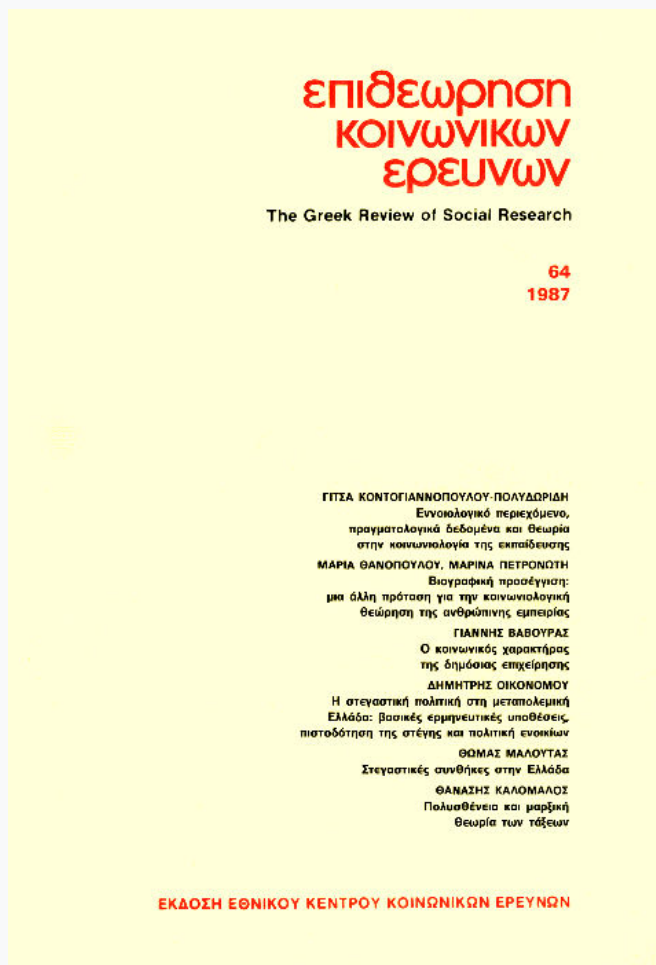


The Greek Review of Social Research

Vol 64 (1987)

64



Άλκης Ράφτης, Ο κόσμος του ελληνικού χορού; Γιάννης Κιουρτσάκης, Καρναβάλι και Καραγκιόζης, Ρίζες και μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου; Μαρία Σακαλάκη, το απαγορευμένο στις δομές της συγγένειας. Στοιχεία για μια Ανθρωπολογία του απαγορευμένου στη συλλογική φαντασία

N. Γουσγούνης

doi: [10.12681/grsr.646](https://doi.org/10.12681/grsr.646)

Copyright © 1987, N. Γουσγούνης



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Γουσγούνης N. (1987). Άλκης Ράφτης, Ο κόσμος του ελληνικού χορού; Γιάννης Κιουρτσάκης, Καρναβάλι και Καραγκιόζης, Ρίζες και μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου; Μαρία Σακαλάκη, το απαγορευμένο στις δομές της συγγένειας. Στοιχεία για μια Ανθρωπολογία του απαγορευμένου στη συλλογική φαντασία. *The Greek Review of Social Research*, 64, 154–161. <https://doi.org/10.12681/grsr.646>

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΣΕ ΚΡΙΣΙΜΗ ΚΑΜΠΗ

ΑΛΚΗΣ ΡΑΦΤΗΣ, *Ο κόσμος του ελληνικού χορού*, Αθήνα 1985, Πολύτυπο, σ. 244.

ΓΙΑΝΝΗΣ ΚΙΟΥΡΤΣΑΚΗΣ, *Καρναβάλι και Καραγκιόζης. Ρίζες και μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, Αθήνα 1985, Κέδρος, σ. 570.

ΜΑΡΙΑ ΣΑΚΑΛΑΚΗ, *Το απαγορευμένο στις δομές συγγένειας. Στοιχεία για μια Ανθρωπολογία του απαγορευμένου στη συλλογική φαντασία*, Αθήνα 1985, Κέδρος, σ. 150.

Παλιά τη λέγαμε Λαογραφία. Στ' όνομά της μαζεύαμε κάθε στοιχείο που αφορούσε τους «παλιούς» μέχρι και τους «αρχαίους ημών...». Από καλάθια και αργαλειούς των γιαγιάδων, μέχρι τραγούδια, παροιμίες, ευτράπελες διηγήσεις. Από λαϊκές σοφίες μέχρι πανηγυρικά έθιμα. Από χορούς μέχρι φιγούρες θεάτρου σκιών. Κι όλα αυτά συνθέτουν το πολύχρωμο μωσαϊκό του νεοελληνικού μας βίου.

Τώρα όμως οι ξένοι και επιστημονικότεροι ημών «πολιτισμένοι» μας εδίδαξαν νέους τρόπους προσπέλασης όλου αυτού του υλικού. Η Εθνολογία ή Κοινωνική Ανθρωπολογία, όπως αλλιώς λέγεται, ως αντικείμενο έχει την ενασχόληση με το Λαϊκό και το Αλλότριο μέσα από μια κριτική απόσταση. Σκοπός της, η κατάδειξη του πόσο Αλλότριο αυτό το Λαϊκό συνεχίζεται να είναι για μας, ακόμα κι όταν μιλάει την ίδια γλώσσα.

Εδώ λοιπόν και η κρίσιμη καμπή στην ελληνική μεταγλωττισμένη Λαογραφία. Μπορεί να άλλαξε όνομα ο Μανολιάς μα μάλλον θα πρέπει να έχει φορέσει τα ρούχα του αλλιώς. Οι συνήθειες ενός παρελθόντος που ξεπερνάει τον αιώνα, δημιούργησαν φυσικά τη δική τους παράδοση. Αν στόχος της παλιάς Λαογραφίας ήταν να αποδείξει το αδιάσπαστο της συνέχειας του ελληνικού πολιτισμού μέσα από τους αιώνες, με αποδεικτικά στοιχεία τη ζωντανή παράδοση σαν επιβίωση —η αλυσίδα από τους επιμέρους κρίκους επιβιωμάτων— του ελληνισμού, όλη αυτή η

προσπάθεια συνεπικουρούμενη από τη μεθοδολογία μιας σχολικού τύπου γραμμικής Ιστορίας, δημιουργήσε την παράδοση της νεοελληνικής Λαογραφίας. Επιβιώσεις αυτής πάντα υπάρχουν.

Πρωταρχικός σκοπός λοιπόν (πέρα απ' τους προαναφερθέντες) τίθεται ο εξής για την Κοινωνική Ανθρωπολογία ή Εθνολογία: Να αποδείξει πως απαλλάχθηκε απ' τις επιβιώσεις της Λαογραφίας που την έθρεψε και ότι μπορεί να μελετήσει τον ΑΛΛΟ, που είναι ο λαϊκός άνθρωπος κι όχι ο ερευνητής, δίχως να τον ενσωματώσει στο σύστημα της ιδεολογίας της και δίχως να τον εξιδανικεύσει με τα υποκειμενικά κριτήρια της δεσπόζουσας Ιδεολογίας. Διπλή η δυσκολία λοιπόν για τους Έλληνες εθνολόγους γιατί αυτή ακριβώς η δεσπόζουσα ιδεολογία, που απειλεί να αλλοτριώσει το αντικείμενο της έρευνάς τους, είναι ακριβώς διπλή:

α) Ιδεολογία μιας άρχουσας τάξης, με στοιχεία δυτικοθεμελιωμένου γραπτού πολιτισμού (όπου φυσικά η επιρροή της αρχαιοελληνικής γραμματείας δεν είναι καθόλου αμελητέα, χωρίς για τούτο όμως καμιά νεοελληνική ευθύνη). Η ιδεολογία αυτή βλέπει πάντα με παραμορφωτικά πρίσματα κάθε πολιτισμό που δεν πλησιάζει στον δικό της τύπου γραπτό πολιτισμό. Ο λαϊκός λοιπόν πολιτισμός του προφορικού λόγου, της είναι ο Μέγας «ΑΛΛΟΣ».

β) Ιδεολογία μιας άλλης άρχουσας τά-

ξης, επίσης γραπτού πολιτισμού νεοελληνικής προέλευσης και ευθύνης αυτή τη φορά, όπου ο λογοτατισμός και ο βυζαντινισμός επέβησαν τον δικό τους μοντέλο οπτικής. Ξένα στοιχεία, αντιλαϊκές κλασικές πηγές που με τη σειρά τους διαμόρφωσαν τη συντηρητική ιδεολογία τους μελετώντας τον κλασικό ελληνορωμαϊκό πολιτισμό. Αυτή η ιδεολογία που στοιχειοθέτησε την ελληνική Λαογραφία, προσδίδοντάς της φιλολογική, έως ιστορική μεθοδολογία, αντί να καταφέρει να μελετήσει τον ζωντανό και παλλόμενο πολιτισμό δυναμικά και εξελισσόμενα, τον απολίθωσε και θρηνώνοντας για την εξαφάνιση του τελευταίου λαϊκού ανθρώπου, ή τον αφανισμό του τάδε ή θείνα εθίμου, μάζεψε τελικά στα Μουσεία ό,τι μπορούσε, όπως οι Αιγύπτιοι τις μούμιες στους τάφους. Κι αν ο κόσμος επισκέπτεται τους βασιλικούς τάφους των πυραμίδων σαν αξιοπερίεργα κατασκευάσματα αρχιτεκτονικής και λιγότερο για να εξιχνιάσει τα μυστήρια των μουμιοποιηθέντων βασιλέων, δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε πως αξίζει να επισκεπτόμαστε τα νεοελληνικά λαογραφικά μουσεία για τους ανάλογους λόγους και μόνον.

Γιατί ένας πολιτισμός όποιος και νά 'ναι, ένδοξος ή άδοξος, δεν μετριέται αξιολογικά σαν έκφραση παρελθόντος με προβολές στο μέλλον, αλλά σαν ένα διαρκές γίνεσθαι, μια συνεχής μεταβολή και προσαρμογή στο σημερινό και τις διεθνείς εξελίξεις. Και τελικά ένας εθνικός πολιτισμός (γιατί η έννοια έθνους περιέλαβε μέσα της για λόγους γλωσσικούς, αλλά και εθμικούς, πολλές επιμέρους εθνότητες, φυλές και ομάδες) είναι αξιόλογος κυρίως ανάλογα με το μέτρο προσαρμογής του στις διεθνείς ιστορικές εξελίξεις, όπως πόλεμοι, οικονομικά συστήματα, εισβολές ανθρώπων και τρόπων ζωής, ακόμα και γλωσσικές αλλοιώσεις. Κι αν ο αριθμός των λαϊκών ανθρώπων μειώνεται καθώς όλο και περισσότεροι τέτοιοι άνθρωποι μετατρέπονται σε ανθρώπους της γραπτής παράδοσης, αντί να θρηνολογούμε, μήπως καλύτερα θα έπρεπε να σταθούμε κριτικά μπροστά σ' αυτό το παγκόσμιο σχεδόν στα χρόνια μας φαινόμενο και να αναλογιστούμε πως τούτο αποδεικνύει, καλύτερα από καθετί άλλο, αυτή τη συνεχή όσμωση του πολιτισμού, που συνεχίζει να ζει όμως έστω και με διαφορετικές μορφές καθώς αλλάζει και εξελίσσεται συνε-

χώς; Μια τέτοια παρουσίαση του φαινομένου «πολιτισμός» θα βγάλει απ' το Μουσείο της ταριχευμένης παράδοσης τον λαϊκό άνθρωπο, εκεί όπου οι νεοελληνες λαογράφοι τον είχαν τοποθετήσει σαν γνήσιο εντομολόγοι και θα τον βάλει να μιλήσει με μας, επί ίσους όρους, γιατί αβριο αυτός ή οι απόγονοί του θα είμαστε εμείς και με την καινούρια μορφή του μαζικού πολιτισμού μέσα στην οποία οδηγούνται με μαθηματική ακρίβεια όλες οι «πολιτιστικές τάξεις» της νεοελληνικής κοινωνίας. Πού ξέρουμε αν κι εμείς δεν είμαστε κίολας μέσα στην ίδια δεξαμενή, έστω κι αν προήλθαμε από άλλη «γραπτή» παράδοση; Έτσι καθώς ο λαϊκός μετασχηματίζεται ραγδαία σε μαζικό άνθρωπο, καλούμαστε να τα φώτα της δυτικής επιστήμης να μελετήσουμε όλους αυτούς και εμάς μαζί μέσα τους.

Βλέπουμε, λοιπόν, πως κάτω από αυτή την οπτική του γίνεσθαι, ο ΑΛΛΟΣ και ο ΛΑΪΚΟΣ έγιναν πολύ πιο κοντινοί μας.

Μερικά νέου τύπου βιβλία πάνω σ' αυτήν τη «νέα» αντίληψη είδαν το φως της ημέρας το 1985. Πρόκειται για σημαντικές συνεισφορές στο χώρο που εξετάζουμε, γιατί έρχονται το προσόν να είναι γραμμένα από Έλληνες και αναφέρονται σε ελληνικά θέματα. Κατά σύμπτωση μάλιστα και οι τρεις συγγραφείς έχουν σπουδάσει την τελευταία δεκαετία στο Παρίσι.

Το πρώτο βιβλίο είναι η συνεισφορά του Άλκη Ράφτη για το σημαντικό θέμα του χορού, όπου η μέχρι τώρα βιβλιογραφία είναι αχανής, φυσικά λαογραφικού τύπου. Το νέο που κομίζει ο μεγάλος αυτός και καλαίσθητος τόμος δεν είναι τόσο η επίλυση κανενός συγκεκριμένου προβλήματος, όσο η προσπάθεια σποράς νέων ιδεών για τη μέθοδο και προβληματική του θέματος. Φυσικά το μεγαλύτερο μέρος του βιβλίου δεν αποφεύγει τη λαογραφική ή εγκυκλοπαιδική παράθεση ελληνικού τύπου γιορτών, εθίμων όπου ενυπάρχει χορευτική δραστηριότητα, φορεσιών και μουσικών οργάνων. Επίσης ιστορικές αναδρομές στην αρχαία αλλά και τη βυζαντινή και τουρκοκρατούμενη Ελλάδα. Όλα αυτά κάπου τα έχουμε ξανσυναντήσει. Νά, όμως, που η προβληματική έρχεται στη σελίδα 83, στο κεφάλαιο «Για μια Εθνογραφία του χορού», να βάλει σύντομα, αλλά περιεκτικά, μερικά πράγματα στη θέση τους.

Τι προτείνει λοιπόν ο συγγραφέας; Πρώτα

απ' όλα και πολύ σωστά τη μετονομασία της Λαογραφίας του χορού σε Εθνογραφία. Είναι το ενδιάμεσο στάδιο πριν από την εθνολογική αντιμετώπιση του. Εθνογραφία σημαίνει κυρίως η *συστηματική συλλογή* του υλικού (όπως και πριν), *αλλά κάτω από ένα ερευνητικό και κριτικό μάτι του συλλέκτη*, που δικαιούται πλέον για το λόγο αυτόν και μόνο να ονομάζεται εθνογράφος. Νά, λοιπόν, που η παρεξηγημένη έννοια λαός, λαϊκός, αποκαθίσταται. Πρόκειται σχεδόν για ένα γενικό ισοδύναμο, κάτι περισσότερο από μια απλή έννοια. Είναι, όπως σημειώνεται, μια έκφραση ευκολίας (λαέ της Αθήνας), γιατί ο λαός ο ίδιος δεν αναφέρεται ποτέ στον εαυτό του σαν λαό. Είναι δηλαδή μια προσνομασία που δίνεται από άλλους απ' έξω, μη λαϊκούς. Όλ' αυτά αντανακλούν φυσικά την απαρχαιωμένη αντίληψη της διαφοράς μεταξύ προφορικού και γραπτού πολιτισμού. Όποιος δηλαδή ξεφύγει —έστω κι αν κατάγεται από αγροτική περιοχή— από την προφορική... αγραμματοσύνη και ακολουθήσει εγκύκλιες σπουδές, δεν είναι πια... μέλος του λαού, δικαιούται να μιλάει για τον απλό (αγνό, αμόλυντο από το ... νέφος της μόρφωσης) λαό, απ' έξω. Έτσι ο πολιτισμός των «απλών» ανθρώπων (όχι του λαογράφου πάντως) βαφτισμένος «λαϊκός πολιτισμός» θεωρείται από ένα, τουλάχιστον, μέχρι αρκετά σκαλοπάτια (ανάλογα με τις εναισθησίες του συλλέκτη) υποδεέστερος του αρχαίου μας πολιτισμού. Το λάθος φυσικά είναι πως πρόκειται για δύο πολιτισμούς, δύο ποιότητες μη συγκρίσιμες. Τα αξιολογικά κριτήρια του σημερινού καταλύονται τη στιγμή που ο ένας πολιτισμός κρίνεται (και συγκρίνεται) ενώ είναι ζωντανός (και είναι δυνατόν να παρατηρηθεί από ζωντανούς, καθημερινούς επισκέπτες Έλληνες και ξένους), ενώ ο αρχαίος εκπέμπει το κλέος του μέσα από μνημεία, μουσεία και γραπτά και πολυμεταφρασμένα κείμενα γλώσσας και φιλοσοφίας επώνυμων συγγραφέων. Ο πρώτος λοιπόν είναι εύκολο να φοκλοροποιηθεί στην πράξη (κατά τη διάρκεια των εκδηλώσεών του) ενώ αυτό δεν μπορεί να γίνει για τον δεύτερο. Ένα σύγχρονο «λαϊκό» έθιμο μπορεί εύκολα να πάρει το χαρακτήρα του τουριστικού φεστιβάλ, οπότε η περιφνημη αυθόρμητη συμμετοχή των συμμετασχόντων μπορεί εύκολα να γίνει σκηνοθεσία ενορχηστρωμένη από κάποιον

υπάλληλο του υπουργείου Πολιτισμού ή και του ΕΟΤ.

Το φαινόμενο αυτό συναντάται κατά κόρον στο θέμα του χορού, γι' αυτό και ο συγγραφέας μας αποφάσισε να ανιχνεύσει τα όρια, εκεί δηλαδή που τελειώνουν οι ενορχηστρωμένες χορευτικές παραστάσεις κι εκεί που αρχίζουν οι αυθόρμητες και αθρόες συμμετοχές. Υπάρχουν οι αναπόφευκτες ενδιάμεσες καταστάσεις, όπως οι χορευτικοί σύλλογοι που προσπαθούν να συνδυάσουν τα δύο, αλλά ο συγγραφέας παρατηρεί αρκετές ζημιές που έγιναν στο ΣΩΜΑ του ελληνικού χορού από τις προσπάθειες των επικεφαλής των συλλόγων να μθούν οι χορευτές τα βήματα ενώ έχουν χάσει την οργανική σύνδεση, την παράδοση του δρωμένου που είναι ο χορός. Με άλλα λόγια ξαναγυρνάμε σε μια ευγενικής μορφής φοκλοροποίηση. Κι αν αυτό δεν γίνεται με άμεσο στόχο την τουριστική εκμετάλλευση, είναι όμως μοιραία κι ο ευκολότερος τρόπος για να έρθει ο μέσος ανυποψίαστος επισκέπτης σε επαφή με τον ελληνικό χορό, γιατί τέτοιους συλλόγους θα βρει μπροστά του πολύ πιο τακτικά από τους «αυθόρμητους χορευτές». Μα, τέλος πάντων, ποιοι είναι αυτοί οι «αυθόρμητοι χορευτές»; Ο συγγραφέας αφήνει να υπονοηθεί πως είμαστε εμείς όλοι, από τον πρωθπούργου που χορεύει σ' ένα κέντρο ή σε κάποιο στρατόπεδο το Πάσχα, μέχρι τον τελευταίο ανώνυμο Έλληνα.

Τι είναι όμως αυτό που μας κάνει να χορεύουμε; Το γλέντι, η γιορτή, το πανηγύρι, καταστάσεις που ορίζονται απ' τησχόλη, τημηεργασία, τονελεύθερο χρόνο της γιορτής. Για την έννοια αυτής της τελευταίας, έχουν γραφεί θεωρίες κατά καιρούς. Φυσικά για τους Ευρωπαίους οι ρίζες ανάγονται στο Μεσαίωνα, ενώ εμείς ως συνήθως τις ψάχνουμε στους αρχαίους ημών... Υπάρχουν όμως νομίζουμε και περιστάσεις (που ο συγγραφέας παραλείπει), όπου ο χορός δεν είναι υποχρεωτικά συνάρτηση μιας εύθυμης ευωχίας, μιας γιορτής με τη σημασία πάντα τηςσχόλης. Στην Ελλάδα η έννοια γιορτή περιέλαβε και την έννοια τελετή, χωρίς όμως να την αφομοιώσει. Κάθε σύγχρονη γιορτή δεν περιέχει υποχρεωτικά και στοιχεία τελετής ή εθμικά τελετουργικά στοιχεία. Η εξέλιξη της σημερινής λαϊκής γιορτής προς τηνκατεύθυνη που οι αρχαίοι όριζαν σαν πανηγύρι

(λέξη που διατηρήθηκε ατόφια στο πανελλήνιο λαϊκό λεξιλόγιο) οφείλεται στη ραγδαία μετατροπή του αγροτικού πληθυσμού σε ημιαστικό και αστικό, όπου η πρωτογενής γεωργικοκτηνοτροφική απασχόληση αντικαταστάθηκε από τις υπηρεσίες, τη βιομηχανία και τα ποικίλα ελεύθερα επαγγέλματα. Η αγωνία των ασχολουμένων καθαρά με τη σοδεία, περνούσε πάντα στα δρώμενα που ήταν κυριολεκτικά μια λαϊκή θρησκεία παγανιστικών προελεύσεων και τόσο πολυδύναμη, ώστε εγκόλπωσε και τον επίσημο χριστιανισμό και του προσέδινε παγανιστικές ιδιότητες που αφορούσαν δαίμονες της Φύσης (πάρβαλε τους τόσους Άγιους της λαϊκής μας παράδοσης συνεχιστές αρχαίων ηρώων, αλλά ουσιαστικά προβολές δαιμονικών στοιχείων της φύσης). Υπάρχουν λοιπόν και τελετουργικοί χοροί που γίνονται (και γίνονται ακόμα μόνον από «καθαρούς» αγρότες) σαν συμπληρώματα ευετηριακών εθίμων, που ακολουθούν την ετήσια χρονολογική διαδοχή των εποχών. Η έννοια των χορών αυτών είναι τελετουργική-λειτουργική κι όχι υποχρεωτική εύθυμη. Δεν προϋποτίθεται καν οχόλη. Η διεξαγωγή των εθίμων αυτών αποτελεί ιερή υποχρέωση των κατοίκων της κοινότητας, δεν είναι δηλαδή πανελλήνιες εορταστικές εκδηλώσεις, αλλά γίνονται σε σταθερές (κινητές ανάλογα με το Πάσχα) ημερομηνίες που αφορούν τον κύκλο της φύσης. Αφιερώνονται βέβαια σε κάποιον Άγιο για τη συγκατάθεση της επίσημης Εκκλησίας. Έτσι κάθε κοινότητα έχει λίγο-πολύ τους δικούς της επιχώριους ή πολιούχους Αγίους. Εννοείται τέλος πως όλα αυτά συμβαίνουν εφόσον συνδέονται με την παραγωγή, δηλαδή την επιβίωση των κατοίκων κι όχι με τησχόλη και το γλέντι των κατοίκων της πόλης (όπου εννοούν το λαϊκό γλέντι σαν ευκαιρία απόδρασης από τους ρυθμούς της πόλης). Είναι έθιμα πολύ πιο λειτουργικά δεμένα με το παρελθόν, άρα όσα γίνονται αποτελούν τη ΖΩΝΤΑΝΗ παράδοση. Ένα τέτοιο έθιμο λατρευτικό δεν μπορεί με τίποτα να αναβιώσει, καμία σκηνοθεσία δεν μπορεί να το ανασυστήσει ενώ πήγαινε να χαθεί, γιατί απλούστατα κανείς δεν μπορεί να φέρει κατοίκους εγκατεστημένους αλλού και με άλλες ασχολίες και να τους υποχρεώσει να κάνουν αυτές των προγόνων τους. Βέβαια υπάρχει ο κίνδυνος του εξωραϊσμού του ή της σταδιακής αλ-

λαγής του χαρακτήρα του, ώστε να μεταβληθεί η αρχική μορφή του και να γίνει —δίχως σκηνοθεσία ίσως— ένα είδος θεάματος όπου οι συμμετέχοντες νομίζουν (όλο και λιγότερο) πως δρουν όπως άλλοτε, ενώ οι τουρίστες τραβάνε φωτογραφίες. (Περιπτώσεις πολλών αγροτικών καρναβαλιών που τελευταία επιχορηγούνται από τους δήμους και τέλος ακόμα και ιερών εθίμων όπου ο χορός μόνο διασκέδαση δεν είναι, όπως στα Αναστενάρια).

Από τη στιγμή που ο μαζικός πολιτισμός που έχει συμπαράσσει και τους κατόχους μιας γραπτής Παιδείας και Παράδοσης, καταφέρει να εισχωρήσει με την ηλεκτρονική ταχύτητα που τον διακρίνει και να μας στείλει εικόνες από το πιο απόμακρο χωριό στην οθόνη της Τ.Υ. του video και αύριο του ιδιωτικού κομπιούτερ μας, από τη στιγμή αυτή και μετά ακόμα και έθιμα που προϋποθέτουν μια μυστική διαδικασία για μια μέθεξη ιερού τύπου, είναι μοιραίο να απομυθοποιούνται και να προσφέρονται εύπεπτα και εύκολα καταναλωτικά θεάματα προς τέρψη και ψυχαγωγία. Μερικά δωρεάν σενάρια παραπάνω.

Ο συγγραφέας προτείνει στη μεθοδολογία της έρευνας τη διάσωση των χορών, αλλά αυτό το έχουμε σανταντής σε άλλα ανάλογα λαογραφικά εγχειρίδια για φοιτητές και μη. Το σημαντικό όμως είναι να βρεθεί η νοοτροπία που διέπει τον σημερινό κάτοικο πόλεων και άλλων ημιαστικών χώρων, όσον αφορά τον λαϊκό χορό. Μια σημειογραφία χορού για τη διάσωσή του, όσο τελειοποιημένη κι αν είναι, δεν αποτελεί παρά σωστική δουλειά αρχείου, που οδηγεί στο Μουσείο, όπως συνέβη με τη μουσική (αναριθμητες καταγραφές), μαγνητοφωνήσεις, δίσκοι κτλ.) Το ερώτημα που καίει όμως είναι: ποιοι, πού και γιατί θα χορεύουν στο μέλλον λαϊκούς χορούς στην Ελλάδα.

Αυτή τη στιγμή χορεύουν, στα αναριθμητά πανηγύρια που καταγράφει ο συγγραφέας στο ογκώδες Β' μέρος του βιβλίου του (references) οι δραπέτες των πόλεων που κατάγονται πιθανώς από τα μέρη στα οποία σπεύδουν να πανηγυρίσουν. Αλλά τι θα συνέβαινε αν δεν μπορούσαν όλ' αυτά να συνδυαστούν με τις ευλογημένες καλοκαιρινές διακοπές των Ελλήνων (και μάλιστα οικογενειακού τύπου); Είναι τυχαίο πως από την πληθώρα όλων αυτών των πανηγυριών τα πιο

πολλά γίνονται (τελούνται στην πράξη κι όχι γίνονται) το καλοκαίρι και από τα υπόλοιπα (έθιμα καρναβαλιών ή Άνοιξης) γίνονται όσα συμπίπτουν με πανελληνίες αργίες-εξόδους, όπως Καθαρή Δευτέρα, Πάσχα; Άραγε οι κάτοικοι των πόλεων όταν γυρνάνε σπίτι τους μέσα από τα ατέλειωτα μπουλιαρίσματα των εθνικών οδών, θεωρούν ότι *συμμετείχαν* στα λαϊκά δράματα της ιδιαίτερης πατρίδας τους, ή απλώς θεωρούν πως πέρασαν ξέγνοιαστες και φθηνότερες απ' άλλες τουριστικές διακοπές; Κι αν η όλη υπόθεση της διάσωσης ή συνέχισης των ελληνικών λαϊκών χορών είναι μια συνάρτηση των διακομών, τότε πολύ φοβόμαστε πως σε μια γενιά η Ελλάδα όλα θα είναι ένα έθνος τουριστών προς ανεύρεση του πηγαίου και γνήσιου λαϊκού, του «τελευταίου αμόλυπτου» ελληνικού χωριού, που κι αυτό φυσικά θα εκλείψει.

Ίσως μια μελέτη νοστορπίας των σημερινών νεοελλήνων θα μας έδινε κατατοπιστικές απόψεις και πληροφορίες για τα μελλούμενα περισσότερο από τις χιλιάδες διευθύνσεις και τλέφωνα χορευτικών συλλόγων, κέντρων και πανηγυριών που γίνονται σήμερα. Σημασία δεν έχει αν γίνονται αλλά το πώς γίνονται. Και ίσως και εδώ είναι υπόλογη μια ολόκληρη στρατηγική της πολιτικής εξουσίας) το γιατί γίνονται. Από τους ποικιλώνιμους διανοούμενους που στενάζουν και θρηνούν για τις κάθε λογής «απώλειες», οι πιο προχωρημένοι κατέληξαν στο, ορθολογικό — αν μη τι άλλο — συμπέρασμα, πως η εξερεύνηση των ριζών (ριζολογαγνεία) και η ελληνικότητα με το... χαμένο της πρόσωπο, ή η ελληνική ταυτότητα, είναι ψευδοπροβλήματα στη ρίζα τους, που ίσως η μοναδική χρησιμότητά τους μέχρι σήμερα να ήταν η παροχή άλλοθι στους διάφορους και ποικιλώνιμους εξουσιάζοντες (αιρετούς και μη). Μένει να σκύψουμε όλοι και να αφογκραστούμε τι λείπει όχι η κοινή γνώμη (κι άλλα ανύπαρκτα ηχηρά παρόμοια), αλλά ο κοινός νους του σύγχρονου μέσου (και λαϊκού μόνο από προέλευση πλέον) μαζιάνθρωπου που λέγεται νεοέλληνας.

Το δεύτερο βιβλίο που προσφέρεται για συστηματική μελέτη απ' τον ενδιαφερόμενο αναγνώστη, είναι του Γ. Κιουρτσάκη και πραγματεύεται δύο θέματα που μέχρι τώρα

δεν είχαν φαινομενικά τουλάχιστον συσχετιστεί: το καρναβάλι και τον караγκιόζη. Η προηγούμενη απασχόληση του συγγραφέα με τον караγκιόζη είναι του 1983 (*Προφορική παράδοση και ομαδική δημιουργία*). Η τελευταία του μελέτη εισάγει την προβληματική του ρόσου θεωρητικού και αισθητικού φιλοσόφου Μπάχτιν γύρω από το λαϊκό γέλιο από το Μεσαίωνα ως τα σύγχρονα καρναβάλια και θεάματα. Ξεκινώντας από φιλολογικές αναφορές καταλήγουμε σε εθμικά συστήματα και στο ελληνικό θέατρο σκίων. Για το τελευταίο βέβαια η ελληνική τουλάχιστον λαογραφική βιβλιογραφία είναι ευρύτατη. Υπάρχει και μια σειρά θεατρολογικών κειμένων σαν δημοσιεύσεις σε ειδικά περιοδικά που προσπαθούν να βρουν τις αλληλεπιδράσεις ενός λαϊκού θεάτρου σκίων με άλλες πτυχές της νεοελληνικής ζωής και τέχνης, με συνηθέστερο αναφερόμενο το έντεχο θέατρο. Κι εδώ ελλοχεύει ο κίνδυνος της φοκλορικής αντιμετώπισης του θέματος. Ο Κιουρτσάκης για πρώτη φορά προσεγγίζει το θέμα του με σοβαρότητα και από πολλές μεθοδολογικές απόψεις τουλάχιστον. Εξετάζει για πρώτη φορά, για παράδειγμα, τις περιφημες αντιστροφές των καρναβαλικών εθίμων με το πάνω/κάτω, ή το αναποδογύρισμα εξουσίας και φύλων μέσα στα λαϊκά σενάρια που συνθέτουν οι караγκιόζοπαίχτες. Η γλώσσα του σώματος μ' όλα τα γονιμικά συμπαράδηλούμενα εξετάζεται με κάθε αναλυτική σοβαρότητα για πρώτη φορά για τα ελληνικά προηγούμενα. Οι αναλογίες εδώ με τα καρναβάλια είναι έκδηλες. Τέλος, η ταξική υπόσταση του караγκιόζη σαν ήρωα της νεοελληνικής πραγματικότητας τοποθετείται σε σωστές βάσεις. Ιστορικά σαν πρόσφυγας και εξελικτικά σαν νεοέλληνας λαϊκός άνθρωπος το σύμβολο караγκιόζης εκφράζει όσο τίποτα άλλο όλα τα ελαττώματα, αλλά και τις αρετές της φυλής. Η δυναμική των σχέσεων εξουσίας στον караγκιόζη είναι και η δυναμική του νέου νεοέλληνα προς το νεοελληνικό κράτος. Βέβαια τα τελευταία μεταπολεμικά χρόνια παρατηρείται μια καμπή της λαϊκής αυτής ψυχαγωγίας (μαζί καταγραφής επικαιρότητας) απ' τη σκηνή της καθημερινής μας ζωής. Αυτό αποδεικνύει, όπως ειπώθηκε παραπάνω, πως το γνήσιο λαϊκό δεν μπορεί να ανασταθεί με τεχνικές ενέσεις και βοήθειες αν δεν συντρέχουν ουσιαστικοί

λόγοι που να αφορούν την κοινωνική και οικονομική ζωή των κατοίκων. Ο καραγκιόζης σαν λαϊκή ψυχαγωγία ή μέσο λαϊκής ενημέρωσης αντικαταστάθηκε βαθμιαία από τα εισαγόμενα ηλεκτρονικά μοντέρνα συστήματα (mass media). Η ψυχαγωγία και η ενημέρωση μεταβλήθηκαν σε μαζικές. Πολλές φορές δεν μας ενδιαφέρουν τόσο τα μηνύματα όσο το βουητό των συσκευών αυτών που όσο παίζουν υποτίθεται πως είναι τα παράθυρά μας ανοιχτά σ' όλο τον κόσμο. Μόνο που κανείς δεν βλέπει αυτό που θέλει όταν θέλει και όπως θέλει να το βλέπει. Άλλοι διαλέγουν πριν από μας για μας, όπως τα διαφημιζόμενα προϊόντα για κατανάλωση και κέρδη.

Το σημαντικό που προκύπτει από τη μελέτη αυτή με τις διασταυρούμενες μεθοδολογικές προσεγγίσεις, είναι το πως ένα ξενόφερτο είδος κατόρθωσε και ρίζωσε στον ελληνικό χώρο, ώστε να μιλάμε για *εθνικό λαϊκό θέατρο*. Έγινε δηλαδή μέρος της συλλογικής λαϊκής προφορικής παράδοσης, άρα και στοιχείο του Λαϊκού Πολιτισμού των Πανελληνίων. Τέτοιο φαινόμενο ήταν δυνατό να συμβεί στον περασμένο αιώνα, όταν ο λαϊκός τρόπος ζωής ήταν ο επικρατών, έστω κι αν μια άρχουσα τάξη και ιδεολογία τον κρατούσε σ' ένα περιθώριο. Σήμερα ποιο *ανάλογο* φαινόμενο θα μπορούσε άραγε να πραγματοποιηθεί και με ποιά μορφή; Πρώτ' απ' όλα οι γνήσιοι λαϊκοί άνθρωποι περιορίστηκαν σημαντικά. Άρα σε άλλο είδος πρέπει ν' αναζητήσουμε την αναλογία. Ο νεοέλληνας μαζάνθρωπος του τέλους της βιομηχανικής εποχής μπορεί άραγε να δώσει δικό του περιεχόμενο στα εισαγόμενα είδη; Ο καραγκιόζης, μια τεχνική θεάτρου με σκιές και χαρτονένιες φιογούρες, και τώρα τα σύγχρονα ηλεκτρονικά συστήματα. Μεσολάβησαν βέβαια η έντεχνη ξένη ελαφρά μουσική, μέχρι την οπερέτα (η οπερά δεν έγινε ποτέ προσιτή εδώ), το ελαφρό θέατρο, η εξπρεσιονιστική ζωγραφική, το νεοκλασικό στυλ αρχιτεκτονικής και ο νεορεαλιστικός ιταλικός κινηματογράφος που διαμόρφωσε την ελληνική ασπρόμαυρη ταινία της δεκαετίας του '50 σε καθαρά ψυχαγωγικό είδος των λαϊκών στρωμάτων. Ακόμα και ο Τύπος έπαιξε στην Ελλάδα έναν καθαρά λαϊκό ρόλο στην αποστολή του για ενημέρωση αλλά και ψυχαγωγία των Ελλήνων. Ποιο θα είναι το μέλλον όλων αυτών των δαινεκών μορφών που μέχρι τώρα έπαι-

ξαν λαϊκό ρόλο στη διαμόρφωση της νεοελληνικής πραγματικότητας; Αν γαχει το λαϊκό πρότυπο θα πρέπει να αντικατασταθεί από κάποιο άλλο, αλλά από ποιο;

Και ας ξαναγυρίσουμε στο βιβλίο του Κιουρτσάκη και στην προαιωνία και αθάνατη (άφθαρτη μάλλον από τις εξελλείψεις της τεχνολογίας) τάση του ανθρώπου προς το αβίαστο λαϊκό γέλιο. Το γέλιο αυτό αποτελεί μια δομή όπως εξετάζεται διαχρονικά και διεθνικά. Οι λειτουργοί και οι μορφές του ποικίλλουν και θα ποικίλλουν πάντα, αλλά η βαθύτερη ουσία του θα φθαρεί; Ή μήπως έχει κιόλας φθαρεί; Γιουρτάζουμε, πανηγυρίζουμε, διασκεδάζουμε σήμερα, αν και όχι με τον *ίδιο* τρόπο με τους παλιότερους και λαϊκότερους νεοέλληνες, τουλάχιστον με *ανάλογο*; Μήπως οι τρόποι οργάνωσης και διεξαγωγής της ψυχαγωγίας έχουν αλλάξει ριζικά; Από τον αβίαστο συλλογικό τρόπο συμμετοχής, μήπως έχουμε φτάσει αναπότρεπτα στη διασκέδαση-εμπορικό είδος, ή καταναλωτικό προϊόν ακριβοδιαφημιζόμενο και πάντα ανταποκρινόμενο στις απαιτήσεις του κοινού καθ' ότι τερπνό; Μήπως οι οργανωτές και οι μηχανικοί της σημερινής βιομηχανικής διασκέδασής μας, προσαρμοσμένοι στις ανάγκες μιας κερδοφόρας αγοράς που αυτοί δημιούργησαν, απομόνωσαν οριστικά τον άνθρωπο-διασκεδαστή (homo ludens) και οργάνωσαν τον ελεύθερο χρόνο με τέτοια διαβολική μαεστρία ώστε ν' αντεπεξέρχονται οι ίδιοι στην κατασκευασμένη ζήτηση με μια όλο και επεκτεινόμενη προσφορά προγραμμάτων και ιδεών; Γιατί όλ' αυτά, και κυρίως οι ιδέες, πληρώνονται σήμερα αδρά, όχι γιατί έχουν κόστος κατασκευής, αλλά γιατί αυτός που θα τις πατεντάρει πρόκειται με την εφαρμογή τους να κερδίσει πολλαπλάσια. Όλη η μοντέρνα οργάνωση της διαφήμισης, μια παρα-επιστήμη σχεδόν, στηριζόμενη στην εξογκωμένη προβολή των πλεονεκτημάτων του διαφημιζόμενου προϊόντος και στην επιμελή απόκρυψη των μειονεκτημάτων, αυτά ακριβώς αποδεικνύει.

Από τη στιγμή λοιπόν που η διασκέδαση-συμμετοχή, έστω και μεμονωμένων ανθρώπων, γίνεται εμπορικό είδος για κατανάλωση (κάτι σαν τον ομαδικό τουρισμό) και παίρνει διαστάσεις ομοιότητας με την ανάλογη βιομηχανία του προσφερόμενου θεάματος προς

άσκοπη ψυχαγωγία, από τη στιγμή αυτή μπορούμε να μιλάμε ακόμα για μια ανόδουση μορφή λαϊκότητας και εθνικής ιδιοτυπίας μέσα στα νέα εισαγόμενα είδη;

Αυτό είναι το ερώτημα για τα αμέσως επόμενα 10-15 χρόνια, ερώτημα που αφορά αδιόρατες μορφές πάλης λαϊκής έκφρασης εναντίον της μαζικής επιβολής ξένων πολιτιστικών μοντέλων. Κανένα βιβλίο, όσο μεθοδολογικό κι αν είναι, δεν μπορεί να μας δώσει μελλοντολογικές απαντήσεις. Εξάλλου και η μελλοντολογία είναι μια επιστήμη που λειτουργεί με μηχανικά συστήματα (computers). Μπορούν όμως τα βιβλία σαν αυτά του Κιουρτσάκη να μας δείξουν τα όρια του προβλήματος και να μας κάνουν να θέσουμε τα ερωτήματα σε νέες βάσεις. Ψευδοπροβλήματα, όπως η ανεύρεση της ελληνικότητας ή της χαμένης ελληνικής ταυτότητας, δεν βοηθάνε σε τίποτα γιατί τέθηκαν σε λάθος βάσεις. Το αληθινό πρόβλημα, το αν δηλαδή οι μορφές της ελληνικής λαϊκότητας θα μπορέσουν να αντιμετωπίσουν στο άμεσο μέλλον και να εξουδετερώσουν μορφές μαζικότητας εισαγόμενες εξωθεν, είναι αυτό που θα 'πρεπε να κάνει σκεπτικός όλος όσοι ασχολούνται με τα σχετικά θέματα.

Το τρίτο βιβλίο είναι της Μαρίας Σακαλάκη και εξετάζει «το απαγορευμένο στους δεσμούς συγγένειας», όπως άλλωστε και επιγράφεται. Πρόκειται για μια σύντομη απόπειρα ανάλυσης ασυνείδητων ορμών επιθετικότητας (που φτάνουν μέχρι την κανιβαλική τεκνοφαγία) που απαντώνται μέσα στο ελληνικό λαϊκό παραμύθι. Η μέθοδος είναι ένας συνδυασμός ψυχαναλυτικής ερμηνείας με αποστάγματα από τον ανθρωπολογικό δομισμό του Levi-Strauss. Όλοι οι προβληματισμοί του ταμπού της αιμομιξίας (ακλόνητης δομής) καθώς και της κυκλοφορίας των γυναικών ώστε να στελεχώνεται με την εξωγαμία η ανδρική υπερκυριαρχία, είναι οι συνεισφορές της δομικής Ανθρωπολογίας. Υπάρχουν φυσικά κι άλλα απαγορευμένα που δεν αφορούν μόνο γενεαλογικές σχέσεις συγγένειας. Αυτά δεν θίγονται γιατί το θέμα θα απλωνόταν πολύ. Οι αντιρρήσεις μας ξεκινάνε από τη σκοπιμότητα της εισαγωγής της κλασικής ψυχαναλυτικής θεωρίας για την κατανόηση των φαινομένων απαγόρευσης που όμως παρ' όλα αυτά καταλύεται. Η συνε-

χής αναζήτηση αυτού ή του άλλου συμβόλου που μπορεί να σημαίνει αυτό ή το άλλο σύνδρομο δεν είναι επιστημονική, αλλά δημιουργεί κι αυτή με τη σειρά της μια δική της μυθολογία με τα δικά της ψυχαναλυτικά σύμβολα. Πουθενά μέσα στην ανάλυση δεν βλέπουμε να γίνεται λόγος για το κοινωνικό υπόστρωμα των δημιουργιών αυτών των παραμυθιών. Το φανταστικό στοιχείο υπερτονίζεται, αλλά καμία παραλλαγή του παραμυθιού που συναντιέται μάλιστα απ' την αρχαιότητα σε ανάλογους μύθους, όπως ισχυρίζεται η συγγραφέας, δεν θα ήταν αυτή που μας διασώθηκε, αν δεν λειτουργούσαν ειδικές κοινωνικές και οικονομικές πολλές φορές συνθήκες που γέννησαν ένα συλλογικό μοντέλο ζωής. Πουθενά όμως δεν έχουμε μαρτυρίες για τις συνθήκες αυτές που αντιστοιχούν στις κοινότητες που μας κληροδότησαν την παραμυθιακή παραλλαγή, κι αυτό δεν πρέπει να μας εκπλήσσει γιατί ο πάγιος κανόνας των επιμελών λαογράφων, που συνέλεξαν κάθε λογής παραμυθιακό υλικό, δεν συνδύαζε πάντα και από ανάλογη προσπάθεια συγκέντρωσης του εθμικού και λοιπού κοινωνικού υλικού (και για την εποχή εκείνη για την οποία διαμορφώθηκε το παραμύθι ή η παραλλαγή του φυσικά και όχι για άλλη μεταγενέστερη). Οι συλλογές όμως παραμυθιών υπάρχουν, όπως οι συλλογές μύθων, παροιμιών, εθίμων, τραγουδιών, αλλά όλα αυτά υποχρεωτικά συνδεδεμένα μεταξύ τους, αναφορικά με τις ίδιες μικροκοινωνίες και γι' αυτό ο κάθε ψυχαναλυτής θα μπορούσε να έβγαζε οποιοδήποτε συμπέρασμα που θα διευκόλυνε την α ή β ψυχαναλυτική θεωρία, ιδίως όταν η ερμηνεία των συμβόλων είναι αυθαίρετη καθώς επιδέχεται πολλές εκδοχές.

Γιατί π.χ. το φίδι να εκλαμβάνεται σε όλες τις περιπτώσεις αβασάνιστα σαν φαλλικό σύμβολο και όχι σαν το αιώνιο σύμβολο (πολύ έντονο στους ελληνικούς μύθους), αυτό του οικουρού όφεως (το νεοελληνικό φιδάκι του σπιτιού).

Το τέρας πάλι δεν αποτελεί παρά διακοπή μιας ομαλής γενεαλογικής αλληλουχίας, είναι μία διαμαρτία στη γενεαλογία και συγγένεια, γι' αυτό κι έχει παράδοξη, υβριδική μορφή. Η ύβρις αυτή πρέπει να πληρώσει το τίμημά της στη φύση και το τέρας δεν μας εξυπηρετεί πάντα αν ψάχνουμε τον συμβολι-

σμό της μορφής του και σε ποιο γνωστό σύμβολο ζώου πλησιάζει.

Η τελετουργική ωμοφαγία πάλι του Ζαγρέα-Διονύσου είναι μια μυητική πράξη στη διονυσιακή λατρεία που ονομάζεται διασπαράγος και συμβολίζει την ανάσταση και εξαθλίωση του θεού μέσα από την ωμοφαγία και τον κανιβαλισμό. Κάθε μυητική διαδικασία προβλέπει ορισμένες δοκιμασίες όπως και κατανώση ορισμένων όχι συνηθισμένων τροφών (βλέπε V. Genner, το κλασικό σύγγραμμα των αρχών του αιώνα *Les rites du passage*—Τα έθιμα της διαδοχής). Αυτά τα ανάλογα μυητικών τελετουργιών μπορούν κάλλιστα να αναζητηθούν στο νεοελληνικό παραμύθι (τρεις γιοι που ξεκινάνε να βρουν τη τύχη τους, κι ο τρίτος πετυχαίνει...). Αλλά η συγγραφέας δεν δείχνει να έχει συλλάβει τις έννοιες της μύησης που πολλές φορές, αν όχι πάντα, δημιουργήθηκαν από αδελφότητες και σαν τελετουργίες προϋπήρξαν κι έθρεψαν μύθους.

Νά λοιπόν, σε ποια κατεύθυνση πρέπει να ψάχνει κανείς για ν' ανακαλύπτει τα γιατί και τα πώς των ελληνικών (κι όλων των άλλων) παραμυθιών, αντί να προσπαθεί να δίνει ερμηνευτικά σχήματα στηριγμένα σε σύμβολα. Ο Roheim που προσπάθησε να εφαρμόσει τις πρώιμες ανακαλύψεις του βιεννέζου Φρόντ, που αφορούσαν τους βιεννέζους πελάτες του με τις υστερίες και τα λοιπά νευρωσικά ή ψυχωσικά σύνδρομα των ευρωπαϊκών αρχών του αιώνα, στους ιθαγενείς της Αυστραλίας, κατέληξε στα γνωστά αδιέξοδα. Αναλύοντας με το φροϊδικό σύστημα τα όνειρα των ιθαγενών ψαράδων, δεν ήξερε μήπως το σύμβολο ψάρι εκτός από φαλλικό σύμβολο στο όνειρο θα μπορούσε να σημαίνει και τίποτα άλλο, κάτι πολύ απλούστερο και πιο πρωτόγονο που πολλές φορές οι παρωπίδες του γραπτού μας πολιτισμού μας εμποδίζουν να δούμε: αυτό που, όπως είπε ο Μαλινοφσκι, υπέρμαχος της αντίθετης άποψης του λειτουργισμού (ό,τι λειτουργεί από μόνο του καλά κρατάει), ότι δηλαδή ένας που βλέπει ψάρι στον ύπνο του και είναι και ψαράς,

μάλλον θά 'γαι πολύ καιρό να πιάσει ψάρι. Ο έλληνας πενισσμένος καραγκιόλης που καρβέλια ονειρεύεται, δεν είναι πολύ μακριά.

Η απόσταση του μελετητή των μύθων από τον ΑΛΛΟ, αυτόν που συλλογικά συμμετείχε στη διαμόρφωσή τους, βλέπουμε ότι κάτω απ' αυτές τις μεθόδους είναι μεγαλύτερη παρά ποτέ. Κι αν ορισμένοι ελληνικοί μύθοι έγιναν (βοηθούσης και της τραγωδίας) παγκόσμια σύμβολα (Οιδίποδας, Ορέστης, Μήδεια, Ηλέκτρα) ψυχαναλυτικής χρήσης, αυτό δεν σημαίνει πως εξερευνήθηκε όπως έπρεπε το κοινωνικό και εθμικό υπόστρωμα των μύθων. Πολλές πληροφορίες εξάλλου από την εποχή του Frazer (που είχε για κύριο πληροφοριοδότη ο Φρόντ για τη μοναδική εθνολογική του προσέγγιση, το *Τοτέμ και ταμπού* το 1913) αλλά και άλλων όπως του R. Smith αποδείχτηκαν λάθος. Όπως το περίφημο κανιβαλικό γεύμα καταβρόχθισης των γέρον ηγετών από τους νέους διαδόχους. Τέτοια έθιμα δεν υπήρξαν ποτέ και οφείλονται στη φιλολογίζουσα φαντασία των Βικτωριανών.

Σήμερα, σε μια εποχή ανελέητης απομυθοποίησης, πρέπει να αντιματωπίζουμε τους παλιούς μύθους και τα παραμύθια με σεβασμό. Αλλά το να φανταζόμαστε μέσα από τέτοιους μύθους έθιμα που δεν έγιναν ποτέ, για να εξυπηρετήσουν μια συμβολική θεωρία με ψυχολογικές εφαρμογές (θεραπευτικές κίχλας!) αυτό είναι αντιεπιστημονικό και απαράδεκτο. Τελικά το πρόβλημα του γιατί οι γονείς καταβροχθίζουν (μέσα στο συλλογικό υποσυνείδητο πάντοτε) τα παιδιά τους συχνότερα απ' ό,τι το αντίθετο, όπως θα έπρεπε για λόγους γενεαλογικής διαδοχής, δεν λύνεται καθόλου. Αυτό μπορεί να οφείλεται στα μεθοδολογικά λάθη που αναφέρθηκαν παραπάνω ή και κάπου αλλού. Πως το αληθινό πρόβλημα δεν είναι αυτό (ψευδοπρόβλημα που τέθηκε λάθος από ακατάλληλους ερευνητές) αλλά κάποιο άλλο που πιθανόν το περιλαμβάνει και το διαφωτίζει εφόσον αυτό τεθεί σε σοβαρές βάσεις και λυθεί όπως πρέπει.

N. ΓΟΥΣΓΟΥΝΗΣ