

Η ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΣΤΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΔΙΑΠΡΑΓΜΑΤΕΥΣΗΣ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΗΣ «ΦΟΥΣΤΑΝΕΛΑΣ»

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΜΠΑΔΑ

Αν και η αναφορά στη «Φουστανέλα», ένα αντικείμενο του «υλικού πολιτισμού», μου επιβάλλει σχεδόν επιτακτικά να μελετήσω την υλική του υπόσταση ή καλύτερα να αντιμετωπίσω αυτό ως ένα αντικείμενο που παράγεται μέσα στα πλαίσια της εννοιολογικής δέσμης, της τεχνικής, της τεχνολογίας και της τέχνης, προτίμησα, σ' αυτό το άρθρο, να δώσω έμφαση στην κοινωνική και συμβολική του υπόσταση μέσα στη νεοελληνική κοινωνία. Μια ανάλυση σε επίπεδα¹ των παραγόντων –οικονομικών, κοινωνικών κλπ.– που παρεμβαίνουν στην κοινωνική διαμόρφωση θα διευκόλυνε βέβαια τη γνώση της ιστορίας της υποδομής –που παραμένει ελλειπέστατη στη χώρα μας²– αλλά ελάχιστα θα αναδείκνυε και τις άλλες- αθέατες- συναρθρώσεις της υλικής κουλτούρας.

Αντίθετα, μια προσέγγιση που αντιμετωπίζει τον υλικό πολιτισμό, ως επικοινωνιακό π.χ. σύστημα ή ως ένα σύστημα από ενδείξεις που μπορούν να «διαβαστούν» ως ένα κείμενο³ μας επιτρέπει να εξετάσουμε τόσο την κοινωνία που τον παράγει και τον καταναλώνει όσο και τον τρόπο σκέψης

1. Πρβ. ωστόσο την άποψη του M. Godellier, «Υποδομές, ιστορία, κοινωνίες», μετάφραση - σημειώσεις M. Μουλά - Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ο Πολίτης*, 39-46 (1980-81), σ. 61-72, ο οποίος σημειώνει ότι τα «επίπεδα» της κοινωνικής πραγματικότητας δεν ουσιαστικοποιούν ως διακρίσεις την κοινωνική πραγματικότητα. Υποστηρίζει ότι μια κοινωνία δεν έχει κορυφή ούτε βάση, ούτε επίπεδα στην πραγματικότητα. Και τούτο γιατί η διάκριση ανάμεσα σε υποδομή και επιδομήματα δεν είναι μια διάκριση θεσμών. Είναι από την ίδια την ουσία μια διάκριση λειτουργιών. Πρβ. του ίδιου, *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική Ανθρωπολογία*, επιμέλεια- μετάφραση Θ. Παραδέλλη, τ. Α', Αθήνα 1988.

2. Βλ. μια κριτική παρουσίαση της έρευνας του υλικού λαϊκού βίου από την πλευρά της τεχνολογίας και της τεχνικής στο βιβλίο του Στ. Παπαδόπουλου, *Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο 1900-1975* (Εισαγωγή). Ναύπλιο 1982, σ. 11- 41. Βλ. του ίδιου, «Υλικός πολιτισμός», *Εθνολογία* 3 (1994) 215 - 227.

3. Πρβ. B. Olsen, Barthes: «From sign to text», στο Ch. Tilley (ed), *Reading material culture*, Basil Blackwell 1990, σ.164: «Ο υλικός πολιτισμός μπορεί να ειπωθεί, όπως ένα κείμενο, ή καλύτερα μπορεί να αναγνωστεί ως κείμενο» άποψη που εξέφρασε και ο Barthes. Βλ. και I. Hodder (ed), *The meaning of things: material culture and symbolic expression*, Cambridge Univ. Press 1988, Επίσης Grant McCracken, «Clothing as language: An object lesson in the study of

Εθνολογία 4 (1995) 127-150

και επικοινωνίας των μελών της. Αυτού του είδους η προσέγγιση στηρίζεται στην άποψη ότι δεν διαμορφώνεται ξεχωριστά η ίδια η ιστορία του υλικού πολιτισμού και η ιστορία της κοινωνικής και συλλογικής συνείδησης. Η κοινωνική τελικά πραγματικότητα μας φανερώνεται πολύπλοκα αρθρωμένη στο εσωτερικό κάθε συνόλου που «εν τω γίνεσθαι» παρουσιάζεται να δρα οικονομικά, πολιτικά, συμβολικά και να σφραγίζεται επίσης έννοιες, θεσμούς, αξίες, ιδεολογίες. Με αυτήν την έννοια η μελέτη του υλικού πολιτισμού μπορεί να προσφέρει ένα πρόσφορο πεδίο ιστορικής και ανθρωπολογικής γενικότερα έρευνας. Ο Appadurai⁴ από μια παράλληλη οπτική σημειώνει ότι τα αντικείμενα, μεγάλα ή μικρά έχουν «κοινωνική ζωή» με βαρύνουσα οικονομική, πολιτική, συμβολική και ευρύτερα πολιτισμική σημασία στην εκάστοτε κοινωνία και στα πλαίσια αυτά ο Igor Kopytoff προτείνει μια ξεχωριστή μεθοδολογία προσέγγισης (όσον αφορά τη συλλογή, την περιγραφή και την ανάλυση του εθνογραφικού υλικού) που την αποκαλεί «πολιτιστική βιογραφία των αντικειμένων»⁵. Ο ίδιος επισημαίνει ότι ορισμένα αντικείμενα φαίνονται σαν να κινούνται μέσα και έξω από την κατάσταση του εμπορεύματος – όρος που στην προσέγγισή του σημαίνει κάθε αντικείμενο που έχει, σε μια συγκεκριμένη φάση της καριέρας του και σ' ένα συγκεκριμένο περιβάλλον, την εμπειρία της φάσης του εμπορεύματος⁶. Πα-

the expressive properties of material culture», στο M. A. Scott and B. Reynolds, *Material Anthropology*, Univ. Press of America, 1986, σ. 103 - 128, ο οποίος εξετάζει το ένδυμα ως μια γλώσσα αλλά στρέφει την προσοχή μας στις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ αυτού του είδους των γλωσσικών μαρτυριών.

4. Ar. Appadurai, «Introduction: commodities and the politics of value», στο Ar. Appadurai (ed), *The social life of things*, Cambridge Univ. Press 1986. Ο ίδιος αντιπαρέχει την άποψη ότι ο κόσμος των πραγμάτων είναι αδρανής και άφωνος υποστηρίζοντας ότι για να φωτιστεί επαρκώς η ιστορική κυκλοφορία των πραγμάτων πρέπει να τα ακολουθούμε, γιατί το νόημά τους εγγράφεται στη μορφή τους, στις χρήσεις τους, στις τροχιές τους. Μόνο μέσα από την ανάλυση αυτών των τροχιών σημειώνει ο ίδιος «μπορούμε να ερμηνεύουμε τις ανθρώπινες συναλλαγές και τους υπολογισμούς που ζωντανεύουν τα πράγματα. Έτσι, παρόλο που από μια θεωρητική άποψη είναι οι άνθρωποι παράγοντες που αποδίδουν στα αντικείμενα σημασία, από μια μεθοδολογική άποψη είναι τα αντικείμενα (σε κίνηση) που φωτίζουν το ανθρώπινο και κοινωνικό τους περιεχόμενο» (ό.π. σ. 5).

5. Igor Kopytoff, «“The Cultural Biography of Things”: Commoditization as Process», στο Ar. Appadurai (ed), ό.π. σ. 64- 91. Μεταξύ των άλλων σημειώνει ότι τα εμπορεύματα θεωρούνται και είναι ωφέλιμα επειδή έχουν κι αυτά ιστορίες ζωής και ως εκ τούτου δεν εξαντλούν τη βιογραφία τους στην εμπορευματική τους φάση. Μια εργασία που ακολουπά κατά ένα μεγάλο μέρος στην παραπάνω μεθοδολογία είναι της Βιβ. Σμαδά, «Πολιτισμική αλλαγή και υλικός πολιτισμός. Η κοινωνική ιστορία της «κολαίνας στην Όλυμπο Καρπάθου», *Εθνολογία* 1 (1992) 85 - 116.

6. Κατά το μοντέλο του Kopytoff αποτελεί τάση όλων των οικονομιών (και όχι μόνον της αστικής) να επεκτείνουν τη δικαιοδοσία της εμπορευματοποίησης και όλων των πολιτισμών να την εμποδίσουν, ενώ τα άτομα μπορούν να ακολουθήσουν οτιδήποτε τους συμφέρει ή τους ταιριάζει.

ρακολουθώντας τη «ζωή» των αγαθών στην κοινωνική τους κυκλοφορία υποστηρίζει ότι μπορούμε να έχουμε μια συνολική εικόνα μιας συγκεκριμένης κοινωνίας ή κοινωνικής ομάδας και μια διαφορετική οπτική, για να την κατανοήσουμε. Βρίσκουμε την πρόταση χρήσιμη, προσθέτοντας ότι η έμφαση στην ολική τροχιά ενός αντικειμένου (από την παραγωγή, μέσω της διανομής/ ανταλλαγής στην κατανάλωση) μας βοηθά ως ένα σημείο στην ανακάλυψη της μη ορατής κοινωνικής αξίας των αντικειμένων. Βέβαια αυτού του είδους η προσέγγιση και κυρίως η μεθοδολογία —που αρχίζει την ανάλυση από την κυκλοφορία των αγαθών— περιορίζει την ανάλυση της ιστορικής πραγματικότητας ως ολότητας, εφόσον αγνοεί τη φύση των παραγωγικών σχέσεων και δυνάμεων από τις οποίες τα αντικείμενα, (ως προϊόντα, εμπορεύματα, αγαθά κλπ.) και οι κοινωνικές τους σημασίες και λειτουργίες προκύπτουν. Θα τη χρησιμοποιήσουμε ωστόσο στο βαθμό που θα επιχειρήσουμε μέσα από την παρακολούθηση της «ζωής ενός ενδύματος» να προωθήσουμε, ως ένα σημείο, μια ανάλυση που έχει περισσότερο να κάνει με το επίπεδο της ιδεολογίας και κατ' επέκταση των συμβολικών πρακτικών και μορφών των κοινωνικών σχέσεων.

Σημειώνεται επίσης ότι το ενδιαφέρον για τα πολιτισμικά προϊόντα μιας κοινωνίας που ανήκει στο παρελθόν δεν υπονοεί την ενασχόλησή μας με την πολιτισμική ή την κοινωνική ιστορία. Γενικότερα εξάλλου έχει ήδη αναπτυχθεί μια ανθρωπολογία που μελετά το παρελθόν, μια ιστορική ανθρωπολογία και μια ανθρωπολογική ιστορία που διαφοροποιούνται σε πολλά σημεία από τις παραπάνω επιστήμες⁷. Ιδιαίτερα ο επιστημονικός λόγος της Λαογραφίας, επιστήμης δηλαδή που θεωρήθηκε, «εν τη γενέσει» της, ότι ασχολείται με το παρόν, διαμορφώθηκε σε σχέση με την Ιστορία⁸ αλλά με την αίσθηση της παρουσίας του παρελθόντος στο παρόν. Είναι άλλωστε η επιστήμη που στην ακαδημαϊκή και στην ερασιτεχνική της εκδοχή δεν απέφυγε την εμπλοκή της, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, σ' αυτή τη διαδικασία του επαναπροσδιορισμού του παρελθόντος⁹ στο παρόν. Θα έ-

7. Βλ. για τη διαφορετική οπτική της κοινωνικής π.χ. Ιστορίας και της Ανθρωπολογίας P. Burke, *The Historical Anthropology of early modern Italy*, Cambridge Univ. Press 1987, σ. 3-7. Γενικότερα για την ανάπτυξη μιας Ιστορικής Ανθρωπολογίας και της «ιστορικά ευαισθητοποιημένης ιστοριογραφίας» και για την ανταλλαγή απόψεων πάνω σε θέματα μεθόδου, θεωρίας, και ερευνητικού πεδίου βλ. ενδεικτικά, Ευθ. Παπαταξιάρχης, «Το παρελθόν στο παρόν. Ανθρωπολογία, ιστορία και η μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας», στο Ε. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν*. Αθήνα, 1993, σ. 3-74, όπου και εκτενής βιβλιογραφία.

8. Τόσο η θεωρητική προσέγγιση της ιστορικής συνέχειας, όσο και το ίδιο το επιστημονικό της αντικείμενο και συχνά τα μεθοδολογικά της εργαλεία την συνέδεαν με την ιστορική επιστήμη (βλ. Αλ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας*, Αθήνα 1979), 7.

9. M. Herzfeld, *Ours once more: Folklore, Ideology and the making of modern Greece*, Univ. of Texas Press 1982. Για μια εσωτερική κριτική των κυρίαρχων θεωρητικών και μεθοδο-

χουμε την ευκαιρία στη συνέχεια να δούμε και να ερμηνεύσουμε αυτή την εκάστοτε επεξεργασμένη εικόνα του παρελθόντος στο παρόν, εξετάζοντας την πολιτισμική σημασία και τη συμβολική της φουστανέλας.

Προσεγγίζοντας κριτικά τη λαογραφική έρευνα για το αντικείμενο του υλικού πολιτισμού εντοπίζουμε μια καθυστέρηση στην προώθηση αυτής της ευρύτερης «ιστορικο-ανθρωπολογικής» ανάλυσης της υλικής κουλτούρας, αν και η αισθητική προσέγγιση¹⁰ του «υλικού βίου», που εφαρμόζεται στις περισσότερες λαογραφικές μελέτες εμπερικλείει, στο βαθμό που εξαντλεί τα περιθώρια αυτής της προσέγγισης, και μια τέτοια οπτική¹¹. Παρόμοια εκτι-

λογικών τάσεων της επιστήμης της Λαογραφίας, βλ. Αλ. Κυριακίδου - Νέστορος, *Η θεωρία*, ό.π. της ίδιας, *Λαογραφικά μελετήματα*, II, Αθήνα 1993, ιδιαίτερα το κεφάλαιο: «Λαογραφία και νεοελληνική ιδεολογία», Μ. Γ. Μερακλή, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω*, τεύχ. 245 (1990), σ. 16 - 22 και του ίδιου, «Για την Ελληνική Λαογραφία», *Δωδώνη*, Μέρος πρώτο, Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Ιστορίας- Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1993, τ. 23· Στ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 1987, σ. 41- 49.

10. Η αισθητική προσέγγιση του υλικού πολιτισμού γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στη θεωρία και την πολιτική συγκρότησης των Εθνογραφικών Μουσείων που κατέληξαν να είναι Μουσεία Λαϊκής Τέχνης. Αλλά είναι γενικότερα παραδεκτό ότι τα Μουσεία «ενσωματώνουν το παρελθόν σε αξίες που εξυπηρετούν ορισμένη ιδεολογία του παρόντος» (Σ. Δημητρίου, *Η εξέλιξη του ανθρώπου*, Αθήνα 1993, σ.30). Βλ. άλλωστε J. Dorst, *The Written suburb. An American Site, an Ethnographic Dilemma*, Univ. of Pennsylvania Press 1989. Στην Ελλάδα, το αίτημα ανάδειξης μιας νέας μορφής ελληνικότητας εκφράστηκε μεταξύ των άλλων και στη μουσειακή πρακτική της ανάδειξης μόνο των καλλιτεχνικών και αισθητικά αξιοσημείωτων στοιχείων του υλικού λαϊκού πολιτισμού. Για μια εσωτερική κριτική αυτής της προσέγγισης αλλά και για μια πρόταση που προωθεί μια κοινωνικο-αισθητική θεώρηση της λαϊκής τέχνης και συνολικά του πολιτισμού βλ. Μ.Γ. Μερακλή, *Ελληνική Λαογραφία*, μέρος Γ': Λαϊκή τέχνη, Αθήνα 1992, σσ. 14 - 17. Ο συγγραφέας μεταξύ των άλλων σημειώνει ότι η λαϊκή τέχνη «έχει μια συγκεκριμένη, καθορισμένη κάθε φορά συλλογική λειτουργικότητα» και ότι στο λαϊκό, χειροτεχνικό βασικά, προϊόν συνυπάρχει η τεχνική και η καλλιτεχνία. Και οι δυο όμως όψεις υπαγορεύονται από την αρχή της χρησιμότητας - χρησιμότητας και της κοινωνικής λειτουργικότητας ενός αντικείμενου σε μια δεδομένη κοινωνία.

Γενικότερα βλ. Β. Πούχνερ, «Σύγχρονοι προβληματισμοί για τα Λαογραφικά Μουσεία της Ευρώπης (η περίπτωση της Αυστρίας)», *Λαογραφία* 36 (1990- 1992) 135 - 144 , όπου μεταξύ των άλλων δίνονται οι διαφορετικές απόψεις για τα όρια και τη φύση της «λαϊκής τέχνης». Σημειώνω ξεχωριστά εκείνη του Vit. Russo (σ. 142), που επισημαίνει ότι το ίδιο το αντικείμενο μπορεί να είναι φορέας διάφορων αξιολογικών συστημάτων.

Σήμερα στην Ελλάδα έχει επίσης αναπτυχθεί μια διαφορετική θεωρία και πράξη για την συγκρότηση, τεμηρίωση και χρήση των εθνογραφικών πλέον Μουσείων. Για αυτή τη νέα Μουσειολογία βλ. ενδεικτικά τα άρθρα που υπάρχουν στο έντυπο *Μίτος*, τευχ. 2 (1994).

11. Το έργο της Χατζημιχάλη ενέχει μια τέτοια οπτική. Από τις νεότερες βλ. ενδεικτικά Αλ. Κυριακίδου-Νέστορος, *Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης*, Αθήνα 1965· της ίδιας, «Το πετεινάρι στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων», *Λαογραφικά Μελετήματα*, Α', εκδ. Νέα Σύνορα, χ. χ. σ. 113 - 145· Ζώρα Πόπη, *Κεντήματα και κοσμήματα της ελληνικής φορεσιάς*, Αθήνα 1966· Μ. Βρέλλη-Ζάχου, *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση*, Διδ. διατ. 1985 (αδημ.).

μηση δημιουργείται από την αξιολόγηση των παλαιότερων εργασιών που προσεγγίζουν τα υλικά αντικείμενα ως φορείς συμβολικών νοημάτων¹². Μια κριτική επίσης προσέγγιση των εργασιών που έδιναν βαρύτητα στη μελέτη των τεχνικών και στη παρουσίαση της μεταποιητικής δραστηριότητας εμφανίζει ακόμα πιο πενιχρά τα τεκμήρια προς μια ιστορικο-ανθρωπολογική προσέγγιση του λαϊκού υλικού πολιτισμού. Προσέχουμε ωστόσο ότι οι εργασίες που στηρίζονται εν πολλοίς πάνω στη βιοματική εμπειρία του συγγραφέα εμφανίζουν και μια τάση καταγραφής της κοινωνικής, επικοινωνιακής αξίας του εθνογραφικού αντικειμένου σε κάθε τοπική κοινωνία. Ενδεικτικά αναφέρομαι στο Δημήτρη Λουκόπουλο και στο βιβλίο του *«Πώς υφαίνουν και ντύνονται οι Αιτωλοί»* όπου στην φαινομενικά απλή και στατική περιγραφή των ενδυμάτων και της κατασκευής τους εντοπίζει κανείς π.χ. τις διαδοχικές αλλαγές στη μορφή, το σχήμα, την τεχνική κατασκευής, την οικονομική αξία των αντικειμένων ή κάποια από τα εσωτερικά νοήματα ή τις σημασίες που είχαν τα ίδια τα πράγματα ή η αθέατη πλευρά τους, η συμβολική, για τον χρήστη τους. Διαβάζουμε ενδεικτικά στο παραπάνω βιβλίο ότι *«η ζωή του Αιτωλού χωριάτη, του ορεινού τσοπάνη είναι σφιχτά υφασμένη με τη κάππα. Ως τώρα καμιά απολύτως υποχώρηση δεν έκαμε το ένδυμα τούτο σε άλλο παρόμοιο, όπως συνέβηκε με άλλα π.χ τη φουστανέλλα, που έδωκε τη θέση της στην τσακσίρα και στο παντελόνι... «Την κρέμασα την καπλότα μ' στο σπίτι αντίνο εγώ» θα πη «το πολιτικό αυτό σπίτι το υποστηρίζω και θα το υποστηρίξω όσο ζω».* Και λίγο πιο κάτω: *«Στα ορεινά χωριά της Ευρυτανίας όσα γειτονεύουν με το Βάλτο η "καπλότα" έχει και τη σημασία του "ψήφους". Έχουμε τόσες καπλότες θα πη: έχουμε τόσους ψήφους»*¹³.

Από αυτή την άποψη αυτή η "βιοματική" κατά κάποιο τρόπο εθνογραφική έρευνα με την εσωτερική ματιά και με μια τάση συνολικής καταγρα-

12. Από τις νεότερες βλ. ενδεικτικά, Γρ. Γκιζέλη, *Η Ρητορική του ενδύματος*, Αθήναι 1974· Ελένη Φιλίππιδη, «Η λατρευτική αφετηρία της θρακιώτικης σαρακατσάνικης ποδιάς», *Πρακτικά του Α' Συμποσίου Λαογραφίας, Θεσσαλονίκη 1975*, σ. 263-67· Κ. Κορρέ, *Νεοελληνικός Κεφαλόδεσμος*, Αθήνα 1978· Κων. Μπάδα, «Η συμβολική σημασία της γενειάδας στα χρόνια της Τουρκοκρατίας», *Δωδώνη 6* (1977) 377-96· Πόπη Ζώρα, «Συμβολική και σημειωτική προσέγγιση της ελληνικής λαϊκής τέχνης», *Λαογραφία 36* (1990- 92) 1-77. Από τη διεθνή βιβλιογραφία βλ. πάντα ενδεικτικά, A. Weiner and J. Schneider (eds), *Cloth and human experience*, Washington and London 1991.

13. Δημ. Λουκόπουλος, *Πώς υφαίνουν και ντύνονται οι Αιτωλοί*, Αθήνα 1985 (πρώτη έκδοση, Αθήναι 1927), σ. 51 - 78. Η εργασία του είναι πλούσια σε καταγραφές που δηλώνουν την κοινωνική λειτουργία και σημασία του ενδύματος. Βρίσκουμε π.χ. ότι «πισλιά» ονομάζονταν η «φέρμελη» και το «φερμελωτό γιλέκι» και στην κοινή αντίληψη ήταν ρουχισμός που παρέπεμπε στην ισχυρή κοινωνική, πολιτική και οικονομική θέση ορισμένων οικογενειών. Το επώνυμο ή η προσωνυμία Πισλής χαρακτηρίζει τον κοινωνικά ισχυρό άνθρωπο που ενεργεί κατά του συλλογικού - εθνικού συμφέροντος (πρβ., ό.π., σ. 66 τον δημοτικό στίχο στο τραγούδι του Καραϊσκάκη: *«και συ πισλής κατήντησες καϊμένε Αραπογιάννη»*).

φής των τεχνικών, των εκδηλώσεων, λειτουργιών και σημασιών των πραγμάτων σε μια συγκεκριμένη μικροκοινωνία μπορεί να δειχθεί ιδιαίτερα χρήσιμη στη σύγχρονη Λαογραφία, η οποία κάτω από τη επίδραση των συγκλίσεων της Ανθρωπολογίας με την Ιστορία και της Ιστορίας με την Ανθρωπολογία, ενίσχυσε τη θέση της ως κοινωνική επιστήμη, ως επιστήμη του ανθρώπου και μετέτρεψε σε ανάγκη την επαναξέταση του αντικειμένου της που, από μία άποψη, είναι και η ανασυγκρότηση της εικόνας του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού ως ιστορικής πραγματικότητας και η θέση αυτού του πολιτισμού, ως παράδοση, στο παρόν. Η Κυριακίδου προτείνει την εφαρμογή της μεθόδου της «ιστορικής εθνογραφίας»¹⁴ ιστορικής, εφόσον χρησιμοποιεί όλες τις γραπτές πηγές και εθνογραφίας γιατί οφείλει να στηρίζεται στην επιτόπια έρευνα, στην ποιοτική προσέγγιση, στην από μέσα κατανόηση των πραγμάτων. Βρίσκουμε την πρόταση ως την πλέον κατάλληλη για μια μελέτη ιστορικής Λαογραφίας ή ιστορικής Ανθρωπολογίας εφόσον και οι δύο είναι επιστήμες εσκειμένα ποιοτικές και εστιάζουν την προσοχή τους πάνω σε συγκεκριμένες περιπτώσεις με σκοπό να έχουν μια πρόσληψη της πραγματικότητας από μέσα, μιας βέβαια πραγματικότητας ικανής να φανερώσει τις νοοτροπίες, τις συμπεριφορές στο οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο.

Με αυτό τον συνδυασμό των μεθοδολογικών κυρίως τοποθετήσεων θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε τις διαδικασίες συγκρότησης της εθνικής αλλά και της τοπικής ταυτότητας. Το Αγρίνιο αποτελεί τον τόπο έρευνας και για την ανάπτυξη του θέματος θα χρησιμοποιήσω ένα υλικό αντικείμενο που απέκτησε, στην κοινωνική του πορεία, ιδιαίτερη σημασία στην τοπική κουλτούρα αλλά και ευρύτερα στην εθνική. Αναφέρομαι στη φουστανέλα. Η θέση μας βέβαια ότι τα αντικείμενα, αυτές δηλαδή οι άφωνες αποδείξεις, μπορούν να μεταφραστούν σε γλωσσικές μαρτυρίες¹⁵ για τη γνώση μιας κοινωνίας στο σύνολό της και του τρόπου επικοινωνίας των ανθρώπων μας επιβάλλει καταρχήν να εξετάσουμε τη φουστανέλα ως ένα εκφραστικό αντικείμενο επικοινωνίας και ως ένα μέσο πληροφόρησης για την κοινωνική ταυτότητα ατόμων, ομάδων, τάξεων κλπ.

Ξεκινούμε από τη διατυπωμένη ήδη, σε άλλη εργασία, άποψή μας ότι το γνωστό ενδυματολογικό σύνολο της «φουστανέλας»¹⁶ δεν είχε γενικευτεί

14. Βλ. Άλλη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα II*, Αθήνα 1993, σ. 66.

15. Βλ. Κωνσταντίνα Μπάδα «Η "γλώσσα" του ρούχου και της εμφάνισης στην παραδοσιακή κοινωνία», *Δωδώνη*, Μέρος πρώτο, *Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων*, Ιωάννινα 1993. Ας σημειωθεί πρόσθετα ότι η σημειωτική είναι έντονα προσανατολισμένη προς τον «υλικό πολιτισμό».

16. Κων. Μπάδα-Τσομώκου, *Η αθηναϊκή γυναικεία φορεσιά κατά την περίοδο 1687-1834. Ενδυματολογική μελέτη*, διδ. διατ., Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1983 (αδημ.).

Η φουστανέλα, ως μεμονωμένο ενδυματολογικό είδος, μας είναι γνωστή ως μια πολύπτυχη, λευκή φούστα που καλύπτει το κάτω μέρος του σώματος. Η παλαιότερη μορφή του ρού-

ως λαϊκό ένδυμα στον προεπαναστατικό ελληνικό πληθυσμό. Μέσα στα περιορισμένα όρια και τις δυνατότητες μια κατακτημένης κοινωνίας που κυριαρχείται από μια έννοια στατικότητας ή μάλλον αργής κινητικότητας, ακόμη και για εκείνες τις τοπικές κοινωνίες που έχουν αναπτύξει κάποια αστικά χαρακτηριστικά, παραμένουν ως ισχυρά σημεία απόδοσης της κοινωνικής ιεραρχίας και του κοινωνικού status τα αντικείμενα (ρούχα, σπίτια, διακόσμηση κλπ). Διαπιστώνεται έτσι μια αυστηρή ενδυματολογική ανομοιομορφία και ετερότητα που αποδίδει την αντίστοιχη κοινωνική και πολιτισμική¹⁷. Οι εικονογραφικές και άλλες πηγές σκιαγραφούν, για τις φτωχές

χου φέρεται να καλύπτει και το επάνω μέρος του σώματος και να έχει περιορισμένες τις πτυχώσεις στο κάτω μέρος του σώματος. Ο όρος «φουστανέλα» δεν αποδεικνύεται ότι ήταν σε ευρεία χρήση στην προεπαναστατική τουλάχιστον περίοδο αλλά ούτε και αργότερα αν κρίνουμε από τα αυτοβιογραφικά κείμενα, απομνημονεύματα κλπ. (βλ. ενδεικτικά, Ι. Μακρυγιάννη, *Απομνημονεύματα*, πρόλ., επιμ. Γιάννη Βλαχογιάννη, Αθήνα 1947, όπου ούτε μία φορά δεν αναφέρεται η λέξη φουστανέλα. Οι όποιες ενδυματολογικές αναφορές γίνονται με τις λέξεις «φόρεμα», «σκουτιά», «ρούχα», «πουνάμισο», «πεσλί» (πρβ. και Ι.Ν.Καζάζη, *Το Λεξικό του Μακρυγιάννη*, Αθήνα 1983). Ίδια εικόνα δίνουν τα Απομνημονεύματα του Κολοκοτρώνη (βλ. Γεωρ. Τερτσέτη, *Άπαντα Κολοκοτρώνη απομνημονεύματα*, επιμ. Γ. Βαλέτα, τ. 3, Αθήνα, εκδ. Γιοβάνη, γ. γ.), όπως και πολλά άλλα σχετικά κείμενα, συμπεριλαμβανομένων και διάφορων νοταριακών εγγράφων (αναφέρομαι π.χ. σε προικοσύμφωνα των Αθηνών όπου η λέξη φουστανέλα ως ρούχο καταγράφεται μετά το 1825). Η περιορισμένη χρήση της ονομασίας, του ίδιου του ρούχου και της σημασίας του γίνεται αισθητή ακόμη και στη λαϊκή λογοτεχνία. Στην ουσία ως σημαίνοντα στοιχεία της φορεσιάς εμφανίζονται το γελέκι (πρβ. το δημοτικό στίχους: *Σάτησαν τα γελέκια του τα ασμιοκεντημένα, κι έπεσαν τ' αργυρά κοιμητιά τα χρυσοκαπνισμένα*), η κάπα, τα κοσμήματα και ο σπλισμός. Θα πρέπει λοιπόν να υποθέσουμε ότι τόσο ως ονομασία, όσο και ως μορφολογία (πολύπτυχη άσπρη φούστα) δεν ήταν σε χρήση και ότι η απόδοση ολόκληρης της φορεσιάς με τον όρο «φουστανέλα» είναι μεταγενέστερη. Η ευρύτερη χρήση του όρου, με αυτό το γενικευμένο περιεχόμενο, θα μπορούσε να αποδοθεί στους κατοπινούς «ερευνητές» του.

Τα υπόλοιπα τμήματα του ενδυματολογικού συνόλου της φουστανέλας, συνοπτικά, είναι: το *πουνάμισο*, στο πάνω μέρος του σώματος (που παλιότερα, όπως σημειώθηκε, ήταν ενωμένο με τη φουστανέλα και αποτελούσαν ένα τμήμα) με μακριά και πλατιά μανίκια, το φαρδύ, υφαντό κυρίως, *ζωνάρι* στη μέση, το «*γίλέκι*» πάνω από το πουνάμισο, μάλλινο κυρίως ρούχο, αμάνικο και κοντό μέχρι τη μέση και διάφορα είδη επενδυτών με μανίκια που ήταν ανοιχτά στα πλάγια, έτσι ώστε άλλοτε φοριούνται κι άλλοτε να πέφτουν στις πλάτες (φέρμελη, κοντόσι). Στο κεφάλι φοριόταν το φέσι, η σκούφια ή και ένα είδος σαρικιού (βλ. για την ποικιλία των καλυμάτων του κεφαλιού που συνόδευσαν τη φουστανέλα, Αντ. Μηλιαράκη, «Περί του φεσιού», *Εστία* (1893), β. σ. 113-15, 145-148. Κάλτσες εφαρμοστές λευκές και τα «τσαρούχια» συμπληρώνουν τη φορεσιά. Στη σχετική βέβαια εικονογραφία της προεπαναστατικής τουλάχιστον περιόδου συχνά απεικονίζεται στη θέση της εφαρμοστής κάλτσας ένα μακρύ και αρκετά φαρδύ «εσώβρακο» που επικαλύπτεται από τον αστράγαλο ως το γόνατο περίπου από στενές «γκέτες».

Για παλαιότερες προσεγγίσεις στο θέμα της καταγωγής της φουστανέλας βλ. Ζ. Α. Παπαντωνίου, «Η "φουστανέλλα"», *Ν. Εστία* 11 (1936), σ. 4-6· Α. Δ. Κεραμόπουλου, «Η φουστανέλλα», *Λαογραφία* 15(1953), σ. 238-47· Κ. Ρωμαίου, «Η αρχαία καταγωγή της νεοελληνικής φουστανέλλας», *Λαβύρινθος* 1 (1972-73) 162-174· Τάκη Λάππα, «Φορεσιά κι άρματα στην Επανάσταση», *Νέα Εστία*, τεύχ. 546 (1950) 430 - 34.

17. Πρβ. Κων. Μπάδα-Τσομόκου, ό.π. της ίδιας, *Ενδυματολογικοί κώδικες της παιδικής - νεανικής ηλικίας. Το κοινωνικό-ιστορικό τους ισοδύναμο*, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων 1993.

αγροτοκτηνοτροφικές κοινότητες του ηπειρωτικού τουλάχιστον χώρου, μια απλή φορεσιά που αποτελείται, με ποικίλες τοπικές παραλλαγές, από μία υφαντή ολόσωμη λευκή πουκαμίσσα που φτάνει ως το γόνατο και δένει μ' ένα ζωνάρι στη μέση και από διάφορα είδη επενδυτών με μανίκια ή χωρίς αυτά. Τα πόδια καλύπτονται από ένα είδος εφαρμοστής μακριάς κάλτσας ή παραμένουν γυμνά ενώ στο κεφάλι φοριέται ένα είδος σκούφιας με μαντήλι γύρω από αυτήν ή σκέτη¹⁸. Θα μπορούσαμε από μian άποψη να υποθέσουμε ότι αυτή η «πουκαμίσσα» των αγροτικών λαϊκών στρωμάτων¹⁹ εξελίχθηκε αργότερα, στα χρόνια της επανάστασης, στο γνωστό σύνολο της φουστανέλας. Πράγματι η εικονογραφία της προεπαναστατικής κυρίως εποχής και άλλες πηγές εμφανίζουν συχνά μια παρεμφερή προς τη φουστανέλα μορφολογία της πουκαμίσσας και των επενδυτών των αγροτικών λαϊκών στρωμάτων²⁰ (με περισσότερα διακοσμητικά στοιχεία, με περισσότερο ύφασμα και πλούτο) που υποθέτουμε ότι ήταν η γιορτινή τους φορεσιά. Σε αρκετές εξάλλου αγροτοκτηνοτροφικές κοινότητες διατηρήθηκε μέχρι πρόσφατα αυτή η βασική μορφή της «πουκαμίσσας»²¹, έστω και ως καθημερινό ένδυμα αλλά δεν συνδέθηκε, τουλάχιστον ονοματολογικά, με τη φουστανέλα.

Η παραπέρα διερεύνηση του θέματος μας έδειξε ωστόσο ότι θα πρέπει να δούμε τη γνωστή τυπολογία της «φουστανέλας», ως την εξελιγμένη μορφή της «πουκαμίσσας» των ποιμενικών κυρίως κοινωνικών ομάδων που κινούνται στις οροσειρές των Βαλκανίων και να συνδέσουμε την εξέλιξή της με την ανάπτυξη του αρματολισμού²² και ταυτόχρονα στην κύρια πηγή α-

18. Πολύ σωστά ο Δ. Σουρμελής θεωρεί την παραπάνω ένδυση συνυφασμένη τόσο με τους χριστιανικούς αβχανίτικους γεωργοκτηνοτροφικούς πληθυσμούς όσο και με τις αντίστοιχες ομάδες των Ελλήνων «Ζευγιτών» (Διον. Σουρμελή, *Κατάσταση συνοπτική της πόλεως των Αθηνών*, εν Αθήναις (β' έκδ), 1842 σ. 90-91). Περβ., Κ. Μπάδα, *Η αθηναϊκή γυναικεία φορεσιά*, ό.π.

19. Βλ. ενδεικτικά την περιγραφή του H. W. Williams (1817) όπως μας την δίνει ο Κυρ. Σιμόπουλος, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τ. Γ2, σ. 447: «*Η λαϊκή φορεσιά των Ελλήνων ήταν ένα μάλλινο σουρτουκό, άσπρο ή σκούρο, κοντό ή μακρύ. Πάνω στο βρακί φορούσαν μια κοντή πουκαμίσσα ή φουστανέλλα μπαμπακερή που την έζωναν στη μέση με ένα μαντήλι. Στο κεφάλι έδεναν γύρω-γύρω ένα μάλλινο άσπρο ή κίτρινο μπαμπακερό πανί και στην κορφή ένα φεσάκι κόκκινο ή γαλάζιο. Τα μαλλιά έπεφταν κυματιστά. Αφηναν πάντοτε γυμνό το στήθος*».

20. Προσέχουμε ιδιαίτερα τον πίνακα του J. B. Hillaire, *A marriage at Athens* που φιλοεχρήθηκε το 1776. Πρόκειται για έναν γάμο των Αβχανιτών της Αθήνας όπου απεικονίζονται μεταξύ άλλων και φουστανελοφόροι και με κάποιον όπλιση. Επίσης στο περιηγητικό χρονικό των J. Stuart - N. Revett, *The Antiquities of Athens Measured and Delineated*, τ. 3, London 1794, σ. 5, 23, 28,48 που σκιαγραφώντας σιηνές καθημερινότητες δίπλα στις αρχαιότητες, μας δίνουν τον τύπο της πουκαμίσσας.

21. Βλ. ενδεικτικά Αγγ. Χατζημιχάλη, *Ελληνικά εθνικά ένδυμασία* (Μουσείο Μπενάκη) τ. 1, εν Αθήναις 1948 και εν Αθήναις 1954, όπου οι φορεσιές των χωρικών Μεγάρων, της Αιτωλοακαρνανίας. Αντίστοιχη εικόνα δίνει η φορεσιά του Μενιδίου, πολλών περιοχών της Μακεδονίας κλπ.

22. Ο Σπ. Ασδραχάς σημειώνει ότι οι συμπεριφορές που προκύπτουν μπορούν να εντα-

νανέωσής του, τους κλέφτες. Οι ιστορικοί αναφέρουν ότι οι παραπάνω κοινωνικές ομάδες, διαφορετικών βέβαια εθνοτήτων, λόγω της κοινωνικής τους οργάνωσης, της σχέσης τους με την ευρύτερη κοινωνία, τον τρόπο ζωής και σκέψης τους, συνέβαλαν στην ανάπτυξη του φαινομένου της κοινωνικής ληστείας, καθιστώντας μάλιστα τη ληστεία «συμπληρωματική λειτουργία»²³ της ποιμενικής κυρίως ζωής τους.

Θα λέγαμε λοιπόν ότι η φορεσιά της φουστανέλας²⁴ σχηματοποιείται στα πλαίσια ανάπτυξης μιας στάσης και ενός πολιτισμού «ανταρσίας» που παράγεται στις συγκεκριμένες συνθήκες του 18ου-19ου αι. και αναπτύσσεται δίνοντας περιορισμένη σημασία στην έννοια της εθνότητας και της κοινωνικής συνείδησης. Συναντιέται στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο ως χαρακτηριστικό ένδυμα που οι πηγές²⁵ το συνδέουν τότε με τους Αρβανίτες πολεμιστές²⁶, τότε με τους Σουλιώτες, τότε με τους Αρβανίτες της Ελλάδας,

χθούν στην τυπολογία της βαλκανικής κοινωνικής ληστείας». Ο ίδιος στη συνέχεια δίνει μια προβληματική για τις όψεις του αρματολισμού και της κοινωνικής ληστείας (Σπ. Ασδραχάς, «Από τη συγκρότηση του Αρματολισμού (ένα ακαρνανικό παράδειγμα)», στο βιβλίο του: *Ελληνική κοινωνία και οικονομία (η και ιθ αι.)*, Αθήνα 1982, σ. 231-52.

23. Η έκφραση ανήκει στον Γ. Κολιόπουλο, *Οι ληστές*, Αθήνα 1979.

24. Περιγραφή της κλεφταρματολικής φορεσιάς. Βλ. Κων. Ζήσης, *Νικοτσάρας*, εν Αθήναις 1889, σ. 9-10· Κ. Ράδου, *Οι Σουλιώτες και οι Αρματολοί εν Επτανήσω (1804-5)* Αθήνα 1916, σ. 72-73. Γενικότερα, βλ. Κ. Σιμόπουλου, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τ. Γ1, Αθήνα 1975, σ. 153, 242-243. Ο απεσταλμένος του φιλελληνικού Κομιτάτου του Λονδίνου Millingen υπολογίζει ότι η αξία της φορεσιάς των αρχηγών έφτανε μαζί με τον οπλισμό τα 600 γρόσια (πρωβ. Κυρ. Σιμόπουλου, *Πώς είδαν οι Ξένοι την Ελλάδα του '21*, τ. Β (1823-1824), Αθήνα 1981, σ. 396). Ιδιαίτερα για τον οπλισμό γράφει ο Ι. Φιλήμων, *Δοκίμιον Ιστορικών τ. Γ*, Αθήνα 1960, σ. λγ (προλεγόμενα) «επισημότερος και γενναιότερος ανεγνωρίζετο ο χρυσοπάμφος, ήτοι ο φέρων αργυρά χρυσολαβή, τα όπλα και τα μιάτια, διότι υπετίθετο ως κεκτημένος τοιαύτα δι' ανδραγαθίαν». Πρωβ. Γεωρ. Τερτσέτη, *Απαντα. Κολοκοτρώνη Απομνημονεύματα*, ό.π., σ. 92.

25. Αναφερόμαστε στα περιηγητικά κυρίως κείμενα που μας δίνουν τις ελάχιστες πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας και αυτές από τα τέλη του 18ου αι. Η αξιοπιστία βέβαια των περιηγητικών κειμένων και εικονογράφησης έχει επανειλημμένα σχολιαστεί και αξιολογηθεί (βλ. ενδεικτικά Αφρ. Κούρια, «Η παράσταση της ελληνικής φορεσιάς στα χαρακτηριστικά των ευρωπαϊκών περιηγητικών εκδόσεων (15ος - 19ος αι.)», *Εθνογραφικά* 7 (1989) 55-66.

Οι ελληνικές επίσης πηγές (απομνημονεύματα, βιογραφίες, έγγραφα κλπ.) αν και είναι πολύ φειδωλές σε πληροφορίες για τέτοια θέματα, ιδιαίτερα για την προεπαναστατική και επαναστατική περίοδο, δημιουργούν την ίδια εικόνα μιας φορεσιάς που συνδέεται με διαφορετικές εθνοτικές ομάδες.

26. Βλ. ενδεικτικά, W. Wittman, *Travels in Turkey, Asia Minor, Syria and across the desert into Egypt, during the year 1799, 1800 and 1801, in company with the Turkish Army and the British Military Mission*, London 1803, σ. 237-38, όπου η αναφορά για την κοινή εμφάνιση πολεμιστών (Αρμαυτ) στην Πελοπόννησο, Μακεδονία, Βοσνία κλπ.: αυτοί φορούν ένα τύπο φουστανέλας και οι αρχηγοί εμφανίζονται με χρυσοκέντητους επενδύτες και χρυσοκέντητες επίσης περικνημίδες στα πόδια (τουζλουνία).

τους Βλάχους, τους Κλέφτες, το στρατό του Αλή Πασά²⁷ κλπ. Ένα παράδειγμα μας δίνει το εικονογραφημένο χρονικό του L. Dupré²⁸ που στη δεύτερη δεκαετία του 19ου αι. αποδίδοντας αρκετές φορές τον αντίστοιχο ανθρωπολογικό τύπο των «Σουλιωτών»²⁹, «Ελλήνων», «Αλβανών πολεμιστών», «Αρβανιτών», «Παλικαριών» κλπ. εμφανίζει αυτούς ντυμένους με φουστανέλα. Ανάλογες παραστάσεις και πληροφορίες έχουμε και από άλλα εικονογραφημένα χρονικά και κείμενα από τις τελευταίες δεκαετίες του 18ου αι. και ιδιαίτερα από τον 19ο. Πρόκειται βέβαια για το αποτέλεσμα της τέχνης που λειτουργεί αμφίδρομα και αμφίσημα (με την έννοια ότι η προσφερόμενη μαρτυρία αφορά τόσο τον ελληνικό χώρο και κόσμο όσο και τον κόσμο της προέλευσης του καλλιτέχνη και του τελικού προορισμού του

27. Ενδεικτικά ο Leake (1804-1810), αναφέρει ότι όλοι οι στρατιώτες του Αλή Πασά φορούσαν καμιζόλα με χρυσό γαϊτάνι και φουστανέλα με δίπλες που πέφτει πάνω στο μπενεβέκι (πρβ. Κ. Σιμόπουλου, ό.π., τ. Γ1, σ. 338).

28. Βλ. L. Dupré, *Voyage à Athenes à Constantinople, ou Collection de portraits, de vues et de costumes grecs et ottomans*, Paris 1825. Pl. I(photo Pikos), pl.II.(Suliotte à Corfu, pl. III (Palikare de la Selleide), pl. X (Un Grec de Ianina), pl. XII(Un Page de Veli), pl. XIII(Jeune grec Thessalien), Pl. 20 (Un Boucher Albanais à Athènes), Pl. XXXI(Demetrius Mavromichalis), Pl. XXXX (Nikolaki Mitropoulos). Βλ. τώρα και στα ελληνικά: Μ. Βλάχος, Louis Dupré, *Ταξίδι στην Ελλάδα και την Κωνσταντινούπολη*, Αθήνα, Ολκός, 1994.

Παρόμοιες αναφορές έχουμε και στα περιηγητικά χρονικά των Ed. Dodwell, *Views in Crece, from Drawing*, London 1821 σ. 73-74 που γράφει για την κλέφτικη φορεσιά ενώ ταυτόχρονα σκιαγραφεί παρόμοιες εικόνες για Αρβανίτες. Επίσης βλ. J. Hobhouse, *A Journey through Albania and others provinces of Turkey in Europe and Asia to Constantinople during the years 1809 and 1810*, London 1913, F.C.H.L. Pouqueville, *Voyage de la Crece, V. 4*. Paris 1820. O. M. Baron de Stackelberg, *Trachten und Gebräuche der neu-griechen*, Berlin 1831. Βλ. ακόμα ενδεικτικά, J. Gartwright, *Selections of the costume of Albania and Crece*, London 1822.

29. Έχουμε πλούσια εικαστική απόδοση και αξιοποίηση της εικόνας των Σουλιωτών. Ο L. Dupré π.χ. σκιαγραφεί, με το πρόσωπο του Φώτη Πίχου και Νικ. Μητρόπουλου, εκείνους τους Σουλιώτες που παραπέμπουν στην ίδια την ελληνική επανάσταση και το περιεχόμενο της ενώ παράλληλα αποδίδει και άλλες μορφές (π.χ. Σουλιώτες στην Κέρκυρα, Παλικάρια) που δείχνουν να «περιφέρονται ανέστιοι περήφανοι και δυστυχείς» (βλ. Μ. Βλάχος, L. Dupré, ό.π., σ. 99, 101). Βλ. επίσης ενδεικτικά τις χαλκογραφίες του J. Cartwright που απεικονίζουν ένα καπετάνιο Σουλιώτη και έναν Σουλιώτη με την κάπα του. Εμφανίζονται ντυμένοι με φουστανέλα, χρυσοκέντητους επενδύτες κλπ. Η δημοσίευση των χαλκογραφιών γίνεται στον κατάλογο της έκθεσης: Ο Λόρδος Βύρων στην Ελλάδα, ό.π., αριθ. 50, 51. Οι ιδιαίτεροι δεσμοί που απέκτησε ο Λόρδος Βύρων με τους Σουλιώτες και η φιλλελληνική στάση του σημειώνονται με την απεικόνιση του ίδιου με την αρβανίτικη (σουλιώτικη) φορεσιά (ό.π., πίν. 55, πίν. 56, 57 και σ. 64, όπου και σχετικό με τον Σουλιώτη και την ενδυμασία του απόσπασμα από το προσκύνημα του Τσάλντ Χάρολντ. Βλ. επίσης, Ed. Lear in the Levant. *Travels in Albania, Greece and Turkey in Europe 1848-1849*, London 1988 (first publ.), p. 24-25, όπου το πορτρέτο του Λόρδου Βύωνα με φουστανέλα φιλοτεχνημένο από τον Thomas Phillips (1814). Στο σχετικό κείμενο σημειώνεται ότι η φορεσιά είναι σουλιώτικη και ότι αυτή στη συνέχεια έγινε το εθνικό ένδυμα των Ελλήνων.

έργου του) και επομένως δύσκολα αυτή μας επιτρέπει την αναζήτηση της πιστής αναπαράστασης των θεμάτων της. Ιδιαίτερα η φουστανέλα αποτέλεσε, όπως θα δούμε στη συνέχεια, πρόσφορο θέμα για την εικαστική απόδοση των ιδεολογικών-αισθητικών ρευμάτων του 19ου αιώνα (ρομαντισμού, φιλλελληνισμού κλπ). Όμως η αδρή περιγραφή των πραγμάτων και των νοημάτων τους αποτελεί αιτούμενο μιας έρευνας που αναζητά την ερμηνεία της κοινωνικής αλληλεπίδρασης σε μια δεδομένη κοινωνία με όρους που να προέρχονται από τους καθορισμούς και τους κανόνες της ίδιας της κοινωνίας. Μας διευκολύνει εξάλλου το γεγονός ότι δεν μας ενδιαφέρει, στην παρούσα εργασία, η εξαντλητική περιγραφή και μορφολογία των ενδυμάτων αλλά η ανίχνευση της κοινωνικής λειτουργίας τους και της πολυσημίας τους. Επιδιώκεται εξάλλου ένας συνδυασμός πειστικών ενδείξεων και πληροφοριών που να συνθέτουν τόσο το αυστηρό ενδυματολογικό περιεχόμενο όσο και το ευρύτερο ανθρωπολογικό. Και στις δύο λοιπόν περιπτώσεις η (καθ' ημάς) «φουστανέλα» προσδιόριζε αδιάκριτα τους προαναφερόμενους πληθυσμούς. Ξεπερνώντας λοιπόν στο σημείο αυτό τη μυθοποιία της εθνικής ελληνικής φορεσιάς, θα είχε ενδιαφέρον να μελετηθεί η φουστανέλα ως ιστορικό και πολιτισμικό φαινόμενο στις βαλκανικές του διαστάσεις. Οι λίγες ως τώρα ενδείξεις που έχουμε μας φανερώνουν, όπως άλλωστε και άλλες κοινωνικές πρακτικές, συμπεριφορές, κοσμοθεωρήσεις κλπ., μια κοινή ζωή και στάση των προαναφερόμενων κοινωνικών ομάδων που ελάχιστα προσδιορίζεται, την περίοδο αυτή, από την έννοια της εθνότητας³⁰. Ως πιθανές διαφοροποιήσεις που θα μπορούσαν να προσδιορίζουν σχηματικά την εθνότητα μπορούμε να θεωρήσουμε το μήκος³¹ της φουστανέλας. Οι λίγες ενδείξεις μας φανερώνουν ότι η κοντύτερη, (στο γόνατο) φουστανέλα συνδέεται με τους Έλληνες και η μακρύτερη με τους Αρβανίτες. Μια παρα-

30. Προς το παρόν παραπέμπω ενδεικτικά σε κάποια κείμενα που φανερώνουν την κοινή, διαβαλκανική κατά κάποιο τρόπο προέλευση, χρήση και λειτουργία της ενδυμασίας γενικότερα. Rrok Zojzi, «Des costumes traditionnels albanais», *Ethnographie Albanaise*, Édition spéciale à l'occasion de la Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques en Albanie (Juin 1976), Tirane 1976, σ. 223-234. Sp. Shkurti, Vurgu, *Vështrim Etnografik*, Tirane, Akademia e Shkencave e RPSSH, 1987, σ. 129-132. Βλ. επίσης για το αντίστοιχο γυναικείο εθνικό μας ένδυμα, «της Αμαλίας», Dragoslav Antonijević, «Common Elements in the town costume worn in Serbia and Greece in the 19th century», *Balkan Studies* 20 (2) (1983) 343-353.

31. Πληροφορούμαστε π.χ. ότι όλοι οι μισθοφόροι του Αλή Αρβανίτες και Έλληνες φορούσαν φουστανέλα: κάτω από τα γόνατα οι Αρβανίτες και την κοντή (φουστάνι μπι γκιου χαϊντούσε, όπως έλεγαν οι Αρβανίτες), την «κλέφτικη» οι Έλληνες (πρβ. Κ. Σιμόπουλου, ό π.). Διάφορες ωστόσο ενδείξεις μας δείχνουν ότι το μήκος της φουστανέλας αποτέλεσε και σημείο απόδοσης της ηλικίας (οι νέοι φορούσαν κοντύτερη φουστανέλα), τοπικής προέλευσης (οι Ροιμελιώτες φορούσαν κοντύτερη έναντι των Πελοποννησίων), θέσης στην εσωτερική ιεράρχηση των κλέφτικων ομάδων (οι οπλαρχηγοί φορούσαν μακρύτερη και οι στρατιώτες (παλλικάρια) κοντύτερη).

πέρα διερεύνηση του θέματος ενδέχεται να αναδείξει περισσότερους ενδυματολογικούς- εμφανισιακούς κώδικες της εθνότητας (όπως αυτός του χρώματος, του υφάσματος, της διακόσμησης, του μήκους μαλλιών κλπ.), χωρίς ωστόσο ο εντοπισμός τους να ανατρέπει τη γενική διαπίστωση ότι οι συνθήκες και οι δυνατότητες του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα επέτρεψαν τη διαμόρφωση ενός ενδύματος που εγγράφεται ως έκφραση της παράδοσης ανταρσίας³² και ως στοιχείο που αποτύπωσε την ακμή του φαινομένου του κλεφταρματολισμού και της κοινωνικής ληστείας.

Θα πρέπει βέβαια να υποθέσουμε ότι η περίτεχνη ανάπτυξη της και ιδιαίτερα η πλούσια κεντητική διακόσμησή της συμβάλει σε κέντρα οικονομικής ανάπτυξης και κοινωνικούς χώρους που είναι ικανοί να επενδύσουν σ' ένα συμβολικό κεφάλαιο³³. Οι εσωτερικές κοινωνικές ιεραρχήσεις κάθε ομάδας σηματοδοτούνται με το κέντημα, τα λαγυλιόλια της φουστάνελας, το κάλυμα του κεφαλιού, το χρυσοκέντητο «τακίμι» του γλέκου, της φέρμελης και των «τουζλουκιών» που έφεραν π.χ. οι οπλαρχηγοί³⁴ ή αντίστοιχα με την απλούστατη μορφολογία της χωρικής πουκαμίσας³⁵ ή μιας απλής φόρμας της φουστάνελας οι απλοί στρατιώτες. Με την αυστηρή πάντως τυπο-

32. Δανείζομαι τον όρο από τον Στ. Δαμιανάκο, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 1987, σημειώνοντας ταυτόχρονα ότι το ίδιο σημασιολογικό περιεχόμενο συνεχίζει να έχει και κατά την ανάπτυξη του ληστρικού φαινομένου από τα μέσα του 19ου αιώνα (βλ. ενδεικτικά Ανωθύμου, *Η στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι*, επιμ. Mario Vitti, Αθήνα 1977, σ. 113, 128 και γενικότερα Γ. Κολιόπουλου, ό. π., σ. 216-17, όπου και σχετική βιβλιογραφία).

33. Ο Ν. Τσιγαράς, «Ηπειρωτικά ή περί των εν Ηπείρω ηφαιστείων», *Ηπειρωτικόν Ημερολόγιον 1887*, σ. 309 μας πληροφορεί π.χ. ότι μόνο ο Αλέξης Νούτσος (γιος του Καραμεσίνη από το Καπέσοβο), το δεξί χέρι του Αλή Πασά είχε το δικαίωμα να φορά φουστάνελα κεντημένη στον ποδόγυφο με χρυσό «τιρτίρι» (πρβ. Κ. Σιμόπουλου, ό.π., τ. Γ2, σ. 254).

34. Βλ. π.χ. την εικόνα του Μέγα, ληστού με όλα τα εξαρτήματα της ρουμелиώτικης φορεσιάς (φουστάνελας) και αυτή του στρατηγού Ανδρίτσου, πατέρα του Οδυσσέα που ανατυπώνει ο Αθ. Ιατρίδης (Γ. Α. Φαρμακίδη, «Αθανάσιος Ιατρίδης (1799-1866), ζωγράφος του Αγώνος», *Δ.Ι.Ε.Ε* (1967-70) σ. 133-34. Λεπτομερή περιγραφή της φουστάνελας και της σημασίας της στα χρόνια του αγώνα μας δίνει ο Ι. Φιλήμων, *Δοκίμιον Ιστορικών*, τ. Γ, Αθήνα 1960, σ. λγ (προλεγόμενα).

35. Αυτό μάλλον το ρούχο θα πρέπει να υπονοεί ο πατέρας του Οδυσσέα Ανδρούτσου με τη λέξη υποκάμισο: «Λάβε από τον Κόνσολα Μπαλαδονκλή το πεσελί μου και το ζωστάρι και την φλοκάτα. Πάλι κι ένα βρακί ρούχινο και ένα υποκάμισο... Ακόμα να σας στείλει ο Κόνσολας δύο μαντήλια και το γέλεκι». (Ηλία Βασιλά, «Τέσσερα γράμματα του Καπετάν Ανδρούτσου», *Ηπειρωτική Εστία* 5 (1956) 442. Και ενδεικτικά Φωτάκου, *Απομνημονεύματα, περί της Ελληνικής Επανάστασης*, Φιλολογικά χρονικά, Αθήνα 1960, σ. 249, όπου μεταξύ των άλλων έχουμε μια σαφή ένδειξη της εθνικής και κοινωνικής σημασίας που απέκτησε αυτό το ρούχο. Στα απομνημονεύματά του αναφέρει πως όταν ο Αλή Πασάς ο Αργύτης, ο οποίος είχε οριστεί φρούραρχος του Ναυπλίου, είδε τον Κολοκοτρώνη «φορούντα την κάπαν του και τα τσαρούχια τουαφού τον εκύτταξεν καλά είπεν: όχι, τώρα πιστεύω ότι θα χαθεί ο σουλ-

λογία μιας στρατιωτικής στολής εμφανίζεται το 1813 και χαρακτηρίζει τους Έλληνες εθελοντές του αγγλικού στρατού που δημιουργήθηκαν στη Ζάκυνθο³⁶ ενώ την ίδια περίπου περίοδο και με περισσότερη έμφαση στη συνέχεια, λειτουργεί, τόσο στο επίπεδο της πρακτικής, όσο και της ιδεολογίας ως εκφραστική γλώσσα μιας προϊούσας απελευθερωτικής συνείδησης που υπερέβαινε τις εθνικές και γλωσσικές διαιρέσεις για να μετατραπεί στη συνέχεια σε ένδυμα που προσδιόριζε την ελληνική αποκλειστικά εθνότητα³⁷.

τάνος, ενόσω οι αρχηγοί των ελλήνων φορούν τοιαύτα ενδύματα και είναι μονοιασμένοι. Και τω όντι, διότι και αυτοί οι καπετανέοι μας ολίγον διάφερον των χωρικών κατά τα ενδύματα. Ήσαν και αυτοί πενιχρά ενδεδυμένοι και με τα χέρια των έπιαναν τα λερωμένα από βούτυρον και λάδι δέρματα, τα χρησιμοποιούντα εις την κατασκευήν των τσαρουχιών, και τα έβαλλαν εις την μασχάλην των, διότι δεν είχαν τότε να υποδεθούν ούτε από του χοίρου το δέρμα.» Πρβ. και σημ. 17, όπου η εκεί καταγραφόμενη μορφολογία και ονοματολογία μας συνδέει με την «πουκαμίσια».

36. Την πληροφορία αντλώ από το κείμενο του Η. Πετρόπουλου, *Η φουστάνελα*, Αθήνα 1987, σ. 14. Παρακάμπτοντας το ιδιόρρυθμο ύφος και συχνά «ανάρμοστο» επιστημονικό λόγο του Πετρόπουλου, οφείλω να σημειώσω το βιβλίο του για τις απόψεις του σχετικά με την προέλευση της φουστάνελας και της ονομασίας της, για τη συνολική σχεδόν παρουσίαση του σημαντικού εικονογραφικού υλικού και για την αναδημοσίευση των άρθρων του Ζ. Παπαντωνίου, Τ. Λάππα και Α. Δ. Κεραμοπούλου.

Στα χρόνια πάντως του αγώνα ο τακτικός στρατός εμφανίζεται με ομοιόμορφη ενδυμασία αλλά όχι με φουστάνελα. Διαβάζουμε π.χ. στην *Εφημερίδα των Αθηνών*, αριθμ. 98, Αθήνα 13 Οκτωβρίου 1825 ότι τα εφόδια των ανδρών πεζικού ήταν «ένα μείντάνι τζόχινο άσπρο με γαλάζια σεριτίγια, ένα σωκάριδι ομοίως τζόχινο, δύο βρακιά πάνινα άσπρα για το καλοκαίρι, ένα τζόχινο δια τον χειμώνα, ένα φέσι κόκκινον, μία ζώνη γαλάζια, ένα ζευγάρι παπούτσια και να καινούργιώνονται όσες φορές παλιώνουν, ένα ζευγάρι σκάλτζες, μία καπότα, ένα λουρί δια να βαστά την καπότα στον ώμο» (πρβ., *Ο Τύπος στον Αγώνα (1821- 1827)*, τ. 1, Αθήνα 1971, σ. 216-17). Το γεγονός ότι πολύ αργότερα έγινε επίσημη στρατιωτική στολή (ως παραλλαγή των τζολιάδων ή ευζώνων) σαφώς έχει να κάνει με τη σημειωτική της αναζήτησης και της παγίωσης ενός εθνικού -νεοελληνικού πλέον - ήθους και ύφους χωρίς τις εξάρσεις του μεγαλοϊδεατισμού και τις τρισχιλιετούς εθνικής συνέχειας. Ανάλογο σημειωτικό περιεχόμενο έχει η λαϊκή εμφάνιση του Θεόφιλου με φουστάνελα, οι φριγούρες στον Καραγκιόζη ή οι λαϊκές αφίσες της περιόδου του βαλκανικού πολέμου, της μικρασιατικής καταστροφής κλπ.

Προσπάθειες ωστόσο οργάνωσης μιας πειθαρχημένης στρατιωτικής ζωής και εμφάνισης έκαναν και τα άτακτα σώματα των αγωνιστών. Ο Ι. Φιλήμων, ό.π., περιγράφει με λεπτομέρεια την ενδυμασία και τις λειτουργίες διάκρισης που είχε στο εσωτερικό κάθε ομάδας. Πβ., ό.π., σ. 69 όπου σημειώνεται ότι ο Πανουργιάς (Σάλωνα), «εφιλοτειμείτο, όπως έχη την στολήν και την όπλισιν των αμέσως αυτού στρατιωτών ομοιόμορφον».

37. Βλ. ενδεικτικά, *Κολοκοτρώνη απομνημονεύματα*, ό.π., σ. 96 «(1810)... Τότε ο Τζουρτζής εκίνησε να υπάγει εις την Λόνδρα, και επαρησιάστηκε με ελληνικά ενδεδυμένος», όπου γίνεται φανερό ότι έχει διαμορφωθεί ένας τύπος ένδυσης που παραπέμπει στην ελληνική πλέον εθνότητα. Βλ. ενδεικτικά γι' αυτού του είδους τη σημασία που απέκτησε η φουστάνελα Ν. Σταματιάδου, *Σαμιακά, ήτοι ανέλιξις της νεώτερης Ιστορίας της Σάμου δι' επίσημων εγγράφων ων προτάσσονται αι βιογραφίαι του Λογοθέτου Λυκούργου και Κωνσταντίνου Λαχανά*, τ. 1, εν Σάμω 1889 σ. 33 όπου η πληροφορία ότι ο Λυκούργος εδήλωσε τη συμμετοχή του στην Επανάσταση και την κήρυξε στη Σάμο «αποβαλών τον δακικόν μιατισμόν ον έφερον και περιβλη-

Κι εδώ δεν θα ήταν αρκετή μια εξήγηση που θα απέδιδε αυτή την όπιμη ταύτιση του αδιαφοροποίητου ως χθές εθνικά ρούχου «ανταρσίας» με την ελληνική ταυτότητα και εθνική συνείδηση, στην κυριαρχική απλώς θέση και τη δυναμική που ανέπτυξε το ελληνικό, χριστιανικό στοιχείο τόσο στα πλαίσια του κλεφταρματολισμού, όσο και των εθνικοαπελευθερωτικών κινημάτων με αποκορύφωμα την επανάσταση του 1821, για να περιοριστούμε σ' αυτού του είδους την κοινωνική δυναμική. Αναπτύσσοντας ο E. J. Hobsbawm³⁸ τις απόψεις του για τον λαϊκό πρωτο-εθνικισμό αναφέρεται μεταξύ των άλλων και στον ξεσηκωμό εναντίον των Τούρκων και σημειώνει ότι αυτός βασίστηκε «όχι μόνο στους Έλληνες, κατοίκους των ορεινών (κλέφτες) αλλά και σε αξιοθαύμαστους Αλβανούς (Σουλιώτες) αγωνιστές», για να καταλήξει ότι «ελάχιστα σύγχρονα εθνικιστικά κινήματα βασίζονται πραγματικά σε μια ισχυρή εθνική συνείδηση...» Χρειάζεται λοιπόν πρόσθετα να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας και προς στην ανίχνευση των αφανών διεργασιών που συνέβαιναν και στο επίπεδο της ιδεολογίας, για να κατανοήσουμε τις νεοπαράγόμενες κοινωνικές σχέσεις. Το πραγματολογικό υλικό μας δείχνει καταρχήν ότι υπάρχει μεγάλη διάσταση ανάμεσα στην πρακτική και στην προβαλλόμενη μυθοποιημένη εικόνα του αγωνιζόμενου με φουστάνελα νεοέλληνα³⁹ εικόνα που είναι, κατά κύριο λόγο, το εικαστικό,

θείς φουστάνελλαν...». Ανάλογο σημασιολογικό περιεχόμενο έχει και η κίνηση του αρχιεπισκόπου Κυρίλλου (Σάμος) να φορέσει φουστάνελα κατά την τελετή αναχώρησης για την εκστρατεία της Χίου (ό.π. σ. 77).

Το σχετικό λαϊκό δίστιχο φανερώνει επίσης τόσο τις σημασίες όσο και την κοινή αντίληψη ότι αυτό το ρούχο συνδεόταν με αρβανίτικους κυρίως πληθυσμούς:

«Μια καινούρια μόδα βγήκε, σ' την αγιά Παρασκευή,

Ο δεσπότης γίνη λιάπης με σαρίκι λαχουρί»

38. E. J. Hobsbawm, *Έθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα*. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα, μεταφρ. Χρυσ. Νάντζης, Αθήνα 1994, σ. 95.

39. Οι διαφορές μεταξύ πραγματικότητας και μυθολογίας συνοψίζονται ενδεικτικά στην ποιοτική εικόνα της ενδυμασίας που συχνά καταγράφεται ως «λερή», «κατάμαυρος» κλπ. (ας συνυπολογιστεί ότι αλείφονταν ολόκληρη με χοιρινό λίπος για να είναι αδιάβροχη), ως αρκετά στενή δεδομένου ότι η πλούσια πολύπτυχη φουστάνελα παραπέμπει σε οικονομικά ισχυρές ομάδες ή άτομα και συνδέεται, πολύ περισσότερο, με τον περιορισμό της σωματικής κίνησης. Επίσης ελάχιστα μπορούμε να φανταστούμε μια ενδυματολογική ομοιομορφία στον αντρικό πληθυσμό της προεπαναστατικής περιόδου δεδομένου ότι παραμένει φροντίδα της εποχής να αποδίδεται ενδυματολογικά η κοινωνική ιεραρχία. Πολύ μάλιστα περισσότερο δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ως εμπειρικό γεγονός τη γενίκευση της φουστάνελας στις δύσκολες συνθήκες της επαναστατικής περιόδου. Παρά την σαφή ένδειξη ότι η σύμπραξη στον αγώνα εκφράζονταν κυρίως από τα ηγετικά στρώματα του ηπειρωτικού κυρίως χώρου με την υιοθέτηση του κατεξοχήν επαναστατικού ρούχου (βλ. Κων. Μπάδα, *Η αθηναϊκή γυναικεία φορεσιά*, ό.π., σ. 27), θεωρούμε περιορισμένη τη γενίκευση μιας τέτοιας συμπεριφοράς. Γράφει ενδεικτικά ο Ν. Δραγούμης, *Ιστορικά αναμνήσεις*, τ. Α., Αθήνα 1973, σ. 47 : «Στην εν Τροιζήνη συνέλευση... εκάθηντο οι πληρεξούσιοι, ποικίλλον ένδυμα φέροντες, οιον φουστάνελας, φράγκικα, κάνδιας ασιατικής, βράκας, αρνακίδας ή καπότας».

λογοτεχνικό ή άλλο προϊόν⁴⁰ των «φιλελληνικών» κυρίως κύκλων της Δύσης και μεταγενέστερο πάντως αποτέλεσμα που έχει να κάνει με την δόμηση της εθνικής ταυτότητας. Δεύτερο διαπιστώνεται ότι η εθνική εικόνα του νεοέλληνα⁴¹ εμφανίζεται κυρίως στα χρόνια του αγώνα αλλά δομείται, παγιώνεται μετά την ίδρυση του κράτους-έθνους⁴². Αναφέρομαι ενδεικτικά στο σχόλιο αγγλικού περιοδικού της επικαιρότητας όπου με αφορμή τη φημολογούμενη εγκατάλειψη της εθνικής ενδυμασίας από τον Βασιλιά Γεώργιο και τα ανάκτορα εκφράζεται η άποψη ότι μια πιθανή εγκατάλειψη αυτού του ελληνικού ρούχου από τους Έλληνες θα σήμαινε μια Ελλάδα «λι-

40. Εκτός των άλλων αναφέρομαι στη βιοτεχνική - εργαστηριακή π.χ παραγωγή της Δύσης που εμφανίζεται να μην αγνοεί το φιλελληνικό ρεύμα της εποχής και προφανώς τις επιθυμίες των καταναλωτών. Βλ. ενδεικτικά τη συλλογή ρολογιών, άλλων διακοσμητικών ειδών (πιάτων, μπιμπελώ κλπ) που υπάρχει στο ιστορικό Μουσείο Αθηνών και παριστάνουν τους Έλληνες με το εθνικό τους ένδυμα, τη φουστανέλα. Διαπιστώνεται ότι ακόμα και μετά τα μέσα του 19ου αι., όταν πλέον ο ελληνικός αγώνας έχει γίνει παρελθόν, η ελληνική θεματογραφία συνεχίζει να έχει το ενδιαφέρον των καλλιτεχνών και των καταναλωτών των όποιων έργων, έστω και με συνθέσεις που έχουν πλέον την σφραγίδα του εξωτισμού (πρβ., Φανή- Μαρία Τσιγκάκου (ε-πιμ.), Κατάλογος της έκθεσης: «Ο Λόρδος Βύρων στην Ελλάδα» Αθήνα 1987, σ. 40). Για την τεκμηρίωση βλ. και Α. Apanidy, Η ελληνική επανάσταση σε γαλλικά κεραμικά του 19ου - 20ού αι., Αθήνα, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα 1982.

41. Βλ. ενδεικτικά, Ν. Δραγούμη, ό.π., σ. 95, όπου περιγράφοντας την καθημερινότητα στο Ναύπλιο κατά το 1827 αναφέρεται στη "γενίκευση" της φουστανέλας: «*Ασιατικόν δε λέγων (βίον) δεν εννοώ τρυφηλόν, διότι όπου λείπει η επιούσιος τροφή, εκεί η τρυφή άγνωστος' αλλ' ότι, πλην της ελληνομόρφου φουστανέλας, πάντα τα λοιπά έγινοντο ως επί Τουρκίας*». Πρβ. Δραγούμη, ό. π., σ. 164-165, όπου μέσα από την εντολή του Καποδίστρια προς το δάσκαλο Κ. Παπαδόπουλο για την ομοιομορφη (με φουστανέλα) εμφάνιση των αγοριών του Ορφανοτροφείου της Αίγινας γίνεται έκδηλη η τάση να εγγραφεί αυτό το ένδυμα ως εθνικό.

42. Η ανάδειξη του ελληνικού κράτους - έθνους συνοδεύεται από τη χειρονομία του Όθωνα να εμφανιστεί το 1836 με φουστανέλα. Η πράξη απέκτησε το νόημά της επειδή ακριβώς φορέστηκε με το συμβολικό της περιεχόμενο. Η ιδεολογική χρήση αυτής της κίνησης συνεχίστηκε και καταγράφηκε με διάφορες αποχρώσεις (βλ. ενδεικτικά: *The Illustrated London News*, 1842-45 όπου το πορτρέτο του Όθωνα με σχόλιο ότι η στολή του είναι αυτή των Ελλήνων στρατιωτικών αρχηγών «που η Μεγαλειότητά του υιοθέτησε το 1836 και από τότε εξακολούθησε να τη φοράει» (...). *Και οι Έλληνες δεν πρέπει να αποβάλλουν αυτό το έμβλημα, που τόσο υμνούν οι ποιητές όλων των εποχών*» (Α. Νίκολας : 1841-88. Ελλάδα εικονογραφημένη. Με 280 γραβούρες εποχής, Αθήνα 1984).

Η εξιδανικευτική αλλά ιδεολογικά φορτισμένη τάση στην εικαστική τουλάχιστον απεικόνιση των Αγωνιστών γίνεται έκδηλη στις προσωπογραφίες και στα άλλα εικαστικά έργα που βρίσκονται π.χ, στο Εθνικό Ιστορικό Μουσείο (Ιστορικών Λεύκωμα της ελληνικής επανάστασης, τ. 1- 2 , Αθήνα 1970 εκδ. Μέλισσα.) Σε αντιδιαστολή μπορούμε να αναφέρουμε το αντίστοιχο έργο του Karl Krazeizen, *Portraits des Grecs et des Philhellenes ...* München, 1828 με «εκ του φυσικού» προσωπογραφίες των αγωνιστών. Βλ. ενδεικτικά και πάλι, Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία της Ελλάδος, *Ο Αθανάσιος Διάκος στην τέχνη*, Αθήνα 1986, όπου εμφανίζεται ανάγλυφα ο μύθος και η πραγματικότητα.

γότερο ελληνική», (...) γιατί τελικά, η «εθνικότητα» εξαρτάται σ' ένα βαθμό κι από το ένδυμα»⁴³.

Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με μια μερικώς επινοημένη παράδοση (τόσο ως προς την προέλευση, ονομασία, μορφολογία και λειτουργία της όσο και ως προς το χρόνο κατασκευής αυτής της παράδοσης). Ο όρος ανήκει στον Eric Hobsbawm⁴⁴ ο οποίος υποστηρίζει ότι η παράδοση επινοείται από τους δυνατούς και αποτελεί ένα μέσο για την εδραίωση και επικύρωση των κοινωνικών ιεραρχιών και πρόσθετα ένα μέσο για τη συντήρηση του παρελθόντος στο παρόν. «Αυτό που συγκροτεί το έθνος είναι το παρελθόν» σημειώνει επίσης ο Hobsbawm κι εδώ πράγματι βρίσκουμε την ελληνική εθνότητα να συγκροτεί το παρόν της ακουμπώντας πάνω σε ένα μυθοποιημένο πρόσφατο παρελθόν και μια "παράδοση" που στη διαδικασία της ιστορικής διαπραγμάτευσης της εθνικής ταυτότητας γίνεται αντικείμενο της συλλογικής δράσης⁴⁵ (αγωνιστές, παλικάρια, δημοτικό τραγούδι⁴⁶, φουστανέλα). Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για απεριόριστο αριθμό μαρτυριών που μας δείχνουν ότι η κυρίαρχη λειτουργία στη θεά της φουστανέλας ήταν να προσδιορίσει την εθνική ταυτότητα⁴⁷. Επαναλαμβάνουμε κι εδώ την άποψη του Gellner⁴⁸ που υποστηρίζει ότι οι εθνικοί στόχοι για την ανάπτυξη

43. A. Nikolas, ό.π., σ. 69 - 70, όπου και χαρακτηριστικό με τίτλο «Έλληνες χωρικοί πάνε να υποδεχθούν το Βασιλιά Γεώργιο». Σ' αυτό σκιαγραφούνται οι Νησιώτες με βράκες και οι Αλβανοί χωρικοί και Έλληνες (οι εύποροι) της ηπειρωτικής Ελλάδας με πλούσια φουστανέλα.

44. Βλ. E.Hobsbawm and T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press: 1983. Βλ. επίσης και τις σκέψεις για την «επιλεγμένη παράδοση» του R. Williams, *Problems in Materialism and Culture*, London 1980.

Η συμβολική ανθρωπολογία μιλά επίσης για κατασκευή της παράδοσης αλλά αποδίδει την επινοητική ικανότητα όχι μόνο στις ιθύνουσες κοινωνικές ομάδες, αλλά και στους αφανείς κοινωνικούς δράστες, στους απλούς ανθρώπους που αναδεικνύονται επίσης ικανοί διαχειριστές του παρελθόντος που του αποδίδουν το δικό τους νόημα στο παρόν (προς αυτή την κατεύθυνση βλ.ενδεικτικά A. Cohen, *The symbolic construction of community*, London 1985· J. Cowan, «Folk truth: When the scholar comes to carnival in a "traditional" community», *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1988) 245-260· M. Herzfeld, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton Univ. Press 1991.

45. Βλ. B. Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of Nationalism*, London 1983.

46. Βλ. ενδεικτικά, Αλέξη Πολίτη, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Προϊποθέσεις, προσπάθειες και η δημιουργία της πρώτης συλλογής*, Αθήνα, 1984.

47. Μια τέτοια λειτουργία και ιδεολογική χρήση της παράδοσης εντοπίζουμε π.χ. στο πορτρέτο του φουστανελοφόρου Μαυρομιχάλη που φιλοτέχνησε ο L. Dupré, ό.π. μάλλον στο Παρίσι, μεταξύ των ετών 1828- 1831, όταν δηλαδή ο Μαυρομιχάλης έκανε σπουδές.

48. Βλ. Ern. Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell: 1983 (τώρα μεταφρασμένο και στα ελληνικά, Αθήνα 1993, σ. 78-118. Πρβ. και Κων. Μπάδα, Η «γλώσσα» του ρούχου, ό. π.

μιας ισότιμα προσιτής και τυποποιημένης κουλτούρας και γλώσσας επιτυγχάνονται επαναπροσδιορίζοντας ή αναπτύσσοντας συχνά νέες μορφές παράδοσης. Πράγματι στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος - έθνος η ανάδειξη μιας εθνικής γλώσσας, πολιτισμού και φολκλόρ συνοδεύτηκε επίσης από μια τυποποίηση της γλώσσας των ενδυμάτων⁴⁹. Η σχετικά γρήγορη αποδοχή και αναπαραγωγή της εθνικής πλέον ενδυμασίας και του σημασιολογικού περιεχομένου της προσδιόρισε πρώτα τις ισχυρές δυνάμεις της κοινωνικής ιεραρχίας ενώ τα λαϊκά αγροτικά στρώματα απλώς αποδέχτηκαν το ανανεωμένο, μορφολογικά και σημειωτικά, περιεχόμενο ενός οικείου σ' αυτά ρούχου. Θα πρέπει εξάλλου να σημειωθεί ότι οι διαδικασίες ένταξης και ενσωμάτωσης των επιχώριων κοινοτήτων, των εθνοτικών και όποιων άλλων ομάδων στο νεοσύστατο και περιορισμένο εδαφικά ελληνικό κράτος είναι τέτοιες που αποτρέπουν από μια πρακτική και μια ρητορική διαφορετικών διεκδικήσεων και επομένως διευκολύνουν την παγίωση των συμβόλων της ελληνικής ταυτότητας. Μπορούμε να αναφερθούμε εδώ στο παράδειγμα των Σουλιωτών που είχαν μια συνεχή και δυναμική παρουσία στην περιοχή της Αιτωλοακαρνανίας τόσο στη διάρκεια του αγώνα όσο και μεταγενέστερα⁵⁰ αλλά στα πλαίσια μιας πολιτικής κοινωνικής και πολιτισμικής αφομοίωσης και ένταξης δεν διευκολύνθηκε η διατήρηση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας⁵¹ και της σημειωτικής της.

Η τοπική κουλτούρα του Αγρινίου μέχρι σήμερα αποδεικνύει τα μεγέθη αυτών των αφομοιωτικών και συγχωνευτικών τάσεων της νέας κοινωνίας. Το Βραχώρι ήταν μια μικρή πόλη που έγινε πρωτεύουσα «του σαντζακίου» του Κάργλελι μεταξύ του 1684 - 1699 και είχε, ως το 1730 περίπου⁵², μόνο τουρκικό και λίγο εβραϊκό πληθυσμό. Στη συνέχεια, οι αλλαγές

49. Για τη σημειωτική του ρούχου σε σχέση με την εγκαθίδρυση μιας εθνικής αντίληψης και συνείδησης βλ. μεταξύ άλλων και την εργασία της S. Bean, «Candhi and Khdi, The Fabric of Indian Independence», στο An. Weiner - J. Schneider (eds), *Cloth and Human Experience*, ό.π., σ. 355-376.

50. Βλ. Διον. Μιτάκης, «Εποικισμός Ηπειροσουλιωτών στο Βραχώρι», *Στερεά Ελλάς*, Μάιος, Ιούνιος 1988 και Ιούνιος 1989. Γενικότερα για τον εξελληνισμό του παρελθόντος, ιδιαίτερα σε σχέση με το χριστιανικό αλβανικό στοιχείο, βλ. Έλλη Σκοπετέα, *Το πρώτο βασίλειο και η μεγάλη ιδέα*. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830 - 1880), Αθήνα 1988, σ. 187 - 189.

51. Παραθέτω ωστόσο την άποψη του Γ. Σαρηγιάννη, *Η δημιουργία, η εξέλιξη και η συγκρότηση της σουλιωτικής ομοσπονδίας 16ος - 18ος αι.* Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών, Ιωάννινα 1981 ότι η κυρίαρχη έννοια για τους Σουλιώτες ήταν η στενή αιματοσυγγενική «φάρα» και ότι δεν είχε ιδιαίτερη σημασία για την κοινωνική τους οργάνωση αν ήταν Αλβανοί, Έλληνες, Ελληνόφωνοι και Αλβανόφωνοι. Μ' αυτήν την έννοια ίσως εξηγείται η περιορισμένη σημασία στην έννοια της εθνότητας και βεβαίως στα συμβολικά - ρητορικά της σχήματα.

52. Βλ. γενικότερα, Γεω. Παπατρέχα, *Ιστορία του Αγρινίου*, έκδοση Δήμου Αγρινίου, Αγρίνιο 1991, όπου προβάλλει στο μεγαλύτερο μέρος η κοινή αντίληψη της ιστορίας αλλά επί-

στο σύστημα γαιοκτησίας ευνόησαν τη συγκέντρωση ενός μικρού και ασήμαντου κοινωνικά και οικονομικά ελληνικού πληθυσμού⁵³. Το ελληνικό αυτό στοιχείο δεν φαίνεται να επηρέασε την εξέλιξη αυτής της πόλης, σ' όλη την προεπαναστατική περίοδο και στα χρόνια της επανάστασης, σε στρατηγικό κόμβο της Δυτικής Στερεάς και γενικότερα σε σημαντικό τουρκικό διοικητικό κέντρο. Η ενσωμάτωση ωστόσο και της Στερεάς Ελλάδας στο ελληνικό κράτος (1832) θέτει τις βάσεις ανάπτυξης μιας νέας πόλης⁵⁴ και μιας νεο - τοπικής κουλτούρας που θα ακουμπά στο εξής πάνω στην προβαλλόμενη ως εθνική κουλτούρα⁵⁵ και ιδεολογία και σ' αυτήν που συνθέτουν οι διαφορετικοί κάτοικοι της: πρόσφυγες Σουλιώτες, χωρικοί από την ενδοχώρα και άλλοι κάτοικοι της Στερεάς Ελλάδας (όπως π.χ. Ναυπάκτιοι), οι παλιοί, επαναπατρισθέντες κάτοικοι, πρώην πλούσιες αρματολικές οικογένειες και οικογένειες αγωνιστών και μεγαλοκαπεταναίων που αναζητούν σ' αυτόν τον τόπο, με τον πλούσιο κάμπο, τον κατάλληλο για την εγκατάστασή τους και την ανάπτυξή τους τόπο⁵⁶.

Σημειώνεται αρχικά ότι με τις αλληπάλληλες καταστροφές της παλιάς πόλης χάθηκε η τοπική κουλτούρα και παράδοση στην οποία τον κυρίαρχο

σης και ένα άλλο είδος ιστορίας που ορίζεται ως «ανθρωπολογικό», γιατί αν δεν είναι, ως γραπτό κείμενο, ιδιαίτερα υποκειμενικό είναι όπωσδήποτε συλλογικό με την έννοια ότι καταθέτει κατασκευές της συλλογικής μνήμης.

53. Γεω. Παπατρέχα, ό. π., σ. 145 - 156.

54. Βλ. Γεω. Παπατρέχα, ό. π., σ. 310: «Τέλος, με το Β. Δ. της 20 Ιουνίου (2 Ιουλίου) 1836 το Βραχόρι μετονομάστηκε σε Αγρίνιο. Το παλιό Βραχόρι, το Τουρκοβράχωρο, είχε κλείσει τον κύκλο της ζωής του. Η νέα πόλη έπαιρνε το όνομα αρχαίου προγόνου, το ξεχασμένο τόσους αιώνες. Ήταν μια σωστή επιλογή» Καθίσταται νομίζω φανερό στο παραπάνω κείμενο η ταυτόχρονη παρουσία του ιστορικού:αντικειμενικού και ανθρωπολογικού: υποκειμενικού: συλλογικού λόγου.

55. Εξάλλου η μεγάλη συμμετοχή του κλεφταρματολικού στην ουσία στοιχείου της Αιτωλοακαρνανίας (και γενικότερα της Ρούμελης) στον εθνικο- απελευθερωτικό ξεσηκωμό (βλ. Κ. Αβραάμ, Ρουμελιώτες αγωνιστές του '21, Αθήναι 1957) επέβαλλε σταδιακά τις υπαγωγές σε μια εθνική κουλτούρα και ιδεολογία όπως επίσης και τη χρήση των εθνικά επαναπροσδιορισμένων ρητορικών σχημάτων της δικής τους ενδυμασίας. Ο πλούσιος αριθμός των πορτρέτων που κατά κανόνα έγιναν με παραγγελία του ελληνικού κράτους - των Αιτωλοακαρνανίων αγωνιστών με την μεγαλόπρεπη φουστάνελα (βλ. π.χ. του Χρ. Καψάλη, Ι. Στάικου, Δ. Μακρή, Ι. Σουλτάνη, Αθ. Ραζηκότσινα, Παν. Ντόβα, Ιωαν. Στράτου, Ιωαν. Ράγκου, Δημοτσέλιου, Μπακόλα και των Σουλιωτών-Ηπειρωτών αλλά πολιτογραφημένων, στη συνέχεια, ως Αιτωλοακαρνανίων δηλαδή του Δαγκλή, του Ζέρβα, του Τσαβέλα κ.λπ. κάνει ενδεικτικές τις διαθέσεις δόμησης μιας εθνικής ταυτότητας και συνείδησης (βλ. *Ιστορικών Λεύκωμα της Ελληνικής Επανάστασης*, ό.π.).

56. Με το μηχανισμό της επιλεκτικής μνήμης μας παραδόθηκε ότι το νέο πρόσωπο της πόλης και της ταυτότητάς της σφραγίστηκε από τον «επιτυχημένο» και πολλαπλώς τιμώμενο Δήμαρχο της πόλης κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα, τον Μπέλλο ο οποίος ήταν Ηπειρώτης.

ρόλο είχε η τουρκική κουλτούρα. Καθίσταται ενδεικτική η περιγραφή που δίνει ο τοπικός συγγραφέας Χαβέλλας⁵⁷ και στη συνέχεια αναπαράγει, μέσα από τον μηχανισμό της συλλογικής στην ουσία μνήμης, ο Γεω. Παπατρέχας αναφερόμενος στα γεγονότα της πολιορκίας, της παράδοσης και της καταστροφής της πόλης από τους Έλληνες πολιορκητές το 1822: «Από την άλλοτε ιδιόμορφη μοναδική στον Ελλαδικό χώρο πολίχνη, με τα φρουριακής κατασκευής οικήματα, με τους μεγάλους οντάδες και τις κούλιες, με τα πολυτελή αρχοντικά των μπέηδων και των αγάδων, δεν απόμεναν παρά καπνισμένοι τοίχοι. Μια και μόνο μέρα στάθηκε αρκετή να εξαφανίσει σχεδόν κάθε ίχνος από τρεις και πλέον αιώνες τουρκικής παρουσίας. Όπως και να το κάνουμε η απώλεια ήταν μεγάλη τόσο από οικονομική, όσο, κυρίως, και από πολιτιστική πλευρά»⁵⁸.

Οι κάτοικοι της νέας πόλης στηρίζουν την ύπαρξή τους σε οικονομικές και κοινωνικές δομές έντονα παραδοσιακές. Η κοινωνική π.χ. οργάνωση του χώρου⁵⁹ αντανάκλα τις σχέσεις αλληλοεξάρτησης στο εσωτερικό κάθε κοινωνικής ομάδας και τις βαθύτατα ανταγωνιστικές ανάμεσα στις ετερογενείς κοινωνικά, οικονομικά και πολιτισμικά ομάδες. Το ζήτημα π.χ. διανομής της εθνικής γης και η αποκατάσταση των ακτημόνων αποτέλεσε κι εδώ το τεράστιο θέμα κοινωνικής διαμάχης άλλοτε ανάμεσα στους Σουλιώτες και στους αυτόχθονες Αιτωλοακαρνανούς και άλλοτε ανάμεσα στους γενικά ακτήμονες και στη νέα τάξη των γαιοκτημόνων που επιδίωκαν τον αποκλειστικό έλεγχο της γης (μεγαλοκαπεταναίοι και προύχοντες, νοικοκυραίοι, μερικοί Ρουμελιώτες και Σουλιώτες που με το διάταγμα του 1838 προτίμησαν να πάρουν γη παραιτούμενοι από το μισθό τους). Η ανάπλαση όμως ενός «ενεργού» παρελθόντος στο παρόν δεν ταυτίζεται μ' αυτήν την εκδοχή της ιστορίας. Αντίθετα, η λαϊκή μνήμη προβάλλει μιαν εικόνα διαρκούς και μόνιμης αντιπαράθεσης ανάμεσα στους φορείς της τοπικής κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας και την υπόλοιπη κοινωνία, όπως και ανάμεσα στη διαμεσολαβημένη τοπική κοινωνία και στην εθνική πολιτική εξουσία. Η δυναμική τέλος μιας παρακοινωνιακής πραγματικότητας - ληστρικής - παραμένει στη λαϊκή μνήμη και χρησιμοποιείται, μαζί με την επίσης επεξεργασμένη εικόνα του αγωνιστή⁶⁰, για το συμβολισμό της ιδιαίτερης ταυ-

57. Θ. Χαβέλλας, *Ιστορία των Αιτωλών*, Αθήνα 1883, τ. Β. σ. 56 - 60.

58. Γεω. Παπατρέχα, ο.π. σ. 275-76. Ίδια τύχη είχε λίγο αργότερα και ο Εβραϊκός πληθυσμός της πόλης.

59. Ο.π., σ. 367 - 68 όπου καταγράφονται οι χωριστές συνοικίες των παλαιών νοικοκυραίων Βραχωριτών, η συνοικία των Ηπειρωσουλιωτών, ο αρχικός πυρήνας των μεγαλοκαπεταναίων όπως του Στάικου, Δήμου Τσέλιου, Σκαλτσοδήμου κλπ.

60. Βλ. για παράδειγμα, Αντ. Στεφάνου, «Η κλεφτουργιά της Ρούμελης στη λαϊκή μας ποίηση», *Ηπειρ. Εστία* 5 (1956) 15-17.

ΔΑ

ση-
αυ-
ήλη
ιτη-
δι-
ελ-
και
ρο-
νθέ-
την
κτι-
ικές
αζη-
ν ε-

λιάς
ιρχο

α, ως
κατα-

) 1836
λείσει
νο τό-
λεγο η
ι: συλ-

Αιτω-
βλ. Κ.
γές σε
διορι-
τρέτων
ν αγω-
κρή, Ι.
Απακό-
καρνά-
; δόμη-
Επανα-

πο της
ώμενο-
ς ήταν

τότητας. Αυτή έχει πλέον να κάνει με τον τραχύ, αλλά γενναίο, αξιοπρεπή τύπο του Αγρινιώτη⁶¹ - του νέου δηλαδή κάτοικου μιας πόλης⁶² που οφείλει να στηρίξει την ύπαρξή της σε μια περιορισμένη αγροτική παραγωγή, σ' έναν ετερογενή κοινωνικά και πολιτισμικά πληθυσμό και στην έντονη εξάρτηση της από την κεντρική εξουσία.

Θα πρέπει εξάλλου να σημειωθεί ότι η απουσία μιας προγενέστερης τοπικής κουλτούρας και παράδοσης διευκόλυνε τις εντάξεις και την ανάπτυξη μιας νέας τοπικής ταυτότητας⁶³ και παράδοσης για τον καθένα. Η φουστανέλα, οικείο⁶⁴ και κοινό σημείο αναφοράς για όλους, γίνεται εδώ το σαφέστερο σημείο αυτής της νέας τοπικής ταυτότητας που ωστόσο αναπτύσσεται με την αίσθηση μιας αντιθετικής συμπληρωματικότητας⁶⁵ προς

61. Η τοπική ταυτότητα και τα συστατικά της χαρακτηριστικά προσδιορίζουν επίσης μια ευρύτερη, περιφερειακή ταυτότητα, αυτή του Ρουμελιώτη. Στη συλλογική συνείδηση η τοπική αυτή ταυτότητα συνδέεται με την περηφάνεια και την αξιοπρέπεια που δεν επέτρεπε την προβολή αξιώσεων για τη μεγάλη προσφορά στον αγώνα - διαζώζεται η παροιμιακή έκφραση «γύρισα Ρόνη και Κορώνη και το Μοριά ξυπόλυτος», την παληκαριά και την ισχυρή εθνική συνείδηση.

62. Κατά την απογραφή του 1841 η πόλη του Αγρινίου με τους γύρω μικροοικισμούς αριθμούσε 3.358 κατοίκους. Στις αρχές του ίδιου αιώνα σύμφωνα με τον Leake (Κυρ. Σιμόπουλου, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, ό. π., τ. Γ1, σ. 377), ο ελληνικός πληθυσμός της πόλης ήταν 100 περίπου οικογένειες και στις παραμονές της επανάστασης δεν ξεπερνούσαν τις 200 οικογένειες ενώ μετεπαναστατικά θα υποθέσουμε μικρότερο συνολικά αριθμό εξαιτίας των απωλειών του πολέμου. Ήδη το 1834, σύμφωνα με έγγραφο του έπαρχου Τριχωνίδας, είχαν εγκατασταθεί στην πόλη 157 Σουλιώτικες οικογένειες πρώην αξιωματικών και στρατιωτών και 39 ακόμα οικογένειες άλλων Ηπειρωτών. Ο υπόλοιπος πληθυσμός προερχόταν από την Δυτική Ελλάδα και κυρίως από την Τριχωνίδα, Ευρυτανία, Κράβαρα (Δ. Μητάκη, ό.π., σ. 21 κ.ε. και Γ. Παπατρέχα, ό.π., σ. 368-69). Στην απογραφή του 1861 ο αριθμός των εγγεγραμμένων Δημωτών φτάνει τις 4.083, των Ετεροδημών σε 768 και των Αλλοδαπών σε 528 (*Στατιστική της Ελλάδος. Πληθυσμός του έτους 1861*, εν Αθήναις 1862, Παράρτημα του Περιοδικού Μηνύμων αριθ. 7, Αθήνα 1991).

63. Μία μοναδική μαρτυρία για την ονοματολογική παρουσία και τη χρήση της φουστανέλας στην περιοχή ως λαϊκό ρούχο (χωρίς ωστόσο να ξέρουμε τη μορφολογία του) μας δίνει ένα προοικισύμφωνο του 1551 (βλ. Κυριάκου - Ερζίκου Κόκκαλη, *Η Παπαδάτου Ξηραμέρου Ακαρνανίας*, Αθήνα 1992, σ. 249 - 250).

64. Γι' αυτήν βλ. M. Herzfeld, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton Univ. Press, 1991.

65. Θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σε πολλά προϊόντα των συλλογικών αναπαραστάσεων που λειτουργούν με αυτόν τον τρόπο, θεωρώ ωστόσο χρήσιμο για την εθνογραφική έρευνα να επανέλθω στην προφορική ιστορία που αν και με τη μορφή του γραπτού λόγου, δηλαδή του υποκειμενικού, δεν χάνει το νόημα του συλλογικού, της παράδοσης και της λειτουργίας της στο παρόν (βλ. π.χ. Δημήτρη Σταμέλου, *Κατσαντώνης. Η αποθέωση της Παλικαριάς*. Μυθιστορηματική βιογραφία ιστορικά και βιβλιογραφικά τεκμηριωμένα, Αθήνα, Εστία 1980 ή του ίδιου, *Το λιοντάρι της κλεφτουργιάς* (Ανδρούτσος, ο πατέρας του Οδυσσέα), Αθήνα, Εστία 1977.

την επίσημη εθνική ταυτότητα και κουλτούρα: πράγματι στο πραγματικό και συμβολικό περιεχόμενο του **εθνικού** πλέον ρούχου ο Αργινιώτης, ο Ρουμελιώτης ευρύτερα, αναγνωρίζει ένα μέρος του εαυτού του αλλά παράλληλα αποδίδει σ' αυτό περιεχόμενα που έχουν να κάνουν με το δικό του, επεξεργασμένο ή όχι, παρελθόν και τη δική του χρήση στο παρόν⁶⁶. Ένα παρόν που του επιτρέπει να αναζητεί και να χρησιμοποιεί κάτι από το συμβολικό περιεχόμενο της λαϊκής, προ-εθνικής φορεσιάς που εξέφραζε το δυναμικό χαρακτήρα μιας πρακτικής και μιας παράδοσης «ανταρσίας» έναντι του εκάστοτε εκφραστή της κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας.

Η εμμονή στη συνεχή χρησιμοποίηση της φουστανέλας⁶⁷, ως γιορτινού κυρίως ρούχου, σ' όλο σχεδόν τον 19ο αι. από τους κατοίκους ενός αστικού κέντρου που έχει θέσει ήδη τις βάσεις ενός μικροαστικού μετασχηματισμού, αποτελεί μια ρητορική κατάθεση της τοπικής ταυτότητας των ατόμων και των ομάδων και ενός ξεχωριστού τοπικού «λόγου» που δεν αποκλείεται να εμπεριέχει και μια αντιπαράθεση στην πρακτική και τη ρητορική της επίσημης κοινωνικής και πολιτικής εξουσίας, κουλτούρας και ιδεολογίας.

Από τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αι. με την ανάπτυξη έργων υποδομής, με την εκμετάλλευση της πλούσιας πεδιάδας με την καπνοπαραγωγική κυρίως καλλιέργεια - που ενισχύεται αργότερα με την εισροή του προσφυγικού εργατικού δυναμικού- η πόλη εξελίσσεται σε μεγάλο κέντρο αγροτικής παραγωγής, εμπορίας και εξαγωγής των προϊόντων του καπνού και της ελιάς και σημειώνει με ιδιάζοντα τρόπο τον μικροαστικό της μετασχηματισμό. Οι νέες συνθήκες διαφοροποιούν ως ένα μεγάλο βαθμό τις συμπεριφορές, τις στάσεις και τις νοοτροπίες. Σύντομα την πρακτική και το σημασιολογικό περιεχόμενο του πολιτισμού «των πτυχώσεων» (φουστανέλας), κατά τον Ζ. Παπαντωνίου, τον αντικατέστησε «ο πολιτισμός του πανταλονιού». Δεν υπάρχει αναφέρει ο συγγραφέας «τίποτα τόσο δύσκολο, όσο ν' αλλάξει μια συνήθεια γενική και καθημερινή. Για να ξεντυθή και να

66. Βλ. Κ. Α. Πετρονικολού, *Το εικοσιένα*, Αθήνα 1976, σ. 29 - 30.

67. Σημειώνεται ότι τα αστικά τουλάχιστον στρώματα των πόλεων πολύ σύντομα έπαψαν να φορούν τη φουστανέλα αποδεχόμενα το νέο, δυτικό πολιτισμικό μοντέλο και ότι αυτό συνεπάγεται για μια κοινωνία που επιδιώκει τον εκσυγχρονισμό. Διαφορετική εικόνα παρουσιάζει η πόλη του Αργινίου που εμμένει στο πρόσφατο ελληνικό της πρόσωπο. Γράφει ενδεικτικά ο Δ. Βικέλας που βρέθηκε στην πόλη το 1884 την ημέρα της γιορτής του Αγίου Γεωργίου «(...) ενταύθα όμως, εις Αργίνιον, οι κάτοικοι ήσαν εις κίνησιν σήμερον έννεα της εορτής, αι οδοί πλήρεις, το δε πλήθος συνεπικνούτο εις την κεντρικής της πόλεως πλατείαν, και παρεκτός ολιγίστων εξαίρέσεων, πανταχού η φουστανέλα. Έβλεπες ένα σωρόν κατάλευκον, και άνωθεν, ως παπαρούνας επί χιόνος, την ερυθράν γραμμήν των φρεσίων, θέαμα γραφικώτερον ή τας μελενείμονας συναθροίσεις των Ευρωπαϊκών πόλεων» (Β. Βικέλας, *Από Νικοπόλεως εις Ολυμπίαν*, Αθήνα 1885, σ. 171).

ντυθή αλλοιώς ο άνθρωπος, θα πη πως χάλασε και ξανάγινε καινούριος». Όμως στη στρατηγική της νοσταλγικής ανάκλησης του παρελθόντος της πόλης (γιορταστικές εκδηλώσεις, παρελάσεις, επέτειοι) εμπεριέχεται πάντοτε η «φουστανέλα», επίμονα πιστή στο κλεφταρματολικό «μοντέλο» και ό,τι αυτό εσήμαινε για την τοπική κοινωνία. Αντίθετα στο γειτονικό, κυριαρχικό από πολλές πλευρές Μεσολόγγι με το ηρωικό και το εθνικά πολυήμιαντο παρελθόν συγκροτήθηκε επίσης μια τοπική παράδοση που αποδόθηκε με τη διαφορετική φορεσιά των «ντουλαμάδων»⁶⁸. Και αυτή η «παράδοση» -που στα πλαίσια της εθνικής, κυρίαρχης κουλτούρας και ιδεολογίας σηματοδοτεί περισσότερο τις αξίες και τους νέους εθνικούς στόχους (π.χ. Βαλκανικοί πόλεμοι, εύζωνοι)- παραμένει, ως σήμερα, έξω από τις διαδικασίες συγκρότησης της ταυτότητας των κατοίκων του Αγρινίου.

68. Ο ντουλαμάς ήταν καταρχήν ρούχο σκούρο μάλλινο και χοντρό που φοριόταν ως εξωτερικός επενδύτης πάνω από την πουκαμίσα ή τη φουστανέλα. Σε μια νεότερη μορφολογία του φοριόταν, ως εξωτερικός πάλι επενδύτης - μακρής ως το γόνατο περίπου και από τσόχα με πλούσιο κεντητικό διάκοσμο- πάνω από την φουστανέλα από ανθρώπους των αξιωμάτων της βασιλικής αυλής.

Στη φορεσιά του Μεσολογγίου ο «ντουλαμάς» αντικατέστησε τη φουστανέλα. Είναι αμάνικος και φοριέται πάνω από το πουκάμισο (μία σύντομη περιγραφή της Μεσολογγίτικης αντρικής φορεσιάς βλ. Κ. Κώνστα, «Οι «αρματωμένοι», Αιτωλικά πανηγύρια», *Ν. Εστία*, τ. 59 (1955).

ισε και ξανάγινε καινούριος». ρσης του παρελθόντος της πό- (πειοι) εμπεριέχεται πάντοτε η ολικό «μοντέλο» και ό,τι αυ- τα στο γειτονικό, κυριαρχικό ό και το εθνικά πολυσήμαντο ράδοση που αποδόθηκε με τη και αυτή η «παράδοση» -που ρας και ιδεολογίας σηματοδο- ικούς στόχους (π.χ. Βαλκανι- , έξω από τις διαδικασίες συ- λγρινίου.

SUMMARY

THE TRADITION IN THE PROCESS OF THE HISTORICAL NEGOTIATION OF NATIONAL AND LOCAL IDENTITY

In this paper I examine the tradition more as a form of the historical process than as a form of what we would call structure. In general terms, it is suggested that tradition has an action into the process of the historical «negotiation» of the national identity. As a methodological instrument to the presentation and analysis of the above subject I have used the cultural biography of a material object I have used the cultural biography of a material object, namely of the «foustanela». This clothing has evolved in a constituent part of the modern Greek tradition and of the symbolic rhetoric of the national identity.

In the first part of this paper a mention is made to the inadequate research into material culture, as a field of the folklore studies. Next emphasis is laid on the significance of the historical-anthropological perspective and analysis of the material culture. In combination with the method of the cultural biography it is pointed out that the «foustanela» was not a popular costume before the war of independence and moreover it was not connected with the national image and identity of the Modern Greek. The iconographic and historical sources outline as a popular dress, the «poucamissa», a simple knee high clothing that, in a lot of local variations, dressed the nationally dissimilar rural and pastoral groups which were moving in the Balkan mountains. It is pointed out also that the clothing of the rural - pastoral groups has been developed in the known «foustanela». Moreover, our data enable us to connect the «foustanela», or the previous form of poucamissa, with the development of the klephtes-armatoloi phenomenon and generally with that of the social bandits. In this frame «foustanela» constituted the social practice and the symbolic expression of an attitude and a culture of «rebellion» that had been emerged in the specific conditions of the 18th-19th centuries. However, from the beginning of the 19th century «foustanela» junctions as an expressive language of a gradually liberating consciousness which transcended the national and the other divisions. Finally the «foustanela» functions as an expressive language of a gradually liberating consciousness which transcended the national and the other divisions. Finally the «foustanela» was recognized as a Greek national costume and although it was partly an invented tradition (in relation to the origin, the naming, the morphology etc.) it became a symbol of the Greek national identity and an object of the collective action. A lot

Ethnologia 4 (1995)

ινο και χοντρό που φοριόταν ως ε- πανέλα. Σε μια νεότερη μορφολογία ; το γόνατο περίπου και από τσόχα λα από ανθρώπους των αξιωμάτων

πέστησε τη φουστανέλα. Είναι αμά- η περιγραφή της Μεσολογγίτικης α- τωλικά πανηγύρια», *Ν. Εστία*, τ. 59

of factual evidence shows the process of the transformation of the initially supernational dress of «rebellion» into the Greek national costume.

Futhermore in this paper the action of the tradition (of the «foustanelas» in the present case) is dedected in a different level of the gradation of the identity. It is pointed ot that a local identity was also constructed without this identity to disrupt the national one. Agrinio was based on the totally different social-economical and cultural status of its new residents. In order to be ensure the internal cohesion of the local society it was recalled selectively this form of the tradition which was reffered to the social practice and moreover to the symbolic rhetoric of the rebellion culture. In this way «foustanela» is getting something from the semantic content of the pre-national costume. Agriniotes – Roumeliotes generally– are constructing their local identity laying weight on some different contents and levels of the tradition. In their context this rhethoric differentiation seems to include an attitude of a «complementary» opposition to the dominant authority, ideology and culture.

KONSTANTINA BADA