

«Νάνι που το 'σπερνε αητός τσαι που το γέννα κόρη»¹

Η γέννηση στον ελληνόφωνο χώρο κατά τον 19ο και το πρώτο μισό του 20ού αιώνα

Βασιλική Χρυσανθοπούλου

Δρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας
Ερευνήτρια Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας
Ακαδημία Αθηνών

Παρά το γεγονός ότι υπαρξιακά είναι το κατ' εξοχήν ατομικό γεγονός, η γέννηση αποτελούσε ένα συμβάν συλλογικής σημασίας και ανάλογης αντιμετώπισης στις ελληνικές κοινότητες του παρελθόντος. Μελετώντας τις ποικίλες δοξασίες και πρακτικές, τις τελετουργικές πράξεις και το λόγο που αφορούν στη γέννηση, μας αποκαλύπτεται το πλούσιο φάσμα των λαϊκών αντιλήψεων για τη σύλληψη και τη γονιμότητα, τη μητέρα και το παιδί, τη γέννηση και το θάνατο, την υγεία και την ασθένεια, το σώμα, το κοινωνικό φύλο και την κοινωνική τάξη, τη συγγένεια και την κοσμολογία μιας κοινότητας. Στη μελέτη που ακολουθεί παρουσιάζουμε αυτές τις αντιλήψεις και πρακτικές μέσα από την εστίαση στα πρόσωπα της μητέρας (εγκύου, τικτούσης, λεχώνας) και του παιδιού (εμβρύου, βρέφους). Συγχρόνως αναλύουμε το ρόλο των προσώπων που συμμετέχουν ενεργά στη διαδικασία της γέννησης, κυρίως γυναικών, με προεξάρχουσα τη μαμμή, πρωταρχικό συντελεστή στη διάβαση του νέου ανθρώπου από την ανυπαρξία στην κοινωνική ύπαρξη, και τη μύηση της μητέρας του στην ανάληψη του νέου της ρόλου.

Η εποχή που περιγράφουμε έχει παρέλθει, και μαζί της έχουν εξαφανισθεί στοιχεία που διέκριναν τον ελληνικό πολιτισμό στο παρελθόν. Οι πληροφορίες μας αφορούν σε κοινότητες του ελληνόφωνου χώρου (ελλαδικού, μικρασιατικού, ποντιακού, κυπριακού) του 19ου και του πρώτου μισού του 20ού αιώνα. Το υλικό αυτό προέρχεται από την αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή μου,² έχει δε εμπλουτισθεί από δημοσιευμένες και αδημοσίευτες εργασίες,³ αλλά και από πρόσφατη (2006) συλλογή λαογραφικού υλικού που πραγματοποίησα στο Διαφάνι Ολύμπου Καρπάθου, όπου συγκέντρωσα μαρτυρίες γύρω από τη γέννηση όπως συνέβαινε παλιά.⁴ Παρ' ότι υπάρχουν διαφοροποιήσεις όσον αφορά στις τελετουργικές πρακτικές, ακόμη και στις αντιλήψεις, που αφορούν στη γέννηση, ανάμεσα στις διάφορες ελληνικές κοινότητες του παρελθόντος, εν τούτοις διακρίνουμε μια κοινή δομή και πορεία στην αντιμετώπιση της γέννησης σε όλο τον ελληνόφωνο χώρο, την οποία και επιχειρούμε να παρουσιάσουμε. Με τη γενικευτική και αφαιρετική αυτή παρουσίαση στόχος μας είναι επίσης να δείξουμε πόσο διαφορετικά αντιμετώπιζαν τη γέννηση, τη μητέρα και το μωρό, οι ιατρο-γνωστικά φτωχότερες, αλλά διακρινόμενες από κοινωνική και ψυχολογική αλληλεγγύη μεταξύ των μελών τους, ελληνόφωνες κοινότητες του παρελθόντος.

1. Η γέννηση ως διάβαση: ανθρωπολογικές προσεγγίσεις

Η γέννηση δεν είναι ποτέ και σε καμία κοινωνία μόνο βιολογικό γεγονός. Εντάσσεται στο εκάστοτε πολιτισμικό σύστη-



1. Μητρότητα (φωτ. Γιώργος Αναστασιάδης, 2004).

μα που αναγνωρίζει και ταξινομεί την έλευση ενός ανθρώπου στον κόσμο, «εξανθρωπίζει» το βιολογικό υποκείμενο, τοποθετώντας συγχρόνως την τεκούσα γυναίκα σε μια νέα κατηγορία, αυτή των μητέρων. Επίσης, δεν είναι στιγμιαία διαδικασία. Κάθε κοινωνία, σε κάθε εποχή, διαχειρίζεται με συγκεκριμένο τρόπο την πορεία από τη βιολογική γέννηση μέχρι την κοινωνική αποδοχή και ενσωμάτωση.

Η γέννηση είναι μια προοδευτική διαδικασία που ξεκινά με τις τελετουργίες και πρακτικές για την πρόκληση γονιμότητας και σύλληψης ήδη από το γάμο, περνά τα στάδια της εγκυμοσύνης, του τοκετού και της λοχείας και ολοκληρώνεται με το σαράντισμα μητέρας και βρέφους στην εκκλησία, και για το βρέφος με τη βάπτισμα. Όλα αυτά τα στάδια εμπειρεύουν τελετουργίες αποχωρισμού, διάβασης και ενσωμάτωσης. Η θεωρία του Γάλλου εθνολόγου Arnold van Gennep για τις *διαβατήριες τελετουργίες* (rites of passage), βοηθεί να προσεγγίσουμε τη γέννηση και τους συντελεστές της σφαιρικά, μέσα από ένα τριμερές δομικό σχήμα από το οποίο διέρχονται μητέρα και παιδί.⁵ Όπως και με τις άλλες στιγμές που σηματοδοτούν το πέρασμα του ανθρώπου από τη μια κατάσταση στην άλλη –για παράδειγμα, το γάμο και το θάνατο–, κατά τη γέννηση τα εμπλεκόμενα μέρη αποχωρίζονται (separation) από μια προηγούμενη κατάσταση ύπαρξης (η γυναίκα) ή ανυπαρξίας (το παιδί) και διέρχονται ένα μεταβατικό στάδιο (transition), για να ενσωματωθούν στη νέα κοινωνική τους θέση (incorporation): η μεν γυναίκα πλέον αναγνωρίζεται ως μητέρα, το δε βρέφος ως μέλος της πολιτικής και θρησκευτικής κοινότητας, μέσω της βάπτισμας και της ονοματοδοσίας.

Το μεταβατικό στάδιο, κατά το οποίο μητέρα και παιδί ευρίσκονται σε ενδιάμεση κατάσταση, γίνεται αντιληπτό ως επικίνδυνο όχι μόνο για το εμπλεκόμενο ζεύγος μητέρας-παιδιού, αλλά και για την κοινωνία που τους πλαισιώνει. Μητέρα και παιδί είναι σε *μεθοριακή* (liminal) και *αμφίσημη* (ambiguous) κατάσταση, είναι συγχρόνως ευάλωτα και επικίνδυνα, ιερά και μιαρά. Οι ουσίες που προέρχονται από το σώμα της τικτούσης και μητέρας, το αίμα του τοκετού και το γάλα του θηλασμού, θεωρούνται επικίνδυνες, αλλά και θεραπευτικές, και το ίδιο συμβαίνει με ουσίες που προέρχονται από το σώμα του βρέφους: τον πλακούντα, το υπόλειμμα του αφαλού, τη μεμβράνη που μπορεί να σκεπάζει το πρόσωπό του κατά τον τοκετό. Η κοινωνία θεσπίζει τρόπους απομόνωσης μητέρας και παιδιού για προστασία των ιδίων, αλλά και των υπολοίπων μελών της από το *μιάσμα* (pollution) που διακρίνει τις ενδιάμεσες περιοχές και καταστάσεις, ιδιαίτερα κατά την περίοδο της λοχείας.⁶ Για να επιτευχθεί το ποθητό και ευοίωνο *άνοιγμα* της γέννησης, πρέπει μητέρα και παιδί να περιφρουρηθούν με προστατευτικό *κλείσιμο*. Κατά την καίρια περίοδο του τοκετού, οι λόγοι και οι πράξεις των συμμετεχόντων δίνουν έμφαση στο συμβολισμό του «ανοικτού» που θα επιφέρει το ποθητό αποτέλεσμα της γέννησης.⁷

Πέρα, όμως, από την αρνητική (μιάσμα), υπάρχει και η θετι-



2. Το λουτρό του νεογέννητου Χριστού. Λεπτομέρεια από την εικόνα της Γέννησης στο Δωδεκάορτο του Τέμπλου του Καθολικού της Μονής Σταυρονικήτα (πηγή: *Μονή Σταυρονικήτα*, Αθήνα 1974).

κή διάσταση της μεθοριακότητας, όπως εκδηλώνεται στη μέθεξη της κοινότητας, που την αποδίδει ο όρος «communitas» του Victor Turner. Ο Turner διαπίστωσε ότι η κοινότητα συχνά σπεύδει να περιβάλλει με συμπάθεια, ενδιαφέρον και προστασία άτομα μεθοριακά, ξένα και δομικά κατώτερα, τα οποία λειτουργούν ως σύμβολα της ταυτότητας και της αλληλεγγύης της ίδιας της κοινότητας. «Οι δομικά κατώτεροι είναι οι ηθικά και τελετουργικά ανώτεροι και η κοσμική αδυναμία είναι ιερή δύναμη»,⁸ μια άποψη η οποία, όπως φαίνεται από τα εθνογραφικά παραδείγματα που ακολουθούν, αποδίδει την κατάσταση μητέρας και παιδιού κατά τη γέννηση.

Στις τελετουργίες της γέννησης στον ελληνόφωνο χώρο του παρελθόντος μητέρα και παιδί αντιμετωπίζονται ως μια ενότητα. Η υγεία και η κοινωνική ενσωμάτωση ή μη του ενός μέλους επηρεάζει απόλυτα το άλλο. Το βαπτισμένο παιδί, για παράδειγμα, προστατεύει και τη μητέρα του κατά την περίοδο της λοχείας της. Παρακολουθούμε επίσης τους τρόπους με τους οποίους το βρέφος αναγνωρίζεται σταδιακά ως νέο μέλος από την τοπική κοινωνία και την εκκλησία. Μέσα από διαδικασίες «εκπολιτισμού», από τις οποίες απέχει η μητέρα, άλλα πρόσωπα, όπως η μαμμή, οι συγγενείς και γείτονες, ο νονός ή η νονά και ο ιερέας, αναλαμβάνουν να προσανατολίσουν το παιδί από τη βιολογική σχέση με τη μητέρα προς την πολιτισμική σχέση με την κοινότητα.

Οι Bloch και Guggenheim έχουν υποστηρίξει ότι με τη βάπτισμα εκφράζεται ένας «υποβιβασμός της μητέρας, επειδή η φυσική γέννηση πρέπει να ξεπεραστεί».⁹ Η Ορθοδοξία και ο ελληνικός πολιτισμός, όμως, θεωρούν τη μητρότητα ως αρχετυπικό στοιχείο της γυναικείας φύσης, η οποία κινείται ανάμεσα σε δύο πόλους: της αμαρτωλής Εύας και της ενάρετης και μητρικής Παναγίας.¹⁰ Το δώρο της ζωής και του σαρκικού σώματος από τη μητέρα στο παιδί της αποτελεί το έναυσμα για μια σχέση μεταξύ των δύο που διαρκεί μια ολόκληρη ζωή.¹¹ Η σχέση αυτή εκδηλώνεται ιδιαίτερα με τη φροντίδα του σώματος του παιδιού μέσω του θηλασμού στην αρχή και της παροχής τροφής στη συνέχεια, στοιχείου που διακρίνει έντονα τις Ελληνίδες μητέρες, σε σημείο που

να μελετάται ανθρωπολογικά.¹² Οι γυναίκες, που υλοποιούν το δώρο της σάρκας στον άνθρωπο μέσω της γέννησης, είναι εξάλλου αυτές που κατευοδώνουν το σαρκικό σώμα στο θάνατο με τις νεκρικές και θρηνητικές τελετουργικές τους φροντίδες. Μέσα από τη μελέτη των αντιλήψεων και πρακτικών της γέννησης που ακολουθεί, προβάλλονται επίσης οι αξίες του φύλου στην ελληνική κοινωνία του παρελθόντος, όπως τις εκφράζουν με τη συμπεριφορά τους οι γυναίκες (μητέρα, γιαγιάδες, γειτόνισσες, συγγενισσες, νονά, μαμμή) και οι άντρες (σύζυγος, πεθερός, ιερέας, νονός) που συμμετέχουν σε αυτήν.

2. Από τη σύλληψη ως τον τοκετό: υγεία και προστασία εμβρύου και εγκυμονούσας

Η επιδίωξη της εγκυμοσύνης ως κοινωνικού ιδανικού στην παραδοσιακή ελληνική κοινωνία του παρελθόντος ήταν έκδηλη ήδη από το γάμο, όπου κυριαρχούσε στις ευχές προς το ζευγάρι, στις ενέργειες αποτροπής του *αμποδέματος* και στις τελετουργίες με στόχο την πρόκληση της γονιμότητας. Στο Καστελόριζο και στους Καστελοριζιούς της διασποράς της Αυστραλίας γνωστό είναι το έθιμο της συλλογής, της ευλογίας στην εκκλησία και της περιφοράς στο λιμάνι του νησιού και στα σπίτια των μελλονύμφων, *βοτανιών*, άγριων μυρωδάτων φυτών από τα βουνά του νησιού ή λεβάντας, την περίπτωση της Αυστραλίας, το Σαββατόβραδο πριν από το γάμο. Τα βοτάνια συλλέγονταν από αμφιθαλή αγόρια, ανέγγιχτα από το μίasma του θανάτου, και σκορπίζονταν μέσα στο σπίτι και πάνω στους παρευρισκόμενους στην τελετουργία με συνοδεία γαμήλιων τραγουδιών.¹³ Εξάλλου, οι μελλονύμφοι ενισχύονταν με διάφορα φυλαχτά ή αποτρο-

παϊκά αντικείμενα που στόχευαν να περιφρουρήσουν το ζευγάρι από τη μαγγανεία του αμποδέματος του γαμπρού, αλλά και από το κακό μάτι, έκφανση δαιμονικής παρέμβασης, που θα μπορούσαν να επηρεάσουν τη συνεύρεση και την τεκνοποιία του ζευγαριού: οι Καστελοριζιόι της Αυστραλίας εφοδίαζαν το γαμπρό με ψαλίδι, «για να κόβει τις κακές γλώσσες», και δίχτυ, «που έχει επάνω του το σταυρό», ενώ χρησιμοποιούσαν *μουσουκάρφια*, κανελογαρίφαλα, δηλαδή, σε ειδική τελετουργία και στα γαμήλια εδέσματα για την αποτροπή του *ματικού*.¹⁴

Η πιο διαδεδομένη στον λαϊκό λόγο μεταφορά για τη σύλληψη και την τεκνοποιία είναι παρμένη από την εμπειρία του γεωργικού βίου και αφορά στη *σπορά* (από τον άντρα) του *χωραφιού* (της γυναίκας). Η αντίληψη αυτή, κοινή σε πολλούς λαούς, έχει για τους Έλληνες τις ρίζες της τόσο στην αρχαιοελληνική ιατρική, όσο και στην εβραϊκή και χριστιανική κοσμολογία.¹⁵ Τόσο στον Αριστοτέλη, όσο και σε νεοελληνικές λαϊκές αντιλήψεις, το αίμα της εμμηνορρουσία των γυναικών θεωρείται ως το αντίστοιχο του ανδρικού σπέρματος που τρέφει το έμβρυο κατά την κύηση.¹⁶ Εξάλλου, είναι διαδεδομένη ανά την Ελλάδα η αντίληψη ότι η συγγένεια, πατροπλευρική αλλά και αμφιπλευρική, μεταδίδεται μέσω του αίματος των δύο γονέων και συμβολίζεται με το αίμα, ενώ η μητροπλευρική-μητρογραμμική συγγένεια, όπου υπάρχει, μεταδίδεται και συμβολίζεται με το γάλα του θηλασμού.¹⁷

Όσο η γονιμότητα και η τεκνοποιία θεωρούνταν ευλογία στο παρελθόν, τόσο η ατεκνία ήταν κατάρρα και στιγματιζόταν με το λόγο αλλά και με τις αντιλήψεις και πρακτικές που αφορούσαν στους άτεκνους. «Ακληρος, άθεος», μια παροιμία διαδεδομένη πανελλήνια, παραπέμπει στη λαϊκή αντίληψη

κατά την οποία οι άτεκνοι είναι αμαρτωλοί και τελούν υπό τη δυσμένεια του Θεού. Η αντίληψη αυτή απηχείται στο ότι σε πολλές κοινότητες οι ιερείς δεν δέχονταν πρόσφορο για τη λειτουργία από γυναίκα άτεκνη. Στην άτεκνη γυναίκα, εξάλλου, στην οποία αποδίδονταν βαρείς, συχνά, ηθικοί χαρακτηρισμοί όπως «καταραμένη, αλ'τούργητη, χαραμοψώμα, άχρηστη, μονόψυχη, χρουσουζα» κ.ά., επέρριπτε συνήθως η κοινωνία την ευθύνη για την ατεκνία. Οι άτεκνες γυναίκες προσέφευγαν σε ό,τι διαθέσιμο μέσο υπήρχε για την αντιμετώπιση του προβλήματος: στη θεϊκή βοήθεια, στη συνδρομή της φύσης, της μαγείας, και σε κοινωνικά αποδεκτές λύσεις. Ευχέλαια, λειτουργίες, προσκυνήματα και ταξίματα παιδιών σε αγίους, ιδιαίτερα στην Παναγία, ήταν, και συνεχίζουν να είναι, πολύ διαδεδομένα. Οι άτεκνες κατανάλωναν βότανα, φάρμακα και μαντζούνια που πα-



3. «Τα εφτά του μωρού», από τον λαϊκό ζωγράφο Γιάννη Χαψή, Όθος Καρπάθου. Επάνω, πίσω από το σεντόνι, βρίσκεται η μητέρα του μωρού που δεν έπρεπε να τη δουν. Στο σινί υπάρχουν 7 αναμμένα κεριά. Κάτω, οι γυναίκες κουνούν το μωρό στο σεντόνι ενώ άντρες φτιάχνουν την «αλευρά», με κριθίνο αλεύρι και ζεστό νερό, ανακατεύοντας καλά (φωτ. Μαρία Ανδρουλάκη, χ/φο Κ.Ε.Ε.Λ. αρ. 4526/1996).

ρασκεύαζαν οι μαμμές και οι πρακτικές γιάτρισσες, και ακολουθούσαν θεραπείες που τους πρότειναν. Το *τεκνόχορτο* και *παιδοβότανο*, το *αρσενόχορτι*, το *κουρ'τσοβότανο* και ο *μανδραγόρας*, με την ανθρωπόμορφη ρίζα του, συνιστώνταν από τις μαμμές στις γυναίκες για να επιφέρουν και να στηρίξουν τη σύλληψη. Δεν έλειπαν όμως και πρακτικές που απέβλεπαν στην πρόκληση της στειρότητας (π.χ. χρήση *στεροβότανου*, *μαρμαρόχορτου*, *φονικόχορτου*, για την πρόκληση εμμηνοϋ ρύσεως) σε περίπτωση φτωχών οικογενειών με πολλά παιδιά. Χαρακτηριστική γι' αυτή την περίπτωση είναι και η κατάρα, «πολυοντία να σ' εύρει», που λεγόταν στην Όλυμπο της Καρπάθου παλιά.¹⁸

Η μεθοριακή κατάσταση της εγκύου δηλωνόταν με εκφράσεις όπως «είνι σ' άλλ' αράδα» (Ηπειρος) ή «είναι σαν το γυαλί που ραγίζεται» (Μακεδονία).¹⁹ Ο κόσμος τής ευχόταν «καλή λευτεριά». Ως φορέας της νέας ζωής, η έγκυος θεωρούνταν ιερή και προσειλκυε τη μέθεξη της κοινότητας και την ανταπόκριση στις ανάγκες της. Ήδη από το στάδιο της εγκυμοσύνης η γυναίκα διδασκόταν από τον κοινωνικό της περίγυρο να βλέπει τον εαυτό της πλέον σε συνύπαρξη με το παιδί που επρόκειτο να γεννήσει. Έπρεπε να προσέχει τις βαριές δουλειές και να τρώει ό,τι επιθυμούσε, αφού πιστευόταν ότι τις ορέξεις και τις ανορεξίες της τις κατεύθυναν οι ανάγκες του παιδιού. Εάν δεν αποκτούσε αυτό που επιθυμούσε, η έγκυος έπρεπε να ακουμπήσει το χέρι της σε απόκρυφο σημείο του σώματός της ώστε ν' αποτυπωθεί εκεί και όχι σε εμφανές σημείο το σημάδι του αντικειμένου που επιθυμούσε στο παιδί της. Η ίδια έπρεπε να απέχει από εργασίες κάποιες ημέρες θεωρούμενες ιερές, για να μη κινδυνεύσει με παραμόρφωση το παιδί της. Στην Όλυμπο της Καρπάθου, η έγκυος απείχε από οποιαδήποτε εργασία την ημέρα της Αρχιχρονίας, 1η Σεπτεμβρίου, αρχή του εκκλησιαστικού έτους, των Αγίων Σαράντα, του Αγίου Ευθυμίου και του Αγίου Συμεών και έπρεπε άλλοι να της κόψουν ψωμί να φάει, αλλιώς το παιδί κινδύνευε να βγει «σημαεμένο». Σύλληψη παιδιού τη Μεγάλη Παρασκευή θεωρούνταν μεγάλη αμαρτία που είχε επιπτώσεις στο παιδί. Η έγκυος δεν έπρεπε να πάει σε κηδείες, γιατί «σαν ι(δ)εί λείψανο, το παϊί λιωρά και πλαντά» (τρομάζει και λιποθυμά από το πολύ κλάμα). Ήταν ευάλωτη σε δαιμονοπειράγματα από νεράιδες, αερικά και κυρίως ισκιώματα, κακά πνεύματα του αέρα. Αυτές είναι εκφάνσεις του διαβόλου, που αποτελεί συλλογική αναπαράσταση της αταξίας και της έλλειψης μορφής και εκδηλώνεται στο περιθώριο και σε μεθοριακό χρόνο, για παράδειγμα, στην εγκυμοσύνη. Η έγκυος συχνά είχε το τετραβάγγελο κάτω από το μαξιλάρι της «για να μην ισκιώνεται». Άλλη εκφάνση του διαβόλου ήταν το μάτιασμα, εκούσιο ή ακούσιο, της εγκύου. Σε πολλά μέρη της Ελλάδας όπως σε περιοχές της Μακεδονίας παλιά, η εγκυμοσύνη παρέμενε κρυφή «για να μη ματιαστεί» η έγκυος, ενώ οι επισκέψεις στο σπίτι της αποφεύγονταν μετά τη δύση του ηλίου.²⁰

Ας δούμε, όμως, κάποιες τελετουργίες με έντονο δραματικό στοιχείο, οι οποίες λάμβαναν χώρα κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης γυναικών που κινδύνευαν να αποβάλουν, των

λεγόμενων «αραχνόγκαστρων» γυναικών. Τα σύμβολα που εμπριέχουν παραπέμπουν σε αξίες της φύσης, της θρησκείας και της συγγένειας, αλλά κυρίως τονίζουν τη σημασία της κοινωνικής αλληλεγγύης και μέθεξης για την ευάλωτη εγκυμονούσα. Η πιο εντυπωσιακή τελετουργία ήταν η συλλογή την παραμονή της εορτής των Αγίων Σαράντα, 40 ειδών άγριων χόρτων από τη γυναίκα και η ετοιμασία «σαραντόπιπτας», την οποία έπρεπε να καταναλώσει η ίδια. Συγχρόνως, η έγκυος έπρεπε να επισκεφθεί 40 σπίτια του χωριού ή άλλων χωριών όπου κατοικούσαν 40 Μαρίες, έμπειρες μητέρες που έφεραν το ιερό όνομα της Παναγίας, και να ζητήσει από την καθεμία μία προγεννητική συμβουλή, την ευχή της και μια «θύμηση», το υλικό τεκμήριο της συμβουλής με τη μορφή ενός σιδερένιου καρφιού. Με τα καρφιά αυτά έφτιαχνε ένα περιδέραιο, το οποίο φορούσε κατάσαρκα σε όλη τη διάρκεια της εγκυμοσύνης της, ισχυρό φυλαχτό απέναντι σε κάθε φυσική και μεταφυσική επιβουλή.²¹

Από την κοινότητα Ολύμπου Καρπάθου έχουμε άλλη μαρτυρία κοινωνικής αλληλεγγύης προς γυναίκα που «πιάνει» αλλά δεν «στερεώννει» παιδί. Πρέπει να κάνει «αερφοποϊτό», να της διαβάσει δηλαδή ο ιερέας στην εκκλησία σχετική ευχή αδελφοποιίας με κάποιον άγνωστό της και ανυποψίαστον άντρα, στον οποίο αργότερα έκαναν τραπέζι στο σπίτι της γυναίκας, για να στερεώσει το μωρό της.²²



4. Νεαρή μητέρα με μωρό στο σεντόνι, Όλυμπος Καρπάθου (φωτ. Γιώργος Αναστασιάδης, 2000).

Με την άφιξη των πόνων του τοκετού και την πρόσκληση της μαμμής η προσπάθεια όλων των παρευρισκομένων στη δοκιμασία προσανατολιζόταν στο ευοίωνα «άνοιγμα» της εγκύου. Της εύχονταν «καλή λευτεριά» και γρήγορη έξοδο του παιδιού από το σώμα της με μεταφορικές εικόνες όπως «χέλια». «Όπου τρέχ' του νιρό, έτσ' να τρέξ' κι του μ'κρό», έδινε την εναρκτήρια του τοκετού ευχή η μαμμή στη Μακεδονία, ρίχνοντας τρεις ρουφηξιές νερό από το στόμα της στο στήθος της ετοιμόγεννης. Ο τοκετός, εκτός απροόπτου, γινόταν στον ασφαλή και προφυλαγμένο χώρο του σπιτιού, όπου παρέμεναν μόνο τα κοντινά συγγενικά πρόσωπα της εγκύου και όσες γυναίκες έτυχε να βρίσκονται εκεί τη στιγμή που άρχισε ο τοκετός. Η μαμμή, διευθύνοντας τις προετοιμασίες, φρόντιζε να υπάρχει φωτιά και ζεστό νερό, να ανοίξει συρτάρια και πόρτες και να ξεκουμπώσει και να λύσει όποιο δέσιμο ή κούμπωμα είχε επάνω της η επίτοκος, αλλά και τα πολύ κοντινά της πρόσωπα, ιδιαίτερα δε ο σύζυγος. Η επίτοκος πρέπει να απαλλαγεί από κάθε δεσμό, υλικό αλλά και πνευματικό/ηθικό, που εμποδίζει το *άνοιγμα* του τοκετού. Δεν μπορεί να γεννήσει «αν δεν αναλύσουν οι κατάρες». Όσοι την καταράστηκαν και μάλωσαν μαζί της, για παράδειγμα, η πεθερά της ή ο ιερέας της κοινότητας, πρέπει να τη συγχωρήσουν, δίνοντάς της συμβολικά νερό να πει. Περίτρανη απόδειξη της ηθικής δύναμης της κοινότητας η



5. Ελένη Ψυχογιού, μη εγγράμματη μαμμή, γιάτρισσα και μοιρολοίστρα, στο Νεοχώρι Κάστρου-Κυλλήνης Ηλείας (φωτ. Αρχείο Ελένης Ψυχογιού, εγγονής της, 1957).

δυνατότητά της να διευκολύνει ή να δυσκολεύει το πέρασμα του ανθρώπου από την ανυπαρξία στην ύπαρξη, όπως αντίστοιχα και το πέρασμά του από τη ζωή στο θάνατο, αφού παρόμοια συγχώρηση παρέχεται και σε ετοιμοθάνατους που αργούν να ξεψυχήσουν.²³

Κύριος αρωγός της επιτόκου ήταν η μαμμή, διαθέσιμη στις περισσότερες κοινότητες. Γυναίκες που είχαν μάθει να βοηθούν στον τοκετό και να παρέχουν τις πρώτες φροντίδες στο νεογέννητο, οι μαμμές ήταν μέχρι το 1950 κυρίως «πρακτικές». Αλλά και νεότερες μαμμές με εκπαίδευση, που είχαν δουλέψει ως μαίες σε νοσοκομεία και σε κλινικές, συνδύαζαν τις επιστημονικές γνώσεις τους με παραδοσιακές τεχνικές που είχαν μάθει από τις μητέρες τους ή από άλλες μαμμές.²⁴ Λόγω της σύνδεσής τους με τον τοκετό, οι μαμμές συμβόλιζαν τη γονιμότητα αυτή καθαυτή, όπως φαίνεται από τον εορτασμό της Μέρας της Μπάμπως ή Μαμμής σε χωριά του βορειοελλαδικού χώρου, όπου ακόμη τελείται το έθιμο σήμερα. Στις 8 Ιανουαρίου, γιορτή της Αγίας Δομνίκης ή Δομνής, γυναίκες σε αναπαραγωγική ηλικία τιμούσαν τη μαμμή του χωριού τους, καθίζοντάς την πάνω σε θρόνο, στολίζοντάς την με καρπούς και προσφέροντάς της δώρα, ενώ οι ίδιες μεταμφιέζονταν, μεθούσαν, τραγουδούσαν και κρατούσαν γονιμικά σύμβολα.²⁵

Αξιοσέβαστες στην κοινότητα, οι μαμμές θεωρούσαν τη συνδρομή τους στην επίτοκο ως προσφορά «για την ψυχή τους» και καμάρωναν βλέποντας τα παιδιά που είχαν βοηθήσει να έλθουν στον κόσμο να μεγαλώνουν: «τον έχω κρατημένον», έλεγαν, αναφερόμενες στην ανάδυση του μωρού από το σώμα της μητέρας στα χέρια τους. Με παραινήσεις για την καλύτερη στάση του σώματος και για την ώθηση, με μαλάξεις και εντριβές, με βοήθεια προς το έμβρυο που τύχαινε να μην έχει τη σωστή θέση, κυρίως δε με ψυχολογική υποστήριξη, η μαμμή συντελούσε σημαντικά στην επιτυχία του τοκετού. Στη συνέχεια, έκοβε τον αφαλό και βοηθούσε τη γυναίκα να αποβάλει τον πλακούντα. Ο ομφάλιος λώρος, το *αφάλι* του παιδιού, ουσία ιερή λόγω της σύνδεσής της με τη γέννηση, φυλασσόταν στο εικονοστάσι ή γινόταν φυλαχτό για το μωρό που συμβόλιζε τον ισχυρό δεσμό παιδιού-μητέρας. Στους Σαρακατσάνους η μεταχείρισή του παρέπεμπε σε έμφυλες αξίες, καθώς των αγοριών ο λώρος θαβόταν κάτω από την εστία, ενώ των κοριτσιών πέρα από τις καλύβες, κοντά σε βράχο ή σε ρίζες δέντρων, σύμφωνα με το πατροτοπικό πρότυπο της κοινωνικής τους οργάνωσης.²⁶

Δεν τελείωνε, όμως, με τον τοκετό το έργο της μαμμής. Επόπτευε τη λοχεία της μητέρας, φροντίζοντάς την πρακτικά και πνευματικά, αλλά κυρίως φρόντιζε το νεογέννητο στο ενδιάμεσο στάδιο από τη φυσική γέννηση έως την κοινωνική ενσωμάτωση, με τη βάπτιση. Πρώτη ενέργειά της ήταν να ελέγξει την αρτιότητα και τη λειτουργία των μελών του, τα οποία φρόντιζε να «πλάσει» τις μέρες που ακολουθούσαν, όταν έπλενε και φάσκωνε το μωρό. Ας δούμε τη μαρτυρία μιας γερόντισσας μαμμής από τους Φούρνους της Ικαρίας

το 1980: «Στο πρώτο ήθελα 'το ξαπλώσω το παιδάκι κάτω, να το μετρήσω, τα χεράκια του, τα ποδαράκια του, να δω πώς είναι, αν είναι γερό, να' ναι ταιριασμένα όλα του και ύστερι ήθελ' αφήνω από μέσα τόσο δα, να το διπλώσω κι εκεί να το δέσω τ' αφάλι του. [...] Τώρα ήθελα βράσω νερό να του κάμω το μπάνιο του, ήθελα το'λλάξω, να το ντύσω, να κάνουμε τα φρυδάκια του όμορφα, τα μαλλάκια του, το' λειβα λαδάκι».²⁷

Το φάσκιωμα ή σπαργάνωμα του μωρού θεωρούνταν τρόπος επίτευξης του σωστού σχήματος του σώματος και προφύλαξης του από φυσικούς και μεταφυσικούς κινδύνους. Παρουσιάζει αναλογία με το σαβάνωμα του νεκρού, όπου πάλι ένα μεθοριακό άτομο προστατεύεται μπαίνοντας σε ένα τεχνητά κλειστό σύστημα. Φάσκιωμα και σαβάνωμα, εξάλλου, ήταν έργο των έμπειρων γυναικών που παραδοσιακά διαχειρίζονταν το ανθρώπινο σώμα κατά τις διαβατήριες στιγμές του. Το σύμβολο του σταυρού ήταν κεντημένο πάνω στις φασκίες και η διαδικασία του φασκιάματος γινόταν σε σχήμα σταυρού, ενώ η μητέρα σταύρωνε το μωρό της, ασφαλίζοντάς το με ένα δεσμό που δεν μπορούσε να επηρεαστεί από το κακό.²⁸ Τι τρανότερη απόδειξη της σημασίας του φασκιάματος από το γεγονός ότι «και τον Χριστούλη όταν γεννήθηκε, τον φασκίωσανε κι Αυτόν», όπως μου είπε μια ηλικιωμένη Διαφανιώτισσα, και μου επιβεβαίωσε του λόγου το αληθές παραθέτοντας το σχετικό κομμάτι από το Μοιρολόγι της Παναγίας που ψάλλουν οι γυναίκες τη Μεγάλη Παρασκευή: «' Ε μου μιλείς, παιάκι μου, 'ε μου μιλείς, υιέ μου/ που σου 'χα φάσκιες αργυρές, κούνιες μαλαματένιες/ κι όπου σε βαελίντζασιν οι δώδεκα παρθένες».

3. Λοχεία: υγεία και κοινωνικοποίηση μητέρας και παιδιού

Η κοινωνικά αναγνωρισμένη περίοδος της λοχείας διαρκούσε σαράντα ημέρες, κατά τη διάρκεια των οποίων η λεχώνα και το παιδί της περιβάλλονταν με κάθε δυνατή προφύλαξη, αλλά και με τη στοργική φροντίδα της κοινότητας. Στη μεταβατική αυτή περίοδο, η λεχώνα θεωρούνταν ιδιαίτερα ευάλωτη σε δαιμονικές επιρροές, αλλά και επικίνδυνη, γι' αυτό και έπρεπε να υποβληθεί σε περιορισμό στο σπίτι της, ενώ συγχρόνως απαγορεύονταν οι επισκέψεις τρίτων σε αυτήν. Οι αντιλήψεις για το μίasma που επιφέρει η τίκτουςα και η λεχώνα υπάρχουν τόσο στην αρχαία ελληνική, όσο και στην εβραϊκή γραμματεία.²⁹ Το Λευιτικό απαγορεύει στη λεχώνα



6. Η στιγμή της εισόδου στη σπηλιά. Η μητέρα με το μωρό στο σεντόνι συμμετέχει στο πανηγύρι του Αγίου Γιάννη στη Βρουκούντα, βόρεια Κάρπαθο, στις 29 Αυγούστου 2002 (φωτ. Μαρία Ανδρουλάκη από λαογραφική αποστολή Κ.Ε.Ε.Α.).

«να αγγίξει καθαρό πράγμα ή να μπει στο ναό ως την περάτωση της περιόδου κάθαρσης». Στον ελληνόφωνο χώρο, η λεχώνα θεωρούνταν ότι μπορούσε να επηρεάσει αρνητικά τη βλάστηση και την παραγωγή γάλακτος των ζώων εάν τα αντίκριζε, ενώ η παρουσία της σε σπίτια γειτόνων μπορούσε να προκαλέσει ζημιές, για παράδειγμα, να σπάσουν τα γυαλικά, να παρουσιαστούν ποντίκια και πονοκέφαλοι στους ενοίκους τους. Στην Αθήνα του τέλους του 19ου αιώνα, ένας σταυρός από κατράμι σημάδευε την εξώθυρα του σπιτιού όπου υπήρχε λεχώνα, περιορίζοντάς την σε ένα συμβολικό τάφο από τον οποίο θα έβγαινε μετά την ολοκλήρωση της περιόδου της λοχείας. Τα «ανοίγματα» του σώματός της, σημεία ιδιαίτερα ευάλωτα και επικίνδυνα, έπρεπε να κλείνουν προστατευτικά, για πρακτικούς και μεταφυσικούς λόγους: η μαμμή έδενε σφιχτά το σώμα της λεχώνας με ένα είδος ζώνης που έσφιγγε τη σάρκα και βοηθούσε τη μήτρα να επανέλθει στη σωστή της θέση, ενώ το στήθος της έπρεπε να είναι καλυμμένο και να φορεί φυλαχτό, ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του θηλασμού.

Οι ουσίες και τα αντικείμενα που προέρχονταν από τον τοκετό θεωρούνταν μολυσμένα, γι' αυτό και απαιτούνταν ιδιαίτερη διαχείρισή τους από το μόνο άτομο που κινούνταν ελεύθερα στον μεθοριακό αυτόν χώρο, δηλαδή τη μαμμή. Στην Ήπειρο και στη Μακεδονία τον πλακούντα (ύστερο, ακόλουθο, συντρόφι, λευτέρι), η μαμμή τον έκαιγε ή τον έκοβε κομμάτια και τον έθαβε, ρίχνοντας από πάνω βραστό νερό και τοποθετώντας μια βαριά πέτρα «για να μη ξαναζωντανέψει»

και «για να μη γυρίσει να πάρει το παιδί». Λόγω της σύνδεσής του με την κατάσταση της εγκυμοσύνης, ο πλακούντας έπρεπε να καταστραφεί για να επιτευχθεί η επιτυχημένη ενσωμάτωση μητέρας και παιδιού στη νέα κατάσταση. Συγχρόνως όμως, είναι και «πράμα ιερό το συντρόφι, με το παιδί φυτρώνει», όπως πίστευαν οι Πόντιοι πρόσφυγες της Μακεδονίας, γι' αυτό αλάτιζαν τον πλακούντα και τον έθαβαν στην αυλή του σπιτιού. Και αν έπρεπε να εξαφανισθεί για την απρόσκοπτη κοινωνική ενσωμάτωση λεχώνας και νεογέννητου, ως σύμβολο γονιμότητας ήταν περιζήτητος από τις στείρες γυναίκες, που συχνά κάθονταν πάνω σε πλακούντα και σε αίμα από γέννα για να συλλάβουν.³⁰ Ας δούμε και πάλι τα λόγια της γερόντισσας μαμμής για το ρόλο των μαμμών στη διαχείριση του μιάσματος της λοχειάς: «Εγώ ήπλενα και τα ρούχα της λοχούς. Τα πλέναμε σε ρέματα. Στη θάλασσα δεν κάνει, το αίμα της λοχούς εν μπαίνει στη θάλασσα, γιατί φουρτουνιάζει ο καιρός. Εγώ πρώτα τους έπλενα σαράντα μέρες, και είχα και μια μάντρα παιδιά. Και να σηκώνουμαι τη νύχτα να πάω να πλύνω σ' αυτό το ρέμα».³¹

Για να προστατευθούν λεχώνα και νεογέννητο απαραίτητη ήταν η θεϊκή βοήθεια και προστασία. Σύντομα μετά τον τοκετό ο ιερέας επισκεπτόταν τη λεχώνα και της διάβαζε ευχή δεδομένος για την κάθαρση, τη θεραπεία και την ταχεία ανάρρωσή της, αλλά και για τη συγχώρηση όσων την είχαν αγγίξει («τοις αψαμένους αυτής»).³² Της έδινε αγιασμό, το *ευχονέρι*, με τον οποίο η λεχώνα έπλενε το πρόσωπό της και έπινε, οι παρευρισκόμενες γυναίκες βουτούσαν τα δάχτυλά τους πριν φύγουν, και το υπόλοιπο προοριζόταν για το νερό της λεκάνης όπου θα έπλεναν το μωρό. Αντικείμενα ιερά και αποτροπαϊκά τοποθετούνταν κοντά στη λεχώνα ως προφύλαξη από δαιμονική επιβουλή: ψωμί, μιτάρια του αργαλειού, αλάτι, κρεμμύδι, σκόρδο. Οι επισκέψεις στο σπίτι της αποφεύγονταν και απαγορεύονταν τελείως μετά τη δύση του ηλίου, σε σημείο να μη γίνεται δεκτός ούτε ο σύζυγος εάν επέστρεφε στο σπίτι αργά. Αν παρ' όλες τις προφυλάξεις η λεχώνα παρουσίαζε επιλόχειο πυρετό και παραμιλητό, στη Μακεδονία πίστευαν ότι την είχαν πειράξει νεραίδες, *αρμέν'τοις* ή άλλα δαιμονικά. Τότε γυναίκες που γνώριζαν μεταφυσικές θεραπείες, όπως η μαμμή, έσπευδαν να την *ξαρμενίσουν* με ειδική τελετουργία που περιλάμβανε γητειές και καπνίσματα με *αρμένια*, χαμομήλι μαζεμένο στις 24 Ιουνίου, του Αϊ Γιάννη του Κλήδονα, με την αλλαγή του ηλιοστασίου.³³

Η μέθεξη και η αλληλεγγύη της κοινότητας προς τη λεχώνα και το νεογέννητο είναι έκδηλη σε τελετουργίες που αφορούσαν στην καλή διατροφή της μητέρας με στόχο την επίτευξη της ανάρρωσής της, ιδιαίτερα όμως την παραγωγή επαρκούς και καλής ποιότητας γάλακτος για το θηλασμό του μωρού.³⁴ Στη Δυτική Μακεδονία συγγένισσες και γειτόνισσες έφερναν στη λεχώνα τα *μπουγανίκια* ή *λιχουν'κά*, μαντίλια και μποξάδες μέσα στα οποία μετέφεραν τρόφιμα για τη λεχώνα, για να έχει άφθονο και παχύ γάλα για το παιδί της. Ανάλογες ήταν και οι «λεκάνες με χυλόπιττες τσικνωμέ-

νες και με μυρωικά» που έστελναν στο σπίτι της *λουχούς* συγγενείς και φίλοι στην κοινότητα Ολύμπου Καρπάθου μέχρι τα Εφτά (και τις έπαιρναν πίσω αργότερα γεμάτες με φαγητά, επονομαζόμενες *λακάνες του παιΐου*).³⁵

Κατά την περίοδο της λοχειάς τα καθήκοντα της μαμμής για τον «εξανθρωπισμό» και την κοινωνικοποίηση του βρέφους ήταν σημαντικά.³⁶ Αυτή ηγούνταν των σταδιακών προσπαθειών της κοινότητας να αναγνωρίσει και να συμπεριλάβει το βρέφος στους κόλπους της. Στις τελετουργίες που μεσολαβούσαν μεταξύ γέννησης και σαραντίσματος ή/και βάφτισης, η συμμετοχή της φυσικής μητέρας ήταν μικρή ή απαγορευόταν. Ας ξεκινήσουμε από το *αλάτισμα του μωρού*, μια πρακτική ευρέως διαδεδομένη στον ελληνόφωνο χώρο κατά το παρελθόν, που γινόταν «για να σφίξει το μωρό και για να πήξει ο νους του», έλκει δε την καταγωγή της από ανάλογες πρακτικές που αναφέρονται σε κείμενα του ιατρού της ρωμαϊκής εποχής, Γαληνού.

Οι αντισηπτικές ιδιότητες του αλατιού είχαν διαπιστωθεί ήδη από την αρχαιότητα. Για να ερμηνεύσουμε όμως το αλάτισμα του μωρού θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις θετικές συνδηλώσεις του άλατος στον νεοελληνικό πολιτισμό: το «νόστιμο» σαφώς προτιμάται από το «ανάλατο», τόσο κυριολεκτικά, όσο και μεταφορικά, ενώ η μέθεξη συμβολίζεται και από την από κοινού κατανάλωση άλατος («φάγαμε μαζί ψωμί κι αλάτι»). Επίσης, ακολουθώντας την ανάλυση του L vi-Strauss, πρέπει να λάβουμε υπόψη και τις συμβολικές αντιθέσεις ωμού/ ψημένου και φύσης/ πολιτισμού, όπου το αλάτισμα μεσολαβεί μεταξύ των δύο πόλων των συμβολικών ζευγών. Σηματοδοτεί, λοιπόν, το αλάτισμα του μωρού, το μεταβατικό στάδιο μεταξύ φυσικής και κοινωνικής γέννησης. Στην Κύπρο, το αλάτι αποκαλούνταν «ο νους του μωρού» και όλη η κοινότητα εμπλεκόταν στην τελετουργική διαδικασία κοινωνικοποίησής του. Ένας έξυπνος άντρας αγόραζε το αλάτι και μια συνετή γυναίκα το κοπανούσε. Στη συνέχεια το αλάτι τοποθετούνταν σε ένα δίσκο, απ' όπου έπαιρναν όλοι οι παρευρισκόμενοι, έβαζαν λίγο στο κρασί τους και το έπιναν, ευχόμενοι «νουν κι ανανούν, Θεγέ μου!». Τέλος, η μαμμή έτριβε το σώμα του παιδιού με το αλάτι («του βάλλει νουν») και το άφηγε με το αλάτι για αρκετές ώρες πριν το ξεπλύνει.³⁷

Στις τρεις ή στις επτά ημέρες από τη γέννηση το νεογέννητο δεχόταν την επίσκεψη των Μοιρών, γεγονός που μαρτυρούσε την πρόοδο της κοινωνικής αναγνώρισης της οντότητάς του. Οι Μοίρες, συνήθως τρεις στη νεοελληνική παράδοση, είναι ανθρωπόμορφες, ασκούν ανθρώπινες δραστηριότητες (ξαίνουν, τυλίγουν το μαλλί, γράφουν), έχουν ανθρώπινα ελαττώματα (συχνά διαπληκτίζονται), και συμβολίζουν την κοινή μοίρα της ανθρωπότητας: τον εξ ανάγκης περιορισμένο χρόνο ζωής που διακόπτεται από το θάνατο, το μέτρο της τύχης και της κακοτυχίας του ανθρώπου. Επισκεπτόμενες το νεογέννητο τη νύχτα, του δίνουν το μερίδιό του από την κοινή ανθρώπινη μοίρα. Για να τις καλοπιιάσουν,

γονείς και συγγενείς φρόντιζαν να είναι καθαρό και τακτοποιημένο το δωμάτιο, πλυμένο και καλοντυμένο το μωρό και να υπάρχουν διάφορα φiléματα για τις Μοίρες.

Στην Κάρπαθο, με διάφορες τοπικές παραλλαγές εντός του νησιού, ακόμη συνηθίζεται το έθιμο των *εφτά του μωρού*, ενός εορτασμού με τη συμμετοχή της κοινότητας, που συνδυάζεται με την αναμονή της επίσκεψης των Μοιρών. Στην ακόλουθη περιγραφή από την κοινότητα Ολύμπου Καρπάθου, την έβδομη ημέρα μετά τη γέννηση, λαμπάδες αναμμένες στον Χριστό και στους αγίους και σταυροκούλουρα τοποθετούνταν σε ένα σινί, χαμηλό και στρογγυλό ξύλινο τραπέζι, το μωρό τοποθετούνταν σε ξύλινη σκάφη με ρούχα των γονέων του επάνω του και με δώρα των παρευρισκομένων, ενώ η μαμμή θύμιαζε τις τέσσερις γωνίες του σπιτιού προσκαλώντας τις Μοίρες:

«Ελάτε Μοίρες, και δώστε του πλούτη και δώστε του χωράφια και δώστε του λεφτά». Σε μιαν άλλη άκρη τουωματιού έφτιαχναν την *αλευρέα* ζυμώνοντας σε μια μεγάλη λεκάνη αλεύρι και μυρωδικά, και ρίχνοντας ζεματιστό νερό μέχρις ότου ψηθεί το μίγμα· προσέθεταν κρεμμύδι τσικνωμένο στη μέση και με το πιρούνι έπαιρναν εφτά πιρουνιές, τις βουτούσαν στο μέλι και τις έτρωγαν, ενώ πασάλειβαν με αλευρέα το πρόσωπο του πατέρα και του παππού του μωρού. Παλιά τα «Εφτά» συνδυάζονταν με τη βάπτιση του μωρού και ακολουθούσε λαμπρό γλέντι. Η βάπτιση και η ονοματοδοσία του μωρού νωρίς μετά τη γέννηση επιβαλλόταν από το φόβο της βρεφικής θνησιμότητας, ενώ συγχρόνως συνιστούσε ένα μεγάλο βήμα για την ενσωμάτωση του παιδιού στην κοινωνία του χωριού, αλλά κυρίως στην οικογένεια των Ορθοδόξων Χριστιανών.³⁸

Στις 40 ημέρες από τη γέννηση μητέρα και παιδί προσέρχονται στην εκκλησία με τον διπλό στόχο της κάθαρσής τους από το μίasma της γέννησης και την πρώτη είσοδο του νεογέννητου στην εκκλησία. Έλκοντας την αρχή της από το αντίστοιχο εβραϊκό έθιμο, η τελετουργία αυτή ενισχύθηκε στο Βυζάντιο, όπου ο αυτοκράτορας Λέων ο 6ος (9ος-10ος αι. μ.Χ.) με την 14η Νεαρά του καθιέρωσε την 40ή ως ημέρα βάπτισης, αφού «όπως το παιδί χρειάζεται 40 ημέρες στη μήτρα της μητέρας του για να διαμορφωθεί ως έμβρυο, χρειάζεται 40 ημέρες και για να είναι έτοιμο να προσέλθει στον Οίκο του Θεού».³⁹ Το σαράντισμα είναι ακόμη ευρέως διαδεδομένο στην Ελλάδα, όπου και σήμερα οι γυναίκες αποφεύ-



7. Η γιαγιά επιδεικνύει με καμάρι τα παραδοσιακά βαφτιστικά ρουχαλάκια και το κάλυμμα για το κεφάλι (κουκούλι) του εγγονού της (φωτ. Βασιλική Χρυσανθοπούλου, λαογραφική αποστολή στην Κοινότητα Ολύμπου Καρπάθου, Αύγουστος 2006).

γουν να βγουν από το σπίτι τους και να επιστρέψουν στην εργασία τους πριν από τη συμπλήρωση των 40 ημερών, ενώ εάν το κάνουν, φροντίζουν να πάρουν «τη μισή ευχή».

Η ευχή κάθαρσης στη λεχώνα διαβάζεται και όταν ακόμη το παιδί της ή και η ίδια πεθαίνει πριν σαράντισει. Κατά το σαράντισμα, το ζευγάρι μητέρας-παιδιού αναδημιουργείται με την παρέμβαση της εκκλησίας. Αφού διαβάσει τις σχετικές εξαγνιστικές ευχές, ο ιερέας παραλαμβάνει το παιδί από τη μητέρα, το εισάγει τελετουργικά στο ναό, το προσάγει στο Άγιο Βήμα, εάν είναι αγόρι, ή στην Ωραία Πύλη, εάν είναι κορίτσι, απ' όπου το παραλαμβάνει η μητέρα του ή, κατά το Ευχολόγιο, ο Ανάδοχος. «Παιδί ασάραντιστο και πανί ανύφαντο άνθρωπος να μην το βλέπει», βεβαιώνει μια παροιμία κοινή στο πανελλήνιο, που δηλώνει ότι έως το σαράντισμα, το παιδί δεν είναι κοινωνικά αναγνωρίσιμο και αποδεκτό.⁴⁰ Το παιδί το έπλαθε η κοινωνία και η εκκλησία, που το ενσωμάτωνε στους κόλπους της με το σαράντισμα και με τη βάπτιση.

4. Συμπεράσματα

Η μελέτη της γέννησης στον ελληνόφωνο χώρο του 19ου και του πρώτου μισού του 20ού αιώνα μας αποκαλύπτει όλο το φάσμα των αντιλήψεων, αξιών και πρακτικών που συνδέονταν με την υγεία και την ασθένεια του ανθρώπου, και με την ίδια την ύπαρξή του. Θρησκεία και μαγεία, εκκλησία και φύση συμμετείχαν ως απαραίτητοι και όχι ανταγωνιστικοί αρωγοί στην αντιμετώπιση των προβλημάτων

της γονιμότητας και της ευγονίας. Παρακολουθήσαμε την αγωνία της σύλληψης, του τοκετού και της ενσωμάτωσης μητέρας και παιδιού στη νέα κατάσταση πραγμάτων, ως συλλογικές προσπάθειες στις οποίες μετείχε όλη η κοινότητα. Συγγένισες και γειτόνισες, ιδιαίτερα δε η μαμμή, διαχειρίζονταν τη δύσκολη περίοδο της εγκυμοσύνης, και ιδιαίτερα της λοχείας, ώστε να καταστήσουν την επικίνδυνη διάβαση μητέρας και παιδιού, επιτυχή. Με τη δική τους διαμεσολάβηση διδασκόταν το ρόλο της η νέα μητέρα, μέσα σε πλαίσια συγκεκριμένα, που περιόριζαν αλλά και διασφάλιζαν τις ενέργειές της. Ήδη από την εγκυμοσύνη, μάθαινε να συνδέεται υπαρξιακά, φυσικά και μεταφυσικά με το παιδί της, σε ένα δεσμό που αποτελεί καίρια πολιτισμική αξία στη νεοελληνική κοινωνία.

Μελετώντας τις αντιλήψεις, τις πρακτικές και τις τελετουργίες της γέννησης στον ελληνόφωνο κόσμο του παρελθόντος, διαπιστώνουμε ότι η γυναίκα και το παιδί δεν αντιμετωπίστηκαν ποτέ μόνον ως σωματικές οντότητες η φυσική κατάσταση των οποίων χρειάζεται ιατρική παρέμβαση. Η εγκυμοσύνη, ο τοκετός και η λοχεία θεωρούνταν στην αλληλουχία τους, ως φυσιολογικές καταστάσεις που χρειάζονταν πρακτική, ψυχολογική και κυρίως κοινωνική υποστήριξη για να ευοδωθούν. Παρόλο που δεν διέθεταν επιστημονική ιατρική γνώση και εξοπλισμό, οι γυναίκες κατάφεραν να πετύχουν πολλά χάρη στην εμπειρία, την πίστη και την αλληλεγγύη που τις διέκρινε.

Σήμερα η εγκυμοσύνη, ο τοκετός και η λοχεία σπάνια αντιμετωπίζονται ως περίοδοι και γεγονότα στη ζωή της γυναίκας και του παιδιού της, που έχουν μια συνέχεια και συνέχεια μεταξύ τους, φυσιολογική και ψυχολογική. Ο ερχομός ενός παιδιού στον κόσμο είναι, στη σημερινή ελληνική κοινωνία, ένα ατομικό γεγονός στο οποίο η κοινότητα έχει μικρή συμμετοχή, ο τοκετός χαρακτηρίζεται από παθητικότητα της εγκύου σε ένα νοσοκομειακό και ιατροκοιμημένο περιβάλλον, ενώ η λοχεία είναι συχνά μια εναγώνια, μοναχική προσπάθεια της γυναίκας να «επανέλθει» σωματικά και ψυχολογικά, έτσι ώστε να μπορεί να αναλάβει τις κοινωνικές της υποχρεώσεις. Με όλη την αίσθηση του κινδύνου και του φόβου που αποπνέουν οι αντιλήψεις και οι τελετουργίες της γέννησης στο παρελθόν, εκφράζουν συγχρόνως τη σφαιρική αντιμετώπιση και τη συλλογική φροντίδα σε θέματα υγείας και αρρώστιας – πολύτιμα διδάγματα για τη σημερινή κοινωνία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

* Θερμές ευχαριστίες οφείλω στους Μανώλη Μακρή και Νίκο Μακρή, για τη δυνατότητα που μου παρείχαν να συμβουλευθώ δημοσίευτο πρωτογενές υλικό τους γύρω από τη γέννηση στην Κάρπαθο. Επίσης, ευχαριστώ πολύ τους Γιώργο Αναστασιάδη, Ελένη Ψυχογιού και Μαρία Ανδρουλάκη για τις φωτογραφίες του άρθρου που πρόθυμα έθεσαν στη διάθεσή μου.

¹ Νανούρισμα από το Ζαγόρι, χφ. αρ. 1572 του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών (στο εξής: ΚΕΕΑ), σ. 150,

καταγραφή Α. Παπακώστας, 1940, στο Ε. Ψυχογιού, «Νανουρίσματα - Ταχταρίσματα: Λειτουργίες του λόγου στην τελετουργία της γέννησης», *Εθνολογία* 6-7 (1998-1999), σ. 244.

² V. Chryssanthopoulou, «An analysis of rituals surrounding birth in Modern Greece», αδημ. μεταπτυχιακή εργασία (M. Phil. Thesis), Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, 1984.

³ Βλ. σχετικά Κ. Καραπατάκης, *Η μάνα και το παιδί στα παλιότερα χρόνια*, Αθήνα 1979· Θ. Π. Παραδέλλης, «Από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική: πολιτισμικές και τελετουργικές διαστάσεις της γέννησης στον ελληνικό χώρο του 19ου αιώνα», αδημ. διδ. διατρ., Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα 1995· L. Rushton, «Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος», στο Ε. Παπαταξιάρχης / Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα ²1998, (Καστανιώτης, ¹1992), σ. 151-170· Ψυχογιού, *ό.π.*

⁴ Η επιτόπια έρευνα έγινε στα πλαίσια εντεταλμένης αποστολής από το ΚΕΕΑ για συλλογή λαογραφικού υλικού.

⁵ A. van Gennep, *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley 1977 (αρχική γαλλική έκδοση: 1909).

⁶ Για την έννοια του μιάσματος, βλ. M. Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London 1966.

⁷ Η Ren e Hirschon αναπτύσσει τη θεωρία του ανοιχτού/κλειστού στην ελληνική κοινωνία, βασιζόμενη σε ιθαγενείς όρους και εννοιολογήσεις. Βλ. σχετικά R. Hirschon, «Open Body / Closed Space: The Transformation of Female Sexuality», στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females. The Nature of Women in Society*, Croom Helm, London, σ. 66-88 (Berg, Oxford ²1993) και Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 17-19.

⁸ V. Turner, *The Ritual Process*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, σ. 125. Βλ. επίσης V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London 1974, για περαιτέρω ανάπτυξη της έννοιας της «communitas». Βλ. Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 8-11 για τις θετικές και αρνητικές διαστάσεις της μεθοριακότητας. Παρά τις αντιρρήσεις του Παραδέλλη (*ό.π.*, σ. 30-31) για την εφαρμογή της έννοιας της κοινωνικής μέθεξης ή communitas στην περίπτωση των τελετουργιών της κοινωνικής γέννησης, θεωρώ ότι η έννοια της communitas είναι εξαιρετικά χρήσιμη στην ανάλυση των τελετουργιών της γέννησης στον ελληνόφωνο χώρο του παρελθόντος, καθώς μας βοηθάει να κατανοήσουμε την αλληλεγγύη που αναπτύσσεται γύρω από τους πρωταγωνιστές του δράματος της γέννησης, τη μητέρα και το παιδί.

⁹ M. Bloch / S. Guggenheim, «Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth», *Man*, n.s. 16 (1981), σ. 376-380, στο Rushton, *ό.π.*, σ. 153.

¹⁰ Βλ. σχετικά J. Du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford University Press, Oxford 1974, σ. 104. Επίσης, R. Hirschon, *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής: Η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2004, σ. 275-278 (αρχική έκδοση στα αγγλικά, Clarendon Press, Oxford 1989).

¹¹ Rushton, *ό.π.*, σ. 168-9. Υπό αυτή την έννοια η μητρική προσφορά θα μπορούσε να θεωρηθεί ως «καθαρό δώρο» που δεν αναμένει ανταπόδοση (βλ. σχετικά Ε. Αλεξάκης, «Το κοινωνικό φύλο του δώρου. Γαμήλιες ανταλλαγές και μεταβίβαση της περιουσίας στη Ναυπακτία», ανακοίνωση στο Επιστημονικό Συνέδριο Ναυπακτιακών Μελετών με θέμα «Η Ναύπακτος και η περιοχή της από το 1821 ως το 1940», Ναύπακτος, 15-17 Οκτωβρίου 2004 (υπό δημοσίευση στα Πρακτικά του Συνεδρίου).

¹² Rushton, *ό.π.*, σ. 166. Βλ. επίσης J. Dubisch, «Culture enters through the kitchen: women, food, and social boundaries in rural Greece», στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1986.

¹³ V. Chryssanthopoulou, «The Construction of Ethnic Identity among the

Castellorizian Greeks of Perth, Australia», αδημ. διδ. διατρ., Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, 1993, σ. 351-358. Για τα γονιμικά σύμβολα στο γάμο γενικότερα, βλ. Παραδέλλης, *ό.π.*, σ. 41-42. Βλ. επίσης Θ. Παραδέλλης, «Η ερωτική και γονιμική μαγεία στο λαϊκό πολιτισμό της νεότερης Ελλάδας», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 72 (Σεπτ. 1999), Αφιέρωμα «Η Μαγεία στη Νεότερη Ελλάδα», σ. 36-41. Για τη σύνδεση της γυναικείας γονιμότητας με τη φυτική βλάστηση, βλ. Παραδέλλης, *Από τη βιολογική ...*, *ό.π.*, σ. 63-64.

¹⁴ Στο ίδιο, σ. 360-365. Βλ. ειδικότερα Β. Χρυσανθοπούλου-Farrington, «Το κακό μάτι στους Έλληνες της Αυστραλίας: Ταυτότητα, συνέχεια, νεοστερικότητα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 72 (Σεπτ. 1999), Αφιέρωμα: «Η Μαγεία στη Νεότερη Ελλάδα», σ. 22-30.

¹⁵ Για τις αρχαιοελληνικές, χριστιανικές και νεοελληνικές λαϊκές αντιλήψεις γύρω από τη διαμόρφωση του εμβρύου, βλ. Παραδέλλης, *ό.π.*, σ. 43-54.

¹⁶ Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως* Α 716^a, Les Belles Lettres, κείμενο-μτφρ.: Ρ. Louis, Παρίσι 1961, στο Παραδέλλης, *ό.π.*, σ. 45 και 52.

¹⁷ Βλ. σχετικά Ε. Π. Αλεξιάκης, «Γυναίκες, γάλα, συγγένεια: Κοινά παλαιοβαλκανικά στοιχεία στο λαϊκό πολιτισμό των βαλκανικών λαών», στο Ε. Π. Αλεξιάκης, *Ταυτότητες και Ετερότητες: Σύμβολα, συγγένεια και κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Εκδόσεις «Δωδώνη», Αθήνα 2001, σ. 102-125.

¹⁸ Βλ. σχετικά Παραδέλλης, *ό.π.*, σ. 55-57 και σ. 64 και Ν. Ν. Κόνσολας, «Λαογραφικά Ολύμπου Καρπάθου. Κεφάλαιον Γ': Ζητήματα σχετικά με το παιδίον», *Λαογραφία: Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας ΚΔ'* (1966), σ. 229.

¹⁹ Chryssanthopoulou, *An Analysis ...*, *ό.π.*, σ. 25.

²⁰ Πληροφορία από την Όλυμπο Καρπάθου, χφ. αρ. 4526 του ΚΕΕΛ, καταγραφή Μ. Ανδρουλάκη 1996, σ. 459. Βλ. επίσης Κόνσολας, *ό.π.*, σ. 230 και σ. 29-30.

²¹ Χ. Θ. Οικονομόπουλος, «Το παιδί το σαραντάρι: 40 λαϊκές προγεννητικές συμβουλές («40 θύμησες») της Ελληνίδας την εποχή της Τουρκοκρατίας για να γεννηθεί ένα «σωστό» παιδί», *Δελτίο Α' Παιδιατρικής Κλινικής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 30/5 (Σεπτ.-Οκτ. 1983), σ. 369-384.

²² Από την ανέκδοτη συλλογή λαογραφικού υλικού από την κοινότητα Ολύμπου Καρπάθου του Μανώλη Μακρή.

²³ Βλ. σχετικά Καραπατάκης, *ό.π.*, σ. 40-41 και Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 38-39 και 103, σημ. 6. Για την ανάλυση της ελληνικής αρρενολοχείας και τον παραλληλισμό της προς τις τελετουργίες του *counade* που υπάρχουν σε άλλους λαούς, βλ. Δ. Λουκάτος, «Ο σύζυγος εις τα κατά την γέννησιν έθιμα και λαογραφικά ενδείξεις περί αρρενολοχείας», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών* 8 (1956), σ. 124-167. Βλ. επίσης Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 40.

²⁴ Βλ. σχετικά Μ. Spyridakis, *The Social Role of Midwives in Rethymno-Crete*, αδημ. μεταπτυχιακή εργασία (Μ.Α. Thesis), Department of Anthropology, University of Durham, 1992, σ. 10.

²⁵ Γ. Α. Μέγας, «Έθιμα της ημέρας της μαμμής», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 7 (1952), Ακαδημία Αθηνών, εν Αθήναις 1953, σ. 3-27. Βλ. επίσης Μ. Τερζοπούλου, «Η Μέρα της Μπάμπως», *Επτά Ημέρες – Η Καθημερινή ΜΖ'* (Ιανουάριος 2002), σ. 116-119.

²⁶ Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 42 και σ. 48-49.

²⁷ Μ. Τερζοπούλου / Ε. Ψυχογιού, «Μαρτυρίες Γυναικών», *Περιοδικό «Εκ Παραδρομής»* 7 (1988), σ. 21.

²⁸ Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 66-67.

²⁹ Στο ίδιο, σ. 109, σημ. 4, με άντληση πληροφοριών από Π. Λεκατσάς, *Η καταγωγή των θεσμών, των εθίμων και των δοξασιών: Κεφάλαια της κοινωνικής ιστορίας των Ελλήνων και άλλων λαών*, Βιβλίο Νεοελληνικού Λόγου, Αθήνα 1951, σ. 78-80.

³⁰ Βλ. σχετικά Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 52-53 (από Μακεδονία και Πόντο), σ. 58-59, σ. 46 (πληροφορίες από Πόντιους πρόσφυγες και σ. 46-47 (πληροφορία από Σκιάθο).

³¹ Τερζοπούλου / Ψυχογιού, *ό.π.*, σ. 22.

³² «Ευχάι εις γυναίκα λεχώ τη πρώτη ημέρα της γεννήσεως του παιδίου αυτής», *Ευχολόγιον το Μέγα*, επιμ. Ν. Π. Παπαδοπούλου, Οίκος Μ. Ι. Σαλιβέρου Α.Ε., Αθήναι, σ. 93-95.

³³ Καραπατάκης, *ό.π.*, σ. 45-46 και σ. 50-53 και Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 54-55.

³⁴ Για το θηλασμό στην Ελλάδα βλ. Αλεξιάκης, *ό.π.*: Ε. Καραμανές / Α. Μπάκολη, «Μητρικό γάλα και θηλασμός: η προσέγγιση των λαογραφικών καταγραφών», μελέτη υπό δημοσίευση στην *Επετηρίδα του Κέντρου Ερευνών της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών* και Χ. Θ. Οικονομόπουλος, «Ο θηλασμός στην Ελλάδα κατά την Τουρκοκρατία», *Δελτίο Α' Παιδιατρικής Κλινικής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 29, 6 (Νοέμ. – Δεκ. 1982), σ. 420-442.

³⁵ Καραπατάκης, *ό.π.*, σ. 64-65 και Κόνσολας, *ό.π.*, σ. 234-5.

³⁶ Βλ. σχετικά Ψυχογιού, *ό.π.*, σ. 213-4.

³⁷ Βλ. σχετικά Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 68-70. Βλ. επίσης C. L. vi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, Jonathan Cape, London 1969, σ. 64-65.

³⁸ Για τις Μοίρες στη γέννηση, βλ. Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 75-79 και Κ. Krikos-Davis, «Moira at birth in Greek tradition», *Folia Neohellenica* IV (1982), σ. 106-134. Για περιγραφές της τελετουργίας των «Εφτά» βλ. Ε. Μανωλακάκης, *Καρπαθιακά*, Εκ του Τυπογραφείου Α. Καλαράκη, εν Αθήναις 1896 (επανέκδ., Αθήναι 1988), σ. 114-116· Π. Χιωτάκη-Σκευοφύλακα, *Το έθιμο των «Εφτά» στην Κάρπαθο: Θεατροποιημένη περιγραφή*, Εισαγωγή: Μ. Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2001· Μ. Αλ. Αλεξιάδης, «Το έθιμο των «Εφτά» στην Κάρπαθο: Εισαγωγική μελέτη», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Δωδεκάνησα: Λαϊκός Πολιτισμός*, Αθήνα 2003, σ. 251-261, όπου και πλούσια βιβλιογραφία για το έθιμο και συσχετίσή του προς την τελετουργία των «Αμφιδρομιών» στην αρχαία Αθήνα, οπότε το νεογέννητο εισαγόταν επίσημα στην οικογένεια και καθοσιωνόταν με περιφορά γύρω από την εστία. Οι περιγραφές του παρόντος άρθρου προέρχονται από τη δική μου επιτόπια έρευνα στο Διαφάνι Ολύμπου Καρπάθου (2006) και από την ανέκδοτη συλλογή λαογραφικού υλικού από το ίδιο μέρος από τον Ν. Μακρή. Βλ. σχετικά και Κόνσολας, *ό.π.*, 248-9. Για τη βάπτιση και την ονοματοδοσία του παιδιού, βλ. Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 79-92 και Παραδέλλης, *ό.π.*, 139-160.

³⁹ Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Ο αριθμός τεσσαράκοντα παρά τοις Βυζαντινούς και νεωτέροις Έλλησι*, Τυποτεχνείον Ελλήνων Επιστημόνων, Αθήνα 1939, σ. 15.

⁴⁰ «Ευχάι εις γυναίκα λεχώ είκοσι ή δέκα πέντε ημερών», *Ευχολόγιον το Μέγα*, *ό.π.*, σ. 521. Βλ. επίσης Chryssanthopoulou, *ό.π.*, σ. 92, 94.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΛΕΞΑΚΗΣ, Ε. Π., «Γυναίκες, γάλα, συγγένεια: Κοινά παλαιοβαλκανικά στοιχεία στο λαϊκό πολιτισμό των Βαλκανικών λαών», στο Ε. Π. Αλεξιάκης, *Ταυτότητες και Ετερότητες: Σύμβολα, συγγένεια και κοινότητα στην Ελλάδα – Βαλκάνια*, Εκδόσεις «Δωδώνη», Αθήνα 2001, σ. 102-125 (πρώτη δημοσίευση στο *Επετηρίς του Κέντρου Ερευνών της Ελληνικής Λαογραφίας* 28 (1987-88), σ. 43-68).

ΑΛΕΞΑΚΗΣ, Ε., «Το κοινωνικό φύλο του δώρου. Γαμήλιες ανταλλαγές και μεταβίβαση της περιουσίας στη Ναυπακτία», *Επιστημονικό Συνέδριο Ναυπακτιακών Μελετών με θέμα: Η Ναύπακτος και η περιοχή της από το 1821 ως το 1940*, Ναύπακτος, 15-17 Οκτωβρίου 2004, υπό δημοσίευση στα Πρακτικά του Συνεδρίου.

ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, Μ. ΑΛ., «Το έθιμο των «Εφτά» στην Κάρπαθο: Εισαγωγική μελέτη», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Δωδεκάνησα: Λαϊκός Πολιτισμός*, Αθήνα 2003, σ. 251-261.

VAN GENNEP, A., *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley 1977 (αρχική γαλλική έκδοση: 1909).

BLOCH, M. / GUGGENHEIM, S., «Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth», *Man*, n.s. 16 (1981), σ. 376-380.

DOUGLAS, M., *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge and Kegan Paul, London 1966.

DU BOULAY, J., *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford University Press, Oxford 1974.

DUBISCH, J., «Culture enters through the kitchen: Women, food, and social boundaries in rural Greece», στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton 1986.

ΚΟΝΣΟΛΑΣ, Ν. Ν., «Λαογραφικά Ολύμπου Καρπάθου. Κεφάλαιον Γ': Ζητήματα σχετικά με το παιδίον», *Λαογραφία: Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας* ΚΔ' (1966), σ. 228-253.

KRIKOS-DAVIS, K., «Moirā at Birth in Greek Tradition», *Folia Neohellenica* IV (1982), σ. 106-134.

L VI-STRAUSS, C., *The Raw and the Cooked*, Jonathan Cape, London 1969.

ΛΕΚΑΤΣΑΣ, Π., *Η καταγωγή των θεσμών, των εθίμων και των δοξασιών: Κεφάλαια της κοινωνικής ιστορίας των Ελλήνων και άλλων λαών*, Βιβλίο Νεοελληνικού Λόγου, Αθήνα 1951.

ΛΟΥΚΑΤΟΣ, Δ., «Ο σύζυγος εις τα κατά την γέννησιν έθιμα και λαογραφικά ενδείξεις περί αρρενολοχείας», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών* 8 (1956), σ. 124-167.

ΜΑΝΩΛΑΚΑΚΗΣ, Ε., *Καρπαθιακά*, Εκ του Τυπογραφείου Α. Καλαράκη, εν Αθήναις 1896 (επανέκδοσις, Αθήνα 1988), σ. 114-116.

ΜΕΓΑΣ, Γ. Α., «Έθιμα της ημέρας της μαμμής», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 7 (1952), Ακαδημία Αθηνών, εν Αθήναις 1953, σ. 3-27.

ΟΙΚΟΝΟΜΟΠΟΥΛΟΣ, Χ. Θ., «Ο θηλασμός στην Ελλάδα κατά την Τουρκοκρατία», *Δελτίο Α' Παιδιατρικής Κλινικής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 29, 6 (Νοέμβριος – Δεκέμβριος 1982), σ. 420-442.

–, «Το παιδί το σαραντάρι: 40 λαϊκές προγεννητικές συμβουλές («40 θύμησες») της Ελληνίδας την εποχή της Τουρκοκρατίας για να γεννηθεί ένα «σωστό» παιδί», *Δελτίο Α' Παιδιατρικής Κλινικής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 30/5 (Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1983), σ. 369-384.

ΠΑΡΑΔΕΛΛΗΣ, Θ. Π., «Από τη Βιολογική Γέννηση στην Κοινωνική: Πολιτισμικές και Τελετουργικές Διαστάσεις της Γέννησης στον Ελλαδικό Χώρο του 19ου αιώνα», αδημ. διδ. διατρ., Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα 1995.

–, «Η ερωτική και γονιμική μαγεία στο λαϊκό πολιτισμό της νεότερης Ελλάδας», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 72 (Σεπτ. 1999), Αφιέρωμα: «Η μαγεία στη νεότερη Ελλάδα», σ. 36-41.

RUSHTON, L., «Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος», στο Ε. Παπαταξιάρχης / Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 21998 (1η έκδ. Καστανιώτης 1992), σ. 151-170.

SPYRIDAKIS, M., «The Social Role of Midwives in Rethymno-Crete», αδημ. διδ. διατρ., Department of Anthropology, University of Durham, 1992.

ΤΕΡΖΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. / ΨΥΧΟΓΙΟΥ, Ε., «Μαρτυρίες Γυναικών», *Περιοδικό «Εκ Παραδρομής»* 7 (1988), σ. 18-22.

ΤΕΡΖΟΠΟΥΛΟΥ, Μ., «Η Μέρα της Μπάμπως», *Επτά Ημέρες – Η Καθημερινή ΜΖ'* (Ιανουάριος 2002), σ. 116-119.

TURNER, V., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca and London 1974.

–, *The Ritual Process*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.

HIRSCHON, R., «Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality», στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females. The Nature of Women in Society*, Croom Helm, London, σ. 66-88 (2^η έκδ., Berg, Oxford 1993).

–, *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής: Η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2004 (Clarendon Press, Oxford 1989).

ΧΙΩΤΑΚΗ-ΣΚΕΥΟΦΥΛΑΚΑ, Π., *Το έθιμο των «Εφτά» στην Κάρπαθο: Θεατροποιημένη περιγραφή*, Εισαγωγή: Μ. Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2001.

ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ-FARRINGTON, Β., «Το κακό μάτι στους Έλληνες της Αυστραλίας: Ταυτότητα, συνέχεια, νεωτερικότητα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 72 (Σεπτ. 1999), Αφιέρωμα: «Η μαγεία στη νεότερη Ελλάδα», σ. 22-30.

CHRYSSANTHOPOULOU, V., «An analysis of rituals surrounding birth in Modern Greece», αδημ. διδ. διατρ., Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, 1984.

–, «The construction of ethnic identity among the Castellorizian Greeks of Perth, Australia», αδημ. διδ. διατρ., Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, 1993.

ΨΥΧΟΓΙΟΥ, Ε., «Νανουρίσματα – Ταχταρίσματα: Λειτουργίες του λόγου στην τελετουργία της γέννησης», *Εθνολογία* 6-7 (1998-1999), σ. 193-271.

“Sleep, my child, that an eagle fathered and a young woman gave birth to”: Birth in Greek-speaking areas in the 19th and first half of the 20th century

Vassiliki Chryssanthopoulou

The basis for this article is my unpublished Master's thesis and ethnographic material. This latter, published or otherwise, is drawn from various parts of the Greek-speaking world, namely Greece itself, Pontus, Cyprus and the Greek diaspora in general and dates to the 19th and first half of the 20th century. Although in existential terms, birth is an individual event par excellence, it was dealt with as a happening of collective importance in Greek communities of the past.

If one studies the beliefs, practices, rituals and discourse regarding birth, the varied spectrum of popular concepts concerning various issues becomes apparent. These include fertility and conception, mother and child, birth and death, sickness and health, the body, gender and class, kinship and the cosmology of a community. This study presents these concepts and practices via a focus on the mother, pregnant, giving birth and as a new mother, and on the child, as embryo and new-born child. We also analyse the role of the characters who actively participate in the process of birth. These are chiefly female, namely, the midwife, who is the primary factor involved in the passage of young human from non-existence to social being, and in the passage of the mother towards the assumption of her role.

English abstract by the author