4ε: 4855

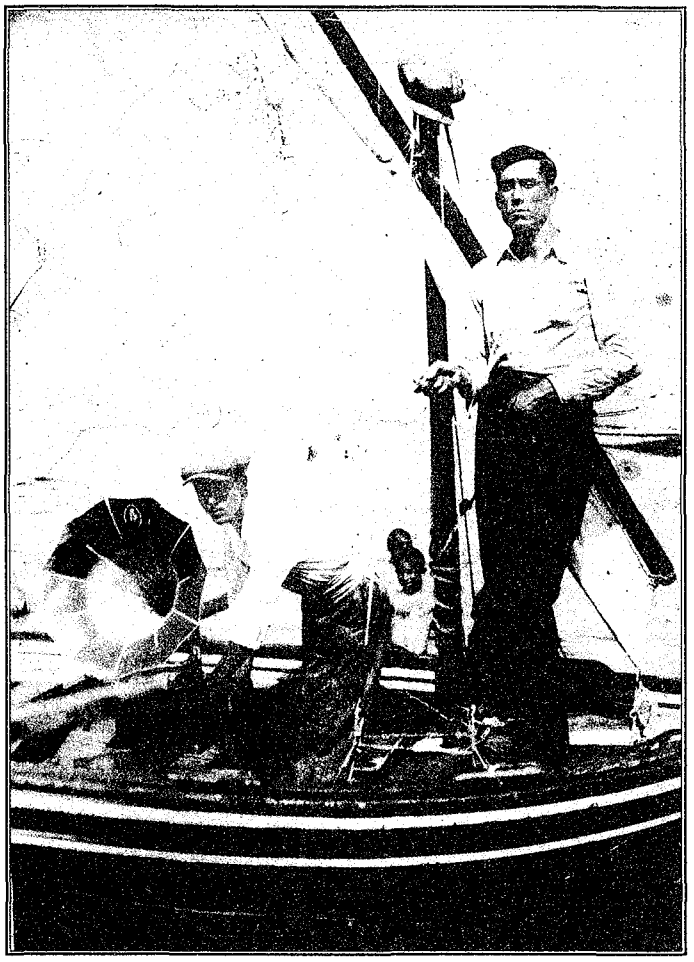
ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΤΟΥ ΓΙΑΝΝΗ ΖΑΪΜΑΚΗ ΜΕ ΤΙΤΛΟ

Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΠΟΡΝΕΙΩΝ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ ΚΑΙ Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΚΙΑΣ

(ΗΡΑΚΛΕΙΟ 1900-1940)

ΑΣΤΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ



ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΑΙΜΙΛΙΟΣ ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΘΗΝΑ 1997

Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΠΟΡΝΕΙΩΝ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ ΚΑΙ Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΚΙΑΣ

ΝΔ 7932.

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΤΟΥ ΓΙΑΝΝΗ ΖΑΪΜΑΚΗ ΜΕ ΤΙΤΛΟ

Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΠΟΡΝΕΙΩΝ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ ΚΑΙ Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΚΙΑΣ

(ΗΡΑΚΛΕΙΟ 1900-1940)

ΑΣΤΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΑΙΜΙΛΙΟΣ ΜΕΤΑΞΟΠΟΥΛΟΣ
ΜΕΛΗ: ΓΙΩΡΓΟΣ ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΗΣ-ΑΝΤΩΝΗΣ ΑΣΤΡΙΝΑΚΗΣ

ΑΘΗΝΑ 1997

Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΠΟΡΝΕΙΩΝ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ ΚΑΙ Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΚΙΑΣ

(ΗΡΑΚΛΕΙΟ 1900-1940)

ΑΣΤΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....3

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΙ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟΙ ΑΞΟΝΕΣ ΤΗΣ ΜΕΛΕΤΗΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

1. Αναλυτικοί άξονες.....20
2. Θεωρητικό περίγραμμα.....24
2.1.Η ποιητική και η ρητορική στην προφορική αφηγηματική πράξη..... 24
2.2.Κοινωνική μνήμη λήθη και προφορική ιστορία.....28
2.3.Κοινωνικός κόσμος εντοπιότητα κοινότητα και σύμβολο.....31
2.4.Ο κοινωνικός κόσμος της μαγκιάς.....37
2.5.Συμβολικό κεφάλαιο 39
2.6.Συμβολική μόλυνση και στίγμα.....40
2.7.Λαϊκή τέχνη και πολιτισμική δημιουργία.....45
3. Εντόπιες θεωρήσεις.....50
3.1.*Γλέντι μαστουρλίκι και κέφι*.....50
3.2.*Νταηλίκι και γιανκιλίκι*.....52
3.3.Ταυτότητα *όνομα μάγκας ρεμπέτης και μαγκιά*.....54

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟΙ ΑΞΟΝΕΣ ΚΑΙ ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΛΕΤΗΣ

1. Η πρόσβαση στο πεδίο μελέτης.....60
1.1.Μεθοδολογικά προβλήματα.....64
2. Βασικές ερευνητικές προτάσεις και οι φάσεις διεξαγωγής της έρευνας.....67
3. Βιογραφία.....71
3.1.Ο βιογραφικός άξονας της εργασίας και η ανάπτυξη της βιογραφικής έρευνας.....74

3.2.Μεθοδολογικές επιλογές και αναλυτική διαδικασία....80
4. Ιστοριογραφική έρευνα....84
Πίνακες Βιογραφούμενων....88

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΚΟΣ ΑΞΟΝΑΣ Η ΠΟΛΗ ΚΑΙ Ο ΛΑΚΚΟΣ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ 1900-1940

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ Η ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΟΛΗ (1900-1923)

1. Ιστορικό πλαίσιο....93
1.1.Εργασία κατοικία πληθυσμός και αναψυχή....94
1.2.Η πόλη λιμάνι....98
1.3.Πολιτισμική συγκρότηση και ρευστότητα....100
2. Θεσμοί λαϊκής αναψυχής....104
2.1.Τα καφφωδεία....104
2.2.Καφέ αμάν και καφέ σαντάν στην προφορική ιστορία Οι αστικές αντιδράσεις...112
2.3.Θέατρο σκιών και λατέρνα....117
3. Αστική ανάπτυξη και κοινωνικά προβλήματα Καλντιριμιτζήδες αλήτες και σταφιδούδες....120
4. Πόλη και πορνεία....126
4.1.Η συγκρότηση του Λάκκου και το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων....131
4.2.Η εγκαθίδρυση των πορνείων στο Λάκκο....131
4.3.Το χρονικό του Λάκκου στις τοπικές εφημερίδες....134

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV Η ΠΟΛΗ ΚΑΙ Ο ΛΑΚΚΟΣ ΣΤΟ ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟ

1. Η άφιξη των προσφύγων και το προσφυγικό ζήτημα....141
1.1.Πολιτισμική ανάπτυξη και πρόσφυγες....144
2. Καραγκιόζης και γραμμόφωνο....149
3. Η εκστρατεία ενάντια στα διαφθορεία (1929-1932)....152
4. Η περίοδος Μεταξά....159
4.1.Τα μέτρα «κοινής ησυχίας....159
4.2.Προφορική ιστορία και Μεταξική περίοδος....161

4.3.Αμανέδες και άσεμνα....166
5. Ο μεσοπολεμικός Λάκκος στον τοπικό τύπο....174

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V Ο ΧΩΡΟΣ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΤΟΥ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙ

1. Χωρογραφία και συμβολική επικράτεια του Λάκκου....181
Χάρτες και τοπωνύμια του Λάκκου και της πόλης....189
2. Τοπικά και υπερτοπικά δίκτυα επικοινωνίας του Λάκκου....191
3. Δίκτυα εισροών και εκροών και διομαδικές σχέσεις....194
3.1.Οι μάγκες της πόλης....195
3.2.Οι μουσουλμάνοι....198
3.3.Οι πρόσφυγες....200
3.4.Λιμανιώτες και πρόσφυγες Συγκλίσεις και απωθήσεις....203
3.5.Οι χωρικοί....206
3.6.Οι μποέμηδες....208
3.7.Σχέσεις με όργανα του κράτους....213
4. Η οικονομία του χώρου....217
5. Η κοινωνική οργάνωση της πορνείας....218

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI ΣΥΜΒΟΛΙΚΕΣ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΝΤΟΠΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΚΙΑΣ

1. Η παράσταση του μάγκα και ο κώδικας της μαγκιάς....225
1.1.*Ο ωραίος μάγκας* Η ποιητική της ρεμπέτικης ταυτότητας από την ιθαγενή σκοπιά....232
1.2.*Ο νταβατζής* Ο ρεμπέτης από την σκοπιά των έξω....237
2. *Νταηλίκια και γιανκιλίκια* Αγωνιστικές αντιπαραθέσεις ανδρών....240
3. Μαστουρλίκι Η πρακτική της χασισοποσίας....244
3.1.Το τελετουργικό της χασισοποσίας....245
3.2.Η ρητορική της χασισοποσίας και ο *τεκές* ως συμβολικό πρότυπο....251
4. *Το μπουρδέλο* Από την σκοπιά των έξω Ένας χώρος βέβηλος....253

4.1.Τα πορνεία στην εντόπιο ρητορική *Τα σπίτια του Λάκκου*....256
5. Πολιτισμικά πρότυπα....260

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΣΤΟ ΛΑΚΚΟ

(Τραγούδι μουσική χορός)

1. Μεθοδολογικές επισημάνσεις....262
2. Ρεμπέτικο τραγούδι....266
2.1.Το ρεμπέτικο στη ρητορική των Λακκουδιανών και τα τραγούδια του Λάκκου...266
2.2.Λάκκος και λόγια δημιουργία....277
2.3.Μουσικοί και αοιδοί στο Λάκκο....279
2.4.Ο Προκόπης Κουλουράς Ένας παραδοσιακός τραγουδιστής....281
3. Μουσική....284
3.1.Λαϊκοί οργανοπαίκτες και γλέντι....284
3.2.Μπουζούκι και μαγκιά....290
3.3.Λατέρνα και γραμμόφωνο....293
4 Ο χορός στο Λάκκο....296
4.1.Χορός και μαγκιά....296

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

1. Τραγούδια στο Λάκκο....303
2.1.Τραγούδια του Λάκκου σε αφηγηματική μορφή....303
2.2.Παραδοσιακά αστικά....305
2.3.Παραλλαγές ρεμπέτικων τραγουδιών....312
2.4.Ποιήματα αποθησαυρισμένα σε γραπτή μορφή....315
3. Τέσσερα αποσπάσματα βιογραφιών....322
4. Τέσσερα άρθρα εφημερίδων για το Λάκκο....328
5. Το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων....332

Βιβλιογραφία....337
Κατάλογος εφημερίδων και περιοδικών που ερευνήθηκαν....356

«Γδύσου κι'απόψε λάγνοι πόθοι
αμαρτωλοί το νου μου ξεσηκώνουν
ήπια κρασί κι'ο νούς μου γυροκλόθει
τα μάτια μου ανταριάσαν και θαμπώνουν

Αγάλια-αγάλια αμαρτωλή γυναίκα
γδύσου. Να δω τη σάρκα σου. Πληρώνω.
Ρίχνε τη λερωμένη σου ταντέλα
να νοιώθω το κορμί σου ν'αλαφρώνω».[1]

Εισαγωγή

Ο κόσμος της πορνείας έχει τη δική του συμβολή στη διαδικασία συγκρότησης και μετασχηματισμού της Ελληνικής πόλης. Τα μπουρδέλα, παράγκες και χαμηλοτάβανα σπίτια σε οριοθετημένους οικιστικούς πυρήνες της πόλης και οι άνθρωποι τους, συνιστούν μικρές κοινωνικές οντότητες με ξεχωριστό ενδιαφέρον. Αυτός ο κόσμος που προβάλλει ως ένας συμβολικός κίνδυνος για τα καθιερωμένα κοινωνικά πρότυπα, δεν παύει να εισέρχεται λαθραία στις καθημερινές συζητήσεις των ανθρώπων. Οι «πληρωμένες αγκαλιές» και τα «κόκκινα φανάρια» συντηρήθηκαν με τη μορφή ανεκδοτολογικών αφηγηματικών μοτίβων στις μνήμες των απλών ανθρώπων και έγιναν πηγή έμπνευσης για τραγουδοποιούς, ζωγράφους και κινηματογραφιστές.[2]

Οι κοινωνικές νησίδες της πορνείας του παρελθόντος, η Τρούμπα, η Μπάρα, ο Λάκκος για να αναφέρω ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα, διαθέτουν τους δικούς τους θρύλους και ήρωες, έχουν τις δικές τους ιστορίες, αφετηρίες, συνέχειες και τομές, που είναι συστηματικά αγνοημένες από την επιστημονική κοινότητα. Ίσως, το περιορισμένο επιστημονικό ενδιαφέρον, είναι απότοκο των δυσκολιών που παρουσιάζει η διερεύνηση του κινητικού, ρευστού και χρονικά μεταβαλλόμενου

[1] Απόσπασμα από το ποίημα «Πόρνη» του Μ. Δερμιτζάκη (1934:7) που αναφέρεται στον αγοραίο έρωτα και είναι εμπνευσμένο από τη καθημερινή ζωή στην μικροκοινωνία του Λάκκου. Ολόκληρο το ποίημα παρατίθεται στο παράρτημα της διατριβής (σ.σ.315-316)

[2] Αναφέρω ενδεικτικά, τα παραδείγματα των κινηματογραφικών ταινιών, «Κόκκινα Φανάρια» του Βασίλη Γεωργιάδη (1963), «Λόλα» (Λόλα της Τρούμπας) του Ντίνου Δημόπουλου (1964) και «Ευδοκία» του Αλέξη Δαμιανού(1971). Τα τραγούδια, «Κόκκινα Φανάρια» (μουσική Σταύρου Ξαρχάκου, στίχοι Αλέκου Γαλανού, τραγούδι Κατερίνα Χέλμη, από τον ομότιτλο δίσκο, ΕΜΙΑΛ, 1963), «Της αμαρτίας το στρατύ»(μουσική Χ. Κολοκοτρώνη, Σ Πελαγίδη, τραγούδι Πόλυ Πάνου, από το δίσκο, Ο αλήτης μου , RECOR), «Η Μαριάνθη των Αγγέλων» (μουσική και στίχοι Μάνου Χατζιδάκι., τραγούδι Νένα Βενετσάνου, από το δίσκο, Οι μπαλάντες της οδού Αθηνάς, Νότος, 1983) και τον δίσκο, «Τα τραγούδια της αμαρτίας» (μουσική Μάνου Χατζιδάκι, ποίηση Ντίνου Χριστιανόπουλου και τραγούδι Ανδρέα Καρακότας, Σείριος,1996). Βλ. ακόμη, τις ζωγραφιές του Γιώργου Σταθόπουλου στο ένθετο αυτού του δίσκου.

συστήματος της πορνείας, ένα πεδίο μελέτης αναμφίβολα δύσβατο και τραχύ. Όπως υποστηρίζει η Λίλα Λεοντίδου (1989:7), «οι παράγκες και τα χαμόσπιτα δεν αφήνουν ίχνη. Στο χώρο της πόλης, οι οικιστές τους μεταστεγάζονται, στην ιστορία αποσιωπούνται».

Η θεματική αυτής της εργασίας αφορά την κοινωνική οργάνωση και τον κόσμο της πορνείας στο πλαίσιο του μετασχηματισμού του αστικού χώρου στο πρώτο ήμισυ του 20ου αιώνα. Κατά προέκταση, είναι μια εργασία για τον αστικό λαϊκό πολιτισμό και μια συμβολή στη μελέτη της «προϊστορίας» (Χατζηπανταζής 1986) ή της «πρωτογενούς φάσης» (Δαμιανάκος 1987) του ρεμπέτικου, στο βαθμό που οι κοινωνικοί χώροι της μαγκιάς[3] και της πορνείας και τα δίκτυα των σχέσεων που τους συγκροτούν, εφάπτονται και αλληλοδομούνται καθώς συναντώνται στις κοινωνικές παρυφές της πόλης. Αυτό το πεδίο μελέτης διερευνάται με βάση το εθνογραφικό παράδειγμα του Λάκκου, μιας κοινωνικής νησίδας του παρελθόντος στην πόλη του Ηρακλείου, στο πλαίσιο της οποίας εγγράφονταν πρακτικές αγοραίου έρωτα και δραστηριότητες αναψυχής.

Χρονικά, η μελέτη επικεντρώνεται στην περίοδο 1900-1940. Αυτή η οριοθέτηση σχετίζεται με δύο σημαντικά χρονικά σημεία της κοινωνικής ιστορίας του Λάκκου. Το 1900, στο πλαίσιο των σημαντικών διοικητικών και κοινωνικών μεταβολών που συντελέστηκαν στην περίοδο της Κρητικής Πολιτείας, το αρτισύστατο καθεστώς επιχείρησε, με το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων[4], να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά το πρόβλημα της πορνείας που είχε διογκωθεί με τον ερχομό στα λιμάνια της Κρήτης εκατοντάδων «γυναικών ελευθερίων ηθών» από μεγάλα λιμάνια της Μεσογείου (Μανουσάκης 1991) στις πόλεις της Κρήτης και την παρουσία σε αυτές στρατιωτικών των προστάτιδων δυνάμεων. Το Διάταγμα προέβλεπε την απομόνωση των πορνείων σε οριοθετημένους χώρους πόλεων απρόσιτους «εις κεντρικούς τόπους περιπάτου και δημόσια εντευκτήρια». Με την εγκαθίδρυση των πορνείων των ιερόδουλων του χριστιανικού θρησκεύματος στη συνοικία Λάκκος, εφαρμόστηκαν οι αρχές του διατάγματος και συγκροτήθηκε η μικροκοινωνία των πορνείων.

---

[3] Χρησιμοποιώ χωρίς εννοιολογική διάκριση τους συνηθισμένους όρους ρεμπέτικο και μαγκιά αφενός, γιατί όπως προκύπτει από τις βιογραφικές αναφορές τα υπό μελέτη υποκείμενα προβάλλουν ομολόγου περιεχομένου παραστάσεις για τα συμβολικά πρότυπα του μάγκα και του ρεμπέτη και αφετέρου, επειδή αυτό είναι μια συνηθισμένη πρακτική στη μελέτη του ρεμπέτικου (Δαμιανάκος 1986, Κοταρίδης 1996). Επισημαίνω ότι ο όρος κόσμος της μαγκιάς έτσι όπως χρησιμοποιείται εδώ, έχει φαινομενολογικό χαρακτήρα και παραπέμπει σε ένα σύνολο παραστάσεων, κοσμοθεωρήσεων και κατηγοριοποιήσεων που έχουν σαν πλαίσιο αναφοράς τις ιδιότητες, τις συμπεριφορές, και τη κοινωνική δράση του μάγκα και ορίζουν μια ιδιαίτερη «κοσμοεικόνα» του κοινωνικού χώρου στον οποίο οι μάγκες κινούνται.

[4] βλ. σχετικά Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων, Ν. 176, Ε.Ε.Κ.Π., Τ. 1°,Φ.30, Χανιά 12-6-1900 (Ημερομηνία έκδοσης διατάγματος 2-6-1900).

Το 1940 είναι ένα ισχυρό σημείο στη πορεία μετασχηματισμού του Λάκκου. Ουσιαστικά τα χρόνια του πολέμου και της κατοχής σηματοδοτούν την αφετηρία μιας περιόδου παρακμής που πιστοποιείται στα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια Το 1940, στη μάχη της Κρήτης, η πόλη βομβαρδίζεται από τους Γερμανούς και πολλά πορνεία καταστρέφονται. Στην κατοχική περίοδο ο χώρος αποδιοργανώνεται. Οι πόρνες απομακρύνθηκαν από τη συνοικία και οι περισσότερες μεταφέρθηκαν σε κεντρικό ξενοδοχείο της πόλης όπου χρησιμοποιήθηκαν για τις ανάγκες του Γ' Ράιχ. Ο χώρος επανασυγκροτείται στην μετακατοχική περίοδο χωρίς όμως να διατηρήσει την αίγλη του παρελθόντος. Το χρονικό διάστημα ανάμεσα στο έτη 1940 και 1960 (χρονιά κατά την οποία απομακρύνθηκαν οριστικά τα πορνεία από το Λάκκο[5]), είναι περίοδος ύφεσης των δραστηριοτήτων και των κοινωνικών λειτουργιών του Λάκκου.

Παράγοντες όπως η κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη και η οικιστική επέκταση της πόλης, η συγκρότηση νέων εργασιακών χώρων και θυλάκων αναψυχής, η οργάνωση των μηχανισμών του κράτους και η ολοένα και εντονότερη παρέμβαση του σε «παρακοινωνιακούς χώρους», η εμφάνιση του οργανωμένου κέντρου λαϊκής αναψυχής με λαϊκή ορχήστρα και η διάδοση του ετοιμοπαράδοτου ρεμπέτικου και λαϊκού τραγουδιού που αντικατάστησε την παραγωγή αυτόχθονης δημιουργίας, οδήγησαν στην περιθωριοποίηση του χώρου και τη συρρίκνωση των λειτουργιών του. Στα μεταπολεμικά χρόνια τα πορνεία εξακολουθούν να λειτουργούν στο Λάκκο αλλά οι λατέρνες και τα μπουζούκια εντόπιων μουσικών ολοένα και ηχούν λιγότερο. Φημισμένοι στην κοινότητα μάγκες και νταήδες μεταφέρουν σε άλλους θύλακες της πόλης τις επαγγελματικές τους δραστηριότητες και οι εφημερίδες ελάχιστα ασχολούνται με τα δρώμενα της συνοικίας.

Το Ηράκλειο των αρχών του 20ου αιώνα, είναι πόλη λιμάνι και κάστρο, με κοσμοπολίτικα και πολυπολιτισμικά χαρακτηριστικά που διατηρούσε μορφολογικά τον ανατολίτικο χαρακτήρα και είχε την κοινωνική οργάνωση, των πόλεων της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. Οι χώροι κατοικίας, εργασίας και αναψυχής ήταν επιμερισμένοι με βάση, εθνοτικά, θρησκευτικά και κοινωνικά κριτήρια και μία ρευστή κοινωνικοπολιτισμική διαστρωμάτωση. Η κοινωνική και οικονομική ζωή στο Κάστρο[6],

---

[5] Η απομάκρυνση των πορνείων από το Λάκκο, εφαρμογή του Ν.Δ. 4095/1960 που αποσκοπούσε στην απογκετοποίηση της πορνείας. Είχε προηγηθεί εκστρατεία διαμαρτυρίας ευυπόληπτων περιοίκων του Λάκκου, με επιστολές και εκκλήσεις προς το κράτος και την εκκλησία για την κάθαρση της περιοχής από τη διαφθορά. Υπενθυμίζω ότι το Ν.Δ. 4095 τροποποίησε διατάξεις του Νόμου 3310/1955 "Περί καταπολεμήσεως των αφροδισίων και άλλων διατάξεων" αφού ο τελευταίος δεν μπόρεσε να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά το ζήτημα των αφροδισίων νοσημάτων και της πορνείας. Για τις ρυθμίσεις των νόμων αυτών βλ. Ζαΐμάκης 1995: 225-6.

[6] Αυτή είναι η πιο συνηθισμένη ονομασία της πόλης στο πρώτο ήμισυ του εικοστού αιώνα.

οργανώνεται γύρω από τα τσαρσά της, αγορές- παζάρια σε πολυσύχναστες πλατείες, οι οποίες δικτυωνόταν στο χώρο μέσα από στράτες και καλντιρίμια. Οι αγορές ήταν χώροι συνάθροισης επικοινωνίας και εμπορικής συναλλαγής. Εδώ σύρρεε ένα πλήθος ατόμων για να ανταλλάξει υλικά και πολιτισμικά αγαθά, να συζητήσει για τα καθημερινά συμβάντα, *να κάνει σεΐρι*[7] το παζάρι και να ψυχαγωγηθεί σε γλεντικές πρακτικές παρακείμενων καφενέδων.

Οι αγορές της πόλης ευρίσκονταν κοντά σε πυκνοκατοικημένους μαχαλάδες και συνοικίες. Η κάθε μια από αυτές είχε το δικό της χαρακτήρα και χρώμα, όχι μόνο από την άποψη των λειτουργιών και των ανθρώπων που σύχναζαν σε αυτή, αλλά και από τη σκοπιά της αισθητικής των κτιρίων και των μνημείων της. Το ίχνος της ιδιαιτερότητας της κάθε συνοικίας αποτυπώνεται στην κοινωνική μνήμη ηλικιωμένων Καστρινών. Μια ιστορία που αναφέρεται στους Επτά Μπαλτάδες μοιάζει να είναι διαφορετική από αυτή για το Γενί Γκαβέ, τη Κιζίλ Τάμπια, το Μπεντενάκι ή το Βαλτνέ Τζαμί.[8]

Η πολιτισμική διαφοροποίηση οικιστικών ζωνών είναι στοιχείο της ανοικτής κοινωνικής διαστρωμάτωσης, καθώς επίσης, και τη πολιτιστικής πολυμορφίας της πόλης. Το Κάστρο είναι "ένα μωσαϊκό μικρών κόσμων"[9]. Κατά κάποιο τρόπο, η ένταξη στον καθένα από αυτούς, σήμαινε και την πρόσκτηση κάποιας ταυτότητας. Το να κατοικείς στο Βεζίρ τσαρσί ή στην Κουτάλα σήμαινε πως ήσουν αντίστοιχα μουσουλμάνος ή χριστιανός αριστοκράτης. Αν ζούσες και εργαζόσουν στο Σεϊτάν Ογλού μπορεί να ήσουν μουσουλμάνος ουστάς[10] και ντάής και στο Λάκκο μπουρδελιάρης μάγκας. Το Βενετσιάνικο λιμάνι ήταν η συμβολική επικράτεια της δράσης των λυγερόκορμων βαρκάρηδων και των μουρμουριών[11] και το Μικρό Τσαρσάκι ο χώρος συνάθροισης των Αρμεναίων μαστόρων.

Στο πλαίσιο αυτής της ρευστής κοινωνικής τοπογραφίας ο Λάκκος έχει το δικό του διακριτό χώρο. Είναι ένας χώρος πρακτικών ελεύθερου χρόνου και αναψυχής, που φιλοξενούσε το κόσμο της πορνείας και της μαγκιάς. Πρόκειται ουσιαστικά για μια διαφορική κοινωνική οργάνωση που συγκροτείται από ιδιαίτερα αξιακά και συμπεριφορικά πρότυπα, και παράγει μια δυναμική, φευγαλέα και ρευστή μορφή λαϊκής κουλτούρας.

---

[7] Συνηθισμένη φράση στη ρητορική ηλικιωμένων Καστρινών, που εννοεί, παρακολουθώ με ευχαρίστηση ένα θέαμα.
[8] Συνοικίες της πόλης.
[9] Park (1925).
[10] Τεχνίτης, μάστορας.
[11] Χαρακτηριστικά τύπου αστού μάγκα που σύχναζαν στο λιμάνι και στο Λάκκο. Αναφέρονται ως εξαιρετικά επικίνδυνα άτομα.

Οι άνθρωποι, τα υλικά αγαθά και οι μορφές κοινωνικής δράσης στο Λάκκο χαρακτηριζόταν από μια «εκλεκτική συγγένεια ύφους» (Bourdieu1985). Άνδρες ντυμένοι με μόρτικα ρούχα και ρεπούμπλικο, με "βαρύ" περπάτημα και μάγκικη φρασεολογία, γυναίκες με λιτές ενδυμασίες που κάπνιζαν τσιγάρο και τραγουδούσαν τον αγοραίο έρωτα, μπουζούκια, ταμπουράδες και λατέρνες που ηχούσαν "αλανιάρικες" μελωδίες σε καθημερινές πρακτικές συμποσιασμού και χασισοποσίας, αγωνιστικές αντιπαραθέσεις ανδρών και πρακτικές επιδεικτικής ανδροπρέπειας σκιαγραφούσαν ένα κόσμο συμβολικής και πολιτισμικής διαφοροποίησης, μια διακριτή κοινωνία στις παρυφές της πόλης.

Η κοινότητα των πορνείων ήταν ένα ιδιότυπο «εργαστήρι» πολιτισμικής δράσης και δημιουργίας. Ο χορός, το τραγούδι, η μουσική και το γλέντι ήταν αναπόσπαστα στοιχεία του καθημερινού βίου των Λακκουδιανών. Το τραγούδι ήταν, ένα σύμβολο ιδιαιτερότητας και αναγνώρισης, ένα μέσο προσδιορισμού της κοινότητας στο ανομοιογενές αστικό περιβάλλον, κοινωνική πρακτική πολιτισμικής έκφρασης και δημιουργίας. Η κοινωνική δράση διαπλέκεται με την ταυτότητα και την ιεραρχία στο χώρο. Η αναγνώριση από τη κοινότητα, της ικανότητες ενός ατόμου σε μια πολιτισμική πρακτική προσέδιδε σε αυτό γόητρο και κύρος.

Ως κοινωνικός χώρος ο Λάκκος συνδεόταν με μια οικονομία λειτουργιών αναψυχής και πρακτικών αγοραίου σεξ. Κύριοι εργασιακοί φορείς της τοπικής κοινωνίας ήταν οι ιερόδουλες. Αυτές ευρισκόταν υπό την κυριαρχία των μαστροπών. Οι άνδρες μαστροποί (νταβατζήδες ή προστάτες) ασκούσαν επιστασία και παρείχαν προστασία στα μπουρδέλα ελέγχοντας παράλληλα νόμιμες ή παράνομες δραστηριότητες στο χώρο (χασισεμπορία, λαθρεμπόριο, τυχερά παιχνίδια κ.λ.π.). Οι γυναίκες μαστροποί (μαντάμες ή πατρόνες) ήταν διευθύντριες των μπουρδέλων, διαχειριζόταν τα έσοδα τους και φρόντιζαν την υγιεινή και την ευταξία του και συνεργαζόταν με τους νταβατζήδες.

Οι μαστροποί συγκροτούσαν μια κυρίαρχη ομαδοποίηση στο χώρο που έλεγχε τις προσοδοφόρες οικονομικές λειτουργίες του και ευρισκόταν σε μια κατάσταση εύθραυστης ισορροπίας. Οι κοινωνικές σχέσεις στο εσωτερικό της κοινότητας χαρακτηριζόταν από συνεχείς αμφισβητήσεις, διαπραγματεύσεις και συγκρούσεις, ενώ οι σχέσεις της εντόπιας ελίτ με τον έξω κόσμο, ιδίως δε με φορείς του κρατικού μηχανισμού, απαιτούσαν υψηλή διαπραγματευτική ικανότητα και ικανότητα συναλλαγών. Στον αντίποδα αυτής της ελίτ, η πλειοψηφία των Λακκουδιανών ήταν

άτομα που βίωναν στο όριο της πόλης μια κατάσταση κοινωνικού αποκλεισμού και προσέφευγαν στην "μολυσμένη" κοινότητα αναζητώντας εκεί ευκαιρίες απασχόλησης και κοινωνική δράση.

Στη μικροκοινωνία του Λάκκου εγγραφόταν όψεις περιθωριακότητας και στοιχεία κοινωνικού αποκλεισμού. Ο Λάκκος ήταν ένας χώρος οριοθετημένος. Οι εκδιδόμενες γυναίκες, απαγορευόταν να εξέλθουν από τα σύνορα της συνοικίας, άνευ της αστυνομικής αδείας. Η παρουσία της καθωσπρέπει γυναίκας στο Λάκκο ήταν αδιανόητη και οι συχνές επισκέψεις ορισμένων ευυπόληπτων πολιτών ήταν αντικείμενο κοινωνικής κατακραυγής. Για το "υγιές" κοινωνικό σώμα της πόλης, ο Λάκκος ήταν ένας χώρος "φρίκης" και μιάσματος, ένας χώρος «κοινωνικής αποδιοργάνωσης».

Παρόλα αυτά, ο Λάκκος δεν ήταν ένας κλειστός κόσμος. Σε μια εποχή περιοριστικής σεξουαλικής ηθικής, τα «καλντιρίμια στα Λακκουδιανά» ήταν ένα πέρασμα *για κάθε καρυδιάς καρύδι*, ένας χώρος συνεύρεσης και επικοινωνίας ατόμων ετερόκλητης προέλευσης που αναζητούσαν ευκαιρίες για αναψυχή, περιπέτεια και παιχνίδι. Εδώ ο έρωτας, λαθραίος ή νόμιμος, είχε τους δικούς του κώδικες, τις δικές του αποτιμήσεις και το τραγούδι με το χορό κατείχαν προνομιακή θέση στη καθημερινότητα των ανθρώπων.

Στο πλαίσιο αυτό η τοπικότητα, η συγγένεια και η φιλία είχαν ιδιαίτερη ισχύ, όμως η καθημερινή ζωή διαβρωνόταν συνεχώς από τις επιδράσεις του περιρρέοντος αστικού περιβάλλοντος, τις δικτυώσεις με τον αγροτικό χώρο και με αντίστοιχους θύλακες αναψυχής λιμανιών του Αιγιακού χώρου. Η ύπαρξη και η αναπαραγωγή της μικροκοινωνίας των πορνείων εξαρτιόταν τόσο, από την ανανέωση και ανατροφοδότηση του εντόπιου «εργατικού» δυναμικού, όσο και από τη συνεχή κυκλοφορία πελατειακού δυναμικού προερχόμενου όχι μόνο από τη κοινωνία της πόλης. Ο Λάκκος δεν ήταν και δεν θα μπορούσε να είναι, μια απομονωμένη και κλειστή κοινότητα.

Το καθημερινό κοινωνικό παιχνίδι στην εντοπιότητα χαρακτηριζόταν από στρατηγικές διεκδίκησης γοήτρου των ατόμων, προσανατολισμένες στην κύρωση μιας διακριτής ταυτότητας. Η ατομικότητα προσαρμοζόταν στην δύναμη του τοπικού κώδικα και οι μηχανισμοί μύησης των δραστών εξασφάλιζαν την αναπαραγωγή του. Ιδίως ο Λάκκος ήταν ένας χώρος ανταγωνισμού ανδρών. Η ανδρική ταυτότητα

αποτιμάται θετικά με κριτήρια την κατανάλωση και τη σπατάλη χρήματος, την επίδειξη δύναμης και ανδρισμού.

Ο μάγκας ήταν, ένα πραγματικό κυρίως, όμως, ένα συμβολικό πρότυπο της εντοπιότητας που παρέπεμπε σε ένα πολιτισμό ανδροπρέπειας. Πρόσωπο κοινωνικά αναγνωρισμένο με υψηλό γόητρο και συμβολική κυριαρχία, στην εντόπιο κοινότητα. Η οικείωση της μάγκικης ταυτότητας από ένα άτομο λειτουργούσε σαν ένα είδος "συμβολικού κεφαλαίου" (Bourdieu 1977)[12] που το άτομο μεταχειριζόταν με τρόπο ώστε να διεκδικεί προνομιακούς ρόλους και θέσεις στην εντόπια οικονομία.

Σε γενικές γραμμές, οι συμβολικοί τίτλοι και οι θέσεις των ατόμων στην ιεραρχία χαρακτηριζόταν από εξαιρετική ρευστότητα. Οι ταυτότητες και τα προνόμιά τους ευρισκόταν συνεχώς υπό διαπραγμάτευση και αμφισβήτηση. Ο μάγκας ήταν εξαρτημένος από τις δεσμεύσεις των αξιακών και συμπεριφορικών προτύπων που αποδιδόταν στην ταυτότητα του. Στο πεδίο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης όφειλε να επιδεικνύει με πράξεις επιδεικτικού ανδρισμού την συμβολική του ανωτερότητα.

Η μαγκιά συνιστά μια κατάσταση προσδεμένη στο συμβολικό πρότυπο του μάγκα. Ένα σύνολο ιδιοτήτων, αξιών και συμπεριφορών που συνδέονται με την επιδεικτική ανδροπρέπεια, την σωματική ρώμη και δύναμη, την διαχείριση της βίας και των εντάσεων και την ικανότητα στις ερωτοτροπίες, και οριοθετούν την αναμενόμενη από τον κοινωνικό δράστη συμπεριφορά διαμορφώνοντας ένα αποδεκτό πλαίσιο επικοινωνίας, αξιολόγησης και ιεράρχησης των ατόμων και των ταυτοτήτων τους στο χώρο. Γύρω από αυτές τις αξιολογήσεις και κατηγοριοποιήσεις οι αφηγητές συγκροτούν μια κοινωνική ποιητική που επικεντρώνεται στην επιτέλεση της μαγκιάς σε δημόσιο χώρο και λειτουργεί σαν ένα ιδεολόγημα που εκλογίκευε και νομιμοποιούσε προς το εκάστοτε ακροατήριο την πλούσια, αλλά κοινωνικά κατακριτέα δραστηριότητα του μάγκα. Σήμερα δια μέσου της κοινωνικής ποιητικής της μαγκιάς οι Λακκουδιανοί συντηρούν μια, περίπου μυθική, εικόνα του μάγκα στη συλλογική μνήμη που λειτουργεί σαν συμβολικό κεφάλαιο για αυτούς και ασκούν κριτική για τον «ξεπεσμό» και την «κατάντια» της σημερινής κοινωνίας. Εκφράζουν έτσι την κοινωνική τους διαμαρτυρία για τις κοινωνικές αλλαγές που συντελέστηκαν και την περιθωριακή και συμβολική τους περιθωριοποίηση.

---

[12] Στο σύνολο τους οι παραπομπές σε έργα συγγραφέων αφορούν την χρόνια έκδοσης του βιβλίου που χρησιμοποιήθηκε και όχι στην τυχόν πρώτη έκδοση για την οποία ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στην βιβλιογραφία της μελέτης.

Μεθοδολογικά η μελέτη συνδυάζει τη βιογραφική με την ιστοριογραφική προσέγγιση. Το πραγματολογικό υλικό που συγκεντρώθηκε σε έρευνα πεδίου στο Ηράκλειο αποτελείται αφενός, από βιογραφικό υλικό, ιστορίες ζωής ηλικιωμένων προσώπων και αφετέρου, από ιστοριογραφικό υλικό, συγχρονικές γραπτές μαρτυρίες από τοπικά αρχεία, εφημερίδες και περιοδικά.

Στο αναλυτικό επίπεδο η έμφαση δίνεται στο βιογραφικό άξονα. Επίκεντρο της μελέτης, "ο μεγάλος απόντας, το μεγάλο βουβό πρόσωπο της ιστορίας, ο απλός άνθρωπος" (Dosse 1993:188) ως παραγωγός υλικών και πνευματικών αγαθών, ως φορέας κοινωνικής πρακτικής και δράσης. Είναι ένα αντικείμενο μελέτης κυρίως ανθρωπολογικό που διερευνά, τη μνήμη "σκοτεινών ηρώων της καθημερινότητας", αυτόχθονες ερμηνείες και προσδιορισμούς, το ευρύτερο πλαίσιο σκέψης και δράσης των ανθρώπων μιας κοινωνικής νησίδας του παρελθόντος. Ο ιστοριογραφικός άξονας έρχεται να εμπλουτίσει τον βιογραφικό και να υπηρετήσει τους στόχους της μελέτης, εισάγοντας, το στοιχείο της μεταβολής και της εξέλιξης στον ακινητοποιημένο χρόνο της προφορικής ιστορίας και ιχνογραφόντας το κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο της περιόδου στην οποία η μελέτη και ο βιογραφικός λόγος παραπέμπει.

Το μεθοδολογικό αυτό εγχείρημα δεν στερείται κινδύνων. Η εργασία επιχειρεί την ανασύσταση του χρονικού μιας εξοβελισμένης από την επίσημη ιστορία κοινωνικής νησίδας και διερευνά διάσπαρτα ίχνη του παρελθόντος, προφορικές και γραπτές μαρτυρίες, πολλές φορές ασύμπτωτες και ασύνδετες μεταξύ τους. Ακόμη, είναι μελέτη που ενέχει ένα πειραματικό χαρακτήρα, ιδίως στο βαθμό που στον Ελλαδικό χώρο απουσιάζουν αντίστοιχες, από τη σκοπιά της θεματικής και της μεθοδολογίας, εργασίες από τις οποίες ο ερευνητής θα μπορούσε να αντλήσει ιδέες και να επεξεργαστεί τα δεδομένα του σε μια συγκριτική βάση.

Το προβλήματα της παραμόρφωσης, της εξιδανίκευσης ή της ρομαντικοποίησης της πραγματικότητας ελλόχευαν σε όλο το φάσμα της εργασίας, ενώ η χρήση σύγχρονων αναλυτικών και ερμηνευτικών σχημάτων για την αποκωδικοποίηση περίπλοκων ιθαγενών συμβολικών σχημάτων ήταν ένα μονοπάτι που έκρυβε εξαιρετικές κακοτοπιές. Σήμερα, στο τέλος αυτής της πνευματικής περιπέτειας, δεν είμαι βέβαιος για το κατά πόσο οι λύσεις που κάθε φορά επιλέχτηκαν ήταν και οι περισσότερο ενδεδειγμένες. Ελπίζω, τουλάχιστον, ότι η εργασία ανταποκρίνεται σε ένα πρωταρχικό μου στόχο, να σεβαστώ το κοινωνικοιστορικό

πλαίσιο μέσα στο οποίο οι άνθρωποι δρουν, δημιουργούν, αναπλάθουν και διαπραγματεύονται τον κόσμο τους και να μην υποτάξω σε κλειστά θεωρητικά σχήματα, τις λογικές και τις αξιολογήσεις πάνω στις οποίες στεγάζονται οι ποιητικές και ρητορικές πρακτικές των υπό μελέτη υποκειμένων, και οι όροι εκείνοι που διέπουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και δράση.

Το τελικό αποτέλεσμα δεν έχει αξιώσεις μιας σειραϊκής και συμβαντολογικής ιστορίας, θετικιστικού χαρακτήρα. Σε γενικές γραμμές το γνωστικό μας αντικείμενο προσδιορίζεται επιστημονικά, ανάμεσα στην ιστορική κοινωνιολογία και την πολιτισμική ανθρωπολογία με πεδίο αναφοράς τον αστικό χώρο. Στο αναλυτικό πλαίσιο ακολουθείται μια δυναμική και πολυπρισματική εξέταση του αντικειμένου μελέτης και χρησιμοποιούνται δάνεια και εννοιολογήσεις από διαφορετικούς χώρους των κοινωνικών επιστημών. Ξεφυλλίζοντας τις σελίδες της εργασίας ο αναγνώστης μπορεί να συναντήσει στοιχεία που προέρχονται από την μακρόχρονη παράδοση εθνογραφικών μελετών, από τη συμβολική και ερμηνευτική ανθρωπολογία του Geertz, τη "νέα" ιστοριογραφία των Annales, την κοινωνιολογία του πολιτισμικού σχηματισμού της δράσης του Bourdieu και τη δραματουργική κοινωνιολογία του Goffman, τις μελέτες της κοινωνικής ψυχολογίας για τις κοινωνικές αναπαραστάσεις και τέλος, την Βρεταννική υποπολιτισμική θεώρηση.

Κατά κάποιο τρόπο, η εργασία αυτή μπορεί να θεωρηθεί συμβολή στην κοινωνιολογία της παρέκκλισης στο βαθμό που, με αυστηρά κοινωνιολογικούς όρους, ο Λάκκος αποτελούσε χώρο διαφορικής κοινωνικής οργάνωσης που ευρισκόταν σε αντίθεση, ακόμα και σε σύγκρουση με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Η διάσταση αυτή δεν φωτίζεται επαρκώς στην μελέτη επειδή μια τέτοια προσέγγιση απαιτεί ένα στέρεο σώμα κοινωνικό-ιστορικών δεδομένων για την πόλη και την κοινωνία της, τα οποία απουσιάζουν. Έτσι αυτή η προοπτική εγκυμονούσε κινδύνους αυθαίρετης χρήσης εννοιών και αξιοποιήθηκε μόνο στα σημεία της εργασίας στα οποία υπήρχε χρηστικό πρωτογενές υλικό από την έρευνα πεδίου.

Η εργασία αυτή ολοκληρώθηκε σε πέντε περίπου χρόνια. Στο διάστημα αυτό παρουσιάστηκαν σημαντικές δυσκολίες στην οργάνωση και την ανάπτυξη της έρευνας, στην ανάλυση του πραγματολογικού υλικού και τη θεωρητική συγκρότηση της διατριβής. Στην προσπάθεια που κατέβαλα για την υπέρβαση των δυσκολιών δεν

ήμουν μόνος. Με τις ευχαριστίες μου θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου σε όλους όσους με τον τρόπο τους συνέβαλαν στην αποπεράτωση της εργασίας.

Ο Αιμίλιος Μεταξόπουλος ήταν αυτός που με προέτρεψε για την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής και μου έδωσε, μέσα από την πλούσια σκέψη του, τα πρώτα ερεθίσματα για την ενασχόληση μου με τα μονοπάτια της επιστήμης. Ο Γιώργος Νικολακάκης με υπομονή σχολίασε τις μεθοδολογικές μου επιλογές, μου επισήμανε τα όρια του εγχειρήματος και άνοιξε νέους δρόμους στη θεματική της μελέτης φωτίζοντας ερμηνευτικές διαστάσεις που δεν είχα προβλέψει. Ο Αντώνης Αστρινάκης με τις ουσιαστικές υποδείξεις του συνέβαλε καθοριστικά στην αποσαφήνιση κεντρικών αναλυτικών εννοιών της διατριβής και στη θεωρητική της συγκρότηση και ορισμένα σημεία της μελέτης στεγάζονται σε δικά του ερμηνευτικά σχήματα στις γραμμές της υποπολιτισμικής θεώρησης. Ο Παύλος Κάβουρας συζήτησε μαζί μου το περίγραμμα της εργασίας, επισήμανε τις αδυναμίες της και εμπλούτισε γόνιμα, με θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία από την σκοπιά της κριτικής ανθρωπολογίας, την προβληματική της. Οι ιδέες του Νίκου Κοταρίδη για τη θεματική του ρεμπέτικου δεν έπαψαν να με απασχολούν από τα χρόνια των προπτυχιακών μου σπουδών και τα ψύγματα των απόψεων του είναι διάσπαρτα στο κείμενο. Οι μεθοδολογικές παρατηρήσεις της Λίλης Στυλιανούδη ήταν εξαιρετικά χρήσιμες και η αρχική ιδέα για μια εθνογραφική έρευνα πεδίου στο Ηράκλειο ανήκει σε αυτή. Η μελέτη του Θόδωρα Χατζηπανταζή για το καφέ αμάν στην Αθήνα στα χρόνια του Γεωργίου Β΄ ήταν ένα υπόδειγμα εργασίας με βάση το οποίο πραγματεύθηκα ιστοριογραφικό υλικό.

Ξεχωριστά από τους παραπάνω συγγραφείς και ερευνητές, θα ήθελα να μνημονεύσω την πολύτιμη συνεισφορά του γραφίστα Ρουσσέτου Παναγιωτάκη που έφτιαξε την μακέτα του εξωφύλλου και φρόντισε για την αισθητική της, του Γιώργου Παναγιωτάκη που ασχολήθηκε με επιμονή για την ανατύπωση παλιών φωτογραφιών του Λάκκου και του Βασίλη Ταραίου που ανέλαβε την μουσικολογική επιμέλεια των ηχητικών αποσπασμάτων που ηχογράφησα στην έρευνα Ακόμη, ο Γιώργος Δραγουμανάκης και ο Μανόλης Κρεβετζάκης έφτιαξαν τους χάρτες του Λάκκου και της πόλης, η Γεωργία Μπαγιουρούκη είχε τη δική της συμβολή βοηθώντας στο μεταφραστικό έργο ενώ ο Άρις Τσαντηρόπουλος, η Χαρούλα Γαλανάκη και η Μαρία Καλαϊτζάκη συνέβαλαν στην τελική επεξεργασία κειμένων μέσω ηλεκτρονικού υπολογιστή.

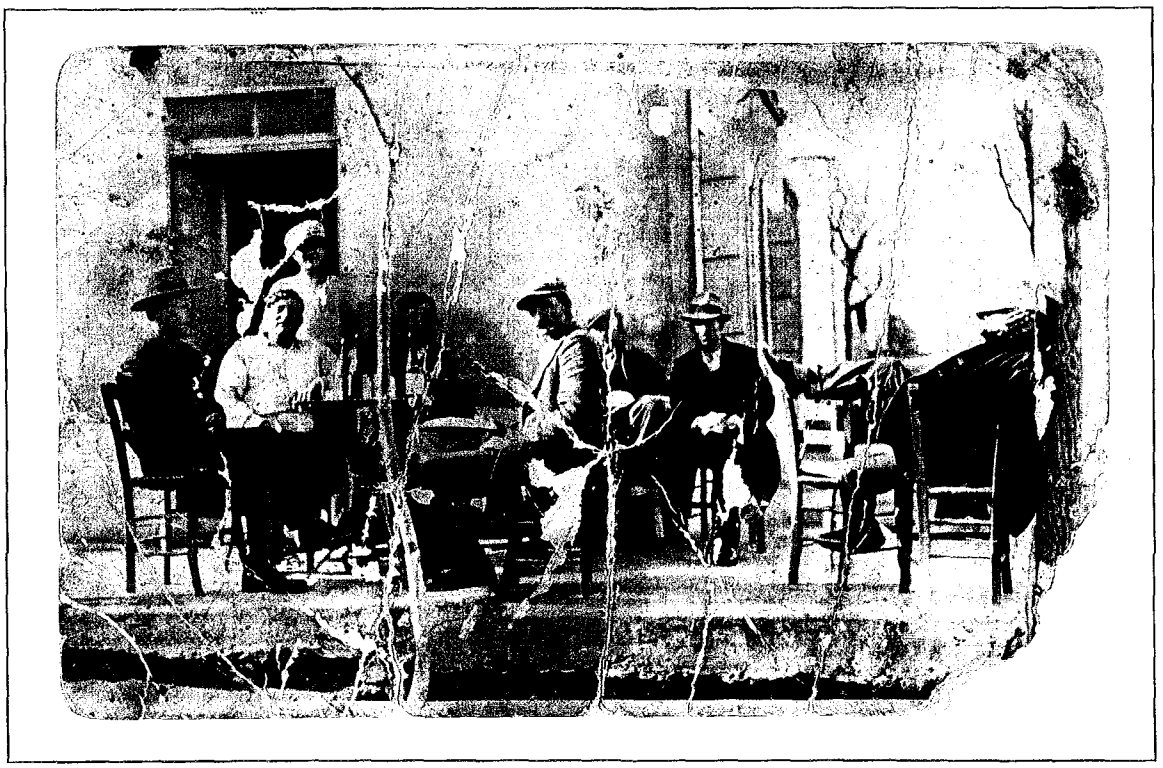
Ευχαριστώ, επίσης, όλους όσους συνεργάστηκαν μαζί μου στην μακροχρόνια επιτόπια έρευνα και ιδιαίτερα τους εργαζόμενους στην Βικελαία Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ανδρέα Σαβάκη, Μηνά Γεωργιάδη και Δημήτρη Σάββα για την βοήθεια τους στην έρευνα αρχείου και όλους τους ηλικιωμένους βιογραφούμενους. **Τρεις από τους τελευταίους, ο Γιώργης «Σαλταδόρος», ο Νίκος «Μέρακλας» και ο Μενέλαος Σ.,δεν ζουν πια. Στη μνήμη τους αφιερώνω την εργασία.**

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Α.Δ.Η.Κ.	Αρχείο Δήμου Ηρακλείου Κρήτης.
Ε.Ε.Κ.Π.	Επίσημος Εφημερίς Κρητικής Πολιτείας.
Ι.Ε.Ε.	Ιστορία του Ελληνικού Έθνους.
Μ.Τ.Ι.Ε.	Μεταφράσεις Τουρκικών Ιστορικών Εγγράφων.
Π.Δ.Σ.	Πρακτικά Δημοτικού Συμβουλίου (Ηρακλείου).
Π.Κ.Β.	Πρακτικά Κρητικής Βουλής.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΙ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟΙ ΑΞΟΝΕΣ ΤΗΣ ΜΕΛΕΤΗΣ



Μάγκες και ρεμπέτες έξω από ταβερνείο Καρπαθίων προσφύγων στο Ηράκλειο στο τέλος της δεκαετίας του 1920.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Το κεφάλαιο αυτό εξυπηρετεί τρεις αλληλένδετους στόχους. Ο πρώτος αποσκοπεί στο να περιγράψει συνοπτικά, τους κατευθυντήριους στόχους της μελέτης και το ερμηνευτικό πλαίσιο με το οποίο πραγματευθήκαμε το υλικό της έρευνας. Ο δεύτερος, αφορά τον σχηματισμό ενός «καταστατικού χάρτη» με τις κεντρικές εννοιολογήσεις που χρησιμοποίησα για να προσεγγίσω το πραγματολογικό υλικό της εργασίας και να προχωρήσω στην ερμηνεία του.

Ο χάρτης αυτός συμπεριλαμβάνει έννοιες με ένα ιστορικό-επιστημονικό υπόβαθρο όπως ποιητική, μνήμη, ταυτότητα, εντοπιότητα, συμβολικό κεφάλαιο και συμβολική μόλυνση, τις οποίες χρησιμοποίησα για να διερευνήσω όψεις του υπό μελέτη αντικειμένου και συναντώνται συχνά στο κείμενο. Συμπεριλαμβάνει ακόμη εντόπιες έννοιες,[1] φράσεις - κλειδιά που οι αφηγητές συνήθιζαν να χρησιμοποιούν για να αναπαραστήσουν και να σχολιάσουν πρόσωπα και καταστάσεις ή συμβάντα της εμπειρίας τους.

Ο τρίτος στόχος είναι να δώσει σε συνοπτική και κωδικοποιημένη μορφή ορισμένα κεντρικά συμπεράσματα και διαπιστώσεις που προέκυψαν από τη συνθετική επεξεργασία θεωρητικού και εμπειρικού υλικού. Όχι χωρίς επιφυλάξεις, η επιλογή της παράθεσης αυτού του μέρους της εργασίας στην αρχή και όχι στο τέλος της έγινε με γνώμονα να εισαχθεί ο αναγνώστης στην λογική της πολυπρισματικής και σχετικά δύσβατης μελέτης και να παρακολουθήσει με μεγαλύτερη ευχέρεια ενότητες κυρίως του ανθρωπολογικού άξονα (π.χ. για τα γιανκιλίκια) που παρουσιάζουν εξαιρετικές ιδιομορφίες.

---

[1] *Η πρακτική του διαχωρισμού των εννοιών των αφηγητών από τους τεχνικούς όρους που χρησιμοποιεί ο επιστήμονας, είναι χρήσιμη* από αναλυτική σκοπιά αφού επιτρέπει την διάκριση της σκοπιάς του ερευνητή από αυτή της εντόπιας κοινότητας. (Καβουνίδου 1984, *Παπαταξιάρχης 1990). Σε κάθε περίπτωση η παρέμβαση του κοινωνικού επιστήμονα μέσω του εννοιολογικού του οπλοστασίου θα* πρέπει να γίνει με τρόπο ώστε οι ιθαγενείς αντιλήψεις να γίνονται περισσότερο κατανοητές (Geertz 1973).

1. Αναλυτικοί άξονες

Το πλαίσιο ανάλυσης που ακολούθησα κινείται γύρω από δύο κεντρικούς άξονες εργασίας, που υπηρετούν με διαφορετικό τρόπο τις ανάγκες της μελέτης. Ο πρώτος, έχει σαν στόχο, να συνδέσει την κοινωνική ιστορία του Λάκκου, με τους πολιτικούς, κοινωνικοπολιτισμικούς και ιδεολογικούς μετασχηματισμούς της πόλης στα πρώτα σαράντα χρόνια του αιώνα, έτσι όπως αυτοί ιχνογραφούνται σε κείμενα σύγχρονων με την εποχή εφημερίδων και περιοδικών, σε αρχειακό υλικό και στην κοινωνική μνήμη ηλικιωμένων προσώπων. Ο δεύτερος, επιχειρεί να περιγράψει, να διερευνήσει και να ερμηνεύσει σημαίνουσες συμβολικές, τελετουργικές και κοσμοθεωρητικές όψεις της εντόπιας μικροκοινωνίας, μέσα από το βιογραφικό λόγο ηλικιωμένων Λακκουδιανών και ευυπόληπτων πολιτών οι οποίοι είχαν κοινωνικές εμπειρίες και σχέσεις στο Λάκκο,.

Ο πρώτος άξονας έχει κατά κάποιο τρόπο ένα ιστοριογραφικό προσανατολισμό. Αυτό δεν σημαίνει πως συνιστά μια ιστορική μελέτη συμβαντολογικής μορφής. Αφορά μάλλον ένα γνωστικό αντικείμενο που διερευνά κυρίως ρητορικές και πρακτικές συνδεμένες με μηχανισμούς του επίσημου και ανεπίσημου κοινωνικού ελέγχου (κατασταλτικός μηχανισμός, τύπος), στάσεις και νοοτροπίες για το κόσμο της πορνείας και της μαγκιάς και, δευτερευόντως, ιστορικά γεγονότα που σημάδεψαν την πόλη και κατεγράφησαν στις στήλες των τοπικών εφημερίδων ή σε ιστορικά αρχεία.

Η βασική συμβολή αυτού του άξονα στη μελέτη είναι η είσοδος του χρονικού στοιχείου και της μεταβολής στο ερμηνευτικό της πλαίσιο. Η χρήση συγχρονικών γραπτών μαρτυριών και η αναψηλάφηση μέσω αυτών, ιστορικών συμβάντων και ιδεολογικών ρευμάτων της εποχής, βοήθησε σημαντικά στην πρόσβαση στο ιστορικό εκείνο πλαίσιο όπου κυοφορείται ο κόσμος των ιδεών και των νοοτροπιών της μελετώμενης κοινωνικής νησίδας. Στο μέτρο του δυνατού, συνέβαλε ακόμη στον έλεγχο των αποκλίσεων της χρονικότητας ανάμεσα στην ιστορία και την ιστορία των βιωμένων κοινωνικών σχέσεων (Duby 1974:27) και στον χρονικό προσδιορισμό του πλαισίου αναφοράς των βιογραφικών μαρτυριών. Κατά κάποιο τρόπο ο ιστοριογραφικός άξονας λειτούργησε ως αντίβαρο στις χρονικά ισοπεδωτικές, επινοητικές και φαντασιακές προβολές μιας επιλεκτικής ιστορίας που αναπλάθουν τα υποκείμενα στο παρόν, τις ανάγκες του οποίου υπηρετούν (Thompson 1978, Zonabend 1984, Κυριακίδου Νέστορος 1987).

Ο δεύτερος άξονας είναι ο ανθρωπολογικός και κοινωνιολογικός. Στηρίζεται μεθοδολογικά στην βιογραφική προσέγγιση και εξετάζει το αναπαριστάμενο κοινωνικό και πολιτισμικό πορτραίτο της παρελθούσης κοινωνίας, έτσι όπως αναδύεται από τις ποιητικές και ρητορικές αφηγηματικές πρακτικές, επιζώντων ατόμων που φέρουν μνήμες εμπειριών στο Λάκκο. Ο βιωματικός άξονας επιχειρεί την διερεύνηση των συλλογικών νοημάτων και την ανίχνευση των κεντρικών συμβολικών σχημάτων καθώς, επίσης, και των συναφών κοσμοθεωρήσεων που σηματοδοτούσαν το πλαίσιο της κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος.

Στη μελέτη μας οι δύο αλληλένδετοι αναλυτικοί άξονες παρατίθενται διαδοχικά, μετά από τα δύο πρώτα κεφάλαια της διατριβής που αναφέρονται στο θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο της. Ξεκινάμε με τον ιστοριογραφικό που παρατίθεται σε δύο κεφάλαια στα οποία περιγράφεται η ιστορία των μετασχηματισμών της πόλης, σε πολιτικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο. Η θεματική αυτή αφορά δύο, σημαντικές από την σκοπιά του μετασχηματισμού, χρονικές περιόδους της πόλης. Η πρώτη ξεκινά το 1900, χρόνος κατά τον οποίο ψηφίστηκε το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων και συγκροτήθηκε ο Λάκκος ως θύλακας πορνείας, και φθάνει μέχρι το 1923 περίπου, χρόνια μαζικής άφιξης προσφύγων από τη Μικρά Ασία. Είναι μια περίοδος σημαδεμένη από σημαντικά ιστορικά γεγονότα όπως είναι η επανάσταση της Θερίσου το 1908, η ένωση της Κρήτης με την Ελλάδα το 1913 και οι αιματηροί Βαλκανικοί πόλεμοι. Σε αυτό το χρονικό διάστημα στην πόλη επικρατούν συνθήκες κοσμοπολιτισμού, ιδεολογικής και πολιτισμικής ρευστότητας, με την πολυπληθή παρουσία του μουσουλμανικού στοιχείου και, για ορισμένο χρονικό διάστημα, των Αγγλικών στρατευμάτων κατοχής, τις πυκνές ατμοπλοϊκές συγκοινωνίες και την κοινωνικοπολιτισμική επικοινωνία με λιμάνια του Αιγαίου και παράκτιων περιοχών της Μικράς Ασίας και τέλος την άνθηση υπερτοπικών θεσμών λαϊκής αναψυχής, όπως το καφέ - αμάν, το θέατρο σκιών και το γυρολόγι της λατέρνας.

Η δεύτερη περίοδος εγκαινιάζεται με την μαζική είσοδο των προσφύγων και την αναχώρηση των Τουρκοκρητικών το 1923, και ολοκληρώνεται στα χρόνια του 2ου παγκοσμίου πολέμου περίπου το 1940. Είναι η εποχή που χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια κοινωνικής ενσωμάτωσης των προσφύγων στην πόλη, διαδικασία που συνδυάστηκε τόσο με προσαρμογές και διευθετήσεις όσο και με αντιπαλότητες και διενέξεις. Ακόμη, στον μεσοπόλεμο παρατηρείται μια κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη βασισμένη κυρίως στην παραγωγή σταφίδας, ενώ σταδιακά αναπροσαρμόζονται οι

ατμοπλοϊκές συζεύξεις της πόλης προς τον κορμό του έθνους - κράτους, με επίκεντρο τον Πειραιά.

Σε ένα άλλο επίπεδο, παρατηρείται η ευρεία παρέμβαση των κρατικών μηχανισμών στο κοινωνικό σώμα της πόλης, στη βάση μιας πολιτικής πρακτικής που εξέφραζε το αστικό και λόγιο πρόταγμα για εκμοντερνισμό και ηθικοποίηση σε συνδυασμό με την απομάκρυνση από το «βέβηλο» Οθωμανικό παρελθόν. Κατάληξη και αποκρυστάλλωση αυτής της πορείας ήταν η εκστρατεία ηθικής αρετής της κυβέρνησης Μεταξά ενάντια στη κοινωνική σήψη, διαδικασία που δεν άφησε ανεπηρέαστη τη μικροκοινωνία του Λάκκου. Η εκστρατεία του καθεστώτος ενάντια στο «διεφθαρμένο» κόσμο των χασισοποτείων, τους μάγκες και τους ασίκηδες των απόκεντρων συνοικιών, τους αμανέδες, τα μπουζούκια και τα ανήθικα άσματα υποστηρίχτηκε ιδεολογικά από την πλειοψηφία των τοπικών εφημερίδων και συνέβαλε με το δικό της τρόπο στην κοινωνική περιθωριοποίηση και πολιτισμική παρακμή του Λάκκου που συντελέστηκε στις νέες συνθήκες της μεταπολεμικής περιόδου.

Στο πλαίσιο της ιστορίας των μετασχηματισμών της πόλης, εξετάζεται σε διαφορετικό ενότητα, η περίπτωση του Λάκκου, ενός δυναμικού και ιδιόμορφου κοινωνικοπολιτισμικού θύλακα που εγγράφει με το δικό του τρόπο τους τριγμούς των μεταβολών της πόλης. Ιδιαίτερα εξετάζεται το πλαίσιο των νομοθετικών ρυθμίσεων, των διευθετήσεων και απαγορεύσεων των τοπικών αρχών για το Λάκκο, κοντολογίς η δράση των μηχανισμών του επίσημου κοινωνικού ελέγχου σε συνδυασμό με τις προτροπές και υποδείξεις επώνυμων αρθρογράφων προερχόμενων από λόγιους κύκλους της πόλης. Επιχειρείται έτσι μέσα από διάσπαρτα, και μερικές φορές ασύμπτωτα και ανακόλουθα ίχνη γραπτών μαρτυριών, μια ιχνογράφηση και, εν συνεχεία, μια μορφή ιστοριογραφικής ανασύστασης (ή και γνωστική κατασκευή) των αστικών και λόγιων αντιλήψεων καθώς, επίσης, και των κρατικών πρακτικών για τον κόσμο της πορνείας.

Έχοντας εντάξει το είδωλο της εντοπιότητας σε ένα χωροχρονικά καθορισμένο κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο, ο δεύτερος άξονας ανιχνεύει μέσα από μια ανθρωπολογική σκοπιά, δηλαδή, μέσα από το λόγο και την εμπειρία δρώντων υποκειμένων που διαπραγματεύονται και επανασυγκροτούν το παρελθόν τους, τον κοινωνικό κόσμο της εντοπιότητας. Πρόκειται για μια φαινομενολογική προοπτική που συγκροτείται, πρώτον, από την ιθαγενή υποκειμενική και τη συλλογική ερμηνεία του κόσμου,

δεύτερον, τη διαντίδραση και αλληλοδόμηση του ερευνητή με "το αντικείμενο της έρευνας" (Χτούρης 1995:54) και, τρίτον, την ερμηνεία του ερευνητή.

Ο ανθρωπολογικός και κοινωνιολογικός άξονας ανάλυσης επικεντρώνεται στη κοινωνία του Λάκκου την οποία εξετάζει από δυο βασικές σκοπιές. Αυτές αφορούν, αφενός, την κοινωνική οικολογία και οργάνωση του χώρου και, αφετέρου, την πολιτισμική (και συμβολική) του συγκρότηση με ιδιαίτερη έμφαση στις συμβολικές μορφές που αφορούν την ποιητική της ταυτότητας του μάγκα και ορισμένων τελετουργικών όψεων της καθημερινής του ζωής και την προφορική λαϊκή δημιουργία.

Αναλυτικότερα, ο προαναφερθείς άξονας αποτελείται από τρία κεφάλαια. Στο πρώτο από αυτά εξετάζεται, η χωρογραφία του Λάκκου, δηλαδή, το φυσικό και οικιστικό περιβάλλον, η κοινωνική κατάσταση των ανθρώπων που ζουν και εργάζονται σε αυτό, τα δίκτυα εισροών και εκροών (input - output) ανθρώπινου δυναμικού και το πλαίσιο των διομαδικών σχέσεων και του εθνοτικού και πολιτισμικού συγχρωτισμού που αναπτύσσεται στο χώρο. Διερευνάται ακόμη, η κοινωνική οργάνωση και η οικονομία του χώρου, οι ενδοκοινοτικές κοινωνικές σχέσεις που διαμορφώνονται γύρω από μια οικονομία λειτουργιών αναψυχής και πορνείας, σε συνδυασμό με τις ιδιόμορφες σχέσεις της εντοπιότητας με τον έξω κόσμο και ιδιαίτερα το κρατικό μηχανισμό. Επιπλέον, εξετάζεται το σύστημα συμβολικής ταξινόμησης των ατόμων και οι σχέσεις κυριαρχίας που εγγράφονται στο χώρο.

Στο επόμενο κεφάλαιο αναφέρεται σε συμβολικές όψεις της εντοπιότητας. Η ανάλυση επικεντρώνεται στην κοινωνική ποιητική της μαγκιάς και στη ρητορική της ταυτότητας του μάγκα και του ρεμπέτη, αντιπροσωπευτικών συμβολικών προτύπων προσώπων στο Λάκκο. Κατά προέκταση, διερευνώνται εντόπιες κοσμοθεωρήσεις που αφορούν ανταγωνιστικές πρακτικές ανδρών (γιανκιλίκια, νταηλίκια) με κανονιστικό περιεχόμενο και τελετουργικό χαρακτήρα, η πρακτική της ομαδικής χασισοποσίας και το πολιτισμικό της περιεχόμενο και η ρητορική που αφορά το κύριο συμβολικό αγαθό του Λάκκου, το *μπουρδέλο*, το χώρο επικοινωνίας και συναλλαγής του μάγκα με την τις γυναίκες του Λάκκου.

Στο τελευταίο κεφάλαιο, ο Λάκκος εξετάζεται ως πολιτισμική νησίδα ετερότητας, ως χώρος πρακτικών ελεύθερου χρόνου, προφορικών εκδηλώσεων συλλογικής αναψυχής, μέσω των οποίων παράγονται μορφές «καλλιτεχνικής» δημιουργίας και έκφρασης, ιδιότυπες τεχνουργικές πρακτικές της εντοπιότητας.

Ιδιαίτερα το πολιτισμικό είδωλο της κοινότητας διερευνάται μέσα από βιογραφικές μαρτυρίες ηλικιωμένων φορέων πολιτισμικής δημιουργίας στο παρελθόν, όπου προβάλλεται ο βιωματικός και τελετουργικός χαρακτήρας της ομαδικής αναψυχής, ο συμβολικός δεσμός του δημιουργού με το σώμα της κοινότητας αλλά και τα στοιχεία της ατομικής έκφρασης και ιδιαιτερότητας.

Στη συνέχεια θα αναφερθώ στις κύριες θεωρητικές έννοιες και στα ερμηνευτικά σχήματα που χρησιμοποίησα στην ανάλυση του πραγματολογικού υλικού της έρευνας και αμέσως μετά σε κεντρικές εντόπιες έννοιες.

2. *Θεωρητικό περίγραμμα*

2.1. Η ποιητική και η ρητορική στην προφορική αφηγηματική πράξη

Το ενδιαφέρον των κοινωνικών επιστημόνων για την ποιητική λειτουργία στον αφηγηματικό λόγο αναδύεται στα τέλη της δεκαετίας του 1970 και κυρίως στο πρώτο ήμισυ της δεκαετίας του 1980 και επηρεάζεται από ένα ρεύμα ανθρωπολογικών μελετών βασισμένων στο μεθοδολογικό υπόδειγμα της επιτέλεσης (performance) (Bauman 1977, Herzfeld 1982, Turner 1982, Caraveli 1985, Bauman - Briggs 1990). Η θεώρηση αυτή στο επίπεδο της μελέτης λεκτικών τεχνών (verbal ares) παραδοσιακών κοινωνιών εστίασε το ενδιαφέρον της στην επιτέλεση, στην πραγμάτωση της γλώσσας μέσα από συμβάντα ομιλίας που έχουν επικοινωνιακή ισχύ, διαλογικό και αναστοχαστικό χαρακτήρα. Η ποιητική, που μέχρι τότε είχε προνομιακή θέση στη γλωσσολογία και στη μελέτη της λογοτεχνίας και της ποίησης, μεταφέρεται στο επίπεδο των αφηγηματικών πρακτικών παραδοσιακών κοινοτήτων, στο καθημερινό λόγο απλών ανθρώπων και αποσυνδέεται από τη δυτική αντίληψη που την ταυτίζει με την υψηλή αισθητική. (Finnegan 1977, D.H. Humes, 1981, Tedlock 1989, Herzfeld, 1985). Στο φως των νέων μελετών, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στην αφήγηση σαν πρακτική, στην σχέση του προφορικού «κειμένου» με τον έξω κόσμο, στα κοινωνικά και πολιτισμικά του συμφραζόμενα.

Η αφηγηματική πράξη είναι ένα συμβάν, ένα «ομιλιακό ενέργημα» που πραγματοποιείται σε κάποια χρονική διάρκεια, συνδέεται με ένα πρόσωπο που ομιλεί, αναφέρεται σε ένα κόσμο τον οποίο προτίθεται να περιγράψει και να παραστήσει και σε ένα άλλο πρόσωπο ένα συνομιλητή, στον οποίο απευθύνεται και εγκαθιδρύει ένα

τύπο διαλόγου, μια μορφή δράσης που ανοίγει το δρόμο της αφήγησης προς το κόσμο (Ρικέρ1990: 185-6, πρβλ Benveniste, 1984:15-53).

Στο επίπεδο μιας ιδιαίτερης πολιτισμικής κοινότητας η αφήγηση υπάρχει σαν προφορική πρακτική που εμπλέκει, με όρους του Τσιτσιπή (1993:247), «συγκεκριμένες αφηγηματικές λειτουργίες, με συγκεκριμένους ρυθμούς και γλωσσικά χαρακτηριστικά που επιτελούνται σε ειδικές περιστάσεις ή σε καθημερινή βάση και που μεταφέρονται από γενεά σε γενεά». Τα μέλη μιας ομάδας μέσα από τις προφορικές πρακτικές διαμορφώνουν ένα αποδεκτό πλαίσιο επικοινωνίας, συγκροτούν και κατευθύνουν τη συλλογική τους ιστορία.

Η αφηγηματική δράση διαμεσολαβείτε από ποιητικές και ρητορικές πρακτικές. Η ποιητική διάσταση αφορά την διαδικασία που οδηγεί στην κατασκευή, σύνθεση και ανάπλαση του κοινωνικού κόσμου. Είναι μια πρακτική, με δημιουργικό χαρακτήρα, μέσω της οποίας δομούνται, αναπαραστάσεις συμβάντων της καθημερινότητας, αναπλάθονται βιωματικές εμπειρίες σχηματίζονται αισθητικές και ηθικές κρίσεις, αξιολογούνται ατομικές δράσεις και δημιουργούνται ιθαγενείς κοσμοθεωρήσεις και ιδεολογικά σχήματα. Η επιτέλεση της ποιητικής λειτουργίας όπως επισημαίνουν οι Bauman - Briggs (1990: 73) είναι ένας υψηλά αναστοχαστικός τύπος επικοινωνίας, ένας «επιδέξιος τρόπος ομιλίας που τοποθετεί η αναπαριστά ένα ιδιαίτερο ερμηνευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η δράση της ομιλίας» μπορεί να γίνει κατανοητή από το κοινό της.

Διαμέσου της αφηγηματικής δημιουργίας, ο ποιητής - αφηγητής ποιεί το κόσμο. Αυτό είναι μία πράξη «μίμησις» της πραγματικότητας, με βάση την Αριστοτελική έννοια, που όπως επισημαίνει ο Γ. Σηφάκης (1988:22) δεν σημαίνει «απομίμηση ή όσο το δυνατόν πιστότερη στα φαινόμενα «φωτογραφική απεικόνιση της πραγματικότητας» αλλά αναπαράσταση που «μορφοποιεί ερμηνεύοντας και ερμηνεύει μορφοποιώντας», είναι μια αφηγηματική πρακτική που αναδημιουργεί το ανθρώπινο κόσμο της δράσης (Ρικέρ 1990: 205).

Σε παραδοσιακές κοινωνίες επιδέξιοι αφηγητές παίζουν σημαντικό ρόλο στην εντόπιο κοινωνική ζωή. Αυτοί μερικές φορές αντιπροσωπεύουν ένα είδος κοινωνικών κριτικών, σύμφωνα με τον Κάβουρα (1994:144), «κοινωνικοί δράστες που εκφράζουν ηθικές κρίσεις στη βάση μιας πρακτικής λογικής η οποία χρησιμοποιείται από το καθένα στη κοινότητα, υποδεικνύοντας ότι χωρίς αυτή τη λογική θα ήταν αδύνατο για αυτούς να ανταποδώσουν τις ετυμηγορίες του με ένα έξυπνο τρόπο για το κοινό τους».

Η ρητορική διάσταση του αφηγηματικού λόγου αφορά τη «προθετική μεταχείριση της διήγησης εκ μέρους του ομιλούντος υποκειμένου προς την κατεύθυνση της επικοινωνιακής πειθούς» (Ζαϊμάκης 1996:178). Η ρητορική είναι συνυφασμένη με την «προσπάθεια (εμπρόθετη, ενδιάθετη ή ασυνείδητη του δρώντος υποκειμένου να πείσει το κοινό στο οποίο απευθύνεται - σε διάφορα επίπεδα πραγματικό και φανταστικό, ενδοατομικό και κοινωνικό, συγχρονικό και διαχρονικό - για την αξία των ενεργειών του». (Κάβουρας 1996).

Η λεκτική πράξη και κατ' επέκταση το ζητούμενο ρητορικό ύφος σε μια προφορική κοινωνία, μπορεί να διερευνηθεί με βάση το ερμηνευτικό παράδειγμα του Ρικέρ(1990: 188) που βασίζεται στα στοιχεία από την γλωσσολογία του λόγου (Austin 1962, Searle, 1969), ως μια ιεραρχία αλληλεξαρτώμενων πράξεων σε τρία επίπεδα:

α) Της λεκτικής (locutionnaire) ή προτασιακής πράξης (locutionary action), όπου η πράξη εξωτερικεύεται στις φράσεις ως πρόταση, ως μια επιτελούμενη απόφαση που μεταβιβάζει κάποιο νόημα. β) Την εκλεκτική πράξη ή δύναμη (illocutionnaire force) η οποία αφορά αφενός, τη χρήση ορισμένων γλωσσικών χαρακτηριστικών και γραμματικών τύπων (όπως εγκλίσεις: οριστική, προστακτική κ.λ.π.) που υποδηλώνουν την ελλεκτική δύναμη μιας φράσης[2] και αφετέρου, χειρονομίες και νεύματα, σημάδια που χαρακτηρίζουν και ταυτοποιούν μια λεκτική πράξη και υποδηλώνουν τις προθέσεις των αφηγητών να εκφράσουν με πειστικό τρόπο τα επιχειρήματά τους.

γ) Η υπερλεκτική πράξη (perlocutionnaire action) που αφορά τις προθέσεις του αφηγητή να επηρεάσει με θετικό τρόπο το συναισθηματικό και συγκινησιακό κόσμο του ακροατηρίου του, μια δράση λιγότερο εμφανής εξίσου όμως σημαντική στην έκβαση της επικοινωνιακής διαδικασίας

Ο Λάκκος είναι ένα παράδειγμα πολιτισμικής νησίδας του παρελθόντος με πλούσια παράδοση προφορικού λόγου. Αυτό ως ένα βαθμό οφειλόταν στην χαμηλή ανάπτυξη της εγγράμματης παιδείας στο πλαίσιο της κοινότητας, κυρίως όμως η επιδέξια χρήση του προφορικού λόγου και η άσκηση της μνήμης αποτελούσαν αποτελεσματικά μέσα για τη διατήρηση σε ένα συνήθως κλειστό ακροατήριο[3] της ιστορίας των Λακκουδιανών. Επιπλέον, οι αφηγήσεις και οι σχολιασμοί λειτουργούσαν σαν μια άτυπη μορφή κοινωνικού ελέγχου, σαν ένα είδος κριτικής για πρόσωπα που

---

[2] Ο Ρικέρ χρησιμοποιεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του ελλεκτικού επιπέδου της φράσης. Όταν ένας αφηγητής μας ζητήσει με κατηγορηματικό τρόπο να κλείσομε τη πόρτα, εκφράζει μια πρόταση ,με τη μορφή της διαταγής και όχι διαπίστωσης ή μιας ευχής. Αυτή η «δύναμη» πρόκειται για την ελλεκτική πράξη. (Ρικέρ1990: 187).

[3] Οι Λακκουδιανοί συνήθως εξέθεταν τις ιστορίες τους στο στενό τους κύκλο, επιλέγοντας τη σιωπή και τη λήθη στις συναντήσεις τους με ευυπόληπτους πολίτες.

πρωταγωνιστούσαν και καταστάσεις που διαμορφωνόταν, στο πλαίσιο της κοινωνικής αλληλόδρασης της καθημερινότητας. Οι ποικίλες μορφές κοινωνικής δράσης και τα ζωηρά συμβάντα με τα οποία ήταν συνδεδεμένη η καθημερινή ζωή στο Λάκκο, συγκροτούσαν ένα πλαίσιο αναφορών που λειτουργούσε σαν πρωτογενές υλικό δεκτικό για την συγκρότηση μυθοπλασιών και αφηγηματικών μοτίβων με ιδιαίτερο περιεχόμενο.

Στις αφηγήσεις του παρελθόντος οι Λακκουδιανοί επέλεγαν μέσα από ένα πλούσιο ρεπερτόριο μνημών, εμπειρίες και βιώματα που συγκροτούσαν και μετασχημάτιζαν σε διηγήσεις που με δικό τους λόγια «έδειχναν τη σημασία του κάθε πράματος». Η "σημασία" είναι μια ιθαγενής εύνοια που χρησιμοποιείται από τους Λακκουδιανούς, προκειμένου να τονίσει το κρυφό συνήθως νόημα μίας πράξης, ενός ενεργήματος λεκτικού ή όχι (π.χ. ενός τραγουδιού, μιας χορευτικής περίστασης, μιας πράξης ανδραγαθίας), μεταφέροντας ένα δραστικό μήνυμα στο εκάστοτε ακροατήριο.

Επισημαίνω ότι η χρήση της "σημασίας" στους Λακκουδιανούς παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με αυτή των κατοίκων ορεινής περιοχής της Κρήτης, έτσι όπως παρουσιάζεται στην κλασσική μελέτη του Herzfeld (1986)[4], κάτι που πιθανώς υποδηλώνει πολιτισμικές συγγένειες ανάμεσα σε δύο πολιτισμούς που εξαίρουν και τραγουδούν την ανδροπρέπεια και ευρίσκονται στο ίδιο γεωγραφικό χώρο της Κρήτης. Η σημασία έχει διερευνηθεί επαρκώς από το Herzfeld (1986:xiv)προσδιορίζοντας τη σαν «μια κατά βάση ποιητική έννοια σε μια τεχνική αντίληψη που αφορά νοήματα των οποίων η αναγνώριση αποδίδεται διαμέσου αληθινών επιτελέσεων».

Οι αφηγηματικές εκφορές των Λακκουδιανών μαρτυρούν ένα ιδιαίτερο αφηγηματικό ύφος. Συνοπτικά θα αναφερθώ σε ορισμένα κεντρικά χαρακτηριστικά του: 1) Χρήση μίας ιδιαίτερης ποιητικής διαποτισμένη από τον ιδιαίτερο τρόπο ομιλίας του Λακκουδιανού μάγκα (αργκό), που έχει σαν πλαίσιο αναφοράς ορισμένες φράσεις - κλειδιά (μαγκιά, νταηλίκι, ρεμπετιά, γιανκιλίκι, κ.λ.π.) που ερμηνεύονται από τους ίδιους στη βάση μιας πρακτικής λογικής.

2) Οι εκφορές συνοδεύονται από ζωηρές χειρονομίες, νεύματα, εκφράσεις του προσώπου και γενικότερα σωματικές κινήσεις που στόχευαν να δώσουν έμφαση στο λόγο. Με αυτό τον τρόπο οι εκφορές προσλάμβαναν ένα χαρακτήρα θεατρικής παράστασης προς ένα κοινό. 3) Τα μοτίβα της οργανωνόταν γύρω από διηγήσεις, ιστοριών φημισμένων κοινωνικών δραστών, συνήθως καταξιωμένοι μάγκες, η δράση

[4] The poetics of Manhood: Contest and Identity in a Gretan Moutain Village. Princeton. 1985.

των οποίων χρησιμοποιούνταν σαν ένας ηθικός δείκτης και πρότυπο, για την αξιολόγηση της κοινωνικής πραγματικότητας και προσώπων της κοινότητας. Οι αναπαραστάσεις συμβάντων κοινωνικής δράσης ατόμων, μαρτυρούσε τη σημασία που απέδιδαν οι αφηγητές στην επιτέλεση στην καθημερινή ζωή των κοινοτικών αξιών. 4) Στο αναφορικό επίπεδο των αφηγήσεων σημαντική θέση είχαν ορισμένες προφορικές τέχνες όπως το τραγούδι, ο χορός, η οργανοπαιξία. Οι αφηγήσεις μερικές φορές συνδυαζόταν με επιτελέσεις τραγουδιών, ποιημάτων, μαντινάδων, παροιμιών, ακόμη και χορευτικών δρώμενων. Οι ηλικιωμένοι αφηγητές έτσι αναδημιουργούσαν μια ελκυστική "εικόνα" της ιδιαίτερης κοινότητας τους και πρόβαλλαν την ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητά του χώρου τους.

2.2.Κοινωνική μνήμη λήθη και προφορική ιστορία

Οι ηλικιωμένοι Λακκουδιανοί άνθρωποι με περιορισμένη μόρφωση είχαν σε σημαντικό βαθμό εξασκήσει την τέχνη της προφορικής αφήγησης. Αυτό ήταν ένα βασικό στοιχείο της κουλτούρας τους καθώς βασικές πρακτικές και τελετουργίες της καθημερινής κοινωνικής συμβίωσης της εντοπιότητας συνδεόταν με ανάλογες ρητορικές επιτέλεσης τους.[5]Οι προφορικές δεξιότητες των Λακκουδιανών διαφαίνονται στις βιογραφικές αναδρομές. Μέσω της "δραστικής άσκησης της μνήμης" αυτοί επιχειρούν να γεφυρώσουν το χάσμα ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν. Ένα χάσμα που συνδέθηκε με μια εμπειρία "ξεριζωμού", την κρατική παρέμβαση στις εντόπιες κοινωνικές σχέσεις στην μεταπολεμική περίοδο και στην απότομη αποσύνδεση του χώρου από μακροχρόνιες οικονομικές λειτουργίες που εξασφάλιζαν την κοινωνική του αναπαραγωγή.[6]

Αν και οι αφηγηματικές ιστορίες και οι μυθοπλασίες του Λάκκου κυκλοφορούν λαθραία στις καθημερινές συζητήσεις ηλικιωμένων Καστρινών, η προφορική ιστορία της εντοπιότητας δεν είναι μέρος μιας κοινωνικά αποδεκτής κουλτούρας του παρελθόντος. Αποσυνδεμένη από τον κορμό μίας ηρωικής, εθνικής ιστορίας και

[5]Οι αφηγητές υποστήριζαν για παράδειγμα, ότι για να είσαι μάγκας έπρεπε να ξέρεις και τη «σημασία» της μαγκιάς, ή για να είσαι τραγουδιστής να ξέρεις τη «σημασία» του κάθε τραγουδιού. Η προσπάθεια ρητορικής επιτέλεσης συλλογικών νοημάτων ήταν ένα χαρακτηριστικό στοιχείο στις αφηγηματικές πρακτικές των Λακκουδιανών.

[6] Αναφέρομαι ιδιαίτερα στην απομάκρυνση των πορνείων από το Λάκκο μετά το 1960, σαν υλοποίηση των αρχών του Ν.Δ. 4035 που επιχειρούσε ανάμεσα στα άλλα να καταπολεμήσει την γκετοποίηση της πορνείας σε οριοθετημένες περιοχές αστικών κέντρων.

διαποτισμένη με τη μιαρότητα της πορνείας και της ανηθικότητας, η εντοπιότητα περιβάλλεται από ένα πέπλο σιωπής αυτών "που ξέρουν"[7] προς τον έξω κόσμο.

Όταν ξεκίνησα την έρευνα πολλοί κοινωνοί εμπειριών του Λάκκου, ντόπιοι ή ευυπόληπτοι πολίτες, εξέφρασαν με ποικίλους τρόπους την διάθεση σιωπής. Άλλοι μου ανέφεραν πως "αυτά τα πράγματα είναι ανάξια λόγου" άλλοι "πως ο Λάκκος ήταν μια ντροπή για την πόλη". Ωστόσο όλοι οι αφηγητές, ακόμα και αυτοί που πρόβαλλαν αρχικά αντιρρήσεις στο να μιλήσουν, είχαν κάποιες ζωηρές αφηγηματικές ιστορίες του Λάκκου για να διηγηθούν. Ήταν μια πλούσια παρακαταθήκη αναμνήσεων καταχωνιασμένη στο κουβάρι της μνήμης, που χρειαζόταν κάποιο εξωτερικό έναυσμα για να ξετυλιχτεί.

Οι αφηγηματικές αναδρομές συνιστούσαν μια διαλεκτική μνήμης και λήθης. Στην διάρκεια της έρευνας οι περισσότεροι αφηγητές προσπάθησαν επιμελώς να αποκαθάρουν τις υποκειμενικές εμπειρίες του παρελθόντος από στοιχεία που θα μπορούσαν να μολύνουν την εικόνα του εαυτού τους. Αυτοί για παράδειγμα αρεσκόταν να καταγγέλλουν τις "ύποπτες" σχέσεις Λακκουδιανών με φορείς των κατασταλτικών μηχανισμών, την εξάρτηση των πορνών από τους επιτήδειους μαστροπούς, τη στάση ορισμένων "ρουφιάνων" στην περίοδο Μεταξά, ωστόσο αυτές οι κοινωνικές διαμαρτυρίες αφορούσαν πάντα κάποιους "άλλους Λακκουδιανούς" και ποτέ τον ίδιο τον αφηγητή. Ο τελευταίος αντίθετα σε κάθε περίσταση ήταν έτοιμος να εξυμνήσει τυχόν δυνατότητες του στο νταηλίκι, στη μαγκιά στο χορό και στο τραγούδι.

Τα όρια της επιλεκτικής λήθης διέφεραν από αφηγητή σε αφηγητή και εξαρτιόταν από την ταυτότητα του εαυτού που ήθελαν να προβάλλουν προς τον έξω κόσμο. Αυτό που παρατήρησα ήταν ότι όσοι ήθελαν να παρουσιάσουν την ταυτότητα ενός "σωστού οικογενειάρχη" στο παρόν, εξοβέλιζαν αμφισβητούμενα στοιχεία του παρελθόντος και κατέθεταν μια σαφώς εξωραϊσμένη εικόνα της χθεσινής κοινωνίας και του "εαυτού" τους μέσα σε αυτήν. Ακόμη, όταν στην διάρκεια της συνέντευξης υπήρχαν άλλα πρόσωπα, συνήθως του οικογενειακού περιβάλλοντος, οι αφηγητές απέφευγαν τις αναφορές σε θέματα που αποτελούσαν μια πρόκληση για τις συμβατικές αξίες π.χ. η χασισοποσία. Από την άλλη αφηγητές που αρεσκόταν και σήμερα να αυτοπροσδιορίζονται σαν μάγκες και ρεμπέτες, συνήθιζαν να μνημονεύουν βιωματικές εμπειρίες συμμετοχής σε πρακτικές ερωτοτροπιών, νταηλικιών, χασισοποσίας και

[7] Οι αφηγητές αναφερόταν στους κοινωνούς εμπειριών της κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος στο Λάκκο, λέγοντας πως «αυτοί ξέρουν από αυτά» ή «ξέρουν για τα Λακκουδιανά ή για Λακκουδιανές ιστορίες».

γλεντιού, αναπαραστάσεις του παρελθόντος που συνιστούσαν τεκμήρια μαγκιάς, ένα είδος συμβολικού κεφαλαίου που μεταφερόταν από γενιά σε γενιά και βοηθούσε στην αναπαραγωγή των ταυτοτήτων τους στο χρόνο.

Η παρέμβαση της λήθης στις επιλεκτικές χρήσεις της κοινωνικής μνήμης εξυπηρετούσε την ανάγκη των αφηγητών να εξιδανικεύσουν και να ρομαντικοποιήσουν το παρελθόν με βάση τις ανάγκες του παρόντος. Είναι ένας λόγος δουλεμένος λαθραία όπως στο κοντραμπάντο και ένας τρόπος συντήρησης και διάδοσης της συλλογικής ιστορίας. Σύμφωνα με τον ψυχαναλυτή J. Hassoun (1996:98) «όπως ακριβώς δεν υπάρχει κληρονομιά δίχως ν' αφαιρεθεί ένα μέρος της, δεν υπάρχει μετάδοση κουλτούρας που να μην γνωρίζει αυτήν την αφαίρεση αυτή την πλευρά της λήθης που κυβερνά την μνήμη που την πλάθει και που επιτρέπει, με αφετηρία αυτή την επανάληψη, μέσα στην ίδια την εφημερότητα της, την υποδοχή της νεωτερικότητας, της διαφοράς».

Εκτός από τη σχέση μνήμης - λήθης στο βιογραφικό λόγο, ενδιαφέρον παρουσιάζει και η συνάφεια ανάμεσα στην αφηγηματικότητα και την ιστορικότητα στο προφορικό λόγο, συνάφεια που έχει επισημανθεί και διερευνηθεί από μελετητές.[8] Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις[9] του παρελθόντος μιας ομάδας ατόμων συγκροτούν ένα λόγο μνήμης, ένα είδος ιστορίας με ξεχωριστό νόημα. Με βάση την θεώρηση της R. Hirshon - Φιλιππάκη είναι ένα είδος ιστορίας κατ' εξοχήν ανθρωπολογικό: είναι υποκειμενικό σε μεγάλο βαθμό, ταυτόχρονα όμως είναι συλλογικό". Συγκροτεί έτσι "μια γνωστική κατασκευή", "ένα πολιτισμικό αντικείμενο" προέρχεται από τους νοητικούς κόσμους του παρελθόντος, σαν αποτέλεσμα της *"ταξινομικής και επινοητικής δράσης"* των υποκειμένων που επιχειρούν να ερμηνεύσουν τον κοινωνικό κόσμο, διαπραγματευόμενοι στο εκάστοτε παρόν τα συμβάντα του παρελθόντος (Παπαταξιάρχης 1993:32). Στο βαθμό που οι αναφορές εμπλέκουν κοινωνικές εμπειρίες, πλάθουν κοσμοθεωρήσεις και συγκροτούν συλλογικά νοήματα συνιστούν και ένα λόγο κοινωνικής μνήμης.

Η συνάφεια ανάμεσα στην αφηγηματικότητα και την ιστορικότητα και το αναμφίβολο ενδιαφέρον που παρουσιάζει για την ιστορία η κοινωνική μνήμη, δεν

---

[8] βλ. Στην ελληνική βιβλιογραφία, Αλ. Κυριακίδου - Νέστορος (1993 ιδιαίτερα, σ.σ., 251-271), Π. Ρίκερ, (1990) Ρ. Μπενβενίτσε - Θ. Παραδέλλης(1994). Από την ξένη βιβλιογραφία βλ. Paul Thompson (1978,ιδιαίτερα σ.σ.,1-7, 90).

[9] Σύμφωνα με τον ορισμό της Α-Β Ρήγα, «οι κοινωνικές αναπαραστάσεις είναι διανοητικά σχήματα, δηλαδή ορισμένες προκατασκευασμένες ιδέες, σκέψεις, κρίσεις, προσδοκίες με τις οποίες οι άνθρωποι προσπαθούν να κατανοήσουν (να αντιληφθούν) ή να αξιολογήσουν τη συμπεριφορά των συνανθρώπων τους, τις πράξεις τους, την ιδεολογία τους και να επικοινωνήσουν μεταξύ τους», Α.Β. Ρήγα, (1991β:160). Ο ορισμός αυτός στηρίζεται στην θεώρηση του S. Moscovici που καθιέρωσε την έννοια στο χώρο των Κοινωνικών Επιστημών. Για μια πληρέστερη περιγραφή αυτής της έννοιας από τον Γάλλο κοινωνικό ψυχολόγο βλ. S. Moscovici. (1988: 211-250).

σημαίνει πως η τελευταία μπορεί να αποτελέσει ένα τεκμηριωμένο ιστορικό δείκτη που θα υποκαθιστούσε μια συμβαντολογική ιστορία γραπτών πηγών. Υπενθυμίζω εδώ τις ενστάσεις του Θ. Χατζηπανταζή (1984: 16-17) για την προφορική ιστορία που «τείνει να σχηματοποιήσει και να μυθοποιήσει τα γεγονότα του παρελθόντος σύμφωνα με υποκειμενικές ερμηνείες» και έχει τη «τάση να ισοπεδώνει χρονολογικά το παρελθόν από ένα σημείο και πέρα». Αν αποδεχτούμε εξάλλου την άποψη της Α. Κυριακίδου-Νέστορος (1993: 261) ότι η *«αφήγηση ενός γεγονότος που ανήκει στο παρελθόν δεν είναι το βίωμα του γεγονότος» αλλά μια κατασκευή της μνήμης*, τότε οφείλουμε να είμαστε εξαιρετικά προσεκτικοί όσο αφορά την παρεμβολή του χρονικού στοιχείου στην προφορική αφήγηση.

Ο χρόνος της αφήγησης είναι ο βιωμένος χρόνος του κάθε ανθρώπου που *«προστρέχει στο μέλλον, ανατρέχει στο παρελθόν και καθορίζεται από το παρόν»* (Κυριακίδου-Νέστορος1993:262),συνιστά έτσι την εσωτερική συνάφεια της ανθρώπινης ζωής την «ιστορικότητά» της. Ο βιωμένος χρόνος διαθλάται από ατομικές ή συλλογικές εμπειρίες που μετασχηματίζονται σε μνήμη συλλογική ή ατομική: Πρόκειται μάλλον για ένα ποιοτικό και σύνθετο χρόνο, βιωματικής αναφοράς με δική του λογική και συνέχεια που αντανακλά ερμηνείες και αξιολογήσεις συμβάντων, που είναι διαποτισμένες με ιδεολογία. Το καθήκον του μελετητή εδώ είναι να επανερμηνεύσει ερμηνείες συμβάντων και όχι τα ίδια τα συμβάντα. Προστρέχοντας σε πλαίσια αναφοράς επικεντρωμένα γύρω από κοινωνικές δράσεις του παρελθόντος, αναζητώντας το γιατί επιλέγονται αυτά και όχι κάποια άλλα, αποκωδικοποιώντας τις λογικές και τις συνάφειες των ερμηνειών, ο ερευνητής επιτελεί ένα έργο που έχει να κάνει με την ιστορία τω νοοτροπιών. Από αυτή τη σκοπιά η προφορική ιστορία του Λάκκου έχει σημαντικό ενδιαφέρον.

2.3. Κοινωνικός κόσμος εντοπιότητα κοινότητα και σύμβολο

Ο κοινωνικός κόσμος σχηματίζεται μέσω της ανθρώπινης επικοινωνίας και συναλλαγής στο πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης. Μέσα στο πεδίο της κοινωνικής συμβίωσης και κάτω από την επίδραση των δομών που συνθέτουν την κοινωνική οργάνωση μιας κοινωνίας διαμορφώνεται, με όρους του Bourdieu (1977:72-87) η έξις (habitus),ένα υποκειμενικό σύστημα εσωτερικευμένο δομών, ένα σύστημα διαθέσεων που μεταφράζεται σε μήτρες αντιλήψεων σε σχήματα πρόσληψης και

δράσης τα οποία είναι κοινά για τα μέλη μιας κοινωνικής ομάδας ή τάξης. Η έξις δεν υπάρχει ως μια αντικειμενική, υπερβατική οντότητα, αλλά ως ένα "σύστημα διαθέσεων" σμιλευμένο στο χώρο και στο χρόνο, που αφήνει τα περιθώρια στους κοινωνικούς δράστες για μια δυναμική ανασύνθεση παραστάσεων και αντιλήψεων «κάτω από συνθήκες μιας ελευθερίας υπό όρους» (Σηφάκης 1988:30).

Η έξις δεν είναι το αποτέλεσμα «ενός ασυνείδητου προγράμματος, ούτε ενός συνειδητού λογικού ή κυνικού υπολογισμού», *αλλά το ενσωματωμένο κοινωνικό παιχνίδι, μια πρακτική αίσθηση του παιχνιδιού, ιστορικά προσδιορισμένη* που διαμορφώνεται σταδιακά στο άτομο, από την παιδική ηλικία, με τη δυναμική συμμετοχή και προσαρμογή στις κοινωνικές περιστάσεις και συναναστροφές (Παναγιωτόπουλος 1992:32)[10]. Η κοινωνική πραγματικότητα, στη βάση αυτής της θεώρησης, «κατασκευάζεται από τη δράση των ατόμων και των κοινωνικών ομάδων, η οποία (δράση) είναι εξαρτημένη από την προϋπάρχουσα κοινωνική πραγματικότητα».

Η πραγματικότητα όπως βιώνεται από το ανθρώπινο ον είναι μια μορφή δημιουργίας. Η εμπειρία είναι μια εκδοχή του κόσμου που κατοικούμε. Ο κοινωνικός κόσμος είναι μια βιωμένη πραγματικότητα η οποία, όπως επισημαίνει ο Williams (1994:107), ορίζεται και δημιουργείται από τη κουλτούρα μιας ομάδας ή μιας κοινωνίας, μέσα από τους ιδιαίτερους πολιτισμικούς κανόνες ή μοντέλα τα οποία προικοδοτούνται από τα άτομα και με τα οποία τα άτομα ερμηνεύουν τον κόσμο. Τα άτομα ενσωματώνουν στην καθημερινή δράση αυτούς τους κανόνες και είναι ικανά να τους αλλάξουν, να τους προεκτείνουν εισάγοντας νέους ή διαφοροποιημένους κανόνες.

Ο κοινωνικός κόσμος νοηματοδοτείται και συγκροτείται από εκείνες τις κεντρικές κοινωνικές αναπαραστάσεις των ατόμων μιας ομάδας ή μιας κοινότητας που αφορούν τις ατομικές και συλλογικές ταυτότητες ενός κοινωνικού χώρου, τα δίκτυα των πολλαπλών σχέσεων που τον διαπερνούν, τις βασικές κοσμοαντιλήψεις και τα συμβολικά σχήματα που τον νοηματοδοτούν προσδιορίζοντας το πολιτισμικό του περιεχόμενο. Η γνώση ενός ιδιαίτερου κοινωνικού κόσμου, απαιτεί μια εντόπιο θεώρηση, μια πρακτική γνώση από τη σκοπιά των υποκειμένων που βιώνουν σε αυτό το κόσμο. Αυτό απαιτεί διάβαση στη νοηματική υφή του κοινωνικού κόσμου, στις παραστάσεις και τις ρητορικές των ανθρώπων μιας ομάδος, με στόχο την ανάδειξη βασικών οργανωτικών αρχών του.

---

[10] Παρουσίαση του Ν.Παναγιωτόπουλου στο βιβλίο του Π.Μπουρντιέ (1992), Μικρόκοσμοι.

Οι Λακκουδιανοί προσδιόριζαν ρητορικά το πλαίσιο της κοινότητας τους, ως ιδιαίτερο σύμπαν, ως "κόσμο", προσδίδοντας στην ταυτότητα αυτή κοσμολογική διάσταση. Φράσεις όπως *"εδώ είναι ο δικός μας κόσμος", "αυτάνε τα λημέρια μας", "ο ντουνιάς του Λάκκου"* αποκρυστάλλωναν τη πρόθεση των αφηγητών να τονίσουν την πολιτισμική ιδιαιτερότητα και διαφορά του οικείου χώρου σε αντίστιξη με τον έξω κόσμο οριοθετώντας τη συμβολική του επικράτεια. Η έννοια του κοινωνικού κόσμου όπως χρησιμοποιείται εδώ αποτελεί μια θεωρητική σύλληψη η οποία λαμβάνει υπόψη, αφενός, αυτήν την ανθρωπολογική παρατήρηση και, αφετέρου, την θεωρητική εμπειρία της χρήσης της έννοιας στο χώρο της Κοινωνικής ανθρωπολογίας. (Douglas 1987, E. Marx 1990).

Ο Λάκκος ως διακριτή συνοικία του αστικού χώρου, σαν ένας ξεχωριστός τόπος μπορεί να εξεταστεί αναλυτικά ως μια εντοπιότητα. Η αναφορά μου στην έννοια αυτή παίρνει υπόψη της και τον ορισμό του Ε. Παπαταξιάρχη (1990:335), που αναφέρεται «τόσο στην έννοια όσο και την αίσθηση της συμμετοχής» σε ένα οριοθετημένο κοινωνικό σύνολο λιγότερο ή περισσότερο ανοικτό προς τον έξω κόσμο, «*μια κοινωνική και συμβολική ολότητα που εντοπίζεται σε ένα ενδιάμεσο επίπεδο ανάμεσα στις πιο πρωταρχικές δομές της κοινωνικής οργάνωσης (συγγένεια, φιλία) και στο έθνος - κράτος.*»[11]

Αυτός ο ορισμός της εντοπιότητας μας παραπέμπει ευθέως στην έννοια της κοινότητας. Σύμφωνα με τον A.P. Cohen (1985:15-6) κοινότητα είναι εκείνη η «οντότητα στην οποία κάποιος ανήκει ευρύτερη από την συγγένεια αλλά πιο άμεση από την αφηρημένη έννοια που αποκαλούμε κοινωνία». Είναι το πλαίσιο στο οποίο οι άνθρωποι αποκτούν τις "βασικές και περισσότερο σημαντικές κοινωνικές εμπειρίες", μαθαίνουν τη σημασία της "οικογένειας", της "φιλίας" και της παρέας, και εκφράζουν τις πρωταρχικές αντιλήψεις τους στις κοινωνικές τους σχέσεις. Στη κοινότητα το άτομο μαθαίνει και εξασκείται στο πως θα είναι κοινωνικός. *Εκεί "αποκτά πολιτισμό", κάτι που σύμφωνα με το συγγραφέα σημαίνει ότι μαθαίνει να χρησιμοποιεί και να φτιάχνει σύμβολα διαμέσου των οποίων συγκροτεί νοήματα.*

Ο Λάκκος είχε γνωρίσματα κοινοτικού χώρου, μια διακριτή συνοικία στις παρυφές της πόλης, όπου κατοικούσαν και εργαζόταν άνθρωποι οι οποίοι συνδεόταν με σχέσεις πραγματικής ή πλασματικής συγγένειας, με επαγγελματικούς και φιλικούς

---

[11] Σύμφωνα με το συγγραφέα η εντοπιότητα αντιστοιχεί τόσο σε αυτό που καλούμε πολιτισμικό τοπικισμό, δηλαδή την ιδεολογία των τοπικών πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων, όσο και το κοινοτισμό, δηλαδή σε ένα μοντέλο οργάνωσης των σχέσεων σε τοπικό και όχι μόνο επίπεδο». (1990: 335).

δεσμούς. Η αίσθηση της συμμετοχής σε μια ομάδα ατόμων που βίωνε λόγω του στίγματος της πορνείας μια κατάσταση κοινωνικού αποκλεισμού, οι πυκνές διαπροσωπικές σχέσεις και συναναστροφές των κατοίκων του Λάκκου, τα κοινά συμφέροντα προσανατολισμένα προς την εντόπιο βιοτεχνία υπηρεσιών ελεύθερου χρόνου, η αίσθηση της κοινής μοίρας και ο συμβολικός δεσμός με τον τόπο τους,[12] σφυρηλατούσε το κοινοτικό δεσμό των Λακκουδιανών.

Η μικρή πλατεία του Λάκκου ήταν το επίκεντρο της κοινοτικής ζωής, ο φυσικός και συμβολικός χώρος *παρουσίας* της κοινότητας. Η παρουσία είναι μια έννοια ανθρωπολογική, η *οποία σύμφωνα με τον Κάβουρα(1992), συνεκδοχικά είναι* ταυτόσημη με την κοινότητα και υποδηλώνει ένα χώρο δημόσιο, τελετουργικό και μικτό από τη σκοπιά της συνεύρεσης ατόμων των δύο φύλων. Στη πλατεία, στη διάρκεια πρακτικών με τελετουργικό περιεχόμενο, όπως ήταν τα γλέντια, οι παραστάσεις θεάτρου σκιών και πλανόδιων μουσικών, τα υποκείμενα οργάνωναν τις στρατηγικές κοινωνικής αλληλόδρασης, επιδιώκοντας συμβολικά οφέλη στις δημόσιες *παραστάσεις* των τεκμηρίων της ταυτότητας τους. Ο χώρος μετατρεπόταν σε «θεατρικό τοπίο» εννοηματοποιημένης αλληλόδρασης των μελών της κοινότητας.

Ας μη θεωρηθεί ωστόσο δεδομένο πως ο κοινοτικός δεσμός εξασφάλιζε μια διαρκή ισορροπία στη κοινωνική συμβίωση στο πλαίσιο της εντοπιότητας. Ο μικρόκοσμος του Λάκκου ήταν ένα ασταθές κοινωνικό σύστημα, κατακερματισμένο σε μικρές ομάδες ατόμων, τις "πατούλιες"[13] που είχαν αναμεταξύ τους σχέσεις αντιπαλότητας, και διεκδικούσαν συμμετοχή και κυριαρχικό έλεγχο στις προσοδοφόρες οικονομικές δραστηριότητες του χώρου. Παράλληλα *οι στρατηγικές κοινωνικής δράσης των ατόμων ήταν προσανατολισμένες στη διεκδίκηση γοήτρου, που μεταχειριζόταν σαν ένα είδος συμβολικού κεφαλαίου από το οποίο προσδοκούσαν και οικονομικά οφέλη.*

Ένα κεντρικό χαρακτηριστικό της κοινότητας είναι ότι αυτή μεταφέρει στα μέλη της την εξάρτηση ή τη δέσμευση σε ένα κοινό σώμα συμβόλων. Τα άτομα γίνονται κοινωνοί ενός κόσμου ιδιαιτέρων κοινοτικών αντιλήψεων. Αυτή η παραδοχή δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως κάποιο είδος ντετερμινισμού, αφού το μοίρασμα των συμβόλων δεν σημαίνει και το μοίρασμα των νοημάτων. Τα άτομα δύναται να

---

[12] Η αίσθηση της «τοπικότητας» ή της «εδαφικότητας» σύμφωνα με την ορολογία του Αστρινάκη (1991:28) παραπέμπει στην «εδαφική κατοχή και άμυνα» καθώς επίσης και την ιδεολογικοποίηση της περιοχής από αυτούς που την κατοικούν.

[13] Οι πατούλιες ήταν ολιγομελείς ομάδες Λακκουδιανών που συνδέονταν με στενούς φιλικούς ή οικογενειακούς δεσμούς, ασκούσαν παρασιτικές δραστηριότητες και έλεγχαν οικονομικές δραστηριότητες του χώρου, όπως προστασία οίκων ανοχής, διακίνηση χασίς κ.λ.π.

χρησιμοποιήσουν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο το σύμβολο δίνοντας του ένα διαφορετικό νοηματικό προσδιορισμό. Χρειαζόμαστε εδώ μια περαιτέρω διερεύνηση της έννοιας σύμβολο στο πλαίσιο των ιδιαίτερων πολιτισμικών συστημάτων.

Η κουλτούρα σύμφωνα με τη θεώρηση του Geertz (1973)[14], είναι ένα "πλέγμα εννοιών", ιδεών και αντιλήψεων ιστορικά προσδιορισμένων, που ενσαρκώνονται σε σύμβολα τα οποία κατασκευάζει ο άνθρωπος. Η κουλτούρα δημιουργείται και συνεχώς αναδημιουργείται, διαμέσου της ανθρώπινης ερμηνείας του κόσμου, της ικανότητας των υποκειμένων να αντιλαμβάνονται νοήματα και να αποδίδουν σημασία στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Ο Αμερικάνος κοινωνικός ανθρωπολόγος προσεγγίζει τα σύμβολα ως ενεργήματα αναγνώρισης, ως αντιληπτικά σχήματα με τα οποία οι άνθρωποι ταξινομούν, ιεραρχούν και διαπραγματεύονται το κόσμο τους. Μέσα από την επινόηση και τη χρήση συμβόλων επέρχεται μια ταυτοποίηση πρακτικών, αξιοδοτήσεων, τελετουργιών, συναισθημάτων, συμβάντων ακόμα και σκέψεων. Ως εκ τούτου, τα σύμβολα στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης κοινωνίας, π.χ. σε ένα μικρόκοσμο όπως ο Λάκκος, παρέχουν τα μέσα για να εκφραστούν συλλογικά νοήματα.

Ο συμβολισμός ενισχύοντας τα "πολιτισμικά σύνορα μιας κοινότητας" από τον έξω κόσμο ανασυστήνει τη παράδοση της και στηρίζει τα διακριτά νοήματα των αποδεκτών κοινοτικών συμπεριφορών. Το σύμβολο σύμφωνα με το Δεμερτζή (1989:90-94), είναι μια "μυθολογική μετωνυμία", που χαρακτηρίζεται από «παραλλάσσουσες αναλογίες γλωσσικών και μη γλωσσικών στοιχείων της κουλτούρας». Είναι ένα «μετανόημα προσαρτημένο στα πράγματα και τα σημεία». Τα σύμβολα είναι εξαιρετικά εύπλαστα και χαρακτηρίζονται από "νοηματική διάχυση και αοριστία". Αυτή η ρευστότητα των συμβόλων συμβάλλει, όπως υποστηρίζει ο Cohen (1985:18), στο να προσαρμόζονται στις περιστάσεις των ατόμων και στο να παρέχουν τα μέσα δια μέσου των οποίων τα άτομα «μπορούν να βιώνουν και να εκφράζουν την προσκόλληση τους σε μια κοινωνία».

Όπως αναλύουν οι μελετητές της υποπολιτισμικής θεώρησης (Brake 1985, Hebdige 1988, Αστρινάκης 1991), οι συμβολισμοί συγκροτούν εκφραστικούς τρόπους (στυλ) που οικοδομούνται στη βάση της επαναδιάταξης και επανερμηνείας συμβόλων τα οποία προέρχονται από ένα ευρύτερο συμβολικό περιβάλλον. Αυτό μπορεί να είναι ένας συμβατικός κοινωνικός θεσμός όπως η οικογένεια, στη συνέχεια, τα σύμβολα

[14] βλ. σχετικά τη κριτική του R. Walters για τη θεώρηση του Geertz ιδίως σε σχέση με την ιστορία και τα σύμβολα, Walters (1980), & Αστρινάκης (1996: 30-32).

επανοηματοδοτούνται από ιθαγενείς αξίες και πρότυπα έτσι ώστε να εκφράζουν με ιδιαίτερο τρόπο την αντίληψη του εαυτού του ατόμου και της κοινότητας.

Το συμβολικό σύμπαν του Λάκκου παραπέμπει σε ένα είδος συμβολικής σκέψης με την οποία ταξινομείται το οικείο περιβάλλον, διαμορφώνονται οι εσωτερικές ιεραρχίες και χαράζονται τα σύνορα με τους απέξω. Στον εντόπιο λόγο, τα σύμβολα διαπλέκονται και ιεραρχούνται με τέτοιο τρόπο ώστε να ορίσουν μια εικόνα - ταυτότητα της τοπικής κοινωνίας. Παράλληλα, η χρήση τους αποδεσμεύει νοήματα που αφορούσαν κεντρικές συνιστώσες της ενδοκοινοτικής ζωής. Τα σύμβολα αυτά αναπαριστούν εννοηματοποιημένες συλλογικές τελετουργίες, όπως είναι το "Λακκουδιανό γλέντι" και το μαστουρλίκι, συμπεριφορές κανονιστικού χαρακτήρα όπως το νταηλίκι και η ρεμπετιά, την διακριτή μικροκοινωνία στην οποία οι Λακκουδιανοί ζούσαν και εργαζόταν, το "κόσμο" του Λάκκου, σημαίνοντα στοιχεία της οργάνωσης του χώρου, όπως τα "σπίτια του Λάκκου" (τα πορνεία) και τα κουτούκια και τέλος, ταυτότητες ατόμων όπως είναι ο μάγκας ή ο ρεμπέτης.

Τα περίπλοκα συμβολικά σχήματα, προέρχονται από ένα ευρύτερο κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον, προσλαμβάνουν όμως ειδικό νόημα στη τοπική κοινωνία όπου επανερμηνεύονται και αναδιευθετούνται κατά τρόπο τέτοιο ώστε να εξυπηρετούν εντόπιες κοσμοθεωρήσεις και πρακτικές. Μαρτυρούν δε ένα συγκερασμό ετερόκλητων πολιτισμικών, συμβολικών και ιδεολογικών στοιχείων.

Αναφέρω δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα. Η έννοια "σπίτι" προέρχεται από ένα συμβατικό κοινωνικό θεσμό, την οικογένεια. Ωστόσο οι Λακκουδιανοί αναφερόμενοι στα "σπίτια του Λάκκου" εννοούσαν τα πορνεία. Αυτά ήταν οι κύριες οικονομικές μονάδες της τοπικής κοινωνίας και τα βασικά πολιτισμικά στοιχεία της οργάνωσης του χώρου. Το σπίτι για την εκδιδόμενη γυναίκα ήταν ένα είδος καταφύγιου, ένα φανταστικό υποκατάστατο της απούσας οικογενειακής θαλπωρής. Παράλληλα, αυτό το συμβολικό σχήμα αντίληψης εξυπηρετούσε τις στάσεις ηθικής αλληλεγγύης των εντόπιων προς τις πόρνες και την ανάγκη ουδετεροποίησης του αποδιδόμενου από την περιρρέουσα κοινωνία στίγματος των "κακόφημων" και "ανήθικων" οίκων, των "πουταναριών".

Το δεύτερο παράδειγμα αφορά το μάγκα. Ένα συμβολικό πρότυπο προσώπου της πόλης, κυρίως της πόλης - λιμάνι, εξοικειωμένου με πρακτικές ελεύθερου χρόνου και με μια τεχνοτροπία ζωής (life - style) συνδεδεμένη με το κυνήγι του βραχυπρόθεσμου ηδονισμού και την επιδεικτική ανδροπρέπεια. Είναι αναμφίβολο ότι η

έννοια μάγκας είναι δανεισμένη από μια υπερτοπική λιμανιώτικη κουλτούρα και έρχεται να προστεθεί σε ένα ρεπερτόριο ομόλογων συμβολικών προσώπων που προϋπήρχαν στην τοπική κοινωνία όπως ο καλντιριμιτζής, ο ντερβίσης κ.λ.π., για να γίνει σταδιακά μια κυρίαρχη φιγούρα της κοινωνίας του Λάκκου. Η χρήση της έννοιας μάγκας σε αυτό το πλαίσιο προσλαμβάνει ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα. Ο Λακκουδιανός μάγκας νοηματοδοτείται ως ο μάγκας των μπουρδέλων, αυτός που έχει κυριαρχική ικανότητα στο χώρο, και είναι εξοικειωμένος με τα "γιανκιλίκια» και το "νταηλίκι".

2.4. Ο κοινωνικός κόσμος της μαγκιάς[15]

Στις κοινωνικές αναπαραστάσεις των Λακκουδιανών, προβάλλεται η συμβολική αναπαράσταση του κόσμου της μαγκιάς, ως ένας οικείος για αυτούς τόπος, σε αντίστιξη με τον απέξω, το μη μάγκικο χώρο. Η επικράτεια αυτού του χώρου εκτείνεται εκεί όπου εγγράφεται η παρουσία και δράση του μάγκα, στο λιμανιώτικο χώρο, στη Κιζίλ Τάμπια με τα μουσουλμανικά πορνεία, σε τεκέδες εξοχικών περιοχών της πόλης, σε στέκια προσφυγικών συνοικισμών και φυσικά στο Λάκκο. Η απόμακρη συνοικία στις νοτιοδυτικές παρυφές της πόλης ήταν το κέντρο της κοινωνικής δράσης του μάγκα. Όπως υποστήριζαν οι αφηγητές, δεν μπορούσες *«νάσαι μάγκας χωρίς νάχεις περάσματα από το Λάκκο»*, όπου έπρεπε *«νακουστεί το όνομά σου»*.

Οι χώροι αυτοί συνιστούσαν ένα πλαίσιο συνεύρεσης και δράσης για ιδιαίτερες κατηγορίες ατόμων του αστικού πληθυσμού, όπως οι μάγκες, οι ρεμπέτες, οι μόρτες, οι καλντιριμιτζήδες, τα μουρμούρια και τα αλάνια. Επρόκειτο για συμβολικές ονομασίες πολιτισμικών ομαδοποιήσεων ομόλογου χαρακτήρα, με λεπτές και δυσδιάκριτες διαφορές ανάμεσά τους.[16] Αυτές οι ομαδοποιήσεις ανήκαν, σύμφωνα με τον εντόπιο λόγο, στην ίδια "οικογένεια" ή "πατούλια", στο κύκλο της μαγκιάς, και οι συμμετέχοντες σε αυτές είχαν πυκνές διαπροσωπικές σχέσεις, ιδιαίτερα στιλιστικά χαρακτηριστικά και τρόπο ζωής.

---

[15] Δεν πρέπει να ταυτίζομε τον κοινωνικό κόσμο της μαγκιάς με το κόσμο του Λάκκου. Η μαγκιά ως ένα συμβολικό σύστημα εκτείνεται και πέρα του ορίου του Λάκκου. Ωστόσο είναι αναμφίβολο, όπως επισημαίνω και παρακάτω πως ο Λάκκος ήταν το κεντρικό σημείο αναφοράς για τους μάγκες, και το κέντρο της οικονομικής και πολιτισμικής τους δραστηριότητας.

[16] Για ορισμένους αφηγητές, ιδίως της έξω-ομάδας δεν υπήρχαν διαφορές ανάμεσα σε αυτές τις ονομασίες που παρέπεμπαν σε μάγκες με «διαφορετικό όνομα». Για άτομα προερχόμενα από τους κύκλους της μαγκιάς οι διαφορές ήταν υπαρκτές αλλά μικρές. Για παράδειγμα, ο ρεμπέτης ήταν «ο πιο ωραίος μάγκας», ο μουρμούρης ένας εξαιρετικά ριψοκίνδυνος και επικίνδυνος τύπος μάγκα που συνήθως σύχναζε στο λιμάνι και ο καλντιριμιτζής της εποχής αντιπροσώπευε το παλιό μπερμπάντη των απόκεντρων μαχαλάδων και των σοκακιών του Κάστρου της «εποχής του καλντιριμιού». Όχι σπάνια το εννοιολογικό περιεχόμενο των ονομασιών αυτών με βάση τις εντόπιες θεωρήσεις αλληλεπικαλύπτεται. Επισημαίνω τέλος, ότι οι σηματοδοτήσεις και η ένταση των χρήσεων τους αλλάζει χρονικά. Για παράδειγμα, ονομασίες όπως καλντιριμιτζής ή ντερβίσης που φαίνεται να παραπέμπουν στην «μουσουλμανική» περίοδο της πόλης, δεν χρησιμοποιούνται συχνά από νεώτερους αφηγητές και μάγκες.

Από άποψη κοινωνική, οι ομάδες αυτές κατά βάση προερχόταν από τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα της πόλης, αν και ορισμένοι κυρίως μόνιμοι μαστροποί και χασισέμποροι, ταβερνιάρηδες και τεκετζήδες είχαν αποκτήσει σταδιακά οικονομική δύναμη και συνιστούσαν μια οικονομική ελίτ του χώρου. Τα άτομα αυτής της ρευστής κοινωνικής συσσωμάτωσης, βίωναν στο όριο της πόλης μια κατάσταση κοινωνικού και πολιτισμικού αποκλεισμού και οργάνωναν τα δίκτυα επικοινωνίας τους στις κοινωνικές παρυφές της πόλης, αναζητώντας ευκαιρίες απασχόλησης, συμμετοχή και διάκριση σε γλεντικές πρακτικές, προβολή και κύρωση μιας διακριτής ταυτότητας, στο οικείο κοινωνικοπολιτισμικό τους περιβάλλον.

Ο κοινωνικός κόσμος της μαγκιάς είχε τη δική του ιεραρχία. Μια ολιγάριθμη ομάδα ατόμων, που ανανεωνόταν με σχετικά βραδύς ρυθμούς στο πέρασμα του χρόνου ασκούσε κυριαρχικό έλεγχο στο χώρο. Τα άτομα αυτής της ομάδας είχαν αποκτήσει κύρος και φήμη έπειτα από πολυετή δράση στους χώρους της μαγκιάς. Ήταν συνδεδεμένοι μεταξύ τους με δεσμούς φυσικής ή πλασματικής συγγένειας και ήταν ιδιαίτερα εξοικειωμένοι με τη φυσική βία και τη χρήση όπλων. Διέθεταν δε εξαιρετική ικανότητα, τόσο στις συναλλαγές με τον έξω κόσμο, ακόμη και με φορείς του κρατικού μηχανισμού, όσο και στη διακίνηση παράνομων προϊόντων (χασίς, κ.λ.π.).

Για την άσκηση της κυριαρχίας, η ομάδα των "μεγάλων νταβατζήδων"[17] συνεργαζόταν με ένα δίκτυο προσώπων που ήταν στη "δούλεψη" της. Πρόκειται για ορισμένους γνωστούς μάγκες, νταήδες και αγαπητικούς πορνείων που ήταν συνδετικοί κρίκοι με άτομα εξαθλιωμένα τα οποία εξασφάλιζαν με δυσκολία τους οικονομικούς πόρους της επιβίωσης τους και ήταν πρόθυμοι να διεκπεραιώσουν οποιαδήποτε παράνομη δραστηριότητα με αντάλλαγμα οικονομικά και άλλα οφέλη.

Σε γενικές γραμμές η κυριαρχική ομάδα εξασφάλιζε την αναπαραγωγή των όρων κυριαρχίας της, πρώτον, με την ικανότητα διαχείρισης ενός οικονομικού κεφαλαίου που της απέφεραν οι προσοδοφόρες οικονομικές δραστηριότητες, όπως ο αγοραίος έρωτας, η χασισεμπορία και το λαθρεμπόριο δεύτερον, με την αποτελεσματική διαχείριση των εντάσεων και των συγκρούσεων στο εσωτερικό αυτού του χώρου και την άσκηση συμβολικής βίας, δηλαδή, την επιβολή μιας δέσμης σημασιών ενός δικτύου σημασιών που στήριζαν ιδεολογικά και καθιστούσαν αποδεκτά τα συμφέροντα της κυρίαρχης ομάδας εκλογικεύοντας και νομιμοποιώντας τη χρήση

[17] Με την ονομασία αυτή αναφέρεται από ορισμένους αφηγητές διαφοροποιώντας τους από τους «απλούς νταβατζήδες» ή «αγαπητικούς» πορνείων που δούλευαν για λογαριασμό τους. Φυσικά ένας «απλός νταβατζής» μπορούσε να γίνει «μεγάλος νταβατζής». Αυτό απαιτούσε επιμονή, μακρόχρονη θητεία στον χώρο και ικανότητα συναλλαγών.

βίας. Και τρίτον, με την αξιοποίηση και κατανομή ενός κεφαλαίου συμβολικών τίτλων που είχαν αποδοθεί σε άτομα με κύρος και φήμη (μάγκας, ντερβίσης κ.λ.π.) και ενός "κοινωνικού κεφαλαίου"[18] (Μπουρτιέ1992) χρήσιμων οικονομικών σχέσεων με επιφανή άτομα της ευυπόληπτης κοινωνίας.[19]

2.5. Συμβολικό κεφάλαιο

Στο Λάκκο οι μορφές κοινωνικής δράσης των υποκειμένων ήταν προσανατολισμένες προς την απόκτηση γοήτρου. Η μαγκιά ως ένα σύνολο νοημάτων, σημασιών και συμπεριφορικών προτύπων συνιστούσε ένα είδος συμβολικού κεφαλαίου που τα υποκείμενα μεταχειριζόταν στο επίπεδο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης και επικοινωνίας με στόχο την κύρωση και αναπαραγωγή ιδιαίτερων θέσεων κυριαρχίας και γοήτρου.

Η έννοια του συμβολικού κεφαλαίου χρησιμοποιείται με βάση τη θεώρηση του P. Bourdieu (1977:182) ως συσσωρευμένο κύρος, φήμη και υπόληψη, σαν «ένας μεταμορφωμένος τύπος φυσικού, οικονομικού κεφαλαίου που παράγει την ανάλογη ενέργεια εφόσον και μόνο εφόσον, αποκρύπτει την πραγματικότητα ότι προέρχεται από "φυσικούς" τύπους κεφαλαίου, οι οποίοι είναι επίσης, σε τελική ανάλυση, η πηγή των ενεργειών του».

Στο πλαίσιο της εντοπιότητας, συχνά ανταγωνιστικές κοινωνικές πρακτικές (για παράδειγμα σωματικές αναμετρήσεις νταήδων, ανταγωνιστικές χορευτικές περιστάσεις κ.λ.π.) δεν είχαν άμεσο οικονομικό αντίκρυσμα και ούτε θα μπορούσαν να διερευνηθούν με μια στενή οικονομική προσέγγιση. Τα άτομα που εξερχόταν σαν "νικητές" από αυτές τις θεσμοποιημένες πρακτικές δεν είχαν άμεσα οικονομικά αλλά συμβολικά οφέλη. Ωστόσο, αυτή η συσσώρευση συμβολικού κεφαλαίου έδινε την ευκαιρία στο άτομο να το μεταχειριστεί με τέτοιο τρόπο ώστε κυρώνοντας το τίτλο του φημισμένου νταή ή μάγκα να καρπώνεται υλικά οφέλη. Ένας μάγκας - νταής μπορούσε να διαπραγματευθεί από θέση ισχύος τη θέση του μαστροπού και να εκμεταλλευτεί οικονομικά την σεξουαλική δραστηριότητα των πόρνων, ή να συμμετάσχει ενεργά σε στρατηγικά πόστα στις λαθραίες δραστηριότητες χασισεμπορίας.

---

[18] Σύμφωνα με τον Μπουρτιέ (1980) «το κοινωνικό κεφάλαιο είναι το σύνολο των εν ενεργεία ή των εν δυνάμει πόρων που συνδέονται με την κατοχή ενός δικτύου μονίμων σχέσεων, λιγότερο ή περισσότερο θεσμοθετημένων, αλληλογνωριμίας και αλληλοαναγνώρισης». Αναφέρεται στο Μπουρτιέ (1992:55, επιμέλεια, παρουσίαση, Ν. Παπαναγιωτόπουλος).

[19] Κοινός τόπος των ιθαγενών μαρτυριών είναι πως οι «μεγάλοι νταβατζήδες» διεκπεραίωναν τις δραστηριότητες τους υπό την ανοχή και μερικές φορές με την συνεργασία, επώνυμων ατόμων της ευυπόληπτου Καστριώτης κοινωνίας ανάμεσα στους οποίους δεν έλειπαν ορισμένοι κρατικοί λειτουργοί και αστυνομικά όργανα.

Το κοινωνικό παιχνίδι της καθημερινής αλληλόδρασης στο Λάκκο, έτσι όπως αυτό εκφράζεται σε τελετουργίες τραγουδιού, χορού, χασισοποσίας, γλεντιού κ.λ.π., είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο λειτουργίες εξίσου ζωτικές με την αναπαραγωγή της οικονομικής βάσης της ύπαρξης ατόμων έδιναν την δυνατότητα σε άτομα να διεκδικήσουν και να οικειοποιηθούν συμβολικό κεφάλαιο που ίδιοι ήταν πρόθυμοι να μετατρέψουν σε οικονομικό. (Bourdieu 1977:171),

Οι ανταγωνιστικές πρακτικές στο πεδίο για την κατανομή συμβολικού κεφαλαίου προϋπόθεταν πίστη, αποδοχή και συναίνεση εκ μέρους των υποκειμένων για το κοινωνικό παιχνίδι. Αυτό σήμαινε ένα εντόπιο κοσμοθεωρητικό πλαίσιο αναφοράς και στήριξης των όρων και των κανόνων του παιχνιδιού. Οι Λακκουδιανοί ακόμα και σήμερα είναι πρόθυμοι σε κάθε στιγμή να μιλήσουν για το νόημα του να είσαι μάγκας, για τις σημασίες που αποδέσμευαν οι πρακτικές στο νταηλίκι και το γιανκιλίκι κ.λ.π. και στις βιογραφίες υπάρχουν πολλά παραδείγματα τέτοιων αναφορών.

2.6.Συμβολική μόλυνση και στίγμα

Ο Λάκκος ήταν ένα κέντρο υπηρεσιών αγοραίου έρωτος, ένα γκέτο πορνείας, ο χώρος της παρουσίας και δράσης της εκδιδόμενης γυναίκας. Αυτά τα βασικά χαρακτηριστικά του χώρου προκαλούσαν την κοινωνική κατακραυγή και απαξία των ευυπόληπτων πολιτών, στις παραστάσεις των οποίων ο Λάκκος προβάλει σαν μια συμβολική αναπαράσταση του κόσμου του «κοινωνικού βυθού», ένας χώρος στιγματισμού, μολυσματικός και βέβηλος.

Θα δανειστώ εδώ τα εννοιολογικά εργαλεία της M. Douglas για να προσεγγίσω την εντοπιότητα ως ένα χώρο συμβολικής μόλυνσης.[20] Κεντρική έννοια στις θεωρήσεις της ανθρωπολόγου είναι το βρώμικο. Η έννοια αποδεσμεύεται από τη σύγχρονη δυτική αντίληψη στην οποία συνδέεται στενά με τη παθογένεια και την υγιεινή προς την κατεύθυνση ενός ευρύτερου συμβολισμού που λαμβάνει υπόψη του τη χρήση της έννοιας σε πρωτόγονους κόσμους.[21] Το βρώμικο αφορά συμβάντα που κατά κάποιο τρόπο λεκιάζουν, μουντζουρώνουν, διαψεύδουν ή διαφορετικά δημιουργούν σύγχυση «σε αποδεκτές κατηγοριοποιήσεις» (Douglas 1975:51). Το βρώμικο προϋποθέτει «μια

[20] Για μια συνοπτική παρουσίαση της θεώρησης της συμβολικής μόλυνσης, βλ. M. Douglas (1990 : 155-159).

[21] Για τις διαφορές ανάμεσα στις σύγχρονες ευρωπαϊκές ιδέες του βρώμικου και σε αυτές των πρωτόγονων πολιτισμών βλ. M. Douglas (1984:9-40, 1975: 50-51).

σειρά από διατεταγμένες σχέσεις» και την παράβαση αυτής της διάταξης, άρα ένα σύστημα καθαρότητας (αγνότητας) και τη παραβίαση του. Είναι έτσι ένα υποπροϊόν μιας συστηματικής διάταξης και ταξινόμησης πραγμάτων έως το σημείο όπου η διάταξη συνεπάγεται απορριπτόμενα, ακατάλληλα στοιχεία (Douglas 1991:35).

Το βρώμικο προκαλεί μόλυνση. Αυτή είναι καταστρεπτική για τα υπάρχοντα πρότυπα και έχει μια ιδιαίτερη δυναμική. Συμβολίζει τον κίνδυνο και τη δύναμη (Douglas). Οι δυνάμεις της μόλυνσης εισχωρούν στις δομές ιδεών και συνδέονται με τις πεποιθήσεις μόλυνσης. Αυτές αποτελούν ένα αυθόρμητο υποπροϊόν ορθολογικών κατά βάση δραστηριοτήτων που συνδέονται με τη διαδικασία της «ταξινομημένης και διευθετημένης εμπειρίας». Δεν είναι έτσι αποτέλεσμα ούτε άλογων ούτε αυστηρά ορθολογικών πρακτικών». Οι κίνδυνοι και οι τιμωρίες που αποδίδονται στη μολυσματική δράση λειτουργούν «σαν μέσα επιβολής κομφορμισμού» και οι πεποιθήσεις μόλυνσης αποτελούν μέσα υποστήριξης ενός παραδεκτού συστήματος ηθικής, συγκεντρώνοντας το «ενδιαφέρον της κοινής γνώμης προς την κατεύθυνση του σωστού». Κατά αυτό τον τρόπο, ενισχύουν την ηθική αγανάκτηση και λειτουργούν ως μηχανισμοί πρόληψης με τις απειλές κυρώσεων σε υποψήφιους παραβάτες. Οι μολυσματικές αντιλήψεις τελικά υποστηρίζουν και ενισχύουν τη κοινωνική δομή και τις πολιτισμικές αξίες και μειώνουν αποτελεσματικά τις αμφισβητήσεις στο επίπεδο της ηθικής. (Douglas1991:113,133, 1975:55,58).

Ο Λάκκος προσδιορίζεται ως χώρος μολυσματικός και βέβηλος, μια εστία κινδύνου, επειδή στο πλαίσιο του φιλοξενούνταν οι δυνάμεις της πορνείας, ο φευγαλέος και εμπορεύσιμος έρωτας και οι φορείς της πορνείας δηλαδή, ορισμένες στιγματισμένες κατηγορίες ατόμων που διακινούσαν και παρείχαν υπηρεσίες αγοραίου σεξ (πόρνες και μαστροποί).

Ανάμεσα στους διάφορους τύπους κοινωνικών σχέσεων που ενσωματώνουν την σεξουαλική πράξη (γαμιαία ένωση, ερωτοτροπία), η πορνεία ευρίσκεται στο χαμηλότερο επίπεδο εκτίμησης. (Kingsley 1991:13). Η μιαρότητά της προέρχεται από το γεγονός ότι η αγοραία σεξουαλική πράξη αντιπροσωπεύει ένα είδος επαφής που θεωρείται από τη «κοινή γνώμη» επικίνδυνο, όχι τόσο για τους κινδύνους υγιεινής που εμπεριέχει, όσο για λόγους ηθικής απαξίας. Έτσι, η πορνεία αν και είναι αναμφίβολο ότι παρέχει χρήσιμες κοινωνικές λειτουργίες, αξιολογείται από τους ευυπόληπτους πολίτες ως ένα «αναγκαίο κακό» και μεταφέρει ένα συμβολικό φορτίο μόλυνσης.

Αυτή η ηθική κατακραυγή συσχετίζεται με το γεγονός ότι στο συμβολικό σύστημα της πορνείας απουσιάζουν δύο κυρίαρχες κοινωνικές και συμβολικές χρήσεις του σεξ: η αναπαραγωγική του λειτουργία και η συναισθηματική επαφή και σχέση (Kingsley 1985:12). Στην πορνεία τα δύο συμβεβλημένα άτομα έρχονται σε σεξουαλική επαφή. Ο πελάτης για λόγους σεξουαλικής ικανοποίησης και η πόρνη για την οικονομική (συνήθως) ανταμοιβή.

Αντίθετα από τον κυρίαρχο θεσμό της οικογένειας όπου η σεξουαλική πράξη με την αναπαραγωγική της λειτουργία εξυμνείται και περιβάλλεται με ένα πέπλο αγνότητας, στην πορνεία φιλοξενείται ο ανδρικός πόθος και η λαγνεία. Το γυναικείο σώμα χρησιμοποιείται ως εργαλείο εργασίας και η ερωτική επαφή στιγματίζεται ως σεξουαλική παρέκκλιση (Troung 1990:45).

Η δύναμη της γκετοποιημένης πορνείας στο Λάκκο δεν μπορεί τελικά να ειδωθεί ανεξάρτητα από τη δύναμη των συμβατικών οικογενειακών αξιών και από την περιοριστική σεξουαλική ηθική της εποχής. Από τη σκοπιά αυτή έχουν ενδιαφέρον ορισμένες διαπιστώσεις που αναφέρονται από άνδρες αφηγητές στην έρευνα μας. 1) Σχεδόν όλοι οι άνδρες της πόλης, λίγο ή πολύ, πήγαιναν στα πορνεία. 2) Οι ερωτοτροπίες με καθωσπρέπει γυναίκες ήταν εξαιρετικά επικίνδυνες. 3) Η δημόσια θέα γυναικών άνευ της συνοδείας άνδρα σε χώρους διασκέδασης και αναψυχής εθεωρείτο πρόκληση.

Χρησιμοποιώντας μια διαφορετική θεώρηση (Truong 1990), η ανάλυση της οργάνωσης της πορνείας θα πρέπει να αναλυθεί σε συνάρτηση με το σύστημα της μισθωτής εργασίας, την προσφορά και τη διάθεση εργασίας, τους τύπους κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνονται σε ένα δεδομένο κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο και τη θέση της γυναίκας μέσα σε αυτό. Στο εθνογραφικό μας παράδειγμα, η ανάπτυξη μιας βιοτεχνίας του σεξ δεν είναι ασύνδετη με την περιθωριακή θέση της γυναίκας στην αγορά εργασίας της πόλης. Ας μην ξεχνάμε ότι στο Ηράκλειο των πρώτων δεκαετιών του 19ου αιώνα η πορνεία είναι ένα από τα λίγα επαγγέλματα που εξασκεί η γυναίκα ενώ και οι άλλες επαγγελματικές της δραστηριότητες (σταφιδούδες, υπηρέτριες, πλύστρες, ράφτρες κ.λ.π.) δεν έχουν ιδιαίτερη κοινωνική υπόληψη. Η άσκηση της πορνείας, τελικώς, ήταν μερικές φορές μια διέξοδος στις οικονομικά εξαθλιωμένες ή εγκατελειμμένες γυναίκες οι οποίες αναζητούσαν ευκαιρίες απασχόλησης σε μια αγορά εργασίας όπου κυρίαρχη θέση κατείχε ο άνδρας.

Οι βασικές κατηγορίες ατόμων που εμπλέκονται στα δίκτυα της πορνείας στο Λάκκο ήταν οι πόρνες και οι προαγωγοί ή μαστροποί, άνδρες (αγαπητικοί) και γυναίκες (πατρόνες). Αυτές οι ομάδες φέρουν ένα είδος στίγματος που προέρχεται από το γεγονός ότι διακινούσαν υπηρεσίες εμπορευματοποιημένης συνουσίας. Ακόμη, εθεωρείτο ότι ήταν συνδεδεμένες με αφύσικα πάθη και ασύδοτες ερωτικές επιθυμίες. Οι μαστροποί είναι αυτοί που εκμεταλλεύονταν οικονομικά την εργασία των πόρνων. Θεωρείται ότι ήταν οι ηθικοί αυτουργοί της ηθικής εξαχρείωσης της συνοικίας. Στους άνδρες μαστροπούς αποδίδεται μια τάξη επικινδυνότητας. Σε βιογραφίες ευυπόληπτων πολιτών χαρακτηρίζονται ως επικίνδυνοι, φονιάδες, μαχαιροβγάλτες, βιαστές και αιμομίκτες. Τους προσδίδουν ονομασίες, δε χαρακτηριστικές ονομασίες όπως νταβατζήδες, αγαπητικοί και προστάτες του Λάκκου. Αυτές οι ονομασίες ήταν «σύμβολα στίγματος», σημάδια λεκτικά, που απέδιδαν με τρόπο αποτελεσματικό «κοινωνικές πληροφορίες» για ένα άτομο διεγείρουν την «φαντασία μας με ένα υπερβάλλον και συνήθως απροβλημάτιστο τρόπο». (Goffman 1963: 59).

Από την άλλη πλευρά οι πόρνες αποδοκιμάζονται από την «υγιή» κοινωνία ως φορείς σωματικής και ηθικής μόλυνσης και χαρακτηρίζονται «βρομιάρες, συφιλιάρες, πρόστυχες και λεπρές». Οι επικλήσεις της σωματικής μόλυνσης και του συνακόλουθου κινδύνου σχετίζονται με την ανάπτυξη των αφροδίσιων νοσημάτων και την αδυναμία επαρκούς υγιειονομικού ελέγχου επί των ιερόδουλων. Η δύναμη της ηθικής επίκρισης αφορούσε την υπέρβαση κοινωνικών κανόνων, οι οποίοι περιόριζαν τη γυναίκα στον ιδιωτικό χώρο, προσδίδοντάς της τους ρόλους της συζύγου και της μητέρας. Οι υγιείς πολίτες τόνιζαν τον κίνδυνο της επίδρασης των πορνών στις γυναίκες τους, στις αδελφές τους και γενικότερα στις σεβαστές οικογένειες (Jeremek1987:234). Το παρακάτω απόσπασμα σχολίου τοπικής εφημερίδας για το κίνδυνο της επικοινωνίας υγιών πολιτών με το χώρο της πορνείας στο Λάκκο είναι γλαφυρό.

> *«Δίπλα στα μαύρα αυτά σπίτια βρίσκονται τίμιες οικογένειες πούχουν παιδιά και κορίτσια.Δίπλα στις πόρτες τους, δίπλα στα παράθυρα τους κατοικούν νοικοκυράδες ανέγγιχτες και άνθρωποι που ο βίος τους πέρασε στην ηθική. Γιατί αυτό; Αφού το κράτος και η κοινωνία εδημιούργησε τη βρωμερή αυτή συμφορά γιατί δεν απαλλάσσουν τουλάχιστον τους ανέγγιχτους πολίτας, τα κορίτσια και τα παιδιά απ' το φρικτό αυτό θέαμα».*[22]

[22] «Από την απόκρυφη και φανερή ζωή στο Κάστρο», Ν. Εφημερίς, 18-10-1925.

Ο στιγματισμός του χώρου μεταφερόταν στο σύνολο των κατοίκων της συνοικίας. Η ονομασία Λακκουδιανός είχε υποτιμητικό χαρακτήρα. Για τους ευυπόληπτους πολίτες Λακκουδιανοί ήταν οι προστάτες και αγαπητικοί των πορνείων, οι ιερόδουλες και οι πατρόνες, ανεξάρτητα από το αν κατοικούσαν ή απλώς σύχναζαν στο Λάκκο.[23] Από την άλλη πλευρά, οι εντόπιοι προσδιόριζαν ως Λακκουδιανούς όλους τους κατοίκους της συνοικίας. Μερικοί από αυτούς δεν είχαν σχέση με τη πορνεία.

Ωστόσο ο στιγματισμός του χώρου δεν ήταν απόλυτος, παρά μόνο στις παραστάσεις των σεβαστών γυναικών της πόλης, για τις οποίες ο απαγορευτικός και άγνωστος κόσμος του Λάκκου εξέφραζε το απόλυτο κακό, μια άμεση πηγή κινδύνου για τη σωματική και ηθική υγεία των ανδρών τους. Από την άλλη πλευρά, ο Λάκκος τα βράδια γινόταν ένας τόπος συνεύρεσης και επικοινωνίας ανδρών ετερόκλητης εθνοτικής, κοινωνικής και πολιτισμικής προέλευσης, ένας χώρος γιορτής, γλεντιού και αναψυχής. Οι επισκέπτες της συνοικίας δεν ήταν μόνο άνθρωποι του κοινωνικού περιθωρίου αλλά και ευυπόληπτοι πολίτες. Αυτοί εξέφραζαν διφορούμενες κρίσεις για το Λάκκο. Από τη μια πλευρά, επέκριναν το σύστημα της πορνείας και ιδιαίτερα τους σωματέμπορους και τις σχέσεις μαστροπείας και από την άλλη, τόνιζαν τη σημασία που είχε ο χώρος στην έκφραση σεξουαλικών αναγκών που ήταν δύσκολο να εκπληρωθούν σε εξωγαμιαίο πλαίσιο αλλά, επίσης και ως ένας αξιοπερίεργος κόσμος εκκεντρικών τύπων και δραστηριοτήτων αναψυχής. Σε ένα μέρος του ανδρικού πληθυσμού της πόλης ο Λάκκος ήταν ένας χώρος απώθησης αλλά και έλξης, ένα συμβολικό κάτοπτρο που αποτελούσε αντικείμενο επικρίσεων αλλά και ενός λανθάνοντος θαυμασμού.

Οι Λακκουδιανοί απέκρουαν με έντεχνες ρητορικές πρακτικές τις επικρίσεις του περιρρέοντος κοινωνικού περιβάλλοντος. Υποστήριζαν έτσι ότι η πορνεία ήταν μια επαγγελματική δραστηριότητα εξίσου απαραίτητη με αυτές που εξασκούσαν οι ευυπόληπτοι πολίτες και κατηγορούσαν τους τελευταίους για πράγματα που οι ίδιοι θα ήθελαν να κάνουν αλλά δεν μπορούσαν να κάνουν. Παράλληλα εξιδανίκευαν και μυθοποιούσαν τον τρόπο ζωής τους και τις απολαύσεις που είχαν, ενώ τόνιζαν την σημασία της μαγκιάς και άλλων συμβολικών όψεων του κοινωνικού βίου στο Λάκκο.

---

[23] Αυτοί που κατοικούσαν στο Λάκκο και ασχολιόταν με τις δραστηριότητες πορνείων αναφέρονται ως «μόνιμοι» Λακκουδιανοί ενώ αυτοί που σύχναζαν στο Λάκκο και εμπλέκονταν στις δραστηριότητες του, χωρίς να κατοικούν μόνιμα εκεί, « τακτικοί» επισκέπτες».

Μέσα από τέτοιου τύπου ιδεολογήματα οι Λακκουδιανοί εγκαθίδρυαν το περιχαρακωμένο «βασίλειο» τους, ένα ιδιαίτερο κόσμο σημασιών, νοημάτων και συμβόλων, που χάραζε τα σύνορα του με τον απέξω κόσμο τον οποίο συμβολικά υποβιβαζόταν. Μια χαρακτηριστική φράση Λακκουδιανού συνοψίζει αυτή τη στάση: «Αυτοί κατηγορούσαν το Λάκκο αλλά όλοι εδώ γυρόφερναν. Εμείς δεν πηγαίναμε σε αυτούς, αυτοί μας είχαν ανάγκη εμείς όχι».

Ουδετεροποιώντας τις στιγματιστικές κρίσεις της περιρρέουσας κοινωνίας οι Λακκουδιανοί μετέτρεπαν τα σύμβολα στίγματος, σε σύμβολα ιδιαιτερότητας και διαφοράς της τοπικής κοινωνίας, σε τεκμήρια κύρους για τα μέλη της. Ένας νταβατζής για τους απέξω, μπορεί να ήταν ένας σπουδαίος μάγκας για τους εντόπιους και ορισμένα σημάδια όπως το κομπολόι, το χρυσό ρολόι στο πέτο, το αργό περπάτημα λειτουργούσαν ως δείγματα του συμβολικού κεφαλαίου της ταυτότητάς τους και της οικονομικής τους δύναμης.

Παρομοίως, με ρητορικές που εκλογίκευαν την άσκηση φυσικής βίας ως προνόμιο του σωστού άνδρα, απαντούσαν στις έξωθεν επικρίσεις, για τις βιαιοπραγίες ανάμεσα τους ή σε βάρος φιλήσυχων πολιτών, και την εκμετάλλευση των πορνών. Ακόμη, προσδιόριζαν τις σχέσεις κυριαρχίας επί των πόρνων, ως μια αναγκαία συνθήκη για την προστασία των τελευταίων από τους κινδύνους της καθημερινής κοινωνικής συμβίωσης. Έλεγαν για παράδειγμα πως «χωρίς προστάτη μια γυναίκα δεν τάβγαζε πέρα» και αναφερόταν με υπερηφάνεια στις ερωτοτροπίες, τις καντάδες και τα «νταλαβέρια» με τις γυναίκες του Λάκκου.

2.7. Λαϊκή τέχνη και πολιτισμική δημιουργία

Σύμφωνα με μια ορισμένη θεώρηση (Williams 1992), που επιχειρεί να υπερβεί τα όρια του δυϊσμού πραγματικότητας και τέχνης και να αποσυνδέσει τη τελευταία από την προνομιακή χρήση της ως ειδική εμπειρία που παραπέμπει στο Υψηλό και σε ιδιαίτερες αισθητικές σφαίρες, η τέχνη και η ανθρώπινη δημιουργικότητα εκτείνεται σε όλους τους τομείς της κοινωνικής δράσης. Για τον Williams (1992: 132), η τέχνη είναι μια ιδιαίτερη διαδικασία η οποία αποτελεί μέρος της ανθρώπινης πρακτικής, της γενικής ανθρώπινης διαδικασίας της δημιουργικής «ανακάλυψης» και επικοινωνίας. Οι τέχνες όπως και άλλοι τύποι επικοινωνίας είναι «ασκημένες ανθρώπινες ικανότητες» και η ατομική δημιουργία είναι μέρος μιας «γενικής διαδικασίας που δημιουργεί

συμβάσεις και θεσμούς, μέσα από τους οποίους διαδίδονται και ενεργοποιούνται εκείνα τα νοήματα που η κοινότητα θεωρεί αξιόλογα» (ο.π. 133).

Η τέχνη, και αυτό είναι πρωτίστως μια επικοινωνιακή πρακτική με δημιουργικό περιεχόμενο, ένα μέσο για να μεταδοθεί η ανθρώπινη εμπειρία και έκφραση και ένας τρόπος για να μεταφερθούν μηνύματα που ενσωματώνουν νοήματα, προς ένα πραγματικό ή υποτιθέμενο κοινό. Η τέχνη ως επικοινωνία είναι κάτι παραπάνω από μετάδοση και έκφραση, είναι επίσης «πρόσληψη και ανταπόκριση» (ο.π. 122). Η ιδιαίτερη φύση της καλλιτεχνικής δημιουργίας σε ένα άτομο αφορά τη χρησιμοποίηση μιας ιδιαίτερης τεχνικής για να μεταδώσει με ειδικό και αποτελεσματικό τρόπο την εμπειρία του. Το ότι η τεχνική αυτή μπορεί να απαιτεί, λόγου χάρη, για ένα παραδοσιακό δημιουργό, επίπονη μαθητεία και κάποια φυσικά χαρίσματα, ένα είδος ταλέντου[24] (Σηφάκης 1987: 37), αυτό δεν σημαίνει πως η δημιουργική έκφραση είναι προνόμιο μιας φωτισμένης ελίτ δημιουργών.

Εάν από τη μια πλευρά, αποδεχθούμε την εγγενή δημιουργική ικανότητα του ατόμου να πλάθει και να δημιουργεί τον κόσμο του και διευρύνουμε τον επικοινωνιακό χαρακτήρα της τέχνης και από την άλλη, σχετικοποιήσουμε το έτσι κι αλλιώς υποκειμενικό κριτήριο της ποιότητας, μπορούμε να αναζητήσουμε τη καλλιτεχνική δημιουργία τόσο σε ότι αποκαλείται υψηλή τέχνη, όσο και στις κοινές ιστορίες δρόμου, στα χασικλίδικα τραγούδια και γενικά στα τεχνουργήματα των απλών ανθρώπων..

Αναφερόμενος στη τέχνη στη παραδοσιακή κοινωνία ο H. Becker (1982: 247) υποστηρίζει ότι αυτή γίνεται από ανθρώπους οι οποίοι «κάνουν ότι κάνουν, επειδή αυτό είναι μια μορφή δραστηριότητας που τα μέλη της κοινότητας, ή τουλάχιστον ορισμένα από αυτά, είναι συνηθισμένα να κάνουν». Η τέχνη λοιπόν είναι μια δραστηριότητα ενσωματωμένη στη κοινοτική ζωή, που ασφαλώς σχετίζεται με κάποια δημιουργική ικανότητα και επιδεξιότητα του φορέα της. Όμως αυτό δεν μπορεί να είναι το πρωταρχικό κριτήριο ορισμού της. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, η εργασία των παραδοσιακών δημιουργών αντανακλά μάλλον τις ευκαιρίες και τις ανάγκες της κοινότητας παρά τις ανάγκες ενός ιδιαίτερου κόσμου τέχνης.

Θεωρώ από αυτή τη σκοπιά, σημαντικό το ότι οι Λακκουδιανοί αναγνώριζαν ως δημιουργούς όλα τα μέλη της κοινότητας και ξεχώριζαν ορισμένους ως πιο ικανούς.

---

[24] Στις αφηγήσεις τους Λακκουδιανοί αναγνώριζαν τη σημασία της μαθητείας και του ταλέντου σε ένα άτομο. Για παράδειγμα ο Προκόπης ο «Κουλουράς» τόνιζε πόσο δύσκολη ήταν η τέχνη «τον να τραβάς αμανέ». Όπως ο ίδιος υποστήριζε έπρεπε να κάτσεις κοντά σε καλό δάσκαλο» αλλά και νάχεις «τη τέχνη μέσα στις φλέβες σου» δηλαδή νάχεις κάποιο ιδιαίτερο χάρισμα.

Ως εκ τούτου έλεγαν, πως όλοι οι Λακκουδιανοί ήταν «επιδέξιοι χορευτές» ή πως είχαν το «τραγούδι μέσα τους», ενώ για αυτό που ξεχώριζαν έλεγαν πως «αυτός είναι ειδικός», π.χ. στο μπουζούκι. Στους «ειδικούς του Λάκκου», επιδέξιους ενεργητικούς φορείς εντόπιων πολιτισμικών παραδόσεων, απέδιδαν ιδιαίτερες τιμές και η ταυτότητα τους συνδεόταν με κύρος και φήμη. Ωστόσο δεν παρέλειπαν να μνημονεύουν κατά περίπτωση την πρόσδεση τους στο κοινοτικό πλαίσιο.

Ο Λάκκος ήταν μια νησίδα πολιτισμικής διαφοροποίησης ένας χώρος προφορικών εκδηλώσεων αναψυχής στο πλαίσιο των οποίων αναπτύσσονται μορφές λαϊκής τέχνης, όπως είναι το τραγούδι, η οργανοπαιξία (μπουζούκι, ταμπουράς, λατέρνα) και ο χορός. Πρόκειται για τελεστικές τέχνες[25] (performative arts) με μακροχρόνια παράδοση η οποίες συνδέονται με ιδιαίτερες διαδικασίες (π.χ. χασισοποσία, Λακκουδιανό γλέντι) και διέπονται από ιδιαίτερα μορφολογικά χαρακτηριστικά και τελεστικούς κανόνες. Είναι κατά βάση παραδοσιακές δημιουργίες και πρακτικές με προφορικό, συλλογικό, δυναμικό και συνήθως ανώνυμο χαρακτήρα. Διαδίδονται από στόμα σε στόμα και από παρέα σε παρέα, βασίζονται σε παραδοσιακά χνάρια κανόνων τέχνης, και έχουν δυναμικό χαρακτήρα αφού εμπλουτίζονται με καινούργια στοιχεία και προσλαμβάνουν χαρακτήρα ενός «νέου» έργου σε κάθε επιτέλεση.

Η πραγμάτωση αυτών των τεχνών, ως επικοινωνιακή πρακτική, χαρακτηρίζεται από την άμεση, ζωντανή και βιωματική σχέση δημιουργού - κοινού. Το τελευταίο ήταν συχνά η ίδια η ομάδα στην οποία ανήκε ο δημιουργός εκφρασμένη στο επίπεδο της «παρέας». Αυτή η μικρή ομάδα συμμετείχε ενεργά στην επιτέλεση του καλλιτεχνικού έργου, έκρινε, απόρριπτε ή αποδοκίμαζε με διαφόρους τρόπους τις δημιουργίες και το δημιουργό και δυνητικά εμπλούτιζε με εκφραστικά στοιχεία την παράσταση. Επισημαίνω εδώ ότι η παρέα είναι μια κεντρική εντόπια έννοια που παραπέμπει σε μια μικρή ομάδα ατόμων που συνδέονται με φιλικούς και συναισθηματικούς δεσμούς και τονίζει το στοιχείο της συλλογικής εμπειρίας και της αλληλεγγύης καθώς, επίσης και την μέθεξη και υπέρβαση που επιτελείται με τον συμποσιασμό σε γλεντικές πρακτικές.

---

[25] Σύμφωνα με τη θεώρηση του Κάβουρα (1996) ο χορός, η μουσική και το τραγούδι, ανήκουν στις τελεστικές πρακτικές τέχνες. Ο όρος τελεστικές τέχνες παραπέμπει στην «πρακτικότητα» μιας τέχνης δηλαδή τη «διαλεκτική, μορφοποιητική και ερμηνευτική σημασία της συνολικής τεχνουργικής διαδικασίας, μέσα από την οποία οι συμμετέχοντες επικοινωνούν μεταξύ τους και με τον εαυτό τους, καθώς και με τον ευρύτερο (φυσικό, κοινωνικό, ψυχοπολιτισμικό) κόσμο στον οποίο απευθύνονται και μέσα στον οποίο ενεργούν». Εκτός από τον πρακτικό χαρακτήρα της συγκεκριμένης τέχνης, ο όρος περικλείει στη συνάρθρωση του τελεστικού με του παραστατικού στοιχείου. Η τελετουργική διάσταση αφορά, το εθιμοτυπικό και κανονιστικό πλαίσιο, τη μακρά διάρκεια, την αυστηρότητα/ακρίβεια της έκφρασης και η παραστατική διάσταση την απόδοση ενός συγκεκριμένου ή αφηρημένου πράγματος με αισθητό τρόπο.

Η πολιτισμική δημιουργία στο Λάκκο ήταν εξαιρετικά ανοικτή στον αυτοσχεδιασμό, όπως επίσης, και στην ατομική επινόηση και έκφραση. Αυτό ήταν αποτέλεσμα, αφενός, των επιδράσεων ενός ρευστού πολυσυλλεκτικού περιβάλλοντος μιας πόλης που ευρίσκονταν σε συνεχή επικοινωνία με Αιγιακά κέντρα και τροφοδοτούσε με νέα στοιχεία την εντόπιο πολιτισμική παραγωγή και αφετέρου, ενδοκοινοτικών συμβάσεων, όπου η αξία αποδιδόταν στο ηρωικό κατόρθωμα και κατ' επέκταση στην προσωπική δημιουργία και την ικανότητα του εκάστοτε τελεστή, με αποτέλεσμα τη διάβρωση του συλλογικού και παραδοσιακού χαρακτήρα τελεστικών τεχνών όπως είναι το τραγούδι.

Το στοιχείο της ατομικής δημιουργίας διαφαίνεται από το γεγονός ότι ορισμένα τραγούδια συνταιριασμένα σε παραδοσιακές μελωδίες αποδίδονται από τους Λακκουδιανούς σε επώνυμους δημιουργούς (π.χ. το τραγούδι του Αόμματου). Εξάλλου η ύπαρξη στα μορφολογικά χαρακτηριστικά των πολιτισμικών προϊόντων της εντοπιότητας, ετερόκλητων πολιτισμικών και συμβολικών στοιχείων, μαρτυρά την όσμωση με άλλες πολιτισμικές παραδόσεις, ένα πολιτισμικό συγκρητισμό και μια ρευστότητα, γνωρίσματα που απαντώνται πολύ περισσότερο σε αστικές κοινωνίες παρά σε αγροτικές κοινωνίες.

Σε ένα άλλο επίπεδο, ο νταλκάς και το μεράκι του μάγκα ως εσωτερικές καταστάσεις εκφρασμένες μέσα από τις πενιές του μπουζουκιού ή ενός παραπονιάρικου αμανέ, βιωνόταν ως προσωπική έκφραση και εξαγνισμός σε ατομικό επίπεδο ή στο πλαίσιο της ιδιαίτερης παρέας του μάγκα. Οι Λακκουδιανοί αναμφίβολα δεν αγνοούσαν το συμβολικό δεσμό της τέχνης τους με τη κοινότητα τους (έλεγαν π.χ. «τα τραγούδια του Λάκκου») ωστόσο, απέδιδαν ξεχωριστή σημασία στην ατομική αξία και ιδιαιτερότητα, κατάσταση συμβατή με το ανταγωνιστικό κοινωνικό παιχνίδι στο Λάκκο.

Όσα ανέφερα μας βοηθούν να διακρίνουμε σε αναλυτικό επίπεδο τις παραδοσιακές προφορικές τέχνες που αναπτύσσονται στο Λάκκο στις κοινωνικές παρυφές του Ηρακλείου, και συνδέονται με ιδιαίτερες κοινωνικές κατηγορίες αστικού πληθυσμού (Λακκουδιανοί, Λιμανιώτες, μάγκες κ.λ.π.), από αντίστοιχες πολιτισμικές εκφράσεις, παραδοσιακών αγροτικών κοινωνιών οι οποίες έχουν αμιγώς παραδοσιακό χαρακτήρα. Οι διακρίσεις αυτές δεν αποκλείουν και τις συνάφειες που παρατηρούνται (προφορικότητα, αυτοσχεδιασμός, μη εγγράμματος χαρακτήρας, κ.λ.π.).

Η ανάπτυξη λαϊκής τέχνης στο Λάκκο είχε λειτουργικό και επικοινωνιακό περιεχόμενο. Αυτό μπορεί να εντοπισθεί σε τρία αλληλένδετα επίπεδα Πρώτον, Οι επιτελέσεις δημιουργιών, όπως είναι τα μάγκικα τραγούδια, τα ταξίμια μπουζουκιού, οι αμανέδες και τα χορευτικά δρώμενα, ήταν μέσα καλλιτεχνικής έκφρασης, σύμβολα αναγνώρισης και ταυτότητας, κώδικες επικοινωνίας και ανταλλαγής μηνυμάτων για τους Λακκουδιανούς. Άδοντας τον καημό και το «ντέρτι» τους[26]οι Λακκουδιανοί συντηρούσαν μέσα από τα σχήματα της προφορικής παράδοσης μια ποιητική εικόνα της εντοπιότητας στη συλλογική μνήμη.

Δεύτερον, στο βαθμό που ο Λάκκος ήταν ένας χώρος εξειδικευμένων λειτουργιών ελεύθερου χρόνου και αναψυχής οι επιτελέσεις προφορικών τεχνών ήταν προσδεμένες στην καθημερινή εργασιακή δραστηριότητα των Λακκουδιανών. Πολλές βιοποριστικές πρακτικές των εντόπιων όπως οι λατερνατζήδες, ντεφιτζήδες, ταβερνιάρηδες ή μικροπωλητές, ενσωμάτωναν μορφές προφορικής δημιουργίας. Το τραγούδι, ο χορός και η οργανοπαιξία έτσι δεν ήταν μόνο μέσα έκφρασης της εντοπιότητας, αλλά και ένα είδος παραγόμενων πολιτισμικών προϊόντων που αυτή «πούλαγε» προς τους απέξω, διαφημίζοντας και αξιοποιώντας την εικόνα μιας κοινωνίας γλεντιού και ζωηρών μερακλήδων.

Και τρίτον, οι «παραστάσεις» τραγουδιών και μουσικών, όπως και τα χορευτικά δρώμενα, είχαν τελετουργικό χαρακτήρα και συνιστούσαν ένα πλαίσιο ενδοκοινοτικής ιεράρχησης και κατανομής συμβολικού κεφαλαίου. Μέσα από τέτοιες πρακτικές αναψυχής δοκιμαζόταν οι ταυτότητες ανταγωνιζόμενων ατόμων (ή υποκειμένων) τα οποία διεκδικούσαν αναγνώριση και φήμη στο κοινωνικό τους περίγυρο. Ένας καλός χορευτής, ένας νταλκαδιάρης αμανετζής και ένας επιδέξιος ταμπουρατζής, με βάση το εντόπιο λόγο, *«έφθειαχνε ένα όνομα»* στο Λάκκο, δηλαδή, αποκτούσε κύρος και φήμη, ένα είδος συμβολικού κεφαλαίου που κυρωνόταν με μια ταυτότητα λόγου χάριν, του μάγκα - μπουζουξή. Αυτή όφειλε να αναπαράγει διαρκώς μέσα από περιστασιακές προβολές των τεκμηρίων της.

[26] Ψυχικός πόνος, δυνατός καημός, βάσανο. Συνηθισμένη έννοια στις νοητικές εικόνες Λακκουδιανών, το «ντέρτι» παραπέμπει σε καταστάσεις ψυχικής αναταραχής προερχόμενες από ερωτικά πάθη («σεμπντά ντέρτι»).

3. Εντόπιες θεωρήσεις

3.1. *Γλέντι μαστουρλίκι και κέφι*

Το γλέντι και η χασισοποσία ήταν κεντρικές πρακτικές αναψυχής της εντοπιότητας, οι οποίες επιτελούσαν πολλαπλές λειτουργίες και εμπεριείχαν συμβολικό περιεχόμενο. Το γλέντι στα «Λακκουδιανά» μπορεί να προσδιοριστεί ως βιωματική πρακτική αναψυχής με συμποσιασμό, που είχε ρευστό και σχετικά ανοικτό χαρακτήρα και ενσωμάτωνε αλληλένδετες τελεστικές φάσεις χορού, οργανοπαιξίας και τραγουδιού. Το γλέντι στο Λάκκο μπορεί να ξεκίναγε από μία παρέα ή από την συνένωση παρεών με μάγκες και, εκτός από εξαιρετικές περιπτώσεις[27], δεν είχε τον μαζικό και περιοδικό χαρακτήρα του γλεντιού - πανηγυριού στον αγροτικό χώρο.

Το γλέντι «στηνόταν»[28] σε δημόσιους χώρους «παρουσίας» της κοινότητας, σε ταβέρνες και καφενεία του Λάκκου και της γειτονικής συνοικίας Περβόλα. Η συμμετοχή ενός ξένου, επισκέπτη στο Λάκκο ήταν ευπρόσδεκτη με τη προϋπόθεση ότι αυτός θα σεβόταν το τελετουργικό και τους κανόνες του γλεντιού. Στα γλέντια συμμετείχαν άνδρες και γυναίκες. Οι τελευταίες εργαζόταν στο Λάκκο και «όταν άναβε το κέφι» μπορούσαν να αναδειχτούν πρωταγωνίστριες στα δρώμενα χορεύοντας «λικνιστούς χορούς» ή τραγουδώντας. Η *δημόσια παρουσία στο Λακκουδιανό γλέντι της γυναίκας «ελευθέρων ηθών», ήταν ένα στοιχείο διαφοροποίησης του από άλλου τύπου αστικά ή αγροτικά γλέντια.* Για τους ευυπόληπτους πολίτες το γεγονός αυτό αποτελούσε αντικείμενο επίκρισης και ηθικής αποδοκιμασίας.

Σε διάκριση με το γλέντι, η χασισοποσία ή αλλιώς το «μαστουρλίκι» ήταν ανδρική τελετουργία αναψυχής με κλειστό και μυσταγωγικό χαρακτήρα, μια βιωματική πρακτική που εξέφραζε ένα ιδιαίτερο τρόπο ζωής. Οι χασισοπότες στόχευαν στην υπέρβαση της καθημερινότητας μέσα από την εμπειρία της συγκινησιακής διέγερσης και εφορίας στο «μαστούριασμα» της παρέας και η πρακτική αυτή απαιτούσε μυσταγωγική ατμόσφαιρα και ένα σχετικό αυστηρό τελετουργικό. Η πρόσβαση στις ομάδες των χασισοποτών δεν ήταν ελεύθερη. Κατά κάποιο τρόπο, η ένταξη στο σινάφι

---

[27] Στις βιογραφίες αναφέρονται η οργάνωση γλεντιών με την ευκαιρία εορτών εκκλησιών που ευρισκόταν πλησίον του Λάκκου (Άγιος Ματθαίος, Άγιος Μηνάς, Αγία Αικατερίνη). Επίσης αναφέρονται γλέντια παραστάσεις επώνυμων ρεμπετών δημιουργών (Μπάτης, Δελιάς, Λαύκας κ.λ.π.) στην δεκαετία του 1930. Αυτά τα γλέντια επιτελούνταν στην κεντρική πλατεία της συνοικίας με την συνεργασία των καφετζήδων και ταβερνιάρηδων της περιοχής και το μουσικό πρόγραμμα περιλάμβανε όχι μόνο ρεμπέτικα και μάγκικα τραγούδια αλλά και αστικά ή δημοτικά τραγούδια και μουσικές. Ωστόσο οι αφηγητές αναφερόμενοι στα «*γλέντια στα Λακκουδιανά*» δεν επικέντρωναν τη ρητορική τους σε αυτά τα σποραδικά, μαζικά γλέντια που ως ένα βαθμό θύμιζαν, τα αγροτικά γλέντια, αλλά τις αυθόρμητες σχεδόν καθημερινές πρακτικές αναψυχής στους κύκλους της μαγκιάς.

[28] Οι Λακκουδιανοί έλεγαν «να στήσουμε γλέντι» εννοώντας να δημιουργήσουμε, να φτιάξουμε κατάσταση γλεντιού.

Γλέντι με φαγοπότι και ναργιλέδες στην Οθωμανική λέσχη Ηρακλείου στα χρόνια της Κρητικής πολιτείας. Διακρίνεται κάτω αριστερά οργανοπαίχτης με έγχορδο όργανο (μάλλον μπουλγκαρί) και πίσω δεξιά, έτερος με όργανο που δεν ξεκαθαρίζεται(Αρχείο Βικελαίας βιβλιοθήκης).

Παρέα με πρόσφυγες χωρικούς και μάγκες στα Σπήλια (εξοχική περιοχή στα πέριξ της πόλης). Διακρίνεται δεξιά ένας λυράρης, αριστερά λαουτιέρης και στο μέσο γραμμόφωνο.

των χρηστών σήμαινε τη μέθεξη του ατόμου στη συμβολική κοινότητα της μαγκιάς. Γι αυτό και η ένταξη ενός νέου «φυντανιού"[29] στην ομάδα ακολουθούσε μια ιδιαίτερη διαδικασία.

Όπως ακριβώς στο γλέντι, έτσι και στη χασισοποσία, υπήρχαν ενσωματωμένες τελεστικές φάσεις (χορός, τραγούδι κ.λ.π.) που έδιναν την ευκαιρία στους συμμετέχοντες να προβάλλουν τεκμήρια της μαγκιάς τους και να διεκδικούν γόητρο και κύρος. Γλέντι και χασισοποσία αντικατόπτριζαν, από τη μια πλευρά, μικρές κοινότητες ατόμων που συνδεόταν με συναφείς αντιλήψεις και στάσεις και, από την άλλη, μια τάξη συμβολικής ιεραρχίας και ταξινόμησης των ατόμων

Στο γλέντι και στη χασισοποσία οι συμμετέχοντες στόχευαν στο να *«φθειάξουν κέφι»*. Το κέφι[30] ως αξιολογημένη εμπειρία του συμμετέχοντος προσδιόριζε μια ιδιαίτερη σωματική ψυχική και πνευματική κατάσταση συγκινησιακής έκστασης και συναισθηματικής εγρήγορσης, την αίσθηση της μέθεξης σε μια συμβολική κοινότητα γλεντιστών ή χασισοποτών που υπέρβαινε τις συμβατικές και καθημερινές παραστάσεις, και ιεραρχήσεις. Για τους χασισοπότες αυτή η κατάσταση, συνδεδεμένη με την ιδιαίτερη εμπειρία της χρήσης χασίς αναφερόταν και ως «μαστούρα» και επενδυόταν με ξεχωριστές παραστάσεις, που ανάπλαθαν οι αφηγητές προκειμένου να απεικονίσουν ρητορικά την αίσθηση της ψυχικής εφορίας του χρήστη στην διάρκεια της χασισοποσίας.

3.2. *Νταηλίκι και γιανκιλίκι*

Δύο τελετουργικές πρακτικές που εκφράζανε με χαρακτηριστικό τρόπο το συγκρουσιακό κοινωνικό παιχνίδι στο Λάκκο ήταν το «νταηλίκι» και το «γανκιλίκι». Επρόκειτο για μορφές κοινωνικής δράσης κανονιστικού χαρακτήρα που συνέβαλαν στην διαπραγμάτευση, προβολή και αναγνώριση των ταυτοτήτων των ατόμων και διαπλεκόταν με στρατηγικές απόκτησης γοήτρου.

Το νταηλίκι σε ένα πρώτο επίπεδο, συνδέεται με το αξίωμα ότι ο μάγκας όφειλε να καταφύγει σε σωματική αναμέτρηση για να υπερασπίσει τη τιμή, τη δική του ή της παρέας του, όταν παραβιαζόταν κανονιστικά πρότυπα της εντοπιότητας. Οι αφηγητές ανέφεραν πολλά παραδείγματα, όπου ένας προσβλητικός λόγος σε αναγνωρισμένο

---

[29] Νέο φυτό βλαστάρι, μεταφορικά στη γλώσσα της μαγκιάς ο πρωτόβγαλτος μάγκας, ο νεόμαγκας.

[30] Για το κέφι R. Blum, E. Blum (1964: 96-97) Παπαταξιάρχης (1992: 237), Κάβουρας (χ.χ).

πρόσωπο, η παραβίαση της ιεραρχικής θέσης ενός ατόμου στο κύκλο που σχημάτιζαν στο τελετουργικό της χασισοποσίας οι χρήστες, η παρενόχληση της παράστασης του χορευτή στο ζεϊμπέκικο ,κ.λ.π ., αποτελούσαν το έναυσμα για την συμπλοκή δύο ή περισσότερων ατόμων.

Σε αυτό το επίπεδο το νταηλίκι λειτουργούσε ως μορφή «συμβολικής βίας»[31], εκφρασμένη μέσα σε ιδιαίτερα κοσμοθεωρητικά σχήματα που εκλογίκευαν την βίαιη δράση και τις προσέδιδαν νόμιμο χαρακτήρα. Σε τελεστικό επίπεδο, το νταηλίκι συνδέεται με την άσκηση φυσικής βίας (με σωματική βία ή χρήση όπλων) που εκδηλώνεται στο δημόσιο χώρο παρουσίας της κοινότητας ως κοινά αποδεκτή πρακτική επίλυσης διαφορών ανάμεσα σε άνδρες. Το άτομο που είχε συμμετάσχει με επιτυχή αποτελέσματα σε πρακτικές νταηλικιού και η δράση του είχε αναγνωριστεί στο πλαίσιο της εντοπιότητας εδικαιούτο να φέρει το τίτλο του «νταή».

Τα γιανκιλίκια[32] ήταν πρακτικές ερωτοτροπιών ανάμεσα σε μέλη των δύο φύλων,[33] που συνήθως έπαιρναν ανταγωνιστικό περιεχόμενο. Οι ερωτικές σχέσεις που διαμορφωνόταν, συχνά υπέρβαιναν το στοιχείο του αγοραίου έρωτα ή την επαγγελματική σχέση «αγαπητικού» - πόρνης και διαπλεκόταν με ισχυρά συναισθήματα και πάθη.[34]

Στις εκφορές τους για τα γιανκιλίκια, οι αφηγητές εκθείαζαν το πάθος, τον έρωτα, την ομορφιά και την απόλαυση, προβάλλοντας τα ως συστατικά στοιχεία του καθημερινού βιώματος. Πρόκειται για λόγο στον οποίο το ερωτικό στοιχείο και η σεξουαλική πράξη αποδεσμεύεται από το πρότυπο της γαμιαίας σχέσης και κατά κάποιο τρόπο γίνεται ένας λόγος, «αντιθεσμικός και αντιεξουσιαστικός, πολυσήμαντος και διαθλαστικός» (Δαμιανάκος 1996: 322).

Η συνεύρεση ανδρών και γυναικών σε δημόσιο χώρο και η συγκρότηση ενός πλαισίου ανοικτού σε διάφορες μορφές ερωτοτροπιών, εγγράφονται ως στοιχεία

---

[31] Σύμφωνα με τον Ν. Παναγιωτόπουλο (Παρουσίαση στο Μπουρτιέ: 1992: 36-37) ο οποίος βασίζεται στη σχετική θεώρηση του Bourdieu, η άσκηση συμβολικής βίας αποτελεί βία εκφρασμένη με ευφημισμούς, είναι έτσι κοινωνικά αποδεκτή και συνίσταται στην «εξουσία επιβολής σημασιών». Η αποτελεσματικότητα «της συμβολικής βίας εξασφαλίζεται με την παραγνώριση των συνθηκών και των εργαλείων άσκησής της».

[32] Η λέξη προέρχεται από τη τούρκικη yangin που σημαίνει πυρκαγιά. Οι Λακκουδιανοί και οι μάγκες χρησιμοποιούσαν συχνά τη φράση «έχω γιανκίνι» δηλαδή ισχυρό ερωτικό πάθος και ονομάτιζαν ένα άνδρα ερωτευμένο γιανκιλή.

[33] Ένα ζήτημα που καλύπτεται από λήθη είναι αυτό της ομοφυλοφιλίας. Ορισμένοι αφηγητές αναφέρθηκαν στην ύπαρξη ερωτικών σχέσεων στο εσωτερικό του ανδρικού φύλου, αποφεύγοντας όμως, να προχωρήσουν σε περαιτέρω διευκρινήσεις. Αναφέρω ορισμένες χαρακτηριστικές φράσεις «στο Λάκκο υπήρχαν και κωλομπαράδες», «ήταν και ορισμένοι γνωστά πρόσωπα στη πιάτσα πούχαν νταλαβέρια με πιτσιρικάδες, κωλοπιασίματα και τέτοια».

[34] Στην προφορική ιστορία αναφέρονται με γλαφυρό τρόπο αφηγηματικές ιστορίες για την διεκδίκηση εκ μέρους ανδρών, πελατών των πορνείων, ερωτικής σχέσης με «όμορφη» και «γιαβουκλού» Λακκουδιανή. Αναφέρονται επίσης και η διεκδίκηση εκ μέρους γυναικών της ιδιαίτερης ερωτικής σχέσης με «αρρενωπό» μάγκα. Πολλές φορές «επαγγελματικές» σχέσεις προστασίας του «αγαπητικού» με τη πόρνη διαμεσολαβόνταν από έντονο πάθος είτε από τη μια πλευρά είτε εκατέρωθεν και τα τραγούδια των Λακκουδιανών συχνά εξυμνούσαν αυτό το στοιχείο. Επισημαίνω ότι τα γιανκιλίκια ήταν πρακτικές που αναφέρονται στις σχέσεις των δύο φύλων ενώ τα νταηλίκια ήταν ανδρικές πρακτικές.

πολιτισμικής διαφοράς της εντοπιότητας. Σε μια περίοδο όπου οι οικογενειακές και συμβατικές αξίες περιόριζαν την σεξουαλική πράξη στο όριο του γάμου και απέδιδαν ένα σχετικά περιθωριακό ρόλο στη γυναίκα στον ιδιωτικό και οικιακό χώρο, η σημασία του Λάκκου ως ενός χώρος έκφρασης και ανάπτυξης εξωγαμιαίων ερωτικών πρακτικών ήταν σημαντική. Από αυτή τη σκοπιά ο Λάκκος φάνταζε στο κοινωνικό φανταστικό ως χώρος ανεξέλεκτης κυκλοφορίας της ερωτικής απόλαυσης και ηδονής, χώρος του παράνομου ή του πληρωμένου έρωτα που από τη μια πλευρά, έδειχνε να προβάλλει σαν μια απειλή, σαν ένας συμβολικός κίνδυνος για τα καθιερωμένα πρότυπα και από την άλλη, έδειχνε να ελκύει τον ανδρικό πληθυσμό της πόλης που αναζητούσε ευκαιρίες ερωτικής περιπέτειας και απόδραση από ένα συμβατικό τρόπο ζωής.

3.3. Ταυτότητα *όνομα, μάγκας, ρεμπέτης και μαγκιά*

Οι ποιητικές και ρητορικές πρακτικές των βιογραφούμενων συχνά είχαν ένα ατομοκεντρικό προσανατολισμό και στόχευαν στην διεκδίκηση της διαφορετικότητας ενός ατόμου. Ο Λάκκος ήταν χώρος ανταγωνιστικών πρακτικών ανάμεσα σε άτομα που επεδίωκαν την συσσώρευση συμβολικού κεφαλαίου και τη κύρωση διακριτών ταυτοτήτων στο χώρο, κάτι το οποίο εκφραζόταν και στη ρητορική της καθημερινότητας.

Στις κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος, οι αναφορές σε ταυτότητες προσώπων (μάγκας, ρεμπέτης, κ.λ.π.) είχαν προνομιακή θέση. Χρησιμοποιώντας τον ορισμό του J. Hassouin (1996: 65) «*η ταυτότητα παραπέμπει σ' ένα σύνολο εξωτερικών ή εσωτερικών εικόνων που επιτρέπουν, για παράδειγμα, σ' ένα άτομο να εκθέτει στο βλέμμα και στ' αυτιά των άλλων, δίχως ανακολουθίες, την έκφραση της ιδιαιτερότητάς του*». Είναι μια διαδικασία ταύτισης με «κάποια ορόσημα», τεκμήρια ταυτότητας τα οποία το άτομο ιδιοποιείται επαρκώς. Η ταυτότητα με το τρόπο που διερευνάται εδώ, θεμελιώνεται στην «ενεργό κοινωνική μνήμη» (Δαμιανάκος1996:311), και συγκροτείται από κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος, διανοητικά αντιληπτικά σχήματα, εικόνες και σημασίες της πραγματικότητας, ένα είδος «κοινωνικών μύθων με ψυχολογική δύναμη» (Taifel 1984, Moscovici 1988).

Οι Λακκουδιανοί είχαν το δικό τους τρόπο για να αναγνωρίζουν ταυτότητες ατόμων. Γι αυτούς που ξεχώριζαν σε διάφορους τομείς της κοινωνικής δράσης στο Λάκκο, π.χ. στα νταηλίκια, στο χορό, στη χασισοποσία, απέδιδαν μια ιδιαίτερη

ταυτότητα, λέγοντας «αυτός είχε φθιάξει ένα όνομα (π.χ. ρεμπέτη, νταή, μάγκα). Η εντόπιος έννοια του «ονόματος» μπορεί να μεταφραστεί στη δική μας γλώσσα ως ταυτότητα συνδεδεμένη με κύρος και φήμη στο οικείο κοινωνικό περιβάλλον, ενώ ο ρηματικός προσδιορισμός «είχε φθιάξει», τόνιζε το στοιχείο της μάθησης και τον αγώνα για την διεκδίκηση ενός ρόλου. Όπως υποστήριζαν οι ίδιοι, ο μάγκας έπρεπε να περάσει «από διάφορα στάδια» από «πολλές δοκιμασίες» για να γίνει μάγκας και όχι ένας «τυχόντας».[35]

Η ποιητική της μαγκιάς αφορά ένα σύνολο βιογραφικών αναφορών στις οποίες πρωταγωνιστεί ο μάγκας, ένας υπαρκτός κοινωνικός τύπος, το είδωλο του οποίου διαθλάται από φαντασιακές προβολές και προσλαμβάνει μια μυθική διάσταση. Οι εκφορές της μαγκιάς εμπλέκουν μυθοπλασίες και κοσμοθεωρήσεις. Η μυθοπλασία είναι ένας λόγος που εμπεριέχει σύμφωνα με τον Certeau (1991: 78) «μυθικές, λογοτεχνικές, επιστημονικές ή μεταφορικές ιδιότητες, είναι ένας λόγος που παραμορφώνει το πραγματικό, αλλά δεν προσποιείται ότι το αναπαριστά». Είναι ένα είδος διήγησης διαπερασμένης από κοινωνικές πρακτικές που συναρθρώνει συμβολικά το πραγματικό με το φαντασιακό σε αφηγηματικά μοντέλα που έχουν επικοινωνιακή ισχύ.

Σύμφωνα με τον Wuthnow (1987), οι μυθοπλασίες στον αφηγηματικό λόγο συνδέονται με κοσμοθεωρήσεις, με πεποιθήσεις των ατόμων βασισμένες σε μια πρακτική λογική, ένα είδος ιδεών για τον κοινωνικό κόσμο που τους περικλείει. Όπως επισημαίνει ο Αστρινάκης (1996:45), «οι κοσμοθεωρήσεις είναι δημιουργήματα των σκεπτόμενων υποκειμένων» που αναστοχάζονται «γύρω από το κόσμο και εγκολπώνονται διάφορα πιστεύω ως προς αυτόν. Η ιδέα της κοσμοθεώρησης υπονοεί ότι τα υποκείμενα λειτουργούν ως ερασιτέχνες φιλόσοφοι».

Στις βιογραφίες χτίζονται μυθοπλασίες ηρωικών κατορθωμάτων, συμβάντων, ερωτοτροπιών και περιστάσεων γλεντιού και γιορτής με ρητορική πρόθεση να εξυμνηθεί η ατομική δράση του μάγκα, συμφυής με τις αξίες της δύναμης, της γενναιότητας και της εγκράτειας. Ο μάγκας ενσαρκώνει το πρότυπο του ανδρισμού, είναι ένας τύπος "ανώτερου" άνδρα και τα ιδιαίτερα στιλιστικά του χαρακτηριστικά κυρώνουν την συμβολική του ανωτερότητα που εκφράζεται μέσα από μία ιδιαίτερη αισθητική.

---

[35] Ιθαγενής έννοια που χρησιμοποιείται σε αντίστιξη με την έννοια του «ονόματος» υποδηλώνοντας το κοινό άτομο αυτό που δεν έχει διακριθεί στο πεδίο της καθημερινής αλληλόδρασης της καθημερινότητας.

Ο μάγκας είναι φορέας και έκφρασης ενός ιδιόρρυθμου συστήματος αξιών που όφειλε να προβάλλει στην καθημερινή πράξη, ξεχώριζε από τους υπόλοιπους κατοίκους στη πόλη χάρις, σε μια ιδιαίτερη τεχνοτροπία ζωής προσανατολισμένη στο κυνήγι της περιπέτειας και της απόλαυσης και σε ένα διακριτό εκφραστικό στιλ και γούστο. Τα ιδιαίτερα ενδυματολογικά χαρακτηριστικά (το μόρτικο ντύσιμο), ο χαρακτηριστικός τρόπος ομιλίας (η αργκό του μάγκα) και οι κινήσεις του (αργό και βαρύ βάδισμα, αργές χειρονομίες), οι "ρεμπέτικες" μουσικές του προτιμήσεις και οι συνήθεις ικανότητες τους σε μάγκικους χορούς όπως το ζεϊμπέκικο, θεμελίωναν την διακριτή, πολιτισμική ταυτότητα του μάγκα.

Ο μάγκας ως κάτοχος συμβολικού κεφαλαίου που μεταφραζόταν σε αποδοχή και σεβασμό από το κοινωνικό του περίγυρο, μεταχειριζόταν αυτό το "τίτλο" με τρόπο ώστε να διεκδικεί θέσεις κυριαρχίας[36] στην εντόπιο ιεραρχία, συμμετοχή και εκμετάλλευση προσοδοφόρων, νόμιμων ή παράνομων οικονομικών δραστηριοτήτων του χώρου, εύνοια και "θαυμασμό" από το γυναικείο πληθυσμό του Λάκκου, κ.λ.π. Τα προνόμια που προσπόριζε ένα άτομο με την προσοικείωση του "ονόματος" του μάγκα, δηλαδή μιας ταυτότητας με κύρος και φήμη, τον έθεταν μπροστά σε ένα αδιάκοπο καθήκον, την επιτέλεση της μαγκιάς, την προβολή και κύρωση της συμβολικής του δύναμης και υπεροχής μέσα από συμβάντα ομιλίας, χορευτικά δρώμενα, πρακτικές χασισοποσίας, αντιδικίες και βιαιοπραγίες.

Κατά αυτό τον τρόπο η οικειοποίηση της ταυτότητας του μάγκα, δεν ήταν μια μόνιμη κατάσταση αλλά αποτελούσε αντικείμενο συνεχούς διαπραγμάτευσης ανάμεσα σε ανταγωνιζόμενους άνδρες. Ο μάγκας ήταν δέσμιος της κοσμοθεώρησης του ανδρισμού, που ήταν το κίνητρο των "οφειλομένων πράξεων", δηλαδή αυτών που *«όφειλε να εκτελέσει για να είναι εντάξει με τον εαυτό του και με την περί ανδρός ιδέα» (Μπουρτιέ 1996:68), με το "όνομα" που έφερε σαν μάγκας.*

Στις παραστάσεις αφηγητών ο μάγκας συνδέεται με τη μαγκιά, ένα δίκτυο σημασιών που αφορούν κανονικότητες, συμπεριφορικά πρότυπα και αξιολογήσεις και συνιστούν ένα πλαίσιο αναφοράς στο οποίο προσδιορίζονται τόσο, οι ιδιότητες εκείνες που διαφοροποιούσαν την ταυτότητα του μάγκα από τα "τυχόντα" άτομα όσο, και το

[36] Οι μάγκες είχαν, με όρους Ασδραχά, κυριαρχική ικανότητα στην μικροκοινωνία του Λάκκου την οποία εξασφάλιζαν δια μέσου της μαστροπείας και της προστασίας των πορνείων και με τη διαχείριση με όρους βίας και συμβολικής δύναμης των εντάσεων στο χώρο. Για την κυριαρχική ικανότητα βλ. Ασδραχάς (1982: 232-3, 241-5). Για την κυριαρχική ικανότητα στο χώρο των ρεμπετών βλ. Δαμιανάκος (1987: 60, 77-8), Τζάκης (1996: 35-36).

πλαίσιο της αναμενόμενης από αυτόν συμπεριφοράς. Η μαγκιά έτσι συνδέεται με μια ιδιαίτερη κοινωνική ποιητική, συνυφασμένη με ιδιότυπες κοσμοθεωρήσεις και ρητορικές επικοινωνιακής πειθούς που επιστρατεύονται από τους αφηγητές σαν ένα μέσο ταξινόμησης και αξιολόγησης των ανθρώπων στο χώρο και νομιμοποίησης μορφών κυριαρχικής δράσης (νταηλίκια, εκμετάλλευση πόρνων) με αμφισβητούμενο περιεχόμενο.

Η ποιητική της μαγκιάς, οικοδομείται πάνω σε δύο αλληλένδετες αφηγηματικές σφαίρες. Η πρώτη, αφορά μια εντόπιο ερμηνευτική της εικόνας του μάγκα. Για την κατασκευή της τελευταίας, εγκαλούνται θετικές παραστάσεις αξιολογικών προσδιορισμών που εμπεριέχουν και στοιχεία αισθητικής (σωστός, ωραίος, ξύπνιος, εντάξει, άνδρας, κιμπάρης κ.λ.π.) και διαμορφώνεται μια συμβολική σύζευξη με ένα σώμα αξιών (ανδροπρέπεια, δύναμη, ελευθερία, βραχυπρόθεσμος ηδονισμός κ.λ.π.) που εκφράζει ο μάγκας. Με το τρόπο αυτό, αναπλάθεται μια εξιδανικευμένη και ρομαντικοποιημένη εικόνα ενός ηρωικού προσώπου που ενσάρκωνε την αρρενωπότητα και την ανδρεία.

Η δεύτερη σφαίρα, παραπέμπει στους ιδιαίτερους κώδικες συμπεριφοράς, μέσω των οποίων εκφραζόταν η κοινωνική δράση του μάγκα. Πρόκειται για κανονικότητες συγκροτημένες στο πεδίο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης που οργάνωναν και κατεύθυναν τη δράση του ατόμου με τρόπο ώστε η συμπεριφορά του να είναι συμβατή με κοινοτικές ρυθμίσεις και οι ιδιότητες του μάγκα να προβάλλονταν με τελετουργικό τρόπο στον κοινωνικό περίγυρο, διεκδικώντας τη δημόσια αναγνώριση και αποδοχή. Φράσεις, όπως *«ο μάγκας έπρεπε να δείχνει ποιος είναι» ή «ο μάγκας έπρεπε να φαίνεται ότι είναι μάγκας»*, αποκρυστάλλωναν την έμφαση των αφηγητών στο στοιχείο της "κοινωνικής ορατότητας"[37] (Moscovici 1979) και του θεατρικού χαρακτήρα της δράσης του μάγκα.

Σύμφωνα με τους αφηγητές οι "πραγματικοί" μάγκες ήταν λίγοι. Αυτοί ξεχώριζαν από τους μη-αυθεντικούς μάγκες, αυτούς που προσπαθούσαν με αλόγιστη σπατάλη δύναμης[38], με ανώφελες εγωκεντρικές επιδείξεις, να αποδείξουν ότι είναι μάγκες. Σε αυτούς προσκολλούσαν υποτιμητικές προσφωνήσεις που παρέπεμπαν

---

[37] Το να ιδωθεί και να αναγνωριστεί η δράση του υποκειμένου στο οικείο του κοινωνικό περιβάλλον.

[38] Επισημαίνω ότι στην ποιητική της μαγκιάς προβάλλεται μια λογική οικονομίας της δύναμης. Οι μάγκες υποστηρίζουν πως κατέφευγαν στη βία μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις αμφισβήτησης της κυριαρχικής τους ικανότητας π.χ. σε προσβολή τους από τρίτο πρόσωπο και μόνο όταν η δράση τους θα ήταν αποτελεσματική. Παραθέτω χαρακτηριστικό απόσπασμα αφήγησης του Γιώργη «Καλαϊτζή»: *«Είναι ένα αδύναμο άτομο στο Λάκκο και πας και του βαράς μια μπουνιά. Αυτό τι είναι. Πράμα δεν είναι. Δεν είσαι έτσι μάγκας. Αλλά νάσαι σε μια παρέα και να βάλεις στη θέση του, με τα μπράτσα και το σπαθί σου τον τάδε, που κάνει μανούβρα στη παρέα και της χαλά το κέφι, αυτό είναι δουλειά του μάγκα. Αυτό έχει τη σημασία του»*.

συμβολικά στο βρώμικο, στη θηλυκότητα και στη πρωκτική παραβίαση (π.χ. κωλόμαγκες, πουστόμαγκες, βρωμόμαγκες) και τους αποκήρυτταν από το συμβολικό σώμα της μαγκιάς, ως άτομα που δεν άξιζαν να φέρουν αυτό το "όνομα". Από ότι φαίνεται αυτές οι συμβολικές ταξινομήσεις συνιστούσαν μέσα κατανομής θέσεων κύρους και γοήτρου στην εντόπιο ιεραρχία.

Η ανάκληση συμβάντων της κοινωνικής αλληλόδρασης στο παρελθόν του μάγκα και η ενεργός ανάπλαση τους στο βιογραφικό λόγο προσλάμβανε δραματουργικό περιεχόμενο. Μέσα από τη δημιουργική "μίμηση" της πραγματικότητας ο αφηγητής επιχειρούσε να αναδείξει το "ανώτερο" ήθος που προσανατόλιζε τη ζωή του μάγκα. Ήθος αρμοστό με την ανδρειοσύνη, τη γενναιότητα και το θάρρος, όπως και με την απόλαυση και το κυνήγι της περιπέτειας. *Για να στηρίξουν μάλιστα την ηθική ακεραιότητα του μάγκα, οι αφηγητές αποσιωπούσαν αμφισβητούμενες όψεις της ταυτότητας του, όπως οι σχέσεις μαστροπείας και η εκμετάλλευση πόρνων ή επιστράτευαν έντεχνες ρητορικές που μετρίαζαν τις στιγματικές κρίσεις των έξω.* Έλεγαν έτσι πως ο γνήσιος μάγκας δεν ήταν μαστροπός, αφού "σεβόταν τις γυναίκες" και στα "νταλαβέρια μαζί τους ήταν σωστός και τίμιος".

Εάν η μαγκιά συνιστά ένα ιδιότυπο ταξινομητικό σύστημα, το οποίο αποτιμά πρακτικές, κατηγοριοποιεί και ιεραρχεί τα υποκείμενα στο χώρο, ο ρεμπέτης κατέχει μια διακριτή και περίοπτη θέση σε αυτό. Ο ρεμπέτης, ήταν ένα άλλο κεντρικό συμβολικό πρότυπο προσώπου, ομολόγου τάξεως με το μάγκα. Ο ρεμπέτης υποστήριζαν οι αφηγητές ήταν ο "καλύτερος", ο "πρώτος" ανάμεσα στους μάγκες, ένας ξεχωριστός τύπος "αριστοκράτη" μάγκα, με οικονομική δύναμη που προερχόταν συνήθως από την εκμετάλλευση οικονομικών δραστηριοτήτων στο Λάκκο, και εκφραζόταν με επιδεικτική σπατάλη. Το χρήμα για τον ρεμπέτη υπάρχει για να σπαταλιέται, είτε μετατρέπεται σε αντικείμενα κύρους (δακτυλίδια, ακριβά ρολόγια, προσεγμένα ρούχα, καπέλα) που επιδεικτικά λανσάρει στις δημόσιες εμφανίσεις του, είτε γίνεται το μέσο για την αναψυχή και την επίδειξη σε αυτή της ανωτερότητάς του με συμβολικές πράξεις όπως κεράσματα, γενναιόδωρα δωρήματα σε πλανόδιους χορευτές και μουσικούς κ.λ.π. Επρόκειτο για καταναλωτικές και αντιπαραγωγικές στάσεις όπου η οικονομική σημασία του χρήματος υποβιβαζόταν.[39]

[39] Για τη λογική τέτοιων πρακτικών βλ. Mauss (1979), Veblen (1982).

Ο ρεμπέτης περιπλανιόταν στους χώρους όπου σύχναζαν οι μάγκες "ρέμπελος",[40] συνήθως χωρίς οικογενειακές υποχρεώσεις, γλεντούσε, χόρευε με το δικό του τρόπο ζεϊμπέκικο, "έπινε" χασίς και μερικές φορές έπαιζε μπουζούκι ή τραγουδούσε[41]. Ο βαθμός δέσμευσης του με τα στιλιστικά χαρακτηριστικά του μάγκα ήταν υψηλού. Όπως υποστήριζαν οι αφηγητές τον ρεμπέτη "τον έβγαζες με την πρώτη"[42]. Το μόρτικο ντύσιμο και γενικά η εξωτερική του εικόνα ήταν επιμελώς προσεγμένη, παρομοίως οι κινήσεις και η συμπεριφορά του στο χώρο ήταν ξεχωριστή. Στις πρακτικές χασισοποσίας συχνά εγκαινίαζε σαν "πρωτόμαγκας" το μαστούριασμα, και στις αγωνιστικές αντιπαραθέσεις ανδρών ήταν αυτός που διαχειριζόταν τις εντάσεις χρησιμοποιώντας οριακά και τη σωματική βία.

Η φαντασιακή αναπαράσταση του ρεμπέτη θύμιζε ένα μυθικό, ιδανικό πρότυπο ατόμου που ενσάρκωνε τη δύναμη. Προς αυτή την κατεύθυνση δεν είναι τυχαίο που τα ονόματα επώνυμων ρεμπετών στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα αποκαλούνται από τους αφηγητές ως λαϊκοί ήρωες, μερικές φορές σαν προστάτες των χριστιανών, και πολέμιοι των Τουρκοκρητικών νταήδων και συνοδεύονται από έντεχνες αφηγηματικές ιστορίες που ενείχαν μυθοποιητικό περιεχόμενο.

Η εξιδανίκευση και η πρόσληψη του ρεμπέτη σαν ενός συμβολικά ανώτερου τύπου μάγκα διαφαίνεται και από το γεγονός, πως στις παραστάσεις της ταυτότητάς του δεν εγκαλείται, όπως στην περίπτωση του μάγκα το κριτήριο της αυθεντικότητας και δεν χρησιμοποιούνται υποτιμητικά παράγωγα. Στην μάγκικη αργκό δεν υπάρχει η λέξη ψευτορεμπέτης ή κωλορεμπέτης κ.λ.π.

Αλληλένδετη με τη ταυτότητα του ρεμπέτη ήταν η ρεμπετιά, μια κατάσταση γενικευμένης ελευθερίας που συμβολικά υποβίβαζε καθιερωμένα πολιτισμικά πρότυπα και κοινωνικές συμβάσεις και προσέγγιζε μια ιδεατή κατάσταση εκστασιασμού και μέθεξης σε μια φαντασιακή κοινότητα ρεμπετών, όπου κυριαρχούσε το κυνήγι της απόλαυσης και της ηδονής. Η ρεμπετιά προσδιοριζόταν από τη βιωματική σχέση του ρεμπέτη μάγκα, με το κόσμο της γιορτής και της αναψυχής και από τη διάθεση του, να υπερβεί τα ντέρτια της καθημερινής ζωής λυτρώνοντας τον εαυτό του.

---

[40] Ελεύθερος από δεσμεύσεις, ανεξάρτητος, περιπλανώμενος.

[41] Σήμερα η έννοια του ρεμπέτη για πολλούς έχει πρωτίστως ταυτιστεί με το μουσικό ή το τραγουδιστή του ρεμπέτικου τραγουδιού. Υποθέτω ότι αυτή η σημασιοδότηση δεν ίσχυε σε παραδοσιακές κοινότητες «ρεμπέτικου» πολιτισμού όπως ο Λάκκος. Σύμφωνα με τους Λακκουδιανούς, δεν ήταν απαραίτητο για ένα άτομο να είναι μπουζουξής ή τραγουδιστής για να είναι ρεμπέτης. Το ότι ένας αναλογικά μεγάλος αριθμός ρεμπετών, εξασκούσε τέτοιους ρόλους σχετίζεται με τη βιωματική σχέση του ρεμπέτη με τις πρακτικές αναψυχής και μια κοινότητα εξειδικευμένη στο γλέντι, στο χορό και στο τραγούδι.

[42] Εννοεί με τη θέασή του.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟΙ ΑΞΟΝΕΣ ΚΑΙ ΕΠΙΛΟΓΕΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΛΕΤΗΣ

1.Η πρόσβαση στο πεδίο μελέτης

Η μελέτη μιας κοινωνικής νησίδας ετερότητας παρουσιάζει σημαντικά προβλήματα για τον ερευνητή που επιθυμεί να κατανοήσει και να αποκρυπτογραφήσει αυτό τον άγνωστο κόσμο. Η ερευνητική πρακτική που ο κοινωνικός επιστήμονας ακολουθεί προκειμένου να αποκτήσει γνωστική επάρκεια του αντικειμένου του και να ερμηνεύσει πολιτισμικά φαινόμενα ως προς τα κοινωνικό-ιστορικά τους συμφραζόμενα είναι η επιτόπια έρευνα (Κάβουρας 1993:155-6). Χρησιμοποιώντας το λόγο του E. Goffman (1994:14), «ένας καλός τρόπος για να μάθεις για τους κόσμους αυτούς είναι να υποβληθείς, συντροφιά με τα μέλη της υπό μελέτης ομάδας, στα μικροπεριστατικά της καθημερινής ρουτίνας στα οποία υποβάλλονται και τα ίδια».

Η επιτόπια ανθρωπολογική έρευνα γίνεται στο φυσικό κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον των υπό μελέτη υποκειμένων και διαμορφώνει μια πρόσκαιρη και ιδιότυπη κατάσταση σε αυτό. Σύμφωνα με τον Colajanni (1993:299), εάν η ερευνητική πρακτική ιδωθεί από κάποια απόσταση μπορεί να προσδιοριστεί, σαν «μια αντιπαράθεση και μια αλληλεπίδραση ρόλων σε μια πρόσκαιρη θεατρική παράσταση που συνήθως εκτυλίσσεται σύμφωνα με κανόνες διαφορετικούς σε κάθε περίσταση αλλά εξαρτώμενους περισσότερο από τη φύση της κοινωνίας παρά από τη προσωπικότητα του ερευνητή». Ένα βασικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο ερευνητής είναι η διαδικασία της πολιτισμικής του προσαρμογής στις μη οικείες κοινωνικές συνθήκες του πεδίου έρευνας.

Η επιτόπια έρευνα που πραγματοποίησα υπηρετούσε το στόχο της πρόσβασης και ερμηνείας των περίπλοκων κωδίκων μιας ιδιόρρυθμης πολιτισμικής νησίδας του παρελθόντος που ήταν συνδεμένη με δραστηριότητες αγοραίου έρωτα και πρακτικές ελεύθερου χρόνου και η μνήμη της είχε εξαγνιστεί στην επίσημη ιστορία της πόλης. Πέραν των εξαιρετικών δυσκολιών που έθετε σε αναλυτικό επίπεδο μια τέτοια

προσπάθεια (με ποιά αναλυτικά εργαλεία να ερμηνεύσεις πολιτισμικές πρακτικές όπως η "μαγκιά", η "ρεμπετιά", το "νταηλίκι") είχα να αντιμετωπίσω ένα ιδιόρρυθμο καθεστώς ερευνητικής δραστηριότητας, η ιδιαιτερότητα του οποίου συνίστατο στο ότι ο ερευνητής επιχειρούσε να ανασυγκροτήσει, να περιγράψει και να ερμηνεύσει, τον κοινωνικό κόσμο μιας οντότητας που δεν υφίστανται πια, χρησιμοποιώντας ένα λόγο εντοπιότητας που καταγράφεται στο παρόν, σε ένα διαφορετικό κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον και παραπέμπει διαρκώς κάπου αλλού, στο συμβολικό κάτοπτρο της παρελθοντικής κοινωνικής νησίδας έτσι όπως αυτό αναπλάθεται και προβάλλεται στην κοινωνική μνήμη των επιζώντων φορέων της κοινότητας.

Στη παρούσα μελέτη η ιδέα μιας εθνογραφικής έρευνας πεδίου που θα χαρακτηρίζεται από την προοπτική της ιστορικής κοινωνιολογίας και της ανθρωπολογίας προήλθε από τους Α.Αστρινάκη και Μ.Γ.Στυλιανούδη Η οργάνωση και ο σχεδιασμός της έρευνας καθώς επίσης και οι μεθοδολογικές επιλογές έγιναν από τον γράφοντα, ενώ στο επίπεδο της έρευνας, η βοήθεια του Γ. Νικολακάκη ήταν καθοριστική, τόσο στην αντιμετώπιση ορισμένων μεθοδολογικών προβλημάτων, όσο και στην διερεύνηση όψεων του μελετώμενου αντικείμενου τις οποίες αρχικά είχα υποβαθμίσει.

Η διαδικασία πρόσβασης και προσαρμογής στο ερευνητικό πεδίο υπήρξε επίπονη και μακροχρόνια, πέρασε δε από διάφορες φάσεις έως ότου επιτευχθεί το προσδοκώμενο αποτέλεσμα. Στην έναρξη της ερευνητικής πρακτικής οι εντόπιοι πρόβαλλαν σοβαρές επιφυλάξεις για τις προθέσεις μου. Έτσι, ενώ αναγνώριζαν το ενδιαφέρον που θα είχε η εξιστόρηση και ο σχολιασμός εκ μέρους τους όψεων της κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος στην κοινότητά τους, δεν έδειχναν ιδιαίτερα πρόθυμοι στο να εξωτερικεύσουν αυτόν τον κόσμο αντιλήψεων και παραστάσεων. Φράσεις του τύπου «αυτά είναι δικά μας νταλαβέρια», «γιατί να σκαλίζουμε τέτοιες ιστορίες» μαρτυρούσαν αυτές τις επιφυλάξεις τους.

Για την σταδιακή αποκατάσταση ενός αμοιβαίου κλίματος εμπιστοσύνης εργάσθηκα επί μακρόν προς δύο αλληλένδετες κατευθύνσεις, Αφενός, βοήθησα τους πληροφοριοδότες μου να ξεπεράσουν το φράγμα των προκαταλήψεων που ξεκινούσαν από το γεγονός, ότι είχαν γίνει αντικείμενο αρνητικών χαρακτηρισμών στο παρελθόν και η παρουσία ενός ξένου στο χώρο τους πρόβαλλε ως απειλή γι αυτούς. Αφετέρου, προσπάθησα να τους πείσω ότι το ενδιαφέρον μου για αυτούς δεν είχε αρνητικό

περιεχόμενο, αλλά εκπορευόταν από την πρόθεση μου να καταγράψω τη "δική τους ιστορία" η οποία θα στηριζόταν στις δικές τους σκέψεις και αντιλήψεις.

Το ξεπέρασμα των αρχικών εμποδίων και η σύναψη μιας άτυπης συμφωνίας συνεργασίας ευνοήθηκε από ορισμένους παράγοντες . Η προέλευση μου από την ίδια πόλη, κυρίως, όμως, το γεγονός ότι η οικογένεια μας είχε εγκατασταθεί πλησίον της συνοικίας του Λάκκου στο μέσο της δεκαετίας του 1970, όταν ο απόηχος για το κοινωνικό κόσμο της πορνείας στη περιοχή δεν είχε κοπάσει, μου έδωσε τη δυνατότητα να γνωρίζω πρόσωπα και καταστάσεις, οι αναφορές των οποίων αποδείχθηκαν καλές αφορμές για διάλογο και συζήτηση.

Το γεγονός, ότι στους κλειστούς κύκλους ηλικιωμένων Λακκουδιανών υπήρχαν άτομα που γνώριζαν εξ όψεως μέλη της οικογένειας μου, αδρά και εμένα, έκανε αυτούς να αισθάνονται περισσότερο οικεία και άνετα. Ορισμένοι μάλιστα φρόντισαν να πληροφορηθούν βιογραφικά μου στοιχεία, λεπτομέρειες για το ποιος είμαι και τι κάνω. Κάποιοι έσπευσαν να μου αποδώσουν ένα ρόλο του "επιστήμονας της γειτονιάς". Στην δημιουργία ενός θετικού επικοινωνιακού κλίματος συνέβαλε και το ενδιαφέρον που είχα για τους ρεμπέτες και το τραγούδι, όπως και η ενασχόλησή μου με αυτή τη θεματική στη διάρκεια των προπτυχιακών μου σπουδών. Οι συζητήσεις για τους μάγκες, τα τραγούδια και τους χορούς τους, ήταν ιδιαίτερα προσφιλή θέματα για τους Λακκουδιανούς και η επίκληση τους δημιούργησε από την πρώτη φάση της ερευνητικής δραστηριότητας θερμές συζητήσεις.

Οι συνομιλητές μου ήταν πρόσωπα με διαισθητική ικανότητα και οξυδερκείς στις κρίσεις τους φρόντιζαν Δε, μέσα από ένα διαλογικό ρητορικό παιχνίδι, να φιλτράρουν και να αξιολογούν τις προθέσεις του ερευνητή. Από ότι φαίνεται κλειδί για την επιτυχημένη πορεία της έρευνας υπήρξε η αναγνώριση εκ μέρους τους του αληθινού μου ενδιαφέροντος για αυτούς, και, κατ' επέκταση, η αποδοχή μου ως πρόσωπο με το οποίο συνεργαζόμενοι θα προσκόμιζαν συμβολικά οφέλη.

Η ανάπτυξη της έρευνας πέρασε διάφορα στάδια. Ξεκίνησε με διερευνητικές συναντήσεις, συνεχίστηκε με τη μορφή της εγκατεστημένης παρατήρησης και εξελίχθηκε για μικρά χρονικά διαστήματα σε συμμετοχική[1]. Στη διάρκεια αυτής της

[1]Όπως αναφέρει ο Αστρινάκης (1991:221-225), βασιζόμενος στην τυπολογία του Downs η επιτόπια έρευνα (παρατήρηση), ανάλογα με τους ερευνητικούς στόχους και το προσδοκώμενο επίπεδο κατανόησης, διακρίνεται σε εξωτερική, εγκατεστημένο επίπεδο κατανόησης διακρίνεται σε εξωτερική, εγκατεστημένη και συμμετοχική. Η εξωτερική περιορίζεται στην καταγραφή και ταξινόμηση στοιχείων της κοινωνικής δράσης ενός χώρου, χωρίς να επιδιώκεται η διείσδυση στον ιθαγενή κόσμο αντιλήψεων και ερμηνειών. Στην εγκατεστημένη παρατήρηση, ο ερευνητής συμμετέχει και καταγραφεί τις κοινωνικές δραστηριότητες της ομάδας, ανιχνεύοντας εκ των ενόντων πολιτισμικά πρότυπα και αξιοδοτήσεις των μελών της. Τέλος στη συμμετοχική, ο ερευνητής αποδέχεται και εκτελεί ορισμένους ρόλους, κάτι που συνεπάγεται την επαρκή γνώση ιθαγενών συμπεριφορικών προτύπων, συμβολισμών κ.λ.π. Στην συμμετοχική παρατήρηση απαιτείται ένας υψηλός βαθμός προσαρμογής του ερευνητή στο υπό εξέταση περιβάλλον.

ερευνητικής διαδρομής υπήρξαν ορισμένα κομβικά σημεία τα οποία σε συνδυασμό με τις συνθήκες που προανέφερα, συνέβαλαν στην επίτευξη των ερευνητικών στόχων.

Ένα σημαντικό βήμα αποτέλεσε η βοήθεια που προσέφεραν στο διερευνητικό στάδιο της έρευνας ορισμένα πρόσωπα - κλειδιά. Αυτά τα ηλικιωμένα πρόσωπα που είχαν κύρος και φήμη, την οποίαν είχαν αποκτήσει στο παρελθόν και είχαν καταξιωθεί στους συναφείς τους κύκλους, με έφεραν σε επικοινωνία με πρόσωπα που είχαν σημαντικές εμπειρίες κοινωνικής δράσης στο Λάκκο. Το ότι παλιοί Λακκουδιανοί διατηρούσαν χαλαρούς φιλικούς δεσμούς και ορισμένοι, συνδεόταν με συγγενικές σχέσεις, μας επέτρεψε να διευρύνουμε γρήγορα το κύκλο των γνωριμιών μας με Λακκουδιανούς, οι περισσότεροι από τους οποίους κατοικούσαν σε διάσπαρτες περιοχές στη πόλη εκτός του Λάκκου. Όπως εμπειρικά αποδείχτηκε, οι θετικές συστάσεις για το πρόσωπο μου από τους καταξιωμένους μάγκες ήταν ένα θετικό βήμα στην ερευνητική διαδικασία.

Ένα άλλο σημείο ήταν η αποδοχή της κοινωνικής και ψυχολογικής κατάστασης των ηλικιωμένων προσώπων και ο σεβασμός των πραγματικών τους αναγκών για τις οποίες προσπάθησα να μην υποταχθούν σε μια σκοπιμοθηρική ερευνητική στρατηγική. Προς αυτή την κατεύθυνση ζήτησα από τους πληροφοριοδότες να ορίσουν τον χρόνο και το χώρο της συνέντευξης και προσπάθησαν να αποδεχθώ και να κατανοήσω τις ιδιαιτερότητες και τις ανησυχίες τους. Για παράδειγμα, μερικές φορές συνεντεύξεις με οριοθετημένο αντικείμενο αναβλήθηκαν, προκειμένου να συζητηθούν προβλήματα που απασχολούσαν σήμερα τους βιογραφούμενους και δεν σχετιζόταν με το συγκεκριμένο αντικείμενο μελέτης.

Στο ζήτημα του τρόπου καταγραφής των συνεντεύξεων συμφωνήθηκε η χρήση κασετοφώνου για την ηχογράφηση του μεγαλύτερου μέρους των αφηγήσεων. Ότι ορισμένοι εξ αυτών ζήτησαν μικρά αποσπάσματα προσωπικών αναφορών να μην συμπεριληφθούν, είναι δείγμα του πως αντιλαμβανόταν το ρόλο τους ως συν-παραγωγοί του πραγματολογικού υλικού της έρευνας. Από την άλλη πλευρά, σεβάστηκα την επιθυμία τους και δεν χρησιμοποίησα αυτό το υλικό στο πλαίσιο της μελέτης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το ερευνητικό συμβάν στερείται ενδιαφέροντος. Τα "κοινά μυστικά" των αφηγητών μαρτυρούσαν τη σχέση τους με ένα παρελθόν, τις όψεις του οποίου χρησιμοποιούσαν με επιλεκτικό τρόπο και με βάση τις ανάγκες του παρόντος.

1.1. Μεθοδολογικά προβλήματα

Η θετική στάση και ο σεβασμός του ερευνητή προς τους πληροφοριοδότες του είναι απαραίτητα στοιχεία για την επιτυχή έκβαση μιας ερευνητικής πρακτικής. Όσο και αν η παραπάνω πρόταση αποτελεί μια κοινότυπη διαπίστωση, η εφαρμογή της στην πράξη δεν είναι πάντα εύκολη. Στο εθνογραφικό μας παράδειγμα μια τέτοια στάση προϋπέθετε την τήρηση αποστάσεων από κυρίαρχα πολιτισμικά πρότυπα και κοινωνικές αξιολογήσεις στη βάση των οποίων, τα μελετώμενα υποκείμενα είχαν γίνει αντικείμενο αρνητικών χαρακτηρισμών (νταβατζήδες, ρουφιάνοι, πόρνες κ.λ.π.) και δυσμενών σχολίων.

Όταν ο ερευνητής προσέρχεται στο πεδίο έρευνας και μεταφέρει μια σειρά από προκαταλήψεις και στερεότυπα για τα άτομα που προτίθεται να μελετήσεις, δεν επιτυγχάνει την προσέγγιση των υπό μελέτη υποκειμένων. Αυτό επιδρά αρνητικά στη σχέση ερευνητή και ερευνώμενων ατόμων και ακόμα έχει παραμορφωτικές συνέπειες στην ερμηνευτική διαδικασία. Παρά το ότι οι επιδράσεις του κοινωνικού περιβάλλοντος του ερευνητή δεν είναι εύκολο να εξουδετερωθούν, εμείς οργανώσαμε τη μεθοδολογική στρατηγική πάνω σε μια βασική παραδοχή, να μην αντιμετωπίσουμε τα άτομα αυτά σαν παρεκκλίνοντες ή παραβάτες, αλλά ως φορείς ετεροτοπικών πολιτισμικών αντιλήψεων, μιας εναλλακτικής κουλτούρας.

Στη πράξη ο ερευνητικός στόχος επικεντρώθηκε στη περιγραφή και κατανόηση ενός κόσμου μηνυμάτων που αποδέσμευε ο ιθαγενής λόγος. Η μεθοδολογική έμφαση σε μια εκ των έσω προσέγγιση ενός πολιτισμικού άλλου, υπέκρυπτε τον κίνδυνο της εξιδανίκευσης και μυθοποίησης του. Στο μέτρο του δυνατού το πρόβλημα αντιμετωπίστηκε μέσα από τη προσπάθεια της πυκνής περιγραφής των πληροφοριακών μας δεδομένων κάτω από διαφορετικές οπτικές γωνίες και αναγνώσεις και μέσα από το συνεχή έλεγχο της σχέσης μου με τους πληροφοριοδότες μου.

Η μακροχρόνια συνεργασία και ο συγχρωτισμός μου με τους τελευταίους, δημιούργησε διαπροσωπικές σχέσεις και χαλαρούς συναισθηματικούς δεσμούς που από τη μια πλευρά, ήταν απαραίτητοι για την ένταξη ή εξοικείωση μου στη μελετώμενη κοινότητα και από την άλλη γεννούσαν διατομικές συγκρούσεις και παράπονα προσώπων που θεωρούσαν ότι παραγκωνιζόταν στην πρακτική της έρευνας. Η προσπάθεια διατήρησης των αναγκαίων ισορροπιών προς αποφυγή παρεξηγήσεων

και ελέγχου της συναισθηματικής μου εμπλοκής με τα προβλήματα των ηλικιωμένων προσώπων, ήταν από τα σημεία εκείνα που παρακώλυαν την ερευνητική διαδικασία.

Στη διάρκεια της συμμετοχικής παρατήρησης σε περιστάσεις αναψυχής, συμμετείχα ασκώντας δύο διαφορετικούς ρόλους συγχρόνως, του παρατηρητή και του μέλους της πρόσκαιρης παρέας συμποσιαζόμενων. Αυτή η δισυπόστατη κατάσταση ήταν πηγή ψυχολογικών και πολιτισμικών πιέσεων. Μερικές φορές, οι βιογραφούμενοι, στην εξέλιξη της οινοποσίας, με αντιμετώπιζαν μάλλον σαν φίλο και συμποσιαζόμενο παρά ως παρατηρητή και σε ορισμένες περιστάσεις φρόντισαν να το υπενθυμίζουν λέγοντας μου «πως εδώ είμαστε όλοι φίλοι» προτρέποντας με να ξεχάσω «τα υπόλοιπα». Ο σεβασμός του τρόπου διασκέδασης και των κωδίκων συμπεριφοράς αυτών των ατόμων ήταν μια βασική μου επιλογή. Ωστόσο, η επανάληψη οργανωμένων ψυχαγωγικών πρακτικών σύμφωνα με τις επιθυμίες των αφηγητών, βραδυπορούσε άλλες περιοχές της έρευνας ενώ στη πρακτική του συμποσιασμού γεννιόταν παρεξηγήσεις ηλικιωμένων. Τέτοιες καταστάσεις υπέσκαπταν τους ερευνητικούς στόχους και γι αυτό φρόντισα να ελαττώσω τις ομαδικές συναντήσεις.

Ένα άλλο σημαντικό μεθοδολογικό πρόβλημα ήταν αυτό της χρήσης των ονοματεπωνύμων ή των παρατσουκλιών των αφηγητών. Ορισμένοι δεν είχαν αντίρρηση να χρησιμοποιηθούν τα πραγματικά τους επώνυμα, ευελπιστώντας στην μνημόνευση τους κατά τη συγγραφή μιας ιστορίας για το δικό τους χώρο. Άλλοι, διαφωνούσαν με την προοπτική αυτή και προς αυτή την κατεύθυνση συνηγορούσαν και άτομα από το οικογενειακό τους περιβάλλον, που δεν επιθυμούσαν τη χρήση πραγματικών ονοματεπώνυμων σε μια εργασία για ένα στιγματισμένο χώρο. Με τα δεδομένα αυτά η λύση αυτή κρίθηκε αντιδεοντολογική και με έστρεψε προς την επιλογή της χρησιμοποίησης παρατσουκλιών.

Οι μάγκες χρησιμοποιούσαν στις καθημερινές τους συναλλαγές παρατσούκλια, ενώ στις επαφές τους με την αστυνομία έκαναν επιλεκτικά χρήση του ονοματεπώνυμου ή του παρατσουκλιού. Τα παρατσούκλια συνδεόταν με φυσικά χαρακτηριστικά (π.χ. Κατσαρός), με συμπεριφορικά στοιχεία ενός ατόμου (π.χ. ΚουζουλοΣωκράτης, Μπαούλος), με ένα τόπο καταγωγής (π.χ. η Μαρίτσα η Σμυρνιά, ο Συριανός) ή ένα τόπο κατοικίας και δράσης (π.χ. το κουτσαβάκι του Πόρου). Από ότι φαίνεται το σύστημα αυτό ονοματοδοσίας, εξυπηρετούσε ανάγκες προστασίας και ασφάλειας και επιπλέον ήταν μέσο κοινωνικού ελέγχου και συμβολικής ενδοκοινοτικής ιεραρχίας.

Η χρήση παρατσουκλιών στο πλαίσιο της διατριβής δεν αντίβαινε στις επιθυμίες των περισσότερων πληροφοριοδοτών που προσδοκούσαν την "επώνυμη" παρουσία τους στο αφηγηματικό μέρος. Εξαίρεση αποτέλεσαν δύο Λακκουδιανοί, των οποίων τα παρατσούκλια είχαν αρνητική σημασιοδότηση. Στη πράξη επιλέχτηκε η χρήση των πραγματικών παρατσουκλιών για τις περισσότερες περιπτώσεις βιογραφούμενων προσώπων της εσω-ομάδας. Για όσους δεν επιθυμούσαν κάτι τέτοιο αποφασίστηκε η χρησιμοποίηση παραφρασμένων παρατσουκλιών και για αυτούς που δεν είχαν συγκεκριμένο παρατσούκλι επινοήθηκε για λόγους ομοιομορφίας, συμβολικό όνομα που αντανακλούσε σε κάποιο σημαίνον στοιχείο της κοινωνικής δραστηριότητας του ατόμου στο παρελθόν και το οποίο περιστασιακά είχε χρησιμοποιηθεί στη προφορική ιστορία. Για παράδειγμα ο Θ.Χ αναφέρεται, συχνά, ως "ο Θωμάς με το γραμμόφωνο" και η χρήση του παρατσουκλιού "Γραμμοφωνατζής" αντιπροσώπευε αυτή τη συμβολική αναπαράσταση με την οποία συνδέεται στη κοινωνική μνήμη η εικόνα αυτού του ατόμου.

Αυτό το σύστημα ονοματοδοσίας δεν χρησιμοποιήθηκε για τα άτομα που δεν ανήκαν στους κύκλους των Λακκουδιανών πρώτον, γιατί οι περισσότεροι εξ αυτών δεν είχαν ή τουλάχιστον δεν ανέφεραν παρατσούκλια και δεύτερο, επειδή επιθυμούσαμε τη διαφοροποίηση των σημαινόντων των μελών της εσώ-ομάδας και της έξω-ομάδας και το συνακόλουθο αναλυτικό διαχωρισμό δύο διαφορετικών αναγνώσεων για τον ίδιο χώρο. Έτσι, οι βιογραφούμενοι της έξω-ομάδας αναφέρονται με το μικρό όνομα και το αρχικό του επιθέτου τους. Απέφυγα για λόγους δεοντολογικούς να χρησιμοποιήσω πλήρες το ονοματεπώνυμο αφού σε αποσπάσματα αφηγήσεων διαφαίνονται οι δεσμοί ορισμένων βιογραφούμενων με πρακτικές του Λάκκου και η δημοσιοποίηση τους δεν ήταν πάντα επιθυμητή από τους ίδιους.

Ένα άλλο ζήτημα που με απασχόλησε ήταν αυτό της παράθεσης φωτογραφιών ανθρώπων του Λάκκου. Επιθυμία μου ήταν η φωτογραφική απεικόνιση, έστω και μέσα από ενδεικτικό υλικό, του κλίματος της εποχής και των ανθρώπων της. Οι βιογραφούμενοι δεν είχαν αντιρρήσεις σε αυτό, και οι περισσότεροι, αλλά όχι όλοι, δεν είχαν αντιρρήσεις για την μνημόνευση τους στις λεζάντες των φωτογραφιών. Τελικά στο πρόβλημα της παράθεσης ή όχι ενδεικτικών ονομάτων στις λεζάντες προκρίθηκε, για λόγους δεοντολογικούς, η δεύτερη λύση. Έτσι οι φωτογραφίες συνοδεύονται από γενικές αναφορές π.χ. Μάγκες του Λάκκου.

Σε γενικές γραμμές η ερευνητική διαδικασία υπήρξε για μένα μια ενδιαφέρουσα εμπειρία από την οποία συσσώρευσα γνώσεις και εμπειρίες. Μέσα από το προσωρινό διαλογικό και ρητορικό που αναπτύχθηκε στην ερευνητική "παράσταση" το ίδιο το αντικείμενο εργασίας ευρισκόταν σε ένα διαρκή ανασχηματισμό και πολλές φορές νέα δεδομένα και πληροφορίες άνοιγαν νέες υποθέσεις εργασίας και περιοχές μελέτης.

Παρά τα όποια εμπόδια παρουσιάστηκαν, η σχέση και συνεργασία μου με τους πληροφοριοδότες υπήρξε αρκετά καλή. Αυτοί ήταν συγκαταβατικά και φιλικοί προς εμένα, διέθεταν αίσθηση του χιούμορ και ήταν απρόσμενα ετοιμόλογοι. Ως μέτοχοι πλούσιων κοινωνικών εμπειριών και πεπειραμένοι "σχολιαστές" των συμβάντων της καθημερινότητας και των πολιτισμικών αλλαγών, είχαν αναπτύξει ιδιαίτερα μια τεχνική ρητορικής πειθούς στο καθημερινό λόγο. Κάτω από αυτό το πρίσμα, ήταν εντυπωσιακή η στράτευση ποικίλων λεκτικών σχημάτων, μετωνυμίες, παροιμίες, παραβολές, συμβολικές φράσεις κ.λ.π., με τα οποία κεντούσαν το αφηγηματικό μοτίβο και προσπαθούσαν να πείσουν τους συνομιλητές τους για την εγκυρότητα των επιχειρημάτων τους. Το να διαρθρώσεις επικοινωνιακά και να προσανατολίσεις αυτό το διαλογικό παιχνίδι σε καταστάσεις χρήσιμες για την κοινωνική έρευνα, σήμαινε διαρκή εγρήγορση του ερευνητή και ανάλογη ρητορική στρατηγική εκ μέρους του. Ένας βασικός στόχος προς αυτή την κατεύθυνση ήταν να περιορίσουμε τους "θορύβους", που δημιουργούσε η εμμονή ορισμένων αφηγητών να επιδίδονται σε μακροσκελείς αναφορές και λεπτομερείς σχολιασμούς για την σημερινή πολιτική κατάσταση, για την κοινωνία που χάλασε κ.λ.π. Όσο και αν αυτές οι απόψεις δεν ήταν άνευ ενδιαφέροντος μερικές φορές οδηγούσαν την έρευνα σε γνωστικές περιοχές που δεν ήταν πρώτης προτεραιότητας.

Για να διαμορφωθεί ένα αποδοτικό επίπεδο επικοινωνίας χρειάστηκε αρκετός χρόνος, στο διάστημα του οποίου οι αφηγητές προσαρμόστηκαν κατά κάποιο τρόπο στη λογική της έρευνας και βοήθησαν ενισχυτικά στην υλοποίηση των στόχων της, ενώ ο ερευνητής συσσωρεύοντας γνώση και ερευνητική εμπειρία μπορούσε να συγκεντρώσει τα πληροφοριακά του δεδομένα με μεγαλύτερη ευκολία.

2. Ερευνητικές προτάσεις και οι φάσεις διεξαγωγής της έρευνας

Η έρευνα πραγματοποιήθηκε στο Ηράκλειο και η συνολική της διάρκεια ξεπέρασε τα δύο χρόνια. Ξεκίνησε με τη μορφή της προέρευνας το Μάρτιο του 1993

και ολοκληρώθηκε τον Ιούνιο του 1995. Οι ερευνητικές δραστηριότητες επικεντρώθηκαν γύρω από δύο τομείς εργασίας, στην συγκέντρωση και ταξινόμηση βιογραφικού, ηχητικού και φωτογραφικού υλικού που αφορούσε επιλεγμένες όψεις του κοινωνικού παρελθόντος της πόλης και στην αποδελτίωση ιστοριογραφικού υλικού από γραπτές πηγές.

Βασική υπόθεση εργασίας αποτέλεσε ουσιαστικά ο κοινός συλλογισμός των Μ.Γ.Στυλιανούδη, Α. Αστρινάκη και του γράφοντος, ότι σε έναν αναπτυσσόμενο αστεακό σχηματισμό με σημαντικές αστικές παραδόσεις, διεθνή επικοινωνία και εμπορική κίνηση, όπως ήταν το Ηράκλειο Κρήτης κατά τα τέλη του προηγούμενου (19ου) και στις αρχές του (20ου) αιώνα, πρέπει να είχαν αναπτυχθεί αστεακά πολιτισμικά μορφώματα διαφοροποιημένα από τις μορφές της επίσημης (αστικής) κουλτούρας. Επιπλέον, γνώριζα την ύπαρξη του χώρου των πορνείων του Λάκκου και την ανάπτυξη στο πλαίσιο του, μορφών πολιτισμικής δράσης όπως το τραγούδι και ο χορός.

Αν εξαιρέσουμε τον προαναφερθέντα συλλογισμό, άλλες σημαντικές υποθέσεις εργασίας δεν τέθηκαν και ούτε μπορούσαν να τεθούν λόγω της έλλειψης ακριβών ιστορικών στοιχείων και άλλων δεδομένων. Συνεπώς, ξεκίνησα την έρευνα βασιζόμενος σε γενικές ερευνητικές προτάσεις οι οποίες πήραν την οριστική τους μορφή στη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας με βάση τα νέα δεδομένα που προσέθετε το ερευνητικό υλικό. Σε γενικές γραμμές, οι κεντρικοί στόχοι της ερευνητικής πρακτικής μπορούν να συνοψισθούν ως εξής:

1) Η διερεύνηση των κοινωνικών πορτραίτων και των βασικών δικτύων κοινωνικών σχέσεων (Em.Marx1990) προσώπων που υπήρξαν πρωταγωνιστές της κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος στο Λάκκο.

2) Η χαρτογράφηση των ομαδοποιήσεων και των τύπων διομαδικών σχέσεων που εγγραφόταν στο όριο του ερευνώμενου χώρου και η ανάδειξη των επάλληλων δικτύων επικοινωνίας του με τον έξω κόσμο.

3) Η αναζήτηση των βασικών χαρακτηριστικών της κοινωνικής οργάνωσης της επιχώριας κοινότητας και των δραστηριοτήτων εκείνων που συγκροτούσαν την οικονομία του χώρου και εξασφάλιζαν την οικονομική αναπαραγωγή του.

4) Η ανάδειξη των κύριων συμβολικών μορφών που έδιναν την ικανότητα στα μέλη της κοινότητας "να διαμορφώνουν σημασίες και να επικοινωνούν μεταξύ

τους"(Cohen.A.K.1985:16) και η διαύγαση της ρητορικής διαχείρισης των συμβόλων και των συνδεδεμένων με αυτά αξιακών και συμπεριφορικών προτύπων της ομάδας.

5) Η διερεύνηση πολιτισμικών στοιχείων (χορός, τραγούδι, χασισοποσία κ.λ.π.) που αναπτύχθηκαν στην τοπική κοινότητα και των νοημάτων που αποδέσμευε η τελετουργική πραγμάτωση τους.

6) Η αναζήτηση των κοινωνικών συμβολικών και ιδεολογικών συντεταγμένων που προσδιόριζαν τη συγκρότηση των πολιτισμικών ταυτοτήτων στο χώρο και ο ρόλος της κοινωνικής μνήμης στη διατήρηση αυτών δια μέσου των δεκαετιών.

7) Η αποκρυπτογράφηση των ιστορικών και συγχρονικών δυνάμεων που επιδρούσαν στη ζωή των ανθρώπων και του τρόπου με τον οποίο σημαντικά ιστορικά γεγονότα βιώθηκαν και σήμερα ανακαλούνται και αναπλάθονται επιλεκτικά στη συλλογική μνήμη.

8) Η σκιαγράφηση των αντιδράσεων από τις δυνάμεις της τοπικής κοινότητας, των στάσεων και των χαρακτηρισμών που επιφύλαξαν γι αυτήν φορείς του εγγράμματου πολιτισμού.

Η έρευνα πραγματοποιήθηκε σε τρεις φάσεις .Η πρώτη είχε διάρκεια περίπου πέντε μήνες και συμπεριέλαβε επισκέψεις σε χώρους συνάθροισης ηλικιωμένων προσώπων, συζητήσεις με άτομα, με πρωταγωνιστική παρουσία σε κοινωνικές διεργασίες του παρελθόντος, συγκέντρωση γενικών στοιχείων και πληροφοριών, επισκέψεις στην υποβαθμισμένη σήμερα συνοικία του Λάκκου, συζητήσεις με κατοίκους της και καταγραφή τόπων εργασίας.

Η δεύτερη και κύρια φάση της έρευνας ξεκίνησε τον Ιούνιο του 1995 και συνεχίστηκε ως το Φεβρουάριο του 1995. Στο διάστημα αυτό συγκεντρώθηκε και ταξινομήθηκε ο κύριος όγκος του πληροφοριακού μας υλικού, συγκροτήθηκαν οι ιστορίες ζωής βιογραφούμενων προσώπων, κατεγράφησαν ηχητικά αποσπάσματα μουσικών και τραγουδιών και πραγματοποιήθηκαν ομαδικές συναντήσεις που πήραν χαρακτήρα συμμετοχικής παρατήρησης.

Η τρίτη φάση που είχε ανασκοπικό χαρακτήρα, πραγματοποιήθηκε ανάμεσα στον Απρίλιο του 1995 και τον Ιούνιο του ίδιου έτους. Τότε έγιναν σποραδικές επισκέψεις σε χώρους ερευνητικής δραστηριότητας που είχαν στόχο τον εμπλουτισμό με νέα στοιχεία του εθνογραφικού μας υλικού σε ερευνητικές περιοχές όπου η αναλυτική διαδικασία αναδείκνυε ασάφειες και παρανοήσεις.

Στους πέντε τελευταίους μήνες της κύριας ερευνητικής φάσης αυτή πήρε τη μορφή συμμετοχικής παρατήρησης με περιστασιακές πρακτικές αναψυχής, λίγο πολύ οργανωμένες, στις οποίες συμμετείχαν μικρές ομάδες ηλικιωμένων γλεντιστών και συμπεριλάμβαναν φαγητό, ποτό (κρασί ή τσικουδιά) και τραγούδι. Η συμμετοχική παρατήρηση σε αυτές βοήθησε στην διερεύνηση ποιητικών και των ρητορικών όψεων της γλεντικής διαδικασίας και των τελετουργικών πρακτικών της. Για μας ήταν εξαιρετικά ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε την επιτέλεση της ρεμπέτικης διασκέδασης και να διερευνήσουμε την ενεργό και καθοριστική παρουσία κωδίκων συμπεριφοράς η καταγωγή των οποίων αναγόταν σε ένα μακρινό παρελθόν.

Νομίζω εδώ ότι έχει ενδιαφέρον να επισημάνω ορισμένες εμπειρικές παρατηρήσεις. Σε όλη την διάρκεια των δραστηριοτήτων αναψυχής, οι συμποσιαζόμενοι αντάλλασσαν κεράσματα εκ περιτροπής. Την οινοποσία ξεκινούσε συνήθως την οινοποσία καταξιωμένος γεροντόμαγκας με μια συμβολική φράση "εβίβα παρέα" και ακολουθούσαν άλλοι ηλικιωμένοι. Πρόσωπα που δεν ανήκαν στο σινάφι, όπως νεώτεροι συντοπίτες ή ξένοι μπορούσαν να συμμετάσχουν στη παρέα και στο κύκλο κερασμάτων, περιμένοντας τη σειρά τους.

Όταν σε μια από τις πρώτες ομαδικές συναντήσεις προσφέρθηκα να κεράσω την παρέα στην αρχή του τελετουργικού, οι συμποσιαζόμενοι αρνήθηκαν κατηγορηματικά υποδείχνοντας μου ότι έπρεπε να περιμένω τη σειρά μου. Λίγο αργότερα ένας γλεντιστής μου εξήγησε ότι μια τέτοια στάση μπορούσε να εκληφθεί ως προσβολή αφού στο "τόπο" τους ποτέ ένας ξένος δεν εγκαινίαζε το κέρασμα. Οι ίδιοι υποστήριζαν ότι τέτοια "έθιμα κρατούσαν από παλιά" και η ρητορική τους επίκληση στο παρών μαρτυρούσε τη διάθεση τους να γεφυρώσουν το χάσμα με μια παρελθοντική συμβολική κοινότητα της μαγκιάς, που φαντασιακά αναβίωνε στο τελετουργικό της παρέας.

Σημερινές πρακτικές συλλογικής διασκέδασης έδιναν την ευκαιρία σε ηλικιωμένους μάγκες να επιδείξουν τελετουργικά τεκμήρια της ταυτότητας του μάγκα, την οποία από ότι φαίνεται προσπαθούσαν να διατηρήσουν δια μέσου των δεκαετιών. Ζώντας εμπειρίες μιας μυσταγωγικής και τελετουργικής ατμόσφαιρας που δημιουργούσαν τα πρόσωπα αυτά, πίνοντας και τσουγκρίζοντας τα ποτήρια συνεχώς, ανταλλάσσοντας φιλοφρονήσεις που μου φάνηκαν ασυνήθιστες για την ηλικία τους (γεια σου μάγκα ...), τραγουδώντας εμφατικά και καμιά φορά χορεύοντας, η αίσθηση που αποκόμισα ήταν ότι βίωναν μια κατάσταση συγκινησιακής διέγερσης και

συναισθηματικής φόρτισης η οποία υποβάθμισε συμβολικά τη φυσική τάξη πραγμάτων και το προχωρημένο της ηλικίας και έτεινε προς την φαντασιακή υπέρβαση του εαυτού.

Συνολικά η έρευνα επικεντρώθηκε σε δύο τομείς εργασίας. Ο πρώτος, ο πιο σημαντικός, ήταν ο ανθρωπολογικός ή βιογραφικός άξονας και ο δεύτερος ο ιστοριογραφικός. Θα αναφερθώ στη συνέχεια χωριστά στον καθένα.

3.Βιογραφία

Η βιογραφική προσέγγιση ως μέθοδος εργασίας στο χώρο των κοινωνικών επιστημών εμφανίστηκε στο πλαίσιο των ερευνητικών πρακτικών και αναζητήσεων της Σχολής του Σικάγου[2]. Η κυριαρχία του θετικισμού και των ποσοτικών μεθόδων ανάλυσης αμέσως μετά το 2ο παγκόσμιο πόλεμο οδήγησαν στην προσωρινή κάμψη του ενδιαφέροντος των κοινωνικών επιστημόνων για τη βιογραφία, μέχρι την δεκαετία του 1960. Τότε η έλευση της Νέας εγκληματολογίας, η ανάπτυξη του ρεύματος της προφορικής ιστορίας και των μελετών της κουλτούρας, και οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις που επικεντρώθηκαν στις ατομικές στάσεις και παραστάσεις στις μικρές τοπικές κοινωνίες και στους πολιτισμικούς "χωρίς ιστορία" σε συνδυασμό με την κρίση και την αμφισβήτηση των ποσοτικών μεθόδων ανάλυσης, γονιμοποίησαν το έδαφος για την αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος για τη βιογραφία που σταδιακά ανελίχθηκε σε ένα ξεχωριστό μεθοδολογικό παράδειγμα μελέτης των κοινωνικών φαινομένων.

Στην Ελλάδα η χρήση της βιογραφικής μεθόδου, με ένα κάπως συστηματικό τρόπο εμφανίστηκε με σχετική καθυστέρηση, στην δεκαετία του 1990, όταν παρουσιάστηκαν μελέτες βασισμένες στην βιογραφία από το χώρο της πολιτισμικής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογία, της Κοινωνικής Ιστορίας και της Ψυχολογίας.[3] Παρά το ενδιαφέρον που παρατηρήθηκε στην ακαδημαϊκή κοινότητα για τη βιογραφία, η μέθοδος εξακολουθεί να έχει μια περιθωριακή θέση στις προτιμήσεις των Ελλήνων κοινωνικών επιστημόνων.

Η επιλογή της μεθόδου ως ένα βαθμό αποτέλεσε προϊόν μιας αναγκαιότητας. Ο Λάκκος αποτελεί ένα παράδειγμα ενός πολιτισμού "χωρίς ιστορία" εξοβελισμένου από την κυρίαρχη κουλτούρα, ενός χώρου διαφορικής κοινωνικής οργάνωσης στον οποίο

---

[2]Βλ. ενδεικτικά τις κλασσικές μελέτες των Thomas & Znaniecki (1927), Park & Burgess (1924).

[3]Βλ. ενδεικτικά Κιτρομηλίδης (1985), Ρήγα & Μπεχράκης (1991), Πιζάνιας (1993), Χρηστάκης (1994), Αμπατζόγλου (1994: 25-54), Παπαγεωργίου (1995:181-201). Για μια συνοπτική παρουσίαση της βιογραφικής μεθόδου βλ. Θανοπούλου & Πετρονώτη (1986: 20-40), Bertaux, Kohli (1984).

κυριαρχούν παρεκκλίνοντα πολιτισμικά πρότυπα σε σχέση με τα κυρίαρχα και τα συμβατικά. Μια ιστοριογραφική προσέγγιση του χώρου, που στο μέτρο του δυνατού επιχειρείται μέσα από την μελέτη, μπορεί να σκιαγραφήσει το χρονικό των κρατικών παρεμβάσεων, των πρακτικών κοινωνικού ελέγχου και το πλαίσιο των αστικών αντιδράσεων και ιδεών για τον κόσμο της πορνείας. Αναμφίβολα όμως, το εγχείρημα μιας ιστορικής μονογραφίας του Λάκκου βασισμένη σε γραπτά κείμενα δεν μπορεί παρά να έχει οριακά αποτελέσματα. Τα ιστορικά αρχεία και οι συγχρονικές γραπτές πηγές, προσφέρουν ένα μονομερές ενδιαφέρον για τη "μολυσμένη" κοινότητα που αφορά επιλεκτικές τις όψεις.

Για την ανασυγκρότηση της κοινωνικής ιστορίας της εντοπιότητας και την ανάδειξη του πολιτισμικού της περιεχομένου, θεωρήσαμε αναγκαία την επιλογή των προσεγγίσεων αφενός, της κοινωνικής ανθρωπολογίας και αφετέρου, της ιστορικής κοινωνιολογίας. Ο πιο ασφαλής τρόπος για να κατανοήσεις και να ερμηνεύσεις ένα κόσμο, μη οικείων κοινωνικών καταστάσεων, περίπλοκων συμβολικών σχημάτων αντίληψης και αναπαράστασης, όπως είναι ο κοινωνικός κόσμος του Λάκκου, είναι το να διεισδύσεις στο εσωτερικό του και να αναδείξεις μέσα από το λόγο της εντοπιότητας, μέσα από την ποιητική και ρητορική της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος, το τρόπο σκέψης και τις βασικές εκείνες αρχές που οργανώνουν το καθημερινό «κοινωνικό παιχνίδι».

Μια τέτοια μεθοδολογική εστίαση μας παραπέμπει ευθέως στην βιογραφική προσέγγιση. Η βιογραφία είναι ένα εργαλείο παρατήρησης και μια μέθοδος ανάλυσης, η οποία βασισμένη σε αφηγήσεις ζωής συνιστά ένα δείκτη της υποκειμενικής και συλλογικής ιστορικής εμπειρίας. Υποδηλώνει έτσι, σύμφωνα με τη διατύπωση του Ν. Δεμερτζή (1989:243), την ολική κατάσταση ζωής του ατόμου, τις προσβλέψεις, τις αναφορές, τις κεντρικές αξίες και τις καθημερινές του πρακτικές, που διαφωτίζουν την «ατομική», υποκειμενική εμπειρία, καθώς αυτή δομεί και δομείται από τις καθημερινές ρουτίνες, επαναλήψεις και κρίσεις της κοινωνικής συμβίωσης» και ως ένα βαθμό, αθέατες όψεις της κοινωνικής εμπειρίας και δράσης.

Η βιογραφία, υποστηρίζει ο M. Ferraroti (1983:45), μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε από μια «διαφορετική οπτική γωνία τα κοινωνικά δρώμενα και τις δομές των συμπεριφορών, το χαρακτήρα της περιθωριακότητας και την κατάσταση της κοινωνικής απόκλισης». Μπορούμε έτσι να κατανοήσουμε τη κοινωνική συμβίωση, τον «*κόσμο των υποκειμένων μέσα από βιωμένες πρακτικές, μέσα από τον τρόπο με τον*

οποίο αυτά διαπραγματεύονται τις κοινωνικές συνθήκες ύπαρξης τους»(ο.π. σ.9). Σύμφωνα με τον κοινωνικό ανθρωπολόγο R. Ridfield (1971:53,59), η βιογραφική διάσταση είναι ένας «τύπος περιγραφής και ανάκρισης που εκθέτει αυτά τα χαρακτηριστικά στην αντίληψη μας και μας καλεί να επινοήσουμε τρόπο για να τα ορίσουμε και να τα εξηγήσουμε καλύτερα». Κατά κάποιο τρόπο η βιογραφία θα έλεγε κάτι για το τι «οι άνθρωποι νομίζουν ότι έπρεπε να συμβεί, για το τι περιμένουν να συμβεί και τι πραγματικά συμβαίνει».

Η βιογραφία ως μελέτη του κοινωνικά βιωμένου κόσμου εισβάλει στην υποκειμενική πρόσληψη των κοινωνικών φαινομένων, στους τρόπους με τους οποίους δεδομένες κοινωνικές συνθήκες βιώνονται από τα άτομα και τις ομάδες. Αυτό σημαίνει ότι πως στοχεύουμε, στην διείσδυση στην εσωτερική εμπειρία και στη κοινή αίσθηση που με όρους του Geertz (1983:70) αποτελεί «μια ερμηνεία άμεσων εμπειριών, μία εξήγηση γι αυτά, που όπως ο μύθος, η ζωγραφική, η επιστημολογία ή κάτι άλλο, είναι ιστορικά κατασκευασμένη και υποταγμένη σε ιστορικά καθορισμένες νόρμες κρίσης».

Κεντρικό σημείο αναφοράς της βιογραφικής προσέγγισης είναι η σχέση του ατόμου με την ομάδα και την κοινωνία ευρύτερα. Μέσα από αναφορές στα δίκτυα προσωπικών και κοινωνικών σχέσεων του ατόμου, στις παρέες "ατόμων" τα οποία συνδέονται με φιλικούς ή συγγενικούς δεσμούς και στις γεωγραφικές και κοινωνικές περιπλανήσεις των βιογραφούμενων φωτίζονται στοιχεία της πορείας κοινωνικοποίησης τους καθώς επίσης, και της διαδικασίας συγκρότησης της κοινωνικής ταυτότητας των ατόμων αυτών(Θανοπούλου &- Πετρονώτη 1986:27). Από αυτή τη σκοπιά πολύτιμο πραγματολογικό υλικό μας παρέχει η βιογραφική ανασύνθεση της εξελικτής πορείας ενός ατόμου, οι αναφορές στον τρόπο βίωσης σημαντικών "σταθμών" της ζωής του, οι στάσεις και οι εκλογικεύσεις που χρησιμοποιούν οι αφηγητές για να ερμηνεύσουν πειστικά βιώματα και εμπειρίες που επιλεκτικά ανακαλούνται από το κοινωνικό τους παρελθόν. Οι βιογραφίες εμπεριέχοντας ένα πλαίσιο αφηγηματικών ιστοριών, κοσμοθεωρητικών σχημάτων και μυθοπλασιών παρέχουν στον ερευνητή ένα μέσο για την ανασύσταση της λογικής η οποία διέπει τις ανθρώπινες συμπεριφορές και αξιολογήσεις.

Οι άνθρωποι μέσα από τις παραστάσεις του βιογραφικού λόγου διαιρούν τον κοινωνικό κόσμο, προσβάλλοντας τα διακριτά σημεία της δικής τους ταυτότητας σε αντίστιξη με τα άτομα του κοινωνικού τους περίγυρου, ενώ σε ένα επίπεδο συλλογικό

εκφράζουν την αίσθηση ότι ανήκουν κάπου, δηλαδή, σε μια κοινότητα ιδιαίτερων αξιακών προτύπων, πρακτικών και συμφερόντων.

Αντίθετα από την αυτό-βιογραφία που είναι αφήγηση αυτοδιηγητική, έχει έντονα αξιολογικό ύφος και υποκειμενικό χαρακτήρα (Δεμερτζής 1989:242), η βιογραφία στηρίζεται μεν στις αφηγήσεις του υποκειμένου, συγκροτείται όμως από τον ερευνητή, ο οποίος χωρίς να παρέμβει στο αφηγηματικό ύφος και περιεχόμενο της βιογραφίας, οργανώνει και αναδομεί το υλικό του με τέτοιο τρόπο ώστε να συγκροτεί ένα "κείμενο" ικανό για ανάγνωση και ερμηνεία. Στη βιογραφία ο ερμηνευτικός ορίζοντας του αναγνώστη μεσολαβείτε από το «νοητικό ορίζοντα του βιογράφου, ο οποίος όμως είναι ήδη διυλισμένος από εκείνον του βιογραφούμενου προσώπου».

Για τη μελέτη ενός φαινομένου ο κοινωνικός επιστήμονας μπορεί να χρησιμοποιήσει μια κεντρική βιογραφία - ιστορία ζωής (life story) ή περισσότερες. Στη δεύτερη περίπτωση απαιτείται κάποια ιδιαίτερη μεθοδολογική πρακτική. Σύμφωνα με τους D. Betaux, J. Bertaux-Wiame (1981), η συγκρότηση πολλαπλών βιογραφιών και η αναζήτηση σε αυτές ομόλογων ή ανάλογων εκφορών οδηγούν σε μια "διαδικασία κορεσμού", όπου η συγκέντρωση και διασταύρωση πληροφοριακών δεδομένων επιτρέπουν την συγκρότηση τεκμηριωμένων συμπερασμάτων και παρέχουν ένα κριτικό ερμηνευτικό πλαίσιο που βασίζεται στο νοητικό και αντιληπτικό κόσμο ου βιογραφούμενου.

3.1. Ο Βιογραφικός άξονας της εργασίας και η ανάπτυξη της βιογραφικής έρευνας

Η έρευνα στο βιογραφικό άξονα οργανώθηκε γύρω από τρεις τομείς εργασίας. Ο πρώτος ήταν η συγκρότηση ιστοριών ζωής (life story) και η συγκέντρωση βιογραφικού υλικού για τον ερευνώμενο χώρο. Για αυτό το βασικό τομέα εργασίας, πάνω στον οποίο βασίστηκαν τα κύρια συμπεράσματα της μελέτης, θα αναφερθώ διεξοδικά παρακάτω. Ο δεύτερος τομέας, ήταν η ηχητική αποτύπωση παραδοσιακών μουσικών και τραγουδιών της πόλης και του Λάκκου μέσα από επιτελέσεις ηλικιωμένων δημιουργών και η συγκέντρωση ποιημάτων αφηγηματικής μορφής για το Λάκκο. Το υλικό αυτό ,για το οποίο παραθέτω περισσότερες πληροφορίες σε άλλο σημείο της μελέτης,[4] χρησιμοποιήθηκε σαν ένας σημαντικός δείκτης της πολιτισμικής

[4] βλ. παρακάτω .σ.σ. 271-279, 303-320.

δημιουργίας που είχε αναπτυχθεί στο παρελθόν στη μελετώμενη κοινωνική νησίδα, αλλά και σαν ένα δείγμα του ρόλου και της σημασίας της πολιτισμικής έκφρασης και δημιουργίας στην διατήρηση της ατομικής και συλλογικής ταυτότητας στο Λάκκο.

Ένας τρίτος άξονας ήταν η συγκέντρωση φωτογραφικού υλικού για την κοινότητα του Λάκκου και για τις εμπλεκόμενες σε αυτήν κοινωνικές κατηγορίες πληθυσμού. Από ένα μεγάλο αριθμό φωτογραφιών που ερευνήθηκαν, από προσωπικές συλλογές[5] επέλεξα για ανατύπωση περίπου 200 φωτογραφίες της περιόδου 1890-1950. Αυτές είχαν θέμα τους, σημαίνοντα πρόσωπα της εντοπιότητας, ομαδικές εκδηλώσεις αναψυχής, οικογενειακές συγκεντρώσεις, προσωπικές πόζες, τοπία και μνημεία. Το υλικό αυτό μαζί με περίπου 40 νεώτερες φωτογραφίες αρχειοθετήθηκε και αποτέλεσε ένα δείκτη που ιχνογραφούσε με το δικό του τρόπο το χρονικό μιας άλλης εποχής.

Πρωταρχικός στόχος της βιογραφικής έρευνας ήταν η επιλογή προσώπων που είχαν ενεργή και πρωταγωνιστική συμμετοχή σε κοινωνικές δραστηριότητες της εντοπιότητας στο παρελθόν και η συγκρότηση των ιστοριών ζωής που θα ανασυνέθεταν και θα αναδημιουργούσαν ιδεατά την κοινωνική ιστορία του χώρου. Τα κριτήρια που χρησιμοποίησα για την επιλογή προσώπων ήταν: 1) Η αντιπροσωπευτική παρουσία τους σε μορφές κοινωνικής δράσης στο παρελθόν της πόλης 2) Η ηλικία σε συνδυασμό με την ικανότητα μνήμης του ατόμου, 3) Η ποιότητα και το περιεχόμενο των αφηγηματικών εκφορών και 4) η διάθεση συνεργασίας του.

Για την αναζήτηση τέτοιων προσώπων στράφηκα αρχικά προς τους επιζώντες Λακκουδιανούς. Έχοντας εφοδιαστεί με χρήσιμες πληροφορίες για αυτούς από το διάστημα της προέρευνας, ξεκίνησα διερευνητικές επαφές μαζί τους. Έπειτα από συναντήσεις και διάλογο επέλεξα πέντε πρόσωπα, σε συνεργασία με τους οποίους οργανώσαμε τακτικές συναντήσεις στις οποίες κατέγραψα με κασετόφωνο τις αφηγηματικές τους αναδρομές. Ο χώρος και ο τρόπος καταγραφής της κάθε βιογραφίας βασίστηκε στις επιθυμίες των αφηγητών, που συνήθως προτιμούσαν ως χώρους συνάντησης τις κατοικίες τους, ενώ μερικοί διάλεξαν συνοικιακά καφενεία συνήθως με παρουσία άλλων ατόμων.

Σταδιακά και καθώς διευρύνθηκε ο κύκλος γνωριμιών με Λακκουδιανούς προχωρήσαμε στη συγκρότηση άλλων οκτώ ιστοριών ζωής από τον ίδιο κοινωνικό χώρο. Στο σύνολό τους οι αφηγήσεις ζωής των Λακκουδιανών συγκροτήθηκαν με βάση τον λόγο των βιογραφούμενων προσώπων, ενώ συμπληρωματικά

[5] Χρησιμοποιήθηκαν ακόμα φωτογραφίες από το αρχείο της Βικελαίας βιβλιοθήκης.

χρησιμοποιήθηκαν πληροφορίες τρίτων συχνά από το συγγενικό περιβάλλον του αφηγητή. Εξαίρεση υπήρξε μια ιστορία ζωής ενός φημισμένου μη επιζώντος Λακκουδιανού, στην οποία χρησιμοποιήθηκαν εξ ολοκλήρου μαρτυρίες από τρίτους, κυρίως από τις αφηγήσεις της νύφης του Δ.Β.[6]

Αυτή η ιδεατή ομάδα αναφοράς βιογραφούμενων Λακκουδιανών αποτελείτο από 12 ηλικιωμένα πρόσωπα που είχαν γεννηθεί ανάμεσα στα έτη 1906-1925(βλ. παρακάτω τους πίνακες των βιογραφούμενων). Όλοι τους είχαν ανατραφεί και μεγαλώσει στο περιβάλλον της πόλης, αν και μόνο δύο είχαν γεννηθεί σε αυτό. Οι υπόλοιποι, είτε είχαν μετοικήσει από αγροτικές περιοχές στην πόλη σε παιδική ηλικία ,είτε ήρθαν σαν πρόσφυγες πρώτης γενιάς.

Το κοινωνικό προφίλ των προαναφερθέντων ατόμων παρουσιάζει εξαιρετική ρευστότητα. Παρατηρούνται συνεχείς επαγγελματικές περιπλανήσεις σε συνήθως πρόσκαιρες δραστηριότητες με επίκεντρο τον κοινωνικό χώρο του Λάκκου και τις πρακτικές αναψυχής. Εκτός από τις επαγγελματικές παρατηρούνται και γεωγραφικές περιπλανήσεις, συνήθως, στο χώρο της πόλης από συνοικία σε συνοικία, και μερικές φορές σε ένα υπερτοπικό πλαίσιο εκτός του νομού Ηρακλείου. Αυτές οι μετακινήσεις, εντοπίζονται κυρίως στη μεταπολεμική περίοδο, οπότε παρατηρείται τάση απομάκρυνσης ορισμένων Λακκουδιανών από τη συνοικία.

Σε γενικές γραμμές οι προσδιορισμοί της εικόνας του εαυτού των βιογραφούμενων γινόταν όχι τόσο με βάση τα κριτήρια κοινωνικής θέσης, όσο στη βάση ενός ιδιαίτερου τρόπου ζωής και ορισμένων πολιτισμικών τους γνωρισμάτων. Έτσι οι ικανότητες στο χορό ή στο τραγούδι, η περιπλανώμενη ζωή, η σχέση με το κόσμο της μαγκιάς κ.λ.π. θεμελίωναν ταυτότητες όπως του μάγκα, του μπερμπάντη, του μερακλή.

Πέραν της κύριας ομάδας η έρευνα επεκτάθηκε σε μια ιδεατή έξω - ομάδα (out groups) με στόχο να καταγραφεί και να διερευνηθεί ένας έξωθεν, διαφορετικός αφηγηματικός λόγος για το Λάκκο και το κοινωνικό κόσμο της μαγκιάς, σε αντίστιξη με τον εντόπιο. Και στην περίπτωση των μελών της έξω - ομάδας χρησιμοποιήθηκαν κριτήρια όπως η ηλικία, η ικανότητα μνήμης, η ύπαρξη σχέσεων με το Λάκκο, και η ενεργός δραστηριότητα σε κοινωνικοπολιτισμικές διεργασίες της πόλης στο παρελθόν.

---

[6] Η Δ.Β. ήταν σύζυγος του γιου του βιογραφούμενου Ν.Β. που όπως και ο πατέρας του ήταν μάγκας στο Λάκκο και είχε αποθάνει. Ένας επιζών γυιός του βιογραφούμενου ο Λ., αρνήθηκε κατηγορηματικά να μας βοηθήσει λέγοντας «αυτά τα πράγματα που ψάχνεις εσύ, δεν πρέπει να γράφονται, αυτά είναι ντροπής πράγματα».

Το σώμα των βιογραφιών της έξω-ομάδας συγκροτήθηκε από 14 ιστορίες ζωής ατόμων από ετερόκλητες κοινωνικές κατηγορίες. Στις αφηγήσεις εκφράστηκε ένα ευρύ φάσμα εκτιμήσεων, εχθρικών, ουδέτερων, συγκαταβατικών ή και φιλικών στάσεων, για την εντοπιότητα. Συνήθως οι ηπιότερες και σε κάποιο βαθμό, θετικές κριτικές προερχόταν από άτομα που ανεξαρτήτως κοινωνικής προέλευσης, είχαν πολιτισμικές συγγένειες με τους Λακκουδιανούς (π.χ. μποέμηδες, «μάγκες της υψηλής κοινωνίας»). Στην πράξη αυτή η ερευνητική πρακτική απεδείχθη γόνιμη αφού προβλήθηκαν διαφορετικές ανάμεσα τους, συγκλίνουσες ή αποκλίνουσες εκτιμήσεις, συνειρμοί και σημάνσεις με τις οποίες ήταν συνδεδεμένες στο κοινωνικό φαντασιακό η εντοπιότητα. Επιπλέον, διερευνήθηκε η ύπαρξη δικτύων κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα σε ετερόκλητες ομάδες και άτομα στο πλαίσιο της κοινωνίας της πόλης.

Το κοινωνικό περίγραμμα των μελών της έξω-ομάδας ήταν πολυεδρικό. Από τη σκοπιά του κύριου επαγγέλματος υπήρχαν ένας δικηγόρος, ένας δικηγόρος και εργοστασιάρχης, ένας έμπορος ειδών λαϊκής τέχνης, μία οικοκυρά και ένας υπάλληλος γραφείου, πρώην πλανόδιος μουσικός. Τρία άτομα είχαν ασχοληθεί με κέντρα λαϊκής αναψυχής αφού προηγουμένως περιπλανήθηκαν σε εργατικά, κυρίως, επαγγέλματα. Στα υπόλοιπα έξι άτομα παρατηρείται οριζόντια κοινωνική κινητικότητα, περιπλανήσεις σε εργατικά επαγγέλματα και σε δραστηριότητες αναψυχής.

Από την σκοπιά του τόπου καταγωγής υπήρχαν έξι πρόσφυγες εκ των οποίων οι πέντε πρώτης γενιάς, προερχόμενοι από περιαστικές περιοχές της Μικράς Ασίας, ένα άτομο με αγροτικής προέλευσης και οι υπόλοιποι ήταν «γνήσιοι Καστρινοί» γέννημα - θρέμμα της πόλης του Ηρακλείου. Επισημαίνω ακόμη, ότι δύο βιογραφίες σημαντικών προσώπων που είχαν πεθάνει, πρωταγωνιστών σε πολιτισμικές διεργασίες του παρελθόντος, συγκροτήθηκαν από αφηγήσεις τρίτων προσώπων.

Ο χρόνος που απαιτήθηκε για τη συγκρότηση της κάθε μιας βιογραφίας δεν ήταν ο ίδιος. Το ενδιαφέρον μας εστιάστηκε σε ορισμένες αφηγήσεις ζωής που παρουσίαζαν εξαιρετικό ενδιαφέρον. Τρεις τέτοιες βιογραφίες χρειάστηκαν, για κάθε μια, περισσότερες από 10 συνεντεύξεις χρονικής διάρκειας 80-120 λεπτών. Αυτές, αφορούσαν τρία ηλικιωμένα πρόσωπα που γεννήθηκαν στην πρώτη δεκαετία του αιώνα, τον βαρκάρη Γιώργη «Καλαϊτζή» (1906), τον παραδοσιακό τραγουδιστή Προκόπη «Κουλουρά» (1907) και τον αστό Φέφο Π. (1908),των οποίων οι αφηγηματικές αναδρομές κατέχουν προνομιακή θέση στο πραγματολογικό υλικό της έρευνας αφού παρείχαν πολύτιμο πληροφοριακό υλικό με αναφορά συχνά σε ένα

απόμακρο παρελθόν που έντεχνα ανασυγκροτούσαν στο παρόν, και ένα σφιχτοδεμένο σώμα κοσμοθεωρητικών σχημάτων που εμπεριείχαν ιδιαίτερα νοήματα.

Τα άτομα αυτά αντιπροσώπευαν ένα είδος *κοινωνικών κριτικών* (Κάβουρας1994), ήταν γνωστά πρόσωπα της κοινωνίας της πόλης στο παρελθόν που μετέφεραν κοινωνικές εμπειρίες σε μια κριτική γλώσσα δια μέσου του καθημερινού λόγου και απέδιδαν κρίσεις σε πρόσωπα, σε ιδιαίτερα γεγονότα και κοινωνικές καταστάσεις. Ακόμη, διαχειριζόταν ρητορικά ενστάσεις που εκφραζόταν στο επίπεδο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης.

Η μεθοδολογική έμφαση σε αυτές τις βιογραφίες, δε σήμαινε πως οι υπόλοιπες είχαν περιορισμένο ενδιαφέρον. Τουναντίον, η κάθε μια προσέφερε πολύτιμο εθνογραφικό υλικό. Η συνεχής διασταύρωση μαρτυριών και η σύγκριση των αφηγηματικών πρακτικών των ομιλούντων υποκειμένων συνέβαλε στη διερεύνηση όψεων της μελετώμενης κοινότητας και στον κριτικό έλεγχο των πληροφοριών. Για κάθε μια από αυτές τις βιογραφίες απαιτήθηκαν τουλάχιστον τρεις ξεχωριστές συνεντεύξεις.

Λόγοι δεοντολογίας και αισθητικής θα υπαγόρευαν στον ερευνητή μιας προφορικής κοινωνίας τη συμμετρική εκπροσώπηση των φυλών στο εθνογραφικό του υλικό. Πολλοί ανθρωπολόγοι έχουν ασκήσει οξεία κριτική για στην ηγεμονική παρουσία του ανδρικού λόγου σε εθνογραφικές μελέτες βασισμένες στη προφορική παράδοση και την κυριαρχία ενός μονοδιάστατου, ανδροκεντρικού μοντέλου ερμηνείας (Arderner 1975, Stathern 1981, Cowan 1990).

Στο εθνογραφικό μας παράδειγμα η προσδοκία για μια ισόρροπη ύπαρξη του λόγου των δύο φύλων απέβη άκαρπη. Στο σώμα του βιογραφικού υλικού υπάρχουν 20 ιστορίες ζωής, 2 ανδρικές που στηρίζονται σε αφηγήσεις, κυρίως, γυναικών και 2 ιστορίες ζωής γυναικών. Υπάρχουν ακόμη, δύο συνεντεύξεις γυναικών που είχαν σχέση με το Λάκκο οι οποίες όμως δεν συνεχίστηκαν, ούτως ώστε, να συγκροτήσουν βιογραφίες, εξ αιτίας του ότι οι ίδιες δεν επιθυμούσαν κάτι τέτοιο έπειτα από επιθυμίες των ίδιων.

Η περιορισμένη αντιπροσώπευση του γυναικείου λόγου, παρά τις αντίθετες προσδοκίες , ήταν αποτέλεσμα αντικειμενικών δυσκολιών. Από τις Λακκουδιανές με ενεργό συμμετοχή στις δραστηριότητες του χώρου στο παρελθόν, λιγοστές ζούσαν στο Ηράκλειο. Οι πόρνες, που αποτελούσαν την πιο σημαντική κατηγορία εργαζομένων στο Λάκκο, είχαν υψηλό δείκτη γεωγραφικής κινητικότητας. Οι περισσότερες αν δεν

είχαν πεθάνει, είχαν μετοικήσει αλλού. Από τις επιζούσες εντοπίσαμε, με τη βοήθεια βιογραφούμενων, δύο τέτοια πρόσωπα. Ο αρχικός στόχος ήταν η συγκρότηση αφηγήσεων ζωής, ωστόσο παράγοντες όπως το στιγματισμένο παρελθόν, η εξασθένιση της μνήμης και η τωρινή κοινωνική τους κατάσταση λειτούργησαν ανασταλτικά στη διαδικασία πρόσβασης και επικοινωνίας μαζί τους.

Το τελικό αποτέλεσμα, κατώτερο των αναμενόμενων προσδοκιών ήταν , μια ενδιαφέρουσα συνέντευξη με την «Λευτερία», η οποία όμως κατόπιν επιθυμίας της ίδιας ήταν αποψιλωμένη από ατομικά βιογραφικά στοιχεία και λεπτομερείς αναφορές και περιορίστηκε σε γενικούς σχολιασμούς για την κατάσταση των πορνών στο Λάκκο, τη σχέση τους με τους προστάτες σε συνδυασμό με ευρύτερες κοσμοθεωρήσεις. Η χαλαρή, συνειδητή ή όχι, λειτουργία της μνήμης της, η αποσπασματικότητα των διηγήσεων της, και η συναισθηματική φόρτιση που δημιουργούσαν οι αναφορές στο παρελθόν, περιόριζαν το ενδιαφέρον για μια πιο συστηματική καταγραφή ιστορίας ζωής, την οποία άλλωστε η ίδια έδειχνε να μην επιθυμεί. Στην δεύτερη περίπτωση, οι συνθήκες ήταν περισσότερο απαγορευτικές. Το πρόσωπο που μας ενδιέφερε, αρνήθηκε κατηγορηματικά οποιαδήποτε μορφής συνέντευξης, επικαλούμενη την τωρινή ήσυχη οικογενειακή της ζωή και την διάθεση να εξοβελίσει το «άσχημο» παρελθόν.

Η προσπάθεια συγκρότησης αφηγήσεων ζωής γυναικών, οι οποίες δεν προερχόταν από το Λάκκο επίσης, δεν απέδωσε θετικά αποτελέσματα. Παρά το ότι, στη διάρκεια της έρευνας μίλησα με πολλές ηλικιωμένες γυναίκες για το Λάκκο, παρατήρησα ότι το πληροφοριακό υλικό που συγκέντρωσα ήταν περιορισμένο και ελαχίστου ενδιαφέροντος. Αυτό γιατί, απουσίαζαν οι βιωματικές εμπειρίες και οι κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος έπαιρναν χαρακτήρα φαντασιακής αναβίωσης εξ ολοκλήρου επινοημένης όπου οι εκφερόμενοι λόγοι βασιζόταν σε στερεοτυπικές επικρίσεις με αρνητικό περιεχόμενο. Από ότι φαίνεται η κοινωνία του Λάκκου προσλαμβανόταν ως ένας χώρος βέβηλος, σαν ένα είδος taboo (Douglas 1991) περισσότερο στις παραστάσεις γυναικών από ότι των ανδρών. Οι τελευταίοι, συνήθως μέτοχοι περιστασιακών ή μονιμότερων εμπειριών αναψυχής και ερωτικής απόλαυσης στον «απαγορευμένο» χώρο, σχημάτιζαν μια περισσότερο οικεία, φιλική και λιγότερο απειλητική αναπαράσταση της εντοπιότητας.

Χωρίς τελικά να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι το εθνογραφικό υλικό της έρευνας βασίστηκε κυρίως σε ανδρικούς λόγους καθώς, επίσης, και τους κινδύνους της μονομέρειας που αυτό συνεπάγεται ως προς τη μελέτη, δεν πρέπει να υποβιβάσουμε

το σημαντικό ενδιαφέρον που είχαν οι ιστορίες ζωής, μιας περιοίκου του Λάκκου και μιας σερβιτόρας σε κουτούκια της συνοικίας, οι οποίες μαζί με άλλες περιστασιακές διηγήσεις γυναικών, ανέδειξαν ένα λόγο διαφοράς στο βιογραφικό σώμα της έρευνας. Θεωρώ έτσι, σημαντικό, ότι ο γυναικείος λόγος, έστω και ισχνός συγκριτικά με αυτό των ανδρών, δεν απουσίαζε από αυτή τη μελέτη. Επισημαίνω εξάλλου, τη πρωταγωνιστική προβολή των ειδώλων γυναικείων προσώπων σε ηρωικούς, μυθικούς, δραματικούς ρόλους στα αφηγηματικά σενάρια ανδρών, κάτι που υποδηλώνει τη σημαντική όσο και ιδιόμορφη κοινωνική παρουσία των γυναικών στο πλαίσιο της εντοπιότητας.

3.2.Μεθοδολογικές επιλογές και αναλυτική διαδικασία στην βιογραφική έρευνα

Ένας βασικός στόχος της μελέτης ήταν να μην αποκλείσουμε από το πεδίο το υποκείμενο, το λόγο και την εμπειρία του. Ακολουθώντας μια παράδοση ανθρωπολογικής σκέψης ευαίσθητης ως προς τη στάση της προς τους ιθαγενείς κόσμους, δεν αντιμετώπισα τους αφηγητές ως εθνογραφικά αντικείμενα, αλλά μάλλον ως κοινωνικούς δράστες που μέσα από το λόγο τους κατασκευάζουν και ερμηνεύουν την κοινωνική πραγματικότητα (Herzfeld 1985: xvii, Rosaldo 1986: 97-8, Bauman-Briggs 1990:61). Ο εντόπιος λόγος έχει έτσι το δικό του μερίδιο στο κείμενο της μελέτης και οι αφηγητές τη δική τους σημαντική συνεισφορά στην πραγματοποίηση των στόχων της.

Ωστόσο, σε μια έρευνα πεδίου προσανατολισμένη στο λόγο μιας κοινωνικής ομάδας, δεν πρέπει να αγνοείται το γεγονός πως οι διηγήσεις δομούνται και ως ένα βαθμό επικαθορίζονται από τους στόχους και τις προσδοκίες του ερευνητή, τα μεθοδολογικά εργαλεία και τις αναλυτικές πρακτικές που χρησιμοποιεί. Η ευαισθησία, κατά συνέπεια, προς το υπό μελέτη υποκείμενο δεν σημαίνει ότι παραγνωρίζεται η εξουσιαστική ισχύ του εθνογράφου[7] και δεν συνεπάγεται την πρόσληψη του αφηγηματικού λόγου των υποκειμένων ως κάποιο αυτόνομο και «αντικειμενοποιημένο» κείμενο που «μιλάει από μόνο του».

[7] Σύμφωνα με το Τσιτσυπή (1993: 246) η ανθρωπολογική έρευνα δεν είναι μια πολιτικά και κοινωνικά αθώα πορεία, η οποία απλά παρατηρεί πράγματα και καταστάσεις, αλλά ένα διαλογικό γίγνεσθαι στο οποίο οι εμπλεκόμενες φωνές δεν είναι καν ίσες από πλευράς δύναμης και εξουσιαστικού λόγου.

Η ανάλυση λόγου (discourse analysis) δεν πρέπει να αποσπά τη λεκτική πράξη από τα κοινωνικοϊστορικά και πολιτισμικά της συμφραζόμενα. Αυτό απαιτεί μια αναστοχαστική (reflexive) ικανότητα, μια συνεχή κριτική της δυναμικής σχέσης αλληλεπίδρασης, ερευνητή - ερευνωμένων υποκειμένων και ερευνητή- ερευνώμενου πεδίου, και, κατ' επέκταση ,ένα συνεχή έλεγχο των πληροφοριακών δεδομένων. Τελικώς, η λεκτική πράξη συναρτάται από τις επικοινωνιακές και κοινωνικές λειτουργίες μέσω των οποίων σχηματίζονται τα γλωσσικά σχήματα, από τους τύπους κοινωνικής αλληλόδρασης που διαμορφώνονται στο πλαίσιο της έρευνας (Bauman - Briggs 1990),καθώς, επίσης και από το ιστορικό και κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο αναδύεται η αφηγηματική πράξη.

Για να αναδείξουμε τα «κρυφά μυστικά» ενός προφορικού λόγου απαιτείται μια διαδικασία κατανόησης και εξήγησης. Μπορούμε εδώ να δανειστούμε ορισμένες σκέψεις του Π Ρικέρ. Στα δοκίμια ερμηνευτικής (1990) ο Γάλλος φιλόσοφος υποστηρίζει ότι ανάμεσα στην διήγηση και στην παρακολούθηση μιας ιστορίας υπάρχει μια αμοιβαία σχέση η οποία ορίζει ένα εντελώς αρχέγονο γλωσσικό παιχνίδι. Για τον ερευνητή το να παρακολουθείς ιστορίες ζωής σημαίνει «την κατανόηση μιας ακολουθίας πράξεων, σκέψεων, συναισθημάτων, που παρουσιάζουν ταυτόχρονα μια ορισμένη κατεύθυνση αλλά επίσης και εκπλήξεις (συμπτώσεις, αναγνωρίσεις, αποκαλύψεις κ.λ.π.». Υπάρχει έτσι σε κάθε ιστορία «ένας εντελώς ειδικός δεσμός λογικής συνέχειας, εφόσον η έκβαση πρέπει να είναι ταυτόχρονα τυχαία και αποδεκτή» (Ρικέρ1990: 216). Η κατανόηση αποτελεί μια συνιστώσα είτε με τη μορφή των σημείων στη θεωρία των κειμένων είτε, κάτι που εδώ μας ενδιαφέρει άμεσα, «με τη μορφή της κατανόησης των προθέσεων και των κινήτρων στη θεωρία της δράσης» και με τη «μορφή της ικανότητας να παρακολουθούμε μια διήγηση στη θεωρία της ιστορίας» (ο.π.218).

Αν η κατανόηση ειδωθεί ως ενεργοποίηση της ικανότητας να παρακολουθούμε μια αφήγηση, αυτή η διαδικασία αποτελεί την αφετηρία για να οδηγηθούμε σε ένα μεταβαλλόμενο επίπεδο γενικότητας, κοινωνικότητας και επιστημονικότητας την εξήγηση. Έτσι αν η κατανόηση «προηγείται, συνοδεύει, κλείνει και περιβάλλει την εξήγηση, η διάσταση της εξήγησης «αναπτύσσει και προεκτείνει αναλυτικά τη κατανόηση (ο.π.17). Κατανοώντας τα κίνητρα και τις προθέσεις της αφηγηματικής δράσης των Λακκουδιανών, μπορείς να οδηγηθείς με ασφαλέστερο τρόπο σε ερμηνείες που αφορούν π.χ. το γιατί αυτοί επιλέγουν ορισμένες όψεις του παρελθόντος τις οποίες

αναπλάθουν δραστικά και αποσιωπούν άλλες, γιατί επικεντρώνονται σε ορισμένα γεγονότα, γιατί χρησιμοποιούν κάποιους ιδιαίτερους λεκτικούς τύπους κ.λ.π.

Στη συνέχεια θα αναφερθώ σε ορισμένα σκαλοπάτια της μεθοδολογικής πρακτικής, που ακολούθησα για την ανάλυση του βιογραφικού υλικού της έρευνας, Το πρώτο βήμα αφορούσε την κατανόηση του τρόπου σκέψης των αφηγητών, την περιγραφή και επεξεργασία των ποιητικών και ρητορικών πρακτικών που τα ομιλούντα υποκείμενα χρησιμοποιούσαν για να ανά-δημιουργήσουν το κόσμο της βιωμένης εμπειρίας.

Προς αυτή την κατεύθυνση πρώτο βήμα ήταν οι διαδοχικές, προσεκτικές αναγνώσεις λέξη με λέξη, των γραπτών κειμένων που συγκροτήθηκαν από τις απομαγνητοφωνημένες ή αποδελτιωμένες σε γραπτές σημειώσεις συνεντεύξεις. Διαδοχικές συνεντεύξεις ίδιων προσώπων, μαζί με τρίτες μαρτυρίες συγκροτούσαν αφηγήσεις ζωής, διαρθρωμένες έπειτα από δική μας παρέμβαση στο κείμενο, γύρω από θεματικές ενότητες από τις οποίες απέρρεε ένα σύνολο ταξινομημένων πληροφοριών. Η προσθήκη νέων συνεντεύξεων και αφηγήσεων ζωής από τη μία πλευρά, οδηγούσε στο κριτικό έλεγχο των προηγούμενων πληροφοριακών δεδομένων και από την άλλη, στην επινόηση νέων επικοινωνιακών πρακτικών και αποτελεσματικών παρεμβάσεων στη διαλογική διαδικασία της έρευνας. Το τελευταίο ήταν απότοκο της συσσώρευσης γνώσης και εμπειρίας για το εξεταζόμενο αντικείμενο σε συνδυασμό με τον έλεγχο των δικών μας λαθών και αδυναμιών. Ιδιαίτερα εποικοδομητική ήταν η πρακτική των μετα-αφηγήσεων, οι σχολιασμοί αφηγητών σε αφηγήσεις και κρίσεις άλλων αφηγητών. Αυτές παρείχαν ένα εντόπιο ερμηνευτικό πλαίσιο, που φώτιζε σε συγκριτική βάση όψεις της κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος, αναδεικνύοντας αλληλουχίες και συνάφειες ή διαφοροποιήσεις και διχοτομίες.

Από το συνολικό σώμα των βιογραφιών συγκροτήθηκε ένα ευρύτερο πλέγμα αφηγηματικών ενοτήτων διαρθρωμένων γύρω από φράσεις - κλειδιά, ιθαγενή συμβολικά σχήματα με επικοινωνιακή ισχύ που παρέπεμπαν σε ένα σύνολο κοινών αντιλήψεων, νοηματοδοτήσεων και κοσμοθεωρήσεων και κατ' επέκταση σε ορισμένες βασικές οργανωτικές αρχές πάνω στις οποίες στεγαζόταν η εντόπιος σκέψη. Αυτές οι αρχές ήταν διαποτισμένες τόσο, από τις ανάγκες και τις επικοινωνιακές στοχοθεσίες των αφηγητών στο σήμερα όσο, και από το βιωμένο παρελθόν, την «ιστορικότητάς» τους. Το ότι σε πολλά σημεία του κειμένου παρατίθενται αυτούσια αποσπάσματα

εντόπιων αφηγήσεων και σχολιασμών, υποδηλώνει την πρόθεση μας να λάβουμε στα σοβαρά υπόψη τον εντόπιο ερμηνευτικό λόγο, και το ιδιαίτερο αφηγηματικό του ύφος.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο «ανάγνωσης» η έμφαση δόθηκε στην ερμηνεία και στην εξήγηση. Η διερεύνηση των νοημάτων που αποδέσμευαν οι αφηγηματικές πρακτικές εντάχθηκε σε ένα καθορισμένο ερμηνευτικό πλαίσιο. Το ζητούμενο ήταν να «μεταφραστεί» και να εξηγηθεί με τη βοήθεια μεθοδολογικών κανόνων και αναλυτικών συμβάσεων, ένας ιδιότυπος εντόπιος λόγος σε μια άλλη γλώσσα που χρησιμοποιεί ο ερευνητής. Τα τεχνικά εργαλεία του τελευταίου έχουν το δικό τους σημαντικό ρόλο, στη πράξη αναδημιουργίας του πρωτογενούς υλικού, όμως δεν εγγυώνται πάντα μια καλή «μετάφραση».

Αυτό που εμείς επιχειρήσαμε ήταν μια ερμηνεία που στηριζόταν στις λογικές του εντόπιου τρόπου σκέψης και αναζητούσε τα σημεία σύγκλισης και τομής των σχημάτων αντίληψης και πρόσληψης του κοινωνικού κόσμου και τα κεντρικά συμβολικά σχήματα που χρησιμοποιούσαν οι αφηγητές για να φτιάχνουν σημασίες για τους ανθρώπους και την κοινωνική πραγματικότητα που τους περιβάλλει. Αυτή η διαδικασία απαιτούσε αφενός, μια ευαίσθητη προσέγγιση του εντόπιου λόγου αφετέρου, την «εν φαντασία αναπαράσταση» (de Vries, 1990:19) των ερμηνευμένων κοινωνικών φαινομένων και καταστάσεων, δηλαδή την ικανότητα να «φανταστούμε» και να σκηνοθετήσουμε τα αναφερόμενα πολιτισμικά περιβάλλοντα όπου εκτυλίσσεται η κοινωνική δράση και αναδύονται οι ταυτότητες και τα σύμβολα. Για αυτή την ικανότητα ενόρασης μέσω της αναπαράστασης στο κόσμο των αφηγητών, που δεν σημαίνει μια ιδιότητα άμεσης πρόσβασης στο νου του άλλου, όσο *μια ικανότητα προσέγγισης και κατανόησης της σκέψης του*, πολύτιμη υπήρξε η εμπειρία του σχεδόν καθημερινού συγχρωτισμού μου με τους αφηγητές.

Σε αυτό το επίπεδο τα πληροφοριακά δεδομένα συνοδεύθηκαν από ένα «ρητά διατυπωμένο ή υπορρητά προσαρτημένο εξηγητικό ή ερμηνευτικό λόγο» (Κάβουρας 1996). Οι ερμηνείες αφορούσαν όχι μόνο την αναφορικότητα των κειμένων, αλλά και τη διαδικασία παραγωγής των αφηγηματικών πρακτικών, τα κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα των πράξεων ομιλίας. Ήταν ένα πλαίσιο ερμηνείας με κριτικό αναστοχαστικό και ανοικτό χαρακτήρα, δεκτικό για νέες ερμηνείες και επανασημασιοδοτήσεις.

Σε ένα τρίτο επίπεδο «ανάγνωσης» του υλικού της μελέτης, οδηγηθήκαμε στην θεωρητική συγκρότηση του κειμένου, στην διαπραγμάτευση με την βοήθεια

θεωρητικών και ερευνητικών εμπειριών από τους χώρους της ανθρωπολογίας, της κοινωνιολογίας και της ιστορίας, των βασικών υποθέσεων εργασίας που είχαμε θέσει στην αρχή της ερευνητικής πρακτικής.

Η προσπάθεια αυτή συνέβαλε στην εξαγωγή ορισμένων κεντρικών συμπερασμάτων και συναφών προβληματισμών και επισημάνσεων. Το εγχείρημα δεν ξεπέρασε τα όρια μιας συνειδητά φειδωλής θεωρητικοποίησης. Λόγοι αισθητικής αλλά και ευαισθησίας ,απέναντι σε ένα ιδιότυπο εθνογραφικό υλικό για τους μάγκες και το κοινωνικό κόσμο της πορνείας, με απέτρεψαν στο να χρησιμοποιήσω ένα κλειστό ερμηνευτικό πλαίσιο, φορτισμένο με άκαμπτα θεωρητικά σχήματα και «σκληρούς» επιστημονικούς όρους στην προοπτική μιας θετικιστικής λογικής. Ακόμα, η ανυπαρξία ερευνών για αντίστοιχες με το Λάκκο νησίδες του παρελθόντος, ακύρωνε τη προσπάθεια μιας συγκριτικής προσέγγισης και αναφοράς και συνακόλουθα την πραγμάτευση θεωρητικών προτάσεων με ευρύτερη ισχύ και προοπτική.

4.Ιστοριογραφική έρευνα

Η ιστορική έρευνα που πραγματοποιήθηκε κυρίως στη Βικελαία Δημοτική βιβλιοθήκη Ηρακλείου και οριακά επεκτάθηκα στις Δημοτικές βιβλιοθήκες Χανίων και Ρεθύμνου και στη Μπενάκειο (Τμήμα εφημερίδων), και είχε άμεσο στόχο την συγκομιδή ιστορικού υλικού από γραπτές πηγές που αφορούσαν το κοινωνικό κόσμο της μαγκιάς και τη συνοικία του Λάκκου. Η ερευνητική δραστηριότητα αναπτύχθηκε προς τους παρακάτω τομείς εργασίας: 1) Αποδελτίωση πληροφοριακού υλικού (άρθρα, σχολιασμοί, αστυνομικά δελτία κ.λ.π.),που παρουσίαζε ενδιαφέρον, από εφημερίδες και περιοδικά της περιόδου 1890-1940. 2) Έρευνα των αρχείων του Δήμου Ηρακλείου (αποφάσεις Δημοτικού Συμβουλίου, αλληλογραφία διοικητικών και αστυνομικών αρχών, κοινοποιήσεις Δικαστικών αποφάσεων, κ.λ.π.). 3) Έρευνα αρχείου στην Επίσημο Εφημερίδα της Κρητικής Πολιτείας (1900-1908).

Στο βαθμό που η εργασία δεν είχε αμιγή ιστορικό χαρακτήρα, είναι προφανές ότι η κάλυψη με πυκνό ιστοριογραφικό υλικό όλης της χρονικής περιόδου στην οποία η μελέτη παραπέμπει, ξέφευγε από τους στόχους που είχαμε καθορίσει. Αυτό ίσχυε ιδιαίτερα για το αρχειακό υλικό, ο τεράστιος όγκος του οποίου καθιστούσε εξ αντικειμένου αδύνατη την προσπέλαση του ερευνητή στο χρονικό διάστημα που είχε στη διάθεση του. Η μεθοδολογική στρατηγική που χρησιμοποιήθηκε ήταν η

επικέντρωση του ερευνητικού ενδιαφέροντος για αρχειακό υλικό της περιόδου 1900-1910. Η επιλογή αυτή βασίστηκε στους εξής λόγους: α) Στα χρόνια αυτά συντελούνται σημαντικά γεγονότα όπως η εγκαθίδρυση των χαμαιτυπείων στο Λάκκο, η ανάπτυξη της πορνείας και η διάδοση του θεσμού του καφέ αμάν, η παρακολούθηση των οποίων δεν θα μπορούσε να γίνει με βάση το βιογραφικό υλικό της έρευνας. β) Οι βιογραφικές αναφορές που έχουμε για τα χρόνια αυτά έχουν φανταστική ισχύ και στηρίζονται αποκλειστικά σε επινοητικές αναπλάσεις, παρουσιάζουν έτσι περιορισμένο ιστορικό ενδιαφέρον.

Αντίθετα με τη πρακτική που ακολουθήθηκε στα αρχεία των Δημοτικών αρχών, η πρόσβαση στο σύνολο σχεδόν των εφημερίδων και των περιοδικών του Ηρακλείου 1895-1940, κρίθηκε αναγκαία, έστω και αν αυτό απαιτούσε μια χρονοβόρα και επίπονη διαδικασία. Οι λόγοι αυτής της ερευνητικής έμφασης συσχετίζονται με το αυξημένο ενδιαφέρον που παρουσιάζει η έρευνα τύπου σε ένα παρελθοντικό πλαίσιο Σε μια μικρή, όσο αφορά το μέγεθος πληθυσμού, επαρχιακή πόλη, οι εφημερίδες καταγράφουν πληθώρα συμβάντων που αποτυπώνουν, έστω και διαμεσολαβημένα από τη σκοπιά του λόγιου αρθρογράφου, την κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική ζωή της πόλης. Επισημαίνω εδώ το παραμορφωτικό χαρακτήρα των δημοσιευμάτων αυτών, τα οποία εκφράζουν μια λόγια και αστική εκδοχή των γεγονότων. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι στην χρονική περίοδο που αναφερόμαστε οι αρθρογράφοι του τύπου, προερχόταν από τα αστικά στρώματα και ήταν καταξιωμένα πρόσωπα στους λόγιους κύκλους της πόλης. Ως εκ τούτου η μελέτη άρθρων και κειμένων δίνει την ευκαιρία στον ερευνητή να αποκωδικοποιήσει αστικές ζυμώσεις και ιδεολογικές αναζητήσεις που αναπτύσσονται σε μια ορισμένη χρονική περίοδο και να διερευνήσει τα κοινωνικά τους συμφραζόμενα.

Στο εθνογραφικό μας παράδειγμα, εντοπίσαμε σε παραλειπόμενα εφημερίδων και περιοδικών, σειρά συμβάντων που άμεσα ή έμμεσα παρέπεμπαν στον εξεταζόμενο χώρο. Επιπλέον, σημαντικές πνευματικές προσωπικότητες της πόλης όπως, ο συγγραφέας, ιστορικός και δημοσιογράφος Γιάννης Μουρέλλος (ψευδώνυμο Ι. Πύργος), ο ποιητής και δημοσιογράφος Θρασ. Σταυράκης (Ασμοδαίος), ο θεατρικός συγγραφέας και δημοσιογράφος Άρις Χατζιδάκις (Αρ.ης) συμπεριλάμβαναν στην αρθρογραφία τους για την κοινωνική ζωή της πόλης σχόλια και αφιερώματα για τον κοινωνικό κόσμο της μαγκιάς και ιδιαίτερα για το Λάκκο, κάτι που αποτελεί μια

σημαντική ένδειξη της βαρύνουσας σημασίας του χώρου στην κοινωνική ζωή της πόλης.

Σε γενικές γραμμές η έρευνα επεκτάθηκε στο σύνολο των εφημερίδων και των περιοδικών του Ηρακλείου στο χρονικό διάστημα που μας ενδιέφερε. Επιπλέον, διερευνήθηκε ένα μέρος από τις εφημερίδες της περιόδου παρακμής του Λάκκου (1940-1960).Στη περίοδο αυτή, που ανιχνεύεται σε αδρές γραμμές στη μελέτη, παρατηρείται σχεδόν ολοκληρωτική απουσία αναφορών. Αυτή η απουσία ενδιαφέροντος δεν είναι αδιάφορη για τον ερευνητή. Δύο πιθανές ερμηνείες του φαινομένου είναι, αφενός, ότι ο Λάκκος στην μεταπολεμική περίοδο σταδιακά έχασε την αίγλη του παρελθόντος, γεγονός που αναγνωρίζεται και από τους εντόπιους, και, αφετέρου, ότι στις εκσυγχρονιστικές συνθήκες της περιόδου αυτής εμφανίζεται μια στάση απαξίας και μια διάθεση κάθαρσης εκ μέρους των αστικών στρωμάτων για φαινόμενα που παλαιοτέρα προσέλκυαν έστω και αρνητικά το ενδιαφέρον τους.

Γενικά η συγκέντρωση γραπτών πληροφοριών από εφημερίδες για το Λάκκο είναι άνιση από περίοδο σε περίοδο. Πιθανώς περίοδοι με συχνές αναφορές και αρθρογραφία, όπως αυτή που ακολούθησε την άφιξη των προσφύγων μέχρι το 1930 (περίπου), να αντανακλά μια αυξημένη κοινωνική δράση στο χώρο ή την εντατικοποίηση των διεργασιών και της κουλτούρας του κοινωνικού ελέγχου για την αντιμετώπιση κοινωνικών ζητημάτων, κυρίως του προσφυγικού ζητήματος.

Τα όποια συμπεράσματα ωστόσο, θα πρέπει να εκληφθούν με επιφυλάξεις, αφού η ανάπτυξη του τύπου και κατ' επέκταση η ροή πληροφοριών διαφέρει από περίοδο σε περίοδο. Για παράδειγμα στις αρχές του αιώνα και μέχρι τα χρόνια των Βαλκανικών πολέμων, οι εφημερίδες κυκλοφορούν σε εβδομαδιαία ή δισεβδομαδιαία βάση και συνήθως η χρονική διάστημα της έκδοσης τους είναι περιορισμένο. Αντίθετα στο μεσοπόλεμο τα περισσότερα φύλλα κυκλοφορούν καθημερινά (Ν. Εφημερίς, Ίδη, Ανόρθωσις, Ελ. Σκέψις κ.λ.π.) και σε μακροχρόνια διαστήματα. Ένα πρόσθετο πρόβλημα είναι η απώλεια μεγάλου μέρους των εφημερίδων. Αυτό αφορά κυρίως τη περίοδο 1900-1906 στα χρόνια της Κρητικής αυτονομίας από όπου διασώζονται μόνο αποσπασματικά φύλλα.

Τελικά παρά τα όποια αντικειμενικά προβλήματα συναντήσαμε, η συγκέντρωση υλικού από το τοπικό τύπο δεν ήταν άνευ ενδιαφέροντος. Οι κραυγές διαμαρτυρίες, οι καταγγελίες, τα παράπονα, τα πικρόχολα σχόλια και οι διφορούμενες κριτικές των

δημοσιογράφων για το Λάκκο, ιχνογραφούν ιδεολογίες και κοσμοθεωρήσεις φορέων της εγγράμματης παιδείας, νοοτροπίες προσδεμένες στην ευυπόληπτη κοινωνία. .

Η χρησιμοποίηση πρωτογενών ιστορικών πηγών συνδυάστηκε με την κοινωνιολογική και ανθρωπολογική ανάλυση του παρελθόντος, μέσω της βιογραφικής προσέγγισης. Οι γραπτές μαρτυρίες έγιναν αντικείμενο κριτικής ανάλυσης, μια μέθοδος την οποία χρησιμοποιούν με συστηματικό τρόπο οι ιστορικοί(Λαμπίρη-Δημάκη1989:146-151). Αναζητήθηκε έτσι η προέλευση των κειμένων (τόπος, συγραφέας, κ.λ.π.) και επιχειρήθηκε η χρονολογική ταξινόμηση τους .Επιπλέον, ανιχνεύθηκαν οι ρητορικές των ορθογράφων και σε διάφορα σημεία της μελέτης διασταυρώθηκαν γραπτές και προφορικές πληροφορίες.

Υποθέτω, ότι οι γραπτές μαρτυρίες που χρησιμοποιήθηκαν, προερχόμενες κυρίως από τον τύπο με χρονολογικά κενά και αποσπασματικό χαρακτήρα, δεν συγκροτούν επαρκές πραγματολογικό υλικό για τις ανάγκες μιας ιστορικής μελέτης που απαιτεί ακρίβεια και σαφήνεια. Εξάλλου η περαιτέρω αναζήτηση γραπτών πηγών (που είναι αμφίβολο αν θα απέφερε αποτελέσματα αφού η πορνεία και ο χώρος της αφήνουν λιγοστά γραπτά ίχνη στο πέρασμα του χρόνου), θα υπέρβαινε κατά πολύ της ανάγκες μιας εργασίας που δεν έχει αμιγή ιστορικό χαρακτήρα.

Πίνακες βιογραφούμενων.

Στους πίνακες 1 και 2 παρουσιάζονται με σχηματικό τρόπο οι «βιωματικές» ταυτότητες των βιογραφούμενων προσώπων της έρευνας. Οι βιογραφούμ,ενοι της έσω ομάδας είναι Λακκουδιανοί, είτε μόνιμοι κάτοικοι και εργαζόμενοι στη συνοικία, είτε τακτικοί επισκέπτες της που ασχολήθηκαν με τις δραστηριότητες της. Στις βιογραφούμενους της έξω ομάδος συμπεριλαμβάνονται πρόσωπα που σύχναζαν και δεν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν σαν Λακκουδιανοί με βάση τις εντόπιες αξιολογήσεις. Οι βιογραφίες με αστερίσκο αφορούν σημαντικά πρόσωπα, από την άποψη της κοινωνικής τους δράσης στο κόσμο της μαγκιάς, και σχηματίστηκαν με βάση συνεντεύξεις οικείων και συγγενικών ηλικιωμένων ατόμων. Οι περιοχές που αναφέρονται αφορούν συνοικίες του Ηρακλείου. Στις περιπτώσεις αναφοράς χωριού ή περιοχής άλλης πόλης μνημονεύεται ο αντίστοιχος νομός ή η πόλη (π.χ. Κερά Ηρακλείου, Τρούμπα Πειραιά).

PROFILES ΒΙΟΓΡΑΦΟΥΜΕΝΩΝ ΕΣΩ ΟΜΑΔΑΣ

ΟΝΟΜΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΤΣΟΥΚΛΙ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΙ ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣΗΣ	ΧΩΡΟΙ ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ	ΒΙΩΜΑΤΙΚΟΙ ΧΩΡΟΙ - ΣΤΕΚΙΑ	ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑΤΑ	ΣΤΥΛΙΣΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΓΝΩΡΙΣΜΑΤΑ
Μανώλης Κατσαρός *	1881-1967, Λάκκος	Λάκκος, Πειραιάς	Λάκκος, Περβόλα, Πηγαϊδα, Μικρό Χαμαμάκι.	Παντρεύτηκε δύο φορές και απέκτησε τέσσερα παιδιά, από τα οποία τα δύο πέθαναν σε μικρή ηλικία.	Καφετζής, ταβερνιάρης, λατερνατζής, έμπορος.	Ρεμπέτης, νταής με μόρτικο ντύσιμο, επιδέξιος μουζουξής και χορευτής.
Προκόπης Κουλουράς	1907, Επισκοπή Ηρακλείου	Μικρό Χαμαμάκι, Πόρος, Πειραιάς, Κερά Ηρακλείου, Πόρος.	Μικρό Χαμαμάκι, Λάκκος, Περβόλα, Πόρος, Ατσαλένιο, Ακ Τάμπια, Τρυπητή.	Παντρεύτηκε το 1932, έχει τρία παιδιά και ζει μαζί τους. Η σύζυγος του έχει πεθάνει.	Τσαγκάρης, φουρνάρης, κουλουράς, ταβερνιάρης.	Ρεμπέτης, καλλίφωνος παραδοσιακός τραγουδιστής με μόρτικο ντύσιμο, επιδέξιος αφηγητής.
Γιώργης Καλαϊτζής	1906, Αραστάς.	Αραστάς, Χανιά, Πόρος, Παρίσι, Πόρος.	Λιμάνι, Λάκκος, Περβόλα, Πόρος, Μαστα- μπάς, Κιζίλ Τάμπια.	Παντρεύτηκε τρεις φορές. Έχει δύο παιδιά και ζει με τη κόρη του.	Μαραγκός, βαρκάρης, ψαράς, ταβερνιάρης.	Λιμανιώτης μάγκας με μόρτικο ντύσιμο, ρεμπέτης, επιδέξιος αφηγητής.
Γιώργος Σάλιαρης.	1915, Βουρλά Μ. Ασίας.	Βουρλά, Λιμάνι Ηρακλείου, Καμίνια.	Λιμάνι, Μπεντενάκι, Κιζίλ Τάμπια, Λάκκος, Περβόλα,	Ζει με τη γυναίκα του και έχει επτά παιδιά.	Λιμενεργάτης, χασάπης, ψαράς, καραγωγέας,	Ρεμπέτης και νταής, μόρτικο ντύσιμο, επιδέξιος χορευτής και αμανετζής.

			Καμίνια.		αυτοκινητιστής.	
Μανώλης Ζεϊμπεκικος	1916, Κατσαμπάς	Κατσαμπάς, Αρχάνες, Ν. Αλικαρνασσός.	Ν. Αλικαρνασσός, Λιμάνι, Λάκκος, Περβόλα, Πόρος.	Παντρεύτηκε δύο φορές και έχει δύο παιδιά.	Οικοδόμος, σιδεράς, μικροπωλητής, καφετζής.	Νταής με απλό ντύσιμο και τραγιάσκα, φημισμένος χορευτής και γλεντιστής.
Γιώργης Σαλταδόρος	1918, Αξάρι Μ. Ασίας, πέθανε το Νοέμβριο του 1994 στα Δειλινά.	Αξάρι, Ρέθυμνο, Πειραιάς, Αλεξάνδρεια, Ηράκλειο, Θεσσαλονίκη, Λάκκος, Δειλινά.	Τρούμπα Πειραιά, Τουρκολίμανο Πειραιά, Λάκκος, Περβόλα, Λιμάνι, Δειλινά, Καμίνια, Μασταμπάς.	Παντρεύτηκε τρεις φορές και απέκτησε τέσσερα παιδιά.	Πωλητής λουκουμιών, λούστρος, χορευτής, εργάτης βυρσοδεψείου, αραμπατζής, λατερνατζής, ψαράς, ταβερνιάρης. γραμμοφωνατζής,	Μάγκας, φημισμένος χορευτής, τατουάζ στα χέρια.
Κατίνα Κοκκινομάλλα	1918, Σητεία Λασηθίου	Σητεία, Λιμάνι, Λάκκος.	Λάκκος, Μασταμπάς, Καράβολα.	Παντρεύτηκε το 1937, ο σύζυγός της πέθανε το 1937.	Υπηρέτρια, σερβιτόρα.	Ρεμπέτισσα, επιδέξια χορεύτρια
Θωμάς Καραμπάτης	1918, Άγιος Θωμάς Ηρακλείου.	Άγιος Θωμάς, Μικρό Τσαρσάκι, Λάκκος.	Μικρό Τσαρσάκι, Λιμάνι, Περβόλα, Μικρό Χαμαμάκι	Παντρεύτηκε το 1970, έχεο ένα παιδί, η σύζυγός του πέθανε το 1994.	Κουλουράς, φυστικάς, λιμενεργάτης, αρτεργάτης, ταβερνιάρης.	Μάγκας, ρεμπέτης «βήτα διαλογής», μπερμπάτης.
Μιχάλης Βράκας	1922, Λιμάνι	Λιμάνι	Λιμάνι, Μπεντενάκι, Τρυπητή, Κιζίλ Τάμπια, Λάκκος, Μικρό Χαμαμάκι.	Ζει με τη σύζυγο του, έχει δύο παιδιά.	Κιβωτοκαρφωτοποιός, μικροπωλητής, ψαράς, λιμενεργάτης.	Μάγκας και νταής, λιμανιώτικο ντύσιμο.
Γιάννης Γιαμπούλας	1922, Πηγάϊδα	Πηγάϊδα, Δειλινά	Πηγάϊδα, Λάκκος, Περβόλα, Μπεντενάκι, Λιμάνι.	Παντρεύτηκε το 1944, ζει με τη σύζυγο του και έχει επτά παιδιά.	Παγωτατζής, ψαράς μικροπωλητής, λιμενεργάτης,	Μάγκας με μόρτικο ντύσιμο, επιδέξιος χορευτής.
Νίκος Μέρακλας	1925, Μορώνη Ηρακλείου	Μορώνη, Μικρό Χαμαμάκι, Λάκκος	Λάκκος, Πηγάϊδα, Μικρό Χαμαμάκι, Περβόλα, Χανιώπορτα.	Παντρεύτηκε στο μεσοπόλεμο με μικρασιάτισα που ζούσε στο Λάκκο. Έχει επτά παιδιά.	Μικροπωλητής, μηχανουργός	Μάγκας και νταής.
Θωμάς Γραμμοφωνατζής	1926, Χανιά	Χανιά, Περβόλα, Αθήνα, Λάκκος, Γερμανία, Θέρισσος	Λάκκος, Κιζίλ Τάμπια, Πηγάϊδα, Περβόλα, Θέρισσος, Λιμάνι, Ατσαλένιο.	Παντρεύτηκε το 1945 και έχει πέντε παιδιά.	Ράφτης, κουρέας, καφετζής, γραμμοφωνατζής, λατερνατζής, ταβερνιάρης.	Μάγκας, φημισμένος χορευτής.

PROFILES ΒΙΟΓΡΑΦΟΥΜΕΝΩΝ ΕΞΩ ΟΜΑΔΑΣ

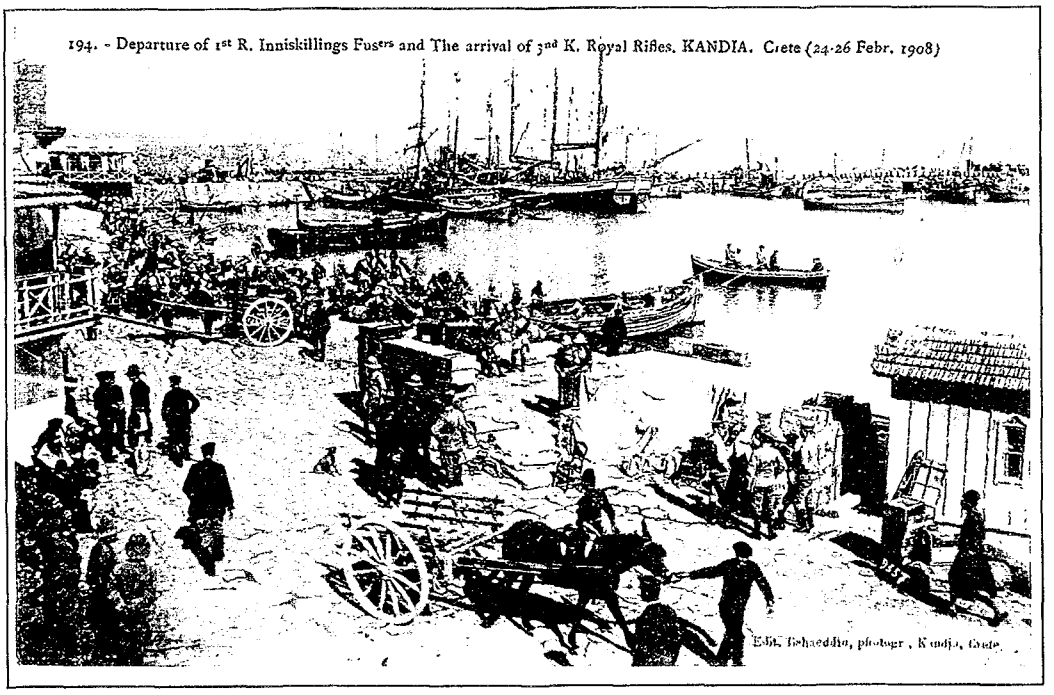
ΟΝΟΜΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΤΣΟΥΚΛΙ	ΤΟΠΟΣ ΚΑΙ ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣΗΣ	ΧΩΡΟΙ ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ	ΒΙΩΜΑΤΙΚΟΙ ΧΩΡΟΙ - ΣΤΕΚΙΑ	ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑΤΑ	ΣΤΥΛΙΣΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΓΝΩΡΙΣΜΑΤΑ
Γιάννης Β. *	1876-1970, Κεφαλά Χανίων, Μασταμπάς.	Κεφαλά Χανιών, Χαλέπα Χανίων, Θεσσαλονίκη, Ηράκλειο, Κάϊρο, Ηράκλειο.	Μασταμπάς, Πόρος, Περβόλα, Μεϊντάνι.	Παντρεύτηκε το 1925 και απέκτησε ένα παιδί.	Δεκάρχης τελωνείου, ταβερνιάρης, τεκετζής.	Μάγκας και νταής, νταηλίδικο ντύσιμο με ρεπούμπλικο και σαλβάρια, μπουζουξής και ριμαδόρος.
Μενέλαος Σ.	1904 - 1995, Αποστόλοι. Ηρακλείου.	Αποστόλοι, Ηράκλειο, Αθήνα, Ηράκλειο.	Επτά Μπαλτάδες, Τρεις Καμάρες, Μπεντενάκι, Μεϊντάνι.	Παντρεύτηκε το μεσοπόλεμο και απέκτησε τρία παιδιά.	Δικηγόρος, δημόσιος υπάλληλος.	Απλό ντύσιμο, γλετζές, επιδέξιος αφηγητής.
Αρντίν Π. *	1905-1994, Ουσάκ Μικράς Ασίας, Ηράκλειο.	Ουσάκ Μ. Ασίας, Γενί Γκαβέ.	Κιζίλ Τάμπια, Οβραϊκή, Μπεντενάκι, Γενί Γκαβέ, Μικρό Τσαρσάκι, Λάκκος, Περβόλα.	Παντρεύτηκε το 1935. Απέκτησε τέσσερα παιδιά από τα οποία έζησαν τα τρία.	Τσαγκάρης, πλανόδιος μουσικός, παλιατζής.	Τουρκόφωνος Αρμένης, μερακλής, φημισμένος οργανοπαίκτης (ούτι,μπουζούκι).
Ανδρέας Π.	1906, Χάϊφα Παλαιστίνης	Χάϊφα, Γενί Γκαβέ, Πάρκο Γεωργιάδη.	Κιζίλ Τάμπια, Γενί Γκαβέ, Ακ Τάμπια, Μπεντενάκι, Τρεις Καμάρες	Παντρεύτηκε στη Χάϊφα, ζει με τη γυναίκα του και έχει επτά παιδιά.	Παγωτατζής, ελαιοχρωματιστής, πλανόδιος μουζικάντης (μιμόταν μουσικά όργανα)	Γλεντιστής, καλλίφωνος αμανετζής.
Φέφος Π.	1906, Κουτάλα	Κουτάλα, Αθήνα, Ηράκλειο	Μπεντενάκι, Επτά Μπαλτάδες, Τρεις Καμάρες, Λιμάνι, Λάκκος, Περβόλα	Παντρεύτηκε τη δεκαετία του 1940 και έχει δύο παιδιά	Δικηγόρος, εργοστασιάρχης.	Μποέμης, επιδέξιος αφηγητής, αριστοκρατικό ντύσιμο, μπερμπάτης και γλετζές.
Νίκος Κ.	1912, Μικρό Χαμαμάκι	Μικρό Χαμαμάκι, Αθήνα, Πόρος	Πόρος, Λιμάνι, Μπεντενάκι, Μεϊντάνι	Παντρεύτηκε το 1935, έχει τέσσερα παιδιά και ζει μόνος του.	Καφετζής, μαραγκός, πλανόδιος, μουσικός, κουρέας.	Γλεντιστής, μερακλής, επιδέξιος οργανοπαίκτης (βιολί, κιθάρα μαντολίνο,).

Θόδωρος Δ.	1912, Τσεσμέ Μ. Ασίας	Τσεσμέ, Μασταμπάς	Μασταμπάς, Ατσαλένιο, Περβόλα, Λάκκος, Λιμάνι, Φιντίκ Πασά, Πηγάϊδα.	Παντρεύτηκε το 1935, έχει τέσσερα παιδιά και ζει με τη γυναίκα του.	Γεωργός, εργάτης, οικοδόμος, πλανόδιος εφημεριδοπώλης, ψαράς.	Γλεντιστής και μερακλής, «μικρασιάτικο ντύσιμο», καλλίφωνος.
Νίκος Λ.	1918, Πειραιάς (προσφυγική καταγωγή).	Πειραιάς, Φώκιες Μ. Ασίας, Φιντίκ Πασά, Καμίνια.	Φιντίκ Πασά, Ακ Τάμπια, Περβόλα, Λιμάνι, Μπεντενάκι, Καμίνια.	Παντρεύτηκε μεταπολεμικά, έχει τέσσερα παιδιά.	Λιμενεργάτης, τεχνίτης μακαρωνοποιός, σταφιδεργάτης.	Μερακλής, «μικρασιάτικο» ντύσιμο.
Κίμων Χ.	1920, Ηράκλειο	Ηράκλειο	Επτά Μπαλτάδες, Λιμάνι, Τρεις Καμάρες, Μπεντενάκι, Μεϊντάνι, Λάκκος.	Παντρεύτηκε το 1962. Ζει με τη γυναίκα του.	Φροντιστής καταστήματος, ιδιοκτήτης ζαχαροπλαστ., έμπορος ειδών λαϊκής τέχνης.	Μπούμης, με αριστοκρατικό ντύσιμο, μπερμπάτης.
Σταύρος Κ.	1920, Ατσαλένιο (προσφυγική καταγωγή).	Ατσαλένιο, Λιμάνι	Μπασταμπάς, Λιμάνι, Ατσαλένιο, Μπεντενάκι, Μεϊντάνι, Περβόλα	Άγαμος	Κτηνοτρόφος, ταβερνιάρης, ιδιοκτήτης μπουζουξίδικου.	Μερακλής με μόρτικο ντύσιμο, καλός χορευτής.
Καλλιόπη Π.	1923, Μικρό Χαμαμάκι	Μικρό Χαμαμάκι, Αθήνα, Πόρος	Μικρό Χαμαμάκι, Μεϊντάνι, Τρεις Καμάρες, Μασταμπάς, Πόρος	Παντρεύτηκε δύο φορές και απέκτησε τέσσερα παιδιά από τα οποία ζουν τα τρία. Ζει μόνη της.	Οικιακά	Μερακλίνα.
Σταύρος Λ.	1923, Βαλντέ Τζαμί (προσφυγική καταγωγή)	Βαλντέ Τζαμί.	Λιμάνι, Μπεντενάκι, Βαλντέ Τζαμί, Λάκκος, Περβόλα, Κιζίλ Τάμπια.	Παντρεύτηκε μεταπολεμικά και έχει δύο παιδιά, ζει με τη γυναίκα του.	Λιμενεργάτης, βαρκάρης, ταβερνιάρης, ιδιοκτήτης ψυχαγωγικού κέντρου	Μάγκας με λιμανιώτικο ντύσιμο, επιδέξιος χορευτής, γλεντιστής.
Θανάσης Μ.	1925, Καμίια (προσφυγική καταγωγή)	Καμίνια	Λιμάνι, Μπεντενάκι, Καμίνια, Καράβολα, Περβόλα	Άγαμος	Κτηνοτρόφος, ταβερνιάρης, ιδιοκτήτης ψυχαγωγικού κέντρου	Μάγκας με μόρτικο ντύσιμο, καλός χορευτής.
Σταύρος Ν.	1925, Ακ Τάμπια (προσφυγική καταγωγή).	Ακ Τάμπια, Ν. Αλικαρνασσός, Αθήνα,Ακ Τάμπια.	Ακ Τάμπια, Τρεις Καμάρες, Μεϊντάνι, Λιμάνι.	Είναι παντρεμένος, ζει με τη γυναίκα του και έχει επτά παιδιά.	Σερβιτόρος, οπλίτης πενταετούς θητείας, εμπορικός αντιπρόσωπος , σιδεράς, αλουμινοκατα-σκευαστής, ταβερνιάτης, αλαντοποιός.	Μερακλής και γλεντζές, παραδοσιακός μουσικός (μπουζούκι, ταμπουράς, τζουράς, σαντούρι).

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΚΟΣ ΑΞΟΝΑΣ

ΤΟ ΗΡΑΚΛΕΙΟ ΚΑΙ Ο ΛΑΚΚΟΣ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ 1900 - 1940



Το λιμάνι Ηρακλείου το 1908 αποτυπωμένο από τον φημισμένο Τουρκοκρητικό φωτογράφο Μπεχαεντίν (Αρχείο Βικελαίας βιβλιοθήκης).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

Η ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΟΛΗ (1900 - 1923)

1.Ιστορικό πλαίσιο

Οι τελευταίες δεκαετίες του προηγούμενου αιώνα είναι μια ταραγμένη περίοδος στην Οθωμανοκρατούμενη Κρήτη. Τα αιματηρά γεγονότα του 1898 με τη σφαγή χριστιανών στο Ηράκλειο, τα αντίποινα των Άγγλων και την παρέμβαση των δυνάμεων διεθνούς κατοχής, ήταν η κατάληξη μιας περιόδου εξεγέρσεων και επαναστάσεων στο νησί που οδήγησαν στην εγκαθίδρυση του ιδιότυπου καθεστώτος της Κρητικής Πολιτείας υπό την επιτροπεία του Πρίγκιπος Γεωργίου της Ελλάδος, την επικυριαρχία του Σουλτάνου και την υψηλή προστασία των μεγάλων δυνάμεων (Αγγλία, Γαλλία, Ρωσία και Ιταλία)[1]. Το 1905 μετά από την εξέγερση στη Θέρισο ενάντια στην αυταρχική πολιτική του Πρίγκιπα, επιτεύχθηκε η αποπομπή και η αντικατάσταση του υπό του Γ. Ζαΐμη. Το 1908, αποχώρησαν τα ξένα στρατεύματα από την Κρήτη και το 1913 επικυρώθηκε επίσημα η ένωση του νησιού με την Ελλάδα. Ακολούθησε η ταραγμένη περίοδος των Βαλκανικών πολέμων που τροφοδότησε ένα κλίμα εθνικής εσωστρέφειας, πριν από την έλευση της δεκαετίας του 1920 που επιφύλαξε την τραυματική εμπειρία της Μικρασιατικής καταστροφής και την ανταλλαγή των προσφύγων.

Τα σημαντικά ιστορικά συμβάντα και οι πολιτικές αλλαγές επηρέασαν το κοινωνικό σώμα της «ανατολίτικης» πόλης. Τις διοικητικές αναδιαρθρώσεις της Κρητικής Πολιτείας ακολούθησε η μαζική έξοδος Τουρκοκρητικών που οδήγησε σε μια προσωρινή εξισορρόπηση των πληθυσμιακών μεγεθών των δύο μεγάλων θρησκευτικών κοινοτήτων της πόλης, με τάση συρρίκνωσης του μουσουλμανικού στοιχείου. Φορείς λόγιων και αστικών στρωμάτων συγχρωτιζόταν με στρατιωτικούς των Αγγλικών δυνάμεων που παρέμειναν για μεγάλο χρονικό διάστημα στην πόλη, έστρεφαν ολοένα και περισσότερο το ενδιαφέρον τους προς το δυτικό κόσμο. Κρυφός

[1] Για την κοινωνική και πολιτική κατάσταση στα χρόνια της αυτονομίας της Κρήτης, όπως και για τα αιματηρά συμβάντα του 1898, Δραγούμης (1909), Πικρός (1977: 88-159), Παπαμανουσάκης (1979,), Σβολόπουλος (1988: 459-492), Δετοράκης (1990: 397-8, 438-456).

πόθος λογίων και αστικών στοιχείων της πόλης ήταν ο εκμοντερνισμός και ο εκδυτικισμός της.

1.1.Πληθυσμός εργασία κατοικία και αναψυχή

Το Ηράκλειο στις αρχές του αιώνα είναι μια πόλη, λιμάνι και κάστρο, περικυκλωμένη από τα ενετικά τείχη, με τις υψηλές πύλες,[2] που αποτελούσαν τα φυσικά της σύνορα τον έξω κόσμο. Έξω από την πόλη σε μικρή απόσταση υπήρχαν χάνια και μαγαράδες,[3] που εξυπηρετούσαν τις ανάγκες προσωρινής διαμονής κατοίκων της ενδοχώρας που πήγαιναν στο «Μεγάλο Κάστρο» για να πουλήσουν την πραμάτεια τους και να κάνουν χρήση των ευκαιριών αναψυχής, που η πολύβουη και κοσμοπολίτικη πόλη παρείχε σε κατοίκους και επισκέπτες της.

Πολιτισμικά στοιχεία της οργάνωσης του χώρου, θρησκευτικά μνημεία (ορθόδοξοι, σιναϊτικοί και αρμένικοι ναοί, τζαμιά, τεκέδες και μιναρέδες), ενετικά κτίσματα, όπως ο κούλες και τα υψηλά τείχη, οι συνοικίες με τα καλντιρίμια και τα χαμηλοτάβανα σπίτια, οι κεντρικές πλατείες με θεατρικές αίθουσες και κοσμικά κέντρα και τέλος, τα διάσπαρτα καφέ αμάν και καφέ σαντάν, έδιναν ένα γραφικό τόνο στην άναρχα δομημένη «ανατολίτικη» πόλη και μαρτυρούσαν τα κοσμοπολίτικα χαρακτηριστικά της και το πέρασμα από τα εδάφη της ποικίλων πολιτισμών.

Η οικονομία του Ηρακλείου βασιζόταν στο εμπόριο, στη βιοτεχνία και λιγότερο στη στοιχειώδη βιομηχανική παραγωγή. Μεγάλο μέρος της οικονομικής δραστηριότητας ήταν προσανατολισμένο προς την ενδοχώρα, από την οποία προερχόταν εξαγωγικά προϊόντα αλλά και αγαθά πρώτης ανάγκης που κατανάλωναν οι Καστρινοί. Κομβικά σημεία επικοινωνίας αγροτών και αστών, οι αγορές-παζάρια[4] οι οποίες ευρισκόταν σε κεντρικά σημεία της πόλης κυρίως πλησίον πυλών των Ενετικών τειχών. Οι αγορές συνδεόταν με τον εμπορικό κόμβο του λιμανιού, δια μέσου του οποίου διεκπεραιωνόταν οι συναλλαγές με τον έξω κόσμο.

Η οικονομία της πόλης, δεν ήταν αυτάρκης. Έλλειψη παρουσιαζόταν σε είδη βασικής ανάγκης τα οποία εισαγόταν από το εξωτερικό. Τέτοια προϊόντα ήταν το

---

[2] Καθ' εσπέραν, με τη δύση του ηλίου, έκλειναν οι πύλες και άνοιγαν με την ανατολή.

[3] Ο μαγαράς ήταν θολωτό οίκημα ευρισκόμενο σε μικτή απόσταση εκτός πόλεως, στο οποίο υπήρχε πόσιμο νερό και υπερυψωμένο κτίσμα όπου μπορούσε να κοιμηθεί ο διαβάτης. Όπως και τα χάνια, οι μαγαράδες ήταν τόποι συνάθροισης και επικοινωνίας κατοίκων της ενδοχώρας. Για τα χάνια του Ηρακλείου βλ.«Τα χάνια», Εθνική Φωνή, 22-3-1971.

[4] Αγορές που αναφέρονται συχνά σε επίσημα έγγραφα στα Α.Δ.Η.Κ. στις δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα είναι: Βαλντέ Τζαμί, Σεβρί Τζεσμέ (Καμαράκι), Πλατιά στράτα, Γενί Τζαμί, Μπιτσαξίδικα, Επάνω Δερμιτζίδικα, Ακτάρικα, Μεϊντάνι, Ελευθερία (πρώην Βεζίρ Τσαρσί)..

αλεύρι, το σιτάρι, η ζάχαρη, ο καφές, το πετρέλαιο, το θειάφι και τα κρέατα. Από την άλλη, η εξαγωγική δραστηριότητα που δεν ξεπερνούσε την εισαγωγική επικεντρωνόταν σε προϊόντα όπως το λάδι, η σταφίδα, το σαπούνι, το σταφύλι, τα εσπεριδοειδή και ο οίνος.

Σύμφωνα με στατιστικά δεδομένα,[5] ο πληθυσμός της πόλης το 1900 ανερχόταν σε 22.481 κατοίκους. Συγκρίνοντας τον με το αντίστοιχο πληθυσμιακό μέγεθος του 1881 (20.950 κατ.) παρατηρούμε ότι σε διάστημα 19 χρόνων παρουσιάστηκε αύξηση της τάξης του 7,3%. Η σχετικά μικρή αύξηση προήλθε από τη διόγκωση του πληθυσμιακού μεγέθους του χριστιανικού στοιχείου που από 6.361 κατ. το 1881 απογειώθηκε στους 10.753, γνωρίζοντας αλματώδη αύξηση της τάξης του 69,15%, η οποία προήλθε αφενός, από τη φυσική αύξηση του πληθυσμού και αφετέρου, από την εσωτερική μετανάστευση και τον μαζικό επαναπατρισμό χριστιανών προσφύγων που είχαν καταφύγει σε παροικίες Κρητικών σε περιόδους τοπικών εξεγέρσεων.

Από την άλλη ο μουσουλμανικός πληθυσμός όχι μόνο δεν αυξήθηκε, αλλά παρουσίασε εντυπωσιακή μείωση της τάξης του 27,56%, αφού από 14.597 κατ. το 1881, κατέβηκε στους 10.753 κατ. το 1900. Η συρρίκνωση αυτή προκλήθηκε από την εθελούσιο έξοδο μουσουλμανικών αστών μετά την εγκαθίδρυση του καθεστώτος της Κρητικής Πολιτείας το 1898, αλλά και από τις απελάσεις μουσουλμάνων, ως φυγόδικων, εγκληματιών, κακοποιών κ.λ.π., στις οποίες προέβη το αρτισύστατο καθεστώς[6].

Οι νέες δημογραφικές μεταβολές επέφεραν την ανακατανομή των ποσοστών των δύο κύριων θρησκευτικών ομάδων της πόλης. Έτσι ενώ το 1881, ο μουσουλμανικός πληθυσμός κατελάμβανε το 69,12% του συνολικού αστικού πληθυσμού, έναντι 30,36% του αντίστοιχου χριστιανικού, το 1900 τα αντίστοιχα ποσοστά ήταν 51,8% για τους μουσουλμάνους και 47,83% για τους χριστιανούς. Αν αποδεχτούμε την εγκυρότητα των απογραφών μπορούμε να ισχυριστούμε ότι επήλθε μια σχετική πληθυσμιακή ισορροπία χριστιανών και μουσουλμάνων, που επιδίωξε το νέο καθεστώς και προσδιορίστηκε από τις πολιτικές και διοικητικές εξελίξεις.

---

[5] Ν. Σταυράκης, (1890), Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης μετά διαφόρων γεωγραφικών, ιστορικών, αρχαιολογικών, εκκλησιαστικών κ.λ.π. ειδήσεων περί της νήσου. Στατιστική της Κρήτης, Πληθυσμός 1900, Τυπογραφείο Κρητικής Πολιτείας, Χανιά, 1904.

[6] βλ σχετικά τους δημοσιευθέντες καταλόγους εξορίστων τα έτη 1888-1889 από της Γαλλικής χωροφυλακής αποφάσει των ναυάρχων των κατοχικών δυνάμεων και της Κρητικής χωροφυλακή αποφάσει του Α.Β.Υ. (του Πρίγκιπος Γεωργίου) Ε.Ε.Κ.Π., 20-2-1901, Τ. 2°, Φ.23.

Στη δεύτερη δεκαετία του αιώνα, ο πληθυσμός του Ηρακλείου παρουσίασε αυξητική τάση.[7] Στην απογραφή των νέων επαρχιών του Ελληνικού κράτους το 1913 και ενώ είχε προηγηθεί η ένωση της Κρήτης με την Ελλάδα, ο πληθυσμός της πόλης ανερχόταν στους 25.185 κατ. (αύξηση 12,02% σε 13 χρόνια) και το 1920 στους 29491 (αύξηση 31,18% σε σχέση με το πληθυσμό του 1990). Αυτή η πληθυσμιακή μεγέθυνση προκλήθηκε από την οικονομική ανάπτυξη της πόλης, την εσωτερική μετανάστευση από την ενδοχώρα και την είσοδο προσφύγων από τα παράλια της Μικράς Ασίας και τα νησιά του Αιγαίου στην περίοδο των Βαλκανικών πολέμων.

Η συντριπτική πλειοψηφία των χριστιανών κατοίκων ήταν ορθόδοξοι. Σύμφωνα με την απογραφή του 1900, στην πόλη υπήρχαν και 160 καθολικοί, 13 διαμαρτυρόμενοι και 39 Αρμένιοι. Πολυσπερμία παρατηρείται και στις εθνοτικές ομάδες της πόλης. Το 1900 εκτός από τους Κρητικούς υπηκόους υπήρχαν 1563 αλλοδαποί. Εξ αυτών 993 ήταν Έλληνες, 329 Οθωμανοί, 106 Ιταλοί, 56 Άγγλοι, 25 Πέρσες και οι υπόλοιποι ήταν Γάλλοι, Βούλγαροι, Ισπανοί, Ρώσοι, Ρουμάνοι, Αυστριακοί και Αμερικανοί. Τέλος σημαντική ήταν η παρουσία στην περίοδο 1898-1908 Αγγλικών στρατευμάτων, ο αριθμός των οποίων υπολογίζεται ότι υπερέβαινε τους 2000.

Όλες αυτές οι ετερόκλητες θρησκευτικές, εθνοτικές και κοινωνικές ομάδες συνέβαλαν στην διαμόρφωση ενός κοσμοπολίτικου αστικού περιβάλλοντος που χαρακτηριζόταν από πολιτισμική ποικιλία και κοινωνική ρευστότητα. Το Οθωμανικό παρελθόν της πόλης[8] δεν ήταν αποτυπωμένο μόνο στα πληθυσμιακά της μεγέθη και στα μνημεία του χώρου της, αλλά και στην κοινωνική και οικονομική οργάνωση της που στηριζόταν σε ένα παραδοσιακό επιμερισμό των χωρών κατοικίας, αναψυχής και εργασίας με βάση θρησκευτικά, κοινωνικά και εθνοτικά κριτήρια. Βασικές οικονομικές συσσωματώσεις ήταν οι συντεχνίες (σινάφια). Αυτές συνένωναν ανθρώπους με κοινές ασχολίες, συγγενικούς και συχνά θρησκευτικούς δεσμούς. Ομότεχνες συντεχνίες ήταν συγκεντρωμένες σε ιδιαίτερους τόπους, συνήθως πλησίον κεντρικών αγορών (τσαρσά)[9]. Επίκεντρο της εμπορικής και βιοτεχνικής δραστηριότητας των

---

[7] Στατιστικές πηγές για τις απογραφές των ετών 1913 και 1920: Απαρίθμησις κατοίκων των νέων Επαρχιών της Ελλάδος του έτους 1913, Ε.Σ.Υ.Ε., Εθνικό Τυπογραφείο, 1915, Αθήνα. Πίναξ του πραγματικού πληθυσμού των απογραφέντων κατά το μεσονύκτιο της 18-19 Δεκεμβρίου 1920 κ.λ.π., Ε.Σ.Υ.Ε, Αθήνα.

[8] Για το Ηράκλειο των τελευταίων δεκαετιών της Οθωμανικής κυριαρχίας στη Κρήτη, και στα χρόνια της Κρητικής Πολιτείας Δερμιτζάκης (1959, 1962α, 1962β), Καλλιατάκη - Μερτικοπούλου (1988: 7-49), Ξανθουδίδης (1921), Καλομενόπουλος (1894: 141-7), Πετρίτης (1959), Σπανάκης (1988; 1990).

[9] Για τα σινάφια, βιοτεχνών και εμπόρων του Ηρακλείου βλ. Μ. Δερμιτζάκη (1962α; 15-17, 23-30, 34-35, 1962β:121) βλ. επίσης τη σειρά άρθρων του Μηνά Βαρδαβά (ΜΗ.ΒΑΣ) στην Εθνική Φωνή στην περίοδο 28-6-1971 έως τις 8-11-1971 για συντεχνίες όπως τα ντερζιτζίδικα, τερζίδικα, στιβανάδικα κ.λ.π.

μουσουλμάνων ήταν το Βαλντέ Τζαμί στο κέντρο της πόλης και των χριστιανών η Πλατεία Στράτα, κεντρική οδική αρτηρία που ένωνε το κέντρο της πόλης με αγορές στο δυτικό τμήμα της.

Η διαφοροποίηση των τόπων κατοικίας δεν είχε στεγανό χαρακτήρα. Σε γενικές γραμμές περιμετρικά της πόλης, πλησίον των προμαχώνων κατοικούσαν πιο φτωχές κατηγορίες πληθυσμού και σε κεντρικά σημεία, ιδίως πλησίον της αγοράς Βεζύρ Τσαρσί και στη συνοικία Κουτάλα, οι πιο πλούσιες οικογένειες, εμπόρων, βιοτεχνών, λογίων, σταφιδεργοστασιαρχών, κ.λ.π. Τέτοιες επαγγελματικής κατηγορίες συνιστούσαν ένα είδος οικονομικής ελίτ που αναφέρεται στη προφορική ιστορία ως *Αι λαϊφ*, ή *υψηλή τάξη* σε αντίστιξη με τη *χαμηλή τάξη*, ή *το λαό*, που αποτελούσε την πλειοψηφία του αστικού πληθυσμού (μικροβιοτέχνες, εργάτες, τεχνίτες, μικροπωλητές, πραματευτές κ.λ.π.).

Από τη σκοπιά της θρησκευτικής και εθνοτικής διαφοροποίησης των τόπων κατοικίας, υπήρχαν συνοικίες στις οποίες πλειοψηφούσε το μουσουλμανικό (Κιζίλ Τάμπια) ή το χριστιανικό στοιχείο (Αγία Αικατερίνη). Οι λιγοστοί Αρμένιοι κατοικούσαν γύρω από το Μικρό Τσαρσάκι κοντά στην Αρμενική Εκκλησία και οι Εβραίοι νοτιοδυτικά από το Μπεντενάκι στην Οβραϊκή συνοικία. Σε γενικές γραμμές οι περισσότερες συνοικίες κατοικούνταν από ανάμικτο πληθυσμό, χωρίς αυτό να δημιουργεί σοβαρά προβλήματα στους εξοικειωμένους με την πολιτισμική ετερότητα Καστρινούς.

Στο τομέα της μεταποίησης οι σημαντικότερες μονάδες ήταν συγκεντρωμένες στο Βορειοδυτικό άξονα της πόλης. Βόρεια ήταν τα σαπουνοποιεία, τα βαρελτζίδικα, το καπνεκοπτήρειο και δυτικά τα περισσότερα σταφιδεργοστάσια, και τα βυρσοδεψεία τα οποία το 1914 μεταφέρθηκαν εκτός πόλης στην παραθαλάσσια περιοχή Στόμιο.[10]Λιγοστές μονάδες υπήρχαν και στο ανατολικό τμήμα του Ηρακλείου. Γύρω από το κέντρο της πόλης ήταν οι περισσότερες συντεχνίες βιοτεχνικής μεταποίησης, τα εμπορικά καταστήματα και οι διοικητικές υπηρεσίες. Εκεί ευρισκόταν τα ντερμιτζίδικα (σιδηρουργεία), τα κυκλινκίρικα (κατασκευή αξινών, σκαπετιών κ.λ.π.), τα στιβανάδικα, τα πιθαράδικα, τα μπακιρτζίδικα (κατασκευή οικιακών σκευών π.χ. τσικάλια), τα τερζίδικα (ραφτάδικα), τα μπεμπλετζίδικα (πώληση ζαχαρωτών, ξηρών καρπών κ.λ.π.) τα αχτάρικα (Αρωματοπωλεία) και τα κουγιουμτζίδικα (χρυσοχοεία).

---

[10] Η μεταφορά έγινε για λόγους κοινωνικής υγιεινής και έπειτα από σχετική έκθεση του αστιάτρου. Για το χρονικό αυτό βλ. «Επί της εκθέσεως του κ.αστύϊατρος», Ίδη, 21-3-1908. «Τριπλή επιτυχία» Ν. Εφημερίς 5-1-1914.

Επιμερισμένοι ήταν και οι τόποι αναψυχής. Κομβικά σημεία συνάθροισης και επικοινωνίας ετερόκλητων κοινωνικών και θρησκευτικών ομάδων ήταν η Πλατεία Πρίγκιπος, στο ανατολικό τμήμα της πόλης και το Μπεντενάκι, δυτικά του Βενετσιάνικου λιμανιού. Σε αυτούς τους χώρους, είχαν συγκεντρωμένα τα περισσότερα κοσμικά κέντρα διασκέδασης, θεατρικές αίθουσες, ταβέρνες, ζαχαροπλαστεία, μαγέρικα και σπετσαρίες. Άλλοι σημαντικοί ψυχαγωγικοί θύλακες, ήταν το Βαλντέ Τζαμί όπου συγκεντρωνόταν κυρίως μουσουλμανικός πληθυσμός και το πολύβουο Μεϊντάνι στο κέντρο της πόλης. Περιμετρικά, της πόλης υπήρχαν τρεις οριοθετημένοι θύλακες αναψυχής. Βόρεια στο χερσαίο χώρο του Βενετσιάνικου λιμανιού σύχναζαν λιμανιώτες, περαστικοί και επισκέπτες, Δυτικά ήταν η ζώνη της Κιζίλ Τάμπιας με επίκεντρο τις τρεις πλατείες της ομώνυμης συνοικίας και τα ευρισκόμενα στο βόρειο τμήμα της, μουσουλμανικά χαμαιτυπεία και τέλος νοτιοδυτικά, ο πιο φημισμένος πυρήνας χαμαιτυπείων, ο Λάκκος με τα πορνεία των χριστιανών ιερόδουλων, με τα ταβερνεία και τους καφενέδες του.

1.2.Η πόλη - λιμάνι

Το λιμάνι ήταν βασικός κοινωνικοοικονομικός και πολιτισμικός θύλακας της πόλης[11] μέσω του οποίου εξασφαλιζόταν η σύζευξη με αγορές άλλων πόλεων, διεκπεραιώνονταν εμπορικές συναλλαγές και αναπτύσσονταν επικοινωνιακοί δεσμοί με άλλες κοινωνίες. Παρά το ότι, η γεωγραφική θέση του λιμανιού Ηρακλείου, στην καρδιά της Ανατολικής Μεσογείου, του επέτρεπε να παίξει σημαντικό ρόλο ως κομβικού σημείου επικοινωνίας και διαμετακομιστικού εμπορικού κέντρου στην περιοχή, η μικρή του χωρητικότητα και το πρόβλημα των δυνατών ανέμων που έπνεαν στο ανοικτό Κρητικό πέλαγος δημιουργώντας δυσκολίες στην προσάραξη διερχόμενων σκαφών, ήταν ανασταλτικοί παράγοντες σε μια τέτοια προοπτική. Η άμεση σύνδεση του Λιμανιού με ένα πολυκεντρικό μοντέλο επικοινωνίας που συγκροτούσαν μεγάλες υδάτινες αρτηρίες της Μεσογείου, αποκαθίσταται στα τέλη του προηγούμενου αιώνα, οπότε η πόλη επεκτείνει τους εμπορικούς και πολιτισμικούς της δεσμούς προς τις αγορές της Ανατολής προς τα νησιά του Αιγαίου, τις παροικίες Κρητικών στη Σμύρνη,

[11] Για μια πληρέστερη παρουσίαση της κοινωνικής και συμβολικής συγκρότησης του λιμανιώτικου χώρου στην περίοδο 1900-1940, βλ.. Ζαϊμάκης (χ.χ).

την Ερμούπολη, την Αλεξάνδρεια, το Σουέζ, τον Πειραιά, τη Τεργέστη[12] κ.α. και σταδιακά προς μεγάλα Ευρωπαϊκά Λιμάνια όπως η Μασσαλία και η Βενετία.

Τη τελευταία δεκαετία του 19ου αιώνα, το ζήτημα της επέκτασης του εμπορίου προς ανατολάς απασχόλησε τη τοπική κοινωνία.[13] Βασικό μέλημα των εγχώριων αστικών στρωμάτων ήταν η αναζήτηση νέων αγορών για τα εξαγώγιμα προϊόντα, όπως και η μείωση του υψηλού κόστους εισαγωγής προϊόντων βασικής ανάγκης που ενώ αφθονούσαν στις αγορές της Μικράς Ασίας εισερχόταν στα λιμάνια της Κρήτης δια μέσου της Ερμούπολης και του Πειραιά, γεγονός που διόγκωνε το κόστος μεταφοράς των προϊόντων και δημιουργούσε συχνά προβλήματα έλλειψης τους.

Η ανάγκη της άμεσης και τακτικής σύνδεσης της πόλης με τις αγορές της ανατολής και με λιμάνια του Αιγαιοπελαγίτικου χώρου ικανοποιήθηκε με την αναγγελία της ατμοπλοϊκής εταιρείας G.O. Joly Victora and Cy, της άμεσης σύνδεσης Κρήτης - Σμύρνης, με ενδιάμεσους σταθμούς λιμάνια των παραλίων της Μικράς Ασίας και νησιά του Νοτιοανατολικού Αιγαίου.[14] Λίγους μήνες αργότερα Αγγλική εταιρεία εγκαινίαζε το τακτικό θαλάσσιο δρομολόγιο Κρήτης - Κωνσταντινούπολης[15], ενώ στα χρόνια της Κρητικής Πολιτείας, η παρουσία των στρατευμάτων κατοχής των Μεγάλων δυνάμεων στις πόλεις του νησιού, ευνόησε την τακτική ατμοπλοϊκή σύζευξη με λιμάνια της Δυτικής Ευρώπης που συνεχίστηκε μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1920.[16]

Οι νέοι θαλάσσιοι δρόμοι σε συνδυασμό με τις πολιτικές και κοινωνικοπολιτισμικές εξελίξεις στην Κρήτη στα τέλη του προηγούμενου αιώνα ευνόησαν την ανάπτυξη του εμπορίου και την επικοινωνία με διαφορετικούς πολιτισμούς. Το λιμάνι ήταν το σύμβολο του κοσμοπολιτισμού της πόλης, ένα κομβικό σημείο επικοινωνίας ετερόκλητων κοινωνικών και εθνοτικών ομάδων όπου περιοδεύοντες, θεατρικοί θίασοι, μουσικά συγκροτήματα υπό τη μορφή μπουλουκιού, χορεύτριες και αοιδοί, καραγκιοζοπαίχτες, φασουλήδες και ταχυδακτυλουργοί, φορείς

---

[12] Για τις παροικίες Κρητικών στη Σμύρνη βλ. Μίνως 19-11-1888, στο Σουέζ, Ίδη 14-8-1908, στην Αλεξάνδρεια 19-12-1909, στο Πειραιά Χατζιδάκις (1955: 29).

[13] Για τον προβληματισμό που αναπτύχθηκε γύρω από το ζήτημα του εμπορίου και των εξαγωγικών δραστηριοτήτων βλ. «Το μέλλον των Κρητικών οίνων», εφ. Ηράκλειο 23 και 30-9-1893, «Του φρονίμου το παιδί πριν πεινάσει μαγειρεύει», Ηράκλειο, 17-2-1894. «Τα Κρητικά σαπούνια. Αι γνώμαι των εργοστασιαρχών»,Ηράκλειο, 17-2-1894.«Νέα συγκοινωνία Κρήτης ανατολής», Ηράκλειο, 4-3-1894.

[14] βλ. σχετικά «Νέα συγκοινωνία Κρήτης - ανατολής», Ηράκλειο, 4-3-1894. Η νέα ατμοπλοϊκή γραμμή Κρήτης - Σμύρνης σύνδεε τα λιμάνια Σμύρνης, Τσεσμέ, Εφέσου, Βαθύ, Καρλόβασι, Τηγάνιου, Πάτμου, Λέρου, Κάλυμνου, Κω, Βουδρούμιου (Αλικαρνασσού), Νίσυρου, Σύμης, Μάκρης, Ρόδου, Χάλκης, Κάρπαθου, Κάσου, Σητείας, Αγίου Νικολάου, Ηρακλείου.

[15] Το θαλάσσιο δρομολόγιο ακολουθούσε τη γραμμή: Ηράκλειο, Ρέθυμνο, Χανιά, Ερμούπολη, Τήνο, Άνδρο, Χίο, Σμύρνη, Μυτιλήνη, Δαρδανέλια, Καλλίπολη και Κωνσταντινούπολη βλ. Ηράκλειο, 2-6-1894.

[16] Διεθνή λιμάνια με τα οποία συνδεόταν σε σταθερή βάση η πόλη ήταν της Σμύρνης, της Κωνσταντινούπολης, της Τεργέστης, της Μασσαλίας, της Βενετίας, της Αλεξάνδρειας και του Σουέζ.

πολύμορφων πολιτισμικών παραδόσεων εξέθεταν στους γηγενείς τα τεχνουργήματά τους και συνέχιζαν το ταξίδι τους σε άλλα λιμάνια της περιοχής.

Σε αυτό το ανοικτό επικοινωνιακό πλαίσιο ο κόσμος της πόλης φίλτραρε στοιχεία από ένα υπερτοπικό περιβάλλον και συγκροτούσε με όρους δυναμικούς την πολιτισμική της παράδοση, ενώ οριοθετημένες κοινωνικές νησίδες της όπως ο Λάκκος διαμόρφωναν επιλεκτικά τα δίκτυα σχέσεων τους με αντίστοιχες νησίδες της ευρύτερης ανατολικομεσογειακής περιοχής.

1.3.Πολιτισμική συγκρότηση και ρευστότητα

Η πολιτισμική δραστηριότητα, προσδιοριζόταν από την συνύπαρξη δύο διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων στο πλαίσιο της πόλης. Από τη μία, ήταν η λόγια ή «υψηλή» κουλτούρα, η οποία αντιπροσωπεύονταν από λογίους και αστούς και ήταν στραμμένη προς τον δυτικό πολιτισμό και από την άλλη, η «λαϊκή» κουλτούρα, με ερείσματα στα κατά βάση αμόρφωτα λαϊκά στρώματα και επιδράσεις από τις παραδόσεις των λαών της ανατολικομεσογειακής περιοχής. Οι κουλτούρες αυτές ήταν συγκροτημένες με όρους ανοικτής παράδοσης αφενός, επικοινωνούσαν αναμεταξύ τους και υφίσταντο την επιρροή της άλλης και αφετέρου, δεχόταν τις επιδράσεις ενός υπερτοπικού πολιτισμικού περιβάλλοντος με το οποίο η πόλη διατηρούσε οικονομικούς και πολιτισμικούς δεσμούς.

Η περίοδος της Κρητικής Πολιτείας χαρακτηρίστηκε από το ραγδαίο πολιτισμικό εξευρωπαϊσμό των εγχώριων αστικών στρωμάτων.[17] Ανάμεσα στις ποικίλες κοσμικές εκδηλώσεις ξεχώριζαν, οι εσπερίδες του συλλόγου κυρίων και δεσποινίδων που απασχολούσαν σε τακτική βάση τις στήλες των εφημερίδων.[18] Στις εκδηλώσεις αυτές τα Ευρωπαϊκά τραγούδια και χοροί όπως πόλκα, βαλς, μαζούρκα, παν-νε-επάν κ.λ.π. είχαν το προβάδισμα, ενώ οι αρθρογράφοι των εφημερίδων ανήγγελλαν την ελευθέρα προσαρμογή «εις τα αριστοκρατικά ήθη» προτρέποντας τη Καστρινή νεολαία να ακολουθήσει το σύγχρονο πολιτισμό κατά πόδας.

---

[17] Για το κλίμα του εξευρωπαϊσμού στην πρώτη δεκαετία του αιώνα βλ. «Εις πνευματική απόλαυσιν ...»,Δάφνη, 30-6-1907· «Οι νέοι χοροί», Ίδη, 6-12-1907· «Οι χορευταί», Ίδη, 10-1-1909.

[18] Για τις θεσμοποιημένες εκδηλώσεις του Συλλόγου κυρίων και δεσποινίδων τις δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα βλ. ενδεικτικά, «Ο χορός του Συλλόγου των κυριών», Ίδη, 3-3-1907· «Ο χορός του Συλλόγου», Ελπίς, 14-11-1907· «Ο χορός κ.λ.π.» Ίδη, 10-1-1909· Εκδήλωση στο Πανελλήνιο από το Σύλλογο, Ν. Εφημερίς, 3-2-1916.

Τα βράδια στη πλατεία Πρίγκιπος η Αγγλική στρατιωτική μπάντα παιάνιζε Ευρωπαϊκά άσματα και τον Αγγλικό ύμνο[19] ενώ στα καφέ σαντάν, παραλήδες αστοί και αλλοδαποί άκουγαν ανάλαφρα Ευρωπαϊκά τραγούδια και παρακολουθούσαν τις φιγούρες των χορευτριών. Αισθητή ήταν η ευρωπαϊκή επίδραση στο ντύσιμο.[20] Ο γαντοφορεμένος δανδής με τα φράγκικα ρούχα, το σμόκιν, το λουστρίνι και το ρεπούμπλικο, αποτελούσε ένα συμβολικό πρότυπο προσώπου για τους αριστοκράτες της πόλης και οι διαδρομές σε κεντρικούς δρόμους με ποδήλατα[21] ήταν συνηθισμένο φαινόμενο. Μετά την αποχώρηση των Αγγλικών στρατευμάτων το 1908, ο Ευρωπαϊκός προσανατολισμός των αστικών στρωμάτων δεν άλλαξε και πολύ. Ιδιαίτερα εμφανής ήταν η επίδραση του Ιταλικού θεάτρου και μουσικής.[22] Το φιλοθεάμον κοινό μπορούσε ακόμη να παρακολουθήσει στις θεατρικές αίθουσες «Κουρή», «Κρήτη», «Καλλιθέα», «Πολυθέαμα» και «Πανελλήνιο», παραστάσεις Ευρωπαϊκών έργων, κυρίως μελοδράματα, κωμωδίες και οπερέτες από εγνωσμένης αξίας Ελληνικούς θιάσους όπως της Μ. Κοτοπούλη, των Ξ. Πλέσσα - Κυπαρίση, Χατζηαποστόλου, Αργυροπούλη - Καρδοβίλη, Μυράτ κ.α.[23]

Ζωηρά υπήρξε και η μουσική κίνηση. Οι εφημερίδες πρόβαλλαν με εγκωμιαστικά σχόλια τις μουσικές εκδηλώσεις με έργα για πιάνο, κιθάρα, βιολοντσέλο, μανδολινάτα, χορωδίες, μονωδίες κ.α.[24]Σημαντικό ρόλο στη διάδοση Ευρωπαϊκών τραγουδιών και χορών έπαιξαν εγγράμματοι χοροδιδάσκαλοι και μουσικοί όπως ο Δ. Καραίσκος, ο Γ. Τριανταφυλάκης, ο Σ. Διγενής, ο Μ. Χανιάλης, η Lina O' Ecol κ.α. και ο μουσικός σύλλογος «Απόλλων» που ιδρύθηκε το 1908.[25]

---

[19] Για το παιάνισμα της πάντας του Αγγλικού στρατού βλ. «Η Αγγλική μουσική», Ελπίς, 15-6-1906, «Επαίται κατά την ώρα παιανίσμτος ...», Ίδη, 9-5-1908.

[20] Για τις Ευρωπαϊκές επιδράσεις στις τοπικές φορεσιές βλ.Ευαγ. Φραγκάκι (1960: 25-6).

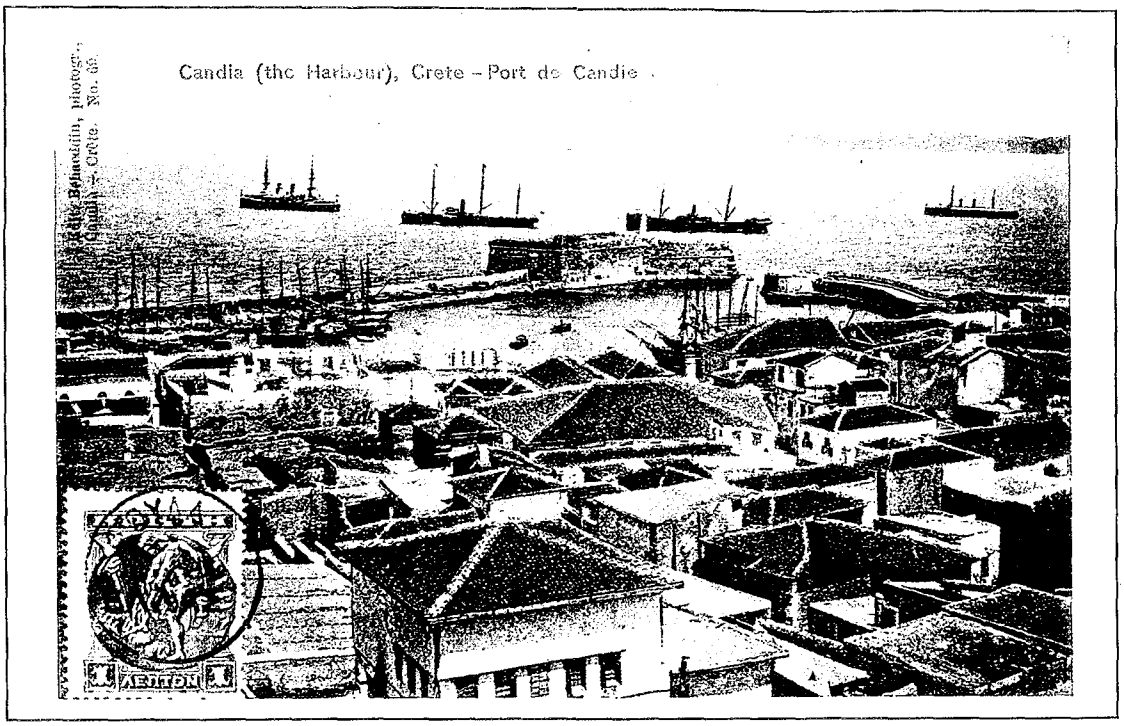
[21] Για την παρουσία ποδηλατιστών στη πόλη βλ. «Αι ποδηλατισταί», Νέα Ελευθερία, 7-9-1903. Αναφορά σε ποδήλατα,.Ν. Εφημερίς, 4-9-1920. Αναφορά σε ποδήλατα στη πόλη , Ν. Εφημερίς, 4-9-1920: Για τις πρώτες αφίξεις ποδηλάτων στη πόλη βλ. «Εκομίσθηκαν εις Ηράκλειο....», Ηράκλειο, 4-9-1894.

[22] βλ. ενδεικτικά Παραστάσεις οπερέτας από Ιταλικό θίασο 35 ατόμων στο Θέατρο Κουρή, Ίδη, 4-6-1911· «μουσικές παραστάσεις Ιταλίδων αρτίστων», Ν. Εφημερίς, 18-9-1911, Παραστάσεις Ιταλών μανδολινάτων στο «Κέντρο», Ν. Εφημερίς, 17-7-1911 (αναφέρονται φημισμένες Ιταλικές οπερρέτες όπως ο Γρεναδιέρος, Οι κώδωνες της Κορνεβίλης, Βοκκάκιος).

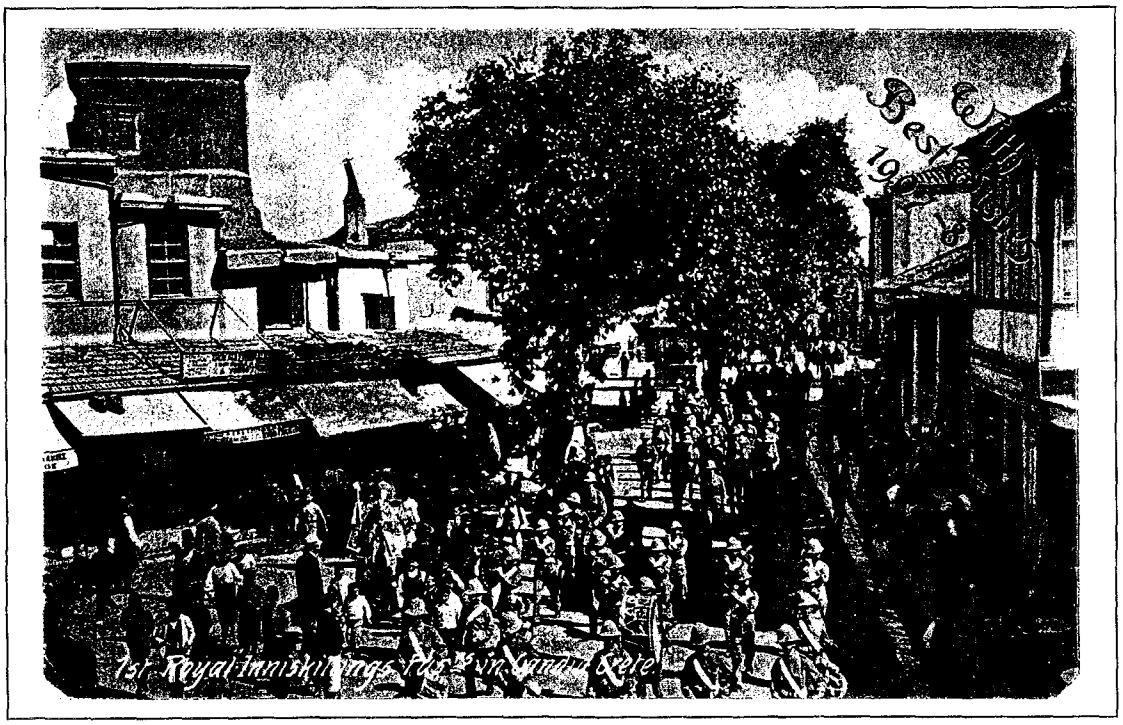
[23] Αναφέρω ενδεικτικά, για την περίοδο 1900-1923 τις θεατρικές παραστάσεις θιάσου Παρασκευοπούλου των έργων Τόσκα, Φρουφρου κ.α., Αλήθεια, 4-11-1900· Δραματικός θίασος Γ. Πετρίδου, Ν.Ελευθερία 26-10-1903. Θίασος Παρσκευοπούλου-Βερώνη στο θέατρο Κρήτη, Ίδη, 26-11-1907· Θίασος Μ. Κοτοπούλη στα έργα «Τα χαμίνια», «Άννα Καρένιν», «Μαρκήσιος Βίλμερ» κ.α., Ν. Εφημερίς, 11-12-1911· Θίασος Αργυροπούλου - Καρδοβίλη με Γαλλικά έργα, Ν. Εφημερίς, 16-8-1916· οπερέτας θιάσου Λεπενιώτη και Γαλλικών έργων υπό θιάσου Βονασέρα, Παρασκευοπούλου, Καββαδία, Ν. Εφημερίς, 22-5-1919· Θεατρικό έργο θιάσου Νέζερ-Λάμπρου, οπερέτα Χατζηαποστόλου, οπερέτα Λάσκαρη, Ν. Εφημερίς, 20-11-1920.

[24] Αναφέρω ενδεικτικά, μουσική παράσταση του διάσημου Σμυρνιού μουσικού Ν. Λεκατσά Ν. Ελευθερία 7-9-1903· Μανδολινάτα εις Ζαχαροπλαστείο Χατζοπούλου, Ίδη, 5-7-1908·Παραστάσεις της αοιδού Iris στο «Κρήτη», Ν. Εφημερίς, 9-6-1912· Συναυλία του Πολωνού βιολίστα Grimberg, Ν. Εφημερίς, 3-3-1920.

[25] Για την ίδρυση και τη πλούσια δραστηριότητα του Μουσικού Συλλόγου Απόλλων βλ. Ίδη, 10-1-1909· Ελ. Σκέψις, 27-9-1930· Γ. Δεληβασίλη (μοουσικός) σειρά άρθρων στην Πατρίς, 31-12-1959 έως 6-1-1960.



Η πόλη και το λιμάνι στην πρώτη δεκαετία του 20ου αιώνα (Φωτογραφία του Μπεχαεντίν από το αρχείο της Βικελαίας βιβλιοθήκης).



Η Αγγλική στρατιωτική μπάντα στους δρόμους του Ηρακλείου (Αρχείο Βικελαίας βιβλιοθήκης).

Από ότι φαίνεται το ενδιαφέρον λογίων κύκλων για τη διάδοση της εγχώριας παραδοσιακής μουσικής ήταν περιορισμένο, με λιγοστές εξαιρέσεις ανάμεσα στις οποίες και ο προικισμένος μουσικοδιδάσκαλος Ι. Χατζιδάκις ο οποίος με άρθρα στον τύπο και με τη διδασκαλία Κρητικών χορών υπερασπίστηκε την τοπική μουσική παράδοση και ενδιαφέρθηκε για την διάδοσή της.[26]

Στον αντίποδα της λόγιας κουλτούρας, εξακολουθούσαν να ανθούν οι πολυποίκιλες «ανατολίτικες» πολιτισμικές παραδόσεις. Σε ψυχαγωγικά κέντρα, σε καφενέδες και υπαίθριους χώρους κοινό από τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα που έσπευδε για να ψυχαγωγηθεί, με τους χάρτινους ήρωες του μπερντέ του Καραγκιόζη, με τις σπαρταριστές παραστάσεις του Φασουλή,[27]με μουσικές παραστάσεις από περιοδεύουσες κομπανίες με «Σμυρνέϊκα, Τούρκικα και Ελληνικά άσματα» αλλά και κρητικούς καλλιτέχνες όπως ο Σητειακός βιολιτζής Στ. Καλογερίδης με τις φημισμένες «κοφτές κοντυλιές».[28]Ακόμη, η ανατολικομεσογειακή πολιτισμική παράδοση ανθούσε στις διασκεδαστικές παραστάσεις λαϊκών θεαμάτων όπως ταχυδακτυλουργίες, μαγείες, ανδρείκελα κ.λ.π., στους αμανέδες και τα σαρκιά που αντηχούσαν στα ξύλινα παλκοσένικα των καφέ-αμάν και στο γυρολόγι της λατέρνας σε στέκια αναψυχής. [29]

Στη προφορική ιστορία και σε γραπτές πηγές,[30] αναφέρονται ονόματα φημισμένων εντόπιων καλλιτεχνών των πρώτων δεκαετιών του αιώνα. Τέτοιοι είναι οι μουσουλμάνοι Όρμπος (μπουλγκαρί, ταμπουράς), Ναϊμης (λίρα), Μεζιέτ αλή (μπουζούκι) Ζεχρά (ταμπουρά, τραγούδι) Μπιλαλής (αμανετζής) Μεμπαρέ (τραγούδι) και οι χριστιανοί Αν. Βέκιος (βιολί, μαντολίνο, ταμπουράς), Χ. Ζαχαριάδης (λαούτο - βιολί), Γ. Κουρής (τουμπελέκι, ζουμάρα) Ράδος Μαλεβιζώτης (ταμπουρά, ζουρνά, ζουμάρα), Κωντόχας (μαντολίνο).

Το ρεύμα του πολιτισμικού εξευρωπαϊσμού παρουσίασε τάση αναδίπλωσης μετά τους Βαλκανικούς πολέμους σε μια περίοδο εθνικής εσωστρέφειας και πολιτισμικού απομονωτισμού. Τότε παρουσιάζονται αναφορές και σχολιασμοί από τις

---

[26] βλ ενδεικτικά Ι. Χατζιδάκι, 1909: 273-286, βλ. επίσης αναφορά στην έναρξη λειτουργίας χοροδιδασκαλίας Κρητικών χορών υπό του χοροδιδασκάλου Ι. Χατζιδάκι ,Ίδη, 27-1-1907.

[27] Για τις παραστάσεις Φασουλή, βλ. ενδεικτικά «Αισχρότητες του Καραγκιόζη», Ν. Εφημερίς, 9-6-1913· «Φασουλής», Ν. Εφημερίς, 19-6-1920.

[28] βλ.. αναφορά στον «αθάνατο πηδηχτό» του Σ. Καλογερίδη εις το καφενείο Χατζοπούλου στη Πλατεία Πρίγκηπος, Ίδη, 7-8-1907· Αναφορά στη μουσική παρουσία του Καλογερίδη σε εκδήλωση του συλλόγου κυρίων και δεσποινίδων, Ν. Εφημερίς, 20-2-1916.

[29] Για παραστάσεις λαϊκών θεαμάτων βλ. ενδεικτικά παραστάσεις του γνωστοπλάνου ταχυδακτυλουργού, μάγου της Ανατολής κ. Μελίδου στο θέατρο Καλλιθέα, Ίδη, 9-8-1907· παραστάσεις του «εγγαστρίμυθου και μεταμορφωτή» Λάμπρου εξ Πειραιώς, Ίδη, 16-10-1910· αναφορά στο λαϊκό θέατρο παρεπιδημούντων καλλιτεχνών σε καφενείο στο Μπαλτά Τζαμί , Ν. Εφημερίς,31-7-1911.

[30] Για τους εγχώριους λαϊκούς καλλιτέχνες βλ.Μ. Δερμιτζάκη (1962α 23, 29, 39, 1962β:103,116)· Γ. Χατζιδάκι 1955 : 29· Δεληβασίλης Γ., Η μουσική παράδοσις του Ηρακλείου, Πατρίς, 1-1-1960· Μ. Βαρδαβά (ΜΗ.ΒΑΣ). «Τα καλά παιχνίδια», Εθ. Φωνή, 8-3-1971.

φιλολογικές στήλες της Ν. Εφημερίς[31]για την ανατολική μουσική παράδοση, τη Κρητική όρχηση και τα δημώδη άσματα, τη θρησκευτική μουσική των δερβίσηδων στους τεκέδες και τα ηδυπαθέστερα μινόρε της Ασιάτιδος μούσης τα «Σμυρνιώτικα, πολιτικά και λυπητερά τραγούδια»[32] της ελεύθερης ζωής.

Ωστόσο, οι σποραδικές αυτές φωνές που υπερασπιζόταν τις εγχώριες πολιτισμικές παραδόσεις τις οποίες συνέδεαν με τη «λεπτή ψυχή του ρωμιού» και το αρχαιοελληνικό παρελθόν δεν φαίνεται να αντικατόπτριζαν ένα συνεκτικό ιδεολογικό ρεύμα με ιστορική διάρκεια. Στη δεκαετία του 1920 η άφιξη στη πόλη των προσφύγων συνοδεύτηκε από επικρίσεις λόγιων φορέων για τις νέες πολιτισμικές πρακτικές των Μικρασιατών, την ώρα που η πόλη υποδεχόταν μαζί με τους νέους ενοίκους της την περίφημη Αρμενική οπερέτα χορ-χορν-αγα, το στεπ ουάν και τα γραμμόφωνα με τις «Ευρωπαϊκές και ανατολίτικες πλάκες».[33]

2.Θεσμοί λαϊκής αναψυχής

2.1.Τα καφφωδεία[34]

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνος και στις αρχές του 20ου επαγγελματικές μουσικές κομπανίες από αστικά κέντρα της Ανατολικομεσογειακής περιοχής, στελεχωμένες με καλλιτέχνες ετερόκλητης εθνοτικής προέλευσης, επισκέπτονται την Αθήνα και άλλες πόλεις,[35]ψυχαγωγώντας το αστικό κοινό(Χατζηπανταζής 1986). Το Ηράκλειο ήταν μια από τις πόλεις στις οποίες άνθησε ο θεσμός της οργανωμένης επαγγελματικής ψυχαγωγίας του καφφωδείου, και προσέλκυσε το συστηματικό ενδιαφέρον των αρθρογράφων τοπικών εφημερίδων.

Σε επίσημα κείμενα,[36] στις αρχές του αιώνα συναντάμε αναφορές για τα καφφωδεία που συγκαταλεγόταν στην κατηγορία των λαϊκών θεαμάτων. Στις

---

[31] βλ. σχετικά «Αμάν!» Ν. Εφημερίς, 30-4-1914. Ανατολική καλλονή ο.π., 11-3-1915. «Η επανάληψη της συναυλίας» ο.π., 15-5-1916. «Καστρινός χορός ή συρτός» ο.π., 6-5-1917. « Ο πηδηχτός και η μουσική» ο.π. 28-4-1919. «Σμυρνέϊκο τραγούδι», ο.π., 15-6-1919.

[32] Ν. Εφημερίς, 11-3-1915. Η μνημόνευση των γνωστών στίχων του Κ. Παλαμά είναι ενδεικτικό στοιχείο των πιθανών επιδράσεων από το ιδεολογικό ρεύμα των θιασωτών της ανατολικομεσογειακής μουσικής παράδοσης, το οποίο στην Αθήνα είχε αναπτυχθεί από τις τελευταίες δεκαετίες του προηγούμενου αιώνα (βλ. Χατζηπανταζής, 1986: 41-53).

[33] βλ.σχετικά «Χοροδιδασκαλείο ... νέοι χοροί», Ν.Εφημερίς, 14-11-1919· «Καφενείο Μηναδάκη, Αγγλικό γραμμόφωνο...» ο.π. 21-6-1920· «Το αρμονικό γραμμόφωνο...» ο.π. 17-7-1920.

[34] Χρησιμοποιώ τον όρο καφφωδεία και όχι καφωδεία γιατί σε αυτή τη μορφή συναντάται στα κείμενα της εποχής.

[35] Για το θεσμό του καφέ αμάν, βλ. Χατζηπανταζής (1986), Μαζαράκη (1959), Πετρόπουλος (1980:41-45), Χατζιδάκις (1980:41-45), Χολστ (1991: 23-24, 31).

[36] Αυτή την ονομασία συναντάμε στα δημόσια έγγραφα (αποφάσεις Ειρηνοδικείου, Δημοτικού συμβουλίου, αλληλογραφία Νομάρχη και Δήμαρχου κ.λ.π.). σπανιότερα χρησιμοποιείται ο όρος ωδικό καφενείο (κυρίως στην Ε.Ε.Κ.Π.). Το πόσο προσοδοφόρος ήταν ο

εφημερίδες χρησιμοποιούνται και οι ονομασίες καφέ αμάν και καφέ σαντάν χωρίς να προκύπτει, από τα συμφραζόμενα των σχετικών σχολίων και αναφορών, κάποια σαφής διάκριση των σημάνσεων των όρων. Η εμφάνιση του θεσμού στην πόλη πρέπει να χρονολογείται από την τελευταία δεκαετία τουλάχιστον του αιώνα. Προς αυτή την εκδοχή συγκλίνουν συγχρονικές και μεταγενέστερες ιστορικές πηγές.

Η Γαλάτεια Καζαντζάκη, στο βιβλίο της «Διηγήματα» και σε ξεχωριστό κεφάλαιο με το τίτλο Αρτίστες, αναφέρεται σε παραθαλάσσιο καφενέ με πάλκο από «κασόνια», ντυμένα με κόκκινο πανί και αυλαία, επίσης κόκκινη με κοντάρι και μεγάλους χαλκάδες. Η συγγραφέας, σχολιάζει τους χορούς στο καφενέ της ωραίας Ανδρονίκης, τα ακροβατικά της μικρής Γρατσιέλλας και της ασίκισσας Κατίνας, και τις ταχυδακτυλουργίες τον δον Καρύδη. Αναφέρεται ακόμη, στις παραγγελίες ναργιλέδων υπό τους ήχους αμανέδων και μουσικών οργάνων όπως η λατέρνα και το ντέφι. Από ότι φαίνεται, οι περιγραφές της Καζαντζάκη αφορούσαν υπαρκτά πρόσωπα και πραγματικούς χώρους. Στη προφορική ιστορία μνημονεύονται τα καφέ σανταν του λιμανιού και η περίφημος σαντέζα Ανδρονίκη, ενώ ο ταχυδακτυλουργός Καρύδης αναφέρεται, σε σχόλιο της εφημερίδας Ηράκλειο στις 4-4-1896, για παραστάσεις στις οποίες «εξετέλεσε πολλά ταχυδακτυλουργικά θαύματα μάλλον μετά σπανίου δεξιότητας» και μετέπειτα στις 4-5-1902 στη Ν. Ελευθερία, για παραστάσεις στο θέατρο της πόλης. Αλλά και στο έργο του Ν. Καζαντζάκη,[37] συναντάμε λογοτεχνικά πορτραίτα υπαρκτών προσώπων όπως η σαντέζα Μαντάμ Ορτάνς και ο Ζορμπάς που κινούνται σε χώρους καφέ - αμάν με σαντούρια και αμανέδες.

Η Δράσις στις 4-10-1934,σε άρθρο με τίτλο «Ρόζα», αναφέρεται στο Ηράκλειο του 1895, «βιτρίνα ξένων εθνοτήτων με τα πολυώνυμα καφέ - αμάν» και σχολιάζει τη δράση της «αξέχαστης Εβραιοπούλας» αοιδού Ρόζα σε καφέ - αμάν στο κέντρο της πόλης. Η Ρόζα[38] μνημονεύεται στη προφορική ιστορία και η ύπαρξη της επιβεβαιώνεται και από σχόλιο της εφημερίδας «Ηράκλειο» στις 14-4-1895 στο οποίο αναφέρεται ότι «η γνωστή αοιδός Ρόζα καταθέλγει δια των ασμάτων της από τινός χρόνου τους Νεαπολίτας[39] μεταξύ των οποίων έχει ικανούς υποστηρικτές».

θεσμός διαφαίνεται από την απόφαση του Δημοτικού συμβουλίου Ηρακλείου να ορίσει ως φόρο θεάματος καφφωδείων, την ιδιαίτερα υψηλή τιμή των δύο (2) δραχμών καθ΄εκάστη. Υπενθυμίζω ότι ο αντίστοιχος φόρος για θεατρικές εκδηλώσεις ήταν μία δραχμή. Βλ. σχετικά, Π.Δ.Σ.Η., Φ.8 σελ. 34,22-5-1990.

[37] βλ. Ν. Καζαντζάκης (1957) και το άρθρο του Γ. Μανουσάκη για τα τέσσερα λογοτεχνικά πρόσωπα της Μαντάμ Ορτάνς (1991: 79-100).

[38] Για την αοιδό Ρόζα με την «χαρακτηριστική μακριά μύτη της» και τους «παθητικούς μανέδες» βλ.το άρθρο του μουσικού Γ. Δεληβασίλη, 1955:24-27, όπου αναφέρεται ως Αρμένισσα τραγουδίστρια από τη Πόλη και παρέχεται η ενδιαφέρουσα αλλά όχι διασταυρωμένη πληροφορία, ότι λόγω συχνών διενέξεων στο καφέ αμάν που λειτουργούσε στο Αγά Τσαρσί, ο Πασάς απαγόρευσε σε αυτό την είσοδο των Ρωμιών.

[39] Αναφέρεται στους κατοίκους Νεαπόλεως Λασιθίου, σημαντικός οικισμός του Νομού εκείνη την περίοδο.

Σημαντικό πληροφοριακό υλικό για τα καφφωδεία της πόλης στα χρόνια της Κρητικής πολιτείας, συναντάμε σε λαϊκά διηγήματα του μπαρμπέρη Μαν. Δερμιτζάκη, . Αυτός γνώριζε από κοντά τους «παλιούς» τύπους της πόλης και εκτιμούσε ιδιαίτερα την ανατολίτικη μουσική και τους αμανέδες. Στο βιβλίο του «Από όσα θυμούμαι το Παληό Κάστρο»(1962[α]:5-6), μνημονεύει τα δύο μεγάλα καφέ σαντάν, «ντουκιάνα με τζαμωτές πόρτες» ιδιοκτησίας των Γιώργου Κουρή και του Καρέλλη, όπου οι «*λογής - λογής Σμυρνιές και Κωνσταντινοπολίτισες τετράπαχες ασλάνες με τους αμανέδες και τους ανατολίτικους χορούς ντιστιβάζοντας τους όγκους από τα κορμιά τους έκαναν τα ξύλινα παλκοσένικα να τριζοκοπούν*». Αναφέρεται ακόμη στο μικτό κοινό Τούρκων και Ρωμιών στα «*σεκλέτια*» και τους «*νταλκάδες*» των «*γιανκιλήδων*» και τις αψιμαχίες «*των νταήδων εκείνου του καιρού*» που οδήγησαν έπειτα από τη διάπραξη δύο - τριών φονικών στο κλείσιμο τους από τη Διοίκηση χωροφυλακής.

Από ότι φαίνεται τα καφφωδεία αυτά λειτουργούσαν στις αρχές του εικοστού αιώνος. Το όνομα του καφφωδού Μιχάλη Καρέλλη συναντάμε διαδοχικά από το έτος 1902 και μετά σε αποφάσεις επιβολής προστίμου για χρέη μικροθεάματος καφωδείου από το Ειρηνοδικείο που κοινοποιήθηκαν στην δημοτική αρχή[40] και το καφωδείο του Γ. Κουρή αναφέρεται, στην εφημερίδα Ίδη στις 26-1-1908, σε αναγγελία είδησης σοβαρού τραυματισμού ατόμου στη διάρκεια συμπλοκής που έλαβε χώρα στο καφφωδείο.

Από τα κείμενα του Μαν. Δερμιτζάκη, πληροφορούμεθα και για το μουσικό στερέωμα της περιόδου αυτής.[41] Ο καφφωδός Γ. Κουρής περιγράφεται ως «*γλετζές τύπος*» που έπαιζε πήλινο τουμπελέκι και μαζί με το Ράδο Μαλεβιζώτη με τη ζουμάρα (μακρύ ντενεκεδένιο σωλήνα σε σχήμα κωνικό, όργανο δικής του εφεύρεσης) ενταλκάδιαζε τους Καστρινούς με τα «*ανατολίτικα σαρκιά και τους αμανέδες*». Αναφέρεται επίσης, ο περίφημος Τούρκος παιχνιδιάτορας μπουζουκιού Όρμπος που ετραγουδούσε τους καινούργιους σκοπούς του καιρού εκείνου, ο δεξιοτέχνης μπουζουξής Μανόλης Μπούμος, η Φρανζέσκα πριμαντόνα Ρόζα και «*οι ανατολίτικοι αμανέδες*» τα «*τέφια και τα λαούτα*», που βαρούσαν κάθε γιορτή μπαϊραμιού.[42]

Οι λιγοστές εφημερίδες που διασώζονται από την περίοδο της Κρητικής Πολιτείας, δεν επιτρέπουν μια πιο συστηματική διερεύνηση του θεσμού τα χρόνια αυτά,. Από αποφάσεις των διοικητικών αρχών, όπως διατάξεις περιορισμού των

---

[40] βλ. ενδεικτικά Α.Δ.Η.Κ ,1-5-1902, Φ. 25/401.

[41] βλ.. Δερμιτζάκης (1962α: 23,29,39, 1962β: 103,116).

[42] Μεγάλη θρησκευτική εορτή των μουσουλμάνων.

λειτουργιών των καφφωδείων και επιτήρησης των από την αστυνομία,[43] και επιβολές προστίμων σε καφφωδούς[44] διαφαίνεται πως η νεοσύστατη πολιτεία αντιμετώπιζε το θεσμό ως μια εστία κινδύνου για την κοινωνία της πόλης. Τούτο γίνεται περισσότερο ευδιάκριτο στην μετά του 1907 περίοδο, οπότε διασώζονται περισσότερες εφημερίδες και αυξάνεται το πληροφοριακό μας υλικό.

Στις 3/3/1907 στην Ίδη μνημονεύεται η πάντα του καφωδείου στο τακτικό χορό του συλλόγου κυρίων και δεσποινίδων σε πρόγραμμα με Ευρωπαϊκούς χορούς και τον Αγγλικό ύμνο στο οποίο συμπεριλήφθηκαν και τοπικοί χοροί από μουσικό σχήμα στελεχωμένο από δύο οργανοπαίχτες, ο ένας με εγχώριο τρίχορδη λύρα» και ο έτερος με «μακρύ μπουζούκι». Δύο μήνες αργότερα συναντάμε επικριτικό σχόλιο για καφέ αμάν του λιμανιού στην εφημερίδα Ελπίς.

> «Μια φοβερή βεβήλωση γίνεται της σκηνής του θεάτρου μας ευθύς ως ηθοποιοί των χειμερινών παραστάσεων κατεβάσουν τα μπαούλα τους κάτω στο Λιμάνι. *Το άγιο προσκυνητάρι της ιδέας και του πνεύματος, μεταβάλλεται σε τόπο ακολασίας και κραιπάλης που δεν ακούει κανείς παρά μόνο τις αποτρόπαιες φωνές των γυναικών του καφέ αμάν*. Στον τόπο που ξαπλώνονται ορθάνοικτα οι φτερούγες της φαντασίας και σοφίας των μεγάλων συγγραφέων, στο τόπο εκείνο μήνες τώρα ολόκληρους *η ανθρώπινη σάρκα και η σαρκική ορμή παλεύει με τους αφρούς της μπύρας και με τους ήχους που αφήνουν τα τέφια των γυναικών των καφέ - αμάν»*.[45]

Στο ίδιο άρθρο επικρίνεται με ειρωνικό τρόπο ο συγχρωτισμός «γαντοφορεμένων δανδήδων» της πόλης με τις «Ιταλίδες αρτίστες» του καφέ αμάν. Στις 26 Ιουλίου του ίδιου έτους, η Ίδη καταγγέλλει τις παράνομες πρακτικές πορνείας που ασκούσαν σαντέζες. «Πληροφορούμεθα» σημειώνει ο αρθρογράφος «*ότι εις*

---

[43] βλ. Νόμος Περί εκπαιδεύσεων χωροφυλάκων. Άρθρο 166 περί επιτήρησης καπηλείων, καφφωδείων κ.λ.π., Ε.Ε.Κ.Π., 19-6-1902, Τ. 1ο, Φ. 28· Αστυνομική διαταγή εκδοθείσα στις 7-4-1904 απαγόρευσης εις τους καφφωδούς να παραχωρούν εις την διάθεσιν των θαμώνων στα καφφωδεία γυναικών, ιδιαίτερα εν αυτοίς δωμάτια, Ε.Ε.Κ.Π., 12-4-1904, Τ.1ο, Φ.20. Αστυνομική διαταγή εκδοθείσα στις 23-6-1905 με την οποία απαγορεύεται η παροχή από οινοπώλες, οινοπνευματωδών ποτών σε Άγγλους στρατιώτες και ναύτες, Ε.Ε.Κ.Π., 12-3-1905. Τ.1ο, Φ.35.

[44] Στις αρχές του αιώνα δημοσιεύονται αποφάσεις του Ειρηνοδικείου Ηρακλείου, επιβολής προστίμων σε καφφωδούς που δεν είχαν εξοφλήσει του φόρους μικροθεάματος που είχε επιβάλει η δημοτική αρχή στα καφφωδεία. Οι συχνές καταδικαστικές αποφάσεις μαρτυρούν την αδυναμία καφφωδών να εκπληρώσουν τις υποχρεώσεις της Διοίκησης. Αναφέρω ονοματεπώνυμα καφφωδών που καταχωρούνται: Καρρέλης Μιχαήλ, Νιακάκης Βασίλης, Καρακατσάνης Σαμπάϊ ή Διατιλές, Αρναουτάκης Σαλή, Αρναουτάκης Χουσείν, Κλάδος Αριστείδης, Στειακάκης Μουσταφά - Χουσείν, Μαστρογιαννάκης Συλίτ, Καπανταϊδάκης Μιχαήλ κ.α.

[45] «Το Θέατρο μας», Ελπίς, 5-5-1907.

διαφόρους συνοικίας της πόλεως μας οικούσι τινές εκ των καφέ σαντάν αίτινες έχουσι μεταβάλλει τους οίκους των κυριολεκτικώς εις οίκους ανοχής» προτρέποντας την παρέμβαση της αστυνομίας. Από ότι φαίνεται το πρόβλημα εκτεινόταν από την εισαγωγή από λιμάνια της περιοχής αοιδών και χορευτριών. Το γεγονός επισημαίνει η Δάφνη στις 31-7-1907.

> *«Σχεδόν καθημερινώς ξεβαρκάρουν εκ του εξωτερικού τερατόμορφα ως επί το πλείστον γυναικάρια προσποιούμενα τας αοιδούς,* προξενούσαι την αηδίαν με τα τσακίσματα και τα χάλια των, ικαναί μόνο να μεταδώσουν πάσα κινδυνώδη νόσον εις την ζωηράν νεολαίαν, προσφεύγουσα εις τα θεωρούμενα διασκεδάσεως κέντρα τα οποία γίνονται συναντήσεις, *διδασκομένην δ' εκεί εν ελλείψει ψυχαγωγικού μέτρου ηθικού κέντρου, την έκλυσιν των ηθών».*

Το 1908, διάφορα βίαια περιστατικά σε καφφωδεία έγιναν αφορμή για κλιμάκωση της εχθρικής αρθρογραφίας του τύπου. Στις 26 Ιανουαρίου αναφέρεται από την Ίδη εκ προμελέτης τραυματισμός ατόμου σε καφφωδείο. Στις 28 Απριλίου η ίδια εφημερίδα καταχωρεί περιγραφή ομαδικής συμπλοκής στο καφφωδείο του Ηρ. Μαραγκάκη. Βασικοί πρωταγωνιστές του επεισοδίου αναφέρονται οι Γ. Π.(«Τζαβέλας»), Σ.Σ. («Σουβατζής») και Γ.Κ. Εξ αυτών, οι δύο πρώτοι μνημονεύονται στη προφορική παράδοση ως μπερμπάτες του Λάκκου. Ο πρώτος μάλιστα ήταν φημισμένος νταής και εγκαλείται στη κοινωνική μνήμη ως λαϊκός ήρωας και προστάτης των χριστιανών με μυθική σωματική δύναμη και ικανότητα στη χρήση όπλων.

Τα δίκτυα των σχέσεων ανάμεσα στους προστάτες πορνείων και στις γυναίκες των καφέ - αμάν προβάλλονται σε άρθρο της Ίδη στις 15-3-1908 με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Οι άεργοι και τεμπέληδες», Σε αυτό σχολιάζεται η παρουσία ποικιλώνυμων τεμπέληδων στα καφέ αμάν, ανάμεσα σε αυτούς και οι διάφοροι προστάτες «γυναιών».

> *«Αλλά μήπως είναι ολίγοι οι προστάται και μαέστροι των γυναιών, τα οποία πληρούν κάθε εσπέραν τα περίφημα καφέ αμάν*; Οι χρήσιμοι αυτοί κύριοι την μεν ημέραν διασχίζουν την αγορά ακολουθούμενοι από μίαν σκυλάραν και

από εν γκαρσόν φέρον τεραστίαν καλάθαν, όπου το χρήμα των χάχηδων μεταβάλλεται εις κρέας και ισχύς, *κατά δε το εσπέρας με μιαν μανδόλαν ανά χείρας υπό την συνοδεία των μέχρι γονάτων απεψιλωμένων γύναιων κατευθύνονται εις τον τόπον της απολαύσεως, όπου δια βραχνού και ερωτότροπου χαβά προκαλούν τους λάτρεις των».*

Ο αρθρογράφος στη συνέχεια επικρίνει όσους «*μετέρχονται το ολέθριον της κυβείας έργον*» και αναφέρεται στους κινδύνους της μετάδοσης βλαβερών δια την «*ηθικήν ευεξία μικροβίων*» ζητώντας από τις αστυνομικές αρχές να μάθει «τι πολλοί εξ αυτών επαγγέλονται και δια τίνος μέσου πορίζονται τα προς το ζην». Στον επόμενο μήνα η ίδια εφημερίδα, επανέρχεται στο πρόβλημα των καφφωδείων σε πρωτοσέλιδο άρθρο με τίτλο, «Οι κάπηλοι της ηθικής».[46] Σε αυτό, ο αρθρογράφος παρουσιάζει τα πολυάριθμα καφφωδεία ως εστίες μόλυνσης, εξαιρώντας από αυτά τα «νυκτερινά, εκείνα μουσικά κέντρα, όπου τουλάχιστον κόραι με σεμνήν την περιβολήν και την στάσιν δύνανται να ψυχαγωγήσωσι το κοινό».Αυτή η σημαντική επισήμανση δεν συνοδεύεται από περισσότερες πληροφορίες, οι οποίες θα μπορούσαν να μας διαφωτίσουν για το περιεχόμενο αυτών των εκδηλώσεων αναψυχής. Αντί αυτού, ο σχολιαστής επιδίδεται σε κήρυγμα ηθικής για τα διαφθορεία της πόλης όπου «γύναια αναιδέστατα, εψιμιθυωμένα και ασέμνως ενδεδυμένα δια προκλητικών του σώματος κινήσεων παρασύρουν τον κόσμον εις τον βόρβορον της εξαχρείωσης» και παρακάτω σχολιάζει την παρουσία χωρικών στα καφέ-αμάν στη διάρκεια χριστιανικής εορτής, παρέχοντας μας ορισμένες ενδιαφέρουσες μουσικές πληροφορίες για τις ψυχαγωγικές εκδηλώσεις του χώρου.

«Ενώ δε κατά την παρελθούσαν εβδομάδα οι κώδωνες της εκκλησίας εκάλουν κατά την εσπέραν τους Χριστιανούς να προσευχηθούν από το άλλο μέρος ο ο *μαέστρος και ο μανετζ,ης με την τρουμπέταν και την μανδόλα ετόνιζαν ύμνους τω Βάκχω* και εκάλουν τους λάτρεις να θύσουν τη Αφροδίτη. Ούτω δε ουκ ολίγοι χωρικοί, οι οποίοι πλημμυρούν κατ' αυτάς την πόλιν μας, επισκέφθηκαν ουχί τον ναόν αλλά το καφέ αμάν. Αλγεινή εντύπωση επροξένησεν εις τους διαβάτας η αποθηρίωσις και η ασέβεια χωρικού, ο οποίος μετ' άλλων ευρισκόμενος προς τινός των εν λόγω

[46] Ιδη 4-4-1908.

καταστημάτων κατά την εσπέραν του Ακαθίστου, εν μέθη διατελών εχόρευε δίκην σατύρου, εφώναζε και έβριζε τους εκεί παρατυχόντας βλασθημών τον Χριστόν και τη Παναγίαν και τούτο εν μέση αγορά μεταξύ αλλοθρήσκων».

Ο αρθρογράφος επισημαίνει τους «ολέθριους κινδύνους» της επίδρασης των «διαφθορείων» αυτών στην νεολαία και υποστηρίζει ότι η πόλη είχε μετατραπεί εις το «πρώτον εκπαιδευτικό κέντρο της Κρήτης» ζητώντας τη λήψη δρακόντειων μέτρων κατά των «επισήμων τούτων καταγωγίων» και τη μεταφορά τους «*εις απόκεντρα της πόλεως μέρη όπου οι σεμναί δέσποιναι, δύνανται να διέρχονται τας ώρας της απολαύσεως μετά των φίλων των*», φωτογραφίζοντας τις περιχαρακωμένες συνοικίες των χαμαιτυπείων και τις στενούς δεσμούς αοιδών και χορευτριών καφφωδείων με τους «προστάτες» του Λάκκου.

Έπειτα από δύο μήνες, η Ελπίς[47]καταχωρεί μια απρόσμενη συνηγορία για το καφωδείο του Ηρ. Μαραγκάκη, υποστηρίζοντας ότι μεταβλήθηκε «*εις τόπον τέρψεως και αναψυχής υπό των αρίστων μουσικών εις ους οφείλομεν χάριτας διότι δια των εγχόρδων οργάνων των και της καλλιφώνου και αρμονικής φωνής των μας παρέχουσιν τοιαύτην απόλαυσιν ώστε λησμονούμε έστω και προς στιγμήν ται καθ' ημέραν βάσανα*». Δυστυχώς ούτε εδώ, ο αρθρογράφος αναφέρει ονόματα μουσικών και λεπτομέρειες για τα τραγούδια και τα μουσικά όργανα της ορχήστρας.

Στο τέλος του 1908, όπως προκύπτει από δημοσίευμα της Ίδη[48], έπειτα από σύμφωνη απόφαση του Νομάρχη και του Δημάρχου Ηρακλείου απαγορεύτηκε η λειτουργία καφφωδείων σε κεντρική οδό της πόλης, γεγονός το οποίο έγινε αποδεκτό με εγκωμιαστικά σχόλια από την εφημερίδα.[49] Ωστόσο αυτή η διάταξη, δεν φαίνεται να συμπεριελάμβανε το σύνολο των καφωδείων. Στις αρχές του 1909, η Δημοτική αρχή, όρισε φόρο καθ' εκάστην εσπέραν πέντε δραχμές στα καθαρά καφωδεία» εκεί όπου γίνοταν «κατανάλωσις οινοπνευματωδών ποτών πελατών» συγχροτιζόμενων μετά των «*εν καφφωδείων υπηρετούντων γυναικών*», ενώ στα υπόλοιπα «*όπου δεν γίνεται τοιαύται μετά των γυναικών κατανάλωσις*», ο φόρος ορίσθηκε στις δύο δραχμές.[50]

---

[47] «Θα εκάμνομεν ...», 4-6-1908.

[48] «Καφφωδεία», 6-12-1908.

[49] Παραθέτω χαρακτηριστικό απόσπασμα του άρθρου: « Εν θέαμα αηδές προσπίπτον εις τα βλέμματα του κόσμου καθ' εκάστην και δη ακουσίως, εν άτοπον του οποίου η άρσις από πολλού επιβάλλετο και δια το οποίο επανειλημμένως φωνήν διαμαρτυρίας ηγείρομεν, αίρεται τέλος [..] Ήτο αληθώς αηδές το θέαμα τούτο και είναι τούτο ο ελαφρότερος αυτού χαρακτηρισμός όταν τις αναλογίσθη ότι έναντι τούτων ευρίσκοντο κατά καιρούς το Γυμνάσιον, το Διδασκαλείον, τα Ελληνικά σχολεία, μέρος του Δημοτικού σχολείου εσχάτως δε και η Πολιτοφυλακή», Ίδη, ο.π., Από την καταχώριση αυτή προκύπτει ότι αυτό το καφφωδείο λειτουργούσε πλησίον της Πλατείας Πρίγκιπος Γεωργίου.

[50] Α.Δ.Η.Κ ,31-1-1909, Φ. 135-495.

Τα φοροεισπρακτικά αυτά μέτρα, η επιβολή περιοριστικών διαταγμάτων και η αυξανόμενη δυσαρέσκεια λόγιων κύκλων για τα καφφωδεία, συνέβαλαν στον περιορισμό της λειτουργίας των. Στις λιγοστές καταχωρήσεις των δύο επόμενων ετών ζητήθηκε η αυστηρή εφαρμογή των περιοριστικών μέτρων και σχολιάσθηκε η ανεξέλεκτος δράση αοιδών εκτός καφωδείων.[51] Παρά το ότι από τα συμφραζόμενα των σχολιασμών προκύπτει ότι τα καφωδεία της πόλης είχαν κλείσει για ορισμένο χρονικό διάστημα, νέες αναφορές και σχολιασμοί από τα τέλη του 1912 μας παραπέμπουν σε δύο πιθανές υποθέσεις, είτε αυτά επαναλειτούργησαν μετά από ορισμένο διάστημα παύσης, είτε ότι ορισμένα εξ αυτών δεν έπαψαν να λειτουργούν, πιθανώς με κάποια άλλη μορφή. Στις 9-6-1912, η Ίδη σε άρθρο της με τίτλο «Προς τον αργηγόν της Χωροφυλακής» χαρακτηρίζει άστοχη την διαταγή της επίβλεψης των καφφωδείων καθ' όλη τη διάρκεια της λειτουργίας των υπό δύο χωροφυλάκων ζητώντας την άρση του «εξευτελιστικού» για τους άνδρες του σώματος μέτρου. Στις 20-12-1912, η Ν. Εφημερίς σχολίασε την αδράνεια των αρμοδίων για περιστατικά που απειλούσαν την ηθική των πολιτών και κατήγγειλε τη δράση κοριτσιού «χρησιμοποιούμενου μεν κατ' επιφάνειαν ως υπηρετρίας, κυρίως όμως τιθέμενου ως δέλεαρ δια να ελκύωνται οι διάφοροι θαυμασταί και να χρηματίζεται έτσι μια οικογένεια ανήκωσα εις τον ελαφρόκοσμον των καφφωδείων». Η νέα σταυροφορία ενάντια στα διαφθορεία της νεολαίας κλιμακώνεται ένα χρόνο μετά από την ίδια εφημερίδα με ένα ιδιαίτερα επικριτικό άρθρο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «καταγώγια ακμάζοντα».

> «Προχτές το βράδυ, το παρά την οδό Διαδόχου Κωνσταντίνου *καφφωδείον ευρίσκετο εν τη ακμή των οργίων του. Χοροί άσεμνοι, άσματα ανήθικα, όργανα αναστατώνοντα τον κόσμον*, ιδού ότι συνετελείτο εις το καταγώγιο αυτό υπό τα όμματα και εις επήκοον του εκλεκτότερου κόσμου της κοινωνίας μας, ο οποίος έκων άκων παρακολούθει το βλεδυρόν θέαμα διότι τα διευθύνοντα αυτά άτομα, δεν είχαν κλείσει τουλάχιστον τας θύρας του καταστήματος».[52]

---

[51] βλ. «Ηρχισεν να ψυθυρίζεται...» Ίδη, 19-12-1909. Αοιδοί χωρίς καφφωδεία ο.π. 4-9-1910. «Τα σκάνδαλα της αστυϊατρικής υπηρεσίας», όπου σχολιάζεται η παραμονή συμβίωση ανδρών μετά αοιδών μετά το κλείσιμο των καφφωδείων ο.π. 20-11-1910. «Τα αστυϊατρικά σκάνδαλα» σχόλιο για την προκλητική συμπεριφορά αοιδού η οποία εξασκούσα «λάθρα το επάγγελμα της ιεροδούλου» στο Ξενοδοχείο London, ο.π. ,27-11-1910.

[52] «Καταγώγια ακμάζοντα» «Ν. Εφημερίς», 3-11-1913.

Ο αρθρογράφος καταλήγοντας ζήτησε από τις αρχές την άμεση απομάκρυνση του καφωδείου από το κέντρο της πόλης, ενώ ένα μήνα αργότερα η Μοιραρχία Ηρακλείου προχώρησε στην απαγόρευση της λειτουργίας των καφφωδείων ενέργεια που έγινε δεκτή με εγκωμιαστικά σχόλια από την Ν. Εφημερίς και προβλήθηκε ως επιβράβευση των αγώνων της εφημερίδος εναντίον των διαφθορείων. Τα χρόνια των Βαλκανικών πολέμων και μετά σταματάει η αρθρογραφία του τύπου για τα καφφωδεία, γεγονός που πιθανώς υποδηλώνει την οριστική παύση της λειτουργίας των.

2.2.Καφέ αμάν και καφέ σαντάν στην προφορική ιστορία Οι αστικές αντιδράσεις

Στις βιογραφίες της έρευνας μας οι πληροφορίες για τα καφέ αμάν και καφέ σαντάν[53] είναι περιορισμένες και συχνά ασαφείς. Σε βιογραφίες Λακκουδιανών, τα καφέ αμάν προβάλλονται συνδεδεμένα με τους «παλιούς μπερμπάντες» της πόλης, με τα και με τραγούδια του «παλιού καιρού» και ορισμένοι ισχυρίζονται πως παλαιότερα ένα οινοπωλείο στο Λάκκο ονομαζόταν καφέ - αμάν. Με εξαίρεση την περίπτωση του Γ. Καλαϊτζή, οι αναπαραστάσεις αυτές δεν εδραζόταν στην ανάπλαση βιωματικών εμπειριών του παρελθόντος,[54] αλλά στην ανασυγκρότηση τυποποιημένων αφηγήσεων που είχαν διατηρηθεί στη συλλογική μνήμη και μεταφερόταν ολοένα και με πιο σχηματικό τρόπο από γενιά σε γενιά. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι αναφορές δύο βιογραφούμενων προσώπων για τα καφφωδεία.

Ο Γιώργης «Καλαϊτζής» είναι το μοναδικό πρόσωπο που παραθέτει προσωπική μαρτυρία[55] για την ατμόσφαιρα καφέ - σαντάν,[56] ευρισκόμενο στο Ενετικό λιμάνι:

> «Το καφέ - σανταν το έκαναν Τούρκοι, εκεί με πήγαινε μερικές φορές ο μπαμπάς μου, μου έβαζε γιλεκάκια και μούλεγε θα πα να κάτσεις με τα

---

[53] Στην προφορική ιστορία δεν χρησιμοποιείται ο λόγιος όρος καφφωδείο ή ωδικό καφενείο. Στις διάφορες αναφορές άλλοτε χρησιμοποιούντα χωρίς εννοιολογική διάκριση και οι δύο όροι, άλλοτε πάλι γίνεται διαχωρισμός ανάμεσα στα «ανατολίτικα» καφέ αμάν, και στα ευρωπαϊκού τύπου καφέ σανταν.

[54] Στο χρονικό διάστημα λειτουργίας των καφφωδείων που έκλεισαν στα τέλη του 1913, οι αφηγούμενοι είτε δεν είχαν γεννηθεί είτε ευρισκόταν σε παιδική ηλικία.

[55] Ο Γιώργης Καλατζής γεννήθηκε το 1906, υιός φημισμένου βαρκάρη και καλντιριμιτζή. Ο ίδιος τοποθετεί το χρονικό πλαίσιο της αφήγησης στη παιδική του ηλικία. Με βάση την απαγορευτική διάταξη για τη λειτουργία καφφωδείων το Δεκέμβριο του 1913. υποθέτουμε ότι ο χρόνος της αφήγησης είναι πριν από αυτή την ημερομηνία, χωρίς να αποκλείεται το καφέ σαντάν που αναφέρει ο αφηγητής να λειτουργούσε και μετά το 1913, οπότε πρέπει να αποδεχθούμε πως και μετά την απαγορευτική διάταξη, λειτουργούσαν καφφωδεία πιθανώς κάποιου άλλου τύπου.

[56] Ο αφηγητής περιγράφει την «ανατολίτικη» ατμόσφαιρα του ψυχαγωγικού κέντρου, χρησιμοποιεί τον ευρωπαϊκό όρο καφε - σαντάν και όχι καφε αμάν. Υπενθυμίζω ότι αντίστοιχη ονομασία χρησιμοποιεί και ο Μαν. Δερμιτζάκης στο βιβλίο Από όσα θυμούμαι. Το Παληό Κάστρο» (1962α).

πόδια πάνω σ' άλλο, να μου φέρουν ένα ποτό και μούδινε ένα λεφτό να πληρώσω.[...]Γύρω - γύρω είχε τραπεζάκια στρογγυλά και εκαθότανε διάφοροι κύριοι, κυρίως Τούρκοι με τις ζωνάρες τους και το ναργιλέ. Προς τα μέσα είχαν επεχτείνει, είχαν φθειάξει στερέωμα με ξύλα, μια εξέδρα με μια κουρτίνα. Εκεί έβγαινε μια κοπελούρα με κάτι χρυσά κοσαράκια και έπαιζε ένα ντέφι μεγάλο και χόρευε. *Είχε και λατέρνες και που και που κανένας Τούρκος έπαιζε κάτι όργανα σαν μπουζούκι [...] τραγουδούσανε αμανέδες παληούς τα Ευρωπαϊκά ήταν του άλλου αιώνος.* Εκεί επήγαινε η *Ρόζα η τραγουδίστρια. Γνωστή σαντέζα ήταν και η Ανδαλλούσα* που μετά τη φωτογραφία της τη στολίζανε σε λατέρνες και γυρίζανε στους δρόμους. [...] Το καφέ σαντάν το πρωί σερβίριζε καφέ, το βράδυ που ερχότανε τραγουδιστές είχε ποτά, ρακί και τέτοια. Εγώ τότε ήμουνα παιδάκι και έπινα κανελάδα».

Σχολιάζω στην παραπάνω αφήγηση την προβαλλόμενη σύνδεση του καφφωδείου με το μουσουλμανικό στοιχείο της πόλης και τη μουσική παράδοση της ανατολίτικης μουσικής (αμανέδες, τέφια, μπουζούκι, λατέρνα), τη χρήση συμβολικών στοιχείων στο θεσμό της περιφερόμενης λατέρνας δανεισμένων από τα καφφωδεία και την διαγενεακή μεταβίβαση συμπεριφορικών και συμβολικών προτύπων («μου βαζε γιλεκάκια και μούλεγε θα πα να κάτσεις με τα πόδια πάνω στο άλλο») .

Εξίσου ενδιαφέρουσες είναι και οι αναφορές για το θεσμό του καφφωδείου από το δικηγόρο Φέφο Π. Ο ίδιος δεν γνώρισε από κοντά την ατμόσφαιρα των καφωδείων, είχε, ομως συναναστραφεί με παλιούς καφφωδούς και γνώριζε το χρονικό της απαγόρευσης τους.[57] Στηριζόμενος σε αφηγήσεις παλιών Καστρινών μας[58] περιέγραψε τη διασπορά των ψυχαγωγικών αυτών κέντρων γύρω από το κέντρο της πόλης, και το λιμάνι στο οποίο υπήρχαν οι δύο πιο οργανωμένοι πυρήνες καφφωδείων, τα οποία αντανακλούσαν δύο διακριτούς, ως προς το περιεχόμενο της ψυχαγωγίας, τύπους καφφωδείου. Σύμφωνα με το βιογραφούμενο, στην ανατολική πλευρά του Λιμανιού, στο Μπεντενάκι ευρισκόταν «*σειραδιαστά τα καφέ - σαντάν κάτι σαν καμπαρέ, όπου ερχότανε αοιδοί από το εξωτερικό κυρίως Ιταλίδες, Εγγλέζες και Γαλλίδες, βγαίνανε στη σκηνή ετραγουδούσανε και χορέβανε, αλλά μερικές κάνανε και κοσομανσιόν*». Στο

[57] Ο αφηγητής είχε εξασκήσει το επάγγελμα του δικηγόρου και γνώρίζε πολλές λεπτομέρειες για δικαστικές διενέξεις επώνυμων καφφωδών.

[58] Όπως υποστηρίζει ο ίδιος πληροφοριοδότες του ήταν γνωστοί καφφωδοί, ορισμένοι εκ των οποίων συνέχιζαν να ασχολούνται με ψυχαγωγικά κέντρα και κάποιοι, όπως ο Καρέλλης, έπαιζαν μουσική σε αυτά.

Βενετσιάνικο Λιμάνι, νότια από τα νεώρια στη περιοχή Λάκκος,[59] ήταν τα καφέ αμάν, με ανατολίτικο πρόγραμμα και κατά βάση λαϊκό κοινό που μπορούσε να ψυχαγωγηθεί από εγχώριους καλλιτέχνες ή κομπανίες που ερχόταν από αστικά κέντρα της Ανατολής. Ωστόσο το κάθε καφφωδείο, περιστασιακά και ανάλογα με τις ανάγκες του κοινού, μπορούσε να φιλοξενήσει διαφορετικό μουσικό πρόγραμμα.

Από όσα μέχρι τώρα αναφέραμε, διαφαίνεται η σημαντική παρουσία του θεσμού του καφωδείου στη νυκτερινή ζωής της πόλης. Η είσοδος του λαϊκού τραγουδιού στα καφωδεία, οργανωμένα ψυχαγωγικά κέντρα με επαγγελματίες μουσικούς, αοιδούς και χορεύτριες, αποτέλεσε νεωτερική πρακτική που εισήγαγε το στοιχείο της «παράστασης»[60] του λαϊκού θεάματος στην μέχρι τότε βιωματική και κοινοτική διασκέδαση. Η παράσταση μας λέει ο J. Attali (1978: 110) απαιτεί ένα κλειστό πλαίσιο, τόπο απαραίτητο για τη δημιουργία πλούτου, τόπο συναλλαγής ανάμεσα σε θεατές και παραγωγικούς εργαζόμενους», εδώ ο καλλιτέχνης ως ένα βαθμό αυτονομείται από το συμβολικό σώμα μιας ιδεατής κοινότητας που διασκεδάζει, χωρίς αυτό να σημαίνει πως καταργείται η διασκέδαση, η αμφίδρομη επικοινωνία και η άμεση επαφή κοινού - καλλιτέχνη, στοιχεία που ο κλειστός χώρος του καπηλειού εξ ορισμού εξασφάλιζε.

Αυτή η εξέλιξη είναι δείγμα αστικοποίησης και σηματοδότησε τη διαπλοκή της λαϊκής μουσικής με τις εμπορικές σχέσεις και το ανταγωνιστικό πλαίσιο της αστικής κοινωνίας.[61] Η είσοδος της λαϊκής ψυχαγωγίας από τον ιδιωτικό χώρο ή το στενό πλαίσιο της γειτονιάς στο δημόσιο χώρο του καφφωδείου πραγματοποιήθηκε μέσα από ιδεολογικές συγκρούσεις και αντιπαλότητες. Η αστική τάξη, τα μέλη της οποίας σύμφωνα με το λόγιο αρθρογράφο της Ανόρθωσις Θρασ. Σταυράκη αποτέλεσε το αρχικό κοινό των «θρυλικών καφέ σαντάν»,[62] δεν είδε με καλό μάτι την μετέπειτα

---

[59] Υπήρχαν δύο περιοχές της πόλης με την ονομασία Λάκκος, που ίσως όχι τυχαία είχαν κακόφημο χαρακτήρα. Η πρώτη η πιο γνωστή ήταν η συνοικία των πορνείων Ν.Δ. της πόλης και η δεύτερη, ο Λάκκος του λιμανιού ευρισκόταν όπισθεν των Νεωρίων του Ενετικού λιμανιού.

[60] Σύμφωνα με τον Attali (1978, βλ. διεξοδικά «παράσταση»,σ.σ.,89-166) στο στοιχείο της παράστασης καθορίζει μια τάξη, ένα μουσικό κώδικα, ένα τύπο μουσικής παραγωγής που ανέτρεψε το τελετουργικό χαρακτήρα της μουσικής στις παραδοσιακές κοινωνίες. Αναφερόμενος στις δυτικές κοινωνίες ο συγγραφέας υποστηρίζει πως τη θέση της λαϊκής γιορτής ή του ιδιωτικού κονσέρτου των αυλών παίρνει η παράσταση μέσα σε μια αίθουσα συναυλίας. Στις συναυλίες των ευγενών ή στις λαϊκές γιορτές η μουσική ήταν μέρος μιας κοινωνικότητας. Αντίθετα στη παράσταση «μια τάφρος χωρίζει τους μουσικούς από τους ακροατές, η πιο βαθιά σιγή βασιλεύει στις συναυλίες της αστικής τάξης που επιβεβαιώνει έτσι την υποταγή στο τεχνητό πια θέαμα της αρμονίας αφέντρας και δούλας κανόνα της συμβολικής λειτουργίας της κυριαρχίας αυτής της τάξης».

[61] Σύμφωνα με τον Ατταλί, η διαδικασία αυτή στις δυτικές κοινωνίες πραγματοποιήθηκε στο 19ο αιώνα, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον περιορισμό της λαϊκής μουσικής στη Γαλλία στα καμπαρέ, στα cafes - concerts και αργότερα στα caf' cons, όπου ο τραγουδιστής αμοίβονταν για να διασκεδάσει το κοινό αστών και εργατών που συνέρεε κάθε βράδυ. Βλ. σχετικά, Attali (1978:134-143).

[62] Βλ.,«Νυκτερινά κέντρα», Ανόρθωσις, 7-11-1937. Σχόλιο για την μετατροπή των καφέ σαντάν της δειπνοσοφιστικής μακαριότητας των αρχοντικών κύκλων σε ένα είδος καμπαρέ. Ο Γαλλομαθής συγγραφέας, δημοσιογράφος και ποιητής Θρ.

εισβολή στα καφφωδεία των λαϊκών τάξεων και στην πρώτη ευκαιρία, χλεύασε την παρουσία σε αυτά των χωρικών και καταδίκασε το άκουσμα ανήθικων ασμάτων. Σε αυτή τη σταυροφορία ηθικής, πρωτοστάτησαν οι τοπικές εφημερίδες, οι οποίες ασχολήθηκαν συστηματικά με τα καφφωδεία της πόλης, τα οποία χαρακτήρισαν «εστίες ηθικού μολύσματος», «καταγώγια ακμάζοντα» και «επίσημα διαφθορεία».

Αυτές οι κρίσεις ηθικής απαρέσκειας, συνυφασμένες με συμβολισμούς που παρέπεμπαν στον κίνδυνο και τη μόλυνση, μαρτυρούσαν την ταξινόμηση του θεσμού στα απορριπτόμενα πολιτισμικά πρότυπα. Οι επικρίσεις συνοδευόμενες από προτροπές προς τις διοικητικές και αστυνομικές αρχές για τη λήψη απαγορευτικών μέτρων, αποτελούσαν μέσο άσκηση κοινωνικού ελέγχου και υποστήριξης του αποδεκτού συστήματος ηθικής (Douglas 1991).

Οι λόγοι αυτής της αρνητικής στάσης πρέπει να αναζητηθούν αφενός, στην περιφρονητική στάση φορέων της δυτικοθρεμμένης αστικής παιδείας προς την παράδοση της ανατολικομεσογειακής μουσικής που είχε καλλιεργηθεί σε ορισμένα τουλάχιστον καφφωδεία και στις λαϊκές τάξεις και αφετέρου, στον σταδιακό εκφυλισμό μέρους των λειτουργούντων καφωδείων σε ένα είδος «καμπαρέ» όπου γυναίκες υπόπτου διαγωγής παρείχαν ποικίλες υπηρεσίες σε άνδρες.

Από ότι φαίνεται από την αποδελτίωση πληροφοριών εφημερίδων της εποχής, οι εκδηλώσεις αναψυχής στα καφφωδεία συμπεριλάμβαναν μουσική με αμανέδες, με τέφια, μανδόλες και άλλα έγχορδα όργανα αλλά και δυτικού τύπου προγράμμα, με «γερμανίδες» ή «ιταλίδες» αοιδούς και ευρωπαϊκούς χορούς. Από την προσεκτική διερεύνηση του πραγματολογικού μας υλικού, προκύπτει ότι αυτή η διάκριση των τύπων ψυχαγωγίας σημαινόταν από τον διαχωρισμό των καφωδείων σε δύο όχι πολύ διαφορετικούς τύπους καφφωδείων, τα καφέ αμάν τα οποία φιλοξενούσαν κατά βάση καλλιτέχνες της ανατολικομεσογειακής μουσικής παράδοσης και τα καφέ σαντάν που συγκέντρωναν τους θιασώτες μιας εύπεπτης εκδοχής της Ευρωπαϊκής μουσικής.

Ωστόσο αυτή η διάκριση, που ως ένα βαθμό αντανακλούσε το χαρακτήρα της διαστρωμάτωσης γούστου στη κοινωνία της πόλης, δεν είχε κλειστό και απόλυτο χαρακτήρα. Η γεωγραφική γειτνίαση αστικών και λαϊκών στρωμάτων στο περιβάλλον της πόλης και οι συμβολικοί δεσμοί ετερόκλητων κοινωνικών ομάδων στο πλαίσιο πρακτικών νυκτερινής αναψυχής διαμόρφωναν ένα ρευστό δίκτυο πολιτισμικών ανταλλαγών, στο όριο του οποίου θα ήταν εξαιρετικά απίθανη η περίπτωση της

Σταυράκης (Ασμοδαίος) αποδίδει στην «πρόοδο» που έκανε «ευπροσιτώτερον το σύστημα των καφφωδείων εις το κέντρον» της πόλης όπου «οι επαρχιώται ήρχισαν να τρέχουν ως μέλισσες. Ήρχισεν έτσι η βασιλεία του καμπαρέ».

λειτουργίας αυστηρά εξειδικευμένων μορφών αναψυχής. Κάτω από αυτό το πρίσμα, δεν πρέπει να αποκλείσομε ούτε την ύπαρξη μικτού προγράμματος, ούτε την εκ περιτροπής εναλλαγή μουσικών παραστάσεων! Προς αυτή τη κατεύθυνση οδηγεί και το γεγονός της συχνής αλληλοεπικάλυψης των ονομασιών σε γραπτές και προφορικές μαρτυρίες.

Έχει επίσης ενδιαφέρον το ότι οι δυτικοθρεμμένοι αρθρογράφοι των εφημερίδων παρά τις επικριτικές τους διαθέσεις προς τα καφφωδεία σχολιάζουν θετικά κάποιες μουσικές παραστάσεις «καλλίφωνων αοιδών» και «σεμνών μουσικών». Αν λάβουμε υπόψη μας, την θετική εικόνα με την οποία εγκαλείται στην προφορική ιστορία το καφέ αμάν, υποθέτουμε ότι τουλάχιστον ορισμένα από αυτά τα κέντρα, συνέβαλαν σημαντικά σε ένα είδος μουσικής άνθησης στο Ηράκλειο και στη διάδοση μουσικών και τραγουδιών από ετερογενείς πολιτισμικές παραδόσεις. Η παρουσία σε μια πόλη που μόλις ξεπερνούσε τους 20.000 κατοίκους 34 επαγγελματιών καλλιτεχνών (μουσικών, αοιδών, χορευτών και ηθοποιών)[63] είναι ασφαλώς ένας δείκτης αυτής της ανάπτυξης όπως επίσης, και τα ανέκδοτα τραγούδια από την αστική παράδοση προφορικής δημιουργίας που ηχογραφήσαμε στη διάρκεια της έρευνάς μας στα οποία μαρτυρείτε η διασταύρωση ποιητικών και μουσικών στοιχείων ετερογενών πολιτισμικών παραδόσεων. Στη ζύμωση νέων ιδεών και την καλλιέργεια νέων μορφών καλλιτεχνικής έκφρασης, η συμβολή των καφφωδείων θα πρέπει να ήταν καθοριστική.

Ένα άλλο σημείο που εδώ μας αφορά άμεσα είναι η σχέση των καφέ αμάν με το κοινωνικό κόσμο του Λάκκου. Σε κείμενα εφημερίδων στις αρχές του αιώνα σχολιάζονται οι παράνομες μορφές άσκησης πορνείας από γυναίκες υπόπτου διαγωγής, οι οποίες είχαν σαν πρόσχημα το επάγγελμα του αοιδού σε καφωδεία και αναφέρεται η παρουσία προστατών γυναικών που ψυχαγωγούσαν τους θαμώνες αλλά και περιστατικά βίας με πρωταγωνιστές γνωστούς νταήδες που σύχναζαν στο Λάκκο. Ακόμη στη προφορική ιστορία προβάλλεται η δράση των καλντιριμιτζήδων στα καφέ - αμάν.

Ο συμβολικός δεσμός του κόσμου του Λάκκου και του καφέ-αμάν εδράζονταν στις επαλληλίες πρακτικών σχόλης και ανάπαυσης που είχαν διαμορφωθεί στο πλαίσιο ενός ανοικτού δικτύου επικοινωνίας των δύο χώρων. Το καφέ αμάν, ένα μουσικό εργαστήρι για εκείνη την εποχή εμπλούτιζε τη κουλτούρα της πόλης αλλά και

[63] Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης το έτος 1900. Επαγγέλματα. Τυπογραφείο Κρητικής Πολιτείας, Χανιά, 1904.

του Λάκκου με νέα δυναμικά πολιτισμικά στοιχεία προερχόμενα από ένα υπερτοπικό περιβάλλον.

2.3.Θέατρο σκιών και λατέρνα

Στη δεύτερη δεκαετία του αιώνα παρουσιάζουν ιδιαίτερη ανάπτυξη δύο τύποι συλλογικών εκδηλώσεων αναψυχής, το θέατρο σκιών και το γυρολόγι των λατερνατζήδων. Αυτές οι μορφές λαϊκής δημιουργίας, συγκέντρωναν το ενδιαφέρον των λαϊκών τάξεων και επηρέασαν σημαντικά τις πρακτικές αναψυχής της μικροκοινωνίας του Λάκκου.

Παραστάσεις θεάτρου σκιών, εντοπίσαμε για πρώτη φορά σε εφημερίδες το 1911. Η πιθανή απουσία γραπτών μαρτυριών στα προηγούμενα χρόνια δεν σημαίνει αναγκαστικά και την απουσία του φαινομένου. Από τα συμφραζόμενα, της πρώτης καταχώρισης που συναντήσαμε στη Ν. Εφημερίς στις 31-7-1911, για τις «καθ' εσπέραν παραστάσεις του καραγκιόζη» στα καφενεία της κεντρικής πλατείας Πρίγκηπος Γεωργίου, υπό την παρουσία πυκνού ακροατηρίου το οποίο σε «σπαρταριστές σκηνές ξεσπούσε σε παταγώδη χειροκροτήματα», προκύπτει πως το θέαμα αυτό κάθε άλλο παρά άγνωστο ήταν στους Καστρινούς. Προς αυτή την κατεύθυνση συνηγορεί και μεταγενέστερο πολιτικό άρθρο[64] της Ίδη στις 31-12-1913 με το οποίο σχολιάζεται ως αναχρονιστική η «αναβίωση του Καραγκιόζη εις εποχήν καθ' ην προ πολλού παρήλθεν η μόδα του».

Στις 28 Σεπτεμβρίου του1911, η Ν. Εφημερίς[65]αναφέρεται σε παράσταση καραγκιοζοπαίχτη στο καφενείο της Πλατείας Πρίγκιπος Γεωργίου, δίπλα από το «Πολυθέαμα» με σχόλιο για τα «μορτάκια» της πόλης τα οποία είχαν «αποστηθίσει τα τραγουδάκια του Καραγκιόζη που τα καταγοητεύει κάθε βράδυ». Η προβαλλόμενη σχέση του Θεάτρου σκιών με τους μόρτες, συμβολική κατηγορία προσώπων από τον κοινωνικό κόσμο της μαγκιάς, επιβεβαιώνεται από βιογραφικές αναφορές Λακκουδιανών, στις οποίες περιγράφονται με ζωηρά χρώματα οι παραστάσεις Καραγκιόζη στη Περβόλα και στη Πηγάϊδα ενώ μνημονεύονται τα ανατολίτικα τραγούδια και οι αμανέδες που αντηχούσαν πίσω από το μπερντέ του Καραγκιόζη.

---

[64] Στο άρθρο επικρίνονται παραστάσεις πολιτικής σάτιρας που χαρακτηρίζονται ως «Καραγκιοζιλίκια» βλ.,«Ο ανοστανάλατος Καραγκιόζης»,Ίδη, 31-12-1913.
[65] Ν. Εφημερίς,28-9-1911.

Το σατυρικό περιεχόμενο των παραστάσεων του λαϊκού αυτού θεάματος δεν άργησε να απασχολήσει τους «επαγρυπνούντες φρουρούς της ηθικής» στις στήλες εφημερίδων. Στις 9-6-1913 η Ν. Εφημερίς δημοσίευσε άρθρο με το χαρακτηριστικό τίτλο, «Οι αισχρότητες του Καραγκιόζη» Σε αυτό, με ειρωνικό τρόπο, σχολιάζονται οι «διδακτικές παραστάσεις» του καραγκιόζη και ο κίνδυνος του «συνεγελασμού ανηλίκων» μετά προσώπων υπόπτου διαγωγής ενώ ζητείται η αυστηρή εφαρμογή απόφασης της Νομαρχίας Ηρακλείου η οποία απαγόρευε τη λειτουργία Καραγκιόζηδων και Φασουλήδων στην κεντρική πλατεία της πόλης, επειδή «παρακωλύετο» κατά τας ώρας των παραστάσεων ο περίπατος του κόσμου.

Αν κρίνομε και από την ισχνή παρουσία αναφορών[66] για το θέατρο σκιών στα επόμενα χρόνια μπορούμε να υποθέσουμε, όχι χωρίς επιφυλάξεις, την υποχώρηση του θεσμού στη περίοδο των Βαλκανικών πολέμων και στα επόμενα χρόνια. Στις αρχές πάντως της επόμενης δεκαετίας αναφέρεται η παράσταση[67] του «διασήμου» εντόπιου καραγκιοζοπαίχτη Χαρίτου «Ο ήρωας της Ελληνικής παράστασης», στο καφενείο Κατσαντώνη στη Πλατειά Στράτα και ένα μήνα αργότερα παραστάσεις[68] του Χαρίτου και του Αθηναίου στις «Τρεις Καμάρες», οι οποίες προσέλκυσαν τη «λαϊκή τάξη» η οποία συναθροίζετο εκεί διότι ήταν «το μόνο κέντρο αναψυχής της».

Εκτός από το θέατρο σκιών ένας άλλος τύπος λαϊκής αναψυχής, το γυρολόγι της λατέρνας απασχόλησε τις στήλες των τοπικών εφημερίδων και συνδέθηκε με τον μικρόκοσμο του Λάκκου. Το «όργανο των φτωχών» χρησιμοποιήθηκε από τους Λακκουδιανούς, τόσο ως μέσο ψυχαγωγίας σε ενδοκοινοτικά γλέντια, όσο και ως μέσο βιοπορισμού από πλανόδιους λατερνατζήδες οι οποίοι με την συνοδεία ντεφιτζήδων περιφερόταν σε γνωστά στέκια αναψυχής και ψυχαγωγούσαν ετερόκλητες κοινωνικές κατηγορίες αστικού πληθυσμού μαζεύοντας φιλοδωρήματα.

Η πρώτη καταχώριση που συναντήσαμε σε εφημερίδα της πόλης για λατέρνα ήταν στις 24-4-1911 στη Ν. Εφημερίς. Σε αυτή σχολιάζονται, τα «εξωφρενικά» τραγούδια των «*ανυπόφορων*» λατερνών και οι εικόνες στην πρόσοψη του οργάνου, της «σιγαροπίνουσας» και η «κωσαροφορεμένης»[69] και ζητείται από τον Μοίραρχο Ηρακλείου να προφυλάξει τους πολίτες από τους «καταστροφείς των μουσικών

---

[66] Στη μοναδική αναφορά σε αυτή τη περίοδο παράστασης Καραγκιόζη σε καφενεία υπό την παρουσία λιγοστών πελατών εντοπίσαμε στην εφημερίδα Εργάτης στις 22-9-1914.
[67] Ν. Εφημερίς, 18-4-1920.
[68] Ν. Εφημερίς, 14-5-1920.
[69] Πρόκειται για ζωγραφιές ή φωτογραφίες γνωστών μυθικών ή πραγματικών γυναικών. Τέτοια πρόσωπα που αναφέρονται στη προφορική ιστορία είναι η Ρόζα, η Μαντάμ Ορτάνς και η Ανδαλλούσα, αοιδοί καφφωδείων και η κυρά Φροσύνη των Γιαννίνων.

αρμονιών». Στα επόμενα χρόνια, μέχρι το 1914, συνεχίζεται η εχθρική αρθρογραφία[70] για τις «*απεχθέστατες*» και υπαίτιες για το «ξεχαρβάλωμα των ακουστικών τυμπάνων» λατέρνες και οι επικρίσεις επεκτείνονται στους συνοδούς ντεφιτζήδες με τα «*αισχρά κουνήματα*».

Στο διάστημα 1915-1919, μετά από την ταραγμένη περίοδο των Βαλκανικών πολέμων παρατηρείται όπως και στην περίπτωση του θεάτρου σκιών μια υποχώρηση των αναφορών, γεγονός που δεν πρέπει να είναι άσχετο με την επικέντρωση του ενδιαφέροντος φορέων του Λόγιου πολιτισμού προς το εθνικό ζήτημα και την όξυνση των πολιτικών έριδων στη περιόδο αυτή.

Από το 1920 και μέχρι περίπου το μέσο της δεκαετίας αυτής, οπότε η λατέρνα αντικαταστάθηκε από ένα νέο μέσο ψυχαγωγίας το γραμμόφωνο, συναντάμε σποραδικές αναφορές σε εφημερίδες για την λατέρνα. Στις 3 Απριλίου του 1920, η Ν. Εφημερίς περιγράφει γλέντι στην κεντρική πλατεία του Λάκκου με την «συνοδεία της μονοτονίας του κουδουνακιού της λατέρνας», ενώ το 1923 ο δημοσιογράφος Ι. Πύργος (Ι. Μουρέλλος), αναφέρεται σε λατερνατζή ο οποίος στο κοσμικό κέντρο «Αϊ Λάϊφ» τραγουδούσε με την συνοδεία του μουσικού του οργάνου το «Βενιζέλε μας πατέρα της πατρίδος». Ο αρθρογράφος σχολιάζει τον καιροσκοπισμό των λατερνατζήδων και αφήνει σαφείς υπαινιγμούς για τις υπηρεσίες του σε φιλοβασιλικό στρατόπεδο, μνημονεύοντας περιστατικά του παρελθόντος όταν οι λατερνατζήδες *έπαιζαν φιλοβασιλικά άσματα υπό την παρουσία χωροφυλάκων που «ωρύοντο από* ενθουσιασμό» εκτοξεύοντας ύβρεις κατά των Βενιζελικών».

Αυτή η καταγγελλόμενη όσμωση φιλοβασιλικών κύκλων με φορείς του κοινωνικού κόσμου της μαγκιάς, επιβεβαιώνεται και στη προφορική ιστορία, όπου ηλικιωμένοι αφηγητές αναφέρονται στις συντηρητικές πολιτικές στάσεις της πλειοψηφίας των Λακκουδιανών και στην ενεργό στράτευση ορισμένων σαν «τραμπούκων» στο φιλοβασιλικό στρατόπεδο. Ανεξάρτητα πάντως από την παράμετρο αυτή, η ρητορική των εφημερίδων για τις λατέρνες ήταν ανάλογου περιεχομένου με τους σχολιασμούς για το θέατρο σκιών και τα καφφωδεία. Οι λόγοι αυτής της πολεμικής, δεν μπορεί τελικά παρά να αναζητηθούν παρά στο λαϊκό χαρακτήρα και στις κοινές ανατολίτικες ρίζες αυτών των μορφών διασκέδασης, που αποτελούσαν ένα τύπο πρόκλησης μια μορφή συμβολικού κινδύνου για τα πολιτισμικά πρότυπα των αστών.

---

[70] βλ.ενδεικτικά «Οι λατέρνες κε Μοίραρχε» Ν. Εφημερίς 11-8-1912: «Αι λατέρναι», ο.π., 30-5-1913· αναφορά σε ανατολίτικο μουσικό όργαναο με τη συνοδεία λατέρνας, Εργάτης,22-8-1914.

3.Αστική ανάπτυξη και κοινωνικά προβλήματα *Καλντιριμιτζήδες, αλήτες και σταφιδούδες*

Στην πρώτη εικοσαετία του αιώνα παρουσιάστηκαν δείγματα αστικής ανάπτυξης της κοινωνίας του Ηρακλείου. Εκτός από τη πληθυσμιακή μεγέθυνση και την αυξημένη εμπορική δραστηριότητα παρατηρήθηκε και μια στοιχειώδης βιομηχανική ανάπτυξη γύρω από τη σταφιδοπαραγωγή, τη ελαιοπαραγωγή, τη βυρσοδεψία και τη σαπωνοποιεία.[71] Στην δεκαετία του 1910, εμφανίστηκε η πρώτη Εμποροβιομηχανική εταιρεία, η «Αθηνά» των Αλεπουδέλη, Βασιλάκη, Λιαπάκη, Τελιάνη με μεταποιητικές και εμπορικές δραστηριότητες κυρίως στον τομέα της ελαιοπαραγωγής.[72] Το 1914 εκδόθηκε για πρώτη φορά η εφημερίδα Εργάτης σοσιαλιστικών προσανατολισμών και τον επόμενο χρόνο, στις 25 Φεβρουαρίου, ψηφίστηκε το καταστατικό του εργατικού κέντρου Ηρακλείου.

Είναι η περίοδος ανάπτυξης ενός σώματος ανειδίκευτων κατά βάση εργατών, μεγάλο μέρος του οποίου προερχόταν από την ενδοχώρα του νομού. Στις στήλες των εφημερίδων παρατίθενται σχολιασμοί για τη «*συρροή κατά εκατοντάδες εργατίδων της επαρχίας*» και το δυσανάλογο με τη βιομηχανική ανάπτυξη «*μέγα πλήθος εργατών*».[73] σε αυτές τις συνθήκες πολιτικής και κοινωνικοπολιτισμικής ρευστότητας οξύνθηκαν ορισμένα κοινωνικά προβλήματα. Από αυτά τα ζητήματα της πορνείας και των καφφωδείων εξετάζονται σε ξεχωριστές ενότητες. Στην παρούσα φάση θα διερευνήσουμε τα ζητήματα των καλντιριμιτζήδων της αλητείας και της ηθικής των σταφιδούδων.

Σύμφωνα με τις λαϊκές δοξασίες, ο καλντιριμιτζής ήταν το πρόσωπο εκείνο που μπερμπάντευε στα πλακόστρωτα ή χωμάτινα καλντιρίμια του Κάστρου και διακρινόταν για τις ικανότητές του στις αγωνιστικές αντιπαραθέσεις ανδρών, τα νταηλίκια και τις ερωτοτροπίες, τα λεγόμενα αγαπητιλίκια ή γιανκιλίκια. Ο Μ. Δερμιτζάκης (1957:109-

---

[71] Σύμφωνα με την απογραφή του 1900 (Στατιστική του πληθυσμού της νήσου Κρήτης το 1900, Επαγγέλματα, Χανιά, 1904, Τυπογραφείο Κρητικής Πολιτείας) στην πόλη απογράφηκαν, 16 ελαιουργοί, 4 σαπωνοποιοί και οι βυρσοδέψες μαζί με τους στιλβωτές και τους βαφείς δερμάτων ανερχόταν σε 57 άτομα. Σύμφωνα με δημοσιεύματα εφημερίδων υπήρχαν 15 βυρσοδεψεία πλησίον της Χανιώπορτας που μεταφέρθηκαν εκτός πόλης το 1914, βλ. Ίδη, 23-1-1908. Ν. Εφημερίς, 5-1-1914. Στους καταλόγους της απογραφής δεν μνημονεύονται ιδιοκτήτες σταφιδεργοστασίων, που πιθανώς να συμπεριλαμβάνονται στη κατηγορία των βιομηχάνων. Η σημαντική παρουσία των σταφιδεργοστασίων στην οικονομική ζωή της πόλης διαφαίνεται και από τις αναφορές εφημερίδων κυρίως στη 2η δεκαετία του αιώνα βλ. παρακάτω τις υποσημειώσεις 73 και 84.

[72] βλ.,«Εμποροβιομηχανική εταιρεία Η Αθηνά», Ν.Εφημερίς, 14-11-1913· αναφορά στους ελαιοπυρήνες της εταιρείας ο.π. 26-9-1913.

[73] βλ. σχετικά «Σταφιδούδες», Ν. Εφημερίς· 4-9-1913· Εργάτης, 16-1-1915. Η Ν. Εφημερίς εξάλλου σε σχετικό σχόλιο στις 8-9-1913 αναφέρθηκε στους πάνω από 2000 χωρικούς που εργαζόταν στις αποθήκες σταφίδας.

111) στα ανιστορήματά του για το Παληό Κάστρο αναφέρεται στους "αράθυμους και ζόρικους" καλντιριμιτζήδες και μνημονεύει τα παρατσούκλια ορισμένων από αυτούς όπως το Γιώργη το «Τζαβέλα», το «Μπιγκάζα», το «Μιμηθιό», τον «Αντώνακα», το χεροδύναμο βαρκάρη «Καλαϊτζή» και το «Καλό Σαμαράκι».Ακόμη, περιγράφει το ντύσιμο τον «Τζαβέλα» με τα "*φράγκικα ρούχα, τα μπιμπικωτά μονοκόμματα παπούτσια, τη λαδωμένη χωρίστρα και το ευρωπαϊκό ρεπούμπλικο.* Επισημαίνω ότι τα ονόματα αυτά εγκαλούνται στην κοινωνική μνήμη Λακκουδιανών, συνοδευμένα από αφηγήσεις ηρωικών κατορθωμάτων και δραστηριοτήτων, που εγγραφόταν σε οριοθετημένους κοινωνικούς χώρους όπως ο Λάκκος. Ονόματα καλντιριμιτζήδων αναφέρει και ο Μ. Βαρδαβάς,[74] σε άρθρα του στην δεκαετία του 1970.[75] Σύμφωνα με τον αρθρογράφο, οι καλντιριμιτζήδες ήταν χριστιανοί νταήδες που «μπερμπάντευαν τις νύκτες» εκμεταλλευόμενοι "άδηλους πόρους" και λέσχες τυχερών παιχνιδιών.

Σε εφημερίδες των αρχών του αιώνα σχολιάζεται το πρόβλημα της ανεξέλεκτης δράσης των καλντιριμιτζήδων που αναφέρονται και ως κουτσαβάκηδες, μουρμούρια και καπανταήδες και επισημαίνονται οι κίνδυνοι που δημιουργούσαν στην "υγιή κοινωνία" της πόλης. Στις 12-2-1990, λίγο πριν τη θέσπιση του Διατάγματος Περί Χαμαιτυπείων, η Ελευθερία αναφέρθηκε με ζωηρά σχόλια στο πρόβλημα των καλντιριμιτζήδων:

> «Σιγά - σιγά και πάλιν ηρχίσαμεν να βλέπωμεν εν τη πόλει μας *μούτρα άγρια, οφθαλμούς βλοσυρούς, μύστακας αρειμανίως εσστριμένους, καπαντάϊδων και παλληκαράδων του καλντιριμιού και των καφενείων με παλτά επί του ενός ώμου επιδεικτικώς κρεμάμενα και με καλύμματα της κεφαλής* την μια οφρυν σκεπάζοντα, *πετώντα* ένα λόγο εδώ παλληκαρίστικον, *τραγουδώντας εκεί μια μαντινάδα* δια του θεού τα γυρίσματα».

Καταλήγοντας ο ανώνυμος αρθρογράφος ζήτησε την παρέμβαση των τοπικών αρχών για να συλλάβουν και αποπέμψουν εκτός πόλης τα "ανέστιους" και "ανέργους" αυτούς πολίτες. Αναφορές για τη δράση τέτοιων ομάδων, συναντήσαμε σε αρνητικούς σχολιασμούς εφημερίδων για τα καφφωδεία και τη μικροκοινωνία του Λάκκου, ενώ σε

[74] Ο Μ. Βαρδαβάς δεν ήταν επαγγελματίας δημοσιογράφος. Εργαζόταν στο παρελθόν σαν σημειωτής (γραφέας στο λιμάνι) και χρονογραφεί στην δεκαετία του 1970 στην Εθνική Φωνή για την παρελθοντική κοινωνική και πολιτισμική ζωή στη πόλη. Τα άρθρα του με το απλοϊκό ύφος γραφής, αποτελούν μια μορφή λαογραφίας, από την οποία αντλούνται χρήσιμες μαρτυρίες.

[75] βλ. τη σειρά άρθρων με τίτλο «Καλντιριμιτζήδες» στην Εθνική Φωνή στις 10,24 και 27-12-1973.

πρωτοσέλιδο άρθρο της, η Ελπίς στις 20-6-1908, αναφέρθηκε στους κινδύνους της δράσης μουσουλμάνων καλντιριμιτζήδων, αφήνοντας όμως υπαινιγμούς για την ύπαρξη και χριστιανών καλντιριμιτζήδων. Σύμφωνα με τον αρθρογράφο, τα άτομα αυτά ήταν "αμέμπτου διαγωγής παλληκαράδες" τακτικοί πελάτες του εισαγγελέα και «*τρόφιμοι των φυλακών*», οι οποίοι περιφερόταν σε κεντρικά σημεία της πόλης επιδιώκοντας ρήξη με τους χριστιανούς.

Ζωγραφιστή απεικόνιση του καλντιριμιτζή «Τζαβέλα».

Παραθέτω στη συνέχεια χαρακτηριστικό απόσπασμα του άρθρου.

> « Μια σωματική έρευνα επ' αυτών θα σας πείσει περί του ποιού των διότι *εις τους βραχίονας των θα ίδητε εστιγματισμένα διάφορα ρητά ως τα αχ, βαχ και*

διάφορους γοργόνας. Οι καλντιριμιτζήδες αυτοί ανάγκη να μας αφίσωσιν ησύχους επί τινά χρόνον, όπως μη δημιουργήσωσι πράγματα εις πάντας ημάς. Δια τούτο σας παρακαλούμε να φροντίσετε να τους πέμψετε εις ταξείδιον αναψυχής. Κα εάν δεν είναι δυνατή η απέλασις των εις το εξωτερικό, ας μετατοπιστούν εις άλλα μέρη της νήσου. Μερικούς από τα μουρμούρια αυτά μπορείται επί παραδείγματι να πέμψητε εις τη Νεάπολιν ή εις την Σητείαν ή τέλος εις τα Σφακιά όπου το ψυχρόν του κλίματος ελπίζομεν να συντελέση προς κατευνασμό των εις υπερέντασιν ευρισκόμενων νεύρων των».

Έχοντας ως βάση αφενός, αυτές τις σκόρπιες γραπτές πηγές, αφετέρου, αναπλάσεις συμβάντων στις βιογραφίες της έρευνας με πρωταγωνιστές καλντιριμιτζήδες, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτοί ήταν άτομα με ασαφή κοινωνική θέση (εκμεταλλευτές γυναικών, τζογαδόροι κ.λ.π.) και ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητα, τεκμήρια της οποίας ήταν το μόρτικο ντύσιμο, ο ξεχωριστός τρόπος ομιλίας (αργκό) και η ενεργητική συμμετοχή σε πρακτικές γλεντιού.

Από ότι φαίνεται οι δραστηριότητες των καλντιριμιτζήδων, ήταν συχνά ανεξέλεγκτες από τις τοπικές αρχές και εύρισκαν πρόσφορο έδαφος στις διενέξεις που αναπτύχθηκαν από τα τέλη του προηγούμενου αιώνα ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς. Παρά το ότι μεταγενέστερες ιστορικές μαρτυρίες όπως αυτή του Μ. Βαρδαβά και λιγοστές βιογραφικές αναφορές λόγιας προέλευσης, προσδιορίζουν τους καλντιριμιτζήδες ως χριστιανούς νταήδες η άποψη αυτή δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται ούτε από συγχρονικές γραπτές πηγές ούτε από πληροφοριακό υλικό της προφορικής ιστορίας. Οι καλντιριμιτζήδες πρέπει να προερχόταν και από τις δύο μεγάλες θρησκευτικές κοινότητες της πόλης (χριστιανοί - μουσουλμάνοι) για λογαριασμό των οποίων λειτουργούσαν, συχνά, ως ένα είδος αγωνιστικής πρωτοκαθεδρίας σε συγκρουσιακές περιστάσεις, τροφοδοτούμενοι από ακραίους εθνικιστικούς κύκλους.[76]

Οι συγκρούσεις "Ρωμιών" και "Τουρκοκρητικών" νταήδων είναι ένα αγαπημένο θέμα στις βιογραφίες ηλικιωμένων Καστρινών και τα κατορθώματα ορισμένων χριστιανών καλντιριμιτζήδων, όπως ο «Τζαβέλας» και ο «Αντώνακας» προσλαμβάνουν ηρωικό χαρακτήρα , χωρίς να αποσιωπάται η σχέση τους με τον κόσμο του Λάκκου και

[76] Από τη σκοπιά αυτή έχει ενδιαφέρον οι ιδεολογικές αντεγκλήσεις που τροφοδότησε ο φόνος χριστιανού νταή από μουσουλμάνο νταή στο Λάκκο το 1908. Βλ. «Αδικαιολόγητα παράπονα» και «Φόνος» στην Ίδη 26-1-1908.

της πορνείας. Στις αναφορές των αφηγητών για τις σχέσεις των δύο ομάδων τονίζεται το στοιχείο της σύγκρουσης, ενώ υποτονικά σχολιάζονται οι σχέσεις συνεργασίας τους στο πλαίσιο συγγενών "περιθωριακών" νησίδων της πόλης όπως ο Λάκκος και η Κιζίλ Τάμπια. Αυτές οι επιλεκτικές και δραστικές χρήσεις του παρελθόντος, πιθανώς εξυπηρετούν εθνοκεντρικές ερμηνείες των αφηγητών και δεν μπορούν να μας οδηγήσουν σε ασφαλή συμπεράσματα, ωστόσο αφήνουν υπαινιγμούς για την ρευστότητα και το ευμετάβλητο των σχέσεων τους.

Το πρόβλημα των καλντιριμιτζήδων διαπλέχτηκε με το ζήτημα της αλητείας και το μέλημα της προστασίας της νεολαίας. Ήδη από την πρώτη δεκαετία του αιώνα σχολιάστηκε η παρουσία και δράση στη πόλη νεαρών ατόμων που αναφέρονται ως φαυλόπαιδες, αγυιόπαιδες, και αλήτες και χαρακτηρίζονται "αποβράσματα της κοινωνίας", "διεφθαρμένοι νεαροί", και "ερείπια κοινωνικά".[77] Στο πλαίσιο αυτής της ρητορικής, επισημάνθηκε η ανάγκη της κοινωνικής άμυνας του "υγιούς μέρους της κοινωνίας" απέναντι στον κίνδυνο των μελλόντων κακούργων και η αλητεία συνδέθηκε με τα προβλήματα της στέγασης, της χασισοποσίας[78] και της κοινωνικής υγιεινής. Προς την κατεύθυνση αυτή, οι σχολιασμοί κατέληγαν σε προτροπές, προς κοινωνικούς και κρατικούς φορείς, για την παρέμβαση τους με στόχο την αποτελεσματική αντιμετώπιση του προβλήματος.

Ως απάντηση κατά διαστήματα ο κρατικός μηχανισμός επιχείρησε με περιοριστικά μέτρα να αντιμετωπίσει το ζήτημα. Τέτοια μέτρα ήταν η αστυνομική επιτήρηση "επαιτών και άεργων αλητών που θεσμοθέτησε το1902 η Κρητική Πολιτεία και[79]οι αστυνομικές διατάξεις των ετών 1905 και 1916 οι οποίες αφορούσαν την αντιμετώπιση της νεανικής παραβατικότητας.[80]Τα μέτρα αυτά λήφθηκαν στο πλαίσιο

---

[77] Για τη παρουσίαση προβλήματος της αλητείας από τις εφημερίδες στη περίοδο 1900-1923 βλ .ενδεικτικά, «Την χειρίστην ...» αναφορά στη δράση πλησίον του μεγάλου αναβρυτηρίου, διεφθαρμένων παιδιών που αναφέρονται και ως αγυιόπαιδες»,Φωνή του Λαού, 20-6-1903· Αναφορά στην προβληματική παρουσία επαιτών ψυχαγωγικά κέντρα της Πλατείας Πρίγκιπος, Ν. Ελευθερία, 31-8-1903· «Δια την αστυνομίαν», σχόλιο για την έλλειψη επιβλέψεως των αγυιοπαίδων και για την φαυλότητα., Ελπίς, 5-5-1907· «Οι αγυιόπαιδες» σχόλιο, για την αύξηση των αγυιόπαιδων τα οποία προσδιορίζονται ως παιδιά της επαρχίας και την ελλειπή επίβλεψη των, Ίδη, 5-9-1909· «Κέντρο αλητών» αναφορά στη δράση σε απόκεντρα παρασόκακα στις νυκτερινές ώρες αστέγων αλητών, Ν. Εφημερίς, 6-11-1911· Σχόλιο για τις συγκρούσεις νταήδων της νέας γενιάς στο Μικρό Χαμαμάκι, Εργάτης, 12-9-1914· «Τα χαμίνια» σχόλιο για την αύξηση των χαμινίων και των σπείρων λωποδυτών και προτροπή για απομάκρυνσιν των, Ν. Εφημερίς, 24-4-1914. «Άεργοι παίδες». Αναφορά στους αέργους παίδες που «προετοιμάζονται για τις φυλακές των βαρυποινιτών» Ν. Εφημερίς 21-6-1914· «Η λατέρνα» αναφορά στο χορό Λακκουδιανού στη συνοικία υπό τη παρουσία πόρνων και μικρών παιδιών», Ν. Εφημερίς 3-4-1920.

[78] Βλ. σχετικά την εκτενή αναφορά σε πρακτική χασισοποσίας σε απόκεντρο μέρος με πρωταγωνιστές νεαρά άτομα, «Ο χασισοπότης», Ν. Εφημερίς, 6-11-1911, βλ. επίσης την αναφορά σε επαίτες και στα καταφύγια των χασισοποτών, «Επαιτεία», Ν. Εφημερίς,30-5-1913.

[79] Διάταγμα περί κυρώσεως κανονισμού χωροφυλακής, άρθρα 142 και 144. Περί επιτηρήσεως επαιτών, αέργων, αλητών και απελαθέντων Ε.Ε.Κ.Π., 19-6-1902 ,Τ. 1°, Φ.28.

[80] .Η αστυνομική διαταγή το1916 εκδόθηκε από το νομάρχη Ηρακλείου στις 8-3-1905 και απαγόρευε την «φοίτησιν» εις καφενεία, οινοπωλεία, θέατρα και λοιπά κέντρα διασκέδασης μαθητών άνευ της συνοδείας γονέων. (βλ. Ε.Ε.Κ.Π., 12-3-1908, Τ.1°, Φ13). Η αστυνομική διαταγή του έτους 1916 ανάμεσα στα άλλα, απαγόρευε τη παρουσία ανήλικων σε καφενεία και κέντρα διασκεδάσεως, την επαιτεία και την παρενόχληση ηλικιωμένων ατόμων από παιδιά (Νέα αστυνομική διαταγή Ν. Εφημερίς 3-9-1916). Το 1919

μιας ευρύτερης εκστρατείας κοινωνικού ελέγχου που αποσκοπούσε στον περιορισμό των δραστηριοτήτων «παρακοινωνιακών» ομάδων και τον κυριαρχικό έλεγχο του κρατικού μηχανισμού στο σώμα της κοινωνίας.[81]

Από την προσεκτική διερεύνηση της σχετικής με την αλητεία αρθρογραφίας , προκύπτουν δύο χρήσιμες παρατηρήσεις πρώτον, ότι το πρόβλημα της αλητείας ήταν αλληλένδετο με την είσοδο στον αστικό χώρο κατοίκων της ενδοχώρας,[82]τους οποίους η μικρή σχετικά πόλη αδυνατούσε να ενσωματώσει κοινωνικά, με αποτέλεσμα την "περιθωριοποίηση" τους και δεύτερον, ότι η κοινωνική δράση τέτοιων ομάδων εντοπιζόταν είτε πλησίον κεντρικών ψυχαγωγικών χώρων είτε σε απόκεντρες συνοικίες, όπως ο Λάκκος, όπου αναπτυσσόταν κοινωνικές δραστηριότητες στις οποίες τα άτομα αυτά αναζητούσαν ευκαιρίες απασχόλησης και δράσης. Από αυτήν την άποψη, παρουσιάζουν ενδιαφέρον οι αφηγήσεις Λακκουδιανών για τη δράση νεαρών νταήδων (κλοπές, πετροπόλεμος κ.λ.π.) στην ευρύτερη περιοχή του Λάκκου και τη σύσταση νεανικών συμμοριών με "εθνοτική" βάση ("Τουρκάκια" και "Ελληνάκια").[83] Φαίνεται ότι οι συγκρούσεις νεανικών ομάδων, εμπεριείχαν συμβολικό και ιδεολογικό περιεχόμενο, και ως ένα βαθμό αναπαρήγαγαν τις κοινωνικές διενέξεις χριστιανών και μουσουλμάνων, οι οποίες με την όξυνση των εθνικιστικών παθών είχαν προσλάβει χαρακτήρα εθνοτικής αντιπαράθεσης.

Μαζί με το φαινόμενο της εσωτερικής μετανάστευσης και προλεταριοποίησης ή περιθωριοποίησης αγροτικών μαζών, παρουσιάστηκε το ζήτημα της "ηθικής των σταφιδούδων".[84] Σε στήλες εφημερίδων καταχωρήθηκαν σχόλια που αναφερόταν στους κινδύνους που προέκυπταν από το «συναγελασμό» εργατίδων της επαρχίας σε ανθυγιεινά καταλύματα και στα έκτροπα που συνέβαιναν τας νυχτερινάς ώρας κατά την μετάβασιν των εις τις αποθήκες. Σύμφωνα με τις αναφορές, οι σταφιδούδες ενίοτε

εξάλλου δημοσιεύθηκε ο Νόμος Περί Αλητείας και επαιτείας (Νόμος 1681) και Περί Προστασίας των εις επαιτείαν, αλητεία κ.λ.π. εκδοτών ανηλίκων (Νόμος 1682) βλ. σχετικά ,Ν. Εφημερίς, 31-3-1919.

[81] Χαρακτηριστικά αναφέρω τη σύσταση κρατικών αποσπασμάτων για την αντιμετώπιση συμμοριών που «ελυμαίνοντο την ύπαιθρο», (Η δημοσία τάξη, Ν. Εφημερίς 10-6-1919), τη διαταγή για το κλείσιμο των χαρτοπαιχνιδίων (Τα χαρτοπαίγνια, Ν. Εφημερίς, 4-6-1922) και τις απαγορευτικές αστυνομικές διατάξεις των ετών 1916 και 1921 (Ν. Εφημερίς, 3-9-1919, ο.π.,3-1-1921) που ανάμεσα στα άλλα επιχείρησαν να περιορίσουν τα «προκλητικά και υβριστικά άσματα» και την «υπό μουσικών οργάνων ανάκρουσιν των».

[82] Σύμφωνα με την προφορική Ιστορία, στη πόλη ερχόταν αναζητώντας εργασία όχι μόνο κάτοικοι της υπαίθρου αλλά και πολλοί νησιώτες του νοτιοανατολικού Αιγαίου. Ηλικιωμένοι αφηγητές ανέφεραν χαρακτηριστικά ότι το Κάστρο είχε «γιομίσει ξενομπάντες».

[83] βλ. το σχόλιο για τις συναθροίσεις στο Μικρό Χαμαμάκι των νταήδων της νέας γενιάς και την ανάγκη παρέμβασης της αστυνομίας (Εργάτης, 12-9-1914). Για τις συγκρούσεις ανάμεσα σε νεανικές ομαδοποιήσεις «Ρωμιών» και «Τούρκων» νταήδων υπήρχε πληθώρα αναφορών στην προφορική ιστορία. Για το ίδιο θέμα βλ. «Ο πετροπόλεμος».Εθν. Φωνή, 15-1-1973.

[84] βλ. σχετικά «Ειδήσεις» αναφορά στην εκδοθείσα από το Νομάρχη Ηρακλείου σύμφωνα με την οποία απαγορεύτηκε η νυκτερινή εργασία των σταφιδούδων, προκειμένου να αποφευχθούν τα έκτροπα που συνέβαιναν τας νυκτερινάς ώρας,Ν. Ελευθερία,7-9-1903· «Ανάγκη επιβλέψεως» σχόλιο για την εκμετάλλευση σταφιδούδων εκ της πόλεως και της επαρχίας, Ίδη, 5-9-1909· «Σταφιδούδες» αναφορά στη συρροή εκατοντάδων επαρχιωτισσών στις αποθήκες σταφίδας και την ανάγκη προστασίας της ηθικής των εργατίδων , Ν. Εφημερίς, 4-9-1913. «Αι Σταφιδούδες» σχόλιο για την έλλειψη πρόνοιας για τις σταφιδούδες. Αναφέρονται οι άθλιες συνθήκες διαβίωσης των και οι ηθικοί και σωματικοί κίνδυνοι που τις απειλούσαν, Ν. Εφημερίς, 8-9-1913.

"*έχαναν το πολυτιμότερων της ηθικής των*" και γινόταν θύματα εκμετάλλευσης "επιτηδείων" αστών.

Πίσω από τις αναφορές για την ηθική των σταφιδούδων κρυβόταν ένα υπαρκτό κοινωνικό πρόβλημα, η εκπόρνευση επαρχιωτισσών από μαστροπούς. Αυτό επισημαίνεται στις κοινωνικές αναπαραστάσεις Λακκουδιανών όπου μνημονεύονται συμβάντα προσέλκυσης και ένταξης στο Λάκκο νεοαφιχθέντων στην πόλη γυναικών της υπαίθρου και αναφέρονται ιστορίες της σταδιοδρομίας ορισμένων εξ αυτών, που απέκτησαν κύρος και φήμη και έγιναν πατρόνες στη μολυσμένη μικροκοινωνία.

4.Πόλη και πορνεία

4.1.Η συγκρότηση του Λάκκου και το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων[85]

Στα χρόνια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας η πορνεία ήταν ιδιαίτερα διαδομένη σε πόλεις - λιμάνια της μεσογείου. Σύμφωνα με τον ιστορικό Θ. Δετοράκη (1988) στο Τουρκοκρατούμενο Κάστρο η ανάπτυξη της πορνείας είχε οδηγήσει τις τοπικές αρχές σε επανειλημμένες εκτοπίσεις πόρνων και ο Ν. Σταυρινίδης στο βιβλίο του «Ρεμπιά Γκιουλνούς, η Ρεθυμνία Χριστιανή σουλτάνα»(1985), αναφέρεται στο δουλεμπόριο γυναικών των Οσμανοκρατούμενων περιοχών. Στις πρώτες εφημερίδες της πόλης στην τελευταία 25ετία του αιώνα καταγράφονται περιστατικά πορνείας[86] και σχολιάζεται ο κίνδυνος της διαφθοράς των πολιτών από την εισαγωγή από το εξωτερικό «υπόπτων γυναικών» που εξασκούσαν δραστηριότητες αγοραίου έρωτα προσποιούμενες τις αοιδούς ή τις χορεύτριες. Εκτός από το ζήτημα της δημόσιας ηθικής, το πρόβλημα της πορνείας διαπλέχτηκε με το θέμα της κοινωνικής υγιεινής[87] που προκαλούσε ιδιαίτερα το ενδιαφέρον των λόγιων αρθρογράφων των εφημερίδων.

Ένα από τα μέτρα, με τα οποία οι τοπικές αρχές επιχείρησαν να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα της εισαγόμενης πορνείας ήταν η αυστηρή αστυνομική επιτήρηση και ο έλεγχος των γυναικών «ελευθέρων ηθών». Ενδεικτικά παραθέτω σχόλιο της

---

[85] Σε μια πρώτη μορφή η ενότητα αυτή παρουσιάστηκε στο Παλίμψηστο 14-15 (1994-95:181-190).

[86] βλ. ενδεικτικά, αναφορά σε συμπλοκή οινοβαρών και φαυλόβιων πολιτών σε οίκο ανοχής, Μίνως, 19-9-1881· αναφορά σε μαυλίστρες που εμπαίζουν την αιδώ και φθείρουν υλικώς και ηθικώς τους πολίτες, Ηράκλειο, 13-10-1894· σχόλιο για την επιτήρηση εισαγόμενων πορνών, Ηράκλειο, 20-10-1894.

[87] βλ. Ενδεικτικά Μίνως,27-8-1883, αναφορά στο ζήτημα των μολυσματικών ασθενειών, ο.π., 3-12-1883, αναφορά στο ζήτημα της δημόσιας υγιεινής.

εφημερίδας Ηράκλειον στις 20-10-1894, όπου επαινείται η ορθή εφαρμογή του μέτρου υπό αστυνομικού οργάνου:

> «Ο αστυνόμος Χ. Αλαγόπουλος [...] επιτηρεί αγρύπνως τας εις την υμετέραν πόλιν αφικουμένας γυναίκας *τας προφασιζομένας ότι έχουσιν επάγγελμα το άδειν αλλά και περί άλλα ασχολυμένας. Πάσαν παρεκτροπήν αυτών προσβάλλουσαν την αιδώ και την ηθική τιμωρεί αμελλητί και αυστηρώς*. Δια του μέτρου τούτου ελπίζεται, ότι η εξ αυτών προγινομένη εις τα ήθη βλάβη και αν μη όλως εκλίπη θα περιορισθή μεγάλως».

Στα χρόνια της Κρητικής Πολιτείας παρά τις απελάσεις Οθωμανών ιερόδουλων που έγιναν τα έτη 1898 και 1899 από την Γαλλική Χωροφυλακή, αποφάσει των Ναυάρχων των κατοχικών δυνάμεων, και από την Κρητική Χωροφυλακή, αποφάσει της Α.Β.Υ.[88], το πρόβλημα οξύνθηκε από την είσοδο περίπου 560 γυναικών «ελευθέρων ηθών» που ήλθαν από διάφορα λιμάνια της Μεσογείου για να προσφέρουν σεξουαλικές και ψυχαγωγικές υπηρεσίες στους 10.000 περίπου ναυτικούς και στρατιωτικούς των διεθνών δυνάμεων που είχαν στρατοπεδεύσει στα μεγάλα λιμάνια της Κρήτης.[89] Η πολυάριθμη παρουσία πόρνων στο νησί επιβεβαιώνεται από την απογραφή που διενήργησε η κυβέρνηση της Κρητικής Πολιτείας. Σύμφωνα με αυτή απογράφηκαν 202 ιερόδουλες στην Κρήτη,[90] εκ των οποίων οι 70 στο νομό Ηρακλείου (68 στην πρωτεύουσα του Νομού).

Το θέμα απασχόλησε ιδιαίτερα τις διοικητικές και αστυνομικές αρχές της πόλης, οι οποίες προ του κινδύνου της διάδοσης αφροδισίων νοσημάτων και της επέκτασης της πορνείας επιδίωξαν την κοινωνική απομόνωση και τον ιατρικό έλεγχο των ιερόδουλων. Η πρώτη προσπάθεια χωροταξικής διευθέτησης του ζητήματος της πορνείας πρέπει να χρονολογείται από το 1897. Τότε, σύμφωνα με άρθρο του δημοσιογράφου Άρη Χατζηδάκι που δημοσιεύθηκε στην Ελευθέρα Σκέψις στις 6-11-1928, εγκαταστάθηκαν στην περιοχή «Κλέφτικο Σοκκάκι»[91], στις νοτιοδυτικές παρυφές

---

[88] Βλ. Ε.Ε.Κ.Π. 20-2-1901, Τ. Β, Φ. 23, τον δημοσιευθέντα κατάλογο στον οποίο αναφέρονται ονόματα ιερόδουλων που απελάθηκαν ως συφιλιδικές ή ως ελευθέρων ηθών γυναίκες, στη Σμύρνη και τον Πειραιά.

[89] Βλ. Μανουσάκης (1990: 80-81).

[90] Βλ. Στατιστική της Κρήτης του έτους 1900. Τυπογραφείο Κρητικής Πολιτείας, Χανιά, 1904. Υπολογίζεται ότι ο αναφερόμενος αριθμός αντιστοιχεί στις νόμιμες πόρνες. Εάν συμπεριλαμβάναμε στο σύνολο των πορνών αυτές που εξασκούσαν λαθραία αντίστοιχες δραστηριότητες, ο αριθμός θα ήταν πολύ μεγαλύτερος.

[91] Σύμφωνα με τον αρθρογράφο, η ονομασία της συνοικίας προήλθε από δύο ονομαστές κλοπές. Στη μία «σφάξανε μία πλούσια χανούμισσα και την κρεμάσανε μέσα σε ένα τσουβάλι από τα δοκάρια του σπιτιού της». Στη δεύτερη, κλέψανε «δύο περίπου χιλιάδες

του Ενετικού λιμανιού, γύρω από το σημείο όπου σήμερα βρίσκεται η εκκλησία του Αγίου Δημητρίου. Η ύπαρξη των πορνείων στην περιοχή αυτή μνημονεύεται στα δελτία των αρχείων του Ν. Σταυρινίδη με την διαφορά ότι η λειτουργία τους χρονολογείται μέχρι το 1899, εκδοχή που είναι πιθανότερο ότι ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Σύμφωνα με τις ίδιες γραπτές πηγές, στην ίδια περίοδο υπήρχαν μεμονωμένες οικίες σε διάφορα σημεία της πόλης, οι οποίες είχαν χρησιμοποιηθεί ως οίκοι ανοχής. Τα συνεχή κρούσματα κλοπών και ο κοσμοπολίτικος χαρακτήρας του λιμανιώτικου χώρου, πλησίον του οποίου ευρίσκονταν οι συνοικίες Βεζύρ Τσαρσί και Κουτάλα[92] με επιφανείς οικογένειες ευπόρων αστών και λογίων, γέννησαν γρήγορα την ανάγκη της μετεγκατάστασης των χαμαιτυπείων σε περισσότερο απόκεντρες περιοχές.

Όπως φαίνεται από επίσημα έγγραφα, οι τοπικές αρχές επιχείρησαν να αντιμετωπίσουν τους κινδύνους της διάδοσης της πορνείας με την εντατικοποίηση του ιατρικού ελέγχου και την χωροταξική απομόνωση των πορνών. Σε έγγραφο που απέστειλε στην Μοιραρχία Ηρακλείου στις 6-2-1899 ο Δήμαρχος της πόλης επισημαίνει:

> «Κατ' αυτάς ήλθαν εις την πόλιν γυναίκες επιληψίμων ηθών και κατώκησαν εις μέρη της πόλεως τοιαύτα ένθα *δεν επιτρέπουν τα χρηστά ήθη να μένωσι τοιαύται γυναίκες* και προς τούτοις μανθάνω ότι έχουσι πολλά νοσήματα κολλητικά. *Τοιαύται γυναίκες είθισται να μένωσι εις απόκεντρα και ορισμένα μέρη της πόλεως και να παρατηρούνται τακτικώς υπό ιατρού».*[93]

Δύο μέρες αργότερα ζητήθηκε, με αντίστοιχη επιστολή, τα μέρη εις τα οποία θα έμεναν οι Οθωμανίδες πόρνες να είναι «κεχωρισμένα και απομεμακρυσμένα από τα μέρη εις τα οποία θα μένωσι αι του Χριστιανικού θρησκεύματος και τούτω δια να μη συμβαίνωσι διαπληκτισμοί».[94]

Το ζήτημα της συνεχούς εξάπλωσης της πορνείας στα λιμάνια της Κρήτης όπου υπήρχαν αλλοδαποί στρατιώτες απασχόλησε την Διοίκηση της Χωροφυλακής του νησιού, η οποία ζήτησε με έγγραφη έκθεσή της προς την Κυβέρνηση να διευθετήσει

λίρες των Βερουτιανών κουκουλάδων» που είχα ιδρύσει εταιρεία εμπορίου μεταξόσπορου στα έτη 1878-1879 στο Ηράκλειο. Βλ. Ελ. Σκέψις, 6-11-1928, «Στη χώρα των κλαυθμών. Σπιναλόγκα».

[92] Η συνοικία «Βεζίρ Τσαρσί» ευρισκόταν γύρω από το «Βεζίρ Τζαμί» - σημερινή εκκλησία Αγίου Τίτου- και σε αυτήν κατοικούσε από τον προηγούμενο αιώνα η αριστοκρατία της πόλης. Η συνοικία «Κουτάλα» ευρισκόταν νότια από το «Μπεντενάκι» και κατοικείτο στην πλειοψηφία της από εύπορους αστούς και λόγιους χριστιανούς.

[93] Α.Δ.Η.Κ., 6-2-1899, Φ. 4-78.

[94] Α.Δ.Η.Κ., 8-2-1899, Φ. 4-82

συνολικά το πρόβλημα. Στην έκθεση[95] επισημαίνεται το πρόβλημα της αύξησης των γυναικών «ελευθέρων ηθών» και του συγχρωτισμού των με στρατιώτες διαφόρων εθνοτήτων και με γηγενείς πολίτες. Παράλληλα, με δραματικό τρόπο προβάλλονται, «διαφόρα συμβεβηκότα χαρακτήρος σοβαρού», και οι προτροπές «σεβασμίων οικογενειαρχών» για περιορισμό της περαιτέρω διαφθοράς και των κίνδυνων που απειλούσαν «*τα απλούστερα ήθη του Κρητικού λαού ,την τιμή της οικογένειας και την δημόσια υγεία*», καταλήγοντας στην απόφαση «*της δια σιδηρού κλοιού περιορισμού της διαφθοράς*».

Η λύση που επιλέχθηκε από το αρτισύστατο καθεστώς της Κρητικής Πολιτείας ήταν η συνολική νομοθετική ρύθμιση του προβλήματος της πορνείας με το Διάταγμα περί χαμαιτυπείων (Νόμος 173/1900). Όπως διαφαίνεται από την εισηγητική έκθεσή του[96], το Διάταγμα που συντάχθηκε από την Διοίκηση της Χωροφυλακής και ψηφίστηκε από το Συμβούλιο της Βασιλικής Υψηλότητας, θεσμοθετούσε την γκετοποίηση της πορνείας, επιβάλλοντας τον αυστηρό περιορισμό των πορνών «εις περικλείστους χώρους ή συνοικίας», οι οποίες ορίζονταν από τις αστυνομικές αρχές των πόλεων εκείνων «εν αις ως εκ της πληθύος των κατοίκων και της συρροής των ξένων» επιβάλλεται η λειτουργία των (άρθρα 5-7), την απαγόρευση του εξέρχεσθαι από τα χαμαιτυπεία και της μετάβασης των ιερόδουλων σε δημόσιους χώρους τους οποίους όριζε η αστυνομία, χωρίς την άδεια αυτής (άρθρα 2 και 42), την θεσμοθέτηση του ρόλου του διευθύνοντος το χαμαιτυπείο, για τον οποίο οριζόταν κατώτατο όριο ηλικίας το τεσσαρακοστό έτος και καθορίζοντα επακριβώς οι αρμοδιότητές του ως εκπροσώπου του οίκου ανοχής στις σχέσεις του με τις διοικητικές αρχές (άρθρα 11,20,22,42). Το Διάταγμα ακόμα προέβλεπε την αστυνομική επιτήρηση εκ μέρους των αστυνομικών αρχών των πορνείων (άρθρα 12,25, 26, 27, 40), την συστηματική ιατρική επιθεώρηση των κοινών γυναικών (άρθρα 29, 39) και την σύσταση λεπτομερούς καταλόγου των λειτουργούντων πορνείων των πόλεων (άρθρο 45).

Ουσιαστικά η ρύθμιση της πορνείας διαπλέχθηκε με την πολιτική της κατανομής των ανθρώπων και των μορφών της σεξουαλικής συμπεριφοράς στο χώρο και εντάχθηκε σε ένα ευρύτερο σχεδιασμό κοινωνικής πολιτικής που χαράχτηκε υπό την πίεση της ιστορικής συγκυρίας. Οι ρυθμίσεις που επιλέχθηκαν αποσκοπούσαν στην διατήρηση της κοινωνικής ευταξίας και της ηθικής ακεραιότητας του «υγιούς μέρους»

---

[95] Μέρος του εγγράφου που απέστειλε η Χωροφυλακή Κρήτης προς τον Πρίγκιπα Γεώργιο δημοσιεύεται στην εισηγητική έκθεση του Διατάγματος περί χαμαιτυπείων. Βλ. Ε.Ε.Κ.Π., 2-6-1990. Τεύχ. Α. Φ:23, Αριθμός νόμου 173.

[96] Το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων παρατίθεται ολόκληρο στο παράρτημα της διατριβής.

των πολιτών της τοπικής κοινωνίας δια μέσου της κοινωνικής απομόνωσης της πορνείας και του κοινωνικού ελέγχου ομάδων που εμπλέκονταν στις πρακτικές του αγοραίου έρωτα.

Οι συνέπειες αυτής της πολιτικής ήταν σημαντικές. Οριοθετημένοι χώροι στις πόλεις του Νησιού επρόκειτο να υποδεχτούν τη «μολυσματική δράση» των συμπαγών δυνάμεων της πορνείας και τις συνακόλουθες μορφές κοινωνικών σχέσεων. Την ίδια ώρα η Πολιτεία, καθορίζοντας τις αρμοδιότητες των διευθυνόντων τα χαμαιτυπεία, αφενός, νομιμοποιούσε τις σχέσεις μαστροπείας ανάμεσα στην «μαντάμα» και τον «νταβατζή»[97] από την μία πλευρά και τις ιερόδουλες από την άλλη και αφετέρου, εισήγαγε με έμμεσο τρόπο τις τυπικές και «άτυπες» συναλλαγές φορέων του κράτους με τους διευθυντές των πορνείων. Στις βιογραφικές αναφορές της έρευνάς μας, μνημονεύονται πολλά παραδείγματα εκμετάλλευσης πορνών από μαστροπούς, και καταγγέλλονται επώνυμοι αστυνομικού επειδή στήριζαν, συχνά με προσωπικά οφέλη, αυτές τις σχέσεις.

Με το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων η κυβέρνηση της Κρητικής Πολιτείας μπόρεσε να ελέγξει και να επιτηρήσει καλύτερα την επίσημη πορνεία. Από ό,τι όμως φαίνεται, τα επόμενα χρόνια οξύνθηκε η ανεπίσημη πορνεία που εξασκούσαν λαθραία σε ξενοδοχεία και καφφωδεία της πόλης «αοιδοί και χορεύτριες». Οι ιεροφάντες της ηθικής από τις στήλες των εφημερίδων δεν έπαψαν να σχολιάζουν τους κινδύνους της έκλυσης των ηθών από την ανεξέλεγκτη δράση «τετατόμορφων γυναικαρίων» προερχομένων από το εξωτερικό, οι οποίες διέδιδαν τη διαφθορά στις τάξεις της νεολαίας.

Το πρόβλημα της συγκαλυμμένης πορνείας, επιχειρήθηκε να διευθετηθεί με νομοθετικές ρυθμίσεις που θέσπιζαν την αυστηρή επιτήρηση καπηλείων, καφενείων και ξενοδοχείων[98], ενώ με αστυνομικές διαταγές που εκδόθηκαν[99] από τις κατά τόπους Νομαρχίες του νησιού επιχειρήθηκε ο έλεγχος των παράνομων δραστηριοτήτων πορνείας στα πολυάριθμα καφωδεία εκείνης της εποχής. Ενδεικτικά αναφέρω την διαταγή του Νομάρχη Ηρακλείου που εκδόθηκε στις 7-4-1904, στην οποία, αφού επισημαίνεται η λειτουργία στα καφφωδεία ιδιαίτερων δωματίων όπου «αποχωρούσιν οι θαμώνες μετά γυναικών, ούτω δε συμβαίνωσιν σκανδαλώδεις ασχημίαι»,

---

[97] Συμβολικές ονομασίες προσώπων που διαχειρίζονταν τον οίκο ανοχής. Η «μαντάμα» ήταν ηλικιωμένη πόρνη που εξασκούσε το νόμιμο ρόλο του οικονομικού διαχειριστή και του εκπροσώπου του οίκου ανοχής, ενώ ο νταβατζής ασκούσε τον άτυπο ρόλο του προστάτη του χαμαιτυπείου.

[98] Ε.Ε.Κ.Π., 19-6-1902, Τ. 1, Φ:23, Διάταγμα περί κυρώσεως κανονισμού Χωροφυλακής, άρθρο 166.

[99] Βλ. σχετικά Δετοράκης Μαν., (1986: 196-197).

απαγορεύεται η παραχώρηση στους διάθεση των θαμώνες ή στις γυναίκες, των δωματίων αυτών (με εξαίρεση την κοινή αίθουσα).[100]

Αν κρίνουμε από τα συνεχιζόμενα σχόλια των εφημερίδων, αυτά τα μέτρα δεν πρέπει να απέδωσαν σημαντικά αποτελέσματα. Στην πρώτη δεκαετία του αιώνα εξακολουθούσε να προκαλεί το ενδιαφέρον των λογίων αρθρογράφων, ενώ στην επόμενη δεκαετία, και αφού προηγουμένως είχαν αποχωρήσει οι Άγγλοι στρατιώτες το 1908 και είχαν κλείσει τα καφφωδεία της πόλης στα τέλη του 1913,[101] το πρόβλημα της πορνείας προβάλλεται με χαμηλότερους τόνους από τις στήλες των εφημερίδων επικεντρωμένο στο ζήτημα της κατάλληλης ιατρικής επιθεώρησης των ιερόδουλων και της συγκέντρωσης των στα νόμιμα χαμαιτυπεία.

4.2.Η εγκαθίδρυση των πορνείων στο Λάκκο και στην Κιζίλ Τάμπια

Η εγκαθίδρυση των χαμαιτυπείων σε οριοθετημένους χώρους της πόλης, αποτέλεσε συγκεκριμενοποίηση του Διατάγματος Περί Χαμαιτυπείων και διασυνδέθηκε με μία χωροταξική στρατηγική που δεν έθιγε τις κοινωνικές ισορροπίες ανάμεσα στις δύο ισχυρές θρησκευτικές ομάδες της πόλης, τους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς. Οι χώροι που επιλέχθηκαν βασίστηκαν ήταν η συνοικία Σερτουρνά (Λάκκος), όπου εγκαταστάθηκαν τα πορνεία των χριστιανών ιερόδουλων, και η Κιζίλ Τάμπια που φιλοξενούσε από παλαιότερα τα Οθωμανικά χαμαιτυπεία.

Αν και η λειτουργία των πορνείων στις συνοικίες αυτές επιβεβαιώνεται από σύγχρονες ιστορικές πηγές[102] είναι βέβαιο ότι για μερικά τουλάχιστον χρόνια μετά το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων, λειτουργούσαν διάσπαρτα οίκοι ανοχής στην πόλη.[103] Το γεγονός αυτό απασχόλησε την Βουλή των Κρητών στη συνεδρίαση της 24ης Μαίου του 1903,[104] στην οποία αποφασίσθηκε να προστεθεί στο άρθρο 6 του νόμου περί χαμαιτυπείων, το οποίο επέτρεπε την πορνεία μόνο σε μεγάλους αστικούς οικισμούς η προσθήκη: «όπως δ' αλλαχού παρουσιαστή πόρνη και βεβαιωθεί ως τοιαύτη δια

---

[100] Ε.Ε.Κ.Π., 2-4-1904, Τ. Α, Φ:20.

[101] Βλ.«Αι ιερόδουλοι», Ν.Εφημερίς, 27-7-1915. «Επικίνδυνος έλλειψις»,ο.π.,10-10-1915.

[102] Στα Αρχεία του Δήμου Ηρακλείου Κρήτης από την περίοδο της Κρητικής Πολιτείας υπάρχουν σποραδικά αιτήσεις ιερόδουλων προς τη δημοτική αρχή για επιδιορθώσεις οικιών. Όπως διαφαίνεται σε αυτές, οι περισσότερες διέμεναν στη συνοικία «Λάκκος» που αναφέρεται με την ονομασία Σερτουρνά. Ονόματα ιερόδουλων αναφέρονται και σε αποφάσεις επιβολής προστίμων, που είχαν εκδοθεί από το Ειρηνοδικείο, σε πόρνες που διέπραξαν αξιόποινες πράξεις. Την ύπαρξη των πορνείων στην Κιζίλ Τάμπια και στο Λάκκο μνημονεύει ο Νικόλαος Σταυρινίδης στα δελτάρια των αρχείων του που ευρίσκονται στην Βικελαία Βιβλιοθήκη.

[103] Βλ.. Φωνή του λαού, 6-6-1903, όπου σχολιάζεται η ύπαρξη οικιών πορνών στο Μικρό Τσαρσάκι.

[104] Ε.Ε.Κ.Π., Πρακτικά της Βουλής. Περίοδος Β, 24-5-1903, σελ. 236.

δικαστικής αποφάσεως, συλλαμβάνεται, τιμωρείται συνοδά τω Νόμω και παραπέμπεται εις αναγνωρισμένα πορνεία της πόλεως».

Υπολογίζεται ότι μέχρι το 1905 η πλειοψηφία των νόμιμων πορνείων του Ηρακλείου είχε συγκεντρωθεί στην συνοικία του Λάκκου. Η επιλογή της εγκαθίδρυσης των πορνείων στη γειτονιά αυτή ευνοήθηκε από τη γεωγραφική θέση της στις νοτιοδυτικές παρυφές της πόλης, πλησίον των ενετικών τειχών όπου ευρίσκονταν τα στρατιωτικά παραπήγματα των Άγγλων, που για ευνόητους λόγους επιθυμούσαν την γειτνίαση αυτή. Επιπλέον, η περιοχή ήταν απομακρυσμένη από πολυσύχναστους τόπους και δημόσια κτήρια, όπως προέβλεπε το Διάταγμα περί χαμαιτυπείων, με μόνη εξαίρεση το Πανάνειο Νοσοκομείο που εγκαινιάσθηκε στις αρχές του αιώνα[105] με τα δύο παραρτήματά του, των μολυσματικών νοσημάτων και των συφιλιδικών γυναικών. Από ό,τι φαίνεται, αυτή η φαινομενικά παράδοξη «συγκατοίκηση» εξυπηρέτησε μια στρατηγική ασυλοποίησης της συνοικίας και έναν σχεδιασμό χωροταξικής κατανομής των «μολυσμένων» σωμάτων, σε μια χρονική περίοδο όπου το ζήτημα της ασθένειας και της κοινωνικής υγιεινής, κάτω από την πίεση της εξάπλωσης επιδημικών ασθενειών και την επέκταση του ιατρικού λόγου, έδειχνε να απασχολεί ιδιαίτερα την κοινή γνώμη και τον τοπικό τύπο.[106]

Ένας άλλος λόγος που μπορεί να προστεθεί στα κριτήρια της επιλογής της τοποθέτησης των πορνείων στο Λάκκο ήταν ότι η συνοικία είχε από παλαιότερα υποβαθμισμένο χαρακτήρα και, στα όριά της, υπήρχαν σπίτια μουσουλμάνων νταήδων που είχαν εγκαταλείψει το νησί μετά τη σφαγή της 25ης Αυγούστου του 1898 και είχαν μετατραπεί σε οίκους ανοχής. Γλαφυρή περιγραφή της συνοικίας του «Λάκκου» στα τέλη του προηγούμενου αιώνα συναντάμε σε άρθρο του δημοσιογράφου Άρη Χατζηδάκι δημοσιευμένο στην εφημερίδα Ελευθέρα Σκέψις στις 6-11-1928:

> *«Την εποχή που αναφέρουμε η γειτονιά αυτή ήταν το λημέρι των Τούρκων κουτσαβάκηδων της πόλης μας. Μία Τούρκικη συνοικία του Ψυρρή. Στα καφενεία και τις ταβέρνες της συχνάζανε επικίντυνοι μαχαιροβγάλτες, βολτοφέρνανε οι Τούρκοι νταήδες κείνου του καιρού, τσουρλούσανε καταγής τα ζαράκια τους με το φλυτζάνι οι κουμαρτζήδες και μεθοκοπούσαν οι*

---

[105] Για το χρονικό των εγκαινίων και τη λειτουργία του Πανανείου Νοσοκομείου, βλ. Εθνική Φωνή,10-6-1974, Δετοράκης Μ. (1984:180).

[106] Για την πλούσια αρθρογραφία που αφορά ζητήματα κοινωνικής υγιεινής στις τοπικές εφημερίδες, στις δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα, βλ. ενδεικτικά, «Δια την κοινήν υγείαν»,Ίδη, 6-1-1907. «Το έργον του αστυϊάτρου», ο.π.,9-3-1908. «Υγιεινά μέτρα», ο.π.,20-5-1908. «Υγειονομικά μέτρα»,ο.π.,9-10-1913.

χασισοπότες που είχαν για αρχηγό τους τον περίφημο «Λάκκα». Για όσους θυμούνται την εποχή εκείνη αξέχαστη θα μένει η μορφή του τύπου εκείνου όπως και τα *θορυβώδικα γλέντια τους με τις τουμπερλέκες που τις κρεμούσαν απ' το δεξί τους ώμο* και βγάζανε ένα δαιμονισμένο κρότο καθώς τις κτυπούσαν με τις απαλάμες τους και ντιντινίζανε τα κουδουνάκια που ακουμπούσαν στη μέσα πλευρά της τεζαρισμένης προβιάς. *Τις βραδυνές 'ώρες μάλιστα που το γλέντι έδινε και έπαιρνε η συνοικία γιόμιζε από βουητό και τραγούδια*. Μέσα στο μεθύσι τους ξεστομίζανε αισχρές μαντινάδες που τις συνοδεύανε με το στερεότυπο τσάκισμα προς τιμή του λεβέντη του αρχηγού τους: Λάκκα - Λάκκα, τούμπα Λάκκα-Λάκκα».[107]

Ανάλογη ήταν η στρατηγική που ακολούθησαν οι τοπικές διοικητικές αρχές της πόλης στο ζήτημα των Οθωμανικών χαμαιτυπείων. Αυτά περιορίστηκαν στις βόρειες παρυφές της Κιζίλ Τάμπιας, νότια από το λιμάνι του Δερματά και δυτικά από την Οβραϊκή συνοικία και απ το Μπεντενάκι. Επρόκειτο για περιοχή που ήταν και αυτή απομακρυσμένη από το διοικητικό κέντρο Ηρακλείου και στιγματισμένη από τα χρόνια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αφού στη συνοικία υπήρχαν από παλιά οίκοι ανοχής και σύχναζαν Μουσουλμάνοι «αγαπητικού» και «μεμέτηδες». Παραθέτω παρακάτω, χαρακτηριστική περιγραφή της συνοικίας από τον Μαν. Δερμιτζάκη:

«Στα κάτω χαμηλόσκεπα μονόσπιτα ετούτης της γειτονιάς ήταν σειραδιαστά και τα σπίθια εκείνα που *Τουρκάλες ξέστηθες και αξεμούργιοτες με δύο δραχμές και σαράντα λεφτά επουλούσαν στους ξυπόλυτους περαστικούς ομόθρησκους μαζί με τα πελώρια κανάκια και τα φιλιά τους και τις λογής-λογής μαλαφράντες τους*. Το πέρασμα από ετούτη την γειτονιά ακόμα και μετά το αυτόνομο πολίτευμα της Κρήτης για πολύ καιρό για τους Χριστιανούς δεν ήταν εξασφαλισμένο».[108]

Η συγκέντρωση και λειτουργία των πορνείων στις δύο προαναφερθείσες συνοικίες στην πρώτη δεκαετία του αιώνα, διαφαίνεται σε επίσημα κείμενα όπου δημοσιεύονται ονόματα ιερόδουλων, η πλειοψηφία των οποίων εργαζόταν στα πορνεία

---

[107] Ελεύθερα Σκέψις, 6-11-1908. «Στην χώρα των κλαυθμών. Σπιναλόγγα».
[108] Δερμιτζάκης,(1962: 58).

της πολυσύχναστης και ιδιαίτερα φημισμένης εκείνη την περίοδο συνοικίας του Λάκκου. Από καταλόγους εξ άλλου νοσηλευθέντων ιερόδουλων στο Χριστιανικό Νοσοκομείο Ηρακλείου τα έτη 1899 και 1900[109] διαπιστώνεται η προέλευσή πολλών από αυτών από πόλεις-λιμάνια της ανατολικομεσογειακής περιοχής.

Μπορεί η θεσμοποίηση της παρουσίας των χαμαιτυπείων, στις συνοικίες αυτές, να συνέβαλε στην στερέωση του αποδιδόμενου κοινωνικού στίγματος, ωστόσο δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την συγκρότηση ενός επικοινωνιακού δικτύου στις παρυφές του Ηρακλείου που προσέλκυε ντόπιους και διαβατάρηδες που περνούσαν από τη φημισμένη συνοικία για να κάνουν χρήση των ευκαιριών απόλαυσης και αναψυχής που αυτή παρείχε.

4.3.Το χρονικό του Λάκκου στις τοπικές εφημερίδες

Η εγκαθίδρυση των πορνείων στο Λάκκο το 1900 και η παρουσία στην περιοχή αυτή των Αγγλικών στρατευμάτων, προσδιόριζαν το χαρακτήρα της συνοικίας και σηματοδότησαν τη κοσμοπολίτικη περίοδο της. Στην προφορική ιστορία η φαντασιακή εικόνα της συνοικίας εγκαλείται με γενικόλογες αναφορές για το πλήθος κόσμου που τη διάβαινε, για τα τραγούδια και τους χορούς της, για τα παθήματα των Άγγλων άλλα και για μυθολογίες ηρωικών προσώπων εκείνης της εποχής.

Οι προφορικές πληροφορίες δεν στηριζόταν σε βιωματικές εμπειρίες[110] και από μεθοδολογική άποψη δεν προσφέρονται για την ανασυγκρότηση της κοινωνικής ιστορίας του χώρου. Περισσότερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι σκόρπιες γραπτές μαρτυρίες τοπικών εφημερίδων. Ενδιαφέρουσες πληροφορίες για το Λάκκο της περιόδου αυτής καταχωρούνται, στο πρώτο, από μια σειρά άρθρων του λόγιου και δημοσιογράφου, Άρη Χατζιδάκη με το ψευδώνυμο ΑΡ-ΗΣ πλανήτης, στην εφημερίδα Ελ. Σκέψις στα τέλη της δεκαετίας του 1920 όπου περιγράφονται οι μετασχηματισμοί της συνοικίας:

---

[109] Σε κατάλογο νοσηλευθεισών γυναικών «Ελευθέρων ηθών» στο Χριστιανό Δημοτικό Νοσοκομείο στο χρονικό διάστημα από 16-8-1899 έως 12-1-1900 μνημονεύονται 14 ιερόδουλες (ορισμένες αναφέρονται δύο φορές). Από αυτές οι 7 προέρχονταν από τη Σμύρνη, 2 από τον Πειραιά, 2 από την Κωνσταντινούπολη και οι υπόλοιπες από Μασσαλία, Βόλο και Σύρο. Βλ. Α.Δ.Η.Κ.,12-1-1990, Φ: 8-53. αργότερα δημοσιεύεται αντίστοιχος καταλόγου όπου αναφέρονται άλλα 11 ονόματα ιερόδουλων χωρίς να παρατίθενται στοιχεία προέλευσης. Βλ. Α.Δ.Η.Κ. 2-4-1900, Φ: 5-484. Για τα πορνεία στην περίοδο της Κρητικής Πολιτείας, βλ. Ψυλλάκη Ν., (1986:22-27).

[110] Οι 4 αφηγητές που είχαν γεννηθεί πριν το 1908 (από 1904-1907) ευρισκόταν σε πολύ μικρή ηλικία και οι αναφορές τους στηρίζονται σε μαρτυρίες τρίτων.

«Οι διάφορες ταβέρνες που υπήρχαν από πρωτύτερα, εξελιχτήκανε κι αυτές σε ευπρόσωπα μπαρ κι οι παληές επιγραφές με τους Ελληνικούς και τους Τούρκικους τίτλους αντικατασταθήκανε με ξενόφωνες ταμπέλες ισάριθμες με τα εγγλέζικα ρεγκιμέντα (συντάγματα) που διαδοχικά επισκευτήκανε το κρητικό έδαφος. Στη σειρά καθαρά και περιποιημένα είχαν ολημερίς ανοιχτές τις πόρτες τους στα νειάτα και το χρήμα πολυάριθμα μπαρ και λεύτερα σπίτια. Σε ζαλίζανε οι ονομασίες. Εδώ το «Ίνγλισ παρ» παραπάνω το «Ίλιν-κιλιν μπαρ» πλάϊ το «Σκωτ μπαρ»... και τέλος είχαμε το «Κινκρ ρουαλ ραϊφλες μπαρ», με τον ερχομό του ομώνυμου τάγματος. Τα βράδυα ο δρόμος έπαιρνε μια γιορτάσιμη όψη με τον κόσμο που πηγαινορχόταν και μπαινόβγαινε και τις ορχήστρες που παίζανε στο βάθος των καταστημάτων. Η εγγλέζικη λίρα διατηρούσε *ιταλικές μαντολινάτες δυνατές κιθάρες και δεν είναι μουσικό όργανο από το στίτερ ως το πιάνο με τη μακρυά ουρά που* έλειπε από *τα δημόσια κέντρα του Λάκκου*.[...] χωρίς ανησυχίες, καυγάδες και σκάνταλα πίνανε τη μπίρα τους, τη σαμπάνια τους, παίζανε τη μπαρτίδα τους στο μπιλιάρδο και *χαιρόντουσαν τον ελεύθερο έρωτα, με τις κοινές γυναίκες από τα λαϊκότερα σπίτια, ως το αριστοκρατικότερο όπως της αγγλίδας μίστρις κομίντζ, που είχε τη θεότρελλη Λόλα, τη γλυκειά Άννα και την κοκκέτα την Όλγα*, τις γυναίκες που αναστατώνανε τη νεολαία του 1904 και 1905».[111]

Ο αρθρογράφος παρακάτω σχολιάζει την μποέμικη ζωή και τη νέα φιλοσοφική αντίληψη περί ευτυχίας που εισήγαγαν οι Εγγλέζοι και δεν διστάζει να χαρακτηρίσει μοιραία τη μέρα που ο Αγγλικός στρατός έφυγε από το νησί τον Ιούλιο του 1908. Το άρθρο αυτό από τη μία μας παρέχει ένα τυπικό δείγμα των Ευρωπαϊκών προσανατολισμών των ιδεολογικών αναζητήσεων φορέων των αστικών στρωμάτων στη πόλη και από την άλλη μας παραπέμπει στο δυναμικό και κοσμοπολίτικο χαρακτήρα της συνοικίας που στη περίοδο αυτή αποτέλεσε σημαίνοντα θύλακα λειτουργιών αναψυχής και πρακτικών αγοραίου έρωτα.

Στις λιγοστές διασωθείσες εφημερίδες των αρχών του αιώνα συναντάμε καταχωρήσεις που αφορούν τη δράση των κοινών γυναικών της πόλης. Ενδεικτικά είναι δύο σύντομα άρθρα της Ν. Ελευθερία το 1904. Στο πρώτο από αυτά («Εν

[111] Ελ. Σκέψις, ο.π. ,7-11-1928.

άτοπον»,22 Φεβρουαρίου), σχολιάζεται δυσμενώς η καθημερινή μετάβαση στα Οθωμανικά λουτρά (χαμάμια) κοινών γυναικών «*ως επί το πλείστον πάσχουσαι από μεταδοτικά νοσήματα και ελευθέρως συναμιγνύονται ίσως και συλλούονται μετά γυναικών τιμίων και χρηστών οικογενειών*» και ζητείται «η άρση του κακού τούτου» προς χάριν των ηθών και της δημόσιας υγείας. Στο δεύτερο, («Φυλακαί Ηρακλείου», 25-3-1904) επικρίνεται ο συγχρωτισμός πόρνων και άλλων κρατουμένων στις γυναικείες φυλακές και αναφέρεται περιστατικό εις βάρος «χωρικής» την οποίαν οι πόρνες απεγύμωνσαν προς διασκέδασίν των.

Στο διάστημα 1907-1912 εντοπίσαμε σποραδικές αναφορές για το κοινωνικό κόσμο του Λάκκου. Στις 26-1-1908, αναφέρεται στην είδηση της διάπραξης φόνου για ερωτικούς λόγους του μουσουλμάνου νταή Χουσείν Σ (Καδένα) με θύμα τον χριστιανό Ιωάννη Μ. Ο φόνος έγινε στο Λάκκο και ηθική αυτουργός εθεωρήθηκε γνωστή ιερόδουλος. Το γεγονός έγινε αφορμή για αντιπαραθέσεις λόγιων κύκλων χριστιανών και μουσουλμάνων. Οι τελευταίοι μάλιστα παραπονέθηκαν για άνιση και απάνθρωπη μεταχείριση εκ μέρους των τοπικών αρχών των τουρκοκρητικών παραβατών.[112]

Στις 16-10-1910, στο αστυνομικό δελτίο της Ίδη αναφέρεται το περιστατικό της συμπλοκής στην Πλατεία Στράτα, των γνωστών νταήδων της πόλης και τακτικών επισκεπτών του Λάκκου Γ.Π («Τζαβέλας») και Γ.Σ («Αντώνακας») με χρήση «όπλου και μαχαίρας» και της σύλληψης των δραστών. Σύμφωνα με την προφορική ιστορία, οι δύο φημισμένοι νταήδες καταδικάστηκαν και οδηγήθηκαν στις κάτω φυλακές που ευρισκόταν στο κέντρο της πόλης (σημερινό Πάρκο Θεοτοκόπουλου) για να ακολουθήσει η απόδραση τους με την συνεργεία γνωστών Λακκουδιανών. Αυτές οι μαρτυρίες που αναπλάθονται σαν θρυλικά κατορθώματα και μεταφέρονται από γενιά σε γενιά , μάλλον δεν στερούνται πραγματικής βάσης. Προς αυτή την κατεύθυνση μας οδηγεί το δημοσίευμα στην Ίδη(5-12-1911) απόφασης του ορκωτού δικαστηρίου που καταδίκαζε σε τρίμηνη φυλάκιση τον Ν.Β και αθώωσε τον Εμ. Β. (τον γνωστό Λακκουδιανό «Κατσαρό») για την απελευθέρωση φυλακισμένου. Με βάση τη βιογραφία του τελευταίου, που συγκροτήθηκε από αφηγήσεις του οικογενειακού του περιβάλλοντος, ο φυλακισμένος ήταν ο φημισμένος «οπλαρχηγός», ρεμπέτης και καλντιριμιτζής «Τζαβέλας».

Στο χρονικό διάστημα 1908-1912, εκτός από το ζήτημα της εκμετάλλευσης γυναικών της επαρχίας από επιτήδειους αστούς, συναντάμε αναφορές των

---

[112] «Φόνος» και «Αδικαιολόγητα παράπονα», Ίδη 26-1-1908.

εφημερίδων[113] για ορισμένες κατηγορίες πληθυσμού όπως οι λούστροι, οι χασισοπότες και οι χαρτοπαίκτες η δράση των οποίων εντοπίζεται στα απόκεντρα καφενεδάκια και τις αδιέξοδους οδούς. Ειδική μνεία γίνεται για τους λούστρους (πολλοί από αυτούς είχαν μόνιμη πιάτσα το Λάκκο) οι οποίοι χαρακτηρίζονται *«χασισοπότες, υβριστές, ζαροπαίκτες και μαστροποί ερασιτέχνες»* και προσδιορίζονται ως γνώστες των *«οργίων των καταγωγείων»*.[114]

Σε γενικές πάντως γραμμές μέχρι το 1912 στις σποραδικές αναφορές των εφημερίδων για τη δράση ατόμων και ομάδων που συνδεόταν με το κοινωνικό χώρο του Λάκκου δεν φαίνεται να θίγεται ευθέως το ζήτημα της άσκησης της πορνείας στη συνοικία. Αντίθετα οι εφημερίδες ασχολήθηκαν πολύ περισσότερο με το ζήτημα των καφφωδείων και τις παράνομες μορφές άσκησης πορνείας σε αυτά, εστιάζοντας εκεί τη κριτική τους.

Τη σχετική νηνεμία αναφορών διαδέχθηκε μια σειρά εχθρικών άρθρων και σχολίων για το Λάκκο που δημοσιεύτηκαν στη Ν. Εφημερίς μετά το 1913. Στις 20 Απριλίου αυτού του έτους καταγγέλθηκε η ανεξέλεγκτος δράση νταήδων της συνοικίας υπό την ανοχή της αστυνομίας και ζητείται η λήψη αστυνομικών μέτρων.

> «Υπάρχει ή δεν υπάρχει αστυνομία εις το Ηράκλειον; Και αν υπάρχει πως ανέχεται να φιγουράρουν υπό τη μύτη της οι διάφορες αφέλειες και να δημιουργούν κάθε τόσο *σκηνάς και θορύβους «επειδή το φιλότιμο» και να τρομοκρατούν ολόκληρους συνοικίας ανενόχλητοι*; Η μήπως όλη της η αυστηρότης εξαντλείται επί των φιλήσυχων πολιτών τους οποίους απειλεί μπουντρούμι όταν τολμήσουν να ενθυμίσουν. *Αι προχθεσιναί σκηναί εις μίαν πολυσύχναστον συνοικίαν της πόλεως* αναγκάζουν κανένα να πιστεύση ότι τα μέτρα της χωροφυλακής εκτείνονται μόνο μέχρι της φιλησύχου τάξεως και ότι πρέπει ο καθένας μας να αμυνθεί κατά των *διαφόρων ιφφ που ρίχνουν το ζωνάρι τους για καυγά»*.[115]

Αυτού του τύπου η αρθρογραφία στην οποία εγκαλείται η παράσταση της συνοικίας ως μια μορφή κινδύνου της δημόσιας τάξης συνεχίζεται τον Αύγουστο και το Σεπτέμβριο αυτού του έτους. Τότε, αναφέρεται περιστατικό σύλληψης γνωστού

---

[113] βλ. "Κέντρο αλητών» Ν. Εφημερίς 18-9-1911, «Ο χασισοπότης» 6-11-1911, «Το χαρτοπαίχνιο» ο.π. 27-11-1911

[114] βλ. Ν. Εφημερίς 8-5-1911, ο.π. 9-6-1912.

[115] «Ναι ή όχι», Ν. Εφημερίς 20-4-1913.

μάγκα της συνοικίας για πώληση οπίου στο καφενείο του[116] και σχολιάζεται αρνητικά η πρόθεση των αρχών να εγκαταστήσουν πλησίον της συνοικίας όλων των παρθεναγωγείων της πόλης, επισημαίνοντας τη παρουσία στην περιοχή, των ιερόδουλων με τις «ήκιστα ευπρεπείς αμφιέσεις» και των «*οίκων απώλειας*» όπου συντελείται το «*φρικώδες ξέσκισμα της ηθικής*».[117]

Αυτή η πολεμική είναι πιθανό να τροφοδότησε ένα κλίμα ηθικού πανικού για τη συνοικία της «διαφθοράς». Στο φύλλο της 19 Σεπτεμβρίου αναφέρονται διαμαρτυρίες περιοίκων της περιοχής δια τις ενοχλήσεις που υφίστανται «*υπό των ερωτοπαθούντων μόρτηδων, οι οποίοι θεωρούν καθήκον των κάθε βράδυ με άγριας κραυγάς θέσιν έχουσιν καντάδας προς τα εν ταις φυλακαίς κεκλεισμένα γυναικάρια να σηκώνουν το κόσμο στο πόδι και να μην τον αφήνουν να κοιμηθεί.*[118]» Στο ίδιο φύλλο φιλοξενείται άρθρο με τίτλο «Δεν είναι κατάλληλος τόπος» στο οποίο η εφημερίδα παίρνει θέση στο ανακύψαν ζήτημα της μετεγκατάστασης των πορνείων, χαρακτηρίζοντας ως ατυχή έμπνευση την πρόταση της μεταφοράς των εις την παραθαλάσσια περιοχή Γιαλί Κιόσκι. Ο αρθρογράφος θεώρησεν ότι θα «*ήτο απάνθρωπο νέα πάλιν συνοικίαν να καταδικαστή εις την ανηθικότητα και την αηδίαν*» και πρότεινε την εκτός της πόλης μετεγκατάστασης των χαμαιτυπείων για να απαλλαχθεί η πόλη από τη διαφθορά και να δημιουργηθεί «*ρεύμα επεκτάσεως της πόλης έξω, υπό των λαϊκών τάξεων*».[119]

Όπως συνάγεται από τα συμφραζόμενα του κειμένου το ζήτημα της πορνείας διαπλέχτηκε με τον κοινωνικό σχεδιασμό της κατανομής των ανθρώπινων σωμάτων στο χώρο και τις αντιλήψεις για τις λαϊκές τάξεις και συνοδεύτηκε από επικριτικά σχόλια για το Λάκκο, και προτροπές προς την αστυνομία για λήψη αυστηρών μέτρων. Χαρακτηριστικό είναι το άρθρο της Ν. Εφημερίς στις 26-9-1913 με τίτλο «Ανάγκη αυστηρότητας».

> «Η όπισθεν του Νοσοκομείου ευώνυμος συνοικία κατήντησε τώρα τελευταία παλαίστρα των *διαφόρων παλληκαράδων των εκδηλούντων όλον τον ηρωισμό των εις τα στενοσόκκακα και μη μεταβάντων εις τον πόλεμον μόνο δια λόγου ιδιοσυγκρασίας*. Είναι καιρός η αστυνομία να εφαρμόση

---

[116] «Παράβαση αστυνομικής διαταγής ...», Ν. Εφημερίς, 8-9-1913. Αναφέρεται στον Εμ. Β. (Κατσαρό).
[117] «Ποιός τον εδιάλεξε», Ν. Εφημερίς, 8-9-1913.
[118] «Καντάδες», Ν. Εφημερίς, 19-9-1913.
[119] «Δεν είναι κατάλληλος τόπος», Ν. Εφημερίς, 19-9-1913.

όλην αυτήν την αυστηρότητα προκειμένου δια τους ήρωας αυτούς των απόκρυφων κέντρων διότι κατήντησαν τώρα τελευταίως ανυπόφορα».

Νέα σχόλια για την συνοικία, μετριοπαθέστερου χαρακτήρα, συναντήσαμε στο έτος 1915. Σε αυτά αναφέρονται, τα ατοπήματα που γίνονται στις γυναικείες φυλακές του Λάκκου με την σκληρή μεταχείριση υπό του επιστάτη του τμήματος των τροφίμων του Νοσοκομείου,[120] σχολιάζεται η πλημμελής έλλειψη εποπτείας δηλωμένων και αδήλωτων ιερόδουλων και ζητείται η μέριμνα της πολιτείας.[121]

Όπως και στη περίπτωση των καφωδείων, έτσι και εδώ η σταυροφορία ηθικής στις στήλες των εφημερίδων, ακολουθήθηκε από αστυνομικά μέτρα. Η αστυνομική διαταγή που εκδόθηκε από την Μοιραρχία Ηρακλείου το Σεπτέμβριο του 1916, απαγόρευε ανάμεσα στα άλλα, «*τα ανήθικα ηθικά άσματα*» και γενικώς τα άσματα πέραν της 11ης νυκτερινής και οιουσδήποτε άλλους θορύβους διαταράσσουν τη κοινή ησυχία, μέτρα που έπληταν βασικές λειτουργίες νυκτερινής αναψυχής του Λάκκου.[122]

Τα επόμενα χρόνια απουσιάζουν οι αναφορές έως τις 3-4-1920, οπότε σε πρωτοσέλιδο άρθρο της Ν. Εφημερίς με το τίτλο «Λατέρνα» περιγράφεται με γλαφυρό τρόπο γλέντι με την μουσική συνοδεία λατέρνας στη συνοικία του Λάκκου. Ο αρθρογράφος Γ. Μουρέλλος αναφέρεται στο ζεϊμπέκικο χορό, κατσαρομάλλη ξένου υπό την παρουσία μικρών παιδιών και «*γυναικούλων των αγοραζομένων στιγμών*» που ξεσπούσαν σε επευφημίες και επιφωνήματα, σχολιάζοντας τις *άσεμνες και ηδονικές κινήσεις, τους ακροβατισμούς, και τους πρόστυχους ελιγμούς του κορμιού του χορευτή αλάνη*. Στη συνέχεια ο αρθρογράφος επισημαίνει το κίνδυνο της εκμάθησης της νεολαίας τέτοιων συμπεριφορών και καταλήγει σε επικρίσεις για την ουδέτερη στάση των αστυνομικών αρχών και την ανεπάρκεια νομοθετικού πλαισίου ρύθμισης τέτοιων θεμάτων.

Συνοψίζοντας στο διάστημα 1912-1920 παρουσιάστηκαν σποραδικές αναφορές για το Λάκκο στην φιλελευθέρων αρχών Ν. Εφημερίς. Από το περιεχόμενο των κειμένων διαφαίνεται πως το ζήτημα του Λάκκου διαπλέχτηκε τις στάσεις των αστικών στρωμάτων για τις λαϊκές τάξεις, με αντιλήψεις που αφορούσαν τη νεολαία και την

---

[120] «Δια τον κύριο εισαγγελέα», Ν. Εφημερίς, 14-3-1915.

[121] «Αι ιερόδουλαι», Ν. Εφημερίς, 27-5-1915. Επικίνδυνος έλλειψις» ο.π. 10-10-1915.

[122] «Νέα αστυνομική διαταγή», Ν. Εφημερίς, 3-9-1916.

ηθική διαπαιδαγώγησή της, την κοινωνική υγιεινή των πολιτών της πόλης, το ανθρώπινο σώμα και τη σεξουαλικότητα.

Στο πλαίσιο αυτής της ρητορικής ο Λάκκος προβλήθηκε σαν μια εστία κινδύνου, για τις συμβατικές αξίες που το επίσημο κράτος δεν μπορούσε να ελέγξει επαρκώς. Από την σκοπιά αυτή δεν πρέπει να θεωρηθεί τυχαίο το ότι η εχθρική αρθρογραφία της Ν. Εφημερίς κλιμακώθηκε σε μια ταραγμένη κοινωνία και πολιτική συγκυρία, στην διάρκεια των Βαλκανικών πολέμων και λίγο μετά την ένωση της νήσου με την Ελλάδα, όταν αποκρυσταλλώθηκε το πρόβλημα της προβληματικής ενσωμάτωσης δύστροπων κοινωνικών κατηγοριών που επιβίωναν μέχρι τώρα σχεδόν ανεξέλεγκτες στις κοινωνικές παρυφές της πόλης. Ο σχολιασμός του αρθρογράφου της Ν. Εφημερίς για τους παλληκαράδες του Λάκκου των «μη μεταβούντων εις τον πόλεμο δια λόγους ιδιοσυγκρασίας»[123] είναι ενδεικτικός για την κατάσταση που είχε διαμορφωθεί.[124]

Η Ν. Εφημερίς υπέρμαχος των φιλελεύθερων ιδεών, στελεχωμένη από επώνυμους αρθρογράφους σημαίνοντα πρόσωπα της πνευματικής ελίτ της πόλης, αποτέλεσε ένα άτυπο μηχανισμό κοινωνικού ελέγχου ο οποίος προέτρεπε αναφοράς τις τοπικές διοικητικές αρχές για τη λήψη αυστηρότερων μέτρων για την ταραχοποιό συνοικία και για το περιορισμό της δράσης «επικίνδυνων» ομαδοποιήσεις του χώρου αυτού.

---

[123] Ν. Εφημερίς, 26-9-1913.

[124] Από ότι φαίνεται και από προφορικές μαρτυρίες το κράτος αδυνατούσε να θέσει υπό τον κυριαρχικό έλεγχο του τις ομάδες νταήδων, τόσο στη πόλη όσο και στην ύπαιθρο. Από αυτή τη σκοπιά παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός της συγκρότησης ειδικού σώματος για την καταδίωξη κακοποιών στοιχείων που ελυμαίνοντο στην ύπαιθρο. βλ. «Η δημόσια τάξη», Ν. Εφημερίς, 10-7-1919.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

Η ΠΟΛΗ ΚΑΙ Ο ΛΑΚΚΟΣ ΣΤΟ ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟ

1.Η άφιξη των προσφύγων και το προσφυγικό ζήτημα

Η άφιξη των προσφύγων υπήρξε καθοριστικό συμβάν στην διαδικασία κοινωνικοοικονομικού μετασχηματισμού της πόλης. Οι πρώτες ομάδες προσφύγων κατέφθασαν το 1920 αλλά η μαζική εισβολή πραγματοποιήθηκε στα έτη 1923-4, ως μέρος του σχεδίου ανταλλαγής των μειονοτήτων ανάμεσα στην Ελλάδα και τη Τουρκία όπως προέβλεπε η συνθήκη της Λοζάννης. Το έργο της εγκατάστασης των νέων κατοίκων της πόλης ανέλαβε η τοπική επιτροπή αστικής αποκατάστασης προσφύγων και το γραφείο εποικισμού.

Υπολογίζεται, σύμφωνα με απογραφικά δεδομένα, ότι στο διάστημα 1923-4 αναχώρησαν από το λιμάνι Ηρακλείου 13700 ανταλλάξιμοι μουσουλμάνοι προερχόμενοι από τους νομούς Ηρακλείου (το μεγαλύτερο μέρος) και Λασιθίου[1] ενώ στην πόλη του Ηρακλείου εγκαταστάθηκαν 10.982 πρόσφυγες της Μικράς Ασίας.[2] Οι νεοαφιχθέντες πρόσφυγες διέμειναν αρχικά σε καταυλισμούς όπως ο μέγας στρατώνας, οι πρώην φυλακές μεγάλου στρατώνας, το σκοπευτήριο, το μουσείο, σε τζαμιά, σε τεκέδες και σε ειδικά παραπήγματα που δημιουργήθηκαν σε κεντρικές πλατείες. Έπειτα με τη φροντίδα της επιτροπής αποκατάστασης προσφύγων ένα μεγάλο μέρος από αυτούς, εγκαταστάθηκε σε οικιστικούς πυρήνες όπου στο παρελθόν κατοικούσαν μουσουλμάνοι (τουρκομαχαλάδες), όπως η Κιζίλ Τάμπια, το Γενί Γκαβέ (Αγία Τριάδα μετέπειτα), η Πηγάϊδα, η Ακ Τάμπια (Ανάληψη) και το Φιντίκ Πασά (Καινούργια Πόρτα) και οι υπόλοιποι σε εξοχικές περιοχές εκτός των τειχών της πόλης, όπως το Ατσαλένιο Μετόχι, τα Ν. Αλάτσατα (πρώην περιοχή Τεκέ Χάνιαλη), η Φορτέτσα, ο Κατσαμπάς, η Χρυσοπηγή, ο Μασταμπάς και ο Πόρος. Τέλος, μετά το 1925 δημιουργήθηκε ο μεγαλύτερος προσφυγικός συνοικισμός της πόλης στη Νέα Αλικαρνασσό.

---

[1] Τα απογραφικά στοιχεία που αφορούν την έξοδο μουσουλμάνων προέρχονται από τη Ν.Εφημερίς,8-2-1924,«Εκ της περιφέρειας ...».
[2] Απογραφή προσφύγων εργηθείσα κατ' Απριλίου 1923, Ε.Σ.Υ.Ε. ,Εθνικό Τυπογραφείο, Αθήνα.

Οι ομάδες των αφιχθέντων προσφύγων παρουσίαζαν σημαντικές διαφορές ως προς την οικονομική και κοινωνική τους κατάσταση, το τρόπο της διαβίωσης και τα πολιτισμικά τους γνωρίσματα. Ως ένα βαθμό, τα χαρακτηριστικά τους προσδιοριζόνταν από τον τόπο της καταγωγής τους. Οι πιο οργανωμένες και πολυπληθείς συσσωματώσεις προσφύγων ήταν οι Αλικαρνασσώτες, οι Βουρλιώτες και οι Αλατσατιανοί. Υπήρχαν ακόμη πολλοί Σμυρνιοί, Αϊβαλιώτες, Κωνσταντινοπολίτες, κ.α. Από άποψη κοινωνική εξαιρετικά πολυεδρικό ήταν το επαγγελματικό τους προφίλ. Υπήρχαν ομάδες εμπόρων, μεταπρατών, βιοτεχνών και λιγοστών κεφαλαιούχων, ωστόσο η πλειοψηφία του προσφυγικού πληθυσμού ήταν τεχνίτες, εργάτες οικοδομής, αλιείς και αγρότες.

Η προσφυγική είσοδος συνέλαβε στην πληθυσμιακή μεγέθυνση και την κοινωνική αναδιάρθρωση στη πόλη. Ο πληθυσμός της από 29.491 κατοίκους το 1920 απογειώθηκε στους 39.231 στο 1928 γνωρίζοντας μια αύξηση της τάξης του 33,02% σε διάστημα μόλις 8 χρόνων.[3] Η αύξηση αυτή προήλθε κυρίως από το πληθυσμιακό μέγεθος των προσφύγων που υπεραναπλήρωσε την έξοδο μουσουλμανικού στοιχείου. Τα νέα δεδομένα οδήγησαν στην θρησκευτική ομοιογένεια του ανθρώπινου δυναμικού της πόλης και τη λήξη μιας μακρόχρονης περιόδου εθνικιστικών και θρησκευτικών προστριβών.

Ωστόσο η προσφυγική εισβολή δεν έγινε χωρίς κοινωνικές εντάσεις και διενέξεις. Οι γηγενείς αντιμετώπισαν με καχυποψία και δισταγμό τους νεοφερμένους πρόσφυγες με τις διαφορετικές νοοτροπίες και συνήθειες ενώ οι τελευταίοι δεν δίσταζαν να επικρίνουν τους γηγενείς χαρακτηρίζοντας τους ως απολίτιστους και αγροίκους. Αυτές οι ιδεολογικές αντιπαραθέσεις υπέκρυπταν και οικονομικές διαφορές που εδραζόταν στην αμφισβήτηση εκ μέρους των ντόπιων κατοίκων του τρόπου διανομής των πρώην μουσουλμανικών περιουσιών.

Σήμερα, πολλές δεκαετίες αργότερα, στη κοινωνική μνήμη ηλικιωμένων Κρητικών και προσφύγων, ανακαλείται αυτό το συγκρουσιακό πλαίσιο. Ορισμένοι γηγενείς ισχυρίζονται ότι οι πρόσφυγες πλούτισαν εκμεταλλευόμενοι, τα καλλίτερα κτήματα και χωράφια που του δόθηκαν, αν και δικαιωματικά ανήκαν «στα ντόπια παλικάρια» που πολέμησαν στην Μικρά Ασία. Από την άλλη πρόσφυγες τονίζουν ότι η γη και τα χωράφια αξιοποιήθηκαν χάρις στη δική τους φιλεργατικότητα και τις τεχνικές τους γνώσεις και ότι αυτοί έφεραν πολιτισμό στους ντόπιους.

---

[3] Πηγές: Πίναξ του πραγματικού πληθυσμού του απογραφέντος κατά το μεσονύκτιο της 18-19 Δεκεμβρίου 1920 κατά νόμους κ.λ.π., Ε.Σ.Υ.Ε., 1920· Πίναξ του πραγματικού πληθυσμού του απογραφέντος την 15-16 Μαΐου 1928 κατά νόμους κ.λ.π., Ε.Σ.Υ.Ε., 1928.

Η απότομη αύξηση της προσφοράς εργατικού δυναμικού, η διεύρυνση της εσωτερικής αγοράς και κατανάλωσης, η αξιοποίηση της τεχνογνωσίας που κατείχαν ορισμένοι πρόσφυγες και η είσοδος οικονομικών κεφαλαίων που έφεραν λιγοστοί εύποροι Μικρασιάτες οι οποίοι ήρθαν στις αρχές του 1920, λειτούργησαν ως ενισχυτικοί παράγοντες στην ανάπτυξη της τοπικής οικονομίας. Τομείς στους οποίους ήταν ιδιαίτερα αισθητή η παρουσία του προσφυγικού στοιχείου ήταν η σταφιδοπαραγωγή, η ελαιουργία, η βιοτεχνία, η οικοδομή, και η αγροτική παραγωγή (ιδίως η αμπελοκαλλιέργεια που αναπτύχθηκε σε περιαστικές περιοχές).

Οι νέες οικονομικές συνθήκες συνέβαλαν στην ανάπτυξη ενός ζωηρού ενδιαφέροντος της τοπικής κοινωνίας για την οικονομική πρόοδο της πόλης. Προς την κατεύθυνση αυτή τέθηκε επιτακτικά το ζήτημα της βιομηχανικής και εμπορικής της ανάπτυξης, ενώ το χρόνιο αίτημα αστικών κύκλων για την επέκταση του μικρού σε χωρητικότητα Βενετσιάνικου λιμανιού, βρήκε ανταπόκριση με την ανάθεση στην εταιρεία Sir Robert Mac Alpine et Sons της κατασκευής του «νέου λιμανιού». Τα έργα ξεκίνησαν ένα χρόνο αργότερα και ολοκληρώθηκαν στην μεταπολεμική περίοδο, αφού προηγουμένως από το 1938 η κατασκευή μέρους των έργων επέτρεψε την προσάραξη μεγάλων σκαφών εντός της λιμενολεκάνης και οδήγησε στην «αποστράτευση» βαρκάρηδων και μαουνιέρηδων που μέχρι τότε μετέφεραν εμπορεύματα και ανθρώπους από την αποβάθρα στα πλοία τα οποία αγκυροβολούσαν ανοικτά της θάλασσας.[4]

Παρά την διεύρυνση της εγχωρίου αγοράς και την ανάπτυξη νέων θέσεων εργασίας οι δυνατότητες κοινωνικής ενσωμάτωσης των προσφυγικών κυμάτων ήταν οριακές. Η αναντιστοιχία ανάμεσα στο μεγάλο όγκο των νεοεισερχομένων κατοίκων της πόλης και στις περιορισμένες δυνατότητες απασχόλησης στην τοπική αγορά, εξωθούσε την κοινωνική περιθωριοποίηση και τον αποκλεισμό μειονεκτούντων κοινωνικών κατηγοριών του προσφυγικού πληθυσμού. Η ένταξη και ενεργοποίηση ορισμένων εξ αυτών, στις πρόσκαιρες και συχνά παρασιτικές δραστηριότητες της μικροκοινωνίας του Λάκκου, ήταν όψη αυτής της διαδικασίας κοινωνικού αποκλεισμού και της συνακόλουθης στρατηγικής επιβίωσης των ομάδων αυτών.[5]

Στη μεσοπολεμική περίοδο και υπό την πίεση του προσφυγικού ζητήματος παρατηρείται ένα αυξημένο ενδιαφέρον για μια σειρά κοινωνικών προβλημάτων τα

---

[4] βλ.σχετικά Ζαϊμάκης, (χ.χ)

[5] Από τη σκοπιά αυτή παρουσιάζουν σημαντικό ενδιαφέρον η διαδρομή των επαγγελματικών περιπλανήσεων σε πάσης φύσεως δραστηριότητες, που είχαν ορφανέψει στα χρόνια της ανταλλαγής των πληθυσμών (Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου». Θωμά «Γραμμοφωνατζή»).

οποία πιθανώς οξύνθηκαν στην περίοδο αυτή και προβλήθηκαν με δραματικό τόνο στις στήλες των εφημερίδων. Είναι το πρόβλημα της επέκτασης της εγκληματικότητας[6], της διαφθοράς των ηθών, το ζήτημα της αλητείας και επαιτείας και ακόμη, η πορνεία[7] και η χασισοποσία[8] που προβάλλονται σαν κοινωνικές μάστιγες στην πόλη. Όπως συνάγεται από τα συμφραζόμενα των αναφορών και σχολιασμών, η αντιμετώπιση των προβλημάτων έγινε στο πλαίσιο μιας εκστρατείας ηθικής αρετής, με ευρεία χρήση κατασταλτικών μεθόδων[9] που είχαν την ιδεολογική στήριξη του τοπικού τύπου. Αυτή η εκστρατεία εξέφραζε την διάθεση της τοπικής κοινωνίας να προστατευθεί από το προσφυγικό στοιχείο το οποίο φάνταζε για τους γηγενείς σαν μορφή συμβολικού κινδύνου, που δυνητικά απειλούσε καθιερωμένα πολιτισμικά πρότυπα και κοινωνικούς κανόνες. Τελικά, οι όποιες κρατικές και κοινωνικές πρακτικές χρησιμοποιήθηκαν προσδιόρισαν διαχωριστικές γραμμές, πολιτισμικές οριοθετήσεις και κοινωνικούς αποκλεισμούς.

1.1. Πολιτισμική ανάπτυξη και πρόσφυγες

Στην μεσοπολεμική κοινωνία του Ηρακλείου, η ανταλλαγή των πληθυσμών διαμόρφωσε μια κοινωνική τοπογραφία, στο πλαίσιο της οποίας συγχρωτίστηκαν ετερόκλητες κοινωνικές και πολιτισμικές ομάδες, συγκροτήθηκαν νέα δίκτυα κοινωνικών σχέσεων και χαράχτηκαν τα όρια μιας νέας συμβολικής γεωγραφίας των αστικών χώρων. Οι διαφοροποιήσεις των πολιτών έπαψαν πλέον να εδράζονται σε

---

[6]Βλ. Σχετική αναφορά περί αύξησης εγκληματικότητας και την παράθεση πίνακα της αστυνομίας με στατιστικά στοιχεία εγκληματικών πράξεων, «Στατιστική αστυνομίας»,Ν. Εφημερίς,3-9-1924. Συχνά εξάλλου καταχωρούνται αναφορές σε περιστατικά κλοπών, διαρρήξεων κ.λ.π. και μερικές φορές κατηγορούνται ως δράστες πρόσφυγες κάτοικοι.

[7] Για το ζήτημα της αλητείας και επαιτείας βλ. ενδεικτικά: «Στα πεταχτά», σχόλιο για την ανάγκη περιορισμού της επαιτείας και αναφορά στο εργατικό ζήτημα, Ίδη,29-5-1925. «Τα άσυλα αλητών», σχόλια για τη μεταφορά της δικαιοδοσίας ασύλων στο νομάρχη, Ν. Εφημερίς, 18-11-1925. «Οι αλητόπαιδες», αναφορά σε παραίνεση του Υπουργού δικαιοσύνης προς τους δημάρχους της χώρας για τη συμβολή τους στην καταπολέμηση της αλητείας και επαιτείας, Ίδη,15-3-1931. «Δια την περιστολή της επαιτείας», προτροπή της φιλανθρωπικής εταιρείας Ηρακλείου προς την Νομαρχία για την περιστολή της επαιτείας, Ίδη, 3-2-1934. Αναφέρονται επίσης συχνά περιστατικά σύλληψης αλητών.

[8] Για σχολιασμούς του προβλήματος των ναρκωτικών και της χασισοποσίας στην περίοδο 1923-1929 βλ. ενδεικτικά: «Τα διάφορα ναρκωτικά», Ίδη,29-1-1925. «Το πρεζάρισμα του ταμπάκου»,Ν. Εφημερίς, 22-10-1925. «Στα καρτιέ λατέν Αθηνών»,Ελ. Σκέψις, 31-12-1928. Αναφέρονται επίσης συχνά περιστατικά σύλληψης χασισοποτών πολλές φορές προερχόμενων από τον κύκλο των Λακκουδαίων βλ. ενδεικτικά:«Σύλληψις χασισοποτών»,Ίδη,10-12-1924. «Συνελήφθησαν ...» αναφορά σε σύλληψη δύο βαρκάρηδων και δύο Λακκουδιανών για προμήθεια χασίς,Ίδη, 31-7-1925. «Το χασίς», Ίδη, 23-9-1925. «Καταγγέλθηκαν ...»,Ίδη, 28-12-1925. «Σύλληψις χασισοποτών»,Ν. Εφημερίς,23-10-1925. «Επί χασισοποτείαι»,Ν. Εφημερίς,14-1-1926. «Χασισοποπόται»,Ν. Εφημερίς,14-1-1926.

[9] Βλ. ενδεικτικά: απαγόρευση λειτουργίας τυχερών παιχνιδιών εκτός ειδικών λεσχών,Ν. Εφημερίς,10-1-1924. «Έκτακτα μέτρα για την νυχτερινή φρούρηση της πόλης από κακοποιό στοιχεία.,Ν.Εφημερίς,2-2-1924. Απαγόρευση σε πλανόδιους μουσικούς να παίζωσι ή διαλαλώσι τα όργανά τους.,Ίδη,30-4-1925. Απαγορευτικά μέτρα για την είσοδο μαθητών σε καφενεία- χοροδιδασκαλεία κ.λ.π. όπως και για την κυκλοφορία τους τις βραδινές ώρες, Ν. Εφημερίς, 29-10-1925. Απαγόρευση κοντής φούστας με εξαίρεση τη χρήση της από τις γυναίκες ελευθέρων ηθών, Ν. Εφημερίς, 17-1-1926. Περισυλλογή αλητόπαιδων και εγκλεισμός τους σε άσυλο της Αθήνας ,Ανόρθωσις, 7-8-1927.

εθνοτικά και θρησκευτικά κριτήρια και πήραν τη μορφή κοινωνικών και πολιτισμικών διακρίσεων.

Η νέα εποχή στη πορεία μετασχηματισμού της πόλης εγκαινιάστηκε συμβολικά με την κατεδάφιση το Νοέμβριο του 1923, μουσουλμανικών τεμενών και μιναρέδων[10]. Το γκρέμισμα πολιτισμικών μνημείων των μουσουλμάνων ήταν πράξη συμβολικής κάθαρσης και εξοβελισμού της πόλης από το Οθωμανικό της παρελθόν.

Στο πολιτισμικό επίπεδο εξακολουθούσαν να συνυπάρχουν ή αστική και η λαϊκή παράδοση που ωστόσο δεν έμειναν ανεπηρέαστες από τις κοινωνικές και ιδεολογικές συνθήκες της εποχής. Ο πολιτισμικός εξευρωπαϊσμός συνέχιζε να διαποτίζει την αστική κοινωνία και οι Καστρινοί χοροδιδάσκαλοι, επέκτειναν τις δραστηριότητες τους στην ενδοχώρα του νομού όπου δίδαξαν το φοξ και το ταγκό[11], την ώρα που αναζωπυρώθηκε σε ορισμένους λόγιους κύκλους, το ρεύμα των "ιεροφαντών της παράδοσης", που αποκρυσταλλώθηκε στην δεκαετία του 1930 με αίτημα την προάσπιση της αγνότητας της τοπικής και εθνικής παράδοσης και τη κάθαρση από ξενόφερτα στοιχεία[12].

Παρόλα αυτά η πρωτοκαθεδρία των φιλοδυτικών τάσεων ήταν αδιαμφισβήτητη. Οι εφημερίδες του μεσοπολέμου αφιέρωναν ειδικές στήλες για την ευρωπαϊκή λογοτεχνία και ποίηση, τις νέες επιστημονικές ανακαλύψεις και τα ιδεολογικά ρεύματα της εποχής. Στο χώρο του θεάματος, ο κινηματογράφος[13] αποτελούσε το κύριο πόλο έλξης του κοινού περιορίζοντας το θέατρο, ενώ στη μουσική κυριαρχούσαν οι ποικίλες μουσικές παραστάσεις ελαφρού τραγουδιού με δεσπόζουσα τη προβολή του Ευρωπαϊκού τραγουδιού στα κοσμικά κέντρα όπως το "Αϊ λάϊφ" "Καπρίς" "Κέντρο" "Τριανταφυλλάκη" "Κνωσσός" "Πουπέ" "Πανελλήνιο" .[14]

Στα χρόνια του μεσοπολέμου αναπτύχθηκε και ο θεσμός του εξοχικού ψυχαγωγικού κέντρου με διάφορες παραλλαγές τη λαϊκή ταβέρνα, την εξοχική κοσμική ταβέρνα[15] και τα λεγόμενα σεπαρέ[16]. Ως προς τη κοινωνική του σύνθεση το κοινό του

---

[10] βλ. σχετικά «Ειδικά συνεργεία προβαίνουν στην ...» ,Ν. Εφημερίς,15-11-1923.

[11] βλ. σχετικά, σχολιασμούς άνευ τίτλου στην,Ίδη,22-8-1931. Σύμφωνα με τον αρθρογράφο «οι κοινώς λεγόμενοι Ευρωπαϊκοί χοροί, άρχιζαν να εκτοπίζουν τον αθάνατο Κρητικό. Γεγονός όχι ευχάριστον διότι ασφαλώς η Κρητική επαρχία θα χάση τη περίφημο γραφικότητα της εις τον χορόν».

[12] Για την διαμάχη παραδοσιακών μοντέρνων βλ. ,Χορευτικαί εξελίξεις, Ανόρθωσις,2-3-1938.

[13] Οι πιο γνωστοί κινηματογράφοι της πόλης της μεσοπολεμικής περιόδου ήταν οι: Βόσπορος, Απόλλων, Αλκαζάρ, Αλάμπρα και Μίνωα. Θεατρικές παραστάσεις συνήθως δινόταν στις θεατρικές αίθουσες Μίνωα και Πουλακάκη.

[14] Οι εφημερίδες σε τακτική βάση σχολίαζαν τις μουσικοχορευτικές εκδηλώσεις κοσμικών κέντρων βλ .ενδεικτικά «Η πόλις μας διασκεδάζει» , Ανόρθωσις,8-3-1932. «Χορευτικός απολογισμός ενός εικοσιτετραώρου. Το Ηράκλειο διασκεδάζει»,Ανόρθωσις, 21-2-1934. «Οι χοροί»,Ίδη, 30-1-1934.

[15] Γνωστά εξοχικά κέντρα της μεσοπολεμικής περιόδου ήταν τα εξής «Πευκάκια», «Άνεσις», «Μουτάφης», «Αμυγδαλιές», «Μπασύλος», «Δράκος», «Βυζάντιον».

[16] Ψυχαγωγικά κέντρα με ξεχωριστά δωμάτια στα οποία γυναίκες προσέφεραν υπηρεσίες αναψυχής σε άνδρες πελάτες. Στην προφορική ιστορία αναφέρονται και ως τεκέδες και χαρακτηρίζονται ως στέκια χασισοποσίας.

εκάστοτε ψυχαγωγικού κέντρου εντός ή εκτός πόλης, παρουσίαζε ένα βαθμό εξειδίκευσης. Σε γενικές γραμμές υπήρχαν λαϊκά και κοσμικά κέντρα ενώ στη προφορική ιστορία μνημονεύονται πληθώρα ταξινομήσεων χώρων αναψυχής, με κοινωνικοπολιτισμικά και γεωγραφικά κριτήρια διαφοράς που μαρτυρούν την ανοικτή πολιτισμική διαστρωμάτωση της τοπικής κοινωνίας[17].

Αναμφίβολα στο επίπεδο της πολιτισμικής ανάπτυξης της πόλης, η συμβολή του προσφυγικού στοιχείου ήταν σημαντική. Στο θέατρο, αμέσως μετά την είσοδο των προσφύγων, αναφέρονται παραστάσεις Σμυρνιών προσφύγων με έργα δραματικής επιθεώρησης[18] και παραστάσεις ανατολικής οπερέτας από περιοδεύοντες θεατρικούς θιάσους[19] ενώ ιδιαίτερη άνθηση γνώρισε το ανατολίτικο θέατρο σκιών που υπήρξε για μερικές δεκαετίες το βασικό μέσο αναψυχής των λαϊκών στρωμάτων.

Ζυγιά μικρασιατών μουσικών με σαντούρι και βιολί σε προσφυγική ταβέρνα στην Ακ Τάμπια το 1926.

Ακόμη πιο σημαντικές ήταν οι επιδράσεις στο τομέα της μουσικής. Ο μεσοπόλεμος είναι η περίοδος στην οποία στη πόλη διαδόθηκε με γρήγορο ρυθμό η

[17] Αναφέρονται ταβέρνες και ψυχαγωγικά κέντρα της αριστοκρατίας των προσφύγων, των λιμανιωτών, των Λακκουδιανών, των χασισοποτών κ.λ.π.

[18] βλ. αναφορές στις παραστάσεις θιάσου Σμυρνιών προσφύγων στο «Πανελλήνιο» με επιθεωρήσεις και δράματα, Ν. Εφημερίς, 4-12-1922 και 29-11-1922.

[19] βλ. Σχόλια για τις παραστάσεις του θιάσου ανατολικής οπερέτας του Αρμενίου Τσοχαντζιάν με το περίφημο έργο: Ο Λεπλεμπιτζής χορ-χορ-αγάς, Ίδη, 1-8-1925.

μικρασιάτικη μουσική από εθνοτοπικές κομπανίες προσφύγων[20] με τα σαντουροβιόλια, το κλαρίνο, το ούτι, τη μαντόλα, το τουμπελέκι και το μπουζούκι. Οι Μικρασιάτες μουσικοί αυτοσχεδίαζαν πάνω σε παραδοσιακούς μουσικούς δρόμους ενώ οι περισσότεροι χειριζόταν και την συγκεκριμένη ευρωπαϊκή κλίμακα. Κάποιοι, όπως οι αμανετζήδες Καρίπης και Κουτρουμπής, είχαν μουσική παιδεία και δίδασκαν μουσική και τραγούδι σε προσφυγικά στέκια,, όπως ήταν το Βυζάντιο, φημισμένο χοροδιδασκαλείο που αποτέλεσε ένα είδος μουσικού εργαστηρίου για τους πρόσφυγες.

Η συνέχεια της άσκησης μιας τέχνης που οι πρόσφυγες πρώτης γενιάς είχαν μάθει από τη χαμένη πατρίδα, επιτελούσε μια διπλή λειτουργία. Αφενός, ήταν μέσο βιοπορισμού και στοιχείο της στρατηγικής επιβίωσης τους στο νέο περιβάλλον και αφετέρου, ήταν μέσο διατήρησης της πολιτισμικής τους ταυτότητας και σύμβολο αναγνώρισης της ιδιαιτερότητάς τους.

Η πλούσια παράδοση των μικρασιάτικων τραγουδιών βρήκε απήχηση σε ένα μέρος της τοπικής κοινωνίας, κυρίως στα λαϊκά στρώματα. Οι παλιοί Καστρινοί άλλωστε από τα χρόνια των καφέ - αμάν είχαν εξοικειωθεί με ετερογενή μουσικά ακούσματα και η εγχώριος μουσική παράδοση είχε υποστεί την επίδραση της Ασιάτιδος μούσης[21]. Έτσι στα καλντιρίμια του Κάστρου, εκεί όπου στο παρελθόν αντηχούσαν οι αμανέδες των μουσουλμάνων της πόλης, η Ασιάτιδα μούσα βρήκε πρόσφορο έδαφος για να ριζώσει.

Η αυξημένη μουσικοχορευτική δραστηριότητα στη πόλη, με τα θορυβώδη γλέντια και τους λικνιστικούς χορούς των νέων ενοίκων δεν άργησαν να προσελκύσουν το ενδιαφέρον του τύπου. Σε σχετικές αναφορές συναντήσαμε σχόλια[22] για τις μουσικές των προσφύγων με τους αμανέδες τα σαντουροβιόλια, τις λατέρνες και τους καρσιλαμάδες που θύμιζαν παλιούς καιρούς , για τα Τουρκόφωνα τραγούδια

---

[20] Οι Μικρασιάτες οργανοπαίκτες έπαιζαν σε μουσικά σχήματα στελεχωμένα συνήθως από δύο άτομα (ζυγιά οργάνων ή μουσικών) ή περισσότερα (κομπανία). Ονόματα φημισμένων επαγγελματιών ή ημιεπαγγελματιών μικρασιατών μουσικών και αοιδών που μνημονεύονται στη προφορική ιστορία είναι : Στο Ατσαλένιο ο Βασίλης Φατσής από το Καραμπουρνού (βιολί), Νίκος Καρέλλης από τα Αλάτσατα (βιολί, σαντούρι) και ο Χατζηνικολής (ούτι, μαντόλα).Στην Αλικαρνασσό, οι Σταύρος Κιασούρης (βιολί, σαντούρι), Χρήστος «Κουρέας» (σαντούρι), οι «Ιορδάνης (βιολί) - Γιώργης Κλαριτζής (κλαρίνο) και οι μπουζουξήδες Νίκος «Κερκέζος» και ο «Ράτσας», όλοι από το Βουνδρούμι (Αλικαρνασσό) της Μ. Ασίας. Στην Κιζίλ Τάμπια και στο Γενί Γκαβέ, ο Αρντίν Π (ούτι, μπουζούκι), Καρακίν Π (ούτι, τουμπελέκι, μαντολίνο) και ο Ανές (βιολί), Αρμένικης καταγωγής πρόσφυγες. Στο Πόρο και στην Ακ Τάμπια, ο Νίκος Κορίπης από τα Βουρλά που «τραβούσε» περίτεχνο αμανέ. Τέλος στη συνοικία της Περβόλας σύχναζε για ένα φεγγάρι, αφού αργότερα έφυγε από τη πόλη, ο Βασίλης Σμαραγδής ιδιοφυής Σμυρνιός μουσικός, δεξιοτέχνης στο σαντούρι .

[21] Την άποψη αυτή υποστηρίζει και ο εντόπιος χοροδιδάσκαλος Γ. Χατζιδάκις, ο οποίος ανέφερε στα τραγούδια των πεδινών περιοχών και των πόλεων της Κρήτης έγραψε: «Αι μελωδίαι των σκοπών είναι περιπαθέστεροι και παρουσιάζουν τεχνικωτέραν την σύνθεσιν της μελωδικής γραμμής. Σύγκεινται από δύο συνήθως στροφάς και πολλοί τούτων έχουν προφανώς υποστεί την επιρροήν της Ασιάτιδος Μουσικής», βλ. Γ. Χατζιδάκις (1909:273-286).

[22] Από τις συχνές αναφορές των εφημερίδων για τα γλέντια, τους χορούς και τα τραγούδια των προσφύγων βλ.ενδεικτικά «Σάλα - σάλα»,Ν. Εφημερίς,1-2-1923. «Στα πεταχτά. Στη πλατεία Βαλιδέ Τζαμί ...»,Ίδη, 25-6-1925. «Κάθε βράδυ η λατέρνα, το σαντούρι και το βιολί ...»,«Ίδη»,28-12-1925. «Παληές τραγωδίες. Ο συνοικισμός Αλικαρνασσού»,αναφέρεται σε Τούρκικο αμανέ που ακουγόταν σε ταβέρνα της προσφυγικής συνοικίας,. Ελ. Σκέψις, 26-10-1928. «Αμάν γιαβρούμ ...», σχόλιο για την ανατολίτικη μουσική στο παλκοσένικο του Τριανόν που θύμιζε «Οθωμανική εποχή και ατμόσφαιρα καφέ αμάν»,Ελ. Σκέψις, 27-8-1930. «Η χήρα», αναφορά και σχολιασμός του γνωστού προσφυγικού τραγουδιού. Ίδη ,24-7-1935.

Ρωμιάς Ανατολίτισσας που παρέπεμπαν στην Οθωμανική εποχή και την αυξημένη παρουσία στους δρόμους μουζικάντηδων και τροβαδούρων. Σχολιάζονται ακόμη οι γαργαλιστικές παραστάσεις του ομίλου Σμυρναίων αοιδών Πολιτάκια το 1925 στο Καπρίς και στο "Ν. Καφενείο" υπό την παρουσία ένθερμου κοινού.[23]

Στο πλαίσιο αυτής της αρθρογραφίας δεν έλειψαν και τα επικριτικά σχόλια που εξέφραζαν του φόβους των αστικών στρωμάτων για τη διαφθορά των ηθών και της νεολαίας από τις νεωτερικές πρακτικές του προσφυγικού στοιχείου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το παρακάτω απόσπασμα άρθρου του διευθυντή της Ν. Εφημερίς Γ. Μουρέλλου στις 1-2-1923, όπου σχολιάζεται γνωστό μικρασιάτικο τραγούδι:

> «ένα καινούργιο τραγούδι που έχει κατακτήσει τα μυαλάκια και τα αισθήματα των Ηρακλειωτών, *Κούνα το, κούνα, το μαντήλι σου να φιλήσω την ελιά σου και τα χείλη σου.* Κάτω απ' τη σαχλεπίσαχλη αυτή στιχουργία του κλείεται ότι αηδές και πρόστυχο έχει να φανταστεί κανείς εις διανοήματα και λέξεις, τα διφορούμενα λόγια τους που θυμίζουν λατέρνα και χασίς γαρνιρισμένα με μια οκά λαδωμένες αφέλειες κατέκτησαν τις συναναστροφές μας, εισήλθαν μέσα στα σπίτια μας και μας ακομπανιάρουν και στις επίσημες ακόμα εμφανίσεις μας».

Την ίδια περίοδο εξάλλου αναφέρονται σχόλια για την ενοχλητική δράση αλάνηδων και κανταδόρων, για τη μουσική των "ντενεκέδων" σε συνοικίες[24]. Παρομοίως η Ίδη, περιγράφει στις 28-12-1925, περιστατικό προσφυγικού γλεντιού με λατέρνα, βιολί και σαντούρι όπου οι θαμώνες «εις το άκουσμα του ζεϊμπέκικου χορού και κατεχόμενοι υπό την επήρεια του ούζου τα έκαναν όλα θάλασσα έως ότου αφίχθη ο χωροφύλαξ και ξενυκτίσουν κατόπιν στο τμήμα»[25].

Σε γενικές γραμμές οι λόγιοι αρθρογράφοι των εφημερίδων αντιμετώπισαν με δυσπιστία, αν όχι με εχθρική διάθεση, τη ξαφνική άνθηση της Μικρασιατικής μουσικής και οι ρητορικές των εφημερίδων για τους σαχλεπίσαχλους στίχους, για τους νωχελικούς ανατολίτικους σκοπούς, κ.λ.π., μαρτυρούσε το φόβο φορέων του εγγράμματου πολιτισμού για την αναβίωση πολιτισμικών παραδόσεων που παρέπεμπαν

---

[23] Για τις μουσικές με τα Πολιτάκια στο «Καπρίς» και στο «Πανελλήνιον» και την υποδοχή που τους επιφύλαξε το ντόπιο κοινό βλ. «Το γουρουνόπουλο του Καπρίς και ο τυχερός», Ίδη, 8-1-1925. «Η διεύθυνσης του Ν. Καφενείου...»,Ν. Εφημερίς, 18-6-1925. «Τα Πολιτάκια» , Ίδη, 12-7-1925.

[24] Εννοεί μουσικούς αυτοσχεδιασμούς με χρήση τενεκέδων και οικιακών σκευών (π.χ. κουτάλια), πρακτικές συνηθισμένες στο προσφυγικό στοιχείο. Για τα σχετικά σύντομα σχόλια βλ. «Τα αλάνια δίνουν και παίρνουν ...» Ίδη, 8-7-1925. «Στο δρόμο του κοινοφελούς Ταμείου ...» , Ίδη, 2-9-1925. «Ξενύκτι καυγάς ...» , Ίδη, 15-9-1925.

[25] «Κάθε βράδυ ...» Ίδη, 28-12-1925.

σε ένα ανατολίτικο κόσμο τον οποίο οι περισσότεροι αντιμετώπιζαν περιφρονητικά. Μέσα σε αυτό το ιδεολογικό κλίμα οι τοπικές αρχές απαγόρευαν στους πλανόδιους μουσικούς να διαλαλώσι ή να παίζωσι όργανα προς χάριν της κοινής ησυχίας.[26]

2. Καραγκιόζης και γραμμόφωνο

Το αμείωτο ενδιαφέρον των λαϊκών τάξεων της Καστρινής κοινωνίας για τα σπαρταριστά αστεία των ηρώων του μπερντέ του Καραγκιόζη και τα μουσικά δρώμενα των παραστάσεων, όπως επίσης και η είσοδος των προσφύγων από τα Μικρασιατικά ακρογιάλια, που αύξησαν το κοινό του ανατολίτικου λαϊκού θεάτρου, συνέβαλαν στην έντονη παρουσία του θεσμού στα χρόνια του μεσοπόλεμου. Τη δεκαετία του 1920 σύμφωνα με καταχωρήσεις εφημερίδων ο μπερντές του Καραγκιόζη μεταφέρθηκε από τη Πλατεία Πρίγκιπος στους προσφυγικούς συνοικισμούς και σε λαϊκές γειτονιές, ψυχαγωγώντας το πολυπληθές κοινό του. Οι δύο πιο γνωστοί καστρινοί καραγκιοζοπαίχτες της μεσοπολεμικής περιόδου είναι ο Χαρίτος[27] και ο πρόσφυγας Παπανικολάου,[28] ενώ νεώτεροι είναι ο Νικολουδάκης από τη Μουσούτα[29] και ο Σπανακάκης.[30] Εκτός όμως από τις παραστάσεις των ντόπιων λαϊκών καλλιτεχνών, το κοινό της πόλης είχε την ευκαιρία να παρακολουθήσεις περιοδεύοντες καραγκιοζοπαίχτες που προερχόταν κυρίως υπό την Αθήνα και διασκέδαζαν το διψασμένο ακροατήριο.

Η υποδοχή των αστικών στρωμάτων στην άνθηση του θεσμού καταγράφεται στις στήλες των εφημερίδων με μάλλον υποτιμητική διάθεση,[31]χωρίς όμως να λείπουν και κάποιοι σχολιασμοί που αντιμετωπίζουν το καραγκιόζη σαν ένα «αξιοπερίεργο και γραφικό θέαμα». Οι τελευταίοι, μάλιστα, φρόντισαν να αποδώσουν στο ανατολίτικο αυτό θέαμα Ελληνικό χρώμα. Στα διάφορα σχόλια των εφημερίδων[32] διαβάζουμε για τα «ρωμέϊκα» ευφυολογήματα του «Ελληνικότατου» Καραγκιόζη, για τη διάδοση των

---

[26] «Απαγόρευση ...» Ίδη, 30-4-1925.

[27] Σύμφωνα με τον Προκόπη Κουλουρά, ο Χαρίτος έδινε παραστάσεις Θεάτρου Σκιών από τις αρχές του αιώνα και ήταν από τους πιο φημισμένους καραγκιοζοπαίχτες της Κρήτης.

[28] Ο φημισμένος καραγκιοζοπαίχτης Γ. Παπανικολάου έμενε στην Κιζίλ Τάμπια και ήταν εξαιρετικός βιολιτζής.

[29] Ο Χαρ. Νικολουδάκης επηρεάστηκε από το Χαρίτο και τον Γ. Παπανικολάου, παραστάσεις των οποίων παρακολουθούσε στα τελευταία χρόνια του Μεσοπολέμου. Ο ίδιος έπαιζε λύρα και η καλλιτεχνική του δραστηριότητα εντοπίζεται κυρίως στα μεταπολεμικά χρόνια

[30] Μέλος φημισμένης οικογένειας μουσικών.

[31] Βλ. .ενδεικτικά, παραστάσεις του καστρινού καραγκιοζοπαίχτη Χαρίτου στο «Ολυμπος»,Ίδη,16-2-1924· Παραστάσεις Νόλλα, Ελ. Σκέψις, 24-10-1929. Παραστάσεις του πρόσφυγα Καραγκιοζοπαίχτη Παπανικολάου, Ελ. Σκέψις, 15-1-1932. Παραστάσεις του Φ. Μπόλα στο Σπλέντιτ, Δράσις, 25-8-1934. Αναφορά στις καθ' εκάστην παραστάσεις Θεάτρου Σκιών από τον Γ. Παπανικολάου στο Μπεντενάκι.

[32] Για σχολιασμούς εφημερίδων για το Θέατρο Σκιών βλ. .ενδεικτικά. «Το θέατρο».Ανόρθωσις,22-3-1933, «Εθνικό Τουρικό θέατρο», Δράσις, 13-5-1937. «Ο καραγκιόζης», Δράσις, 30-7-1937, «Ο καραγκιόζης», ο.π., 11-8-1937.

δημοτικών τραγουδιών «ανακατεμένων έστω με κάποιους αμανέδες», για τους λαϊκούς μερακλαντάν τύπους και το πλούσιο ντόπιο ρεπερτόριο το κατάλληλο για τα γούστα του λαού.

Στην δεκαετία του 1930, σε μια περίοδο πολιτισμικής ρευστότητας σχολιάζεται ο εκμοντερνισμός του Καραγκιόζη και η εισβολή στις παραστάσεις του, καθαρευουσιάνικων όρων, κοφτών Γαλλικών, ακόμη, και του ... φοξ τροτ.[33] Το τέλος πάντως της μεσοπολεμικής περιόδου θα βρει τον μπερντέ του Καραγκιόζη εγκατεστημένο στο ωδικό καφενείο του πρόσφυγα Αλέκου Ανδρικάκη, στο δυτικό άκρο του όρμου Δερματά, εκεί όπου για χρόνια αντηχούσαν σαντουροβιόλια μικρασιατικών κομπανιών.

> «Λάβετε όλους τους τύπους που διανθίζουν κάθε βράδυ το καφενείο του «Αλέκου» στο ηλεκτρικό εργοστάσιο, κάμετε τη «σούμα» και θα έχετε ένα παρδαλώτατο άθροισμα ανθρώπων των οποίων ο καθημερινός κάματος δεν δημιουργεί νυκτερινήν ουδετερότητα αλλά τουναντίον συγκροτεί ομαδική πορεία προς το ... Καραγκιόζη.*Η πνευματική δυναμικότης του πονηρώτατου αυτού λαϊκού ήρωα, ισοδυναμεί πάντοτε προς την λαϊκήν αντίληψιν περί ψυχαγωγικών θεαμάτων*. Και οι φορείς της λαϊκής αυτής αντιλήψεως, περιμένουν εναγωνίως την έναρξιν της παραστάσεως την οποία παρακολουθούν μετά κατανύξεως. Ουαί και αλίμονο αν τολμήσης και υψώνης βέβηλον φωνήν την στιγμή π.χ. που ο Καραγκιόζης ανεβασμένος εις την στέγη της παράγκας, παρακολουθή τον Χατζηαβάτη».[34]

Στο κείμενο αυτό, σκιαγραφούνται οι αστικές αντιλήψεις για το «συμπαθές», πλην όμως, λαϊκό και υποδεέστερο θέαμα του θεάτρου σκιών, παράλληλα διαφαίνεται η ακτινοβολία και η κοινωνική λειτουργία του θεάματος στα χαμηλά κοινωνικά στρώματα της πόλης. Υπολογίζεται ότι παραστάσεις καραγκιοζοπαιχτών στην πόλη αλλά και στη ύπαιθρο συνεχίστηκαν μέχρι και τις αρχές της δεκαετίας του 1970, ωστόσο σε συνθήκες εκμοντερνισμού της κοινωνίας και εμπορευματοποίησης του λαϊκού θεάματος, το θέατρο σκιών ολοένα και περισσότερο, έχανε το λειτουργικό του χαρακτήρα έως ότου

[33] «Το θέατρο», Ανόρθωσις, 22-3-1933.
[34] «Ο καραγκιόζης», Δράσις, 30-7-1937.

ατονήσει εντελώς. Από αυτή την άποψη δεν είναι τυχαίο που οι τοπικές εφημερίδες μεταπολεμικά έπαψαν να ασχολούνται με αυτό.

Η διάδοση της χρήσης του φωνόγραφου στο Ηράκλειο χρονολογείται στις αρχές της δεύτερης δεκαετίες του 20ου αιώνα, οπότε χρησιμοποιείται ως μέσο διασκέδασης σε ορισμένα κοσμικά καφενεία, στην ανάπαυλα θεατρικών παραστάσεων και σε σπίτια ευπόρων αστών. Το 1920, στις εφημερίδες συναντάμε σποραδικές αναφορές, για το «Αγγλικό γραμμόφωνο» με τις «πλάκες διασήμων τενόρων εν οις και το Καρούσο» το οποίο τέρπει τους θεατές στα διαλείμματα θεατρικών παραστάσεων.[35]

Το γραμμόφωνο δεν συνέβαλε μόνο στην διάδοση Ευρωπαϊκών τραγουδιών ικανοποιώντας την επιθυμία εκμοντερνισμένων αστικών στρωμάτων της πόλης. Ταξιδιώτες από λιμάνια της Μικράς Ασίας, με τα οποία το Ηράκλειο ευρισκόταν σε τακτική ατμοπλοϊκή επικοινωνία και μετανάστες που επαναπατριζόταν ή επισκεπτόταν την ιδιαιτέρα πατρίδα, έφερναν πλάκες γραμμοφώνου με τραγούδια από όλο το φάσμα της ανατολικομεσογειακής παράδοσης, ανάμεσα στα οποία και τα πρώτα ρεμπέτικα που είχαν «κτυπηθεί» στην Αμερική. Σταδιακά το γραμμόφωνο άρχισε να διαδίδεται σε λαϊκά καφενεία και από το μέσο της δεκαετίας του 1920, αντικατέστησε την ασύμφορη λατέρνα στα πλανόδια γλέντια των Λακκουδιανών.

Το γεγονός αυτό δεν πέρασε απαρατήρητο από αρθρογράφους των εφημερίδων. Στις 20-9-1929, η Ελ. Σκέψις φιλοξενεί άρθρο του «Σίσυφου» με τίτλο «Η πλάκα» στο οποίο αναφέρει

> «Μόλις το πλανόδιο γραμμόφωνο - αν ο διορθωτής το υπεγράμμιζε «γραμμόφονο» θα είχε δίκιο σπουδαίο - εγρατζούνισε το πασίγνωστο τραγούδι, ευθύς αμέσως *κύματα οργής ετρικύμισαν το ακροατήριο της ταβέρνας «Αϊ ρε Βαγγελίστρα, φωνήηη...» «Ντέρτι, γιαβρούμ...» ωλόλυζε κάποιος από Ερζερούμ πρόσφυξ,* «Χτύπα την παρόλη μάστορα!...». Και η αποτρόπαιη πλάκα εσυνέχισε τον δολοφονικό της δρόμο. Ενόμιζε κανείς, μα τους διαβόλους της δαντικής κολάσεως, ότι μέσα στο ξύλινο κιβώτιο του φωνόγραφου σύρλιαζαν δέκα χιλιάδες λεγεώνες δαιμόνων, ότι στο μετάλλινο οισοφάγο αυτού του καταραμένου μηχανήματος εβοούσαν και

[35] Ν. Εφημερίς 21 Ιουνίου και 17 Ιουλίου 1920.

ετσίριζαν στρίγγλες. Κι άλλοτε μοιάζει, με θάλασσα αγριεμένη, κι άλλοτε πάλι με...».

Από τα περιεχόμενο του κειμένου διαφαίνεται η αρνητική στάση του αρθρογράφου για τις πρακτικές των πλανόδιων γραμμοφωνατζήδων, αλλά και η σύνδεση τους με ορισμένες κατηγορίες του αστικού πληθυσμού όπως οι πρόσφυγες της πόλης. Υπενθυμίζω ότι πολλοί εκ των γραμμοφωνατζήδων του Λάκκου ήταν πρόσφυγες και μέρος των καθημερινών διαδρομών τους σε γνωστά στέκια της πόλης, γινόταν σε προσφυγικούς καφενέδες και ταβέρνες.

Στην Ίδη στις 9 Απριλίου του 1935 συναντάμε άρθρο, στο οποίο σχολιάζεται η αντικατάσταση των βραδυκίνητων λατερνών από τα πλανόδια γραμμόφωνα ως μια αναγκαία συνθήκη του εκμοντερνισμού. Σύμφωνα με τον αρθρογράφο ο πλανόδιος γραμμοφωνατζής αντικατέστησε το «νοσταλγικό σκοπό της λατέρνας προσφέροντας μουσική του ποδαριού για όλα τα γούστα, «*σέρτικο, ανάμικτο κλέφτικο σκοπό, ταμπαχανιώτικο, τραγούδια Ελληνικών χορών, Ευρωπαϊκών, αράπικων, Τούρκικων*».

Λίγους μήνες αργότερα σε νέο άρθρο της εφημερίδας για το γραμμόφωνο,[36] καταχωρείται διαμαρτυρία του αρθρογράφου, για την απρόσκλητη παρουσία των γραμμοφωνατζήδων με τους εκκωφαντικούς ήχους, «*πολίτικου αμανέ, ζεϊμπέκικου, χασάπικου και καλαματιανού*» σε ταβέρνα ευυπόληπτων πολιτών. Οι αναφορές αυτές παραπέμπουν στο ρευστό πολιτισμικό πλαίσιο της μεσοπολεμικής περιόδου και μαρτυρούν τη διάθεση φορέων της λόγιας κουλτούρας να υποβαθμίσουν τα πολιτισμικά προϊόντα του λαϊκού πολιτισμού και να διατηρήσουν αποστάσεις από αυτόν.

3. Η εκστρατεία ηθικής αρετής ενάντια στα διαφθορεία(1929- 1932)

Στην περίοδο 1929-1932 και ενώ η κυβέρνηση Βενιζέλου εφάρμοζε κοινωνική πολιτική με αυξημένα μέτρα κοινωνικού ελέγχου, παρατηρείται και σε τοπικό επίπεδο αυξημένη κρατική δραστηριότητα σε ζητήματα ηθικής τάξης. Στις εφημερίδες του Ηρακλείου προβλήθηκε, συχνά με πηχυαίους τίτλους σε πρωτοσέλιδα άρθρα, το ζήτημα της μαστροπείας και της χασισοποσίας διαποτισμένα με σχολιασμούς ικανούς να προκαλέσουν την οργή του μικροαστού.

[36] «Τα φωνόγραφα», Ίδη, 4-7-1935

Από τις αρχές του 1929 παρατηρείται ένταση του κρατικού ενδιαφέροντος για την πορνεία. Τον Ιανουάριο αυτού του έτους συνεδρίασε στο Ηράκλειο, η ειδικά συσταθείσα επιτροπή εφαρμογής του Νόμου 3032/1922, περί καταπολεμήσεως των αφροδίσιων νοσημάτων και αποφάσισε τον καταρτισμό ειδικού σώματος αστυνομίας ηθών.[37] Παράλληλα, εκδόθηκε αστυνομική διαταγή υπό της Διοίκησης χωροφυλακής για την απογραφή «κρυφά πορνευομένων ελαφρών γυναικών»[38], και τον επόμενο μήνα επιτροπή αστιάτρων ανέλαβε την υγειονομική εποπτεία των κοινών γυναικών.[39] Στους τελευταίους μήνες του ίδιου έτους ρυθμίστηκε, με μέτρα του Υπουργείου υγιεινής το ζήτημα της περίθαλψης απόρων κοινών γυναικών[40] και απαγορεύτηκε, με εγκύκλιο του Υπουργείου Εσωτερικών, η κυκλοφορία και εμπορία ασέμνων δημοσιευμάτων.[41]

Στις 5 Μαρτίου του 1929, η Ελ. Σκέψις επισήμανε τους κινδύνους που απειλούσαν τους αξιοσέβαστους πολίτες από την έκλυση των ηθών, με δύο πρωτοσέλιδα άρθρα με τη χαρακτηριστικό τίτλο «*Μια νύκτα στο Παλλάς των χασισοποτών. Από τα απόκρυφα του Ηρακλείου - Ένα μυθιστορηματικό χασισοποτείο που φθείρεται η νεολαία του Ηρακλείου*».[42] Ο αρθρογράφος Ζεφ. Λυδίας, αναφέρεται στο χρονικό της πρόσβασης του, με τη βοήθεια «δύο αλάνηδων» καταδοτών της αστυνομίας, σε χασισοποτείο ευρισκόμενο σε απόκρυφο στενό, πλησίον της Πλατείας Στράτας. Στη συνέχεια περιγράφει την παρέα των χασισοποτών, ένα αμάλγαμα κοινωνικών τύπων που απαρτίζεται από ένα πρώην χωροφύλακα, ένα σοφέρ, δύο αχθοφόρους, ένα βαρκάρη, ένα στρατιωτικό, τέσσερις αγνώστους και ένα «γνωστό ευυπόληπτο νέο» στο «χώρο των απολαύσεων» με την αποπνικτική ατμόσφαιρα, τους πυκνούς καπνούς, τους ναργιλέδες και τα κομπολόγια. Στον επίλογο ο δημοσιογράφος επισημαίνει τον κίνδυνο της διαφθοράς και την ανάγκη προστασίας της κοινωνίας.

Από ότι φαίνεται η καταγγελία του αρθρογράφου οδήγησε στην κινητοποίηση των διωκτικών αρχών. Μία εβδομάδα αργότερα, στις 13-3-1929, η ίδια εφημερίδα καταχώρησε το παρακάτω σχόλιο.

> «Ο θόρυβος όστις εδημιουργήθη συνέπεια της αποκαλυπτικής ερεύνης της εφημερίδας μας περί των συστηματικών δρώντων εις την πόλιν μας διαφθορείων και χασισοποτείων, εκινητοποίησεν ολόκληρον την αστυνομία

---

[37] «Ο νόμος περί ηθών»,Ανόρθρωσις,19-1-1929.
[38] «Η Διοίκησις Χωροφυλακής...»,Ανόρθωσις, 23-1-1929.
[39] «Η υγειονομική εποπτεία των κοινών γυναικών», Ανόρθωσις,27-2-1929.
[40] «Τα αφροδίσια νοσήματα»,Ανόρθωσις, 12-10-1929.
[41] «Αστυνομική Διάταξη»,Ανόρθωσις, 14-11-1929.
[42] Με βάση την περιγραφή του αρθρογράφου είναι πιθανό το χασισοποτείο να ευρισκόταν στην ευρύτερη περιοχή του Λάκκου.

Ηρακλείου, η οποία ομολογουμένως έδρασαν μετά θαυμαστής ταχύτητας, κατορθώσασα εντός ελαχίστου χρονικού διαστήματος να τεθή επί τα ίχνη διαφόρων υπόπτων υποκειμένων και να συλλέξει πλήθος διαφωτιστικών πληροφοριών. Ο Διοικητής του Α' αστυνομικού τμήματος όστις κατευθύνει την όλην κίνησιν, ομιλών προχθές τη νύκτα εις τον διενεργήσαντα την έρευνα ταύτη συντάκτη μας κ. Ζεφ. Λυδίαν ανακοίνωσεν ότι κατόρθωσε να ανακαλύψη το περιγραφέν χασισοποτείον».

Η σύλληψη των χασισοποτών έγινε αντικείμενο σχολιασμού από την σατυρική εφημερίδα Αβάντα στις 7-4-1929, η οποία επέκρινε τις μικρές χρηματικές ποινές που επιβλήθηκαν στους δράστες και σχολίασε με ειρωνικό τρόπο την διαμαρτυρία της αστυνομίας κατά του δικαστηρίου, με την οποία υποστηρίζεται ότι η δικαστική αρχή παρασύρθηκε υπό των συνηγόρων υπεράσπισης οι οποίοι ισχυρίζονταν:

«ότι τα αστυνομικά όργανα ενώ εγνώριζαν την πηγή που προμηθεύει το χασίς δεν προέβαιναν εις συλλήψεις διότι οι πωληταί του ναρκωτικού τα ηπείλησαν ότι θα τα εφόνευαν μόλις θα επλησίαζαν. Εμείς αυτό δεν το πιστεύωμεν για όλο το κόσμο !!!».

Τα επόμενα τρία χρόνια συνεχίστηκαν οι καταχωρήσεις περιστατικών χασισοποσίας[43] και τους τελευταίους μήνες του 1932, η Ελ. Σκέψις ανέλαβε ηθική σταυροφορία για την προάσπιση της κοινωνίας από τη μάστιγα των ναρκωτικών. Στο διάστημα 27-10 έως 1-11-1932, η εφημερίδα δημοσίευσε 4 σχετικά άρθρα. Ως συνήθως ο τίτλος ήταν χαρακτηριστικός, απευθυνόταν στη συνείδηση του μικροαστού προκαλώντας την ηθική του αγανάκτηση, αφήνοντας όμως και το περιθώριο για ονειρικές φαντασιώσεις: «Κοινωνικαί πληγαί. Μορφίνη, κοκαΐνη - Ηρωΐνη - Χασίς - Διάφοροι τύποι τοξικομανών - *Πως γίνεται το πρεζάρισμα και το μαστούρωμα στα αριστοκρατικά σαλόνια - Διέγερσις της φαντασίας και ηδονικαί ψευδαισθήσεις*».

Στα άρθρα επισημαίνεται το διεθνές πρόβλημα της τοξικομανίας και ο κίνδυνος της ευρείας διάδοσης της στην Ελλάδα και σχολιάζονται οι βλαβερές επιδράσεις των ναρκωτικών ουσιών στη σωματική και ψυχική κατάσταση του ατόμου. Ακόμη,

[43] βλ. Σύλληψις χασισοποτών,Ανόρθωσις,25-1-1929. «Συλλήψεις χασισοποτών»,ο.π.,25-8-1929. «Λαθρεμπόριο χασίς»,ο.π.,12-1-1930.«Τα ναρκωτικά»,Δράσις,30-7-1932.Στην Ίδη (1-1-1932), παρατίθεται ο πίνακας εγκληματικότητας κατά το έτος 1931 που καταρτίσθηκε από τη Διοίκηση χωροφυλακής Ηρακλείου και αναφέρονται 11 περιστατικά εμπορίας ή χρήσης χασίς.

προβάλλεται μια ιδιότυπη διχοτομική παράσταση των ναρκωτικών ουσιών με βάση τη χρήση τους από διαφορετικές κοινωνικές τάξεις. Σύμφωνα με τον αρθρογράφο Γεώργιο Βασιλάκη, η μορφίνη και η κοκαΐνη χρησιμοποιείται από τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα στα αριστοκρατικά σαλόνια όπου «οι ιδιότροποι και εκκεντρικοί, οι πλούσιοι και οι αριστοκράτες, οργιάζουν κυριολεκτικώς», αυτές οι ουσίες «φέρνουν μια ξεκούραση στο σώμα και στο μυαλό του αριστοκράτη» σε αντίθεση, με το χασίς και τη κοκαΐνη οι οποίες χρησιμοποιούνται, από το «μικρό πτωχό λαό» και διεγείρουν το μυαλό και τη φαντασία του ανθρώπου προκαλώντας παραστάσεις «ηδονικών ψευδαισθήσεων».

Ο σχολιαστής αναφέρεται στη διαδικασία μύησης και το τελετουργικό ένταξης στο κόσμο των χασισοποτών και με έντονα χρώματα περιγράφει το σκηνικό στο τεκέ, με τους χαρακτηριστικούς τύπους «μαστροπών και χασισοποτών» με τις ρεπούμπλικες, το στριμμένο μουστάκι, τις ψηλές μπότες και τα ζωνάρια, τα αντικείμενα της τελετής, τους λουλάδες και τα ναργιλεδάκια και τις παραστάσεις γυμνών γυναικών στο τοίχο του διαφθορείου. Ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζει η μνημόνευση των πρακτικών που εγγραφόταν στο χώρο, τα «*ακατανόμαστα ερωτικά όργια*» με τη συμμετοχή τοξικομανών γυναικών υπό τους ήχους του μπαγλαμά, αμανέδων και χασικλίδικων τραγουδιών.

Στο πρώτο δεκαήμερο του επόμενου μήνα η ίδια εφημερίδα ανέλαβε καμπάνια για την αντιμετώπιση του κινδύνου που προερχόταν από τη δράση σωματέμπορων.[44] Στις πρώτες ημέρες του μήνα ασχολήθηκε με την ανακάλυψη του διαφθορείου «Κόκκινο σπίτι» στην παραθαλάσσιο περιοχή Στόμιο, πλησίον των βυρσοδεψείων στον Τάλω. Η εφημερίς Δράσις η οποία πρόβαλε, σε μακροσκελή πρωτοσέλιδο άρθρο, το συμβάν με τη συνοδεία της χαρακτηριστικής λεζάντας «*Η κοινωνία εχάλασε. Το κόκκινο σπίτι. Όλα τα όργια των ανήλικων κοριτσιών - Οι μητέρες και οι αδελφοί παρίστανται - Ο περίφημος Θόδωρος που είχε μαιτρέσσα και μάνα και κόρη - Τα τραγούδια τους κ.λ.π. - Συνελήφθη ολόκληρος σπείρα. Επί τα ίχνη και άλλων διαφθορείων*».[45]

Στο ρεπορτάζ της εφημερίδας παρουσιάζεται το χρονικό της αστυνομικής επιχείρησης στο χασισοποτείο και η σύλληψη των «έκφυλων βλάμηδων», ενώ με γλαφυρά ρητορικά σχήματα προβάλλονται τα «αισχρά όργια» του τεκέ.

---

[44] «Οι σωματοέμποροι»,Ελ. Σκέψις,9-11-1932.
[45] Δράσις,2-12-1932.

«Τα κορίτσια σε μια άκρη μισόγυμνα και σε στάση ανομολόγητη ρουφούσαν το μαυράκι, απολάμβαναν την ηδονή της σάρκας, τόνα κατά φύσιν και τ' άλλο παρά φύσιν και έβγαζαν στο στόμα τους παραληρήματα υπό την επίρρειαν των εικόνων που τους έφερνε το χασίς».

Όπως και στα άρθρα της Ελ. Σκέψις, το Νοέμβριο του ίδιου έτους, έτσι και στις αναφορές της Δράσις η πρακτική της χασισοποσίας, συνδέεται με δραστηριότητες αγοραίου ομαδικού έρωτα και πρακτικές αναψυχής με μουσική και τραγούδι. Αυτή τη φορά αναφέρονται παραδοσιακά χασικλίδικα δίστιχα και τετράστιχα που τραγουδούσαν με τη συνοδεία μπουζουκιού και μπαγλαμά ο 14χρονος πρόσφυγας Γ.Γ. και ο αρχηγός της σπείρας Ι.Κ.[46]

Η παραπομπή στο αυτόφωρο πλημμελειοδικείο των συλληφθέντων και η δίκη του προβλήθηκε από το τύπο ως πράξη κάθαρσης από τη διαφθορά. Στις αναφορές[47] δημοσιεύονται τα ονοματεπώνυμα των δραστών και τα παρατσούκλια τριών εξ αυτών. Πρόκειται για τους «Κοκό», «Κάστορα» και «Μελέτη», άτομα που μνημονεύονται στη προφορική ιστορία για τη δράση τους στη μικροκοινωνία του Λάκκου.

Η προβολή του συμβάντος από το τύπο, πήρε τη μορφή μιας σταυροφορίας ηθικής. Η Ίδη, επικρότησε την αστυνομική επιχείρηση συστήνοντας στις διωκτικές αρχές την εντατικοποίηση των δραστηριοτήτων ιδίως στους «διεστραμμένους και διεφθαρμένους» χρήστες ναρκωτικών.[48] Η Ελ. Σκέψις, ζήτησε την αυστηρή τιμωρία των διαφθορέων χασισοποτών προκειμένου να «δημιουργηθεί εις τας τάξεις των ελεεινών αυτών μερακλήδων» ότι είναι αδύνατη η «διαφθορά της μικρής μας κοινωνίας»,[49] ενώ σε άλλη στήλη, μεταβιβάζοντας έκκληση των κατοίκων των «Επτά Μπαλτάδων»,[50] ζητεί από την αστυνομία να επιβάλλει σιωπή στους «ογκανίζοντες κανταδόρους», τα τραγούδια των οποίων ξετρουμίζουν το κόσμο μετά τα μεσάνυκτα.[51] Η Δράσις επισήμανε ότι το από τριμήνου υφιστάμενο χασισοποτείο ήταν τόπος διαφθοράς ανηλίκων και σχολίασε τους κινδύνους της επέκτασης της διαφθοράς στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις.

---

[46] Γνωστοί μουσικοί στους κύκλους των Λακκουδιανών. Η δράση τους στο κύκλο της μαγκιάς από πολλούς αφηγητές.
[47] Βλ. ενδεικτικά, «Οι συλληφθέντες χασισοπόται εδικάσθηκαν»,Ίδη,2-12-1932.
[48] «Τα ναρκωτικά»,Ίδη,2-12-1932.
[49] «Ανάγκη συντόμου ενέργειας», Ελ. Σκέψις, 5-12-1932.
[50] Συνοικία ευρισκόμενη νοτιανατολικά του Βενετσιάνικου λιμανιού.
[51] «Ογκανίζοντες κανταδόροι», ο.π.

«Αποδεικνύεται λοιπόν η έκκλησις των ηθών, εσάπισεν ήδη τας λαϊκάς τάξεις. Να ευχόμεθα μόνον να μη ανακαλυφθούν προσεχώς και διαφθορεία με νέους και νέες της καλλιτέρας τάξεως».[52]

Σε άλλο σχόλιο, εξάλλου, στο ίδιο φύλλο της εφημερίδας, υποστηρίζεται ότι η σπείρα αποτελείτο και από νέους και νέες που χαίρουν «κάποιας υπολήψεως στην φαινακισμένη κοινωνία μας» και αποδίδεται το συμβάν στη χαλάρωση των ηθών της «προοδευμένης» εποχής[53], ενώ σε άλλο άρθρο με τίτλο «Το κόκκινο σπίτι. Κρούομεν τον κώδωνα του κινδύνου» επισημαίνεται το πρόβλημα διάβρωσης των παραδοσιακών οικογενειακών αξιών και ζητείται η ενεργοποίηση κατασταλτικών και ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους.

«Αυτές οι ασύμφορες προς τα ήθη μας ελευθερίες διέλυσαν την παροιμιώδη για τη συνεκτικότητα της Ελληνική και ιδίως Κρητικήν οικογένεια [...]. Προσπαθήστε, ας προσπαθήσωμεν όλοι μας *να ξαναβρή η κοινωνία μας την παλαιά της καλή στράτα ή να σταματήση τουλάχιστον προ του χείλους του κρημνού*. Η αστυνομία μας πρέπει να φροντίση και για ακόμη μεγαλύτερη εξυπηρέτηση του ηθικού αυτού σκοπού. *Πρέπει να εισχωρήσει σ' όλες τις τάξεις κι όλες τις ηλικίες και να εξάγη σαν χειρούργος επιτήδειος τη σαπίλα από το κοινωνικό μας οργανισμό* τον πυρεσσόντα, για να μπορέσουμε τουλάχιστον να σώνουμε τα πνευμόνια τους από την ηθική φθίση. Την ίδια υποχρέωση έχουν και τα σχολεία. Το παράδειγμα του κόκκινου σπιτιού πρέπει να γίνη γι αυτούς τους λειτουργούς το φάσμα που θα τους κάνει να γίνουν αληθινοί Ηρακλείς και φρουροί της παιδικής ηλικίας».

Όπως φαίνεται από τα συμφραζόμενα των κειμένων το ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το ζήτημα της χασισοποσίας και της έκλυσης των ηθών διαπλέχτηκε με το μέλημα της νεανικής ηλικίας και της ηθικής ακεραιότητας των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Οι προτροπές λόγιων κύκλων της αστικής κοινωνίας προς τη λήψη μέτρων, συνήθως κατασταλτικού χαρακτήρα, αποσκοπούσε αφενός, στο κοινωνικό έλεγχο ομάδων προερχόμενων από τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα, ιδιαίτερα ορισμένες «επικίνδυνες» κατηγορίες ατόμων όπως οι αλήτες, οι χασισοπότες, οι

[52] «Η κοινωνία εχάλασε. Το κόκκινο σπίτι .....»,Δράσις, 2-11-1932.
[53] «Σκέψεις της στιγμής. Το κόκκινο», ο.π.

μαστροποί κ.λ.π., και αφετέρου στην προστασία των αστικών στρωμάτων από την επέκταση της διαφθοράς.

Η περίοδος 1929-1932, υπήρξε ένας σημαντικός σταθμός στην πορεία διευρυμένης κρατικής παρέμβασης στο κοινωνικό σώμα, που είχε σημαντικά αποτελέσματα. Σταδιακά στην τοπική κοινωνία της πόλης η εικόνα του διεφθαρμένου «χασικλή και μαστροπού» με το μπαγλαμαδάκι και τα ανήθικα τραγούδια έρχεται να συγκροτήσει την συμβολική αναπαράσταση του ατόμου του κοινωνικού περιθωρίου.

Στα επόμενα δύο χρόνια μέχρι το 1934 παρατηρείται μια σχετική ύφεση στους σχολιασμούς των εφημερίδων για ζητήματα ηθικής τάξης, για να ακολουθήσει μια νέα αναζωπύρωση στα χρόνια που ακολούθησαν μέχρι την εγκαθίδρυση της Μεταξικής δικτατορίας. Ένα μέρος των αναφορών αφορούσε το ζήτημα της νεανικής αλητείας.[54] Από τη σκοπιά αυτής της μελέτης είναι χαρακτηριστικό το άρθρο που καταχώρησε η Ίδη, στις 7 Ιουνίου του 1936 στο οποίο επικρίνεται η ανεξέλεγκτος δράση πλείστων αλητόπαιδων εις τα ενετικά τείχη της πόλης και γίνεται ιδιαίτερη μνεία για την περιοχή του Πανάνειου νοσοκομείου και της Περβόλας, πέριξ του Λάκκου.

Παρομοίως, η Ίδη στις 16-2-1936, προτρέπει την αστυνομία να απαγορεύσει την κυκλοφορία ανήλικων παιδιών πέραν της 8ης νυκτερινής, επισημαίνοντας τους κινδύνους της παρουσίας ανήλικων σε ταβέρνες και χοροδιδασκαλεία με αποτέλεσμα «να παρασύρονται εις διάφορα ύποπτα κέντρα επί μεγίστη βλάβη της υγείας και των ηθών των». Η φροντίδα για την νεανική ηλικία προβάλλεται ως αναγκαίο μέτρο για την αντιμετώπιση της αύξησης της εγκληματικότητας. Ένα άλλο ζήτημα, που σχολιάζεται και αποτέλεσε ένα προμήνυμα για επίθεση κατά των «αμανέδων και των ανήθικων ασμάτων» της Μεταξικής περιόδου, αφορούσε τη δράση «ενοχλητικών» πλανόδιων γραμμοφωνατζήδων[55] και των «τροβαδούρων λαϊκών ασμάτων» οι οποίοι εδιαλαλούσαν στις γειτονιές και στους δρόμους το «καημό τους για κάποια σκληρή ντουντού».[56]

Στη ρητορική των εφημερίδων διαφαίνεται η διάθεση απαλλαγής της κοινωνίας της πόλης από πρακτικές που προσδιορίζονταν ως κατάλοιπα του παρελθόντος που αντίβαιναν το εκσυχρονιστικό πρόταγμα της εποχής. Αυτό το ιδεολογικό κλίμα έδειχνε να προετοιμάζει τη μετέπειτα αυξημένη δραστηριότητα των μηχανισμών του επίσημου

---

[54] βλ. ενδεικτικά, «Οι ζητιάνοι», Κρητικά Νέα,21-8-1935.«Οι ζητιάνοι. Η επαιτεία οργιάζει»,ο.π.,3-9-1935. «Νομίζουμε ότι η αστυνομία οφείλει να απαγορεύσει ...», Ίδη, 16-2-1936. «Εις τα τείχη ...», Ίδη ,7-6-1936.

[55] βλ. σχετικά στην προηγούμενη ενότητα «Καραγκιόζης και γραμμόφωνο».

[56] Για σχόλια που αφορούσαν την δράση των πλανόδιων μουσικών εκείνη τη περίοδο βλ. ενδεικτικά. απαλλαγέντες του φόβου...»,Κρητικά Νέα,14-8-1935. «Οι αοιδοί»,ο.π.,17-8-1935. «Οι τραγουδιστές»,ο.π. 16-9-1935. «Οι τραγουδισταί»,ο.π.,27-11-1935.

κοινωνικού ελέγχου του Μεταξικού καθεστώτος που ήρθε μάλλον σαν μια συνέχεια παρά σαν ρήξη με το παρελθόν.

4.Η περίοδος Μεταξά

4.1.Τα μέτρα «κοινής ησυχίας»

Η πορεία των συνεχών παρεμβάσεων του κράτους σε θέματα που αφορούσαν τη ρύθμιση κοινωνικών σχέσεων στην μεσοπολεμική περίοδο κορυφώθηκε στα χρόνια της δικτατορίας Μεταξά. Η πανεθνική εκστρατεία ηθικής αρετής που κήρυξε το καθεστώς αποσκοπούσε πρωτίστως, στην αντιμετώπιση του έθνους από τον κομμουνιστικό κίνδυνο, ωστόσο τα αυταρχικά μέτρα κοινωνικού ελέγχου, επεκτάθηκαν σε όλο το φάσμα της κοινωνικής ζωής.

Στα χρόνια αυτά οι δραστηριότητες αναψυχής έγιναν αντικείμενο επιτήρησης, στις τέχνες και τα γράμματα επιβλήθηκε λογοκρισία, οι οργανώσεις δημόσιων χορευτικών εκδηλώσεων απαγορεύτηκαν με εξαίρεση όσες είχαν φιλανθρωπικό χαρακτήρα. Παρομοίως λογοκρίθηκαν ή απαγορεύτηκαν ορισμένα ρεμπέτικα τραγούδια και οι αμανέδες,[57] ενώ μαζί με τους κομμουνιστές, ορισμένες κοινωνικές κατηγορίες πληθυσμού, που θεωρήθηκε ότι αντιπροσώπευαν την κοινωνική διαφθορά (σωματέμποροι, πρεζάκηδες, μάγκες κ.λ.π.) τέθηκαν υπό αστυνομική επιτήρηση και ορισμένα άτομα που κρίθηκαν επικίνδυνοι, φυλακίστηκαν ή στάλθηκαν εξορία.[58]

Στο πλαίσιο αυτής της κατασταλτικής πολιτικής, σε τοπικό επίπεδο λήφθηκαν έκτακτα αστυνομικά μέτρα, που διευθετούσαν θέματα που αφορούσαν δραστηριότητες αναψυχής των πολιτών. Τα μέτρα κοινής ησυχίας που έλαβε τον Ιούνιο του 1938, η Διοίκηση χωροφυλακής Ηρακλείου εξέφραζαν με εξαιρετικό ζήλο, την αυταρχική λογική του καθεστώτος και προστέθηκαν στις ευρύτερες απαγορευτικές κρατικές πρακτικές. Σύμφωνα με τη σχετική αστυνομική διάταξη[59] απαγορεύτηκε, η διαλάληση ασμάτων και η χρήση οργάνων από πλανόδιους πραματευτές, η χρήση μουσικών οργάνων και οι ορχήστρες, τα ραδιόφωνα και τα άσματα σε πλατείες, οδούς και δημόσια κέντρα άνευ ειδικής αδείας της αστυνομίας. Παρομοίως, υπό δίωξη τέθηκαν

---

[57] Για την στάση του καθεστώτος Μεταξά, απέναντι στους ρεμπέτες και τα ρεμπέτικα τραγούδια, βλ.,Ν. Γεωργιάδης (1993:84-103). Χόλοτ (1991:45-46).

[58] Ο πιο φημισμένος τόπος εξορίας πρεζάκηδων και σωματέμπορων ήταν η νήσος Ίος. Βλ. σχετικά τη μνημόνευση προσωπικών εμπειριών του ρεμπέτη Μιχάλη Γενίτσαρη από το διάστημα που είχε εξοριστεί στο νησί στο Κ. Χατζηδουλή (επιμ.) (1979: 157-167).

[59] «Τα μέτρα κοινής ησυχίας. Η εκδοθείσα αστυνομική διαταγή», Δράσις,30-6-1928.

τα «θορυβώδη» παιχνίδια σε καφενεία και δημόσια κέντρα, και οι δραστηριότητες λατερνατζήδων, γραμμοφωνατζήδων και πλανόδιων μουσικών σε πολυσύχναστους χώρους, σε πλατείες κ.λ.π. και περιορίστηκαν οι ώρες λειτουργίας θεάτρων και κινηματογράφων.

Τα μέτρα αυτά συνιστούσαν μια οργανωμένη παρέμβαση του κράτους στις νυκτερινές λειτουργίες αναψυχής της πόλης και έπληττταν ευθέως θεσμοποιημένες πρακτικές λαϊκής ψυχαγωγίας όπως ήταν τα αστικά γλέντια και περιόριζαν τη δράση πλανόδιων μουσικών. Ο Λάκκος, από τους σημαίνοντες χώρους πρακτικών ελεύθερου χρόνου τέθηκε υπό αστυνομικό έλεγχο. Η παρουσία καθ' εσπέρα αστυνομικού οργάνου και η επίβλεψη της τήρησης του ωραρίου λειτουργίας των χαμαιτυπείων, των ταβερνών και των οινοπωλείων, υπενθύμιζε τη συμβολική παρουσία του αστυνομικού κράτους στην «απείθαρχη» συνοικία. Τότε, πολλοί Λακκουδιανοί κλήθηκαν στην ασφάλεια για ανάκριση και μερικοί από αυτούς χαρακτηρίστηκαν χασικλήδες, σωματέμποροι, μάγκες και σπανιότερα κομμουνιστές, με αποτέλεσμα να φυλακιστούν ή να εξοριστούν.[60] Το καθεστώς Μεταξά σε μια συμβολική επίδειξη δύναμης φρόντισε να καταστρέψει δημοσίως ορισμένα αντικείμενα, σύμβολα ιδιαιτερότητας για τους μάγκες, όπως η ρεπούμπλικα ή το μανίκι σακακιού .[61]

Το 1937 υπήρξε μια νέα εκστρατεία ηθικής κάθαρσης από τα χασισοποτεία της πόλης.[62]Την χρονιά αυτή ανακαλύφθηκε από τις αστυνομικές αρχές ο φημισμένος στους κύκλους της μαγκιάς και των Λακκουδιανών, τεκές του Πέτρου Δ. στον Πόρο. Αυτός ο τεκές ήταν ένα από τα λιγοστά φημισμένα εξοχικά στέκια της πόλης τα οποία λειτουργούσαν ως χώροι συνάθροισης, αναψυχής και μουσικής δραστηριότητας για μάγκες και εγγραφόταν πρακτικές χασισοποσίας και παράνομης πορνείας.[63]Στο σχετικό της σχόλιο η εφημερίς Ίδη, εγκωμίασε τη δράση της αστυνομίας για την ανακάλυψη του τεκέ που λειτουργούσε ως καφενείο την ημέρα ενώ το βράδυ

---

[60] βλ. «Εκτόπισις εμπόρων ναρκωτικών». Αναφέρονται τα ονοματεπώνυμα 4 γνωστών Λακκουδιανών που εξορίστηκαν για ένα έτος εις Φανάρες (Τρικάλων), Γρεβενά, Σοφάδες και Καρπενήσι αντίστοιχα, Ίδη, 20-4-1937. «Καταδίκαι επί λαθρεμπορία χασίς», αναφέρονται καταδίκες και εξορία ενός έτους εις νήσο Μήλο, Ανόρθωσις, 7-9-1940. Αντίστοιχα συμβάντα μνημονεύονται και στην προφορική ιστορία.

[61] Οι μάγκες συνήθιζαν να φορούν «ριχτό» σακάκι, με ελεύθερα τα μανίκια. Σύμφωνα με αφηγήσεις, οι αστυνομικοί ξήλωναν τα μανίκια σακακιών που φορούσαν οι μάγκες και κατέστρεφαν κομπολόγια, ζωνάρια, ρεπούμπλικες, τζογέ παντελόνια και άλλα υλικά αντικείμενα που χρησιμοποιούσαν.

[62] Αυτές οι πρακτικές δεν αναπτύχθηκαν μόνο σε τοπικό επίπεδο. Χαρακτηριστικά αναφέρω το άρθρο της Ίδη στις 27-11-1937 με τίτλο «Ανεκαλύφθη νέον χασισοποτείο εις Χανιά» στο οποίο περιγράφεται η ανακάλυψη του χασισοποτείου του Εμμ. Σ., ατόμου πολύ γνωστού στους κύκλους των Λακκουδιανών. Από ότι φαίνεται υπήρχαν μηχανισμοί υπερτοπικής διακίνησης πρακτικών χασισοποσίας και είχαν αναπτυχθεί δίκτυα σχέσεων, επώνυμων φορέων τέτοιων δραστηριοτήτων, σε πόλεις της Κρήτης.

[63] Οι πρακτικές λαθραίας πορνείας γινόταν στα ιδιαίτερα δωμάτια που υπήρχαν στους τεκέδες, εξ ου και η ονομασία των τεκέδων ως σεπαρεδάκια. Φορείς αυτών των δραστηριοτήτων γυναίκες που εργαζόταν με το πρόσχημα των χορευτριών ή αοιδών του τεκέ και προσέφεραν ποικίλες «υπηρεσίες» σε άνδρες πελάτες.

μεταβάλλονταν σε «πραγματικό χασισοποτείο» στο οποίο «*εσύχναζαν όλα τα κακοποιά στοιχεία*».[64]

Η σύλληψη και καταδίκη του γνωστού μάγκα Πέτρου Δ., ιδιοκτήτη του τεκέ, ο οποίος μαζί με τον πατέρα φημισμένου ντερβισόμαγκα από την Κωνσταντινούπολη είχαν, σε διάφορα χρονικά διαστήματα και άλλους τεκέδες στα πέριξ της πόλης, συνέχισε μια κατασταλτική πρακτική που είχε ξεκινήσει με το κλείσιμο άλλων γνωστών χασισοποτείων - τεκέδων στη πόλη στη περίοδο 1929-1932 και σε συνδυασμό με τις συχνές εφόδους σε στέκια χασισοποτών οδήγησε στο περιορισμό της οργανωμένης χασισοποσίας που είχε αναπτυχθεί στο μεσοπόλεμο στους εξοχικούς τεκέδες (τα σεπαρέ). Η εξέλιξη αυτή αποτέλεσε σημαντικό πλήγμα στη διαδικασία παραγωγής πρωτογενούς συλλογικής δημιουργίας αυτοσχέδιων τραγουδιών που είχε αναπτυχθεί σε τέτοιους χώρους.

Τα καθέκαστα αυτής της στρατηγικής και των πρακτικών που ακολούθησαν οι τοπικές αρχές για την αντιμετώπιση του προβλήματος της μαγκιάς και της χασισοποσίας, υποκρύπτει ασφαλώς διαστάσεις που μόνο μια διεξοδική μελέτη αρχειακού υλικού θα μπορούσε να διερευνήσει επαρκώς δίνοντας απαντήσεις σε κρίσιμα ερωτήματα που συνάγονται από τα συμφραζόμενα προφορικών μαρτυριών και καταγγέλλουν ιδιαίτερες σχέσεις ανάμεσα σε κρατικούς φορείς και άτομα από το χώρο της μαγκιάς, επιλεκτικές και σκόπιμες διώξεις.

Η χαώδης κατάσταση που επικρατεί στο αρχειακό υλικό των διωκτικών αρχών, η έλλειψη αρχειοθέτησης και η καταστροφή του μεγαλύτερου μέρους του, κατέστησαν άκαρπες τις προσπάθειες που κατέβαλα προς αυτή την κατεύθυνση. Επί του παρόντος, θα αρκεστώ στη παράθεση υλικού από την προφορική ιστορία, που δεν αντικαθιστά το κενό των συγχρονικών γραπτών πηγών, αλλά παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον αφού συνιστά ένα ιδιαίτερο νοηματικό πλαίσιο του τρόπου με τον οποίο η ομάδα των Λακκουδιανών βίωσε τις κοινωνικές συνθήκες της Μεταξικής περιόδου.

4.2.Προφορική ιστορία και Μεταξική περίοδος

Στις κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος τους, οι Λακκουδιανοί συνήθιζαν να μνημονεύουν συμβάντα και εμπειρίες που παραπέμπουν στη Μεταξική περίοδο. Αυτή η επιλεκτική προβολή στο νήμα της κοινωνικής μνήμης είναι

[64] «Ανακάλυψις χασισοποτείου. Συνελλήφθη το ζεύγος χασισοποτών», Ίδη, 14-2-1937.

ερευνητικό συμβάν με κάποια σημασία. Η κοινωνική μνήμη αποτελεί μια πολύ ενεργητική διαδικασία, στην οποία οι αφηγηματικές αναδρομές συναρτώνται με τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα.

Είναι φανερό πως η ανάπλαση εμπειριών του παρελθόντος της Μεταξικής περιόδου, από τους Λακκουδιανούς διαποτίζεται από σημερινές αξιολογικές τοποθετήσεις και κοσμοθεωρητικούς προσανατολισμούς ωστόσο, ως ένα βαθμό, αντανακλά την αμφιλεγόμενη κοινωνική ιστορία του Λάκκου στα χρόνια αυτά. Θα επιχειρήσω στην συνέχεια, χρησιμοποιώντας παραδείγματα αναφορών, να ανιχνεύσω τα βασικά νοήματα που προβάλλονται στις βιογραφίες.

Σε μεγάλο μέρος των αναφορών, ανακαλείται η συμβολική παρουσία του αστυνομικού κράτους στις ενδοκοινοτικές σχέσεις και η επιβολή κοινωνικού ελέγχου στο χώρο:

> «Επί Μεταξά εμείς συνεχίσαμε να δουλεύουμε στο μαγαζί. Είχανε όμως αλλάξει τα πράματα. *Οι γυναίκες είχανε αυστηρή επιτήρηση. Στις 12 ερχότανε η αστυνομία, όσοι νταλαβέρηδες ήταν μέσα φεύγανε και έκλινε το σπίτι.* Κάθε βράδυ το ίδιο πράγμα, η αστυνομία έπαιζε τη σφυρίχτρα και σταματούσανε όλα».[65]

> «Ο Μεταξάς περιόρισε τα πράγματα πολύ στο Λάκκο. Ζορίστηκε ο κοσμάκης εδώ κάτω. *Τα χασίσα, τα μπουζούκια, οι αγαπητικοί και τα μυστήρια υπήρχανε και πάλι αλλά τα πράγματα ήτανε πιο σφικτά, πιο μυστικά.* [...] Δεν περνούσε βραδιά να μην περάσει αστυνόμος στο Λάκκο, που παλαιότερα ήτανε σπάνιο πράμα να κατέβει».[66]

Στην κοινωνική ποιητική των Λακκουδιανών, η αστυνομική παρουσία προβάλλεται ως συμβολικό ισοδύναμο της προέκτασης μιας ξένης δύναμης στο χώρο τους η οποία έρχεται να ανατρέψει τις υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις και ισορροπίες. Από ότι φαίνεται η ανακατανομή των σχέσεων δύναμης στη κοινότητα, ωφέλησε ορισμένους ενοίκους, αυτούς που συνεργάστηκαν με την ασφάλεια. Αυτοί προσδιορίζονται ως «οι ρουφιάνοι του Μεταξά» και η μνημόνευση σχετικών εμπειριών του παρελθόντος προσλάμβανε το χαρακτήρα κοινωνικής κριτικής.

---

[65] Βιογραφία Κατίνας «Κοκκινομάλλας».
[66] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».

«στείλανε εξορία αυτούς που δεν πήγαινε ο Κ.[67] Δηλαδή, εγώ πήγαινα ένα βράδυ στου Κ. *Και του τα κοπάνιζα και του τόδινα στο κεφάλι,*[68] *θάβαζε μετά την ασφάλεια να με λιώσει ,να κατέβουνε ένα βράδυ να με τσιμπήσουνε, να με πάνε για αγαπητικό να με στείλουνε για εξορία.* Να γιατί εγώ τότες, δεν κατέβαινα στο Λάκκο συχνά. Ήτανε δηλαδή η κλίκα, ασφάλεια αγαπητικοί και θαμώνες, οι μόνιμοι. Όλοι αυτοί ζούσανε μες τη παρανομία. ».[69]

«Ο Μεταξάς κυνηγούσε τους κομμουνιστές. Κυνηγούσε τους μάγκες και τους αμανέδες. Έκανε πολλούς εξορία [...].*Από τους Λακκουδιανούς πιάσανε ορισμένους βήτα διαλογής μάγκες κάτι χασικλήδες, όχι τα κεφάλια. Αυτούς τους πήγανε στην ασφάλεια για τα μάτια του κόσμου,* τους κράτησαν κανά δυό μέρες και τους αφήσανε. Τον Κ. τον βάλανε φυλακή, λίγο καιρό, αλλά αυτός ήταν καλά εκεί, βρήκε τον Π. το διοικητή της ασφάλειας και τον βάλανε να ρουφιανεύει: Όλοι ξέρανε πως πουλούσε χασίς».[70]

Από τα συμφραζόμενα αφηγήσεων Λακκουδιανών διαφαίνεται ότι το ενδιαφέρον των διωκτικών αρχών για τα «επικίνδυνα άτομα» του Λάκκου στράφηκε προς δύο κατευθύνσεις αφενός, προς όσους η ιδεολογική τους τοποθέτηση έδωσε την αφορμή για να χαρακτηριστούν ως κομμουνιστές και αφετέρου, προς εξαθλιωμένους Λακκουδιανούς που επιβίωναν στην συνοικία εξασκώντας παρασιτικές δραστηριότητες (μικροχασισέμποροι, αγαπητικοί κ.λ.π.). Οι διώξεις «πρεζάκηδων» και «αγαπητικών» του Λάκκου, ήταν πρακτικές με συμβολικό περιεχόμενο, υποδήλωναν τη διάθεση του καθεστώτος να πατάξει της κοινωνική διαφθορά. Ωστόσο δεν χωρά αμφιβολία, στο ότι αυτές οι μορφές κοινωνικού έλεγχου, διαπλεχτήκανε με το μείζον ζήτημα της αντιμετώπισης του κομμουνιστικού κινδύνου. Από τη σκοπιά αυτή, παρουσιάζουν ενδιαφέρον οι αφηγηματικές αναδρομές γνωστού μάγκα που είχε εξοριστεί δύο φορές, στο Τουρκολίμανο και το Πεύκο Βιάννου. Παραθέτω χαρακτηριστικό απόσπασμα.

---

[67] Αναφέρεται σε γνωστό χασισέμπορο και ταβερνιάρη από τα πλέον αμφιλεγόμενα πρόσωπα της συνοικίας. Σύμφωνα με τους περισσότερους αφηγητές ο Κ. υπήρξε «ρουφιάνος» του καθεστώτος και η πρόσκαιρη φυλάκιση εξυπηρέτησε ανάγκες του καθεστώτος. Ωστόσο δύο αφηγητές, φιλικά διακείμενοι προς τη κυβέρνηση Μεταξά, χαρακτήριζαν την φυλάκιση του Κ. ως δείγμα της σκληρής στάσης του καθεστώτος προς τους μάγκες.

[68] Συνηθισμένη φράση στη μάγκικη αργκό που εννοεί ότι στη διάρκεια αγωνιστικής αντιπαράθεσης ανδρών, ένα άτομο εξουδετέρωνε και ντρόπιαζε τον αντίπαλό του.

[69] Βιογραφία Γιώργου «Σάλιαρη».

[70] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

«Ο Μεταξάς είχε περιορίσει τους μάγκες. Εμένα με είχε στείλει στο Τουρκολίμανο. Με κυνηγήσανε να γραφτώ στη νεολαία. Αλλά εγώ ήμουνα φιλελεύθερος γινότανε να γραφτώ. *Με είχανε χαρακτηρίσει επικίνδυνο κομμουνιστή, ήμουνα και μάγκας με πήγανε φυλακή μου βγάλανε το ρεπούμπλικο*».[71]

Λακκουδιανοί στις φυλακές Ηρακλείου στην περίοδο Μεταξά.

Άλλο ενδιαφέρον σημείο που αναδύεται στην κοινωνική μνήμη των Λακκουδιανών είναι η έλξη που εξασκούσαν οι ιδέες και η φιλολαϊκή πολιτική του καθεστώτος της 4ης Αυγούστου σε ορισμένους μάγκες. Ο ίδιος ο δικτάτορας Μεταξάς, πολιτική προσωπικότητα που διακρινόταν για τις αυταρχικές επιλογές του, υπήρξε για ορισμένους Λακκουδιανούς ένα συμβολικό πρότυπο δύναμης. Φράσεις όπως, «ήταν παλικάρι» και «πραγματικός άνδρας», εξέφραζαν την προβολή στο πρόσωπο του, των διάχυτων στη κοινότητα στάσεων ανδροπρέπειας. Παρομοίως οι αυταρχικές πολιτικές του επιλογές με τον ιδεολογικό μανδύα της προστασίας του φτωχού λαού, έδειχναν να βρίσκουν ανταπόκριση σε κοινωνικές ομάδες από τη βάση της κοινωνικής πυραμίδας.

[71] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

Ορισμένοι αφηγητές ήταν πρόθυμοι σήμερα, μερικές δεκαετίες μετά την περίοδο Μεταξά, να υπερασπιστούν ρητορικά το καθεστώς.

> «Τους Λακκουδιανούς, όλους τους αγαπητικούς, τους κλέφτες τους είχε εξορίσει ο Μεταξάς, τους τεμπέληδες τους πέταξε από τις θέσεις τους όξω γιατί δεν μπορούσε το κράτος να βρει χρήματα να τους πληρώσει [...] *ο Μεταξάς ήτανε για το φτωχό, μακάρι να βρισκότανε ένας Μεταξάς σήμερα.* Κυνήγησε το κομμουνισμό και όσους μέσα στις βιομηχανίες ήτανε αλλοδαποί, στη θέση τους παίρνανε Έλληνες [...]. εξόρισε πρώτα από όλα του κομμουνιστές, έπειτα τους αγαπητικούς του Λάκκου, τους εκμεταλλευτές γυναικών, τα κέντρα απαγορεύτηκαν, οι χαρτοπαίκτες έπρεπε να δηλώσουν τις περιουσίες τους για να παίξουν, όχι όπως πρώτα που κατέβαιναν από τα χωριά (οι χωρικοί) και οι συμμορίες τους τα παίρνανε στα χαρτιά. Πόσα ζευγάρια δεν στεφάνωσε, πόσες πόρνες τότε δεν πάντρεψε, σωματέμπορους τους έκλεισε μέσα».[72]

Το πλαίσιο, αυτών των συχνά αντικρουόμενων προφορικών αφηγήσεων, αντανακλά την «σκοτεινή» κοινωνική ιστορία του Λάκκου στην περίοδο αυτή. Οι Λακκουδιανοί αναπλάθοντας εμπειρίες ζωής της Μεταξικής περιόδου εύρισκαν την ευκαιρία να εκφράσουν πολιτικές στάσεις και πεποιθήσεις και συχνά να ασκήσουν κοινωνική κριτική στις σύγχρονες κοινωνικές μεταβολές. Αφηγητές, Λακκουδιανοί ή όχι, που είχαν υποστεί διώξεις από το Μεταξικό κράτος, ανακαλούσαν συχνά συναφείς εμπειρίες συγκροτώντας ιστορίες «ηρωικών» κατορθωμάτων με μυθοποιητικό περιεχόμενο. Επιπλέον, αυτοί αρεσκόταν στην δημιουργία μιας αναπαράστασης της εικόνας του εαυτού σε αντίστιξη με μια κατακριτέα κατηγορία προσώπων τους «τσάτσους του Μεταξά». Με το τρόπο αυτό προσδιόριζαν και τόνιζαν συμβολικά την πολιτική και πολιτισμική τους ταυτότητα. Φράσεις όπως «εγώ ήμουνα και παρέμεινα μάγκας, δεν έγινα ρουφιάνος του Μεταξά», απεικονίζουν τέτοιους ρητορικούς προσανατολισμούς των αφηγητών.

Αναφορές συμβάντων με πρωταγωνιστές πρόσωπα που είχαν συνεργαστεί με τις διωκτικές αρχές, ήταν σημαντικές αφορμές για άσκηση εκ μέρους των ομιλητών, κοινωνικής κριτικής σε άτομα του κοινωνικού περίγυρου, σε ομάδες, κόμματα και το

[72] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».

κράτος. Οι ηλικιωμένοι αφηγητές, μέτοχοι πλούσιων εμπειριών του παρελθόντος και έχοντας βιώσει σημαντικά ιστορικά γεγονότα, θεωρούσαν τους ευατούς τους έγκυρους κριτές των θεσμών και των προσώπων, και η άσκηση, εκ μέρους τους, κοινωνικής κριτικής συχνά έπαιρνε τη μορφή μιας συμβολικής διαμαρτυρίας για καταστάσεις που οι ίδιοι δεν συμμερίζονταν. Κατά κάποιο τρόπο αυτή η συμβολική αντίδραση ήταν και μια εκδήλωση δυσαρέσκειας για τη σημερινή κοινωνική τους περιθωριοποίηση.

4.3.Αμανέδες και άσεμνα

> «Γκρεμίστηκαν τα καφάσια πετάχτηκαν οι φερετζήδες, χαλάστηκαν οι σοφάδες και διελύθη το μυστήριον που εξήπτε τα πάθη κι έφερνε το ηδονικό μεθύσι που άναβε το μυαλό και τη καρδιά και εξέσπα το παράπονο του αμανέ».[73]

Τα τελευταία μεσοπολεμικά χρόνια σε ένα ιδεολογικό κλίμα εθνικής εσωστρέφειας αναδύθηκε το ζήτημα της υπεράσπισης του εθνικού πολιτισμού, της «γνήσιας και ανόθευτης» κληρονομιάς του Ελληνικού λαού. Το ενδιαφέρον για την δημοτική παράδοση υπήρξε αυξημένο[74] και το κράτος της 4ης Αυγούστου διοργανώνοντας εκδηλώσεις με παραδοσιακά μουσικά συγκροτήματα και δημοτικούς χορούς ανελάμβανε το έργο της διάδοσης μιας φολκλορικής εκδοχής του παραδοσιακού πολιτισμού.[75]

Η πανεθνική εκστρατεία πολιτισμικής κάθαρσης, επικροτήθηκε από τις εφημερίδες του Ηρακλείου. Εντόπιοι δημοσιογράφοι και χρονογράφοι αναλαμβάνοντας το ρόλο των «σταυροφόρων ηθικής» (Becker 1963) εξέφρασαν την απαξία τους για τους αμανέδες, τα ανήθικα άσματα, τους πλανόδιους μουσικούς και τα όργανά τους, όπως η λατέρνα και το γραμμόφωνο. Όπως θα δούμε στη συνέχεια η ένταση των επικρίσεων διέφερε από αρθρογράφο σε αρθρογράφο ενώ δεν έλειψαν και

---

[73] «Ο αμανές»,Ανόρθωσις, 2-12-1937.

[74] βλ. ενδεικτικά, τις αναφορές στον τοπικό τύπο για την κρητική μουσική;«Οι Κρητικοί λυράρηδες στο εξωτερικό»,Ανόρθρωσις,28-7-1937.«Οι Κρητικές κοντυλιές, ανάγκη διάδοσης της κρητικής μουσικής,κ.λ.π.»,Δράσις, 9-7-1938. «Τα τραγούδια του Μαν. Δερμιτζάκη»,Δράσις, 13-7 και 13-8-1938.

[75] βλ. ενδεικτικά τις φωτογραφίες που δημοσιεύουν εφημερίδες του Ηρακλείου από γιορταστικές εκδηλώσεις του καθεστώτος με Ηρακλειώτες λυράρηδες λαουτιέρηδες και τη συνοδεία χορευτικού συγκροτήματος. Δράσις, 19-9-1938 (πρωτοσέλιδη καταχώριση: Η θριαμβεύουσα εις τας Αθήνας Κρητικη ομάς....). Ανόρθωσις,12-9-1939, (Κρήτες λυράρηδες μετάσχοντες του εορτασμού...).

οι μετριοπαθέστερες φωνές που, από ότι φαίνεται απηχούσαν διαφορετικές ιδεολογικές τάσεις.

Το μεγαλύτερο μέρος της σχετικής αρθρογραφίας επικεντρώθηκε στο ζήτημα του «ανατολίτικου» αμανέ. Ένα χρόνο πριν από την εγκαθίδρυση της δικτατορίας Μεταξά και ενώ απρόσμενα, στις αθηναϊκές εφημερίδες εμφανίστηκαν ευμενή σχόλια για τον αμανέ από τους επιφανείς μουσικοδιδάσκαλους Μ. Καλομοίρη, Κ. Ψάχο, Δ. Μητρόπουλο και Δ. Σφακιανάκη σαν απάντηση σε δημοσίευμα αρνητικό προς τον αμανέ[76]του Π. Παλαιολόγλου, η τοπική Ίδη προανήγγειλε την ενορχηστρωμένη επίθεση των τοπικών εφημερίδων κατά των αμανέδων.

Σε χρονογράφημα της εφημερίδας στις 24-11-1935, με τίτλο «Αμανέδες» ανώνυμος αρθρογράφος υποστηρίζει ότι «το ζήτημα των αμανέδων θάπρεπε να απασχολήσει όχι μόνο την αστυνομική αρχή της πόλεως αλλά γενικότερα το κράτος». Τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται για την αποκήρυξη του είδους, είναι ότι «οι αφιονισμένοι ανατολίτικοι αμανέδες» προσβάλλουν τα σοβινιστικά μας αισθήματα και την ακουστική αισθητική. Καταλήγοντας ο χρονογράφος παίρνει θέση στη διαμάχη γύρω από τον αμανέ υποστηρίζοντας

> «ενώ όπως είπαμε βρέθηκαν άνθρωποι να αμφισβητήσουν την Ελληνικότητα των σκοπών των δημοτικών τραγουδιών μας, *δεν ευρέθη κανείς να αξιώση εν ονόματι της Ελληνικής ψυχής και αισθητικής την απογόρευσιν του αίσχους των αμανέδων»*.

Στη Μεταξική περίοδο και ενώ ήδη είχε δημοσιοποιηθεί η απόφαση του Υπουργείου Τύπου και Τουρισμού για την καταστροφή δίσκων γραμμοφώνου με αμανέδες και ανήθικα άσματα, η Ανόρθωσις με πρωτοσέλιδο άρθρο στις 2-12-1937, ανέλαβε να γράψει τον επικήδειο του αμανέ:

> «Η διαταγή είναι αυστηρά όσο και ρητή. Και ο αμανές θα διώκεται απηνώς. Ο δυστυχής μας ήλθεν από τα βάθη της ανατολής. Και μας ετραγούδησε τα μεγάλα της πάθη που καίουν σαν την φλεγόμενη άμμο των ερήμων της».

[76] Για το χρονικό αυτής της αντιπαράθεσης βλ. Γ. Παναγιώτου (1983:34-37).

Ο αρθρογράφος υπενθυμίζει την μακρόχρονη ύπαρξη του αμανέ στην καθημερινή ζωή και χρησιμοποιώντας πληθώρα μεταφορικών και αλληγορικών σχημάτων προχωρά σε μια ρομαντική περιγραφή του αμανέ στο πλαίσιο του λάγνου κόσμου της ανατολής. Το άρθρο με τη διφορούμενη ρητορική άφηνε περιθώρια για νοσταλγικούς συνειρμούς του αναγνώστη, κατέληγε όμως, σε θετικά σχόλια για την απαγόρευση των αμανέδων. Το επιχείρημα του κειμενογράφου στηρίζεται στην αναντιστοιχία του ανατολίτικου «μακρόσυρτου», «παραπονιάρικου» τραγουδιού που προϋπόθετε «καφάσια και χαρέμια και φερετζέ», με τον σύγχρονο εκπολιτισμένο κόσμο της δύσης. Ο αμανές προσδιορίζεται μετωνυμικά ως «ένας αποδοπομπιαίος» που μονάχα στην Αίγυπτο βρίσκει «στέγη και προστασία και προτίμηση» και το άρθρο καταλήγει «Μα ως πότε; κι εκεί *ο άνεμος του εξευρωπαϊσμού πνέει από καιρού ορμητικός με δύναμη ανατροπής των πάντων*». Η επίκληση του πολιτισμικού εξευρωπαϊσμού μαρτυρούσε και τη αντίστοιχη ιδεολογική στάση του αρθρογράφου, τυπικό δείγμα των φιλοευρωπαϊκών προσανατολισμών λόγιων και αστικών στρωμάτων.

Την απαγόρευση των αμανέδων και των άσεμνων τραγουδιών επικρότησε και συντηρητική Ίδη. Σε χρονογράφημα της με τίτλο «Αμανέδες και άσεμνα» στις 5-12-1937 υποστηρίζει ότι το μέτρο θα ανακούφιζε τους πολίτες που ήταν υποχρεωμένοι να ακούν σε «διάφορα κέντρα και τρισέκια» τα τραγούδια των «ασίκηδων» και τους «αμανέδες των μερακλήδων». Ο αρθρογράφος επισημαίνει ακόμη, ότι αυτά τα μουσικά είδη δεν συσχετίζονται με τις «παραδόσεις πηγαίου φυλετισμού» και πως το μέτρο θα συμβάλλει στην ανάκαμψη της παράδοσης του κουτσαβακισμού.

> *« Έπρεπε λοιπόν και καταργήθηκαν οι αμανέδες και τα δερβίσικα τραγούδια. Έτσι κόβεται η από μακράν σειρά ετών κληρονομημένη παρακαταθήκη από γενεάς εις γενεά κουτσαβάκηδων.* Οι περίεργοι μερακλήδες του απεριόριστου «αμαااااااαν» ας το πάρουν απόφασιν και ας συγχρονισθούν. Θέλοντας και μη θα καταπαίουν τους λαρυγγισμούς και *θα επαναφέρουν την ηρεμία αφού εξέλειπαν οι κουμπούρες να παραμείνουν εν ισχύ τα τραγούδια των ασίκηδων και ντερβίσηδων».*

Το επόμενο έτος στις 25 Ιουνίου, ο δημοσιογράφος Πέτρος Στυλίτης σε άρθρο με το τίτλο «Αμάν» προτείνει την επέκταση των απαγορευτικών μέτρων, με τη

καταστροφή των πλακών γραμμοφώνου εκφράζοντας συνάμα την απαξία του για τους πλανόδιους γραμμοφωνατζήδες. Ο αρθρογράφος τάσσεται υπέρ της αποκήρυξης του αμανέ με το επιχείρημα ότι η σημερινή εκφυλισμένη εκδοχή του αμανέ ουδεμία σχέσιν έχει με τα «μακρόσυρτα, αργόσυρτα, λυπητερά» τραγούδια που εξύμνησε ο Παλαμάς.

Παρόμοια επιχειρηματολογία χρησιμοποίησε και ο υπεύθυνος σύνταξης της «Ανόρθωσις» Θρ. Σταυράκης σε σχετικό πρωτοσέλιδο άρθρο την ίδια μέρα. Σε αυτό επισημαίνει ότι οι σύγχρονοι ατταβισμοί, οι καταπληκτικές παραφωνίες τα *«βάρβαρα ένστικτα» των αμανετζήδων των συνοικιακών κέντρων* δεν έχουν καμία σχέση με τα ισοχρονισμένα και ήρεμα ανατολίτικα τραγούδια της παλαιότερης εποχής. Ο αρθρογράφος αναφέρεται στην αναγκαιότητα κατάργησης των συναφών χορών τους οποίους συγκρίνει με *«τας ομαδικάς εκδηλώσεις του κτηνώδους ένστικτου των παλαιότερων καφέ-αμάν»* και υποστηρίζει ότι η πρόοδος της λαϊκής μουσικής μπορεί να προέλθει με τη παρέμβαση στο χώρο αυτό φορέων της εγγράμματου πολιτισμού.

> «Η λαϊκή μουσική είτε με μακρόσυρτους ήχους σχετίζεται είτε με αλλέργους τόνους υπάγεται σε κανόνες. Και μόνο όταν οι κανόνες αυτοί κατορθωθή να επιβληθούν στην κοινή γνώμη από συνειδητούς εκπροσώπους της γενικής μουσικής τεχνικής θα μπορέση να δώσει το συναίσθημα και τη δύναμη του πάθους. Τότε θα μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει συντονισμένη και εξελικτική δημιουργία στο λαϊκό τραγούδι».

Από ότι φαίνεται ο χρονογράφος και ποιητής Θρασ. Σταυράκης, γιος του επιφανούς Ηρακλειώτη συγγραφέα Ν. Σταυράκη υπήρξε από τις μετριοπαθέστερες φωνές στην εκστρατεία κατά των αμανέδων. Στα χρονογραφήματα του εμφανίζεται ένα ζωηρό ενδιαφέρον για το λαϊκό ανατολίτικο τραγούδι στο οποίο αποδίδει ρομαντικό και εξωτικό χαρακτήρα, ενώ στα σχόλια του δεν απουσιάζει η κριτική για τον προσανατολισμό και την αποτελεσματικότητα των απαγορευτικών μέτρων.

Στις 17-9-1937 σε πρωτοσέλιδο άρθρο στην Ανόρθωσις, με το τίτλο «Η επιστροφή του ανατολίτη», σχολιάζει το ψυχικό ξέσπασμα λαϊκού τραγουδιστή στη Χανιώπορτα, ο οποίος «εφιλοτέχνει το μακρόσυρτο ανατολίτικο σκοπό με ένα μπουζούκι» άδοντας παραδοσιακό τετράστιχο τραγούδι[77] που αναφερόταν στον κόσμο

[77] Ο αρθρογράφος παραθέτει το παρακάτω τετράστιχο:
Ανάθεμα σε ανατολή -όσα αγαθά κι αν έχει η δύση
σε σένα με τραβά η ψυχή-όπως το διψασμένο η βρύση.

της ανατολής. Ο αρθρογράφος εξυμνεί το «ανατολίτικο πάθος» και τη νηφαλιότητα και υπαινίσσεται την ματαιότητα των προσπαθειών του Δημάρχου της πόλης *να «απαλλάξη τη πόλιν» από το «τελευταίο ίχνος καλντιριμιού»*.

Ο ίδιος αρθρογράφος στις 8-3-1939, στην ίδια εφημερίδα σχολιάζει θετικά το μέτρο του υπουργείου Τουρισμού να καταστρέψει τις «άσεμνες» πλάκες γραμμοφώνου επισημαίνοντας όμως ότι το πρόβλημα δεν είναι οι πλανόδιοι βιοπαλαιστές, οι γραμμοφωνατζήδες. Τα διαβόητα χωνιά γράφει ο Ασμοδαίος «και όταν υπάρχουν κάπου, ιδίως εις τας λαϊκάς διασκεδάσεις δεν βλάπτουν, αρκεί να υπάρχουν δίσκοι υποφερτοί». Αμέσως μετά, τάσσεται υπέρ της «αναγκαιότητας της αντιπροσώπευσης τραγουδιών της γνήσιας Ελληνικής παράδοσης» και της απόπεμψης τραγουδιών που με «τετριμμένες ερωτικές φράσεις» και «κουρέλια ήχων» αντιβαίνουν στην σύγχρονη αισθητική και την καλλιτεχνική πρόοδο και υποστηρίζει ότι τα μέτρα δια τους δίσκους οφείλουν να έχουν «εθνικήν κατεύθυνσιν», να προβάλλουν την εθνική ταυτότητα και «να δημιουργούν καλήν εντύπωσιν στο εξωτερικό» ώστε τα Ελληνικά τραγούδια να δημιουργήσουν κοινόν και εις τους πλέον «πολιτισμένους τόπους».

Οι στήλες της Ανόρθωσις φιλοξενούσαν τα κείμενα του πιο θερμού υποστηρικτή των εγχώριων πολιτισμικών παραδόσεων, πρόκειται για χρονογράφο που αρθρογραφούσε με το ψευδώνυμο «Άλλος» που διατήρησε επιφυλακτική και σε ορισμένα σημεία αρνητική στάση, για την απαγορευτική πολιτική του καθεστώτος στο χώρο της λαϊκής μουσικής. Στις 5-11-1935, πριν από την επιβολή της δικτατορίας Μεταξά σε άρθρο με τίτλο «Παληά τραγούδια» ο «Άλλος» υπεραμύνεται της γνησιότητας και της αισθητικής ανωτερότητας του παλιού παραδοσιακού τραγουδιού σε αντίστιξη με το μοντέρνο που χαρακτηρίζει νόθο.

Το ενδιαφέρον του χρονογράφου για τις εγχώριες πολιτισμικές παραδόσεις και πρακτικές και η αρνητική του στάση για τις συνθήκες επιδερμικού εκμοντερνισμού της κοινωνίας, προβάλλονται σε δύο χαρακτηριστικά άρθρα το 1936. Το πρώτο από αυτά δημοσιεύθηκε στις αρχές του έτους[78] και αποτελεί μια απρόσμενη συνηγορία για τη λατέρνα ένα μουσικό όργανο, που είχε χρησιμοποιηθεί κυρίως από τους Λακκουδιανούς και είχε στο παρελθόν γίνει αντικείμενο επικριτικών σχόλιων από το τοπικό τύπο. Στο χρονογράφημα σχολιάζεται η νεκρανάσταση στις ημέρες των εορτών, της «νοσταλγικής» και «μελωδικής» λατέρνας περιγράφοντας παραδειγματικό τύπο

[78] «Η ρομβία», Ανόρθωσις,3-1-1936.

λατερνατζή με τις «αφέλειες» και το κόκκινο ζωνάρι για να καταλήξει σε ένα ρητορικό αφορισμό του εκμοντερνισμού.

> «Η μουσική του δρόμου έγινε τώρα μελόδραμα. Οι λατερνατζήδες έγιναν φωνογραφιτζήδες. *Η πνοή του μοντέρνου τα έκαμεν εδώ όλα άνω κάτω. Σύγχισις και νοθεία παντού...*».

Στο δεύτερο χρονογράφημα το οποίο εντοπίσαμε στην Ανόρθωσις της 18 Δεκεμβρίου του ίδιου έτους με τίτλο «Ανατολή», ανιστορείται η ατμόσφαιρα καφενέ της πόλεως με την παρουσία «αγαθών λαϊκών τύπων» και σημαινόντων «παλαιότουρκων» και εξυμνείται η ανατολίτικη ατμόσφαιρα, η μακαριότητα του ναργιλέ και η βαθύτερη φιλοσοφική στάση του ανατολίτη που χάνεται στην «ιλιγγιώδη ταχύτητα του σημερινού ρυθμού της ζωής».

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η στάση του «Άλλου» για την απαγορευτική πολιτική του κράτους πριν από την εγκαθίδρυση της δικτατορίας Μεταξά. Στις 9 Ιουλίου του 1936, σε χρονογράφημα του με το τίτλο, «Απαγορεύονται τα άσματα» σχολιάζει την αστυνομική διάταξη της απαγόρευσης από της δωδεκάτης νυκτερινής πάσης μουσικής και ασμάτων και αναφέρεται, στη *μεταμεσονύκτιο καντάδα μερακλή με μακρόσυρτο αμανέ στο «φανάρι της γειτονιάς» μπροστά στο παντζούρι της διαφιλονικούμενης γιαβουκλούς*» και υπό τη διακριτική ανοχή επιτηρούντος το χώρο αστυνομικού. Η πραγματική η επινοημένη σκηνή, η οποία, με βάση τα συμφραζόμενα του κειμένου, εκτυλίσσεται στη συνοικία του Λάκκου χρησιμοποιείται ρητορικά για την προβολή μιας αντιαπαγορευτικής πρότασης: «Από καταβολής Ελληνικού κράτους επαναλαμβάνω απαγορεύονται τα άσματα. Δεν είναι πολύ λοιπόν να ζητήσει κανείς επί τέλους να παύσουν ... να απαγορεύονται».

Τρεις ημέρες αργότερα ο «Άλλος» επανέρχεται στο θέμα των απαγορεύσεων εκφράζοντας τις επιφυλάξεις του για την αποτελεσματικότητα των μέτρων κατά ασέμνων δημοσιευμάτων.[79] Σύμφωνα με το χρονογράφο, «η ελαφρότης της συνειδήσεως και η ελαφρότης της σεμνότητας είναι γενική και εις τας λεγόμενας ανωτέρας τάξεις». Εντοπίζοντας το πρόβλημα στις «ρίζες του κοινωνικού φυτού» αρνείται την αποτελεσματικότητα μιας κατασταλτικής πολιτικής που εγκυμονεί τον

[79] «Άσεμνα»,Ανόρθωσις, 12-7-1936.

κίνδυνο να αποκτήσουν τα άσεμνα σε «μεγαλύτερο βαθμό ακόμη τη γλυκύτητα του απαγορευμένου».

Εάν μέσα από τις στήλες της Ανόρθωσις εκφράστηκαν επιφυλάξεις για τις πρακτικές κοινωνικού ελέγχου των τελευταίων χρόνων του μεσοπολέμου και προβλήθηκαν ιδεολογικές αντιλήψεις, που έδειχναν να έλκονται, όχι πάντα με την ίδια ένταση από την ανατολική μουσική παράδοση,[80] η Δράσις και κυρίως, η Ίδη, πρωτοστάτησαν στον πόλεμο κατά του αμανέ και στη εκστρατεία κάθαρσης της πολιτιστικής κληρονομιάς του έθνους από τα ανήθικα άσματα.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων άρθρων ήταν αυτά που καταχώρησε η Δράσις στις 16-3-1938 («Μπουζούκι») και στις 1-10-1938 («Μουσικό αίσθημα») .[81] Στο πρώτο από αυτά, ο αρθρογράφος με αφορμή τις *«σκληρές διπλοπενιές του μπουζουκιού που εκομπάνιαρε το βαρύ τραγούδι ενός τροβαδούρου της εποχής μας»* σχολιάζει την πεζότητα που διακρίνει την νυκτερινή ζωή και τα «περίεργα» μουσικά γούστα της εποχής. Στο δεύτερο, *επικρίνονται τα ντερβίσικα τραγούδια πλακών γραμμοφώνου και σχολιάζεται η κατάπτωσις του μουσικού αισθήματος του κοινού.* Ως παραδείγματα τέτοιων τραγουδιών αναφέρονται η «Φαληριώτισσα» και το «Χατζηκυριάκειο»[82] και ως τεκμήριο ανηθικότητας μνημονεύονται ελαφρώς παραφρασμένα αποσπάσματα στίχων, με την επισήμανση ότι εάν μπορούσε να μεταδώσει και την μουσική θα εξηγείτο γιατί το μουσικό γούστο είχε «φθάσει στο ναδίρ».

Αντίστοιχα άρθρα που τάσσονται κατά των διεφθαρμένων τραγουδιών των λαϊκών τάξεων, καταχώρησε στις πολιτιστικές της στήλες η Ίδη.[83] Στους σχετικούς σχολιασμούς επικρίνονται τα τραγούδια του λαού, που ακούγονται σε «ταβέρνες και εξοχές» και τον υποβιβάζουν στις «τελευταίες βαθμίδες του πολιτισμού». Ακόμη επισημαίνεται η έλλειψη ιδανικών και ανωτερότητας στα λαϊκά τραγούδια, φέροντας σα παράδειγμα το αναφερόμενο «σε γυναικεία καμώματα πάθη και αντεκδικήσεις» λογοκριμένο τραγούδι της «Βαρβάρας».[84]

---

[80] Για την αρθρογραφία της Ανόρθωσις σε θέματα οπυ αφορούν το λαϊκό πολιτισμό, όπως επίσης και για την απαγορευτική πολιτική αυτής της περιόδου,βλ.:«Αφανείς καλλιτέχνες»,Ανόρθωσις 7-9-1935. «Παλιά τραγούδια», ο.π., 5-11-1935. «Η ρομβία»,ο.π.,31-1-1936. «Απαγορεύονται τα άσματα»,ο.π., 9-6-1936. «Άσεμνα»,ο.π., 12-7-1936. «Ανατολή»,ο.π.,18-12-1936.«Η επιστροφή του ανατολίτη»,ο.π.,17-9-1937. «Τα καφενεία»,ο.π.,1-6-1938. «Ελληνικά τραγούδια», ο.π., 8-3-1939. «Σωτήρια η απαγόρευσις»,ο.π., 25-6-1938. «Ο αμανές»,ο.π.,2-12-1937.

[81] Βλ. την σχετική αρθρογραφία της Δράσις για σχετικά θέματα, «Μπουζούκι»,Δράσις,16-3-1938. «Αμάν», ο.π.,25-6-1938. «Τα μέτρα κοινής ησυχίας»,ο.π. 29-6-1938. «Μουσικό αίσθημα»,ο.π.,1-10-1938.

[82] Πρόκειται για τα γνωστά ρεμπέτικα τραγούδια του Γ. Παπαϊωάννου και του Απ.. Χατζηχρήστου αντίστοιχα.

[83] Από την εξαιρετικά πλούσια σχετική αρθρογραφία της «Ίδη» βλ. ενδεικτικά «Τα τραγούδια»,Ίδη,10-9-1936. «Ελληνικό»,ο.π.,19-5-1937. «Μουσικοκριτικός»,ο.π., 2-9-1937. «Λαϊκά τραγούδια»,ο.π. 24-6-1937. «Αμανέδες και άσεμνα»,ο.π. 5-12-1937.Ναργιλές» ο.π. 31-7-1937.

[84] Πρόκειται για το τραγούδι «Βαρβάρα» του Π. Τούντα που λογοκρίθηκε ως «άσεμνο και προκλητικό» από το Μεταξικό καθεστώς βλ.σχετικά Ν. Γεωργιάδης(1993;84-91).

Η λύση που προτείνει η Ίδη μέσα από ανώνυμα άρθρα της είναι η διάδοση στους νέους των δημοτικών τραγουδιών και *η δημιουργία μιας καθαρής εθνικής μουσικής που θα καθρεπτίζει τη ψυχοσύνθεση του Ελληνικού λαού*. Το έργο της μουσικής διαπαιδαγώγησης όφειλαν να αναλάβουν μουσικοί σύλλογοι και εγγράμματοι μουσικοδιδάσκαλοι. Επρόκειτο για απόψεις οι οποίες απηχούσαν τα πρότυπα της γερμανικής ρομαντικής ιδεολογίας σύμφωνα με τα οποία ο λαός ταυτίζεται με την ρομαντική έννοια του έθνους. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει η Α. Κυριακίδου - Νέστορος η Ελληνική λαογραφία, «δεν είδε το Λαό ως δημιουργό της παράδοσης - όπως τον είδαν οι ρομαντικοί του 19ου αιώνα στην Ευρώπη και οι δικοί μας δημοτικιστές των αρχών του 28ου αιώνα - αλλά ως θεματοφύλακα της εθνικής κληρονομιάς. Εξύψωσε, έτσι, τις εκδηλώσεις στο επίπεδο του γνήσιου εθνικού πολιτισμού, εξακολουθούσε όμως να θεωρεί το λαό ως τον αγράμματο και απαίδευτο χυδαίο και αγροίκο φορέα της».[85] Τέτοιες κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις διαπότιζαν τα σχετικά κείμενα της Ίδη.

Από την επεξεργασία των άρθρων που μνημονεύσαμε προκύπτουν ορισμένες χρήσιμες παρατηρήσεις. Το ζήτημα των αμανέδων που επί μακράν απασχόλησε τους αρθρογράφους των εφημερίδων αναπτύχθηκε στο πλαίσιο ενός ευρύτερου προβληματισμού που αφορούσε το θέμα της πολιτισμικής κληρονομιάς και της σύνδεσης της με την εθνική ταυτότητα. Το ότι μεγάλο μέρος της συναφούς αρθρογραφίας επικεντρώθηκε στο ζήτημα της απαγόρευσης του αμανέ, δεν είναι άσχετο με την μακρόχρονη ύπαρξη αυτού του είδους τραγουδιού στην εντόπια μουσική παράδοση,[86] και τη διάθεση εγχώριων λογίων να αποκαθάρουν την αστική πολιτισμική παράδοση από σύμβολα και πρακτικές που παρέπεμπαν στην Οθωμανική περίοδο.

Κάτω από αυτό το πρίσμα, το πρόσταγμα της επιστροφής στις ρίζες που αναδύθηκε την μεσοπολεμική περίοδο σε μεγάλο μέρος των διανοούμενων, εκφράστηκε σε τοπικό επίπεδο με την επιλεκτική χρήση στοιχείων του παρελθόντος τα οποία εξυπηρετούσαν τη σύνδεση της γνήσιας τοπικής παράδοσης με την εθνική κουλτούρα και τον εξοβελισμό, ξενόφερτων και ανεπίκαιρων καταλοιπικών στοιχείων (Williams 1994). Επρόκειτο για μια διαδικασία, με τους όρους του G. Gellner(1992), πολιτισμικού ιμπεριαλισμού μιας κυρίαρχης εγγράμματης κουλτούρας σε βάρος τοπικών ή περιφερειακών πολιτισμικών παραδόσεων, τα αποτελέσματα της οποίας

[85] Α. Κυριακίδου - Νέστορος (1983: 249-256).
[86] Ο αμανές υπήρξε βασικό στοιχείο της μουσουλμανικής ,κυρίως, παράδοσης αστικών τραγουδιών στο Κάστρο. Η παράδοση αυτή συνεχίστηκε στα χρόνια του μεσοπολέμου από τους πρόσφυγες οι οποίοι ήταν ιδιαίτερα εξοικειωμένοι με αυτό το είδος τραγουδιού.

διαφάνηκαν στην μετακατοχική περίοδο με το σταδιακό ξεψύχισμα εντόπιων μορφών λαϊκής δημιουργίας.

Η ανατολική ρίζα του αμανέ δεν ήταν η μόνη αιτία του διωγμού του. Ο αμανές θεωρήθηκε ως στοιχείο της πολιτισμικής παράδοσης της συμβολικής κοινότητας της μαγκιάς. Μια αλυσίδα συμβολικών αναφορών στα κείμενα για την κληρονομημένη παρακαταθήκη κουτσαβάκηδων, για τους περίεργους μερακλήδες του απεριόριστου αμάν, για τα ντερβίσικα τραγούδια, για τους πλανόδιους γραμμοφωνατζήδες, τις γιαβουκλούδες τα απόκεντρα μέρη κ.λ.π., παρέπεμπαν σε μια σημειολογία της μικροκοινωνίας του Λάκκου, που ως συμβολικό ισοδύναμο της διαφθοράς της πόλης, συγκέντρωνε σε μια περίοδο εγρήγορσης της μικροαστικής ηθικής, ολοένα και περισσότερο τις αρνητικές κρίσεις λόγιων κύκλων. Με βάση, αστικές αξιολογήσεις που εμπεριείχαν εθνικά αισθητικά και ηθικά κριτήρια, ο αμανές υπήρξε ξενόφερτο και εκφυλισμένο είδος τραγουδιού που συμβόλιζε την κοινωνική οπισθοδρόμηση και παρακμή και αντίβαινε προς τα εθνικά ιδεώδη και το εκσυγχρονιστικό πρόσταγμα.

Στα κείμενα που αναφέραμε σκιαγραφείται ακόμη το πλαίσιο των αστικών προβληματισμών και αντιλήψεων γύρω από το φαινόμενο του λαϊκού πολιτισμού και μαρτυρείτε το χάσμα που χώριζε τις νοοτροπίες αστικών και λαϊκών στρωμάτων. Ακόμη, και στις οριακές εκείνες περιπτώσεις αρθρογράφων οι οποίοι ήταν λιγότερο αρνητικοί προς τη λαϊκή ανατολίτικη μουσική και υπήρξαν επιφυλακτικοί για την απαγορευτική πολιτική του Μεταξά, εξάντλησαν τη κριτική τους σε μια ρομαντική επίκληση ενός χαμένου παραδείσου της λάγνας ανατολής, αδυνατώντας να μορφοποιήσουν ένα ρεύμα ριζοσπαστικής κοινωνικής κριτικής.

5.Ο μεσοπολεμικός Λάκκος στον τύπο

Ο Μεσοπόλεμος υπήρξε η τελευταία περίοδος ακμής της μικροκοινωνίας του Λάκκου. Η πόλη, τουλάχιστον μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1920 εξακολουθούσε να διατηρεί οικονομικούς και πολιτισμικούς δεσμούς με τον κόσμο της ανατολής, γεγονός που επηρέαζε και την εντόπιο κοινότητα. Περισσότερο καθοριστική όμως ήταν η προσφυγική εισβολή.

Η ανάπτυξη δικτύων κοινωνικών σχέσεων ανάμεσα σε Λακκουδαίους και πρόσφυγες ευνοήθηκε από διάφορους παράγοντες. Πρώτα από όλα, από τη γειτνίαση στην ευρύτερη περιοχή της συνοικίας, ιδίως στην Πηγάϊδα, προσφύγων και

Λακκουδιανών. Έπειτα, από το γεγονός ότι ορισμένοι μικρασιάτες προερχόμενοι από τις πιο αδύναμες κατηγορίες προσφύγων, βιώνοντας συνθήκες κοινωνικού και πολιτισμικού αποκλεισμού στο όριο της πόλης κατέφευγαν στο Λάκκο, σε ένα χώρο που ήταν περισσότερο οικείος σε αυτούς και αναζητούσαν ευκαιρίες απασχόλησης. Επιπλέον η συνοικία ως χώρος πρακτικών ελεύθερου χρόνου, υπήρξε προνομιακό πεδίο δράσης για μικρασιάτες μουσικούς, αοιδούς και καραγκιοζοπαίχτες οι οποίοι εξέθεταν τα τεχνουργήματά τους στα οινοπωλεία και τις ταβέρνες του Λάκκου και συνέχιζαν τις περιπλανήσεις τους σε άλλα στέκια λαϊκής αναψυχής της πόλης.

Η αυξημένη κοινωνικοπολιτισμική δραστηριότητα της συνοικίας στην περίοδο αυτή, αντικατοπτρίζεται στις συχνές αναφορές που καταχωρήθηκαν στις εφημερίδες. Κατά βάση αυτό το ενδιαφέρον υπήρξε αρνητικό, εξέφραζε τις ανησυχίες και τους φόβους της συμβατικής κοινωνίας για τα δρώμενα στο χώρο, ωστόσο ως ένα βαθμό αντανακλούσε και την περιέργεια των αστών για αυτόν το ιδιόρρυθμο κόσμο.

Με την είσοδο των προσφύγων, ένα από τα πρώτα μέτρα κοινωνικού ελέγχου που έλαβαν οι τοπικές αρχές, ήταν η επιτήρηση του χώρου της νυκτερινής αναψυχής. Προς αυτήν τη κατεύθυνση απαγορεύτηκε η λειτουργία των καφενείων μετά τις 8 ή 9 το βράδυ για το χειμώνα και το καλοκαίρι αντίστοιχα. Στη σχετική αστυνομική διαταγή[87], έγινε ειδική μνεία για τους καφενέδες δύο στιγματισμένων συνοικιών του Λάκκου και της Κιζίλ Τάμπιας.[88]

Στις αρχές του 1925, σε σειρά άρθρων του δημοσιογράφου και ιστορικού Ι. Μουρέλλου στη Ν. Εφημερίς με τίτλο "Η απόκρυφη και φανερή ζωή του Κάστρου"[89] περιγράφεται, ανάμεσα σε άλλα και ο μικρόκοσμος των χαμαιτυπείων του Λάκκου ως μέρος της συμβολικής τοπογραφίας της πόλης. Η συνοικία προβάλλεται ως *«απαίσιος τόπος φρίκης» και «ρυπαρό θυσιαστήριο της Αφροδίτης»*. Ο αρθρογράφος, χρησιμοποιώντας ρητορικά σχήματα επικινδυνότητας που παραπέμπουν στο συμβολισμό του βρώμικου, αναφέρεται σε δύο σημαίνουσες κοινωνικές κατηγορίες του Λάκκου, τις ιερόδουλες, που προσδιορίζονται ως "θλιβερά πλάσματα" και "σακατεμένα κουρέλια" που η κοινωνία εξοβέλισε στο βούρκο και τους αγαπητικούς, τους "θλιβερούς ακολουθητές της βρώμικης χαράς, τα σιχαμερά πλάσματα που σκορπούν το απαίσιο τους μόλυσμα".

---

[87] βλ. σχετικά «Απαγόρευση υπό της Διοίκησης ...»,Ιδη,13-3-1923.

[88] Σύμφωνα με τη προφορική Ιστορία, στο νότιο άκρο της Κιζίλ Τάμπας εκεί που στο παρελθόν υπήρχαν τα «Οθωμανικά» πορνεία εξακολουθούσαν στην δεκαετία του 1920 να λειτουργούν λιγοστά τέτοια σπίτια».

[89] Ν. Εφημερίς από 11-10-1925 έως 15-11-1925. Για τις αναφορές στο Λάκκο βλ. «Στα χαμαιτυπεία» και «Μες τις γειτονιές», 17 και 18-10-1925.

Παρομοίως επικριτικές είναι οι αναφορές για πολιτισμικά στοιχεία και δραστηριότητες του χώρου. *Ο «ανατολίτικος βαρεσάρικος αμανές», τα σαντουροβιόλια και η λατέρνα, ο «ζεϊμπέκικος χορός των επτά πέπλων» και το προσφυγικό τραγούδι "σάλα - σάλα" προβάλλονται με εμφανή υποτιμική διάθεση, ως ξενόφερτες πολιτισμικές παραδόσεις που αντιβαίνουν στην γνήσια Ελληνική ψυχή.* Από το περιεχόμενο του κειμένου πάντως δεν λείπουν και οι εκφράσεις οίκτου για τους φορείς της εντόπιας μικροκοινωνίας, ιδίως τις "δύστυχες ιερόδουλες".

Δύο χρόνια αργότερα στις 14 Οκτωβρίου 1927, η ίδια εφημερίδα αναφέρθηκε σε περιστατικά ομαδικής συμπλοκής Βουρλιωτών προσφύγων με χωροφύλακες στο Λάκκο, που κατέληξε στη σύλληψη των προσφύγων[90], ενώ ένα μήνα μετά ο "Παρατηρητής" ζήτησε προς όφελος της προστασίας των πολιτών την "παρουσία του χωροφύλακος παντού και ιδίως στα απόκεντρα μέρη"[91]. Το επόμενο έτος έπειτα από διαμαρτυρίες περιοίκων του Λάκκου, για όσα συνέβαιναν στην συνοικία, επανήλθε στην επικαιρότητα το ζήτημα της απομάκρυνσης των χαμαιτυπείων από τη περιοχή αλλά η Διοίκηση Χωροφυλακής Ηρακλείου, απέρριψε το αίτημα με την αιτιολογία της "έλλειψης καταλληλότερου χώρου"[92].

Το Νοέμβριο του 1928, ο δημοσιογράφος και ποιητής Άρις Χατζιδάκις με το ψευδώνυμο Αρ-ις επιχείρησε να ανασυνθέσει το χρονικό της ιδιόρρυθμης κοινότητας, με μια σειρά άρθρων που δημοσιεύτηκαν στην Ελ. Σκέψις, με τον χαρακτηριστικό τίτλο, "Στη χώρα των κλαυθμών. Σπιναλόγκα".[93] Ο αρθρογράφος περιγράφει το Λάκκο της εποχής των Τούρκων κουτσαβάκηδων, την εγκατάσταση των πορνείων και την κοσμοπολίτικη ατμόσφαιρα της συνοικίας στα χρόνια της Κρητικής Πολιτείας. Στη συνέχεια χρησιμοποιώντας μια ρητορική που εγκαλούσε διαρκώς το στοιχείο της μιαρότητας, σχολίαζε τη καθημερινή ρουτίνα των Λακκουδιανών με τα γραμμόφωνα και τις λατέρνες, τα γλέντια με τους χορούς τους αμανέδες και τα Σμυρνιώτικα, την παρουσία κάθε λογής επισκεπτών από όλες τις κοινωνικές τάξεις στη συνοικία. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, παρουσιάζουν οι σχολιασμοί για τις "*χθεσινές υπηρέτριες, σταφιδούδες, φραγκοραφτούδες που κατάντησαν πόρνες ή θεατρίνες και για τη διάλεκτο των κίναιδων και των πορνών τα "ρουμπινίστικα*".

---

[90] «Επεισόδιον μεταξύ προσφύγων και χωροφυλάκων»,Ν. Εφημερίς,14-10-1927.
[91] Παρατηρητής, 30-11-1927.
[92] «Η απομάκρυνσις των ιερόδουλων», Ανόρθωσις, 28-1-1928.
[93] «Στη χώρα των κλαυθμών. Σπιναλόγκα»,Ελευθ. Σκέψις, 6 έως 14-11-1928.

«Υπάρχουν πράγματα που δεν έχουν όνομα στην καθημερινή διάλεκτο ή έχουνε μια ονομασία αχαρακτήριστη και ανακριβή και που μ' όλα ταύτα τα ρουμπινίστικα τ' αποδίδουν με μια θαυμαστή μαεστρία. Μ' άλλα λόγια λεξιλόγιο φτωχό σαν πρόκειται να εκφράση διανοήματα, μα πλούσιο και ζωντανό πολύ σαν μιλή για τη πορνεία και το μεθύσι και τα παρόμοια».[94]

Ο αρθρογράφος δίνει ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα της εντόπιας φρασεολογίας όπως μπαλαμός (πελάτης), παρνιές (λεφτά), τάληρο (τούλα), εικοσάρικο (5 τούλα), τεκνό (αγαπητικός), χουμς (νοσοκομείο), παπαρούνα (χωροφύλακας) ενώ σε άλλο σημείο σχολιάζοντας[95], το συμβολικό περιεχόμενο της ονομασίας Σπιναλόγκα που έφερε κεντρική οδός της συνοικίας στην οποία ευρισκόταν τα περισσότερα χαμαιτυπεία, υπενθυμίζει τις συμβολικές αναλογίες ανάμεσα στα χαμόσπιτα των κοινών γυναικών και στα κελιά των μεσκήνηδων της Σπιναλόγκας[96], ανάμεσα στο φρικτό μαρτύριο της λέπρας του κορμιού του λεπρού και στη «φρικτότερη λέπρα της ψυχής» της πόρνης.

Ερμηνεύοντας το σημασιολογικό πλαίσιο των άρθρων του δημοσιογράφου να παρατηρούμε μια αμφισημία. Από τη μια η άσκηση της πορνείας και οι δυνάμεις που συνδέονται με αυτήν αποδοκιμάζονται ως απορριπτόμενα πρότυπα, από την άλλη σχολιασμοί για τα ζωηρά γλέντια, τους χορούς και τα σεργιανίσματα στα Λακκουδιανά, για τους «χεροδύναμους Λακκιώτες» και τους νέους με «*τη στρεβλωμένη φυσική ορμή*», μαρτυρούν μια λανθάνουσα έλξη προς τον αξιοπερίεργο κόσμο του Λάκκου. Πρόκειται βέβαια για αμφισημία ανισοβαρή, αφού ο επικριτικός ρητορικός προσανατολισμός των κειμένων είναι διάχυτος σε όλα τα άρθρα και εκφράζονται με άμεσο και σαφή τρόπο, εν αντιθέσει με τα «θετικές» αξιολογήσεις που είναι σκόρπιες και αποσπασματικές.

Από τα τέλη της δεκαετίας του 1920 και στην επόμενη καταχωρούνται στις εφημερίδες συχνά περιστατικά παραβατικής συμπεριφοράς στην ευρύτερη περιοχή και παρατηρείται ζωηρό ενδιαφέρον για το ζήτημα της πορνείας και για ορισμένες παρακοινωνιακές ομάδες του αστικού πληθυσμού όπως οι αλήτες, οι επαίτες, οι

---

[94] «Στη χώρα ...» ,Ελ. Σκέψις», 15-11-1928.
[95] «Στη χώρα ...»,ο.π., 8-11-1928.
[96] Μικρό νησί στο νομό Λασιθίου, στο οποίο μετά το 1904 λειτουργούσε ως λεπροκομείο. Για το χρονικό της εγκατάστασης των λεπρών στο νησί και γενικά για το πρόβλημα της λέπρας στη Κρήτη βλ. Δετοράκης Μ. (1981: 275-292, 1984: 171-2).

αλάνηδες.[97] Τα σχόλια συνοδεύονται από ρητορικά σχήματα απαξίας και προτροπές προς τις αστυνομικές αρχές για αποτελεσματική παρέμβασή της. Από τις σχετικές αναφορές δεν λείπει και η καταγγελία για την ύπαρξη άσεμνων ζωγραφιών στους τοίχους του Μικρού Χαμαμάκι που ευρισκόταν βορειοανατολικά του Λάκκου. Το σχόλιο της Ελ. Σκέψις στις 20-9-1930 είναι χαρακτηριστικό.

> «Δια την χωροφυλακή: Μερικοί βρώμικοι κύριοι θεωρούν καλόν να επιδεικνύουν την περί ζωγραφικήν ιδιοφυΐαν των *με ελεεινές και χυδαίες εικόνες επί των τοίχων του Μικρού Χαμαμακιού.*[98] Ως συμπλήρωμα μερικοί άλλοι αμέμπτου ανατροφής τακτοποιούν τα του στρατηγείων των εις τον παρακείμενον καφενείον και δεν αφήνουν γυναίκα ή κορίτσι απείραχτο. Με μια συνεχή εποπτεία τα όργανα της καταδιώξεως θα μας έφεραν εις φως τόσον τους καλλιτέχνες του τοίχου όσο και τους καλοαναθρεμμένους κυρίους οι οποίοι μετέβαλαν εις Δαρδανέλια για τα κορίτσια και τις κυρίες που με τρόμο υποχρεωμένες να περνούν εις το δρόμο αυτό».

Από τη σχετική αρθρογραφία δεν έλειψαν και οι επιλεκτικές συνδέσεις πρακτικών αγοραίου έρωτα με το προσφυγικό στοιχείο. Στις 24-6-1930 η Ελ. Σκέψις αναφέρθηκε στην παρουσία «γυναικών υπόπτου ηθικής» ανάμεσα σε προσφυγικές οικογένειες επισημαίνοντας το κίνδυνο για την ηθική των πολιτών,[99] ενώ στις αρχές του 1935 η Δράσις σχολίασε τη δράση Σμυρνιάς ιερόδουλης η οποία «*μετέφερε μαζί της μαζί με τα κουρέλια του προσφυγικού μπόγου και τη πορνείαν*».[100]

Μέσα σε ένα κλίμα ηθικού πανικού η Ελ. Σκέψις ανέλαβε καμπάνια για τον περιορισμό των σωματεμπόρων[101] ενώ στο τέλος του 1935, ο Άρις Χατζιδάκις παραθέτει ειδικό αφιέρωμα για το Νοσοκομείο αφροδισίων νοσημάτων τα οποίο

---

[97]βλ. ενδεικτικά, «Βιασμός 16χρονης στο Μικρό Χαμαμάκι»,Ελ. Σκέψις, 19-11-1928· «Απόπειρα αυτοκτονίας ιερόδουλης» ,Ανόρθωσις, 28-5-1929. «Ο μεταμεσονύκτιος υπόκοσμος Ηρακλείου» ,Ελ. Σκέψις, 27-10 έως 1-11-1929. «Ο αλητόκοσμος»,Ελ. Σκέψις 13-9-1930. «Πούνται τα όργανα καταδίωξης», 30-9-1930. «Λίγο αυστηρότερον» ο.π. 19-11-1931. «Η εξάπλωσις της αλητείας», Δράσις 8-11-1931. «Δράσις κακοποιών στοιχείων στη Περβόλα. Η δράσις σατύρων» ο.π. 9-1-1934.

[98]Αντιστοίχου μορφής καταγγελία για χυδαίες ζωγραφιές με προκλητικό περιεχόμενο αναφέρεται σε σχόλιο για χασισοποτείο της πόλης βλ.σ.155 , ενώ σε άρθρο της εφημερίδος Ελπίς για τους καλντιριμιτζήδες στις 20-6-1908, σχολιάζονται οι «εστιγματισμένες» γοργόνες στους βραχίονες τέτοιων ατόμων. Στη προφορική ιστορία αναφέρονται άτομα με τατουάζ και υποστηρίζεται από ορισμένους ηλικιωμένους ότι συνηθιζόταν οι ζωγραφιές φημισμένων γυναικών σε τοίχους. Ακόμη ένας βιογραφούμενος μας έδειξε δύο τατουάζ στο σώμα του, τα οποία είχε «κτυπήσει» σε φυλακή στα Βούρλα της Αττικής και απεικόνιζαν μία γυναίκα και ένα μαχαίρι.. Από τις σκόρπιες μαρτυρίες πιθανολογούμε την παραγωγή δημιουργίας στους κόλπους ομάδων από το κύκλο της μαγκιάς, λαϊκών ζωγραφιών , τοιχογραφιών και τατουάζ.

[99] «Ο στρατώνας και η ευπρέπεια»,Ελ. Σκέψις, 24-6-1930.

[100] «Από εδώ περνάει κι η Σμυρνιωτοπούλα», Δράσις, 4-1-1935.

[101] «Οι σωματέμποροι» ,Ελ. Σκέψις, 9-11-1932.

ευρισκόταν μέχρι το 1934 στην κεντρική πλατεία του Λάκκου. Στα άρθρα προβάλλονται με μελανά χρώματα οι άθλιες συνθήκες διαβίωσης των τρόφιμες, οι οποίες αναφέρονται ως «σκλάβες» των γυναικείων φυλακών, ενώ ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσίαζε η αναφορά στη παράδοση ομαδικής λαϊκής δημιουργίας λαϊκών δίστιχων των ιερόδουλων.[102]

Συνοψίζοντας, στην περίοδο 1923-1940, το ζήτημα της πορνείας κατείχε το δικό του μέρος στις αναφορές των εφημερίδων. Τα επικριτικά άρθρα συνέβαλαν στη διαμόρφωση ενός ολοένα και πιο αρνητικού κλίματος για τη μικροκοινωνία του Λάκκου. Η στάση που επεφύλαξαν οι εφημερίδες για τον Λάκκο, σχετιζόταν με το ευρύτερο ιδεολογικό κλίμα της ρευστής κοινωνικά και πολιτισμικά μεσοπολεμικής περιόδου και με την αυξημένη παρεμβατική πολιτική του κράτους στο κοινωνικό σώμα. Επισημαίνω ότι το κράτος είχε επιχειρήσει να διευθετήσει το ζήτημα της πορνείας με τη θέσπιση ειδικού νομοθετικού πλαισίου (Ν. 3032/1923)[103] το οποίο προέβλεπε τον αυστηρό υγειονομικό έλεγχο των πορνών και τον διαχωρισμό των σε ελευθέριες και κοινές γυναίκες, μέτρο που αποσκοπούσε στην πάταξη της παράνομης πορνείας.

Τα μέτρα που οι τοπικές αρχές πήραν για την ορθή εφαρμογή του νόμου 3032, αλλά και αυτά που αφορούσαν τα ζητήματα της αλητείας, των τυχερών παιχνιδιών, της παραβατικότητας κ.λ.π., αποτελούσαν τοπικές εκφράσεις ευρύτερου κρατικού σχεδίου κοινωνικού ελέγχου επικίνδυνων ομάδων και τάξεων. Τα αποτελέσματα αυτής της πρακτικής στο χώρο που μελετάμε, ήταν η διευρυμένη κρατική παρέμβαση και η δραστηριοποίηση των μηχανισμών του επίσημου κοινωνικού ελέγχου στο Λάκκο, όπως επίσης η διάδοση και στερέωση συλλογικών φόβων για τα δρώμενα στο χώρο. Όπως φαίνεται αυτή η κρατική στρατηγική ανατροφοδοτήθηκε από τον τύπο που λειτούργησε ως ιδεολογικός μηχανισμός στήριξης των μέτρων.

---

[102] «Στο νοσοκομείο αφροδισίων και δερματικών νόσων Ηρακλείου» ,Δράσις, 30-12-1934.

[103] Νόμος 3032 της 12/25 Αυγούστου του 1922, Περί των μέτρων προς καταπολέμησιν των αφροδισίων νοσημάτων, ως και περί ασέμνων γυναικών. Μια σημαντική καινοτομία του νόμου ήταν ότι διαχώριζε τις κοινές γυναίκες αυτές που είχαν εγγραφεί ως τέτοιες στα βιβλία της αστυνομίας από τις ελευθέριες που είχαν δηλωθεί ότι εξασκούσαν άλλο επάγγελμα π.χ. της αοιδού και παρεμπιπτόντως ασκούσαν το επάγγελμα της πόρνης.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ

Μουσική κομπανία Αρμένηδων μουσικών σε καφενέ στο Μικρό Χαμαμάκι στις παρυφές του Λάκκου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ V

Ο ΧΩΡΟΣ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙ

1. Χωρογραφία και συμβολική επικράτεια του Λάκκου Κάτοικοι

Ο Λάκκος ήταν μικρή απόκεντρος συνοικία στις νοτιοδυτικές παρυφές του Κάστρου πλησίον, των σημείων των Ενετικών τειχών όπου ευρισκόταν η πύλη Βηθλεέμ (Καρανλίκ Καπί)[1] και το φρούριο Baluardo Mardinengo.[2] Σε επίσημα έγγραφα στις αρχές του αιώνα,[3] η συνοικία αναφέρεται συνήθως με την ονομασία Σερτουρνά, άλλοτε ως Βουλισμένη βρύση και σπανιότερα Λάκκος. Το όνομα Σερτουρνά προερχόταν από το ομώνυμο Τζαμί που είχε κατασκευάσει στα πρώτα χρόνια της Τουρκοκρατίας ο Σερτουρνά Ιμπραχήμ Αγά.[4]

Σύμφωνα με το Ν. Σταυρινίδη (1983), η συνοικία Σερτουρνά περιλάμβανε τη γύρω από τον Άγιο Ματθαίο περιοχή, το Μικρό Χαμαμάκι , τα Σπιτάλια, τη Παιδαγωγική Ακαδημία και έφθανε στα τείχη μπροστά από το Πανάνειο νοσοκομείο, εκτείνονταν δηλαδή και πέρα από τον οικιστικό πυρήνα του Λάκκου. Η ονομασία Βουλισμένη βρύση συναντάται συχνά σε σχετικές καταχωρήσεις τοπικών εφημερίδων και προήλθε από την Ενετική κρήνη «Βρύση του Λάκκου»[5] η οποία ευρισκόταν στο κέντρο της συνοικίας.

Στη προφορική ιστορία συναντάται κυρίως η ονομασία Λάκκος. Σπανιότερα χρησιμοποιούνται οι ονομασίες Σπιναλόγκα και Σερτουρνά.[6] Το όνομα Λάκκος εμπεριείχε ένα γεωγραφικό προσδιορισμό. Η συνοικία ευρισκόταν σε κοιλώδη εδαφική

---

[1] Καρανλίκ Καπί (Σκοτεινή Πύλη) ήταν η μουσουλμανική ονομασία της πύλης. Από τους χριστιανούς αναφέρεται ως Πύλη Βηθλεέμ. Για την Πύλη αυτή βλ. Ν. Σταυρινίδη, Μ.Τ.Ι.Ε., Τόμ. Α, (1976:189.

[2] Το μεγάλο Ενετικό φρούριο όπου σήμερα ευρίσκεται ο τάφος του Νίκου Καζαντζάκη. Επί Ενετοκρατίας ονομαζόταν Γιουτσέκ Τάμπια (υψηλό προπύργιο). Βλ. σχετικά Ν. Σταυρινίδη. Μ.Τ.Ι.Ε., Τομ. Α. (1976:133).

[3] Η ονομασία της συνοικίας αναφέρεται σε έγγραφα που αφορούσαν αιτήσεις κατοίκων της περιοχής για επιδιορθώσεις οικιών και καταστημάτων και στην αλληλογραφία φορέων των τοπικών αρχών.

[4] βλ. Σχετικά Ν. Σταυρινίδη, ,Μ.Τ.Ι.Ε., Τόμ. Β. σ.σ. 87-89.

[5] Cu Kur Gesme στα Τουρκικά βλ. σχετικά Ν. Σταυρινίδη, ο.π., σ. 347.

[6] Η ονομασία Σπιναλόγκα προέρχεται από την ομώνυμη οδό της συνοικίας. Είναι πρόδηλο το συμβολικό της περιεχόμενο που παραπέμπει στο ομώνυμο νησί των λεπρών στο νόμό Λασιθίου. Η ονομασία Σερτουρνά χρησιμοποιείται μόνο από αφηγητές που έφεραν μνήμες από τα χρόνια παρουσίας του μουσουλμανικού στοιχείου.

περιοχή και σχημάτιζε μια μορφή λάκκου. Ωστόσο η καθιέρωση της ονομασίας αυτής, ήταν απότοκη της εγκαθίδρυσης των χαμαιτυπείων στην περιοχή, οπότε η σήμανση του χώρου διαποτίστηκε με αρνητικό συμβολικό περιεχόμενο. Ο Λάκκος αποτελούσε μια αντανάκλαση του κόσμου του κοινωνικού βυθού, ένας μολυσμένος χώρος όπου εγγραφόταν παρεκκλίνουσες αξίες και πρακτικές.

Όπως μας πληροφορεί ο Ν. Σταυρινίδης (1983), το όνομα της συνοικίας υπήρχε και πριν από την εγκατάσταση των «συλφίδων»[7] γυναικών στην περιοχή, όχι όμως με την κακόφημη σημασία. Ωστόσο σύμφωνα με προγενέστερη γραπτή μαρτυρία, προερχόμενη από το δημοσιογράφο Άρι Χατζιδάκι, ο χώρος στα τέλη του προηγούμενου αιώνα είχε συνδεθεί με αρνητικές αξιολογήσεις αφού είχε εγκατασταθεί εκεί «το Τούρκικο πόπουλο της κατωτέρας κοινωνικής υποστάθμης».[8] Ανεξάρτητα από το πόσο αυτή η εκδοχή ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, το βέβαιο είναι πως ο Λάκκος με τους τσικιμάδες,[9] τα χωμάτινα καλντιρίμια και τα χαμηλοτάβανα σπίτια υπήρξε ένας από τους πλέον υποβαθμισμένους μαχαλάδες της πόλης.

Το όριο της συνοικίας προσδιοριζόταν όχι τόσο με γεωγραφικούς όρους όσο με βάση πολιτισμικά πρότυπα και κοινωνικά κριτήρια. Στην προφορική ιστορία εγγραφόταν δύο διαφορετικές σημάνσεις για τη συμβολική επικράτεια του Λάκκου. Σύμφωνα με ενδοκοινοτικούς προσδιορισμούς, ο Λάκκος ήταν ο περιορισμένος εδαφικός χώρος γύρω από τη μικρή πλατεία όπου υπήρχαν τα οινοπωλεία, οι ταβέρνες και τα χαμαιτυπεία. Οι Λακκουδιανοί αντιλαμβανόταν τα όρια της συμβολικής τους κυριαρχίας σε ένα χωρικό πλαίσιο όπου αυτοί εξασκούσαν τις ποικίλες εργασιακές τους δραστηριότητες και περνούσαν τις ελεύθερες ώρες τους και χωρίς να αγνοούν το στοιχείο της πολιτισμικής γειτνίασης του χώρου τους με τις γύρω συνοικίες, οριοθετούσαν με σαφήνεια τα μεταξύ τους σύνορα. Στη σήμανση αυτή, ο χώρος ταυτίζεται με τις κοινωνικές του λειτουργίες και τους ανθρώπους που τις εξασκούν. Αυτοί συνδέονται με πυκνές διαπροσωπικές σχέσεις, δεσμούς συγγένειας και φιλίας και με την αίσθηση της συμμετοχής σε ένα περιχαρακωμένο σύνολο, μια συμβολική και κοινωνική ενότητα (Παπαταξιάρχης 1990: 334).

Μια διαφορετική σήμανση του Λάκκου εγγράφεται στις αφηγήσεις μελών της έξω ομάδος, ιδίως σε αυτούς που δεν ήταν τακτικοί επισκέπτες της συνοικίας.

---

[7] Εννοεί τις ιερόδουλες βλ. σχετικά με το όνομα του Λάκκου. Ν. Σταυρινίδη 1983: 36-7.
[8] Άρι Χατζιδάκι «Στη χώρα των κλαυθμών. Σπιναλόγγα», Ελ.Σκέψις, 6-11-1928.
[9] Αδιέξοδα στενοσόκακα που διακλαδωνόταν με συνήθως μακρύτερα καλντιρίμια. Συνήθως το πλάτος των τσικιμάδων δεν υπερέβαινε τα δύο μέτρα.

Σύμφωνα με αυτή, ο Λάκκος ήταν το σύμπλεγμα των γύρω από αυτόν «κακόφημων» συνοικιών που μαζί με το θερμό πυρήνα των χαμαιτυπείων προσλαμβάνονταν ως ένας ενιαίος κοινωνικός και πολιτισμικός χώρος. Στο πλαίσιο αυτής της σήμανσης τα όρια ανάμεσα στις επιμέρους συνοικίες καθίστανται ρευστά και ασαφή. Οι διαφοροποιήσεις των συνοικιών όπως και η ένταση των επικρίσεων εγγράφεται σε ένα ιδεατό σχήμα ομόκεντρων κύκλων, όπου πλησιάζοντας προς το κεντρικό πυρήνα αυξάνεται η ένταση του αποδιδόμενου στίγματος.

Στην παρούσα μελέτη οι δύο αυτές κοσμοεικόνες χρησιμοποιούνται κατά αναλογία σε δύο ανταποκρινόμενες σε αυτές αλληλένδετες αναλυτικές έννοιες. Ο Λάκκος με τη στενή έννοια, παραπέμπει στην ιθαγενή αναπαράσταση ενός οριοθετημένου κοινωνικού χώρου που εκτείνεται γύρω από τον οργανωμένο πυρήνα των πορνείων και με την ευρεία έννοια, αναλογεί στην εικόνα της έξω ομάδας που προσδιορίζει το Λάκκο ως ένα σύνολο συνοικιών που συνέλκονται με συμβολικούς δεσμούς και έχουν κοινό σημείο την πολιτισμική εγγύτητα με το κεντρικό πυρήνα της ευρύτερης γεωγραφικής περιοχής.

Οι δύο διαφορετικές αλλά αλληλένδετες παραστάσεις του Λάκκου μπορούν να ενταχθούν σε μια δικτυακή αντίληψη του χώρου που ακολουθούμε στη μελέτη αυτή. Στη βάση αυτή ο Λάκκος προσδιορίζεται ως ένας θερμός κοινωνικός πυρήνας λειτουργιών αναψυχής, ένα κομβικό σημείο μιας ευρύτερης χωροταξικής ζώνης συνοικιών, που ευρίσκονται σε διαρκή επικοινωνία και κοινωνικοπολιτισμική όσμωση. Αυτό το χωροταξικό σύμπλεγμα συναρθρώνεται με άλλες κοινωνικές νησίδες της πόλης, όπως το λιμάνι και η Κιζίλ Τάμπια, συγκροτώντας ένα ανοικτό επικοινωνιακό πλαίσιο στο όριο του οποίου δομούνται ιδιαίτεροι τύποι κοινωνικής συμπεριφοράς και πλάθονται αξιακά πρότυπα.

Έχοντας υπόψη όλα τα παραπάνω θα επιχειρήσω να αναπαραστήσω το περίγραμμα του πυρήνα του Λάκκου και κατά προέκταση της ευρύτερης γεωγραφικής περιοχής. Με βάση τον ιθαγενή λόγο, ο Λάκκος ως κοινωνική οντότητα περιχαρακώνεται γύρω από ένα περιορισμένο σε έκταση νοητό γεωγραφικό παραλληλόγραμμο. Το βόρειο σύνορο του Λάκκου όριζε η οδός Σπιναλόγκας με χαμαιτυπεία και κουτούκια (οινοπωλεία)[10] στην μία της πλευρά, και τον αυλότοιχο του

[10] Στην περιοχή του Λάκκου υπήρχαν αρκετά μαγαζιά που είχαν άδεια για να πωλούν οινοπνευματώδη ποτά. Σε επίσημα κείμενα αναφέρονται ως οινοπωλεία. Σε επικριτικούς σχολιασμούς εφημερίδων χρησιμοποιούνται ονομασίες όπως καταγώγια και διαφθορεία. Στο εντόπιο λόγο αναφέρονται τεκεδάκια, κουτούκια, ουζερί, ποτάδικα, μαγαζά.

Πανανείου Νοσοκομείου[11]στην άλλη. Βόρεια από την Σπιναλόγκας δια μέσου καλντιριμιών ο Λάκκος συνδεόταν με τη δενδρόφυτη συνοικία Περβόλα[12] και με τις αγορές Σεβρί Τσεσμέ (Καμαράκι) και τη Χανιώπορτα, πύλη εισόδου αγροτικού στοιχείου. Η φημισμένη πλατεία της Περβόλας υπήρξε τόπος αναψυχής και γλεντιού σημείο συνάντησης ετερόκλητων κοινωνικών ομάδων που συχνά συνδύαζαν τις εκεί επισκέψεις τους με «μπουρδελότσαρκες» στο Λάκκο.

Το ανατολικό σύνορο του Λάκκου διέγραφε το Μακρύ Σοκάκι το οποίο με τα κάθετα σε αυτό φιδίσια καλντιρίμια εξασφάλιζε την επικοινωνία με τους σημαντικούς εμπορικούς κόμβους Σεϊτάν Ογλού, και δια μέσου αυτού στο Μεϊντάνι, και Βαλντέ Τζαμί. Δυτικά από το Μακρύ Σοκάκι υπήρχε η ομώνυμη συνοικία και βορειοδυτικά από το Λάκκο, οι συνοικίες του Αγίου Ματθαίου, γύρω από την ομώνυμη Σιναϊτική μονή, στην οποία κατοικούσαν και γνωστές οικογένειες ευυπόληπτων πολιτών[13] και βορειότερα το Μικρό Χαμαμάκι,[14] τόπος συνάθροισης χριστιανών νταήδων και πρακτικών ελεύθερου χρόνου.

Το δυτικό σύνορο του Λάκκου σχημάτιζε η γραμμή που ξεκινούσε από ένα κάθετο στο Τσικιμά καλντιρίμι αδιέξοδο στενοσόκακο και η νοητή του προέκταση κατέληγε στην οδό Σπιναλόγκας. Δυτικά από το καλντιρίμι υπήρχε ο μικρός οικισμός Καλυβάκια, όπου κατοικούσαν, κυρίως, άτομα τα οποία εξασκούσαν βοηθητικά και πρόσκαιρα επαγγέλματα στο Λάκκο (καθαρίστριες πορνείων, υπηρέτριες ιεροδούλων, πλανόδιοι λούστροι και μικροπωλητές) και περιοδικά σταφιδούδες της επαρχίας. Ο δυτικός άξονας της συνοικίας, δια μέσου του χωματόδρομου που ευρισκόταν παράλληλα των Ενετικών Τειχών, συνένωνε τις πύλες Καρανλίκ Καπί (Βηθλεέμ), Γενί Καπί (Καινούργια Πόρτα) και Πανίγκρα (Παντοκράτορος) δημιουργώντας ένα δίαυλο

---

[11] Η πλήρης λειτουργία του Πανάνειου νοσοκομείου χρονολογείται από το 1904. Για τον κανονισμό λειτουργίας του Νοσοκομείου μετά των παραρτημάτων του, των συφιλιδικών γυναικών και των μολυσματικών νόσων βλ. Διάταγμα περί κανονισμού της εσωτερικής υπηρεσίας του Δημοτικού νοσοκομείου Ηρακλείου, Ε.Ε.Κ.Π.27-1-1904, Τ. 1ο, Φ.5.

[12] Στη θέση της συνοικίας Περβόλα υπήρχε παλαιότερα κονάκα (μεγάλη κατοικία) που είχαν κτίσει οι Βενετσιάνοι και χρησιμοποιούσαν ως στρατώνα. Την κονάκα μαζί με την γύρω ακάλυπτη περιοχή με τα δένδρα και τα άφθονα νερά αγόρασε επί Τουρκοκρατίας, το 1669 ο Ντιζντάρης (φρούραρχος) του Μ. Κάστρου και το 1847 ο Μπεδιρχάν Πασάς. Ο κήπος του Μπερδιχάν Πασά εχρησιμοποιείτο ως το 1895 ως γυμναστήριο. Οι πληροφορίες αυτές αναφέρονται από τον Ν. Σταυρινίδη 1983:36-7. Στην εφ. Μίνως στις 17-12-1883 αναφέρεται σχόλιο για την πρόθεση των τοπικών αρχών να σχεδιάσουν αγορά στη Περβόλα η οποία θα συνδεόταν με τις αγορές Σεϊτάν Ογλού και Βαλντέ Τζαμί. Στη προφορική ιστορία αναφέρεται ως φημισμένος χώρος ψυχαγωγικών εκδηλώσεων με παραστάσεις θεάτρου Σκιών, και γλεντικά δρώμενα.

[13] Όπως αναφέρουν βιογραφούμενοι, συχνά, οι διαμαρτυρίες περιοίκων του Λάκκου για τα «αίσχη» της συνοικίας προερχόταν από ορισμένους κατοίκους της γειτονιάς του Αγ. Ματθαίου.

[14] Το Μικρό Χαμαμάκι αναφέρεται στη προφορική ιστορία ως το λημέρι των χριστιανών νταήδων και χώρος επίλυσης διατομικών διαφορών που κατέληγαν σε σωματική αναμέτρηση. Η δράση «νταήδων στην περιοχή καταχωρούνται και σε εφημερίδες της εποχής βλ. ενδεικτικά,«Εις την συνοικίαν Μικρό Χαμαμάκι μας καταγγέλουν ...»,.Εργάτης, 12-9-1914· «Δια την χωροφυλακή».Ελ. Σκέψις,20-9-1930· Στην συνοικία αυτή ευρισκόταν το Μικρό χαμάμι που λειτουργούσε μέχρι και το 1920 (περίπου). Εκεί οι «δημόσιες, οι γυναίκες του Λάκκου επάχτωναν το χαμάμι και κατόπιν βαμμένες χτυπητά έβγαιναν στη μόστρα.» (Φραγκάκι 1977:12). Σύμφωνα με τη συγγραφέα στο Ηράκλειο πριν το 1918, λειτουργούσαν επτά φημισμένα χαμάμια (λουτρά) που ήταν τόποι ψυχαγωγίας, κουτσομπολιού και μουσικής και σύμφωνα με ορισμένες φήμες, χώροι παιδεραστίας. Αναφέρεται ακόμη χρήση εγχόρδων οργάνων όπως ούτι και ταμπουράς βλ. γενικά για τα χαμάμια, ο.π., σ.σ.3-20.

επικοινωνίας του Λάκκου με εισερχόμενο από νοτιοδυτικές επαρχίες του νομού αγροτικό στοιχείο.

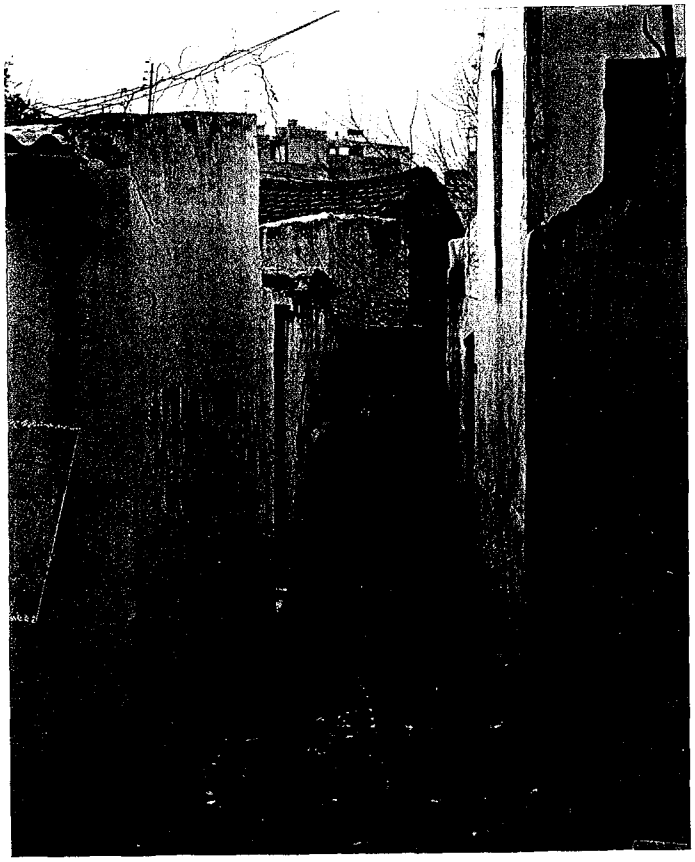
Το νότιο σύνορο όριζε το Τσικιμά καλντιρίμι και ένα το τμήμα του Νταραντί Σοκάκι στο οποίο υπήρχαν πορνεία και ταβερνεία. Το φημισμένο Νταραντί Σοκάκι ξεκινούσε από τη κεντρική πλατεία του Λάκκου και κατέληγε στο συνοικισμό της Πηγάϊδας στις νότιες παρυφές του Martinego. Η Πηγάϊδα κατοικείτο κυρίως από μουσουλμάνους και στο πλαίσιο του υπήρχε ο τεκές Ουτσλέρια. Μετά την ανταλλαγή των μειονοτήτων το 1923, στο χώρο εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες. Και σε αυτή τη συνοικία υπήρχε μικρός αλλά ζωηρός πυρήνας ταβερνών και καφενέδων, όπου σύχναζαν μπερμπάντες της πόλης. Βορειοδυτικά της Πηγάϊδας στο σύνορο με το Λάκκο υπήρχε μεγάλο περιβόλι.

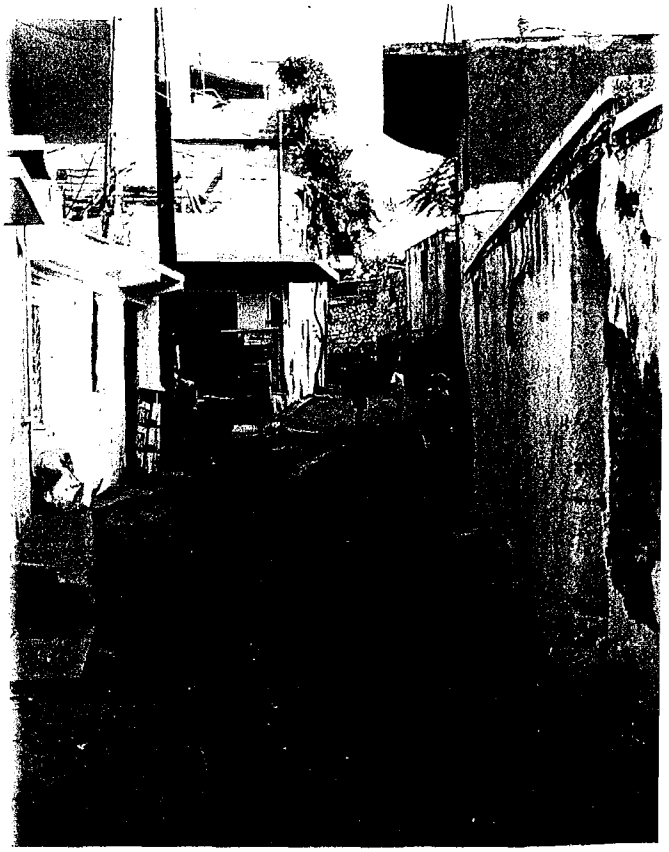
Το ανατολικό σύνορο διέγραφε τμήμα του μακρόστενου καλντιριμιού Μακρύ Σοκάκι, εντεύθεν του οποίου προς την πλευρά του Λάκκου υπήρχε το Σερτουρνά Αγά Τέμενος. Το Μακρύ Σοκάκι με τα διακλαδωτά φιδίσια καλντιρίμια οδηγούσε στον Άγιο Μηνά και στην πλατεία-αγορά Σεϊτάν Ογλού, χώρος λειτουργιών αναψυχής και οικιακής βιοτεχνίας του μουσουλμανικού στοιχείου.

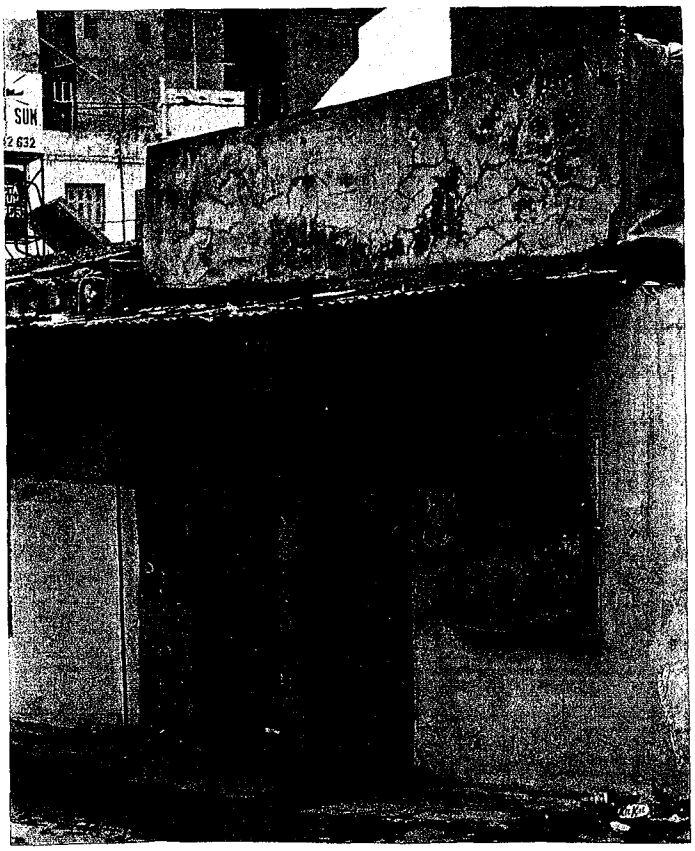
Οι τέσσερις προαναφερθείσες νοητές γεωγραφικές γραμμές συνιστούσαν τα σύνορα της συμβολικής επικράτειας του Λάκκου και καθόριζαν τα όρια του με τις γύρω συνοικίες και τον έξω κόσμο. Στο πυρήνα του Λάκκου υπήρχαν, η μικρή πλατεία με τους παρακείμενους καφενέδες και ταβέρνες, διάφορα μικρομάγαζα (φούρνος, ψιλικατζίδικο, κουρείο), το νοσοκομείο Αφροδισίων νοσημάτων ο κλίβανος απολύμανσης του ρουχισμού των ιερόδουλων και το κελάρι του «Εβληά».[15] Η πλατεία ήταν ο δημόσιος χώρος «παρουσίας» της κοινότητας. Εδώ οι Λακκουδιανοί επιτελούσαν τα γλέντια τους και πραγματοποιούσαν τις πάσης φύσεως συναλλαγές τους με επισκέπτες της συνοικίας. Γύρω από την πλατεία εκτεινόταν δικτυωτά τα φημισμένα σοκάκια Σπιναλόγκας, Νταραντί και Τσικιμά, όπου ευρισκόταν τα πορνεία του Λάκκου και ορισμένα κουτούκια (οινοπωλεία). Ανάμεσα σε αυτά τα καλντιρίμια και τους μικρούς τσικιμάδες της συνοικίας υπήρχαν σειραδιαστά χαμηλοτάβανα σπίτια (ντουκιάνια) όπου κατοικούσαν Λακκουδιανοί.

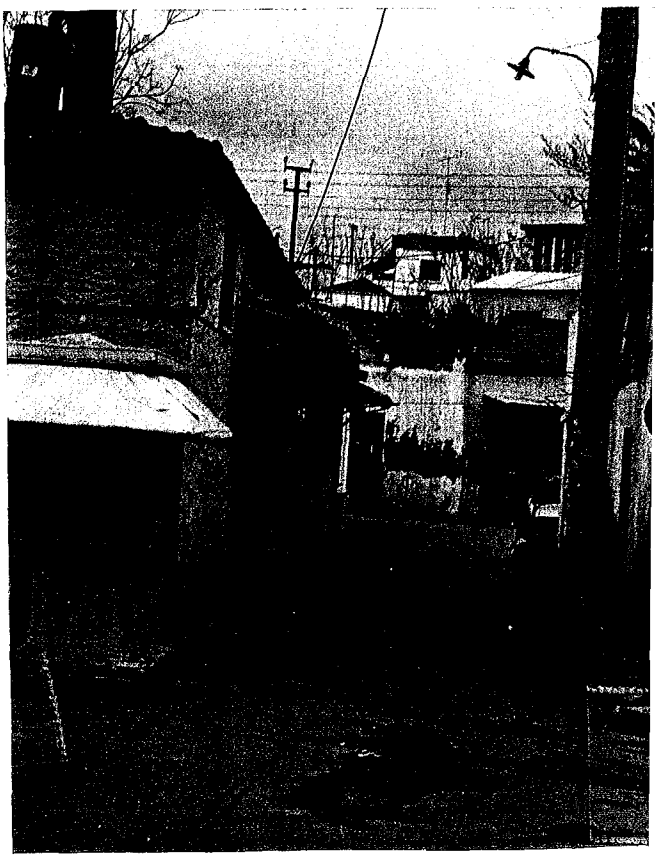
---

[15] Υπόγειο κελί όπου οι μουσουλμάνοι είχαν τοποθετήσει τα λείψανα προσώπου που είχε αγιάσει (Εβληάς) και γινόταν θρησκευτικές τελετουργίες. Μετά την αποχώρηση των μουσουλμάνων το κελάρι χρησιμοποιήθηκε από Λακκουδιανούς σαν ταβερνείο και δίπλα από αυτό δημιουργήθηκε ο κλίβανος του Λάκκου όπου απολυμαινόταν ο ρουχισμός των ιερόδουλων. Παλαιότερα η απολύμανση γινόταν στο Μικρό Χαμάμι. Για το κελάρι του του Εβληά, βλ. Μαρ. Φρέρι (Το Κάστρο μας, XX: 55-6).









Όψεις του Λάκκου σήμερα. Στο πάνω μέρος της σελίδας το Νταραντί σοκάκι (αριστερά)και το Τσικιμά καλντιρίμι (δεξιά). Κάτω δύο φημισμένα οινοπωλεία του Λάκκου (αριστερά) και η οδός Κούναλη με τα κουτούκια και την μικρή πλατεία του Λάκκου στο βάθος (δεξιά).

Ο Λάκκος ως κεντρικός πυρήνας και οι ευρισκόμενοι περιμετρικά του συνοικισμοί Καλυβάκια, Περβόλα, Μικρό Χαμαμάκι, Μακρύ Σοκάκι, Αγ. Ματθαίος και Πηγάϊδα, συνιστούσαν μια ιδιαίτερη χωροταξική ζώνη της πόλης, εξειδικευμένη σε πρακτικές αναψυχής. Η γεωγραφική θέση αυτής της ζώνης στις νοτιοδυτικές παρυφές της πόλης έδινε την δυνατότητα ανάπτυξης επικοινωνιακών δεσμών με βασικούς οικονομικούς θύλακες οι οποίοι ευρισκόταν στο βορειοδυτικό και στο κεντρικό τμήμα της πόλης. Τέτοιοι θύλακες ήταν κεντρικές αγορές - παζάρια, αγορές στις πύλες των Ενετικών Τειχών, η Κιζίλ Τάμπια με τα παρακείμενα σταφιδεργοστάσια και τα μουσουλμανικά πορνεία και ο πολυσυλλεκτικός λιμανιώτικος χώρος με το Βενετσιάνικο λιμάνι και το Μπεντενάκι. Αντίθετα, περιορισμένη επικοινωνία υπήρχε με τον ανατολικό άξονα της πόλης όπου ευρισκόταν η κοσμοπολίτικη κεντρική πλατεία του Πρίγκιπος.

Οι κάτοικοι της συνοικίας Σερτουρνά σύμφωνα με την απογραφή του πληθυσμού της Κρήτης[16] το 1881 ανερχόταν σε 2.129 κατ. Εξ αυτών οι 1174 κατ. ήταν μουσουλμάνοι (ποσοστό 55,14% στο σύνολο) και οι 955 κατ. χριστιανοί (ποσοστό 44,86%). Η συνοικία ευρισκόμενη κοντά στην πιο μεγάλη χριστιανική συνοικία της πόλης, την Αγία Αικατερίνη, είχε σχετικά υψηλό ποσοστό χριστιανών, αν λάβουμε υπόψη μας ότι στο σύνολο των κατοίκων της πόλης οι χριστιανοί ήταν μόλις 30,36%.

Στις επόμενες απογραφές της νήσου Κρήτης δεν υπάρχουν ανάλογα στοιχεία για συνοικίες, ούτως ώστε να εκτιμηθούν οι διακυμάνσεις των πληθυσμιακών μεγεθών των θρησκευτικών ομάδων στο Λάκκο. Με βάση το ότι, από τα χρόνια της Κρητικής Πολιτείας και στο εξής παρατηρείται σταδιακή μείωση του μουσουλμανικού πληθυσμού, μπορούμε να υποθέσουμε ότι με το χρόνο επήλθε ανακατανομή των μεγεθών προς όφελος του χριστιανικού στοιχείου που εξισορρόπησε αν δεν υπερέβη το αντίστοιχο μουσουλμανικό. Παρομοίως, άγνωστη είναι και η εξέλιξη του συνολικού πληθυσμού της περιοχής. Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη το ότι η χωροταξική δομή αυτής της ζώνης με τα στενοσόκακα, τα χαμηλοτάβανα σπίτια και τις παράγκες δεν άλλαξε και πολύ κατά τη διάρκεια στο πρώτο ήμισυ του 20ου αιώνος,[17] μπορούμε να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι ο πληθυσμός της περιοχής δεν γνώρισε κάποια θεαματική αύξηση.

---

[16] Όπως ανέφερα και στην αρχή αυτού του κεφαλαίου η συνοικία Σερτουρνά συμπεριλάμβανε και τις γύρω από το Λάκκο συνοικίες Πηγάϊδα, Μακρύ Σοκάκι, Αγ. Ματθαίος, Καλυβάκια και Περβόλα. Για τα απογραφικά στοιχεία βλ. Ν.Σταυράκη, Στατιστική του πληθυσμού της νήσου Κρήτης κατά το έτος 1881 (Παλλιγενεσία 1890).

[17] Ακόμα και σήμερα στην περιοχή που εξακολουθεί να είναι υποβαθμισμένη διασώζονται παλαιές κατοικίες, παράγκες και δρομάκια

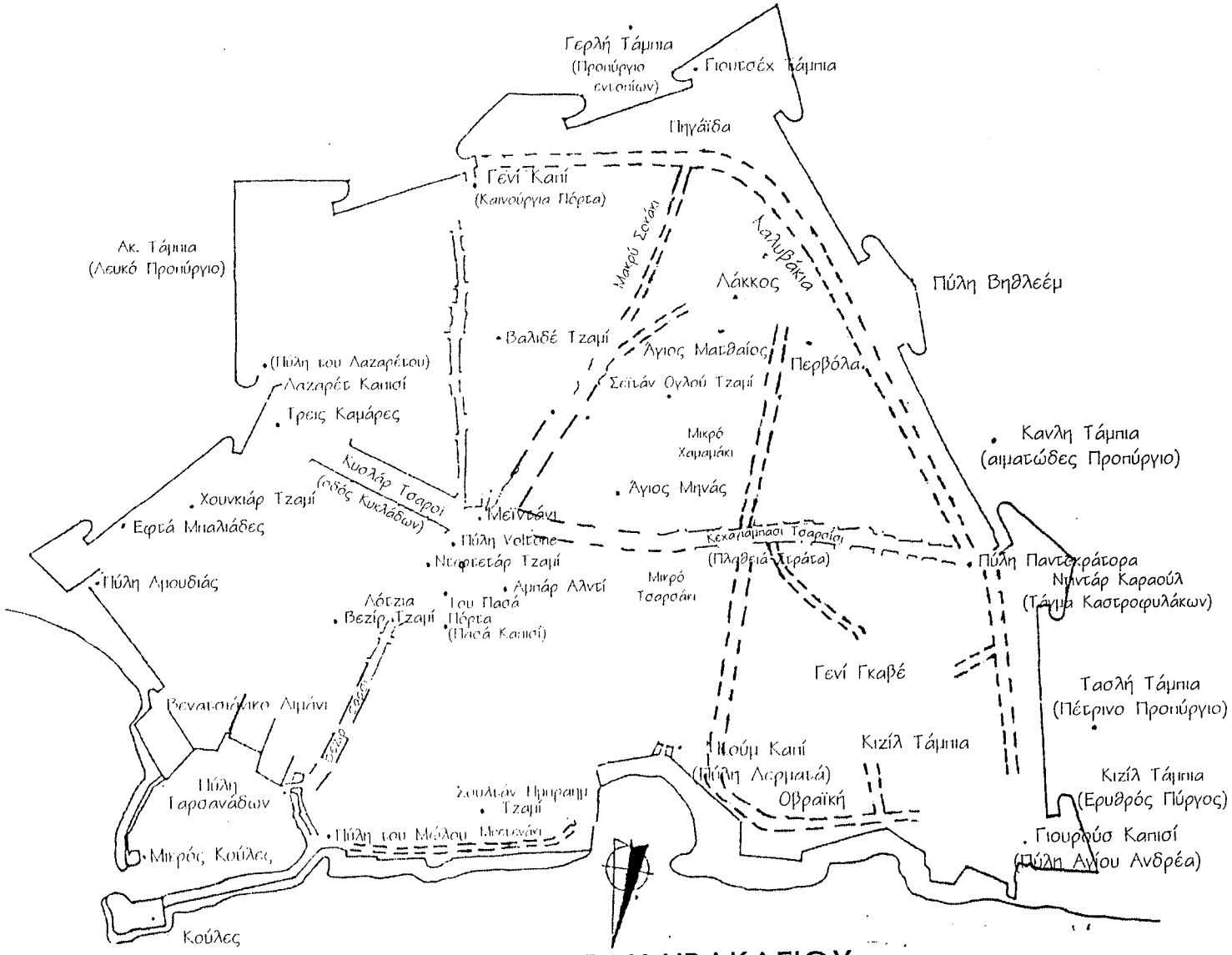
Εξαιρετικά δύσκολος είναι και ο προσδιορισμός του πληθυσμιακού μεγέθους του οικιστικού πυρήνα της συνοικίας του Λάκκου με τα πορνεία. Λαμβάνοντας υπόψη, τη γεωγραφική έκταση και την οικιστική διάρθρωση της συνοικίας σε συνδυασμό με εκτιμήσεις ηλικιωμένων Λακκουδιανών, υπολογίζουμε πως οι κάτοικοι της ήταν περίπου 300 - 400 άτομα. Με βάση διασταυρωμένες προφορικές μαρτυρίες, στην συνοικία υπήρχαν 20-30 πορνεία (ομαδικού εταιρισμού ή απλά) στα οποία εργαζόταν πάνω από 40 ιερόδουλες. Όπως είναι φυσικό, τα παραπάνω μεγέθη διακυμαινόταν από περίοδο σε περίοδο. Η μόνη απογραφή ιερόδουλων που διαθέτουμε είναι το1900.[18] Σε αυτή αναφέρονται 68 «δηλωμένες» ιερόδουλες χωρίς να υπολογίζονται ο αριθμός των κρυφά εκπορνευόμενων γυναικών εντός ή εκτός Λάκκου.

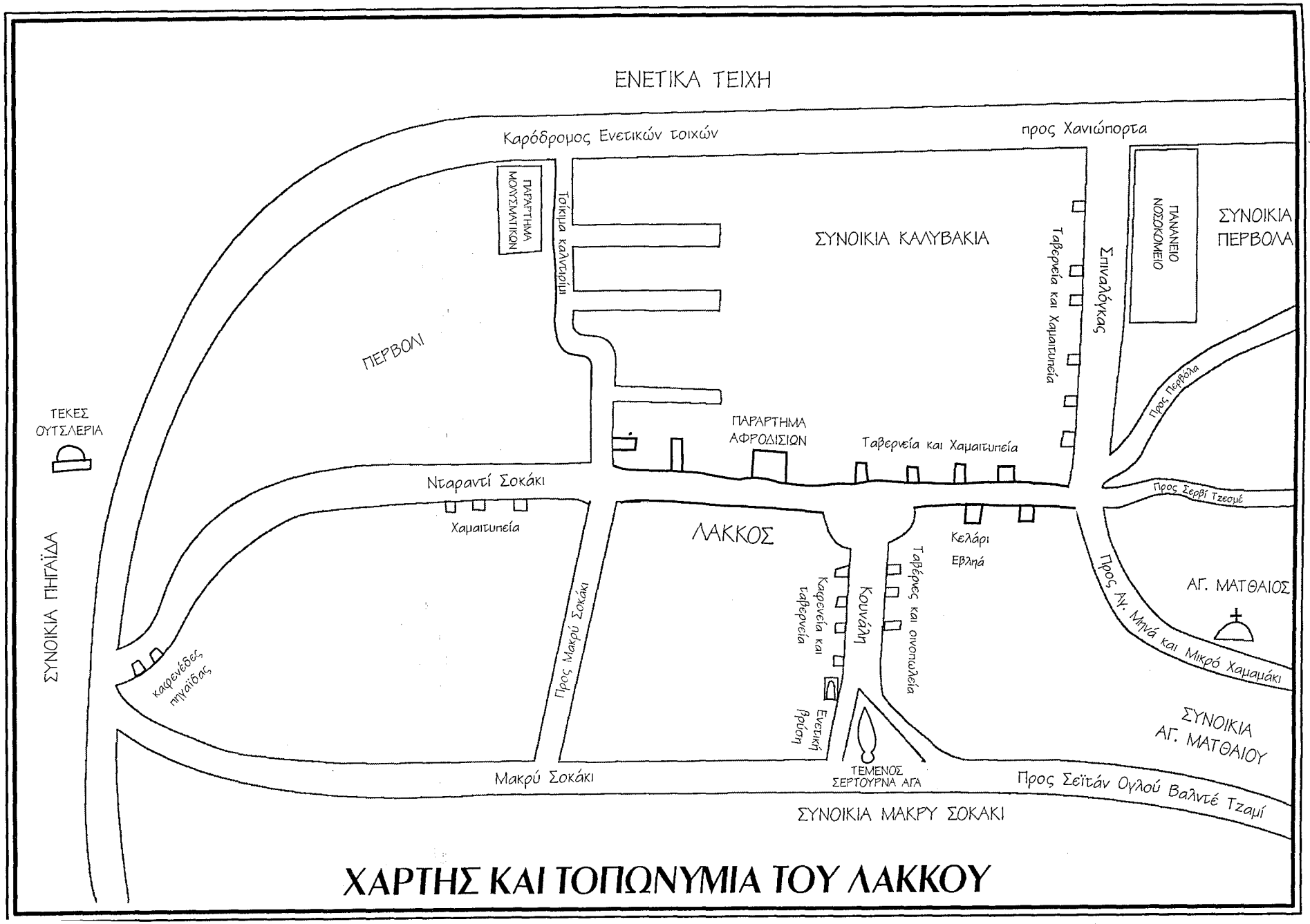
Η κατοικία και εργασία των ιερόδουλων επιτρεπόταν με βάση το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων,[19] σε οριοθετημένους χώρους και στην περίπτωση του Ηρακλείου, στο Λάκκο, το μεγαλύτερος πυρήνα χαμαιτυπείων στη πόλη με τις ιερόδουλες του χριστιανικού θρησκεύματος και στη Κιζίλ Τάμπια με τις Οθωμανίδες ιερόδουλες. Η εγκατάσταση στο Λάκκο πολλών πορνών διαφαίνεται και από επίσημα έγγραφα, όπως αποφάσεις Ειρηνοδικείου, κατάλογοι νοσηλευθέντων στο χριστιανικό νοσοκομείο, αιτήσεις κατοίκων περιοχών για επιδιορθώσεις οικημάτων κ.λ.π. που υπάρχουν στα Α.Δ.Η.Κ. Σε αυτά, αναφέρονται δεκάδες ονόματα ιερόδουλων με κατοικία το Λάκκο και τις γύρω περιοχές. Από αντίστοιχα έγγραφα της περιόδου 1900-1910[20] αναφέρονται και επαγγέλματα Λακκουδιανών όπως καφεπώλες, οινοπώλες, λούστροι, λεμβούχοι, κουρείς, τα οποία είναι ενδεικτικά των επαγγελματικών προσανατολισμών των κατοίκων της συνοικίας. Είναι, φανερό ότι η τοπική κοινωνία βασιζόταν σε μια αγορά υπηρεσιών αναψυχής και αγοραίου έρωτα.

---

[18] Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης με την απογραφή της3-4 Ιουνίου 1900, Επαγγέλματα, Χανιά 1904.
[19] Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων. Νόμος 173, Ε.Ε.Κ.Π., Τ.1ο, Φ.30, 12-6-1900.
[20] Η έρευνα στα αρχεία του Δήμου Ηρακλείου, περιορίστηκε σε αυτή τη περίοδο αφού ο όγκος του αρχειοθετημένου υλικού καθιστούσε εξαιρετικό χρονοβόρα την προσπέλαση του για όλα τα χρόνια στα οποία εκτείνεται η μελέτη. Η έμφαση στη συγκεκριμένη περίοδο συσχετίζεται, τόσο με το ιστορικό ενδιαφέρον που παρουσιάζει αυτή η περίοδος όσο και με την περιορισμένη πληροφόρηση που έχουμε από υλικό εφημερίδων τα χρόνια αυτά, κάτι που κυρίως οφείλεται στη μη διάσωση μεγάλου μέρους των τοπικών εφημερίδων στην περίοδο της Κρητικής Πολιτείας.

Χάρτης και τοπωνύμια της πόλεως Ηρακλείου στις αρχές του αιώνα. Διακρίνονται η περιμετρική ζώνη του Λάκκου στις νοτιοδυτικές παρυφές της πόλης με τις γύρω συνοικίες και οι κυριότερες οδικές αρτηρίες σύνδεσης με άλλους θύλακες αναψυχής όπως το Μεϊντάνι, το Σεϊτάν Ογλού, η Κιζίλ Τάμπια και το Βενετσιάνικο λιμάνι.





ΧΑΡΤΗΣ ΚΑΙ ΤΟΠΩΝΥΜΙΑ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ

1.2. Τοπικά και υπερτοπικά δίκτυα[21] επικοινωνίας του Λάκκου

Εξετάσαμε προηγουμένως τις βασικές οικονομικές λειτουργίες του χώρου και τις κοινωνικές κατηγορίες ατόμων που εμπλέκονταν σε αυτές. Ο Λάκκος όμως δεν ήταν μια κλειστή και απομονωμένη νησίδα. Οι μηχανισμοί λειτουργίας και αναπαραγωγής του στηριζόταν, αφενός, σε ένα πλέγμα διακινούμενων υπηρεσιών πορνείας και, αφετέρου, σ' ένα συνεχώς ανανεωμένο δίκτυο εισροών και εκροών ανθρώπινου δυναμικού, υλικών και συμβολικών αγαθών.

Η πολιτισμική ρευστότητα που χαρακτήριζε το χώρο αντικατοπτρίζονταν στη ποικιλία των ατόμων που επισκεπτόταν τη συνοικία. Αστοί, χωρικοί, ναυτικοί, ταξιδιώτες, περαστικοί, στρατιώτες πρόσφυγες, άνθρωποι ετερόκλητης γεωγραφικής και κοινωνικής προέλευσης, επισκεπτόταν συχνά ή περιστασιακά την αξιοπερίεργη συνοικία με τις ποικίλες ευκαιρίες αναψυχής. Ο ανοικτός και πολυσυλλεκτικός χαρακτήρας της εντοπιότητας διαφαινόταν και από την ποικιλία που χαρακτήριζε τη σύνθεση των ενοίκων του χώρου, ιδίως του γυναικείου πληθυσμού που αποτελείτο κυρίως από πόρνες ή «ελευθέριες» γυναίκες, προερχόμενες από διάφορες περιοχές της ανατολικομεσογειακής περιοχής. Αλλά και στον ανδρικό πληθυσμό υπήρχαν «πολλοί *ξενομπάντες» οι* οποίοι σταδιακά είχαν αφομοιωθεί στην κοινότητα, νησιώτες, αγρότες από την ενδοχώρα και μικρασιάτες πρόσφυγες πρώτης ή δεύτερης γενιάς. Παρατσούκλια των κατοίκων, όπως η Μαρίτσα η Σμυρνιά, η Λενιώ η Βολιώτισσα, το Συριανάκι, ο Μουριανός, ο Κουλουριώτης, το Παριανάκη μαρτυρούσαν συμβολικά την πολυσπερμία του ανθρώπινου δυναμικού του Λάκκου.

Οι εισροές και εκροές ανθρώπων, πολιτισμικών πρακτικών και αγαθών εξασφαλιζόταν δια μέσου ενός ανοικτού επικοινωνιακού πλαισίου, τα δίκτυα του οποίου ήταν στραμμένα προς συγγενείς πολιτισμικές νησίδες της πόλης, προς την ενδοχώρα και προς ένα υπερτοπικό πλαίσιο λιμανιών της ευρύτερης ανατολικομεσογειακής περιοχής. Η δυναμική αυτών των δικτύων και η ένταση του καθενός, μετασχηματιζόταν διαχρονικά και υφίσταντο την επίδραση της ιστορικής συγκυρίας. Στο επίπεδο της πόλης τα δίκτυα επικοινωνίας του Λάκκου, πριν την ανταλλαγή των πληθυσμών το 1923, είναι στραμμένα προς ορισμένους θερμούς κοινωνικοπολιτισμικούς θύλακες. Αυτοί είναι ο λιμανιώτικος χώρος με το πολύβουο

---

[21] Η έννοια του δικτύου όπως χρησιμοποιείται εδώ παραπέμπει στις «σχέσεις αλληλόδρασης και ανταλλαγής μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών και πολιτισμικών οντοτήτων σε όλα τα επίπεδα», (Χτούρης 1995:49).

Μπεντενάκι, το Βενετσιάνικο λιμάνι και την παραλία της Τρυπητής,[22]οι ευρισκόμενοι πλησίον της συνοικίας ψυχαγωγικοί θύλακες Μικρό Χαμαμάκι και Σεϊτάν Ογλού, κεντρικοί χώροι συνάθροισης χριστιανών και μουσουλμάνων αντίστοιχα νταήδων, η συνοικία Κιζίλ Τάμπια με τα Οθωμανικά πορνεία και τους πολυσύχναστους καφενέδες και ορισμένες κεντρικές αγορές, όπως η Χανιώπορτα, το Σερβί Τσεσμέ (Καμαράκι) και το Μεϊντάνι.

Μετά το 1923 τα δίκτυα επικοινωνίας του Λάκκου αναδιαρθρώθηκαν. Πιο συγκεκριμένα, ατόνησαν οι δεσμοί με το Σεϊτάν Ογλού που έχασε την αίγλη του μετά την αποχώρηση των Τουρκοκρητικών και οι σχέσεις με τη Κιζίλ Τάμπια προσέλαβαν νέο περιεχόμενο. Στις κατοικίες των μουσουλμάνων της συνοικίας εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες, οι καφενέδες της[23] έγιναν χώροι συνάθροισης προσφύγων, πρακτικών γλεντιού και παραστάσεων θεάτρου σκιών, ενώ τα πορνεία σταδιακά έπαψαν να λειτουργούν. Σταθερή παρέμεινε η δικτύωση με το ευρύτερο λιμανιώτικο χώρο (Μπεντενάκι,[24] Βενετσιάνικο λιμάνι, Τρυπητή) ενώ συγκροτήθηκαν νέα δίκτυα επικοινωνίας αφενός, προς πυρήνες χασισοποσίας και παράνομων πρακτικών πορνείας που είχαν αναπτυχθεί γύρω από εξοχικούς τεκέδες-σεπαρέ περιμετρικά της πόλης και, αφετέρου, προς στέκια αναψυχής προσφύγων τα οποία συγκροτήθηκαν στο Πόρο, στην Ν. Αλικαρνασσό, στο Ατσαλένιο μετόχι και στο Μασταμπά.

Τα υπερτοπικά δίκτυα επικοινωνίας του Λάκκου ήταν στραμμένα προς πόλεις λιμάνια της ευρύτερης ανατολικομεσογειακής περιοχής, με κεντρικούς κόμβους την Σμύρνη και τη Κωνσταντινούπολη. Δια μέσου αυτών των θαλάσσιων δρόμων γινόταν η διακίνηση υπηρεσιών πορνείας, θεσμών λαϊκής αναψυχής, υλικών και συμβολικών αγαθών. Η άνθηση αυτών των δικτύων χρονολογείται από τα χρόνια της Κρητικής Πολιτείας και συσχετίζεται με την παρουσία στην εγγύς περιοχή του Λάκκου των Αγγλικών στρατευμάτων κατοχής. Σταδιακά, μετά την ένωση της Κρήτης με την Ελλάδα το εύρος των δικτύων περιορίστηκε κυρίως στον Αιγιακό χώρο και στην περιοχή της Αιγύπτου, ενώ μετά το 1930, περίοδος παγκόσμιας οικονομικής κρίσης

---

[22] Φημισμένη παραλία και στέκι χασισοποτών. Στην παρά την παραλία βραχώδη λοφίσκο «Τρυπητό χαράκι» υπήρχαν σπηλιές όπου διέμεναν τρωγλοδύτες και σύχναζαν χασισοπότες. Για τη Τρυπητή και τους «περιέργους τύπους» που σύχναζαν σε αυτή, (ανάμεσα τους και μπογιαντισμένες γυναίκες του Λάκκου) βλ. «Τρυπητή» ,Δράσις,3-8 1937, βλ. επίσης την αναφορά της Πατρίς (15-10-1961) για τις σπηλιές της τρυπητής με τους «αλήτες, τους χασισοπότας και άλλους λογής- λογής έκφυλους».

[23] Ονομαστοί προσφυγικοί καφενέδες ήταν του Αϊβαλιώτη, του Αλατσατιανού, του Μπάρμπα Αλέκου, του Γιώργη του Σούλιαρη και του Σπύρου του Μπουντρουμιανού.

[24] Το Μπεντενάκι μαζί με τη Πλατεία Πρίγκιπος ήταν οι πιο πολυσύχναστοι χώροι αναψυχής στο Κάστρο των πρώτων 40 χρόνων του 20ου αιώνος. Για τους «καυγάδες, τις απαγωγές, τα γλέντια, τα ύποπτα υποκείμενα και τους χωροφυλάκους που τα παρακολουθούσαν στο Μπεντένι του Σουλτάν Ιβραχήμ (Μπετενάκι) βλ. «Μπεντενάκι», Δράσις,2-9-1932· βλ. επίσης για τις δόξες του Μπεντενάκι, Ελ. Σκέψις, 17-8-1929, (Μπεντενάκι).Για την μεταπολεμική μεταρρύθμιση στο «θρυλικό Μπεντενάκι»,βλ.«Χαλκοστρώνεται ο περιφερειακός....».Πατρίς, 10-6-1950.

και εθνοκεντρικής οικονομικής ανάπτυξης συρρικνώνονται οι ατμοπλοϊκές γραμμές προς τα παράλια της Μικράς Ασίας και λιμάνια του Αιγαίου και αναδεικνύεται ως κύρια γραμμή επικοινωνίας της πόλης το λιμάνι του Πειραιά.[25]

Ένα άλλο σημαντικό δίκτυο επικοινωνίας του Λάκκου ήταν με τον αγροτικό χώρο. Δια μέσου αυτού αντλούσε ανθρώπινο δυναμικό, αφενός, για τη στελέχωση του προσωπικού που διεκπεραίωνε τις λειτουργίες του χώρου και αφετέρου, για την συσσώρευση πελατείας στα πορνεία και στα ψυχαγωγικά κέντρα της συνοικίας. Κομβικά σημεία σύζευξης με το αγροτικό στοιχείο ήταν, οι αγορές - παζάρια της πόλης στις οποίες οι κάτοικοι της ενδοχώρας πουλούσαν τη σοδειά τους και εν συνεχεία επισκέπτονταν στέκια αναψυχής και τα σταφιδεργοστάσια όπου συνέρεαν «κατά εκατοντάδες «αι πτωχαί κόραι των επαρχιών»[26] για να εργαστούν. Η δυναμική αυτού του δικτύου δεν παρουσίασε σημαντικές μεταβολές στο πέρασμα του χρόνου. Η ένταση της κυκλοφορίας ανθρώπων και αγαθών γνώριζε εποχιακές διακυμάνσεις. Έτσι σε περιόδους συγκομιδής και πώλησης αγροτικών προϊόντων παρατηρείται αυξημένη παρουσία αγροτικού στοιχείου στο Λάκκο.

Η διείσδυση υπερτοπικών πολιτισμικών στοιχείων διαφαίνεται και από την άνθηση στην πόλη σε διαφορετικά διαστήματα των πρώτων δεκαετιών του 20ου αιώνα του θέατρο σκιών, του καφέ αμάν και της λατέρνας μορφών αναψυχής με πλούσια παράδοση σε ανεπτυγμένες πόλεις της ανατολικής μεσογείου, ιδίως στην Σμύρνη και η Κωνσταντινούπολη,

Αλλά και στο σώμα των βιογραφιών αναπλάθονται παραστάσεις των υπερτοπικών δικτύων διακίνησης ανθρώπων και πρακτικών. Ηλικιωμένος βιογραφούμενος με θητεία στα μπουρδέλα του Λάκκου και της Τρούμπας αναφέρεται στις σχέσεις επώνυμων πατρώνων του Ηρακλείου και του Πειραιά και στις λεπτομέρειες διακανονισμού διακίνησης πόρνων από τον ένα θύλακα στον άλλο. Λιμανιώτης μάγκας, μνημονεύει βιωματικές εμπειρίες από τη μεταφορά μεγάλων ποσοτήτων χασίς από το λιμάνι της Αλεξάνδρειας στο Ηράκλειο και τη μετέπειτα διαμετακόμιση με μικρά σκάφη στο Ρέθυμνο, στα Χανιά και σε κοντινά νησιά του νοτιοανατολικού Αιγαίου. Ακόμη, αναφέρονται επικριτικοί σχολιασμοί για τα

---

[25] Όπως διαφαίνεται από τις στήλες των εφημερίδων οι τακτικές ατμοπλοϊκές συνδέσεις με λιμάνια του Αιγαίου και των παραλίων της Μικράς Ασίας και από εκεί με διεθνή λιμάνια όπως της Αλεξάνδρειας, της Γιάφας, της Τεργέστης, της Μασσαλίας κ.λ.π. σταματούν στην δεκαετία τιυ 30. Οι ατμοπλοϊκές εταιρείες διαφημίζουν μόνο τη γραμμή σύζευξης με Πειραιά.
[26] «Σταφιδούδες», Ν. Εφημερίς ,4-8-1913.

νταλαβέρια των «ξενόμπαντων»[27] τεκετζήδων εξοχικών περιοχών με οργανωμένα κυκλώματα χασισεμπορίας και σωματεμπορίας εκτός Κρήτης.

Η σημασία αυτών των υπερτοπικών δικτύων στην κοινωνική και πολιτισμική συγκρότηση και δυναμική εξέλιξη του χώρου ήταν καθοριστική. Η συνεχής εισβολή από τον έξω κόσμο γυναικών «ελευθέρων ηθών» αλλά και πελατειακού δυναμικού, αποτελούσε ένα στοιχείο ζωτικής σημασίας για την κοινωνική αναπαραγωγή του Λάκκου που συνάμα εμπλούτιζε με νέες ιδέες και συμβολικά στοιχεία την κοινότητα.

2. Δίκτυα εισροών και εκροών και διομαδικές σχέσεις

Τα δίκτυα επικοινωνίας της εντοπιότητας με τον έξω κόσμο συνδεόταν με ένα μηχανισμό εισροής και εκροής ανθρώπινου δυναμικού δια μέσου του οποίου ο Λάκκος εξασφάλιζε τη κοινωνική του αναπαραγωγή αφενός, προσελκύοντας πελατειακό δυναμικό αναγκαίο για την εισροή οικονομικών πόρων στην εντοπιότητα και αφετέρου, φιλτράροντας εργατικό δυναμικό που διεκπεραίωνε τις οικονομικές λειτουργίες του χώρου. Η τελευταία λειτουργία αφορούσε κυρίως την στελέχωση των οίκων ανοχής με πόρνες, την πιο σημαντική επαγγελματική κατηγορίας ατόμων στο Λάκκο.

Με βάση το βαθμό ένταξης και συμμετοχής στις δραστηριότητες του Λάκκου, υπήρχαν τρεις ιδεατές, νοητές κατηγορίες προσώπων που εμπλέκονταν στα δίκτυα επικοινωνίας της εντοπιότητας. Η πρώτη ήταν οι μόνιμοι Λακκουδιανοί. Οι ένοικοι και κύριοι φορείς των λειτουργιών του χώρου. Η δεύτερη ήταν οι «τακτικοί επισκέπτες». Πρόκειται για πελάτες από τη πόλη και μερικές φορές από την ενδοχώρα που είχαν μόνιμο στέκι το Λάκκο. Κάποιοι εξ αυτών εμπλέκονταν ενεργά στις οικονομικές λειτουργίες του χώρου. Σε αυτή τη περίπτωση αναφέρονται στη προφορική ιστορία, μαζί με τους ντόπιους, ως «άνθρωποι του Λάκκου». Τη τρίτη κατηγορία συνιστούσαν οι «περαστικοί». Πρόκειται για κάτοικους της πόλης, χωρικούς, ταξιδιώτες, ναυτικούς και στρατιώτες, άτομα που επισκεπτόταν περιστασιακά το Λάκκο, χωρίς να αποκτήσουν σταθερή σχέση με το χώρο.

---

[27] Όπως προκύπτει από διασταυρωμένες προφορικές πηγές, φημισμένοι τεκέδες - σεπαρέ και ταβέρνες εξοχικών περιοχών ανήκαν σε άτομα που είχαν έρθει στην πόλη το μεσοπόλεμο. Αναφέρω ενδεικτικά ότι ο τεκές του Μ. στο Μασταμπά ανήκε σε δερβισόμαγκα παλιό «καπετάνιο» από τα Χανιά που ήρθε στο Ηράκλειο το 1927. Ο τεκές του Μτ. στην ίδια περιοχή ανήκε σε Μικρασιάτη πρόσφυγα που ήρθε το 1923. Οι τεκέδες των Δ.. στο Πόρο και στου «Γερμανού το Εργοστάσιο», ανήκαν σε φαμίλια «αλάνηδων» που ήλθε στη πόλη από τη Κωνσταντινούπολη το 1920. Τέλος οι δύο ταβέρνες των Μ. στο Πόρο στέκι για μάγκες, δημιουργήθηκαν από Καρπάθιους πρόσφυγες το 1914.

Τα κοινωνικά δίκτυα σχέσεων, «μονίμων Λακκουδιανών», «επισκεπτών» και «περαστικών», συνέβαλαν στη δυναμική συγκρότηση της τοπικής μικροκοινωνίας και στη διαμόρφωση μιας ανοικτής και πολυσυλλεκτικής κουλτούρας. Στη συνέχεια θα αναφερθώ στις κυριότερες κοινωνικοπολιτισμικές κατηγοριοποιήσεις «επισκεπτών» του Λάκκου και χρησιμοποιώντας το πλαίσιο των αφηγήσεων στη προφορική ιστορία που αφορά τις διομαδικές σχέσεις στο χώρο, θα επιχειρήσω να αναδείξω τη σημασία της αλληλοδιείσδυσης ομάδων και πολιτισμών στο όριο της εντοπιότητας. Επισημαίνω ότι οι κατηγοριοποιήσεις των ομάδων που αναφέρω βασίζονται σε κοινωνικούς, πολιτισμικούς και γεωγραφικούς προσδιορισμούς.

2.1. Οι μάγκες της πόλης[28]

Στην νήμα της κοινωνικής μνήμης, ο Λάκκος ήταν συνυφασμένος με τη κυριαρχική δράση συμβολοποιημένων κατηγοριών προσώπων, όπως ήταν οι μάγκες, οι ρεμπέτες, τα ντερβίσα, οι καλντιριμιτζήδες, οι νταήδες και τα μουρμούρια. Πρόκειται για μια ευρύτερη κοινωνική κατηγορία ατόμων που υιοθετούσαν ιδιαίτερους αξιακούς κώδικες και πρότυπα συμπεριφοράς και ξεχώριζαν από τη χρήση ιδιαίτερων στυλιστικών χαρακτηριστικών. Οι διακρίσεις ανάμεσα στις επιμέρους ομαδοποιήσεις αυτής της κατηγορίας ήταν πολύ λεπτές και συχνά στη προφορική ιστορία υπήρχε αλληλοεπικάλυψη ή ταύτιση στους ορισμούς των. Ηλικιωμένοι Καστρινοί, Λακκουδιανοί και μη, αναγνώριζαν την πολιτισμική συγγένεια των ομάδων τις οποίες προσδιόριζαν ως μια ιδιαίτερη κοινότητα ατόμων.

> Ρεμπέτες, μάγκες, ντερβίσα όλοι αυτοί ήταν της ίδιας οικογένειας.[29]

> «είμαστε οι μάγκες του Κάστρου. Όλοι μια οικογένεια, μια πατούλια. Άλλος μουρμούρης, άλλος ντερβισάς, άλλος αλάνης, ο ένας έτσι ο άλλος αλλιώς. Ο κόσμος μας ξεχώριζε».[30]

---

[28] Χρησιμοποιώ για λόγους αναλυτικούς τον ευρέως διαδομένο όρο μάγκες για να προσδιορίσω συμβολικές κατηγορίες ατόμων του αστικού πληθυσμού που συνδέονται με ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά όπως το μόρτικο ντύσιμο, η ιδιαίτερη αργκό, ο ιδιαίτερος τρόπος ζωής κ.λ.π.
[29] Βιογραφία Μενέλαου Σ.
[30] Βιογραφία Νίκου «Μερακλά».

Αν και πολλά από τα άτομα αυτής της κατηγορίας, δεν κατοικούσαν στο Λάκκο, όλοι τους αναγνώριζαν τη σημασία της παρουσίας και δράσης τους στο συγκεκριμένο χώρο. Εκεί επιτελούνταν η παράσταση των τεκμηρίων της ταυτότητας τους, η μαγκιά, το νταηλίκι, το γιανκιλίκι και η ρεμπετιά. Ωστόσο, η σημασιοδότηση του χώρου προβάλλεται με διαφορετικά ρητορικά σχήματα ανάμεσα σε μάγκες που ήταν «μόνιμοι Λακκουδιανοί» και μάγκες που ανήκαν στους «τακτικούς επισκέπτες». Στη κοινωνική ποιητική των πρώτων προβάλλεται με έμφαση η ιδιαίτερη σχέση του χώρου με τη κοινότητα του μάγκικου στοιχείου. Παραθέτω ενδεικτικές φράσεις.

«Όλη η μαγκιά, οι ρεμπέτηδες στο Λάκκο γυροφέρνανε»[31].

«Εδώ ήταν όλοι οι μάγκες της πόλης, γιατί *δεν μπορούσες νάσουνα μάγκας χωρίς νάχεις νταλαβέρια με το Λάκκο*».[32]

Χρησιμοποιώντας το θεωρητικό σχήμα του μυθοποιητικού και κριτικού συμβολισμού[33] (Κάβουρας 1993) παρατηρούμε ότι ο ρητορικός προσανατολισμός αυτών των παραστάσεων έχει κεντρομόλο, συνθετικό και ενοποιητικό περιεχόμενο. Η ενότητα της ομάδας προβάλλεται αδιάψευστη και η σχέση με το χώρο θεωρείται προσδιοριστικός παράγοντας της συμβολικής συγκρότησης της πολιτισμικής ταυτότητας του ατόμου. Σε διαφορετική κατεύθυνση κινούνται οι ρητορικές βιογραφούμενων που δεν ήταν μόνιμοι Λακκουδιανοί. Αυτοί αποδεχόταν μεν την στενή σχέση που είχαν με το χώρο, ωστόσο, τόνιζαν τις αποστάσεις τους από τους μόνιμους Λακκουδιανούς και το διαφορετικό προσανατολισμό της δικής τους κοινωνικής δράσης.

«Εμείς δεν είμαστε μόνιμοι εκεί, πηγαίναμε κάναμε τα γιανκιλίκια μας, τη ρεμπετιά μας και φεύγαμε».[34]

---

[31] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου».
[32] Βιογραφία Θωμά «Καραμπάτη».
[33] Σύμφωνα με το Κάβουρα (1994: 142-8), η μυθοποιητική αναπαράσταση έχει κεντρομόλο, συνθετικό και ομογενοποιητικό χαρακτήρα. Ο μυθοποιητικός συμβολισμός είναι συνυφασμένος με τη δημιουργία και αναπαραγωγή αδιαμφισβήτητων αναπαραστάσεων συλλογικών εμπειριών που συνδέονται άμεσα με τη κατασκευή και διαπραγμάτευση της πολιτισμικής ταυτότητας σε μια δεδομένη κοινωνία ή κοινωνική ομάδα. Ο κριτικός συμβολισμός, αντίθετα, έχει φυγόκεντρο ετερογενή και διαφοροποιητικό περιεχόμενο. Μέσα από το συμβολισμό της ετερότητας τα μέλη μιας κοινωνικής ομάδας εκφράζουν, ρητά ή υπορρητά, διαφοροποιητικές κοσμοθεωρητικές και κοινωνικό-ιδεολογικές τάσεις.
[34] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».

«Οι αγαπητικοί του Λάκκου περιμένανε να πηδηχτεί η γκόμενα να του δώσει τίποτα. Αυτοί τώρα για μένα δεν ήταν ρεμπέτες κάθεσαι μόνο εκεί. Είναι να πα δουλέψεις να γυρνάς, να κάνεις τη ρεμπετιά σου, να γλεντήσεις».[35]

Μάγκες σε οινοπωλείο του Λάκκου.

Τα ρητορικά αυτά σχήματα εμπεριέχουν ένα κριτικό προσανατολισμό. Τα πρόσωπα εδώ, αναπλάθουν εμπειρίες του παρελθόντος στις οποίες ενσωματώνουν αξιολογικές κρίσεις με σαφή πρόθεση να προβάλλουν και να εξυψώσουν συμβολικά τη πολιτισμική τους ταυτότητα και την ιδιαιτερότητα της ομάδας τους σε αντίστιξη με μια άλλης ομάδας που προβάλλεται ως υποδεέστερη.

Αυτές οι συμβολικές διακρίσεις στις κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος, ανάμεσα σε μάγκες της εντοπιότητας και της περιρρέουσας κοινωνίας της πόλης εδραζόταν σε πραγματικές κοινωνικές διαφορές. Οι πρώτοι, είχαν προνομιακή θέση στον οικονομικό έλεγχο των πόρων της κοινότητας και η εμπλοκή τους στις αντίστοιχες δραστηριότητες ήταν αντικείμενο αρνητικών κρίσεων εκ μέρους του «υγιούς μέρους» της κοινωνίας. Έτσι, οι δεύτεροι είχαν κάθε λόγο να

[35] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

υπερτονίζουν τις διαφορές τους από την στιγματισμένη κατηγορία των μονίμων Λακκουδιανών, παρά το ότι και οι ίδιοι όχι σπάνια, είχαν συμμετοχή στις οικονομικές δραστηριότητες του χώρου, ιδίως ως προστάτες πορνείων.

Ανεξάρτητα πάντως από τις όποιες διακρίσεις εγγραφόταν στο εσωτερικό της μάγκικης κοινότητας, αναμφίβολο είναι ότι οι μάγκες στο σύνολο τους συνδεόταν με ποικίλους οικονομικούς, κοινωνικούς και συμβολικούς δεσμούς και ο Λάκκος ήταν ο κύριος χώρος δράσης τους. Οι μάγκες ήταν η συμβολικά κυρίαρχη ομάδα της εντοπιότητας και η κοινωνική τους δράση συντηρείται και αναπλάθεται με εμφατικό τρόπο στη κοινωνική μνήμη των Λακκουδιανών.

2.2. Μουσουλμάνοι

Ένα μέρος της ευρύτερης περιοχής του Λάκκου, ιδίως η συνοικία Πηγάϊδα, κατοικείτο πριν από το 1923 από μουσουλμάνους. Πολλοί από αυτούς επισκέπτονταν συχνά, το θερμό πυρήνα του Λάκκου και ορισμένοι είχαν εμπλακεί στις δραστηριότητες του χώρου, που είχε μεν πολιτογραφηθεί ως ο χριστιανικός θύλακας πορνείων, αλλά όπως ίσχυε και σε άλλους πυρήνες ομόθρησκων συντεχνιών, η παρουσία και πρόσβαση σε αυτόν ετεροθρήσκων δεν ήταν απαγορευτική.

Σε αφηγήσεις ηλικιωμένων Λακκουδιανών που είχαν βιωματικές εμπειρίες από την περίοδο που υπήρχαν μουσουλμάνοι στη πόλη, ανακαλούνται παραστάσεις των σχέσεων της εντοπιότητας με το μουσουλμανικό στοιχείο. Μνημονεύονται έτσι, τόποι συνάθροισης μουσουλμάνων στο Λάκκο, όπου εγγράφονταν πρακτικές αναψυχής και θρησκευτικές λειτουργίες. Τέτοια σημεία αναφοράς ήταν καφενές Τουρκοκρητικού στη κεντρική πλατεία του Λάκκου,[36] το πολυσύχναστο Μικρό Χαμαμάκι, το τζαμί του Λάκκου[37] και το κελάρι του Εβληά.

Σημαντικό μέρος των αφηγήσεων αφορούσε τη δράση σημαινόντων μουσουλμάνων στο Λάκκο. Για παράδειγμα, αναπλάθονται περιστατικά συλλογικής αναψυχής με πρωταγωνιστές φημισμένους ταμπουρατζήδες[38] και αμανετζήδες, συμβάντα ερωτοτροπιών χριστιανών με Τουρκάλες πόρνες,[39]και μνημονεύονται

---

[36] Σύμφωνα με τις περιγραφές ευρισκόταν στο βόρειο μέρος της πλατείας της συνοικίας απέναντι από το καφενείο του «Κατσαρού». Η λειτουργία του πρέπει να χρονολογείται ανάμεσα στα έτη 1910-1923.

[37] Αναφέρεται έτσι το Σερτουρνά Αγά τέμενος που υπήρχε στο ανατολικό τμήμα του Λάκκου.

[38] Ο χειριστής του ταμπουρά. ενός ιδιαίτερα διαδομένου μουσικού οργάνου στο Κάστρο. Στη προφορική ιστορία αναφέρεται η χρήση του κυρίως από μουσουλμάνους.

[39] Με βάση αποφάσεις τοπικών διοικητικών αρχών οι μουσουλμάνες ιερόδουλες, εξασκούσαν το επάγγελμα τους στη συνοικία της Κιζίλ. Τάμπιας (βλ. σχετικά ΑΔΗΚ, 6-2-1899, Φ.4-82). Αν λάβουμε υπόψη μας ότι στη προφορική ιστορία αναφέρονται λιγοστές μουσουλμάνες ιερόδουλες στο Λάκκο, υποθέτουμε ότι αυτός ο περιορισμός αυτός δεν εφαρμοζόταν αυστηρά.

ιστορίες μουσουλμάνων νταήδων που είχαν επίκεντρο των δραστηριοτήτων τους το Σεϊτάν Ογλού και τη Κιζίλ Τάμπια, αλλά περιστασιακά επισκεπτόταν το Λάκκο.

Σε γενικές γραμμές οι Λακκουδιανοί υποστήριζαν ότι η συνύπαρξη χριστιανών και μουσουλμάνων στη πόλη δεν αποτελούσε πρόβλημα και ανιστορούσαν τους δεσμούς που είχαν αναπτυχθεί ανάμεσα σε αυτές τις ετερόθρησκες ομάδες. Ωστόσο, δεν έλειπαν και οι επικριτικοί σχολιασμοί για την «αγριότητα» και το «φανατισμό» ορισμένων «Τουρκαλάδων». Ένα σημείο αναφοράς, στο οποίο οι Λακκουδιανοί αρεσκόταν να επικεντρώνουν τις αφηγήσεις τους ήταν η δράση μιας γνώριμης σε αυτούς ομάδας, των μουσουλμάνων νταήδων. Στις αφηγήσεις αυτές διακρίνουμε μια αμφίσημη ρητορική στρατηγική. Από τη μια πλευρά, οι Λακκουδιανοί πρόβαλλαν τις συγκρουσιακές τους σχέσεις με τους Τουρκοκρητικούς νταήδες, τονίζοντας το στοιχείο της εθνοτικής διαφοράς και επεκτείνοντας τις αφηγήσεις σε σχόλια, για ιστορικά γεγονότα όπως η μικρασιατική καταστροφή. Από την άλλη πλευρά, όχι σπάνια εξυμνούσαν πράξεις ανδροπρέπειας και τις χορευτικές ικανότητες μουσουλμάνων και αναγνώριζαν το κύρος και τη φήμη που είχαν τέτοια πρόσωπα στο Λάκκο.

Παρατηρούμε εδώ ότι ενώ στη μια περίπτωση, οι αφηγηματικές αναδρομές κινούνται γύρω από μια διαζευκτική αναπαράσταση Ελλήνων - Τούρκων, που χρησιμοποιείται για να στηριχθούν ρητορικά εθνοκεντρικές κοσμοθεωρήσεις έκδηλα επηρεασμένες από την μεταγενέστερη έξαρση των εθνικιστικών παθών στην άλλη, οι εθνοτικές διαφορές σχετικοποιούνται και προβάλλεται το στοιχείο της συνάφειας πολιτισμικών πρακτικών και συμβολικών προτύπων ετερόθρησκων ομαδοποιήσεων του μάγκικου στοιχείου. Το αφηγηματικό αυτό πλαίσιο είναι ένα καλό παράδειγμα του επιλεκτικού, συνθετικού και δυναμικού χαρακτήρα της κοινωνικής μνήμης και του τρόπου με τον οποίο επιτελείται η ανασύνθεση ενός «παραγωγικού» παρελθόντος (Collard 1993) ώστε να εξυπηρετεί σημερινές ανάγκες των αφηγητών.

Εκτός από τους μουσουλμάνους, μια άλλη εθνοτική ομάδα που σχετίστηκε με το Λάκκο στα χρόνια της αυτονομίας της Κρήτης, μέχρι το 1908, ήταν οι Άγγλοι στρατιώτες οι οποίοι είχαν στρατοπεδεύσει επί των ευρισκόμενων πλησίον του Λάκκου ενετικών τειχών. Η παρουσία των Άγγλων στη συνοικία εγγράφεται στη μνήμη των πιο ηλικιωμένων αφηγητών ως ένα ιστορικό συμβάν από το οποίο κτίζονται περιορισμένου ενδιαφέροντος αφηγηματικές ιστορίες, βασισμένες σε διηγήσεις παλαιότερων. Αντίθετα από τη χρωματισμένη παρελθοντολογία που αφορούσε τους μουσουλμάνους,

οι αναφορές για τους Άγγλους είχαν στερεοτυπικό χαρακτήρα και περιοριζόταν σε γενικόλογες αφηγήσεις για τον κοσμοπολιτισμό της συνοικίας και την έντονη μουσική δραστηριότητα στα κέντρα αναψυχής όπου οι Λακκουδιανοί υποδεχόταν τους ξένους επισκέπτες.

Από τις άλλες εθνοτικές ομάδες της πόλης, σύντομες αναφορές γίνονται για Αιγυπτίους «αχθοφόρους και καραγωγείς», για τους Μαλτέζους ψαράδες, για οικογένειες Αρμένιων στο Μακρύ Σοκάκι και στο Μικρό Τσαρσάκι και για Εβραίους εμπόρους, ενώ αφθονούν οι αναφορές σε περιστατικά επίσκεψης στη συνοικία αλλοδαπών ναυτικών, στρατιωτικών και ναυτών.

2.3. Πρόσφυγες

«Πρόσφυγες είχε εδώ τριγύρω πολλούς, είχαν και αυτοί ανακατευτεί με τους Λακκουδιανούς, όχι όλοι τα πιο μούτρα, παίζανε τυχερά παιχνίδια, ήταν ένας που έπαιζε τόμπολα, κάνανε τους λατερνατζήδες, τους γραμμοφωνατζήδες, πουλούσανε κουλούρια, απόλα. *Αυτοί ετραγουδούσανε πολύ στα καφενεία όπου εκαθότανε και τραγουδούσαν τούρκικα, μανέδες, εγώ ήμουνα πολύ μικρή αλλά δεν μου άρεσαν γιατί τράβαγαν πολύ τη φωνή τους. Οι ρεμπέτες τραγουδούσαν και αυτοί μανέδες.* Οι προσφυγοπούλες εχόρευαν πολύ, ήταν διάφοροι χοροί κυρίως καρσιλαμά και κουνιόταν πολύ λικνιστά, είχανε βυζάρες χοντρές, μπρατσάρες. Οι προσφυγοπούλες χόρευαν συχνά, οι Κρητικές ήταν πιο κλειστές. *Λέγανε τότε διάφορα για τις Μικρασιάτισες*».[40]

Μετά το 1923 διαμορφώθηκαν δίκτυα επικοινωνίας ανάμεσα σε Λακκουδιανούς και ένα μικρό μέρος των προσφύγων. Στη πλειοψηφία τους οι ξεριζωμένοι Μικρασιάτες, είχαν αναπτύξει ιδιαίτερα το θρησκευτικό συναίσθημα και ήταν προσηλωμένοι στις παραδοσιακές αξίες, έτσι απέφευγαν το συγχρωτισμό με τους Λακκουδιανούς. Ακόμη και σήμερα, πρόσφυγες της πρώτης γενιάς ανιστορούν τα προβλήματα που δημιουργούσαν στις παρέες και τα γλέντια τους οι μάγκες, τονίζοντας τις κοινωνικές διαφορές που χώριζαν τις δύο ομάδες.

Από την άλλη πλευρά, δεν υπάρχει αμφιβολία πως ένα μικρό μέρος των προσφύγων, ιδίως δε αυτοί που εγκαταστάθηκαν στις γύρω από το Λάκκο περιοχές,

---

[40] Βιογραφία Καλλιόπη Π.

ανάπτυξαν σταθερούς δεσμούς επικοινωνίας με την εντοπιότητα και αντάλλαξαν με αυτή πολιτισμικά στοιχεία, ενώ ορισμένοι αναμίχτηκαν στις οικονομικές δραστηριότητες του χώρου και ενσωματώθηκαν στη κοινότητα.[41] Από αυτούς οι περισσότεροι προέρχονταν από τα πιο φτωχά κοινωνικά στρώματα του προσφυγικού πληθυσμού, χωρίς ιδιαίτερη επαγγελματική εξειδίκευση, και αναζήτησαν ευκαιρίες απασχόλησης στο Λάκκο, ενώ υπήρχαν και περιπτώσεις ατόμων που είχαν εξοικειωθεί με αντίστοιχες πρακτικές από τη χαμένη πατρίδα. Στις αναδρομές της συλλογικής μνήμης περίοπτη θέση καταλαμβάνουν οι ιστορίες ζωής φημισμένων προσφυγοπούλων της συνοικίας. Κάποιες από αυτές που ήλθαν «χωρίς σπίτι, ψωμί και οικογένεια ξέπεσαν στη πουτανιά». Άλλες ήταν χορεύτριες ή σερβιτόρες στο τόπο καταγωγής τους και συνέχισαν τη καριέρα τους στη συνοικία. Παρομοίως μνημονεύονται ιστορίες Μικρασιατών νταήδων με πλούσια δράση σε συναφείς χώρους στο τόπο προέλευσης. Σε βιογραφίες προσφύγων περιγράφεται, με ζωηρά χρώματα, το πλαίσιο του συγχρωτισμού ανάμεσα σε ομαδοποιήσεις προσφύγων και ντόπιων από το κοινωνικό κόσμο της μαγκιάς και της πορνείας. Παραθέτω χαρακτηριστικό απόσπασμα.

> [Οι μάγκες] ήτανε μια τάξη ανθρώπων που ζούσε σε όλες τις κοινωνίες και κυρίως στα λιμάνια, που είχαν δούναι λαβείν μεταξύ τους και με όλα αυτά. Μικρασιάτες δεν ήταν μόνο στην ενδοχώρα ήταν και στα παράλια και «όπου λιμάνι και καημός και μάγκας και μπερμπάντης». Ήρθανε και πόρνες και πόρνοι, χασικλήδες και χαρτοπαίκτες, οργανοπαίκτες και φονιάδες [...]. Ήρθανε και τέτοιοι μέσα στο πολύ κόσμο, *αυτοί ομοίως ομοίου αεί πελάζειν που λένε και οι αρχαίοι υμών πρόγονοι, εσμίξανε με τους ντόπιους και βγάλανε άλλα φυντάνια.*[42]

Για τους πρόσφυγες ο Λάκκος δεν ήταν μόνο μια αγορά εργασίας. Ήταν, επίσης, ένας χώρος αναψυχής, γλεντιού και νταλκά. Εκεί ο καθένας μπορούσε να περάσει ευχάριστα τον ελεύθερο χρόνο του, ξεχνώντας για λίγο τα βάσανα του

---

[41] Η διαδικασία κοινωνικής προσαρμογής προσφύγων στην εντοπιότητα διαφαίνεται στις βιογραφίες δύο Λακκουδιανών προσφύγων. Ο Γιώργος «Σαλταδόρος» ήλθε σε παιδική ηλικία στη Κρήτη από το Αξάρι της Μικράς Ασίας. Ορφάνεψε από μικρός και έφυγε νωρίς από το Ρέθυμνο για να ζήσει σαν θετός γιός σε οικογένεια στην Αθήνα. Εγκατέλειψε «τα ξένα χέρια» για να ζήσει μόνος του, ασχολούμενος με διάφορες παρασιτικές δραστηριότητες. Μετά από χρόνια παραμονής στο Πειραιά και στη Θεσσαλονίκη, εγκαταστάθηκε στο Λάκκο έχοντας σαν συμβολικό κεφάλαιο τη θητεία σε αντίστοιχους χώρους πορνείας. Εκεί εργάστηκε σαν χορευτής, σερβιτόρος, καραγωγέας, γραμμοφωνατζής και αγαπητικός. Ο Θωμάς ο «Γραμμοφωνατζής» εργάστηκε, μικρός στο οινοπωλείο που είχε στο Λάκκο ο πατέρας του, πρόσφυγας από το Αϊβαλί, και αργότερα σερβιτόρος σε κουτούκια της συνοικίας, πλανόδιος λατερνατζής και γραμμοφωνατζής έως ότου ανοίξει δικό του οινοπωλείο. Ήταν φημισμένος χορευτής.

[42] Βιογραφία Σταύρου Ν.

ξεριζωμού. Η παρουσία Μικρασιατών στη συνοικία συνέβαλε στον εμπλουτισμό του χώρου με νέα πολιτισμικά στοιχεία. Προσφυγικές κομπανίες μουσικών επισκεπτόταν σε σταθερή βάση το πολυσύχναστο τόπο, εκθέτοντας σε παρέες γλεντιστών τα καλλιτεχνικά τους προϊόντα για να «βγάλουν το ψωμί τους» και για να διασκεδάσουν οι ίδιοι. Μουσικά όργανα όπως το σαντούρι, το βιολί, το κλαρίνο, το ούτι, το τουμπελέκι και το μπουζούκι, το οποίο σταδιακά αντικατέστησε το ταμπουρά, έγιναν περισσότερο γνωστά στους ντόπιους και χοροί όπως ο καρσιλαμάς και ο απτάλικος ζεϊμπέκικος ενσωματώθηκαν στο εντόπιο ρεπερτόριο. Τέλος, το φιλοθεάμον κοινό στους καφενέδες της Περιβόλας, απολάμβανε τις σπαρταριστές παραστάσεις του φημισμένου Μικρασιάτη Καραγκιοζοπαίχτη Γ. Παπανικολάου.

Η υποδοχή που επιφύλαξε το κοινό του Λάκκου στα νέα ακούσματα και δρώμενα ήταν θετική. Η Ασιάτιδα μούσα από τα χρόνια των καφέ αμάν και της παρουσίας των μουσουλμάνων της πόλης είχε ένθερμους υποστηρικτές στη πόλη. Οι περιπαθείς αμανέδες και ορισμένα νταλκαδιάρικα προσφυγικά τραγούδια ήταν ιδιαίτερα δημοφιλή στους κύκλους της μαγκιάς. Στις βιογραφίες Λακκουδιανών συναντάμε εκφράσεις αποδοχής αυτών των τραγουδιών

> *Ήτανε πλούσια τραγούδια και ο σκοπός τους μας ταίριαζε, αργό νταλκαδιάρικο πράμα, έφθειαχνες κέφι.* Σούβγαινε να το τραγουδήσεις στη παρέα. Και από όργανα γιομάτα. Σαντούρια, τουμπελέκια, κλαρίνο, κουτάλια από όλα.[43]

> Εμένα μ' αρέσανε τα τραγούδια τους, είχανε πιο γλύκα όπως και η παρέα τους. *Από αυτούς έμαθα τραγούδια της Σμύρνης, που ήταν ένα ωραίο πράμα να τα ακούς.*[44]

Από την άλλη πλευρά, οι πρόσφυγες που συγχρωτίσθηκαν με Λακκουδιανούς επηρεάστηκαν από αυτούς στο τρόπο ζωής και διασκέδασης, και φαίνεται πως τα ντερβίσικα τραγούδια και οι χοροί της τοπικής κοινωνίας ασκούσαν πάνω τους ισχυρή έλξη. Αυτές οι διομαδικές ανταλλαγές μας παραπέμπουν σε μια διαδικασία αλληλοδιείσδυσης και αλληλοδόμησης στοιχείων δύο διαφορετικών κοινωνικών

---

[43] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».
[44] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».

κόσμων (Χτούρης 1995), μέσω της οποίας η εντοπιότητα ευρισκόταν σε μια διαδικασία συνεχούς κοινωνικής και πολιτισμικής μεταβολής.

Οι σχέσεις που αναπτύχθηκαν ανάμεσα σε πρόσφυγες και Λακκουδιανούς έδιναν την αφορμή σε ευυπόληπτους πολίτες να εκφράσουν επικρίσεις για τους νεοφερμένους Μικρασιάτες, οι οποίοι θεωρήθηκαν φορείς διάδοσης απορριπτέων πολιτισμικών προτύπων. Αντικείμενο αρνητικών σχολιασμών έγιναν οι «προκλητικοί» χοροί και το «ξεδιάντροπο» φέρσιμο των προσφύγων, ενώ ορισμένες Μικρασιάτισες κατηγορήθηκαν για την ανάμειξη σε δίκτυα πορνείας και τους αποδόθηκε ο υποτιμητικός χαρακτηρισμός «πουτανοπρόσφυγκες». Τέτοιου τύπου συμβολικές ονομασίες, οι οποίες πολλές φορές επεκτάθηκαν σε ευρύτερες ομάδες του γυναικείου πληθυσμού του προσφυγικού στοιχείου, προέβαλλαν μια φαντασιακή πηγή κινδύνου εκφράζοντας τους φόβους της αστικής κοινωνίας της πόλης για τη νέα πολυπρόσωπη ομάδα που εγκαταστάθηκε στα όρια της επικράτειας της.

2.4.Λιμανιώτες και Λακκουδιανοί Συγκλίσεις και απωθήσεις

Οι Λιμανιώτες ήταν από τους πιο τακτικούς επισκέπτες του Λάκκου. Οι Λακκουδιανοί μνημόνευαν συχνά στις αφηγήσεις του παρελθόντος τα κατορθώματα στα περάσματα των Λιμανιωτών, τις λεγόμενες «μπουρδελότσαρκες» και υποστήριζαν ότι οι πιο φημισμένοι από αυτούς, «ορισμένα μουρμούρια του λιμανιού», εξασκούσαν ρόλους αγαπητικών στα μπουρδέλα.

Μολονότι Λάκκος και Λιμάνι δεν γειτόνευαν γεωγραφικά, Λιμανιώτες και Λακκουδιανοί είχαν αναπτύξει στενούς κοινωνικούς και πολιτισμικούς δεσμούς που εδραζόταν σε ένα πλέγμα συμπληρωματικών θέσεων και ρόλων, στη συνάφεια των μορφών πολιτισμικής δράσης και των συμβολικών αναφορών, καθώς, επίσης, και σε στενούς συγγενικούς δεσμούς που είχαν αναπτυχθεί ανάμεσα σε μέλη των δύο ομάδων.

Οι Λιμανιώτες, που αποτελούσαν σημαντική κοινωνικοπολιτισμική κατηγορία του αστικού πληθυσμού, εργαζόταν και πολλοί εξ αυτών κατοικούσαν γύρω από το Βενετσιάνικο λιμάνι. Στο χερσαίο χώρο του λιμανιού ευρισκόταν τα νεώρια, οι αποθήκες φύλαξης εμπορευμάτων, το τελωνείο και καφενέδες. Εδώ τα βράδια αντηχούσαν οι ζωηρές φωνές και τα μουσικά όργανα των ανθρώπων του λιμανιού. Στο

θαλάσσιο χώρο του Λιμανιού υπήρχαν λέμβοι και μαούνες, με τις οποίες οι Λιμανιώτες μετέφεραν ανθρώπους και εμπορεύματα στα διερχόμενα πλοία, που μέχρι το 1938[45] αγκυροβολούσαν στα ανοικτά του λιμανιού, και τα αλιευτικά σκάφη με τα οποία οι ψαράδες εξασκούσαν τις αλιευτικές τους δραστηριότητες.

Εξετάζοντας Λιμάνι και Λάκκο ως κοινωνικές οργανώσεις, θα διαπιστώσουμε ότι τα μέλη τους εντάσσονται σε ένα αλληλο - επιδραστικά και χωρικά διαρθρωμένο δίκτυο θέσεων και ρόλων, με κατεύθυνση κυρίως από το Λιμάνι προς το Λάκκο. Στα πλαίσιο αυτού του δικτύου οι Λιμανιώτες ήταν συνδετικοί κρίκοι στη διαδικασία προσέλκυσης πελατείας, η οποία προερχόταν από το πολυσυλλεκτικό λιμανιώτικο χώρο στα πορνεία του Λάκκου. Επιπλέον, συχνά φημισμένοι Λιμανιώτες χρησιμοποιούσαν το γόητρο τους, για να εξασκήσουν βασικές επαγγελματικές δραστηριότητες στο Λάκκο, όπως για παράδειγμα του αγαπητικού. Από την άλλη πλευρά, Λακκουδαίοι σε περιόδους οικονομικής κρίσης κατηφόριζαν προς το λιμάνι αναζητώντας ευκαιρίες για περιστασιακή απασχόληση.

Η πολιτισμική εγγύτητα των δύο χώρων αποκρυσταλλωνόταν στους συγγενικούς δεσμούς (πρόκειται κυρίως για σχέσεις πλασματικής συγγένειας ανάμεσα σε μέλη των δύο κοινοτήτων),[46] και στην συνάφεια των πολιτισμικών πρακτικών και των συμβόλων που χρησιμοποιούσαν. Οι Λιμανιώτες, όπως και οι Λακκουδιανοί γνώριζαν καλά «μάγκικους» χορούς, τραγουδούσαν ρεμπέτικα τραγούδια[47] και είχαν φήμη γλεντζέδων τύπων. Ορισμένοι εξ αυτών αναφέρονται με συμβολικές ταυτότητες, όπως είναι ο μάγκας, ο νταής ή ο μουρμούρης οι οποίες συναντώνται ευρέως στο Λάκκο.

Μέχρι τώρα έχω αναφερθεί στα σημεία σύγκλισης των εξεταζόμενων κοινωνικών ομάδων, δίνοντας έμφαση στις συνεκτικές λειτουργίες και πρακτικές, χωρίς να αγνοώ το γεγονός πως Λιμάνι και Λάκκος είχαν τις δικές τους διακριτές

---

[45] Τα έργα επέκτασης του λιμένος Ηρακλείου ξεκίνησαν από την εταιρεία Sir Robert Mac Alpine et Sons, το 1923 και ολοκληρώθηκαν μεταπολεμικά. Το 1938 επιτεύχθηκε το πλεύρισμα των πλοίων εις το νέον προβλήτα εντός της λιμενολεκάνης. Το γεγονός αυτό συνέβαλε στην αποστράτευση σημαντικών κατηγοριών εργαζομένων στο λιμάνι όπως οι μαουνιέρηδες και οι βαρκάρηδες, οι οποίοι μέχρι τότε μετέφεραν ανθρώπους και εμπορεύματα από τη μικρή λιμενολεκάνη του Βενετσιάνικου λιμανιού στα πλοία που παρέμεναν ανοικτά της θάλασσας. Αυτή η αποψίλωση του Λιμανιώτικου χώρου από ομάδες με συμβολικό κεφάλαιο η δράση των οποίων ήταν ταυτισμένη με την ιστορία του χώρου, σε συνδυασμό με μια ευρεία παρέμβαση στο χωροταξικό πλαίσιο του Λιμανιού, που ξεκίνησε στην Μεταξική περίοδο, οδήγησε στην σταδιακή αποδιοργάνωση της λιμανιώτικης μικροκοινωνίας και την αλλοίωση της πολιτισμικής της ταυτότητας. Για το θέμα αυτό βλ. αναλυτικά Ζαϊμάκης (χχ).

[46] Αυτό προκύπτει τόσο από ορισμένα γενεαλογικά δένδρα βιογραφούμενων, όσο και από αναφορές στην προφορική ιστορία.

[47] Στις βιογραφίες Λιμανιωτών που συγκεντρώσαμε στην διάρκεια έρευνας που αφορούσε το Λιμανιώτικο χώρο (βλ.Ζαϊμάκης,χ.χ) συναντήσαμε χρήσιμο πληροφοριακό υλικό για τους πλανόδιους και τους γηγενείς οργανοπαίκτες και μουσικούς του λιμανιού. Παραθέτω ενδεικτικά ονόματα μουσικών που μνημονεύονται στη προφορική ιστορία: Τα «φτωχάκια» (ζυγιά μπουζουξήδων), τα κουτσαβάκια του Πόρου (Χαράλαμπος και Λευτέρης μπουζουξής), ο Μπαρμπαρέσος (κιθάρα, μπουζούκι), ο Τοτουδάκης ή Στραβόγιαννος (τζαμούρα), ο Δωδεκανήσιος Μιχάλης Καρανάσης ή Νταλάκας (φυσαρμόνικα), ο Γιαμπουρού (ασκομαντούρα), το «Γιωργαλιό» (μπουζούκι).

ταυτότητες στη συμβολική επικράτεια της πόλης. Τούτο διαφαίνεται και στη ρητορική της καθημερινότητας μελών των δύο ομάδων όπου μνημονεύονται οι σχέσεις ανάμεσά τους. Όμως, παράλληλα τα μέλη της κάθε ομάδας διεκδικούν για λογαριασμό τους την κύρωση την συμβολική επικύρωση της ανωτερότητας σε βάρος της άλλης.

Η στάση αυτή ήταν ιδιαίτερα εμφανής σε αφηγήσεις ηλικιωμένων Λιμανιωτών, που έχουν κάθε λόγο να τονίζουν σήμερα τις πολιτισμικές τους αποστάσεις από τη στιγματισμένη ομάδα των Λακκουδιανών. Ορισμένες φράσεις είναι ενδεικτικές

> « ο Λιμανιώτης είναι ωραίος και στη μαγκιά, και στο μεροκάματο και σ' όλα του, *στο Λάκκο ήταν μόνο μαγκιά και νταβατζιλίκι*».
>
> «Όταν κατέβαινα στο Λάκκο οι Λιμανιώτες κλιούσαν τα μπουρδέλα».
>
> «Μπροστά στους Λιμανιώτες οι Λακκουδιανοί κάνανε τουμπεκί».

Από την άλλη πλευρά, οι Λακκουδιανοί προβάλλοντας στις κοινωνικές τους αναπαραστάσεις την πρωτοκαθεδρία της συμβολικής κοινότητας της μαγκιάς στο Λάκκο, υποστήριζαν ότι οι Λιμανιώτες «έγιναν μάγκες περνώντας από το Λάκκο». Τα μέλη των δύο ομάδων εξάλλου έκαναν χρήση των τοπικών προσδιορισμών (Λιμανιώτης - Λακκουδιανός) για να οριοθετήσουν ταυτότητες ατόμων του κύκλου της μαγκιάς. Κατ' αυτό τον τρόπο ο Λιμανιώτης μάγκας ξεχώριζε από τον μπουρδελιάρη μάγκα του Λάκκου, χωρίς όμως αυτές οι συμβολικές οριοθετήσεις να αντιστοιχούν σε σημαντικές διαφορές στις μορφές κοινωνικής δράσης, τα πολιτισμικά πρότυπα και τα στιλιστικά χαρακτηριστικά που υιοθετούσαν αντίστοιχα τα μέλη των δύο ομάδων.

Ρητορικές προάσπισης της υπεροχής της ενδοομάδας σε βάρος της άλλης, βασίζονταν σε υπαρκτές κοινωνικοπολιτισμικές διαφορές των δύο χώρων, από τις οποίες θα αναφερθώ στις πιο σημαντικές:

1.Διαφορές κοινωνικής τάξης: Η κοινωνική οργάνωση του λιμανιώτικου χώρου συνδεόταν με ένα συμπαγές σύνολο επαγγελματικών και κοινωνικών θέσεων και μια κοινότητα εργασιακών δραστηριοτήτων. Στο Λάκκο η κοινωνική συγκρότηση βασιζόταν σε ευκαιριακές δραστηριότητες και σε ένα πλέγμα διαρκώς μεταβαλλόμενων θέσεων και ρόλων που σχετιζόταν με πρακτικές χρήσης ελεύθερου χρόνου και δραστηριότητες αγοραίου έρωτα. Έτσι, ενώ η ταυτότητα του Λιμανιώτη καθορίζεται

από την ευκρινή κοινωνική του θέση η ταυτότητα του Λακκουδιανού ορίζεται από πολιτισμικά γνωρίσματα (μαγκιά, τραγούδι, χορός κ.λ.π.) και το στοιχείο της κοινωνικής θέσης είναι υποβαθμισμένο και ασαφές.

2.Διαφορές στον κοινωνικό χαρακτηρισμό. Το λιμάνι αποτελούσε ένα πολιτισμικό πρότυπο που για τους ευυπόληπτους πολίτες συνδεόταν με αμφίσημες σημάνσεις. Ήταν αφενός, το σύμβολο της προόδου και του κοσμοπολιτισμού της πόλης και αφετέρου, μια εστία συμβολικού κινδύνου που συσχετιζόταν με την εισαγωγή νέων προτύπων και ιδεών τα οποία δεν ήταν αποδεκτά από την αστική κοινωνία. Ωστόσο, παρά τις όποιες επικρίσεις, το λιμάνι δεν ήταν μια στιγματισμένη κοινωνική νησίδα, αντίθετα με το Λάκκο που αντανακλούσε στο κοινωνικό φαντασιακό μια αναπαράσταση του κόσμου του κοινωνικού βυθού.

3.Διαφορές κοσμοπολίτικων χαρακτηριστικών. Ο κοσμοπολιτισμός υπήρξε σημαίνον στοιχείο της λιμανιώτικης κουλτούρας. Ο Λιμανιώτης ευρισκόταν σε ένα συνεχή διάλογο με τους έξω, τους οποίους συναντούσε στο όριο της συμβολικής του επικράτειας. Ο Λάκκος παρά το ότι δεν ήταν μια κλειστή κοινωνική νησίδα, έχει περισσότερο οριοθετημένα χαρακτηριστικά και τα δίκτυα επικοινωνίας του με τον έξω κόσμο είχαν επιλεκτικό χαρακτήρα.

4.Διαφορές στυλιστικών χαρακτηριστικών. Η ενδυματολογική έκφραση, οι τρόποι λεκτικής επικοινωνίας, οι μουσικές προτιμήσεις και οι κώδικες συμπεριφοράς δεν είχαν προσδιοριστικό χαρακτήρα για την συγκρότηση της ταυτότητας του Λιμανιώτη. Η γενικευμένη χρήση αυτών των στοιχείων παρατηρείται μόνο σε (υπο-) πολιτισμικές ελίτ του χώρου όπως είναι οι μάγκες και τα μουρμούρια. Στον Λάκκο, αντίθετα, η κοινότητα απέδιδε ιδιαίτερη σημασία στα στιλιστικά χαρακτηριστικά των υποκείμενων που εξέφραζαν την δέσμευση των ατόμων στη κουλτούρα του χώρου.

2.5. Οι χωρικοί

Η πρόσδεση της οικονομίας της πόλης στην αγροτική παραγωγή ευνοούσε την επικοινωνία μεταξύ κατοίκων της ενδοχώρας και της πόλης. Ο Λάκκος ήταν κομβικό σημείο συνάντησης των δύο κόσμων και οι χωρικοί αποτέλεσαν μια σημαντική πηγή εσόδων για την εντόπιο οικονομία. Ιδιαίτερα συνηθισμένη ήταν η παρουσία νέων της υπαίθρου στο Λάκκο, όπου αναζητούσαν ευκαιρίες σεξουαλικών εμπειριών και

συμμετοχή σε πρακτικές αναψυχής. Ευκαιρίες, τις οποίες η αγροτική κοινωνία δεν μπορούσε να προσφέρει στον ίδιο βαθμό.

Από όσο φαίνεται από το σώμα των βιογραφιών οι μάγκες της πόλης είχαν πλήρη επίγνωση της εισροής οικονομικών πόρων στο Λάκκο από την επαρχία, όπως, επίσης, και της δυναμικής των συναλλαγών τους με τους κατοίκους της ενδοχώρας. Παραθέτω παρακάτω χαρακτηριστικά αποσπάσματα βιογραφικών αναφορών.

> «Έρχόταν και πολύ κόσμος από τα χωριά, οι σχέσεις μας ήταν καλές γιατί εκοιτάζαμε να βγάζουμε λεφτά, αφήνανε λεφτά οι άνθρωπου».[48]

> «Από τα χωριά ερχόταν καθημερίς με τα γαϊδουράκια τους, ότι εμπόρευμα είχε να το πουλήσει και να φύγει. Εκεί ήταν τώρα που τους τα πιάνανε (τα λεφτά), *άμα είχανε σταφίδα πουλημένη τα παίζανε στα παιχνίδια και τους τα παίρνανε οι συμμορίες»*.[49]

> «Εκατέβαιναν στο Λάκκο και τρώγανε τα λεφτά τους στις γυναίκες, εκάνανε και παρεάκι, παίζανε και ζάρι. *Άμα τα σαΐνια εκεί πετυχαίνανε κανένα μπουταλά, το βάζανε στη μέση και τον είχανε γδύσει»*.[50]

Η συχνή παρουσία ενός χωρικού στο Λάκκο μπορούσε να αποτελέσει το «κατώφλι» για την μετέπειτα ενσωμάτωση του στη μικροκοινωνία. Στη προφορική ιστορία αναφέρονται παραδείγματα μερακλήδων χωρικών που τους «άρεσε το γιανκιλίκι» και εξελίχθηκαν σταδιακά αγαπητικοί του Λάκκου. Παρομοίως, μνημονεύονται περιστατικά μύησης και ένταξης γυναικών της υπαίθρου στα πορνεία του Λάκκου. Οι τελευταίες πήγαιναν στην πόλη και εργαζόταν ως σταφιδούδες, υπηρέτριες, πλύστρες, ράφτρες. Κάποιες από αυτές εμπλεκόταν στα γρανάζια της πορνείας αποδεχόμενες τις απατηλές υποσχέσεις των μαστροπών.

Για τους μάγκες, οι χωρικοί ήταν γνώριμη και οικεία ομάδα. Οι προβαλλόμενες στάσεις για αυτούς μαρτυρούσαν τη διάθεση συμβολικής υποβάθμισης. Τους αποκαλούσαν υποτιμητικά «χωριάτες» ή «χωριατάκια» και τους θεωρούσαν άτομα που μπορούσες εύκολα να εκμεταλλευτείς, «να τους πάρεις». Ακόμη περιφρονούσαν «τα

---

[48] Βιογραφία Θωμά «Καραμπάτη».
[49] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».
[50] Βιογραφία Γιώργη «Καλαΐτζή».

χωριάτικα μουσικά όργανα» όπως τη λίρα και έδειχναν περιορισμένο ενδιαφέρον για τους παραδοσιακούς χορούς της αγροτικής κοινωνίας.

Μέρος των αφηγήσεων των Λακκουδιανών επικεντρωνόταν σε μια ιδιαίτερη πολιτισμική κατηγορία χωρικών τους μερακλήδες. Τα πρόσωπα εκείνα που διακρινόταν στις πρακτικές γλεντιού εντείνοντας το κέφι της παρέας. Για αυτούς αναφερόταν με εγκωμιαστικά σχόλια για τις ικανότητες τους στη ρακοποσία, στο χορό και στο αντριλίκι. Από ότι φαίνεται, τους θεωρούσαν ανάλογη με αυτούς ομάδα, που όμως τοποθετούσαν σε κατώτερο επίπεδο στην συμβολική ιεράρχηση της κοινότητας της μαγκιάς και τους αποκαλούσαν υποτιμητικά «χωριατόμαγκες».

Στην πραγματικότητα το στοιχείο της αστικής τους προέλευσης το οποίο οι Λακκουδιανοί υπερτόνιζαν στις κρίσεις τους για τους χωρικούς, ήταν ως ένα βαθμό επίπλαστο. Όπως είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε από γενεαλογικά δένδρα Λακκουδιανών, αρκετοί είχαν έλθει από την επαρχία σε μικρή ηλικία και οι περισσότεροι από αυτούς που εκμεταλλευόταν την οικονομία του χώρου, ήταν παιδιά αγροτών που είχαν μετοικήσει στο δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα στη πόλη. Παρά τη συλλογική επιθυμία των ενοίκων της η κοινωνία του Λάκκου δεν απέκτησε ποτέ στη φευγαλέα ιστορία της, ξεκάθαρη αστική κουλτούρα.

Ευρισκόμενη στα όρια του αστικού χώρου, η εντόπιος κοινότητα θύμιζε, όσο αφορά τη κοινωνική της οργάνωση, τα χαρακτηριστικά της κοινότητας του χωριού. Δηλαδή, μια μικρή κοινωνία αλληλογνωριμίας, «μια συμβιωτική ομάδα, με έντονα τα στοιχεία της αλληλεγγύης που βασίζονται σε οικογενειακές και συγγενικές (πραγματικές ή πλασματικές) σχέσεις» (Νιτσιάκος 1991). Αλλά και στο επίπεδο της νοοτροπίας, η ανδροπρέπεια, το νταηλίκι, το κοινοτικό γλέντι και ο ομαδικός συμποσιασμός είναι ορισμένα χαρακτηριστικά παραδείγματα πρακτικών και στάσεων που μαρτυρούν την πολιτισμική εγγύτητα με τον αγροτικό κόσμο.

2.6. Οι μποέμηδες

Οι μποέμηδες ήταν μια κοινωνική κατηγορία ατόμων του αστικού πληθυσμού η οποία προερχόταν από αριστοκρατικούς κύκλους και είχε ιδιαίτερα πολιτισμικά γνωρίσματα. Οι μποέμηδες, ήταν φημισμένοι γλεντοκόποι και νυχτοπερπατητές, είχαν «αλισβερίσια» με γυναίκες της νύκτας, συνήθιζαν να σκορπούν επιδεικτικά τα χρήματα τους σε νυκτερινά κέντρα αναψυχής, ντυνόταν με αριστοκρατικό τρόπο και φρόντιζαν

επιμελώς την εξωτερική τους εμφάνιση. Το φράκο[51], η τιράντα, το ρεπούμπλικο, το παπιγιόν, η καπαρντίνα και το σμόκιν ήταν συμβολικά γνωρίσματα του μποέμικου ντυσίματος. Η υιοθέτηση Ευρωπαϊκών προτύπων ήταν εμφανής όχι μόνο στο ντύσιμο αλλά και στους χορούς, στις μουσικές και στις θεατρικές τους προτιμήσεις. Στέκια των μποέμ κύκλων ήταν κέντρα αναψυχής, ζαχαροπλαστεία και σπετσαρίες της Πλατείας Πρίγκιπος, στο Μεϊντάνι και στο Μπεντενάκι. Εκεί συζητούσαν τις τρέχουσες πολιτισμικές εξελίξεις, τα νέα ιδεολογικά ρεύματα, τους καλλιτεχνικούς νεωτερισμούς και τα κοσμικά συμβάντα της πόλης.

Παρέα μποέμηδων στο μεσοπολεμικό Ηράκλειο.

Στη προφορική ιστορία αναφέρονται ως ιδιαίτερη ομάδα με διάφορες ονομασίες. Εκτός από μποέμηδες, χρησιμοποιούνται και τα ονόματα «παραλήδες», «λιμοκοντόροι», «φιόγκοι», «φραγκόκωλοι» και «αρχοντορεμπέτες»,[52] ενώ σχολιαζόταν ποικιλοτρόπως το εκκεντρικό τους ντύσιμο, οι αριστοκρατικές τους συνήθειες και οι θορυβώδεις ψυχαγωγικές τους εκδηλώσεις.

Ως φορείς ενός ρεύματος πολιτισμικού εξευρωπαϊσμού, οι Καστρινοί *δανδήδες*[53], εξέφραζαν μια πολιτισμική παράδοση που ευρισκόταν στον αντίποδα ενός ρεύματος λαϊκής κουλτούρας στραμμένου προς τις πολιτισμικές παραδόσεις του κόσμου της ανατολής, μια ορισμένη εκδοχή της οποίας αντιπροσώπευαν οι μάγκες και

[51] Επίσημο ανδρικό ένδυμα.
[52] Η ονομασία αυτή καθιερώθηκε μεταπολεμικά για ορισμένους μποέμηδες.
[53] Λόγια ονομασία των μποέμηδων.

οι ρεμπέτες της πόλης. Επρόκειτο, για μια κατάσταση πολιτισμικού δυϊσμού (Δαμιανάκος1987) που προσδιοριζόταν από τη διαφορετική κοινωνική θέση των δύο ομάδων και εκφραζόταν σε επίπεδο κουλτούρας με την υιοθέτηση διαφορετικών στιλιστικών χαρακτηριστικών, συμπεριφορικών προτύπων, μουσικών γούστων κ.λ.π.

Οι διαφορές που χώριζαν τις δύο ομάδες δεν εμπόδιζαν την επικοινωνία και την σύναψη οριοθετημένων σχέσεων ανάμεσα σε ορισμένα μέλη τους. Οι επιλεκτικές σχέσεις επικοινωνίας και οι ανταλλαγές πολιτισμικών στοιχείων ανάμεσα στη κοινότητα του Λάκκου και τους μποέμηδες δεν ήταν ασυνήθιστο φαινόμενο. Ορισμένες διασταυρωμένες πληροφορίες του βιογραφικού υλικού είναι ενδεικτικές. Οι Λακκουδαίοι γραμμοφωνατζήδες ήταν πάντα εφοδιασμένοι με Ευρωπαϊκές πλάκες που έπαιζαν σε συναθροίσεις αριστοκρατών στη διάρκεια επισκέψεων τους σε χώρους αναψυχής της πόλης. Στο Λάκκο ανάμεσα στο ανοικτό ρεπερτόριο τραγουδιών που μπορούσε να ακούσει ο τυχόν επισκέπτης ήταν και τα Ευρωπαϊκά άσματα και διάφορα ελαφρά τραγούδια της εποχής. Συνηθισμένες ήταν οι επισκέψεις στο Λάκκο επώνυμων μποέμηδων ορισμένοι από τους οποίους, ερωτοτροπούσαν με γυναίκες της συνοικίας, γνώριζαν βλάμικα τραγούδια και χόρευαν ζεϊμπέκικο και χασάπικο.

Σημαντικό ενδιαφέρον παρουσιάζει το πλαίσιο αφηγήσεων των βιογραφιών, που αφορά τις εκατέρωθεν αξιολογήσεις, Λακκουδαίων και μποέμηδων. Από τη σκοπιά των πρώτων, παρατηρούνται στάσεις εύνοιας και αποδοχής των δεύτερων. Ως φορείς καταναλωτικών προτύπων και οικονομικής δύναμης οι μποέμηδες αποτελούσαν μια συμβολική ομάδα αναφοράς της εντοπιότητας. Μερικοί Λακκουδιανοί αρεσκόταν να συγκρίνουν τους εαυτούς τους με τους μποέμηδες και εξέφραζαν κρίσεις που μαρτυρούσαν την αίσθηση κοινωνικής μειονεξίας απέναντι στην οικονομική και συμβολική δύναμη των μποέμηδων. Παραθέτω ορισμένες χαρακτηριστικές φράσεις

> «Εμείς δεν μπορούσαμε να τους συναγωνιστούμε, είχαν λεφτά, τα σκόρπαγαν. Εμείς είμαστε πιο βήτα κατηγορίας».[54]

> «Τους προσέχαμε. Από αυτούς είχαμε φάει ψωμί και γω και ο άντρας μου και πολύς κόσμος στο Λάκκο».[55]

---

[54] Βιογραφία Θωμά «Καραμπάτη».
[55] Βιογραφία Κατίνας «Κοκκινομάλλας».

Αυτού του τύπου οι ρητορικές εκφράζονταν κυρίως από μικρομαγαζάτορες του Λάκκου για τους οποίους οι συναλλαγές με τους μποέμηδες αποτελούσαν ένα μέσο προσπορισμού οικονομικών οφελών. Διαφορετικός ήταν ο ρητορικός προσανατολισμός των αξιολογήσεων που προερχόταν από μάγκες με υψηλό κύρος και γόητρο, από τους μόνιμους επισκέπτες του Λάκκου. Αυτοί εκθείαζαν τη γεμάτο απολαύσεις μποέμικη ζωή που συνήθιζαν να παρομοιάζουν με τη ρεμπέτικη. Ακόμη εκτιμούσαν την άνεση με την οποία ξόδευαν τα χρήματά τους και τις ποικίλες τους ικανότητες στις ερωτοτροπίες και στο χορό. Ωστόσο, φρόντιζαν στις διομαδικές συγκρίσεις να υποβιβάζουν συμβολικά τους μποέμηδες και να προβάλλουν ως κυριαρχική την δική τους παρουσία στο συμβολικό χώρο της νύκτας.

«Ήταν και αυτοί μέσα σε όλα. Αλλά για μένα δεν μετρούσαν. Αλλού ναι».[56]

Από τη πλευρά τους βιογραφούμενοι μποέμηδες, αν και δεν παρέλειπαν να τονίζουν τις κοινωνικές τους αποστάσεις από τους μάγκες, και μερικές φορές ασκούσαν μετριοπαθή κριτική για τις αθέμιτες συναλλαγές των Λακκουδιανών έδειχναν να γοητεύονται ή έλκονται από το ιδιόρρυθμο κόσμο της μαγκιάς και δεν δίσταζαν να εκφράζουν ακόμα και το θαυμασμό τους για αυτούς.

«Εμένα μου αρέσανε πολύ αυτοί οι τύποι. Πήγαινα καμιά φορά με το φράκο στο Λάκκο. Έκανα γιανκιλίκια εκεί πέρα. Ο Κ. ήταν άνθρωπος δικός μας, με σεβότανε κατά κάποιο τρόπο. Ήθελα να πάω στο μαγαζί του με τον Χ ή με τον Κ και εθεωρούσε εξαιρετική του τιμή που επηγαίναμε εμείς εκεί, ήταν έτοιμος να σφαγεί για να με εξυπηρετήσει».[57]

«Οι ρεμπέτες ήταν μια ξεχωριστή ομάδα που εμείς μια παρέα τύπων τους κάναμε και αυτούς παρέα, βρισκόμαστε στα στέκια τα δικά τους πηγαίναμε και διασκεδάζαμε μαζί τους [...]. Εγώ είχα κάνει παρέα με τέτοιους ανθρώπους, *είχαν κάτι ξεχωριστό, που παρακινούσαν δηλαδή το ενδιαφέρον άσχετα αν ήταν άλλης τάξεως»*.[58]

---

[56] Βιογραφία Γιώργου «Καλαϊτζή».
[57] Βιογραφία Φέφου Π.
[58] Βιογραφία Κίμωνα Χ.

Οι παραπάνω αφηγήσεις, προερχόμενες από δύο γνωστούς μποέμηδες με υψηλό γόητρο τόσο σε κοσμικούς όσο και μάγκικους κύκλους, αποτελούν ένδειξη των στάσεων που διαμορφωνόταν σε ένα μέρος των κύκλων αυτών και μας παραπέμπει με βάση τα όσα μέχρις στιγμής έχουμε αναφέρει σε μια παράδοξη κοινωνική κατάσταση αμοιβαίας έλξης ετερόκλητων κοινωνικοπολιτισμικών ομαδοποιήσεων του αστικού πληθυσμού.

Από ότι φαίνεται υπήρχαν πολλά σημεία σύγκλισης ανάμεσα σε αυτές τις ομάδες που μπορούν συνοπτικά να προσδιοριστούν ως εξής: Και οι δύο ομάδες συνιστούσαν κοινωνικές κατηγορίες ανδρικού πληθυσμού και αντιπροσώπευαν ένα είδος πολιτισμικής ελίτ δύο διαφορετικών κοινωνικών χώρων. Τα μέλη αμφότερων ομάδων ενδιαφέρονταν για το στοιχείο της κοινωνικής ορατότητας (Moscovici 1979), αποδίδοντας ιδιαίτερη σημασία στην εξωτερική εμφάνιση και στους κώδικες συμπεριφοράς. Επιπλέον διακρινόταν σε πρακτικές γλεντιού και σε ερωτοτροπίες και η κοινωνική τους δράση εγγραφόταν στο συμβολικό χώρο της νύκτας. Τελικά αυτή η ιδιότυπη σύγκλιση αριστοκρατικών κύκλων με το κόσμο του «κοινωνικού βυθού» μπορεί να ερμηνευθεί από την υιοθέτηση παραπλήσιων στάσεων βραχυπρόθεσμου ηδονισμού και ενός ήθους απόλαυσης που απέρριπτε τα πολιτισμικά πρότυπα της εγκράτειας και της παραγωγικής εργασίας και ευρισκόταν στον αντίποδα του συστήματος αξιών των μεσαίων στρωμάτων, αλλά και της εργατικής τάξης.

Όπως υποστηρίζει ο Α. Αστρινάκης(1991:47), υπάρχει ένας παραλληλισμός ανάμεσα στις στάσεις που υιοθετούν παρεκκλίνουσες πολιτισμικές ομάδες προερχόμενες από τα ανώτερα και τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα αφού τα μέλη τους είναι αποδεσμευμένα «από τη στοχοπροσήλωση στην καριέρα που ενστερνίζονται και πραγματώνουν οι νέοι των μεσαίων τάξεων και της "καθώς πρέπει" εργατικής τάξης». Ιδιαίτερα όσο αφορά τους μάγκες αυτή η ετερόκλητη συμμαχία καθρέπτιζε την έλλειψη κοινωνικής συνείδησης καθώς επίσης και την απουσία διεκδικητικού πνεύματος. Επιπλέον η παρουσία των γνωστών στους αριστοκρατικούς κύκλους μποέμηδων στο Λάκκο ήταν όχι μόνο μια σημαντική πηγή κέρδους αλλά και μια μορφή συμβολικού κεφαλαίου για την εντόπιο κοινωνία.

2.7. Σχέσεις με όργανα του κράτους

Οι αφηγήσεις που αναφέρονται στις σχέσεις της εντόπιας κοινωνίας με τους φορείς του κρατικού μηχανισμού είναι από τα πιο ενδιαφέροντα σημεία των βιογραφιών. Συνιστούν δε ένα αφηγηματικό λόγο πυκνό, δύστροπο και έντεχνα διφορούμενο, που κινείται ανάμεσα στις γραμμές της μνήμης και της συνειδητής λήθης αφήνοντας πολλά περιθώρια διαφορετικών αναγνώσεων και ερμηνειών. Πρόκειται για μια κοινωνική ποιητική που εγκαλεί, περιγράφει και σχολιάζει σημεία συνάντησης και διαπραγμάτευσης πρακτικών της «λαϊκής και κρατικής νομιμότητας» (Δαμιανάκος 1996) και ασκεί κριτική σε αθέμιτες συναλλαγές και υπόγεια συμφέροντα.

Ένα σημείο στο οποίο οι Λακκουδιανοί αρεσκόταν να επικεντρώνουν τις αφηγήσεις τους ήταν αυτό της κυριαρχικής τους ικανότητας στο Λάκκο, ενός χώρου που προσδιορίζεται ως εστία κυριαρχίας του μάγκικου στοιχείου. Προς αυτή την κατεύθυνση το κράτος και ο αντιπρόσωπος του νόμου, ο αστυνόμος υποβαθμίζεται συμβολικά.

> «Στο Λάκκο όταν κατέβαιναν ήταν μαζεμένοι 5-6 αστυνομικοί. Οι αστυνομικοί οσάκις ήθελε να πούμε να κάνουνε έλεγχο, μπλόκο, ήτανε έξι - επτά μαζί, διότι άμα ήτανε μόνος δεν τα έβγαζε πέρα».[59]

> «Οι σχέσεις μας με την αστυνομία δεν πηγαίνανε καλά, διότι όποιον βλέπανε εδώ τον είχανε για σωματέμπορα. Εδώ αν υπήρχε ένας από αυτούς [αστυνομικός] θα έτρωγε ξύλο, αλλά κατεβαίνανε πέντε έξι».[60]

> *«Ο Λάκκος ήταν άλλο βασίλειο, άλλο κράτος. Εδώ κυβέρναγε η μαγκιά. Όχι όλοι ορισμένοι.* Τώρα τα νταλαβέρια αυτονών με την ασφάλεια, την αστυνομία αυτά είναι άλλου παπά Ευαγγέλιο».[61]

Από ότι φαίνεται, η προβαλλόμενη κυριαρχική ικανότητα των Λακκουδιανών στο χώρο τους, μεταφραζόταν στην κυριαρχία μιας μικρής ομάδας ατόμων που έλεγχε οικονομικά και κοινωνικά το Λάκκο. Στο βαθμό που οι νόμιμες δραστηριότητες του

---

[59] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».
[60] Βιογραφία Θωμά «Καραμπάτη».
[61] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου».

χώρου υπόκειντο στο κρατικό έλεγχο (υγειονομικός έλεγχος πορνείων, φορολογία κ.λ.π.) και οι παράνομες (χασισοποσία, λαθρεμπόριο κ.λ.π.) ήταν αντικείμενο ελέγχου των διωκτικών αρχών, είναι βάσιμο να υποθέσουμε πως η αναπαραγωγή της κυριαρχικής ικανότητας της ομάδας εξαρτιόταν από κρατικές στάσεις και στρατηγικές. Προς αυτή την κατεύθυνση παρουσιάζουν ξεχωριστό ενδιαφέρον η πληθώρα καταγγελιών γνωστών Λακκουδιανών που κατηγορούνται ως καταδότες της ασφάλειας, προστάτες και τραμπούκοι του κομματικού μηχανισμού των Βασιλικών. Παραθέτω χαρακτηριστικά παραδείγματα.

> «Ο Κ., ο Π, ήταν τσάτσοι και ρουφιάνοι. Ο Μ.[62] ήταν τσάτσος βασιλικός, ήταν με όλους καλός. *Αυτοί ήτανε ρουφιάνοι της αστυνομίας, με αυτά διατηρούσανε τα μαγαζιά, τα ζάρια, το χασίς, τα μπουρδέλα».*[63]

> «Πολλοί Λακκουδιανοί είχαν παρτίδες με αστυνομικούς. Εγώ τους πήγαινα κόντρα και δεν με γουστάρανε [...] Λίγοι ήταν οι δημοκρατικοί εδώ κάτω. Να σου πω εγώ οι βασιλικοί αγαπούσανε πάντα τη παρανομία και τους υποστηρίζανε».[64]

> *«Αυτοί [οι αστυνομικοί] ήταν οι μεγαλύτεροι νταβατζήδες. Αυτοί τα παίρνανε με το τρόπο τους από τις γυναίκες. Όλος ο κόσμος το ήξερε αυτό το πράγμα».*[65]

Η συχνή επανάληψη τέτοιου τύπου αναφορών στις βιογραφίες, θέτει πολλά κρίσιμα ερωτήματα και συγκροτεί υποθέσεις εργασίας που φοβάμαι πως δύσκολα θα μπορούσαν να απαντηθούν με σαφήνεια, λαμβάνοντας υπόψη μας τον επιλεκτικό και μυθοποιητικό χαρακτήρα της μνήμης. Ωστόσο, κάποια σημεία στα οποία οι λόγοι διασταυρώνονται και συχνά ταυτίζονται παραπέμποντας σε κοινές νοηματοδοτήσεις και αντιλήψεις, παρουσιάζουν εξαιρετικό ενδιαφέρον και φωτίζουν όψεις της

---

[62] Και οι 3 μάγκες - νταήδες που αναφέρει ο αφηγητής είναι Λακκουδιανοί φημισμένοι για τις οικονομικές τους δραστηριότητες. Χαρακτηριστικά αναφέρω ότι οι φαμίλιες των προαναφερθέντων μαζί με 2-3 άλλες οικογένειες είναι αυτές που κατηγορούνται επώνυμα ως τα άτομα που έλεγχαν την οικονομία του χώρου και είχαν αθέμιτες συναλλαγές με το κράτος.
[63] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».
[64] Βιογραφία Θωμά «Καραμπάτη».
[65] Βιογραφία Κατίνας «Κοκκινομάλλας».

κοινωνικής ιστορίας των ομάδων που εξετάζουμε, έστω και μέσα από το παραμορφωμένο πρίσμα της μνήμης. Θα αναφερθώ συνοπτικά σε αυτές.

Η συντριπτική πλειοψηφία των Λακκουδιανών ήταν οπαδοί της βασιλείας και μερικοί είχαν διαδραματίσει ενεργό ρόλο ως «τραμπούκου» της παράταξης. Οι βενιζελικοί στο Λάκκο ήταν μειοψηφία ενώ δεν αναφέρονται κομμουνιστές. Οι τελευταίοι, σχολιάζονται με επικριτική διάθεση από τους Λακκουδιανούς που θεωρούσαν ότι ήταν εξαιρετικά «πειθαρχημένοι» και «δούλοι της εργασίας». Η οικοδόμηση των στάσεων αυτών πρέπει να αναζητηθεί τόσο στην απουσία κοινωνικής συνείδησης της ομάδας, όσο και στις δομημένες υπόγειες σχέσεις που υπήρχαν ανάμεσα σε κύκλους Λακκουδιανών και κομματικούς μηχανισμούς. [66]

«Επώνυμοι» Λακκουδιανοί καταγγέλλονται ως φορείς παροχής πληροφοριών, σαν *καταδότες, χαφιέδες* των διωκτικών αρχών, άποψη που υποστηρίζεται με θέρμη τόσο από Λακκουδιανούς, όσο και από μέλη της εξω-ομάδας και προς αυτή τη κατεύθυνση συναντάμε στις βιογραφίες πληθώρα καταγγελιών για λαθραίες συναλλαγές. Αυτό που σχολιάζεται είναι πως ορισμένοι Λακκουδιανοί, οι *μεγάλοι νταβατζήδες* προσέφεραν στις διωκτικές αρχές χρήσιμες πληροφορίες που συλλέγανε χρησιμοποιώντας τις ποικίλες διασυνδέσεις που είχαν με το κοινωνικό περιθώριο της πόλης. Επιπλέον, διασφάλιζαν την ομαλή τάξη στο Λάκκο την διευθέτηση των εντάσεων και των συγκρούσεων, με τρόπο ώστε η αστυνομική παρέμβαση να εγκαλείται μόνο σε οριακές περιπτώσεις ενώ σε συνεργασίες με τις πατρόνες, φρόντιζαν για την έγκαιρη καταβολή των φορολογικών υποχρεώσεων των πορνείων. Το αντάλλαγμα εκ μέρους των κρατικών μηχανισμών ήταν η «σιωπή» για τις λαθραίες δραστηριότητες του χώρου.

Αξίζει να μνημονεύσουμε εδώ, ότι στη προφορική ιστορία κατηγορούνται σημαίνοντα αστυνομικά όργανα που είχαν επιφορτιστεί το καθήκον του ελέγχου και της επιτήρησης του Λάκκου για χρηματισμό και συνεργεία στην εκμετάλλευση πορνών. Οι καταγγελίες αφορούν κυρίως μεταπολεμική περίοδο όταν το κράτος επιχείρησε να ελέγξει με πιο συστηματικό τρόπο το χώρο και τις δραστηριότητες των μαστροπών. Οι καταγγελίες αφορούν επώνυμα αστυνομικά όργανα για εκμετάλλευση γυναικών του Λάκκου και παράνομη διαχείριση των τραπεζιτικών λογαριασμών τους οι οποίοι, σύμφωνα με τους αφηγητές, πέρασαν από τα χέρια των μαστροπών στους αστυνομικούς. Πρόκειται για μια σχέση που υπόκειντο στις συγκυριακές ιστορικές

---

[66] Βλ. σε άλλο σημείο της μελέτης,«Προφορική ιστορία και μεταξική περίοδος», σ.σ.161-166. Βλ. επίσης το γλαφυρό σχόλιο για τη δράση πληρωμένου τραμπούκου με αρειμάνιο μουστάκι, πανταλόνι τζογέ, γιλέκο, σακάκι σταυρωτό κ.λ.π. στην υπηρεσία κομματικού μηχανισμού που παραθέτει η Δράσις στις 9-6-1932 («Μπράβου»).

μεταβολές, στα κρατικά προστάγματα και στις αντίστοιχες στρατηγικές των τοπικών φορέων εξουσίας.

Όργανα του κράτους και χαρτοπαίχτες σε φωτογραφία του Μπεχαεντίν (Αρχείο Βικελαίας Βιβλιοθήκης).

Οι παραπάνω εντόπιες αντιλήψεις σκιαγραφούν τον τρόπο πρόσληψης και νοηματοδότησης εκ μέρους των αφηγητών, των «σκοτεινών» σχέσεων που είχαν διαμορφωθεί ανάμεσα σε κέντρα και μηχανισμούς της κρατικής και της «παρακοινωνιακής» εξουσίας. Σχέσεις που έπαιξαν το δικό τους ρόλο στη διαδικασία εκσυγχρονισμού της ελληνικής κοινωνίας .

Από ότι φαίνεται οι ποικίλες καταγγελίες των Λακκουδιανών εξέφραζαν μια μορφή κοινωνικής διαμαρτυρίας ενάντια στην κυριαρχική ομάδα της εντοπιότητας και των μεθόδων που χρησιμοποιούσε για την αναπαραγωγή της κυριαρχικής της ικανότητας. Ωστόσο οι στάσεις αυτές δεν φαίνεται να μεταφράστηκαν ποτέ σε μια συνολική αμφισβήτηση των δομών κυριαρχίας στο εσωτερικό της κοινότητας, όπως και στο επίπεδο των σχέσεων της με το κρατικό μηχανισμό. Αυτό που μπορούμε να συνάγουμε, διερευνώντας τις βιογραφικές αναφορές, είναι ότι το ζητούμενο για τις κυριαρχούμενες ομάδες Λακκουδιανών ήταν η ανακατανομή των σχέσεων δύναμης και η πρόσβαση με ευνοϊκότερους όρους στην εκμετάλλευση προσοδοφόρων

δραστηριοτήτων του χώρου και στη νομή της εντόπιας εξουσίας και όχι η διάσπαση αυτού του δομημένου συστήματος σχέσεων .

3. Η οικονομία του χώρου

Η οικονομία του Λάκκου βασιζόταν σε δίκτυα αλληλοδομούμενων λειτουργιών, που οργανώνονταν γύρω από την κύρια οικονομική μονάδα, το χαμαιτυπείο. Φορείς άσκησης αυτών των δραστηριοτήτων ήταν οι Λακκουδιανοί μια ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα που κατοικούσε στο Λάκκο και τις γύρω περιοχές και εξασφάλιζε τα εισοδήματά της από τις οικονομικές λειτουργίες του χώρου. Αυτές οι δραστηριότητες μπορούν να ταξινομηθούν σε γενικές γραμμές ως εξής:

α. Υπηρεσίες αγοραίου έρωτα που προσέφεραν στους επισκέπτες της συνοικίας «κοινές» και «ελευθέριες» γυναίκες των χαμαιτυπείων. Ο διαχωρισμός αυτός προέκυπτε από το Νόμο 3032, της 12/25 Αυγούστου 1922, «Περί των μέτρων καταπολέμησης των αφροδισίων νοσημάτων ως και περί άσεμνων γυναικών», που διαχώριζε τις κοινές γυναίκες, αυτές που είχαν ως κύρια επαγγελματική απασχόληση την πορνεία, από τις «ελευθέριες», αυτές που ασκούσαν το επάγγελμα. Η αστυνομική αρχή του Ηρακλείου απαγόρευε αυστηρά την έξοδο των «κοινών γυναικών» από τη συνοικία του Λάκκου, ενώ το ίδιο δε συνέβαινε με τις «ελευθέριες», που συνήθως εργαζόταν ως σερβιτόρες, αοιδοί, χορεύτριες σε χώρους αναψυχής εντός ή εκτός Λάκκου.

Στα πορνεία, εξάλλου, εργάζονταν οι μαντάμες και οι αγαπητικοί. Οι πρώτες αντιπροσώπευαν τον οίκο ανοχής στις σχέσεις του με τις αρχές και αναλάμβαναν την οικονομική διαχείρισή του, ενώ οι δεύτεροι εξασκούσαν τους άτυπους ρόλους των προστατών των οίκων από τυχόν υπονομευτές του.

β. Υπηρεσίες αναψυχής και ψυχαγωγίας που οργάνωναν οι φημισμένοι ντερβισόμαγκες, τεκετζήδες και ταβερνιάρηδες των κουτουκιών του Λάκκου, με τη συνδρομή πλανόδιων «μουζικάντηδων», αοιδών, περιοδευόντων καραγκιοζοπαικτών και προσφυγικών κομπανιών της πόλης. Όχι σπάνια, στα ιδιόμορφα γλέντια της συνοικίας πρωταγωνιστούσε και το τοπικό καλλιτεχνικό δυναμικό της κοινότητας: λατερνατζήδες, ντεφιτζήδες, γραμμοφωνατζήδες, τραγουδιστές καθώς και οι φημισμένοι μπουζουξήδες του Λάκκου.

γ. Δραστηριότητες παράνομων συναλλαγών που ελέγχονταν από μια ολιγάριθμη ομάδα Λακκουδαίων, που συνιστούσαν την οικονομική ελίτ του χώρου. Τέτοιες δραστηριότητες ήταν η χασισεμπορία, το λαθρεμπόριο όπλων και αφορολόγητων ειδών, η σωματεμπορία, ο έλεγχος τυχερών παιχνιδιών, κ.α.

δ. Υπηρεσίες ευκαιριακών δραστηριοτήτων. Η συνοικία με τη ζωηρή κίνηση παρείχε ποικίλες ευκαιρίες για πρόσκαιρη απασχόληση σε ομάδες προερχόμενες από τα πιο φτωχά και εξαθλιωμένα στρώματα της πόλης: μικροπωλητές, πραματευτές, λούστροι, πλύστρες, ράφτες, υπηρέτριες, κουρείς, καραγωγείς κ.λ.π., εξυπηρετούσαν τις ανάγκες των ενοίκων και επισκεπτών της συνοικίας, ασκώντας ευκαιριακά επαγγέλματα.

3.2. Η κοινωνική οργάνωση της πορνείας

Η πορνεία στο Λάκκο είχε τη μορφή μιας «βιοτεχνίας» του σεξ. Οι οίκοι ανοχής λειτουργούσαν σαν οικονομικές μονάδες, με εξειδικευμένο προσωπικό που διεκπεραίωνε πρακτικές αγοραίου έρωτα. Η λειτουργία και η επιβίωση των μονάδων εξαρτιόταν σε σημαντικό βαθμό από την προσφορά και ζήτηση σεξουαλικής εργασίας, από τις διακυμάνσεις της κοινωνικοοικονομικής ανάπτυξης της πόλης και από πολιτικούς παράγοντες, όπως οι εκάστοτε κρατική πολιτική στο χώρο της πορνείας.

Στο Λάκκο λειτουργούσαν διάφοροι τύποι νόμιμων[67] πορνείων. Ο πιο σημαντικός διαχωρισμός ήταν ανάμεσα στα ομαδικά και τα ατομικά. Τα πρώτα λειτουργούσαν με τη μορφή του ομαδικού εταιρισμού. Οι λειτουργίες του οίκου διεκπεραιωνόταν στα ξεχωριστά δωμάτια που είχαν διαμορφωθεί στο ισόγειο και στο ανώγειο του οίκου, όπου εργαζόταν 3-4, μερικές φορές και περισσότερες, πόρνες, η πατρόνα, ο προστάτης του σπιτιού και ένα άτομο σαν υπηρετικό προσωπικό.[68] Στα ατομικά πορνεία που αναπτύχθηκαν μετά το δεύτερο ήμισυ της μεσοπολεμικής περιόδου, εργαζόταν μια πόρνη και ένας προστάτης, ή μια πατρόνα, που διαχειριζόταν τον οίκο.

---

[67] Στις παρυφές αλλά και εκτός Λάκκου λειτουργούσαν ορισμένα παράνομα πορνεία. Όπως είναι φυσικό υπήρχαν δίκτυα σχέσεων ανάμεσα στην νόμιμη και την παράνομη πορνεία. Υπολογίζεται ότι ορισμένοι φημισμένοι Λακκουδιανοί έλεγχαν παράνομες μορφές άσκησης πορνείας.

[68] Αυτοί αναφέρονται σαν «οι δούλοι των πουτανών», ήταν άνδρες ή γυναίκες. Οι εργασίες τους ήταν η μεταφορά των μποξάδων, με τον ακάθαρτο ρουχισμό των πορνών στο κλίβανο του Λάκκου ή παλαιότερα στο Μικρό Χαμάμι, ο καθαρισμός του πορνείου, η εκτέλεση παραγγελιών και θελημάτων των μαστροπών και των πορνών κ.α. Οι αμοιβές τους ήταν πολύ χαμηλές. Συνήθως περιοριζόταν σε στέγαση και σε μικρά φιλοδωρήματα.

Συνήθως, αλλά όχι πάντα τόσο τα ομαδικά όσο και τα ατομικά πορνεία ευρισκόταν υπό την εποπτεία και την υψηλή προστασία μιας ισχυρής κοινωνικοοικονομικής ελίτ του χώρου που έλεγχαν τους μηχανισμούς διακίνησης πορνών και των πρακτικών αγοραίου έρωτα και είχε διαπραγματευτική ικανότητα στη σχέση της με τον κρατικό μηχανισμό. Τα μη συνεργαζόμενα πορνεία, αυτά που δεν απέδιδαν «χαράτσι» στους υψηλούς προστάτες, πλήρωναν το τίμημα της «ανεξαρτησίας» τους με το κίνδυνο της μη υποστήριξης του οίκου σε περιπτώσεις δολιοφθορών, συγκρούσεων, «δύσκολων» συναλλαγών με το κράτος κ.λ.π.

Ένας άλλος διαχωρισμός των πορνείων ήταν σε απλά (κοινά) και σε ακριβά (αριστοκρατικά). Στα απλά που ήταν η πλειοψηφία εργαζόταν ιερόδουλες με «κανονική» αμοιβή και ελεύθερη πρόσβαση πελατών από ετερόκλητες κοινωνικές ομάδες αστικού πληθυσμού. Τα λιγοστά αριστοκρατικά πορνεία ευρισκόταν στις παρυφές του Λάκκου στις συνοικίες Πηγάϊδα και Περβόλα. Σε αυτά εργαζόταν ελκυστικές πόρνες με υψηλή αμοιβή (ταρίφα) έχοντας πελάτες συνήθως εύπορους και ευυπόληπτους πολίτες. Αντίθετα από τα απλά, εδώ οι χώροι ήταν άνετοι, ευρύχωροι, ευήλιοι και περίτεχνα διακοσμημένοι.

Οι βασικές κατηγορίες ατόμων που εμπλεκόταν στις υπηρεσίες πορνείας ήταν: Πρώτον, Οι πόρνες, οι βασικοί φορείς εργασίας του χαμαιτυπείου. Αυτές διέθεταν σαν μέσο εργασίας το σώμα και τις ιδιαίτερες τεχνικές και δεξιότητες χρήσης του στη διάρκεια της σεξουαλικής πράξης. Οι πόρνες μαζί με το βοηθητικό προσωπικό, αποτελούσαν τη βάση της κοινωνικής πυραμίδας του ανθρώπινου δυναμικού των πορνείων και ευρισκόταν υπό την εξάρτηση των μαστροπών. Ωστόσο αυτό δεν ήταν απόλυτο, αφού ορισμένες φημισμένες για τα προσόντα τους πόρνες «είχαν φθιάξει όνομα», διέθεταν κύρος και φήμη και υψηλή θέση στην εντόπιο κυριαρχία. Συνήθως ήταν αυτές που με την πάροδο του χρόνου γινόταν πατρόνες.

Δεύτερον, οι *πατρόνες* που αναφέρονται στην προφορική ιστορία και σαν *μαντάμες, τσατσάδες* και *μαμάδες*, ήταν συνήθως οι διευθύντριες των χαμαιτυπείων και οι νόμιμοι αντιπρόσωποι του στις συναλλαγές με τις τοπικές αρχές, υγειονομικές, δημοτικές και αστυνομικές αρχές. Οι πατρόνες ήταν ηλικιωμένες πόρνες που είχαν συμπληρώσει το σαρακοστό έτος της ηλικίας τους,[69] διέθεταν κύρος και φήμη και μια επιτυχή καριέρα στο χώρο της πορνείας από την οποία απέκτησαν υψηλές γνωριμίες. Οι πατρόνες διαχειριζόταν τα έσοδα και τα έξοδα του πορνείου και διευθετούσαν το

[69] Αυτό προέβλεπε το Διάταγμα Περί Χαμαιτυπείων, Ν. 173/1900.

ύψος των αμοιβών των εργαζομένων και φρόντιζαν τις οικονομικές παροχές προς τους «μεγάλους νταβατζήδες» της περιοχής. Ακόμη κατέβαλαν τους φόρους προς το κράτος και φρόντιζαν για την υγειονομική υγιεινή και την ευταξία του οίκου.

Και τρίτον, οι νταβατζήδες, ή αλλιώς αγαπητικοί και προστάτες. Αυτοί παρείχαν δυναμική προστασία στο πορνείο από τους υπονομευτές της εύρυθμης λειτουργίας τους. Φρόντιζαν για την καταβολή του οικονομικού αντίτιμου που προσέφερε ο πελάτης για την αγοραία σεξουαλική πράξη και παρενέβαιναν σε συγκρούσεις και φιλονικίες που όχι σπάνια ξεσπούσαν ανάμεσα σε πελάτες ή ανάμεσα σε πελάτες και ιερόδουλες. Έχει εδώ ενδιαφέρον να επισημάνουμε πως ορισμένοι έμπειροι, παλιοί και φημισμένοι νταβατζήδες ασκούσαν ένα είδος επιστασίας στα πορνεία διαμέσου τρίτων προσώπων που εργαζόταν για λογαριασμό τους σε όλη τη διάρκεια της λειτουργίας των οίκων. Στις κοινωνικές αναπαραστάσεις Λακκουδιανών τα άτομα αυτά αναφέρονται με διάφορες ονομασίες, στη προσωπική ιστορία όπως οι μεγάλοι *νταβατζήδες*, οι *άρχοντες της περιοχής*, *οι συμμορίες* και διαφοροποιούνται από τους «απλούς νταβατζήδες» που είτε εργαζόταν στη δούλεψη των πρώτων είτε σε ανεξάρτητη βάση σε ατομικά συνήθως πορνεία.

Τα έσοδα του οίκου ανοχής διαχειριζόταν συνήθως οι πατρόνες. Αυτές απέδιδαν αμοιβές στις πόρνες και το υπηρετικό προσωπικό. Οι αμοιβές της κάθε πόρνης δεν ήταν σταθερές και καθοριζόταν από ποικίλους παράγοντες. Κριτήρια όπως η εξωτερική εμφάνιση, η προσωπικότητα, η ικανότητα παροχής «ιδιαίτερων» υπηρεσιών και οι προσωπικές γνωριμίες μιας πόρνης με πελάτες, καθόριζαν την διαπραγματευτική ισχύ της και αντίστοιχα το ύψος της ημερήσιας αμοιβής ή του ποσοστού κέρδους σε κάθε αγοραία σεξουαλική πράξη.

Η εξασφάλιση της αναπαραγωγής του εργατικού δυναμικού των πορνείων ήταν βασικό μέλημα των μαστροπών. Αυτοί φρόντιζαν αφενός να στελεχώνουν τα πορνεία με γυναίκες που ευρισκόταν σε κατάσταση οικονομικής, συναισθηματικής ή ψυχολογικής αδυναμίας αφετέρου να ανανεώνουν και να τα εμπλουτίζουν με γυναίκες από πυρήνες πορνείων άλλων πόλεων. Παράλληλα χρησιμοποιώντας μεθόδους σωματικής ή ψυχολογικής επιβολής ελαχιστοποιούσαν την εκροή εργαζόμενου προσωπικού από τα πορνεία.

Εκτός από το μέλημα της στελέχωσης του προσωπικού του οίκου, οι μαστροποί ήταν επιφορτισμένοι με την φροντίδα της προσέλκυσης πελατείας. Εκμεταλλευόμενοι τις πυκνές διαπροσωπικές σχέσεις με άτομα και ομάδες της κοινωνίας της πόλης

προσέλκυαν πελάτες στα πορνεία. Άλλοτε πάλι χρησιμοποιούσαν μεθόδους άτυπης διαφήμισης. Σε ώρες κυκλοφοριακής αιχμής διαλαλούσαν την ποιότητα των παρεχόμενων υπηρεσιών ιερόδουλων, ενώ μερικές φορές και οι τελευταίες, όσες δεν είχαν πελάτες, μπορούσαν να βγουν στη πρόσοψη του οίκου με προκλητική ενδυμασία προτρέποντας τους πελάτες για επίσκεψη.

Σε γενικές γραμμές η κοινωνική οργάνωση των πορνείων βασιζόταν σε επάλληλες σχέσεις ιεραρχίας και εξάρτησης, οι οποίες ευνοούσαν την συγκρότηση μιας κυριαρχικής ομάδας στο χώρο. Αυτή απαρτιζόταν, κυρίως, από προστάτες πορνείων που έλεγχαν και άλλες οικονομικές δραστηριότητες όπως χασισεμπορία, εμπόριο όπλων, τυχερά παιχνίδια, ενοικίαση λατερνών και διαχείριση ταβερνείων.[70] Στην ομάδα αυτή συμμετείχαν και ορισμένες φημισμένες πατρόνες οι οποίες είχαν πλουτίσει ελέγχοντας την διακίνηση υπηρεσιών πορνείας. Αυτές, συχνά, διατηρούσαν στενούς φιλικούς δεσμούς με επώνυμους, ευυπόληπτους πολίτες εξασφαλίζοντας τη συμπαράστασή τους σε «κρίσιμες» περιστάσεις.

Στην προφορική ιστορία μνημονεύονται με ζωηρά χρώματα οι λιγοστές «φαμίλιες» Λακκουδιανών[71] που από ότι φαίνεται εκμεταλλευόταν διαγενεακά τις οικονομικές λειτουργίες του χώρου. Το ότι αυτές οι ομάδες εξασφάλιζαν την αναπαραγωγή της κυριαρχικής τους ικανότητας, χωρίς σημαντικές μεταβολές στη σύνθεση τους και χωρίς σημαντικά προβλήματα με τις αστυνομικές αρχές[72] μαρτυρεί πολλαπλές ικανότητες (συναλλαγής, διαχείρισης οικονομικών πόρων, χρήση βίας και όπλων, διευθέτησης εντάσεων κ.λ.π.). Πολλοί αφηγητές υποστήριζαν ότι η δύναμη των μαστροπών πήγαζε από μια ιδιαίτερη σχέση που είχαν με τον κρατικό μηχανισμό. Η ύπαρξη πελατειακών σχέσεων ανάμεσα σε φορείς της εντοπιότητας και του κρατικού μηχανισμού, δεν πρέπει να απέχει πολύ από την πραγματικότητα. Ωστόσο η περαιτέρω διερεύνηση μιας τέτοιας υπόθεσης απαιτεί έρευνα αρχειακού υλικού της ασφάλειας Ηρακλείου. Με τέτοια προσπάθεια σκόνταψε στην έλλειψη τέτοιου αρχειοθετημένου υλικού σε δημοτικές και κρατικές υπηρεσίες της πόλης.

---

[70]Πολλές φορές αυτοί εξασκούσαν το επάγγελμα του ταβερνιάρη. Στο χώρο της ταβέρνας έκλειναν «δουλειές» που διεκπεραίωναν άτομα που εργαζόταν στη δούλεψη τους.

[71]Τα μέλη της κάθε φαμίλιας συνδεόταν συχνά με συγγενικούς δεσμούς. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες οι φαμίλιες των μεγάλων νταβατζήδων στο Λάκκο «σπάνε» τη δράση τους στα χρόνια της μεσοπολεμικής περιόδου. Τότε η υποβάθμιση των λειτουργιών της συνοικίας, η ολοένα και μεγαλύτερη παρέμβαση του κρατικού μηχανισμού στο χώρο και το γεγονός ότι ορισμένα άτομα - κλειδιά που ασκούσαν επιστασία για πολλά χρόνια στα πορνεία είχαν γεράσει ή είχαν αποσυρθεί από το Λάκκο, λειτούργησαν ως ανασταλτικοί παράγοντες στην αναπαραγωγή αυτής της κοινωνικοοικονομικής ελίτ.

[72] Επισημαίνω πάντως ότι όλοι τους είχαν κάποιο μητρώο στην ασφάλεια βεβαρημένο με μικροπαραβάσεις π.χ. πώληση χασίς, όπως προκύπτει από μαρτυρίες εφημερίδων αλλά και αφηγητών, εξακολουθούσαν να ελέγχουν τις δραστηριότητες του χώρου.

Αυτό που εδώ μπορούμε να επισημάνουμε χωρίς επιφυλάξεις είναι το ότι η λειτουργία των πορνείων και η αναπαραγωγή τους εξαρτιόταν από τις επιλογές και τις στάσεις του κρατικό μηχανισμού. Στο βαθμό που η έκδοση της νόμιμης άδειας, η συνέχεια ή η παύση των λειτουργιών του χαμαιτυπείου εξαρτιόταν από τις τακτικές εκθέσεις των αστυνομικών και υγειονομικών αρχών, η οικονομικά κυρίαρχη ομάδα της εντοπιότητας είχε κάθε λόγο να διατηρεί με το οποίο τίμημα καλές σχέσεις με κρατικούς φορείς. Η ικανότητα συναλλαγής με κρατικούς φορείς ήταν ένα βασικό προσόν για το κάθε μαστροπό.

Στο πλαίσιο της εντόπιας κοινωνίας είχαν διαμορφωθεί ορισμένοι χαρακτηριστικοί τύποι κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας που συγκροτούσαν ένα ιεραρχικό σύστημα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ήταν οι σχέσεις πατρωνίας ανάμεσα στους μαστροπούς (νταβατζήδες και πατρόνες) από τη μια πλευρά και τις πόρνες από την άλλη. Στο πλαίσιο αυτών των σχέσεων οι μαστροποί προσέφεραν στέγαση, θαλπωρή, φροντίδα και προστασία στις συνήθως ανίσχυρες και συναισθηματικά ευάλωτες πόρνες με αντίτιμο την οικονομική εκμετάλλευση της εργασίας των πορνών. Οι τελευταίες ευρισκόταν σε μια θέση υποταγής σε δύο διαφορετικού φύλου ισχυρές κατηγορίες Λακκουδιανών τους νταβατζήδες και τις πατρόνες. Εξαίρεση αποτελούσαν ορισμένες φημισμένες πόρνες που είχαν υψηλή διαπραγματευτική ισχύ στις σχέσεις με τους μαστροπούς και ξεχώριζαν στην εντοπιότητα χάρις στα προσόντα και τις ικανότητές τους.

Ένας άλλος τύπος σχέσεων ήταν αυτός που είχε διαμορφωθεί ανάμεσα σε τέτοιες ονομαστές πόρνες και *γιανκιλήδες*[73] πελάτες που προσέφευγαν συνεχώς στις υπηρεσίες συγκεκριμένων πορνών, αναζητώντας σχέσεις που εμπεριείχαν συναισθηματικά στοιχεία και υπέρβαιναν την αγοραία σεξουαλική πράξη. Τα άτομα αυτά ήταν έτοιμα να πραγματοποιήσουν την οποιαδήποτε θυσία προς όφελος της *γιαβουκλούς* γυναίκας και στην προφορική ιστορία μνημονεύονται οι μακροχρόνιοι *σεμπτάδες*[74] Λακκουδιανών με πόρνες. Μια ιερόδουλη που ξεχώριζε από τις άλλες στο Λάκκο και είχε «φθιάξει όνομα» μπορούσε να το μεταχειριστεί σαν ένα τύπο κεφαλαίου που θα της απέφερε οικονομικά και συμβολικά οφέλη. Μπορούσε για παράδειγμα να επιλέγει πελάτες, μερικές φορές και αγαπητικούς, να έχει μερικές φορές παραπάνω από ένα ερωμένους και να διεκδικεί υψηλότερο ποσοστό κερδών.

---

[73] Αναφέρονται με αυτή την ονομασία ερωτευμένοι άνδρες που είχαν σχέσεις με ιερόδουλες.
[74] Ο σεμπτάς είναι μια συνηθισμένη λέξη στον εντόπιο λόγο. Παραπέμπει στο βαθύ και συνήθως ανεκπλήρωτο ερωτικό πόθο.

Ένας τρίτος βασικός τύπος σχέσεων εγγραφόταν στο εσωτερικό του ανδρικού πληθυσμού της εντοπιότητας. Ήταν οι σχέσεις κυριαρχίας της ολιγάριθμης ομάδας των μεγάλων νταβατζήδων επί των απλών αγαπητικών που εργαζόταν στη δούλεψη τους στα πορνεία αλλά και σε ένα δίκτυο ατόμων που αναλάμβαναν την διεκπεραίωση παράνομων δραστηριοτήτων. Οι μεγάλοι *νταβατζήδες* είχαν τον κυριαρχικό έλεγχο στην οικονομία του χώρου εξασφάλιζαν την παροχή ευκαιριών απασχόλησης σε τέτοια άτομα με αντίτιμο την υποταγή τους.

Οι ιεραρχικές θέσεις αυτού του ιδιότυπου σχηματισμού ήταν σχετικά ρευστές και οι δυνατότητες ανόδου στην ιεραρχική κλίμακα οριακές. Η διεκδίκηση θέσεων συμβολικού γοήτρου που συνήθως συνδυαζόταν και με οικονομικά οφέλη ήταν αντικείμενο συνεχούς διαπραγμάτευσης. *Η κατοχή ενός συμβολικού τίτλου όπως ρεμπέτης, μάγκας ή νταής που η κοινότητα απέδιδε σε ένα πρόσωπο που είχε διακριθεί σε πρακτικές νταηλικιού ή στα αγαπητιλίκια της συνοικίας, απαιτούσε την υπεράσπιση του τίτλου μέσα από συνεχή προβολή τεκμηρίων μαγκιάς και δύναμης.* Η ένταξη όμως στην οικονομική ελίτ απαιτούσε όχι μόνο την κατοχή ενός συμβολικού τίτλου αλλά και ικανότητα δράσης σε παράνομες πρακτικές όπως επίσης και αυξημένη διαπραγματευτική ικανότητα απέναντι στο δυνητικό κρατικό έλεγχο, προσόντα που απαιτούσαν μακροχρόνια εμπειρία και άσκηση σε ριψοκίνδυνες πρακτικές.

Η κινητικότητα θέσεων και ρόλων γυναικών στο ενδοκοινοτικό σύστημα κοινωνικής οργάνωσης ήταν αυξημένη. Εδώ προσόντα όπως η εξωτερική εμφάνιση, η προσωπικότητα, οι γνωριμίες με επιφανείς πολίτες ακόμα και η ποιότητα των παρεχόμενων προς άνδρες υπηρεσιών, συνέβαλαν στην οικονομική και συμβολική αναβάθμιση της θέσης μιας πόρνης. Αυτή η δυνατότητα κυοφορούσε δύο προοπτικές, είτε την άνοδο της πόρνης στην ενδοκοινοτική ιεραρχία με τη κύρωση ενός «ονόματος» που της προσέδιδε γοήτρο και τη δυνατότητα μετεξέλιξης της σε πατρόνα, είτε την έξοδο της από το χώρο του Λάκκου ή και από το συμβολικό σύστημα της πορνείας.

Στη προφορική ιστορία μνημονεύονται ιστορίες φημισμένων πορνών που εγκατέλειψαν το Λάκκο για ένα πλούσιο γάμο ή για μια διαφορετική ζωή σε άλλη πόλη. Άλλες προτίμησαν να συνεχίσουν τη καριέρα τους σε άλλους θύλακες πορνείας όπως η Τρούμπα. Σε γενικές γραμμές η γεωγραφική και κοινωνική κινητικότητα που παρατηρείται στο συλλογικό σώμα των πορνών περιόριζε τη δυνατότητα συγκρότησης μιας σταθερής γυναικείας ελίτ με προνόμια αντίστοιχα της ανδρικής. Από αυτή τη

σκοπιά δεν είναι τυχαίο που στη προφορική ιστορία η κυριαρχική δράση φημισμένων πατρόνων προσδιορίζεται σε συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα σε αντίστιξη με τη διαχρονική παρουσία των επώνυμων νταβατζήδων.

Οι επάλληλες σχέσεις συμβολικών και συμβολικών ομαδοποιήσεων, όπως και οι πυκνές διαπροσωπικές σχέσεις στο χώρο, από τη μια πλευρά, ευνοούσαν την ανάπτυξη ανταγωνιστικών πρακτικών και από την άλλη συνέβαλαν στην διαμόρφωση της αίσθησης της κοινής μοίρας των μελών της κοινότητας. Οι στάσεις κοινωνικής αλληλεγγύης, η αίσθηση της συμμετοχής σε ένα περιχαρακωμένο κοινωνικό σύνολο που ο έξω κόσμος απέρριπτε, εκδηλωνόταν με έντονο τρόπο σε περιπτώσεις απειλής της κοινότητας από εξωτερικούς εχθρούς. Στις κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος, αναπλάθονται με ζωηρά χρώματα τέτοια περιστασιακά συσπείρωσης Λακκουδιανών για την αντιμετώπιση κινδύνων.[75] Η ανάπτυξη σχέσεων κοινωνικής αλληλεγγύης και η συγκρότηση ιδιαίτερων αξιακών και συμπεριφορικών προτύπων ήταν εκδηλώσεις αυτοσυντήρησης, μια μορφή απάντησης της εντοπιότητας στις συνθήκες κοινωνικού αποκλεισμού και συμβολικής περιθωριοποίησης της.

[75] Στη προφορική ιστορία αναφέρονται περιστατικά ομαδικών συγκρούσεων Λακκουδιανών με ναύτες ξένων στόλων, με Λιμανιώτες κ.λ.π.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VI

ΣΥΜΒΟΛΙΚΕΣ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΕΝΤΟΠΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΑΓΚΙΑΣ

1. Η Παράσταση του μάγκα και ο κώδικας της μαγκιάς

«Δεν επιδίωκα φασαρία, αλλά δεν ήθελα να με προσβάλλεις, ήμουνα σαν το σκορπιό, άμα τόνε βάλεις στο χέρι σου, δεν σε πειράζει, άμα τον αγγίξεις στο σβέρκο, σηκώνει την ουρά του και σε χτυπάει».[1]

Ο μάγκας ήταν κυρίαρχο συμβολικό πρότυπο προσώπου της εντοπιότητας και η ανάπλαση της εικόνας του ήταν ένα συνηθισμένο σημείο αναφοράς στις αφηγήσεις του παρελθόντος. Σε αυτές, ο μάγκας απεικονίζεται σαν ένα πρότυπο "ανώτερου" άνδρα φορέας και εκφραστής μιας δέσμης αρετών και προτύπων όπως η ανδρεία, η γενναιότητα, το φιλότιμο, η εγκράτεια, η μπέσα και η σωφροσύνη. Ο μάγκας ξεχώριζε από την ιδιαίτερη συμπεριφορά και δράση του καθώς, επίσης, και από την επιβλητική εξωτερική του εμφάνιση με το μόρτικο ντύσιμο και τη χρήση συμβολικών αντικειμένων (π.χ. κομπολόι) που λειτουργούσαν ως τεκμήρια μαγκιάς.

Ο συμβολικός δεσμός του μάγκα με αξιακά και συμπεριφορικά πρότυπα της εντοπιότητας και η σημασία της δημόσιας και τελετουργικής τους προβολής συνιστούσαν μια ιδιαίτερη σημασιολογική ενότητα στις βιογραφίες Λακκουδιανών. Αυτοί χρησιμοποιώντας μια, πλούσια σε λεκτικά σχήματα, κοινωνική ποιητική φρόντιζαν να αναπαριστούν γλαφυρά την ταυτότητα του μάγκα και να συντηρούν διαχρονικά αυτό το συμβολικό κεφάλαιο της εντοπιότητας. Στη συνέχεια θα επιχειρήσω να σκιαγραφήσω βασικές συνιστώσες αυτής της ποιητικής, έτσι όπως αναπλάθονται στο νήμα της κοινωνικής μνήμης.

Ένα συνηθισμένο πλαίσιο αναφοράς των αφηγητών, ήταν η διαδικασία περάσματος ενός ατόμου στη συμβολική κοινότητα της μαγκιάς. Στοιχεία όπως οι

[1] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

φιλικοί δεσμοί με παλιότερους μάγκες, ο ηρωισμός, η αποφασιστικότητα, η σωματική δύναμη, η υπομονή και επιμονή, προβαλλόταν ως τα βασικά εφόδια του εκκολαπτόμενου μάγκα στη προσπάθεια του να "φθιάξει" όνομα και να αναγνωριστεί στην εντοπιότητα. Προς αυτή την κατεύθυνση λειτουργούσε αποφασιστικά η συμμετοχή και διάκριση σε περιστασιακές συγκρούσεις νταήδων.

> «Για νάσουν μάγκας έπρεπε νάσαι γερός, να σ' ακούει, έπρεπε νάχεις και καλό τρόπο».[2]

> «Αλλά για νάσουνα μάγκας έπρεπε να ακουστείς. Δεν έπρεπε νάσαι ο τυχόντας».[3]

> «Για να γίνεις μάγκας εκείνη την εποχή, δεν έπρεπε να φας σφαλιάρα, έπρεπε νάσαι μούτρο, όχι καλπαζοεισπράχτορας».[4]

> «Έπρεπε νάχεις τα νταλαβέρια σου με παλιούς μάγκες, να μπεις στο ταραχτά και να βγεις κερδισμένος, νάσαι μετρημένος στα λόγια σου, στο φέρσιμό σου».[5]

Η οικειοποίηση του ονόματος του μάγκα, μεταφραζόταν σε κύρος και φήμη, ένα είδος συμβολικού κεφαλαίου που μεταχειριζόταν τα άτομα με στόχο την απόκτηση υλικών αγαθών και προνομίων. Ωστόσο, η απόδοση εκ μέρους της κοινότητας του συμβολικού τίτλου του μάγκα σε ένα άτομο δεν σήμαινε και τη μόνιμη κυριότητα του. Στη πραγματικότητα το '"όνομα" του μάγκα ευρισκόταν υπό συνεχή διαπραγμάτευση και αμφισβήτηση και το άτομο όφειλε μέσα από συνεχείς επιδείξεις τεκμηρίων μαγκιάς να προβάλλει τη συμβολική του δύναμη επιτελώντας στη πράξη την ταυτότητα του. Με βάση τον εντόπιο λόγο, ο μάγκας έπρεπε να "δείχνει ποιος είναι".

Η κοινωνική δράση του μάγκα εκφραζόταν μέσα από οριοθετημένους κώδικες συμπεριφοράς. Οι κώδικες της μαγκιάς συνιστούσαν ένα πλέγμα συμπεριφορικών προτύπων τα οποία ως ένα βαθμό δέσμευαν και κατεύθυναν τη δράση του μάγκα. Πρόκειται για «κώδικες χειρισμού των εντυπώσεων» που χρησιμοποιούν τα άτομα στο

---

[2] Βιογραφία Θωμά «Καραμπάτη».
[3] Βιογραφία Σταύρου Λ.
[4] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».
[5] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».

πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης προκειμένου να προβάλλουν με εκφραστικό τρόπο την εικόνα του εαυτού.

Η ποιητική του κώδικα της μαγκιάς είναι πλούσια σε λεκτικά και ελλεκτικά σχήματα και είναι ανοικτή στο συμβολισμό. Το παράδειγμα της μετωνυμικής χρήσης της λέξης "σκορπιός" στο απόσπασμα αφήγησης που παραθέτω στην αρχή του κεφαλαίου, είναι ένα καλό δείγμα των ζωηρών ρητορικών σχημάτων που οι αφηγητές επιστρατεύουν για να ορίσουν και να αποδώσουν με τρόπο κατανοητό την εικόνα του μάγκα. Η διαδικασία αυτή μας παραπέμπει στον ενεργό ρόλο του συμβολισμού στην ανασύνθεση πολιτισμικών μορφών του παρελθόντος (Κάβουρας 1993).

Συνήθως, οι αναφορές των αφηγητών στον κώδικα συμπεριφοράς του μάγκα, διαπλεκόταν με την ρητορική της παράστασης του μάγκα και η χρησιμοποίηση τους στόχευε στην ενίσχυση της συμβολικής εξύψωσης και προάσπισης της ταυτότητας του αυθεντικού μάγκα. Παραθέτω χαρακτηριστικά παραδείγματα αφηγήσεων.

> *«Αν έμπαινες σ' ένα μαγαζί και έκανες σαματά και ιστορίες, δεν ήσουνα μάγκας, δεν ήσουνα ωραίος.* Πάει δηλαδή να λέει βάλε μου μια τσικουδιά και κάνει ιστορίες. Δεν λέγεται μάγκας αυτός, μαχαλόμαγκας λέγεται. Νάσαι μάγκας ωραίος, να πιεις το κρασάκι σου, να ακούσεις το πλακάκι σου, να σηκωθείς να χορέψεις, αυτός λεγότανε μάγκας».[6]

> «Τη λέξη μάγκας σήμερα την έχουνε παρεξηγήσει, η κουβέντα αυτή θέλει να πούμε να πει, πως ο μάγκας είναι ένας άνθρωπος που γλεντάει δεν είναι κακής ποιότητας άνθρωπος δεν ήκανε φασαρίες. Φασαρίες κάνανε ορισμένοι που θέλανε να κάνουνε τους μάγκες. Γιατί ένας μάγκας κάθεται στο τραπέζι, όμορφα, ωραία, ήπινε, έκανε το κέφι του, πλέρωνε και έφευγε».[7]

> «Ο μάγκας ήτανε κάτι που δεν έχει σχέση με αυτό που λέμε σήμερα μάγκας. *Μάγκας θα πει να' σαι όμορφος, καλοστολισμένος, να τα παίρνεις και να διασκεδάζεις όμορφα, μάγκας σημαίνει ομορφιά. Μάγκας, σημαίνει πολύ*

[6] Βιογραφία Γιώργου «Σαλταδόρου».
[7] Βιογραφία Θωμά «Γραμμοφωνατζή».

κύριος, έξυπνος. Ο μάγκας δεν είναι μαχαιροβγάλτης, τζαμπουκάς. Ο μάγκας δεν μάλωνε μόνο εάν τον προκαλούσες».[8]

Οι μάγκες φρόντιζαν να επιτελούν ρητορικά την ταυτότητα τους δίνοντας έμφαση στο θεατρικό χαρακτήρα της δράσης τους. Προς αυτή την κατεύθυνση εκθείαζαν συμπεριφορικά πρότυπα όπως η εγκράτεια, ο αυτοέλεγχος, η ψυχραιμία και η σύνεση, στοιχεία που το άτομο όφειλε να επιδεικνύει με τελετουργικό τρόπο σε πρακτικές της καθημερινής ζωής. Αντίθετα, η αλόγιστη επίδειξη σωματικής δύναμης, η έντονη φιλαρέσκεια και η ρητορική υπερβολή προσδιοριζόταν ως αλλότρια στοιχεία στη ταυτότητα του μάγκα, τα οποία παραβίαζαν καθιερωμένους κώδικες της εντοπιότητας. Η ανάπλαση τέτοιων μορφών κοινωνικής δράσης συνοδευόταν από κρίσεις απαξίας και οι φορείς τους αποδοκιμαζόταν σαν "ψευτόμαγκες", δηλαδή σαν μη αυθεντικοί μάγκες.

Τα άτομα που προσαρμοζόταν στον κώδικα της μαγκιάς προβάλλοντας στην πράξη το ιδιαίτερο ήθος του γνήσιου μάγκα, προβαλλόταν διαζευκτικά με όσους παρέβαιναν με πράξεις αυταρέσκειας και υπερβολής, το κώδικα και χαρακτηριζόταν ως "ψευτόμαγκες". Παραθέτω ενδεικτικά αποσπάσματα αφηγήσεων:

«Ντερβίσης είναι ο ντόμπρος μάγκας, γιατί υπήρχανε μάγκες και μάγκες. Τσιχλίμαγκας, κοροϊδόμαγκας, μαχαλόμαγκας, κάτι που κάνουν τους μάγκες. Αυτοί για μένα δεν ήταν μάγκες».[9]

«Υπήρχανε μάγκες και μάγκες. *Εμείς την παλιά εποχή λέγαμε στη φρασεολογία μας, άστονε αυτός είναι πουφ - μάγκας, διότι ήτανε οι άνθρωποι οι επιδειξίες, της μανούβρας, του καυγά* και τρόπον τινά ενομίζαμε τον εαυτό τους μάγκα με το να περάσει φερ' ειπείν από το Λάκκο, με το να χορέψει ζεϊμπέκικο, να κάνει φασαρία».[10]

«Υπήρχανε μάγκες, ρεμπέτες που ήτανε σοβαροί άνθρωποι και σεβόντουσαν τους συνανθρώπους τους αλλά υπήρχανε και ψευτόμαγκες, οι οποίοι ήταν μισής μπάτσας άνθρωποι και κάνανε τους νταήδες».[11]

---

[8] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».
[9] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου».
[10] Βιογραφία Σταύρου Λ.
[11] Βιογραφία Σταύρου Ν.

«Στο Λάκκο οι παλιοί μάγκες ήταν σεβαστοί. Είχαν ένα όνομα. Υπήρχαν και νεώτεροι μάγκες καλής πάστας. Ήταν και άλλοι που εμείς δεν τους υπολογίζαμε διότι δεν ήταν σωστοί στη συμπεριφορά τους. *Δηλαδή ο μάγκας που θα σου ξηγηθεί σκάρτα, που θα σε χτυπήσει πισώπλατα, δεν είναι γνήσιος μάγκας, είναι πουφ - μάγκας, κωλόμαγκας».*[12]

Κριτικάροντας τις στάσεις των ατόμων στην καθημερινή τους δραστηριότητα οι αφηγητές αξιολογούσαν και κατηγοριοποιούσαν τους μάγκες τοποθετώντας τους σε μια ιδεατή διχοτομική αναπαράσταση, στο ένα μέρος της οποίας, ευρισκόταν οι αναγνωρισμένοι ως πραγματικοί μάγκες. Σε αυτούς απέδιδαν συμβολικές ονομασίες που υποδήλωναν κύρος και γόητρο για ένα άτομο. Στην άλλη πλευρά, τοποθετούσαν άτομα που έκριναν ότι δεν ήταν άξιοι να φέρουν το τίτλο του μάγκα. Σε αυτούς πρόσθεταν διάφορους αρνητικούς προσδιορισμούς (πουφ, κωλο, κ.λ.π.) στη λέξη μάγκας, με σαφή πρόθεση να τους υποβιβάσουν συμβολικά και να εκφράσουν την απαξία τους για αυτούς. Παραθέτω παρακάτω πίνακα που απεικονίζει τις αναπαραστάσεις του πραγματικού και του "ψεύτικου" μάγκα, χρησιμοποιώντας αυτούσιες τις εντόπιες ονομασίες και προσδιορισμούς.

ΓΝΗΣΙΟΣ ΜΑΓΚΑΣ		ΨΕΥΤΟΜΑΓΚΑΣ	
ΣΥΜΒΟΛΙΚΕΣ ΟΝΟΜΑΣΙΕΣ	ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ	ΣΥΜΒΟΛΙΚΕΣ ΟΝΟΜΑΣΙΕΣ	ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΤΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ
	ωραίος		σκάρτος
ρεμπέτης	σωστός	πορδό- μάγκας	επιδειξίας
	εντάξει στο φέρσιμό του	κωλό- »	κάνει φασαρίες
ντερβίσης	μετρημένος στα λόγια	κουραδό- »	μιλάει πολύ
	δεν ανέχεται να τον προσβάλεις	πουστό - »	
μόρτης	σωστός στη παρέα	πουφ - »	άνθρωπος της μανούβρας
	μυαλωμένος	μαχαλό- »	
αλάνης	φίνος χασικλής	κοροϊδό- »	ψευτονταής
	δυνατός άντρας	τσιχλί- »	βγάζει σκάρτες
	σοβαρός		

Πίνακας αναπαραστάσεων του γνήσιου μάγκα και του ψευτόμαγκα.

[12] *Βιογραφία Θωμά «Γραμμοφωνατζή».*

Οι συμβολικές ονομασίες ρεμπέτης (η πιο συνηθισμένη), ντερβίσης, μόρτης και αλάνης παραπέμπουν σε ομόλογους τύπους μάγκα και έχουν θετικό νοηματικό περιεχόμενο. Στον αντίποδα, η χρήση υποκοριστικών στη λέξη μάγκας, δήλωνε την διάθεση της ομάδας να υποβαθμίσει συμβολικά τα πρόσωπα εκείνα που απόκλιναν από τα πρότυπά της. Παρατηρώντας αυτό το ιδιόμορφο σύστημα ονοματοδοσίας, επισημαίνω τη συνηθισμένη στη ρεμπέτικη αργκό χρήση της αθυροστομίας και της βωμολοχίας για την απόδοση νοημάτων. Λέξεις όπως "πουφ", "σκατο", "πορδο" παρέπεμπαν στο βρώμικο και στο ακάθαρτο, σε αντίστιξη με τους συμβολισμούς του "ωραίου" και "καθαρού" μάγκα. Παρομοίως, σημαίνοντα όπως "πουστό", "κωλό" παρέπεμπαν την πρωκτική παραβίαση και την θηλυπρέπεια και η επίκλησή τους ήταν ένας συμβολικός και μεταφορικός τρόπος απόρριψης στάσεων και συμπεριφορών που δεν ήταν αρμοστές με το πρότυπο του "σωστού άνδρα".

Ο κώδικας της μαγκιάς ως ένα ιδιαίτερο σημασιολογικό πλαίσιο που εγκαλείται στις βιογραφίες της έρευνας, οργανώνεται γύρω από δύο αλληλένδετες θεματικές ενότητες. Η πρώτη είχε αξιολογικό και νοηματικό περιεχόμενο. Προς την κατεύθυνση αυτή τονιζόταν οι σημαντικές όψεις της παράστασης του μάγκα που προσδιόριζαν και νοηματοδοτούσαν την ταυτότητα του. Η δεύτερη είχε συμπεριφορικό και τελεστικό πλαίσιο αναφοράς. Από αυτή τη σκοπιά τονιζόταν η σημασία της έκφρασης και δημόσιας προβολής των στοιχείων της ταυτότητας του, και ο στόχος της αναγνώρισης και της αποδοχής της δράσης του από το σώμα της κοινότητας.

Τελικά ο κώδικας της μαγκιάς σαν ένα σύνολο κανονιστικών ρυθμίσεων και δεσμεύσεων της δράσης του μάγκα συνέβαλε στην οριοθέτηση των όρων της κοινωνικής συμβίωσης στο πλαίσιο της εντοπιότητας, στη διαμόρφωση ενός πλαισίου δράσης όπου τα άτομα διαπραγματευόταν και κύρωναν τις ταυτότητές των, στην διαχείριση των εντάσεων και την διαμόρφωση των όρων αναπαραγωγής των σχέσεων κυριαρχίας στο εσωτερικό της ομάδας.

Όπως φαίνεται και στα αποσπάσματα που έχω παραθέσει, ο μάγκας ενσάρκωνε μια φαντασιακή εικόνα της ομορφιάς και της αρρενωπότητας. Από αυτή τη σκοπιά δεν είναι τυχαίο το ενδιαφέρον που έδειχναν τα μέλη της ομάδας για την εξωτερική τους εμφάνιση και τους εκφραστικούς κώδικες όχι μόνο στο επίπεδο της λεκτικής επικοινωνίας αλλά και στις χειρονομίες, στα νεύματα ακόμα και το τρόπο βαδίσματος ή στις χορευτικές κινήσεις.[13]

[13] Σύμφωνα με τους αφηγητές οι μάγκες μιλούσαν αργά και βαριά, συνήθιζαν δε να τραβούν τα φωνήεντα των λέξεων και να περπατούν αργά και σταθερά. Τα συμπεριφορικά αυτά πρότυπα λειτουργούσαν σαν τεκμήρια μάγκικης ταυτότητας.

Τα στυλιστικά χαρακτηριστικά του μάγκα υποδήλωναν μια διακριτή ταυτότητα.[14] Το παπούτσι ήταν λουστρίνι με καστόρι στο πάνω μέρος, κουμπωτό ψηλοτάκουνο και μυτερό εμπρός. Το παντελόνι ριγέ, μερικές φορές μονόχρωμο (μαύρο), σε «τζογέ» στυλ, στενό στο κάτω μέρος και φαρδύ επάνω. Στη μέση πολλοί μάγκες φορούσαν κόκκινο ή μαύρο ζωνάρι. Στο ένα χέρι κρατούσαν κομπολόι. Χρησιμοποιούσαν κολλαριστό μονόχρωμο υποκάμισο, μαύρο γιλέκο και μαύρο σακάκι που φορούσαν σταυρωτά, κρεμώντας επιδεικτικά στον ώμο τους το ένα μανίκι. Ορισμένοι μάγκες που ανήκαν στην οικονομική ελίτ της εντοπιότητας φορούσαν χρυσά δακτυλίδια και στο πέτο του σακακιού κρέμαγαν ρολόι με χρυσή αλυσίδα. Τα μαλλιά ήταν λαδωμένα με μπριγιαντίνη και το μουστάκι στριφτό και πάντα περιποιημένο. Στο κεφάλι φορούσαν ρεπούμπλικα, συμβολικό στοιχείο του μάγκα *πρώτης διαλογής*.

Νεαρός μάγκας με κομπολόι και ρεπούμπλικα μαζί με την αδελφή του.

Παραθέτω στη συνέχεια, ενδεικτικές φράσεις που μαρτυρούσαν τη σημασία που απέδιδαν τα μέλη της ομάδας στα στυλιστικά τους χαρακτηριστικά.

[14] Η συνοπτική περιγραφή των στιλιστικών χαρακτηριστικών του μάγκα βασίζεται στις αναφορές των βιογραφούμενων προσώπων. Σύμφωνα με αυτές υπήρχαν διάφορες παραλλαγές στο λεγόμενο μόρτικο ντύσιμο του μάγκα. Για παράδειγμα ορισμένοι δεν φορούσαν ρεπούμπλικα, άλλοι καμπανίνι (κυρίως οι πρόσφυγες) και άλλοι τραγιάσκα. Μερικοί χρησιμοποιούσαν φαρδύ πάνω - κάτω παντελόνι και μπότα αντί για παπούτσι, κ.λ.π. . Επισημαίνω εδώ το ξεχωριστό ενδιαφέρον που παρουσιάζει μια αναλυτική περιγραφή και ερμηνεία των στυλιστικών χαρακτηριστικών και ευρύτερα των κωδίκων επικοινωνίας της μάγκικης κοινότητας, κάτι που ξεφεύγει από τους στόχους που έχουμε θέσει στην παρούσα μελέτη.

«άμα έβλεπες μάγκα με μυτερό παπούτσι ήταν ο καλλίτερος μάγκας».

«αργά - αργά, ο τρόπος ομιλίας ήταν πάντα διαφορετικός».

«στην αρχή εντυνόμουνα απλά, αλλά ύστερα που εμπήκα στο νόημα έβαζα μυτερό παπούτσι, σακάκι και γιλέκο».

«Δεν ήσουνα ρεμπέτης, αν ήσουνα ένας βρομιάρης, ένας λέτσος. Το ντύσιμο ήταν υποχρεωτικό».

«έριχναν το σακάκι από πάνω, είχαν το ντύσιμο έτσι ώστε ξεχώριζαν».

Η ρητορική που χρησιμοποιούσαν οι μάγκες για να ερμηνεύσουν τη σημασία των εκφραστικών σημείων της ταυτότητας τους, μαρτυρούσε τη δύναμη ενός ξεχωριστού και με όρους γλωσσολογικούς «σκόπιμου τρόπου επικοινωνίας» (Barthes 1971) που υιοθετούσε η ομάδα προκειμένου να κυρώσει την ενότητα της και να κοινοποιήσει τη διαφορά και τη συμβολική της δύναμη. Τα επιλεγμένα αντικείμενα που χρησιμοποιούσαν οι μάγκες (π.χ. κομπολόι, μπαγλαμάς, μυτερό παπούτσι) και τα νοήματα που τους απέδιδαν απεικόνιζαν το συμβολικό δεσμό της ομάδας με τις αξίες της ανάπαυσης και της απόλαυσης. Αυτή η ιδιαίτερη συμβολική τάξη ανταποκρινόταν τόσο, στις βασικές δραστηριότητες, στις κοσμοθεωρήσεις της ομάδος όσο και με την εικόνα που είχαν σχηματίσει γι αυτήν τα μέλη της. Η επίκληση της αναπαράστασης των εξωτερικών χαρακτηριστικών του μάγκα στην ρητορική της κοινωνικής αλληλόδρασης του παρελθόντος, αποτελούσε λειτουργικό στοιχείο στη διαδικασία της διαχρονικής συντήρησης και αναπαραγωγής της ταυτότητας του μάγκα.

1.1. «Ο ωραίος μάγκας» Η ποιητική της ρεμπέτικης ταυτότητας από την ιθαγενή σκοπιά

Στις βιογραφικές τους αναδρομές Λακκουδιανοί και μάγκες χρησιμοποιούσαν συχνά την ονομασία ρεμπέτης. Όπως προκύπτει από τα ρητορικά συμφραζόμενα, ο ρεμπέτης αποτελούσε ένα εξιδανικευμένο πρόσωπο, ομολόγου χαρακτήρα με τον μάγκα, το οποίο λειτουργούσε ως συμβολικό πρότυπο αναφοράς για την ομάδα. Η ταυτότητα του ρεμπέτη, επιτελείται ρητορικά με την αναγνώριση της σημασίας της διαφορετικότητας και της συμβολικής ανωτερότητας του ρεμπέτη στον κοινωνικό χώρο της μαγκιάς.

Ονομαστός Λακκουδιανός ρεμπέτης σε φωτογραφία που χρονολογείται πριν από το 1920.

Οι ρητορικές χρήσεις της ρεμπέτικης ταυτότητας μαρτυρούσαν τη διάθεση των αφηγητών να συντηρήσουν, ένα συμβολικό κεφάλαιο της ομάδας από το οποίο οι ίδιοι προσπόριζαν συμβολικά οφέλη και να προβάλλουν την συλλογική τους ταυτότητα. Προς την κατεύθυνση αυτή, τοποθετούσαν την εικόνα του ρεμπέτη στο πλαίσιο μιας εξιδανικευμένης παρελθοντικής κοινωνίας σε αντίστιξη με μια, συμβολικά υποβαθμισμένη, αναπαράσταση της σημερινής κοινωνίας.

> «Ήταν αλλιώς η κοινωνία τότε, πιο ωραία χρόνια, τώρα που να δεις μαγκιά, ρεμπέτη, που στα κωλάδικα».[15]

[15] Βιογραφία Νίκου «Ζεϊμπέκικου».

«Οι ρεμπέτες ήτανε μια φορά, είχενε τη σημασία της η λέξη τότες, τώρα πέρασαν αυτά».[16]

«Η κοινωνία εχάλασε, δεν μπορεί να το πούμε έτσι, να βγει της σήμερον ημέρα ένας γνήσιος ρεμπέτης, γιατί ο ρεμπέτης δεν ήτονε όποιος όποιος».[17]

Στην προσπάθεια τους να προσδιορίσουν πιστά την έννοια του ρεμπέτη, οι αφηγητές κατέφευγαν στη σύγκριση της παράστασης της με αυτή του μάγκα ή άλλων ομόλογων συμβολικών προτύπων προσώπων του χώρου τους (αλάνηδες, μόρτης κ.λ.π.), προβάλλοντας με κριτήρια δράσης και αισθητικής, την συμβολική τους υπεροχή. Με ιθαγενείς όρους, ο ρεμπέτης ήταν ο «ωραίος και σωστός σε όλα του μάγκας» που από ότι φαίνεται, αντιπροσώπευε μια «αριστοκρατική» ελίτ στο εσωτερικό του κοινωνικού κόσμου της μαγκιάς.

Σε αναφορές ορισμένων αφηγητών, ο προσδιορισμός της ταυτότητας του ρεμπέτη εμπεριείχε και στοιχεία που αφορούσαν τη κοινωνική του θέση. Αφηγητές με τη χρήση κατάλληλων ρητορικών σχημάτων διαφοροποιούσαν την εικόνα του ρεμπέτη από τους "αλήτες" ή τους "νταβατζήδες", άτομα που επιβίωναν με παράνομες συναλλαγές και εκμεταλλευόταν την εργασία τρίτων. Σε αντίστιξη με αυτούς, οι ρεμπέτες είχαν την δική τους εργασία και έβγαζαν τα απαραίτητα χρήματα για να ζουν «ρεμπέτικα». Ας παρακολουθήσουμε μέσα από δύο αποσπάσματα αναφορών αυτού του είδους τη ρητορική.

«Πρέπει νάχεις αξιοπρέπεια, νάχεις μια δουλειά, να βγάζεις τα λεφτά, να τα τρως, να τα βγάζεις εσύ όχι οι άλλοι, γιατί αν τα βγάζουν οι άλλοι, δεν είσαι ρεμπέτης είσαι αλήτης».[18]

«Οι αγαπητικοί τώρα στο Λάκκο, περιμένανε να πηδηχτεί να το έτσι η γκόμενα, να του δώσει τίποτα. Αυτοί τώρα για μένα δεν ήταν ρεμπέτες, να κάθεσαι μόνο εκεί είναι να πα δουλέψεις να κάνεις τη ρεμπετιά σου να πα γλεντήσεις».[19]

---

[16] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».
[17] Βιογραφία Γιώργη «Σάλαρη».
[18] Βιογραφία Γιώργη «Σάλιαρη».
[19] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

Η αποσύνδεση της ταυτότητας του ρεμπέτη από τον προσδιορισμό του νταβατζή ήταν στοιχείο της ρητορικής στρατηγικής των αφηγητών που στόχευε στην ανάπλαση επιλεκτικών όψεων της κοινωνικής ταυτότητας του ρεμπέτη. Στην πραγματικότητα φημισμένοι ρεμπέτες, που αναφέρονται στη προφορική ιστορία είχαν εξασκήσει περισσότερο ή λιγότερο συχνά ρόλους αγαπητικών στο Λάκκο και είχαν εμπλακεί σε οικονομικές δραστηριότητες του χώρου. Από αυτή τη σκοπιά, δεν είναι τυχαίο ότι η πλειοψηφία των αφηγητών αποσιωπούσε στοιχεία που αφορούσαν τις επαγγελματικές πρακτικές των ρεμπετών προβάλλοντας εμφατικά στοιχεία της πολιτισμικής τους δράσης.

Η απόδοση νοήματος στην έννοια του ρεμπέτη ήταν αγαπημένο θέμα στις βιογραφίες Λακκουδιανών. Οι αφηγητές αναγνώριζαν τη "σημασία του να είσαι ρεμπέτης" και χρησιμοποιούσαν μια ορισμένη κοινωνική ποιητική για να αποδώσουν σωστά το εννοιολογικό περιεχόμενο της. Οι σχετικές σημάνσεις συγκλίνανε ως προς τις όψεις της ρεμπέτικης ταυτότητας που ήταν οι πιο σημαντικές και διαμόρφωναν ένα πλαίσιο αναφοράς το οποίο παρέπεμπε σε συλλογικά νοήματα και αξιοδοτήσεις.

Συνήθως σε αυτούς τους προσδιορισμούς οι αφηγητές χρησιμοποιούσαν πολιτισμικές και όχι κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις, στοιχείο που όπως έχω ήδη αναφέρει συσχετίζεται με την ρευστή κοινωνική θέση και τη δυνητική συμμετοχή του ρεμπέτη σε παράνομες οικονομικές πρακτικές. Κοινό σημείο αναφοράς των ορισμών ήταν η πρωταγωνιστική παρουσία του ρεμπέτη σε πολιτισμικές πρακτικές του κοινωνικού κόσμου της μαγκιάς, στο γλέντι, στο χορό, στο τραγούδι, στη χασισοποσία και το γιανκιλίκι.

> «Ήταν ο ωραίος μάγκας, αυτός που τόπινε και δεν τον έπινε, αυτός που *ήταν ωραίος σε όλα του και στο χορό και στο χασίς και σε όλα του*».[20]

> «Ρεμπέτης είναι αυτός που τα ρίχνει όλα έξω, να κοιτάξει να τα κονομήσει, να γλεντήσει, χωρίς υποχρεώσεις. *Ήταν ο ωραίος γλετζές, έλεγε και το τραγουδάκι του το ρεμπέτικο, έκανε και τα γιανκιλίκια*».[21]

Ο βιωματικός κόσμος του ρεμπέτη συνδεόταν με φιληδονιστικές αξίες. Ο ρεμπέτης προβάλλεται σαν μέτοχος μιας ελευθεριακής κατάστασης που υπέρβαινε

[20] Βιογραφία Κατίνας «Κοκκινιμάλλας».
[21] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

οικογενειακές και κοινωνικές συμβάσεις και εκδηλωνόταν με το συνεχές κυνήγι της περιπέτειας, της ηδονής και της έκστασης, σε περιστάσεις αναψυχής και γλεντιού. Μέσα σε αυτές ο ρεμπέτης όπως και ο μάγκας όφειλε να υπερασπίζεται το κύρος και τη φήμη του προβάλλοντας τη συμβολικής του ανωτερότητα.. Ας παρακολουθήσουμε ορισμένα αποσπάσματα αναφορών για τη ρεμπέτικη ταυτότητα και δράση.

> *«Ήταν ο ελεύθερος, αυτός που ζει ρέμπελα δεν έχει ανάγκη από κανένα, πήγαινε όπου ήθελε ξεμπεθιασμένος ελεύθερος μέσα στη ρεμπετιά του».*[22]

> «Ο ρεμπέτης δεν είχε σύνορα, δεν τόνε σταματάει, τίποτα ούτε λεφτά, ούτε τίποτα [...]. Ο ρεμπέτης είναι παλικάρι, πως να το κάνουμε είναι ο σωστός άνδρας, δεν ανέχεται κουβέντα, δεν δέχεται να τον προσβάλεις, δεν δέχεται να χορέψει και να μπεις στη μέση, δεν δέχεται να τραγουδάει και να μπεις στη μέση».[23]

> «Ήταν ο ωραίος στα όλα του, αυτός που δεν λογάριαζε τίποτα, ούτε οικογένεια, ούτε σπίτι, τίποτα. Ντυνότανε μόρτικα, ορισμένοι τραγουδάνε, άλλοι χορεύανε».[24]

> «Ρεμπέτες ήταν οι σωστοί μάγκες, αυτοί που παιρνιόταν ωραίοι μάγκες, αυτηνών τους δίνανε σημασία. Εξεχωρίζανε στο ντύσιμο, στο χορό, στο φέρσιμο στην ρεμπετιά τους δηλαδή».[25]

Από τα συμφραζόμενα των παραπάνω ορισμών προκύπτουν ορισμένες γενικές παρατηρήσεις. Η ποιητική της ταυτότητας του ρεμπέτη συγκλίνει με την ποιητική του ανδρισμού. Ο ρεμπέτης προβάλλεται ως το συμβολικό ισοδύναμο του "σωστού άνδρα" αυτού δηλαδή που διακρίνεται για την φυσική του δύναμη και ανδρεία, για την ικανότητα αλλά και τη σωφροσύνη που επιδείκνυε σε περιστάσεις ανταγωνιστικών πρακτικών ανδρών. Η ανεξαρτησία της δράσης του μάγκα από τους περιοριστικούς κανόνες της συμβατικής ηθικής δεν σήμαινε και μια απεριόριστη ατομική ελευθερία ανάλογη με αυτή που ο ρεμπέτης επικαλούταν στη ρητορική της καθημερινότητας.

---

[22] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».
[23] Βιογραφία Γιώργη «Σάλιαρη».
[24] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».
[25] Βιογραφία Θωμά «Γραμμοφωνατζή».

Στην πραγματικότητα η κοινωνική του δράση δεσμευόταν από ένα εντόπιο αξιακό σύστημα και ευρισκόταν υπό τη διαρκή θέαση και τον έλεγχο του κοινωνικού περίγυρου, από τον οποίο επιζητούσε αποδοχή και την αναγνώριση. Τα στοιχεία αυτά μεταφραζόταν σε ένα συμβολικό κεφάλαιο για τον ρεμπέτη, απαραίτητο για την αναπαραγωγή της ταυτότητας και της θέσης που είχε στην εντόπιο συμβολική ιεραρχία.

1.2. *Ο νταβατζής* Ο ρεμπέτης από την σκοπιά των έξω

Ο ρεμπέτης ήταν κοινωνικά αναγνωρισμένο πρόσωπο. Στις συλλογικές αναπαραστάσεις μελών της περιρρέουσας κοινωνίας, η εικόνα του συνδέεται με τις οικονομικές δραστηριότητες του Λάκκου και με τον "κοινωνικό υπόκοσμο" αντιπροσωπεύοντας μια μορφή συμβολικού κινδύνου για τα ισχύοντα πολιτισμικά πρότυπα. Ζητώντας από αφηγητές της έξω ομάδας να μου απεικονίσουν λεκτικά την εικόνα του ρεμπέτη αυτοί συνήθως κατέφευγαν σε στερεοτυπικούς αρνητικούς προσδιορισμούς. Παραθέτω ενδεικτικά παραδείγματα.

> «Ήτανε αυτοί που το πίνανε, δεν κοιτάζανε ούτε οικογένεια, ούτε σπίτι, ζούσανε στα ρεμπέτικα, στα αλήτικα. Όπου πηγαίνανε ήτανε μεθυσμένοι, μαστουρωμένοι και γυρνάγανε εδώ και εκεί».[26]

> «Οι ρεμπέτες ήταν κάποιοι άνθρωποι που τους επεριφρονούσε ο καλός κόσμος, ήταν όλοι εκεί στο Λάκκο, είχαν τα δικά τους στέκια. *Μια οικογένεια δεν έμπαινε ποτέ σε τέτοια στέκια*».[27]

> «Οι ρεμπέτες είχαν κακή φήμη σαν άνθρωποι, είτε σαν μαχαιροβγάλτες, είτε σαν νταήδες, είτε σαν νταήδες, είτε σαν εκμεταλλευτές γυναικών αγαπητικοί ας πούμε, επίσης χαρτοπαίκτες κ.λ.π.».[28]

> *«Ρεμπέτης σηνέμαινε τότε αλήτης, κάτι που πηγαίνανε στα Λακκουδιανά και ξημερωνότανε, πίνανε χασίσα τέτοια».*[29]

---

[26] Βιογραφία Ανδρέα Π.
[27] Βιογραφία Κατίνας Π.
[28] Βιογραφία Σταύρου Ν.
[29] Βιογραφία Νίκου Κ.

«Τους ρεμπέτες τους λέγανε τότε νταβατζήδες, γκομενιάρηδες είχανε τη γυναίκα τους και παίρνανε και μίζα, ετραγουδούσαν και τα ρεμπέτικα τραγούδια».[30]

Από τη σκοπιά των έξω συνήθως η αναπαράσταση της εικόνας του ρεμπέτη προσλάμβανε αρνητικό περιεχόμενο που προσδιοριζόταν από ορισμένα επιλεκτικά χαρακτηριστικά του: 1) από το συμβολικό δεσμό του με μια στιγματισμένη κοινωνική νησίδα, το Λάκκο, 2) από τη συμμετοχή του σε απορριπτόμενες πρακτικές όπως το *νταβατζιλίκι* ή η χασισοποσία, και 3) από την κατάφαση του σε αντισυμβατικές κοινωνικές αξίες (π.χ. περιφρόνηση της οικογενειακής ζωής).

Η στιγματισμένη απεικόνιση του ρεμπέτη ήταν μια λειτουργία με κάποια σημασία. Οι διαφορικές αξιολογήσεις και η χρήση στερεοτύπων δεν αποτελούν μόνο κοινωνικές λειτουργίες ταξινόμησης και συστηματοποίησης του περιβάλλοντος, αλλά εκφράζουν και την ισχυρή προστασία του υπάρχοντος συστήματος κοινωνικών αξιών (Taifel 1982). Η ρητορική των έξω για το προφίλ του ρεμπέτη, συνιστούσε μια προσπάθεια ερμηνείας της υποτιθέμενης κατωτερότητας της υπό αξιολόγησης κοινωνικής ομαδοποίησης και του καταλογισμού του κινδύνου που αυτή αντιπροσώπευε. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, ευυπόληπτοι πολίτες εκφράζανε την προσήλωση τους στο κυρίαρχο σύστημα κοινωνικών αξιολογήσεων και ιεραρχήσεων, προβάλλοντας τις κοινωνικές τους αποστάσεις από υποδεέστερες ομάδες.

Μέχρι τώρα η ανάλυση επικεντρώθηκε στο κατά βάση αρνητικό περιεχόμενο των αξιολογήσεων της έξω - ομάδας για τους ρεμπέτες. ωστόσο από την προσεκτική ανάγνωση και επεξεργασία των βιογραφικών αναφορών διαφαίνεται ότι δεν απουσιάζουν και οι ουδέτερες ή ακόμα και οι θετικές κοινωνικές εκτιμήσεις. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα θετικής στάσης για τους ρεμπέτες εντοπίσαμε στις συλλογικές αναπαραστάσεις μποέμηδων που αναφέρω σε διαφορετικό σημείο της μελέτης.[31] Ακόμα αφηγητές που είχαν αναπτύξει περιστασιακές σχέσεις και γνώριζαν από κοντά τους μάγκες, χρησιμοποιούσαν μια περισσότερο ουδέτερη ρητορική.

«Οι ρεμπέτες ήταν μια ομάδα ας πούμε έτσι ανθρώπων οι οποίοι εγυρνούσανε τη νύκτα σε διάφορα μαγαζά εγλεντούσαν και εδιασκέδαζαν,

[30] Βιογραφία Λ.
[31] βλ. σχετικά «Μποέμηδες», σ.σ. 218-213.

δεν είχαν και πολύ καλή φήμη. Αυτοί οι άνθρωποι ξεχωρίζανε. Λέγανε, ο τάδες ήτανε όχι ας το πούμε αλήτης, ήτανε μάγκας, πουλούσε μαγκιά.[32]»

«[τον ρεμπέτη] Τον θεωρούσαν δεύτερης διαλογής άνθρωπο, δεν ήταν δηλαδή αυτός που πετύχαινε μεγάλης υπολήψεως. Οι καταγόμενοι από τη Μικρά Ασία τους έλεγαν ρεμπέτ - ασκέρ, μπουλούκι ας το πούμε έτσι [...]. *Ήτανε μια ξεχωριστή φάρα στη κοινωνία, που πηγαίνανε στο Λάκκο, το πίνανε, γλεντάγανε, ντυνότανε διαφορετικά.* Αυτό κατά κάποιο τρόπο άρεσε σε πολλούς.[33]»

Στους ορισμούς αυτούς προβάλλεται το στοιχείο της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας του ρεμπέτη και διαφαίνεται η πρόθεση των αφηγητών να σχετικοποιήσουν τις αρνητικές κοινωνικές εκτιμήσεις . Συνήθως τέτοιες στάσεις προβαλλόταν από άτομα, τα οποία είχαν σχέσεις με ανθρώπους του Λάκκου και υιοθετούσαν ορισμένα πολιτισμικά πρότυπα των ρεμπετών που συνδεόταν με αξίες της ανάπαυσης και της απόλαυσης. Ακόμη όμως και στις περιπτώσεις των περισσότερο επικριτικών αφηγητών δεν έλειπαν εκείνες οι εκφράσεις αποδοχής ορισμένων στοιχείων της ρεμπέτικης ταυτότητας. Φράσεις όπως αδυνατοί μερακλήδες, ζόρικα παλικάρια, χορευταράδες και γραφικοί τύποι, αποκρυστάλλωναν αυτές τις στάσεις και μαρτυρούσαν μια διφορούμενη κοινωνική ποιητική.

Ο ρεμπέτης από την σκοπιά της έξω ομάδας, αποτελούσε από τη μια ένα στιγματισμένο πρόσωπο ταξινομημένο στα απορριπτόμενα κοινωνικά πρότυπα και από την άλλη μια ιδιόμορφη κοινωνική φιγούρα που καταφάσκοντας στην επιδεικτική κατανάλωση, στην ανδροπρέπεια και στη δύναμη, συγκέντρωνε το ενδιαφέρον και σε ένα λανθάνον επίπεδο, τον θαυμασμό ατόμων της περιρρέουσας κοινωνίας. Τέτοιες στάσεις αποδεκτές από άτομα διαφορετικής κοινωνικής θέσης μαρτυρούσαν τη δύναμη που είχαν στο κοινωνικό σώμα ορισμένες αξίες απόλαυσης, που ευρισκόταν συχνά σε σύγκρουση με βασικές αξίες της κοινωνίας όπως η πειθαρχία στην εργασία και στην οικογένεια.

Η εσωτερίκευση ανατιθέμενων κοινωνικών προτύπων γίνεται συχνά αιτία ισχυρών αισθημάτων αμφιθυμίας (Αστρινάκης 1991) και αυτό αποτελεί μια βάση για την υιοθέτηση θολών και διφορούμενων κοσμοθεωρήσεων. Στην προκειμένη

[32] Βιογραφία Θανάση Μ.
[33] Βιογραφία Σταύρου Λ.

περίπτωση, οι αφηγητές πρόβαλλαν τη δισυπόστατη εικόνα του ρεμπέτη με τέτοιο ρητορικό προσανατολισμό ώστε να εξυπηρετεί επιλεκτικά τον αυτοπροσδιορισμό των τόσο σαν θεματοφυλάκων όσο και σαν κοινωνικών κριτικών της συμβατικής ηθικής και της κοινωνικής ευταξίας.

2. *Νταηλίκια και γιανκιλίκια* Αγωνιστικές αντιπαραθέσεις ανδρών

> «Ο κόσμος τότε δεν είχε μόρφωση είχε τη παλικαριά, το νταηλίκι. Ήταν μεγάλο προσόν εκείνη την εποχή να ήσουν δυνατός άντρας, διότι συνήθως οι διαφορές δεν ελυόταν με τα λόγια».[34]

Οι στάσεις ανδροπρέπειας ήταν σε σημαντικό βαθμό κοινωνικά αποδεκτές πρακτικές σε αστικές και αγροτικές περιοχές της Κρήτης.[35] Στο Λάκκο η χρήση βίας και η καταφυγή στη σωματική αναμέτρηση ήταν ένα θεσμοποιημένο μέσο επίλυσης των διαφορών που προέκυπταν ανάμεσα σε άντρες μιας εξαιρετικά ανταγωνιστικής μικροκοινωνίας. Συχνά, η υλική βάση και το σημείο εκκίνησης αυτών των διενέξεων ήταν η προσπάθεια ανδρών να εκμεταλλευτούν και να διαχειριστούν τις οικονομικές δραστηριότητες, παράνομες και μη του χώρου, κυρίως να ελέγξουν και να διατηρήσουν την επιρροή τους πάνω στο συλλογικό σώμα των πορνών, που αποτελούσε την κύρια πηγή κέρδους της εντοπιότητας.

Οι Λακκουδιανοί υπεραξιολογούσαν τον ανδρισμό και τη δύναμη και εξέφραζαν με γλαφυρό τρόπο την προτίμηση τους προς τα πρόσωπα εκείνα που ενσάρκωναν και πρόβαλλαν στην πράξη αυτά τα χαρακτηριστικά. Αυτούς τους ονόμαζαν νταήδες.

> «Νταήδες ήταν αυτοί που δεν εφοβότανε δραστήριοι και με το σπαθί τους, κάνανε ότι θέλανε».[36]

---

[34] Βιογραφία Δημήτρη Δ.
[35] Για την ανδροπρέπεια στην αγροτική Κρήτη βλ.Herzfeld (1985, 1991),Du Boulay (1974).
[36] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».

«Τους νταήδες τους τρέμανε. Οι περισσότεροι ήταν στο Λάκκο και ήταν παλικάρια πραγματικά».[37]

Για τους Λακκουδιανούς ο νταής ήταν ο "δυνατός" και "ψυχωμένος 'άνδρας ο οποίος είχε διακριθεί σε αγωνιστικές αναμετρήσεις ανδρών και μπορούσε να επιδείξει σε κάθε περίσταση της ικανότητές του στο νταηλίκι, αναπαράγοντας έτσι το γόητρο του. Οι αφηγητές συνήθιζαν να εγκαλούν περιστασιακά ανδραγαθιών από το παρελθόν με πρωταγωνιστές φημισμένους Καστρινούς νταήδες, δίνοντας ένα μυθοποιητικό και ηρωικό τόνο στην αφήγηση. Οι μυθολογίες προσώπων συγκροτούν ένα πλαίσιο νοηματοδότησης και εξορθολογισμού της πράξης σε ένα δεδομένο πλαίσιο σχέσεων (Κοταρίδης 1993) και στη προκειμένη περίπτωση μαρτυρούσαν την πρόθεση των αφηγητών να μεταχειριστούν επιλεκτικά το παρελθόν στη κατεύθυνση της παραγωγής νοημάτων, διδακτικού χαρακτήρα με διαχρονική ισχύ.

Από τις ζωηρές αφηγήσεις περιστατικών σωματικής αναμέτρησης ανάμεσα σε άνδρες προκύπτει ότι η άσκηση βίας εγκαλείται σαν ένα θεμιτό και αναγκαίο μέσο επίλυσης διαφορών, με την προϋπόθεση ότι δεν υπερβαίνει κανονιστικά πλαίσια δράσης. Με βάση τους εντόπιους κώδικες, ο μάγκας όφειλε να καταφύγει στη βία, όταν κάποιος τον πρόσβαλε αμφισβητώντας συμβολικά το κύρος και τη φήμη του. Ο προσβαλλόμενος αντιμετώπιζε *πρόσωπο με πρόσωπο* και *στα ίσα* τον αντίπαλο και όχι *ύπουλα* και *πισώπλατα*. Οι πρακτικές αυτές ονομαζόταν "νταηλίκια" ή "ταραχτάδες" και έδιναν την ευκαιρία σε άτομα, μέσα από τη δημόσια επίδειξη της σωματικής δύναμης και της ανδρείας να συσσωρεύουν συμβολικό κεφάλαιο που μεταχειριζόταν και για να εκμεταλλευθούν θέσεις και ρόλους που τους απέφεραν οικονομικά οφέλη. Το γεγονός ότι γνωστοί Λακκουδιανοί νταβατζήδες που εκμεταλλευόταν το μεγαλύτερο μέρος των οικονομικών δραστηριοτήτων της συνοικίας, ήταν φημισμένοι νταήδες ασφαλώς δεν είναι τυχαίο.

Οι αφηγητές υποστήριζαν ότι τα νταηλίκια «είχαν τη σημασία τους» αναγνώριζαν δηλαδή την αξία της δημόσιας και τελετουργικής επίδειξης της φυσικής και συμβολικής δύναμης ενός ατόμου και το ρόλο αυτών των πρακτικών στην προβολή και την αξιολόγηση των ταυτοτήτων των ατόμων. Στη ρητορική του νταηλικιού εκφερόταν σημάνσεις που αφορούσαν ανδροκεντρικές στάσεις και σχέσεις ανάμεσα στα δύο φύλα. Οι αφηγητές συμφωνούσαν ότι πολύ συχνά τα νταηλίκια ξεκινούσαν

[37] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».

από τον ανταγωνισμό ανδρών που επιδίωκαν ερωτικές σχέσεις με γυναίκες του Λάκκου:

> «Υπήρχε και ο συναγωνισμός τότες για τις γυναίκες, μπορεί να πούμε να φτάνανε να πιαστούνε στα χέρια, η να τραβήξουν μαχαίρι για μια ωραία γυναίκα».[38]

> «Στα νιάτα μου, με συνοριζότανε οι γιανκιλήδες και παίζανε ξύλο, ποιος θα μ' έχει».[39]

Οι ερωτικές αντιζηλίες ήταν ένας συνηθισμένος λόγος που οδηγούσε σε συγκρούσεις ανδρών. Η σύναψη ερωτικών σχέσεων με ορισμένες Λακκουδιανές που ήταν φημισμένες για την ομορφιά , την προσωπικότητα και το ταπεραμέντο τους, αποτελούσε πηγή γοήτρου για ένα άτομο και μέσο της στρατηγικής συμβολικής εξύψωσης της θέσης του στην εντοπιότητα. Στα περισσότερα περιστατικά, που αναφέρονται στην προφορική ιστορία ως κουτσομπολιά ερωτοτροπιών, μαρτυρείτε η έλξη που ασκούσαν στον ανδρικό πληθυσμό του Λάκκου, φημισμένες *γιαβουκλούδες* πόρνες.

Οι Λακκουδιανοί ονόμαζαν τις ερωτικές σχέσεις που διαμορφώνονταν στη συνοικία ανάμεσα σε άντρες και γυναίκες γιανκιλίκια. Αυτές οι πρακτικές ανεξάρτητα αν συνδεόταν με σχέσεις οικονομικής εκμετάλλευσης μιας πόρνης, σηματοδοτούσαν καταστάσεις πάθους και συναισθήματος. Ο γιανκιλής, ο άνδρας που εμπλεκόταν σε ερωτοτροπίες και δημιουργούσε ισχυρούς συναισθηματικούς δεσμούς με Λακκουδιανές, υπέφερε από μεγάλο πάθος, καημό. Οι μάγκες έλεγαν πως είχαν γιανκίνι, δηλαδή πυρκαγιά, φωτιά μέσα τους, κατάσταση που εξυμνούσαν στα τραγούδια τους και χρησιμοποιούσαν συχνά στη ρητορική της καθημερινότητας.

Από τη σκοπιά των γυναικών, ο «ικανός» και «δυνατός» γιανκιλής ήταν το συμβολικό ισοδύναμο του ιδανικού άντρα που άξιζε να γίνει ο εκλεκτός της καρδίας μιας πόρνης και ενδεχομένως να προστατεύσει, να διαχειριστεί και να εκμεταλλευτεί το αντικείμενο εργασίας της, το σώμα της. Γυναίκες αφηγητές ισχυρίζονται πως ερωτευμένες πόρνες μπορούσαν να αποδεχθούν, όχι μόνο την οικονομική εκμετάλλευση, αλλά και την όποια προσβολή και ταπείνωση του αρρενωπού

[38] Βιογραφία Θωμά «Γραμμοφωνατζή».
[39] Συνέντευξη «Λευτερίας».

«αγαπητικού» με αντάλλαγμα την ερωτική συντροφιά και τη προστασία του. Το ότι οι σχέσεις μαστροπείας πολλές φορές υπέρβαιναν το στοιχείο της οικονομικής εκμετάλλευσης και συνδεόταν με καταστάσεις συναισθήματος διαφαίνεται και από το παρακάτω απόσπασμα αφήγησης Λακκουδιανής.

> «Ο αγαπητικός ήτανε ας το πούμε έτσι ο άντρας του σπιτιού, ήτανε ξακουστοί που εμείς εθέλαμε πάρα πολύ να τους είχαμε προστάτες και ήταν όμορφοι, ρουκουνάτοι άντρες και γλετζέδες, με ωραίο παρουσιαστικό».[40]

Φημισμένη Λακκουδιανή

Από την άλλη πλευρά, όπως έχω ήδη επισημάνει, φημισμένες για την ομορφιά την εξυπνάδα και το ταλέντο τους πόρνες, αντιμετώπιζαν από θέση ισχύος τους άντρες και συχνά επέλεγαν τον πιο «δυνατό» και «μερακλή» γιανκιλή για ερωτικό σύντροφο και προστάτη.

Ως πολιτισμικές πρακτικές τα νταηλίκια και τα γιανκιλίκια αποτελούσαν βασικές όψεις και κεντρικά σύμβολα της κοινωνικής συμβίωσης στο Λάκκο. Μέσα από αυτές τις θεσμοποιημένες μορφές δράσης, τα άτομα διαπραγματευόταν, κατασκεύαζαν και κύρωναν τις πολιτισμικές τους ταυτότητες και διαχειριζόταν τις εντάσεις που διαμορφωνόταν στο πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής ζωής.

[40] Συνέντευξη «Λευτερίας».

3. *Μαστουρλίκι* Η πρακτική της χασισοποσίας

Σύμφωνα με τις προφορικές αφηγήσεις η χασισοποσία ήταν διαδομένη στην κοινωνία του μεσοπολεμικού Κάστρου. Η χρήση χασίς εθεωρείτο αξιόποινη συμπεριφορά τιμωρούμενη με χρηματικό ποσό[41] και το *υγιές* τμήμα της κοινωνίας κατέκρινε τους χασισοπότες. Ωστόσο, φαίνεται πως η ένταση της επίκρισης δεν ήταν πολύ ισχυρή και πως ως ένα βαθμό υπήρχε κοινωνική ανοχή.[42] Στη κοινωνική μνήμη διασώζονται ζωηρές αφηγήσεις περιστατικών χασισοποσίας και περιγράφονται τόποι συνεύρεσης χρηστών. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται για το Λάκκο που προσδιορίζεται ως το κέντρο της χασισοποσίας στη πόλη, σημείο που διαποτίζει τις αρνητικές σημάνσεις της περιρρέουσας κοινωνίας για το χώρο.

Από την εντόπιο σκοπιά, οι Λακκουδιανοί, αποδεχόταν ότι στην κοινότητα τους γινόταν συστηματική χρήση χασίς. Οι ίδιοι, αναπλάθοντας εμπειρίες χασισοποσίας από το παρελθόν αναγόρευαν τους εαυτούς τους ως ειδικούς επί του θέματος και αρεσκόταν στο σχηματισμό διαζευκτικών κοσμοθεωρητικών σχημάτων, στα οποία από τη μια, πρόβαλλαν μια θετική παράσταση της χασισοποσίας στο πλαίσιο της παρελθοντικού κοινοτικού βίου και από την άλλη, μια αρνητική παράσταση της συμβολικά υποβαθμισμένης σημερινής κοινωνίας και της διευρυμένης χρήσης ναρκωτικών ουσιών στους κόλπους της. Σε αντίθεση με τις θετικές σημάνσεις για τη χασισοποσία, οι αφηγητές εξέφραζαν την απαξία τους για τα *χάπια*, την ηρωίνη και την κοκαΐνη, που επιλεκτικά συνέδεαν με τη σημερινή κοινωνία. Αμφισβητώντας ρητορικά και υποβαθμίζοντας συμβολικά τον εκμοντερνισμό της κοινωνίας οι Λακκουδιανοί εύρισκαν την ευκαιρία να εξιδανικεύσουν και να ρομαντικοποιήσουν την κοινωνία του χθες και να εκφράσουν την διαμαρτυρία για τις πολιτισμικές αλλαγές που συντελέστηκαν:

> «Το χασίς δεν είναι όπως τώρα που περνάνε τη βελόνα και χάνονται. Τότε το πίνανε για νάρθουνε στο κέφι να χορέψουνε ένα ζεϊμπέκικο, να γελάσουν με τη παρέα τους και να σηκωθούνε μετά να πάνε κανά δυό ώρες για περπάτημα να γουστάρουνε».[43]

---

[41] Στις εφημερίδες του μεσοπολέμου αναφέρονται συχνά επιβολές χρηματικών προστίμων σε χρήστες χασίς.

[42] Την άποψη αυτή ενστερνίζονται οι περισσότεροι αφηγητές που ισχυρίζονται ότι η κοινωνία αν και δεν είχε σε «μεγάλη υπόληψη» τους «χασικλήδες» τους ανεχόταν, ενώ η αστυνομία παρέμβαινε μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις. Από τη μελέτη του τύπου προκύπτει ότι αύξηση του αριθμού συλλήψεων χασισοποτών και ένταση του ενδιαφέροντος του τύπου για το ζήτημα της χρήσης χασίς, χρονολογείται μετά την είσοδο των προσφύγων και συνδυάστηκε με τη διευρυμένη κρατική παρέμβαση στο κοινωνικό σώμα με στόχο την ηθικοποίηση της κοινωνίας και του κοινωνικού ελέγχου του προσφυγικού στοιχείου.

[43] Βιογραφία Νίκου «Μέρακλα».

«Ήτανε μαστούρης αλλά ήξερε το τρόπο να το πίνει. Τότε το χασίς ήταν έθιμο. Θα σου πω κάτι με το χασίσι και ωραία χόρευες και παρέα έκανες αλλά και σεξουαλικώς όταν έπεφτες με την γυναίκα δεν εσηκωνόσουνα εύκολα.[44] Τώρα τα πράγματα είναι αλλιώς είναι η πρέζα, η ηρωίνη. Αυτά είναι η καταστροφή».[45]

Οι Λακκουδιανοί πίστευαν ότι συνέχιζαν μια μακροχρόνια παράδοση που κληροδότησαν από μια ιδεατή ομάδα αναφοράς τους παλιούς μάγκες και μπερμπάντες του Κάστρου των χρόνων της παρουσίας των μουσουλμάνων της πόλης. Αυτοί έπιναν "ανοικτά" δηλαδή σε δημόσιο χώρο και ελεύθερα χασίς και ήξεραν το σωστό τρόπο για να το *πίνουν*[46] και χρησιμοποιούσαν τους ευρέως διαδομένους στην πόλη ναργιλέδες.[47]

Το ότι οι Λακκουδιανοί δεν αποδίδουν στην χασισοποσία χαρακτήρα παρεκκλίνουσας συμπεριφοράς δεν είναι χωρίς σημασία. Αυτή η πρακτική ήταν διαδομένη σε λιμάνια της Ανατολικής μεσογείου και σε περιοχές της Κρήτης και αποτελούσε ένα συνηθισμένο τρόπο αναψυχής ετερόκλητων κοινωνικών κατηγοριών. Οι εντόπιοι προσδιορίζοντας το χασίς σαν ένα έθιμο, είχαν σαφή επίγνωση του ανοικτού και διαπολιτισμικού χαρακτήρα της πρακτικής και από αυτή τη σκοπιά δεν είναι τυχαίο που αναφερόταν συχνά σε ευωνύμους παραλήδες[48] Καστρινούς χρήστες, όπως και σε αλλόθρησκους ή αλλοεθνείς επισκέπτες του Λάκκου που έκαναν χρήση χασίς.

3.1. Το τελετουργικό της χασισοποσίας

Η χασισοποσία μπορεί να εξεταστεί αναλυτικά τόσο ως τελεστική τέχνη της κοινότητας, όσο και ως κεντρικό σύμβολο της εντοπιότητας. Σύμφωνα με τον Π. Κάβουρα (1993:155) οι κοινοτικές τελεστικές τέχνες μπορούν να προσεγγιστούν ανθρωπολογικά ως συμβολικές διαδικασίες, ως κοσμοθεωρητικές και ιδεολογικές αναπαραστάσεις που επιτρέπουν την διερεύνηση του ενεργού ρόλου του συμβολισμού

[44] Εννοεί ότι η χρήση χασίς βοηθούσε στην παράταση της διάρκειας της σεξουαλικής πράξης.
[45] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου».
[46] Οι αφηγητές αναφερόμενοι στο τρόπο λήψης του χασίς χρησιμοποιούσαν τις λέξεις «έπινα», «ρουφούσα», «τραβούσα» και όχι κάπνιζα.
[47] Το Κάστρο των πρώτων δεκαετιών του αιώνα διέθετε πολλούς καφενέδες - ναργιλετζίδικα όπου οι καφετζήδες προσέφεραν στους πελάτες έτοιμη γέμιση ναργιλέ.
[48] Έτσι αναφέρονται οι εύποροι γλεντζέδες της πόλης.

στην ανασύνθεση συμβατικών πολιτισμικών μορφών με νέο κοινωνικό περιεχόμενο. Παρακάτω χρησιμοποιώντας μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση και βασιζόμενος στο εμπειρικό υλικό της έρευνας θα εξετάσω βασικές όψεις της επιτέλεσης της χασισοποσίας.

Οι διηγήσεις για την χασισοποσία ήταν από τα πιο ενδιαφέροντα σημεία των βιογραφιών. Οι Λακκουδιανοί στην αρχή ήταν φειδωλοί και προσεκτικοί στις σχετικές τους αναφορές. Σταδιακά και αφότου διαμορφώθηκε ένα κλίμα εμπιστοσύνης αισθάνθηκαν περισσότερο ελεύθεροι για να μιλήσουν για τις πλούσιες εμπειρίες τους. Οι συνεντεύξεις έπαιρναν μορφή μιας «θεατρικής» αναπαράστασης περιστατικών του παρελθόντος τα οποία συνοδευόταν από κοινωνικά σχόλια. Το αυστηρό ύφος που έπαιρναν οι βιογραφούμενοι στη διάρκεια των αφηγήσεων, τα ζωηρά νεύματα και οι παραστατικές χειρονομίες τους μαρτυρούσαν την πρόθεση τους να τονίσουν τη σημασία του θέματος.

Από τα συμφραζόμενα των αναφορών διαφαίνονται ορισμένες κεντρικές σημασίες που οι αφηγητές απέδιδαν στη χρήση του χασίς. Το *μαύρο* έλεγαν το έπιναν *οι μάγκες και άντρες,* συνδέοντας τη πρακτική με εκφραστικούς κώδικες του σωστού άνδρα ασκούσαν κριτική για τον εκφυλισμό της σημερινής κοινωνίας στην οποία «μαύρο κάνουν γυναίκες και ανήλικα παιδιά». Η χασισοποσία επίσης ήταν μια τελετουργική διαδικασία, απαιτούσε «καλή παρέα» το κατάλληλο τόπο, την ενδεδειγμένη ατμόσφαιρα, για να επιτευχθεί η στοχοθεσία της, η διαπροσωπική ευφορία και απόλαυση.

Μεγάλο μέρος της ρητορικής της χασισοποσίας επικεντρωνόταν σε τελεστικές της όψεις. Οι μάγκες ισχυριζόταν ότι «ο καλός χασικλής δεν γεννιότανε αλλά γινόταν» τόνιζαν έτσι τη διαδικασία της κοινωνικής μάθησης του χρήστη και τη σημασία της «θητείας» κοντά στο παλιό και έμπειρο δάσκαλο χασισοπότη. Στο τελετουργικό της χασισοποσίας, στο *μαστουρλούκι,* ο μάγκας όφειλε να συμπεριφερθεί έτσι όπως άρμοζε στο σωστό χρήστη. Να συμμετάσχει ενεργά, σωματικά και ψυχικά στην μυσταγωγική ατμόσφαιρα της τελετής, να είναι μετρημένος στα λόγια και στις πράξεις του και να σέβεται την ιεραρχία της ομάδος.

Στη συνέχεια χρησιμοποιώντας δύο χαρακτηριστικά αποσπάσματα αφηγήσεων, όπου αναπλάθονται βιωματικές εμπειρίες χασισοποσίας θα επιχειρήσω να περιγράψω και να διερευνήσω σημαντικές όψεις της πρακτικής.

«Έφθιαχνες ένα αργιλέ και καθότανε 5-6. Άμα ήθελε α πάει ο αργιλές στους δυο-τρεις, φερ' ειπείν, τελείωνε. Τον έφθιαχνε τότε αυτός. Πήγαινε τον, τον έπαιρνες εσύ στη γύρα, μέχρι νάρθει η σειρά του επόμενου, έπινες έτσι από 5-6 χαρμάνια ναργιλέ. Ελέγαμε κανένα τραγουδάκι, καμμιά πενιά ήθελα α παίξουμε. *Ήταν παρέα, ομάδα, ωραίοι, σιωπηλοί, σοβαροί, πολύ σοβαροί, κάπου - κάπου κανένα αστείο*».[49]

«Στου Κ. πηγαίναμε και τη πίναμε όλοι μαζί, την πίναμε και εδώ, στου Μ. είχε κάτι γύφτους και αυτοί είχανε ένα ντεκέ. Εκεί πηγαίναμε και πίναμε ναργιλέ ή κάναμε τσιμπούκι. Κάναμε με πατάτα, τη ξεκουμπώναμε και βάζαμε ένα κομμάτι καλάμι, μετά ήβαζες καπνό και τη μαύρη από πάνω και φούμερνες. *Παρέα γύρου - γύρου από μια ρουφηξιά ο καθένας*. Γι' αυτό λέγαμε (τραγουδούσαμε) «Γύρω - Γύρω οι λουλάδες και στη μέση οι ντερβισάδες».[50]

Στο πρώτο απόσπασμα ο αφηγητής, παλιός λιμανιώτης μάγκας, δίνει ρητορική έμφαση στο μυσταγωγικό χαρακτήρα της τελετουργίας, στο ομαδικό, συνεκτικό και εξισωτικό της περιεχόμενο, αλλά και στο στοιχείο της σοβαρότητας που χαρακτήριζε τα μέλη της παρέας. Στην διάρκεια του μαστουρώματος τα λόγια, οι χειρονομίες, τα αστεία, η συμπεριφορά του κάθε συμμετέχοντος ευρισκόταν υπό τη θέαση και τον διακριτικό έλεγχο της ομάδας. Η υπερβολή, η αμετροέπεια, η αλόγιστη επίδειξη μπορούσαν να αποτελέσουν αιτίες εξοστρακισμού ενός ατόμου. Ο αφηγητής επιδέξιος χειριστής του λόγου, τόνισε εμφατικά πέντε λέξεις κλειδιά (*παρέα, ομάδα, ωραίοι, σιωπηλοί, σοβαροί*) οι οποίες παρέπεμπαν σε κεντρικές σημάνσεις της πρακτικής. Οι δύο πρώτες λέξεις αφορούσαν το συλλογικό χαρακτήρα της χασισοποσίας, το στοιχείο της σύγκλισης του εγώ προς το εμείς και τη διαδικασία μέθεξης των χρηστών.[51] Η λέξη ωραίος απεικόνιζε την κατάσταση ψυχικής εφορίας και συναισθηματικής ανάτασης με την οποία συνέδεαν την πρακτική οι χασισοπότες. Ακόμη οι δύο τελευταίες λέξεις τόνιζαν τη σημασία της σοβαρότητας και της προσήλωσης των συμμετεχόντων στην μυσταγωγία και την *ιερότητα* του τελετουργικού.

---

[49] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».
[50] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».
[51] Για τη διαδικασία αυτή σε πρακτικές αναψυχής βλ. Παπαταξιάρχης (1992: 239, 241), Κιουρτσάκης (1985:75) Y. Turner (1990:202).

Στο δεύτερο απόσπασμα βιογραφίας, ο αφηγητής γνωστός ρεμπέτης αναφέρεται σε δύο διαφορετικούς χώρους επιτέλεσης χασισοποσίας, σε οινομεζεδοπωλείο στο Λάκκο όπου σύχναζαν μάγκες οι οποίοι παίρνοντας τα κατάλληλα μέτρα ασφαλείας *τόριχναν στο μαύρο* και σε τεκέ γύφτων στην εξοχική περιοχή Πόρος, ένα από τα πολλά εξοχικά στέκια χασισοποτών. Ο αφηγητής περιγράφει διάφορους τρόπους χρήσης χασίς (με ναργιλέ, τσιμπούκι, καλάμι) και την αυτοσχέδια ετοιμασία της κάνναβις. Ο ίδιος, καλλίφωνος τραγουδιστής ενεργητικό φορέας ψυχαγωγίας της παρέας χρησιμοποιεί μια ιδιαίτερη ρητορική, προκειμένου να αναδείξει τη σημασία τελεστικών όψεων της χασισοποσίας. Για παράδειγμα στο απόσπασμα: «φούμερνες παρέα γύρου-γύρου όλοι, μια ρουφηξιά», γι' αυτό λέγαμε, «γύρω-γύρω οι ντερβισάδες και στη μέση οι λουλάδες» ο αφηγητής εστιάζεται στον ομαδικό, εξισωτικό χαρακτήρα της χασισοποσίας που επιτελείται με εκ περιτροπής «ρούφηγμα» του χασίς, χρησιμοποιώντας ένα παραδοσιακό χασικλίδικο δίστιχο που προβάλλεται για ρητορική έμφαση. Τέτοιου είδους επικοινωνιακά τεχνάσματα συνήθιζαν να χρησιμοποιούν οι αφηγητές για να πείσουν το ακροατήριο τους για τα νοήματα ορισμένων συμπεριφορών.

Ως βασική επικοινωνιακή και ψυχαγωγική πρακτική της ομάδας, η χασισοποσία εμπεριείχε επιμέρους τελεστικές φάσεις όπως το μαστούρωμα, η οργανοπαιξία, το τραγούδι και ο χορός. Αυτές μπορεί να συνυπήρχαν όλες μαζί ή συνδυαστικά και στόχευαν στη διαμόρφωση μιας κατάστασης σωματικής και συγκινησιακής διέγερσης και ευφορίας, όπου ο εαυτός σύγκλινε προς το συλλογικό σώμα της παρέας. Οι αφηγητές προσδιόριζαν αυτή τη κατάσταση με σημαίνουσες φράσεις όπως «κάναμε κέφι», «φθιάχναμε κεφάλι», «ήταν όμορφα», «είμαστε ωραίοι».

Το κέφι, ως ιδιαίτερη ψυχική και πνευματική κατάσταση που συνδέεται με τη συγκινησιακή έκσταση, αποτελεί μέρος μιας γλεντικής εμπειρίας και έκφρασης (Κάβουρας 1993). Στην περίπτωση της χασισοποσίας το κέφι συνδεόταν με τη μέθεξη των χρηστών, τη φαντασιακή οικείωση και ταύτιση με ένα κόσμο αρμονίας και ευταξίας.

Η κεντρική τελεστική φάση της χασισοποσίας ήταν το μαστούρωμα. Οι συμμετέχοντες ευρισκόταν σε θέση σταυροπόδι επί του εδάφους ή καθόταν σε μικρές ξύλινες καρέκλες, σε πρόχειρους πάγκους και αυτοσχέδια υποστηρίγματα, σχημάτιζαν δε ένα κύκλο γύρω από μια μικρή επιφάνεια εδάφους όπου τοποθετούσα τα σύνεργα της χασισοποσίας. Συνήθως οι θέσεις των ατόμων στο κύκλο μαρτυρούσε την

ιεραρχική δομή της παρέας. Ξεκινώντας από αριστερά προς δεξιά στη πρώτη θέση ευρισκόταν ο «πατέρας» καταξιωμένος ντερβισόμαγκας που συχνά ασκούσε το ρόλους του συντονιστή της παρέας.. Αμέσως μετά ακολουθούσαν άλλοι γνωστοί και σεβαστοί μάγκες. Προς το μέσο και το τέλος του γύρου ευρισκόταν οι μεσαίου τύπου μάγκες, οι λεγόμενοι «μεσομπελαλήδες»[52] και τελευταίοι οι νεώτεροι μάγκες που ονομαζόταν «φυντάνια» ή «μορτάκια». Αν και το σχήμα αυτό δεν ήταν ιδιαίτερα αυστηρό και μπορούσε να ποικίλει ανάλογα με τη κάθε περίσταση, είναι αναμφίβολο πως η διάταξη των θέσεων στην επιτέλεση της χασισοποσίας προσλάμβανε συμβολικό περιεχόμενο και εξέφραζε το σεβασμό της ομάδας σε μια ιεραρχική τάξη.

Το τελετουργικό του μαστουρώματος εγκαινίαζε πάντα ο πατέρας που άναβε το ναργιλέ και τραβούσε τη πρώτη *τζούρα* για να ακολουθήσει η «χέρι - χέρι» περιφορά του ναργιλέ σε όλα τα μέλη της παρέας, που *έπιναν* ίση ποσότητα καπνού έως ότου τελειώσει το πρώτο *χαρμάνι* της κάνναβης. Τότε έκλεινε ο πρώτος κύκλος μαστουριάσματος και ο μάγκας στα χέρια του οποίου έσβηνε ο ναργιλές, αναλάμβανε το καθάρισμα του και το φτιάξιμο της επόμενης γέμισης. Αυτός εγκαινίαζε με τη σειρά του τη δεύτερη γύρα «κερνώντας» τη παρέα. Με τον ίδιο τρόπο το τελετουργικό συνεχιζόταν με τρίτο ή τέταρτο κύκλο κ.ο.κ.

Σταδιακά και καθώς οι χρήστες *έφθιαχναν κεφάλι*, πλησίαζαν δηλαδή σε μια κατάσταση συγκινησιακής έκστασης και διέγερσης, ένας επιδέξιος μπουζουξής μπορούσε να αναλάβει με τα ταξίμια του να εντείνει τη διέγερση, να *νταλκαδιάσει*[53] και να *μερακλώσει* τη παρέα. Οι μάγκες άκουγαν με προσοχή τα ταξίμια του οργανοπαίκτη, ενώ κάποια φράση επιδοκιμασίας όπως, «Γεια σου Γιαννάκο με τα ωραία σου» τόνιζε συμβολικά την αναγνώριση από τη παρέα του ενεργητικού ρόλου του μουσικού στη συλλογική αναψυχή.

Άλλη τελεστική φάση της χασισοποσίας ήταν το τραγούδι. Συνήθως ακολουθούσε την οργανοπαιξία ή και αντίστροφα. Άλλοτε πάλι το τραγούδι δεν συνοδευόταν από μουσική και οι μάγκες αυτοσχεδίαζαν πάνω σε παραδοσιακά δίστιχα που αφορούσαν θέματα του σιναφιού, κυρίως χασικλίδικα τραγούδια[54] ενώ μετά τη

---

[52] Μεσομπελαλής ήταν εκείνος ο τύπος μάγκας που δεν είχε «φθιάξει» ακόμα σπουδαίο όνομα στη πιάτσα, ένας μεσαίος τύπος μάγκα.

[53] Παράγωγο της λέξης νταλκάς που σημαίνει δυνατή επιθυμία, μεράκι. Το νταλκάδιασμα στους ρεμπέτες παρέπεμπε σε μια κατάσταση εσωτερικής αγαλλίασης και ανακούφισης όπου τα πάθη και τα μεράκια έβγαιναν στην επιφάνεια και εκφραζόταν. Με συναφή σημασιολογικό περιεχόμενο χρησιμοποιούνται και οι λέξεις «μεράκλωμα» και «παραμύθιασμα».

[54] Οι αφηγητές αναφερόταν σε φημισμένους μάγκες, ριμαδόρους που μπορούσαν να επινοήσουν δεκάδες δίστιχα και τετράστιχα στη τέλεση της χασισοποσίας. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιου ριμαδόρου στους κύκλους της μαγκιάς αναφέρεται ο Καπτάν Γιαννάκος που είχε φημισμένο τεκέ-σεπαρέ στο Μασταμπά. Επισημαίνω το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που θα είχε μια μελέτη επικεντρωμένη στις τελεστικές όψεις της χασισοποσίας και στα μορφολογικά και υφολογικά χαρακτηριστικά των τραγουδιών και των μουσικών των χασισοποτών. Δυστυχώς εάν αυτό ήταν εφικτό πριν από 15-20 χρόνια οπότε ζούσαν οι περισσότεροι από τους παλιούς μάγκες και «τραγουδιστές» του Λάκκου και θα μπορούσαμε μέσα από βιογραφικές προσεγγίσεις, να διερευνήσουμε το

διάδοση του γραμμοφώνου τραγουδούσαν και «ετοιμοπαράδοτα» ρεμπέτικα που κυκλοφορούσαν σε «πλάκες». Ο κύκλος του τραγουδιού, ξεκινούσε από καλλίφωνο μερακλή που γνώριζε να ριμάρει και αναλάμβανε να ενισχύσει με τα γεμάτο πάθη τραγούδια του, το κέφι της παρέας. Οι Λακκουδιανοί υποστήριζαν πως ο καλός τραγουδιστής έπρεπε «νάναι ντερτιλής»[55] γιατί μόνο τότε μπορούσε να νταλκαδιάσει την παρέα να την οδηγήσει σε μια κατάσταση συναισθηματικής διέγερσης, όπου ο ευατός βγάζοντας προς τα έξω με το τραγούδι το νταλκά και το μεράκι του, ανακουφιζόταν και λυτρωνόταν από τα ψυχικά του πάθη και βάσανα. Επισημαίνω το καθαρτικό και συνάμα λειτουργικό χαρακτήρα του τραγουδιού. Οι μάγκες μέσα από τη ποιητική των χασικλίδικων τραγουδιών, διαμόρφωναν και διασφάλιζαν ένα εκφραστικό κώδικα επικοινωνίας άρρηκτα συνδεδεμένο με το καθημερινό ρεμπέτικο βίωμα, ο οποίος κύρωνε συμβολικά την ενότητα και την πολιτισμική ιδιαιτερότητα της ομάδας.

Η μουσική και το τραγούδι συχνά συνοδευόταν και από χορό. Ένας «φίνος» χορευτής μπορούσε να «πάρει τις βόλτες του» στο χορό, με κινήσεις αργές και μετρημένες έτσι όπως άρμοζαν στην ατμόσφαιρα της τελετουργίας. Στο ζεϊμπέκικο το συνηθέστερο χορό των χασισοποτών, τα βήματα ήταν αργά και βαριά, τα χέρια σε στάση έκτασης, το βλέμμα σταθερό και το παράστημα *λεβέντικο, αντρείκιο.* Οι άσκοπες φιγούρες και η υπερβολή μπορούσαν να γίνουν αντικείμενο επίπληξης του χορευτή από την ομάδα.

Η επιτέλεση του χορού είχε αυστηρό και τελετουργικό χαρακτήρα. Το χορό ξεκίναγε ένας αναγνωρισμένος μάγκας της παρέας, ο οποίος αφότου *τέλειωνε τις βόλτες του* επέστρεφε στη θέση του για να σηκωθεί αμέσως μετά ή αργότερα, ο επόμενος χορευτής που μερικές φορές προσδιοριζόταν από τον προηγούμενο με ένα νεύμα ή μια χειρονομία. Εάν το επιθυμούσαν στη χορευτική διαδικασία μπορούσαν να συμμετέχουν όλοι οι χρήστες εκ περιτροπής. Ο χορός ήταν πάντα ατομικός[56] και το να σηκωθεί για χορό ένας μάγκας προτού ένας άλλος τελειώσει τις φιγούρες του, σήμαινε παραβίαση θεμελιακών κωδίκων της μαγκιάς και πράξη αμφισβήτησης του άλλου.

Στη διάρκεια της χορευτικής πράξης επικρατούσε σιγή, η παρέα έτσι τιμούσε και αναγνώριζε το χορευτή που πρόβαλε μέσα από τη σωματική του έκφραση και τις κινήσεις του, τη μαγκιά και *το αντριλίκι του*. Με αυτό το τρόπο το εκάστοτε χορευτικό

ζητούμενο, επί του παρόιντος το μόνο που καταφέραμε ήταν να διασώσουμε κάποια δείγματα αυτών των δημιουργιών που παραθέτω σε άλλα σημεία της μελέτης.

[55] Ο βασανισμένος από ντέρτια και καημούς μάγκας.

[56] Ο αντικριστός ζεϊμπέκικος που χορεύονταν από δύο άτομα αναφέρεται σε πρακτικές γλεντιού στο Λάκκο, ιδίως από πρόσφυγες, όχι όμως στη πρακτική της χασισοποσίας.

συμβάν προσλάμβανε χαρακτήρα παράστασης των χορευτικών ικανοτήτων ενός ατόμου προς τη παρέα και ήταν ένα μέσο για τη συσσώρευση γοήτρου για το μάγκα.

Ο σεβασμός του ατόμου που στη διάρκεια της χασισοποσίας επιτελούσε τη τέχνη του (χορός, τραγούδι, μουσική) ήταν βασικός κανόνας της πρακτικής. Παρομοίως ο κάθε χρήστης όφειλε να προσαρμόζει τη συμπεριφορά του προς το αυστηρό και μυσταγωγικό χαρακτήρα της δραστηριότητας. Συμπεριφορές που υπέρβαιναν τους συμβατούς κώδικες της ομάδας απειλούσαν τη συνοχή και την ενότητα της παρέας. Σε αυτές τις περιπτώσεις ο «πατέρας» ή άλλοι καταξιωμένοι μάγκες αναλάμβαναν να επιβάλουν τη τάξη και μπορούσαν να επιπλήξουν ή να αποπέμψουν εκτός χώρου το απείθαρχο χρήστη.

Η χασισοποσία ως τελεστική τέχνη ενσωμάτωνε δίσημες λειτουργίες. Από τη μία, στοιχεία όπως η εκ περιτροπής εναλλαγή των μελών της ομάδας στη θέση του κεραστή, η χρήση του ίδιου οργάνου χασισοποσίας (π.χ. του ναργιλέ) από όλα τα μέλη, τη κατανάλωση ίσης ποσότητας καπνού (τζούρα) από το καθένα, η εναλλαγή των χορευτών κ.λ.π., μαρτυρούσαν τον εξισωτικό και συλλογικό χαρακτήρα της χασισοποσίας. Από την άλλη, πρακτικές όπως η διάταξη των θέσεων των χρηστών σε ιεραρχική βάση, η διαδοχή των χορευτών και των τραγουδιστών με κριτήριο το όνομα του μάγκα, επιτελούσαν λειτουργίες ιεράρχησης και συμβολικής ταξινόμησης της ομάδας μέσα από τις οποίες τα άτομα διεκδικούσαν και διαπραγματευόταν θέσεις γοήτρου και την κύρωση διακριτών ταυτοτήτων. Ωστόσο, αυτές οι λειτουργίες ενταγμένες σε ένα κοινά αποδεκτό πλαίσιο δράσης και σε ένα καθορισμένο τελετουργικό, δεν απειλούσαν τη συμβολική ενότητα της ομάδας. .

3.2. Η ρητορική του χασίς και ο τεκές ως συμβολικό πρότυπο

Οι αναφορές για το χασίς συνιστούσαν ένα ρητορικό πλαίσιο στήριξης κοσμοθεωρήσεων της ομάδας. Δια μέσου της ποιητικής της χασισοποσίας, οι αφηγητές εύρισκαν την ευκαιρία να τονίσουν σημασίες που έκρυβαν πτυχές της καθημερινής κοινοτικής ζωής. Από τα συμφραζόμενα των διηγήσεων, οδηγηθήκαμε στις βασικές εκείνες αρχές, που συγκροτούσαν, από την σκοπιά της εντοπιότητας, το πολιτισμικό περιεχόμενο της πρακτικής.

Η χασισοποσία αποτελούσε συμβατή προς τις εντόπιες αξίες, κοινωνική πρακτική, που στόχευε στη άμεση απόλαυση και ηδονή στην πρόσκαιρη κατάσταση

σωματικής και ψυχικής εφορίας που διαμορφωνόταν μέσα από τα τελεστικά επεισόδια της .Ήταν πράξη ομαδική, η οποία μέσα από τη συλλογική διαδικασία και τη χρήση ενός κοινού κώδικα επικοινωνίας, συνένωνε συμβολικά τους μάγκες και διαμόρφωνε την αίσθηση μιας συλλογικής ταυτότητας. Ακόμη, η χασισοποσία προσδιοριζόταν ως ένα πεδίο αυτοπραγμάτωσης και έκφρασης του μάγκα και μια πρακτική που έδινε την ευκαιρία στους χρήστες να επιδείξουν τα τεκμήρια της ταυτότητάς τους προσδοκώντας συμβολικά οφέλη. Οι αφηγητές συνέδεαν τη χασισοποσία με ανδροκεντρικές κοσμοθεωρήσεις και πρόβαλλαν τον συμβολικό δεσμό του σωστού άνδρα, του μάγκα και του χασικλή τονίζοντας το αλληλέγγυο αυτών των ταυτοτήτων.

Ένα μεγάλο μέρος των αναφορών για τη χασισοποσία αφορούσε το τεκέ, το τόπο επιτέλεσης της πρακτικής. Οι τεκέδες ήταν ειδικά διαμορφωμένοι χώροι σε μικρά σπίτια σε καταγώγια, σε χαλάσματα, σε γιαπιά, σε σπηλιές και τρώγλες, τους οποίους χρησιμοποιούσαν οι χασισοπότες για να «πίνουν το μαύρο».Η λειτουργία αυτών των τεκέδων ήταν πρόσκαιρη αφού οι χρήστες άλλαζαν συχνά τους χώρους συνεύρεσης τους για να χρηστών προστατευθούν από τους καταδότες και τα αστυνομικά όργανα. Σε περισσότερο οργανωμένες μορφές χασισοποσίας, στα γνωστά εξοχικά ψυχαγωγικά κέντρα αναψυχής (τεκές-σεπαρέ) που υπήρχαν στο μεσοπολεμικό Ηράκλειο, η πρακτική γινόταν στα ιδιαίτερα μικρά, χωριστά δωμάτια του κέντρου, τα οποία είχαν πρόσβαση προς στην ύπαιθρο. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες ,οι ιδιοκτήτες των σεπαρέ φρόντιζαν να έχουν καλές σχέσεις με την αστυνομία που παρέμβαινε μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις.

Ο τεκές ήταν ο οικείος και ιδιωτικός χώρος των χασισοποτών και ένα σύμβολο των χασισοποτών. Η μεταφορική χρήση της ονομασίας τεκέ από τους χρήστες είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο ιδιαίτερες πολιτισμικές ομάδες επιλέγουν σύμβολα της περιρρέουσας κοινότητας τα οποία εντάσσουν σε ένα διαφορετικό οικείο γι αυτούς νοηματικό πλαίσιο έτσι ώστε να εκφράσουν συμβολικά ιδιαίτερες στάσεις της ομάδας (Hebdige 1988, Αστρινάκης1991).

Ο Ισλαμικός τεκές είναι τόπος τέλεσης θρησκευτικών λειτουργιών χώρος ευταξίας και ιεράρχησης. Ο δερβίσης, μωαμεθανός μοναχός, είναι ένας εκκοσμικευμένος άγιος που στο δερβισιλίκι, χορεύοντας και υμνώντας το Θεό, ευρίσκεται σε μια κατάσταση έκστασης όπου συμβολικά απογειώνεται από την πραγματικότητα. Οι αναλογίες με το ρεμπέτικο τεκέ είναι προφανείς. Στη χασισοποσία η ομάδα είναι κλειστή, υπάρχει ένα τελετουργικό σχετικά αυστηρό. Για παράδειγμα ο

καθένας περιμένει στη σειρά του για να πάρει τη τζούρα του κ.λ.π., μια μορφή ιεραρχίας, ο αναγνωρισμένος δερβισόμαγκας εγκαινίαζε τη γύρα στο μαστούρωμα κ.λ.π. Ο στόχος, τηρούμενων των αναλογιών, είναι και εδώ η έκταση, η συγκινησιακή εκείνη διέγερση που επέτρεπε όπως συνέβαινε στη παραδοσιακή γιορτή, τη «τελετουργική απογείωση του ατομικού σώματος, το άνοιγμα του προς ένα επέκεινα» (Κιουρτσάκης 1985: 75).

Όπως ίσχυε, σε κλειστές ομάδες, θρησκευτικού ή πολιτικού χαρακτήρα, έτσι και στο σινάφι των «χασικλήδων» η μύηση απαιτούσε μια διαδικασία μάθησης των κανόνων της ομάδας και η συμβολική ένταξη συνδεόταν με ένα τελετουργικό πέρασμα, μια μορφή βαπτίσματος του νέου μέλους στην κοινότητα των χασισοποτών. Το πρώτο βήμα γινόταν με το συγχρωτισμό του ατόμου με τους μάγκες της πιάτσας και το σχηματισμό μιας διανοητικής αντίληψης για το χασίς. Όταν τα μέλη του σιναφιού έκριναν πως το υπό δοκιμασία άτομο είχε τα απαιτούμενα προσόντα για να ενταχθεί στη παρέα, ένας παλιός μάγκας αναλάμβανε την εκπαίδευση του εκκολαπτόμενου χρήστη, μυώντας τον στους σημασιολογικούς και τελεστικούς κώδικες της χασισοποσίας.

Η αρχική εμπειρία χασίς πραγματοποιούταν στο τεκέ, ο νέος χρήστης έπαιρνε την τελευταία θέση στο κύκλο των χασισοποτών. Η παρέα παρακολουθούσε τις κινήσεις του μυούμενου και αξιολογούσε τη συμπεριφορά του. Το επιτυχές πέρασμα από τη τελετουργική εξέταση σηματοδοτούσε τη συμβολική ένταξη του ατόμου στο σινάφι των χασισοποτών. Ο νέος χρήστης ονομαζόταν «νεόμαγκας»ή «μαγκί» και όφειλε να υπερασπιστεί τον «τίτλο» που τον αποδόθηκε.

4. Το μπουρδέλο στις κοινωνικές αναπαραστάσεις των έξω Ένας χώρος βέβηλος

Το μπουρδέλο[57] ως κεντρικό σύμβολο του κοινωνικού κόσμου της πορνείας προκαλεί την απαξία και τη δυσαρέσκεια ευυπόληπτων πολιτών.. Στο πλαίσιο μιας ρητορικής, που εγκαλούσε τον φόβο της συμβολικής μόλυνσης και το κίνδυνο της

[57] Η συνηθέστερη ονομασία του πορνείου. Η προέλευση της λέξης είναι από το Ιταλικό bordello ή το Γαλλικό bordel Ο Ηλ. Πετρόπουλος (1991:10-1) υποστηρίζει ότι οι λέξεις bordello - bordel εκδήλωναν αρχικώς ένα καλύβι έξω από το χωριό, όπως αργότερα είχε το δικαίωμα να ζει μια πόρνη.

ηθικής διαφθοράς, το χαμαιτυπείο[58] αναφέρεται με διάφορες υποτιμητικές ονομασίες όπως μπουρδέλο, πουταναριό, διαφθορείο, κακό ή κακόφημο σπίτι.

Ως ένα βαθμό οι αρνητικές σημάνσεις συνδέονται με το γεγονός ότι το χαμαιτυπείο είναι ο χώρος πραγμάτωσης της αγοραίας σεξουαλικής πράξης. Στο βαθμό που στο κοινωνικό φαντασιακό η πράξη αυτή διαπλέκεται με το στοιχείο της χρηματικής ανταλλαγής και αποδεσμεύεται από το οικογενειακό πλαίσιο, από το συναισθηματικό και ηθικό της περιεχόμενο, αυτή αντιπροσωπεύει μια μορφή πρόκλησης και άρνησης της συμβατικής ηθικής. Οι αρνητικές αξιολογήσεις όμως δεν έχουν να κάνουν μόνο με το αγοραίο στοιχείο της σεξουαλικής πράξης. Αν λάβουμε υπόψη μας ότι το εκδιδόμενο γυναικείο σώμα ήταν λιγότερο έκθετο στον ιδιωτικό χώρο του οίκου ανοχής, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτό που κυρίως προκαλούσε ήταν η δημόσια παρουσία και δράση της γυναίκας στο Λάκκο. Από αυτή τη σκοπιά έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι, τόσο στις βιογραφίες αξιοσέβαστων πολιτών όσο και στις αναφορές λόγιων αρθρογράφων στις εφημερίδες, οι ρητορικές επικεντρώνονται στο στοιχείο της κοινωνικής ορατότητας στην «ασύδοτη» συμπεριφορά των πόρνων στο Λάκκο, πολύ περισσότερο από ότι στο στοιχείο της αγοραίας σεξουαλικής πράξης.

Εάν οι οίκοι ανοχής και οι δημόσιοι χώροι δράσης των Λακκουδιανών συγκροτούσαν την συμβολική επικράτεια των δυνάμεων της πορνείας, μαστροποί και ιερόδουλες προσλαμβάνονται ως οι φορείς μόλυνσης της και ιδιαίτερα οι πρώτοι αντικατόπτριζαν συμβολικά μια τάξη επικινδυνότητας για τις καθιερωμένες αξίες και πρότυπα. Οι μαστροποί ήταν άνδρες και γυναίκες. Συνήθως οι άνδρες εξασκούσαν το ρόλο του υπερασπιστή του οίκου. Στις βιογραφίες αναφέρονται με διάφορες ονομασίες όπως *νταβατζήδες, σωματοέμποροι, ρουφιάνοι, προστάτες* και θεωρούνται ως οι ηθικοί αυτουργοί της διαφθοράς και επικίνδυνα στοιχεία. Παραθέτω ενδεικτικές φράσεις.

«Ήτανε μαχαιροβγάλτες, φονιάδες και εκμεταλλευτές των γυναικών».

«Οπλοφορούσανε και πουλούσανε χασίς ελεύθερα».

«Ήταν βίος και πολιτεία».

---

[58] Η συνηθέστερη ονομασία του πορνείου σε εφημερίδες και δημόσια έγγραφα. Σύμφωνα με το Θ. Ηλιόπουλο (Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα, Τόμος 50ος, σ.196) η λέξη χαμαιτυπείο συναντάται στην αρχαιότητα και προέρχεται από τη λέξη χαμαίτυπη δηλαδή ευτελής πόρνη. Ο αρθρογράφος αναφέρει ότι σύμφωνα με την παράδοση η οργάνωση των οίκων ανοχής που ονομαζόταν «δεικτήρια» και «οικήματα» έγινε τον 6ο π.Χ. αιώνα. Διαχειριστής του οίκου ανοχής ήταν ο πορνοβοσκός. Αντίθετα από ότι οι εταίρες, οι πόρνες (δεικτηριάδες) είχαν περιθωριακή θέση, στην Αθηναϊκή κοινωνία. Συνήθως ήταν μέτοικες ή δούλες, ντυνόταν με τρόπο ώστε να ξεχωρίζουν από τις υπόλοιπες γυναίκες και απγορεύετο να συχνάζουν σε συγκεκριμένες περιοχές της πόλης. Στη Ρωμαϊκή εποχή τα χαμαιτυπεία ευρισκόταν σε σκοτεινές περιοχές της πόλης, κοντά σε πύλες και τείχη για να υποδέχονται τους ταξιδιώτες.

«Εκάνανε παράνομες δουλειές, ήτανε σωματέμποροι μα τάχανε καλά με την αστυνομία».

Οι μαυλίστρες,[59] οι γυναίκες μαστροποί, εθεωρείτο ότι είχαν το δικό τους μερίδιο ευθύνης στην πρόκληση της ανηθικότητας και στη διάδοση της διαφθοράς. Στη προφορική ιστορία αναφέρονται σαν *τσατσάδες*[60], *πατρόνες*[61] και *μαντάμες*[62] και μολονότι δεν προσδιορίζονται ως φορείς σωματικής επικινδυνότητας επικρίνονται ως εκμεταλλεύτριες των ιερόδουλων και συνεργάτριες των μεγάλων νταβατζήδων, επιπλέον, κατηγορούνται σαν σεξουαλικά διεστραμμένα άτομα.

Σχετικά ηπιότερες ήταν οι κρίσεις για τις ιερόδουλες. Αυτές κατακρίνονται από την κοινή γνώμη ως φορείς ηθικής μόλυνσης και σωματικής αρρώστιας και αναφέρονται περιφρονητικά *πουτάνες*,[63] *πρόστυχες*, *σιχαμερές*, ωστόσο κάποιες φορές οι επικρίσεις μετριαζόταν και διαφαινόταν κάποιες διαθέσεις συμπάθειας και οίκτου για τις κατατρεγμένες από την κοινωνία ιερόδουλες που προβάλλονται ως θέματα της εκμετάλλευσης της "βλοσυρής μαντάμας" και του νταή αγαπητικού.

Μέσα από εκφερόμενους λόγους μπορούμε να διακρίνουμε, χρησιμοποιώντας τα αναλυτικά εργαλεία της M. Douglas (1975, 1991) μια σειρά λεκτικών σχημάτων που παραπέμπουν στο συμβολισμό του βρώμικου και στη δύναμη του βέβηλου. Οι κοινωνικές κατηγορίες προσώπων που προανέφερα και ο τόπος εγγραφής της δράσης τους, συνιστούσαν μια συμβολική τάξη κινδύνου, μια εστία μόλυνσης καταστρεπτική για τα υπάρχοντα πολιτισμικά πρότυπα.

Παρά τον σε γενικές γραμμές επικριτικό χαρακτήρα των αναφορών, δεν έλλειπαν οι σχολιασμοί που μαρτυρούσαν ένα υπόγειο ενδιαφέρον για τον αξιοπερίεργο κόσμο της πορνείας. Αναφορές στο ιδιότυπο ντύσιμο, στις χορευτικές ικανότητες, στις σωματικές αρετές ανδρών της συνοικίας και σχολιασμοί για την ομορφιά τα καμώματα και την αυξημένη σεξουαλική δραστηριότητα των πορνών,

---

[59] Αυτές που προάγουν και εκμεταλλεύονται πόρνες στους οίκους ανοχής. Αυτή η ονομασία ήταν συνηθισμένη σε αναφορές εφημερίδων.

[60] Τσατσά εθεωρείτο παλαιότερα η θεία ή η γιαγιά. Στο κόσμο των πορνείων, τσατσά ήταν η ηλικιωμένη πόρνη που διαχειριζόταν τον οίκο ανοχής. Σύμφωνα με τη κοινή αντίληψη, οι τσατσάδες εξασκούσαν αθέμιτες πράξεις και συναλλαγές συνεργαζόμενες με τους αγαπητικούς.

[61] Η σύζυγος του οικοδεσπότη, η οικοδέσποινα. Συνηθισμένη ονομασία των ιδιοκτητριών των οίκων ανοχής. Η προέλευση της λέξης είναι από το πάτρων, που σήμαινε στη περίοδο της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας τον προστάτη απελευθερωθέντος πρώην δούλου, που δεν είχε πλήρη δικαιώματα.

[62] Η οικοδέσποινα, η κυρία. Συνήθως η ιδιοκτήτρια του οίκου ανοχής.

[63] Σύμφωνα με τον Η. Πετρόπουλο (1991: 11-12) η λέξη πουτάνα προήλθε από τη βενετσιάνικη και Τριεστινική λέξη putana και γενικώτερα από το Ιταλικό puttana. Χρησιμοποιείται στην καθομιλουμένη με ιδιαίτερα υποτιμητική σημασιοδότηση που παραπέμπει όχι μόνο στην γυναίκα που συμμετέχει σε σεξουαλική δραστηριότητα με οποιοδήποτε αντίτιμο (συνήθως χρηματικό) *αλλά* και στην ανήθικη, την άπιστη γυναίκα, αυτή που χαρακτηρίζεται για την ανάρμοστη και δόλια συμπεριφορά της (εξ ου και η φράση πουτανίστικη συμπεριφορά).

παραπέμπουν στη ρευστότητα του συστήματος πολιτισμικών αξιών στη κοινωνία της πόλης και στην έλξη που ασκούσαν ορισμένες υπόγειες αξίες απόλαυσης σε μια εποχή περιοριστικής σεξουαλικής ηθικής.

4.1. Τα πορνεία από την εντόπιο σκοπιά *Τα σπίτια του Λάκκου*

Το μπουρδέλο από την ιθαγενή σκοπιά, ήταν το κύριο πολιτισμικό στοιχείο της οργάνωσης του χώρου και διακριτό σύμβολο της κοινότητας. Εδώ εγγραφόταν η οικιακή και η εργασιακή δραστηριότητα των πορνών. Αυτές έχοντας απομακρυνθεί από τη ζεστασιά του οικογενειακού περιβάλλοντος, επιχειρούσαν να υποκαταστήσουν την αίσθηση της απώλειας με την φαντασιακή ανάπλαση ενός περιβάλλοντος οικογενειακής ενότητας.

Η κοινωνική οργάνωση του οίκου ανοχής θύμιζε τη μορφή μιας οικογενειακής «βιοτεχνίας» εμπορίας σεξουαλικής πράξης. Στην κοινωνική ποιητική της μαγκιάς χρησιμοποιούνται φράσεις για το μπουρδέλο που εγκαλούν την παράσταση του νοικοκυριού. Ο οίκος ανοχής αναφέρεται με τη ονομασία *σπίτι* και η οικοδέσποινα του η πατρόνα ως *μαμά*. Ο άνδρας, εκτός από προστάτης και αγαπητικός μνημονεύεται σαν *πατέρας*, ενώ πολλές φορές αυτοί, μεταξύ τους συζητήσεις, χρησιμοποιούσαν την εξισωτική προσφώνηση *αδελφάκι* η οποία υπέκρυπτε μια στάση ηθικής αλληλεγγύης των ατόμων αυτών. Παρομοίως για τις εργαζόμενες πόρνες χρησιμοποιούνται περιπαικτικά ονομασίες όπως *μπέμπα, μωράκι, παιδί, οι οποίες* συμβολικά παραπέμπουν στα προστατευόμενα μέλη μιας οικογένειας, αυτά που είχαν ανάγκη από προστασία και στοργή. Οι πόρνες για να αποφύγουν τον διασυρμό του οικογενειακού ονόματος, χρησιμοποιούσαν σαν παρατσούκλια γυναικεία ονόματα με υποκοριστικές καταλήξεις όπως: Κατινάκι, Φροσάκι, Μαρίτσα, Λενιώ, Μαργάρω, Γιωργίτσα.[64]

Αυτές οι πρακτικές υπηρετούσαν κοινωνικοποιητικές και ψυχολογικές διεργασίες. Συνιστούσαν για τα άτομα αυτά, ένα συμβολικό τρόπο ανάπλασης ενός οικογενειακού περιβάλλοντος που είχαν στερηθεί και ένα μηχανισμό κοινωνικοποίησης σε ένα ιδιαίτερο κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον μέσω του οποίου απαντούσαν στις εχθρικές συνθήκες της περιρρέουσας κοινωνίας.

Παρακολουθώντας το αφηγηματικό νήμα βιογραφιών Λακκουδιανών μπορούμε να διακρίνουμε το σημαντικό ενδιαφέρον που αποδίδεται στο μπουρδέλο και στις

[64] Παρατσούκλια γνωστών πορνών στο Λάκκο.

εργαζόμενες σε αυτό πόρνες. Επιχειρώντας οι Λακκουδιανοί να υπερασπιστούν τη σημασία των πορνείων κατέφευγαν σε μια ρητορική στρατηγική που πρόβαλλε τα πρόβλημα των περιορισμών της συμβατικής σεξουαλικής ηθικής και από τόνιζε την κοινωνική αναγκαιότητα των "σπιτιών" του Λάκκου.

> «Τότε ήταν σφικτά τα πράγματα δεν μπορούσες να βρεις γυναίκα, *δεν μπορούσες να γαμήσεις γυναίκα, έπρεπε να πας στις πουτάνες*».[65]

> «Με τις γυναίκες τα πράγματα ήταν πολύ δύσκολα. Αν είχες καμιά γκομενίτσα την έβγαζες στη ζούλα και έξω, έπρεπε να μην έχει αδελφό, νάσαι ο μπαμπάς πράος ή να λείπει, ήταν και οι ώρες περιορισμένες, έπρεπε νάσαι καλός, πως να στο πω μάγκας για νάχεις γκόμενα να τη βγάλεις και να κάτσεις το πρωί, να μείνεις μαζί της. [....]. Έτσι ήτανε, ο πολύς κόσμος πήγαινε στα μπουρδέλα για να εξυπηρετηθεί».[66]

Στην κοινωνική ποιητική των Λακκουδιανών, η πολιτισμική χρήση του όρου μπουρδέλο παραπέμπει σε ένα χώρο, όπου η εντοπιότητα συναντάται με τον έξω κόσμο και εγγράφεται η αγοραία σεξουαλική πράξη που αποτελούσε την κύρια πηγή εσόδων της κοινότητας. Το ότι οι ιθαγενείς γνώριζαν πολύ καλά την οικονομική σημασία του μπουρδέλου στην κοινωνική αναπαραγωγή του χώρου δεν σημαίνει ότι εξαντλούσαν τις αναφορές τους σε αυτό το επίπεδο. Στις βιογραφίες τους, το ίχνος της μνήμης του σπιτιού διαπλέκεται με δραστηριότητες και με ερωτοτροπίες ανάμεσα σε *γιανκιλήδες* και *γιαβουκλούδες*.

> «Αυτή [η Μαρίτσα η Σμυρνιά] επόμεινε εδώ πέρα, στην αρχή επήε πουτάνα, μετά έγινε πατρόνα, πως να στο πω τσατσά και κάποτε που εγώ ήμουνα μερακλής και ετραγουδούσα ωραία και κατέβαινα στα μπουρδέλα, οι πουτάνες εθέλανε να κάνουνε παρέα μαζί μου και εφεύγανε και μου κλουθούσανε κι έκλεισε κι αυτή το μπουρδέλο κι έρχεται και μου λέει ρε κερατά αφού μου πήρες τις πουτάνες θάρθω και γω να γλεντήσω μαζί σου».[67]

---

[65] Βιογραφία Γιάννη «Γιαμπούλα».
[66] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».
[67] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».

«Εγώ ήμουνα ωραία γυναίκα στα νιάτα μου, με συνοριζότανε οι γιανκιλήδες και παίζανε ξύλο ποιος θα μέχει.[...] Μια ωραία γυναίκα του Λάκκου, Λακκουδιανές καλντιριμιτζούδες[68] όπως μας λέγανε, είχε μια υπόληψη. Θα ρχότανε τα τζόβενα[69] του Λάκκου στο σπίτι να σου πούνε καντάδες, να σε πάρουν να γλεντήσουμε στου Κατσαρού, στου Συριανού, στη Περβόλα».[70]

Από τέτοιες εκφορές που αφθονούν στο βιογραφικό λόγο μπορούμε να συνάγουμε το συμπέρασμα της χρήσης του μπουρδέλου ως κυρίαρχου πολιτισμικού συμβόλου της εντοπιότητας, ενός οικείου χώρου συνάντησης και αναφοράς για τους μάγκες. Χώρος όπου εγγράφεται η ερωτική δράση των εντόπιων, όχι απαραίτητα διαμεσολαβημένη από το αγοραίο στοιχείο. Στη προφορική ιστορία μνημονεύονται αναφορές σε ερωτικές σχέσεις που είχαν διαμορφωθεί ανάμεσα σε μάγκες και πόρνες και εδραζόταν σε ισχυρούς συναισθηματικούς και ερωτικούς δεσμούς.

Είναι νομίζω ενδιαφέρον ότι σε αυτά τα «κυκλώματα του κέρδους» και του αγοραίου έρωτα, παράγεται ένας λόγος και μια πρακτική της σεξουαλικότητας, που μπορεί μέσα από τους λαβύρινθους της μνήμης να επιβιώνει στο παρόν. Είναι όπως θα έλεγε ο Μ. Φουκώ (1978: 13) ένας λαθραίος λόγος ηδονής, όπου «οι λέξεις και οι χειρονομίες, που αλλού ανταλλάσσονται στα μουλωχτά, εδώ ευρίσκονται σε υψηλές τιμές», και ο «απείθαρχος έρωτας παίρνει μορφές πραγματικές, αλλά στεγανοποιημένες και ακολουθεί τύπους λαθραίους, περιγραμμένους, κωδικωμένους».

Το μπουρδέλο ακόμα ήταν χώρος ανθρώπινης επικοινωνίας, συναλλαγής και τραγουδιού. Στην είσοδο του πορνείου, εκεί όπου συναντιόταν ο ξένος με τους ανθρώπους του οίκου, στη διάρκεια ή συνήθως μετά το κλείσιμο των εργασιών του, εγγραφόταν μικρές καθημερινές ιστορίες όπου τα τραγούδια των «μερακλήδων του απεριόριστου αμάν», οι μουσικές των κανταδόρων με τους ταμπουράδες και οι αυτοσχέδιες μαντινάδες των ιερόδουλων εναλλασσόταν με πικρόχολα σχόλια, αστεϊσμούς, πειράγματα, βωμολοχίες και μερικές φορές συγκρούσεις ανάμεσα σε

[68] Στην μεσοπολεμική περίοδο χρησιμοποιείται αυτή η ονομασία για τις πόρνες που έκαναν πιάτσα στα καλντιρίμια του Λάκκου έξω από τους οίκους ανοχής. Υπενθυμίζω ότι στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα ο όρος καλντιριμιτζής χρησιμοποιείται ευρέως για τους νταήδες του Κάστρου που σύχναζαν στα απόμερα καλντιρίμια της πόλης.

[69] Οι νέοι μάγκες

[70] Συνέντευξη με την «Λευτερία» πρώην πόρνη στο Λάκκο. Η συνέντευξη πραγματοποιήθηκε στις 25 Απριλίου του 1994 έπειτα από μεσολάβηση γνωστού Λακκουδιανού. Η «Λευτερία» μου ζήτησε να μην χρησιμοποιήσω κασετόφωνο και βιογραφικά στοιχεία όπως ονοματεπώνυμο, έτος γέννησης κ.λ.π. Τα πιο χαρακτηριστικά σημεία της συνέντευξης, καταγράφηκαν σε σημειώσεις. Σε ορισμένα σημεί της συνέντευξης που παρουσίαζαν εξαιρετικό ενδιαφέρον συμφώνησε να μιλά αργά για να διευκολυνθεί η καταγραφή αποσπασμάτων. Η «Λευτερία» αρνήθηκε να δώσει άλλες συνεντεύξεις ή να βοηθήσει στην συγκρότηση της βιογραφίας της και εγώ δεν επέμεινα στην πρότασή μου, κατανοώντας την συναισθηματική φόρτιση της ηλικιωμένης κυρίας στην προσπάθεια ανάπλασης στοιχείων που αφορούσαν το παρελθόν της.

ανταγωνιστές νταήδες. Η εγγραφή σημαντικών πολιτισμικών πρακτικών στο χώρο των «σπιτιών» του Λάκκου, προσέδιδαν σε αυτά βαρύνουσα σημασία ως αναπόσπαστα συμβολικά στοιχεία της εντοπιότητας ως χώροι όπου κυρώνονταν και αναπαράγονταν οι πολιτισμικές ταυτότητες των ατόμων.

Μια άλλη, ενδιαφέρουσα παρατήρηση στη ρητορική των Λακκουδιανών για τα μπουρδέλα, αφορά τη στάση τους απέναντι στους φορείς άσκησης των δραστηριοτήτων αγοραίου έρωτα. Παρά το ότι οι κοινωνικές σχέσεις των μελών της εντοπιότητας χαρακτηριζόταν από αντιπαλότητα και ανταγωνισμό, οι Λακκουδιανοί πρόβαλλαν προς τον έξω κόσμο την εικόνα μιας συμβολικής ενότητας της κοινότητας τους εκφράζοντας με εμφατικό τρόπο την ηθική τους αλληλεγγύη προς τα μέλη της και ιδιαίτερα προς τα πιο αδύναμα, τις πόρνες.

Οι Λακκουδιανοί αρεσκόταν να προσανατολίζουν τις αναφορές τους για τον αγοραίο έρωτα και τις εργασιακές δραστηριότητες των πορνών, στο οικονομικό επίπεδο, υποβαθμίζοντας το στοιχείο της ηθικής αξιολόγησης που χρησιμοποιούσαν οι ευυπόληπτοι πολίτες. Μια συνηθισμένη φράση που με διάφορες παραλλαγές εμφανιζόταν στις βιογραφίες ήταν ότι «οι γυναίκες του Λάκκου έκαναν ένα επάγγελμα δύσκολο, γατί έπρεπε να ζήσουν στις δύσκολες εκείνες εποχές» φράση που τόνιζε ακριβώς το στοιχείο της οικονομικής ανάγκης και του κοινωνικού αποκλεισμού.

Οι προσδιορισμοί που χρησιμοποιούσαν οι Λακκουδιανοί για τις ιερόδουλες (δύστυχες, κατατρεγμένες, θύματα, άτυχες) μαρτυρούσαν συναισθήματα συμπάθειας και συμπόνιας προς τις πόρνες. Παρομοίως, αυτοί μνημόνευαν περιστατικά ένταξης ιερόδουλων στο Λάκκο, όπου αυτές παρουσιαζόταν σε μια κατάσταση οικονομικής και συναισθηματικής εξαθλίωσης, έτσι που η αφομοίωση στην εντοπιότητα να προβάλλεται περισσότερο σαν ανάγκη παρά σαν επιλογή.

Οι στάσεις ηθικής αλληλεγγύης προς τις πόρνες μαρτυρείτε και στο ότι οι Λακκουδαίοι απέφευγαν αν κάνουν συχνή χρήση των υποτιμητικών όρων πουτάνα και πόρνη, προτιμώντας την περισσότερο ουδέτερη ονομασία *γυναίκα*, ή *γυναίκα του Λάκκου*. Παρομοίως το πορνείο αναφέρεται *σπίτι*. Οι αφηγητές ακολουθώντας τέτοιες ρητορικές επικοινωνιακής πειθούς εκφράζανε μια κοινωνική διαμαρτυρία για την κοινωνική αδικία και την ανισότητα και δημιουργούσαν ένα ρητορικό πλαίσιο στήριξης εντόπιων κοσμοθεωρητικών σχημάτων.

Η ηθική αλληλεγγύη των μελών της κοινότητας εκφράζεται και στις στάσεις των ιερόδουλων απέναντι στους μαστροπούς. Παρά το ότι αυτές υφίσταντο την

οικονομική εκμετάλλευση και τη σκληρή μεταχείριση των μαστροπών, οι εκτιμήσεις τους για αυτούς ήταν διφορούμενες. Τα ανάμικτα αυτά συναισθήματα σκιαγραφούνται γλαφυρά στο παρακάτω χαρακτηριστικό απόσπασμα συνέντευξης.

> «Ο αγαπητικός μπορούσε να σε κτυπήσει, να σου πει άσχημα λόγια, πολλά - πολλά. Αλλά για πάρτη της γυναίκας που προστάτευε μπορούσε και να μαχαιρωθεί με τον άλλο. Πολλά μας είχανε κάνει, αλλά οι γυναίκες τους αγάπαγαν κιόλας, *γιατί κάθε γυναίκα χρειαζότανε προστασία, δεν μπορούσες να τα βγάλεις πέρα αλλιώς στο Λάκκο, γιατί ερχότανε και κακός κόσμος, μαχαιρώματα, όπλα, ξύλο, βρώμικες δουλειές.* [...] Είχε αγαπητικούς άνδρες ωραίους, ρουκουνάτους, απού είχαμε μαράζι να τους είχαμε φίλους. Συμβαίνανε παράξενα πράγματα, υπήρχε γυναίκα πούχε δώσει μια ολόκληρη περιουσία για νάχει νταλαβέρι μένα τέτοιο άντρα. Μπορεί νάτρωγε ξύλο, να την εξευτέλιζε στη πιάτσα και αυτή τίποτα».[71]

Το γεγονός ότι οι πόρνες δεν φαίνεται να αντιδρούσαν σθεναρά στις υφιστάμενες σχέσεις εξάρτησης τους από τους μαστροπούς δεν μπορεί να ειδωθεί ανεξάρτητα από ένα ευρύτερο δίκτυο ιεραρχήσεων και δομών κυριαρχίας και ιεραρχήσεων που ως τύποι σχέσεων ήταν καθολικά αποδεκτοί στο πλαίσιο της εντοπιότητας. Επιπλέον, η μαζοχιστική αποδοχή της κυριαρχίας του μαστροπού στο σώμα της πόρνης, υπέκρυπτε την ανάγκη για συναισθηματικής στήριξης και ασφάλειά της, στοιχεία που φαντασιακά παρείχε ένας ισχυρός άνδρας της συνοικίας. Από ότι φαίνεται αυτές προτιμούσαν την σημαίνουσα παρουσία τους στην εντοπιότητα, με το όποιο τίμημα αυτό συνεπαγόταν, από την ένταξη τους στο ανώνυμο, εχθρικό και ξένο περιβάλλον της περιρρέουσας κοινωνίας.

5. Πολιτισμικά πρότυπα

Από τα συμφραζόμενα της ποιητικής που αφορά τη ταυτότητα και τις εκφορές για κεντρικά σύμβολα του Λάκκου διαφαίνεται ένα πλέγμα αξιολογήσεων που διαπότιζαν το νόημα και τη στοχοθεσία των κοινωνικών πράξεων των Λακκουδαίων.

[71] Συνέντευξη με την «Λευτερία».

Οι αξίες αυτές, αναγνωριζόταν στο πλαίσιο της καθημερινής κοινωνικής δράσης και πραγματώνονταν μέσα από οριοθετημένους κώδικες .

Τα βασικά χαρακτηριστικά αυτών των προτύπων μπορούν να προσδιοριστούν συνοπτικά ως εξής:

1) Προσήλωση σε ηδονιστικές αξίες της ανάπαυσης και της απόλαυσης. Υπεραξιολόγηση της περιστατικής ηδονής και διασκέδασης που αναζητείται στο πλαίσιο της ρεμπέτικης αναψυχής, στο γλέντι, στο χορό, στο τραγούδι και τη χασισοποσία. Το κέφι, σαν μια κατάσταση συγκινησιακής διέγερσης και ψυχοσωματικής εφορίας και η αναζήτηση της ερωτικής περιπέτειας και ηδονής, αποτελούν αναπόσπαστα στοιχεία του καθημερινού βιώματος του μάγκα.

2) Υποβάθμιση της συμβατικής ηθικής και απόρριψη της πειθαρχίας και της εργασίας. Οι οικογενειακές δεσμεύσεις εμφανίζονται ασύμβατες με την ανεξάρτητη ζωή του μάγκα. Η εργασία προσδιορίζεται όχι ως αυθύπαρκτη αξία αλλά ένα μέσο για την ικανοποίηση αναγκών κατανάλωσης, διασκέδασης και απόλαυσης. Από αυτή τη σκοπιά απουσιάζει πλήρως η λογική της αποταμίευσης και της συσσώρευσης υλικών αγαθών για τη κάλυψη μακροπρόθεσμων στόχων.

3) Αποδοχή ανδροκεντρικών αξιών εκφρασμένες με στάσεις επιδεικτικού ανδρισμού. Έμφαση στη σωματική ρώμη, στο στοιχεία της ανδρείας και του κατορθώματος που προβάλλεται μέσα από μια ιδιότυπη ρητορική που υπερτονίζει την αρρενωπή και σεξιστική παράσταση του μάγκα και κατάφαση σε μια ιδιότυπη αισθητική αντίληψη περί ωραίου που απεικονίζεται στους ιδιαίτερους εκφραστικούς τρόπους συμπεριφοράς του μάγκα (ενδυματολογικά χαρακτηριστικά, αργκώ, ομιλία, κ.λ.π.) .

4) Αποδοχή των αξιών της ελευθερίας και ανεξαρτησίας στη βάση μιας ατομοκεντρικής σκοπιάς. Η ελευθερία του μάγκα βιώνεται σε ατομικό επίπεδο στο στενό όριο του κοινωνικού κόσμου της μαγκιάς. Από τις αξιολογήσεις της ομάδας απουσιάζει η έννοια της κοινωνικής διεκδίκησης και προοπτικής. Στον αντίποδα υπερτονίζεται η αίσθηση του εφήμερου, η ατέρμονη περιπλάνηση και το κυνήγι της περιπέτειας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΣΤΟ ΛΑΚΚΟ
(Τραγούδι, Μουσική, Χορός)

1.Μεθοδολογικές επισημάνσεις

Ο Λάκκος ως ένας κοινωνικός χώρος εξειδικευμένων λειτουργιών αναψυχής συνιστούσε ένα πεδίο πολιτισμικής παραγωγής. Ιδιαίτερα στο Λάκκο αναπτύχθηκε ένα είδος ρεμπέτικου τραγουδιού βασισμένο σε ανατολικούς μουσικούς δρόμους και σκοπούς. Το ζήτημα του ορισμού αυτού του είδους τραγουδιού που είχε επισημάνει ο Σ. Δαμιανάκος (1996: 326) παραμένει πάντα σε εκκρεμότητα, αφού απαιτείται μια εξειδικευμένη και συστηματική μουσικοκοινωνιολογική προσέγγιση σε συγκριτική βάση για να απαντηθεί με σαφήνεια. Επί του παρόντος θα αρκεστώ στην παρατήρηση ότι, τα τραγούδια του Λάκκου παρά τις όποιες ομοιότητες (θεματολογικές, μουσικές, κ.λ.π.) έχουν με τα επώνυμα ρεμπέτικα διαφέρουν σημαντικά από αυτά, τόσο στο επίπεδο των μορφολογικών χαρακτηριστικών αφού είναι λιγότερο επεξεργασμένα και μορφοποιημένα, όσο και στο επίπεδο της διαδικασίας παραγωγής και της κοινωνικής λειτουργίας τους, όπου ισχύει ο προφορικός, ανώνυμος και συλλογικός χαρακτήρας, το τραγούδι είναι αναπόσπαστο στοιχείο του καθημερινού βιώματος του Λακκουδιανού και απουσιάζει πλήρως η διαμεσολάβηση του κυκλώματος παραγωγής ενός εμπορευματοποιημένου φορέα όπως είναι η εταιρεία δίσκου.

Τα τραγούδια του Λάκκου παρά την εξέλιξη τους από τις επιδράσεις της μουσικής των προσφύγων δεν είχαν μια πορεία ανάλογη με αυτή του ρεμπέτικου στο Πειραιά και δεν πέρασαν ποτέ στη διαδικασία της ηχογράφησης τους σε δίσκο. Τουναντίον στα χρόνια της μεταπολεμικής εμπορευματοποίησης της μουσικής και της εκκοσμίκευσης του ρεμπέτικου γνώρισαν μια φθίνουσα πορεία και σταδιακά ξεθώριασαν και στη συλλογική μνήμη.

Η μελέτη του τραγουδιού ως βασικού στοιχείου της κουλτούρας του Λάκκου θέτει ορισμένα κεντρικά μεθοδολογικά προβλήματα στα οποία ο ερευνητής καλείται να δώσει απαντήσεις. Στις παραδοσιακές κοινότητες το τραγούδι ως είδος λαϊκής τέχνης

κατασκευάζει τις μορφές με τις οποίες διατυπώνεται η συλλογική γνώση και μνήμη, η αντίληψη και η ερμηνεία του κόσμου (Σηφάκης 1988:21). Στο βαθμό που το τραγούδι είναι οργανικό στοιχείο της κοινοτικής ζωής, είναι φανερό πως η μελέτη τους αποτελεί μια ιχνογράφηση του κοινωνικού κόσμου της υπό μελέτης κοινότητας.

Μια ανθρωπολογική προσέγγιση βασισμένη σε βιογραφικό υλικό, μπορεί στο μέτρο του δυνατού, να αναδείξει τις εντόπιες θεωρήσεις για το τραγούδι και να φανερώσει το λειτουργικό και κοινωνικό του χαρακτήρα, το πραγματικό και συμβολικό του δεσμό με τη κοινοτική ζωή. Εάν ωστόσο επιθυμούσαμε να επεκτείνουμε τη μελέτη προς μια σημειολογική προσέγγιση, το τραγούδι ως ένα αυτόνομο σύστημα που συναπαρτίζεται από γλωσσικά, ποιητικά και μουσικά σημεία, εστιάζοντας το ενδιαφέρον μας στα ιδιαίτερα μορφολογικά και υφολογικά του χαρακτηριστικά,[1] τότε είναι απαραίτητο να βασιστούμε σε ένα επαρκές δείγμα τραγουδιών, είτε από αυτά που είχαν αποτυπωθεί σε αυτούσια μορφή σε δίσκο ή σε κασέτα ή έχουν αποθησαυριστεί σε μορφή γραπτού κειμένου σε ποιητικές συλλογές, είτε από όσα έχουν εγγραφεί στη συλλογική μνήμη και διατηρούνται, σε παραλλαγμένη έστω μορφή, σήμερα.

Την αδυναμία της μεταφοράς των καλλιτεχνημάτων των λαϊκών δημιουργών του παρελθόντος στις επόμενες γενιές εξ αιτίας της ανυπαρξίας κάποιου είδους σημειογραφίας ή κάποιας άλλης μεθόδου αποτύπωσης είχε σχολιάσει ο Θ. Χατζηπανταζής (1987: 15) αναφερόμενος στους μουσικούς των καφέ αμάν στα τέλη του 19ου αιώνος, ενώ ο Σ. Δαμιανάκος (1987: 15) επισήμανε τους κινδύνους της ανεπάρκειας της τεκμηρίωσης και του ερασιτεχνικού των αυτοσχέδιων μελετητών στην επιστημονική προσέγγιση των προφορικών εκδηλώσεων του λαϊκού πολιτισμού.

Προβλήματα τέτοιου είδους ανέκυψαν και στην παρούσα μελέτη. Ο Λάκκος ήταν μια ιδιόρρυθμη αστική κοινότητα που αναπτύχθηκε στις κοινωνικές παρυφές μιας δυναμικής και πολύμορφης πόλης, από το μεταβαλλόμενο πολιτισμικό περιβάλλον της οποίας δεχόταν συνεχώς επιδράσεις. Το σύντομο κοινωνικό χρονικό της νησίδας και το στοιχείο της διαρκούς μεταβολής δεν επέτρεψαν μια διαγενεακή, μακροχρόνια επεξεργασία των καλλιτεχνικών προϊόντων της ομάδας από τα μέλη της, ούτως ώστε αυτά να αποκρυσταλλωθούν σε συγκροτημένες δημιουργίες που θα ξεπερνούσαν το φράγμα του χρόνου και διαμέσου της συλλογικής μνήμης θα μας δινόταν, σε

[1] βλ. τα ενδεικτικά παραδείγματα των μελετών του Σηφάκη (1988) για το δημοτικό τραγούδι και του Καψωμένου (1979) για το σύγχρονο Κρητικό τραγούδι.

παραλλαγμένη έστω μορφή, σήμερα όπως έγινε με πολιτισμικά προϊόντα της αγροτικής παράδοσης (δημοτικό τραγούδι).

Μια τέτοια προοπτική εξάλλου ακυρωνόταν και από το στιγματισμένο χαρακτήρα των τεχνουργημάτων της κοινότητας με τα χαμαιτυπεία, γεγονός που ίσως μας εξηγεί το γιατί κανένας από τους εντόπιους καλλιτέχνες του μάγκικου στοιχείου δεν μπόρεσε να εκμεταλλευτεί τις νεώτερες μεθόδους αποτύπωσης του ήχου σε δίσκο και να μεταφέρει τις δημιουργίες του στις επόμενες γενιές. Επισημαίνω, ότι αντίθετα από ότι συνέβη στο Πειραιά, όπου η ανακάλυψη του ρεμπέτικου από λόγιους κύκλους στα τέλη της δεκαετίας του 1940 διαμόρφωσε ένα ευνοϊκό κλίμα σε μια μερίδα της διανόησης και συνέβαλε στην εκκοσμίκευση του, στο Ηράκλειο οι εντόπιοι λόγιοι δεν έπαψαν να τονίζουν τις αποστάσεις τους από τα «κατώτερα» πολιτισμικά προϊόντα της μαγκιάς, τα μπουζούκια τους αμανέδες και τα άσεμνα άσματα.[2]

Από αυτή τη σκοπιά μπορούμε να διερευνήσουμε το πως αυτός ο δυναμικός κοινωνικός χώρος, που σε μια ορισμένη χρονική περίοδο στο παρελθόν παρήγαγε πολιτισμικά προϊόντα και διαμόρφωσε μια ιδιότυπη μορφή κουλτούρας, έχασε σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα τη ταυτότητα του, χωρίς ποτέ ο πολιτισμός της να αναγνωριστεί ως μέρος της πολιτισμικής κληρονομιάς της πόλης.

Η παρακμή της πολιτισμικής δημιουργίας στο Λάκκο υποθέτω ότι συνδέεται με τη διαδικασία συγκρότησης μιας μοναδικής και αδιαμφισβήτητης τοπικής παράδοσης ως τμήμα μιας εθνικής κουλτούρας, στο όνομα της οποίας εξοβελίστηκαν περιφερειακές αμφισβητήσιμες και εκκεντρικές πολιτισμικές παραδόσεις. Σύμφωνα με το R. Williams (1977), κατά τη πρακτική αυτή που λαμβάνει χώρα σε μεταβατικές περιόδους, επιλέγονται και τονίζονται συγκεκριμένα νοήματα και πρακτικές ενώ αγνοούνται ή αποκλείονται άλλα. Πρόκειται ουσιαστικά, για μια εκδοχή του παρελθόντος η οποία προτίθεται να επικυρώσει το παρόν και να το συνδέσει με το παρελθόν προσφέροντας μια αίσθηση προδιαγεγραμμένης συνέχεια.

Με βάση αυτή τη θεώρηση μπορούμε να ισχυριστούμε οτι η κουλτούρα του Λάκκου συνδεμένη στο κοινωνικό φαντασιακό με το κόσμο των χαμαιτυπείων αλλά και με "ανατολίτικα" κατάλοιπα (αμανέδες, μπουζούκια, λατέρνες) περιθωριοποιήθηκε και εξοβελίστηκε από το σώμα της επίσημης τοπικής παράδοσης. Η διαδικασία αυτή

[2] βλ. ενδεικτικά «Το μπουζούκι», Δράσις, 16-3-1938." Τα Λαϊκά όργανα", Πατρίς, 28-9-1954 (σχολιάζονται οι αμανέδες και τα ρεμπέτικα ως μουσικές του κατώτερου «γούστου» και τους αποδίδεται η διαφθορά των εθνικών μας τραγουδιών), «Τα μπουζούκια», 'Πατρίς', 7-10-1954 (σχόλια για τα σύγχρονα μπουζούκια μερικών οργανοπαικτών και κάποιας «χοντρόφωνης τραγουδίστριας ρεμπέτικων και συναφών τραγουδιών», που αναφέρονται σαν υπολείμματα των γούστων των «νεόπλουτων μαυρογοριτών»).

αναπτύχθηκε στα χρόνια της πανεθνικής εκστρατείας "ηθικής αρετής" της κυβέρνησης Μεταξά και συνεχίστηκε με αμείωτη ένταση τα μεταπολεμικά χρόνια.

Ένα άλλο σημαντικό πρόβλημα στη μελέτη ήταν ότι μέρα με τη μέρα, με το θάνατο ηλικιωμένων Λακκουδιανών φορέων της εντόπιας μουσικής παράδοσης έφθιναν και οι δυνατότητες μιας συστηματικής διερεύνησης αυτού του μουσικού κόσμου. Όπως οι αφηγητές υποστήριζαν, πριν από δέκα και περισσότερα χρόνια ζούσαν γεροντόμαγκες οι οποίοι θα μπορούσαν να μας μεταφέρουν «από πρώτο χέρι», ταξίμια μπουζουκιού, αμανέδες, δίστιχα και τετράστιχα που κυκλοφορούσαν «αβέρτα» στο Λάκκο. Υπενθυμίζω ότι το περιεχόμενο αυτών των τραγουδιών (αγοραίου έρωτα, χασικλίδικα, κ.λ.π.) και η απόρριψη τους από το κοινωνικό περίγυρο, σε συνδυασμό με την προσπάθεια των περισσότερων Λακκουδιανών στη μεταπολεμική περίοδο να ενταχθούν στο ευρύτερο κοινωνικό σώμα και να αποδεσμευτούν από το στιγματισμένο τους παρελθόν, δεν ευνόησε μια περαιτέρω συλλογική επεξεργασία των δημιουργιών. Τουναντίον οι συνθήκες αυτές οδηγούσαν σε μια κατάσταση αποσιώπησης των πολιτισμικών δημιουργιών του Λάκκου.

Γίνεται νομίζω σαφές, πως στην καθυστερημένη χρονικά φάση στην όποια έγινε η παρούσα μελέτη, η συγκέντρωση, ταξινόμηση και διάσωση ενός αντιπροσωπευτικού δείγματος εντόπιων τραγουδιών ήταν εξαιρετικά δύσκολο εγχείρημα. Χωρίς να αγνοούμε το σχετικό χαρακτήρα των συμπερασμάτων μας, θα επιχειρήσουμε να ανασυστήσουμε ιδεοτυπικά το περίγραμμα της πολιτισμικής παράδοσης στο Λάκκο χρησιμοποιώντας πραγματολογικό υλικό προερχόμενο από τις αναφορές των Λακκουδιανών για τις πολιτισμικές πρακτικές στο χώρο τους, από τις σημαντικές πληροφορίες βιογραφιών ηλικιωμένων λαϊκών οργανοπαικτών της πόλης, από τη βιογραφία ενός παραδοσιακού ρεμπέτη τραγουδιστή που στα νεανικά του χρόνια, ζούσε και είχε σαν κέντρο των μουσικών του δραστηριοτήτων το Λάκκο και τέλος, από τις ηχητικές καταγραφές μουσικών και τραγουδιών που έγιναν στη διάρκεια της έρευνας.

2. Ρεμπέτικο τραγούδι

2.1. Το ρεμπέτικο στη ρητορική των Λακκουδιανών και τραγούδια του Λάκκου[3]

Το τραγούδι και η μουσική, υπήρξαν βασικές μορφές καλλιτεχνικής δημιουργίας στο Λάκκο και μαζί με το χορό αποτελούσαν αλληλένδετες συνιστώσες των εκδηλώσεων αναψυχής και σύμβολα της ενδοκοινοτικής ζωής. Οι ψυχαγωγικές εκδηλώσεις της κοινότητας, πραγματωνόταν με τελετουργικό τρόπο στο δημόσιο χώρο παρουσίας της μαγκιάς, στη πλατεία και στα κουτούκια του Λάκκου και είχαν δίσημες λειτουργίες. Από τη μία πλευρά, εκφράζανε συμβολικά την ενότητα και τη πολιτισμική ετερότητα της ομάδας, επιτελώντας συνεκτικές, κεντρομόλες και ταυτοποιητικές λειτουργίες. Και από την άλλη, συνιστούσαν ένα ανταγωνιστικό πεδίο, ενδοκοινοτικής ιεράρχησης και κατανομής γοήτρου, εμπεριέχοντας διαφοροποιητικά και ατομοκεντρικά στοιχεία.

Στις βιογραφίες της έρευνας, μνημονεύονται με γλαφυρό τρόπο οι καντάδες των «γιανκιλήδων» στους Τουρκομαχαλάδες της συνοικίας[4], οι αμανέδες και τα σαρκιά προσφυγόπουλων αοιδών, οι αυτοσχέδιες μαντινάδες και τα στιχάκια που "τακίμιαζαν", οι τρόφιμες των γυναικείων φυλακών του Λάκκου[5], τα σοφίσματα και τα λαϊκά ποιήματα που απάγγελνε στα Λακκουδιανά ο χασικλής ποιητής με τη μακριά ξανθή χαίτη, ο Γιάννης ο Ρωλογάς[6], και τα τραγούδια των χασικλήδων στους τεκέδες.

Για τις προφορικές αυτές δημιουργίες, οι ηλικιωμένοι Λακκουδιανοί χρησιμοποιούσαν διάφορες ονομασίες όπως, τραγούδια του Λάκκου, ρεμπέτικα, χασικλίδικα, βλάμικα, αντάμικα, ντερβίσικα, τουρκοντερβίσικα, της φυλακής, των πουτανών, των τεκέδων, του σιναφιού. Αντίθετα νεώτεροι μάγκες, συνήθιζαν να αναφέρονται στα νεώτερα ρεμπέτικα τραγούδια, τα γνωστά από τους δίσκους γραμμοφώνου οι οποίοι από ότι φαίνεται δεν γνώριζαν ιδιαίτερες λεπτομέρειες για τις αυτόχθονες δημιουργίες.

---

[3] Ένα μικρό μέρος αυτής της ενότητας και η επόμενη (Μουσικοί και αοιδοί στο Λάκκο) έχουν δημοσιευτεί σε μια πρώτη μορφή στο: Ζαΐμάκης, 1996: 173-195.

[4] Για τους αμανέδες και τις καντάδες των μόρτηδων στο Λάκκο βλ. «Καντάδες», Ν. Εφημερίς 19-9-1913, «Από την απόκρυψη και φανερή ζωή του Κάστρου», Ν. Εφημερίς, 18-10-1925.

[5] Για τα αυτοσχέδια τραγούδια των κοινών γυναικών του Νοσοκομείου αφροδίσιων νοσημάτων, (γυναικείων φυλακών σύμφωνα με τη φρασεολογία των Λακκουδιανών) βλ. «Δράσις», 30-12-1934. «Στο Νοσοκομείο των Αφροδίσιων και δερματικών νόσων Ηρακλείου».

[6] Για το Γιάννη το Ρωλογά (1889-1942) υπάρχουν συχνές αναφορές, σχόλια αλλά και καταγραφές ποιημάτων του σε εφημερίδες βλ. ενδεικτικά, « Ο ποιητής της ρόδας», Ν. Εφημερίς, 15-9-1912. Συλλήψεις χασισοποτών, Ν. Εφημερίς, 23-10-1925. «Ο απόκληρος ποιητής», Δράσις, 14-2-1930. «Ο ποιητής», Δράσις, 27-7-1933.

Η παρατήρηση αυτή μας παραπέμπει στη φθίνουσα πορεία της πρωτογενούς ομαδική δημιουργίας. Οι παλαιότεροι, όσοι γεννήθηκαν πριν από το 1912, αντίθετα από τους νεώτερους, έφεραν ζωηρές μνήμες από την ατμόσφαιρα της πηγαίας καλλιτεχνικής δημιουργίας των πρώτων δεκαετιών του αιώνα, και φρόντιζαν να προβάλλουν ως στοιχείο διαφοράς το τεκμήριο παλαιότητας από τους νεώτερους. «Άμα θες να μάθεις για τέτοια πράματα, θα ρωτάς τους παλιούς» έλεγαν διεκδικώντας για λογαριασμό τους την κύρωση μιας συμβολικής ανωτερότητας. Το γεγονός αυτό μπορεί να ειδωθεί σαν ένας δείκτης των σημαδιών που χαράζουν στην συλλογική μνήμη οι πολιτισμικές συνθήκες της κάθε εποχής και μας παραπέμπει στην διαδικασία της πολιτισμικής μεταβολής στο χώρο.

Στη συνοικία του Λάκκου πολλοί ήταν αυτοί που ήξεραν να τραγουδούν και αρκετοί γνώριζαν να "τσαγκουρνούν" έγχορδα όργανα, να παίζουν λατέρνα, τουμπελέκι και ντέφι, αλλά λιγοστοί είχαν όνομα, μουζικάντη ή καλλίφωνου τραγουδιστή. Ήταν αυτοί που λόγω ικανότητας και γνώσης της παραδοσιακής τέχνης, είχαν αναγνωριστεί στο κοινωνικό τους περίγυρο και σε κάθε ευκαιρία επιδείκνυαν την τεχνική και τις ικανότητες, χάρις στις οποίες συσσώρευαν συμβολικό κεφάλαιο, κύρος και φήμη. Αυτό που έκανε ένα μουσικό δημιουργό να ξεχωρίζει από τους υπόλοιπους, ήταν το προσωπικό ύφος.[7] Οι Λακκουδιανοί θέλοντας να εκφράσουν αυτή τη συνθήκη, έλεγαν για παράδειγμα για ένα αναγνωρισμένο μπουζουξή, ότι "οι πενιές του κεντάνε", και για ένα τραγουδιστή ότι αυτός κελαηδούσε.

Στις αφηγήσεις τους, οι Λακκουδαίοι υπερασπιζόταν τα γνήσια και καθαρά ρεμπέτικα και ορισμένοι ηλικιωμένοι εκφράζανε την απαρέσκειά τους για τα νεώτερα μπασταρδεμένα τραγούδια των δίσκων. Οι ίδιοι προβάλλουν στη ρητορική τους το ρεμπέτικο τραγούδι, ως μέσο αναγνώρισης και κύρωσης της ιδιαιτερότητας της ομάδας, τεκμήριο διαφοράς σε ένα ετερογενές πολιτισμικά αστικό περιβάλλον. Ορισμένες φράσεις στις αφηγήσεις των, αποκρυστάλλωναν αυτό το ρητορικό προσανατολισμό. Παραθέτω ενδεικτικά παραδείγματα:

«Λάκκος και ρεμπέτικο πάει μαζί»

«(εμείς) νταλκαδιάζαμε μόνο με τα ρεμπέτικα, τα μόρτικα που λέγαμε στη δική μας γλώσσα»

[7] Σύμφωνα με το Γρηγ. Σηφάκη, προσωπικό ύφος στη λαϊκή δημιουργία σημαίνει «ιδιόρρυθμη χρήση, αποκλίσεις από το μέσο όρο, αλλά μέσα στο πλαίσιο του ίδιου συστήματος» της παραδοσιακής τέχνης. Βλ. Σηφάκης (1988:68).

«όλα τα ακούγαμε, αλλά τα ρεμπέτικα ήταν της δικής μας πατούλιας».[8]

Μια άλλη ενδιαφέρουσα παρατήρηση που συνάγεται από το περιεχόμενο των αφηγήσεων, είναι ο συνυπολογισμός στα κριτήρια με τα οποία αξιολογούσε η ομάδα το δημιουργό, του τεκμηρίου της μαγκιάς. Οι Λακκουδιανοί υποστήριζαν πως «ένας καλός μπουζουξής, είναι ένας μάγκας μπουζουξής» και πώς για ένα μουσικό ή αοιδό της παρέας δεν αρκούσε το ότι γνώριζε καλά τη παραδοσιακή του τέχνη, αλλά έπρεπε να ήταν «παλικάρι, άντρας και σωστός στη παρέα» εννοώντας ότι σαν αναγνωρισμένος διαχειριστής της γλεντικής διαδικασίας, όφειλε να φροντίσει για το μεράκλωμα της παρέας, την ένταση, δηλαδή, της διαπροσωπικής διέγερσης και μέθης, χωρίς ωστόσο να προβαίνει σε υπερβολές και άσκοπες ενέργειες, που θα έθεταν σε κίνδυνο την συνοχή και τη λειτουργία της συλλογικής ψυχαγωγίας. Επιπλέον, όταν η περίσταση το απαιτούσε, αυτός όφειλε να υπερασπιστεί τη τιμή και την ακεραιότητα της παρέας των συμποσιαζομένων, από τυχόν προσβολές και αμφισβητήσεις.

Τελικά μέσα από τα συμφραζόμενα των εκφορών για το ρεμπέτικο διαφαίνεται η πρόθεση των αφηγητών να δώσουν ρητορική έμφαση τόσο στους κοινοτικούς κώδικες που επικαθόριζαν την συμπεριφορά και τη δράση του μάγκα, όσο και στο συμβολικό δεσμό της πολιτισμικής δημιουργίας με το καθημερινό βίωμα.

Στο Λάκκο, σε μια αστική κοινότητα που δεχόταν επιδράσεις από τον έξω κόσμο, το τραγούδι δεν είχε στοιχεία κλειστής και αυτόνομης πολιτισμικής παράδοσης. Αντίθετα από ότι κάποιος θα φανταζόταν, οι Λακκουδιανοί γνώριζαν ένα ευρύ φάσμα τραγουδιών, ελαφριές μελωδίες και καντάδες από το ελαφρό ελληνικό τραγούδι (τύπου Δανάη, Σ. Βέμπο κ.λ.π.), παραδοσιακά και αστικά Μικρασιάτικα τραγούδια, δημοτικά τραγούδια, Κρητικά νησιώτικα, Μωραΐτικα, Ρουμελιώτικα, κλέφτικα, ρεμπέτικα της Σμυρνείκης σχολής και του Πειραιώτικου ρεμπέτικου, εντόπια αστικά τραγούδια βασισμένα σε παραδοσιακούς μουσικούς δρόμους της ανατολής ανάμεσα στα οποία και ορισμένα μάγκικα και χασικλίδικα τραγούδια.

Από αυτό το πλούσιο ρεπερτόριο τραγουδιών οι Λακκουδιανοί ξεχώριζαν ως περισσότερο οικεία σε αυτούς τα ρεμπέτικα. Για αυτά υποστήριζαν ότι τους «έφθιαχναν το κέφι» και «μιλούσαν στη δική τους γλώσσα» συνιστούσαν έτσι ένα εκφραστικό και αισθητικό κώδικα επικοινωνίας της ομάδας. Υπήρχαν δύο ειδών ρεμπέτικα τραγούδια τα οποία οι αφηγητές ανέφεραν ή τραγουδούσαν στη διάρκεια

[8] Εννοεί της δικής μας παρέας, της δικής μας ομάδας. Χρησιμοποιούνται επίσης όροι όπως σινάφι, παρέα, συμμορία, φάρα, φαμίλια.

της έρευνας. Στη πρώτη, ανήκουν γνωστά ηχογραφημένα τραγούδια κυρίως της κλασσικής περιόδου του ρεμπέτικου, με εμφανή προτίμηση στα "αυθεντικά" ρεμπέτικα, αυτά που μιλούσαν για τους μάγκες και το χασίσι. Συνήθως τα τραγουδούσαν, χρησιμοποιώντας αυτούσια τους στίχους της δισκογραφικής παραγωγής και σε λιγοστές περιπτώσεις επιδιδόταν σε μικρές στιχουργικές παραλλαγές. Η δεύτερη κατηγορία στην οποία θα επικεντρωθώ, αποτελείται από παραδοσιακά αστικά τραγούδια με σημασιολογικές αναφορές στο κόσμο της μαγκιάς που δεν έχουν ηχογραφηθεί σε δίσκους, ούτε είχαν αποθησαυριστεί σε γραπτή μορφή. Για αναλυτικούς λόγους θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε αυτά ως ένα είδος τοπικών «ρεμπέτικων» τραγουδιών που εμπεριέχουν υπερτοπικά πολιτισμικά στοιχεία και δάνεια και έχουν χαρακτηριστικά παραδοσιακής, ανώνυμης και προφορικής δημιουργίας.

Τα τραγούδια διαδίδονταν από λιμάνι σε λιμάνι, από παρέα σε παρέα και ήταν ανοικτά στον αυτοσχεδιασμού και στην περιστασιακή ατομική αναδημιουργία και επινόηση. Σε εξαιρετικές περιπτώσεις, τραγούδια εγγράφονται στη κοινωνική μνήμη σαν ατομικές δημιουργίες. Αυτό δεν σήμαινε απαραίτητα απόκλιση από παραδοσιακές μουσικές και ποιητικές φόρμες, αλλά μάλλον ότι ένα τραγούδι είχε συνδεθεί στη συλλογική συνείδηση, είτε το ιδιαίτερο ύφος επιτέλεσης του από ένα λαϊκό δημιουργό είτε με προσωπικές καταστάσεις του ατόμου - δημιουργού που απεικονίζονταν στο στίχο του τραγουδιού.[9]

Χώροι παραγωγής και διάδοσης των τραγουδιών ήταν ο Λάκκος, η Κιζίλ Τάμπια, το λιμάνι, οι τεκέδες, η φυλακή ενώ σημαντική ήταν και η συμβολή τριών θεσμών συλλογικής αναψυχής, στους οποίους καλλιεργήθηκε η αστική λαϊκή μουσική και το μάγκικο τραγούδι., το θέατρο σκιών, το καφε - αμάν και το γυρολόγι της λατέρνας.

Η μελωδική γραμμή αυτών των τραγουδιών ήταν λιτή και βασιζόταν σε παραδοσιακούς δρόμους της ανατολικομεσογειακής μουσικής παράδοσης όπως χουσεΐνι, ουσάκ, ραστ, χουζάμ χιτζσκάρ κ.α.[10] Συνήθως οι σκοποί ήταν καθιστικοί (αμανέδες, ταμπαχανιώτικα, συρτά σταφιδιανοί) όμως δεν έλειπαν και οι χορευτικοί

[9] Δυο χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων «ατομικών» δημιουργών ήταν τα τραγούδια «Πάρτε παιδιά από μένα» και το «Τραγούδι του Αόμματου» (βλ. παράρτημα, σ. 310) που ηχογραφήσαμε στη διάρκεια της έρευνας. Το πρώτο τραγουδούσε ο Προκόπης ο «Κουλουράς» διαλαλώντας τα προϊόντα του και μνημονεύεται ως ατομική δημιουργία. Ο ίδιος υποστήριζε ότι συνταίριαζε δικά του λόγια σε σκοπό που είχε πάρει από τους παλιούς. Το δεύτερο τραγούδι αναφέρεται ως δημιουργία του γνωστού Λακκουδιανού Νίκου «Αόματου» και η θεματική του αφορά το πρόβλημα όρασης που είχε ο δημιουργός.

[10] Αυτοί ήταν οι πιο συνηθισμένοι μουσικοί δρόμοι των τραγουδιών που ηχογραφήσαμε στην έρευνα. Οι δρόμοι είναι τρόποι παιξίματος μουσικών οργάνων και προσδιορίζουν διαστήματα ανάμεσα σε νότες σε μια μελωδία.

ρυθμοί όπως ο ζεϊμπέκικος και ο χασάπικος. Τα ποιητικά σημεία βασιζόταν στη φόρμα του δεκαπεντασύλλαβου ή δεκασύλλαβου στίχου . Στην αρχή ή στο τέλος των στίχων υπήρχαν επιφωνήματα και προσφωνήσεις δανεισμένα από τη ρητορική του μάγκα (άϊντα, γιαβρούμ, γιάλα, αμάν κ.λ.π.) που εκφράζανε καταστάσεις πάθους και έδιναν τη δυνατότητα στο τραγουδιστή να προβάλλει τις «ερμηνευτικές» του ικανότητες συνενώνοντας αρμονικά ποιητικά σημεία του τραγουδιού.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό γνώρισμα της εντόπιας καλλιτεχνικής δημιουργίας ήταν η κυριαρχία της μονοφωνικής μουσικής. Οι Λακκουδιανοί τραγουδούσαν σε περιστάσεις συλλογικής διασκέδασης, συχνά χωρίς τη συνοδεία μουσικού οργάνου, άλλοτε πάλι υπήρχε ένα μόνο όργανο (μπουζούκι, ή μπαγλαμάς ή λατέρνα ή ταμπουράς) και μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις εμφανιζόταν οι «ζυγιές οργάνων» όπως λατέρνα - ντέφι, ούτι - τουμπελέκι, ταμπουράς - ζουρνάς κ.λ.π. Η εμφάνιση κομπανίας μουσικών με τρεις ή τέσσερις οργανοπαίκτες παρατηρήθηκε μόνο μετά την είσοδο των προσφύγων στη πόλη.

Ανάμεσα στα παραδοσιακά αστικά τραγούδια που καταγράψαμε στην έρευνα, ξεχωρίσαμε ένα ορισμένο δείγμα που μα βάση τους σχολιασμούς των αφηγητών και το ποιητικό τους περιεχόμενο, θεωρήσαμε ότι είναι άμεσα συνδεμένα με τον κοινωνικό κόσμο της μαγιάς και το Λάκκο. Το δείγμα περιλαμβάνει 26 δημιουργίες[11], 17 από αυτές καταγράφηκαν σε κασετόφωνο με τη μορφή τραγουδιού και τα υπόλοιπα 9 μαντινάδες και τετράστιχα που αναφέρθηκαν σε αφηγηματική μορφή. Στο δείγμα δεν συμπεριέλαβα «αντιγραφές» γνωστών ρεμπέτικων, αν και η προτίμηση των Λακκουδιανών σε αυτά, ιδίως στο ρεμπέτικο της Σμυρναϊκής σχολής δεν είναι άνευ ενδιαφέροντος.[12]Τα τραγούδια, προϊόντα μιας ανοικτής, προφορικής και πολυσυλλεκτικής διαδικασίας πολιτισμικής παραγωγής, αφομοιώνουν ετερόκλητα πολιτισμικά δάνεια και μαρτυρούν την αλληλοδιείσδυση στο καλλιτεχνικό προϊόν διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων.

Με βάση τη θεματική τους, ταξινομήσαμε τα τραγούδια σε τρεις ιδεοτυπικές κατηγορίες, α) τα τραγούδια της φυλακής, β) του ερωτικού πάθους και γ) του χασίς. Στη συνέχεια θα παραθέσω δημιουργίες τοπικών τραγουδιών, επισημαίνοντας ότι η παρουσίαση αποσπασμάτων, έχουν δειγματοληπτικό χαρακτήρα και δεν προσφέρονται για την εξαγωγή γενικευμένων συμπερασμάτων για την παραγωγή λαϊκής δημιουργίας

[11] Οι δημιουργίες αυτές παρατίθενται στη συνέχεια του κειμένου και στο παράστημα σ.σ.303-320.

[12] Η πόλη στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα συνδέεται με τακτικές ατμοπλοϊκές γραμμές με τα παράλια της Μικράς Ασίας και διαμορφώνει δεσμούς αλληλεπίδρασης που είναι ιδιαίτερα εμφανείς στο πολιτισμικό επίπεδο (Θέατρο σκιών, καφέ - αμάν, αμανέδες, ανατολίτικοι χοροί).

στο Λάκκο. Παρομοίως οι σχολιασμοί σε μουσικά και ποιητικά σημεία των τραγουδιών έχουν περιγραφικό χαρακτήρα και στοχεύουν να αναδείξουν το ενδιαφέρον που παρουσιάζουν τα ιδιαίτερα μορφολογικά χαρακτηριστικά και το ύφος των τραγουδιών, απέχουν όμως πολύ από τους στόχους μιας συστηματικής σημειωτικής εργασίας που είναι έξω από τους στόχους της παρούσας μελέτης.

Τα τραγούδια της φυλακής ήταν ένας βασικό κύκλος τραγουδιών που ηχογραφήσαμε. Παρακάτω παραθέτω ένα παραδοσιακό τετράστιχο που αφορά τη φυλακή που ο ποιητής συνταιριάζει με ετερόκλητης πολιτισμικής προέλευσης δίστιχα ή τετράστιχα και αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα του δυναμικού χαρακτήρα της παράδοσης αυτών των ρεμπέτικων τραγουδιών.

«Στης φυλακής τα κάγκελα
είναι οι καημοί γραμμένοι
α-α-α-α-χ εκιά ναι οι συγγενείς μπελί[13]
κιοί φίλοι οι μπιστεμένοι[14]
α-α-α-α-χ εκιά ναι οι συγγενείς μπελί
κιοί φίλοι οι μπιστεμένοι.
Άλλα λες κι άλλα μου κάνεις
βάλθηκες να με τρελάνεις.
Ω-ω-ω-χ Μαόποιος δεν είναι μερακλής
και στ' άρματα τεχνίτης
δεν πρέπει για να λέγεται
απόγονος της Κρήτης
δεν πρέπει για να λέγεται
απόγονος της Κρήτης.
Μάγια μούχει καμωμένα
και θα τρελαθώ για σένα».[15]

Στο επίπεδο της μελωδικής γραμμής το τραγούδι αποτελείται από παραλλαγές Τουρκοκρητικών σκοπών που βασίζονται σε τρεις εναλλασσόμενους παραδοσιακούς μουσικούς δρόμους (χουσεΐνι, υποδόριος διατονικός, ουσάκ). Στο επίπεδο της δομής

[13] εννοεί οι πραγματικοί συγγενείς και μεταφορικά οι πραγματικοί φίλοι.
[14] οι έμπιστοι φίλοι
[15] Ηχογραφήθηκε στις 25-2-1994,τραγουδισμένο από τον Π. «Κουλουρά».

του ποιητικού κειμένου, το τραγούδι απαρτίζεται, από δύο ομολόγου μορφής τετράστιχα με διαφορετική όμως θεματική και σημαινόμενα που επαναλαμβάνονται στο δεύτερο δίστιχο και από δύο ομοιόμορφα δίστιχα που μεταξύ τους συνδέονται σημασιολογικά και ακολουθούν αντίστοιχα τα δύο τετράστιχα.

Το πρώτο τετράστιχο του τραγουδιού ήταν ιδιαίτερα γνωστό στους μάγκες και παραλλαγή του είναι αποθησαυρισμένη σε ρεμπέτικη ανθολογία.[16] Η θεματική του αφορά το κόσμο της φυλακής, τα βάσανα των φυλακισμένων και οι σχέσεις φιλίας και αλληλεγγύης ανάμεσά τους. Στη συνέχεια έπεται ρεμπέτικο δίστιχο σε τροχαϊκό μέτρο (μια τονισμένη και μια άτονη συλλαβή) που το σημαινόμενο του παραπέμπει στο νταλκά, στο μεράκι του ερωτευμένου του μάγκα. Ακολουθεί τρίτη, αυτόνομη θεματικά, στιχουργική ενότητα με παραδοσιακό τετράστιχο που εκθειάζει την ανδροπρέπεια ως προσδιοριστικό στοιχείο του Κρητικού στο πλαίσιο, του γλεντιού (ο μερακλής άνδρας) και της διαχείρισης των όπλων (στ' άρματα τεχνίτης). Το τραγούδι ολοκληρώνεται με νέο ρεμπέτικο δίστιχο που συνδέεται θεματολογικά με το ενδιάμεσο των τετράστιχων δίστιχο.

Επισημαίνω ότι στην αρχή στίχων με περισσότερες συλλαβές υπάρχουν ηχητικά επιφωνήματα αναστεναγμού (ω-ω-ω-χ, α-α-α-χ) που καλύπτουν κενά μεταξύ στίχου και μουσικής και διαμορφώνουν αισθητικό αποτέλεσμα στο ηχοφωνητικό επίπεδο. Τα τετράστιχα είναι ομοιοκατάληκτα μόνο στο ένα ζεύγος στίχων και αντίθετα από τα δίστιχα αυτά, εμπεριέχουν γλωσσικά σημεία τοπικής διαλέκτου (μπελί, εκιά, Κρήτης, μερακλής). Σύμφωνα με το «Κουλουρά» πάνω σε αυτή τη μελωδική φόρμα ένας επιδέξιος ριμαδόρος μπορούσε να προσαρμόσει πληθώρα ποιητικών παραλλαγών τετράστιχων ή δίστιχων.

Αυτή η οργάνωση της δομής του ποιητικού κειμένου και της μελωδίας, δεν ίσχυε σε άλλα τραγούδια, τα περισσότερα από τα οποία βασιζόταν σε μια αυτόνομη θεματική. Παραθέτω ένα παράδειγμα τέτοιου τραγουδιού που ανήκει στο κύκλο τραγουδιών για τη φυλακή.

«Δεν μπορούσα να βαστάξω
νάχεις άλλο εραστή
τόνε σκότωσα και τώρα
είμαι μες τη φυλακή
Αμάν - αμάν φυλακή

[16]Βλ.το τραγούδι του Ν. Μάθεση «Στης φυλακής τα κάγκελα» στο Πετρόπουλος (1989:151).Επισημαίνω ότι από Λακκουδιανούς αναφέρονται διάφορες παραλλαγές αυτού του τετράστιχου.

Άτιμη κακούργα ψεύτρα
ζήσε τώρα αμοναχή
ο ένας βρίσκεται στο χώμα
κι ο άλλος μες τη φυλακή
Αμάν - αμάν φυλακή».[17]

Το τραγούδι αναφέρεται σε ένα οικείο θέμα αναφοράς της ομάδας την ερωτική απιστία. Ο φόνος της άπιστης ερωμένης υμνείται ως πράξη ανδρείας και αποκατάστασης της τιμής του μάγκα, ο θάνατος της γυναίκας ως εξιλέωση του και η φυλακή το τίμημα για την πράξη του. Η χρήση αρνητικών, ομοιοκατάληκτων εμπρόθετων προσδιορισμών της ερωμένης (άτιμη - κακούργα - ψεύτρα) και η επανάληψη λέξης φυλακή προκαλούν ηχητικό συμφυρμό και σημασιολογικά αποδίδουν νοήματα του ποιητή. Η μελωδική γραμμή του τραγουδιού ακολουθεί παραδοσιακό αργό και συρτό σκοπό σε μουσικό δρόμο χιτζασκάρ και το ποιητικό κείμενο συντίθεται από δύο ομοιόμορφα τετράστιχα, ισοσύλλαβα στο δεύτερο και τέταρτο στίχο που καταλήγουν στην θρηνώδη επωδία αμάν - αμάν φυλακή.

Τα τραγούδια που αφορούσαν τον έρωτα και τα πάθη για τις γυναίκες ήταν ένας άλλος κύκλος τραγουδιών. Οι Λακκουδιανοί εξυμνούσαν, με περιπαθείς μαντινάδες και θρηνώδη τραγούδια, φιγούρες γυναικών του Λάκκου ή της πόλης τις οποίες συνέδεαν με προσωπικές καταστάσεις έντονου πάθους. Συνήθως ο έρωτας του μάγκα ήταν χωρίς ανταπόκριση και το τραγούδι του μοιραίου πόθου προσλάμβανε χαρακτήρα κάθαρσης. Στο τραγούδι το συμβολικό πρότυπο της ωραίας γυναίκας κατείχε θέση ισχύος, σε αντίστιξη με τον αδύναμο να αντισταθεί στην έλξη της άνδρα. Παραθέτω δύο παραδείγματα τέτοιων δημιουργιών.

«Ω-ω-ω-ω Ψιλό μελαχροινάκι μου - γιάλα
που βρήκες το μελάνι
Α-α-α-χ κήβαψες το χειλάκι σου - γιάλα
και θα με κουζουλάνεις.
Ω-ω-ω-χ κουζουλαμένος και ντελής[18] - γιάλα
γυρίζω εγώ για σένα

[17]Ηχογραφήθηκε στο σπίτι του «Κουλουρά» στις 12 Μαρτίου 1994.
[18] ο πολύ ζωηρός, ο παράφρων

Α-α-α-χ μα συ δεν είσαι μπιστικιά - γιάλα
να μαγαπάς και μένα.
Γιασκούρι - γιάλα - γιάλα
αν μαγαπάς - νταγιάντα.[19]

Λακκουδιανή μου έμορφη
γιανκίνι του κορμιού μου
πρόβαλλε στο κονάκι σου
να γιατρεφτεί η πληγή μου.[20]

Το πρώτο δείγμα είναι ένας τύπος Τουρκοκρητικού αμανέ που συντίθεται από δύο τετράστιχα και ένα δίστιχο που ευρίσκεται στο τέλος και έχει θέση επωδίας. Τα τετράστιχα αποτελούνται από δύο δεκαπεντασύλλαβα δίστιχα, στα οποία ο πρώτος στίχος ξεκινά με το αργόσυρτο επιφωνήματα (Ω-ω-ω-χ, Ω-ω-ω-ω-χ, Α-α-α-χ) και καταλήγει με τη λέξη γιάλα. Αυτή η ηχοφωνητική μορφή προσδίδει ένα ιδιαίτερο ύφος στο τραγούδι. Ομοιοκαταληξίες παρατηρούνται ανάμεσα στα ζεύγη στίχων (πρώτος-τρίτος, δεύτερο-τέταρτος, με εξαίρεση το πρώτο ζεύγος στο δεύτερο τετράστιχο (ντελής - μπιστικιά). Το τελευταίο δίστιχο του τραγουδιού φωνολογικά συγκροτείται από εύηχες προσφωνήσεις (γιάλα - γιάλα, νταγιάντα, μ' αγαπάς» και εξυπηρετεί ποιητικές λειτουργίες.

Στο σημασιολογικό επίπεδο, ο γιανκιλής ποιητής εξυμνεί το ανεκπλήρωτο πόθο του προς γυναίκα η οποία με βάση τα ποιητικά συμφραζόμενα (ήβαψες το χειλάκι σου, δεν είσαι μπιστικά) αποκλίνει από το πρότυπο της "καθωσπρέπει" γυναίκας. Αν αποδεχθούμε την άποψη των αφηγητών ότι τα τραγούδια αναφερόταν σε πραγματικές γυναίκες της πόλης, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ηρωίδα του τραγουδιού ήταν θεατρίνα τραγουδίστρια ή χορεύτρια σε καφέ αμάν, ή «γυναίκα του Λάκκου». Επισημαίνω τη χρήση λέξεων τοπικής διαλέκτου ή Τούρκικων λέξεων (γιάσκουρι, νταγιάντα, γιάλα, ντελής) που παρεμβάλλονται στο ποίημα υπηρετώντας την

[19] Η λέξη νταγιάντα χρησιμοποιείται σαν ρήμα και εννοεί υπέφερε, υπόμενε. Το τραγούδι είναι από τη βιογραφία του Προκόπη «Κουλούρα». Ηχογραφήθηκε στις 3-2-1994.
[20] Καταγράφηκε σε αφηγηματική μορφή στις 20-4-1994. Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου».

ηχοφωνητική του μορφή. Πρόκειται για ποιητική πρακτική που παρατηρείται σε πολλά τραγούδια που συγκροτήθηκαν στην περίοδο της παρουσίας των μουσουλμάνων[21] και μαρτυρεί την αλληλοδιείσδυση πολιτισμικών στοιχείων, διαφορετικών θρησκευτικών ή εθνοτικών ομάδων της πόλης.

Το δεύτερο απόσπασμα είναι υπόδειγμα των μαντινάδων που αντήλασσαν συνήθως σε αφηγηματική μορφή οι Λακκουδιανοί σε περιστάσεις παρέας και γλεντιού. Το τετράστιχο αποτελείται από ένα 15σύλλαβο δίστιχο (8 και 7 συλλαβές ο κάθε στίχος) και ένα 16σύλλαβο (8+8 συλλαβές) ομοιοκατάληκτο δίστιχο. Σημασιολογικά το τετράστιχο παραπέμπει στον ανεκπλήρωτο έρωτα που γίνεται υπαίτιος ψυχικών εντάσεων. Η χρήση ομοιοκατάληκτων λέξεων (Λακκουδιανή - γιανκίνι - πληγή) δημιουργεί ηχητικό συμφυρμό και νοηματική συνάφεια. Η Λακκουδιανή κεντρικό πρόσωπο στο τραγούδι προβάλλεται μετωνυμικά ως γιανκίνι (πυρκαγιά, πάθος) και η κατάσταση ερωτικού πάθους του ατόμου σαν πληγή του ποιητή.

Τα χασικλίδικα είναι μια άλλη κατηγορία τραγουδιών του Λάκκου. Μέσα από την ποιητική τους εξυμνείται η ιδιαιτερότητα και η ομορφιά του μάγκα χασικλή, η αλληλεγγύη και ο συμβολικός δεσμός των χασισοποτών και το στοιχείο της ψυχικής και σωματικής εφορίας στην επιτέλεση της χασισοποσίας. Τα τραγούδια που δημιουργούσαν οι μάγκες στους τεκέδες και στα γλέντια τους συγκροτούσαν ένα πεδίο μηνυμάτων ένα λειτουργικό κώδικα επικοινωνίας της ομάδας. Παραθέτω δύο παραδείγματα χασικλίδικων τραγουδιών που αναφέρθηκαν σε αφηγηματική μορφή.

«Μέσα στης Θάλειας το γιαπί
έλα βρε μάγκα να τη πιείς
στη γύρα νάπιεις ναργιλέ
στη ζάλη νάρθεις αδελφέ
να βγάλεις ντέρτι και σεμπτά
ρεμπέτικα να τη γλεντάς».[22]

«Το ντέρτι απούχει η καρδιά
στο μαύρο βρίσκει γιατριγιά

[21] Η πλειοψηφία των μουσουλμάνων του Ηρακλείου μιλούσαν την Ελληνική γλώσσα που συχνά χρωμάτιζαν με Τούρκικες φράσεις. Σε τραγούδια συχνά παρατηρούμε την παρεμβολή Τούρκικου στίχου ή δίστιχου σε Ελληνικά τραγούδια.
[22] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου». Καταγράφηκε σε αφηγηματική μορφή στις 20-4-1994.

κιόντας τση ζάλης ταραχτάς[23]
μου βγάλεις όξω το νταλκά
στο καλντιρίμι της και πάλι
εκιά θα γύρω το κεφάλι».[24]

Το πρώτο τραγούδι αποτελείται από 3 ισοσύλλαβα δίστιχα (8 συλλαβές κάθε στίχου) που καταλήγουν σε ομοιοκατάληκτες λέξεις. Η θεματική του τραγουδιού αφορά την επιτέλεση χασισοποσίας στο «γιαπί» της Θάλειας, γνωστής Λακκουδιανής πόρνης της μεσοπολεμικής περιόδου[25] και εξυμνεί καταστάσεις συναισθηματικής φόρτισης των χασισοποτών (να βγάλεις ντέρτι και σεμπντά). Επισημαίνω ακόμη τη χρήση ποιητικών σημείων (στη γύρα νάπιεις ναργιλέ - αδελφέ) που τονίζουν το συνεκτικό και ομαδικό χαρακτήρα της πρακτικής.

Το δεύτερο τραγούδι, όπως και το πρώτο αποτελείται από τρία ομοιοκατάληκτα δίστιχα η θεματική των οποίων επικεντρώνεται στην έντονη ψυχική κατάσταση του μάγκα που αποδίδεται συμβολικά μέσα από χαρακτηριστικές φράσεις «τσης ζάλης ταραχτά» το «νταλκάς», «το ντέρτι». Το χασίς προβάλλεται μεταφορικά ως το φάρμακο, η «γιατρειά» του ποιητή, αυτό που συμβάλει μέσα από την έκφραση του ψυχικού πάθους στην υπέρβαση του «καημού». Ο εξαγνισμός και η λύτρωση του μάγκα επιτελείται ποιητικά με την κατάληξη του στο κονάκι γυναίκας του καλντιριμιού. Χαρακτηριστικό στοιχείο στο τραγούδι είναι η χρήση λέξεων και φράσεων από τη τοπική διάλεκτο, «κι όντας», «τση ζάλης», «γιατρειά», «απούχει»οι οποίες προσδίδουν ένα ιδιαίτερο ύφος στο τραγούδι.

Υποθέτω ότι τα τραγούδια που διασώσαμε στην έρευνα μας αποτελούν ένα μικρό μόνο δείγμα μιας ευρύτερης παραγωγής τραγουδιών στο πλαίσιο του κοινωνικού κόσμου της μαγκιάς. Όπως είναι φυσικό, οι κατηγορίες που προανέφερα βασισμένες στην ανάλυση ενός ισχνού δείγματος τραγουδιών που καταγράφηκε στο παρόν, δεν μπορεί παρά να έχουν μερικό ενδιαφέρον έτσι που οποιαδήποτε γενίκευση τους κρύβει σημαντικούς κινδύνους. Επί του παρόντος, θα αναφέρω μια κατηγορία τραγουδιών που στο δείγμα των τραγουδιών που παρουσίασα δεν αντιπροσωπεύεται, αλλά μνημονεύεται σε επίπεδο της απλής αναφοράς στις βιογραφίες των Λακκουδιανών,

[23] Συνηθισμένη λέξη στη μάγκικη αργκό που αναφέρεται στην ομαδική συμπλοκή, στο καυγά (μπήκαμε στο ταραχτά). Στο τραγούδι χρησιμοποιείται μεταφορικά για να δηλώσει τη ταραχή, την ένταση του ποιητή.
[24] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου». Καταγράφηκε στις 20-4-1994.
[25] Οι μάγκες χρησιμοποιούσαν συχνά ιδιαίτερα δωμάτια χαμαιτυπείων για τη τέλεση της χασισοποσίας συνεργαζόμενοι με την διευθύντρια του οίκου. Συνήθως αυτό γινόταν μετά τη παύση της βραδινής λειτουργίας του πορνείου.

είναι τα τραγούδια των γυναικών του Λάκκου, δημιουργίες δηλαδή που αφορούν τους καημούς και τα βάσανα της καθημερινής ζωής των γυναικών του αγοραίου έρωτα. Ωστόσο στην διάρκεια της έρευνας δεν εντοπίσαμε τέτοιες δημιουργίες. Η ύπαρξη τους όμως επιβεβαιώνεται σε γραπτές μαρτυρίες (βλ. παρακάτω).

2.2.Λάκκος και λόγια δημιουργία

Η μικροκοινωνία του Λάκκου και ο κόσμος της πορνείας, απασχόλησαν συχνά φορείς του εγγράμματου πολιτισμού. Στο πλαίσιο της ιστοριογραφικής μας έρευνας συναντήσαμε εκτός από άρθρα, ποιήματα, στίχους και αναφορές για τη πολιτισμική δημιουργία στο Λάκκο. Στη πρώτη δεκαετία του αιώνα ο λόγιος Αρ. Κριάρης συμπεριέλαβε στη Συλλογή Κρητικών ασμάτων που επιμελήθηκε (βλ. Κριάρης 1921), ποιήματα που αναφέρονται στον εξωγαμιαίο ή στον αγοραίο έρωτα.[26] Η συλλογή δια της υπ' αριθμόν 2210/1245 εγκυκλίου του Υπουργείου Δικαιοσύνης και Παιδείας[27] εισήχθη ως υποχρεωτικό βιβλίο στη δημοτική εκπαίδευση, γεγονός το οποίο σχολίασε η Ελπίς με μακροσκελή άρθρο της χαρακτηρίζοντας τη εγκύκλιο κοινωνικό σκάνδαλο και επικρίνοντας τους "αισχρούς και πορνογραφικούς" στίχους των ποιημάτων.[28]

Το Νοέμβριο του 1928, στη σειρά άρθρων του δημοσιογράφου και ποιητή Άρι Χατζιδάκι για το Λάκκο υπάρχει γλαφυρό ποίημα με τίτλο «Πόρνη» που αναφέρεται στη καθημερινή ζωή της γυναίκας του Λάκκου.[29] Ο ίδιος σε άρθρο του στις 30-12-1934 στην Δράσις,[30] αναφέρεται στις εκατοντάδες δημιουργίες των πορνών, λαϊκά δίστιχα και μαντινάδες δεκαπεντασύλλαβης μορφής με σκοπό λυπητερό τις οποίες χαρακτηρίζει θρήνους και αληθινά αριστουργήματα. Ακόμη, προσδιορίζει αυτές τις δημιουργίες ως ξεχωριστή κατηγορία τραγουδιών[31] και αναφέρει σαν χώρο παραγωγής του το Νοσοκομείο Αφροδίσιων νοσημάτων, τις «γυναικείες φυλακές» σύμφωνα με τη γλώσσα των Λακκουδιανών .

Στους τελευταίους μήνες του 1932, σε μια περίοδο αυξημένης δραστηριότητας των μηχανισμών του επίσημου κοινωνικού ελέγχου για τους χασισοπότες, οι εφημερίδες παραθέτουν αναφορές για τα σύμβολα και τους τρόπους έκφρασης των

---

[26] βλ.. παράρτημα σ. 316..
[27] «Κοινωνικόν Σκάνδαλο», Ελπίς, 16-9-1910.
[28] ο.π.
[29] «Στη χώρα των κλαυθμών. Σπιναλόγκα», Ελ. Σκέψις» 10-11-1928. Παραθέτω το ποίημα στο Παράρτημα, σ.317.
[30] «Η καμπάνια του πόνου. Στο Νοσοκομείο Αφροδισίων και δερματικών νόσων Ηρακλείου», Δράσις, 30-12-1934.
[31] Ο αρθρογράφος αναφέρεται στις εξής κατηγορίες τραγουδιών: των τσομπα΄νηδων (της φλογέρας), τα κρητικά τραγούδια της λύρας, του μπαγλαμά, των λωποδυτών και χασισοποτών, των φυλακισμένων και τέλος τα τραγούδια του αφροδίσου νοσοκομείου «της γυναικείας σάρκας».

"διεφθαρμένων χρηστών". Σχολιάζονται έτσι με επικριτική διάθεση οι αμανέδες, τα ανήθικα τραγούδια, το μπουζούκι και ο μπαγλαμάς. Στα κείμενα αναφέρονται και τραγούδια των χασισοποτών. Παραθέτω δύο παραδείγματα:

«Βάλε φωτιά στον άργιλε
να' νάψη και να σβήσει
κι έλα να το καπνίσουμε
μικρή μου το χασίσι».[32]

«Δε μου λέτε - δε μου λέτε
το χασίσι - που πουλιέται
για να πάρω πέντε δράμια
να τα πιούνε τα χαρμάνια

Σα σε πίνω βρε μαυράκι
χρυσά χρόνια και μεράκι
Το λουλά και το καλάμι
θα το πάρω εις τον Άδη».[33]

Η προβολή χασικλίδικων τραγουδιών μέσα από τις στήλες των αστικών εφημερίδων συνοδεύεται από επικριτικά σχόλια για τη κοινωνική διαφθορά και την έκπτωση των πολιτισμικών αξιών. Το ζωηρό, έστω και εχθρικό, ενδιαφέρον των εφημερίδων για τη μουσική έκφραση του κοινωνικού κόσμου του περιθωρίου δεν είναι χωρίς σημασία. Ιχνογραφεί την απόρριψη από φορείς της κυρίαρχης κουλτούρας μιας παρεκκλίνουσας μικροκοινωνίας η οποία πρόβαλλε σαν μια δυνητική απειλή για το κοινωνικό σώμα των ευυπόληπτων πολιτών.

Από διαφορετική σκοπιά, σημαντικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι ποιητικές και αφηγηματικές αναφορές για το Λάκκο του λαϊκού συγγραφέα και ποιητή Μαν. Δερμιτζάκη. Στα ανιστορήματα του για το Παλιό Κάστρο αναφέρεται με ζωηρά χρώματα για τα δρώμενα στη πολυσύχναστη συνοικία, για την αστική λαϊκή μουσική και τους τραγουδιστές της πόλης, για τα καφέ αμάν, τους ανατολίτικους χορούς.[34] Το

[32] «Κοινωνικάι πληγαί». Μορφίνη - Κοκαίνη - Ηρωίνη - Χασίς κ.λ.π.»,Ελ. Σκέψις, 1-11-1932.
[33] «Η κοινωνία εχάλασε. Το κόκκινο σπίτι. Όλα τα όργια των ανηλίκων, κ.λ.π.»,Δράσις» 2-12-1932.
[34] βλ. Μ. Δερμιτζάκης (1959, 1962α, 1962β).

ποίημα «Πόρνη» που παραθέτω στο παράρτημα είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα νατουραλιστικής ποίησης[35] εμπνευσμένης από τη καθημερινή ζωή των πορνών στο Λάκκο, ενώ σε άλλα ποιήματα του συναντάμε εκφορές για το κοινωνικό περιθώριο.[36]

2.3. Μουσικοί και αοιδοί στο Λάκκο

Στη συνέχεια χρησιμοποιώντας διασταυρωμένες πληροφορίες από το βιογραφικό υλικό της έρευνας θα αναφερθώ στους πιο γνωστούς λαϊκούς δημιουργούς στο Λάκκο, αυτούς που χάρις στα φυσικά τους χαρίσματα, στη μακροχρόνια άσκηση της τέχνης τους και στην πρόταξη του αναγκαίου μάγκικου ήθους σε τελεστικές περιστάσεις τραγουδιού, είχαν αναγνωριστεί στην εγχώρια κοινότητα και είχαν αποκτήσει όνομα, ήταν, όπως έλεγαν οι Λακκουδιανοί, οι ειδικοί της εποχής, τιμητικός τίτλος αντίστοιχος ενός μάστορα λαϊκής τέχνης.

Αν και σε πολλές περιπτώσεις παρατηρείται ταυτότητα μουσικού - ποιητή - τραγουδιστή, κάθε καλλιτέχνης ήταν φημισμένος κατά κανόνα, για τις ικανότητες του σε ένα είδος δημιουργίας και με την ιδιότητα αυτή το όνομα του είχε εγγραφεί στη κοινωνική μνήμη της ομάδας συνοδευόμενο μάλιστα με μια ανάλογη μυθοπλασία.

Θα αναφερθώ παρακάτω στα παρατσούκλια καλλιτεχνών της συνοικίας επισημαίνοντας ότι η επιλογή των δημιουργών που αναφέρονται έγινε με κριτήριο την αναγνώριση της ικανότητας τους στην άσκηση της τέχνης τους από το κοινωνικό περίγυρο και ότι η μνημόνευσή τους, συνοδεύεται από εγκαλούμενες στη κοινωνική μνήμη παραστατικές εικόνες των δημιουργών.

Το «Αντωνιό» ήταν ίσως ο πιο δεξιοτέχνης μπουζουξής της Μεσοπολεμικής περιόδου στη περιοχή, είχε ως στέκι τους καφενέδες της Περβόλας και ταξίδευε συχνά στο Ρέθυμνο και τα Χανιά, όπου έπαιζε μπουζούκι σε παρέες μερακλήδων, συχνά με τη συνοδεία εντόπιων λαϊκών δημιουργών, όπως ο Σ. Φουσταλιέρης και ο Μπαξεβάνης. Μπουζούκι είχε μάθει από το μεγαλύτερο αδελφό του το «Κουζουλοσωκράτη», που έπαιζε ταμπουρά, στις πρώτες δεκαετίες του αιώνα σε απόκεντρες συνοικίες του Κάστρου. Τα χρόνια αυτά φημισμένος ταμπουρατζής και μπουζουξής, που διάβαινε τα βράδια στους καφενέδες της συνοικίας, ήταν ο ψηλόσωμος μουστακαλής ντερβισόμαγκας «Καρά - καντής» κατασκευαστής μουσικών οργάνων και κίβδηλων ζαριών.

---

[35] βλ. *το ποίημα στο παράρτημα σ.σ.315-316.*

[36] βλ. ενδεικτικά το ποίημα «Ο άσωτος» (Δερμιτζάκης [1938: 15-19]) σ το παράρτημα σ.σ. 318-319.

Τρεις φημισμένοι μαγαζάτορες και νταήδες της συνοικίας, ήταν γνωστοί ως οι μόνιμοι και ειδικοί μπουζουξήδες του Λάκκου. Ο «Κατσαρός» μνημονεύεται από το σύνολο των αφηγητών ως βασικός πρωταγωνιστής στα κοινωνικά δρώμενα του χώρου. Αναφέρεται ως ο άρχοντας της περιοχής και ήταν ξακουστός για τους αυτοσχεδιασμούς του στα ζεϊμπέκικα και τα ταμπαχανιώτικα. Ο «Πετσής», κιμπάρης γεροντόμαγκας με αγροτική καταγωγή, φημιζόταν για τα κοφτά ταξίμια του και ο «Μουριανός» για το νταλκαδιάρικο παίξιμο του μπουζουκιού και τα ζωηρά γλέντια που διοργάνωνε για μάγκες και αλάνηδες στο καφενέ του. Στους μόνιμους οργανοπαίκτες του Λάκκου αναφέρεται και ο ντερβισάς Μιχάλης «Κωλομπότσης», που συνήθιζε να «γυρνοβολάει» στα καλντιρίμια της περιοχής, κρατώντας μαζί του το ιδιότυπο μακρυμάνικο ταμπουρά του, παίζοντας σε κλειστές παρέες από μάγκες.

Τακτικός επισκέπτης της συνοικίας, υπήρξε ο γνωστός μπερμπάντης «Ραδάκι», δεξιοτέχνης στο μαντολίνο, το οποίο συνήθιζε στη διάρκεια της τέλεσης της μουσικής παράστασης να το τοποθετεί στο σβέρκο του. Το «Ραδάκι» συνοδευόταν μερικές φορές, από το φημισμένο γλετζέ του Κάστρου «Ράδου Μαλεβιζώτη» που έπαιζε τουμπελέκι, ταμπουρά και ήταν γνωστός για τις αυτοσχέδιες ιστορίες, τα πειράγματα και την μποέμικη ζωή που έκανε και άλλοτε από το «Κουρόγιαννο», πρώην ιδιοκτήτη καφέ αμάν της πόλης, που έπαιζε ζουρνά και φημιζόταν για τη στεντόρεια φωνή του. Από τη νεώτερη γενιά μουσικών αναφέρεται ο «Γεωργαλής», προσφυγικής καταγωγής μπουζουξής, που είχε στέκι τους καφενέδες της Κιζίλ Τάμπιας και του λιμανιού και μπερμπάντευε στο Λάκκο, γνώστης παραδοσιακών μουσικών δρόμων (μακάμια) και ξακουστός για τη δεξιοτεχνία του στα απτάλικο ζεϊμπέκικο.

Αν και η πλειοψηφία των μουσικών της συνοικίας χρησιμοποιούσαν έγχορδα όργανα (κυρίως μπουζούκι, ταμπουρά και μπαγλαμά) δεν έλειπαν και άλλοι τύποι μουσικών οργάνων, ορισμένα εκ των οποίων όπως το σαντούρι, το βιολί, το κλαρίνο, το ούτι και το τουμπελέκι, διαδόθηκαν ευρέως μετά από την είσοδο στη πόλη προσφύγων από τη Μικρά Ασία, μέρος από τους οποίους εγκαταστάθηκε σε σπίτια της ευρύτερης περιοχής του Λάκκου όπου πριν από την ανταλλαγή των προσφύγων διέμεναν μουσουλμάνοι. Ακόμη, στις αφηγήσεις του παρελθόντος μνημονεύεται σαν διάττοντας αστέρας ο Σμυρνιός σαντουριτζής «Σμαραγδής» που διασκέδαζε στη δεκαετία του 1920 τους θαμώνες των καφενέδων της Περβόλας και της Πηγάϊδας και η φημισμένη Αρμένικη κομπανία, στελεχωμένη με μικρασιάτες Αρμένηδες που έθελγαν κάθε βράδυ επισκέπτες καφενέδων της περιοχής και προσφυγικών συνοικισμών.

Γνωστός πρόσφυγας μουσικός ήταν και ο Φατσής, νταής και δεξιοτέχνης βιολιτζής, που διέμενε στο Ατσαλένιο και σποραδικά κατέβαινε στο Λάκκο. Ενδιαφέρουσα περίπτωση δημιουργού ήταν και ο «Αόμματος», μόνιμος κάτοικος της συνοικίας, που έπαιζε φυσαρμόνικα και μεταπολεμικά αρμόνιο, άδοντας λυπητερά τραγούδια.

Μαζί με το μπουζούκι, η λατέρνα ήταν το πιο συνηθισμένο μουσικό όργανο στο Λάκκο. Από τους πολλούς λατερνατζήδες, ξεχώριζαν ο γνωστός μαγαζάτορας «Μεντάς» και ο πρόσφυγας «Σωτήρης». Τέλος στο τραγούδι, φημισμένη ήταν η φαμίλια των «Κυλινκήρηδων», οικογένεια Λακκουδιανών που έβγαλε καλλίφωνους τραγουδιστές. Περιβόητος για τις περιπαθείς καντάδες του, ήταν ο Προκόπης ο «Κουλουράς», και η Χρύσα η Σμυρνιά εθεωρείτο σαν η πιο «νταλνκαδιάρικη φωνή» στο μεσοπολεμικό Λάκκο.

2.4. Ο Προκόπης «Κουλουράς» ένας παραδοσιακός τραγουδιστής

Ο Προκόπης ο "Κουλουράς" υπήρξε μια αντιπροσωπευτική περίπτωση παραδοσιακού τραγουδιστή της πόλης στο μεσοπόλεμο. Ως πλούσιος μέτοχος κοινωνικών και πολιτισμικών εμπειριών του παρελθόντος ήταν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινωνικού κριτικού, ο οποίος σχολίαζε, κριτίκαρε και συχνά διαμαρτυρόταν για τον εκφυλισμό της σημερινής κοινωνίας, την αλλοίωση των εθίμων και της πολιτισμικής παράδοσης. Ο ίδιος στα νεανικά του χρόνια σύχναζε στο Λάκκο και στις αναπαραστάσεις του παρελθόντος, εγκαλείται με ζωηρό τρόπο το πολιτισμικό είδωλο της κοινότητας.

Ο Προκόπης "Κουλουράς" γεννήθηκε το 1907 στο χωριό Επισκοπή. Οι γονείς του κατοικούσαν στη Περβόλα, στις παρυφές του Λάκκου όπου μεγάλωσε και πέρασε τα παιδικά του χρόνια. Ο πατέρας του ήταν φούρναρης, είχε τη φήμη του μερακλή και του καλού τραγουδιστή, ντυνόταν με μόρτικα ρούχα και φορούσε ρεπούμπλικα. Από αυτόν ο Κουλουράς είχε μάθει να τραγουδά με το "σωστό τρόπο" τα παλιά τραγούδια της πόλης και να αναγνωρίζει την "αξία" και τη σημασία τους.

Ο αφηγητής έζησε στη Περβόλα μέχρι το 1926, τότε μετεγκαταστάθηκε με τους γονείς του στο Πόρο, όπου μετά το 1923 κατοικούσαν λιγοστές οικογένειες προσφύγων και γηγενών. Οι επαγγελματικές του δραστηριότητες ήταν ποικίλες. Εργάστηκε σε διαφορετικές περιόδους ως τσαγκάρης, πραματευτής, αραμπατζής και ταβερνιάρης και για πολλά χρόνια σαν πλανόδιος πωλητής κουλουριών. Με την

ιδιότητα αυτή, περιφερόταν στις αγορές της πόλης και στα παζάρια της ενδοχώρας, χώροι διακίνησης εμπορευμάτων, συνάθροισης, επικοινωνίας και αναψυχής πολιτών, διαλαλώντας τα προϊόντα του όπως έκανε τότε ο κάθε μικροπωλητής.[37]

Σε νεανική ηλικία ο Κουλουράς συναναστράφηκε με νεαρούς μόρτες στο Λάκκο και γνώρισε τα μουσικά ήθη της κοινότητας. Αξιοποιώντας τις ικανότητες του στο τραγούδι, έγινε γνωστός στη πιάτσα για τις περιπαθείς καντάδες και τα σεμπνταλίδικα τραγούδια του και απέκτησε την εύνοια επώνυμων γυναικών και φημισμένων νταήδων της συνοικίας. Έχοντας οικειοποιηθεί το ρόλο του τραγουδιστή της παρέας, είχε ενεργό συμμετοχή σε περιστάσεις αναψυχής και είχε "φθιάξει όνομα". Οι ικανότητες του στο τραγούδι, είχαν αναγνωριστεί από τα μέλη της κοινότητας και αυτός είχε υψηλό γόητρο.

Τα 53 τραγούδια που ηχογραφήσαμε στο οικείο περιβάλλον, συχνά σε στιγμές παρέας, σε συνδυασμό με τις αναφορές του στα τραγούδια αποτέλεσε ένα σημαντικό δείκτη: των μουσικών του προτιμήσεων, της προέλευσης των επιδράσεων του και του ρόλου της μουσικής στη συγκρότηση της πολιτισμικής του ταυτότητας. Με κριτήρια, τα μορφολογικά χαρακτηριστικά των μουσικών και ποιητικών σημείων των τραγουδιών που ηχογραφήσαμε και το χρονικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτός τοποθετούσε τα τραγούδια, τα χωρίσαμε σε τρεις διαφορετικές περιόδους που ανταποκρίνονται σε αντίστοιχες κοινωνικοπολιτισμικές φάσεις ανάπτυξης της τοπικής κοινωνίας.

Στην πρώτη, την προ του 1923 περίοδο, υπάρχουν τραγούδια από την παράδοση αστικών τραγουδιών αστικών τραγουδιών της Κρήτης με εμφανείς επιδράσεις από την Ασιάτιδα μούσα και έντονη τη παρουσία των αμανέδων και της μαντινάδας. Οι παραλλαγές στις μελωδικές γραμμές είναι περιορισμένες αντίθετα από το ποιητικό κείμενο όπου παρατηρείται πληθώρα παραλλαγών και αυτοσχεδιασμών σε δίστιχα και τετράστιχα ανάμεσα στα οποία και ορισμένα "μουρμούρικα" τραγούδια, με βάση την ορολογία του Η. Πετρόπουλου, που αναφέρονταν στους μάγκες και το χασίς. Σύμφωνα με το Κουλουρά, οι άνθρωποι εκείνου του καιρού δημιουργούσαν τραγούδια μπολιάζοντας στιχάκια που άλλοτε έφθιαχναν στη στιγμή μόνοι τους και άλλοτε «ξεσήκωναν» από παραδοσιακά τραγούδια που ακουγόταν στα γλέντια και τις παρέες. Στη δεύτερη περίοδο, είναι φανερή η επίδραση της μουσικής των προσφύγων, που δια μέσου εθνοτοπικών κομπανιών μουσικών και τραγουδιστών, από

[37] Στη βιογραφία του υπάρχουν ζωηρές περιγραφές της ατμόσφαιρας προφορικής δημιουργίας στις αγορές της πόλης, όπου κάθε μικροπωλητής εδιαλαλούσε με αυτοσχέδια τραγούδια και μαντινάδες προσελκύοντας πελάτες.

τη Σμύρνη, τα Βουρλά, τα Αλάτσατα, το Ουσάκ και το Βουνδρούμι της Μικράς Ασίας, διαδόθηκε με γρήγορους ρυθμούς στους συνοικισμούς της πόλης. Στη δεκαετία του 1920 σε ταβέρνες του Λάκκου, σε στέκια προσφυγικών συνοικισμών και στο χοροδιδασκαλείο Βυζάντιο στο Πόρο όπου δίδασκαν εγγράμματοι Μικρασιάτες τραγουδιστές όπως ο φημισμένος αμανετζής Καρίπης και ο "υψίφωνος" τραγουδιστής Κουτρουμπής, ο Κουλουράς διασταύρωσε τη τέχνη του με τα νέα μουσικά ακούσματα και ενσωμάτωσε στο ρεπερτόριο του αστικά τραγούδια παράκτιων περιοχών της Μικράς Ασίας, ρεμπέτικα της Σμυρνέικης σχολής, Πολιτικές μελωδίες, καντάδες δυτικού τύπου αλλά και παραδοσιακά Μικρασιάτικα της ενδοχώρας.

Η τρίτη περίοδος, είναι αυτή της συνάντησης του αφηγητή με το Πειραιώτικο ρεμπέτικο, που ήταν γνωστό στο Λάκκο από τις "πλάκες" που έπαιζαν σε περιστάσεις αναψυχής οι πλανόδιοι γραμμοφωνατζήδες και από τα δίκτυα διαπροσωπικών σχέσεων που είχαν αναπτυχθεί ανάμεσα στους εντόπιους και Πειραιώτες μάγκες. Τους τελευταίους είχε γνωρίσει από κοντά ο "Κουλουράς" στην Κατοχική περίοδο όταν είχε μετεγκατασταθεί στην Αθήνα εργαζόμενος σαν πλανόδιος πωλητής κακάου. Παρά το ότι τα σημάδια της επίδρασης του ετοιμοπαράδοτου ήχου αποτυπώνονται στις "επανεκτελέσεις" του "Κουλουρά", δεν λείπουν οι προσπάθειες αυτοσχεδιασμού και προσαρμογής σε ένα περισσότερο "ανατολίτικο" αργόσυρτο και λυπητερό ερμηνευτικό ύφος.

Θα περίμενε κανείς ότι αυτή η εξέλιξη θα συνεχιζόταν με τη νεότερη σχολή ρεμπέτικων τραγουδιών της εποχής του Τσιτσάνη, του Μητσάκη και του Χιώτη. Ωστόσο κατά παράδοξο τρόπο εδώ συναντάμε ένα συνειδητό κενό μνήμης, μια τομή. Η αποστασιοποίηση από τα "νέα", όπως αποκαλεί, αυτά τα τραγούδια, συνοδεύεται από την επίκληση ενός ρομαντικοποιημένου μουσικού παρελθόντος και μιας ιδιότυπης αντίληψης περί αυθεντικότητας της μουσικής.

Ο "Κουλουράς" πιστός στην παράδοση της μονωδίας συνήθως τραγουδά χωρίς τη συνοδεία οργάνου, χρησιμοποιεί τσακίσματα στη φωνή του με τα οποία μοιράζει τη φυσική κλίμακα. Παράλληλα επιδίδεται σε πληθώρα παραλλαγών και αυτοσχεδιασμών στο μελωδικό μοτίβο και στο ποιητικό κείμενο των τραγουδιών. Πρόκειται νομίζω για μια χαρακτηριστική περίπτωση λαϊκού τραγουδιστή που δεν αρκείται στην ιδιότητα του "ερμηνευτή ενός τραγουδιού, αλλά αναπλάθοντας και ανασυνθέτοντας πάνω σε

γνωστές μουσικές και ποιητικές φόρμες το υλικό του, γίνεται ένας δημιουργός ,ε τη σημασία που έχει αυτή η έννοια σε προφορικούς πολιτισμούς.[38]

Στη κοινωνική μνήμη Καστρινών ο "Κουλουράς" αναφέρεται σαν ένας παλιός ρεμπέτης. Ο ίδιος, αρεσκόταν να εξηγεί το θετικό νοηματικό προσδιορισμό της έννοιας ρεμπέτης και χωρίς να αποποιείται το χαρακτηρισμό αυτό, απέφευγε να τον χρησιμοποιεί. Από ότι φαίνεται η στιγματισμένη στο κοινωνικό φαντασιακό, εικόνα του Καστρινού ρεμπέτη, επηρέαζε τη ρητορική της ταυτότητας του.

Παρά το ότι ο αφηγητής στη διάρκεια ηχογράφησης των τραγουδιών ήταν 87 χρονών, η στεντόρεια φωνή του δεν είχε χάσει το χρώμα της και η απόδοση των τραγουδιών ήταν εκφραστική και αυστηρή. Την ώρα του τραγουδιού απαιτούσε πλήρη ησυχία, χρησιμοποιούσε εκφραστικά νεύματα και χειρονομίες και διακατεχόταν από συγκινησιακή φόρτιση. Μια στερεοτυπική φράση στις βιογραφικές αναφορές: "το τραγούδι είναι η ζωή μου" απέδιδε την βιωματική σχέση του τραγουδιστή με τη τέχνη του.

Ο "Κουλουράς" όμως, εκτός από καλός τραγουδιστής ήταν και ένας επιδέξιος μάστορας του λόγου. Στη βάση μιας εντόπιας κοσμοθεωρίας σύμφωνα με την οποία το τραγούδι απέδιδε νοήματα της ζωής, φρόντιζε να αναπλάθει μια μικρή ιστορία για κάθε τραγούδι η οποία αποτελούσε ένα πλαίσιο ερμηνείας γι αυτό. Για παράδειγμα το τραγούδι "Σμύρνη" συνόδευε μια δική του εξήγηση των γεγονότων της μικρασιατικής καταστροφής και στο τραγούδι. "Μάγκας" ακολουθούσε μια ερμηνεία για το τι είναι μάγκας. Όλα αυτά μας παραπέμπουν στη σημασία του τραγουδιού σαν ένα είδος λαϊκής τέχνης που αποτελούσε όχι μόνο εκφραστικό στοιχείο ενός προφορικού πολιτισμού αλλά και πεδίο αναφοράς, μέσο διακίνησης ιδεών και αντιλήψεων για το κοινωνικό κόσμο.

3. Μουσική

3.1. Λαϊκοί οργανοπαίκτες και γλέντι

Οι βιογραφίες λαϊκών οργανοπαικτών της πόλης αποτελούν ένα προνομιακό πεδίο μελέτης, για την αναψηλάφηση των εκδηλώσεων προφορικού πολιτισμού μιας πόλης σε ένα καθορισμένο χρονικό στάδιο. Οι οργανοπαίκτες παίζοντας μουσική και

[38] Σύμφωνα με το Σηφάκη (1988:32) ο παραδοσιακός δημιουργός πραγματώνει τα προϊόντα της τέχνης του συνθέτοντας τα επιμέρους στοιχεία της παράδοσης του με βάση τους κανόνες άρθρωσης και μορφοποίησης της τέχνης του.

τραγουδώντας σε γλέντια, σε πανηγύρια, σε παρέες, σε ταβέρνες και καφενεία, ευρισκόταν σε άμεση επικοινωνία με ετερόκλητες κοινωνικές ομάδες, γνώριζαν τα μουσικά γούστα κατοίκων της πόλης και ήταν μέτοχοι εμπειριών παρελθούσης πολιτισμικής δράσης. Οι βιογραφίες ιχνογραφούν πολιτισμικές και συμβολικές όψεις της παρελθούσης κοινωνικής ζωής και συγκροτούν ένα ρητορικό πλαίσιο αξιολόγησης και κριτικής των διαχρονικών πολιτισμικών μεταβολών.

Στο πραγματολογικό υλικό της έρευνας υπάρχουν τέσσερις ενδιαφέρουσες βιογραφίες μουσικών της πόλης.[39] Οι τρεις από αυτούς ήταν ημιεπαγγελματίες. Ο Νίκος Κ. γεννήθηκε το 1912 στο Μικρό Χαμαμάκι[40] και έπαιζε βιολί, μαντολίνο και κιθάρα.[41] Τα πρώτα του μουσικά ερεθίσματα πήρε από το πατέρα του "Κεφάλα" γνωστό μερακλή του Κάστρου που έπαιζε ταμπουρά και μπουλγκαρί στο καφενείο του στα Παλιά Ψαράδικα και αργότερα στο λιμάνι. Ο σαντουριτζής Νίκος Κ. γεννήθηκε στο Ατσαλένιο το 1920 και εξασκούσε τη τέχνη του μουσικού κοντά στο πατέρα του,[42]πρόσφυγα από τα Αλάτσατα της Μικράς Ασίας που έπαιζε σε διάφορα σχήματα μουσικών κομπανιών βιολί και σαντούρι. Ο Αρμένης πρόσφυγας Αρτίν Π.[43] γεννήθηκε το 1905 στο Ουσάκ της Μικράς Ασίας και πέθανε στο Ηράκλειο το 1993 λίγους μήνες προτού επισκεφθώ την οικογένεια του στο πλαίσιο της έρευνας. Ο Αρτίν έπαιζε ούτι και μπουζούκι σύχναζε στα νεανικά του χρόνια στο Λάκκο και ήταν μέλος παραδοσιακής οικογένειας μουσικών.[44] Η βιογραφία του συγκροτήθηκε με βάση τις αφηγήσεις ηλικιωμένων προσώπων του στενού του οικογενειακού περιβάλλοντος, ανάμεσα στα οποία και η ανιψιά του Μαρί που έπαιζε μαντολίνο και είχε συνοδεύσει σε περιστασιακό μουσικό σχήμα το θείο της. Η τέταρτη βιογραφία είναι του μικρασιατικής καταγωγής ερασιτέχνη μουσικού Σταύρου Ν. που γεννήθηκε το 1925

---

[39] Δεν συμπεριλαμβάνω σε αυτές, τη βιογραφία του φημισμένου μάγκα και μπουζουξή στο Λάκκο Μανόλη «Κατσαρού» (1881-1967) που συγκροτήθηκε με βάση κυρίως τις αφηγήσεις της νύφης του, συζύγου του υιού του Νίκου, (1929-1971) και στο επίπεδο των μουσικών αναφορών παρουσιάζει περιορισμένο ενδιαφέρον.

[40] Το 1922 η οικογένεια του μετοίκησε στην εξοχική περιοχή Πόρου (γνωστό προάστιο στο ανατολικό άξονα της πόλης σήμερα). Ανάμεσα στους λιγοστούς κατοίκους της περιοχής ήταν και ο γνωστός βιολιτζής Στράτος Καλογερίδης από τον οποίο ο Κ. είχε επηρεαστεί μουσικά.

[41] Στη διάρκεια των επισκέψεων μας στο σπίτι του, έπαιξε με μαντολίνο ορισμένους παραδοσιακούς σκοπούς της Μικράς Ασίας (μπουρνοβαλιά και Αϊβαλιώτικο ζεϊμπέκικο, καρσιλαμά των Αλατσάτων), παραδοσιακά Κρητικά τραγούδια (κοντυλιές Καλογερίδη) και ευρωπαϊκές μελωδίες (ρεζεντάρ, τιριτόμπα κ.λ.π.). Τόσο από τα μουσικά αποσπάσματα που επέλεξε για να παίξει, όσο και από τις αναφορές του για τις μουσικές δραστηριότητες στα μεσοπολεμικά γλέντια, διακρίνεται ένα πολύπλευρο και πολυποίκιλο μουσικό ενδιαφέρον που απηχεί και το ρευστό πολιτισμικό κλίμα της κοινωνίας της πόλης στο μεσοπόλεμο.

[42] Πρόσφυγας πρώτης γενιάς, ήλθε από τα Αλάτσατα της Μικράς Ασίας πριν από το 1920. Εκεί διατηρούσε καφενείο και έπαιζε βιολί και σαντούρι. Στο Ηράκλειο εγκαταστάθηκε στο προσφυγικό συνοικισμό Ατσαλένιο όπου κατοικούσαν και άλλοι μικρασιάτες μουσικοί και έπαιζε μουσική σε γλέντια και πανηγύρια.

[43] Ήλθε με την οικογένειά του από τη Μικρά Ασία το 1923 και εγκαταστάθηκε στο Γενί Γκαβέ, πρώην μουσουλμανική συνοικία πλησίον της Αρμενικής Εκκλησίας, όπου διέμεναν και άλλες οικογένειες γηγενών και προσφύγων Αρμένηδων.

[44] Ο πατέρας του Μπέρτος έπαιζε ούτι. Ο πρωτότοκος αδελφός του Καρακίν (1902-1985) μαντολίνο και ούτι και ο δευτερότοκος Κεβόρκ (1903-1940) τουμπελέκι και μαντολίνο. Η κόρη του Καρακίν, Μαρί,η οποία μας βοήθησε στη συγκρότηση της βιογραφίας του Αρτίν παίζει μαντολίνο. Ακόμη ο εγγονός του Μανώλης παίζει ντράμς, ακούει χέβυ-μέταλ και ρεμπέτικα. Ο Αρτίν τα τελευταία χρόνια πριν από το θάνατό του, ηχογραφούσε σε κασέτες τραγούδια του. Η οικογένειά του δέχθηκε να μου δανείσει τις κασσέτες τις οποίες και αντέγραψα. Το περιεχόμενο τους παρουσιάζει σημαντικό ενδιαφέρον. Ο Αρτίν χρησιμοποιούσε τη μητρική γλώσσα (Τούρκικα) στα τραγούδια του που ήταν συνήθως αργόσυρτοι λυπητεροί αμανέδες.

στην Ακ Τάμπια στο Ηράκλειο και παίζει ακόμα και σήμερα μπουζούκι, ταμπουρά, σαντούρι και τζουρά.[45]

Από την ανάλυση περιεχομένου αυτών των βιογραφιών προκύπτουν ορισμένες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις. Οι παραδοσιακοί μουσικοί χρησιμοποιούσαν τις μνήμες της δράσης τους σε γλεντικές πρακτικές του παρελθόντος, ως ένα είδος πολιτισμικού κεφαλαίου, Επικεντρώνοντας τη ρητορική τους στο τελεστικό μέρος των πρακτικών αναψυχής, τόνιζαν το ιδιαίτερο κοινοτικό ήθος των γλεντιστών, το συλλογικό χαρακτήρα της αναψυχής και την στενή σχέση του μουσικού με την εκάστοτε παρέα. Ακόμη αναγόρευαν τους εαυτούς σαν υπερασπιστές των εθίμων και της παράδοσης και συχνά εξέφραζαν την απαρέσκεια τους, για την αλλοίωση του χαρακτήρα της ψυχαγωγίας στις νεότερες συνθήκες της μεταπολεμικής περιόδου, για την εισβολή νέων τεχνολογικών μέσων στο γλέντι, και για την εμπορευματοποίηση και την αποπροσωποποίηση του. Παραθέτω χαρακτηριστικές φράσεις όπου αποκρυσταλλώνεται αυτή η διαμαρτυρία:

> «Βάλανε τώρα αυτοί τους ενισχυτάδες και τα μεγάφωνα
> και κάνουνε τη μουσική όπως θέλουνε».[46]

> «Δεν υπάρχει γλέντι σήμερα, διασκέδαση ο καθένας είναι
> για πάρτη του».[47]

Η ρητορική διαμαρτυρίας των ηλικιωμένων μουσικών αποτελούσε μια μορφή συμβολικής αντίστασης για το "χάσιμο των εθίμων" σαν ένα σύμπτωμα της πολιτισμικής κρίσης της μοντέρνας συνθήκης (Κάβουρας 1992) και συσχετιζόταν με την υποβάθμιση του κοινωνικού τους ρόλου και κατ' επέκταση του γοήτρου τους στις συνθήκες εμπορευματοποίησης και μαζικοποίησης της μουσικής που αναπτύχθηκαν μετά την δεκαετία του 1950. Οι εξελίξεις αυτές είχαν άμεσες οικονομικές επιπτώσεις στους πλανόδιους μουσικούς της πόλης, ελάχιστοι από τους οποίους εντάχθηκαν στο

[45] Ο Σταύρος Ν. παίζει μπουζούκι στη μουσική ορχήστρα του συλλόγου των Αλατσατιανών Ηρακλείου. Ακόμη γράφει στίχους και αρέσκεται να αυτοσχεδιάζει σε παραδοσιακά τραγούδια. Στις επισκέψεις σπίτι του ηχογραφήσαμε ορισμένα δείγματα του πλούσιου μουσικού του ρεπερτορίου. Ο ίδιος είναι λάτρης του ρεμπέτικου τραγουδιού, ωστόσο επέκρινε τους τοπικούς μάγκες για τις ασύδοτες δραστηριότητες τους και για τα προβλήματα που προξενούσαν σε μικρασιάτες μουσικούς σε γλέντια.
[46] Βιογραφία Σταύρου Κ.
[47] Βιογραφία Σταύρου Ν.

νέο τύπο λαϊκής αναψυχής που αναπτύχθηκε με την οργανωμένη επαγγελματικής διασκέδασης σε κοσμικά κέντρα και οργανωμένα μπουζουξίδικα.[48]

Μικρασιάτης μουσικός με ούτι μαζί με τον αδελφό του.

Από τις βιογραφικές αναφορές στις περιπλανήσεις μουσικών σε στέκια αναψυχής του Ηρακλείου διαφαίνεται η σημασία του Λάκκου ως ενός κεντρικού κομβικού σημείου επικοινωνίας και αναψυχής των πολιτών. Η πολύβουη συνοικία,

[48] Από το δεύτερο ήμισυ της δεκαετίας του 1940 άρχισαν να λειτουργούν στη πόλη τα κέντρα λαϊκής διασκέδασης με επαγγελματίες μουσικούς και λαϊκό κοινό ανάμεσα στο οποίο και μάγκες. Όπως διαφαίνεται από διαφημιστικές καταχωρήσεις ή αναφορές στο τοπικό τύπο και βιογραφικές πληροφορίες, πριν από το 1950 λειτουργούσαν τα λαϊκά κέντρα Λαγός στο Τσαρσάκι, Καστέλα στο Μπεντενάκι και οι Τζιτζιφιές του βιογραφούμενου πρόσφυγα Θανάση Μ. Το κέντρο «Τζιτζιφιές» αποτελούσε το πλέον δημοφιλές ρεμπέτικο στέκι αναψυχής και στο πάλκο του στην περίοδο 1950-1960, φιλοξενήθηκαν επώνυμοι τραγουδιστές του ρεμπέτικου και λαϊκού τραγουδιού όπως ο Λουκάς Νταράλας, ο Σεβάς Χανούμ, η Πόλυ Πάνου, ο Μιχάλης Μενιδιάτης κ.α. Στη δεκαετία του 1950 ο θεσνός του λαϊκού κέντρου άνθησε στη πόλη. Άλλα γνωστά κέντρα την περίοδο αυτή ήταν ο «Λυγερός» , η «Φεμίνα» και ο «Μπεζώνης».

ήταν ένας δελεαστικός χώρος για εκείνους τους πλανόδιους μουσικούς που αψηφούσαν τις επικρίσεις του κοινωνικού περίγυρου και επισκεπτόταν τη συνοικία για να συμμετάσχουν ως φορείς διασκέδασης στις πρακτικές γλεντιού του χώρου.

Το γλέντι στο βιογραφικό λόγο προσδιορίζεται ως κεντρικό σύμβολο της εντοπιότητας και αναπόσπαστο στοιχείο της καθημερινής κοινωνικής δράσης. Τα γλέντια στο Λάκκο ήταν φημισμένα για την ζωηρή ατμόσφαιρα τους, για την ένταση του κεφιού των συμμετεχόντων και για το πλούσιο ρεπερτόριο των δρώμενων στις τελεστικές τους φάσεις, το συμποσιασμό, την οργανοπαιξία, το τραγούδι και το χορό. Ως τελεστική τέχνη το γλέντι στο Λάκκο παρουσίαζε σημαντικές ιδιομορφίες. Αντίθετα από το κλειστό χαρακτήρα της χασισοποσίας το γλέντι επιτελόταν σε δημόσιο χώρο, στη κεντρική πλατεία και στους παρακείμενους καφενέδες της συνοικίας και η πρόσβαση στους ξένους ήταν ελεύθερη. Οι τελευταίοι αποτελούσαν την κύρια πηγή εσόδων της κοινότητας και η συμμετοχή τους στο γλέντι απέφερε κέρδη στους ιθαγενείς. Κάτω από αυτό το πρίσμα αυτοί είχαν ένα πρόσθετο λόγο να προβάλλουν προς τους έξω την ελκυστική εικόνα μιας συμβολικής κοινότητας μερακλήδων και γλεντζέδων. Η οικονομική διάσταση του γλεντιού δεν υποβάθμιζε το κοινοτικό του περιεχόμενο. Οι Λακκουδιανοί βίωναν το γλέντι σαν τελετουργική όψη της καθημερινής ζωής και μιλούσαν με ζωηρά λεκτικά σχήματα για αυτό.

Τα γλέντια στο Λάκκο είχαν ρευστό και συγκυριακό χαρακτήρα. Συνήθως, σε περιόδους αυξημένης κίνησης πελατειακού δυναμικού στα πορνεία, αυξανόταν οι πιθανότητες συγκρότησης «δυνατών» γλεντιών που ξεκινούσαν, από μια μεγάλη παρέα συμποσιαζόμενων που το «γύριζαν στο γλέντι» ή από τη συνένωση παρεών. Το γλέντι στα Λακκουδιανά, σπάνια είχε τον οργανωμένο και «μαζικό» χαρακτήρα ενός αγροτικού γλεντιού. Στα χρόνια που ανθούσε η λατέρνα στη πόλη, συχνά το γλέντι στηνόταν μετά την επιστροφή των πλανόδιων λατερνατζήδων από το γυρολόγι τους σε στέκια αναψυχής της πόλης. Αυτό γινόταν στις βραδινές ώρες οπότε επαρατηρείτο μετακίνηση ατόμων που διασκέδαζαν σε άλλες νησίδες αναψυχής του Ηρακλείου προς το Λάκκο και αυξημένη δραστηριότητα στους οίκους ανοχής. Σύμφωνα με την εντόπιο ρητορική, ήταν η «ώρα της μπουρδελότσαρκας» και το «ξεκίνημα του γλεντιού». Από τη σκοπιά του φύλου, τα γλέντια στο Λάκκο ήταν μικτά, συμμετείχαν άνδρες και γυναίκες. Η δημόσια παρουσία γυναικών χωρίς τη συνοδεία οικογενειακού μέλους - προστάτη ήταν ένα στοιχείο που διαφοροποιούσε το εντόπιο γλέντι από άλλους τύπους γλεντιού στην πόλη και στην ύπαιθρο και αποτελούσε ισχυρό κίνητρο για τη

προσέλκυση ετερόκλητων κοινωνικών ομάδων της περιρρέουσας κοινωνίας ή επισκεπτών της πόλης.

Πρωταγωνιστές στα γλεντικά δρώμενα στο Λάκκο ήταν οι μάγκες που διαμέσου των τελεστικών φάσεων πρόβαλλαν επιδεικτικά τα τεκμήρια της ταυτότητας του και κύρωναν την κυριαρχική τους δράση στην εντοπιότητα. *Το γλέντι ήταν ένας χώρος ανταγωνιστικών πρακτικών ανδρών και ένα συμβολικό πλαίσιο προβολής και θέασης των ταυτοτήτων των υποκειμένων που οργάνωναν τις στρατηγικές δράσης των αποσκοπώντας στη διεκδίκηση γοήτρου.*

Βασικοί ψυχαγωγικοί φορείς στις πρακτικές γλεντιού ήταν οι εντόπιοι μπουζουξήδες, λατερνατζήδες, ντεφιτζήδες και καλλίφωνοι τραγουδιστές ιδίως όσοι είχαν την ικανότητα να δημιουργούν αυτοσχεδιάζοντας τραγούδια και μαντινάδες. Συνηθισμένη ήταν και η παρουσία πλανόδιων λαϊκών οργανοπαικτών με τη μορφή της κομπανίας ή της «ζυγιάς» οργάνων, οι οποίοι στο πλαίσιο των διαδρομών τους σε νησίδες αναψυχής του Ηρακλείου επισκεπτόταν το Λάκκο για να συμμετάσχουν στα εντόπια γλέντια. Εκεί τους δινόταν η ευκαιρία «να παίξουν τα όργανά τους» και στο τέλος της κάθε μουσικής «παράστασης» έβγαζαν δίσκο προσπορίζοντας οικονομικά οφέλη, που όμως δεν ήταν η αποκλειστική στοχοθεσία των μουσικών.[49]

Οι λαϊκοί οργανοπαίκτες και αοιδοί που σύχναζαν στο Λάκκο[50] ήταν αυτοί που είχαν αποκτήσει την εύνοια και την αποδοχή των εντόπιων και είχαν «φθιάξει εκεί όνομα», είχαν δηλαδή γόητρο και φήμη. Η παρουσία και δράση των λαϊκών οργανοπαικτών, όπως και άλλων φορέων λαϊκής αναψυχής, όπως ήταν οι καραγκιοζοπαίχτες, στο Λάκκο είχε ιδιαίτερη σημασία. Οι λαϊκοί δημιουργοί εμπλούτιζαν την εντόπιο κουλτούρα με νέα στοιχεία και ήταν φορείς διάδοσης νέων ιδεών και πολιτισμικών προϊόντων, διαμορφώνοντας νέα επικοινωνιακά δεδομένα συμβάλλοντας στη πολιτισμική αλλαγή στο ρευστό κοινωνικό χώρο.

---

[49] Στο τέλος της μουσικής παράστασης ή του γλεντιού, ένας από τους μουσικούς «έβγαζε δίσκο», περνούσε δηλαδή από κάθε παρέα μαζεύοντας χρήματα σε μία ρεπούμπλικα, σε μια τραγιάσκα ή σε ένα ντέφι. Οι βιογραφούμενοι μουσικοί υποστήριζαν ότι αυτό γινόταν για «να βγάλουν το ψωμί τους» στις δύσκολες κοινωνικές συνθήκες του μεσοπολέμου και τόνιζαν τον εθελοντικό χαρακτήρα της προσφοράς χρήματος. Ανέφεραν ακόμη ότι οι ίδιοι συμμετείχαν ουσιαστικά στο γλέντι «έπιναν ποτό», «ήταν ένα με τη παρέα» και «έφθιαχναν κέφι».

[50] Οι βιογραφούμενοι οργανοπαίκτες υποστήριζαν ότι οι περισσότεροι από τους πλανόδιους λαϊκούς μουσικούς της πόλης απέφευγαν να πηγαίνουν στο Λάκκο, αφενός γινόταν «σαματάδες», καυγάδες από τους μάγκες και ένα γλέντι εγκυμονούσε κινδύνους για αυτούς, αφετέρου γιατί η συχνή παρουσία του μουσικού στη κοινότητα μπορούσε να επιφέρει το στιγματισμό τους.

3.2. Μπουζούκι και μαγκιά

«Το μπουζούκι το έπαιζαν αυτοί στα μπουρδέλα. Τότε όταν έπαιζες μπουζούκι σου έλεγαν ε αυτός είναι μπουρδελιάρης».[51]

«Μπουζούκι τότε έπαιζαν πολύ λίγοι, γιατί ήτανε πολύ δύσκολο όργανο και αυτοί που το έπαιζαν δεν ήταν αγαπητοί διότι είχαν σχέση με το χασίσι.»[52]

Το μπουζούκι ήταν μουσικό όργανο που συνδέθηκε στο κοινωνικό φαντασιακό με τους νταβατζήδες και τους χασισοπότες του Λάκκου και αποτέλεσε για αρκετά χρόνια αρνητικό πολιτισμικό σύμβολο.[53] Από την ιθαγενή σκοπιά το μπουζούκι ήταν μέσο μουσικής έκφρασης και δημιουργίας και ένα σύμβολο ιδιαιτερότητας της εντοπιότητας. Αντίθετα, από τη λατέρνα που χρησιμοποιήθηκε σε ανοικτούς και δημόσιους χώρους για την ψυχαγωγία ετερόκλητων κοινωνικών ομάδων συνήθως με οικονομικούς στόχους, το μπουζούκι είχε περισσότερο κλειστό χαρακτήρα και συναντάται στις παρέες από μάγκες που συμποσιαζόταν[54]και σε πρακτικές χασισοποσίας.

Στη προφορική ιστορία μνημονεύονται μάγκες που γνώριζαν μπουζούκι, όμως λιγοστοί από αυτούς χαρακτηρίζονται ως «ειδικού», «τίτλου» που αποδιδόταν στους προικισμένους δημιουργούς που μέσα από τη μακρόχρονη μαθητεία και άσκηση της παραδοσιακής τους τέχνης, αξιοποιήσουν τις φυσικές τους ικανότητες και το ταλέντο τους και πραγμάτωναν με δεξιοτεχνία τα τεχνουργήματα τους.

---

[51] Βιογραφία Νίκου Λ.

[52] Βιογραφία Δημήτρη Δ.

[53] Η σήμανση αυτή είναι ιστορικά καθορισμένη. Για λόγους οικονομίας του κειμένου δεν θα επεκταθώ σε αυτή τη προβληματική. Επί του παρόντος θα αρκεστώ να αναφέρω ότι στις δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα, στις σκόρπιες αναφορές που συνάντησα για εφημερίδες, για όργανα όπως το μπουζούκι και ο ταμπουράς δεν διαφαίνεται κάποια επιλεκτική σχέση με τους μάγκες, όπως συνέβη στη δεκαετία του 1930 κατά τη διάρκεια της εκστρατείας ηθικής αρετής κατά των διαφθορείων (βλ. σχετικά σ.σ.152-159). Παρομοίως στη προφορική ιστορία στις αναφορές για τους ταμπουράδες και του μπουζουκοταμπουράδες που έπαιζαν μουσουλμάνοι κυρίως παιχνιδιάτορες σε διάφορους χώρους λαϊκής αναψυχής (ανάμεσα στους οποίους και στο Λάκκο, το όργανο δεν χαρακτηρίζεται ως μάγκικο και χασικλίδικο, κάτι που γίνεται στις αναφορές για το «νεώτερο» μπουζούκι στη προσφυγική περίοδο.

[54] Το όργανο συναντάται κρεμασμένο με έτερο έγχορδο όργανο συνήθως μικρότερου μεγέθους (μαντολίνο, ταμπουράς, μπουλκαρί ή μπαγλαμάς) σε τοίχους των κατοίκων της συνοικίας.

Μουσικός με το τρίχορδο μπουζούκι του παρέα με φίλο του στο Ηράκλειο

Στις βιογραφικές αναδρομές η επιτέλεση της οργανοπαιξίας συνδέεται με την ψυχική και πνευματική διέγερση και εφορία του μάγκα, το κέφι.

> *«Ήτανε και ο Μουρνιανός που έπαιζε και αυτός για δικό του κέφι, ήθελα α κάτσει όταν είχε ησυχία να ρίξει τις πενιές του να του περάσει το ντέρτι».*[55]

> *«[Οι μάγκες] Καθότανε σε ένα δικό τους μαγαζί και όταν ερχότανε το κέφι πιάνανε το μπουζούκι και ρίχνανε τα ταξίμια τους».*[56]

[55] Βιογραφία Θωμά «Γραμμοφωνατζή».
[56] Βιογραφία Νίκου Λ.

«Ο Κατσαρός έπαιζε και μπουζούκι, ταξίμια ωραία. Το μπουζούκι τόχε κρεμασμένο στο μαγαζί και όποτε του κατέβαινε το κέφι, άρπαε το μπουζούκι και έπαιζε καμιά πενιά».[57]

Υπάρχουν ορισμένα σημεία του βιογραφικού λόγου για το παίξιμο μπουζουκιού που αξίζουν την προσοχή μας: Αυτός ο τύπος οργανοπαιξίας αποσυνδεδεμένος από οικονομικές σημασίες είχε τελετουργικό χαρακτήρα και ψυχαγωγικό προσανατολισμό. Η σιωπή, η προσεκτική ακρόαση και η συγκέντρωση των μελών της παρέας στους ήχους του μπουζουκιού προσλάμβανε το χαρακτήρα μιας «θρησκευτικής» λειτουργίας με καθαρτικό περιεχόμενο. Μέσα από τα ταξίμια του μπουζουκιού οι μάγκες «έφθιαχναν» και ενίσχυαν το κέφι τους δημιουργώντας μια κατάσταση συγκινησιακής διέγερσης όπου ο εαυτός απαλλαγμένος από τις καθημερινές φροντίδες, λυτρωνόταν από τα ντέρτια , τα ψυχικά πάθη και βάσανα και έτεινε να υπερβεί τον εαυτό του. Νομίζω πως πρόκειται για μια λειτουργία αντίστοιχη με αυτή που αποδίδει στα μοιρολόγια στην αγροτική Ελλάδα η A. Caraveli (1926:177), μια εναλλακτική έκφραση θρησκείας, έξω από τα όρια της επίσημης εκκλησίας που είχε ομοιότητες με την κατάληψη ενός ανθρώπου από ένα πνεύμα.

Οι βιογραφικές αναδρομές στις περιστάσεις αναψυχής με μπουζούκι σκιαγραφούσαν τις διάχυτες στάσεις εσωστρέφειας στο κοινωνικό σώμα της εντοπιότητας. Οι Λακκουδιανοί χρησιμοποιούσαν συχνά τη φράση «παίζει για πάρτη του» ή «παίζει για τη παρέα» του τονίζοντας αφενός, το προσωπικό στοιχείο της έκφρασης και τον ατομοκεντρικό ή ομαδοκεντρικό (στο πλαίσιο της στενής παρέας του) χαρακτήρα της δράσης του μάγκα μπουζουξή και αφετέρου την συμβολική απόρριψη και υποβάθμιση των έξω.

Το παίξιμο μουσικών οργάνων συνδεόταν με τακτικές δράσης που αποσκοπούσαν στην απόκτηση γοήτρου. Ένας φημισμένος και αναγνωρισμένος για τις ικανότητες του μπουζουξής κύρωνε στο χώρο μια διακριτή πολιτισμική ταυτότητα που λειτουργούσε σαν συμβολικό κεφάλαιο. Από την άποψη αυτή δεν πρέπει να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι πολλοί «ονομαστοί» μάγκες του Λάκκου ήταν μπουζουξήδες.

[57] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».

3.3. Λατέρνα και γραμμόφωνο

Η Λατέρνα υπήρξε ένα βασικό μέσο ψυχαγωγίας των Λακκουδιανών. Στις παραστάσεις των εντόπιων συνδέεται με τα Λακκουδιανά γλέντια κυρίως όμως με το "γυρολόϊ των Λατερνατζήδων" μια πρακτική περιφοράς του οργάνου σε στέκια αναψυχής της πόλης όπου ένας Λατερνατζής[58] με τη συνοδεία ντεφιτζή ψυχαγωγούσαν παρέες ατόμων στην διάρκεια του φαγητού ή του συμποσιασμού τους.

Στις βιογραφίες ευυπόληπτων πολιτών οι λατερνατζήδες επικρίνονται ως άνθρωποι του υποκόσμου.

> «*Οι Λατερνατζήδες ήταν οι κουτσαβάκηδες της εποχής μαζέβανε χρήματα από το λαό και εσυντηρούντο, εσύχναζαν στο Λάκκο και τα πιάνανε από τις γυναίκες, ταυτόχρονα εμετάδιδαν μουσική εις το λαό*».[59]

> «Οι Λατερνατζήδες ήταν άνθρωποι κακής φήμης, εθεωρούνταν παράσιτα».[60]

Από την άλλη πλευρά, παλιοί Λακκουδιανοί με εμπειρίες από τα χρόνια της άνθησης του θεσμού της Λατέρνας αναφερόταν με έντονα χρώματα στις πρακτικές των Λατερνατζήδων και πρότασσαν την συμβολή τους στις πρακτικές αναψυχής του οικείου τους χώρου.

> «Πολλοί από τους ταβερνιάρηδες στο Λάκκο είχανε και λατέρνες και τις νοικίαζαν στους λατερνατζήδες. Αυτοί εγυρίζανε και ο ένας είχε στην πλάτη του Λατέρνα, ο άλλος είχε το δίσκο και εγυρίζανε στη πόλη. Παλιά ήταν και ένας αράπης που έπαιζε ωραίο ντέφι. Επαίζανε τότε μάγκικα τραγούδια κάτι ζεϊμπέκικα που τα χορέβανε. Αυτό το "σα θέλεις λίρες και φλουριά, τρα-λα-λα-λα" το παίζανε».[61]

> «Εδώ ο Λάκκος ήταν γεμάτος λατέρνες. Παίζανε σε αυτές από όλους τους σκοπούς και γυρνούσανε εδώ και εκεί. Εάν δε ήτανε κάποια ωραία κοπέλα

---

[58] Οι περισσότερες λατέρνες που υπήρχαν στην πόλη ήταν στο Λάκκο. Οι κάτοχοι της, γνωστοί ταβερνιάρηδες Λακκουδιανοί, της ενοικίαζαν στους λατερνατζήδες που περιφερόταν στη πόλη.
[59] Βιογραφία Μενέλαου Σ.
[60] Βιογραφία Φέφου Π.
[61] Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά».

τη βγάζανε φωτογραφία και τη στολίζανε με άνθη και μυστήρια. Ο ένας σήκωνε τη Λατέρνα ο άλλος κρατούσε τη βάση που τη βάζανε, είχαν και το ντέφι και μάζεβαν λεφτά. Μετά δα το βράδυ επιστρέφανε στο Λάκκο και δώστου χορούς και τραγούδια».[62]

Η χρήση του "οργάνου των φτωχών" αποτελούσε για τους Λακκουδιανούς, όχι μόνο μέσο βιοπορισμού αλλά και πολιτισμικό στοιχείο ιδιαιτερότητας, μέσο επικοινωνίας και μουσικής έκφρασης. Επιπλέον η Λατέρνα ήταν συμβολικό στοιχείο μιας ιδιότυπης αισθητικής αντίληψης του μάγκα για το ωραίο και τη γυναικεία ομορφιά. Από αυτή τη σκοπιά έχει ενδιαφέρον, το ότι οι Λατερνατζήδες διακοσμούσαν με άνθη και στολίδια την πρόσοψη του οργάνου όπου τοποθετούσαν μεγεθυσμένη ζωγραφιά ή φωτογραφία σημαίνοντος προσώπου από τον κόσμο των γυναικών της νύκτας, το όνομα του οποίου έδιναν συμβολικά στη λατέρνα.[63]

Η περιφορά του στολισμένου οργάνου σε στέκια της πόλης, έπαιρνε μορφή τελετουργικού δρώμενου που θύμιζε λιτάνευση θρησκευτικής εικόνας[64] και εμπεριείχε στοιχεία δοξασίας προς ένα πνεύμα. Σε ορισμένες περιπτώσεις αυτές οι πρακτικές μπορούσαν να μετασχηματιστούν σε αστικό γλέντι, με φαγοπότι και συμποσιασμό και με συμμετοχή γλεντιστών που επιδιδόταν σε ανταλλαγές κερασμάτων, σε χορευτικές πράξεις και συμβολικές επιδείξεις μαγκιάς και νταηλικιού.

Από το μέσο περίπου της δεκαετίας του 1920, το γραμμόφωνο ένα νέο και εύχρηστο μέσο ψυχαγωγίας άρχισε να αντικαθιστά τη δυσκίνητη λατέρνα και το ντέφι στις πρακτικές αναψυχής των πλανόδιων "μουζικάντηδων" του Λάκκου. Η χρήση του γραμμοφώνου εισήγαγε στο τελετουργικό της συλλογικής λαϊκής αναψυχής τον κονσερβαρισμένο ήχο της πλάκας γραμμοφώνου κάτι που ως ένα βαθμό, υπέσκαψε το πλαίσιο του αυτοσχέδιου διαλογικού τραγουδιού και το χαρακτήρα της προφορικής δημιουργίας.

Ωστόσο από μια άλλη σκοπιά, το γραμμόφωνο εντάχθηκε στο πλαίσιο της παρεΐστικης ατμόσφαιρας μικρών ομάδων συμποσιαζόμενων μερακλήδων και όχι σπάνια βοηθούσε στην δημιουργία μιας κατάστασης μέθεξης και κεφιού. Το

---

[62] Συνέντευξη Ελευθερίας Π. η οποία μαζί με την αδελφή της βιογραφούμενη Καλλιόπη Π., ζούσαν στα χρόνια του μεσοπολέμου πλησίον του Λάκκου. Ανήκαν σε ευυπόληπτη οικογένεια και ήταν κόρες γνωστού αστυνομικού.

[63] Επρόκειτο για γυναίκες φημισμένες για την «εξωτική τους ομορφιά» η για τη δράση τους σε πρακτικές αναψυχής ως χορεύτριες αοιδοί κ.λ.π. Παραδείγματα τέτοιων προσώπων ήταν οι γνωστές στους «Παλιούς Καστρινούς» «Ρόζα», «Γενοβέφα» και η «Ανδαλούσσα»

[64] Για τις «κοπέλες» που κοσμούν τις Λατέρνες, όπως επίσης και για το μόρτικο ντύσιμο και τα ιδιόμορφα στυλιστικά χαρακτηριστικά των Λατερνατζήδων βλ. «Η λατέρνα», Ανόρθωσις, 31-1-1936, «Η τρυπητή», Δράσις 3-8-1937.

γραμμόφωνο έτσι με τις «ρεμπέτικες πλάκες» αποτέλεσε ένα σύμβολο αναγνώρισης για τους Λακκουδιανού και ορισμένοι από τους οποίους το χρησιμοποίησαν για βιοποριστικούς λόγους.

> «Περνούσα [από τα στέκια] σταμάταγα, με φωνάζανε έλα δω ρε Σαλταδόρε, βάλε καμιά πλάκα στη παρέα, έβαζα τη πλάκα και μάζεβα πενταροδεκάρες, κάνα φράνκο ότι ήθελε ο καθένας. Άλλοτε σου λεγε η παρέα, κάτσε ρε Γιώργο βάλε μια πλάκα, καθόσουνα - φέρε ένα ποτηράκι έπινες στη παρέα, γούσταρες και εσύ, και έβγαινε και το μεροκάματο».[65]

> «Γυρνούσα στην Κιζίλ Τάμπια, στο Ατσαλένιο, τη Καινούργια πόρτα ήβρισκα στέκια και μάζεβα κανένα φράνκο για να ζήσω, ήτανε μια δουλειά αυτή που τη κάναμε μερικοί και είχε το ενδιαφέρον της γιατί γλεντούσες κιόλας, έπινες το κρασάκι σου, γνώριζες κόσμο [...]. Μερικές φορές σε παίρνανε αγκαζέ[66] για όλο το βράδυ οι πιο παραλήδες. Εμείς κρατάγαμε πάντα μαζί μας πλάκες για όλα τα γούστα. Είχαμε και Ευρωπαϊκά και τέτοια και τους παίζαμε. Μας δίνανε 2-3 φράνκα μερικές φορές και παραπάνω και μετά φεύγαμε».[67]

Όπως συνάγεται από τα συμφραζόμενα σχετικών βιογραφικών αναφορών οι γραμμοφωνατζήδες σε παρέες εύπορων αστών (παραλήδες) λειτουργούσαν σαν φορείς ψυχαγωγίας με αντάλλαγμα οικονομικά οφέλη, χωρίς να εντάσσονται ουσιαστικά στο συμβολικό σώμα της παρέας. Αντίθετα σε στέκια λαϊκής αναψυχής, οι γραμμοφωνατζήδες αποτελούσαν οργανικά μέρη των παρεών συμποσιαζόμενων και πολλές φορές κατανάλωναν επιδεικτικά τα φιλοδωρήματα που είχαν κερδίσει. Το γυρολόγι των γραμμοφωνατζήδων όπως και των λατερνατζήδων αποτελούσαν χαρακτηριστικά παραδείγματα κοινωνικών πρακτικών των Λακκουδιανών, όπου διαπλεκόταν οικονομικές με πολιτισμικές δραστηριότητες.

---

[65] Βιογραφία Γιώργου «Σαλταδόρου».
[66] Εννοεί κατά αποκλειστικότητα
[67] Βιογραφία Θωμά «Γραμμοφωνατζή»

4. Ο χορός στο Λάκκο

4.1. Χορός και μαγκιά

Σύμφωνα με την Ειρ. Λουτζάκη, ο χορός σαν αντικείμενο έρευνας μπορεί να μελετηθεί κάτω από δύο διαφορετικές σκοπιές, είτε ως καλλιτεχνικό φαινόμενο ανεξάρτητα από το πολιτισμικό του περιβάλλον, δηλαδή μόνο ως προς το βηματολόγιο, τη χορογραφία ή τη μουσική που το συνοδεύει, τις κινήσεις του ανθρώπινου σώματος που λειτουργεί ως φορέας μέσω του οποίου υλοποιείται ο χορός, είτε ως σημαντικό στοιχείο της κοινωνικής δράσης ενταγμένο στα πλαίσια μιας πολιτισμικής πραγματικότητας, δίνοντας έμφαση στη κοινωνική του διάσταση. (Λουτζάκη 1992: 11, 27).

Στη παρούσα εργασία θα χρησιμοποιήσω μια ανθρωπολογική προσέγγιση επικεντρωμένη στις σημασιοδοτήσεις του χορού εκ μέρους των μελών της εντοπιότητας επισημαίνοντας ότι μια διαχρονική «κινησιολογική» προσέγγιση αφενός εξειδικευμένες γνώσεις και αφετέρου είναι έξω από τους προσανατολισμούς της μελέτης.

Ο χορός ως κοινωνικό γεγονός συγκέντρωνε το ρητορικό ενδιαφέρον των μελών της κοινότητας και οι κοινωνικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος, προσλάμβαναν τη μορφή ενός λόγου υπεράσπισης της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας της εντοπιότητας και των μελών της. Οι Λακκουδιανοί χόρευαν συχνά στις ποικίλες περιστάσεις αναψυχής. Στη διάρκεια του κοινοτικού γλεντιού, στη τέλεση της χασισοποσίας, στο συλλογικό συμποσιασμό με ρακί, επιδείκνυαν τις χορευτικές τους ικανότητες. Ο χορός επιτελόταν σε δημόσιο χώρο, στους καφενέδες, στις ταβέρνες και τα καλοκαίρια στον υπαίθριο χώρο της πλατείας του Λάκκου[68] και είχε μικτό και τελετουργικό χαρακτήρα. Αυτοί που χόρευαν μπορεί να ήταν άνδρες ή γυναίκες, λιγότερο ή περισσότερο επιδέξιοι χορευτές. Οι Λακκουδιανοί τόνιζαν τη βιωματική τους σχέση με το χορό και προσδιόριζαν ρητορικά το χορό τους σαν μια συμβολική κοινότητα χορευτών. Παραθέτω χαρακτηριστικές φράσεις:

«Στη πλατεία κάθε βράδυ, δώστου ζεϊμπέκικα και αλανιάρικα».

«Στο Λάκκο, μέρα - νύχτα με το χορό και το τραγούδι τη βγάζαμε».

[68] Εκτός από τη πλατεία του Λάκκου, φημισμένοι τόποι επιτέλεσης χορευτικών πράξεων ήταν οι κεντρικές πλατείες των γειτονικών συνοικιών, Περβόλα και Μικρό Χαμαμάκι.

«Οι Λακκουδιανοί όλοι χόρεβαν ωραία, ήτανε εκεί οι λατέρνες και το ρίχνανε συνέχεια στο χορό».

Η κοινωνική και πολιτισμική ρευστότητα που χαρακτήριζε τη μικροκοινωνία του Λάκκου εκφραζόταν και στους χορούς της. Ως ένας τόπος υποδοχής ετερόκλητων, κοινωνικών ομάδων και πολιτισμικών στοιχείων, η ύπαρξη διαφορετικών τύπων χορού δεν ήταν ασυνήθιστη. Οι εντόπιοι αναφερόταν σε ένα πλούσιο ρεπερτόριο χορών, παραδοσιακών, δημοτικών και αστικών, ακόμα και Ευρωπαϊκών χορών[69] αλλά εκφράζανε τη προτίμηση στους «μάγκικους» χορούς τους οποίους αποκαλούσαν δικούς τους.

Σαν κεντρικός χορός της εντοπιότητας προβαλλόταν ο ζεϊμπέκικος που αποτελούσε ένα πολιτισμικό σύμβολο της κοινότητας της μαγκιάς. Σύμφωνα με τους αφηγητές, ο ζεϊμπέκικος ήταν βαρύς, αργός, λεβέντικος και αντρίκειος χορός αποδίδοντας έτσι στο χορευτή ζεϊμπέκικου, ιδιότητες ομόλογου περιεχομένου με τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του μάγκα. Στο βαθμό που ο χορός αποτελούσε τεκμήριο μάγκικης ταυτότητας και κατ' επέκταση μέσο ενδοκοινοτικής αξιολόγησης και ιεράρχησης, η κάθε χορευτική πράξη προσλάμβανε το χαρακτήρα μιας παράστασης της μαγκιάς ενός ατόμου, προς το σώμα της παρέας από τα οποία ο χορευτής επιζητούσε την αναγνώριση της ιδιαίτερης ταυτότητας του και της φήμης που είχε σαν ένας χορευτής-μάγκας.

Το τελετουργικό ενός χορού ζεϊμπέκικου συνήθως ξεκινούσε είτε μετά την έκφραση της επιθυμίας του μάγκα προς τους οργανοπαίκτες να χορέψει αγαπημένο του τραγούδι είτε με την εκδήλωση χορευτικής πρόθεσης μετά από το άκουσμα ενός επιθυμητού τραγουδιού. Αφότου ένας χορευτής, ολοκλήρωνε τη παράσταση του σε ένα - δύο και σπάνια περισσότερα τραγούδια συνήθως ο ίδιος όριζε με νεύματα, χειρονομίες ή φράσεις προτροπής τον επόμενο χορευτή. Εάν αυτό δεν γινόταν, μπορούσε κάποιο μέλος της παρέας να εκδηλώσει επιθυμία να χορέψει. Με αυτό το τρόπο εξασφαλιζόταν η εκ περιτροπής εναλλαγή των χορευτών που μπορούσε να συνεχιστεί με πολλά εναλλασσόμενα άτομα, αν και σύμφωνα με τους αφηγητές οι φημισμένοι χορευτές, αυτοί που «τραβούσαν το χορό» στη κάθε παρέα, ήταν λιγοστοί.

[69] Χοροί που αναφέρονται είναι ο τσάμικος, ο καλαματιανός, ο μπάλος, ο χασαποσέρβικος, ο χασάπικος, ο ζεϊμπέκικος, ο καρσιλαμάς, το τσιφτετέλι, ο συρτός, ο Καστρινός πηδηχτός, ο σιγανός, η σούστα. Μνημονεύονται επίσης και Ευρωπαϊκοί χοροί όπως το βαλς, το στεπ-ουάν, η πόλκα και η μαζούρκα που χόρευαν περιστασιακά διαβατάρηδες στο Λάκκο.

Χορός σε καπηλειό του Λάκκου

Με εξαίρεση, λιγοστούς ηλικιωμένους πρόσφυγες που αναφέρεται ότι χόρευαν ζευγαρωτά ένα είδος αντικριστού ζεϊμπέκικου, οι μάγκες χόρευαν ατομικά τα ζεϊμπέκικο. Ενταγμένη στο επίπεδο της καθημερινής κοινωνικής αλληλόδρασης στην εντοπιότητα η τελεστική τέχνη του ζεϊμπέκικου χορού εξέφραζε δίσημες λειτουργίες. Από τη μια αποτελούσε μέσο έκφρασης και επικοινωνίας της κοινότητας, εκτείνοντας την αίσθηση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας των μελών της ομάδας και την κοινωνική της συνοχή. Από την άλλη, έδινε την ευκαιρία στα υποκείμενα χωριστά να προβάλλουν την ατομική τους αξία στο χορό και να διαπραγματευθούν στο δημόσιο χώρο παρουσίας της κοινότητας τις ταυτότητες των στοχεύοντας στην συσσώρευση συμβολικού κεφαλαίου.

Άλλος συνηθισμένος χορός στο Λάκκο ήταν ο χασάπικος. Χορεύονταν συνήθως από δύο - τρεις χορευτές, που γνώριζαν καλά τα βήματα και τις χορευτικές

φιγούρες. Στις βιογραφίες αναφέρεται σαν μάγκικος και αντρίκειος χορός αλλά ταξινομείται συμβολικά σε κατώτερη θέση από το πιο «μάγκικο χορό» το ζεϊμπέκικο.

Σε αντίστιξη με τους προβαλλόμενους ως ανδρικούς χορούς, το ζεϊμπέκικο και το χασάπικο δύο άλλοι χοροί, ο καρσιλαμάς και το τσιφτετέλι αναφέρονται σαν χοροί των γυναικών του Λάκκου. Στην προφορική ιστορία μνημονεύονται περιστατικά χορού, όπου πρωταγωνιστούσαν φημισμένες Λακκουδιανές χορεύτριες. Από ότι φαίνεται η δεξιοτεχνία και το ιδιαίτερο ύφος του χορού μιας Λακκουδιανής, αποτελούσε κριτήριο αξιολόγησης της από τα μέλη της κοινότητας και μια καλή χορεύτρια μπορούσε να διαθέτει υψηλό κύρος στη μικροκοινωνία του Λάκκου.

Ο συμβολικός ρόλος του χορού στις στρατηγικές απόκτησης γοήτρου διαφαίνεται στις ρητορικές αναφορές των αφηγητών.

> «*Ο χορός ήταν ωραίο πράγμα, να κάνεις κέφι να σε δει ο φίλος σου.* Δεν χορέβανε καλά όλοι. Εμένα μου άρεσε να παίρνω τη βόλτα μου, κανένα ζεϊμπέκικο, κανένα χασάπικο. Έπρεπε να ξέρεις να χορεύεις, δεν έπρεπε να σαι κανένας τυχόντας».[70]

> «*Εγώ όταν χορεύω νοιώθω μέσα μου μια χαρά, μια εφορία. Ικανοποίησε και εσύ και η παρέα σου που σε βλέπει.*[...]Για να χορέψεις καλά έπρεπε νάσαι στο κατάλληλο περιβάλλον. Στα Λαδάδικα, στο Λάκκο, ήταν όλοι ωραίοι χορευτές».[71]

> «Ο χορός μου άρεσε πολύ. Χόρευα χασάπικο, ζεϊμπέκικο, καρσιλαμά και τσιφτετέλι και στο χασαποσέρβικο δεν με έπιασε κανείς, τους άντρες του κόλαγα εγώ στο χορό».[72]

Οι αφηγητές τόνιζαν την κατάσταση ψυχικής έκστασης και της εφορίας του ατόμου στην διάρκεια της τέλεσης του χορού καθώς επίσης τον άρρηκτο συμβολικό δεσμό με τη παρέα και το κοινοτικό περιβάλλον. Στην κοινωνική ποιητική του χορού, οι Λακκουδιανοί καλλιεργούσαν μια ιδανική παράσταση του μάγκα χορευτή, ο οποίος ξεχώριζε όχι μόνο για τη γνώση των τεχνικών του χορού (βήματα, φιγούρες, κ.λ.π.)

---

[70] Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή».
[71] Βιογραφία Μανώλη «Ζεϊμπέκικου». Ο βιογραφούμενος ήταν φημισμένος χορευτής. Η αναφορά στα Λαδάδικα και στο Λάκκο έχει βιωματικό χαρακτήρα, αφού σε διαφορετικά χρονικά διαστήματα ήταν επισκέπτης των δύο χώρων.
[72] Βιογραφία Κατίνας «Κοκκινομάλλας».

αλλά και για ένα ιδιαίτερο μάγκικο ήθος που προβαλλόταν στη πράξη, εκεί όπου ο καλός χορευτής έπρεπε να συμπεριφερόταν σαν «γνήσιος» μάγκας, να μην επιδίδεται σε άσκοπες και περιττές χορευτικές φιγούρες, να σέβεται τη παρέα του και να τηρεί τους τελεστικούς κανόνες του χορού.

Οι παραστάσεις του χορού συνδεόταν και με τις σχέσεις των φίλων στο Λάκκο. Αν και ο χώρος εγγραφόταν ως τόπος κυριαρχίας του μάγκα - χορευτή φημισμένες Λακκουδιανές χορεύτριες διεκδικούσαν προνομιούχο θέση σε χορευτικές πρακτικές και ισότιμη συμμετοχή σε παρέες με μάγκες, στοιχεία που τους απέφεραν κύρος και γόητρο. Η αφηγήτρια του τρίτου αποσπάσματος βιογραφίας, ήταν ένα παράδειγμα γυναίκας και η φράση της «τους άνδρες τους κόλλαγα εγώ στο χορό» εξέφραζε τη ρητορική αμφισβήτηση της ανδρικής κυριαρχίας στις πρακτικές χορού.

Από την άλλη πλευρά άνδρες αφηγητές αναφερόταν στις «μόρτισσες» ή «ρεμπέτισσες» γυναίκες που συμμετείχαν ενεργά σε παρέες και γλέντια ανδρών και γνώριζαν πολύ καλά να χορεύουν ή και να τραγουδούν, μερικές «έπιναν» χασίς και είχαν αναπτύξει στενές διαπροσωπικές σχέσεις με «ονομαστούς» μάγκες βασισμένες σε συγγενικούς, φιλικούς ή ερωτικούς δεσμούς. Αν και οι αφηγητές ομιλούσαν για αυτές με κολακευτικά σχόλια και αποδεχόταν το κύρος που είχαν στην εντοπιότητα, θεωρούσαν αδιαμφισβήτητη την ανδρική κυριαρχία στην καθημερινή κοινωνική αλληλόδρασης και στις χορευτικές πρακτικές. Οι «γυναικείου» χοροί υποβιβάζονται ρητορικά και σαν μοναδικό νόημα της παράστασης ενός θηλυπρεπούς χορού προσδιορίζεται η αισθητική απόλαυση του μάγκα «θεατή» και ο χορός ενός ζεϊμπέκικου από γυναίκα ερμηνευόταν ως αλλοίωση του κοινοτικού χαρακτήρα και ύφους του χορού και σύμπτωμα πολιτισμικής κρίσης, άποψη που ενστερνιζόταν και αφηγήτριες.

Η διαμαρτυρία των αφηγητών ενάντια στον εκφυλισμό του σημερινού χορού και την αλλοτρίωση από το κοινοτικό του περιεχόμενο ήταν κεντρικό σημείο αναφοράς στις βιογραφίες.

> «Οι σημερινοί άνδρες δεν χορεύουν ωραία ζεϊμπέκικο. Λίγοι, πολύ λίγοι. Στο λέω αυτό γιατί είχα δει αυτούς τους παλιούς και μπορώ να ξέρω τη διαφορά. *Ο ζεϊμπέκικος ήταν μάγκικος χορός, βαρύς και αργός, είχε τη δική του σημασία. Αυτός που το χόρευε τόνοιωθε.* Όσα χρόνια είμαι, καμιά φορά

που πάμε σε μπουζούκια, σε ταβέρνες, το χορό του άνδρα μου δεν τον έχω δει πουθενά».[73]

«Ο χορός τότε ήτανε αλλιώς. Εμείς γυρνάγαμε στα καφενεία του Λάκκου, στου «Κατσαρού», του «Μεντά», μετά στου Νικήτα. Τότε θυμάμαι ζούσε η Μαρίτσα η «Σμυρνιά» και έλεγε ρε παιδιά, σταματήστε να χορέψουν τα παιδιά. *Μας λογαριάζανε τότε. Ακόμα και τώρα είναι άνθρωποι που με βλέπουν και μου λένε ρε «Σαλταδόρε» πούναι τα δικά μας χρόνια.* Δεν παίρνεις καμμιά στροφή. Ε άμα λάχει».[74]

Στη ρητορική των αφηγητών οι χοροί του παρελθόντος προβαλλόταν ως αναπόσπαστα στοιχεία του καθημερινού ρεμπέτικου βιώματος και συνδεδεμένοι με ορισμένες τεχνοτροπίες προσδιορίζονται (π.χ. ο ζεϊμπέκικος βαρύς και αργός) ως αυθεντικοί και γνήσιοι, σε αντίστιξη με τους σημερινούς εκφυλισμένους και εμπορευματοποιημένους χορούς των κέντρων διασκέδασης. Με το τρόπο αυτό οι αφηγητές έκφραζαν μια κοινωνική διαμαρτυρία για το χάσιμο των εθίμων και την αλλοίωση των συμβόλων της παρελθούσης κοινοτικής ζωής.

[73] Βιογραφία Μανόλη «Κατσαρού»(συνέντευξη της Δώρας Β νύφης του «Κατσαρού»).
[74] Βιογραφία Γιώργη «Σαλταδόρου».

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ ΣΤΟ ΛΑΚΚΟ

Παραθέτω ένα μέρος από τα τραγούδια που κατέγραψα στην διάρκεια της έρευνας τα οποία μαζί με όσα παρέθεσα στο κυρίως κείμενο της μελέτης, αποτελούν ένα χαρακτηριστικό δείγμα παραδοσιακών προφορικών δημιουργιών που κυκλοφορούσαν στο Λάκκο. Επισημαίνω ότι αυτά τα καλλιτεχνικά προϊόντα ή τεχνουργήματα σύμφωνα με την ορολογία του Κάβουρα (1996), ανήκουν σε μια ευρύτερη πολιτισμική παράδοση αστικών τραγουδιών που αναπτύχθηκαν σε πόλεις-λιμάνια της ανατολικομεσογειακής περιοχής και είναι μπολιασμένα με το τοπικό χρώμα και ιδίωμα μέσα από το φιλτράρισμα που δέχτηκαν στην τοπική κοινωνία.

Παραθέτω στην συνέχεια: α) Τραγούδια του Λάκκου που κατέγραψα σε αφηγηματική μορφή β) Παραλλαγές παραδοσιακών αστικών τραγουδιών του Ηρακλείου γ) Παραλλαγές σε ανθολογημένα ρεμπέτικα και χασικλίδικα τραγούδια και δ) Λόγιες δημιουργίες που άμεσα ή έμμεσα αναφερόταν στον κοινωνικό κόσμο του Λάκκου.

ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ ΤΟΥ ΛΑΚΚΟΥ ΣΕ ΑΦΗΓΗΜΑΤΙΚΗ ΜΟΡΦΗ

«Είμαι του Λάκκου χασικλής
ντερβίσης κι αλανιάρης
μες τα μπουρδέλα τριγυρνώ
με γιαβουκλούδες ξενυκτώ
τα φράνκα όλα τα σκορπώ
και τη μαστούρα τραγουδώ».

Αναφέρεται ως παλιό Λακκουδιανό τραγούδι από το Γιώργη «Σαλταδόρο» και καταγράφηκε στις 20-4-1994. Σύμφωνα με τον αφηγητή ήταν ένα από τα πολλά τραγούδια που "έπαιζαν" στο Λάκκο και τα οποία γνώριζε η θεία του Σταυρούλα η οποία εργαζόταν σε πορνείο της συνοικίας.

Στης Σαντέτης το μπουρδέλο
μου την κάναν τσακωτή
πήγαν για να με ντροπιάσουν
πληρωμένοι μπαλαμοί».

Καταγράφηκε στις 20-4-1994 και αναφέρεται από το Γιώργη Σαλταδόρο. Η Σαντέτ ήταν γνωστή πόρνη και αργότερα πατρόνα ομαδικού πορνείου. Σύμφωνα με την προφορική ιστορία ήταν Τουρκάλα και παρέμεινε στην πόλη μετά την αποχώρηση των πληθυσμών. Μπαλαμοί ήταν οι πελάτες των πορνείων.

«Στου Λάκκου τα περάσματα
ο κόσμος γαληνέβγει
οι μάγκες πίνουν το λουλά
κι ο Κατσαρός χορέβγει,

Λακκουδιανή μου όμορφη
γιανκίνι του κορμιού μου
πρόβαλε στο κονάκι σου
να γιατρευτεί η πληγή μου».

Συνεχιζόμενα τετράστιχα που αναφέρονται από το Γιώργη «Σαλταδόρο» (καταγραφή 20-4-1994). Ο «Κατσαρός» είναι υπαρκτό πρόσωπο. Γνωστός ταβερνιάρης, ιδιοκτήτης λατερνών, μάγκας και μπουζουξής της συνοικίας.

«Θυμάσαι που τα πίναμε
στο Νταρλαντί σοκάκι
και βάλαμε και στοίχημα
ένα μικρό κρασάκι».

Αναφέρεται από το Προκόπη Κουλουρά. (Ημερομηνία καταγραφής 10-1-1994). Το Νταρλαντί σοκάκι ήταν κεντρικός δρόμος του Λάκκου επί του οποίου ευρισκόταν πορνεία, καφενέδες και ταβερνεία.

«Μόρτισσα εγεννήθηκα,
μόρτισσα θα πεθάνω
γιατί δεν βρήκα πιόμορφη
απ' τη ζωή που κάνω

μαρέσει νάχω σεμπταλή
μόρτη και κουτσαβάκι
νάναι η αγάπη του τρελή
και μπελαλί ....».

Αναφέρεται από το Προκόπη Κουλουρά (Ημερομηνία καταγραφής 10-1-1994). Από τους στίχους λείπει η τελευταία λέξη την οποία δεν μπορούσε να θυμηθεί ο Κουλουράς.

«Τα ντέρτια όλα του ντουνιά
τσαχπίνα μου εσύ μου τάδωσες
να σε χαρώ μικρούλα τσαχπίνα
και με θανάτωσες
βαθιά στα φυλλοκάρδια μου».

Ηχογραφήθηκε στις 10-1-1994 και αναφέρεται από τον Κουλουρά. Και σε αυτό το τραγούδι η θεματική του αφορά το ντέρτι (ψυχικό πόνο) του ερωτευμένου μάγκα.

ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΑ ΑΣΤΙΚΑ

Ως πότε την αγάπη σου

«Ωχ ως πότε η αγάπη σου
αμάν - αμάν

Την αγάπη σου κρυφά
θα τη λατρεύω αμάν - αμάν
Ω-ω-ω-χ, αμάν - αμάν
Κρυφά θα τη λατρεύω
θα τηνέ φανερώσω πια
αμάν - αμάν
Φανερώσω πια
το τι μου μέλει να γενώ
Ωχ - ωχ. Αμάν - αμάν
. Ωχ - ωχ αμάν - αμάν.

Έρχεσαι και γλεντίζομαι
φεύγεις μερακλαντίζομαι
έρχεσαι κέφι κάνουμε
φεύγεις μαράζι βάνουμε».

Χιτζασκάρ αμανές με επωδό καρσιλαμά (ραστ χουζάμ). Ηχογραφήθηκε στις 5-2-1994 τραγουδισμένο από το Προκόπη Κουλουρά.

Καπελού

«Καπελού μου καπελού μου
συ τον ήπειρες το νου μου
Ε-ε-ε ανάθεμά σε λογισμέ
όντα μου τηνέ φέρνεις
Την αγαπώ στον ύπνο μου
κι απόηντας μου τη φέρνεις
Ω-ω-ω καπελού μου καπελού
εσύ τον ήπειρες τον νου μου».

Παλιά μελωδία σε δρόμο ραστ χουζάμ. Ηχογραφήθηκε στις 5-2-1994 τραγουδισμένο από το Προκόπη «Κουλουρά». Σύμφωνα με τον ίδιο αναφερόταν στις

καπελούδες που υπήρχαν στο Λάκκο και ήταν αγαπημένος σκοπός του «Κατσαρού» ο οποίος συνήθιζε να το παίζει στο μπουζούκι.

Ανάθεμα σε τύχη μου

«Ε ανάθεμάσε τύχη μου
τύχη μου ανάθεμά σε
Ω-ω-ω-χ και στο καλό δεν βρίσκεσαι
και στο κακό παντάσε».[1]

Τετράστιχο σε σταφιδιανό που συνεχίζει σε πισκοπιανό σκοπό. Ηχογραφήθηκε στις 24-1-1994 με το Προκόπη «Κουλουρά». Αγαπημένο τραγούδι του καλλίφωνου πατέρα του Μανόλη Π. (1885-1940) από τον οποίο το είχε μάθει.

Σταφιδιανός Σκοπός

«Ε μα ο σταφιδιανός σκοπός
παλιώνει μα δε λιώνει
αχ κι απούχει αγάπη στα κρυφά
αυτός της φανερώνει
αχ κι απούχει αγάπη στα κρυφά
αυτός τη φανερώνει.

Ω-ω-χ τοίχος παλιός δεν χτίζεται
καινούργιος δεν χαλιέται
καινούργια αγάπη γίνεται
παλιά δεν λησμονιέται».

Παραδοσιακό αστικό τραγούδι σε σταφιδιανό σκοπό σε δρόμο χιτζαζ. Ηχογραφήθηκε στις 24-1-1994 με τον Προκόπη Κουλουρά.

[1] εννοεί πάντα είσαι

Της φυλακής

«Με το σιγό - σιγό νερό
φυτρώνει το ροδίκιο
κι αγάλι - αγάλια γίνεται
του καθενός το δίκιο
κι αγάλι - αγάλια γίνεται
του καθενός το δίκιο.

Ω-ω-ω αγάλια - αγάλια ναι ο καιρός
κι η ώρα λένε τα λάθη
Ω-ω-ω και με τα βότανα της γης
γιατρεύονται τα πάθη.
Ω-ω-ω και με βότανα της γης
γιατρεύονται τα πάθη».

Αστική μελωδία της Κρήτης σε δρόμο χουσεϊνί που συναντάται σε διάφορες παραλλαγές. Ηχογραφήθηκε στις 12-5-1994 τραγουδισμένο από το Σταύρο Ν. που έπαιζε και μπουζούκι. Σύμφωνα με τον ίδιο ήταν παραδοσιακό τραγούδι που τραγουδούσαν οι φυλακισμένοι, γι αυτό και αναφέρεται σαν τραγούδι της φυλακής.

Φιλεντέμ

«Μια Τουρκοπούλα αγαπώ
και θέλει και φουστάνι αμάν - αμάν
και θέλει κι ένα φερετζέ
το μαγαζί δεν φτάνει
και θέλει κι ένα φερετζέ
το μαγαζί δε φτάνει.
Φιλεντέμ φιλεντέμ φιλεντέμ
Φιλεντέμ φιλεντέμ αμάν - αμάν.

Εμσι εμσι για χασάνι

η παρέα μας καλά το κάνει
εμσι εμσι για χαμπίπι
η παρέα μας καλά τα πίνει.

Μια Τουρκοπούλα αγαπώ
και θέλει και φουστάνι αμάν - αμάν
και θέλει κι ένα φερετζέ
το μαγαζί δε φτάνει
και θέλει κι ένα φερετζέ
το μαγαζί δεν φτάνει».

Παραλλαγή γνωστού παραδοσιακού τραγουδιού σε δρόμο ραστ. Επισημαίνω τη χρήση τούρκικων φράσεων (εμσί έμσι για χασάνι και εμσι εμσι για χαμπίπι) που εναλλάσσονται με ελληνικές, συνηθισμένη πρακτική στα τραγούδια της περιόδου που συνυπήρχαν μουσουλμάνοι και χριστιανοί στη Κρήτη. Ηχογραφήθηκε στις 11-4-1996 τραγουδισμένο από τον Προκόπη "Κουλουρά" στο σπίτι του.

Για να συναναστρέφομαι

«Για να συναναστρέφομαι
καθημερνώς με σένα τα-τα-ταμ
μπερδεύτηκα στα κάλλη σου
κι αλλοίμονο σε μένα».

Απόσπασμα Λακκουδιανού τραγουδιού σε σκοπό μπουρνοβαλιά μανέ το οποίο ηχογραφήθηκε τραγουδισμένο από τον «Κουλουρά» στις 24-1-1994.

Το τραγούδι του Νίκου του αόμματου.

«Ως τρέχει το γλυκό νερό
καμωματού μου έμορφη
στης γης και δεν βρουχάται
να τρέχει και το αίμα του
Ω-ω-ω-χ όπου αγαπά κι ανάβει.

Δένδρα να μην ανθίσετε
πουλιά μην κελαϊδήστε
κι ήχασα τα ματάκια μου
ω-ω-ω-χ και να με λυπηθείτε».

Το τραγούδι αυτό αναφέρεται σαν δημιουργία του Λακκουδιανού Νίκου Αόμματου, γνωστού Λακκουδιανού που έπαιζε φυσαρμόνικα και μεταπολεμικά ακορντεόν. Η μελωδία είναι πάνω σε δρόμο χουζάμ. Ηχογραφήθηκε στις 11-4-1994 τραγουδισμένο από το Προκόπη "Κουλουρά".

Πάρτε παιδιά από μένα

«Πάρτε παιδιά από μένα
που ήρθα από τα ξένα
παράδες να μαζέψω
μια κόρη να παντρέψω
γιατί δεν έχει προίκα
και κλαίει μέρα νύκτα

παράδες να μαζέψω
μια κόρη να παντρέψω
πάρτε παιδιά από μένα
που ήρθα από τα ξένα».

Παλιός σκοπός της Κρήτης πάνω στον οποίο ο Προκόπης «Κουλουράς» συνταίριαξε δικούς του στίχους. Ηχογραφήθηκε στις 11-4-1994 τραγουδισμένο από τον ίδιο.

Ντούρου - ντούρου

«Ω-ω-ω το ντούρου ντούρου το σκοπό
τον κάνανε δασάκι[2]
γιατί τον τραγουδούσανε
κορίτσια στο σοκάκι.

Ω-ω-ω κι α δε μου δώσει η μάνα σου
αμπέλι και χωράφι αμπέλι και χωράφι
ως με θωρείς και σε θωρώ
ντούρου- ντούρου ντούρου- ντούρου
θα κάθεσαι στο ράφι.

Μα δε σου δώσει η μάνα σου
το σουλτανί αμπέλι. Το σουλτανί αμπέλι
Ντούρου-ντούρου το σουλτανί αμπέλι
Τη πόρτα σου θα σας δεχτεί
μένα μωρό κοπέλι
ντούρου -ντούρου ντούρου- ντούρου
μένα μωρό κοπέλι».

Γνωστό Καστρινό τραγούδι σε δρόμο ουσάκ που κυκλοφορεί σε διάφορες στιχουργικές παραλλαγές. Σύμφωνα με τον Κουλουρά τον σκοπό αυτό είχαν πάρει "Αθηναίοι τραγουδιστές" και είχαν φθειάξει το τραγούδι Ομολογίες. (βλ. τρις παραλλαγές του τραγουδιού, στο Πετρόπουλος (1989:187).Ηχογραφήθηκε στις 24-1-1994 με τον Προκόπη Κουλουρά.

[2] εννοεί το απαγόρευσε. Το τραγούδι πράγματι είχε απαγορευτεί στα χρόνια του μεσοπολέμου.

ΠΑΡΑΛΛΑΓΕΣ ΡΕΜΠΕΤΙΚΩΝ ΤΡΑΓΟΥΔΙΩΝ

Η Μαρίτσα η Σμυρνιά

«Η Μαρίτσα η Σμυρνιά
ξακουστή στη Κοκκινιά
με όλους παίζει και γελά
με όλους παίζει και γελά
μα ποτές δεν αγαπά.
Αμάν - αμάν - αμάν - αμάν
και ποτές δεν αγαπά.

Βρε Μαρίτσα μερακλού
κάνε μένα γιαβουκλού
Αμάν - αμάν - αμάν - αμάν
Να περνούμε εγώ και εσύ
να περνούμε εγώ και εσύ
όμορφη ζωή χρυσή
Αμάν - αμάν - αμάν - αμάν
όμορφη ζωή χρυσή.

Ξακουστή στη Κοκκινιά
η Μαρίτσα η Σμυρνιά
Ξακουστή στη Κοκκινιά
η Μαρίτσα η Σμυρνιά
Βρε Μαρίτσα μερακλού
κάνε μένα γιαβουκλού».

Σμυρνέϊικος καρσιλαμάς σε χιτζάζ. Ηχογραφήθηκε στις 17-2-1994 με τον Προκόπη «Κουλουρά». Γνωστό και δημοφιλές τραγούδι στο Λάκκο όπου ζούσε η φημισμένη για την ομορφιά και τους αμανέδες της πόρνη με το παρατσούκλι η Μαρίτσα η Σμυρνιά. Η πιθανότητα να είναι αυτή το πρόσωπο στο οποίο αναφέρεται το τραγούδι δεν πρέπει να αποκλείεται. Σύμφωνα με αφηγητές λίγα χρόνια αφότου η

Μαρίτσα έγινε πατρόνα στο Λάκκο μετακόμισε στην Αθήνα όπου συνέχισε τη δραστηριότητά της.

Ήσουνα ξυπόλητη

«Ήσουνα ξυπόλητη
και γύρναγες στους δρόμους
τώρα που σε πήρα εγώ
γυρέβεις ιπποκόμους.

Ήσουνα ξυπόλητη
και πούλαγες ραδίκια
τρια - λα - ρα - λα λα
τώρα που σε πήρα εγώ
γυρεύεις σκουλαρίκια.

Ήσουνα ξυπόλητη
και γύρναγες στις στράτες
τώρα που σε πήρα εγώ
γυρεύεις άσπρες κάλτσες.
Τρια - λα - ρα - λα - λα».

Αϊβαλιώτικο ζεϊμπέκικο σε ραστ (ανταπόκριση σε τζιβαέρι). Ηχογραφήθηκε στις 17-2-1994 με τον Κουλουρά. Ένα από τα πολλά ρεμπέτικα τραγούδια που έπαιζαν οι λατερνατζήδες του Λάκκου. Ο τραγουδιστής μιμόταν τον ήχο της με ηχοφωνήματα (τρια - λα - ρα - λα - λα).

Για σένα και για μένα

«Για σένα και για μένα
γενήκανε οι καημοί
τα βάσανα οι πόνοι
κι αναστεναγμοί.

Το ένα δύο τρία
και τ' άλλα τέσσερα
ζωή που τη περνάμε
εμείς τα ελεύτερα».

Τζιβαέρι τραγουδισμένο από το Προκόπη Κουλουρά στις 10-1-1994.

Εμείς κι αν το φουμάρομε

«Εμείς κι αν το φουμάρομε
κανένα δεν πειράζομε
τρια - λα - ρα - λα - λα
Έλα να πάμε εκεί που λες
που κάνουν τα πουλιά φωλιές.

Έλα κοντά κοντούλα μου
να γιάνεις τη καρδούλα μου.
Βρέλα κοντά δεν έρχομαι
μικράκι μαι και ντρέπομαι.

Έλα στ' Ανάπλι δυο σκαλιά
να σου φιλήσω την ελιά.
Να σου φιλήσω την ελιά
Έλα στ' Ανάπλι δυο σκαλιά.

Έλα στα παραπήγματα
και μη λυπάσαι χρήματα.
Έλα και σε πληρώνομε
γιατί δεν ξημερώνομαι».

Στιχουργικές παραλλαγές πάνω σε ζεϊμπέκικο σε δρόμο χιτζασκάρ. Αναφέρεται σαν τραγούδι που έπαιζαν οι λατερνατζήδες με πολλές παραλλαγές. Ηχογραφήθηκε στις 10-1-1994 τραγουδισμένο από το «Κουλουρά».

Ο λουλάς και το χασίσι

«Ο λουλάς και το χασίσι
μ' έφεραν σ' αυτή τη κρίση.
Ο λουλάς και το καλάμι
μ' έφεραν σ' αυτό το χάλι.

Ο λουλάς και το χασίσι
μ' έφεραν σ' αυτή τη κρίση.
Έλα να μαστουρωθούμε
και το πόνο μας να πούμε».

Παραλλαγή σε γνωστό χασικλίδικο τραγούδι σε δρόμο ραστ χουζάμ. Ηχογραφήθηκε στις 17-2-1994 με τον Προκόπη «Κουλουρά».

ΠΟΙΗΜΑΤΑ ΓΙΑ ΤΟ ΛΑΚΚΟ ΑΠΟΘΗΣΑΥΡΙΣΜΕΝΑ ΣΕ ΓΡΑΠΤΗ ΜΟΡΦΗ

Πόρνη

Γδύσου κι απόψε λάγνοι πόθοι
αμαρτωλοί το νου μου ξεσηκώνουν.
Ήπια κρασί κι ο νους μου γυρωκλώθει
τα μάτια μου ανταριάσαν και θαμπώνουν.

Αγάλια - αγάλια αμαρτωλή κοπέλα
γδύσου. Να δω τη σάρκα σου! πληρώνω!
Ρίχνε τη λερωμένη σου νταντέλα
να νοιώσω το κορμί σου ν' αλαφρώνω.

Ξεκούμπωσε τη ρόμπα τη λιωμένη
να πέσει απ' το λαιμό σου, λες, κορνίζα
να δω τη μαχαιριά την τιμημένη
του αδελφού σου π' έκοψες τη μίζα.

Τράβα μου ένα συρτό χορό και τ' ώμου
δείξε μου τη μεριά που κλώθουν φίδια
οι βουρδουλιές του κ. Αστυνόμου
και τ' αγαπητικού που κλει τα φρύδια.

Ω το λιγνό κορμί σου! Τα χυμένα
τα μάτια σου που η τρέλα τα φωτά
κι η αγιάτρευτη αρρώστια π' οϊμένα,
μερονυχτίς την πόρτα σου χτυπά.

Αγάπη κι' αδελφή μου σ' ίδια μπόρα
γερτός στ' άγια τα πόδια σου λυγώ
δεν αρωτάω ποια είσαι τέτοιαν ώρα
και συ μην αρωτάς ποιος είμαι εγώ.

Το ποίημα «Πόρνη» δημοσιεύτηκε στην ανθολογία του Μ. Δερμιτζάκη «Στίχου» (Τυπ. Ελ. Σκέψις, Ηράκλειο, 1934, σ.7). Ο Δερμιτζάκης ήταν γνωστός μπαρμπέρης (κουρέας) στο Κάστρο και ασχολήθηκε τόσο με τη ποίηση όσο και με τη πεζογραφία. Το ποίημα πόρνη αναφέρεται στη μικροκοινωνία του Λάκκου με την οποία είχε ασχοληθεί και στο βιβλίο του, «Από όσα θυμούμαι το Παλιό Κάστρο»(1959). Αυτοί που το γνώριζαν από κοντά υποστήριζαν ότι ήξερε πολλές ιστορίες του Λάκκου που χρησιμοποιούσε στις καθημερινές του συζητήσεις.

Πόρνη

Σε καμαρούλα σκοτεινή
νύχτα και μέρα τυραννεί
το κουρασμένο το κορμί
σε διαβατάρες αγκαλιές
που το κατώφλι της περνούν
να κυλιστούν στην ηδονή
που το πουλά για μια στιγμή
το κουρασμένο της κορμί.

Σκορπά φιλιά πολύ θερμά
με τη καρδιά της πολεμά
πούναι κλειστή, πολύ κλειστή
σα καμαρούλα σκοτεινή,
για μια αγάπη αληθινή
που δεν εμάρκαρε η μαμά
και πούχει πνίξει από καιρό
με του χειμάρρου το νερό.

Μου λέει λόγια τρυφερά
πα στα σεντόνια τα λερά
σφίγγει τον άνδρα και κερνά
μεσ' του κορμιού της τον αφρό
με πλερωμή την ηδονή
σαν μια αξέννοιαστη κερά
μ' αυτή το ξέρει πως πονεί
ποσό την πούλησε φτηνή.

Το ποίημα «Πόρνη» δημοσιεύτηκε στην Ελ. Σκέψις στις 10-11-1928 στο πλαίσιο μιας σειράς άρθρων του λογοτέχνη και δημοσιογράφου Άρι Χατζιδάκι (ψευδώνυμο Αρ. ης. Πλανήτης) που αφορούσαν το Λάκκο. Βλ. Στη χώρα των Κλαυθμών. Σπιναλόγκα. Ελ. Σκέψις 6-11 έως 15-11-1928.

Ο άσωτος

Άνοιξε αδέλφι κι άσε με
να μπω στη κάτω γούβα
πάλι τα πρώτα μου να βρω
στη λάσπη να πλαγιάσω,
να ζήσω μες τη μπόχα της
τις πίκρες να ξεχάσω
καθώς ελόγιασ' άσωτος
στους γνωστικούς ν' αράξω.

Δεν σου ζητώ τη ρέφα σου
στο μπεζαχτά σου κράτα
κι ότι μου βγαίνει από γονιού
για γιατρικά τ' αφήνω
στο Γιορταμή, που η σκαλωσιά
κάποιου γιαπιού τον πήρε,
πάλι στα πόδια να σταθεί
χορό να κλώσει πάλι
στον τσάμικο και το συρτό
καρδιές να βαλαντώσει.

Κι ακόμη από τη μίτζα μου
στη Βαγγελίστρα κράτα
τάξιμο για τον Κουτρουμπή
στη φυλακή που ρέβει.
Για το Λενιώ μας μερτικό
με τον αψύ σεβντά της
την μαύρη πούχαμε αδελφή
στην έρμη κάτω γούβα
την κολασμένη για κεριά
σάβανα και παπάδες
βάστα γιατί τ' αγροίκησα

πως στη Συγγρού πεθαίνει.

Μην αρωτάς πως έφυγα
και μάκρυν από σένα
μεσ' του πιοτού βουλήθηκα
να σ' αρνηθώ την πλάνη,
νύκτα, κι ας μην εβράδυαζε
στα λόγια μιας κυρίας
πλανεύτηκα που ηθική
άκουγα να την κράζουν
κι ακόμη κάποιου «τζέντελμαν»
συγυρισμένου ανθρώπου
ετούτοι αδέλφι μπιστικό
μ' επήραν στο λαιμό τους.

Και να σκυφτός στα πόδια σου
μετανοιωμένος πέφτω
και το συμπάθιο που ζητώ
δος μου το ν' απαντέχω
κοντά σου τον ξεμηστεμό
στην αμαρτία την πρώτη,
χαζός ως πήγα να ζητώ
μες το πνιχτό μπογάζι
που μ' έφαγε και μ' έφτειρε
των παστρικών το ψέμα.

Ιδιόμορφο ποίημα του Μ. Δερμιτζάκη (Τραγούδια, Τυπογραφείο Ν. Αλικιώτη, Ηράκλειο, 1938, σ.σ.17-19) εμπνευσμένο από τη ζωή των ανθρώπων του κοινωνικού περιθωρίου.

Έρως διάκαης

Απόψε κρύος έπιασε
και τα πουλάκι' εργάσαν

Κ' εγώ' μεινα περιγιαλιάς
γυμνός και δένε ήργου
Και γιάϊντα δένε ήργασα
και γιάϊντα δένε ήργου
Λιογνόν κορμάκι εγκάλιαζα
κι άσπρα βυζάκια κράτου
Κόκκινα χείλη εφίλουνα
Για κείνο δένε ήργασα,
για κείνο δένε ήργου.

Ένα από τα δέκα ποιήματα της Συλλογής Κρητικών ασμάτων του Κριαρή που δημοσίευσε η Ελπίς στις 16-9-1910, σε άρθρο με τίτλο Κοινωνικό σκάνδαλο. Ο αρθρογράφος χαρακτήρισε τα ποιήματα ως πορνογραφικά και θεώρησε σκάνδαλο την εισαγωγή στην δημοτική εκπαίδευση του βιβλίου του συγγραφέα.

Δο μου ξανθή τ' αχείλι σου να το γλυκοφιλήσω
Σα θες εσύ τ' αχείλι μου να το γλυκοφιλήσεις
Βάλε φλουριά στην τσέπη σου κι' αμέτρητους παράδες
και πάρε κ' έλα μια βραδιά, μια νύκτα, μια εσπέρα
Ύπνο γλυκύν να κοιμηθείς κι' άσπρα βυζιά να πιάσης
Να θέσης κ' εις την κλίνη μου.

Λαϊκό ποίημα από την συλλογή Κρητικών ασμάτων του Αρ. Κριαρή που είναι εμπνευσμένο από τον αγοραίο έρωτα.

ΤΕΣΣΕΡΑ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΒΙΟΓΡΑΦΙΩΝ

ΤΕΣΣΕΡΑ ΑΡΘΡΑ ΓΙΑ ΤΟ ΛΑΚΚΟ

ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΑΤΑΓΜΑ ΠΕΡΙ ΧΑΜΑΙΤΥΠΕΙΩΝ

ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΒΙΟΓΡΑΦΙΩΝ

Τούρκοι και Χριστιανοί νταήδες Ο ρεμπέτης Τζαβέλας (Βιογραφία Προκόπη «Κουλουρά»)

«Στο Μικρό Χαμαμάκι ήτανε τρείς καφενέδες και πηγαίνανε όλοι οι νταήδες χριστιανοί, Τούρκοι δεν επολυσχάζανε εκεί. Από εκεί ξεκινούσανε και πηγαίνανε στους τουρκομαχαλάδες και βάζανε φασαρία. [...] Στους καφενέδες που ήταν οι νταήδες ερχότανε ο «Αντώνακας». Αυτός ήτανε πολύ δυνατός άντρας, ήταν από του Γιαννίκου τη ράτσα. Λιμανιώτης νταής. Εκεί ήταν και οι «Κυλινκήρηδες» που τραγουδάγανε ωραία και ο «Τζαβέλας», ωραιότερο άνδρα δεν είχε το Ηράκλειο, με μόρτικο ντύσιμο, ήπαιρνε το άλογο του και γυρνούσε στα μπουρδέλα στο Λάκκο και του τα δίνανε όλες οι πουτάνες τα λεφτά και τα σκόρπαγε και έκανε χάζι. Παλικάρι, καβαλίκευε το ντιμικλίδικο άλογο και ρχούντανε νάχει πεντάρες, δεκάρες ψιλά και να κάνει ετσέ να τα σκορπά, να κάνει γούστο, να πέφτουνε να μαλώνουνε ποιος θα τα πάρει. Αυτός έφυγε μετά από το Ηράκλειο επήγε στη Θεσσαλονίκη, από εκεί ήταν, αλλά έμεινα χρόνια εδώ και έγινε ξακουστός ρεμπέτης. Είχε και δύο σκύλους, τον Ετέμη ένα μαύρο μπουλτόκ και ένα άλλο Συριανό γκρί. Τους σκύλους τους εκπαιδεύανε οι Λακκουδιανο, όλοι οι μαγαζάτορες είχαν και το δικό τους σκύλο.

[...] Καμμιά φορά ερχότανε από τα χωριά κοπέλια και καταφεύγανε στη Βασιλική του Αγίου Μάρκου, που ήτανε τότε τζαμί. Εκεί μαζεύονταν από τα χωριά, όποιος ήθελε να το σκάσει από το σπίτι του, εάν μάλωνε με την οικογένειά του και ήθελε να φύγει ή έψαχνε να βρει δουλειά στη πόλη. Από εκεί λοιπόν και από τα νησιά, πέρα δώθε ερχόταν η αλητεία που λέγανε. Μερικοί τώρα από αυτούς γινότανε Λακκουδιανοί και όσοι ήτανε πιο δυνατοί γινότανε νταήδες. Νταήδες ήταν αυτοί που δεν φοβότανε δραστήριοι και με το σπαθί τους κάνανε ότι θέλανε. Είχε πολλούς γερούς άντρες και αυτοί ήταν σοβαροί Λακκουδιανοί. Ο «Γιαννίκος» ήταν κοντός αλλά πολύ δυνατός από αυτή τη ράτσα ήταν και ο «Στεφανάρας» που πουλούσε τα ψάρια. Άλλοι πάλι ήταν οι ρεμπέτες, ρεμπέτ- ασκέρ. Οι Τούρκοι τους λέγανε χεϊτάνηδες, διαόλους. [...] Ρεμπέτες τότες λέγανε αυτούς που εζούσανε χωρίς να λογαριάζουνε τίποτα, ούτε τα

σπίτια τους. Τους άρεσε νάναι ανεξάρτητοι ρεμπέτηδες. Ρεμπέτης ήταν ο «Τζαβέλας». Αυτοί ήτανε παλιοί μάγκες. Μετά ήταν της ηλικίας μου. Αλλά εγώ ήμουνα ο νταής. Αυτός τώρα τους είχα στην υποταγή μου.

[...] Ο Κατσαρός ήταν από τους παλιούς μάγκες του Λάκκου. Είχε μαγαζί με λατέρνες μέσα και είχε και μπουζούκι στο τοίχο. Άμα ρχότανε παρέα δική του μπορεί να έπαιζε. Το μπουζούκι του ήταν από τα παλιά τα σκαφτά. Αυτός μόλις ήθελε να με δει με φώναζε να μπω μέσα, να κεράσει. Ήπινα ούζο. Άρχιζε να παίζει ένα τραγούδι που του άρεσε πολύ και ήθελε να του το τραγουδώ. "Για να συναναστρέφομαι.... " [...] Ο «Κατσαρός» ήταν μεγάλος αγαπητικός. Είχε πάντα τις πιο όμορφες πουτάνες και τις εκμεταλλευότανε κιόλας, τους τάπαιρνε. [...]

Νταηλίκια στο Λάκκο. Αστυνομικοί και χωριατόμαγκες (Βιογραφία Γιώργη «Καλαϊτζή»)

«Εκεί στο Λάκκο υπήρχε πολύ δραστηριότης, όποιος ήτανε μούτρο τάπαιρνε. Τη Θάλεια τη γνωστή, την είχε ένας Μαλεβιζώτης ο Νίκος. Την είχε για χρόνια. Είχε γιανκιλίκια και ήτανε δεκτός. Έπαιζε μαντολίνο και έβαζε το γραμμόφωνο και το παρακολουθούσε. Ότι έπαιζε αυτό, με αυτό συγχρονούσε και δεν έκανε παραφωνίες. Αυτός ήταν γλετζές γιαυτό είχε γιανκιλίκια. Αυτή, η Θάλεια, ήταν μια γυναικάρα ωραία και είχενε ένα σπίτι με 4-5 δωμάτια και είχε μέσα γυναίκες και οικονομούσε. Πολλά [χρήματα] του τάδινε αυτή. Αυτή τον διατηρούσε. Γιατί ήταν της "λέσχης" αποκαλούμενος. Αυτοί ήταν οι λεγόμενοι αγαπητικοί. Εργαζότανε που και που στο καπονεκοπτήριο αλλά έκανε και τέτοιες δουλειές. Ιστορία δηλαδή ... Στο νΛάκκο ερχότανε τότε ο «Τζαβέλας», ωραίος νέος, γλετζές, ήτανε Θεσσαλονικός, ερχότανε ήθελα α πιεί κάτι, να πετάξει το ποτήρι να κάμει έτσι με το μπιστόλι να σπάσει το ποτήρι τόση ευθυβολία, τόση ασβελτοσύνη. Αυτός βέβαια πήγαινε και αλλού στο ρεγουλατζίδικο του «Καλού Γιανιού», στου «Μπούμου» το ντουκιάνι ... Άλλοι ήταν οι μόνιμοι αγαπητικοί του Λάκκου. Ο «Πετσής», ο «Κατσαρός», ο Μπομπά «Γιονούς», ο «Μεντάς», ο «Χους».

[...] Ήταν οι εκλογές του 1933. Ήταν ένας «Χτάρης» που είχε κατέβει από το χωριό, είδενε πολύ γυροπαίδι. Εδώ του λέγανε όλες [οι γυναίκες] πως τον αγαπάνε και

άρχισε και κολλούσε, έπαιζε ζάρια, και γυρνούσε στο Λάκκο. Μια φορά ήμουνα στον Άγιο Ματθαίο και ακούω μπιστολιές. Ήμουνα με ένα φιλαράκι Βάγγο τον λέγανε. Του λέω ρε Βαγγέλη προς τα κει ακούγονται μπιστολιές. Μου λέει κε Γιώργο πάμε να φύγουμε. Τι δουλειά έχουμε να πάμε. Λέω όχι θα πάω. Πάω προς τα κει και είχε πάει ο «Χτάρης» στο καφενείο του «Μεντά» με μια μπιστόλα και πυροβολούσε το κάδρο του Βενιζέλου. Αυτός ήταν λαϊκός. Παρουσιάζομε στο «Μεντά». Με βλέπουνε οι γυιοί του, σου λέει τώρα θα τον χτυπήσει ο «Χτάρης». Περνάω εγώ το σκαλοπάτι, παραμερίζει ο «Μεντάς». Τι είναι αυτά τα καραγκιοζιλίκια, του λέω. Με τα κάδρα τα βάζουνε οι άντρες; Οι άντρες κάθονται και πίνουνε και γλεντάνε και αν έχει κάποιος κάτι, τα βάζει με τον άλλο άντρα στα ίσα, δεν τα βάζει με τα άψυχα. Τέλος πάντων, πήγα κοντά να τονέ πιάσω, να τον διπλώσω, να του πάρω το πιστόλι, να τον χτυπήσω στο κεφάλι. Εγώ βέβαια είχα όνομα εκεί. Λέει βρε Γιώργο έτσι κι έτσι. Τι έτσι βρε, ήρθες να κάνεις το νταή στις γυναίκες. Τέλος πάντων. Αυτός τώρα ο Ζαχαρίας «Χτάρης», συνεργάστηκε με τους Γερμανούς και τον είχανε βάλει φυλακή. Η αστυνομία ήξερε γι αυτόν πως ήκανε φασαρίες αλλά τίποτα... Εγώ βέβαια αυτούς τους έγραφα στα παλιά μου υποδήματα.

Την εποχή που ήρθενε ο «Χτάρης» από το χωριό, φορούσε σαλβάρια, υποδήματα. Είχενε τη κουζουλάδα, το λυράκι ξέρω γω, ταρέσανε οι γυναίκες, το Ηράκλειο, λεφτά σκόρπαγε τάτρωε εκεί με τις πουτάνες, κόλλησε εκεί και έκανε τον αγαπητικό. Τότε εκατέβαινε από τα χωριά και τα τρώγανε εκεί στα μαγαζάκια. Τους τα παίρνανε με τα κίβδηλα ζάρια μπλέχνανε τα κορόίδα στη μέση σε ένα μεγάλο τραπέζι και τους τα παίρνανε και μένανε μπατίρια. Πηγαίνανε ξανά στο χωριό έφερνες άλλα. Πούλαγες κανένα κατσίκι ή σταφίδα, ότι είχες και ξαναγύριζες εκεί, να πας ξανά στο καφενεδάκι ή στη γκόμενα που σου τάτρωγε. Ειδικά αν ήθελες να κοιμάσαι τακτικά μαζί της, έπρεπε να τη συντηρείς να κάνει το λούσο της.

[...] Οι αστυνομικοί τότε οσάκις ήθελε να πάνε να κάνουνε μπλόκο ήταν έξι - επτά μαζί, διότι άμα ήτανε μόνος δεν την έβγαζε πέρα. Μια φορά ήταν ο Νίκος ο «Κωλομπότσης» και τον είχαν στριμώξει απέξω δυο - τρις χωροφύλακες. Έρχεται ένας από το Δήμο και μου λέει, έτσι κι έτσι τον έχουνε στριμώξει και ήταν μόνος ο «Κωλομπότσης», φίλος μου που ερχότανε στη Περβόλα, μούτρο, αγαπητικός. Και πετάγομαι έξω από τη πόρτα. Ήταν ένας χωροφύλακας που τονέ γύρευα μήνες διότι

είχα ένα σκυλάκι και μου το ψάκωσε, τον είχανε βάλει να το ψακώσει αυτός ο «Κατσαρός» και ο «Πετσής» που δεν μπορούσανε να πειράξουνε εμένα βάλανε το χωροφύλακα και πήρε φόλα και ψάκωσε το σκυλί. Και συναντώ αυτό το χωροφύλακα και τούπαιξα ένα μπάτσο και είχανε σκάψει ένα μέρος και καθαρίζανε εκεί το χείμαρρο και έπεσε εκεί. Και τρέχω εκεί που είχανε στριμώξει το Νίκο και τους είπα στη γλώσσα μας. *Παλιοπουτάνες τραβηχτείτε* και τον πήρα και έφυγα. Ναι ούτε γάτα, ούτε ζημιά».

Ο Λάκκος και οι νταβατζήδες Αριστεροί και μάγκες (Βιογραφία Γιώργη Σάλαρη)

«Ο Λάκκος ήταν εκείνα τα χρόνια μια περιοχή βαθουλωτή όπου ήταν συγκεντρωμένη κάποια δραστηριότης η οποία εξυπηρετούσε τις ανάγκες όλου του κόσμου του Ηρακλείου. Είχε εκεί από όλα. Παιδιά του λαού, ξένοι αρκετοί, αγαπητιοκοί, ντερβίσα. Είχε και φιλότιμα παιδιά, σωστοί άνδρες μόνο μην τους πειράξεις. Πηγαίνανε και Μικρασιάτες, ο πατέρας μου, ο «Ταμπάκος», οι «Κονοβούδες». Νέοι τότε άνθρωποι, είχανε έρθει εδώ, ταλαιπωρημένοι, ξεριζωμένοι, στεναχωρημένοι.

Στο Λάκκο ακουγότανε πολλά τραγούδια και Μικρασιάτικα και Κρητικά και ρεμπέτικα και αμανέδες αλλά και κλέφτικα. Αλλά κυρίως εδούλεβε το ρεμπέτικο. Ζεϊμπέκικα πάρα πολύ, χασάπικα και τέτοια, Λαϊκά βαριά, χασικλίδικα και τέτοια. Τότες ήταν διαφορετικά. Το ζεϊμπέκικο ήταν πιο σεμνό, πιο σεμνό. Τώρα κάνουνε διάφορες φιγούρες, υπεβρολές που δεν αρμόζουν στο χορό.

[...] Όλος ο κόσμος πήγαινε στο Λάκκο, άλλος στα κρυφά, άλλος στα φανερά. Είχε ωραίες γυναίκες, είχε και κόσμο καλό, κάνανε χασίσα, κάνανε λαθρεμπόριο, παίζανε ζάρια, μυστήρια. Απόλα. Είχε πολύ κονόμη η δουλειά εκεί πέρα.

[...] Αυτούς τους νταβατζήδες, τους αγαπητικούς τους κάλυβε η ασφάλεια. Οι αγαπητικοί ήτανε εκεί να τα πάρουνε από τις γυναίκες, να τα δώσουνε στο Κ., στο Π., στο Μ., αυτά να τους βολέψουνε και τις γυναίκες. Ένας φαύλος κύκλος. Ε και αυτά που λέγανε επί Μεταξά, μη νομίσεις ότι γίνανε σπουδαία πράματα. Στείλανε εξορία αυτούς που δεν πήγαιναν και οι άλλοι Δηλαδή εγώ πήγαινα ένα βράδυ στου Κ. και του τα κοπάναγα στο κεφάλι, θάβαζε μετά την ασφάλεια να με λιώσει, να κατέβουνε ένα βράδυ να με τσιμπήσουνε για αγαπητικό, να με στείλουνε εξορία. Να γιατί τότε εγώ

δεν κατέβαινα στο Λάκκο. Ήτανε δηλαδή η κλίκα, ασφάλεια και αγαπητικοί μαζί θαμώνες, οι μόνιμοι. Όλοι αυτοί ζούσανε μες τη παρανομία. [...] Η αριστερά δεν ήθελε τους μάγκες. Η αριστερά εζήταγε δούλους. Εγώ ήμουνα αριστερός και είμαι αριστερός. Είμαι σοσιαλιστής με την έννοια του σοσιαλιστή, όχι με αυτή που μας έχει κάνει τώρα ο Παπανδρέου, εκατονογδόντα μοίρες ανάποδα. Αλλά όμως συνέβαινε το εξής. Η αριστερά τότε δεν μας ήθελε. Ρεμπέτες, μάγκες δεν τους θέλανε. Αυτοί γυρεύανε αιχμαλώτους δούλους. Νάναι επικεφαλής ένας εδώ και να τον πιστεύεις σαν το Χριστό. Ενώ ο ρεμπέτης ήταν άλλο πράμα, δεν τόνε σταματάει τίποτα».

Δουλειές του ποδαριού χορός και χασίς (Βιογραφία Γιώργη Σαλταδόρου)

«Εδώ στο Ηράκλειο όταν κατέβηκα έτυχε να δουλέψω σε ένα καφενείο στο Λάκκο, στο «Κατσαρό». Αυτός είχε μπουζούκι στο μαγαζί, ήπαιζε ζεϊμπέκικα, ταμπαχανιώτικα, ταξίμια. Ήταν χασισέμπορος. Μάγκας παλιός, πάντα οπλοφορούσε. Μια φορά με είχε εδώ που χόρευα ζεϊμπέκικο, παλιός μάγκας αυτός ήξερε από αυτά και του άρεσε. Μου λέει ρε Γιώργο δεν έρχεσαι να χορεύεις στο μαγαζί να σου δίνω ένα ταληράκι. Νάρθω του λέω κυρ Μανωλάκη να πουλάω καφέδες, να χορέβω κιόλας. Αυτός πάντα οπλοφορούσε, είχε στα ντουλαπάκια του τα τσιγάρα και πουλούσε με αυτά και το μαύρο. Δηλαδή από μέσα από τη παράγκα μούφερνε τη σκόνη, τούκανα εγώ τα φακελάκια, το ψήναμε, το φθιάχναμε ωραίο και μ' άφηνε εμένα τις άκρες. Εκεί έκατσα κάμποσο καιρό. Μου είχε πει θα σε πάρω να χορεύεις, να σε βλέπουν τα παιδιά... Ύστερα δα μούδωσε ένα γραμμόφωνο και γύριζα και έκανα το γραμμοφωνατζή. Μονάχος ήμουνα δε βαριέσαι. Εδούλεψα έξι μήνες γραμμοφωνατζής. Ύστερα δα τραβιόμουνα από δω και από εκεί. Δουλειές του ποδαριού.

[...] Εμείς γυρνάγαμε στα καφενεία του Λάκκου, στου «Κατσαρού», του «Μεντά», μετά στου Νικήτα. Τότε θυμάμαι ζούσε η Μαρίτσα η «Σμυρνιά» και έλεγε ρε παιδιά σταματήστε να χορέψουν τα παιδιά. Εγώ χόρευα πολύ ζεϊμπέκικο. Ένας, ένας, ή δύο μαζί αντικριστά. Συχνά με τον «Γιαμπούλα», ταίριαζα με αυτόν. Μας λογαριάζανε τότε. Ακόμα και τώρα είναι άνθρωποι που με βλέπουν και μου λένε ρε «Σαλταδόρε» πούναι τα δικά μας χρόνια, δεν παίρνεις καμία στροφή. Ε άμα λάχει. Χορούς σου είπα είχα μάθει από τη μάνα μου, μερακλού, Μικρασιάτισσα, έπρεπε να βλέπεις και να

μαθαίνεις, δεν έπρεπε να παίρνεις μαθήματα, ,έπρεπε να κόβει το μυαλό σου. Εγώ χόρεβα καλό ζεϊμπέκικο. Είχε το πολίτικο ζεϊμπέκικο και το ρεμπέτικο ζεϊμπέκικο. Εγώ χόρευα το ρεμπέτικο, βαρύ ζεϊμπέκικο. Ήμουνα σε αυτό άσσος, όπως και στο χασάπικο, όπου πηγαίναμε σταματάγανε στη μπάντα.

[...] Κάθε Κυριακή ξέρεις τι κάναμε, μαζευόμαστε *ο «*Γιαμπούλας*»*, ο μπαρμπέρης ο Αριστείδης, καλός χασικλής. Αυτηνού, δεν του άρεσε το τσιγάρο, αλλά αυτό τόπινε. Κάθε Κυριακή λοιπόν τσοντέρναμε από είκοσι φράνκα, οκτώ νοματέοι, μαζέβαμε ας πούμε εξήντα φράνκα, ξέρω γω, παίρναμε ένα δράμι. Πηγαίναμε στου Κορώνη το μαγαρά και τη κάναμε στη ζούλα. Εκεί πηγαίναμε με τα πόδια, είχε ησυχία, δεν μας έβλεπαν. Είχαμε το ναργιλέ κρυμμένο σε κάποια κλαριά και κάθε Κυριακή πηγαίναμε τονέ παίρναμε, καθόμαστε στου Μορώνη γύρω - γύρω τσιγάρα, πίναμε, πλενόμαστε λιγάκι, ξεσκονιζόμαστε, τη φθιάχναμε. Μετά κατεβαίναμε στον Άϊ Γιάννη, παίρναμε κανένα κοτόπουλο, μετά που να πάμε, να πιούμε να ακούσομε καμιά πενιά. Ε που θα πάμε στο Λάκκο θα ξενοιάσουμε...».

ΕΤΟΣ 9ΟΝ ΑΡΙΘ. 1446

ΝΕΑ ΕΦΗΜΕΡΙΣ

ΕΝ ΠΡΑΚΛΕΙΩ, Παρασκευή 3 Ἀπριλίου 1920

• • ΑΠΟ ΤΗΝ ΖΩΗΝ • •

Η ΛΑΤΕΡΝΑ

—Βάρααα.... πώ! πώ! πώ!

Κι' ἡ λατέρνα παίζει τὸ ζεϊμπέκικο μὲ τὴ μονοτονία τοῦ κουδουνακιοῦ, ποῦ ποικίλλει τὶς κλεισμένες βαριατσιόνες της πίσω ἀπ' τὴν γαργαλιστικὴ ὠμορφιὰ μιᾶς ξανθῆς σουλτάνας τοποθετημένης στὸ πάνω μέρος της, μέσα σὲ ἄνθη τεχνικὰ κι' ἀμάραντα.

—Βαρ' τοοοοο..... Πέθανααααα..... Μπό! μπό! μπό! μπό! κι' ὁ κατσαρομάλλης ξένος, διαβατάρης ποιὸς ξέρει πόσα τώρα χρόνια στὸν τόπο μας, ἑλίσσεται καὶ κυματίζει τὸ κορμί του σὲ ἡδονικὲς κι' ἄσεμνες κινήσεις.

Γύρω—γύρω εἶναι μαζεμένα παιδιὰ καὶ γυναικοῦλες τῶν ἀγοραζομένων στιγμῶν ποῦ κοιτάζουν μὲ ὀρθάνοικτα μάτια τὴν ταχύτητα τῶν κινήσεων τοῦ χορευτοῦ ἀλάνη.

Ὁ θαυμασμὸς ξεχειλίζει ἀπ' τὰ μάτια καὶ τὶς ἄκρες τῶν χειλέων τῶν γυναικῶν, ποῦ κοιτάζουν τοὺς ἀκροβατισμοὺς τοῦ χορευτοῦ καὶ βραχνὰ ἐπιφωνήματα φτάνουν ὡς τὰ δόντια των γιὰ τὴν εὐλυγιστία του. Πόθοι γεννοῦνται κι' ὄνειρα χοροῦ ἀνασηκώνουν ἄτακτα τὰ στήθη των.

—Βάρ' τοοοοο..... Πειό..... πειὸ γλήγορα, Θεούλη μου! καὶ μιὰ σφυρὰ σκίζει τὴ μικρὴ πλατεία ποῦ εἶναι περιτριγυρισμένη ἀπὸ τρεῖς ταβέρνες.

—Γειά σου, Μίμη, γειά σου φωνάζει μιὰ ρικνὴ γρηὰ μεσοκρεμασμένη ἀπ' τ' ἀντικρινὸ παραθυρο.

—Γειὰ χαρά σου παρθενῶνά μου ἀήττητη, ἀπαντᾶ ὁ Μίμης χωρὶς νὰ διακόψῃ τὴν ἀκόλαστη ὄρχησί του, ὥς που κουρασμένος πέφτει στὴν ἀγκαλιὰ μιὰ ταγαριασμένης, ὁλόβαφης σὰν πασχαλινὸ αὐγὸ γυναικούλας.

Καὶ τὰ παιδιὰ γεμάτα λαχτάρα προσπαθοῦν νὰ κάμουν τοὺς ἴδιους πρόστυχους ἑλιγμοὺς τοῦ κορμιοῦ τους καὶ κρατῶντας στὸ ἀνοικτὸ χέρι τους τὸ γερμένο στὰ πίσω κεφάλι τους φωνάζουν - Πώ... πώ.... πώ..... Θεούλη μου!

Τὸ θέαμα αὐτὸ μπορεῖ νὰ δῇ ὅποιος θέλει τὶς βραδινὲς ὧρες στὴ γνωστὴ συνοικία τῆς πόλεώς μας κι' ἡ διδασκαλία στοὺς μέλλοντας ἀλάνηδες προχωρεῖ συστηματικώτατα μὲ τὸ σύστημα τοῦ Σχολειοῦ τῆς Γιασνάγιας Πολιάνας τοῦ Τολστόϊ.

Στὸ μυαλὸ τῶν ἄκακων αὐτῶν παιδιῶν ποῦ παρακολουθοῦν μὲ λαχτάρα τὴν ἄσεμνη ὄρχησι τοῦ ἀλάνη, γεννᾶται ὁ πόθος τῆς πρόχειρης δόξας, τῆς δόξας τῆς λατέρνας καὶ τὴν ἡσυχία τοῦ ὕπνου των ταράσσει τὸ ὄνειρο τοῦ θαυμασμοῦ, ποῦ θὰ γεννήσῃ μιὰ μέρα στὰ συγκεντρωμένα κουρέλια τῆς ἠθικῆς καὶ στίς ἐπευφημίες τῶν τριῶν ταβερνῶν τῆς μικρῆς πλατείας. Ὅλες ἡ ὡραῖες καὶ ἀτίθασσες φιλοδοξίες τῆς ἀμάλλαγης ψυχῆς του θέτουν σταλίκι, σύνορο πάγιο τὴ δόξα τῆς λατέρνας κι' ἡ σκέψις του ἀπὸ τώρα αἰσθάνεται τὸν ἐρεθισμὸ τοῦ κουδουνιοῦ.

Πόσες συμφορὲς δὲν πλέκονται ἀθόρυβα καὶ πόσοι ἠθικοὶ θάνατοι δὲν γιορτάζονται μὲ ἕνα χορὸ κι' ἕνα τσάμικο.

Μὰ ὁ χωροφύλακας παρακολουθεῖ ἀπαθὴς τὴ τελούμενη θυσία τῶν ἠθικῶν δυνάμεων τῆς παιδικῆς ψυχῆς. Ποιὸς κανονισμὸς τοῦ λέει νὰ ἐπέμβῃ;

Ι. ΠΥΡΓΟΣ

ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ Ι. Δ. ΜΟΥΡΕΛΛΟΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΗΛ. Ε. ΔΙΑΛΥΝΑΣ

ΝΕΑ ΕΦΗΜΕΡΙΣ

ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ

ΗΡΑΚΛΕΙΟΝ ΣΑΒΒΑΤΟΝ 17 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ 1925

Έτος 15ον. Ἀριθμὸς 3164 — Τιμὴ Φύλλου Δραχμὴ 1.

ΜΙΑ ΜΑΤΙΑ ΣΤΗ ΠΟΛΙ ΜΑΣ

Η ΑΠΟΚΡΥΦΗ ΚΑΙ ΦΑΝΕΡΗ ΖΩΗ ΤΟΥ ΚΑΣΤΡΟΥ

Ι. ΠΥΡΓΟΥ

Ζ'

—Στὰ Χαμαιτυπεῖα.

Καὶ τώρα βρίσκομαι στὸν τόπο τῆς φρίκης. Ἐδῶ εἶναι τὸ ρυπαρὸ θυσιαστήριο τῆς Αφροδίτης. Καὶ οἱ ἱέριές της ἀπαίσια καταντήματα μιᾶς βρωμερᾶς πάλης: Ἄχ, Θεέ μου, τί θλιβερὸ θέαμα! Νὰ ἡ Νινή, ἡ Πιπίτσα, ἡ Λολώ, ποὺ ξαπλωμένες πάνω σὲ δυὸ τρεῖς καρέκλες καθεμιά τους στὴν αὐλὴ μισόγυμνες, βαμμένες μὲ καρνάδα χρώματα, φουμάρουν τσιγάρα φτύνοντας δῶ καὶ κεῖ καὶ βωμολοχώντας μέσα τους ἤ φωναχτά.

Τὴ γυναῖκα τὴ θαυμάζεις μητέρα καὶ διακρίνεις τὸ μεγάλο δημιουργικὸ προορισμό της σὰν τὴν θωρεῖς νὰ θηλάζῃ.

Μὰ ἐδῶ, τὴ γυναῖκα τὴ λυπᾶσαι γιατὶ ἔχει πέσει τόσο χαμηλά, Θεέ μου, εἶναι τόσο ἐξευτελισμένη, τόσο ψυχικὰ καὶ σωματικὰ σακατεμένη, τόσο ἐξουθενημένη ποὺ σοῦ γεννᾶ ἀνείπωτον οἶχτο. Τὸ φρικτὸ πέσιμό της εἶναι τέτοιο ποὺ ἀδύνατον νὰ σηκωθῇ πιά, ποτὲ πιά.

Ὦ τὰ θλιβερὰ πλάσματα πὼς τὰ λυποῦμαι. Πὼς πονῶ κεῖ ποὺ τὰ θωρῶ. Πὼς μοῦρχονται δάκρυα στὰ μάτια. Κάθε μιὰ τους εἶναι μιὰ δραματικὴ ἱστορία, ἱστορία σκληρὴ καὶ τραγική, ποὺ τὴ σκεπάζει μαυρίλα τρόμου καὶ πόνου.

— Πφ! λέει γελώντας ἡ Κική. Τί τάχα; Τὸν καϋμένο τ'ἀφεντικὸ ποὺ νὰ πάρῃ ὁ διάολος τὴν ψυχή του! Ἕνας μικρὸς στεναγμὸς ταράζει τὰ ἰσχνὰ στήθια της. Κάθει νὰ κλάψῃ μὰ γελᾷ. Πφ!

— Μὰ γιατί, παρακαλῶ, τ'ἀφεντικό σου...

— Ἄντε ρέ, κύριος.... τὸν ἀνακριτὰ θὰ μοῦ κάνεις; Δίνε του.... καὶ φτύνει χάμω γυρίζοντάς μου τὴν πλάτη.

Μιὰ ἄλλη παραπέρα σκάζει στὰ γέλοια.

— Χά, χά, χά, κοίτα ὑποκείμενο! Τάχατες... ἄς τα, ρὲ Κική. Ἔλα ν'ἀκούσῃς τὸ σπουδαῖο κύριο. Δίνέ του, μπρός Ἔχω τὰ μεράκια μου σήμερις χά, χά, χά. Ντεμπέληδες. Ἔρχουνται νὰ χασομερᾶνε δῶ πέρα... Θέλεις τίποτ ἄλλο; χά, χά, χά καὶ διευθύνοντας τὴ φωνή της πρὸς τὴν ὀρθάνοιχτη πόρτα φωνάζει Φρατζέσκο, ρὲ Φρατζέσκο, ἕνα βαρύ. Γλήγορα α α α, κ'ἔτσι ποὺ κάθεται στρέφει τὴν καρέκλα της γυρίζοντάς μου τὴν πλάτη.

Μέσα μου γίνεται ἕνας φριχτὸς πόλεμος ὀργῆς καὶ πόνου. Σὲ ποιὸν τάχα ὀφείλουν τὴ κατάντια τους τὰ θλιβερὰ καὶ σακατεμένα αὐτὰ κουρέλια; Στὴν κοινωνία καὶ μόνη σ'αὐτὴν ποὺ τ'ἁρπᾶζει καὶ τὰ πετᾶ στὸ βοῦρκο χωρὶς πρωτύτερα νὰ ἐξακριβώσῃ ἂν τὰ δύσμοιρα αὐτὰ πλάσματα φταῖνε γιὰ τὴν κατάντια τους κι'ἂν εἶναι πλασμένα γιὰ τέτοια μιὰ φριχτὴ ζωή.

Σὰν πάθῃ κάποιος χολέρα τὸν βάνουν σένα κάρρο καὶ τὸν μακραίνουν ἀπ'τὸν κατοικημένο χῶρο, γιὰ νὰ μὴν σκορπίσῃ τὸ θάνατο γύρω του. Μὰ πάντα ξέρουν πὼς ἔχει χολέρα καὶ πὼς ὁ θάνατος εἶναι μέσα του. Μὰ τὴ γυναῖκα τὴν φτωχὴ καὶ τὴν ἄμοιρη, γιατὶ τὴ φέρνουν στὸν τόπο τοῦ χαμοῦ πρωτοῦ δοῦν ἂν μέσα στὴν ψυχή της βρίσκεται σπέρμα θανάτου; Γιατὶ χωρὶς νἆναι χαμένη τὴν πετοῦν στὴν ἄβυσσο τῆς ἀπωλείας, ποὺ δὲν μπορεῖ ποτέ, ποτὲ πιά νὰ βρῇ ἕνα μονοπάτι ζωῆς; Ὅλα, ὅλα εἶναι θλιβερὰ γύρω της καὶ μέσα της. Ἡ ἀποκτήνωσις τὴν ὑποδουλώνει καὶ τὴν ἀφανίζει Ἄχ τί χαμὸς ἄδικος.

— Πφ! στὸ διάολο. Τί τάχατες ἂν μᾶς κάνετε τοὺς τίμιους κ'εἴμαστε μεῖς οἱ.... Πφ! χά, χά, δίνε του. Φρατζέσκο ἕνα καφφέ· μὰ βιάσου, μωρ'ἀκαμάτη.

Η'

Κ' ἡ βραχνὴ φωνὴ τοῦ Φρατζέσκου φωνάζει:

— Τώρα, ντέ! δὲ θὰ σὲ κόψῃ ὁ συντερόδρομος! Ἄκουσα.....

Βγαίνω ἔξω στὸ θλιβερὸ δρομάκο. Σκορπισμένες στὸ δρόμο δῶ καὶ κεῖ πανάθλιες καὶ φρικτὲς ἱέριες μισόγυμνες καὶ σκελεθρωμένες λένε βωμόλωχα καὶ πίνουν. Μιὰ τρώει μπακαλιάρο καὶ πίνει κρασί. Μιὰ ἄλλη μισόγυμνη κάθεται στὰ ποδάρια της. Στὸ ζερβί της μπράτσο εἶναι χτυπημένο ἕνα μπλὲ σκοῦρο ἄχ-βὰχ καὶ κάποια χρονολογία ποὺ δὲν μπορῶ νὰ τὴ διακρίνω.

Παρακάτω ἄλλες καὶ στὸ δρόμο σιγοδιαβαίνουν οἱ θλιβεροὶ ἀκολουθηταὶ τῆς βρώμικης χαρᾶς, πιὸ σιχαμεροὶ αὐτοὶ ἀπ'τὰ συχαμερὰ πλάσματα ποὺ σκορποῦν τὸ ἀπαίσιό τους μόλυσμα στὴ συχαμερὴ χαρά τους.

Κι'ὅμως! Πόσα ὅμως δὲ χωροῦν στὴ θλιβερὴ ἐξέτασι τῆς τραγικῆς μοίρας τῶν γυναικῶν αὐτῶν.

Μιὰ λαντέρνα ὀρύεται τώρα καὶ κάμποση ὥρα. Φυσικὸ παρακολούθημα μιᾶς τέτοιας ἀηδίας.

Μιὰ κουρελοῦ μὲ σικωμένα καὶ καταλασπωμένα παπούτσια κρατᾶ στό 'να τῆς χέρι ἕνα κυτρινιάρικο παιδὶ μὲ πανάθλιο ἰσχνὸ κορμὶ καὶ στ'ἄλλο ἕνα πιάτο μὲ φαγητό. Εἶν'ἀδελφὴ κάποιου τυφλοῦ ἐφημεριδοπώλη ποὺ πέθανε πέρυσι. Κι'ὁ πατέρας τους ἦταν τυφλός. Τὸν θυμᾶστε ὅλοι ποὺ διακόνευε. Κάποτε ἔπαιζε καὶ λύρα. Τὸ φτωχὸ αὐτὸ πλάσμα τόρριξε στὴ συμφορὰ κάποιος καὶ τ'ἀφῆκε μένα παιδὶ νὰ παλεύῃ μὲς τὸ πέλαγος τοῦ πόνου καὶ τῆς ἀθλιότητος. Ποιὸς τὸ κοιτάζει τώρα; Ποιὸς τὸ πονεῖ; Ποιὸς παρακολουθεῖ τὰ δάκρυά του καὶ τοὺς στεναγμούς του; Κανένας. Μὰ κανένας.

Νά, ἐδῶ κάτω ἀπ'τὰ τρελλὰ ἀσυνείδητα γέλοια, κάτω ἀπ'τὶς ψεύτικες χαρούμενες φωνὲς σκεπάζεται ὁ πιὸ μαῦρος, ὁ πιὸ ἀνείπατος πόνος. Ἀλλοίμονο στἄμοιρα πλάσματα ἂν μιὰ μέρα δὲ βροῦν νὰ πουλήσουν τὸ κορμί τους! Πὼς θὰ φᾶν; Μὰ κι'ἀλοίμονό τους ἂν βροῦν ἀγοραστές. Κλαῖνε τὴ μιὰ κλαῖνε καὶ τὴν ἄλλη φορά. Ποιό κλάμα τους εἶναι ποιὸ λυπητερό; Κανένας δὲν μπορεῖ νὰ πῇ.

Καὶ δίπλα στὰ μαῦρα αὐτὰ σπίτια βρίσκουνται τίμιες οἰκογένειες ποὔχουν παιδιὰ καὶ κορίτσια. Δίπλα στὶς πόρτες τους, δίπλα στὰ παράθυρά τους κατοικοῦν νοικοκυράδες ἀνέγγιχτες καὶ ἄνθρωποι ποὺ ὁ βίος τους πέρασε στὴν ἠθική. Γιατὶ αὐτό; Ἀφοῦ τὸ κράτος καὶ ἡ κοινωνία ἐδημιούργησαν τὴ βρωμερὴ αὐτὴ συμφορά γιαγὶ δὲν ἀπαλλάσσουν τοὐλάχιστον τοὺς ἀνέγγιχτους πολίτας, τὰ κορίτσια καὶ τὰ παιδιὰ ἀπ'τὸ φριχτὸ αὐτὸ θέαμα; Δὲ νοιώθει ἆρά γε τὸ Κράτος τὸ μεγάλο κακὸ ποὺ δημιουργεῖ; Μὰ ξέχασα πὼς ζητῶ πολλὰ μέσα στὴ γενικὴ κακομοιριά.

Φεύγω ἀπ'τὸ φριχτὸ αὐτὸ τόπο τῆς μαύρης καὶ σιχαμερῆς συμφορᾶς καὶ προχωρῶ πρὸς τὴν Πηγάδα.

—Μὲς στὶς γειτονειές

Εἶναι βράδυ καὶ στὶς πόρτες ἀραδιασμένα κάθουνται ὡραιόχρωμα κορίτσια. Ὁ δρομάκος εἶναι στενὸς καὶ σμίγουν οἱ παρέες μὲ τὶς ἀντικρυνὲς ἔτσι, ποὺ δύσκολα μπορεῖ νὰ βρῇ κανένας τόπο νά περάσῃ.

Μὰ εἶναι ἑορτὴ καὶ οἱ ὤμορφες κοπελοῦδες αἰσθάνουνται τὴν ἀνάγκην νὰ ἐκσποζαριστοῦν στὰ μάτια τῶν ἄλκημων παλληκαριῶν ποὺ περνοῦν. Κάτι παλληκαράκια μὲ τὰ σκολινά τους ροῦχα ποὺ φοροῦν λίγο στραβὰ τὶς ρεμπούμπλικές τους, περνοῦν καὶ ρίχνουν λοξὲς ματιές. Καθενοῦς ἡ ματιὰ κάποια φωτίτσα ἀνάβει στὰ κορίτσια καὶ τόνα στ'ἄλλο σκύφτει καὶ κρυφομιλᾶ. Στὸ πέρασμά μου δὲ δίνουν τὴν προσοχὴ ποὺ ταράζει μὰ τοὺς γεννᾶται ἡ περιέργεια, τὶ γυρεύω γὼ στὰ στενοσόκακα.

—Μελτινίτσα, Μελτινίτσα, εἶδες; χί, χί, χί.

— Εἶδες καὶ σύ; καὶ ἡ Μελτινίτσα δαγκώνει τὸ κόκκινο χειλάκι της καὶ ἀναταράζεται μὲ κάποια μυστικὴν ἀνατριχήλα ποὺ τῆς φέρνει ἡ σκέψις μελλούμενης χαρᾶς. Ποῦ δὲν πετᾶ ἡ πεταλουδίτσα φαντασία της! Καὶ πόσο γρήγορο δὲν εἶναι τὸ πέταγμα τῶν χρυσῶν φτερουγιῶν της! Ποιὸς ξέρει σὲ ποιὲς φλόγες θὰ καοῦν οἱ πολύχρωμες, οἱ χρυσόχρωμες φτερούγιες της! Ποιὸς ξέρει;

Κάποια παρέα κάθεται ἔξω ἀπὸ μιὰ ταβέρνα καὶ τραγουδᾶ. Ἀμάααάαν!

«Σάλα το, σάλατο τὸ μαντηλάκι σου, νὰ φιλήσω τὴν ἐληὰ καὶ τ'ἀχειλάκι σου.....»

ΕΛΕΥΘΕΡΑ ΣΚΕΨΙΣ

ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΕΦΗΜΕΡΙΣ

ΑΡΙΘ. ΦΥΛΛΟΥ ...

ΠΕΜΠΤΗ 8 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 1928

ΗΡΑΚΛΕΙΟΝ - ΚΡΗΤΗΣ

Δ. ΕΥΘΥΝΤΗΣ Ι. Δ. ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ ΗΛ. ΔΙΔΑΝΗΣ

ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΕΡΙΓΡΑΦΗΝ "Ο ΓΥΡΟΣ ΤΟΥ ΚΑΣΤΡΟΥ,,

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΚΛΑΥΘΜΩΝ

(ΣΠΙΝΑΛΟΓΚΑ)

«Lasciate ogni speranza voi che entrate»

«Ἀφῆστε καθ' ἐλπίδα ὦ σεῖς, ποὺ μπαίνετε»

ΚΟΛΑΣΗ ΔΑΝΤΗ — ΑΣΜΑ ΤΡΙΤΟΝ

= 3 =

Καὶ ὅπως μὲ τὸν καιρὸ ἄρχισε νὰ διαμορφώνεται μιὰ νέα πολιτικὴ σκηνή, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ κοινωνικὴ ζωὴ πῆρε καινούργιο χρῶμα ἀπ' τ' ἀνώτερα στρώματα ὡς τὰ κατώτερα.

Μέσα στὰ εἴκοσι αὐτὰ χρόνια ποὺ μεσολαβοῦνε ἀπὸ τὸ 1908 ὡς τὸ 1928 γίνηκε ἡ μεγάλη αὐτὴ μεταβολὴ ποὺ βλέπουμε σήμερα.

Ἡ πόλη μας εἶναι πειὰ μιὰ ἀπ' τὴς μεγαλήτερες τοῦ Κράτους. Τὰ τελευταῖα μάλιστα χρόνια ἐξελίχτηκε σὲ ἕνα ἀπ' τὰ πρῶτα ἐμπορικὰ λιμάνια τῆς Ἑλλάδας καὶ ἄφτονο τὸ χρῆμα χυθηκε στὸν τόπο μας.

Μὰ τὸ χρῆμα ξέρουμε πὼς μοιάζει πὲ ποτάμι ποὺ ἡ νεολαία μας σἂν ἀκαμάτης γεωργὸς ἀφίνει νὰ χάνεται, ἐφ' ὅσον δὲν ἄρχιξε ἀκόμη νὰ τὸ βγάζῃ ἢ νὰ τὸ ψηφᾶ, ἀντὶ νὰ τὸ μοιράζῃ σὲ χρήσιμες καταβολάδες. Γιὰ τοῦτο μέρα μὲ μέρα οἱ νέοι μας προσπαθοῦνε νὰ γνωρίσουνε ὅλες τὴς μορφὲς τῆς χαρᾶς καὶ τῆς ἡδονῆς,

Τρεῖς κυρίως εἶναι ἡ ἐκβολὲς τοῦ χάρτινου αὐτοῦ ποταμιοῦ. Τὸ θέατρο ποὺ ἀπορρουφᾶ τὸ χειμῶνα τὰ μηνιάτικα καὶ τὰ χαρτζιλίκια τῆς νεολαίας μὲ τὴς κόφτρες πρωταγωνίστριες καὶ κορίστρες τῶν διαφόρων θιάσων ποὺ μᾶς ἔρχουνται, μιὰ τάξη ἀπὸ ἀνεξάρτητες γυναῖκες, παντρεμένες ἢ μιξοπάρθενες ποὺ λεύτερα γυρίζουν στοὺς δρόμους καὶ στὰ κέντρα καὶ τρίτη ὄχι λιγώτερο ἀσήμαντη ὁ «Λάκκος» μὲ τὰ λαϊκὰ σπίτια τοῦ εἰκοσιπεντάρικου καὶ τὰ πανσιὸν ποὺ συγκεντρώνουν τὴν ἀριστοκρατία τῶν νέων.

Ἅμα ρίξεις μιὰ ματιὰ τριγύρω σου θὰ πειστῇς πὼς ἡ γυναῖκες εἶναι κεῖνες ποὺ μᾶς κυβερνοῦν σήμερα. Καὶ τὶ γυναῖκες! Ἡ χτεσινὲς ὑπηρέτριες, ἡ πλύστρες, ἡ σταφιδοῦδες, ἡ φραγκοραφτοῦδες ποὺ κατάντησαν πόρνες ἢ θεατρίνες καὶ μᾶς τρῶνε τὰ λεφτά μας μὲ τὴν ἴδια εὐκολία ποῦ τρῶμε τοὺς πασατέμπους καὶ τὰ φιστίκια στὸ οὖζο μας. Ὅλες ἡ γνωστὲς Καῖτες, Νίτσες, Πόπες, Ζωζέττες ἢ Ζωρζέτες, χοντρές, ἀδύνατες, ξερακιανὲς ποὺ προτοῦ πάρουν τὰ πορνικὰ αὐτὰ ὀνόματα πλέναν τὸ νεροχύτη, ξυλύκιζαν γιὰ ἕνα εἰκοσιπεντάρικο ὁλημερίς, δέκα ὁλάκαιρες ὧρες, σταφίδα, ράβαν τὰ παντελόνια τῶν ραφτάδω καὶ φέρανε ἕνα ἁπλὸ ὄνομα σὰ Μαρία, Παρθένα, Κατίνα, Ἑλενίτσα.

III

ΟΔΟΣ ΣΠΙΝΑΛΟΓΚΑΣ

Μὲ τὸ ὄνομα «Λάκκος» εἶναι καὶ σήμερα γνωστὴ ἡ παληὰ αὐτὴ συνοικία. Μιὰ πλάκα ὅμως καρφωμένη κοντὰ στὸ Πανάνειο Νοσοκομεῖο ποὺ γράφει μὲ κεφαλαῖα γράμματα: «ΟΔΟΣ ΣΠΙΝΑΛΟΓΚΑΣ» καθιέρωσε στὸ στενὸ κύκλο τῶν γυναικῶν καὶ τῶν ἀνθρώπων τοῦ «Λάκκου» τὴν ὀνομασία: Σπιναλόγκα. Μὰ ἴσως καμμιά τους δὲ θὰ ξέρῃ τὶ θὰ πῇ. Ἡ εὐαιστησία τους εἶναι τόσο μικρή, ὅσο μεγάλος εἶναι ὁ συμβολισμός.

Ὁ τραγικὸς συμβολιστὴς ποὺ ἔβγαλε ἔτσι τὸ λυπηρὸ αὐτὸ δρόμο βρῆκε τὴ μεγάλη ὁμοιότητα ποὺ ἔχουν τὰ χαμόσπιτα τῶν κοινῶν γυναικῶν μὲ τὰ κελιὰ τῶν μεσκήνηδων.

Στὸ μικρὸ ξερόνησο τοῦ Σπιναλογγίτικου κόλπου 200—250 ἄνθρωποι εἶναι καταδικασμένοι, νὰ πεθάνουνε ἄκλαφτοι κι' ἀμοιρολόγητοι μὲ τὸ φριχτὸ μαρτύριο τῆς λέπρας τοῦ κορμιοῦ. Στὰ ἔντεκα σπίτια τοῦ Λάκκου, πεθαίνουνε κἄθε μέρα καὶ κάθε στιγμὴ ἡ κοινὲς γυναῖκες μὲ τὴ φριχτότερη λέπρα τῆς ψυχῆς.

Καὶ καθὼς μέσα στὸ κελί του ὁ μεσκήνης ἀρχίζει μὲ τὸ χρόνο νὰ συνηθίζῃ στὴ μονότονη ζωὴ καὶ παύει νὰ αἰστάνεται τὴν ἀπομόνωσή του, ἔτσι καὶ μέσα στὴ θλιβερὴ ἐλεεινότητα τῶν μικρολογιῶν τοῦ ἐπαγγέλματος ἡ γυναῖκα τῶν προχείρων ἡδονῶν ξεχνᾶ ὁλότελα τὰ αἰστήματα σἂν τὴ ντροπή, τὴν ταπείνωση καὶ τὴν προσβολή.

Ὅσο ὠμὴ κι' ἂν εἶναι ἡ σημασία της, καλλίτερη ὀνομασία δὲ μποροῦσε νὰ δωθῇ στὸ δρόμο τῶν κοινῶν γυναικῶν.

Ὁ «Λάκκος» εἶναι μιὰ ἀπαίσια Σπιναλόγκα.

Καὶ ὅμως καμμιά τους δὲν ὑποψιάζεται πὼς εἶναι μεσκήνισα. Σπιναλογκίτισες καθὼς εἶναι, ξεχνοῦνε τὴν ἀρρώστεια τους καὶ μπακάληδες καθὼς γίνουνται δὲ νοιάζουνται παρὰ γιὰ τὴν πλερωμή.

Τὸ πόσο σοφὴ εἶναι ἡ παρομοίωση τοῦ νονοῦ τῆς συνοικίας, τὸ πόσο ἀνίατη εἶναι ἡ ψυχικὴ λέπρα τῆς πόρνης καὶ σὲ ποιὸ σημεῖο φτάνει ἡ πόρρωση καὶ ἡ ἀναιστησία της μόνο μιὰ πέννα ποὺ νὰ μὴν τὴ σταματᾶ στὸν κατήφορό της πάνω στὸ χαρτὶ καμμιὰ πρόληψη, κανένας κοινωνικὸς δεσμὸς θὰ μποροῦσε ὅπως πρέπει νὰ περιγράψῃ.

Θὰ προσπαθήσουμε καὶ μεῖς νὰ ἀπαλλαχτοῦμε ἀπ' τὴς πρόληψες ὅσο μποροῦμε, μὰ θὰ σταματήσωμε μέσα στὰ ὅρια τῆς εὐπρέπειας.

Μία πιστὴ περιγραφὴ τῆς ζωῆς τῆς Σπιναλόγκας, χωρὶς κηρύμματα καὶ πρόστυχες φρασεολογίες θἄναι ἡ καλλίτερη ἔρευνα τοῦ περιθωριακοῦ βίου.

***

Ἡ περιθωριακὴ αὐτὴ ζωὴ παρουσιάζεται μὲ μιὰν ὄψη καθ' ὅλο τὸ μᾶκρος τῆς Σπιναλόγκας.

Ὁ τρόπος, τῆς ζωῆς, τὰ ἤθη καὶ ἔθιμα καὶ στὰ ἔντεκα αὐτὰ σπήτια εἶναι τὰ ἴδια.

Τὴ μόνη διαφορὰ τὴν ἔχουν ἴσως μερικὰ σὲ μερικὲς ἐξωτερικὲς λεπτομέρειες, σἂν τὴ συχνὴ ἀλλαγὴ τῶν γυναικῶν τους καὶ τὴν ἀκριβῆ ἐπίπλωση τοῦ σαλονιοῦ.

Ὅλα τὰ ὑπόλοιπα ὑστεροῦνε κατὰ πολύ, μ' ὅσες μικροδιαφορὲς κι' ἂν ἔχουνε μεταξύ τους, ὅπως εἴπαμε,

Ἡ γυναῖκες συνήθως φοροῦν χρωματιστὰ τσίτια ἢ γυρίζουν μὲ τὰ μεσοφόρια τους τὴς ζεστὲς μέρες τοῦ καλοκαιριοῦ. Μερικὲς ἔχουν ράψει νουτικὲς μπλοῦζες διόπων καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ ἐπίσημη νὰ ποῦμε φορεσιά τους, στολή, ποὺ τὴ φοροῦν μόνο τὴς Κυριακάδες καὶ τὴς μεγάλες σκολάδες ποὺ πάει κόσμος πολὺς καὶ ἔρχουνται καὶ ἄνθρωποι ποὺ δὲν εἶναι συχνοὶ κεῖ πάνου διαλέγοντας τὴν πειὸ φανταχτερὴ ἀφ' οὗ λίγο ξέρουν τὴ Σπιναλόγκα. Μὴ φανταστῆτε βέβαια καμμιὰ ἀκριβὴ μπλοῦζα. Ἕνα φορεματάκι κεῖ πέρα μὲ μιὰ ψεύτικη κολαρίνα ποὺ ὅλο ξυλώνει γιὰ νὰ βρίσκεται διαρκῶς σὲ ἀπασκόληση καὶ δουλειὰ σὰ Πηνελόπη ἡ νεαρὰ δίοπος.

ΑΡ—ΗΣ ΠΛΑΝΗΤΗΣ

Η ΔΡΑΣΙΣ

ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΕΦΗΜΕΡΙΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΩΝ ΑΡΧΩΝ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΕΧΑΛΑΣΕ

ΤΟ "ΚΟΚΚΙΝΟ ΣΠΙΤΙ,,

ΟΛΑ ΤΑ ΟΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΝΗΛΙΚΩΝ ΚΟΡΙΤΣΙΩΝ.—ΟΙ ΜΗΤΕΡΕΣ ΚΙ' ΟΙ ΑΔΕΡΦΟΙ ΠΑΡΙΣΤΑΝΤΑΙ.—Ο ΠΕΡΙΦΗΜΟΣ ΘΟΔΩΡΟΣ, ΠΟΥ ΕΧΕΙ ΜΑΙΤΡΕΣΣΑ ΚΑΙ ΜΑΝΝΑ ΚΑΙ ΚΟΡΗ.—ΤΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ ΤΟΥΣ κλπ.

ΣΥΝΕΛΛΗΦΘΗ ΟΛΟΚΛΗΡΟΣ Η ΣΠΕΙΡΑ

ΕΠΙ ΤΑ ΙΧΝΗ ΚΑΙ ΑΛΛΩΝ ΔΙΑΦΘΟΡΕΙΩΝ

Τετάρτη 30 Νοεμβρίου. 10 ή ὥρα τῆς νύχτας.—Ὁ ἀνθυπασπιστὴς τῆς Καταδιώξεως καὶ Τμήματος ἠθῶν κ. Ἰωάννης Πωλιουδάκης καὶ μιὰ μικρὴ δύναμη χωροφυλάκων εἶνε στιβασμένοι ὅλοι τους σ' ἕνα μικρὸ αὐτοκίνητο, ποὺ τρέχει μὲ δαιμωνιώδη ταχύτητα μακρὰν τῆς πόλεως, καὶ τὸ ἀκολουθεῖ κι' ἕνα ἄλλο ἀδειανό. Φοροῦν ὅλοι πολιτικὴ ἐνδυμασία, κι' ἔχουν γιομᾶτα τὰ πιστόλια τους. Ὁ κ. Ἀνθυπασπιστὴς ἔχει ψιθυρίσει τὴ διεύθυνση στὸ σωφέρ.

—Μὰ ποῦ πᾶμε ; κάνουν οἱ χωροφύλακες.

—Κάντε λιγάκι ὑπομονή, ἀπαντᾶ ὁ κ. Πωλιουδάκης.

Πραγματικὰ μετὰ κάμποση ὥρα τὸ αὐτοκίνητο ἐσταμάτησεν σ' ἕνα παραθαλάσσιο μέρος, καὶ κοντὰ σ' ἕναν ξεροπόταμο. Τὸ μέρος εἶταν ἐρημικό. Μόνο ἕνα διόροφο σπίτι βρισκόταν σὲ μικρὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὴ στάση τοῦ αὐτοκινήτου.

—Σὰ νὰ βρισκόμαστε στὸ «Στόμιον», ἔκανε τότες ἕνας χωρηφύλακας.

—Ναί· εἶπε καὶ ὁ κ. Πωλιουδάκης. Αὐτὸ ἐκεῖ τὸ σπίτι μὲ τὰ κλειστὰ παντζούρια εἶνε τὸ χασισοποτεῖο ποὺ ζητῶ.

Ἐπροχώρησαν ὅλοι, μὲ τὰ πόδια πιά, κατὰ τὸ μέρος ἐκεῖνο, καὶ μὲ ἀπερίγραπτη συγκίνηση.

—Ἀκολουθῆτε με, ξανάπε ὁ κ. ἀνθυπασπιστής. Ὅταν φτάξομε.... ζῶστε τὸ σπίτι, καὶ τ' ἄλλα εἶνε δική μου δουλειά. Ὅταν σᾶς σφυρίξω μπῆτε ἕνα - δυό μέσα....

Ὕστερα ὁ κ. Πωλιουδάκης, μόλις πλησίασαν, πῆγε στὴν πόρτα τοῦ σπιτιοῦ καὶ χτύπησε τὸ κερκέλι.

Τότες μιὰ φωνὴ ἀκούστηκε ἀπὸ τὸ βάθος : — Πρόσεξε Ἀρτέμη μὴν εἶνε χαφιέδες τῆς Ἀστυνομίας.

Συγχρόνως ἕνας νέος 17 ἐτῶν ἐμφανίστηκε στὸ ἄνοιγμα τῆς πόρτας, ποῦ τὴ μισοάνοιξε μὲ μύριες προφυλάξεις.

Ὁ κ. Ἀνθυπασπιστὴς διάκρινε τότες στὸ ἐσωτερικὸ κάμποσες φωνές, καὶ ἄκουσε τὸ σβύσιμο κάποιου ἀσεμνου τραγουδιοῦ. Ἐπίσης ὁ ἦχος τοῦ μπουζουκιοῦ ἔφτανε ὡς ἔξω μακρόσυρτος.

Ὁ κ. Πωλιουδάκης ἔσπρωξε τὸν Ἀρτέμη καὶ προχώρησε, χωρὶς νὰ τ' ἀπαντήσει στὴν ἐρώτησή του: «Εἶντα θέλεις βλάμη;»

Εἶταν τώρα πιὰ μέσα στὴν ἀτμόσφαιρα τοῦ χασισοποτείου. Ἡ κάμερα εἶταν ὁμιχλώδης ἀπὸ τὸν καπνό, καὶ ἡ μοναδικὴ λάμπα ποὺ μόλις ἐφώτιζε τὰ γύρω, ἔδινε στὸ περιβάλλον κάτι τὸ ἀπόκοσμον. Στὸν τοῖχο σάλευαν σὰ φαντάσματα οἱ σκιὲς τῶν ἀνθρώπων ποὺ ὀργίαζαν ἐκεῖ μέσα.

Ἕνας μικρὸς 14 ἐτῶν, ὁ Γεῶργος Γιωργαλῆς; ἐτραγουδοῦσε τὸ Μποχώρη. Κι' ὁ μάπας, ὁ ξακουστὸς ναργιλὲς τῶν χασισοποτῶν ἔκανε τὸ γύρο τῆς παρέας. Ὁ Καπετανάκης, 36 ἐτῶν, ὁ ἀρχηγὸς τῆς σπείρας παίζοντας τὸ μπουζούκι, ρουφοῦσε ἀτέλειωτα, κι' ὕστερα τὸν ἔδινε στὸν ὑπαρχηγὸν τὸν Ἀφεντάκη ἐτῶν 30, αὐτὸς πάλι στὸν Κωνσταντινίδη, ὁ Κωνσταντινίδης στὸ Χαρωνιτάκη:

—Ἔλα ροῦφα καὶ σὺ «Κοκό».

Τὸν Χαρωνιτάκη τὸν παρανόμιαζαν «Κοκό».

Ὁ Κοκὸς ἔδινε τὸ' μάπα στὸ Νικολῆ τὸν Κουρμουλῆ (ἐτῶν 19), ὁ Κουρμουλῆς στὸν δεκατετραετῆ Γιωργαλῆ, αὐτὸς πάλι στὴν δωδεκαέτιδα (!) Εὐαγγελία Πατεράκη, κι' αὐτὴ στὴ Γεωργία Βαρδάκη (13 ἐτῶν μόλις). Τὰ ρουθούνια ὁλῶνῶν ἔβγαζαν καπνοὺς ὁλόθολους, κι' ἡ ἀπαίσια μυρωδιὰ τοῦ χασίς σοῦ χτυποῦσε στὸ κεφάλι. Τὰ τραγούδια τοῦ Γιωργαλῆ, συνοδευόμενα ἀπὸ τὸ μπαγλαμαδάκι τοῦ Καπετανάκη, χαλοῦσαν κόσμο:

Δὲ μοῦ λέτε, δὲ μοῦ λέτε
τὸ χασίσι, ποῦ πουλιέται
γιὰ νὰ πάρω πέντε δράμια
νὰ τὸ πιοῦνε τὰ χαρμάνια.
. . . . . .
Σὰ σὲ πίνω βρὲ μαυράκι
χρυσὰ χρόνια καὶ μεράκι
. . . . . .
Τὸ λουλὰ καὶ τὸ καλάμι
θὰ τὰ πάρω εἰς τὸν Ἅδη.

Τὰ κορίτσια σὲ μιὰ ἄκρη, μισόγυμνα, καὶ σὲ στάση ἀνομολόγητη, ρουφοῦσαν τὸ μαυράκι, ἀπολάβαιναν τὴν ἡδονὴ τῆς σάρκας, τὄνα κατὰ φύσιν, καὶ τ' ἄλλο παρὰ φύσιν, καὶ ἔβγαζαν ἀπὸ τὸ στόμα τους παραληρήματα ὑπὸ τὴν ἐπίρρειαν τῶν εἰκόνων ποὺ τοὺς ἔφερνε τὸ χασίς. Καὶ φωνὲς, βρισιὲς, αἰσχρολογίας ἀκουγόντουσαν ἀπ' ὅλες τὶς γωνιές:

—Ἄντε ρὲ Δερβίσαινα Μαρία ἄστα τὰ μεράκια ποὺ λείπει ὁ Θόδωρος, ἔλεγε ἕνάς ἀπ' αὐτοὺς στὴ μάνα τῆς Βαγγελίας, ποὺ δὲν φέρει τὸ ὄνομα Πατεράκη μὰ τὸ ὄνομα κάποιου Ζήτου, μὲ τὸν ὁποῖον ζεῖ, ἐνῷ συγχρόνως εἶναι μαιτρέσσα τοῦ λωποδύτη μὲ τὄνομα Θόδωρου Κοινοῦ, ποὺ λένε πὼς εἶνε κεῖνος ποὺ διακόρευσε τὴν κόρη της τὴν Βαγγελία, ἂν καὶ ἰδία ὁμολογεῖ πῶς τὴν διέφθειρε κάποιος Θεοδόσης, ποὺ δὲν ξέρει οὔτε κἂν τὸ ἐπίθετό του.

—Γειά σου δερβισόπουλο Βαγγελία. Γιὰ καμάρωσε τὴν κόρη σου, κυρὰ Μαρία. Ποῦ νᾶνε ἀπόψε κι' ὁ ἀδελφούλης της νὰ τὴν θαυμάξῃ. παῦνε στὸ φόρτετης! Προχθὲς ἴσα—ἴσα π' ἐνδυσιάστηκε μὲ τὴν ἀδελφούλα του εἶτανε ἡ Βαγγελιὰ στὶς ἀκεφίες της.

—Ρὲ σὺ Γεωργία, τί ἔπαθες ἀπόψε; Τὴ μάνα σουτὶ τὴν ἔκανες ἀπόψε, καὶ δὲν ἦρθε στὸν ντεκέ, στὸ «Κόκκινο σπίτι» ρέ;

Ἔτσι εἶχαν ὠνομάσει οἱ νεαροὶ ἐκφυλοι τὴν ἀγροικίαν, ποὺ δὲν εἶταν κἂν δική τους. Ἀνήκει στὸν κ. Καβάλα. Μιὰ νύχτα τὴν διάρρηξαν, καὶ ἐγκατέστησαν ἐκεῖ τὸ διαφθορεῖον τους. Μέσα στὰ πέντε δωμάτιά του γινόντουσαν κάθε νύχτα ἀκατανόμαστα ὄργια. Οἱ συλληφθέντες ἐκ τῆς προχθεσινῆς ἀνακαλύψεως τοῦ Τμήματος Καταδιώξεως εἶνε μόνον 10 περίπου, κορίτσια κι' ἀγόρια. Οἱ συγκεντρωνόμενοι ὅμως ἐκεῖ ὑπερβαίνουν τοὺς τριάντα, κι' ἂν ὁ κ. Πωλιουδάκης δὲν εἶταν ἀναγκασμένος νὰ σπεύσῃ, θὰ συνελάμβανε ὁλόκληρον τὴν σπείραν, ἥτις ὅμως τελικῶς δὲν θὰ τοῦ διαφύγει. Ἐπίσης ὁ κ. Πωλιουδάκης ὑποπτεύεται τὴν ὕπαρξιν καὶ ἄλλων χασισοποτείων, ποὺ γρήγορα θὰ τὰ βγάλῃ κι' αὐτὰ στὸ φῶς.

Ἀλλ' ἂς ἔρθωμε στὴ συνέχεια τῆς ἀφηγήσεώς μας.

Ἡ Γεωργία ἀπαντᾶ στὴν παραπάνω ἐρώτηση:

—«Ἔχει ξωτερικὴ δουλειὰ ἀπόψε ἡ μάνα μου....» Ὅλα τοῦτα ὁ κ. Πωλιουδάκης τὰ κούει καὶ τὰ ντιλαμβάνεται σὲ διάστημα δευτερολέπτων, προτοῦ γίνει ἀντιληπτός....

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ματιὰ τοῦ Καπετανάκη προσηλώνεται στὸν κ. Πωλιουδάκη, καὶ ἐν ρυπῇ ὀφθαλμοῦ ὅλοι οἱ βλάμηδες τοῦ «Κοκκίνου σπιτιοῦ» ἐπιτίθενται κατὰ τοῦ κ. Ἀνθυπασπιστοῦ. Ἀμέσως ὅμως καὶ τρεῖς κάνες περιστρόφων προτείνονται ἐναντίον τῶν νεαρῶν ἐκφύλων.

—Ψηλὰ τὰ χέρια!

Οἱ χασισοπόται ὑπήκουσαν.

Σὲ λίγα λεπτὰ ὅλοι καὶ ὅλες εἶσαν δεμένοι.

Τὸ φινάλε εἶνε ὅτι ἀπ' ὅλη τὴ βρωμερὴ αὐτὴ ὑπόθεση προκύπτει πὼς τὸ ἀπὸ τριμήνου ὑφιστάμενον «Κόκκινο σπίτι» εἶταν τόπος διαφθορᾶς ἀνηλίκων, κι' ὅτι στὰ ὄργια τῶν κορασίδων παρίσταντο κι' οἱ μητέρες τους, κι' οἱ ἀδερφοί τους, καὶ τὰ μικρά τους ἀδερφάκια τῶν 7 καὶ 8 χρονῶ. Ὅλοι κορίτσια κι' ἀγόρια πάσχουν ἀπὸ ἀφροδίσια. Ἀποδεικνύεται λοιπὸν ὅτι ἡ ἔκκλησις τῶν ἠθῶν ἐσάπισεν ἤδη τὰς λαϊκὰς τάξεις. Νὰ εὐχόμεθα μόνον νὰ μὴ ἀνακαλυφθοῦν προσεχῶς καὶ διαφθορεῖα μὲ νέους καὶ νέες τῆς καλλιτέρας τάξεως. Ὅλα μπορεῖ νὰ τὰ περιμένῃ κανεὶς στὸν κατήφορο ποὺ πήραμε.

Ἔτος 1900 Ἐν Χανίοις τῇ 12 Ἰουνίου Ἀριθ. 30

ΕΠΙΣΗΜΟΣ ΕΦΗΜΕΡΙΣ

ΤΗΣ ΚΡΗΤΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ

ΤΕΥΧΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

ΠΕΡΙΛΗΨΙΣ ΤΩΝ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Αἰτιολογικὴ ἔκθεσις καὶ Διάταγμα περὶ χαμαιτυπείων. Διάταγμα περὶ διαγωνισμοῦ τῶν ὑποψηφίων συμβολαιογράφων. Διάταγμα περὶ ἐπιδόσεως τῶν ποιν. δικογράφων διὰ τοῦ ταχυδρομείου. Διάταγμα περὶ ἀντιπροσωπεύσεως τῶν κοινοτήτων. Διάταγμα περὶ προσαρτήσεως τοῦ ὑποθηκοφυλακείου Ῥουστίκων εἰς τὸ τῆς Ῥεθύμνης. Διάταγμα κηρύξεως τῆς λήξεως τῆς ἐν Χανίοις Ἐκθέσεως. Διάταγμα περὶ τοῦ ὅτι τὸ χωρίον Κούμους ἀποτελεῖ ἰδίαν περιφέρειαν κατὰ τὸν 131 Νόμον. Κανονιστικὴ Διαταγὴ Συμβούλου Δικαιοσύνης περὶ τοῦ ποσοῦ τῆς δοτέας ἐγγυήσεως ὑπὸ τῶν ὑποθηκοφυλάκων. Διόρθωσις παροράματος.

Ἀριθ. Πρωτ. 5381. / Διεκπ. 3347.

ΥΨΗΛΟΤΑΤΕ.

Λαμβάνω τὴν τιμὴν νὰ ὑποβάλω εἰς τὴν κύρωσιν τῆς Ὑμετέρας Βασιλικῆς Ὑψηλότητος νομοσχέδιον περὶ χαμαιτυπείων.

Μέχρι τοῦδε δὲν ὑπάρχουσι διατάξεις κανονίζουσαι τὸ ζήτημα τοῦτο, ἐνῷ ἡ ἀνάγκη αὐτῶν καταφανὴς ἀποβαίνει καθ' ἑκάστην, οὐ μόνον χάριν τῆς δημοσίας ἠθικῆς καὶ ὑγιείας, ἀλλὰ καὶ χάριν αὐτῆς τῆς δημοσίας τάξεως.

Τὴν ἀνάγκην ταύτην κατεῖδε πρὸ παντὸς ἡ Διοίκησις τῆς χωροφυλακῆς Κρήτης, ἥτις καὶ προέβη εἰς τὴν σύνταξιν τοῦ ἐν λόγῳ νομοσχεδίου ὅπερ ὑπέβαλεν ἡμῖν δι' ἐγγράφου, ἐν ᾧ ἀναφέρει καὶ τὰ ἑπόμενα. «Ἴ»σως θεωρηθῶσι τὰ μέτρα ταῦτα αὐστηρὰ κατά τι ἀλλ' »εἶναι ἀπαραίτητα διὰ τὴν Κρήτην. Εἰς ποίας ποτὲ »χρονικὰς περιόδους ὁ Κρητικὸς λαὸς, κεκμηκὼς ἐκ τῶν »πολιτικῶν παθῶν, εὑρέθη εἰς συνάφειαν μετὰ τοσούτων »γυναικῶν ἐλευθερίων ἠθῶν:

«Τ' ἁπλούστερα ἤθη, πρωτογεννῆ τολμῶ εἰπεῖν, »εἶνε ἡ κληρονομία τοῦ Κρητικοῦ λαοῦ, καὶ μετ' αὐ»τῶν κατὰ συνέπειαν ἡ τιμὴ τῆς οἰκογενείας ἐν ὑψίστῃ »συναισθήσει μέχρι τοῦ σημείου τοῦ νὰ καθίσταται »ἀφορμὴ αἱματηρῶν ἀντεκδικήσεων.

«Καὶ ταῦτα μὲν ὑπὸ ἠθικὴν ἔποψιν.

«Ὑπὸ φυσικὴν δ' ἔποψιν αἷμα ἁγνὸν, ῥωμαλαῖον, ὀρ»γανισμὸς τέλειος, ὡς κατ' ἐπανάληψιν ἐδήλωσάν μοι »οἱ στρατιωτικοὶ ἰατροὶ, οἱ ἐπισκεφθέντες καὶ ἐξετά»σαντες τοὺς χωροφύλακας.

«Αἱ δύο αὗται παρακαταθῆκαι εἶναι πολύτιμοι καὶ »δέον νὰ καταβληθῇ πᾶσα προσπάθεια πρὸς διατήρη»σιν αὐτῶν, παρεχομένης δὲ ὑπὲρ τὸ δέον ἐλευθερίας εἰς »γυναίκας ταύτας, θέτετε τὰς παρακαταθήκας ταύτας »εἰς μέγιστον κίνδυνον. Ἤδη δὲ σεβάσμιοί τινες οἰκο»γενειάρχαι κατ' ἐπανάληψιν μὲ παρεκάλεσαν, ὅπως διὰ »καταλλήλων μέτρων παρεμποδίσω τὴν περαιτέρω διά»δοσιν τῆς διαφθορᾶς.

«Κατὰ τὸ νομοσχέδιον τοῦτο οὐ μόνον οἱ κεντρικοὶ «τόποι περιπάτου καὶ τὰ δημόσια ἐντευκτήρια ἔσονται »ἀπρόσιτα εἰς τὰς ἱεροδούλους, ἀλλὰ ἐπίσης ἀπρό»σιτα ἔσονται καὶ τὰ μέρη ἐκεῖνα, ἅτινα ἡ χωροφυλακὴ »ἤθελεν ἑκάστοτε ὁρίζει. Ἡ πρόνοια δ' αὕτη εἶναι ἀναγ»καία διότι, παρευρισκομένων ἐνταῦθα τοσούτων »στρατιωτῶν διαφόρων ἐθνικοτήτων, ἡ διατριβὴ τῶν »γυναικῶν τούτων ἀνὰ τὰς ὁδοὺς εἶναι διαρκὴς κίνδυνος »τῆς δημοσίας τάξεως, ὡς ἀπέδειξαν ἤδη διάφορα συμ»βεβηκότα χαρακτῆρος σοβαροῦ.

«Ὅθεν ἐκ τούτων εἶνε ἀναγκαῖος ὁ περιορισμὸς τῆς »διαφθορᾶς διὰ σιδηροῦ κλοιοῦ».

Τοὺς λόγους τούτους ἐξετίμησε τὸ Συμβούλιον τῆς Ὑμετέρας Βασιλικῆς Ὑψηλότητος καὶ προέβη εἰς τὴν ἐπιψήφισιν τῶν μέτρων τούτων, ἐλπίζει δὲ ὅτι δι' αὐτῶν ἀρκούντως θέλουσι προστατευθῇ ἥτε δημοσία ἠθικὴ καὶ ὑγιεία ὡς καὶ ἡ δημοσία τάξις.

Ἐν Χανίοις τῇ 20 Μαΐου 1900.

Τῆς Ὑμετέρας Βασιλικῆς Ὑψηλότητος
πιστότατος θεράπων
Μ. Ρ. ΚΟΥΝΔΟΥΡΟΣ

Ἀριθ. Νόμου 173.

ΔΙΑΤΑΓΜΑ

Περὶ χαμαιτυπείων

ΗΜΕΙΣ ΠΡΙΓΚΙΨ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

Ὕπατος Ἁρμοστὴς ἐν Κρήτῃ

Ἔχοντες ὑπ' ὄψει τ' ἄρθρα 111 καὶ 113 τοῦ Συντάγματος, προτάσει τοῦ Ἡμετέρου ἐπὶ τῶν Ἐσωτερικῶν Συμβούλου καὶ ὁμοφώνῳ γνώμῃ τοῦ Συμβουλίου Ἡμῶν

Ἀποφασίζομεν καὶ διατάσσομεν,

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α'.

ΓΕΝΙΚΑΙ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ

Ἄρθρ. 1. Αἱ Δημόσιαι Ἀρχαὶ, κατὰ τὴν ὑπὸ τῶν Γενικῶν Νόμων καὶ τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ καθωρισμένην ἁρμοδιότητα καὶ ἐνέργειαν:

α.) ἀποτρέπουσι πᾶσαν προσβολὴν τῆς δημοσίας ἠθικῆς καὶ εὐπρεπείας ἐν τοῖς δημοσίοις καὶ προσιτοῖς εἰς τὸ κοινὸν κέντροις.

β'.) ἐπαγρυπνοῦσιν, ἐν τῷ συμφέροντι τῆς κοινῆς

ἀσφαλείας καὶ τῆς δημοσίας ὑγιείας, ἐπὶ τῶν χαμαιτυπείων.

γ'.) προστατεύουσι τὰς γυναῖκας ἐκείνας, αἵτινες προτίθενται νὰ ἐγκαταλείψωσι τοὺς οἴκους τῆς ἀπωλείας καὶ νὰ ἐπιστρέψωσιν εἰς βίον ἔντιμον.

δ'.) ἐπιβλέπουσι τὴν θεραπείαν τῶν ἀφροδισίων νοσημάτων καὶ προλαμβάνουσι τὴν μετάδοσιν αὐτῶν.

Ἐκτὸς τῶν ἄλλων διατάξεων τῶν νόμων καὶ τῶν κανονιστικῶν διαταγμάτων τὸ δικαίωμα τῶν δημοσίων ἀξιωματικῶν καὶ ὑπαλλήλων, ὅπως ἐνεργῶσιν ἐπὶ τῷ ἐκτεθέντι τέλει, ὁρίζεται καὶ κανονίζεται ὡς ἀκολούθως:

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β'.

Περὶ προσβολῆς κατὰ τῆς δημοσίας ἠθικῆς καὶ εὐπρεπείας.

Ἄρθρ. 2. Ἀπαγορεύεται εἰς ἀμφότερα τὰ φύλα:

α'.) Πᾶσα πρόσκλησις ἢ ἐξώθησις εἰς συνουσίαν, ἔστω καὶ ἐμμέσως γινομένη, ἐν τοῖς δημοσίοις ἢ τοῖς προσιτοῖς εἰς τὸ δημόσιον κέντροις.

β'.) Τὸ ἀκολουθεῖν τινα καθ' ὁδὸν καὶ προσκαλεῖν αὐτὸν εἰς συνουσίαν διὰ λόγων ἢ σημείων.

γ'.) Τὸ ἐμφανίζεσθαι ἐπὶ τῶν παραθύρων ἢ ἵστασθαι πρὸ τῶν θυρῶν τῶν χαμαιτυπείων, ὡς καὶ τὸ ἐξέρχεσθαι αὐτῶν τὰς κοινὰς γυναῖκας ἄνευ τῆς ἀδείας τῆς Ἀστυνομίας.

δ'.) Τὸ καλεῖν δημοσίᾳ ἐντὸς τῶν χαμαιτυπείων, ἢ τῶν ὁπωσδήποτε πρὸς ἀκολασίαν παρεχομένων οἴκων, τοὺς ἔξωθεν αὐτῶν διερχομένους.

Ἄρθρ. 3. Αἱ κατὰ τῶν ὁρισμῶν τοῦ προηγουμένου ἄρθρου παραβάσεις, ὅταν δὲν ἀποτελῶσιν ἀδίκημα, προβλεπόμενον ὑπὸ τοῦ Ποιν. Κώδικος, τιμωροῦνται διὰ προστίμου μέχρι πεντήκοντα δραχμῶν καὶ διὰ κρατήσεως πέντε ἡμερῶν. Ἐν ὑποτροπῇ ἡ ποινὴ τῆς κρατήσεως δύναται ν' αὐξηθῇ μέχρι δέκα ἡμερῶν.

Ἄρθρ. 4. Οἱ φωρώμενοι παραβάται τῶν τοῦ 2 ἄρθρου ὁρισμῶν δύνανται ἐν ἀνάγκῃ νὰ συνοδευθῶσιν εἰς τὸ γραφεῖον τῆς Ἀστυνομίας, ὅπως γίνῃ ἡ δέουσα ἐξέτασις ταυτότητος.

Αἱ περὶ παραβάσεων ἐκθέσεις θὰ διαβιβάζωνται εἰς τὴν ἁρμοδίαν δικαστικὴν ἀρχήν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'.

Περὶ χαμαιτυπείων.

Ἄρθρ. 5. Χαμαιτυπεῖα θεωροῦνται αἱ οἰκίαι, οἱ συνοικισμοὶ καὶ πᾶς ἐν γένει χῶρος περικλειστὸς ἔνθα, κατὰ τὸν ὑπὸ τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ ὁριζόμενον τρόπον, ἐξακριβώθῃ, ὅτι λαμβάνει χώραν τακτικῶς πορνεία.

Ἄρθρ. 6. Τὰ χαμαιτυπεῖα εἰσὶν ἀνεκτὰ μόνον ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐν αἷς ὡς ἐκ τῆς πληθύος τῶν κατοίκων καὶ τῆς συρροῆς τῶν ξένων ἐπιβάλλονται.

Ἄρθρ. 7. Ἡ πιστοποίησις ὡρισμένης οἰκίας, συνοικισμοῦ ἢ ἄλλου χώρου περικλείστου, ὡς χαμαιτυπείου γίνεται παρὰ τῆς Ἀστυνομίας, ὅταν σχετικὴ δήλωσις ὑποβάλληται εἰς τὴν εἰρημένην ἀρχὴν παρ' ἐκείνου, ὅστις προτίθεται νὰ ἐγκαθιδρύσῃ

Ἄρθρ. 8. Οὐδὲν χαμαιτυπεῖον δύναται νὰ λειτουργήσῃ πρὶν ἢ προκληθῇ ἡ ἐν τῷ προηγουμένῳ ἄρθρῳ ἀστυνομικὴ πιστοποίησις, ἐπὶ ποινῇ προστίμου δραχμῶν 50 ἢ κρατήσεως μέχρι δέκα ἡμερῶν.

Ἄρθρ. 9. Ὅταν περιέρχηται εἰς γνῶσιν τῆς Ἀστυνομίας, εἴτε ἐξ ἰδίων πληροφοριῶν, εἴτε διὰ καταγγελίας, εἴτε διὰ παραστάσεων τῶν ἐνδιαφερομένων, ὅτι εἰς ὡρισμένον μέρος λαμβάνει χώραν τακτικῶς πορνεία, ὀφείλει νὰ προσκαλῇ τὸν διευθύνοντα καὶ νὰ τὸν εἰδοποιῇ ὅτι, ἐὰν ἐξακολουθήσῃ ἡ πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον χρῆσις τοῦ οἰκήματος, τότε θὰ ληφθῶσι παρ' αὐτῆς τὰ διὰ τοῦ παρόντος κανονισμοῦ προβλεπόμενα μέτρα, ἐκτὸς τῆς καταγγελίας ἐπὶ παραβάσει, περὶ ἧς ἐν ἄρθρῳ 8.

Ἄρθρ. 10. Οὐδὲν οἴκημα δύναται νὰ χρησιμεύσῃ ὡς χαμαιτυπεῖον παρὰ τὴν θέλησιν ἐκείνου, ὅστις κατέχει αὐτό, εἴτε τίτλῳ κυριότητος, εἴτε τίτλῳ ἐπικαρπίας, εἴτε τίτλῳ μισθώσεως, ἢ οἱῳδήποτε ἄλλῳ νομίμῳ τίτλῳ.

Ἐπίσης δὲν δύναται νὰ ἐπιτραπῇ νὰ χρησιμοποιηθῇ ὡς χαμαιτυπεῖον οἴκημα, ὅπερ ὡς ἐκ τῆς ἰδιαζούσης του θέσεως καὶ ἰδίως ὡς γειτνιάζον εἰς οἰκοδομὰς, προωρισμένας διὰ τὴν ἐκπαίδευσιν, τὴν παιδαγώγησιν ἢ τὴν θρησκευτικὴν λατρείαν, εἰς στρατῶνας, εἰς ἀγορὰς, εἰς θέατρα, εἰς καφενεῖα ἢ ἄλλα κέντρα δημοσίας συναθροίσεως, δύναται, κατὰ τὴν ἐκτίμησιν τῆς Ἀστυνομίας, νὰ γίνῃ ἀφορμὴ σκανδάλου.

Ὅταν οἴκημά τι, πιστοποιηθὲν ἤδη ὡς χαμαιτυπεῖον, ἤθελε εὑρεθῇ ὑπὸ τὰς ἄνω συνθήκας, θὰ διατάσσηται τὸ κλεῖσιμον αὐτοῦ.

Ἄρθρ. 11. Ὁ κατέχων οἴκημα, ὅπερ θέλει νὰ χρησιμοποιήσῃ ὡς χαμαιτυπεῖον, ὀφείλει νὰ ὑποβάλῃ εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν αἴτησιν περιέχουσαν:

α'. Ἀκριβῆ περιγραφὴν τοῦ οἰκήματος, ὅπερ θέλει νὰ χρησιμοποιήσῃ ὡς χαμαιτυπεῖον καὶ τῶν εἰσόδων αὐτοῦ.

β'. Ἀκριβῆ σημείωσιν τῆς ταυτότητος καὶ ἔλεγχον τῶν προσώπων, ἅτινα θὰ μετέλθωσι τὸ πορνικὸν ἐπάγγελμα, ὡς καὶ τῶν προστακολλημένων εἰς τὴν ὑπηρεσίαν τοῦ χαμαιτυπείου προσώπων, ὑποχρεούμενος νὰ γνωστοποιῇ εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν πᾶσαν μεταβολὴν, γινομένην ἐν τῷ προσωπικῷ τῶν διαμενουσῶν, ὡς καὶ πᾶσαν ὁριστικὴν ἀποχώρησιν τῶν ἀπερχομένων.

γ'. Ὑποχρεοῦται νὰ μὴ δέχηται, οὔτε νὰ ἐπιτρέπῃ νὰ μένωσιν ἐντὸς, δι' οἱονδήποτε λόγον οὔτε προσωρινῶς, γυναῖκες προσβεβλημέναι ἐξ ἀφροδισίων παθῶν, φύσεως μολυσματικῆς.

Ἄρθρ. 12. Ἡ ἀστυνομικὴ ἀρχὴ πρὶν ἢ ἀποδεχθῇ τὴν ὑποβαλλομένην αἴτησιν καὶ χαρακτηρίσῃ οἴκημά τι ὡς χαμαιτυπεῖον ὀφείλει:

α'. Νὰ ἐπισκεφθῇ καὶ ἐξετάσῃ ἐπισταμένως τὸ οἴκημα, ὅπως βεβαιωθῇ ἂν ἔχῃ καλῶς ὡς πρὸς τὰς συνθήκας τῆς θέσεως, συμφώνως πρὸς τὰς διατάξεις τοῦ ἄρθρ. 10 τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ, καὶ ἂν εἶναι σύμφωνον πρὸς τὴν δοθεῖσαν περιγραφήν.

β'. Ν' ἀποφασίσῃ, ἀναλόγως τῶν περιστάσεων, ἐὰν δύνατται νὰ ἔχῃ μίαν ἢ πλείονας εἰσόδους, διατάττουσα τὴν διὰ τοίχου περίφραξιν πάσης ἄλλης εἰς τὸ ἐξωτερικὸν ἐξόδου, ὡς καὶ τῆς μετὰ ἄλλων οἰκημάτων συγκοινωνίας.

γ'. Νὰ διαβιβάσῃ εἰς τὸν Νομάρχην τὰς ἀναγκαίας, ὡς πρὸς τὸ οἴκημα, πληροφορίας, τὸν ἀριθμὸν τῶν προσώπων, ἅτινα θὰ μετέλθωσι τὸ πορνικὸν ἐπάγγελμα, ἀπεκδεχομένη τὰς περαιτέρω ὁδηγίας αὐτοῦ ὡς πρὸς τὴν ἐπιτήρησιν τῆς ὑγιεινῆς, καὶ ἵνα ἀσφαλίζηται κάλλιον τὸ ἀπρόσβλητον τῆς δημοσίας ὑγείας.

Ἄρθρ. 13. Ἐὰν ὁ κατέχων τοιοῦτον οἴκημα δὲν θελήσῃ νὰ συμμορφωθῇ πρὸς τὰς Ἀστυνομικὰς διατάξεις, ὡς πρὸς τὰς τοπικὰς συνθήκας τοῦ οἰκήματος, ἢ τὴν ὑπηρεσίαν τῆς ὑγειονομικῆς ἐποπτείας ἢ, μολονότι ἐδήλωσε διὰ τῆς αἰτήσεώς του ὅτι θὰ τηρήσῃ αὐτὰς, ἀθετεῖ κατόπιν ταύτας ἢ ἄλλας ὑποχρεώσεις, ἀναληφθείσας δι' αὐτῆς, ἐν μὲν τῇ πρώτῃ περιστάσει δὲν δίδεται αὐτῷ ἡ αἰτουμένη ἄδεια, ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ ἀφαιρεῖται ἡ δοθεῖσα ἄδεια καὶ διατάσσηται τὸ κλεῖσιμον τοῦ χαμαιτυπείου.

Ἄρθρ. 14. Ὁ κατέχων οἴκημά τι, χαρακτηρισθὲν ὡς χαμαιτυπεῖον, ὅστις ἤθελε τροποποιήσῃ ἢ αὐτὸ τοῦτο τὸ οἴκημα, ἢ τὰς εἰσόδους αὐτοῦ, ἄνευ τῆς προηγουμένης ἐγκρίσεως τῆς Ἀστυνομικῆς Ἀρχῆς, θέλει τιμωρεῖσθαι

διὰ προστίμου μέχρι 50 δραχμῶν, ἢ διὰ κρατήσεως μέχρι δεκαημέρου, ὑποχρεούμενος συνάμα νὰ ἐπαναφέρῃ τὰ πράγματα εἰς τὴν πρότερον θέσιν των.

Ἄρθρ. 15. Εἰς τὰς αὐτὰς ποινὰς θέλει ὑποβάλλεται:

α'. Ὅστις ἀρνεῖται νὰ ἐκτελέσῃ τὴν ἐπιβαλλομένην αὐτῷ ὑποχρέωσιν τοῦ νὰ γνωστοποιῇ τὰς μεταβολὰς, αἵτινες ἐπῆλθον ἐν τῷ προσωπικῷ τοῦ χαμαιτυπείου.

β'. Ὅστις ἐν γνώσει δέχεται εἰς τὸ χαμαιτυπεῖον ἢ ἐπιτρέπει νὰ παραμένωσιν ἐν αὐτῷ, ἔστω καὶ προσωρινῶς, γυναῖκες προσβεβλημέναι ἐξ ἀφροδισίων παθῶν φύσεως μολυσματικῆς, τιμωρεῖται μὲ φυλάκισιν μέχρις ἓξ μηνῶν.

γ'. Ὅστις δέχεται ἐν τῷ χαμαιτυπείῳ α'.) νεανίσκους ἐλάσσονος τῶν 18 ἐτῶν ἡλικίας, β') ἐπιτρέπει εἰς τὰς πόρνας νὰ ἔχωσι παρ' ἑαυταῖς παῖδας ἢ κόρας, ὑπερβάσας τὸ ἕβδομον ἔτος τῆς ἡλικίας των, μὴ ἐξαιρουμένων οὔτε τῶν ἰδίων τέκνων, γ') ἐπιτρέπει νὰ παραμένωσι πλησίον τῶν πορνῶν γυναῖκες, μὴ δηλωθεῖσαι εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν Ἀρχὴν, εἴτε συγγενεῖς εἶναι αὐταὶ, εἴτε φίλαι, ἀρκεῖ νὰ εἶναι ἡλικίας κατωτέρας τῶν τεσσαράκοντα ἐτῶν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'.

Περὶ ἐπιβλέψεως τῶν χαμαιτυπείων.

Ἄρθρ. 16. Ἐν οἱᾳδήποτε ὥρᾳ, εἴτε περιλαμβανομένη ἐντὸς τῶν κανονιστικῶν διατάξεων τοῦ ἄρθρου 19, εἴτε καὶ πέραν ταύτης, ἐὰν ὑπάρχωσι λόγοι σοβαροὶ, ἀφορῶντες τὴν δημοσίαν ἀσφάλειαν, οἱ ἀξιωματικοὶ καὶ ὑπάλληλοι τῆς Ἀστυνομίας δύνανται νὰ εἰσέρχωνται ἐντὸς των πορνείων καὶ νὰ προβαίνωσιν εἰς ἐρεύνας εἰς ὅλα τὰ δωμάτια. Κατὰ κανόνα οἱ ἀστυνομικοὶ ὑπάλληλοι δὲν δύνανται ἐπὶ πειθαρχικῇ ποινῇ νὰ εἰσέρχωνται εἰς τὰ χαμαιτυπεῖα εἰμὴ ἐν στολῇ καὶ συνοδευόμενοι τοὐλάχιστον ὑπὸ ἑνὸς βαθμοφόρου τοῦ σώματος—. Μόνον ἐν κατεπειγούσαις περιστάσεσιν, ἢ δι' ἕκαστον ὑπηρεσίαν, οἱ ἀστυνομικοὶ ὑπάλληλοι δύνανται νὰ εἰσέλθωσιν ἀνὰ δύο καὶ ἐν στολῇ.

Ἄρθρ. 17. Ἐν τοῖς χαμαιτυπείοις ἀπαγορεύονται:

α') τὰ παίγνια, οἱ χοροὶ καὶ αἱ θορυβώδεις παντὸς εἴδους διασκεδάσεις.

β') ἡ πώλησις τροφίμων καὶ ποτῶν.

Ἀπαγορεύεται ἐπίσης ἡ εἰσαγωγὴ ὅπλων οἱουδήποτε εἴδους.

Οἱ παραβάται τῶν διατάξεων τούτων τιμωροῦνται διὰ προστίμου μέχρι πεντήκοντα δραχμῶν, ἢ διὰ κρατήσεως μέχρι δέκα ἡμερῶν, ἐφ' ὅσον δὲν ὑπόκεινται εἰς βαρυτέραν ποινὴν, συμφώνως πρὸς τὰς διατάξεις τοῦ περὶ ὁπλοφορίας νόμου.

Ἄρθρ. 18. Ὅταν ἔν τινι χαμαιτυπείῳ παρατηρῆται πολυαρίθμος συνάθροισις καὶ τοιαύτη, ὥστε νὰ ἐμβάλῃ εἰς κίνδυνον τὴν δημοσίαν ἀσφάλειαν, οἱ ἀξιωματικοὶ καὶ ὑπάλληλοι τῆς Ἀστυνομίας θὰ ἔχωσι τὸ δικαίωμα νὰ διατάττωσι τὴν ἐκκένωσιν.

Ἄρθρ. 19. Ἐκτὸς τῶν διαταχθέντων ἐν τοῖς ἄρθροις 10 καὶ 13, ἡ Ἀστυνομικὴ Ἀρχὴ θὰ διατάσσῃ τὸ κλεῖσιμον τῶν χαμαιτυπείων καὶ ἐν ταῖς ἑπομένοις περιπτώσεσι.

α'. Ὅταν ἐξακριβωθῇ, συμφώνως τοῖς διατεταγμένοις ἐν ἄρθρῳ 32, ὅτι τὸ χαμαιτυπεῖον κατέστη ἑστία μεταδόσεως ἀφροδισίων νοσημάτων.

β'. Ὅταν ἐν τῷ χαμαιτυπείῳ συνουσιάζωνται ἀνήλικοι.

γ'. Ὅταν προκύψῃ ὅτι ἀπεκρύβησαν ἐκ τῆς διατασσομένης ὑπὸ τῆς Ἀστυνομίας ἰατρικῆς ἐπισκέψεως κατὰ τὸ ἄρθρον 29 καὶ ἑπόμενα γυναῖκες, ἢ ὅταν ἐπίσης ἐξακριβωθῇ ὅτι γυνὴ, ἥτις ἀπεμακρύνθη ἐκεῖθεν λόγῳ ἀσθενείας ἐγένετο δεκτὴ ἐκ νέου ἐν αὐτῷ ἄνευ ἰατρικῆς πιστοποιήσεως περὶ τῆς πλήρους αὐτῆς θεραπείας.

δ'. Ὅταν ἀποπειραθῶσι τὴν παρεμπόδισιν, ἢ παρεμποδίσωσι τὴν εἴσοδον εἰς τοὺς ἀξιωματικοὺς καὶ ὑπαλλήλους τῆς Ἀστυνομίας, ἢ ὅταν παρεμποδίσωσιν, ἢ ἀποπειραθῶσι νὰ παρεμποδίσωσιν αὐτοὺς, καθ' οἱονδήποτε τρόπον ἀπὸ τῆς ἐκτελέσεως τῶν καθηκόντων των.

ε'. Ὅταν γείνῃ παράβασις καθ' ὁποτεροῦν εἰς τὰ διατεταγμένα ὑπὸ τῶν ἄρθρων 17 καὶ 18 τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ.

στ'. Ὅταν ἐν γένει λόγοι δημοσίας ἀσφαλείας καὶ τάξεως ἐπιβάλλωσιν εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν Ἀρχὴν τὸ μέτρον τοῦ κλεισίματος.

Ἄρθρ. 20. Ἡ περὶ κλεισίματος διαταγὴ θ' ἀνακοινῶται παρὰ τῆς Ἀστυνομικῆς Ἀρχῆς εἴς τε τὸν διευθυντὴν τοῦ χαμαιτυπείου καὶ τὰς ἐν αὐτῷ διαμενούσας γυναῖκας.

Ἄρθρ. 21. Ἐὰν παρὰ τὴν περὶ κλεισίματος διαταγὴν τὸ χαμαιτυπεῖον ἐξακολουθῇ νὰ εἶνε ἀνοικτὸν καὶ ἐν ἐνεργείᾳ, ἢ ἀνοιχθῇ ἐκ νέου ἄνευ τῆς προτέρας ἀδείας τῆς Ἀστυνομικῆς ἀρχῆς, ὁ διευθυντὴς τοῦ χαμαιτυπείου θέλει καταδικασθῆ παραβάτης καὶ καταγγέλλεσθαι ἐνώπιον τῆς δικαστικῆς ἀρχῆς πρὸς ἐφαρμογὴν τῶν ποινῶν, τῶν προβλεπομένων ὑπὸ τοῦ Ποινικοῦ Κώδικος.

Ἄρθρ. 22. Ἐκδοθείσης τῆς περὶ κλεισίματος διαταγῆς δι' οἰκημά τι, χρησιμεῦσαν ὡς χαμαιτυπεῖον, ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ δύναται νὰ ἀπαγορεύσῃ τὸ ἐκ νέου ἄνοιγμα αὐτοῦ ἐπὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ ἐπὶ τρίμηνον ἀπὸ τῆς χρονολογίας τῆς περὶ κλεισίματος διαταγῆς, μετὰ δὲ τὴν πάροδον τοῦ χρονικοῦ τούτου διαστήματος θὰ αἰτῆται πᾶς εἰδικὸς ἐπὶ τοῦ χαμαιτυπείου περιορισμὸς, ἐξαιρουμένων μόνον τῶν μέτρων, ἅτινα ἠδύναντο νὰ προκληθῶσιν ἐκ νεωτέρων παραβάσεων.

Ἄρθρ. 23 Οὐδεμία ὀφείλεται ἐκ μέρους τοῦ δημοσίου ἀποζημίωσις εἰς ἰδιοκτήτας, ἢ ἐνοικιαστὰς χαμαιτυπείου, ὡς ἐκ τῆς περὶ κλεισίματος διαταγῆς, ἥτις ἐξεδόθη διὰ λόγους δημοσίας τάξεως καὶ ὑγείας κατὰ τοὺς ὅρους τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ, ἐξαιρουμένων τῶν κατὰ τῶν ὑπαλλήλων τῆς Ἀστυνομίας ποινικῶν καὶ πολιτικῶν ἀγωγῶν, καθόσον οὗτοι ἐνήργησαν ἐκ κακῆς πίστεως ἢ διὰ λόγον μὴ δικαιολογούμενον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε'.

Περὶ τῆς προστασίας τῶν γυναικῶν, αἵτινες θέλουσι νὰ ἐγκαταλείψωσι τὰ πορνεῖα.

Ἄρθρ. 24. Ὅστις κρατεῖ ἢ συντελεῖ ὅπως ἄλλος κρατήσῃ ἔν τινι χαμαιτυπείῳ παρὰ τὴν θέλησιν τῆς γυναῖκα τινὰ, ἔστω καὶ ἂν αὕτη εἰσῆλθεν οἰκειοθελῶς καὶ μετῆλθε τὸ πορνικὸν ἔργον, τιμωρεῖται διὰ προστίμου μέχρι 50 δραχμῶν ἢ διὰ κρατήσεως μέχρι δέκα ἡμερῶν, ἐὰν εἰς τὴν πρᾶξιν δὲν συντρέχωσι καὶ στοιχεῖα βαρυτέρου ἀδικήματος, προβλεπομένου ὑπὸ τοῦ Ποινικοῦ Κώδικος.

Ἄρθρ. 25 Ὅταν ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ ἔχῃ λόγους νὰ ὑποθέτῃ, ὅτι γυνή τις κρατεῖται ἐν τοῖς χαμαιτυπείοις παρὰ τὴν θέλησίν της, καὶ ἐξεδήλωσε θέλησιν νὰ ἐγκαταλείψῃ τὸν πορνικὸν βίον, ὀφείλει νὰ τὴν ἐνθαρρύνῃ εἰς τὴν ληφθεῖσαν ἀπόφασιν καὶ νὰ τῇ εὐκολύνῃ τὴν εἰς τὸν ἔντιμον βίον ἐπάνοδον.

Ἐπὶ τῷ τέλει τούτῳ ἡ ῥηθεῖσα ἀρχὴ θὰ ποιήσῃ τὰ ἀναγκαῖα διαβήματα παρὰ τῷ Δημάρχῳ τοῦ τόπου ἔνθα διαμένει ἡ οἰκογένεια τῆς γυναικὸς ὅπως λάβωσι πρόνοιαν οἱ οἰκεῖοι αὐτῆς καὶ δυνηθῇ νὰ εὕρῃ ὑποστήριξιν καὶ καταφυγὴν παρὰ τῇ οἰκογενείᾳ της. Εἰς τὸν τόπον ἔνθα ὑπάρχουσιν καταστήματα ἢ ἑταιρίαι, σκοπὸν ἔχουσαι τὴν ἐπανεστροφὴν εἰς τὸν ἔντιμον βίον τῶν πορνῶν, ἢ τὴν προστασίαν αὐτῶν μετὰ τὴν ἐγκατάλειψιν τῶν χαμαιτυ-

πείων, ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ θέλει προβῇ εἰς τὰς ἀναγκαίας μετ' αὐτῶν συνεννοήσεις.

Ἄρθρ. 26. Ὅταν ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ λάβῃ γνῶσιν, ὅτι ἀνήλικός τις ἔχει ἐπιδοθῇ εἰς τὸ πορνεύεσθαι, ὀφείλει νὰ φροντίσῃ νὰ τὸν παραλάβῃ ἐντὸς σωφρονιστικοῦ καταστήματος, καὶ ὅταν τοῦτο δὲν εἶνε δυνατὸν καὶ ἡ ἀνήλικος δὲν ἔφθασε τὸ 16 ἔτος νὰ τὴν ὁδηγῇ παρὰ τῇ οἰκογενείᾳ αὐτῆς, ἐὰν ἦναι ἐντοπία, ἂν δὲ ἦναι ξένη νὰ τὴν ἀπελαύνῃ.

Ἄρθρ. 27. Ὅταν γυνή τις δηλώσῃ εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν, ὅτι θέλει νὰ ἐγκαταλείψῃ πορνεῖόν τι, διὰ τὸν λόγον ὅτι ὑφίσταται ἢ φοβεῖται μὴ ὑποστῇ κακώσεις, ἢ ὅτι ἀντετάχθησαν εἰς τὴν θέλησίν της μετ' ἀπειλῶν, ὅτι θὰ τῆς κρατήσωσι τὰ ἐνδύματα καὶ ἄλλα ἀντικείμενα, ἀνήκοντα εἰς αὐτὴν, ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ θὰ φροντίσῃ κατὰ τὸν καταλληλότερον, ὃν ἤθελε κρίνει, τρόπον πρὸς προστασίαν τῆς γυναικὸς, ἀποστέλλουσα μάλιστα, ἐν ἀνάγκῃ, δύο ἀστυνομικοὺς ὑπαλλήλους εἰς τὸ χαμαιτυπεῖον.

Ἡ ἀποστολὴ τῶν ἀστυνομικῶν ὑπαλλήλων θὰ γίνηται πάντοτε, ὁσάκις ἡ γυνὴ πρόκειται νὰ ἐγκαταλείψῃ τὸ πορνεῖον, ὅπως ἐπιστρέψῃ εἰς βίον ἔντιμον.

Ἄρθρ. 28. Αἱ τῶν πορνείων ἐξερχόμεναι γυναῖκες εἶναι κατὰ τεκμήριον κύριαι τῶν δι' ἑαυτὰς κατεσκευασμένων ἐνδυμάτων, ὡς ἐπίσης καὶ τῶν ἀσπρορρούχων των. Γεννηθείσης ἀμφισβητήσεως, ὅσον ἀφορᾷ τὴν κυριότητα τῶν τοιούτων ἐνδυμάτων καὶ ἀσπρορρούχων καὶ ἄλλων ἐπίπλων, ἅτινα αὕτη ἰσχυρίζεται ὅτι εἶναι ἴδια, ἢ ἐὰν ὑπάρχῃ ἡ ἀντίρρησις, ὅτι ἐδόθησαν χρήματα εἰς αὐτὴν, ἐνεχυριασθέντων τῶν ἐνδυμάτων τῶν ἀσπρορρούχων καὶ ἄλλων εἰδῶν, ἡ ἀστυνομικὴ ἀρχὴ θὰ προσκαλῇ ἐνώπιόν της τὰ διάδικα μέρη, ὅπως ἐπιχειρήσῃ συμβιβασμόν. Μὴ ἐπιτευχθέντος συμβιβασμοῦ, ἡ γυνὴ θὰ δύναται ν' ἀποφέρῃ μεθ' ἑαυτῆς τὰ ἐνδύματα καὶ ἀσπρόρρουχα, ἅτινα ἐγένοντο δι' ἑαυτὴν καὶ ἅτινα τῇ ἀνήκουσι κατὰ τεκμήριον, ὡς προερρέθη ἀφίνουσα εἰς τοὺς διαφερομένους τὴν δικαστικὴν προσφυγήν.

Ὡς πρὸς τὰ ἄλλα ταῦτα ἀντικείμενα, τῇ αἰτήσει τοῦ ἑτέρου τῶν διαφερομένων, δύνανται νὰ σφραγισθῶσι φροντίδι τῆς ἀστυνομικῆς ἀρχῆς.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΣΤ'.

Περὶ τῆς ἰατρικῆς Ἐπιθεωρήσεως τῶν κοινῶν γυναικῶν

Ἄρθρ. 29. Ἡ τῶν χαμαιτυπείων ἰατρικὴ ἐπιθεώρησις θὰ γίνηται ὑπὸ τῶν ἀστυϊάτρων δίς τῆς ἑβδομάδος καὶ ἐν ἁπάσαις ταῖς οἰκίαις, αἵτινες ἐδηλώθησαν ὡς τοιαῦται. Ἐν περιπτώσει αἰτήσεως εἴτε τῶν κοινῶν γυναικῶν, εἴτε τοῦ κοινοῦ ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ δύναται νὰ διατάξῃ καὶ ἐπιθεωρήσεις ἐκτάκτους μερικὰς ἢ γενικὰς, ζητοῦσα ἐν ἀνάγκῃ τὴν σύμπραξιν καὶ παντὸς ἄλλου ἰατροῦ.

Ἀπαγορεύεται τοῖς ἰατροῖς, τοῖς ἐντεταλμένοις τὴν ἐπιθεώρησιν, νὰ νοσηλεύωσι κατ' οἶκον τὰς ἐξ ἀφροδισίων μεταδοτικῶν νοσημάτων πασχούσας γυναῖκας.

Οἱ παραβάται ἰατροὶ θὰ τιμωρῶνται, ὡς ἐν ἄρθρῳ 3, καὶ θ' ἀπολύωνται ἀπὸ τῆς θέσεώς των.

Ἄρθρ. 30. Οἱ ἀστυΐατροι, οἱ ἐπισκεπτόμενοι κοινὰς γυναῖκας ἐν τοῖς χαμαιτυπείοις, ἔχουσι τὴν ὑποχρέωσιν νὰ ἀναφέρωσιν εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν τὰς γυναῖκας, ἃς ἤθελον εὕρῃ προσβεβλημένας ἐξ ἀφροδισίων. Ἡ παράβασις τῆς ὑποχρεώσεως ταύτης τιμωρεῖται διὰ τῆς ἀπολύσεως τοῦ ἰατροῦ ἐκ τῆς ὑπηρεσίας καὶ μὲ φυλάκισιν μέχρις 6 μηνῶν.

Ἄρθρ. 31. Αἱ γυναῖκες, αἵτινες ἔν τινι τῶν ἐπιθεωρήσεων, περὶ ὧν ἀνωτέρω, ἤθελον εὑρεθῇ προσβεβλημέναι ἐξ ἀφροδισίων παθῶν μολυσματικῆς φύσεως, ἢ ὑποτιθεμένων τοιούτων, δέον ν' ἀπομακρύνωνται παράυτα τοῦ πορνείου καὶ ἀποστέλλωνται εἰς τὸ νοσοκομεῖον. Αἱ ἀλλοδαπαὶ ἀπελαύνονται, ἐὰν πάσχωσιν ἐκ σοβαρῶν νοσημάτων.

Ἡ Ἀστυνομικὴ Ἀρχὴ ὀφείλει νὰ ἐπιβλέπῃ, ὅπως ἡ ἀπομόνωσις τῶν γυναικῶν τούτων τηρῆται πλήρης καὶ ἀπόλυτος.

Ἄρθρ. 32. Ἡ ἀποστολὴ τῶν προσβεβλημένων γυναικῶν, ἢ τῶν ὑποτιθεμένων τοιούτων, εἰς τὸ θεραπευτήριον θὰ γίνηται ἐπὶ τῇ βάσει ἰατρικῆς ἐκθέσεως ὑπὸ τῆς Ἀστυνομικῆς ἀρχῆς, ἀπευθυνούσης ἔγγραφον πρὸς τὴν Διεύθυνσιν τοῦ θεραπευτηρίου, ἥτις ὀφείλει νὰ γνωστοποιῇ πάλιν εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν τὴν ἡμέραν τῆς ἐκ τοῦ θεραπευτηρίου ἐξόδου τῆς γυναικός, εἴτε ὡς θεραπευθείσης, εἴτε ὡς ἀπομακρυνθείσης αὐτογνωμόνως κατὰ τὴν περίοδον τῆς θεραπείας της.

Ἄρθρ. 33 Ὅταν ἔν τινι χαμαιτυπείῳ ἡ ἀστυϊατρικὴ ἐξέτασις ἤθελεν εὕρει τρεῖς κατὰ συνέχειαν φορὰς, ἢ πλειονάκις, γυναῖκας προσβεβλημένας ἐξ ἀφροδισίων παθῶν μολυσματικῆς φύσεως, ἢ ἅπαξ μόνον δύο ἢ πλείονας γυναῖκας προσβεβλημένας ὡσαύτως, τὸ χαμαιτυπεῖον δύναται νὰ θεωρηθῇ ἑστία μολύσματος καὶ νὰ διαταχθῇ τὸ κλεισιμόν του.

Αἱ γυναῖκες, αἵτινες ἤθελον εὑρεθῇ προσβεβλημέναι ἐξ ἀφροδισίων παθῶν, καὶ αἵτινες θὰ ἠρνοῦντο νὰ μεταβῶσιν εἰς τὸ παρὰ τῶν ἐντεταλμένων ἰατρῶν ὑποδεικνυόμενον θεραπευτήριον, ἢ ἐγκαταλείπουσιν αὐτὸ πρὶν ἢ θεραπευθῶσι, θὰ ὑπόκηνται εἰς πρόστιμον μέχρι πεντήκοντα δραχμῶν, ἢ εἰς κράτησιν μέχρι δέκα ἡμερῶν. Αἱ ἀλλοδαπαὶ θὰ ἀπελαύνωνται.

Καθόσον ἀφορᾷ τοὺς ἄνδρας, οἵτινες μεταδίδουσιν ἀφροδισίας μολυσματικὰς νόσους, ὑπόκεινται εἰς τὰς ποινὰς τῶν ἄρθρ. 318—320 τοῦ ποιν. νόμου.

Ἄρθρ. 34. Ἡ γυνὴ, ἥτις ἐξέρχεται θεραπευμένη ἐκ τινος θεραπευτηρίου, ὀφείλει νὰ προμηθεύηται πιστοποιητικὸν τοῦ θεραπευτηρίου, πιστοποιοῦν τὴν ἴασίν της. Αἱ δαπάναι τῆς θεραπείας εἶναι εἰς βάρος της.

Ἄρθρ. 35. Ἐπιτρέπεται ἡ ἰατρικὴ θεραπεία κατ' οἶκον διὰ τὰς κοινὰς γυναῖκας, τὰς μὴ προσβεβλημένας ἐξ ἀφροδισίων νοσημάτων.

Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει δὲν ὑποχρεοῦνται νὰ θεραπευθῶσιν ἐντὸς νοσοκομείου.

Ἄρθρ. 36. Ἡ ἀστυνομικὴ ἀρχὴ ἐπιβλέπει τὴν ἐκτέλεσιν τῆς ἰατρικῆς ἐπιθεωρήσεως, ὅπως οὐδεμία τῶν κοινῶν γυναικῶν τὴν ὑπεκφύγῃ. Ἐὰν ἀρνηθῇ τις ἐξ αὐτῶν νὰ ὑποβληθῇ εἰς ἐπιθεώρησιν ὑπόκειται εἰς τὰς ἐν τῷ ἄρθρῳ 3 διαγεγραμμένας ποινάς.

Ἄρθρ. 37. Ἡ διευθύνουσα χαμαιτυπεῖον ὀφείλει, ὑπὸ ἰδίαν της εὐθύνην, νὰ φροντίζῃ ὅπως πᾶσα γυνὴ εἰσερχομένη εἰς αὐτὸ γίνεται γνωστὴ εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν καὶ ὑποβάλληται εἰς τὴν ἰατρικὴν ἐξέτασιν.

Ἄρθρ. 38. Εἰς τὰς αὐτὰς ποινὰς ὑπόκειται ἡ διευθύντρια χαμαιτυπείου, ἥτις ἤθελεν ἀποκρύψῃ ἀπὸ τῆς Ἀστυνομικῆς ἀρχῆς καὶ τῶν ἐντεταλμένων τὴν ἐπιθεώρησιν ἰατρῶν κοινὴν γυναῖκαν, ἥτις διαμένει παρ' αὐτῇ ἢ μεταβαίνει λάθρᾳ.

Ἄρθρ. 39. Κατὰ τὸ τέλος ἑκάστης ἐπιθεωρήσεως τακτικῆς ἢ ἐκτάκτου οἱ ἰατροὶ θὰ ὑποβάλλωσιν εἰς τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχὴν ἔκθεσιν πλήρη περὶ τῆς ὑγιεινῆς καταστάσεως τῶν ἐλευθέρων ἠθῶν γυναικῶν.

Ἄρθρ. 40. Οὐδεμία τῶν κοινῶν γυναικῶν δύναται νὰ ταξειδεύῃ, ἢ νὰ μεταβαίνῃ εἰς ἄλλην πόλιν ἄνευ ἀδείας τῆς Ἀστυνομικῆς ἀρχῆς, ἐξ ἧς νὰ πιστοποιῆται ὅτι εἶναι ὑγιής.

Ἐπιστρέφουσα ὀφείλει ἐντὸς εἰκοσιτεσσάρων ὡρῶν νὰ εἰδοποιῇ τὴν Ἀστυνομικὴν ἀρχήν.

Ἄρθρ. 41. Οἱ διευθύνοντες, ἢ αἱ διευθύνουσαι, χαμαιτυπεῖα δὲν δύνανται νὰ δεχθῶσιν ἐν αὐτοῖς ἄλλας γυναῖκας

πλὴν τῶν κοινῶν, αἵτινες δέον νὰ ἔχωσι τὴν ἄδειαν τῆς ἀστυνομικῆς ἀρχῆς καὶ πιστοποιητικὸν τῶν ἀστυιάτρων διὰ τοῦ ὁποίου νὰ πιστοποιῆται, ὅτι δὲν πάσχουσιν ἐξ ἀφροδισιακοῦ νοσήματος.

Εἰσὶν ὑπεύθυνοι ἐπίσης περὶ πάσης ἀταξίας, συμπλοκῆς ἢ κλοπῆς, ἥτις ἤθελε συμβῇ τυχὸν ἐν τῷ ὑπ' αὐτῶν διευθυνομένῳ χαμαιτυπείῳ.

Ὀφείλουσι πρὸς τούτοις νὰ ἐπιμελῶνται, ὅπως τηρῆται ἐν αὐτῷ ἡ μεγαλειτέρα καθαριότης καὶ εὐπρέπεια, καὶ νὰ μὴ ἐπιτρέπωσιν εἰς τὰς ὑπὸ τὴν διεύθυνσίν των κοινὰς γυναῖκας νὰ καταχρῶνται τοῦ ἐπαγγέλματός των, νεύουσαι καὶ δελεάζουσαι νεανίας ἐλάσσονας τῶν 18 ἐτῶν.

Ἄρθρ. 42. Ἀπαγορεύεται εἰς τὰς κοινὰς γυναῖκας νὰ μεταβαίνωσιν εἰς τόπους δημοσίου περιπάτου καὶ ἄλλα κέντρα, ἅτινα ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ ἤθελεν κρίνῃ ὡς ἀπαγορευτέα, ἐν δεδομένῃ περιστάσει, διὰ λόγους εὐπρεπείας καὶ τάξεως.

Δὲν δύνανται νὰ διευθύνωνται χαμαιτυπεῖα παρὰ προσώπων, ἑκατέρου τῶν φύλων, ἅτινα δὲν ἔφθασαν τὸ τεσσαρακοστὸν ἔτος τῆς ἡλικίας των, καὶ ἀπαγορεύεται ἐπίσης εἰς αὐτὰ νὰ δέχωνται μικροτέρας τῶν 16 ἐτῶν ἡλικίας.

Αἱ παραβάσεις τῶν δύο τούτων ἄρθρων θὰ τιμωρῶνται διὰ προστίμου ἢ κρατήσεως, ὡς ὥρισται ἐν τοῖς ἄρθρ. 3.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ζ'.

Γενικαὶ Διατάξεις

Ἄρθρ. 43. Εἰς τὰς κοινὰς γυναῖκας, αἵτινες ἐξέρχονται τῶν θεραπευτηρίων καὶ δήλοῦσιν, ὅτι θέλουσι νὰ ἐγκαταλείψωσι τὸ χαμαιτυπικὸν ἐπάγγελμα καθὼς καὶ εἰς ἐκείνας, αἵτινες μολονότι ὑγιεῖς προβαίνουσιν εἰς παρομοίαν δήλωσιν, δύνανται νὰ παρασχεθῶσιν ὑπὸ τῆς Ἀστυνομικῆς ἀρχῆς, ἐπὶ τῇ αἰτήσει των, τὰ μέσα τῆς εἰς τὸν πάτριον ἐπανόδου.

Ἡ αὐτὴ εὐκολία δύναται νὰ παρασχεθῇ ὑπὸ τῶν νομαρχῶν καὶ εἰς τὰς γυναῖκας ἐκείνας, αἵτινες ἐγκαταλείψασαι τὸ χαμαιτυπικὸν ἐπάγγελμα, θέλουσι νὰ μεταβῶσιν εἰς ἄλλον παρὰ τὸν τῆς καταγωγῆς των, ἢ τὸν τῆς διαμονῆς τῆς οἰκογενείας των τόπον, ἀλλὰ δέον ν' ἀποδείξωσιν ὅτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἀπέρχονται ἐξησφάλισαν τιμίαν ἐνασχόλησιν.

Ἄρθρ. 44. Διὰ τὴν ἐκτέλεσιν τῆς ὑπὸ τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ διατεταγμένης ὑπηρεσίας, ἡ Ἀστυνομικὴ ἀρχὴ ὀφείλει νὰ κρατῇ βιβλία, ἅτινα ὁρισθήσονται δι' εἰδικῶν ὁδηγιῶν. Τὰ βιβλία ταῦτα θὰ κρατῶνται μυστικῶς καὶ δὲν θὰ ἐπιδεικνύωνται ἢ μόνον εἰς προϊσταμένας ἀρχάς.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Η'.

Μεταβατικαὶ Διατάξεις

Ἄρθρ. 45. Τὰ οἰκήματα ἅτινα κατὰ τὴν δημοσίευσιν τοῦ παρόντος Κανονισμοῦ ἔχουσιν ἤδη μεταβληθῇ εἰς χαμαιτυπεῖα θὰ ἐξακολουθήσωσι νὰ θεωρῶνται τοιαῦτα, συμφώνως τῷ παρόντι Κανονισμῷ, ἄνευ ἀνάγκης νεωτέρας δηλώσεως. Ἀλλ' ἡ Ἀστυνομία θέλει φροντίσει νὰ συντάξῃ κατάλογον τῶν τοιούτων οἰκημάτων.

Ὁ παρὼν Κανονισμὸς, ἰσχύων ἀπὸ τῆς δημοσιεύσεώς του, δημοσιευθήτω καὶ ἐκτελεσθήτω ὡς νόμος τῆς Πολιτείας.

Χανιὰ τῇ 2 Ἰουνίου 1900.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ

Μ. Ρ. Κούνδουρος
Ἐλευθ. Κ. Βενιζέλος
Κωνστ. Μ. Φούμης
Νικ. Γιαμαλάκης
Χουσεΐν Γενιτσαράκης

Ἀριθ. Νόμου. 174

ΔΙΑΤΑΓΜΑ

Περὶ διαγωνισμοῦ τῶν ὑποψηφίων Συμβολαιογράφων.

ΗΜΕΙΣ ΠΡΙΓΚΗΨ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

Ὕπατος Ἁρμοστὴς ἐν Κρήτῃ

Ἔχοντες ὑπ' ὄψιν τὰ ἄρθρα 111 καὶ 113 τοῦ Συντάγματος, προτάσει τοῦ Ἡμετέρου ἐπὶ τῆς Δικαιοσύνης Συμβούλου καὶ τῇ ὁμοφώνῳ γνώμῃ τοῦ Συμβουλίου Ἡμῶν.

Ἀποφασίζομεν καὶ διατάσσομεν

Ἄρθρ. 1. Ὁσάκις ὑπάρχει κενὴ θέσις Συμβολαιογράφου, προσκαλοῦνται ὑπὸ τῆς Ἀνωτέρας Διευθύνσεως τῆς Δικαιοσύνης διὰ τῆς Ἐπισήμου Ἐφημερίδος, οἱ βουλόμενοι ἐκ τῶν ἐχόντων τὰ ὑπὸ τοῦ Νόμου ὁριζόμενα προσόντα νὰ ὑποβάλωσιν ἐντὸς ὡρισμένης προθεσμίας τὴν περὶ διορισμοῦ εἰς τὴν κενὴν ταύτην θέσιν αἴτησίν των.

Ἄρθρ. 2. Ὁσάκις διὰ τὴν κενὴν θέσιν παρουσιασθῶσιν ἐντὸς τῆς ταθχείσης προθεσμίας πλείονες τοῦ ἑνὸς ὑποψήφιοι ἔχοντες τὰ ὑπὸ τοῦ νόμου ὁριζόμενα προσόντα διεξάγεται μεταξὺ τῶν πλειόνων τούτων ὑποψηφίων διαγωνισμὸς ἐνώπιον τοῦ Συμβουλίου τῆς Δικαιοσύνης. διορίζεται δὲ ὁ κατὰ τὸν διαγωνισμὸν ὑπερτερήσας.

Ἄρθρ. 3. Τὰ τοῦ τρόπου τῆς διεξαγωγῆς τοῦ διαγωνισμοῦ κανονίζονται δι' Ἡγεμονικοῦ Διατάγματος ἐπὶ γνωμοδοτήσει τοῦ Συμβουλίου τῆς Δικαιοσύνης.

Μεταβατικαὶ διατάξεις

α.) Ἡ ἐνιαύσιος προθεσμία τοῦ ἄρθρου 2 τοῦ Εἰσαγωγικοῦ Νόμου παρατείνεται εἰς δύο ἔτη.

β.') Εἰς τοὺς Συμβολαιογράφους οἵτινες κατὰ τὸν ὑπ' ἀριθ. 167 Νόμον θ' ἀναλάβωσιν ἀπὸ 1 Ἰουλίου ἐ. ἔ. καὶ καθήκοντα Ὑποθηκοφύλακος, δύναται νὰ χορηγηθῇ ὑπὸ τῆς Ἀνωτ. Διευθύνσεως τῆς Δικαιοσύνης προθεσμία μέχρι δύο μηνῶν πρὸς κανονισμὸν τῶν ἀφορώντων τὰ τῆς δοτέας ὑπ' αὐτῶν, ὡς ὑποθηκοφυλάκων, ἐγγυήσεως.

Εἰς τὸν Ἡμέτερον ἐπὶ τῆς Δικαιοσύνης Σύμβουλον ἀνατίθεται ἡ δημοσίευσις καὶ ἐκτέλεσις τοῦ παρόντος νόμου ἰσχύοντος ἀπὸ τῆς ἡμέρας τῆς δημοσιεύσεώς του.

Ἐν Χαλέπᾳ τῇ 9 Ἰουνίου 1900

ΓΕΩΡΓΙΟΣ

Ἐλευθ. Κ. Βενιζέλος
Κωνστ. Μ. Φούμης
Μ. Ρ. Κούνδουρος
Χ. Γενιτσαράκης

Ἀριθ. Νόμου 175

ΔΙΑΤΑΓΜΑ

Περὶ ἐπιδόσεως τῶν ποινικῶν δικογράφων διὰ τοῦ ταχυδρομείου.

ΗΜΕΙΣ ΠΡΙΓΚΗΨ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

Ὕπατος Ἁρμοστὴς ἐν Κρήτῃ

Ἔχοντες ὑπ' ὄψει τὰ ἄρθρα 111 καὶ 113 τοῦ Συντάγματος προτάσει τοῦ Ἡμετέρου ἐπὶ τῆς Δικαιοσύνης Συμβούλου καὶ τῇ ὁμοφώνῳ γνώμῃ τοῦ Συμβουλίου Ἡμῶν.

Ἀποφασίζομεν καὶ διατάσσομεν,

Τὰ ποινικὰ δικόγραφα δύνανται νὰ κοινοποιῶνται καὶ διὰ τοῦ Ταχυδρομείου. Ὁ τρόπος τῆς κοινοποιήσεως ταύτης καὶ ἡ ἀπόδειξις αὐτῆς, κανονίζονται διὰ Διαταγῆς τῶν ἐπὶ τῆς Δικαιοσύνης καὶ τῆς Συγκοινωνίας καὶ Δημοσίας Ἀσφαλείας Συμβούλων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ι. Ελληνική βιβλιογραφία

Αμπατζόγλου Φ.,1994, "Ιστορία και μυθοπλασία. Οι αυτοβιογραφικές αφηγήσεις πολέμου". Στο: *Αφηγηματικότητα, Ιστορία και Ανθρωπολογία*, πρακτικά διημερίδας, Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου (25-54).

Ασδραχάς Σπ., 1982, *Ελληνική κοινωνία και οικονομία ιη΄ και ιθ΄ αιώνες*, Αθήνα: Ερμής.

Αστρινάκης,Α.,1991, *Νεανικές υποκουλτούρες. Παρεκκλίνουσες υποκουλτούρες της νεολαίας της εργατικής τάξης. Η βρετανική θεώρηση και η ελληνική εμπειρία*, Αθήνα: Παπαζήση.

Αστρινάκης Α. & Στυλιανούδης Λ. (επιμ.), 1996, *Χέβυ μέταλ Ροκαμπίλι και Φανατικοί οπαδοί. Νεανικοί πολιτισμοί και υποπολιτισμοί στη Δυτική Αττική*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Attali J., *Θόρυβοι, δοκίμιο πολιτικής οικονομίας της μουσικής*, Αθήνα: Ράππα.

Βέμπερ Μ., 1983 [1956], *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Κένταυρος.

Veblen, T., 1982 [1899], *Η θεωρία της αργόσχολης τάξης*, ΑΘήνα: Κάλβος.

Vries de, 1990, "Νόημα και ερμηνεία στην ιστορία", Ιστωρ 1 : 12-24.

Γεωργιάδης Ν., 1993, *Ρεμπέτικο και Πολιτική*, Αθήνα: Σύγχρονη εποχή.

Gellner E., 1992 [1983], *Έθνη και εθνικισμός*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Gisburg C., 1994 [1976], *Το τυρί και τα σκουλήκια. Ο κόσμος ενός μυλωνά*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Goldam L., 1979 [1964], *Για μια κοινωνιολογία του μυθιστορήματος,* Αθήνα: Πλέθρον.

Goffman E., 1994 [1961], *Άσυλα*, Αθήνα: Ευρύαλος.

Williams R., 1992, *Κουλτούρα και Ιστορία,* Αθήνα: Γνώση.

Δαμιανάκος Σ., 1987, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα: Πλέθρον.

Δαμιανάκος Σ., 1996, "Σχόλια και αναστοχασμοί με αφορμή οκτώ κείμενα για το ρεμπέτικο". Στο: Κοταρίδης Ν. (επιμ.), Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι, Αθήνα: Πλέθρον (303-327).

Δασκαλάκης Η., 1985, *Η Εγκληματολογία της κοινωνικής αντίδρασης*, Αθήνα: Σάκκουλα.

Δεληβασίλης Γ., 1955, "Τύποι και μορφές του Παληού Κάστρου. Ο Γκιαουρογιάννης", Κνωσός 12: 24-27.

Δεμερτζής Ν., 1989, *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα: Παπαζήση.

Δερμιτζάκης Μ., 1934, *Στίχοι*, Ηράκλειο: Τυπογραφείο Ελ. Σκέψις.

Δερμιτζάκης Μ., 1936, *Τραγούδια*, Ηράκλειο: Τυπογραφείο Ν. Αλικιώτη.

Δερμιτζάκης Μ., 1957, *Ανιστορήματα* Ι, Ηράκλειο: Κ. Φραγκούλη.

Δερμιτζάκης Μ., 1959, *Ανιστορήματα ΙΙ*, Ηράκλειο: Κ. Φραγκούλη.

Δερμιτζάκης Μ.,1962α, *Από όσα θυμούμαι. Το παληό Κάστρο Ι*, Ηράκλειο: Χατζηκώστα.

Δερμιτζάκης Μ., 1962β, *Από όσα θυμούμαι. Το παληό Κάστρο ΙΙ*, Ηράκλειο: Χατζηκώστα.

Δετοράκης Θ., «Η τουρκοκρατία στη Κρήτη (1669-1898)». Στο: *Κρήτη Ιστορία και Πολιτισμός*, Ηράκλειο: Σύνδεσμος Τοπικών Ενώσεων Δήμων και Κοινοτήτων Κρήτης.

Δετοράκης Θ., 1990, *Ιστορία της Κρήτης*, Ηράκλειο: Τυποκρέτα Γ. Καζανάκη.

ΔετοράκηςΜ., 1984, "Φροντίδα της Κρητικής Πολιτείας για τη δημόσια Υγεία (α' περίοδος 1989-1905)" Λύκτος. Τομ.1: 167-182.

Δετοράκης Μ., 1986 "Φροντίδα της Κρητικής Πολιτείας για τη δημόσια Υγεία ΙΙ (β' περίοδος 1905-1913)" Λύκτος Τομ.2: 165-225.

Δραγούμης Σ., 1909, *Ένωσις. Κρητικόν υπόμνημα*. Αθήνα.

Ζαϊμάκης Γ., 1995α, "Το ρεμπέτικο στη Κρήτη. Η περίπτωση του Λάκκου", Στο: *Άξονες και προϋποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα*, Πρακτικά συνεδρίου, Αθήνα: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου Ν. Δημητρίου, Βιβλιοθήκη Επιστημονικοών Εκδόσεων, (203-228).

Ζαϊμάκης Γ.,1995β "Η πορνεία στο Μεγάλο Κάστρο στα χρόνια της Κρητικής πολιτείας", Παλίμψηστο 14-15: 181-190.

Ζαϊμάκης Γ., 1996 «Καταγώγια ακμάζοντα: Μάγκες και ρεμπέτικα στα χαμαιτυπεία του Λάκκου» στο Ν. Κοταρίδης (επιμ.), *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Αθήνα, Πλέθρον (173-195).

Ζαϊμάκης Γ., (υπό δημοσίευση), «Η εποχή των βαρκάρηδων. Ταυτότητα, εκσυγχρονισμός και πολιτισμικές σχέσεις στο λιμάνι Ηρακλείου». Στο: *Δίκτυα επικοινωνίας και πολιτισμού στο Αιγαίο*, Πρακτικά Συνεδρίου.

Ηλιόπουλος Θ., "Πορνεία", Στο: Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος - Λαρους - Μπριτάνικα, Τομ. 50: 195-199.

Θανοπούλου Μ., Πετρονώτη Μ., 1987, "Βιογραφική προσέγγιση: Μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας", Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών 64: 20-42.

Ίγκερς Γ., 1991 [1984], *Νέες κατευθύνσεις στην Ευρωπαϊκή ιστοριογραφία*, Αθήνα: Γνώση.

Κάβουρας Π., 1992, "Ο χορός στην Ελλάδα", Εθνογραφικά 8: 47-70.

Κάβουρας Π., 1993, Το Καρπαθικό γλέντι: Μια εθνογραφική προσέγγιση με ευρύτερη συγκριτική προοπτική, αδημοσίευτο κείμενο εισήγησης. Στο: Συνέδριο της Α. Μεσογειακής συνάντησης Κρήτης, Ηράκλειο, 25 Αυγούστου-15 Σεπτεμβρίου 1993.

Κάβουρας Π., 1994, "Αυτοσχέδιο διαλογικό τραγούδι και γλεντικός συμβολισμός στην Όλυμπο Καρπάθου". Στο: *Μουσικές και χοροί του Ανατολικού Αιγαίου*, Πρακτικά Συνεδρίου, Αθήνα: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου: Βιβλιοθήκη επιστημονικών εκδόσεων (135-178).

Κάβουρας Π., 1996, Το καρπαθικό γλέντι ως τελετουργία και παράσταση. Μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών. Στο: *Λαϊκά δρώμενα: Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Πρακτικά Συνεδρίου, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού- Διεύθυνση λαϊκού πολιτισμού.

Καβουνίδου Τ., 1984, "Μερικά προβλήματα στη μελέτη της ιστορίας τη; ελληνικής οικογένειας", Σύγχρονα θέματα 22: 95-102.

Καζαντζάκης Ν., 1957 (4η έκδοση), *Βίος και Πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά*, Αθήνα: Δίφρος.

Καλλιατάκη - Μερτικοπούλου Κ., 1988, *Ελληνικός αλυτρωτισμός και Οθωμανικές μεταρρυθμίσεις. Η περίπτωση της Κρήτης 1868-1877*, Αθήνα: Εστία.

Καλομενόπουλος Ν., 1894, *Κρητικά ήθη, Τοπογραφία - Οδοιπορικά Νήσου Κρήτης*, Αθήνα.

Καραποστόλης Β., 1984, *Μορφές της κοινωνικής δράσης*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Καψωμένος Ε., 1979, *Το σύγχρονο Κρητικό τραγούδι. Η δομή και η ιδεολογία του*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Certeau M., 1991, "Ιστορία: Επιστήμη και μυθοπλασία", Ιστωρ 3: 5-27.

Κιουρτσάκης Γ., 1985, *Καρναβάλι και καραγκιόζης*, Αθήνα: Κέδρος.

Κιουρτσάκης Γ., 1983, *Προφορική παράδοση και Ομαδική δημιουργία. Το παράδειγμα του Καραγκιόζη*, Αθήνα: Κέδρος.

Κιτρομηλίδης Π., 1985, *Ι. Μοισιόδαξ*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα εθνικής τράπεζας.

Collard A., 1993, Διερευνώντας την "κοινωνική μνήμη" στον Ελλαδικό χώρο. Στο: Παπαταξιάρχης Ε., Παραδέλλης Θ., *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολή στην ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Colajanni A., 1993, "Η επανακοινωνικοποίηση ως διαδικασία προσαρμογής του ερευνητή σε μια διαφορετική κοινωνία", Εθνολογία 2: 245-260.

Κοταρίδης Ν., 1993, *Παραδοσιακή επανάσταση και εικοσιένα*, Αθήνα: Πλέθρον.

Κοταρίδης Ν., (επιμ.), 1996, *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Αθήνα: Πλέθρον.

Κριάρης Αρ., 1921 [1901], *Πλήρης συλλογή Κρητικών δημωδών ασμάτων. Ηρωικών, ιστορικών, πολεμικών, του Γάμου, της τάβλας, του χορού*, Αθήνα: Α. Φρανζτεσκάκη, Α. Καΐτατζή.

Κυριακίδου - Νέστορος Α., 1986, *Λαογραφικά μελετήματα11* , Αθήνα: Πορεία.

Λαμπίρη - Δημάκη Ι., 1989, *Κοινωνιολογία και Ιστορία. Ομοιότητες και διαφορές*, Αθήνα: Παπαζήση.

Le Goff J., Norra P. (επιμ.), 1975, *Το έργο της Ιστορίας*, Τόμοι 3, Αθήνα: Ράπα.

Λεοντίδου, 1989, *Πόλεις της σιωπής*, Αθήνα: Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ.

Λιάκος Αντ., 1993, *Εργασία και πολιτική στην Ελλάδα του μεσοπολέμου*, Αθήνα: Εκδόσεις Εμπορικής Τράπεζας.

Λουτζάκη Ρ., 1992, «Οι Ελληνικοί χοροί. Κριτική θεώρηση των βιβλίων του παραδοσιακού χορού», Εθνογραφικά 8: 27-46.

Λουτζάκη Ρ., 1992, «Για μια ανθρωπολογία του χορού», Εθνογραφικά 8: 11-16.

Μαζαράκη Δ., 1959, *Το Λαϊκό κλαρίνο στην Ελλάδα*, Αθήνα.

Μαυρογορδάτος Θ., Χατζηϊωσήφ (επιμ.), 1992, Βενιζελισμός και αστικός εκσυγχρονισμός, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Μανουσάκη Γ., 1991, Η μαντάμ Ορτάνς και τα τέσσερα λογοτεχνικά πορτραίτα της, Παλίμψηστο 11: 79-100.

Μπακαλάκη Α., (επιμ.), 1994, *Ανθρωπολογία. Γυναίκες και Φύλο* (Κείμενα των Orthers, Strathern M., Rosaldo M.), Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Μπενβενίτσε Ρ., Παραδέλλης Θ. (επιμ.), 1994, *Αφηγηματικότητα, Ιστορία και Ανθρωπολογία*, (Πρακτικά διημερίδας) 1-2 Απριλίου 1994, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη.

Μπουρτιέ Π., 1992, *Μικρόκοσμοι. Τρεις μελέτες πεδίου*, Αθήνα: Δελφίνι.

Μπουρτιέ Π., 1994, *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Δελφίνι.

Μπουρτιέ Π., 1992, *Η ανδρική κυριαρχία*, Αθήνα: Δελφίνι.

Braudel F., 1987 [1958], *Μελέτες για την ιστορία*, Αθήνα: Μνήμων.

Mauss M., 1979 [1923-4]. *Το Δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, Αθήνα: Καστανιώτη.

Νικολαΐδου Σ., 1993, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, Αθήνα: Παπαζήση.

Νιτσιάκος Β., 1991, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα: Οδυσσέας.

Νιωτάκης Γ., 1958, *Οικονομική έρευνα της Κρήτης*, Ηράκλειο.

Νομαρχία Ηρακλείου,1971, *Το Ηράκλειο και ο νομός του*, Ηράκλειο: Βικελαία Βιβλιοθήκη Ηρακλείου.

Doworkin A., 1983 [1981], *Πορνογραφία και ανδροκρατική κοινωνία*, Αθήνα: Ουτοπία.

Duby G., 1988, «Η ιστορία των νοοτροπιών». Στο: *Ιστορία και οι μέθοδοι της. Τόμος Β. Μεθοδική αναζήτηση των μαρτυριών.* Τεύχος 3, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (237-278).

Dosse F, 1993 [1987], *Η ιστορία σε ψίχουλα*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.

Ξανθουλίδου Σ., 1964 [1921], *Χάνδαξ - Ηράκλειο, Ιστορικά σημειώματα*, Ηράκλειο: Υιοί Σπ. Αλεξίου.

Παγκάλια Ξ., 1983, «Εφημερίδες του Ηρακλείου 1881--1983», Προμηθεύς ο Πορφυρός 36.

Παπαγεωργίου Δ., 1995, «Οι δρόμοι της ανατολής στο Αιγαίο: Οι μουσικοί και επαγγελματικοί ορίζοντες ενός σύγχρονου λαϊκού μουσικού της Λέσβου». Στο: *Άξονες και προϋποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα*, Πρακτικά συνεδρίου, Αθήνα: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου Ν. Δημητρίου, Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων.

Παναγιώτου Γ., 1983, «Ο αμανές», Ντέφι 4: 34-37.

Παπαμανουσάκης Στρ., 1979, *Η ξενοκρατία στην Κρήτη*, Αθήνα: Κάλβος.

Παπαστάμου Σ., Μιούνυ Γ., 1983, *Μειονότητες και εξουσία. Μια κοινωνικοψυχολογική και πειραματική προσέγγιση της κοινωνικής επιρροής και συμπεριφοράς των μειονοτήτων*, Αθήνα: Αλέτρι.

Παπαστάμου Σ., (επιμ.), 1990, *Σύγχρονες έρευνες στην κοινωνική ψυχολογία: Διομαδικές σχέσεις*, Αθήνα: Οδυσέας.

Παπαταξιάρχης Ε., 1990 «Δια την σύστασιν και ωφέλεια της κοινότητας του χώρου». Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγιακή κοινωνία». Στο: Κομνηνού Μ., Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία*, Αθήνα: Παπαζήση (332-372).

Παπαταξιάρχης Ε., Παραδέλλης Θ. (επιμ.), 1992, *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαταξιάρχης Ε., 1993, «Ο κόσμος του καφενείου». Στο Παπαταξιάρχη Ε. - Παραδέλλης Θ., (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαταξιάρχης Ε. & Παραδέλλης Θ. (επιμ.), 1993, *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στη κοινωνική ιστορία της νεώτερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαχριστόπουλος Ν., 1994, «Η ποιητική του ρεμπέτικου τραγουδιού και οι κοινωνιογλωσσικές προϋποθέσεις της ομαδικής δημιουργίας», Δοκιμές 1:173-186.

Πετρίτης Ι., (επιμ.), 1959, *Μορφωτικά στοιχεία πόλεως Ηρακλείου Κρήτης*, Ηράκλειο: Σύλλογος Φίλοι του βιβλίου. Δημοδιδάσκαλοι εκπαιδευτικής περιφέρειας Πεδιάδος.

Πετρόπουλος Η., 1980, *Υπόκοσμος και καραγκιόζης*, Αθήνα: Γράμματα.

Πετρόπουλος Η., 1989 [1968], *Ρεμπέτικα τραγούδια*, Αθήνα: Κέδρος.

Πετρόπουλος Η., 1991 [1980], Το μπουρδέλο, Αθήνα: Νεφέλη.

Πιζάνιας Π., 1993, *Οι φτωχοί των πόλεων. Η τεχνογνωσία της επιβίωσης στην Ελλάδα το μεσοπόλεμο*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Πικρός Ι., 1977, «Η Κρητική Πολιτεία», ΙΕΕ ΙΔ: 101-125.

Ρήγα Α.Β., Μπεχράμης Θ., 1991α, *Μαρία Τ. Ιστορία ζωής ψυχογραφική προσέγγιση*, Αθήνα: Δ. Μαυρομμάτη.

Ρήγα Α.Β., 1991β «Από τις στάσεις στις κοινωνικές αναπαραστάσεις», Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών 80: 156-165, Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε.

Ρικέρ Π., 1990, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Αγροτικής Τράπεζας.

Σβολόπουλος Κ., 1977, «Η Κρητική πολιτεία από το 1899», ΙΕΕ ΙΔ: 197-215, 280-282.

Σβολόπουλος Κ., 1989 «Η περίοδος της αυτονομίας στη Κρήτη». Στο: *Κρήτη Ιστορία και Πολιτισμός* (επιμ. Βικελαία Βιβλιοθήκη), Ηράκλειο: Σύνδεσμος Τοπικών Ενώσεων Δήμων και Κοινοτήτων Κρήτης (459-492).

Σηφάκης Γ., 1988, *Για μια Ποιητική του Ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Σκιά - Πανοπούλου Χ., 1987, Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της έννοιας «συνοικία», Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών 66: 52-77, Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε.

Σολδάτος Γ., 1979, Ιστορία του Ελληνικού Κινηματογράφου, Αθήνα: Νεφέλη.

Σπανάκη Σ., 1940- 1976, *Μνημεία Κρητικής Ιστορίας*, Τόμοι 1-6, Ηράκλειο: Ν. Αλικιώτη.

Σπανάκη Σ., 1990, *Το Ηράκλειο στο πέρασμα των αιώνων*, Ηράκλειο.

Σπανάκης Σ., 1991, *Πόλεις και χωριά της Κρήτης στο πέρασμα των αιώνων*, Ηράκλειο: Γραφικές τέχνες Δετοράκη.

Σταυράκης Ν., 1890, *Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης, μετά δαφόρων γεωγραφικών ιστορικών αρχαιολογικών, εκκλησιαστικών κ.λ.π. ειδήσεων περί της νήσου*, Αθήνησι.

Σταυρινίδης Ν., 1975-1985, *Μεταφράσεις Τουρκικών ιστορικών εγγράφων*, τόμοι 5, Ηράκλειο: Βικελαία Βιβλιοθήκη Ηρακλείου.

Σταυρινίδης Ν.,1985, *Ρεμπιά Γκιουλνούς η Ρεθύμνια Χριστιανή Σκλάβα*, Ηράκλειο: Δήμος Ηρακλείου.

Σταυρινίδης Ν., 1983, *Το Καζίνο του Ροΐδη*, Ηράκλειο: Κνωσός.

Τζάκης Δ., 1996, «Ο κόσμος της μαγκιάς». Στο: Κοταρίδης Ν., *Ρεμπέτες και ρεμπέτικο τραγούδι*, Αθήνα: Πλέθρον (33-69).

Τοντόροφ Ν., 1986, *Η Βαλκανική πόλη 15ος αιώνας Ι και ΙΙ*, Αθήνα: Θεμέλιο.

Τοντόροφ Τ., 1989 [1973], *Ποιητική*, Αθήνα: Γνώση.

Τσιτσιπής Λ., 1993 «Κραυγές στο δρόμο: Η διαλογική οπτική στη Γλωσσική ανθρωπολογία» Εθνολογία 2: 245-260.

Φουκώ Μ., 1978, *Η ιστορία της σεξουαλικότητας*, Αθήνα: Ράπα.

Φουκώ Μ., 1991, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Αθήνα: Ύψιλον.

Φραγκάκι Ε., 1960, *Η λαϊκή τέχνη στη Κρήτη*, Αθήνα.

Φραγκάκι Ε., 1977, «Τα χαμάμια του Μεγάλου Κάστρου. Προέλευσις και λειτουργία των», Αμάλθεια 30: 3-20.

Φρέρη Μ., (xx), *Το Κάστρο μας*, Αθήνα: Καστανιώτη.

Hassoun J. (1996), *Το κοντραμπάντο της μνήμης*, Αθήνα: Εξάντας. Τρίαψις Λόγος.

Χατζηδουλής Κ. (επιμ.), 1979, *Ρεμπέτικη Ιστορία, Περπινιάδης, Γενίτσαρης, Μάθεσης, Λελάκης*, Αθήνα: Νεφέλη.

Χατζηπανταζής Θ., 1984, *Η εισβολή του καραγκιόζη στην Αθήνα του 1890*, Στιγμή, Αθήνα.

Χατζηπανταζής Θ., 1986, *Της Ασιάτιδος μούσης ερασταί. Η ακμή του καφέ αμάν στα χρόνια της βασιλείας του Γεωργίου Α'*, Αθήνα: Στιγμή.

Χατζιδάκις Ι., 1909, «Κρητική μουσική και όρχησις», Κρητική Στοά Τομ.2: 273-286.

Χατζιδάκις Ι., 1955 «Η δημώδης Κρητική μουσική», Κνωσός 14: 29-30.

Χατζιδάκις Μ., 1980, *Τα σχόλια του Τρίτου,* Αθήνα: Εξάντας.

Hebdige Dick, 1985 [1981] *Υπο-κουλτούρα το νόημα του στυλ*, Αθήνα: Γνώση.

Hirshon - Φιλιππάκη R., 1993, «Μνήμη και Ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς». Στο: Παπαταξιάρχης Ε., Παραδέλλης Θ. (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν. Συμβολές στη κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια (327-356).

Χρηστάκης Ν., 1994, *Μουσικές ταυτότητες. Αφηγήσεις ζωής μουσικών και συγκροτημάτων της Ελληνικής ανεξάρτητης σκηνής ροκ*, Αθήνα: Δελφίνι.

Χολστ Γ., 1991 [1977], *Δρόμος για το ρεμπέτικο,* Λίμνη Ευβοίας: Ντένιζ Χάρβεϋ.

Χτούρης Σ.,1995, «Παραδοσιακά και σύγχρονα δίκτυα στο Αιγαίο». Στο: Άξονες και προϋποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα, Πρακτικά Συνεδρίου, Αθήνα: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου Ν. Δημητρίου, Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων.

Ψυλλάκης Ν., 1986, «Νοσοκομείο κοινών γυναικών», Κρητικές Εικόνες, 56: 22-27.

II. Ξένη βιβλιογραφία.

Alexander J., Seidman J., 1990, *Culture and society. Contemporary debates*, Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson M., 1980, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Ardener E., 1975 [1972] «Belief and the problem of women». Στο Ardener: (επιμ.), Perceiving Women, London: Dent (1-17).

Austin J. L., 1962, *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

Barthes R., 1971, «The rhetoric of the image». Στο Heath S. (επιμ.), 1977, Image, Music, Text, Fontana: W.P.C.S.

Bauman R. & Briggs G.L. (1990), «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social life», Annual Review of Anthropology, 19: 59-88.

Becker H., 1963, *Outsiders*, New York: The Free Press of Clencoe.

Bauman R., 1977, Verbal art as performance, Rowley: Newbury House.

Bauman R., Briggs C., 1990, «Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life», Annual Review of Anthropology 19: 59- 88.

Becker H., 1982, *Art Worlds*, California: University of California Press.

Benveniste E., (1966), *Problemes de linguistique generale*, Paris: Callimard.

Bertaux D., Bertaux - Wiame I, 1981α, «Life Stories in the Bakers trade». Στο Bertaux D. (επιμ.), Biography and Society. The life history approach in the social sciences, Beverly Hills California: Sage.

Bertaux D. (επιμ.), 1981 β, *Biography and Society. The life history approach in the social sciences*, Beverly Hills: California, Sage.

Bertaux D., Kohli M., 1984, «The life story approach», Annual Review of sociology 10.

Bourdieu P., 1977. [1972], *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu P., 1985, *Distinction. A social critique of the judgment of taste*, London: RKP.

Brake M, 1985, *Comparative Youth cultures*, London & N. York : Routledge and Kegan Paul.

Campell, J. K., 1964, *Honour, family and patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford: Clarendon Press.

Caraveli A., 1982, «The song beyond the song: Aesthetics and social interaction in Greek folksong», Journal of American Folkore, 93: 129-157.

Caraveli A., 1985, «The symbolic village: Community born in Performance», Journal of American Folklore, 98: 259-286.

Caraveli A., 1986, «The Bitter Wounding: The lament as social protest in rural Greece». Στο: Dubish J., (επιμ.), Gender and Power in Rural Greece, Princeton: Princeton University Press.

Cowan J., 1990, *Dance and the body. Politics in Nothern Greece*. Princeton: Princeton University Press.

Cohen A. P., 1985, *The symbolic construction of community*, London: Ellis Horwood Ltd and Taristock Publication Ltd.

Douglas M., 1975, *Implicit meanings. Essays in anthropology*, London: Roudledge and Kegan Paul plc, London.

Douglas M., 1991 [1966], *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London: Roudledge.

Douglas M., Wildavsky A, 1982, *Risk and culture. An essay on the selection of Technological and Environmental dangers,* Berkeley, L. Angeles, London: University of California Press.

Douglas M., 1987, «A distinctive Anthropological Perspective». Στο M. Douglas (επιμ.), Constructive Drinking, Perspectives on drink from Anthropology,2-15, (ambridge: Cambridge University Press.

Douglas M., 1990, «The symbolic pollution». Στο Alexander J., Sedman S., (επιμ.), *Culture and Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

du Boulay J., 1974, *Portait of a Greek mountain village,* Oxford: Clarenton.

Faris R., Dunham, 1985 [1965], Natural Areas of the city, στο Traub S., Little G. (επιμ.), *Theories of deviance*, N. York: State University of New York (50-60).

Ferraroti F., 1983, *Histoire et histoires de vie*, Paris: Librairie des Miradiens.

Finnegan R., (1977), *Oral poety* Cambridge: Cambridge University Press.

Gauntlett S., 1991 «Orpheus in the criminal underworld. Myth in and about Rebetica» Μαντατοφόρος, 34: 7-48 .

Geertz C., 1973, *The interpetation of cultures*, N. York: Basic Book, Inc, Publishers.

Geertz C., 1983, *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, N. York: Basic Book, Inc, Publishers.

Geremek B., 1987 [1976], *The margins of society in late medieval Paris*, Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman E., 1963, *Stigma. Notes on the management of Spoiled Identity*, London: Penguin.

Goffman E., 1971 [1959], *The presentation of self in everyday life*, Penguin, London.

Hertzfeld M., 1982, *Ours Once More., Folkore, ideology and the making of modern Greece*, Texas: University of Texas Press, Austin.

Hertzfeld M, 19872 «The etymology of excuses: aspects of rhetorical performance in Greece» American Ethnology 9: 4.

Hertzfeld M., 1985, *The poetics of Manhood: Contest and Identity in an Gretan Mountain Village*, Princenton: Princenton University Press.

Hertzfeld M., 1992, *The social Production of Indifference. Exploring the symbolic roots of western Bureaucracy,* Chicago: University of Chicago Press.

Kavouras P., 1994, Where the community «Reveals itself»: Reflexivity and Moral Judgement in Karpathos, Greece. Στο: Hastrup K., Hervik P (επιμ.), *Social Experience and Anthtopological Knowlwdge*, London: Roudledge (139-165).

Kingsley D.,1985[1937],*The sosiology of prostitution.* Στο: Traub S. &.Little G. (επιμ.),*Theories of Deviance*, N. York: State University of New York(8-21).

Mac Intyre A., 1984, *After Virtue. A study in moral theory, North dame*, Indiana: University of North dame Press.

Marx Em., 1990, «The social world of Refugees. A conceptual Framework», Journal of Refugees Studies, 3: Oxford University, Oxford.

Moscovici S., 1979, *Psychologie des minorites actives*, Paris: P.U.F.

Moscovici S., 1988, «Notes towards a description of social representations», European Journal of social Psychology, 18Q: 211-250.

Park R.& Burgers E., 1924, *Indroduction to the science of sociology,* Chicago: University of Chicago Press.

Pearson G., 1983, *Hooligans. A history of respectable fears,* London: Macmillan Press Ltd.

Polsky N., 1985, «On the sociology of pornography». Στο: Polsky N., Hustlers, *Beats and Others,* Chicago and london: The University of Chicago Press.

Redfield R., 1971 [1956, 1960], *The little community and The Peasant Society and culture,* Chicago: The university of Chicago Press .

Rosaldo R., 1986, Illongot hunting as story and experience. Στο: Turner V& Bruner E. (επιμ.), *The Anthropology of Experience*, Chicago: University of Illinois Press.

Stathern M, 1981, «Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in Anthropology», Man, 16,4: 665-688.

Searle J. R., 1972, *Speach - Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sutherland E.& Cressey D.,1985, «The theory of differential assotation».Στο:Traub S. & Little G., *Theories of deviance*, N. York: State Unversity of N.York.

Taifel H., 1982, «Instrumentality, identity and social comparison». Στο: Taifel H.(επιμ.), *Social identity and intergroup relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taifel H., 1984, «Intergroup relations, social myths and social justise in Social psychology». Στο: Taifel H., (επιμ.), *The Social dimension European*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tedlock D., 1983, *The spoken world and the work of interpretation*, Philadelphia: Universty Penn. Press.

Thomas W.I.& Znaniecki F., 1927, *The polish peasant in Europe and America, 1918-1920*, N. York: Dover Publication.

Thompson P., 1978, *The voice of the past. Oral History,* Oxford: Oxford University Press.

Touraine A., 1981, *The voice and the eye*. Cambridge: Cambridge University Press.

Traub S.& Little G.(επιμ.),1985, *Theories of deviance*, N. York: State University of New York.

Truong T. D., 1990, *Sex Money and Morality. Prostitution and Tourism in Southeast Asia*, London: Zed Book Ltd.

Turner V., 1982, From Ritual to Theatre. The human seriousness of play. Performing Arts Journal Publications.

Turner V., 1990 [1974], *Dramas, Field and Metaphors. Sympolic action in human society,* London: Cornell University Press.

Vansina J.,1985, *Oral tradition as history*. Wisconcin: The university of Wisconcin Press.

Walters R., 1980, «Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians», Social Researsh 47.

Wuthnow R.,1987, *Meaning and Moral order. Explorations in Cultural Analysis. Beyond the problem of meaning*, Berkeley, L.A. London: University of California Press.

Αλφαβητικός κατάλογος εφημερίδων του Ηρακλείου που ερευνήθηκαν.[1]

ΑΒΑΝΤΑ, Σατυρική εφημερίς, Φύλλο 1,1929, Ιδρυτής: Γ.Χ.Ελευθεροβούτας, Διευθυντής: Π. Ναλέος.

ΑΓΩΝ, Εφημερίς Πολιτική, Φύλλα 119-200 (διασώζονται σποραδικά φύλλα), 1931-1935, Διευθυντής και υπεύθυνος: Μ. Μαρνελάκης.

ΑΛΗΘΕΙΑ, Εφημερίς εβδομαδιαία εκδιδόμενη κάθε Σάββατο, Φύλλα 1-49, 1900-1901, Υπευθ. συντάκτης: Ι. Βογιατζάκης

ΑΝΟΡΘΩΣΙΣ, Καθημερινή εφημερίς, Φύλλα 1-5788 (διασώζονται τα περισσότερα), 1922-1941, Διευθυντής - Ιδιοκτήτης: Αν. Ζωγράφος, Διευθύνων συντάκτης: Θρασ. Σταυράκης.

ΔΑΦΝΗ, Εφημερίς των λαϊκών συμφερόντων εκδιδόμενη δις της εβδομάδος, Φύλλα 1-26,1907, Διευθυντής: Π. Δ. Μαλαγαρδής.

ΔΡΑΣΙΣ, Ημερήσια εφημερίς δημοκρατικών αρχών, Φύλλα 1-1410, 1932-1937, Η εφημερίδα συνέχισε να εκδίδεται μεταπολεμικά. Διευθυντής: Μ. Μουντράκης. Υπεύθυνος: Κ. Καφετζάκης.

ΕΒΔΟΜΑΣ, Εφημερίς εκδδόμενη άπαξ της εβδομάδος Φύλλα 100-231 (διασώζεται ένα μικρό μέρος), 1886-1889, Διευθυντής και υπεύθ. Σύνταξης: Στ.Αλεξίου.

ΕΘΝΙΚΗ, Εφημερίδα πολιτική και φιλολογική, Φύλλα 4-176, 1906-1910,(αποσπασματικά φύλλα), Διευθ.έκδοσης: Γ. Μαρκόπουλος, Υπεύθυνος: Ν. Ξενικάκης.

ΕΘΝΙΚΗ ΦΩΝΗ, Εβδομαδιαία ανεξάρτητος πολιτική και ειδησειογραφική εφημερίς δημοκρατικών αρχών, Φύλλα 1-835, 1951-1975, Διευθυντής - υπεύθυνος: Μ.

[1] Στον κατάλογο μνημονεύονται οι τίτλοι των εφημερίδων, οι χρονολογίες έκδοσης των φύλλων που διασώζονται και οι εκδότες, οι διευθυντές και οι υπεύθυνοι σύνταξης που τυχόν αναφέρονται.

Δασκαλάκης. Η εφημερίδα συνεχίζει την έκδοση της μέχρι σήμερα, με διαφορετική διεύθυνση.

ΕΛΕΥΘΕΡΑ ΣΚΕΨΙΣ, Καθημερινή, πολιτική, φιλολογική, κοινωνική εφημερίς, Φύλλα 1-1516, Διευθυντής: Ι. Μουρέλλος, Αρχισυντάκτης: Ηλ. Διαλυνάς, (Διασώζονται τα περισσότερα φύλλα).

ΕΛΠΙΣ, Εφημερίς εβδομαδιαία πολιτική και φιλολογική, Φύλλα 1-52, 1906-1911, (αποσπασματικά φύλλα), Διευθυντής και υπεύθυνος: Σ. Βιστάκης.

ΕΜΠΡΟΣ, Μεγάλη Πολιτική και κοινωνιολογική εφημερίς. Διευθύνεται υπό επιτροπής κοινωνιολόγων, Φύλλα 19-30 (αποσπασματικά), 1932.

ΕΡΓΑΤΗΣ, Κοινωνιολογική, φιλολογική και εφημερίς των ειδήσεων, εκδιδόμενη κατά Σάββατον, Φύλλα 1-36, 1914-1915. Διευθυντής και ιδιοκτήτης: Εμ. Κακκουδάκης, Συντάκτης και υπεύθυν.: Αρ. Κόντος (Συνεχίζεται ως ΛΑΟΣ, βλ. παρακάτω).

ΗΡΑΚΛΕΙΟΝ, Εφημερίς εβδομαδιαία, Φύλλα 1-104, 1893-1895, Διευθυντής και υπευθ.σύνταξης: Α. Βορεάδης, Εκδότης: Στ. Αλεξίου.

ΙΔΗ, Εβδομαδιαία Εθνική εφημερίς πραγματευόμενη πολιτικά, επιστημονικά παιδαγωγικά και πλουτολογικά ζητήματα. Από το 1912 έως το 1918 εκδίδεται δύο φορές την εβδομάδα και μετά το 1918 ημερησίως. Φύλλα 1-4599 (διασώζονται τα περισσότερα), 1906-1941. Εκδόται: Σμυρνάκης &Σια, Υπεύθυνος: Αρ. Πασχαλίδης (1906), Από το 1907 έως το 1924, Διευθυντής: Ι. Κατεργιαννάκης, Υπεύθυνος: Αρ. Πασχαλίδης και από το 1924 και μετά, Διευθυντής - υπεύθυνος: Μιχ. Μαρνελάκης.

ΛΑΟΣ, Κοινωνιολογική, φιλολογική και των ειδήσεων εφημερίς, εκδιδόμενη κατά Παρασκευήν, Φύλλα 36-56, 1915. Διευθυντής και Ιδιοκτήτης: Εμ. Κακουδάκης, Συντάκτης και υπεύθυν. Αρ. Κόντος.

ΜΙΝΩΣ, Εφημερίς εκδιδόμενη άπαξ της εβδομάδας ανα παν Σάββατο, Φύλλα 5-419 (δεν διασώζονται όλα), 1881-1889, Εκδότης: Χ.Π. Λυδάκης, Συντάκτης: Α. Θεοχαρίδης.

ΝΕΑ ΕΒΔΟΜΑΣ, Εφημερίς εν Ηρακλείω εβδομαδιαία, Φύλλα 1-2, 1885, Διευθυντής και υπευθ. σύνταξης: Στυλ. Αλεξίου.

ΝΕΑ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ, Εφημερίς πολιτική εβδομαδιαία, Φύλλα 9-99 (διασώζεται μικρό μέρος), 1902-1905, Διευθυντής και υπεύθυνος: Γ.Σ. Μαρκόπουλος.

ΝΕΑ ΕΦΗΜΕΡΙΣ, Εφημερίς πολιτική, φιλολογική και επιστημονική εκδιδόταν διεσεβδομαδιαίως και αργότερα ημερησίως. Φύλλα 1-3870. Διευθυντής: Ι. Μουρέλλος. Από το Φύλλο 3870 (31-12-1927), Διευθυντής και διαχειριστής: Ι. Σουργιαδάκης, Αρχισυντάκτης: Ηλ. Διαλυνάς. (Διασώζεται τα περισσότερα φύλλα).

ΠΑΤΡΙΣ, Καθημερινή εφημερίς φιλελεύθερων αρχών. Φύλλα 1-4105, 1946-1960 (η έκδοση συνεχίζεται έως σήμερα). Ιδιοκτησία: Διοίκησις Βενιζελικών φιλελεύθερων Ηρακλείου, Διευθυντής: Αθ. Μυκωνιάτης.

Αλφαβητικός κατάλογος περιοδικών που ερευνήθηκαν.

ΑΜΑΛΘΕΙΑ, Ιστορικόν Λαογραφικόν Περιοδικόν, Τεύχη 1-40, 1971-1979, Ιστορική Λαογραφική Εταιρία Νομού Λασιθίου.

ΚΑΣΤΡΟ, Περιοδική έκδοση στίχου και κριτικής, Μάϊος 1934 - Μάρτιος 1938, Υπευθ. Ελ. Αλεξίου.

ΚΝΩΣΟΣ, Μηνιαίο δελτίο κοινωνικής, πνευματικής και ψυχαγωγικής κινήσεως, τεύχη 1-44, 1953-1965, Εκδότης: Σύλλογος Κρητών Κνωσός (Αθήνα).

ΚΡΗΤΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ, Μηνιαία έκδοση λόγου και τέχνης, Τεύχη 1-2, 1946, Ιδρυτής: Κ. Φραγκούλης, Διευθύνεται υπό επιτροπής.

ΚΡΗΤΙΚΗ ΗΩΣ, Περιοδικόν φιλολογικόν και επιστημονικόν, Τεύχη 1-24 (1906-1908) Διευθυντής: Ι. Μελισείδης. Από 1-4-1908, ΔιευθυντήςΒ. Μεϊμαράκης.

ΚΡΗΤΙΚΟΣ ΛΑΟΣ, Μηνιαίο λαογραφικό - γεωγραφικό και ποικίλης ύλης περιοδικό, Τεύχη 1-6, 1909, Διευθ.: Ι. Χατζηϊωάννου, Γ. Ελευθεριάδης.

ΚΡΗΤΙΚΟ ΠΑΝΘΕΟΝ: Περιοδικό ποικίλης Ύλης, τεύχος 1, 1908, Διευθ.: Κ. Χαριτάκης.

ΚΡΗΤΙΚΗ ΣΤΟΑ, Ετήσια φιλολογική και επιστημονική επιθεώρηση, Τόμοι Α, Β, Γ (1907, 1908, 1909), Εκδότης: Ι. Μουρέλος.

ΠΗΓΑΣΟΣ, 15ημερη φιλολογική επιθεώρηση, Τεύχη 1-7, 1932.

ΠΟΙΚΙΛΗ ΣΤΟΑ, 15ημερο φιλολογικό και τερπνής ύλης περιοδικό. Τεύχη 1-2-3, 1908, Εκδότης: Γ. Ελευθεριάδης.