

«Το κορίτσι που άλλαξε φύλο»: Προσεγγίζοντας το κοινωνικό φύλο μέσα από ένα πομακικό λαϊκό παραμύθι»

Παρθενόπη Κελτσίδου

(Ιστορικός, Μεταπτυχιακή φοιτήτρια του Τμήματος Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξείνιων Χωρών του ΔΠΘ)

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία έχει ως στόχο να αναλύσει το λαϊκό παραμύθι «*Το κορίτσι που άλλαξε φύλο*», το οποίο θα προσεγγιστεί μέσα από δύο ερευνητικές οπτικές. Η πρώτη θα γίνει σύμφωνα με τις αρχές του δομισμού και ειδικότερα την προσέγγιση του Βλαντιμίρ Προπ. Η δεύτερη θα οργανωθεί στην απόπειρα της διερεύνησης της εμπειρίας του φύλου, όπως αυτή διαφαίνεται μέσα από την αφήγηση, με βάση την θεωρία του κονστρουκτουβισμού και της συμβολικής ανθρωπολογίας.

Το παραμύθι αποτελεί μία ζώσα διαδικασία αποτύπωσης πολιτιστικών στοιχείων μέσα από τις αναπαραστάσεις του παρελθόντος. Σύμφωνα με τη Μαριάνθη Καπλάνογλου «το ελληνικό παραμύθι αφομοίωσε στη μακράιωνη πορεία του στοιχεία από την Ανατολή και από τη Δύση, από την προφορική και γραπτή παράδοση, τον αγροτικό και αστικό κόσμο, από το παρελθόν και το εκάστοτε παρόν»¹. Αποτυπώνονται σ' αυτό πολιτιστικά στοιχεία της κοινότητας που το παρήγαγε και το ανατροφοδοτεί². Επίσης, έχει σχέση με την παραγωγική διαδικασία³ και τις ασχολίες των μελών της κοινότητας. Κυρίως απευθύνεται σε χαμηλότερες βαθμίδες της κοινωνικής διαστρωμάτωσης ή σε αγροτικές κοινότητες, όπου οι αγροτικές ασχολίες που επιτελούνται μέσα στο σπίτι και κυρίως τις βραδυνές ώρες, δίνουν τη δυνατότητα για την αφήγηση παραμυθιών⁴. Είναι αλήθεια ότι το παραμύθι της παρούσας εργασίας το άκουσα κατά τη διάρκεια του «πασταλιού», μιας εργασίας που έχει σχέση με τη φυλλομέτρηση και τη στοίχιση του αποξηραμένου καπνού και γίνεται το φθινόπωρο, μέσα στο σπίτι.

Από την άλλη πλευρά το λαϊκό παραμύθι επηρεάζει το λόγιο παραμύθι· ακολούθως το λόγιο παραμύθι είναι πιθανόν να αποτελέσει πρότυπο, απογυμνωμένο βεβαίως από τα λόγια στοιχεία του, για τους λαϊκούς αφηγητές, ώστε να γίνει πάλι λαϊκή αφήγηση με διαφορές όμως από το αρχικό λαϊκό παραμύθι⁵. Αυτό αποτελεί είδος προφορικής παράδοσης και αποσκοπεί, κυρίως, στην επίτευξη της επικοινωνίας μεταξύ των μελών μιας κοινότητας ταυτόχρονα με τη διασκέδαση και των δύο πλευρών, του αφηγητή και των ακροατών του. Αυτή την αίσθηση ακριβώς αποκόμισα κατά τη διάρκεια της ακρόασης του παραμυθιού. Όλοι όσοι ήταν παρόντες στην «ποπρέλκα», το

¹ Μαριάνθη Καπλάνογλου, 2002, σελ. 35.

² Η Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, 2001, εξετάζοντας τον οικότυπο *514C του παραμυθιακού τύπου AT 514, πραγματεύεται το θέμα «της προσαρμογής μιας διήγησης στα πολιτισμικά συμφραζόμενα της κοινότητας υποδοχής» και της προσαρμογής μιας «διήγησης στον κύκλο της ντόπιας παράδοσης».

³ Ο Μιχάλης Μερακλής, 1999, σελ. 61, αναφέρει πως το παραμύθι στη λαϊκή του μορφή προέρχεται από, και απευθύνεται σε ένα αγροτικό κοινό.

⁴ Βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, 2000, σελ. 346-347.

⁵ Βλ. Μιχάλης Μερακλής, 1999, σελ. 69-70, όπου αναφέρει το παράδειγμα του παραμυθιού: Ξανθομαλλούσα, όπως το επεξεργάστηκαν οι αδελφοί Grimm και άλλοι λόγιοι δημιουργοί, και την οποία συγκρίνει με τον ελληνικό οικότυπο.

νυχτέρι, στο σπίτι του αφηγητή συγκεντρώθηκαν στο δωμάτιο μέσα στο οποίο γινόταν η αφήγηση και όλοι άκουγαν με προσοχή, χωρίς να τον διακόπτουν. Αυτό σημαίνει πως όσοι άκουγαν είναι οι ακροατές της παράδοσης της κοινότητας αλλά και οι πιθανοί μελλοντικοί αφηγητές της, δημιουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις προϋποθέσεις για τον μετασχηματισμό των παραμυθιών⁶ και τη δημιουργία των διαφόρων εκδοχών τους⁷.

Ο αφηγητής του δικού μας παραμυθιού ήταν ένας ηλικιωμένος άνδρας από την Κοτύλη, ενώ ακροατές ήταν οι κόρες, η νύφη, οι εγγονές και οι εγγονοί του, άλλες γυναίκες και τα παιδιά τους. Το παραμύθι το γνώριζαν και οι γυναίκες της οικογένειας και οι οικογενειακές τους φίλες, που ήταν παρούσες, αλλά ανέλαβε να το αφηγηθεί ο άνδρας⁸. Θεωρώ πως σε μία μουσουλμανική κοινότητα, η οποία διέπεται από συγκεκριμένες κανονιστικές ρυθμίσεις, θα ήταν αντίθετο στις πρακτικές της να αφηγηθούν γυναίκες ένα παραμύθι παρόντος ενός άνδρα στη συντροφιά. Η αλήθεια είναι πως από τις γυναίκες της κοινότητας άκουσα πολλές ιστορίες για περιστατικά που συνέβησαν στο χωριό και παραμύθια με ζώα αλλά ποτέ μαγικά παραμύθια. Θεωρώ όμως βέβαιο το γεγονός πως εάν ζητούσα να μου αφηγηθούν ένα παραμύθι αυτού του τύπου θα το έκαναν, εφόσον στις συζητήσεις αυτές παρούσες ήταν μερικές γυναίκες.

Επιπλέον, το παραμύθι έχει σχέση και με τον αφηγητή του, ενώ το περιεχόμενο της αφήγησης εμπλέκει συναισθηματικά και τον αφηγητή και το ακροατήριό του, σε τέτοιο βαθμό που να ταυτίζονται και οι δύο πλευρές με την ιστορία⁹. Αυτό πιθανόν έχει σχέση με το γεγονός πως το παραμύθι δομείται πάνω στην αντίθεση ανάμεσα στο καλό και στο κακό και στο γεγονός πως υπερिσχύει πάντοτε το καλό, ώστε το τέλος να είναι πάντοτε ευχάριστο¹⁰. Επιπλέον και η ιστορική συγκυρία, η ιεραρχία, οι πολιτισμικές κατασκευές και οι κοινωνικές δομές της κοινότητας αποτελούν παράγοντες που δομούν το παραμύθι. Αυτό σημαίνει πως αναπαράγονται στην αφήγηση κανονιστικές ρυθμίσεις, πρακτικές, κατασκευές της κοινότητας, όπως για παράδειγμα το κοινωνικό φύλο, η εμπειρία και η ιεράρχησή του, σημεία τα οποία θα γίνουν αντικείμενο διαπραγμάτευσης. Για τον λόγο αυτόν ακριβώς θα γίνει μία αναφορά στον φεμινιστικό προσανατολισμό των ανθρωπιστικών σπουδών και στη μελέτη του φύλου.

Οι άνδρες και οι γυναίκες συνυπάρχουν στην κοινωνία, όμως οι ανθρωπολογικές σπουδές και κυρίως η Κοινωνική Ανθρωπολογία παρέβλεπαν τις γυναίκες όταν μελετούσαν τις κοινωνίες και μονομερώς διερευνούσαν τις ανδρικές κατασκευές, την ανδρική δράση μέσα στις δομές και στους θεσμούς, δίνοντας προσοχή και καταγράφοντας μόνο τις ανδρικές φωνές. Ως εκ τούτου, οι γυναίκες ήταν πολύ λίγο παρούσες και όταν εκ των πραγμάτων εμπλέκονταν στο χώρο, στο χρόνο και στη δράση των ανδρών και σε κοινωνικές αξίες, των οποίων όμως ως κύριοι διαχειριστές και διαπραγματευτές προβάλλονταν οι άνδρες. Θα έλεγε κάποιος πως οι γυναίκες ήταν παρούσες μόνο ως δευτερεύοντα πρόσωπα της κοινωνίας, χωρίς να θεωρούνται δρώντα

⁶ Για τον μετασχηματισμό των παραμυθιών που προέρχονται από μύθους αλλά και λόγω των διαλεκτικών τους σχέσεων με άλλα παραμύθια, βλ. Αίγλη Μπρούσκου, 1993, σελ. 117-137.

⁷ Για την αφήγηση των παραμυθιών και τι αυτή διασφαλίζει, βλ. Μαριάνθη Καπλάνογλου, 2002, σελ. 29-31.

⁸ Για το φύλο του αφηγητή του παραμυθιού και πόσο αυτό επηρεάζει την αφήγηση, το είδος των παραμυθιών που επιλέγονται, την ταύτιση με τον ήρωα ή την ηρωίδα, τον τόπο και τον τρόπο της αφήγησης, βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, 2000, σελ. 348-350.

⁹ Βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, όπ. π., σελ. 349.

¹⁰ Βλ. Μιχάλης Μερακλής, 1999, σελ. 75.

υποκείμενα, ή τουλάχιστον χωρίς να θεωρείται η δράση τους σημαντική τόσο, ώστε να λαμβάνεται υπόψη και να διερευνάται¹¹. Η πραγματικότητα αυτή, σε συνδυασμό με την πεποίθηση των γυναικών ανθρωπολόγων για την ανάγκη μελέτης και των γυναικείων φωνών και δράσεων, οδήγησε την κοινωνική ανθρωπολογία στο φεμινιστικό της προσανατολισμό.

Όμως «οι άνδρες και οι γυναίκες συνυπάρχουν σε κάθε κοινωνία» και αλληλοσυμπληρώνονται μέσα από τη διαφορετικότητά τους, χωρίς κατ' ανάγκη κάτι τέτοιο να προϋποθέτει ανισότητα και ιεραρχική σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών¹². Ως εκ τούτου κρίθηκε αναγκαίο να αποτελεί αντικείμενο της εθνογραφικής έρευνας και μελέτης το κοινωνικό φύλο (gender) ως οδός διερεύνησης της πραγματικής θέσης των ανδρών και των γυναικών μέσα στην κάθε κοινότητα, τη μεταξύ τους σχέση και την αλληλόδρασή τους σε όλες τις κανονιστικές και θεσμικές διαδικασίες και κοινωνικές πρακτικές. Όσο διαχωρισμένοι και αν είναι οι ρόλοι σε μία κοινότητα, δεν είναι δυνατόν να παραγνωριστεί η πραγματικότητα που δείχνει ότι τα φύλα συνυπάρχουν σε κάθε αντίληψη και κοινωνική σχέση, πράγμα που αντικατοπτρίζεται σε πρακτικές της κοινότητας¹³. Είναι σαφείς οι αλληλεπιδράσεις ομόφυλων και ετερόφυλων στην ποιητική του ανδρισμού και της θηλυκότητας και κατά συνέπεια γίνεται φανερό πως η εθνογραφική διερεύνηση θα δώσει τα καλύτερα δυνατά συμπεράσματά της, αν ασχοληθεί με το φύλο, όχι απλώς περιγραφικά αλλά διερευνώντας τη θέση των δρώντων υποκειμένων απέναντι σε κανονιστικές ρυθμίσεις που ορίζουν τα ίδια τα υποκείμενα, απέναντι στις πρακτικές που υιοθετούνται από αυτά με στόχο την επικύρωση ή την προσπάθεια ανατροπής των δομών, των θεσμών και των ρόλων που χαρακτηρίζουν την κοινότητα.

Στην παρούσα εργασία θα ερευνηθεί το κοινωνικό φύλο και ο τρόπος συγκρότησής του χρησιμοποιώντας, όπως ειπώθηκε στην αρχή, ως ερευνητικό εργαλείο τον κονστρουκτουβισμό, την κοινωνική κατασκευή, η οποία είναι: «η συμβολική εννοιολόγηση προσώπων, πραγμάτων, και εν γένει συμβάντων, πράξη κοινωνικά αποτελεσματική, άρα νομιμοποιητική, όσο και πράξη κοινωνικά οροθετημένη»¹⁴. Γίνεται έτσι φανερό πως το φύλο θα προσεγγιστεί μέσω της συμβολικής ανθρωπολογίας και ως εκ τούτου θα δοθεί έμφαση στην ταυτότητα, χρησιμοποιώντας ως σύμβολο το φύλο, βασικός προορισμός του οποίου είναι η κατασκευή της ταυτότητας¹⁵.

Το παραμύθι με το οποίο ασχολείται η παρούσα μελέτη είναι πομάκικο παραμύθι και μου το διηγήθηκε μαζί με άλλα ευτράπελα και μαγικά παραμύθια ο αφηγητής. Ανήκει στον παραμυθιακό τύπο που έχει τον αριθμό AT 514 (Η αλλαγή του φύλου)¹⁶, σύμφωνα με τον Διεθνή Κατάλογο των Παραμυθιών¹⁷ και ανήκει στην κατηγορία των

¹¹ Για την ερμηνεία του φαινομένου, βλ. M. Mead, 1949, E. Ardener, 1975, M. Z. Rosaldo, 1974.

¹² Βλ. Ernestine Friedl, 1962.

¹³ Βλ. Jane Cowan, 1998, σελ. 15

¹⁴ Ο ορισμός είναι του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη, 1996, σελ. 198.

¹⁵ Βλ. όπ. π. σελ. 204-205.

¹⁶ Βλ. Άννα Αγγελοπούλου - Μαριάνθη Καπλάνογλου - Εμμανουέλα Κατρινάκη, 2004, σελ.15, όπου οι συγγραφείς συσχετίζουν τον συγκεκριμένο τύπο με τον τύπο AT *884C (τη νουβέλλα Το κορίτσι στρατιώτης). Όπως αναφέρουν οι συγγραφείς, τη συγγένεια μεταξύ των δύο τύπων την είχε ήδη παρατηρήσει ο Γεώργιος Μέγας.

¹⁷ Βλ. Aarne -Thompson, 1973.

μαγικών παραμυθιών¹⁸. Ο κατάλογος του Γεώργιου Μέγα αναφέρει 19 παραλλαγές¹⁹. Το παραμύθι θα γίνει προσπάθεια να προσεγγιστεί σύμφωνα με τη δομιστική θεωρία, σκοπός της οποίας είναι να αναδείξει τη δομή του κειμένου. Αυτός ο τρόπος προσέγγισης επικεντρώνεται στην ανάδειξη των δομών και των συμβάσεων ώστε μέσα από αυτές να γίνει κατανοητό το κείμενο. Οι δομιστές θεωρούν πως ένα λογοτεχνικό κείμενο αντανακλά τα πολιτιστικά δεδομένα της κοινωνίας από την οποία προέρχεται και πως ο τρόπος οργάνωσης των δομικών του στοιχείων πραγματοποιείται με σκοπό την επικοινωνία του δημιουργού με το κοινό του²⁰.

Ειδικότερα, το παραμύθι θα προσεγγιστεί έχοντας ως αναλυτικό εργαλείο την μέθοδο του Βλαντιμίρ Προπ, ο οποίος καταρχήν θεωρεί πως ο χωρισμός των παραμυθιών που ο Antti Aarne και ο Stith Thompson έκαναν με βάση την υπόθεση και τις παραλλαγές τους και ο χαρακτηρισμός μαγικά παραμύθια είναι τεχνητοί²¹. Ο Προπ μελετά το παραμύθι «κατά τις λειτουργίες των δρώντων προσώπων». Η διερεύνηση των παραμυθιών γίνεται με βάση το γεγονός πως οι λειτουργίες είναι 31 και επαναλαμβάνονται όχι κατ' ανάγκη όλες σε κάθε παραμύθι, αποτελώντας γνωρίσματά του. Τις λειτουργίες, οι οποίες συνιστούν τη σταθερή αξία του παραμυθιού, τις επιτελούν πολλά και διαφορετικά πρόσωπα και με διαφορετικό τρόπο σε κάθε παραμύθι, πράγμα που αποτελεί τη μεταβλητή του αξία. Η κάθε λειτουργία, αυτή καθαυτή και όχι ο τρόπος με τον οποίο εκτελείται, εκφέρεται ως ενέργεια και έχει συγκεκριμένη θέση στην εξέλιξη της δράσης. Χωρίς οι λειτουργίες να είναι παρούσες όλες σε κάθε παραμύθι, εντούτοις η σειρά τους είναι πάντοτε η ίδια. Εξετάζοντας το παραμύθι όχι με βάση τα θεματικά αλλά με βάση τα δομικά του γνωρίσματα καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως «όλα τα μαγικά παραμύθια είναι μονοτυπικά κατά τη δομή τους»²². Παρότι το ερευνητικό εργαλείο θα είναι η μέθοδος που προτείνει ο Προπ, εντούτοις θα διατηρηθεί ο διεθνής κατάλογος ΑΤ για τον παραμυθιακό τύπο.

Παραθέτω το παραμύθι: «Ο βασιλιάς είχε τρία κορίτσια, η γυναίκα του ήταν πάλι έγκυος. Ο άντρας της είπε αν κάνεις πάλι κορίτσι θα σε σφάξω. Η γυναίκα έκανε πάλι κορίτσι, μετά το έκρυψαν απ' τον άντρα ότι έκανε πάλι κορίτσι. Του είπαν ότι έκανε αγόρι. Μεγάλωσε το παιδί και ο πατέρας ήθελε να το παντρέψει. Και η μητέρα άρχισε να σκέφτεται τι θα κάνει, επειδή ο άντρας της δεν ήξερε ότι ήταν κορίτσι. Το πάντρεψε με κορίτσι ενώ κι αυτό ήταν κορίτσι. Μετά πήγαν να ξαπλώσουν να κοιμηθούν. Ο γαμπρός δεν ήθελε να ξαπλώσει με τη νύφη. Κι αυτή πήγαινε να τον πλησιάσει κι αυτός έφευγε από τη νύφη, γιατί έλεγε πως τον γαργαλεύει. Και η νύφη μια βδομάδα έκανε υπομονή και πήγε στη μάνα της να το πει. Η μάνα της είπε θα πούμε στον πατέρα σου να χωρίσετε. Ο πατέρας της είπε πώς θα χωρίσουν αφού βρήκαμε το γιό του βασιλιά. Ας

¹⁸ Ο Μ. Γ. Μερακλής, 1991, σελ. 45, αναφέρει πως τα μαγικά παραμύθια προέρχονται από τις αρχές του ανθρώπινου πολιτισμού, συμπέρασμα που συνάγεται από τη σύγκριση του περιεχομένου ενός μαγικού παραμυθιού με το περιεχόμενο ανάλογων διηγήσεων πρωτόγονων λαών. Σε αυτούς τους λαούς τα παραμύθια είναι ιστορίες που αναφέρονται σε καθημερινά συμβάντα της κοινότητας και γίνονται πιστευτά. Σήμερα τα μαγικά παραμύθια υπάρχουν γιατί οι άνθρωποι συνεχίζουν να συγκινούνται από το θαύμα.

¹⁹ Βλ. Άννα Αγγελοπούλου - Μαριάνθη Καπλάνογλου - Εμμανουέλα Κατρινάκη, 2004, σελ. 209-212, όπου αναφέρονται δύο παραλλαγές από τη Θράκη, μία από τη Μακεδονία, τρεις από τα νησιά του Αιγαίου, μία από τα νησιά του Ιονίου, τρεις από την Πελοπόννησο, τρεις από τη Στερεά Ελλάδα, και έξι από Μικρά Ασία, Πόντο και Καππαδοκία.

²⁰ Ευαγγελία Φρυδάκη, 2003, σελ. 132-152.

²¹ Βλ. Βλαντιμίρ Προπ, 1991, σελ. 24 και 127-130.

²² Βλαντιμίρ Προπ, 1991, σελ. 24-30.

κάνει υπομονή η νύφη. Η νύφη έκανε ακόμη μια βδομάδα υπομονή και ξαναπήγε στον πατέρα της και του είπε πως θα χωρίσει. Μετά πήγε ο πατέρας της νύφης στο γαμπρό. Τα είπε στο γαμπρό και του είπε ακόμη πως θα τον πάνε στο γιατρό να τον εξετάσουν. Ο γαμπρός δε δέχτηκε να πάει στο γιατρό. Είπε παραμύθια στον πεθερό, ενώ είχε αγαπήσει τη νύφη και την παρακάλεσε να μην πει τίποτε στον πατέρα της και της είπε ότι θα βρουν λύση. Πάλι η νύφη έκανε μια εβδομάδα υπομονή αλλά πάλι δεν είδε τίποτε. Μετά ξαναπήγε στον πατέρα της και είπε πως θα αφήσει το γαμπρό κι ο πατέρας της είπε έτσι δεν θα μπορούσαμε να τον αφήσουμε αλλά θα βρούμε κάνα κόλπο. Πηγαίνει στο γαμπρό και του είπε όσα λουλούδια έχει στο ντουνιά να μου φέρεις όλα τα σχέδια. Άρχισε ο γαμπρός να σκέφτεται. Μια υπηρέτρια τον είδε και τον ρώτησε γιατί σκέφτεται. Εκείνος είπε γιατί να μη σκέφτομαι, ο πεθερός μου θέλει απ' όλα τα λουλούδια να του φέρω αλλιώς θα μου πάρει πίσω τη νύφη. Η υπηρέτρια του είπε γι' αυτό μη σκέφτεσαι, θα σου δείξω εγώ μια λύση. Θα πας σ' ένα χωριό. Εκεί έχει μια γριά. Έχει πέντε στρέμματα κήπο και είναι όλο λουλούδια. Θα πας εκεί στις δώδεκα το μεσημέρι που κοιμάται η γριά και θα μπεις να μαζεύεις τα λουλούδια να μη σε δει κανένας. Αυτός μπήκε με το άλογο και μάζεψε λουλούδια, ανέβηκε στο άλογό του και έφυγε. Και η γριά όταν πήγε στον κήπο τι να δει τα λουλούδια ήταν άνω-κάτω. Άρχισε να φωνάζει, να παραμιλάει και στο τέλος είπε αν είναι αγόρι κορίτσι να γίνει και αν είναι κορίτσι αγόρι να γίνει. Και μέχρι να πάει στο σπίτι του ο γαμπρός έγινε αγόρι. Μετά πήγε στο σπίτι με χαρά, τους μάζεψε όλους και πήγαν να το γλεντήσουν».

Πριν περάσω στις λειτουργίες των δρώντων προσώπων θα δούμε τα δεδομένα του παραμυθιού²³. Στην αρχική κατάσταση ο τόπος είναι ένα βασίλειο και ο χρόνος είναι κάποτε στο παρελθόν²⁴. Η οικογένεια αποτελείται από τον βασιλιά, τη γυναίκα του και τις τρεις τους κόρες²⁵. Υπάρχει η επιθυμία για τη γέννηση αγοριού. Στο προπαρασκευαστικό μέρος εκφράζεται η απαγόρευση του βασιλιά στη γυναίκα του να γεννήσει κορίτσι και η απειλή της σφαγής της σε περίπτωση που το κάνει. Η απαγόρευση παραβιάζεται από τη γυναίκα του βασιλιά και υπάρχει εξαπάτηση λόγω του φόβου του θανάτου. Η εμφάνιση του ανταγωνιστή γίνεται στο πρόσωπο του πατέρα της νύφης ο οποίος επιδιώκει να ελέγξει το γαμπρό για τις γαμήλιες υποχρεώσεις του. Την εκχώρηση των πληροφοριών την κάνει τρεις φορές η νύφη. Ο γαμπρός δεν εκχωρεί απαντήσεις με την άρνησή του να υπακούσει και να επισκεφθεί τον γιατρό. Στο σημείο αυτό έχουμε αρχή της πλοκής με την ανάληψη της αποστολής από τον ήρωα. Εμφανίζεται ο βοηθός, η υπηρέτρια, που δίνει πληροφορίες στον ήρωα. Στη συνέχεια έχουμε την εκπλήρωση της αποστολής από τον ήρωα και την καταδίωξη από τον κακοποιό που είναι η γριά. Τέλος έχουμε τη μεταμόρφωση του ήρωα και τον πραγματικό γάμο.

Σε ό,τι αφορά τις λειτουργίες των δρώντων προσώπων²⁶, στο κείμενό μας η αρχική κατάσταση (α) παρατηρείται όταν ο βασιλιάς ζει με τη γυναίκα και τις τρεις κόρες του. Η απαγόρευση μαζί με την απειλή στο συγκεκριμένο παραμύθι υπάρχει αλλά δεν

²³ Βλ. Βλαντιμίρ Προπ, 1991, σελ.132-139.

²⁴ Ο Μ. Γ. Μερakλής, 1991, σελ.76, αναφέρει ότι ο κόσμος του παραμυθιού «δεν υπάγεται στις κατηγορίες του χρόνου, του χώρου και της αιτιότητας» είναι «ένas κόσμος αγέραστος και αθάνατος, απόλυτα ωραίος και απόλυτα άσχημος, ανάλογα με τις αφηγήσεις του λαϊκού αφηγητή...»

²⁵ Για τις τρεις αφηγηματικές αρχές οι οποίες χαρακτηρίζουν το παραμύθι, δηλαδή η αοριστία του τόπου και του χρόνου και η ανωνυμία των προσώπων, βλ. Ευτυχία Πελεκίδου, 2010.

²⁶ Βλαντιμίρ Προπ, 1991, σελ. 24-72.

εκφράζεται προς τον ήρωα ή την ηρωίδα. Η απαγόρευση και η απειλή προβάλλονται όταν η γυναίκα του βασιλιά μένει έγκυος και ο βασιλιάς της απαγορεύει να κάνει πάλι κορίτσι (c1). Η παράβαση της απαγόρευσης συντελείται όταν η βασίλισσα γεννάει πάλι κορίτσι (d1). Στο σημείο αυτό έχουμε την είσοδο ενός νέου προσώπου μεν, του κοριτσιού που γεννιέται και το οποίο χωρίς να είναι ανταγωνιστής του ήρωα, απεναντίας θα είναι το ίδιο ο ήρωας, διαταράσσει την ησυχία της οικογένειας και η παρουσία του είναι απειλή. Στη συνέχεια έχουμε μία δεύτερη απαγόρευση στον ήρωα πια, η οποία έχει την αντεστραμμένη μορφή της εντολής από το βασιλιά πατέρα του και είναι να παντρευτεί (c2). Και αυτή η εντολή παραβιάζεται, όταν ο ήρωας επιδεικνύει ασυνέπεια στο γάμο (d1). Στο σημείο αυτό έχουμε εμφάνιση του ανταγωνιστή, πατέρα της νύφης (e1). Δίνονται πληροφορίες από τη νύφη στον πατέρα της (f1). Ενώ η ίδια επιθυμεί να έχει σύζυγο (a1). Για τον λόγο αυτό ο ήρωας αναλαμβάνει αποστολή μετά από εντολή (B2). Τώρα στη διάθεσή του βρίσκεται το μαγικό μέσο τα λουλούδια τα οποία έκλεψε (Z8) και γι' αυτό τον λόγο, η γριά τον καταράστηκε να αλλάξει φύλο (Λ4), έτσι η απόκτηση του ζητούμενου είναι το άμεσο αποτέλεσμα ενεργειών που προηγήθηκαν. Στη συνέχεια ο γιος του βασιλιά επιστρέφει () και μεταμορφώνεται σε άνδρα (Y), οπότε και ο γάμος υφίσταται κανονικά (X*).

Το κείμενο δομείται και από τρία αντιθετικά ζεύγη. Στην αντίθεση μεταξύ των νέων και των ηλικιωμένων, των ανδρών και των γυναικών και των προσώπων με χαμηλό και υψηλό status²⁷. Η αντίθεση μεταξύ νέων και ηλικιωμένων εκφράζεται, κυρίως, μεταξύ των γυναικών που η δράση τους οδηγεί στη λύση της υπόθεσης. Έτσι έχουμε τη μία γυναίκα η οποία είναι συμπαραστάτιδα του ήρωα, η συμβολή της οδηγεί σε θετική έκβαση την εξέλιξη του παραμυθιού και είναι νέα. Από την άλλη, έχουμε τη γριά, η οποία με μαγικό τρόπο βέβαια φέρνει τη λύση αλλά είναι αντίπαλος του ήρωα. Συνεπώς έχουμε την εξής αντίθεση: νέα υπηρέτρια = συμπαραστάτιδα vs γριά = αντίπαλος.

Η αντίθεση στην κοινωνική θέση αφορά τον γιο του βασιλιά και τον πατέρα της νύφης, δύο πρόσωπα που εκ των πραγμάτων διέπονται και από την αντίθεση της συγγενικής τους σχέσης. Ο γαμπρός είναι ο γιος του βασιλιά ενώ ο πεθερός πρόσωπο με χαμηλότερο status, πράγμα που αποδεικνύεται και από την εμμονή του να μην καταλυθεί ο γάμος. Η αντίθεση έχει την εξής μορφή: γαμπρός = υψηλή κοινωνική θέση vs πατέρας της νύφης = χαμηλή κοινωνική θέση. Η ίδια αντίθεση σημειώνεται ανάμεσα στη χαμηλή κοινωνική θέση της υπηρέτριας η οποία βοηθάει τον γιο του βασιλιά και τη νύφη, η οποία άθελά της τον υπονομεύει και έχει την εξής μορφή: υπηρέτρια = χαμηλό status vs νύφη = υψηλό status.

Η τρίτη αντίθεση δομείται πάνω στο κοινωνικό φύλο. Η σύγκρουση του βασιλιά με τη γυναίκα του, η υπονόμευση του γιου του βασιλιά από τη νύφη και η μεταμόρφωση του ήρωα. Έτσι έχουμε βασιλιάς = άνδρας vs γυναίκα του βασιλιά = γυναίκα. Το δεύτερο αντιθετικό ζεύγος είναι ο γιος του βασιλιά = μεταμφιεσμένος άνδρας vs νύφη = γυναίκα και τέλος αρχική κατάσταση του ήρωα = γυναίκα vs μεταμόρφωση του ήρωα = άνδρας. Αν παρατηρήσει κάποιος τα αντιθετικά ζεύγη επαγωγικά θα οδηγηθεί στο εξής

²⁷ Βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, 2000, σελ. 354, όπου αναφέρεται στους Kongas - Maranda, σύμφωνα με τους οποίους το παραμύθι δομείται σε αυτές τις αντιθέσεις. Σε υποσημείωσή της όμως στην ίδια σελίδα, αναφέρει πως το παραμύθι AT514 καταλήγει με την κατάργηση αυτής της αντίθεσης, προφανώς όταν πραγματοποιείται η αλλαγή του φύλου. Εγώ, αντιθέτως, θεωρώ πως οι ιεραρχικές σχέσεις οι οποίες συγκροτούνται μέσα στην κοινωνία από την έμφυλη ταυτότητα των προσώπων, αναπαριστούνται στο παραμύθι.

συμπέρασμα: ο γαμπρός υπονομεύεται από τον βασιλιά που θέλει να τον παντρέψει, ενέργεια που ενέχει τον κίνδυνο να αποκαλυφθεί το φύλο του και από τον πατέρα της νύφης ο οποίος επιδιώκει να του ασκήσει έλεγχο, με τον ίδιο κίνδυνο να ελλοχεύει. Άρα ο έλεγχος του φύλου οργανώνεται από τους άνδρες. Οι άνδρες περιφρουρούν τον ανδρισμό, εξάλλου και ο αφηγητής ήταν άνδρας. Αντιθέτως, οι γυναίκες του παραμυθιού, με εξαίρεση τη μητέρα της νύφης, εξασφαλίζουν και διασφαλίζουν είτε από πρόθεση, η υπηρέτρια και η γυναίκα του βασιλιά, είτε όχι, η γριά και η νύφη, εξαιτίας της οποίας αναλαμβάνει τον άθλο ο ήρωας, τις δομές, τους κανόνες και τέλος τη λύση που είναι ο κανονικός, ο σύμφωνος με τους κανόνες, γάμος.

Θεωρώ πως και το παραμύθι²⁸ για την αλλαγή του φύλου βασίζει την πλοκή πάνω στο γάμο, στις ερωτικές σχέσεις και στους κανόνες που τις διέπουν και οι οποίοι συνιστούν την κατά φύλα ιδεολογία του κειμένου. Εάν ο γάμος αποτελεί το τέλος του παραμυθιού, ο γάμος με το βασιλόπουλο είναι η υπέρτατη αξία σε ένα παραμύθι²⁹. Με αυτόν τον τρόπο επιβεβαιώνεται το γυναικείο γόητρο. Ο γάμος όμως είναι αναγκαία προϋπόθεση για την επιβεβαίωση της ταυτότητας του φύλου του γιου του βασιλιά και της συνέχειας της κυριαρχικής σχέσης μεταξύ άνδρα και γυναίκας, η οποία ξεκίνησε με την απαγόρευση στη γυναίκα του βασιλιά να γεννήσει κορίτσι. Ο γάμος επιτελείται με την εκ νέου υποταγή της γυναίκας του βασιλιά στην επιθυμία του άντρα της να παντρέψει το «γιο» του. Τον ίδιο κοινωνικό ρόλο, επίσης, αναλαμβάνει και η γυναίκα του γιου του βασιλιά, η συμπεριφορά της οποίας καθορίζεται από την επιθυμία του πατέρα και οργανώνεται με βάση ένα χαρακτηριστικό του φύλου της, την υπομονή³⁰.

Το γόητρο όμως του ανδρικού φύλου δεν επιβεβαιώνεται, αντιθέτως κινδυνεύει να αποδομηθεί από τον έλεγχο που του ασκεί το γυναικείο φύλο. Επίσης, δεν έχει ακόμη επιβεβαιωθεί το ανδρικό γόητρο καθόλου, γιατί η γυναίκα του δε γέννησε αγόρι. Αντιθέτως, το γυναικείο γόητρο έχει ήδη επιβεβαιωθεί δύο φορές. Η πρώτη είναι με την επιτυχημένη, μέχρι στιγμής, εξαπάτηση του βασιλιά και η δεύτερη φορά προκύπτει από τον γάμο της κοπέλας με τον γιο του βασιλιά. Το ανδρικό γόητρο και η ποιητική του ανδρισμού θα οργανωθούν με τη λύση της υπόθεσης, όταν θα συντελεστεί η αλλαγή του φύλου, και ο γαμπρός θα συμμετάσχει ενεργά στο γάμο, συνάπτοντας τώρα πια μία πραγματική γαμήλια ένωση³¹, που θα έχει ως αποτέλεσμα να επιβεβαιωθούν οι δομές της κοινότητας, τα πολιτιστικά συμφραζόμενα της οποίας εκφράζονται μέσα στη διήγηση και καθορίζουν την ταυτότητά της.

Όμως, αν και η γυναίκα ελέγχει τον ανδρισμό αναθέτει σε έναν άνδρα να διεκπεραιώσει την αποστολή, επιβεβαιώνοντας ακόμη ένα χαρακτηριστικό του φύλου της, το να είναι άφωνη³². Γι' αυτόν, ίσως, τον λόγο ο πατέρας λείπει στην κόρη του και γυναίκα του γιου του βασιλιά να κάνει υπομονή. Μόνον όταν υπάρχει η απειλή για την ακύρωση του αποδεκτού καθεστώτος, τότε υπάρχει και η απόφαση για τον έλεγχο του ανδρισμού από τον πατέρα της νύφης, ο οποίος όμως επιχειρεί να τον αναθέσει σε έναν

²⁸ Όπως όλα τα μαγικά παραμύθια εξάλλου, σύμφωνα με τον Βλαντιμίρ Προπ, 1991.

²⁹ Βλ. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, 1994, σελ. 206.

³⁰ Βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, 2000, σελ. 352-353, για την κοινωνική παθητικότητα ως χαρακτηριστικό της θηλυκότητας, στα μαγικά παραμύθια.

³¹ Για τον δεύτερο γάμο και το συμβολισμό του, βλ. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, 1998, σελ. 200-203.

³² Βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1992, σελ. 28, όπου μιλάει για την ανθρωπολογία των γυναικών και αναφέρεται στις γυναικείες κατασκευές και στο γεγονός ότι αγνοούνται λανθάνουσες, «άφωνες», εξωλεκτικές, και ότι θεωρούνται συγκεχυμένες και στερημένες νοήματος.

άνδρα εκτός της κοινότητας, ένα πρόσωπο το οποίο δεν εμπλέκεται με κανέναν άλλο τρόπο στην εξέλιξη της υπόθεσης και ως εκ τούτου ξένο προς την κοινότητα των δρώντων προσώπων. Η άρνηση του γαμπρού να θέσει τον ανδρισμό του υπό κοινωνικό έλεγχο, λειτουργεί αποτρεπτικά στην υπονόμηση των δομών οι οποίες αναπαριστάνονται μέσα στην αφήγηση. Όμως η παρατήρηση ότι εν τω μεταξύ είχε αρχίσει να αγαπά την νύφη, οδηγεί στην προβληματική για την κατασκευή του φύλου και στην άποψη ότι οι έμφυλοι ρόλοι διδάσκονται.

Στη συνέχεια το ανδρικό γόητρο επιβεβαιώνεται με την ανάθεση ενός άθλου από έναν άνδρα, και ο οποίος όμως για να πραγματοποιηθεί θα χρειαστεί τη βοήθεια μιας γυναίκας σε αναπαραγωγική ηλικία. Αντιθέτως, η γυναίκα, η οποία είναι γριά δε βρίσκεται σε ηλικία αναπαραγωγής άρα άφυλη, είναι αυτή καταρχήν που υπονομεύει την ομαλή εξέλιξη της υπόθεσης αλλά και αυτή που ουσιαστικά μετασχηματίζει την έμφυλη ταυτότητα του γαμπρού. Στην ουσία είναι αυτή που ευθύνεται για τη μεταμόρφωση του γιου του βασιλιά από την παθητική μη σκεπτόμενη εκδοχή του εαυτού του στην ενεργητική διάστασή του και στην ενσυνείδητη ύπαρξή του³³. Όμως «η ταυτότητα είναι το αποτέλεσμα μιας επινοητικής και επιλεκτικής δράσης»³⁴ την οποία δράση τελικά επιτέλεσε ο γιος του βασιλιά, και η κατασκευή της ταυτότητάς του ήταν απαραίτητη για να αναπαραχθεί η προ του γάμου κοινωνική ιεραρχία μεταξύ της οικογένειάς του και της οικογένειας της νύφης στη μετά τον γάμο ιεραρχία των φύλων. Εξάλλου και ο γάμος μετασχηματίζεται από λανθασμένη ενέργεια σε ορθή με τη μεταμόρφωση του κοριτσιού.

Η πραγματικότητα αυτή τού δίνει και τη νέα του ταυτότητα έτσι όπως προκύπτει από τα αντιθετικά ζεύγη που υπάρχουν στο κείμενο. Ο γιος του βασιλιά στην αρχική κατάσταση του παραμυθιού ήταν νέος με υψηλή κοινωνική θέση και γυναίκα, πράγμα που τον τοποθετούσε σε μειονεκτική θέση. Ο ήρωας ήταν ένα πρόσωπο με εμφανή αδυναμία το φύλο του. Όταν γίνεται η αλλαγή του φύλου, ο γιος του βασιλιά είναι πλέον νέος, με υψηλό status, άνδρας. Με την αλλαγή του φύλου μετασχηματίζεται η κοινωνική του ταυτότητα, βρίσκεται πια σε πλεονεκτική θέση, από την οποία μπορεί να αναπαράξει το κοινωνικό του σύστημα. Αυτό πιθανόν να θέλουν να ακούσουν οι ακροατές. Αυτό ίσως θέλει να διασφαλίσει μέσα στην ιστορική του πορεία το παραμύθι. Αυτό μάλλον θέλει να αποτυπώσει με την αφήγησή του ο παραμυθάς.

Βιβλιογραφία

- Aarne, Antti - Thomson, Stith, 1961, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, 2^η αναθεωρημένη έκδοση (FF Communications No. 184), Academia Scientiarum Fennica, Ελσίνκι.
- Αγγελούδου, Άννα - Καπλάνογλου, Μαριάνθη – Κατρινάκη, Εμμανουέλα, 2004, Γεωργίου Α. Μέγακατάλογος ελληνικών παραμυθιών – 4. Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών AT 5000-559. Αθήνα: Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε.
- Ardener, E., 1975, «Belief and the Problem of Women». Στο S. Ardener (επιμ.) *Percieving Women*, 1-18. Λονδίνο: Malaby Press.
- Cowan, K. Jane, 1998, *Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Εκδ. Αλεξάνδρεια.

³³ Βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1996, σελ.204.

³⁴ Βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1996, σελ.205.

- Friedl, Ernestine, 1962, *Vasilika: A Village in Modern Greece*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston.
- Καπλάνογλου, Μαριάνθη, 2002, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: Μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή. Το παράδειγμα των αφηγητών από τα νησιά του Αιγαίου και από τις προσφυγικές κοινότητες των Μικρασιατών Ελλήνων*. Αθήνα: Εκδ. Πατάκη.
- Mead, M., 1949, *Male and Female*. Νέα Υόρκη: W. Morrow and Co.
- Μερακλής, Γ. Μ., 1991, *Τα παραμύθια μας*. Θεσσαλονίκη: Εκδ. Κωνσταντινίδη.
- Μερακλής, Γ. Μ., 1999, *Το λαϊκό παραμύθι. Κείμενα παραμυθολογίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μπρούσκου, Αίγλη, 1993, «Ο Αυγερινός και η Πούλια», «Ο Γιάννης και η Μαριώ». *Εθνολογία* 1: 117-141.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1992, «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της σύγχρονης Ελλάδας». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 11-98. Αθήνα: Εκδ. Θ. Καστανιώτη.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1996, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας». *Τοπικά β΄*, *Περί κατασκευής*: 197-216.
- Παπαχριστοφόρου, Μαριλένα, 1998, «Το παραμύθι της νεράιδας (AT400): Αναπαράσταση των φύλων μέσα από την έλξη/άπωση του υπερφυσικού και του ανθρώπινου στοιχείου». *Εθνολογία* 5: 181-210.
- Παπαχριστοφόρου, Μαριλένα, 2000, «Το παραμύθι και η διαμόρφωση της κοινωνικής ταυτότητας κατά φύλα». *Εθνολογία* 6-7: 345-358.
- Παπαχριστοφόρου, Μαριλένα, 2001, «Από το κουτσομπολιό και (με) το νανούρισμα στο παραμύθι: Ο οικότυπος του βασιλιά Ύπνου». *Εθνολογία* 8: 129-171.
- Πελτεκίδου, Ευτυχία, 2010, *Τρεις παραλλαγές του παραμυθιακού τύπου AT408, από τη Ζάκυνθο*. Αδημοσίευτη εργασία.
- Προπ, Β. Γ., 1991, *Μορφολογία του παραμυθιού. Η διαμάχη με τον Κλωντ Λεβι-Στρωκ και άλλα κείμενα*. Αθήνα: Εκδ. Καρδαμίτσα.
- Rosaldo, M. Z., 1974, «Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview». Στο Rosaldo and Lamphere 1974: 17-42.
- Σκουτέρη_Διδασκάλου, Ελεωνόρα, 1994, «Διήγησις έρωτος ανόμου και νομίμου. Το παραμύθι για το κορίτσι που ο πατέρας του ήθελε να το πάρει (AT501B)». *Εθνολογία* 2: 201-244.
- Φρυδάκη, Ευαγγελία, 2003, *Η θεωρία της λογοτεχνίας στην πράξη της διδασκαλίας*. Αθήνα: Εκδ. Κριτική.