

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ  
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΝΕΩΤΕΡΗ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ: ΙΣΤΟΡΙΑ-ΛΑΪΚΟΣ  
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ»**

Κατεύθυνση: Λαϊκός Πολιτισμός

Ειδίκευση: Κοινωνικές και οικονομικές δομές της παραδοσιακής κοινωνίας

**ΑΡΙΑΔΝΗ ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ**

Η συγκρότηση του χώρου και της κοινότητας.  
Προφορική παράδοση και κοινωνική μνήμη  
στον Αυγερινό Βοΐου Κοζάνης



Τριμελής εξεταστική επιτροπή

Βασίλης Νιτσιάκος, Καθηγητής-επόπτης

Κωνσταντίνα Μπάδα-Καθηγήτρια

Βασίλης Δαλκαβούκης, Επίκουρος Καθηγητής Δ.Π.Θ.

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2015**

## Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

<b>Εισαγωγή</b> (Η επιλογή του πεδίου).....	1-7
<b>1.Θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο</b> .....	8
1.1..Εμείς και οι άλλοι.....	9-12
1.2. Αυτό που θέλουν να θυμάμαι .....	13-15
1.3.Μεθοδολογία .....	16-22
<b>2. Αναπαραστάσεις του Βοΐου</b> .....	23
2.1.Η συγκρότηση του χώρου της επαρχίας.....	24-33
2.2. Διαβάζοντας τον Αυγερινό .....	34
2.2.1. Οριοθετήσεις του χώρου .....	34-46
2.2.2. Οι αφηγήσεις της μνήμης στο χώρο.....	47-52
<b>3.Ο λόγος και ο τόπος</b> .....	54-55
3.1. Οι λόγοι των Αυγερινιωτών.....	56
3.1.1.Περί εκλαϊκεύσεως του τοπικού .....	56-62
3.1.2 Η διαφύλαξη της μακεδονικής κληρονομιάς.....	63-68
3.1.3. Η νέα ιστορία.....	69-73
3.2. Λόγοι ανάμεσα σε τόπους.....	74
3.2.1.Δικό μας ήταν το μέρος.....	75-87
3.2.2.Αυτοί που έμαθαν να είναι Αυγερινιώτες .....	88-90

**4. Ανάμεσα στο είναι και στο φαίνεσθαι .....91-95**

**Αντί επιλόγου .....96-100**

**Βιβλιογραφία**

**Παράρτημα**

*Που θα πας κουρτσάκιμ στα βουνά, μου είχε πει η γιαγιά μου, μαθαίνοντας ότι θα γίνω νύφη στο Βόιο, εμείς σπέρναμε και τους ταΐζαμε αυτούνους. Αναλύοντας το κακοπέσιμο του γιου της στη βλάχα νύφη που ποτέ δεν κατάφερε να την κάνει νοικοκυρά, σαν Εμάς, να τη συμβιβάσει με τον «πολιτισμό» του κάμπου.*

Ακόμα, θυμάμαι τις ερωτήσεις της, κάθε φορά που γύριζα από το Βόιο, το βουνό, που στη δική της κοσμοαντίληψη συγκέντρωνε όλα τα κακά του κόσμου και κυρίως τη δυστυχία και τη φτώχεια. Από την πλευρά μου, οι θεωρήσεις και οι εικόνες που είχα για το βουνό, για τους ανθρώπους του και τον πολιτισμό του, δεν απείχαν πολύ από τις δικές της.

Μεγαλωμένη στα αστικά κέντρα, σ' ένα περιβάλλον με έντονη μικρασιατική ταυτότητα, μοιράζοντας τη ζωή μου μεταξύ κάμπου και θάλασσας, το βουνό, οι βουνίσιοι ήταν πάντα ένας «άλλος» που ξεμάκρυνε και γινόταν σχεδόν «εξωτικός», μέσα από τις αφηγήσεις των παππούδων μου και την ενίσχυση τους από τους γονείς μου. Ένας «άλλος», λίγο παρακατιανός, λίγο άγριος και ένας κόσμος που δεν μπορούσε να ακολουθήσει τη δική μας «φανταστική ανώτερη» πολιτισμική ταυτότητα.

Κάπως έτσι ξεκίνησε η άσκηση μου με το πεδίο που έμοιαζε λίγο ως πολύ μ' ένα ταξίδι στον εξωτισμό, ένα ταξίδι στο άγνωστο που στη διαδρομή του έγινα νύφη, ξένη, τουρκάλα, ερευνήτρια, η νύφη που μας τίμησε.

Σ' αυτή τη διαδρομή βρέθηκαν πολλοί άνθρωποι δίπλα μου για να μοιραστούν την αγωνία μου, να υπομείνουν την άγνοια και τα ερωτήματα μου, να στηρίζουν την προσπάθεια μου, στους οποίους χρωστάω ένα Μεγάλο Ευχαριστώ.

Αρχικά στους γονείς και την αδερφή μου που με στήριξαν, με κάθε τρόπο, όλα αυτά τα χρόνια. Στους καθηγητές του μεταπτυχιακού που μοιράστηκα ερωτήματα, απορίες, οδηγώντας με ο καθένας με τον τρόπο του, σε νέα μονοπάτια κοινωνικής γνώσης την κ. Κ.Μπάδα, την κ. Β.Ρόκου και τον επόπτη μου κ. Β.Νιτσιάκο που όλα αυτά τα χρόνια φρόντισε με το δικό του ιδιαίτερο τρόπο να μου δείξει δρόμους, οπτικές και στάσεις ζωής τελικά. Στους συνεργάτες του Konitsa Summer School, στη Βάλια Κράββα και στο Βασίλη Δαλκαβούκη που βρίσκονταν πάντα εκεί για να με πάνε παρακάτω.

Σε όλους τους Αυγερινιώτες που μοιράστηκαν μαζί μου στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας και ιδιαίτερα στο Χρήστο Γκίνη, τον Οδυσσέα Καραγιάννη, την Ευφημία Νάνου, τη Μαρία Τσούτση και τον Αλέξανδρο Μιχούλη.

Και τέλος στον Ανδρέα, το Χαράλαμπο και την Κωνσταντίνα που υπέμειναν καρτερικά, όλο αυτό το διάστημα, την ολοκλήρωση του κειμένου που ακολουθεί.

Στην Εύη  
που είδε  
σε μια στιγμή  
εκείνα  
που τα δικά μου μάτια  
δεν μπορούσαν να αγγίξουν

## Εισαγωγή

### Η επιλογή του πεδίου.

(*Νύφη όχι κατά πως έμαθες...*)

Η πρώτη μου επαφή με το Βόιο, ξεκίνησε στις αρχές της δεκαετίας του 1990, στο αστικό κέντρο της Θεσσαλονίκης, όταν συμμετείχα στον ετήσιο χορό του συλλόγου που «εκπροσωπεί» την επαρχία στην πόλη, δηλαδή της Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης, συλλόγου που δημιουργήθηκε το 1958<sup>1</sup>, από κατοίκους της Θεσσαλονίκης με καταγωγή από διάφορους οικισμούς της επαρχίας Βοΐου.

Σκοπός της παραπάνω εκδήλωσης αλλά και στόχος του συλλόγου, μεταξύ άλλων, σύμφωνα με το δημόσιο λόγο που αρθρώθηκε στην εκδήλωση ήταν «*η γνώση, μελέτη, παρακολούθηση και εξυπηρέτηση των αναγκών της επαρχίας, η προαγωγή των κοινωνικών και εκπολιτιστικών προβλημάτων αλλά και η εκλαΐκευση του τοπικού εθνικολαϊκού πολιτισμού των ηθών και εθίμων της γενέτειρας των μελών του*». Γενέτειρας που στο χαιρετισμό, του τότε προέδρου του συλλόγου προς τους Βοϊάτες της διασποράς, ορίστηκε, ως ένα σύνολο χωριών που ανήκουν σήμερα στους νομούς Κοζάνης, Καστοριάς και Γρεβενών.

Λίγο καιρό αργότερα, τον ίδιο χρόνο, σε μια αντίστοιχη δημόσια επίσημη εκδήλωση, στην Κοζάνη, ο πρόεδρος του *Συλλόγου Βοϊωτών Κοζάνης*<sup>2</sup>, αναφερόταν στο λόγο του για Βοϊώτες και όχι Βοϊάτες προσδιορίζοντάς τους «*ως απογόνους της*

---

<sup>1</sup> Η αρχική ονομασία του συλλόγου ήταν *Σύλλογος Βοΐου Θεσσαλονίκης*, η οποία μεταβλήθηκε σε *Βοϊακή Εστία Θεσσαλονίκης* σύμφωνα με απόφαση της Γενικής Συνέλευσης του στις 13/12/1970. Ως πρόταγμα της αλλαγής της ονομασίας του συλλόγου διατυπώθηκε «*η εξυπηρέτηση των γενικών συμφερόντων της παροικίας της Θεσσαλονίκης και της περιφέρειας Βοΐου και η διάκριση του από τους άλλους τοπικούς συλλόγους*» (Καταστατικό Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης, 1977).

<sup>2</sup> Ο σύλλογος ιδρύθηκε το 1961 όταν «*οι νεότεροι Βοϊώτες της Κοζάνης αισθάνθηκαν την ανάγκη να δημιουργήσουν έναν επίσημο, φορέα, Σύλλογο, όπως έκαναν και οι Βοϊώτες άλλων πόλεων, Αθήνα, Θεσσαλονίκη, Βέροια και αλλού*» βλ. (www.voiotis.gr 2007)

φυλής των Βοϊαίων των καθαρόαιμων Ελλήνων της Δωρικής φυλής που κατοικούσαν στην αρχαία πόλη Βόιος. Άνθρωποι, περιώνυμοι για τη ρώμη και τη γενναιότητά τους που γίνονταν επίλεκτοι και εύρωστοι στρατιώτες στους βασιλείς της Ελμείας και στη συνέχεια σ' αυτούς των ενωμένων κρατών της Μακεδονίας» και όρισε το Βόιο, ως τους οικισμούς που περιλαμβάνονται στα όρια του σημερινού νομού Κοζάνης.

Στη διάρκεια των χρόνων και συμμετέχοντας, σχεδόν ετήσια, σε παρόμοιες δημόσιες εκδηλώσεις, τοπικών συλλόγων και πολιτιστικών φορέων του Βοΐου, στον αστικό χώρο, διαπίστωνα ότι το Βόιο άλλαζε.

Οι αλλαγές που διαπίστωνα και μετουσιώνονταν στους δημόσιους λόγους, διαμόρφωναν έναν κοινό τόπο μεταβολών που επικεντρωνόταν σε διαφοροποιήσεις στην οριοθέτηση του χώρου της επαρχίας αλλά και στη χρήση διαφορετικών ταυτοτικών προσδιορισμών για το σύνολο της. Έτσι, οι αναφορές στα όρια της επαρχίας άλλοτε απέκλειαν τους οικισμούς που βρίσκονται σήμερα στο νομό Καστοριάς ή άλλοτε ταυτίζονταν με μέρος των κοινοτήτων που ανήκουν διοικητικά σήμερα στο νομό Γρεβενών. Επιπρόσθετα, οι ταυτοτικοί προσδιορισμοί που χρησιμοποιούνταν ακολουθούσαν τα σχήματα «Άνω και Κάτω Βόιο»<sup>3</sup> ή «Ανασελίτσα»<sup>4</sup> από το μεν σύλλογο της Θεσσαλονίκης, από το δε σύλλογο της Κοζάνης τα «Κασταναχώρια»<sup>5</sup> και οι άλλοι», δίχως όνομα, ή «η Σιάτιστα και εμείς».

Αντίστοιχα, στις δημόσιες εκδηλώσεις που πραγματοποιούνταν με αφορμή εθνικές επετείους, το ευρύτερο γεωγραφικό σύνολο, στο οποίο εντασσόταν το Βόιο, στους δημόσιους λόγους μεταβαλλόταν ανάλογα με την εθνική επέτειο. Έτσι, άλλοτε αποτελούσε γεωγραφικό τμήμα της Ηπείρου με σημαντικές αναφορές στην προσφορά των γυναικών της Πίνδου και άλλοτε μέρος της Μακεδονίας, με αντίστοιχες αναφορές στην προσφορά των Βοϊωτών ή Βοϊατών στο Μακεδονικό

---

<sup>3</sup> Ο προσδιορισμός Άνω και Κάτω Βόιο, χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από την Εταιρεία Μελετών Άνω Βοΐου με έδρα το Τσοτύλι. Η Εταιρεία που ιδρύθηκε περίπου το 1995 χρηματοδοτούνταν κύρια από τον τότε Δήμο Τσοτυλίου, στα όρια του οποίου είχε την έδρα της και τα μέλη της ήταν τοπικοί ιστοριοδίφες της περιοχής που ασχολούνταν συγγραφικά με την τοπική ιστορία και λαογραφία του Βοΐου.

<sup>4</sup> Ο προσδιορισμός αναφέρεται στην ονομασία της επαρχίας πριν την εφαρμογή του νόμου περί μετονομασιών στις Νέες Χώρες, το 1927 βλ. ΦΕΚ 179/30-8-1927.

<sup>5</sup> Ο προσδιορισμός Καστανοχώρια, χρησιμοποιείται για να ορίσει τους ορεινότερους οικισμούς που βρίσκονται πάνω από το Τσοτύλι και δεν έχουν εγκατασταθεί σ' αυτούς πρόσφυγες, ανάμεσα στα οποία είναι και ο Αυγερινός. Οι τοπικοί ιστοριοδίφες χρησιμοποιούν τον προσδιορισμό και σε συμβολικό επίπεδο προκειμένου να οριοθετήσουν εκείνες τις κοινότητες που είχαν ή θεώρησαν ότι είχαν συμμετοχή στο Μακεδονικό αγώνα (Αδαμίδης, 1977, Αδαμίδης, 1987).

αγώνα, την άμεση συνεργασία τους με τον Παύλο Μελά και τη συμβολή τους στην απελευθέρωση της Μακεδονίας<sup>6</sup>.

Οι αλλαγές των οριοθετήσεων του πολιτισμικού χώρου που εκπροσωπούσαν οι εκάστοτε φορείς όπως αυτός παρουσιαζόταν στις εκδηλώσεις και στους δημόσιους λόγους τους. Επικουρικά από την ήδη διαμορφωμένη αντίληψη που είχα για τον πολιτισμό, ιδιαίτερα τον *παραδοσιακό πολιτισμό* ως αυστηρά χωρικά οριοθετημένου, αναλλοίωτου στο πέρασμα του χρόνου και ταυτισμένου με μια ομοιογενή ομάδα ανθρώπων που έχουν συγκεκριμένους τρόπους ζωής, διατηρούν κοινά ήθη και έθιμα και ορίζονται μέσα από ένα κοινό οριοθετημένο χώρο, δημιούργησαν έναν πρώτο προβληματισμό για την επαρχία.

Η αδυναμία μου να κατανοήσω, εκείνη την περίοδο, τον πολιτισμό απομακρυσμένο από έναν κατάλογο μετρήσιμων, αναλλοίωτων και αντικειμενικών χαρακτηριστικών. Συνδυαστικά με την προσπάθεια μου να ανακαλύψω τα «αυθεντικά» στοιχεία του παραδοσιακού πολιτισμού του Βοΐου, τα οποία θεωρούσα ότι περίμεναν *εκεί έξω* για να τα ανακαλύψω και να τα αναπαραστήσω στη διαδικασία των χορευτικών γεγονότων που συμμετείχα, με έφεραν αντιμέτωπη, με τη «βεβαιότητα» του χώρου που ήταν προαπαιτούμενη για τη διερεύνηση μου<sup>7</sup>.

Η είσοδός μου στο μεταπτυχιακό, αρκετά χρόνια αργότερα, και η επιλογή μου να πραγματοποιήσω, στο πλαίσιο των εξαμηνιαίων μαθημάτων, εργασίες που σχετίζονταν με την επαρχία, πιστεύοντας ότι μέσα από αυτές θα μπορούσα να βρω απαντήσεις ή τρόπους για να ανακαλύψω τα «αυθεντικά» στοιχεία του παραδοσιακού πολιτισμού του Βοΐου, διεύρυναν τον αρχικό μου προβληματισμό.

Στο γεγονός αυτό συνετέλεσαν οι μικρής διάρκειας επιτόπιες έρευνες, που απαιτούσαν στο μεγαλύτερο μέρος τους οι παραπάνω εργασίες, αλλά και η συχνότερη επαφή μου με τους κατοίκους των οικισμών της επαρχίας, που είχαν ως αποτέλεσμα τη διαπίστωση ότι: το Βόιο ίσως τελικά να μην ήταν ένα, αφού ούτε οι ίδιοι οι κάτοικοι του μπορούσαν να το ορίσουν και οι Βοϊώτες ή Βοϊάτες ίσως να μην ήταν μια στεγανή, δεδομένη ομάδα με σαφή πολιτισμικά όρια αλλά ένα σύνολο

---

<sup>6</sup>Κύρια τεκμήρια των παραπάνω ισχυρισμών αποτελούσαν οι αναφορές σε δυο μνημεία της επαρχίας στα οποία τελούνταν και οι ανάλογες τελετές. Το πρώτο της Γυναίκας της Πίνδου, στον Πεντάλοφο, τα αποκαλυπτήρια του οποίου έγιναν στις 26/10/1975 (Βοϊακή Ζωή, 1975) και το δεύτερο του Αγνώστου Μακεδονομάχου, στη Δαμασκησιά, τα αποκαλυπτήρια του οποίου έγιναν στις 11/6/1967 (Βοϊακή Ζωή, 1967, Αντωνιάδου Α., 2007<sup>α</sup>, Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας, 2012).

<sup>7</sup> Είναι γνωστές οι γεωγραφικές προσεγγίσεις/ χορευτικές γεωγραφίες που ακολουθούν τη διδασκαλία, του παραδοσιακού χορού.



ετερογενών πληθυσμιακών ομαδώσεων με διαφορετικό ιστορικό και πολιτισμικό παρελθόν, που οριζόταν ως τέτοιο από τους ίδιους και τονιζόταν στον «τοπικό λόγο».

Στο ίδιο πλαίσιο, η σχετική βιβλιογραφία για την επαρχία δεν κατάφερε να δώσει επαρκείς απαντήσεις στους προβληματισμούς μου, αντιθέτως, στην πλειονότητά της, ενίσχυσε την παραπάνω οπτική. Αφενός γιατί οι τοπικές μελέτες ιστορίας και λαογραφίας, που έχουν εκδοθεί ή μη, χαρακτηρίζονται από μια ταύτιση με το ρομαντικό ιδεολόγημα του ελληνικού κράτους, σε μια προσπάθεια ένταξης της επαρχίας στο εθνικό αφήγημα, όπως διαπιστώθηκε και από τις αναφορές των συλλόγων. Αφετέρου γιατί οι εργασίες που έχουν πραγματοποιηθεί σε ακαδημαϊκό επίπεδο<sup>8</sup> είτε καλύπτουν μια πολύ συγκεκριμένη χρονική περίοδο ακολουθώντας μια γραμμική ιστορία είτε ασχολούνται περιφερειακά με την επαρχία στο πλαίσιο ευρύτερων μελετών για τη Δυτική Μακεδονία.

Ως εκ τούτου, η περαιτέρω έρευνα της περιοχής κρίθηκε αναγκαία, αποκτώντας όμως πλέον μέσα από τις θεωρητικές προσεγγίσεις της Λαογραφίας και της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, αλλά και τη συνεπικουρία των ερευνητικών εργαλείων της εθνογραφικής έρευνας, νέα οπτική και στοχοθεσία. Έτσι, η έννοια του πολιτισμού, απομακρυσμένη από την προηγούμενη ουσιοκρατική θεώρηση έπαυσε να αποτελεί σύνολο παγιωμένων δεδομένων ύπαρξης των πληθυσμών της επαρχίας αλλά την οδό για τη διερεύνηση των διαδικασιών μέσα από την οποία οι ίδιες οι κοινωνικές ομάδες της δημιουργούν, επαναπροσδιορίζουν και κατασκευάζουν το δικό τους συμβολικό ταξινομικό σύστημα. Σε μια προσπάθεια ένταξής τους, σε ευρύτερα δίκτυα σχέσεων, σε ευρύτερα σύνολα, που έχει ως επακόλουθο την οικειοποίηση συγκεκριμένων πολιτισμικών χαρακτηριστικών.

---

<sup>8</sup> Αναφέρομαι σε έρευνες που έχουν πραγματοποιηθεί στα πλαίσια κυρίως διδακτορικών διατριβών, και βρίσκονται σε απόλυτη συνάφεια με τη μελέτη της επαρχίας όπως του Τσότσου Γ. (Τσότσος 2011), του Βαρσαμίδη Α. *Η περιοχή Βοΐου (Ανασελίτσας) της Δυτικής Μακεδονίας κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα*, 2007 και πρόσφατα της Tsetlaka A., *Les musulmans hellenophones de Macédoine occidentale. Un exemple de conversion massive à l'islam (16e-19e siècles) dans l'espace balkanique ottoman*, 2011 (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή) ή αναφέρονται στην επαρχία σ' ένα γενικότερο πλαίσιο μελέτης της Δυτικής Μακεδονίας όπως της Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Από τις κύκλωθεν πολιτείες και χώρας Άνω και Μέσου Αλιάκμονος. Ο χώρος, οι οικισμοί και οι άνθρωποι στο γύρισμα του 20<sup>ου</sup> αι. ένα πρόβλημα ανθρωπολογικής προσέγγισης*, 2003 (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), του Καλλιανιώτη *Οι αρχές της αντίστασης στη Δυτική Μακεδονία (1941-43)*, 2000 (μεταπτυχιακή εργασία) και του ίδιου, *Οι πρόσφυγες στη Δυτική Μακεδονία (1941-46)*, 2007 (διδακτορική διατριβή), του Γκλαβίνα, *Οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί στην Ελλάδα (1912-1923) αντιλήψεις και πρακτικές της ελληνικής διοίκησης, σχέσεις με χριστιανούς γηγενείς και πρόσφυγες*, 2008 (διδακτορική διατριβή).

Το σύνολο των παραπάνω αναθεωρήσεων μετατόπισε το ενδιαφέρον από τη συλλογή δεδομένων, στην προσπάθεια να αποδοθούν απαντήσεις στα ερωτήματα που δημιουργήθηκαν στο πλαίσιο των παραπάνω διαδικασιών. Ερωτήματα που αρχικά διαμορφώθηκαν μέσα από μια ολιστική προσέγγιση της επαρχίας δηλαδή: Πώς ορίζεται ο Βοϊάτικος πολιτισμός, από ποιούς και πώς επιλέγονται τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά του; Αν μπορούμε να μιλάμε για έναν ενιαίο ή πολλούς και διαφορετικούς Βοϊάτικους πολιτισμούς και αν είναι πολλοί, ποιά είναι αυτά τα χαρακτηριστικά τα οποία διαφοροποιούνται; Απέκτησαν, συγκεκριμένη μορφή, μέσα από τον αέναο διάλογο του τοπικού με το περιφερειακό και το εθνικό.

Ως επακόλουθο, στο πρώτο μέρος η εργασία, επικεντρώνεται στην «ανάγνωση» του χώρου ή καλύτερα των χώρων της επαρχίας, διερευνώντας τις αναγκαίες και ικανές συνθήκες ανάπτυξης της ανθρώπινης δραστηριότητας, στο συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο, προσπαθεί να ορίσει τις αλλαγές που συμβαίνουν σ' αυτόν, στη διάρκεια του ιστορικού χρόνου και παράλληλα επικεντρώνεται στη άρθρωση ενός συγκεκριμένου *πολιτισμικού τοπίου*, αυτού της κοινότητας του Αυγερινού, ως φορέα συμβολισμού που αντικατοπτρίζει το σύνολο των πολιτισμικών αξιών και πρακτικών της δεδομένης κοινωνικής ομάδας.

Η επιλογή της συγκεκριμένης κοινότητας, στην περίπτωση μας, υπαγορεύτηκε αρχικά από δυο λόγους, αφενός από το ευρύ οικιστικό δίκτυο των 79 οικισμών της επαρχίας, μέγεθος που έθετε από μόνο του περιοριστικούς όρους και πρόκρινε τη μελέτη περίπτωσης (case study), ως αναγκαίας<sup>9</sup>. Αφετέρου, από ποσοτικά χαρακτηριστικά, την απουσία δηλαδή πληθυσμιακών μεταβολών από τις συνέπειες της Συνθήκης της Λοζάνης, σύμφωνα με τις δημογραφικές στατιστικές

---

<sup>9</sup> Σύμφωνα με τους Feagin, Orum, & Sjoberg, οι μελέτες περίπτωσης σχεδιάζονται να αναδεικνύουν τη λεπτομέρεια από την οπτική γωνία των συμμετεχόντων χρησιμοποιώντας πολλαπλές πηγές δεδομένων (Feagin, Orum, & Sjoberg, 1991). Αντίστοιχα, ο Ιωσηφίδης, τονίζει ως στόχο της, την προσέγγιση του ευρύτερου αντικειμένου της έρευνας μέσα από μια συγκεκριμένη εκδήλωση του (Ιωσηφίδης, 2003α). Στην περίπτωση μας ακολουθούμε τη θέση του Yin σύμφωνα με τον οποίο « η μελέτη περίπτωσης είναι μια μορφή εμπειρικής διερεύνησης που μελετά ένα σύγχρονο φαινόμενο μέσα στο πλαίσιο της πραγματικής ζωής, όταν τα όρια ανάμεσα στο φαινόμενο και στο πλαίσιο του δεν είναι ευδιάκριτα και με την οποία γίνεται χρήση διαφορετικών πηγών δεδομένων. Στόχος των μελετών περίπτωσης σύμφωνα με τον ίδιο είναι να περιγράψουν και να εξηγήσουν τα κοινωνικά φαινόμενα που έχουν σχεδιαστεί για να διερευνηθούν, επιχειρώντας να απαντήσουν στο *πως* και στο *γιατί*» (Yin, 1984, p. 23). Αξίζει να αναφέρουμε ότι γνωρίζοντας την πολλαπλότητα των ταξινομήσεων που χαρακτηρίζουν τις μελέτες περίπτωσης π.χ. με βάση τη σημασία για τη θεωρητική ανάλυση, τον τρόπο αξιοποίησης των δεδομένων κ.ά. (Mitchell, 1983) θα λέγαμε πολύ γενικά ότι η επιλογή μας εντάσσεται στη μελέτη περίπτωσης κοινότητας (Robson, 2000, σσ. 214-215).

(Αντωνιάδου Α. , 2007), που ενισχύθηκαν και από ποιοτικά δεδομένα, σε μια αρχική μορφή έρευνας<sup>10</sup>.

Στο σύνολο τους τα στοιχεία αυτά συνέκλιναν στην αναπαραγωγή του σχήματος που αρθρωνόταν και στο δημόσιο λόγο των συλλόγων, για την ιστορία της επαρχίας, και εδραζόταν στον ετεροπροσδιορισμό των Αυγερινιωτών, ως *καθαρών ντόπιων* από τους κατοίκους της επαρχίας, χωρίς την ταξινόμησή τους σε κάποια εθνοτική ομάδα (Βλάχους, Σαρακατσάνους κ.α.), αλλά και στις αναφορές συγκρότησης του χώρου της κοινότητας, σύμφωνα με το κυρίαρχο αφηγηματικό σχήμα που αρθρώνεται στην τοπική ιστορία της επαρχίας (Αδαμίδης 1990), τη συνένωση δηλαδή από μικρότερους, κυρίως οικογενειακούς οικισμούς<sup>11</sup>.

Επιπλέον, η κοινότητα του Αυγερινού συνδέεται στο λόγο των ίδιων των Αυγερινιωτών με τα γεγονότα του κυρίαρχου ιδεολογήματος που προβάλλεται στην τοπική ιστορία της επαρχίας (Αδαμίδης, 1987, Μπακαϊμης Α. , 1999, Μπακαϊμης Α. , 2000). Πρόκειται για την έλευση του Πατρο-Κοσμά από την κοινότητα και την παρατήρησή του για την ελληνοφωνία των κατοίκων, την παρουσία του Παύλου Μελά στο χώρο της κοινότητας και την άμεση συνεργασία των κατοίκων μαζί του, την περίοδο του Μακεδονικού αγώνα, αλλά και την προβολή μιας συλλογικής ταυτότητας που εδράζεται στην επαγγελματική δραστηριότητα του χτίστη.

Η διερεύνηση συνεπώς του τοπικού πλαισίου, μέσα από το οποίο αφενός μπορούσαν να γίνουν κατανοητά τα κίνητρα και οι τρόποι που τα δρώντα υποκείμενα συγκροτούν τη συλλογική τους ταυτότητα, άμεσα συνδεδεμένη με την έννοια του πολιτισμού, του *Βοϊάτικου πολιτισμού* και, αφετέρου, η μελέτη των διαφορετικών τρόπων που η κάθε τοπική κοινότητα, στην περίπτωση μας του Αυγερινού, επιλέγει να συνδεθεί και να ενταχθεί σε ευρύτερα σχήματα (περιφερειακά-εθνικά), οδήγησε στην επιλογή μιας πολιτισμικής προσέγγισης του συνόλου των όψεων της κοινωνικής ζωής, στη μικρή κλίμακα της εθνογραφικής έρευνας.

Η προσπάθειά μου, επομένως, επικεντρώνεται στην «πολιτισμική μετάφραση» (Eriksen T. , 2006) του Βοΐου, μέσα από την ακολουθία των «*εντοπίων*» και στους όρους που οι ίδιοι επιλέγουν να ορίσουν το περιέχον του *τοπικού*

---

<sup>10</sup> Στις περιπτώσεις κοινωνικών ερευνών που το ερευνητικό πεδίο είναι «άγνωστο» για τον ερευνητή απαιτείται μια προκαταρκτική δευτερογενής έρευνα η οποία θα αυξήσει τη γνώση για το πεδίο πριν επιχειρηθεί η πρόσβαση σε αυτό ( Ιωσηφίδης, 2003β:39).

<sup>11</sup> Ο όρος οικογενειακοί οικισμοί δεν χρησιμοποιείται ως αναλυτική κατηγορία αλλά σύμφωνα με τη χρήση που αντιστοιχεί στις τοπικές ιστορίες των οικισμών της επαρχίας και αναφέρεται στη δημιουργία οικισμών σύμφωνα με τη βιολογική συγγένεια.

πολιτισμού, την τοπικότητα, τη συμβολική ιδιαίτερη *Βοϊάτικη και Αυγερινιώτικη ταυτότητα*, προσέγγιση που ακολουθείται στο δεύτερο κεφάλαιο.

Η τοπικότητα στο πλαίσιο αυτό δε θεωρείται ως μια δεδομένη φυσικοποιημένη διάσταση αλλά προσλαμβάνεται ως διαδικασία συνειδητοποίησης της ιδιαιτερότητας μιας ομάδας, ως μια κοινωνική σχέση που συν-διαμορφώνεται μέσα από πράξεις συμμετοχής σε μια κοινωνική και συμβολική ολότητα όπως αυτή της κοινότητας που ως ζωντανός οργανισμός δέχεται τις μεταβολές του ιστορικού και κοινωνικού γίνεσθαι.

Κατά συνέπεια τα ερωτήματα επαναπροσδιορίζονται στο εύρος μιας μικρότερης κλίμακας δηλαδή: Πώς συγκροτείται ο χώρος της κοινότητας μέσα από το λόγο των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων; Πώς, τα άτομα, χρησιμοποιούν την ιστορική μνήμη στο παρόν προκειμένου να κατασκευάσουν μια αντίληψη του παρελθόντος; Πώς και από ποιους διαμορφώνεται η κοινωνική μνήμη της κοινότητας και τι ρόλο έχει στη διαμόρφωση της αίσθησης του «*ανήκειν*»; Πώς τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα βιώνουν, ασκούν, διατηρούν, μεταβιβάζουν και αναπαραγάγουν αξίες, ιδεολογίες, σύμβολα και πρακτικές, μέσα στην ίδια την ομάδα τους; Ποια είναι εκείνα τα στοιχεία που επικαλούνται τα άτομα της κοινότητας για να αρθρώσουν την αίσθηση της ταυτότητας και της διαφοράς και ποιοί είναι οι όροι με τους οποίους κατασκευάζονται τοπικά οι ιδιαίτερες ταυτότητες ή οι ταυτότητες με εθνοτικά χαρακτηριστικά; Και τέλος υπάρχει ταύτιση ανάμεσα στο συμβολικό περιεχόμενο του ιδιαίτερου Βοϊάτικου πολιτισμού και σε αυτό που διαμορφώνεται και προβάλλεται από τα μέλη της κοινότητας του Αυγερινού;

## **1. Θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο**

### 1.1.Εμείς και οι άλλοι

Η θεώρηση της κοινωνικής πραγματικότητας ως διαμεσολαβημένης διαδικασίας και η απόδοση εμπρόθετης δράσης στα άτομα, θέτει στο επίκεντρο της προβληματικής μας τον τρόπο ή τους τρόπους συγκρότησης των *συλλογικών ταυτοτήτων*<sup>12</sup>.

Η θέση που υιοθετούμε είναι ότι στο πλαίσιο των νεωτερικών μετασχηματισμών, η πολιτισμική αίσθηση του *ανήκειν* δεν διαμορφώνεται «ως αυτό που ρυθμίζει και παγιώνει τη διαφορά σ' ένα σημείο σταθερότητας, αλλά ως αυτό που συγκροτείται εντός και μέσω της διαφοράς και το οποίο συνεχώς αποσταθεροποιείται από το αποκλειόμενο» (Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 2006:69).

Πρόκειται δηλαδή για μια διαρκής διαδικασία στην οποία οι ιδιότητες των πραγμάτων, το περιεχόμενο των σχέσεων και των ταυτοτήτων δεν περιέχουν εγγενείς ιδιότητες, αλλά αντιθέτως είναι προϊόντα της δράσης ( Παπαταξιάρχης Ε. , 1996:197, Hall, 1996:1, Bauman Z. , 1996:18). Κατασκευάζονται με άλλα λόγια ιστορικά, είτε πρόκειται για σχέσεις ανάμεσα σε διαφορετικές ομάδες, είτε ανάμεσα σε άτομα μιας συγκεκριμένης ομάδας, γίνονται αντικείμενα διαπραγμάτευσης και διατυπώνονται μέσα στα ιδιαίτερα κοινωνικά και πολιτικά τους συμφραζόμενα (Gefou-Madianou,1999:413).

Ωστόσο, όπως έχει επισημανθεί στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής διερεύνησης των συλλογικών ταυτοτήτων, καταλυτική σημασία στην κατασκευή των αντιλήψεων και των πρακτικών, που συνδέονται με το αίσθημα του *ανήκειν* σε μία ομάδα έχει η συνάντηση, η αλληλεπίδραση με τον *άλλο*. Έτσι, η ταυτότητα μιας

---

<sup>12</sup>Η συζήτηση γύρω από την ταυτότητα εντάσσεται πλέον σήμερα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης και της αμοιβαίας διασύνδεσης στην οποία οδηγούνται οι διάφορες περιοχές του κόσμου, που καθίστανται συνεπώς υποκειμένες σε συνεχείς κοινωνικούς μετασχηματισμούς τους οποίους επιφέρουν οι ραγδαίες αλλαγές που χαρακτηρίζουν τις σύγχρονες κοινωνίες. Επιπλέον, όπως έχει επισημαίνει η Γκέφου-Μαδιανού Δ. ενώ ο κόσμος ολοένα και περισσότερο γίνεται «μεγάλος και ένας», ολοένα και περισσότερες κοινωνικές ομάδες, προβάλλουν επιτακτικά το αίτημα για αναγνώριση της διακριτής ταυτότητάς τους (Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 2006:15). Για μια κριτική παρουσίαση των ανθρωπολογικών προσεγγίσεων για τον εαυτό και την ταυτότητα βλ (Γκέφου-Μαδιανού Δ., 2006, Hall, Held, & McGrew, 2003:401-474).

ομάδας, όπως έχει επισημάνει ο Cohen P. διαμορφώνεται σύμφωνα με τη σχέση που οικοδομεί με άλλες ομάδες (Cohen P. , 2000:1-2).

Αυτή η σχέση παίζει αποφασιστικό ρόλο τόσο στον αυτο-προσδιορισμό όσο και στον ετερο-προσδιορισμό, καθώς, στα πλαίσια του ταυτοτικού φαινομένου και της διαντιδραστικής του σχέσης, προαπαιτείται τόσο ο αυτοπροσδιορισμός των μελών μιας ομάδας όσο και ο ετεροπροσδιορισμός της από τους άλλους<sup>13</sup>. Η ίδια σχέση, επιπλέον, αναδεικνύει τους διαφορετικούς τρόπους σύμφωνα με τους οποίους τα μέλη των ομάδων εννοιολογούν τη δράση τους, τα διαφορετικά ζητήματα που τα μέλη της κάθε μιας ομάδας αναδεικνύουν ως σημαντικά αλλά και τις πολλαπλές ατομικές αντιλήψεις που μπορεί να υφίστανται στο εσωτερικό της κάθε ομάδας ως προς το τι συνιστά τη συλλογική ταυτότητα της ομάδας.

Η συλλογική ταυτότητα, κατά συνέπεια, ως συνάρθρωση του ατομικού και κοινωνικού εαυτού, μπορεί να χαρακτηρίζεται από ανομοιογένεια και μεταβλητότητα. Καθώς κάποιες όψεις της μπορεί να αναδεικνύονται σε κάποια συμφραζόμενα, την ίδια στιγμή που κάποιες άλλες εμφανίζονται να υποτονούν ή να απουσιάζουν<sup>14</sup>.

Αυτή η δυναμική αντίληψη της ταυτότητας αναδεικνύει και τις διαφορετικές μορφές που μπορεί να προσλάβει ως κατασκευασμένη, πολυπρόσωπη, διαμεσολαβημένη, περιπτωσιακή, ακόμη και ως θρυμματισμένη. Αναδεικνύοντας, παράλληλα, το σχεσιακό χαρακτήρα του πολιτισμού<sup>15</sup> με την ταυτότητα, καθώς τα

---

<sup>13</sup> Σύμφωνα με τους Barth και Cohen η ταυτότητα διαμορφώνεται στο εσωτερικό μιας ομάδας αλλά και αποδίδεται σε αυτήν από τις άλλες ομάδες (Barth, 2000, Cohen P. , 1994). Όπως, όμως, τονίζει ο Jenkins οι δύο αυτές διαδικασίες δεν πρέπει να θεωρούνται ισοδύναμες. Αντίθετα, η τελευταία, η διαδικασία του χαρακτηρισμού ή αλλιώς της κατηγοριοποίησης, συνδέεται συχνά με την δύναμη επιβολής που μπορεί να διαθέτει η μία ομάδα έναντι της άλλης, ώστε να μπορεί να της επιβάλλει χαρακτηρισμούς και κατηγοριοποιήσεις ( Jenkins, 1986:177).

<sup>14</sup> Σύμφωνα με τη Γκέφου-Μαδιανού η ταυτότητα στο εσωτερικό κάθε ομάδας θεωρείται ότι προσλαμβάνει θετικές όσο και αρνητικές όψεις, ενώ, επί πλέον, μπορούν να υπάρχουν πολλαπλές ατομικές αντιλήψεις ως προς το τι συνιστά τη συλλογική ταυτότητα της ομάδας. Η ταυτότητα πρέπει να θεωρείται όχι ως κάτι που μπορεί να ορισθεί με σαφήνεια, αλλά μάλλον ως διαρκής διαδικασία με την οποία σχέσεις ισχύος, εξουσίας και αυθεντικότητας γίνονται αντικείμενα διαπραγμάτευσης είτε πρόκειται για σχέσεις ανάμεσα σε διαφορετικές ομάδες, είτε ανάμεσα σε άτομα μιας συγκεκριμένης ομάδας (Gefou-Madianou, 1999).

<sup>15</sup> Η έννοια του *πολιτισμού* (*culture*), ως αναλυτική κατηγορία των κοινωνικών επιστημών, αποτέλεσε και αποτελεί έναν πολύσημο όρο παράγωγο των διαφορετικών θεωρητικών προσεγγίσεων, κατανόησης των κοινωνικών μετασχηματισμών αλλά και της ίδιας της έννοιας του ατόμου. Για τις διαφορετικές εννοιολογήσεις του πολιτισμού και της κουλτούρας βλ. (Bauman, 1994, Williams R. , 1994, Cuche, 2001:19-29) και για μια κριτική θεώρηση από τη σκοπιά της κοινωνικής ανθρωπολογίας βλ. (Μπακαλάκη, 1997:55-67). Η θέση που υιοθετούμε είναι ότι ο πολιτισμός αποτελεί ένα έμπρακτο έγγραφο, ένα κείμενο, το οποίο είναι προϊόν δρώντων κοινωνικών ατόμων που προσπαθούν να κατανοήσουν τον κόσμο, στον οποίο βρίσκονται (Orther, 1984:126-166) αλλά

πολιτισμικά χαρακτηριστικά μπορούν να χρησιμοποιηθούν επιλεκτικά, στη διάρκεια των στρατηγικών ταυτοποίησης, προκειμένου να ενισχύσουν τις διάφορες διαστρωματώσεις της ταυτότητας.

Στο πλαίσιο αυτό οι πολιτισμικές διαφορές δεν προκύπτουν εξαιτίας του βαθμού απόκλισης που μπορεί να παρουσιάζουν οι αντιλήψεις δύο διαφορετικών ομάδων που έρχονται σε επαφή, αλλά ως συνέπειες του διαφορετικού είδους εννοιολόγησης η οποία κατασκευάζεται και από τις δύο πλευρές του *ορίου* που διακρίνει τις ομάδες στη μεταξύ τους σχέση (Cohen P. , 2000:2).

Υπό τους όρους αυτούς η πολιτισμική διαφορετικότητα αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή<sup>16</sup>, έναν τρόπο κοινωνικής οργάνωσης της πολιτισμικής διαφοράς (Barth, 1994:12), οι διεργασίες της οποίας καθορίζονται κάθε φορά από τα όρια, που κάθε συλλογικότητα προϋποθέτει, καταστατικά και πάντοτε, στον κοινό κόσμο νοημάτων και πρακτικών μεταξύ των επιμέρους υποκειμένων, δηλαδή στις δομές του *συν-ανήκειν* σε μια κοινή πραγματικότητα, που η ίδια διαμορφώνει.

Τα όρια<sup>17</sup> σύμφωνα με τον Barth «*κατευθύνουν την κοινωνική ζωή*» (Barth F. , 1998:15-16) και διαφοροποιούν τις ομάδες «*σε συγκεκριμένες ιστορικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες*» (Barth F. , 1994:12) με τρόπο τέτοιο, που να διασφαλίζεται η αίσθηση της ταύτισης ανάμεσα στα μέλη της ίδιας ομάδας και η αίσθηση διαφοροποίησής τους από τα μέλη της άλλης ομάδας.

---

ταυτόχρονα είναι και μια διαδικασία, η οποία διαμορφώνει γνωστικά τα συγκεκριμένα υποκείμενα. Στη βάση αυτή η εμπειρία δεν έχει μια αυθύπαρκτη διάσταση αλλά σημασιοδοτείται στο λόγο μέσα από τον οποίο ταξινομείται η κοινωνική πραγματικότητα από τα σκοπιά των «ιθαγενών», από τις «ιθαγενείς» κατηγορίες ταξινόμησης.

<sup>16</sup> Η θεωρία της κατασκευής ή κονστρουκτιβισμός σύμφωνα με τον Παπαταξιάρχη δεν αποτελεί ένα παγιωμένο θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόγραμμα αλλά μάλλον μια συζήτηση σε εξέλιξη (Παπαταξιάρχης Ε. , 1996). Κοινός παρονομαστής των θέσεων της είναι η αντιπαραβολή της έννοιας της κατασκευής στην προηγούμενη έννοια της ουσίας σχετικά με την πρόσληψη των ταυτοτήτων, αλλά και της κοινωνικής πραγματικότητας. Έτσι, τα άτομα εννοιολογούνται πολιτισμικά, όπως και η δράση τους και οι κοινωνικές τους σχέσεις που δεν είναι δεδομένες από τη φύση ιδιότητες αλλά πολιτισμικά και κοινωνικά κατασκευασμένες. Το σύνολο αυτών των διαδικασιών επιτυγχάνεται πάντοτε μέσα στα προϋπάρχοντα πολιτισμικά όρια και τις επικρατούσες νοηματικές συνάψεις (Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 1999:163).

<sup>17</sup> Ο Barth επισημαίνει ότι το όριο προωθεί την υπόθεση ότι επικρατεί ένα είδος ομογενοποίησης στο εσωτερικό της ομάδας ταυτόχρονα με την παρουσία πολιτισμικών διαφορών ανάμεσα σε αυτή και στις υπόλοιπες ομάδες, γεγονός που επιφέρει πλήθος δυνατών συνεπειών στην κοινωνική ζωή. Επίσης, το όριο περιορίζει τα είδη των κοινωνικών σχέσεων που επιτρέπεται να διαμορφώνονται μεταξύ των μελών των ομάδων, οι οποίες κατά αυτόν τον τρόπο καθίστανται διακριτές (Barth, 2000:30) .



Το ενδιαφέρον, συνεπώς, είναι να γίνει κατανοητή η σπουδαιότητα, που αποδίδουν τα μέλη των υπό μελέτη ομάδων στα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά, όταν σε κάποιες περιστάσεις επιχειρούν να προσδιορίσουν τη διαφοροποίησή τους από άλλες ομάδες. Έτσι, τα ίδια τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά μπορεί να αλλάζουν με την πάροδο του χρόνου, όμως η συμβολική τους δύναμη στη διαδικασία της διάκρισης του *εμείς* από το *αυτοί* να παραμένει (Banks, 1996:12-75). Με αυτούς τους όρους οι διαφορές ανάμεσα στις ομάδες δεν μπορεί να θεωρούνται αντικειμενικά ορατές και παρατηρήσιμες, αλλά ο καθορισμός τους -ποιες και πόσο σημαντικές είναι- εξαρτάται από τα ίδια τα υποκείμενα της δράσης (Barth F. , 1998:14).

Ο σχεσιακός χαρακτήρας της ταυτότητας μπορεί να επεκτείνεται και ανάμεσα στα μέλη της ίδιας ομάδας, αναδεικνύοντας την απουσία ομοιογένειας, την παρουσία, διαφωνιών, ασυμμετριών και ρευστότητας, χαρακτηρίζοντας εν τέλει τη συλλογική ταυτότητα από ασυνέχειες και αντιφάσεις. Έτσι, το αναλυτικό ενδιαφέρον επικεντρώνεται στις *σύμφωνα με την περίσταση* όψεις της συλλογικής ταυτότητας.

Υπό το πρίσμα αυτών των θεωρήσεων η *συλλογική ταυτότητα* νοείται ως *κοινωνική κατασκευή* που μέσα από τον *καταστασιακό χαρακτήρα* συγκρότησης και ανασυγκρότησής της μπορούν να διερευνηθούν εκείνα τα χαρακτηριστικά που διαμορφώνουν, διατηρούν και μεταβάλλουν τα όρια της ετερότητας και της ταυτότητας στην υπό μελέτη ομάδα. Διαμορφώνοντας μέσα από τα *«ιδιαιτέρα»* χαρακτηριστικά του *ανήκειν* και *συν-ανήκειν* την ιδιαίτερη τοπική ταυτότητα, την κοινότητα.

## 1.2. Αυτό που θέλουν να θυμάμαι ...

Οι όροι συγκρότησης της κοινότητας, της συγκεκριμένης συλλογικότητας, δεν μπορούν, ωστόσο, να παρεκκλίνουν από την *ιστορικότητα*, τη σύνδεση δηλαδή του *πραγματικού* που βιώνεται από τα άτομα με τη διάσταση του χώρου και του χρόνου.

Η έννοια της μνήμης θεωρούμε ότι αποτελεί το μέσο διερεύνησης των σημείων αναφοράς και βεβαιοτήτων μέσα στον καθημερινό χώρο-χρόνο των υποκειμένων, καθώς η ίδια διαμορφώνει μια σταθερότητα νοημάτων, πρακτικών και σχέσεων, συνδέοντας τα άτομα με το παρελθόν, το χώρο και το χρόνο, την αντίληψη που τα ίδια διαμορφώνουν για την *ιστορία* τους. Αναδημιουργεί με άλλα λόγια ένα γεμάτο σημασία παρελθόν προκειμένου να καθοδηγηθούν τα άτομα με συνέπεια στην προσαρμογή τους στο παρόν (Μπάδα, 2001).

Η μνήμη δεν περιορίζεται ωστόσο στην ανάμνηση απλώς και ανάκληση του παρελθόντος όπως επισημαίνει ο Halbwachs, αλλά περιλαμβάνει ένα ολόκληρο πλέγμα εξωτερικών προς το άτομο σχέσεων, μορφών και αντικειμένων, που στηρίζουν, εξαντικειμενικεύουν και ενσαρκώνουν το παρελθόν (Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1999:28). Έτσι, ο καθένας μας, αναφέρει ο ίδιος, έχει την ικανότητα να θυμάται αλλά η ατομική μνήμη είναι τμήμα ή εκδοχή της συλλογικής μνήμης, αφού οι διεργασίες της μνήμης μπορεί να είναι ατομικές, οι αναμνήσεις ενός ατόμου όμως δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από το κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο βιώνει (Halbwachs 1992:53)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Ο Halbwachs παρατήρησε ότι οποιαδήποτε πάγια διάκριση ανάμεσα στην ατομική και κοινωνική μνήμη είναι αμφισβητήσιμη, επειδή «οι λέξεις και οι ιδέες» μέσα από τις οποίες ξεπροβάλλει η αυτοβιογραφική μνήμη έχουν οικειοποιηθεί από ένα κοινωνικό περιβάλλον. Επομένως, η συλλογική μνήμη πρέπει να συλληφθεί ως το «κοινωνικό πλαίσιο» μέσα στο οποίο πλέκονται οι προσωπικές αναμνήσεις. Ο ίδιος πρότεινε τη θεώρηση της μνήμης, ατομικής ή συλλογικής, όχι ως αποθήκης εικόνων, τοποθετημένων σε κάποια υπόγεια αίθουσα σκέψης μας, αλλά ως επιλεκτική αναπαράσταση και οικειοποίηση πλευρών του παρελθόντος που ανταποκρίνονται στις ανάγκες του παρόντος (Halbwachs, 1992).

Η μνήμη, συνεπώς είναι μια ενεργή προσπάθεια απόδοσης νοήματος που χρησιμοποιείται με τη μορφή του συλλογικού, όταν τα μέλη της εκάστοτε κοινότητας/ομάδας το αναγνωρίζουν και το καθορίζουν ως τέτοιο<sup>19</sup>. Οι εικόνες του παρελθόντος όπως επισημαίνει ο Connerton συνήθως νομιμοποιούν την παρούσα κοινωνική κατάσταση, καθώς η απουσία της κοινής μνήμης από τα μέλη μιας ομάδας θα παρεμπόδιζε την επικοινωνία μεταξύ των γενεών, που θα αδυνατούσαν να μοιραστούν τις εμπειρίες και τα συμπεράσματα τους (Connerton, 1989:44-71). Ο νοηματικός χαρακτήρας της *κοινωνικής μνήμης*<sup>20</sup>, την καθιστά ουσιαστικά έναν «*συμβολικό τόπο*», τόπο παραγωγής κοινά αναγνωρίσιμων εικόνων, που το περιεχόμενο του, η διαδικασία διατήρησης/μεταβίβασης και η λειτουργία/σημασία του, μπορεί να υπόκεινται σε αλληπάλληλες μεταμορφώσεις.

Η ανοιχτή διαλεκτική που αναπτύσσεται κάθε φορά συναρθρώνει τον ιστορικό με το βιωμένο χρόνο και λόγο, μέσα από τη σύνθεση ορισμένων στοιχείων του παρελθόντος, συμβάλλοντας στην κατασκευή ταυτοτήτων. Έτσι, η εκάστοτε ομάδα (εθνική, εθνοτική, οικογενειακή) μνημονεύει συγκεκριμένα πρόσωπα και γεγονότα, αποσιωπώντας άλλα, κατασκευάζοντας με τη σειρά της την ταυτότητα ή καλύτερα τις πολλαπλές ταυτότητες που φέρει στο εσωτερικό της<sup>21</sup>. Αυτές οι διαδικασίες εργαλειοποιούν ουσιαστικά τη μνήμη, καθιστώντας την ορατή μέσω

---

<sup>19</sup> Βλ.(Connerton, 1989, Bertaux, 1981, Δημητρίου-Κοτσώνη & Δημητρίου, 2000, Λε Γκοφ, 1998)

<sup>20</sup> Κάποιοι μελετητές προχωρούν στη διάκριση των δυο όρων. Η Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν χρησιμοποιεί τον όρο *κοινωνική* «*όταν δίνεται έμφαση στους κοινωνικούς φορείς πομπός και αποδέκτες μηνυμάτων σχετικά με το παρελθόν, δηλαδή την κοινωνία σαν σύνολο*» (Μπούσχοτεν, 1997). Ενώ ο Παραδέλλης δεν διακρίνει εννοιολογικά τους δυο όρους *κοινωνική* και *συλλογική μνήμη*, έτσι, χρησιμοποιεί τον όρο «*κοινωνική*» αποφεύγοντας τον όρο «*συλλογική*» που παραπέμπει στη ντυκερμιανή συλλογική συνείδηση (Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1999). Αντίστοιχα, ο Λε Γκοφ χρησιμοποιεί τον όρο «*συλλογική*» (Λε Γκοφ, 1998).

Στην περίπτωσή μας, θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο «*κοινωνική*» ακολουθώντας τη θεώρηση της Collard, η οποία την προσδιορίζει ως ένα «*διαίτητο είδος λόγου*» που συμπεριλαμβάνει και άλλες μορφές μνήμης όπως «*η εξάτομικευμένη και ιδιωτικοποιημένη δηλαδή βιογραφία, αλλά βιογραφία σε ένα πλαίσιο που μεταμφιέζεται σε ιστορικό γεγονός. Αποτελεί επίσης συλλογική μνήμη στο βαθμό που είναι κοινή σε μια ομάδα ανθρώπων που μοιράζονται μια ιστορία για την οποία υπάρχει συναίνεση, είναι λαϊκή στο βαθμό που δεν συμφωνεί αναγκαστικά με τις κυρίαρχες δημόσιες ή επίσημες ιστορικές αναπαραστάσεις, αλλά εντούτοις σχετίζεται και επηρεάζεται από αυτές. Δεν υπάρχει χρονολογία, υπάρχουν παραλείψεις και διαφορετικές χρονικές κλίμακες αντιπαρατίθενται. (...) Τέλος, η μνήμη αυτή είναι κοινωνική, διότι προκύπτει από ένα κοινωνικό περιβάλλον, προκύπτει στην προκειμένη περίπτωση όχι από τη γενεαλογία, τον κύκλο ζωής ή την «*ιστορία του χωρίου*», αλλά από τις κοινωνικές συνέπειες της ίδιας της ιστορίας» (Collard, 1993:356-389).*

<sup>21</sup> Για μια γενικότερη παρουσίαση της διαδρομής της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα βλ. (Κυριακίδου-Νέστορος Α. 1993:227-258, Thomson, 2002, Θανοπούλου & Μπουτζουβή, 2002).

πολλαπλών «επιτελέσεων» και ορίζοντας με τον τρόπο αυτό το υπαρκτό, την παρουσία της ομάδας στο χώρο, στο χρόνο και στην ευρύτερη ιστορία.

Το παρελθόν κατασκευάζεται επομένως δυναμικά στο παρόν, με παροντικούς όρους, συγκροτώντας συμφραζόμενο για τον προσδιορισμό και επαναπροσδιορισμό του εαυτού και της πολιτισμικής ταυτότητας. Όπως επισημαίνει ο Crane «*όλες οι αφηγήσεις, όλες οι αξιομνημόνευτες θέσεις, όλα τα κείμενα παραμένουν αντικείμενα έως ότου τα διαβάσουν ή τα αναφέρουν υποκείμενα που σκέπτονται ιστορικά*» (Crane, 1997:1381). Έτσι, το υλικό της μνήμης, στη βάση του οποίου παράγεται η αφήγηση, αφορά μεν στοιχεία της πραγματικότητας του παρελθόντος, τα οποία όμως έχουν ήδη γίνει αντικείμενο ερμηνείας κατά τη διαδικασία βίωσης τους από τα κοινωνικά υποκείμενα. Κατά τη διαδικασία της αφήγησης του παρελθόντος, τα κοινωνικά υποκείμενα ερμηνεύουν εκ νέου έναν προερμηνευμένο κόσμο, τον κόσμο της εμπειρίας και της μνήμης (Ανδριάκαϊνα, 2001:41).

### 1.3. Μεθοδολογία

*«Εμείς εδώ δεν θέλουμε  
αυτούς από τα πανεπιστήμια.  
Γράφουμε μόνοι μας  
την ιστορία...».*

Τον Αυγερινό τον ήξερα ή καλύτερα νόμιζα ότι τον ήξερα. Στο παρελθόν είχα επισκεφθεί αρκετές φορές το χώρο της κοινότητας και είχα συμμετάσχει σε αρκετές από τις δημόσιες εκδηλώσεις που πραγματοποιούνταν στη διάρκεια του χρόνου. Με την έννοια αυτή δεν ήταν ένα «ανοίκειο» πεδίο, αφού είχα παρατηρήσει, μ' έναν τρόπο, σε τακτά χρονικά διαστήματα τις διαδικασίες που θέλει η ίδια η κοινότητα να προβάλλει προς τα έξω. Αυτή όμως η «οικειότητα» που είχα με το εθνογραφικό πεδίο αποτέλεσε ουσιαστικά και μια πηγή δυσκολιών και το αντίθετο.

Η εμπειρία μου ως τουρίστριας στην κοινότητα είχε οδηγήσει στην κατασκευή ενός «τόπου» αλλά και στην αποδοχή, απροβλημάτιστα, ως δεδομένης μιας τοπικής ιστορίας, η οποία ακολουθώντας το δίπολο *εμείς και οι άλλοι*, αποτελούσε μέρος των αφηγήσεων φίλων που κατάγονταν από την κοινότητα και ζούσαν στη Θεσσαλονίκη και επικεντρώνονταν στη διαφορετικότητα των Αυγερινιωτών αλλά και την αυτοχθονία τους, σε σχέση πάντα με τους υπολοίπους κατοίκους της επαρχίας.

Συνέπεια των παραπάνω διαδικασιών ήταν η κατασκευή από μέρος μου <sup>22</sup> μιας φανταστικής ταυτότητας για την κοινότητα του Αυγερινού, απομακρυσμένης από το λόγο των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων και η

---

<sup>22</sup> Οι συνθήκες παραγωγής της εθνογραφικής γραφής, σύμφωνα με τη συζήτηση που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της πολιτισμικής κριτικής, οι παράγοντες που την επηρεάζουν, οι προκαταλήψεις και αυταπάτες που ο ίδιος ο εθνογράφος φέρει μεταβαίνοντας στο υπό μελέτη πεδίο, αλλά και η δυνατότητα του ίδιου να απομακρυνθεί από το πολιτιστικό φορτίο του περιβάλλοντος από το οποίο προέρχεται, αποτελούν απαραίτητα αιτήματα διευκρίνησης των συνθηκών παραγωγής του εθνογραφικού κειμένου βλ. (Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 1999:360, Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 1998, Clifford & Marcus, 1986, Marcus & Fischer, 1986).

παράλληλη δόμηση ενός «ρόλου» για μένα, στην ίδια την κοινότητα, ο οποίος μεταβαλλόταν ανάλογα με την εκφορά του λόγου και συνδεόταν άλλοτε με τις οικογένειες που διατηρούσα φιλικές σχέσεις στην κοινότητα και άλλοτε με την ιδιότητά μου ως νύφης, γυναίκας του τάδε και άλλοτε ως ξένης.

Στην προσπάθειά μου, συνεπώς, να διαχειριστώ την κοινότητα του Αυγερινού ως εθνογραφικό πεδίο θα έπρεπε, αρχικά, να απεκδυθώ όλων εκείνων που θεωρούσα δεδομένα και αυτονόητα. Να προσπαθήσω δηλαδή να δω την εθνογραφική μου προσπάθεια ως έναν *τόπο άλλο, άγραφο, καθαρό*, όπου η παρατήρηση με τους όρους της εθνογραφικής επιστημονικής δραστηριότητας θα οδηγούσε σε μια διαδικασία διερεύνησης, ερμηνείας και κατανόησης αυτών που μέχρι τότε θεωρούσα δεδομένα. Επιπλέον, θα έπρεπε να δομήσω έναν παράλληλο «ρόλο» μέσα στο χώρο της ίδιας της κοινότητας, που αφενός να δηλώνει τη νέα μου ιδιότητα και αφετέρου να μπορεί να με εντάξει σ' ένα από τα μέρη του συμβολικού σχήματος «*ντόπια ή ξένη*», διαδικασία που η εθνογραφική πρακτική απαιτεί, στα πλαίσια της «*εθνογραφικής συμβίωσης*». Εγώ όμως ήμουν κάπου ανάμεσα.

Σίγουρα δεν ήμουν ντόπια, δεν ήμουν όμως ούτε ξένη. Η ιδιότητά μου ως νύφης στην επαρχία και μητέρας με ενέτασσε στην τοπική ιδιαιτερότητα του φύλου, γεγονός που απαιτούσε από μένα τη γνώση των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεών μου στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων. Η πολιτισμική σημασία της σχέσης των κατηγοριών άντρας και γυναίκα, το περιεχόμενο που αυτές απέκτησαν μέσα στην κοινότητα, προαπαιτούσε από μένα με άλλα λόγια μια κανονιστική συμπεριφορά, μια γνώση του συμβολικού χώρου της θηλυκότητας αλλά και του κώδικα αξιών και συμβολικών σημασιών που αποδίδονται στις γυναίκες ως μητέρες<sup>23</sup>.

Το ιεραρχικό περιεχόμενο αυτής της σχέσης έθεσε ουσιαστικούς περιορισμούς στην πρόσβασή μου στο πεδίο, καθώς η γυναικεία πρόσβαση στους δημόσιους χώρους των ανδρών ήταν σχεδόν απαγορευτική χωρίς την αντίστοιχη «*συνοδεία*», δεδομένο που προαπαίτησε τη συνεχή παρουσία του συζύγου μου στο πεδίο, μετατρέποντας με αυτόν τον τρόπο την επιτόπια έρευνα σε μια περισσότερο *συζυγική εθνογραφία*, παραφράζοντας τον όρο του Copans (Copans, 2004:91-95)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα το φύλο ή καλύτερα το κοινωνικό φύλο, ως πολιτισμική κατασκευή, προσλαμβάνει διαφορετικές αξίες και σημασίες. βλ. (Ortner, 1994, Σκουτέρη-Διδασκάλου, 1991, Παπαταξιάρχης & Παραδέλλης, 2006, Δημητρίου, 2001).

<sup>24</sup> Στη βιβλιογραφία εμφανίζονται περιπτώσεις εθνογραφικών ερευνών κατά τις οποίες οι έγγαμες γυναίκες εθνογράφοι μεταβαίνουν στο πεδίο με το σύζυγό τους, ο οποίος ακολουθεί σε όλη τη διαδικασία της επιτόπιας έρευνας βλ. (Friedl, 1965, Cowan, 1990).

Ενισχυτικά, στη διαπραγματευτική αυτή προσπάθεια εξασφάλισης πρόσβασης στο πεδίο, χρησιμοποιήθηκε και η βοήθεια *βασικών πληροφορητών/key informants* (Bernard, 1994:346-349), ανθρώπων που κατάγονταν και ζούσαν στην κοινότητα, σε μια προσπάθεια παροχής ενός βασικού επιπέδου πληροφόρησης. Αυτή η επιλογή, ωστόσο, δεν ήταν εξ ολοκλήρου δόκιμη, αφού αγνοώντας τους τοπικούς ανταγωνισμούς και το εμφυλιακό παρελθόν της κοινότητας, κυρίως το εμφυλιακό παρελθόν των ίδιων των *βασικών πληροφορητών* μου, η πρόσβασή μου στο πεδίο δυσχέρανε ακόμη περισσότερο<sup>25</sup>.

Η επιτόπια έρευνα ξεκίνησε το καλοκαίρι του 2008, περίοδος που προσδιορίστηκε από την επιστροφή των Αιγυπτωτών στο χώρο της κοινότητας. Η αστικοποίηση και η μετανάστευση έχουν αποδυναμώσει το πληθυσμιακό μέγεθος της κοινότητας με αρχή ήδη τη δεκαετία του 1960.

Το μεγαλύτερο μέρος των Αιγυπτωτών μένουν πλέον στα αστικά κέντρα και το εξωτερικό, επιστρέφοντας μόνο κατά τους καλοκαιρινούς μήνες στον Αιγυπτωτικό, ενώ ελάχιστοι από αυτούς και το διάστημα των εορτών των Χριστουγέννων. Η παραμονή στο πεδίο, κάλυπτε πολυήμερα διαστήματα, σε ενδιάμεσες περιόδους, περίπου μέχρι το Νοέμβριο του ίδιου έτους, αλλά και επισκέψεις στους κοντινούς οικισμούς *Πενταλόφου, Βυθού και Πολυκαστάνου*.

Τα βασικά ερωτήματα της έρευνας που επικεντρωνόταν γύρω από τη *συγκρότηση του χώρου, της κοινότητας και την προφορική-κοινωνική μνήμη*, όρισαν τη μέθοδο της έρευνας αλλά και τον τύπο των δεδομένων που έπρεπε να συλλεχθούν. Έτσι, ακολουθώντας μια *ποιοτική εμπειρική μέθοδο*<sup>26</sup> (Bernard, 1994) που στόχο είχε την περιγραφή, ανάλυση, κατανόηση των κοινωνικών φαινομένων και διαδικασιών αλλά και τη διερεύνηση σχέσεων ή συσχετίσεων, ανάμεσα στα κοινωνικά υποκείμενα και στις κοινωνικές ομάδες, σχεδιάστηκε ένας *οδηγός συνέντευξης/interview guide* (Ιωσηφίδης 2003β:27) που περιελάμβανε τις θεματικές

---

<sup>25</sup> Οι οικογένειες των βασικών πληροφορητών που είχα αποφασίσει να χρησιμοποιήσω ως «συνδέσμους» για την πρόσβαση μου στο πεδίο, που ήταν φίλοι από τη Θεσσαλονίκη, αποδείχθηκαν αργότερα μέλη οικογενειών που είχαν πρωταγωνιστικό ρόλο σε βάνανσα εμφυλιακά γεγονότα που είχαν λάβει χώρα στην κοινότητα.

<sup>26</sup> Οι ποιοτικές εμπειρικές μέθοδοι επιχειρούν τη θεμελίωση των θεωρητικών προσανατολισμών στα ίδια τα δεδομένα που θα προκύψουν από την έρευνα και στοχεύουν στην κατανόηση του εντόπιου πολιτισμικού συστήματος (Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 1999:272, Κυριαζή, 1999:37-58&145-194). Επιπλέον, στοχεύουν στη διατύπωση ή αναδιατύπωση υποθέσεων και θεωρητικών θέσεων για το κοινωνικό γίνεσθαι και τη διακρίβωση κοινωνικών σχέσεων, θέσεων και ρόλων (Ιωσηφίδης, 2003β)

περιοχές που έπρεπε να καλυφθούν μέσα από τις συνεντεύξεις κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας.

Ταυτόχρονα, πραγματοποιήθηκε μια *συνομιλία με το χώρο* της κοινότητας προκειμένου να αναγνωσθούν οι κοινωνικές οριοθετήσεις και μετατοπίσεις, να εντοπιστούν οι εγγραφές του χρόνου και της μνήμης στο χώρο της κοινότητας και να παρατηρηθούν οι πολιτισμικές μεταβολές που εγγράφονται σ αυτόν κατά τη διάρκεια της ιστορίας παρουσίας της κοινότητας.

Η μελέτη, ωστόσο, δεν επικεντρώθηκε μόνο στο στενό χώρο που ορίζει σήμερα την κοινότητα του Αυγερινού αλλά επεκτάθηκε και σε άλλους κοντινούς χώρους που αποτελούν τη βάση του *αφηγήματος* για την ιδιαίτερη ταυτότητα των κατοίκων. Στους έρημους οικισμούς δηλαδή τους *συμβολικούς χώρους*, που αποτελούν μέρος του *δημόσιου λόγου* για τη συγκρότηση του σημερινού χώρου της κοινότητας και προέκυψαν ως δεδομένα από τις *διερευνητικές συνεντεύξεις*<sup>27</sup> (Thomson, 2002:273-298).

Στην περίπτωσή μας, οι διερευνητικές συνεντεύξεις ως ένας τρόπος χαρτογράφησης του πεδίου για τη συλλογή ιδεών και πληροφοριών, κρίθηκαν πολύ χρήσιμες, καθώς δεν υπάρχει σχετική βιβλιογραφία για την κοινότητα και οι συνεντεύξεις αυτού του τύπου συνέβαλαν σημαντικά στη δόμηση ενός πλαισίου για την τοπική γνώση και τις τοπικές πρακτικές, με βάση το οποίο μπόρεσαν να δομηθούν ερωτήματα για την απάντηση των ερευνητικών ζητημάτων.

Στο ίδιο πλαίσιο χρησιμοποιήθηκαν και οι *ελεύθερες συζητήσεις*<sup>28</sup> (Portelli, 1997:11-13&72-78), το περιεχόμενο των οποίων αφορούσε κυρίως την αφήγηση του ιδρυτικού μύθου του οικισμού, την ιστορία της κοινότητας και τον ανταγωνισμό τόσο με τις γειτονικές κοινότητες όσο και με τις εθνοτικές ομάδες (Βλάχων, Κουμπατσαραίων, Γύφτων κ.α.) που παρουσιάζονταν στις αφηγήσεις των πληροφορητών «ως μετοικούντες άλλοι».

---

<sup>27</sup> Οι διερευνητικές συνεντεύξεις χαρακτηρίζονται από τον Thomson ως ένας τρόπος χαρτογράφησης του πεδίου για τη συλλογή ιδεών και πληροφοριών. Στην περίπτωση μας κρίθηκαν πολύ χρήσιμες καθώς δεν υπάρχει σχετική βιβλιογραφία για την κοινότητα και οι συνεντεύξεις αυτού του τύπου συνέβαλαν σημαντικά στη δόμηση ενός πλαισίου για την τοπική γνώση και τις τοπικές πρακτικές με βάση το οποίο θα μπορούσαν να δομηθούν ερωτήματα για την απάντηση των ερευνητικών ζητημάτων (Thomson, 2002).

<sup>28</sup> Ο Portelli περιγράφει τον τύπο αυτό συνέντευξης ως «πυκνό διάλογο» ή «βαθιά ανταλλαγή» (Portelli, 1997).



Συνδυαστικά, με τα παραπάνω, χρησιμοποιήθηκε και η μέθοδος της παρατήρησης, αρχικά με τη μορφή της *μη ελεγχόμενης παρατήρησης* (Hay, 2000) σε μια προσπάθεια κατανόησης διαδικασιών και συμπεριφορών που προέκυψαν στο πεδίο, αλλά και συλλογής δεδομένων σχετικά με τις θεματικές κατηγορίες της έρευνας και σ' ένα δεύτερο επίπεδο με τη μορφή της *συμμετοχικής παρατήρησης/participant observation* (Jorgensen, 1989, Bourdieu, 2003, Cohen, 2000).

Η παρατήρηση ως συμμετοχή, με τη μέθοδο της *συστηματικής παρατήρησης* και της συμμετοχής μου στις κοινωνικές διαδικασίες και διεργασίες που λάμβαναν χώρα εκείνη την περίοδο στην κοινότητα (πανηγύρια, χοροί, πολιτιστικές εκδηλώσεις, λειτουργίες και πανηγύρια στις εκκλησίες των παλιών οικισμών κ.α.), ευνόησαν στη δημιουργία σταδιακά ενός κλίματος αποδοχής και εμπιστοσύνης ανάμεσα στους πληροφορητές και σ' εμένα, αλλά και κατανόησης από την πλευρά μου κοινωνικών συμπεριφορών, φαινομένων και διαδικασιών.

Σ' αυτό το στάδιο της έρευνας η συλλογή και καταγραφή των δεδομένων, μέσα από ένα αναστοχαστικό διάλογο υλικού-θεωρίας-υλικού<sup>29</sup>, διαμόρφωσε νέα ερωτήματα, σύμφωνα με τους αρχικούς στόχους της έρευνας, οριστικοποίησε τις υποθέσεις εργασίας και σχηματοποίησε τους ερευνητικούς στόχους.

Η αφήγηση για την καταγωγή που συγκροτούσε ένα ιδρυτικό ή καταστατικό μύθο, νομιμοποιώντας συμβολικά την ταυτότητα των κοινωνικών υποκειμένων και τη δραστηριότητά τους στο συγκεκριμένο χώρο, αλλά και η διαφορετικότητα που εμφανιζόταν στο λόγο των πληροφορητών για τους «*γνήσιους και μη Αυγερινιώτες*» και που εδραιωνόταν στην καταγωγή από τις ιδρυτικές οικογένειες του οικισμού, οδήγησε και στη χρήση, των γενεαλογικών δένδρων ως εργαλείων, τα οποία συνδυαστικά μπορούν να συμβάλλουν στη διερεύνηση θεμάτων της τοπικής ιστορίας της κοινότητας (Vansina, 1985:13-182). Η μελέτη των γενεαλογικών δένδρων τεκμηριώνει δηλούμενες σχέσεις μεταξύ των ομάδων της κοινότητας, ωστόσο η αναγωγή στον έναν κοινό πρόγονο της κάθε ομάδας ήταν αδύνατο να επιβεβαιωθεί.

---

<sup>29</sup> Σύμφωνα με τον Geertz C. δεν υπάρχει μια θεωρία που μπορεί να εξασφαλίσει τη διαδικασία πραγματοποίησης μια εθνογραφικής έρευνας αλλά ούτε και την ανάλυση των δεδομένων της (Geertz C. , 2003:35-41).

Το γεγονός αυτό ανέδειξε τον πολιτισμικό προσδιορισμό της έννοιας της καταγωγής και τη μεταφορική χρήση του<sup>30</sup>.

Η διαπίστωση της χρήσης της καταγωγής ως ταξινομικής κατηγορίας ανάμεσα στα δυαδικά αντιθετικά σχήματα *δικός/ξένος*, *εντός/εκτός* από τους πληροφορητές οδήγησε και στη συλλογή δεδομένων μέσω *προφορικών συνεντεύξεων* και *βιογραφικών αφηγήσεων*, καθώς οι προσωπικές βιωμένες ή μη εμπειρίες αποτελούν μέρος μιας ευρύτερης διαδικασίας συγκρότησης και διατήρησης του συλλογικού *εμείς* (Hinchman & Hinchman, 1997:235-307).

Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσονται και οι αυτοβιογραφικές αφηγήσεις, καθώς δίνουν «φωνή» στα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα, στη δική τους ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας, στις αναπαραστάσεις και τις προσωπικές τους εμπειρίες, στην κατανόηση του κόσμου τους, μέσα από βιωμένες πρακτικές και τον τρόπο με τον οποίο αυτά διαπραγματεύονται τις κοινωνικές συνθήκες της ύπαρξης τους (Θανοπούλου & Πετρονώτη, 1987, Σαββάκης, 2007, Σαββάκης, 2003, Τσιώλης, 2006). Επιτρέπουν, με άλλα λόγια, την ανάχνευση της ιστορίας από τα κάτω, καθώς έρχονται στο προσκήνιο οι παρανοήσεις και οι σιωπές των επίσημων εκδοχών της, μνημονεύονται γεγονότα που εντυπώνονται στη μνήμη αλλά και στερεότυπα που μεταβιβάζονται.

Συνολικά, το διάστημα της επιτόπιας έρευνας, συλλέχθηκαν 40 αφηγήσεις ιστοριών ζωής και ημι-δομημένες προφορικές συνεντεύξεις, με τη μορφή ανοικτών ερωτήσεων. Ένα σημαντικό μέρος του υλικού αυτού ηχογραφήθηκε, ενώ το υπόλοιπο καλύφθηκε είτε με απομνημόνευση στοιχείων και εγγραφή τους στο ημερολόγιο της έρευνας αργότερα, είτε με τη μορφή σημειώσεων κατά τη διάρκεια της (Werner, 1999:71-76). Η διαδικασία αυτή υπαγορεύτηκε από τους ίδιους τους πληροφορητές, καθώς η στάση τους άλλαζε απέναντι στα ερωτήματα με την παρουσία του κασετοφώνου ή πολλοί από αυτούς δεν δέχονταν τη χρήση του.

Αντίστοιχα, ο αριθμός των συνεντεύξεων καθορίστηκε από τον *πληροφοριακό κορεσμό*. Από την επανάληψη δηλαδή από τους πληροφορητές ορισμένων θεμάτων και τον προσδιορισμό συλλογικών χαρακτηριστικών μέσα από τον ατομικό τους λόγο (Θανοπούλου & Πετρονώτη, 1987:20-42, Bertaux, 1981:187-188). Ηλικιακά, το σύνολο των πληροφορητών, περίπου τα δυο τρίτα άνδρες και το ένα τρίτο γυναίκες,

---

<sup>30</sup> Στις περιπτώσεις που η ανασύσταση των γενεαλογικών δέντρων αποβαίνει άκαρπη για την απόδειξη της κοινής καταγωγής, ο όρος καταγωγή χάνει το βιολογικό του υπόβαθρο με αποτέλεσμα όχι την κυριολεκτική αλλά τη μεταφορική χρήση του (Δαλκαβούκης Β. , 2005:186-187).

κυμαίνονταν μεταξύ 20-97 ετών, με το μεγαλύτερο μέρος αυτών να βρίσκεται μεταξύ 45-85 ετών.

Συνδυαστικά με τα παραπάνω, ιδιαίτερα χρήσιμη κρίθηκε και η *αρχειακή εθνογραφία* (Γκέφου-Μαδιανού Δ. , 1999:343-346). Η «συνομιλία» δηλαδή με το αρχειακό υλικό και η συλλογή εθνογραφικού υλικού μέσα από αυτό. Το αρχειακό υλικό που μελετήθηκε περιελάμβανε αφενός υλικό που συλλέχθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας από τα προσωπικά αρχεία των πληροφορητών και αφετέρου, υλικό που υπήρχε στα αρχεία του Δήμου Τσοτυλίου, στον οποίο ανήκε διοικητικά η κοινότητα, όπως τα δημοτολόγια, τα μητρώα αρρένων, ο εκλογικός κατάλογος του 1915, τα αρχεία γάμων κ.α..

Επιπλέον, μελετήθηκε ένα σύνολο κοινοτικών αποφάσεων από το 1950-1959, από το αρχείο της κοινότητας από τις οποίες συλλέχθηκαν στοιχεία για τον παραγωγικό χώρο, τα τοπωνύμια, την αναδιάρθρωση του κοινοτικού χώρου και τη διαδικασία προσαρμογής της ίδιας της κοινότητας στη μετεμφυλιακή περίοδο<sup>31</sup>.

Η πρόσβαση στο αρχειακό υλικό της κοινότητας ήταν ιδιαίτερα δύσκολη έως απαγορευτική, σε αντίθεση με την πρόσβαση στο υλικό που βρισκόταν στο Δήμο Τσοτυλίου. Χρειάστηκε ένα μακρύ διάστημα για να μου επιτραπεί η πρόσβαση σ' αυτό, μετά από παρέμβαση των τοπικών αρχών και όταν πραγματοποιήθηκε υπήρχε η εποπτεία τοπικού συμβούλου της κοινότητας. Η δυσκολία αυτή οφείλεται σε δυο λόγους.

Πρώτον, στο χρόνο της έρευνας που συνέπεσε με την απαρχή της προσπάθειας συγγραφής της ιστορίας της κοινότητας από το *Σύλλογο Αγγερινιωτών Θεσσαλονίκης*, η οποία θεωρήθηκε από τον πρόεδρο του συλλόγου ότι θα παρακωλυόταν από τη δική μου δραστηριότητα. Τη θέση αυτή φρόντισε να μου τη γνωστοποιήσει τόσο στην προσωπική μας συζήτηση «*εμείς εδώ δεν θέλουμε αυτούς από τα πανεπιστήμια*» όσο και στην πρώτη δημόσια συζήτησή μας στο καφενείο του χωριού «*εμείς εδώ ξέρουμε ποιοι είμαστε, δεν χρειαζόμαστε κανέναν. Γράφουμε μόνοι μας την ιστορία μας*».

Δεύτερον, η δυσκολία αυτή προέκυπτε από την ιστορία του εμφυλίου της ίδιας της κοινότητας, όπως θα καταλάβαινα αργότερα. Το αρχείο που βρισκόταν στο

---

<sup>31</sup> Το διάστημα μέχρι το 1949 καλύφθηκε σ' ένα μέρος από το αρχειακό υλικό που υπήρχε στα Γενικά Αρχεία του Κράτους Θεσσαλονίκης και Κοζάνης και το υπόλοιπο από τις διδακτορικές διατριβές που έχουν εκπονηθεί για την περιοχή και στις οποίες υπάρχουν αναφορές για αυτή την περίοδο.

γραφείο της κοινότητας κάλυπτε την περίοδο μετά το 1949, το υπόλοιπο υλικό κάηκε το 1943/4. Στο σύνολο των αποφάσεων, όπως ήταν φυσικό, υπήρχαν και στοιχεία αλλά και γεγονότα που η ίδια η κοινότητα προσπαθεί να ξεχάσει. Η πρόσβασή μου σ' αυτό, όπως πίστευαν, εγκυμονούσε τον κίνδυνο να γνωστοποιηθούν γεγονότα και πρόσωπα που η ίδια η κοινότητα θέλει να μνημονεύει αλλιώς.

Αυτός ίσως να είναι και ένας λόγος που για τον Αυγερινό δεν υπάρχει καμία αναφορά στην τοπική ιστοριογραφία. Είναι από τα ελάχιστα χωριά, που δεν έχει γραφτεί κάποια μονογραφία για την ιστορία της κοινότητας, όπως συνηθίζεται στο σύνολο της επαρχίας και οι βιβλιογραφικές αναφορές για την κοινότητα είναι μηδαμινές.

## **2. Αναπαραστάσεις του Βοΐου**

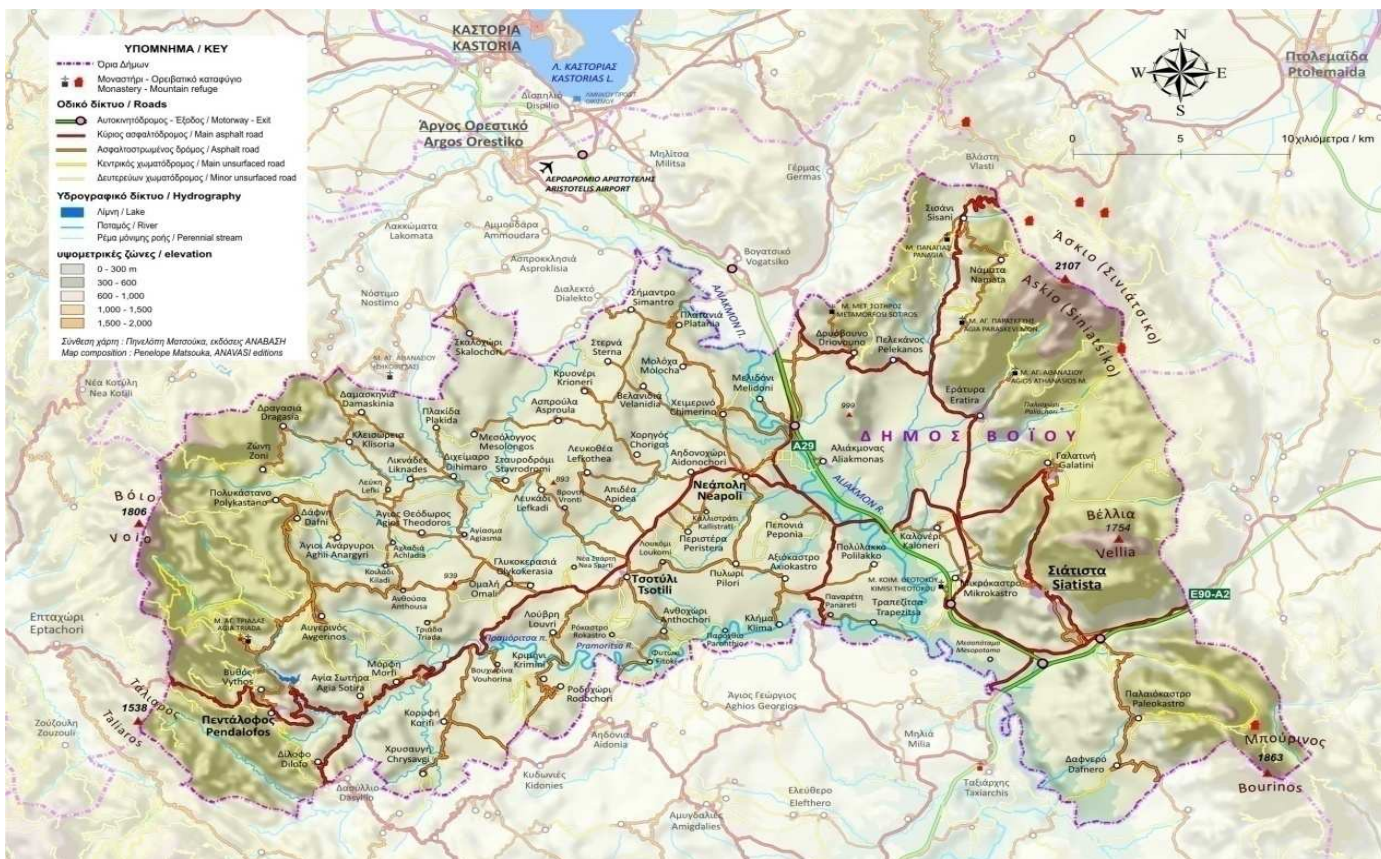
*Να ακούσω τον ατίθασο και άγριο Αλιάζμονα  
να μου στέλνει τη δύναμη του, τον δικό μου.  
Δημιουργός όλων των έργων του πολιτισμού  
και της προόδου του τόπου μου.  
Ναι, τον δικό μου. Εγώ τον έφτιαξα.  
Ναι, εγώ τον εδάμασα τον άγριο Αλιάζμονα  
και του πήρα τα νεύρα του,  
τη δύναμη του, τη θέληση του.  
Και τις έκανα δύναμη,  
τις έκανα συγκοινωνία, τις έκανα φως.  
(Γσιτσελίκης Κ. , 1935:12-13)*

### 2.1. Η συγκρότηση του χώρου της επαρχίας

Η επαρχία Βοΐου, διοικητικό τμήμα του νομού Κοζάνης, αναπτύσσεται γεωγραφικά στο σημείο συνάντησης τριών μεγάλων γεωγραφικών-διοικητικών ενοτήτων του ελληνικού χώρου: της Ηπείρου (Ιωάννινα προς τα δυτικά), της Μακεδονίας (Καστοριάς και Φλώρινας προς τα βόρεια και Ημαθίας Πιερίας προς τα ανατολικά) και της Θεσσαλίας (Τρίκαλα προς τα νότια). Η συνολική έκταση της επαρχίας εκτείνεται μεταξύ του νομού Καστοριάς (Β-Δ.), της επαρχίας Εορδαίας (Β-Α), της επαρχίας Κοζάνης (Α) και του νομού Γρεβενών (Ν). Η οριοθέτηση αυτή ακολουθεί το οροπέδιο που σχηματίζεται ανάμεσα στα όρη Σινιάτσικο ή Άσκιο<sup>32</sup> και το Βόιο, τμήμα του μεγάλου οροπεδίου που ξεκινά από τη Θεσσαλία και φτάνει βορειότερα της Καστοριάς.

---

<sup>32</sup> Σύμφωνα με τον Καλινδέρη η ονομασία Άσκιο αποτελεί νεολογισμό που εισήγαγε ο Κοζανίτης λόγιος Χαρίσης Μεγδάνης στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αι. (Καλινδέρης, 1940:12).



Εικόνα 1. Χάρτης του Δήμου Βοίου

Ο ποταμός Αλιάκμονας, κοινό γεωγραφικό χαρακτηριστικό της περιοχής, αποτελεί οριζόντιο σύνορο της Μακεδονίας προς τη νότια Ελλάδα και ταυτόχρονα φυσικό σύνορο της νότιας Μακεδονίας με τη Θεσσαλία. Η μέση κοιλάδα του Αλιάκμονα, διατέμενεται από ορεινούς όγκους δημιουργώντας το γεωγραφικό χώρο μεταξύ Πίνδου, Βούρινου, Σινιάτσικου και Βοίου. Ο μεγάλος ορεινός όγκος με τη λόγια ονομασία Βόιο<sup>33</sup>, αποτελεί ουσιαστικά νοτιοανατολική προέκταση του Γράμμου και στα νότιά του, στον αυχένα Λυκοκρέμασμα, είναι η χαμηλότερη διάβαση της Βόρειας Πίνδου για τη μετάβαση από τη Δυτική Μακεδονία στην Ήπειρο<sup>34</sup>.

Τα γεωμορφολογικά χαρακτηριστικά της περιοχής, με τις κοιλάδες και τα λεκανοπέδια να αποτελούν νοητή συνέχεια της οροσειράς της Πίνδου, τον

<sup>33</sup> Για τους κατοίκους της επαρχίας το βουνό διατηρεί τις ονομασίες των κορυφών του (Αηλιάς, Παλιοκριμίνη, Ρουσιοτάρι, Πύργος, Γκουρούσια) όπως διαπιστώθηκε κατά την επιτόπια έρευνα και όχι την ονομασία Βόιο που εμφανίζεται το 19<sup>ο</sup>αι. από λογίους προκειμένου να συνδέσουν την επαρχία με το αρχαιοελληνικό παρελθόν βλ. (Τσότσος, 2002).

<sup>34</sup> Την οθωμανική περίοδο, η θέση αυτή, γνωστή και ως πόρτα της Πίνδου, αποτέλεσε μέρος του οδικού άξονα που ξεκινούσε από τη Σιάτιστα και έφτανε μέχρι τα Ιωάννινα και τη σημερινή Αλβανία (Ανωγειάτης - Πελέ, 1993).

Αλιάκμονα με τους παραποτάμους και τις πηγές του που πρόσφεραν πόσιμο νερό για τους κατοίκους, απαραίτητο στοιχείο της *κοινωνικοποίησης της φύσης* (Νιτσιάκος Β. , 1997:61), αποτέλεσαν το μέσο για την οικειοποίηση και το μετασχηματισμό του φυσικού χώρου, στη διάρκεια του χρόνου.

Σύμφωνα με την τοπική ιστοριογραφία (Καλινδέρης, 1940, Λάουρδα, 1978, Ταχματζίδης, 1978, Τσότσος, 2011, Χατζηιωάννου, 2000), το πρώτο οικιστικό δίκτυο της επαρχίας δημιουργήθηκε κατά μήκος των υδάτινων δρόμων, στα κοιλάματα και στις πλαγιές των ορεινών όγκων, στηριζόμενο στην αξιοποίηση των δυνατοτήτων ή τη δημιουργική διαχείριση των περιορισμών που έθετε η κάθε μικρο-περιοχή, σε άμεση σύνδεση με τις ανάγκες της τοπικής οικονομίας. Στις *προφορικές παραδόσεις* των σημερινών κοινοτήτων εμφανίζονται ακόμα «αφηγήσεις»<sup>35</sup> για την ενεργητική προσαρμογή των πρώτων οικιστών στο περιβάλλον, αναφέροντας ότι η χωρική διάρθρωσή τους ακολούθησε μια διασπαρμένη εγκατάσταση με τη μορφή οικογενειακών οικισμών<sup>36</sup>.

Τα *σημάδια*<sup>37</sup> των εγκαταστάσεων αυτών δηλώνονται σήμερα στο χώρο της επαρχίας από τα διάσπαρτα αιωνόβια δέντρα, συνήθως δρύες και καστανιές, αλλά και από την παρουσία εκκλησιών και εικονοστασιών, στα δρυοδάση της περιοχής ή σε περιοχές που βρίσκονται κατά μήκος των υδάτινων δρόμων.

---

<sup>35</sup> «Οι πρώτες κατοικίες των ήσαν καλύβες ξύλινες με σκεπή από χερόβολα βρίζας ή από πλάκες σχιστόλιθου ή λιθόκτιστα σπιτάκια χωρίς πολλές διατυπώσεις, για να τα παρατούν εύκολα, όσες φορές ήθελαν να μεταθέσουν το συνοικισμό τους. Αργότερα αφού άρχισαν οι συνοικισμοί να γίνονται πλέον μόνιμοι, έχτιζαν κάπως τα σπίτια με καλύτερο σχέδιο, με ένα πάτωμα. Την ξυλεία για τα σπίτια έκοβαν και αρχάς στο ίδιο μέρος που τα έχτιζαν. Έχω ιδή γρεντιές(δοκούς) τόσο πολύ χονδρές, ώστε απορούσα πως τις έφεραν από το δάσος. Και εις απάντησιν οι γέροι μάλεγαν, πως τις είχαν κόψει στο ίδιο μέρος ότι όλο το μέρος αυτό που είναι το χωριό ήταν δάσος πυκνό, με τις κατοικίες των αγριμιών (αρκούδες κ.τ.λ.) Το πάτωμα έστρωναν με σχίζες από κορμούς δένδρων και λάσπη. Επάνω είχαν και κανένα ντουλάπι ή σεντούκι από σανίδια πελεκημένα με τη σκεπαρνια και σπανίως πριονίσια. Παράθυρα πολύ μικρά, με φύλλα από σανίδια, χωρίς τζάμια, όλην την ημέρα ανοικτά. Μόνον όταν έριχνε χιόνι, έβαζαν μπροστά καμιά βελέντζα» (Παπαδόπουλος Θ. , 1982:209-210). Αντίστοιχες αφηγήσεις, παρουσιάζονται σε άρθρα τοπικών εφημερίδων και περιοδικών αλλά και τοπικών ιστοριών των κοινοτήτων, αποτελώντας μέρος των καταγραφών που έκαναν οι δάσκαλοι κυρίως των αντίστοιχων σχολείων.

<sup>36</sup> Παρόμοιος τύπος εγκαταστάσεων γνωστός ως *κατόνες* αναφέρεται και στην Ήπειρο (Αλεξάκης, 1996:167-170).

<sup>37</sup> Τα εξωκκλήσια, τα εικονοστάσια έξω από οικισμούς αλλά και τα αιωνόβια δέντρα, αποτελούν σημάδια του τόπου, σύμφωνα με την Κυριακίδου –Νέστορος, που όταν συνδυάζονται και με άλλα στοιχεία, μπορεί να αποτελούν ενδείξεις για την ύπαρξη ερημωμένων οικισμών ή μοναστηριών γύρω από αυτά. Τα ίδια μπορούν να αποτελέσουν σημάδια του τόπου για τις μετακινήσεις των χριστιανικών πληθυσμών, για την εγκατάλειψη χωριών, την ερήμωση και τον καινούργιο αποικισμό τους (Κυριακίδου-Νέστορος Α. , 1989:15-55).

Τα ίδια *σημάδια*, ωστόσο, εκτός από την δηλούμενη κίνηση που εγγράφεται στο χώρο, προσδιορίζουν και την κίνηση που σημειώνεται στο χρόνο. Το μεγαλύτερο μέρος των σημερινών κοινοτήτων της επαρχίας που δεν δέχθηκαν μεταβολές μετά την εφαρμογή της συνθήκης της Λωζάννης, οριοθετώντας την «*ντόπια*» ταυτότητά τους σε μια κοινωνικά προσδιορισμένη σχέση με το χώρο, «*αφηγούνται*», σύμφωνα με την προφορική παράδοση που καταγράφηκε κατά το β' μισό του 20<sup>ου</sup> αι. από τους τοπικούς ιστοριοδίφες (Γκαβανάς, 1974, Λάουρδα, 1978:58-67), αυτού του τύπου τη συγκρότηση των σημερινών εγκαταστάσεων<sup>38</sup>. Τη δημιουργία δηλαδή του οικισμού τους από μεμονωμένες οικογένειες<sup>39</sup> που ζούσαν σε διασκορπισμένες αγροτοκαλύβες και μετακινήθηκαν, άγνωστο πότε<sup>40</sup>, διαμορφώνοντας το νέο οικισμό ή σε ελάχιστες περιπτώσεις εγκαταστάθηκαν σε μεγαλύτερο.

Μια ιδιαίτερα διαδεδομένη *ιστοριογραφική παράδοση* για την επαρχία Βοΐου αλλά και για την περιοχή της Κοζάνης γενικότερα θεωρεί την επανάσταση του Γκιέρκι Καστριότι (Σκεντέρμπεη) το 1443 και την αποτυχημένη εξέγερση του Διονυσίου Σκυλόσοφου το 1611 σημεία τομής της μετακίνησης πληθυσμών στον ευρύτερο χώρο της επαρχίας, κυρίως από το σημερινό γεωγραφικό χώρο της Ηπείρου (Χατζηωάννου, 2000:34-35)<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Οι αφηγήσεις αυτές αποτελούν προϊόν προφορικών μαρτυριών που συνέλεξε και κατέγραψε ο Αδαμίδης Α., σε άγνωστο χρόνο, για το μεγαλύτερο μέρος των οικισμών της επαρχίας, και εξέδωσε στο βιβλίο του *Παλαιοχώρια της Επαρχίας Βοΐου* (1990). Η συνολική εικόνα του οικιστικού δικτύου της επαρχίας που παρουσιάζεται από τον Αδαμίδη, περιλαμβάνει αναφορές για τις τοποθεσίες των παλαιών οικισμών, των εκκλησιών σ' αυτούς αλλά και αναφορές ονομάτων οικογενειών που κατοικούσαν εκεί μέχρι τη μετακίνηση τους σ' άλλους χώρους, οι οποίοι επίσης αναφέρονται. Στο μεγαλύτερο μέρος των τοπικών ιστοριών που γράφτηκαν μετά τον Αδαμίδη, από τοπικούς συγγραφείς, αναπαράχθηκε το σχήμα που κατέγραψε ο ίδιος, ενώ σε ελάχιστες περιπτώσεις προστέθηκαν νέα στοιχεία από γραπτές πηγές.

<sup>39</sup> Οι μελετητές υποστηρίζουν ότι οι οικισμοί που εγκαταλείπονται πριν το 18<sup>ο</sup> αι. είναι κυρίως *πατριές*, δηλαδή σύνολα συγγενικών οικογενειών με κοινή καταγωγή από ένα αρσενικό πρόγονο (Παπαδόπουλος Θ., 1982, Τσότσος, 2011, Αλεξάκης, 1996).

<sup>40</sup> «Οι χρονικοί προσδιορισμοί που περιέχουν οι αναφορές είναι συνήθως αυθαίρετοι ή προϊόν μεταγενέστερης επιρροής λογίων και εμπεριέχουν αναχρονισμούς, καθώς συγχέονται διάφορα γεγονότα που συνέβησαν όλα σε μεγάλο βάθος χρόνου, και ίσως, μεταξύ των γεγονότων αυτών να παρεμβάλλονται αιώνες» (Τσότσος, 2011:421).

<sup>41</sup> Η τάση των χριστιανών κατοίκων για φυγή προς ασφαλέστερα μέρη, θεωρείται σύμφωνα με το Απ. Βακαλόπουλο, που ασχολήθηκε κυρίως με τον εποικισμό των ορεινών περιοχών της Δυτικής Μακεδονίας, ως ένας από τους βασικούς λόγους και αιτία ίδρυσης το 14<sup>ο</sup>-15<sup>ο</sup> αι των σημαντικότερων και αργότερα ανθηρών οικονομικά οικισμών της επαρχίας όπως η Σιάτιστα, η Γαλατινή, ο Αυγερινός, ο Πεντάλοφος, η Εράτυρα, η Κοζάνη κ.α. (Βακαλόπουλος Α., 1958:3, Βακαλόπουλος Α., 1988:99, Βακαλόπουλος Α., 2005:81-89). Αντίστοιχα, ο Παναγιωτόπουλος τοποθετεί την αφήγηση αυτή στο επίπεδο του μύθου που ανταποκρίνεται στις προσπάθειες εξήγησης σύνθετων δημογραφικών φαινομένων (Παναγιωτόπουλος, 1988:203-5).



Η συνδυαστική, ωστόσο, μελέτη των ιστορικών πηγών αναδεικνύει τη συνεχή αναδιάρθρωση του χώρου της επαρχίας, μέχρι το 19<sup>ο</sup> αι., ως αποτέλεσμα ενός σύνθετου πλέγματος οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών παραγόντων που μεταβάλλουν τις χωρικές σχέσεις και τις πρακτικές κατοίκησης.

Η διαδικασία μείωσης του πληθυσμού το πρώτο μισό του 17<sup>ου</sup> αι. στο βαλκανικό και ευρωπαϊκό χώρο με συνέπεια την ερήμωση μεγάλου μέρους των οικισμών που υπήρχαν μέχρι τότε (Αντωνιάδου-Μπιμπίκου, 1979:191-235, Παναγιωτόπουλος, 1984), καταγράφεται<sup>42</sup> και στο γεωγραφικό χώρο της επαρχίας, καθορίζοντας την ιστορία πολλών οικισμών της περιοχής<sup>43</sup>. Επιπλέον, οι επιδρομές ληστών στον ευρύτερο χώρο της Δυτικής Μακεδονίας εξανάγκασαν ολόκληρα χωριά να μετοικήσουν ή να οδηγηθούν στην καταστροφή όπως το Παλαιοκριμίνι (Αδαμίδης, 1990:26-31), η Καλογρίτσα (Τσιτσελίκης, 1934), η Φτέρη (Αγακίδης, 1984 (επανεκδοση του 1891):25) κ.α..

Οι επιδρομές Αρβανιτών ή «Τουρκαλβανών» ληστών (Καζαρίδης, 1978:25) αποτελούν την κοινή και κύρια αιτία πληθυσμιακών μετακινήσεων από τους οικογενειακούς οικισμούς, που είχαν ως συνέπεια, σύμφωνα με τις καταγεγραμμένες προφορικές παραδόσεις των κοινοτήτων, τη δημιουργία διευρυμένων συνοικήσεων, προκειμένου να *«διατηρηθεί η ελληνικότητα, η θρησκεία και η ελευθερία των κατοίκων τους»<sup>44</sup>*.

Αυτές οι χωρικές μεταβολές παρατηρούνται καθ' όλη τη διάρκεια 18<sup>ου</sup> αι., επιτείνοντας το φαινόμενο της σύμπτυξης του πληθυσμού και της μεταβολής της

---

<sup>42</sup>Συγκριτικές μελέτες για τη μείωση του πληθυσμού της επαρχίας με βάση στοιχεία που παρατίθενται στις οθωμανικές πηγές παρουσιάζονται στα Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας 2012 & Γούναρης, Δεληκάρη, Κοτζαγεώργης, Μιχαηλίδης, & Παπασταματίου, 2013.

<sup>43</sup> Η εμφάνιση της πανώλης το 1640 αλλά και σε επόμενα χρονικά διαστήματα, η ευλογία και η συγκυριακή εξάπλωση επιδημιών στον ευρύτερο χώρο της επαρχίας, ενίσχυσαν την ίδια περίοδο αλλά και αργότερα τη δημογραφική της αποδυνάμωση (Κωστής, 1995). Σύμφωνα με την τοπική ιστοριογραφία στην εμφάνιση της ασθένειας οφείλεται και η μετακίνηση κατοίκων από τον ευρύτερο χώρο της επαρχίας στην περιοχή Καζακλάρ (Αμπελώνας) της Λάρισας. Χαρακτηριστικό είναι ότι σύμφωνα με την τοπική προφορική παράδοση στον Πεντάλοφο, στην τοποθεσία Πανούκλα, ο Άγιος Αθανάσιος σταμάτησε τη μετάδοση της αρρώστειας που ερχόταν από την Ήπειρο προς τον οικισμό (Καζαρίδη, 1979:77).

<sup>44</sup>Καταστατική αφήγηση που αποτυπώνεται στο μεγαλύτερο μέρος, αν όχι σε όλο, των τοπικών ιστοριών των σημερινών κοινοτήτων που δημιουργήθηκαν μετά τη συσπείρωση των οικογενειακών οικισμών, ακολουθώντας ένα συγκεκριμένο μοτίβο ( την καταστροφή ενός γάμου ή το θάνατο κάποιου Τούρκου ή «Τουρκαλβανού» προύχοντα και στη συνέχεια τη μετακίνηση των κατοίκων). Η ίδια η αφήγηση, ωστόσο, διαμεσολαβεί ως νομιμοποιητικό μέσο της παρουσίας της κοινότητας στο συγκεκριμένο χώρο αλλά και ως θέση εξασφάλισης της συνεχούς υπάρξεώς της. Συμβάλλοντας στη διαμόρφωση του αισθήματος του *ανήκειν* σε μια ευρύτερη εθνική συλλογικότητα, υπό τους όρους ένταξης που θέτει το ίδιο το εθνικό αφήγημα.

οικιστικής διάρθρωσης της επαρχίας<sup>45</sup>. Επιπρόσθετα, οι πολιτικές επιλογές της οθωμανικής διοίκησης, την ίδια περίοδο, θα οδηγήσουν στη μεταβολή μέρους της πληθυσμιακής σύνθεσης των οικισμών με την αναγκαστική μετακίνηση από την Ήπειρο, κυρίως από τη σημερινή νότια Αλβανία, αλλά και τα Γρεβενά, το Μοναστήρι, τα Τρίκαλα, την Κόνιτσα, τα Άγραφα κ.α. κατοίκων στην περιοχή ως *perakende* (περακεντέ ή παρακεντές)<sup>46</sup> που διασκορπίζονται στους οικισμούς της επαρχίας (Tsetlaka, 2011).

Αντίστοιχες, πληθυσμιακές ροές παρατηρούνται σύμφωνα με τους ιστορικούς (Βακαλόπουλος Α. , 1988, Hassiotis, 2007, Γούναρης, Δεληκάρη, Κοτζαγεώργης, Μιχαηλίδης, & Παπασταματίου, 2013), και μετά τις καταστροφές της Μοσχόπολης (1769 και 1789)<sup>47</sup> και τα Ορλωφικά (1770) που οδήγησαν σταδιακά στην αύξηση του πληθυσμιακού μεγέθους της επαρχίας και στη διαμόρφωση του οικιστικού της συνόλου. Δηλωτικό των παραπάνω ανακατατάξεων είναι τα τοπωνύμια με το πρόθεμα *Παλαιο-* που παραπέμπουν σε παλαιότερες μορφές οίκησης, οι αναφορές των τοπικών ιστοριών, κυρίως των ορεινών οικισμών που τοποθετούν ως χρόνο ίδρυσης και μεταβολής της προηγούμενης οργάνωσης το διάστημα μεταξύ 1700-1800 (Παπαδόπουλος Θ. , 1982:213), αλλά και τα επώνυμα που συναντώνται σήμερα στον ευρύτερο χώρο της επαρχίας και τα οποία δηλώνουν προηγούμενες γεωγραφικές εγκαταστάσεις (Σουλιώτης, Κερασοβίτης, Χασιώτης, Καπέσιου κ.α.)<sup>48</sup>.

Όλοι αυτοί οι μετασχηματισμοί αποτυπώνονται ιστορικά στο χώρο της επαρχίας, αναδεικνύοντας αφενός διαφορές μεταξύ των παλιών και νέων εγκαταστάσεων, πρόδηλο των μετασχηματισμών των οικονομικών, κοινωνικών σχέσεων και των σχέσεων των ίδιων των ανθρώπων με το χώρο και αφετέρου τη μετατροπή του φυσικού περιβάλλοντος σε πολιτισμικό χώρο, ως ενεργό πεδίο

---

<sup>45</sup> Ενδεικτικό των αλλαγών αυτών αποτελεί το γεγονός ότι το 1797 ο Μητροπολίτης Σισανίου Νεόφυτος παραλαμβάνοντας τον κατάλογο δικαιοδοσίας της μητροπόλεως του αναφέρει για την επαρχία 60 χωριά και 12 Παλαιοχώρια (Καλινδέρης, 1974:125).

<sup>46</sup> Ο όρος *perakende*, χρησιμοποιείται και σήμερα στην επαρχία για να δηλώσει τον ξένο. Ο Κολιόπουλος τον εννοιολογεί ως «διασκορπισμένο» (Γούναρης, Δεληκάρη, Κοτζαγεώργης, Μιχαηλίδης, & Παπασταματίου, 2013:25). Σύμφωνα με την Τσέτλακα (2011) οι *perakende* που εγκαταστάθηκαν στην επαρχία ήταν κυρίως ημερομίσθιοι εργάτες, ζευγάδες, μισακάρηδες, μυλωνάδες και εμπορευόμενοι.

<sup>47</sup> Αναφέρεται ότι μετά το 1770 βλάχικοι πληθυσμοί από τη Μοσχόπολη αλλά και τον ευρύτερο χώρο της Ηπείρου εγκαταστάθηκαν στη Σιάτιστα (Wace & Thompson, 1989:153).

<sup>48</sup> Ο Κολιόπουλος τοποθετεί την περίοδο τέλη 18<sup>ου</sup> αι. αρχές 19<sup>ου</sup> αι. ως αφετηρία της σταδιακής ελληνοφωνίας της ευρύτερης σημερινής επαρχίας Βοΐου (Γούναρης, Δεληκάρη, Κοτζαγεώργης, Μιχαηλίδης, & Παπασταματίου, 2013:24).

πολλαπλότητας που αλληλεπιδρά με τις κοινωνικές διεργασίες και σχέσεις, διαμορφώνεται από αυτές αλλά παράλληλα τις (ανά)παράγει (Νιτσιάκος Β. , 2003).

Η σταθεροποίηση των εγκαταστάσεων το 19<sup>ο</sup>αι. και η αύξηση του πληθυσμού που θα ακολουθήσει θα στρέψει σταδιακά μέρος των κατοίκων στην τεχνική εξειδίκευση<sup>49</sup>, στη μεταπρατική δραστηριότητα και στη μετανάστευση με αποτέλεσμα την κοινωνικο-οικονομική διαφοροποίηση. Πρόκειται για ένα σύνολο μεταναστευτικών εκροών<sup>50</sup>, που συνδυαστικά με τις πολιτικές συνθήκες<sup>51</sup> της περιόδου του τέλους του 19<sup>ου</sup> αι. και των αρχών του 20<sup>ου</sup> αι, θα οδηγήσουν στη σταδιακή συσπείρωση των μεταναστών σε συλλόγους, τοπικής ή ευρύτερης κλίμακας, με αφετηρία την Κωνσταντινούπολη. Πρότυπο των νεωτερικών αυτών μορφών οργάνωσης αποτέλεσε η Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα<sup>52</sup>, η οποία το 1870/1 με

*«...αφετηρία την ιστορία του Συλλόγου προς Διάδοσιν των Ελληνικών Γραμμάτων (1869), το κυριότερο όργανο της ελληνικής προπαγάνδας στις ευρωπαϊκές επαρχίες της οθωμανικής αυτοκρατορίας, καθώς και ο πιο στενός συνεργάτης της ελληνικής κυβερνήσεως στον αγώνα της εναντίον του Πανσλαβισμού» (Παπαδόπουλος Σ., 1977:6) αλλά και «τέκνο του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως (1861) αναλαμβάνει την ανόρθωση της παιδείας και την καλλιέργεια της ελευθερίας στη Δυτική Μακεδονία» (Παπαδόπουλος Σ., 1977:8).*

---

<sup>49</sup> Μια πρώτη προσπάθεια καταγραφής των μαστόρων της επαρχίας γίνεται στο άρθρο του Κοκόλη Κ. στην εφημερίδα *Χρόνος* της Κοζάνης όπου παρουσιάζονται οι μάστορες ανά οικισμό και σχετικές αναφορές στα έργα τους στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο (Κοκόλης, 1996).

<sup>50</sup> Για τη μετανάστευση γενικά από τη Μακεδονία βλ. (Gounaris, 1989, Κουρτούμη-Χαντζή, 1999, Παπαδόπουλος Γ., 2008), για την μετανάστευση από την επαρχία Ανασελίτσης βλ (Ανδρεάδου, 1917:352)

<sup>51</sup> Η εφαρμογή του Χάτι Σερίφ (Hatt-I Serif) το 1839, του Χάτι Χουμαγιούν (Hatt-I Humayun) το 1856 και η αναγνώριση της Βουλγαρικής Εξαρχίας το 1870 αποτελούν συνθήκες που ευνόησαν στην κινητοποίηση των μεταναστών υπό την καθοδήγηση του Οικουμενικού Πατριαρχείου, αλλά και την όξυνση των εθνικών ανταγωνισμών (Μπελιά, 1987, Μπονίδης, 1996, Μπέτσας, 2003).

<sup>52</sup> Η Αδελφότητα, αναγνωρίστηκε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο έπειτα από έγκριση της Ιεράς Συνόδου στις 16 Αυγούστου το 1871. Το πρώτο Διοικητικό Συμβούλιο της αποτελούνταν από τον μητροπολίτη Νικαίας από το Ροδοχώρι, πρόεδρος του Εθνικού Μικτού Συμβουλίου του Πατριαρχείου, τον Ιερομόναχο Στέφανο Νούκα από τη Δάφνη, εμπνευστή της ιδέας ίδρυσης της Αδελφότητας κ.α. (Χρονικά της Μακεδονικής Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας 1871-1971, 1979). Η λειτουργία της υφίσταται μέχρι και σήμερα, αν και δεν εμφανίζει ενεργή δράση στην επαρχία, κυρίως μετά την περίοδο της δικτατορίας.

Η ίδρυσή της «συνταύτισε δυο διαφορετικούς κόσμους των απαίδευστων και των λογίων, των ιεραρχών, των δασκάλων, των πλουσίων εμπόρων και των μαστόρων, καλφάδων και κτιστάδων που έδωσαν το παρών, στον αγώνα για την πνευματική αναγέννηση και την εθνική αποκατάσταση του Μακεδονικού Ελληνισμού, με μια πράξη εθνικής σημασίας» (Παπαδόπουλος 1977:8).

Οι Σύλλογοι ή Αδελφότητες<sup>53</sup> που θα συσταθούν μετά την ίδρυση της Αδελφότητας, θα συμπεριλάβουν στα πρώτα άρθρα των καταστατικών τους, ως υπόδειγμα, τη δραστηριότητα σε εκπαιδευτικό επίπεδο<sup>54</sup> της *Μακεδονικής Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας* αναπτύσσοντας εκ παραλλήλου και οι ίδιοι μορφές ευεργετισμού προς την πατρίδα γη, μέχρι την ένταξη των κοινοτήτων στο ελληνικό εθνικό κράτος. Οι δράσεις τους κάλυπταν συνολικά τα έξοδα λειτουργίας της εκκλησίας, τη συντήρηση του σχολείου της κοινότητας για τη διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας και το κόστος κοινωφελών έργων. Αυτές οι συλλογικότητες με την συνεπικουρία των αντίστοιχων μορφών<sup>55</sup> που ιδρύθηκαν στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι στην Αμερική<sup>56</sup>, αποτέλεσαν τομές και λειτούργησαν επικουρικά στη διαμόρφωση

---

<sup>53</sup> Σύλλογος Κωνσταντινών Η Αγία Παρασκευή, Σύλλογος Βιτιλουστιανών κ.ά.

<sup>54</sup> Από τον πρώτο χρόνο λειτουργίας της, η Αδελφότητα, εγκαινίασε την Αλληλοδιδασκτική Ελληνική Σχολή και το Ελληνικό Γυμνάσιο στο Τσοτύλι, το γνωστό Γυμνάσιο/Οικοτροφείο Τσοτυλίου που συντηρούσε με χρήματα των μελών της. «...την σύστασιν εν Τσοτυλίω της εν Μακεδονία επαρχίας Ανασελίτσης αλληλοδιδασκτικής και ελληνικής Σχολής, ως και Ελληνικού Γυμνασίου, εν οίς θέλουσι διδάσκεσθαι η ελληνική, τουρκική και γαλλική ή άλλη τις ευρωπαϊκή γλώσσα και αι βιοποριστικά τέχνηαι... την ανέγερσιν εν τω αυτώ χωρίω του ιερού ναού της Αγ.Μαρίνης, την ηθικήν και διανοητικήν ανάπτυξιν των κατοίκων και την δια παντός δυνατού και αγαθού μέσου διάδοσιν της παιδείας εις τα παρακειμένας επαρχίας διά δύναται υποστηρίξεως Σχολών αμφοτέρων των φύλων» (Παπαδόπουλος Σ. 1977:11).

<sup>55</sup> Σύλλογος Κωνσταντινών Αμερικής «Η Αγία Παρασκευή» (1906) βλ. Παράρτημα, Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα των εκ Βιντελουστίου της εν Μακεδονία επαρχίας Ανασελίτσης Παρεπιδημούντων Ελληνομακεδόνων (1904) (Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας, 2012:150-151), Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα των εν Αμερική Ντολιανάτων(1910) (Μπακαίμης Α. , 1992:325-327) κ.α.

<sup>56</sup> Συνολικά από τον καζά Ανασελίτσης μετανάστευσαν το διάστημα 1900-1914, 6.500 «ελληνόφωνοι» και 103 «σλαβόφωνοι» κάτοικοι (Κουρτούμη-Χαντζή, 1999). Το μεγαλύτερο μέρος των οργανώσεων που δημιούργησαν οι μετανάστες στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι στην Αμερική λειτούργησαν με τη μορφή κοινότητας. Αποτελούνταν δηλαδή από μετανάστες που κατάγονταν από την ίδια περιοχή, ιδρύονταν κυρίως με την πρωτοβουλία πιστών της εκκλησιαστικής ενορίας στην οποία ανήκαν και αποσκοπούσαν κατά κύριο λόγο στη δημιουργία μιας σταθερής και μόνιμης οργάνωσης στη νέα πατρίδα. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο ώθησε και συνέβαλε σημαντικά στην οργάνωση αυτού του τύπου των κοινοτήτων, αφού το ίδιο είχε την και την άμεση ευθύνη της ποίμανσης των μεταναστών. Έτσι, η κοινοτική οργάνωση των μεταναστών επιτεύχθηκε σε αλληλεξάρτηση με τις εκκλησίες του Οικουμενικού Πατριαρχείου, το οποίο πολλές φορές είχε και το τελικό δικαίωμα ερμηνείας των καταστατικών σε περίπτωση διαφωνίας των μελών της κοινότητας/συλλόγου (Φακιολάς, 2002).

σταδιακά μιας νεωτερικής εθνικής συνείδησης, κατά βάση ελληνικής, στο σύνολο της επαρχίας<sup>57</sup>.

Αντίστοιχα, η ίδρυση ρουμάνικου σχολείου στο Τσοτύλι<sup>58</sup>, η λειτουργία βουλγάρικων σχολείων σε κοντινούς προς την επαρχία οικισμούς, του σημερινού νομού Καστοριάς, στο πλαίσιο των εθνικών αντεκδικήσεων<sup>59</sup> θα επιτείνουν τις δράσεις αυτές, σε τοπικό επίπεδο, με αποδέκτες πληθυσμούς που σύμφωνα με τον Πάλλη στο τέλος των Βαλκανικών πολέμων αποτελείται από 75% Έλληνες και 25% Τούρκους (Μήλιος 1997:283), ποσοστό που το 1913 ανταποκρίνεται σε 93 οικισμούς και έξι τσιφλίκια ακατοίκητα, με συνολικό μέγεθος 40.018 κατοίκους (Χουλιάρακης 1975:424) οι οποίοι στις εκθέσεις του υποδιοικητή Ανασελίτσης το 1914 χαρακτηρίζονται ως «ελληνικοί, οθωμανικοί με γλώσσα ελληνική, μεικτοί με γλώσσα ελληνική, ελληνικοί με γλώσσα βουλγαρική και ενός μεικτού με γλώσσα βουλγαρική και τουρκική».

Στο σύνολο των εκθέσεων αυτών, τις οποίες καταθέτει σε τακτά χρονικά διαστήματα ο υποδιοικητής της επαρχίας Ανασελίτσης, γίνεται εμφανής η δυσκολία που παρουσιάζεται στο σύνολο των κοινοτήτων να μεταβούν ομαλά από την οθωμανική αυτοκρατορία στα εθνικά κράτη, αλλά και η δυσχέρεια των διοικούντων<sup>60</sup> να κατανοήσουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους, απομακρυσμένοι

---

<sup>57</sup> Σε πολλές περιπτώσεις οι σύλλογοι που είχαν ιδρυθεί στην Κωνσταντινούπολη και είχαν στην κατοχή τους ακίνητη περιουσία, μετά την ένταξη στο ελληνικό κράτος ή λίγο πριν την ανταλλαγή των πληθυσμών, προβαίνουν σε νέα σύσταση συλλόγου στην κοινότητα αυτή τη φορά και πουλώντας την περιουσία τους συνεχίζουν να χρηματοδοτούν τα παραπάνω έργα, όπως στην περίπτωση του Αυγερινού.

<sup>58</sup> Το 1914 ο υποδιοικητής Ανασελίτσης στη σχετική έκθεση του αναφέρει «...και στο Τσοτύλι το ρωμουνικόν ζήτημα το οποίον είχε διαιρέσει τους ενταύθα κατοίκους, τινες των οποίων ήσαν βλαχόφωνοι, ήδη δεν υφίσταται, γεγονός που παρέχει πλείστες ελπίδες δια την κωμόπολη, προόδου και πολιτισμού» ( *IAM, ABE 119, Φ13, Γενική Διοίκηση Μακεδονίας, Έκθεση διοικητικού επιτρόπου Ανασελίτσης, 24/10/1913*)

<sup>59</sup> Για τις συνθήκες που επικρατούν στην περιοχή βλ. (Τσάρας, 1968:262-273&281) για την ανάπτυξη εθνικών διεκδικήσεων στην επαρχία βλ. (Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας 2012:129-144) και για τους τρόπους αντιμετώπισης των κατοίκων από τις αστυνομικές και διοικητικές αρχές τα πρώτα χρόνια της ενσωμάτωσης βλ. (Κωστόπουλος, 2007:61-65, Γκλαβίνας, 2008, Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας 2012:161-169)

<sup>60</sup> Τα γεγονότα αυτά οδήγησαν «στην παρουσίαση ενός φάσματος διχασμού και διαιρέσεως μεταξύ των κατοίκων, των κατωτέρων οργάνων της αστυνομίας και των δημοσίων υπαλλήλων. Οι κάτοικοι ενιαχού μάλιστα αποτολμώσκει να κρίνουν δριμέως παν ό,τι συνετέλεσθη υπό του κράτους. Στην παρατηρούμενη αυτή διάθεση, όπως εξηγεί ο ίδιος, συνετέλεσαν η στάσις και διαγωγή, των κρατικών λειτουργών, οι οποίοι επιδεικνύοντας υπέρμετρον ζήλον εις την εκτέλεσιν των καθηκόντων, προβαίνουν εις καταπιέσεις και ενίοτε βαρβαρότητες βαναύσους προς τους κατοίκους. Έτσι, σε πολλά χωριά παρατηρείται το φαινόμενο να μην δέχονται τους δημοσίους υπαλλήλους, που μεταβαίνουν για υπηρεσιακούς λόγους και να μην τους προσφέρουν ούτε γωνίαν δια ύπνον. Στην κωμόπολη Σέλιτσα δε οι κάτοικοι υπέβαλαν αναφορά καταγγελία, σύμφωνα με την οποία αρνούνται να φιλοξενήσουν

από όρους συνέχειας και ομοιογένειας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αναφορά για την

*« πρωτόγονη κατάσταση πολιτισμού και προόδου, στην οποία βρίσκονται οι κάτοικοι της επαρχίας. Διατηρώντας έθιμα και ήθη καθαρώς τουρκικά και εβρισκόμενη σε παχυλήν οπισθοδρομικότητα, υποδεικνύοντας ότι ενδείκνυται υπέρ ποτέ η μετάθεσις όλου του διδακτικού προσωπικού δια να ελθώσιν εκ της παλαιάς ελλάδος διδάσκαλοι με φρόνημα, με εγκυκλοπαιδικάς γνώσεις με πολιτισμό και με φιλοπροόδους αρχάς, οίτινες ου μόνον το πνεύμα να καλλιεργείται αλλά και την ψυχήν να διαπλάσουν των νέων και τον χαρακτήρα αυτών να τονίσειν».*

Αλλά και οι αντίστοιχες αναφορές, λίγο πριν την ανταλλαγή των πληθυσμών που περιλαμβάνονται στη συνθήκη της Λοζάννης, που ταξινομούν τους Μουσουλμάνους κατοίκους της επαρχίας, Ελληνόφωνους και Τουρκόφωνους, στα σχήματα, *Οθωμανός/Τούρκος/Αλβανός*<sup>61</sup>, προκειμένου να περιγραφούν οι πληθυσμοί των 16 οικισμών που μεταβάλλονται με την εφαρμογή της (Γκλαβίνας 2001-2002, Γκλαβίνας 2008).

Οι διαδικασίες αυτές θα αναδιαρθρωθούν μετά τα ιστορικά γεγονότα της κατοχής και του εμφυλίου, σηματοδοτώντας ουσιαστικά τη μετεμφυλιακή περίοδο ως την τομή της σταδιακής πληθυσμιακής αποδυνάμωσης των οικισμών με την εκδήλωση νέων μεταναστεύσεων στο εξωτερικό και το εσωτερικό<sup>62</sup> οδηγώντας στη δημιουργία «νέων ορίων» μεταξύ των κοινοτήτων.

---

*οποιοδήποτε πολιτικόν ή στρατιωτικόν υπάλληλον. Ευτυχές, όμως, οι προϊστάμενοι ευρίσκονται εις το δέον ύψος της αποστολής, αυστηρώς εποπτεύουσι και ελέγχουσι τα όργανα και τιμωρόντες παραδειγματικός τους υπαίτιους και ενόχους. Και ήδη το χάσμα ήρξατο να επιπεδούται εκατέρωθεν δια να μη γεννώνται παράπονα και μικροδιαφοραί» (IAM, ABE 119, Φ15, Γενική Διοίκηση Δυτικής Μακεδονίας, Έκθεση Διοικητικού Επιτρόπου Ανασελίτσης, 29/10/1914 & IAM, ABE 119, Φ14, Γενική Διοίκηση Δυτικής Μακεδονίας, Έκθεση Διοικητικού Επιτρόπου Ανασελίτσης, 5/11/1914).*

<sup>61</sup> Με τους ίδιους όρους περιγράφονται και οι Μουσουλμάνοι που βαπτίζονται Χριστιανοί λίγο πριν την ανταλλαγή και παραμένουν σε κάποιους οικισμούς (ABE 60/ΣΑΕ 1640, Αποστόλου, 2006). Επιπλέον, στο πλαίσιο της συζήτησης που αναπτύσσεται από την υποδιοίκηση για την ανταλλαγή των μουσουλμανικών πληθυσμών της επαρχίας, οι Οθωμανοί ελληνόφωνοι κάτοικοι χαρακτηρίζονται ως φιλέλληνες, θετικά προσκείμενοι προς την κρατική πολιτική, απομακρυσμένοι από το τουρκικό θρήσκευμα (ένας σημαντικός αριθμός των ελληνόφωνων Μουσουλμάνων της επαρχίας είχαν ασπαστεί τον μπεκτασισμό) και προτείνεται αρχικά να μην ανταλλαχθούν (Γκλαβίνας 2008)

<sup>62</sup> Χαρακτηριστικό είναι ότι σύμφωνα με τις απογραφές (1913-2011) ο νόμιμος πληθυσμός της επαρχίας παρουσιάζει αυξητικές τάσεις μέχρι και την απογραφή του 1940, ενώ η μείωση που παρουσιάζεται με την απογραφή του 1950 ακολουθεί όλη τη μετέπειτα περίοδο μέχρι και σήμερα. (Αντωνιάδου 2007α)

Στο πλαίσιο των νέων αυτών μετακινήσεων, κυρίως προς τα αστικά κέντρα, θα αναδυθούν νέες συλλογικότητες, με τη μορφή τοπικών συλλόγων που εδρεύουν στις πόλεις μετοικεσίας, οι οποίες, σταδιακά, θα διαμορφώσουν διαφοροποιήσεις και διακρίσεις σε ταυτοτικό επίπεδο, τόσο στη μικροκλίμακα όσο και στην περιφέρεια, οδηγώντας στην ανάδειξη νέων πολιτισμικών ταυτοτήτων και διαμορφώνοντας εν τέλει νέους τόπους, τοπία και ταυτότητες στο σύνολο της επαρχίας<sup>63</sup>.

Σήμερα η δημογραφική εικόνα της επαρχίας παρουσιάζει 18.386 κατοίκους (Ε.Σ.Υ.Ε., 2011), κατανεμημένους ανισομερώς σε 79 οικισμούς, μετά και την ενσωμάτωση οικισμών, κυρίως σλαβόφωνων, στα διοικητικά τμήματα του νομού Γρεβενών και Καστοριάς<sup>64</sup>.

## **2.2. Διαβάζοντας τον Αυγερινό**

### **2.2.1. Οριοθετήσεις του χώρου**

Ο οικισμός του Αυγερινού εντοπίζεται στα 1050μ. υψόμετρο, στα ανατολικά της Βόρειας Πίνδου, αποτελώντας τμήμα της περιοχής που βρίσκεται δυτικά του Αλιάκμονα ποταμού που τα τελευταία χρόνια προσδιορίζεται και ως Άνω Βόιο<sup>65</sup>. Γειτνιάζει ανατολικά με την Ανθούσα/Ρέσνη, την Τριάδα/Πέτσιανη και τη Μόρφη/Μοιρασάν(η), δυτικά με το Βυθό/Ντόλο και το Πολυκάστανο/Κλι(ε)πίστ, βόρεια με τη Δάφνη/Ντράμιστα, τους Αγίους Αναργύρους/Βρόστιανη και το Κοιλάδι και νότια με την Αγία Σωτήρα/Σβόλιανη, τον Πεντάλοφο/Ζουπάνι και το Βυθό.

---

<sup>63</sup> Αξιοσημείωτο είναι ότι το μεγαλύτερο μέρος των τοπικών ιστοριών εκδίδονται μετά την μεταπολίτευση και ιδιαίτερα μετά την ίδρυση της Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης, που λειτουργεί ως αρωγός στις προσπάθειες αυτές με την έκδοση του περιοδικού «Βοϊακή Ζωή» και τη χρηματοδότηση τοπικών εκδόσεων. Επιπλέον, οι ίδιοι οι τοπικοί σύλλογοι μέχρι και σήμερα αναπαραγάγουν ένα συγκεκριμένο ιστορικό παρελθόν και μια τοπική ταυτότητα, τοποθετώντας μνημεία στους χώρους της πατρίας γης, πραγματοποιώντας επετειακές τελετές, συγκεκριμένων τοπικών ή εθνικών ιστορικών γεγονότων, έχοντας παράλληλα την ετήσια ευθύνη για την πραγματοποίηση του χορού /πανηγυριού της κοινότητας το καλοκαίρι. Ιδιαίτερη θέση σ' όλες τις παραπάνω δημόσιες εκδηλώσεις έχει τόσο το διοικητικό συμβούλιο και οι εκπρόσωποι της Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης όσο και η χορευτική ομάδα της Εστίας. Για το ρόλο των συλλόγων και τη δραστηριότητα τους στις τοπικές κοινωνίες βλ (Πανόπουλος 2006, Δέλτσου 2004, Κακάμπουρα-Τίλη 1998).

<sup>64</sup> Στο νομό Γρεβενών εντάσσονται οι οικισμοί Δοτσικό, Δαφνερό και Παλαιόκαστρο, ενώ στο νομό Καστοριάς οι οικισμοί Άγιος Ηλίας, Ανθηρό, Βέλος, Διαλεκτό, Κερασιώνα, Νόστιμο και Σπήλιος.

<sup>65</sup> Σε συμβολικό επίπεδο, ο διαχωρισμός Άνω και Κάτω Βόιο, αντικατοπτρίζει έναν ηγεμονικό λόγο, που αρθρώνεται από τις κοινότητες που δεν δέχθηκαν ανταλλαγέντες μετά τη συνθήκη της Λωζάννης, έναντι εκείνων που αποτέλεσαν χώρους εγκατάστασης των ανταλλαγέντων. Αναδεικνύοντας, σ ένα πρώτο ταυτοτικό επίπεδο, το δίπολο *εμείς και άλλοι* που εμφανίζεται στην επαρχία.



Εικόνα 2. (2008). Δορυφορικός χάρτης του Αυγερινού.

Μια συγχρονική θεώρηση του χώρου, μια ενατένισή του ως «άλλου»<sup>66</sup>, αντανακλά, σε μια προνεωτερική μορφή, τη σχέση των ανθρώπων με το φυσικό περιβάλλον, αναδεικνύοντας στο διοικητικό χώρο της Κοινότητας τις οικειοποιήσεις του φυσικού χώρου και τη *μεταμόρφωση* του σε κοινωνικοποιημένο χώρο και «τόπο». Η διαλεκτική της πολιτισμικής αυτής παρέμβασης στο φυσικό περιβάλλον υποδηλώνεται στον Αυγερινό αρχικά από τις οριοθετήσεις μέσω των οροσήμεν φυσικών και τεχνητών που διαμορφώνουν την περίμετρο τριών κύκλων, περιλαμβάνοντας στο εσωτερικό τους τις κοινωνικές, οικονομικές και συμβολικές πρακτικές της κοινότητας.

Ο πρώτος, οριοθετείται εντός της ιερής προστασίας των εικονοστασιών (καντήλια για τους κατοίκους), με το παράπλευρο σημάδεμα τους από δέντρα<sup>67</sup> και

<sup>66</sup> Ο χώρος δεν αποτελεί ένα ουδέτερο δοχείο ή αδρανές σκηνικό αλλά ένα ενεργό πεδίο πολλαπλότητας, μια σύνθεση χώρων, είτε ανθρωπογενών είτε τροποποιημένων από τον ανθρώπινο παράγοντα που χρησιμεύει ως υποδομή ή πλαίσιο για τη συλλογική διαβίωση μιας ομάδας, συναρθρώνοντας ουσιαστικά το ιδιαίτερο *τοπίο* της. Το τοπίο ωστόσο δεν απαρτίζεται μόνο από αυτό που βρίσκεται μπροστά στα μάτια μας, αλλά και από τον τρόπο που αυτό το αντιλαμβάνεται η όραση μας, ο τρόπος δηλαδή που το δικό μας βλέμμα σύμφωνα με τους δικούς μας πολιτισμικούς κώδικες μπορεί να δει και να αντιληφθεί την πραγματικότητα του. Συνεπώς η ανάγνωση του πολιτισμικού τοπίου μιας κοινότητας, θεωρείται εργαλείο διερεύνησης, μέσα από καθορισμένους τρόπους γνώσης και οπτικής, του συγκεκριμένου τόπου και των συστατικών ιδιοτήτων του, νοητικών και συμβολικών, της ιστορίας εντέλει και της ταυτότητας της κοινότητας. Για μια σχετική συζήτηση βλ. ( Νιτσιάκος Β. 2003, Sauer, 2009, Τερκενλή, 1996, Δουκέλλης, 2009, Gupta & Ferguson 2005).

<sup>67</sup> Ο Λαγόπουλος αναφέρει την αρχική ύπαρξη των δέντρων, σε αντίστοιχες μορφές οριοθέτησης και τη μετέπειτα ανέγερση των ναών και εξωκλήσιών όπως στο κοντινό Πολυκάστανο (Λαγόπουλος,2001:89), διαπίστωση που μπορεί να συνδεθεί και με την ανάγνωση του χώρου του Αυγερινού όπως προκύπτει από τις νεωτερικές κατασκευές των οροσήμεν.



των εκκλησιών<sup>68</sup> ( *Αι Νικόλας στο Τσέρνις, Παναγιά στο Ζάλτς, Αι Θανάσης* ) και ορίζεται στο εσωτερικό του ημικυκλίου που σχηματίζει η ροή του Ζαλτσινού ποταμού<sup>69</sup>, παραποτάμου της Πραμόριτσας, με αρχή το Παλιοκριμίνι<sup>70</sup>, συγκλίνοντας απέναντι από το Μοναστήρι της Αγίας Τριάδας, στην τοποθεσία *Σταυρός*.



Εικόνα 3. (2008). Το σημείο Σταυρός απέναντι από την Ιερά Μονή Αγίας Τριάδος

Έτσι, διαμορφώνεται ένα σύνολο υλικών προσδιορισμών που καθορίζουν, σύμφωνα με τα τοπωνύμια οικονομικών πρακτικών που καταγράφηκαν ( *Τάρη ή Τζέτζη μύλος, Κατήδων ή Καρανικολαίων μύλος, Νταλιάδικα αμπέλια, Μπακάλη το χωράφι, Σιούμπουρα ή Γκάση κασταριά, Νακογιάννη μπιστεργιά<sup>71</sup>, Γκουστήλα μπιστεργιά, Τρανή Ταράδικη μπιστεργιά, Τσέκαρη λευκάδια κ.α.*) το διευρυμένο παραγωγικό χώρο της Κοινότητας, υποδηλώνοντας το ποτάμι τόσο ως *σύνορο*, μεταξύ των όμορων κοινοτήτων, όσο και ως *συμβολικό όριο*, στο σχήμα των συμβολικών αντιθετικών ταξινομήσεων «*ιερό –άγριο/ φύση –πολιτισμός*».

<sup>68</sup> Αναφέρομαι κυρίως στις εκκλησίες που είναι ορατές και αποτελούν σημεία με πολλαπλά νοήματα και συμβολισμούς, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο επόμενο κεφάλαιο. Ωστόσο, κατά μήκος του συνόρου της Κοινότητας υπάρχουν ίχνη ερειπίων παλαιότερων εκκλησιών, όπως στο Παλιοκριμίνι και την Καλογρίτσα.

<sup>69</sup> Ο ποταμός στους περιγητικούς χάρτες της περιοχής αναφέρεται ως Πραμόριτσα, ωστόσο, στην επαρχία, κυρίως στον Αυγερινό και στις γύρω Κοινότητες, η ονομασία του ποταμού είναι *Ζαλτσινό ποτάμι στην Παναγούδα*.

<sup>70</sup> Τοπωνύμιο που αναφέρεται σε παλιό οικισμό, μεταξύ Πολυκαστάνου και Κυψέλης Καστοριάς, που καταστράφηκε εξαιτίας επιδρομών, με αποτέλεσμα τη διασπορά των κατοίκων σε οικισμούς της ευρύτερης περιοχής (Αδαμίδης 1990:30).

<sup>71</sup> Μπιστε(ι)ργιές ονομάζονται, στον Αυγερινό, οι σπηλιές που χρησιμοποιούνται από τους κτηνοτρόφους ως στάνες.



**Εικόνα 4.(2008) α) Η εκκλησία του Αγίου Νικολάου στο Τσέρνις, β) η εκκλησία της Παναγιάς στο Ζάλτς, γ) η εκκλησία του Αγίου Αθανασίου λίγο μακρύτερα από το Ζάλτς.**

Τα ίδια σημάδια του τόπου αποτελούν παράλληλα και συνδηλώσεις προηγούμενης κατοίκησης. Αυτή η θέση ενισχύεται και από την παρουσία της *Ιεράς Μονής Αγίας Τριάδας*, ευνοώντας σε αντίστοιχες περιπτώσεις την οικιστική ανάπτυξη στο γεωγραφικό χώρο της επαρχίας αλλά και αλλού (Χατζηιωάννου, 2000:14) και στην περίπτωση μας συνδέεται με την οικονομία της περιοχής, σύμφωνα με τα τοπωνύμια δηλωτικά οικονομικών δραστηριοτήτων που καταγράφηκαν (*βακούφικος (νερό)μύλος ή Μύλος Αγίας Τριάδας, βακούφικο αλώνι, βακούφικη μπιστε(ι)ργιά κ.ά.*)<sup>72</sup>, αλλά και τις αναφορές στη τοπική ιστοριογραφία.

<sup>72</sup> Σύμφωνα με το αρχειακό υλικό που συλλέχθηκε κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας αλλά και την τοπική ιστοριογραφία, το μοναστήρι είχε στην ιδιοκτησία του και κτηματικές εκτάσεις στη γύρω περιοχή που παραχωρούσε ως βοσκοτόπια ή καλλιεργήσιμες εκτάσεις, στους κατοίκους των όμορων προς αυτό Κοινοτήτων. Για το Βυθό βλ (Μπακαίμης Α. , 1992), για τον Αυγερινό «*Καταστατικό της Εφοροεπιτροπής της Κοινοτικής διαχείρισεως των τε Σχολικών και άλλων προσόδων της Κοινότητος 1893*»(Αρχείο Χ. Γκίνη).

Παρατηρώντας, ωστόσο, την ανακολουθία των τοποσήμων που προσδιορίζουν τον Κοινοτικό χώρο στον οποίο βρίσκεται η Μονή, κατά μήκος των διαφορετικών διαδρομών πρόσβασης σ' αυτήν, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αποτελεί, η ίδια, μέρος των τοπικών ανταγωνισμών.

Η ανάγνωση αυτή υποδηλώνεται αρχικά στην ακολουθία του δρόμου εξωτερικά του οικισμένου χώρου του Αυγερινού, στην οποία η Μονή ορίζεται αρχικά ως *Ιερά Μονή Αγίας Τριάδος Αυγερινού* και αργότερα *Βοΐου*, σε αντίθεση με την ακολουθία του δρόμου από τον Πεντάλοφο προς το Βυθό και στη συνέχεια στο μοναστήρι, στην οποία η μονή δηλώνεται ως *Ιερά Μονή Αγίας Τριάδας Βυθού*<sup>73</sup>. Σε μια δεύτερη ανάγνωση, ο χρόνος κτίσης της Μονής που τοποθετείται από τους τοπικούς ιστοριοδίφες τους δυο πρώτες αιώνες της Οθωμανικής κατάκτησης, τεκμηριώνει την ιστορική συνέχεια στο χώρο και στο χρόνο των κατοίκων.

Η διεκδίκηση και προβολή, συνεπώς, του κτητορικού ή ιδιοκτησιακού καθεστώτος της Μονής συνδέει την εκάστοτε όμορη προς τη Μονή κοινότητα με την ιστορική εδαφοκυριαρχία της στο σύνολο του χώρου. Επιπλέον, η πολυσημία των αναφορών στην τοπική ιστοριογραφία αναδεικνύει τη Μονή ως *σημείο* με πολλαπλά *σημαινόμενα* και κυρίως «*με την τεράστια συμβολή της στην ανεξαρτησία του έθνους και τη μεγάλη της προσφορά στην ελληνική παιδεία*» (Παπαϊωάννου Α., 1988:59)<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Σύμφωνα με την τοπική ιστοριογραφία η επικύρωση των αποφάσεων της διοίκησης της Μονής πραγματοποιούνταν με τη χρήση μιας τριμερούς σφραγίδας τα μέρη της οποίας κατείχαν η Μονή, η Κοινότητα του Αυγερινού και η αντίστοιχη του Βυθού, βλ Παράρτημα. Για την ιστορία του μοναστηριού βλ. (Παπαϊωάννου Α. , 1982, Δάρδας, 1993, Ζήρας, 1953, Κατσίκας, 1971, Παπαϊωάννου Α. , 1988).

<sup>74</sup> Χαρακτηριστική είναι η αναφορά ότι « στο μεγάλο ξεσηκωμό του 1821 (το μοναστήρι), αλλά πριν και μετά απ αυτόν, πρόσφερε και υπηρεσίες σπουδαίες και αίμα αγιασμένο. Ο μοναχός Διονύσιος Αγακίδης, από τη μεγάλη οικογένεια των Αγακιδέων του Βυθού, ήταν η ψυχή του κλεφταρματολισμού και των σταυραετών της ελευθερίας του Βοΐου, με διασυνδέσεις με τον Παταευνθίμιο Βλαχάβα, το Δημήτριο της Σαμαρίνας και άλλους εκπροσώπους του εύψυχου του υπόδουλου ελληνισμού στην Ηπειροθεσσαλία και Δυτική Μακεδονία. Για την πλούσια και ακατάβλητη εθνική του δράση πιάστηκε από τους Τούρκους το 1821, μεταφέρθηκε σιδηροδέσιμος στην Ελασσόνα και εκεί μετά από φρικτά βασανιστήρια απαγχονίστηκε. Την ίδια εποχή και νωρίτερα έδρασε στην περιοχή ο καπετάν Κοντοδήμος. Είχε το λημέρι του κοντά στο μοναστήρι και δρούσε με τις οδηγίες και ελογίες των μοναχών... Στο κίνημα του 1854, είχε συμμετοχή και το μοναστήρι. Μοναχοί φρόντισαν για τη συγκρότηση ένοπλων τμημάτων από ντόπιους αγωνιστές και την ένταξη τους στο σώμα του θρυλικού και πολυτραγουδιζόμενου Θόδωρου Ζιάκα. Στην επανάσταση του 1878, και κυρίως μετά την εξάπλωση της στα δυτικομακεδονικά βουνά, τα κελλιά και οι αποθήκες του μοναστηριού διατέθηκαν για τις ανάγκες του αγώνα... Ιδιαίτερα σημαντική ήταν η προσφορά του μοναστηριού κατά τη διάρκεια του Μακεδονικού Αγώνα. Κατά την περίοδο 1903-8, στις μέρες που ο μακεδονικός ελληνισμός περνούσε την κρισιμότερη φάση της ιστορίας του, βρέθηκε εθνικός εργάτης στο μοναστήρι της Αγίας Τριάδας, ο ιερομόναχος Σεραφείμ Χονδροκώστας. Στις μέρες του το μοναστήρι είχε αποβεί πολεμικό εργαστήριο, κέντρο αγωνιστικό εκείνων που μάχονταν για την εθνική τους υπόσταση και να αποκτήσουν την εθνική τους ελευθερία. Στα φιλόξενα κελλιά του συναντιούνταν οπλαρχηγοί και επιτροπές, συσκέπτονταν και έπαιρναν αποφάσεις για την αποτελεσματικότερη διεξαγωγή του αγώνα. Καπεταναίοι, οπλαρχηγοί κι αντάρτες, σύνδεσμοι και πληροφοριοδότες, επιτροπές άμυνας και εφοδιασμού, κινούνταν και δρούσαν

Η σύγκλιση του πρώτου αυτού οριοθετημένου κύκλου πραγματοποιείται σε μικρή απόσταση από τον εσώτερο παραγωγικό και τον αντίστοιχο οικισμένο χώρο, της Κοινότητας του Αυγερινού. Στο σημείο αυτό όπου μέσω μιας στήλης με την αναφορά «ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΓΕΩΡΓΩΝ ΚΑΙ ΚΤΗΝΟΤΡΟΦΩΝ 2000», συμβολοποιείται η κοινωνική εμπειρία και υπονοείται, μ' έναν τρόπο, η παραγωγική αποδιάρθρωση της κοινότητας, περικλείοντας, στην περίμετρο του και την εκκλησία Αγίου Νικολάου και Αγίου Μηνά στην τοποθεσία Μπάτζ(η).



Εικόνα 5. (2008) α) Το σημείο όπου βρίσκεται η στήλη και παλαιότερα περίμεναν τα κοπάδια των κτηνοτρόφων για να εισέλθουν στην Κοινότητα, β) Η στήλη με την αναφορά ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΓΕΩΡΓΩΝ ΚΑΙ ΚΤΗΝΟΤΡΟΦΩΝ 200, γ) μέρος της διεύρυνσης που οδηγεί στον εσώτερο παραγωγικό χώρο.



Η εκκλησία Αγίου Μηνά και Αγίου Νικολάου στη Μπάτζ(η)

Λίγα μέτρα μακρύτερα ξεκινά και η διαγραφή του δεύτερου ορίου της κοινότητας, του εσώτερου παραγωγικού χώρου που αναγνωρίζεται από τα τοπωνύμια (Ανεμόμυλος, Μύλος, Αλώνι κ.α.), δηλωτικά προηγούμενων χρήσεων του χώρου. Τα

---

με οδηγίες του Σεραφείμ και άλλων πατέρων του μοναστηριού. Για την όλη του δράση ο Σεραφείμ είχε γίνει στόχος δολοφονικών οργάνων της ανθελληνικής προπαγάνδας.... Η εθνική δράση του μοναστηριού συνεχίστηκε μέχρι το 1912. Εξίσου σπουδαίες υπηρεσίες πρόσφερε και στην παιδεία...» (Παπαιωάννου Λ., 1982:58-62).

σημάδια ιερής προστασίας<sup>75</sup>, εικονοστάσια<sup>76</sup>, που αναγνώστηκαν κατά μήκος αυτής της διαδρομής, με αφετηρία το σταυροδρόμι εισόδου στον κεντρικό δρόμο, ακολουθούν τις διευρύνσεις της κοινότητας και κατά επέκταση τις αναδιαρθρώσεις του οικισμένου χώρου.



Εικόνα 6. (2008) α) Η διασταύρωση που καθορίζει τον εσώτερο παραγωγικό χώρο, β) Ο μύλος που βρίσκεται στα όρια οικισμένου και εσώτερου παραγωγικού χώρου.

Δηλωτικά αυτών των αλλαγών αποτελούν: α) η μετατόπιση του δημοσίου χώρου (σχολείο, αμελικό, γραφείο κοινότητας, εμπορικά καταστήματα) που εντοπίζεται έξω από το σημερινό και οριοθετείται από το *γεφύρι Γκότζιου*, β) η θέση της πλατείας, έξω από το τοιχίο που καθόριζε τον οικισμένο χώρο, πάνω από την τοποθεσία *Φίδα*, στην ελώδη έκταση που σχηματιζόταν από το *Τρανό πηγάδι ή Δέση/Μάνα Μυχού*, γ) ο χρόνος κτίσης στο εξωτερικό των σπιτιών που σχηματικά θα μπορούσαν να χωριστούν σ' αυτά που ανεγέρθηκαν μεταξύ 1930-1960 και αναπτύσσονται γύρω και κάτω από τη σημερινή πλατεία και σ' εκείνα που έχουν ως αφετηρία κτίσης το 1897 και μετέπειτα και καλύπτουν τον παλαιότερο δημόσιο χώρο και δ) η ένταξη της Παζαρόστρατας<sup>77</sup>, με απαρχή της το ανατολικό τμήμα της εκκλησίας Κοιμήσεως της Θεοτόκου, εντός των ορίων του οικισμένου χώρου, που συνέδεε τον Αυγερινό με τους όμορους οικισμούς και είχε ως απόληξη της το Τσοτύλι.

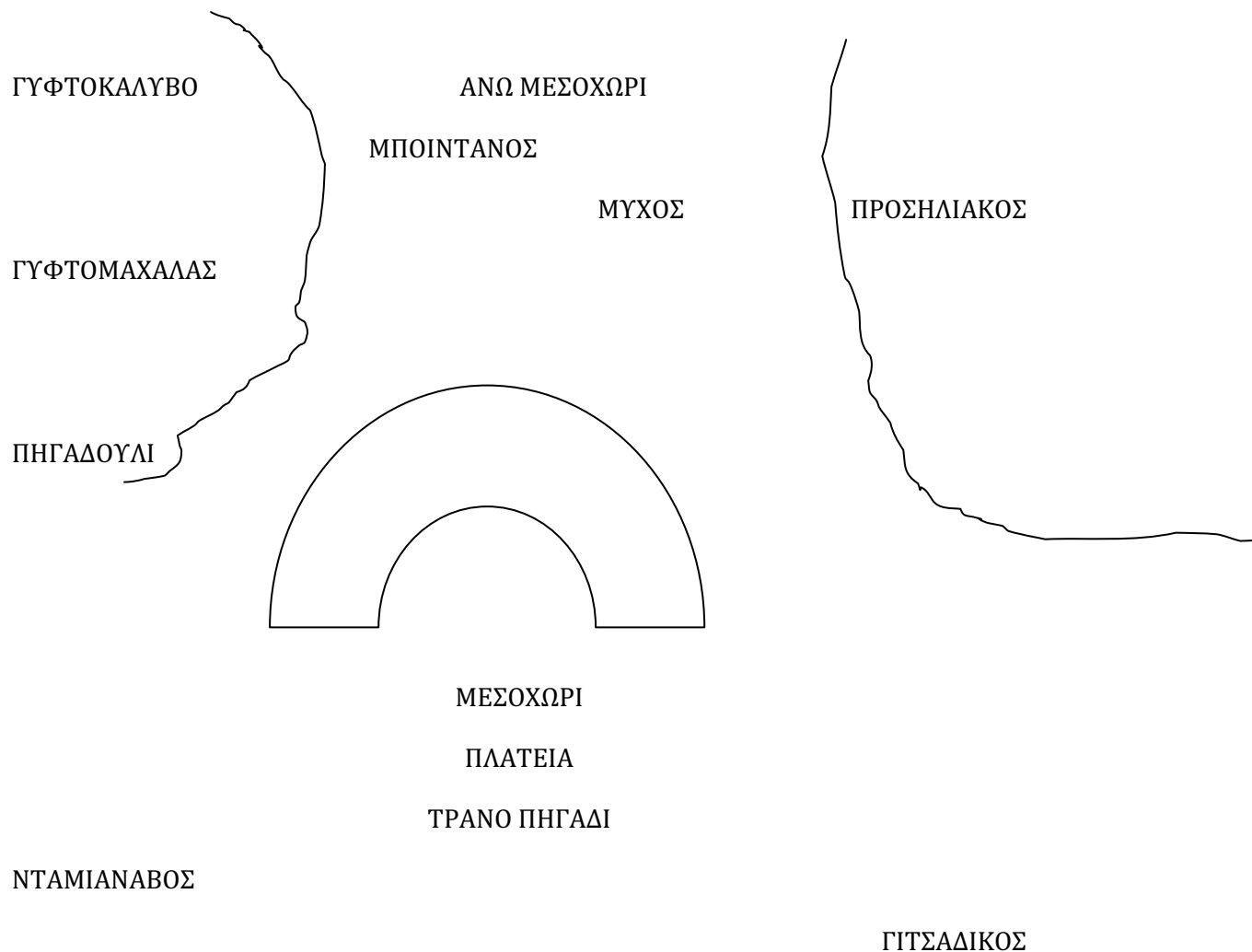
Αυτές είναι μεταβολές στο χώρο που αντανακλούν τις αναδιαρθρώσεις των πρακτικών κατοίκησης που παλαιότερα ακολουθούσε τη συνάρθρωση σε μαχαλάδες όπως δηλώνεται από τα τοπωνύμια *Άνω-Κάτω Μεσοχώρι, Μπόιντανος, Γιτσάδικος*

<sup>75</sup> Για τις πρακτικές καθαγιασμού με αναφορές και στις κοινότητες της επαρχίας βλ. (Λαγόπουλος, 2003).

<sup>76</sup> Για μια ολιστική προσέγγιση της χρήσης των εικονοστασιών στο χώρο βλ (Δαλκαβούκης Β. 2007:49-80)

<sup>77</sup> Ο δρόμος αποτελούσε λειτουργικό στοιχείο διακίνησης αγαθών, ενώ σήμερα είναι δύσκολα ορατός, γεγονός που αναδεικνύει τη μεταβολή των σχέσεων παραγωγής και διακίνησης των αγαθών (Νιτσιάκος Β. , 1993)

μαχαλάς, Προσηλιακός μαχαλάς, Γυφτομαχαλάς και τις αντίστοιχες βρύσες σε κάθε συνοικία, αναδεικνύοντας το χώρο ως κοινωνική και πολιτισμική κατηγορία, άμεσα συνδεδεμένη με την ιστορικότητα (Νιτσιάκος Β., 2003).



**Εικόνα 7. Σκαρίφημα κατοίκου των τοπωνυμίων του οικισμένου χώρου.**

Η ιστορικότητα αυτή εγγράφεται στο χώρο και από τις χρονολογικές αναφορές στις δυο ενοριακές εκκλησίες<sup>78</sup> που σηματοδοτούν το διαχωρισμό του δημοσίου με τον ιδιωτικό χώρο. Η πρώτη εκκλησία, στον κεντρικό δρόμο που συνδέεται με τη σημερινή πλατεία με αναφορά ότι «*Εκτίσθη ο πάνσεπτος ούτος και θείος ναός της Κοιμήσεως της Θεοτόκου 1846 Μαΐου*» και η δεύτερη, του Αγίου Παντελεήμονα και Αγίας Παρασκευής, στο τέλος του οικισμένου χώρου, στην οποία βρίσκονται σήμερα τα νεκροταφεία, μετά τη μεταφορά τους, περίπου το 1915 από

<sup>78</sup> Σύμφωνα με την Κυριακίδου-Νέστορος «*σε χωριά που υπάρχουν περισσότερες από μια εκκλησίες, η θέση τους μέσα στον οικισμό και η χρονολογία τους είναι σημαντικές ενδείξεις της ιστορίας του τόπου*» (Κυριακίδου-Νέστορος Ά.,1989:35).

την προηγούμενη. Ο χώρος κτίσης της δεύτερης εκκλησίας, στην τοποθεσία *Καλύβια-Τουρκομνήμορα-Τρανό αλώνι, βρύση Νταμιάνοβο*, αλλά και ο χρόνος ανέγερσης της το 1885<sup>79</sup> αποτελούν χωρικές μαρτυρίες των πρώιμων μορφών οργάνωσης και κίνησης των ανθρώπων στο χώρο και στο χρόνο.



**Εικόνα 8. Παλαιότερες φωτογραφίες από τις ενοριακές εκκλησίες α) του Αγίου Χαράλαμπου και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου και β) του Αγίου Παντελεήμονα και της Αγίας Παρασκευής.**

Παράλληλα με τις παραπάνω εκκλησίες, στον οικισμένο χώρο καταγράφηκαν και άλλες δυο, νεότερης κατασκευής από οικογένειες της κοινότητας της Αγίας Τριάδας, στη συνοικία *Μπόιντανος*, με χρονολογία το 1965 και του Αγίου Νικολάου, σε μικρή απόσταση από την είσοδο του οικισμού με χρονολογία κτίσης το 2000. Χαρακτηριστικό όλων των εκκλησιών, εκτός από την τελευταία, είναι ότι περιλαμβάνουν στον αύλειο χώρο τους παλιά εικονοστάσια δείγμα προηγούμενων τρόπων καθαγιασμού του χώρου αφιερωμένα στους αγίους των εκκλησιών.

---

<sup>79</sup> Ο Γκάσης αναφέρει ότι η εκκλησία κτίστηκε με χρήματα του συλλόγου Αγία Παρασκευή που είχε ως έδρα την Κωνσταντινούπολη, ωστόσο, κανένας από τους πληροφορητές δεν ήξερε το χρόνο και το ιστορικό κτίσης του ναού.



Εικόνα 9. (2008) Οι νεότερες εκκλησίες α) η εκκλησία του Αγίου Νικολάου με την αναφορά «Ανηγέρθη το έτος 2000 δαπάνη Μιχαήλ, Δημητρ., Ηλία Παπακώστα» και β) η εκκλησία της Αγίας Τριάδος με την αναφορά «Ανηγέρθη υπό του Γεωργίου Β. Γιοβανούλη και θυγατρός αυτού Θεανούς Στ. Μπακατσέλου 1961»

Οι δυο κύριες ενοριακές εκκλησίες (οι υπόλοιπες χρησιμοποιούνται μόνο στις γιορτές των αγίων που είναι αφιερωμένες) διαμορφώνουν ένα ακόμα συμβολικό αντιθετικό σχήμα ταξινόμησης, ανάμεσα στον κύκλο της ζωής και του θανάτου, χρησιμοποιούμενες για διαφορετικές *διαβατήριες τελετές*<sup>80</sup> από την κοινότητα. Η εκκλησία του Αγίου Χαραλάμπους και Κοιμήσεως της Θεοτόκου, χρησιμοποιείται για τους γάμους και τις βαπτίσεις, και του Αγίου Παντελεήμονα και Αγίας Παρασκευής, για τις κηδείες, καθώς στον αύλειο χώρο της περιλαμβάνονται σήμερα και τα νεκροταφεία<sup>81</sup>.

Η θέση των νεκροταφείων μέσα στον οικισμένο χώρο, σηματοδοτεί με έναν τρόπο και τις αντιλήψεις των κατοίκων για τους δικούς τους νεκρούς, δηλώνοντας, μια πιο ισχυρή ιδεολογία της πατρογραμμικής γενιάς, της γενεαλογικής συνέχειας. Πρόκειται για συμβολική σχέση που ανανεωνόταν κάθε τρίτη ημέρα του Πάσχα από την κοινότητα με την παράθεση κοινού γεύματος πάνω και γύρω από τους τάφους

<sup>80</sup> Ο Genper όρισε ο ίδιος της διαβατήριες τελετές ως τελετές που συνοδεύουν κάθε αλλαγή τόπου, κατάσταση, κοινωνικής θέσης και ηλικίας, σχήμα στο οποίο εντάσσονται όλες οι παρακάτω διαδικασίες (Genper, 1960). Αντίστοιχα, η Rushton επισημαίνει το συμβολικό νόημα της βάπτισης, ως διαδικασία κοινωνικής αναγνώρισης της ταυτότητας του ατόμου, μια εισαγωγή του προσώπου στον κοινωνικό κόσμο, σε αντίθεση με τη φυσική του γέννηση που του δίνει μόνο φυσική ύπαρξη (Rushton, 1992).

<sup>81</sup> Χαρακτηριστικό είναι ότι και σήμερα οι απόδημοι Αυγερινιώτες που έρχονται να πραγματοποιήσουν μια από τις παραπάνω τελετές στην κοινότητα δεν διαρρηγνύουν αυτό το σχήμα.



των νεκρών<sup>82</sup>, παράλληλα με την πραγματοποίηση χορού από γυναίκες τον οποίο « έσερνε μια Γιάννενα (σύζυγος του Γιάννη) ως σύμβολο υγείας».



Εικόνα 10. Χορός γυναικών στο Τρανό ή Πέτρινο αλώνι την Τρίτη μέρα του Πάσχα (Αρχείο Χ.Γκίνη)

Χαρακτηριστικό είναι ότι οι κάτοικοι χρησιμοποιούν στην ονοματοδοσία των εκκλησιών μόνο τη δεύτερη συντιμώμενη Αγία, ενώ πραγματοποιούν λειτουργίες εκτός από την ημέρα της Παναγίας και της Αγίας Παρασκευής, μόνο για τον Άγιο Χαράλαμπο, ημέρα κατά την οποία πραγματοποιείται και μνημόσυνο για τους ευεργέτες της κοινότητας.



Εικόνα 11. (2008) Ο εορτασμός του Αγίου Χαράλαμπου και η λιτανεία της εικόνας στον οικισμό .

<sup>82</sup> Βλ. σχετικά και Αλεξάκης, 2008:43-70. Σήμερα στον Αυγερινό πραγματοποιείται την Τρίτη μέρα του Πάσχα μόνο το κοινό γεύμα.

Η επιλεκτική αυτή χρήση στον προσδιορισμό των εκκλησιών και η αφιέρωση των ναών σε δυο αγίους/ες υπονοεί μια σύνδεση με το βίωμα των κατοίκων στο χώρο και τη νέα εγκατάσταση σ' αυτόν. Την «*πρωτογενή*» δηλαδή δημιουργία του χώρου και τη διεύρυνση του οικισμού μετά την εγκατάσταση νέων κατοίκων από παλαιότερους οικισμούς.

Την υπόθεση αυτή ενισχύουν οι σχετικές αναφορές στις πηγές σύμφωνα με τις οποίες ο Αυγερινός, το Κωνσταντίνικο καταγράφεται ήδη το 1530 στα αντίστοιχα οθωμανικά φορολογικά κατάστιχα, ακολουθώντας, το σύνολο των πληθυσμιακών αποδυναμώσεων που γνωρίζουν οι οικισμοί της επαρχίας όλη τη μετέπειτα περίοδο. Συνέπεια των παραπάνω συνθηκών είναι η εγκατάσταση 19 οικογενειών *perakende* (περακεντέδων) στον οικισμό οι οποίες ενισχύουν τον ήδη υπάρχοντα πληθυσμό των 91 ατόμων από τους οποίους 87 είναι χριστιανοί, που απαριθμεί το 1666/7 το Κωνσταντίνικο (Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας, 2012)<sup>83</sup>.

Αυτές οι πληθυσμιακές ενδυναμώσεις, αν και δεν έχουν μαζική μορφή, παρατηρούνται και τη μετέπειτα περίοδο στο Κωνσταντίνικο, σύμφωνα με τις βιβλιογραφικές αναφορές, όπως αυτή για την «*οικογένεια Παπαγιάννη που κατά το 1771 αναγκάζεται να απέλθη εις το εγγύς Κωνσταντίνικον συνεπεία λεηλασίας και πυρπολήσεως του Ζιουπανίου υπό των ανακινήθόντων την εποχήν ταύτην Αρβανιτάδων. Το Κωνσταντίνικον διέφυγε, φαίνεται, την καταστροφήν δεχθέν εκ Ζιουπανίου πρόσφυγα*» (Καλινδέρης, 1982).

Επιπλέον, αντίστοιχες αναφορές συνδέουν την κοινότητα με τις δυσχέρειες που αντιμετώπιζε το σύνολο της επαρχίας εκείνη την περίοδο, όπως αυτή για τον Γενάρη του 1774 σύμφωνα με την οποία «*Εκατέβηκαν, Αρβανήτες τρης χηληάδες και πήγαν οι Ζηοπανήοτες στο λιμπόχοβον (Δίλοφο) και τους έδοσαν γρόσια και δεν σέβηκαν εις τη χόρα τους και κατεβένοντας ης μηρασάν (Μόρφη) εκεί τεργιάστηκεν και το Κωσταντζικον (Αυγερινός) και έδοσαν γρόσια οκτακόσια...*» (Καλινδέρης, 1974), Καλογερόπουλος, 2006:44).

---

<sup>83</sup> Σύμφωνα με τις πηγές το Κωνσταντίνικο το 1530 είχε συνολικό πληθυσμό 225 κάτοικους οι οποίοι κατανέμονταν σε 87 χριστιανικά σπίτια. Αντίστοιχα, το 1568, το πληθυσμιακό μέγεθος του οικισμού μειώνεται φτάνοντας τα 181 άτομα τα οποία κατανέμονται σε 63 χριστιανικά σπίτια, 32 έγγαμων και 31 άγαμων Την ίδια χρονιά οι οικονομικοί πόροι του οικισμού περιορίζονται στις δυνατότητες που έδινε ο φυσικός περίγυρος. Έτσι, εμφανίζονται παραγωγές από σιτάρι, σίκαλη, κριθάρι, βρώμη, ρόβη, μούστο, σταφύλια, κηπευτικά, κεράσια, φρούτα, κάστανα, άχυρο, λινάρι αλλά και από κουκούλια, για μετάξι και κάνναβη για σχοινιά, ενώ το νερό της περιοχής χρησιμοποιείται για τη λειτουργία ενός νερόμυλου (Αντωνιάδου, Γκέκας, & Ζήκας, 2012).

Την ίδια περίπου περίοδο αναφέρεται και ο πρώτος κάτοικος του Κωνσταντίκου <sup>84</sup> που εγκαθίσταται στα Ραβνά, σημερινά Πετροκέρασα Θεσσαλονίκης

*« Ο Κώττας ή Κώτας ή Κότας ... παραφθορές του ονόματος Κωνσταντίνος... που επέβαλλε το όνομα του ως επώνυμο ήταν γιος του Δημητρίου (του Δήμου όπως αυτοαποκαλείται ο ίδιος στις σημειώσεις του, ακολουθώντας τις συνήθειες της Ηπείρου και της Δυτικής Μακεδονίας από την οποία καταγόταν). Λόγω λοιπόν της ξεχωριστής προσωπικότητας και του δυναμισμού που διέθετε, αλλά και λόγω της γνωστής και εκεί αρχαιοελληνικής συνήθειας και παράδοσης, να χρησιμοποιείται δηλαδή αντί άλλου επωνύμου το πατρικό όνομα, επικράτησε τελικά στη συνέχεια το όνομα του ως επώνυμο στην οικογένεια. Ο πατέρας Δήμος ή καλύτερα ο μαστρο-Δήμος(από το μαστρο-Δημήτριος) γεννήθηκε στη δεκαετία του 1780 στο Κωνσταντίκο (σημερ.Αυγερινό) της Κοζάνης, όπου έζησε τα πρώτα χρόνια της ζωής του. Εκεί νυμφεύτηκε και απέκτησε τρία τουλάχιστον παιδιά, τον Κωνσταντίνο(Κώτα), τον Βασίλειο(Βάσο) και τον Αναστάσιο(Αναστάση)..... και ήρθε στα Ραβνά (πιθανότερο γύρω στα 1825) μαζί με τα παιδιά του και μαζί με αρκετούς άλλους συμπατριώτες του κυρίως (Κυριαζής, Βλάχος, μαστρο-Γιάννης και άλλοι), γνωστοί όλοι ως τα Αρβανιτούδια, έκτισαν το καταστραμμένο χωριό και μαζί τη γκρεμισμένη και καμένη εκκλησία του στα 1835» (Κουκλιάτης, 2000:34-41).*

Λίγα χρόνια αργότερα, το 1851, εξιστορείται και το χτίσιμο της εκκλησίας της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στο ημερολόγιο του ιερέα Νικόλαου Κουκόλη από το Λιμπόχοβο/Δίλοφο σύμφωνα με τον οποίο

*«Εις την επαρχίαν Κοριτζάς, χωρίον Κιφεζέζ εγένετο μια μεγάλη πλάνη εις τον λαόν ένεκα της αμαθείας και της βάσεως. Ο λαός έτρεχαν σωρηδόν δια να ιδούν έλεγαν ότι εφανερώθη η Παναγία και οι άνθρωποι ότι μεταξωτά φορέματα και αν είχαν επάνω τους τα έριχναν όποιος δεν τα έρριπτεν, έλεγον, θα ανάμουν επάνω του. Και όσοι είχαν σώας τα φρένας τα εμάζευναν. Λοιπόν τελειώνοντας εις το Κιφεζέζ εφανερώθη εις το πλησίον χωρίον Κωνσταντζικον. Εις το Κιφεζέζ επήγον από χωρίον μας έως 50 άνθρωποι, μικροί και μεγάλοι. Εις το Κωνσταντζικον επήγον σχεδόν όλοι από εδώ όσα μαντίλια, αλατζάδικα, σειρίτια αγοραστά, όλα τα έριζαν και μετά ολίγον τα εγύρευον. Που τα εύρισκαν» (Τσάρας, 1968:266).*

---

<sup>84</sup> Αξίζει να αναφέρουμε ότι η πρώτη εγγραφή στα μητρώα αρρένων της κοινότητας ξεκινά το 1862. (Αρχείο Δήμου Τσοτυλίου/Μητρώο Αρρένων Δημοτικού Διαμερίσματος Αυγερινού)

Σχετικές αναφορές για τις παραπάνω διαδικασίες καταγράφηκαν και κατά τη διάρκεια των προφορικών συνεντεύξεων, με διαφορετικές συμβολικές χρήσεις κάθε φορά, ανάλογα με το λόγο και τους όρους συγκρότησης της ταυτότητας του πληροφορητή.

Τέλος, ο τρίτος και μικρότερος κύκλος στο χώρο της Κοινότητας διαγράφεται σε πολύ μικρότερη περίμετρο από τους δυο προηγούμενους, διαμορφώνοντας μια περιφέρεια από καντήλια (εικονοστάσια) κατά μήκος του παράλληλου δρόμου προς την πλατεία, συγκλίνοντας στην τοποθεσία *Γυφτοκάλυβο*, σημερινός *Κήπος της Αγίας Παρασκευής*. Καθορίζοντας την παλαιότερη οριοθέτηση του οικισμένου χώρου, στο διπολικό σχήμα *μέσα/ έξω- εντός και εκτός* της κοινότητας.



**Εικόνα 12. (2008) Η είσοδος προς τον Κήπο της Αγίας Παρασκευής με την αναφορά «ΚΗΠΟΣ ΑΓΙΑΣ ΠΑΡΑΣΚΕΥΗΣ 1984 ΔΑΠΑΝΗ ΤΗΣ ΓΕΙΤΟΝΙΑΣ» στην τοποθεσία Γυφτοκάλυβο.**

### 2.2.2. Οι αφηγήσεις της μνήμης στο χώρο.

«Οι μνήμες μας», όπως έχει επισημάνει ο Connerton «είναι τοποθετημένες μέσα στους νοητικούς και υλικούς χώρους της ομάδας» (Connerton, 1989:37), διαμορφώνοντας κοινωνικά πλαίσια με χωρικές διαστάσεις που λειτουργούν διαμεσολαβητικά, στη διαμόρφωση σχέσεων και στη σύνθεση σημείων αναφοράς του παρελθόντος, αρθρώνοντας έναν υλικό κόσμο, μια υλική κληρονομιά κοινών ενθυμήσεων, που συνεπικουρεί στα παροντικά υποστηρίγματα της κοινωνικής μνήμης της εκάστοτε συλλογικότητας.

Οι λαοί, σύμφωνα με το Σταυρίδη, αποθέτουν τη μνήμη τους σε χωρικές διατάξεις, οριστικοποιώντας όσο μπορούν ενάντια στη φθορά του χρόνου και στις δράσεις των επερχομένων, ένα παρελθόν (Σταυρίδης Σ. , 1990:12), ένα παρελθόν που μεταφέροντας ιστορικές εννοιολογήσεις, αποτυπώνεται με πολλαπλούς τρόπους στο χώρο, επηρεάζοντας το πολιτισμικό τοπίο (Νιτσιάκος Β. , 2003: 28).

Η ανάγνωση του πολιτισμικού τοπίου του Αυγερινού δεν παρεκκλίνει από την παραπάνω *χαρτογράφηση*. Ο εντοπισμός δυο μνημείων, στον οικισμένο χώρο, η μνημειακή αναφορά, στη βρύση Μυχός και η ονοματοθεσία της κεντρικής οδού και της πλατείας, αποτελούν, στο σύνολο τους, *συμβατικά σημεία* (Σταυρίδης Σ., 1990:19) που παγιώνουν χωρικές συσχετίσεις και τεκμαίρουν διάρκειες και σταθερότητα, γεφυρώνοντας την έννοια του χώρου με εκείνη της ιστορίας και της μνήμης.

Η τοποθέτηση μνημείου, στην πλατεία, *ΥΠΕΡ ΤΩΝ ΕΝ ΠΟΛΕΜΟΙΣ ΠΕΣΟΝΤΩΝ*, το 1937<sup>85</sup> και της μνημειακής αναφοράς, *Εις μνήμη του Παύλου Μελά*, στη βρύση Μυχός, το 1938, έργα και τα δυο της Κοινότητας<sup>86</sup>, συνιστούν υλικές σχηματοποιήσεις της συγχρονικής τους ιδεολογίας<sup>87</sup>, που μέσω της συμβολικής και

---

<sup>85</sup> Την ίδια περίοδο στο μεγαλύτερο μέρος των κοινοτήτων της επαρχίας τοποθετούνται μνημεία με αναφορές στους πεσόντες των πολέμων 1912-1922. Χαρακτηριστικό των ιδεολογικών επιβολών είναι ότι ακόμα και σε οικισμούς όπως η Νεάπολη που αποτελούνταν στο μεγαλύτερο μέρος τους από μουσουλμάνους κατοίκους που ανταλλάχθηκαν το 1923-4 τοποθετούνται στους κεντρικούς δρόμους και τις πλατείες, μνημεία με αντίστοιχες αναφορές βλ. Αντωνιάδου Α. 2007β.

<sup>86</sup> Η προτροπή για την πραγματοποίηση της ανέγερσης οφείλεται στην Ένωση Εφέδρων Αξιωματικών Αυγερινού, που είχε συσταθεί το 1931 (Το μνημείο πεσόντων στον Αυγερινό, 1931).

<sup>87</sup> Για τις πολιτικές της ανέγερσης μνημείων την περίοδο της Μεταξικής δικτατορίας στη Μακεδονία βλ. Τσιάρα 2004:123-141.

υλικής δράσης, εντάσσουν σ' ένα πρώτο επίπεδο την κοινότητα σε μια εθνική γενεαλογία πολιτισμού<sup>88</sup>.



Εικόνα 13. (2008) α) το μνημείο πεσόντων στην πλατεία του οικισμού, β) η βρύση στο Μυχό.

Το άναμμα του καντηλιού με την εικόνα του Χριστού στο μνημείο των πεσόντων, *το ίχνος* της έλευσης της ηρωικής μορφής του Παύλου Μελά και η χρήση της κοινόχρηστης βρύσης από τον ίδιο ανα-βαπτίζουν νοηματικά τη *συμβολική σχέση* της κοινότητας με το χώρο, κατασκευάζοντας και ανακατασκευάζοντας, στον *καθημερινό/πραγματικό* χρόνο, οπτικά ερεθίσματα διέγερσης της *ιστορικής/κοινωνικής μνήμης*. Έτσι, παράγουν και αναπαράγουν ως δημόσια μνήμη, ένα είδος γνώσης που κυρώνει αντιλήψεις περί διάρκειας και ιστορικής συνέχειας, αποτελώντας, ταυτόχρονα, ένα μέσο ηγεμονικής διαχείρισης της κοινωνικής μνήμης

<sup>88</sup> Σύμφωνα με τον Gellner «δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος, εάν, και μόνο μοιράζονται τον ίδιο πολιτισμό, όπου πολιτισμός σημαίνει με τη σειρά του, ένα σύστημα ιδεών, συμβόλων, συνειρμών και τρόπων συμπεριφοράς και επικοινωνίας, αλλά και εάν, και μόνο εάν, αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον ως μέλος του ίδιου έθνους» (Gellner E. , 1992:23). Αντίστοιχα, ο Λιάκος επισημαίνει ότι «το έθνος δεν προκύπτει. Το έθνος δημιουργείται, χτίζεται, κατασκευάζεται από κοινωνικές τάξεις οι οποίες επιδιώκουν την κοινωνική ηγεμονία» (Λιάκος Α. , 2005:52). Στο πλαίσιο αυτό η μνήμη λειτουργεί διαλεκτικά με τις πολιτισμικές γενικότερα αφηγήσεις καθώς είναι μια ενεργητική διαδικασία ανακατασκευής με βάση τα ίχνη του παρελθόντος, όπως τα μνημεία, λειτουργώντας με τρόπο προσαρμοστικό τόσο σε επίπεδο χρονικό, δηλαδή τα άτομα αξιολογούν το παρελθόν σε σχέση με το παρόν στο οποίο ζουν όσο και σε επίπεδο ιδεολογικό, της κυρίαρχης δηλαδή ιδεολογίας του παρόντος (Μπενβενίστε & Παραδέλλης, 1999). Τα μνημεία λειτουργούν υπό τη θέαση αυτή ως μια εμπειρικά επαληθεύσιμη υπόσταση της συνεκτικής μνήμης των νεωτερικών κοινωνιών, της εθνικής μνήμης, διαμορφώνοντας για τα κοινωνικά υποκείμενα κοινές ιστορικές μνήμες.

σε μια δεδομένη ιστορική περίοδο και κωδικοποιούν, εν τέλει, μια δομή χωρικών λόγων που συμβάλλουν στη σύζευξη του τοπικού με το εθνικό.



Εικόνα 14. (2008). Οι συμβολικές αναφορές στο μνημείο πεσόντων.

Στο ίδιο ιδεολογικό πλαίσιο εντάσσεται και η απόφαση ονοματοθεσίας<sup>89</sup> το 1953 από την Κοινότητα της κεντρικής οδού σε 11<sup>ης</sup> Ιουλίου, ημέρα επίσκεψης της βασιλικής οικογένειας στην Κοινότητα<sup>90</sup>, αλλά και της κεντρικής πλατείας, την ίδια χρονιά, σε 22ας Ταξιαρχίας, πρακτικές που αν και δεν συμβολοποιήθηκαν στη μνήμη των υποκειμένων<sup>91</sup>, αναδεικνύουν τις επιτελέσεις της τοπικής εξουσίας διαμόρφωσης μιας δημόσιας τοπικής αφήγησης, στη διαλεκτική σχέση που η ίδια αναπτύσσει με την εθνική.



Εικόνα 15. (2008). Η επιγραφή του οδωνυμίου ΟΔΟΣ 11<sup>ης</sup> ΙΟΥΛΙΟΥ 1953

<sup>89</sup> Για μια σχετική μελέτη των οδωνυμίων στην Βέροια βλ. (Δαλκαβούκης Β. , 2008)

<sup>90</sup> Αρχείο Κοινότητας Αυγερινού/Αριθμός Κοινοτικής Απόφασης 75/16<sup>ης</sup> Ιουλίου 1953 σύμφωνα με την οποία εγκρίνονται τα έξοδα τελέσεως (εικόνες, συνθήματα, αναμνηστικά) της υποδοχής των Α.Α.Μ. στις 11<sup>η</sup> Ιουλίου 1953 αλλά και η δαπάνη των προσφερθέντων δώρων (βούτυρο και τυρί). Η επίσκεψη πραγματοποιείται με την αφορμή των εγκαίνιων του Σπιτιού του Παιδιού στον Αυγερινό.

<sup>91</sup> Το σύνολο των πληροφορητών προσδιόριζε την πλατεία ως Μεσοχώρι, χωρίς να γνωρίζει την επίσημη ονομασία. Αντίστοιχα, αν και ένας σημαντικός αριθμός αναφερόταν στην επίσκεψη της βασιλικής οικογένειας, κανένας δεν γνώριζε την ταύτιση του οδωνυμίου με το γεγονός και στις περισσότερες περιπτώσεις αγνοούσαν το ίδιο το οδωνύμιο.

Στην «ιστορική καθαρότητα» του χώρου συμβάλλει και το τελευταίο μνημείο που τοποθετήθηκε αρκετά χρόνια αργότερα, περίπου τη δεκαετία του 1980, κατά μήκος του κεντρικού δρόμου με την αναφορά

*ΣΦΑΓΙΑΣΘΕΝΤΕΣ ΥΠΟ ΚΟΥΜΟΥΝΙΣΤΩΝ ΕΝ ΕΤΕΙ 1943-45 ΕΙΣ ΠΕΡΙΟΧΗΝ  
ΒΟΪΟΥ*



**Εικόνα 16. (2008) Το νεότερο μνημείο στον κεντρικό δρόμο προς την πλατεία, δίπλα στο παλιό κοινοτικό κατάστημα και το σχολείο.**

Παρά τις αντινομίες των χρονικών προσδιορισμών που παρουσιάζει το μνημείο τοποθετεί την αφήγηση ενός γεγονότος στο χώρο. Το γεγονός αυτό είναι η μάχη μεταξύ ΕΑΜ-ΕΛΑΣ που έλαβε χώρα στον Αυγερινό, στις 8 Απριλίου 1943 και είχε ως συνέπεια την καταστροφή του σχολείου, τη διαίρεση του αντιστασιακού σώματος που είχε δημιουργηθεί στην επαρχία<sup>92</sup> και την ταύτιση της κοινότητας με το αποτέλεσμα της σύρραξης.

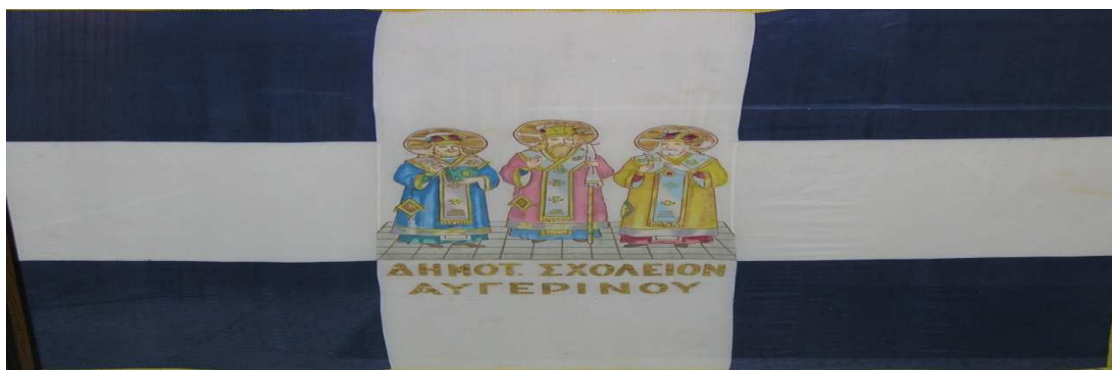
Η τοποθέτηση του μνημείου στο δημόσιο χώρο αναδεικνύει την ιστορική ερμηνεία του γεγονότος από την κοινότητα (Λε Γκοφ, 1998:143), σε μια λειτουργική και διαδραστική σχέση που η ίδια διαμορφώνει με το γεγονός και υλοποιείται με τη μορφή της *μνημειακότητας* (Σταυρίδης Σ. , 1990:116). Η εμπειρικά επαληθεύσιμη

<sup>92</sup> Για την ιστορία της μάχης βλ. (Γκανάτσιος, 2011, Κωστόπουλος Τ. , 2006, Κάσσοσ & Τακαλιός, 2009, Κυρατζόπουλος, 2004).



υπόσταση του μνημείου κοινοποιεί με αυτό τον τρόπο αφενός μια πληροφορία εν τη απουσία του γεγονότος και αφετέρου το καθιστά ένα μέσο όχι μόνο διήγησης της ιστορίας αλλά και δημιουργίας μιας ιστορίας προς διήγηση. Η σύνδεση των πεσόντων<sup>93</sup> και από τις δυο πλευρές, που δημοσιοποιείται με την αφήγηση, επανανοηματοδοεί με τον τρόπο αυτό το συμβολικό περιεχόμενο του ίδιου του γεγονότος, καθιστώντας την ιδεολογική λειτουργία του, την ταυτοτική σχέση της κοινότητας με το γεγονός, επαναδιαπραγματεύσιμη.

Στη δημόσια αφήγηση του παρελθόντος συνεπικουρεί και το ένα από τα δυο καφενεία που εντοπίζονται στον οικισμένο χώρο, το πάνω και παλαιότερο καφενείο. Ένας δημόσιος ανδρικός χώρος, στον οποίο ο επισκέπτης μπορεί, μέσω των υλικών λεπτομερειών που βρίσκονται τοποθετημένες σε όλο το εύρος του, να αναγνώσει τεκμήρια, διαμορφωμένες αποδείξεις<sup>94</sup> της ύπαρξης του παρελθόντος της κοινότητας. Φωτογραφίες που καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών δραστηριοτήτων, ιστορικά έγγραφα προς την Κοινότητα σε δημόσια θέαση, η πρώτη σημαία του σχολείου κ.ά., αποτελούν διακριτά γνωρίσματα της εθνικής-πολιτισμικής ταυτότητας που λειτουργούν ως αναπαραστάσεις επιβεβαίωσης προς τους άλλους της παρουσίας της ομάδας και των εμπειριών της στο χώρο (βλ.Παράρτημα).



Εικόνα 17. (2008) Η πρώτη σημαία του Δημοτικού Σχολείου Αυγερινού που εκτίθεται στο καφενείο.

<sup>93</sup> Στο μνημείο αναφέρονται και ονόματα συμμετεχόντων στη μάχη που εκτελέστηκαν στον Πεντάλοφο, μετά από το δικαστήριο που πραγματοποιήθηκε εκεί. Επιπλέον, στη σύρραξη δεν υπήρχαν θύματα από την κοινότητα.

<sup>94</sup> Όπως επισημαίνει η Γκαζή «η μνήμη διαμορφώνεται και λειτουργεί μέσα στον κόσμο των πραγμάτων. Τα αντικείμενα παίζουν σημαντικό ρόλο στη δημιουργία ατομικής ή κοινωνικής μνήμης καθώς μπορούν να ειδωθούν ως μνημεία που επενδύονται με συμβολική αξία ανάλογα με το πολιτισμικό πλαίσιο της κάθε εποχής» (Γκαζή, 2010: 349-350).

Η εικονογραφική<sup>95</sup> αφήγηση και τα ίχνη των ενθυμίων συμπυκνώνουν έναν κώδικα επιβεβαίωσης των αναμνήσεων, διδάσκοντας μια δημόσια ερμηνεία του πραγματικού για τα μέλη της κοινότητας. Η σύνδεση μνήμης-λήθης που επιχειρείται στον παραπάνω χώρο αποδίδει με τον τρόπο αυτό σχήμα και περιεχόμενο στις ερμηνείες του παρελθόντος μέσα από μια διαδικασία κατασκευής νοήματος. Μια πράξη ιστορικά και πολιτισμικά καθορισμένη που καθιστά το καφενείο *αφηγηματικό τόπο* της μνήμης στις συνθήκες αποδυνάμωσης που γνωρίζει η κοινότητα<sup>96</sup>, παρέχοντας μια αίσθηση «χρονικού αγκυροβολίου» (Huysen, 1995).



Εικόνα 18. (2008) Ο χώρος του καφενείου

<sup>95</sup> Οι φωτογραφίες λειτουργούν ως ενθύμια, γίνονται αφορμή για την ανάκληση της μνήμης, αποτελούν μια ερμηνεία του πραγματικού αλλά και ένα ίχνος αποτύπωμα αυτού που έχει αποκοπεί από το πραγματικό, έτσι, γίνονται αντικείμενο διαχείρισης όσον αφορά τόσο το συμβολικό περιεχόμενο τους όσο και την ιδεολογική λειτουργία τους, κυρίως όταν προσπαθούν να αναπλάσουν συγκεκριμένες εικόνες του παρελθόντος όπως συμβαίνει στην περίπτωση μας.

<sup>96</sup> Όπως έχει επισημάνει ο Nora σήμερα υπάρχουν τόποι μνήμης, επειδή δεν υφίστανται περιβάλλοντα μνήμης, έτσι συνειδητά καλλιεργούμε τοποθεσίες μνήμης ( (Nora 1989:7).

### 3. Ο ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ Ο ΤΟΠΟΣ

“Εδώ τώρα είναι Βόιο,  
έτσι το είπαν,  
παλιά ήταν Ανασελίτσα.  
Εγώ όμως είμαι Αυγερινιώτης  
από το Τσέρνις,  
που ήρθαμε από το Σούλι.  
Όχι δεν είμαι Βοϊάτης,  
Κωνσταντο(ζ)ιώτης ναι είμαι,  
γιατί παλιά τον Αυγερινό  
τον έλεγαν Κωνσταντσικο  
αλλά Βοϊάτης, τι θα πει ;”

«*Τα Καστανοχώρια του Βοΐου*» έχει επισημάνει η Κυριακίδου-Νέστορος, «*μοιάζουν μεταξύ τους, αλλά και ταυτόχρονα διαφέρουν. Δεν διαφέρουν όμως γιατί πρέπει λόγω της φυσικής ή ιστορικής αναγκαιότητας (άλλωστε έχουν όλα την ίδια πάνω κάτω οικολογική σχέση με το περιβάλλον τους), αλλά γιατί θέλουν να διακρίνονται το ένα από το άλλο. Στην περίπτωση αυτή, οι διαφορές είναι περισσότερο θέμα εκλογής και λιγότερο θέμα ανάγκης...*» (Κυριακίδου-Νέστορος Ά. , 1989:54).

Οι νέες θεωρητικές προσεγγίσεις συγκλίνουν με την παραπάνω επισήμανση, προσδιορίζοντας τη διαφορετικότητα των συλλογικοτήτων, απομακρυσμένη από τις αντικειμενικές πολιτισμικές διαφορές που θα επέτρεπαν το διαχωρισμό των ομάδων αυτών από κάποιες άλλες. Έτσι, μετατοπίζεται το ενδιαφέρον στους παράγοντες που προκαλούν τη διαφορετική πολιτισμική έκφραση, η οποία δεν επιτελείται σε συνθήκες απομόνωσης, αλλά εκφέρεται με όρους αντίδρασης και αντιπαράθεσης.

Στο πλαίσιο αυτό η έννοια της κοινότητας απομακρύνεται από έναν κανονιστικό και ιδεαλιστικό χαρακτήρα και προσλαμβάνει τη μορφή μιας συμβολικής ενότητας, η οποία συγκροτείται από σύμβολα και αξίες, που επιτρέπουν στα μέλη της να φτιάχνουν νοήματα, να λειτουργούν ως φορείς των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της, να κατανοούν τους εαυτούς τους σε σχέση με αυτά και να διαμορφώνουν τη συλλογική ταυτότητα τους. Να βιώνουν με άλλα λόγια το αίσθημα του *ανήκειν* σ' ένα διακριτό πολιτισμικό σύνολο (Cohen A. , 1985: 15).

Η διερεύνηση συνεπώς της συγκρότησης της κοινότητας αξίζει την εστίαση της προσοχή μας στο σύνολο εκείνων των στοιχείων που ενσωματώνουν την αίσθηση της διάκρισης, στο συμβολικό περιεχόμενο δηλαδή της εντοπιότητας-τοπικότητας<sup>97</sup>, στο *κοινόν*, που ενώνει ένα σύνολο ανθρώπων και που προσδιορίζει γενετικά την κοινότητα θεμελιώνοντας το ιδεολογικό υπόβαθρο αντιπαράθεσης της με την πραγματικότητα (Νιτσιάκος Β. , 1995:15). Η λέξη κοινότητα άλλωστε όπως έχει επισημάνει ο Cohen υπαινίσσεται ταυτόχρονα ομοιότητα και διαφορά, εκφράζει μια σχετικότητα, που απορρέει από την επιθυμία ή την ανάγκη έκφρασης μιας τέτοιας διάκρισης (Cohen A. , 1985).

Ο προσανατολισμός αυτός ορίζει την εντοπιότητα ως μια πολιτισμική κατηγορία, που αναφέρεται τόσο στην έννοια όσο και στην αίσθηση της συμμετοχής, σε μια κοινωνική και συμβολική ολότητα η οποία εντοπίζεται σε ένα ενδιάμεσο

---

<sup>97</sup> Βλ. (Νιτσιάκος Β. 1995:15-36&79-117, Παπαταζιάρχης Ε. 1990)

επίπεδο ανάμεσα στις πιο πρωταρχικές δομές της κοινωνικής οργάνωσης (συγγένεια, φύλο) και στο έθνος κράτος (Cohen A. , 1985, Παπαταξιάρχης Ε. , 1990).

Η μελέτη της εντοπιότητας σ' αυτό το επίπεδο αφορά το σύνολο των πολιτισμικών σημασιών, των συμβόλων, τα οποία στην αμοιβαία διαπλοκή και ιεράρχηση τους ορίζουν την τοπική ταυτότητα, αποδίδουν το τοπικό σύνορο και οργανώνουν τις εντάξεις στο τοπικό, αναδεικνύουν με άλλα λόγια τις συμβολικές πλευρές της συγκρότησης του τοπικού. Η τοπικότητα άλλωστε προσλαμβάνεται και ως μια διάσταση που συγκροτεί μηχανισμό ένταξης και ενσωμάτωσης, συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων και ατόμων σε ευρύτερα σύνολα αλλά και αναφορά σε μια συμβολική κατασκευή προκειμένου να διεκδικηθεί μια ιδιαίτερη ταυτότητα (Cohen A. , 1985)



Εικόνα 19.(2008) Αγιασμός των Φώτων στο σημερινό Μεσοχώρι, πλατεία της κοινότητας περίπου το 1902.  
Αρχείο οικ. Γκίνη

### 3.1. Οι Λόγοι των Αυγερινιωτών

#### 3.1.1.Περί εκλαϊκεύσεως του τοπικού

Το Φεβρουάριο του 1971 το Διοικητικό Συμβούλιο του τότε *Συλλόγου Βοΐου*<sup>98</sup> αναγνωρίζοντας «την εθνική σημασία που έχει η λαογραφία» και φιλοδοξώντας «να θερμάνει το ενδιαφέρον των συμπατριωτών και ιδιαίτερα των δασκάλων και επιστημόνων της επαρχίας, για τη λαογραφική γνώση και την έρευνα», πραγματοποιεί, σε συνεργασία με την *Ιστορική Λαογραφική Εταιρεία*, φιλολογικό πρωινό προς τιμή του λαογράφου Φώτη Παπανικολάου, «ευγενικό τέκνο της επαρχίας, που τίμησε την ιδιαίτερη πατρίδα του, το χωριό Κριμίνι, αλλά και ολόκληρη την Ελλάδα, με την πνευματική προσφορά στον τομέα της Λαογραφίας» (Βοϊακή Ζωή, 1971).

Στην ομιλία που θα πραγματοποιηθεί από τον *Γυμνασιάρχη Σπ.Συγκολίτη*, με θέμα «*Η σημασία της Λαογραφίας*» θα τονιστεί η «...ελπίδα κατανόησης της μεγάλης εθνικής σημασίας που έχει η Λαογραφία αλλά και την ηθική υποχρέωση και ευθύνη, των νέων και νεανίδων της επαρχίας, οφείλοντας τιμή σ' αυτούς που τίμησαν την πατρίδα τους, να συνεχίσουν την πνευματική τους προσφορά, ενισχύοντας κάθε προσπάθεια προς αυτήν την κατεύθυνση».

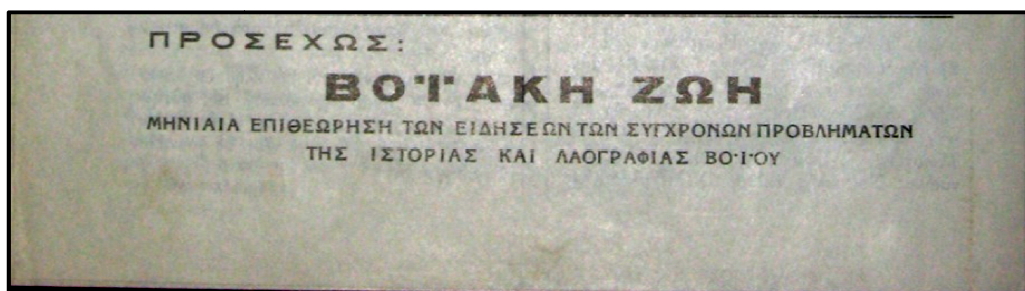
Στην ίδια εκδήλωση, θα δημοσιοποιηθεί και η πρόθεση του Δ.Σ. του συλλόγου να εκδώσει «*Μηνιαία Επιθεώρηση των Ειδήσεων των σύγχρονων προβλημάτων της ιστορίας και της λαογραφίας του Βοΐου*» προκειμένου να επιτευχθεί ένας από τους στόχους του, η «*εκλαΐκευση του τοπικού εθνικολαϊκού πολιτισμού των ηθών και εθίμων της γενέτειρας των μελών του*», όπως δηλώνεται (Βοϊακή Ζωή, 1971:2).

Οι παραπάνω πρακτικές δεν είναι απομακρυσμένες από ένα ευρύ φάσμα εκδηλώσεων που πραγματοποιεί το Δ.Σ. της Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης, ήδη από την ίδρυση του, το 1958, στοχεύοντας, στη διαμόρφωση, κυρίως μέσω ομιλιών με θέματα του λαϊκού πολιτισμού, εννοιολογικών και συμβολικών όρων διαλόγου του τοπικού επαρχιακού πολιτισμού με τον εθνικό περίγυρο<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Αργότερα Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης.

<sup>99</sup> Η ανάπτυξη του ενδιαφέροντος από τη Β.Ε.Θ. για θέματα λαϊκού πολιτισμού συμπίπτει με τις αποφάσεις του ελληνικού κράτους «*Περί διατήρησης του λαογραφικού πλούτου*» που εκδηλώνεται τη μετεμφυλιακή περίοδο και συμβολοποιείται το 1977 με την ανακήρυξη του ως έτους παράδοσης. (Αρχειό Κοινότητας Δαμασκηγιάς). Επιπλέον, αποτελεί κοινό τόπο ότι το παρελθόν, ως παράδοση και



Εικόνα 20.(2008). **ΒΟΪΑΚΗ ΖΩΗ. ΕΚΤΑΚΤΟΣ ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΟΥ ΣΥΛΛΟΓΟΥ ΒΟΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ, ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 1971**(Αρχείο Κοινότητας Λαμασκηιάς)

Πραγμάτωση αυτού του διαλόγου θα αποτελέσει και η απόφαση δημιουργίας της στήλης *Η Ιστορία και η ζωή των χωριών της επαρχίας μας*, το 1975, στο περιοδικό Βοϊακή Ζωή που η ίδια εκδίδει, ανακοινώνοντας ως στοχοθεσία της ότι:

*«η Ιστορία ενός τόπου, όσο μικρός και αν είναι, προκαλεί πολλάκις το θαυμασμό και είναι αστείρευτος πηγή λαμπρών παραδειγμάτων αφοσιώσεως εις τη θρησκεία του Χριστού, την Ελληνική πατρίδα και το μεγαλείο της συμβάλλοντας τα μέγιστα στην πνευματική ανάπτυξη και το χαρακτήρα των κατοίκων». Αλλά και ότι «Καθήκον παντός διανοουμένου ενός τόπου είναι, να συντελεί με κάθε τρόπον και μέσον εις την πνευματική ανάπτυξη του περιβάλλοντος αυτού κόσμου...» (Βοϊακή Ζωή 1975).*

Η παραπάνω σημασιодότηση του παρελθόντος δεν αποκλίνει από τα γενικότερα ιδεολογικά πλαίσια που διαμορφώνονται μέσα από τη θεματολογία του περιοδικού εκείνη την περίοδο, περιλαμβάνοντας άρθρα με αναφορές: α) στην ιστορική προέλευση των μακεδόνων (με χρόνο αφετηρίας των αφηγήσεων την προϊστορική περίοδο), β) στη δημοσιοποίηση αποκαλυπτηρίων μνημείων, στον ευρύτερο χώρο της επαρχίας (με παράθεση του ιστορικού αφηγήματος του γεγονότος και χρονικό προσδιορισμό του μέχρι και το 1940) και γ) στα κείμενα ομιλιών που πραγματοποιούνται στους χώρους της Β.Ε.Θ., όπως του Νέστορα Μάτσα.

Επικύρωση της ισχύος του λόγου της θα αποτελέσει η ιδιαίτερη μνεία, σε τακτά διαστήματα, στις σελίδες του περιοδικού, στις συγχαρητήριες επιστολές πολιτικών και διανοουμένων για το έργο της, στις βραβεύσεις του έργου της, όπως

---

ως λαϊκός πολιτισμός, αποτέλεσε μέσο εδραίωσης της εθνικής κυριαρχίας και ανεξαρτησίας (Danford, 1984, Κυριακίδου-Νέστορος Α., 1978, Herzfeld, 2002) αλλά και ταύτισης με την εθνική ταυτότητα (Herzfeld, 1998:123-157, Δέλτσου, 2002:209-231)..

από το Ροταριανό Όμιλο Θεσσαλονίκης στις 13-4-1975, «για το πολύπλευρο εθνικοκοινωνικό έργο της με το βραβείο ευποιίας και χρυσό μετάλλιο» (Βράβευση από το Ροταριανό Όμιλο Θεσσαλονίκης, 1975) και στις δράσεις ευεργετισμού που η ίδια πραγματοποιεί προς την επαρχία, όπως «η διάθεση 200 βιβλίων της ιστορίας της Μακεδονικής Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας και των Εκπαιδευτηρίων Τσοτυλίου για να ενημερωθούν οι μαθητές του γυμνασίου και του δημοτικού σχολείου Πενταλόφου πάνω στην εθνική και πνευματική ιστορία του τόπου τους» (Βοϊακή Ζωή, 1976)<sup>100</sup>.

Ενισχυτικά ως προς τη μυθοποίηση του λαϊκού πολιτισμού ως αδιάσειστης απόδειξης της κοινής καταγωγής του συνόλου των κατοίκων των οικισμών της επαρχίας, το Δ.Σ. της Β.Ε.Θ. θα απευθύνει πρόσκληση στους διανοουμένους της επαρχίας, προκειμένου να αποτυπωθεί «η διαίωνιση της Ιστορίας του τόπου, των ηθών, των εθίμων και του πολιτισμού» μέσω δημοσιεύσεων, στο περιοδικό Βοϊακή Ζωή<sup>101</sup> που η ίδια εκδίδει (Βοϊακή Ζωή, 1975).

Η αρθογραφία που θα δημοσιευθεί, μετά από την έγκριση του Δ.Σ. της Β.Ε.Θ, κυρίως τοπικών εκπαιδευτικών, δεν θα παρεκκλίνει από τους νοηματικούς σταθμούς της δικής της σημείωσης, υιοθετώντας όμως οι συγγραφείς μια επισταμένη προβολή του αρχαιοελληνικού παρελθόντος, της ελληνικότητας και της ελληνοφωνίας των κατοίκων των οικισμών της επαρχίας.

Στο αφηγηματικό τους σχήμα θα ενταχθούν και οι Μουσουλμάνοι της επαρχίας που ανταλλάχθηκαν με τη συνθήκη της Λωζάννης, με κύρια ταυτοτικά στοιχεία τον εξισλαμισμό και την ελληνοφωνία τους. Γεγονότα που σταδιακά θα

---

<sup>100</sup> Μέχρι σήμερα η Β.Ε.Θ., δίχως να παρεκκλίνει από τη στοχοθεσία και το ιδεολογικό πλαίσιο που τίθενται στο καταστατικό της, έχει πραγματοποιήσει μια σειρά εκδόσεων όπως Παπανικολάου Π., *Η Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότης και τα εκπαιδευτήρια Τσοτυλίου*, 1971, Παπανικολάου Φ., *Γλώσσα και Λαογραφία Επαρχίας Βοΐου*, 1973, *Πρακτικά Α' Συμποσίου: Ιστορίας-Λαογραφίας-Γλωσσολογίας Δυτικομακεδονικού χώρου*, 1976, *Πρακτικά Β' Συμποσίου: Ιστορίας-Λαογραφίας-Γλωσσολογίας-Παραδοσιακής Αρχιτεκτονικής Δυτικομακεδονικού χώρου*, 1979, Παπανικολάου Π., *Ο κοσμοκαλόγερος Στέφανος Νούκας*, 1981, *Πρακτικά Γ Συμποσίου: Ιστορίας-Λαογραφίας-Γλωσσολογίας-Παραδοσιακής Αρχιτεκτονικής Δυτικομακεδονικού χώρου*, 1985, Παπανικολάου Φ., *Παιδικές αναμνήσεις*, 1985, *Πρακτικά Δ' Συμποσίου: Θεσσαλονίκη 2300 χρόνια*, 1986, Αδαμίδα Α.(επιμ.), *Το πνευματικό Βόιο-Επετηρίδα συγγραφέων Επαρχίας Βοΐου*, 1990, Αδαμίδα Α.(επιμ.), *Η Βοϊακή Εστία και το πολύπλευρο έργο της*, 1992, Χασιώτη Ζ., Μπακαίμη Α.(επιμ.), *Η Σεπτή επίσκεψη του Οικουμενικού Πατριάρχη στο Τσοτύλι - 28 Μαΐ:ον 1999*, 1999, Χασιώτη Ζ., Μπακαίμη Α.(επιμ.), *Πρακτικά Ημερίδας της 12ης Δεκεμβρίου 1999*, 2000, Κωστόπουλου Α., Μπακαίμη Α., *Πανηγυρικές ομιλίες για τις εθνικές επετείους της 25ης Μαρτίου 1821 και της 28ης Οκτωβρίου 1940-1941*, 2002, Μπακαίμη Α., (επιμ.) *Η συμβολή της επαρχίας Βοΐου και της ευρύτερης περιοχής στο έπος του 1940-'41*, 2003, βλ. [http://www.odsth.gr\(2008\)](http://www.odsth.gr(2008)) που ενισχύουν ακόμη και σήμερα την αρχική στοχοθεσία της.

<sup>101</sup> Η έκδοση στην αρχή είχε τη μορφή *Εκτακτης Ενημέρωσης* και αργότερα απέκτησε τη μορφή διμηνιαίας έκδοσης την οποία η Β.Ε.Θ. διατηρεί και εκδίδει μέχρι σήμερα.



οδηγήσουν στη δόμηση του ταυτοτικού όρου *Βαλαχάς ή Βαλαάδες*<sup>102</sup> για τους Μουσουλμάνους ανταλλαγέντες και Βοϊάτες ή Βοϊώτες για τους «γηγενείς». Ταξινομήσεις που χρησιμοποιούνται επισταμένα από τα μέλη της Β.Ε.Θ. εκείνη την περίοδο.

Προς ενίσχυση της νοηματοδότησης που η ίδια η Β.Ε.Θ. αποδίδει στους παραπάνω όρους, το Δ.Σ. της θα καθιερώσει μια σειρά ιστορικών τοπικών εορτών, με την παράλληλη κατασκευή και τοποθέτηση μνημείων στο χώρο της επαρχίας, συνδέοντας τις τοπικές κοινότητες με ήρωες κυρίως του Μακεδονικού αγώνα<sup>103</sup>. Με αιώτερο σκοπό τη συγκρότηση του *καταστατικού χάρτη* ύπαρξης της ομάδας των Βοϊατών ή Βοιωτών.

Πρόκειται για ένα σύνολο δημοσίων συλλογικών πρακτικών, που σε διαλεκτική σχέση με το συγκεκριμένο παρόν που αναπτύσσονται, θα αποτελέσουν την απαρχή μιας δημόσιας συλλογικής αφήγησης, αποκαθαρμένης από τις ετερότητες της επαρχίας, συγκρότησης της ιδιαίτερης ομάδας των Βοιωτών, αλλά και των Βαλαάδων, ως στατικών οντοτήτων και της σταδιακής διαμόρφωσης ενός ιδιαίτερου πολιτισμικού τοπικισμού, κατά βάση επαρχιακού, ως τμήματος της *εθνικής πατρίδας*.

Ο Αυγερινός θα ενταχθεί το 1977 στον *πολιτισμικό δυϊδισμό* (Δαμιανάκος 2003:27-30), λόγιας-λαϊκής παράδοσης που διαμορφώνεται από τις παραπάνω δράσεις, με την επιλεκτική δημοσίευση αποσπασμάτων<sup>104</sup> από την πρώτη ιστορία της κοινότητας *υπό του διδασκάλου Ιωάννη Γκάση*<sup>105</sup>, πράξη στην οποία είχε προβεί ο συγγραφέας ήδη από το 1956, ορμώμενος, όπως δηλώνει, από την *«ιδιαιτέραν*

---

<sup>102</sup> Σύμφωνα με τον Κυριακίδη ο όρος Βαλαχάδες, αργότερα Βαλαάδες αναφέρεται πρώτη φορά στο δεύτερο τόμο των περιηγητικών εντυλώσεων του Έλληνα λοχαγού του μηχανικού Nicolaidy που εκδίδονται το 1859 στο Παρίσι με τον τίτλο *Les Turcs et la Turquie contemporaine. Itinéraire et compte-rendu de voyages dans les provinces Ottomanes* (βλ. Le apostates du district d' Anassélitza nommés Vallahades, p.216) (Κυριακίδης, 1953). Αντίστοιχα, ο Καλλινδέρης επισημαίνει ότι ο όρος αποτελεί παράγωγο της αλβανικής ή τουρκικής λέξης *βαλλαχί* δηλαδή «Μα το Θεό» που χρησιμοποιούσε, κατά τη γνώμη του, μέρος των μουσουλμάνων κατοίκων της επαρχίας (Καλλινδερής, 1977).

<sup>103</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η τοποθέτηση του Μνημείου του Αγνώστου Μακεδονομάχου στη Δαμασκηιά βλ. (Αντωνιάδου, 2007β).

<sup>104</sup> Όπως αναφέρεται στην εισαγωγή του άρθρου από Δ.Σ. της Β.Ε.Θ. « από την όλη ιστορία δημοσιεύουμε το ιστορικό της μετονομασίας και γνώμες για την ετυμολογία του ονόματος (Γκάση, 1977:14)»

<sup>105</sup> Ο Ιωάννης Γκάσης γεννήθηκε το 1896 στον Αυγερινό, στον οποίο εργάστηκε ως δάσκαλος μέχρι το 1960 περίπου.

υποχρέωσιν» προς τη γενέτειρά του «εις την οποίαν έζησε όλα τα χρόνια της ζωής του», αλλά και από την πεποίθησή του ότι:

*«Οι διδάσκαλοι προσφέρουν μεγίστην Εθνικήν υπηρεσίαν, διότι μ' αυτά που συλλέγουν και συγγράφουν, αποδεικνύεται η ζωτικότητα της Ελληνικής φυλής, η αντοχή της εις τα εκάστοτε περιπετείας του Έθνους κατά τη μακραίωνα ζωήν του και το σπουδαιότερον απ όλα η Ελληνικότης σφικτά αγκαλιασμένη με την ζωήν της αρχαίας εποχής.... Ορμώμενος από την προρρηθείσαν αρχήν Διδασκαλος του χωριού και ο υποφαινόμενος, αισθάνθηκα βαθείαν την υποχρέωσιν, να συγγράψω την Ιστορίαν του χωριού μου. Στηριζόμενος, εις διαφόρους αφηγήσεις γεροντότερων κατοίκων, των οποίων σπουδαιότεροι είναι ο αιδ. Γεώργιος Πούλιος, ο θείος μου Γ.Γκάσης και άλλοι. Αυτοί αποτελούν τη ζώσαν Ιστορίαν του τόπου.... η οποία αποτελεί κατά το πλείστον φωτεινόν σημείον πολιτισμού» (Γκάση,1977).*

Στην εξιστόρηση που θα δημοσιευθεί στο αντίστοιχο τεύχος του περιοδικού Βοϊακή Ζωή:

*«[Ο Αυγερινός] που λεγόταν παλαιότερα Κωσταντσικο ωνομάστηκε Αυγερινός το έτος 1927 από την Επιτροπή Τοπωνυμίων του Νομού Κοζάνης, έπειτα από πρότασι των δασκάλων που υπηρετούσαν τη χρονιά εκείνη στο Σχολείο του. Η μετονομασία του, όπως και των άλλων χωριών, ήτο Εθνική ανάγκη, γιατί δεν έπρεπε, χωριά Ελληνικώτατα, να φέρουν ονόματα με ίχνη διαβάσεως ξένων λαών και κατακτητών. Για να ονομασθή «Αυγερινός» ωρμηθήκαμε από το όνομα μικρής τοποθεσίας της περιοχής που λέγεται «Αυγέρως». Από το όνομα αυτό, έπειτα από συζήτησι προέκυψε ο Αυγερινός με πολλή επιτυχία, διότι και καλόηχο είναι, αλλά και μοναδικό ως όνομα χωριού σ όλην την Επικράτειαν, χωρίς να γίνεται σύγχυσι στα Ταχυδρομεία και στις συναλλαγές, όπως συμβαίνει σε πολλά συνώνυμα χωριά. Εκτός απ' αυτό, το όνομα συμβιβάζεται και τη φύσι του χωριού, γιατί κτισμένο σε εμφανή τοποθεσία, ομοιάζει πραγματικά με άστρο, προ παντός τις πρώτες πρωινές ώρες, με τα κάτασπρα και μεγάλα σπίτια, λαμπερά από την ανταύγεια του ήλιου. Πως έλαβε το όνομα «Κωσταντσικο» δεν είναι απόλυτα εξακριβωμένο. Πολλές εκδοχές υπάρχουν. Ο αείμνηστος Ι. Παυλίδης από Σιάτισταν, γυμνασιάρχης στο Γυμνάσιο Τσοτολίου κατά τα έτη 1913-1916, αφού έμαθε σε συνομιλία μας, ότι το χωριό έγινε από την ένωση πολλών άλλων μικρών χωριών, εγνωμοδότησε, πως το όνομα του, προέκυψε ίσως από το Λατινικό COSTANTSIA(ένωσις). Αλλά ποιος ήτο εκείνος, ο οποίος πίσω από 200 χρόνια θα ευρίσκετο στον τόπο αυτό να σοφισθή τέτοιο όνομα;*

Εξ άλλου ο κ. Ι.Τάρης<sup>106</sup> Υποδ/της της Εμπορικής Τραπέζης υποκαταστήματος Θεσσαλονίκης, γόνος Αυγερινού και ασχολούμενος με τοπωνυμία, συμπεραίνει, ότι το όνομα είναι σύνθετο, από τας λέξεις Κώστας και Ζήκου, καθώς ήτο συνήθεια την εποχή εκείνη, να παρουσιάζονται, τα μικρά ονόματα με το όνομα του πατρός, χωρίς επώνυμο. Κατά την εκδοχή αυτή κάποιος, Κώστας Ζήκου επρωτοστάτησε στην σύμπτηξι των 7 χωριών, στο σημερινό χωριό κι έδωσε το όνομα Κωνσταντζικο, Κωνσταντσικο. Κατά την ταπεινή μου γνώμη και η εκδοχή αυτή δεν ευσταθεί, αν λάβωμεν υπ όψιν, ότι και πολλά άλλα χωριά Βοΐου, Γρεβενών και Καστοριάς έφερον κατάληξι «τσικο», όπως λ.χ. Ζάντσικο, Κωνστικό, Δουτσικό, Βαντσικό, Κάντσικο, Ψέλτσικο και άλλα. Όπως και αν έχη το πράγμα, ένα είναι βέβαιον. Ότι το πρώτο συνθετικό είναι Κώστας, το δε δεύτερο, ή παρεφθαρμένο ή ξενικό. Το χωριό αποτελέσθηκε από 7 άλλα μικρά χωριά, που ήσαν σκορπισμένα στην απέραντη σημερινή περιοχή του. Το Τσέρνις, το Ζάλτσι, την Καλογρίτσα, το Τσατίβι, τη Μπάτζη, τη Δαμασκηιά και τα Καλύβια. \_Μάρτυρες της υπάρξεως των χωριών αυτών είναι τα ερείπια των σπιτιών, αι εκκλησίες, που περιστοιχίζονται από αιωνόβια δένδρα, ιερά άλση και τα νεκροταφεία. Οι κάτοικοι των ήσαν Έλληνες και Χριστιανοί ορθόδοξοι, καταγόμενοι από τα πεδινώτερα μέρη. Αυτοί προφανώς, για να αποφύγουν τας διώξεις των Τούρκων και τον εξισλαμισμό, κατέφυγαν μέσα στα δάση και τα απόμερα αυτά σημεία, όπου ελεύθεροι και μαρκάν από τις ενοχλήσεις των κατακτητών διατηρούσαν την θρησκείαν, τη γλώσσα και την Ελληνικότητα των. Κύριον επαγγέλματων ήτο η κτηνοτροφία και ολίγη γεωργία. Κάθε οικογένεια διατηρούσε και αριθμόν καταστανόδενδρων. Ήτο καθαρά ιδιοκτησία των και την διέθετον όπως ήθελαν. Άλλοι απ αυτούς μετενάστευαν στο εξωτερικό, ιδίως στη Ρουμανία όπως ήσαν οι αδελφοί Σιούμπουρα, Γιουβάννη, στην Αυστρία ο Ιερές Ευθύμιος Παπαβασίλης, λόγιος και γλωσσομαθής, στην Κωνσταντινούπολι και σε λοιπές χώρες, όπου διέπρεψαν. Αι επιδρομαί των Αλβανών δεν ήσαν σπάνιες. Γι αυτό αναγκάσθηκαν, να συμπυχθούν στο σημερινό χωριό, προ 200 περίπου ετών. Έτσι, ημπορούσαν να αντιμετωπίζουν όλοι μαζί ενωμένοι τους επιδρομείς. Σ αυτό τους εβοηθούσε και η διάπλασι του εδάφους, διότι ο τόπος που edιάλεξαν να συζήσουν αποτελεί ένα φυσικό οχυρό» (Γκάση, 1977:14).

Οι χρονικοί προσδιορισμοί που ακολουθεί η αφήγηση, η αποσιώπηση της εμφυλιακής περιόδου, κατά την οποία ο Γκάσης είχε βιωμένη εμπειρία των γεγονότων υπηρετώντας ως δάσκαλος στο σχολείο της κοινότητας, αναδεικνύουν τις

---

<sup>106</sup> Ο Ι. Τάρης ήταν μέλος της Μακεδονικής Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας, στην οποία το 1931 είχε εισηγηθεί την ίδρυση τμήματος Λαογραφίας για τη διαφύλαξη των πολύτιμων θησαυρών της Βόρειας Ελλάδας (Μπακαϊμης, 1980:16). Ο ίδιος υπήρξε ιδρυτικό μέλος της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών και ιδρυτής-ευεργέτης του Εθνολογικού και Λαογραφικού Μουσείου Θεσσαλονίκης (Μπακαϊμης, 1980).

επιλεκτικές επικλήσεις της συνέχειας, της κοινωνικής μνήμης, προκειμένου να ενδυναμωθεί και να αναγνωριστεί η ίδια η ομάδα ως μέρος του αφηγήματος της ευρύτερης επαρχίας.

Η χρήση ιδιαίτερα συμβολικά, επαρχιακά και εθνικά, φορτισμένων εννοιών (εξισλαμισμός, Τούρκοι, Χριστιανοί Ορθόδοξοι, Έλληνες, θρησκεία, γλώσσα, ελληνικότητα) οριοθετούν με αυτό τον τρόπο την κοινότητα αφενός εντός της εθνικής καθαρότητας, αίροντας το στίγμα της από τα εμφυλιακά γεγονότα και αφετέρου τη νομιμοποιούν εντός των ορίων μέσω των οποίων διαμορφώνεται η *Βοϊάτικη ταυτότητα*. Όλα αυτά σε συμπόρευση με τις στρατηγικές ταυτοποίησης που αναπτύσσονται από τη Β.Ε.Θ για το σύνολο των κοινοτήτων εκείνη την περίοδο, έχουν ως αποτέλεσμα πράξεις επανανοηματοδότησης της βιωμένης εμπειρίας που διαμεσολαβείται και καθορίζεται από τα πολιτισμικά πλαίσια μέσα στα οποία παράγεται.



**Εικόνα 21. Το Δ.Σ. και το χορευτικό συγκρότημα της Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης, στα αποκαλυπτήρια του μνημείου της γυναίκας της Πίνδου στον Πεντάλοφο το 1974 (Βοϊακή Ζωή, 1974).**

### 3.1.2 Η διαφύλαξη της μακεδονικής κληρονομιάς

Το 1980 θα δημοσιοποιηθεί μια δεύτερη αφήγηση διερεύνησης της τοπικής εγκατάστασης στο χώρο και «συνομιλίας» με τον ιστορικό χρόνο για τον Αυγερινό από τον *Εκπολιτιστικό Μορφωτικό Σύλλογο Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης*, συλλόγου που ιδρύθηκε το 1978 από τους Αυγερινιώτες κατοίκους της Θεσσαλονίκης.

Η ίδρυση του συλλόγου θα σηματοδοτήσει την προσαρμογή της κοινότητας στις νέες πραγματικότητες, δηλαδή τις μεταναστευτικές τάσεις προς το εσωτερικό και το εξωτερικό που εκδηλώνονται στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο από τη δεκαετία του 1950 και μετά, γεγονός που αποτυπώνεται και στην κοινότητα του Αυγερινού (βλ. Παράρτημα, πίνακα 1) με συνέπεια τη σταδιακή δημογραφική αποδιάρθρωση<sup>107</sup>, ήδη από το 1950, αλλά και την αποσύνθεση της κοινότητας<sup>108</sup> όπως διαπιστώνεται από τις κύριες δραστηριότητες που ανακοινώνει ότι αναλαμβάνει ο σύλλογος σ' αυτήν:

*«τη συμπαράσταση [δηλαδή] κυρίως προς την κοινότητα για έργα ανάπτυξης και συντήρησης μνημείων, την έκδοση της εφημερίδας Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι με στόχο την προβολή δραστηριοτήτων της κοινότητας αλλά και την παρέμβαση στην πραγματοποίηση έργων σ' αυτήν, τη συμμετοχή στις εκδόσεις και παρουσιάσεις βιβλίων συγχωριανών με κύρια έκδοση τη βιογραφία του Ιωάννη Τάρη, ιδρυτή του Λαογραφικού Μουσείου Μακεδονίας, την ανάπλαση της ιστορικής βρύσης Μυχού και τοποθέτηση*

<sup>107</sup> Η Κοινότητα το 1970 όπως αναφέρεται στο ιστορικό-τουριστικό λεύκωμα *Γνωριμία με το νομό Κοζάνης* είχε ως «Εισοδηματικά πηγαί... κατά πρώτον λόγον το έμβασμα και η εκμετάλλευσις ακινήτων εις τα αστικά κέντρα και ακολουθούν η κτηνοτροφία, η καστανοπαργωγή, η υλοτομία, αι μισθωταί υπηρεσίαι κ.λ.π.»(Συλλογικό 1970:319).

<sup>108</sup> Χαρακτηριστικό είναι ότι η εφημερίδα *Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι* τα πρώτα χρόνια έκδοσής της, από το 1980 μέχρι περίπου το 2000, διατηρεί στο μεγαλύτερο μέρος των άρθρων της το τοπικό ιδίωμα, όπως το άρθρο με τίτλο «*ΤΟΥ ΝΤΛΑΠ ΤΟΥ ΟΤΕ*» το 1994 που αναφέρεται στη διαμαρτυρία για την απομάκρυνση του καρτοτηλεφώνου από τον Αυγερινό «*ΤΟΥ ΝΤΛΑΠ ΤΟΥ ΟΤΕ μας του καιπιουσαν, μας έβαλαν τιμωρία, ή μας τον πήραν απού ντίπ τον τηλέφουνου; Κι γω δε ξέρου... Μας άφκαν όμους του καύκαλου τ' μι του καλώδιου τον κατήφουρου. Όκαχτου ντλάπ είναι, μόναχα τα κανάτια του λείπουν. Θαρούσαν θα τ' παρακαλέσουμι, γιατί θα πάνι χαμένου; Μωρέ μο, τίποτα δε παέν χαμένου, μονάχα να πεσ' σι νοικονκέρδις ανθρωπ. Πουνουκιφαιασάμι, τι να του φκιάσουμι δε λέου κι πε κι πε το φκιάσαμι φουλιά. Φωλεά όπως του λεν στα πουλιτικά...κι γινκι του θάμα. Μια νταμαρλίσια, κοκκινούλαβ, κουκουλιάτα, βρακουτή πούλκα, μια χαμάτσιου δηλαδή αγχομέν' απ' τ' κλεισούρα τ' στου κουτέτσ, αρχίντσι σι κινούργιου περιβάλουν να γινάει. Κι είναι διπλό του διάφουρου κι αυγά δίκρουκα αράδα κι του χαιβανακι δεν εχ φόβου, απού κανά χαντάκουμα. Για βάλτι με του νου σα, να γιουμοσ ου ουτες μι τέτοια ντλάπια του χουργου το εχ να γεν ως κι πιτναραίοι θα γεννήσουν! (Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι 1994) Αντίθετα, από το 2000 και μετά, περιλαμβάνεται στην εφημερίδα η μόνιμη στήλη *Αιστι να Θυμθουμι* δηλαδή ένα ιδιότυπο «λεξικό» με ταυτόχρονες επεξηγήσεις της χρήσης των λέξεων στον Αυγερινό π.χ. α) *χαμάτσιου: ωραία, νόστιμη(σαν είναι μια χαμάτσιου, να παρς του κιφάλ τ' ρουφιάνα, β) Λόσκουτους: πολύ φασαρία(αυτό έφρι όλουν τον λόσκου(του)) (Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι 2000-2008).**

μνημείου Αυγερινιωτών Μακεδονομάχων προς ανάμνηση της στρατοπέδευσης εκεί του σώματος του Παύλου Μελά κατά την τρίτη του άφιξη στη Δυτική Μακεδονία, λίγες μέρες πριν το μαρτυρικό του θάνατο και γενικότερα θέματα τοπικού ενδιαφέροντος όπως η ύδρευση, ο ευπρεπισμός και η βελτίωση της εικόνας του χωριού, αλλά και η παρέμβαση σε θέματα γενικότερα εθνικά όπως αυτό της συνένωσης των κοινοτήτων, της ονομασίας των Σκοπίων κ.λ.π.<sup>109</sup>» (Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι 2008).

Η αφήγηση που θα δομηθεί με την επιμέλεια μελών του Δ.Σ. του συλλόγου θα δημοσιευθεί στο ετήσιο ημερολόγιο που εκδίδει ο παραπάνω σύλλογος, διαμορφώνοντας έναν ακόμη δημόσιο λόγο για τη συγκρότηση του χώρου και του ιστορικού παρελθόντος της κοινότητας. Έτσι, σύμφωνα με την αναφορά :

*«Πότε ακριβώς χτίστηκε ο Αυγερινός δεν είναι γνωστό. Αυτό που σίγουρα γνωρίζουμε είναι ότι πριν από το 1750 είχε ελληνικό σχολείο, τότε που τα ελληνικά σχολεία μετριόταν στα δάχτυλα των δυο χεριών, ο Αυγερινός είχε την τύχη να έχει ένα από τα καλύτερα. Την πληροφορία μας τη δίνει ο Βασίλειος Παπα-Ευθυμίου καθηγητής στη Βιέννη και καταγόμενος από τον Αυγερινό, στο ιστορικό του έργο «Ιστορία συνοπτική της Ελλάδος» που εκδόθηκε στη Βιέννη το 1807. Γράφει «Εν τη επαρχία Σισανίου (σημερινό Βόιο) προ πενήντα χρόνων, μόλις ευρίσκοντο δυο σχολεία ελληνικά, το πρώτον εις Κωνσταντζικον(Αυγερινός) και δεύτερον το της Σέλιτζας (σημερινή Εράτυρα)». Η παράδοση λέει ότι για να χτιστεί ο Αυγερινός ενώθηκαν επτά (7) μικρά χωριά (οικισμοί) που υπήρχαν στη γύρω από τη σημερινή θέση του χωριού περιοχή. Τα επτά χωριά ήταν Μπάτζη, Καλύβια, Τσατίβι, Ζάλτσι, Τσέρνις, Καλογρίτσα, Κοντσ(ι)κό. Από τη φύση τους ελεύθεροι οι κάτοικοι της, συγκέντρωσαν χρήματα και το 1754 εξαγόρασαν το χωριό τους, που με Σουλτανικό φερμάνι ανακηρύχθηκε σε κεφαλοχώρι και απαλλάχθηκε από το χαράτσι<sup>110</sup>. Βροντερό παρόν έδωσαν όμως οι Αυγερινιώτες και σε όλους του εθνικούς αγώνες. Κατά την επανάσταση του 1874 στο Λιτόχωρο με συνέπεια να φυγοδικούν για πολλά χρόνια, καθώς επίσης και εις τον Μακεδονικόν αγώνα. Λέγεται επίσης, ότι οι Αυγερινιώτες*

<sup>109</sup>Ο σύλλογος στεγάζεται σε κτίριο δωρεάς ευεργέτη της κοινότητας και το διάστημα της επιτόπιας έρευνας, αναγνωρίζοντας το Δ.Σ. την ανάγκη ύπαρξης καταγεγραμμένης ιστορίας της κοινότητας «ως έργο ιερό και επιτακτική υποχρέωση προς τις επερχόμενες γενεές των Αυγερινιωτών» προετοιμάζε την έκδοση της ιστορίας του Αυγερινού

<sup>110</sup> Πρόκειται ουσιαστικά για αναδημοσίευση αναφοράς που υπήρχε στη Βοϊακή Ζωή το 1975 σύμφωνα με την οποία «Τα μαστοροχώρια της περιοχής Ζουπανίου απαλλάχθηκαν οριστικά από τη μπεοκρατία από το 1858. Ξακουστοί καλφάδες της πόλης που κατάγονταν από την περιοχή πλησίασαν τον Σουλτάνο Μαχμούτ και τον έπεισαν να στείλει στον «ενάρετον και σοφολογιώτατον ιεροδίκην της επαρχίας Ανασελίτσης» αυτοκρατορικό μονόγραμμα με το οποίο τα Ζουπάνια, ανάμεσα τους και ο Αυγερινός χαρακτηρίστηκαν και πάλι κεφαλοχώρια, τα δε κρατικά όργανα θα έπρεπε να αποφεύγουν κάθε πράξη καταπιεστική σ αυτά» (Παπαϊωάννου 1975:16)

που βρίσκονταν ξενιτεμένοι στη Βλαχία χρηματοδότησαν την Ελληνική Επανάσταση<sup>111</sup>. Για την παλιά ονομασία Κω(ν)στάντσικο ή Κω(ν)στάντζικο υπάρχουν διάφορες εκδοχές και ερμηνείες. Μια εκδοχή στηρίζεται σε κάποια παράδοση σύμφωνα με την οποία, την ιδέα για τη συγκέντρωση των χωριών, που αναφέραμε είχε κάποιος με το όνομα Κώστας Ζήκος. Για να τιμήσουν αυτόν ονόμασαν το χωριό Κωστά-ζήκο και από την προφορά των δύο λέξεων έγινε Κω(ν)στάντζικο-Κωνσταντσικο. Άλλη εκδοχή λέει ότι το όνομα το δώσανε τιμώντας τη μνήμη του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου (Κωνσταντικό κι ύστερα Κωνσταντσικο)» (Ημερολόγιο Εκπολιτιστικού Μορφωτικού Συλλόγου Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης 1980:2).

Η αφήγηση αυτή δεν θα απομακρυνθεί από τη δόμηση του ουσιοκρατικού εμείς της προηγούμενης, θα θέσει ωστόσο διακριτά όρια ανάμεσα στο τοπικό και το επαρχιακό, τον Αυγερινό και το Βόιο. Η αναφορά στην εκπαίδευση, η προσφορά στην Επανάσταση, η εξαίρεση από το δουλικό χαρακτήρα, η ταύτιση με την αξία που εμπεριέχει η έννοια του κεφαλοχωρίου, θα απολέσουν σημαντικά στοιχεία ενίσχυσης της ιδιαιτερότητας της ομάδας, του νέου κώδικα των ορίων που τη διακρίνουν από την περιβάλλουσα επαρχία.

Στο ίδιο πλαίσιο θα επανομηματοδοτηθούν τα αφηγηματικά στοιχεία που η Β.Ε.Θ. είχε δημοσιεύσει στα άρθρα της Βοϊακής Ζωής, όπως αυτό για το Σουλτανικό φιρμάνι (βλ.Παράρτημα), για την έκδοση του οποίου υπάρχουν ποικίλες αναφορές στο σύνολο των τοπικών ιστοριών των Ζουπανοχωριών<sup>112</sup>, ανάλογα με το αξιακό και ταυτοτικό επίπεδο που χρησιμοποιείται η αφήγηση. Έτσι, άλλοτε

*«οι κοτζαμπάσηδες των παραπάνω χωριών με αναφορές και με παραστάσεις των ξενιτεμένων στην Κωνσταντινούπολη, προς το σουλτάνο, κατόρθωσαν την έκδοση φιρμανίου, από το σουλτάνο Μαχμούτ Β΄, με το οποίο τα χωριά επανέρχονταν στην κατάσταση που ήταν πριν από τον Αλή πασα, στην τάξη των Κεφαλοχωριών» και άλλοτε η πιο συνήθης μορφή «Οι μάστοροι από τα μέρη μας, με αρχηγό κάποιον Μανώλη, (που συνήθως κατάγεται από την κοινότητα στην οποία εντάσσεται η αφήγηση) έφτασαν κατά το 1650 στην*

---

<sup>111</sup> Σε σχετική αναφορά για την Κοινότητα στο Γνωριμία με το νομό Κοζάνης αναφέρετε ότι «Αυγερινιώται εργαζόμενοι εις Βλαχίαν, εβοήθησαν οικονομικώς το υπό τον Αλ.Υψηλάντην κίνημα εις τας Παραδουναβίους χώρας, το 1821» (Συλλογικό 1970:319).

<sup>112</sup> Ζουπανοχώρια ή Ζουπάνια, όρος που συναντάται στην τοπική βιβλιογραφία (Καλινδέρης 1939:56, Παπανικολάου 1959:57) ονομάζονται 9 οικισμοί Ζουπάν-Πεντάλοφος, Κωνσταντσικο-Αυγερινός, Λιμπόχοβο-Δίλοφος, Μοιραλή-Χρυσανγή, Κριμίνι, Μοιρασάνη-Μόρφη, Σβόλιανη-Αγία Σωτήρα, Μαγιέρ-Δασύλλιο, Μπόρσια-Κορυφή που βρίσκονται γύρω από το Ζουπάν, το σημερινό Πεντάλοφο αποτελώντας ουσιαστικά τους ορεινότερους οικισμούς της επαρχίας.

*Πόλη. Γρήγορα έγιναν ζακουστοί τεχνίτες. Η μητέρα του Σουλτάνου τους ανέθεσε την κατασκευή τριών μιναρέδων, που είχε κάμει τάμα για να κάνει. Επειδή τους ήθελε να δουλεύουν και το χειμώνα, για να προχωράει η δουλειά τους έχτισε 27 βίλες στο Βόσπορο όπου εγκαταστάθηκαν με τις οικογένειες τους. Αυτοί για αντάλλαγμα, που παράτησαν τα χωριά τους, ζήτησαν από τη Σουλτάνα να προστατεύει τα μαστοροχώρια από τις αυθαιρεσίες Τούρκων και Αλβανών. Σουλτανικό φερμάνι έθεσε κάτω από την προστασία της εκάστοτε μητέρας του Σουλτάνου όλα τα ορεινά χωριά της Ελλάδας» (Παπαδόπουλος 1982:213).*

Ενισχυτικά θα λειτουργήσει και η επιλεκτική χρήση της αναφοράς στον Αυγερινιώτη Παπαευθυμίου καθώς όπως αναφέρει ο ίδιος:

*«Όσον αναγκαία είναι εις το ιερατείον τόσον αδιαφορούν οι Παπάδες της πατρίδος μου, οι οποίοι μόλις είναι 25 χρόνοι, αφού έμαθαν ότι είναι Ελληνικά εις τον κόσμον, κι ότι τα εκκλησιαστικά βιβλία όπου αναγιγνώσκουν, είναι εις την Ελληνικήν γλώσσαν και αντί να ενασχολούνται εις όσα τους υποχρεώνει το επαγγέλματων, καταγίνονται εις γκουτζαμπασλίκια και εις να κερδίζουν την εύνοια των Τυράννων με σκοπόν δια να κατατρέχουν ευστόχως, όποιον φθονούν, από τους δέκα δώδεκα Παπάδες όπου είναι εις 200 σπίτια, μόνον δυο τρεις ευρίσκονται, όπου ιξεύρουν πως είναι και άλλος κόσμος έξω από τον ορίζοντα τους, των οποίων και η μάθησις εκτείνεται υπέρ την οκτώηχον και το ψαλτήριον, με όλον τούτο είναι υποφερτοί και ο αριθμός των αυξάνει από τους Αρχιερείς μας επί μάλλον και μάλλον, ώστε όπου ημπορεί ποτέ να εξισωθή με όσα είναι τα σπήτια, με όλον όπου δεν είναι χρεία πλέον των τριών. Κωνσταντζιώται! Έως πότε τέτοιοι, έως πότε καταδρομαί, διχόνιοι, και ταραφια αναμεταξύσας! Τι εκερδήσατε, παρακαλώ, έως τώρα με αυτά; Όχι άλλο, παρά να αμαυρώσητε την υπόληψιν σας, όπου ποτέ έχετε και παρ Αρχιερεύσι και παρα Ηγεμοσι κα άλλαις πόλεσι και χώραις, και αν είναι και κανένας φιλοπάτρις, ακούωντας τοιαύτα να αποστρέφηται και άκων την πατρίδα του. Έλθετε προς Διός εις τον εαυτόν σας, μιμηθείτε, όσοι είστε προεστοί της χώρας, το φέρσιμον του μακαρίτου Καραγιάννη και Διανέλη, αυτές έχετε παράδειγμα της φιλαδελφίας, της ομονοίας, και της καλής κυβερνήσεως της πατρίδος σας. Εσείς δε όπου διετρίψατε και εις άλλας πόλεις, διορθώσατε καν το σχολείον, αυξήσατε τον αριθμόν των Διδασκάλων, δια να αυξήση η προκοπή και η μάθησις εις τα παιδιά σας, εξ ων ελπίζεται η ευτυχία της πατρίδος σας. Μιμηθείτε εις τούτο το κατά δύναμιν τους Αμπελακιώτας όπου έχετε πάντοτε προ οφθαλμών, εις τους οποίους ευρίσκονται περισσότεροι φιλόσοφοι, παρά Παπάδες, αυτούς λέγω, όπου εντός ολίγου έγινετο περίβλεπτός και αξιμίμητος δια τα προτερήματα τους. Τώρα όπου είναι καιρός να ανανήψητε από τον Λήθαργον της αμαθείας, μη βραδύνετε, δεν*



έχετε πλέον να προφασισθήτε, ότι δεν έχετε τα μέσα. Διότι οι φιλογενείς και του γένους ευργέτιδες ΖΩΣΙΜΑΔΑΙ δια τοιούτους σκορπίζουν τον πλούτον τους, εις τοιούτους κηρύττουν το ευαγγελικόν εκείνο, όσοι μη έχοντες αργύριον βαδίσαντες αγοράσατε άνευ αργυρίου και τιμής. Ας με συγχωρήση ο φιλαναγνώστης, παρακαλώ, όπου ωμίλησα ολίγον παρεκβατικώτερον. Διότι Κωνσταντζικόν είναι η Πατρίς μου διοικούμενη κατά τα πνευματικά από τον Αρχιεπίσκοπον ΣΙΣΑΝΙΟΥ και σκοπός της φιλαληθείας μου με όλον όπου γίνεται με τρόπον κατηγορητικόν, είναι η αφέλεια και η διόρθωσις των Συμπατριωτών μου, των οποίων τα προτερήματα αν τα επαριθμήσω, βέβαια υπερβαίνουν τα ελαττώματα των» (Παπαευθυμίου 1807:332-335).

Στο σύνολο των δημοσιεύσεων που θα ακολουθήσουν μετά την έκδοση του ημερολογίου και την ταυτόχρονη έκδοση της βιογραφίας του καταγόμενου από τον Αυγερινό Ιωάννη Τάρη, το Δ.Σ. του συλλόγου θα αναδημοσιεύσει ένα σημαντικό αριθμό άρθρων, στην εφημερίδα *Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι (1981-2008)* που εκδίδει, προβάλλοντας τόσο τον ευεργετισμό του Ιωάννη Τάρη<sup>113</sup> όσο και την αρωγή του Παπαευθυμίου<sup>114</sup>. Πρόκειται για στρατηγικές που διαμορφώνουν τεκμήρια του κοινού Αυγερινιώτικου παρελθόντος, της κοινής ιστορίας, παράγοντας και αναπαράγοντας μια δομή σημασιών ενταγμένη στα καινούρια πλαίσια που οι ίδιοι βιώνουν. Στο λόγο του συλλόγου η «εμβληματοποίηση» του Ι.Τάρη θα επικεντρωθεί :

*«στη συγκέντρωση έργων λαϊκής τέχνης, και στη συνέχεια μνημείων του λόγου.... στην οργάνωση διαφόρων λαογραφικών εκδηλώσεων με σκοπό να αναβιώσουν γραφικά μακεδονικά έθιμα και να διαδοθεί πλατύτερα το πνεύμα της σταυροφορίας που είχε αρχίσει για τη διάσωση του λαϊκού πολιτισμού της Μακεδονίας...ενώ το 1947, επικοινωνεί με τη Ναταλία χήρα του Παύλου Μελά, έχοντας συλλάβει την ιδέα ίδρυσης Τμήματος Μακεδονικού Αγώνα,*

<sup>113</sup> «ως έργο εθνικό, [που] αποτελεί δόξα τρανή για τον ίδιο, αλλά και τη γενέτειρα του και για όλη τη Μακεδονία, αλλά και την Ελλάδα γενικότερα» αλλά θα εστιαστεί κυρίως στο ρόλο που διαδραμάτισε «ως πρόεδρος της Μακεδονικής Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας, από το 1931 και μετά, σε μια δύσκολη περίοδο συνεχίζοντας την μεγάλη παράδοση της, δημιουργώντας ένα έργο αληθινά μεγάλο για την επιστήμη και το Έθνος γενικότερα». Έργο που αναδεικνύεται «από την πρωτοβουλία του, το 1931, ίδρυσης Τμήματος Λαογραφίας με σκοπό να συγκεντρώσει και διαφυλάξει τους πολύτιμους θησαυρούς του νεοελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού της Β.Ελλάδος και την ίδρυση, το 1932, Τμήματος Κυριών και Δεσποινίδων που με το χορευτικό συγκρότημα λαϊκών χορών του, έκαμε ως το 1940 πάρα πολλές εμφανίσεις. Αρωγός στην προσπάθεια του αυτή αποτέλεσε και η σύζυγος του που ως υπεύθυνη των σπιτιών του παιδιού Καστοριάς και Φλώρινας, βοήθησε στη συγκέντρωση αντικειμένων λαϊκής τέχνης». (Αυγερινιώτικοι Αντίλαλοι 1981-1998)

<sup>114</sup> Το διάστημα της επιτόπιας έρευνας το Δ.Σ. του συλλόγου είχε αναθέσει σε ομάδα συγγραφέων να ερευνήσουν και να συγγράψουν τη βιογραφία του Παπαευθυμίου, καθώς και την προσφορά του στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό.

*στο οποίο θα συγκεντρώνονταν στολές, όπλα, ιστορικά έγγραφα, φωτογραφίες και γενικά καθετί που συνδεόταν με τον Μακεδονικό Αγώνα».*

Έτσι, διαμορφώνονται παρελθοντικές αναφορές που δομούν έναν *ιδιότυπο Μακεδονισμό*, ο οποίος δεν εδράζεται σε εκφάνσεις ηρωικών μαχών αλλά συγκροτείται μέσα από και γύρω από την έννοια της διαφύλαξης της υλικής μακεδονικής πολιτισμικής κληρονομιάς στον ευρύτερο ελληνικό μακεδονικό χώρο. Συντελώντας ταυτόχρονα, στην πολιτισμική σύγκλιση της κοινότητας μέσω των σημαινομένων των ίδιων των αντικειμένων.

Αντίστοιχα, ο λόγος για τον Παπαευθυμίου θα επικεντρωθεί, στην αρωγή του στην ελληνική εκπαίδευση *στα δύσκολα χρόνια της δουλείας*, δομώντας ένα αφήγημα για τον ίδιο ως *τοπικό ήρωα*, ενταγμένο στο ελληνικό εθνικό ιδεολόγημα και λειτουργώντας παράλληλα ως τεκμήριο της ελληνοφωνίας και της ελληνικότητας των κατοίκων του Αυγερινού στο διηνεκές.



**Εικόνα 22.Τρισάγιο στη μνήμη του Ι.Τάρη από τη Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα και το Λαογραφικό Εθνολογικό Μουσείο Μακεδονίας στις 13-6-1972 στον Αυγερινό (Αρχείο Συλλόγου Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης)**

### 3.1.3. Η νέα ιστορία

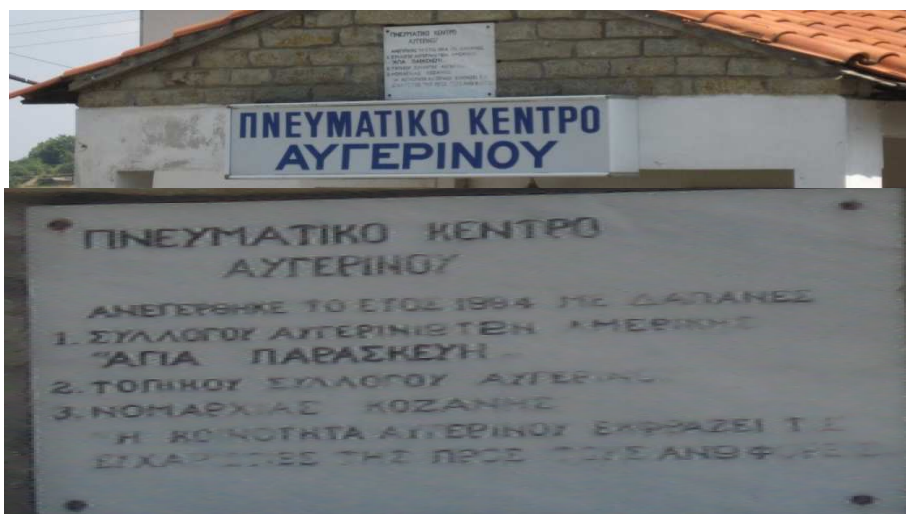
Το 1990 ο Αλέξανδρος Αδαμίδης, ένας από τους πολυγραφότατους δασκάλους και ιστοριοδίφες της περιοχής, ιδιαίτερα στη συγγραφή και έκδοση προφορικών μαρτυριών με τη μορφή τοπικής ιστορίας για την πλειονότητα των κοινοτήτων της επαρχίας, δημοσιεύει στο βιβλίο *Παλαιοχώρια Βοΐου Κοζάνης* μια νέα ιστορία συγκρότησης του χώρου του Αυγερινού, βασισμένη σε προφορικές παραδόσεις που είχε συλλέξει σε άγνωστο χρόνο από τους κατοίκους του.

Στη νέα ιστορία, ο Αδαμίδης, προσθέτει στους επτά οικισμούς (*Μπάτζη, Καλύβια, Τσατίβι, Ζάλτσι, Τσέρνις, Καλογρίτσα, Κοντσ(ι)κό*) των προηγούμενων ιστοριών και ονόματα των οικογενειών που μετακινήθηκαν από αυτούς στον Αυγερινό, παραθέτει παράλληλα τη μαρτυρία «*ύπαρξης μικροοικισμού με άγνωστο όνομα στη σημερινή θέση του Αυγερινού με περίπου 3-4 οικογένειες και μια από αυτές να μνημονεύεται η οικογένεια Γίτσου*», τη μετακίνηση οικογενειών από τον Αυγερινό σε άλλες κοινότητες (Βυθό, Πολυκάστανο, Μόρφη), αλλά και την αναφορά για την «*παράδοση έλευσης από το Ζάλτσι του Αγίου των σκλάβων, Πατροκοσμά*» (Αδαμίδης, 1990:12-13).

Την επιλεκτική χρήση της τοποθέτησης του Α.Αδαμίδη (1990) θα υιοθετήσει ο *Πολιτιστικός και Αθλητικός Σύλλογος Αυγερινού*, ο οποίος ιδρύεται πέντε χρόνια αργότερα από την ίδρυση του Εκπολιτιστικού Μορφωτικού Συλλόγου Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης, δηλαδή το 1983, έχοντας ως έδρα τον Αυγερινό και μέλη του στην πλειονότητα του Αυγερινιώτες που κατοικούν κυρίως στη Θεσσαλονίκη αλλά και σε άλλες πόλεις της Ελλάδας. Θέτοντας ως κύριους στόχους των δραστηριοτήτων του την αναβίωση όλων των εθίμων και γιορτών της κοινότητας και την πραγματοποίηση παρεμβάσεων για τη βελτίωση της ζωής των κατοίκων της, και ιδρύει το 1994 με την αρωγή και του *Συλλόγου Αυγερινιωτών Αμερικής*<sup>115</sup> «*Αγία Παρασκευή*» Πνευματικό Κέντρο στο χώρο της κοινότητας.

---

<sup>115</sup> Ο σύλλογος συστάθηκε το 1909 στο Manchester από μετανάστες Αυγερινιώτες στην Αμερική με την επωνυμία *Σύλλογος των εν Αμερική Κωνσταντινωτών «Η Αγία Παρασκευή»* με κύριο σκοπό εκτός των άλλων, την ανέγερση διδακτηρίου που πραγματοποιήθηκε στις 13 Απριλίου του 1923. Το σχολείο διαχειριζόταν τότε επιτροπή διορισμένη από το σύλλογο της Αμερικής. Σήμερα έχει νέα διάδοχη μορφή με την επωνυμία ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟΣ ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΑΥΓΕΡΙΝΟΣ INC με έδρα τη Νέα Υόρκη και λειτουργεί σε θέματα άπτονται της κοινότητας με την εξουσιοδότηση του Πολιτιστικού Αθλητικού Συλλόγου Αυγερινού. Κύριοι στόχοι του συλλόγου είναι η διατήρηση και ενίσχυση της πολιτιστικής κληρονομιάς του Αυγερινού και η οικονομική ενίσχυση σε κάθε έργο διατήρησης του χωριού. Κάθε καλοκαίρι εκπρόσωπος του συλλόγου παρίσταται σε Γενική Συνέλευση στον Αυγερινό με στόχο τη



Εικόνα 23(2008). Το κτίριο του συλλόγου στον Αυγερινό, πάνω από την πλατεία.

Η αφήγηση του συλλόγου θα δημοσιευθεί στα ετήσια ημερολόγια που εκδίδει το 2004 & 2005, σε μια γενικότερη τάση που εμφανίζεται στην πλειονότητα των κοινοτήτων της επαρχίας, εκείνη την περίοδο, μετά και την εφαρμογή του σχεδίου Καποδίστριας<sup>116</sup>, επαναδραστηριοποίησης των τοπικών συλλόγων, ακόμα και εκείνων των ακατοίκητων οικισμών, το μεγαλύτερο διάστημα του χρόνου<sup>117</sup>.

Στη νέα αυτή θεώρηση συγκρότησης του χώρου της κοινότητας και συνομιλίας με το ιστορικό χρόνο θα προβληθεί μια διαφοροποιημένη αναγωγή στο τοπικό, στην εντοπιότητα, που προσδιορίζεται σε άμεση σχέση με το *αιματικό ιδίωμα*, την ομάδα συγγένειας. Γεγονός που διαπιστώνεται από τις αναφορές των

---

γνωστοποίηση από την πλευρά των εν Ελλάδι Αυγερινιωτών των προβλημάτων του χωριού και τη διεξαγωγή συζήτησης για την εξεύρεση λύσεων.

<sup>116</sup> Η κατάργηση της Κοινότητας του Αυγερινού ως αποτέλεσμα της εφαρμογής του σχεδίου Καποδίστριας δημιούργησε πληθώρα αντιδράσεων από τους Αυγερινιώτες, κυρίως εξαιτίας της διατήρησης της Κοινότητας Πεντάλοφου μετά την εφαρμογή του. Στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας οι αντιδράσεις αυτές γίνονταν άμεσα ορατές όταν οι πληροφορητές ανέπτυσαν την επιχειρηματολογία τους για τις διαφορές που έχουν με τον Πεντάλοφο με εκφράσεις όπως «ο Πεντάλοφος δεν έχει ιστορία, ενώ εμείς είμαστε ιστορική κοινότητα, προσφέραμε στην επανάσταση, στο Μακεδονικό», «εμείς προσφέραμε στην επαρχία κάναμε το Γυμνάσιο στο Τσοτύλι» κ.ά.

<sup>117</sup> Στην πλειονότητα τους οι πολιτιστικοί σύλλογοι αναλαμβάνουν, την περίοδο αυτή, την ευθύνη διοργάνωσης του πανηγυριού ή χορού της κοινότητας, κυρίως το καλοκαίρι, την έκδοση του ετήσιου ημερολογίου με φωτογραφικό υλικό και αφηγήσεις του παρελθόντος της κοινότητας, φροντίζοντας συνάμα για τη συλλογή ποικίλου λαογραφικού υλικού και την οργάνωση λαογραφικού μουσείου στην κοινότητα. Το σύνολο αυτών των πρακτικών συμβάλλει σημαντικά στην κατασκευή και διαπραγμάτευση της τοπικής ταυτότητας τα όρια της οποίας μεταβάλλονται ή ενισχύονται μετά και την εφαρμογή του σχεδίου Καποδίστριας.

επωνύμων των ιδρυτικών οικογενειών του οικισμού. Με τον τρόπο αυτό, αναδιαμορφώνεται η ιδιότητα του ανήκειν και τίθενται, σε μια δεύτερη ανάγνωση ζητήματα εξουσίας:

«Στη θέση που βρίσκεται σήμερα το χωριό, υπήρχε μικρο-οικισμός που δεν ξεπερνούσε τις τέσσερις οικογένειες. Είχε εκκλησία τον Άγιο Χαράλαμπο όπου ήταν και το νεκροταφείο. Σ' αυτόν τον οικισμό, στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αι., εγκαταστάθηκαν οικογένειες από τους γύρω οικισμούς. Αποκλειστικός τους σκοπός ήταν η δυνατότητα απόκρουσης των επιθέσεων των Τουρκοαλβανών που λυμαίνονταν την περιοχή και εξεβίαζαν τον κόσμο να εξισλαμισθεί. Οι οικισμοί αυτοί είχαν δημιουργηθεί από Έλληνες διαφόρων διαμερισμάτων της πατρίδας μας, οι οποίοι θέλοντας να ζήσουν κάπως πιο ελεύθερα, προτίμησαν τα φαράγγια του Βοίου από την Τουρκική δουλεία. Οι οικισμοί ήταν επτά και οι οικογένειες αυτών που ήρθαν στο χωριό μας και εγκαταστάθηκαν ήταν οι εξής: Καλογερίτσα (Πούλιου), Ζιάλτς (Βαρσάμη, Γάκη, Διανέλη, Δράτσα, Μακαρία, Παπανικολάου, Παπασακόπουλου, Τάρη, Τζώρη/Κουτσοφρετούλη, Χαβιάρα), Κοντσκό (Μάγκου, Τζουμακέλη), Τσιέρνις (Βαργιάμη, Παπακώστα), Μπάτζη (Καραγιάννη, Διαμαντούλη, Κουσουύλη, Νάνου), Τσατίβ (Εξαρχόπουλου, Οικονομίδη, Μπαλαματή, Τζούλη, Τριανταφύλλου), Καλύβια (Πασχαλόπουλου, Γκίνη). Το νέο χωριό που δημιουργήθηκε ονομάστηκε ΚΩΝΣΤΑΝΤΣΙΚΟ. Η ένωση αυτή έγινε στην αρχή με τα πέντε χωριά, όπως προκύπτει από τον κατάλογο των χωριών της Μητρόπολης Σισανίου<sup>118</sup>. Πότε ακριβώς άρχισε να γίνεται, δεν γνωρίζουμε, πιθανολογείται λίγο πριν το 1700. Το 1797, ο Μητροπολίτης Νεόφυτος, το Κωνσταντσικό το αναφέρει ως κωμόπολη πλησίον της οποίας υπάρχουν τα παλαιοχώρια Καλογερίτσα και Ζιάλτσι. Διατηρώντας οι Κωνσταντσιώτες το πνεύμα της ανεξαρτησίας, κατόρθωσαν επί Τουρκοκρατίας να ζουν σχεδόν ελεύθερα, πληρώνοντας σχετικά μικρούς φόρους. Είχαν οργανωμένη αυτοδιοίκηση και διατηρούσαν Εκκλησία και Σχολείο Επί Τουρκοκρατίας ταξίδευαν στην Κωνσταντινούπολη, τη Βλαχία και αλλού όπου ασκούσαν το επάγγελμα του κτίστη, του αργυραμοιβού, του εργολάβου και του εμπορευόμενου, προσφέροντας μεγάλα ποσά για τον εθνικό αγώνα 1821-1828» (Ημερολόγιο Πολιτιστικού Συλλόγου Αυγερινού 2005:1).

Προσθέτοντας λίγα χρόνια αργότερα ότι :

«Σε ότι αφορά το όνομα του χωριού, ο κ. Αθανάσιος Σακαλής, υποστηρίζει σε άρθρο του ότι, έχει λατινική προέλευση. Παράγεται από το θέμα της μετοχής του Ενεστώτα *constans*, γεν. *Constantis* του ρήματος *consto-constiti-constatum-constare* (= αντιστέκομαι επιτυχώς, έρχομαι στα χέρια,

<sup>118</sup> «Κατάλογος ακριβής των υποκειμένων τη Μητροπόλει ταύτη χωρίων, ήσαν το 1797 πολιτεία δυο η Σιάτιστα και το Μπογατσικόν, κωμοπόλεις πέντε Σέλιτζα, Πλάτζι, Κωνσταντικόν, Ζουπάνι και Κρυμμίνι, χωρία δε εξήκοντα εν μετά παλαιοχωρίων δώδεκα. Κωμόπολις Κωνσταντζικόν, πλησίον δε τούτου Καλογερίτσα και Ζιάλτζι παλαιοχώρια» (Καλινδέρης, 1974:122-125)

*μένω σταθερός, πιστός. Η Ελληνική κατάληξη –ικον στο θέμα constant δηλώνει τον ικανό, τον κατάλληλο να κάνει κάτι. Έτσι προέκυψε το επίθετο Κωνσταντικό, το οποίο αρχικά συνόδευε το ουσιαστικό «χωριό» και σήμαινε βεβαίως «την τοποθεσία ή το χωριό, που ήταν κατάλληλο ή ικανό να αντεπεξέλθει, να αντισταθεί εναντίον (του εχθρού). Στη συνέχεια, και με την πάροδο των χρόνων, με παράληψη του ουσιαστικού «χωριό», το Κωνσταντικό έγινε το ίδιο ουσιαστικό ενώ για λόγους ευφωνίας άρχισε να προφέρεται Κωσταντικό, όπως δηλαδή ήταν και η πρώτη ονομασία του Αυγερινού. Πέρα από αυτή την τεκμηριωμένη εκδοχή, υπάρχουν και αρκετές παραδόσεις σχετικά με την προέλευση αυτού του αρχικού ονόματος, μια από τις οποίες υποστηρίζει ότι, πρωτεργάτης της ένωσης των παλαιότερων γύρω οικισμών ήταν κάποιος Κώστας και ότι προς τιμήν αυτού το νέο χωριό είχε ονομαστεί,*  
*Κωνσταντικό»*  
[http://avgerinos20008m.com/istoria\\_xwriou.html](http://avgerinos20008m.com/istoria_xwriou.html)).

Τα νέα δεδομένα που δημοσιεύονται αμφισβητούν ουσιαστικά την πρωτογενή δημιουργία του χώρου, αναγνωρίζουν την ετερότητα στο εσωτερικό των μελών της κοινότητας και θέτουν τους όρους ενός νέου σχήματος διαπραγμάτευσης, ανάμεσα στους Κωνσταντιώτες, τα μέλη των οικογενειών που αναφέρονται τα ονόματα τους στη νέα ιστορία και τους Αυγερινιώτες, όλους όσους δεν συνδέονται μ' αυτές.

Στο σύνολό τους, ωστόσο, οι παραπάνω δημόσιες αφηγήσεις αναδεικνύουν τις προσπάθειες ένταξης της κοινότητας στις νέες πολιτισμικές πραγματικότητες που διαμορφώνονται ήδη από το 1970, διαδικασίες που, με τη δημογραφική αποδιάρθρωση της κοινότητας, μεταβάλλουν τη σχέση των ατόμων με τον τόπο που πλέον δεν βιώνεται αλλά διαμορφώνεται, σε τόπο καταγωγής, σε σύμβολο νέας διαπραγμάτευσης, σε πολιτισμική κατασκευή που αναπαρίσταται από τις εκάστοτε συλλογικότητες<sup>119</sup>. Σε αυτή τη βαθιά μεταβολή της κοινωνικής εμπειρίας το παρελθόν διαμορφώνεται σε *συμβολικό κεφάλαιο* που συμβάλλει καθοριστικά στις στρατηγικές ενδυνάμωσης και αναγνώρισης των συλλογικών ταυτοτήτων, συντελώντας σ' ένα διάλογο με το εκάστοτε παρόν, στην κοινωνική και πολιτισμική συγκρότηση της εντοπιότητας.

---

<sup>119</sup> Βλ. για μια σχετική συζήτηση κατασκευής μιας δημόσιας συλλογικής ταυτότητας από τους συλλόγους και τις διαδικασίες πολιτικοποίησης του πολιτισμού (Δέλτσου, 2004).

Η πραγμάτωση της νέας πολιτισμικής σημείωσης του ιστορικού παρελθόντος<sup>120</sup> (Λιάκος,2007:102-103) που προβάλλεται σε διαφορετικό χρόνο κάθε φορά, προσλαμβάνει στο πλαίσιο αυτό τη μορφή «λόγων»<sup>121</sup>, που προσδιορίζουν τα όρια της ταυτότητας και αναδεικνύουν τους μετασχηματισμούς του αισθήματος του ανήκειν ως αποτέλεσμα της αποσύνθεσης της κοινότητας και της συμβολικής ανασυγκρότησής της (Νιτσιάκος, 1995, Κακάμπουρα-Τίλη ,1998).



Εικόνα 24 (2008). Απόσπασμα από το ετήσιο ημερολόγιο του Πολιτιστικού Συλλόγου Αυγερινού το 2007.

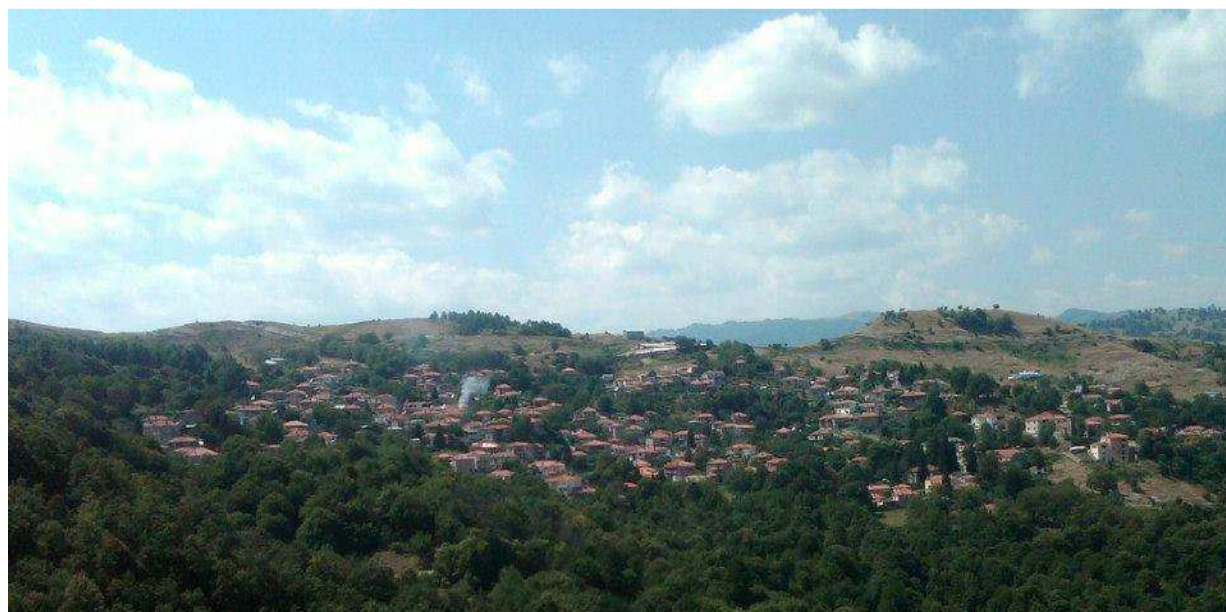
<sup>120</sup> Ο Α.Λιάκος προσδιορίζει με τον όρο «την πράξη σύμφωνα με την οποία ένα στοιχείο του παρελθόντος επιλέγεται προς απομνημόνευση αποκτά ένα μήνυμα στο πολιτισμικό σύστημα, υπάρχει μέσω αυτού του μηνύματος και λειτουργεί ως φορέας σημασίας στο παρόν... με τον τρόπο αυτό η κουλτούρα και η ιστορία αντιπαρατίθενται ως σημαίνον και σημαινόμενο, ως αναπαριστών και αναπαριστώμενο και αντίστροφα» (Λιάκος, 2007:103) .

<sup>121</sup> Ο Foucault έστρεψε το ενδιαφέρον στους διάφορους κοινωνικούς «λόγους» που παράγουν παραστάσεις για την πραγματικότητα και διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις. Συνεπώς, είδε αυτούς τους λόγους ως φορείς και παραγωγούς παραστάσεων και νοημάτων, καθώς και ως πολιτικούς τελεστές στον βαθμό που τροφοδοτούν και τροφοδοτούνται από πρακτικές και σχέσεις εξουσίας, προσδιορίζουν τα όρια της αλήθειας, της γνώσης, της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας και της ταυτότητας των ίδιων των υποκειμένων που αποτελούν τους φορείς αυτών των λόγων Ο λόγος, αναφέρεται σε ένα σύμπλεγμα από σημεία, τεχνικές, στρατηγικές και ισχυρισμούς που παρέχουν τα μέσα για να μιλήσουμε, να αναπαραστήσουμε τη γνώση, για ένα συγκεκριμένο θέμα σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, ένα σώμα γνώσης δηλαδή που ταυτόχρονα ορίζει και περιορίζει αυτά που μπορεί να ειπωθούν σχετικά με κάτι συγκεκριμένο και αλλάζει ανάλογα με την περίοδο ή το κοινωνικό πλαίσιο (Foucault, 1987).

### 3.2 Λόγοι ανάμεσα σε τόπους

Στο σύνολο των προφορικών συνεντεύξεων που συλλέχθηκαν κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας η συγκρότηση του χώρου της κοινότητας ακολουθούσε μια αφήγηση με αναφορά σε προηγούμενους οικισμούς, κυρίως οικογενειακούς/συγγενικούς οικισμούς που καταστράφηκαν και μετά την καταστροφή τους, οι κάτοικοι τους αναγκάστηκαν, να συσπειρωθούν στο νέο οικισμό, δηλαδή το Κωνσταντσ(ζ)ικο. Άλλες φορές πάλι οι αφηγήσεις ακολουθούσαν την απόφαση ίδρυσης του Κωνσταντσ(ζ)ικου από τους κατοίκους κάποιου μικρότερου και τη λήψη πρωτοβουλίας αργότερα από μέρους τους ή λήψη της ίδιας απόφασης από κάποιο συγκεκριμένο κάτοικο, συνήθως συγγενή του πληροφορητή.

Σε κάθε περίπτωση το *εμείς/αυτοί, δικός/ξένος* ακολουθούσε το σχήμα *εκεί/εδώ* θέτοντας την έννοια της διαμόρφωσης της κοινότητας εκτός των σημερινών χωρικών της ορίων. Η παρακάτω παράθεση του υλικού ακολουθεί αυτό το σχήμα με ομαδοποίηση των μαρτυριών σύμφωνα με το *εκεί* που δήλωναν.



**Εικόνα 25.(2008). Αποψη του οικισμού.**



### 3.2.1. Δικό μας ήταν το μέρος

Η Καλογρίτσα ή Καλογέρτσα<sup>122</sup>

*«Εμείς ήρθαμε από την Καλογέρτζα ο γαμπρός<sup>123</sup> από το Τσέρνις και νύφη πήραν από την Καλογρίτσα, και τα μπρατίμια, οι βλάμηδες, του γαμπρού έστησαν καρτέρι στους Τουρκαλβανούς που πήραν τη νύφη και τους σκότωσαν πετώντας τους στο λάκκο. Από τότε και μετά ο λάκκος ονομάζεται της Νύφης ο Λάκκος. Ο λάκκος είναι δίπλα στο παλιό χωριό την Καλογρίτσα, απέναντι από τη δασωμένη περιοχή τα κανάβια, όπου τα νερά κατεβαίνουν στη σμίξη που ενώνεται με το ποτάμι το Ζαλτσινό. Όμως μετά τα γεγονότα που συνέβησαν η ζωή των κατοίκων άρχισε να γίνεται δύσκολη από τους Αρβανίτες που τους έπαιρναν το βίός τους,*

---

<sup>122</sup> Ο οικισμός της Καλογρίτσας βρισκόταν περίπου 15χλμ. ανατολικά του σημερινού Βυθού. Στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας δεν υπήρχαν σημάδια προηγούμενης κατοίκησης ούτε και η εκκλησία του Αγίου Γεωργίου. Το τοπωνύμιο, ωστόσο, διατηρείται τόσο για τους κατοίκους του Βυθού όσο και για εκείνους του Αυγερινού, οι οποίοι διατηρούν εκεί μέχρι σήμερα τα κτήματα τους. Ιστορικά η πρώτη αναφορά γίνεται στον Κώδικα της μονής Μεταμορφώσεως του Σωτήρος Ζάμπορδας (1534 και δεύτερη γραφή 1692) ενώ το 1797 ο οικισμός είναι ήδη κατεστραμμένος ενταγμένος στα παλαιοχώρια της Μητρόπολης Σισανίου και Σιατίστης (Καλινδέρης, 1974:125).

<sup>123</sup> Σε μεικτό γάμο, του γιού του γερο-Κώστα του Θανάση με την Κρυστάλλω Παπαδοκόρη από το Κωνσταντίσκο, αναφέρεται και η καταγραφή αφήγησης από τη Λούβρη που παραθέτει ο Παπατσιούμας Γ. με πρωταγωνιστή τον μπέη του Άργους Ορεστικού (Παπατσιούμας, 1977). Αναφορά για την καταστροφή της Καλογρίτσας ανάλογη της παραβίασης των ηθών ενός γάμου γίνεται και στο αφήγημα «Ο θρόλος της Καλογρίτσας (Τσιτσελίκης, 1934)», σύμφωνα με μαρτυρία που κατέγραψε ο Τσιτσελίκης Κ. από το «Λάμπρο τον αγωγιάτη από το Βυθό», τονίζοντας, ωστόσο, ότι «οι κάτοικοι βρήκαν καταφύγιο στο Ντόλο, το γειτονικό Βυθό, όπου και δημιούργησαν τη συνοικία «Μαρκατάδες» και μόνο μία οικογένεια πήγε στον Αυγερινό». Αντίστοιχη είναι και η αφήγηση του Κατσίκας Χ. από το Βυθό για το «μικρό αυτό χωριό, με το εμφανώς ελληνικό όνομα που φανερώνει την ύπαρξη μιας νεαρής καλόγριας» τοποθετώντας ως χρόνο καταστροφής του οικισμού το «α΄ ήμισυ του 18<sup>ου</sup> αι. (1700-1750) (Κατσίκας, 1930)», αλλά και του Βυθινού Αγακίδη Κ., η οικογένεια του οποίου κατέφυγε στο Βυθό από την Καλογρίτσα την εποχή της καταστροφής της. Ο Αγακίδης, ωστόσο, διευκρινίζει ότι «το γεγονός αυτό μπορεί να μην είναι η αληθινή αιτία ερήμωσης του χωριού, αλλά μια απλή παράδοση, αφού και στο Ντόλο, το γειτονικό Βυθό, όπου κατέφυγαν οι Καλογρισιώτες και δημιούργησαν τον Μαρκατάδικο μαχαλά, πάλι μπορούσαν εύκολα να τους βρουν και να τους εκδικηθούν οι Αλβανοί. Το πιο πιθανό είναι πως οι κάτοικοι της Καλογρίτσας, αλλά και άλλων μικρών χωριών του Βοΐου εγκατέλειπαν τις εστίες τους εξαιτίας του άγονου και άγριου τόπου και των όσων υπέφεραν από ομάδες Αλβανών, που οργανωμένοι σε συμμορίες κατέβαιναν και λεηλατούσαν τα χωριά. Λόγω επιδρομών των Αλβανών και των δύσκολων συνθηκών διαβίωσης στα ορεινά μέρη, ερημώθηκε και η Καλογρίτσα το 1740» (Αγακίδης, 1984 (επανέκδοση του 1891)).

ώσπου ήρθε η ώρα να τα εγκαταλείψουν και να οργανωθούν εδώ στο Κωνσταντσικό. [Θυμάσαι πότε ήταν αυτό, πότε ήρθανε στο Κωνσταντσικό;] Τι να σου πω τώρα πολύ παλιά, τα αρχαία τα χρόνια, πριν τον Αλή<sup>124</sup>. [Είχε κατοίκους τότε εδώ, στο Κωνσταντσικό;] Δεν είχε κανένα πρώτα ήρθαμε εμείς, τα σόγια να πούμε από το Τσέρνις και όσοι έμειναν από την Καλογρίτσα που δεν πήγαν στον Βυθό. [Είστε ίδιοι δηλαδή με το Βυθό;] Ίδιοι τι ίδιοι... εμείς έχουμε τον Άγγελο<sup>125</sup> να βαράει στο μεσοχώρι και αυτοί κουβαλούνε όλα τα γυφτούλια. Χορεύει ο κόσμος με τους γύφτους. Βγαίνουν τα δικά μας τα κορίτσια στο πανηγύρι, ας είναι και το Ντολιανάτικο, που δεν πάμε αλλά άμα ξεγελαστούν καμιά φορά και παν, πρέπει ο χορός, βγαίνουν οι Ντολιανιάτισσες τίποτα. [Έχετε δηλαδή άλλα χούγια στα πανηγύρια, άλλους χορούς;] Για να καταλάβεις εδώ δεν έμπαινε άλλος από τον Άγγελο στο πανηγύρι και πριν από αυτόν ο Τσιμούλης<sup>126</sup>, ακόμα και τώρα που συγχωρέθηκε ο Άγγελος παίρνουμε απ' έξω άλλους, άσε που οι Ντολιανάτοι χαλάστηκαν με το συμμαριτοπόλεμο, να στο πω κι αυτό. Μόσχα, Μόσχα...»

---

<sup>124</sup> Η Κυριακίδου-Νέστορος έχει επισημάνει ότι ο χρόνος της προφορικής ιστορίας, είναι ο χρόνος της συλλογικής μνήμης, δηλαδή της παράδοσης (Κυριακίδου-Νέστορος Α. , 1993:258-270), ένας χρόνος σύνθετος, που συστρέφεται συνεχώς μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, ένας χρόνος που είναι ατομικός, αλλά ταυτόχρονα και συλλογικός, και τέλος ένας χρόνος που μεταβάλλεται συνεχώς από το παρόν, και μέσω του οποίου οι αφηγητές συχνά μιλούν περισσότερο για το παρόν παρά για το παρελθόν» (Μπούσχοτεν, 1997:159-160).

<sup>125</sup> Πρόκειται για την οικογένεια του Άγγελου Τσακνάκη από το Βυθό, που στο σύνολο τους είναι μουσικοί. Οι απόγονοι του Άγγελου Τσακνάκη μετά το θάνατο του δώρισαν στην Κοινότητα το κλαρίνο του, το οποίο βρίσκεται σε δημόσια θέα μαζί με τη φωτογραφία του στο κτίριο του Πνευματικού Κέντρου του Αυγερινού στην προθήκη του οποίου αναφέρεται «*Το γλυκόχο κλαρίνο του αείμνηστου Άγγελου Τσακνάκη Αφιέρωμα Στον αγαπημένο του Αυγερινό και τους κατοίκους του Σ' αυτούς που τον στήριξαν και τίμησαν το ταλέντο του, όσο κανείς άλλος Σ' αυτούς που μετέτρεψαν τη μουσική σε τρόπο ζωής Την αφιέρωση έκαναν τα παιδιά του Γιάννης-Χρήστος-Γάσιος άξιοι συνεχιστές της μουσικής μας παράδοσης ΑΓΓΕΛΟΣ ΤΣΑΚΝΑΚΗΣ (1930-2003) Μοναδικός, γνήσιος και πιστός υπερέτης της μουσικής μας παράδοσης*».

<sup>126</sup> Ο Κώστας Ντίμιτσιο (Τζιμούλι) ήταν μουσικός γεννημένος και μεγαλωμένος στον Πεντάλοφο.

## Το Τσέρνις<sup>127</sup>

*«Εμείς ήρθαμε από το Σούλι. Σκότωσαν τότε έναν Τούρκο εκεί και έφυγαν και πήγαν στο Τσέρνις. Αυτοί ήταν οι πρώτοι κάτοικοι που ήρθαν στο χωριό που τότε ήταν δάσος και μετά ήρθαν οι άλλοι. [Ποιοι άλλοι;] Αυτοί από το Ζιάλτς, το Τσατίβ και τη Μπάτζ. Ακόμα και τις εκκλησίες να δεις δικές μας είναι. Να η Αγία Παρασκευή, έτσι έλεγαν το μοναστήρι που ανατίναξαν στο Σούλι, Άγιος Χαράλαμπος, η εκκλησία που είχαμε στο Σούλι<sup>128</sup>. Όλο το μέρος εδώ ήταν δικό μας, μην κοιτάς που το κλέψαν από τον παππού μας. Και η γυναίκα μου είναι, από το ίδιο σόι ... να κρατάμε καλά τη ρίζα να μην μπασταρδευτούμε<sup>129</sup> .... Τώρα γίναν όλοι Αυγερινιώτες, οι ... που ήταν γυφτόβλαχοι από τα Μπίτολα που ούτε στο χωριό τους αφήναμε να μπουν, οι ..., που ήταν βλάχοι, γιδαραίοι, οι ..., που ήταν γυρολόγοι από την Σπάρτη ή ο Τούρκος που τον βαφτίσαμε στο γαλοκάρδαρο, γιατί ήταν μεγάλος<sup>130</sup>. Εμείς πολεμήσαμε τους Τούρκους,*

---

<sup>127</sup> Ο οικισμός του Τσέρνις, βρισκόταν στην όχθη του Ζαλτσινού ποταμού, στο διευρυμένο παραγωγικό χώρο της διοικητικής έκτασης της Κοινότητας, όπου σήμερα βρίσκεται και η ανακαινισμένη οικογενειακή εκκλησία του Αγίου Νικολάου. Ο Αδαμίδης, τοποθετεί την καταστροφή του μεταξύ 1630-1640, μαζί με την καταστροφή του αντίστοιχου οικισμού Κοντσικό (Αδαμίδης 1990:12-13).

<sup>128</sup> Σύμφωνα με το Σταυρίδη «ο χώρος αποκτά συμβολική αξία, προκαλεί και στηρίζει συμβολικές σχέσεις με αυτούς που τον κατοικούν σε κάθε στιγμή της ζωής τους, δημιουργείται σε οποιαδήποτε στιγμή της εμπειρίας του χώρου, γιατί η εμπειρία του χώρου είναι αναπόσπαστα φορτισμένη με τον τρόπο που τον αντιλαμβάνεται, τον αναγνωρίζει και τον αξιολογεί η ίδια η κοινωνία που τον κατοικεί και τον επενδύει αξίες, με άλλα λόγια παράγεται από τον τρόπο που τον εννοεί και τον αξιοποιεί η κάθε κοινωνία» (Σταυρίδης, 1990, σ. 13-19) .

<sup>129</sup> Αποτελεί κοινό τόπο στην ελληνική εθνογραφία ότι οι αξίες με αναφορά στις οποίες κρίνονται οι πράξεις των υποκειμένων και εγκαθιδρύονται κοινωνικές σχέσεις, συγκροτούνται στο πεδίο της συγγένειας και ιδιαίτερα της οικογένειας. Η συγγένεια γενικά συνιστά το ιδίωμα για ποικίλου τύπου ανταλλαγές, αμοιβαιότητες και μορφές συνεργασίας. Έξω από την οικιακή ομάδα, η συγγένεια συνιστά ένα είδος προστιθέμενης αξίας όπου και όταν αποφέρει οφέλη, ενώ μπορεί να αγνοείται όταν δεν έχει να αποδώσει οφέλη. (Dubisch, 1976). Επιπλέον, οι σχέσεις συγγένειας λειτουργούν και ως σχέσεις υλικής, κοινωνικής και συμβολικής κυριαρχίας, (Vernier, 2001) όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Eriksen, «...οι εθνοτικές ομάδες τείνουν να κατασκευάζουν μύθους κοινής καταγωγής και σχεδόν πάντα διαθέτουν ιδεολογίες που προτρέπουν την ενδογαμική πρακτική, η οποία ωστόσο ποικίλει ως προς την σημασία που της αποδίδεται (στην πράξη)» (Eriksen H. , 1993: 12).

<sup>130</sup> Δεν ήταν λίγες οι φορές που κατά τη διάρκεια μιας συνέντευξης ή συζήτησεων στο καφενείο της κοινότητας, οι πληροφορητές τεκμηριώναν τη διαφορετικότητα τους, κατασκευάζοντας υποστηρικτικά επιχειρήματα για τη θέση τους στην κοινότητα, με ρηματικές πρακτικές, όπως «Είδες κάπα βάρα την και ας είναι άδεια» ή «Πήγες σε Ζουπανιώτη και σ' έβαλε να φας πήγαινε να ανάψεις λαμπάδα στην Παναγιά». Οι αφηγήσεις αυτές είτε με τη μορφή ανεκδότων είτε με τη μορφή γνωμικών συνιστούν κατά έναν τρόπο σύμφωνα με τον Herzfeld ένα είδος κοινωνικής ποιητικής (Herzfeld: 1998α, Herzfeld:1998β) καθώς αντικατοπτρίζουν αφενός τις κυρίαρχες εντόπιες απόψεις, αναδεικνύοντας κάποιες από τις πολιτισμικές σημασίες με τις οποίες επενδύεται η σχέση τους με τους

*είμαστε οι καθαρότεροι Έλληνες, απόγονοι του Μεγάλου Αλεξάνδρου, ούτε Βοϊάτες ούτε τίποτα, Έλληνες<sup>131</sup>.... Οι παππούδες μας έδωσαν αίμα για να κάνουνε σχολείο στο χωριό. Ξέρεις τι θα πει να έχει ο Αλγερινός σχολείο από το 1700<sup>132</sup>. Σχολείο διώροφο. Όχι σαν τα σημερινά αλλά Σχολή με δυο δασκάλους. Από τότε μάθαιναν οι Αλγερινιώτες γράμματα. Ποιος μπορεί να συγκριθεί μαζί μας; Δούλευαν οι μαστόροι και έστελναν λεφτά για να μάθουν τα παιδιά τους γράμματα. [Όλοι μαστοροι ήσασταν εδώ;] Μόνο μαστοροι, κτιστάδες που γύριζαν όλον τον κόσμο. Στην αρχή (το σχολείο) λειτουργούσε μέσα στην εκκλησία στο γυναικωνίτη. Αργότερα όταν μάζεψαν λεφτά έκαναν ένα διώροφο οίκημα τη Σχολή που λειτουργούσε για όλα τα χωριά. Ταΐζαμε τον κόσμο γύρω-γύρω. Έφερναν τα παιδιά τους στον Αλγερινό να μάθουν γράμματα, πλήρωναν και καμιά δραχμή άμα είχαν, τα ταΐζαμε κιόλας και τα στέλναμε στα σπίτια τους. Τέτοιοι άνθρωποι είμαστε οι Αλγερινιώτες. Για όλα φροντίζαμε, όλη την επαρχία εδώ την είχαμε (δείχνει κλειστή τη γροθιά του χεριού του). Τι νομίζεις και το σχολείο στο Τσοτύλι Αλγερινιώτες το έκαναν που ζούσανε στην Πόλη. Ήταν τότε σύμβουλοι στο Πατριαρχείο και μάζεψαν λεφτά να κάνουν σχολεία στην επαρχία, να γίνουν και τα άλλα χωριά σαν το δικό μας. Έκαναν τότε τη Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα, μην ακούς που λένε ότι ήταν από το Τσοτύλι και τα γύρω χωριά, Αλγερινιώτες ήτανε. Εμείς πάντα ήμασταν λίγο παραπάνω από τους άλλους, θέλαμε ο τόπος να έχει προκοπή. Στο Τσοτύλι Τούρκοι όλοι και τα γύρω χωριά άμα δεις και εκεί Τούρκοι ήτανε. Είναι δυνατόν να θέλανε να κάνουν ελληνικό σχολείο; Τι να τα έκαναν τα γράμματα τα δικά μας αυτοί; Γι αυτό σου λέω ούτε Βοϊάτες που λες, ούτε τίποτα, Έλληνες Αλγερινιώτες. [Θυμάσαι πότε*

---

γύρω οικισμούς, αφετέρου τα διάφορα επίπεδα σχέσεων υπαγωγής και περιθωριοποίησης, την εντόπια ταξινόμηση δηλαδή των διάφορων εθνοτικών ομάδων που διαβιούν στην κοινότητα και την ευρύτερη περιοχή.

<sup>131</sup> Το εθνικό κράτος και η τοπική κοινωνία, όπως έχει επισημανθεί από τη σχετικές προσεγγίσεις εμφανίζουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά στο επίπεδο της αυτοαπεικόνισης τους, αντιλαμβάνονται τους εαυτούς ως συλλογικές οντότητες, ριζωμένες σε μια οριοθετημένη επικράτεια και αποδέχονται ένα κοινό σώμα, μύθων, συμβόλων και αξιών. Έτσι, για να δημιουργηθεί μια συμβολική κοινότητα, τα σημάδια της ταυτότητας της πρέπει να δημιουργηθούν μέσα στο σύνολο των ιδιαίτερων εθνικών πολιτισμικών γνωρισμάτων.

<sup>132</sup> Η ύπαρξη θεσμών όπως η εκκλησία, το σχολείο θεωρούνται ότι αποτυπώνουν το εθνικό συναίσθημα, ενώ αντίστοιχα η συμμετοχή στην εκπαιδευτική διαδικασία λειτουργεί ενισχυτικά προς τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις.

ήρθατε από το Τσέρνις;] Δεν θυμάμαι να σου πω αλλά το σπίτι μας ήταν εκεί μέχρι το 1940. Έχουμε εκεί και την εκκλησία του Αγίου Νικολάου. Το εγγόνι μου εκεί το βαπτίσαμε<sup>133</sup>, η τελευταία βάπτιση που έγινε στην εκκλησία. [Πανηγύρι πότε κάνετε;] Πολύ παλιά γιορτάζαμε της Αγίας Παρασκευής, στις 26 Ιουλίου όπως και στο Σούλι. Αλλά άρχισαν να γίνονται φασαρίες, έπιναν και γίνονταν παρεξηγήσεις από κάποιους και αποφάσισε η Κοινότητα να το καταργήσει και να το κάνει της Πεντηκοστής... και να σου πω καλά έκαναν και το άλλαξαν. Τώρα γιορτάζουμε μαζί με το μοναστήρι (της Αγίας Τριάδας). [Ποιο μοναστήρι; Του Βυθού;] Άκου για να ξέρεις, ο Βυθός δεν έχει μοναστήρι. Το μοναστήρι είναι του Αυγερινού από πάντα έτσι ήτανε. Είναι στο μέρος από το Ζιάλτς πως είναι δυνατόν να είναι του Ντόλου! Και οι καλόγεροι που έκαναν το μοναστήρι Αυγερινιώτες ήταν. Να μην το ξαναπείς αυτό... αυτοί είναι κουμουνιστές, έχουν θεό οι κουμουνιστές να κάνουν και μοναστήρι... ».

«Ο Αυγερινός έγινε από το Τσέρνις. Εδώ τότε είχε 8 τούρκικες οικογένειες, βαλαάδες, [Βαλλάδες τι θα πει;] Τούρκοι αλλά δεν ξέραν τούρκικα. Εδώ κανένας δεν ήξερε άλλη γλώσσα, μόνο ελληνικά. Όχι όμως σαν αυτά που μιλάτε σήμερα, πιο αρχαία. [Δηλαδή;] Να, σαν τα αρχαία τα αρβανίτικα να πούμε λίγο πειραγμένα, ελληνικά δηλαδή αλλά πιο χωριάτικα. Η μια οικογένεια που λες είχε χάσει το γιό της και έλεγε τότε συνέχεια τον παππού μας «Αχ σαν το δικό μου τον Bayram είναι ο γιος σου» και έγινε το επίθετο. Το παλιό ήταν.... Όλα τα επώνυμα άμα δεις από το δικό μας το σόι ξεκινάνε<sup>134</sup>. [Πήγε κανένας από το Τσέρνις αλλού;]

---

<sup>133</sup> Η εκκλησία λειτουργεί ως ο συνδετικός κρίκος των μελών του γένους, με τη βάπτιση εκεί ουσιαστικά συμβολίζεται η συνέχεια και η προστασία της γενιάς.

<sup>134</sup> Η σχέση που αναπτύσσεται με τον τόπο αλλά και γενικότερα με το χώρο, είναι προφανές ότι περνά και μέσα από τις ιστορίες που παραδίδονται από γενιά σε γενιά. Αυτές οι αναφορές στο παρελθόν είναι συνήθως ασαφείς, ώστε ο μη ιστορικός χρόνος να μοιάζει με ιστορία ή το αντίστροφο. Τέτοιου είδους αναφορές, τείνουν να μετασχηματίζουν το χώρο σε μέσον συμβολισμού, ειδικά σε μέσο για την συμβολική έκφραση της συνέχειας παρελθόντος και παρόντος και σε μέσο για την επανεπιβεβαίωση της πολιτισμικής συνέχειας.

*Όχι κανένας, δεν μπορούσαν να ταιριαστούν οι δικοί μας με άλλους, ακόμα και νύφες δεν δίναμε μέχρι τελευταία και δεν παίρναμε. Αναμεταξύ μας αλλά από την ίδια φάρα. [Έχει πολλές φάρες ο Αυγερινός;] Τώρα έχει που ήρθαν και από τους άλλους οικισμούς έχει, ήρθαν και οι ξένοι.... [Ποιοι ξένοι;] Αυτοί με τα πρόβατα κάτι Βλάχοι, που δεν μπορούσαν να συνεννοηθούν με κανένα. Ξέρεις τι λέμε εμείς εδώ «είδες Βλάχο και φίδι, πάτα το Βλάχο και άσε το φίδι να φύγει λιγότερο κακό θα κάνει». Τους πήραμε τσοπαναραίους και τους κάναμε ανθρώπους. Τι να κάνεις... άλλοι άνθρωποι».*

Στο σύνολο των προφορικών συνεντεύξεων που οι πληροφορητές «είχαν καταγωγή» από το Τσέρνις, το παραπάνω σχήμα συγκρότησης του χώρου της κοινότητας δεν μεταβαλλόταν. Εντοπίστηκαν, ωστόσο, διαφοροποιήσεις στους πρωταγωνιστές. Έτσι, άλλοτε ο μπέης ή δυο Αρβανίτες ήθελαν «να χαρούν» πρώτοι τη νύφη και αναγκάζονται οι κάτοικοι είτε συλλογικά να τους σκοτώσουν ή «ο γαμπρός που ήταν γιος του .... , που ήταν παπάς του χωριού ντύθηκε νύφη , μπήκε στο δωμάτιο που περίμεναν τη νύφη οι Αρβανίτες και τους μαχαίρωσε». Σταθερή, ωστόσο, παρέμενε η αναφορά στο Σούλι ως «τόπου καταγωγής», που αποκτούσε όμως μεγαλύτερη ή μικρότερη σημασία ανάλογα με την αξία που είχε ως στοιχείο της συγκρότησης της ταυτότητας του πληροφορητή.



**Εικόνα 26 (2008). Γάμος οικογένειας με «καταγωγή» από το Τσέρνις (Αρχείο Οικ. Βαργιάμη)**

«Εμείς ήμαστε από το Ζιάλτσ, που ήρθαμε από την Κολόνια και εγκατασταθήκαν οι δικοί μας στο Ζιάλτσ γιατί ήταν το πιο ισχυρό χωριό της περιοχής τότε. Επειδή είχαμε στο σόι μας τον πιο δυνατό άντρα της περιοχής τον... του ανατέθηκε η φύλαξη του χωριού και της περιοχής γιατί είχε ένοπλο σώμα παλικαριών. Μετά το θάνατό του ήρθαν Αρβανίτες δέσανε τους κληρονόμους του,... 3 μέρες στα χωράφια, ήθελαν να τους διώξουν από την περιοχή και να το κάνουν ιμπλιάκ, τσιφλίκι αρβανίτικο. Ένας γιος όμως ο... που ήταν στην Πόλη διανοούμενος του Σουλτάνου. Μόλις πήρε το γράμμα από τον πατέρα του ότι τους έπιασαν Αρβανίτες και ήθελαν να τους διώξουν από την περιοχή, ο Σουλτάνος έστειλε φερμάνι με χρυσά γράμματα να μείνει το χωριό και η περιοχή στους κληρονόμους του... και τους υπολοίπους κατοίκους. Μετά από αυτό έγινε η συγκέντρωση όλων των κατοίκων. Όταν ήρθαν στο Κωσταντίτικο ο ένας ο γιος αργότερα έκανε και μουχτάρης τότε που ήρθαν Αρβανίτες στο χωριό για να υπογράψει να γίνει το χωριό αρβανίτικο. Εκείνος έφυγε από την κρυψώνα που έβγαινε από το σπίτι στη Μάνα στ' αμπόπολια. Πήραν το γιο του.... μαζί με έναν ακόμα από τους... και τους πήγανε στα Γιάννενα, εκεί τους κράτησαν 40 μέρες αλλά γλίτωσαν γιατί ήρθε άλλος πασάς, ο Αλή πασάς. Ξανά ήρθαν Αρβανίτες και τους δείξαν το φερμάνι του πασά και έκτοτε δεν ξαναενοχλήθηκαν από τους Αρβανίτες, όχι μόνο οι δικοί μας αλλά και όλο το χωριό. Έτσι έμεινε το χωριό στην οικογένεια μας».

#### Σε άλλη αφήγηση

«Εκεί που είναι η Παναγιά είναι το Ζιάλτσ από εκεί ήρθαν οι δικοί μας και κάναν το Κωνσταντίτικο, ένας Κώστας Ζήκος που είχαμε στο σόι μας και από αυτόν πήρε και το όνομα το χωριό, Κωνσταντίτικο. Στο Ζιάλτσ όμως ήρθαν από τα Άγραφα από τη Γράμμουστα, μέχρι που πέθανε ο παππούς μου μας έλεγε να μην ξεχνάτε ποτέ ότι εμείς καταγόμαστε από τα Άγραφα

<sup>135</sup> Ο οικισμός του Ζιάλτσ ή Ζιάλτσι, βρισκόταν στο διευρυμένο παραγωγικό της σημερινής Κοινότητας, όπου σήμερα βρίσκεται και η εκκλησία της Παναγίας. Κάτοικοι του αναφέρονται το 1745, σε απόφαση του ιεροδικείου, που καταθέτουν για τα σύνορα του μοναστηριού (Δάρδας 1993:333).

και φύγαμε για να γλυτώσουμε από τους Τούρκους... και από το Ζιάλτς γι' αυτό έφυγαν. Ένας Τουρκαλβανός πήγε να χαλάσει μια νύφη και αναγκάστηκαν να τον σκοτώσουν και να φύγουν νύχτα από εκεί. [Όλοι δηλαδή στο Κωνσταντζικο ήρθατε από το Ζιάλτς;] Κοίταζε πρώτα ήρθαμε εμείς και κάναμε το χωριό εδώ στο Γιτσάδικο το μαχαλά που έχει και την εκκλησία και μετά ήρθαν από τα άλλα χωριά [Ποια χωριά;] Τη Μπάτζ και το Τσέρνις και αυτοί όμως έκαναν τους δικούς τους μαχαλάδες από τη Μπάτζ στον Μπόιντανο και από το Τσέρνις εδώ πιο πάνω ανάμεσα από το Προσηλιακό και το Γιτσάδικο μαχαλά<sup>136</sup>. [Από άλλα μέρη, από άλλα χωριά δεν ήρθαν στο Κωνσταντζικο;] Ήρθαν αργότερα αλλά αυτοί δεν είναι Αυγερινιώτες<sup>137</sup> [Δηλαδή;] Αυτοί ήρθαν από το Δίστρατο, από τα Γρεβενά δεν είναι από το Κωνσταντζικο και είχαν οι περισσότεροι, μέχρι και σήμερα πρόβατα. Εμείς ήμασταν χτίστες, μαστόροι, εργολάβοι δεν ξέραμε άλλη δουλειά. [Σαν τους Πενταλοφίτες δηλαδή, τους Ζουπανιώτες;] Ζουπανιώτες... άμα δεις τα σπίτια που χτίσαν οι Αυγερινιώτες στο χωριό και εκείνα που έκαναν οι Ζουπανιώτες θα καταλάβεις. Να, των Αυγερινιωτών στέκονται ακόμα, τα Ζουπανιώτικα χοντροκοπιές, αέρας<sup>138</sup>. Εμείς είχαμε κτιστάδες που γύριζαν όλον τον κόσμο, δικό μας σχολείο από το 1820, δική μας διοίκηση στο χωριό και με τους Τούρκους ακόμα, είχαμε μετανάστες στην Αμερική από το 1800,

---

<sup>136</sup> Πρόκειται ουσιαστικά για τα εσωτερικά όρια που επιβάλλουν τάξη και ιεραρχία στην κατανόηση της διαχείρισης του χώρου, στην οποία συνυπάρχουν διαφορετικές χρήσεις και σημασίες του χώρου Σ αυτές τις διακριτές ζώνες, μαχαλάδες, που υπάρχουν στον οικισμό αποδίδονται διαφορετικές αξίες, σημασίες, χρήσεις και λειτουργίες.

<sup>137</sup> Στην περίπτωση του Αυγερινού ο χώρος κατασκευάζεται σύμφωνα με την αφήγηση της κάθε οικογένειας, κατανοείται δηλαδή και παράγεται διαφορετικά από τα κατά περίπτωση υποκείμενα, αποτελώντας αντικείμενο συνεχούς διαπραγματεύσεως. Οι αφηγήσεις καταγωγής, που αναφέρονται στην εγκατάσταση κατοίκων χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο αυτό για να εξηγήσουν ζητήματα παραγωγής και νοσηματοδότησης του ίδιου του χώρου, βιωμένου ή μη, αλλά και τις σχέσεις μελών της κοινότητας με το χώρο ορίζοντας εντέλει μέσα από μια κοινωνικά προσδιορισμένη σχέση την έννοια του τόπου.

<sup>138</sup> Την περίοδο της επιτόπιας έρευνας, ο Αυγερινιώτης πρόεδρος της Ομοσπονδίας Δυτικομακεδονικών Σωματείων Θεσσαλονίκης, αποφάσισε και πραγματοποίησε σε συνεργασία με το δήμο Τσοτυλίου, την ανέγερση μνημείου του Ανώνυμου Μάστορα έξω από τον οικισμό του Τσοτυλίου κατά μήκος της εθνικής οδού προς Ιωάννινα. Το γεγονός αυτό προκάλεσε πλήθος αντιδράσεων στους Πενταλοφίτες/Ζουπανιώτες οι οποίοι ήδη από τη δεκαετία του 1970 έχουν πραγματοποιήσει την ανέγερση μνημείου για το Ζουπανιώτη Μάστορα κοντά στην πλατεία της κοινότητας. Οι ίδιοι, ταύτιζαν την ενέργεια αυτή «σαν την πλαστογράφηση της ιστορίας της Μακεδονίας» ή αναφέρονταν στο αισθητικό αποτέλεσμα του αγάλματος με τη φράση «ο κουμουνιστής έξω από το Τσοτύλι» ή «κουμουνιστές τον έκαναν κουμουνιστής θα ήταν».



*μπορούμε εμείς να συγκριθούμε με τους Ζουπανιώτες. Άλλοι άνθρωποι. Μια νόφη τους δώσαμε και αυτή έγινε σαν εκείνους. Τι να σου πω...*

*[ Πανηγύρι πότε έχετε στον Αυγερινό;] Παλιά κάναμε της Αγίας Παρασκευής, αλλά και όσοι Κωνσταντιζιώτες είχανε τις εκκλησίες στα χωριά που ενώθηκαν όπως εμείς έκαναν λειτουργία και ψήναμε κιόλας με τα όργανα εκεί και πήγαινε και όποιος ήθελε από το χωριό. Εμείς τώρα έχουμε στις 17 του μήνα (Αυγούστου) αλλά δεν είναι όπως παλιά, ερήμωσε το χωριό<sup>139</sup>. Να έρθεις, έφτιαζαν και το δρόμο.*

*Τώρα στον Αυγερινό μόνο το καλοκαίρι ....»*

Τη διεκδίκηση της πρωτογενούς δημιουργίας και ιδιοκτησίας του χώρου πρόβαλλαν και οι πληροφορητές που «κατάγονταν» από το Ζάλτσι, αιτιολογώντας τη μετακίνησή τους με τα ίδια αφηγηματικά σχήματα ( γάμος-τιμή-δολοφονία-μετακίνηση). Ίδιες αναφορές για την πραγματοποίηση πανηγυριών (λειτουργίας και γλεντιού) ως κληρονομικής υποχρέωσης, υπήρχαν και από τους πληροφορητές των υπολοίπων οικισμών.

Σε συμβολικό επίπεδο, η ίδια η πρακτική της τέλεσης αποτελεί σύμβολο ενότητας της ομάδας και διάκρισής της σε σχέση με τις άλλες, ακολουθώντας την εξέλιξη της κοινότητας ιστορικά και παράγοντας, επιπλέον, αλλά και αναπαράγοντας τη συμβολική σημασία της γενιάς για τα ίδια τα μέλη της (Νιτσιάκος & Κοσμάτου 2008).



**Εικόνα 27 (2008). Λειτουργία στην εκκλησία στο Ζιάλτσι, την Κυριακή μετά το Δεκαπενταύγουστο. Κατά την παράδοση η Παναγία έσωσε τους κατοίκους από τις εκκαθαριστικές επιχειρήσεις των Γερμανών τον Ιούλιο του 1944**

<sup>139</sup> Τα οικογενειακά πανηγύρια αποτελούν ένα ακόμη κριτήριο διαφοροποίησης ανάμεσα στις ομάδες της κοινότητας.

«Εμείς ήρθαμε από τη Μπάτζ και από ό,τι λέγανε οι παλιοί ήρθαν εδώ από τα Καλύβια της Πελοποννήσου ή από τα Λιβάδια της Στερεάς Ελλάδας. Λένε ότι ήρθαν εδώ σαν χτενάδες, φτιάχναν τα χτένια δηλαδή του αργαλειού. Στην Μπάτζ, τότε ήταν μόνο μια οικογένεια αυτή του ... αυτός έκανε τρεις γιους, τον Γιάννη που ήταν Μαύρος και επειδή στα τούρκικα καρά είναι το μαύρο, τον ονόμασαν ..., τον άλλο το γιο, επειδή κουσούλευε πολύ, κουτσομπόλευε που λέμε εμείς εδώ, τον ονόμασαν ... και μετά τον είπαν..., έχει και τραγούδι

*Ποιος θελ' ν ακούσει κλάματα δάκρυα και μοιριολόγια*

*να πάει να διαβεί απ' τη Γράμμουστα*

*κι από το Λινοτόπι*

*νακούσετε πως πολεμούν τα δυο καπετανάτα*

*πέφτουν τουφέκια σαν βροχή, σφαίρες σαν το χαλάζι*

*πάψτε παιδιά τον πόλεμο να δούμε ποιος βαρέθηκε*

*να δούμε ποιος βαρέθηκε από τη συντροφιά μας*

*Βασίλη Κούση βάρεσαν, τ άξιο παλικάρι*

*και η μάνα του τον έλεγε κι η μάνα του τον λέει*

*–Βασίλη μ κάτσε φρόνιμα να γίνεις νοικοκύρης*

*να αποκτήσεις πρόβατα αμπέλια και χωράφια*

*–Εγώ μάνα δεν κάθομαι να γίνω νοικοκύρης*

*να προσκυνήσω την Τουρκιά να γίνω Αρβανίτης*

από αυτούς είναι και ο... και ο άλλος ο γιος επειδή ήταν κοντός τον ονόμασαν .... Κατάλαβες τώρα, όλοι αυτοί, ...είναι ένα πράμα, ένα σόι. [Πότε ήρθανε εδώ;] Δεν ξέρω .... Εδώ πάντως ενώθηκαν τα χωριά Μπάτζ, Τσατίβ, Ζάλτσ, Τσέρνις, Καλύβια που ήταν εδώ που είναι τώρα ο Αυγερινός, Καλογρίτσα και Κουβούσια.. Τότε το έλεγαν Κωνσταντίτικο δηλαδή καστανότοπο. Μετά ήρθαν οι άλλοι, οι ... από το Δίστρατο, οι ...

<sup>140</sup> Ο οικισμός Μπάτζ(η) καταστράφηκε σύμφωνα με τον Αδαμίδη το 1755 (Αδαμίδης1990:12-13)

που είναι κουμπατσαραίοι από τα Γρεβενά, οι ... από τους Φιλιππούς<sup>141</sup>, οι ... που είναι Βλάχοι. [Εσείς εδώ δεν είχατε γίδια, πρόβατα;] Είχαμε κάθε σπίτι είχε και από λίγα, αλλά είχαμε τη γιδοβίτσα δεν φεύγαμε από το χωριό. Λίγα χωράφια, κανά δυο ζώα και αυτό. Και όσοι ήξεραν γίνονταν και μαστόροι. Μετά άρχισαν να φεύγουν Αμερική, Κονγκό [Εκεί που είναι η Αγία Παρασκευή, το Γυφτοκάλυβο ποιοι έμεναν;] Εκεί είχε ελεύθερο χώρο παλιά και έχτισαν οι γύφτοι σιδηρουργοί, μια καλύβα. Μας εξυπηρετούσε εμάς γιατί δεν χρειαζόταν να τρέχουμε στα άλλα χωριά για τις δουλειές μας, πήγαινες εκεί και τα έφτιαχνε ο γύφτος όλα. Εκείνο όμως που ανησυχούσε τους κατοίκους ήταν άμα η γύφτισσα άρχιζε και αράδιαζε καμιά δεκάδα γυφτάκια, κάθε χρόνο και από ένα και γέμιζε το χωριό απ' αυτούς. Πείραζε πολύ τους Αυγερινιώτες να κυκλοφορούν ανάμεσα τους (οι γύφτοι) που ήταν μαύροι και άσχημοι, ήταν και με το φόβο μήπως τα παιδιά τους, τους κουβαλήσουν στο σπίτι καμιά γύφτισσα για νύφη. Και μια μέρα κάηκε, έβαλε η γύφτισσα φωτιά και κάηκε.... Μετά έκαναν οι γείτονες εκεί τον κήπο.[Πανηγύρι πότε κάνετε;] Παλιά του Αι Λιά πηγαίναμε στη Μπάτζ, τώρα σκόρπισε ο τόπος...».

«Νύφη ξένη δεν μπήκε στο χωριό, μην κοιτάς τους γύρω-γύρω, εμείς το κρατούσαμε Και εσύ ξένη δεν είσαι; [Ναι ξένη. Ο άντρας μου είναι από τη Νεάπολη] Αααα, μην τους κοιτάς αυτούνους, αυτοί Τούρκοι είναι και ανακατώνονται από τότες μεταξύ τους. Άσχημα πράγματα. Και εσύ Τούρκα είσαι; [Όχι, Μικρασιάτισσα] Όχι Αούτα; [Όχι μικρασιάτισσα] Πάλι καλά.....σαν τους Τούρκους δηλαδή στη Νεάπολη; [Ναι σαν τους Τούρκους στη Νεάπολη] .... Να άμα ήσουν από το ίδιο μέρος κοιτούσες να πάρεις δικό σου κορίτσι. Άμα δεις αυτοί από το Ζιάλτς, παίρναν δικά τους παιδιά και κορίτσια, οι άλλοι απ το Τσέρνς το ίδιο. Ένα αίμα, μια σειρά. Ήμασταν αλλιώτικοι ... πώς να ταιριαστεί το παιδί και το κορίτσι,

---

<sup>141</sup> Η κοινότητα θεμελιώνεται σε ποικίλες μορφές αποκλεισμού και κατασκευής της ετερότητας, το ατομικό όσο και το συλλογικό υποκείμενο συγκροτείται μέσα από διαδικασίες αποκλεισμού και ετεροποίησης και ακόμη σε ότι αφορά το χώρο, δεν έχει σημασία μόνο το ότι το υποκείμενο βρίσκεται σε κάποιο συγκεκριμένο τόπο, αλλά και το ότι αυτός ο συγκεκριμένος τόπος διακρίνεται και αντιτίθεται προς άλλους. (Gupta & Ferguson, 2005).

ας είναι, στις ξένοι<sup>142</sup>. Μια φορά είχαμε δώσει μια μεγαλοκοπέλα στο Ζουπάν, τι να σε πω ... όταν πήγε η μάνα της να τη δει κόντεψε να πεθάνει, άλλα αντέτια άλλες σειρές. Που να σταθούν οι δικές μας στα Ζουπανιώτικα τα σπίτια<sup>143</sup>. Παστρικές με τις σειρές τους Τώρα κανά παιδί που το καλοσκέφτομαι παίρναμε αλλά όχι πολλά-πολλά, πώς να σε πω τον είχε ένας ψυχοπαίδ', παιδί δικό του δηλαδή και μπορεί να τον έδινε την κόρη του. Τώρα άρχισαν και ανακατώνονται τα πράματα που ρημαχτήκαν όλα, τότε ερχόσαν να πάρεις κορίτσι, παιδί από το χωριό. Τώρα μπίτισε καν τίποτες...».



Εικόνα 28. Πανηγύρι στη Μπάτζ(η) το 1933 (Αρχείο Οικ.Γκίνη)

<sup>142</sup> Η ενδογαμική συμπεριφορά γίνεται συνήθως αντικείμενο πραγμάτευσης όταν επιδιώκεται να υποστηριχθεί η βιολογική συνοχή μιας ομάδας και ταυτόχρονα η εσωστρέφεια της ως προς την επιλογή συζύγων, στο πλαίσιο αυτό η συζήτηση γίνεται με ιδεολογικούς όρους (Δαλκαβούκης Β. , 2005: 79)

<sup>143</sup> Η αναπαράσταση του εαυτού δεν επιτελείται ποτέ σε συνθήκες απομόνωσης, αλλά εκφέρεται με όρους αντίδρασης και αντιπαράθεσης: η ιδέα μιας κοινότητας δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ιδέα της διαφοράς οι έννοιες του τόπου, του πολιτισμού και της ταυτότητας συγκροτούνται στο πλαίσιο αυτό μέσα από διαδικασίες αντίθεσης. Οι διαδικασίες αυτές προϋποθέτουν τη χάραξη και υπεράσπιση ορίων μεταξύ της κοινότητας και ομοειδών ή μη οντοτήτων, ακριβώς επειδή το όριο είναι εκείνο που συγκεκριμενοποιεί και συμβολίζει τη διαφορά (Thomas, 1992)

Χαρακτηριστικό είναι ότι ακόμη και «οι Αυγερινιώτες των διακοπών», που δεν έχουν γεννηθεί και δεν έχουν ζήσει στην κοινότητα, γνωρίζουν και αναπαράγουν την ιστορία εγκατάστασης του «πρώτου συγγενή» τους στον Αυγερινό. Απομακρύνονται όμως από το σχήμα *διωγμός-Τούρκος-ελευθερία* και προβάλλουν κυρίως τις δραστηριότητες μετά την εγκατάσταση, όπως «ο παππούς μου ήταν σύμβουλος στο Πατριαρχείο» ή «ήταν τραπεζίτης στην Πόλη». Αναφορές ανάλογες των πολιτισμικών συμβολικών αξιών που έχουν οι παραπάνω προσδιορισμοί στα περιβάλλοντα στα οποία βιώνουν. Αντίστοιχα, αναφερόμενοι στο *συλλογικό εμείς* επαναλαμβάνουν την αφήγηση του συλλόγου της Θεσσαλονίκης, χρησιμοποιώντας όμως ως «τεκμήριο» την αναφορά του συλλόγου του Αυγερινού ή τον προσδιορισμό «μάστοροι, χτιστάδες» με την αντίστοιχη επεξήγηση «κατασκευής σημαντικού αριθμού κτιρίων στην Κωνσταντινούπολη» με τις συμβολικές αξίες που συνεπάγονται για την επαρχία οι παραπάνω δηλώσεις.



**Εικόνα 29. Μετανάστες Αυγερινιώτες στην Αμερική (α) και στην Κωνσταντινούπολη (β) Αρχείο Οικ. Καραγιάννη**

### 3.2.2. Αυτοί που έμαθαν να είναι Αυγερινιώτες

*«Το παλιό επώνυμο ήταν .... και ήμασαν Σαρακατσάνοι ή Βλάχοι, απ' ό,τι έλεγε η γιαγιά μου, αλλά μιλούσανε μόνο ελληνικά. Ηρθαν από τη Σερβία γιατί ο παππούς ήταν τσέλιγκας, ο ένας του γιός έγινε Μακεδονομάχος με τον Παύλο Μελά και ήταν στη μάχη της Οσνίτσας και επειδή το χωριό ήταν Βουλγάρικο και τους σκότωσαν όλους τότε αναγκάστηκε να φύγει και να πάει στο Μαλακάσι Τρικάλων. Παντρεύτηκε μια από το σόι το.... και επειδή ο πεθερός δεν είχε γιούς, μόνο δυο κόρες, του είπε ότι για να πάρει την κόρη του θα έπρεπε να πάρει το δικό του επώνυμο. Έτσι και έγινε. Από το Μαλακάσι πήγαν για λίγο στο Βογατσικό και μετά στον Αυγερινό. [Παντρεύτηκε με Αυγερινιώτισσα δηλαδή;] Ναι από δω από το χωριό. Η γιαγιά μου ήταν από τον Αυγερινό και ο παππούς από το Μαλακάσι Τρικάλων, αλλά και οι δυο ήταν Αυγερινιώτες. Θυμόταν ο παππούς μου που ερχόταν με τα πρόβατα κάθε φορά και περίμενε έξω από το χωριό για να τους αφήσουν να περάσουν από μέσα. [Που περίμεναν;] Εκεί που είναι τώρα το μνημείο, που λέει Μνήμη Γεωργών και Κτηνοτρόφων κάπου εκεί... Ο πατέρας μου έφυγε νωρίς δεν τα ξέρω καλά....»*

*« Τον παππού μου τον έλεγαν.... Και ήρθε από την Κρασιά Ελασσόνας μαζί με δυο συγγενείς, γύρω στο 1730-1750. Κυρατζήδες το επάγγελμα. Παντρεύτηκαν και οι τρεις εδώ στο χωριό και εγκαταστάθηκαν μόνιμα. Εμάς μας φώναζαν κυραζούλια. Ο παππούς μου μετά το γάμο έγινε..., πήρε δηλαδή το όνομα της γυναίκας του που την έλεγαν..., μπήκε σώγαμβρος. Ο πατέρας μου μετά το στρατό το άλλαξε και έγινε... και οι άλλοι δυο συγγενείς το άλλαξαν σε... ».*

Μια από τις πρακτικές ενσωμάτωσης των άλλων στην κοινότητα ήταν και η παραπάνω, συνδέοντάς τους, φαντασιακά και συμβολικά, με το σόι της νύφης. Διαδικασία που αναφέρθηκε τακτικά από τους πληροφορητές, δίχως, ωστόσο, οι ίδιοι να διαχωρίζουν εαυτούς από τους Αυγερινιώτες. Χαρακτηριστικό είναι ότι η ίδια πρακτική ακολουθήθηκε και για τους Μουσουλμάνους που παρέμειναν μετά την ανταλλαγή στην κοινότητα. Η αλλαγή επωνύμων φαίνεται ότι δεν ήταν κάτι

ασυνήθιστο στον Αυγερινό, αφού οι περισσότεροι πληροφορητές, εκτός από το χαρακτηριστικό *παρωνύμιο/παρατσούκλι* που είχαν στην κοινότητα, αναφέρονταν με δυο επώνυμα, προκειμένου να προσδιοριστούν από τα ίδια τα μέλη της<sup>144</sup>. Επιπλέον, στο σύνολο του αρχειακού υλικού που μελετήθηκε, η ενδογαμική συμπεριφορά δεν επιβεβαιώθηκε, περιορίζοντας ωστόσο τις ανταλλαγές μεταξύ Βυθού, Πεντάλοφου, Μόρφης και Δάφνης.

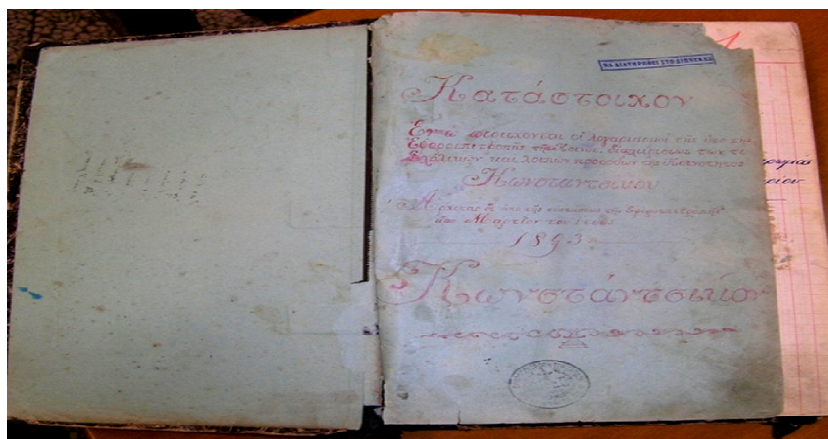
*« Ο προ-πάππος μου, είχε γίδια και ήρθε από τη Φούρκα, τέλη του 19<sup>ου</sup> ή αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. στον Αυγερινό. Γιατί από ό,τι έλεγε είχε καλύτερα βοσκοτόπια. Πήγαιναν από τη Φούρκα στα χειμαδιά και την άνοιξη γυρνούσαν, όχι στη Φούρκα, αλλά στον Αυγερινό ή στον Πεντάλοφο. Ο ένας του γιος παντρεύτηκε στον Αυγερινό, έμεινε εδώ και έκανε γίδια. Ο άλλος, ο παππούς μου, γεννήθηκε το 1909, στον Πεντάλοφο, μάλλον γιατί εκείνη τη χρονιά βρισκόταν εκεί και βοσκούσαν το κοπάδι και παντρεύτηκε εδώ στον Αυγερινό. Οι άλλοι γιοί παντρεύτηκαν ο ένας στη Φούρκα και έμεινε στον Αυγερινό, ο άλλος στη Νέα Γωνιά Χαλκιδικής και η κόρη στα Γιαννιτσά. Και οι τρεις που έμειναν στον Αυγερινό, είχαν κοπάδια και πηγαινοέρχονταν στα χειμαδιά (Αργυροπούλι, Τύρναβο κ.α.) και στη Χαλκιδική. Ο παππούς μου έμεινε και αυτός στη Χαλκιδική, τα ταραγμένα χρόνια, 1941-1950, χειμώνα/καλοκαίρι που ήταν και τα άλλα του αδέρφια. Μετά το 1950 εγκαταστάθηκε μόνιμα στον Αυγερινό και μόνο ο ένας αδερφός του πηγαινοερχόταν για χρόνια στα χειμαδιά της Λάρισας. [Ήρθαν άλλες οικογένειες από τη Φούρκα;] Από τη Φούρκα δεν ήρθαν άλλες οικογένειες στον Αυγερινό. [Είσαι Φουρκιώτισσα, Βλάχα δηλαδή;] Όχι είμαι Αυγερινιώτισσα και εδώ μας λέγαν παλιά Κουμπατσάρηδες γιατί είχαμε γίδια ενώ Βλάχους λέγαν αυτούς με τα πρόβατα. Ο προ-πάππος μου από ότι λένε μιλούσε Βλάχικα, γιατί τον κορόιδευαν ότι δεν μπορούσε να συνεννοηθεί με τη γυναίκα του που ήταν Αυγερινιώτισσα, αλλά λένε και για άλλους όπως ... που είχαν πρόβατα και μιλούσαν μόνο ελληνικά».*

---

<sup>144</sup> Πρακτική που δυσχέραινε αρκετά τη διαδικασία της πραγματοποίησης συνεντεύξεων και της κατανόησης των συνδέσμων με το παρελθόν που ανέφεραν, καθώς ο προσδιορισμός άλλαζε, ανάλογα με την ηλικία του πληροφορητή.

Από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αι. σημαντικοί πόροι για την Κοινότητα αποτελούσαν και τα έσοδα από τα *Βλάχικα ή τους Βλάχους* όπως αναφέρονται<sup>145</sup>. Τα βοσκοτόπια δηλαδή που νοίκιαζαν οικογένειες κτηνοτρόφων (σκηνιτών ή μη) από την Κοινότητα. Μέρος των οικογενειών αυτών παρουσιάζονται ως «δημότες» της κοινότητας που ψηφίζουν το 1915<sup>146</sup>, εντασσόμενοι στην τρίτη συχνότερη επαγγελματική ιδιότητα που δηλώνεται αυτή του ποιμένος, ένας σημαντικός αριθμός, των οικογενειών αυτών, εγγράφεται στα δημοτολόγια της κοινότητας μετά το 1935.

Αξίζει να επισημάνουμε ότι οι παραπάνω οικογένειες, στους προσδιορισμούς των πληροφορητών ταξινομούνταν ως «*Βλάχοι, Βλάχοι από την Τουρκία, Βλάχοι από τα Τρίκαλα, Σαρακατσάνοι και Κουμπατσαράιοι*» ή άλλες φορές ανάλογα με τον τόπο προέλευσης ( *Γρεβενά, Μπριάζα, Αργυροπούλι, Κεράσοβο, Μπίσοβο, Πελοπόννησο, Φούρκα*). Στους δημόσιους ανδρικούς χώρους της κοινότητας, επιπλέον, οι *άλλοι*, συμποσιάζονταν κυρίως στο *Κάτω καφενείο*, ενώ στο *Επάνω καφενείο*, το παλαιότερο στην κοινότητα δεν τοποθετούνταν ποτέ στο κέντρο του χώρου, όπως διαπίστωσα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας,.



**Εικόνα 30. Κατάστιχο της Εφοροεπιτροπής της Κοινοτικής διαχείρισεως των τε Σχολικών και λοιπών προσόδων της Κοινότητας, από συστάσεως της επιτροπής 1/3/1893-1924**

<sup>145</sup> «Κατάστιχο της Εφοροεπιτροπής της Κοινοτικής διαχείρισεως των τε Σχολικών και λοιπών προσόδων της Κοινότητας, από συστάσεως της επιτροπής 1/3/1893-1924» Η επιτροπή απέδιδε λογαριασμό στην Αδελφότητα Κωνσταντινουπόλεως η οποία με τη σειρά της απέστειλε κάθε χρόνο ένα ποσό για τη Σχολή της Κοινότητας, ενώ οι αποφάσεις της επικυρώνονταν από το Μητροπολίτη Σισανίου και Σιατίστης. Μετά το 1924, την ανάληψη των καθηκόντων της επιτροπής αναλαμβάνει ο «Φιλοπρόδος Σύλλογος Κωνσταντινιωτών εν Κωνσταντινουπόλει Η Κωνσταντινούπολις» που ιδρύεται εκείνη την περίοδο στο Κωνσταντίτικο.

<sup>146</sup> Βλ. Εκλογικός Κατάλογος Υποδιοικήσεως Ανασελίτσης 1915:88-99.



#### **4. Ανάμεσα στο είναι και στο φαίνεσθαι...**

Η μελέτη της κοινότητας του Αυγερινού δεν παρεκκλίνει από τις δεκάδες, ίσως και εκατοντάδες, εθνογραφικές προσεγγίσεις που επικεντρώθηκαν στη μελέτη της συγκρότησης της έννοιας της κοινότητας, της ταυτότητας, του χώρου και του παρελθόντος και στις διαπραγματεύσεις των ορίων που διαμορφώνονται με τη χρήση και την εννοιολόγησή τους.

Στόχος μου δεν ήταν να αποδείξω το έτσι και αλλιώς αυτονόητο ότι ο πολιτισμός, η κοινότητα και η ταυτότητα δεν αποτελούν στατικές, ουσιοκρατικές, κατηγορίες, αλλά να παρακολουθήσω μέσα από το εθνογραφικό υλικό την απαρχή, όσο αυτό ήταν δυνατό, της αφήγησης του *εμείς* των Αυγερινιωτών και να δω τις συσχετίσεις του με το χώρο, τη μνήμη, τον τόπο και την ταυτότητα.

Ως απαρχή των συμπερασμάτων, της αρχάριας αυτής εθνογραφικής διαδρομής, θα μπορούσε να αποτελέσει η επισήμανση του Gellner ότι *« οι πολιτισμοί διατηρούνται και οι πολιτισμοί αλλάζουν, είναι και ανθεκτικοί και ευμετάβολοι και δεν είναι αλήθεια ούτε ότι παραμένουν ουσιαστικά αμετάβλητοι, σαν αργοκίνητα παγόβουνα που μετατοπίζονται μόνο λίγα μέτρα κάθε χρόνο, διατηρώντας τη συνέχεια ενόσω αλλάζουν, ούτε ότι διαρκώς ξανά-επινοούνται, καλλιεργώντας μια επίφαση συνέχειας. Συμβαίνουν και τα δύο και, αν υπάρχουν κάποιοι νόμοι που ορίζουν ποιο κυριαρχεί, δεν τους γνωρίζουμε»* (Gellner E. , 2002:143)

Τη θέση του Gellner ακολουθεί και η τοποθέτηση του Danforth, για τα σύγχρονα έθνη-κράτη τονίζοντας ότι *« καθώς οι πολίτες μαθαίνουν την εθνική γλώσσα τους, την εθνική ιστορία τους και την εθνική λαογραφία τους, πρέπει να ξεχάσουν τις τοπικές διαλέκτους τους, τις ιστορίες των χωριών τους, τα τοπικά φολκλόρ τους. Καθώς θυμούνται τις μάχες που έδωσαν όλοι μαζί ενάντια στους εχθρούς του έθνους, πρέπει να ξεχάσουν τις μάχες που έδωσαν μεταξύ τους, ο ένας εναντίον του άλλου. Και τέλος, καθώς προσπαθούν να θυμηθούν όσα τους συνδέουν σήμερα, πρέπει να ξεχάσουν όσα τους χώριζαν στο παρελθόν»* (Danforth 1999:26). Αν υπάρχει συνεπώς κάτι που διακυβεύεται αυτό είναι η *συνέχεια*.

Κάπου ανάμεσα στις παραπάνω θέσεις βρίσκεται και η απαρχή της συγκρότησης του *εμείς* των Κωνσταντσ(ζ)ιωτών.

Εκεί που το «σαν τα αρχαία τα αρβανίτικα να πούμε λίγο πειραγμένα», γίνεται «ελληνικά δηλαδή αλλά πιο χωριάτικα», για να ξαναγίνει «τα δικά μας τα γράμματα, το σχολείο, η δημογεροντία, η Σχολή» απέναντι στους άλλους.

Εκεί που οι άλλοι «ο Χασάν και ο Ισμαήλ που φύλαγαν το χωριό», «οι Μουσουλμάνες από τη Ρέσνη που νίβονταν μαζί μας στο Αγιονέρι στη Μπάτζ'» και «η Βλάχα, που η οικογένεια της νοίκιαζε στο Παλιοκριμίνι, και που κατέβαινε, στο κρέχτο άλογο με τις άσπρες φλοκάτες, ντυμένη νύφη με τα χρυσά αράδες να πλυθεί, στο τρανό πηγάδι», γίνονται «ο Τούρκος που τον βαπτίσαμε στο γαλοκάνταρο» και «ο Τούρκος που δεν πάτησε ποτέ το πόδι του εδώ» και «ο Βλάχος και το φίδι» ή «ο Βλάχος και η κάπα».

Οι «άλλοι», άλλωστε, όπως έχει επισημάνει ο Barth, δεν είναι συνήθως οι ξένοι, με τη γενική και αφηρημένη ιδέα του άλλου, αλλά είναι γειτονικοί και γνώριμοι. Είναι αυτοί που διαμορφώνονται εντός του κοινωνικού πλαισίου στο οποίο αναδεικνύονται και ταυτόχρονα διαχωρίζονται, κατηγοριοποιούνται και ιεραρχούνται οι ομάδες.

Η διαδικασία δεν είναι μονοσήμαντη, είναι ανάλογη με τη σκοπιμότητα ένταξης των κοινωνικών υποκειμένων σε μια στενότερη ή ευρύτερη πολιτισμική κοινότητα και με την επιλογή των πολιτισμικών χαρακτηριστικών που θα θεωρηθούν πρωτεύοντα στη διαδικασία ταξινόμησης των συλλογικών ταυτοτήτων. Έτσι, οι Κωνσταντο(ζ)ιώτες καλούνται να προσαρμοστούν στα νέα κοινωνικά συμφραζόμενα και να ερμηνεύσουν τις ήδη ερμηνευμένες έννοιες του Τούρκου, του Μουσουλμάνου, του Βλάχου, μέσα από τον κοινωνικά οργανωμένο τρόπο καθορισμού της διαφοράς τους.

Οι εννοιολογήσεις των ορίων, ωστόσο, αποδεικνύονται ακόμα ρευστές. Δύο οικογένειες Μουσουλμάνων γυρίζουν πίσω, η μια με έγγραφο/παράκληση κατοίκου της κοινότητας, βαφτίζονται Χριστιανοί και παντρεύονται στην κοινότητα μετά την ανταλλαγή των πληθυσμών. Ενώ, οι «Βλάχοι» συνεχίζουν να αποτελούν μόνιμο ή περιστασιακό μέρος της κοινότητας που συμμετέχει στις εθιμικές πρακτικές

*«παίρνοντας το μάλλινο νήμα από τη Γιάννενα που χόρευε στην Αγιά Παρασκευή για να τυλίξουν το καρδάρι για το πρώτο άρμεγμα την άνοιξη»  
ή «μη βάφοντας τα αυγά του Πάσχα κι ας έρχονταν μαζί μας στην εκκλησιά».*

Η ταυτότητα άλλωστε στο εσωτερικό μιας ομάδας όπως έχει επισημάνει ο Cohen δεν είναι ομοιογενής, οι λόγοι που αναπτύσσονται γι αυτήν, συνήθως την παρουσιάζουν ως συνεκτική και ενιαία καθώς επιμένουν να προβάλλουν την ακεραιότητα, τη γνησιότητα, την αυθεντικότητά της (Cohen P. 2000).

Ο χώρος, εγγενώς σύνθετος, ετερόκλητος, πολυφωνικός και αντιφατικός, καλείται να «επιβάλλει» τάξη στις αλλαγές των συνθηκών της ιστορίας και να αναπαραστήσει το εμείς όχι εν κενώ αλλά σε άμεση αναφορά με την πολιτισμική ουσία του έθνους.

Στην αμφίδρομη διαλεκτική, «απόδειξης του ριζώματος στον τόπο», τοπικού-εθνικού, που αναπτύσσεται, οι «σημαντικοί άλλοι» θα διαμορφώσουν ένα συνεχές στην κοινότητα όπου συνυπάρχουν διαφορετικές χρήσεις και σημασίες του χώρου, επικυρώνοντας τους πραγματικούς ή φαντασιακούς δεσμούς με τον τόπο. Έτσι, «η βοσκή στα Τουρκομνήμορα» θα ξεχαστεί, ο Κοσμάς ο Αιτωλός θα «διαβεί» το χώρο της κοινότητας για να επιβεβαιώσει την ελληνοφωνία και την ελληνικότητα των κατοίκων, κι ας λεν σήμερα στο καφενείο ότι ήταν

*«το άλογο του τάδε που πάτησε και θάμαξαν ότι πήγε ο Πατρο-Κοσμάς από εκεί» ή «την ιστορία του Τίτου ιερέα που δεν τον άφησε να σταθεί ούτε λεπτό (στο χώρο της κοινότητας) και τον αφόρισε ο Δεσπότης και για χρόνια τον διάβαζαν στην εκκλησιά»*

Στην εθνική ιστορική συνέχεια του χώρου θα προστεθεί και ο Παύλος Μελάς στον αντίποδα της Ρουμάνικης προπαγανδιστικής παρουσίας στον Πεντάλοφο που έγινε αιτία «να έρχονται οι τσαρταμπάδες να ανακατώνουν το χωριό και να μας τραβούν στο Ζουπάν, μέρες ολάκερες», αλλά θα ξεχαστούν «οι επαναστάτες Κωνσταντζιότες που [μετά] έγιναν ληστές και εφορολογούσαν τους κατοίκους των γύρω οικισμών» (Τσάρας 1968:273)<sup>147</sup>.

Στο πλαίσιο αυτό η τάξη του χώρου θα επανανοηματοδοτηθεί και η αφήγηση καταγωγής θα συμπλέξει «ιστορικές αλήθειες» και υπαρκτά πρόσωπα με μυθικά

---

<sup>147</sup> Οι τρόποι με τους οποίους η επιλεκτική χρήση της μνήμης αλλά και της λήθης συμβάλλει στην συγκρότηση των εθνών έχουν επισημανθεί από πολλούς μελετητές. Ο Danforth τονίζει τη διάσταση που έχει δοθεί από την σχετική με τον εθνικισμό βιβλιογραφία στη συλλογική ανάμνηση, στην κατασκευή ενός κοινού παρελθόντος και μιας κοινής ιστορίας. Σε όλα αυτά δηλαδή, που συνιστούν τον ιστό που ενώνει τους ανθρώπους σε μια εθνική κοινότητα. Τονίζοντας, ωστόσο, και το σημαντικό ρόλο που επιτελούν η ιστορική πλάνη, η κοινή αμνησία, η συλλογική λήθη (Danforth 1999:26, Gellner E. 1992).

στοιχεία. Έτσι, το Σούλι συναντιέται με την Κολόνια, τη Γράμμουστα και την Πελοπόννησο, ο Μέγας Αλέξανδρος με τους Αυγερινιώτες, σε μια σύνθεση και συνύπαρξη του παλαιού με το νεώτερο, σε μια σύνθεση της ιστορίας με τον παροντικό χώρο και χρόνο. Διαμορφώνοντας σταδιακά τους παλαιούς οικισμούς σε πολιτισμικούς τόπους ιδιαίτερης ιστορικής και κοινωνικής σημασίας και αποδίδοντας, στο χώρο όλα εκείνα τα ιστορικά στοιχεία που προϋποθέτουν τη δημιουργία, ανάπτυξη και εξέλιξη μιας τοπικής και ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας.

Η αφηγηματική απόδοση του *Εμείς* θα δημιουργηθεί, με αυτόν τον τρόπο σε ένα διαθέσιμο αφήγημα που νομιμοποιεί την κοινότητα και αποδίδει μια ερμηνεία που προσδίδει νόημα στον κόσμο και στις εμπειρίες των υποκειμένων. Δεν είναι δημιούργημα ατομικό αποδίδει μια ιστορία την οποία γνωρίζουν και αποδέχονται τα μέλη της ομάδας. Αλλά αποκτά τη μορφή καταστατικού μύθου, που λειτουργεί διαμεσολαβητικά ανάμεσα στον εαυτό, το συλλογικό υποκείμενο, και τους περιβάλλοντες άλλους.

Οι πληροφορητές μου δεν είχαν βιωμένη εμπειρία της συγκρότησης του χώρου. Αναφέρονταν σε αυτήν μέσα από μια διαδικασία επανερμηνείας μιας ήδη ερμηνευμένης μνήμης, η οποία ωστόσο αναδείχθηκε σε κυρίαρχη αφήγηση μετά και τα γεγονότα του εμφυλίου<sup>148</sup>.

Οι αφηγηματικές στρατηγικές, παρήγαγαν με αυτό τον τρόπο μια επιλεκτική αφήγηση που αφορούσε την εσωτερική φύση, της κοινότητας. Επαναπροσδιορίζοντας, τη συμβολική αξία των ορίων, αναδεικνύοντας συλλογικές μνήμες που αντιπαραθέτονταν ανάμεσα στο *Εμείς* και το *Αυτοί* στο εσωτερικό της κοινότητας, στο δικό μας ήταν το μέρος, στο *Πάνω* και στο *Κάτω* Καφενείο, στους *Αυγερινιώτες* και στους *Κωντσαντ(ζ)ιώτες*, διαμορφώνοντας πρότυπα που ενεργοποιούνταν όταν κάλυπταν και ικανοποιούσαν συγκεκριμένες απαιτήσεις και ανάγκες. Αντίστοιχες των εμφυλιακών γεγονότων ήταν και οι οριοθετήσεις της διαφορετικότητας των όμορων *Άλλων* που ακολουθούσε τις πολιτισμικές σημασίες της νοικοκυροσύνης, της ενδογαμίας, της μουσικής και του χορού.

Αυτή η αφηγηματική απόδοση του *εμείς* έργο ενός ή περισσότερων μελών της ομάδας, αποδεκτή ή υιοθετημένη από τα υπόλοιπα μέλη, δεν ήταν λίγες οι φορές που αντιπαρατέθηκε και συνδιαλέχθηκε με το Βόιο εσωτερικεύοντας μέρος του

---

<sup>148</sup> Βλ. (Μπουσχοτεν, 1997)

περιφερειακού λόγου στον τοπικό. Με ένα Βόιο που συγκροτήθηκε από ένα λόγιο λόγο, ενισχύθηκε από τις συλλογικότητες των αστικών κέντρων και ανέδειξε κυρίαρχες αφηγήσεις για το σύνολο τόσο της επαρχίας όσο και των οικισμών της. Ένα Βόιο που έγινε Άνω και Κάτω, η Ανασελίτσα, τα Καστανοχώρια, τα Ζουπανοχώρια και που στους πληροφορητές μου αποτυπωνόταν στην αρχή κάθε συνέντευξης με το μόνιμο ερώτημα

*« Τι λες Βόιο; Τι είναι Βόιο; Εμείς είμαστε Βόιο; Βοϊάτης τι θα πεί;»*



**Εικόνα 31 (2008. ) Πολιτιστικός Σύλλογος Αυγερινού Σύμβολο Ενότητας, Σύμβολο Αγάπης**

## Αντί επιλόγου

(Από το ημερολόγιο της επιτόπιας έρευνας)

Ο φωτισμένος χώρος του έχει χάσει την κυκλικότητα της ημέρας. Αυτοκίνητα με πινακίδες Κοζάνης, Θεσσαλονίκης και του εξωτερικού, δεξιά και αριστερά του δρόμου, μεταβάλλουν την εικόνα της ερήμωσης που συναντά κανείς άλλες φορές. Στην πλατεία, στην είσοδο του κύκλου που σχηματίζει το παλιό τοίχιο, δυο ενεργά μέλη του Πολιτιστικού Συλλόγου Αυγερινού, φροντίζουν για τις εισπράξεις των κουπονιών/εισιτηρίων, προκειμένου οι επισκέπτες και οι κάτοικοι να εισέλθουν στο χώρο της πλατείας και του χορού. Είναι 9 Αυγούστου 2008 και πραγματοποιείται ο χορός του Αυγερινού.

Η πλατεία είναι γεμάτη άσπρα πλαστικά τραπέζια και καρέκλες. Δεξιά το ηρώο, στη μέση ο πλάτανος (δωρεά Χ.Γκίνη) και αριστερά το πάλκο για την ορχήστρα. Τριγύρω ηλικιωμένες με τσεμπέρια Αυγερινιώτικα και ένα φόρεμα που παραπέμπει στην Κοντούσα. Το πριν και το μετά ενός χώρου που προσπαθεί να αντισταθεί στα νέα δεδομένα.

Καθόμαστε στο τραπέζι με άνδρες και γυναίκες μεταξύ 35 και 40 χρονών γεννημένοι και μεγαλωμένοι όλοι στη Θεσσαλονίκη αλλά με έντονη την Αυγερινιώτικη ταυτότητα. Προβάλλοντας αυτή τη μοναδικότητα και τη διαφορετικότητα όπως φρόντιζαν και αρκετοί ντόπιοι κάτοικοι (γεννημένοι και μεγαλωμένοι στον Αυγερινό) να προβάλουν. Οι περισσότεροι ήξεραν ότι έκανα έρευνα στο χωριό και ότι αυτή θα αποτελούσε μέρος της εργασίας μου για το μεταπτυχιακό. Στις προηγούμενες συζητήσεις μαζί τους, κυρίως στη Θεσσαλονίκη, είναι χαρακτηριστικό ότι κανένας δεν δεχόταν τον προσδιορισμό Βοιάτης, επισημαίνοντάς μου ένας από αυτούς, γεννημένος στη Γερμανία και μεγαλωμένος στη Θεσσαλονίκη ότι:

*«τα τελευταία χρόνια έμαθα να λέω, κυρίως από το χορευτικό, ότι είμαι από το Βόιο. Μέχρι τώρα όταν με ρωτούσαν από πού είμαι έλεγα από τον Αυγερινό και όταν συνέχιζαν τι είμαι έλεγα Αυγερινιώτης».*

Οι μουσικοί ο Νίκος Φιλιππίδης στο κλαρίνο από το Κεράσοβο, η Ανθούλα Νούση από το Πωγώνι στο τραγούδι, βιολί και ντέφι, ανεβαίνουν στο πάλκο, για να ξεκινήσει ο χορός. Την έναρξη πραγματοποιεί το χορευτικό του Πολιτιστικού

Συλλόγου Αυγερινού, ομάδες από παιδιά του καλοκαιριού, που έρχονται για αρκετό διάστημα το καλοκαίρι και κάνουν μαθήματα παραδοσιακών χορών με κάποιο από τα μεγαλύτερα παιδιά προκειμένου να παρουσιάσουν ένα πρόγραμμα στο χορό.

Μια ομάδα παιδιών, από 3 μέχρι 5 χρονών, εμφανίζεται στο κέντρο της πλατείας φορώντας κοντούσες, τα κορίτσια και φουστανέλλες από αυτές που βρίσκεις άφθονες στα τουριστικά καταστήματα της Θεσσαλονίκης, τα αγόρια. Χορεύουν ένα Μπεράτι και κάθονται στον πλάτανο για να τους διαδεχθεί μια ομάδα κοριτσιών με κοντούσες 12-15 χρονών.

Εδώ με πληροφορούν οι παριστάμενοι παρακολουθώντας το πρόγραμμα της δεύτερης ομάδας,

*«το έχουμε σαν έθιμο η κάθε κοπέλα στο χωριό να παίρνει την κοντούσα της γιαγιάς της και αν τα κορίτσια είναι περισσότερα τη δική της την παίρνει αυτή που έχει το όνομα και φτιάχνουν οι γονείς μια για τις υπόλοιπες».*

Το πρόγραμμα του χορευτικού τελειώνει μετά πολλών χειροκροτημάτων και το λόγο παίρνει ο πρόεδρος του Πολιτιστικού Συλλόγου Αυγερινού, καλώντας τους επισήμους για τους γνωστούς χαιρετισμούς που επιβάλλονται σε τέτοιες περιστάσεις και προσκαλεί στο τέλος τους ίδιους με πρώτο τον πρόεδρο του Τοπικού Δημοτικού Διαμερίσματος του Αυγερινού να «ανοίξουν» το χορό.

Στο τραπέζι μας μια γυναίκα παραπονιέται για το γιο της που δεν κατάφερε να χορέψει με τις ομάδες του χορευτικού, για να δεχθεί την επισήμανση ότι:

*«θα πρέπει να τον μάθεις να πηγαίνει στο χορευτικό του Συλλόγου Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης, να αρχίσει σιγά-σιγά να μαθαίνει τους χορούς του χωριού και να δένεται έτσι με αυτό. Αυτό κάναμε και εμείς όταν ήμασταν μικροί και μάθαμε να αγαπάμε έτσι το χωριό»*

Μαθαίνεται η αγάπη στον τόπο, αναρωτήθηκα ... Σιγά-σιγά ο χορός άρχισε να ανοίγει και στον κόσμο με χορούς που περισσότερο παρέπεμπαν σ' αυτό το «νεοδημοτικό» στοιχείο που αναπτύσσεται τελευταία στα τοπικά πανηγύρια και λιγότερο στο μουσικοχορευτικό ρεπερτόριο του Βοΐου, αυτό που χαρακτηρίζουν οι περισσότεροι παραδοσιακό. Μια εναλλαγή Μακεδόνικων, Θρακιώτικων, Ποντιακών και Ηπειρώτικων χορών, δημιούργησε ένα οξύμωρο σχήμα στον παραδοσιακό χορό

όπως μου είχαν περιγράψει του Αυγερινού, που ο κύκλος του μεγάλωνε, γινόταν δύο ή και πολλές φορές και τρεις κύκλοι, στα Μακεδόνικα και στα «νεοδημοτικά», ενώ ήταν πολύ μικρότερος στα παραδοσιακά βαριά Ηπειρώτικα.

*«Μην βλέπεις τώρα» προσπάθησαν να μου δικαιολογηθούν οι παριστάμενοι «τώρα έχει χαλάσει ο χορός» [Τι εννοείς; ] Τώρα έρχονται πολλοί ξένοι στο χορό [Τι ξένοι;] Ξένοι, από την Κοζάνη, τα γύρω χωριά, τη Νεάπολη αν καθίσεις θα δεις ότι σε καμιά δύο-τρεις ώρες, θα αρχίσει το πραγματικό Αυγερινιώτικο γλέντι.*

Για τον ίδιο η εικόνα που είχε σχηματίσει ή μάθει για το χωριό του, ήταν εντελώς αντίθετη από αυτή που αντιμετώπιζα και αντιμετώπιζε εκείνη τη στιγμή. Αντίθετα για μένα η διαδικασία που εξελισσόταν ήταν ένα φυσικό επακόλουθο. Αφού οι περισσότεροι Αυγερινιώτες ζουν και βιώνουν διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα όλο το χρόνο και μεταφέρουν όλα εκείνα ή κάποια από τα στοιχεία τους στο χώρο της κοινότητας.

Στο μικρόφωνο ακούστηκε η Ανθούλα Νούση «τσιφτετέλι, παραγγελιά της Αμερικάνας» για να διορθώσει «της Αυγερινιώτισσας που ζει στα ξένα». Μια γυναίκα μπήκε στο κέντρο του κύκλου της πλατείας και χόρευε μόνη της με το σύζυγο της. Οι γύρω μου δυσανασχέτησαν με τη συμπεριφορά, φροντίζοντας να μου εξηγήσουν

*Στον Αυγερινό είμαστε ένα περίεργο κράμα [Τι περίεργο ;] Περίεργο πώς να σου το εξηγήσω. Είμαστε ντόπιοι [Δηλαδή τι ντόπιοι. Ντόπιοι Μακεδόνες;] Ναι ντόπιοι Μακεδόνες, που έχουμε όμως κουζίνα που μοιάζει με την Ηπειρώτικη δεν είναι όμως ίδια. Ας πούμε οι Ηπειρώτες δεν τρώνε μανιτάρια, δεν έχουν σαλέπι, εμείς εδώ αυτά τα χρησιμοποιούμε πολύ στην κουζίνα μας. Εγώ νομίζω ότι αυτό οφείλεται στον τόπο. Δεν νομίζω ότι υπάρχει άλλο μέρος τόσο πλούσιο. Είμαστε περίεργοι, πώς να σου το πω. Διαφορετικοί. Έχω γυρίσει όλα τα Ζαγοροχώρια και την ορεινή Ναυπακτία τέτοιο μέρος σαν τον Αυγερινό δεν βρήκα. Σου είπα ότι η κουζίνα μας μοιάζει με την Ηπειρώτικη, οι πίτες οι δικές μας όμως είναι διαφορετικές. Αλλιώςτικες. [Διαφορετικοί και από τον Πεντάλοφο;] Ναι, διαφορετικοί δεν μοιάζουμε με κανέναν. Οι Πενταλοφίτες είναι άγριοι, πώς να σου πω άγριοι, πίνουν κάνουν φασαρίες, μαλώνουν. Εμείς εδώ δεν*



έχουμε τέτοια. Να τώρα με το χορό, παλιά ήμασταν μόνο οι Αυγερινιώτες ήταν πιο ωραία τα πράγματα, δεν ήταν αυτό που βλέπεις τώρα. Χορεύαμε όλοι μαζί, τα δικά μας, ούτε φασαρίες ούτε τίποτα αν καθίσεις πιο αργά θα δεις. [Δεν είχατε δηλαδή ίδιους χορούς με το Βόιο;] Με το Βόιο; Τι να σου πω εγώ δεν ξέρω μέχρι που είναι το Βόιο, ποιο είναι το Βόιο. Ας πούμε για μένα Βόιο είναι τα χωριά που είναι πάνω από το Τσοτύλι, αυτά που είναι κάτω από το Τσοτύλι είναι άλλο. [Η Σιάτιστα δεν είναι Βόιο;] Τα Σιάτιστα, όχι δεν είναι Βόιο. Ας πούμε είναι πιο αστοί, αριστοκράτες τα σπίτια τους άμα δεις έχουν αυτό το τούρκικο, με τους τοίχους γύρω από την αυλή. Στον Αυγερινό δεν θα δεις τέτοια πράγματα. Και οι δικοί μας πήγαιναν στην Κωνσταντινούπολη, έκαναν χρήματα, είχανε και τράπεζα οι Αυγερινιώτες στην Κωνσταντινούπολη να φανταστείς. Αλλά δεν γίναμε ποτέ σαν αυτούς. Είναι ένας ξάδελφός μας αυτός είναι καθηγητής στη Βέροια και ξέρει πολλά για το χωριό ετοιμάζει και ένα βιβλίο να εκδώσει. [Τι βιβλίο, αυτό που θα εκδώσει ο Σύλλογος Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης;] Όχι άλλο είναι αυτό, δικό του με την πραγματική ιστορία του Αυγερινού.

Η κουβέντα μας σταμάτησε εκεί, καθώς την προσοχή μας τράβηξε ένας αλβανικός σκοπός που ακούστηκε να ξεκινά. «Και λίγο Αλβανία», ανακοίνωσε η αοιδός αλλά δεν υπήρχε καμία ανταπόκριση από τον κόσμο για να χορέψει. Κάπου στα μισά του σκοπού σηκώθηκαν δυο Αλβανοί μετανάστες στο χωριό και άρχισαν να χορεύουν μόνοι πιασμένοι σε κύκλο χωρίς να τους συνοδεύσει κανείς. Οι αλβανικοί σκοποί, όλοι και όλοι δύο στο σύνολο τους, σταμάτησαν γρήγορα καθώς δεν υπήρχε συμμετοχή από τον κόσμο.

Μια παρέα ανδρών Αυγερινιωτών γύρω στα 60 σηκώθηκε και παρήγγειλε μια Λότζια, βάζοντας μπροστά ένα άντρα γύρω στα 65-70 να χορέψει. Η όψη του ωχρή, αλλά η κίνηση του στο χορό κάθε άλλο παρά αυτή την εντύπωση έδινε. Μετά την πρώτη του φιγούρα άρχισαν όλοι οι συγχορευτές του να κερνάν ένας-ένας τα όργανα. «Τον βλέπεις αυτόν» μου είπαν «έχει καρκίνο δεν ξέρει αν θα είναι στον επόμενο χορό». Δωρίζουν, σκέφτηκα, παρατηρώντας όλο αυτό το τελετουργικό του χορού και αποχαιρετούν μ' έναν τρόπο το χωριανό.

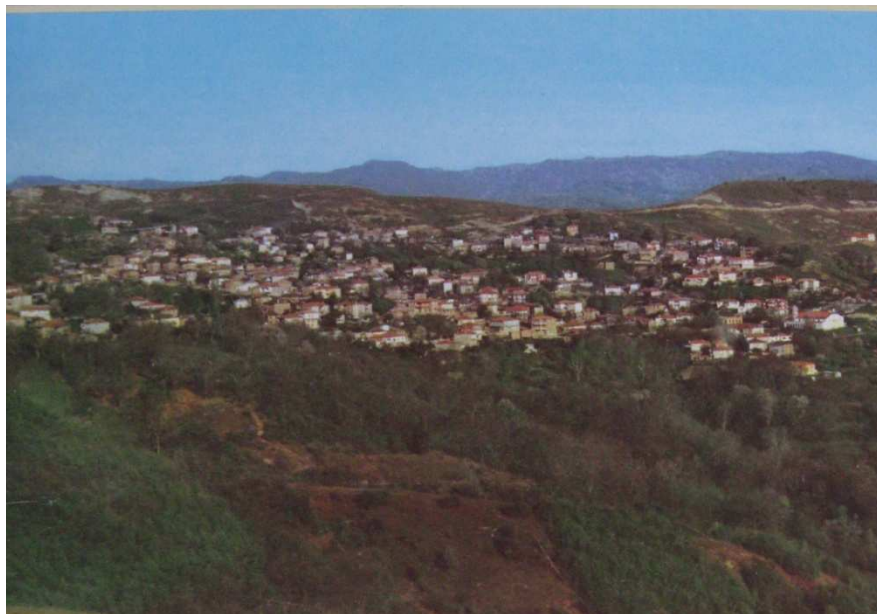
Η ώρα περνούσε είχε φτάσει σχεδόν τρεισήμισι και το περιβόητο αυθεντικό Αυγερινιώτικο γλέντι δεν φαινόταν πουθενά..., η πλατεία είχε σχεδόν αδειάσει, αλλά

οι σκοποί συνέχισαν να ακολουθούν το νεοδημοτικό ρεπερτόριο, τα τσιφτέλια και τις ζεμπεκιές. Ο δρόμος είχε αδειάσει και αυτός από τα αυτοκίνητα και σιγά-σιγά ερήμωνε και η πλατεία.

Τι είναι τελικά αυτοί οι Αυγερινιώτες σκεφτόμουν στο δρόμο για τη Νεάπολη. Και οι Βοϊάτες, το Βόιο μέχρι που τελικά είναι το Βόιο;

Οι συνειρμοί μου με οδήγησαν στο μείδισμα του καθηγητή μου, όταν τον είχα ενημερώσει ότι θέλω να ασχοληθώ με τους Βοϊάτες «Υπάρχουν Βοϊάτες;» μου είχε πει, για να δεχτεί από μέρους μου τη σίγουρη (τότε) απάντηση «και βέβαια υπάρχουν, αφού υπάρχει Βόιο, υπάρχουν και Βοϊάτες».

Η αναζήτηση συνεχίζεται.....



**Εικόνα 32. Αρχείο Συλλόγου Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης**

## ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΕΣ

<b>A/A</b>	<b>Όνοματεπώνυμο</b>	<b>Ηλικία</b>
1.	Αθανάσιος Καραγιάννης	61
2.	Αθηνά Οικονομίδου	38
3.	Αλέξανδρος Μιχούλης	23
4.	Ανδρέας Βαργιάμης	78
5.	Απόστολος Μιχούλης	25
6.	Αργύρης Μπαιρακτάρης	30
7.	Αριστοτέλης Χατζόπουλος	49
8.	Βασίλειος Παπαιωάννου	60
9.	Βασίλειος Τάρης	40
10	Βασίλειος Τάρης	29
11	Γεώργιος Γκουλιαμπέρης	72
12	Γεώργιος Καραγιάννης	82
13	Γεώργιος Μανάρας	30
14	Γεώργιος Μπάτζιος	71
15	Γεώργιος Τζούλης	63
16	Δημήτριος Βαργιάμης	42
17	Ευφημία Νάνου	39
18	Ιωάννης Καραγιάννης	80
19	Ιωάννης Μπακόλας	54
20	Ιωάννης Τριανταφύλλου	87
21	Κοσμάς Καραχλές	60

22	Κοσμάς Παπαιωάννου	59
23	Κων/νος Αργυρόπουλος	62
24	Κων/νος Καραγιάννης	53
25	Κων/νος Κουσουλής	45
26	Κων/νος Παπαιωάννου	62
27	Κων/νος Σλίκας	68
28	Κων/νος Τσέκαρης	97
29	Κων/νος Τσέκαρης	25
30	Μαρία Τσουύτση	39
31	Νικόλαος Βαργιάμης	70
32	Νίκος Νάνος	57
33	Ντόμνα Καραγιάννη	79
34	Οδυσσέας Καραγιάννης	30
35	Φώτης Βάσος	55
36	Χρήστος Γκίνης	45
37	Χρήστος Μητούλης	63
38	Χρήστος Νάνος	34

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Αρχειακό υλικό

Αρχείο Κοινότητας Αυγερινού

Αρχείο Κοινοτήτων Δήμου Τσοτυλίου, Δημοτικό Διαμέρισμα Αυγερινού

Αρχείο Συλλόγου Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης

Αρχείο Κοινότητας Δαμασκηνιάς

Αρχείο Χρήστου Γκίνη

Αρχείο Οικογένειας Βαργιάμη

Αρχείο Οικογένειας Οικονομίδα

Αρχείο Οικογένειας Καραγιάννη

Αρχείο Οικογένειας Νάνου

Αρχείο Πολιτιστικού Συλλόγου Αυγερινού

Αρχείο Βοϊακής Εστίας Θεσσαλονίκης,

Εκλογικός Κατάλογος Υποδιοικήσεως Ανασελίτσης 1915

Ιστορικό Αρχείο Μακεδονίας

*IAM, ABE 119, Φ13*

*IAM, ABE 119, Φ15*

*IAM, ABE 119, Φ14*

Γενικά Αρχεία του Κράτους, Αρχεία Νομού Κοζάνης

ABE 60

ΦΕΚ 179/30-8-1927

### Ιστοσελίδες

[www.voiotis.gr](http://www.voiotis.gr)

[http://avgerinos20008m.com/istoria\\_xwriou.html](http://avgerinos20008m.com/istoria_xwriou.html)

<http://www.odsth.gr>

- Banks, M. (1996). *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London and New York: Routledge.
- Barth, F. (2000). "Boundaries and connections". In Cohen, *Signifying Identities*. London & New York: Routledge.
- Barth, F. (1994). "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". In H. Vermeulen, & C. Govers, *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Barth, F. (1998). Introduction (επιμ.), Ethnic groups and. In F. Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Long Grove,: Waveland Press.
- Bauman. (1994). *Ο πολιτισμός ως πράξη*. Αθήνα: Πατάκης.
- Bauman, Z. (1996). From Pilgrim to Tourist – or a short History of Identity. In S. Hall, & P. Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Bernard, R. (1994). *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Bertaux, D. (Ed.). (1981). *Biography and society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly Hills: Sage Studies in International Sociology.
- Clifford, J., & Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writting Culture The poetics and politics of ethnography*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Cohen, J. (2000, November). Problems in the Field:Participant Observation and the Assumption of Neutrality. *Field Methods* , Vol 12, Issue 4, pp. 316-333.
- Cohen, P. (1994). "Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology". In C. Govers, & H. Vermeulen, *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries "* (pp. 59-80). Amsterdam: Het Spinhuis.
- Cohen, P. (2000). Discriminating relations- identity, boundary and authenticity. In P. Cohen (Ed.), *Signifying Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. London and New York: Routledge.
- Cohen, P. (1994). *Self Consciousness. An alternative anthropology of Identity*. London and New York: Routledge.
- Cohen, A. (1985). *Symbolic construction of community. Key iIdeas*. London, N.Y.: Routledge.
- Collard, A. (1993). "Διερευνώντας την κοινωνική μνήμη στον ελλαδικό χώρο". Στο Ε. Παπαταξιάρχης, & Θ. Παραδέλλης, *Ανθρωπολογία και Παρελθόν.Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. London: Cambridge University Press.
- Copans, J. (2004). *Η επιτόπια εθνολογική έρευνα*. (Κ. Μάρκου, Επιμ.) Αθήνα: Gutenberg.
- Cowan, J. (1990). *Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Crane, S. (1997). Writing the Individual Back Into Collective Memory. In *The American Historical Review* (pp. 1372-1385).
- Cuche. (2001). *Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Τυπωθήτω.
- Danford, L. (1984). " The ideological context of the search for continuities in greek culture". *Journal of Modern Greek Studies* , pp. 53-87.
- Danforth, L. (1999). *Η Μακεδονική Διαμάχη. Ο εθνικισμός σε έναν υπερεθνικό κόσμο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Dubisch, J. (1976). " The Ethnography of the Islands Tinos". In M. Dimen, E. Friedl, & (ed.), *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus. Towards a Perspective on the Ethnography of Greece* (pp. 314-327). New York: New York Academy of Sciences.
- Elias, N. (1992). *Η διαδικασία του πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Erickson, P., & Murphy, L. (2002). *Ιστορία της ανθρωπολογικής σκέψης*. Αθήνα: Κριτική.
- Eriksen, T. (2006). *Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα*. Αθήνα: Κριτική.
- Eriksen, H. (1993). *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Feagin, J., Orum, A., & Sjoberg, G. (1991). *A case for case study*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Foucault, M. (1987). *Η αρχαιολογία της γνώσης*. Αθήνα: Εξάντας.
- Friedl, E. (1965). *Vasilika. A village in modern Greece*. USA: Holt, Rinehart and Winston.
- Geertz, C. (2003). *Η ερμηνεία των πολιτισμών* . Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gefou-Madianou, D. (1999). *Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica*. (A. E.-4. [online], Ed.) Retrieved from [http://vnweb.hwwilsonweb.com/hww/results/results\\_single.jhtml?nn=37](http://vnweb.hwwilsonweb.com/hww/results/results_single.jhtml?nn=37).
- Gellner, E. (1992). *Έθνη και Εθνικισμός*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Gellner, E. (2002). *Εθνικισμός, Πολιτισμός, Πίστη και Εξουσία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gounaris, B. (1989). "Emigration from Macedonia in the Early Twentieth Century". *Journal of Modern Greek Studies* (7).
- Gupta, A., & Ferguson, J. (2005). "Πέρα από την κουλτούρα. Χώρος, ταυτότητα και η πολιτική της διαφοράς". Στο Γ. Κυριακάκης, & Μ. Μιχαηλίδου (Επιμ.), *Η προσέγγιση του άλλου. Ιδεολογία, μεθοδολογία και ερευνητική πρακτική*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, S. (1996). Who needs 'Identity'? . In S. Hall, & P. Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Hall, S., Held, A., & McGrew, A. (2003). *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Hassiotis, I. (2007). Macedonia from the Beginning of the Eighteenth Century to the Foundation of the Hellenic State. In I. Koliopoulos, *The History of Macedonia* (pp. 147-163). Θεσσαλονίκη: Μουσείο Μακεδονικού Αγώνα.
- Hay, I. (Ed.). (2000). *Qualitative Research Methods in Human Geography*. Oxford University Press.
- Herzfeld, M. (1998). *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέπτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Herzfeld, M. (2002). *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, Ιδεολογία και η Διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hinchman, L., & Hinchman, S. (Eds.). (1997). *Memory, Identity, Community. The idea of narrative in the human Sciences*. New York: State University of New York Press.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2004). *Η επινόηση της παράδοσης*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Huyssen, A. (1995). *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*. New York: Routledge.
- Jenkins, R. (1986). "Social anthropological models in inter-ethnic relations". In J. Rex, & D. Mason, *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge: Cambridge university press.
- Jorgensen, D. (1989). *Participant Observation. A methodology for human Studies*. California, USA: Sage Publications.



- Marcus, G., & Fischer, M. (1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Mitchell, C. (1983), Case and Situation Analysis, *Sociological Review*, 31
- Nora, P. (1989). Between memory and history: Les lieux de memoire. *Istor.Representataions. Memory and Counter Memory* , 26.
- Orther, S. (1984). Anthropological theory since thw 1960's. *Comparative Studies in Society and History* (26).
- Ortner, S. (1994). *Ανθρωπολογία Γυναίκες και Φύλο*. (Α. Μπακαλάκη, Ed.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Portelli, A. (1997). *The Battle of Valle Giulia. Oral History and the Art of Dialogue*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Rushton, L. (1992). "Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος". Στο Ε. Παπαταξιάρχης, & Θ. Παραδέλλης, *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Sauer, C. (2009). "The Morphology of Landscape". In W. Denevan, & K. Mathewson (Eds.), *Carl Sauer on culture and landscape. Reading and commentaries*. Louisiana State University Press.
- Smith, P. (2000). *Cultural Theory. An introduction*. New York: Blackwell.
- Thomas, N. (1992). The inversion of tradition. *American Ethnologist* , 19(2).
- Thompson, P. (2002). *Φωνές από το Παρελθόν. Προφορική Ιστορία*. (Κ. Μπάδα, & Ρ. Μπούσχοτεν, Επιμ.) Αθήνα: Πλέθρον.
- Tsetlaka, A.-M. (2011). *Les musulmans hellenophones de Macedonie occidentale. Un exemple de conversion massive a Iislam (16e-19e siecles) dans I espace balkanique ottomane*. Paris: Ανέκδοτη διδακτορική διατριβή.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as history*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Vernier, B. (2001). *Η κοινωνική γένεση των αισθημάτων. Πρωτόκοι και υστερόκοι στην Κάρπαθο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Yin, K. (1984). *Case Study Research, Sage Publications, Beverly Hills*
- Wace, A., & Thompson, M. (1989). *Οι νομάδες των Βαλκανίων. Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*. Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη.
- Werner, O. (1999). When recording is impossible. *Field Methods* , 11.

Williams, B. (1989). "A class act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual review of Anthropology* 18.

Williams, R. (1994). *Κουλτούρα και Ιστορία*. Αθήνα: Γνώση.

Αγακίδης, Ι. (1984 (επανεκδοση του 1891)). *Ζώντα μνημεία της Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Νικόδημος.

Αδαμίδης, Α. (1987). *Η προσφορά της Ανασελίτσας στο Μακεδονικό Αγώνα*. Θεσσαλονίκη.

Αδαμίδης, Α. (1977). *Ο Μακεδονικός αγώνας στα Καστανοχώρια*. Θεσσαλονίκη.

Αδαμίδης, Α. (1990). *Παλιοχώρια Βοίου Κοζάνης*. Θεσσαλονίκη: Ιδιωτική έκδοση.

Αλεξιάκης, Ε. (1996). "Οικιστική και σημειολογία του χώρου στην Ήπειρο. Συγκριτική προσέγγιση". Στο *Η επαρχία Κόνιτσας στο χώρο και στο χρόνο*. Κόνιτσα: Δήμος Κόνιτσας, Πνευματικό Κέντρο.

Αλεξιάκης, Ε. (2008). "Χορός, θυσία, νεκροί. Τελετουργίες έρωτος και τελετουργίες αίματος στην Ελλάδα". Στο Ε. Αλεξιάκης, Μ. Βραχιονίδου, & Α. Οικονόμου (Επιμ.), *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας.

Ανδρεάδου, Ε. (1917). *Η ελληνική μετανάστευσις*. Αθήνα.

Ανδριάκαινα, Ε. (2001). "Από τη μνήμη στις μνήμες. Η γλωσσική στροφή και η προσέγγιση του παρελθόντος στις κοινωνικές επιστήμες". *Δοκίμες*

Αντωνιάδου, Α. (2007α). *Επαρχία Βοίου: γεωγραφικά δεδομένα και δημογραφικές εξελίξεις*. Ιωάννινα: Αδημοσίευτη εργασία στα πλαίσια του μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών.

Αντωνιάδου, Α. (2007β). *Πολιτικές της μνήμης. Τα ιστορικά και άλλα μνημεία ως όψεις καταγραφής της ιστορικής και κοινωνικής μνήμης στην Επαρχία Βοίου Κοζάνης*. Ιωάννινα. Αδημοσίευτη εργασία στα πλαίσια του μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών.

Αντωνιάδου, Α., Γκέκας, Σ., & Ζήκας, Σ. (2012). *Η Δαμασκηιά (Βιντιλούστι) της Δυτικής Μακεδονίας στο χώρο και στο χρόνο*. Θεσσαλονίκη: Ερωδιός.

Αντωνιάδου-Μπιμπίκου, Ε. (1979). "Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών (15ος- 19ος αι.)". Στο Σ. Ασδραχάς (Επιμ.), *Ερμωμένα χωριά στην Ελλάδα ένας προσωρινός απολογισμός*. Αθήνα: Μέλισσα.

Ανωγειάτης - Πελέ, Δ. (1993). *Δρόμοι και διακίνηση στον ελλαδικό χώρο κατά τον 18ο αι*. Αθήνα: Παπαζήση.

Αποστόλου, Β. (2006). *Οι οικισμοί της Ανασελίτσης το 1922. Εκθέσεις του υποδιοικητή της Υποδιοικήσεως Ανασελίτσης Γ.Χαρισίου*. Κοζάνη: Δήμος Ασκίου.

Βακαλόπουλος, Α. (1988). *Ιστορία της Μακεδονίας*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Βακαλόπουλος, Α. (2005). *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τομ.Β'Ι*. Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος.

Βακαλόπουλος, Α. (1958). *Οι Δυτικομακεδόνες Απόδημοι*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.

Βακαλόπουλος, Κ. (1983). *Ο Βόρειος Ελληνισμός κατά την πρόιμη φάση του Μακεδονικού Αγώνα (1878-1894). Απομνημονεύματα Αναστασίου Πηγιώνα*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.

Βαρσαμίδης, Α. (2007). *Η περιοχή Βοΐου (Ανασελίτσης) της Δυτικής Μακεδονίας κατά τον 19ο αρχές του 20ου αι. .* Θεσσαλονίκη: Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή.

Γκαβανάς, Δ. (1974). *Ροδοχώρι Βοΐου*. Θεσσαλονίκη: Σύλλογος Ροδοχωριτών Βοΐου " Η Πρόοδος".

Γκαζή, Α. (2010). "Διαδράσεις της μνήμης στο μουσείο". Στο Ν. Μερούσης, Ε. Στεφανή, & Μ. Νικολαΐδου (Επιμ.), *ΙΡΙΣ - Μελέτες στη μνήμη της καθηγήτριας Αγγελικής Πιλάλη-Παπαστερίου*,. Θεσσαλονίκη: Σφακιανάκη Κ.

Γκανάτσιος, Β. (2011). *Ένας δάσκαλος καπετάνιος. Καταγράφει και αξιολογεί την δεκαετία 1940-50*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

Γκάσης, Ι. (1956). *" Η ιστορία του χωριού Αυγερινός "*. Αυγερινός: Ανέκδοτη.

Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (Επιμ.). (2006). *Εαυτός και Άλλος.Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*. Αθήνα: Gutenberg.

Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1999). *Πολιτισμός και Εθνογραφία.Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Γκλαβίνας, Ι. (2001-2002 ). "Οι Βαλαάδες του Βοΐου Κοζάνης την περίοδο 1912-1930 μέσα από τις εκθέσεις του υποδιοικητή της επαρχίας". *Βαλκανικά Σύμμεικτα, τευχ.12-13* .

Γκλαβίνας, Ι. (2008 ). *Οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί στην Ελλάδα (1912-1923) αντιλήψεις και πρακτικές της ελληνικής διοίκησης, σχέσεις με χριστιανούς γηγενείς και πρόσφυγες*. Θεσσαλονίκη: Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή, Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Φιλοσοφικής Σχολής, Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Γούναρης, Β., Δεληκάρη, Α., Κοτζαγεώργης, Φ., Μιχαηλίδης, Ι., & Παπασταματίου, Δ. (2013). *Όψεις του Άργους Ορεστικού (Χρούπιστα) κατά την Τουρκοκρατία (1400-1912)*. (Ι. Κολιόπουλος, Επιμ.) Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη.

Δαλκαβούκης, Β. (2007). " Παρατηρώντας εικονοστάσια. Θεωρητικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις για μια εθνογραφία των επαρχιακών δρόμων". *Εθνολογία* , 13.

Δαλκαβούκης, Β. (2008). "Τα οδωνύμια της Βέροιας. Προσεγγίσεις στη φυσιογνωμία μιας επαρχιακής πρωτεύουσας στη μεταπολεμική περίοδο". *Υποστηρικτικό Υλικό για το τμήμα της αρχαιακής έρευνας του σεμιναρίου Συλλογική μνήμη, κοινωνική δομή και παραγωγικές σχέσεις στη Ραψάνη*.

Δαλκαβούκης, Β. (2005). *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20<sup>ο</sup> αι.* Αθήνα: Οδυσσέας.

Δαμιανάκος, Σ. (2003). *Παράδοση Ανταρσίας και Λαϊκός Πολιτισμός*. Αθήνα: Πλέθρον.

Δάρδας, Α. (1993). *Τα μοναστήρια της μητροπόλεως Σισανίου και Σιατίστης*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.

Δέλτσου, Ε. (2002). "Η πολιτισμική κληρονομιά, στο παρόν και στο μέλλον. Αντιλήψεις και πρακτικές ενός εθνικού παρελθόντος και ενός ευρωπαϊκού μέλλοντος". Στο Συλλογικό, *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.

Δέλτσου, Ε. (2004). "Ποντιακές μνήμες, σύλλογοι και πολιτική. Η δημόσια διαμόρφωση και η σημασία της μνήμης των ποντίων προσφύγων του 1922 στη Θεσσαλονίκη του 2000". Στο Β. Γούναρης, & Ι. Μιχαηλίδης (Επιμ.), *Πρόσφυγες στα Βαλκάνια Μνήμη και ενσωμάτωση*. Αθήνα: Ίδρυμα Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα- Πατάκης.

Δημητρίου, Σ. (2001). *Ανθρωπολογία των Φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας.

Δημητρίου-Κοτσώνη, Σ., & Δημητρίου, Σ. (2000). *Ανθρωπολογία και Ιστορία*. Αθήνα: Καστανιώτη.

Δουκέλλης, Π. (Επιμ.). (2009). *Το Ελληνικό Τοπίο. Μελέτες ιστορικής γεωγραφίας και πρόσληψης του τόπου*. Αθήνα: Εστία.

Ζήρας, Γ. (12 Ιουλίου 1953). "Το ιστορικό μοναστήρι της Αγίας Τριάδας Βυθού". Εφημερίδα *Το Φως* .

Θανοπούλου, Μ., & Μπουτζουβή, Α. (Επιμ.). (2002). " Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα". *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* (107 Α).

Θανοπούλου, Μ., & Πετρονάτη, Μ. (1987). Βιογραφική προσέγγιση: Μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική θεώρηση της ανθρώπινης εμπειρίας. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* (64).

Ιωσηφίδης, Θ. (2003α). *Ανάλυση ποιοτικών δεδομένων στις κοινωνικές επιστήμες*. Αθήνα: Κριτική.

Ιωσηφίδης, Θ. (2003β). *Εισαγωγή στην ανάλυση δεδομένων ποιοτικής κοινωνικής έρευνας*. Μυτιλήνη: Σημειώσεις για το μάθημα, Εισαγωγή στην ανάλυση δεδομένων ποιοτικής κοινωνικής έρευνας.

Καζαρίδη, Χ. (1979). Πρακτικά Β΄ Συμπόριο Ιστορίας, Λαογραφίας-Γλωσσολογίας, Παραδοσιακής Αρχιτεκτονικής Δυτικομακεδονικού Χώρου. *Ιστορικά στοιχεία για την οργάνωση και ανάπτυξη του Πεντάλοφου*. Θεσσαλονίκη: Βοϊακή Εστία Θεσσαλονίκης.

Κακάμπουρα-Τίλη, Ρ. (1998). *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της Επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*. Αθήνα: Διδακτορική Διατριβή.

Καλινδέρης, Μ. (1977). "Συμβολήν εις την μελέτην του θέματος των Βαλαάδων". *Μακεδονικά*, 17<sup>ος</sup>.

Καλινδέρης, Μ. (1982). "Σχολεία και διδάξαντες εις το Ζουπάνι και τα περίξ". *Μακεδονικά*, 22.

Καλινδέρης, Μ. (1940). *Γραπτά Μνημεία της Δυτικής Μακεδονίας από των χρόνων της Τουρκοκρατίας*. Πτολεμαΐδα: Επαρχιακή Φωνή.

Καλινδέρης, Μ. (1974). *Ο Κώδιξ της Μητροπόλεως Σισανίου και Σιατίστης (1686-)*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.

Καλινδέρης, Μ. (1939). *Σημειώματα Ιστορικά εκ της Δυτικής Μακεδονίας*. Πτολεμαΐς: Επαρχιακή Φωνή.

Καλλιανιώτης, Α. (2000). *Οι αρχές της αντίστασης στη Δυτική Μακεδονία (1941-43)*. Θεσσαλονίκη: Ανέκδοτη μεταπτυχιακή εργασία.

Καλλιανιώτης, Α. (2007). *Οι πρόσφυγες στη Δυτική Μακεδονία (1941-46)*. Θεσσαλονίκη: Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή.

Καλογερόπουλος, Ν. (2006). "Το Παζάρι του Τσοτυλίου στα μέσα του 19ου αι.". In Συλλογικό, Ν. Καλογερόπουλος, & Γ. Δώσσας (Επιμ.), *Το Παζάρι του Τσοτυλίου*. Τσοτύλι.

Κάσσο, Σ., & Τακαλιός, Α. (2009). *Ένα χωριό στον εμφύλιο. Ο Πεντάλοφος και ο Βυθός Κοζάνης στον εμφύλιο πόλεμο 1946-9*. Θεσσαλονίκη: Ζήτη.

Κατσίκας, Χ. (1971, Οκτώβριος). "Ο Βυθός και η μονή Αγίας Τριάδας εις τον Μακεδονικόν Αγώνα". *Μακεδονική Ζωή*, 1971.

Κοκόλης, Κ. (1996, Σεπτέμβριος Κυριακή 8). " Βοιώτικα ισνάφια μαστόρων". Εφημερίδα *Ο Χρόνος*.

Κουκλιάτης, Γ. (2000). *Το αρχείο οικογενείας Κώττα. Συμβολή στην ιστορία του χωριού Πετροκέρασα (Ραβνά) Χαλκιδικής κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα*. Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών.

Κουρτούμη-Χαντζή, Τ. (1999). *Η Ελληνική Μετανάστευση προς τις Ηνωμένες Πολιτείες και η Πολιτική της Ελλάδας (1890-1924). Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Κυρατζόπουλος, Δ. (2004). *Δυτική Μακεδονία. Η Ελεύθερη Ελλάδα της Κατοχής. Απομνημονεύματα Εθνικής Αντίστασης 1940-44*. Θεσσαλονίκη: Κώδικας.

Κυριαζή, Ν. (1999). *Η Κοινωνιολογική Έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Κυριακίδης, Σ. (1953). "Τραγούδια Βαλλαχάδων". *Μακεδονικά*, 2<sup>ος</sup>.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1978). *Θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*. Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1989). *Λαογραφικά μελετήματα* (τομ.Ι). Αθήνα: Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου.

Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1993). *Λαογραφικά Μελετήματα* (τομ. ΙΙ). Αθήνα: Πορεία.

Κωνσταντοπούλου, Χ., Μαράτου Αλιμπράντη, Λ., Γερμανός, Δ., & Οικονόμου, Θ. (Επιμ.). (1999). *Εμείς και οι Άλλοι. Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*. Αθήνα: Τυπωθήτω.

Κωστής, Κ. (1995). *Στον καιρό της πανόλης. Εικόνες από τις κοινωνίες της ελληνικής χερσονήσου 14ος – 19ος αιώνας*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Κωστόπουλος, Τ. (2006). *Με τους αντάρτες στη Δυτική Μακεδονία. Αναμνήσεις απο Κατοχή, Εμφύλιο και Τασκένδη*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.

Κωστόπουλος, Τ. (2007). *Πόλεμος και εθνοκάθαρση. Η ξεχασμένη πλευρά της δεκαετούς εθνικής εξόρμησης 1912-1922*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.

Λαγόπουλος, Α. (2001). " Ανθρωπολογία του χώρου. Ζώσιμο και σταύρωμα του χωριού στην Ελλάδα". Στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (Επιμ.), *Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.

Λαγόπουλος, Α. (2003). *Ο ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευση τους*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Λάουρδα, Λ. (1978). "Μονογραφίες για τα χωριά του Βοΐου". Στο *Πρακτικά Β' Συμπόριο Ιστορίας, Λαογραφίας-Γλωσσολογίας, Παραδοσιακής Αρχιτεκτονικής Δυτικομακεδονικού Χώρου*. Θεσσαλονίκη: Βοιακή Εστία Θεσσαλονίκης.

- Λε Γκοφ, Ζ. (1998). *Ιστορία και μνήμη*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Λιάκος, Α. (2005). *Πως στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που θέλησαν να αλλάξουν τον κόσμο*. Αθήνα: Πόλις.
- Λιάκος, Α. (2007). *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία*. Αθήνα: Πόλις.
- Μήλιος, Ι. (1997). "Η διαμόρφωση του νεοελληνικού έθνους και κράτους ως διαδικασία οικονομικής και πληθυσμιακής ομογενοποίησης". Στο Κ. Τσιτσελίκης, & Δ. Χριστόπουλος (Επιμ.), *Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα. Μια συμβολή των κοινωνικών επιστημών*. Αθήνα: Κριτική.
- Μπάδα, Κ. (2001). Ο θάνατος της Ελένης στον εμφύλιο. Στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (Επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής.
- Μπακαϊμης, Α. (1999). *Η Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότης και η Τηλαυγής Τσοτύλιος Σχολή*. Θεσσαλονίκη.
- Μπακαϊμης, Α. (2000). *Η συμβολή της επαρχίας Βοίου και της ευρύτερης περιοχής στο έπος του 1940-1941*. Θεσσαλονίκη: Βοιακή Εστία Θεσσαλονίκης.
- Μπακαϊμης, Α. (1980). *Μνήμη Ιωάννη Τάρη*. Θεσσαλονίκη: Εκπολιτιστικός και Μορφωτικός Σύλλογος Αυγερινιωτών Θεσσαλονίκης & Φίλοι Λαογραφικού Εθνολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης.
- Μπακαϊμης, Α. (1992). *Τρεις Κώδικες της εκκλησίας και της Σχολής του Ντόλου(Βυθού) Βοίου Κοζάνης (1838-1940)*. Θεσσαλονίκη: Εκπολιτιστικός Σύλλογος Βυθού.
- Μπακαλάκη, Α. (1997). "Εκδοχές του Πολιτισμού στην Ανθρωπολογία". *Σύγχρονα Θέματα* (62).
- Μπελιά, Ε. (1987). " Η εκπαιδευτική πολιτική του ελληνικού κράτους προς την Μακεδονία και ο Μακεδονικός αγών". Στο Συλλογικό, *Ο Μακεδονικός Αγώνας Σύμπόσιο (1984)*. Θεσσαλονίκη: Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου.
- Μπενβενίστε, Ρ., & Παραδέλλης, Θ. (1999). *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Μπέτσας, Γ. (2003). *Θεσμικές και Λειτουργικές όψεις της εκπαίδευσης των ελληνορθόδοξων κοινοτήτων στο οθωμανικό κράτος. Από την έναρξη των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ έως την επανάσταση των Νεοτούρκων*. Θεσσαλονίκη: Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Μπονίδης, Κ. (1996). *Οι ελληνικοί φιλεκπαιδευτικοί σύλλογοι ως φορείς εθνικής παιδείας και πολιτισμού στη διαφιλονικούμενη Μακεδονία (1869-1914)*. Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη.

Μπουσχοτεν, Ρ. (1997). *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική μνήμη και Ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)*. Αθήνα: Πλέθρον.

Νιτσιάκος, Β. (1997). *Λαογραφικά Ετερόκλητα*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Νιτσιάκος, Β. (1995). *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Αθήνα: Πλέθρον.

Νιτσιάκος, Β. (1993). *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Νιτσιάκος, Β. (2003). *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Νιτσιάκος, Β., & Κοσμάτου, Β. (2008). "ΦΑΡΑΚΛΑΤΑ ΚΕΦΑΛΟΝΙΑΣ. Θρησκευτικά πανηγύρια και κοινωνική συγκρότηση". Στο Συλλογικό, *Λαογραφία-Εθνογραφία στα Επτάνησα. Γηγενή στοιχεία-επιρροές-αφομοιώσεις-σύγχρονη πραγματικότητα*. Αργοστόλι: Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Μελετών.

Παναγιωτόπουλος, Β. (1988). "Η "αποχώρηση πληθυσμών από την πεδιάδα στο βουνό στα χρόνια της Τουρκοκρατίας ένας εξηγηματικός μύθος σύνθετων δημογραφικών φαινομένων". *Πρακτικά Συνεδρίου, Ο αγροτικός κόσμος στον Μεσογειακό χώρο*.

Παναγιωτόπουλος, Β. (1984). "Προβλήματα δημογραφίας και γεωγραφίας του ελληνικού χώρου". *Τετράδια εργασίας (7)*.

Πανόπουλος, Π. (2006). "Επιστρέφοντας στο γενέθλιο τόπο. Οι τοπικοί σύλλογοι και η πολιτισμική κατασκευή του τόπου". Στο Ε. Παπαταξιάρχης (Επιμ.), *Περιπέτειες της Ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Παπαδόπουλος, Θ. (1982). Γ' Συνέδριο Ιστορίας Λαογραφίας-Γλωσσολογίας-Παραδοσιακής Αρχιτεκτονικής Δυτικομακεδονικού χώρου. *Ορεινοί Οικισμοί. Μακεδονική Αρχιτεκτονική*. Θεσσαλονίκη: Βοιακή Εστία Θεσσαλονίκης.

Παπαδόπουλος, Σ. (1977). *Η Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότης και η Συμβολή της στην πνευματική αναγέννηση του τουρκοκρατούμενου ελληνισμού*. Θεσσαλονίκη: Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότης.

Παπαευθυμίου, Β. (1807). *Ιστορία συνοπτική της Ελλάδος. Διαιρεμένη εις τέσσερα μέρη*. Βιέννη: Εντιμότητα Αδελφότητα των εν Βιέννη εντοπίων Ρωμαιοβλάχων.

Παπαϊωάννου, Α. (1988, Ιούνιος). "Μεγάλη η προσφορά της Αγίας Τριάδος στους εθνικούς αγώνες και στη μόρφωση των ελληνοπαίδων". *Μακεδονική Ζωή* (265).

Παπαϊωάννου, Α. (1982). *Το μοναστήρι της Αγίας Τριάδας στο Βυθό Κοζάνης*. Θεσσαλονίκη.

Παπανικολάου, Φ. (1959). *Ιστορία Κριμινίου*. Θεσσαλονίκη.



- Παπαταξιάρχης, Ε. (1990). "Διά την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητος του χωρίου. Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγαιακή κοινότητα". Στο Συλλογικό, *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (1996). "Περί πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας". Στο *Περί Κατασκευής, Τοπικά Β΄*.
- Παπαταξιάρχης, Ε. (2006). *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*. (Ε. Παπαταξιάρχης, Επιμ.) Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Παπαταξιάρχης, Ε., & Παραδέλλης, Θ. (Επιμ.). (2006). *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Σαββάκης, Μ. (2007). Ασθένεια, Εγκλεισμός και Θρησκευτικότητα. Βιογραφικές Διαδρομές και Βιογραφικές Ρήξεις. Στο Σ. Παπαιωάννου (Επιμ.), *Ζητήματα Θεωρίας και Μεθόδου των Κοινωνικών Επιστημών*. Αθήνα: Κριτική.
- Σαββάκης, Μ. (2003). Η βιογραφική έρευνα ως εναλλακτικό ερευνητικό εγχείρημα και ως μεθοδολογικό διάβημα: πλεονεκτήματα και όρια. *Δοκίμες* (11-12).
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. (1991). *Ανθρωπολογία για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα: Πολίτης.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. (2003). *Από τας κύκλωθεν πολιτείας και χώρας Άνω και Μέσου Αλιάκμονος. Ο χώρος, οι οικισμοί και οι άνθρωποι στο γύρισμα του 20ου αι. ένα πρόβλημα ανθρωπολογικής προσέγγισης*. Θεσσαλονίκη, ΑΠΘ: Ανέκδοτη διδακτορική διατριβή.
- Σταυρίδης, Σ. (1990). *Η συμβολική σχέση με το χώρο. Πως οι κοινωνικές αξίες διαμορφώνουν και ερμηνεύουν το χώρο*. Αθήνα: Κάλβος.
- Σταυρίδης, Σ. (2008). *Μνήμη και εμπειρία του χώρου*. Αθήνα.
- Συλλογικό. (1970). *Γνωριμία με το νομό Κοζάνης. Λεύκωμα νομού Κοζάνης*. (Κ. Σιαμπανόπουλος, Επιμ.) Θεσσαλονίκη: Νομαρχία Κοζάνης.
- Ταχματζίδης, Π. (1978). *Το Βόιο. Κοινωνικοοικονομική ανάπτυξη επαρχίας Βοίου*. Κοζάνη: Σύνδεσμος Γραμμάτων και Τεχνών Νομού Κοζάνης.
- Τερκενλή, Θ. (1996). *Το πολιτισμικό τοπίο. Γεωγραφικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Τσάρας, Γ. (1968). "Το ανέκδοτο ημερολόγιο του παπα Νικόλα Κουκόλη από το Λιμπόχοβο της Δυτ.Μακεδονίας (1817-1908)". *Μακεδονικά* (τευχ.8).
- Τσιάρα, Σ. (2004). *Τοπία της Εθνικής Μνήμης. Ιστορίες της Μακεδονίας γραμμένες σε μάρμαρο*. Αθήνα: Κλειδάριθμος.

- Τσιάτας, Α. (2009). *Αναμνήσεις από την Αντίσταση 1941-44. Γρεβενά-Βόιο-Βέρμιο. Θεσσαλονίκη: Ζήτη.*
- Τσιτσελίκης. (1934). "Ο θρύλος της Καλογρίτσας". Στο *Ημερολόγιο Δυτικής Μακεδονίας.*
- Τσιτσελίκης, Κ. (1935). *Αγάπη στον Αλιάκμονα. Κοζάνη.*
- Τσιώλης, Γ. (2006). *Ιστορίες Ζωής και Βιογραφικές Αφηγήσεις. Η Βιογραφική Προσέγγιση στην Κοινωνιολογική Ποιοτική Έρευνα. Αθήνα: Κριτική.*
- Τσότσος, Γ. (2011). *Ιστορική Γεωγραφία της Δυτικής Μακεδονίας: το οικιστικό δίκτυο 14ος-17ος αιώνας. Θεσσαλονίκη: Αφοι Σταμούλη.*
- Τσότσος, Γ. (2002). "Τα ορεινώμια της Δυτικής Μακεδονίας στους χάρτες και στα γεωγραφικά έργα του 19<sup>ου</sup> αι. "Πρακτικά 6<sup>ου</sup> Πανελληνίου Γεωγραφικού Συνεδρίου της Ελληνικής Γεωγραφικής Εταιρείας. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Σχολή Θετικών Επιστημών.
- Φακιολάς, Ρ. (2002). *Ο ελληνισμός της διασποράς στις υπερπόντιες χώρες. Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.*
- Χατζιωάννου, Μ.-Χ. (2000). *Η ιστορική εξέλιξη των οικισμών στην περιοχή του Αλιάκμονα κατά την Τουρκοκρατία. Ο κώδικας 201 της Μονής Μεταμορφώσεως του Σωτήρος Ζάβουρδας. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών & Ινστιτούτο Βιβλίου και Ανάγνωσης Κοζάνης.*
- Χουλιαράκης, Μ. (1975). *Γεωγραφική, Διοικητική και Πληθυσμιακή Εξέλιξη της Ελλάδος 1821-1971, τομ.β΄. Αθήνα: Εθνικόν Κέντρον Κοινωνικών Ερευνών.*
- Χρονικά της Μακεδονικής Φιλεκπαιδευτικής Αδελφότητας 1871-1971 (τομ.. Α).* (1979). Θεσσαλονίκη: Μακεδονική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότης.

**ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ**

**Δημογραφικές Μεταβολές της Κοινότητας Αυγερινού, σύμφωνα με τα  
δημογραφικά δεδομένα της Ελληνικής Στατιστικής Υπηρεσίας**

**(1913-2011)**

Έτος απογραφής	1913	1920	1928	1940	1951	1961	1971	1981	1991	2001	2011
Πληθυσμός	1021	702	882	975	713	704	461	444	414	260	236
Μεταβολές αριθμητικά		319	173	93	-262,	-9	-243	-17	-30	-154	-24
Μεταβολές επί της %		-31,2	25,6	10,5	-26,9	-1,3	-34,5	-3,7	-6,8	-37,2	-9,23

**Πίνακας 1. Για την επεξεργασία βλ. (Αντωνιάδου Α. , 2007)**

**"Αυτοκρατορικό μονόγραμμα Σουλτάν Μαχμούτ"**

*Έστω προς γνώσιν του εναρέτου και σοφολογιωτάτου ιεροδίκου της Επαρχίας Ανασελίτσης και του εξοχωτάτου και εκ των προυχόντων της υψηλής μου επικρατείας Δ/τού των αυτοκρατορικών μου κτημάτων εν τη διοικήσει "Πασιά", οis θεία προνοία ηυδόκησα ίνα πέμψω το παρόν ότι: Επειδή το εν τη διοικήσει "Πασιά" και εις την Υποδιοίκησιν Ανασελίτσης υπαγόμενα εννέα χωρία ων τα ονόματα Ζουπάνιον, Κωνσταντσικον, Λιμπόχοβον, Μοιραλή, Κριμίνιον, Μοιρασάνη, Σβόλιανη, Μαγιέρ, Μπόρσια, κατεχόμενα και διοικούμενα υπό του ταμείου των αυτοκρατορικών μου βακουφικών κτημάτων (χαζινέιμουκαταάτ) κατελήφθησαν προ καιρού και κατεχωρήθησαν εις το κτηματολόγιον του Στέμματος υπό του μακαρίτου Διευθυντού των αυτοκρατορικών μου κτημάτων Μουσταφά, αιτία θανάτου του τεπελενλή Αλή πασά και εξεδόθη αυτοκρατορικών διάταγμα, ίνα τούτα διοιώνται εν ονόματι του στέμματος. Εσχάτως όμως επειδή οι κάτοικοι των ειρημένων χωρίων επανειλημμένως επεκαλέσαντο δι' αιτήσεως αυτών ίνα ελεών την πτωχικήν αυτών*

κατάστασιν διατάξεως όπως μη ο Διευθυντής των αυτοκρατορικών κτημάτων επέμβη εις τα χωρία των διότι ο αποβιώσας Τεπελενλής ουδεμίαν σχέσιν είχε με αυτά και ότι το δεδομένο αυτό ετήσιον "κάτι" πληρώνετο ως "αγαλήκι" (δικαίωμα σατράπου) εκ φόβου, δια ταύτα εις απαίτησιν της ιεράς μου εντολής δοθείσης εις τον Διευθυντήν των αυτοκρατορικών κτημάτων Σαδεδίν και εις τον ιεροδικαστήν, όπως εξετάσαντες αφού εξακριβώσουν το δίκαιον αποστείλωσι την δέουσαν απάντησιν ως και ιεροδικαστικήν απόφασιν περί του εάν τα κτήματα αυτά πραγματικώς δεν ανήκουσι εις τον Τεπελενλήν, το δε πληρωνόμενον αυτό ετήσιόν τι πληρώνετο εκ φόβου, και εάν πάλιν ο ειρημένος Τεπελενλής αγοράσας αυτά δια χρημάτων του τα έχει ως τσιφλίκια ατομικά, επειδή εκ της υποβληθείσης εκθέσεως δεν είναι εξ εκείνων άτινα ο ειρημένος Τεπελενλής αγοράσας δια χρημάτων αυτού διακατείχεν ως τσιφλίκια ιδιωτικά, αλλά τυγχάνουσι ταύτα εκ των κεφαλαιοχώρων χωρίων και το διδόμενον τω μνησθέντι ετήσιον "κάτι" πληρώνετο αυτό ως "αγαλήκι", προς αποφυγήν πάσης ενδεχομένης αδικίας και συκοφαντίας εκ μέρους αυτού και επειδή η περί τούτου απόφασις του ιεροδικαστού της ειρημένης επαρχίας αφίχθη και συμφώνως προς εκ του αρχείου εξαχθέν αντίγραφον τω ποτέ αυτοκρατορικό διατάγματι ερωτηθείς ο εκ των προυχόντων της Οθωμανικής Επικρατείας και νυν διευθυντής των βακουφικών κτημάτων του στέμματος Ελσέιτ Μουχαμέτ Εσάτ εν τη απαντήσει του εξηκρίβωσεν εκ των κατοίκων των περιχώρων χωρίων των εκείθεν ελθόντων ότι ο Τεπελενλής ουδεμίαν προς τα διεκδικούμενα χωρία σχέσιν είχε διότι τα ειρημένα εισί πάντοτε κεφαλόχωρα χωρία, ως τοιαύτα δε ο πληρωνόμενος τω τελευταίω φόρος "αγαλήκι" ουδέν άλλο παρ' ότι απετέλει φόρον προς αποφυγήν της εκ μέρους αυτού κακοποιήσεως, και επειδή η Αυτοκρατορική μου θέλησις από ανέκαθεν απεκήρυξε πάσαν εκ μέρους οιοδήποτε καταθλιπτικήν πράξιν δια ταύτα διατάσσω δια του παρόντος αυτοκρατορικού μου διατάγματος ίνα μη οι διευθυνταί των κτημάτων του στέμματος επέμβωσιν εις τα μνησθέντα χωρία. Όθεν και εξέδωκα αυτοκρατορικό διάταγμα με την ρητήν διάταξιν ίνα καταχωρηθή αυτό εις τα βιβλία των αυτοκρατορικών μου κτημάτων χορηγουμένου του αναγκαίου πιστοποιητικού, κατά συνέπειαν δέον να χωρισθώσιν αυτά από τα κτήματα του στέμματος συμφώνως προς το παρόν αυτοκρατορικό μου διάταγμα ως και δια τα περαιτέρω συμμορφωθή πας προς το περιεχόμενον αυτού. Όθεν και συ, ω Σοφολογιώτατε Ιεροδικαστά οφείλεις επίσης να συμμορφωθής προς την παρούσαν μου υψηλήν επιθυμίαν αποφεύγων τα εναντίον αυτής και συμβαδίζων σύμφωνα προς τα εν ταύτη, ως οίκοθεν υπονοείται ότι πάντες οφείλουσι να υπακούουσι προς τας εν των

παρόντι αυτοκρατορικό μου διατάγματι ιεράς διατάξεις και πράξωσι παν ό,τι συμφωνεί με αυτάς ως δέον να γνωρισθεί ότι οφείλεται άκρα εμπιστοσύνης εις το ειρόν μου σήμα.

Το 8 Ρετζέπ Σερίω του 1273 έτους Εγείρας

Υπογραφή δυσανάγνωστος. Δύο μεγάλοι υπογραφαί δυσανάγνωστοι.  
Επικυρούται η ακρίβεια της μεταφράσεως εκ του τουρκικού αυτοκρατορικού φερμανίου.

Εν Γρεβανοίς τη 8 Απριλίου 1915

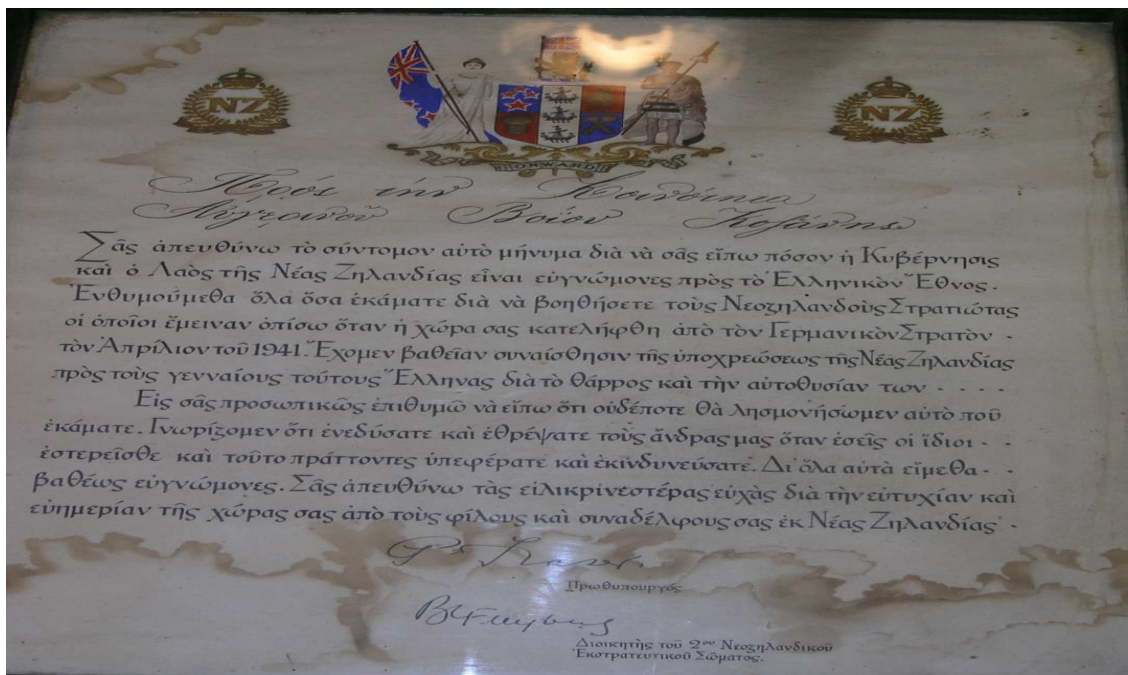
Ο παρά των πρωτοδικείω Ερμηνεύς

Πρόδρομος Π. Προξενίδης".<sup>149</sup>

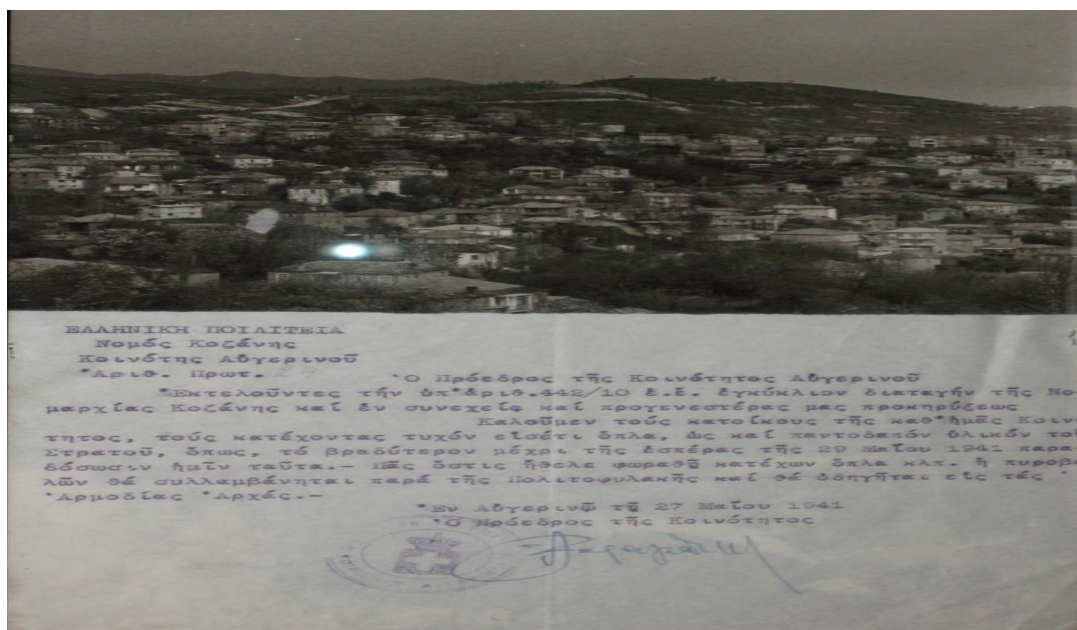
### Έγγραφο της Κοινότητας σε δημόσια θέα στο χώρο του καφενείου



<sup>149</sup> Βασιλείου Τζώρτζη "ΜΟΡΦΗ ΤΟ ΧΩΡΙΟ ΜΟΥ", Θεσσαλονίκη 1979, σελ. 36-38



**2008) Στο καφενεῖο Ευχαριστήριο της Κυβέρνησης Νέας Ζηλανδίας προς την Κοινότητα για τη βοήθεια των κατοίκων στους στρατιώτες της τον Απρίλιο του 1941**



**(2008) Στο καφενεῖο. Προκήρυξη Κοινότητας για την παράδοση ὄπλων το 1941**

## ΠΑΛΙΟΙ ΟΙΚΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΕΣ



(1960-70) Πανηγύρι στο Ζιάλτζ



(2008). Εκκλησία του Αγίου Νικολάου που πανηγυρίζει στις 20 Μαΐου. Στην εκκλησία τοποθετούσαν οι κτηνοτρόφοι τα άρρωστα πρόβατα για να γιατρέψει ο Άγιος. Κτίστηκε ή ανακαινίσθηκε το 1914





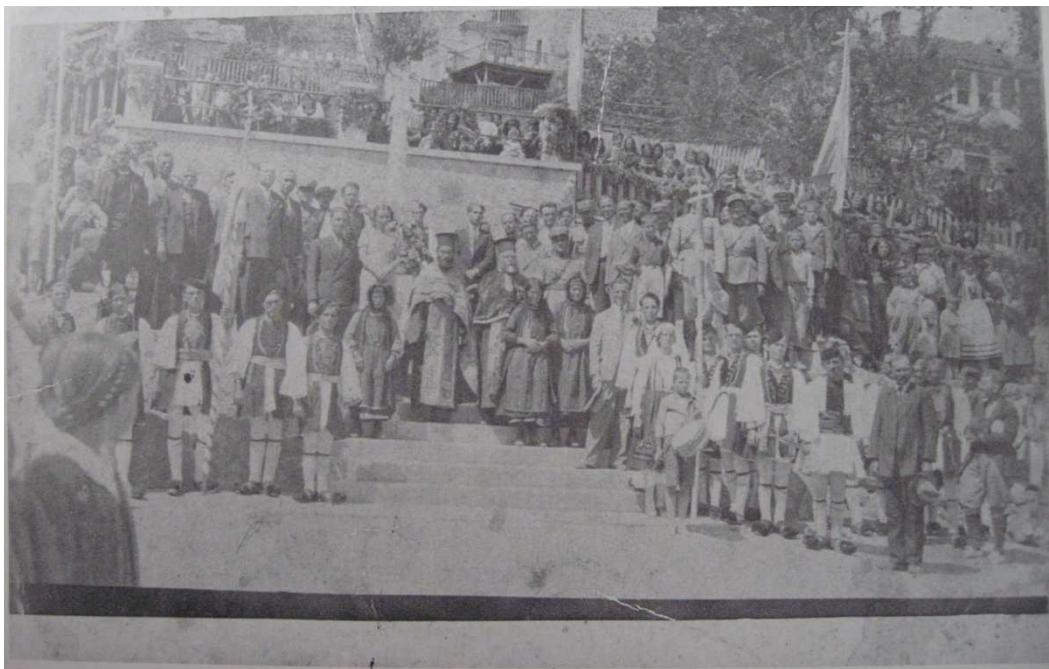
(2008). Μπάτζη. Εκκλησία του Αγίου Μηνά με και του Προφήτη Ηλία που πανηγυρίζει στις 20 Ιουλίου



(1923) Πανηγύρι στο Μεσοχώρι. Αρχείο Οικ.Γκίνη



(1923) Πανηγύρι στο Μυχό. Αρχείο Οικ.Γκίνη



1937, Αποκαλυπτήρια Ηρώου πεσόντων, στην πλατεία της κοινότητας



(1937) Αποκαλυπτήρια Ηρώου Πεσόντων



Αρχείο Οικ. Γκίνη



Αρχείο Οικ.Γκάση



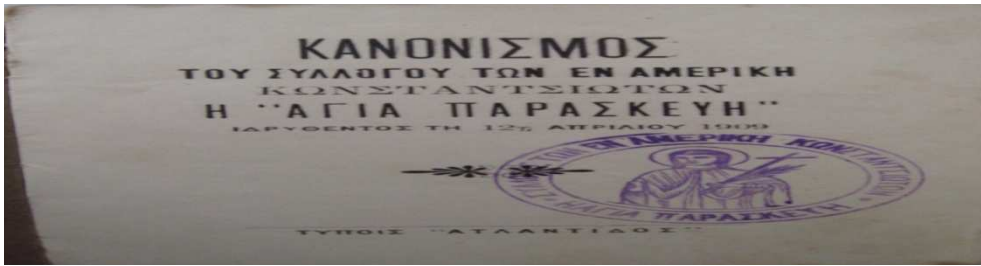
Αρχείο Οικ. Οικονομίδη



**Αρχείο Νάνου**



**(1911)Κωνσταντιώτες στην Αμερική**



Αρχείο Οικ. Νόνου

