

## Πίνακας περιεχομένων

Πρόλογος .....	3
Εισαγωγή.....	6
Θεωρητικοί προσανατολισμοί: Χώρος, τοπικότητα και συμβολική συγκρότηση της κοινότητας. ....	6
Συλλογική μνήμη και πολιτισμικές ταυτότητες.....	11
Συγκροτώντας (μεθ)οριακές ταυτότητες: Το εθνογραφικό μας παράδειγμα. ....	14
Εθνογραφικό πεδίο και μεθοδολογικές συνιστώσες.....	20
1ο Κεφάλαιο: Η εμφάνιση του αλβανικού εθνικού κινήματος και η δημιουργία του «Βορειοηπειρωτικού» ζητήματος. Το Ιστορικό πλαίσιο και το εθνολογικό υπόβαθρο των «αμφισβητούμενων περιοχών». ....	25
2ο Κεφάλαιο: Στον κάμπο του Βούρκου: Το Αλύκου ανάμεσα στον μύθο και την ιστορία. ....	33
A. Ο τόπος και οι άνθρωποι.....	33
B. Διεκδικώντας μια θέση στην «ιστορία»: Το παρελθόν υπό το φως του παρόντος. ....	44
3ο Κεφάλαιο: Πολιτισμικές πρακτικές και τελετουργικά δρώμενα στον κύκλο του χρόνου.....	56
A. Κατασκευάζοντας τον χρόνο .....	56
B. Κυκλικός χρόνος και τελετουργία:.....	59
Η «ποιητική της θηλυκότητας» : Συγγένεια, θρησκευτική πίστη και λαϊκή λατρεία. ....	59
Γ. Τα θρησκευτικά πανηγύρια της κοινότητας Αλύκου:.....	69
Η τελετουργία ως διάβαση.....	69
Το πανηγύρι της Αγίας Βαρβάρας στο «κατώφλι» του χρόνου .....	70
Στον κύκλο της βλάστησης: (Μεθ)οριακότητα, ευγονία και λατρεία των νεκρών στους «Μασκαράδες» του Αλύκου. ....	76

«Διαβαίνοντας», απ' την ανάσταση του Λαζάρου, στην ανάσταση του Χριστού.....	86
Η ανάσταση του «θνήσκοντος θεού»: Πασχαλιάτικα δρώμενα, τελετουργικός χορός και κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας. ....	97
Θερινά θρησκευτικά πανηγύρια .....	111
4ο Κεφάλαιο: Η κατάργηση της θρησκείας και η «απομάγευση» του γλεντιού: Απ' τα θρησκευτικά πανηγύρια στις γιορτές της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης».....	120
Η κατασκευή της μουσικοχορευτικής «παράδοσης»: Χοροεσπερίδες, κρατικές γιορτές και φολκλορικά φεστιβάλ στην «σοσιαλιστική οικοδόμηση».....	132
Συμπεραίνοντας, αντί epilόγου .....	144
Βιβλιογραφία .....	148
Παράρτημα .....	155

## Πρόλογος

Το 1990, αποτέλεσε σημαντικό χρονικό ορόσημο για την περιοχή των Βαλκανίων, καθώς η κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων, αλλά και η αθρόα μετανάστευση ανθρώπινου δυναμικού προς την Ελλάδα και την Δυτική Ευρώπη, ήταν καταλυτικοί παράγοντες για την φυσιογνωμία των εθνών κρατών στην ευρύτερη περιοχή. Η κατάρρευση του κομμουνισμού στην Αλβανία εγκαινιάζει μια νέα περίοδο για τις διμερείς σχέσεις των δυο κρατών, ενώ οι πολιτισμικές ταυτότητες των μεθοριακών ομάδων επαναδιαπραγματεύονται, αναδεικνύοντας την σημασία της «εδαφικότητας» του πολιτισμού, ακόμη και στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης.

Παρά ταύτα, μετά από σχεδόν 30 χρόνια «δημοκρατίας» στην Αλβανία εντοπίζονται αρκετά κενά στην εθνογραφική έρευνα σε σχέση με την ελληνική κοινότητα στον Νότο της χώρας, καθώς οι περισσότερες «λαογραφικές» έρευνες είχαν σωστικό χαρακτήρα και έγιναν από ερασιτέχνες ερευνητές του χώρου, ενώ κυρίως υποστηρίχθηκαν από πολιτικά σωματεία για προπαγανδιστικούς λόγους. Η εν λόγω έρευνα αφορά μια σχεδόν άγνωστη ανθρωπογεωγραφική περιοχή της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία, καθώς ο κάμπος του «Βούρκου» ταυτίστηκε με το αφήγημα της «πολιτισμικής καθυστέρησης» σε σχέση με τις υπόλοιπες μειονοτικές ζώνες. Προσπάθησα λοιπόν να αναδείξω τον «βουβό» λόγο των Βουρκάρηδων, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον μου στην κοινότητα Αλύκου και στους όμορους αλλά και «πολιτισμικά» συναφείς οικισμούς.

Στην εισαγωγή, γίνεται μια αναφορά στους θεωρητικούς προσανατολισμούς και τα μεθοδολογικά εργαλεία της έρευνας, αναλύοντας έννοιες και σχήματα που χρησιμοποιηθήκαν για την τεκμηρίωση του εθνογραφικού υλικού. Στο πρώτο κεφάλαιο, γίνεται μια σύντομη περιγραφή του ιστορικού υπόβαθρου του αλβανικού εθνικού κινήματος καθώς και της δημιουργίας του «Βορειοηπειρωτικού» ζητήματος, αναδεικνύοντας το ευρύτερο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο που διαμόρφωσε την οριοθέτηση μεταξύ των δυο κρατών. Στο δεύτερο κεφάλαιο,

γίνεται αναφορά στην ιστορική συγκρότηση της κοινότητας Αλύκου, στην οποία επικεντρώθηκε η έρευνα, καθώς και στις σύγχρονες αφηγήσεις που αναπαράγονται στον ευρύτερο χώρο της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας, στο πλαίσιο της επαναδιαπραγμάτευσης των τοπικών πολιτισμικών ταυτοτήτων. Το τρίτο κεφάλαιο διαπραγματεύεται το κυρίως θέμα της παρούσας εργασίας, το οποίο αφορά την ολιστική προσέγγιση των σημαντικότερων πολιτισμικών πρακτικών και τελετουργικών δρωμένων του Αλύκου μέχρι το 1967, που καταργήθηκε δια νόμου η θρησκεία στην Αλβανία. Κλείνοντας, το τέταρτο κεφάλαιο αναφέρεται στην περίοδο της απαγόρευσης της θρησκείας στην Αλβανία, αναδεικνύοντας τις νέες «σοσιαλιστικές» γιορτές και τα φολκλορικά φεστιβάλ που αντικατέστησαν τα θρησκευτικά πανηγύρια, καθώς και στην στράτευση της λαογραφίας στην «σοσιαλιστική οικοδόμηση».

Είναι βέβαιο, ότι η έρευνα αυτή δεν καλύπτει το επιστημονικό κενό που εμφανίζεται στην ευρύτερη περιοχή του Βούρκου, αλλά αποτελεί μια πρώτη προσπάθεια μελέτης των πολιτισμικών ταυτοτήτων καθώς και των μετασχηματισμών που προέκυψαν μετά από 45 χρόνια απομονωτισμού και 23 χρόνια «αθεΐας» σε μια απ' τις δυο μεγαλύτερες ζώνες της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία. Όλη η προσπάθεια στηρίχτηκε κυρίως στους πληροφορητές που συνάντησα στα χωριά του Βούρκου, τους οποίους και ευχαριστώ θερμότατα για την συμβολή τους και την αμέριστη βοήθεια τους. Ελπίζω η σύντομη αυτή μελέτη να είναι μια ευκαιρία να αναδυθούν οι «καταπιεσμένες» αφηγήσεις αυτών των ανθρώπων του μόχθου, άλλωστε αυτός ήταν και ο κύριος στόχος που έθεσα στην αρχική υπόθεση εργασίας μου.

Ιδιαίτερα, πρέπει να ευχαριστήσω την κυρά Μηλίτσα και την Ευανθία Ζάχου για την μουσική καταγραφή και τις σημαντικότερες περιγραφές τους για τα τελετουργικά δρώμενα, τον Γιώργο Χαρίση και την Αλεξάνδρα Χαρίση για την φιλοξενία τους και το πολύτιμο φωτογραφικό υλικό, τον Βασίλη Ιωάννου για τα σπάνια ιστορικά στοιχεία απ' το ανέκδοτο σχέδιό του για την ιστορία του Αλύκου, τον Γρηγόρη Αναγνώστη για τον πολύτιμο χρόνο του εκείνο το καλοκαιριάτικο πρωινό που αρνήθηκε να βγει βόλτα με τον εγγονό του για να συνομιλήσουμε. Ευχαριστίες οφείλω και στον εθνομουσικολόγο Κώστα Λώλη, για τις σπουδαίες πληροφορίες του για την πολιτιστική διαχείριση στο πλαίσιο του

καθεστώς Χότζα, και ιδιαίτερα για τις φεστιβαλικές διοργανώσεις. Κυρίως όμως, ευχαριστώ τον παππού μου τον μπάρμπα Κώστα, που παρά τα χρόνια και τα προβλήματα υγείας του, ήταν συνοδοιπόρος μου στις περισσότερες επισκέψεις ακόμη και στα πιο απόκρημνα και απομακρυσμένα μέρη των οικισμών, μετά από εξαντλητικό περπάτημα. Άλλωστε, σ' αυτόν χρωστάω και την αγάπη μου για τα «ζακόνια» αυτού του τόπου, καθώς μεγάλωσα με τις αφηγήσεις του και τα πολυφωνικά τραγούδια που έλεγε μαζί με την μακαρίτισσα πια γιαγιά μου. Ένα τεράστιο ευχαριστώ οφείλω και στους γονείς μου για την υποστήριξή τους σε όλη αυτή τη διαδρομή, αλλά και στον παππού μου μπάρμπα Νάσο και την γιαγιά Ματούλα, που, παρ' ότι βρέθηκαν ως «πρόσφυγες» στ' Αλύκου, ήταν πάντοτε πολύτιμοι αφηγητές αλλά και αυστηροί «διορθωτές» του εθνογραφικού μου υλικού.

Για το τέλος άφησα τους δασκάλους μου, καθώς η συμβολή τους υπήρξε καθοριστική. Αρχικά, οφείλω πολλές ευχαριστίες στον δάσκαλο μου τον Βασίλη Νιτσιάκο, όχι μόνο για το θεωρητικό υπόβαθρο που απέκτησα αλλά και για την στάση ζωής που διδάχτηκα απ' την μαθητεία μου πλάι του, καθώς ο ίδιος δεν αποτελεί απλά επιστημονικό πρότυπο για μένα, αλλά και φωτεινός σηματοδότης σε όλες τις πτυχές της ζωής μου. Ευχαριστώ επίσης, την κυρία Μπάδα για τις συμβουλές της και τα σημαντικά επιστημονικά εργαλεία για την μελέτη της προφορικής ιστορίας, αλλά και για την θετική της ενέργεια. Επιπλέον, ευχαριστώ την κυρία Παπαχριστοφόρου για τις πολύτιμες γνώσεις της στην μελέτη της αφηγηματικότητας και της τελετουργίας, καθώς τα μαθήματα της, εκτός από σημαντικά θεωρητικά σχήματα, μου προσέφεραν μια διαφορετική θέαση του κόσμου. Κλείνοντας, ευχαριστώ τα μέλη της εξεταστικής επιτροπής για τον χρόνο που διέθεσαν, καθώς και όλους τους πανεπιστημιακούς μου δασκάλους.

## Εισαγωγή

### Θεωρητικοί προσανατολισμοί: Χώρος, τοπικότητα και συμβολική συγκρότηση της κοινότητας.

Κάθε συγκροτημένη κοινωνική ομάδα καθορίζεται και οριοθετείται σε σχέση με τον χώρο που καταλαμβάνει, συγκροτώντας «τόπους». Σύμφωνα με τον Edward Casey<sup>1</sup>, ο τόπος, κατά την Δυτική φιλοσοφική θεώρηση, αντιμετωπίζεται ως φαινόμενο δευτερογενές σε σχέση με τον χώρο, ο οποίος, κατά τον Φουκώ, γίνεται αντιληπτός ως κοινωνικά παραγόμενος και όχι ως νεκρός, μη διαλεκτικός, ή ακίνητος (Foucault, 1980: 70). Όπως γράφει ο Γάλλος λογοτέχνης Ζωρζ Περέ (2000), «ο χώρος είναι μια συνεχής αμφιβολία, πρέπει συνεχώς να τον μαρκάρω να τον ονοματίζω, δεν είναι ποτέ δικός μου, ποτέ δεν μου έχει δοθεί, πρέπει συνεχώς να τον κατακτώ...». Στην σκέψη αυτή προβάλλεται η οικειοποίηση του χώρου απ' τον άνθρωπο, ως μια διαδικασία χάραξης σημείων που ορίζουν το περιβάλλον. Τα τοπωνύμια, ως σημεία αναφοράς κάποιου προσδιορισμένου τόπου, αποτελούν κύριο παράδειγμα στην κατανόηση όσων αναφέρθηκαν, αφού για να λάβει ύπαρξη κάτι, πρέπει πρώτα να ονοματιστεί και κατά συνέπεια να ταξινομηθεί. Ο εξανθρωπισμένος δομημένος χώρος είναι επιφορτισμένος θετικά, σε αντίθεση με τους «αγριότοπους» που βρίσκονται έξω από αυτόν και φιλοξενούν το δαιμονικό στοιχείο.<sup>2</sup>

Την δεκαετία του 1980-1990 παρουσιάζονται εξελίξεις στην επιστήμη της Γεωγραφίας και της αρχιτεκτονικής, που καλούνται να γεφυρώσουν το χάσμα ανάμεσα στην προσέγγιση του χώρου ως απόλυτου ή σχετικού, προαιώνιου ή ιστορικά κατασκευασμένου. Κατά τον Harvey<sup>3</sup> ο χώρος πρέπει να μελετάται μέσα από ένα τρισυπόστατο φάσμα, ως απόλυτος, σχετικός και σχεσιακός. Ο απόλυτος χώρος είναι ανεξάρτητος απ' την ύλη, όπως ο οριοθετημένος χώρος των κρατών, των διοικητικών ενοτήτων κτλ. Η προσέγγιση του χώρου ως σχετικού προτείνει την θέασή του ως σχέση ανάμεσα σε αντικείμενα, με τον ρόλο του παρατηρητή να είναι

---

<sup>1</sup>E. Casey, *Representing Place: Landscape Painting and Maps*, Minnesota, 2002

<sup>2</sup> Charles Stewart, *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, Ταξιδευτής, Αθήνα 2008, σελ 160

<sup>3</sup> Harvey, *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*, Μεταίχμιο, 2009

καθοριστικός για τα όποια συμπεράσματα. Ο σχεσιακός τόπος απ' την άλλη, μέσω μιας δομικής προσέγγισης, γίνεται αντιληπτός ως αποτέλεσμα σχέσεων ανάμεσα σε αντικείμενα, που παράγουν με την σειρά τους επιπλέον δίκτυα σχέσεων. Έτσι προτείνεται μια διαλεκτική προσέγγιση της χωρικότητας, αφού ο χώρος γίνεται αντιληπτός ως πεδίο επαφών και συγκρούσεων μεταξύ των διαφορετικών ομάδων που τον καταλαμβάνουν κατά καιρούς<sup>4</sup>.

Στην σύγχρονη πραγματικότητα, οι προσφυγικές και μεταναστευτικές ροές καθώς και η παγκοσμιοποίηση που συντελείται μέσα από σαρωτικούς οικονομικούς μηχανισμούς, εγείρουν νέα ερωτήματα στην προσέγγιση του χώρου και των επιμέρους τοπικοτήτων. Ο Mark Auge μάλιστα, μελετώντας το αστικό τοπικό αναφέρεται σε «μη τόπους», χαρακτηρίζοντας έτσι τα λιμάνια, τα αεροδρόμια και άλλους παρόμοιους κόμβους ανθρώπινων ροών, που δεν διακρίνονται από κάποια συγκεκριμένη ταυτότητα<sup>5</sup>. Παρά ταύτα ο Καλαντίδης(2011) παρατηρεί πως τέτοιοι τόποι, όπως λόγου χάρη τα λιμάνια, υπήρχαν πάντοτε και αποτελούν βασικό κομμάτι της καθημερινότητας, ιδιαίτερα για τους ανθρώπους που εργάζονται σ' αυτούς, καθώς ενέχουν τοπικά χαρακτηριστικά και αποτελούν πεδία παραγωγής συγκρούσεων και πολιτισμικών οσμώσεων. Σύμφωνα με τον Cresswell ο τόπος, παρ' ότι δομείται κοινωνικά, δεν αποτελεί ένα παθητικό πεδίο όπου συντελούνται διάφορες κοινωνικοοικονομικές δραστηριότητες, αλλά λειτουργεί παράλληλα ως ένα μέσο κατανόησης του κόσμου. Ο τρόπος που κατανοείται ο τόπος, σχετίζεται άμεσα με το φύλο, την κοινωνική τάξη, τις πολιτισμικές προσλαμβάνουσες, κατά συνέπεια ακόμα και τα «φυσικά στοιχεία», κατασκευάζονται κοινωνικά.<sup>6</sup>

Ο άνθρωπος λοιπόν, οικειοποιούμενος το φυσικό περιβάλλον, μετατρέπει τον άναρχο και αταξινόμητο χώρο σε τόπο με συγκεκριμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά. Αυτή η διαπίστωση έχει οδηγήσει κατά καιρούς τους επιστήμονες στην συζήτηση περί «Φύσης και Πολιτισμού». Παρ' ότι δεν είναι σκοπός της παρούσας μελέτης να αναλυθεί αυτή η διχοτομική αντίληψη, θεωρείται χρήσιμο να οριστεί η προσέγγιση του χώρου που θα ακολουθηθεί στην συνέχεια. Υιοθετώντας την δομική ανάλυση, θα λέγαμε ότι ο χώρος αλλά και ο χρόνος δομούνται

<sup>4</sup> Βλ. Καλαντίδης, *Η ταυτότητα του τόπου: Πολλαπλές αφηγήσεις απ' το Prenzlauer Berg στο Βερολίνο*, Διδακτορική διατριβή ΕΜΠ, 2011

<sup>5</sup> Mark Auge, *Megacities*, Φεστιβάλ κινηματογράφου Θεσσαλονίκης, 2000.

<sup>6</sup> Cresswell, *Place: A short introduction*, Blackwell Publishing, 2004

κοινωνικά και πολιτισμικά, σύμφωνα με τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες, στο πλαίσιο των παραγωγικών διαδικασιών και των πολιτισμικών πρακτικών που εντυπώνονται στο περιβάλλον. Κατά συνέπεια, η φύση δεν αποτελεί μια προαιώνια ουσία αποκομμένη απ' την ανθρώπινη κοινωνία, αλλά συγκροτείται σε συνάρτηση με αυτήν, στο πλαίσιο μια διαλεκτικής σχέσης<sup>7</sup>. Το φυσικό περιβάλλον μετατρέπεται σε πολιτισμικό τοπίο, που συνυφαίνεται από μια σειρά δραστηριοτήτων και πρακτικών, ενώ το τοπίο γίνεται αντιληπτό ως διαδικασία και όχι ως αντικείμενο.

Έτσι αναδεικνύεται η έννοια της τοπικότητας ως προσδιορισμός μιας πολιτισμικής ή εθνικής ταυτότητας, που εντυπώνεται φαντασιακά με χωρικούς όρους, ως «προαιώνιο ρίζωμα» σε συγκεκριμένο τόπο, χαρακτηριστικό της «λαϊκής» κοσμοθεωρίας που αναπαράγουν και οι εθνικιστικές θεωρίες. Το ξερίζωμα απ' τον τόπο αυτόν μπορεί να αποτελέσει αίτιο πολιτισμικής υποβάθμισης της εν λόγω ομάδας.<sup>8</sup> «...Ο χώρος είναι προσωποποιημένος απ' την ομάδα, φέρει τα αποτυπώματα της ταυτότητας και αποτελεί μια υλική κληρονομιά κοινών ενθυμήσεων(...)είναι ιερός και ενώνει τα άτομα στο παρελθόν τους, αναπαριστά μια συμβολική σύνδεση, που ενώνει την ομάδα με την ιστορία της. Οποιαδήποτε μετατροπή του χώρου ή αμφισβήτηση του από εξωτερικές ομάδες, αποτελεί απειλή για την ταυτότητα της ομάδας...»<sup>9</sup>.

Η απουσία ταύτισης μιας πολιτισμικής ομάδας με έναν τόπο, δημιουργεί ένα κλίμα δυσπιστίας και ταυτίζεται με μια συμβολική μιαιρότητα, έννοια που εισήγαγε η Mary Douglas(1966). Για παράδειγμα, η αντιμετώπιση των Τσιγγάνων ως «απατρίδων» εξαιτίας της συνεχούς μετακίνησής τους, είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα «βδελυρότητας» που δημιουργεί κατά καιρούς ρατσιστικές ρητορικές και επιθετικές δράσεις. Ο όρος «τοπικότητα» εδώ χρησιμοποιείται όπως εύγλωττα αναλύεται απ' τον Βασίλη Νιτσιάκο, ως μια οντότητα μικρής γεωγραφικής κλίμακας σε σχέση με μια ευρύτερη ολότητα, η οποία δεν νοείται ως μια στατική, γεωγραφική και κοινωνική πραγματικότητα, αλλά κυρίως ως μια συμβολική κατασκευή...<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Β. Νιτσιάκος, *Πεκλάρι: Κοινωνική Οικονομία Μικρής Κλίμακας*, Ισνάφι, Ιωάννινα 2016, σελ 15-18.

<sup>8</sup> Καυταντζόγλου, *Στην σκιά του Ιερού Βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001, σελ 32-67.

<sup>9</sup> Α. Μαντόγλου, *Μνήμες: Ατομικές-κοινωνικές-ιστορικές*, Παπαζήση, Αθήνα 2012, σελ 86.

<sup>10</sup> Β. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά Ετερόκλητα*, Οδυσσεάς 1997, σελ 67.



Όπως διαφαίνεται λοιπόν, η «τοπικότητα» αφενός λειτουργεί ως μια ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητα μέσα σε ένα κοινωνικοπολιτικό και πολιτισμικό όλον και αφετέρου αποτελεί μια αναλυτική κατηγορία που προσδιορίζει χωρικά μια διαφοροποιημένη γεωγραφική περιοχή, από ένα ευρύτερο αταξινόμητο φυσικό περιβάλλον. Έτσι εισάγεται και η έννοια της κοινότητας, ως κοινωνικό σύστημα που συνδέεται άρρηκτα με τον «εξανθρωπισμένο τόπο». Ως κοινότητα ο Ζαϊμάκης ορίζει ένα δομημένο περιβάλλον με συγκεκριμένο πληθυσμό, που διέπεται από καθορισμένες κοινωνικές δομές και λειτουργίες, καθώς και από ένα αξιακό σύστημα και ένα κανονιστικό πλαίσιο.<sup>11</sup> Στο πλαίσιο της αγροτικής κοινωνίας, όπως συγκροτήθηκε την περίοδο της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, ως κοινότητα ορίζεται μια κοινωνική οντότητα, ευδιάκριτη, με συγκεκριμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, βασισμένη στην σχετική αυτάρκεια. Κυρίαρχη σ' αυτήν είναι η αίσθηση του συν-ανήκειν που διέπει τα μέλη της, ενώ όλες οι κοινωνικές και οικονομικές δραστηριότητες στηρίζονται στην αλληλεγγύη και τα κοινωνικά δίκτυα.<sup>12</sup>

Ο χώρος λοιπόν εξανθρωπίζεται, για να μετατραπεί σε τόπο και κοινωνικοποιείται για να γίνει «κοινότητα», συγκροτώντας την αίσθηση της «πατρίδας». «...Η πατρίδα επιτυγχάνεται μέσω της εξωτερίκευσης του αγώνα για την συλλογική ταυτότητα με ενέργειες κατάκτησης του περιβάλλοντος και με την κυριαρχία επί μιας απείθαρχης φύσης...»(A.Smith,1991:65). Η έννοια της κοινότητας-πατρίδας λοιπόν, παρ' ότι συγκροτείται με την συμβολή του «μύθου», φαίνεται να «φυσικοποιείται» αφηγηματικά απ' την κοινότητα και να ταυτίζεται με μια α-ιστορική και διαχρονική προαιώνια παρουσία στον χώρο και τον χρόνο. Ποτάμια, λίμνες και βουνά αποκτούν συμβολικά την ταυτότητα που χαράσσει η κοινότητα, στοιχείο που χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον απ' τα εθνικά κινήματα στην αφηγηματική συγκρότηση του έθνους-κράτους. Παρά ταύτα, η ομογενοποίηση των κατά τύπους πολιτισμικών ετεροτήτων, στο πλαίσιο της παγίωσης μιας ενιαίας εθνικής υπερ-ταυτότητας, διαφαίνεται αντίθετη προς τις επιμέρους τοπικότητες.

Η κοινότητα, εντασσόμενη στο έθνος κράτος, γίνεται κομμάτι μιας διευρυμένης κοινότητας, που αφομοιώνει τις επιμέρους τοπικότητες. Σύμφωνα με τον Herzfeld(1985), η τοπικότητα δεν αποτελεί ένα προγενέστερο εξελικτικό στάδιο

<sup>11</sup> Ζαϊμάκης, *Κοινοτική εργασία και τοπικές κοινωνίες*, Ελληνικά Γράμματα 2002

<sup>12</sup> Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press 1956.

του έθνους-κράτους, αλλά ένα μέσο ένταξης των τοπικοτήτων σ' αυτό. Παρά τους όποιους ομογενοποιητικούς μηχανισμούς όμως, η κοινότητα φαίνεται συχνά να προβάλλει την τοπικότητά της ως μηχανισμό διεκδίκησης και συμβολικής συγκρότησης ταυτότητας μέσα στο έθνος κράτος, προβάλλοντας μάλιστα μορφές αντίστασης στον σαρωτικό μηχανισμό απαλοιφής των ετεροτήτων.<sup>13</sup> Απ' την μια, η εθνική ιδεολογία προβάλλεται ως η προώθηση ενός ομοιογενούς «υψηλού πολιτισμού» στο πλαίσιο του «εκσυγχρονισμού» και απ' την άλλη η προάσπιση της τοπικότητας ταυτίζεται με την προσκόλληση στο παρελθόν και την «πολιτισμική καθυστέρηση».

Έκδηλο είναι λοιπόν, ότι και η «τοπικότητα» και η διευρυμένη εθνική ταυτότητα συγκροτούνται και λειτουργούν ως συμβολικές κατασκευές<sup>14</sup> και δεν αποτελούν προαιώνιες ουσίες. Κύριο μέσο στην συγκρότηση αυτών των συλλογικών ταυτοτήτων αποτελεί ο «μύθος», η κατασκευή και η αναπαραγωγή μιας σειράς αφηγήσεων, που αποτελούν τους συνδετικούς κρίκους μεταξύ των μελών μιας κοινότητας. Με την λέξη «μύθος» δεν γίνεται αναφορά εδώ μόνο σε μια ιερή ή θρησκευτική ιστορία μιας ομάδας, αλλά στο σύνολο των αφηγήσεων που αναπαράγει μια κοινότητα συγκροτώντας και διεκδικώντας την ταυτότητα της. Θα ορίζαμε όμως ως αναληθείς τις «μυθικές αφηγήσεις» που συνθέτουν το πολιτισμικό κεφάλαιο μιας κοινωνίας, σε αντίθεση με την ιστορία; Σύμφωνα με τον Levi Strauss, η διάκριση ανάμεσα στον μύθο και την ιστορία με όρους «αλήθειας» είναι αυθαίρετη, αφού αντιλαμβάνεται τον «μύθο» στις ανθρώπινες κοινωνίες ως προοίμιο της ιστορίας και αναγνωρίζει και στα δυο είδη κοινή λειτουργία, την επίτευξη της κοινοτικής ενότητας.<sup>15</sup>

Σύμφωνα με τον Σεπφλιν, «ο μύθος είναι ένας τρόπος οργάνωσης της ιστορίας, ώστε η τελευταία να αποκτά νόημα για αυτήν την συγκεκριμένη κοινότητα...»<sup>16</sup>. Συνεπώς ο μύθος συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή μιας ομάδας, στην κατασκευή μιας ενιαίας συλλογικής ταυτότητας, καθώς και στην εδραίωση και διατήρηση ενός συγκεκριμένου status quo στις δομές εξουσίας μιας κοινωνίας.

---

<sup>13</sup> Β. Νιτσιάκος, *Στο σύνορο*, Οδυσσέας, 2010, σελ 106

<sup>14</sup> Βλ. Cohen, *The symbolic construction of community*, Routledge, 1985, σελ 97-115.

<sup>15</sup> Βλ. Levi Strauss, *Μύθος και νόημα*, Καρδαμίτσα, 1986

<sup>16</sup> Τζ. Σέπφλιν, «Η φύση του Μύθου: Μερικές θεωρητικές πλευρές», *Αλβανικές Ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*, Παπαζήση, Αθήνα, 2012, σελ 45-53

Προϋπόθεση για την παγίωση των μύθων είναι η συμφωνία μεταξύ των συλλογικοτήτων, καθώς η αμφισβήτηση των μύθων, ή η δημιουργία εναλλακτικών αφηγήσεων θα οδηγούσε την κοινότητα σε «κατάρρευση».

### **Συλλογική μνήμη και πολιτισμικές ταυτότητες.**

Στο προηγούμενο υποκεφάλαιο έγινε μια συνοπτική αναφορά στην αποσαφήνιση εννοιών, όπως ο χώρος, ο τόπος και η κοινότητα, ενώ διατυπώθηκε παράλληλα η σημασία της «εδαφικότητας» στην συγκρότηση των πολιτισμών. Ως κύρια αναλυτική κατηγορία αναδείχθηκε η έννοια της τοπικότητας, σε σχέση με την διευρυμένη εθνική ταυτότητα και διαφάνηκε η φαντασιακή συγκρότησή τους, με κύριο μέσο την κατασκευή και επίκληση «μύθων». Τι συμβαίνει όμως όταν οι μύθοι μιας κοινότητας έρχονται σε αντιπαράθεση με εκείνους μιας άλλης, ή όταν η τοπικότητα αντιστέκεται στην παγίωση ενός ομοιογενούς αφηγήματος «από τα πάνω», που αποσκοπεί στην εδραίωση μιας ενιαίας ταυτότητας;

Αρχικά κρίνεται απαραίτητο να οριστεί η έννοια της «συλλογικής πολιτισμικής ταυτότητας», ως βασικής αναλυτικής κατηγορίας, που διατρέχει όλο το κείμενο αυτής της μελέτης. Η προσέγγιση των ταυτοτήτων εδώ γίνεται με βάση το διπολικό θεωρητικό σχήμα «εμείς και οι άλλοι»(Γκέφου-Μαδιανού,2003:15), όπου η ταυτότητα προκύπτει μέσω του προσδιορισμού της ετερότητας και υφίσταται μόνο με την ύπαρξη του «άλλου». Η ένταξη σε μια ταυτότητα, αφενός προκύπτει με τον αυτοπροσδιορισμό του ατόμου ως μέλους του «εμείς», μέσω των κοινών πολιτισμικών χαρακτηριστικών που τον συνδέουν με την ομάδα και αφετέρου μέσω του ετεροπροσδιορισμού του ως «άλλου», απ' τους φορείς μιας άλλης ταυτότητας. Ως κύριος μηχανισμός συγκρότησης πολιτισμικών ταυτοτήτων ορίζεται η βιωμένη εμπειρία και η συλλογική μνήμη, αφού τροφοδοτούν αφηγηματικά το συλλογικό φαντασιακό της κοινότητας, παρέχοντας συνεκτικούς ιστούς μεταξύ των μελλών.

Ως μνήμη ο Halbwachs ορίζει το σύνολο των ατομικών ενθυμήσεων ενός ατόμου, οι οποίες όμως δεν υφίστανται εκτός του κοινωνικού πλαισίου, συνεπώς κατασκευάζονται και αναπαράγονται κοινωνικά. Ο άνθρωπος συγκροτεί την μνήμη

του παρελθόντος, με βάση τα παρόντα κοινωνικά πλαίσια στα οποία ζει, ενώ πολλές φορές η «βιωμένη μνήμη» διαφοροποιείται απ' την ιστορική. Έτσι ο Halbwachs εισάγει την έννοια της «συλλογικής μνήμης», αντικρούοντας σε πολλά σημεία την ψυχαναλυτική θεωρία του Φρόυντ, που συνέδεε την μνήμη με τις πληροφορίες που εγγράφονται στο ασυνείδητο της σκέψης.<sup>17</sup> Για τον ίδιο, οι άνθρωποι θυμούνται ατομικά αλλά πάντοτε ως μέλη μιας ομάδας. Η ομάδα, όντας οριοθετημένη στον χώρο και στον χρόνο, διαμορφώνει την συλλογική της μνήμη απ' τις κοινές βιωμένες εμπειρίες που τροφοδοτούν αφηγηματικά την ενότητά της. Συνεπώς, θα λέγαμε ότι η συλλογική μνήμη αποτελεί μία «κατασκευή» του παρελθόντος «υπό το φως του παρόντος» και δεν συνιστά μια «αντικειμενική πραγματικότητα».

Η χρήση της μνήμης απ' τους μηχανισμούς εξουσίας στο πλαίσιο του κράτους γίνεται για την παγίωση συγκεκριμένων ιδεολογιών στον δημόσιο λόγο και αναφέρεται ως ιστορική ή δημόσια μνήμη. Η ιστορική μνήμη διαμορφώνεται από τα γραπτά αρχεία και τον δημόσιο λόγο και αναπαράγεται μέσω των επετειακών τελετών και διαφόρων μνημονικών εορτασμών, με κύριους φορείς το κράτος, την εκκλησία και το σχολείο. Με την δημιουργία των εθνών-κρατών, η μνήμη χρησιμοποιείται ως μηχανισμός συγκρότησης εθνικής συνείδησης, για την επίτευξη μιας αντίστοιχης ενιαίας, ομοιογενούς, εθνικής-πολιτισμικής ταυτότητας. Η ιδέα του έθνους, σύμφωνα με τους εκπροσώπους της εθνικής ιδεολογίας, πρέπει να τροφοδοτείται διαρκώς με τη συμβολική ταύτιση του με μια «φανταστική κοινότητα», μέσω της συλλογικής μνήμης και της κατασκευής κοσμογονικών μύθων, ηρωικών αφηγήσεων και συμβολικών «εθνικών τόπων» (Gordon Osborne, 2004)

Στον αντίποδα, ο Φουκώ εντοπίζει την κοινωνική μνήμη ή αντι-μνήμη, που αποτελεί την συλλογική μνήμη που διαμορφώνουν τα κατώτερα λαϊκά στρώματα, ως αντίδραση στην παγιωμένη δημόσια μνήμη της εκάστοτε εξουσίας. Σ' αυτό το σημείο πρέπει να δούμε παράλληλα και την έννοια της λήθης, που αποτελεί στην ουσία την άλλη όψη της μνήμης, ακριβώς επειδή όταν επιλέγεις τι θυμάσαι, ταυτόχρονα επιλέγεις και τι πρέπει να ξεχάσεις. Η λήθη δεν συνδέεται απλά με την απώλεια μνημονικών πληροφοριών, εξαιτίας της φθοράς του χρόνου, αλλά και με την εθελούσια αποβολή τραυματικών εμπειριών του παρελθόντος,

---

<sup>17</sup> Βλ. Μ. Halbwachs, *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης*, εκδόσεις Νεφέλη 2013

κατασκευάζοντας ένα νέο παρελθόν, προς εξυπηρέτηση του παρόντος. Στις σύγχρονες κοινωνίες, η μνήμη έχει παγιωθεί ως καίρια αξία που πρέπει να διαφυλάσσεται και να διατηρείται όσο το δυνατόν αναλλοίωτη προς παραδειγματισμό, ενώ στον αντίποδα η λήθη είναι κατακριτέα, παρ' ότι πολλές φορές συντελεί στην ειρήνη.<sup>18</sup> Σύμφωνα με τον Billig, η ανάκληση της μνήμης ή η επιλογή της λήθης συνδέονται άρρηκτα με την ιδεολογία, αφού η τελική επιλογή αποτελεί στρατηγική ανασυγκρότησης της μνήμης του παρελθόντος στο παρόν<sup>19</sup>. Τραυματικά γεγονότα και επώδυνες στιγμές, σβήνουν ή τροποποιούνται, μέσω της σιωπής ή της απώθησης, με όρους ψυχαναλυτικούς.

Ο Παπαταξιάρχης(1993:32-33) παρατηρεί πως, «...όπως κάθε αναπαράσταση, έτσι και το παρελθόν προκύπτει ως αποτέλεσμα της ταξινομικής και επινοητικής δράσης υποκειμένων, που επειδή θέλουν και μπορούν να φαντάζονται το χθες με όρους του σήμερα, γι' αυτό και διαμορφώνουν ένα αύριο που διαφέρει απ' το χθες...». Έτσι λοιπόν, γίνεται αντιληπτή η «υποκειμενικότητα» στην συγκρότηση και την διαχείριση της μνήμης. «..Η μνήμη μας κατασκευάζει και εμείς την πλάθουμε με την σειρά μας. Αυτό συνοψίζει άριστα την διαλεκτική της μνήμης με την ταυτότητα, οι οποίες συζευγνύονται η μία με την άλλη, γονιμοποιούνται αμοιβαία, θεμελιώνονται και αναμορφώνονται για να παράγουν μια πορεία ζωής, μια ιστορία, έναν μύθο, μια αφήγηση.»(Μαντόγλου, 2005: 70).

---

<sup>18</sup> Α. Λιάκος, «Δικαίωμα στην μνήμη ή στην λήθη. Μια αμφιλεγόμενη Ευρωπαϊκή οδηγία», *antonisliakos.gr*, 21/9/2014.

<sup>19</sup> Billig, M., *Banal Nationalism*, London: Sage Publications, 1995, σελ 32.

## Συγκροτώντας (μεθ)οριακές ταυτότητες: Το εθνογραφικό μας παράδειγμα.

Σύμφωνα με τον Barth, το σύνορο είναι εκείνο που συμβάλλει καταλυτικά στην συγκρότηση της ταυτότητας μια ομάδας, σε μεγαλύτερο βαθμό απ' τα κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά που διακρίνουν τα μέλη της, ακριβώς επειδή εκεί προκύπτει η συνάντηση με την ετερότητα.<sup>20</sup> Ο Evans Prichard τονίζει, ότι η ταυτότητα μιας ομάδας ορίζεται σε σχέση με μια άλλη ομάδα, αν όχι σε αντίθεση με άλλες ομάδες, άρα το σύνορο, ως χωρικό όριο διαφοροποίησης, παίζει καταλυτικό ρόλο. Ο Β. Νιτσιάκος παρατηρεί εξίσου την σημασία του χώρου και την εδαφικότητα του πολιτισμού στην συγκρότηση πολιτισμικών ταυτοτήτων, αναφέροντας ότι «οι πολιτισμικές ενότητες, συνιστώντας επικράτειες, μπορεί να τέμνουν η να υπονομεύουν πολιτικά σύνορα μεταξύ κρατών».<sup>21</sup> Οι οριακές αυτές ζώνες απ' την μια μπορεί να αποτελούν περιθωριακές γεωγραφικά περιοχές, μιας και βρίσκονται σε συνεχή επαφή και διαπραγμάτευση με το «άλλο, απ' την άλλη όμως αυτή η συνεχής επαφή οδηγεί στην συμβολοποίηση και την ιεροποίηση αυτών των, κατά τα άλλα, «βέβηλων» ταυτοτήτων.

Η έννοια της οριακότητας στην παρούσα μελέτη δεν αναφέρεται αποκλειστικά στην χωρική αντίληψη της μεθορίου ανάμεσα σε δυο εδαφικές επικράτειες, αλλά και στην συμβολική οριακότητα (liminality), όπως την εισήγαγε ο Turner (1967) στην μελέτη των διαβατήριων τελετουργιών. Η (μεθ)οριακότητα αποτελεί μια μετέωρη κατάσταση, ανάμεσα στον αποχωρισμό και την επανένταξη ενός ατόμου η μιας ομάδας σε μια κοινωνική «φάση» ή «κατηγορία». Μια ρευστή, αμφίσημη και παράλληλα «επικίνδυνη» κατάσταση, ανάμεσα σε δυο ταξινομικές κατηγορίες. Εδώ η (μεθ)οριακότητα ορίζεται ως μια συνεχής κρίση και διεκδίκηση ταυτότητας, ανάμεσα στην εθνότητα και την εθνικότητα, μεταξύ μάλιστα δυο διαφορετικών κρατικών οντοτήτων. Ο Turner παρατηρεί, πως αυτή η συνθήκη

<sup>20</sup> F.Barth, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, London, 1969, 9-38.

<sup>21</sup> Β. Νιτσιάκος, *Στο σύνορο*, Οδυσσέας, 2010, σελ 51

οδηγεί στην «communitas» όλων όσων βρίσκονται στην ίδια φάση οριακότητας, η οποία δημιουργεί μια αίσθηση κοινότητας και αλληλεγγύης.

Τι συμβαίνει λοιπόν όταν σε μια μεθοριακή ζώνη υπάρχουν ομάδες με αμφισβητούμενες ταυτότητες; Οι αμφισβητούμενες αυτές ζώνες γίνονται συνεχώς πεδία παραγωγής συγκρούσεων των «τοπικοτήτων» με τον κρατικό μηχανισμό. Εκεί διακυβεύεται η εθνική συνοχή, η εδαφική επικράτεια, αλλά και η συμβολική νομιμοποίηση των ομάδων που διαφοροποιούνται εθνοτικά, απ' το έθνος κράτος του οποίου την επικράτεια εντάσσονται. Ένα αντίστοιχο παράδειγμα αποτελεί και η παρούσα μελέτη περίπτωσης στην επαρχία Βούρκου στον κάμπο του Δελβίνου. Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας αποτελεί μια ομοιογενή ζώνη εθνοτικής ετερότητας, πάνω στην ελληνοαλβανική μεθόριο. Παρ' ότι η μειονότητα έχει αναγνωριστεί απ' τα πρώτα χρόνια ύπαρξης του Αλβανικού έθνους-κράτους, πάντοτε αντιμετωπίστηκε ως μια επικίνδυνη ζώνη που έπρεπε να «εξαγνισθεί». Κύριο αίτιο αυτής της αντιμετώπισης, όπως παρατηρεί ο Β. Νιτσιάκος(2010:110), ήταν η αίσθηση της Ελλάδος ως «μητέρας πατρίδας» απ' τους «Βορειοηπειρώτες».

Η κατάρρευση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και η υποχώρηση του θεσμού των Millet, δηλαδή του «εθνοθρησκευτικού» προσδιορισμού των ομάδων, αποτελεί καταλυτικό παράγοντα στην άνοδο των ανταγωνιστικών εθνικισμών στα Βαλκάνια. Η εθνική ιδεολογία στηριγμένη στο αφήγημα της «ομοιότητας» μεταξύ των μελών ενός κράτους, οδηγεί σε μια διαφορετική προσέγγιση των επιμέρους ετεροτήτων, μέσα σε ένα ευρύτερο εθνο-πολιτισμικό «όλον». Με την κατάληψη της εξουσίας απ' τον Ενβέρ Χότζα το 1945, το αλβανικό κράτος καλλιέργησε έντονα τον απομονωτισμό, απαγορεύοντας την οποιαδήποτε επικοινωνία μεταξύ των μειονοτικών ζωνών με ελάχιστες εξαιρέσεις.

Οι μεθοριακές περιοχές επιτηρούνταν από τακτικά σώματα στρατού και απαγορεύτηκε η διέλευση άνευ ειδικής αδείας στις απαγορευμένες ζώνες κοντά στα σύνορα, ιδιαίτερα για τους Έλληνες της μειονότητας. Όλες οι επιστολές ελέγχονταν απ' την μυστική ασφάλεια(sigurimi)και σπάνια έφταναν στον προορισμό τους, ενώ ποινικοποιήθηκε ακόμα και η παρακολούθηση ελληνικών ραδιοφωνικών και τηλεοπτικών προγραμμάτων. Όλο αυτό το κλίμα απομόνωσης και εκφοβισμού δημιούργησε αντίστοιχες αλυτρωτικές αφηγήσεις και κινητοποιήσεις απ' την

ελληνική πλευρά, που αντιμετώπιζε τον χώρο ως υπόδουλο κομμάτι του ελληνικού έθνους.

Το νέο status quo που επικρατεί μεταπολεμικά στην περιοχή επηρεάζει καταλυτικά την ελληνική μειονότητα, σε κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο. Ο τοπικός «λαϊκός» πολιτισμός, όχι μόνο ως «πολιτιστικό προϊόν» με όρους ηγεμονίας από τα πάνω, αλλά ως βιωμένη εμπειρία της καθημερινότητας, έρχεται αντιμέτωπος με το νέο αφήγημα που αναπαράγει το καθεστώς. Οι ελληνόφωνοι Ρωμιοί, που προνεωτερικά αποτελούσαν μια απ' τις εθνοτικές ομάδες της περιοχής στο πλαίσιο της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, πλέον αποτελούν μια εθνική μειονότητα στο πλαίσιο του Αλβανικού κράτους και καλούνται να ενσωματωθούν με όρους αφομοίωσης. Το καθεστώς Χότζα κατασκευάζει μια ενιαία εθνοπολιτισμική (υπέρ)ταυτότητα, στηριγμένη στην «σοσιαλιστική οικοδόμηση» με βαθύ εθνικιστικό χαρακτήρα. Ταυτόχρονα προωθεί την ανάπτυξη «αλβανολογικών» επιστημών<sup>22</sup>, στρατευμένων στην απόδειξη της προαιώνιας παρουσίας και εθνικής συνέχειας των Αλβανών στον χώρο και τον χρόνο, ενώ η ελληνική μειονότητα αντιμετωπίζεται ως μια ελληνόφωνη κοινότητα αποσυνδεδεμένη πλήρως απ' την «εθνική πατρίδα».

Ο όρος «μειονότητα» στην Αλβανία ταυτίστηκε στον δημόσιο λόγο με τις ελληνικές κοινότητες, παράγοντας μια σειρά «συμπληρωματικών εθνικών μύθων», όπως εύστοχα παρατηρεί ο Λάμπρος Μπαλτσιώτης(2003:73). Με τον όρο αυτό ο ίδιος αναφέρεται στους παράλληλους μύθους που συγκροτούν αλλόγλωσσες ή αλλοεθνείς ομάδες, στο πλαίσιο των εθνών-κρατών όπου εντάσσονται. Οι αφηγήσεις αυτές κατασκευάζονται απ' τις ελίτ των ετεροτήτων σε συνεργασία με επίσημους φορείς του κράτους, ενώ οι μύθοι αυτοί λειτουργούν ως όχημα ένταξής τους στο ευρύτερο εθνικό αφήγημα. Έτσι γίνεται λόγος για μια εθνοτική-εθνική ταυτότητα των Ελλήνων της Αλβανίας, αφού η πολιτισμική ταυτότητα του Έλληνα ήταν αποδεκτή μόνο όντας αποκομμένη απ' την ελληνική εθνική ιδεολογία και ότι άλλο σχετιζόνταν με το ελληνικό κράτος. Το καθεστώς Χότζα ως μηχανισμός ιδεολογικής αφομοίωσης της ετερότητας, στόχευε σε μια ιδιαίτερη συγκατοίκηση της ελληνικότητας με την ιδιότητα του Αλβανού πολίτη. «Οι μειονοτικοί είναι

---

<sup>22</sup> Ε. Χότζα, *Δυο φίλοι λαοί*, Τίρανα, 1985, F. Lubonja, «Ανάμεσα στη δόξα ενός εικονικού κόσμου και στην εξαθλίωση ενός πραγματικού κόσμου», *Αλβανικές ταυτότητες*, Παπαζήση, 2012, σελ 153-175



*εργατικοί, ο καθένας θεωρεί τον εαυτό του αλβανό πολίτη και αγαπάει την σοσιαλιστική Αλβανία, αγαπάει το Κόμμα Εργασίας και πολέμησε γι' αυτά»(Χότζα,1985: 146).*

Το πεδίο των πολιτισμικών πρακτικών τίθεται στο επίκεντρο των πολιτικών του νέου κρατικού μηχανισμού, ενώ γίνονται σημαντικές προσπάθειες που στοχεύουν στην αποσύνδεση των εθνικών μειονοτήτων απ' τους «εθνικούς πολιτισμούς» των αντίστοιχων κρατικών οντοτήτων με τις οποίες συνδέονται πολιτισμικά. Ο χώρος της εκπαίδευσης, καθώς και οι «ινστρουκτορες» του συστήματος, ανέλαβαν να εντάξουν την εθνοπολιτισμική ομάδα των Ελλήνων «μειονοτικών» στην εθνική μορφή της πολιτιστικής φυσιογνωμίας της νέας σοσιαλιστικής Αλβανίας, γεγονός που συντελέστηκε με το σοβιετικό μοντέλο ανάπτυξης όλων των ερασιτεχνικών καλλιτεχνικών δραστηριοτήτων, με ιδιαίτερη έμφαση σε αυτές που έχουν ρίζες στις «παραδόσεις» της χώρας<sup>23</sup>.

Ως βασικός θεματικός πυρήνας της παρούσας εργασίας αναδεικνύεται η ολιστική μελέτη των τελετουργικών δρωμένων, ως πεδίων και διαδικασιών συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας. Υιοθετώντας τον όρο του «χορευτικού γεγονότος», όπως εισήχθη απ' την Cowan(1990), εδώ δεν μελετάται η μουσική ή ο χορός δομικά και μορφολογικά ως μουσικολογική-χορολογική νόρμα, αλλά ως πολιτισμικές πρακτικές(Bourdieu,1980), που εδράζονται σε ένα καθορισμένο χωροχρονικό πλαίσιο, παράγουν και αναπαράγουν κοινωνικές δομές και πολιτισμικές ταυτότητες, ενώ παράλληλα λειτουργούν ως δείκτες της κοσμοθεωρίας της κοινότητας. Η μελέτη ιστορικά τοποθετείται κυρίως στο πλαίσιο του κομμουνιστικού καθεστώτος Χότζα στην Αλβανία, μελετώντας τους μετασχηματισμούς των πολιτισμικών πρακτικών της Ελληνικής μειονότητας, απ' την εγκαθίδρυση του καθεστώτος στην Αλβανία, μέχρι την πτώση του Κομμουνισμού στην χώρα, με σημαντικό ορόσημο την δια νόμου κατάργηση της θρησκείας και την απαγόρευση της λατρείας. Γίνεται βέβαια αντιληπτή η σημασία του χρονικού ορόσημου αυτού, εξαιτίας της ταύτισης των τελετουργικών δρωμένων με την θρησκευτική λατρεία.

---

<sup>23</sup> Ζ. Μάργαρη, «Χορός και ταυτότητα: Έλληνες εκτός Ελλάδος», *Χορευτικά Ετερόκλητα*, Δράμα, 2008, σελ 85-98

Ιδιαίτερη σημασία στην παρούσα εργασία δίνεται και στον ρόλο των κρατικών μηχανισμών και ιδιαίτερα στην στράτευση της αλβανικής λαογραφίας, στους σκοπούς της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης». Μελετάται ο ρόλος της πολιτείας στους μετασχηματισμούς του «λαϊκού πολιτισμού» και στην διαμόρφωση νέων πολιτισμικών πρακτικών στην ελληνική μειονότητα με παράδειγμα την επαρχία Βούρκου. Συμπληρωματικά, γίνεται μια πρώτη παρουσίαση της στράτευσης των παραστατικών τεχνών στην ιδεολογία της σοσιαλιστικής ανοικοδόμησης, κάνοντας μια αναφορά στα φολκλορικά φεστιβάλ, τις χοροεσπερίδες, αλλά και τα νέα «λαϊκά» πανηγύρια που εγκαινιάζει το καθεστώς στον χώρο της ελληνικής μειονότητας, αναδεικνύοντας τα κοινά στοιχεία των δυο λαών και απαλείφοντας η λειαινώντας άμεσα ή έμμεσα τις όποιες διαφοροποιήσεις, προωθώντας παράλληλα προπαγανδιστικούς λόγους. Έτσι, μελετάται σε έναν πρώτο βαθμό ο μετασχηματισμός του μουσικοχορευτικού φαινομένου σε «μουσικοχορευτική παράδοση», κυρίαρχο πολιτιστικό προϊόν με πολιτικό προσανατολισμό και προπαγανδιστικό χαρακτήρα.

Στο παρελθόν, έχουν μελετηθεί αντίστοιχα ζητήματα, ιδιαίτερα σχετικά με την ιδεολογική παρέμβαση του κομμουνιστικού καθεστώτος Χότζα στις κατά τόπους εθιμικές πρακτικές, ειδικά σε μειονοτικές ζώνες στην Αλβανία. Επιπλέον, η στράτευση της αλβανικής λαογραφίας στους σκοπούς της σοσιαλιστικής ανοικοδόμησης, έχει απασχολήσει στο παρελθόν, διάφορους Αλβανούς επιστήμονες (Αγγλόφωνη βιβλιογραφία), όπως Bardoshi (2009), Doja (2013), Kodra (2013). Σημαντική μελέτη για τους «εθνικούς μύθους» του καθεστώτος και την διαμόρφωση των λαογραφικών φαινομένων, αποτελεί και το βιβλίο «Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και Ιστορία» (2012).

Με την περιοχή της ελληνικής μειονότητας και την διαχείριση της μουσικοχορευτικής ταυτότητας, έχει ασχοληθεί στο παρελθόν ο Β. Νιτσιάκος στο κείμενο του «Τόπος, τοπικότητα, εθνική ταυτότητα. Η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία.» στο βιβλίο του *Λαογραφικά ετερόκλητα* (1997), αλλά και στο βιβλίο *Στο σύνορο* (2010) αφιερώνοντας ένα κεφάλαιο στην διαχείριση της εθνικής ταυτότητας μέσα απ' την μουσικοχορευτική παράδοση στην περιοχή της Δερόπολης. Το κείμενο της Ζωής Μάργαρη (2003) «Χορός και ταυτότητα: Έλληνες εκτός Ελλάδος», προσφέρει στοιχεία για το σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης των

παραστατικών τεχνών που συνδέονται με τον λαϊκό πολιτισμό, ενώ κάνει παράλληλα αναφορές στην σύγχρονη φυσιογνωμία των χορευτικών συλλόγων «Βορειοηπειρωτών» μεταναστών στην Ελλάδα. Για το σοβιετικό μοντέλο διαχείρισης του λαϊκού πολιτισμού κάνει λόγο και ο Ευάγγελος Αυδίκος στο βιβλίο του «Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού»(2009). Καταλήγοντας, Οι συλλογικοί τόμοι «Η Ελληνική μειονότητα της Αλβανίας»(2003) καθώς και «Ο Ελληνισμός της Αλβανίας»(1995), αποτελούν εξίσου σημαντικές μελέτες για την ευρύτερη περιοχή.

## Εθνογραφικό πεδίο και μεθοδολογικές συνιστώσες

Το υλικό της εργασίας αυτής προκύπτει από επιτόπια εθνογραφική έρευνα που διεξήγαγα απ' τον Αύγουστο του 2016, μέχρι τον Δεκέμβρη του 2017 στην κοινότητα του Αλύκου μελετώντας συμπληρωματικά τα όμορα χωριά, Τσαούσι, Τρέμουλη, Νεοχώρι, που παλιότερα αποτελούσαν συνοικισμούς με κοινή ενορία την εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας, αλλά και άλλους κοντινούς οικισμούς με τους οποίους συνδέονται ιστορικά και πολιτισμικά (Κρασιά, Μαραφέντι). Η περιοχή κατά την Οθωμανική περίοδο εντασσόταν στον παλιό Καζά του Δελβίνου, ενώ σήμερα υπάγεται στον δήμο Φοινίκης και συνιστά την μεγαλύτερη ζώνη ελληνοφωνίας στην περιοχή των Αγίων Σαράντα και μια απ' τις δυο βασικές ζώνες της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία, μαζί με αυτήν του Αργυροκάστρου.

Με όρους διοίκησης, στο κείμενό μου υιοθετώ τον όρο «Βούρκος» ή «επαρχία Βούρκου», όπως αποτυπώνεται ιστορικά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας και κατά την διάρκεια του καθεστώτος Χότζα, ακριβώς επειδή έτσι χρησιμοποιείται και απ' τους πληροφορητές μου. Τα ονόματα των οικισμών αναφέρονται στα ελληνικά, με την μορφή που χρησιμοποιούνται σε επίσημα έγγραφα απ' τους δήμους και τις κοινότητες της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία, αλλά και όπως χρησιμοποιούνται στον λόγο των πληροφορητών μου.

Η επιλογή της περιοχής δεν έγινε τυχαία, αλλά βασίστηκε σε δυο κεντρικούς άξονες. Αφενός, η προσφυγή των παππούδων μου στην περιοχή το 1941 και η παραμονή τους μέχρι την δεκαετία του 1980 για λόγους πολιτικούς, προσδίδει έντονο ενδιαφέρον διερεύνησης για μένα στο παρόν πεδίο. Αφετέρου, το ερευνητικό κενό που διαπιστώνεται στην περιοχή του Βούρκου και ιδιαίτερα σε ένα κοινωνικό και οικονομικό κέντρο της όπως είναι η κοινότητα Αλύκου λειτούργησε ως πρόκληση για μένα. Το κενό αυτό δεν αποτελεί ένα σύγχρονο ζήτημα, αλλά έρχεται απ' την εποχή του κομμουνισμού στην Αλβανία. Όπως παρατηρείται, η περιοχή της Δρόπολης, που αποτελεί ακόμα και σήμερα την γνωστότερη ζώνη της ελληνικής μειονότητας και στις δύο πλευρές των συνόρων, λειτούργησε ως «βιτρίνα» μιας τυπικής εθνικής μειονότητας σε ένα «σοσιαλιστικό» κράτος και

συγκέντρωνε τα περισσότερα προνόμια του κρατικού μηχανισμού στην Αλβανία Η γεωγραφική της θέση δίπλα στα σύνορα, η ξενιτιά των Δροπολιτών στην Αμερική και η οικονομική και πνευματική υπεροχή τους, όπως προκύπτει ιστορικά λόγω του εμπορίου, είναι κάποιοι απ' τους λόγους που συνέβαλαν στην απόλυτη ταύτιση της περιοχής με την ελληνική μειονότητα. Αντίθετα, η περιοχή του Βούρκου ταυτίστηκε με το αφήγημα της «πολιτισμικής καθυστέρησης», κάτι που θα αναδειχθεί σε επόμενο κεφάλαιο.

Ως μοναδική επιστημονική έρευνα για τον κάμπο του Βούρκου, θα αναφέραμε την εργασία του Αλβανού εθνογράφου Σπύρου Σκούρτη (Spiro Shkurti, 1987) με τίτλο «Βούρκος: Από εθνογραφική ματιά», έργο που δεν έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Ο ίδιος δίδαξε την αλβανική γλώσσα σε σχολεία της ευρύτερης περιοχής και το βιβλίο του αποτελεί προϊόν της επιτόπιας έρευνάς του, με σαφή βέβαια ιδεολογικό προσανατολισμό εξαιτίας του κρατικού ελέγχου, αλλά συγκεντρώνει αρκετές πληροφορίες. Με την κατάρρευση του καθεστώτος γράφτηκαν αρκετά βιβλία από διάφορους τοπικούς λογίους, πολιτικούς και συνταξιούχους δασκάλους, με την υποστήριξη της «Ομόνοιας» αλλά και του Ιδρύματος Βορειοηπειρωτικών Ερευνών, με έδρα τα Γιάννενα, με σαφή εθνικό ιδεολογικό προσανατολισμό. Παρά ταύτα, δεν έχει γίνει συστηματική επιστημονική έρευνα στην περιοχή και ειδικά για την κοινότητα Αλύκου στην οποία επικεντρώνεται η παρούσα μελέτη.

Κατά την διάρκεια της έρευνάς μου, γινόταν παράλληλα έρευνα και συγγραφή ενός βιβλίου τοπικής ιστορίας για την κοινότητα Αλύκου από έναν πρώην έπαρχο της περιοχής, που διετέλεσε υπεύθυνος των πολιτιστικών του χωριού κατά την διάρκεια του καθεστώτος. Μια προσπάθεια που καλείται να επαναδιαπραγματευθεί το παρελθόν της κοινότητας στο παρόν, αποσκοπώντας στην σύγκρουση με τα αλβανικά ιστορικά αφηγήματα για την περιοχή και ως απάντηση στην μελέτη του Spiro Shkurti<sup>24</sup>. Κατά συνέπεια, είναι πολύ ενδιαφέρον να δει κανείς τα αφηγήματα που συγκροτούνται για την ίδια περιοχή από δυο οργανικούς διανοούμενους, που προωθούν ο καθένας μια διαφορετική πλευρά, με πολιτικούς όρους.

---

<sup>24</sup> S. Shkurti, *Vurgu: vështrim etnografik*, Tirane, 1987

Ως προς την μεθοδολογία της έρευνας, επιλέχθηκε μια διεπιστημονική προσέγγιση, εφαρμόζοντας θεωρητικά σχήματα και χρησιμοποιώντας μεθοδολογικά εργαλεία απ' την λαογραφία, την κοινωνική ανθρωπολογία και την προφορική ιστορία. Η μελέτη και συλλογή των δεδομένων στηρίχτηκε κατά βάση στην επιτόπια εθνογραφική έρευνα (Κυριακίδου Νέστορος,1981:66), (Γκέφου Μαδιανού, 1997:277) υπό το πρίσμα των σύγχρονων μεθόδων ποιοτικής κοινωνικής έρευνας(Λυδάκη,2012). Η έρευνα στηρίχτηκε εξίσου σε πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές. Η συλλογή του πρωτογενούς υλικού έγινε μέσα από ελεύθερες ημιδομημένες συνεντεύξεις και δόθηκε βαρύτητα στην καταγραφή μαρτυριών ζωής, συνδυάζοντας την ανθρωπολογική θεωρία με τις σύγχρονες προσεγγίσεις της προφορικής ιστορίας(Παπαταξιάρχη,2003). Παρά ταύτα, εξαιτίας της ευαισθησίας των θεμάτων, αρκετές φορές δεν μαγνητοφώνησα τις συνομιλίες μου με διάφορους πληροφορητές κατόπιν δικής τους επιθυμίας και αρκέστηκα σε εθνογραφικές σημειώσεις. Στον κατάλογο των πληροφορητών αναφέρονται τα πραγματικά στοιχεία των συνομιλητών μου και δεν χρησιμοποιήθηκαν ψευδώνυμα.

Ως δευτερογενείς πηγές επιλέχθηκαν η υπάρχουσα επιστημονική βιβλιογραφία και προγενέστερες έρευνες στην περιοχή της ελληνικής μειονότητας, καθώς και βιβλία τοπικών λογίων και δασκάλων, κοινοτικά και κρατικά αρχεία, καθώς και σημειώσεις τοπικών ερευνητών, που προσφέρουν μια πλειάδα πρωτογενών πληροφοριών. Επιπλέον χρησιμοποιήθηκε αρχειακό υλικό απ' την αλβανική τηλεόραση, αλλά και απ' το αρχείο της ΕΡΤ, για την μελέτη των παραστατικών τεχνών, των φολκλορικών φεστιβάλ καθώς και των ομιλιών του Χότζα στην Ελληνική μειονότητα.

Όπως γίνεται αντιληπτό, δίνεται βαρύτητα στην ιστορικότητα των φαινομένων, ακριβώς επειδή σκοπός της έρευνας ήταν να μελετηθούν πολιτισμικές πρακτικές και μετασχηματισμοί, σε μια συγκεκριμένη ιστορική φάση, που συνδέεται βέβαια με το καθεστώς Χότζα. Έτσι αναδεικνύονται έννοιες όπως η μνήμη, η λήθη, το τραύμα αλλά και ο «μετασχηματισμός» ως πρακτικές συμβολικής αντίστασης της κοινότητας με σκοπό την επιβίωση. Η συνάρθρωση της ιστορικής και ανθρωπολογικής οπτικής, αποσκοπεί στην ανάδειξη της πολιτικής χρήσης της ετερότητας καθώς και στην ύφανση του ερμηνευτικού πλαισίου για την μετάβαση

από ένα προ-εθνικό καθεστώς σε ένα ιδιότυπο σοσιαλιστικό σύστημα με εθνικιστικό προσανατολισμό.

Ως προς το φύλο των πληροφορητών, επιλέχθηκε να είναι και άντρες και γυναίκες. Οι άνδρες είναι κύριοι πληροφορητές για ζητήματα που ανήκουν στην εξω-οικιακή καθημερινότητα, όπως η πολιτική, ενώ οι γυναίκες είναι φορείς της αφηγηματικής παράδοσης που σχετίζεται με ζητήματα της λαϊκής λατρείας και των τελετουργικών. Ως ένα βαθμό επετεύχθη η ισορροπία ως προς το φύλο των πληροφορητών, παρά ταύτα εξ αρχής διαφάνηκε η δυσκολία αποτύπωσης του γυναικείου λόγου. Οι γυναίκες, αν και κυρίαρχες στην σφαίρα της συμβολικής έκφρασης της κοινότητας στα τελετουργικά δρώμενα, πολλές φορές δεν άρθρωναν εύκολα λόγο, ή καλύπτονταν απ' τον λόγο του συζύγου τους που συνήθως ήταν παρών. Η απουσία ανδρών απ' τις συζητήσεις, αν και σπάνιο φαινόμενο, αποδείχτηκε ιδιαίτερα χρήσιμη για την ανάδειξη των «γυναικείων φωνών».

Με όρους ηλικιακούς, επιλέχθηκαν άνδρες και γυναίκες άνω των 65 ετών, αφού σκοπός της έρευνας ήταν να αποτυπωθούν πολιτισμικές πρακτικές και μετασχηματισμοί απ' την παγίωση του κομμουνισμού στην Αλβανία μέχρι και την πτώση του και παράλληλα να αναδειχθούν επιμέρους ταυτότητες που ανασυγκροτούνται στον απόηχο της πτώσης του καθεστώτος στις μέρες μας. Βέβαια, δεν αποκλείστηκε η συζήτηση με ανθρώπους νεότερους, που αποτέλεσαν και αυτοί σημαντικούς πληροφορητές για τα τελευταία χρόνια του καθεστώτος, αλλά δόθηκε βαρύτητα σε γηραιότερους κατοίκους της περιοχής και ιδιαίτερα σε εκείνους που δεν μετανάστευσαν μόνιμα την δεκαετία του 1990, αλλά διαβιούν ακόμα στην κοινότητα.

Στην εργασία αυτή δίνεται βαρύτητα στα σημαντικότερα τελετουργικά δρώμενα στον κύκλο του χρόνου, που συνδέονται με την συμβολική έκφραση της κοινότητας. Έτσι δεν γίνεται αναφορά σε όλες τις εθιμικές πρακτικές της κοινότητας, αλλά στα σημαντικότερα ορόσημα που συνδέονται με μεγάλες θρησκευτικές γιορτές, όπου η κοινότητα πανηγύριζε σύσσωμη, αναδεικνύοντας την τοπική πολιτισμική της ταυτότητα. Έτσι μελετήθηκε η τελετουργία, η λαϊκή λατρεία και η «μουσικοχορευτική παράδοση» της περιοχής, σε δυο κυρίως φάσεις. Η πρώτη φάση αποτελεί την πρώιμη περίοδο του καθεστώτος, κατά την οποία η λαϊκή λατρεία διατηρούσε στοιχεία του παρελθόντος, χωρίς την έντονη παρεμβατικότητα του

καθεστώτος. Η δεύτερη φάση έχει ως απαρχή το 1967, όταν δια νόμου απαγορεύτηκε η θρησκεία και η λαϊκή λατρεία επηρεάστηκε καθοριστικά απ' τον κρατικό παρεμβατισμό. Βέβαια, στην μελέτη δεν επικρατεί μια διχοτομική αντίληψη των δυο φάσεων στην προσέγγιση των πολιτισμικών φαινομένων, αλλά η «ιστορικότητα» συντελεί στην κατανόηση των μετασχηματισμών. Επιπρόσθετα, οι μετασχηματισμοί δεν νοούνται ως παθητικό αποτέλεσμα ηγεμονικών στάσεων ανάμεσα σε κυβερνώντες και κυβερνούμενους, αλλά ως πεδίο διαπραγμάτευσης ταυτοτήτων και ανασυγκρότησης του παρελθόντος στο παρόν (Sahlins,2003).

Ως προς την μουσική καταγραφή, η έρευνα στόχευσε στην αποτύπωση κάποιων τελετουργικών τραγουδιών, ως βασικού μέρους της τελετουργίας και δείκτη της κοσμοθεωρίας της κοινότητας. Όπως αποτυπώθηκε και σε προηγούμενο υποκεφάλαιο, εδώ η μουσική και ο χορός αναδεικνύονται ως «γεγονότα», κατά συνέπεια δόθηκε βαρύτητα σε τραγούδια που συνδέονταν με κάποιο τελετουργικό στον κύκλο του χρόνου, με κύριο άξονα την ολιστική αποτύπωση του πλαισίου της επιτέλεσης και όχι την μουσικολογική ή χορολογική τεκμηρίωση. Βέβαια η μετανάστευση των περισσότερων κατοίκων, το σύντομο διάστημα της έρευνας, το ηλικιακό και κοινωνικό-ψυχολογικό υπόβαθρο των πληροφορητών που επιβαρύνει την μνήμη, αλλά και ο κώδικας του πένθους που είναι πολύ βαρύς ακόμη και σήμερα στην περιοχή, δεν θα επέτρεπε ούτως η άλλως μια πλήρη αποτύπωση του τοπικού μουσικού ρεπερτορίου.

Επιπλέον, εξαιτίας διαφόρων δυσκολιών και ιδιαίτερα λόγω της προχωρημένης ηλικίας των πληροφορητών, δεν καταγράφηκαν ομαδικά τα τραγούδια με τον πολυφωνικό τρόπο που επιχωριάζει στην περιοχή, αλλά κατ' άτομο, λόγω αδυναμίας μαζικής μετακίνησης των πληροφορητών, ενώ κατά κύριο λόγο τραγούδησαν γυναίκες. Ο ρόλος των γυναικών στην επιτέλεση και την κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας και η ανισοβαρής εμπλοκή των δυο φύλων στις πολιτισμικές πρακτικές, αναδεικνύει μια απόκρυφη σχέση της γυναίκας με τον δημόσιο χώρο, οπότε η έμφυλη προσέγγιση της κοινότητας διαπερνά όλο το σώμα του κειμένου.



## **1. Η εμφάνιση του αλβανικού εθνικού κινήματος και η δημιουργία του «Βορειοηπειρωτικού» ζητήματος. Το Ιστορικό πλαίσιο και το εθνολογικό υπόβαθρο των «αμφισβητούμενων περιοχών».**

Ο 19<sup>ος</sup> αιώνας αποτέλεσε χρονικό ορόσημο για την γένεση των εθνικών κινήματων στα Βαλκάνια. Τα κηρύγματα του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού που εξαπλώνονται με την άνοδο της τάξης των εμπόρων, καθώς και η συνεχής υποχώρηση της οθωμανικής αυτοκρατορίας στην ευρύτερη περιοχή της Χερσονήσου του Αίμου, αποτέλεσαν καταλυτικούς παράγοντες στην εξάπλωση του νέου μοντέλου του έθνους-κράτους στον χώρο της Βαλκανικής. Ο αλβανικός εθνικισμός συγκροτείται χρονικά ως ένα απ' τα τελευταία κινήματα των Βαλκανίων, παρ' ότι οι Αλβανοί στις απαρχές της οθωμανικής εξάπλωσης αντιστάθηκαν περισσότερο σθεναρά και σε μεγαλύτερη διάρκεια από γειτονικούς τους λαούς.

Είναι γεγονός, ότι η απομόνωση της χώρας, εξαιτίας του δύσβατου γεωμορφολογικού ανάγλυφου και της έλλειψης οδικών δικτύων, δεν ευνοούσε την δημιουργία εμπορικών σχέσεων και την διακίνηση κεφαλαίων σε άλλες περιοχές. Η χώρα ήταν διηρημένη σε τέσσερα αυτοδιοικούμενα βιλαέτια, ενώ η έλλειψη ενός μοναδικού διοικητικού, οικονομικού και θρησκευτικού κέντρου, ως συνεκτικού εθνικού παράγοντα, λειτούργησε ως βραχνάς στην ενότητα των Αλβανών.<sup>25</sup> Αναλογιζόμενοι μάλιστα πως οι εθνικισμοί στηρίχτηκαν στο αφήγημα των κοινών πολιτισμικών χαρακτηριστικών ενός λαού για να αποτελεί «έθνος», απαντώνται αρκετά ερωτήματα για την καθυστέρηση του αλβανικού εθνικισμού. Οι Αλβανοί χωρίζονται σε δυο ομάδες, τους Γκέγκηδες στον Βορρά και τους Τόσκηδες στον Νότο με αρκετές μάλιστα πολιτισμικές διαφοροποιήσεις κατά τόπους. Στον Βορρά επικρατεί η Μουσουλμανική θρησκεία και ο Καθολικισμός, ενώ στον Νότο σημαίνουσα θέση έχουν οι Μπεχτασήδες και οι Ορθόδοξοι(Αλβανοί, Έλληνες, Βλάχοι).<sup>26</sup> Η θρησκεία δεν εξυπηρετούσε ως συνεκτικός κρίκος, ενώ οι επιμέρους ομάδες των Αλβανών, που λειτουργούσαν ως αυτόνομες φάρες, λειτουργούσαν

---

<sup>25</sup> Piro Misha, «Το εφεύρημα του Εθνικισμού: Μύθος και αμνησία», *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*, Παπαζήση, 2012, σελ 55-82.

<sup>26</sup> Βλ. περισσότερο, M.Vickers, *Οι Αλβανοί*, Οδυσσέας, 1997.

ανταγωνιστικά μεταξύ τους. «...Στην εξιδανικευμένη εικόνα του Σκέντερμπεη (αποκομμένη από το ιστορικό πλαίσιο και φτιαγμένη στα μέτρα της εθνικής μυθολογίας) οι Αλβανοί εθνικιστές έβρισκαν τα παραδείγματα της ενότητας, της πίστης προς την πατρίδα, της αντίστασης και της πολεμικής αρετής.

Η εικόνα του Σκέντερμπεη φιλοτεχνείται με τέτοιο τρόπο ώστε η κάθε θρησκευτική του προτίμηση να έχει περιθωριακή θέση σε σχέση με τον αγώνα του υπέρ του έθνους και την πατρίδα...»<sup>27</sup>

Επιπλέον, είναι σαφές πως η οθωμανική εκπαιδευτική πολιτική συνετέλεσε στην καθυστέρηση της «εθνικής αφύπνισης» των Αλβανών. Αφενός, η γλώσσα, που αποτέλεσε τελικά τον κύριο συνδετικό παράγοντα, δεν είχε γραφή και αφετέρου, στην περιοχή δεν υπήρχαν αλβανικά σχολεία. Οι Μουσουλμάνοι Αλβανοί φοιτούσαν σε τουρκικά σχολεία, ενώ οι Χριστιανοί όλων των εθνοτικών ομάδων φοιτούσαν σε ελληνικά σχολεία υπό την επίβλεψη του Πατριαρχείου. Μάλιστα, η ύπαρξη ελληνικών σχολείων στην ευρύτερη περιοχή του Νότου της Αλβανίας χρησιμοποιείται ακόμα και σήμερα ως «πειστήριο» ελληνικότητας της περιοχής και όχημα διεκδίκησης στους ελληνικούς εθνικιστικούς κύκλους. Άλλωστε, εκτός απ' το οθωμανικό κράτος, υπήρξε σθεναρή αντίσταση στην εξάπλωση της αλβανικής ως γραπτής γλώσσας, αλλά και στην μετάφραση των ορθόδοξων ακολουθιών στα αλβανικά, απ' το Πατριαρχείο που προήγαγε ελληνικά συμφέροντα στην περιοχή. Το γόητρο της ελληνικής γλώσσας στηρίχτηκε στο γεγονός ότι αποτελούσε γραπτή γλώσσα και η γνώση της οδηγούσε σε ανώτερες βαθμίδες εκπαίδευσης και κοινωνική ανέλιξη. Έκδηλο παράδειγμα είναι και η φοίτηση αρκετών Αλβανών πρωτεργατών του εθνικού κινήματος, όπως ο Ναΐμ Φράσερι, σε ελληνικά σχολεία.

Όπως σε όλα τα εθνικά κινήματα, έτσι και στο Αλβανικό, φαίνεται ότι πρωτεργάτες του ήταν τα μέλη μιας πνευματικής ελίτ της διασποράς, με σαφείς επιρροές απ' το κίνημα του ρομαντισμού που αναπτυσσόταν στην Δυτική Ευρώπη. Αυτό όμως έμελε να αλλάξει μετά την ήττα της οθωμανικής αυτοκρατορίας στον ρωσοτουρκικό πόλεμο και την βαθμιαία υποχώρηση των Οθωμανών απ' την Βαλκανική με ηχηρές εδαφικές απώλειες. Το συνέδριο του Βερολίνου το 1878, που

---

<sup>27</sup> Γκ. Καπλάνι, «Θρησκεία και Αλβανική Εθνική Ταυτότητα(Μύθοι και πραγματικότητες)», Πανεπιστημιακές σημειώσεις για το μάθημα: Ιστορία και Πολιτισμός της Νεότερης Αλβανίας, επιμέλεια Λάμπρος Μπαλτσιώτης, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2012, σελ 31-43.

ως σκοπό είχε την ανατροπή της συνθήκης του Αγίου Στεφάνου, δεν προέβαλε καμία διάθεση των Μεγάλων Δυνάμεων να εγείρουν «Αλβανικό ζήτημα». Έτσι, το ίδιο έτος με την συμβολή της Ιταλίας και την ανοχή της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, δημιουργείται στο Κοσσυφοπέδιο αλλά με έδρα την Κωνσταντινούπολη, η «Αλβανική Ένωση για τα δικαιώματα του Αλβανικού έθνους»(Λίγκα του Πρίζρεν).

Η Ένωση είχε ως στόχο την προώθηση της συνένωσης των «αλβανικών εδαφών», που κατά την γνώμη τους μέχρι τότε ήταν διηρημένα στα βιλαέτια Σκόδρας, Κοσσυφοπεδίου, Μοναστηρίου και Ιωαννίνων, σε ένα βιλαέτι υπό την επικυριαρχία της Πύλης.<sup>28</sup> Η μετέπειτα κατάρρευση της οθωμανικής αυτοκρατορίας κατά τους βαλκανικούς πολέμους, οδήγησε τους Αλβανούς στην διεκδίκηση ανεξάρτητου αλβανικού κράτους. Με την υποστήριξη λοιπόν των δύο μεγάλων δυνάμεων, το 1912 δημιουργείται στην Αυλώνα «εθνική συνέλευση» απ' τον βουλευτή του Οθωμανικού κοινοβουλίου Ισμαήλ Κεμάλ, η οποία διακηρύσσει την ανεξαρτησία της Αλβανίας. Το νέο κράτος αναγνωρίζεται απ' την πρεσβευτική συνδιάσκεψη στο Λονδίνο τον Μάη του ίδιου έτους, ενώ οι Αλβανοί αντιπρόσωποι της κυβέρνησης προβάλλουν διεκδικήσεις επί εδαφών του Κοσσυφοπεδίου, των Σκοπίων, του Μοναστηρίου, της περιοχής βορειοδυτικά της Καστοριάς, ανατολικά του Μετσόβου μέχρι τον Αμβρακικό, αιτήματα δηλαδή που είχαν τεθεί στην Λίγκα της Πριζρένης το 1878.<sup>29</sup>

Τον Νοέμβρη του 1912 παράλληλα, ο Σπύρος Σπυρομίλιος αποβιβάζεται στην περιοχή της Χιμάρας, θέτοντας την υπό ελληνικό έλεγχο, ενώ τον Μάρτη του 1913 ο ελληνικός στρατός, μετά την κατάληψη των Ιωαννίνων, προελαύνει βορειότερα. Τον Σεπτέμβρη του ίδιου έτους συγκροτείται επιτροπή των μεγάλων δυνάμεων για να καθορίσει τα σύνορα μεταξύ των δύο χωρών. Η επιτροπή απ' την πρώτη στιγμή δυσκολεύτηκε στην οριοθέτηση των εθνικών ταυτοτήτων, εξαιτίας του σύνθετου εθνολογικού μωσαϊκού που συνάντησε αλλά και των ρευστών ταυτοτήτων και συνειδήσεων των πληθυσμών. Παρατηρήθηκε μάλιστα εσωτερική διαφοροποίηση στους κόλπους των ίδιων ομάδων, ιδιαίτερα στους εθνοτικά Αλβανούς, εξαιτίας του συστήματος των millet της οθωμανικής αυτοκρατορίας,

---

<sup>28</sup> Θεοφάνης Μαλκίδης, *Όψεις του Αλβανικού εθνικού ζητήματος*, εκδόσεις Ι.Β.Ε, Ιωάννινα 2006, σελ 7

<sup>29</sup> Λάσκαρης Σ, *Διπλωματική ιστορία της Ευρώπης, 1814-1914*, Αθήνα 1936, σελ 335.

όπου οι εθνοτικές ομάδες διαφοροποιούνταν ανάλογα με το θρήσκευμα στο οποίο ανήκαν.<sup>30</sup>

Αρκετά ήταν τα τεχνάσματα και της ελληνικής πλευράς για την εξάπλωση της σφαίρας επιρροής σε όλη την Νότια Αλβανία, ακόμα και σε μη ελληνόφωνες περιοχές. Για παράδειγμα, στην Κορυτσά μεταφέρθηκαν κάτοικοι με σαφείς οδηγίες για την γλώσσα που θα μιλούν και τα επιχειρήματα που θα εγείρουν στην επιτροπή χάραξης των συνόρων, ενώ οι Βλάχοι της περιοχής κλήθηκαν να μιλούν μόνο την ελληνική γλώσσα στα μέλη της επιτροπής.<sup>31</sup> Οι ορθόδοξοι Αλβανοί που ανήκαν στο Rum millet, ταυτίζονταν με τους υπόλοιπους ορθοδόξους της περιοχής (Ελληνόφωνους, Βλαχόφωνους) και κάτω απ' την επιρροή του πατριαρχείου, αλλά και της ελληνικής παιδείας που ήκμαζε στην περιοχή με την παρουσία ελληνικών σχολείων, άρχιζαν να διαμορφώνουν ελληνική εθνική συνείδηση. Ήδη ο Αθανάσιος Ψαλίδας, διά χειρός Κοσμά Θεσπρωτού, στις αρχές του 19ου αιώνα, διαιρεί τους κατοίκους της περιοχής σε:

α) Γραικούς Χριστιανούς, που τους τοποθετεί σε όλα τα δυτικά χωριά της Δρόπολης ως την Δερβιτσάνη (εκτός από δύο), σε όλα τα ανατολικά χωριά της ίδιας κοιλάδας (εκτός από τρία), σε επτά μεγάλα και αρκετά μικρά χωριά του Δελβίνου και σε τρία χωριά της Χιμάρας.

β) Αλβανούς Χριστιανούς, στα βόρεια και βορειοανατολικά χωριά της Δρόπολης (περιοχές Λιτζουριάς και Ρίζας), σε ορισμένα χωριά του Δελβίνου, της Χιμάρας, της Πρεμετής και της Κολόνας καθώς και 20 περίπου χωριά της Κορυτσάς.

γ) Αλβανούς Τούρκους, δηλαδή Μουσουλμάνους, που καλύπτουν εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων το υπόλοιπο έδαφος.<sup>32</sup>

Τον Δεκέμβρη του 1913, με το σύμφωνο της Φλωρεντίας, επιδικάζεται όλο το βόρειο κομμάτι της Ηπείρου στο πριγκιπάτο της Αλβανίας και οι Μεγάλες Δυνάμεις με τελεσίγραφο ζητούν απ' την ελληνική κυβέρνηση την απόσυρση των ελληνικών στρατευμάτων απ' την περιοχή. Ο Βενιζέλος κάνει δεκτό το αίτημα,

<sup>30</sup> Β. Νιτσιάκος, *Στο σύνορο*, Οδυσσέας 2010, σελ 54-55

<sup>31</sup> Λάμπρος Μπαλτσιώτης, «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μια προσπάθεια προσέγγισης σε μια μεταβατική κοινωνία», *Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας*, Κριτική, 2003, σελ 45-125

<sup>32</sup> Αθ. Ψαλίδας, Κ. Θεσπρωτός, *Γεωγραφία Αλβανίας και Ηπείρου εξ ανεκδότου χειρογράφου*, Ε.Η.Μ 2005

προσμένοντας την εύνοια των Μεγάλων Δυνάμεων στο ζήτημα των βορείων νήσων του Αιγαίου, που εποφθαλμιούσε το οθωμανικό κράτος. Τον Φεβρουάριο του 1914 εκδηλώνεται στην περιοχή κίνημα που ανακηρύσσει την «Αυτόνομη δημοκρατία της Βορείου Ηπείρου» στο Αργυρόκαστρο, απ' τον Γεώργιο Χρηστάκη Ζωγράφο, πρώην υπουργό εξωτερικών της Ελλάδας, φέρνοντας έτσι για πρώτη φορά στο προσκήνιο το «Βορειοηπειρωτικό ζήτημα». Ο αλυτρωτικός όρος «Βόρεια Ήπειρος» χαρακτηρίζει πια τα εδάφη που ακόμα διεκδικούνταν απ' την Ελλάδα. Στο αυτόνομο κράτος υπάγονταν οι περιοχές Αργυροκάστρου, Δελβίνου, Αγίων Σαράντα, Χιμάρας, Πρεμετής, Ερσέκας. Το ελληνικό κράτος δεν υποστήριξε αρχικά την αυτονομία της περιοχής, φοβούμενο αντιδράσεις των ξένων δυνάμεων, ενώ τον Μάιο του ίδιου έτος υπογράφεται το Πρωτόκολλο της Κέρκυρας ανάμεσα στον Ζωγράφο και τον πρίγκιπα Βιντ της Αλβανίας, όπου αναγνώριζε την αυτονομία.

Οι εδαφικές διεκδικήσεις απ' την ελληνική πλευρά στηρίχτηκαν αρχικά στην επίκληση αρχαίων συγγραφέων και γεωγράφων, οι οποίοι οριοθετούσαν την Ήπειρο μέχρι τον ποταμό Γενούσο. Ο ποταμός αποτελεί όριο κατ' ουσία ανάμεσα στον καθολικό Βορρά και τον ορθόδοξο Νότο, κάτι που κατά καιρούς άλλαζε συνεχώς, ιδιαίτερα μετά τον εξισλαμισμό του μεγαλύτερου ποσοστού των Αλβανών, κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>33</sup> Παρά ταύτα, η διερεύνηση των ορίων και η εννοιολόγηση της «Ηπείρου», κυρίως στηρίχτηκε σε εδαφικές βλέψεις των δύο κρατών παρά σε επιστημονικά συμπεράσματα. Είναι εμφανές, ότι στις περισσότερες έρευνες χρησιμοποιήθηκαν νεωτερικοί όροι για την ερμηνεία του παρελθόντος της Ηπείρου, ενώ οι ταυτότητες δεν νοούνται ως ιστορικά συγκροτημένες και ρευστές μέσα στην ιστορία, αλλά ως προαιώνιες, αναλλοίωτες και «φυσικές»<sup>34</sup>.

Τον Οκτώβρη του 1914, με το ξέσπασμα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου ο ελληνικός στρατός εισήλθε στην περιοχή, ως παράγοντας σταθεροποίησης. Το 1916 η περιοχή συμμετέχει στις βουλευτικές εκλογές, εκλέγοντας 16 εκπροσώπους, ενώ τον Μάρτιο με βασιλικό διάταγμα ανακηρύσσεται η ένωσή της με την Ελλάδα. Με την εμφάνιση του Εθνικού Διχασμού και την διαίρεση της χώρας, στην περιοχή εισβάλουν ιταλικά και γαλλικά στρατεύματα, ενώ το 1921 η περιοχή επιδικάζεται οριστικά στο αλβανικό κράτος. Τη βραχύβια μοναρχία (1914-1925) διαδέχθηκε η

<sup>33</sup> Κοκολάκης Μιχ., *Το ύστερο Γιαννιώτικο Πασαλίκι*, Αθήνα, 2003, 27-34.

<sup>34</sup> Β. Νιτσιάκος, *Στο σύνορο*, Οδυσσέας, 2010, σελ 431.

ακόμη πιο βραχύβια πρώτη αλβανική Δημοκρατία (1925–1928), που αντικαταστάθηκε από νέα μοναρχία (1928–1939) με βασιλιά τον αυτοανακηρυχθέντα Αχμέτ Ζόγκου. Με το ξέσπασμα του Β΄ Παγκοσμίου πολέμου, η Αλβανία καταλαμβάνεται απ' την Ιταλία και μετατρέπεται σε ιταλικό προτεκτοράτο. Το 1943 περνά στα χέρια της Ναζιστικής Γερμανίας, ενώ στα Τίρανα σχηματίζεται κυβέρνηση απ' το "Balli kombetar" (εθνικό μέτωπο), εθνικιστική αντιστασιακή ομάδα που πολέμησε κατά της Ιταλίας και στην συνέχεια συμμάχησε με τον ναζιστικό άξονα.

Κατά την διάρκεια του ελληνοϊταλικού πολέμου του 1940, ο ελληνικός στρατός καταλαμβάνει την περιοχή, αλλά αποχωρεί με την επέλαση των ναζιστικών δυνάμεων στην Βαλκανική και την συνθηκολόγηση Τσολάκογλου.<sup>35</sup> Η ελληνική μειονότητα συμμετέχει ενεργά στην αλβανική αντίσταση σε δυο διαφορετικά μέτωπα. Το 1943 συγκαλείται το συνέδριο της Μεμόραχης απ' το ΕΑΜ της ελληνικής μειονότητας, όπου ο Λευτέρης Τάλλιος υποστήριξε το ενιαίο μέτωπο με το αλβανικό ΕΑΜ, αναδεικνύοντας τα εχέγγυα του «Χάρτη του Ατλαντικού» που ανέφερε: *«Οι εθνικές μειονότητες θα αγωνιστούν στο πλευρό των λαών των κρατών που ανήκουν και μετά τον πόλεμο θα αποφασίσουν οι ίδιες για την τύχη τους»*<sup>36</sup>. Στην αντίπερα όχθη βρέθηκε μια ομάδα «αλυτρωτιστών», με κύριο εκπρόσωπο των Λευτέρη Γκουβέλη, που προχώρησαν στην δημιουργία ενός ανεξάρτητου αρχηγείου στα χωριά των Ριζών, επηρεασμένοι από ομάδες του ΕΔΕΣ που κινούνταν στην περιοχή. Ταυτόχρονα στην επαρχία Βούρκου συγκροτείται μια ομάδα συμμαχική προς τον ΕΔΕΣ με κύριους εκπροσώπους τον Θύμιο Λώλη απ' το Τσαούσι και τον Παπά Ανδρέα Ιωαννίδη απ' το Αλύκου.

Με την λήξη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου την εξουσία αναλαμβάνει ο αρχηγός των παρτιζάνικων ομάδων και γενικός γραμματέας του νεοσύστατου Κ.Κ.Α( Κομμουνιστικό Κόμμα Αλβανίας)Ενβέρ χότζα, ανακηρύσσοντας, τον Ιανουάριο του 1946, την χώρα σε λαϊκή δημοκρατία και απαγορεύοντας την ύπαρξη άλλου κόμματος. Έτσι σταματάει πια κάθε επικοινωνία και μετακίνηση των πληθυσμών στις δύο πλευρές των συνόρων, που μέχρι την λήξη του Β΄ Παγκοσμίου κινούνταν

<sup>35</sup> Συλλογικό, *Ο Ελληνισμός της Αλβανίας*, Σιδέρη, 1995, κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>.

<sup>36</sup> Γρ. Αναγνώστη, *Η Κρανιά Αγίων Σαράντα ανά τους αιώνες: 1412-1990*, Άγιοι Σαράντα, 2007, σελ 71-90.

ελεύθερα. Ο ίδιος διατάζει την σύλληψη, φυλάκιση ή και εκτέλεση όσων συνεργάστηκαν με τους Βρετανούς και τους Αμερικάνους και ιδιαίτερα των μελών του *Balí Combetar*, που συνεργάστηκαν με τις ναζιστικές δυνάμεις. Το 1967 η Αλβανία ανακηρύσσεται σε αθεϊστικό κράτος και οι κληρικοί όλων των δογμάτων διώκονται ως εχθροί του λαού και σε αρκετές περιπτώσεις ως πράκτορες των ξένων δυνάμεων. Οι στίχοι του Πάσκο Βάσα, «η θρησκεία των Αλβανών είναι ο αλβανισμός» και το Μαρξιστικό δόγμα «θρησκεία, όπιο του λαού», συνδυάζονται διαμορφώνοντας μια αφομοιωτική πολιτική, στην κατασκευή του “*Homo Socialisticus*” αλλά και του σύγχρονου Αλβανού.

Το νέο καθεστώς λειτουργεί ως ένας ιδιότυπος εθνικισμός, παρά την μαρξιστική συγκρότηση των κρατικών δομών και την σύμπλευση της Αλβανίας με την Σοβιετική Ένωση και αργότερα με την Κίνα. Όπως γίνεται αντιληπτό, οι προπολεμικές επικλήσεις στον «Χάρτη του Ατλαντικού» δεν τηρήθηκαν απ’ το νέο σύστημα και όλες οι εθνοπολιτισμικές ομάδες κλήθηκαν να ενταχθούν στην Σοσιαλιστική Αλβανία με τους όρους των «νικητών». Ο Χότζα ακολουθεί την πεπατημένη όλων των προγενέστερων εθνικισμών των Βαλκανίων, δίνοντας πνοή στην συγκρότηση και αναπαραγωγή νέων αλλά και παλαιότερων «εθνικών μύθων», χτίζοντας μια νέα ενιαία αλβανική εθνική ταυτότητα. «...*Καλλιεργεί και συστηματικά προωθεί την προσωπολατρία και την αρχή του ενός ανδρός. Οι δεκαέξι τόμοι της Αυτοβιογραφίας του, γίνονται υποχρεωτική διδακτέα ύλη στα σχολεία. Ο Χότζα, ή θεός Εμβέρ, όπως απαιτεί να τον αποκαλούν, ξαναγράφει την ιστορία της Αλβανίας με κεντρικό και μοναδικό πρωταγωνιστή τον ίδιο. Αυτοβιογραφείται ως πατέρας του αλβανικού κομμουνισμού, ιδρυτής του Κομμουνιστικού Κόμματος Αλβανίας και μοναδικός ηγέτης της αντίστασης κατά Ιταλών και Γερμανών...*»<sup>37</sup>

Μεταπολεμικά, στις αναγνωρισμένες απ’ το καθεστώς μειονοτικές ζώνες, υπήχθησαν οι «100» ελληνορθόδοξοι οικισμοί κυρίως γύρω απ’ το Αργυρόκαστρο και τους Αγίους Σαράντα, ενώ οι αντίστοιχες πόλεις με σημαντική παρουσία ελληνόφωνου πληθυσμού δεν είχαν την ίδια αντιμετώπιση. Απ’ την μειονοτική ζώνη εξαιρέθηκε η περιοχή της Χιμάρας(τα τρία ελληνόφωνα χωριά) καθώς και η Νάρτα, με αποτέλεσμα να μην υπάρχουν αντίστοιχα ελληνικά σχολεία σε αυτές τις

---

<sup>37</sup>Blendi Fevziu, *Enver Hoxha: The Iron Fist of Albania*, μετάφραση στα αγγλικά από τα αλβανικά: Majlinda Nishku, επιμέλεια: Robert Elsie, I.B. Tauris, 2016, σελ 312.

περιοχές. Μάλιστα, όσοι βρέθηκαν εκτός των μειονοτικών ζωνών, είτε λόγω σπουδών, εργασίας, ή εξωγαμίας, ιδιαίτερα σε μεικτούς γάμους, έχασαν ουσιαστικά την μειονοτική τους ταυτότητα και εντάχθηκαν πλήρως στην αλβανική. Η ελληνική μειονότητα, παρ' ότι φαίνεται να αναγνωρίζεται ως εθνική μειονότητα απ' τις αρχές του σύγχρονου αλβανικού κράτους, αποτελεί ακόμα και σήμερα πεδίο παραγωγής συγκρούσεων και διεκδικήσεων ανάμεσα στα δυο κράτη, με ιδιαίτερες εντάσεις την περίοδο του Χοτζικού καθεστώτος που μελετάται εδώ. Η συγκέντρωση του πληθυσμού κοντά στην συνοριακή γραμμή, η ταύτιση της μειονότητας με την εθνική ταυτότητα ενός όμορου κράτους και η αίσθηση της «υποχρέωσης» προστασίας της μειονότητας απ' την «μητέρα πατρίδα», αποτέλεσαν τα κύρια αγκάθια στην διαχείριση του ελληνισμού της Αλβανίας, γεγονός που θα αποτυπωθεί και στην συνέχεια.



## 2. Στον κάμπο του Βούρκου. Το Αλύκου ανάμεσα στον μύθο και την ιστορία.

### A. Ο Τόπος και οι άνθρωποι

Διασχίζοντας κανείς τον αυτοκινητόδρομο μεταξύ Κονίσπολης και Δελβίνου, στα δυο χιλιόμετρα δεξιά θα αντικρύσει σκαρφαλωμένο σε έναν χαμηλό λόφο το χωριό Αλύκου<sup>38</sup>, 6.5 χιλιόμετρα ανατολικά της πόλης των Αγίων Σαράντα. Το χωριό σήμερα υπάγεται στον δήμο Φοινίκης, που προέκυψε μετά την συνένωση πέντε πρώην επαρχιών: Λιβαδειάς, Δίβρης, Αλύκου, Μεσοποτάμου, Φοινίκης, ενώ κατά το παρελθόν αποτέλεσε διοικητικό κέντρο της ομώνυμης επαρχίας που ιδρύθηκε το 1992<sup>39</sup>. Κατά την Οθωμανική περίοδο το χωριό υπαγόταν στον καζά του Δελβίνου, ενώ μετά την διακήρυξη της Αλβανίας σε «Λαϊκή Δημοκρατία» εντάχθηκε στην νομαρχία των Αγίων Σαράντα.

Σύμφωνα με τον αλβανό ιστορικό Apostol Pango<sup>40</sup>, το χωριό πήρε το όνομα του από κάποιον αγά Αλή που το αγόρασε ως τσιφλίκι στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα, γεγονός στο οποίο συνηγορούν και Έλληνες μελετητές του χώρου όπως ο Γρηγόρης Κατσαλίδας, που αναφέρει το χωριό ως «Αλήκου», που η γραφή του παραπέμπει σε οθωμανικό ανθρωπωνύμιο<sup>41</sup>. Τα περισσότερα ελληνόφωνα χωριά στην ευρύτερη περιοχή του Βούρκου είχαν αγοραστεί ως τσιφλίκια από Μουσουλμάνους μπέηδες, γεγονός που αποτυπώνεται στα τοπωνύμια των οικισμών που συνήθως είναι οθωμανικά ονόματα (Μεμούσμπη, Καραλήμπη, Κασημαλάμπη κ.α). Οι κάτοικοι σήμερα αναφέρονται στο χωριό στην γενική πτώση ως Αλύκου και όχι Αλύκο, γεγονός που υποδηλώνει την ταύτιση του ονόματος του χωριού με κάποιο πρόσωπο που το είχε υπό την ιδιοκτησία του. Αυτό εμφανίζεται και στο έργο του

<sup>38</sup> Χρησιμοποιώ την ορθογραφία των τοπωνυμίων όπως απαντάται στα επίσημα στοιχεία του Δήμου Φοινίκης. Οι περιοχές αποτυπώνονται στο κείμενο, όπως τις αναφέρουν οι πληροφορητές.

<sup>39</sup> Τα στοιχεία αντλήθηκαν απ' την επίσημη ιστοσελίδα του Δήμου Φοινίκης.

<sup>40</sup> A. Pango, *The encyclopedia of Saranda and Delvina with over 750 items illustrated with photos*, Tirana, 2002, λήμμα Aliko.

<sup>41</sup> Γ. Κατσαλίδας, *Η ταυτότητα του Βορειοηπειρωτικού Ελληνισμού*, Ι.Β.Ε, 2004, σελ 57, 72

Αραβαντινού, αφού στους πίνακες με τα δημογραφικά στοιχεία των οικισμών το χωριό αποτυπώνεται ως «Αλήκου» και δίπλα απ' αυτό σε παρένθεση τοποθετείται η λέξη «του», παραπέμποντας σε ιδιοκτήτη τοιφλικά.

Το Αλύκου, σύμφωνα με τον Γρηγόρη Κατσαλίδα(1994: 63), παρουσιάζεται ως «Αλήκου» και σε κατάστιχο της Μονής Αγέλαστου, όπου μνημονεύονται τεθνεώτες πιστοί από 76 χωριά και απ' τις δυο πλευρές των συνόρων. Το χωριό εμφανίζεται στην σελίδα 114 και φαίνεται να μνημονεύονται έντεκα άτομα. Η προβληματική του συγγραφέα τίθεται στην χρονολόγηση του αρχείου, αφού η μοναδική ημερομηνία που βρίσκεται στο κατάστιχο σύμφωνα με τον Κατσαλίδα, είναι το 1821. Ο ίδιος αποκλείει το γεγονός το κατάστιχο να γράφτηκε μέσα στο ίδιο έτος, αφού δεν παρατηρείται κάποια επιδημία η οποία θα δικαιολογούσε τέτοιο μαζικό θάνατο. Η ύπαρξη μάλιστα Χριστιανικών ονομάτων απ' το χωριό Παλιαυλή του Δελβίνου, που εξισλαμίστηκε κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα σύμφωνα με τον Filirpson, τοποθετεί την δημιουργία του κατάστιχου στον 17<sup>ο</sup> αιώνα καταλήγει ο Κατσαλίδας, χωρίς βέβαια να υπάρχει περαιτέρω ιστορική τεκμηρίωση.

Σύμφωνα με την προφορική παράδοση, το χωριό ονομάστηκε έτσι λόγω της ύπαρξης αλυκών χαμηλά στον κάμπο, όπου οι κάτοικοι έβγαζαν ορυκτό αλάτι από λιμνάζοντα υφάλμυρα νερά που προέρχονταν απ' την περιοχή της θαλασσοπούλας. Ο δάσκαλος Γιώργος Χαρίσης μου διηγήθηκε πως ένας γέροντας απ' το χωριό Δρόβιανη, του επιβεβαίωσε την εξόρυξη αλατιού στον κάμπο του Βούρκου, καθώς από εκεί προμηθεύονταν το αλάτι και τα χωριά των Ριζών. Η δικαιολόγηση του ονόματος του οικισμού απ' την ύπαρξη αλυκών, ήταν σταθερή απάντηση μεταξύ όλων των Αλυκιωτών που ερωτήθηκαν. *«Μου λέγε αυτός ο Δροβιανίτης. Άκου Γιώργο, αν είχε ακούσεις εδώ πέρα ήταν ένα χωριό και είχε ανοίξει ένα ορυχείο του αλατιού. Που είναι η Μπίστρισα, τον λόγγο που λένε αυτοί. Εκεί ήταν και στρατός. Έχει ανοίξει ένα αυτό και έβγαζαν αλάτι. Εμείς πιο πάνω στη Δρόβιανη, περνούσε ένα ρυάκι και είδαμε σκάφτοντας(...)Και τότε μου λέει εσκάφταμε εδώ και έβγαζαμε ορυκτό αλάτι και το πουλούσαμε. Ενώ τότες έπαιραμε απ' το Βούρκο που το λέγανε. Από τ' Αλύκου. Το είχε ακουστό, δεν το χω ζήσει. Δεν έχω ιδεί τη θάλασσα. Το χω ακουστό. Και μεταδόθηκε στ' εμάς και τον ρόλο αυτό του αλατιού τον πήραμε εμείς μου λέει.»(Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)*

Την τρίτη εκδοχή για το όνομα του χωριού δίνει ο Πουκεβίλ<sup>42</sup>, ο οποίος κατά το πέρασμα του στην Ήπειρο το 1804 επισκέφτηκε την ευρύτερη περιοχή. Ο ίδιος διηγείται πως μετά την ατυχή προσπάθειά του να φτάσει στην Φοινίκη, πέρασε απ' το χωριό «Αλεπού», που ήταν χτισμένο σε έναν γήλοφο και αποτελούνταν από διάφορους μαχαλάδες. Τα δυο πρώτα τμήματα μας πληροφορεί ότι ονομάζονταν «Τσαούς», όνομα που παραπέμπει στο σημερινό χωριό Τσαούσι που βρίσκεται δίπλα απ' το χωριό Αλύκου. Στην συνέχεια ο ίδιος αφηγείται: «*Τρία τέταρτα της λεύγας από κει, αφού στο μεταξύ ξανακατεβούμε στην κοιλάδα και ακολουθήσουμε το λιθόστρωτο, που περνά ανάμεσα από επικίνδυνους θαλτότοπους, ανεβαίνουμε στο χωριό Λύκος. Το χωριό αυτό είναι χτισμένο στην κορυφή ενός μαυριδερού λόφου και αποτελείται από εξήντα καλύβες, όπως στην προϊστορική εποχή.*»

Το Αλύκου λοιπόν εμφανίζεται με το όνομα «Λύκος» στο έργο του Πουκεβίλ, παραπέμποντας συνειρμικά στην ύπαρξη λύκων στην περιοχή, γεγονός που θα μπορούσε να δικαιολογηθεί απ' την παρουσία θηραμάτων, όπως τα αγριογούρουνα, που σύμφωνα με μαρτυρίες κατοίκων υπήρχαν στις ελώδεις εκτάσεις του κάμπου μέχρι την δεκαετία του 1940. Παρά ταύτα, ακόμη και οι μακροβιότεροι κάτοικοι του χωριού, που ξεπερνούν τα ενενήντα χρόνια, δεν θυμούνται παρουσία λύκων ή αντίστοιχες αφηγήσεις από παλαιότερους, χωρίς βέβαια αυτό να αναιρεί την ύπαρξή τους. Μελετώντας πάντως συνολικά το έργο του Πουκεβίλ, βρήκα αρκετές παραφθορές στα τοπωνύμια της ευρύτερης περιοχής, γεγονός που αναδεικνύει και ο Μοσχόπουλος<sup>43</sup> στην κριτική ανάλυσή του για το έργο του Τσελεμπί αλλά και τους μεταγενέστερους περιηγητές. Συνεπώς, ίσως το όνομα «Λύκος» να αποτελεί μια παραφθορά ή κάποιο μεταφραστικό ή μεταγραφικό λάθος, που παρά ταύτα συνδέεται παρωνυμικά με το σύγχρονο όνομα του χωριού.

Μολαταύτα, η αναφορά του χωριού στο έργο του Πουκεβίλ είναι η πρώτη αναφορά του Αλύκου σε γραπτές πηγές, καθώς δεν έχουμε γραπτά στοιχεία για προγενέστερη ύπαρξη του οικισμού στα οθωμανικά χρόνια. Ο ίδιος μάλιστα μας πληροφορεί πως ο οικισμός αποτελούνταν από εξήντα «πρωτόγονες» καλύβες. Τα

---

<sup>42</sup> Φ. Πουκεβίλ, *Ταξίδι στην Ελλάδα: Ήπειρος*, Τολίδη, 1994, σελ 44

<sup>43</sup> Ν. Μοσχόπουλος, «Η Ελλάς κατά τον Εβλιά Τζελεμπί. Κριτική ανάλυσις και έλεγχος του Οδοιπορικού του Τούρκου περιηγητού», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 1939, σελ 486-514

δημογραφικά στοιχεία του χωριού εμφανίζονται για πρώτη φορά στην απογραφή του Αραβαντινού το 1855, όπου σύμφωνα με τον Κοκολάκη(2003:262) στηρίχτηκε σε στοιχεία απογραφικών δελτίων του 1846. Στην απογραφή αυτή ο οικισμός παρουσιάζεται να αποτελείται από 32 χανέδες (αγροτικά σπίτια), ενώ στην οθωμανική απογραφή του 1895 παρουσιάζεται με 23 χανέδες και 157 κατοίκους. Μετά το 1950 ο πληθυσμός έφτασε τους 1101 κατοίκους, ενώ η απογραφή της επαρχίας Αλύκου το 2009<sup>44</sup>, εμφανίζει 1456 εγγεγραμμένους και 230 μόνιμους κατοίκους ελληνικής καταγωγής, κατατάσσοντας πληθυσμιακά το χωριό στην δεύτερη θέση μετά τον οικισμό της Τσούκας.

Ο οικισμός εμφανίζεται ως ιδιωτικό τσιφλίκι σε όλες τις απογραφές, γεγονός που διαφαίνεται και στην δόμηση του χώρου. Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο<sup>45</sup>, το τσιφλίκι αποτελεί μια μορφή μεγάλης έγγειας ιδιοκτησίας, η οποία καλλιεργείται από γεωργούς στην βάση του κολιγικού συστήματος. Το φαινόμενο τσιφλικοποίησης της γης εμφανίζεται τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, καθώς υποχωρούσε η θέση των «σπαχήδων», δηλαδή των κατόχων των τιμαρίων, εξαιτίας της ασύμφορης κατάστασης που επικράτησε για τον κρατικό φορολογικό μηχανισμό. Έτσι, η τιμαριωτική αριστοκρατία για να αποφύγει την οικονομική εξαθλίωση, προέβη στην οικειοποίηση γαιών ή ακόμα και ολόκληρων χωριών, μετατρέποντάς τα σε τσιφλίκια και τους κατοίκους τους σε κολίγους(Κοκολάκης,2003:67-68). Οι βίαιες εντάσεις που δημιουργήθηκαν στην ευρύτερη περιοχή της Ηπείρου οδήγησαν πολλά χωριά να συμφωνήσουν με κάποιον πλούσιο Οθωμανό, να τεθούν υπό την προστασία του, με αντάλλαγμα το ένα τρίτο απ' την παραγωγή τους, το λεγόμενο «αγαλίκι», καθώς και την απόδοση της κυριότητας των ίδιων και των περιουσιών τους<sup>46</sup>.

Το παρελθόν του οικισμού ως τσιφλικιού αποτυπώνεται με ίχνη στον δομημένο χώρο του Αλύκου εκφράζοντας τις κοινωνικές δομές του τόπου, παρά τις σαρωτικές αλλαγές που υπέστη το χωριό την περίοδο του καθεστώτος Χότζα, αλλά και στην μετασοσιαλιστική εποχή. Το τοπωνύμιο «Παλιόκλα»( παλιά κούλα) στην κορυφή του οικισμού, μαρτυρά την παρουσία οχυρωματικού πύργου υπό την

<sup>44</sup> [http://eparxiaalikou.blogspot.gr/2010/07/blog-post\\_29.html](http://eparxiaalikou.blogspot.gr/2010/07/blog-post_29.html)

<sup>45</sup> Β. Νιτσιάκος, «Τσιφλίκι και τσελιγκάτο: Η συμπληρωματικότητα δυο κοινωνικοοικονομικών σχηματισμών», *Λαογραφικά Ετερόκλητα*, 1997, σελ 88-95

<sup>46</sup> Δ. Δημητρόπουλος, «Αγαλίκι», *Ιστορικά: περιοδική έκδοση ιστορικών σπουδών*, 2009, 72-83

ιδιοκτησία του αγά, που καταστράφηκε στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Ο τσιφλικάς με αυτόν τον τρόπο μπορούσε να ελέγχει απ' τον μαχαλά της «Ράχης», που βρισκόταν στο πιο ψηλό σημείο του οικισμού, όλο τον κάμπο του Αλύκου. Το υπόγειο της κούλας χρησίμευε και ως κρατητήριο, χωρισμένο σε δυο κελιά. Ως ιδιοκτήτες της περιοχής αριστερά της Μπίστρισας αναφέρονται οι Κοκκάτες, πλούσια οικογένεια μουσουλμάνων του Δελβίνου, ενώ στον υπόλοιπο κάμπο κυριαρχούσε η οικογένεια Delvina. Στους κατοίκους δεν δίνονταν άδεια απ' τους αγάδες να χτίσουν σπίτια, ενώ οι κολίγοι κατοικούσαν σε αυτοσχέδιες αχυροκαλύβες από λάσπη, σκορπισμένες σε όλο το λοφίσκο, στημένες πάνω σε καλάμια που έκοβαν στα έλη του κάμπου.

*«Τα έφτιαναν με τσατμά. Έμπηγαν ξύλα και το πιάναν με χώμα. και έριναν λάσπη με χόρτα για να κολλούσε. Και απάνω το σέπαιναν και έφτιαχναν και δυο παράθυρα.»(Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)*

*«Ότι πέρα απ' το ποτάμι και μας εδώ και σας, Κοκκάτες. Πέρα απ' το ποτάμι, είναι αυτοί οι Delvina. Που έβγαλαν και πρωθυπουργό στον πάτο. Έτσι χωρίστηκαν και έκαναν τσιφλίκια. Δεν έκαναν μόνο τα χωράφια, και τα δάση, νερά, ποτάμια. Όλες οι καλύβες του Αλύκου, 60, ήταν σε έδαφος του τσιφλικά. Δεν ήταν στον αέρα. Δεν ήταν δικά τους. Άμα ο τσιφλικάς ήθελε να σε βγάλει απ' την καλύβα, σε έβγαζε. Γι' αυτό δεν έκαναν και σπίτια. Πολύ αργά. Και άμα έκανες σπίτι, δεν θα κάνες τζάκι. Δεν ήθελε αυτός να είναι άλλος καλύτερα». (Γρηγόρης Αναγνώστης, Κρανιά)*

Τα ελάχιστα παλιά πετρόχτιστα σπίτια του οικισμού, που συνδέονται με τους παλιότερους κατοίκους του χώρου, εκτιμώ πως ανήκαν σε χωρικούς που ήταν στην υπηρεσία του τσιφλικά ως φύλακες, ελεγκτές και ένοπλοι φρουροί, ενώ απαγορευόταν η κατασκευή καμινάδας, ως ένδειξη υποτέλειας. Η τεχνογνωσία ήταν σχεδόν ανύπαρκτη σε όλα τα επίπεδα της οικιακής ζωής, αν σκεφτεί κανείς ότι οι κάτοικοι μέχρι την δεκαετία του '70 ακόμα κοιμόνταν σε ψάθες. Η οικονομική κατάσταση των κολίγων ήταν άθλια, καθώς είχαν την δυνατότητα να σπείρουν μόνο σε μικρά μπουστάνια μέχρι ένα στρέμμα γύρω απ' την καλύβα τους, ενώ απαγορεύονταν να φυτέψουν καρποφόρα δέντρα, παρά μόνο λαχανικά. Τα δέντρα μάλιστα στον κάμπο αποψιλώνονταν για να μην υπάρχουν διαθέσιμοι χώροι

ξεκούρασης και μαζικές συναθροίσεις, προς αποφυγήν εξεγέρσεων ενάντια στον τσιφλικά<sup>47</sup>.

Επιπλέον, στον οικισμό δεν υπήρχε αγορά, ούτε κεντρική πλατεία, η οποία δημιουργήθηκε επί καθεστώτος Χότζα και ανακατασκευάστηκε στην μετασοσιαλιστική εποχή με χρηματοδότηση Κυπρίων, παίρνοντας το όνομα «Πλατεία Κύπρου». Η αγορά στην πλατεία του οικισμού συνδέεται με την μαζική συμμετοχή των κατοίκων στην λήψη των αποφάσεων (Νιτσιάκος, 2004:27) αλλά και με μια σειρά πολιτισμικών πρακτικών, όπως το πανηγύρι του χωριού, που ανασυγκροτούν συμβολικά την ταυτότητα της κοινότητας και εκφράζουν την ενότητα μεταξύ των κατοίκων. Σήμερα, στο «κέντρο» του Αλύκου συγκεντρώνονται όλοι οι χώροι που συνδέονται με την εστίαση και τις κρατικές υπηρεσίες, καθώς εκεί θα δει κανείς τα περισσότερα καφενεία, το σχολείο, τα γραφεία της πρώην επαρχίας, το παλιό ιατρικό κέντρο, αλλά και την νέα εκκλησία του χωριού που κατασκευάστηκε την δεκαετία του 1990.

Είναι φανερό λοιπόν, πως οι συνθήκες ζωής για τους κολίγους του Αλύκου ήταν πολύ σκληρές, καθώς η καλλιέργεια της γης δεν αρκούσε για την επιβίωσή τους, ενώ η κτηνοτροφία ήταν περιορισμένη εξαιτίας της απουσίας λιβαδιών, λόγω της υπερχειλίσης του ποταμού κατά τους χειμερινούς μήνες. Τα ελάχιστα διαθέσιμα λιβάδια τα νοίκιαζαν οι τσιφλικάδες σε Βλάχους ή Λιάμπηδες κτηνοτρόφους απ' το Προγονάτι, στερώντας απ' την κοινότητα τόπους βοσκής. Έτσι, μέχρι την δεκαετία του 40' οι Αλυκιώτες διατηρούσαν βοοειδή (βόδια-αγελάδες) που τα έβοσκαν «αζάτι» (χωρίς πιστικό) στους βάλτους του πνιγμένου κάμπου στο Μουρσί και στην Τζάρα. Την περίοδο της βασιλείας του Ζώγου (1925-1939), η περιοχή περνά στα χέρια νέων ιδιοκτητών που αγόρασαν κτήματα απ' τους μουσουλμάνους μπέηδες. Το Αλύκου το 1927 αγοράζεται απ' τον Ιταλό Λόρδο Αρτούρο Ορλεάντι. Ο Ιταλός λόρδος αρχικά στόχευε στην αποξήρανση του κάμπου, ενώ στην συνέχεια κατασκεύασε βάρκες και οργάνωνε κυνήγια άγριων πουλιών στον πνιγμένο κάμπο. Στις ράχες του οικισμού προχώρησε σε καλλιέργεια αμπελιών και οπωροφόρων δέντρων, ενώ παράλληλα συντηρούσε στάβλο με βοοειδή, με εργάτες αρκετούς Αλυκιώτες.

---

<sup>47</sup> Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, 2004, Οδυσσέας, σελ 22

«Ο Ιταλός πήρε και την Μπίστρισα. Τι μισή είχε κάμει βάρκες αυτός και έμπαινε μέσα στον κάμπο που ήταν πινημένος και χτυπούσε από αυτά τα πουλιά. Αφού είχε κάμει από φελλό τέτοιες νισάρες, τις είχε δεμένες με σπάγκο έτσι και τις απόλαινε. Και το τάραζε και έρχονταν ένας να βαρέσει.» (Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)



Όργωμα με τρακτέρ υπό την επίβλεψη του Ιταλού Λόρδου 1927, Αρχείο Γιώργου Χαρίση

Το χωριό λοιπόν ανθρωπογεωγραφικά και πολιτισμικά εντάσσεται στην περιοχή του «Βούρκου», που εκτείνεται στον κάμπο του Δελβίνου κατά μήκος της ροής του ποταμού Μπίστρισα. Μέχρι τα αποξηραντικά εγγειοβελτιωτικά έργα του 1959 ο κάμπος λίμναζε και πολλά μέρη του μετατρέπονταν σε βάλτους, έτσι η περιοχή ταυτίστηκε με την ονομασία «Βούρκος». Ο Βασίλης Μπαράς<sup>48</sup> στην μελέτη του για το Δέλβινο και τις γύρω περιοχές αναφέρει: «Τον πλουσιώτατον κάμπο του Δελβίνου διαρρέουν οι ποταμοί Μπίστρισα και Καλεσιώτης. Μεγάλες εκτάσεις του κάμπου τούτου εκαλύπτοντο από έλη, γι' αυτό και ονομάσθη Βούρκος. Το κλίμα εκεί ήταν πολύ νοσηρό και τους κατοίκους των γύρω χωριών τους θέριζε κυριολεκτικά η ελονοσία και τα επακόλουθα της.»

<sup>48</sup> Β. Μπαράς, *Το Δέλβινο της Βορείου Ηπείρου και οι γειτονικές του περιοχές*, Αθήνα, 1966, σελ 5.

Η περιοχή του Βούρκου ταυτίστηκε με το αφήγημα της «πολιτισμικής καθυστέρησης» σε σχέση με τα «Ριζά» και βέβαια με την περιοχή της Δρόπολης, όπου κατείχε ιδιαίτερη θέση σε σχέση με τις υπόλοιπες μειονοτικές ζώνες στην νότια Αλβανία. Άξιο λόγου είναι, ότι την περίοδο του καθεστώτος Χότζα ο ίδιος έκανε αρκετές επισκέψεις σε χωριά της Δρόπολης και διατηρούσε τακτική αλληλογραφία με τους κατοίκους της περιοχής, ενώ δεν επισκέφθηκε ποτέ κανένα χωριό της επαρχίας Βούρκου, του Πωγωνίου και της περιοχής των Ριζών. Επιπλέον, στους λόγους του ταύτιζε τις περισσότερες φορές την ελληνική μειονότητα με την περιοχή της Δρόπολης, ενώ όλοι οι ξένοι απεσταλμένοι επισκέπτονταν τα κεφαλοχώρια της περιοχής, αγνοώντας πλήρως την κοινωνικοοικονομική κατάσταση που επικρατούσε στις υπόλοιπες μειονοτικές ζώνες. Η περιοχή ήταν η πρώτη που ηλεκτροδοτήθηκε σε ολόκληρη την Αλβανία, ενώ ο δεύτερος μόλις συνεταιρισμός σε όλη την χώρα δημιουργήθηκε στο χωριό Βρυσερά.

Σε ρεπορτάζ της Μυρένας Σερβιτζόγλου<sup>49</sup> στην εφημερίδα «Καθημερινή» διαβάζει κανείς: *«Οι Δεροπολίτες, της ευρύτερης περιοχής του Αργυροκάστρου, θεωρούσαν τον πολιτισμό τους ανώτερο από εκείνον των κατοίκων του Βούρκου, δηλαδή της περιοχής των Αγίων Σαράντα που σήμερα αντιστοιχεί στον Δήμο Φοινίκης. Οι Δεροπολίτες ταξίδευαν ανά τον κόσμο, ενώ οι Βουρκιώτες παρέμεναν στον τόπο τους, χορταίνοντας με καλαμπόκι και χέλια.»*

Η πληροφορία που μοιράζεται η Σερβιτζόγλου στο δημοσίευσμά της στην «Καθημερινή», δεν αποτελεί μια μεμονωμένη άποψη, αλλά είναι κοινός τόπος στον λόγο της ελληνικής μειονότητας. Η «πολιτισμική υπεροχή» των Δροπολιτών έναντι των άλλων Ελλήνων της Αλβανίας έγκειται στο ιστορικό παρελθόν αλλά και την γεωμορφολογία της περιοχής. Η ξενιτιά αποτέλεσε τον κύριο παράγοντα ανάπτυξης της ευρύτερης περιοχής, αφού κάθε οικογένεια είχε συγγενικά πρόσωπα στην Ελλάδα, στην Κωνσταντινούπολη και ιδιαίτερα στην Αμερική όπου ξενιτεύονταν στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα το μεγαλύτερο ποσοστό ανδρικού πληθυσμού (Νιτσιάκος,2010:129).

Αντιθέτως, στην περιοχή του Βούρκου το υγρό κλίμα, το χαμηλό μορφωτικό επίπεδο και η οικονομική ανέχεια των κολίγων κράτησε τους κατοίκους σε άθλια

---

<sup>49</sup> Μ. Σερβιτζόγλου, «Δεκαπενταύγουστος στην Χαονία», *Καθημερινή*, 22/8/2016



κατάσταση, καθώς ο ξενιτεμός προϋπέθετε ένα οικονομικό κεφάλαιο για το ταξίδι, που σίγουρα δεν περίσσευε απ' τον πενιχρότατο οικογενειακό προϋπολογισμό. Επιπλέον, τα «ανδρικά χέρια» ήταν απαραίτητα στον οίκο για την εξασφάλιση τροφής, καθώς η καλλιέργεια της γης και η ελάχιστη κτηνοτροφία δεν επαρκούσε, ενώ ταυτόχρονα οι άνδρες καλούνταν να προστατεύσουν από αντιδικίες τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας. Ύστερα, το προσδόκιμο ζωής στα Βουρκοχώρια ήταν πολύ μικρό, καθώς οι βάλτοι που σχηματίζονταν στον πνιγμένο κάμπο αποτελούσαν την κύρια αιτία ασθενειών, όπως η ελονοσία και η ευλογιά που μάστιζαν την περιοχή μέχρι την δεκαετία του '60.

Οι συνθήκες υγιεινής απ' την άλλη ήταν εξίσου άθλιες, καθώς το περιβάλλον της καλύβας, ιδιαίτερα τον χειμώνα με τις βροχές, ήταν ακατάλληλο για κατοίκηση, ενώ το νερό του ποταμού μετέδιδε στους κατοίκους αρκετές μολυσματικές ασθένειες. Το νερό αργότερα μεταφερόταν απ' τον «κακονέρο», την κεντρική βρύση του χωριού, με βαρέλες απ' τις γυναίκες. Οι παρακάτω αφηγήσεις είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικές για το βιοτικό επίπεδο στην περιοχή καθ' όλη την διάρκεια του καθεστώτος Χότζα και ιδιαίτερα για τα χρόνια πριν την αποξήρανση.

*«Τα χωριά που διαφέρουνε, είναι η ξενιτιά. Κείνος έχει πάει έξω, και κάτι ήφερε. Στρατιώτης πήγαινε, ήφερνε κάτι καινούργιο. Οι Δεροπολίσιμοι, δεν είχανε πινημένα. Είχε κάμπο χρυσό. Κατόπι η Δερόπολη είχε στην Αμερική. Που δεν έχει η Δερόπολη. Μόνο στην Κίνα δεν πιστεύω να χει. Χιμάρα και Δερόπολη.(...) Άκουσε, εδώ δεν πήγαινες σχολείο. Σε έπαιρε με το ζόρι. Σου παίρε τον πατέρα εξορία, με το ζόρι. Γιατί; Τους είχε ως το γκιόξι στο πινημένο για ψάρια και για χέλια. Και κατόπι πήγαιναν στρατό και δεν ήξεραν να μιλήσουν αλβανικά. Απ' τη φτώχεια, με κατάλαβες; Δεν είχε.»(Γρηγόρης Γκούντης, Τσαούσι)*

*«Τη λέξη Βούρκος θέλω να την ξεκάμω. Γιατί υπονοεί μέρος με λάσπες, βρώμα. Εμείς αποξεράθηκαμε, έγιναμε μέρος με πολιτισμό. Για κείνα τα χρόνια ναι, θα το γράψεις Βούρκο, αλλά αν γράψεις κάτι για τώρα, δεν θα το μεταχειριστείς σε παρακαλώ. Γιατί είναι υποτιμητική λέξη. Οι Ριζιώτες μας έλεγαν «α Βουρκάροι». Εγώ βρήκα μια κοπέλα στη Δρόπολη. Αυτή ερωτεύτηκα. Και έμαθε η μάνα της πως είμαι απ' το Βούρκο. «Στη λάσπη θα τη στείλω την κοπέλα μου;» Δεν μου την έδωκαν την κοπέλα. Βούρκος είναι προσβολή.» (Γρηγόρης Αναγνώστης, Κρασιά)*

Οι κάτοικοι φαίνεται να φέρουν βαρέως το γεγονός της σύνδεσής τους με ένα χαμηλό «πολιτισμικό επίπεδο», που στα χρόνια του Καθεστώτος ταυτίστηκε με την ανέχεια και τις άσχημες συνθήκες υγιεινής. Σπάνια οι Δροπολίτες θα καταδέχονταν να συμπεθεριάσουν με χωριά του Βούρκου, γεγονός που αναδεικνύεται και στην αφήγηση του Γρηγόρη Αναγνώστη, ο οποίος ταυτίζει την προγενέστερη άθλια κατάσταση των χωρικών, με τα έλη που κυριαρχούσαν σε όλη την περιοχή. Εδώ δεν θα δει κανείς πετρόχτιστα δίπατα «αρχοντικά», σκαλιστές βρύσες και αιωνόβια πλατάνια όπως στα χωριά της Δερόπολης, αντιθέτως ο επισκέπτης θα διακρίνει κυρίως νεόδμητες κατοικίες από εμβάσματα των μεταναστών αλλά και χαμόσπιτα που μαρτυρούν το άθλιο οικονομικό παρελθόν του τόπου.

Στον αντίποδα αυτών των αφηγήσεων, ως αντίβαρο, οι «Βουρκάρηδες» χρησιμοποιούν την ανάδειξη της «ηρωικότητας» και «αγωνιστικότητας» που επέδειξαν οι ίδιοι εναντίον των μπέδων, αλλά και τις αντιδράσεις τους απέναντι στο καθεστώς Χότζα, αντιστρέφοντας την στερεοτυπική αφήγηση που θέλει τον ορεινό όγκο σύμβολο της ελευθερίας και τον κάμπο ταυτόσημο με την υποδούλωση. Ο Ανδρέας Ζαρμπαλάς(2007:136) χαρακτηριστικά αναφέρει: *«Η ιστορία του Βούρκου είναι ιστορία αντίστασης. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες έδωσε τη μάχη της επιβίωσης ο Βουρκάρης έχοντας μονίμως παρά πόδα το αλέτρι και το ντουφέκι. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες διαμορφώθηκε και ο χαρακτήρας του με τις δυο βασικές του ιδιότητες, την εργατικότητα και την παλικαριά.»*

*«Οι Λέτσηδες πάνω φοβούνται, δεν είναι παλικαράδες όπως οι Βουρκάροι. Βουρκάρης θα λέγομαι, δεν πάει στο Διάλο. Δεν μαρέσει μόνο η λέξη. Γιατί εμείς τώρα έγιναμε περιβόλι. Αν πας πάνω στο χωριό, λες και πας στην πόλη.»(Γρηγόρης Αναγνώστης, Κρανιά)*

Προσωπικότητες όπως ο Θύμιος Λώλης, ο οποίος σκότωσε τον τοπικό μπέη της Κρανιάς, με αποτέλεσμα να ξεριζωθεί όλη η οικογένειά του απ' τον οικισμό και να μεταφερθεί στο Τσαούσι, κυριαρχούν αφηγηματικά στα χωριά του Βούρκου. Οι αφηγήσεις «ηρωισμού» επικαιροποιούνται στην κοινότητα και λαμβάνουν υλική υπόσταση με μια σειρά μνημείων που χτίστηκαν μεταπολιτευτικά σε όλα τα μειονοτικά χωριά του Βούρκου, ανασυγκροτώντας την μνήμη στις επιταγές των καιρών. Στις περισσότερες κοινότητες στήνονται σήμερα προτομές «ηρώων» του

«αυτονομιακού αγώνα» του '14 αλλά και ανταρτών που συνεργάστηκαν με ελληνικές στρατιωτικές δυνάμεις για την προσάρτηση της περιοχής στην Ελλάδα. Οι Βουρκάρηδες με αυτόν τον τρόπο φαίνεται να διεκδικούν την ταυτότητά τους στο νέο πολιτικοκοινωνικό πλαίσιο που επικρατεί σήμερα στην Αλβανία, ενώ προσπαθούν παράλληλα να συνδέσουν συμβολικά την ταυτότητά τους με τον ελληνικό εθνικό κορμό.

Στην κεντρική πλατεία του Αλύκου κυριαρχεί σήμερα το μνημείο τεσσάρων νέων παιδιών που δολοφονήθηκαν από Αλβανούς συνοριοφύλακες στις 12 Δεκέμβρη του 1990, στην προσπάθειά τους να αποδράσουν στην Ελλάδα. Το γεγονός αυτό σηματοδότησε την αρχή μιας εξέγερσης των Αλυκιώτων, οι οποίοι, κουβαλώντας τα φέρετρα των νεκρών, περπάτησαν μέχρι την πόλη των Αγίων Σαράντα κρατώντας πλακάτ εναντίον του καθεστώτος και πετώντας πέτρες. Σήμερα, η επέτειος της 12<sup>ης</sup> Δεκεμβρίου αποτελεί πολύ σημαντική γιορτή για την κοινότητα με την παρουσία πολιτικών προσώπων και απ' τις δυο χώρες, αφού η ημέρα αυτή ταυτίζεται συμβολικά με την κατάρρευση του καθεστώτος και επικαιροποιεί αφηγηματικά την «μαρτυρική ταυτότητα» του Αλύκου.



Η πορεία των Αλυκιωτών προς την πόλη των Αγίων Σαράντα, 1990

## **Β. Διεκδικώντας μια θέση στην «ιστορία». Το παρελθόν υπό το φως του παρόντος.**

Το 1978, ο Χότζα(1985: 270-288) σε ομιλία του στο χωριό Γράψη της Δρόπολης, παροτρύνει τους τοπικούς λογίους να γράψουν την ιστορία του λαού της Δρόπολης. Έτσι, σε όλα τα χωριά της ελληνικής μειονότητας ξεκινά μια εκστρατεία καταγραφής των τοπικών ιστοριών. Η συγγραφή των «ιστορικών» κάθε οικισμού ανατέθηκε στους δασκάλους, ενώ προτιμήθηκαν όσοι ήταν «Κομμουνιστές» όπως λένε οι κάτοικοι σήμερα, αφού την επιλογή των συγγραφέων την έκανε η τοπική οργάνωση του Κόμματος. Τα «ιστορικά» γράφονταν σε 3 αντίτυπα στην αλβανική γλώσσα. Στο χωριό έμενε το ένα αντίτυπο, ενώ τα άλλα δυο αποστέλλονταν στην κομματική επιτροπή του κάθε νόμου. Το «ιστορικό» του Αλύκου το έγραψε ο δάσκαλος Σπύρος Μάσσιος, ενώ όπως με πληροφόρησαν τα αντίτυπα έχουν χαθεί. Τα «ιστορικά» της περιοχής του Βούρκου μετά την κατάρρευση του καθεστώτος τοποθετήθηκαν στο λαογραφικό μουσείο των Αγίων Σαράντα, απ' το οποίο λείπει το αντίστοιχο του Αλύκου, καθώς κάποιος το δανείστηκε χωρίς να υπογράψει.

Όπως γίνεται αντιληπτό, οι συγγραφικές προσπάθειες μετά την παρότρυνση του Χότζα ήταν στρατευμένες και είχαν έντονο ιδεολογικό πλαίσιο. Αρχικά, το ιστορικό παρελθόν των οικισμών δεν έπρεπε να ξεπερνά τα εκατό με διακόσια χρόνια παρουσίας στον χώρο, καθώς οι Αλβανοί ιστοριογράφοι υποστήριζαν πως οι Έλληνες κάτοικοι βρέθηκαν στον χώρο της Νότιας Αλβανίας με την επικράτηση του Αλή Πασά. Σε όλες τις μελέτες των Αλβανών διανοουμένων μέχρι και σήμερα, αναφέρεται πως οι κάτοικοι ήρθαν στην περιοχή του Βούρκου και της Δρόπολης ως σκλάβοι κολίγοι, εξαιτίας των εύφορων γαιών που προσφέρονταν για εντατικές καλλιέργειες. Σε πολλές περιπτώσεις μάλιστα κάποιοι Αλβανοί ιστορικοί μιλούν για εξελληνισμό αλβανοφώνων που συνιστούν την ελληνική μειονότητα στην Αλβανία, χωρίς βέβαια να υπάρχει τεκμηρίωση γλωσσικής μετατόπισης απ' τα αλβανικά στα ελληνικά<sup>50</sup>. Ο Λάμπρος Μπαλτσιώτης (2003: 59), παρατηρεί πως στην συζήτηση δεν τίθενται συνήθως επιστημονικά επιχειρήματα, όπως για παράδειγμα η μελέτη των τοπικών ιδιωμάτων για την απόδειξη μετακίνησης πληθυσμών από άλλες

---

<sup>50</sup> A. Berxholli, "The Greek Minority in the Albanian Republic: A Demographic study", *Albanian Catholic Bulletin*, vol. XV, 1994, σελ 87-93.

ανθρωπογεωγραφικές περιοχές, αλλά συνήθως παράγεται εθνικιστικός πολιτικός λόγος.

Επιπλέον, τα «χρονικά» των χωριών υπήχθησαν σε μια συγκεκριμένη λογική συγγραφής, βασισμένη στο «εξελικτικό» μοντέλο του Ένγκελς, όπως είχε επικρατήσει στην αλβανική σοσιαλιστική ιστοριογραφία. Έτσι, αρχαιολόγοι, εθνογράφοι και ιστορικοί κλήθηκαν να αποδείξουν την αυτοχθονία και την συνέχεια των «Ιλλυριών Αλβανών» στον χώρο και τον χρόνο, σε ένα ιδιότυπο πλαίσιο εθνικισμού-σοσιαλισμού, ενώ τα όποια «επιστημονικά» ευρήματα παρουσιάζονταν ως απόλυτες αλήθειες (A. Kodra- Hysa, 2013: 145). Τα ιστορικά των «μειονοτικών» χωριών αναφέρονται στα τελευταία χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας και στο καθεστώς Ζόγκου, ενώ κύριο ορόσημο μελέτης ήταν ο «αντιφασιστικός αγώνας» των παρτιζάνων ενάντια στους κατακτητές, με σαφείς αναφορές στον σημαντικότερο ρόλο του Κόμματος Εργασίας στην απελευθέρωση των χωρικών απ' τους μπέηδες.

Ο αντιφασιστικός αγώνας δεν αποτέλεσε απλά το κεντρικό αφήγημα που αναπαρήγαγε το Κόμμα για την δόμηση του νέου συστήματος, αλλά και το σημείο «συνάντησης» των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων που κατοικούσαν στην σοσιαλιστική Αλβανία μετά την λήξη του Β' Παγκοσμίου πολέμου. Στις ομιλίες του και στην αλληλογραφία του με την ελληνική μειονότητα, η σύμπλευση των δύο λαών στον κοινό αγώνα για την απελευθέρωση της χώρας απ' τον εχθρικό ζυγό αποτελεί στερεοτυπικό αφηγηματικό λόγο, στην προσπάθεια επίκλησης ενός κοινού μαρτυρικού παρελθόντος μεταξύ Ελλήνων και Αλβανών. Ο «κοινός αγώνας» λειτουργεί ως «καταγωγικός μύθος» για την νέα αλβανική ταυτότητα, στην οποία Έλληνες και Αλβανοί μετέχουν ως «αδέρφια», με όρους αφομοίωσης βέβαια, συγκροτώντας μια ενιαία εθνική ταυτότητα, παρά τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις.

*«Οι μειονοτικοί είναι συνδεδεμένοι νύχι με κρέας με τον αλβανικό λαό. Τα παλληκάρια παιδιά των αγροτών της μειονότητας πολέμησαν πλάι πλάι με τον αλβανικό λαό, πολέμησαν για τη λευτεριά της Αλβανίας, για την πραγματική δημοκρατία, πολέμησαν ταυτόχρονα για να απελευθερωθούν, όπως κι όλος ο αλβανικός λαός, από τον ζυγό των αγάδων και των μπέηδων του Λιμποχόβου και του Αργυροκάστρου» (Χότζα, 1985:55).*

Οι νέες προσπάθειες συγγραφής των «τοπικών ιστοριών» των κοινοτήτων της ελληνικής μειονότητας, παρ' ότι διατηρούν στοιχεία απ' την προγενέστερη μεθοδολογία συγγραφής, προσομοιάζουν πλέον με αντίστοιχες μελέτες χωριών του ελλαδικού χώρου. Στα βιβλία αυτά επικρατεί ξανά μια γραμμική αποτύπωση της ιστορίας, αλλά πλέον η αφήγηση ξεκινά απ' την αρχαιότητα, περνά στο Βυζάντιο και καταλήγει στα νεότερα χρόνια, ακολουθώντας το πρότυπο της «Παπαρηγοπούλειας σχολής», στην προσπάθεια ανάδειξης της ελληνικής συνέχειας στον χώρο και τον χρόνο. Ο «αντιφασιστικός» αγώνας είναι και σ' αυτές τις μελέτες σημαντικό ορόσημο, αλλά οι αφηγήσεις δεν επικεντρώνονται πλέον στην ανάδειξη του κοινού αγώνα των δυο λαών, αλλά στο αίσθημα της αδικίας που ακολούθησε το τέλος του πολέμου, καθώς δεν υποστηρίχθηκε η αυτοδιάθεση της ελληνικής μειονότητας, όπως είχε αποτυπωθεί προπολεμικά απ' το αλβανικό Ε.Α.Μ. Στα νέα «ιστορικά» προστέθηκε βέβαια η αφήγηση της «Αυτονομίας» του 1914, καθώς και η πορεία των ελληνικών οικισμών την εποχή του Καθεστώτος, με κύρια σημεία αναφοράς τους «διωγμούς» των «μειονοτικών», σε εκδόσεις που στηρίχτηκαν κυρίως απ' το Ίδρυμα Βορειοηπειρωτικών Ερευνών και την πολιτική οργάνωση «Ομόνοια».

Κατά την πρώτη μου επίσκεψη στον οικισμό του Αλύκου τον Αύγουστο του 2016, συνάντησα στο καφενείο του «κέντρου», τον Βασίλη Ιωάννου και τον Γιώργο Χαρίση. Ο Βασίλης διετέλεσε έπαρχος του Αλύκου απ' το 1992 μέχρι το 2000, ενώ το 1991 είχε εκλεγεί πρόεδρος της συντονιστικής επιτροπής της «Ομόνοιας» για την επαρχία. Στα χρόνια του Καθεστώτος, ο ίδιος εργαζόταν ως λόγιστης στον γεωργικό συνεταιρισμό Αλύκου, καθώς η «κακή βιογραφία» του δεν του επέτρεψε να κερδίσει κρατική υποτροφία για ανώτατες σπουδές. Παρά ταύτα, η οργανωτικότητά του τον οδήγησε στην θέση του υπεύθυνου των πολιτιστικών του χωριού απ' την δεκαετία του '80 μέχρι την κατάρρευση του καθεστώτος. Ο Γιώργος Χαρίσης υπηρέτησε ως δάσκαλος στο χωριό Αλύκου και διετέλεσε υπεύθυνος του τοπικού χορευτικού ομίλου κατά τις δεκαετίες '60- '70, ενώ σήμερα διατηρεί ιδιόκτητο λαογραφικό μουσείο στον χώρο της οικίας τους.

Ο Βασίλης το 2015 εξέδωσε με την βοήθεια της «Ομόνοιας» ένα βιβλίο για την παιδεία στο Αλύκου, ενώ μέχρι σήμερα κάνει προσπάθειες για την έρευνα και δημοσίευση της τοπικής ιστορίας του οικισμού. Ο ίδιος μου ανέφερε, πως η προσπάθειά του για την καταγραφή της τοπικής ιστορίας στοχεύει στην απόρριψη

των απόψεων των Αλβανών διανοούμενων σχετικά με την παρουσία της ελληνικής μειονότητας στον ευρύτερο χώρο, αφού ο ίδιος προσπαθεί να αποδείξει την συνέχεια του ελληνικού πληθυσμού στον χώρο και στον χρόνο απ' την αρχαιότητα, μέχρι σήμερα. Ο Βασίλης Ιωάννου, αλλά και ο Γιώργος Χαρίσης, θέτουν σε όλο το πλαίσιο της συζήτησης διαφωνίες για τα έργα των Αλβανών ιστοριογράφων, με αναφορές και στο έργο του Spiro Shkurti, «Βούρκος: Από εθνογραφική ματιά»<sup>51</sup>. Οι ίδιοι τονίζουν την διαρκή παρουσία των Ελλήνων στην περιοχή του Βούρκου σε μια στατική βέβαια προσέγγιση των ταυτοτήτων που δεν νοούνται ως ρευστές και ιστορικά συγκροτημένες, αλλά ως στατικές κατηγορίες, αναλλοίωτες στον χρόνο.

Στην συζήτηση μας προσπαθώ να ανιχνεύσω αφηγήσεις για την ιστορική συγκρότηση του Αλύκου και τους πρώτους κατοίκους. Ο Βασίλης σε μια προσπάθεια ανάδειξης μιας μακράς παρουσίας του ελληνικού στοιχείου στον χώρο με διαβεβαιώνει πως στον χώρο παρατηρούνται συνεχείς μετακινήσεις των ελληνικών πληθυσμών απ' την αρχαιότητα, εξαιτίας συνεχών επιδρομών, ενώ ο ίδιος αρχικά αποφεύγει την σύνδεση της συγκρότησης του οικισμού με την παρουσία αγάδων, προς αποφυγήν ταύτισης του με το «Αλβανικό αφήγημα». Αντιλαμβάνομαι παράλληλα ότι η ένσταση του δεν είναι τόσο έντονη ως προς τον ερχομό των κατοίκων από κοντινούς οικισμούς του ίδιου χώρου, αλλά στην αναφορά της αλβανικής ιστοριογραφίας για μαζική μετακίνηση πληθυσμών απ' τον ελλαδικό χώρο. *«Αυτή είναι και η θεωρία των Τουρκαλβανών που λένε ότι τα χτίσαν οι αγάδες τα χωριά σας. Ήφεραν και εργάτες όπου έναν από δω, έναν από κει. Εγώ στ' Αλύκου δεν βρήκα τέτοια στοιχεία. Όχι είναι, παραδείγματος χάρη, αυτοί οι Κρικαίοι. Αυτοί οι Κρικαίοι, τους ήφερε ο αγάς από του Πάλη. Αυτοί ήταν απ' τα Καλύβια του Πασά και τους ήφερε εδώ πέρα. Τους Ραφταίους τους ήφερε ο αγάς πράγματι. Αλλά τους πήρε πάλι από του Πάλη, εδώγια κοντά. Αυτό στέκει, άλλο που εγώ στο γενεαλογικό δέντρο δεν θέλω να το πω έτσι, ότι τους ήφερε ο αγάς. Και' πε είναι πράγματι.»* (Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου)

Σύμφωνα με την προφορική παράδοση οι πρώτοι κάτοικοι που κατοίκησαν στην «Ράχη» ήταν οι «Στουκάτες», στην κορυφή του οικισμού. Κοντά στην οικία τους υπάρχουν σύμφωνα με τον Βασίλη παλιές ελιές που μαρτυρούν την

---

<sup>51</sup> S. Shkurti, *Vurgu: vështrim etnografik*, Tirane, 1987

μακραίωνη παρουσία τους στην τοποθεσία απ' τον 18<sup>ο</sup> αιώνα τουλάχιστον. Πριν από αυτούς σύμφωνα με τον Βασίλη, υπήρχαν έξι-εφτά οικογένειες στην «Γούβα» κάτω απ' την «Δεκατιά». Ο οικισμός του Αλύκου φαίνεται να προέκυψε από πολλαπλές μετακινήσεις χωρικών από ορεινές και ημιορεινές περιοχές στις δυο πλευρές των σημερινών συνόρων. Οι κάτοικοι κυρίως προέρχονται από χωριά της Άνω Δερόπολης και του Πωγωνίου, ενώ εγκαταστάθηκαν μαζικά σε μαχαλάδες με βάση τον τόπο προέλευσής τους. *«Εδώ κάτοικοι παλιοί είναι μόνο οι Ραφαίοι και οι Κιτοβασιλίοι. Εκεί στη Ράχη. Εγώ είμαι από εκείνο τον μαχάλα απ' έκει. «Πεπελιοτάτες». Είμαστε από την Πέπελη. Έτσι λένε. Φερματάρηδες είναι. Τούτοι οι Ζησαίοι οι δικοί μου, γιατί την μάνα μου την έχω απ' τους Ζησαίους.. Απ' την Κόκκαλη είναι φευγάτοι. Γιατί το χωριό εδώ δεν είναι παλιό. Αρχαίο χωριό δεν ήταν τ' Αλύκου.»* (Μήλω Κώτση, Αλύκου)

Ως «καταγωγικός μύθος», που συνδέει όλες τις οικογένειες της κοινότητας παρά τις διαφορετικές προελεύσεις τους, φαίνεται να λειτουργεί η αφήγηση για την εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας. Κατά την παράδοση η εικόνα έφευγε από παλιά χαλάσματα ενός παρεκκλησίου στο βάθος του λόφου της Τρέμουλης και εμφανιζόταν στην κορυφή. Κάθε φορά που οι κάτοικοι επέστρεφαν την εικόνα στην παλιά της θέση, η ίδια εμφανιζόταν την επόμενη μέρα πάνω στον λόφο. Έτσι, οι κάτοικοι των τριών όμορων οικισμών Αλύκου, Τρέμουλης και Τσαουσίου, αποφάσισαν να χτίσουν εκκλησία αφιερωμένη στην Αγία Βαρβάρα και τοποθέτησαν μέσα στον ναό την εικόνα. Το χτίσιμο της εκκλησίας με κοινή δαπάνη και συλλογική εργασία των κατοίκων, αποτελεί στερεοτυπικό μοτίβο των μύθων καταγωγής που συνδέουν όλα τα σόγια ενός χωριού, συγκροτώντας μια ενιαία τοπική ταυτότητα με κύριο σημείο αναφοράς τον προστάτη Άγιο της κοινότητας(Νιτσιάκος,2003:167).

Στο υπέρθυρο του ναού υπάρχει επιγραφή που αναφέρει τα χωριά που συμμετείχαν στις δαπάνες κατασκευής, την χρονολογία(1874), καθώς και το όνομα του επιτρόπου και του αρχιμάστορα που επιμελήθηκε την ανέγερση. Παρά ταύτα, ο Βασίλης με ενημερώνει πως μαζί με τον Βαγγέλη Ζαφειράτη, συγγραφέα απ' το χωριό Λαζάτι και τον Δημήτρη Τσόντη, αρχαιολόγο της Ακαδημίας των Τιράνων, βρήκαν βορειοανατολικά του χωριού Τρέμουλη αρχαιολογικά στοιχεία που αποδεικνύουν την ύπαρξη παλιότερης τρίκλιτης βασιλικής του 5<sup>ου</sup>-6<sup>ου</sup> αιώνα μ. Χ.



στην τοποθεσία «Βαρβάρες», που παραπέμπει στην Αγία Βαρβάρα, ενώ σύμφωνα με τους κατοίκους το δασύλλιο εκείνο αποτελούσε βακούφικη ιδιοκτησία. Χωρίς να θέλω να επεκταθώ στο εν λόγω ζήτημα, κρίνω σημαντικό να αναφέρω πως στο διαδίκτυο δημοσιεύθηκε κείμενο του Βασιλή Ιωάννου για αυτές τις ανασκαφικές προσπάθειες με τίτλο: «Τεκμήρια που αποδεικνύουν την αρχαιότητα και ελληνικότητα της Βορείου Ηπείρου: η παλιά εκκλησία της Αγ. Βαρβάρας Αλύκου.»



Η Εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας και η επιγραφή στο υπέρθυρο του ναού, 1990

Στην συζήτησή μας γίνεται λόγος για το πέρασμα του Πατροκοσμά απ' το χωριό, που χωρικά αποτυπώνεται με την ύπαρξη παρεκκλησίου στην κεντρική πλατεία του οικισμού. Κατά την προφορική παράδοση, ο Άγιος βρέθηκε στο Αλύκου και μίλησε στους Αλυκιώτες για τις προφητείες του. Σύμφωνα με την αφήγηση της Ευανθίας Ζάχου, οι κάτοικοι μετά την κατάρρευση του καθεστώτος έχτισαν παρεκκλήσι στη μνήμη του, γιατί ο τόπος ευωδίαζε θαυματουργικά απ' το πέρασμά του. *«Εκεί που είναι το εκκλησάκι είχε καθίσει, το λέγαν γενεά τη γενεά. Το μέρος που το κάνε ο Άγιο Κοσμάς, όταν περούσες είχε μια ευωδία βασιλικού. Και ήλεγαμε ότι πέρασε και έκατσε. Δήθεν τώρα εκεί που πέρασε ο Άγιο Κοσμάς και όπου κάθισε, μύριζε βασιλικό. Και από αυτό τώρα, ξεσηκώθηκαν οι πιο μεγαλύτεροι. Ότι αυτό είναι ένα είδος σημάδι, ότι πέρασε από δω ο Άγιο Κοσμάς και έκατσε, ας κάμουμε ένα.»*(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)

Η παρουσία του Πατροκοσμά στον χώρο λειτουργεί αφηγηματικά ως χρονικό ορόσημο για την ύπαρξη του οικισμού τον 18<sup>ο</sup> αιώνα(1779), παρ' ότι δεν υπάρχει στην βιογραφία του αντίστοιχη αναφορά για το πέρασμά του απ' το Αλύκου. Αντίθετα, διασώζεται γράμμα του Πατροκοσμά προς τους κατοίκους του κοντινού

χωριού «Χάλιου» με συμβουλές για την λειτουργία του τοπικού σχολείου. Παράλληλα, οι τοπικοί λόγιοι αξιοποιούν την αφηγηματική παράδοση για να υπερτονίσουν την ελληνικότητα του οικισμού, ενώ εκτιμώ πως η ανέγερση παρεκκλησίου στο κέντρο του οικισμού, αποτελεί μια προσπάθεια παγίωσης δημόσιας μνήμης διεκδικώντας μια θέση στην «ελληνικότητα».



**Το εκκλησάκι του Αγίου Κοσμά στην πλατεία "Κύπρος"**

Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός λειτουργεί αφηγηματικά ως εγγυητής της «ελληνικότητας», ενώ σχεδόν όλοι οι οικισμοί στον κορμό της Πίνδου και στον «αλβανικό» χώρο διεκδικούν το πέρασμά του απ' τον τόπο τους, κατασκευάζοντας μια πλειάδα μνημείων. Ο ίδιος, άλλωστε, δεν επιτέλεσε απλά θρησκευτικό έργο στοχεύοντας στην κατήχηση των πιστών και στην ανέγερση ναών, αλλά παράλληλα προπαγάνδιζε την ελληνική εθνική ιδέα για την δημιουργία ανεξάρτητου ελληνικού κράτους. Κυρίαρχος είναι ο ρόλος του στην προσπάθεια «εξελληνισμού» των ετεροτήτων που εντάσσονταν στο Ρουμ Μιλέτ, όπως οι Βλάχοι και οι Αρβανίτες, καθώς ο ίδιος χρησιμοποιούσε την θρησκευτική προπαγάνδα καλώντας τους «αλλόγλωσσους Ρωμιούς» να απαρνηθούν την γλωσσική τους ετερότητα και να

μιλούν μόνο την ελληνική γλώσσα. Ο Βασίλης Μπαράς(1966: 59) χαρακτηριστικά παραθέτει το παρόν χωρίο απ' τους λόγους του: *«Όποιος χριστιανός, άντρας ή γυναίκα, υπόσχεται ότι μέσα στο σπίτι του να μην κουβεντιάζει αρβανίτικα (ή βλάχικα αναλόγως), ας σηκωθή απάνω και να μου το πει και εγώ να πάρω όλα του τα αμαρτήματα εις τον λαιμόν από τον καιρόν που εγεννήθη έως τώρα και να βάλω όλους τους χριστιανούς να τον συγχωρήσουν και να λάβη μίαν συγχώρεσιν, που, αν έδινε χιλιάδες πουγγιά δεν θα την εύρισκε»*

Την ίδια ημέρα, φεύγοντας απ' το καφενείο επισκέφθηκα το σπίτι του δασκάλου Γιώργου Χαρίση, με σκοπό να δω την συλλογή του με παλιές φωτογραφίες, αλλά και την ιδιόκτητη λαογραφική συλλογή του. Ο ίδιος έχει κατασκευάσει δίπλα απ' τον κύριο χώρο του σπιτιού του μια μουσειακή συλλογή για το παρελθόν του οικισμού. Η λαογραφική συλλογή του είναι χωρισμένη σε δύο δωμάτια. Στο ένα δωμάτιο περιλαμβάνονται εργαλεία όλων των επαγγελμάτων που υπήρχαν στον ευρύτερο χώρο καθώς και ο αργαλειός της μητέρας του, που αποτέλεσε και τη μόνη πηγή εσόδων για την οικογένεια του, καθώς ο πατέρας του πέθανε σε νεαρή ηλικία. Στο άλλο δωμάτιο περιλαμβάνονται τοπικές αντρικές και γυναικείες φορεσιές, «λαϊκά» όργανα που έπαιζε ο ίδιος συνοδεύοντας τους φολκλορικούς χορευτικούς ομίλους του χωριού, μια προθήκη με βιβλία που αφορούν στον χώρο της ελληνικής μειονότητας, αλλά και αρκετά κάδρα με παλιές φωτογραφίες και κείμενα του ίδιου για την τοπική ιστορία του οικισμού.

Ο ίδιος μοιράστηκε μαζί μου πως ξεκίνησε να συλλέγει αντικείμενα από τα πρώτα χρόνια υπηρεσίας του ως δάσκαλος στο χωριό, ενώ πολλά απ' τα αντικείμενα αυτά, όπως για παράδειγμα η γυναικεία φορεσιά της συζύγου του, αποτελούσαν χρηστικά είδη της καθημερινότητας μέχρι την κατάρρευση του καθεστώτος. Η σύζυγός του Αλεξάνδρα Χαρίση, με πολύ χαρά μου έδειξε την φορεσιά με την οποία παντρεύτηκε, που πλέον κρεμάστηκε στον τοίχο ως έκθεμα. Παράλληλα, μου ανέφερε πως την δεκαετία του '70 μέλη της τοπικής οργάνωσης του Κόμματος κατηγόρησαν την ίδια και τον σύζυγό της για τον αλατζά που φορούσε, καθώς ως γυναίκα δασκάλου έπρεπε να φορά «φουστάνια», αναδεικνύοντας την πρόοδο που επέφερε το Κόμμα στα κοινωνικά ζητήματα και στην χειραφέτηση της γυναίκας.



Ο Γιώργος Χαρίσης στον χώρο της ιδιόκτητης λαογραφικής συλλογής του



Η Αλεξάνδρα Χαρίση φωτογραφισμένη μπροστά στην νυφιάτικη φορεσιά της

Με αφορμή τις φορεσιές που εκτίθενται στην λαογραφική συλλογή του Γιώργου Χαρίση, άνοιξε ξανά η κουβέντα για την προέλευση των κατοίκων του οικισμού και τις πρώτες οικογένειες. Ο ίδιος αναλύοντάς μου την τυπολογία των φορεσιών, ανέφερε πως οι Αλυκιώτες έχουν σίγουρα προέλθει απ' τα ορεινά. Τα βαριά υλικά κατασκευής των φορεσιών αλλά και η τυπολογία τους, καθώς αποτελούνταν από μακριά σεγκούνια και τράγινα ταλαγάνια, σύμφωνα με τον ίδιο αποδεικνύουν την κάθοδο των Βουρκάρηδων από ψυχρά κλίματα. Φέρνω στον νου μου την συζήτησή μου με τον συνταξιούχο δάσκαλο απ' το κοντινό χωριό Κρασιά, Γρηγόρη Αναγνώστη, ο οποίος έκανε ανάλογες διαπιστώσεις στην συζήτησή μας. Ο ίδιος με ενημέρωσε για τις περιορισμένες γνώσεις των κατοίκων σε σχέση με την καλλιέργεια της γης, τις διατροφικές τους συνήθειες, αλλά και την τυπολογία των ενδυμάτων τους ως πειστήρια για την ορεινή καταγωγή τους.

*«Κτηνοτρόφοι ήταν αυτοί, μέρος ζητούσαν για να ξεχειμωνιάσουν τα σφαχτά. Πάνω έπεφτε χιόνι. Έρθαν έκαμαν καλύβες και σιγά έγιναν. Τούτοι δεν έπαιρναν χαμπέρι από γεωργία, από χερολάβιδα. Δεν ήξεραν να καλλιεργήσουν καθόλου.(...) Δεν ήξεραν άλλο φαγητό να κάνουν. Κρέας βραστό, κρέας.. δεν ήξεραν άλλο φαγητό. Τσομπαναραίοι όλοι τούτοι. Κατόπι είναι και η φορεσιά. Η φορεσιά είναι χοντρή, τσιπούνη, σαγκούνι. Αυτή είναι φορεσιά για ορεινά μέρη. Αλλά όχι ήρθαν όλοι απ' την Ελλάδα. Μπορεί είχαν έρθει μερικοί από χωριά κοντινά, που ήταν κτηνοτρόφοι. Εδώ μολογάει κάποιος που δεν ήξεραν να βάλουν ντομάτες. Έρθε ένας απ' τη Δίβρη και εκείνος απ' τη Δίβρη το είχε μάθει στην Ελλάδα, και έκανε ντομάτες.» (Γρηγόρης Αναγνώστης, Κρασιά)*

Και σ' αυτές τις συζητήσεις, αντιλαμβάνομαι την διάθεση των τοπικών λογίων να αντιταχθούν στο αφήγημα της αλβανικής ιστοριογραφίας για τον μαζικό ερχομό κολίγων απ' τον ελλαδικό χώρο. Οι ίδιοι αναζητούν αναλογίες μεταξύ των οικισμών του κάμπου του Βούρκου και της ημιορεινής και ορεινής περιοχής των Ριζών, αναδεικνύοντας μια συνεχή συμπληρωματική σχέση μεταξύ του βουνού και του κάμπου, πάντα όμως μέσα στο πλαίσιο της ίδιας ανθρωπογεωγραφικής περιοχής. Απ' τη μια, λοιπόν, φαίνεται η ελληνική μειονότητα να αναζητά συμβολικές συνδέσεις με την «μητέρα πατρίδα» Ελλάδα και απ' την άλλη προσπαθεί παράλληλα να ενισχύσει την ταύτισή της με τον γενέθλιο τόπο σε έναν αγώνα διεκδίκησης της εντοπιότητας της.

Αυτό που παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στον χώρο, είναι κάποια αυτοσχέδια κολλάζ που βρίσκονται σε κάδρα κρεμασμένα στον τοίχο. Στα κάδρα αυτά απεικονίζονται όσοι είχαν ανακηρυχθεί «κουλάκοι» και όσοι είχαν φυλακιστεί κατά την διάρκεια του καθεστώτος Χότζα. Οι πρώην «εχθροί του λαού» στην μετασοσιαλιστική Αλβανία φαίνεται να αποτελούν τους ήρωες της κοινότητας και τοποθετούνται στο επίκεντρο της δημόσιας μνήμης, συγκροτώντας την «μαρτυρική ταυτότητα της κοινότητας». Σε ξεχωριστό κάδρο απεικονίζονται οι πρώτοι δάσκαλοι και ιερείς της κοινότητας ως κυρίαρχα σύμβολα και «εγγυητές» της μαχητικότητας του Αλύκου, αφήγημα που κυριαρχεί στον δημόσιο λόγο σήμερα. Στον χώρο κυριαρχεί και η φωτογραφία του μνημείου των τεσσάρων νέων Αλυκιωτών που δολοφονήθηκαν στην προσπάθειά τους να περάσουν τα σύνορα και να δραπετεύσουν στην Ελλάδα.

Το Αλύκου είναι ένα ιδιαίτερο χωριό, αφού συνδέθηκε με την «αντίδραση» κατά την διάρκεια του «αντιφασιστικού αγώνα», ενώ μετράει μια πλειάδα χωριανών που στιγματίστηκαν ή φυλακίστηκαν απ' το καθεστώς. Στο χωριό συγκροτήθηκαν «αυτονομιστικές δυνάμεις» με την υποστήριξη του ΕΔΕΣ, απ' τον παπά Βαγγέλη Ιωαννίδη και τον Σταύρο Κόκκαλη, οι οποίοι αντιτάχθηκαν στις δράσεις του ενιαίου Ε.Α.Μ και διαφοροποιήθηκαν απ' τις υπόλοιπες μειονοτικές δυνάμεις στο συνέδριο της Μεμόραχης το 1943. Στην τοπική ιστοριογραφία συνήθως τονίζεται η μαχητική δράση των Αλυκιωτών κατά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο με κυρίαρχο στόχο την ένταξη των μειονοτικών ζωνών στην ελληνική εδαφική επικράτεια. Παρά ταύτα τις περισσότερες φορές αποσιωπάται η σύνδεση αυτονομιστικών κινημάτων με το Balli Kombetar(Εθνικό Μέτωπο), ακροδεξιά αντιστασιακή ομάδα που συνεργάστηκε με τις Ναζιστικές δυνάμεις μετά την κατάληψη της Αλβανίας απ' τα γερμανικά στρατεύματα.

*«Το Αλύκου να καταλάβεις ήταν και θεωρούνταν σαν χωριό ότι είχε δυνατό πληθυσμό. Και όμορφονε και με, πώς να πεις, κομψόγνωμο. Αλλά το περιόρισαν μετά, γιατί βγήκαν αντάρτες μετά οι Έλληνες, ενώθηκαν με το Μπαλ Κομπετάρ. Δεν κρατούσαν τη γραμμή του κόμματος. Επί Ενβέρη είχε μεγάλη δικτατορία. Αλλά πήγαν και πολλοί φυλακή. Το Αλύκου ήταν το μόνο χωριό που είχε πάνω από σαράντα. Άλλοι φυλακή, κατόπι εξορία, έφευγε ένα παιδί, όλη η οικογένεια.»*  
(Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)



### 3. Πολιτισμικές πρακτικές και τελετουργικά δρώμενα στον κύκλο του χρόνου.

#### A. Κατασκευάζοντας τον χρόνο

Ο χρόνος αποτελεί κύρια συνιστώσα στην ταξινόμηση της καθημερινότητας και μαζί με τον χώρο συγκροτούν το βασικό δίπολο στο οποίο στηρίζεται η κοινωνική οργάνωση, απ' τα πρώτα βήματα του ανθρώπινου πολιτισμού. Ο Durkheim, μάλιστα, παρατηρεί πως δεν μπορούμε να σκεφτούμε για πράγματα «εκτός τόπου και χρόνου»<sup>52</sup>, αναδεικνύοντας έτσι την ταξινομική διάσταση του ανθρώπινου νου με σημεία αναφοράς τις δυο αυτές συνιστώσες. Ο χρόνος, παρ' ότι μοιάζει φυσικός, εξαιτίας των οικουμενικών περιβαλλοντικών σταθερών, είναι κοινωνικά και πολιτισμικά κατασκευασμένος, γεγονός που εκφράζεται με τα διαφορετικά ημερολόγια που επικρατούν παγκοσμίως ακόμα και στην σύγχρονη εποχή. Είναι *«ένα φαινόμενο που δημιουργείται και αναδημιουργείται με όρους κοινωνικούς, δηλαδή ιστορικούς, στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής με βάση την οποία οι κοινωνίες παράγουν και αναπαράγουν τις υλικές και συμβολικές προϋποθέσεις της ύπαρξης τους»*<sup>53</sup>.

Ο χρόνος στις παραδοσιακές κοινωνίες προσλαμβάνεται ως κυκλικός, επαναλαμβανόμενος και απόλυτα εξαρτημένος απ' το φυσικό περιβάλλον. Ο Evans Prichard με την έρευνα του στους Νουέρ(1940) εισήγαγε την έννοια του «οικολογικού χρόνου», ενός χρόνου που καθορίζεται απ' τις γεωργικές και κτηνοτροφικές δραστηριότητες μιας κοινότητας. Η απουσία της τεχνολογίας, η έλλειψη μέσων πρόβλεψης των καιρικών συνθηκών, αλλά και οι περιορισμένες δυνατότητες μετασχηματισμού του φυσικού περιβάλλοντος, αποτελούν κοινούς τόπους αυτών των προ-νεωτερικών κοινωνιών. Η εποχική εναλλαγή παίζει καθοριστικό ρόλο στις κοινωνικές και οικονομικές δομές, αφού εξαρτώνται απόλυτα απ' το περιβάλλον και τα φυσικά φαινόμενα, ενώ η επιβίωση των κοινοτήτων στηρίζεται αποκλειστικά στην πρωτογενή παραγωγή. Συνεπώς, οι

---

<sup>52</sup> E. Durkheim, *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης*, Μετάφραση Γεωργούλας Αντώνης, Gutenberg, 2001.

<sup>53</sup> B. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας τον χώρο και τον χρόνο*, Οδυσσέας, 2003, σελ 113.



παραγωγικές διαδικασίες είναι αυτές που καθορίζουν τις τομές του χρόνου, αναδεικνύοντας χρονικά ορόσημα και προσδιορίζοντας ένα πλαίσιο οργάνωσης του χρόνου. Στις γεωργικές κοινότητες ο χρόνος διαμορφώνεται με βάση το δίπολο σποράς-συγκομιδής, ενώ αντίστοιχα σε κτηνοτροφικές κοινότητες διαμορφώνεται με βάση τον αναπαραγωγικό κύκλο των κοπαδιών, αλλά και τις μετακινήσεις απ' τα βουνά στα χειμαδιά και αντίστροφα<sup>54</sup>. Η αρχή και το τέλος ταυτίζονται με σημαντικά ορόσημα των παραγωγικών διαδικασιών και σηματοδοτούν την αέναη λήξη και απαρχή.

Σύμφωνα με τον Braudel(1987), οι κοινωνίες αυτές διακρίνονται από «μακρά διάρκεια», καθώς οι κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές αλλαγές στο εσωτερικό τους είναι πολύ αργές, ενώ παράλληλα αναδεικνύουν ως κοσμολογικό σύστημα την πιστή τήρηση της «παράδοσης» και την απόλυτη συνάφεια του παρόντος με το παρελθόν. Ο χρόνος ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, με άξονα το μέλλον, νοείται ως μια αλληλουχία αέναων κύκλων, που αναπαρίστανται αφηγηματικά ως προκαθορισμένοι<sup>55</sup>. Ο μύθος του κατακλυσμού συναντάται πανανθρώπινα σε τέτοιες κοινωνίες, ενώ στον Χριστιανισμό η καταστροφή που οδηγεί στην ανανέωση αποτελεί το κυρίαρχο τελεολογικό μήνυμα, αφού ο θάνατος δεν οδηγεί απλά στην ανάσταση, αλλά αποσκοπεί σ' αυτήν. Η γέννηση των θρησκειών και οι μεταφυσικές αναζητήσεις, που διέπουν τους διάφορους πολιτισμούς, στηρίζονται σύμφωνα με τον Eliade σ' αυτήν ακριβώς την σχέση των «πρωτόγονων» κοινωνιών με το φυσικό περιβάλλον. Η παρατήρηση των συνεχών περιοδικών εναλλαγών στην φύση, απ' τον Χειμώνα στην Άνοιξη, απ' την σπορά στην συγκομιδή, απ' την ανθοφορία στον μαρασμό, οδήγησε στην πίστη της ανατροπής του θανάτου και την επιστροφή του ανθρώπου στην ζωή, παράγοντας μια σειρά κοσμολογικών αφηγήσεων που οδήγησαν στην εμφάνιση της θρησκείας<sup>56</sup>.

Το 1748 ο Βενιαμίν Φραγκλίνος χρησιμοποιεί για πρώτη φορά την έννοια «ο χρόνος είναι χρήμα» απευθυνόμενος στην εργατική τάξη. Το «τσιτάτο» αυτό θα λέγαμε ότι χαρακτηρίζει τις καπιταλιστικές κοινωνίες που διέπονται από μια

<sup>54</sup> Β. Νιτσιάκος, Ο.Π, σελ 123.

<sup>55</sup> Ε. Αυδίκος, *Εορταί και πανηγύρεις*, Επίκεντρο 2017, σελ 143.

<sup>56</sup> Βλ. Μ. Eliade, *Κόσμος και ιστορία. Ο μύθος της αενάου επαναλήψεως*, μετάφραση Στρατής Ψάλτου, Ελληνικά Γράμματα, 1999

γραμμική πρόσληψη του χρόνου, αφού είναι ιδιαίτερα δημοφιλές στον δημόσιο λόγο ακόμα και στις μέρες μας. Ο γραμμικός χρόνος στον αντίποδα του κυκλικού, είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με την έννοια της προόδου και της κερδοφορίας, που αποτελούν και την βάση του φιλελεύθερου καπιταλιστικού μοντέλου. Οι σύγχρονες βιομηχανικές κοινωνίες, προσανατολισμένες στην ολοένα και μεγαλύτερη παραγωγή και συσσώρευση κέρδους, δρουν ανεξάρτητα απ' τους φυσικούς παράγοντες και έρχονται σε αντίθεση με τις κοινότητες αυτάρκειας, που στόχευαν στην εξασφάλιση του «επιούσιου» για την επιβίωση. Ο Levi Strauss κάνει λόγο αντίστοιχα για θερμές και ψυχρές κοινωνίες, με τις πρώτες σαφώς προσανατολισμένες στον αγώνα για την πρόοδο και τις δεύτερες να στοχεύουν στην σταθερότητα μέσω της επανάληψης<sup>57</sup>. Εδώ ο χρόνος συγκροτείται σε συνάρτηση με τα χρονοδιαγράμματα των καθημερινών δραστηριοτήτων και το ωρολόγιο πρόγραμμα εργασίας. «...Η αέναη επανάληψη δίνει τη θέση της στην διαρκή αλλαγή. Η εξιδανίκευση του παρελθόντος, στη λατρεία του μέλλοντος. Η παράδοση στη νεοτερικότητα. Η αδράνεια στην κίνηση...» (Νιτσιάκος, 2003:127 )

Στο παράδειγμα της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας, η υποχώρηση του «κυκλικού χρόνου» τοποθετείται ιστορικά στο πλαίσιο του κομμουνιστικού καθεστώτος Χότζα. Η αγροτική μεταρρύθμιση, που ξεκινά απ' τα πρώτα χρόνια ακόμα του νέου πολιτικού συστήματος, οδηγεί στην απώλεια της έγγειας ιδιοκτησίας των χωρικών, που περνά στα χέρια των συνεταιρισμών. Οι «κοοπερατίβες» είχαν υπερτοπικό θα λέγαμε χαρακτήρα, με την συμμετοχή πολλών όμορων οικισμών σε μια κολεκτίβα(Νιτσιάκος,2003:45). Μάλιστα, στα πρώτα χρόνια της κολεκτιβοποίησης η συμμετοχή των χωρικών στον συνεταιρισμό, αναδείχθηκε ως «εθελοντική». Στο παράδειγμά μας, το χωριό Αλύκου το 1964 ενώθηκε με άλλα 9 χωριά σε έναν ενιαίο αγροτικό συνεταιρισμό. Η απώλεια της ιδιοκτησίας, η εντατική καλλιέργεια της γης ως κύρια πολιτική ανάπτυξης του αλβανικού κράτους, η καθιέρωση ωραρίου εργασίας και μισθού, η κατανομή της εργασίας, η ρύθμιση της απαιτούμενης «νόρμας» παραγωγής και η ταύτιση της γης με τόπο δουλειάς αποτέλεσαν την απαρχή μιας νέας συλλογικής κοσμοθεωρίας, που ολοκληρώθηκε με την κατάργηση της θρησκείας το 1967.

---

<sup>57</sup> L. Strauss, *Άγρια σκέψη*, Παπαζήσης, 1977

## **B. Κυκλικός χρόνος και τελετουργία:**

### **Η «ποιητική της θηλυκότητας» : Συγγένεια, θρησκευτική πίστη και λαϊκή λατρεία.**

Ο χρόνος σύμφωνα με τον Eliade ταξινομείται σε ιερό και κοσμικό, διακρίνοντας τις καθημερινές ημέρες απ' τις εορταστικές αργίες, στο πλαίσιο μιας μανιχαϊστικής σκέψης που διακρίνει τα παραδοσιακά περιβάλλοντα. Σύμφωνα με τον Durkheim(1912) το ιερό δεν είναι συνυφασμένο μόνο με την θρησκευτική πίστη μιας κοινότητας, αλλά συνδέεται άρρηκτα με το αξιακό σύστημα που συγκροτεί και αναπαράγει μια ομάδα μέσα απ' την τελετουργία. Μάλιστα ο ίδιος ερμηνεύει την θρησκεία ως ανάγκη της κοινότητας για αλληλεγγύη μεταξύ των μελών της και κοινωνική συνοχή. Ο Geertz(1973: 87) αντιλαμβάνεται την θρησκεία ως πολιτισμικό σύστημα συμβόλων, μέσω των οποίων τα μέλη μιας κοινωνίας κατανοούν τον κόσμο και το νόημά του. Το δόγμα αποτελεί το αφηγηματικό πλαίσιο που καλείται η τελετουργία να πραγματώσει. Ως τελετουργία στην παρούσα μελέτη ορίζεται η επιτέλεση μιας σειράς επίσημων τυποποιημένων και επαναλαμβανόμενων πρακτικών, που συνήθως συνδέονται με το θρησκευτικό και ευρύτερα υπερφυσικό στοιχείο, με σαφείς αναφορές στο παρελθόν μιας ομάδας, η οποία στο παρόν αναπαράγει συμβολικά την κοινωνική της οργάνωση, με την συμμετοχή των μελών της<sup>58</sup>.

Στην «ελληνορθόδοξη παράδοση» το έτος καθορίζεται απ' τους εορταστικούς κύκλους των Δεσποτικών και των Θεομητορικών εορτών, ενώ κάθε μέρα αφιερώνεται σε διάφορους Αγίους. Τα χρονικά ορόσημα των μεγάλων θρησκευτικών γιορτών ταυτίζονται με τις παραγωγικές διαδικασίες και τις διάφορες περιβαλλοντικές φάσεις, όπως οι ηλιακές τροπές και οι διαβάσεις απ' την μια εποχή στην άλλη. Ως απαρχή του εκκλησιαστικού έτους τίθεται ο μήνας Σεπτέμβριος, η αρχή της Ινδίκτου, ενώ το έτος λήγει τον Αύγουστο. Μέσα σ' αυτό το οριοθετημένο πλαίσιο, κινείται και η οργάνωση των εορταστικών κύκλων, που συνδέονται άρρηκτα με τις λαϊκές τελετουργίες. Το πρόσωπο της Παναγίας και αντίστοιχα οι

---

<sup>58</sup> E. Durkheim, *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης*, Μετάφραση Γεωργούλας Αντώνης, Gutenberg, 2001. E. Prichard, *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965. V. Turner, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University press, 1970.

Θεομητορικές εορτές αποτελούν κύρια ορόσημα στις τομές του κυκλικού χρόνου, αφού τον Σεπτέμβριο γιορτάζεται η γέννηση και τον Αύγουστο η Κοίμησή της, με ενδιάμεσα στάδια τα Εισόδια και τον Ευαγγελισμό, που σηματοδοτούν αντίστοιχες γεωργικές δραστηριότητες<sup>59</sup>.

Στο Αλύκου, ένα κατεξοχήν αγροτικό χωριό με συμπληρωματική κτηνοτροφία, ο «ιερός χρόνος» μέχρι την άνοδο του κομμουνιστικού καθεστώτος ακολουθεί τον κύκλο της βλάστησης, απ' την γονιμότητα στον μαρασμό και απ' την ζωή στον θάνατο, με κυρίαρχο άξονα τις θρησκευτικές γιορτές. Υιοθετώντας το θεωρητικό μοντέλο που ακολουθεί ο Stewart στην έρευνα του για το ιερό και το βέβηλο στην Νάξο, θα έκανα λόγο για μια διττή θρησκευτική συμπεριφορά, ανάμεσα στην επίσημη θρησκεία και την τοπική λαϊκή λατρεία που εκφράζεται με πρακτικές στον τόπο και τον χρόνο. Απ' τη μια το επίσημο δόγμα τροφοδοτεί αφηγηματικά τον λαϊκό νου και απ' την άλλη οι επιμέρους πολιτισμικές πρακτικές, που εντάσσονται στην σφαίρα της λαϊκής λατρείας, λειτουργούν παράλληλα με την επίσημη θρησκεία ή εντάσσονται σ' αυτήν «κατά παράδοσιν», αναπαράγοντας την τοπική κοσμολογία. Έτσι το επίσημο δόγμα και η «λαϊκή» λατρεία λειτουργούν διαλεκτικά, συγκροτώντας μια «τοπική θρησκεία»<sup>60</sup>.

Οι κάτοικοι του Αλύκου(Aliko) αλλά και εκείνοι του Τσιαουσιού(Caus) και της Τρέμουλης(Tremouli) αναπαρίστανται ιδιαίτερα ευσεβείς στις αφηγήσεις των κατοίκων της ευρύτερης περιοχής του Βούρκου, σε αντίθεση με άλλες κοινότητες που εντάχθηκαν ευκολότερα στην «σοσιαλιστική ιδεολογία», όπως λόγω χάρη το Μαραφέντι(Fitore), εξαιτίας της συμμετοχής πολλών χωριανών στην κεντρική διοίκηση σε θέσεις κλειδιά. Οι Αλυκιώτες πολύ χαρακτηριστικά αναδεικνύουν την ισχυρή θρησκευτική πίστη τους, όχι μόνο ως κυρίαρχο κομμάτι της πολιτισμικής τους ταυτότητας, αλλά και ως τεκμήριο της «ελληνικότητάς» τους, συγκριτικά με τους «Ελλαδίτες». Η αναφορά αυτή είναι κυρίαρχη στον λόγο των Ελλήνων της Αλβανίας, αφήνοντας παράλληλα μια αίσθηση παραπόνου για την αμφισβήτηση της «ελληνικότητας», όταν οι ίδιοι μετανάστευσαν στην Ελλάδα. Ολοφάνερη γίνεται η σημασία της θρησκείας, όχι μόνο ως πεδίο πνευματικής αναζήτησης, αλλά και ως

---

<sup>59</sup> Μ. Παπαχριστοφόρου, *Μύθος, λατρεία, ταυτότητες στο νησί της Καλυψώς*, Παπαζήση, 2013, 160-168.

<sup>60</sup> Ch. Stewart, *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, Ταξιδευτής, 1991, σελ 10.

κυρίαρχο συνεκτικό κομμάτι της εθνοτικής ταυτότητας και πεδίο διαπραγμάτευσης «του εαυτού και του άλλου»<sup>61</sup>.

*«...Τη θρησκεία που είχαμε εμείς, δεν την έχουν εκεί. Η Ελλάδα είναι μηδέν. Εμείς ήμασταν Χριστιανοί, εμείς ήμασταν Χριστιανοί Ορθόδοξοι με όλα μας. Βλέπω, έχω δώδεκα χρόνια που πηγαίνω πέρα στις εκκλησιές. Μέρα με νύχτα. Σου λέω και μια φορά, Χριστιανοί Ορθόδοξοι ήμασταν εμείς. Και τα κρατήσαμε παιδάκι μου, με νύχια και με δόντια. Και με φόβο. Το 1967 και μετά ήταν ο φόβος...» (Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)*

Στον χώρο της Ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας, η θρησκεία ταυτίζεται με την εθνοπολιτισμική ταυτότητα, ως απόρροια του συστήματος των millet, ενώ μαζί με την γλώσσα αποτελούν τα κύρια χαρακτηριστικά που χρησιμοποιούνται στον τοπικό λόγο για την ανάδειξη της εθνοτικής τους καταγωγής. Για παράδειγμα, η αναφορά σε Χριστιανούς-Ρωμιούς και Τούρκους σηματοδοτεί αντίστοιχα την Χριστιανική ή Μουσουλμανική θρησκεία. Τούρκους αποκαλούν τους Μουσουλμάνους Αλβανούς, ακόμα και οι εθνοτικά Αλβανοί που ανήκουν στο Χριστιανικό θρήσκευμα. Η θρησκευτική συμπεριφορά φαίνεται να συμβολοποιεί την εθνοτική τους ταυτότητα και αναδεικνύει την διάκριση με την ετερότητα, ενώ παράλληλα λειτουργεί ως όχημα διεκδίκησης ταυτότητας απ' τις νεότερες γενιές, ιδιαίτερα μετά το 1967. Η έλλειψη «κατήχησης» και η άγνοια πολλές φορές του επίσημου θρησκευτικού δόγματος, αποτελούν κοινά χαρακτηριστικά όσων γεννήθηκαν μετά το 1960, κάτι που κυρίως διαφαίνεται σε όσους μετανάστευσαν μακριά απ' το χωριό. Έτσι, οι θρησκευτικές πρακτικές που διατηρήθηκαν κρυφά μετά το '67 στην ενδο-οικιακή σφαίρα, λειτούργησαν ως οι μόνοι συνδετικοί κρίκοι των «νεότερων» με την Ορθόδοξη παράδοση και την εθνοτική τους καταγωγή.

Στην κοινότητα Αλύκου, ως σημαίνουσες τοπικές γιορτές, εκτός απ' τα Χριστούγεννα και την Πασχαλιά, τιμούνταν και: η γιορτή της Αγίας Βαρβάρας, η Αποκριά, η γιορτή της Αγίας Μαρίνας και της Αγίας Παρασκευής τον Ιούλιο και η κοίμηση της Θεοτόκου τον Δεκαπενταύγουστο. Εδώ παρουσιάζονται οι θρησκευτικές τελετουργίες σε τρεις εορταστικούς κύκλους, ακολουθώντας την

---

<sup>61</sup> Ε. Αυδίκος, «The Role of Religious Practices and the Sense of Shaping Identity: the Example of the Greek Minority in the Democracies of Ex-Soviet Union», *X international Oral History Conference, Rio de Janeiro- Brazil*, 1998, 236-245.

ταξινόμηση του Δημήτριου Λουκάτου<sup>62</sup>. Ο πρώτος κύκλος συνδέεται με τις χειμερινές γιορτές με σημείο αναφοράς την γιορτή της Αγίας Βαρβάρας. Ο δεύτερος κύκλος συνδέεται με τις λεγόμενες γιορτές της Άνοιξης, με απαρχή την περίοδο της Αποκριάς και τέλος τις τέσσερις μέρες του Πάσχα. Κλείνοντας, ο τρίτος κύκλος αφορά στα καλοκαιρινά θρησκευτικά πανηγύρια, στα οποία συμμετείχαν οι κάτοικοι του χωριού είτε στον τόπο τους είτε σε θρησκευτικά προσκυνήματα κοντινών περιοχών, όπου αναδεικνύονταν η τοπικότητα κάθε κοινότητας.

Παρατηρώντας τα ονόματα των Αγίων, στους οποίους είναι αφιερωμένες οι εκκλησίες στο Αλύκου(Αγία Παρασκευή) και στα όμορα χωριά, Τσαούσι(Άγιος Βασίλειος), Τρέμουλη(Αγία Βαρβάρα) και Νεοχώρι(Αγία Μαρίνα),θα διαπιστώσει κανείς ότι ταυτίζονται με αγίους προστάτες ή θεραπευτές ασθενειών, οι οποίοι συνδέονται παράλληλα με την ευγονία και την αφθονία κατά την Ορθόδοξη παράδοση. Με εξαίρεση μάλιστα τον Άγιο Βασίλειο του Τσαουσιού, οι υπόλοιπες εκκλησίες είναι αφιερωμένες σε γυναίκες Αγίες, αναδεικνύοντας επιπρόσθετα την γονιμική διάσταση της τοπικής λατρείας, αλλά και τον σημαίνοντα ρόλο των γυναικών στον οίκο και την κοινότητα. Μάλιστα, ακόμα και στην περίπτωση του χωριού Τσαούσι, η εκκλησία, παρ' ότι γιορτάζει την Πρωτοχρονιά τον Άγιο Βασίλειο, πανηγυρίζει με συμμετοχή όλων των χωριών την Παρασκευή του Πάσχα, δηλαδή την ημέρα που τιμάται απ' την Ορθόδοξη εκκλησία η Παναγία ως «Ζωοδόχος Πηγή».

Σύμφωνα με τον Αλεξάκη<sup>63</sup>, η πατροπλευρικότητα, ως απόρροια της πατριαρχικής δόμησης μιας κοινωνίας, είναι εντονότερη στους νομάδες κτηνοτρόφους της Βαλκανικής, παρά στους γεωργούς. Η ταύτιση της επιβίωσης των γεωργών με την καλλιέργεια της γης, οδήγησε στην διατήρηση πρωτόγονων στοιχείων λατρείας, που συνδέονται με το αρχετυπικό μοντέλο της «Μεγάλης Θεότητας» που αναδεικνύεται ως «μητέρα γη». Η Ελένη Ψυχογιού μάλιστα παρατηρεί πως: «...Χωρικό και συμβολικό επίκεντρο αυτής της λαϊκής δομημένης κοσμοθεώρησης είναι η θεϊκή Μάνα-Γη ως μάνα και τροφός όλων των φθαρτών ζωντανών πλασμάτων (ανθρώπων, ζώων, φυτών) που δένονται μαζί της με μια

---

<sup>62</sup> Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική λαογραφία*, Αθήνα 1992.

<sup>63</sup> Λ. Αλεξάκης, «Γυναίκες, γάλα, συγγένεια: Κοινά παλαιοβαλκανικά στοιχεία στο λαϊκό πολιτισμό των Βαλκανίων», *Ταυτότητες και Ετερότητες*, Δωδώνη, 2006, σελ 117.

κοινή, αδήριτη μοίρα καθώς γεννιούνται, τρέφονται πάνω της και πεθαίνουν επιστρέφοντας σε αυτή, για να ξαναγεννηθούν μέσα από τα γόνιμα σπλάχνα της. Τόσο λοιπόν η εγκόσμια όσο και η μεταθανάτια ζωή βιώνονται κατά τη λαϊκή πίστη στο πλαίσιο μιας μητροκεντρικής κοσμαντίληψης, σε σχέση με τη χθόνια Μάνα-Γη, η πρώτη πάνω στη φωτεινή της επιφάνεια –τον «απάνου κόσμο»– και η δεύτερη στα ζοφερά σπλάχνα της –τον «κάτου κόσμο», προσωποποιούμενο ως Άδη– τα οποία ωστόσο εγκυμονούν στο διηνεκές την αναγέννηση<sup>64</sup>...»

Στην ηπειρωτική Ελλάδα, παρ' ότι κυριαρχεί το πατρογραμμικό σύστημα καταγωγής, παρατηρείται το φαινόμενο συμπληρωματικής συγγένειας, αφού αναγνωρίζεται συγγένεια του παιδιού με την μητέρα του και τους συγγενείς της και κατά συνέπεια μιλάμε για αμφιπλευρικό σύστημα. Παρά ταύτα, σε όλες τις περιπτώσεις αμφιπλευρικής καταγωγής δίνεται μεγαλύτερη βαρύτητα στην μια απ' τις δυο πλευρές. Στην κοινότητα Αλύκου η καταγωγή απ' την πλευρά του πατέρα είναι σημαντικότερη από εκείνη της μητέρας, ενώ η πατριαρχία είναι ιδιαίτερα αισθητή ακόμη και σήμερα. Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει και απ' την εμπειρία μου στο εθνογραφικό πεδίο, αφού σε κανένα σπίτι που βρέθηκα καλεσμένος σε γεύμα δεν συνέφαγε η νοικοκυρά στο τραπέζι που καθόμουν με τους άντρες του σπιτιού. Αντιθέτως, είτε έτρωγε στην κουζίνα μόνη της είτε βρίσκονταν καθισμένη στο κεφαλόσκαλο δίπλα απ' το τραπέζι στην αυλή χωρίς να μετέχει στο φαγητό.

«...Εδώ είναι και ένα άλλο έθιμο... Εδώ παλιά, μέχρι το '60 ήταν αυτή η γριά. εγώ πήρα τη γυναίκα μου από αυτό το σόι και πήγαινα ταχτικά. Ήταν και καλός, φιλόξενος έτσι. Η γριά η μάνα αυτουνού, που είχε γυναίκα 60 χρόνια και αυτός 60 χρόνια. Η μάνα του θά'ταν 85, κάθονταν στα γόνατα. Κάτω στα γόνατα και μας άκουγε. Και έμπαινε και αυτή στην κουβέντα και συμπλήρωνε. Στα γόνατα όμως. Κοιτάζω, αλλά δεν μου είχε τύχει, γιατί δεν είχαμε γριά στο σπίτι. Ρε μπάρμπα Τάτση του λέω από εκείνη την ώρα που άρχισαμε την κουβέντα, η γιαγιά έχει από κείνη την ώρα που έρθα εγώ κάθεται στα γόνατα, δεν κάθεται και κάτω δεν παίρνει και ένα σκαμνί. Και μου το ξήγησε και μόνη της. Οι γυναίκες λέει, κάθονται με τους άντρες; θα κάτσουν έτσι. Σέβας, σέβονται λέει. Γιατί αν τύχει χρειάζεται τίποτα στο τραπέζι θα σκωθεί εύκολα λέει. Δείχνει άλλο βαθμό διαίρεσης μεταξύ των... Δεν

---

<sup>64</sup> Ε. Ψυχογιού, *Μαύρη γη και Ελένη*, Ακαδημία Αθηνών, 2008, σελ 205.

είναι καλό αυτό. Γιατί παλιά που είχα ζήσει εγώ, έρθε φίλος σου λέει, κάνε μας καφέ, έλεγε της γυναίκας σαν να είναι καφεενείο...» (Γρηγόρης Αναγνώστης, Κρασιά)

Στον τοπικό λόγο του Βούρκου, ο όρος «ράτσα» αποτυπώνει λεκτικά την μεγαλύτερη πατρογραμμική ομάδα συγγένειας, όπου οι μετέχοντες έχουν κοινό επίθετο απ' την πλευρά του πατέρα. Στον καθημερινό λόγο μάλιστα χρησιμοποιείται το όνομα του πατέρα ως επίθετο, ενώ οι γυναίκες αντίστοιχα χαρακτηρίζονται με το ανδρωνυμικό τους. Για παράδειγμα, η γυναίκα του Γιώργη Ζάχου, αποκαλείται «Γιωρηζάχοβα» και όχι απλώς «Γιώργαινα». Έτσι εκτός απ' το όνομα του συζύγου, που σε πολλές περιπτώσεις είναι κοινό μέσα στο πλαίσιο των χριστιανικών βαφτιστικών ονομάτων, εδώ χρησιμοποιείται και το όνομα του πατέρα του συζύγου. Αυτό υποδηλώνει, εκτός απ' την προφανή διάθεση να ξεχωρίζουν τα πρόσωπα με κοινά ονόματα συζύγων, και την σημασία που έχει στην οργάνωση των ομάδων ο τόπος εγκατάστασης του ζευγαριού (Αλεξάκης, 2006: 106)

Σύμφωνα με τον Schneider<sup>65</sup>, τα σύμβολα της συγγένειας προκύπτουν από τα βιολογικά όργανα αναπαραγωγής ή διατροφής των παιδιών, ενώ στα Βαλκάνια σύμφωνα με τον Αλεξάκη (2006:103) χρησιμοποιούνται οι έννοιες του «αίματος» και του «σπόρου» για την πατρική πλευρά και αντίστοιχα «κοιλιά» και «γάλα» για την μητρική. Στην περίπτωση του Αλύκου και ευρύτερα της περιοχής του Βούρκου, χρησιμοποιούνται οι φράσεις «από σπόρο» και «από χωράφι» αντίστοιχα.

«...Μου θύμινες στο Τσαούσι γένονταν γιορτή μεγάλη. Και έρχονταν μια απ' το Βρυώνι. Και είχε δυο μικρά. Το ένα το κρατούσε απ' το χέρι και τ' άλλο όχι, το βάνε μπροστά. Ήταν μια γέφυρα στενή εκεί με σύρματα. Τι τα χεις έτσι αυτά της λέω εγώ, που ένα το κρατάς, τ' άλλο δεν το κρατάς; Αυτό που κρατάω μου λέει είναι από σπόρο ενώ το άλλο είναι από χωράφι. Δηλαδή από σπόρο είναι το παιδί. Από χωράφι είναι της κοπελός...» (Κώστας Ντίνης, Μαραφέντι).

Έκδηλη είναι η γονιμική χρήση των όρων και η συμβολική ταύτιση της αναπαραγωγικής διαδικασίας με την καλλιέργεια της γης. Αυτό παραπέμπει στην ιδεολογία της «μονογενετικής» (Monogenetic), που επικρατεί ευρύτερα στα Βαλκάνια, καθώς ο πατέρας παρουσιάζεται ως δημιουργός-σπορέας και η γυναίκα ως χωράφι που απλώς φιλοξενεί τον σπόρο. Η σχέση δηλαδή της μητέρας με το

---

<sup>65</sup> D. Schneider, "What Is Kinship All About", *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, The Anthropological Society of Washington, 1972, σελ 32



παιδί είναι εξωτερική<sup>66</sup>. Η Παπαχριστοφόρου(2013:164), στο εθνογραφικό παράδειγμα των Λειψών, παρατηρεί αντίστοιχες λεκτικές φράσεις που σχετίζονται με την καλλιέργεια της γης και παραπέμπουν στην αναπαραγωγή, εξαιτίας του σημαντικού ρόλου της γεωργίας στο νησί. Το ίδιο συμβαίνει και στον Βούρκο, αφού η γεωργία ήταν ο βασικός πλουτοπαραγωγικός τομέας του τόπου, ακόμη και μετά τους νέους μηχανισμούς κολεκτιβοποίησης του καθεστώτος Χότζα.

Η κυρίαρχη αναπαράσταση της γυναίκας ως μητέρας «τροφού», διαμορφώνει ένα συμβολικό πλαίσιο για την δυναμική του «γάλακτος», κατασκευάζοντας μια σειρά υπερφυσικών αφηγήσεων για την ύπαρξη μυθικών όντων που συνδέονται με την γαλουχία. Ο θρύλος της Μονοβύζας<sup>67</sup>, που κατέστρεφε με την τεράστια μυϊκή δύναμή της και μόλυνε τα σπαρτά με το γάλα της, είναι ιδιαίτερα διαδεδομένος στην ευρύτερη περιοχή του Βούρκου αλλά και της Δερόπολης. Οι αφηγήσεις αυτές συνδέονται με την υποτίμηση του γυναικείου φύλου ως επικίνδυνου, αφήγημα που στον Ιουδαίοχριστιανικό κόσμο προκύπτει απ' το προπατορικό αμάρτημα.

Επιπλέον, το ποτάμι που ποτίζει όλη την περιοχή, η Μπίστριτσα, αναδύεται ως θηλυκή θεότητα στους θρύλους της περιοχής. Σύμφωνα με τον θρύλο σε μια σπηλιά στο Σοπότι κατοικούσε ένας δράκος όπου κρατούσε το νερό που ήταν πολύτιμο για τις καλλιέργειες. Ως καθημερινή θυσία στον δράκο δίνονταν ένας νέος ή μια νέα με κλήρο. Μια μέρα ένας χωρικός φόρτωσε έναν γάιδαρο με ίσκνα και τα άναψε. Ο δράκος έφαγε τον γάιδαρο και άρχισε να καίγεται εσωτερικά απ' τα ίσκνα. Τότε φώναξε, «που είσαι μάνα Μπίστριτσα και αδερφή μου θάλασσα» για να σβήσουν τις φωτιές. Τότε η θάλασσα ξεκίνησε φουρτουνιασμένη και έφτασε κοντά στο Βουθρωτό, δημιουργώντας την «θαλασσοπούλα». Ενώ η Μπίστριτσα βγήκε στην τοποθεσία «γαλάζιο μάτι», αλλά δεν πρόλαβε να σώσει τον δράκο που τελικά κάηκε.

Πρόκειται για έναν «αιτιολογικό μύθο» σύμφωνα με την ταξινόμηση του Κυριακίδη(Λουκάτος,1992:153), στην προσπάθεια ερμηνείας του γεωμορφολογικού ανάγλυφου και των φυσικών φαινομένων που επικρατούν στην περιοχή. Παρά

<sup>66</sup> Ε. Αλεξάκης, «Άντρες, γυναίκες, συγγένεια: Ιδεολογία, Λόγος και Πρακτική», *Εθνολογία* 14, 2008-2010, σελ. 85-117.

<sup>67</sup> Ν. Πολίτης, *Παραδόσεις: Μελέτη περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού*, Ιστορική Έρευνα, 1904, σελ 65.

ταύτα, γνωρίζοντας την απόλυτη εξάρτηση των καλλιεργειών του Βούρκου απ' το ποτάμι, η αναπαράσταση του ποταμού ως θηλυκής θεότητας αναδεικνύει για άλλη μια φορά την ταύτιση της γυναίκας με την αναπαραγωγή και την επιβίωση, αλλά και τον κυρίαρχο ρόλο της στις λατρευτικές πρακτικές. Η αμφισημία του ποταμιού ανάμεσα στην γονιμότητα και την καταστροφή, ταυτίζεται με την αμφισημία που είναι επιφορτισμένη η γυναίκα σε παραδοσιακά περιβάλλοντα. Η γονιμότητα της, ως κυρίαρχη αναπαράσταση του θηλυκού κοινωνικού φύλου, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την επέκταση του οίκου, αλλά παράλληλα λειτουργεί ως ταμπού.

Ιδιαίτερα στις διευρυμένες οικογένειες, που πολλά μέλη κατοικούν μαζί στον ίδιο χώρο υπολανθάνει ο κίνδυνος διαταραχής των ισορροπιών ανάμεσα στις σχέσεις των μελών, γεγονός που διαφαίνεται σε τοπικά τραγούδια της περιοχής με σημείο αναφοράς την αιμομιξία<sup>68</sup>. Η Μπίστρισα στην προκειμένη περίπτωση είναι ο ποταμός που δίνει ζωή στις καλλιέργειες στον κάμπο του Βούρκου, αλλά παράλληλα μέχρι την αποξήρανση του 1959, ήταν και η κύρια αιτία θανάτου στην περιοχή εξαιτίας της ελονοσίας. Αξιοσημείωτο είναι δε ότι οι περισσότερες ασθένειες στην ελληνική γλώσσα είναι θηλυκού γένους και ταυτίζονται με θηλυκά ζωτικά (Σκουτέρη-Διδασκάλου,1988:55).

Διακρίνεται λοιπόν ότι, παρά την υπεροχή του ανδρικού φύλου έναντι του γυναικείου, εμφανές γεγονός στην περιοχή του Βούρκου ακόμα και σήμερα, οι γυναίκες έχουν σημαίνοντα ρόλο για την κοινότητα σε συμβολικό αλλά και πρακτικό επίπεδο. Σύμφωνα με τον Herzfeld(1991) οι γυναίκες μιλούν μέσω της σιωπής, συνιστώντας μια βουβή παρουσία, που γίνεται ηχηρή στο εσωτερικό του οίκου με διάφορες συμπεριφορές και στρατηγικές. Παρ' ότι ο άντρας παρουσιάζεται ως «στόλος του σπιτιού», πολλές φορές στην έρευνά μου άκουσα την φράση «η γυναίκα το φτιάχνει το σπίτι και η γυναίκα το χαλάει». Απ' τη μια η γυναίκα αναπαρίσταται ως κυρίαρχη στην διαχείριση του οίκου και απ' την άλλη κουβαλά παράλληλα την υποχρέωση να τηρεί τον αξιακό κώδικά που ορίζει η κοινότητα, στην βάση του κυρίαρχου δίπολου «τιμής και ντροπής», όπως το ανέδειξε ο

---

<sup>68</sup> Γ. Γκιζέλης, *Η λειτουργία των Βορειοηπειρώτικων τραγουδιών της αγάπης*, Βιβλιοθήκη Ηπειρώτικης εταιρείας Αθηνών, Αθήνα, 1973, σελ 16-17

Campbell<sup>69</sup>. «...Το Αλύκου δεν βγάζει μόνο παλληκάρια αλλά και γυναίκες εύσωμες και θαρραλέες. Δεν ξέρω, από ποιο αρχαίο ριζάρι βλασταίνουν αυτές οι αγέρωχες γυναίκες που γεμίζουν τα σπίτια με παιδιά και τα πανηγύρια με τη λεβεντιά τους...»<sup>70</sup>. Στην φράση αυτή αναδεικνύεται η γυναίκα ως σύμβολο της τεκνογονίας που προσφέρει εργατικά χέρια αλλά και δυναμική στη «ράτσα», αλλά και ως αναπαράσταση της συμβολικής αναπαραγωγής της κοινότητας στο «πανηγύρι», τον κατεξοχήν χώρο όπου συγκροτείται και εκφράζεται συμβολικά η αίσθηση του «συν-ανήκειν».

Ο Μερακλής<sup>71</sup> επισημαίνει πως εκτός απ' την κάθετη διανομή ρόλων στην κοινότητα, που θέλει τον άντρα στην κορυφή και την γυναίκα από κάτω, υπάρχει και μια οριζόντια γραμμή ισοτιμίας ανάμεσα στα δυο φύλα, που εκφράζεται συμβολικά με τον ρόλο της γυναίκας στην δημιουργία της ζωής και στην ανατροφή των τέκνων. Η μητρότητα δικαιώνει την γυναίκα και οδηγεί στην διαμόρφωση ενός νέου πλέγματος συμπεριφορών προς το πρόσωπό της, κάτι που εκφράζεται προς τα έξω και με την φορεσιά της, αφού με το «χρόνιασμά» της ως νύφης, βγάζει τα νυφιάτικα ρούχα, περνώντας στο επόμενο στάδιο. Η αναπαραγωγή και η «προσφορά» νέων μελών στην οικογένεια αποτελεί απαραίτητη διαδικασία για τις «παραδοσιακές» κοινωνίες, αφού οι απόγονοι λειτουργούν, όχι μόνο ως επιπλέον εργατικά χέρια σε προβιομηχανικές κοινωνίες βασισμένες στον πρωτογενή τομέα, αλλά και ως δυναμικοί παράγοντες στην διαμόρφωση μιας ισχυρής γενιάς, που θα παίξει σημαίνοντα ρόλο στην θέση της οικογένειας μέσα στην κοινότητα.

Όπως παρατηρεί η Dubisch<sup>72</sup>, παρ' ότι οι γυναίκες δεν έχουν καμία φανερή κοινωνική και πολιτική δύναμη, ασκούν ανεπίσημη εξουσία μέσω της επιρροής τους στους συζύγους και τους γιούς τους. Αυτό μάλιστα επεκτείνεται όταν η γυναίκα λαμβάνει τον ρόλο της πεθεράς, της «μπάμπως», της «μαλέκως» του σπιτιού, όροι που την χαρακτηρίζουν σε όλες τις ζώνες της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία. «...η φουκαριάρα η νύφη τα μάζευε όλα, είχε και την πεθερά. Την πεθερά την είχανε βγάλει καρκίνο, ήταν πολύ άσχημος τύπος. Επειδή η πεθερά ήταν και αυτή

<sup>69</sup> J.K. Campbell, *Honor, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

<sup>70</sup> Θ. Στεργιόπουλος, *Η άγνωστη Ρωμιόσυνη*, Τροχαλία, 1997, σελ 88.

<sup>71</sup> Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2011, σελ 64-66.

<sup>72</sup> J. Dubisch, *Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, 2000, σελ 24.

κοπέλα, επέρασε απ' την παλιά την πεθερά και όταν έγινε πεθερά άρχισε να βγάζει και αυτή μετά. (Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)

-Οι μαύρες οι κοπέλες που πήγαιναν σε ξένο σπίτι. Εγώ έχω 60 χρόνια εδώ. Ούτε θυμάμαι το σπίτι μου. Ξενιτιά...» (Αλεξάνδρα Χαρίση, Αλύκου)

Οι πεθερές επιφορτίζονται με την οργάνωση και διοίκηση του νοικοκυριού, ενώ οι νύφες που κατοικούν στο πατρικό του συζύγου τους υπακούν πλήρως στις εντολές τους. «...Είναι γεγονός πάντως ότι οι ηλικιωμένες γυναίκες, υπέχουν θέση άντρα. Γι' αυτές δεν έχει εφαρμογή στον ίδιο βαθμό ό,τι ισχύει για τις νέες γυναίκες(οι έννοιες «ντροπή» και «φόβος»)»...»(Αλεξάκης,2006:106) Αυτό επιβεβαιώνεται και απ' την αφήγηση του Γρηγόρη Αναγνώστη που παρατίθεται παραπάνω. Η «γριά» του σπιτιού κάθεται στα γόνατα πλάι στο τραπέζι των καλεσμένων, αλλά συμμετέχει ενεργά στην κουβέντα, κάτι αδιανόητο για την νύφη, που, όντας σε αναπαραγωγική ηλικία, θεωρείται συμβολικά «επικίνδυνη» και είναι αποκλεισμένη απ' τον διάλογο.

Καταλήγοντας, λοιπόν, είναι φανερό ότι ο κοινωνικός ρόλος της γυναίκας στον οίκο δεν τοποθετείται απλά στην σφαίρα των εγκοσμίων, αλλά η ίδια αναλαμβάνει εκτός απ' την «φυσική» και την «πνευματική» καθαρότητα του σπιτιού<sup>73</sup>. Η θρησκευτική πίστη και η επιτέλεση των λατρευτικών πρακτικών αποτελούν κυρίαρχες διαστάσεις της «ποιοτικής της θηλυκότητας». Οι γυναίκες καλούνται να ακολουθούν πιστά το τοπικό αξιακό σύστημα και τον ηθικό κώδικα, που στον Ιουδαιοχριστιανισμό απορρέει απ' το επίσημο θρησκευτικό δόγμα. Οι ίδιες μεταβιβάζουν αφηγηματικά την λαϊκή κοσμοθεωρία της κοινότητας, καθώς είναι παρούσες ως πρωταγωνίστριες σε όλες τις σημαίνουσες διαβατήριες τελετουργίες, όπως επισημαίνει και ο Van Genner. Παράλληλα, παρά την μειωτική θέση που κατείχε η γυναίκα στον Βούρκο, ιδιαίτερα μέχρι τη δεκαετία του '60, υποφώσκει μια βουβή «ιερότητα» προς το πρόσωπό της, γεγονός που θα αναδειχθεί και στην συνέχεια, μέσα απ' τις αναφορές στις σημαντικότερες τελετουργίες της κοινότητας Αλύκου πριν το 1967.

---

<sup>73</sup> Ch. Stewart, *Δαίμονες και Διάβολος στην Ελλάδα*, Ταξιδευτής, Αθήνα, 2008, σελ 64.

## Γ. Τα θρησκευτικά πανηγύρια της κοινότητας Αλύκου:

### Η τελετουργία ως διάβαση.

Το 1908 ο Van Gennep<sup>74</sup> εκδίδει στην γαλλική γλώσσα μια καθοριστική μελέτη για την ερμηνεία των τελετουργιών διάβασης. Ως διαβατήριες, χαρακτηρίζει τις τελετουργίες εκείνες οι οποίες αποσκοπούν στην μετάβαση από μια κοινωνική κατάσταση ή από μια ομάδα σε μίαν άλλη, σε τρία στάδια(αποχωρισμός, διάβαση, ενσωμάτωση). Το άτομο αποχωρίζεται από την ομάδα χάνοντας παράλληλα τον κοινωνικό ρόλο που κατείχε, πορεύεται στην επίτευξη ενός νέου ρόλου μέσα σ' αυτήν, για να καταλήξει να ενσωματωθεί ξανά. Ο ίδιος παρατηρεί ότι οι ζωές των ανθρώπων χαρακτηρίζονται από μια σειρά μετακινήσεων, καθοριστικών για τον ρόλο τους μέσα στην κοινωνία, γεγονός που συνδέεται και με την περιοδικότητα που διέπει το σύμπαν. Σύμφωνα με τον V. Gennep, οι τελετουργίες ταξινομούνται στις εξής κατηγορίες: Διάβαση του χώρου, Εγκυμοσύνη και γέννηση, γέννηση και παιδική ηλικία, τελετουργίες μύησης, αρραβώνας και γάμος, κηδείες, άλλοι τύποι τελετουργιών.

Ο Turner<sup>75</sup>, μελετώντας το έργο του Van Gennep, εστιάζει την προσοχή του στο μεσαίο στάδιο των τελετουργιών, που χαρακτηρίζεται από οριακότητα(liminality). Τα υποκείμενα μετεωρίζονται ανάμεσα σε δυο διαφορετικές καταστάσεις και δεν δύναται να ταξινομηθούν. Η οριακότητα αυτή ταυτίζει τα άτομα με μια συμβολική μιαιρότητα, εξαιτίας της αδυναμίας ταξινόμησης του σε μια απ' τις δυο κατηγορίες. Το άτομο καλείται να απολέσει την προηγούμενη ταυτότητα και να αναγεννηθεί σε έναν νέο ρόλο μέσα στην κοινότητα, αφού περάσει πρώτα από έναν συμβολικό θάνατο του προηγούμενου εαυτού του. Ο ίδιος ταξινομεί τις τελετουργίες ως εξής<sup>76</sup>: Τελετουργίες κύκλου ζωής, εποχιακές-ημερολογιακές τελετουργίες, τελετουργίες μύησης, τελετουργίες ανάδειξης σε νέες θέσεις και ανατροπής, τελετουργίες δοκιμασίας(λατρείες για το κυνήγι - λατρεία της γυναικείας γονιμότητας).

<sup>74</sup> V. Gennep, *Τελετουργίες διάβασης*, Ηριδανός, 2016

<sup>75</sup> Turner, *The Forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, Cornell university press, σελ 97

<sup>76</sup> Ε. Αυδικός, *Εορταί και Πανηγύρεις*, Επίκεντρο, 2017, σελ 32

## Το πανηγύρι της Αγίας Βαρβάρας στο «κατώφλι» του χρόνου

Στις 15 Νοέμβρη, κατά την Ορθόδοξη λατρεία, ξεκινά η νηστεία των Χριστουγέννων, με απαρχή την ημέρα του Αγίου Φιλίππου, προστάτη των γεωργών. Ο Νοέμβριος ταυτίζεται με την περίοδο της σποράς, πριν τις μεγάλες βροχές του Χειμώνα, ενώ η γιορτή των Εισοδίων της Θεοτόκου στις 21 του μηνός τιμάται με προσφορά πολυσπόρων ως Παναγία η «Αρχισπορίτισσα», «Μεσοσπορίτισσα», ή αποσπερίτισσα σύμφωνα με το στάδιο σποράς κάθε κοινότητας.<sup>77</sup> Σύμφωνα με την Ελένη Ψυχογιού(:2008), όλες οι γιορτές που τιμούν την Παναγιά συνδέονται χρονικά με την καλλιέργεια των δημητριακών, αφού στο πρόσωπο της Θεομήτορος επικαιροποιούνται πανάρχαιες δοξασίες, συνδεδεμένες με την λατρεία της μάνας γης. Κατά τον Λουκάτο<sup>78</sup>, οι μέρες αυτές αφιερώνονται στα «δείπνα των νεκρών», αφού κατά παράδοση οι σπόροι θεωρούνται η τροφή τους, ενώ τα Σάββατα αυτής της περιόδου ταυτίζονται με τιμές προς εκείνους.

Οι πρώτες μέρες του Δεκέμβρη είναι αφιερωμένες στην Αγία Βαρβάρα, τον Άγιο Σάββα και τον Άγιο Νικόλαο, στο διάστημα ανάμεσα στις 4 και 6 του μήνα. Η Παπαχριστοφόρου(2013:165) παρατηρεί πως οι τρεις άγιοι διαπλέκονται ημερολογιακά εξαιτίας της συμβολικής ταύτισής τους με την σπορά, τον θάνατο και την γέννηση. Παραθέτοντας μάλιστα το λαϊκό ρητό, «Αγιά Βαρβάρα, βαρβαρώνει, Άγιος Σάββας σαβανώνει και Άη Νικόλας σκάβει χώνει», αναδεικνύει το τριήμερο ως μια διαβατήρια τελετουργία απ' τον θάνατο στην ζωή. Οι γιορτές του Δεκέμβρη με κύριο ορόσημο τα Χριστούγεννα συνδέονται με το χειμερινό ηλιοστάσιο, σημείο καμπής που τέμνει τον χρόνο. Η γέννηση του Χριστού ταυτίζεται με την απαρχή της νέας εποχής, γι' αυτό και το Δωδεκαήμερο που ακολουθεί λειτουργεί ως προάγγελος των γιορτών της Άνοιξης. Τα μεταμφιεστικά δρώμενα και τα μιμοδράματα των ημερών, ταυτίζονται με την μιαρή οριακότητα που χαρακτηρίζει την περίοδο ανάμεσα στον Χειμώνα και την Άνοιξη<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Γ. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, 2012, σελ. 42

<sup>78</sup> Δ. Λουκάτος, *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Φιλιππότης, 1997, σελ. 126-129

<sup>79</sup> Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας τον χώρο και τον χρόνο*, Οδυσσέας, 2003, σελ. 153

Σύμφωνα με το συναξάρι, η Αγία Βαρβάρα ήταν κόρη ενός πλούσιου ειδωλολάτρη άρχοντα και μαρτύρησε φονευθείσα απ' τον ίδιο της τον πατέρα το 306μ.Χ , κατόπιν εντολής του Ρωμαίου Έπαρχου, επειδή μυστήθηκε κρυφά στον Χριστιανισμό. Στην Ορθόδοξη παράδοση θεωρείται θεραπεύτρια των λοιμωδών νοσημάτων και ιδιαίτερα της ευλογιάς που αναπαρίσταται σε εικόνες της ως γριά, διότι σύμφωνα με την παράδοση παρακάλεσε τον Θεό να στιγματίσει το πρόσωπό της για να μην την παντρευτεί ένας ειδωλολάτρης. Σύμφωνα με τον βιογράφο Συμεών τον Μεταφραστή<sup>80</sup>, την ώρα του αποκεφαλισμού της, ένας κεραυνός χτύπησε τον πατέρα της αιφνιδίως και τον σκότωσε. Έτσι η ίδια συνδέεται με την προστασία των ετοιμοθάνατων και την αποτροπή του αιφνίδιου θανάτου. Αντιλαμβάνεται λοιπόν κανείς την σύνδεσή της με τον ψυχοπομπό Άγιο Νικόλαο και με το πρόσωπο του Αγίου Σάββα, που λόγω της παρήχησης του ονόματός του συνδέεται με το σαβάνωμα των νεκρών.

Αναλογιζόμενος κανείς τις συνθήκες που επικρατούσαν στον κάμπο του Βούρκου πριν την αποξήρανση, με τον βάλτο να ταυτίζεται με την ασθένεια και τον θάνατο, η Αγία Βαρβάρα ως θεραπεύτρια των λοιμωδών νοσημάτων, δικαιολογεί την κυρίαρχη θέση της στην τοπική λατρεία. Στην κοινότητα Αλύκου, η γιορτή της Αγίας Βαρβάρας σηματοδοτεί την σημαντικότερη «Αγιολογική πανήγυρη», εξαιτίας της ομώνυμης εκκλησίας που χτίστηκε με κοινή δαπάνη και συλλογική εργασία των χωριών Αλύκου, Τσαούσι και Τρέμουλη, στον λόφο πάνω απ' την Τρέμουλη το 1877. Κατά την παράδοση, η εικόνα της Αγίας έφευγε από ένα παλιό βακούφι μέσα σε ένα λόγγο χαμηλά στην Τρέμουλη και οι κάτοικοι την έβρισκαν πάνω στον λόφο. Κάθε φορά που επέστρεφαν την εικόνα στην θέση της, η ίδια ξαναέφευγε και την έβρισκαν πάλι πάνω στον λόφο. Έτσι με προτροπή του Παπά, τα τρία χωριά έχτισαν στο σημείο που υποδείκνυε η εικόνα την σημερινή εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας. Η θαυματουργική ανεύρεση και η «φυγή» της εικόνας αποτελεί στερεοτυπικό αφηγηματικό μοτίβο των αγιολογικών παραδόσεων (Dubisch,1995:302) και παράλληλα συνδέεται με την κοινωνικοποίηση του χώρου μετά από παρέμβαση κάποιου Αγίου (Αυδίκος,2007:176).

---

<sup>80</sup>Ευστρατιάδης Σωφρόνιος, *Συμεών Λογοθέτης ο Μεταφραστής*, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών, 1931

Τα τρία αυτά χωριά καθώς και το Κασιμελάημπεη(Νεοχώρι), πανηγύριζαν στην εκκλησία της Αγίας με κοινή τράπεζα, αφού η κάθε οικογένεια έφερνε απ' το σπίτι της διάφορα τρόφιμα στον χώρο του ναού. Κυρίαρχα τελετουργικά φαγητά της ημέρας ήταν τα «πολυσπόρια», ξηροί καρποί, όσπρια και βέβαια οι «καρβέλες» τα πρόσφορα δηλαδή, καθώς και το στάρι που έφερναν οι γυναίκες στην εκκλησία για να λειτουρηθούν. Συνήθως δεν στήνονταν χορός εξαιτίας των άσχημων καιρικών συνθηκών, αφού η περιοχή μαστίζεται τους χειμερινούς μήνες από έντονη βροχόπτωση, ενώ ο χώρος των υποστέγων δεν ενδείκνυται για χορό. Οι κάτοικοι μάλιστα επικαλούνται και την νηστεία της περιόδου για την απουσία του χορού.

*«..Το χωριό εδώ πανηγύριζε το χειμώνα της Αγιά Βαρβάρας, 4 Δεκέμβρη ναι, αλλά δεν έκαναν όπως κάνουμε τώρα κρέατα. Νηστίσιμα. Σύκο, έβανανε λουκούμι, τα ξέρεις τα λουκούμια. Τι έβαναν μωρέ γέρο; -Σιτάρι, κάχτες, καρύδια, τέτοια καρβέλα, ψωμάκι αλλά το κάναν στα χέρια οι γυναίκες(...)'Ηταν νηστίσιμο και δεν ξέρω αν χόρευαν παλιά. Ήταν σαν νηστίσιμο πράμα, σαρακοσιανό...» (Ευανθία Ζάχου, Γιώργος Ζάχος- Αλύκου)*

Η Αγία Βαρβάρα για την περιοχή αποτελεί το κυρίαρχο σύμβολο της γονιμότητας, ενώ η γιορτή της μέσα στην σπορά της γης σηματοδοτεί την ζωή που συνομιλεί παράλληλα με τον θάνατο. Σε μια πολύ σημαντική διαβατήρια φάση του χρόνου ανάμεσα στον μαρασμό και την γονιμότητα και λίγο πριν την πλημμύρα του ποταμού στον «πνιγμένο» κάμπο, οι Βουρκάρηδες τιμούν την σπορά, ως μόνη ελπίδα για την επιβίωση. Οι σπόροι του κοινού γεύματος σηματοδοτούν στην ουσία τα κόλλυβα της Αγίας και αναδύονται συμβολικά ως τα στίγματα του προσώπου της. Παράλληλα θα λέγαμε ότι ο γεωργικός κύκλος με απαρχή την σπορά και κατάληξη την συγκομιδή σημειολογικά ταυτίζεται με τον κύκλο της ζωής του ανθρώπου.

Το στάρι, άλλωστε, στην ορθόδοξη λατρεία συμβολίζει το ανθρώπινο σώμα και έχει σημαίνοντα ρόλο σε όλες τις θρησκευτικές τελετές. Θάβεται για να σαπίσει και να βλαστήσει, όπως ακριβώς συμβαίνει και με το ανθρώπινο σώμα, όπου θάβεται, προσμένοντας την ανάσταση.«...Το σιτάρι, όπως και ο άνθρωπος, σπέρνεται, γεννιέται, «ανασταίνεται» (δηλαδή μεγαλώνει), γονιμοποιείται, καρπίζει και πεθαίνει (με τρόπο εμφανή και περιοδικά ετήσιο ώστε να γίνεται άμεσα και επαναλαμβανόμενα αντιληπτός) ενώ ταυτόχρονα είναι ο κατεξοχήν τροφός των



ανθρώπων σε συγκεκριμένες πολιτισμικές και οικονομικές συνθήκες, ως άλλη μάνα...»(Ε. Ψυχογιού,2008:205)

Στον ναό, οι άντρες και οι γυναίκες κάθονταν δεξιά και αριστερά του ιερού αντίστοιχα. Σύμφωνα με τον Stewart το δίπολο «δεξιά-αριστερά», ταυτίζεται με το καλό και το κακό στην ορθόδοξη παράδοση. Οι γυναίκες αναπαρίστανται με αρνητικό πρόσημο στο πλαίσιο αυτού του δίπολου, επιφορτισμένες με το προπατορικό αμάρτημα της βιβλικής αφήγησης, γι' αυτό και η θέση τους τίθεται αριστερά του Ιερού<sup>81</sup>. Μάλιστα, ο Stewart παρατηρεί πως τα βιβλικά κείμενα δεν διαμορφώνουν την πραγματικότητα, αλλά αποτελούν απόρροια της ήδη υπάρχουσας ιδεολογίας και έρχονται απλά να επιβεβαιώσουν το status quo με όρους ηγεμονικούς. «...Όταν τελείωνε η λειτουργία στην εκκλησία, έβγαινε ο παπάς και ρωτούσε τον κόσμο, ή η εκκλησιαστική επιτροπή μοίραζε στους άντρες, γιατί κάθονταν στα υπόστεγα, γυναίκες στο γυναικείο και οι άντρες στο υπόστεγο των αντρών.»(Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου). Με το πέρας της λειτουργίας, οι άντρες μαζεύονταν για να κεραστούν σε ένα χώρο πάνω απ' το κύριο σώμα του ναού, ενώ οι γυναίκες κάθονταν στον κυρίως ναό.

Η Αγία Βαρβάρα, εκτός από αναπαράσταση της ευγονίας και θεραπεύτρια, αποτελεί και σύμβολο «ηθικής» για τις γυναίκες, που παραδειγματίζονται απ' τον βίο της. Ο νόμος της «τιμής» για την γυναίκα μοιάζει «φυσικός» στην αφηγηματικότητα του Βούρκου. Η συμμετοχή της γυναίκας σε εργασίες έξω απ' τον οίκο, την βαραίνει με την μιαιρότητα και την επικινδυνότητα που χαρακτηρίζει τον «έξω χώρο» στα παραδοσιακά περιβάλλοντα. Σχεδόν στερεοτυπική μοιάζει η αφήγηση σχετικά με την ασφάλεια που παρείχε το καθεστώς Χότζα, ενώ κάθε φορά πρωταγωνίστρια σ' αυτήν είναι η γυναίκα. «...Να σου πω και την αλήθεια, βρίζουν καμπόσοι τον Ότζα, ο Ότζας είχε ένα σύστημα πολύ καλό. Κινούσε η γυναίκα απ' έδω και να πήγαινε στην κορφή στη Σκόντρα, δεν την πείραζε ένας. Είχε νόμους...»(Γρηγόρης Γκούντης, Τσαούσι)...». Η γυναίκα ταυτισμένη με τον χώρο του οίκου και κουβαλώντας το βάρος της εγκράτειας, θεωρείται «επικίνδυνη» στην δημόσια σφαίρα. Ο άντρας στον αντίποδα, παρ' ότι κουβαλά την ταυτότητα του

---

<sup>81</sup> Ch. Stewart, Ο.Π, σελ 172

οικογενειάρχη, έχει το περιθώριο να ξεφύγει απ' τα όρια, χωρίς να γίνεται παρίας. Πολλές φορές μάλιστα αυτό λειτουργεί ως δείκτης «ανδρισμού»( Cowan,1990:177).

Με το τέλος της λειτουργίας και την ευλογία των σπόρων και των ψωμιών, η εκκλησιαστική επιτροπή αναλάμβανε το κέρασμα του εκκλησιάσματος, όπου άφηνε τον οβολό του για τα έξοδα της εκκλησίας, τον μισθό του παπά και του ψάλτη, αλλά και για εργασίες επισκευών.

*«...Περούσε η εκκλησιαστική επιτροπή με το παγούρι της ρακής και ο άλλος με ένα δίσκο που τότες ήτανε τα σύκα τα ξερά. Και έπαιρε λέει το παγούρι κάθε άντρας και έλεγε εις υγιάν και έτη πολλά...»(Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου).*

Η χορηγία του ανάλογου ποσού συνδέεται με την διεκδίκηση γοήτρου ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας, αλλά και σε σχέση με τα υπόλοιπα χωριά. Ο αυλόγυρος του ναού μετατρέπεται σε πεδίο διαπραγμάτευσης της τοπικότητας αλλά και της κοινωνικής μνήμης των μελών της κοινότητας. Η Αγία εκφράζει την ενότητα της κοινότητας ενώ συνδέει αφηγηματικά και συμβολικά όλες τις οικογένειες του χωριού, με το απώτατο παρελθόν και τον καταγωγικό τους μύθο(Νιτσιάκος,2003:163). Εκεί συγκροτείται η κοινοτική αλληλεγγύη των χωριανών του Αλύκου μεταξύ τους αλλά και σε σχέση με τους κατοίκους των όμορων οικισμών, που συνδέονται συμβολικά κάτω από την σκέπη της Αγίας. Η θαυματουργική εύρεση της εικόνας, η υπόδειξη του τόπου ανέγερσης του ναού, καθώς και η συλλογική εργασία για την αποπεράτωση, είναι η μόνη αφήγηση της κοινότητας που συνδέει το παρόν με την απαρχή του οικισμού του Αλύκου, ενώ παράλληλα έτσι αναδύεται και η σχέση των όμορων οικισμών μεταξύ τους.

Οι τρεις κοινότητες που συνδέονται με την ανέγερση του ναού ανανεώνουν την σύνδεσή τους με τον τόπο και παρ' ότι η τοποθεσία που βρίσκεται η εκκλησία ανήκει στην Τρέμουλη, το κάθε χωριό συγκροτεί εκεί την δική του τοπικότητα, κάτι που χωρικά πραγματώνεται με τον προκαθορισμένο τόπο των κατοίκων κάθε χωριού στον περίβολο του ναού. Κατά την διάρκεια του πανηγυριού οι κάτοικοι βιώνουν τον δικό τους «ιερό» χρόνο και ο τόπος επανανοηματοδοτείται. Στον ναό οι πιστοί κάθονται ανά «ράτσα» αναπαράγοντας την σημαντικότερη κοινωνική δομή, αυτή της οικογένειας, στην οποία ανήκαν μέσω της πατροπλευρικότητας. Έτσι συσφίγγονταν οι σχέσεις στο εσωτερικό των διευρυμένων οικογενειών και οι νεότεροι διδάσκονταν την «γενεαλογία» τους, ως βασική αφήγηση που τους

συνδέει με το παρελθόν της κοινότητας. Έτσι μούνταν στην τοπική κοσμολογία, ανασυγκροτώντας την συλλογική τους μνήμη, καθώς η προφορική παράδοση έρχεται να φωτίσει το χάσμα του ιστορικού χρόνου, ανάμεσα στον μύθο και την ιστορία.

Ο χώρος του νεκροταφείου δίπλα στο ναό, λειτουργεί ως κατώφλι ανάμεσα στους δυο κόσμους(V. Genner: 1960), συνιστώντας μια αντί-δομή στον κοινωνικό χώρο, που υποστηρίζει την κοινωνική και πολιτισμική αναπαραγωγή της δομής<sup>82</sup>. Το νεκροταφείο ταυτίζεται με τον χώρο του μισρού, ενώ οι τελετουργίες εξευμενισμού των νεκρών, συντελούν στην συνεχή διαδικασία κοινωνικοποίησης του χώρου. Εκεί λοιπόν ζωντανοί και νεκροί συναντούνται, τιμώντας την Αγία τους και αναπαράγοντας τον αξιακό κώδικα συμπεριφορών της κοινότητας, μούμενοι ταυτόχρονα στο πολιτισμικό κεφάλαιο του τόπου. Άλλωστε, σύμφωνα με την Παπαχριστοφόρου<sup>83</sup> στο εθνογραφικό παράδειγμα των Λειψών, όπου η Αγία Βαρβάρα αποτελεί τον κοιμητηριακό ναό, η λατρεία της Αγίας τελετουργικά συνδέεται περισσότερο με τον θάνατο παρά με τη ζωή.



Η εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας μετά την αναστήλωση της την δεκαετία του 1990.

<sup>82</sup> Ε. Αυδίκος, *Λαϊκή πίστη και κοινωνική οργάνωση*, Πεδίο, 2013, σελ 93

<sup>83</sup> Μ. Παπαχριστοφόρου, «Αφηγηματικότητα, λαϊκή λατρεία και χθόνιοι συμβολισμοί: με αφορμή τα Νικολοβάρα στους Λειψούς της Δωδεκανήσου», *Επετηρίς του Κέντρου Λαογραφίας* 33-34(2009-2013), σ. 385-414.

## Στον κύκλο της βλάστησης: (Μεθ)οριακότητα, ευγονία και λατρεία των νεκρών στους «Μασκαράδες» του Αλύκου.

Η επικάλυψη των παγανιστικών δρωμένων απ' το επίσημο χριστιανικό εορτολόγιο, καθώς και ο θρησκευτικός συγκρητισμός που συναντάται όχι μόνο στο επίσημο ορθόδοξο δόγμα αλλά και στην λαϊκή λατρεία, αναδύονται πολύ έκδηλα στις γιορτές που αφορούν στην βλάστηση της γης και στην λατρεία των νεκρών, στο κατώφλι του χρόνου, ανάμεσα στους δύο κόσμους. Όπως προαναφέρθηκε, ο αγροτικός και ποιμενικός χρόνος αφήνουν το στίγμα τους ως τομή στον κυκλικό χρόνο, καθώς οι παραγωγικές διαδικασίες ταυτίζονται με το χριστιανικό εορτολόγιο.

Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο (2003:155), ο εορταστικός κύκλος της Άνοιξης έχει ως απαρχή τις γιορτές του Δωδεκαημέρου που συμπίπτουν με την χειμερινή τροπή του ηλίου, γεγονός που δικαιολογεί και την ύπαρξη τελετουργικών δρωμένων παρόμοιων με εκείνα της Αποκριάς, ενώ λήγει με τον κύκλο του Πάσχα. Η ανατροπή της κοινωνικής τάξης, οι μεταμφιέσεις, οι βωμολοχίες, καθώς και μια σειρά από δρώμενα που αποσκοπούν στην αναγέννηση της φύσης, αποτελούν στερεοτυπικά γνωρίσματα αυτών των τελετών. Η γιορτή των Χριστουγέννων, ως απαρχή του Δωδεκαημέρου, καλύπτει την προγενέστερη λατρεία του Μίθρα και το πρόσωπο του Χριστού ταυτίζεται με το «φως του κόσμου», που έρχεται να νικήσει το σκότος<sup>84</sup>. Η γιορτή των Φώτων, ως η κατάληξη της περιόδου αυτής, σηματοδοτείται απ' τον καθαγιασμό των υδάτων, που οδηγεί συμβολικά την πλάση σε κάθαρση και διώχνει τα κακότροπα πνεύματα που όλο τον χρόνο προσπαθούν να κόψουν το δέντρο της ζωής, ανανεώνοντας έτσι τον χώρο και τον χρόνο<sup>85</sup>.

Η Αποκριά αποτελεί την κύρια (μεθ)οριακή φάση ανάμεσα στον Χειμώνα και την Άνοιξη, αφού η περίοδος του Τριωδίου τοποθετείται τρεις βδομάδες πριν την Καθαρά Δευτέρα και την έναρξη της νηστείας του Πάσχα. Η οριακότητα δικαιολογεί και την αντίστοιχη μιαιρότητα που χαρακτηρίζει τα δρώμενα της περιόδου αυτής, αφού το βέβηλο στοιχείο είναι αυτό που κυριαρχεί. Σύμφωνα με τον Peter

<sup>84</sup> Β. Πούχνερ, *Τα δρώμενα της Ελλάδος και της Βαλκανικής*, Αρμός, 2016, σελ 136

<sup>85</sup> Α. Κυριακίδου Νέστορος, *Οι Δώδεκα Μήνες: Τα Λαογραφικά*, Μαλλιάρης Παιδεία, 1982, σελ 149

Duer(1985:123)άλλωστε, το δαιμονικό στοιχείο ταυτίζεται με τις ρωγμές του χρόνου. Η Αποκριά, όντας προάγγελος της Σαρακοστής που οδηγεί στην Ανάσταση, αναδύεται ως σημαντικό ορόσημο για την επίσημη θρησκεία και την «λαϊκή» λατρεία, αφού αποτελεί το κατώφλι ανάμεσα στον θάνατο και την ζωή. Διόλου τυχαία, η επίσημη εκκλησία επέλεξε την περίοδο της Αποκριάς για να τιμήσει τους νεκρούς με τα τρία ψυχασάββατα, που τοποθετούνται το Σάββατο των Απόκρεω, το Σάββατο προ της Τυροφάγου και το πρώτο Σάββατο της α΄ βδομάδας νηστειών ανήμερα των Αγίων Θεοδώρων<sup>86</sup>.

Για την «λαϊκή» λατρεία η περίοδος αυτή ταυτίζεται με την κοινωνική ανατροπή, η οποία στοχεύει να επιφέρει συμβολικά και την ανατροπή των συνθηκών του φυσικού περιβάλλοντος απ' τον Χειμώνα στην Άνοιξη, στην βάση της ομοιοπαθητικής μαγικής σκέψης που διακρίνει την «παραδοσιακή» κοινωνία. Οι μεταμφιέσεις, οι βωμολοχίες, η ανατροπή των κοινωνικών ρόλων μέσα απ' τον χλευασμό διαφόρων εξουσιών στα καρναβαλικά δρώμενα(πολιτικοί, ιερατείο, δομές εξουσίας κ.τ.λ.), συνθέτουν το σκηνικό της Αποκριάς, δημιουργώντας έναν «ανάποδο κόσμο»<sup>87</sup>. Αυτή η αναπαράσταση αντίθετων φαινομένων από αυτά που επικρατούν τον υπόλοιπο χρόνο, αποσκοπεί στην αντιστροφή και του φυσικού σκηνικού. Στις τελετουργίες αυτές κυρίαρχο ρόλο έχουν και οι καλότροποι δαίμονες που πολλές φορές ταυτίζονται με τους νεκρούς, όπου σύμφωνα με το λαϊκό φαντασιακό κατά την περίοδο του Δωδεκαημέρου αλλά και των Αποκριών, επιστρέφουν στον πάνω κόσμο.

Στην κοινότητα Αλύκου, η Αποκριά μέχρι την δεκαετία του '60 ήταν ταυτισμένη με τους «Μασκαράδες», δρώμενο που λάμβανε χώρα κυρίως το τελευταίο Σαββατοκύριακο της Αποκριάς. Οι «Μασκαράδες» αποτελούσαν μια μορφή θιάσου μεταμφιεσμένων ανδρών, που φορούσαν φουστάνελες και γυρνούσαν σε όλο τον οικισμό αναπαριστώντας μια παρωδία γάμου, δρώμενο ευρέως διαδεδομένο σε γονιμικές τελετουργίες στον ελληνικό και ευρύτερα βαλκανικό χώρο(Β. Πούχνερ: 2016). Οι γυναίκες απουσιάζουν απ' την επιτέλεση των δρωμένων αυτών και παραβρίσκονται μόνο ως θεατές, αφού οτιδήποτε παραπέμπει στην σεξουαλικότητα θεωρείται ταμπού για εκείνες.

<sup>86</sup> Γ. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, 2012, 115-145.

<sup>87</sup> Ε. Αυδίκος, *Λαϊκή πίστη και κοινωνική οργάνωση*, Πεδίο, 2013, σελ 116.

«(...)γίνονταν νύφη ένα παιδί. Ο αράπης με τον κύπρο, ο σταχτιάρης με τη στάχτη, η νύφη, ο γαμπρός, τα παλικάρια, η μπάμπω με τη στάχτη, ο γέρος. Το νόημα, για να κλέψει ο γαμπρός τη νύφη και τον κυνηγούσε ο αράπης και η μπάμπω με τη στάχτη τον χτυπούσαν. Τον έπιαναν τα παλικάρια και πήγαινε η μπάμπω και τον έκανε με τη στάχτη. Ήταν ωραίο, γουστόζικο...» (Ευανθία Ζάχου, Αλύκου).

«..Άλλοι ντυόνταν γερόντοι, άλλοι γαμπροί, άλλοι νυφάδες, άλλοι με τις στάχτες... Άλλοι που ξέρω γω...

Και αυτοί περνούσαν στα σπίτια;

Ναι ναι, περούσαν στα σπίτια και αν είχες λεφτά τους έδινες. Και άμα δεν είχες έδεραν κάνα άντρα για να του παίρναν τίποτα...»( Σοφία Τσιάβου, Αλύκου).

Όπως φαίνεται στις παραπάνω αφηγήσεις, η πομπή των μασκαράδων αποτελούνταν από τον γαμπρό, την νύφη, τον γέροντα, την μπάμπω, τον αράπη και τα παλικάρια. Οι συμμετέχοντες κανόνιζαν την διανομή των ρόλων, συγκροτώντας αρκετές πομπές σύμφωνα με την συγγένεια και την φιλία που είχαν μεταξύ τους. Οι ενδυμασίες τους ήταν κατά κύριο ρόλο αυτοσχέδιες, όπως σε όλα τα αγροτικά καρναβάλια, ενώ κατασκευάζονταν από υφάσματα μικρής αξίας. Η κάθε πομπή γυρνούσε από σπίτι σε σπίτι σε όλο τον οικισμό, κάνοντας πειράγματα σε όσους συναντούσαν και ζητώντας χρήματα ή άλλα δώρα, όπου στο τέλος μοίραζαν μεταξύ τους οι μασκαρεμένοι. Κεντρικό θέμα στο δρώμενο αποτελούσε ο γάμος και η κλοπή της νύφης με στόχο την γονιμοποίηση, άλλοτε απ' τον γέροντα της πομπής και άλλοτε από επίδοξους γαμπρούς, ενώ η μπάμπω και τα παλικάρια όφειλαν να την προστατεύσουν.

Μια ανάλογη περιγραφή συναντάται και στο κείμενο του Θωμά Στεργιόπουλου για τα καρναβαλικά δρώμενα στην πόλη του Δελβίνου. «...Μέρες ολόκληρες βγαίνουν επίσκεψη στα σπίτια, στα μαγαζιά, στο παζάρι. Άλλες φορές παίρναν το δρόμο για τα περίχωρα, τους Αγίους Σαράντα, φτάναν στη Δερόπολη και στο Αργυρόκαστρο, ντυμένοι καρνάβαλοι. Ένας τους γίνονταν αράπης και κρατούσε δίσκο στα χέρια. Ένας άλλος γίνονταν καπετάνιος με φουστανέλα και τρία-τέσσερα παλικάρια πίσω του που τραβούσαν ανάμεσα στο πλήθος με τον καπετάνιο να φωνάζει: Εξαγορά! Οι άνθρωποι ρίχναν λεφτά. Ο αράπης κουνούσε το κουδούνι, για

να συνάξει το πλήθος(...) Οι μεταμφιεσμένοι σε καρνάβαλους Δελβινιώτες, όλη τη βδομάδα περνούσαν από μαγαζί σε μαγαζί, από εστιατόρια και καφεενεία και κάναν αστεία, πείραζαν τους τσιγκούνηδες, τους σφιχτοχέρηδες, τους σπαγκοραμμένους, τους άβγαλτους<sup>88</sup>...»

Παρά ταύτα, το καρναβάλι του Δελβίνου παρ' ότι έχει αρκετά χαρακτηριστικά της αγροτικής Αποκριάς, αποτελεί ένα αστικού τύπου καρναβάλι, με κατά παραγγελία κατασκευασμένες στολές, προσωπεία και βραδινές βεγγέρες. Φαίνεται όμως να υπάρχει μια συμπληρωματική σχέση αλληλεπίδρασης ανάμεσα στην πόλη του Δελβίνου με τα γύρω χωριά, αφού πολλές φορές ομάδες μασκαράδων απ' τα χωριά του Βούρκου και των Ριζών πήγαιναν στην πόλη για να συμμετάσχουν σε διάφορα καρναβαλικά δρώμενα. Απ' την άλλη, αρκετές ομάδες Δελβινιωτών τριγυρνούσαν στην ευρύτερη περιοχή, κάνοντας πειράγματα και μαζεύοντας χρήματα. Αν δεχτούμε δε ότι το καρναβάλι του Δελβίνου είναι απ' τα παλαιότερα στην ευρύτερη περιοχή, γεγονός που επιβεβαιώνει και ο Στεργιόπουλος στο παραπάνω κείμενό του, γίνεται ολοφάνερη η επιρροή που άσκησε στους «Μασκαράδες» του Βούρκου. Στην περιοχή μάλιστα φαίνεται να απουσιάζουν τα αποκριάτικα τραγούδια ή τουλάχιστον οι κάτοικοι αγνοούν μια τέτοιου είδους ταξινόμηση, που ούτως η άλλως, όπως όλες οι ταξινομήσεις αποτελούν κατασκευές των ερευνητών για την διαχείριση του υλικού.

Στο Αλύκου ο αράπης με το καρβουνιασμένο πρόσωπο προϊόντα της πομπής κουνώντας την μεγάλη κουδούνα που είχε ζωσμένη, ενώ ακολουθούσε η μπάμπω κρατώντας ένα σακί με στάχτη, την οποία έριχνε σε όσους προσπαθούσαν να κλέψουν την νύφη, αλλά και σε όσους δεν πρόσφεραν χρήματα στην παρέα. Ο αράπης ως «αρχέτυπο του κακού», εξαιτίας της πολιτισμικής ετερότητας που συνιστά η χρωματική διαφορά δέρματος, αναδύεται ως δαίμονας της φύσης, ενώ η αναπαράσταση του παραπέμπει στις αφηγήσεις για τους καλικαντζάρους. Το ζωσμένο κουδούνι του, εκτός απ' τον τελετουργικό θόρυβο που προκαλεί, στοχεύοντας στον αγερμό της φύσης απ' τον λήθαργο του Χειμώνα και στον εξορκισμό των κακών πνευμάτων παραπέμπει σε φαλλό αφού ο ίδιος

---

<sup>88</sup> Θ. Στεργιόπουλος, *Η άγνωστη Ρωμισούνη*, Τροχαλία, 1997, σελ 35

αναπαρίσταται ως μπροστάρης του κοπαδιού, σύμβολο της επιθυμητής ευγονίας(B.Πούχνερ,2016: 264).

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Πούχνερ(2016:391), στην υφολογία των θηριομορφικών μεταμφιέσεων, όπως αυτή του αράπη, παρατηρείται μια έντονη κινητικότητα(τρέξιμο, μεγάλοι δρασκελισμοί, πήδημα), χαρακτηριστικό που περισσότερο ταυτίζεται με μια ακαταμάχητη βιολογική ζωτικότητα που παραπέμπει στην ευγονία και λιγότερο σε δαιμονική συμπεριφορά. Σύμφωνα με τον Stewart(2008:166) ο αράπης αποτελεί τον κατεξοχήν «ξένο» στην βάση του κυρίαρχου δίπολου «εμείς και οι άλλοι-δικοί και ξένοι», ενώ η ίδια η λέξη παραπέμπει στον κάτοικο της Αραβίας (Άραψ), ο οποίος αναπαρίσταται ως «ξωτικό» στο συλλογικό φαντασιακό. Η «εξωτική» παρουσία και ταυτότητα του δεν χωράει στο πλαίσιο της καθαγιασμένης κοινότητας αλλά έξω απ' αυτήν, στον αταξινόμητο, μιαρό και επικίνδυνο χώρο.

Άλλωστε, η μιαρότητα, που χαρακτηρίζει όλη την πομπή, είναι αποδεκτή μόνο στο πλαίσιο του τελετουργικού-ιερού χρόνου της Αποκριάς, ενώ εκτός πλαισίου θα θεωρούνταν βλασφημία και κίνδυνος για την κοινωνική συνοχή. Έτσι, ο αράπης αφενός λειτουργεί ως τρόμος των παιδιών στο πλαίσιο του κοινωνικού ελέγχου και αφετέρου, αποτελεί αναπαράσταση του «επικίνδυνου ξένου», αφού ταυτίζεται με την εθνοτική ετερότητα και συνάμα αποτελεί πλάσμα ενός άλλου κόσμου, εκείνου των νεκρών. Το μαύρο χρώμα και το μουτζούρωμα των προσώπων καθιστά τους συμμετέχοντες στην πομπή συμβολικά μιαρούς, ενώ συνειρμικά ταυτίζονται με υποχθόνια όντα που κατοικούν στον κόσμο των νεκρών και ανεβαίνουν στον πάνω κόσμο για την καλοχρονιά.

Πρόσωπα όπως ο γέρος και η μπάμπω, καθώς και άλλες κοινωνικές κατηγορίες ανθρώπων που θεωρούνται συμβολικά περιθωριακοί στην κοινότητα(μπεκρήδες, γεροντοκόρες, σωματικά παραμορφωμένοι, άσχημοι κ.λπ.), είναι ιδιαιτέρως αγαπητά όχι μόνο στην Αποκριά, αλλά και στα σύγχρονα αστικά καρναβάλια, όπου σατιρίζονται πολύ έντονα. Στα δρώμενα αυτά, όπως και σε αυτό το εθνογραφικό παράδειγμα, τα πρόσωπα των ηλικιωμένων έχουν μια αποκλίνουσα συμπεριφορά, αντίθετη απ' την «πρέπουσα» στον αξιακό κώδικα της κοινότητας. Το ζεύγος του γέρου και της γριάς λειτουργεί ως αντιθετικό ζεύγος του γαμπρού και της νύφης, ενώ οι ερωτοτροπίες τους προκαλούν κωμικότητα, εξαιτίας της



απουσίας της αναπαραγωγικής τους δυναμικής λόγω προχωρημένης ηλικίας. «...Η καθεαυτό σεξουαλικότητα χωρίς τον σκοπό της τεκνοποίησης, είναι ανεπιθύμητη και επικίνδυνη για την συνοχή της κοινότητας και μάλιστα σε προχωρημένη ηλικία είναι μια τελείως ανάρμοστη συμπεριφορά και στην κυριολεξία άγωνα δραστηριότητα που δακτυλοδεικνύεται και γελοιοποιείται...»<sup>89</sup> Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο, η σάτιρα αποτελεί μέσο κοινωνικού ελέγχου και μηχανισμός συλλογικής αυτογνωσίας, ενώ στο «καθαγιασμένο» πλαίσιο της Αποκριάς αποκαλύπτονται όψεις κοινωνικών δομών, που δεν μπορούν να γίνουν εμφανείς τον υπόλοιπο καιρό «εκτός πλαισίου».

Η στάχτη που χρησιμοποιεί η «μπάμπω» για να στιγματίσει και να μαυρίσει τους επίδοξους «μνηστήρες», εκτός από κωμικό χαρακτήρα εκφράζει και σημαντικότερα τελετουργικά στοιχεία. Σύμφωνα με το εθνογραφικό παράδειγμα της Ελένης Ψυχογιού<sup>90</sup> για το Καρναβάλι της Νέδουσας, η στάχτη παραπέμπει στην διαδικασία του φουρνίσματος, που αποκλειστικά αποτελούσε δραστηριότητα των γυναικών και χρησιμοποιείται στα καρναβαλικά δρώμενα για το μουτζούρωμα των συμμετεχόντων. Ο μαυρισμένος απ' την φωτιά φούρνος παραπέμπει στην μαύρη γη, ενώ ταυτίζεται με το γυναικείο αιδόιο, γεγονός που αποτυπώνεται και στις ονομασίες που δίνονται στα μέρη του, καθώς παραπέμπουν στο γυναικείο σώμα. Άλλωστε ακόμα και το σκεύος που χρησιμοποιείται κατεξοχήν για το μαγείρεμα στον φούρνο ονομάζεται «γάστρα», παραπέμποντας στην κοιλιά-γαστέρα. Ο Αλεξάκης(2006:121) επισημαίνει μάλιστα ότι ο χώρος της εστίας ταυτίζεται με τις ηλικιωμένες γυναίκες που αναπαρίστανται ως τροφοί των τέκνων μέσα στον οίκο, ενώ οι στρογγυλές πλάκες του φούρνου που παραπέμπουν σε γυναικεία στήθη, χρησιμοποιούνται κατά τόπους από γυναίκες για την θεραπεία αντίστοιχων προβλημάτων των μαστών.

Η φωτιά οικουμενικά διέπεται από αμφισημία σε συμβολικό επίπεδο, αφού η ίδια έχει καθαρτήριο και εξαγνιστικό ρόλο σε όλες τις διαβατήριες τελετουργίες, αλλά αποτελεί παράλληλα και αίτιο καταστροφής, που λεκτικά αποτυπώνεται ως «πυρκαγιά»(Αυδίκος,2013:420). Και οι δυο ταυτότητες της πυράς προκύπτουν απ'

---

<sup>89</sup> Β. Πούχνερ, «Ο γέρος και η γριά στο λαϊκό πολιτισμό. Από το σεβασμό στο χλευασμό.», *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, Αρμός, 2010, σελ 228-249

<sup>90</sup> <http://fiestaperpetua.blogspot.gr/2018/03/blog-post.html>

την δυνατότητά της να μετασχηματίζει οτιδήποτε έρχεται σε επαφή με αυτήν. Ο ίδιος ο Levi Strauss<sup>91</sup> αντιλήφθηκε την εξέχουσα σημασία της φωτιάς στην πρόοδο του ανθρώπινου πολιτισμού, γεγονός που αποτυπώνεται στον πρώτο τόμο των μυθολογικών με τίτλο: «Το ωμό και το μαγειρεμένο». Αυτό αποτυπώνεται και στους κοσμογονικούς μύθους σε παγκόσμιο επίπεδο, αφού η κλοπή της φωτιάς αποτελεί οικουμενικό μυθικό μοτίβο, αφήγηση που για τον αρχαιοελληνικό κόσμο ταυτίζεται με τον μύθο του Προμηθέα.

Η στάχτη, ως απόρροια της φωτιάς, εδώ λειτουργεί ως το μέσον της αναγέννησης, παραπέμποντας σε αντίστοιχα μυθολογικά μοτίβα, όπου, για παράδειγμα απ' την στάχτη αναγεννάται ο Φοίνικας (Ηροδότου Ιστορία, βιβλίο 2.73.1). Στην χριστιανική ζωγραφική, ο Χριστός αναπαρίσταται ως Φοίνικας που ανασταίνεται μετά από τρεις μέρες. Αν αναλογιστεί κανείς ότι σε αγροτικά περιβάλλοντα ακόμα και σήμερα η στάχτη χρησιμοποιείται ως λίπασμα στην γη, η συμβολική λειτουργία της ως απόρροια της γονιμικής δραστηριότητας που επιτελεί ο φούρνος με την καύση και την παραγωγή του φαγητού γίνεται ακόμη ισχυρότερη ως αναπαράσταση στο συλλογικό φαντασιακό. Η στάχτη στην βάση της απτικής μαγείας μεταδίδει την ευγονία σε όσους στιγματίζει η μπάμπω, ενώ ταυτόχρονα όσοι μουτζουρώνονται με αυτήν ταυτίζονται με την μιαιρότητα που σέρνει η πομπή των καρναβαλιστών. Άλλωστε, οι ηλικιωμένες γυναίκες σε παμβαλκανικό επίπεδο ταυτίζονται με την λαϊκή μαγεία, εξαιτίας των γνώσεων της βοτανικής αλλά και του ρόλου της μαμής-θεραπεύτριας που κατείχαν στην κοινότητα.

Παρά τον σημαίνοντα ρόλο των παραπάνω μελών της πομπής στην ευγονική τελετουργία των μασκαράδων, κυρίαρχο θέμα του δρωμένου αποτελεί η κλοπή της νύφης, τοποθετώντας την στο επίκεντρο της διαβατήριας τελετής. Η κλοπή της νύφης παραπέμπει στο αρχέγονο μυθικό μοτίβο της απαγωγής της Περσεφόνης απ' τον Πλούτωνα (Νιτσιάκος, 2003:138). Σύμφωνα με τον μύθο, ο Πλούτωνα απαγάγει την Περσεφόνη, κόρη της θεάς Δήμητρας και οδηγώντας την στον Άδη, την παντρεύεται. Όσο καιρό η ίδια αναζητά την Περσεφόνη, η γη μαραζώνει και οι άνθρωποι λιμοκτονούν. Ο Δίας αναγκάζεται να έρθει σε συμφωνία με τον Πλούτωνα, ο οποίος επιτρέπει στην Περσεφόνη να περνά μόνο τέσσερις μήνες μαζί

---

<sup>91</sup> L. Strauss, *Το ωμό και το μαγειρεμένο*, Αρσενίδης, 2001

του κατά το διάστημα του Χειμώνα και τους υπόλοιπους να ανεβαίνει στον πάνω κόσμο. Έτσι, το διάστημα που η Περσεφόνη βρίσκεται στον κάτω κόσμο η γη βρίσκεται σε μαρασμό, ενώ όταν η ίδια επιστρέφει κοντά στην μητέρα της, η γη καρπίζει.

Ο μύθος βέβαια παραπέμπει συνειρμικά στον σπόρο που θάβεται στην γη, για να βλαστήσει στην πορεία βγαίνοντας στην επιφάνεια, ενώ ως σύμβολα της γονιμότητας αναδύονται δυο γυναίκες επιφορτισμένες με τον ρόλο της δημιουργίας της ζωής. Παράλληλα η γη διέπεται από μια αμφισημία, αφού απ' τη μια αποτελεί την προαιώνια γαστέρα που γεννά ζωή απ' τα σπλάχνα της και απ' την άλλη είναι η μαύρη γης, το χωνευτήρι που τρώει «νιους και παλληκάρια», όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί η Ψυχογιού. Επιστρέφοντας στο εθνογραφικό μας παράδειγμα, η «ιερογαμία» με σκοπό την γονιμοποίηση αποτελεί το ζητούμενο στο δρώμενο των μασκαράδων, ενώ η κλοπή της νύφης και η «ατίμασή» της από οποιονδήποτε επίδοξο μνηστήρα, θα την ενέτασσαν στην σφαίρα του μιαιρού. *«...Η νύφη, ως δυνητική μητέρα στο άνθος της γονιμότητάς της και της ικανότητας για τεκνογονία, αποτελεί πάντα το «δυναμιστικό» σημασιολογικό κέντρο όλου του ομίλου των μεταμφιεσμένων και των δρωμένων τους...»(Β. Πούχνερ,2016:334)*

Ο γάμος, ως η σημαντικότερη διαβατήρια τελετουργία που σηματοδοτεί την αλλαγή στο status των νεόνυμφων, μετατρέπεται σε κυρίαρχη αναπαράσταση που θα αντιστρέψει και θα αλλάξει αντίστοιχα το status όλης της κοινότητας, απ' τον Χειμώνα στην Άνοιξη. Η λιποθυμία της νύφης, αλλά και ο φόνος κάποιου επίδοξου απαγωγέα ή του ίδιου του γαμπρού με κοινή κατάληξη την επάνοδό τους στη ζωή, συνειρμικά παραπέμπουν στο μοτίβο της νεκρανάστασης, που, όπως προαναφέρθηκε, είναι κυρίαρχο στις γιορτές της Άνοιξης.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο ρόλος τους γιατρού στην πομπή, με μια ένεση στο χέρι, την οποία χρησιμοποιεί κατόπιν εντολής του καπετάνιου του μπουλουκιού. Η ένεση μπορεί να λειτουργεί ως τιμωρία ακινητοποιώντας κάποιον εχθρό, αλλά παράλληλα μπορεί να δίνει ζωή, είτε στην νύφη που λιποθυμά, είτε στον γαμπρό που φονεύεται, αναδεικνύοντας σημειωτικά για πολλοστή φορά την συνομιλία του θανάτου με την ζωή. Η αναπαράσταση του γιατρού παραπέμπει σε σπουδαγμένο πρόσωπο της αστικής τάξης ντυμένο στα φράγκικα. Ο ίδιος γίνεται αντικείμενο χλευασμού και κοινωνικής κριτικής, λόγω της προνομιάς θέσης του,

ενώ παράλληλα λειτουργεί ως ο αντιθετικός πόλος απέναντι στους πρακτικούς γιατρούς που η κοινότητα εκτιμά ιδιαιτέρως. Αυτή η συνύπαρξη «παράδοσης» και «νεοτερικότητας» γίνεται έκδηλη σε ολόκληρο το πλαίσιο της Αποκριάς στην περιοχή του Βούρκου.

Ο Γρηγόρης Αναγνώστης<sup>92</sup> αναφέρει για παράδειγμα, πως οι καρναβαλιστές παρουσίαζαν ένα πρόγραμμα με τοπικούς παραδοσιακούς χορούς στο κέντρο του χωριού μετά το πέρασμά τους απ' όλη την κοινότητα. Αυτό προσέδιδε και έναν ακόμη χαρακτήρα στα δρώμενα των μασκαράδων, καθώς στόχευε και στην προσφορά κωμικού θεάματος στην κοινότητα. Μάλιστα, ο ίδιος προσθέτει ότι ο όμιλος των καρναβαλιστών το Σάββατο της Αποκριάς παρουσίαζε αυτό το θέαμα σε γειτονικά χωριά, προσδίδοντας έτσι στο δρώμενο και θεατρικό χαρακτήρα. Συνεπώς, θα λέγαμε πως τέτοιου είδους δρώμενα δεν αποτελούν απλά τελετουργικά που αποσκοπούν ομοιοπαθητικά στην γονιμότητα, αλλά και πρωτοβάθμιες μορφές «λαϊκού θεάτρου» με προκαθορισμένη διανομή ρόλων, σενάριο και κουστούμια, μετατρέποντας τον χώρο της πλατείας, του ναού, αλλά και τις αυλές σε θεατρικό σανίδι επιτέλεσης μιας σειράς δρωμένων, με στόχο την διασκέδαση. Άλλωστε, το δυνατό γέλιο, οι κραυγές, τα υπονοούμενα και οι σεξουαλικοί αστεϊσμοί συμβάλλουν στην δυναμική της τελετουργίας ως κύρια χαρακτηριστικά της, αφού αποτελούν ρωγμές στον καθιερωμένο αξιακό κώδικα που επικρατεί τον υπόλοιπο χρόνο στην κοινότητα.

Έτσι λοιπόν, οι «Μασκαράδες» του Αλύκου φαίνεται να προβάλλουν πολλαπλά νοήματα για την κοινότητα, εξετάζοντας κανείς το κοινωνικό-ιστορικό πλαίσιο της επιτέλεσης. Στη ρωγμή του ιερού χρόνου, ανάμεσα στον θάνατο και την ζωή και λίγο πριν το «χορτάρισμα» της γης, αναδύονται ως μια αγερμική πομπή που καλείται να αναγεννήσει την γη, γονιμοποιώντας την συμβολικά. Οι έμφυλοι ρόλοι ανατρέπονται πρόσκαιρα, αφού οι άντρες μεταμφιέζονται σε γυναίκες. Το βέβηλο στοιχείο είναι κυρίαρχο, αφού στην πομπή συνυπάρχουν οι δυο κόσμοι των νεκρών και των ζωντανών, ενώ παράλληλα οι αρχετυπικές μεταφυσικές φοβίες καλούνται να ισχυροποιήσουν την δυναμική της τελετουργίας με την παρουσία καλότροπων και μη δαιμονίων.

---

<sup>92</sup> Γ. Αναγνώστης, *Η Κρανία Αγίων Σαράντα ανά τους αιώνες*, Milosao, 2007, σελ 147-148

Τα πρόσωπα που βρίσκονται στο περιθώριο της κοινότητας έρχονται στο προσκήνιο και χλευάζονται, ενώ παράλληλα διέπονται από μια υποφώσκουσα ιερότητα. Η μίμηση της γενετήσιας πράξης και τα σεξουαλικά υπονοούμενα στο πλαίσιο της ιερογαμίας, εκτός από τελετουργικό χαρακτήρα, συμβάλλουν και στην μύηση των νεότερων στην σεξουαλικότητα(Νιτσιάκος,2003:160), σε περιβάλλοντα που τα ζητήματα αυτά αποτελούν απαράβατα ταμπού. Μια σειρά από βέβηλες αναπαραστάσεις, περιορισμένες χρονικά και χωρικά στο πλαίσιο του δρωμένου, συμβάλουν κατ' ουσία σε μια ευρύτερη μύηση των νέων στον κώδικα συμπεριφοράς της κοινότητας.

Παράλληλα, η πομπή λειτουργεί ως ένας περιοδεύων θίασος όχι μόνο στα όρια της κοινότητας, αλλά και στα γύρω χωριά. Οι μασκαράδες οργανώνονται λίγες μέρες νωρίτερα, ενώ η επιτέλεση του δρωμένου απαιτεί ομαδικότητα, αλληλοσεβασμό και αίσθημα ευθύνης απέναντι στην ομάδα, προάγοντας έτσι το αίσθημα αλληλεγγύης μεταξύ των μελών που συνήθως συνδέονται από κάποια μορφή συγγένειας. Ο αρχηγός, που ορίζεται άτυπα ως η πιο ισχυρή προσωπικότητα μέσα στην ομάδα, με γνώμονα την καλή γνώση του δρωμένου αλλά και το κύρος του στην κοινότητα, καλείται να οδηγήσει την ομάδα σε καλές απολαβές, αφού ο ανταγωνισμός μεταξύ των ομάδων είναι έντονος.

*«...Ο εκχρηματισμός του δώρου σε συνδυασμό με το status και την ηλικία των τελεστών(...)και η προσωπική ιδιοποίησή του συμβάλλει στη χρήση των αγερμών για την κατά ένα τρόπο «ανακατανομή» του πλούτου με τη μορφή τελετουργικών απολαβών, εν όψει μάλιστα της σπατάλης που απαιτείται στις γιορτές που αφορούν αλλά και την ευσπλαχνία που αυτές κινητοποιούν...»(Ε.Ψυχογιού,2008: 248-281, 443-449). Άλλωστε, η περίοδος του Τριωδίου, ως προάγγελος της νηστείας, αποτελεί φάση πνευματικής κάθαρσης και σύσφιξης των σχέσεων μεταξύ των μελών της διευρυμένης οικογένειας αλλά και της κοινότητας, αφού οι νεότεροι ζητούν συγχώρεση απ' τους μεγαλύτερους, ενώ οι γερνότεροι μέσα στον οίκο δίνουν την ευχή τους και κάποιο δώρο στα παιδιά.*

## **«Διαβαίνοντας», απ' την Ανάσταση του Λαζάρου, στην Ανάσταση του Χριστού.**

Ο κύκλος των γιορτών του Πάσχα αποτελεί τον κορυφαίο στο πλαίσιο των γιορτών της Άνοιξης, αφού το κυρίαρχο εαρινό θέμα της «νεκρανάστασης» εντάσσεται στο επίσημο τελετουργικό της εκκλησίας με την Σταύρωση και την Ανάσταση του Χριστού. Ο τελετουργικός πασχαλιάτικος κύκλος ανοίγει με το Σάββατο του Λαζάρου και την Κυριακή των Βαΐων και κλείνει με την Κυριακή του Θωμά, ενώ τυπικά ολοκληρώνεται με την γιορτή της Πεντηκοστής.

Το τελευταίο Σαββατοκύριακο πριν την Μεγάλη Βδομάδα, η Ορθόδοξη εκκλησία τιμά την έγερση του Λαζάρου και την είσοδο του Χριστού στα Ιεροσόλυμα. Η ανάσταση του Λαζάρου, επιστήθιου φίλου του Ιησού, αποτελεί την προεικόνιση της Ανάστασης του Χριστού, γι' αυτό και τιμάται ως Δεσποτική γιορτή σύμφωνα με τον Θεόδωρο Στουδίτη<sup>93</sup>. Το Σάββατο του Λαζάρου συνδέεται τελετουργικά με τα αγερμικά κάλαντα που τραγουδούν άλλοτε παρέες αγοριών και άλλοτε παρέες έφηβων κοριτσιών, οι περιβόητες «Λαζαρίνες»(Λουκάτος,1998:43-53). Τα κάλαντα του Λαζάρου έχουν λατρευτικό, ευετηρικό και γονιμικό περιεχόμενο, αναδεικνύοντας μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στις παγανιστικές δοξασίες και το επίσημο ορθόδοξο δόγμα. Στο επίκεντρο του δρωμένου τοποθετείται το πρόσωπο του Λαζάρου, ενώ οι «αγερμοί» των παιδιών στοχεύουν στην έγερση του Λαζάρου, αλλά και στο ξύπνημα της φύσης.

Στο Αλύκου, ανήμερα του Λαζάρου παρέες εφήβων αγοριών κρατώντας καλάθια στολισμένα με κίτρινα λουλούδια, που παραπέμπουν στο χρώμα του νεκρού, γυρνούσαν σε όλα τα σπίτια της κοινότητας ψάλλοντας τα κάλαντα του Λαζάρου με αντάλλαγμα αυγά και ξερά σύκα, ενώ σπανιότερα έπαιρναν και κάποιο κέρμα. Το καλάθι αποκτά τον χαρακτήρα του «επιταφίου» του Λαζάρου, ενώ τα αυγά μέσα σ' αυτό αποτελούν το κατεξοχήν σύμβολο αναγέννησης και της νέας ζωής(Πούχνερ,2016:142). Ο Λάζαρος ανασταίνεται , αναδεικνύοντας τη νίκη της ζωής επί του Θανάτου και μετατρέπεται έτσι σε σύμβολο αναβλάστησης. Παραθέτω

---

<sup>93</sup> Θεοδώρου Στουδίτου, *Διδασκαλία χρονική τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου 9*, PG 99, 1700.

ενδεικτικά, αντίστοιχη περιγραφή απ' το χωριό Κρανία: «...Από βίωμα μου τονίζω ότι στα χρόνια πριν το 1959, μια βδομάδα πριν την Πασχαλιά, οργανώναμε τα κάλαντα. Ομάδες παιδιών, 5-7 άτομα, μέρες πριν επαναλαμβάνουμε τα κείμενα των τραγουδιών, φτιάχναμε τζομάκια(πασσάλους με προεξοχές)κανονίζαμε την ώρα και το σημείο αφετηρίας του χωριού. Πάντως, αρχίζαμε νωρίς να προλάβουμε τις άλλες παρέες, που οργανώνονταν και αυτές για περιοδεία στους μαχαλάδες...»(Γρηγόρης Αναγνώστης,2007: 149). Η πολυήμερη προετοιμασία των καλαντιστών λειτουργεί ως μυητική δοκιμασία, ενώ με την επιτυχή έκβαση του δρωμένου, που πρακτικά προσμετράται σε αβγά, το κάθε μέλος κατοχυρώνει την θέση του στην ομάδα και για την επόμενη χρονιά. Επί της βασιλείας Ζόγκου, σύμφωνα με μαρτυρίες κατοίκων, οι δάσκαλοι του σχολείου οργάνωναν διάφορες μεικτές παρέες αγοριών και κοριτσιών για την επιτέλεση των καλάντων.

Το ποιητικό κείμενο των καλάντων είναι ένα κράμα λόγιας βυζαντινής δημιουργίας και λαϊκού λόγου, ενώ τα τραγούδια ποικίλουν. Στα τοπικά κάλαντα του Λαζάρου εντάσσονται τραγούδια με κεντρικό θέμα την Ανάσταση του Λαζάρου αλλά και κάποια που αναφέρονται στα πάθη και την σταύρωση του Χριστού, που σε άλλες περιοχές λέγονται στο πλαίσιο του «μοιρολογιού της Παναγιάς» που επιτελείται κατά τον στολισμό του Επιταφίου, αλλά και σε κάθε δουλειά της Μεγάλη Βδομάδα. Σύμφωνα με την Μιράντα Τερζοπούλου(1998), «...Το ευρύτατα διαδεδομένο σ' όλο τον ελληνικό χώρο Μοιρολόι ή Καταλόι της Παναγιάς είναι ένα μεσαιωνικό μακροσκελές ομοιοκατάληκτο στιχούργημα λόγιας προέλευσης, αλλά εντυπωσιακά πλατιάς λαϊκής αποδοχής. Επηρεασμένο από τις σχετικές περικοπές των Ευαγγελίων και την υμνογραφία της εκκλησίας αποτελεί έναν ανθρωποκεντρικό αφηγηματικό θρήνο για τη μαρτυρική πορεία του Χριστού προς τον σταυρικό θάνατό του, ιδωμένη μέσα από τα μάτια και τα συναισθήματα της τραγικής του μάνας...»

Το τραγούδι που αναφέρεται στο γεγονός της Ανάστασης του Λαζάρου κατέγραψα ανήμερα του Λαζάρου το 2016 απ' τον παππού μου Θανάση Κώτση και απ' την γυναίκα του αδερφού του Μηλίτσα Κώτση τον Αύγουστο του 2017. Το ποιητικό κείμενο του τραγουδιού αναφέρεται στην ανακοίνωση του θανάτου του Λαζάρου απ' τις αδερφές του και στη θαυματουργική έγερση του απ' τον Χριστό με

σαφείς αναφορές στο βιβλικό κείμενο, όπως περιγράφεται στο Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο, κεφάλαιο 11.

*Ήρθεν ο Λάζαρος και τα Βαϊῶ  
Ήρθε ο Χριστός στη Βηθανία  
Τον εδέχτηκε η μάρθα κι η Μαρία  
Μάρθα που' ναι ο Λάζαρος και ο αδερφός σου  
Ο επιστήθιος φίλος δικός μου  
Ο Λάζαρος απέθανε, είναι απεθαμένος  
Τετραήμερο είναι θαμμένος  
Ο Λάζαρος δεν πέθανε, αλλά κοιμάται  
Αχ Χριστέ μου πήγαινε να τον σηκώσεις  
Και ξανά ζωή για να του δώσεις  
Και εκίνησε ευθύς για το μνήμα  
Έκλαψε πικρά, δεήσεις κάνει  
Και τον Λάζαρο ευθύς φωνάζει  
Λάζαρε, Λάζαρε για έβγα έξω  
Και ο Λάζαρος ευθύς εβγήκε  
Με τα σάβανα, σαβανωμένος  
Τα ματάκια του ήταν θλιμμένα.*

*Χάρηκαν πολύ οι οπαδοί του  
Και λυπήθηκαν οι άνομοι εχθροί του  
Οι εχθροί του Λάζαρου και του Χριστού μας  
Όπου τον εσταύρωσαν στου Γολγοθά τον τόπο  
Στις έξι της Παρασκευής μαζί με δυο κακούργους  
Στη μέση βάλαν το Χριστό και αυτοί απ' έκει απ' έκει  
Και ο κύριος Ιησούς Χριστός τριήμερος ανέστη*

*Οι τελευταίοι στίχοι με αναφορές στην Σταύρωση καταγράφηκαν μόνο απ' την κυρά Μηλίτσα ως συνέχεια του τραγουδιού.*

Τα κάλαντα αυτά λέγονταν κυρίως από μικρότερα παιδιά που δεν μπορούσαν να αποστηθίσουν το μακροσκελές τραγούδι για τα πάθη του Χριστού που θα παρουσιαστεί στη συνέχεια. Ο Λάζαρος επιστρέφοντας απ' τον κάτω κόσμο είναι θλιμμένος και κατά την παράδοση δεν χαμόγελασε ποτέ ξανά μέχρι τον θάνατό του, εξαιτίας των δεινών που είδε, άκουσε και βίωσε στην «φυλακή του Άδη». Εδώ αναδεικνύεται η γεωκεντρική αντίληψη που υπάρχει στο λαϊκό



φαντασικό για την αποτύπωση του κάτω κόσμου, αφού διαφοροποιείται απ' το επίσημο χριστιανικό δόγμα και ταυτίζεται με παγανιστικές δοξασίες. «...Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη ο κάτω κόσμος είναι μαύρος και αραχνιασμένος, το βασίλειο της Μαύρης Γης, όπου μετά το θάνατο πηγαίνουν και κατοικούν οι μαύροι νεκροί...» (Ε. Ψυχογιού,2008)

Τα «Πάθη του Χριστού», αλλά και αντίστοιχα «παινετικά» δίστιχα, κατέγραψα τον Αύγουστο του 2017 απ' την Μηλίτσα Κώτη, η οποία συμμετείχε προπολεμικά σε λαζαριάτικα κάλαντα με τους συμμαθητές της, υπό την καθοδήγηση του πατέρα της ο οποίος ήταν δάσκαλος στο οχτάχρονο σχολείο του Αλύκου.

1. Καλό είναι τ' άγιος ο θεός, καλό και να το ειπούμε
2. Όποιος το λέει χαίρεται κι όποιος τ' ακούει αγιάζει
3. Και όποιος καλοφρικόζεται παράδεισο να λάβει
4. Παράδεισο και λειτουργιά απ' τ' Άγιο μαναστήρι
5. Που λειτουργούν Αποστόλοι και ψάλτουν οι αγγέλοι
  
6. Κάτω στα Ιεροσόλυμα και στου Χριστού τον τάφο
7. Εκεί δέντρος δεν ήτανε, δέντρος φανερωθεί
8. Ο δέντρος ήταν ο Χριστός Και ρίζα η Παναγία
9. Και αυτά τα λιανοκλώναρα ήταν οι Αποστόλοι
10. Και αυτά τα φύλλα που πέφταν ήταν οι μαθητές του
11. Που μαρτυρούσαν και έλεγαν μα του χριστού τα πάθη
12. Χριστέ όταν σε σταύρωσαν οι άνομοι εβραίοι
13. Οι άνομοι και τα σκυλιά και οι τρισκαταραμένοι
14. Το Φαραώ διέταξαν περόνια για να φτιάξει
15. Του παν να φτιάξει τέσσερα, του παν να φτιάξει τρία
16. Και αυτός ο τρισκατάρατος πάνει και φτιάνει πέντε
17. Συ Φαραέ που τα φτιάξεις, εσύ να τα διατάξεις
18. Εγώ καλώς που τα φτιάξα, εγώ θα τα διατάξω
19. Τα δυο βάλτα στα πόδια του, τα άλλα τα δυο στα χέρια
20. Το πέμπτο το φαρμακερό, βάλτε το στην καρδιά του
21. Να τρέξει αίμα και νερό να πικραθεί η καρδιά του
22. Η Παναΐγια τ' άκουσε, λιποθυμιά της έρθε
23. Στάμνα νερό της ρίξανε, τρία κανάτια μόσχο
24. Και τρία νεροπότηρα για να της έρθει ο νους της
25. Αφού της έρθε ο λοϊσμός, αφού της έρθε ο νους της

26. Ζητεί μαχαίρια να σφαχτεί, γκρεμούς να πάει να πέσει  
 27. Ζητεί ποτάμια σιγαλά στη μέση για να πέσει  
 28. Χριστός αντιλήθηκε 'πο μέσα από τον τάφο  
 29. Μάνα μου μη σφάζεσαι, σφάζονται οι μανάδες όλες  
 30. Μανά μου μη γκρεμίζεσαι, γκρεμίζονται οι μανάδες όλες  
 31. Μανά μου μην πινήγεσαι, πινήγονται οι μανάδες όλες  
 32. Για πάρε τα χρυσόκλειδα, κλειδιά του παραδείσου  
 33. Επήρε τα χρυσόκλειδα, κλειδιά του παραδείσου  
 34. Και πήγε και σεργιάνισε τρεις μέρες και τρεις νύχτες  
 35. Βρίσκει το χάρο που' ρχέται, το χάρο καβαλάρη  
 36. Που χει τους νιους απ' τα μαλλιά, τους γέρους απ' τα γένια  
 37. Που χει και τα μικρά παιδιά στη σέλα αρμαθιασμένα  
 38. Που παίζουν το χρυσόμηλο και αλησμονούν μανάδες

Παρ' ότι εδώ δεν γίνεται προσπάθεια φιλολογικής προσέγγισης του ποιητικού κειμένου, έχει ενδιαφέρον να επισημανθούν κάποια ζητήματα που θίγονται στο τραγούδι. Οι πρώτοι πέντε σίχοι αποτελούν προοίμιο που τραγουδιέται πριν από διάφορα δίστιχα του «Λάζαρου». Στο τραγούδι αναδεικνύεται το πρόσωπο του Χριστού ως δέντρο, παραπέμποντας στην παραβολή της αμπέλου, όπως είναι γνωστή απ' τα βιβλικά κείμενα. Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο, το δέντρο εμφανίζεται εδώ ως κυρίαρχο σύμβολο της βλάστησης. Μάλιστα ο ίδιος προσθέτει πως σε αναβλαστικά δρώμενα της Άνοιξης τραγούδια με αναφορές σε διάφορα φυτά έχουν κεντρικό ρόλο στους πάνδημους χορούς. Ο Χριστός ως «η Ανάσταση και η Ζωή», όπως αναπαρίσταται στην υμνογραφία των ημερών, παραπέμπει στο δέντρο της ζωής, κυρίαρχο σύμβολο των οριακών στιγμών του χρόνου. Παράλληλα, το δέντρο συνδέεται με την κοινοτική αλληλεγγύη, αφού ο πλάτανος για τους παραδοσιακούς οικισμούς αποτελεί το κατεξοχήν σύμβολο ενότητας στον κεντρικότερο σημείο του οικισμού.

Η Παναγία αποτελεί το δεύτερο πρόσωπο που κυριαρχεί στο τραγούδι, ενώ στο λαϊκό φαντασιακό αναπαρίσταται ως εξιδανικευμένο σύμβολο της μητρότητας. Κατά την Χριστιανική παράδοση, η Παναγία ως ο ανθρώπινος παράγοντας στην ενσάρκωση του Θεού, ενέχει τον ρόλο του «μεσολαβητή» ανάμεσα στους δυο κόσμους. Όπως προκύπτει απ' τους τελευταίους στίχους του αγερμού, στην ίδια δόθηκαν τα κλειδιά του παραδείσου για να δει πώς ζουν οι νεκροί. Η εικόνα του

παράδεισου δεν παραπέμπει στην Χριστιανική κοσμοαντίληψη, αλλά σε προγενέστερες δοξασίες. Η Λυδάκη<sup>94</sup> παρατηρεί πως στα μοιρολόγια ο ψυχοπομπός Άγγελος μετατρέπεται σε σκοτεινό Χάροντα, που έρχεται στην γη και σκορπάει τον θάνατο. Τα δόγματα της χριστιανικής πίστης υποχωρούν και επικρατεί η οργή και η θλίψη για τα πρόσωπα που άδικα φεύγουν απ' την ζωή. Εδώ ο Παράδεισος μοιάζει περισσότερο με τον σκοτεινό κάτω κόσμο, όπου κυριαρχεί ο θάνατος και η δυστυχία, ενώ οι άνθρωποι είναι δέσμοι του Χάροντα των παγανιστικών δοξασιών. Σύμφωνα με τον Αυδίο(2017:148) οι ψυχές αποκτούν την ελευθερία να ανέβουν στον πάνω κόσμο για πενήντα μέρες, απ' την Ανάσταση μέχρι την γιορτή της Πεντηκοστής, γεγονός που αποδίδεται στην παρέμβαση της Παναγιάς. Η επιστροφή των νεκρών πραγματώνεται το Ψυχοσάββατο του «Ρουσαλιού», ενώ η παρουσία τους στην επάνω κόσμο, καθιστά τον μήνα Μάη μαρό.

Τα κάλαντα αυτά συμπληρώνουν διάφορα δίστιχα με προσωποποιημένες αναφορές στα μέλη της κάθε οικογένειας, ανάλογα με το φύλο, την ηλικία, το επάγγελμα και την θέση στην κοινότητα. Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο(2003: 160), αυτή η εθιμική εκδήλωση έχει χαρακτήρα αλληλογνωριμίας μεταξύ των μελών της κοινότητας, ενώ ταυτόχρονα συνδέεται με την κοινωνικοποίηση των νεότερων μελών και την γνώση των κοινωνικοοικονομικών δεδομένων της κάθε οικογένειας. Εδώ ένα παράδειγμα απ' τα «παινετικά» δίστιχα που έλεγαν σε οικογένεια με μικρό μωρό αρσενικού γένους:

*Ένα μικρό μικρούτσικο ,μικρό στη σαμαρίτσα  
Το λούζουν το χτενίζουνε, στο δάσκαλο το πάνε.  
Και ο δάσκαλος το καρτερεί με δυο κλωνιά του μόσχου  
Παιδί μου που' ν τα γράμματα, παιδί μου που' ν ο νους σου  
Τα γράμματα στις εκκλησίες και ο νους μου πέρα πέρα  
Πέρα πέρα και αντίπερα, πέρα στις μαυρομάτες  
Που χουν το μάτι σαν ελιά, το φρύδι σαν γαϊτάνι  
Και αυτό το ματοσίνορο σαν τούρκικο δοξάρι*

---

<sup>94</sup> Άννα Λυδάκη, *Ίσκιοι και Αλαφροΐσκιωτοι*, Παπαζήση, 2012, σελ 161

Η Κυριακή των Βαΐων, που στην περιοχή ονομάζεται και «Κυριακή της Δάφνης», λειτουργεί παραπληρωματικά με την «Έγερση του Λαζάρου», αφού η είσοδος του Χριστού στα Ιεροσόλυμα παραπέμπει στην νίκη του επί του θανάτου. Στο Αλύκου, οι νεόνυμφες που παντρεύτηκαν μέσα στον ίδιο χρόνο πήγαιναν ανήμερα του Λαζάρου κατά παρέες να μαζέψουν δάφνες, με την συντροφιά ενός άνδρα που συνήθως ήταν σύζυγος ή συγγενής τους. Ύστερα τις πήγαιναν στην εκκλησία για την κατασκευή των βαϊοφόρων, που μοιράζονταν, αφού διαβαστούν απ' τον παπά, ανήμερα της γιορτής. *«...Και για το σκοπό αυτό επιστράτευσε το άνθος της γυναικείας ηλικίας, τις νιόπαντρες της χρονιάς με μια μόνο ευχή και προσδοκία: η γονιμοποιός δύναμη και, που περικλείουν στο φύλλωμα τους τα αειθαλή κλαδιά, να μεταδίδεται και σ' αυτές...»*(Γ. Μέγας,2012:176). Με τις δάφνες αυτές οι κοπέλες χτυπιούνταν μεταξύ τους με το πέρας της λειτουργίας, μεταδίδοντας ομοιοπαθητικά υγεία και ευγονία, στο πλαίσιο της επαφιακής-απτικής μαγείας.

Τη Μεγάλη βδομάδα ξεκινούσαν οι προετοιμασίες για το πασχαλινό τραπέζι, το άσπρισμα του σπιτιού και της αυλής «για να τους βρει λαμπρούς η λαμπρή», ενώ την Μεγάλη Τετάρτη πήγαιναν στο παζάρι του Δελβίνου, που συνήθως μετετίθετο λόγω των εορτασμών του Μεγάλου Σαββάτου. *«...Από την Πέμπτη, πήγαιναν στο πλύμα ο κόσμος, έπλενε τα φορέματα τους. Τη Μεγάλη Πέμπτη μάζευαμε τα σκεπάσματα τα ρούχα που φορούσαμε, τα πλέναμε τη Μεγάλη Πέμπτη, να ήταν όλα πλυμένα. Έβαφαμε τα αυγά μας. Τα αυγά τώρα τούτοι θάφουν τη μεγάλη Πέμπτη μονάχα. Τα αυγά της Μεγάλη Πέμπτης δεν τα τσουγκρούσαμε. Δεν τσουγκριόντανε τα αυγά, ούτε τα έτρωγε.. έβαζαμε μετρημένα. Ήμασταν 7, έβαζαμε 8. Και για το κόνισμα ένα. Ενώ αυτά δεν τσουγκριόνταν. Βάφαμε ξανά το Σαββάτο...»*(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου).

Η Μεγάλη Πέμπτη αποτελούσε ορόσημο μέσα στην Μεγάλη βδομάδα, αφού το πένθος για το «θείο δράμα» εντείνεται σύμφωνα με το επίσημο τελετουργικό. Η μέρα αυτή αφιερωνόταν στο πλύσιμο των ρούχων και στο βάψιμο των αυγών, ενώ το κόκκινο χρώμα τους παραπέμπει στο αίμα του Χριστού, που χύθηκε την ημέρα αυτή κατά την σταύρωση. Το αυγό θα μείνει στο καντήλι για έναν χρόνο μέχρι το

επόμενο βάψιμο των αυγών, ως γονιμικό σύμβολο και αναπαράσταση της νίκης επί του θανάτου. Η ιερότητα της ημέρας αναδεικνύεται και απ' την απαγόρευση του τσουγκρίσματος των αυγών που βάφτηκαν την ημέρα εκείνη, ενώ αυτά έχουν χαρακτήρα ευλογίας για κάθε μέλος της οικογένειας. Το Μεγάλο Σάββατο μετά την πρώτη Ανάσταση έβαφαν ξανά αυγά, τα οποία και θα τσούγκριζαν. Η καθαρότητα των ρούχων, εκτός από πρακτική σημασία, παραπέμπει και στην συμβολική καθαρότητα που επιδιώκεται για την συμμετοχή στην πασχαλιάτικη λειτουργία.

Η Μεγάλη Παρασκευή αφιερώνονταν στην περιποίηση των μνημάτων και στις τιμές των νεκρών, καθώς μετά την τελετή της «Αποκαθήλωσης» σύμφωνα με το ορθόδοξο δόγμα ο Ιησούς βρίσκεται «εις την Άδου Κάθοδο» και συναντά τις ψυχές. *«...Μεγάλη Παρασκευή το χάμε έθιμο να καταλάβεις, πήγαιναμε, καθέριζαμε τα μνήματα, τους έβαναμε δάφνες, λουλούδια. Μην τηράς τώρα που έχουμε μνήματα μαρμαρένια. Παλιά ήτανε στο χώμα τελείως. Τα βρήκα και εγώ. Πηγαίναμε λουλούδια της Αγιά Παρασκευής που ρίναμε στον επιτάφιο, πήγαίναμε και στα μνήματα. Κατόπιν την Κυριακή που έρχονταν, πήγαιναμε στην εκκλησία, μάζευαμε λουλούδια στο δρόμο και με δάφνη, τους έβαναμε...»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)*

Στο Αλύκου και στην ευρύτερη περιοχή του Βούρκου, ο κώδικας του πένθους είναι απαράβατος, ενώ οι γυναίκες συνδέονται άρρηκτα με την τιμή των νεκρών, μέχρι το τέλος της ζωής τους. Το πένθος σωματοποιείται, δημιουργώντας έτσι έναν κώδικα επικοινωνίας μεταξύ των μελών της κοινότητας<sup>95</sup>, που εδράζεται σ' αυτό που ονόμασε ο Bourdieu(1986) πολιτισμικό κεφάλαιο ενός τόπου. Το σύνολο δηλαδή των νοοτροπιών, των συμβόλων, των συλλογικών αναπαραστάσεων και των πολιτισμικών πρακτικών, που συγκροτούν την κληρονομιά μιας συλλογικότητας.

Σύμφωνα με τον ίδιο, η πρώτη μορφή πολιτισμικού κεφαλαίου εκφράζεται διαχρονικά μέσω του σώματος. Οι γυναίκες του Βούρκου μετά τα 45 μαυροντύνονταν, ακόμη και αν δεν είχαν χηρέψει. Η συζυγία μετά τον πρώτο χρόνο του γάμου καθώς και ο ρόλος της μητρότητας αποτελούσαν καθοριστικούς παράγοντες για τον ενδυματολογικό κώδικα της γυναίκας, αφού η ίδια από «νύφη» μετατρέπεται πλέον σε «γυναίκα» και εντάσσεται σε μια νέα κοινωνική κατηγορία. Μέχρι και σήμερα στο Αλύκου, οι γυναίκες άνω των 65 ετών φορούν μαύρους

---

<sup>95</sup> Ν. Σερεμετάκη, *Η τελευταία λέξη. Στης Ευρώπης τα άκρα*, Νέα σύνορα, 1994, σελ 138

αλατζάδες και μαύρο μαντήλι «γάζα», περίτεχνα δεμένο ανάλογα με την εποχή. Φαίνεται βέβαια να υπάρχει διαβάθμιση στο πένθος, αφού η απώλεια του συζύγου ή του παιδιού είναι πιο σημαντική απ' την απώλεια των γονιών, ιδιαίτερα αν βρίσκονται σε προχωρημένη ηλικία. Εκτός απ' την σχέση συγγένειας λοιπόν, εκφράζεται διαφοροποίηση και ανάλογα με την ηλικία του θανόντος.

Ο θάνατος συνιστά σημαντική «κοινωνική κρίση», αφού οδηγεί τον θανόντα και το ευρύτερο συγγενικό του περιβάλλον σε μια μετάβαση, από μια κοινωνική κατάσταση σε μια άλλη. Η οριακότητα, λοιπόν, που χαρακτηρίζει την περίοδο του πένθους, συνδέεται με μια σειρά τελετουργικών πρακτικών που στοχεύουν στην ομαλή ένταξη του νεκρού στον «κάτω κόσμο», αλλά και την βαθμιαία επανένταξη της οικογένειάς του στην κανονική ζωή. Η μη τήρηση των καθορισμένων πρακτικών, συνιστά δομική κρίση ανάμεσα στους δυο κόσμους, ενώ παράλληλα δημιουργούνται υπερφυσικές αφηγήσεις που δαιμονοποιούν τον νεκρό, ο οποίος κατατρέχει τους οικείους που δεν απέδωσαν τις ανάλογες τιμές<sup>96</sup>. Σύμφωνα με την Du Bullay<sup>97</sup>, η απειλή που εγείρεται για την μη ομαλή ένταξη του νεκρού και το επερχόμενο βρικόλακισμα, διασφαλίζει αφηγηματικά την πρόνοια των νεότερων προς τους μεγαλύτερους, ως πρότυπο επιθυμητής συμπεριφοράς στο πλαίσιο της κοινότητας.

Την ευθύνη, λοιπόν, των νεκρών έχουν κατά κύριο λόγο οι γυναίκες, οι οποίες στο Αλύκου κάθε Κυριακή ανάβουν το καντήλι των νεκρών της οικογένειας και μοιρολογούν τα στενά συγγενικά πρόσωπα. Την Μεγάλη Παρασκευή, λίγο πριν το κορυφαίο γεγονός της Ανάστασης, στόλιζαν τους τάφους με λουλούδια απ' τον επιτάφιο και δάφνες απ' την ημέρα των Βαΐων, αλλά και όσες μάζεψαν για να αποδοθούν ως ευλογία απ' τον Ιερέα το πρωινό του Σαββάτου, στην πρώτη Ανάσταση. Ο Μέγας(2012:192) παρατηρεί πως είναι κοινή πίστη ότι οι ψυχές των νεκρών λυτρώνονται με την κατάβαση του Σωτήρα στον Άδη, «ξανασαίνουν και αυτές και βγαίνουν πάνε στα λουλουδάκια». Τα λουλούδια του επιταφίου συνήθως τα χρησιμοποιούσαν ως ευλογία στα οικιακά θυμιατήρια, αλλά και στο εικονοστάσι. Ο στολισμός των νεκρών τους με τα λουλούδια που στόλισαν τον νεκρό Χριστό,

---

<sup>96</sup> Ε. Αυδίκος, *Λαϊκή πίστη και κοινωνική οργάνωση*, Πεδίο, 2013, σελ 77

<sup>97</sup> J. du Bullay, "The Greek vampire: A study of cyclic symbolism in marriage and death", Επιμ. Dundes, *The Vampire. A casebook*, The university of Wisconsin Press, 1998, σελ 85-108

αναδεικνύει τον επιτάφιο θρήνο της Μεγάλης Παρασκευής ως θρήνο προς ένα οικείο τους πρόσωπο. Παράλληλα τα «θαυματουργά» λουλούδια και οι ευετηρικές δάφνες πάνω στα μνήματα, ως σύμβολα της αναγέννησης, λειτουργούν ως «μέσα» που θα συντελέσουν στην ανάσταση των νεκρών αλλά και ως σύμβολα της επιβολής της ζωής επί του θανάτου, ακόμη και στον κυρίαρχο χώρο των νεκρών.

Το βράδυ της ίδιας μέρας, μετά την λειτουργία του Επιταφίου γίνονταν λιτανεία περίξ του ναού. Ο επιτάφιος δεν ήταν δυνατόν να λιτανευτεί και στα τέσσερα χωριά της ενορίας, εξαιτίας των μεγάλων αποστάσεων, έτσι η λιτανεία γίνονταν τρεις φορές γύρω απ' τον ναό με αντίστοιχες δοξολογίες. Αυτή η κυκλική λιτανεία παραπέμπει στο «γκαίνιασμα», στον καθαγιασμό δηλαδή του χώρου. Η τελετουργική περιάρωση του δομημένου χώρου της κοινότητας, αποτελεί πρακτική ευρύτερα διαδεδομένη στις αγροτικές κοινότητες. Απώτερος σκοπός της τελετουργίας είναι η περιχαράκωση του χώρου για την προστασία απ' το κακό<sup>98</sup>, καθώς ο εσωτερικός χώρος ταξινομείται στην σφαίρα του ιερού, σε αντίθεση με ότι βρίσκεται έξω από αυτόν που παραπέμπει στο κακό.

Έξω απ' τα όρια της κοινότητας, στους αταξινομήτους αγριότοπους κατοικούν οι δαίμονες, οι οποίοι σύμφωνα με τον Stewart(:2008, 159-166) κατά την διάρκεια του χρόνου «βεβηλώνουν» τον χώρο της κοινότητας, ακόμη και τον ναό, απ' τον οποίο αποχωρούν όταν ο παπάς αναφωνήσει «Τας θύρας, τας θύρας...». Σύμφωνα με τον ίδιο ο αποτροπαϊκός κύκλος, ως το σύμβολο της ολοκλήρωσης, συντελεί στην ολοκλήρωση της τελετουργίας, αφού η συμβολική νοητή κατασκευή του παραπέμπει στον δακτυλιοειδή οικισμό. Έτσι ο ναός, που στην πορεία του χρόνου έχει χάσει την ιερότητά του, επανακαθαγιάζεται, ενώ παράλληλα οι συμμετέχοντες γίνονται φορείς της ιερότητας, μετέχοντας στην πομπή.

Παρ' ότι δεν επιτελούνταν λιτάνευσή του κυρίως οικισμού με το σώμα του επιταφίου, η χωρική διάβαση των ενοριτών κατά την επιστροφή τους απ' τον ναό στον οικισμό, μέσω του «σοκακιού» κάτω απ' τον μαχαλά της «Ράχης», αποτελεί μια αντίστοιχη διαβατήρια τελετουργία που συντελεί στην συμβολική καθαγίαση του οικισμού. Η μαζική επιστροφή των κατοίκων του Αλύκου στο χωριό υπό το φως των κεριών που βαστούσαν και κατά την διάρκεια της λιτανείας του επιταφίου

---

<sup>98</sup> Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσεάς, 1991, σ. 23.

συνιστά μια ιερά πομπή, ενώ το πέρασμά τους απ' το «αλώνι» που στήνονταν ο χορός για τους «ντόπιους» μετά τον κοινό χορό στην εκκλησία τις μέρες της Πασχαλιάς, ενισχύει αυτή την διαπίστωση.

Πριν την λιτανεία λάμβανε χώρα μεταξύ των ενοριτών πλειστηριασμός για το Σταυρό, ενώ το Μεγάλο Σάββατο εκπλειστηριάζονταν η εικόνα της Αναστάσεως. Ο πλειοδότης αποκτούσε το δικαίωμα να φέρει το αντίστοιχο ιερό αντικείμενο κατά την διάρκεια της τελετουργίας, ενώ με το πέρας της λειτουργίας αυτό επέστρεφε στον ναό. Συνήθως στον πλειστηριασμό συμμετείχαν όσοι είχαν κάποιο οικογενειακό πρόβλημα υγείας, καθώς λογίζονταν ως τάμα.

*«...Τότε εμείς δημοπρασία ήλεγαμε, ήταν όλος ο κόσμος στην εκκλησία, εσύ ήλεγες 100.000, εγώ ήλεγα 150. Όποιος να λέγε το περισσότερο. Ήταν περίφημο. Αυτό ήταν το πιο καλύτερο. Γουστότιο πράγμα. Τώρα δεν γίνεται. Τώρα λέω εγώ στην επιτροπή πριν κάτι μέρες. Τότε πήγα να πάρω εγώ το σταυρό, το σταυρό δεν τον πήρα, τον πήρε ο Τάκη Μπώρος, που είχε και αυτός για το παιδί του ταχτεί και εγώ πήρα την εικόνα...»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)*

Οι εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί ήταν ένας τελετουργικός τρόπος ενίσχυσης των ενοριακών ταμείων για τα έξοδα του ιερέα, των ψαλτών και του ναού, στο πλαίσιο του κοινοτικού συστήματος, μετά τις μεταρρυθμίσεις του Οθωμανικού κράτους, που είναι γνωστές ως Tanzimat<sup>99</sup>. Παράλληλα η διεκδίκηση του ιερού αντικειμένου εντάσσεται στα «δαπάνες γοήτρου», καθώς προσέδιδε ιδιαίτερο κύρος στον πλειοδότη αλλά και στην κοινότητα απ' την οποία καταγόταν, καθώς στην Αγία Βαρβάρα εκκλησιάζονταν οι κάτοικοι απ' τα τέσσερα όμορα χωριά που προαναφέρθηκαν. Μετά το 1990 και την επάνοδο της θρησκείας στην περιοχή, ο πλειστηριασμός σύμφωνα με τις περιγραφές καταργήθηκε και πλέον τα ιερά αντικείμενα δίδονται μέσω προσunenνόησης με την εκκλησιαστική επιτροπή.

---

<sup>99</sup> Μ. Βαρβούνης, «Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί: συμπληρωματικά στοιχεία από την Ήπειρο», *Λαογραφία* 43 (2013-2016), σ. 487-490.



## **Η Ανάσταση του «Θνήσκοντος Θεού»: Πασχαλιάτικα δρώμενα, τελετουργικός χορός και κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας.**

Η Πασχαλιά αποτελεί την μεγαλύτερη θρησκευτική γιορτή στην Ορθόδοξη παράδοση, ενώ στο πλαίσιο της «παραδοσιακής» κοινωνίας τοποθετείται στην κορυφή των θρησκευτικών πανηγυριών. Η λέξη Πάσχα σημαίνει πέρασμα και προέρχεται απ' το Αιγυπτιακό Πισάχ, γιορτή για την ανοιξιάτικη ισημερία. Για τους Εβραίους το Πάσχα σηματοδοτεί την διάβαση απ' την δουλεία στην απελευθέρωση, ενώ τιμάται ως γιορτή που εκφράζει την αναγέννηση της φύσης<sup>100</sup>. Στην Χριστιανική παράδοση το Πάσχα εκφράζει εξίσου ένα «πέραςμα» μια «διάβαση» απ' τον θάνατο στην ζωή.

Η Ανάσταση του Χριστού, συγκροτεί το σωτηριολογικό και τελεολογικό μήνυμα της χριστιανικής θρησκείας, ενώ στην σφαίρα της λαϊκής λατρείας αποτελεί την κορυφαία ευγονική γιορτή της Άνοιξης. Ο Χριστιανισμός δανειζόμενος πολιτισμικά μοτίβα από προγενέστερες παγανιστικές δοξασίες, εκφράζει μια πανανθρώπινη ανησυχία γύρω απ' τον θάνατο, ενώ παράλληλα εισάγει μια νέα κοσμοαντίληψη. Παρ' ότι υιοθετεί σχήματα απ' τον κυκλικό χρόνο των «παραδοσιακών» κοινωνιών, η Ανάσταση του Χριστού εισάγει μια γραμμική αντίληψη για τον κόσμο(Αυδίκος,2017:144). Ο παλιός κόσμος δεν καταστρέφεται για να δημιουργηθεί ως ίδιος απ' την αρχή σε μια αέναη κυκλική πορεία, όπως συμβαίνει στο αφηγηματικό μοτίβο του «κατακλυσμού». Η Γέννηση και η Ανάσταση του Χριστού σηματοδοτούν την ρήξη με τον παλιό κόσμο και αφηγηματικά στοχεύουν στην κατασκευή ενός νέου κόσμου εκ θεμελίων.

Το αφηγηματικό μοτίβο του «θνήσκοντος θεού», που θανατώνεται και στην συνέχεια αναγεννάται, συναντάται οικουμενικά σε γιορτές με κύριο άξονα την βλάστηση της γης. Ο Frazer(1966:205-271) στον τρίτο τόμο του «Χρυσού κλώνου» κάνει λόγο για την ετήσια θανάτωση του δαίμονα της βλάστησης που παραπέμπει στην θανάτωση του ήρωα-βασιλιά. Σύμφωνα με τον ίδιο, ο «εξανθρωπισμένος Θεός» στην πορεία του χρόνου μαιίνεται εξαιτίας της ανθρώπινης ενσάρκωσής του

---

<sup>100</sup> Ε. Αυδίκος, *Εορταί και πανηγύρεις*, Επίκεντρο, 2017, σελ 146

και ο θάνατος συντελεί στην θανάτωση του βέβηλου χαρακτήρα που έχει αποκτήσει ως άνθρωπος. Στον αρχαιοελληνικό κόσμο, ο Άδωνις και ο Διόνυσος τοποθετούνται στο επίκεντρο αυτών των δοξασιών, ενώ αφηγηματικά παραπέμπουν σε μοτίβα που συναντώνται στους πολιτισμούς της Μεσοποταμίας.

Στην κοινότητα Αλύκου και στα όμορα χωριά, η Πασχαλιά κατείχε τον ρόλο του κυρίαρχου θρησκευτικού πανηγυριού στον κύκλο του χρόνου, ενώ ο εορτασμός της ήταν πολυήμερος, γεγονός που αποτυπώνεται στην τοπική παροιμία «Τρεις το Πάσχα, τρεις τα φώτα, τέσσερις το Μέγα Πάσχα». Μέχρι την Τρίτη της Πασχαλιάς, τα χωριά Αλύκου, Τσαούσι, Τρέμουλη και Κασημελάημπεη(Νεοχώρι) γιόρταζαν με κοινό χορό στο χοροστάσι της Αγίας Βαρβάρας, ενώ την Παρασκευή της Ζωοδόχου Πηγής πανηγύριζε η εκκλησία του Αγίου Βασιλείου στο χωριό Τσαούσι, με συμμετοχή και των τεσσάρων χωριών.

*«...Πανηγύρι γέρονταν το Πάσχα το Μέγα, που το λένε και πέρα. Το κάναμε στην Αγία Βαρβάρα. Κινούσαμε απ' την Κυριακή της Ανάστασης μέχρι την Τρίτη το απόγευμα.(...) Κατόπι την Παρασκευή μετά το Πάσχα, γιορτάζαμε το όνομα Άγιο Βασίλη. Ήταν μέσα στις τέσσερις γιορτές του Πάσχα. Το Μέγα Πάσχα, πιάνεται η Κυριακή, η Δευτέρα, η Τρίτη και η Παρασκευή. Η Παρασκευή ήταν η τέταρτη μέρα του Πάσχα...»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)*

Οι Πασχαλιάτικοι χοροί στο προαύλιο του ναού έχουν ιδιαίτερη τελετουργική αξία, αφού εκφράζουν το στοιχείο της ανανέωσης του χρόνου, συντελούν στην κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας και ως προάγγελοι των θερινών πανηγυριών, συνιστούν δρώμενα συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας(Νιτσιάκος,2003:163). Βέβαια οι χοροί της Πασχαλιάς έχουν εκτός από λατρευτικό και κοινωνικό χαρακτήρα, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, αφού το εορταστικό πλαίσιο λειτουργούσε ως ορόσημο για την επιλογή νύφης, την σύναψη κουμπαριών και συμπεθεριών, αλλά και την δημιουργία αδελφοποιτών και βλάμηδων αντίστοιχα για τις γυναίκες και τους άντρες.

Η εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας όπως φάνηκε και παραπάνω, συνιστά εκτός από «ιεροτοπία» και μνημονικό τόπο για τα χωριά της ενορίας. Ο ναός εκφράζει την αλληλεγγύη μεταξύ των ενοριτών, ενώ παράλληλα αποτελεί κυρίαρχο χώρο στην συγκρότηση και αναπαραγωγή της κοινωνικής μνήμης. Εκεί δεν συνυπάρχουν απλά τα τέσσερα χωριά αλλά και οι νεκροί πρόγονοι των κοινοτήτων, καθώς το χοροστάσι

βρίσκεται πολύ κοντά στα μνήματα. «..Εμείς να σου πω Θάνο μου, τα μνήματα ήτανε στα πόδια μας, αλλά δέκα μέτρα πιο πέρα χορεύαμε, ας ήταν οι ανθρωποι μας στο χώμα. Τα χαμε αυτά τα κοινωνικά. Χόρευαν ο κόσμος και τη Δευτέρα το πρωί και το απόγευμα και την Τρίτη το πρωί..»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου) Η «ετεροτοπία» του νεκροταφείου, παρ' ότι βρίσκεται έξω απ' τον κυρίως οικισμό, κατέχει ιδιαίτερη σημασία στην συμβολική συγκρότηση της κοινότητας. Ο εορτασμός και οι χοροί των ζώντων πλάι στους κεκοιμημένους, διασφαλίζουν την συνεχή επικοινωνία των δυο κόσμων και εκφράζουν την ιστορική συγκρότηση της κοινότητας, αναπαράγοντας παράλληλα το «μυθικό» παρελθόν της.

Η τελετουργική σημασία του πάνδημου χορού της Πασχαλιάς εκφράζεται και απ' τα μορφολογικά χαρακτηριστικά του μουσικοχορευτικού φαινομένου. Ο χορός δομείται ιεραρχικά με βάση την ηλικία, αλλά και την ημερομηνία του γάμου για τις γυναίκες. «..Περούσε η Πασχαλιά, Δευτέρα, Τρίτη γένονταν στην Αγιά Βαρβάρα. Με χορούς τραγούδια. Έπαιραμε ψωμί το μεσημέρι και τ' απόγευμα όλοι. Μαζεύονταν όλοι οι γερόντοι, οι άντρες και όλες μια σειρά οι γυναίκες, μια σειρά οι άντρες. Πρώτα οι άντρες, μετά οι γυναίκες με το στόμα. Και χόρευαν και οι νυφάδες. Κατά ηλικία οι νυφάδες, όπως ήταν παντρεμένες. Άντρες και γυναίκες με ηλικία. Δεν μπορούσες εσύ να πήγαινες στην κορφή και εγώ στο τέλος..» (Γρηγόρης Γκούντης, Τσαούσι).

Η ηλικία καθώς και ο γάμος συνιστούν κυρίαρχες αναλυτικές κατηγορίες για την κατασκευή και αναπαραγωγή των έμφυλων ταυτοτήτων και των κοινωνικών ρόλων στην κοινότητα. Στην περιοχή οι ηλικίες αποτυπώνονται λεκτικά ως εξής: Οι ηλικιωμένοι αποκαλούνται «γερόντοι», οι παντρεμένοι αποκαλούνται «άντρες», ενώ οι ανύπαντροι και οι μικρές ηλικίες «παιδιά». Αντίστοιχα, οι ηλικιωμένες αποκαλούνται «μπάμπες», οι παντρεμένες «περασμένης» ηλικίας «γυναίκες», οι νεόνυμφες που παντρεύτηκαν μέσα στον ίδιο χρόνο «νυφάδες» ενώ οι ανύπαντρες και οι μικρότερες σε ηλικία «κορίτσια».

Οι άντρες προΐστανται του χορού, ενώ οι γυναίκες ακολουθούν τον κύκλο των αντρών είτε ξεχωριστά, είτε πιάνοντας η πρώτη γυναίκα τον τελευταίο άντρα με ένα μαντήλι και ποτέ με γυμνό χέρι. Μάλιστα συνήθιζαν να τοποθετούνται συγγενείς στο τέλος του ενός κύκλου και στην αρχή του άλλου, για την αποφυγή παρεξηγήσεων, διαφορετικά πολύ δύσκολα δέχονταν κάποια γυναίκα να πιαστεί με

άντρα ακόμη και με το μαντήλι. Η αυστηρότητα των ηθών και ο απαράβατος νόμος της τιμής για μια γυναίκα μπορούσε να την οδηγήσει πολύ εύκολα στην κατάκριση και στο να θεωρηθεί «τρελή» με άσχημα αποτελέσματα. Η θέση αντρών και γυναικών στο χορό, καταδεικνυε και την κοινωνική θέση τους που προσδιορίζονταν έμφυλα στην κοινότητα. Οι άντρες ως μπροστάρηδες καθόριζαν την πορεία του χορού και μια σειρά από αυτοσχεδιαστικές φιγούρες εξύψωναν το κοινωνικό κύρος τους. Οι γυναίκες ακολουθούσαν τους άντρες και καταξιώνονταν κοινωνικά μέσα απ' την οικογένειά τους, ακολουθώντας πιστά τον σύζυγο. Οι ίδιες όφειλαν να χορεύουν ταπεινά σε απόλυτη αρμονία με τον κύκλο των αντρών, σε αντίθεση με τους άνδρες που δικαιούνταν να «ξεφύγουν».

*«..Υστερα σηκώνονταν στον χορό. Μπροστά οι άντρες και πίσω οι γυναίκες. Γένονταν χωριστοί οι χοροί εννοείται. Είτε και έσμιγαν εκεί που τελείωναν οι άντρες έσμιγαν οι γυναίκες. Αλλά ποτέ χωρίς μαντήλι να μη έσμιγαν τα χέρια. Δεν έπρεπε να την πιάκεις απ' το χέρι, δεν επιτρέπονταν. Τραγουδούσαν και χόρευαν με το στόμα, χωρίς όργανα...»*(Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου)

Παρά ταύτα, οι γυναίκες κατέχουν κυρίαρχο ρόλο στην πασχαλιάτικη τελετουργία, αφού είναι αυτές που καλούνται να αναπαράγουν συμβολικά την κοινότητα με την δυναμική της γονιμότητας, με την οποία είναι επιφορτισμένες βιολογικά και κοινωνικά. Ιδιαίτερα σημαντικός είναι ο ρόλος των ηλικιωμένων γυναικών αλλά και των «νυφάδων», των νεοεισαχθέντων δηλαδή στον έγγαμο βίο, που συγκροτούν ξεχωριστή κοινωνική κατηγορία στο πλαίσιο της κοινότητας. Ο πρώτος χρόνος του έγγαμου βίου λειτουργεί ως μνητική περίοδος για τις γυναίκες, αφού οι ίδιες καλούνται να παίξουν σημαντικότερο ρόλο στις διάφορες τελετουργίες, μυσούμενες μέσω της επιτέλεσης. Παράλληλα, η οριακότητα που της χαρακτηρίζει ως νεοεισαχθείσες στην κοινωνική κατηγορία αυτή, προσδίδει επιπλέον τελετουργική δυναμική στην επιτέλεση.

Τα όργανα απουσίαζαν πλήρως απ' την τελετουργία της Πασχαλιάς, καθώς οι επιτελεστές χόρευαν «με το στόμα» ομαδικά και αντιφωνικά για δυο-τρεις ώρες πρωί και βράδυ μετά την λειτουργία. Τραγουδούσαν άλλοτε πρώτα οι γυναίκες και επαναλάμβαναν οι άνδρες και άλλοτε αντίστροφα, ενώ στην κορυφή του χορού τοποθετούνταν κάθε φορά άλλο πρόσωπο που επέλεγε το τραγούδι που θα «πάρει» ο κύκλος. Οι νεότεροι σε ηλικία δεν μπορούσαν να είναι πρωτοχορευτές

στον κύκλο, ενώ όσοι τοποθετούνταν στην αρχή του χορού ήταν πρόσωπα κύρους για την κοινότητα. Στον χορό εκφράζονταν όλες οι ιεραρχήσεις της κοινότητας, αφού οι εκπρόσωποι της εξουσίας(δημογέροντας, δάσκαλος, παπάς) κατείχαν προνομιακή θέση στον κύκλο, ενώ παράλληλα το χοροστάσι μετατρέπονταν σε τόπο διαπραγμάτευσης του προσωπικού και κοινοτικού γοήτρου.

Ένας καλός πρωτοχορευτής ή τραγουδιστής κατείχε προνομιακή θέση στην επιλογή συντρόφου, ενώ μια γυναίκα που χόρευε καλά ή ήταν καλλίφωνη γίνονταν το επίκεντρο του θαυμασμού και καλό παράδειγμα «ζηλευτής» νύφης. Μάλιστα οι ηλικιωμένες, όταν έβγαιναν απ' τον χορό, κάθονταν όλες μαζί όρθιες μπροστά απ' τους χορευτές, παρατηρώντας και σχολιάζοντας τις χορευτικές επιδόσεις αλλά και την συμπεριφορά των συμμετεχόντων, επιλέγοντας παράλληλα νύφες. Παραθέτω εδώ ένα απόσπασμα του Ανδρέα Ζαρμπαλά(2007:75), που περιγράφει πολύ παραστατικά τον χορό της Πασχαλιάς στο Αλύκου, αναδεικνύοντας το τοπικό ήθος και ύφος: *«Μια εικόνα πρωταγωνιστή του χορού διατηρώ ανεξίτηλα στη μνήμη μου από λαογραφική δραστηριότητα στο χωριό Αλύκου του Βούρκου. Οι Βουρκάρηδες έχουν κάτι βαρύ στην εμφάνιση και γενικά στη συμπεριφορά τους. Περισσότερο, το στοιχείο αυτό εκδηλώνεται όταν μπαίνουν στο χορό. Ο κορυφαίος, ένας άντρας με αδρά χαρακτηριστικά, γεροδεμένος και με μέτριο ανάστημα έριχνε το χορό του Δήμου με λιτές κινήσεις και τέτοια σοβαρότητα, που δεν επιδεχόταν ούτε ελάχιστη αμφιβολία ότι εκείνη τη στιγμή δεν βρισκόταν σε χοροστάσι, ούτε στην άπλα του μεγάλου κάμπου του..»*

Ο χορός ξεκινούσε με το θρησκευτικό τραγούδι «Σήμερα Χριστός ανέστη» που συναντάται πανελληνίως σε διάφορες παραλλαγές, ενώ οι μπάμπες ήταν αυτές που «παίρναν» το πρώτο τραγούδι. Το τραγούδι είναι σε ρυθμό τρίσημο, ενώ χορεύονταν στα τρία ή στα δύο όπως τα περισσότερα τραγούδια της Πασχαλιάς και αποδίδονταν με τον πολυφωνικό τρόπο τραγουδίσματος που επικρατεί στην περιοχή<sup>101</sup>. Επ' ευκαιρία να προσθέσω εδώ πως οι πληροφορήτριες μου με δυσκολία αναγνώριζαν τον όρο «πολυφωνικό τραγούδι» και συνήθως αναφέρονταν σε αυτό ως «τραγούδι με ίσο».

*Σήμερα μωρέ γιαγιές μου, σήμερα Χριστός ανέστη*

---

<sup>101</sup> Βλέπε περισσότερα, Κ. Λώλης, *Το Ηπειρώτικο πολυφωνικό τραγούδι*, Γιάννενα, 2006

*Και αύριο μωρέ γιαγιές μου και αύριο αληθώς ανέστη.*

*Σήμερα μωρέ γιαγιές μου, σήμερα και οι παπάδες*

*Σήμερα και οι παπάδες στέκονται σαν δεσποτάδες*

*Σήμερα τα παλικάρια, στέκονται σαν τα λιοντάρια*

*Σήμερα και οι νυφάδες, είναι σαν τις μαντζουράνες*

*Σήμερα και οι γερόντοι, στέκονται σαν οι αρχόντοι*

*Σήμερα και τα κορίτσια, στέκονται σαν κυπαρίσσια*

*Σήμερα και τα παιδιά παίζουνε τα ρούγκουλα...*

Στο τραγούδι είναι εμφανής η κοινωνική ιεράρχηση που αναπαράγεται με τον χορό, καθώς και τα στερεοτυπικά αισθητικά πρότυπα που επικρατούν στην κοινότητα για την κάθε κοινωνική κατηγορία. Το τραγούδι ανακοινώνει την Ανάσταση ως κορυφαίο γεγονός για την κοινότητα, που τέμνει τον χρόνο, καθώς την ημέρα αυτή η κοινότητα σύσσωμη συμμετέχει στον εορτασμό «ανακαινισμένη» και εξιδανικευμένη. Όλες οι κοινωνικές κατηγορίες αναδεικνύονται μέσα απ' το στοιχείο της υπερβολής, αφού ακόμη και οι παπάδες «στέκονται σαν δεσποτάδες». Η επαναλαμβανόμενη σε κάθε στίχο επωδός «μωρέ γιαγιές μου», που λειτουργεί ως τσάκισμα στο τραγούδι, εκφράζει την κορυφαία θέση των ηλικιωμένων γυναικών στην τελετουργία, ρόλος ευρύτερα διαδεδομένος σε ανάλογες ευετηρικές τελετές<sup>102</sup>. Οι γηραιότερες είναι αυτές που καλούνται να μυήσουν τις νεότερες στον αξιακό κώδικα της κοινότητας και ιδιαίτερα στις μαγικοθρησκευτικές τελετουργίες, αφού ακόμα και το ξεμάτιασμα οι περισσότερες στην κοινότητα το μάθαιναν απ' τις πεθερές τους. Οι αναπαραστάσεις της γυναίκας στο τραγούδι, παραπέμπουν σε διάφορα δέντρα και λουλούδια, που αναδύονται ως ευγονικά σύμβολα σε διάφορα αναβλαστικά δρώμενα(Νιτσιάκος,2003:162).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει και ο τελευταίος στίχος που παρατίθεται εδώ, καθώς στο τραγούδι προσέθεταν αρκετά αυτοσχέδια δίστιχα. Εδώ γίνεται αναφορά στα «ρούγκουλα», ένα παιδικό παιχνίδι που παιζόταν την Κυριακή του Πάσχα. Τα παιδιά σιγμάτιζαν τα αυγά τους για να τα αναγνωρίζουν και τα έβαζαν σε μια κατηφόρα να τρέξουν. Το αυγό που θα έφτανε πρώτο στο τέλος της κατηφόρας

<sup>102</sup> Βλ Κ. Τσαγγαλάς, *Τα γυναικεία Πασχαλιάτικα τραγούδια σε μια Θεσσαλική κοινότητα*, Γιάννινα 1981

κέρδιζε τα υπόλοιπα και ο νικητής έπαιρνε τα αυγά των υπολοίπων ως νικητήριο έπαθλο. Το έθιμο αυτό έχει ιδιαίτερα ευγονικό χαρακτήρα, αφού η επαφή του αυγού με τη γη καλείται να επιφέρει συμβολικά την αναβλάστηση της. Παράλληλα προσεγγίζοντας αυτή την πρακτική ως αγώνισμα που αφορούσε κυρίως τα αγόρια της κοινότητας, θα λέγαμε πως εντάσσεται στο πλαίσιο της «ποιοτικής του ανδρισμού», όπως αναδεικνύεται στα τελετουργικά αγωνίσματα που επιτελούνται σε μεγάλες θρησκευτικές γιορτές.

Στο Πασχαλιάτικο χοροστάσι του Αλύκου αρκετά ήταν και τα ιστορικά τραγούδια που επιτελούνταν, όπως το γνωστό τραγούδι του «Ντεληπαπά», η «Βασιλαρχόντισσα», ο «Κωσταντάκης», ο «Δήμος» και άλλα, με σαφείς αναφορές στην δράση των κλεφτών και των αρματολών. Ο Νιτσιάκος παρατηρεί πως τα τραγούδια αυτά συμβάλλουν στην βίωση του ιστορικού χρόνου της κοινότητας, που συμπλέει με τον αντίστοιχο μυθικό, ενώ καλούνται να επαναδιαπραγματευθούν το παρελθόν της κοινότητας στο παρόν, ανασυγκροτώντας την κοινωνική μνήμη. Πολύ σημαντικό πασχαλιάτικο τελετουργικό τραγούδι είναι και το παρακάτω, όπως επιτελέστηκε απ' την κυρά Μηλίτσα:

*Να ανοίξω το χειλάκι μου, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
να πω ένα τραγουδάκι, το λέει το μπιρμπιλάκι.  
Να νοστιμήνω το χορό, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
να μπουν ο κόσμος όλος, το λέει το μπιρμπιλάκι.  
Να μπουν γερόντοι και παιδιά, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
κορίτσια και νυφάδες, το λέει το μπιρμπιλάκι.  
Στη Βουργαριά απέρασα, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
στον κάμπο του Βουργάρου, το λέει το μπιρμπιλάκι  
Εκεί χορός εγένονταν, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
χορεύουν Ζερβοπούλες, το λέει το μπιρμπιλάκι.  
Ένας πασάς απέρασε, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
Με τ' άλογο καθάλα, το λέει το μπιρμπιλάκι  
\*(Και σταματάει το άλογο, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
Και το χορό λογιάζει, το λέει το μπιρμπιλάκι  
Και με το νου του το λέγε, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
Και με το νου του λέει, το λέει το μπιρμπιλάκι)*

*Να μουν και εγώ ένας Ρωμιός, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
και ρωμιοβαφτισμένος, το λέει το μπιρμπιλάκι.  
να πήγαινα να πιάνομαν, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
από μια ζερβοπούλα, το λέει το μπιρμπιλάκι.  
Που λάμπουν τα μανίκια της, μπιρμπίλι μπιρμπίλι  
και όλη η φορεσιά της, το λέει το μπιρμπιλάκι.*

*\*Οι στίχοι μέσα στις παρενθέσεις προέρχονται από μουσική καταγραφή στο χωριό  
Σμίνετση των Ριζών και δεν αποτυπώθηκαν στην παρούσα καταγραφή. Εδώ  
παρουσιάζονται για την πληρέστερη κατανόηση του ποιητικού κειμένου*

Το τραγούδι έχει δημοσιευθεί και στο βιβλίο του Κατσαλίδα<sup>103</sup> για τα λαογραφικά της περιοχής Θεολόγου με κάποιες μικρές στιχουργικές διαφοροποιήσεις, ενώ τραγουδιέται στην ευρύτερη περιοχή του Βούρκου και στα χωριά των Ριζών. Η επωδός «μπιρμπίλι», που λειτουργεί ως τσάκισμα στο τραγούδι, μεταφράζεται ως αηδόνι και είναι αλβανική λέξη. Εδώ περιγράφεται, όπως και στο τραγούδι «Σήμερα Χριστός ανέστη», η ιεράρχηση του χορού κατά φύλο και ηλικία, γεγονός που συντελεί στην κατανόηση του πλαισίου της επιτέλεσης. Άξια λόγου είναι και η αναφορά στο γεγονός της «ερωτικής ανομίας» που συνδέεται παράλληλα με την εθνοτική ετερότητα. Στο τραγούδι ο πασάς, ένας μουσουλμάνος δηλαδή, εκφράζει την ερωτική του διάθεση απέναντι σε μια Χριστιανή, κατά την διάρκεια του τελετουργικού χορού, ενώ ο ίδιος φαίνεται παράλληλα να εκφράζει την επιθυμία να αλλαξοπιστήσει, για να μπορέσει να πιαστεί δίπλα της στον χορό.

Η Ψυχογιού<sup>104</sup> χαρακτηρίζει αντίστοιχα τραγούδια ως ανίερα/ιερά, αφού ενώ επιτελούνται στο ιερό πλαίσιο των μεγάλων θρησκευτικών γιορτών, εκφράζουν «ανίερες παρεκκλίσεις» απ' τους έμφυλα προσδιορισμένους ηθικούς κώδικες της κοινότητας. Έτσι, το τραγούδι, εκτός από την προφανή περιγραφή της χορευτικής τελετουργίας, αναδεικνύει συμβολικά απόκρυφες πτυχές της τοπικής "λαϊκής"/κοσμοθεωρίας. Ο Γκιζέλης στην δημοσίευσή του για την λειτουργία των ερωτικών δημοτικών τραγουδιών του Βούρκου, εύστοχα παρατηρεί πως: «...Αι λειτουργία

<sup>103</sup> Γ. Κατσαλίδας, *Η περιοχή Θεολόγου Αγίων Σαράντα*, Ι.Β.Ε, Ιωάννινα, 1994, σελ 412

<sup>104</sup> <http://fiestaperpetua.blogspot.gr/2016/05/blog-post.html>



των λαογραφημάτων διακρίνονται εις φανεράς και λανθάνουσας. Η διάκρισις αυτή υπαινίσσεται ότι πολύ περισσότερα θα ηδύναντο να λεχθούν περί του ρόλου των τραγουδιών εις το κοινωνικόν σύστημα των κοινοτήτων του Βούρκου και περί του έργου το οποίον επιτελούν δια τα μέλη αυτής της κοινωνίας...»<sup>105</sup> Ο ίδιος υιοθετώντας την ψυχαναλυτική θεωρία «περί απώθησης»(Geza Roheim: 1952- Abram Kardiner: 1939) αναφέρεται στην υπολανθάνουσα παρουσία απαγορευτικών ηθικών νόμων και απωθημένων επιθυμιών στα τραγούδια και στην προφορική παράδοση της κοινότητας. Αν μάλιστα αντιληφθούμε το πεδίο της τελετουργίας ως μια συνεχή μνητική διαδικασία, τα μέλη της κοινότητας διδάσκονται τους έμφυλους ρόλους τους μέσα σ' αυτήν, αλλά και τις συνέπειες των παραβάσεων του αξιακού κώδικα. Ο Γκιζέλης συμπεραίνει πως η συνεχής επανάληψη αυτών των τραγουδιών στις δημόσιες τελετουργίες, αλλά και η εκμάθησή τους δια της προφορικότητας από τη νεαρή ηλικία ακόμα, συντελούν στην *argiori* αποδοχή των κανόνων συμπεριφοράς απ' τα νεότερα μέλη.

Το τραγούδι τοποθετείται σε ένα άχρονο μακρινό παρελθόν, ενώ χωρικά η «Βουργαριά» αποτελεί μια μακρινή και συνάμα άγνωστη τοποθεσία έξω απ' την κοινότητα, γεγονός που της προσδίδει μιανό χαρακτήρα. Σε έναν αόριστο χωροχρόνο, όπως συμβαίνει στις παραμυθιακές αφηγήσεις, δυο διαφορετικοί εθνοπολιτισμικά και θρησκευτικά κόσμοι συναντούνται, ενώ η υπόνοια μιας μεταξύ τους συνεύρεσης αποτελεί αφορμή κοινωνικής κρίσης για την κοινότητα. Αν λάβουμε υπόψη μια παραλλαγή του ίδιου τραγουδιού απ' το χωριό Σμήνεση, ο πασάς εκφράζει κρυφά την επιθυμία του (*Και με το νου του το λέγε και με το νου του λέει*) να αλλαγοπιστήσει για να πιαστεί δίπλα στην ζερβοπούλα, γεγονός που σημειωτικά παραπέμπει στην ερωτική συνεύρεση.

Η ερωτική παρέκκλιση εδώ συνίσταται σε δυο άξονες, αφού όχι μόνο εκφράζεται η επιθυμία ενός άνδρα να θέλει να πιαστεί στο χορό πλάι σε μια γυναίκα, αλλά ο άνδρας αυτός είναι παράλληλα ξένος εθνοτικά και θρησκευτικά. Η «ανομία» εκφράζεται όχι μόνο σε κοινωνικό, αλλά και σε εθνολογικό επίπεδο, οργανώνοντας διπολικά τα διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα και ορίζοντας τα στενά όρια μεταξύ τους. Η ακαμψία του διπόλου στηρίζεται κυρίως στην

---

<sup>105</sup> Γ. Γκιζέλης, *Η λειτουργία των Βορειοηπειρωτικών τραγουδιών της αγάπης*, Αθήναι, 1973, σελ 28

θρησκευτική ετερότητα, αφού η υπέρβασή του μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την άρνηση της μουσουλμανικής θρησκείας και την υιοθέτηση πολιτισμικών πρακτικών του χριστιανισμού, γεγονός που αποτυπώνεται στιχουργικά ως εξής: *«Να ήμουν και εγώ ένας Ρωμιός και ρωμιοβαφτισμένος, να πήγαινα να πιάνομαν κοντά στη ζερβοπούλα»*. Αναλογιζόμενος το πολυεθνικό περιβάλλον της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και ιδιαίτερα την εθνοπολιτισμική διαφοροποίηση μεταξύ «Χριστιανών» και «Τούρκων», όπως αποτυπώνεται αφηγηματικά στην περιοχή, θα κατέληγα σ' αυτό που παρατηρεί ο Αυδίκος<sup>106</sup> μελετώντας εθνογραφικά παραδείγματα απ' την περιοχή της Θράκης: *«..Η ερωτική ανομία είναι ο χώρος που εκδηλώνεται με μεγαλύτερη ακαμψία η επιθυμία των διαφόρων πληθυσμιακών ομάδων να προστατεύσουν την επιβίωσή τους μέσα σε ένα περιβάλλον, θρησκευτικών, εθνολογικών και πολιτισμικών διαφορών..»*.

Κατά συνέπεια, θα έλεγα πως τα τελετουργικά τραγούδια της Πασχαλιάς, όπως επιτελούνταν μέχρι την δεκαετία του 1960 στον αυλόγυρο του ναού της Αγίας Βαρβάρας, κατέχουν κυρίαρχη θέση στην κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας και στην μύηση των μελών της στον τοπικό κώδικα συμπεριφορών, καθώς και στο συλλογικό φαντασιακό. Οι πάνδημοι χοροί στον ιερότερο τόπο της κοινότητας, ακολουθώντας μια πιστή ιεράρχηση, οδηγούν σύσσωμη την κοινότητα στο πέρασμα απ' τον θάνατο στην ζωή, αλληλοδιαπλέκοντας το μυθικό παρελθόν με το παρόν. Η αντιφωνία των τραγουδιών αφενός ξεκουράζει τους επιτελεστές και αφετέρου ενισχύει την κοινοτική ενότητα, ενώ παράλληλα λειτουργεί ως πλαίσιο μύησης των νεότερων, όχι μόνο στις αφηγήσεις της περιοχής, αλλά και στην ίδια την διαδικασία της τελετουργίας. Η συνεχής επανάληψη αργόσυρτων μουσικοκινητικών μοτίβων που χαρακτηρίζουν τα τελετουργικά τραγούδια, ενισχύει την δυναμική της τελετουργίας.

Παράλληλα με την συμβολική ευγονία, στην οποία αποσκοπούν τα Πασχαλιάτικα δρώμενα, εκφράζεται η ανάγκη της συνύπαρξης μεταξύ των κατοίκων, η αλληλεγγύη, καθώς και η αναπαραγωγή ενός πλαισίου άγραφων κανόνων, που στοχεύει στην επιβίωση της κοινότητας. Μάλιστα, οι Αλυκιώτες, επιστρέφοντας το απόγευμα απ' την κεντρική ενορία της Αγίας Βαρβάρας, έστηναν

---

<sup>106</sup> Ε. Αυδίκος, *Προφορική ιστορία και λαϊκές μυθολογίες*, Ταξιδευτής, 2017, σελ 290.

χορό στην τοποθεσία «αλώνι» κοντά στον μαχαλά της Ράχης, πάνω στο σταυροδρόμι. «...Η γιαγιά η Μήλω την Τρίτη της Πασχαλιάς που τελείωνε το Πάσχα, τούτην ώρα ήταν σε ένα μέρος που είναι το σπίτι του Κόκκαλη, που είναι η Λένα, του Ζησο Μήτρου το παιδί μο, αυτό ήταν αλώνι. Και έρχονταν ο κόσμος χορεύοντας απ' την εκκλησία, απ' το σοκάκι. Και χορεύαμε και στ' αλώνι, σαν χωριό. Εκεί ήταν και γενικά, ήταν τέσσερα χωριά. Ώσπου μούσγκωνε...» (Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)

Στο «Αλώνι» χόρευαν «ως χωριό», όπως αναφέρεται στην παραπάνω αφήγηση, αφού στην ενορία τους στήνονταν κοινός χορός και απ' τα τέσσερα όμορα χωριά. Έτσι, εκφράζεται η ανάγκη της κοινότητας να αναπαραχθεί συμβολικά και να ανασυγκροτηθεί συμβολικά στο πλαίσιο του οικισμού, αναδεικνύοντας την ταυτότητά της με όρους «χωρικότητας». Διαφαίνεται για πολλοστή φορά η σημασία της εδαφικότητας του πολιτισμού και η συμβολική σύνδεση της κοινότητας με έναν καθορισμένο χώρο, αφού παρ' ότι οι όμοροι οικισμοί έχουν συγγενικές σχέσεις μεταξύ τους, ως κυρίαρχη ταυτότητα αναδύεται η ίδια η κοινότητα. Η παρουσία του αλωνιού πάνω στο σταυροδρόμι, που συνδέει όλους τους μαχαλάδες με το σοκάκι που οδηγεί στην εκκλησία της Αγίας Βαρβάρας, το μετατρέπει σε ιερό τόπο, ενώ ο τελετουργικός χορός εκεί μεταφέρει την μαγικοθρησκευτική δύναμη απ' τον ναό στον οικισμό.

Την Παρασκευή της Ζωοδόχου Πηγής, οι χωριανοί της ενορίας της Αγίας Βαρβάρας συνάζονταν στην εκκλησία του Άι Βασίλη στο χωριό Τσαούσι. Εκεί μετά την λειτουργία, γίνονταν χορός στο χοροστάσι δίπλα απ' το παλιό καμπαναριό. Το Πανηγύρι αυτό έκλεινε τον κύκλο της Πασχαλιάς, ενώ στις μέρες μας η εκκλησία πανηγυρίζει με πάνδημους χορούς την Δευτέρα του Πάσχα. Στον Άι Βασίλη πήγαιναν όλα τα νιόπαντρα ζευγάρια, όπου θα φωτογραφίζονταν από πλανόδιους φωτογράφους απ' την πόλη των Αγίων Σαράντα και το Δέλβινο. Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, η τιμή της Παναγίας Ζωοδόχου Πηγής στον ναό του Αγίου Βασιλείου αναδεικνύει την σημασία της λατρείας της Παναγίας στην ευρύτερη περιοχή. Άλλωστε, κατά την χειμερινή περίοδο που τιμάται ο Άγιος Βασίλειος, ιδιαίτερα πριν την αποξήρανση του κάμπου, ήταν πολύ δύσκολη η πρόσβαση στον ναό, εξαιτίας της απουσίας γεφυριών. Έτσι, η περίοδος της Πασχαλιάς, καθώς τα νερά

υποχωρούσαν και ο καιρός έφτιαχνε, λειτουργούσε ως ιδανικό πλαίσιο για τον εορτασμό του ναού.

«..Το χωριό μας περούσε η Πασχαλιά και γένονταν την Παρασκευή, Ζωοδόχου Πηγής. Περούσε η Πασχαλιά, Δευτέρα, Τρίτη γένονταν στην Αγιά Βαρβάρα. Με χορούς τραγούδια. Κατόπι έφτανε η Παρασκευή και γιόρταζαμε εδώ στον Άι Βασίλη(...)Τρείς τέσσερις ώρες εκεί, πήγαινε το γλέντι ένα. Τον πρώτο χορό θα το παίρανε οι άντρες και πίσω θα συνεχούσαν οι γυναίκες. Τελείωνε ο χορός. Κατόπι θα κινούσαν οι γυναίκες. Θα το παίρανε με το στόμα, κατόπι οι άντρες με τη σειρά.(Γρηγόρης Γκούντης, Τσαούσι)



Οικογενειακή αναμνηστική φωτογραφία στον ναό του Αγίου Βασιλείου, Παρασκευή της Ζωοδόχου Πηγής, 1961

Κλείνοντας την αναφορά στον τελετουργικό κύκλο του Πάσχα, θα αναφερθώ στο έθιμο της «αδελφοποιίας» που επιτελούνταν στο πλαίσιο των πασχαλιάτικων εορτασμών, αναπαράγοντας μια απ' τις σημαντικότερες κοινωνικές δομές στον χώρο των Βαλκανίων. Σύμφωνα με τον Κυριακίδη: *«Άδελφοποιία είναι ή διά μαγικής τίνος πράξεως ή Ιεροτελεστίας δημιουργία αδελφικοῦ δεσμού μεταξύ δύο, σπανιώτερον δέ καί περισσοτέρων ατόμων, τά όποια έκτοτε έχουν την ύποχρέωσιν νά αλληλοβοηθώνται είς πάσαν τοῦ βίου περίστασιν, έν περιπτώσει δέ φόνου τοῦ ετέρου να έκδικώνται τόν φονευθέντα»*<sup>107</sup>. Η αδελφοποιία, λοιπόν, αποτελεί μια μορφή τελετουργίας που αποσκοπεί στην δημιουργία πνευματικής συγγένειας μεταξύ ατόμων του ίδιου φύλου. Ο Νιτσιάκος<sup>108</sup>, μάλιστα, σχολιάζοντας τον ορισμό του Κυριακίδη, παρατηρεί πως ο θεσμός εμφανίζεται κυρίως σε κοινότητες όπου είναι ισχυρός ο νόμος του αίματος(βεντέτα), καθώς οι αδελφοποιητοί καλούνται να εκδικηθούν για τον χαμό του φονευθέντα. Ο ίδιος χαρακτηρίζει τον θεσμό «δομικό αλλόμορφο», καθώς, όπως και ο θεσμός της κουμπαριάς, συμπληρώνει τα κενά της κοινωνικής δομής.

Στην κοινότητα Αλύκου μετά τον εσπερινό «της αγάπης», νεαροί και νεαρές επέλεγαν φιλικά τους πρόσωπα για να συνάψουν αδελφοποιία. Οι άντρες γίνονταν βλάμηδες, ενώ οι γυναίκες αδελφοποιητές. Η τελετουργία αυτή, παρ' ότι δεν εντάσσεται στο τυπικό της εκκλησίας και αποτελεί πολιτισμική πρακτική στην σφαίρα της λαϊκής λατρείας, επιτελούνταν απ' τον ιερέα της ενορίας με αντάλλαγμα μάλιστα ένα αυγό απ' το κάθε άτομο. Εκείνος έβαζε τα δυο άτομα κάτω απ' το ευαγγέλιο, διάβαζε ένα χωρίο και με το πέρας της ανάγνωσης οι αδελφοποιητοί αγκαλιάζονταν και φιλιούνταν. Το ίδιο μεσημέρι το άτομο που πρότεινε την αδελφοποιία καλούσε τον βλάμη ή την αδελφοποιητή αντίστοιχα σε γεύμα με όλη την οικογένεια. Οι αδελφοποιητοί όφειλαν να σέβονται για όλη τους τη ζωή την σχέση μεταξύ των ιδίων αλλά και των οικογενειών τους, ενώ θεωρούνταν αμαρτία να έρθουν σε αντιπαράθεση. Σε άλλες περιοχές η αδελφοποιία συνδέονταν και με το γαμήλιο σύστημα, αφού ο γάμος μεταξύ των μελών των οικογενειών των

<sup>107</sup> Στ. Κυριακίδης, «Αδελφοποιία», *Μεγάλη Ελληνική εγκυκλοπαίδεια*, τ. 1, Πυρός, σελ 569-570

<sup>108</sup> Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Δ' 2004, σελ 88

αδελφοποιτών απαγορεύονταν(Νιτσιάκος,2004:88). Στο Αλύκου αυτό δεν συναντάται σύμφωνα με τους πληροφορητές μου.

*«Γένονταν στον παπά. Όταν χάλασαν οι εκκλησίες, έκοβαν λίγο εδώ το χεράκι, έπινα εγώ το δικό σου και εσύ το δικό μου και λέγομασταν βλάμηδες και οι γυναίκες δερφοπτές. Έχω γίνει σε παπά. Έχω τρεις τέσσερις. Δεν ήξεραμε τι έλεγε. Μας έριχνε την ποδιά μπροστά, το πετραχήλι και μας διάβαζε γοπάνω, όταν τελειώνει μας έβαζε και φιλιόμασταν και κατόπι καλιόμασταν. Πήγαίνα φιληνάδα εγώ στην δερφοπτή και αυτή ερχότανε, έκαναμε ανταλλαγή φιλίας, τραπέζωμα. Δεν έπρεπε να τα χαλάσουμε, καλύτερα να τα χάλαγα με τον αδερφό μου ή την αδερφή μου παρά με την δερφοπτή. Ήταν με τον παπά, σαν όρκισμα. Και τελειώνει το τροπάριο αυτός, μας έβαζε και φιλιόμασταν.»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)*

Φαίνεται, λοιπόν, πως το επίσημο λατρευτικό πλαίσιο της Πασχαλιάς, που προάγει την αγάπη, την αδελφοσύνη και την αλληλεγγύη, λειτουργεί παράλληλα ως πεδίο διαπραγμάτευσης της κοινοτικής ενότητας, μέσω του επαναπροσδιορισμού των σχέσεων μεταξύ των χωριανών. Το θρησκευτικό δόγμα μετατρέπεται σε αφηγηματικό πλαίσιο πραγμάτωσης της τελετουργίας, ενώ η μεσολάβηση του ιερέα μετατρέπει την φιλία σε μια ιερή πνευματική σχέση αλληλοϋποστήριξης. Η σημασία αυτής της κοινωνικής δομής διαφαίνεται και στην αντοχή της στον χρόνο στο εθνογραφικό μας παράδειγμα. Με την κατάργηση της θρησκείας στην Αλβανία η αδελφοποιία συνεχίζει να συνάπτεται, παρ' ότι αλλάζει η μορφή της τελετουργίας. Έτσι, αργότερα οι αδελφοποιτοί τρυπούσαν τα δάχτυλα τους και έπιναν ο ένας απ' το αίμα του άλλου, δίνοντας και «απτή» υπόσταση στην σχέση τους. Ο ρόλος των βλάμηδων και των αδελφοποιτών είναι κυρίαρχος σε όλες τις εκφάνσεις της εθιμικής ζωής της κοινότητας, αφού οι ίδιοι έχουν ξεχωριστό τελετουργικό ρόλο στον γάμο, ιδιαίτερη θέση στα εορταστικά τραπέζια των ονομαστικών εορτών, ενώ η σχέση τους αναπαράγεται συμβολικά και στο χοροστάσι, αφού οι βλάμηδες και οι αδελφοποιτές χορεύουν πλάι πλάι.

## Θερινά Θρησκευτικά πανηγύρια

Όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, η κοινότητα Αλύκου πανηγύριζε την ημέρα της Αγίας Βαρβάρας, ενώ το Πάσχα αποτελούσε το μεγαλύτερο θρησκευτικό πανηγύρι με μαζική συμμετοχή και γλέντι στον προαύλιο χώρο του ναού. Την περίοδο των καλοκαιρινών μηνών οι κάτοικοι συμμετείχαν σε πανηγύρια που γίνονταν σε κοντινά χωριά του Βούρκου, ενώ το χωριό δεν πανηγύριζε. Εκτιμώ, λοιπόν, πως η μαζική συμμετοχή των Αλυκιωτών σε αυτά τα θρησκευτικά πανηγύρια, αναδεικνύει άλλη μια έκφανση της τοπικής λαϊκής λατρείας, γι' αυτό επιλέχθηκε να γίνει εδώ μια σύντομη αναφορά στα σημαντικότερα από αυτά.

Στην τοποθεσία «Παλιοκλήσι» σε έναν γήλοφο νότια του οικισμού, υπήρχε μικρό παρεκκλήσι αφιερωμένο στην Αγία Παρασκευή, ενώ μετά το '90 χτίστηκε εκκλησία αφιερωμένη στην Αγία. Ο Α. Μαμόπουλος στο βιβλίο του «Ηπειρος» αναφέρει: *«Στην Αβαρίτσα του Δελβίνου σώζονται ερείπια του Ναού της Αγίας Παρασκευής. Όταν το χωριό εξισλαμίστηκε, πάνω στα ερείπια του Ναού χτίστηκε τζαμί. Η μεγάλη εικόνα της Αγίας Παρασκευής, ίση με μισή πόρτα μέγεθος, μεταφέρθηκε στο Αλύκο, όπου και σώζεται ακόμα, κειμήλιο από το τουρκικό χωριό»*. Σύμφωνα με τον Βασίλη Ιωάννου στο ανέκδοτο σχεδιάσμα για την τοπική ιστορία της κοινότητας, ηλικιωμένοι κάτοικοι του χωριού μαρτυρούν ότι μέχρι το 1967 αυτή η εικόνα ήταν τοποθετημένη δύο μέτρα δίπλα απ' την είσοδο του ναού για να την ασπάζονται οι πιστοί. Μάλιστα ο ίδιος προσθέτει πως η απόδοση της εικόνας στον οικισμό του Αλύκου συνδέεται με την έντονη θρησκευτική πίστη που χαρακτηρίζει την κοινότητα.

Παρά ταύτα, στις 26 Ιουλίου, που τιμάται η μνήμη της Αγίας Παρασκευής, δεν πανηγύριζε το ομώνυμο εκκλησάκι στο Αλύκο, αλλά οι χωριανοί πήγαιναν στο χωριό Λαζάτι των Αγίων Σαράντα, όπου γίνονταν μεγάλη πανήγυρη με συμμετοχή πολλών χωριών του Βούρκου. Ο Ανδρέας Ζαρμπαλάς, Λαζατινός στην καταγωγή, περιγράφει με γλαφυρό τρόπο το πανηγύρι του χωριού του: *«Δέντρα ψήλα κι αιώνια δίπλα στην εκκλησία της Αγίας Παρασκευής. Χορτάρι για στρωσίδι κι ύστερα φως, πολύ φως. Κόσμος πολύς κατέφθανε από τα Ριζά και τα χωριά της Γράβας, αλλά προπαντός απ' τα Βουρκαροχώρια. Οι Βουρκάρηδες φτάνανε καθάλα σε άλογα με κόκκινες βελέντζες στα σαμάρια, πίσω τους οι γυναίκες και πιο πίσω*

*τσούρμο τα χαρούμενα παιδιά.(...) Όλος ο μεγάλος κόσμος χόρευε στο πανηγύρι του χωριού μου, μέσα κι έξω από τον οβορό της Αγίας Παρασκευής, μια εκκλησία διακοσίων και πλέον ετών, τόσο επιβλητική.»<sup>109</sup>*

Μελετώντας τον βίο της Αγίας Παρασκευής, κατά την παράδοση η ίδια φαίνεται να πεθαίνει μαρτυρικά σε νεαρή ηλικία επί ημερών του αυτοκράτορος Μάρκου Αυρήλιου τον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. Επί αυτοκράτορος Αντωνίνου η ίδια πούλησε όλη την περιουσία της και μοίρασε τα χρήματα στους φτωχούς. Ο αυτοκράτορας προσπάθησε να την μεταπείσει λόγω της ομορφιάς της και όταν η ίδια αρνήθηκε, ο ίδιος διέταξε τον βασανισμό και την θανάτωση της σε καζάνι με καυτό λάδι. Όταν είδε ότι η ίδια βγήκε αλώβητη, πλησίασε το καζάνι να ελέγξει την θερμοκρασία του λαδιού και τυφλώθηκε. Η Αγία τον θεράπευσε αμέσως και έτσι τιμάται ως προστάτιδα και ιατρός των ματιών, ενώ ο Αντωνίνος μεταστράφηκε στον Χριστιανισμό.

Εκτιμώ πως η παρουσία της Αγίας Παρασκευής στο Αλύκου, αλλά και σε άλλα χώρια όπως αναφέρονται παραπάνω, συνδέεται με την αγιολογική παράδοση που την ταυτίζει με την προστασία των ματιών, αλλά και με την προσωπικότητά της όπως αναδεικνύεται στο συναξάρι. Η εργασία στον κάμπο του Βούρκου κάτω απ' τον καυτό ήλιο που είναι χαραγμένος με βαθιές ρυτίδες στα πρόσωπα των ηλικιωμένων της περιοχής, δικαιολογεί την θέση της στην τοπική λατρεία. Σύμφωνα με τον Λουκάτο(1992:96) η Αγία Παρασκευή κατέχει μετά την Παναγία την μεγαλύτερη λατρεία και παρουσιάζεται ως «δρακοντοκτόνος». Η ίδια, όπως και η Αγία Βαρβάρα, αλλά και η Αγία Μαρίνα (μαρτύρησε τον 3<sup>ο</sup> αιώνα επειδή αρνήθηκε να παντρευτεί τον τοπικό έπαρχο) που τιμάται στις 17 Ιουλίου στο διπλανό χωριό Νεοχώρι, αποτελούν «οσιομάρτυρες» των πρώτων Χριστιανικών αιώνων, που θανατώθηκαν σε νεαρή ηλικία εξαιτίας της άρνησής τους να μεταστραφούν στην ειδωλολατρία, αλλά και λόγω της μη αποδοχής να «ατιμαστούν» ερωτικά από Ρωμαίους αξιωματούχους. Για άλλη μια φορά, ο κώδικας της γυναικείας τιμής φαίνεται να επικαιροποιείται συμβολικά με την αφήγηση του βίου των «αθλοφόρων μαρτύρων», που λειτουργούν ως παραδείγματα για την στερεοτυπική αναπαράσταση της γυναίκας.

---

<sup>109</sup> Α. Ζαρμπαλάς, *Το αίμα της αγάπης*, Ροές, 2007, σελ 20



Η Κοίμηση της Θεοτόκου στις 15 Αυγούστου, τιμάται ιδιαιτέρως στα χωριά του Βούρκου ως το κορυφαίο θρησκευτικό πανηγύρι. Στις μέρες μας, η εργασιακή άδεια του Δεκαπενταύγουστου επιτρέπει στους ξενιτεμένους που βρίσκονται κατά κύριο λόγο στην Ελλάδα να επιστρέφουν στην γενέτειρα τους για ολιγοήμερες διακοπές. Έτσι, το πανηγύρι του Δεκαπενταύγουστου λειτουργεί ως χρονικό ορόσημο για την συμβολική ανασυγκρότηση της κοινότητας, αφού ξενιτεμένοι και μη γλεντούν στην πλατεία ή τον αυλόγυρο της εκκλησίας της κάθε κοινότητας. Η εκκλησία που βρίσκεται σήμερα στην πλατεία του Αλύκου, είναι αφιερωμένη στους Άγιους Σαράντα Μάρτυρες και στην Θεοτόκο, έτσι το χωριό μετά το 1990 πανηγυρίζει στις 15 Αυγούστου με συμμετοχή πολλών κοντινών οικισμών.

Παρά ταύτα, μέχρι το 1967 οι Αλυκιώτες συμμετείχαν μαζί με πολλά Βουρκοχώρια στο πανηγύρι της Παναγίας στη μονή της Σωρωνιάς, που βρίσκεται στους πρόποδες της Μηλιάς, μεταξύ των χωριών Πλάκα και Λευτέρη Τάλλιου. Σύμφωνα με τον Βασίλη Μπαρά<sup>110</sup>, η μονή χτίστηκε επί αυτοκράτορος Θεοδοσίου και πήρε το όνομά της από την αρχαία πόλη Σωρεία. *«Το Μοναστήρι σήμερα βρίσκεται σε καλή κατάσταση ανάμεσα σε οπωροφόρα δέντρα και την κληματαριά που χαρίζει ίσκιο στον προαύλιο χώρο της στον οποίο κάθε δεκαπενταύγουστο γίνεται μεγάλο πανηγύρι, το οποίο αποτελεί παράδοση χρόνων.»*. Η μονή συνδέεται με τον επίσκοπο Ευροίας Δονάτο, πολιούχο της Παραμυθιάς, αφού κατά την παράδοση ο ίδιος σκότωσε τον δράκο που κρατούσε το νερό αφήνοντας την περιοχή διψασμένη. Στην περιοχή της Παραμυθιάς υπάρχει αντίστοιχος θρύλος για τον φόνο του δράκου που μόλυνε τα νερά του Αχέροντα. Ο ηπειρώτης θεολόγος Γεώργιος Οικονόμου(1952:123) μάλιστα αναφέρει, πως ο Άι Δονάτος, που συνδέεται παρωνυμικά με τον μυθολογικό θεό του Άδη «Αΐδωνέα», ταυτίζεται αφηγηματικά στο «λαϊκό» φανταστικό με παγανιστικές θεότητες του Κάτω Κόσμου.

Μια απ' τις εκδοχές του θρύλου για την περιοχή της Σωρωνιάς, είναι αυτή που παραθέτει ο Μπαράς(1966:227) αναφερόμενος στην εκδοχή του Σωζομένου απ' την «Εκκλησιαστική ιστορία». Σύμφωνα με τον ίδιο, ο Άγιος σχημάτισε στον αέρα τον σταυρό, και, όταν ο δράκος χίμηξε επάνω του, τον έφτυσε στο στόμα και ψόφησε. Οκτώ ζευγάρια βόδια τον έσυραν στον κάμπο και τον έκαψαν για να μην

---

<sup>110</sup> Β. Μπαράς, *Το Δέλβινο της Βορείου Ηπείρου και οι γειτονικές του περιοχές*, Αθήνα, 1966, σελ 227-228.

μολυνθεί ο αέρας. Ο θρύλος ταυτίζεται αφηγηματικά με το παραμυθιακό μοτίβο του «δρακοντοκτόνου ήρωα» (300 και 301 A-B σύμφωνα με τον κατάλογο Aarne-Thompson)<sup>111</sup>, ευρύτερα διαδεδομένο στις αγιολογικές αφηγήσεις, ενώ συνήθως συνδέεται με τους «τροπαιοφόρους» Αγίους (Άγιο Γεώργιο, Άγιο Δημήτριο, Άγιοι Θεόδωροι κ.α).

Σύμφωνα με τον Αλεξάκη<sup>112</sup>, η δρακοντοκτονία συνδέεται θρησκευτικά με την νίκη του καλού επί του διαβολικού στοιχείου, αφού κατά τις βιβλικές γραφές ο διάβολος αναπαρίσταται ως φίδι. Μάλιστα στην παρούσα παραλλαγή, ο φόνος του δράκου με το σάλιο του Αγίου, παραπέμπει σε αντίστοιχη πρακτική που επιτελείται κατά το μυστήριο του βαπτίσματος, όταν οι γονείς και οι νονοί φτύνουν στα τρία σημεία του ορίζοντα, για να διώξουν τον Σατανά. Στον «λαϊκό» λόγο το φίδι έχει αμφίσημη ταυτότητα, αφού απ' την μια λειτουργεί ως φύλακας του οίκου και προστατεύεται απ' την οικογένεια και απ' την άλλη αναπαρίσταται ως δαιμονικό στοιχείο που στερεί το νερό και την γονιμότητα απ' την κοινότητα. Το νερό, άλλωστε, ως κοινοτικό αγαθό με ιδιαίτερη τελετουργική αξία, συνδέεται με τους καταγωγικούς μύθους της κοινότητας, αφού η ύπαρξη του αποτελεί προϋπόθεση για την επιβίωση των κατοίκων. Παράλληλα, οι υπερφυσικές αφηγήσεις περί στοιχειών που κατοικούν στο νερό, στηρίζονται στην κοινωνικοποίηση του αγαθού αλλά και στην προστασία του από ιδιωτικούς σφετερισμούς(Νιτσιάκος,1997:61). Το φίδι ως χθόνιο ον συνδέεται συμβολικά με την αυτοχθονία, ενώ η δρακοντοκτονία αποτελεί κυρίαρχο σύμβολο της εγκατάστασης νέων πληθυσμών, παρατηρεί ο Αλεξάκης κάνοντας σαφείς αναφορές στον μύθο του Κάδμου. Στην περιοχή, σύμφωνα με τον Ανδρέα Ζαρμπαλά<sup>113</sup>, συναντάται και ένα δημοτικό τραγούδι με σαφείς αναφορές στον Επίσκοπο της «Βροίνας» Άγιο Δονάτο, που συνδέεται με την προσφορά του νερού στους χωρικούς.

*Κάτω στις Σωρειάς τον κάμπο*

*Κάνουν οι χωριάτες γάμο.*

<sup>111</sup> Antti Aarne - Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, FF Communications No: 184, Helsinki, 1961

<sup>112</sup> Ε. Αλεξάκης, «Μια περίεργη παράδοση δρακοντοκτονίας από την Επίδαυρο Λιμηρά Λακωνίας», *Λαογραφία* 33( 1982-1984), σελ 93-104

<sup>113</sup> Α. Ζαρμπαλάς, *Ο άλλος χάρτης*, Πολύτυπο, 2004, σελ 123

*Και ο επίσκοπος της Βροίνας*

*Κάνει μέγα πανηγύρι.*

*-Πίσκοπε θαυματουργέ*

*Μεγάλο τ' όνομα σου.*

*Έλα να αγιάσεις το νερό,*

*Να πιεί το ψίκι του παπά*

*Να πάει να πάρει τη νύφη.*

*Στη Σερωνιά κάνει χαρά,*

*Στη Βροίνα στεφανώνει.*

Οι χωρικοί απ' τα χωριά του Βούρκου ανέβαιναν στο μοναστήρι της Σερωνιάς το απόγευμα της 14<sup>ης</sup> Αυγούστου, την παραμονή της γιορτής της Παναγιάς. Έπαιρναν μαζί τους τρόφιμα, νερό, χορτάρι για τα άλογα και στρωσίδια για να ξαπλώσουν κάτω απ' τα δέντρα γύρω απ' τον ναό. Ξημέρωναν στο μοναστήρι και γλεντούσαν μέχρι το επόμενο απόγευμα, όπου επέστρεφαν πάλι στα χωριά τους. Η χωρική διάβαση απ' τον οικισμό προς την μονή συνιστούσε ολόκληρη τελετουργία, αφού οι χωρικοί μετακινούνταν κατά παρέες μαζικά. Οι άντρες και τα παιδιά πάνω στ' άλογα και οι γυναίκες πίσω με τα πόδια, ακολουθώντας τον τοπικό αξιακό κώδικα, που ήθελε τον άντρα μπροστά και την γυναίκα να τον ακολουθεί. Αυτό το «προσκυνηματικό» ταξίδι είχε βαθύτατα τελετουργική αξία, αφού η πολύωρη κουραστική διαδρομή για την ανάβαση στη μονή, λειτουργούσε ως τάμα για τους χωρικούς που την διένυαν για «ευλογία». Η αντίστοιχη κατάβαση, μετά την τελετουργική εγκοίμηση και το γλέντι στο χώρο του ναού, μετέφερε την ευλογία αυτή στον χώρο της κοινότητας, καθαγιάζοντάς την. Το πέρασμα των κατοίκων μάλιστα από «αγριότοπους» έξω απ' τον δομημένο χώρο των οικισμών, συντελούσε στην κοινωνικοποίηση του χώρου.

*«..Στη Σερωνιά ολοένα πηγαίναμε. Πανηγύρι μεγάλο γίνονταν εκεί. Κινούσε ο κόσμος το απόγευμα με τα άλογα, άλλοι στα ποδάρια. Έκοβαν και από λίγο τζούφα για το βιό, για τ' άλογα. Οι περισσότεροι καθαλίκευαν. Οι έρμες οι γυναίκες στα ποδάρια πήγαιναν. Οι άντρες και τα παιδιά. Μακριά, δυο ώρες..» (Νίτσα Παπά, Αλύκου)*

Στον προαύλιο χώρο της μονής, υπήρχαν πολλές ζυγίες τσιγγάνων κατά κύριο λόγο μουσικών, που έρχονταν απ' την πόλη του Δελβίνου για το πανηγύρι της Παναγιάς και αμείβονταν με τη λεγόμενη «χαρτούρα». Η συμμετοχή μουσικών οργάνων διαφοροποιεί και την επιτέλεση απ' τα υπόλοιπα θρησκευτικά πανηγύρια των οικισμών όπου κυριαρχούσε ο «αντιφωνικός» χορός «με το στόμα», ενώ σύμφωνα με τον Βασίλη Ιωάννου, η παρουσία οργανοπαικτών γίνεται εντονότερη στα γλέντια του Αλύκου μετά την δεκαετία του '60 με την ανάδειξη της κομπανίας του «Τούλιου», μουσουλμάνου τσιγγάνου απ' την Τσούκα. *«Μετάπειτα, μετά την δεκαετία του '30 μπήκαν και όργανα. Βιολιά, κλαρίνο. Και αυτοί ήταν, τους παρήγγελες στο Δέλβινο, γιατί από Γύφτους του Δελβίνου ξεκίνησαν τα όργανα. Αργότερα μετά το 1960 είχαμε και τους Γύφτους της Τσούκας, τον Τούλιο και λουπά.»* (Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου)

Κάτω απ' τους ίσκιους των δέντρων δυο τρία χωρία έστηναν ξεχωριστούς κύκλους ανάλογα με την χρηματική τους δυνατότητα. Οι Αλυκιώτες συνήθως πιάνονταν στον χορό με τους κατοίκους των όμορων οικισμών του Τσαουσιού και της Τρέμουλης, με τους οποίους διατηρούσαν και συγγενικές σχέσεις λόγω επιγαμιών. Ο χορός σε ανοικτό ή κλειστό κύκλο αποτελεί το κυριότερο σχήμα που συναντάται στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια (Ζωγράφου-Τυροβολά:1987). Στην περιοχή δεν συναντάται ο κλειστός κύκλος, ενώ σπάνια έβλεπε κανείς ζευγαρωτούς χορούς, γεγονός που προκύπτει απ' την αυστηρότητα των ηθών. Η Κοσμάτου<sup>114</sup> παρατηρεί πως ο ανοιχτός κύκλος λειτουργεί ως πρόκληση προς τους θεατές να συμμετάσχουν στο χορό, επιβεβαιώνοντας ξανά την κοινωνική και συμμετοχική πτυχή του πανηγυριού.

Οι κάτοικοι του Αλύκου με πληροφόρησαν πως για να προκύψει εκείνη την εποχή χορός αντρών και γυναικών σε ζευγάρια, συνήθως ο πρωτοχορευτής καλούσε κάποιο συγγενικό του πρόσωπο στην μέση του κύκλου, όπου θα χόρευαν πιασμένοι με μαντήλι. Βέβαια οι γυναίκες απέφευγαν να επιδείξουν στοιχεία σεξουαλικότητας, ενώ το σώμα τους ετίθετο συνειδητά υπό έλεγχο απ' τις ίδιες προς αποφυγή παρεξηγήσεων (Cowan,1990:195), σε αντίθεση με τους άντρες όπου

---

<sup>114</sup> Β. Κοσμάτου, «Χορευτική διαδικασία και κοινωνικές σχέσεις και αξίες στο πανηγύρι της Αγίας Παρασκευής του χωριού Φαρακλάτα Κεφαλονιάς», *Εθνολογία 14* (2008-2010), σελ 159-179

κατανάλωναν αρκετό αλκοόλ και επιδείκνυαν έντονα τις χορευτικές τους ικανότητες.

*«..Για που γέρονταν. Σ' ταύτο βουνό, το ψηλό. Στους πρόποδες του βουνού στον πάτο. Από τα' απόγευμα κινούσε ο κόσμος στις 14. Ως τ' άλλο το βράδυ. Κατόπι κινούσαν τα γλέντια, έτρωγαν ο κόσμος γιατί βαστούσαν νηστεία. Ως τ' άλλο το βράδυ, ώσπου τσάκιζε ο ήλιος ο κόσμος χόρευαν αράδα. Ήμαστανε όλη νύχτα, βαρούσανε κλαρίνα. Δέκα είκοσι ζυγιές κλαρίνα βαρούσανε που χόρευανε. Είχε και δέντρα, είχε ίσκους πολλούς..»(Λευτέρης Παππάς, Αλύκου)*

Το χοροστάσι, παράλληλα, μετατρέπονταν σε πεδίο ανάδειξης του οικογενειακού και συνάμα του κοινοτικού κύρους. Οι άνδρες εξύψωναν το κοινωνικό τους γόητρο με τα χρήματα που «κερνούσαν» την ορχήστρα, αφού οι πιο εύποροι κατάφερναν να προσελκύουν καλύτερες ορχήστρες και περισσότερους οργανοπαίχτες. Οι γυναίκες απ' την άλλη, αναδείκνυαν την δυναμική της οικογένειάς τους με την φορεσιά, τα κοσμήματα και τον περίτεχνο κεφαλόδεσμο. Μια καλοραμμένη φορεσιά, πλούσια σε κεντήματα και στολισμένη με περίτεχνα κοσμήματα, ταυτιζόταν με μια εύπορη οικογένεια και μετέτρεπε την κοπέλα σε ιδανική νύφη.

Στα «σιάδια» της μονής στήνονταν και διάφοροι αυτοσχέδιοι πάγκοι εμπόρων απ' το Δέλβινο και την Λιαμπουριά. Εκεί γίνονταν αγοραπωλησίες ζώων, γεωργικών και αγροτικών εργαλείων, ενώ οι γυναίκες του Βούρκου έφερναν υφαντά, πλεκτά και κεντήματα προς πώληση ή ανταλλαγή με άλλα προϊόντα. Έτσι το πανηγύρι εκτός από λατρευτική είχε και εμπορική σημασία για την ενίσχυση του οικογενειακού εισοδήματος αλλά και του ζωικού κεφαλαίου κάθε οίκου. Ο χώρος παράλληλα προσφέρονταν για ανάπαυλα, αφού, όπως μας πληροφορεί ο Μπαράς, γύρω απ' το μοναστήρι οργιάζε η βλάστηση, ενώ στο παρελθόν, κατά την παράδοση, πάνω στους κλώνους δυο θεόρατων καρυδιών κρέμονταν εννιά χιλιάδες υνιά, ισάριθμα με τους ζευγίτες που αναπαύονταν εκεί.

Πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει η περιγραφή του πανηγυριού σε σχολική έκθεση του Λευτέρη Τάλλιου το 1930, όπως την μεταγράφει ο Θωμάς Στεργιόπουλος σε άρθρο του στο διαδικτυακό περιοδικό «Δρυς». Εδώ ένα μικρό απόσπασμα απ' την περιγραφή του προαύλιου χώρου του ναού, όπου στήνονταν η εμποροπανήγυρη. «...Αμέσως, μόλις βγαίνουμε απ' την εκκλησία, δεξιά και

αριστερά βρίσκονται οι μικροπολητάδες και στο ανοιχτότερο μέρος της δέντρινης στοάς, βρίσκονται στη γραμμή συνέχεια τα φραντζάτα. Δηλαδή, μέρος σκεπασμένο με κλάδους και χωρισμένο σε μικρότερα, στα Αργαστήρια. Εκεί, ο κάθε μικροπωλητής διαλαλάει το εμπόρευσμά του, με όση δύναμη και όρεξη έχει. Και βλέπεις τον τσαρουχά, τον κουντουρά, να τα διαλαλεί ως χρονιάτικα, ο ψυλικατζής ότι έχει όλα τα καλά του θεού. Και παραπέρα ο κρεοπώλης με τα μανίκια σηκωμένα και ματωμένα τα μπράτσα του, με τη χαντζάρα στο χέρι, πρόθυμος να σου κόψει το καλύτερο μέρος του αχνίζοντος κρέατος με μια αρβανίτικη προφορά και βραχνή φωνή να φωνάζει δυνατά: Μις με διάμ! (Κρέας με λίπος), ή για το κοκορέτσι του: Κέτς κοκορέτς! (Κατσικίσιο κοκορέτσι. Στο λαιμό της σειράς αυτής βρίσκονται οι οπωροπώλες με τις γιομάτες σταφύλια κοφίνες τους ή με τα καλάθια, ή και στρωμένα προς θέα σ' ένα ύφασμα τα φρούτα τους. Μόνο νάχεις αυτιά ν' ακούσεις και χρήματα να δίνεις... Σταφύλια καλά! Ρους τε μιν από δω, ωραία μήλα από κει! Ωραία γλυκά σταφύλια απ' τ' άλλο μέρος. Ο καθένας στη γλώσσα του και όλοι για να πουλήσουν...»<sup>115</sup>

Με την επικράτηση του κομμουνιστικού καθεστώτος και του Χοτζικού συνθήματος «να κάμουμε τα βουνά καρπερά σαν τους κάμπους», ο τόπος ξεχερσώθηκε και τα δέντρα αποψιλώθηκαν. Ο Ζαρμπαλάς(2004:117) περιγράφει την επιτόπια εμπειρία του στον χώρο της Σωρωνιάς το 2001 ως εξής: «Η οικονομική δραστηριότητα του ανθρώπου άλλαξε το τοπίο. Τα ψηλά δέντρα γίνονταν κάρβουνο ή ξυλεία και μέσω του Διασπορίου στη Θαλασσοπούλα μεταφέρονταν στην Ιταλία και αλλού. Οι θάμνοι ξεχερσώθηκαν για να κερδηθούν χωράφια. Αυτή η δραστηριότητα είχε τις επιπτώσεις της και στην ιστορία του τόπου.» Όπως παρατηρεί ο Νιτσιάκος(2010:131) η αποχέρωση δεν συνδέεται απλά με την ανάγκη καλλιεργήσιμης γης, αλλά και με την επιβολή κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου καθώς και μιας συμβολικής αλλοτρίωσης.

Παράλληλα με τις σημαντικές αλλαγές στον προαύλιο χώρο του ναού, το 1967 η μονή Σωρωνιάς μετατρέπεται απ' το καθεστώς σε στάβλο, ενώ το πανηγύρι τοποθετείται στο χρονοντούλαπο της ιστορίας. Σήμερα ο προαύλιος χώρος της μονής είναι περιφραγμένος με μαντρότοιχο που έχτισαν οι πιστοί την δεκαετία του

---

<sup>115</sup> Θ. Στεργιόπουλος, «Το πανηγύρι της Σωρωνιάς», Δρυς, 13/6/2016

1990, ενώ η βλάστηση άρχισε ξανά να πυκνώνει. Παρά ταύτα, στις μέρες μας δεν στήνεται πανηγύρι στον αυλόγυρο, όπως γινόταν στο παρελθόν, μιας και τα σύγχρονα πανηγύρια στην περιοχή μετά από 23 χρόνια κρατικής αθεΐας αλλά και 28 χρόνια μετανάστευσης, έχουν περισσότερο εμπορικό και λιγότερο λατρευτικό χαρακτήρα.



**Μονή Σωρωνιάς, Φωτογραφικό αρχείο απ' τον Δήμο Φοινίκης, 4/1/2017**

#### **4. Η κατάργηση της θρησκείας και η «απομάγευση» του γλεντιού. Απ' τα θρησκευτικά πανηγύρια στις γιορτές της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης».**

Στις 22 Νοεμβρίου 1967 εκδίδεται η εφημερίδα της κυβέρνησης της Λαϊκής Δημοκρατίας της Αλβανίας, με το διάταγμα 4337 περί ατονίας ισχύος διαταγμάτων που αφορούσαν τα καταστατικά λειτουργίας των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων<sup>116</sup>, ενώ το 1977 με το άρθρο 37 του συντάγματος καταργείται η θρησκευτική ελευθερία και η ελευθερία της λατρείας. Έτσι, η Αλβανία κηρύσσεται το πρώτο αθεϊστικό κράτος παγκοσμίως και το εθνικιστικό σύνθημα «θρησκεία των Αλβανών ο αλβανισμός» συμπληρώνεται με το σοσιαλιστικό δόγμα «θρησκεία, το όπιο του λαού». Απ' το 1949 μέχρι το 1960 η Ορθόδοξη εκκλησία χρησιμοποιήθηκε ως όργανο πολιτικής προπαγάνδας και μέσο διπλωματικών σχέσεων με την Ε.Σ.Σ.Δ, με την διάρρηξη όμως των σχέσεων των δυο κρατών άρχισε να διώκεται ως οπισθοδρομική και φορέας στερεοτύπων και δεισιδαιμονιών.<sup>117</sup>

Όπως παρουσιάστηκε και στην εισαγωγή, η θρησκεία στην Αλβανία δεν λειτούργησε ως συνεκτικός παράγοντας μεταξύ των εθνοπολιτισμικών ομάδων του νεοσύστατου κράτους, όπως σε άλλα βαλκανικά εθνικά κινήματα. Αντιθέτως, τα τέσσερα διαφορετικά δόγματα που συναντούνται στην χώρα, λειτουργούσαν ως «όρια» που έπρεπε να καμφθούν για την επίτευξη μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας. Έτσι, το καθεστώς προώθησε την ιδέα της «θρησκευτικής αδιαφορίας» των Αλβανών, που πρωτοεμφανίστηκε στις απαρχές του αλβανικού εθνικισμού, καθώς απ' τη μια ο Μουσουλμανισμός συνδέεται με το Οθωμανικό παρελθόν της περιοχής, περίοδος που ταυτίστηκε αφηγηματικά με τον μύθο της πνευματικής συσκότισης(Lubonja,2012:166) και με τη συμμετοχή των Αλβανών στην κεντρική διοίκηση. Απ' την άλλη, ο Χριστιανισμός συνδέεται με την ελληνική και τη σερβική παρουσία, που αποτελούν τους κύριους «εχθρούς» του Χοτζικού αφηγήματος

---

<sup>116</sup> Γ. Παπαδόπουλος, *Η εθνική ελληνική μειονότητα εις την Αλβανίαν και το σχολικόν αυτής ζήτημα*, Ι.Β.Ε, Ιωάννινα, 1981, σελ 193.

<sup>117</sup> Β. Τζαχρήστας, *Η εκκλησιαστική πολιτική του Ενβέρ Χότζα και των επιγόνων του*, Θεσσαλονίκη 2012.



(Νόελ Μάλκολμ,2012:121-152). Έτσι, η θρησκεία ταυτίστηκε με ξένα συμφέροντα και διεκδικήσεις εδαφών επί της αλβανικής επικράτειας, ενώ παράλληλα η κατάργησή της δικαιολογήθηκε πολιτικά στην βάση της μαρξιστικής θεώρησης ως «όπιο» του λαού και σύνολο δεισιδαιμονιών που δεν επέτρεπαν την «σοσιαλιστική ολοκλήρωση».

Ανατρέχοντας στην αλληλογραφία του Χότζα<sup>118</sup> με την ελληνική μειονότητα, αλλά και στους λόγους του με αναφορές σ' αυτήν, βλέπει κανείς την αφηγηματική ταύτιση των θρησκευτικών δογμάτων με πολιτικές αλυτρωτισμού: *«Η μεγαλοελληνική αντίδραση είχε ολοένα στην ορθόδοξη εκκλησία στη μειονότητα την κατασκοπευτική και προπαγανδιστική βάση της «βορειοηπειρωτικής μεγαλοϊδέας». Όμως αυτή τη φωλιά της αντίδρασης, όχι μόνο στη μειονότητα μα και σ' ολόκληρη τη χώρα, την κατέστρεψαν ο λαός και το Κόμμα μας.»* Ο Χότζα στους λόγους του κάνει σχεδόν στερεοτυπικές, θα λέγαμε, αναφορές στην συμπόρευση των δύο λαών στους αγώνες για την ανεξαρτησία της Αλβανίας και στα στοιχεία που ενώνουν τους «μειονοτικούς» με τους Αλβανούς. *«Η ελληνική μειονότητα είναι στενά συνδεδεμένη με την σοσιαλιστική Αλβανία, οι μειονοτικοί είναι Αλβανοί πολίτες, αδέρφια μας που ζούνε στο σοσιαλισμό και χαίρουν χωρίς καμιά διάκριση όλα τα δικαιώματα, όπως κάθε πολίτης της Δημοκρατίας μας. Έχουν το δικαίωμα να διατηρήσουν τη μητρική τους γλώσσα, τα ήθη και έθιμά τους, έτσι καθώς έχει το δικαίωμα αυτό ολος ο αλβανικός λαός. Αυτό είναι μαρξιστικό - λενινιστικό.»(1985:142)*

Όπως παρατηρεί ο Νιτσιάκος(2010:126-127), η ρητορική του Χότζα για ειρηνική συνύπαρξη μεταξύ των δύο λαών, η παρότρυνση για ανάδειξη των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων της ελληνικής μειονότητας και καταγραφή και διάσωση του λαϊκού πολιτισμού, καθώς και η άμβλυνση των επιμέρους εθνικών και θρησκευτικών διαφοροποιήσεων στο πλαίσιο της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης», έκρυβε έναν ιδιόρρυθμο εθνικισμό της κυρίαρχης ομάδας των Αλβανών. Μάλιστα, μετά τις προγραμματικές δηλώσεις του Χότζα εναντίον της θρησκείας και των «οπισθοδρομικών» εθίμων τον Φεβρουάριο του 1967, η εθνογραφική έρευνα και οι λαογραφικές σπουδές στην Αλβανία αλλάζουν άρδην, στη βάση των νέων ιδεολογικών οδηγιών. Στην εθνογραφία, προωθείται ιδιαίτερα η μελέτη του υλικού

---

<sup>118</sup> Ε. Χότζα, *Δυο φίλοι λαοί*, Τίρανα, 1985, σελ 186

πολιτισμού με βάση το θεωρητικό πλαίσιο του εξελικτισμού του Ένγκελς, καθώς οι ερευνητές καλούνται να αναδείξουν την συμβολή της σοσιαλιστικής οικονομίας στην ανέλιξη του αλβανικού πολιτισμού σε «ανώτερα» στάδια<sup>119</sup>, ενώ, αντίθετα, ο κοινωνικός και πνευματικός βίος τίθενται σε «λογοκρισία». Ο Mark Tirta(1976: 310), ένας απ' τους πλέον προβεβλημένους απ' το καθεστώς ερευνητές των τελετουργικών πρακτικών και της προφορικής λογοτεχνίας, προπαγάνδιζε εκείνη την εποχή πως η θρησκεία ήταν εμπόδιο στην ενότητα των Αλβανών και ενώ φαίνεται να έχει επηρεάσει το σύνολο των μύθων, των θρύλων και των τελετών, δεν ενσωματώθηκε ποτέ στον αλβανικό πολιτισμό. Επιπλέον, το «Κόμμα» αποφάσισε πως τα κυρίαρχα «εθνο-ψυχολογικά» χαρακτηριστικά των Αλβανών είναι η μπέσα, η φιλοξενία και η ανδρεία, προωθώντας παράλληλα την μελέτη της βεντέτας και των άγραφων νόμων ως κυρίαρχων χαρακτηριστικών της εντιμότητας και της «καθαρότητας» των Αλβανών (Doja,2013:153)

Αυτές οι σημαντικές ιδεολογικές αλλαγές, δεν αποτελούν απλά προπαγανδιστικές αφηγήσεις, αλλά εγγράφονται χωρικά σε σαρωτικές αλλαγές στους ιερούς τόπους των κοινοτήτων. Οι εκκλησίες, τα μοναστήρια, τα παρεκκλήσια αλλά και τα θρησκευτικά προσκυνήματα όλων των υπόλοιπων δογμάτων, είτε καταστρέφονται ολοσχερώς, είτε αλλάζουν χρήση, καθώς μετατρέπονται σε πολιτιστικά κέντρα, αποθήκες, στάβλους και γραφεία των τοπικών οργανώσεων. Κάποια από αυτά που είχαν αρχαιολογική αξία διατηρήθηκαν ως μουσεία, απαλλαγμένα από κάθε λειτουργική χρήση. Το νέο καθεστώς συγκροτεί μια σειρά από νέους μνημονικούς τόπους επιφορτισμένους με την ταυτότητα του «σοσιαλιστικού ανθρώπου» πάνω στα χαλάσματα ενός παλιότερου κόσμου, γεγονός που παραπέμπει συνειρμικά στην δόμηση χριστιανικών κτισμάτων πάνω σε αρχαίους ναούς. Διόλου τυχαίο δεν είναι, ότι στο χωριό Αλύκου για παράδειγμα το πολιτιστικό κέντρο της κοινότητας(Kultura) χτίστηκε στην τοποθεσία που παλαιότερα βρίσκονταν το «αλώνι», όπου η κοινότητα χόρευε την Πασχαλιά.

Μάλιστα, η προπαγάνδα του Κόμματος θέτει ως υποκινητές της καταστροφής των ιερών, την νεολαία των κοινοτήτων, ενώ οι δάσκαλοι είναι αυτοί

---

<sup>119</sup> A. Kondra- Hysa, «Albanian ethnography at the Margins of History, 1947-1991: Documenting the nation in Historical Materialist Terms», *The Anthropological Field on the Margins of Europe 1945-1991*, Berlin, 2013, σελ 130-151.

που επιφορτίζονται με την ευθύνη να οδηγήσουν τους μαθητές στους ναούς και να ξηλώσουν εικόνες και σταυρούς, ως απόδειξη ότι ο λαός μόνος του αποφάσισε την αποστροφή προς την θρησκεία και την ταύτιση με την μαρξιστική θεώρηση. Βέβαια, όχι μόνο οι δάσκαλοι, αλλά γενικότερα οι δημόσιοι λειτουργοί και οι εγγεγραμμένοι στο Κόμμα, ήταν αποκλεισμένοι από πολιτισμικές πρακτικές που συνδέονταν με την θρησκεία απ' την δεκαετία του '60 ακόμα, καθώς όφειλαν να δίνουν το καλό παράδειγμα στους χωριανούς τους. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η αφήγηση του Γιώργου Χαρίση, δασκάλου απ' το Αλύκου, ο οποίος παντρεύτηκε κρυφά την νύχτα με την συμμετοχή ιερέα στο σπίτι του πριν την επίσημη κατάργηση της θρησκείας, ενώ η συμμετοχή της συζύγου του στο πανηγύρι της Πασχαλιάς τον οδήγησε στην τοπική οργάνωση του Κόμματος για απολογία.

*«Όταν στεφανώθηκα εγώ, στο σπίτι στεφανώθηκα εγώ. Ο πάππο Θανάσης μας στεφάνωσε κρυφά. Είχα έναν παπά.»(Γιώργος Χαρίσης)*

***Είχατε παπά κρυφά;***

*«Όχι ήταν ο παππάς ακόμα, αλλά ήταν δάσκαλος αυτός, τον άφηνανε;»(Αλεξάνδρα Χαρίση)*

*«Τον είχα φίλο και του είπα θα έρθεις παπά να μου βάλεις τα στέφανα; Κρυφά. Να μην με κατηγορήσουνε. Δεν πήγαινε και ο παππάς, φοβόντανε. Θα με χώσεις μέσα μου λέει. Πως θα σε χώσω μέσα. Για αν σου βάλω τα στέφανα, θα ειδοποιήσει να έρθουν, μας κοπανάνε μέσα.»(Γιώργος Χαρίσης)*

*«Εγώ παντρεύτηκα και στο πανηγύρι πήγα μοναχή μου, 8 μέρες νύφη δεν έρθε αυτός, πάει σχολείο.»(Αλεξάνδρα Χαρίση)*

*«Και μάλιστα πήγαινε αυτή και εγώ έπαιρνα το μοιράδι μου. Γιατί την άφηκες να πάει;»(Γιώργος Χαρίσης)*

Η ενορία του χωριού Αλύκου, η Αγία Βαρβάρα, μετατράπηκε σε αποθήκη για το ρύζι και το λιοτύρι, ενώ οι εικόνες του ναού, μαζί με άλλες απ' τα σπίτια του χωριού, συλλέχθηκαν απ' την τοπική οργάνωση του κόμματος και παραδόθηκαν στον φούρνο του χωριού για κάψιμο. Έτσι συντελέστηκε μια τεράστια αλλαγή στην παραδοσιακή δόμηση του οικισμού, όπου παλαιότερα περικλείονταν από προσκυνητάρια και εξωκλήσια. Στον δημόσιο χώρο επικρατούν πολιτιστικά κέντρα(κουλτούρες), κτήρια των τοπικών οργανώσεων του κόμματος, φυλάκια και άλλοι δημόσιοι ελεγκτικοί και κατασταλτικοί μηχανισμοί του καθεστώτος, πολλές

φορές σε βάρος ακόμα και της βλάστησης, που εκχερσώθηκε για να μπορεί να ελεγχθεί απόλυτα ο χώρος.<sup>120</sup> Ο δημόσιος χώρος επεκτείνεται σε βάρος του ιδιωτικού, υποχωρούν οι δομές κοινοτικής αυτο-οργάνωσης<sup>121</sup>, ενώ οι άνθρωποι ισχυροποιούν συμβολικά τον χώρο του οίκου, ως καταφύγιο επιτέλεσης των απαγορευμένων πολιτισμικών πρακτικών. Η «λαϊκή» λατρεία επανανοηματοδοτείται και δεν αποτελεί πια απλά ζήτημα πίστης, αλλά μορφή αντίστασης στην παγίωση μιας ενιαίας ταυτότητας, σε βάρος της τοπικότητας, που λειτουργεί εδώ ως μηχανισμός διεκδίκησης της εθνικής ταυτότητας (Νιτσιάκος,2010:132).



**Το οχτάχρονο σχολείο του Αλύκου. Στον τοίχο διακρίνεται σύνθημα για τον Ραμίζ Αλία, διάδοχο του Ενβέρ Χότζα.**

*«Τις εκκλησίες τις είχανε χαλάσει. Έμπαζανε μέσα τον βιό, κάτω στη Σερονιά. Ενώ στο χωριό έρινανε να λιάσουν το ρύζι και το λιοτύρι. Α με τους χαμένους, τις είχανε κάψει τις εικόνες, έβγαζαν ψωμί να φάνε. Εμείς τις είχαμε βάλει σε μια βαλίτσα μέσα και τις έβαλαμε στον τοίχο. Να καίγαμε τις εικόνες; Άπα πα. Εμείς δεν πήραμε να φάμε κείνη μέρα.» (Ματίνα Βασιλείου, Αλύκου)*

Όπως αποτυπώνεται στην παραπάνω αφήγηση, η οικογένεια της Ματίνας Βασιλείου, ο πατέρας της οποίας ήταν και ψάλτης στην ενορία της Αγίας Βαρβάρας, έβαλε σε μια βαλίτσα τις εικόνες και τα εκκλησιαστικά βιβλία και τα τοποθέτησε σε

<sup>120</sup> Β. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας 1997, σελ 72-73

<sup>121</sup> Συλλογικό Κ.Ε.Μ.Ο, *Η Ελληνική μειονότητα της Αλβανίας*, Κριτική, 2003, σελ 250

μια τρύπα που έσκαψαν στον τοίχο του σπιτιού. Η άρνησή τους να φάνε απ' το ψωμί που ψήθηκε με την καύση των εικόνων αποτελεί αφήγηση που άκουσα στα περισσότερα σπίτια του χωριού. Μάλιστα, οι κάτοικοι αφηγούνται πως κάποιοι απ' τους εργαζόμενους στον φούρνο αρνήθηκαν να συμμετάσχουν στην καύση, με το πρόσχημα ότι τα χρώματα των εικόνων ήταν τοξικά και ακατάλληλα για το ψήσιμο του ψωμιού. Οι πιστοί, λοιπόν, φαίνεται να κρύβουν θρησκευτικά σύμβολα για να τα διασώσουν, προσεύχονται κρυφά, γιορτάζουν εντός της οικίας και τις νύχτες ανάβουν κεριά έξω απ' την εκκλησία και στα μνήματα. Βέβαια, οι πρακτικές αυτές συνδέονται κυρίως με τις γυναίκες και ιδιαίτερα με τις μεγαλύτερες σε ηλικία, ενώ οι άνδρες φαίνονται να διατηρούν πιο παθητική στάση, εξαιτίας και της διαφορετικής θέσης που κατείχαν στον δημόσιο χώρο.

**«Και τι κάνατε μετά που έκλεισαν τις εκκλησίες; Στο σπίτι σας;»**

*«Τι να κάναμε. Καμιά μαλέκω άναβε κάνα κεριά. Κανά αυγό κρυφά και τις πέτσες να τις πέταζες. Τα αυγά τα βράζαμε κρυφά και οι πέτσες πέταμα.*

*Στον Άι Βασίλη, ξημέρωνε τ' Άι Βασιλειού και ήμασταν 5-6 γυναίκες κρυφά. Λέει μια, τα έρμα, έρθαν μας έπιακαν.»(Λένα Γκούντη, Τσαούσι)*

Με την απαγόρευση της θρησκείας καταργήθηκαν όλα τα θρησκευτικά πανηγύρια και ταυτόχρονα απαγορεύτηκαν όλες οι εθιμικές τελετουργίες που σχετίζονταν με την ορθόδοξη παράδοση. Ο φόβος των κατοίκων αποτέλεσε κυρίαρχο χαρακτηριστικό της καθημερινότητάς τους, ακόμη και μέσα στον οίκο. Το καθεστώς, στηριγμένο στον δοσιλογισμό που προέρχονταν όχι μόνο απ' τους δημόσιους λειτουργούς αλλά και από χωρικούς, που προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν ένα καλύτερο μέλλον για την οικογένειά τους ή μια πανεπιστημιακή υποτροφία για τα παιδιά τους. Μάλιστα, αρκετοί «κουλάκοι», στιγματισμένοι απ' το καθεστώς ως εχθροί του λαού, εξαιτίας της συμμετοχής τους σε προηγούμενα συστήματα ή εξαιτίας άρθρωσης προπαγανδιστικών λόγων υπέρ της Ελλάδας και εναντίον του συστήματος, πολλές φορές λειτουργούσαν ως μυστικοί πληροφοριοδότες, για να αποκτήσουν μια καλύτερη «βιογραφία» που θα τους παρείχε αντίστοιχα μια θέση εργασίας. Ακόμη και στον οικιακό χώρο οι κάτοικοι αυτοπεριορίζονταν για να προστατευθούν. Οι πρακτικές αυτές δημιούργησαν

τριγμούς στις σχέσεις μεταξύ των χωριανών, ακόμα και των συγγενών, αποδυναμώνοντας την συλλογικότητα της κοινότητας, που στηριζόταν στην αλληλεγγύη και στην αλληλοπροστασία μεταξύ των μελών της.

-«...Φοβόσανε. Και να βάφες καν' αυγό θα πήγαινες να το θάβες το ξέφλο.

**-«Γιατί κατηγορούσαν και για το αυγό;»**

-«Κατηγορούσαν; Εσύ είσαι εχθρός, μοναρχοφασίστας Έλληνας. Τι λες ορέ παιδάκι μου.»

**-«Και δεν κάνατε ούτε γλέντι μέσα στο σπίτι;»**

-«Γλέντι; Φρικάσου να σου πει για γλέντι; Τι γλέντι λες, εδώ έτρεμες ορθός. Ήταν ο μακαρίτης ο ..... , κάθε βράδυ σπίτι το σπίτι φρικάζονταν μη πεις και τίποτα. Καί' πε να κάνεις και τέτοια δουλειά. Τι λες ορέ παιδάκι μου...» (Σοφία Τσιάβου, Αλύκου)

-«Μετά που χάλασαν οι εκκλησίες ανάβαμε κεριά κρυφά, μέσα στα σπίτια που είχαμε κονίσματα κρυφά. Λεύτερο το χα, αλλά ήταν και πράκτορες. Άμα σε ήγλεπε σε δίνε.»

**-«Δεν το χε δει κανένας;»**

-«Το ξέραν, δεν τ' άναβαμε όταν ήταν ο πράκτορας που καταλαβαίναμε, ότι ήρθε κάτι να δει. Τ' άναβαμε πιο αργά.»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)

Η περίοδος της Πασχαλιάς φαίνεται να συμβολοποιείται με πολύ έντονο τρόπο απ' τους χωρικούς της ευρύτερης περιοχής. Η σημασία της γιορτής στο θρησκευτικό και «λαϊκό» εορτολόγιο εξαιτίας του κορυφαίου γεγονότος της Ανάστασης, φαίνεται να συμπλέει με την αγωνία για την προσωπική τους ανάσταση, αφήγημα που έχει επικρατήσει σε ανάλογες τυραννικές περιόδους στον χριστιανικό κόσμο. «Είναι άλλωστε γνωστή η μεταφορική χρήση της φλόγας του καντηλιού που σιγοκαίει μυστικά σε σχέση με την επιβίωση της εθνικής ιδέας και συνείδησης του ελληνισμού σε περιόδους δουλείας»(Νιτσιάκος,2010:132). Οι περισσότερες αφηγήσεις για την συμβολική «αντίσταση» των κατοίκων στους σαρωτικούς μηχανισμούς του συστήματος σχετίζονται με τις τελετουργίες του Πάσχα, ενώ είναι εμφανές το τραύμα που οι ίδιοι κουβαλούν απ' την περίοδο που

κυριάρχησε η αθεΐα στην χώρα. Τις ημέρες των μεγάλων γιορτών, μάλιστα, ακόμη και πριν το 1967, οι τοπικές οργανώσεις των οικισμών οργάνωναν μια σειρά από εθελοντικές εργασίες και «εξορμήσεις»(αξιόνια) στην εξοχή, για να αποτρέψουν τους νεότερους ειδικά κατοίκους απ' τον εκκλησιασμό και το κοινό γλέντι, που αναπαρήγαγαν συμβολικά την ταυτότητα της κοινότητας.

*«Δεν άδειαζαμε και να πήγαιναμε να σου πω την αλήθεια στις εκκλησίες. Γιατί άμα σε φώναζε ο ταξίαρχος να πήγαινες για δουλειά την Κυριακή της Πασχαλιάς, έπρεπε να πήγαινες.» (Ευανθία Ζάχου)*

***Και σας φώναζαν για δουλειά την Κυριακή της Πασχαλιάς;***

*«Το καμναν καστένι.»(Ε.Ζ)*

***Και πρίν κλείσουν οι εκκλησίες;***

*Όχι πριν.*

*«Και πριν, δεν έκαναν αξιόνια ορή μπάμπω;» (Γιώργος Ζάχος)*

*«Για το καλαμπόκι, για το στάρι, για το ρύζι. Αξιόνι πώς να σου πω, Δεν το ξέρουνε αυτά το αξιόνι.» (Ε.Ζ)*

*«Καστένι για να μην πήγαινε ο κόσμος στην εκκλησία, έλεγε έχουμε αξιόνι την Κυριακή. Του Ενβέρη τώρα. Εξόρμηση μπράβο. Πήγαιναν σε μια δουλειά όλο το χωριό.»(Γ.Ζ)*

*«Της Άγιο Βαρβάρας δεν πήγαμε εμείς που ήμασταν νεολαία γιατί θα μας τιμωρούσανε. Έκαναμε δουλειές, γιατί φώναζε ο μπριγκαντιέρης. Σε μπαξέδια που είχε το χωριό και τα πήραν κοπερατίβες. Ήθελε να τους κάμει όλους ίδιους. Τούρκοι και Χριστιανοί μια μόστρα.»(Λένα Γκούντη, Τσαούσι)*

Παρ' ότι οι παραπάνω αφηγήσεις είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικές για την δράση των μηχανισμών εξουσίας και την αντίδραση των κατοίκων, εκτιμώ ότι είναι πολύ ενδιαφέρουσα και η παρακάτω ιστορία, όπως μου την αφηγήθηκε ο μπάρμπα Γιώργης Λώλης απ' το χωριό Μαραφέντι του Βούρκου. Ο ίδιος ήταν ταξίαρχος(μπριγκαντιέρης), επικεφαλής δηλαδή μιας ομάδας εργασίας που δούλευε στην κοπερατίβα του χωριού. Η ιστορία τοποθετείται χρονικά την περίοδο

της κατάρρευσης της θρησκείας στην Αλβανία και περιγράφει με πολύ εύγλωττο τρόπο το κλίμα που επικρατούσε στην περιοχή.

*«Ήμουν μια βολά τώρα το '67 πριν χαλάσουν οι εκκλησίες. Τότες θα χάλανανε, το 67. Εγώ έκραιννα με το χωνί, να πήγαιναν ο κόσμος για τη δουλειά και κατέβηκα στο δρόμο κάτω, στον τζατέ. Περίμενα. Έρχεται ο πρώτος ο γραμματέας, ήταν πέρα απ' το Μπρεγκντέντι. Επί Ιταλίας, είχε κάνει και απ' έκει με την Ελλάδα. Έρχεται μου λέει, τι είσαι εσύ μου λέει; Εγώ του λέω, μπριγκαντιέρης, ταξίαρχος. Που την έχεις την μπριγκάντα για δουλειά; Περιμένω να 'ρθουν, δεν έφτασαν ακόμα. Αυτός άκουγε το τραγούδι. Το χορό που χόρευαν, πήγαινε ένα. Πάσχα. Μέρα Τρίτη. Γιόρταζε η εκκλησία αυτού πέρα. Έρχομαστε τώρα. Κοιτάει αυτός. Ο κόσμος χόρευανε. Γυναίκες. Τον είδαν τούτοι, αλλά δεν γύριζε κανένας. Εγώ τώρα έπιακα μια ελιά και έβαλα το κορμί έτσι κοιτούσα, τι να κάνα. Τούτος. Τους λέει μωρέ εδώ δεν μπαίνετε για δουλειά. Βλέπει αυτός τώρα ότι τον βλέπω εγώ, μπαίνει στο χορό μαναχός τους. Ωχ είπα εγώ ρουφιάνε, με τη γνώμη μου. Εγώ κάθομαν σαν χαμένος, φυλάγομαν ο μαύρος. Τούτος μπαίνει στο χορό. Δως του δως του. Σταμάτησε. Ακούστε τους λέει. Διαταγή του κόμματος, directive I partis που λέγανε τότες, είναι να χαλάσουν οι εκκλησίες. Να πηγαίνουμε τους λέει στη δουλειά. Ο ταξίαρχος ο μπριγκαντιέρης είναι εδώ τους λέει. Από την αργκινατούρα τον δρόμο εδώ, μέχρι τη Μπίστρισα κάτω, από τις δυο τις μεριές, θα το βάλετε σύκα από της Καλαμπάκας είπε.» (Γιώργης Λώλης, Μαραφέντι)*

Ο χορός της Πασχαλιάς, ως το κορυφαίο γεγονός της συμβολικής έκφρασης των κοινοτήτων, μετατρέπεται σε πρακτική «αντιμνήμης» κόντρα στην παγίωση της δημόσιας μνήμης «από τα πάνω». Οι κάτοικοι αγνοούν τις φωνές του ταξίαρχου που τους καλεί για δουλειά και συνεχίζουν να χορεύουν στο προαύλιο της εκκλησίας. Η παραπάνω ιστορία αποτυπώνει παράλληλα ακόμη έναν λόγο για την επιβολή της απομάκρυνσης των χωρικών απ' τα διάφορα τελετουργικά δρώμενα, καθώς οι θρησκευτικές αργίες θεωρήθηκαν χαμένες μέρες εργασίας. Στο εορτολόγιο των «παραδοσιακών» κοινοτήτων αρκετές θρησκευτικές γιορτές ταυτίζονταν με την αποχή απ' την δουλειά, καθώς το αντίθετο θεωρούνταν αμαρτία, ενώ οι πιστοί όφειλαν τις ημέρες εκείνες να αποδίδουν τιμές στους Αγίους(βλ. Μέγας: 2012). Έτσι οι μηχανισμοί του καθεστώτος απ' τη μια απομακρύνουν τους κατοίκους απ' τις συλλογικές τελετές που εκφράζουν



κοινωνικές και θρησκευτικές δομές ενός προγενέστερου κόσμου και παράλληλα ενισχύουν μια νέα κοσμοαντίληψη για την σχέση των κατοίκων με την γη τους, που τίθεται στο επίκεντρο της εγχώριας παραγωγής.

Η συλλογική εργασία κατά ομάδες, όπου τα άτομα δρούσαν ανταγωνιστικά μεταξύ τους, στοχεύοντας στην μεγαλύτερη παραγωγή και στην κάλυψη της προκαθορισμένης «νόρμας» για να κερδίσουν επιπλέον χρηματικό ποσό ή κάποιο «πολύτιμο» αντικείμενο(π.χ. τηλεόραση) δημιούργησε νέες παραγωγικές σχέσεις, αντίθετες προς τις κοινωνικές δομές των κοινοτήτων. Παράλληλα, η εντατικοποίηση της παραγωγής και η εξαντλητική εργασία στα χωράφια υπό το σκεπτικό της καλλιέργειας «σοσιαλιστικής συλλογικής συνείδησης» και βέβαια όσο το δυνατόν μεγαλύτερης παραγωγής, δεν έδιναν χώρο και χρόνο για πολλές διεξόδους και συλλογική διασκέδαση των κατοίκων(Μπάρκας,2003:246-250). Σύμφωνα με τον Gramsci<sup>122</sup>, ο κοινωνικός έλεγχος επηρεάζει εξωτερικά με ανταμοιβές και ποινές αντίστοιχα, αλλά ασκεί και έντονη επίδραση πάνω στα άτομα εσωτερικά, αφού μεταπλάθει τα πιστεύω του ατόμου στο πλαίσιο της κυρίαρχης ιδεολογίας. Ορμώμενος απ' το έργο του Bourdieu, θα προσέθετα πως αυτές οι «πίστεις» πλέον γίνονται κομμάτια του habitus των ανθρώπων, με σκοπό την επιβίωση σε μια νέα τάξη πραγμάτων.

*«Ζώα ήμασταν μωρέ. Σαν τα ζώα. Σύρε για δουλειά στην κοπερατίβα σύρε και τη νύχτα στις αποθήκες. Και γύρα σπίτι και το στόμα κλεισμένο, γιατί άμα ήλεγες και τίποτα φυλακή»(Σοφία Τσιάβου, Αλύκου)*

Μάλιστα, τα τραγούδια και οι αφηγήσεις θρύλων και παραμυθιών, όπως συνηθίζονταν στα νυχτέρια για να «σώσει» η δουλειά, έδωσαν την θέση τους στην ανάγνωση προπαγανδιστικών εφημερίδων στα αλβανικά από «ινστρουκτορες» του κόμματος, τι και αν ιδιαίτερα οι γυναίκες δεν γνώριζαν καν την γλώσσα. Έτσι επικαιροποιείται η αναφορά του Williams (1977: 212) πως η ηγεμονία είναι μια συνεχής διαδικασία, όπου οι ηγεμονεύοντες οφείλουν συνεχώς να την ανανεώνουν και να την επιβεβαιώνουν, ενώ ταυτόχρονα συναντούν αντιστάσεις και

---

<sup>122</sup> T. Eagleton, «Οι έννοιες της ιδεολογίας και της ηγεμονίας στον Γκράμσι », *Ούτοπία* 11 (1994), σελ. 53-65.

αμφισβητήσεις. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Φουκώ(1979:16), η εξουσία ασκείται μάλλον παρά κατέχεται.

*«Και σου λέει άμα τους αφαιρέσω τις εκκλησίες και ότι άλλα ιδρύματα υπάρχουν θρησκευτικά, θα τους μείνει μόνο αυτό που μένει στην ψυχή τους. Δεν θα οργανώνονται, γιατί εκεί γίνονταν πανηγύρια, είχαν μια δύναμη. Είχαν μια αγανάκτηση; Θα την είχαν από κοινού. Ενώ όταν πας δουλεύεις, δεκαπέντε ώρες στον συνεταιρισμό, δεν έχεις γνώμη για άλλα πράγματα εκτός απ' την επιβίωση και ένα κομμάτι ψωμί που θα πάρεις. Αυτό ήθελε αυτός.»(Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου)*



**Ο «ταξιάρχος» της ομάδας εργασίας διάβάζει εφημερίδα σε χωρικές που θερίζουν.**

Στις 11 Νοέμβρη του 1975, εκδίδεται στην εφημερίδα της κυβέρνησης το διάταγμα υπ' αριθμόν 5339 *«Περί αλλαγής των ακατάλληλων ονομάτων και επωνύμων: επί σκοπώ όπως διαφυλαχθώσι και ενισχυθώσιν αι προοδευτικάί και εκπολιτιστικάί παραδόσεις και δοθώσιν ονόματα και επώνυμα με υγιές πολιτικό-ιδεολογικό και ηθικό περιεχόμενον»*(Γ.Παπαδόπουλος,1981:248), καθώς και η απόφαση για την αλλαγή ονομάτων διαφόρων οικισμών. Με το άνωθεν διάταγμα, το καθεστώς προέβη σε μετονομασίες χωριών και πόλεων που είχαν ελληνικά ή χριστιανικά ονόματα, καθώς και ονόματα αγάδων που παρέπεμπαν στο οθωμανικό παρελθόν. Έτσι, για παράδειγμα (Καλλιβρετάκης,1995) στην περιοχή του Βούρκου, οι Άγιοι Σαράντα μετονομάστηκαν σε Sarandı, το Καινούργιο σε Vurgu iri(Νέος

Βούρκος) και το Χαντήραγα σε Λευτέρη Τάλλιου<sup>123</sup>, ενώ παράλληλα οι κάτοικοι υποχρεώθηκαν να δίδουν αλβανικά ονόματα στα παιδιά τους, ή πολλές φορές ονόματα που παρέπεμπαν σε κομμουνιστές ηγέτες, από μια λίστα με εγκεκριμένα ονόματα που υπήρχε σε κάθε ληξιαρχείο. Αυτό είχε πολλές φορές ως συνέπεια οι κάτοικοι να αποκαλούν κάποιον με διαφορετικό όνομα απ' το εγγεγραμμένο στο ληξιαρχείο.

Το φαινόμενο αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές σε αστικά κέντρα εκτός της «μειονοτικής ζώνης», καθώς οι μεικτοί γάμοι και η αλλαγή εθνικότητας με σκοπό την εύρεση καλύτερης θέσης εργασίας και προς αποφυγή του ρατσισμού, αποτελούσαν στρατηγικές επιβίωσης. Οι μεικτοί γάμοι, με την παρότρυνση μάλιστα του καθεστώτος, στόχευαν στην αφομοίωση των «μειονοτικών» στην νέα αλβανική ταυτότητα (Δ. Χριστόπουλος, 2003: 127), καθώς η απαγόρευση του θρησκευτικού γάμου και η επιβολή του αντίστοιχου πολιτικού δημιουργούσαν το κατάλληλο πλαίσιο πραγμάτωσης επιγαμιών μεταξύ των εθνοτικών ομάδων. Στα χωριά βέβαια το φαινόμενο των μεικτών γάμων, ιδιαίτερα μεταξύ αλλοθρήσκων, ήταν σπάνιο φαινόμενο και συνήθως η εξωγαμία των γυναικών συνδέονταν με την αδυναμία σύναψης γάμου εντός της κοινότητας, εξαιτίας σοβαρών προβλημάτων υγείας ή ιστορικού «ανήθικης» συμπεριφοράς.

**«Τι σχέσεις είχατε με τα αλβανοχώρια;»**

*«Επί Εμβέρη σταθεροποιήθηκαν. Δεν μπορούσες να κάνεις αλλιώς. Παντρεύτηκαν. Πήρανε οι μειονοτικοί αλβανίδες, οι μειονοτικές Αλβανούς. Ο Ενβέρης είχε ένα σύνθημα, η νεολαία πρέπει να πάει εθελοντικά να δουλέψει σε σιδηροδρομικές γραμμές, σε κτήρια που γέρονταν. Για να γνωριστεί ο νέος με τη νέα. Το 'χε μπασμένο μέσα να σθήσει η μειονότητα.»*

**«Εδώ τ' Αλύκου έστειλε παιδιά σε Αλβανικό χωριό έξω;»**

*«Εδώ κάτι κοπέλες, κάτι σακάτες έτσι. Ήταν δυο περιπτώσεις. Άλλος δεν ήταν κανένας.» (Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)*

---

<sup>123</sup> Ο Λευτέρης Τάλλιος ήταν επικεφαλής των ελληνικών μειονοτικών ομάδων που συμμετείχαν στην αντίσταση κατά των Ναζί στο πλευρό του Αλβανικού ΕΑΜ, ενώ αποτέλεσε βασικό στέλεχος στο συνέδριο της Μεμόραχης. Ανακηρύχτηκε απ' το καθεστώς Χότζα «Ήρωας του Λαού», εξυπηρετώντας το αφήγημα περί κοινού «μαχητικού» παρελθόντος μεταξύ Αλβανών και «μειονοτικών».

## **Η κατασκευή της μουσικοχορευτικής «παράδοσης»: Χοροεπερίδες, κρατικές γιορτές και φολκλορικά φεστιβάλ στην «σοσιαλιστική οικοδόμηση».**

Με την απαγόρευση της θρησκείας και των επιμέρους λατρευτικών εκδηλώσεων στην Αλβανία, το νέο καθεστώς κατασκευάζει μια σειρά από νέες γιορτές και πολιτιστικές εκδηλώσεις για να καλύψουν το κενό που προέκυψε με την υποχώρηση των θρησκευτικών πανηγυριών. Την θέση των θρησκευτικών πανηγυριών λαμβάνουν γιορτές που σχετίζονται με την ίδρυση τοπικών συνεταιρισμών, την αποξήρανση ελών ή την ολοκλήρωση αγροτικών εργασιών, ενώ κυρίαρχες είναι οι εθνικές επέτειοι για την ανακήρυξη της ανεξαρτησίας στην Αλβανία ή την απόδοση τιμών σε παρτιζάνους του «εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα».

Το Αλύκου συμμετείχε κυρίως σε τρεις τοπικές εορταστικές εκδηλώσεις μετά την κατάργηση των θρησκευτικών πανηγυριών. Με την ολοκλήρωση του θέρου των σιτηρών στα τέλη του Ιούνη γιόρταζε ο ενιαίος συνεταιρισμός Αλύκου την αποξήρανση του κάμπου. Η γιορτή του συνεταιρισμού γίνονταν στην τοποθεσία «Μπατζέλια» στο χωριό Τσαούσι, όπου υπήρχε ανοιχτός χώρος και αρκετά δέντρα κάτω απ' τα οποία στήνονταν κοινό γεύμα και χορός κατά παρέες. Τον Αύγουστο η κοινότητα συμμετείχε σε εορτασμούς στο χωριό Λιβαδειά(Χότζα) και στην περιοχή Θεολόγου, που μετονομάστηκε απ' το καθεστώς σε «Παρτιζάνι». Εκεί αποδίδονταν τιμές σε πεσόντες του μετώπου, ενώ μετά το πέρας των ομιλιών στήνονταν πανηγύρι με την συμμετοχή μουσικών απ' το Δέλβινο.

*«Γένονταν στο Μπουάζι, στο Βαγγαλιάτι. Στο παρτιζάνι εδώ στο Θεολόγο και στο Τσαούσι στα Μπατζέλια. Οι ημερομηνίες ήταν κινητές. Δεν ήταν συγκεκριμένες. Όποτε τελειώναν τα σάρια. Εδώ στα Μπατζέλια το γιόρταζε το κράτος. Όποτε τελειώναν τα σάρια από θέρο, για να μην έχουν δουλειά, τότες το κάνανε. 15 Θερτή, 20 Θερτή. Ενώ στο Μπουάζι, το φέραν απ' το Μπουάζι, το φέραν στη Λιβαδειά τον Αύγουστο. Εκεί ήταν για την απελευθέρωση του κράτους, με κατάλαβες; Τα κάνε το κράτος, γιατί είχε νικήσουν οι παρτιζάνοι. Τα λέγαν αυτοί. Και στο Θεολόγο για ταύτο.»(Λευτέρης Παππας, Αλύκου)*

Σύμφωνα με τις αφηγήσεις, η συμμετοχή των κατοίκων ήταν μαζική, παρ' ότι δεν φαίνεται να υπήρχε εξαναγκασμός για την συμμετοχή τους στην διοργάνωση. Άλλωστε, με την κατάργηση των θρησκευτικών πανηγυριών, οι γιορτές αυτές αποτέλεσαν την μόνη διέξοδο για διασκέδαση. Παρά το έντονο προπαγανδιστικό κλίμα και την προαγωγή της συλλογικής εργασίας ως υπέρτατης αξίας του «σοσιαλιστικού ανθρώπου», οι κάτοικοι δεν φαίνεται να αντιλαμβάνονται αυτές τις γιορτές ως κομμάτι της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Η απάντηση «ήλεγαν αυτοί...», στο ερώτημα ποια ήταν η αφορμή των εορτασμών, ήταν στερεοτυπική έκφραση όλων όσων συμμετείχαν στην συζήτηση. Οι κάτοικοι δεν φαίνεται να θεωρούν αυτούς τους εορτασμούς «δικούς τους», ανάλογους με τα πανηγύρια στην μνήμη των πολιούχων Αγίων της κάθε κοινότητας, ενώ ο τρόπος μου μιλούν για το πλαίσιο αυτών των εορτασμών εκφράζει την «επιβολή» τους από τα πάνω. Οι ίδιοι φαίνεται να μην γνωρίζουν καλά το αφηγηματικό πλαίσιο των σοσιαλιστικών γιορτών και η συμμετοχή τους εκεί δεν είχε περαιτέρω συμβολικές προεκτάσεις, παρά μόνο φαίνεται να αποτελούσαν αφορμές για ξεκούραση απ' την εργασία και συλλογική διασκέδαση.

**-«Δηλαδή τι γλέντια γίνονταν μετά που χάλασαν τις εκκλησίες;»**

-«Ήταν πανηγύρια που ήλεγαν αυτοί. Που ξέρω πως τα λεγαν. Εγώ σάματι έχω γνώμη. .. Στο Μπουάζι που πήγαιναμε. Αυτό που γένονταν στο Μπουάζι, κάποιος είχε φύγει.. Ήταν στην άκρη στο σύνορο μο το Μπουάζι(..)Είχανε φύγει άνθρωποι τη νύχτα και το σήκωσαν απ' το Μπουάζι, το φέραν στου Ότζα. Κατάλαβες;»

**-«Και τι γιόρταζαν σ' αυτές τις γιορτές;»**

-«Τι γιόρταζαν μο; Ήλεγαν αυτοί πως κάποιος είχε σκοτωθεί στον πόλεμο.»

**-«Και τώρα σας υποχρέωναν να πηγαίνατε σ' αυτές τις γιορτές;»**

-«Όχι δεν μας υποχρέωναν. Οι νέοι πήγαιναν μωρέ παιδί μου. Εμείς πηγαίναμε και στα ποδάρια στο Μπουάζι στο σύνορο σου λέω.»

**-«Θέλω να πω, σας έλεγαν ότι πρέπει να πάτε οπωσδήποτε;»**

-«Ε δεν σ' απαγόρευε κανένας, ή σύρε ή μη πάνεις. Αλλά οι νέοι πήγαιναν. Μην είχαμε τίποτα άλλο. Κείνο ήταν.»(Σοφία Τσιάβου, Αλύκου)

Έκδηλο είναι, ότι οι νέοι εορτασμοί στηρίχθηκαν σε δυο κεντρικούς άξονες. Απ' τη μια, διοργανώνονται γιορτές συνυφασμένες με την «εργασία» που προβάλλεται αφηγηματικά απ' το καθεστώς ως ο μόνος δρόμος για την κατασκευή του νέου σοσιαλιστικού κόσμου και απ' την άλλη καθιερώνονται εθνικές επέτειοι που ταυτίζουν τη νέα αλβανική ταυτότητα με την παρτιζάνικη αντίσταση, θέτοντας στο επίκεντρο το πρόσωπο του Χότζα. Οι σημαντικότερες εθνικές γιορτές ήταν η ίδρυση του αλβανικού έθνους κράτους(28/11/1912), η ίδρυση του Κομμουνιστικού Κόμματος Αλβανίας(8/11/1941), η απελευθέρωση της Αλβανίας μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο(29/11/1944), αλλά και οι γιορτές της Πρωτοχρονιάς και της Πρωτομαγιάς. Όπως φαίνεται, επίκεντρο των νέων εθνικών μύθων που αναπαρήγαγε το καθεστώς ήταν ο παρτιζάνικος αγώνας του Κομμουνιστικού Κόμματος της Αλβανίας με πρωταγωνιστή βέβαια τον Χότζα, που σύμφωνα με τα αφηγήματα του καθεστώτος ήταν καταλυτικός παράγοντας για την απελευθέρωση της Αλβανίας. Ο Ενβέρ Χότζα δεν ήταν απλά αντικείμενο της σοσιαλιστικής αλβανικής μυθοπλασίας, αλλά και ο κύριος δημιουργός των βασικών κειμένων του αλβανικού Μαρξισμού-Λενινισμού, αφού τα «Άπαντα» , καθώς και η «Ιστορία της Αλβανίας» ήταν έργα του που διδάσκονταν σε όλες τις βαθμίδες εκπαίδευσης<sup>124</sup>.

Η ταύτιση της νέας εθνικής ταυτότητας της Αλβανίας με τον απελευθερωτικό αγώνα και την «λατρεία» στο πρόσωπο του Χότζα, οδηγεί στην στράτευση της λαογραφίας στην καλλιέργεια ενός νέου «φολκλόρ» της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης» και στην επιλογή μεταξύ «καλών» και «κακών» παραδόσεων(Νιτσιάκος,2010:111). Στην βάση αυτή προωθούνται κυρίως τα στοιχεία που επικυρώνουν την όσμωση μεταξύ Ελλήνων και Αλβανών, ενώ αποκρύπτονται όσα διαφοροποιούν τις δυο ομάδες. Η διαχείριση του «λαϊκού πολιτισμού» και όλων των επιμέρους κοινωνικών εκδηλώσεων, περνά στην δικαιοδοσία του τοπικού πολιτιστικού κέντρου που υπάρχει σε κάθε κοινότητα. Κάθε Σάββατο, η τοπική «κουλτούρα» ή σπίτι του πολιτισμού όπως αποκαλούνταν τα πολιτιστικά κέντρα, οργάνωνε χοροεσπερίδες για την διασκέδαση των κατοίκων, ενώ σε τακτά χρονικά διαστήματα οργανώνονταν διάφορα φολκλορικά φεστιβάλ.

---

<sup>124</sup> Α. Στάντις, «Ο ρόλος του Ενβέρ Χότζα στην ανάπτυξη των σοσιαλιστικών αλβανικών μύθων», *Αλβανικές Ταυτότητες*, Παπαζήση, 2012, σελ 196-214

Στα φεστιβάλ αυτά συμμετείχαν χορευτικοί όμιλοι που συγκροτούνταν από κατοίκους κάθε κοινότητας, με επικεφαλής δασκάλους ή κομματικά στελέχη της τοπικής οργάνωσης. Το πρώτο εθνικό φεστιβάλ στην Αλβανία λαμβάνει χώρα τον Νοέμβρη του 1949 στο πλαίσιο εθνικών εορτασμών στην πόλη των Τιράνων, πόλη ταυτισμένη με την νίκη των παρτιζάνων και την ανακήρυξη της απελευθέρωσης, ενώ το επόμενο οργανώθηκε μετά από 10 χρόνια τον Οκτώβρη του 1959. Το 1968 καθιερώνεται το εθνικό φεστιβάλ Αργυροκάστρου, το οποίο λάμβανε χώρα κάθε 5 χρόνια στο πλαίσιο του εορτασμού των γενεθλίων του Χότζα στην γενέτειρά του<sup>125</sup>. Στο εθνικό φεστιβάλ εκπροσωπούσαν όλες οι επαρχίες της χώρας, ενώ η επιλογή των χορευτικών ομίλων που θα συμμετείχαν από κάθε νομαρχία γίνονταν από επιτροπές με βάση την παρουσία του κάθε ομίλου σε αντίστοιχα τοπικά φεστιβάλ. Η ομάδα που θα κατακτούσε την πρώτη θέση στο εθνικό φεστιβάλ κέρδιζε ένα ταξίδι σε κάποια αντίστοιχη διοργάνωση του εξωτερικού.

Σύμφωνα με τον Κώστα Λώλη, εθνομουσικολόγο και ερευνητή του ηπειρώτικου πολυφωνικού τραγουδιού, η καλλιτεχνική επιτροπή των φεστιβάλ αποτελούνταν από έναν χορογράφο, έναν σκηνοθέτη, έναν εθνογράφο και έναν μουσικό επιμελητή. Η συμμετοχή εθνογράφων κυρίως του ακαδημαϊκού χώρου, υποδηλώνει και την άμεση σχέση της αλβανικής λαογραφίας με την παραγωγή φολκλορικών αναπαραστάσεων, στοχεύοντας στην διαμόρφωση του λαϊκού πολιτισμού μέσα στο πλαίσιο των νέων προσταγμάτων του καθεστώτος. Μάλιστα, στο πανεπιστήμιο υπήρχε συγκεκριμένος κλάδος για την διοργάνωση πολιτιστικών εκδηλώσεων στα σοβιετικά πρότυπα, ενώ ο κομματικός παράγοντας έπαιζε καταλυτικό ρόλο στην τελικό αποτέλεσμα. Στην συζήτησή μας για τα κριτήρια που έθετε και τον τρόπο που αξιολογούσε η επιτροπή, ο ίδιος με διαβεβαίωσε πως το αισθητικό καλλιτεχνικό κριτήριο ήταν το σημαντικότερο, ενώ τόνισε την σημασία της πιστής απόδοσης της «αυθεντικής παράδοσης» του τόπου.

*«Κοίταξε, εγώ είχα προσωπικά το καλλιτεχνικό κριτήριο, βασιζόμενος με ότι γνώριζα εγώ στην τοπική παράδοση. Δηλαδή, να΄ταν το πιο σωστό και το πιο αυθεντικό. Να είναι πιστό στην παράδοση. Όχι μείγματα έτσι εμφάνισης, ότι κάτι*

---

<sup>125</sup> V. Tole, *Encyclopaedia of Albanian Iso-Polyphony: A Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Mankind*, USA, 2014

*κάνουμε. Προσπαθούσα να βγάλω το πιο σημαντικό. Στο χορό δεν μου βγαίνει κανένας μπροστά να μου πει γιατί το κάνεις έτσι. Στην οργανική μελωδία, ξανά δεν μπόρεσε να μου βγει κανείς μπροστά. Το γνώριζα το ύφος και το ήθος της περιοχής.»(Κώστας Λώλης, εθνομουσικολόγος)*

Παρ' ότι τονίζεται η σημασία της «αυθεντικότητας», που παραπέμπει βέβαια σε μια στατική προσέγγιση του μουσικοχορευτικού φαινομένου, παρακολουθώντας το ύφος των φολκλορικών παρουσιάσεων, αντιλαμβάνεται κανείς την ισχυρή επιρροή απ' την χορογραφική σχολή του Igor Moiseyev. Ο Moiseyev ως απόφοιτος της σχολής μπαλέτου «Μπολσόι», καθόρισε τις χορογραφικές δημιουργίες των σοβιετικών συγκροτημάτων, δημιουργώντας ένα κράμα μεταξύ παραδοσιακού και έντεχνου χορού, που επικράτησε σε όλες τις χώρες του Ανατολικού μπλοκ, αλλά και στην Ελλάδα με τις λεγόμενες σουίτες χορού (Λουντζάκη: 2003). Ιδιαίτερα στις πρώτες φολκλορικές παρουσιάσεις του '50 και του '60 στα φεστιβάλ των Τιράνων, βλέπει κανείς την τυποποίηση των κινήσεων, καθώς και τις λαβές και την στάση του σώματος των χορευτών που θυμίζουν μπαλέτο. Αντιθέτως στο πρώτο φεστιβάλ του 1949 οι ομάδες των «ντόπιων» χωρικών φαίνεται να κινούνται περισσότερο ελεύθερα.

Το διαγωνιστικό κομμάτι του φεστιβάλ προϋπέθετε τον εντυπωσιασμό της επιτροπής, των θεατών αλλά και του Χότζα, ο οποίος βρισκόταν σε περίοπτη θέση στον χώρο, ενώ η φωτογραφία του δέσποζε παράλληλα σε γιγαντοαφίσα πάνω στην σκηνή. Παρακολουθώντας κανείς το οπτικοακουστικό υλικό απ' τα φεστιβάλ του Αργυροκάστρου, βλέπει την επιρροή των «μειονοτικών» ομίλων απ' τους αντίστοιχους αλβανικούς, όπου αναδεικνύουν χορευτικά ένα ύφος με έντονες κινήσεις. Βαθιά μαζικά καθίσματα και ψηλά πηδήματα στον αέρα δεν θυμίζουν σε τίποτα τους αργόσυρτους πάνδημους χορούς στις αντίστοιχες κοινότητες, αλλά κατασκευάζουν επί σκηνής την «σοσιαλιστική ποιητική του ανδρισμού», που, σύμφωνα με το καθεστώς, εδράζεται στην πολεμική αρετή. Οι χορογραφίες αυτές, που συνήθως επιτελούνταν υπό τους ήχους του «Μενούση» ή μιας διασκευασμένης εκδοχής των «Βελτσιστινών κλεφτών», ήταν απομιμήσεις αντίστοιχων αντρικών χορών των αλβανικών ομίλων, όπως του χορού «Δέβολη» ή της «Τσάμικης» εκδοχής του «Οσμαντάκα».



Σύμφωνα με το κανονιστικό πλαίσιο των εθνικών φεστιβάλ, κάθε επαρχία συμμετείχε αναδεικνύοντας την τοπική μουσικοχορευτική της ταυτότητα, που νοούνταν ως μια τοπική έκφανση του ενιαίου εθνικού πολιτισμού. Παρά ταύτα, στα εθνικά φεστιβάλ η ελληνική μειονότητα εκπροσωπούνταν κατά βάση από συγκροτήματα της Δερόπολης της νομαρχίας Αργυροκάστρου, καθώς η Δρόπολη θεωρούνταν η κατεξοχήν «μειονοτική ζώνη», ενώ η φορεσιά της αποτελούσε την εθνική ενδυμασία της Αλβανίας και χρησιμοποιούνταν σε όλες τις διοργανώσεις του εξωτερικού. Η περιοχή του Βούρκου που εντασσόταν στην νομαρχία Αγίων Σαράντα συμμετείχε μόνο μια φορά με εκπροσώπους απ' το Φοινίκι, την Τσούκα και το Τσαούσι. Έτσι, η νομαρχία Αγίων Σαράντα εκπροσωπούνταν κυρίως από χορευτικούς ομίλους αλβανόφωνων χωριών. Μάλιστα εκτιμώ πως το Φοινίκι και η Τσούκα δεν επιλέχθηκαν τυχαία, καθώς η πληθυσμιακή παρουσία αρκετών αλβανόφωνων αλλά και μουσουλμάνων τσιγγάνων στους οικισμούς λειτούργησε ως το ιδανικό παράδειγμα για την κατασκευή της νέας εθνικής ταυτότητας.

Το Αλύκου, ως «αντιδραστικό» χωριό, εξαιτίας της συμμετοχής των κατοίκων του στις αυτονομιστικές ομάδες το 1943, αλλά και λόγω της πληθώρας φυλακισμένων και «κουλάκων», ήταν σχεδόν αποκλεισμένο, καθώς συμμετείχε μόνο στα τοπικά φεστιβάλ και δεν προκρίνονταν στην επόμενη διαγωνιστική φάση. Σύμφωνα με τον Βασίλη Ιωάννου, που διετέλεσε υπεύθυνος των πολιτιστικών του Αλύκου για αρκετά χρόνια, χορευτές απ' το Αλύκου αποκλείονταν και απ' τις μεικτές ομάδες που συγκροτούνταν από μέλη διαφόρων όμορων οικισμών για την συμμετοχή στο εθνικό φεστιβάλ.

*«Ο Βούρκος η μειονότητα όλοι μαζί, δυο άτομα απ' το Φοινίκι, δυο απ' την Τσούκα, δυο απ' την Λεσινίτσα, δυο απ' τον Βούρκο, που σημαίνει ότι γέρονταν ένα γκρουπ μιξ 30-35 άτομα χρειάζονταν από όλη την νομαρχία. Εμάς μας κάλυπτε το Φοινίκι και μια χρονιά πάει η Τσούκα. Το Φοινίκι σαν μεγάλο χωριό και σαν χωριό που είχε αλλοιώσει λίγο την γλώσσα και την μιλούσαν λίγο μισοαρβανίτικα αυτοί. Ενώ ήταν Λεσινίτσα και πάνω Δίβρη και λοιπά, δεν έχουν αντιπροσωπευθεί ποτές. Εμείς έχουμε στείλει δυο παιδιά. Πήγαιναν δυο παιδιά, για χορό, για τραγούδι. Αλλά τελευταία στιγμή. Από τα Αλύκου; Όχι μωρέ. Άσε με τους Αλυκιώτες. Αυτοί είναι όλοι κουλιάκοι, είναι όλοι μπαλίστες. Και την τελευταία στιγμή τους τραβούσαν.»(Βασίλης Ιωάννου)*



Ο Χορευτικός όμιλος Αλύκου υπό την καθοδήγηση του δασκάλου Γιώργου Χαρίση, 1961. Αρχείο  
Γιώργου Χαρίση

Η επιλογή και αντίστοιχα ο αποκλεισμός των χορευτών γίνονταν όμως και μέσα στο πλαίσιο του τοπικού ομίλου, αφού ο πολιτικός παράγοντας και η καλή «βιογραφία» αποτελούσαν εισιτήριο για την συμμετοχή κάποιου, ενώ το τραγουδιστικό ή χορευτικό χάρισμα έμπαινε πολλές φορές στην άκρη. Οι υπεύθυνοι των πολιτιστικών επέλεγαν σε κάθε κοινότητα μέλη που δεν είχαν επιβαρημένο ιστορικό, ενώ προΐσταντο του χορού όσοι ήταν εγγεγραμμένοι στο Κόμμα ή είχαν ενεργό συμμετοχή στην εξουσία.

*«Δεν έβαναμε εκείνον που τραγουδούσε και καλά, συγκεκριμένα ο Γιώργο Χαρίσης που δεν είχε καλή βιογραφία, βάζαμε τον Βασίλη που είχε καλή. Τον θάναμε και πρώτο να χορέψει, να ρίξει το χορό.» (Γιώργος Χαρίσης)*

*«Θέμα βιογραφίας το χειρότερο πράγμα. Μπορεί να ήταν ένας άριστος χορευτής, ένας άριστος τραγουδιστής, αν είχε τίποτα έτσι να ήταν ένας στη φυλακή για κλεψιά, όχι τίποτα πάνω. Πολιτικά ζητήματα δεν τον άφηναν, αν είχε συγγενείς στην Ελλάδα, στην Αμερική. Τον έβλεπαν με στραβό μάτι.»(Κώστας Λώλης)*

Για την υποστήριξη των σκοπών της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης» δημιουργούνται παράλληλα αρκετά νέα τραγούδια με βαθύ πολιτικό περιεχόμενο. Το ποιητικό τους κείμενο χρησιμοποιεί αρκετά εκφραστικά μέσα απ' το δημοτικό τραγούδι, ενώ οι μελωδίες ταυτίζονται με τα τοπικά ηχοχρώματα της κάθε κοινότητας. Έτσι, τα ιστορικά τραγούδια που δεν εξυπηρετούν την πολιτισμική ταύτιση των δυο λαών, καθώς και τα απαγορευμένα θρησκευτικά τραγούδια, δίνουν την θέση τους σε αυτά της νέας θρησκείας του «Χοτζικού Αλβανισμού», που δημιουργούνται από οργανικούς διανοούμενους και λογοτέχνες, εξυμνούν τα έργα του καθεστώτος, αναδεικνύουν τα νέα «ήθη» και βέβαια έχουν σαφείς αναφορές στους ηρωικούς αγώνες των παρτιζάνων. Τα τραγούδια αυτά τοποθετήθηκαν στο επίκεντρο του μουσικού ρεπερτορίου σε όλες τις κοινωνικές εκδηλώσεις, καθώς προωθήθηκαν σταδιακά στις λαϊκές μάζες μέσα από χοροεσπερίδες και λαϊκά φεστιβάλ. Η δημιουργία τέτοιων τραγουδιών ταυτίζονταν πολλές φορές με την κοινωνική και επαγγελματική καταξίωση, έτσι αρκετοί «λόγιοι» συμμετείχαν στην διαδικασία συγγραφής τους, στοχεύοντας σε ίδιον όφελος.

*«Υμνούσαμε το κόμμα και τον Ενβέρ, γιατί αλλιώς, άμα ήθελαμε, μας έκοβαν τα πόδια. Σίγουρα... Εγώ έγραφα τραγούδια για το κόμμα, τα έγραφα μόνος μου, περίμενα εγώ τώρα να μου δώσουν άλλοι; Έπαιρνα το μερόκαμα μου, χωρίς να κουραστώ, κουραζόμουν λίγο με το μυαλό. Θυμάμαι μια φορά μου λένε, θα γράψεις ένα τραγούδι για το χωριό μας. Εντάξει, «Αλύκου ωραίο και όμορφο, χωριό μου...», ξέρω γω τι ήλεγα τότε, «στην εποχή του κόμματος ζεις ευτυχισμένο». Τέτοια ήθελαν τότες, εντάξει ωραία κι όμορφα.» (Β. Ι)*

Το 1978 ο Χότζα, σε ομιλία του στο χωριό Γράψη της Δερόπολης, εγκαινιάζει μια νέα περίοδο για την «μειονοτική λαογραφία», αφού ο ίδιος καλεί τους Έλληνες της Αλβανίας να καταγράψουν και να αναδείξουν την τοπική τους παράδοση. Το 1988 μάλιστα εκδίδεται μια ανθολογία ελληνικών δημοτικών τραγουδιών υπό την επιμέλεια του Βασίλη Νίκα<sup>126</sup>. Το βιβλίο αυτό μέχρι την πτώση της δικτατορίας θεωρούνταν «ευαγγέλιο» για την επιλογή των τραγουδιών που θα επιτελούνταν σε όλες τις δημόσιες εκδηλώσεις. Απ' τα 312 τραγούδια, τα 94 ανήκουν στις νέες κατηγορίες του «απελευθερωτικού αγώνα» και της «νέας σοσιαλιστικής ζωής», ενώ

---

<sup>126</sup> Β. Νίκα, *Τα τραγούδια της Ελληνικής Μειονότητας*, Τίρανα, 1988.

πολλά απ' τα δημοτικά τραγούδια της περιοχής εμφανίζονται παραλλαγμένα στο πλαίσιο του σοσιαλιστικού συστήματος<sup>127</sup>. Στο προλογικό σημείωμα του Φώτη Μάλλιου(1988:7) αναφέρεται: *«Παραμερίστηκαν τα επηρεασμένα απ' την μικροαστική ψυχολογία τραγούδια, κτήμα αυτά μιας μειοψηφίας φορέων τέτοιας ψυχολογίας, τραγούδια χωρίς κοινωνική ωφελιμότητα ή που αντιπροσωπεύουν νοοτροπίες, οι οποίες δεν αποτελούν χαρακτηριστικό γνώρισμα.»*

Σύμφωνα με το υπάρχον οπτικοακουστικό υλικό<sup>128</sup> του εθνικού φεστιβάλ Αργυροκάστρου, κατά κύριο λόγο οι ομάδες της Ελληνικής Μειονότητας συμμετείχαν με οργανικά κομμάτια, λειαινοντας έτσι την γλωσσική διαφοροποίηση, και ιδιαίτερα με διασκευές δημοτικών μελωδιών, όπως επικράτησαν μέσα απ' την κρατική ραδιοφωνία, απ' την ορχήστρα του Θωμά Μάντη. Τα φωνητικά τραγούδια που επιλέγονταν ήταν τις περισσότερες φορές τραγούδια που υμνούσαν το πρόσωπο του Χότζα, άλλωστε ήταν υποχρεωτικό κάθε ομάδα να έχει εντάξει στο ρεπερτόριό της ένα τέτοιο τραγούδι για τα γενέθλια του ηγέτη, ενώ πολλές φορές αυτά τραγουδιούνταν και στις δυο γλώσσες. Στην εμφάνιση των μειονοτικών χωριών του Βούρκου το 1985, που συμμετείχαν κάτοικοι απ' την Τσούκα και το Τσαούσι, επιτελέστηκε το γνωστό τραγούδι του γάμου «έβγα μάνα δες τον ήλιο» με γύρισμα σε στρωτό πωγωνίσιο, ενώ στην συμμετοχή στο εθνικό φεστιβάλ του 1988 επιτελέστηκε ένα τραγούδι, ως θεατρικό σκετς, με στίχους και στις δυο γλώσσες και τίτλο «ο χορός της Γκόλφως. Η βασικότερη χορευτική σουίτα που συναντά κανείς στις «μειονοτικές» συμμετοχές αποτελείται από οργανικές μελωδίες απ' τα γνωστά πεντάσημα τραγούδια «Κωσταντάκης» ή «Αλεξάνδρα» με τον τίτλο «πουλάκι», με γύρισμα σε «τσακιστό» και «ριχτό στα τρία».

Ταυτόχρονα, προωθείται συστηματικά το πολυφωνικό τραγούδι και η δημιουργία ομίλων πολυφωνικού τραγουδίσματος, υπό την καθοδήγηση δασκάλων ωδικής. Η ειδική αυτή κατηγορία τραγουδίσματος, που συναντάται κυρίως στην περιοχή της Νότιας Αλβανίας, χρησιμοποιήθηκε προπαγανδιστικά απ' το καθεστώς καλλιεργώντας την αντίληψη περί επιρροής της ελληνικής μειονότητας απ' την αλβανική μουσική παράδοση. Ακόμη και σήμερα, που η Αλβανία έχει κατοχυρώσει πια το πολυφωνικό τραγούδι ως προστατευόμενο απ' την Unesco στοιχείο της

<sup>127</sup> Γ. Παναγιώτου, *Δεν είμαστε και εμείς Ρωμιοί*, Αθήνα, 1994, σελ. 16.

<sup>128</sup> <https://www.youtube.com/channel/UCpxRczC6ROsbly7rU3WUdKQ>

παγκόσμιας κληρονομιάς, στον δημόσιο λόγο η «πολυφωνία» ταυτίζεται με τα βιολογικά χαρακτηριστικά των Αλβανών<sup>129</sup>. Η ομαδική ερμηνεία του πολυφωνικού τραγουδιού με στομφώδες ύφος και έντονη θεατρικότητα, ταίριαζε απόλυτα στο αφήγημα της «σοσιαλιστικής ομαδικότητας», ενώ ακόμη και σήμερα αυτού του είδους η ερμηνεία αποτελεί κοινό τόπο στα διάφορα πολυφωνικά συγκροτήματα.

Στις μέρες μας, γίνεται αντιληπτή η καταλυτική δράση του καθεστώτος στην διαμόρφωση της τοπικής μουσικοχορευτικής ταυτότητας της ελληνικής μειονότητας. Μέχρι την δεκαετία του 1960, στην περιοχή του Βούρκου οι κάτοικοι χόρευαν ομαδικά αντιφωνικά τραγούδια αποδοσμένα άλλοτε με ομοφωνικό τρόπο και άλλοτε με πολυφωνικό. Σύμφωνα με τον Κώστα Λώλη(2006:28-34), στα ομοφωνικά τραγούδια, ένας «παρτής» ή μια ολόκληρη ομάδα εκθέτουν ένα μουσικό μοτίβο και ύστερα οι υπόλοιποι συμμετέχοντες επαναλαμβάνουν το ίδιο. Αντίθετα, στα πολυφωνικά τραγούδια υπάρχει ιεράρχηση και απόδοση ρόλων μεταξύ της ομάδας(παρτής, γυριστής, κλώστης, ισοκράτες), όπου ο κάθε ρόλος αποδίδει διαφορετικά μουσικά μοτίβα.

Παράλληλα με τα τοπικά τραγούδια, οι Βουρκάρηδες τραγουδούσαν και δημιουργίες του γραμμοφώνου απ' την Νότια Ελλάδα, καθώς και τραγούδια της πρώιμης δισκογραφίας απ' την ευρύτερη περιοχή της Ηπείρου. Με την επέλαση του «σοσιαλιστικού φολκλόρ», στην περιοχή σήμερα έχει επικρατήσει το «πωγωνίσιο» ύφος καθώς και τα «δημοτικοφανή» τραγούδια της δισκογραφίας που καθιερώθηκαν με το εμπορικό «label» «Ηπειρώτικο τραγούδι». Τραγούδια της δισκογραφίας, όπως «Νεραντζούλα φουντωμένη» και «μαντήλι καλαματιανό», καθώς και ηχογραφήσεις τραγουδιών όπως οι «Κλέφτες» ή η Βασιλαρχόντισσα ήταν κυρίαρχα στο τοπικό ρεπερτόριο ως «ελληνικοί χοροί», καθώς διδάσκονταν στο σχολείο από δασκάλους που είχαν φοιτήσει στην Βελλά ή στην Ζωσιμαία ακαδημία των Ιωαννίνων.

*«Για χορό το καίγαμε.. εγώ χόρευα και από αυτά, ελληνικοί χοροί. Κλέφτικος μ' άρεγε . Είχα και τον πεθερό, τον πατέρα του παππού σου, αυτός χόρευε. Το καίγε το σεγκούνι και τραγουδούσε και χόρευε. Ήταν τρομερός(...) Στην περίοδο του Ενβέρη,*

---

<sup>129</sup> Β. Νιτσιάκος- Κ. Μάντζος, «Πολιτικοποιώντας την παράδοση: Χρήσεις του πολυφωνικού τραγουδιού στην Ελλάδα και την Αλβανία», *Το παρόν του παρελθόντος, ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία*, πρακτικά επιστημονικού συνεδρίου, Σχολή Μωραΐτη, 2003, σελ 131-147

*δεν μπορούσαμε να τις δώσουμε κείνο που θέλαμε. Στα φεστιβάλ βάναμε δηλαδή τραγούδια που ήταν για ηρώους που πολέμησαν, που σκοτώθηκαν, βάναμε για το κόμμα, για τον Ενβέρ Ότσα και κανένα αρχαίο. Δηλαδή το λέγαν αυτοί τάχα, βάλτε και κανένα αρχαίο.»(Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)*

Παράλληλα με τις χορευτικές παραστάσεις, στα τοπικά φεστιβάλ συμμετείχαν τοπικοί όμιλοι παρουσιάζοντας θεατρικά σκετς, τις επονομαζόμενες «εστράντες». Σ' αυτές τις επιθεωρήσεις παρουσιάζονταν αστείες σκηνές απ' τον αγροτικό βίο, ενώ παράλληλα προωθούνταν η γραμμή του κόμματος, όπως αποτυπωνόταν στην αλληλογραφία του Χότζα με τις κοινότητες, αλλά και στους δημόσιους λόγους του. Αφηγηματικά προωθείται και το γυναικείο ζήτημα σε ένα βαθμό ως κομμάτι της σοσιαλιστικής πολιτικής. Για παράδειγμα, ποινικοποιήθηκε το «ζάλωμα» των γυναικών, αλλά και ο θεσμός των προξενιών και της προίκας, ως κατάλοιπα χριστιανικών στερεοτύπων και καπιταλιστικών δομών του παρελθόντος, όπως ο Χότζα αναφέρει στους λόγους και τα γραπτά του. Ταυτόχρονα προωθούνταν στην ρητορική του κόμματος η χειραφέτηση της γυναίκας, το δικαίωμα στην εργασία και η ελεύθερη επιλογή συντρόφου, ιδέες που τελικά παρέμειναν στην σφαίρα των προπαγανδιστικών λόγων και δεν επικράτησαν.

*-«Τι έκαναμε εμείς σ' αυτά τα σκετς, κατηγορούσαμε τον τεμπέλη, τιμούσαμε τους διακεκριμένους με κάποιον τρόπο. Ύστερα άλλα ζακόνια, δηλαδή ήθη και έθιμα, που το κόμμα τα κατηγορούσε.*

***-«Α, τα κατηγορούσατε; Όπως;»***

*-«Π.χ. ας πούμε κάποια στιγμή τότες, ότι έγραφε ο Ενβέρης, με τα γράμματα του δηλαδή που έβγαине και τα λεγε, εμείς απευθείας πρέπει να τα ανταποδίδαμε στον κόσμο, με διάφορους τρόπους. Και όταν κατηγορήθηκε το ζάλωμα που λένε, φορτώνουνταν οι γυναίκες σαν τα ζώα, με σκοινιά και λοιπά και κάποια στιγμή είπαμε ότι το σκοινί είναι για πνίξιμο, δεν είναι για να φορτώσουμε τις γυναίκες μας. Τι είναι ζώα; Και άρχισαμε να το παίζουμε και αυτό. Ύστερα την άλλη τη χρονιά που είδανε οι παραγωγές της κοπερατίβας κάτω, του συνεταιρισμού, ποιος θα τις κουβαλούσε; Οι έρμες οι γυναίκες. Το κλείσαμε πάλι το στόμα, το σκοινί χρειάζεται, δεν έχουμε τι να κάνουμε.»(Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου)*



Αλεξάνδρα Χαρίση, Γιώργος Χαρίσης, Ευανθία Ζάχου, Γιώργος Ζάχος. Φολκλορικό φεστιβάλ νομαρχίας Αγίων Σαράντα. 1961



Ο χορευτικός όμιλος Τσιαουσιού σε τοπικό φεστιβάλ της νομαρχίας Αγίων Σαράντα

## Συμπεραίνοντας, αντί επιλόγου

Με την κατάρρευση των πολυεθνικών αυτοκρατοριών και την ανάδειξη των νέων εθνών-κρατών, η ετερότητα αποτελεί τον βραχνά στην «εθνική ολοκλήρωση». Ιδιαίτερα οι μεθοριακές ζώνες, που αποτελούν και τον εγγυητικό παράγοντα της εδαφικής επικράτειας, αλλά και το σημείο συνάντησης των διαφορετικών ομάδων, του «εαυτού και του άλλου», αποτελούν τα πεδία των πιο σκληρών ιδεολογικών και συμβολικών αντιπαραθέσεων. Το καθεστώς Χότζα στην Αλβανία διαμορφώνεται στο πλαίσιο ενός ιδιότυπου εθνικιστικού προσανατολισμού που συμπλέει με το όραμα της σοσιαλιστικής ολοκλήρωσης και αποσκοπεί στην κατασκευή της νέας αλβανικής ταυτότητας με όρους αφομοιωτικούς.

Μέχρι το 1967, οι ελληνικές κοινότητες στην Αλβανία αναπαρήγαγαν συμβολικά την εθνοπολιτισμική τους ταυτότητα, μέσα απ' τις πολιτισμικές πρακτικές που ήταν άρρηκτα συνδεδεμένες με την θρησκευτική παράδοση, αναδεικνύοντας έτσι την τοπικότητα κάθε οικισμού. Στο Αλύκου, τα τελετουργικά δρώμενα φαίνονται απόλυτα ταυτισμένα με την «θηλυκή ιερότητα» που κυριαρχεί «βουβά» στα χωριά του Βούρκου και αναπαράγεται στα αλώνια και στα χοροστάσια των ναών. Η μουσικοχορευτική ταυτότητα του τόπου είναι συνυφασμένη με το αντιφωνικό φωνητικό τραγούδι και τους αργόσυρτους πάνδημους χορούς, ενώ τα τελετουργικά δρώμενα και τα αντίστοιχα τραγούδια τους αποτελούν δείκτες της λαϊκής κοσμοθεωρίας του τόπου, συνδέοντας παγανιστικές δοξασίες με την Χριστιανική παράδοση.

Με την δια νόμου κατάργηση της θρησκείας, τα αλώνια, τα χοροστάσια και οι αυλόγυροι των ναών χάνουν την τελετουργική τους διάσταση στην επιτέλεση των διαφόρων λαϊκών δρωμένων, παρ' ότι δεν απεκδύονται της ιερότητας τους για τους κατοίκους, που συνεχίζουν να τα επισκέπτονται και να αποδίδουν τιμές. Παρά ταύτα, ο χορός και το τραγούδι απεδαφοποιούνται, καθώς μεταφέρονται στις αίθουσες πολιτιστικών κέντρων και στις σκηνές των φολκλορικών φεστιβάλ. Έτσι το μουσικοχορευτικό φαινόμενο που αποτελούσε κυρίαρχο στοιχείο για την συμβολική έκφραση της κοινότητας και την συγκρότηση της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας, μετατρέπεται σε «πολιτιστικό προϊόν» που χρησιμοποιείται πολιτικά και τουριστικά ως «επινοημένη παράδοση»(Hobsbawh: 1983).



Οι χοροεσπερίδες και οι κρατικές γιορτές αποτελούν ευκαιρίες για μαζική διασκέδαση των κατοίκων, αλλά το πλαίσιο της επιτέλεσης έχει χάσει κάθε τελετουργικό στοιχείο συνυφασμένο με την θρησκευτική συμπεριφορά, ενώ το μουσικοχορευτικό ρεπερτόριο ελέγχεται απόλυτα από πολιτικούς παράγοντες. Η αποσύνδεση του γλεντιού απ' τους μνημονικούς τόπους που συνδέουν την κοινότητα με το παρελθόν της, οδηγεί στην συγκρότηση «μη τόπων», όπου λειτουργούν ως πρόσκαιρα γεγονότα διασκέδασης, αναπαράγοντας την κυρίαρχη ιδεολογία.

Τα φολκλорικά φεστιβάλ, απ' την άλλη, ανάγουν το τραγούδι και τον χορό σε καλλιτεχνική δημιουργία, καθώς λαϊκές μελωδίες και χοροί τίθενται σε ένα κανονιστικό φορμαλιστικό πλαίσιο που εξυπηρετεί το θέαμα. Η συμμετοχή μάλιστα κατοίκων από διαφορετικά χωριά στον ίδιο χορευτικό όμιλο οδηγεί στην δημιουργία ενός κράματος μουσικοχορευτικών ιδιωμάτων, ενώ η τοπικότητα τελικά σαρώνεται στον βωμό της «ομοιομορφίας». Ταυτόχρονα, τα φεστιβάλ αυτά διαμορφώνουν μια διαλεκτική σχέση με τις διάφορες τοπικές ταυτότητες, καθώς καλλιεργούν την υιοθέτηση νέων προτύπων στην προσέγγιση της μουσικής και του χορού, προωθώντας τελικά την ομοιογένεια και λειαινώντας κάθε διαφορά. Άλλωστε, όπως αναφέρει ο Νιτσιάκος(2003:103) οι ετερότητες ενταγμένες στο έθνος κράτος, γίνονται αντιληπτές ως περιφερειακές εθνικές παραλλαγές, μικρογραφίες του εθνικού προτύπου, καθώς η τοπικότητα μετατρέπεται σε όχημα διεκδίκησης της εθνικής ταυτότητας.

Σήμερα, η κοινότητα καλείται να επαναδιαπραγματευθεί την ταυτότητά της και την θέση της μέσα στο αλβανικό έθνος κράτος αλλά και σε σχέση με την «μητέρα πατρίδα» Ελλάδα. Οι προνεωτερικές θρησκευτικές αλλά και γλωσσικές ταυτότητες των *millet*, φαίνεται να συνυπάρχουν με την καθεστωτική ταυτότητα του «μειονοτικού», αλλά και την πολιτική ταυτότητα του Βορειοηπειρώτη που δημιουργήθηκε απ' τους αυτονομιστικούς παράγοντες και το ελληνικό κράτος μετά τους Βαλκανικούς πολέμους. Κάθε περίπτωση ανακαλεί ξεχωριστές αφηγήσεις ταυτότητας, αναδεικνύοντας την ρευστότητα των ορίων, αλλά και την συνεχή επαναδιαπραγμάτευση μεταξύ εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας. Γεγονός είναι πάντως, πως εκείνοι που κλήθηκαν να παράγουν το αφήγημα της «σοσιαλιστικής ταυτότητας» την περίοδο του καθεστώτος είναι οι ίδιοι που αναπαράγουν σήμερα

το «νέο» αφήγημα στην περιοχή. Και τότε και σήμερα ενδεδυμένοι με τον μανδύα του «πατριώτη διαφωτιστή». Το μόνο που αλλάζει κάθε φορά είναι η «πατρίδα».

Ο χώρος αποτελεί ξανά πεδίο διαπραγμάτευσης των ταυτοτήτων, καθώς επανανοηματοδοτείται με την κατάρρευση των σοσιαλιστικών συμβόλων και την επάνοδο προγενέστερων αναπαραστάσεων που επικαιροποιούνται. Οι «ήρωες του λαού» γκρεμίζονται απ' το βάθρο και την θέση τους καταλαμβάνουν εκείνοι που στα χρόνια του καθεστώτος αποτέλεσαν τους «εχθρούς του λαού». Οι ναοί ανακαινίζονται, τα ξωκλήσια «φωτίζονται» ξανά, ενώ στους οικισμούς κατασκευάζονται πλατείες, δίνοντας χώρο στην έκφραση της συλλογικότητας. Παρά ταύτα, πλέον ο τόπος είναι άδειος εξαιτίας του μαζικού μεταναστευτικού ρεύματος προς την Ελλάδα, την Ευρώπη και την Αμερική και έμειναν τώρα μόνο οι τελευταίοι γερόντοι να κρατούν τα μνήματα αναμμένα.



Η Αλεξάνδρα Χαρίση στον "ξεχωρισμό" 4/10/2016

## Κατάλογος πληροφορητών

- Αναγνώστης Γρηγόρης, συνταξιούχος δάσκαλος, Κρασιά Αγίων Σαράντα 1934.
- Βασιλείου Ματίνα, αγρότισσα, Αλύκου. Τόπος γεννήσεως: Αθήνα 1938.
- Γκούντης Γρηγόρης, αγρότης-πρώην πρόεδρος εξουσίας στο Τσαούσι επί Χότζα, Τσαούσι Αγίων Σαράντα 1946.
- Γκούντη Ελένη, αγρότισσα, Τσαούσι Αγίων Σαράντα 1946.
- Ζάχος Γιώργος, αγρότης, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1938.
- Ζάχου Ευανθία, αγρότισσα, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1942.
- Ζαρμπαλάς Ανδρέας, συνταξιούχος δημοσιογράφος-ποιητής, Λαζάτι Αγίων Σαράντα 1941.
- Ιωάννου Βασίλης, συνταξιούχος λογιστής-τέως έπαρχος Αλύκου, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1948.
- Κώτσης Γιάννης, αγρότης, Αλύκου. Τόπος γεννήσεως: Αθήνα. 1927-2017 .
- Κώτσης Θανάσης, αγρότης, Αλύκου. Τόπος γεννήσεως: Αθήνα 1934.
- Κώτση Μηλίτσα, αγρότισσα, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1931.
- Λώλης Γιώργος, αγρότης- ομαδάρχης στον συνεταιρισμό Μαραφεντιού, Μαραφέντι Αγίων Σαράντα 1935.
- Λώλης Κώστας, εθνομουσικολόγος-συνταξιούχος καθηγητής μουσικής, Σωπική Πωγωνίου 1948.
- Ντίνης Κώστας, συνταξιούχος αξιωματικός, Μαραφέντι Αγίων Σαράντα, 1938.
- Παππάς Λευτέρης, πρώην ταξίαρχος στην κοοπερατίβα Αλύκου-οδηγός, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1943.
- Παππά Νίτσα, αγρότισσα, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1946.
- Τζώλου Λένη, αγρότισσα, Μαραφέντι Αγίων Σαράντα 1930.
- Τσιάβος Γιώργος, κτηνοτρόφος, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1938.
- Τσιάβου Σοφία, αγρότισσα, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1939.
- Χαρίση Αλεξάνδρα, αγρότισσα, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1936.
- Χαρίσης Γιώργος, συνταξιούχος δάσκαλος, Αλύκου Αγίων Σαράντα 1934.

## Βιβλιογραφία

- Αλεξιάκης Ε. , *Ταυτότητες και Ετερότητες*, Δωδώνη, 2001.
- Αλεξιάκης Ε. , «Άντρες, γυναίκες, συγγένεια: Ιδεολογία, λόγος και πρακτική στο οροπέδιο Λασιθίου Κρήτης», *Εθνολογία* 14(2008-2010), σελ. 85-117.
- Αναγνώστης Γιώργος, *Τα Καλύβια Πασά, Άγιοι Σαράντα*, 2006.
- Αναγνώστης Γρηγόρης, *Η Κρασιά Αγίων Σαράντα ανά τους αιώνες*, Άγιοι Σαράντα, 2007.
- Αντωνόπουλος Η. , *Αλβανία και ελληνοαλβανικές σχέσεις 1912-1994*, Αθήνα, 1995.
- Anderson Β., *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Νεφέλη, 1997
- Αραβαντινός Π. , *Χρονογραφία της Ηπείρου : των τε ομόρων ελληνικών και ιλλυρικών χωρών διατρέχουσα κατά σειράν τα εν αυταίς συμβάντα από του σωτηρίου έτους μέχρι του 1854*, Αθήνα, 1856
- Arnold Van Genneper, *Τελετουργίες Διάβασης*, Ηριδανός, 2016
- Auge Μ. , *Megacities*, Φεστιβάλ κινηματογράφου Θεσσαλονίκης, 2000
- Αυδίκος Ε. , «The Role of Religious Practices and the Sense of Shaping Identity: the Example of the Greek Minority in the Democracies of Ex-Soviet Union», *X international Oral History Conference, Rio de Janeiro- Brazil*, 1998, σελ. 236-245.
- Αυδίκος Ε. , «Πανηγύρια και χορευτικοί όμιλοι: βίωση και αναβίωση της παράδοσης», *Χορευτικά Ετερόκλητα*, Δράμα, 2008, σελ. 187-196
- Αυδίκος Ε. , *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού*, Κριτική, 2009.
- Αυδίκος Ε. , *Λαϊκή πίστη και κοινωνική οργάνωση*, Πεδίο, 2013.
- Αυδίκος Ε. , *Προφορική ιστορία και λαϊκές μυθολογίες*, Ταξιδευτής, 2017.
- Αυδίκος Ε. , *Εορταί και Πανηγύρεις*, Επίκεντρο, 2017.
- Βερέμης-Κουλουμπής, *Ο ελληνισμός της Αλβανίας*, Σιδέρης, 1995.
- Βαρβούνης Μ. , *Εθιμική και θρησκευτική λαογραφία*, Σπανίδα, 2003.

- Βαρβούνης Μ. ,«Εθιμικοί εκκλησιαστικοί πλειστηριασμοί: συμπληρωματικά στοιχεία από την Ήπειρο», *Λαογραφία* 43 (2013-2016), σελ. 487-490.
- Βαρβούνης Μ. ,«Θαυματουργές εικόνες στη Χώρα της Σάμου. Λαογραφικά σχόλια στον τελετουργικό χειρισμό του υπερφυσικού», *Παρνασσός* 55 (2013-2014), σελ. 48-68.
- Bardhoshi Nebi, «The ethnography of Law in a Dictatorial Situation, *The Anthropological Field on the Margins of Europe*», 1945-1991, Berlin, 2013, σελ. 175-189
- Barth F. , *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, London, 1969
- Bourdieu P. , *Η αίσθηση της πρακτικής*, Αλεξάνδρεια, 2006
- Γκέφου-Μαδιανού Δ. ,*Πολιτισμός και εθνογραφία: Απ' τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Πατάκη, 2011.
- Γκιζέλης Γ. , *Η λειτουργία των Βορειοηπειρώτικων τραγουδιών της αγάπης*, Αθήνα, 1973.
- Casey E. , *Representing Place: Landscape Painting and Maps*, Minnesota, 2002
- Cohen A. , *The symbolic construction of community*, Routledge, 1985
- Cowan J. ,*Η πολιτική του σώματος*, Αλεξάνδρεια, 1998
- Creswell, *Place: A short introduction*, Blackwell Publicing, 2004
- Δαλκαβούκης Β., «Προφορικές μαρτυρίες και ανατροφοδότηση της μνήμης. Ένα μεθοδολογικό σχέδιασμα με αφορμή τον εμφύλιο», *Μνήμες και λήθη του Ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου*, Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2008.
- Δημητρόπουλος Δ., «Αγαλίκι», *Ιστορικά: περιοδική έκδοση ιστορικών σπουδών*, 2009, σελ 72-83
- Doja Albert, “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under Socialism” , *The Anthropological Field on the Margins of Europe*, 1945-1991, Berlin, 2013, σελ 153-174.
- Dubisch J. , *Το θρησκευτικό προσκύνημα στην Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, 2000.
- Durkheim E. , *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης*, Gutenberg, 2001.

- Eliade M. , *Πραγματεία πάνω στην ιστορία των θρησκειών*, Χατζηνικολή, 1999.
- Eliade M. , *Το ιερό και το βέβηλο*, Αρσενίδης, 2002.
- Frazer J. G, *Ο χρυσός κλώνος*, Τρίτομο έργο, Εκάτη, 1991.
- Ζαρμπαλάς Α. , *Ο άλλος χάρτης*, Πολύτυπο, 2004.
- Ζαρμπαλάς Α. , *Το αίμα της αγάπης: Λαογραφικές διαδρομές στη Βόρεια Ήπειρο*, Ροές, Αθήνα, 2007.
- Ζώτου Μ. , *Το δημοτικό τραγούδι της Βορείου Ηπείρου*, Ι.Β.Ε, Ιωάννινα, 1978.
- Gelner E. , *Nations and nationalism*, Blackwell, 1983.
- Halbwachs Maurice, *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης*, Νεφέλη, 2013.
- Halbwachs Maurice, *Η συλλογική μνήμη*, Παπαζήσης, 2013.
- Hendry Joy, *Οι κόσμοι που μοιραζόμαστε*, Κριτική, 2011.
- Herzfeld M. , *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, 2002.
- Herzfeld M. , *Η ποιητική του ανδρισμού. Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης*, Αλεξάνδρεια, 2012.
- Ιωάννου Βασίλης, *Η παιδεία στο χωριό Αλύκο: Ιστορική αναδρομή*, Αλύκο, 2015.
- Καλαντίδης, *Η ταυτότητα του τόπου: Πολλαπλές αφηγήσεις απ' το Prenzlauer Berg στο Βερολίνο*, Διδακτορική διατριβή ΕΜΠ, 2011.
- Καλλιβρετάκης Λ. , «Η ελληνική κοινότητα της Αλβανίας, απ' την σκοπιά της ιστορικής γεωγραφίας και δημογραφίας», *Ο Ελληνισμός της Αλβανίας*, Σιδέρης, Αθήνα 1995, σελ. 25-59.
- Κατσαλίδας Γ. , *Η περιοχή Θεολόγου Αγίων Σαράντα*, Ι.Β.Ε, Ιωάννινα, 1994.
- Κατσαλίδας Γ., *Η ταυτότητα του Βορειοηπειρωτικού ελληνισμού*, Ι.Β.Ε, Ιωάννινα, 2004.
- Καυταντζόγλου Ρ., *Στην σκιά του Ιερού Βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001.
- Κίτσος Χ. , *Λαογραφικά θησαυρίσματα της Δίβρης Βορείου Ηπείρου*, Ήπειρος, Άγιοι Σαράντα, 2006.

- Κοκολάκης Μ. , *Το ύστερο Γιαννιώτικο πασαλίκι*, Ε.Ι.Ε, Αθήνα, 2003.
- Kodra-Hysa Armanda, "Albanian ethnography at the Margins of History, 1947-1991Q Documenting the Nation in Historical Materialist Terms", *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, Berlin, 2013.
- Κοσμάτου Β. , «Χορευτική διαδικασία και κοινωνικές σχέσεις και αξίες στο πανηγύρι της Αγίας Παρασκευής του χωριού Φαρακλάτα Κεφαλονιάς», *Εθνολογία 14* (2008-2010), 159-179.
- Κυριακίδου Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα, Νέα Σύνορα*, Αθήνα 1979.
- Κωνσταντοπούλου Χ. , *Σύμβολα, αρχέτυπα και φοβίες: Εισαγωγή στην κοινωνιολογία του φαντασιακού*, Παπαζήση, 2011.
- Λιάκος Α., «Δικαίωμα στην μνήμη ή στην λήθη. Μια αμφιλεγόμενη Ευρωπαϊκή οδηγία», 21/9/2014.
- Λουκάτος Δ. , *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα, 1992.
- Λουκάτος Δ. , *Τα καλοκαιρινά*, Φιλιππότη, 1992.
- Λουτζάκη Ρ. , «Για μια ανθρωπολογία του χορού», *εθνογραφικά 8*, σελ 11-16.
- Λουτζάκη Ρ, «Επιτελεστικές διαδικασίες και χορευτικές στρατηγικές στη μορφοποίηση της χορευτικής ταυτότητας», *Χορευτικά Ετερόκλητα*, Δράμα, 2008, 99-124.
- Λυδάκη Α. , *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Παπαζήση, 2012.
- Λώλης Κ., *Το ηπειρώτικο πολυφωνικό τραγούδι*, Ιωάννινα, 2006
- Μαζάουερ Μ. , *Τα Βαλκάνια*, Πατάκης, 2013.
- Μάνος Ι, «Χορευτικές περιστάσεις, επίδειξη ταυτότητας και ιδιοποίηση του πολιτισμού στα Νότια Βαλκάνια», Πρακτικά 3<sup>ου</sup> συνεδρίου Λαϊκού πολιτισμού, *Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*, σελ 401-408.
- Μάνος Ι, «Χορός και ενορχήστρωση της τοπικότητας: Πολιτική, πολιτικοί ως φορείς της εξουσίας και πολιτιστικοί σύλλογοι ως διαχειριστές του πολιτισμού», *Λαϊκοί πολιτισμοί και σύνορα στα Βαλκάνια*, Πεδίο, 2010, σελ 223-246.
- Μαντόγλου Α. , *Μνήμες*, Παπαζήση, 2012.

- Μαλκίδης Θ. , *Όψεις του Αλβανικού εθνικού ζητήματος*, Ιωάννινα, 2006.
- Μάργαρη Ζ. , «Χορός και ταυτότητα: Έλληνες εκτός Ελλάδος», *Χορευτικά ετερόκλητα*, σελ. 85-98.
- Mauss Marcel-Hubert Henri, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2003.
- Μέγας Γ. , *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Εστία, 2012.
- Μερακλής Μ. , *Ελληνική λαογραφία*, Καρδαμίτσα, 2011.
- Μπάδα Κ. , *Εισαγωγή στην κοινωνική ζωή των πραγμάτων*, Γιάννενα, 2002.
- Μπαλτσιώτης Λ. , *Σημειώσεις για το μάθημα «Ιστορία και πολιτισμός της Νεότερης Αλβανίας»*, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Αθήνα, 2012.
- Μπαράς Β. , *Το Δέλβινο της Βορείου Ηπείρου και οι γειτονικές του περιοχές*, Αθήνα 1966.
- Νίκας Β. , *Τα τραγούδια της ελληνικής μειονότητας*, Τίρανα, 1988.
- Νιτσιάκος Β. , *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, 1991.
- Νιτσιάκος Β. , «Εισαγωγή», *Χορός και κοινωνία*, πνευματικό κέντρο Δήμου Κόνιτσας, σελ 7-16.
- Νιτσιάκος Β. , *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, 1997.
- Νιτσιάκος Β. – Μάντζος Κ. , «Πολιτικοποιώντας την Παράδοση: Χρήσεις των Πολυφωνικών Τραγουδιών στην Ελλάδα και την Αλβανία», Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου Σχολής Μωραΐτη, *Το Παρόν του Παρελθόντος: Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Αθήνα 19-21 Απριλίου 2002.
- Νιτσιάκος Β. , *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003.
- Νιτσιάκος Β., Κοσμάτου Β., «Φαρακλάτα Κεφαλονιάς: Θρησκευτικά πανηγύρια και κοινωνική συγκρότηση», Πρακτικά συνεδρίου 27-29 Μαΐου 2005, *Λαογραφία-Εθνογραφία στα Επτάνησα*, Αργοστόλι, 2008, σελ 345-353.
- Νιτσιάκος Β. , *Στο σύνορο*, Οδυσσέας, 2010.
- Νιτσιάκος Β. , *Πεκλάρι: Κοινωνική Οικονομία Μικρής Κλίμακος*, Ισνάφι, Ιωάννινα 2016.
- Ντάγιος Σ. , *Αποκληρωμένο έθνος: Η λαϊκή λογοτεχνία των Ελλήνων της Βορείου Ηπείρου*, Κυρομάνος, 1997.



- Οικονόμου Α., «Χορός, τοπική ταυτότητα και συμβολική συγκρότηση μιας αρβανίτικης κοινότητας», Πρακτικά 3<sup>ου</sup> συνεδρίου Λαϊκού πολιτισμού, *Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*, σελ. 105-132.
- Παναγιώτου Γ. , *Δεν είμαστε και εμείς Ρωμιοί: Ελληνικά αφηγηματικά τραγούδια απ' τη Βόρεια Ήπειρο*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 1994.
- Rango Apostol, *Encyclopedia of Delvina and Saranda*, Tirana, 2002
- Παπαδόπουλος Γ. , *Η εθνική ελληνική μειονότητα εις την Αλβανία και το σχολικόν αυτής ζήτημα*, Ιωάννινα, 1981.
- Παπαχριστοφόρου Μ. , *Μύθος, λατρεία, ταυτότητες*, Παπαζήση, 2013.
- Παπαχριστοφόρου Μ. , “Αφηγηματικότητα, λαϊκή λατρεία και χθόνιοι συμβολισμοί: με αφορμή τα «Νικολοβάρβαρα» στους Λειψούς Δωδεκανήσου”, *Επετηρίς Κέντρου Λαογραφίας* 33-34 (2009-2013), σελ. 385-414.
- Πουκεβίλ Φ. *Ταξίδι στην Ελλάδα: Ήπειρος*, Τολίδη, 1994.
- Πούχνερ Βάλτερ, *Τα δρώμενα της Ελλάδος και της Βαλκανικής*, Αρμός, 2016.
- Πούχνερ Βάλτερ, «Ο γέρος και η γριά στο λαϊκό πολιτισμό. Από το σεβασμό στο χλευασμό.», *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, Αρμός, 2010, σελ 228-249.
- Ρόμπου- Λεβίδη Μ. , *Επιτηρούμενες ζωές*, Εθνογραφίες, 2016.
- Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press 1956.
- Στεργιόπουλος Θ. , *Η άγνωστη Ρωμιοσύνη*, Τροχαλία, 1997.
- Schwandner- Sievers Stephanie, Fisher Bernd, *Αλβανικές ταυτότητες: Μύθος και ιστορία*, Παπαζήση, 2012
- Stewart Charles, *Δαίμονες και διάβολος στην Ελλάδα*, Ταξιδευτής, Αθήνα, 2008.
- Strauss L. , *Μύθος και νόημα*, Καρδαμίτσα, 1986.
- Shannan Peckham Robert, *Εθνικές ιστορίες, φυσικά κράτη: Εθνικισμός και πολιτική του τόπου στην Ελλάδα*, Ενάλιος, 2008
- Tole Vasil, *Encyclopedia of Albanian iso-polyphony*, USA, 2001.
- Τσαγγαλάς Κ. , *Το δημοτικό τραγούδι και οι κοινωνικές του διαστάσεις*, Ιωάννινα, 1988

- Τσαγγαλάς Κ. , *Τα γυναικεία πασχαλιάτικα τραγούδια σε μια θεσσαλική κοινότητα*, Γιάννινα, 1981
- Τσιτσελίκης Κ.- Χριστόπουλος Δ. , *Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας, Κριτική*, 2003
- Φωτίου Π.-Λύτης Ν., *Δημοτικά τραγούδια της Βορείου Ηπείρου*, Νεφέλη, 1995
- Χότζα Ενβέρ, *Δυο φίλοι λαοί*, Τίρανα, 1985
- Ψυχογιού Ε. , *Μαύρη γη και Ελένη: Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Ακαδημία Αθηνών, 2008.
- Ψυχογιού Ε. , «Του κύκλου του χρόνου και της βλάστησης. Ο ολονύχτιος αγερμός της "Λαζάρας" στη Βόνιτσα», *Fiesta Perpetua.blogspot*, 2/4/2012.
- Ψυχογιού Ε. , «Ο φούρνος ως κοιλιά-μήτρα, συμβολική αναπαράσταση της Μητέρας-Γης -"Μαυρηγής" σε καρναβαλικά και μαντικά δρώμενα», *Fiesta Perpetua.blogspot*, 5/3/2018.