



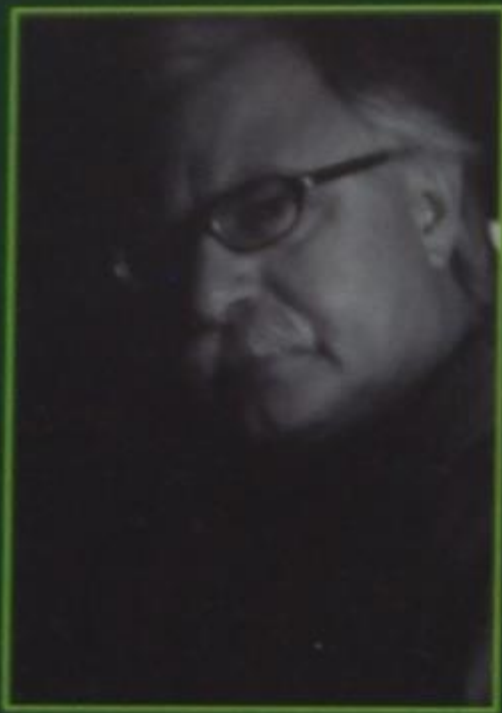
ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ

Στο σύνορο

«ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ»,
ΣΥΝΟΡΑ ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ
ΣΤΗΝ ΑΛΒΑΝΟ-ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΘΟΡΙΟ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΟΔΥΣΣΕΑΣ



ΦΩΤΟ: ΒΑΣΙΛ ΝΙΤΣΙΑΚΟΥ

Ο Βασίλης Νιτσιάκος είναι καθηγητής Κοινωνικής Λαογραφίας στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και διδάκτωρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Cambridge. Από το 2006 διευθύνει το Διεθνές Θερινό Σεμινάριο «Ανθρωπολογία, Εθνογραφία και Συγκριτική Λαογραφία των Βαλκανίων», που εδρεύει στην Κόνιτσα. Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων, μεταξύ των οποίων: *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές* (Οδυσσέας 1991), *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου, Στον απόηχο της μακράς διάρκειας* (Πλέθρον 1995), *Λαογραφικά ετερόκλητα* (Οδυσσέας 1997), *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο* (Οδυσσέας 2003), *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών* (Οδυσσέας 2003), *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία* (Κριτική 2008).

Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΟ ΣΥΝΟΡΟ

Εθνική Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Βασίλης Νιτσιάκος

ΣΤΟ ΣΥΝΟΡΟ

«ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ», ΣΥΝΟΡΑ
ΚΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ
ΣΤΗΝ ΑΛΒΑΝΟ-ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΘΟΡΙΟ



ΔΗΜΟΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΚΟΝΙΤΣΑΣ	
ΑΡ. ΕΙΣΑΓΟΓΗΣ	55681
ΗΜΕΡ. ΕΙΣΑΓΟΓΗΣ	25/06/14
ΤΑΞΙΝ. ΑΡΙΘΜ.	304B ΝΙΤ

Καθ. Ε. 9016

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΟΔΥΣΣΕΑΣ

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

©

ΒΑΣΙΛΗΣ ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ
ΒΙΒΛΙΟΠΟΛΙΣ ΑΕΒΕ

Α΄ ΕΚΔΟΣΗ
ΜΑΪΟΣ 2010

ISBN 978-960-210-568-9

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ - ΕΞΩΦΥΛΛΟ
ΔΗΜΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΥ - ΑΓΚΟΠ ΚΕΚΛΙΚΙΑΝ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΟΔΥΣΣΕΑΣ
ΑΝΔΡΕΑ ΜΩΡΑΪΤΗ 3 - 114 71 ΑΘΗΝΑ
ΤΗΛ. 210 36 24 326, 210 36 25 575 - FAX 210 36 48 030

<http://www.odisseas.gr> - e-mail: info@odisseas.gr

Στους φίλους
του Δικτύου Border Crossings

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	13
ΕΙΣΑΓΩΓΗ: ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΙΚΟΤΗΤΑ.....	19
Μετανάστευση ή διασυνοριακή κινητικότητα;.....	27
Ζητήματα μεθοδολογίας.....	35
Και το σύνορο;.....	42
Το παράδειγμά μας.....	54
Η εθνογραφική πρακτική.....	64
1. ΣΤΟ ΣΤΑΥΡΟΔΡΟΜΙ ΤΗΣ ΤΣΑΡΤΣΟΒΑΣ.....	79
2. PËR METI MULTICULTUROR 2005	
ΧΙΜΑΡΙΩΤΕΣ, ΔΡΟΠΟΛΙΤΕΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΙ.....	89
Χιμαριώτες: Έλληνες ή Αλβανοί;.....	95
Δροπολίτες: Μουσικοχορευτική παράδοση και εθνική ταυτότητα.....	106
Δροπολίτες: Τόπος, τοπικότητα και εθνική ταυτότητα.....	116
3. ΣΤΗΝ ΚΟΣΙΝË. Ο ΜΙΡΚΑ ΠΟΥ ΕΓΙΝΕ ΣΩΤΗΡΗΣ.....	135
Γκρέκοι και Βλάχοι.....	138
Στο γάμο.....	143
Μετανάστευση και φτώχεια.....	144
Mirka ή Σωτήρης;.....	147
Αλβανοί ορθόδοξοι.....	149
Και η πολιτική.....	151
4. TRANSNATIONAL VJOSË?.....	155
Θεία λειτουργία.....	155
Νερά, σύνορα, μνήμες.....	158
Στο παζάρι της Κλεισούρας.....	163
Ο Josif, ο Tsiomi και άλλοι «transmigrants».....	166

Ο χορός της νύφης	171
5. FRASHËRI: ΤΩΝ ΒΛΑΧΩΝ ή ΤΩΝ ΜΠΕΚΤΑΣΗΔΩΝ;	179
Στο πανηγύρι.....	185
Θρησκεία και εθνική ταυτότητα	194
Και οι μπεκτασήδες;	210
6. ΣΤΟ ΠΑΝΗΓΥΡΙ ΤΗΣ REHOVË	217
Η διαδρομή.....	217
Με το Μηνά και το Χρήστο στο γλέντι	225
Στοχασμός.....	234
7. ΣΤΗΝ ΚΟΨΗ ΤΟΥ ΞΥΡΑΦΙΟΥ.	
ΔΥΟ ΕΛΛΗΝΟΦΩΝΑ ΧΩΡΙΑ ΤΗΣ ΠΡΕΜΕΤΗΣ.....	241
Βλαχοψηλοτέρα.....	241
Βαλοβίστα.....	249
8. ΣΤΗΝ ΑΛΛΗ ΠΛΕΥΡΑ ΤΟΥ ΣΥΝΟΡΟΥ: ΔΙΠΑΛΙΤΣΑ,	
ΟΣΤΑΝΙΤΣΑ ΚΑΙ ΤΑ ΑΛΛΑ ΕΠΙΜΕΘΟΡΙΑ ΧΩΡΙΑ.....	255
Οστανίτσα. Το μυστικό της Τούλας.....	256
Από τη Διπαλίτσα στη Μελισσόπετρα: Οι ιστορίες	
του Θεοχάρη	262
Ένα γενεαλογικό δέντρο	270
Και μια αφήγηση	272
9. ΣΤΑ ΧΑΛΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΟΡΣΑΤΣΚΟΥ ΚΙ ΑΠΕΚΕΙ.	
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ EKREM.....	295
Ανιχνεύοντας το σύνορο	295
Το πέρασμα της Αγίας Βαρβάρας	299
Αναζητώντας τον Ekrem	301
Στο Λεσκοβίκι με τον Πέτρο	304
Με τους ακρίτες στο Ραντάτ.....	306
Με τον Ekrem στη Γλίνα.....	309
Larg dhe pranë Shqipërisë	312
10. ΣΤΟ ΛΕΣΚΟΒΙΚΙ ΞΑΝΑ	323
Στον τεκέ της Γλίνας	325
Κουβέντες στο Λεσκοβίκι	327
11. Ο ΓΑΜΟΣ ΣΤΗΝ PETRAN.....	333
Η περιπέτεια του Κώστα	333
Στο γλέντι ή «πατρίδα είναι εκεί που δουλεύουμε»	337

Στο σπίτι της νύφης	341
Στην εκκλησία	343
12. ΣΤΑ ΙΧΝΗ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ, ΣΤΗ ΜΟΣΧΟΠΟΛΗ.....	345
Ο δρόμος	345
Στη Μοσχόπολη πρώτη φορά.....	348
Ταυτότητα, ιστορία και μνήμη	357
13. ΜΕ ΤΟΥΣ ΒΛΑΧΟΥΣ ΤΗΣ ΚΟΡΥΤΣΑΣ.	
DRENONË, BOBOSHTICE, DARDHË ΚΑΙ ΤΑ ΠΕΡΙΞ	363
Με το Φώτη στην Κορυτσά.....	363
Ο πρώην υπάλληλος του ελληνικού προξενείου	365
Drenonë	369
Boboshtice.....	372
Dardhë.....	375
Cinicë	379
Arrëz	384
Στο δρόμο για την Ερσέκα	389
Vithkuq	389
Lesnje	391
14. SHËN SOTIRI	395
Βλάχικες υποθέσεις	395
Η κατάθεση μιας ανθρωπολόγου	398
Και η μαρτυρία ενός Βλάχου της διασποράς.....	401
Η λειτουργία	409
Μια συνέντευξη.....	410
Η ρουμάνικη προπαγάνδα	412
15. ΟΙ ΒΛΑΧΟΙ ΣΤΗΝ ΑΛΛΗ ΠΛΕΥΡΑ ΤΟΥ ΣΥΝΟΡΟΥ.	
ΕΘΝΙΚΗ ΕΝΤΑΞΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΦΟΜΟΙΩΣΗ.....	415
16. ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΕΛΙΚΑ ΒΟΡΕΙΑ ΗΠΕΙΡΟΣ;.....	427
ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ. ΜΕ ΤΟ ΘΕΜΙΣΤΟΚΛΗ ΣΤΑ ΠΑΤΡΙΑ.....	439
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	451
Ελληνική.....	451
Ξενόγλωσση	454
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΩΝ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΩΝ.....	461
ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ.....	467

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*Χωράφι δίπλα σε ποτάμι
και χωριό δίπλα σε σύνορο
προκοπή δεν κάνει.
Δροπολίτικη παροιμία*

Όταν στις αρχές του 1991, αμέσως μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος της Αλβανίας, επισκέφτηκα για πρώτη φορά την περιοχή της ελληνικής μειονότητας, συνειδητοποίησα ότι ανοιγόταν μπροστά μου μια μεγάλη ερευνητική πρόκληση. Έτσι, άρχισα αμέσως να σκέφτομαι τι θα μπορούσα να κάνω σε μια συστηματική βάση.

Η πρώτη ευκαιρία μου δόθηκε μόλις το 1994, όταν μου προτάθηκε από το Πανεπιστήμιο Πατρών μια ερευνητική συνεργασία. Επρόκειτο για ένα μικρό ερευνητικό πρόγραμμα με τίτλο «Οι ευρύτερες διαστάσεις του δημογραφικού ζητήματος στην ελληνική μειονότητα της Αλβανίας», το οποίο υλοποιήσαμε με το συνάδελφο Χ. Κασίμη και κατέληξε, ανάμεσα στα άλλα, σε μια δημοσίευση με το χαρακτηριστικό τίτλο «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μετάβαση ή καταστροφή;»

Το αμέσως επόμενο χρονικό διάστημα συμμετείχα σε μια ερευνητική αποστολή με αντικείμενο την καταγραφή δημοτικών τραγουδιών στην ίδια περιοχή. Εν τω μεταξύ, είχα και άλλες αφορμές να επισκέπτομαι τη Νότια Αλβανία και άμεσα ή έμμεσα να ασχολούμαι και να προβληματίζομαι σχετικά με όσα παρατηρούσα εκεί.

Λίγα χρόνια μετά, το 2000, μου δόθηκε μία ακόμα ευκαιρία να λάβω μέρος σε ένα σχετικά μεγάλο ερευνητικό πρόγραμμα, που ανατέθηκε από το Υπουργείο Γεωργίας στα Πανεπιστήμια Πατρών και Ιωαννίνων. Το πρόγραμμα έφερε τον τίτλο «Οι επιπτώσεις της

εγκατάστασης και απασχόλησης ξένου εργατικού δυναμικού στην ελληνική ύπαιθρο» και διήρκεσε δύο χρόνια. Έχοντας αναλάβει την ευθύνη του μέρους της έρευνας που αφορούσε τη βίωση της μετανάστευσης από τους ίδιους τους μετανάστες, πραγματοποίησα εκατοντάδες συνεντεύξεις, εκ των οποίων το μεγαλύτερο μέρος με Αλβανούς. Δεκατρείς από αυτές τις συνεντεύξεις δημοσιεύτηκαν στο βιβλίο μου *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών* το 2003.

Η γνωριμία μου με όλους αυτούς τους ανθρώπους μου προκάλεσε το ενδιαφέρον να γνωρίσω τους τόπους προέλευσής τους. Το ζήτημα δε των συλλογικών ταυτοτήτων, των εθνοτικών σχέσεων και της διαχείρισης των συμβολικών συνόρων εκ μέρους των ανθρώπων προέκυπε ολοένα και περισσότερο ως ένα πολύ ενδιαφέρον αντικείμενο μελέτης. Έτσι, υποβάλαμε στο πλαίσιο του προγράμματος «Πυθαγόρας II» πρόταση για ερευνητικό πρόγραμμα με τίτλο «Μετανάστευση, σύνορα, πολιτισμικές ταυτότητες και εθνοτικές ομάδες στην ελληνοαλβανική μεθόριο», το οποίο και εγκρίθηκε το 2005. Στο πλαίσιο αυτού του προγράμματος, από το οποίο προέκυψε, ανάμεσα στα άλλα, και μια εθνογραφική ταινία τεκμηρίωσης με τίτλο «Το σύνορο», είχα την ευκαιρία να πραγματοποιήσω επιτόπια έρευνα και στην άλλη πλευρά του συνόρου, κατά τη διάρκεια της οποίας συνέλαβα την ιδέα της συγγραφής του παρόντος βιβλίου. Η έρευνά μου συνεχίστηκε, λοιπόν, και μετά την ολοκλήρωση του συγκεκριμένου προγράμματος και διήρκεσε ουσιαστικά μέχρι και την ολοκλήρωση της συγγραφής το Νοέμβριο του 2008.

Το βιβλίο βασίζεται στο ερευνητικό μου ημερολόγιο, το οποίο συνέταξα με έναν πιο αναλυτικό τρόπο από ό,τι συνηθίζω, έχοντας κατά νου η συγκρότηση του βιβλίου να ακολουθήσει τη δομή και τη γραφή του ημερολογίου. Αυτό που έκανα, λοιπόν, ήταν να αντιγράψω το ημερολόγιό μου προεκτείνοντας τα αρχικά σχόλια και τους προβληματισμούς μου, αναλύοντας περαιτέρω όσα σημεία έκρινα απαραίτητα, θίγοντας θεωρητικά ζητήματα και τεκμηριώνοντας το τελικό εθνογραφικό κείμενο με τις απαραίτητες παραπομπές και βιβλιογραφικές αναφορές. Στο βιβλίο χρησιμοποιώ έναν μικρό αριθμό διαδρομών, οι οποίες λειτουργούν ως αφορμές περισσότερο για να θίξω ζητήματα και να εκθέσω απόψεις που δια-

μορφώθηκαν μέσα σε όλο το πρηγούνενο χρονικό διάστημα. Εννοείται ότι η επιτόπια έρευνα στην οποία βασίζονται όλα αυτά σε καμιά περίπτωση δεν αντιστοιχεί στο χρόνο που αναφέρεται το ημερολόγιο, ούτε στη διάρκεια του συγκεκριμένου προγράμματος, στο οποίο κατά βάση στηρίχτηκε το όλο εγχείρημα. Άλλωστε είναι συχνές οι αναφορές σε άλλες ερευνητικές περιστάσεις και σε προηγούμενα εθνογραφικά μου εγχειρήματα. Πρέπει επίσης να σημειώσω ότι με ενδιέφερε τόσο πολύ η απόδοση της ατμόσφαιρας του ημερολογίου και η ζωντάνια της αυθόρμητης γραφής στο πεδίο, ώστε κράτησα κατά βάση τη χρονική σειρά των εθνογραφικών αποστολών και σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο της πρώτης γραφής.

Μολονότι τα υφολογικά στοιχεία της γραφής είναι αρκετά προφανή, δεν θεωρώ άσκοπο να επισημάνω ορισμένα βασικά της χαρακτηριστικά. Πρώτον, ο ημερολογιακός χαρακτήρας της εξηγεί την παρουσία μιας διάστασης προφορικότητας και αυθορμητισμού, στοιχεία που ευνοούν συχνές συναισθηματικές αναφορές. Κατά τη δεύτερη γραφή αφαίρεσα ή τροποποίησα τέτοιες αναφορές σε λίγες περιπτώσεις, όπου ένιωσα ότι ο λόγος γινόταν τόσο προσωπικός που ξέφευγε από τα όρια της εθνογραφικής αφήγησης. Δεύτερον, η αυτοαναφορικότητα, αποτελεί συστατικό στοιχείο της γραφής και η υποκειμενικότητα της πρόσληψης πολλών από τα γεγονότα και φαινόμενα που περιγράφω αναδεικνύεται με άμεσους και έμμεσους τρόπους. Τρίτον, η ισορροπία ανάμεσα στην υποκειμενικότητα της πρόσληψης και την επιθυμία το προϊόν της γραφής και οι όποιες αποφάνσεις για συγκεκριμένα ζητήματα που απασχολούν την επιστήμη να έχουν την απαραίτητη πλαισίωση και τεκμηρίωση αποτέλεσε βασικό μέλημα του εγχειρήματος. Τέταρτον, υπήρξε βασική συγγραφική στρατηγική η επιλογή να καταστήσω τον εαυτό μου έναν αφηγητή που, παράλληλα με την προσωπική του οπτική και προσέγγιση, θα αποσκοπούσε στην ανάδειξη και άλλων απόψεων, πέρα φυσικά από αυτές των υπό μελέτη ατόμων ή ομάδων. Έτσι, προσπάθησα να εντάξω στις προσεγγίσεις μου και άλλες φωνές, κρατώντας για τον εαυτό μου το ρόλο του συντονιστή μιας χορωδίας που την ήθελα πολυφωνική. Η προσπάθεια αυτή εξηγεί τη συχνή παρουσία μεγάλων αποσπα-

σμάτων από κείμενα άλλων συγγραφέων που ανήκουν σε διαφορετικές κατηγορίες. Τέλος, η ένταξη κάποιων παλαιότερων δικών μου κειμένων έγινε με τη λογική της ανάδειξης της γενεαλογίας πολλών απόψεών μου και ιδεών που εντάσσεται ως ένα βαθμό και στο πλαίσιο της αυτοαναφορικότητας.

Το βιβλίο αυτό χρωστά πολλά και σε πολλούς. Πάνω από όλα οφείλει την ύπαρξή του στους πρωταγωνιστές του. Σε όλους αυτούς τους ανθρώπους που βρέθηκαν κοντά στο συγκεκριμένο σύνορο και υπέστησαν τις συνέπειές του. Στο κείμενο υπάρχουν κάποιες αναφορές σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, αλλά το βιβλίο αφορά το σύνολο των μεθόριων πληθυσμών, που, παρά τις διαφοροποιήσεις, μοιράζονται κάτι κοινό: το ίδιο το σύνορο. Σε ό,τι αφορά τις προσωπικές αναφορές, δεν ακολούθησα την πεπατημένη στην εθνογραφία οδό των ψευδωνύμων, παρά μόνο σε λίγες περιπτώσεις που έκρινα δεοντολογικά αναγκαίο. Πέρα από την προτίμησή μου γι' αυτή την πρακτική (για λόγους πειστικής τεκμηρίωσης και ιστορικής αναφοράς), οι ίδιοι οι πληροφορητές ή συνομιλητές μου με διαβεβαίωσαν ότι δεν έχουν κανένα πρόβλημα να υπάρξει ονομαστική αναφορά στο πρόσωπό τους. Όλους αυτούς τους ανθρώπους τους ευχαριστώ και αγωνιώ να έχω την άποψή τους για ό,τι έχω γράψει, για το οποίο έχω φυσικά αποκλειστικά εγώ την ευθύνη.

Από το χώρο των ομότεχνών μου κάτι παραπάνω από ένα απλό «ευχαριστώ» οφείλω στο συνεργάτη μου Κώστα Μάντζο, τον οποίο άλλωστε αναφέρω συχνά στο βιβλίο. Ο Κώστας μοιράστηκε μαζί μου όχι μόνο ένα μέρος της επιτόπιας ερευνητικής εμπειρίας αλλά και το σύνολο σχεδόν των προβληματισμών μου πάνω στα θέματα που θίγω. Οι άπειρες συζητήσεις που είχαμε είτε στο πεδίο είτε εκτός με βοήθησαν πολύ στην κατανόηση των πραγμάτων και οι πάντοτε εύστοχες παρατηρήσεις του υπήρξαν για μένα πηγή έμπνευσης. Ο Κώστας σχεδίασε ακόμα τους χάρτες και σχολίασε λεπτομερώς τα κείμενά μου.

Ευχαριστίες οφείλω στους συναδέλφους Βασίλη Δαλκαβούκη, Γιάννη Μάνο και Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, που διάβασαν και σχολίασαν μια προηγούμενη μορφή του κειμένου, την Αθηνά Πεγκλίδου, που συνεργαστήκαμε κατά τη διάρκεια της έρευνας, τον

Χαράλαμπο Κασίμη, για τις κατά καιρούς σχετικές συνεργασίες και συζητήσεις. Ευχαριστώ και το φίλο μου Γιώργο Χήρα, που με συνόδευσε αρκετές φορές στην Αλβανία και βοήθησε με την κοινωνικότητά του. Τους υποψήφιους διδάκτορες και μεταπτυχιακούς φοιτητές Γιάννη Δρίνη, Φερενίκη Βαταβάλη, Θοδωρή Κούρο, Βασίλη Ράπτη, Γεωργία Κιτσάκη, Χριστίνα Ντάφλου, Velta Daljanaj και όλους τους άλλους, που είχαν μια κάποια συμβολή στη δουλειά μου, επίσης ευχαριστώ.

Στην Αλβανία είναι πολλοί εκείνοι που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο με βοήθησαν. Ο Eno Κορο, ο Vasil Tole, η Gerda Dalipaj, η Arnmanda Kodra είναι από τους συναδέλφους που με τον τρόπο τους ο καθένας υπέδειξαν τρόπους να ξεκλειδώσω «μυστικές» πόρτες των αλβανικών ταυτοτήτων. Στο πεδίο κάποιοι άνθρωποι έκαναν τη ζωή και τη δουλειά μου ευκολότερη, συμβάλλοντας παράλληλα στην προσπάθειά μου να βλέπω «πίσω από τους τοίχους». Ευχαριστώ θερμά τον Apostol Tase και τη γυναίκα του Μέλπω, το Leonidha Ροçi, το Niko Mihali, το Hristo Gjergj και το Foti Çico. Τον εκδότη μου Τίτο Μυλωνόπουλο και τους συνεργάτες του στις «Εκδόσεις Οδυσσέας» για μια ακόμη φορά ευχαριστώ.

Άφησα για το τέλος τη Βούλα και τη Βάσω, χωρίς την αγάπη, τη συμπαράσταση και το ενδιαφέρον των οποίων το βιβλίο αυτό δεν θα υπήρχε.

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΙΚΟΤΗΤΑ

Η μετανάστευση κατά τις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα προσλαμβάνει νέα χαρακτηριστικά, τα οποία απαιτούν μια επαναδιαπραγμάτευση τόσο των θεωρητικών όσο και των μεθοδολογικών προϋποθέσεων για τη μελέτη του φαινομένου. Η παγκοσμιοποίηση και οι συνθήκες της μετα-νεωτερικότητας είναι εξάλλου ένα νέο πλαίσιο, στο οποίο έτσι κι αλλιώς η μετανάστευση πρέπει τώρα πια να εντάσσεται. Ο P. Kivisto στο σημαντικό άρθρο του «Theorizing transnational immigration: A critical review of current efforts»¹ επιχειρεί μια κριτική θεώρηση των τρόπων με τους οποίους ο όρος αυτός έχει χρησιμοποιηθεί ως μια νοητική κατασκευή για την ερμηνεία των νέων μεταναστευτικών ταυτοτήτων και κοινοτήτων, θεώρηση την οποία θα μπορούσε κανείς να υιοθετήσει ως αφετηρία για ένα νέο προβληματισμό.

Όπως σημειώνει και ο ίδιος ο συγγραφέας του παραπάνω άρθρου, ο όρος *transnationalism* παρουσιάστηκε συστηματικά για πρώτη φορά ως νέα αναλυτική κατηγορία, με την οποία θα μπορούσε να μελετηθεί και κατανοηθεί η σύγχρονη μετανάστευση, στο συλλογικό τόμο με τίτλο *Towards a transnational perspective on migration*, που επιμελήθηκαν οι Glick Schiller, Basch και Santon Blanc και εκδόθηκε το 1992 στη Νέα Υόρκη από τη New York Academy of Sciences. Οι ίδιοι συγγραφείς, δύο χρόνια αργότερα, εξέδωσαν ένα ακόμα βιβλίο με τίτλο *Nations Unbound* (Basel, Switzerland, Gordon and Beach, 1994), με το οποίο ολοκληρώ-

¹ *Ethnic and Racial Studies*, 24, 4, 2001, σελ. 549-577.

νουν κατά κάποιον τρόπο τη θεμελίωση της «διεθνικής» θεωρητικής οπτικής σχετικά με τη σύγχρονη μετανάστευση.

Τι νέο υποστηρίζουν οι παραπάνω; Σε γενικές γραμμές λένε ότι, σε αντίθεση με τις προηγούμενες μορφές μετανάστευσης, όπου παρουσιάζεται διάρρηξη των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών δεσμών των μεταναστών με τις χώρες καταγωγής και τάση αφομοίωσης στις χώρες υποδοχής, στη νέα μετανάστευση τα δίκτυα των κοινωνικών σχέσεων, οι εν γένει δραστηριότητες και ο τρόπος ζωής τους αφορούν τόσο τη χώρα καταγωγής όσο και τη χώρα υποδοχής. Διαμορφώνεται τρόπον τινά ένα πεδίο που ενώνει τις δύο χώρες ανεξάρτητα από σύνορα και γεωγραφικά δεδομένα και ένα είδος μεταναστών που ζουν ανάμεσα και διαμορφώνουν μάλλον «υβριδικές» ταυτότητες. Η διαδικασία, λοιπόν, μέσω της οποίας οι μετανάστες διαμορφώνουν αυτά τα δίκτυα ανάμεσα στις δύο χώρες καλείται *transnationalism* και οι ίδιοι οι μετανάστες που το κάνουν αυτό καλούνται *transmigrants*.

Δεν θεωρώ σκόπιμο να παρουσιάσω εδώ λεπτομερώς την κριτική ανάλυση του Kivisto. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα για μας είναι η συζήτηση γύρω από το ζήτημα της ταυτότητας αυτών των μεταναστών. Οι υποστηρικτές της θεωρίας της «διεθνικότητας» υποδεικνύουν τον πολλαπλό και ρευστό χαρακτήρα των ταυτοτήτων των νέων μεταναστών και μιλούν για μια αντίσταση στις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης στο πλαίσιο της διαχείρισης της ταυτότητάς τους. Αυτό αμφισβητείται από τον Kivisto, που, επικαλούμενος και άλλους μελετητές, υποστηρίζει ότι οι νέοι αυτοί μετανάστες περισσότερο επιζητούν την ενσωμάτωση στο σύστημα παρά αντιστέκονται σ' αυτό.

Επίσης πολλά από τα χαρακτηριστικά της νέας μετανάστευσης δεν είναι κατά τον ίδιο καθόλου νέα, όπως οι στρατηγικές παλιννόστησης, η κυκλική και η εποχική μετανάστευση.³ Αυτό που έχει πραγματικά αλλάξει δεν είναι τα ίδια τα φαινόμενα αλλά η έκταση και η συχνότητά τους. Σήμερα οι νέες τεχνολογίες επικοινωνίας και η βελτίωση των συστημάτων μεταφορών καθιστούν την κί-

² Βλ. Glick Schiller *et al.*, 1992, σελ. 1, και Kivisto, *ό.π.*, σελ. 552.

³ Βλ. Kivisto, *ό.π.*, σελ. 555-556.

νηση και δραστηριοποίηση των μεταναστών μεταξύ των δύο χωρών-πόλων της μετανάστευσης ευκολότερη και έτσι η συχνότητα των επαφών και των επισκέψεων αυξάνεται με τέτοιον τρόπο, που μπορούμε τελικά να μιλάμε για τη διαμόρφωση ενός διεθνικού πεδίου.

Αυτό υποστηρίχτηκε και από τον γνωστό μελετητή του φαινομένου της μετανάστευσης Al. Portes σε δύο άρθρα του, το εισαγωγικό και το καταληκτικό, ενός τόμου αφιερώματος στην έννοια του *transnationalism* του περιοδικού *Ethnic and Racial Studies*. Ο Portes λέει σε γενικές γραμμές ότι, ενώ οι μετακινήσεις των μεταναστών από τη μια χώρα στην άλλη ήταν πάντοτε μια πραγματικότητα, στην πρόσφατη εκδοχή τους απέκτησαν ένα μαζικό και σύνθετο χαρακτήρα, που μας επιτρέπει να μιλάμε για τη συγκρότηση ενός κοινωνικού πεδίου, το οποίο ουσιαστικά διαμορφώνεται από έναν αυξανόμενο αριθμό μεταναστών που έχουν δύο σπίτια, μιλούν δύο γλώσσες και ζουν μια ζωή ανάμεσα στις δύο χώρες, των οποίων τα σύνορα διασχίζουν πολύ συχνά.⁴ Όσο πιο κοντά γεωγραφικά βρίσκονται οι δύο αυτές χώρες τόσο πιο έντονο είναι το φαινόμενο αυτό.

Είναι προφανές ότι κάτι τέτοιο ισχύει για τους Αλβανούς μετανάστες της Ελλάδας και ιδιαίτερα για όσους έχουν εγκατασταθεί στην Ήπειρο, ένα θέμα που θα μας απασχολήσει και στη συνέχεια. Η συγκρότηση διεθνικών κοινωνικών πεδίων που τέμνουν τα εθνικά σύνορα είναι ένα φαινόμενο που χαρακτηρίζει την ίδια τη σχέση των δύο χωρών, της Ελλάδας και της Αλβανίας, με πολύπλευρες συνέπειες και για τους μετανάστες και για τους πληθυσμούς των δύο χωρών.

Σημαντική ως προς την περαιτέρω επεξεργασία της αναλυτικής αυτής κατηγορίας υπήρξε η συμβολή ενός άλλου μελετητή του Th. Faist, ο οποίος στο βιβλίο του *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, (Oxford University Press, 2000) κατορθώνει να δώσει μια πιο ολοκληρω-

⁴ Βλ. Portes Al., Guarnizo L. E., Landolt P., «The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field», *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2 (1999), σελ. 217-237.

μένη εκδοχή της. Στην έννοια του κοινωνικού πεδίου, ή καλύτερα του χώρου (space), ο ίδιος συμπεριλαμβάνει την κυκλοφορία ιδεών, συμβόλων και στοιχείων του υλικού πολιτισμού. Γράφει συγκεκριμένα:

Ο χώρος εδώ δεν παραπέμπει μόνο στα φυσικά χαρακτηριστικά αλλά επίσης σε ευρύτερες δομές ευκαιριών, στην κοινωνική ζωή και στις υποκειμενικές εικόνες, αξίες, και νοήματα που ο συγκεκριμένος και περιορισμένος τόπος εκπροσωπεί σε ό,τι αφορά τους μετανάστες. Ο χώρος έτσι είναι διαφορετικός από τον τόπο στο ότι συμπεριλαμβάνει ή απλώνεται σε διαφορετικές εδαφικές επικράτειες. Περικλείει δύο ή περισσότερους τόπους. Ο χώρος έχει ένα κοινωνικό νόημα που εκτείνεται πέρα από μια εδαφικότητα· μόνο με συγκεκριμένους κοινωνικούς και συμβολικούς δεσμούς αποκτά νόημα για δυνάμει μετανάστες.⁵

Νομίζω ότι η συμβολική διάσταση αυτού του πεδίου, που τέμνει μαζί με τα σύνορα και τα όρια των εθνικών συνόλων, είναι πολύ σημαντική για τη συγκρότηση νέων ταυτοτήτων, που μας αναγκάζουν να επαναπροσδιορίσουμε τους όρους με τους οποίους προσεγγίζουμε τις εθνικές ταυτότητες, λόγω των υβριδικών και όχι μόνο χαρακτηριστικών τους. Η περίπτωση της αλβανικής μετανάστευσης προς την Ελλάδα μπορεί να προσφέρει πολλά στη μελέτη του φαινομένου, εάν γίνει με έναν κατάλληλο διεπιστημονικό τρόπο. Η γεωγραφική εγγύτητα, το ιστορικό υπόβαθρο των πληθυσμιακών μετακινήσεων, ο πολυ-εθνοτικός χαρακτήρας της ευρύτερης γεωγραφικής περιοχής στην οποία ανήκουν οι εδαφικές επικράτειες των δύο εθνικών κρατών, όπως αυτά διαμορφώθηκαν κατά βάση με το τέλος των βαλκανικών πολέμων, η ύπαρξη εθνοτικών ομάδων που τέμνουν τα εθνικά σύνορα (π.χ. Βλάχοι), η παρουσία της αναγνωρισμένης ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία και άλλα ζητήματα που αφορούν τις διμερείς σχέσεις των συγκεκριμένων κρατών (π.χ. το ζήτημα των Τσάμηδων), καθιστούν τη νέα αλβανική μετανάστευση ένα φαινόμενο πρόκληση για τις επιστήμες που ασχολούνται με τα μεταναστευτικά φαινόμενα του σύγχρονου κόσμου. Επιπλέον, η ίδια η πολυπλοκότητα του φαινο-

⁵ Βλ. Th. Faist, *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, Oxford U.P., Oxford, 2000, σελ. 45-6.

μένου μπορεί να αποτελέσει καλό παράδειγμα για την αμφισβήτηση γενικευτικών και απλουστευτικών θεωρητικών μοντέλων.

Αξίζει να σταθούμε λίγο σ' αυτό το θέμα και να αναδείξουμε εν συντομία τη σημασία των παραπάνω διαστάσεων της αλβανικής μετανάστευσης προς την Ελλάδα. Και πρώτα από όλα η ιστορική διάσταση. Μπορεί να αγνοηθεί το γεγονός των μεγάλων μετακινήσεων αλβανικών πληθυσμών προς τον ελλαδικό χώρο πριν την οθωμανική κατάκτηση, γεγονός στο οποίο οφείλεται η παρουσία των Αρβανιτών στην Αττική και αλλού, που μέχρι σήμερα παραμένουν ως ένα βαθμό δίγλωσσοι; Το ερώτημα δεν αφορά μόνο την κατανόηση του ιστορικού πλαισίου της μετανάστευσης αλλά και όψεις του σύγχρονου φαινομένου, αφού φαίνεται ότι η παρουσία αυτών των πληθυσμών στη σημερινή Ελλάδα έχει επηρεάσει τη διαμόρφωση του χάρτη της νέας μετανάστευσης αλλά και των δικτύων κοινωνικών σχέσεων που έχουν προκύψει. Η γλωσσική κοινότητα και η πολιτισμική συνάφεια έπαιξαν και παίζουν ρόλο στην αναζήτηση τόπου εγκατάστασης και πεδίου εργασίας εκ μέρους των μεταναστών αλλά και στην αποδοχή τους και ενσωμάτωσή τους εκ μέρους των ντόπιων Αρβανιτών. Αυτό είχα την ευκαιρία να το διαπιστώσω από τις πολλές συνεντεύξεις που έχω πραγματοποιήσει με Αλβανούς μετανάστες, όπου τείνει να είναι στερεοτυπική η αναφορά τους στην καλή υποδοχή εκ μέρους των πληθυσμών αρβανίτικων χωριών ιδιαίτερα στην περιοχή των Θηβών κατά τους πρώτους μήνες της περιπλάνησής τους στην Ελλάδα. Το γεγονός ότι τουλάχιστον οι ηλικιωμένοι μιλάνε αρβανίτικα και μπορούν να επικοινωνήσουν με τους Αλβανούς είναι καθοριστικής σημασίας. Ως προς την πολιτισμική συνάφεια, το ζήτημα είναι πιο σύνθετο και απαιτεί ειδική έρευνα και μελέτη. Το έθιξε στο συνέδριο της Κορυτσάς ο Σ. Μαγκλιβέρας, ο οποίος, εισηγούμενος το θέμα «Αλβανοί μετανάστες και Αρβανίτες οικοδεσπότες: Ταυτότητες και σχέσεις»⁶, ανέδειξε την πολυπλοκότητά του και τη μεγάλη σημασία του για την κατανόηση

⁶ Simeon Magliveras, «Albanian immigrants and Arvanite hosts: Identities and relationships», Εισήγηση στο Συνέδριο *New Perspectives on Albanian Migration and Development*, Κορυτσά, 16-17 Σεπτεμβρίου 2004 (οργάνωση: Πα-

της ίδιας της έννοιας της εθνοτικής και πολιτισμικής ταυτότητας.

Είναι πράγματι πολύ ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς τον τρόπο με τον οποίο τέτοιοι δεσμοί ενεργοποιούνται στο πλαίσιο της μετανάστευσης αλλά και το νόημα που προσδίδουν σ' αυτή τα ίδια τα υποκείμενα. Εξάλλου ο ίδιος ο προσδιορισμός ενός τέτοιου δεσμού είναι προβληματικός, με την έννοια ότι είναι κατά βάση εθνοτικός, καθώς αφορά τις εθνολογικές καταβολές, αλλά πλέον τα μέλη τους ανήκουν σε διαφορετικά εθνικά σύνολα, οι μεν είναι Έλληνες και οι δε Αλβανοί. Η συγκρότηση των νεωτερικών «καθαρών» εθνικών ταυτοτήτων και η ίδια η εθνική ιδεολογία δημιουργεί εκ των πραγμάτων μια δυσκολία στην «ταξινόμηση» αυτού του δεσμού, όπως και σε οποιαδήποτε ταύτιση, η οποία, πέρα από τις άλλες κοινωνικές και ψυχολογικές συνέπειες, θα προκαλούσε και μια κρίση ταυτότητας. Η φαινομενικά αντιφατική στάση των Αρβανιτών που διαπιστώνει ο Μαγκλιβέρας έχει να κάνει με τη δυσκολία δημόσιας διαχείρισης του φαινομένου. Η δημόσια εκδήλωση της εθνολογικής και γλωσσικής συγγένειας με τους Αλβανούς μετανάστες συνιστά οπωσδήποτε πρόβλημα, γι' αυτό και οι συμπεριφορές ανάμεσα στον ιδιωτικό και το δημόσιο χώρο διαφοροποιούνται. Για τους Αρβανίτες η μετάβαση από την προ-νεωτερική εθνοτική στη νεωτερική εθνική ταυτότητα σήμανε ιστορικά την ταύτισή τους με το ελληνικό έθνος, γεγονός που προκαλεί μια σύγχυση, εάν θα ήθελε κανείς να μιλήσει για ενεργοποίηση εθνοτικών δεσμών. Και από αυτή την άποψη το συγκεκριμένο θέμα αποτελεί μια πρόκληση.

Ως προς το εθνολογικό υπόβαθρο του ευρύτερου γεωγραφικού χώρου, όπου συγκροτήθηκαν τα δύο εθνικά κράτη, και ιδιαίτερα της ευρύτερης ζώνης όπου χαραχτηκε το σύνορο (με πολύ μεγάλη δυσκολία είναι αλήθεια λόγω ακριβώς του σύνθετου εθνολογικού μωσαϊκού και της απουσίας «καθαρών» εθνολογικών κατηγοριών) δεν μπορεί να αγνοήσει κανείς τόσο την ύπαρξη διαφορετι-

νεπιστήμιο του Sussex, Sussex Centre for Migration Research). Βλ. επίσης Eda Derhemi «New Albanian immigrants in the old Albanian diaspora: Piana degli Albanesi», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29, 6, 2003, σελ. 1.015-1.032, για τη «συνάντηση» των νέων Αλβανών μεταναστών με τους παλιούς Arbëresh στην πόλη Piana της Σικελίας.

κών εθνοτικών ομάδων όσο και την αλληλοδιείσδυση μεταξύ των δύο κυρίαρχων, οι οποίες θα συγκροτήσουν τα δύο εθνικά κράτη τελικά⁷. Το παράδειγμα των Βλάχων, μιας ομάδας της οποίας η παρουσία εξακολουθεί και μετά τη χάραξη του εθνικού συνόρου να είναι εξαπλωμένη και στις δύο χώρες, είναι χαρακτηριστικό. Πολλοί από τους μετακινούμενους κτηνοτρόφους απλώς έτυχε να βρίσκονται στη μία ή στην άλλη πλευρά του συνόρου με τα κοπάδια τους και το πού εντάχτηκαν τελικά έχει να κάνει με αυτό το γεγονός. Σε πολλές περιπτώσεις τμήματα συγγενειακών ομάδων (φάρρες) χωρίστηκαν στα δύο και τα μέλη τους έγιναν πολίτες διαφορετικών εθνικών κρατών.

Με την πτώση του αλβανικού καθεστώτος οι Βλάχοι της Αλβανίας ήταν από τους πρώτους που ήρθαν στην Ελλάδα, γνωρίζοντας τους δρόμους κοντά στα σύνορα και διαθέτοντας δίκτυα συγγενειακών σχέσεων, τα οποία διευκόλυναν την εγκατάστασή τους και την εργασιακή αποκατάστασή τους. Πολλές τέτοιες περιπτώσεις συνάντησα στα πρώτα χρόνια της εξόδου (1991-2) στην περιοχή του Πωγωνίου και ιδιαίτερα στο αμιγές Βλαχοχώρι Κεφαλόβρυσο (Μετζιτιέ), όπου οι Βλάχοι από την Αλβανία είχαν συγγενείς, τους οποίους αναζήτησαν και «αξιοποίησαν» στο πλαίσιο των ατομικών ή οικογενειακών στρατηγικών που ανέπτυξαν στη συνέχεια, προκειμένου να αποκατασταθούν στην Ελλάδα. Πολλοί από αυτούς έμειναν στην αρχή για ένα μικρό διάστημα στο χωριό αυτό και στη συνέχεια εξακτινώθηκαν στην υπόλοιπη Ελλάδα και κυρίως σε περιοχές όπου υπάρχουν Βλάχοι (Ήπειρο, Θεσσαλία, Μακεδονία). Είναι αξιοσημείωτο επίσης το γεγονός ότι αρκετοί ηλικιωμένοι που διέθεταν κτηνοτροφική εμπειρία απασχολήθηκαν στα κοπάδια των Βλάχων της Πίνδου, ακολουθώντας τα και στα χειμαδιά. Η κοινή γλώσσα, το κοινό πολιτισμικό υπόβαθρο αλλά και η συναισθηματική ταύτιση έπαιξαν καταλυτικό ρόλο στη διαμόρφωση μόνιμων δικτύων συνεργασίας και στην ομαλή ενσωμάτωση των μεταναστών από την Αλβανία στα Βλαχοχώρια της Ελλάδας.

Το ζήτημα της μετανάστευσης των Βλάχων της Αλβανίας προς

⁷ Βλ. σχετικά L. K. Hart, «Culture, civilization and demarcation at the north-west borders of Greece», *American Ethnologist*, 26, 1, σελ. 6-23.

την Ελλάδα θίγει και ο Γάλλος ανθρωπολόγος Gilles de Rapper, ο οποίος έχει κάνει εντατική επιτόπια έρευνα στη Νότια Αλβανία και ιδιαίτερα στην περιοχή της Λιντζουριάς (Lunxhëri) Αργυροκάστρου, όπου είναι εγκατεστημένοι πολλοί Βλάχοι. Σε άρθρο του σχετικό με τη μετανάστευση από αυτή την περιοχή γράφει ότι οι Βλάχοι ήταν οι πρώτοι που έφυγαν μαζικά για την Ελλάδα. Αυτό συνέβη, διότι οι συνθήκες διαβίωσης γι' αυτούς ήταν οι χειρότερες, καθώς στο παρελθόν γνώρισαν διακρίσεις σε βάρος τους και κυνηγήθηκαν από το καθεστώς αλλά και διότι είχαν διασυνδέσεις με δικούς τους ανθρώπους στην Ελλάδα, ακόμα και συγγενείς, όπως στο χωριό Κεφαλόβρυσο. Οι Βλάχοι έπαιξαν επίσης στην πρώτη φάση το ρόλο των οδηγών όσων ήθελαν να φύγουν για την Ελλάδα, καθώς γνώριζαν καλά τις διόδους στα σύνορα και διέθεταν δίκτυα σχέσεων στην Ελλάδα που ήταν χρήσιμα για την προώθηση των μεταναστών στο εσωτερικό της χώρας.⁸

Στο συμπέρασμα του παραπάνω άρθρου του ο G. de Rapper δίνει τον τίτλο «New transnationalism?» και σημειώνει:

Η μετανάστευση και το άνοιγμα των συνόρων έχουν επιφέρει μια αλλαγή στην τοπική αντίληψη της ταυτότητας: η αντίθεση Αλβανός-Έλληνας έχει παραχωρήσει τη θέση της σε μια πιο σύνθετη «bricolage», που βασίζεται στη μνήμη του *kurbei* και σε μια πολιτισμική και γεωγραφική εγγύτητα, και αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως σημάδι μιας νέας κατάστασης *transnationalism* ανάμεσα στην Ελλάδα και την Αλβανία. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο οι Λιντζουριώτες ανταποκρίνονται στην πρόκληση να έχουν πρόσβαση στην ελληνική αγορά εργασίας.⁹

Έτσι θέτει το ζήτημα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο συζήτησης περί μετανάστευσης, συνόρων και ταυτότητας, τονίζοντας ότι οι εθνικές κατηγοριοποιήσεις συνεχίζουν να ισχύουν αλλά, προκει-

⁸ Βλ. Gilles de Rapper, «Better than Muslims, not as good as Greeks. Emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri», στο R. King, N. Mai, St. Schwandner-Sievers (ed.), *The new Albanian migration*, Sussex Academic Press, Brighton-Portland, 2005, σελ. 173-194. Βλ. επίσης μια ανάλογη δημοσίευση του ίδιου: «Διασυννοριακές μετακινήσεις προς την Ήπειρο από τα χωριά της Νότιας Αλβανίας», *Γεωγραφίες*, 5, 2003, σελ. 98-113.

⁹ Βλ. ό.π., σελ. 192.

μένου να κατανοήσουμε τι συμβαίνει στην καθημερινότητα των ανθρώπων σε σχέση με τις συμπεριφορές και τις στρατηγικές των μεταναστών, είναι απαραίτητο να παίρνουμε υπόψη και άλλες περισσότερο διαφορούμενες και ρευστές κατηγορίες, όπως είναι οι εθνοτικές ταυτότητες. Δεν είναι, ωστόσο, εύκολο, καταλήγει, να πούμε σε ποιο βαθμό αυτή η επάνοδος του εθνοτισμού οφείλεται στη διαμόρφωση ενός διεθνικού χώρου λόγω της μετανάστευσης, όπου ο ανταγωνισμός εκφράζεται με εθνοτικούς όρους, ή είναι μια αντίδραση στην εθνικιστική προπαγάνδα της κομμουνιστικής εποχής.

Μετανάστευση ή διασυνοριακή κινητικότητα;

Έχει γίνει ήδη φανερό από τα παραπάνω ότι η έννοια της διεθνικότητας καθίσταται άκρως προβληματική, εάν εφαρμοστεί σε συγκεκριμένες συνθήκες, όπως αυτές της αλβανικής μετανάστευσης στην Ελλάδα και ιδιαίτερα στην Ήπειρο. Όμως σε ένα τέτοιο πλαίσιο καθίσταται προβληματική και η ίδια η έννοια της μετανάστευσης. Και εξηγούμαι:

Ενώ η μετανάστευση ανθρώπων από το ένα μέρος στο άλλο αποτελεί φαινόμενο σύμφυτο με την ιστορική παρουσία του ανθρώπου στη γη, φαίνεται να έχει συνδεθεί ως αντικείμενο μελέτης των κοινωνικών επιστημών κατ' εξοχήν με την πραγματικότητα του έθνους-κράτους, με αποτέλεσμα οι προσεγγίσεις της να προσδιορίζονται σε μεγάλο βαθμό από αυτό το γεγονός. Έτσι, η ταύτιση στην εθνική ιδεολογία ανάμεσα σε μια εδαφική επικράτεια, ένα λαό και έναν πολιτισμό επηρέασε άμεσα ή έμμεσα και τον ίδιο τον προσανατολισμό και τις μεθοδολογικές και εννοιολογικές επιλογές των σχετικών μελετών. Η πρόσδεση του λαού ενός έθνους στο έδαφός του με όρους φυσικού ριζώματος σήμανε την αντιμετώπιση της όποιας μετακίνησης εκτός των ορίων του όχι απλά ως εκτόπισης αλλά και ως «ξεριζωμού». Παρότι η έννοια της ξενιτιάς στο προ-νεωτερικό παρελθόν συνδεόταν με την απομάκρυνση από τον τόπο καταγωγής, που ήταν συνήθως μια τοπική κοινότητα, με τη συγκρότηση του έθνους-κράτους προσλαμβάνει και αυτή ε-

θνικά χαρακτηριστικά. Πατρίδα ολοένα και περισσότερο γίνεται η χώρα στην οποία ανήκει κάποιος και λιγότερο ο ιδιαίτερος τόπος καταγωγής. Άλλωστε η εθνική πατρίδα νοείται ως προέκταση της τοπικής, η οποία γίνεται έτσι όχι μόνο ένα κομμάτι της αλλά και μια μικρογραφία της. Είναι χαρακτηριστικό το ποίημα του Γ. Δροσίνη, το οποίο αναφέρεται στον ξενιτεμένο που ζητά από την πατρίδα να πάρει μαζί του στα ξένα χώμα ελληνικό, ένα ποίημα που όλοι μάθαμε από τα σχολικά εγχειρίδια («Τώρα που θα φύγω και θα πάω στα ξένα/ και θα ζούμε μήνες χρόνια χωρισμένοι,/άσε με να πάρω κάτι κι από σένα/γαλανή πατρίδα πολυαγαπημένη...»). Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι, ενώ στο ελληνικό δημοτικό τραγούδι της ξενιτιάς δεν υφίσταται η έννοια της εθνικής πατρίδας, καθώς είναι δημιούργημα της προ-εθνικής περιόδου, κατά την οποία οι τοπικές κοινωνίες τις οποίες αποχωρίζονταν όσοι «ξενιτεύονταν» ανήκαν στην πολυ-εθνοτική Οθωμανική Αυτοκρατορία, εκ των υστέρων στις διάφορες προσεγγίσεις προβάλλεται πάνω σ' αυτό το φαινόμενο η νεωτερική ιδέα του έθνους.

Η φυσικοποίηση της σχέσης με αυτό που προκύπτει ως εθνική πατρίδα με την εδαφική έννοια του όρου («πάτριο έδαφος») προσλαμβάνει τέτοιες διαστάσεις που ακόμα και τα φυσικά στοιχεία ενός τόπου αποκτούν εθνικά χαρακτηριστικά. Η επένδυση του ιδεολογήματος του «εθνικού χώματος» με έντονο επίσης συναισθηματικό περιεχόμενο έχει οδηγήσει την εθνική ιδεολογία σε έναν πραγματικό φετιχισμό. Ένα φετιχισμό, ωστόσο, που έχει αποτελέσει το βάθος του πατριωτισμού. Η ταύτιση με την πατρίδα και το έδαφός της σημαίνει την ετοιμότητα για ατομική και συλλογική θυσία για την υπεράσπιση της ακεραιότητάς της. Στην εθνική ρητορεία εκφράσεις όπως «χύνω το αίμα μου για την πατρίδα» ή «θα υπερασπιστούμε με την τελευταία ρανίδα του αίματος και την τελευταία σπιθαμή του εδάφους μας», δηλώνουν τη διάσταση του φαινομένου και τη σημασία του για την καλλιέργεια του εθνικού φρονήματος.

Η παντοδυναμία της εθνικής ιδεολογίας στη νεωτερική εποχή δεν άφησε ανεπηρέαστες φυσικά και τις ίδιες τις κοινωνικές επιπτώσεις. Το έθνος δεν κατέστη μόνο κυρίαρχη πολιτικο-κοινωνική μονάδα οργάνωσης του κόσμου αλλά και εργαλείο σύλληψης της

πραγματικότητας και βεβαίως συγγραφής της ιστορίας¹⁰. Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμα και σχολές επιστημονικής σκέψης που έχουν την πρόθεση να αποδομήσουν όλες αυτές τις «κατασκευές» συχνά παγιδεύονται από τα ίδια τα εννοιολογικά πλαίσια που στοχεύουν να αμφισβητήσουν.

Κάτι τέτοιο έχει συμβεί και με τη μελέτη του μεταναστευτικού φαινομένου. Ενώ με τον όρο μετανάστευση ορίζεται κάθε μορφή μετακίνησης πληθυσμού από μία περιοχή σε μία άλλη, από μια αγροτική περιοχή σε μια άλλη ή σε ένα αστικό κέντρο, από μια πόλη σε μια άλλη, από μια χώρα σε μια άλλη κ.λπ., κατά κανόνα η χρήση του έχει συνδεθεί με τη μετακίνηση από ένα εθνικό κράτος σ' ένα άλλο. Γι' αυτό όταν αναφερόμαστε σε μετακινήσεις εντός των ορίων του κράτους επιβάλλεται να χρησιμοποιούμε τον όρο «εσωτερική μετανάστευση». Αν και σχεδόν κάθε μετακίνηση με σκοπό την εγκατάσταση, έστω και προσωρινά, σε έναν τόπο, καταγράφεται στην ιστορία ως κοινωνικό πρόβλημα και εγγράφεται στη συλλογική συνείδηση ως τραυματική εμπειρία, ο αποχωρισμός από τη χώρα προέλευσης και η εγκατάσταση σε άλλο κράτος αποκτά το επιπλέον επιβαρυντικό στοιχείο της αποστέρησης της πατρίδας, της αποκοπής από τον κορμό του έθνους, του ξεριζωμού από την πατρίδα και της αναγκαστικής ένταξης σε μια διαφορετική χώρα, σε ένα διαφορετικό έθνος εξ ορισμού με την ιδιότητα του εθνικά «άλλου», του ξένου.

Τα στερεότυπα δε περί του ενιαίου και ομοιογενούς χαρακτήρα του έθνους καθιστούν τη διαδικασία της «ένταξης» μια δύσκολη υπόθεση, καθώς θεωρείται απαραίτητη η αφομοίωση του μετανάστη προκειμένου να ενσωματωθεί. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι οι πρώτες επιστημονικές προσεγγίσεις του φαινομένου επικεντρώνονται σ' αυτό το ζήτημα. Ουσιαστικά μόλις μετά τη δεκαετία του 1960 αρχίζει να αμφισβητείται το αφομοιωτικό μοντέλο μελέτης της μετανάστευσης και να τίθενται ζητήματα όπως αυτό του σεβασμού της διαφοράς, εθνοτικής και πολιτισμικής, των με-

¹⁰ Για ένα συνοπτικό προβληματισμό γύρω από αυτό το θέμα βλ. Αντώνης Λιάκος, *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που θέλησαν να αλλάξουν τον κόσμο*, Πόλις, Αθήνα, 2005.

ταναστών, μέσα σ' ένα ιδεολογικό και επιστημολογικό πλαίσιο που οδήγησε, μέσω της «πλουραλιστικής» προσέγγισης (χαρακτηριστική είναι η έννοια της πολυ-πολιτισμικότητας), σε πιο σύνθετες και πιο πολιτικοποιημένες οπτικές, που συνδέονται κυρίως με τη μετανάστευση στη Δυτική Ευρώπη. Σε αυτή τη νέα τάση, που φέρει εμφανώς τη σφραγίδα της μαρξιστικής ιδεολογίας, τίθενται ζητήματα όπως αυτό των άνισων σχέσεων ανάμεσα στις χώρες προέλευσης και τις χώρες υποδοχής στο πλαίσιο της θεωρίας της παγκοσμιοποίησης αλλά και θέματα που συνδέουν την εθνοτική με την ταξική διάσταση στο πλαίσιο της συζήτησης για την κοινωνική ένταξη/ αποκλεισμό των μεταναστών.

Από τη δεκαετία του 1980 και έπειτα αρχίζουν να απασχολούν θέματα που ξεφεύγουν από τις εθνοκεντρικές προσεγγίσεις της αφομοίωσης των μεταναστών όσο και από τις δομικές που υποβαθμίζουν τη διάσταση της αυτενέργειας των ίδιων των μεταναστών δίνοντας έμφαση στον καθοριστικό ρόλο των οικονομικών και κοινωνικών παραγόντων. Μάλιστα προβληματισμοί σχετικά με τις σχέσεις ανάμεσα στις διάφορες εθνοτικές ομάδες που συμβιώνουν σε κοινές χώρες υποδοχής –κάτι τέτοια συνέβη κατ' εξοχήν στη Βρετανία– ανέδειξαν τη σημασία όχι απλώς των δι-εθνοτικών σχέσεων αλλά και τη σπουδαιότητα της ανάδειξης των μεταναστών ως κοινωνικών υποκειμένων. Δεν είναι τυχαίο πως μέσα από αυτό το νέο προσανατολισμό προκύπτουν τα σπέρματα μιας αναθεωρητικής προσέγγισης στην ίδια την κατηγορία του έθνους με όρους περισσότερο πολιτισμικούς. Οι μελέτες, για παράδειγμα, των E. Gellner και A. D. Smith για το εθνικό φαινόμενο εντάσσονται σ' αυτό το πλαίσιο¹¹.

Γενικά από τη δεκαετία του 1980 και μετά μαζί με τις νέες θεωρήσεις του εθνικού φαινομένου που συνδέονται με τη διαμόρφωση του νέου σκηνικού σε σχέση με τη μετανάστευση και τις συνέπειές της στις χώρες υποδοχής αλλά και στο ευρύτερο πλαίσιο των δι-εθνοτικών σχέσεων, προκύπτουν μια σειρά νέων επιστημονικών προβληματισμών από διαφορετικούς επιστημονικούς και γεωγραφι-

¹¹ Βλ. ενδεικτικά E. Gellner, *Nations and nationalism*, Basil Blackwell, 1983 (ελληνική έκδοση: *Έθνη και εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992) και A. D. Smith, *Εθνική ταυτότητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2000 (αγγλική έκδοση 1991).

κούς χώρους, που μετατοπίζουν το ενδιαφέρον των μελετών περισσότερο σε ζητήματα στρατηγικής των μεταναστών είτε σε συλλογικό ή σε ατομικό επίπεδο από τη μια, και από την άλλη υιοθετούν οπτικές που προάγουν έννοιες όπως αυτές της «διαδικασίας» ή της «συγκρότησης» παράλληλα ή σε αντίθεση με την έννοια της «δομής». Έτσι ο μετανάστης αρχίζει να εμφανίζεται ως ενεργό υποκείμενο και παύει να είναι απλά ένα θύμα, και η μετανάστευση αρχίζει να αντιμετωπίζεται ως ένα πολυδιάστατο ιστορικό και κοινωνικό φαινόμενο και όχι ως ένα πρόβλημα ή μια «ανωμαλία» που χρήζει διορθωτικών ή θεραπευτικών παρεμβάσεων.

Παρ' όλα αυτά, η μετανάστευση εξακολουθεί να προσεγγίζεται μέσα από το εθνικό πρίσμα. Οι κριτικές προσεγγίσεις στον εθνικισμό και οι νέες «κονστρουκτιβιστικές» θεωρίες περί εθνους επηρέασαν σαφώς τη συζήτηση για τη μετανάστευση και τους πληθυσμούς των μεταναστών αλλά δεν οδήγησαν αναγκαστικά σε μια επιστημολογική αναθεώρηση των βασικών εργαλείων μελέτης του φαινομένου ούτε πολύ περισσότερο σε μια ριζική αμφισβήτηση της δομικής σύνδεσης του εθνικού με το μεταναστευτικό φαινόμενο και αναπροσαρμογής του ίδιου του εννοιολογικού και μεθοδολογικού πλαισίου¹².

Το ζήτημα αυτό τίθεται επιτακτικά με τη γενίκευση και την ένταση του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης και την αύξηση της κινητικότητας των πληθυσμών με τις συνακόλουθες συνέπειες της πανταχού παρουσίας ρευστών και υβριδικών ταυτοτήτων, γεγονός που οδηγεί και στην ανάπτυξη θεωριών περί «αποεδαφοποίησης» του πολιτισμού και των ταυτοτήτων. Η περίπτωση του A. Appadurai με την εισαγωγή του όρου *ethnoscapes* είναι η πιο χαρακτηριστική αυτής της νέας τάσης, που ουσιαστικά οδηγεί άμεσα ή έμμεσα στην έννοια της ίδιας της «αποεδαφοποίησης» του έθνους. Με λίγα λόγια, ο Appadurai ανέπτυξε το επιχείρημα ότι με την

¹² Για μια εμπειριστατωμένη ανασκόπηση του θέματος βλ. Λίνα Βεντούρα *Μετανάστευση και έθνος*, Ε.Μ.Ν.Ε. - Μνήμων, Αθήνα, 1994. Βλ. επίσης Γ. Τσιμουρής, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: Ορισμένες υποθέσεις για μια αργοπορημένη σχέση», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2009, σελ. 293-313.

προώθηση της παγκοσμιοποίησης αυξάνονται τα υπερεθνικά ή διεθνικά μορφώματα, και με τις τεράστιες ροές ανθρώπων και ομάδων που μετακινούνται πέραν των εθνικών συνόρων και διαμορφώνουν νέα τοπία διασποράς, το εθνικό κράτος ολοένα και περισσότερο χάνει τον κυρίαρχο ρόλο του. Οι άνθρωποι ολοένα και περισσότερο οδηγούνται σε νέες μορφές συλλογικής ταύτισης, με αποτέλεσμα να αδυνατίζει και ο δεσμός τους με το εθνικό κράτος προέλευσης, και η ταυτότητά τους και ο πολιτισμός τους σταδιακά να «αποεδαφοποιούνται», ενώ στο παρελθόν η ενότητα εθνικού εδάφους, λαού και πολιτισμού φάνταζε αδιάσπαστη. Στο πλαίσιο των νέων οικουμενικών «εθνοτοπίων» (global ethnoscapés) οι ροές των ανθρώπινων ομάδων (διασπορές, μετανάστες, πρόσφυγες, τουρίστες κ.λπ.) διαμορφώνουν εναλλακτικές ομαδώσεις και τύπους ταυτοτήτων με ρευστές σχέσεις εσωτερικής ταύτισης αλλά με όμοιες συνθήκες κινητικότητας και ανασφάλειας. Αυτές οι νέες κοινότητες, σε αντίθεση με τις εθνικές, που είναι προσδεμένες σε μια εδαφική επικράτεια, είναι «αποεδαφοποιημένες»¹³.

Είναι κατανοητό γιατί θεωρήσεις σαν κι αυτή δεν προκαλούν μόνο αποδομητικές αντιλήψεις για το έθνος αλλά θέτουν υπό αμφισβήτηση και τις καθιερωμένες προσεγγίσεις της μετανάστευσης που, όπως είπαμε, ήταν εθνοκεντρικές. Ακόμα και η έννοια της διεθνικότητας (transnationalism) με όλα τα συμπαρομαρτούντα, αναπαράγει αυτόν τον εθνοκεντρισμό, κρατώντας στο επίκεντρο της συζήτησης το έθνος-κράτος, μια ταύτιση που αναπαράγει και τον ισομορφισμό «ένα έθνος-μια εδαφική επικράτεια-ένας πολιτισμός», και συνεπώς περιορίζει το έθνος στα όρια του κράτους αντιμετωπίζοντας τη μη ταύτιση περίπου σαν παρέκκλιση ή ακόμα και σαν «ανωμαλία». Είναι ωστόσο αλήθεια ότι η πραγματικότητα είναι διαφορετική από το στερεότυπο που επινόησε το έθνος για τον εαυτό του και ότι πολύ συχνά τα όρια του έθνους δεν ταυτίζονται με τα όρια του κράτους, όχι μόνο λόγω αυθαίρετης χάραξης

¹³ Βλ. Ar. Appadurai, «Global ethnoscapés. Notes and queries for a transnational anthropology» στο R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 191-210 και του ίδιου *Modernity at large, Cultural dimensions of globalization*, U.P., Minnesota, 1997.

των συνόρων αλλά και λόγω των μετακινήσεων που σημειώθηκαν σε διάφορες φάσεις της ιστορίας (διασπορές), με αποτέλεσμα όταν μιλάμε για διεθνική μετανάστευση να προκαλείται σύγχυση και επιπλέον να δημιουργούνται μεθοδολογικά αδιέξοδα.

Μια ομάδα μελετητών του φαινομένου της μετανάστευσης σε σχέση με την παγκοσμιοποίηση έχουν ξεκινήσει έναν διάλογο γύρω από την αναγκαιότητα επαναπροσδιορισμού του θεωρητικού και μεθοδολογικού πλαισίου με ταυτόχρονη αναθεώρηση των εννοιολογικών εργαλείων όπως αυτά έχουν χρησιμοποιηθεί μέχρι τώρα. Σε αυτό το πλαίσιο γίνεται ολοένα και περισσότερο κατανοητό ότι η διεθνικότητα δεν αποτελεί νέο φαινόμενο αλλά νέα προσέγγιση του φαινομένου της μετανάστευσης. Μάλιστα ένας από τους πιο γνωστούς μελετητές, ο Th. Faist, πρότεινε να αντιμετωπιστεί η διεθνικότητα ως μια εναλλακτική μορφή προσαρμογής των μεταναστών απέναντι σ' αυτές της αφομοίωσης και της πολυπολιτισμικότητας ή του εθνοτικού πλουραλισμού¹⁴. Έτσι και αλλιώς, πάντως, η αναγκαιότητα της υπέρβασης των αδιεξόδων των προσεγγίσεων που βασίζονται στην προβληματική πλέον, θεωρητικά και μεθοδολογικά, έννοια του έθνους, όπως αυτό ορίστηκε από την κυρίαρχη ιδεολογία του εθνικού κράτους, φαίνεται να γίνεται συνείδηση των μελετητών όσο ο διάλογος προχωρά.

Όσο η παντοδυναμία του έθνους-κράτους υποχωρεί και τα «εθνοτοπία» εμπεδώνουν τη θέση τους στην παγκόσμια σκηνή, τόσο η ανάγκη για την εγκατάλειψη της έννοιας του έθνους ως βασικού εργαλείου μελέτης της μετανάστευσης μεγαλώνει. Ο κόσμος αρχίζει να μοιάζει περισσότερο ως ένα σύνολο τοπίων σε διαρκή κίνηση και ρευστότητα και λιγότερο ως ένα άθροισμα σταθερών, εσωτερικά ομοιογενών στο χώρο και το χρόνο και απόλυτα διακριτών και διαφορετικών μεταξύ τους εθνικών κρατών. Έτσι ο ίδιος ο τόπος του έθνους, η χώρα, η εδαφική επικράτεια αρχίζει να δέχεται έντονες τις επιρροές της παγκοσμιοποίησης, τα σύνορά του να γίνονται πιο πορώδη, ώστε σιγά σιγά να αλλάζει σημασία

¹⁴ Βλ. Th. Faist, «Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture», *Ethnic and Racial Studies*, 23, 2, 2000, σελ. 201.

τόσο η εσωτερική συνοχή όσο και η εξωτερική διαφοροποίηση. Η αλλαγή επίσης της έννοιας και της λειτουργίας του εθνικού συνόρου αρχίζουν να καθιστούν όλο και λιγότερο τις μετακινήσεις ανάμεσα στα κράτη «διεθνικές» και να εμφανίζονται αυτές μάλλον ως μετακινήσεις ανάμεσα σε διαφορετικές τοπικότητες σ' ένα παγκοσμιοποιημένο σκηνικό.

Κάτι τέτοιο αποτελεί εύλογη συνέπεια της υπέρβασης των ορίων των εθνών-κρατών σε πολλά επίπεδα σε περιπτώσεις υπερεθνικών ενώσεων, όπως αυτή της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Η αποδυνάμωση από τα μέσα των εθνικών συνόρων των χωρών-μελών και η ελεύθερη διακίνηση ανάμεσά τους καθιστούν τη «μετανάστευση» από τη μια χώρα στην άλλη μια υπόθεση που υπαγορεύει εκ των πραγμάτων αναθεώρηση του ίδιου του όρου. Οι μετακινήσεις μοιάζουν πλέον να συμβαίνουν όλο και περισσότερο ανάμεσα σε διαφορετικές τοπικότητες ενός ενιαίου υπερ-εθνικού χώρου, και οι πολιτισμικές ωσμώσεις που προωθούνται ελαχιστοποιούν τις διαφορές καθιστώντας και τις μεταβάσεις από τη μια εθνική επικράτεια στην άλλη όλο και λιγότερο ενέργειες «ξενιτεμού» και τις χώρες υποδοχής όλο και λιγότερο «ξενιτιές». Άλλωστε μια τέτοια κινητικότητα έχει παύσει να θεωρείται μετανάστευση και από τα ίδια τα κράτη και επικροτείται ως στοιχείο εκσυγχρονισμού, γεγονός που απέχει πράγματι πολύ από τη γνωστή αντιμετώπιση της μετανάστευσης ως κοινωνικού προβλήματος στο πρόσφατο ευρωπαϊκό παρελθόν.

Όπως και να 'ναι, φαίνεται ότι όλα συγκλίνουν στην υπέρβαση της έννοιας της μετανάστευσης σε ό,τι αφορά τη μελέτη των φαινομένων της σύγχρονης κινητικότητας και την αναγκαιότητα υιοθέτησης νέων εννοιολογικών εργαλείων, που σημαίνει κυρίως αναθεώρηση του θεωρητικού και μεθοδολογικού πλαισίου. Μια τέτοια αναθεώρηση βέβαια δεν μπορεί παρά να έχει στο επίκεντρο την ίδια την έννοια και την πραγματικότητα του έθνους-κράτους στην εποχή της παγκοσμιοποίησης¹⁵.

¹⁵ Για έναν ανάλογο προβληματισμό βλ. Β. Καραγιάννης, «Μετανάστευση-διεθνικότητα-κινητικότητα. Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», *Σύγχρονα θέματα*, 92, 2006, σελ. 23-30.

Ζητήματα μεθοδολογίας

Ερευνώντας και μελετώντας το «μεταναστευτικό φαινόμενο» σε ό,τι αφορά τους Αλβανούς που «μεταναστεύουν» στην Ελλάδα και εστιάζοντας κυρίως το ενδιαφέρον μου στην ελληνοαλβανική μεθόριο προβληματίζομαι συχνά σχετικά με το παραπάνω ζήτημα, καθώς τα ίδια τα «δεδομένα» εγείρουν ερωτήματα σε σχέση με το καθιερωμένο μεθοδολογικό πλαίσιο και τις ίδιες τις εννοιολογικές κατηγορίες που κατ' αρχήν χρησιμοποιώ. Το να μιλά κανείς για «διεθνικότητα» είναι μεν μια επιλογή που νομιμοποιείται από την ύπαρξη του εθνικού συνόρου, το οποίο τέμνεται από τις μετακινήσεις των «μεταναστών», και βέβαια από την ίδια την παγίωση των δύο εθνικών οντοτήτων και ταυτοτήτων, της ελληνικής και της αλβανικής, μετά από τη συγκρότηση των αντίστοιχων εθνικών κρατών. Αλλά τόσο η εθνογραφική πραγματικότητα όσο και οι στρατηγικές, οι πρακτικές και ο ίδιος ο λόγος των «μεταναστών» αναιρούν πολύ συχνά την απόλυτη διχοτομία ανάμεσα στο εθνικά αλβανικό και το εθνικά ελληνικό και θέτουν σε συνεχή διαπραγμάτευση στην πράξη αυτές τις κατηγορίες, καθώς διαχειρίζονται το ζήτημα της ένταξής τους στην κοινωνία υποδοχής αλλά και τη σχέση τους με την εθνική ομάδα ένταξής τους και το παρελθόν τους, πράγματα άρρηκτα συνυφασμένα. Σε αυτό το πλαίσιο και η έννοια του συνόρου, πραγματικού και συμβολικού, αποκτά πρωτεύουσα σημασία, ζήτημα που θα δούμε πιο κάτω.

Ας ξεκινήσουμε από τον όρο *kurbet* (κουρμπέτι), που προέρχεται από την τούρκικη λέξη *gurbet* και σημαίνει ταξίδι για δουλειά. Το κουρμπέτι χρησιμοποιούνταν σε όλες τις βαλκανικές χώρες ιδιαίτερα στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας αλλά και αργότερα για τις περιοδικές μετακινήσεις ανθρώπων σε άλλους τόπους με σκοπό την εργασία. Ανάμεσα στους Αλβανούς είναι ένας όρος που χρησιμοποιείται ακόμα και σήμερα, παρότι εκτοπίζεται από τον επίσημο όρο *emigración* και *emigrant* (μετανάστης), ο οποίος συνηθίζεται και από τα μέσα ενημέρωσης. Να σημειώσουμε επίσης ότι χρησιμοποιείται και ο όρος *refugjat*, που σημαίνει πρόσφυγας καθώς και ο όρος *arratisur* (φυγάς), που συνδέεται περισ-

σότερο με την περίοδο του κομμουνιστικού καθεστώτος, οπότε είχε προσλάβει και αρνητική σημασία (τόσο ο φυγός όσο και η οικογένειά του ήταν κοινωνικά στιγματισμένοι). Μιλώντας πάντως με Αλβανούς, στην Ελλάδα και την Αλβανία, διαπιστώνω ότι ο όρος *kurbeti* χρησιμοποιείται ακόμα, αλλά ο όρος *emigracion* θεωρείται πιο σύγχρονος. Μάλιστα κάποιοι συνομιλητές μου λένε ότι όλα αυτά είναι «ευρωπαϊκά», εννοώντας ότι όχι μόνο η λέξη έχει ευρωπαϊκή προέλευση αλλά και η έννοια συνδέεται με τον εξευρωπαϊσμό, δηλαδή τον εκσυγχρονισμό. Οι όροι *kurbeti* και *kurbetlli* απαντώνται τόσο στα παραδοσιακά όσο και στα σύγχρονα τραγούδια της ξενιτιάς αλλά και σε λογοτεχνικά πλαίσια και αναφορές¹⁶. Θυμίζω το τραγούδι που γράφτηκε για τον *Flamur Pislî*, έναν Αλβανό μετανάστη στην Ελλάδα που σκοτώθηκε από την αλβανική αστυνομία στο Ελμπασάν μετά από πειρατεία λεωφορείου στην Ελλάδα, όπου η λέξη *kurbeti* επαναλαμβάνεται και όπου εμφανίζεται και η παροιμία «*para kurbetit është para e gjaku*» (τα λεφτά της ξενιτιάς είναι λεφτά του αίματος)¹⁷, αλλά και το όνομα πολυφωνικού ομίλου Αλβανών μεταναστών στην Αθήνα «*Lot kurbetit*» (δάκρυ της ξενιτιάς).

Ενώ λοιπόν η *emigracion* συνδέεται με τον εκσυγχρονισμό, το *kurbet* είναι χαρακτηριστικό ότι δεν σηματοδοτεί μόνο ένα διαφορετικό παρελθόν αλλά και την ίδια την ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητα διαφόρων ομάδων που βίωσαν συλλογικά το φαινόμενο αυτής της κινητικότητας. Η διαφοροποίηση δεν αφορά δηλαδή μόνο το χρόνο αλλά και την ταυτότητα. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι το *kurbeti* του παρελθόντος σημασιοδοτείται θετικά στη συλλογική μνήμη των ομάδων και μάλιστα συχνά αποτελεί συμβολικό κεφάλαιο που αξιοποιείται στο πλαίσιο της νέας μετανάστευσης. Ο Γάλλος ανθρωπολόγος Gilles de Rapper σε σχετική του μελέτη για την περιοχή της *Lunxhëri* (Λιντζουριά) του Αργυροκάστρου σημειώνει ότι η μεταναστευτική εμπειρία, η μνήμη

¹⁶ Trifon Dafa, *Përmeti. Kenga kurbeti*, Mbrothësia, Tiranë, 2003.

¹⁷ Βλ. Penelope Papailias, «“Money of *Kurbet* is money of blood”: the making of a “hero” of migration at the Greek-Albanian border», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29, 6, 2003, σελ. 1.059-1.078.

του *kurbet*, κατέχει σημαντική θέση στις αναπαραστάσεις του παρελθόντος και στην εικόνα που θέλουν να παρουσιάσουν οι Λιντζουριώτες για τον εαυτό τους. Η καθοριστική σημασία του για τη συγκρότηση της συλλογικής τους ταυτότητας έγκειται στο γεγονός ότι οι ξενιτεμένοι του παρελθόντος αφιέρωσαν ένα μεγάλο μέρος των αποταμιεύσεών τους στην κατασκευή μεγάλων σπιτιών στα χωριά τους και ανέπτυξαν έναν τρόπο ζωής και μια νοοτροπία ιδιαίτερη, μια αίσθηση ανωτερότητας (*aristocraci*) σε σχέση με άλλες περιοχές και ομάδες. Ο ίδιος μελετητής τονίζει βέβαια και τη διαφορά ανάμεσα στο *κουρμπέτι* του παρελθόντος και τη νέα μετανάστευση:

Ενώ το *kurbet* παρουσιάζεται σαν μια χρυσή εποχή, συνδεδεμένη τόσο με την οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη της περιοχής όσο και με την ταυτότητά της, η νέα μετανάστευση γίνεται αντιληπτή ως μια οδυνηρή και πολύ λίγο παραγωγική εξέλιξη. Κατά πρώτο λόγο, οι διηγήσεις που αφορούν το *kurbet* αναφέρονται πολύ σπάνια στις πρακτικές δυσχέρειες της αναχώρησης και του ταξιδιού, λες και δεν υπήρχαν τα σύνορα (ενώ το ταξίδι για την Κωνσταντινούπολη γινόταν μέσω Ελλάδας), λες και ο καθένας ήταν ελεύθερος να πάει να δουλέψει όπου ήθελε. Αντιθέτως, όταν γίνεται λόγος για τη σημερινή μετανάστευση, αναφέρονται διαρκώς τα εμπόδια της αναχώρησης, είτε πρόκειται για την απόκτηση βίζας, είτε για το πέρασμα των συνόρων, είτε για το υπόλοιπο ταξίδι στην Ελλάδα.¹⁸

Αν εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στους Αλβανούς που με διάφορους τρόπους ζουν και εργάζονται στην Ελλάδα, θα διακρίνουμε ποικίλες μορφές μετανάστευσης που υπαγορεύουν και ανάλογες διαφοροποιήσεις ως προς την προσέγγισή τους. Η παρουσία των Αλβανών στην παραμεθόρια ζώνη της Ηπείρου και ιδιαίτερα στην περιοχή της Κόνιτσας χαρακτηρίζεται από στοιχεία τέτοια που την καθιστούν μια ξεχωριστή μορφή «μετανάστευσης» ή καλύτερα διασυνοριακής κινητικότητας, κατάλληλη για τη δοκιμή

¹⁸ Gilles de Rapper, «Η Lunxhëri: Μετανάστευση και εθνοτικά σύνορα στη Νότια Αλβανία», *Γεωγραφίες*, 5, 2003, σελ. 98-113, σελ. 102. Βλ. επίσης του ίδιου «Better than Muslims, not as good as Greeks. Emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri», στο R. King, N. Mai and St. Schwandner-Sievers, *The New Albanian Migration*, Academic Press, Sussex, 2005, σελ. 173-194.

μιας εναλλακτικής προσέγγισης και την ανάπτυξη νέων θεωρητικών και μεθοδολογικών εργαλείων μελέτης του φαινομένου. Μια απλή επιφανειακή προσπάθεια εντοπισμού των Αλβανών πολιτών που κινούνται και εργάζονται στη συνοριακή αυτή περιοχή της Ηπείρου είναι αρκετή για να δείξει τη μεγάλη κινητικότητα τους αλλά και την εσωτερική τους διαφοροποίηση σε σχέση με αυτή. Αναφέρουμε τις πιο σημαντικές κατηγορίες: οικογένειες εγκατεστημένες στην Κόνιτσα ή σε χωριά, που επισκέπτονται τον τόπο τους στην άλλη πλευρά των συνόρων πολύ συχνά (συντηρούν άλλωστε τα σπίτια τους και αρκετοί έχουν τους ηλικιωμένους γονείς πίσω)· οικογένειες που είναι εγκατεστημένες αλλά επισκέπτονται τους τόπους προέλευσης πιο αραιά λόγω απόστασης· άνδρες ή γυναίκες που εργάζονται κατά τη διάρκεια της εβδομάδας στην περιοχή και επισκέπτονται τα σπίτια τους τα Σαββατοκύριακα· άνδρες κυρίως που έρχονται για δουλειά και επιστρέφουν αυθημερόν στα σπίτια τους (από τα αλβανικά χωριά πολύ κοντά στο σύνορο)· μαθητές που παρακολουθούν μαθήματα σε σχολεία και διαμένουν σε εστίες ή οικοτροφεία της Κόνιτσας και επισκέπτονται τα σπίτια τους τα Σαββατοκύριακα και τις διακοπές· ηλικιωμένοι που μοιράζουν το χρόνο τους ανάμεσα στην Αλβανία και την Ελλάδα, όπου βρίσκονται τα παιδιά τους· εργαζόμενοι που κι αυτοί απασχολούνται και στις δύο χώρες ανάλογα με την εποχή (π.χ. οικοδόμοι που περνούν τους χειμώνες στην Αλβανία ασχολούμενοι με διάφορες γεωργο-κτηνοτροφικές ή οικοδομικές εργασίες, καθώς στην Ελλάδα μειώνεται η ζήτηση τέτοιας εργασίας) και, τέλος, άνδρες και γυναίκες που έχουν παντρευτεί με Έλληνες πολίτες και ζουν στην περιοχή μόνιμα.

Παρατηρούμε λοιπόν μια τεράστια κινητικότητα αλλά και μια διαφοροποίησή της ανάμεσα στις διάφορες κατηγορίες, οι οποίες μάλιστα είναι και οι ίδιες ρευστές, καθώς οι ατομικές και οικογενειακές στρατηγικές αλλάζουν μέσα στο χρόνο ανάλογα με τα αντικειμενικά δεδομένα της αγοράς εργασίας αλλά και τον κύκλο ανάπτυξης της κάθε οικογένειας. Από την άλλη υπάρχει το δεδομένο όχι μόνο της γεωγραφικής εγγύτητας αλλά και της πολιτισμικής συνάφειας που δημιουργούν καταστάσεις κάθε άλλο παρά «ξενιτιάς» για αρκετούς Αλβανούς. Κι αυτή η συνάφεια δεν α-

φορά μόνο το γεγονός ότι, πριν κλείσει ερμητικά το σύνορο μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, οι δύο περιοχές εντεύθεν και εκείθεν του συνόρου επικοινωνούσαν με πολλούς τρόπους και η παλιά ενότητα σε πολλά πράγματα δεν είχε διασπαστεί παρά την επιβολή του εθνικού συνόρου μετά τους Βαλκανικούς πολέμους και την ίδρυση του αλβανικού κράτους το 1913 (οικονομικές δοσοληψίες, κοινωνικές επαφές ακόμα και γαμήλιες ανταλλαγές συνέχισαν καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου). Επεκτείνεται, και αυτό είναι πολύ σημαντικό, στο γεγονός ότι το εθνικό σύνορο σε καμιά περίπτωση δεν ταυτίστηκε με τα πραγματικά εθνοτικά και πολιτισμικά όρια ανάμεσα στους πληθυσμούς. Το εθνοτικό και πολιτισμικό μωσαϊκό της ευρύτερης περιοχής ήταν τόσο σύνθετο, που ήταν αδύνατο να γίνει η χάραξη του συνόρου κατά έναν τρόπο που να αποδίδει μια απόλυτη διάκριση ανάμεσα σε Αλβανούς και Έλληνες. Γι' αυτό ακριβώς και οι επιτροπές χάραξης των συνόρων αντιμετώπισαν ανυπέρβλητες δυσκολίες, με αποτέλεσμα τελικά αυτή να γίνει με αυθαίρετο τρόπο και με βάση τις πολιτικές ισορροπίες της εποχής στη διεθνή σκηνή.

Η δυσκολία, όπως είναι γνωστό, δεν αφορούσε απλά το γεγονός ότι οι πληθυσμοί ζούσαν ανάμεικτοι ακόμα και στους ίδιους οικισμούς (π.χ. Κόνιτσα και Λεσκοβίκι), αλλά και το ότι τα ίδια τα «αντικειμενικά» χαρακτηριστικά των ομάδων, όπως η γλώσσα, δεν ήταν ασφαλείς δείκτες εθνικής ταξινόμησης και ένταξης, διότι οι συνειδήσεις παρουσίαζαν μια ρευστότητα, και σε πολλές περιπτώσεις τα αντικειμενικά κριτήρια δεν ταυτίζονταν με τον υποκειμενικό προσδιορισμό των ομάδων ή των ατόμων. Για παράδειγμα ένα μεγάλο τμήμα του αλβανικού ορθόδοξου πληθυσμού είχε αρχίσει να διαμορφώνει ή και να παγιώνει ελληνική εθνική συνείδηση μέσα από τη διάδοση της ελληνικής παιδείας και τη δράση της εκκλησίας. Από την άλλη μεριά, η αργοπορημένη ανάπτυξη της αλβανικής εθνικής συνείδησης είχε σαν αποτέλεσμα ένα κομμάτι του πληθυσμού να μην έχει διαμορφώσει ακόμα εθνική συνείδηση, με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζει με αμηχανία τα κελεύσματα του εθνικισμού για ένταξη στη μια ή στην άλλη ομάδα, τη στιγμή που οι ίδιοι αυτοπροσδιορίζονταν περισσότερο εθνοτικά και τοπικά παρά εθνικά. Το παράδειγμα αρκετών μουσουλμάνων

αλβανόφωνων της Κόνιτσας είναι χαρακτηριστικό, και εκφράστηκε με τον πιο εύγλωττο τρόπο, όταν κατά την ανταλλαγή των πληθυσμών ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία μετά το 1923 έπρεπε να δηλώσουν εθνική ταύτιση προκειμένου να αποφασιστεί η τύχη τους. Κατά έναν τρόπο όλοι οι μουσουλμάνοι θεωρούνταν Τούρκοι και κατά συνέπεια έπρεπε να πάνε στην Τουρκία, αλλά από τους μουσουλμάνους της Κόνιτσας ένα μέρος ανέπτυξε αλβανική εθνική συνείδηση (οι αδερφοί Faik και Mehmet Bey Konitzza, ηγετικές μορφές του αλβανικού εθνικού κινήματος αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα), ενώ κάποιοι άλλοι φαίνονταν να μην έχουν αναπτύξει συγκεκριμένη εθνική συνείδηση και να αυτοπροσδιορίζονταν απλά ως Κονιτσιώτες μουσουλμάνοι, γι' αυτό και αντιμετώπιζαν σοβαρό πρόβλημα όταν καλούνταν να δηλώσουν εθνικότητα. Επίσης, είναι γνωστό και το είπαμε ξανά, ότι οι Αλβανοί χριστιανοί ορθόδοξοι είχαν αρχίσει να διαμορφώνουν ελληνική εθνική συνείδηση και πολιτισμικά έτσι κι αλλιώς ήταν πολύ κοντά στους υπόλοιπους ομοθρήσκους τους¹⁹.

Είναι ακόμα σημαντικό να σημειώσουμε ότι και μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ιδιαίτερα στο μεσοδιάστημα πριν από την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος, αρκετοί Αλβανοί ορθόδοξοι, όπως και Έλληνες, έρχονται και εγκαθίστανται εκούσια στην Κόνιτσα και τα χωριά της, φαινόμενο που συνεχίζεται και στην επόμενη περίοδο, σε πολύ μικρότερη βέβαια έκταση («φυγάδες») παρά τα αυστηρά μέτρα φύλαξης του συνόρου που είχε πάρει το κομμουνιστικό κράτος. Σχετική έρευνά μας στα δημοτολόγια του Δήμου Κόνιτσας επιβεβαίωσε αυτό το γεγονός, καθώς για όλους αυτούς αναγράφεται ο τόπος καταγωγής με τη σημείωση ότι είναι «ενδεικτικά εγγεγραμμένοι». Έτσι παρατηρείται το φαινόμενο συγγενειακές ομάδες αλλά και οικογένειες να διασπώνται ανάμεσα στις δύο πλευρές του εθνικού συνόρου, με αποτέλεσμα να διαμορφώνουν στην πορεία και διαφορετικές εθνικές ταυτότητες. Στην Ελλάδα όλοι αυτοί γίνονται δεκτοί και καταγράφονται στη συλλογική συνείδηση των Ελλήνων ως «Βορειοηπει-

¹⁹ Βλ. N. Clayer, *Οι απαρχές του αλβανικού εθνικισμού*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2009 (γαλλική έκδοση 2007).

ρώτες» αλλά δεν ανήκουν όλοι στην ίδια εθνοτική κατηγορία. Είναι όλοι χριστιανοί με ελληνικό συνήθως φρόνημα αλλά ως προς την εθνολογική τους προέλευση διαφοροποιούνται.

Με την πτώση του αλβανικού καθεστώτος και το άνοιγμα του συνόρου, άτομα, οικογένειες και συγγενειακές ομάδες έχουν τη δυνατότητα να ξαναενωθούν, και αυτό το γεγονός δημιουργεί μια ιδιαίζουσα κατάσταση ως προς τη «μετανάστευση». Αρχικά το δίκτυο αυτών των σχέσεων διευκολύνει όσους επιθυμούν (κι αυτό ισχύει για τους περισσότερους) να έρθουν στην Ελλάδα, καθώς δέχονται τη βοήθεια των «δικών» τους και γενικά είναι ευπρόσδεκτοι. Για πολλούς, και αυτό ισχύει για τους Έλληνες και όσους άλλους έχουν ελληνικό φρόνημα, το πέρασμα του συνόρου δεν είναι παρά πέρασμα στην «πατρίδα» και σηματοδοτεί την ένωση με τον εθνικό κορμό και ιδιαίτερα με δικούς τους ανθρώπους, από τους οποίους κρατούνταν χωρισμένοι βίαια για μισό περίπου αιώνα. Παρά τα διάφορα προβλήματα που προκύπτουν από αυτή την επανένωση ή συνάντηση, όπως ζητήματα κληρονομιάς ή ταυτότητας, που προκαλούν στη συνέχεια εντάσεις και αποστασιοποιήσεις, είναι γεγονός ότι οι νέοι «μετανάστες» δεν αντιμετωπίζουν σε καμιά περίπτωση τυπικές συνθήκες ένταξης σε μια ξένη χώρα. Θα μπορούσα να αναφέρω χαρακτηριστικές περιπτώσεις ανθρώπων που φιλοξενήθηκαν για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα σε συγγενικά τους πρόσωπα, ώσπου να προσαρμοστούν και να ορθοποδήσουν και άλλων που διεκδίκησαν και πήραν σπίτια και άλλες μορφές περιουσίας, που δείχνουν την ιδιαιτερότητα της κατάστασης. Να σημειώσουμε, επίσης, ότι από την άλλη μεριά, Έλληνες πολίτες («Βορειοηπειρώτες») που κατάγονται από χωριά ή πόλεις της Αλβανίας διεκδικούν τα πατρικά τους σπίτια και τις περιουσίες τους, όπου υπάρχουν, και σε κάποιες περιπτώσεις με θετική έκβαση παρατηρούνται «επιστροφές» όχι για μόνιμη εγκατάσταση αλλά για δεύτερη κατοικία και σ' ένα πλαίσιο περισσότερο συμβολικό και συναισθηματικό. Αυτό δείχνει και πόσο σύνθετο είναι το ζήτημα των ροών ανθρώπων και υλικών αγαθών ανάμεσα στις δυο πλευρές του συνόρου.

Γενικά, το νέο σκηνικό είναι τυπικά ένα σκηνικό «διεθνικής μετανάστευσης», αλλά ο όρος αυτός μάλλον συσκοτίζει παρά φω-

τίζει τις ιδιαίτερες πλευρές των πραγματικών σχέσεων και ροών που λαμβάνουν χώρα σ' ένα κοινωνικό πεδίο το οποίο τέμνει το εθνικό σύνορο. Η γεωγραφική και πολιτισμική εγγύτητα των δύο περιοχών εντεύθεν και εκείθεν του συνόρου, ο σύνθετος χαρακτήρας των εθνοτικών σχέσεων, το ιστορικό υπόβαθρο των κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων αλλά και των μετακινήσεων και εγκαταστάσεων από τη μια στην άλλη περιοχή, η ρευστότητα των ταυτοτήτων στο παρελθόν αλλά ως ένα βαθμό και στο παρόν σε ό,τι αφορά ένα μέρος του πληθυσμού της αλβανικής πλευράς (κυρίως Αλβανούς ορθόδοξους) δεν επιτρέπουν την προσέγγιση του μεταναστευτικού φαινομένου με όρους εθνοκεντρικούς, δηλαδή με υποθέσεις εθνικής καθαρότητας και ομοιογένειας, που προϋποθέτουν την ύπαρξη παγιωμένων στο χώρο και το χρόνο εθνικών ταυτοτήτων, οι οποίες συμπίπτουν με την εδαφική επικράτεια των εθνικών κρατών. Αυτό σημαίνει ότι η έννοια της διεθνικής μεταναστευσης είναι μάλλον προβληματική και ανεπαρκής για τη μελέτη του συγκεκριμένου φαινομένου και ότι πρέπει από τη μία πλευρά να υπερβούμε το διεθνικό πλαίσιο που αφορά την ύπαρξη των εθνικών κρατών και να εντρυφήσουμε στο επίπεδο και το πλαίσιο των εθνοτικών σχέσεων, που τέμνουν τις εθνικές, και από την άλλη, υπερβαίνοντας την ίδια την έννοια της μετανάστευσης, που είναι άρρηκτα συνυφασμένη με το εθνικό φαινόμενο, να υιοθετήσουμε αυτή της κινητικότητας. Έτσι, αντί να μιλάμε για διεθνική μετανάστευση θα ήταν καλύτερο να μιλάμε για διασυνοριακή κινητικότητα.

Και το σύνορο;

Περιστατικό πρώτο: Τον Αύγουστο του 2006, στο πλαίσιο ενός μαθήματος πρακτικής άσκησης φοιτητών στην εθνογραφική έρευνα πεδίου και ειδικά σε μεθοριακές περιοχές, βρισκόμαστε με ομάδα μεταπτυχιακών φοιτητών στο συνοριακό φυλάκιο του Προσήλιου, δίπλα ακριβώς στον κατεστραμμένο οικισμό Κόρσατσκο, που βρίσκεται κυριολεκτικά πάνω στο σύνορο. Ο οικισμός αυτός καταστράφηκε και εγκαταλείφθηκε κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πό-

λεμο και οι αλβανόφωνοι μουσουλμάνοι κάτοικοί του έφυγαν και εγκαταστάθηκαν στην Αλβανία.

Αφήνουμε το όχημά μας στο χώρο του φυλακίου, που και αυτό εγκαταλείφθηκε πριν λίγα χρόνια, με την αιτιολογία ότι δεν είναι απαραίτητο για τη φύλαξη του συνόρου πια, και παίρνουμε το μονοπάτι που μέσα από τα ερείπια του οικισμού οδηγεί στο αλβανικό έδαφος. Το μονοπάτι αυτό είναι «δουλεμένο» από τους Αλβανούς των κοντινών κυρίως χωριών που πηγαινοέρχονται με μεγάλη συχνότητα. Προσωπικά είχα ξαναπάει και είχα περπατήσει πάνω στο μονοπάτι και μάλιστα είχα διασχίσει, περπατώντας πάνω σε έναν κορμό δέντρου που χρησιμοποιούσαν οι Αλβανοί σαν γέφυρα, ένα ρέμα που θεώρησα ότι αποτελούσε την οριοθετική γραμμή του συνόρου και είχα προχωρήσει μέσα στο αλβανικό έδαφος φτάνοντας αρκετά κοντά στο χωριό Radat (Ραντάτ) της Αλβανίας. Παρότρυνα τους φοιτητές μου, λοιπόν, να κάνουμε το ίδιο πράγμα, για να ιδούν και οι ίδιοι τι και πώς είναι το σύνορο. Πήγαμε λοιπόν μέχρι το ρέμα και στην επιστροφή μας, καθώς ανηφορίζαμε προς το μέρος του φυλακίου είχαμε ένα πολύ ενδιαφέρον συναπάντημα: δύο Αλβανοί καβάλα σε άλογα επέστρεφαν για το χωριό τους το Ραντάτ από το ελληνικό χωριό Αγία Βαρβάρα, όπου καθημερινά εργάζονται πηγαινο-ερχόμενοι με τον ίδιο τρόπο. Πιάνουμε την κριβέντα μαζί τους, τυχαίνει μάλιστα να τους γνωρίζω προσωπικά από την έρευνά μου στην περιοχή, και στην ερώτησή μας που ακριβώς είναι το σύνορο μας δείχνουν χαμογελώντας και με νόημα προς τα πίσω τους μια νοητή γραμμή που ορίζεται από τη ράχη του βουνού: «το σύνορο είναι όπως χύνονται τα νερά», μας λένε, κι εγώ νιώθω εκτός από αμηχανία και ντροπή. Αμηχανία γιατί εκείνη τη στιγμή εμείς έχουμε παραβιάσει το σύνορο και βρισκόμαστε παράνομα σε αλβανικό έδαφος και ντροπή γιατί η αρχή «όπως χύνονται τα νερά» είναι γνωστό ότι υιοθετείται στη χάραξη συνόρων γενικά. Δεν μπορούσα ωστόσο να φανταστώ ότι ένα χωριό βρισκόταν σε απόσταση αναπνοής από το σύνορο, κυριολεκτικά πάνω σ' αυτό. Σκέφτηκα βέβαια ότι γι' αυτό και εγκαταλείφθηκε, φέρνοντας στο νου μου την παροιμία που άκουσα για πρώτη φορά στα παραμεθόρια χωριά της Δρόπολης «χωράφι δίπλα σε ποτάμι και χωριό δίπλα σε σύνορο προκοπή δεν κάνει».

Ένωσα πάντως ευτυχής που τεκμηριώνονταν με τον καλύτερο τρόπο όσα είχα πει στους φοιτητές για τη φύση και το χαρακτήρα των εθνικών συνόρων...

Περιστατικό δεύτερο: Βρίσκομαι Παρασκευή απόγευμα, άνοιξη του 2002, στο χωριό Μολυβδοσκεπάστη, το οποίο οι κάτοικοί του παρουσιάζουν σε κάθε ξένο ως «επιμεθόριο» χωριό. Πράγματι, το σύνορο απέχει περίπου 500 μέτρα από την εκκλησία του χωριού που βρίσκεται στην άκρη του οικισμού. Διηγούνται μάλιστα οι χωριανοί ότι όταν χαράσσονταν τα σύνορα σε μια πρώτη φάση η εκκλησία αυτή είχε μείνει στο αλβανικό έδαφος, καθώς είχε υποθετηθεί ως σύνορο ένα ρέμα που χωρίζει τον οικισμό από την εκκλησία, αλλά μετά από παραστάσεις και διαμαρτυρίες των χωριανών, άλλαξε η οριοθέτηση και η εκκλησία συμπεριλήφθηκε στο ελληνικό έδαφος. Έμειναν, ωστόσο, σε αλβανικό έδαφος αρκετές καλλιεργούμενες εκτάσεις του χωριού, χωράφια που ανήκαν σε χωριανούς, τα οποία μάλιστα μέχρι το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο είχαν το δικαίωμα να τα καλλιεργούν οι ιδιοκτήτες τους με βάση σχετική διακρατική συμφωνία. Κουτσοπίνοντας και συζητώντας με χωριανούς σε ένα από τα καφενεία του χωριού που βρίσκεται πάνω στον κεντρικό δρόμο, παρατηρώ μια ομάδα παιδιών, που φαίνονται μαθητές, να κατευθύνεται προς το σύνορο με τα πόδια. Ρωτώ σχετικά και μαθαίνω ότι είναι παιδιά από τα διπλανά ελληνόφωνα χωριά της Αλβανίας, Βλαχοψηλοτέρα (Vllahopsilote rrë) και Βαλοβίστα (Bionvizhdë), που σπουδάζουν σε σχολεία της Κόνιτσας· εκεί διαμένουν σε εστίες και οικοτροφεία κατά τη διάρκεια της εβδομάδας και τα Σαββατοκύριακα πηγαίνουν στα χωριά τους, μέσω του στρατιωτικού φυλακίου της Μολυβδοσκεπάστης, το οποίο λειτουργεί ως άτυπο τελωνείο εξυπηρετώντας βασικά τους κατοίκους αυτών των χωριών. Η απόσταση από τη Μολυβδοσκεπάστη μέχρι το πρώτο χωριό πέρα από το σύνορο είναι λιγότερο από μία ώρα πεζοπορία. Εκτός από τους μαθητές αρκετοί κάτοικοι των δύο αυτών χωριών μετακινούνται καθημερινά διασχίζοντας το σύνορο για εργασία και διάφορες άλλες υποθέσεις στη Μολυβδοσκεπάστη.

Περιστατικό τρίτο: Τον Ιούλιο του 1997 και ενώ βρίσκομαι στα Γιάννινα, ειδοποιούμαι από τους γονείς μου που βρίσκονται στο

χωριό μου, την Αετομηλίτσα, ότι Αλβανοί πήραν ολόκληρο το κοπάδι μας (350 περίπου γιδοπρόβατα) από τη νομή του δίπλα στο σύνορο και το οδήγησαν στην Αλβανία. Φτάνοντας στο χωριό και προσπαθώντας να παρηγορήσω τους δικούς μου, βλέπω τον Αλβανό βοσκό που είχε ρογιασμένο ο πατέρας μου εκείνο το καλοκαίρι να έρχεται με κουρελιασμένα ρούχα και να μας λέει κλαίγοντας ότι μια συμμορία Αλβανών τον έδειραν και του πήραν το κοπάδι. Ξεκινάμε με τον πατέρα μου να πάμε στο Πληκάτι, χωριό που βρίσκεται ανάμεσα στο συγκεκριμένο βοσκοτόπι του Γράμμου και το αλβανικό σύνορο, μήπως και μάθουμε τίποτα σχετικό. Στο δρόμο κι ενώ βρισκόμαστε στην εθνική οδό πάνω στη διασταύρωση για το Πληκάτι μέσω Πυρσόγιαννης συναντάμε μια ομάδα αστυνομικών, αρμόδιων για τη φύλαξη του συνόρου. Στην προτροπή μας να έρθουν μαζί μας παίρνουμε την απάντηση ότι έχουν διαταγή να φυλάγουν σ' αυτή τη ζώνη και ότι εν πάση περιπτώσει αν προχωρήσουν πιο μέσα κανείς δεν μπορεί να τους εγγυηθεί για τη ζωή τους (είναι η περίοδος που στην Αλβανία η κατάσταση είναι εκτός ελέγχου και αρκετοί Αλβανοί «κακοποιοί» εισέρχονται στο ελληνικό έδαφος προβαίνοντας σε παράνομες δραστηριότητες). Φυσικά κανείς και πουθενά δεν μπόρεσε να μας δώσει κάποια σχετική πληροφορία, γινόμαστε μάλιστα αποδέκτες μιας φοβικής αντιμετώπισης εκ μέρους των χωρικών που συναντούσαμε σε όλα τα χωριά και συμβουλών να μην το παρατραβήξουμε στην έρευνά μας γιατί αυτοί οι Αλβανοί είναι αδίστακτοι και κινδυνεύει και η ίδια η ζωή μας. Επιστρέψαμε άπρακτοι. Ευτυχώς ένα μέρος του κοπαδιού, που δεν μπόρεσαν οι κλέφτες να οδηγήσουν στην Αλβανία (ήταν μεσημέρι καλοκαιρινό και τα ζώα δυσκολεύονται στη μετακίνηση, ιδιαίτερα τα μεγαλύτερης ηλικίας και όσα κυοφορούν), γύρισε μετά από δύο μέρες στη στάνη. Τα υπόλοιπα χάθηκαν για πάντα, αφού προφανώς πέρασαν το σύνορο.

Περιστατικό τέταρτο: Είναι καλοκαίρι του 1999 και βρίσκομαι στο χωριό μου. Μέρα μεσημέρι ακούω φασαρία και αντιλαμβάνομαι ότι στο χωριό υπάρχει μια παράξενη αναστάτωση. Προσπαθώντας να καταλάβω τι συμβαίνει παρατηρώ διάφορους Αλβανούς να τρέπονται σε φυγή προς τα βουνά ή να προσπαθούν να κρυφτούν σε υπόγεια και καλύβες του χωριού. Σε λίγο βλέπω το

περιπολικό της αστυνομίας στο χώρο της πλατείας και στη συνέχεια κάποιους Αλβανούς στα χέρια αστυνομικών να οδηγούνται στην «κλούβα», προκειμένου να απελαθούν μέσω Κακαβιάς. Στο χωριό εργάζονται αυτή την εποχή περίπου 40 Αλβανοί ως βοσκοί στα κοπάδια και άλλοι τόσοι στις οικοδομές. Οι περισσότεροι από αυτούς δεν διαθέτουν «χαρτιά», είναι δηλαδή «λαθρομετανάστες». Σε σχετική συζήτηση με τις αρχές του χωριού με αφορμή την αιφνιδιαστική παρουσία της αστυνομίας επιβεβαιώνω κάτι που λίγο πολύ γνωρίζω, ότι δηλαδή υπάρχει μια σιωπηρή συμφωνία για ανοχή της αστυνομίας, προκειμένου «να εξυπηρετηθεί το χωριό». Κάθε φορά που συμβαίνει κάτι τέτοιο η υπόθεση συμφωνά με τα λεγόμενα των χωριανών «πάει καρφωτή». Κάποιος χωριανός «καρφώνει» στην αστυνομία για λόγους εκδίκησης απέναντι σε έναν συγκεκριμένο Αλβανό ή ακόμα και σε κάποιον συγχωριανό του και έτσι ανατρέπεται η υπάρχουσα κατάσταση, τουλάχιστον για λίγες μέρες. Οι αρχές του χωριού θεωρούν υποχρέωσή τους να ανανεώσουν αυτή τη σιωπηρή συμφωνία με την αστυνομία, χρησιμοποιώντας μάλιστα και πελατειακές σχέσεις με πολιτικούς που κατέχουν υψηλές θέσεις στον κρατικό μηχανισμό. Αυτό άλλωστε είναι κοινό μυστικό όχι μόνο τοπικά αλλά σε ευρύτερη εθνική κλίμακα. Οι απόψεις βέβαια διχάζονται για το αν πρέπει ή όχι να υπάρχουν τόσοι «παράνομοι» Αλβανοί στο χωριό ανάλογα με τα συμφέροντα του καθένα, μολονότι η πλειονότητα εξυπηρετείται από την παρουσία τους και ιδιαίτερα οι κτηνοτρόφοι και όσοι οικοδομούν σπίτια. Από την άλλη μεριά, παρατηρείται και μια μεγάλη αντίφαση στη στάση των χωριανών, καθώς κάθε φορά που κάποιο πρόβλημα δημιουργείται στις σχέσεις με τους Αλβανούς διαμορφώνεται αυτομάτως και ένα αρνητικό κλίμα για αυτούς και εκδηλώνονται έντονες ρατσιστικές συμπεριφορές απέναντι σε ανθρώπους που οι ίδιοι προσκαλούν και απασχολούν και μάλιστα διαμαρτύρονται κάθε φορά που η αστυνομία τους απελαύνει. Οι αρχές της κοινότητας πάντως αναλαμβάνουν την ευθύνη για την παρουσία των Αλβανών σε σχέση με τη διατήρηση της ασφάλειας και της τάξης στο χωριό. Κατά ένα τρόπο το σύνορο φαίνεται να μετατοπίζεται στα όρια αυτής της μεθοριακής κοινότητας σε ό,τι αφορά τη διακίνηση και παρουσία

Αλβανών, που προέρχονται κυρίως από την περιοχή της Ερσέκας πίσω από το Γράμμο.

Περιστατικό πέμπτο: Το χειμώνα του 2000 ένας ηλικιωμένος από το χωριό Πληκάτι αρρωσταίνει και χρειάζεται να νοσηλευτεί για αρκετές μέρες σε νοσοκομείο των Ιωαννίνων. Με δεδομένο ότι θα πήγαινε μαζί του και η σύζυγός του προκύπτει το πρόβλημα της φροντίδας των λίγων οικόσιτων ζώων που διατηρούν. Λύση δίνεται από ένα νέο Αλβανό από το χωριό Rehonë (Ρεχόβα), που προθυμοποιείται, καθώς είναι χειμώνας και βρίσκεται στο χωριό του (ενώ το υπόλοιπο διάστημα εργάζεται στο Πληκάτι), να πάρει τα ζώα στο χωριό του στην άλλη πλευρά του συνόρου και να τα κρατήσει εκεί ώσπου να επιστρέψει το ζεύγος των ηλικιωμένων...

Περιστατικό έκτο: Μερικά χρόνια μετά το βίαιο άνοιγμα των συνόρων της Αλβανίας την κοινή γνώμη της περιοχής των Ιωαννίνων απασχόλησε μια ξεχωριστή υπόθεση λαθρεμπορίου από τη γειτονική χώρα. Το φαινόμενο αυτό οργίαζε για μια δεκαετία περίπου, χωρίς ακόμα να έχει εξαλειφθεί, (από αμνοερίφια και άλλα ζώα μέχρι όπλα και ναρκωτικά περνούσαν με διάφορους τρόπους τα σύνορα), αλλά η συγκεκριμένη περίπτωση έκανε ιδιαίτερη εντύπωση για την επινοητικότητά της. Σε ένα μικρό χωριό δίπλα στο σύνορο, όπου κατοικεί ουσιαστικά μόνιμα μια πολυμελής κτηνοτροφική οικογένεια, αποκαλύφτηκε ανάμεσα στα άλλα ότι διοχετεύονταν μέσω ελαστικού σωλήνα μεγάλες ποσότητες γάλακτος από την άλλη πλευρά του συνόρου, το οποίο πωλούνταν στη συνέχεια στην ελληνική αγορά...

Περιστατικό έβδομο: Σε μια διασυνοριακή συνάντηση σε παραμεθόριο χωριό το φθινόπωρο του 2005 εκπρόσωπος αλβανικής κοινότητας από τη ζώνη της ελληνικής μειονότητας αναφερόμενος στην κατάσταση που επικρατεί στο χωριό του που βρίσκεται πολύ κοντά στο σύνορο αποκάλυψε ότι συχνά καλούν μηχανήματα της αρμόδιας ελληνικής αρχής στον αντίστοιχο νομό για να ανοίξουν το δρόμο προς το χωριό τους, δίχως φυσικά να υπάρχει κάποια επίσημη συμφωνία ούτε καν ενημέρωση των αλβανικών αρχών. Όλη αυτή η αναφορά έγινε προκειμένου να τεκμηριωθεί η άποψή του περί εγκατάλειψης της περιοχής του από το αλβανικό κράτος. Ανέφερε μια επιπλέον περίπτωση που έκανε ιδιαίτερη ε-

ντύπωση. Την ίδια χρονιά μηχάνημα από την Ελλάδα μπήκε στο αλβανικό έδαφος για να επιδιορθώσει το χαλασμένο δρόμο που οδηγεί από το χωριό στο μοναστήρι τους, για να μπορέσουν οι χωριανοί να τελέσουν το σχετικό πανηγύρι...

Περιστατικό όγδοο: Αντιγράφων από το τοπικό περιοδικό *Αμάραντος*:

Όπως σε όλη τη χώρα, έτσι και στο χωριό μας, έγινε η απογραφή του πληθυσμού. Είναι γνωστό ότι τα χωριά έχουν ερημωθεί [...] Γι' αυτό προσπάθησαν να μεταφέρουν πληθυσμούς από τις πόλεις, για να παρουσιάσουν ικανοποιητικό αριθμό και έτσι ν' αποσπάσουν περισσότερα οικονομικά οφέλη. [...] Προσωπικά είμαι εναντίον της δημιουργίας πλασματικής εικόνας, γιατί έτσι χάνουμε την ουσία του πράγματος και δεν αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα στη ρίζα του. Και βεβαίως δεν ερμηνεύω τα πάντα με το οικονομικό όφελος, στην παγίδα του οποίου έπεσαν και οι διαχειριστές της απογραφής του χωριού μας. Στην αγωνία τους για συγκέντρωση περισσότερων ατόμων μετέφεραν Αλβανούς μετανάστες (νομίμους και λαθραίους) από την Κόνιτσα και την Αλβανία. [...] Απογράφηκαν 88 στο χωριό και 1 στα Λουτρά, όχι όμως στρατιώτες, ο αριθμός τους είναι απόρρητος. Η Στατιστική Υπηρεσία που μου έδωσε τα στοιχεία δεν δίνει άλλες λεπτομέρειες ούτε και την εθνότητα, έτσι δεν γνωρίζουμε πόσους Αλβανούς κατέγραψαν. Γνωρίζουμε όμως πολύ καλά όλοι, ότι μόνον έναν έχουμε, τον Λιγκόρ (Γρηγόρη) Ρουστά από τους «Πόδες» κατά περιόδους και σπανίως τα αδέρφια του, Γιάννη και Αλφρέδο. Από τους 61 που βρέθηκαν στο χωριό οι 7 ήταν λαθραίοι (επιπλέον ευθύνη), βρέθηκαν αργά το απόγευμα σε έλεγχο των Μεθοριακών. Και σ' άλλα χωριά επιχειρήθηκε απογραφή Αλβανών, αλλά εκδιώχτηκαν βίαια (έγινε θέμα στις ειδήσεις των τηλεοράσεων [...]).²⁰

Τι είναι λοιπόν το σύνορο; Η ανθρωπολογία των συνόρων είναι ένας ραγδαία αναπτυσσόμενος κλάδος, που ουσιαστικά εγκαινιάζεται με την πρωτοποριακή για την εποχή της δουλειά του Fr. Barth για τις εθνοτικές ομάδες και τα σύνορα (*Ethnic groups and boundaries*), που είδε το φως της δημοσιότητας το 1969²¹. Ο Barth υποστηρίζει ότι η συγκρότηση της εθνοτικής ταυτότητας συνδέεται

²⁰ «Η Απογραφή πληθυσμού και το Αλβανικό πρόβλημα», *Αμάραντος*, 6, 2001, σελ. 25-29.

²¹ F. Barth, «Introduction», στο F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, G. Allen and Unwin, London, 1969.

περισσότερο με τη συνειδητοποίηση της διαφοράς που οφείλεται στο σύνορο, δηλαδή στη συνάντηση με τον «άλλο» και την ετερότητα, και λιγότερο με το πολιτισμικό της περιεχόμενο, με τα κοινά χαρακτηριστικά στο εσωτερικό της, μια προσέγγιση που θέτει ουσιαστικά τις βάσεις για την περαιτέρω επεξεργασία της έννοιας του συμβολικού συνόρου. Θα ήταν παράλειψη βέβαια να μην τονίζαμε εδώ ότι προάγγελος της παραπάνω οπτικής σχετικά με τις συλλογικές ταυτότητες υπήρξε η κλασική μονογραφία του E. E. Evans-Prichard για τους Nuer, όπου μας έδειξε πώς, εξαιτίας της τμηματικής της δομής (segmentary structure), η ταυτότητα της ομάδας ορίζεται σε σχέση με, αν όχι σε αντίθεση προς, άλλες ομάδες²². Η προσέγγιση του Barth, όπως και κάθε τι στην επιστήμη δέχτηκε κριτικές και υπέστη αναθεωρήσεις από αρκετές μεταγενέστερες μελέτες. Ένα ουσιαστικό μέρος της κριτικής εντοπίστηκε στο γεγονός ότι δεν πρόσεξε όσο θα έπρεπε τους μηχανισμούς κατασκευής και διατήρησης των συνόρων και το ρόλο που παίζει το πολιτισμικό περιεχόμενο στο να γίνονται τα σύνορα ορατά και αποτελεσματικά. Αυτό αναδείχτηκε ουσιαστικά στη δεκαετία του 1980 μέσα από μελέτες βρετανικών κοινοτήτων από τον A. Cohen²³. Παράλληλα, μια σειρά μελετών προωθούν τον προβληματισμό γύρω από το σύνορο σε πιο διευρυμένα πλαίσια. Αξίζει να σημειώσουμε μια μελέτη που άνοιξε νέους δρόμους στην ανθρωπολογική έρευνα για το σύνορο ήδη από τη δεκαετία του 1970. Πρόκειται για τη δουλειά των Cole και Wolf για το ιταλικό Τυρόλο (1974), που αφορούσε την ανθεκτικότητα των πολιτισμικών συνόρων χρόνια μετά την αλλαγή των πολιτικών συνόρων²⁴.

Όσο ο τομέας αυτών των μελετών αναπτύσσεται, το ενδιαφέρον των μελετητών αρχίζει να επικεντρώνεται όλο και περισσότερο στις σχέσεις ανάμεσα σε παραμεθόριες τοπικές κοινωνίες και

²² E. E. Evans-Prichard, *The Nuer*, O. U.P., Oxford and New York, 1940.

²³ A. Cohen (ed.), *Belonging: Identity and social organization in British rural cultures*, M. U.P., Manchester, 1982 και A. Cohen (ed.), *Symbolizing boundaries: Identity and diversity in British cultures*, M. U.P., 1986. Βλ. επίσης A. Cohen, *The symbolic construction of community*, Routledge, London, 1985.

²⁴ J. W. Cole and E. R. Wolf, *The hidden frontier: ecology and ethnicity in an alpine valley*, Academic Press, London, New York, 1974.

το κράτος με έμφαση στη συγκρότηση των τοπικών πολιτισμών και των συνοριακών ταυτοτήτων αλλά και σε σχέση με τις διαδικασίες διαμόρφωσης των ευρύτερων εθνικών οντοτήτων. Έτσι αρχίζει να επικρατεί η άποψη ότι γενικά στα σύνορα εγγράφονται σχέσεις μεταξύ εθνοτικών ομάδων και εθνικών κρατών, συγκροτούνται και αναπαράγονται εθνικές, εθνοτικές και τοπικές ταυτότητες μέσα στο χρόνο και το χώρο και διαμορφώνονται δυναμικές σχέσεις ανάμεσα στα πολιτικά και τα συμβολικά όρια μεταξύ διαφόρων κοινωνικών ομάδων.

Δεν είναι στόχος μας να προβούμε σε μια αναλυτική παρουσίαση όλης αυτής της συζήτησης²⁵. Θα αρκεστούμε εδώ στη συνοπτική και επιλεκτική παρουσίαση πορισμάτων που περιέχονται στην πιο σημαντική ίσως μέχρι τώρα σχετική έκδοση, στο συλλογικό τόμο *Border identities*, που επιμελήθηκαν οι Wilson και Donnan (1998). Ορίζοντας το σύνορο στην εισαγωγή του συλλογικού αυτού τόμου, οι επιμελητές αναφέρονται σε τρεις βασικές διαστάσεις του: πρώτο, στη νομική, με την έννοια ότι το σύνορο χωρίζει αλλά και ενώνει κράτη μεταξύ τους, δεύτερο, στην εδαφική, που αφορά την αναγκαιότητα διάκρισης και προστασίας της οροθετικής γραμμής που ορίζει την εδαφική επικράτεια ενός κράτους και, τρίτο, στην κοινωνική και πολιτισμική, που αφορά τη διαμόρφωση μιας παραμεθωρίας ζώνης με πλάτος που ποικίλλει και που εκτείνεται και στις δύο πλευρές του συνόρου τέμνοντάς το, όπου οι πληθυσμοί διαπραγματεύονται με πολλούς τρόπους τις σχέσεις τους και τις συλλογικές τους ταυτότητες. Η τελευταία διάσταση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και για μας, γι' αυτό θα επανέλθουμε. Προς το παρόν μπορούμε να αρκεστούμε σε ένα μόνο σχόλιο, ότι δηλαδή αυτές οι ζώνες είναι εδαφικές και δεν πρέπει να συγχέονται με τις συμβολικές οριακές ζώνες που αφορούν τα μεταφορικά σύνορα των ταυτοτήτων αυτά καθ' εαυτά, όπως νοούνται στη σύγχρονη συζήτηση για τις «αποεδαφοποιημένες» ταυτότητες στις συνθήκες της μετα-νεωτερικότητας.

²⁵ Για μια πρόσφατη αναφορά βλ. Ε. Παπαταξιάρχης, «Τα άχθη της ετερότητας», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σελ. 1-85.

Οι πολιτισμικές ενότητες συνιστούν επικράτειες που μπορεί να τέμνουν ή και να υπονομεύουν τα πολιτικά σύνορα μεταξύ κρατών· αυτό εξαρτάται από πολλούς παράγοντες και κυρίως από τις ίδιες τις διαθέσεις των κρατών και το χαρακτήρα των δεσμών που συνδέουν ή διαιρούν τις ομάδες που κατοικούν γύρω από το σύνορο. Δεν είναι χωρίς σημασία το γεγονός ότι έτσι κι αλλιώς οι πολιτισμοί εγγράφονται στο χώρο, και αυτή η εγγραφή μπορεί να εξακολουθεί να συνδέει αξεδιάλυτα μια εδαφική έκταση με έναν πολιτισμό, ακόμα και αν οι κάτοικοι την εγκαταλείψουν ή κάποια ηγεμονική δύναμη επιβάλλει πληθυσμιακές ή άλλες αλλοιώσεις. Ο χώρος προδίδει συχνά, και η ιστορία με τον τρόπο της αντιστέκεται μέσω των σημείων του τόπου. Συνεπώς η «εδαφικότητα» του πολιτισμού δεν μπορεί παρά να αποτελεί ένα από τα κριτήρια προσέγγισης των μεθοριακών εθνοτικών ομάδων και ταυτοτήτων, ακόμα και σε συνθήκες που προωθούν τη διαδικασία της «αποεδαφοποίησης»²⁶. Οι Wilson και Donnan καταλήγουν στην εισαγωγή τους παρατηρώντας ανάμεσα στα άλλα ότι τα σύνορα είναι αντιφατικές ζώνες πολιτισμού και εξουσίας, όπου η διττή διαδικασία του κρατικού συγκεντρωτισμού και της εθνικής ομογενοποίησης αντιμετωπίζουν πρόβλημα, ακριβώς επειδή οι περισσότερες μεθόριες περιοχές παρουσιάζουν έντονη πολιτισμική ποικιλότητα.²⁷

Δύο από τις μελέτες που συμπεριλαμβάνονται στον παραπάνω τόμο παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον και για τη δική μας περίπτωση. Πρόκειται για τα άρθρα του Kearney για τη μεθόριο ζώνη ανάμεσα στο Μεξικό και τις ΗΠΑ και του Driessen για το πέρασμα από τη Βόρεια Αφρική στην Ισπανία. Ο Kearney περιγράφει πώς κάτοικοι από την Oaxaca του Μεξικού διασχίζουν παράνομα το σύνορο με το όραμα μιας καλύτερης ζωής στην άλλη πλευρά, στις Ηνωμένες Πολιτείες, εστιάζοντας την προσοχή του στη «χαλάρωση» του εθνικού συνόρου στο πλαίσιο της λειτουργίας του

²⁶ Th. W. Wilson and H. Donnan, «Nation, state and identity at international borders», στο Th. W. Wilson and H. Donnan (eds), *Border identities. Nation and state at international frontiers*, U.P. Cambridge, 1998, σελ. 1-30.

²⁷ Th. W. Wilson and H. Donnan, *ό.π.*, σελ. 26.

γνωστού «push and pull» νόμου της μετανάστευσης, που ευνοεί κάτι τέτοιο, καθώς και οι δύο χώρες έχουν ανάγκη, για διαφορετικούς αλλά συμπληρωματικούς λόγους, την έστω και παράνομη κινητικότητα. Αυτό, ωστόσο, υπονομεύει όχι μόνο το σύνορο αλλά και την ίδια την εδαφική κυριαρχία του εθνικού κράτους του Μεξικού²⁸. Μια παρόμοια κατάσταση παρουσιάζει και ο Driessen σχετικά με την παράνομη μετανάστευση από τη Β. Αφρική προς την Ισπανία, που είναι ταυτόχρονα πέρασμα από τον Τρίτο Κόσμο στην Ευρώπη. Και ο Driessen εστιάζει ιδιαίτερα στην έννοια και την εικόνα της μεθόριας ζώνης, όπως αυτές νοηματοδοτούνται και συγκροτούνται κατά τις ποικίλες μορφές διάσχισης του συνόρου. Το συγκεκριμένο άρθρο τεκμηριώνει πλήρως την άποψη ότι τα σύνορα δεν λειτουργούν μόνο σε νομικό και πολιτικό επίπεδο αλλά και σε αυτό της παραγωγής νοήματος σε σχέση με τις ταυτότητες και τις σχέσεις ασυμμετρίας και εξουσίας ανάμεσα στις κοινωνίες «αποστολής» και «υποδοχής» μεταναστών²⁹.

Από την έκδοση του παραπάνω βιβλίου μέχρι σήμερα έχει χυθεί αρκετό μελάνι για το ζήτημα των συνόρων, καθώς με τις νέες εξελίξεις στην παγκόσμια σκηνή το θέμα αποκτά όλο και μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Τα τελευταία χρόνια μάλιστα βρίσκεται στο προσκήνιο όλων των κοινωνικών επιστημών ευνοώντας εκ του χαρακτήρα του και διεπιστημονικές προσεγγίσεις. Διαστάσεις, πάντως, όπως η συγκρότηση πολιτισμικών μορφωμάτων και ταυτοτήτων που τριγυρνούν τα πολιτικά σύνορα, η πολιτισμική «παραγωγή» χώρου και τόπου, η διαδικασία δημιουργίας των εθνικών κρατών και οι συνέπειές της για τις τοπικές περιφερειακές και μεθόριες κοινωνίες, καθώς και η πολιτική οικονομία των διεθνικών σχέσεων στην εποχή της παγκοσμιοποίησης απασχολούν ιδιαίτερα την πολιτική ανθρωπολογία των συνόρων.

Παράλληλα, τα σύνορα ως αντικείμενο μελέτης αρχίζουν να παίζουν σημαντικό ρόλο στη μετα-μοντέρνα κοινωνική θεωρία και τις πολιτισμικές σπουδές. Στις πολιτισμικές σπουδές είναι εν-

²⁸ M. Kearney, «Transnationalism in California and Mexico at the end of Empire», στο Th. W. Wilson and H. Donnan, *ό.π.*, σελ. 117-141.

²⁹ H. Driessen, «The “new immigration” and the transformation of the European-African frontier», Th. W. Wilson and H. Donnan, *ό.π.*, σελ. 96-116.

διαφέρουσα η τάση που παρατηρείται για επικέντρωση του ενδιαφέροντος στη μεταφορική διάσταση των συνόρων και στην κριτική σε ό,τι αφορά τις νεωτερικές εννοιολογήσεις του χώρου και του χρόνου, και ιδιαίτερα στη σχέση τους με ζητήματα πολιτισμού και ταυτότητας. Η μετατόπιση του ενδιαφέροντος μάλιστα από κάποιους μελετητές στο θέμα της ταυτότητας έφερε το σύνορο στο προσκήνιο και ως ένα εθνογραφικό πεδίο που μπορεί να συμβάλει στη γενικότερη συζήτηση για την πολιτική οικονομία των σχέσεων εξουσίας σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση των πολιτισμικών ταυτοτήτων στο σύγχρονο κόσμο.

Το νέο πλαίσιο μέσα στο οποίο προσεγγίζεται η έννοια του συνόρου διέπεται καθοριστικά από το φαινόμενο της έντονης κινητικότητας και ρευστότητας ανθρώπων, ιδεών και αγαθών, πέρα και πάνω από τα εθνικά σύνορα. Αυτό, από την άλλη μεριά, δεν σημαίνει ότι η κίνηση και η κινητικότητα είναι ανεξέλεγκτες διαδικασίες. Αντίθετα, η έννοια της κινητικότητας θέτει και το ζήτημα του αποκλεισμού από τη μετακίνηση κάποιων ομάδων ή ατόμων, που συνδέεται με τις ασύμμετρες ή άνισες σχέσεις ανάμεσα στα διάφορα κράτη και τις κοινωνίες. Έτσι, το σύνορο καθίσταται συμβολικά «τόπος» ανάδειξης αυτών των σχέσεων. Ενδιαφέρον παρουσιάζει σε αυτό το πλαίσιο μια ανάλογη προσέγγιση του θέματος από τους H. Cunnigham και J. McC. Heyman, οι οποίοι προτείνουν την ιδέα του «mobilities-enclosures continuum» για μια πιο συγκεκριμένη και εμπειρική μελέτη του συνόρου που θα μπορούσε να φωτίσει περισσότερο τη συνάρθρωση της εξουσίας με τη διαχείριση των πλουτοπαραγωγικών πόρων και την ιδεολογία σε διεθνές επίπεδο. Ούτε λίγο ούτε πολύ υποστηρίζουν ότι κάποιες κοινωνικές ομάδες και κάποιοι λαοί είναι «πιο ίσοι» από κάποιους άλλους σε ό,τι αφορά το δικαίωμα στην κινητικότητα. Κατά κάποιον τρόπο το σύνορο αποκαλύπτει την ανισότητα ανάμεσα στις δύο πλευρές του και επιπλέον επιτρέπει τη διαπίστωση της διαδικασίας αλλαγής του πολιτισμικού και ιδεολογικού νοήματος με τα οποία επενδύονται τα αντικείμενα που διασχίζουν το σύνορο. Το σύνορο βοηθά επίσης στη συνειδητοποίηση του γεγονότος που και άλλοι ανθρωπολόγοι διαπιστώνουν, ότι δηλαδή είναι λάθος να εκλαμβάνουμε τους τόπους σαν αυθύπαρκτες οντό-

τητες που πρώτα υπάρχουν και μετά έρχονται σε επαφή και αλληλεπίδραση μεταξύ τους και ότι πρέπει να εξετάζουμε τον τρόπο με τον οποίο οι τόποι συγκροτούνται ιστορικά μέσα από συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες. Όπως είναι φανερό, αυτού του είδους οι προσεγγίσεις απομακρύνονται από τις γνωστές στατικές και ουσιοκρατικές απόψεις που αντικειμενοποιούν και την έννοια του τόπου και αυτή του συνόρου, προωθώντας μια οπτική που προτάσσει τα θεωρητικά εργαλεία της διαδικασίας και της πρακτικής σε ένα ιστορικό πλαίσιο με ταυτόχρονη ανάδειξη της σημασίας της πολιτικής οικονομίας. Αυτή η τελευταία παράμετρος εισάγει και τη διάσταση της ανισότητας σε ό,τι αφορά την κινητικότητα και τη μετανάστευση, ένα ζήτημα που μας πιάει στην καρδιά της πολιτικής.³⁰

Το παράδειγμά μας

Ας επανέλθουμε όμως στο δικό μας εθνογραφικό πεδίο. Με βάση τις παραπάνω θεωρητικές παρατηρήσεις και τη γενικότερη φυσικά συζήτηση επί του θέματος μπορούμε να προβούμε σε ορισμένες διαπιστώσεις, που αφορούν τη φύση και το χαρακτήρα του ελληνο-αλβανικού συνόρου.

1. Η χάραξη του συνόρου, που έλαβε χώρα μετά τους Βαλκανικούς πολέμους και τη δημιουργία του ανεξάρτητου αλβανικού κράτους το 1913, έγινε με έναν αυθαίρετο τρόπο σε ό,τι αφορά τα εθνολογικά και πολιτισμικά δεδομένα: οι αρμόδιες επιτροπές συνάντησαν ανυπέρβλητες δυσκολίες ως προς τον προσδιορισμό των εθνικών ταυτοτήτων των πληθυσμών που ζούσαν στην ευρύτερη περιοχή, καθώς το μωσαϊκό ήταν σύνθετο, ενώ οι αντιστοιχίες ανάμεσα στα αντικειμενικά δεδομένα και τον υποκειμενικό προσδιορισμό ήταν προβληματικές και οι ταυτότητες και οι συνειδήσεις αρκετά ρευστές σε μεγάλο μέρος του πληθυσμού. Ήταν, με άλλα

³⁰ Βλ. H. Cunningham and J. McC. Heyman, «Introduction: Mobilities and enclosures at borders», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11, 2004, σελ. 289-302.

λόγια, αδύνατο να βρεθεί μια γραμμή που θα χώριζε αυτούς τους πληθυσμούς σε δύο ομοιογενείς εθνικές κατηγορίες, αυτές των Ελλήνων και των Αλβανών.

Δεν ήταν μόνο το γεγονός ότι υπήρχαν εθνολογικά μεικτές κοινότητες και γεωγραφική αλληλοδιείσδυση ανάμεσα στις διάφορες εθνοτικές ομάδες, αλλά επίσης και η πραγματικότητα της εσωτερικής διαφοροποίησης στους κόλπους ομάδων με ίδια εθνολογική καταγωγή, κυρίως λόγω του συστήματος των millet, κάτι που χαρακτήριζε και χαρακτηρίζει ακόμα ιδιαίτερα τους Αλβανούς. Η διάκριση ανάμεσα σε ορθόδοξους χριστιανούς και μουσουλμάνους ήταν καθοριστική όχι μόνο για τη θέση που κατείχαν στο πλαίσιο της οθωμανικής κυριαρχίας αλλά και για την εθνοτική τους ταυτότητα, που αποτέλεσε τη βάση για την ανάπτυξη εθνικής συνείδησης κατά τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και τη διαμόρφωση των εθνικών κρατών. Οι ορθόδοξοι χριστιανοί Αλβανοί, που ανήκαν στο rum millet, ταυτιζόνταν σε μεγάλο βαθμό με τους υπόλοιπους ορθόδοξους και, κάτω από τη σκέπη του πατριαρχείου και αργότερα υπό την επιρροή της ελληνικής παιδείας, άρχισαν να διαμορφώνουν ελληνική εθνική συνείδηση, μια διαδικασία που άρχισε να ανακόπτεται από το αλβανικό εθνικό κίνημα στα τέλη του 19ου αιώνα και στη συνέχεια από το αλβανικό κράτος. Ωστόσο και στους κόλπους των χριστιανών διατηρούνταν οι εσωτερικές διακρίσεις με βάση την εθνοτική καταγωγή και τη γλωσσική διαφοροποίηση (ελληνόφωνοι, αλβανόφωνοι, βλαχόφωνοι), όπως και στους κόλπους των μουσουλμάνων με βάση κυρίως το ιδιαίτερο δόγμα (σουνίτες και μπεκτασήδες).

Για τους παραπάνω λόγους η χάραξη άλλαξε αρκετές φορές, ώσπου να οριστικοποιηθεί, αλλά και στη συνέχεια αμφισβητήθηκε ιδιαίτερα από το ελληνικό κράτος, με αποτέλεσμα να ακολουθήσουν τα γνωστά γεγονότα γύρω από το «Βορειοηπειρωτικό Ζήτημα» (ανακήρυξη της αυτονομίας, ελληνοαλβανικές συγκρούσεις, αναγνώριση ελληνικής μειονότητας κ.λπ.). Παρότι τελικά το σύνορο κατοχυρώθηκε από τις διεθνείς συμβάσεις, το πρόβλημα της έλλειψης αντιστοιχίας ανάμεσα σ' αυτό και στα εθνολογικά δεδομένα παρέμεινε, με αποτέλεσμα εθνοτικές ομάδες ακόμα και

συγγενειακές ομάδες και οικογένειες να διαιρεθούν ανάμεσα σε δύο εθνικά κράτη.

2. Από τη δημιουργία του αλβανικού κράτους και μέχρι το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο το σύνορο δεν εμπόδιζε την επικοινωνία των δύο πλευρών. Αντίθετα, οι οικονομικές συναλλαγές και οι κοινωνικές σχέσεις συνεχίστηκαν, όπως και οι πολιτισμικές επαφές, με τις απαιτούμενες βέβαια πια διατυπώσεις σε ό,τι αφορούσε τη διάσχιση του συνόρου, χωρίς να ισχύουν από την άλλη αυστηρά μέτρα φύλαξής του. Οι άνθρωποι συνέχιζαν να μετακινούνται από τη μια επικράτεια στην άλλη χωρίς δυσκολία (έμποροι πηγαινοέρχονταν, κτηνοτρόφοι διάβαιναν με τα κοπάδια τους από τα χαιμαδιά στα ορεινά, γυναίκες και άντρες επισκέπτονταν συγγενείς τους στην άλλη πλευρά, γαμήλιες ανταλλαγές συνέχιζαν να γίνονται ανάμεσα σε χωριά που παραδοσιακά «συμπεθερίαζαν» κ.ο.κ.).

Ωστόσο, και στις δύο πλευρές του συνόρου η διαδικασία της ομογενοποίησης των πληθυσμών μέσω των ιδεολογικών και των άλλων μηχανισμών του κράτους αποτέλεσε πραγματικότητα και με τον καιρό οι ομάδες που εκπροσωπούσαν την ετερότητα άρχισαν να αισθάνονται την πίεση της αφομοίωσης. Στην Ελλάδα η διαδικασία αυτή ήταν ευκολότερη και λόγω του ότι το κράτος υφίσταται ήδη προ πολλού και εξαιτίας της μεγάλης επιρροής που άσκησε η εκκλησία και η ελληνική παιδεία σε όλες τις εθνοτικές ομάδες που ανήκαν στο Rum millet. Πρόβλημα υπήρχε ουσιαστικά μόνο με τους μουσουλμάνους, που και αυτό λύθηκε με τη διαδικασία ανταλλαγής των πληθυσμών μετά το 1923, οπότε αποχώρησαν οι περισσότεροι από αυτούς που είχαν απομείνει μετά την απελευθέρωση της Ηπείρου και οι λίγοι που απέμειναν και μετά την ανταλλαγή σιγά σιγά μειώθηκαν, έτσι ώστε μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο να έχουν απομείνει λιγιστές οικογένειες στην πόλη της Κόνιτσας, κάποιες από τις οποίες υπάρχουν και σήμερα.

Κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου και στο διάστημα ανάμεσα στον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία παρατηρήθηκε ένα κύμα μετεγκατάστασης Ελλήνων και Αλβανών χριστιανών από τη Νότια Αλβανία στην ελληνική Ήπειρο, οι οποίοι έγιναν γνωστοί με τον όρο «Βορειοηπειρώτες» ως καταγόμενοι από το κομμάτι της

Ηπείρου που παραχωρήθηκε στην Αλβανία και έκτοτε ονομάζεται από τους Έλληνες «Βόρειος Ήπειρος». Οι αλβανικής καταγωγής «Βορειοηπειρώτες» είχαν διαμορφώσει σε μεγάλο βαθμό ελληνική συνείδηση και ταυτότητα, γι' αυτό και επέλεξαν να έρθουν στην Ελλάδα, όπου είχαν φυσικά την ίδια αντιμετώπιση με τους υπόλοιπους. Αντίθετα, από την Ελλάδα για την Αλβανία έφυγαν μόνο μουσουλμάνοι που είχαν αναπτύξει αλβανική εθνική συνείδηση ή που δεν μπορούσαν να ταυτιστούν ούτε με τους Έλληνες ούτε με τους Τούρκους και επέλεξαν την Αλβανία λόγω εθνοτικής, γλωσσικής και θρησκευτικής συνάφειας. Να σημειώσουμε ότι η φυγή «Βορειοηπειρωτών» ελληνικής και αλβανικής καταγωγής συνεχίστηκε με τη μορφή της απόδρασης και κατά τη διάρκεια του κομμουνιστικού καθεστώτος παρά τα δρακόντεια μέτρα φύλαξης του συνόρου, σε αρκετά περιορισμένο, ωστόσο, βαθμό.

Με την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος και το βίαιο άνοιγμα του συνόρου το 1990, οι δύο πλευρές ενοποιούνται κατά κάποιον τρόπο ξανά. Κοινωνικές ομάδες (σόια και οικογένειες) που είχαν διασπαστεί με τον απομόνωτισμό που επέβαλε το κομμουνιστικό καθεστώς έχουν την ευκαιρία να ενωθούν. Οικονομικές ανταλλαγές, κοινωνικές σχέσεις και πολιτισμικές επαφές ανάμεσα στις δύο πλευρές του συνόρου αρχίζουν να αποκαθίστανται και, κυρίως, μια μεγάλη ροή ανθρώπινου πληθυσμού από την αλβανική προς την ελληνική πλευρά λαμβάνει χώρα και διαμορφώνει ένα διεθνικό πεδίο έντονης κινητικότητας, καθώς ανεξάρτητα από το αν εγκαθίστανται μόνιμα ή όχι στην περιοχή της Κόνιτσας οι άνθρωποι αυτοί διασχίζουν το σύνορο με μεγάλη συχνότητα. Μαζί τους φυσικά περνούν το σύνορο προϊόντα και εμπορεύματα, ιδέες και νοοτροπίες, διαμορφώνοντας ένα τοπίο ροών που υπαγορεύει και νέα μεθοδολογικά και εννοιολογικά εργαλεία μελέτης, όπως ήδη τονίστηκε.

3. Έτσι, λοιπόν, διαμορφώνεται μια ζώνη κινητικότητας, δραστηριοτήτων και ροών που τέμνει το εθνικό σύνορο. Αυτή η ζώνη δεν είναι καθορισμένη αλλά έχει γεωγραφικά χαρακτηριστικά. Μπορεί να παρουσιάζει μια ελαστικότητα και να διαστέλλεται ή να συστέλλεται ανάλογα με τις σχέσεις που επικρατούν κατά περιόδους ανάμεσα στα δύο κράτη και στις τοπικές κοινωνίες εκα-

τέρωθεν του συνόρου, αλλά αποτελεί μια εδαφική έκταση όπου οι σχέσεις εμφανίζονται διαφορετικές από αυτές που διέπουν τις σχέσεις των δύο χωρών γενικά και υπόκεινται σε συνεχή διαπραγμάτευση. Η ιδέα της καθιέρωσης μιας διασυνοριακής ζώνης ελεύθερων συναλλαγών, που συζητιέται δημοσίως συχνά, χωρίς να έχει εφαρμοστεί ακόμα, φαίνεται ότι συνιστά ουσιαστικά αίτημα θεσμοθέτησης μιας κατάστασης που τείνει να καθιερωθεί άτυπα και σε πείσμα του νόμου και του συνόρου.

Η οροθετική γραμμή, το σύνορο ως φυσική παρουσία, είναι δεδομένο, αλλά είναι εκεί για να παραβιάζεται στην πράξη. Η παραβίαση αυτή εκφράζει και μια διάθεση διαρκούς διαπραγμάτευσης του εκ μέρους των μεθοριακών πληθυσμών στην καθημερινή ζωή. Έτσι μοιάζει καμιά φορά σαν το κύμα της θάλασσας που με ακανόνιστη συχνότητα ανεβαίνει και κατεβαίνει. Υπάρχουν σημεία τα οποία δεν μπορεί να υπερβεί κανείς αντικειμενικά ως «παράνομος μετανάστης» (π.χ. λόγω αυστηρού ελέγχου εκ μέρους της αστυνομίας συνόρων, άλλωστε η ίδια η αστυνομία έχει καθιερώσει διαφορετικές ζώνες επιτήρησης) αλλά και άλλα που για υποκειμενικούς λόγους (έλλειψη κοινωνικών, οικονομικών και πολιτισμικών προϋποθέσεων-«συμβολικού κεφαλαίου») δεν μπορεί να «διαβεί» κανείς. Παραδείγματα: όσοι απασχολούνται ως βοσκοί στα κοπάδια εκ των πραγμάτων κινούνται αποκλειστικά στη σφαίρα νομής των κοπαδιών. Όσοι εργάζονται σε κοντινά χωριά, στη βάση μιας άτυπης συμφωνίας κινούνται στα όρια αυτών των κοινοτήτων, το πολύ εκτάκτως να μεταβούν στην Κόνιτσα για κάποια δουλειά (η Κόνιτσα αποτελεί ένα όριο για πολλούς). Για κάποιους άλλους, πιο τολμηρούς, το όριο μπορεί να επεκταθεί ως τα Γιάννινα, αλλά από τα Γιάννινα προς Αθήνα ο δρόμος είναι «δύσβατος», αν όχι απροσπέλαστος, λόγω των αυστηρών ελέγχων και όχι μόνο.

Η ζώνη για την οποία μιλάμε αποτελεί και πεδίο έντονης οικειότητας, πραγματικής και συμβολικής. Δεν είναι απλά το κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον οικείο για όσους από τις κοντινές περιοχές της Αλβανίας διασχίζουν το σύνορο αλλά, επιπλέον, και οι ίδιες οι ανθρώπινες σχέσεις τόσο προσωπικές που καθιστούν αυτή τη ζώνη μια ζώνη ιδιαίτερης ασφάλειας γι' αυτούς. Οι διαπροσωπικές αυτές σχέσεις καλύπτουν ακόμα και το πεδίο των ανθρώπων

με επίσημους ρόλους στον κρατικό μηχανισμό και σχετικούς με τη φύλαξη των συνόρων, γεγονός που καθιστά τη στάση τους πιο ελαστική. Αυτό ισχύει και για τις δύο πλευρές του συνόρου, αφού και στην πλευρά της Αλβανίας υπάρχουν φρουροί επιφορτισμένοι με τη φύλαξη του συνόρου. Ένα παράδειγμα είναι αρκετό να φωτίσει το είδος των σχέσεων. Στο Radat γνώρισα έναν τέτοιο φρουρό, που κατάγεται από το χωριό, διαμένει εκεί, και ο πατέρας του διασχίζει καθημερινά το σύνορο παράνομα εργαζόμενος στο ελληνικό χωριό Αμάραντος. Ο γιος είναι από το ρόλο του υποχρεωμένος τουλάχιστον να εμποδίσει τον πατέρα του να διασχίσει παράνομα το σύνορο... Στην ελληνική πλευρά έχω συναντήσει πάρα πολλές περιπτώσεις Αλβανών, που βρίσκονται χωρίς χαρτιά στη χώρα, να απασχολούνται ακόμα και να διαμένουν σε σπίτια Ελλήνων που κατέχουν θέσεις στον κρατικό μηχανισμό, κάποιες φορές και σχετικές με τη φύλαξη των συνόρων. Οι διαπροσωπικές, πελατειακές συχνά, σχέσεις που αναπτύσσονται και αποκτούν ηθικό περιεχόμενο ανατρέπουν τα δομικά χαρακτηριστικά του τυπικού πλαισίου και φαίνεται να διαμορφώνουν ένα πεδίο αμοιβαίας εμπιστοσύνης, που κατά κανόνα προστατεύει πιο αποτελεσματικά την τάξη και την ασφάλεια από ό,τι οι οποιεσδήποτε διωκτικές πρακτικές.

4. Οι παραπάνω διαπιστώσεις σχετικά με τη διαμόρφωση μιας ευρύτερης ζώνης κινητικότητας και ανταλλαγών γύρω από το σύνορο, μολονότι επικεντρώθηκαν στη γεωγραφική διάσταση, θέτουν ασφαλώς ζητήματα συμβολικών ορίων. Η σχέση του φυσικού με τα συμβολικά σύνορα ανάμεσα στις διάφορες ομάδες που έχουν ζήσει, ζουν και κινούνται γύρω από το εθνικό σύνορο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Ενώ η διαπραγμάτευση του γεωγραφικού συνόρου, δηλαδή αυτού που καθιερώθηκε τελικά ως πολιτικό σύνορο ανάμεσα στα δύο εθνικά κράτη, έλαβε χώρα στο πλαίσιο συγκεκριμένων διαδικασιών που αφορούν το διεθνές νομικό-πολιτικό πλαίσιο διευθέτησης διαφορών σχετικών με τη χάραξη των συνόρων, η διαπραγμάτευση των συμβολικών συνόρων, των ορίων ανάμεσα στις εθνικές αλλά και τις επιμέρους εθνοτικές ομάδες, συνιστά διαδικασία που δεν περιορίζεται σε τυπικά πλαίσια αλλά ούτε και χρονικά. Η ασυμβατότητα

του πολιτικού συνόρου με τα εθνολογικά δεδομένα κατ' αρχήν διαμορφώνει από μόνη της το πλαίσιο της αμφισβήτησής του σε επίσημο επίπεδο, γεγονός που τροφοδοτεί φυσικά τις άτυπες και καθημερινές αμφισβητήσεις και διαπραγματεύσεις των σχέσεων και των ορίων ανάμεσα στις ομάδες, των οποίων η ιστορική παρουσία στο χώρο τέμνει με πολλούς και διάφορους τρόπους την επιβεβλημένη από πάνω διαίρεση σε δύο εθνικές ομάδες, οι οποίες μάλιστα υποτίθεται ότι είναι ή πρέπει να εμφανίζονται ομοιογενείς και «καθαρές» στο εσωτερικό τους σύμφωνα με την εθνική ιδεολογία.

Ενώ, λοιπόν, η αυθαίρετη χάραξη του συνόρου αρχικά αλλά και το ερμητικό κλείσιμό του (με ευθύνη του αλβανικού καθεστώτος) στη συνέχεια προκάλεσαν ιδεολογικές και συναισθηματικές αντιδράσεις και αντιστάσεις στους πληθυσμούς που βρέθηκαν διαιρεμένοι ανάμεσα στα δύο κράτη, με αποτέλεσμα τα συμβολικά σύνορα να αντιπαλεύουν τα πολιτικά, το άνοιγμά του το 1990 σήμανε μια σειρά διεργασιών που είχαν ως συνέπεια μια εκ νέου διαπραγμάτευση των σχέσεων και των συμβολικών συνόρων ανάμεσα στις ίδιες ομάδες. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση αφορά τον ελληνικό πληθυσμό που έμεινε στην αλβανική επικράτεια και αποτέλεσε την ελληνική μειονότητα, αναγνωρισμένη επίσημα ή όχι από τις διεθνείς συνθήκες. Η επιβολή και το κλείσιμο του συνόρου προκάλεσε εκτός από τις πολιτικές αντιδράσεις και ιδεολογικές-συναισθηματικές διεργασίες σε ό,τι αφορά τους Έλληνες της Ελλάδας, με αποτέλεσμα την έντονη ιδεολογικοποίηση του αποκλεισμού αυτού του κομματιού του ελληνισμού από τον εθνικό κορμό και την ανάπτυξη του γνωστού αλυτρωτισμού, που διατήρησε ζωντανή στο χρόνο την αμφισβήτηση της συγκεκριμένης αυθαίρετης χάραξης του συνόρου, αλλά κυρίως διεκδίκησε την αναπαραγωγή του συμβολικού συνόρου, το οποίο αντιπαλεύει το πολιτικό. Παρατηρούμε εδώ μια αντιθετική σχέση και λειτουργία των δύο μορφών συνόρου, την οποία τα δύο εθνικά κράτη φυσικά αντιμετωπίζουν με διαφορετικό τρόπο. Το ελληνικό υπενθυμίζει και καλλιεργεί μέσω των ιδεολογικών μηχανισμών του και των θεσμών διατήρησης της εθνικής μνήμης αυτή την αντίθεση, ενώ το αλβανικό προσπαθεί με κάθε τρόπο να την υποβαθμίσει,

προωθώντας παράλληλα τη σταδιακή άρση της αντίθεσης μέσω αφομοιωτικών πρακτικών. Το άνοιγμα του συνόρου, από την άλλη μεριά, ενώ χαιρετίστηκε από την ελληνική πλευρά αρχικά ως ένα γεγονός απελευθέρωσης των «αλύτρωτων αδελφών της Βορείου Ηπείρου», που έδινε τη δυνατότητα στον ελληνικό πληθυσμό της Αλβανίας μετά από τόσα χρόνια να έλθει σε επαφή με τον εθνικό κορμό και τη «μητέρα πατρίδα», εν τούτοις στη συνέχεια προκάλεσε αντιδράσεις αναδίπλωσης, με αποτέλεσμα να ορθωθούν σταδιακά συμβολικά σύνορα εκεί που τα πραγματικά είχαν καταρρεύσει.

Η μαζική έλευση «Βορειοηπειρωτών» από την Αλβανία αμέσως μετά το άνοιγμα του συνόρου αρκετά νωρίς άρχισε να βιώνεται αρνητικά από τους Ελλαδίτες «αδελφούς» τους και είναι εκπληκτικός ο τρόπος με τον οποίο ένας όρος τόσο θετικά φορτισμένος στο παρελθόν, ο όρος «Βορειοηπειρώτης», αποκτά σε σύντομο χρονικό διάστημα αρνητικές συνδηλώσεις. Τα «αδέρφια» τους στην Ελλάδα δυσκολεύονται σιγά σιγά να ταυτίζονται μαζί τους και αυτό οδηγεί τελικά και σε μια απόρριψη.

Αυτή η απόρριψη στη συλλογική συνείδηση των Ελλαδιτών, που οφείλεται κατά βάση στην εικόνα που παρουσίαζαν οι «Βορειοηπειρώτες» όταν πρωτοήρθαν, μια εικόνα ταλαιπωρημένων και μίζερων ανθρώπων, αλλά και στη νοοτροπία τους και τις απαιτήσεις που είχαν από το ελληνικό κράτος και την κοινωνία, οδηγεί τελικά και σε μια περιχαράκωση των ορίων, με αποτέλεσμα οι πρώην αδελφοί να μετατρέπονται τώρα σε ένα παράξενο είδος «ξενου», σε μια οριακή κατηγορία πολιτών, ανάμεσα στους Έλληνες και τους Αλβανούς, που με τον καιρό –και καθώς το χάσμα βαθαίνει– αντιμετωπίζονται ολοένα και λιγότερο σαν Έλληνες, ολοένα και περισσότερο σαν Αλβανοί. «Στην Αλβανία ήμασταν παλιο-γκρεκ και εδώ Αλβανοί», είναι η φράση που συμπυκνώνει την απόρριψη της ταύτισης εκ μέρους των Ελλαδιτών και τη συμβολική ταξινόμησή τους μεταξύ των Αλβανών. Η ίδια η οριακότητά τους πάντως τους εντάσσει σε μια κατάσταση ανασφάλειας για τους ίδιους και επικινδυνότητας για τους άλλους. Η διαφορούμενη ταυτότητα από μόνη της θέτει σε αμφισβήτηση τα καθιερωμένα όρια ανάμεσα σε κυρίαρχες και «καθαρές» κατηγορίες ταξινομη-

σης, που στη συγκεκριμένη περίπτωση, είναι οι εθνικές ομάδες, συνεπώς θέτει σε αμφισβήτηση την ίδια την κοινωνική τάξη. Έτσι ο αποκλεισμός από τη μια ομάδα οδηγεί αυτομάτως στην ένταξη στην άλλη. Διαπιστώνεται, λοιπόν, μια αναδιαπραγμάτευση των συμβολικών ορίων μεταξύ των ομάδων με την πτώση του συνόρου που απαγόρευε την επικοινωνία μεταξύ τους για πολλά χρόνια. Η πτώση του ενός συνόρου σηματοδοτεί την όρθωση του άλλου.

Από την άλλη πλευρά, σε ό,τι αφορά τους ίδιους τους Αλβανούς που περνούν το σύνορο, –νόμιμα ή παράνομα– μετά το 1990 η διαπραγμάτευση των σχέσεων και των συμβολικών ορίων μεταξύ διαφορετικών εθνοτικών ή θρησκευτικών ομάδων παρουσιάζει έναν πολυδιάστατο και σύνθετο χαρακτήρα. Μπορούμε, ωστόσο, να παρατηρήσουμε γενικά ότι ο προσανατολισμός του αλβανικού πληθυσμού προς την Ελλάδα ως μεταναστευτικού προορισμού με το άνοιγμα του συνόρου σήμανε και μια διάθεση «ανοίγματος» και των συμβολικών συνόρων, μόνο που το άνοιγμα αυτό ήταν μονόπλευρο. Όσο οι διάφορες κατηγορίες του αλβανικού πληθυσμού προσπαθούν να χαλαρώσουν τα συμβολικά σύνορα και να ανακαλύψουν ή επινοήσουν συμβολικούς δεσμούς με τους Έλληνες, προκειμένου να διευκολύνουν την αποδοχή και την ένταξή τους στην ελληνική κοινωνία, τόσο οι Έλληνες υψώνουν τείχη αποκλεισμού σε ό,τι αφορά κυρίως τη συμβολική ένταξή τους, διότι κατά τα άλλα εκ των πραγμάτων με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εντάσσονται στην ελληνική κοινωνία έστω και μέσα από την περιθωριοποίηση.

Τα συμβολικά σύνορα, λοιπόν, επηρεάζονται από τη λειτουργία των πολιτικών συνόρων, αλλά η δική τους λειτουργία ακολουθεί ξεχωριστούς κανόνες στο πλαίσιο των συνθηκών διαπραγμάτευσης των συλλογικών και ατομικών ταυτοτήτων, ένα φαινόμενο που εξαρτάται από την εκάστοτε ιστορική συγκυρία, από τις εκάστοτε κοινωνικές καταστάσεις.

5. Οι σχέσεις που διαμορφώνονται στο διασυνοριακό αυτό πλαίσιο, δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές παρά σε συνάρτηση με την «πολιτική οικονομία» της συγκεκριμένης κινητικότητας. Η έννοια της ασυμμετρίας, της ανισότητας, ανάμεσα στις δύο πλευ-

ρές του συνόρου είναι καθοριστική ως προς αυτόν το σκοπό. Κατ' αρχάς η ίδια η μετακίνηση των ανθρώπων από τη μια πλευρά στην άλλη εντάσσεται στο πλαίσιο της δυναμικής που αναπτύσσεται μετά το άνοιγμα του συνόρου, μια δυναμική που προσδιορίζεται από την τάση ή πίεση για έξοδο από τη χώρα μεγάλου τμήματος του αλβανικού πληθυσμού, λόγω της μεγάλης πολιτικής, κοινωνικής αλλά και οικονομικής κρίσης, και από την έλξη που ασκεί η Ελλάδα ως χώρος εγκατάστασης.

Η ίδια η μονοσήμαντη ροή από τη μια προς τη άλλη πλευρά του συνόρου εκφράζει και μια σχέση ανισότητας ανάμεσα στις δύο χώρες. Μάλιστα, η βιαιότητα με την οποία συμβαίνει η κατάρρευση του καθεστώτος και το συνακόλουθο άνοιγμα του συνόρου και ο κατά κανόνα παράνομος τρόπος εισόδου στην Ελλάδα, καθιστά αυτή τη σχέση ακόμα πιο ασύμμετρη και θέτει τους μετακινούμενους σε μια πολύ πιο ανίσχυρη θέση, καθώς ζουν και εργάζονται σε καθεστώς παρανομίας και ως εκ τούτου δεν έχουν νομική υπόσταση, ούτε μπορούν να διεκδικήσουν τίποτα. Η νομιμοποίησή τους βελτιώνει τη θέση τους αλλά δεν εξουδετερώνει τη δομική ανισότητα που χαρακτηρίζει έτσι και αλλιώς το φαινόμενο της μετανάστευσης και την ιδιότητα του μετανάστη. Η προσπάθεια των μεταναστών σε κάθε περίπτωση να παρουσιάσουν στοιχεία ταυτότητας που διευκολύνουν τη θέση και την παρουσία τους (τεκμήρια ελληνικής καταγωγής ή χριστιανικής πίστης, αλλαγές ονομάτων κ.λπ.) φανερώσει ακριβώς το πώς βιώνουν αυτή την άγιστη σχέση, η οποία επιβαρύνεται από παράγοντες που αφορούν την ετερότητά τους.

Η διασυνοριακή ζώνη δεν εξαιρείται αυτής της παραμέτρου, απλά οι μετανάστες έχουν καλύτερες προϋποθέσεις άμβλυνσης των αρνητικών επιπτώσεων αυτής της ασυμμετρίας και της ανισότητας χάρη στον παράγοντα της ιστορικής και πολιτισμικής οικειότητας που αναφέραμε πιο πάνω. Επιπλέον, και η ίδια η γεωγραφική εγγύτητα λειτουργεί θετικά ως προς αυτό.

Ενώ, λοιπόν η ροή των ανθρώπων είναι σχεδόν αποκλειστικά προς τη μία κατεύθυνση, σε ό,τι αφορά τα αγαθά η κατεύθυνση είναι διττή αλλά αφορά περισσότερο την αντίστροφη πορεία, από την Ελλάδα προς την Αλβανία. Στο μέτρο, πάντως, που μπορούμε

να μιλήσουμε για ανταλλαγές, αυτές αποτυπώνουν επίσης την παραπάνω δομική ασυμμετρία και αντανακλούν το επίπεδο ανάπτυξης των δύο χωρών. Ενώ από την Αλβανία εισρέουν κυρίως αγροτικά και κτηνοτροφικά προϊόντα (η διακίνηση ναρκωτικών και όπλων αποτελεί ένα ξεχωριστό κεφάλαιο), τις περισσότερες φορές ανεξέλεγκτα, από την Ελλάδα εισρέουν εκτός από εμβάσματα και ένα μεγάλο φάσμα υλικών αγαθών και προϊόντων, απλά αντικείμενα καθημερινής χρήσης και κατανάλωσης μέχρι ηλεκτρικές συσκευές και αυτοκίνητα. Μπορεί κανείς να πει ότι τα αλβανικά προϊόντα εκπροσωπούν περισσότερο τη «φύση», ενώ τα ελληνικά τον «πολιτισμό», μια διχοτομία που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και για το χαρακτηρισμό των δύο εθνικών κατηγοριών, από την ελληνική πλευρά. Οι Αλβανοί ταξινομούνται στην κατηγορία του «άγριου», ενώ οι Έλληνες του «πολιτισμένου», γεγονός που εκφράζει βεβαίως γενικότερα τη ρατσιστική αντιμετώπιση που χαρακτηρίζει τους Έλληνες.

Οι Έλληνες που κινούνται προς την Αλβανία με σκοπούς άλλους από την απλή επίσκεψη, είναι κυρίως έμποροι, που η παρουσία τους δηλώνει ξανά με τον τρόπο της την ίδια σχέση ανισότητας ανάμεσα στις δύο χώρες. Η άρνηση γενικά της πλειονότητας των Ελλήνων να έχουν περισσότερο μόνιμες σχέσεις με την Αλβανία επιβεβαιώνει μια συνολική απόρριψη της εικόνας της χώρας και αναπαράγει τις αντιλήψεις περί κατωτερότητάς της. Όπως και να 'ναι, η διασυνοριακή ζώνη κινητικότητας συμπυκνώνει με το δικό της τρόπο, παρότι αμβλύνει κάπως, τις σχέσεις ανισότητας ανάμεσα στις δύο πλευρές.

Μετά από τις παραπάνω θεωρητικές και εμπειρικές παρατηρήσεις γύρω από την έννοια και την πραγματικότητα του συνόρου, είναι ώρα για κάποιες σκέψεις ως προς τη μεθοδολογία.

Η εθνογραφική πρακτική

Η εθνογραφική πρακτική (επιτόπια έρευνα με «συμμετοχική παρατήρηση»), σήμα κατατεθέν της ανθρωπολογίας, είναι συνυφασμένη με την εντοπισμένη σε μια συγκεκριμένη και αυστηρά



Εικ. 1. Ο συγγραφέας κατά την έρευνα στην πλατεία της Πρεμετής

προσδιορισμένη γεωγραφική περιοχή, σε έναν τόπο, ο οποίος μάλιστα εκλαμβάνεται ότι αντιστοιχεί σε μια ανθρώπινη ομάδα και σε έναν πολιτισμό. Κατά την πρώτη φάση ανάπτυξης της επιστήμης πεδίο της έρευνας αποτελούσε κατά κανόνα ένα χωριό, μια «φυλή», ένα κοινωνικό σύνολο που κατείχε μια γεωγραφική περιοχή μικρής κλίμακας και χαρακτηριζόταν από ένα ιδιαίτερο πολιτισμό, ο οποίος συνείχε την ομάδα εσωτερικά και τη διαφοροποιούσε σε σχέση με άλλες ομάδες. Η πρόσδεση της ομάδας και του πολιτισμού της στο συγκεκριμένο γεωγραφικό τόπο αποτελούσε τη βασική υπόθεση εργασίας, πάνω στην οποία βασιζόνταν οι εθνογραφικές αναφορές και οι ανθρωπολογικές αναλύσεις.

Ο ισομορφισμός αυτός συνδέθηκε με μια μάλλον στατική αντίληψη για τη σχέση τόπου και πολιτισμού αλλά επίσης και με μια προσέγγιση που αγνοούσε την ιστορία. Έτσι «κατασκευάστηκαν» τόποι και πολιτισμοί μέσα από τη συγκεκριμένη εθνογραφική πρακτική, που δεν είχαν να κάνουν τόσο με την ιστορική πραγματικότητα όσο με τις θεωρητικές κατασκευές των εθνογράφων. Ο

ίδιος ισομορφισμός επικράτησε και στο χώρο της Λαογραφίας, με τη διαφορά ότι σημείο αναφοράς εδώ γίνεται το έθνος, το οποίο ταυτίζεται με μια γεωγραφική περιοχή, που συνιστά κρατική επικράτεια και χαρακτηρίζεται από έναν ομοιογενή, συνεκτικό και οριοθετημένο πολιτισμό. Κατά κάποιον τρόπο, η μικρή κοινότητα των ανθρωπολόγων αντιστοιχεί στο πρότυπο της εθνικής «φαντασιακής κοινότητας» των λαογράφων. Η στατική και υπερβατική σχέση ανάμεσα σε έναν τόπο, σε έναν «λαό» και σε ένα πολιτισμό είναι το κοινό χαρακτηριστικό.

Το σχήμα αυτό άρχισε να γίνεται προβληματικό από τη στιγμή που η ενσωμάτωση των πρώην «πρωτόγονων» κοινωνιών στο παγκόσμιο σύστημα πρόβαλλε ως καθοριστικός παράγοντας, σε ό,τι αφορά τη λειτουργία τους, καθώς οι ανθρωπολόγοι άρχισαν να στρέφουν το ενδιαφέρον τους σε περισσότερο «ιστορικές» κοινωνίες, αρχικά της ευρωπαϊκής περιφέρειας και στη συνέχεια στην ίδια την καρδιά της Ευρώπης. Η προώθηση βεβαία της παγκοσμιοποίησης και τα νέα φαινόμενα της μετακίνησης των πληθυσμών και των συνεχών ροών ανθρώπων, κεφαλαίων και πολιτισμικών αγαθών σε ένα παγκόσμιο σύστημα (όπου τα σύνορα μεταξύ των κρατών γίνονται όλο και πιο πορώδη και οι σχέσεις ανάμεσα στις κοινωνικές ομάδες, τους τόπους και τους πολιτισμούς γίνονται όλο και πιο σύνθετες και ρευστές) δεν θέτουν αλλά σε αμφισβήτηση τις καθιερωμένες θεωρητικές αντιλήψεις και μεθοδολογικές πρακτικές, αλλά υπαγορεύουν επιτακτικά, μέσα από μια κριτική θεώρησή τους, την υιοθέτηση νέων εναλλακτικών προσεγγίσεων, θεωρητικών και μεθοδολογικών.

Πράγματι, σήμερα, είναι αδύνατο να πραγματοποιήσει κανείς εθνογραφική έρευνα με τους όρους και τις προϋποθέσεις της κλασικής ανθρωπολογίας, με βάση τη σύλληψη της ταύτισης ανθρώπινων ομάδων, τόπων και πολιτισμών. Ολοένα και λιγότερο μιλάμε πια για έναν πολιτισμό και για μια ομάδα σαν να είναι στεγανές πραγματικότητες έξω από το παγκόσμιο γίγνεσθαι και την ιστορία. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό το γεγονός ότι κάτι που στο παρελθόν θα ήταν όχι απλώς οξύμωρο σχήμα αλλά αδιανόητο επιστημονικά, δηλαδή η ύπαρξη εθνογραφίας δίχως «έθνος», σήμερα προβάλλει ως λογικό αίτημα και ίσως ως ανα-

γκαιότητα.³¹ Το ενδιαφέρον στρέφεται ολοένα και περισσότερο από τη μελέτη των ξεχωριστών και συνεκτικών πολιτισμικών συστημάτων στη θεώρηση των οικονομικών και κοινωνικών διαδικασιών που καθιστούν ακόμα και τα πιο «απομονωμένα» μέρη τμήματα του παγκόσμιου συστήματος.³²

Η ανάπτυξη κριτικών ρευμάτων σκέψης γύρω από αυτό το ζήτημα κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα προώθησε την ιδέα ότι οι πολιτισμοί πρέπει να πάψουν να θεωρούνται ενιαίες και ομοιογενείς οντότητες και να τονίζεται ο ρευστός και θραυσματικός χαρακτήρας τους, εφόσον η συνέχιση της χρήσης ενός τέτοιου όρου κρίνεται συμβατικά απαραίτητη, όπως χαρακτηριστικά εξηγήθηκε από τον J. Clifford.³³

Οι A. Gupta και J. Ferguson, προλογίζοντας τη σημαντική έκδοσή τους *Culture, power, place* (1997), προσδιορίζουν ως στόχο του συλλογικού αυτού τόμου μια κριτική προσέγγιση στην καθιερωμένη πρακτική της ανθρωπολογίας να χαρτογραφεί τον κόσμο σαν ένα σύνολο από διακριτούς και εντοπισμένους ή «εδαφοποιημένους» πολιτισμούς. Γράφουν χαρακτηριστικά:

Η ιδέα ότι «ένας πολιτισμός» είναι φυσικά η ιδιότητα ενός χωρικά εντοπισμένου λαού και ότι ο τρόπος να μελετήσουμε έναν τέτοιο πολιτισμό είναι να πάμε «εκεί» («ανάμεσα στους τάδε και τάδε») έχει επί μακρόν καταστεί μέρος της κοινής ανθρωπολογικής πρακτικής. Ωστόσο, εφόσον τεθεί υπό αμφισβήτηση, αυτή η ανθρωπολογική σύμβαση διαλύεται σε μια σειρά από προκλητικά και σημαντικά θέματα σχετικά με τις αμφισβητούμενες σχέσεις ανάμεσα στην ετερότητα, την ταυτότητα, και τον τόπο.³⁴

³¹ Βλ. Ar. Appadurai, «Global ethnoscaples. Notes and queries for a transnational anthropology» στο R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 191-210. και το βιβλίο *Modernity at large, Cultural dimensions of globalization*, U.P., Minnesota, 1997 και A. Gupta and J. Ferguson, «Culture, power, place: Ethnography at the end of an era», στο A. Gupta and J. Ferguson (eds), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Duke U. P, Durham and London, 1997, σελ. 2-29.

³² Βλ. ενδεικτικά E. Wolf, *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley, 1982.

³³ J. Clifford, *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*, Harvard U. P, Cambridge, 1988, σελ. 10.

³⁴ A. Gupta and J. Ferguson, *ό.π.*, σελ. 3.

Μέσα στις νέες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης, όπου πολιτισμοί και ταυτότητες «αποεδαφοποιούνται» κατά μία άποψη, αποκτά μεγάλο ενδιαφέρον η κατανόηση των νέων τρόπων με τους οποίους αυτά συνδέονται με την έννοια του χώρου. Η συγκρότηση τόπων, πολιτισμών και ταυτοτήτων σε συνθήκες μεγάλης ρευστότητας και σε σχέση με το έθνος-κράτος τείνει να καταστεί ένα από τα βασικά ζητούμενα της σύγχρονης ανθρωπολογικής έρευνας. Το κυρίαρχο μάλιστα ζήτημα δεν έχει να κάνει με την προώθηση της άποψης ότι οι πολιτισμοί δεν πρέπει να θεωρούνται ότι είναι ριζωμένοι σε συγκεκριμένους τόπους, αλλά με την αναζήτηση απαντήσεων στο ερώτημα με ποιους τρόπους μπορούμε να εξηγήσουμε τη σχέση ανάμεσα στους λαούς, τους πολιτισμούς και τους τόπους, εφόσον θεωρούμε ότι δεν είναι φυσικά φαινόμενα αλλά ιστορικές διαδικασίες, με την έννοια ότι είναι σχέσεις που συγκροτούνται και ανασυγκροτούνται με βάση τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες. Η ίδια η έννοια της διαδικασίας, σε αντίθεση με αυτή της δεδομένης οντότητας, βοηθά στην κατανόηση των σχέσεων ανάμεσα στις παραπάνω κατηγορίες σε μια ιστορική βάση και στο πλαίσιο μιας πολιτικής οικονομίας.

Ο παραπάνω προβληματισμός εισάγει ανάμεσα στα άλλα και την έννοια της συγκροτήσης του τόπου («place-making»). Οι τόποι και οι τοπικότητες δεν είναι δεδομένα αντικείμενα αλλά συγκροτούνται ιστορικά. Η ίδια η κατηγορία του τοπικού δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως κάτι δεδομένο, ως μια προϋπάρχουσα χωρική οντότητα, η οποία εκ των υστέρων έρχεται να ενσωματωθεί σε ευρύτερα χωρικά σύνολα ή κλίμακες (περιφερειακές, εθνικές, διεθνείς, παγκόσμιες), αλλά ως κάτι που συγκροτείται μέσα από τη διαλεκτική σχέση που αναπτύσσει με τα ευρύτερα σύνολα ένταξης, και αυτό πρέπει να προσεγγίζεται σαν μια δυναμική διαδικασία ή ακόμα καλύτερα σαν πρακτική, που με τη σειρά της συμβάλλει στη συγκρότηση ταυτοτήτων³⁵.

³⁵ Τα γραπτά και οι απόψεις μεταμοντέρνων γεωγράφων, μετα-στρουκτουραλιστών κοινωνικών επιστημόνων και διανοητών κ.λπ. (Harvey, Massey, Bourdieu, Foucault κ. α.) έχουν ασκήσει μεγάλη επιρροή στην ανθρωπολογική σκέψη σε σχέση με αυτό το ζήτημα.

Δεν είναι στις προθέσεις μας να εμβαθύνουμε περισσότερο σε αυτή τη συζήτηση, άλλωστε το έχουν κάνει αρκετοί ανθρωπολόγοι και με επάρκεια.³⁶ Εδώ θέτουμε το πλαίσιο της συζήτησης και δίνουμε το θεωρητικό υπόβαθρο για να αναφερθούμε στα μεθοδολογικά ζητήματα που αφορούν τη μελέτη της διασυνοριακής κινητικότητας, ένα θέμα που συνδέεται όχι απλά με το εθνικό σύνορο αλλά με την ίδια την υπόσταση των εθνικών κρατών και τις αντίστοιχες ιδεολογικές και εννοιολογικές κατασκευές, που αφορούν την έννοια του χώρου και κατ' επέκταση του πεδίου της εθνογραφικής έρευνας.

Η εμπέδωση του σχήματος «ένας λαός, ένας τόπος, ένας πολιτισμός» με την ανάπτυξη της νεωτερικής εθνικής ιδεολογίας και την καθιέρωση του εθνικού κράτους ως κυρίαρχης μονάδας πολιτικής οργάνωσης του σύγχρονου κόσμου ενίσχυσε ακόμα περισσότερο τη θεωρητική του επιρροή στο χώρο της ανθρωπολογίας, παρά τις όποιες κριτικές θεωρήσεις του όλου θέματος κυρίως στο πλαίσιο της θεωρίας του έθνους, η οποία έτσι κι αλλιώς αναπτύσσεται μετά τη δεκαετία του 1980 κατά ένα συστηματικό τρόπο. Στο χώρο της λαογραφίας μάλιστα, η οποία είναι από τη γένεσή της «εθνική» επιστήμη, τόσο ως προς τον ιδεολογικό της προσανατολισμό όσο και ως προς το γνωστικό της αντικείμενο, η ταύτιση του έθνους-λαού και του «εθνικού» κατ' επέκταση πολιτισμού με τον εθνικό χώρο θεωρείται βασική συνιστώσα της θεωρίας της, που εκ των πραγμάτων καθορίζει και τις μεθοδολογικές της επιλογές. Μάλιστα, σε περιπτώσεις μη ταύτισης των ορίων του εθνικού κράτους με το θεωρούμενο εθνικό ζωτικό χώρο, οι λαογραφικές μελέτες επεκτείνονται εκτός των συνόρων με σκοπό τη χαρτογράφηση του συνόλου του «εθνικού πολιτισμού», γεγονός που συνδέεται αναπόφευκτα με διάφορες μορφές αλυτρωτισμού. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι, όταν η επιτόπια έρευνα στους τόπους εκτός των εθνικών συνόρων είναι αντικειμενικά αδύνατη, διεξάγεται ανάμεσα σε πληθυσμούς προσφύγων που έχουν εγκατασταθεί στη χώρα. Η ελληνική περί-

³⁶ Εκτός από το βιβλίο των A. Gupta and J. Ferguson, που προαναφέραμε, βλ. των ιδίων *Anthropological locations*, University of California Press, London, 1997 K. Fog Olwig and K. Hastrup, *Siting culture*, Routledge, London, 1997.

πτωση είναι αρκετά χαρακτηριστική. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι, μολονότι σε περιπτώσεις προσφυγιάς μιλάμε για αναγκαστικές και βίαιες εκτοπίσεις και κατ' επέκταση «αποεδαφοποιήσεις» πολιτισμών και ταυτοτήτων, βασικό στοιχείο στις προσεγγίσεις αυτών των ομάδων είναι ο τόπος ως «χαμένη» ή «αλησμόνητη» πατρίδα.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι έτσι κι αλλιώς τόσο από τη σκοπιά των θεωρητικών προσεγγίσεων όσο και από αυτή της εθνικής ιδεολογίας εμπεδώνεται και στο μεθοδολογικό πεδίο μια πρακτική που ακολουθεί τη διαίρεση του κόσμου σε εθνικά κράτη σαν κάτι δεδομένο. Στο ζήτημα αυτό και στις συνέπειές του ως προς την ανάπτυξη των θεωριών περί μετανάστευσης και ειδικά ως προς την έννοια της «διεθνικότητας» (transnationalism) αναφερθήκαμε ήδη, σε μια προσπάθεια αμφισβήτησης της θεωρητικής εγκυρότητας απόψεων που αναπαράγουν μια «κατασκευή» σαν να είναι μια δεδομένη και αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Εδώ μας ενδιαφέρει να δούμε τη μεθοδολογική διάσταση σε σχέση με την έννοια του πεδίου έρευνας.

Ο απεγκλωβισμός από την αυστηρά εντοπισμένη έρευνα πεδίου μέσω της αμφισβήτησης της στατικής και α-ιστορικής σχέσης κοινωνίας-πολιτισμού-τόπου και το άνοιγμα σε περισσότερο ιστορικές και διαλεκτικές προσεγγίσεις του θέματος είχε σαν αποτέλεσμα τη διαμόρφωση νέων αντιλήψεων και εργαλείων σε ό,τι αφορά τη χωρική διάσταση της έρευνας πεδίου. Η ιδέα της «πολυτοπικής εθνογραφίας» (multi-sited ethnography), για παράδειγμα, που τη χρυστάμε στον G. Marcus, αποτέλεσε το πιο καθοριστικό βήμα σε ό,τι αφορά την άρση του μεθοδολογικού αδιεξόδου που αντιμετώπισε η κλασική ανθρωπολογία με το εργαλείο της εντοπισμένης σε μια μικρή συνήθως χωρική κλίμακα έρευνας πεδίου. Δεν είναι δε τυχαίο ότι ο Marcus θεωρεί τη μετανάστευση ως το πλέον προνομιακό πεδίο έρευνας για την εφαρμογή της εθνογραφικής αυτής μεθοδολογίας. Ας δούμε όμως πιο αναλυτικά πώς θέτει το όλο πλαίσιο της πρότασής του³⁷, για να προχωρήσουμε στη συνέχεια σε κάποιες δικές μας σκέψεις.

³⁷ Για το ίδιο θέμα αλλά και για μια γενικότερη επισκόπηση των τελευταίων εξελίξεων στο πεδίο της μεθοδολογίας βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, «Εισαγωγή: Η ανθρωπολογική έρευνα μετά την πολιτισμική κριτική», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 15-57.

Ο Marcus, όπως ο ίδιος διευκρινίζει, είχε από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, εντοπίσει δύο τρόπους με τους οποίους η εθνογραφική έρευνα ενσωμάτωνε στη μεθοδολογία της την ιστορία και την πολιτική οικονομία του σύγχρονου παγκόσμιου συστήματος: ο πρώτος και περισσότερο συνηθισμένος διατηρεί το χαρακτηριστικό της εντατικής και εστιασμένης σε έναν τόπο, ένα πεδίο, έρευνας, εντάσσοντας παράλληλα τις προσεγγίσεις στο πλαίσιο του παγκόσμιου συστήματος και ενσωματώνοντας τη διάσταση της ιστορίας. Ο δεύτερος, συνυφασμένος με το θεωρητικό κίνημα του μεταμοντερνισμού, επιχειρεί να απαλλαγεί από την προσκόλληση σε συγκεκριμένα γεωγραφικά πεδία και να αναπτύξει μια νέα οπτική που εστιάζει περισσότερο στην κυκλοφορία των πολιτισμικών αγαθών και νοημάτων και τη ρευστότητα των ταυτοτήτων σε ανοικτούς χωρο-χρονικούς ορίζοντες.

Στο πλαίσιο του δεύτερου τρόπου αναπτύσσεται ένα είδος κινητικής εθνογραφίας που διαμορφώνει ένα διαφορετικό πεδίο έρευνας, το οποίο τέμνει τις διάφορες τοπικότητες και αναζητεί νέα πολιτισμικά μορφώματα σε πολλαπλά πεδία. Αυτού του είδους την εθνογραφία βαπτίζει ο ίδιος «multi-sited ethnography», που θεωρεί μεν ότι χρωστά αρκετά στο μεταμοντερνισμό, συνδέεται όμως περισσότερο με τις εμπειρικές αλλαγές στον κόσμο και με τα μετασχηματιζόμενα πεδία της πολιτισμικής παραγωγής. Ο Marcus αναγνωρίζει μάλιστα ότι η τάση στην ανθρωπολογία να εντάσσεται το αντικείμενο μελέτης στο πλαίσιο του παγκόσμιου συστήματος, της ιστορίας και της πολιτικής οικονομίας της αποικιοκρατίας, της διαμόρφωσης των κρατών και των εθνών, συνδέεται με τη μαρξιστική σχολή και τα ρεύματα της σύνδεσης της ανθρωπολογίας με την πολιτική οικονομία και την ιστορία.

Ο Marcus προβληματίζεται αρκετά γύρω από τα μεθοδολογικά ζητήματα που εγείρονται στο πλαίσιο της νέας αυτής εθνογραφικής πρακτικής, και κυρίως γύρω από το ζήτημα της «κατασκευής» του νέου «πολυ-τοπικού χώρου» (multi-sited space) μέσα στον οποίο καλείται πια να κινείται ο εθνογράφος. Η πολυτοπική εθνογραφική έρευνα σχεδιάζεται γύρω από ποικίλους

δρόμους και τρόπους που συνδέουν διαφορετικούς τόπους και τοπικότητες, όπου ο εθνογράφος κινείται κι αυτός με πολλούς τρόπους, συγκροτώντας ένα αρκετά ρευστό χωρο-χρονικό πεδίο έρευνας. Έτσι η ίδια η μεθοδολογία και οι τεχνικές συνιστούν πρακτικές συγκρότησης του πεδίου της έρευνας. Ουσιαστικά, στο νέο αυτό πλαίσιο το σημείο αναφοράς παύει να είναι ένας τόπος σε σχέση με μια ομάδα κι έναν πολιτισμό και τείνει να γίνει ζητούμενο ένα κοινωνικό ή πολιτισμικό φαινόμενο ως πρακτική και διαδικασία.

Ο ίδιος συγγραφέας προτείνει μια σειρά από τεχνικές μέσω των οποίων μπορεί να συγκροτηθεί το πεδίο της πολυ-τοπικής εθνογραφίας, όπως π.χ. η τεχνική του να ακολουθεί κανείς τους ανθρώπους που μελετά, να ακολουθεί τα αντικείμενα, την πλοκή ή την ιστορία, τη βιογραφία των ανθρώπων κ.λπ. Όλες υπαγορεύουν μια κινητικότητα του εθνογράφου που αναιρεί την κυρίαρχη κλασική πρακτική της εγκατάστασης σε ένα γεωγραφικό σημείο και διεξαγωγής εντατικής και σε βάθος έρευνας για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα εκεί.³⁸

Η επεξεργασία της νέας μεθοδολογίας μιας κινητικής εθνογραφίας θέτει, ανάμεσα στα άλλα, και το ζήτημα της ενδεχόμενης αναθεώρησης της ίδιας της έννοιας της συμμετοχικής παρατήρησης με εντατική επιτόπια έρευνα. Ωστόσο, κάτι τέτοιο είναι πολύ δύσκολο, αφού έτσι θα έφτανε κανείς στα όρια της αναίρεσης των ίδιων των θεμελίων της επιστήμης της ανθρωπολογίας, η οποία έχει συγκροτηθεί και διαφοροποιηθεί από άλλους κλάδους σ' αυτή τη βάση. Ο ίδιος ο Marcus σπεύδει να διατυπώσει την άποψη ότι τίποτα προς το παρόν δεν μπορεί να αντικαταστήσει την εθνογραφία, μια μεθοδολογική παράδοση που χαρακτηρίζει την ανθρωπολογία ως επιστημονική πρακτική και ξεχωριστό πεδίο παραγωγής γνώσης.³⁹

Παρ' όλα αυτά ο προβληματισμός και οι κριτικές θεωρήσεις αυτής της επιστημολογικής παράδοσης συνεχίζονται στους κόλπους

³⁸ Βλ. George E. Marcus, *Ethnography through thick and thin*, Princeton U.P., New Jersey, 1998, σελ. 79-104.

³⁹ *ό.π.*, σελ. 231.

της ανθρωπολογίας και ενισχύονται από τις αυξανόμενες τάσεις διεπιστημονικών προσεγγίσεων. Σημαντική επιρροή ασκεί παραδείγματος χάριν, η συνάντηση της ανθρωπολογίας με τον ραγδαία αναπτυσσόμενο κλάδο των πολιτισμικών σπουδών και της επιστήμης των μέσων μαζικής επικοινωνίας. Είναι χαρακτηριστικό, από την άλλη πλευρά, ότι οι ίδιοι αυτοί κλάδοι επηρεάζονται σημαντικά από την ανθρωπολογία και υιοθετούν για συγκεκριμένους λόγους την εθνογραφική μέθοδο.

Όπως και να 'ναι, ακόμα και αν πριμοδοτεί κανείς σήμερα την εθνογραφική έρευνα σε μια περιορισμένη γεωγραφική περιοχή ή σε μια κοινωνική ομάδα γεωγραφικά εντοπισμένη, δεν είναι δυνατό να πραγματοποιήσει την έρευνά του με τον καθιερωμένο τρόπο, αγνοώντας ή παραγνωρίζοντας δηλαδή το γεγονός ότι οποιαδήποτε τοπική κλίμακα ή ομάδα εντάσσεται και επηρεάζεται πια αποφασιστικά όχι απλά από το παγκόσμιο σύστημα αλλά συγκεκριμένα από τις αυξανόμενες ροές ανθρώπων, κεφαλαίων, πολιτισμικών αγαθών και πληροφοριών πέρα από γεωγραφικούς περιορισμούς και πολιτικά σύνορα. Αυτό συνδέεται με κάτι που ήδη τονίσαμε, την αναγκαιότητα να αναθεωρηθεί και η καθιερωμένη στατική αντίληψη και πρακτική περί πολιτισμού, σαν να πρόκειται για ένα περιχαρακωμένο και «δεμένο» σε έναν τόπο αντικείμενο.

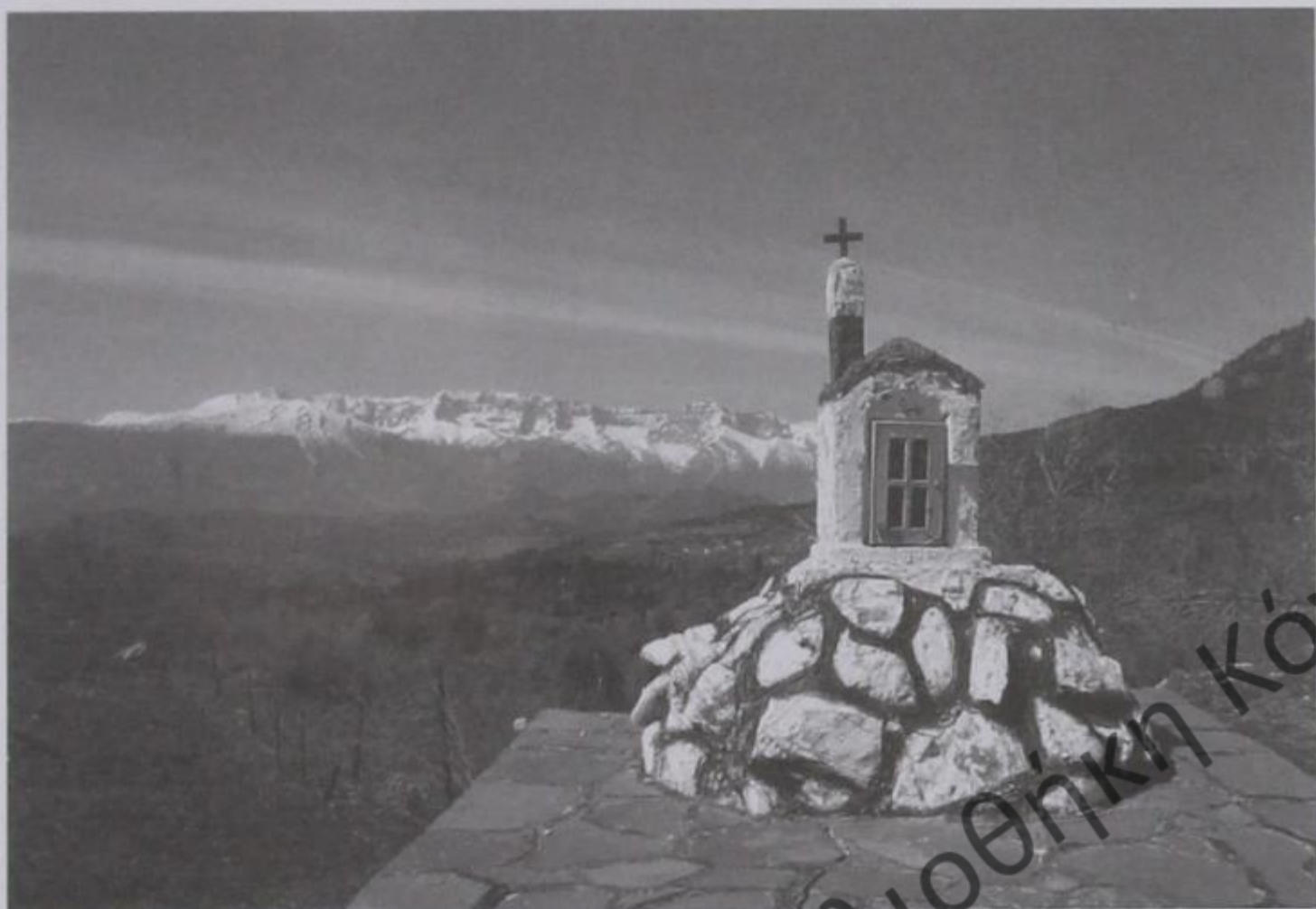
Σε σχέση τώρα με την περίπτωση του φαινομένου της μετανάστευσης και της διεθνικότητας, είναι προφανές –και το έχουμε ήδη τονίσει– ότι η απαγκίστρωση του εθνογράφου από τις πρακτικές της εντοπισμένης σε ένα γεωγραφικό πεδίο έρευνας και η υιοθέτηση της κινητικότητας ως απαραίτητου στοιχείου της εθνογραφίας είναι μια αναγκαιότητα. Αυτό έχει καταστεί πια κοινή συνείδηση, και –παρότι με αρκετή καθυστέρηση– η ανθρωπολογία της διεθνικότητας είναι μια πραγματικότητα. Είναι, ωστόσο, ενδιαφέρον το γεγονός ότι, παρά το ενδιαφέρον για τις ροές και τις διαδικασίες που τέμνουν τα σύνορα και αναιρούν όλο και πιο πολύ την ίδια την έννοια της εδαφικότητας, αρκετοί εθνογράφοι συνεχίζουν να επιλέγουν συγκεκριμένες περιοχές για την πραγματοποίηση των ερευνών τους. Παρότι τα φαινόμενα που μελετάμε «αποεδαφοποιούνται» κάτι τέτοιο φαίνεται δύσκολο για την ίδια την

έρευνα. Αυτό είναι ένα καίριο επιστημολογικό ζήτημα. Ακόμα και στις περιπτώσεις της διεθνικής έρευνας αυτό που συμβαίνει είναι να αντικαθίσταται ο ένας τόπος από δύο ή περισσότερους. Κάτι τέτοιο είναι εντελώς φυσικό, ιδιαίτερα όταν αντικείμενο είναι μετανάστες που μοιράζουν τη ζωή τους ανάμεσα σε δύο χώρες, κάτι που πρέπει να κάνει και ο εθνογράφος κατά τη διάρκεια της έρευνάς του.

Πάντως, στην περίπτωση της διεθνικής εθνογραφίας, εκ των πραγμάτων προκύπτει η ανάγκη αναθεώρησης της προτεραιότητας και της έμφασης που δίνεται στον τόπο και μετατόπισης του ενδιαφέροντος στο ίδιο το φαινόμενο ή τη διαδικασία που μελετά κανείς. Έτσι μπορεί να ακολουθεί κανείς ανθρώπους, ιδέες, σχέσεις, αγαθά κ.λπ. πέρα από γεωγραφικούς περιορισμούς και δεσμεύσεις. Κατά συνέπεια, η ιδέα του Marcus περί «πολυ-τοπικής εθνογραφίας» μετατρέπεται σε «διατοπική εθνογραφία», καθώς δίνεται έμφαση στη διάσχιση των τόπων, στη διαδικασία της ένωσής τους μέσω των διάφορων ροών που αποτυπώνουν αλλά και παράγουν ποικίλες σχέσεις, και όχι σε μια πολυ-τοπική αλλά έτσι κι αλλιώς εντοπισμένη έρευνα.⁴⁰

Εάν λοιπόν ο εθνογράφος ακολουθεί τις ροές, τις σχέσεις, τις διαδικασίες, εάν κάνει πραγματική δια-τοπική εθνογραφία, καθίσταται ουσιαστικά και ο ίδιος μια «διεθνική ύπαρξη». Μπορεί βέβαια να αντιπείνει κανείς ότι ο εθνογράφος εξ ορισμού είναι διεθνικός, εφόσον η εθνογραφική έρευνα προϋποθέτει τη μετακίνηση ή κίνησή από μια χώρα σε μια άλλη (τουλάχιστον στην κλασική ανθρωπολογία), αλλά η νέα πραγματικότητα, όπως αυτή προκύπτει με την προϊούσα παγκοσμιοποίηση αλλά και την ίδια τη συ-

⁴⁰ Σχετικά με αυτή τη συζήτηση βλ. S. Freidberg, «On the trail of the global green bean: methodological considerations in multi-sited ethnography», *Global Networks*, 1, 4 (2001), σελ. 353-368, U. Hannerz, «Being there... and there... and there! Reflections on multi-sited ethnography», *Ethnography*, 4, 2, 2003, σελ. 201-216 και Gh. Hage, «A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community», *Anthropological Theory*, 5, 2005, σελ. 463-475. Επίσης για έναν πιο πρόσφατο και ανάλογο με το δικό μας προβληματισμό βλ. R. Wilding, «Transnational ethnographies and anthropological imagining of migrancy», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 2, 2007, σελ. 331-348.



Εικ. 2. Εικονοστάσι στο συνοριακό φυλάκιο Προσηλίου Κόνιτσας

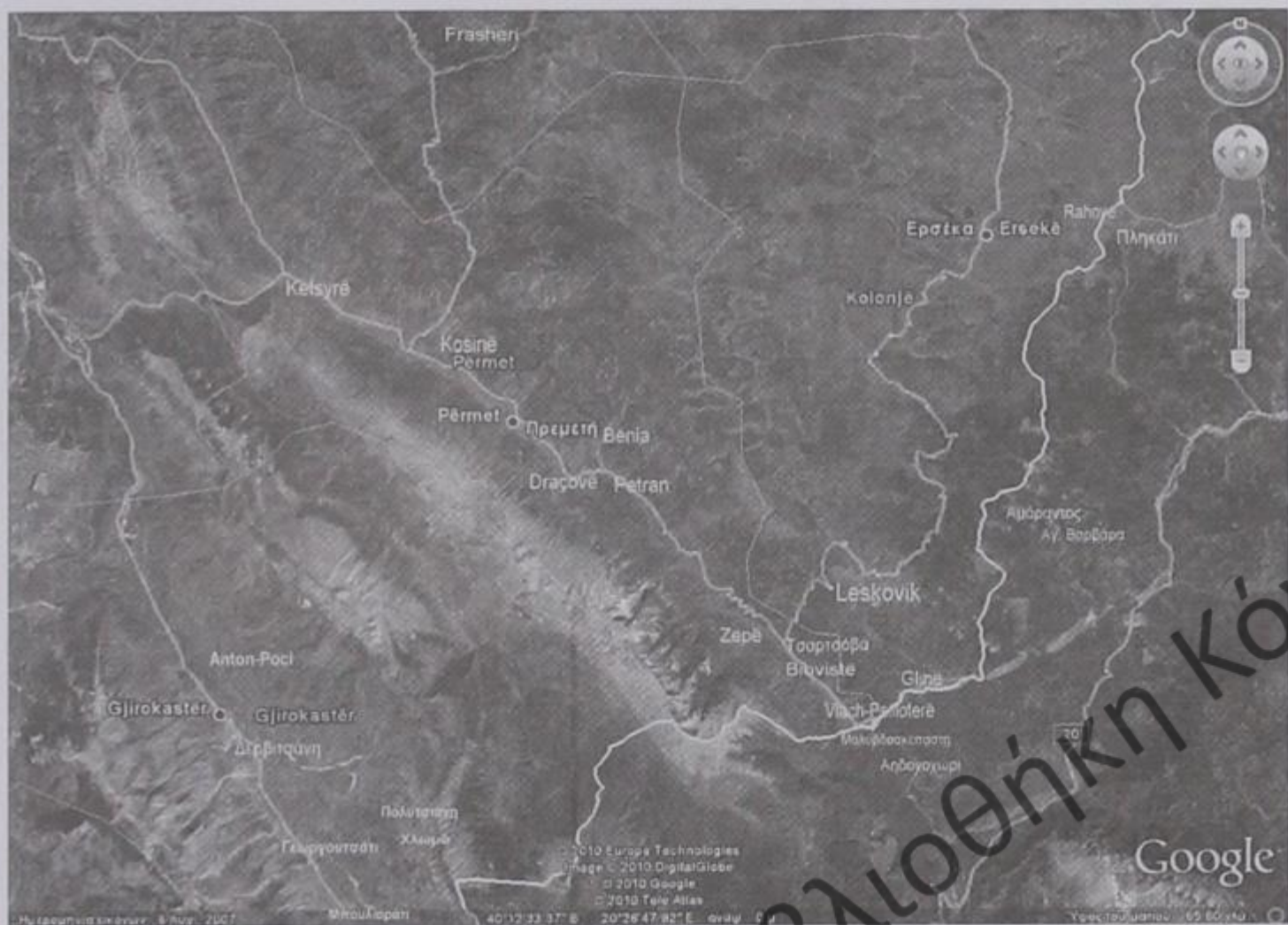
γκρότηση του γνωστικού αντικειμένου εκ μέρους της επιστήμης, είναι εντελώς διαφορετική. Εφόσον μιλάμε λοιπόν για «διεθνική μετανάστευση» (transnational migration) ή «δια-μετανάστευση» (transmigration), εφόσον μιλάμε για «διεθνική έρευνα» (transnational research) μπορεί και η διεθνική εθνογραφία να μετονομαστεί σε «δι-εθνογραφία» (transethnography), προκειμένου να αποφευχθεί ο κίνδυνος που ελλοχεύει στη χρήση του διεθνικού να αναπαράγεται η έννοια του εθνικού ακόμα και σε πλαίσια που την υπερβαίνουν;

Ανεξάρτητα από τη γενικότερη συζήτηση περί ορολογίας και τις επιλογές που μπορεί ο καθένας να κάνει με βάση τις θεωρητικές και μεθοδολογικές του προτιμήσεις, είναι γεγονός ότι εφόσον σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο αμφισβητεί κανείς τη χρησιμότητα του ίδιου του όρου «διεθνική μετανάστευση» είναι φυσικό να μην προκρίνει και όρους όπως «διεθνική εθνογραφία» ή και «δι-εθνογραφία», εάν ένας τέτοιος νεολογισμός θα μπορούσε να γίνει αποδεκτός. Εφόσον, λοιπόν, στη δική μας περίπτωση υιοθετείται η έννοια της διασυνοριακής κινητικότητας είναι φυσικό να μας ελ-

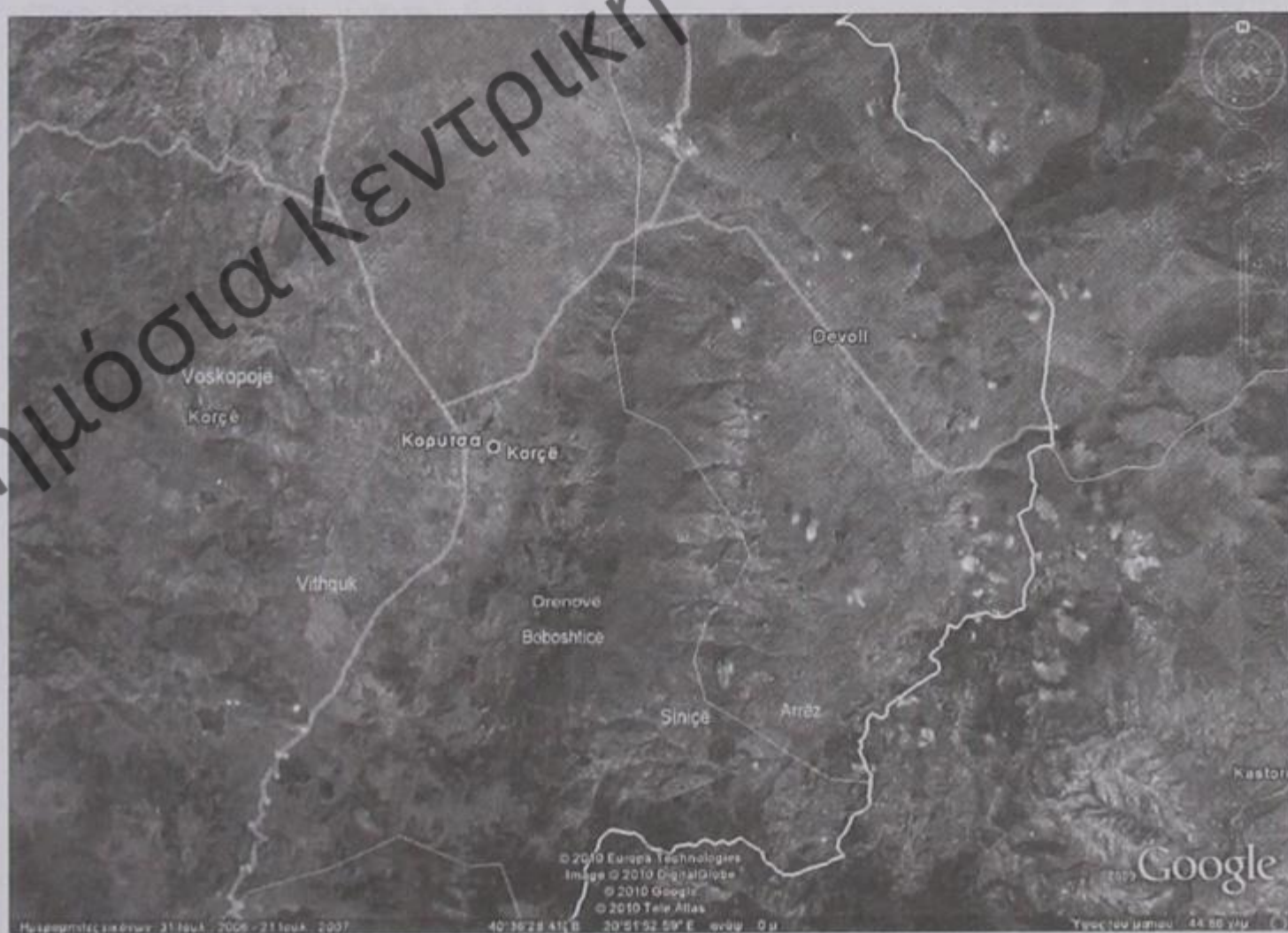


Χάρτης 1. Η ευρύτερη περιοχή της έρευνας

κύει κάτι ανάλογο για την ίδια την εθνογραφική μεθοδολογία και πρακτική. Ο όρος «διασυνοριακή εθνογραφία» θα μπορούσε να εξυπηρετήσει καλύτερα τις ανάγκες μιας τέτοιας μελέτης, αφού πέραν των άλλων προσδιορίζει και το είδος του πεδίου που χαρακτηρίζεται από την παρουσία του συνόρου. Πρόκειται για μια εντοπισμένη έρευνα, η οποία ωστόσο εστιάζει περισσότερο στη διαδικασία παρά στον ίδιο τον τόπο και σε καμιά περίπτωση δεν απομονώνει την περιοχή από το ευρύτερο διεθνικό και παγκόσμιο πλαίσιο. Ο πειρασμός για τη χρήση του όρου «δι-εθνογραφία» είναι ισχυρός, αλλά η επιθυμία μου να καταστήσω το σύνορο θεμελιώδες στοιχείο της έρευνας για τη μετανάστευση στη συγκεκριμένη της εκδοχή με ωθεί να μείνω στη «διασυνοριακή εθνογραφία».



Χάρτης 2. Η περιοχή Πρεμετής, Αρντοναστρου και Ερσέκας



Χάρτης 3. Η περιοχή της Κορυτσάς



Χάρτης. 4. Η περιοχή των Αγίων Σαράντα

ΣΤΟ ΣΤΑΥΡΟΔΡΟΜΙ ΤΗΣ ΤΣΑΡΤΣΟΒΑΣ

Περνάμε το σύνορο καταμεσήμερο 24 Ιουνίου του 2005. Το πρώτο αλβανικό χωριό πολύ κοντά στο σύνορο και πάνω στην εθνική οδό είναι η Τσαρτσόβα. Ακριβώς στη διασταύρωση, από την οποία ο ένας δρόμος οδηγεί στην Πρεμετή και ο άλλος στην Κορυτσά μέσω Λεσκοβικίου και Ερσέκας.

Ο συγκεκριμένος οικισμός είναι σχετικά νέος. Το παλιό χωριό (Τσερνάσοβο ή Τσερίτσοβο) βρισκόταν σε μια άλλη θέση πάνω στο βουνό και, όπως όλοι οι παλιοί οικισμοί, κάπως απόμακρα από την κεντρική οδική αρτηρία. Κάηκε από τους Γερμανούς και μετά τον πόλεμο οι κάτοικοί του εγκαταστάθηκαν στη νέα θέση, όπου συγκεντρώθηκαν πληθυσμοί και άλλων χωριών της περιοχής που κι αυτά εγκαταλείφθηκαν, όπως το Περάτι και η Σέρανη. Ήταν άλλωστε και πολιτική του καθεστώτος να εκκενώνει τα χωριά που βρίσκονταν δίπλα στο σύνορο, για να αποτρέπει τυχόν δραπέτευσεις. Επιπλέον, το ίδιο καθεστώς προώθησε και την ιδέα της δημιουργίας νέων οικισμών με «σοσιαλιστικές» προδιαγραφές, προσπαθώντας να επιβάλει τη δική του λογική οργάνωσης του χώρου συνυφασμένη με τα νέα πρότυπα οικονομικής και κοινωνικής οργάνωσης αλλά και τις δικές του μορφές πολιτικού ελέγχου των πληθυσμών.

Πράγματι, ξενίζει τόσο η οικιστική δομή όσο και η αισθητική των κτηρίων, δεδομένου ότι μιλάμε για ένα κατ' εξοχήν αγροτικό χωριό. Το απόλυτα τετραγωνικό οικοδομικό σχέδιο, η κυριαρχία των πολυκατοικιών αλλά και των κρατικών κτηρίων στο κέντρο του οικισμού και κατά μήκος, στη μία πλευρά, της εθνικής οδού



Εικ. 3. Η γέφυρα του Σαραντάπορου και το αλβανικό τελωνείο της Μέρτζιανης

που τον διασχίζει δημιουργούν την εντύπωση ενός οικισμού που διαμορφώθηκε με βάση έναν κεντρικό σχεδιασμό, ενώ η τωρινή εικόνα παρακμής και εγκατάλειψης αυτών των κτηρίων προκαλεί την αίσθηση της κοινωνικής και οικονομικής αθλιότητας που χαρακτηρίζει τον αλβανικό πληθυσμό μετά την κατάρρευση του καθεστώτος. Και να σκεφτεί κανείς ότι πρόκειται για «κεφαλοχώρι», με έντονη την παρουσία των κρατικών υπαλλήλων και γενικά της πρώην κομματικής ελίτ. Η Τσαρτσόβα είναι έδρα του ομώνυμου Δήμου (Komuna Çarçhonë) που περιλαμβάνει άλλα εννιά χωριά: Biovistë, Vllaho-Psilloterë, Zepë, Kanikol, Draçonë, Pëllumbar, Sterbec, Ljar, Munushtir-Toranik, από τα οποία τα δύο πρώτα είναι ελληνόφωνα.

Ο διοικητικός ρόλος της Τσαρτσόβας συνέβαλε στην εγκατάσταση εκεί ακόμα και μουσουλμάνων Αλβανών ως υπαλλήλων του κράτους ή στρατιωτικών. Έτσι σήμερα ο πληθυσμός της είναι μεικτός, ενώ στο παρελθόν ήταν χριστιανικό χωριό. Φαίνεται δε ότι και αυτού του είδους οι αναμείξεις των πληθυσμών ήταν μέ-



Εικ. 4. Το σταυροδρόμι της Τσαρτσόβας

ρος της γενικότερης πολιτικής του καθεστώτος, στην προσπάθειά του να διαμορφώσει μια νέα βάση οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, πέρα από θρησκευτικούς και άλλους εθνοτικούς διαχωρισμούς, με άξονα τις αρχές του μαρξισμού-λενινισμού αλλά και ενός ιδιότυπου εθνικισμού που στηριζόταν στην ιδεολογία του «αλβανισμού» ως μιας ομπρέλας πάνω από τις θρησκευτικές, εθνοτικές, τοπικές και άλλες διαφοροποιήσεις του παρελθόντος.

Τώρα πια, βέβαια, είναι εμφανή τα σημάδια μιας νέας φάσης στην οικονομική ζωή του χωριού, με άξονα κατά κύριο λόγο τη θέση του (δημιουργούνται συνεχώς νέα καταστήματα εξυπηρέτησης των διερχομένων) αλλά και μιας προσπάθειας ανάκτησης χαμένων θρησκευτικών και ευρύτερα πολιτισμικών δικαιωμάτων, η οποία αποτυπώνεται στην επανεμφάνιση των ιερών κτισμάτων, με κυρίαρχη την ορθόδοξη εκκλησία του Αγίου Κοσμά, που χτίστηκε πριν λίγα χρόνια ακριβώς στην είσοδο του χωριού και δίπλα στην εθνική οδό. Η παρουσία μιας τέτοιας εκκλησίας έχει ένα ιδιαίτερο συμβολικό βάρος, δεδομένου ότι ο Κοσμάς ο Αιτωλός είναι κα-

ταγεγραμμένος στη συλλογική συνείδηση του ορθόδοξου πληθυσμού, ελληνικού και αλβανικού, για τον αγώνα του ενάντια στους εξισλαμισμούς αλλά και τη διάδοση της ελληνικής γλώσσας και παιδείας.

Στη δεξιά πλευρά του δρόμου δεσπόζει σε μια μικρή πλαγιά το νεκροταφείο του χωριού, όπου μπορεί κανείς να δει με τον πιο εύγλωττο τρόπο αποτυπωμένες τις νέες τάσεις και τους αξιακούς προσανατολισμούς της κοινωνίας, μαζί με τα στοιχεία που αφορούν την εθνολογική και θρησκευτική σύνθεση της κοινότητας. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλούν τα πλαστικά λουλούδια με τα πολύ έντονα χρώματα στους τάφους, που μαζί με την υπόλοιπη διακόσμηση προδίδουν τη σημασία που δίνουν οι κάτοικοι στην τελευταία κατοικία ως συμβόλου κοινωνικού γοήτρου.

Κάνουμε στάση ακριβώς στο σταυροδρόμι, στο κατάστημα Super market «Athena» του Βαγγέλη, που τον είχα γνωρίσει σε προηγούμενες επισκέψεις. Ο Βαγγέλης είναι χαρακτηριστικός τύπος «δαιμόνιου Έλληνα», κάτι άλλωστε που θέλει να το δείχνει και να περηφανεύεται. Τρώγοντας ένα από τα φρέσκα και νόστιμα παγωτά που παράγει ο ίδιος με σύγχρονη αυτόματη μηχανή αλλά με γάλα από την αγελάδα που εκτρέφει ο πατέρας του πιάνουμε για μια ακόμη φορά την κουβέντα. Ο Βαγγέλης ζει μόνιμα με την οικογένειά του στο Αργυρόκαστρο, όπου διατηρεί και άλλο κατάστημα με ανταλλακτικά αυτοκινήτων. Ο ίδιος πηγαινοέρχεται, έχοντας αναθέσει την ευθύνη για την επιχείρηση στην Τσαρτσόβα στο μικρότερό του αδελφό Σπύρο. Η επιχείρηση αυτή ξεκίνησε με ένα μικρό εμπορικό κατάστημα και καφέ-μπαρ και τώρα επεκτείνεται με την κατασκευή ξενώνα στον πάνω όροφο και συνεργείο εξυπηρέτησης οδηγών με πλυντήριο αυτοκινήτων στο πίσω μέρος. Στη λειτουργία της βοηθούν και οι γονείς τους, ιδιαίτερα η μητέρα τους.

Στο εμπορικό μπορεί να βρει κανείς από καραμέλες μέχρι νυφικά φορέματα. Μάλιστα, στην ερώτησή μου σχετικά με την προέλευση ενός νυφικού, η μητέρα του Βαγγέλη μου απάντησε ότι προέρχεται από την Τουρκία. Στη συνέχεια έμαθα τη σχέση της οικογένειας με την Κωνσταντινούπολη. Κάποιος πρόγονός τους, που ήταν έμπορος στην Πόλη, τους κληροδότησε ένα διαμέρι-

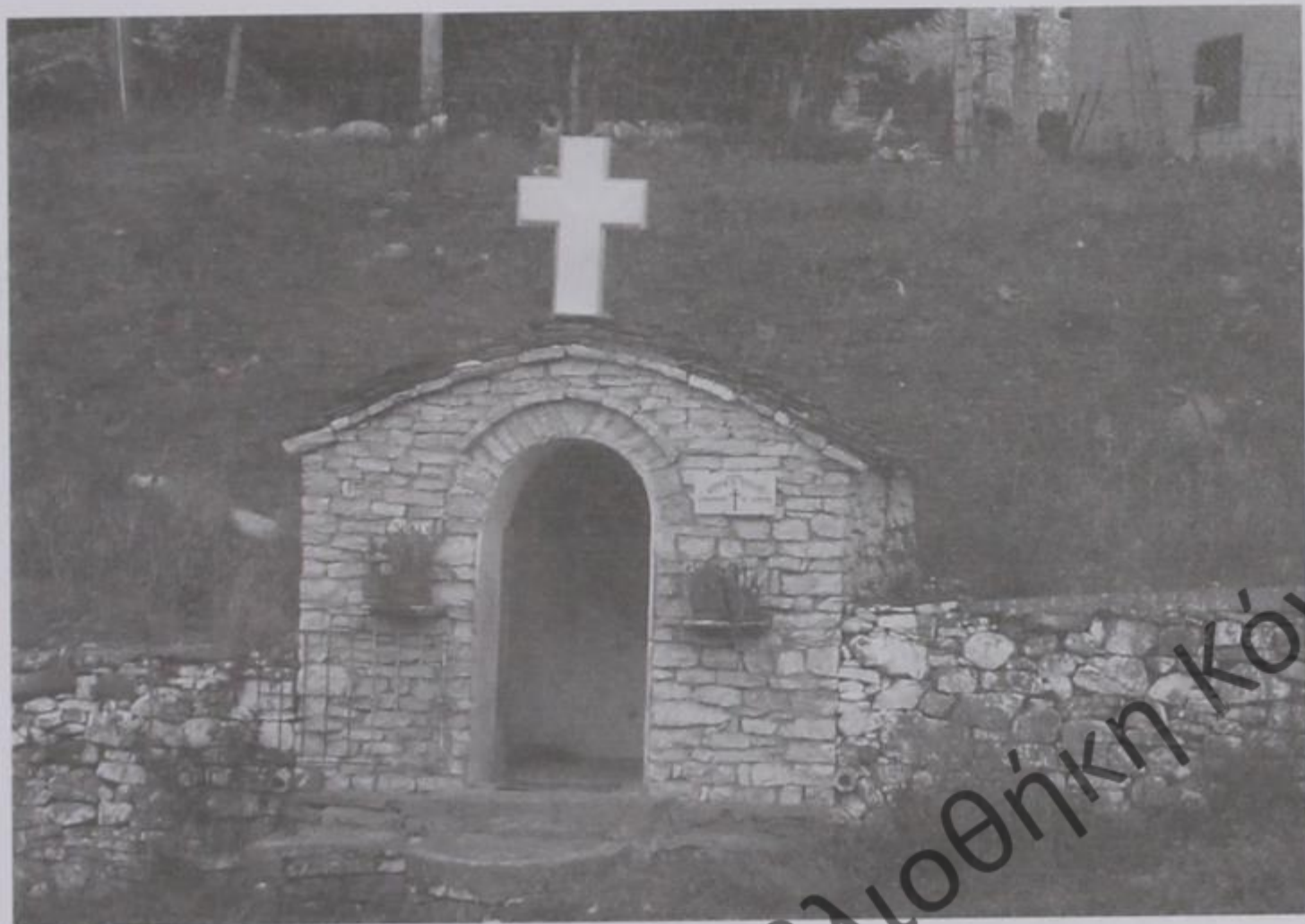
σμα, το οποίο νοικιάζουν αλλά και χρησιμοποιούν για τις διακοπές τους. Γνωρίζουμε το φαινόμενο των αποδημιών από τούτη την περιοχή και τη σημαντική παρουσία αποδήμων στην Κωνσταντινούπολη, όπου οι περισσότεροι απασχολούνταν αρχικά ως κηπουροί («μπαξεβάνηδες»). Είναι ένα θέμα που παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον και σε σχέση με τις κληρονομίες που προέκυψαν και τη διεκδίκηση και διαχείρισή τους μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος το 1990. Ο Βαγγέλης μιλά με πολύ μεγάλη ικανοποίηση και περηφάνια για το γεγονός αυτό και το προσθέτει με αυταρέσκεια στα «τεκμήρια» ενός κοσμοπολιτισμού που διεκδικεί για τον εαυτό του και που τον αντιπαραθέτει στο στερεότυπο του μίζερου αλβανού μετανάστη. Αυτός άλλωστε μιλά και ως Έλληνας, με έναν τρόπο που εμπεριέχει έντονα τα στοιχεία της διεκδίκησης μιας ταυτότητας που στο παρελθόν ήταν υπό διωγμό, αλλά τώρα είναι πραγματικό και συμβολικό διαβατήριο οικονομικής και κοινωνικής ανέλιξης. Επιπλέον, ο Βαγγέλης είναι πτυχιούχος οικονομικών, έχει ζήσει εκτός από την Ελλάδα και σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες και ως εκ τούτου υπερηφανεύεται ότι μπορεί με τις γνώσεις και τον «αέρα» που έχει να εισάγει για παράδειγμα τεχνικό εξοπλισμό για την επιχείρησή του κατ' ευθείαν από τη Γερμανία.

Τα παιδιά του Βαγγέλη πηγαίνουν σε ελληνικό σχολείο στο Αργυρόκαστρο, για το οποίο λέει ότι δεν γνωρίζει σε ποιον ανήκει αλλά κατά πάσα πιθανότητα το χρηματοδοτεί η ελληνική κυβέρνηση, καθώς οι δάσκαλοι είναι από την Ελλάδα. Στην ερώτησή μας αν τα παιδιά του μαθαίνουν αλβανικά, μας απαντά ότι στο ίδιο σχολείο μαθαίνουν και την αλβανική γλώσσα. Έχω την εντύπωση, όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις επικοινωνίας με ανθρώπους από την Αλβανία, ότι στις απαντήσεις του σε καίρια ζητήματα υπάρχει μια ασάφεια –την ίδια εντύπωση έχω και για το θέμα της παρουσίας στην Κωνσταντινούπολη–, που δεν ξέρω αν μπορώ να την αποδώσω στο θολό τοπίο κάποιων καταστάσεων ή σε μια συνειδητή αποφυγή αποσαφήνισης για άλλους λόγους. Πάντως, κάτι για το οποίο φαίνεται αποφασισμένος είναι ότι τα παιδιά του πρέπει να σπουδάσουν στην Ελλάδα.

Η συζήτηση με το Βαγγέλη είναι για μένα συναρπαστική. Έχει

τη διάθεση να μιλήσει και, όπως οι περισσότεροι Αλβανοί πολίτες που έχουν ή διεκδικούν ελληνική καταγωγή, να πει πράγματα που θεωρεί ότι μας ευχαριστούν ως Έλληνες αλλά και δείχνουν και τη δική του προσήλωση στις αξίες και τα ιδανικά του ελληνισμού και της ορθοδοξίας.

Χαρακτηριστική είναι η ενθουσιώδης αναφορά του σε ένα εικονοστάσι που έχτισε με δικά του έξοδα ακριβώς απέναντι από το κατάστημά του σε δημοτική έκταση, την οποία περιέφραξε κιόλας, ώστε να μην την οικειοποιηθεί κάποιος και να μείνει κοινόχρηστος χώρος, στον οποίο θα μπορούσε αργότερα να κτισθεί μεγάλη εκκλησία ή να γίνει παιδική χαρά. Ο Βαγγέλης αναφέρεται και στην αντίδραση του δημάρχου, ο οποίος, σημειώνει, είναι μουσουλμάνος. Τον προκαλεί μάλιστα να γκρεμίσει το εικονοστάσι, αν τολμά, αλλά τον προειδοποιεί ότι δεν θα τον τιμωρήσει ο ίδιος αλλά ο Θεός. Έτσι, ο δήμαρχος φοβάται και δεν πειράζει το εικονοστάσι. Αυτό μου θυμίζει όλες εκείνες τις ιστορίες που είχα ακούσει στη Δρόπολη για τα «βακούφια», τα ιερά δέντρα και δασύλλια που δεν τόλμησε κανείς να τα καταστρέψει τόσο στο μακρινό παρελθόν της οθωμανικής κυριαρχίας όσο και στο πρόσφατο του αθεϊστικού καθεστώτος. Λένε ότι οι σχετικές παραδόσεις και δεισιδαιμονίες περί μεταφυσικής τιμωρίας όσων τόλμησαν να πειράξουν τέτοιους τόπους υπήρξαν αποτρεπτικές για οποιεσδήποτε καταστροφικές διαθέσεις. Πράγματι, μπορεί να δει κανείς αυτές τις μικρές οάσεις σε μέρη όπου «καλλιεργήθηκε και η πέτρα», κατά την προσφιλή έκφραση του Ενβέρ Χότζα, για να γίνουν «ψωμότοποι», να αποτελούν σημάδια του τόπου και της ταυτότητάς του ακόμα και σήμερα. Είναι γέρικα δέντρα γύρω σε ξωκλήσια και μοναστήρια, τα οποία με την κατάρρευση του καθεστώτος ξαναβρίσκουν σιγά σιγά και πάλι τη συμβολική τους λειτουργία και γίνονται ξανά αντικείμενα προστασίας μαζί με τους τόπους λατρείας. Πάντως εγώ προβληματίζομαι κατά πόσο η αποχή από τέτοιου είδους καταστροφές ιερών τόπων οφείλεται στο μεταφυσικό φόβο ενδεχόμενης τιμωρίας ή και σε μια γενικότερη πολιτισμική ώσμωση που διαμορφώθηκε ιστορικά ανάμεσα στον πληθυσμό της ευρύτερης αυτής περιοχής με ιδιαίτερη περίπτωση αυτή ανάμεσα στους ορθόδοξους χριστιανούς και τους μπεκτασή-



Εικ. 5. Το εικόνισμα του Αγίου Δημητρίου στην Τσαρτσόβα

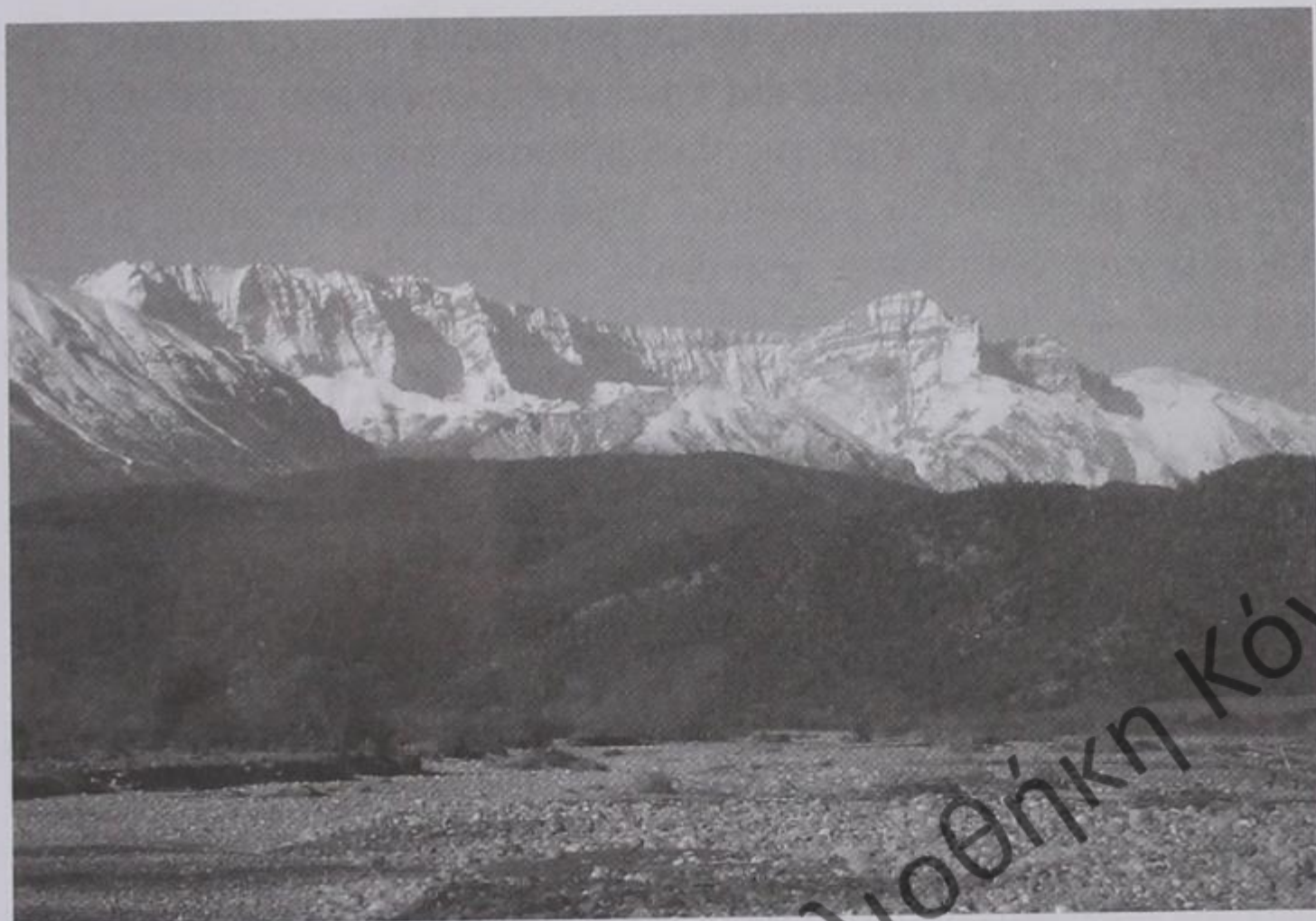
δες μουσουλμάνους του αλβανικού Νότου, οι οποίοι έχουν παρόμοιους ιερούς τόπους και παρόμοιες φυσικά δοξασίες. Είναι πολλές οι περιπτώσεις παραδόσεων για ιερά δέντρα που φυτεύτηκαν από κοινού από έναν ορθόδοξο και έναν μπεκτασή ιερέα (μπαμπά), όπως για παράδειγμα τα δυο πλατάνια στον τεκέ της Γλίνας, χωριού που βρίσκεται δίπλα στο σύνορο με την Ελλάδα, κοντά στον ποταμό Σαραντάπορο. Μήπως πρέπει δηλαδή να ερμηνεύσουμε αυτές τις συμπεριφορές με βάση ευρύτερες πολιτισμικές ωσμώσεις και συλλογικές νοοτροπίες που τέμνουν τα όρια των διαφόρων θρησκευτικών και εθνοτικών ομάδων;

Το συγκεκριμένο εικονοστάσι είναι αφιερωμένο στον Άι Δημήτρη. Στην ερώτησή μου αν υπήρχε κάτι σχετικό παλιότερα ή κάποια ιδιαίτερη σχέση με τον συγκεκριμένο άγιο, παίρνω μια παράξενη απάντηση: Μου λέει ότι λένε το γιο του Δημήτρη, μόνο που δεν πήρε το όνομα αυτό από τον πατέρα του, αλλά από τον έλληνα ηθοποιό Δημήτρη Παπαμιχαήλ, τον οποίο θαύμαζαν πολύ από τις ελληνικές ταινίες που έβλεπαν στην τηλεόραση. Ο Βαγγέλης εξομολογείται ότι ονειρεύεται να χτιστούν στο νέο χωριό και δυο

εκκλησίες του παλιού, της Παναγίας που σώζεται και της Αγίας Παρασκευής που έχει καταστραφεί. Σκέφτομαι την επιστημονική συζήτηση γύρω από το θέμα του «επανακαθαγιασμού» του χώρου. Είμαι βέβαιος ότι θα έχω πολλές αφορμές και περισσότερο υλικό στη συνέχεια για να τα προσεγγίσω σε βάθος.

Τον ρωτώ αν και οι μουσουλμάνοι του χωριού σχεδιάζουν ή επιθυμούν να χτίσουν δικούς τους χώρους λατρείας. Η απάντηση είναι ότι «αυτοί είναι σκόρπιοι» και ότι δεν βλέπει να γίνεται κάτι τέτοιο. Άλλωστε, λέει, όλα τα γύρω χωριά είναι χριστιανικά και μάλιστα όλοι οι χριστιανοί Αλβανοί θέλουν τώρα να παρουσιάζονται ως «Βορειοηπειρώτες». Θέλει προφανώς να πει ότι καθιερώνεται στη συνείδηση του κόσμου μια αίσθηση ανωτερότητας και κυριαρχίας της χριστιανικής ταυτότητας που είναι όχημα διεκδίκησης ελληνικότητας, κάτι που διαμορφώνεται ως «αγαθό» που επιδιώκουν να αποκτήσουν όλοι στο πλαίσιο μιας ωφελμιστικής πρακτικής σε σχέση με την ταυτότητα αφού τα τεκμήρια ελληνικότητας λειτουργούν καταλυτικά ως προς την είσοδο και την αποδοχή τους στην Ελλάδα. Έτσι, άλλωστε, εξηγούνται και οι μαζικές αλλαγές ονομάτων εκ μέρους Αλβανών μουσουλμάνων και η υιοθέτηση χριστιανικών. Οι Αλβανοί του Νότου εκμεταλλεύονται γενικά με το δικό τους τρόπο την αλυτρωτική εκ μέρους των Ελλήνων χρήση του όρου «Βορειοηπειρώτης», σύμφωνα με την οποία ο όρος προσλαμβάνει εθνοτικό περιεχόμενο και σημαίνει Έλληνας. Έτσι καθίσταται κοινή πρακτική ανάμεσα στους Αλβανούς της περιοχής την οποία οι Έλληνες θεωρούν «Βόρεια Ήπειρος» να δηλώνουν γενικά «Βορειοηπειρώτες», αφήνοντας στους Έλληνες να εννοήσουν ότι είναι ομοεθνείς τους. Σκέφτομαι το ζήτημα της πολιτικοποίησης της γεωγραφίας, της ρευστότητας και διαπραγμάτευσης των ορίων σε ό,τι αφορά τις εθνικές και εθνοτικές ταυτότητες, θέματα που με έχουν απασχολήσει στο παρελθόν¹ και που φαίνεται ότι θα έχουν και στο εξής κυρίαρχη θέση στις αναζητήσεις και τους προβληματισμούς μου.

¹ Βλ. τις εργασίες μου: «“Βόρειος Ήπειρος”: Ο χώρος και οι άνθρωποι», *Απειρος*, 3, 2003, σελ. 49-60 και «Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα: Ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα», *Εθνολογία* 10, 2002-2003, σελ. 161-173.



Εικ. 6. Η Νεμέρτσικα που ενώνει αλλά και χωρίζει τις δύο χώρες

Η συζήτηση με έναν άνθρωπο σαν το Βαγγέλη δεν τελειώνει ποτέ. Είμαστε όμως περαστικοί. Έχουμε κατά νου να έρθουμε ειδικά εδώ και να επισκεφτούμε τα γύρω χωριά. Ο Βαγγέλης μας υπόσχεται ότι μπορεί να μας συνοδεύσει, εάν το επιθυμούμε. Τον χαιρετούμε και συνεχίζουμε το δρόμο μας για την Πρεμετή.

Ο δρόμος είναι χαραγμένος παράλληλα προς τον ποταμό Αώο και περνά μέσα ή δίπλα από αρκετά χωριά. Απέναντι από το ποτάμι δεσπόζει η Νεμέρτσικα με τις απόκρημνες πλαγιές και τις ψηλές κορφές της. Στους πρόποδες της είναι χτισμένα αρκετά χωριά, που συνδέονται με τον κύριο δρόμο μέσω ξύλινων γεφυριών. Το τοπίο φαίνεται από μακριά σαν πίνακας ζωγραφικής. Πάνω του αποτυπωμένες οι δραστηριότητες του ανθρώπου. Κάτω από τους οικισμούς και δίπλα στο ποτάμι τα χωράφια που ποτίζονται από τα νερά του, ενώ πάνω εκτείνονται εκτάσεις με δέντρα και στη συνέχεια τα ορεινά βοσκοτόπια, που φτάνουν μέχρι τις κορφές του βουνού.

Μπορεί κανείς να διακρίνει τις δομές του αγροτικού χώρου σε σχέση με τις αρχές οργάνωσης των σχέσεων παραγωγής από

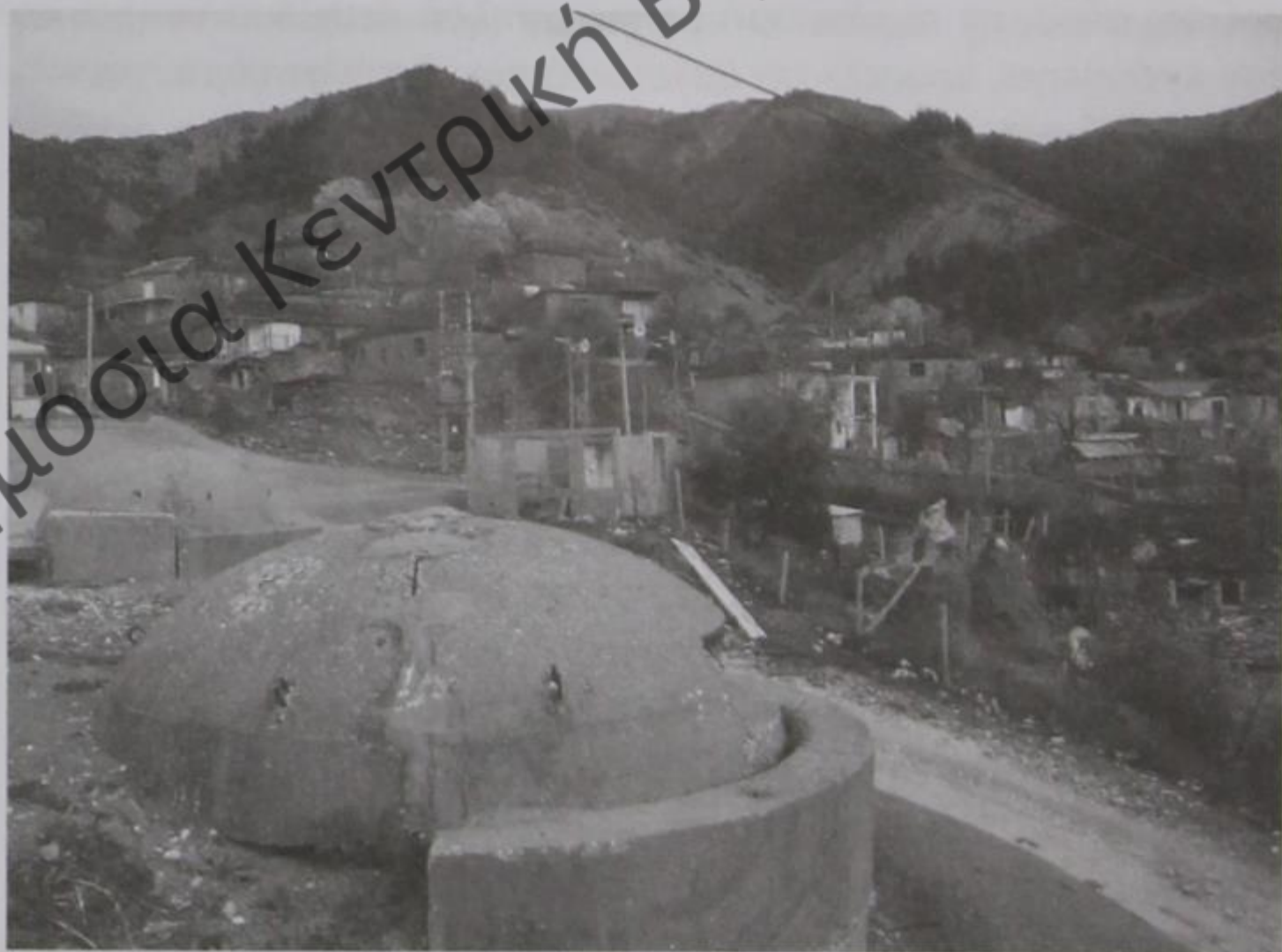
το προηγούμενο καθεστώς (τετραγωνισμένα τεμάχια αγρών, αρδευτικά έργα κ.λπ.) αλλά και την εγκατάλειψη που χαρακτηρίζει το χώρο από τη χρονιά της κατάρρευσης του καθεστώτος. Μόλις τώρα αρχίζουν να φαίνονται σημάδια μιας ανάκαμψης με την καλλιέργεια ορισμένων χωραφιών, την περιποίηση των κήπων και κάποιων μικρών αμπελώνων όπου φυτεύονται νέα κλήματα. Κάτι παρόμοιο μπορεί να διακρίνει κανείς και στην ανοικοδόμηση που δειλά δειλά αρχίζει να γίνεται από τους μετανάστες κυρίως, όπου είναι χαρακτηριστική η τάση μετατόπισης προς τον κεντρικό δρόμο αλλά και κατασκευής μεγάλων σπιτιών με έντονες τις επιρροές από την Ελλάδα και εμφανές το στοιχείο της επίδειξης. Σε πολλές περιπτώσεις στους οικισμούς που είναι πάνω ή δίπλα στο δρόμο οι νεόδμητες οικοδομές παρουσιάζουν τη γνώριμη σε μας μορφή με την κατοικία πάνω και τον ισόγειο χώρο για κατάστημα. Αυτό δηλώνει τόσο τη διάθεση για επένδυση των τόπων που δείχνουν κάποιοι μετανάστες όσο και την προσοπτική που βλέπουν να επιστρέψουν εκεί στο μέλλον. Κάποια από αυτά λειτουργούν ήδη ως καφενεία και ταβέρνες, αξιοποιώντας την κινητικότητα που έχει αναπτυχθεί στην περιοχή τα τελευταία χρόνια μετά τη λειτουργία του τελωνείου της Μέρτζιανης.

PRËMETI MULTICULTUROR 2005. ΧΙΜΑΡΙΩΤΕΣ, ΔΡΟΠΟΛΙΤΕΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΙ

Προορισμός μας είναι κατ' αρχάς ο ξενώνας κοντά στο χωριό Μπένια (Bëhja), οχτώ χιλιόμετρα πριν την Πρεμετή και δύο από τον κεντρικό δρόμο δεξιά. Ο ξενώνας είναι σχετικά νέος, λειτούργησε για πρώτη φορά το καλοκαίρι του 2004, ενώ προηγουμένως λειτουργούσε ως ταβέρνα. Η όμορφη θέση του μέσα σε μια συστάδα πλατανιών και στην άκρη ενός ρέματος με καθαρά νερά και φρέσκο αέρα, σε συνδυασμό με τις υψηλού επιπέδου υπηρεσίες που προσφέρει, προσελκύει αρκετό κόσμο, για ένα γεύμα, για κάποια εκδήλωση (γάμος, βαφτίσια κ.λπ.) ή ακόμα και για ολιγοήμερη διαμονή κατοίκων των Τιράνων που έρχονται για ανάπαυση. Τακτικοί πελάτες είναι επίσης κυνηγοί από την Ελλάδα και την Ιταλία, ιδιαίτερα τη χειμερινή περίοδο, καθώς και κάποιοι έμποροι διαφόρων εθνοκοτήτων (έχω συναντήσει π.χ. Τούρκους και Βούλγαρους) που επισκέπτονται την Πρεμετή επαγγελματικά. Ακόμα, κατά τους ζεστούς μήνες του καλοκαιριού από εδώ περνά πολύς κόσμος όλων των ηλικιών για να πάει στις ιαματικές πηγές στο ρέμα Λαγκαρίτσα κοντά στο χωριό Μπένια. Στο γυρισμό κάνουν συνήθως στάση στην ταβέρνα για να δροσιστούν. Ο δρόμος μετά τη διασταύρωση είναι χαραγμένος πάνω στο παλιό καλντερίμι, που συνδέει την Πρεμετή με την περιοχή της Κολόνιας και τις πόλεις της Ερσέκας και της Κορυτσάς. Ο δρόμος αυτός δεν χρησιμοποιείται πια τόσο πολύ από τα αυτοκίνητα, είναι αρκετά χρήσιμος ωστόσο για όσους μετακινούνται ακόμα με τα ζώα. Είδαμε κάποιες φορές εκτός από τους κατοίκους των γύρω χωριών



Εικ. 7. Η πλατεία της Πρεμετής



Εικ. 8. Χωριό της Πρεμετής

να διαβαίνουν με ζώα έμποροι που κατευθύνονταν στην Κορυτσά και το αντίστροφο, κυρίως τσιγγάνοι που κάνουν εμπόριο ζώων (τζαμπάζηδες). Στον ξενώνα συναντάμε αγαπητούς συναδέλφους Αλβανούς, γνώριμους από επιστημονικά συνέδρια και άλλες εκδηλώσεις. Είναι εκεί ο εθνομουσικολόγος και συνθέτης Vasil Tole, οποίος έγινε πρόσφατα γνωστός στην Ελλάδα από το βραβείο που έλαβε για την όπερά του *Ευμενίδες* στο πλαίσιο διαγωνισμού της Πολιτιστικής Ολυμπιάδας, ο μαέστρος και λέκτωρ τώρα πια στο Πανεπιστήμιο του Leeds της Αγγλίας Eno Κοζο, ο φιλόλογος Niko Mihali, πρόεδρος του τοπικού παραρτήματος της οργάνωσης CIOFF, ο Αμερικανός ερευνητής των βαλκανικών μουσικών παραδόσεων Ian Price και ο χορογράφος Αλβανός από το Κόσοβο Dilaver Kryeziu. Έχουν έλθει για το επικείμενο φεστιβάλ «Përmeti Multiculturor 2005. Etni dhe Minoritete» (Πολυπολιτισμική Πρεμετή 2005. Εθνοτικές ομάδες και μειονότητες), που οργανώνει για τρίτη φορά το αλβανικό τμήμα της CIOFF με τη συνεργασία του Συμβουλίου Αλβανικής Μουσικής των Τιράνων, του Δήμου Πρεμετής και του Καλλιτεχνικού-Πολιτιστικού Συλλόγου «Elena Gjika-Dora D'istria» της Πρεμετής και την υποστήριξη του Υπουργείου Πολιτισμού, του Ιδρύματος Soros και του Περιφερειακού Συμβουλίου του Αργυροκάστρου. Το Φεστιβάλ ξεκίνησε στις 21 και θα διαρκέσει μέχρι τις 25 Ιουνίου· περιλαμβάνει εκτός από τις μουσικοχορευτικές εκδηλώσεις παρουσιάσεις βιβλίων, μουσικών εκδόσεων, εθνογραφικές εκθέσεις, επισκέψεις μνημείων και ένα συμπόσιο στο μοναστήρι της Ελεούσας (Leusa) με θέμα: «Πολιτισμική πολυμορφία και ενότητα» (*Diversitetin kulturor dhe integritimin*).

Δειπνήσαμε όλοι μαζί, κουβεντιάσαμε αρκετά μέσα σε έναν έκδηλο ενθουσιασμό για την εκ νέου συνάντησή μας. Από αυτή τη συνεύρεση συγκράτησα τη ζεστασιά στην επικοινωνία με τους τρεις παλιούς φίλους, τον Eno, τον Vasil και το Niko και την ενδιαφέρουσα συζήτηση με τον Dilaver τον Κοσοβάρο. Μου έκανε ιδιαίτερη εντύπωση η «δωρικότητα» των τρόπων του, το αυστηρό βλέμμα και η απόλυτη καχυποψία του. Δεν θα ξεχάσω ποτέ η φράση του «εμείς μιλάμε με όλους αλλά δεν εμπιστευόμαστε κανέναν». Εγκατέλειψα νωρίς την προσπάθειά μου να φτιάξω και



Εικ. 9. Μουσική κουμπανιά στην Πρεμετή

μαζί του μια σχέση όπως με τους υπόλοιπους Αλβανούς... Μας πήρε αργά το απόγευμα στο τραπέζι κάτω από τη δροσερή σκιά του πλάτανου. Ύστερα πήγαμε όλοι για λίγη ξεκούραση, δίνοντας ραντεβού για το βράδυ στην πλατεία της Πρεμετής, όπου θα συνεχιζόταν η παρουσίαση μουσικών και χορευτικών ομίλων, που είχε ξεκινήσει τις προηγούμενες μέρες.

Το βράδυ στην πλατεία της Πρεμετής το φεστιβάλ όπως το ξέρω από τις προηγούμενες χρονιές. Κόσμος αρκετός, γιορτινή ατμόσφαιρα, κάτι σαν πανηγύρι. Παρατηρώ, ωστόσο, ότι σε σύγκριση με τις προηγούμενες διοργανώσεις το πρόγραμμα είναι μάλλον πιο φτωχό και ο κόσμος λιγότερο ενθουσιώδης. Σκέφτομαι μήπως ο κόσμος κουράστηκε, καθώς το φεστιβάλ διαρκεί πολλές μέρες. Όπως και να 'ναι, το σκηνικό είναι το ίδιο, μπροστά στον άγνωστο στρατιώτη. Το πρόγραμμα περιλαμβάνει την παρουσίαση δύο μόνο ομίλων, από το Κόσοβο και τη Χιμάρα. Σκέφτομαι αν είναι τυχαίος ο συνδυασμός. Δύο όμιλοι από τα άκρα της αλβανικής εθνικής επικράτειας. Ο ένας από το βορρά και έξω από τα

σύνορα του αλβανικού κράτους και ο άλλος από το νότο μέσα στα όριά του αλλά από μια περιοχή αμφισβητούμενη...

Το περιεχόμενο του προγράμματος και ό,τι ακολούθησε με κάνουν να πιστέψω πως τίποτα δεν είναι τυχαίο. Όσο διαρκεί η παράσταση των Κοσοβάρων παρατηρώ τις αντιδράσεις του κοινού και ακούω τα σχόλια των φίλων μου. Επιβεβαιώνω τη διαπίστωση που έχω κάνει όλα αυτά τα χρόνια για μια αμφιθυμική στάση των Αλβανών απέναντι στους Κοσοβάρους ομοεθνείς τους. Από τη μια τους έχουν ηρωοποιήσει ως ομάδα-σύμβολο του αλβανικού εθνικού αγώνα, από την άλλη ακούει κανείς τα χειρότερα σχόλια σε ανεπίσημο επίπεδο για το χαρακτήρα των ανθρώπων που ανήκουν σ' αυτή την ομάδα. Ένας γνωστός μου Αλβανός από το Αργυρόκαστρο, με τον οποίο παρακολουθούμε μαζί την παράσταση, μου λέει, συμπληρώνοντας τα αρνητικά του σχόλια για τους Κοσοβάρους, ότι ο δικός τους όμιλος ποτέ δεν πήγε να χορέψει στο Κόσοβο, «γιατί δεν τους χωνεύουμε καθόλου». Το πρόγραμμα των Κοσοβάρων περιλαμβάνει τυπικούς χορούς του αλβανικού βορρά στην αρχή, ενώ στη συνέχεια παρουσιάζονται πιο ανατολίτικοι χοροί και κάποιοι που θυμίζουν έντονα χορούς της ευρύτερης περιοχής της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Είναι αλήθεια ότι το κοινό δεν επευφημεί και τόσο τους χορευτές. Τα χειροκροτήματα είναι πολύ χαλαρά. Κι αυτό μου κάνει ιδιαίτερη εντύπωση, καθώς το συγκρίνω και με την εντελώς διαφορετική υποδοχή που τυχαίνουν οι Χιμαριώτες που ακολουθούν.

Οι Χιμαριώτες τραγουδούν μόνο αλβανικά, προς μεγάλη μου έκπληξη. Η έκπληξη είναι ακόμα μεγαλύτερη, όταν διαπιστώνω ότι πρόκειται για πολυφωνικό όμιλο που έχω ιδεί πολλές φορές στην Ελλάδα να τραγουδά αποκλειστικά στην ελληνική γλώσσα. Είναι άνδρες και γυναίκες που τους γνωρίζω από ανάλογες διοργανώσεις στην Ελλάδα και ξέρω ότι αρκετοί από αυτούς έχουν ζήσει ή ζουν ακόμα στην Ελλάδα, όπου φυσικά θεωρούνται Έλληνες, τμήμα του ελληνισμού της Αλβανίας και μάλιστα το πλέον ηρωικό και μαρτυρικό, που παραλληλίζεται χαρακτηριστικά με τους Σουλιώτες. Συνειδητοποιώ ότι τα τρία τελευταία τραγούδια που παρουσιάζουν είναι πολύ γνωστά τραγούδια από το «ελληνικό» τους ρεπερτόριο, που εδώ απλώς τα τραγουδούν



Εικ. 10. Γγαντοαφίσσα στη Χιμαρά

στην αλβανική. Η αρχική μου έκπληξη δίνει τη θέση της στον επιστημονικό μου προβληματισμό γύρω από τη ρευστότητα και τη διαχείριση των ταυτοτήτων. Σκέφτομαι ότι μάλλον οι οργανωτές τους ζήτησαν να τραγουδήσουν στα αλβανικά. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι ίδιοι δέχονται να παρουσιαστούν σαν Αλβανοί; Αν είναι έτσι, στην Ελλάδα πώς παρουσιάζονται σαν Έλληνες; Γνωρίζω τα ζητήματα ταυτότητας που έτσι κι αλλιώς αντιμετωπίζουν αυτοί οι άνθρωποι, καθώς προέρχονται από μια αμφισβητούμενη εθνολογικά ζώνη και δεν συμπεριλήφθηκαν στις περιοχές που αναγνωρίστηκαν ως ζώνες της ελληνικής μειονότητας. Γνωρίζω πολλούς Χιμαριώτες που ήρθαν στην Ελλάδα μετά το 1990, οι οποίοι αυτοπροσδιορίζονται ως Έλληνες, ίσως αυτό να συμβαίνει με τη συντριπτική τους πλειοψηφία. Ο ολυμπιονίκης Πύρρος Δήμας είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα Χιμαριώτη, «Βορειοηπειρώτη» κατά την τρέχουσα ελληνική αντίληψη, που έχει ηρωοποιηθεί στην Ελλάδα λόγω των επιδόσεών του στον αθλητισμό, ενώ στην Αλβανία θεωρείται λίγο πολύ προδότης. Αντίθετα, θυμάμαι περιπτώσεις Χιμαριωτών που είχαν εμπλακεί σε κάποια εγκληματική ενέργεια και ο ελληνικός Τύπος τους πα-

ρουσίασε σαν Αλβανούς, γράφοντας μάλιστα τα ονόματά τους στα αλβανικά...

Χιμαριώτες: Έλληνες ή Αλβανοί;

Είναι σίγουρο πως θα συζητήσουμε το θέμα με τους Αλβανούς συναδέλφους, γι' αυτό προσπαθώ να ανακαλέσω στη μνήμη μου όλες τις γνώσεις μου γύρω από το θέμα της Χιμάρας: Ο «λόφος της θάλασσας» (bregu i detit) με τα επτά χωριά του, γνωστά με το όνομα του πιο μεγάλου, της Χιμάρας, είναι η ίδια η απότομη και δυσπρόσιτη οροσειρά των Κεραυνίων, που παρεμβάλλεται στην παραλιακή ζώνη που αρχίζει στους Αγίους Σαράντα και τελειώνει στον κόλπο της Αυλώνας. Πάνω στις πλαγιές και τις μικρές κοιλάδες αυτών των βουνών βρίσκονται σκαρφαλωμένα τα χωριά Χιμάρα, Κηπαρό, Κούδεσι, Βούνο, Δρυμάδες, Παλάσσα και Πήλιουρι, που με τους αγώνες τους εναγτίον των οθωμανών κατακτητών και των τοπικών πασάδων έγιναν σύμβολα ηρωισμού στις συνειδήσεις όλων των ορθοδόξων και κυρίως των Ελλήνων, κατακτώντας μια θέση ανάλογη με εκείνη των Σουλιωτών, με τους οποίους έχουν πολλά κοινά στοιχεία ως προς την κοινωνική τους συγκρότηση και τον τρόπο ζωής.

Είναι χαρακτηριστικό ότι, παρά τον μη αμιγώς ελληνόφωνο πληθυσμό της, η περιοχή της Χιμάρας προκάλεσε στο παρελθόν μεγάλη εντύπωση σε ξένους επισκέπτες για το ελληνικό της φρόνημα. Ο Γάλλος δημοσιογράφος René Puaux στο οδοιπορικό του 1913 με τίτλο *La malheureuse Epire* γράφει:

Σε όλη αυτή την εύφορη βουνοπλαγιά του Ιονίου είναι εγκατεστημένοι οι Έλληνες, αδελφοί των Κερκυραίων, κοντινοί γείτονές τους. Ο δεσμός τους είναι τόσο τέλειος ώστε και οι ίδιοι οι Τούρκοι αναγκάστηκαν να τον αποδεχτούν. Διατήρησαν βέβαια για τους τύπους τουρκικές αρχές σ' αυτά τα χωριά, τα οποία ήταν ολότελα ελληνικά εδώ και αιώνες, ελληνικά ως προς τον πολιτισμό και τα αισθήματα... Το δικαίωμα της ένωσης της Χιμάρας με την Ελλάδα, τεκμηριώνουν οι παραδόσεις της, ο πατριωτισμός της, καθώς και η γεωγραφική και οικονομική της θέση. Είναι το τελευταίο επικόσμημα στο κοντάρι της γαλανόλευκης σημαίας σε αυτή τη μεριά της Ηπείρου· και



Εικ. 11. Χιμάρα



Εικ. 12. Παραλία στη Χιμάρα

είναι τόσο καλά μπηγμένο που καμιά θύελλα δεν θα μπορέσει να το αποσπάσει. Όλο το ύφασμα να σχιστεί, αυτό θα μείνει στη θέση του!¹

Είναι επίσης χαρακτηριστικό το γεγονός ότι τα αλβανόφωνα χωριά της Χιμάρας διατήρησαν τα ελληνικά τους σχολεία μέχρι το 1920 και ότι στο πλαίσιο του αγώνα της ελληνικής μειονότητας για τα ελληνικά σχολεία (1934-36) τα ίδια αυτά χωριά ζήτησαν ελληνικά σχολεία, αλλά η τότε αλβανική κυβέρνηση (Ζώγου) απέρριψε το αίτημά τους.²

Οι τελευταίες απογραφές που έγιναν στην περιοχή παρουσιάζουν τον ελληνόφωνο πληθυσμό να υπερέχει αριθμητικά, δίχως όμως να είναι συνεχής και συμπαγής. Τα αμιγώς ελληνόφωνα χωριά εκτός από τη Χιμάρα είναι το Άνω Κηπαρό (Qerago Siperqe), οι Δρυμάδες (Dhërmi) και η Παλιάσα (Palasë). Τα υπόλοιπα κατοικούνται από αλβανόφωνους ορθόδοξους χριστιανούς.³

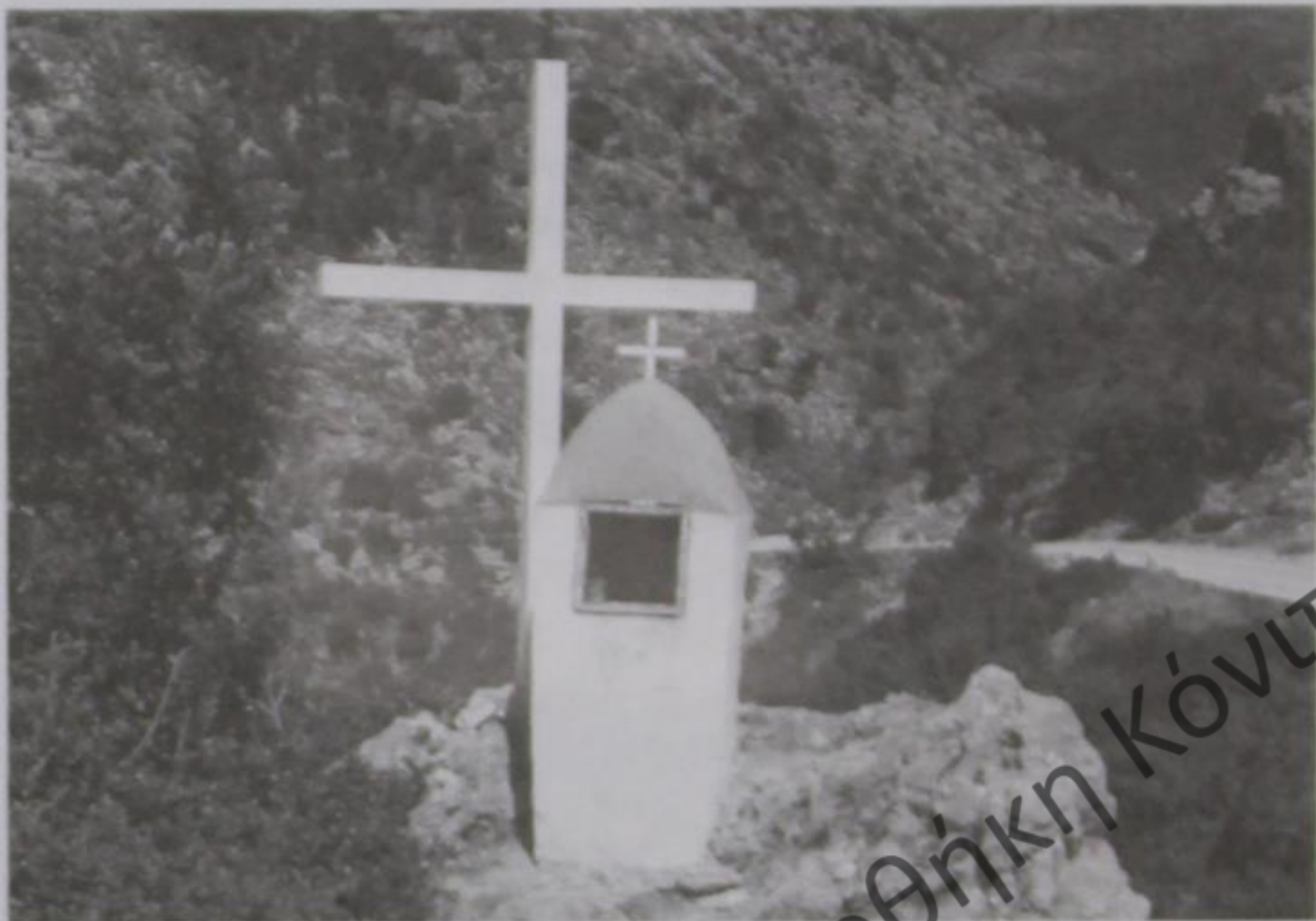
Ιστορικά τα χωριά αυτά αποτέλεσαν μια ενότητα, που, χάρη στα προνόμια που απέσπασαν από τους οθωμανούς κατακτητές, ανέπτυξαν ένα ιδιότυπο καθεστώς αυτοδιοίκησης, στηριγμένο σε μεγάλο βαθμό στο ιδιαίτερο σύστημα κοινωνικής τους συγκρότησης με βάση τις «φάρες», πατροπλευρικές συγγενειακές συσσωματώσεις, ανάλογες με εκείνες των Σουλιωτών. Αυτό δεν σήμαινε σε καμιά περίπτωση εντελώς ασφαλή και ειρηνικό βίο για τους Χιμαριώτες. Αντίθετα, η ιστορική τους πορεία σηματοδεύτηκε από συγκρούσεις με όσους κατά καιρούς επιβουλεύτηκαν την αυτονομία τους. Δύο σημαντικές πλευρές της πολυτάραχης ιστορίας τους έχουν να κάνουν με την αναγκαστική φυγή μέρους του πληθυσμού, με τελικό αποτέλεσμα την εγκατάσταση επήλυδων, αλλά και με τους εξισλαμισμούς.

Έτσι διαμορφώνεται ιστορικά ένας μεικτός εθνολογικά πληθυσμός, που όμως διατηρεί σε μεγάλο βαθμό τη συνοχή του με

¹ Βλ. την ελληνική έκδοση: René Puaux, *Δυστοχισμένη Βόρειος Ήπειρος*, Τροχαλία, Αθήνα, χ.χ., σελ. 86-87.

² Βλ. Κ. Ν. Δέδες, *Δρυμάδες Χειμάρας*, Σείριος, Αθήνα, 1978, σελ. 252.

³ Βλ. Α. Καλλιβρετάκης, «Η ελληνική κοινότητα της Αλβανίας από τη σκοπιά της ιστορικής γεωγραφίας και δημογραφίας», στο: Θ. Βερέμης, Θ. Κουλουμπής, Η. Νικολακόπουλος (επιμ.), *Ο ελληνισμός της Αλβανίας*, Ι. Σιδέρης-Πανεπιστήμιο Αθηνών-ΕΛΙΑΜΕΠ, Αθήνα., 1995, σελ. 25-58.



Εικ. 13. Χιμάρα. Τα νέα σύμβολα



Εικ. 14. Παλιά και νέα πολυκατοικία στη Χιμάρα

άξονα μια ιδιάζουσα εθνο-τοπική συνείδηση, η οποία συγκλίνει προς την ελληνική εθνική ταυτότητα κατά την τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας και πριν την ίδρυση του αλβανικού κράτους. Μπορεί κανείς να κάνει λόγο για έναν ιδιαίτερο πολιτισμικό συγκρητισμό, που αποτυπώνεται σε πολλές εκδοχές της συλλογικής έκφρασης, όπως είναι ο εθιμικός βίος, τα δημοτικά τραγούδια κ.λπ. Για παράδειγμα, ξενίζει το γεγονός ότι οι ελληνόφωνοι τραγουδούν και αλβανικά, ενώ μοιρολογούν στην αλβανική γλώσσα.⁴ Στο σύνθετο αυτό ζήτημα της εθνοτικής ταυτότητας των Χιμαριωτών θα έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε σε συζητήσεις για το θέμα των ταυτοτήτων γενικά, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας των χριστιανικών πληθυσμών ανεξάρτητα από τη γλώσσα. Πάντως, προς το παρόν επιβεβαιώνω μέσα μου την άποψη ότι δεν είναι θεμιτό να προβάλλουμε ξεκάθαρες εθνικές κατηγορίες και ταυτότητες του σήμερα στο παρελθόν και να αντιμετωπίζουμε ομάδες με υβριδικά χαρακτηριστικά με όρους εθνικής καθαρότητας και ομοιογένειας. Το εργαλείο της εθνικής ταυτότητας όπως έχει διαμορφωθεί στο πλαίσιο του νεότερου εθνικού φαινομένου φαίνεται να μην είναι και τόσο δόκιμο για την προσέγγιση και την κατανόηση καταστάσεων με διαφορετικά χαρακτηριστικά. Το ίδιο ισχύει και για την έννοια της «παράδοσης». Μπορούμε να συνεχίσουμε να μιλάμε γι' αυτή σαν να είναι μια κατάσταση πέρα από την ιστορία ή μήπως πρέπει να την ιστορικοποιήσουμε ως έννοια και να εξετάσουμε πιο σοβαρά την έννοια της «επινόησης της παράδοσης»;⁵

Προσπαθώ να θυμηθώ και την άποψη Αλβανών επιστημόνων πάνω στο θέμα. Αν θυμάμαι καλά ένα άρθρο σε σχετική ιστοσελίδα στο διαδίκτυο, σε ό,τι αφορά τη Χιμάρα και τους Δρυμάδες, υποστηρίζεται η άποψη περί εξελληνισμού τους. Παραπέμπω τώρα στα ακριβή γραφόμενα (μετάφραση δική μου):

Σε ό,τι αφορά την έτσι αποκαλούμενη «ελληνικότητα» της Χιμάρας –μιας

⁴ Βλ. Κ. Ν. Δέδες, *ό.π.*, σελ. 250-4.

⁵ Βλ. ενδεικτικά το πρωτοποριακό άρθρο-εισαγωγή με τίτλο «επινοώντας παραδόσεις» στο βιβλίο των Ε. Hobsbawm και Τ. Ranger (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004, σελ. 9-24.

μικρής δίγλωσσης κοινότητας στην αλβανική ακτή του Ιονίου— υπάρχουν ισχυρές ιστορικές αποδείξεις ότι οι Χιμαριώτες δεν είναι τίποτα περισσότερο από μισο-εξελληνισμένους Αλβανούς...

Και σε άλλο σημείο:

Από τις δύο γλώσσες και πολιτισμούς, η ελληνική φαίνεται να απολαμβάνει σήμερα ένα αδιαμφισβήτητο γόητρο: οι άνθρωποι αυτοί βιώνουν την «αλβανικότητά» τους σαν ένα είδος κακής μοίρας, και την «ελληνικότητά» τους σαν ένα σχεδόν ιερό πρόγραμμα («project»). Ερωτώμενοι θα ομολογούσαν ότι είναι Έλληνες, επειδή αισθάνονται Έλληνες, και είναι δύσκολο να αρνηθεί κανείς ένα τέτοιο επιχείρημα (αν αυτό είναι επιχείρημα)... Ο εξελληνισμός της Χιμάρας δεν παρουσιάζει ένα καθαρό ξεκίνημα μέσα στο χρόνο. Φυσικά, για να μιλάμε για εξελληνισμό σημαίνει ότι εννοούμε ότι η περιοχή ήταν, τουλάχιστον στο μακρινό παρελθόν, όχι ελληνική αλλά αλβανική, και αυτό είναι ακριβές που αρνούνται όσοι υποστηρίζουν την ελληνικότητα της Χιμάρας. Η άποψή μου είναι, πάντως, ότι αυτό που ως γλώσσα, πολιτισμός και τριτοτητα είναι ελληνικό σήμερα στην περιοχή έχει πρόσφατα επηρεαστεί από την Ελλάδα, από ανθρώπους που προσπάθησαν να αποκτήσουν μια εντελώς ξεχωριστή και διακριτή δική τους ταυτότητα. Οι προσπάθειές τους να διατηρήσουν αυτή την υποτιθέμενη ελληνικότητα, ακόμα και κάτω από την πιο σκληρή πολιτισμική και γλωσσική καταπίεση του κομμουνιστικού καθεστώτος δεν μπορεί να περάσει, ωστόσο, σαν απόδειξη αυτού που υποστηρίζουν οι ιδεολόγοι της ελληνικότητας... Πέρα από τη διαλεκτολογία, τα λαογραφικά δεδομένα ωφελούν επίσης για αρκετά καθαρές εθνοτικές αλβανικές ρίζες στην περιοχή: Δημοτικά τραγούδια και τελετουργικές τραγουδιστικές παραδόσεις (συνυφασμένες με το γάμο, το θάνατο και τις σχετικές τελετουργίες κ.λπ.) είναι καθαρά και τυπικά αλβανικά: εκτός από το κείμενο, τα μουσικά τους χαρακτηριστικά δεν αφήνουν καθόλου περιθώρια αμφισβήτησης: η θεατρική πολυφωνία (με διαφορετικούς ρόλους για διαφορετικούς τραγουδιστές μέσα στην ομάδα), η απουσία μουσικών οργάνων, η χρήση των πεντατονικών κλιμάκων κ.λπ. Μουσικά, η Χιμάρα, πηγαίνει μαζί με την υπόλοιπη Λιαμπουριά, και είναι πολύ δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι Έλληνες «αυτόχθονες» ξέχασαν τα δικά τους τραγούδια και τις παραδόσεις, εγκατέλειψαν τα μουσικά τους όργανα, και υιοθέτησαν έναν πολιτισμό που ανέκαθεν περιφρονούσαν...⁶

⁶ Βλ. Ardian Vehbiou, «"Northern Epirus" between propaganda and myth» <http://home1.gte.net/vze7b2yg/id239html>, σελ. 4 και «On ethnic legacy in Himara», <http://members.aol.com/Plaku/himaara.htm>, σελ. 1-2, (20-9-2008).

Σκέφτομαι όλα αυτά, καθώς σε λίγο θα πιάσουμε την κουβέντα με τον Επο Κοζο. Πράγματι, ο Επο σπεύδει, αμέσως μετά το τέλος της παράστασης, να μου εκφράσει τον ενθουσιασμό του για τη παρουσία των Χιμαριωτών. Σχολιάζει το πόσο «παραδοσιακοί» και «αυθεντικοί» ήταν στην εκτέλεση των τραγουδιών. Για μια ακόμα φορά διαφωνούμε. Του εκφράζω τις επιφυλάξεις μου, λέγοντας ότι πρώτον, πρέπει να αναστοχαστούμε πάνω στις έννοιες της «παράδοσης» και της «αυθεντικότητας» και, δεύτερον, ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τις παρεμβάσεις που έκανε το προηγούμενο καθεστώς μέσω των πολιτιστικών κέντρων αλλά και της ίδιας της επιστήμης της Λαογραφίας, όπως αυτή ασκούνταν στο πλαίσιο της στράτευσής της και με άξονα τη μαρξιστική-λενινιστική θεωρία, όπως την εννοούσε ο Ενβέρ Χότζα. Σχολιάζω επίσης το γεγονός ότι τραγούδησαν μόνο στα αλβανικά, τονίζοντας ότι δεν πρέπει να εντάξει το σχόλιό μου αυτό στην πίστη του ότι οι Έλληνες «θέλουν να τα βλέπουν όλα ελληνικά», διότι, όπως του είχα τονίσει και σε άλλες περιπτώσεις, αυτό δεν ισχύει ούτε στην περίπτωση μου αλλά ούτε και σε ένα μεγάλο μέρος των Ελλήνων ακαδημαϊκών. Μου κάνει εντύπωση ότι, καθώς φαίνεται, εκείνος θεώρησε εντελώς φυσικό το γεγονός ότι τραγούδησαν μόνο στα αλβανικά. Για ευνόητους λόγους αποφεύγω να επικεντρωθεί η συζήτηση σ' αυτό το θέμα και επιμένω να σχολιάζω το ζήτημα της «αυθεντικότητας». Εξηγώ τις απόψεις μου, λέγοντας σε γενικές γραμμές ότι αυθεντικό είναι ό,τι εκφράζει τις πραγματικές συνθήκες μιας εποχής και ότι διαφωνώ με όσα λέγονται περί «γνησιότητας της παράδοσης» και τα τοιαύτα. Τονίζω ότι όσο παρεμβαίνουμε με ακαδημαϊκά ή άλλα κριτήρια για να «προστατεύσουμε» την «παράδοση» από ό,τι θεωρούμε «αλλοίωση», τόσο αφαιρούμε από την «αυθεντικότητά» της. Ενώ αρχικά φαίνεται να απορεί κάπως με αυτά που ακούει, στη συνέχεια τα σκέφτεται σοβαρά. Ιδιαίτερα όταν του κάνω αναφορές σε σημαντικούς επιστήμονες του αγγλοσαξονικού χώρου φαίνεται να πείθεται περισσότερο.

Σε ό,τι αφορά τη γλώσσα στην οποία τραγούδησαν οι Χιμαριώτες, πρέπει να σημειώσω ότι κατά τη διάρκεια του δείπνου που παρέθεσαν οι οργανωτές σε κεντρική ταβέρνα της Πρεμετής οι ίδιοι τραγούδησαν αρκετά τραγούδια στα ελληνικά. Ήταν μάλιστα

πολύ ενδιαφέρον να ακούει κανείς από τη μια τους νέους χορευτές από το Κόσοβο να τραγουδούν αλβανικά πατριωτικά τραγούδια και από την άλλη τους Χιμαριώτες να τραγουδούν ελληνικά τραγούδια, μεταξύ των οποίων και το τραγούδι του Μάρκου Μπότσαρη...

Με αφορμή όλα αυτά και κυρίως με τα ερεθίσματα που συνεχώς μου δίνει ο Επο με τα σχόλια και τις ερωτήσεις του, ανακαλώ στη μνήμη μου, προκειμένου να τεκμηριώσω αυτά που του λέω, ό,τι σχετικό έχω διαβάσει για τον τρόπο με τον οποίο το προηγούμενο αλβανικό καθεστώς αντιμετώπισε το λαϊκό πολιτισμό και σφράγισε σε μεγάλο βαθμό τις αντιλήψεις και τη λειτουργία των μουσικο-χορευτικών ομίλων. Θυμάμαι τις σχετικές ομιλίες του ίδιου του Ενβέρ Χότζα, όπου δίνει ρητές οδηγίες στους επιστήμονες για το πώς πρέπει να μελετούν αλλά και να παρεμβαίνουν στο λαϊκό πολιτισμό προκειμένου να τον «βελτιώσουν»! Θυμάμαι επίσης την άποψή του περί «προοδευτικών» και «αντιδραστικών» στοιχείων στο λαϊκό πολιτισμό, από τα οποία τα πρώτα πρέπει να αναδειχθούν και να καλλιεργηθούν περαιτέρω και τα δεύτερα να αποβληθούν. Όπως θυμάμαι και τη λογοκρισία που ασκήθηκε στα δημοτικά τραγούδια αλλά και την επινόηση μιας νέας κατηγορίας, που προστέθηκε στις μέχρι τότε γνωστές, εκείνης των τραγουδιών «της σοσιαλιστικής οικοδόμησης».⁷

Πέρα όμως από όλα αυτά, θα μπορούσε κανείς να επιστρατεύσει και επιστημονικές δημοσιεύσεις πανεπιστημιακών και ερευνητών λαογράφων, όπου ο στρατευμένος λόγος είναι διάχυτος και η άποψη περί «ανύψωσης» και «βελτίωσης» του λαϊκού πολιτισμού εμφανής. Τα παραπάνω νομιμοποιούν, όπως είναι φυσικό, παρεμβάσεις με στόχο την προσαρμογή των μορφών του λαϊκού πολιτισμού στα ζητούμενα του μαρξισμού-λενινισμού σε ιδεολογικό επίπεδο και στις αρχές του σοσιαλιστικού ρεαλισμού σε αισθητικό.

Υιοθετώντας ένα εξελικτικό πλαίσιο μελέτης του λαϊκού πολι-

⁷ Βλ. ενδεικτικά Enver Hoxha, «*Elevons a un plus haut niveau les sciences qui etudient l'histoire la langue et notre culture nationale*», *Culture Populaire Albanaise* 1, 1984, σελ. 1-17, Ενβέρ Χότζα, *Δυο φίλοι λαοί*, Τίρανα, 1985 και Βασ. Νίκας, *Δημοτικά τραγούδια της ελληνικής μειονότητας*, Ναϊμ Φράσερι, Τίρανα, 1988.

τισμού, προσαρμοσμένο ωστόσο στα αιτήματα της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης», αντιμετώπισαν το χώρο αυτό ως πεδίο παρέμβασης, με σκοπό τη «φυσική» του εξέλιξη με την εμπέδωση του σοσιαλισμού. Μάλιστα γίνεται λόγος για την εξάπλωση και διάδοση του λαϊκού πολιτισμού, όπως τον εννοούν, σε «μη παραδοσιακά» τμήματα της κοινωνίας. Αυτή η διαδικασία είναι κεντρικά σχεδιασμένη και αποσκοπεί ταυτόχρονα στην παραγωγή ενός «νέου φολκλόρ» που θα υπηρετεί τις ιδεολογικές επιλογές του κόμματος. Ως αποτέλεσμα, συχνά οι λαογράφοι εγκλωβίζονται ανάμεσα σ' αυτή την επιλογή και στο δόγμα της «αυθεντικότητας». Φαίνεται ότι ο δρόμος που ακολουθούν είναι η λογική της μη παραβίασης της «γνησιότητας» στο πλαίσιο της αποδεκτής άποψης περί αναβάθμισης, βελτίωσης κ.ο.κ. με ό,τι αυτό μπορεί να σημαίνει.⁸ Οι παρεμβάσεις π.χ. στους χορούς στο πλαίσιο των φολκλορικών συγκροτημάτων είναι έντονες προς αυτή την κατεύθυνση. Αλλά και στις μουσικολογικές μελέτες η επιμονή σε στοιχεία που αναδεικνύουν τον «προοδευτικό χαρακτήρα της παράδοσης», π.χ. συλλογικότητα και αλληλεγγύη στο πολυφωνικό τραγούδι είναι χαρακτηριστική. Αυτόν τον κεντρικό παρεμβατισμό τον είδαμε να συνεχίζεται ακόμα την επόμενη μέρα των εκδηλώσεων κατά την παρουσίαση κορυφαίου φολκλορικού συγκροτήματος της χώρας, αυτού των Τιράνων σύμφωνα με το πρόγραμμα, τις χορογραφίες έκανε ο γηφιστός μας από επιστημονικά συνέδρια καθηγητής της Λαογραφίας και στέλεχος του Ινστιτούτου Λαογραφίας των Τιράνων Ramadan Bogdani, ο οποίος μάλιστα καθ' όλη τη διάρκεια της παράστασης βρισκόταν πίσω από τη σκηνή δίνοντας οδηγίες στους χορευτές. Μια τέτοιου είδους εφαρμοσμένη Λαογραφία είναι αδιανόητη για τους ακαδημαϊκούς της Ελλάδας.

⁸ Βλ. A. Uci, *Questions of Albanian Folklore*, Tirana, 1984. Επίσης του ίδιου «Η ιδεολογική και πολιτιστική χειραφέτηση του λαού – μεγαλειώδες έργο του κόμματος και του συντρόφου Ενβέρ Χότζα», στο Ραμίζ Αλία (επιμ.), *Ενβέρ Χότζα, Σημαία του αγώνα για λευτεριά και σοσιαλισμό*, Πλανήτης, Αθήνα, 1985. Βλ. ακόμα Armanda Hysa, «The religious identity of Albanians and the European integration», στο Elena Marushiakova (ed.), *Dynamics of national identity and transnational identities in the process of European integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, σελ. 339-352, σελ. 344-345.

Επιπλέον, δίνεται έμφαση στη χρηστική αξία των μελετών με στόχο την ανάπτυξη ενός «εθνικού λαϊκού χαρακτήρα» σοσιαλιστικού προσανατολισμού στην αλβανική μουσική. Ένας από τους πλέον γνωστούς Αλβανούς μελετητές του πολυφωνικού τραγουδιού, ο Spiro Shituni σε μια εκτεταμένη μελέτη του για το λιάμπικο πολυφωνικό τραγούδι στον αλβανικό νότο ορίζει ως έναν από τους βασικούς στόχους της μελέτης του «την παροχή βοήθειας στους συνθέτες μας στην ατέλειωτη αναζήτηση τρόπων για την εμπάθυνση του εθνικού χαρακτήρα της Αλβανικής μουσικής του σοσιαλιστικού ρεαλισμού».⁹ Επίσης, σε άλλο σημείο της ίδιας μελέτης γράφει για την προσαρμογή της μελέτης και ανάπτυξης του λαϊκού πολιτισμού στο δόγμα του διαλεκτικού υλισμού τα ακόλουθα:

Σύμφωνα με το διαλεκτικό υλισμό και ακολουθώντας το δρόμο της ανάπτυξης του δικού μας φολκλόρ, είναι παραδεκτό ότι ο τρόπος για να πετύχουμε τη νέα ποιότητα του φολκλόρ είναι πάντοτε σταδιακά και χωρίς έκρηξη. Αυτό δεν πετυχαίνεται με τον ίδιο τρόπο είτε μέσα στο φολκλόρ γενικά, ή στον ίδιο κλάδο και στο ίδιο είδος. Διαφορετικοί κλάδοι του φολκλόρ, διαφορετικά είδη, όλα περνούν από διαφορετική εξέλιξη σε ό,τι αφορά την ποιότητα.¹⁰

Αναλογιζόμενος όλα αυτά κατά την ώρα του δείπνου, με αφορμή την εντελώς διαφορετική στάση και παρουσία των μουσικο-χορευτικών ομίλων σ' αυτό το πλαίσιο, ξανασκέφτομαι κάτι που συχνά με απασχολεί: Μήπως οι απλοί άνθρωποι έχουν μια εντελώς πρακτική, πολλές φορές ακόμα και ωφελιμιστική άποψη, απέναντι στα ζητήματα που εμείς οι επιστήμονες ορίζουμε ως ζητήματα ποιότητας; Μήπως ακόμα και η επινόηση των εννοιών των πολλαπλών και των ρευστών ταυτοτήτων συνιστά μια επιβολή δικών μας νοητικών σχημάτων πάνω σε μια πραγματικότητα που δεν μπορεί να προσαρμοστεί σ' όλα αυτά; Αν ναι, πρέπει να επινοηθούν νέες νοητικές κατηγορίες, νέα θεωρητικά εργαλεία και με ποιον τρόπο; Όποια και να είναι αυτά, δεν θα είναι επίσης δικές μας κατασκευές; Καλή είναι η ιδέα της «αποδόμησης», αλλά και

⁹ Spiro Shituni, *Polifonia Labe*, Akademia e Shkencave e RPS te Shqiperise, Instituti i Kulturës Popullore, Tiranë, 1989, σελ. 341.

¹⁰ *ό.π.*, σελ. 352.

ό,τι προκύπτει μετά δεν είναι μια καινούργια κατασκευή; Σκέφτομαι ότι δεν είναι μόνον οι πολιτικές εξουσίες και ο εκάστοτε ηγεμονικός λόγος που επιβάλλουν τρόπους και σχέσεις, που υπαγορεύουν κατηγορίες και ταξινομήσεις μέσω των οποίων ασκούν και αναπαράγουν την εξουσία τους, αλλά και οι ίδιες οι επιστήμες συγκροτούν το δικό τους εξουσιαστικό πεδίο, που μπορεί να είναι ταυτόσημο, παράλληλο ή αντίθετο με τα άλλα πεδία, αλλά δεν παύει να παράγει εξουσιαστικό λόγο.

Οι Χιμαριώτες που τραγουδούν με το ίδιο πάθος ελληνόφωνα και αλβανόφωνα τραγούδια, που δεν έχουν πρόβλημα στην Ελλάδα να είναι «Έλληνες» και στην Αλβανία «Αλβανοί» και να δηλώνουν τη μια ή την άλλη ταυτότητα ανάλογα με το εκάστοτε πλαίσιο, όταν είναι απαραίτητο να κάνουν κάτι τέτοιο, πρέπει να αντιμετωπίζονται ως «εθνοτικοί χαμαιλέοντες» ή ως καιροσκόποι που ανάλογα με το συμφέρον τους κάθε φορά παρουσιάζονται με τη μια ή την άλλη εθνική ταυτότητα. Μήπως πρέπει από τη μια να κατανοήσουμε καλύτερα την ιστορική συγκρότησή τους σε συλλογική κατηγορία και από την άλλη να ερευνήσουμε σε μεγαλύτερο βάθος τους μηχανισμούς της εξουσίας μέσω των οποίων παράγονται και αναπαράγονται ομοιότητες και διαφορές, «ταυτότητες» και «ετερότητες»; Μήπως πρέπει να ιδούμε πιο κριτικά τις συνθήκες κάτω από τις οποίες μια ομάδα ή ένα άτομο καλείται να δηλώσει εθνική ή άλλη «ταυτότητα»; Ξέρουμε ότι όχι πολλά χρόνια πριν στο χώρο της Βαλκανικής η ερώτηση περί εθνικής ταυτότητας για πολύ κόσμο δεν είχε νόημα. Η βασική διάκριση γινόταν στο όνομα της θρησκευτικής ένταξης. Σε πολλές εθνοτικές ομάδες η νεωτερική εθνική ταυτότητα επιβλήθηκε μέσω των ιδεολογικών μηχανισμών των εθνικών κρατών, γι' αυτό και οριακές ή υβριδικές κατηγορίες αντιμετώπισαν σοβαρό πρόβλημα ένταξης σε μια «καθαρή» εθνική κατηγορία από αυτές που νομιμοποιήθηκαν μετά τους βαλκανικούς πολέμους, κάτι που έγινε τελικά με έναν αυθαίρετο τρόπο με τη γνωστή διαδικασία χάραξης των εθνικών συνόρων.¹¹ Επιπτώσεις και απόηχοι αυτών των καταστά-

¹¹ Βλ. σχετικά το βιβλίο του Mark Mazower, *Τα Βαλκάνια*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2002, ιδιαίτερα το κεφάλαιο: «Πριν από το έθνος», σελ. 99-152.

σεων χαρακτηρίζουν ακόμα και σήμερα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό το χώρο. Δεν είναι όμως του παρόντος να ανοίξουμε αυτή τη συζήτηση.

Δροπολίτες: Μουσικοχορευτική παράδοση και εθνική ταυτότητα

Ας συγκρίνουμε λοιπόν την περίπτωση των Χιμαριωτών με την περίπτωση των Δροπολιτών, που είχαν παρουσιαστεί στην αντίστοιχη προηγούμενη διοργάνωση με έναν τρόπο που μου είχε κάνει ιδιαίτερη εντύπωση και που μπορεί να βοηθήσει στην κατανόηση του θέματος της διαχείρισης των συλλογικών ταυτοτήτων, καθώς παρουσιάζει την αντίθετη ακριβώς εικόνα από εκείνη των Χιμαριωτών. Είχα τόσο εντυπωσιαστεί από εκείνη την εμφάνιση που κράτησα λεπτομερείς σημειώσεις. Μαζί δε με το οπτικό υλικό που εξασφάλισα, συνέθεσα ένα μικρό άρθρο, το οποίο αποτέλεσε εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο με θέμα «Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια», που έγινε στις Σέρρες τον Οκτώβριο του 2004.

Παραθέτω ό,τι είπα σε εκείνη την παρουσίαση: Ξεκινώ με τη διατύπωση τριών επιστημολογικών παραδοχών, οι οποίες θα μπορούσαν να εκληφθούν και ως υποθέσεις εργασίας. Πρώτον, η εθνική ταυτότητα συνιστά ιστορική κατηγορία, δηλαδή διαμορφώνεται ιστορικά και γι' αυτό δεν αποτελεί κάποια αιώνια και αναλλοίωτη ουσία, όπως συνήθως διατείνονται οι εθνικιστικές ρητορικές¹². Δεύτερον, το πιο σημαντικό στοιχείο στη συγκρότηση των εθνοτικών και εθνικών ομάδων δεν είναι το περιεχόμενο του πολιτισμού αναφοράς τους αυτό καθεαυτό αλλά τα συμβολικά όρια που τις προσδιορίζουν σε σχέση με κάποιες άλλες ομάδες¹³. Τρίτον, ο ίδιος ο πολιτισμός δεν συνιστά ένα περικλειστο, συνε-

¹² Βλ. ενδεικτικά Anthony D. Smith, *Εθνική ταυτότητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2000 (αγγλική έκδοση 1991), Marcus Banks, *Εθνοτισμός*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2005 (αγγλική έκδοση 1996) και Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and nationalism*, Pluto press, London, 1991.

¹³ Βλ. την κλασική εισαγωγή στο F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*, Universitetsforlaget, Oslo, 1969, σελ. 9-38.

κτικό και ομοιογενές σώμα που προσδιορίζει διαχρονικά μια ομάδα ανθρώπων αλλά περισσότερο μια δυναμική κατηγορία, επίσης ιστορική, που βρίσκεται σε διαρκή ρευστότητα και αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης στη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων και ετεροτήτων¹⁴. Υιοθετώντας αυτή την οπτική γωνία, αντιλαμβανόμαστε πόσο σημαντική είναι η έννοια της πολιτισμικής πρακτικής, όπως την όρισε ο P. Bourdieu¹⁵, ως εργαλείο ανάλυσης, καθώς βοηθά στην υπέρβαση των ανιστορικών ουσιοκρατικών αντιλήψεων περί πολιτισμού και εθνικής ταυτότητας.

Τις τελευταίες δεκαετίες η έννοια του πολιτισμού έχει γίνει το επίκεντρο μιας γενικότερης συζήτησης και ενός επιστημολογικού αναστοχασμού, που σε κάποιες περιπτώσεις οδήγησε ακόμα και σε αμφισβήτηση της ίδιας της αξίας του όρου, με άξονα κριτικής κυρίως την εξουσιαστική διάσταση της χρήσης του εκ μέρους της ηγεμονικής δυτικής σκέψης και με έμφαση στην παγίωση των διαφορών και μιας ιεραρχίας μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών, σαν να επρόκειτο περί φυσικών συστημάτων, γεγονός που παραπέμπει κάπως και στην έννοια της φυλής, όπως αυτή χρησιμοποιήθηκε από τους δυτικούς για την αναπαραγωγή μιας συγκεκριμένης ιεραρχίας μαζί με τη φυσικοποίηση της πολιτισμικής διαφοράς και την επινόηση της ετερότητας με όρους κατωτερότητας. Αυτή η ιδιαίτερα κριτική στάση οδήγησε σε μια γενικότερη αποδόμηση της έννοιας του πολιτισμού και σε μια συνακόλουθη στρατηγική γραφής εναντίον του. Το πιο γνωστό χαρακτηριστικό αυτής της τάσης άρθρο είναι το *Writing against culture* της Abou-Loughod¹⁶.

Οι προηγούμενες σκέψεις θέλω να χρησιμεύσουν ως υπόβαθρο για τη διατύπωση της θεωρητικής αφετηρίας, ότι δηλαδή υιοθετώ μια εναλλακτική προς τη συμβατική καθιερωμένη προσέγγιση στον πολιτισμό, σύμφωνα με την οποία αυτός δεν εκλαμβάνεται

¹⁴ Βλ. ενδεικτικά Adam Kuper, *Culture. The anthropologists' account*, Harvard U.P., Cambridge MA, 1999.

¹⁵ P. Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, Cambridge U.P., Cambridge, 1977.

¹⁶ Lila Abou-Loughod, «Writing against culture», στο R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 137-162.

ως ένα στατικό, περιχαρακωμένο και ομοιογενές corpus που αναπαράγεται αναλλοίωτο δια μέσου των γενεών, αλλά ως μια δυναμική διαδικασία ιστορικά προσδιορισμένη και υποκείμενη σε διαρκή διαπραγμάτευση. Μια τέτοια προσέγγιση δεν βοηθά απλά στην ανάδειξη της ιστορικότητας αλλά και στην κατανόηση των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων παραγωγής και αναπαραγωγής των πολιτισμών. Κι όλα αυτά είναι ιδιαίτερα χρήσιμα για μια ουσιαστική προσέγγιση της διαχείρισης των πολιτισμών στο πλαίσιο ρητών και άρητων πολιτικών που αφορούν τις συλλογικές ταυτότητες. Εννοείται ότι τα ίδια κι ακόμα περισσότερο θα μπορούσε να πει κανείς για την έννοια της παράδοσης, η οποία είναι ακόμα πιο ιδεολογικοποιημένη και πιο στενά συνυφασμένη με την έννοια του έθνους. Άλλωστε και το έθνος και η παράδοση είναι φαινόμενα της νεωτερικότητας και έχουν συνδεθεί με μια συγκεκριμένη μορφή διαχείρισης του παρελθόντος και συγκρότησης του ιστορικού χρόνου ως εθνικού χρόνου με εξεχούσες τις διαστάσεις της συνέχειας και της συνοχής¹⁷. Η παράδοση δεν χρησιμοποιείται απλά ως τεκμήριο συνέχειας αλλά και ως παράγοντας συνοχής και ως τέτοια μπορεί ακόμα και να επινοείται.¹⁸

Η μετατόπιση της έμφασης από την έννοια του πολιτισμού και της παράδοσης ως ενός περιχαρακωμένου, ομοιογενούς, στατικού και αιωνίως αναπαραγόμενου συστήματος στην έννοια της πρακτικής και της διαδικασίας μπορεί επίσης να βοηθήσει στην υπέρβαση της στατικής ταύτισης ενός λαού με έναν πολιτισμό, μιας ταύτισης που σχεδόν φυσικοποιεί αυτή τη σχέση και γι' αυτό «βολεύει» τις εθνικιστικές πρακτικές και ρητορικές. Η προέκταση αυτής της ταύτισης και στην ίδια την ταυτότητα βοήθησε στη διαμόρφωση της άποψης περί ομοιογένειας στο χώρο και το χρόνο σε ό,τι αφορά την κοινωνία και τον πολιτισμό του εθνικού κράτους.¹⁹

¹⁷ Βλ. ενδεικτικά Παντελής Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνικισμός και νεωτερικότητα*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2001.

¹⁸ Για την «επινόηση της παράδοσης» βλ. E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The invention of tradition*, Cambridge U.P., Cambridge, 1983.

¹⁹ Για μια πιο αναλυτική αναφορά στο θέμα βλ. Vassilis Nitsiakos, «National identities and the european unification», *Ethnologia Balkanica*, 8, 2004, σελ. 23-34.

Προσεγγίζοντας τον πολιτισμό, λοιπόν, ως πρακτική και διαδικασία, μπορούμε να πραγματευτούμε καλύτερα τις κοινωνικές σχέσεις παραγωγής και αναπαραγωγής του, καθώς επίσης και το πολιτικό πλαίσιο της διαχείρισής του. Μπορούμε επίσης να κατανοήσουμε πληρέστερα την εσωτερική δυναμική του αλλά και τις εξωτερικές σχέσεις του, που με τη σειρά τους μπορούν να διευκολύνουν την κατανόηση της διαδικασίας συγκρότησης και ανασυγκρότησης των συλλογικών ταυτοτήτων, τη διαμόρφωση, τη διατήρηση ή τον επαναπροσδιορισμό και τη διαπραγμάτευση των ορίων τους.

Η χειραγώγηση των πολιτισμικών στοιχείων μαζί με την επιλεκτική χρήση του παρελθόντος και την επινόηση παραδόσεων είναι κοινοί τόποι στις μελέτες του φαινομένου του εθνικισμού. Η ομοιότητα είναι το ιδεατό αλλά και η διαφορά απασχολεί, καθώς πρέπει να τονίζεται σε ό,τι αφορά τις σχέσεις με τους άλλους αλλά να υποβαθμίζεται στο εσωτερικό. Επίσης, η μνήμη είναι καλή αλλά συχνά η λήθη μπορεί να είναι καλύτερη. Οι κοινωνίες μαθαίνουν να θυμούνται αλλά μαθαίνουν και να ξεχνούν.²⁰

Μιλώντας πιο συγκεκριμένα για την εθνική ταυτότητα, τη συγκρότηση και ανασυγκρότησή της, είναι σημαντικό να έχουμε κατά νου την έννοια του συνόρου. Το σύνορο είναι γεωγραφική κατηγορία αλλά όταν μιλάμε για ταυτότητες η συμβολική του διάσταση έρχεται περισσότερο στο προσκήνιο. Τα όρια των συλλογικών ταυτοτήτων βρίσκονται σε διαρκή διαπραγμάτευση και θέτουν διαρκώς το ζήτημα της σχέσης με τον «άλλο», δηλαδή το θέμα της ετερότητας. Οι οριακές ομάδες, οι μεθοριακές περιοχές, ό,τι γενικά βρίσκεται στα όρια μιας συλλογικής οντότητας και ταυτότητας, μπορεί να είναι γεωγραφικά περιθωριακό αλλά συμβολικά κατέχει έναν κεντρικό ρόλο, γιατί στα όρια ακριβώς στοιχειοθετείται η διαφορά με τον «άλλο» και σφυρηλατείται η ενότητα και η συνοχή με τον «όμοιο». Είναι αυτός ο λόγος για τον οποίο συμβολοποιούνται με την ηρωοποίησή τους οι ακριτι-

²⁰ Βλ. ενδεικτικά E. Renan, *Τι είναι έθνος*, Ροές, Αθήνα, 1998 (γαλλική έκδοση 1883) και P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989.

ελληνικού έθνους, γίνεται αντιληπτή η καταπίεση που υπέστη αυτός ο πληθυσμός σε ό,τι αφορά την έκφραση της ελληνικότητάς του. Συνήθως πίσω από μια ρητορεία σεβασμού της ιδιαιτερότητας και μια τάση υμνολογίας λαϊκίστικου τύπου κρυβόταν η επιθυμία μιας πλήρους υποταγής στα κελεύσματα του ολοκληρωτικού καθεστώτος.²³

Σε ό,τι αφορά το λαϊκό πολιτισμό, το σύστημα διέκρινε τις «καλές» από τις «κακές» παραδόσεις με βάση την πολιτική του ιδεολογία και τόνιζε περισσότερο τα κοινά στοιχεία του πολιτισμού της μειονότητας με τον αλβανικό «εθνικό πολιτισμό».²⁴ Η διαχείριση της μουσικο-χορευτικής παράδοσης, στην οποία δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση, γινόταν μέσω των πολιτιστικών κέντρων που λειτουργούσαν υπό την άμεση εποπτεία του Κόμματος και με βάση ένα άκρως κανονιστικό πλαίσιο. Οι παρεμβάσεις ιδεολογικού και αισθητικού χαρακτήρα ήταν το βασικό χαρακτηριστικό του όλου πλαισίου και το ρεπερτόριο στις επίσημες παρουσιάσεις «ισορροπημένο» ανάμεσα στο ελληνικό και το αλβανικό στοιχείο. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι επινοήθηκε μια νέα κατηγορία δημοτικών τραγουδιών, τα τραγούδια της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης», η οποία προστέθηκε στις άλλες κατηγορίες, ενώ συχνές ήταν και οι μεταγλωττίσεις τραγουδιών. Καλλιεργήθηκε ακόμα συστηματικά η αντίληψη περί σημαντικών επιρροών της παράδοσης της μειονότητας από την αλβανική με πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτό του πολυφωνικού τραγουδιού, που ακόμα από τους Αλβανούς επιστήμονες θεωρείται κατεξοχήν αλβανικό δημιούργημα, που συχνά αποδίδεται μάλιστα στα βιολογικά χαρακτηριστικά του αλβανικού έθνους.²⁵

²³ Το θέμα αυτό μας έχει απασχολήσει και στο παρελθόν. Βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, «Τόπος, τοπικότητα και εθνική ταυτότητα. Η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία», στο βιβλίο *Λαογραφικά Ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997, σελ. 65-75.

²⁴ Βλ. Ενβέρ Χότζα, *Δύο φίλοι λαοί*, Τίρανα, 1985 και Β. Νίκα (επιμ.), *Δημοτικά τραγούδια της ελληνικής μειονότητας*, Ναϊμ Φράσερι, Τίρανα, 1988.

²⁵ Για μια εξαντλητική πραγμάτευση του θέματος και τη σχετική βιβλιογραφία βλ. V. Nitsiakos-K. Mantzos, «Negotiating culture: Political uses of polyphonic folk songs in Greece and Albania», στο D. Tziouvas (ed.), *Greece and the Balkans. Identities, perceptions and cultural encounters since the Enlightenment*,

κοί πληθυσμοί και καταλαμβάνουν κεντρικό ρόλο στο συμβολικό στερέωμα των εθνών. Η ανάγκη αυτή καθίσταται πιο επιτακτική, όταν στις μεθοριακές ζώνες υπάρχουν ομάδες με αμφισβητούμενη ταυτότητα. Οι αμφισβητούμενες ζώνες πάνω στα σύνορα των εθνικών κρατών καθίστανται συνήθως πεδία έντασης και επιτήρησης, διότι εκεί διακυβεύεται η συνοχή αλλά και η συμβολική νομιμοποίηση των ίδιων των εθνικών ομάδων.²¹

Το παραπάνω ζήτημα μπορεί βεβαίως να είναι σοβαρό πρόβλημα σε περιπτώσεις που εντός των ορίων ενός εθνικού κράτους και ιδίως στα σύνορά του υπάρχει μια πληθυσμιακή κατηγορία που συνιστά μια εθνοτική ετερότητα. Τέτοια είναι η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας, η οποία είναι αναγνωρισμένη ως εθνική μειονότητα.²² Παρά την επίσημη αναγνώριση της ομάδας αυτής ως εθνικής μειονότητας, είναι γεγονός ότι το αλβανικό κράτος την αντιμετώπισε ως μια «μιαρή» και «επικίνδυνη» ζώνη στην επικράτειά του και το γεγονός ότι αποτελεί μια ομοιογενή νησίδα εθνολογικής ετερότητας πάνω στο σύνορο με την Ελλάδα, μια χώρα όχι απλώς εθνολογικής αναφοράς αλλά θεωρούμενη από την ίδια τη μειονότητα ως «μητέρα πατρίδα» καθιστούσε πάντοτε επιτακτική την «ανάγκη» επιτήρησης αλλά και πίεσης για ενσωμάτωση στην ευρύτερη αλβανική κοινωνία. Δεδομένου μάλιστα και του απομονωτισμού και μιας έντονης ξενοφοβίας, που καλλιεργήθηκε ιδιαίτερα από το καθεστώς Χότζα, σε συνδυασμό με έναν υπαρκτό αλυτρωτισμό της ελληνικής πλευράς, που θεωρούσε τη μειονότητα ως «υπόδουλο» κομμάτι του

²¹ Για το ζήτημα των συνόρων και των μεθοριακών περιοχών σε σχέση με τη συμβολική συγκρότηση των εθνικών ταυτοτήτων βλ. T. M. Wilson and H. Donnan (ed.), *Border identities. Nation and state at international frontiers*, Cambridge U.P., Cambridge, 1998.

²² Για την παρουσία του ελληνικού πληθυσμού στη Νότια Αλβανία βλ. Β. Νιτσιάκος, «“Βόρειος Ήπειρος”. Ο χώρος και οι άνθρωποι», *Άπειρος*, 3, 2003, σελ. 49-60, Λ. Καλλιβρετάκης, «Η ελληνική κοινότητα της Αλβανίας από τη σκοπιά της ιστορικής γεωγραφίας και δημογραφίας», στο Θ. Βερέμης - Θ. Κουλουμπής - Η. Νικολακόπουλος (επιμ.), *Ο ελληνισμός της Αλβανίας*, Ι. Σιδέρης-Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 1995, σελ. 25-58 και L. K. Hart (with K. Budina), «“Northern Epiros”: The Greek minority in southern Albania», *Cultural Survival Quarterly* 19, 2, 1995, σελ. 54-63.

Με την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος το 1990 και το «άνοιγμα» των συνόρων, η ελληνική μειονότητα βιώνει μια θεμελιακή διαφοροποίηση τόσο στη σχέση της με το αλβανικό κράτος όσο και με την Ελλάδα. Εκτός από τη μαζική έξοδο, ο ελληνικός πληθυσμός της Αλβανίας διεκδικεί και τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης του με τα δύο κράτη. Σε ό,τι αφορά την εθνική του μητρόπολη, η «πτώση» του συνόρου έδωσε το έναυσμα για την ποθούμενη αποκατάσταση των σχέσεων με τους εκείθεν του συνόρου ομοεθνείς αλλά και την έκφραση ενός συσσωρευμένου «εθνικού καημού».

Στη νέα αυτή κατάσταση, όπου η Ελλάδα, πέρα από όλα τα άλλα, παρουσιάζεται και σαν γη της επαγγελίας, σε αντίθεση με την Αλβανία που βυθίζεται σε μια οικονομική, κοινωνική και πολιτική κρίση, η ελληνικότητα καθίσταται αντικείμενο διαπραγματεύσεως, καθώς δεν αποτελεί μόνο μέσο ένταξης στην ελληνική κοινωνία αλλά και «διαβατήριο» αποδοχής και εύρεσης εργασίας. Έτσι, πολίτες που μεταναστεύουν νόμιμα ή όχι στην Ελλάδα αναζητούν τεκμήρια ελληνικότητας, για να τύχουν καλύτερης υποδοχής και άλλων προνομίων στη χώρα. Βέβαια, το φαινόμενο αυτό δημιουργεί πολλά προβλήματα στη σχέση μεταναστών με την κοινωνία υποδοχής, με συνέπεια μια γενική σύγχυση γύρω από το θέμα της ταυτότητας αυτών των ανθρώπων και τελικά μια αμοιβαία καχυποψία. Η διεκδίκηση πάντως της ελληνικότητας, μαζί με το αίσθημα της αδικίας που νιώθουν ότι έχει διαπραχτεί ιστορικά σε βάρος τους και της απογοήτευσης από τον τρόπο αντιμετώπισής τους, χαρακτηρίζει τη συλλογική έκφραση αυτής της ομάδας σε ό,τι αφορά τη σχέση της με την ελληνική κοινωνία.²⁶

Στην Αλβανία, ωστόσο, έχει αρχίσει η αντίστροφη μέτρηση

Ashgate, London, 2003, σελ. 192-207 και των ίδιων «Πολιτικοποιώντας την παράδοση: Χρήσεις των πολυφωνικών τραγουδιών στην Ελλάδα και την Αλβανία», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχ. Μωραΐτη), Αθήνα, 2003, σελ. 131-147.

²⁶ Για το θέμα αυτό βλ. Χ. Κασίμης και Β. Νιτσιάκος, «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μετάβαση ή καταστροφή;», *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 32, 1997, σελ. 353-371.

από την επομένη της κατάρρευσης του καθεστώτος. Η συνολική μανία καταστροφής, που κατέλαβε τον αλβανικό πληθυσμό εναντίον του προηγούμενου καθεστώτος, στην ελληνική μειονότητα προσέλαβε το επιπλέον χαρακτηριστικό της απόρριψης των όποιων επιβεβλημένων επιλογών του καθεστώτος πάνω τους και της αποκατάστασης των συμβόλων της εθνικής τους ιδιαιτερότητας. Σε άλλη εργασία μας αναφερθήκαμε στα στοιχεία του τοπίου ως συμβόλων εθνικής ταυτότητας του ελληνικού πληθυσμού και στη διεκδίκηση εκ νέου της ελληνικότητάς τους με την αποκατάσταση των «σημαδιών» της εθνικής τους ταυτότητας στο χώρο, με το συνειδητό μετασχηματισμό του ίδιου του τοπίου.²⁷

Εδώ θα ασχοληθούμε με τη χρήση της μουσικο-χορευτικής παράδοσης ως ενός σημαντικού μέσου συμβολικής ανασυγκρότησης της εθνικής ταυτότητας των Ελλήνων της Αλβανίας με αφορμή μια συγκεκριμένη μουσικο-χορευτική εκδήλωση στην πόλη της Πρεμετής το 2003.

Στο πλαίσιο του μουσικο-χορευτικού μέρους των εκδηλώσεων για δύο συνεχόμενα βράδια παρουσιάστηκαν στην κεντρική πλατεία της Πρεμετής πολλά χορευτικά συγκροτήματα με συνοδεία μουσικών. Στο πρόγραμμα ήταν προφανής η πρόθεση των οργανωτών να συμπεριλάβουν ομάδες που εκπροσωπούν τόσο τοπικές όσο και εθνοτικές ιδιαιτερότητες στην Αλβανία. Ανάμεσά τους και ένα συγκρότημα από τη Δρόπολη, περιοχή του Αργυροκάστρου με αμιγώς ελληνικό πληθυσμό.

Το χορευτικό συγκρότημα αποτελούνταν μόνον από γυναίκες ντυμένες με τις χαρακτηριστικές της περιοχής «παραδοσιακές» φορεσιές, ενώ η μουσική κομπανία που το συνόδευε αποτελούνταν από τα γνωστά όργανα της ηπειρώτικης κομπανίας (κλαρίνο, λαούτο, βιολί, ντέφι) και έναν τραγουδιστή. Η παράσταση δόθηκε σε ειδικά διαμορφωμένο χώρο στην κεντρική πλατεία μπροστά στο μεγάλο μνημείο του άγνωστου στρατιώτη, όπου τα πάντα τελούνταν υπό το «βλέμμα» ενός θεόρατου ανδριάντα.

²⁷ Βλ. «Τόπος, τοπικότητα και εθνική ταυτότητα. Η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας στην Αλβανία», *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997, σελ. 65-75.

Το συγκρότημα ξεκίνησε την παράσταση με το «κλασικό» δροπολίτικο τραγούδι *Μωρ' Δεροπολίτισσα*, τραγούδι με έντονο εθνικό και θρησκευτικό περιεχόμενο, που χορεύεται συρτό στα δύο. Πρόκειται για ένα τραγούδι «σήμα κατατεθέν» της συγκεκριμένης περιοχής αλλά και έντονα «εθνικοποιημένο» από το σύνολο της ελληνικής μειονότητας και όχι μόνο. Το ξεκίνημα με αυτόν το χορό προσέδωσε στην παράσταση από την αρχή ένα έντονα φορτισμένο χαρακτήρα. Με το τέλος του χορού, μία από τις χορεύτριες κατευθύνεται στο κεντρικό μικρόφωνο και αρχίζει να τραγουδά το γνωστό ελληνικό τραγούδι *Γυναίκες Ηπειρώτισσες*, σύνθεση του έλληνα συνθέτη Γιώργου Κατσαρού από την ενότητα «Αλβανία», που είχε γίνει γνωστό και στη γειτονική χώρα από τις εμφανίσεις που είχε κάνει η τραγουδίστρια Μαρινέλα, στο πλαίσιο των πολιτιστικών ανταλλαγών μεταξύ των δύο χωρών. Η συμβολική σύνδεση του τοπικού με το εθνικό, της μειονότητας με την εθνική μητρόπολη, αλλά και του αλυτρωτισμού με τον ηρωισμό της ομάδας είναι κάτι παραπάνω από προφανές. Και όλο αυτό κάτω από το «βλέμμα» του Αλβανού άγνωστου στρατιώτη. Η τραγουδίστρια αποδίδει με έναν έντονα συναισθηματικό τρόπο το τραγούδι, ενώ οι υπόλοιπες χορεύτριες με τα χέρια στη μέση σειούνται ελαφρώς στο ρυθμό του.

Το επόμενο τραγούδι, που το τραγούδησε ο τραγουδιστής της μουσικής κομπανίας, ήταν το γνωστό ηπειρώτικο ηρωικό τραγούδι *Ντελή παπάς*. Συμπληρώνοντας κατά κάποιο τρόπο το προηγούμενο, επέτεινε την εθνική συναισθηματική φόρτιση της παράστασης, συνδέοντας χαρακτηριστικά την εθνική διάσταση με τη θρησκευτική. Και τα δύο τραγούδια περιέχουν αναφορά στη θρησκεία και μάλιστα το πρώτο περισσότερο άμεση («Μωρ' Δεροπολίτισσα, μωρ' καημένη/ σαν θα πας στην εκκλησιά, ζηλεμένη/ για προσκύνα και για μας, μωρ' καημένη/ και για μας τους χριστιανούς, ζηλεμένη/ μη μας πιάσει η τουρκιά, μωρ' καημένη/ και μας σφάξουν σαν τ' αρνιά, ζηλεμένη/, σαν κατσίκια τ' Άι Γιωργιού, μωρ' καημένη...»).

Τα δύο επόμενα τραγούδια ήταν κι αυτά χορευτικά αλλά προέρχονταν από τον ευρύτερο ελλαδικό χώρο. Το πρώτο ήταν μια παραλλαγή του σκοπού *Καραγκούνα*, που θύμιζε έντονα τη σχο-



Εικ. 15. Τραγουδώντας πολυφωνικά

λική εκτέλεση που συνηθίζεται κατά τις εθνικές επετείους στην Ελλάδα, ενώ το δεύτερο ήταν μια συρραφή από τα γνωστά ως «μπεράτια» της Πίνδου, ξεχωριστοί γρήγοροι χοροί που τελευταία γνωρίζουν μεγάλη εξάπλωση στον ελλαδικό χώρο κυρίως στα πανηγύρια.

Η παράσταση ολοκληρώθηκε με δύο τραγούδια, κατά την απόδοση των οποίων οι χορεύτριες απλώς λικνίζονταν στο ρυθμό τους με τα χέρια στη μέση. Το πρώτο ήταν το γνωστό νησιώτικο με πανελλήνια διάδοση *Έλα πάρε με*, ενώ το δεύτερο και τελευταίο της παράστασης ήταν το *Βρε μελαχρινάκι*, ένα από τα πιο γνωστά δημοτικοφανή τραγούδια, που χορεύεται και αυτό σε όλη την Ελλάδα στα πανηγύρια αλλά και σε νυχτερινά κέντρα.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η παράσταση παρουσίασε μια κλιμάκωση από τα τοπικής στα εθνικής εμβέλειας τραγούδια και από τα «παραδοσιακά» στα σύγχρονα. Μάλιστα το κλείσιμο με ένα δημοτικοφανές συρτό, που παραπέμπει περισσότερο στην ατμόσφαιρα των σύγχρονων πανηγυριών και των νυχτερινών κέ-

ντρων, φανερώνει και την τάση σύνδεσης της πολιτισμικής ταυτότητας της ελληνικής μειονότητας με την πιο σύγχρονη και πιο «αυθεντική»(;) έκφραση του ελληνικού λαϊκού τρόπου διασκέδασης, που είναι πια οικείος σε μεγάλο μέρος του ίδιου του αλβανικού πληθυσμού λόγω της μετανάστευσης. Άλλωστε και τα περισσότερα μέλη του μουσικο-χορευτικού συγκροτήματος ζουν στην Ελλάδα!

Η άποψη ότι τόσο η μουσική όσο και ο χορός είναι σύμβολα ταυτότητας και συνεπώς προσδιορίζουν όρια μεταξύ κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων είναι κοινός τόπος στις ανθρωπολογικές προσεγγίσεις και όχι μόνο. Ωστόσο, όπως ήδη έχουμε τονίσει, η υιοθέτηση της έννοιας της *πρακτικής* μας δίνει τη δυνατότητα να προχωρήσουμε πιο πέρα από την άποψη ότι σε μουσικο-χορευτικές παραστάσεις/επιτελέσεις αντανακλώνται κοινωνικές δομές και πολιτισμικές ταυτότητες και να δούμε πώς σε τέτοιου είδους δρώμενα τόσο οι δομές όσο και οι ταυτότητες μπορεί να γίνονται αντικείμενα διαπραγμάτευσης και πώς μπορεί να μετασχηματίζονται κατά την επιτέλεση. Προχωρώντας ακόμα πιο πέρα, μπορεί να μιλήσει κανείς για την ίδια την παραγωγή κοινωνικού και πολιτισμικού νοήματος ή και την ίδια τη συγκρότηση ταυτοτήτων και ετεροτήτων μέσω της μουσικής και του χορού.²⁸

Δροπολίτες: Τόπος, τοπικότητα και εθνική ταυτότητα

Με τη Δρόπολη, ωστόσο, έχω ασχοληθεί και δημοσιεύσει κατ' επιμέλεια στο παρελθόν. Ήταν η πρώτη περιοχή που επισκέφτηκα το 1991 μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος και δεν θα ξεχάσω ποτέ τα συναισθήματά μου από εκείνη την πρώτη επαφή με τον τόπο και τους ανθρώπους. Από τότε και για τα δέκα περίπου επόμενα χρόνια η Δρόπολη μονοπώλησε σχεδόν το ενδιαφέρον μου. Ερευνητικά ασχολήθηκα δύο φορές συστηματικά

²⁸ Βλ., σχετικά με το θέμα Martin Stokes (ed.), *Ethnicity, identity and music. The musical construction of place*, Berg, Oxford, 1994, ιδιαίτερα την εισαγωγή.



Εικ. 16. Στον κάμπο της Δρόπολης

μαζί της. Σε μία από τις δημοσιεύσεις, που έγινε από κοινού με τον συνάδελφο Χ. Κασίμη, παρουσιάσαμε τις επιπτώσεις της μαζικής εξόδου του πληθυσμού της ελληνικής μειονότητας με την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος. Με βάση τη μελέτη ενός χωριού, διαπιστώνουμε τη δημογραφική κατάρρευση της κοινότητας και φωτίζουμε τις κοινωνικές και ψυχολογικές διαστάσεις της απουσίας που βιώνουν όσοι απέμειναν στον τόπο²⁹.

Παραθέτω στη συνέχεια το μέρος του κειμένου που αφορά τη δική μου συμβολή σε αυτή τη δημοσίευση και αναφέρεται στη συμβολική σχέση των Δροπολιτών με τον τόπο τους:

Καλά είμαστε τώρα, μα τι να το κάνεις. Εκάμαμε σπίτια, εκάμαμε... μα τι το θέλεις... Άμα δεν είναι τα παιδιά, σου κρένουν οι τοίχοι; Δεν σου κρένουν. Ρήμαξε ο τόπος. Να είχαμε τα παιδιά μας και να είμαστε και λίγο κατώτερα, που λέει ο λόγος. Τώρα, να πάνω εγώ στην Αθήνα, τι να κάμω;

²⁹ Βλ. Χ. Κασίμης και Β. Νιτσιάκος, «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μετάβαση ή καταστροφή;», *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 32, 1997, σελ. 353-371.

Να κλειστώ μέσα; Εδώ επιτέλους έχω το σπίτι μου, έχω τους δικούς μου, θα βγω με μια γειτόνισσα κάποιος θα 'ρθει. Εκεί κλιέσαι μέσα. Εγώ πήγα στην Αθήνα και δεν σου λέει κανείς «καλημέρα», δεν σε χαμπαρίζει κανένας... (αφήγηση γυναίκας).

Οι άνθρωποι που απέμειναν πίσω στο χωριό αναφέρονται μ' έναν αρκετά χαρακτηριστικό τρόπο σε μια παλιά κατάρα, στην οποία αποδίδουν και την καινούργια συμφορά. «Σ' αυτόν τον τόπο πέτος να μη λαλήσει», είχε πει ο Κοσμάς ο Αιτωλός φεύγοντας από τη Δρόπολη, κατά την τοπική προφορική παράδοση, και τα τελευταία γεγονότα βιώνονται ως τραγική εκπλήρωση αυτής της κατάρας.

Παρότι η κατάρρευση του καθεστώτος και η αρχική έξοδος προς την Ελλάδα βιώθηκε από το σύνολο του πληθυσμού σαν σωτήριο γεγονός και παρότι η μετανάστευση (με όλες τις δυσκολίες και τις αντιξοότητες) υπήρξε ευεργετική από οικονομική άποψη, η εγκατάλειψη, η ερήμωση είναι η άλλη όψη του νομίσματος.

«Η πέτρα είναι βαριά στον τόπο της», λένε, όταν αναφέρονται στα «ξενιτεμένα παιδιά», εκφράζοντας έτσι το κοινωνικό-ψυχολογικό κόστος του αποχωρισμού. Ο ξενιτεμός υπήρξε αναπόσπαστο στοιχείο της ιστορίας αυτών των χωριών πριν την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος, αλλά επρόκειτο για μετανάστευση του ανδρικού πληθυσμού βασικά που δεν έθιγε τις δομές της κοινότητας³⁰. Αυτή τη φορά δεν πρόκειται βεβαίως για κάτι αντίστοιχο. Πρόκειται για μια απεγνωσμένη απόδραση όχι μόνο των ανδρών αλλά του συνόλου σχεδόν του παραγωγικού και νεανικού πληθυσμού, με συνέπεια την πλήρη αποσύνθεση του κοινωνικού ιστού της κοινότητας.

Η εικόνα της εγκατάλειψης και της ερήμωσης γίνεται τραγικά υποβλητική σ' ένα τοπίο γκριζο που φέρει έντονα τα ίχνη μιας καταστροφικής μανίας που επικράτησε την επομένη της κατάρρευσης του καθεστώτος. Αποθήκες γεωργικών συνεταιρισμών, δημόσια κτήρια, στρατώνες κ.λπ. Έγιναν αποδέκτες ενός συσσωρευμένου θυμού και μιας μανίας αντεκδίκησης, δίνοντας την εντύπωση όχι απλώς μιας ολικής κρίσης αλλά μιας καταστροφής. Ο

³⁰ Βλ. Γ. Κ. Καλυβόπουλος και Χ. Γ. Καλυβόπουλος, *Μπουλιαράτι-Δερόπολη Β. Ηπείρου*, Αθήνα, 1975.

φυσικός χώρος, επίσης, έχοντας υποστεί την εξαντλητική γεωργο-κτηνοτροφική εκμετάλλευση για αρκετά χρόνια³¹, παρουσιάζει την εικόνα ενός υποβαθμισμένου τοπίου με έντονα τα στοιχεία της αποχέρσωσης και διάβρωσης· ολοκληρώνεται έτσι το χωρικό πλαίσιο της βαθιάς κοινωνικής αποσύνθεσης και παρακμής.

Η γη, παρότι έχει διανεμηθεί στους χωρικούς, δεν καλλιεργείται, όχι μόνον επειδή δεν υπάρχουν νέοι άνθρωποι και τεχνικο-οικονομική υποδομή, αλλά και επειδή υπάρχει αδυναμία απορρόφησης των προϊόντων εκ μέρους της αγοράς. Έτσι τα χέρσα χωράφια που πήραν ως κλήρους φαίνεται να έχουν πια περισσότερο συμβολική και λιγότερο υλική αξία για τους ανθρώπους. Η γη φαίνεται να αντιμετωπίζεται περισσότερο ως τόπος και λιγότερο ως μέσο παραγωγής, γεγονός που προσλαμβάνει ιδιαίτερη σημασία, καθώς συνδέεται με την ιστορική τους παρουσία στο χώρο, με το «ρίζωμά» τους. Γι' αυτό άλλωστε και η προοπτική της απαλλοτρίωσης της γης σε περίπτωση που δεν καλλιεργηθεί για ένα χρονικό διάστημα, όπως προβλέπει ένα νομοσχέδιο που συζητιέται στην αλβανική βουλή, αντιμετωπίζεται ως απειλή για την ίδια την παρουσία και την υπόσταση της ελληνικής μειονότητας.

Μέσα σ' ένα τέτοιο πλαίσιο οι άνθρωποι που απέμειναν πίσω, ηλικιωμένοι στη συντριπτική τους πλειοψηφία, περιφέρουν τη θλίψη τους για το παρόν και την αγωνία τους για το μέλλον. Τα κλειδωμένα σπίτια, οι χορταριασμένες αυλές και οι δρόμοι, οι γυρτές φιγούρες στα πεζούλια, μια υποβλητική σιωπή στην ατμόσφαιρα δηλώνουν την κατάσταση που βιώνουν οι κάτοικοι του χωριού.

Στην άλλη πλευρά του συνόρου στήνονται ωστόσο καινούργια σύνορα, συμβολικά. Για τους Ελλαδίτες η μαζική έλευση ανθρώπων από την Αλβανία, με τον τρόπο που έγινε αλλά και τα προβλήματα που δημιούργησε στον κρατικό μηχανισμό και στην κοινωνία γενικότερα, αρχίζει να γίνεται ένα μεγάλο βάρος από κοινωνική κυρίως άποψη, παρότι τα οικονομικά οφέλη από την εισροή φτηνών εργατικών χεριών είναι αρκετά εμφανή.

³¹ Βλ. Kr. Pata and M. Osmani, «Albanian agriculture: A painful transition from communism to free market challenges», *Sociologia Ruralis*, XXXIV, 1, 1994, σελ. 84-101.

Είναι εκπληκτικός ο τρόπος με το οποίο μέσα σε ένα σύντομο χρονικό διάστημα η λέξη «Βορειοηπειρώτης» αποκτά αρνητικές συνδηλώσεις, όπως είναι και εκπληκτική η τάση των Ελλήνων πολιτών να δυσκολεύονται να αναγνωρίσουν εθνική ταύτιση με αυτούς που στο παρελθόν αποκαλούσαν «αδελφούς» και είχαν μάλιστα αναπτύξει μια έντονη συναισθηματική σχέση επειδή ακριβώς θεωρούνταν κομμάτι του «αλύτρωτου ελληνισμού».

Η κοινωνική απόρριψη της εικόνας του «Βρειοηπειρώτη», που κατά κανόνα είναι ένας ταλαιπωρημένος φυγάς που πασχίζει να βρει τρόπο να επιβιώσει στη «μητέρα πατρίδα» και ως εκ τούτου από τη μια γίνεται ενοχλητικός και από την άλλη προκαλεί ένα «ταρακούνημα» στη συνείδηση των βολεμένων Ελλαδιτών, οδηγεί μέσω της ανασφάλειας στην περιχαράκωση και την απόρριψη αυτού που τελικά αποδεικνύεται ένας ανεπιθύμητος άλλος. Αποτέλεσμα η ανάπτυξη ενός έρποντος κοινωνικού ρατσισμού που μετασχηματίζει σιγά σιγά και το σημαινόμενο του όρου «Βορειοηπειρώτης», όταν δεν τον αντικαθιστά με τον όρο «Αλβανός». Είναι πολύ χαρακτηριστική η έκφραση του παραπόνου από την πλευρά των Ελλήνων από την Αλβανία ότι «στην Αλβανία παλιοέλληνες και στην Ελλάδα Αλβανοί». Πρόκειται για μια διαδικασία κοινωνικής απόρριψης, η οποία τελικά οδηγεί και στην εθνοτική απόρριψη. Πολύ συχνά μάλιστα η διαφορά βιολογικοποιείται και έτσι ενισχύεται και νομιμοποιείται ιδεολογικά και όχι μόνο και ο αποκλεισμός. Θα μπορούσε να παραθέσει κανείς πολλά δημοσιεύματα του Τύπου της Ελλάδας, για να τεκμηριώσει αυτή την άποψη. Αρκεί, ωστόσο, ένα απόσπασμα πρωτοσέλιδου άρθρου από την εφημερίδα *Η Φωνή της Ομόνοιας*, επίσημο όργανο του κόμματος της Ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας:

... Τυχαία ο τρελός Ζουγκλής χτύπησε το παιδάκι από τη Φράστανη; Γιατί δεν χτύπησε και ένα άλλο παιδάκι; Μήπως και η κίνηση ενός τρελού είναι δείγμα του κλίματος ρατσισμού που πάει να καλλιεργηθεί στην ελληνική κοινωνία για μας τους Έλληνες της Αλβανίας και τους Αλβανούς γενικά; Μπορεί η ελληνική πολιτεία να αποτρέψει τα κρούσματα ρατσισμού;...³²

³² Φ. 171, 19-5-1991, σελ. 1.

Οι «Βορειοηπειρώτες» τελικά καταλαμβάνουν μια τυπική «οριακή» θέση μεταξύ δύο εθνικών ομάδων ή ακόμα δύο πολιτισμικών συστημάτων, τα οποία, αρκετά χαρακτηριστικά τείνουν να γίνονται αντιληπτά και με φυλετικούς όρους. Αυτή η οριακότητα τους εντάσσει, από μια ανθρωπολογική σκοπιά, σε μια ζώνη επικινδυνότητας και σε μια κατάσταση ανασφάλειας. Η διαφορούμενη ταυτότητα συνιστά, εκτός των άλλων, πρόκληση σε καθιερωμένα συστήματα κοινωνικής τάξης και σκέψης θέτοντας ζητήματα συμβολικών συνόρων. Η θέση ανάμεσα στο μέσα και το έξω το γνωστό και το άγνωστο, το δικό και το ξένο, το ιερό και το βέβηλο, κ.ο.κ. εγείρει θέματα διαχωριστικών γραμμών στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Η μη ένταξη στη μια ή στην άλλη κατηγορία συγχέει τα όρια στην τάξη των πραγμάτων, όπως αυτή καθιερώνεται και καθαγιάζεται σε όλα τα πολιτισμικά συστήματα και ως εκ τούτου οδηγεί σε καταστάσεις αταξίας, «ακαθαρσίας» και επικινδυνότητας. Είναι πράγματι χαρακτηριστικός ο τρόπος που επιβεβαιώνεται αυτή η ανθρωπολογική θεωρία στη δική μας περίπτωση, καθώς πολύ συχνά στην Ελλάδα γίνεται λόγος για τη «βρόμα» των ανθρώπων που προέρχονται από την Αλβανία. Πρόκειται ασφαλώς για τη γνωστή κοινωνική-ηθική βρόμα, που προέρχεται όχι από την ακαθαρσία του σώματος αλλά από τη συμβολική ακαθαρσία που έχει να κάνει με όσα αναφέρθηκαν πιο πάνω.³³ Οι ίδιες οι μαζικές βαφτίσεις ακόμα και ενήλικων «Βορειοηπειρωτών» δεν συνιστούν απλώς τυπική εισδοχή στη χριστιανική θρησκεία και κοινότητα, αλλά συμβολίζουν και μια άλλη διάβαση, ίσως πιο σημαντική. Είναι αυτή που οδηγεί στην ενσωμάτωση στην κοινότητα των Ελλήνων εντεύθεν των συνόρων και παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά της τελετουργικής μύησης, όπου το νερό της κολυμπήθρας αποπλένει συμβολικά την προηγούμενη ακαθαρσία για να ενταχθεί καθαρός πια ο μυσούμενος στη νέα κατάσταση³⁴.

Η περίπτωση των «Βορειοηπειρωτών» αποτελεί επίσης ένα αρκετά χαρακτηριστικό παράδειγμα που επιβεβαιώνει τη θεωρητική

³³ Βλ. M. Douglas, *Purity and danger*, Routledge, London 2002 (α' έκδοση 1966).

³⁴ Βλ. A. Van Gennep, *The rites of passage*, London 1960 (γαλλική έκδοση 1909).

άποψη ότι η εθνοτική ταυτότητα δεν πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως μια στατική και περιγραφική κατηγορία αλλά ως δυναμική και αναλυτική. Από αυτή την άποψη νοείται με όρους κοινωνικής και ιστορικής συγκρότησης και όχι με βάση κάποια σταθερά χαρακτηριστικά. Οι κοινωνικές χρήσεις αυτών των χαρακτηριστικών και τα συμβολικά σύνορα της ομάδας σε σχέση με άλλες ομάδες είναι τα πιο κρίσιμα στοιχεία σε ό,τι αφορά την προσέγγιση των εθνοτικών ομάδων. Το πλαίσιο της εθνοτικής εμπειρίας πρέπει να θεωρείται ως ο σπουδαιότερος παράγοντας του προσδιορισμού της. Το πλαίσιο αναφοράς μπορεί να τροποποιεί τη σημασία των ίδιων των «αντικειμενικών» φυλετικών και πολιτισμικών χαρακτηριστικών στο χώρο και το χρόνο. Όλα αυτά παραπέμπουν στη γνωστή ανθρωπολογική θέση ότι η ταυτότητα μπορεί να γίνει αντικείμενο διεκδίκησης και διαπραγμάτευσης σε συγκεκριμένα πλαίσια λειτουργίας και χρήσης της ή να κατασκευαστεί και να ανασυγκροτηθεί ανάλογα με τις ιστορικές συγκυρίες.³⁵ Η διαπίστωση ότι η εθνοτική ταυτότητα (αλλά και η ταυτότητα γενικά) δεν συνειδητοποιείται ως κάτι το ιδιαίτερο παρά μόνο σε καταστάσεις αλληλεπίδρασης προσλαμβάνει στην περίπτωση των «Βορειοηπειρωτών» τραγικές διαστάσεις. Η μία περιχαράκωση σε ένα κράτος όπου «αντικειμενικά» αποτελούσαν μειονότητα δίνει τη θέση της σε μια άλλη, σ' ένα κράτος όπου «αντικειμενικά» πάλι ενώθηκαν με την εθνική τους κοινότητα. Στη δεύτερη περίπτωση φαίνεται ότι τα «αντικειμενικά» εθνολογικά χαρακτηριστικά δεν επαρκούν για μια ομαλή κοινωνική ένταξή τους στο σώμα των «αδελφών Ελλήνων». Η ζωή τους σ' αυτό το στάδιο βρίσκεται σ' ένα μεταίχμιο.

³⁵ Για την εθνοτική ταυτότητα η βιβλιογραφία είναι πολύ πλούσια. Βλ. ενδεικτικά F. Barth (ed.), *ό.π.*, 1969, N. Glazer and D. P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and experience*, U.P. Harvard, 1975, S. Wallmann (ed.), *Ethnicity at work*, Macmillan, London, 1979 και J. Hutchinson and, A. D. Smith (eds.), *Ethnicity*, U.P., Oxford, 1996. Για εθνογραφικά παραδείγματα από τη Ελλάδα βλ. M. Dimen Schein, «When is an ethnic group? Ecology and class structure in Greece», *Ethnology*, 14, 1975, σελ. 83-97, A. Karakasidou, «Politicizing culture: Negating ethnic identity in Greek Macedonia», *Journal of Modern Greek Studies*, 11, 1, 1993, σελ. 1-28 και Γ. Αγγελόπουλος, «“Ζώντας ανάμεσα”. Ταυτότητα και πολιτικές μιας χωρισμένης κοινότητας», *Εθνολογία* 2, 1993, σελ. 1-28.

Αυτά, μεταξύ άλλων, έλεγα το 1997. Σ' ένα άλλο κείμενό μου της ίδιας χρονιάς, προϊόν του ίδιου ερευνητικού προγράμματος, ασχολήθηκα με το ζήτημα της ταυτότητας σε σχέση με τον τόπο και την έννοια της τοπικότητας.³⁶ Το παραθέτω αυτούσιο.

Ένα δέντρο. / Γύρω γύρω απ' την καλύβα, ξένα τα χωράφια, / γύρω γύρω απ' τα χωράφια, ξένα τα κοπάδια. / Ένα δέντρο, / που φυτεύαμε έξω στην αυλή μας, / ήταν για ν' ακουμπάει η αγροτιά τ' αλέτρι της, / για να κρεμάει η αγροτιά, το δρεπάνι της / να σκαρφαλώνει εκεί ψηλά το καλοκαίρι το ίδιο / να ρίχνει ένα φρούτο ώριμο / στα χέρια του παιδιού σου, / ένα δέντρο που φυτεύαμε / ήταν για να ταμπουρωθούμε, να μη μας πάρει ο άνεμος. / Το ξερίζωναν κι αυτό, / κι έμενε μια άδεια γούρα στην αυλή μας, / κι έμενε μια άδεια γούρα στην ψυχή μας, / που πήγαινε και φύτρωνε / το παράπονο... Μα ο τόπος μας επέμενε πως κάτι μένει. / Μένει λίγο χώμα, / τόσο που η ζωή μπορεί να απλώσει το ριζάρι της, να φτιάξει ένα χοροστάσι / κι ακόμα ένα χαράκωμα για να ταμπουρωθείς... Κι εμείς επιμένουμε / κι η αντοχή μας γίνονταν / πλατάνια ριζιμιά στις ακροποταμιές...³⁷

Θα μπορούσε κανείς, αντιστρέφοντας τη γνωστή φράση του F. Braudel ότι «ένας πολιτισμός είναι πρώτα απ' όλα ένας χώρος», να πει ότι ένας χώρος είναι πάνω απ' όλα ένας πολιτισμός. Μόνο που ο χώρος αυτός, ο ημερωμένος, ο εξανθρωπισμένος χώρος, δεν είναι απλά χώρος. Ο χώρος που πάνω του και μέσα του είναι αποτυπωμένη η διαχρονική σφραγίδα του πολιτισμού έχει μετατραπεί σε τόπο· σ' έναν τόπο που μιλά τη γλώσσα της κοινωνίας που φιλοξενεί μέσα στο χρόνο, κι αυτή η γλώσσα είναι ο ίδιος ο τρόπος ζωής συνολικά, δηλαδή ο πολιτισμός αυτής της κοινωνίας. Ο τόπος, ένας χώρος δηλαδή με συγκεκριμένη ταυτότητα, μιλά με τα σημεία του, τα «σημάδια» του, και τα σημαινόμενα είναι οι ίδιες οι ιστορικά προσδιορισμένες αξίες μιας ανθρώπινης ομάδας που βρίσκεται σε μια διαρκή και διαλεκτική σχέση με το περιβάλλον της, καθώς το οικειοποιείται.

Η αποτύπωση των βασικών χαρακτηριστικών ενός πολιτισμού

³⁶ «Τόπος, τοπικότητα και εθνική ταυτότητα. Η περίπτωση της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας», *Εθνολογία*, 4, 1996, Αθήνα, 1997, σελ. 93-106.

³⁷ Από την ποιητική συλλογή του Ανδρέα Ζαρμπαλά, *Παιδιά του ήλιου*, Ναΐμ Φράσερι, Τίρανα, 1989, σελ. 61-66.

στο χώρο οδηγεί με βάση τη συλλογική εμπειρία στη συλλογική ταύτιση της ομάδας με αυτόν³⁸ και έτσι διαμορφώνεται σε διάφορα επίπεδα, ανάλογα με το εκάστοτε ιστορικό πλαίσιο, μια ταυτότητα άρρηκτα συνυφασμένη με ένα συγκεκριμένο χώρο μικρής κλίμακας συγκροτώντας ό,τι αποκαλούμε «τοπικότητα».

Η τοπικότητα ως έννοια και αναλυτική κατηγορία έχει απασχολήσει αρκετά ιδιαίτερα την επιστήμη της Γεωγραφίας από τη δεκαετία του 1980, προκαλώντας ένα δημιουργικό διάλογο που θυμίζει αλλά και σχετίζεται με τον αντίστοιχο διάλογο περί κοινότητας³⁹. Η Ν. Gregson σ' ένα άρθρο της (1987) αναφέρεται σε οκτώ κοινές χρήσεις του όρου «τοπικότητα», από τις οποίες μάλιστα ορισμένες είναι αντιφατικές μεταξύ τους, ενώ οι συγγραφείς συχνά μεταπηδούν από τη μια χρήση στην άλλη, ακόμα και στο πλαίσιο μιας και της αυτής εργασίας⁴⁰. Η συζήτηση έχει βέβαια προχωρήσει αρκετά, αλλά δεν μπορούμε ακόμα να μιλάμε για ένα κοινώς αποδεκτό πλαίσιο αναφοράς και για τον επιπρόσθετο λόγο ότι τώρα πια το πρόβλημα είναι διεπιστημονικό, καθώς έχουν εμπλακεί και άλλες επιστήμες, όπως η Κοινωνική Ανθρωπολογία⁴¹ και η Αγροτική Κοινωνιολογία⁴².

Έτσι, το μόνο που μπορεί και πρέπει να κάνει κάποιος, όταν χρησιμοποιεί τον όρο, είναι να προσδιορίζει επακριβώς το εννοιολογικό του περιεχόμενο. Εδώ χρησιμοποιούμε τον όρο «τοπικό-

³⁸ Βλ. Θεανώ Σ. Τερκενλή, «Ο δεσμός με τον ιδιαίτερο τόπο: Πολιτισμική διαφοροποίηση στον χώρο», στον τόμο *Ανθρωπολογία του χώρου* (13η διεθνής συνάντηση Σύρου, Σεπτ. 1995), Εργαστήριο πολεοδομικής σύνθεσης ΕΜΠ, Αθήνα 1995, σελ. 110-118.

³⁹ Βλ. Doreen Massey, «Questions of locality», *Geography*, 78, 339, 1993, σελ. 142-149.

⁴⁰ Ν. Gregson, «Locality research: a case of concept duplication», Centre for Urban and Regional Development Studies Discussion Paper, 86. Βλ. S. Dunc and M. Savage, «Space, scale and locality», *Antipode*, 21, 3, 1989, σελ. 179-206.

⁴¹ Βλ. P. Filippuci, *Presenting the past in Bassano* Ph. D. thesis, Cambridge University, 1992, το κεφάλαιο «Locality, community and nationhood», σελ. 1-9.

⁴² Βλ. T. Bradley and Ph. Lowe, «Introduction: Locality, rurality and social theory», στο T. Bradley and Ph. Low (eds), *Locality and rurality: Economy and society in rural regions*, Norwich: Geobooks, 1984 και H. Newby, «Locality and rurality: the restructuring of rural social relations», *Regional studies* 20, 1986, σελ. 209-216.

τητα» εννοώντας 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, η οποία μπορεί να αποτελέσει και αναλυτικό εργαλείο, όπως ακριβώς και η «κοινότητα».

Νοείται λοιπόν η τοπικότητα ως ένα πλαίσιο κοινωνικής αναφοράς και ταύτισης, ως μια «φαντασιακή κοινότητα», όπως την εννοεί ο B. Anderson⁴³. Αυτή η «φαντασιακή κοινότητα» παραπέμπει και στην ιδέα της πατρίδας, ιδιαίτερης (τοπικής) ή εθνικής. Από αυτή την άποψη είναι ευνόητο ότι η τοπικότητα πρέπει να εκλαμβάνεται όχι ως μία προηγούμενη της εθνικότητας «ιστορική φάση», αλλά ως μηχανισμός ένταξης και ενσωμάτωσης τοπικών οντοτήτων σε ευρύτερα σύνολα, όπως τα έθνη-κράτη⁴⁴.

Η ιδέα της κοινότητας που στηρίζεται στα θεμέλια της τοπικότητας θεωρείται βασικό πολιτισμικό ιδίωμα των χωρών της Μεσογείου και έχει απασχολήσει τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους από τότε που άρχισαν να αναπτύσσονται οι λεγόμενες «Μεσογειακές σπουδές». Συνυφασμένος με αυτή την πραγματικότητα είναι και ο τοπικισμός, αυτή η έντονη συναισθηματική και ιδεολογική προσκόλληση στον τόπο καταγωγής, που συνδέεται και με την έννοια της «ηθικής κοινότητας», όπως αυτή αποδόθηκε στις αγροτικές κοινωνίες⁴⁵.

Η έμφαση στην κοινωνική συνοχή, την ηθική ενότητα και την εσωστρέφεια των μικρών αγροτικών κοινοτήτων της Μεσογείου οδήγησαν συχνά τους μελετητές στην άποψη ότι η τοπικότητα συνιστά έναν τρόπο κοινωνικής αναφοράς και ταύτισης όχι μόνον πρότερο αλλά και αντίθετο προς εκείνον της εθνικότητας. Με αυτή την άποψη έχει σχέση και η γνωστή ιδέα του υπανάπτυκτου ευρωπαϊκού νότου, εθνών-κρατών δηλαδή που δεν έχουν ακόμα ολοκληρωθεί ως ενιαίες και ομοιογενείς οντότητες και από την ά-

⁴³ B. Anderson, *Imagined communities*, Verso, London, 1983.

⁴⁴ M. Herzfeld, *The poetics of manhood*, U.P., Princeton, 1985, σελ. XVI. Επίσης Ευ. Γρ. Αυδίκος, *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο μεσοπόλεμο: Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993, σελ. 51.

⁴⁵ Βλ. J. Pitt-Rivers, *The people of the Sierra*, Weindenfeld - Nicolson, London, 1954.

ποψη ότι η μετάβαση από την τοπικότητα στην εθνικότητα δεν έγινε μ' έναν «ομαλό» τρόπο, έτσι ώστε οι τοπικές κοινότητες να ενσωματωθούν πλήρως, και οι περιφερειακές ιδιαιτερότητες να υποχωρήσουν σε όφελος της εθνικής ομοιογένειας. Αυτή η προσέγγιση έχει υποστεί βεβαίως τη δέουσα κριτική ως απορρέουσα από μια μονογραμμική αντίληψη για την κοινωνική εξέλιξη⁴⁶.

Η σχέση της τοπικότητας με την πραγματικότητα του έθνους είναι αρκετά σύνθετη και δύσκολο να μελετηθεί. Στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία παρουσιάζονται κατά κανόνα σαν δύο διαφορετικές ακόμα και ανεξάρτητες οντότητες, ανάμεσα στις οποίες διαμορφώνονται συγκεκριμένες σχέσεις, που καταλήγουν τελικά στην ενσωμάτωση και αφομοίωση της πρώτης από το δεύτερο. Αυτό σημαίνει την τελική υποχώρηση του τοπικού σε όφελος του εθνικού πνεύματος, την επικράτηση της εθνικής ομογενοποιητικής ιδεολογίας, που οδηγεί στην εξάλειψη των όποιων ουσιαστικών τοπικών διαφοροποιήσεων.

Όμως τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Κατ' αρχάς δεν υπάρχει μόνον το γεγονός της αντίστασης της τοπικότητας και της αντοχής των τοπικών ταυτοτήτων «σε βάρος» της εθνικής ομοιογένειας (που, όπως είπαμε, θεωρείται από πολλούς χαρακτηριστικό υπανάπτυξης), αλλά και το γεγονός της επιστροφής στην τοπικότητα στο πλαίσιο διεκδίκησης ιδιαίτερης ταυτότητας σε κοινωνίες και εποχές που οι ομογενοποιητικοί μηχανισμοί οδηγούν σε μια πολιτισμική ισοπέδωση.

Η τοπικότητα, λοιπόν, μπορεί εκτός από «επιβίωμα» να είναι και όχημα διεκδίκησης και συμβολικής κατασκευής ιδιαίτερης ταυτότητας και μάλιστα αυτό μπορεί να προκύπτει από την ίδια την πραγματικότητα του έθνους-κράτους, με την οποία αναπτύσσει μια σχέση διαλεκτική. Υπάρχει πράγματι μια αλληλεξάρτηση ανάμεσα στις δυο αυτές οντότητες που είναι και συμβολικές κατασκευές⁴⁷, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της οποίας απαιτούν

⁴⁶ D. D. Gilmore, (ed.), *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D.C.A.A.A., 1987 (Introduction) και M. Herzfeld, *Anthropology through the looking glass*, U.P., Cambridge, 1987, σελ. 9.

⁴⁷ A. Cohen, *The Symbolic construction of community*, Ellis Horwood-Tavistock, London, 1985 και B. Anderson, *ό.π.*

ειδική κάθε φορά μελέτη στο πλαίσιο μιας δυναμικής προσέγγισης.

Με άλλα λόγια η «πολιτική στέγη πάνω από έναν πολιτισμό», όπως χαρακτήρισε ο Gellner το σύγχρονο έθνος-κράτος⁴⁸, παρά τις ομογενοποιητικές της προθέσεις και την ανα-διατακτική ως προς την κοινωνική συγκρότηση λειτουργία της, δεν έχει οδηγήσει στον αφανισμό της τοπικότητας· αντίθετα έχει προκαλέσει και προκαλεί νέες ιδεολογικές και συμβολικές λειτουργίες της, οι οποίες μάλιστα προσλαμβάνουν καινούργιες διαστάσεις με την προσπάθεια συγκρότησης υπερεθνικών σχηματισμών όπως π.χ. η Ευρωπαϊκή Ένωση.

Θα παρουσιάσω στη συνέχεια κάποιες πρώτες διαπιστώσεις από πρόσφατη επιτόπια έρευνα στην Αλβανία σχετικά με την ελληνική μειονότητα αυτής της χώρας. Εκεί η σχέση τοπικότητας και ταυτότητας, η σχέση των ανθρώπων με τον τοπο τους γενικότερα, παρουσιάζει σημαντικό ενδιαφέρον, καθώς συνδέεται και με το ζήτημα της εθνικότητας μ' έναν διαφορετικό τρόπο. Η τοπική ομάδα που «κλήθηκε» πριν από 80 χρόνια να ενσωματωθεί σ' ένα ευρύτερο κρατικό σχηματισμό συμβαίνει να αποτελεί εθνική μειονότητα, κομμάτι ενός γειτονικού έθνους, το οποίο έχει το δικό του κράτος. Επιπλέον, ο κρατικός αυτός σχηματισμός στο μεγαλύτερο χρονικό διάστημα της ιστορίας του χαρακτηρίστηκε από απομονωτισμό, έναν ιδιότυπο πατριωτισμό και μια μισαλλοδοξία και έντονα δογματική προσκόλληση στις αρχές του μαρξισμού-λενινισμού. Μάλιστα η ίδια η ρητορεία του περί ειρηνικής συμβίωσης των λαών, προστασίας και ανάδειξης της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας της μειονότητας των Ελλήνων στο όνομα του «σοσιαλιστικού διεθνισμού» αλλά και στο πλαίσιο της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης», όπου οι εθνικές, θρησκευτικές ή φυλετικές διαφορές πρέπει να αμβλύνονται χάριν της κοινωνικής ισότητας και αλληλεγγύης⁴⁹, έκρυβε, καθώς φαίνεται,

⁴⁸ E. Gellner, *Έθνη και εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992 (αγγλική έκδοση 1983).

⁴⁹ Βλ. Ενβέρ Χότζα, *Δύο φίλοι λαοί*, Τίρανα 1985 και Β. Νίκας (επιμ.), *Δημοτικά τραγούδια της ελληνικής μειονότητας*, Ναϊμ, Τίρανα, 1988, τον πρόλογο.

έναν ιδιόρρυθμο εθνικισμό της κυρίαρχης εθνικής ομάδας των Αλβανών⁵⁰.

Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας βρίσκεται στο νότιο τμήμα της χώρας και στο μεγαλύτερό της μέρος αποτελεί μια συμπαγή πληθυσμιακή ομάδα. Εκτός από τις πόλεις (Αργυρόκαστρο, Άγιοι Σαράντα), που έχουν μεικτό πληθυσμό, τα χωριά των δύο αυτών επίσημα αναγνωρισμένων ως μειονοτικών περιοχών είναι στη συντριπτική τους πλειοψηφία αμιγώς ελληνικά⁵¹ και η ιστορική τους παρουσία στον γεωγραφικό αυτό χώρο, ανεξάρτητα από το χρονικό της βάθος τεκμηριώνει τη διάσταση της ιθαγένειας, πράγμα που σημαίνει την ιστορική ταύτιση της ομάδας με τον τόπο αυτόν.

Η έρευνά μας έγινε στο νομό Αργυροκάστρου, στην ανθρωπογεωγραφική και πολιτισμική ενότητα της Δρόπολης. Αφορούσε βασικά το δημογραφικό πρόβλημα που προέκυψε στην περιοχή μετά την κατάρρευση του ολοκληρωτικού καθεστώτος το 1990 και τη μαζική φυγή του πληθυσμού προς την Ελλάδα. Η εγκατάλειψη, η απουσία του νεανικού πληθυσμού, που από τους ίδιους τους κατοίκους χαρακτηρίζεται ως «ξεριζωμός», θέτει έντονα το ζήτημα της σχέσης της ομάδας με τον τόπο (δεδομένης της πρόθεσης του αλβανικού κράτους να απαλλοτριώσει τη γη εφόσον δεν καλλιεργηθεί)⁵².

Η έννοια του ξεριζωμού, δηλαδή η βίαιη αποκοπή των ριζών που δένουν μια ομάδα –σαν δέντρο– με τη γη της, με τον τόπο της, κατέχει στη συλλογική συνείδηση αλλά και στον καθημερινό πια λόγο των υποκειμένων που τη βιώνουν τόσο σημαντική θέση, ώστε να παρουσιάζεται ως βασική παράμετρος του προβλήματος της ταυτότητάς τους.

⁵⁰ Βλ. Γ. Δ. Παναγιώτου, «Δεν είμαστε κι εμείς Ρωμιοί;...» *Ελληνικά αφηγηματικά τραγούδια από τη Β. Ήπειρο*, Εκδ. Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 1994, Εισαγωγή και Π. Σ. Φωτίου και Ν. Β. Λύτης, *Δημοτικά τραγούδια της Β. Ηπείρου*, Νεφέλη, Αθήνα, 1995, την εισαγωγή επίσης.

⁵¹ Βλ. Λεωνίδας Καλλιβρετάκης, *ό.π.*, σελ. 25-58.

⁵² Κατά τη διάρκεια της έρευνας συζητιόταν έντονα ένα νομοσχέδιο, σύμφωνα με το οποίο οι αγρότες θα έχαναν τη γη που τους είχε παραχωρηθεί από το νέο καθεστώς, εάν δεν την καλλιεργούσαν για ένα χρονικό διάστημα.

Το αντίθετο του ξεριζωμού, το «ρίζωμα», σημαίνει βασικά μια συμβολική ταύτιση με τον τόπο και κατ' επέκταση διεκδίκηση ιθαγένειας. Η γενεαλογική σχέση άλλωστε δηλώνεται με τη λέξη «ρίζα» και ένας συγκεκριμένος γενεαλογικός σχηματισμός (πραγματικός ή μυθικός) με τη λέξη «δέντρο».

Αυτές οι δύο λέξεις έχουν μια σημαντική θέση στην προφορική παράδοση αλλά και τη λογοτεχνία της ομάδας, καθώς συνδέονται συμβολικά με τους αγώνες εναντίον του ξεριζωμού. Το δέντρο μάλιστα αποτέλεσε και ως φυσική παρουσία αντικείμενο διαπάλης και μέσο έκφρασης ενός αγώνα από τη μια πλευρά για το «ρίζωμα» κι από την άλλη για τον «ξεριζωμό».

«Ένα δέντρο που φυτεύαμε, / ήταν για να ταμπουρωθούμε, να μη μας πάρει ο άνεμος. / Το ξερίζωναν κι αυτό...»

Παρόλο που το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο αναφέρεται το παραπάνω ποίημα είναι η εποχή πριν από το «κομμουνιστικό» καθεστώς, η εποχή κατά την οποία κυρίαρχοι της περιοχής ήσαν οι τοπικοί μπέηδες στα τσιφλίκια των οποίων δούλευαν ως κολίγοι οι κάτοικοί της⁵³, από τις προφορικές μαρτυρίες που καταγράψαμε –και όχι μόνο βέβαια– φαίνεται να απηχεί εξίσου και την πραγματικότητα αυτού του καθεστώτος.

Το καθεστώς Χότζα απαλλοτρίωσε το σύνολο της γαιοκτησίας αλλά και της κινητής περιουσίας (ζώα κ.λπ.), αφήνοντας μόνο ένα σπίτι για κάθε οικογένεια. Οι κοινοτικές και ιδιωτικές εκτάσεις κρατικοποιήθηκαν και περιήλθαν στη διαχείριση των συνεταιρισμών («κοοπερατίβες»). Επιπλέον, άλλαξε συνολικά και ριζικά η οργάνωση του χώρου και η λογική του τοπίου, εξυπηρετώντας τους νέους προσανατολισμούς της κεντρικής εξουσίας.

Ο αποκλεισμός των συνόρων και η συνακόλουθη απομόνωση αφαιρέσει από τις τοπικές κοινότητες τη δυνατότητα που είχαν κατά παράδοση οι άνδρες να ταξιδεύουν ως πλανόδιοι τεχνίτες ή έμποροι σε μια μεγάλη γεωγραφική κλίμακα της ευρύτερης Βαλκανικής, με αποτέλεσμα να περιοριστούν στο χώρο τους, επιβαρύνοντας υπέρμετρα το περιβάλλον, αφού κύρια απασχόληση κατέστη η γεωργοκτηνοτροφία. Έτσι το περιβάλλον υφίσταται πρώτα

⁵³ Βλ. Γ. Κ. και Χ. Γ. Καλυβοπούλου, *ό.π.*

από όλα πιέσεις από την ίδια την έκταση και το ρυθμό της αγροτικής εκμετάλλευσης με αποτέλεσμα μια βαθμιαία αποχέρσωση και συνολική υποβάθμιση λόγω της υπερεκμετάλλευσης, γεγονός που οδήγησε σταδιακά και στη μεταμόρφωση του ίδιου του τοπίου⁵⁴. Για παράδειγμα, διασπάται η προηγούμενη ενότητα και ισορροπία ανάμεσα στις γεωργικές και κτηνοτροφικές χρήσεις (σύστημα αγρανάπαυσης, κοινοί βοσκότοποι κ.λπ.), αποχερσώνονται δασικές εκτάσεις, επιβάλλεται ένας γραφειοκρατικός έλεγχος, ο οποίος τείνει να «τετραγωνίσει» ένα τοπίο όπου κυριαρχούσε η καμπύλη και τα κυκλικά σχήματα.

Η νέα πολιτική και οι αντίστοιχές της οικονομικές και κοινωνικές λογικές επιβλήθηκαν και μέσω της οργάνωσης του χώρου και της συμβολικής λειτουργίας των διαφόρων στοιχείων του. Αυτό σήμαινε την εξάλειψη των βασικών στοιχείων και συμβόλων της προηγούμενης κατάστασης και κυρίως εκείνων που ήσαν συνυφασμένα με κοινωνικούς, πολιτικούς και θρησκευτικούς θεσμούς που θεωρούνταν από τη νέα ιδεολογία αντιδραστικοί και επικίνδυνοι. Στο πλαίσιο αυτό έπεσαν θύματα στοιχεία και σημάδια του χώρου που συμβόλιζαν θεσμούς και παραδόσεις μιας διαφορετικής ταυτότητας, η οποία τόσο στην εθνική της όσο και στη θρησκευτική της διάσταση αποτελούσε εμπόδιο σε μια «σοσιαλιστική ολοκλήρωση» πέρα και πάνω από τέτοιου είδους διαφορές.

«Ιερά» κτίσματα και σύμβολα όπως εκκλησίες, εικονοστάσια κ.λπ., αν δεν καταστράφηκαν, περιθωριοποιήθηκαν ή δόθηκαν σε καινούργιες χρήσεις. Τη θέση τους παίρνουν στρατώνες, φυλάκια και κέντρα πολιτισμού με μια πολύ συγκεκριμένη αρχιτεκτονική και αισθητική. Τα μεσοχώρια, τα χοροστάσια, τα αλώνια κ.λπ., σημαντικοί χώροι για την επιχώρια κοινωνικότητα, εντάσσονται σε καινούργιες λειτουργίες σχετικές κυρίως με τη λαϊκή συμμετοχή και την πολιτικοποίηση, όπως τα εννοούσε το συγκεκριμένο καθεστώς.

⁵⁴ Είναι γνωστό ότι η γεωργία γενικά θεωρούνταν ως ο βασικός τομέας της οικονομίας της Αλβανίας, με αποτέλεσμα η ύπαιθρος να παρουσιάζει μια υπερσυγκέντρωση πληθυσμού και να ασκούνται έντονες πιέσεις πάνω στη γη, η οποία καλλιεργούνταν και στην τελευταία της σπιθαμή με εντατικούς τρόπους. Βλ. Kt. Pata and M. Osmani, *ό.π.*, σελ. 84-101.

Το τοπίο κυριολεκτικά μεταμορφώνεται, όχι απλώς αποτυπώνοντας τις πρακτικές του καθεστώτος αλλά και λειτουργώντας ως πλαίσιο επιβολής και αφομοίωσης και αναπαραγωγής της νέας τάξης πραγμάτων. Είναι χαρακτηριστική η στάση και η συμπεριφορά του καθεστώτος απέναντι στα δάση, στα δέντρα (για να πιάσουμε ένα στοιχείο του τοπίου με το οποίο ξεκινήσαμε συμβολικά). Η δίχως προηγούμενο αποχέρσωση, που χτυπά έντονα στο μάτι του σημερινού επισκέπτη, (πράγματι εκπλήσσεται κανείς όταν διασχίζει π.χ. τα σύνορα με την Ελλάδα από την αντίθεση ανάμεσα σε δύο τμήματα ενός ενιαίου οικολογικά χώρου: κατάφυτοι λόφοι, πλαγιές στο ελληνικό μέρος, απογυμνωμένο εντελώς τοπίο στο αλβανικό), δεν ήταν αποτέλεσμα μόνον της ανάγκης για περισσότερη καλλιεργήσιμη γη (για περισσότερους «ψωμότοπους») αλλά και της προσπάθειας επιβολής κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου, όπως επίσης και μιας συμβολικής αλλοτρίωσης.

Πρώτα πρώτα, τα δάση στη μεθοριακή ζώνη έπρεπε να κοπούν, ώστε αυτή να ελέγχεται πλήρως και να αποτρέπονται δραπετεύσεις προς την Ελλάδα. Έπειτα, η στρατοκρατική αντίληψη συνδυασμένη με μια αμυντική ψύχωση απέναντι στους γείτονες είχε από μόνη της συγκεκριμένες επιπτώσεις στο τοπίο. Κατά την προφορική μαρτυρία ενός απόστρατου αξιωματικού του αλβανικού στρατού, τα δέντρα του κάμπου της Δρόπολης, που παραδοσιακά υπήρχαν σε συγκεκριμένες θέσεις έχοντας και συγκεκριμένες πρακτικές αλλά και συμβολικές λειτουργίες (ανάμεσα στα αγροτεμάχια ως «σημεία» ορίων, σε συγκεκριμένα σημεία ως «στάλοι», σκιές για το μεσημεριανό καλοκαιριάτικο ύπνο των κοπαδιών, δίπλα σε βρύσες ή γύρω από ξωκλήσια με τις γνωστές σημειολογικές λειτουργίες κ.λπ.)⁵⁵, ξεριζώθηκαν «για να μη χρησιμοποιηθούν ως στόχοι σε ενδεχόμενη πολεμική σύρραξη». Κατά τον ίδιο πληροφορητή, το κράτος φύτευε μόνον λεύκες κατά μήκος του κεντρικού οδικού άξονα πάλι με τη στρατιωτική λογική της κάλυψης του στρατού σε περίπτωση πολέμου· η επιλογή της λεύκας έχει να κάνει με την ι-

⁵⁵ Βλ. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα*, Αθήνα, Νέα Σύνορα, σελ. 15-40 και Βασ. Γ. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα, Οδυσσέας 1991, σελ. 15-37.

διότητά της να μεγαλώνει γρήγορα αλλά και να κόβεται εύκολα...

Το δέντρο στην ελληνική παράδοση κατέχει σημαντική θέση από την άποψη της συμβολικής του λειτουργίας. Ο πλάτανος που στο μεσοχώρι είναι σύμβολο της τοπικής κοινωνικότητας, αλλά ως τέτοιο είναι ταυτισμένο και ως οπτική και αισθητική παρουσία με το χωριό· το κυπαρίσσι είναι ταυτισμένο με την εκκλησία και το νεκροταφείο κ.ο.κ. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι από την αποχερσωτική μανία των κρατικών μηχανισμών γλίτωσαν μόνον κάποια «ιερά» δέντρα, «βακούφικα», γύρω από τα οποία υπήρχαν θρύλοι περί μεταφυσικής τιμωρίας εκείνων που θα τολμούσαν έστω και να ξυλεύσουν, κι αυτό δεν έχει να κάνει παρά με το γεγονός της επιρροής τέτοιων δοξασιών και προκαταλήψεων στα λαϊκά στρώματα. Κατά τα άλλα, η ίδια η ταύτισή τους, πρακτική ή συμβολική, με στοιχεία μιας ιδιαίτερης ταυτότητας, και μάλιστα τέτοια που θεωρούνται «ασυμβίβαστα» με τα νέα ιδανικά, αποτελούσε έναν επιπλέον και ικανό λόγο για την κοπή τους.

Γενικά, ο περιορισμός της ιδιοκτησίας στο σπίτι και η απαλλοτρίωση των υπόλοιπων κοινοτικών και ιδιωτικών εκτάσεων του οικισμού άλλαξε ριζικά τη σχέση του ιδιωτικού με το δημόσιο χώρο, του «μέσα» με το «έξω». Ο δημόσιος χώρος επεκτείνεται σε βάρος του ιδιωτικού, αλλά κυρίως καθίσταται χώρος άσκησης ενός πιεστικού κοινωνικού ελέγχου εκ μέρους της κεντρικής εξουσίας· αυτό έχει ως αποτέλεσμα έναν πιο αυστηρό διαχωρισμό του «μέσα» με το «έξω», όπου το «μέσα» καθίσταται το ύστατο καταφύγιο και στο μέτρο του δυνατού χώρος μυστικής άσκησης συμβολικών – σε σχέση με την ιδιαίτερη ταυτότητα – λειτουργιών. Πολλές γυναίκες π.χ. είχαν κρυμμένα σε ασφαλή σημεία του σπιτιού την εικόνα και το καντήλι της οικογένειας, που μάλιστα έκαιγε καθ' όλη τη διάρκεια της απαγόρευσης. Αυτή η πράξη δεν ήταν απλώς λατρευτική εκδήλωση, αλλά είχε και εθνική διάσταση. 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.

Στις πιο καίριες λοιπόν θέσεις του δημόσιου χώρου χτίζονται τα νέα κρατικά κτήρια που δεν περιορίζονταν στη στέγαση νέων λειτουργιών αλλά, το κυριότερο, εκφράζουν και εμπεδώνουν συμ-



Εικ. 17. Ξωκλήσι στη Δρόβολη

βολικά τη νέα εξουσία. Γραφεία του κόμματος, του συνεταιρισμού, πολιτιστικά κέντρα, καταστήματα, αποθήκες και στρατώνες είναι τα χωρικά ισοδύναμα ενός νέου καθεστώτος που προσπαθεί να επιβάλει τη δική του λογική στο δομημένο χώρο. Έτσι η όποια ιδιαιτερότητα ή διαφορά υποτάσσεται στο κεντρικό πρότυπο και τείνει να εξοβελιστεί από το δημόσιο χώρο.

Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι, με την κατάρρευση του καθεστώτος αυτού, η οργή των ανθρώπων στράφηκε πρώτα απ' όλα στα κρατικά κτήρια. Η καταστροφική μανία που εκδηλώθηκε είχε αναμφίβολα το στοιχείο της εκδίκησης που γρήγορα μετατράπηκε σε διεκδίκηση. Διεκδίκηση πάνω απ' όλα μιας ταυτότητας, στην εξόντωση της οποίας αποσκοπούσαν οι συμβολικοί μηχανισμοί που χρησιμοποίησε το καθεστώς. Διεκδίκηση που χρησιμοποιεί από την πλευρά της έντονα και χαρακτηριστικά τα σύμβολα του τόπου ως σύμβολα ταυτότητας. Παλιά στοιχεία του δομημένου χώρου, σημάδια του τόπου, όπως εικονοστάσια, εκκλησίες, νεκροταφεία κ.λπ. ξεφυτρώνουν ξανά ή επανέρχονται στην επιφάνεια αποκτώντας τις λειτουργίες τους και έτσι εντάσσ-

σονται σ' ένα ολόκληρο σύστημα επανάκτησης μιας ταυτότητας που σε πολλά σημεία της ήταν υπό εξόντωση.

Είναι πράγματι καταπληκτικός ο τρόπος με τον οποίο ο τόπος και κατ' επέκταση η τοπικότητα χρησιμοποιείται στο πλαίσιο διεκδίκησης της ιδιαίτερης εθνικής ταυτότητας. Και βεβαίως είναι κάτι παραπάνω από προφανές, ότι η τοπικότητα είναι ένα όχημα διεκδίκησης εθνικής ταυτότητας και τελικά πρόσδεσης της ομάδας στον εθνικό κορμό στον οποίο ανήκει και στον οποίο παραπέμπουν συνολικά τα ίδια τα σύμβολα της τοπικότητας, τα ίδια τα σημάδια του τόπου.

Η διεκδίκηση της ιδιαίτερης πατρίδας στην περίπτωση της ελληνικής μειονότητας της Αλβανίας δεν είναι παρά η ίδια η διεκδίκηση της εθνικής τους ταυτότητας. Συνεπώς, η τοπικότητα είναι σε αυτή την περίπτωση ένα μέσο ενσωμάτωσης αυτής της ομάδας στην ευρύτερη εθνική ομάδα στην οποία ανήκει. Και αυτό είναι κάτι που εκφράζεται άμεσα και emphaticά από τους ίδιους.

ΣΤΗΝ ΚΟΣΙΝĚ.
Ο ΜΙΡΚΑ ΠΟΥ ΕΓΙΝΕ ΣΩΤΗΡΗΣ

Η Κοσίνα είναι ένα σχετικά μεγάλο χωριό λίγα χιλιόμετρα από την Πρεμετή και ένα χιλιόμετρο περίπου δεξιά του δρόμου που οδηγεί στο Τεπελένι. Η ίδια η θέση του αλλά και ένα σημαντικό βυζαντινό μνημείο που διαθέτει, η «βασιλική με τρούλο» εκκλησία της Κοιμήσεως της Θεοτόκου (Sh. Mëria) συντελούν στην προσέλευση επισκεπτών της ευρύτερης περιοχής. Η κοινότητα έχει πρόσφατα αδελφοποιηθεί με την κοινότητα Βωβούσας του νομού Ιωαννίνων και από κοινού υλοποιούν έργα προστασίας, συντήρησης και ανάδειξης πολιτισμικών μνημείων στο πλαίσιο του ευρωπαϊκού προγράμματος Interreg. Μπορεί κανείς να ιδεί ήδη στην εκκλησία μια δωρεά ενός ψαλτηρίου εκ μέρους της κοινότητας Βωβούσας, η οποία έγινε κατά τη σύναψη της αδελφοποίησης.

Είχα υποσχεθεί στο Σωτήρη το προηγούμενο βράδυ ότι θα πηγαίναμε στο χωριό του και έπρεπε να κρατήσω το λόγο μου. Ο Σωτήρης είχε κατέβει για το φεστιβάλ στην Πρεμετή και με πλησίασε πριν ξεκινήσει η παράσταση θυμίζοντάς μου το γλέντι που είχαμε κάνει το προηγούμενο φθινόπωρο στο χωριό αλλά και το γάμο στον οποίο είχαμε πάει μαζί το ίδιο βράδυ.

Πράγματι, είχαμε γνωριστεί ένα πολύ όμορφο βράδυ στο κέντρο της Κοσίνας, όπου ο Σωτήρης διατηρούσε ένα μικρό καφενείο. Ουσιαστικά είχε μετατρέψει ένα παλιό container σε μαγαζί, τοποθετώντας το σε οικόπεδο που είχε αγοράσει πρόσφατα με λεφτά που έφερε από την Ελλάδα. Έξω είχε μια αυτοσχέδια πρόχειρη ψησταριά και κάποια παλιά τραπέζια και καρέκλες. Το φτω-



Εικ. 18. Γλέντι στην Κόσινα

χικό αυτό μαγαζί λειτουργούσε παράλληλα και ως παντοπωλείο διαθέτοντας βασικά προϊόντα και κυρίως είδη παιδικής κατανάλωσης (γαριδάκια, κρουασάν, σοκολάτες, μπισκότα κ.λπ.). Είχαμε καθίσει εκεί με μια παρέα φίλων που είχαμε έρθει από τα Γιάννινα και, πίνοντας ρακί που ο ίδιος παρήγαγε με καμιά δεκαριά χωριανούς που μαζεύτηκαν στο τραπέζι, μας προέκυψε μια βραδιά από αυτές που μένουν αξέχαστες.

Στο τραπέζι μας κάθισαν άνθρωποι όλων των ηλικιών με διάθεση για επικοινωνία και διασκέδαση. Είχα ζητήσει αρχικά να ιδώ τον Thoma Poriqui, πρώην πρόεδρο της κοινότητας, βλάχικης καταγωγής, για τον οποίο είχα ακούσει καλά λόγια. Η αναφορά στο όνομά του προέκυπτε κάθε φορά που ρωτούσα για τους Βλάχους του χωριού. Όλοι τον παρουσίαζαν ως σημαντική μορφή της τοπικής κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Ο Thoma είναι πράγματι ένας λεβεντάνθρωπος έτοιμος να βοηθήσει σε ό,τι χρειαστεί και να μάθει καινούργια πράγματα από «ξένους» ανθρώπους. Από το επώνυμό του έχω πριν τον συναντήσω καταλάβει ότι πρόκειται για γόνιο της μεγάλης «φάρας» των Πορικαίων, ένα μεγάλο παρακλάδι

της οποίας βρίσκεται στο Κεφαλόβρυσο (Μετζιτιέ) της επαρχίας Πωγωνίου. Πολλές οικογένειες μπορεί να συναντήσει κανείς σήμερα και στα Γιάννινα αλλά και σε άλλα μέρη τόσο της Ελλάδας όσο και της Αλβανίας. Πρόκειται για μέλη της εθνοτικής ομάδας των Αρβανιτόβλαχων, που ήσαν στο παρελθόν κατ' εξοχήν νομάδες κτηνοτρόφοι, μετακινούμενοι από τα ορεινά στα πεδινά του ευρύτερου βαλκανικού χώρου αλλά κυρίως στα εδάφη που σήμερα ανήκουν στην Ελλάδα και την Αλβανία. Με τις διαδικασίες της εδραιοποίησης και της αστικοποίησης, ιδιαίτερα μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, θα τους βρει κανείς και στις δύο χώρες σε μια μεγάλη διασπορά από τη Θεσσαλία και τη Μακεδονία μέχρι την Αυλώνα και την Κορυτσά, τόσο στον αγροτικό όσο και στον αστικό χώρο.

Με το Θωμά μπορώ άνετα να επικοινωνήσω στα βλάχικα, παρ' όλες τις διαφορές στα ιδιώματά μας. Έτσι, παράλληλα με τα ελληνικά και τα αλβανικά που χρησιμοποιούνται στην παρέα μας ακούγονται ενδιάμεσα και τα βλάχικα. Το ίδιο συμβαίνει και με τα τραγούδια, που νωρίς αντικαθίστανται ή συνεχίζουν την κουβέντα μας. Τα αλβανικά πολυφωνικά δίνουν τη θέση τους στα βλάχικα και αντίστροφα, ενώ πού και πού ακούγονται και ελληνικά. Το ρακί ρέει άφθονο και το κέφι κορυφώνεται. Τελικά δεν έχει καμιά σημασία σε ποια γλώσσα μιλά ή τραγουδά καθένας. Όλα γίνονται ένα...

Στην παρέα έχει έρθει και ο άλλος καλεσμένος μας, ο Gjergj. Ο Gjergj είναι δάσκαλος ιστορίας και γεωγραφίας στο οκτατάξιο σχολείο του χωριού, γνώριμός μου από προηγούμενη επίσκεψη στο χωριό, κατά την οποία είχα γνωρίσει και ολόκληρη την οικογένειά του, που είχε προκαλέσει έντονο το εθνογραφικό μου ενδιαφέρον, πέρα από τη μεγάλη συμπάθεια. Ο Gjergj είναι κι αυτός βλάχικης καταγωγής, μόνο που μαζί του δεν μπορώ να μιλήσω βλάχικα. Αυτός ανήκει σε άλλη κατηγορία από εκείνη του Θωμά. Η οικογένειά του κατάγεται από τα χωριά της Φράσερης (Frashëri), μια περιοχή με μεικτό πληθυσμό, για την οποία θα μιλήσουμε αναλυτικά πιο κάτω. Ήρθε και εγκαταστάθηκε στην Κοσίνα κατά τη δεκαετία του 1950, μια περίοδο που το καθεστώς προωθούσε μαζικές μετακινήσεις, αναδιαρθρώνοντας την κοινω-

νική και εθνολογική σύνθεση του πληθυσμού. Κατά την επίσκεψή μου στο σπίτι τους το προηγούμενο καλοκαίρι είχα εκπλαγεί αλλά και βαθιά συγκινηθεί από την κατάσταση που αντιμετώπισα. Πρέπει όμως να πω τα πράγματα με τη σειρά τους.

Γκρέκοι και Βλάχοι

Στο σπίτι αυτό βρέθηκα με συνεργάτες μου αναζητώντας τα κλειδιά της εκκλησίας κατά την πρώτη μου επίσκεψη. Μας υπέδειξαν κάποιοι χωριανοί το σπίτι και ήρθε πρόθυμα να μας ανοίξει την εκκλησία ο γιος της οικογένειας, ένας νέος γύρω στα 18, του μίας είπε ότι τον λένε Χρίστο και άρχισε την κουβέντα μας μας σε άπταιστα ελληνικά. Ο Χρίστος, Qitso κατά τους δικούς του, σπουδάζει στο πανεπιστήμιο του Αργυροκάστρου νοσηλευτική, έχοντας αποφοιτήσει από το εκεί εκκλησιαστικό Λύκειο, το οποίο ανήκει στην ορθόδοξη αυτοκέφαλη Εκκλησία της Αλβανίας. Εκτός από τα ελληνικά του ο Χρίστος μας εντυπωσιάζει με το ήθος του αλλά και τη βαθιά γνώση της ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης. Μας δείχνει άμεσως τα φιλελληνικά του αισθήματα, όπως και τα γενικότερα ανθρωπιστικά του, λέγοντας μάλιστα ότι είναι πολύ ευχαριστημένος που σπουδάζει νοσηλευτική, διότι θα μπορέσει να προσφέρει υπηρεσίες σε άρρωστους ανθρώπους. Μας ανοίγει την εκκλησία, για την οποία μιλά με πολύ σεβασμό και ευλάβεια. Μετά την επίσκεψη μας καλεί ευγενικά στο σπίτι να καθίσουμε την οικογένειά του και να μας κεράσουν.

Εκεί μας υποδέχεται ο πατέρας του Gjergj, η μητέρα του Zegina, η αδελφή του Nertila, αλλά πρώτη και καλύτερη η γιαγιά του Qy-ratso, μια έντονη προσωπικότητα με μαύρο μαντήλι δεμένο στο κεφάλι, μ' έναν τρόπο που μου θυμίζει πολλά, και μαύρα ρούχα. Η εμφάνιση και η συμπεριφορά της γιαγιάς δεν μου αφήνει κανένα περιθώριο να μην της μιλήσω στα βλάχικα. Και βέβαια η επιβεβαίωση ήταν άμεση. Στη φράση μου «çi s' fatsi, mae?» (τι γίνεται γιαγιά;), η απάντηση ήταν «gini lai frate, voi cum hits?» (καλά μωρέ αδερφέ μου, εσείς πώς είστε;). Καθώς προφέρει το «t» στο frate σαν «γ» ολοκληρώνει την εικόνα μιας Αρβανιτόβλαχας σαν

αυτές που ήξερα από τα παιδικά μου χρόνια στο θεσσαλικό κάμφο, στη Ροδιά Τυρνάβου, όπου στη γειτονιά μας έμεναν πολλοί Αρβανιτόβλαχοι. Η συγκίνησή μου είναι μεγάλη. Σχεδόν κολλάω δίπλα της. Μου πιάνει σφιχτά το χέρι, όπως κάνει πάντοτε η γιαγιά μου όταν πηγαίνω και τη βλέπω στο χωριό. Πιάνουμε κουβέντα. Βλέπω να δυσκολεύεται. Σπεύδει να μου πει ότι κοντεύει να ξεχάσει τα βλάχικα, διότι από τότε που πέθανε ο άντρας της, και πάνε πολλά χρόνια, δεν έχει με ποιον να μιλήσει. Ο γιος της ούτε τα μιλά ούτε τα καταλαβαίνει. Μου λέει ότι είναι από τη Φράσερη. Λίγο πριν ο Gjergj μου είπε με νόημα και συγκίνηση ότι το βερικόκο που μας πρόσφεραν ως γλυκό κουταλιού είναι από τη βερικόκιά της αυλής που την έφεραν από τη Φράσερη, όταν ήρθαν να εγκατασταθούν στην Κοσίνα. Ένωσα να κάνει αναφορά στη συμβολική τους πράξη, αντίδραση στον ξεριζωμό, να φυτέψουν ένα δέντρο από την παλιά πατρίδα στη νέα, με σκοπό το νέο ρίζωμα. Σκέφτηκα ότι δεν είναι δίχως βάση τα γεγονότα ότι οι Αρβανιτόβλαχοι αποκαλούνται και Φρασερώτες ή Φαρσερώτες, αφού φαίνεται να έχουν ως βασική τους κοιτίδα αυτή την περιοχή. Βέβαια οι ίδιοι αυτό-αποκαλούνται Rëmen, όπως και οι υπόλοιποι Βλάχοι αυτο-αποκαλούνται Rëmuni ή Armëni.

Ο ίδιος ο Gjergj έχει συνείδηση της βλάχικης καταγωγής του αλλά φαίνεται να έχει αποδεχτεί ως φυσική διαδικασία το γεγονός της αφομοίωσης τους στην αλβανική κοινωνία. Ο ίδιος είναι ένας τυπικός Αλβανός. Δεν υπάρχει περίπτωση από την εμφάνιση, τον τρόπο, την έκφρασή του και τη συνείδησή του να υποθέσει κάποιος κάτι διαφορετικό. Δεν θα ξεχάσω τη συγκίνηση με την οποία τραγούδησε και απήγγειλε πατριωτικά τραγούδια στον τεκέ της Φράσερης σε μια κοινή μας επίσκεψη. Ένα από αυτά αναφερόταν στους αδερφούς Frasherî, ηγετικές μορφές του αλβανικού εθνικού κινήματος, που κατάγονταν από εκεί. Ο Gjergj, ένας χριστιανός ορθόδοξος, υμνούσε μέσα σε μπεκτασίδικο τεκέ τις ηρωικές πράξεις των μουσουλμάνων εθνικών ηρώων της Αλβανίας αδελφών Frasherî. Ο Gjergj δεν πήγε ποτέ στην Ελλάδα, συνεπώς δεν μπήκε ποτέ στη διαδικασία να βρει δεσμούς με αυτή, προκειμένου να διευκολύνει τη ζωή του γενικά ή να τύχει προνομίων, όπως πολλοί άλλοι Αλβανοί βλάχικης καταγωγής, που χρησιμο-

ποίησαν την πολιτική του Κόμματος Ένωσης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (*Ομόνοια*) για την ένταξη των Βλάχων στην κατηγορία των ομογενών για την απόκτηση των ανάλογων δικαιωμάτων. Ο Gjergj δεν έγινε ποτέ, ή τουλάχιστον ακόμα Γιώργος...

Ο Gjergj έχει παντρευτεί Αλβανίδα χριστιανή ορθόδοξη, τη Zerina, η οποία εργάζεται ως νοσοκόμα στο αγροτικό ιατρείο του χωριού. Η μάνα του μου λέει με νόημα για τη νύφη της ότι, παρόλο που δεν είναι «δική μας» (*nu iasti di anuastrë*), είναι καλή (*iasti bunë*). Και βέβαια δεν αναφέρεται ποτέ στη νύφη της με τ' όνομά της. Λέει «*nviasta*» (η νύφη) ή «*aistë*» (αυτή). Και αυτό εντάσσεται στους ηθικούς κώδικες επικοινωνίας που δηλώνουν το περιεχόμενο των σχέσεων στη βλάχικη οικογένεια. Το ξέρω καλά από την ίδια την οικογένειά μου. Σκέφτομαι όμως περισσότερο τις κατηγορίες «δικός» και «ξένος» μέσα στην ίδια την οικογένεια σε σχέση πάλι με ό,τι αποκαλούμε «ταυτότητες». Η Zerina είναι για την πεθερά της μια «ξένη», με την έννοια ότι δεν είναι Βλάχα. Είναι «*arbiniasë*» (Αλβανίδα ή καλύτερα Αρβανίτισσα). Κι αυτό μου είναι πολύ οικείο. Και η ίδια η γυναίκα μου για τους γονείς μου δεν είναι «δική μας» δηλαδή Βλάχα αλλά «Γκρέκα».

Διόρθωσα προηγουμένως τον όρο «Αλβανίδα» με το «Αρβανίτισσα», διότι θεωρώ ότι αυτό ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα όπως την αντιλαμβάνονται οι ίδιοι οι άνθρωποι. Εάν η νύφη ήταν μουσουλμάνα είναι βέβαιο ότι η πεθερά της δεν θα έλεγε ότι δεν είναι δική μας απλά αλλά ότι είναι Τουρκάλα (κάτι που μάλλον θα προσπαθούσε να το αποκρύψει). Η βασική διάκριση που καθιερώθηκε στο χώρο της ευρύτερης Βαλκανικής και στο πλαίσιο της οθωμανικής κυριαρχίας ήταν αυτή ανάμεσα στους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς. Για τους μουσουλμάνους όλοι οι χριστιανοί ήταν *giaour*, ενώ για τους χριστιανούς όλοι οι μουσουλμάνοι ήταν «Τούρκοι». Στους κόλπους τώρα των χριστιανών υπήρχαν εσωτερικές διακρίσεις με βάση την εθνοτική καταγωγή, οι οποίες διατηρήθηκαν σε μεγάλο βαθμό ακόμα και μετά τη συγκρότηση των εθνών-κρατών αλλά προσαρμόστηκαν στη νέα κατάσταση.

Στην ελληνική περίπτωση η έννοια της ελληνικότητας, η κατηγορία του Έλληνα, έγινε μια ομπρέλα κάτω από την οποία μπήκαν

όλες οι εθνοτικές ομάδες που κατοικούσαν στον ελλαδικό χώρο. Σε καμιά περίπτωση ο όρος «Έλληνας» δεν ταυτίστηκε με τον όρο «Γκρέκος». Η κατηγορία «Γκρέκος» έγινε μία από τις πολλές υπο-ομάδες που συγκρότησαν τη νέα ελληνική εθνική ταυτότητα. Η ίδια η ονομασία «Έλληνας» βοήθησε αρκετά στην ομαλή μετάβαση από τις προηγούμενες εθνοτικές κατηγορίες σε μια ενιαία εθνική, την ελληνική. Ένας Βλάχος, ένας Σαρακατσάνος, ένας Αρβανίτης ή ένας ντόπιος της Μακεδονίας που δεν θα μπορούσε να ταυτιστεί με την κατηγορία του «Γκρέκου», εντάσσεται με μεγάλη ευκολία στην ευρύτερη και νεωτερική κατηγορία του «Έλληνα», διαδικασία την οποία βέβαια διευκολύνει η ανάπτυξη της ελληνικής παιδείας και το γόητρο του ελληνικού πολιτισμού¹.

Στην Αλβανία τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά αλλά και εκεί η εθνική κατηγορία του Αλβανού με την παράλληλη ανάπτυξη της αντίστοιχης εθνικής ιδεολογίας διαμορφώθηκε ως μια ομπρέλα που θα μπορούσε να φιλοξενήσει όχι μόνο τις επιμέρους εθνοτικές κατηγορίες Γκέκηδες, Τόσκηδες, Λιάμπηδες, Τσάμηδες, Βλάχους κ.λπ. αλλά, το πιο δύσκολο, και τις διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες που στα παρελθόν είχαν αποκτήσει διαφορετικά χαρακτηριστικά, κοινωνικά και πολιτισμικά, και είχαν αναπτύξει συνειδήσεις ετεροτήτων. Ο αλβανισμός ήρθε ως μια ιδεολογία που θα ένωνε το νέο αλβανικό έθνος σε μια νέα βάση πέρα από θρησκευτικές και άλλες διαφορές. Τα πράγματα βέβαια για το αλβανικό έθνος-κράτος δεν ήταν τόσο εύκολα όσο για το ελληνικό, αλλά σε τελική ανάλυση αναπτύχθηκε μια νέα εθνική ταυτότητα και ιδεολογία, στην οποία κλήθηκαν να προσαρμοστούν όλες οι εθνοτικές ομάδες που εντάχτηκαν στην επικράτεια αυτού του κράτους. Είναι λάθος, ωστόσο, να θεωρήσουμε ότι έχουμε σε κάθε περίπτωση μια γραμμική εξέλιξη ή μετάβαση από το εθνοτικό στο εθνικό φαινόμενο, διότι όχι μόνο μπορεί να υπάρχουν στοιχεία εθνοτικής οργάνωσης, ταυτότητας και συνείδησης σε διάφορες ό-

¹ Σχετικά με αυτό το θέμα βλ. P. Mackridge, «Aspects of identity in the Greek peninsula since the eighteenth century», http://www.Farsarotul.org/n129_1.htm (10-12-2009) και S. Green, *Notes from the Balkans: Locating marginality and ambiguity on the Greek-Albanian border*, P.U.P., Princeton, 2005.

ψεις της ζωής και της έκφρασης των ομάδων που αντιστέκονται αλλά, επιπλέον, νέες κατηγορίες ως προσαρμογές των παλιών ή ως προϊόντα νέων καταστάσεων μπορούν να προκύπτουν, εφόσον δεχόμαστε ότι οι ταυτότητες δεν είναι αιώνιες κατηγορίες αλλά ιστορικές, που σημαίνει ότι μπορεί να αλλάζουν, να χάνονται αλλά και να προκύπτουν νέες.

Για τη γιαγιά Κυράτσω εγώ ως Βλάχος είμαι δικός της. Μου το είπε από την πρώτη στιγμή άλλωστε. Ως Έλληνας όμως; Οι συνεργάτες μου για παράδειγμα ήταν «άλλοι» (Grek). Εάν και εγώ δεν είχα αντιληφθεί τη βλάχικη ταυτότητα της γιαγιάς και παρουσιαζόμουν απλά ως ένας Έλληνας, θα ήμουν κι εγώ ένας «ξένος», πάντως όχι δικός («anostrou»). Πρέπει να πω, κι αυτό είναι χαρακτηριστικό, ότι δεν απέφυγα την αμηχανία –παρότι αυτά τα πράγματα είναι ξεκαθαρισμένα μέσα μου– όταν κάποια στιγμή η Κυράτσω μου είπε «Aisti sun Grets, tini eshtsë Rëpiën» (αυτοί είναι Γκρέκοι, εσύ είσαι Βλάχος). Εκείνη μιλούσε, αν μπορούμε να το πούμε αυτό, με όρους εθνοτικούς. Δεν αναφερόταν με τον όρο Γκρέκος στη σύγχρονη εθνική ταυτότητα του Έλληνα. Εννοώντας το Grets ως Γκρέκοι έλεγε ουσιαστικά ότι εγώ δεν είμαι «Γκρέκος», κάτι που δεν είναι καθόλου παράξενο για μένα, αφού ακόμα χρησιμοποιείται αυτός ο διαχωρισμός στο οικογενειακό μου και ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο από το οποίο προέρχομαι. Σε αυτό το πλαίσιο η κατηγορία «Γκρέκος» δεν ταυτίζεται με την κατηγορία «Έλληνας». Μ' έναν παρόμοιο τρόπο η Κυράτσω λέει για τη νύφη της ότι δεν είναι «δική μας». Δεν είναι δική τους ως μη Βλάχα. Η νύφη της είναι σ' αυτό το πλαίσιο αναφοράς Arbiniasa με την εθνοτική σημασία του όρου, που είναι μια ταυτότητα διαφορετική από τη βλάχικη εθνοτική ταυτότητα. Σ' ένα επίπεδο εθνικής ωστόσο αναφοράς, με το νεωτερικό περιεχόμενο του όρου, και η πεθερά και η νύφη εμπίπτουν στην κατηγορία του Αλβανού. Αυτός ο μηχανισμός ένταξης του εθνοτικού στο εθνικό διευκολύνει τα μέγιστα τον αυτο-προσδιορισμό όσων βιώνουν αυτή τη μετάβαση στην ίδια την προσωπική τους ιστορία. Σκεφτείτε τον Gjergj να βρίσκεται στο δίλημμα αν είναι Βλάχος ή Αλβανός. Στο παραπάνω πλαίσιο το δίλημμα δεν τίθεται, διότι οι δύο ταυτότητες είναι διαφορετικής κατηγορίας. Δεν προκύπτουν ως αμοιβαία αποκλειόμε-

νες αλλά ως η μία μέρος της άλλης, καθώς η επιμέρους εθνοτική καθίσταται τμήμα της ευρύτερης εθνικής ταυτότητας ή, γιατί όχι, υποτάσσεται σ' αυτή.

Στο γάμο

Εκείνο το βράδυ, στο αποκορύφωμα του κεφιού, ο Θωμάς πρότεινε να πάμε στο γάμο ενός φίλου του, στο διπλανό συνοικισμό. Ο φίλος του πάντρευε την κόρη του και τον είχε προσκαλέσει. Στην αντίρρησή μας ότι δεν είμαστε προσκεκλημένοι, μας απάντησε με νόημα ότι είμαστε δικοί του καλεσμένοι. «Είναι καλός μου φίλος, μου είπε, και δεν υπάρχει πρόβλημα». Έτσι ξεκινήσαμε δέκα περίπου άντρες να πάμε στο γάμο. Ήταν Σαββατόβραδο και είχαν γλέντι στο σπίτι της νύφης με την παρουσία του γαμπρού και στενών συγγενών του. Το σπίτι βρισκόταν σε έναν μικρό οικισμό, που μας είπαν ότι ήταν πριν στρατιωτικός καταυλισμός. Επρόκειτο για μια γραμμική διάταξη μικρών οικημάτων σε άθλια κατάσταση. Οι λίγοι ένοικοι ήσαν πάμφτωχοι αγρότες που τα κατέλαβαν μετά την εγκατάλειψή τους από το κράτος. Ο ίδιος ο πατέρας της νύφης έχει ως περιουσία του μία μόνο αγελάδα...

Φτάνοντας στο σπίτι όπου γινόταν η «χαρά», αυτό που αντίκρισα ήταν μια αντίστιξη στην αθλιότητα του οικισμού αλλά και στις περιγραφές των φίλων μου Αλβανών. Το γλέντι γινόταν στην αυλή, όπου τα τραπέζια ήταν στρωμένα και οι μουσικοί είχαν ήδη αρχίσει να παίζουν. Την αντίστιξη αυτή τόνισε περισσότερο η υποδοχή που μας επιφύλαξαν οι νοικοκυραίοι. Προπορεύτηκε ο Θωμάς, εξήγησε στο φίλο του τα περί της παρουσίας μας και αμέσως βγήκαν στην είσοδο της αυλής να μας προϋπαντήσουν. Η χαρά για την παρουσία μας εκφράστηκε με την αστραπιαία τοποθέτηση ενός τραπεζιού, το οποίο έστρωσαν με ιδιαίτερη επιμέλεια δύο νέες γυναίκες, όπου μας έβαλαν να καθίσουμε προσφέροντάς μας αρχικά γλυκό και ρακί και στη συνέχεια διάφορους μεζέδες. Μου έκανε πολύ εντύπωση ο τελετουργικά «αρχοντικός» τρόπος των στενών συγγενών της νύφης. Όλα τελούνταν με τη σειρά που αρμόζει στην κορυφαία στιγμή της οικογενειακής ζωής που είναι

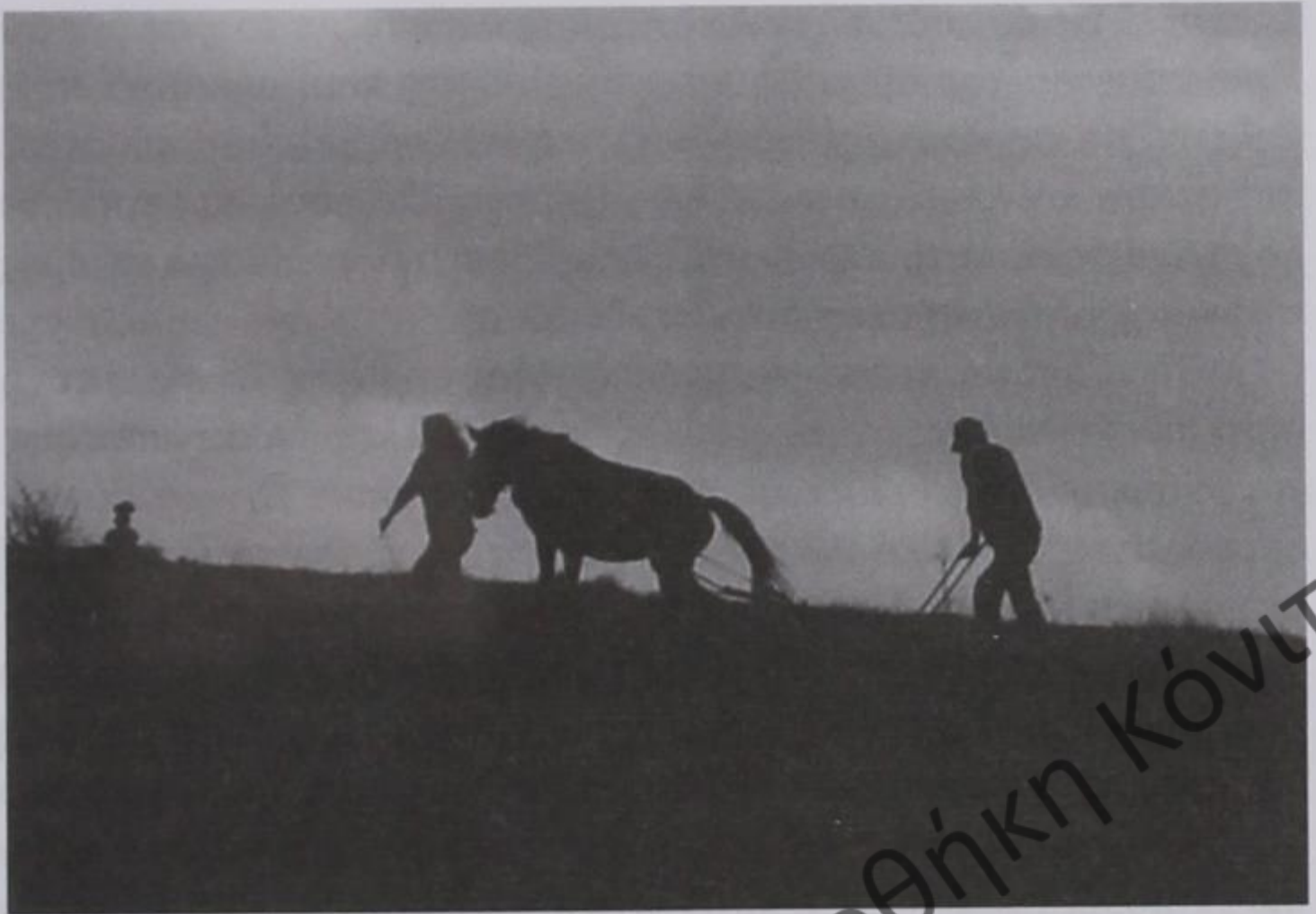
ο γάμος. Ο πατέρας της νύφης, ντυμένος με απλά σκούρα ρούχα και εργατική τραγιάσκα στο κεφάλι, ακτινοβολούσε μέσα στη μεγάλη τιμή που ένιωθε και έδειχνε με κάθε τρόπο τη διάθεσή του να ανταποδώσει την τιμή στους καλεσμένους. Κι εμείς είμαστε ανάμεσα σ' αυτούς, παρότι απρόσκλητοι...

Στην κορυφαία τελετουργική στιγμή του γαμήλιου γλεντιού, που είναι ο χορός της νύφης, κληθήκαμε να χορέψουμε με τη νύφη με τη σειρά μας, μετά από τους συγγενείς. Κατά τη συγκεκριμένη φάση του τελετουργικού η νύφη κρατά όλους τους συγγενείς και τους καλεσμένους που επιθυμούν να χορέψουν και αυτοί κατά την αποχώρησή τους από την κορυφή του κύκλου κερνούν τη νύφη με χαρτονομίσματα, τα οποία βάζουν διακριτικά μεν αλλά επιδεικτικά ταυτόχρονα στο μπούστο της. Με τα χρήματα που συγκεντρώνονται κατ' αυτόν τον τρόπο πληρώνονται συνήθως οι μουσικοί. Μπορεί, ωστόσο, να γίνει και άλλη συμφωνία με αυτούς – κάτι που γίνεται όλο και πιο συχνά τελευταία – και έτσι ένα μέρος ή όλα τα χρήματα να μείνουν στη νύφη. Πρέπει να πω ότι δεν θα ξεχάσω ποτέ τον τρόπο με τον οποίο ο πατέρας της νύφης με πήρε από το χέρι και με οδήγησε στην κορυφή του χορού, για να χορέψω με τη νύφη. Δε θα ξεχάσω επίσης ποτέ την ιερή συγκίνηση, ένα παράξενο ρίγος που ένιωσα την ώρα που έσερνα το χορό...

Μείναμε στο γλέντι μέχρι αργά, παρότι όσο προχωρούσε η νύχτα το κρύο γινόταν ενοχλητικό (ήταν τέλη Οκτωβρίου). Θα μπορούσα να παραθέσω αρκετές εντυπώσεις, αλλά θα περιοριστώ στη γενική εντύπωση με την οποία έφυγα απ' αυτό το σπίτι και η οποία με ακολουθούσε για μεγάλο χρονικό διάστημα: Η αίσθηση της τιμής και της αξιοπρέπειας, ο εσωτερικός πλούτος γενικότερα μπορεί να είναι ίσως το μόνο αντίδοτο στη φτώχεια που δημιουργείται και επιβάλλεται από τα πολιτικά συστήματα.

Μετανάστευση και φτώχεια

Φεύγοντας από τον καταυλισμό μέσα στον καταιγισμό των σκέψεων και των συναισθημάτων κατάφερα να αναστοχαστώ σχετικά με ένα θέμα που αφορά τη μετανάστευση γενικά και που με α-



Εικ. 19. Όργωμα



Εικ. 20. Φορτώνοντας ηλεκτρικές συσκευές

πασχολεί τα τελευταία χρόνια που ασχολούμαι με το φαινόμενο. Πρόκειται για την αμφισβήτηση της άποψης που κυριαρχεί στις μελέτες για τη μετανάστευση, ότι κατά κανόνα μεταναστεύουν τα πιο φτωχά κοινωνικά στρώματα, κάτι που άλλωστε φαίνεται εύλογο, καθώς αυτά τα στρώματα αντιμετωπίζουν πρόβλημα επιβίωσης και η μετανάστευση είναι μια διέξοδος.

Αυτή η άποψη πρέπει να αναθεωρηθεί με βάση νέες μελέτες, διότι είναι αναμφισβήτητο γεγονός ότι σε πολλές περιπτώσεις μεταναστεύουν όσοι διαθέτουν το απαραίτητο υλικό και συμβολικό «κεφάλαιο». Το υλικό αφορά τα πραγματικά έξοδα που απαιτεί η μετακίνηση σε μια άλλη χώρα και στην περίπτωση της μη-νόμιμης εξόδου αυτά είναι πολύ περισσότερα (έξοδα μετακίνησης, αμοιβή οδηγών για τη διάβαση των συνόρων, έξοδα πρώτης εγκατάστασης στη χώρα υποδοχής κ.λπ.), ενώ το συμβολικό αφορά τα δίκτυα σχέσεων που είναι απαραίτητα για την πραγματοποίηση μιας τέτοιας απόφασης, ιδιαίτερα στη μετανάστευση που έχει τα χαρακτηριστικά της αλυσιδωτής εξόδου (όπου άτομα που μεταναστεύουν «τραβούν» κοντά τους αλυσιδωτά διάφορους συγγενείς τους), την απόκτηση και διαχείριση σχετικών πληροφοριών και γνώσεων, πράγμα που συνδέεται και με το μορφωτικό επίπεδο κ.λπ.

Στην περίπτωση των Αλβανών, ιδιαίτερα κατά την πρώτη φάση που είχε τα χαρακτηριστικά μιας βίαιης εξόδου, τα παραπάνω έπαιξαν σημαντικό ρόλο για την επιτυχημένη ή όχι απόπειρα εξόδου και εγκατάστασης σε μια άλλη χώρα. Σε ό,τι αφορά δε την Ελλάδα, πολύ σημαντικό ρόλο έπαιξε το πολιτισμικό κεφάλαιο που διέθεταν όσοι έφευγαν, γι' αυτό και οι πιο ευνοημένοι ήσαν εκείνοι που είχαν ελληνική καταγωγή ή κάποια σχέση με τον ελληνισμό (π.χ. χριστιανοί ορθόδοξοι του Νότου, γόννοι οικογενειών με προΐστορία μεταναστευτικής παρουσίας στην Ελλάδα κ.λπ). Επομένως το ερώτημα «ποιος μεταναστεύει» είναι αρκετά σύνθετο και δεν πρέπει να απαντάται με τον γνωστό στενά οικονομικό στερεοτυπικό τρόπο ότι μεταναστεύουν οι φτωχότεροι. Το ζήτημα αυτό συνδέεται βεβαίως και με το γενικότερο θέμα των αιτίων της μετανάστευσης, αν δηλαδή αυτά πρέπει να εντοπίζονται στο οικονομικό πεδίο ή πρέπει να αναζητούμε πιο σύνθετους τρόπους

κατανόησης του φαινομένου, αφού κοινωνικοί, πολιτικοί, πολιτισμικοί αλλά και ιστορικοί λόγοι μπορεί ο καθένας χωριστά και σε διάφορους συνδυασμούς να παίζουν καθοριστικό ρόλο. Σε αυτή τη βάση ο όρος «οικονομικός μετανάστης», που όλο και πιο συχνά χρησιμοποιείται μόνο συμβατικά μπορεί να γίνεται αποδεκτός και στο πλαίσιο διάκρισης αυτών των μεταναστών από την κατηγορία των πολιτικών προσφύγων.²

Mirka ή Σωτήρης;

Φτάνοντας λοιπόν στην Κοσίνα, στη θέση του παλιού κοιταριού βρήκαμε μια υπό κατασκευήν οικοδομή την οποία χρησιμοποιούσε ήδη ως καφεενείο ο Σωτήρης, καθώς μπορούσε κανείς να κρίνει από την παλιά μικρή ψησταριά που έχει ακριβώς μπροστά, δίπλα στα οικοδομικά υλικά. Στην είσοδο είχε ήδη κρεμάσει σκόρδα για το κακό μάτι. Την ώρα εκείνη δεν ήταν κανείς εκεί, υπήρχαν όμως στο απέναντι καφε-παντοπωλείο τρεις νέες γυναίκες. Τις ρωτάω για το Σωτήρη. Δείχνουν να εκπλήσσονται και απαντούν πως δεν υπάρχει κανένας Σωτήρης, αλλά αν ψάχνουμε αυτόν που έχει το καφεενείο, αυτόν τον λένε Mirka... Προφανώς στην Ελλάδα είχε «βαφτιστεί» Σωτήρης και το όνομα αυτό ανέσυρε μόλις συνάντησε Έλληνες. Επειδή ο Mirka έλειπε εκείνη την ώρα, σκέφτηκα να κάνουμε μία επίσκεψη στον Gjergj και την οικογένειά

² Η συζήτηση αυτή έχει ανοίξει ουσιαστικά την τελευταία δεκαετία περίπου. Η αμφισβήτηση των παλιών οικονομικίστικων και λειτουργιστικών προσεγγίσεων έχει φέρει στο προσκήνιο νέες απόψεις και θεωρίες, που εξετάζουν τη σημασία μη οικονομικών παραγόντων και αιτίων σε ό,τι αφορά τη μετανάστευση με έμφαση στους κοινωνικούς και πολιτισμικούς λόγους που επιτρέπουν κάποιους να μεταναστεύουν και εμποδίζουν κάποιους άλλους. Μπορούμε να παραπέμψουμε εδώ στη δουλειά του Castels, ο οποίος θεωρεί το «πολιτισμικό κεφάλαιο» σημαντικό παράγοντα για τη μετανάστευση. Ο ίδιος μελετητής σημειώνει χαρακτηριστικά ότι η απόλυτη φτώχεια είναι εμπόδιο στη μετανάστευση». Βλ. S. Castels, «International migration and the global agenda: Reflections on the 1998 UN Technical Symposium», *International Migration*, 37, 1, 1999 και S. Castles - M. J. Miller, *The age of migration*, Macmillan, London, 1993, για μια ευρύτερη συζήτηση.

του. Μας υποδέχτηκαν με πολύ μεγάλη χαρά, σαν δικούς τους ανθρώπους αυτή τη φορά. Ήταν εκεί όλοι τους εκτός από τον Qitso, το γιο, που βρισκόταν στο Αργυρόκαστρο και θα επέστρεφε αργά το απόγευμα. Αφού μας κέρασαν και τα είπαμε, συμφωνήσαμε να βρεθούμε ξανά το βράδυ στο καφενείο του Mirka.

Το βραδάκι ξανάρθαμε στο χωριό μαζί με τον Mirka. Στο καφενείο μας περίμεναν ο Gjergj με τον Qitso. Καθίσαμε όλοι μαζί, παραγγείλαμε μύρα και πιάσαμε την κουβέντα. Ο Mirka, που επιμένει σε μας να είναι Σωτήρης, παρότι του το είπαμε και παραδέχτηκε ότι άλλαξε το όνομά του στην Ελλάδα, αφηγείται την προσωπική του ιστορία με άξονα την εμπειρία της μετανάστευσής του στην Ελλάδα. Πήγε εκεί με το πρώτο κύμα των μεταναστών και αφού περιπλανήθηκε σε πολλά μέρη, όπως σχεδόν όλοι οι μετανάστες χωρίς χαρτιά, τελικά εγκαταστάθηκε και δούλεψε επτά περίπου χρόνια στην περιοχή του Μεσολογγίου. Η ιστορία του θυμίζει πολύ όλες τις άλλες ιστορίες ζωής που κατέγραψα σε προηγούμενη έρευνά μου, γι' αυτό δεν θεωρώ σκόπιμο να αναφέρω εδώ λεπτομέρειες. Αυτό που παρουσιάζει ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι ο Mirka ανήκει στις εξαιρέσεις των νέων Αλβανών μεταναστών που επέστρεψαν στη χώρα τους και προσπαθούν να μείνουν εκεί επενδύοντας τις οικονομίες τους από το kurbet. Ο Mirka έχει αγοράσει ένα φορτηγό με το οποίο εκτελεί μεταφορές, το οικόπεδο όπου χτίζει την οικοδομή που προορίζει για ταβέρνα και παράλληλα ασχολείται και με την καλλιέργεια τριφυλλιού, που απαιτεί μερική εποχική απασχόληση. Έχει επίσης αμπέλι, κήπο, μελίσοι και λίγα ζώα για τις οικογενειακές του ανάγκες. Μάλιστα για την ταβέρνα του λέει ότι έχει ήδη σκεφτεί το όνομά της, θα είναι «το τζάκι». Δεν τον ρώτησα αν θα είναι στα ελληνικά ή στα αλβανικά, αλλά σκέφτηκα αυτό που παρατηρώ συνεχώς ανάμεσα στους μετανάστες, να μιμούνται δηλαδή έντονα τους ελληνικούς τρόπους, κάτι άλλωστε που θυμίζει και τη συμπεριφορά των Ελλήνων μεταναστών που επέστρεφαν από την Αμερική, τη Γερμανία κ.λπ.

Ο Χρίστος –στην περίπτωση του μου πάει καλύτερα το ελληνικό όνομα, μάλλον λόγω των ελληνικών του τρόπων– έχει κυριολεκτικά κολλήσει δίπλα μου ρουφώντας ό,τι κι αν λέω. Τον ρωτάω

για τις σπουδές του και για τη ζωή του στο Αργυρόκαστρο. Είναι γενικά ευχαριστημένος, μόνο που τα οικονομικά της οικογένειας είναι σε τέτοια κατάσταση, ώστε να σκέφτεται να εργαστεί για να βοηθήσει τους γονείς του. Ο μισθός τους είναι γύρω στα 200 ευρώ συνολικά κι έχουν δύο παιδιά να σπουδάσουν. Η Mertila θα πάει κι αυτή σε λίγο στο Πανεπιστήμιο, ονειρεύεται να γίνει δημοσιογράφος. Έχοντας σπουδάσει στο εκκλησιαστικό λύκειο του Αργυροκάστρου, ο Χρίστος με εντυπωσιάζει με τη βαθιά ελληνοχριστιανική παιδεία. Παράλληλα με προβληματίζει με τον απόλυτα θρησκευτικό τρόπο που βλέπει τα πράγματα. Τον χαίρομαι αλλά και λυπάμαι για ένα κλειστό ορίζοντα που του έχουν διαμορφώσει ως προς την πνευματική του συγκρότηση.

Αλβανοί ορθόδοξοι

Ο Χρίστος με κάνει να σκεφτώ όλες τις περιπτώσεις εκείνων των χριστιανών ορθόδοξων του αλβανικού νότου, που μέσω της ελληνικής εκπαίδευσης και της επιρροής της ορθόδοξης εκκλησίας είχαν διαμορφώσει ελληνικό φρόνημα και πολλοί από αυτούς έγιναν πρωτοπόροι σε ό,τι αφορά την ενίσχυση του ελληνισμού αλλά και ευεργέτησαν το ελληνικό κράτος με ποικίλους τρόπους. Ήταν τέτοια η επιρροή του ελληνισμού στους Αλβανούς ορθόδοξους, που όταν αναπτύχθηκε η αλβανική εθνική ιδέα στις τρεις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα, προκλήθηκε μια μεγάλη σύγχυση ανάμεσά τους ως προς την εθνική τους ένταξη. Έτσι παρατηρείται το φαινόμενο από το ίδιο χωριό να βγαίνουν πρωταγωνιστές και των δύο εθνικών κινημάτων. Για παράδειγμα, από το χωριό Κεστοράτι (Qestorati) του Αργυροκάστρου του γνωστού ευεργέτη Χρ. Ζωγράφου (Kristaq Zografi) (1820-1896) και του γιου του Γεωργίου, υπουργού εξωτερικών της Ελλάδας, ηγετικού στελέχους του ελληνικού εθνικού κινήματος και πρώτου Γενικού Διοικητή της Ηπείρου μετά την απελευθέρωσή της το 1913 καταγόταν και η ηγετική μορφή του αλβανικού εθνικού κινήματος Pandeli Sotiri, ο οποίος υπήρξε μαθητής του ελληνοδιδασκάλου Koto Hoxhi (1824-1895). Ο Hoxhi δίδασκε μυστικά την αλβανική γλώσσα στους μα-

θητές του και γι' αυτό ήρθε σε σύγκρουση με το ελληνικό προξενείο των Ιωαννίνων, στο οποίο μάλιστα είχε υποβάλει ανεπιτυχώς αίτηση για τη λειτουργία αλβανικού σχολείου, αλλά και αφορίστηκε από τον μητροπολίτη του Αργυροκάστρου. Παρ' όλα αυτά από το σχολείο του Κεστορατίου εκτός από τον P. Sotiri βγήκε και ένας ακόμα σημαντικός εκπρόσωπος του αλβανικού εθνικισμού, ο Petro Nini Luarasi.³

Δεν ξέρω γιατί, έχοντας κοντά μου και ακούγοντας τον Χρίστο, σκέφτομαι ότι θα μπορούσε κανείς να φανταστεί, τηρουμένων των αναλογιών, πως ήταν αυτοί οι νέοι Αλβανοί τον 19ο αιώνα, που σπούδαζαν σε ελληνικά σχολεία αρχικά στα ίδια τα χωριά τους και αργότερα στη Ζωσιμαία Σχολή των Ιωαννίνων και γίνονταν έτσι μέτοχοι της ελληνικής παιδείας, γεγονός που σε συνδυασμό με την ορθόδοξη χριστιανική πολιτισμική παράδοση, με την οποία ανατρέφονταν στα σπίτια τους, ουσιαστικά εξελληνίζονταν. Ο Χρίστος θαυμάζει τον ελληνικό πολιτισμό, την Ελλάδα και τους Έλληνες. Επιθυμεί διακαώς να επισκέπτεται την Ελλάδα όσο πιο συχνά γίνεται, πράγμα που δεν είναι εύκολο, λόγω των δυσκολιών που αντιμετωπίζει στην έκδοση βίζας, αλλά τώρα θα ήθελε να μπορεί να πηγαίνει τα καλοκαίρια για εργασία κατά το διάστημα των διακοπών. Με ρωτά με αγωνία αν θα μπορούσα να βοηθήσω να πάρει μια βίζα για λίγους μήνες, ώστε να πάει στην Ελλάδα τους επόμενους μήνες. Είναι ένα θέμα που έχω να αντιμετωπίσω σε κάθε μου γνωριμία. Και τώρα και στο παρελθόν ακόμα περισσότερο. Η βίζα είναι ένα είδος σπάνιου αγαθού, για το οποίο εκλιπαρούν οι περισσότεροι Αλβανοί που έχουν μείνει πίσω και που δεν θέλουν να περάσουν τα σύνορα παράνομα. Έτσι, ο καθένας, αν δεν μπορεί με την προβλεπόμενη οδό να την εξασφαλίσει, επιστρατεύει όλους τους άλλους τρόπους, ένας από τους οποίους είναι και η χρησιμοποίηση κάποιου «μέσου». Ένας Έλληνας, όπως εγώ, είναι πάντοτε ένας εν δυνάμει διαμεσολαβητής για την επίτευξη αυτού του στόχου.

³ Βλ. Stavro Skendi, *The Albanian national awakening 1878-1912*, Princeton U.P., Princeton, New Jersey, 1967, σελ. 133-4.

Και η πολιτική

Την ώρα που κουτσοπίνουμε και κουβεντιάζουμε με καλεί στο κινητό μου τηλέφωνο ο Δήμαρχος της Κόνιτσας και μου λέει ότι βρίσκεται σε μια ταβέρνα της Πρεμετής με τον Πρόξενο του Αργυροκάστρου. Κάνω νόημα στο Χρίστο πως είναι τυχερός. Θα πάμε να τους συναντήσουμε...

Ήρθαν λοιπόν μαζί μου στην Πρεμετή τόσο ο Χρίστος όσο και ο Mirka. Ο δεύτερος δεν μου είπε καθαρά ότι έρχεται για τον ίδιο λόγο αλλά ήταν προφανές ότι δεν μπορούσε να χάσει αυτή την ευκαιρία. Μια βίζα για την Ελλάδα είναι πολύ σημαντικό δώρο, άλλωστε, όπως μου εξήγησε στη συνέχεια, τη χρειαζόταν για να ψωνίζει για την ταβέρνα που θα άνοιγε, καθώς κάτι τέτοιο συμφέρει οικονομικά πάρα πολύ.

Στην ταβέρνα «24 ώρες» πέρα από το ποτάμι και δίπλα στο στάδιο της Πρεμετής βρήκαμε μια μεγάλη παρέα από Έλληνες και Αλβανούς που τρωγόπιναν και συζητούσαν σχετικά με τις επερχόμενες εθνικές εκλογές της Αλβανίας. Ήταν εκεί, εκτός από το Δήμαρχο της Κόνιτσας και τον Πρόξενο, ο υποψήφιος βουλευτής του Κόμματος Ένωσης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και μέλος της Ομόνοιας Γιώργος Λουλεμές, ο πρώην Δήμαρχος Πρεμετής, ο οποίος είναι μέλος του Σοσιαλιστικού Κόμματος Αλβανίας, ένας Κύπριος επιχειρηματίας, κουμπάρος του Λουλεμέ, που ήρθε να τον βοηθήσει στον προεκλογικό του αγώνα, διάφοροι άλλοι μικρο-παράγοντες και παρατρεχάμενοι και ένας δημοσιογράφος με έναν εικονολήπτη του τοπικού τηλεοπτικού σταθμού «AOS TV».

Με την άφιξή μας διακόπτουν τη συζήτηση, μας κάνουν χώρο να καθίσουμε μαζί τους και ο Πρόξενος μου ζητά να πάω δίπλα του για να τα πούμε. Ανταλλάσσουμε απόψεις για διάφορα θέματα, τον ενημερώνω για την έρευνα που κάνουμε στην περιοχή, εκδηλώνει έντονο ενδιαφέρον, αλλά σύντομα η συζήτηση στρέφεται στην τρέχουσα πολιτική κατάσταση, αφού είπαμε τα σχετικά με τον πολιτισμό και τη λογοτεχνία, θέματα που γνώριζα ότι τον ενδιαφέρουν πολύ. Η όλη ατμόσφαιρα μου θυμίζει σκηνές που περιγράφουν διάφοροι περιηγητές των Βαλκανίων στις αρχές του

εικοστού αιώνα. Το θέμα είναι η προσέλκυση ψηφοφόρων και ο γενικός επηρεασμός της κοινής γνώμης υπέρ του συγκεκριμένου υποψηφίου, ο οποίος κατάγεται από την περιοχή της Δρόπολης αλλά έχει γυναίκα από ορθόδοξο αλβανικό χωριό της Πρεμετής και σε αυτή τη βάση έχει θέσει υποψηφιότητα στην περιοχή. Η παρουσία του έλληνα προξένου αλλά και του Δημάρχου της Κόνιτσας δίνουν την αίσθηση μιας προσπάθειας παρέμβασης στη διαδικασία των εκλογών και ο Αγιάν, ο πρώην Δήμαρχος Πρεμετής, δείχνει τη δυσφορία του και δηλώνει τη δύσκολη θέση στην οποία βρίσκεται ως πολιτικός παράγοντας της περιοχής και εξέχον στέλεχος του Σοσιαλιστικού Κόμματος. Αυτό ακριβώς καταγγέλθηκε τη επόμενη μέρα στις εφημερίδες, όπως ήταν φυσικό. Η παρουσία των εκπροσώπων του τοπικού τηλεοπτικού σταθμού έκανε το πρόβλημα ακόμα πιο έντονο, ιδιαίτερα γι' αυτούς που δεν επιθυμούσαν τη δημοσιοποίηση του γεγονότος. Ένας από αυτούς ήμουν βέβαια και εγώ, διότι οποιαδήποτε υπόνοια εμπλοκής μου στα πολιτικά πράγματα και ιδιαίτερα σ' ένα τόσο ευαίσθητο ζήτημα, όπως είναι η οργάνωση της ελληνικής μειονότητας *Ομόνοια*, θα καθιστούσε την επικοινωνία μου ως ερευνητή με τον κόσμο της περιοχής προβληματική. Ήταν, ως εκ τούτου, αναμενόμενη η ένταση που προκλήθηκε κάποια στιγμή, με αποτέλεσμα να γίνει προσπάθεια από όλους να απο-πολιτικοποιηθεί κάπως η ατμόσφαιρα.

Αξίζει να σχολιάσω μόνο την παρουσία του Κύπριου επιχειρηματία, ο οποίος έχει μακροχρόνιο δεσμό με την περιοχή και συνεχίζει από το 1990 μέχρι σήμερα την «πατριωτική» του δράση, ενισχύοντας με κάθε τρόπο τον ελληνισμό της περιοχής. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι ο Χρίστος τον γνώριζε ήδη, διότι είχε επισκεφτεί το χωριό, όπου μάλιστα πρότεινε να βαφτίσει την αδερφή του Nertila, αποκτώντας μια ακόμα κουμπαριά. Σκέφτομαι αυτό που έγραφα παλιότερα και σε άλλο πλαίσιο για την πολυ-λειτουργικότητα, τον προσαρμοστικό και ωφελιμιστικό χαρακτήρα της πνευματικής αυτής μορφής συγγένειας. Μεταξύ Κυπρίων και «Βορειοηπειρωτών» έγιναν εκατοντάδες κουμπαριές αμέσως μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος, οι οποίες λειτούργησαν ως σημαντικά δίκτυα οικονομικής και ηθικής

ενίσχυσης του τοπικού πληθυσμού αλλά και μετανάστευσης στην Κύπρο. Μια κουμπαριά αυτού του είδους, διαμορφώνοντας μια ηθική συλλογική σχέση ανάμεσα σε δύο οικογένειες, δεν απέβαινε σε όφελος μόνον του αναδεκτού αλλά και ολόκληρης της οικογένειας. Έτσι η μαζική σύναψη τέτοιων δεσμών, που προέκυψαν από το ενδιαφέρον κατ' αρχάς των Κυπρίων για το «αδικημένο» αυτό κομμάτι του ελληνισμού προς το οποίο αισθάνθηκαν την ανάγκη να εκφράσουν την πατριωτική και ανθρώπινη αλληλεγγύη τους ως ομοιοπαθής ομάδα Ελλήνων που βρίσκονται και αυτή έξω από τα όρια του ελληνικού κράτους, στα «άκρα του ελληνισμού», όπως συνήθως λέγεται, διαμόρφωσε ένα ευνοϊκό πεδίο γι' αυτό που ονομάζουμε «αλυσιδωτή μετανάστευση» και πολλοί Έλληνες από τη Νότια Αλβανία βρέθηκαν στην Κύπρο.

Έχει ιδιαίτερη σημασία να τονίσουμε επίσης ότι αν στην περίπτωση των Ελλήνων ο μηχανισμός αυτός σήμαινε την ενίσχυση του εθνικού δεσμού και την τυπική και ουσιαστική επανένταξη στην ορθόδοξη κοινότητα, στην περίπτωση των Αλβανών, στους οποίους επεκτάθηκε αυτή η πρακτική φαίνεται να μην έχει απλά θρησκευτική διάσταση αλλά να συνδέεται με την αντίληψη ότι η εισδοχή στην ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία συνεπάγεται την προσέγγιση με τον ελληνισμό, αφού κατά την κυρίαρχη στην Ελλάδα αντίληψη οι δύο έννοιες είναι ταυτόσημες.

Πάντως, το πρόσθετο ενδιαφέρον αυτού του φαινομένου προκύπτει από το διεθνικό χαρακτήρα που προσλαμβάνει η κουμπαριά στο πλαίσιο της μετανάστευσης. Και σ' αυτό το πλαίσιο αποδεικνύεται ο ελαστικός της χαρακτήρας και η προσαρμοστικότητά της στα εκάστοτε κοινωνικά και πολιτικά δεδομένα, καθώς χρησιμοποιείται στο πλαίσιο των διεθνικών δικτύων που διαμορφώνονται, καλύπτοντας για μια ακόμα φορά θεσμικά κενά στη διασύνδεση των χωρών προέλευσης και υποδοχής των μεταναστών. Ακριβώς όπως στο εσωτερικό της χώρας, περισσότερο στο παρελθόν αλλά ως ένα βαθμό ακόμα και σήμερα, τέτοιου είδους «εναλλακτικές κοινωνικές δομές»⁴ καλύπτουν τα διάφορα θεσμικά κενά

⁴ Για μια γενική συζήτηση γύρω από το ζήτημα των «εναλλακτικών κοινωνικών δομών» βλ. το βιβλίο μου *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας,

διαμορφώνοντας πλέγματα πελατειακών σχέσεων ανάμεσα στην ύπαιθρο και την πόλη, ανάμεσα σε αγρότες και αστούς, ανάμεσα σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους κ.λπ., δηλαδή δια-τοπικά, δια-ταξικά ακόμα και δι-εθνοτικά δίκτυα, έτσι και στη συγκεκριμένη περίπτωση τα δίκτυα της κουμπαριάς τέμνουν τα εθνικά σύνορα ενισχύοντας το φαινόμενο που στη διεθνή ορολογία ονομάζουμε *transnationalism*.

Να γιατί είναι λάθος να προσεγγίζουμε αυτά τα φαινόμενα ως επιβιώσεις του παρελθόντος αλλά πρέπει να τα βλέπουμε ως προϊόντα της προσαρμογής σε μεταβατικές ή γενικά έκρυθμες καταστάσεις. «Παραδοσιακά» ήθη και νοοτροπίες μπορεί να λειτουργούν σε συνθήκες νεωτερικότητας όχι ως επιβιώσεις αλλά ως αποτέλεσμα μιας δυναμικής προσαρμογής στις νέες συνθήκες, στο πλαίσιο της οποίας αποκτούν και νέα χαρακτηριστικά, δομικά και λειτουργικά.. Η κάθετη συγκρότηση τέτοιων δικτύων λειτουργεί πραγματι ως μηχανισμός συνάρθρωσης και κάλυψης δομικών κενών ανάμεσα σε τοπικές κοινωνικές ομάδες και την ευρύτερη κοινωνία, στην περίπτωση της μετανάστευσης ανάμεσα στους μετανάστες και τις κοινωνίες υποδοχής.

Αθήνα, 1991, σελ. 65-94 και για την κουμπαριά και τις πελατειακές σχέσεις το άρθρο μου «Μηχανισμοί “εναλλακτικών κοινωνικών δομών”: Κουμπαριά και πελατειακές σχέσεις στην αγροτική Ελλάδα», στο βιβλίο *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997, σελ. 111-121.

TRANSNATIONAL VJOSË?

Θεία λειτουργία

Κυριακή πρωί, 26 Ιουνίου, των Αγίων Πάντων. Στην πλατεία της Πρεμετής, μια ανάσα από την κοίτη της Vjosë (Αώος), στο πρώην πολιτιστικό κέντρο της πόλης, που ξανάγινε πρόσφατα εκκλησία Κοιμήσεως της Θεοτόκου, ο prifti Vasil έχει αρχίσει τη θεία λειτουργία. Έχω ακούσει πολλά για τη σύγκρουση σχετικά με τη χρήση του συγκεκριμένου χώρου. Παλιά βρισκόταν εδώ η κεντρική ορθόδοξη εκκλησία της πόλης, η οποία καταστράφηκε από το προηγούμενο αθεϊστικό καθεστώς και στη θέση της χτίστηκε πολιτιστικό κέντρο. Μετά την κατάρρευση του καθεστώτος το κτήριο παραχωρήθηκε στην ορθόδοξη εκκλησία της Αλβανίας και λειτουργεί ως ναός. Ο εσωτερικός χώρος έχει στοιχειωδώς διαμορφωθεί για τις ανάγκες της θείας λειτουργίας, βασικά με την προσθήκη ενός απλού τέμπλου, την ανάρτηση κάποιων εικόνων στους τοίχους και των ψαλτηρίων. Χαρακτηριστική είναι και η παρουσία παλιών φωτογραφιών του ναού και της πόλης. Γνωρίζοντας τη σχετική διαμάχη, αντιλαμβάνεται κανείς και τον επιπλέον συμβολισμό αυτής της κίνησης. Είναι μια υπενθύμιση σε όσους αμφισβητούν το δικαίωμα της ορθόδοξης εκκλησίας να ξαναχτίσει το ναό στην ίδια θέση ότι κάνουν λάθος. Ωστόσο, αρκετοί κάτοικοι αντιτίθενται σε μια τέτοια προοπτική, θεωρώντας ότι ο χώρος πρέπει να παραμείνει πολιτιστικό κέντρο. Στην κίνηση αυτή πρωτοστατεί γνωστός λόγιος, διευθυντής του ιστορικού μουσείου Πρεμετής, ο οποίος από ό,τι μαθαίνουμε έχει και τη στήριξη του

Δημάρχου. Και οι δυο άντρες είναι γόνιμοι μουσουλμανικών οικογενειών.

Σκέφτομαι πάλι το ζήτημα της θρησκείας και τη σχέση του με τη συγκρότηση ταυτοτήτων στην Αλβανία. Σκέφτομαι το μύθο περί της θρησκευτικής αδιαφορίας των Αλβανών, που καλλιεργήθηκε από το προηγούμενο καθεστώς συστηματικά, διότι η διαίρεση του αλβανικού λαού σε επιμέρους θρησκευτικές ομάδες δημιουργούσε προβλήματα ενότητας και συνοχής του αλβανικού έθνους. Σκέφτομαι τον τρόπο με τον οποίο αξιοποίησε ο Χότζα την άποψη πολλών από τους προδρόμους του αλβανικού εθνικού κινήματος ότι στην Αλβανία θρησκεία είναι ο αλβανισμός, διαμορφώνοντας έναν ιδιότυπο εθνικισμό πάνω στα θεμέλια της μαρξιστικής-λενινιστικής ιδεολογίας. Ήταν ανάγκη πράγματι να υποβαθμιστεί ο ρόλος της θρησκείας ως διαιρετικού παράγοντα για το αλβανικό έθνος και έτσι προβλήθηκε μια ανάγκη του παρόντος και στο παρελθόν, αξιοποιώντας επιλεκτικά τα σχετικά στοιχεία και αποσιωπώντας άλλα που δεν βόλευαν αυτό το σχήμα. Οι αντιφάσεις βεβαίως στη συγκρότηση αυτού του μύθου είναι πολλές, με πιο χαρακτηριστική αυτή της ένταξης του μύθου του Σκεντέρμπεη ως αφετηρίας στην εθνική αφήγηση των Αλβανών, ο οποίος Σκεντέρμπεης είναι σύμβολο αντίστασης της χριστιανοσύνης απέναντι στο επεκτατικό ισλάμ.¹

Παρότι μπορεί να πει κανείς ότι οι αντιδράσεις σχετικά με την εκ νέου λειτουργία της ορθόδοξης εκκλησίας προέρχονται από ανθρώπους που δεν ανήκουν στην ορθόδοξη κοινότητα και κατά συνέπεια πρόκειται για μια θρησκευτική αντίθεση, τα πράγματα φαίνεται να είναι αρκετά σύνθετα και να συνδέονται με μια ευρύτερη διαπάλη που αφορά την ίδια τη διαχείριση του παρελθόντος

¹ Προς το παρόν βλ. γενικά τη συλλογική έκδοση Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd J. Fischer (eds), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst & Company, London, 2002. Ιδιαίτερα τα άρθρα: Piro Misha, «Invention of nationalism: Myth and amnesia», σελ. 33-48, Isa Blumi, «The role of education in the formation of Albanian identity and its myths», σελ. 49-59, Ger Duijzings, «Religion and the politics of “Albanianism”: Naim Frasheri’s Bektashi writings», σελ. 60-69, Noem Malcolm, «Myths of Albanian national identity: Some key elements, as expressed in the works of Albanian writers in America in the early twentieth century», σελ. 70-87. Βλ. επίσης Armanda Hysa, *ό.π.*

και της εθνικής ταυτότητας των Αλβανών. Αν πρόκειται να συνεχιστεί το δόγμα της εξύψωσης της αλβανικής εθνικής ιδεολογίας στο επίπεδο της θρησκείας και της υποβάθμισης της σημασίας της θρησκευτικής ένταξης σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση της εθνικής συνείδησης και ταυτότητας, η έμφαση σε θρησκευτικές πρακτικές οποιασδήποτε μορφής μπορεί να σταθεί εμπόδιο στη σφυρηλάτηση μιας νέας εθνικής ενότητας και αντίθετα να λειτουργήσει διασπαστικά, στρέφοντας τις επιμέρους θρησκευτικές ομάδες σε εθνικά επικίνδυνες παρεκκλίσεις. Έτσι, αν σκεφτούμε γενικά και τους φόβους που εκφράζονται (και έχουν ιστορική βάση) γύρω από το ζήτημα του ρόλου της ορθοδοξίας, λόγω της γνωστής τάσης της να ταυτίζεται με τον ελληνισμό, αντιλαμβανόμαστε καλύτερα ότι οι αντιδράσεις δεν αφορούν τόσο τις ίδιες τις θρησκευτικές πρακτικές αλλά ό,τι αυτές σημαίνουν για τη συγκρότηση και τη διαχείριση των συλλογικών ταυτοτήτων σε σχέση πάντοτε με το μεγάλο ζητούμενο της διατήρησης της ενιαίας αλβανικής εθνικής ταυτότητας.

Στο εσωτερικό της εκκλησίας λιγστός κόσμος, κυρίως γυναίκες και παιδιά. Στο ψαλτήρι ο Χρίστος από την Κοσίνα και δύο συνομήλικά του κορίτσια. Παρατηρώ την ίδια αμηχανία που διαπιστώνω κάθε φορά που παρίσταμαι σε θεία λειτουργία στην Αλβανία. Ενώ οι νέοι ψάλτες τα πάνε μια χαρά και δείχνουν ιδιαίτερη άνεση στο ρόλο τους, οι υπόλοιποι πιστοί δεν φαίνονται να έχουν προσαρμοστεί στο πνεύμα και τους τρόπους της συμμετοχής στο λειτουργικό αυτό πλαίσιο. Ο ίδιος ο ιερέας καταβάλλει ιδιαίτερη προσπάθεια να ιερουργήσει καθώς πρέπει, τον προδίδει ωστόσο η απουσία συλλογικής παράδοσης και προσωπικής εμπειρίας. Εμφανής είναι επίσης η αντιγραφή από τα ελληνικά δεδομένα και η προσπάθεια προσαρμογής κάποιων πραγμάτων στην αλβανική γλώσσα. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η καθιέρωση της αλβανικής γλώσσας στη θεία λειτουργία ήρθε μετά από πολλές δυσκολίες και αγώνες των Αλβανών ορθοδόξων, μόλις στο γύρισμα του 19ου προς τον 20ο αιώνα, γεγονός που σημαίνει ότι δεν κράτησε ουσιαστικά πάνω από μισό αιώνα, αφού ο Χότζα επέβαλε τον αθεϊσμό, απαγόρευσε την άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων και έκλεισε οριστικά τις εκκλησίες.

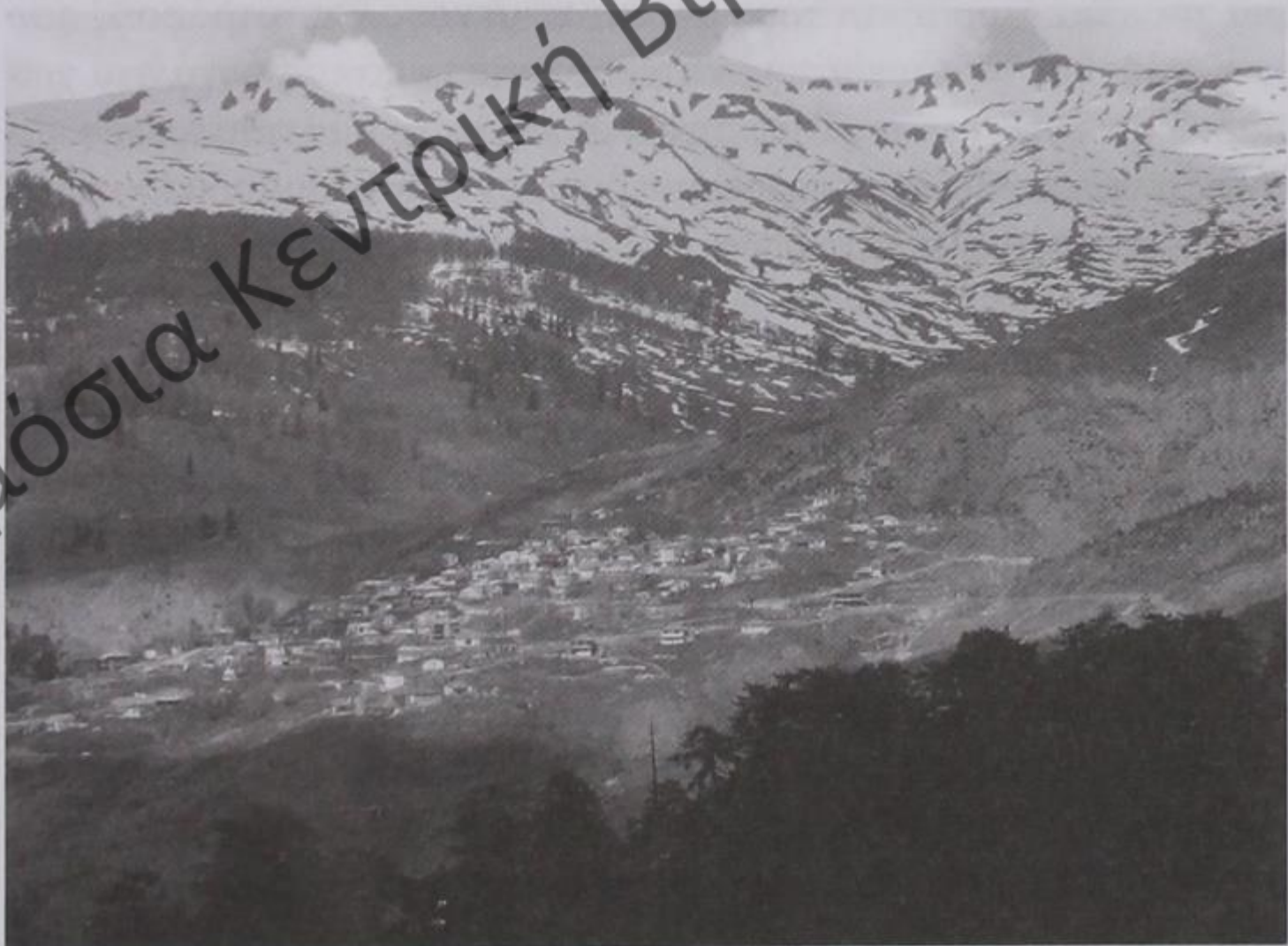
Στη θεία λειτουργία συμμετέχουν, από ό,τι φαίνεται, και παιδιά που ζουν στην Ελλάδα, αλλά έχουν έρθει να περάσουν τις θερινές διακοπές στην πατρίδα τους. Αυτά ξεχωρίζουν τόσο από το ντύσιμο όσο και από τους τρόπους τους. Δείχνουν επίσης πολύ εξοικειωμένα με τα τυπικά της λατρείας και η όλη παρουσία τους αποπνέει μια ιδιαίτερη άνεση, που τα διαφοροποιεί από τους υπόλοιπους. Η παρουσία τέτοιων παιδιών που ζουν με τους γονείς τους στην Ελλάδα είναι πολύ έντονη τόσο στην Πρεμετή όσο και στα χωριά. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι πολύ συχνά ακούει κανείς παιδιά να μιλούν ελληνικά στους χώρους όπου παίζουν. Μάλιστα, μόλις διαπιστώνουν ότι είμαστε Έλληνες σπεύδουν να μας χαιρετήσουν και να συνομιλήσουν μαζί μας, δείχνοντας τη χαρά τους γι' αυτό. Η παρουσία της Ελλάδας μέσω αυτών των παιδιών, όπως και μέσω των μεταναστών που για διάφορους λόγους βρίσκονται εδώ, είναι ιδιαίτερα αισθητή.

Νερά, σύνορα, μνήμες

Μετά το πέρας της θείας λειτουργίας πήραμε μαζί μας και το Χρίστο, για να πάμε στο παζάρι της Κλεισούρας (Këlsyrë). Ο δρόμος συνεχίζει από την Πρεμετή παράλληλα προς τον Αώο. Σκέφτομαι, καθώς οδηγώ, αυτό το ποτάμι. Ξεκινά κάπου κοντά στο Μέτσοβο ως Βëiasa των Βλάχων (μάλιστα έχει δώσει το όνομά του και σ' ένα από τα Βλαχοχώρια, που είναι χτισμένο πάνω στις όχθες του και χωρίζεται σε δύο μαχαλάδες που ενώνονται με ένα πανέμορφο πέτρινο γεφύρι, Βëiasa στα βλάχικα και Βωβούσα στα ελληνικά), περνά στην άκρη της Κόνιτσας, όπου κι άλλο θαυμαστό γεφύρι, διαρρέει τον κάμπο της, για να πάρει κοντά στα ελληνο-αλβανικά σύνορα μαζί του το Βοϊδομάτη, που έρχεται από το Ζαγόρι, και το Σαραντάπορο, που έρχεται από το Γράμμο, και να διασχίσει το σύνορο μπαίνοντας στην Αλβανία. Εδώ θα συνεχίσει την πορεία του στα ριζά της Νεμέρτσικας μέχρι την Κλεισούρα, όπου θα εισέλθει στα στενά της (Gryka e Këlsyrës), για να βγει κοντά στο Τεπελένι, να πάρει και το Δρίνο, που έρχεται απ' τη Δρόπολη, και να χυθεί στην Αδριατική. Ένα ποτάμι με δικό του ιδιαίτερο οικο-



Εικ. 21. Ο Αώος στην Αλβανία



Εικ. 22. Η Αετομηλίτσα στις ανατολικές πλαγιές του Γράμμου

σύστημα αλλά κι ένα ποτάμι «πολυπολιτισμικό». Ακούει στο πέραςμά του διαφορετικές γλώσσες, βλέπει διαφορετικά «ζακόνια», διαμορφώνοντας ωστόσο με τον τρόπο του και μια ενότητα μέσα από τις διαφορές. Στη μουσική, για παράδειγμα αυτή η ενότητα είναι αρκετά εμφανής. Είναι ενδιαφέρον να πάρει κανείς με τη σειρά τα χωριά και τις πόλεις που είναι χτισμένα πάνω και δίπλα στον Αώο για ν' ακούσει τις μουσικές τους. Είναι μια υπόθεση εργασίας που συζητάμε με Αλβανούς συναδέλφους, προετοιμάζοντας ένα κοινό πρόγραμμα καταγραφών με σκοπό τη συγκριτική προσέγγιση. «Μουσικές του Αώου», το έχουμε βαφτίσει και κάθε φορά που προφέρω τη φράση είναι σαν να με πλημμυρίζουν συγκαθιστοί βλάχικοι, γκάνιντες μαστοροχωρίτικες, κολωνιάρικα και πρεμετάτικα καγκέλια, όλα σε μια εξαίσια αρμονία που πάει του ποταμού...

Σκέφτομαι το ποτάμι σαν δρόμο. Σαν δρόμο των ανθρώπων και των πολιτισμών. Σαν δρόμο που τέμνει τα σύνορα που χαράσσουν οι πολιτικές εξουσίες. Σαν δρόμο που ενώνει και γεφυρώνει διαφορές. Άλλωστε, οι πραγματικοί δρόμοι έχουν χαραχτεί στα χνάρια του. Σκέφτομαι και τους μετακινούμενους κτηνοτρόφους που ακολουθούν την πορεία του, κατεβαίνοντας από τα βουνά στα χειμαδιά και αντίστροφα. Τους συναντά κανείς ακόμα φθινόπωρο και άνοιξη να κατεβαίνουν και να ανεβαίνουν στο Γράμμο, από τα πεδινά και τα παράλια της χώρας. Τους συνάντησα κι εγώ πρόσφατα δίπλα στο ποτάμι, πριν το διασχίσουν για να περάσουν τη Νεμέρτσικα και να πάρουν το δρόμο για τους Αγίους Σαράντα. Τους συνάντησα όμως και πάνω στα λιβάδια του Γράμμου, δίπλα στη δρακόλιμνη Γκιζντόβα, που βρίσκεται ακριβώς πάνω στο σύνορο. Θυμάμαι πριν λίγα χρόνια που φάγαμε ψωμί με έναν Αλβανό βοσκό ακριβώς δίπλα στη λίμνη.

Θυμάμαι όμως και το δέος με το οποίο κοιτούσα προς τα μέρη της Αλβανίας, όταν παιδί ακόμα έβγαινα με το κοπάδι του πατέρα μου στις βουνοκορφές από όπου φαίνονταν αλβανικά χωριά. Ούτε εμείς ούτε αυτοί πλησιάζαμε στο σύνορο. Είχα μέσα μου πλάσει τους Αλβανούς σαν πολύ παράξενους και εξωτικούς ανθρώπους. Άκουγα ιστορίες μεγαλύτερων ανθρώπων που μολογούσαν ότι έπιασαν κουβέντα στο σύνορο με Αλβανούς και ανατρίχιαζα.

Κάποιοι έλεγαν ιστορίες για συνομιλίες από μακριά με Βλάχους τσομπαναραίους. Πολλοί χωριανοί μου μιλάνε αλβανικά, καθώς βρέθηκαν για πολλά χρόνια στην Αλβανία σαν πολιτικοί πρόσφυγες μετά τον εμφύλιο πόλεμο. Αρκετοί φίλοι μου έχουν γεννηθεί στην Αλβανία. Όλους αυτούς τους λέγαμε «Αλβανούς», μέχρι που ήρθαν οι πραγματικοί Αλβανοί μετά το 1990 και πια αυτό έχει αλλάξει.

Θυμάμαι ακόμα πως προβληματίζομαι τότε με παιδική αφέλεια γύρω από αυτά τα θέματα. Γιατί να χωρίζονται έτσι οι άνθρωποι; Πως γίνεται άνθρωποι που μιλάνε την ίδια γλώσσα να ανήκουν σε διαφορετικά κράτη;

Έρχονται στο νου μου και οι ιστορίες της γιαγιάς μου για την Κορυτσά (Korçë). Η Κορυτσά ήταν το εμπορικό κέντρο της περιοχής μας, το παζάρι. Εκεί πήγαιναν πριν τον πόλεμο για τα ψώνια τους. Υπήρχε μονοπάτι που διέσχισε το Γράμμο και έβγαζε κατ' ευθείαν στην Κορυτσά μέσω του χωριού Άρτζα (Ardzë). Σκέφτομαι όλα αυτά και νιώθω ιδιαίτερη συγκίνηση που τώρα μπορώ να τα ερμηνεύω, να δίνω απαντήσεις σε ό,τι παλιά φάνταζε μέσα μου παράξενο ή παράλογο. Αισθάνομαι και ένα είδος δικαίωσης για την επιλογή του συγκεκριμένου κλάδου που σπούδασα. Ωστόσο, με «ταλαιπωρεί» διαρκώς η αναζήτηση της ισορροπίας ανάμεσα στα συναισθήματα και την τάση μου να θεωρητικοποιώ τις διαφορές καταστάσεις. Πώς μπορεί κανείς να ελέγχει τον ψυχικό του κόσμο δίχως να καταντά ένας εντελώς αποστασιοποιημένος αναλυτής και από την άλλη να αναλύει και να κάνει θεωρητικές αναγωγές δίχως να αποστεώνεται συναισθηματικά;

Με παίρνουν τα νερά, με πάνε στις πηγές τους. Μέσω του Σαραντάπορου ανεβαίνω στις νερομάνες του Γράμμου. Με τα νερά ορίζονται και τα σύνορα στα βουνά. Μια κορυφογραμμή γίνεται όριο και όπως πάνε τα νερά χωρίζονται κατά κανόνα οι περιοχές, σε οποιαδήποτε διοικητική ή πολιτική τους εκδοχή. Στην κορυφογραμμή του Γράμμου ό,τι βρίσκεται ανατολικά είναι Ελλάδα και ό,τι δυτικά Αλβανία. Σκέφτομαι τη δρακόλιμνη Γκιζντόβα που βρίσκεται δίπλα στην οριογραμμή, στο μέρος της Ελλάδας. Στο δέος που προκαλούν έτσι κι αλλιώς όλοι ο μύθοι, οι θρύλοι και οι παραδόσεις με τις οποίες είναι συνυφασμένη στη συλλογική συ-

νείδηση των ανθρώπων της περιοχής προστίθεται και η επικινδυνότητα του ορίου. Μια στοιχειωμένη λίμνη πάνω στο εθνικό σύνορο. Το στοιχείο που την κατοικεί δεν βαστάει απλά τον τόπο. Προστατεύει τρόπον τινά και την πατρίδα. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο το στοιχείο από προστάτης της τοπικής μετατρέπεται σε προστάτη της εθνικής πατρίδας μετά τη χάραξη και την επιβολή του εθνικού συνόρου. Το στοιχείο έχει «εθνικοποιηθεί». Σύμφωνα με την προφορική παράδοση του χωριού μου, όταν κάποτε οι Αλβανοί προσπάθησαν να φέρουν τη λίμνη στη δική τους επικράτεια, δηλ. να την πάνε λίγα μέτρα δυτικότερα, πνίγηκαν. Τους τιμώρησε το στοιχείο.²

Να η δυναμική των τοπικών παραδόσεων, των μύθων. Πώς προσαρμόζονται στα νέα δεδομένα. Πώς ενσωματώνουν νέες ιδεολογίες και πώς αποτυπώνουν την εσωτερικότητά τους εκ μέρους των τοπικών κοινωνιών. Ένα όριο που πριν ήταν απλά φυσικό-τοπικό πολιτικοποιείται καθώς γίνεται εθνικό σύνορο. Οι τοπικοί πληθυσμοί δεν το εσωτερικεύουν με το χρόνο απλά ως τέτοιο αλλά το ζουν και ως μια έμπρακτη απαγόρευση. Οι κτηνοτρόφοι, παραδείγματος χάριν, που παλιά πήγαιναν να ξεχειμάσουν στην Αυλώνα ή στους Αγίους Σαράντα, απλά τώρα πια δεν μπορούν να το κάνουν, γιατί εκεί είναι άλλη εθνική επικράτεια. Οι σχέσεις μεταξύ των περιοχών εκατέρωθεν της κορυφογραμμής διακόπτονται απόλυτα και με έναν ιδιαίτερα βίαιο τρόπο μετά την επιβολή του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία και απαγορεύεται οποιαδήποτε επαφή, μέχρι το 1990 που καταρρέει αυτό το καθεστώς. Τότε, η ενεργοποίηση των παλιών σχέσεων γίνεται με τον τρόπο που γνωρίζουμε και που θα έχουμε την ευκαιρία να σχολιάσουμε σε πολλά σημεία αυτού του βιβλίου και βεβαίως αυτές είναι πια σχέσεις δι-εθνικές (transnational) και όχι δια-τοπικές, δια-κοινοτικές ή δι-εθνοτικές (transethnic), όπως ήταν πριν τη χάραξη των εθνικών συνόρων. Η ιδέα της μετατροπής δια-τοπικών

² Βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, *Αετομηλίτσα*, Πολιτιστικός Σύλλογος Αετομηλίτσας, Γιάννινα, 2003 (α' έκδ. 1979), σελ. 99. Για τους τόπους και τους δρόμους των νερών στην Ήπειρο βλ. Βασίλης Νιτσιάκος και Μιχάλης Αράπογλου, *Τα ποτάμια της Ηπείρου. Τόποι και δρόμοι των νερών, των ανθρώπων και των πολιτισμών*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004 (α' έκδ. 2001).

σε δι-εθνικές σχέσεις, των δια-τοπικών δικτύων σε δι-εθνικά με απασχολεί ιδιαίτερα. Οι περιοχές της Κόνιτσας και της Πρεμετής αποτελούν ένα πολύ καλό παράδειγμα μελέτης. Έχουμε ήδη δημοσιεύσει σχετικά με το συνεργάτη μου Κώστα Μάντζο, αλλά η βαθύτερη γνώση των πραγμάτων οδηγεί σε νέα ερωτήματα και νέους προβληματισμούς. Θα τα δούμε κι αυτά στη συνέχεια. Με όλες αυτές τις σκέψεις φτάνουμε στην είσοδο της πόλης της Κλεισούρας.

Στο παζάρι της Κλεισούρας

Συναντάμε ανθρώπους, ολόκληρες οικογένειες, με τα καλά τους ρούχα, πάνω σε άλογα, και αυτά «αρματωμένα» σαν να πηγαίνουν σε γιορτή, να τραβούν για το σημείο όπου γίνεται το παζάρι. Στην είσοδο της πόλης, αριστερά του δρόμου, δεσπόζει ένα καινούργιο τζαμί, που προκαλεί εντύπωση περισσότερο για την κατάσταση εγκατάλειψης στην οποία βρίσκεται. Ο Χρίστος σχολιάζει: «κοιτάξτε πώς ράγισαν οι τοίχοι του· ούτε η γη δεν το δέχεται!». Αλήθεια, παρότι νέο, έχει αρχίσει να καταρρέει. Φαίνεται να μην το φροντίζει κανείς και είναι αμφίβολο αν χρησιμοποιείται καθόλου, γεγονός που μου προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση, γνωρίζοντας πως στην περιοχή της Κλεισούρας στο παρελθόν ήταν έντονη η παρουσία των μουσουλμάνων και η ίδια η πόλη ήταν σημαντικό κέντρο μπεκτασισμού³.

Στο εμπορικό κέντρο της πόλης γίνεται το εμπορικό παζάρι, ενώ στην άκρη, όπως βγαίνουμε προς το Τεπελένι, το ζωοπάζαρο, που είναι και το πιο εντυπωσιακό για μένα. Θυμίζει πράγματι εικόνες

³ Στο ζήτημα του μπεκτασισμού θα αναφερθούμε αναλυτικά πιο κάτω. Προς το παρόν παραπέμπουμε ενδεικτικά στην ενδιαφέρουσα νέα έκδοση με τίτλο *Μπεκτασήδες, δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, εισ. -επιμ. Ευστράτιος Ζεγκίνης, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005, που περιλαμβάνει μεταφρασμένα τα εξής κείμενα: 1. «Χριστιανισμός και Ισλάμ στην εποχή των Σουλτάνων» του F. W. Hasluck 2. «Μπεκτασισμός και αλβανικός εθνικισμός» της N. Clayer και 3. «Ισλάμ, κράτος και κοινωνία στην μετακομμουνιστική Αλβανία» της N. Clayer.



Εικ. 23. Κλεισούρα. Τα νέα σύμβολα

από την Ελλάδα του 1950-60 και σκηνές από αυτές που περιγράφουν ξένοι περιηγητές των Βαλκανίων στις αρχές του 20ου αιώνα. Ζώα όλων των ειδών που έχουν φέρει από την ενδοχώρα περιμένουν τους αγοραστές τους. Έντονη η παρουσία των γύφτων τζαμπάζηδων (εμπόρων αλόγων), ενός επαγγέλματος που στην Ελλάδα έχει σχεδόν εκλείψει. Δίπλα στα μεμονωμένα ή τα μικρά κοπάδια ζώων παρέες ανδρών κυρίως αλλά και γυναικών φαίνεται να απολαμβάνουν τις συνευρέσεις και το γενικό αλισβερίσι με αφορμή το παζάρι. Μπορεί κανείς να κάνει υποθέσεις για την κατάσταση της τοπικής αλλά και εθνικής οικονομίας της Αλβανίας, παρατηρώντας τα είδη προς πώλησιν αλλά και τους τρόπους συναλλαγής. Δεν είναι της ώρας ούτε κεντρικό ζητούμενό μου. Με ενδιαφέρουν περισσότερο η κοινωνική και πολιτισμική διάσταση του παζαριού. Όλη αυτή η έκθεση προϊόντων που εκπροσωπούν διαφορετικές κατηγορίες πληθυσμού και διαφορετικές περιοχές ως έκθεση πολιτισμική. Τραβούν την προσοχή μου ιδιαίτερα οι ηλικιωμένες γυναίκες που έχουν κατέβει από τα χωριά τους να πουλήσουν λίγα αβγά, λίγα κο-

ρόμηλα, λίγα μήλα ή προϊόντα της λεγόμενης «συλλεκτικής» οικονομίας, όπως τσάι του βουνού, ρίγανη, βότανα κ.λπ. Ψωνίζω κάτι πάντα από αυτές τις γυναίκες και καθυστερώ τη συναλλαγή για να τις χορτάσω, εστιάζοντας στο πρόσωπό τους. Αυτή τη φορά αγοράζω μερικές τούφες από το ορεινό κίτρινο λουλούδι, που το είχα ιδεί για πρώτη φορά στο Πληκάτι, και που και εδώ και εκεί το λένε lule e malit (λουλούδι του βουνού).

Διακριτή η παρουσία των μεταναστών στην Ελλάδα σε όλα τα σημεία του παζαριού. Δεν είναι καθόλου δύσκολο να τους εντοπίσω και είναι πολλοί. Οι περισσότεροι νέοι. Οι άνθρωποι αυτοί ξεχωρίζουν από το ντύσιμό τους (είναι γενικά καλύτερο) και από τους τρόπους τους. Διακρίνει κανείς έναν άλλο αέρα αλλά και μια υπεροψία και επιδεικτική τάση, που εκδηλώνονται πιο έντονα όταν τους βλέπει κανείς στα αυτοκίνητά τους, από τα οποία τα περισσότερα τώρα πια φέρουν ελληνικές πινακίδες. Όταν κινούνται, τρέχουν με μεγάλη ταχύτητα, έτσι ώστε να προκαλούν την προσοχή, και όταν είναι σταθμευμένοι, κάθονται με τις ώρες μέσα, έχοντας δυνατά τη μουσική και ανοιχτά τα παράθυρα. Όλη αυτή η τάση επίδειξης της οικονομικής και κοινωνικής τους διαφοροποίησης θυμίζει έντονα τους Έλληνες μετανάστες, όταν επέστρεφαν στα χωριά τους. Μάλιστα είναι χαρακτηριστικό ότι, όπως στην Ελλάδα αποκαλούσαμε τους μετανάστες «Αμερικάνους», «Γερμανούς» κ.λπ. με βάση τη χώρα μετανάστευσης, έτσι και εδώ όλους αυτούς τους αποκαλούν «Grek». Μαθαίνω, κάτι που είναι αναμενόμενο, ότι είναι και περιζήτητοι γαμπροί. Άλλωστε κάθε νέα κοπέλα ονειρεύεται να πάει στην Ελλάδα και ο γάμος είναι ένας καλός και ασφαλής τρόπος για να το πετύχει. Είναι πολύ συνηθισμένο φαινόμενο πια νέοι μετανάστες να παντρεύονται, έτσι ώστε να μπορούν να ζήσουν μαζί με τη σύζυγό τους στην Ελλάδα. Μάλιστα τους καλοκαιρινούς μήνες γίνονται πάρα πολλοί τέτοιοι γάμοι, καθώς οι μετανάστες έρχονται για διακοπές. Όλη αυτή η κινητικότητα εντάσσεται στο πλαίσιο του νέου δι-εθνικού πεδίου που διαμορφώνεται, καθώς οι μετανάστες νομιμοποιούνται στην Ελλάδα και, λύνοντας τα βασικά τους βιοτικά προβλήματα, επανασυνδέονται με την ιδιαίτερή τους πατρίδα με πολλούς τρόπους.

Ο Josif, ο Tsiomi και άλλοι «transmigrants»

Από την Κλεισούρα φύγαμε το μεσημέρι. Το απογευματάκι επισκεφτήκαμε το χωριό Petran, που στα ελληνικά το λένε Πέτρα αλλά και Πέτρανη. Βρίσκεται πάνω στις όχθες του Αώου, τη διασχίζει ο κεντρικός δρόμος που οδηγεί από τα ελληνο-αλβανικά σύνορα στην Πρεμετή και είναι η έδρα του ομώνυμου δήμου που εδαφικά βρίσκεται ανάμεσα στους δήμους Τσαρτσόβας και Πρεμετής. Πριν καλά καλά σταθμεύσουμε στο κέντρο του χωριού, ακούω να φωνάζει το όνομά μου ένας κύριος από το καφενείο που βρίσκεται ακριβώς πάνω από το δρόμο. Είναι ο Josif Mitre, ο Ιωσήφ, γνώριμός μου εδώ και ένα χρόνο περίπου. Τον είχα γνωρίσει την προηγούμενη χρονιά στον ξενώνα στη Μπένια, όπου είχαμε κάνει ένα όμορφο γλέντι με την παρέα μου. Ο Ιωσήφ πήγαινε με την κομπανία του να παίζει σ' ένα γάμο στο χωριό και τον φωνάξαμε να παίξει λίγο για μας. Το λίγο έγινε κάμποσες ώρες με τραγούδι και χορό. Ο Ιωσήφ είναι πολύ καλός κλαριτζής. Παίζει επαγγελματικά κλαρίνο από νεανική ηλικία. Μας καλοδέχεται με την παρέα του στο τραπέζι που πίνουνε ρακί και παραγγέλνει και για μας.

Ο Josif είναι εγκατεστημένος οικογενειακά στην Ελλάδα, στην Ακράτα, από τις αρχές της δεκαετίας του 1990. Μιλά άπταιστα τα ελληνικά και δηλώνει απερίφραστα την αγάπη του για τη χώρα που τους προσφέρει δουλειά και ψωμί, όπως θέλει να λέει. Δηγείται περιστατικά από τη μεταναστευτική του εμπειρία, που για μένα είναι πια τόσο γνώριμα από τις πολλές συνεντεύξεις που έχω κάνει, ώστε να παρουσιάζουν έναν στερεότυπο χαρακτήρα. Στερεότυπη σχεδόν είναι και η «ιστορία» που ακούω συνεχώς εδώ στο νότο, από τους ορθόδοξους κυρίως Αλβανούς, ότι έλκουν την καταγωγή τους από την Ελλάδα. Ο Josif λέει ότι κατάγεται από το ελληνικό χωριό Ρουμπάτες (Μερόπη) Πωγωνίου. Φυσικά και αυτός δεν ξεφεύγει από τον κανόνα να δηλώνει «Βορειοηπειρώτης». Είναι επίσης ενδιαφέρον το γεγονός ότι δραστηριοποιείται στον προεκλογικό αγώνα στο πλευρό του υποψήφιου του Κόμματος Ένωσης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων-Ομόνοια.

Ο Josif είναι η πιο κλασική περίπτωση «transnational migrant»

ή «transmigrant», αφού μετακινείται πολύ συχνά από την Ελλάδα στην Αλβανία και αντίστροφα, μάλιστα απασχολούμενος και στις δύο χώρες. Στην Ελλάδα εργάζεται στον τομέα των οικοδομών αλλά και ως μουσικός και στην Αλβανία αποκλειστικά ως μουσικός, ερχόμενος κάθε φορά που προκύπτει κάποιος γάμος ή άλλη σχετική κοινωνική και πολιτιστική εκδήλωση. Το καλοκαίρι τα τελευταία χρόνια το περνά σχεδόν ολόκληρο στην Αλβανία, εφόσον υπάρχει δουλειά και πρόσφατα έχτισε στο χωριό καινούργιο σπίτι. Μας μιλά με καμάρι για το δίσκο ακτίνας που μόλις κυκλοφόρησε και σπεύδει στο σπίτι του να μας τον φέρει. Πρόκειται για ένα δίσκο με τίτλο *çipë nga Përmeti* (κορίτσια από την Πρεμετή), που περιλαμβάνει παραδοσιακά αλλά και νεοδημοτικά τραγούδια και σκοπούς της περιοχής. Το βράδυ μας λέει ότι θα παίξει σε κάποιον γάμο στην Πρεμετή, τονίζοντας ότι ο κόσμος τον προσκαλεί συνεχώς σε γάμους και αυτό του δίνει την ευκαιρία να βρίσκεται πολύ συχνά στην Αλβανία.

Όσο ο Josif λείπει πιάνουμε κουβέντα μ' έναν άλλο θαμώνα του καφενείου, που κι αυτός μιλάει τέλεια τα ελληνικά. Είναι ο Dhiamanti Qygiazi, Διαμάντης Κυριαζής στα ελληνικά, όπως ο ίδιος λέει. Εγκατεστημένος από χρόνια στο Αίγιο, ασχολείται κι αυτός με οικοδομικές εργασίες και εδώ και κάμποσα χρόνια λέει, με περηφάνια και χιούμορ, ότι δουλεύει στα πλακάκια ως βοηθός του γιου του, ο οποίος είναι εργολάβος. Αυτό βέβαια του δίνει τη δυνατότητα να επισκέπτεται αρκετά συχνά την πατρίδα του, να συντηρεί το σπίτι του και να καλλιεργεί συστηματικά το αμπέλι του. Έτσι και αυτός ζει μια ζωή ανάμεσα στις δύο χώρες και συμφωνεί με τον Josif ότι όλοι οι μετανάστες της πρώτης γενιάς θα έρθουν σιγά σιγά πίσω «για να κάνουν γεράματα» στον τόπο τους, αλλά, σε ό,τι αφορά τα παιδιά τους, μάλλον το βλέπουν αδύνατο να επιστρέψουν. Και ο Διαμάντης αυτοπαρουσιάζεται ως «Βορειοηπειρώτης» και ελληνικής καταγωγής. Δεν θυμάται αν το χωριό του παππού του ήταν η Πλάβαλη (Αγία Βαρβάρα) ή ο Ίσβορος (Αμάραντος) Κόνιτσας, αλλά ήταν Έλληνας. Πάντως τα ελληνικά, όπως και ο Josif, τα έμαθε στην Ελλάδα ως μετανάστης.

Κινούμενος συχνά κατά μήκος του κεντρικού δρόμου, όπου έχουν ξεφυτρώσει αρκετά καφενεύα τα τελευταία χρόνια, έχω συ-

ναντήσει, όπως κι αυτή τη μέρα, πολλούς μετανάστες στην Ελλάδα. Θα μπορούσα να τους εντάξω σε τέσσερις κατηγορίες: Στην πρώτη ανήκουν μεσήλικες, οι οποίοι μοιράζουν το χρόνο τους ανάμεσα στην Ελλάδα και την Αλβανία, απασχολούμενοι και στις δύο χώρες, στη δεύτερη μεσήλικες, οι οποίοι έρχονται βασικά τους θερινούς μήνες, συντηρούν τα σπίτια τους και ασχολούνται με μικρο-καλλιέργειες στο χωριό τους, στην τρίτη νέοι, οι οποίοι έρχονται είτε για ολιγοήμερες διακοπές, είτε για κάποια οικογενειακή υπόθεση και στην τέταρτη όσοι πέρασαν κάποια χρόνια στην Ελλάδα και τώρα είναι εγκατεστημένοι εδώ, χωρίς πάντως να έχουν εγκαταλείψει την ιδέα μιας νέας εξόδου· οι περισσότεροι από αυτούς ψάχνουν έναν τρόπο να μπορούν να κινούνται ανάμεσα στις δυο χώρες. Πάντως, όπως και να 'ναι, όλη αυτή η κινητικότητα διαμορφώνει εκ των πραγμάτων ένα τοπία δι-εθνικό, αυτό που στην ανθρωπολογική και κοινωνιολογική βιβλιογραφία είναι γνωστό ως «transnational space».

Τέτοια περίπτωση είναι και ο Thoma Mrolo, γνωστός στην περιοχή ως Tsiomi. Ο Tsiomi μένει τώρα στο χωριό του, το Badëlonjë (Μπαντλόνα), στην πέρα όχθη του ποταμού, οχτώ περίπου χιλιόμετρα πριν την Πρεμετή. Το χωριό αυτό επισκέφτηκα την περασμένη χρονιά. Έχει δύο μαχαλάδες. Στον πάνω κατοικούν Αλβανοί ορθόδοξοι και στον κάτω Βλάχοι. Οι δεύτεροι είναι επήλυδες· κατά τις πληροφορίες μου, που μένει να διασταυρώσω, παλιότερα ο μαχαλάς αυτός κατοικούνταν από μουσουλμάνους Αλβανούς. Στο χωριό πηγαίνει κανείς μέσω μιας ξύλινης γέφυρας, όπως και στα υπόλοιπα χωριά που βρίσκονται στην ίδια πλευρά του ποταμού. Αφήνω το τζιπ στην άκρη της γέφυρας, όπου στέκει περιφρονημένο και σε κατάσταση κατάρρευσης ένα μνημείο εθνικής αντίστασης. Και αυτό έχει την τύχη όλων των μνημείων συμβόλων του παλιού καθεστώτος. Μετά τις βανδαλιστικές επιθέσεις που δέχτηκαν την επομένη της κατάρρευσης αφέθηκαν στο έλεος των καιρών. Καθώς τα μνημεία αυτά βρίσκονται σε πολύ καίρια σημεία της οργάνωσης του χώρου, όπως είναι τα σημαντικά σταυροδρόμια και οι είσοδοι των οικισμών, επιτείνουν την αίσθηση της παρακμής και της εγκατάλειψης που αποπνέει ο τόπος. Είναι από την άλλη χαρακτηριστικό το γεγονός ότι κοντά τους αρχίζουν να

«ξεφυτρώνουν» εικονοστάσια. Άλλωστε κατά έναν τρόπο τη θέση τους είχαν καταλάβει, σε μια προσπάθεια «σοσιαλιστικής εκκοσμίκευσης» και επιβολής ανάλογων συμβόλων στο χώρο εκ μέρους του καθεστώτος.

Αφού περάσαμε τη γέφυρα, παίρνουμε την ανηφοριά για το χωριό. Στην άκρη του οικισμού, σε μια βρύση, συναντάμε έναν χωριανό, ο οποίος προθυμοποιείται να μας δείξει το σπίτι που ψάχνουμε. Ο Tsiomi μένει στον πάνω μαχαλά σ' ένα παλιό πέτρινο σπίτι με αυλόγυρο, μεγάλη εξώπορτα και όμορφη πλακόστρωτη αυλή. Μας υποδέχεται ο ίδιος στην είσοδο πολύ ευγενικά και μας οδηγεί στον οντά, όπου σε λίγο παρουσιάζεται και η γυναίκα του. Πιάνουμε την κουβέντα. Παρότι τα ελληνικά του δεν είναι τόσο καλά, δείχνει ιδιαίτερη διάθεση να επικοινωνήσει μαζί μας και να μας πει ό,τι ζητάμε να μάθουμε. Τον ρωτάμε για την εμπειρία της μετανάστευσής του στην Ελλάδα. Και αυτή η ιστορία ακούγεται τόσο γνώριμη. Νιώθω αυτό που στη βιογραφική μέθοδο αποκαλούν «πληροφοριακό κορεσμό». Τα ίδια πράγματα, οι ίδιες προσωπικές ιστορίες και αφηγήσεις ξανά και ξανά. Με τέτοια κανονικότητα που μοιάζουν στερεότυπα. Και ο Tsiomi, όπως τόσοι και τόσοι άλλοι συμπατριώτες του, έμεινε στην Ελλάδα αρκετά χρόνια εργαζόμενος στον αγροτικό τομέα και αλλάζοντας πολλούς τόπους: από την Ήπειρο στο Αγρίνιο, από κει στην Πελοπόννησο και μέχρι την Κρήτη. Μας αφηγείται τις περιπέτειές του με τη διάσχιση του συνόρου, τα παθήματά του με τους ταξιτζήδες και τα διάφορα αφεντικά του στην Ελλάδα. Παρ' όλα αυτά, μιλά με καλά λόγια για τη χώρα μας και τους ανθρώπους γενικά, δεν διστάζει να εκδηλώσει τα φιλελληνικά του αισθήματα με έναν εμφανώς ειλικρινή τρόπο και μας λέει ότι θα ήθελε και στο μέλλον να έχει τη δυνατότητα να πηγαίνει κάποια χρονικά διαστήματα στην Ελλάδα για να εργάζεται, ώστε να συμπληρώνει το γλίσχρο εισόδημά του. Προς το παρόν εργάζεται ως γραμματέας στο δήμο και κατά το διάστημα του προεκλογικού αγώνα απασχολείται παράλληλα και στο γραφείο του υποψήφιου βουλευτή Γιώργου Λουλεμέ. Αυτό το τελευταίο θα μπορούσε να είναι ενδεικτικό της πολιτικής του τοποθέτησης αλλά από την άλλη θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς τόσο την βιοποριστική πλευρά όσο και τις πελατειακές σχέσεις

που διαμορφώνονται στη βάση της ανταλλαγής πολιτικής υποστήριξης με την εξασφάλιση βίζας. Παρότι ο συγκεκριμένος Αλβανός πολίτης φαίνεται να είναι ειλικρινής, σε συνθήκες σαν αυτές που επικρατούν στη χώρα αυτή είναι δύσκολο κανείς να αποφαίνεται για τέτοιου είδους ζητήματα με σιγουριά. Πάντως όλοι όσοι τοποθετούνται με το μέρος του ΚΕΑΔ-Ομόνοια και παρουσιάζονται ως Έλληνες ή φιλέλληνες συστήνουν τον Τσιομί σαν έναν από τους πλέον έμπιστους ανθρώπους σ' αυτό το πλαίσιο.

Ο Τσιομί μας μιλάει και για τον αδερφό του που βρίσκεται στην Ελλάδα, στο Βόλο. Το όνομά του είναι Dhoska αλλά στην Ελλάδα χρησιμοποιεί το όνομα Οδυσσέας. Είναι εγκατεστημένος μόνιμα εκεί και έχουν συχνή επικοινωνία. Μας δίνει μάλιστα και το τηλέφωνό του για να τον συναντήσουμε, εάν θέλουμε. Όταν ρώτησα την άλλη μέρα τον Αποστόλη στον ξενώνα σχετικά με τον «Οδυσσέα», δεν παρέλειψε να κάνει ένα γενικό σχόλιο για αυτή τη «συνήθεια» των Αλβανών να αλλάζουν ονόματα στην Ελλάδα. Ήταν δε ιδιαίτερα καυστικός για τους μουσουλμάνους, που όλοι έγιναν αίφνης Χρίστος και Μαρία... «Ήπρεπε ο παπάς που τους βαφτίζει να τους ρίχνει καυτό λάδι», λέει με σαρκασμό. «Γίνονται αυτοί Χρίστος και Μαρία και πάω εγώ και με λέει εμένα μουσουλμάνο ύστερα· τι να πεις...» συνεχίζει ο Αποστόλης, αλλά στη συνέχεια σοβαρεύεται και κλείνει το σχολιασμό του με ένα συγκαταβατικό τρόπο: «αλλά τι να κάνει ο κόσμος; Θέλει να δουλέψει και λέει ψέματα...»

Μείναμε στο σπίτι γύρω στις τρεις ώρες, στον καλόν οντά με τα παλιά έπιπλα, τα στρωμένα χαλιά και τις φτηνές κορνίζες στους τοίχους. Η γυναίκα του Τσιομί μπεινοβγαίνει, φέρνοντας κάθε φορά κάτι διαφορετικό να μας κεράσει. Ξεκινά με ρακί για τους άνδρες και λικέρ για τη γυναίκα της συντροφιάς. Στη συνέχεια προσφέρει γλυκό κουταλιού, λουκούμι, πορτοκαλάδα κ.λπ. Είναι συνταξιούχος δασκάλα και δεν έχει πάει ποτέ στην Ελλάδα. Έχουν δύο κόρες. Η μια είναι παντρεμένη και μένει στα Τίρανα και άλλη αρραβωνιασμένη και μένει για την ώρα στο χωριό. Τη μέρα αυτή έλειπε στην Πρεμετή.

Φεύγουμε από το σπίτι του Τσιομί γύρω στις δέκα το βράδυ. Έχει νυχτώσει για τα καλά, μα το φεγγάρι δεν έχει βγει ακόμη· το

σκοτάδι είναι βαθύ, καθώς στο χωριό δεν υπάρχει εξωτερικός ηλεκτροφωτισμός. Προχωράμε με μεγάλη δυσκολία, αφού δεν έχουμε ούτε φακό μαζί μας. Όπου αμφιβάλλουμε αν παίρνουμε το σωστό δρόμο, ανοίγουμε το κινητό τηλέφωνο και με το λιγιστό φως που εκπέμπει προσπαθούμε να διακρίνουμε. Την απόλυτη σιγαλιά της νύχτας διαταράσσουν πού και πού αλυχτίσματα σκυλιών που τα προκαλεί η παρουσία μας στο χώρο.

Το εικονοστάσι ακριβώς στην άκρη του ποταμού και πριν τη γέφυρα αποδεικνύει μια από τις λειτουργίες του· είναι απαντοχή για το διαβάτη, σημάδι στην πορεία του και μέσο εξημέρωσης του τοπίου. Μόλις το πλησιάζουμε, συνειδητοποιούμε πως είμαστε στο σωστό δρόμο και κοντά στο γεφύρι. Η ανακούφιση είναι δεδομένη. Σκέφτομαι πόσο σημαντικά στοιχεία στην οργάνωση και τη λειτουργία του χώρου ήταν αυτά τα ιερά σημάδια του τόπου για τους αγωγιάτες και τους ταξιδευτές του παρελθόντος, τις εποχές που οι συνθήκες ήταν πολύ δύσκολες, λόγω της έλλειψης σύγχρονων υποδομών και μέσων αλλά και της ανασφάλειας που επικρατούσε. Ένα καντήλι που σιγοκαίει μέσα στην ερημιά, εκτός από ένα είδος οδοδείκτη, όπως οι αρχαίες *ερμές*, μπορεί να είναι και ένας μικρός φάρος, που προσφέρει την αίσθηση της οικειότητας σε τόπους άγνωστους και το αίσθημα της ημέρωσης μέσα στην αγριότητα της φύσης.

Φτάνοντας στο μέρος όπου είχαμε αφήσει το όχημα, παρά την κούρασή μας, δεν αντιστεκόμαστε στον πειρασμό να περάσουμε από την Πρεμετή για να ρίξουμε μια ματιά στο γάμο που γινόταν εκεί, όπου θα έπαιζε κλαρίνο, όπως μας είχε πει, ο Josif.

Ο χορός της νύφης

Στο κέντρο της Πρεμετής, μόλις περνάμε τη μεγάλη γέφυρα που οδηγεί στην πλατεία, ακούμε κλαρίνα αριστερά του δρόμου στην ψησταριά *Elena*. Θυμάμαι πόσο εντύπωση μου είχε κάνει η πινακίδα στην είσοδο το καταστήματος, *Psistarja Elena*, όταν για πρώτη φορά επισκέφτηκα την Πρεμετή. Η καθιέρωση μιας επαγγελματικής ορολογίας που εισάγεται από την Ελλάδα, ιδιαίτερα



Εικ. 24. Γάμος στην περιοχή της Πρεμετίας

στον τομέα των καταστημάτων εστίασης και διασκέδασης, προσλαμβάνει στην Αλβανία μαζική διάσταση. Είναι ένα φαινόμενο που συνδέεται φυσικά με τη μετανάστευση και αποτυπώνει την πολιτισμική επιρροή που ασκεί η Ελλάδα σ' αυτή τη χώρα, ως αποτέλεσμα του μεγάλου μεταναστευτικού ρεύματος και της γενικότερης οικονομικής εξάρτησης της Αλβανίας από τη χώρα μας. Πλησιάζουμε στην είσοδο του καταστήματος για να δούμε τι ακριβώς γίνεται, όπου πιάνω κουβέντα με κάτι έφηβους που στέκονταν εκεί.

Πολύ νωρίς με πλησιάζει ένας σαραντάρης με κουστούμι κρεμ χρώματος, καφέ πουκάμισο και γραβάτα και με ρωτάει αν είμαι Έλληνας. Αμέσως με καλεί να περάσω με την παρέα μου μέσα για να γλεντήσουμε μαζί τους. Μου εξηγεί εν τω μεταξύ ότι είναι αδερφός του γαμπρού, τον λένε Ηλία Πρόκο και ζει στην Ελλάδα πολλά χρόνια. Ο Ηλίας μιλά τέλεια τα ελληνικά και μάλιστα με μια θεσσαλική προφορά που μου είναι πολύ οικεία. Μου λέει ότι ζει και εργάζεται στο Βρυότοπο της επαρχίας Τυρνάβου, ένα χωριό μόλις τέσσερα χιλιόμετρα από τη Ροδιά, όπου έχω μεγαλώσει. Όταν του λέω τα σχετικά δείχνει ακόμα πιο μεγάλο ενθουσιασμό για το συναπάντημα. Μου λέει ότι διατηρεί ταβέρνα στο

Βρυότοπο και κάνουμε αναφορά σε ονόματα παλιών μου φίλων και συμμαθητών στο Γυμνάσιο Αμπελώνα, τους οποίους γνωρίζει πολύ καλά.

Αφού χαιρετήσαμε και ευχηθήκαμε στα νιόνυμφα και τους στενούς συγγενείς, ο Ηλίας επιμένει να καθήσουμε σ' ένα τραπέζι μπροστά μπροστά, σαν επίσημοι καλεσμένοι, αλλά του λέω ότι προτιμώ να είμαστε λίγο πιο πίσω, πιο διακριτικά. Μόλις τακτοποιηθήκαμε έρχονται κοντά μας και τα άλλα του αδέρφια, ο γαμπρός και ο μεσαίος (που και αυτός ζει οικογενειακά στον Αμπελώνα), για να μας κάνουν να νιώσουμε άνετα και ευπρόσδεκτοι. Κάθισαν για λίγο μαζί μας η γυναίκα του Ηλία και ο μεσαίος αδερφός του με τη γυναίκα του. Η κουβέντα στράφηκε νωρίς γύρω από το θέμα της Ελλάδας και της αντιμετώπισης των Αλβανών μεταναστών εκεί. Ενώ φαίνονται γενικά άριστα εγκλιματισμένοι και ικανοποιημένοι από την κατάστασή τους στην Ελλάδα, δεν διστάζουν, ιδιαίτερα οι γυναίκες, να σχολιάσουν αρνητικά τη στάση των Ελλήνων απέναντι στους Αλβανούς. Η γυναίκα του Ηλία παραπονιέται για τον τρόπο με τον οποίο την αντιμετωπίζουν οι Έλληνες άντρες επειδή εργάζεται στην ταβέρνα του άντρα της: «με συγχωρείτε, αλλά σαν πόρνη με βλέπουν πολλοί», λέει χαρακτηριστικά.

Σε λίγο έρχονται και τα παιδιά τους να μας χαιρετήσουν. Τα δυο παιδιά του Ηλία είναι απόλυτα εξελληνισμένα. Οι τρόποι τους και η ομιλία τους μου θυμίζουν έντονα την παιδική μου ηλικία. Ο γιος του, ο Δημήτρης, κάθεται κάμποση ώρα μαζί μας για παρέα. Μας λέει ότι ενώ μιλάνε την αλβανική γλώσσα δεν ξέρουν να τη γράψουν. Ο ίδιος πηγαίνει στις σχολές του ΟΑΕΔ στη Λάρισα και η αδερφή του στο Λύκειο. Έχουν φέρει μαζί τους και μια φίλη της αδερφής του από το Βρυότοπο. Στο τραπέζι που κάθονται όλοι οι νέοι της οικογένειας σπάνια ακούγονται φράσεις στα αλβανικά· η κύρια γλώσσα επικοινωνίας είναι τα ελληνικά. Και οι γονείς απευθύνονται στα παιδιά τους στην ελληνική γλώσσα· υποθέτω ότι το κάνουν λόγω της δικής μας παρουσίας. Ρωτώ σχετικά και η απάντηση που παίρνω είναι ότι χρησιμοποιούν και τις δύο γλώσσες στο σπίτι. Μάλιστα λένε ότι, ενώ οι γονείς μεταξύ τους μιλάνε αλβανικά, με τα παιδιά τους υπάρχει η τάση να μιλάνε περισσότερο ελληνικά.

Ο εξωτερικός χώρος της ταβέρνας όπου γίνεται το γλέντι είναι εξαιρετικά όμορφος. Στο πατάρι που βρίσκεται στην είσοδο του καταστήματος είναι η ορχήστρα (κλαρίνο, ακορντεόν, ντραμς, νταϊρές και ένας τραγουδιστής). Απέναντι ακριβώς κάθονται ο γαμπρός και η νύφη με τους συγγενείς του γαμπρού, στη μια πλευρά του τραπέζιού, ενώ στην άλλη πλευρά οι καρέκλες είναι κενές, καθώς προορίζονται για τους συγγενείς της νύφης, που κατά το έθιμο έρχονται αργότερα. Συμβαίνει δηλαδή το αντίστροφο από ό,τι την παραμονή του γάμου, που το γλέντι γίνεται από την πλευρά της νύφης και οι συγγενείς του γαμπρού πηγαίνουν αργά και μόνο για δύο με τρεις ώρες.

Η ορχήστρα από ώρα παίζει διάφορους σκοπούς, ένα μεγάλο φάσμα μουσικών που εκτείνεται από τα ευρωπαϊκά βάλς μέχρι τους τοπικούς χορευτικούς ρυθμούς. Το σερβίρισμα έχει ξεκινήσει και στο τραπέζι μας έρχονται πλουσιοπάροχα τα διάφορα εδέσματα, κυρίως κρεατικά και σαλάτες. Σε λίγο θα αρχίσουν κάποιοι να σηκώνονται για χορό. Όσπου φτάνει η παρέα της νύφης, χαιρετά τελετουργικά αυτή του γαμπρού και παίρνει τη θέση που της ανήκει. Η κορυφαία στιγμή του γαμήλιου γλεντιού έρχεται όταν σηκώνεται η νύφη κι ο γαμπρός με τους συμπεθέρους μαζί για χορό. Η ορχήστρα ξεκινά το γνωστό νυφιάτικο σκοπό, που είναι ένας πρεμετάρικός συρτός με διάφορες παραλλαγές, οι οποίες εναλλάσσονται για πολλή ώρα, όσο δηλαδή χορεύουν οι συγγενείς με τη νύφη. Τον πρώτο χορό σέρνει η νύφη κι ο γαμπρός, για να ακολουθήσουν στη συνέχεια όλοι οι συγγενείς με τη σειρά και κατά βαθμό συγγένειας. Όλους τους κρατά η νύφη να σύρουν για λίγο το χορό. Όσο χορεύουν κρατούν τελετουργικά και επιδεικτικά ένα χαρτονόμισμα με τα δάκτυλα του δεξιού χεριού, το οποίο κατά την αποχώρησή τους το δίνουν στη νύφη. Αυτή τα μαζεύει και τα κρατά τελετουργικά στο χέρι σε όλη τη διάρκεια του χορού. Η συμφωνία με τα όργανα αυτή τη φορά, από ό,τι μας είπε ο ίδιος ο Josif ο κλαρινίστας, προέβλεπε τα κεράσματα της νύφης να δοθούν ως αμοιβή σ' αυτούς.

Ο Ηλίας έρχεται να μας πάρει στο χορό με τους συγγενείς. Στην αντίρρησή μου ότι πρέπει να χορέψουμε μετά από το σόι, μου απαντά πως σήμερα κι εμείς είμαστε σόι! Σέρνω λοιπόν το χορό

πρώτος, όπως οι υπόλοιποι συγγενείς, με ένα στρωτό πωγωνίσιο, που είναι κοινός χορός στις δύο πλευρές των συνόρων, και κερνώ τη νύφη σύμφωνα με το έθιμο. Δεν θα ξεχάσω ποτέ ένα έντονο ρίγος που νιώθω. Έχει να κάνει και με την τιμή που μου γίνεται αλλά και με τη βίωση μιας παράδοσης που μας ενώνει με αυτούς τους ανθρώπους, παρότι οι εθνικές ιδεολογίες αναζητούν και φροντίζουν να αναδείξουν αυτά που μας χωρίζουν και αντιδικούν για την «πατρότητα» των κοινών πολιτισμικών γνωρισμάτων. Πιστεύω πως και οι επιστήμονες αντί να ασχολούνται με το ζήτημα της «εθνικής» καταγωγής των κοινών πολιτισμικών παραδόσεων και να αναλώνονται σε αμφιβόλου επιστημονικής αξίας επιχειρηματολογίες για το ποιος δανείστηκε ή «έκλεψε» από ποιον, στο πλαίσιο μιας ιδεολογικά φορτισμένης εμμονής περί ανωτερότητας του ενός ή του άλλου έθνους, θα έπρεπε να εξετάζουν και να ερμηνεύουν την ίδια την πραγματικότητα της κοινής πολιτισμικής κληρονομιάς στη βάση μιας ιστορικής συγκριτικής προσέγγισης απαλλαγμένης από τον γνωστό εθνοκεντρισμό και την επιλεκτική χρήση του παρελθόντος.

Το γλέντι ανάβει, καθώς τελειώνει το κατ' εξοχήν τελετουργικό μέρος και οι καλεσμένοι μπαίνουν στο χορό πιο ελεύθερα. Οι ελληνικοί χοροί, όχι μόνο δημοτικοί, αλλά και λαϊκοί, όπως ζειμπέκικα, «συρτοτσιφτετέλια» κ.λπ. είναι στην ημερήσια διάταξη. Οι μετανάστες στην Ελλάδα δεν αναγνωρίζονται απλά από την εμφάνιση και τους τρόπους τους, φροντίζουν να το δείχνουν και με τις παραγγελιές ελληνικών τραγουδιών. Και τα όργανα δείχνουν να έχουν ένα πολύ καλό ελληνικό ρεπερτόριο. Γύρω στις 3 π.μ., κουρασμένοι από τις περιπλανήσεις της μέρας αλλά και το γλέντι, λέμε να αποχωρήσουμε. Όταν το ανακοινώνω στον Ηλία, ως απάντηση δέχομαι ένα νέο επιτακτικό κάλεσμα για χορό. Με τραβά με έναν τρόπο που είναι αδύνατο να αντιδράσω. Πριν παραγγείλει το τραγούδι που θέλω, παίρνει το μικρόφωνο και εξηγεί στους καλεσμένους ποιος είμαι, προσθέτοντας ότι είναι μεγάλη τιμή γι' αυτόν και την οικογένειά του που μια παρέα από την Ελλάδα παρευρίσκεται στο γαμήλιο γλέντι του αδερφού του. Παραγγέλνω το αγαπημένο μου *Leskoviko*, ένα τραγούδι ύμνο στην κωμόπολη Λεσκοβίκι. Ο Josif βγάζει τον καλύτερο εαυτό του και από την

πρώτη στιγμή απογειώνομαι. Τη συνέχεια είναι αδύνατο να την περιγράψω. Ο χορός αυτός είναι γρήγορος χορός και στο τέλος καθοδηγώντας κανείς το κλαρίνο μπορεί να τον φέρει σε μια κορύφωση, όπου αυτονομείται από τον κύκλο και χορεύει στο κέντρο αλλά σ' ένα δικό του εσωστρεφή κυκλικό χορό που μοιάζει με τα βλάχικα μπεράτια της Πίνδου στο κλείσιμό τους αλλά δίνει τη δυνατότητα μιας υπερβατικής αυτοσυγκέντρωσης και μιας επικοινωνίας με το επέκεινα και με τα εσώτερα της ψυχής μονοπάτια ταυτόχρονα. Όταν δε ο ρυθμός πέφτει και τη γοργή κίνηση διαδέχεται μια χαλάρωση του σώματος και της ψυχής, ο χορός παραπέμπει σ' εκείνους των περιστρεφόμενων δερβίσηδων.

Πάνω που πέφτει ο ρυθμός και νεύω του Josif να το κλείσει, ο Ηλίας φέρνει τη γυναίκα του να χορέψουμε αντικριστό. Το κλαρίνο γυρίζει σε πιο ανατολίτικους ρυθμούς προσαρμοσμένους στους βαλκανικούς ήχους. Η φιλοξενία του ολοκληρώνεται με τη μεγαλύτερη τιμή που μπορεί κάποιος να κάνει σ' έναν ξένο. Φέρνει διακριτικά και τη νύφη να χορέψει μαζί μου. Δικαιούται να το κάνει ως μεγάλος αδερφός που έχει το «γενικό πρόσταγμα» στο γλέντι. Η νύφη έχει αλλάξει φόρεμα. Έχει βγάλει το νυφικό της κι έχει φορέσει ένα μακρύ πορφυρού χρώματος φόρεμα. Νιώθω αρχικά μια αμηχανία, καθώς γίνεται γύρω μας κύκλος από τους συγγενείς που χτυπάν παλαμάκια και τα όργανα παίζουν πια κάτι σαν καρσιλαμά. Όταν, αποχωρώντας, συνειδητοποιώ αυτό που έγινε, αρχίζω να το σκέφτομαι. Έρχονται στο νου μου όλες εκείνες οι περιγραφές και αναφορές γύρω από τα έθιμα της φιλοξενίας των Αλβανών. Θυμάμαι ότι ο επισκέπτης είναι κάτι σαν ιερό πρόσωπο, όσο βρίσκεται στο σπίτι κάποιου Αλβανού, και τελεί υπό την προστασία του. Κάπως έτσι με έκανε να νιώσω ο Ηλίας όσο ήμουν στο γλέντι.

Με τον Ηλία κουβεντιάσαμε αρκετά στα διάκενα του γλεντιού. Είναι χαρακτηριστική περίπτωση επιτυχημένου μετανάστη, τόσο από οικονομική όσο και από κοινωνική άποψη. Δείχνει απόλυτα ενσωματωμένος στην τοπική κοινωνία υποδοχής αλλά και εγκλιματισμένος στην ελληνική πραγματικότητα. Μιλά με ενθουσιασμό και περηφάνια για την ταβέρνα του αλλά και για την εκτίμηση που τρέφουν οι άνθρωποι της ευρύτερης περιοχής στο

πρόσωπό του. Κάνει ιδιαίτερη αναφορά σε επώνυμους άνδρες, ιδιαίτερα πολιτικούς, τους οποίους εκτός από πελάτες τους έχει και φίλους. Πρόσφατα έκανε ένα ταξίδι στην Πρεμετή με το δήμαρχο της Λάρισας, προκειμένου να ξεκινήσει κάποια διαδημοτική συνεργασία μεταξύ των δύο πόλεων. Ο Ηλίας μιλά και για το όραμα που έχει για την Πρεμετή. Θέλει να βοηθήσει τον τόπο του να αναπτυχθεί. Ο μικρός αδερφός του, που τώρα παντρεύεται, έχει ήδη ανοίξει μια βιοτεχνία πλαστικών μπουκαλιών με τη δική του βοήθεια και έχει αποφασίσει να μείνει μόνιμα στην Αλβανία. Μαζί του έχει έρθει και η μητέρα τους, που την είχαν τα προηγούμενα χρόνια μαζί τους στην Ελλάδα. Μου λέει ακόμα ότι την επομένη θα πάει στο χωριό τους το Qilarisht, που βρίσκεται λίγα χιλιόμετρα απέναντι από την Πρεμετή, για να προσκυνήσει στον τάφο του πατέρα του που έφυγε πριν ένα χρόνο από τη ζωή. Είναι ένας άνθρωπος που τιμά την καταγωγή του, σέβεται τους άλλους και παρουσιάζει την εικόνα ενός έντιμου νοικοκύρη που δεν νοιάζεται μόνο για τον εαυτό του αλλά και για το κοινό καλό.

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

FRASHËRI: ΤΩΝ ΒΛΑΧΩΝ ή ΤΩΝ ΜΠΕΚΤΑΣΗΔΩΝ;



Τη Φράσιερη (Frashëri) την ξέρω από μικρό παιδί. Τους Αρβανιτόβλαχους οι δικοί μας Βλάχοι τους αποκαλούν Frashirots· στα ελληνικά ο όρος έχει αποδοθεί ως Φαρσερ(ι)ώτες. Όταν ρωτούσα τους δικούς μου γιατί τους αποκαλούν έτσι, μου απαντούσαν ότι η καταγωγή τους είναι από τη Φράσιερη της Αλβανίας. Έτσι η Φράσιερη έπιασε μια ξεχωριστή θέση στον κόσμο της παιδικής μου φαντασίας και στη συμβολική γεωγραφία του βλάχικου κόσμου, όπως αυτή συγκροτούνταν μέσω των αφηγήσεων, δίπλα στην Κορυτσά, τα Μπίτολα και την Αυλώνα.

Από τη στιγμή λοιπόν που γνώρισα τον Gjergj και μου είπε ότι κατάγεται από εκεί, του ζήτησα να πάμε μαζί. Έτσι, στις 27 Ιουνίου, πρωί πρωί, περάσαμε από την Kosinë (Κοσίνα) και πήραμε το Gjergj με το γιο του Qitso (Χρίστο), για να πάμε μαζί στη Φράσιερη.

Παίρνουμε τον κεντρικό δρόμο που οδηγεί στην Κλεισούρα και το Τεπελένι. Πριν φτάσουμε το χωριό Piskonë (Επισκοπή), στο δρόμο που στρίβει δεξιά υπάρχει μια μεγάλη πινακίδα που μας ενημερώνει για το Εθνικό Πάρκο της Hotonë, το οποίο διασχίζει κανείς πηγαίνοντας στη Φράσιερη. Ο χωματόδρομος είναι χαραγμένος παράλληλα προς το ρέμα Lemnicë και περνά μέσα από μικρά χωριά που δείχνουν δημογραφικά αποδεδειγμένα. Το πρώτο που περνάμε είναι η Kreshonë, καινούργιο χωριό, του οποίου οι κάτοικοι κατέβηκαν από το παλιό ομώνυμο χωριό που βρίσκεται κοντά στη Φράσιερη. Πιο πάνω, καθώς ανηφορίζουμε στο βουνό

και αριστερά από το δρόμο, φαίνεται το χωριό Alipostivan, το οποίο ως όνομα μου είναι οικείο. Όταν ο Gjergj μας λέει για το σημαντικό τεκέ που υπάρχει σ' αυτό το χωριό, έρχεται στο νου μου η αναφορά του F. Hasluck στο βιβλίο του *Χριστιανισμός και Ισλάμ στην εποχή των Σουλτάνων*. Θυμάμαι ότι κάνει ιδιαίτερη μνεία και σε κάποιον ενταφιασμένο άγιο, γεγονός που έκανε στο παρελθόν τον τεκέ αυτόν σημαντικό προσκύνημα των μπεκτασήδων¹. Η σχετική επιγραφή που έχει τοποθετηθεί πρόσφατα στο δρόμο δείχνει ότι ο συγκεκριμένος ιερός τόπος καθίσταται εκ νέου προορισμός προσκυνήματος.

Στις δυο πλευρές του δρόμου βλέπει κανείς όλη αυτή την προσπάθεια ανάδειξης εκ νέου των ιερών τόπων, τόσο των χριστιανών όσο και των μουσουλμάνων. Η μεικτή θρησκευτική ταυτότητα της περιοχής αυτής αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στην εναλλαγή των ιερών τόπων και μνημείων. Σε πολύ κοντινή απόσταση βλέπει κανείς εκκλησίες και τεκέδες, εικονοστάσια και τουρμπέδες. Στο χώρο ωστόσο είναι αποτυπωμένες και οι κοινωνικο-οικονομικές δομές του παρελθόντος αλλά και η ίδια η πολιτική ιστορία της χώρας. Όσο είμαστε στα πεδινά ή στα ριζά είναι εμφανή τα σημάδια του καθεστώτος, τόσο στη δομή των αγρών όσο και στις υποδομές των συνεταιρισμών, που τώρα τελούν υπό πλήρη απαξίωση και εγκατάλειψη. Ιδιαίτερη εντύπωση προκαλούν οι μεγάλες εγκαταλειμμένες αποθήκες στις άκρες των οικισμών αλλά και οι διάφορες στρατιωτικές εγκαταστάσεις, που μαζί με τα τιμεντένια πολυβολεία θυμίζουν τον παραλογισμό ενός στρατοκρατικού καθεστώτος, που είχε δαιμονοποιήσει τους γείτονές του και επινοούσε παντού και πάντοτε εχθρούς, που απειλούσαν τόσο τα σοσιαλιστικά επιτεύγματα όσο και την ακεραιότητα της χώρας.

Ανηφορίζοντας στα ορεινά βλέπουμε τόσο την εγκατάλειψη του χώρου όσο και τα ίχνη των κοινωνικών και οικονομικών δομών πριν από την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος. Πιο πάνω από το Alipostivan, στο αριστερό πάλι μέρος του δρό-

¹ Frederick W. Hasluck, *Χριστιανισμός και Ισλάμ στην εποχή των Σουλτάνων*, Εκάτη, Αθήνα, 2004 (α' αγγλική έκδοση 1929), τ. Β, σελ. 713.

μου, συναντάμε ένα μικρό χωριό, το Rabon, όπου επιβλητική είναι η παρουσία ενός μεγάλου πέτρινου σπιτιού, το οποίο, από ό,τι μας λέει ο Gjergj, ανήκε σε μια μεγάλη οικογένεια μουσουλμάνων τσιφλικάδων που έφερε το επώνυμο Meço. Ακόμα πιο πάνω αντικρίζουμε το χριστιανικό χωριό Odrizan (Οντρίτσιανη), στο οποίο τώρα κατοικούν και μουσουλμάνοι που εγκαταστάθηκαν εδώ κατά τη διάρκεια του καθεστώτος και στο πλαίσιο των μετακινήσεων πληθυσμών. Στον αυχένα του βουνού, δίπλα σε μια μεγάλη χαράδρα, συναντάμε ερείπια οικισμού με ίχνη από αλώνια και στάνες. Πρόκειται για το κατεστραμμένο χωριό Komenska.

Προχωρώντας μπαίνουμε σιγά σιγά στο εθνικό πάρκο. Κάνουμε μια στάση στο φυλάκιο, όπου μας υποδέχεται ο μοναδικός φύλακας. Μας προσφέρει τσίπουρο, καρύδια, άγριο μέλι και κρύο νερό. Κουβεντιάσαμε κάμποσο μαζί του και στη συνέχεια πήραμε το δρόμο, κατηφοριά τώρα, για τη Φράσιερη. Καθώς κατηφορίζουμε, αντικρίζω κάποια στιγμή τον οικισμό μέσα σ' ένα τοπίο που μου προκαλεί ρίγος. Μου θυμίζει πολύ το τοπίο της Μοσχόπολης και από την άλλη βλέπω για μία ακόμη φορά έντονη τη σφραγίδα του καθεστώτος, κυρίως στην τεχνητή λίμνη που βρίσκεται κοντά στον οικισμό και στο «σοσιαλιστικό τοπίο» γύρω από αυτή (έργα άρδευσης και αναδάσμου). Παρότι ο οικισμός δίνει την εικόνα ενός μικρού και εγκαταλειμμένου χωριού, αποκομίζει κανείς έντονα την αίσθηση ότι κάτι σημαντικό υπήρχε στο παρελθόν. Στα γύρω βουνά βλέπω το γνώριμο πολιτισμικό τοπίο των Βλάχων, που διαμόρφώθηκε από τη μεγάλη διάρκεια της μετακινούμενης κτηνοτροφίας των τσελιγκάτων.

Ο Gjergj μας δείχνει τους μαχαλάδες, όπως ήταν στην εποχή της ακμής της Φράσιερης. Από τη μια πλευρά ο μουσουλμανικός και από την άλλη ο χριστιανικός. Με αυτή την ορολογία τους παρουσιάζει, παραπέμποντας στην ιστορία των millet. Τον αφήνω να αφηγείται με τον τρόπο του. Μας λέει για τα παιδικά του χρόνια αλλά και για τη θητεία του ως δάσκαλος στον καιρό του Χότζα στο σχολείο της Φράσιερης. Το σχολείο αυτό στέκει τώρα έρημο στην άκρη του οικισμού, δηλώνοντας την εγκατάλειψη του παρόντος αλλά και την ακμή του παρελθόντος με το μέγεθός του. Αριστερά του δρόμου, στην είσοδο του οικισμού, βλέπουμε ένα

επιβλητικό κτήριο με κάποιες προτομές στη αυλή του, και αυτό σε κατάσταση εγκατάλειψης. Είναι το σπίτι των αδερφών Frashëri, ηγετικών μορφών του αλβανικού εθνικού κινήματος, το οποίο είχε μετατραπεί σε μουσείο εθνικής ιστορίας. Η πόρτα του είναι κλειδωμένη αλλά πολλά από τα παράθυρά του σπασμένα. Ο Gjergj μιλά με πολύ σεβασμό και περηφάνια για τα αδέλφια Frashëri. Αναφέρεται ιδιαίτερα στον Abdul και το Naim και ενθουσιάζεται όταν του λέω ότι τους γνωρίζω και ότι μάλιστα έχω διαβάσει κείμενα του δεύτερου. Συμφωνούμε να επισκεφτούμε το σπίτι-μουσείο, αφού ιδούμε πρώτα τον τεκέ, που βρίσκεται δεξιά του δρόμου και σε μικρή απόσταση πάνω σ' ένα μικρό λόφο.

Αφήνουμε το αυτοκίνητο στην άκρη του δρόμου και παίρνουμε το δρόμο για τον τεκέ. Είναι κι αυτός ένα από τα σημαντικά μνημεία της εθνικής ιστορίας των Αλβανών. Στην είσοδό μου προκαλεί δέος η εντοιχισμένη πλάκα που αναφέρει ότι στον τεκέ αυτό έγινε η σημαντική συνάντηση των αγωνιστών της «Αλβανικής εθνικής αναγέννησης» (Relindja kombëtare shqiptare), η δεύτερη μετά την ιδρυτική συνέλευση της Πρισρένης το 1878. Επιστρατεύω τις λίγες ιστορικές μου γνώσεις σχετικά με το θέμα. Ό,τι γνωρίζω δεν με βοηθά πολύ να κατανοήσω αυτή τη σύνδεση του μπεκτασισμού με τον αλβανικό εθνικισμό. Πώς ένας μπεκτασίδικος τεκές έχει γίνει τόπος εθνικής μνήμης, ιστορικό μνημείο για τους Αλβανούς; Γνωρίζω ότι οι αδελφοί Frashëri θεωρούνται εθνικοί ήρωες στην Αλβανία και ότι ο Naim είναι και εθνικός ποιητής, ό,τι περίπου είναι ο Δ. Σολωμός για μας, αλλά δεν είμαι ιδιαίτερα υποψιασμένος για τη σχέση του μπεκτασισμού με τον αλβανικό εθνικισμό γενικά. Η επιγραφή μου δίνει το έναυσμα. Η συμπεριφορά του Gjergj πολλαπλασιάζει τις απορίες μου και ενισχύει την περιέργειά μου. Ένας χριστιανός ορθόδοξος αυτός δείχνει τόσο ενθουσιασμένος που βρίσκεται σ' αυτό το χώρο, που με κάνει να μπερδεύομαι. Ο γιος του ο Χρίστος δείχνει πιο αποστασιοποιημένος και μάλλον επιφυλακτικός. Κάπου κάπου εκφράζει και τη δυσκολία του με όλο αυτό που βλέπουμε.

Στην είσοδο μας υποδέχεται ο φύλακας του τεκέ, ένας μεσήλικας που δείχνει ιδιαίτερα χαρούμενος με την παρουσία μας. Είναι πρόθυμος να εξηγήσει ό,τι τον ρωτάμε, παρότι στα θρησκευτικά

θέματα φαίνεται να είναι εντελώς αδαής. Στην ερώτησή μου σχετικά με τον μπεκτασισμό, ποια είναι η ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης πίστης, το μόνο που έχει να μου πει είναι ότι «ο θεός είναι ένας για όλους». Μας δείχνει τους χώρους εξηγώντας μας ότι ο τεκές θεωρείται σημαντικό εθνικό και θρησκευτικό μνημείο γι' αυτό και τώρα είναι σε εξέλιξη έργα συντήρησης και ανακατασκευής. Μετά από μια περιήγηση στο εσωτερικό του τεκέ μας οδηγεί στους τουρμπέδες, όπου βρίσκονται οι τάφοι σημαντικών baba. Ένας από αυτούς είναι ο baba Alush, για τον οποίο μαθαίνω ότι βοήθησε τον Abdul Frashëri, όταν ήρθε στο νότο μετά την Πρισρένη, για να ξεσηκώσει τον πληθυσμό, στηρίζοντας το αλβανικό εθνικό κίνημα.

Οι τουρμπέδες αυτοί είναι ιεροί χώροι, όπου προσκυνούν οι πιστοί που επισκέπτονται τον τεκέ. Πάνω στους τάφους των «μπαμπάδων», που είναι καλυμμένοι με πράσινο ύφασμα, βρίσκεται η φωτογραφία τους με τα βασικά βιογραφικά τους στοιχεία και πλαστικά πολύχρωμα λουλούδια. Γύρω γύρω υπάρχει ένα πεζούλι όπου είναι τοποθετημένες προβιές για να κάθονται οι προσκυνητές. Βγάζουμε τα παπούτσια μας έξω από την πόρτα και μπαίνουμε και στους δύο τουρμπέδες, όπου ανάβουμε από ένα κερί.

Στο δεύτερο και μεγαλύτερο τουρμπέ, όπου βρίσκονται δυο ενταφιασμένοι «μπαμπάδες», μας πιάνει μια τρομερή καταιγίδα. Το δυνατό χαλάζι, καθώς πέφτει στις λαμαρίνες της στέγης, προκαλεί έναν εκκωφαντικό και τρομακτικό συνάμα θόρυβο. Οι αστραπές που πέφτουν και οι βροντές που ακούγονται προκαλούν την αίσθηση ενός πρωτοφανούς ξεσπάσματος της φύσης. Με περιπαικτική διάθεση γυρίζω και ρωτάω το Χρίστο μήπως μας τιμωρεί ο Θεός που ανάψαμε κερί στον τουρμπέ... Μου απαντά με πολύ σοβαρό ύφος «όχι, γιατί δεν ήρθαμε για προσκύνημα».

Είμαστε αποκλεισμένοι από τη μπόρα μέσα στον τουρμπέ – κάπως φοβισμένοι πρέπει να ομολογήσω – και ο Gjergj αντιδρά τραγουδώντας ένα υπέροχο τραγούδι με ηρωικό ύφος, παρακινώντας μας να κρατήσουμε το ίσο. Σταματά να μας εξηγήσει ότι είναι τραγούδι που υμνεί την εθνική δράση των αδερφών Frashëri και συνεχίζει. Κρατάμε το ίσο εγώ και ο φύλακας. Μέσα στην «κοσμοχαλασιά» το τραγούδι του Gjergj ακούγεται σαν ξόρκι. Ο ίδιος

δείχνει συνεπαρμένος, ενώ ο γιος του τον κοιτά μάλλον παράξενα. Σκέφτομαι τη διαφοροποίηση του Χρίστου, αποτέλεσμα της κοινωνικοποίησής του στο πλαίσιο ενός ελληνορθόδοξου οικοτροφείου. Ο Χρίστος ανήκει σε μια άλλη, νέα κατηγορία Αλβανών, που οφείλει τη διαμόρφωσή της στις συνθήκες της μετα-κομμουνιστικής περιόδου και συγκεκριμένα στην παρέμβαση ιδεολογικών μηχανισμών που εγκαθιδρύονται από ποικίλους θεσμούς και φορείς μέσα και έξω από τη χώρα.

Περάσαμε καμιά ώρα μέσα στον τουρμπέ, όσο κράτησε και η πόρτα, και στη συνέχεια, αποχαιρετώντας το φύλακα με την υπόσχεση να έρθουμε στις 5 Σεπτεμβρίου στο πανηγύρι του τεκέ, κατευθυνθήκαμε προς την οικία-μουσείο των αδελφών Frashëri. Στο προαύλιο οι προτομές των τριών αδελφών, Abdul, Naim και Sami μου φαίνονται θλιμμένες μέσα στην υγρή και βαριά συννεφιασμένη μέρα. Η πόρτα είναι κλειδωμένη αλλά το κτήριο «μπάζει» από τα σπασμένα τζάμια των παραθύρων. Δεν υπάρχει μεγαλύτερο δείγμα της κρίσης που περνά αυτή η χώρα από την εγκατάλειψη και την απαξίωση θεσμών εθνικής μνήμης σαν αυτό το ιστορικό μουσείο, σκέφτομαι. Είναι κατανοητό να καταστρέφουν οι ίδιοι οι πολίτες τα σύμβολα του καθεστώτος που πρόσφατα κατέρρευσε αλλά εδώ πρόκειται για ένα σύμβολο εθνικό, που δεν ταυτίζεται με το καθεστώς, παρότι αυτό με τον τρόπο του το ενσωμάτωσε στη δική του αντίληψη περί εθνικού παρελθόντος, στη δική του εθνική αφήγηση.

Τα κλειδιά του μουσείου τα κρατά κάποιος χωριανός τον οποίο ειδοποιούμε να μας ανοίξει. Η εικόνα του εσωτερικού χώρου μου προκαλεί μεγαλύτερο κόμπο στο στομάχι. Ένα μεγάλο μέρος των εκθεμάτων –ό,τι είχε υλική αξία– έχει κλαπεί και οι προθήκες είναι κατεστραμμένες. Στο πάτωμα πεταμένα χαρτιά, αφίσες και παλιές φωτογραφίες. Στους τοίχους παραμένουν κάποιοι πίνακες ζωγραφικής με θέματα από τους εθνικούς αγώνες του αλβανικού λαού. Σώζονται επίσης, σε κατάσταση άμεσου κινδύνου ωστόσο, κάποιες προθήκες με φωτογραφίες και κείμενα σχετικά με τη ζωή και τη δράση των αδελφών Frashëri. Όλα παραπέμπουν σε μια ηρωική για τους Αλβανούς εποχή, αυτή της «εθνικής αναγέννησης», σε ένα ένδοξο παρελθόν, που, σε αντιπαραβολή με την αθλι-

ότητα του παρόντος, φαντάζει πολύ μακρινό. Τζάμια σπασμένα, χαρτιά και σκουπίδια στα πατώματα, αράχνες να κυριαρχούν σε όλο το χώρο, τα εκθέματα που ακόμα υπάρχουν στη θέση τους να κινδυνεύουν από την εγκατάλειψη αλλά και από τα στοιχεία της φύσης, καθώς πολλά παράθυρα είναι σπασμένα. Τα χαλιά και οι φλοκάτες στα μπάσια του οντά αλλά και τα οικιακά σκεύη της οικογένειας, που εκτίθενται σε ένα από τα δωμάτια, δεν θυμίζουν απλά την ευμάρεια των μπέηδων του παρελθόντος, που έδωσαν σημαντικούς διανοούμενους στο αλβανικό εθνικό κίνημα, όπως η οικογένεια Frashëri, αλλά τονίζουν ακόμα περισσότερο την αντίστιξη παρελθόντος-παρόντος.

Την εικόνα συμπληρώνει η ίδια η κατάσταση της άλλοτε ανθηρής Φράσιερης. Σήμερα δεν κατοικούνται πάνω από δέκα σπίτια του χωριού που απέμεινε από την παλιά ακμάζουσα βαλκανική κωμόπολη. Όσοι νέοι βρίσκονται εδώ έχουν έρθει απλά για διακοπές ή για κάποια δουλειά από τη χώρα όπου είναι μετανάστες. Το σχολείο έχει κλείσει, το μοναδικό καφενείο του χωριού κι αυτό δεν λειτουργεί σήμερα. Η βροχή που δεν λέει να σταματήσει συνεχίζει να πλαισιώνει με τη θλίψη της την εικόνα της εγκατάλειψης και της καταστροφής και να κάνει τη δική μου απογοήτευση και στενοχώρια ακόμα πιο βαριά. Κλείνοντας τα μάτια μου ακούω παντού πατήματα αλόγων «με πέταλα χρυσά», ακούω φωνές και τραγούδια σε μύριες λαλιές και γλώσσες, ακούω τους Βλάχους κυρατζήδες να φωνάζουν «tuarna frate» και τον Naim να απαγγέλλει ηρωικά ποιήματα. Όταν επανέρχομαι συναντώ τα θλιμμένα μάτια του Gjergj να με κοιτούν με μια απύθμενη απορία...

Φεύγουμε σχεδόν αμίλητοι και μ' ένα ακόμα «γιατί» να αιωρείται γύρω μας. Προσωπικά αδυνατώ να κοιτάξω ξανά πίσω. Προσπαθώ να πείσω τον εαυτό μου ότι η επόμενη φορά, στο πανηγύρι, δεν θα είναι τόσο σκληρή...

Στο πανηγύρι

Στις 5 του Σεπτέμβρη και ενώ βρισκόμαστε για κάμποσες μέρες στην ευρύτερη περιοχή της Πρεμετής υλοποιούμε την υπόσχεσή

μας για τη συμμετοχή μας στο μεγάλο πανηγύρι των μπεκτασήδων, που γίνεται κάθε χρόνο στη Φράσιερη από τα πρώτα χρόνια της κατάρρευσης του αθεϊστικού συστήματος, που για πάρα πολλά χρόνια είχε απαγορεύσει κάθε θρησκευτική εκδήλωση. Κάτω από άσχημες καιρικές συνθήκες, με συνεχή βροχή και αραιές ομίχλες, φτάνουμε με τους συνεργάτες μου ξανά στη Φράσιερη καταμεσήμερο.

Ο δρόμος που οδηγεί στον τεκέ κι όλος ο γύρω χώρος είναι γεμάτος με σταθμευμένα αυτοκίνητα. Αρκετά βρίσκονται και στην είσοδο του χωριού. Βρέχει ασταμάτητα. Το χωριό φαίνεται ζωντανό τούτη τη φορά. Σε κάποια σπίτια οι νοικοκυραίοι γδέρνουν σφαχτά στις αυλές, ενώ σε πολλά σημεία καπνοί ανεβαίνουν στο συννεφιασμένο και υγρό ουρανό. Ρωτάμε για καφενείο αυτή τη φορά μας λένε ότι είναι ανοικτό το μοναδικό καφενείο του χωριού. Κατευθυνόμαστε προς τα εκεί, για να πιούμε κανένα ρακί, πριν πάμε στον τεκέ. Στο καφενείο βρίσκονται πέντε έξι νομάτοι, που μας κοιτάνε με μεγάλη περιέργεια, καθώς μπαίνουμε και ψάχνουμε τραπέζι να κάτσουμε. Η αθλιότητα του χώρου είναι απί-



Εικ. 25. Πηγαίνοντας στο πανηγύρι της Φράσιερης

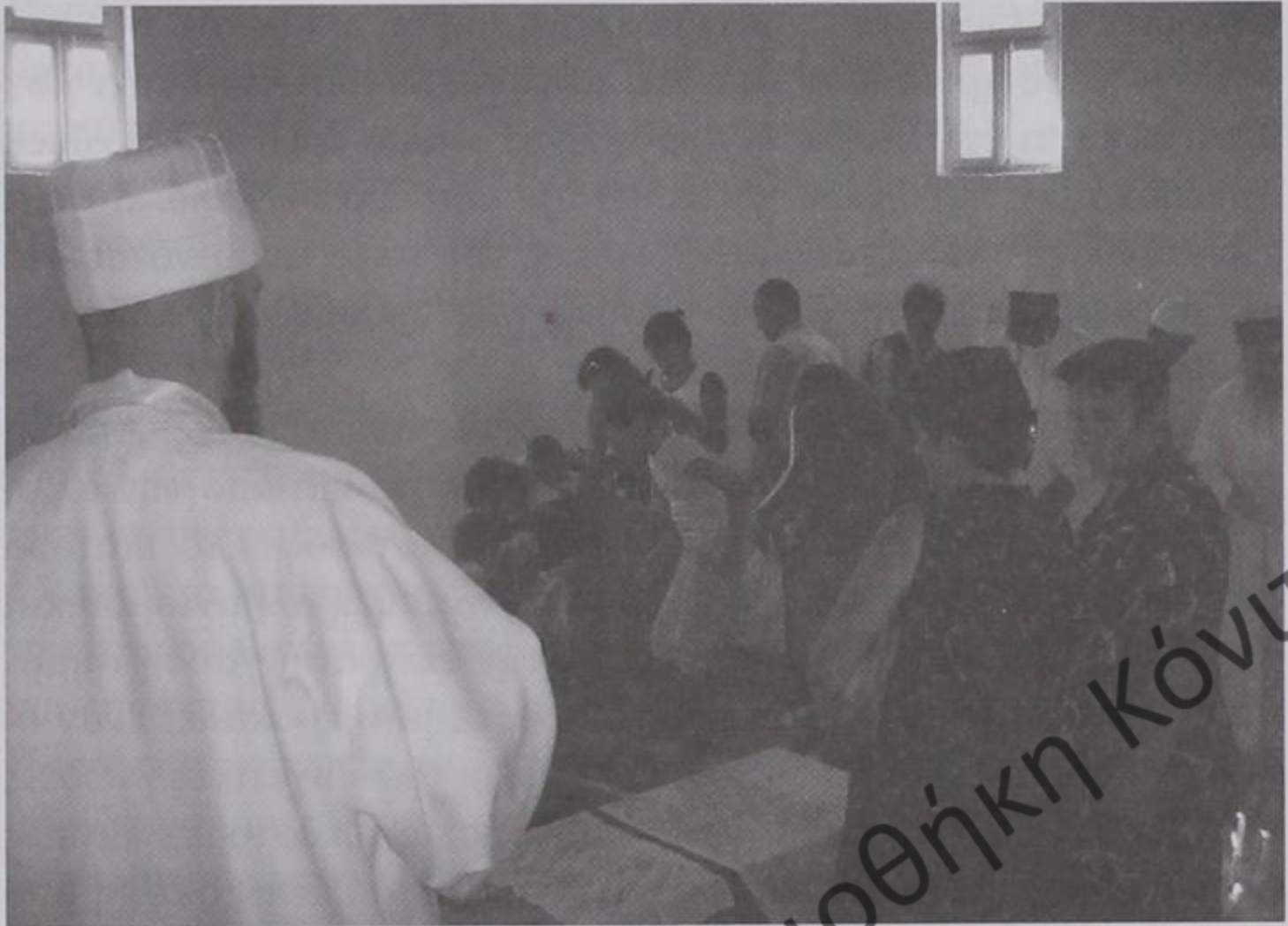
στευτη. Σπασμένα τζάμια, παλιά μισο-κατεστραμμένα και βρόμικα τραπέζια και καρέκλες, μια ατμόσφαιρα που μόνο για πανηγύρι δεν μας προετοιμάζει. Ο νέος άντρας που κρατά το καφεενείο είναι και τυροκόμος. Βλέπουμε να πουλάει τυρί. Ζητάμε κι εμείς να πάρουμε, μας λέει ότι έχει πολύ στην αποθήκη. Πηγαίνουμε μαζί του να δούμε το χώρο. Μέσα σε μεγάλα πλαστικά βαρέλια με άρμη συντηρεί ένα κίτρινο τυρί που μου θυμίζει πολύ το βλάχικο «μπάτζιο». Μου δίνει ένα κομμάτι να δοκιμάσω, είναι αδύνατο να το φάω από την αλμύρα. Του το λέω, μου απαντά πως βάζει πολύ αλάτι για να συντηρηθεί. Δεν αγοράζουμε τελικά αλλά καθόμαστε να πιούμε μια μπύρα. Μας την κερνάει ένας άντρας, ο οποίος μιλά άπταιστα ελληνικά και μας λέει, καθώς μας συστήνεται, ότι ήταν μετανάστης πολλά χρόνια στην Ελλάδα, στη Σαλαμίνα.

Το όνομά του είναι Apostol Rrapo και είναι από το χωριό Odriçan. Έχει διάθεση για παρέα και κουβέντα αλλά σύντομα γίνεται πολύ φορτικός, προσπαθώντας να μας εντυπωσιάσει με τις γνώσεις του για την Ελλάδα και παρουσιάζοντας μια εικόνα «έξυπνου και μάγκα» κατά το πρότυπο που θεωρεί ότι έχει πέραση στην Ελλάδα. Αυτό είναι κάτι που το παρατηρώ σε πολλούς Αλβανούς που έχουν ζήσει στην Ελλάδα. Μια χοντροειδής μίμηση των τρόπων που προφανώς τους εντυπωσίασαν στην Ελλάδα είναι από τα στερεότυπα χαρακτηριστικά πολλών Αλβανών που έζησαν εκεί κάποιο χρονικό διάστημα. Ο Αποστόλης, όπως μας συστήνεται, είναι τώρα πια εγκατεστημένος στο χωριό και ασχολείται με το εμπόριο σχιστόπλακας, την οποία διοχετεύει στην Ελλάδα και την Ιταλία. Μας μιλά με πολύ περηφάνια για τον ορθόδοξο χριστιανικό πληθυσμό του χωριού του και κάνει αναφορά στις προσπάθειες που καταβάλλει να ξαναχτίσει μια παλιά κατεστραμμένη εκκλησία. Παράλληλα αναφέρεται περιφρονητικά στους μουσουλμάνους, λέγοντας χαρακτηριστικά ότι είναι «μαλάκες». Συμπληρώνει ότι το επίπεδό τους είναι πολύ χαμηλό σε σύγκριση με αυτό των χριστιανών. Βεβαίως όταν διαπιστώνει τη δική μας στάση, που είναι στάση σεβασμού απέναντι στους μουσουλμάνους, πέφτει σε πολλές αντιφάσεις, για να μας πει στο τέλος ότι έχει πολλούς και καλούς φίλους από αυτούς και ότι και ο ίδιος έχει έρθει για το πανηγύρι τους, άλλωστε ανέκαθεν σε αυτό το

πανηγύρι συμμετείχαν και χριστιανοί, καθώς λέει και ο ίδιος. Μας προτείνει μάλιστα, μετά από όλα αυτά, να πάμε μαζί στον τεκέ, κάτι που κάνουμε στη συνέχεια.

Πλησιάζοντας στον τεκέ αρχίζουμε να νιώθουμε ότι πρόκειται για πανηγύρι, παρά τη συνεχιζόμενη βροχή που δυσκολεύει τα πράγματα. Δεκάδες άνθρωποι ντυμένοι στα καλά τους πάνε κι έρχονται. Δίπλα στα σταθμευμένα αυτοκίνητα και πολλά αλογομούλαρα, που ανήκουν σε οικογένειες που έχουν έρθει από κοντινά χωριά, δεμένα σε κορμούς δέντρων, σε φράχτες ή σε παλούκια. Όλα τους είναι «ντυμένα» με πολύχρωμα μάλλινα υφαντά και φλοκάτες. Μια εικόνα που μου θυμίζει έντονα τα παιδικά μου χρόνια, ιδιαίτερα τις γιορτές του Γράμμου στο τέλος κάθε Αυγούστου, που για το χωριό μας ήταν περισσότερο ένα πανηγύρι παρά εορταστική εκδήλωση για τη νίκη του εθνικού στρατού. Άλλωστε συμμετείχαν όλοι οι χωριανοί και αυτό που για μας είχε μεγαλύτερη αξία ήταν το γλέντι που ακολουθούσε μετά την επίσημη τελετή σε ένα πλάτωμα κοντά σε μια κρύα βρύση. Εκεί κυριαρχούσε η εικόνα των ζώων με τα πολύχρωμα υφαντά πάνω στα σαμάρια τους. Συγκινούμαι τώρα, καθώς βλέπω μικρά караβάνια κατά οικογένειες, όπως κι εμείς τότε, να έρχονται από τα χωριά τους στο πανηγύρι.

Μπροστά στην είσοδο του τεκέ είναι σταθμευμένο ένα φορτηγό που λειτουργεί ως καντίνα πουλώντας μπίρες, κρασιά, αναψυκτικά και διάφορα άλλα είδη κυρίως για τα παιδιά (σοκολάτες, γαριδάκια, πατατάκια κ.λπ.). Πιο κει κάποιοι έχουν στήσει ένα υπαίθριο σφαγείο, όπου σφάζουν και γδέρνουν με αμοιβή αρνιά που οι προσκυνητές έχουν φέρει για να ψήσουν στο χώρο του τεκέ. Ήδη αρκετοί, παρά τη βροχή, ψήνουν τα σουβλισμένα σφαχτά κάτω από δέντρα ή στο εσωτερικό του τεκέ σε ερειπωμένα κτήριά του. Η σφαγή των αμνών συνιστά ένα είδος θυσίας για τους μπεκτασήδες και κάποιος άντρας μας λέει ότι κάθε χρόνο τέτοια μέρα βρέχει για να ξεπλένεται το αίμα. Το παρουσιάζει περίπου ως θαύμα. «Ο τόπος αυτός είναι πολύ δυνατός», συνεχίζει. «Εδώ έρχονται πολλοί άνθρωποι για να γιατρευτούν και κάνουν τάματα». Μας λέει ότι αυτός ο τεκές είναι εξίσου θαυματουργός με το απέναντι μοναστήρι του Αγίου Νικολάου. Όπως εκεί



Εικ. 26. Προσκύνημα στον τουργκέ της Φράσιερης



Εικ. 27. Μπεχτασήδες δερβίσηδες στο πανηγύρι της Φράσιερης

έτσι και εδώ έχουν γιατρευτεί πολλοί άνθρωποι. Και στα δυο πηγαίνουν τόσο χριστιανοί όσο και μουσουλμάνοι. Αυτό κάτι μου θυμίζει. Ό, τι έχω διαβάσει κυρίως στο δίτομο έργο του Hasluck *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των Σουλτάνων* αλλά και ό,τι έχω ακούσει από πολλούς ανθρώπους του αλβανικού νότου για τις σχέσεις ανάμεσα στους χριστιανούς ορθόδοξους και τους μουσουλμάνους μπεκτασήδες.

Στην είσοδο του τεκέ είναι αναρτημένες δύο σημαίες. Από τη μια η κόκκινη αλβανική με το δικέφαλο αετό και από την άλλη η πράσινη μπεκτασίδικη με ένα λευκό πλατανόφυλλο και δυο στάχυα εκατέρωθεν. Αυτή η συμβολική σύζευξη αλβανισμού και μπεκτασισμού σε συνάρτηση και με την επιγραφή για τη σημαντική συνάντηση του 1879 στον ίδιο τεκέ μου προκαλεί έναν έντονο προβληματισμό, στον οποίο οι μέχρι τώρα σχετικές γνώσεις μου δεν επαρκούν για να δώσω απαντήσεις. Σκεφτομαι πάντως ότι κάτι ιδιαίτερο συμβαίνει σ' αυτή τη σχέση και τη σκέψη μου αυτή ενισχύει το γεγονός ότι σε κανένα ορθόδοξο πανηγύρι, σε καμιά εκκλησία ή μοναστήρι δεν διαπίστωσα κάτι ανάλογο, να είναι δηλαδή αναρτημένη η αλβανική σημαία με αυτόν τον τρόπο... Όσο διαρκούν οι σκέψεις μου αυτές, κόσμος μπεινοβγαίνει και κάποια στιγμή βλέπω μπροστά μου έξι εφτά μπαμπάδες με μακριές γενειάδες και εντυπωσιακές ενδυμασίες, κατά βάση λευκές με ζώνες κόκκινων αποχρώσεων, σκούρα πανωφόρια και λευκά σκουφιά με πράσινες ρίγες, να εξέρχονται. Μόλις τέλειωσε η λειτουργία και αποχωρούν. Στο διάβα τους προστρέχει κόσμος να να ασπαστεί το χέρι τους και να πάρει την ευχή τους. Κάνω το ίδιο κι εγώ μ' έναν που βρίσκω μπροστά μου. Τον χαιρετώ με ελαφρά υπόκλιση, μου δίνει το χέρι του, τον ασπάζομαι και μου εύχεται *gëzuar* (υγεία).

Μπαίνω στο εσωτερικό του τεκέ, που μου είναι γνώριμο από την προηγούμενη επίσκεψη. Στα ερειπωμένα κτήρια παρέες ψήνουν κρέατα σε αναμμένες φωτιές. Σε μια άκρη υπάρχει μια βρύση, όπου όλοι πλένουν τα χέρια τους. Κόσμος μπεινοβγαίνει στους τουρμπέδες για να προσκυνήσει στους τάφους των αγίων. Προσέχω την ευλάβεια με την οποία εισέρχονται, αφού βγάλουν τα παπούτσια τους και ασπαστούν τις δύο πλευρές της εισόδου.

Προσκυνούν τους τάφους και κατά κανόνα αφήνουν πάνω χρήματα. Σ' έναν τάφο παρατηρώ ένα φορεματάκι. Προφανώς πρόκειται για αφιέρωμα στο πλαίσιο κάποιου τάματος.

Αρκετοί προσκυνητές είναι νεαρής ηλικίας, ίσως η πλειοψηφία. Πάντως, μου κάνει εντύπωση μια διάχυτη αμηχανία στην ατμόσφαιρα, που την αποδίδω στην άγνοια του τελετουργικού πλαισίου και στη γενικότερη έλλειψη θρησκευτικής παιδείας. Πάνω κουβέντα μ' έναν νέο άντρα που περιμένει έξω από τον τουρμπέ. Μου λέει ότι, παρά το γεγονός ότι κατάγεται από μουσουλμανική οικογένεια, δεν μπαίνει για προσκύνημα, γιατί δεν πιστεύει σ' αυτά τα πράγματα. Σέβεται, ωστόσο, την πίστη της γυναίκας του, την οποία έχει συνοδεύσει για το προσκύνημα από τα Τίρανα και την οποία περιμένει αυτή τη στιγμή να βγει από τον τουρμπέ. Παρά τη δυσπιστία του, μου κάνει εντύπωση ότι στη συνέχεια αρχίζει να μου μιλά για τις θαυματουργές ιδιότητες τόσο του τεκέ όσο και του τοπικού μοναστηριού του Αγίου Νικολάου. Ο άντρας είναι κοντά στα τριάντα πέντε, μετανάστης χρόνια στην Κρήτη, όπου εργάζεται στις οικοδομές. Η γυναίκα του φοιτήτρια ιατρικής στα Τίρανα. Μου εξηγεί ότι οι άσχημες οικονομικές συνθήκες της χώρας του δεν του επιτρέπουν να επιστρέψει. Έτσι, προς το παρόν, παίρνει και τη γυναίκα του τα καλοκαίρια στην Ελλάδα, περιμένοντας τη βελτίωση των πραγμάτων για το μέλλον. Δηλώνει πάντως πολύ ευχαριστημένος και μιλά με τα καλύτερα λόγια για τους Έλληνες και την Ελλάδα.

Παρακολουθώ αρκετή ώρα το προσκύνημα. Κάποια στιγμή έρχεται ο φύλακας που μας αναγνωρίζει και μας χαιρετά εγκάρδια προσκαλώντας μας για καφέ. Η στενότητα του χρόνου δεν μας επιτρέπει να ανταποκριθούμε. Πρέπει να παρακολουθήσουμε τα δρώμενα.

Στην είσοδο του τεκέ, κάτω από την προστασία του στεγάστρου, καθώς βρέχει ασταμάτητα, είναι μαζεμένοι μια παρέα άντρες που το έχουν στήσει στο τραγούδι, όρθιοι με κουτιά μπίρας στα χέρια. Στέκομαι πλάι τους, με καλούν στην παρέα τους κερνώντας με και με παρακινούν να τραγουδήσω μαζί τους. Προσπαθώ να κρατώ το ίσο, όταν χρειάζεται, συνοδεύοντας τους άλλους ισοκράτες. Όντας μέσα στον κύκλο των τραγουδιστών και τραγουδώ-

ντας, περνώ από την παρατήρηση στη μέθεξη. Στη διάρκεια του ισοκρατήματος νιώθω την απόλυτη ταύτιση της παρέας και την απογείωση μέσω αυτής της ταύτισης. Το «γέμισμα» του τραγουδιού από τους ισοκράτες μετά το «πάρσιμό» του από τον «παρτή» ηχεί σαν συλλογική βροντώδης επιβεβαίωση μιας κοινότητας. Η αίσθηση του διαλόγου ανάμεσα στον έναν και τους πολλούς, ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα, προκύπτει περισσότερο ως μεταφυσική της συλλογικότητας και λιγότερο ως διαλεκτική. Η συμφωνία και η σύνθεση είναι τελετουργικά προ-αποφασισμένη. Το τραγούδι είναι επιβεβαίωση μιας σχεδόν μεταφυσικής κοινοτιστικής στάσης, που αρδεύει ωστόσο στην ίδια την ιστορία της ομάδας. Τα τραγούδια είναι τα περισσότερα ιστορικά. Ξαφνιάζομαι όταν ακούω το όνομα του Κολοκοτρώνη και της Μπουμπουλίνας. Να το κάνουν άραγε για χάρη μου; Και πώς γνωρίζουν τέτοιου είδους τραγούδια; Είναι από την απήχηση που είχα η ελληνική επανάσταση σε αυτά τα μέρη; Ή μήπως το γεγονός έχει σχέση με μια συγκεκριμένη προσέγγιση στην περίπτωση των Ελλήνων Αρβανιτών που πρωτοστάτησαν στον ξεσηκωμό του 1821; Τους ρωτάω σχετικά και η απάντηση που παίρνω είναι ότι το τραγούδι αυτό προέρχεται από τη Χιμάρα. Οι περισσότεροι από αυτούς είναι από το Τεπελένι. Πολλοί έχουν ζήσει και εργαστεί στην Ελλάδα. Τα τραγούδια που λένε τα έχουν μάθει και από ομίλους στους οποίους τραγουδούν αλλά και από δίσκους που κυκλοφορούν στο εμπόριο. Όπως και να 'ναι η σχέση τους μ' αυτό δεν είναι καθόλου φολκλορική. Τραγουδάνε με τις ώρες και μ' έναν τρόπο που δείχνει μια έντονη εσωτερική βίωση. Φαίνεται ότι το τραγούδι εδώ, παρ' όλες τις κεντρικές παρεμβάσεις, έχει διατηρήσει ουσιαστικά στοιχεία της κοινωνικής του λειτουργίας. Η λειτουργία και η πολιτικοποίησή του στο πλαίσιο της εθνικής ιδεολογίας είναι ένα θέμα που με απασχολεί.

Όσο τραγουδάμε αρκετοί επισκέπτες και προσκυνητές παρακολουθούν με ενδιαφέρον. Η βροχή από την άλλη δε λείπει να σταματήσει. Πέφτει αργόσυρτη σαν το τραγούδι. Ζητώ το τραγούδι του Αλή Πασά Τεπελενλή. Θα ταιριάζει στην περίπτωση, όχι μόνο γιατί οι φίλοι είναι από το Τεπελένι αλλά και γιατί ο ίδιος ο Αλή ήταν μπεκτασής, γεγονός που έχει απασχολήσει και απα-

σχολεί τους ιστορικούς. Όσες φορές ανοίγω την κουβέντα για το συγκεκριμένο πρόσωπο με Αλβανούς βλέπω μια λάμψη στα πρόσωπά τους. Μπορώ να πω ότι διακρίνω μια λατρεία. Αυτό επιβεβαιώθηκε μέσα μου πρόσφατα σε μια επίσκεψή μου στο Τεπελένι, όπου στην είσοδο της πόλης σε υποδέχεται ένας τεράστιος ανδριάντας, που δεν είναι παρά ο Αλής με φουστανέλα και τσαρούχια και μ' ένα αγέρωχο βλέμμα να αγναντεύει το χωριό του απέναντι απ' το Τεπελένι. Η περίπτωση του έτσι κι αλλιώς αμφιλεγόμενου πασά με μάνα Κονιτσιώτισσα, τη Χάμκω, με απασχολεί εδώ και πολλά χρόνια. Όχι τόσο η πολιτική διάσταση της δράσης του, όσο η ίδια η ταυτότητά του, η συνείδησή του. Θυμάμαι τη σχετική αναφορά του Mahmed Bey Konitza, Κονιτσιώτης κι αυτός στην καταγωγή, καθώς το δηλώνει και το επώνυμό του, και μπεκτασής, σε ένα κείμενό του με τίτλο «The Albanian question», που δεν ήταν παρά ένα φυλλάδιο που κυκλοφόρησε από τον ίδιο στο Λονδίνο, όπου ήταν εκπρόσωπος της Παναλβανικής Ομοσπονδίας της Αμερικής *Natra*, το 1919. Στο κείμενο αυτό παρουσιάζει τον Αλή σαν κυβερνήτη της Νότιας Αλβανίας που έφτανε μέχρι την Άρτα και την Πρέβεζα και είχε πρωτεύουσα τα Γιάννινα.² Τι ήταν αυτός ο άνθρωπος τελικά, πέρα από το μύθο του «τουρκαλβανού σατράπη» που καλλιεργήθηκε στην Ελλάδα; Σκέφτομαι την έκπληξη στα μάτια των φοιτητών μου κάθε φορά που τους λέω ότι δεν ήταν Τούρκος αλλά Αλβανός. Εξηγώ ότι ο τόσο ασαφής και ιδεολογικά και συναισθηματικά φορτισμένος όρος «Τουρκαλβανός» δεν αναφέρεται παρά στους Αλβανούς μουσουλμάνους, μέσω της γενικότερης ταύτισης των μουσουλμάνων με τους Τούρκους, γεγονός που συνδέεται και με το σύστημα των *μιλιέτ* με βάση το οποίο ταξινομούνταν οι πληθυσμοί στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Κατά έναν παρόμοιο τρόπο προέκυψε και η ταύτιση εν πολλοίς των ορθόδοξων χριστιανών με τους Ρωμιούς, μια ταύτιση που δημιούργησε στους άλλους εθνικισμούς ένα τεράστιο πρόβλημα, εξ ου και οι αποσχιστικές τάσεις των εθνικών εκκλησιών στο πλαίσιο

² Βλ. Mehmed Bey Konitza, «The Albanian Question», *International conciliation*, 138, 1919, New York, σελ. 745-788, σελ. 758-759.

των αναδυόμενων εθνικών κινημάτων. Στη Νότια Αλβανία είναι ακόμα και σήμερα εμφανή τα ίχνη αυτής της ιστορικής διαφοροποίησης ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους Αλβανούς. Πολύ συχνά ακούει κανείς τους χριστιανούς να αποκαλούν «Τούρκους» τους μουσουλμάνους, ενώ δεν είναι τυχαία η απόδοση φιλελληνικών αισθημάτων στους ορθόδοξους χριστιανούς εκ μέρους των μουσουλμάνων.

Θρησκεία και εθνική ταυτότητα

Έτσι, ωστόσο, μπαίνουμε στην ουσία της σχέσης θρησκείας και εθνικής ταυτότητας στην Αλβανία, ένα θέμα που προκύπτει με τον πλέον ενδιαφέροντα τρόπο, όταν ασχολείται κανείς με τους μπεκτασήδες μουσουλμάνους, ένα θέμα που γίνεται βασανιστικό μέσα μου μετά από αυτή την εμπειρία στην Τρασιερη και που με οδηγεί σε ένα ακόμα ταξίδι αναζήτησης και προβληματισμού. Επιστρέφοντας στη βάση μου ελπίζω να ολοκληρώσω τη σχετική βιβλιογραφία που έχω συγκεντρώσει και να αναζητώ καινούργιες πηγές. Κάποιες νέες εκδόσεις άρθρων και βιβλίων έρχονται σαν μάνα εξ ουρανού. Αρχίζω να βρίσκω το υλικό μου στην αναζήτηση απαντήσεων σε βασικά ερωτήματα που μου έχουν προκύψει.

Μπορώ όμως να κάνω μια σύννοψη όλης αυτής της ερευνητικής περιπέτειάς, καταθέτοντας τις πρώτες σκέψεις μου με τη σχετική τεκμηρίωση. Ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

Το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην εθνική ταυτότητα και τη θρησκεία σε ό,τι αφορά την αλβανική περίπτωση με απασχόλησε σοβαρά κατά την ενασχόλησή μου με τους Αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα. Στις συνεντεύξεις που είχα κάνει το θέμα της βάπτισης και της αλλαγής ονόματος προέκυψε ως ένα βασικό μοτίβο των αφηγήσεων ζωής. Οι μαζικές βαπτίσεις αλλά και οι πιο μαζικές αλλαγές ονομάτων από μουσουλμανικά σε χριστιανικά ορθόδοξα προκαλούν εντύπωση και θέτουν εκ νέου το ζήτημα της σχέσης των Αλβανών με τη θρησκεία. Λέω εκ νέου, διότι το θέμα έχει απασχολήσει και στο παρελθόν.

«Εμείς οι Αλβανοί έχουμε πολύ παράξενες ιδέες», είπε ένας προύχοντας στην Ίντιθ Ντέραμ. «Ασπαζόμαστε οποιαδήποτε μορφή θρησκείας μας αφήνει ελεύθερους να οπλοφορούμε. Γι' αυτό οι περισσότεροι είμαστε μουσουλμάνοι». «Η αμέλεια με την οποία ενδύεται ο Αλβανός τη θρησκεία του» ήταν γνωστή σε πολλούς το δέκατο ένατο αιώνα. Ωστόσο για πολλούς κατοίκους του οθωμανικού κράτους το να εγκαταλείψουν τον «κόσμο της άγνοιας» της «άπιστης θρησκείας» και να προσχωρήσουν στην «αληθινή πίστη» δεν ήταν τόσο ριζικό και απότομο βήμα όσο μας φαίνεται σήμερα που η αλλαξοπιστία μας φέρνει στο νου εικόνες αποστασίας, υπαρξιακού άγχους, προσωπικής και εθνικής προδοσίας. Η μετακίνηση σε μια νέα πίστη πολλές φορές δεν ήταν πράξη αποκήρυξης και, αντίστοιχα, προσχώρησης, αλλά μάλλον συμπλήρωσης των παλιών δοξασιών με καινούργιες. Μάλιστα, οι προσήλυτοι όχι σπάνια επέμεναν στις παλιότερες θρησκευτικές πρακτικές και συνήθειές τους, αν και συχνά έπρεπε να τις κρατούν κρυφές, ώστε να μην κινούν την υποψία ότι η προσκόλλησή τους στο ισλάμ δεν ήταν απολύτως ειλικρινής: το Πάσχα έβαφαν κόκκινα αυγά, ενώ για τους εβραίους προσήλυτους στο ισλάμ –τους μυστηριώδεις ντονμέδες– λεγόταν ότι συνέχιζαν να τηρούν τις παλιές τους θρησκευτικές πρακτικές εντός των τοίχων του σπιτιού τους.

Η μυστικότητα σχετιζόταν και με το έθιμο της διπλής ονομασίας –όταν ένας Σουλεϊμάν γίνεται γνωστός και ως Κωνσταντίνος, ένας Χουσεϊν ως Γιώργης. Το διπλό όνομα επέτρεπε να μετακινείται κανείς από τη μια επίσημη κατηγορία στην άλλη, ανάλογα με το ποια τον εξυπηρετούσε, και επίσης χρησίμευε στο να κρατηθεί το αληθινό όνομα ενός ανθρώπου κρυφό. Οι φραγκισκανοί ιερείς στην Αλβανία σήκωναν τα χέρια τους με φρίκη όταν έβλεπαν πως οι πιστοί τους επέμεναν να ονομάζονται όχι με το βαπτιστικό χριστιανικό τους όνομα, αλλά μ' ένα επίκτητο μουσουλμανικό· οι νέοι όμως που το έκαναν αυτό δεν εννοούσαν να το βάλουν κάτω. Υπάρχει καλύτερος τρόπος –αντέτειναν– να διώξεις από πάνω σου την κατάρα μιας μάγισσας από το να κρύψεις το πραγματικό σου όνομα; Τα πολλαπλά ονόματα ήταν ένα όπλο των αδυνάτων ενάντια στους δυνατούς, του ατόμου ενάντια στις πανίσχυρες εγκόσμιες και υπερφυσικές δυνάμεις – ενάντια στους μάγους, στους φοροενοικιαστές ή, σε μερικές περιπτώσεις, στους ανακριτές της βενετικής Ιεράς Εξέτασης. Έτσι, το φανέρωμα του αληθινού ονόματος σηματοδοτούσε την κρίσιμη αναμέτρηση του ατόμου με την εξουσία. Ο βίος του αγίου Ηλία διασώζει το μοιραίο διάλογο πριν από το μαρτύριό του. Έχοντας καταλήξει να ασπαστεί το ισλάμ επειδή ήθελε –όπως λέει ο βίος του– να αποφύγει τη βαριά φορολογία, ο άγιος ερωτάται: «Δεν είσαι εσύ ο Μουσταφά Αρδού-

νης;» «Ναι, εγώ είμαι», απαντά, «πλην όμως όχι Μουσταφά αλλά Ηλίας, και χριστιανός ορθόδοξος».

Αυτά, μεταξύ άλλων, γράφει ο Μαρκ Μαζάουερ στο βιβλίο του *Τα Βαλκάνια*, στο κεφάλαιο «Πριν το έθνος»³.

Παρόμοιες αναφορές μπορεί να βρει κανείς σε περιηγητές, όπως π.χ. ο V. Berard. Σταχυολογώ μερικές:

Όμως χριστιανοί και μουσουλμάνοι, ανήκουν όλοι στην αλβανική φυλή. Ποτέ δε ρίζωσε ο ασιάτης Τούρκος στην περιοχή αυτή. Μια σύντομη εμφάνιση έκανε μόνο την ημέρα της κατάκτησης και οι ντόπιοι διατήρησαν για πολύ το χριστιανισμό τους. Μόλις περί τα τέλη του περασμένου αιώνα και στις αρχές του δικού μας, τον καιρό του Αλή του Τεπελενλή, προσχώρησαν, θέλοντας και μη, μαζικά στον ισλαμισμό. Οι νεοπροσήλυτοι αυτοί πολύ λίγο φανατισμό έχουν. Οι μωαμεθανοί της Καβάγιας πηγαίνουν τακτικά στο τζαμί, ένα ωραίο και μεγάλο τζαμί, θολωτό και με περιστύλια. Οι μαρμάρινες προσόψεις ορθώνουν κάτω απ' τα κυπαρίσσια τις βυζαντινές τους κολόνες και τις αραβικές τους ασίδες· το ερειπωμένο εσωτερικό τους όμως μάταια περιμένει την ευσεβή του αναστήλωση από κάποιον ευεργέτη. Το θρησκευτικό πιστεύω των Αλβανών είναι κι αυτό, όπως και το τζαμί τους, όλο στην πρόσοψη. Έχουν ένα μοναστήρι όπου μονάζουν παπάμωμοι δερβίσηδες κι όπου κάθε Παρασκευή μεθούν με χορούς και ουρλιαχτά καθώς και πολλά καπηλειά όπου το ρακί και τα γερμανικά αλκοόλ τους προσφέρουν καθημερινά ένα όχι και τόσο θρησκευτικό μεθύσι. Δεν ξεχνούν καμιά από τις πλύσεις και τους εξαγνισμούς που λέει ο νόμος του προφήτη· οι κονσέρβες μας όμως με το χοιρινό κρέας δεν τους προκαλούν καμιά απέχθεια· τα βάφτισαν μια κι έξω «αρνάκι Αλγερίας». Εξάλλου, εκτός από τους μάμηδες και τους ιερωμένους που φορούν το τουρμπάνι, το μακρύ ράσο και το γούνινο καφτάνι, όλοι οι άλλοι έχουν διατηρήσει την εθνική τους φορεσιά, άλλοι τη φουστανέλα του νότου, τις κνημίδες και την πλουμιστή φέρμελη κι άλλοι τη φορεσιά του βορρά, τη μαύρη σκούφια και κάπα, το άσπρο αμπέχωνο και την άσπρη βράκα με τα κεντητά κρόσσια. Όλοι τους σχεδόν λέγονται Οσμάν, γιος του Βασίλη ή Μεεμέτ, γιος του Γιώργη, ζευγαρώνοντας έτσι με το μουσουλμανικό τους όνομα κάποιο επώνυμο από χριστιανό πατέρα ή προπάτορα.

Από την πλευρά τους οι χριστιανοί δε θεωρούν ότι μερικοί τεμενάδες προς τη μεριά της Μέκκας είναι πολύ ακριβό τίμημα για την εξαγορά

³ Μαρκ Μαζάουερ, *Τα Βαλκάνια*, Πατάκης, Αθήνα, 2002, σελ. 135-6.

της αμεροληψίας ή της εύνοιας του έπαρχου. Τηρούν τη Σαρακοστή και το Ραμαζάνι, βαφτίζουν και σουνουτεύουν τα παιδιά τους και ασκούν το ίδιο λειψά τόσο τη θρησκεία του Μωάμεθ στα φανερά, όσο και τη θρησκεία του Ιησού στα σπίτια τους. Και μέσα σ' αυτή την αδιαφορία όλος ο κόσμος ζει εν ειρήνη.⁴

Και πιο κάτω, μιλώντας για το Ελμπασάν, σημειώνει:

... Στην ύπαιθρο όμως και στις κωμοπόλεις, κυρίως μετά την εξέγερση του Σκεντέρμπεη, όταν ο Τούρκος, περισσότερο αλαζονικός τώρα και περισσότερο σίγουρος για την κατάκτησή του, έγινε πιο μισαλλόδοξος, οι μεγάλοι χωροδеспότες, κόμητες και δούκες της Αλβανίας, καθώς και οι πλούσιοι γαιοκτήμονες δεν μπόρεσαν να σώσουν τα έγγεια αγαθά τους παρά με τίμημα την αρνησιθρησκεία τους. Η θυσία αυτή δεν προκάλεσε ούτε δισταγμούς ούτε οδύνες. Ο Αλβανός δεν έχει ιδιαίτερα οξυμμένο το θρησκευτικό συναίσθημα. Και ο προσηλυτισμός του εξασφάλιζε τόσα και τόσα πράγματα αναγκαία στη ζωή· τις σέλες τις ασημοκέντητες, τις χρυσές φούντες, τα ασημόκουμπα, τα μετάξια, τα βελούδα και τις μακρινές περιπέτειες σ' όλο το ανοιχτό γι' αυτόν Ισλάμ ή εδώ, στον τόπο, τα τσιφλίκια τα αρπαγμένα απ' τους χριστιανούς και το δικαίωμα να κρατά σπαθί, την ελευθερία των αντεκδικήσεων, όλα όσα ο Τούρκος απαγόρευε στο γκιαούρη...⁵

Αναφερόμενος στην περιοχή της Σπαθίας, γράφει για τους χωρικούς ότι:

στα χωριά τους λέγονται Βασίλης ή Γιώργης κι όταν παρουσιάζονται στους μπέηδες τους, Μεεμέτ ή Σουλεϊμάν. Στη πόλη είναι αναγκασμένοι να πηγαίνουν στα τζαμιά και να ανάβουν τα σβηστά λυχνάρια πάνω στα κιβούρια των αγίων· στα σπίτια τους έχουν τους κρυφούς παπάδες και τις κρυφές εκκλησιές τους...⁶.

Αλλού, γράφοντας για την περιοχή της Τζούρας, αναφέρει ότι

οι μουσουλμάνοι όμως τούτοι προσκυνούν τον Αλλάχ μόνο κατά διαστήματα, σε δημόσιες εκδηλώσεις, για να ζουν χωρίς σκοτούρες ή για να έ-

⁴ V. Berard, *Τουρκία και ελληνισμός*, Τροχαλία, Αθήνα, 1987, σελ. 53-55.

⁵ *ό.π.*, σελ. 81-82.

⁶ *ό.π.*, σελ. 104. Για τους «κρυπτοχριστιανούς» της Σπαθίας βλ. Ελευθερία Νικολαΐδου, *Οι κρυπτοχριστιανοί της Σπαθίας* (αρχές 18ου αι. - 1912), διδακτορική διατριβή, ΙΜΙΑΧ, Ιωάννινα, 1979.

χουν την εύνοια της εξουσίας. Ούτε τζαμιά έχουν ούτε χοτζάδες. Η μόνη θρησκεία στην οποία δείχνουν φανατική προσήλωση, είναι η θρησκεία των ωραίων όπλων και η λατρεία του πλιάτσικου.⁷

Και λίγο πιο κάτω παραθέτει μια συνομιλία του με έναν Αρβανίτη μουσουλμάνο, ο οποίος όταν ρωτήθηκε για τη θρησκεία τους απάντησε

πως μας έχει αρκετά Ευρωπαίους για να πιστεύουμε τέτοιες σαχλαμάρες κι ότι ένα αρβανίτικο γνωμικό λέει σωστά: «όπου η σπάθα, εκεί και η πίστη...»⁸

Συνομιλώντας με Αλβανούς μετανάστες στην Ελλάδα και καταγράφοντας αυτοβιογραφικές αφηγήσεις και ιστορίες ζωής πρόσφατα, αντιμετώπισα έναν λόγο εκ μέρους των συνομιλητών μου που θυμίζει έντονα τις αναφορές των περιηγητών. Παραθέτω ορισμένα χαρακτηριστικά αποσπάσματα:

Δεν είχαμε παπάδες και χότζες πως... Φυσικά είχα ένα όνομα μωαμεθανικό, έτσι μ' έλεγαν Ισλάμ μέσα, αλλά δεν ήξερα από θεό, από τέτοιο. Δεν υπήρχε θρησκεία... Δεν είχαν προβλήματα θρησκευτικά... (Islam-Σπύρος Α.).

Στο Ελμπασάν τότες... που είχε γίνει εργοστάσιο μεγάλο, ήρθε όλος ο κόσμος... και είναι μπαρδεμένα. Τούρκοι, πώς να στο πω, μουσουλμάνοι, ορθόδοξοι, καθολικοί, κι είχε γίνει ένα πώς να στο πω... δεν ξέρεις τι είσαι. Είσαι χριστιανός, μα μουσουλμάνος, μα Τούρκος. Και εμείς είχαμε το δικό μας μέρος στο Ελμπασάν. Είχαμε εκκλησία... Και θυμάμαι που κάναμε κόκκινα αυγά το Πάσχα, τα κόκκινα, τα 'βαφαν στο σπίτι μέσα οι συγγενείς οι δικοί μου κρυφά... (Edmond - Γιώργος Α.).

Στο χωριό μου είναι μισοί μισοί [χριστιανοί και μουσουλμάνοι]. Αλλά είναι χωρισμένοι. Δύο μαχαλάδες... Κάτω μένουμε εμείς... Ήταν ένα τζαμί, όπως λεν οι παλιοί... Τώρα έφτιαξαν ένα καινούργιο τζαμί... Εκκλησίες έχει πολλές... Εγώ τη γυναίκα την έχω από μουσουλμάνο... Χριστιανοί είμαστε, αλλά δεν είμαι βαφτισμένος... Δεν μ' ενδιαφέρει αυτό... Πριν... όταν άνοιξαν τα σύνορα, ερχόταν οι Αλβανοί εδώ, ήξεραν ότι στην Ελλάδα είναι χριστιανοί. Τώρα όλοι οι Αλβανοί που ερχόταν, όταν δεν είχαν

⁷ ό.π., σελ. 121.

⁸ ό.π., σελ. 130.

ονόματα χριστιανικά, έπρεπε να βγάλουν, να πουν ότι... να φαίνεται ότι είναι χριστιανοί... Νόμιζαν εδώ πέρα ότι άμα είναι χριστιανοί θα τους πάρουν να δουλεύουν... (Gedian I).⁹

Προσεγγίζοντας το ζήτημα της σχέσης θρησκείας με την εθνική ταυτότητα των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα σε προηγούμενη εργασία μου, αναρωτιόμουν καταληκτικά εάν η ευκολία με την οποία αυτοί αλλάζουν ονόματα και βαφτίζονται χριστιανοί στην Ελλάδα, προκειμένου να τύχουν ευνοϊκής υποδοχής, πρέπει να εκληφθεί ως ένδειξη χαλαρής εθνικής συνείδησης ή ως απόδειξη μιας ωφελμιστικής αντιμετώπισης της θρησκείας, που συνδέεται είτε με την «αθεϊστική κουλτούρα» που είχε επιβάλει το προηγούμενο καθεστώς, είτε με ένα είδος «πολιτισμικού αταβισμού», που παραπέμπει σε πρακτικές του απώτερου παρελθόντος, σε νοοτροπίες μακράς διάρκειας. Έγραφα λοιπόν πως πρόκειται για ένα σύνθετο φαινόμενο που έχει σχέση και με το ρόλο που ιστορικά είχε παίξει η θρησκεία στην Αλβανία και που διαφοροποιείται από τη μια στην άλλη εθνοτική ή θρησκευτική ομάδα. Σημείωνα επίσης ότι η διαίρεση του αλβανικού λαού σε επιμέρους θρησκευτικές ομάδες φαίνεται ότι στάθηκε καθοριστικός παράγοντας για μια συνειδητή εκ μέρους του κράτους υποβάθμιση του ρόλου της θρησκείας στη συγκρότηση της αλβανικής εθνικής ταυτότητας. Έκανα ακόμα και νύξη στο γεγονός ότι η επιβολή της αθεΐας από το καθεστώς Χότζα μπορεί, εκτός από τη μαρξιστική-λενινιστική ιδεολογία, να συνδέεται και με αυτή την πραγματικότητα.

Τώρα πια, με αφορμή την περίπτωση των μπεκτασήδων και έχοντας εντρυφήσει στη σχετική βιβλιογραφία, μπορώ να εξετάσω το ζήτημα αυτό σε μεγαλύτερο βάθος.

Ο N. Malkolm στο άρθρο του «Myths of Albanian national

⁹ Βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, «Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα: Ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα», *Εθνολογία*, 10, 2003, σελ. 161-172. Βλ. επίσης Olsi Lelaj and Nebi Bardhoshi, «Negotiating existence in emigration: An outline of the Albanian immigrants in Greece», στο Elena Marushiakova (ed.), *Dynamics of national identity and transnational identities in the process of European integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, σελ. 394-406.

identity»¹⁰ προσδιορίζει την «αδιαφορία για τη θρησκεία» (indifference to religion) ως έναν από τους βασικούς μύθους, στη βάση των οποίων συγκροτήθηκε η αλβανική εθνική ταυτότητα (οι υπόλοιποι είναι: ο μύθος της καταγωγής, ο μύθος της εθνικής ομοιογένειας και της πολιτισμικής καθαρότητας και ο μύθος των διαρκών εθνικών αγώνων). Το μυθικό σχήμα που διέπει τις εθνικές ρητορικές με λίγα λόγια είναι το εξής: Η θρησκευτική επιλογή και προσκόλληση σε ένα θρησκευτικό δόγμα δεν ενδιέφερε ιδιαίτερα τους Αλβανούς, διότι η εθνική τους ταυτότητα συγκροτήθηκε ανεξάρτητα από τέτοιου είδους ταυτίσεις και είναι ριζωμένη στο αρχαίο ιλλυρικό της παρελθόν. Παρότι ο Malkolm αναφέρεται στους Αλβανούς συγγραφείς των αρχών του εικοστού αιώνα που ζουν στην Αμερική, μπορούμε να πούμε ότι αυτό το στερεότυπο με διάφορες παραλλαγές αναπαράγεται στις εθνικές αφηγήσεις των Αλβανών από το τέλος του 19ου αιώνα μέχρι σήμερα.

Από τις απαρχές του αλβανικού εθνικισμού παρατηρείται η προώθηση μιας συγκεκριμένης αντίληψης περί της θρησκείας και της εθνικής ταυτότητας, η οποία βρήκε την ιδανική της έκφραση σε ένα από τα ποιήματα του γνωστού εθνικιστή συγγραφέα Pashko Vasa, το *O moj Shqypni (ω φτωχή μου Αλβανία)*: «Ξυπνήστε, Αλβανοί, ξυπνήστε απ' τον βαθύ σας ύπνο. Ελάτε όλοι σαν αδελφοί να δώσουμε όρκο χωρίς να σκεφτόμαστε εκκλησιά ή τζαμί. Η πίστη των Αλβανών είναι ο Αλβανισμός!»¹¹ Αυτή η άποψη αποτελεί βασικό και επαναλαμβανόμενο μοτίβο σε όλα τα κείμενα της αλβανικής Rilindja (Αναγέννηση), γεγονός που δείχνει από μόνο του ότι η θρησκεία κάθε άλλο παρά αδιάφορη ήταν. Το αντίθετο, απασχολούσε ως πρόβλημα σε σχέση με τη συγκρότηση μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας και την προώθηση της εθνικής εν γένει ενότητας. Και πώς θα μπορούσε να ήταν διαφορετικά, αφού για πολλούς αιώνες, κατά τη

¹⁰ Noel Malkolm, «Myths of Albanian national identity», στο St. Schwandner-Sievers and Bern. J. Fischer (eds), *Albanian identities*, Hurst and Company, London, 2002, σελ. 70-87.

¹¹ Βλ. G. Duijzings, «Religion and the politics of "Albanianism"», *ό.π.*, σελ. 60-69, 61.

διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας, το βασικό κριτήριο για τη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων, πέρα από την κλίμακα των μικρών κοινοτήτων, ήταν η θρησκεία; Ουσιαστικά μια ιδεολογική επιλογή και μια εθνική επιθυμία προβάλλεται εκ των υστέρων σε μια ιστορική πραγματικότητα που είναι διαφορετική. Αυτή άλλωστε είναι και η ενοποιητική λειτουργία των μύθων, οι οποίοι έπαιξαν έναν καταλυτικό ρόλο στη συγκρότηση των νεωτερικών εθνικών ταυτοτήτων. Μπορούμε να παραπέμψουμε εδώ στη μπροσούρα του M. Konitza, που είναι αντιπροσωπευτικό κείμενο της αλβανικής «Αναγέννησης». Γράφει λοιπόν αναφερόμενος στη θρησκεία τα εξής:

Ανάμεσα στα πολλά ψεύδη που διαδίδονται προκειμένου να στηριχτεί η άποψη ότι οι Αλβανοί δεν μπορούν να συγκροτήσουν ένα ανεξάρτητο κράτος είναι και η θέση ότι αυτοί είναι διαιρεμένοι από θρησκευτικές διαφορές... Παρ' όλα αυτά η Αλβανία είναι ίσως η μόνη χώρα στην Ευρώπη όπου η θρησκεία δεν έχει προκαλέσει καθόλου διχασμούς ανάμεσα στους κατοίκους, οι οποίοι έχουν παραμείνει ενωμένοι καθ' όλη τη διάρκεια της εθνικής τους ιστορίας... Γάμοι ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους είναι συνηθισμένοι στην Αλβανία... Χριστιανοί και μουσουλμάνοι μπορεί να βρεθούν στην ίδια οικογένεια, ζώντας ειρηνικά κάτω από την ίδια στέγη... Οι Έλληνες, οι Σέρβοι και οι Βούλγαροι που, σε μεγάλους αριθμούς, εξισλαμίστηκαν, απαρνήθηκαν την εθνικότητά τους και έγιναν πράγματι πιο Τούρκοι κι απ' τους Τούρκους. Οι Αλβανοί παρέμειναν για πάντα Αλβανοί.¹²

Πράγματι, με τον καιρό ο μύθος «έπιασε τόπο» και η ιδέα της εθνικής ενότητας εξουδετέρωσε σταδιακά τους θρησκευτικούς διαχωρισμούς. Είναι χαρακτηριστικό ότι στη θέση των θρησκευτικών αντιπαλοτήτων εμφανίζονται εθνοτικού τύπου διαφορές και συγκρούσεις που εκφράζουν ακριβώς την υποχώρηση του θρησκευτικού παράγοντα ως κυρίαρχου σε ό,τι αφορά τις σχέσεις των ομάδων. Παρατηρούνται για παράδειγμα εντάσεις ανάμεσα στους Αλβανούς χριστιανούς ορθόδοξους που αποκτούν έναν εθνικό προσανατολισμό και την ορθόδοξη εκκλησιαστική ιεραρχία, όπως

¹² Mehmed Bey Konitza, «The Albanian Question», *International conciliation*, 138, 1919, New York, σελ. 745-788, σελ 747-749.

και ανάμεσα στους εθνικιστές μπεκτασήδες του νότου και την σουνιτική ιεραρχία.¹³

Η κορύφωση αυτής της εθνικής προσπάθειας των Αλβανών να καταστήσουν τον ίδιο τον αλβανισμό θρησκεία, περιθωριοποιώντας τις θρησκείες που διαιρούσαν το λαό, συμβαίνει στη διάρκεια του κομμουνιστικού καθεστώτος. Έχω την εντύπωση ότι η επιβολή του αθεϊσμού έχει να κάνει λιγότερο με τη μαρξιστική-λενινιστική ιδεολογία και περισσότερο με τον ιδιότυπο εθνικισμό του Ενβέρ Χότζα, ο οποίος εξέλαβε κατά γράμμα τον ποιητικό λόγο του Pashko Vasa, καθιστώντας τον αλβανισμό θρησκεία και καταργώντας δια νόμου οποιαδήποτε άλλη θρησκευτική πίστη και πρακτική.¹⁴

Χαρακτηριστική είναι και η πραγματικότητα της Αλβανίας κατά τη μετα-κομμουνιστική περίοδο. Η ανάκαμψη των θρησκειών, εκτός των άλλων, θα μπορούσε να θέσει σε αμφισβήτηση την ενότητα του αλβανικού λαού, εάν επικρατούσαν διαιρετικές αντιλήψεις και τάσεις σχετικά με το ρόλο της θρησκείας. Η ίδια η αλβανική ταυτότητα έπρεπε να αντιμετωπίσει διλήμματα ταύτισης με τη μια ή την άλλη θρησκεία, γεγονός που είχε ευρύτερες κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις. Και εδώ είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς πως, μπροστά στον κίνδυνο να επικρατήσουν διαιρετικές λογικές με βάση τις θρησκευτικές διαφοροποιήσεις στους κόλπους του έθνους, εμφανίζεται μια φιλολογία περί αλβανικού οικουμενισμού, η οποία αρδεύει στα ιδεολογικά νερά της σκέψης των πρωτοπόρων αλβανών εθνικιστών. Ο S. Maliqi γράφει χαρακτηριστικά:

Εάν η γύμνια που άφησε πίσω ο κομμουνισμός μπορεί να αντικατασταθεί από κάτι, από κάποιο είδος εθνικής πίστης ή πεποίθησης, τότε είναι η πίστη ότι οι Αλβανοί είναι ένα έθνος οικουμενισμού, συνεχίζοντας την παράδοση ανθρώπων όπως ο Naim Frashëri, ο Fan Noli και ο Gjergj Fista.¹⁵

¹³ Βλ. G. Duijzings, *ό.π.*, σελ. 62 και Stavro Skendi, *The Albanian national awakening, 1872-1912*, Princeton U.P., Princeton, N. Jersey, 1967.

¹⁴ Βλ. B. J. Fischer, «Albanian nationalism in the twentieth century», στο P. F. Sugar (ed.), *Eastern European nationalism in the twentieth century*, U.P. of America, Washington D. C., 1995, σελ. 21-54.

¹⁵ S. Maliqi, «Albanians between east and west», στο G. Duijzings, D. Janjic and S. Maliqi (eds), *Kosovo-Kosova: Confrontation or coexistence*, Peace

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι τρεις συγκεκριμένοι εκπρόσωποι της αλβανικής εθνικής κίνησης ανήκουν σε διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες. Ο Naim Frashëri είναι μουσουλμάνος, ο Fan Noli ορθόδοξος και ο Gjergj Fista καθολικός χριστιανός. Αυτό που τους ενώνει και που τους προσανατολίζει στην υποβάθμιση του θρησκευτικού παράγοντα είναι η πίστη στην εθνική ιδέα και στην «αναγέννηση» του αλβανικού έθνους με τη μορφή ενός ενιαίου και ανεξάρτητου κράτους. Να σημειώσουμε επίσης ότι κατά κάποιον τρόπο από τις απαρχές του αλβανικού εθνικού κινήματος διαμορφώνεται ένα κλίμα μέσα στο οποίο οι επιμέρους θρησκευτικές κοινότητες συναγωνίζονται μεταξύ τους ως προς τον αλβανισμό. Οι ορθόδοξοι χριστιανοί σ' αυτό το πλαίσιο αρχίζουν να αυτοπροσδιορίζονται ως πιο γνήσιοι Αλβανοί, υποστηρίζοντας ότι ο ορθόδοξος χριστιανισμός είναι η παλιότερη θρησκεία των Αλβανών, ενώ αντίθετα οι μουσουλμάνοι συνεργάστηκαν και ταυτίστηκαν εν πολλοίς με τους Οθωμανούς (άλλωστε γι' αυτό τους αποκαλούν ακόμα και σήμερα «Τούρκους»). Από την πλευρά τους οι μουσουλμάνοι θεωρούν ότι αυτοί είναι πιο γνήσιοι Αλβανοί, καθώς αποτέλεσαν τον πυρήνα της εθνικής αναγέννησης και σαν μεγάλοι πατριώτες αντιστάθηκαν στους Σέρβους που επιδίωξαν να διεισδύσουν και να καταλάβουν αλβανικά εδάφη. Για τους χριστιανούς αντίθετα υποστηρίζουν ότι οι μεν ορθόδοξοι ταυτίστηκαν με τους Έλληνες οι δε καθολικοί με τους Ιταλούς. Οι καθολικοί με τη δική τους σειρά διεκδικούν μεγάλο μερίδιο της αλβανικής γνησιότητας, επειδή διατηρούν ανέπαφα τα πατροπαράδοτα ήθη και έθιμα και ιδιαίτερα το αλβανικό εθιμικό δίκαιο με τους ανάλογους κώδικες τιμής (*kanuni*).¹⁶

Παρατηρείται λοιπόν ένας υπερθεματισμός των θρησκευτικών ομάδων σε σχέση με την ιδεολογία του αλβανισμού, που τείνει να υποκαταστήσει τη θρησκευτική πίστη. Με την αποσύνθεση της

Research Center, University of Nijmegen, 1997, σελ. 115-122, 122. Πρβλ. G. Duijnings, ό.π., σελ. 63. Επίσης βλ. St Draper, «The conceptualization of an Albanian nation», *Ethnic and Racial Studies*, 20, 1, 1997, σελ. 21-54.

¹⁶ Βλ. Stavro Skendi *The Albanian national awakening 1872-1912*, Princeton U.P., Princeton, New Jersey, 1967, M. Vickers, *Οι Αλβανοί*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997 (αγγλική έκδοση 1995) και St. Draper, ό.π.

Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και την ανάδυση των εθνικών κινημάτων στη Βαλκανική οι Αλβανοί βρέθηκαν μπροστά σε μια κατάσταση υστέρησης ως προς την ανάπτυξη της δικής τους εθνικής αυτοσυνειδησίας και έτσι, έστω και καθυστερημένα, προσπαθούν να ξεπεράσουν τις όποιες θρησκευτικές και άλλες πολιτισμικές διαφορές και να διαμορφώσουν κι αυτοί μια κοινή εθνική πολιτισμική κοινότητα, η οποία θα στηρίζεται σε άλλα πράγματα και όχι στη θρησκεία, που έτσι κι αλλιώς διαιρεί το έθνος. Η κοινή «φυλετική» καταγωγή και η κοινή γλώσσα αποτέλεσαν τους δύο βασικούς πυλώνες, πάνω στους οποίους έμελλε να στηριχτεί η ανάπτυξη της κοινής εθνικής συνείδησης και ταυτότητας, ζητούμενα που προϋπέθετε βεβαίως τη δημιουργία ιδεολογικών μηχανισμών όπως τα σχολεία και την ανάπτυξη ενός κοινού γλωσσικού οργάνου και μιας εθνικής λογοτεχνίας. Ο αδελφός του Naim Frashëri Sami το έθεσε με τον πιο επιτακτικό τρόπο σε βιβλίο που εξέδωσε στο τέλος του 19ου αιώνα. Γράφει χαρακτηριστικά:

Η Αλβανία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τους Αλβανούς, οι Αλβανοί δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς την αλβανική γλώσσα, και η τελευταία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς το δικό της αλφάβητο και χωρίς σχολεία.¹⁷

Ενδιαφέρον παρουσιάζει σε αυτό το πλαίσιο και η χρήση της ιστορίας, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τον εθνικό ήρωα των Αλβανών Gjergj Kastrioti Skanderberg (Γεώργιο Καστριώτη-Σκεντέρμπεη). Ο Σκεντέρμπεης καταγόταν από χριστιανική φεουδαρχική οικογένεια και από παιδί τον είχαν πάρει όμηρο οι Οθωμανοί στην Πύλη, προκειμένου να διασφαλίσουν τη νομιμοφροσύνη των δικών του. Εκεί ανατράφηκε ως μουσουλμάνος, πήρε το όνομα Skanderberg και υπηρέτησε ως αξιωματικός τον Σουλτάνο, φτάνοντας ως το βαθμό του στρατηγού και κερδίζοντας τον τίτλο του μπέη. Το 1443 ο Σκεντέρμπεης επέστρεψε στην πατρίδα του στη σημερινή βορειοδυτική Αλβανία, αποκήρυξε το ισλάμ, ενώθηκε με άλλους ευγενείς της περιοχής και με την υποστήριξη του Βατικανού και της Βενετίας αντιστάθηκε για πολλά χρόνια,

¹⁷ S. Sami Bey Frashëri, *Was war Albanien, was ist es, was wird es werden?*, aus dem Türkischen übersetzt von A. Traxler, Vienna and Leipsig, 1913, σελ. 46, πρβλ. Stavo Skendi, *ό.π.*, σελ. 129.



Εικ. 28. Η πλατεία Σκεντέρμπεη στα Τίρανα

κρατώντας τον οθωμανικό στρατό έξω από την περιοχή μέχρι το θάνατό του το 1468.¹⁸

Στο παράδειγμα του Σκεντέρμπεη οι Αλβανοί εθνικιστές βρήκαν βάση για να αναπτύξουν μια εθνική ρητορική και ιδεολογία περί εθνικής αντίστασης στους εχθρούς που επιβουλεύονται την ακεραιότητα της πατρίδας και την ενότητα του αλβανικού λαού. Η περίπτωση του Σκεντέρμπεη, εκτός από τα ηρωικά χαρακτηριστικά και τις αρετές που συμπυκνώνει, φαίνεται να «βολεύει» τον εθνικό μύθο και ως προς τα θρησκευτικά του χαρακτηριστικά, καθώς αλλαξοπίστησε επανειλημμένα. Μάλιστα είναι χαρακτηριστική η επιλεκτική χρήση των χαρακτηριστικών του, αφού αποσιωπάται το βασικό στοιχείο της ιστορίας του, που είναι η αντίσταση ενός χριστιανού απέναντι στους μουσουλμάνους κατακτητές. Η εικόνα του Σκεντέρμπεη φιλοτεχνείται με τα υλικά του εθνικού μύθου, όπου η θρησκευτική διάσταση της ταυτότητάς του υποβαθμίζεται. Πάνω του προβάλλεται ο ιδεώδης τύπος του Αλ-

¹⁸ Βλ. M. Vickers, *ό.π.*, σελ. 29-31 και St. Draper, *ό.π.*, σελ. 130-131.

βανού, που υλοποιεί ανά πάσα στιγμή το δόγμα *Ky është shpata është feja* («εκεί που είναι το σπαθί εκεί και η πίστη»). Ο Fan Noli στο πολύ γνωστό και δημοφιλές βιβλίο του *Historia e Skënderbeut* (Η ιστορία του Σκεντέρμπεη) γράφει: «Ο Σκεντέρμπεης ήταν ένας γνήσιος Αλβανός αφού άλλαζε τη θρησκευτική του πίστη ανάλογα με την πολιτική συγκυρία».¹⁹

Ακόμα και οι κομμουνιστές, στην προσπάθειά τους να σφυρηλατήσουν την εθνική ταυτότητα στο πλαίσιο ενός ιδιόρρυθμου εθνικισμού, συνέδεσαν το κίνημά τους με τους αγώνες του Σκεντέρμπεη ενάντια στις εξωτερικές επιβουλές. Μάλιστα, στο πλαίσιο μιας ρητορικής για τους συνεχείς και ακατάπαυστους αγώνες του αλβανικού λαού μέσα στην ιστορία, παραλληλίζουν την αντίσταση των παρτιζάνων κατά των δυνάμεων του Άξονα με αυτή του Σκεντέρμπεη εναντίον του Σουλτάνου, τονίζοντας τα στοιχεία της αυτοάμυνας και του «μοναχικού» ηρωικού αγώνα ως τεκμηρίων της συνέχειας του αλβανικού χαρακτήρα. Ενδιαφέρων είναι επίσης ο τρόπος με τον οποίο το καθεστώς, μέσω επιλεκτικής χρήσης, προσαρμόζει την ιστορία του Σκεντέρμπεη στις ιδεολογικές του ανάγκες. Έτσι αποσιωπά το γεγονός ότι ο αγώνας του ήταν κατ'εξοχήν αντίσταση εναντίον των μουσουλμάνων κατακτητών, υποβαθμίζοντας έτσι τη θρησκευτική διάσταση, καθώς ο θρησκευτικός παράγοντας είναι διαιρετικός για το αλβανικό έθνος.

Πρόκειται για ένα κλασικό παράδειγμα «ανάγνωσης» του παρελθόντος με βάση τις ανάγκες του παρόντος. Ουσιαστικά μια επιθυμία, ένα ζητούμενο του παρόντος, προβάλλεται στην ιστορική πραγματικότητα. Επειδή ακριβώς το καθεστώς γνωρίζει ότι η θρησκεία μπορεί να υπονομεύσει την ενότητα του λαού, καθώς η σύνθεσή του είναι πολυ-θρησκευτική, γι' αυτό ακριβώς υιοθετεί το μύθο για την αδιαφορία του προς αυτή. Και αυτός ο μύθος προβάλλεται ακόμα και στον Σκεντέρμπεη, στους αγώνες του οποίου κάθε άλλο παρά απουσίαζε η θρησκευτική διάσταση.²⁰ Νομίζω ότι

¹⁹ Fan Noli, *Historia e Skënderbeut*, Boston, 1921 και *George Castrioti Scanderberg*, New York, 1947. Βλ. Γκάζι Καπλάνι, «Θρησκεία και αλβανική εθνική ταυτότητα. Μύθοι και πραγματικότητες», *Σύγχρονα Θέματα*, 81, 2002, σελ. 50-57.

²⁰ Βλ. St. Draper, *ό.π.*, σελ. 130-131

απόδειξη για το φόβο του καθεστώτος απέναντι στη θρησκεία και ουσιαστική αναίρεση της άποψης περί αδιαφορίας του λαού αποτελεί η ίδια η επιβολή της αθεΐας στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και η μανία με την οποία αυτό επιδόθηκε στην καταστροφή των θρησκευτικών ιδρυμάτων με αποκορύφωμα την ίδρυση «Μουσείου Αθεΐας» στη Σκόδρα, μια πόλη με έντονες θρησκευτικές παραδόσεις

Αν ρίξει κανείς μια ματιά στην ιστοριογραφία της εποχής, θα διαπιστώσει εύκολα την προσπάθεια που γίνεται να προσαρμοστεί η ιστορία του Σκεντέρμπεη στα σύγχρονα ιδεολογικά ζητούμενα. Στο βιβλίο των Pollo και Puto *Ιστορία της Αλβανίας* ο Σκεντέρμπεης παρουσιάζεται σαν Αλβανός πατριώτης που αγωνίζεται εναντίον των Τούρκων και όχι σαν χριστιανός που πολεμά εναντίον μουσουλμάνων. Όταν οι συγκεκριμένοι συγγραφείς αναγκάζονται να αναφερθούν στο θέμα της θρησκευτικής ταυτότητας του Σκεντέρμπεη, σπεύδουν να ξεκαθαρίσουν ότι «ποτέ του δεν υπήρξε πρόμαχος της θρησκείας, όχι ότι ήταν αντιθρησκευόμενος ή αντικαθολικός, μα γιατί μια τέτοια στάση θα είχε ολέθρια αποτελέσματα στον εθνικό πόλεμο που διεξήγαν καθολικοί και ορθόδοξοι Αλβανοί.»²¹

Στο ίδιο βιβλίο συναντά κανείς την επίσημη θέση του Κόμματος Εργασίας για τη θρησκεία και το ρόλο της στην ιστορία της Αλβανίας:

Το πρόβλημα του ιστορικού ρόλου της θρησκείας στην Αλβανία θα πρέπει να ιδωθεί κάτω από δύο θεμελιακές πλευρές. Οι Αλβανοί χωρισμένοι από τον 11ο αιώνα σε δύο θρησκείες (καθολικοί και ορθόδοξοι) και μετά από τον 15ο αιώνα σε τρεις (καθολικοί, ορθόδοξοι και μουσουλμάνοι), αντίθετα με τους άλλους βαλκανικούς λαούς δε χωρίστηκαν σε τόσες ανάλογες εθνικότητες. Αυτή η ιδεολογική διαφοροποίηση, παρά τις νοσηρές συνέπειες που είχε τόσους αιώνες στη χώρα, δεν κατάφερε να εξαλείψει την εθνική συνείδηση των Αλβανών. Η Αλβανία παρόλο που ήταν χωρισμένη σε τρεις εχθρικές η μια για την άλλη θρησκείες, δε γνώρισε θρησκευτικούς πολέμους στην ιστορία της. Ο Αλβανός έγραφε ο Λόρδος

²¹ St. Pollo και Ar. Puto, *Ιστορία της Αλβανίας*, Εκδοτική Ομάδα, Θεσσαλονίκη, χ. χ., σελ. 111.

Χομπχάουζ, σύντροφος του Μπάυρον στα ταξίδια του Τσάιλντ Χάρολντ στην Αλβανία, θα σας πει στην αρχή ότι είναι Αλβανός και μετά ποια είναι η θρησκεία του. Το έντονο ένστικτο της διαφύλαξης της αλβανικής εθνικότητας, ο θρησκευτικός προσηλυτισμός που επιβλήθηκε στο λαό από τους κατακτητές και το σχετικά χαμηλό επίπεδο της μάζας των κληρικών, ήταν πιθανώς, οι παράγοντες που, μόνοι ή μαζί μ' άλλους, εμπόδισαν το ρίζωμα της θρησκείας στην ψυχή των Αλβανών.

Οι σχετικά χαλαροί δεσμοί που είχαν οι Αλβανοί με τη θρησκεία, οφείλονταν επίσης στον πολιτικό ρόλο που έπαιξε η τελευταία. Αυτή είναι η δεύτερη θεμελιακή πλευρά του ιστορικού της ρόλου στην Αλβανία. Οι θρησκείες χρησιμοποιήθηκαν πάντα σαν ιδεολογικά όπλα των κατακτητών, που από τη Δύση και από την Ανατολή τις έφεραν μαζί τους. Έτσι ήδη από την καταγωγή τους βρίσκονταν ανακατεμένες με την πολιτική, χρησιμεύοντας ως στήριγμα των εισβολέων και όργανο των δυνάμεων που ενδιαφέρονταν ώστε ο θρησκευτικός διαμελισμός των Αλβανών να παίξει έναν τελείως διαλυτικό ρόλο στο πολιτικό επίπεδο...²²

Με την κατάρρευση του καθεστώτος το 1991, το ζήτημα της θρησκείας επανέρχεται και συνδέεται, όπως είναι φυσικό, και με το θέμα της εθνικής ταυτότητας των Αλβανών στο πλαίσιο αναζήτησης νέων προσανατολισμών. Η ιδέα ότι το αλβανικό κράτος είναι κοσμικό κράτος και ότι η θρησκεία δεν πρέπει να συνδέεται με την πολιτική, κάτι που συνάδει και με την κυρίαρχη εθνική ιδεολογία, τίθεται υπό συζήτησιν. Ο προσανατολισμός προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, σε ό,τι αφορά τις θρησκευτικές επιλογές, δεν είναι απλά ζήτημα πίστης αλλά θέτει ευρύτερα ζητήματα πολιτισμικής και πολιτικής ένταξης, γεγονός που προσλαμβάνει σημαντικές διαστάσεις στο πλαίσιο της γνωστής συζήτησης για τη «σύγκρουση των πολιτισμών», που επικεντρώνεται στην υποτιθέμενη διαπάλη μεταξύ του δυτικού χριστιανικού κόσμου και του ανατολικού ισλάμ, όπου τα Βαλκάνια ως οριακή περιοχή με σημαντικές «ισλαμικές νησίδες» αποκτούν μια νέα επικαιρότητα και σημασία. Το ερώτημα πράγματι τίθεται: *Quo vadis Albania?* Ο απαντήσεις διάφορες και ανάλογες της οπτικής γωνίας και της πολιτικής επιλογής του καθενός. Μια πρόχειρη σχηματοποίηση θα μας έδινε τρεις βασικά απόψεις.

²² ό.π., σελ. 366.

Η πρώτη μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ευρωκεντρική» και αξιολογεί το αθεϊστικό παρελθόν, χρησιμοποιώντας το ως μηδενική βάση για την ανάπτυξη μιας νέας κατά βάση χριστιανικής ταυτότητας που θα βλέπει προς τη Δύση. Σε αυτό το πλαίσιο οι καθολικοί υποστηρίζουν ότι ο καθολικισμός είναι ο πιο κατάλληλος δρόμος ένταξης στην ευρωπαϊκή πολιτισμική κοινότητα, αφού αποτελεί την κυρίαρχη μορφή θρησκευτικής έκφρασης στην Ευρώπη. Η ορθοδοξία δεν μπορεί να εξυπηρετήσει τόσο καλά το σκοπό αυτό λόγω του περιθωριακού της ρόλου στην Ευρώπη αλλά και της ίδιας της πολιτισμικής υπόστασης. Είναι χαρακτηριστικό ότι την άποψη αυτή την υποστηρίζουν διανοούμενοι χριστιανικής και μουσουλμανικής καταγωγής, μεταξύ αυτών και ο Ισμαήλ Κανταρέ. Είναι μια άποψη που, εκτός των άλλων, συνάδει και με μια συγκεκριμένη ανάγνωση της περίπτωσης του Σκεντέρμπεη, ιδιαίτερα ως προς τη διάσταση της επιλογής μεταξύ Δύσης και Ανατολής. Για να γίνει ακόμα πιο κατανοητό αυτό, παραπέμπω και πάλι στους Pollo και Puto, οι οποίοι χρόνια πριν και επί καθεστώτος Χότζα έγραφαν:

Κανείς δεν μπορεί ν' αμφισβητήσει το ρόλο που έπαιξε ο Σκεντέρμπεης στις συνθήκες που δημιούργησε η οθωμανική κάθοδος στην ίδια την καρδιά της Ευρώπης, σαν υπερασπιστή του ευρωπαϊκού πολιτισμού και στρατιώτη της Αναγέννησης...²³

Η δεύτερη άποψη σχεδόν ταυτίζεται με την κυρίαρχη αντίληψη περί της εθνικής ταυτότητας των Αλβανών, που προβάλλει τον πολυ-θρησκευτικό της χαρακτήρα αλλά και τη μικρή σημασία που έχει η θρησκεία στη συγκρότηση της αλβανικής εθνικής ταυτότητας. Σε αυτή τη βάση υποστηρίζεται τόσο ο θρησκευτικός πλουραλισμός και η ανεξιθρησκία όσο και ο διαχωρισμός της θρησκείας από την πολιτική.

Η τρίτη άποψη είναι λιγότερο διαδεδομένη και αφορά τη σχέση του αλβανισμού με το ισλάμ («ισλαμο-εθνικισμός»). Παρουσιάζει μάλιστα ενδιαφέρον η προσπάθεια των εκφραστών της να αποσείσουν το στίγμα της ταύτισης των μουσουλμάνων Αλβανών

²³ Βλ. St. Pollo και Ar. Puto, ό.π., σελ. 122.

με τους Οθωμανούς, υποστηρίζοντας ότι ο εξισλαμισμός συνιστούσε «εθνική στρατηγική» για την αποφυγή του εκσλαβισμού ή εξελληνισμού του αλβανικού λαού. Προφανώς αυτή η άποψη έχει έναν αντι-δυτικό χαρακτήρα και γι' αυτό δεν μπορεί να κερδίσει έδαφος, δεδομένου του ευρωπαϊκού προσανατολισμού της χώρας.²⁴

Και οι μπεκτασήδες;

Και οι μπεκτασήδες; Πού εντάσσονται σ' όλα αυτά οι μπεκτασήδες; Ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή. Και πρώτα, από όλα τι είναι οι μπεκτασήδες. Ο R. Elsie στο βιβλίο του *A Dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture* αναφέρει σε γενικές γραμμές τα ακόλουθα:

Το τάγμα των μπεκτασήδων λέγεται ότι ιδρύθηκε στην Ανατολία από τον Haji Bektash Veli που έζησε τον 13ο αιώνα. Με την επέκταση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας απλώθηκε και στα Βαλκάνια. Πολύ λίγα ξέρουμε για την πρώιμη παρουσία του μπεκτασισμού στην Αλβανία, αλλά μπορούμε να υποθέσουμε ότι εδραιώθηκε στα τέλη του 16ου μέχρι τα μέσα του 17ου αιώνα.

Οι Αλβανοί ήταν ιδιαίτερα δεκτικοί σε ορισμένα χαρακτηριστικά του, όπως η ανεκτικότητα και ο σεβασμός στις διαφορετικές θρησκείες και στις πρακτικές τους. Επιπλέον, αντίθετα με τις πρακτικές του ορθόδοξου ισλάμ (sunni), που ταυτιζόταν με την οθωμανική εξουσία και την αραβική γλώσσα, ο μπεκτασισμός έδειχνε ιδιαίτερο ενδιαφέρον και σεβασμό στους τοπικούς πολιτισμούς και τις γλώσσες.

Ο μπεκτασισμός γνώρισε μεγάλη διάδοση τα χρόνια του Αλή Πασά, που ήταν και ο ίδιος μπεκτασής, για να διαδραματίσει έναν πρωταγωνιστικό ρόλο στην κίνηση της «εθνικής αναγέννησης» (*Rilindja*) των Αλβανών τον 19ο αιώνα. Εκτιμάται ότι στις αρχές

²⁴ Βλ. N. Clayer, «Ισλάμ, κράτος και κοινωνία στην μετακομμουνιστική Αλβανία», στο Ε. Ζεγκίνης (επιμ), *Μπεκτασήδες, δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005, σελ. 127-157, St. Draper, *ό.π.*, και Γκ. Καπλάνι, *ό.π.*

του 20ού αιώνα το 15% του αλβανικού πληθυσμού ήταν μπεκτασήδες, δηλαδή το ένα τέταρτο των μουσουλμάνων της χώρας. Οι μπεκτασίδικοι τεκέδες υπήρξαν κέντρα της αλβανικής εθνικής κίνησης, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την παράνομη προπαγάνδα υπέρ της αλβανικής γλώσσας και εκπαίδευσης, συμβάλλοντας αρκετά στη διακίνηση των πρώτων βιβλίων στην αλβανική γλώσσα.

Στο πρώτο εθνικό τους συνέδριο, που έγινε στην Prishtë στο Skrapar το 1922, οι μπεκτασήδες κήρυξαν την ανεξαρτησία τους από τους Τούρκους μπεκτασήδες και είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι, μετά την απαγόρευση του μπεκτασισμού στην Τουρκία το 1925, κέντρο του παγκόσμιου μπεκτασισμού έγιναν τα Τίρανα.

Στον μπεκτασισμό αυτό που έχει μεγαλύτερη αξία είναι το εσωτερικό μήνυμα και όχι οι εξωτερικές συμβάσεις. Οι τελετές και οι πρακτικές τους χαρακτηρίζονται από έναν μεγάλο βαθμό ελευθεριότητας. Μερικοί μπεκτασήδες πίνουν αλκοόλ και μάλιστα σε αρκετούς τεκέδες το παράγουν οι ίδιοι. Οι γυναίκες συμμετέχουν ισότιμα με τους άνδρες στις τελετές και τις γιορτές. Επίσης ο μπεκτασισμός έχει αφομοιώσει πολλά στοιχεία από άλλες θρησκείες και συγκεκριμένα στα Βαλκάνια από τον ορθόδοξο χριστιανισμό. Ένα από τα βασικά του θεολογικά χαρακτηριστικά είναι και ένα είδος πανθεϊσμού για τον οποίο οι ίδιοι επιδεικνύουν μια μάλλον μυστικιστική συμπεριφορά.

Η σημαντικότερη ίσως πηγή για τον αλβανικό μπεκτασισμό είναι το *Φυλλάδιο του Μπεκτασισμού (Fletore e Bektashism)* του Naim Frashëri, ηγετικής μορφής του αλβανικού εθνικού κινήματος. Ο Naim Frashëri πίστευε ότι οι φιλελεύθερες ιδέες και ο πανθεϊστικός και συγκρητιστικός χαρακτήρας του μπεκτασισμού μπορούσαν να αποτελέσουν τη βάση για την ανάπτυξή του ως εθνικής θρησκείας των Αλβανών. Ο συνδυασμός μάλιστα στοιχείων του Κορανίου και της Βίβλου στην πίστη των μπεκτασήδων πίστευε ότι θα βοηθούσε στην προώθηση της ενότητας στον διαφορετικά διαιρεμένο από τις θρησκείες αλβανικό λαό.

Παραθέτουμε δύο αποσπάσματα από το έργο αυτό του N. Frashëri, που δείχνουν τόσο τον πανθεϊσμό και το συγκρητισμό όσο και τον εθνικό χαρακτήρα του αλβανικού μπεκτασισμού:

Οι μπεκτασήδες πιστεύουν στο Θεό το μεγάλο και αληθινό, Μωάμεθ Αλή, Χατζή, Φατιμά, Χασάν και Χουσεΐν. Στους δώδεκα ιμάμηδες που είναι... Όλοι αυτοί έχουν τον Αλή ως πατέρα τους και τη Φατιμά ως μητέρα τους. Επίσης πιστεύουν σε όλους τους ευλογημένους του παρελθόντος και του μέλλοντος, επειδή αυτοί πιστεύουν στο καλό και το λατρεύουν. Και ακριβώς επειδή πιστεύουν σ' αυτούς και τους αγαπούν, γι' αυτό πιστεύουν και στο Μωυσή, τη Μαρία και τον Ιησού και στους μαθητές τους. Ως ιδρυτή τους έχουν τον Jafer Sadik και ως ανώτερο τον Haji Bektash Veli που είναι από την ίδια οικογένεια. Όλοι αυτοί έχουν πει: «να κάνεις το καλό και να αποφεύγεις το κακό»... Η πίστη των μπεκτασήδων είναι ένας πλατύς δρόμος που φωτίζεται από σοφία, αδελφοσύνη, φιλία, αγάπη, ανθρωπιά και όλη την καλοσύνη...

Οι μπεκτασήδες είναι αδέρφια και μια ψυχή, όχι μόνο μεταξύ τους αλλά με όλη την ανθρωπότητα. Αγαπούν τους άλλους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς σαν την ψυχή τους την ίδια και συμπεριφέρονται ευγενικά και καλά προς όλη την ανθρωπότητα. Αλλά πάνω από όλα αυτοί αγαπούν την πατρίδα τους και τους συμπατριώτες τους, γιατί αυτό είναι το καλύτερο πράγμα... Είθε να αγωνίζονται νύχτα και μέρα για το έθνος τους που το αποκαλούν πατέρα και στο οποίο ορκίζονται. Είθε να εργάζονται ενωμένοι με τους υπόλοιπους πολίτες και με τους μεγαλύτερους για τη σωτηρία της Αλβανίας και των Αλβανών, για την παιδεία και τον πολιτισμό του έθνους και της πατρίδας, για τη γλώσσα και για κάθε πρόοδο και ευτυχία...²⁵

Ας προβληματιστούμε λίγο περισσότερο γύρω από αυτό το ζήτημα της σχέσης του μπεκτασισμού με το αλβανικό εθνικό κίνημα. Η N. Clayer, που ασχολείται συστηματικά με το θέμα εδώ και πολλά

²⁵ Βλ. R. Elsie, *A dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture*, Hurst and Company, London, 2001, σελ. 25-34. Περισσότερες πληροφορίες για το μπεκτασισμό και την εξάπλωσή στα Βαλκάνια βλ. Fr. W. Hasluck, *Χριστιανισμός και ισλάμ την εποχή των Σουλτάνων*, τ. Α., Β., Εκάτη, Αθήνα, 2004 και για τη σχέση του μπεκτασισμού με το εθνικό κίνημα στην Αλβανία βλ. Ευστρ. Ζεγκίνης (επιμ.), *Μπεκτασήδες δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005. Ολόκληρο το κείμενο του *Φυλλάδιου των Μπεκτασήδων* υπάρχει δημοσιευμένο και στα δύο παραπάνω βιβλία. Σημειωτέον ότι το φυλλάδιο αυτό γνώρισε δύο εκδόσεις, μία στο Βουκουρέστι το 1896 και μία στη Θεσσαλονίκη το 1910. Για την πολιτική διάσταση του Μπεκτασισμού γενικά τώρα βλ. και Albert Doja, «A political history of Bektashism in Albania», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7, 1, 2006, σελ. 83-107.

χρόνια, κατά την έκδοση στα ελληνικά του σημαντικού άρθρου της με τίτλο «Μπεκτασισμός και αλβανικός εθνικισμός» αισθάνθηκε την ανάγκη να στείλει στον εκδότη για δημοσίευση ως συμπλήρωμα στο τέλος ένα σημείωμα. Στο σημείωμα αυτό ομολογεί ότι στο συγκεκριμένο άρθρο της, που είχε δημοσιευτεί δώδεκα χρόνια πριν (και πριν από την κατάρρευση του καθεστώτος), δεν είχε καταφέρει να ξεφύγει από τις «κατασκευές» του αλβανικού εθνικού μύθου γύρω από το δεσμό ανάμεσα στο μπεκτασισμό και το αλβανικό εθνικό κίνημα. Γράφει χαρακτηριστικά ότι στο άρθρο της αναδεικνύει αυτόν τον δεσμό από το 1826 (χρονολογία της κατάργησης του σώματος των γενιτσάρων και της απαγόρευσης του τάγματος των μπεκτασήδων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία), ενώ ο εθνικισμός δεν υφίστατο ακόμη εκείνη την εποχή μεταξύ των Αλβανών. Και συνεχίζει:

Το «αντιτουρκικό και εθνικιστικό συναίσθημα», το οποίο θα έπρεπε μάλλον να χαρακτηρίσουμε ως «αντιοθωμανικό», ή ακόμη μόνο «αντιχαμιτικό και εθνικιστικό», γεννήθηκε επομένως αργότερα στους Αλβανούς μπεκτασήδες και με πάρα πολλές περιπέτειες. Έτσι, δεν έχουμε τελική εικόνα «του κινήματος της εθνικής αναγέννησης για τη δημιουργία της Αλβανίας» που ανέφερα στο κείμενο εκείνο. Επαναλάμβανα, πράγματι, ως ιστορικές αλήθειες πολλές «παραδόσεις που είχαν επινοηθεί», οι οποίες, είναι αλήθεια, κυκλοφορούν ακόμη σε πολλές μελέτες... Δεν απομένει παρά το κείμενο που φωτίζει επακριβώς το ρόλο του μπεκτασικού δικτύου στη διακίνηση των εντύπων στην αλβανική γλώσσα και στην εκμάθηση ανάγνωσης και γραφής της γλώσσας αυτής κατά τις τελευταίες δεκαετίες της οθωμανικής περιόδου, στη θέση που έλαβε η πλειοψηφία των μπεκτασήδων υπέρ του λατινικού αλφαβήτου, στην υποστήριξή τους προς τους αλβανούς τσέτες, στην είσοδο του εθνικισμού στο δόγμα του τάγματος από τον Naim Frashëri, ή ακόμη στη σύνθεση εθνικιστικών ποιημάτων από μερικούς μπαμπά. Η μελέτη αυτή προβάλλει, επίσης, τη μετατροπή της αδελφότητας των μπεκτασήδων σε μια θρησκευτική ξεχωριστή κοινότητα στα πλαίσια του ανεξάρτητου αλβανικού κράτους, λόγω της αριθμητικής της δύναμης αλλά και του ρόλου της στην ανάπτυξη του αλβανικού εθνικισμού.²⁶

²⁶ Natalie Clayer, «Μπεκτασισμός και αλβανικός εθνικισμός», στο Ευστρ. Ζεγκίνης (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 75- 126, σελ. 125-126.

Ανεξάρτητα από την αποσαφήνιση των παραπάνω ερωτημάτων και πέρα από τη συζήτηση περί «επινοημένης παράδοσης», είναι γεγονός ότι από ένα σημείο και ύστερα ο μπεκτασισμός συνδέθηκε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο ιδιαίτερα με τον αλβανικό εθνικισμό. Είναι γνωστό, άλλωστε, πως και οι σουνίτες Αλβανοί μουσουλμάνοι, από τη στιγμή που αρχίζει να καταρρέει η Οθωμανική Αυτοκρατορία, φροντίζουν να διαφοροποιηθούν σε μια προσπάθεια να αποβάλουν από πάνω τους το στίγμα της ταύτισής τους με αυτή²⁷. Η περίπτωση των μπεκτασήδων πέρα από τα θεολογικά της και ευρύτερα πολιτισμικά της χαρακτηριστικά που ευνοούν την θετική της σχέση με την εθνική ιδεολογία, έχει το επιπλέον πλεονέκτημα όχι απλά μιας πρώιμης διαφοροποίησης αλλά και μιας ουσιαστικής σύγκρουσης με το κυρίαρχο Ισλάμ που εκφράζει και οθωμανική κυριαρχία. Σε αυτή τη βάση γίνεται περισσότερο κατανοητό γιατί ο μπεκτασισμός «βόλεψε» αρκετά στην συγκρότηση του εθνικού μύθου από τη μια και από την άλλη βοήθησε στην πραγματικότητα το αλβανικό εθνικό κίνημα. Ο μύθος, άλλωστε, δεν είναι παρά ένας ιδεολογικός μοχλός για την ίδια τη δράση των ανθρώπων και ένας σημαντικός μηχανισμός ενεργοποίησης συλλογικών οραμάτων.

Το πώς επενδύεται κάθε φορά με διαφορετικά μυθικά στοιχεία όλη αυτή η ιστορία παρουσιάζει έτσι κι αλλιώς μεγάλο ενδιαφέρον. Η εκάστοτε εξουσία προβάλλει πάνω της το δικό της όραμα με μια επιλεκτική ανάγνωση και χρήση του ιστορικού παρελθόντος. Επιλέγω ξανά ένα κείμενο «σοσιαλιστικής» παραγωγής, όπου φαίνεται πεντακάθαρα πέρα από την εθνική και η κοινωνική ανάγνωση με ιδεολογικούς όρους:

Η αιτία της κλίσης του Naim Frashëri προς τον μπεκτασισμό πρέπει να αναζητηθεί επίσης στα πραγματικά ιστορικά καθήκοντα για την επιτέλεση των οποίων εργαζόταν και μάχονταν ο Naim Frashëri... Ο σουφισμός αν και αίρεση αντιπροσώπευε την ιδεολογική μορφή, που εξέφραζε την αντίθεση και τη διαμαρτυρία των λαών κατά της φεουδαρχίας, την αντίθεση των λαών που ήταν υποδουλωμένοι και καταδυναστευόμενοι από την οθωμανική κυριαρχία... Τέλος, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο λαός

²⁷ Βλ. ενδεικτικά St. Skendi, *ό.π.*

μας, του οποίου η παιδεία για πολλούς αιώνες ήταν στραμμένη προς το πνεύμα της θρησκείας, καταλάβαινε καλύτερα και πιο εύκολα τη θρησκευτική γλώσσα. Γι' αυτό δεν πρέπει καθόλου να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι ο Naim Frashëri ψάχνει να βρει το δρόμο προς το πνεύμα και την καρδιά του αλβανικού λαού. Γι' αυτό επικαλύπτει τις ιδέες του με θρησκευτικό περίβλημα...²⁸

Ωστόσο, δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι μπεκτασισμός και αλβανικό εθνικό κίνημα συνδέθηκαν άρρηκτα μεταξύ τους από τις απαρχές του δεύτερου. Μιας και ό,τι λέμε το λέμε με αφορμή την επίσκεψή μας στον τεκέ της Φράσιερης μπορούμε να αναφέρουμε και τα εξής ιστορικά στοιχεία: Όταν επέστρεψε από τη Σύνοδο της Πριζρένης ο Abdul Frashëri μαζί με τον Baba Alush του τεκέ της Φράσιερης, οργάνωσε τη γνωστή συγκέντρωση, που αναφέρεται και στην επιγραφή στην είσοδο και που ήταν ουσιαστικά η πρώτη εθνικιστική συγκέντρωση στο νότο. Λέγεται μάλιστα ότι οι μπεκτασίδες δερβίσηδες στη συνέχεια δεν έπαιξαν μόνο καταλυτικό ρόλο στη διάδοση των εθνικών ιδεών αλλά άσκησαν επιρροή και στους ίδιους τους χριστιανικούς πληθυσμούς της ευρύτερης περιοχής.²⁹

Εν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε ότι επινοημένη ή όχι, πρόιμη ή όψιμη, η σχέση του μπεκτασισμού με το αλβανικό εθνικό κίνημα είναι δεδομένη, γι' αυτό και αναγνωρίστηκε επίσημα από το κράτος ως μια από τις θρησκείες του αλβανικού έθνους. Έτσι εξηγείται και η αναγωγή της Φράσιερης σε συμβολικό τόπο εθνικής μνήμης. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι, παρά το κλείσιμο του τεκέ από το καθεστώς, το σπίτι της οικογένειας Φράσιερη μετατρέπεται σε μουσείο εθνικής ιστορίας. Είναι έτσι κατανοητή και η παρουσία της επιγραφής για τη συγκέντρωση του 1878 στην είσοδο του τεκέ και η τοποθέτηση της μπεκτασίδικης με την αλβανική σημαία στις δύο πλευρές της εισόδου κατά τη διάρκεια του πανηγυριού της 5ης Σεπτεμβρίου, αλλά και ο πατριωτικός ενθουσιασμός του Gjergj και τα πατριωτικά τραγούδια των νέων από το Τεπελένι...

²⁸ Ziya Xholi, «A propos du pantheism de N. Frashëri », *Studia Albanica*, 1, 1965, σελ. 131-152. Βλ. N. Clayer, *ό.π.*, σελ. 118.

²⁹ Βλ. N. Clayer, *ό.π.*, σελ. 79-80.

Στο ερώτημα του τίτλου αυτού του κεφαλαίου, των Βλάχων ή των μπεκτασήδων, η απάντηση σε ό,τι αφορά την επίσημη αλβανική ιστορία είναι ασφαλώς υπέρ των μπεκτασήδων, αλλά σε ό,τι αφορά την προφορική ιστορία και τη συλλογική συνείδηση των απανταχού Αρβανιτοβλάχων η Φράσιερη παραμένει μέχρι σήμερα ο τόπος της καταγωγής τους, η αρχική τους κοιτίδα.

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΟ ΠΑΝΗΓΥΡΙ ΤΗΣ REHONË

Η διαδρομή

Ξεκινήσαμε νωρίς το πρωί της 29ης Ιουνίου από τον ξενώνα της Bëhja (Μπένια) με προορισμό την περιοχή της Ερσέκας (Ersekë). Είχα κατά νου ότι στη Rehonë (Ρεχόβα), ένα χωριό στις υπώρειες του Γράμμου, ακριβώς στο ύψος που βρίσκεται το Πληκάτι από την πλευρά της Ελλάδας και αρκετά κοντά σ' αυτό, είχαν αυτή τη μέρα πανηγύρι, των Αγίων Αποστόλων.

Φτάνοντας στο σταυροδρόμι της Çarçonë (Τσαρτσόβας) στρίβουμε αριστερά στο δρόμο που οδηγεί στην Κορυτσά (Korçë) μέσω Λεσκοβικίου (Leskovik) και Ερσέκας. Διασχίζοντας το βόρειο άκρο της Τσαρτσόβας, στην άκρη του οικισμού βλέπει κανείς καλαίσθητες αποθήκες και στάβλους από πέτρα και ξύλο, που παραπέμπουν σε μια μακρά διάρκεια αγροτικής οικονομίας που λες ότι αγνοεί με την αντίστασή της τα πολιτικά συστήματα, την επίσημη πολιτική οικονομία, και υπακούει σε κάποια αρχέτυπα της ανθρώπινης προσαρμογής στις πρωτογενείς βιοτικές ανάγκες και αναγκαιότητες. Είναι καταπληκτικό πώς αυτοί οι τόποι της παραγωγής διατηρούν τη ζωντάνια τους και σήμερα σε πείσμα της νέας κατάστασης, που, αν δεν επιβάλλει την εγκατάλειψη, υπαγορεύει τον εκσυγχρονισμό. Τα λίγα ζώα που σταβλίζονται εδώ τα βλέπει κανείς να βόσκουν αμέριμνα στην άκρη του δρόμου ή να κινούνται προς τις βοσκές τους, ανάλογα με την ώρα. Ο δρόμος μετά τον οικισμό γίνεται ανηφορικός κατά μήκος ενός ορμητικού ρέματος που από τα βουνά κατεβαίνει στον Αώο. Πρόκειται για ένα

δρόμο στενό αλλά ασφαλτοστρωμένο και συντηρημένο πρόσφατα ενόψει και των εκλογών. Είναι δρόμος που κατασκευάστηκε σχετικά πρόσφατα, για να αντικαταστήσει τον παλιό, που ήταν χαραγμένος κοντά στο σύνορο από την πλευρά του Σαρανταπόρου και περνούσε από το χωριό Γλίνα με κατεύθυνση προς το Λεσκοβίκι. Θυμάμαι από τις αφηγήσεις του Αποστόλη, που κατά τη διάρκεια του καθεστώτος ήταν οδηγός και έκανε τακτικά το δρομολόγιο Πρεμετή-Κορυτσά, την αναφορά του στο γεγονός ότι πάντοτε τα δρομολόγια κατά μήκος του συνόρου εκτελούνταν με συνοδεία ενός στρατιώτη, για να αποτρέπονται δραπετεύσεις οδηγών στην Ελλάδα. Σε ένα σημείο ο δρόμος αυτός περνούσε πολύ κοντά στο Σαραντάπορο, λίγο πιο πάνω από τη γέφυρα της Μέρτζιανης, από όπου μπορεί κανείς εύκολα να διαβεί το ποτάμι και να βρεθεί απέναντι στο ελληνικό χωριό Καλόβρυση, ιδιαίτερα τους θερινούς μήνες που τα νερά είναι ρηχά. Το σημείο αυτό αποτέλεσε και αποτελεί ακόμα ένα από τα κύρια περάσματα λαθρομεταναστών. Ο παλιός δρόμος υπάρχει ακόμα σε κακή βέβαια κατάσταση, αλλά μπορεί κανείς με κατάλληλο όχημα να τον διαβεί. Την πρώτη φορά που προσωπικά το επιχείρησα απογοητεύτηκα και αναγκάστηκα να γυρίσω πίσω ενώ τη δεύτερη που επανέλαβα το εγχείρημα από την άλλη πλευρά, από τη Γλίνα, όπου είχα πάει στο πανηγύρι των μπεικτασιδων στον γνωστό τεκέ μέσω Λεσκοβικίου, κατάφερα να βγω σχετικά εύκολα δίπλα στο τελωνείο της Μέρτζιανης. Κατηφορίζοντας σκεφτόμουν όλους αυτούς τους ανθρώπους που έκαναν αυτό το δρομολόγιο και περνούσαν μια ανάσα από το σύνορο, τι να έβαζαν με το νου τους... Δεν ήταν βέβαια λίγοι αυτοί που μπήκαν στον πειρασμό και δραπέτευσαν, γι' αυτό και τα μέτρα επιτήρησης της παραμεθόριας αυτής ζώνης ήταν αυστηρά.

Όσο ανηφορίζουμε, το τοπίο γίνεται όλο και πιο άγριο και εντυπωσιακό. Καταπράσινες κοιλάδες, απότομες πλαγιές βουνών και πολλά τρεχούμενα νερά. Εντύπωση προκαλούν επίσης τα τεχνικά έργα που γίνονται κατά μήκος του δρόμου. Αναρωτιέμαι αν έχουν σχέση με τις επερχόμενες εκλογές ή με τη γενικότερη προσπάθεια ανάκαμψης της χώρας μετά τη μεγάλη κρίση που ακολούθησε την κατάρρευση. Πάντως η επικινδυνότητα του δρόμου, που αποτυ-

πώνεται και στα διάφορα μνημεία με τις φωτογραφίες αυτών που έχασαν τη ζωή τους σε τροχαία ατυχήματα, καθιστά τα έργα αυτά αναγκαία. Ο τόπος ημερεύει, καθώς έχουμε σκαρφαλώσει κυριολεκτικά στο βουνό, και φαίνεται από το τοπίο πια ότι προσεγγίζουμε κάποιον σημαντικό οικισμό. Σιάδια με εγκαταλειμμένα χωράφια, ξερολιθιές, οπωροφόρα δέντρα στους όχτους και μέσα στα κτήματα και πιο πάνω εκτάσεις βοσκοτόπων δηλώνουν την παρουσία του ανθρώπου, παλιότερη και τωρινή. Φτάνουμε σε ένα καίριο σημείο, που δείχνει ότι ήταν και σταυροδρόμι σε κάποιο παλιότερο σύστημα οργάνωσης του χώρου· το εικονοστάσι αριστερά του δρόμου αλλά και η βρύση δεξιά το επιβεβαιώνουν. Στο εικονοστάσι με την εικόνα του Άι Γιώργη βλέπει κανείς κέρματα (ευρώ και λεκ) μπηγμένα στη λίγη άμμο που έχουν τοποθετήσει δίπλα στο καντήλι. Να τα σημάδια της «διεθνικότητας», σκέφτομαι· τα ευρώ προφανώς είναι δωρεές μεταναστών που πηγαινοέρχονται στην Ελλάδα. Η βρύση, σύμφωνα με μια επιγραφή, έχει επισκευαστεί πρόσφατα (2000), δωρεά προφανώς κάποιου μετανάστη που έγραψε μαζί με τη χρονολογία και το όνομά του. Ακριβώς δίπλα στη βρύση υπάρχει ένα μονοπάτι που οδηγεί σε ένα ξωκλήσι που δεσπόζει πάνω στο λόφο. Το ξωκλήσι μαζί με τη δομή του χώρου προκαλούν εύλογα τη σκέψη περί ύπαρξης παλιού εγκαταλειμμένου οικισμού. Σε σχετική ερώτησή μου αργότερα, πήρα την απάντηση πως το μέρος αυτό φέρει την ονομασία Γσαούσι και ανήκει στο Λεσκοβίκι. Αυτό το επιβεβαίωσα σε άλλη μου επίσκεψη, μέρα της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος, 6 Αυγούστου, που γιορτάζει το ξωκλήσι και οι Λεσκοβικιώτες πανηγυρίζουν. Το ίδιο το πανηγύρι, ωστόσο, ενίσχυσε μέσα μου την υπόθεση που είχα κάνει περί παλιότερου οικισμού, του οποίου οι κάτοικοι κάποια στιγμή συνοίκισαν μαζί με άλλους το ίδιο το Λεσκοβίκι. Κρατώ την υπόθεση για μένα με τη σκέψη κάποια στιγμή να διερευνήσω το ζήτημα.

Η άλλη, πάντως, σκέψη μου, ότι δηλαδή πλησιάζουμε σε κάποιον οικισμό, επιβεβαιώνεται έτσι και αλλιώς από το γεγονός ότι λίγο πιο πάνω, πίσω από το βουνό, βρίσκεται το Λεσκοβίκι. Προσεγγίζοντάς το αντικρίζουμε τα πρώτα κτίσματα, απομεινάρια κυρίως του παλιού καθεστώτος, βασικά στρατιωτικές εγκατα-

στάσεις, και ένα γήπεδο, όπου βόσκουν αμέριμνα ζώα. Ο οικισμός βρίσκεται δεξιά του δρόμου και απλώνεται σε όλη την πλαγιά του βουνού. Η συνολική του θέα μου θυμίζει το αγαπημένο μου τραγούδι «Leskoniko», που είναι ύμνος στην ομορφιά του και ξεκινάει με το στίχο «Λεσκοβίκο, που είσαι κάτω απ' το βράχο»· πράγματι, στην κορυφή του δεσπόζει ένας εντυπωσιακός βράχος, που φαίνεται άλλωστε και από την Κόνιτσα, καθώς βρίσκεται ακριβώς απέναντι. Στην προέκταση του παλιού οικισμού και δίπλα στο δρόμο που οδηγεί στον κεντρικό δρόμο της αγοράς υψώνονται μια σειρά από γκρίζες πολυκατοικίες, που με τη μίζερη όψη τους δηλώνουν το πρόβλημα της χώρας. Αυτό αφορά την τωρινή τους εικόνα, ενώ τα ίδια τα μορφολογικά τους χαρακτηριστικά και η αισθητική τους παραπέμπουν στη σοσιαλιστική εκδοχή της νεωτερικότητας. Σκέφτομαι από τη μια πόσο υπερήφανοι θα αισθάνονταν οι άνθρωποι αυτοί όταν έχτιζαν αυτές τις οικοδομές και από την άλλη αναρωτιέμαι πώς δεν έβλεπαν πόσο αταίριαστες ήταν και με το φυσικό περιβάλλον και με την παράδοση του τόπου. Ωστόσο, κάνω δεύτερες σκέψεις, μήπως ένας τέτοιος προβληματισμός εκπορεύεται από αστικού τύπου αντιλήψεις και αγωνίες και συνδέεται και με μία εκ των υστέρων και «εκ του ασφαλούς» στοχαστική διάθεση, ενώ όταν αυτά συνέβαιναν κυριαρχούσαν λειτουργικά αιτήματα που αφορούσαν την κάλυψη των βασικών αναγκών της κοινωνίας. Η μορφή και η αισθητική δεν ήταν παρά αποτέλεσμα της λειτουργικότητας και της προτεραιότητας της ικανοποίησης των στοιχειωδών ανθρώπινων αναγκών. Εντάξει, ξαναλέω μέσα μου, αλλά οι αρχαϊκοί οικισμοί, ο ίδιος ο παλιός οικισμός του Λεσκοβικίου, που σε ένα τμήμα του σώζεται, δεν αποτελεί ένα οργανικό προϊόν της οργάνωσης της κοινωνίας με σκοπό την κάλυψη των βασικών της κατ' αρχήν αναγκών; Ναι, αλλά υπάρχει μια ειδοποιός διαφορά: στη μία περίπτωση το πράγμα γίνεται από την κεντρική εξουσία με έναν συγκεντρωτικό και μαζικό τρόπο και στην άλλη γίνεται στο πλαίσιο μιας αυθόρμητης συλλογικότητας πάντα και με βάση τα στοιχεία μιας οργανικής κοινωνικής συγκρότησης και μιας άμεσης σχέσης με τη φύση. Ανεξάρτητα από όλα αυτά, αυτό που κρατώ είναι η αρνητική αίσθηση που μου προκαλεί το θέαμα. Αναρωτιέμαι αν θα μπορούσε κανείς ποτέ να φτιάξει ένα τόσο ό-

μορφο τραγούδι για να υμνήσει το Λεσκοβίκι, εάν η κωμόπολη αυτή είχε πάντα αυτή την όψη. Θα μπορούσε, θαρρώ, να γραφτεί, στο πλαίσιο της παραγωγής των τραγουδιών της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης», μόνο ένα ανάλογης αισθητικής στιχουργικό κατασκευάσμα, για να υμνήσει τα επιτεύγματα του Ενβέρ και του κόμματος Εργασίας και σε αυτόν τον τομέα.

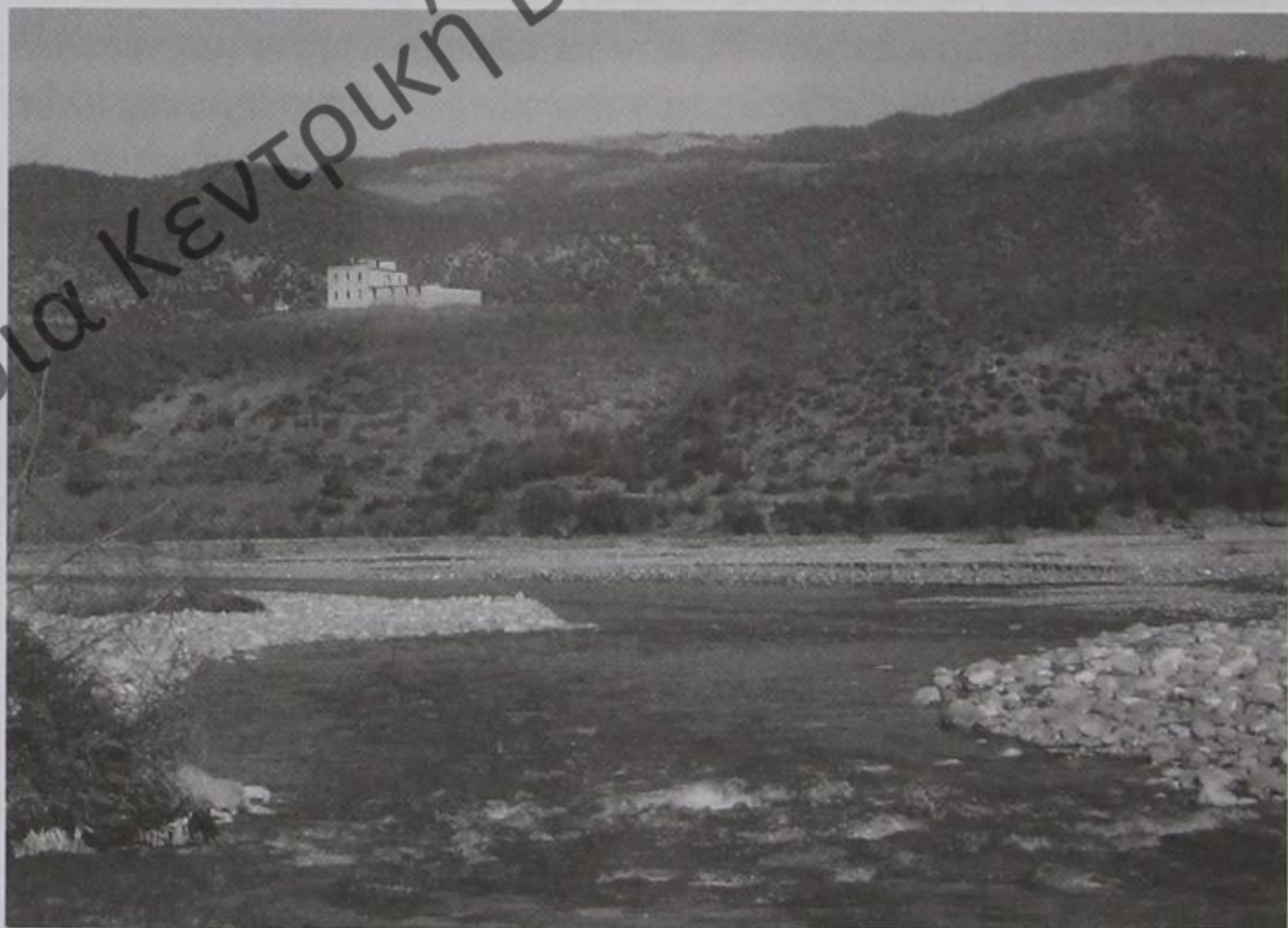
Αφήνοντας αριστερά μας αυτό το άθλιο θέαμα που σου σφίγγει την ψυχή, μπαίνουμε στο χώρο της πλατείας, όπου κυριαρχεί στο δεξιό τμήμα της εισόδου της ένα μεγάλο πλατάνι, από τον κορμό του οποίου τρέχει το γάργαρο νερό μιας βρύσης, και το παλιό «ρώσικο» ξενοδοχείο, κατασκευασμένο από σοβιετική εταιρεία, που τώρα εγκαταλειμμένο κι αυτό, περιμένει, καθώς φαίνεται τον ιδιώτη επενδυτή που θα το ξαναφτιάξει. Οι φήμες λένε ότι το αγόρασε ένας Αλβανοαμερικανός επιχειρηματίας που κατάγεται από την περιοχή, για να το ανακατασκευάσει και να το ανοίξει ξανά.

Κατά μήκος του δρόμου της αγοράς βρίσκονται κρεμασμένα πανό που διαφημίζουν πολιτικά κόμματα και υποψήφιους βουλευτές ενόψει των επερχόμενων βουλευτικών εκλογών της 3ης Ιουλίου. Στους γύρω τοίχους πολλές αφίσες με χαμογελαστά και αισιόδοξα πρόσωπα και συνθήματα με υποσχέσεις για μια νέα Αλβανία (për Shqipëri e re) και τα τοιαύτα. Τα καταστήματα, αλλά και διάφορες δημόσιες υπηρεσίες, είναι παρατεταγμένα κατά μήκος αυτού του δρόμου. Μου κάνει εντύπωση η ξεθωριασμένη και τρύπια αλβανική σημαία αλλά και τα σπασμένα τζάμια του κτηρίου της αστυνομίας. Το Λεσκοβίκι μαζί με τον πόνο μού προκαλεί και τη μεγάλη περιέργεια για ειδική έρευνα.

Κατά την αποχώρησή μας στην έξοδο του οικισμού συναντάμε δύο οπλοφόρους, που δείχνουν να είναι συνοριακοί φρουροί. Ανηφορίζοντας στο δρόμο για την Ερσέκα και την Κορυτσά, πολύ νωρίς αποκτούμε μια πανοραμική θέα προς την Ελλάδα· εκτός από την κορυφή της Γκαμήλας, που ορθώνεται απέναντί μας, μπορούμε να διακρίνουμε καθαρά την πόλη της Κόνιτσας αλλά και όλο το χώρο ανάμεσα στη Νεμέρτσικα και την Τύμφη, τη σμίξη του Αώου με το Βοϊδομάτη και το Σαραντάπορο, τα χωριά που είναι κατεσπαρμένα σ' όλη αυτή την ορεινή λεκάνη. Βουνά, δάση, καλλιεργημένες εκτάσεις, εγκαταλειμμένα χωράφια και αμπέλια,

ποτάμια και ρεματιές, κτηνοτροφικές εγκαταστάσεις, ξωκλήσια, μοναστήρια και τεκέδες, τόποι ιεροί που σημαδεύουν την οργάνωση του χώρου, μεγάλοι και μικροί οικισμοί συνθέτουν ένα τοπίο που σε προκαλεί να στοχαστείς πάνω στην ιστορία του. Κινούμαστε στην εθνική οδό που για ένα μεγάλο διάστημα είναι χαραγμένη παράλληλα με το σύνορο. Διασχίζουμε δάση και ξέφωτα, μικρούς οικισμούς και λιβάδια, περνάμε ρέματα και προσπερνάμε πόλγες και μικρές λίμνες. Τα χωράφια στα ξέφωτα έχουν γίνει ένα με τα βοσκοτόπια, όπου βλέπει κανείς κοπάδια να βόσκουν εδώ κι εκεί. Είμαστε στην καρδιά της Κολόνιας, της περιοχής που αποτελεί και ανθρωπογεωγραφική και πολιτισμική ενότητα με κέντρο την Ερσέκα. Κατά την οθωμανική περίοδο μάλιστα, στην περιοχή αυτή που αποτελούσε και διοικητική ενότητα, ανήκαν κατά περιόδους και χωριά από τη σημερινή επαρχία Κόνιτσας. Άλλωστε από αυτό το σημείο που βρισκόμαστε χωριά όπως οι Χιονιάδες και το Ασημοχώρι είναι πολύ κοντά.

Όσο προχωράμε το τοπίο γίνεται πιο εντυπωσιακό, καθώς το υψόμετρο μεγαλώνει και τα δάση γίνονται πιο πυκνά. Μπαίνουμε



Εικ. 29. Ο Σαραντάπορος-σύνορο και η περιοχή του Λεσκοβικίου απέναντι

σε μια περιοχή που είναι χαρακτηρισμένη εθνικό πάρκο. Το δηλώνει άλλωστε και σχετική πινακίδα: «Reserva natyrale». Σε ορισμένα καίρια σημεία συναντάμε ξενοδοχεία, αλλά κι έναν μικρό ξύλινο οικισμό της δασικής υπηρεσίας. Κοντά στο χωριό Gërmenj ένας μικρός ξενώνας με εστιατόριο και κήπο τραβά ιδιαίτερα την προσοχή μας.

Προχωράμε συνεχώς μέσα σ' ένα καταπράσινο δάσος με πολλά νερά. Τα διάφορα χωριά που δείχνουν οι πινακίδες ή που φαίνονται εδώ κι εκεί είναι απόμερα του δρόμου. Από ένα σημείο και μετά κατηφορίζουμε. Όσο πλησιάζουμε προς την Ερσέκα, τόσο το τοπίο ημερεύει, λόγω υψομέτρου αλλά και εξαιτίας της βαθμιαίας μετατροπής του σε περισσότερο ανθρωπογενές. Όσο κατεβαίνουμε αυξάνονται τα ίχνη της παρουσίας του ανθρώπου και σιγά σιγά το τοπίο γίνεται γεωργο-κτηνοτροφικό φέροντας πάνω του έντονα τα σημάδια των παρεμβάσεων του καθεστώτος τόσο με τα έργα αναδάσμου όσο και με τα ανάλογα εγγειοβελτιωτικά. Η κατάρρευση του συστήματος βέβαια έχει οδηγήσει σε απαξίωση ακόμα και τις υποδομές, με αποτέλεσμα και αυτές να καταρρέουν μέσα στην εγκατάλειψη. Η παρουσία κάποιων μηχανημάτων που εργάζονται σε ένα μικρό λεκανοπέδιο είναι το μοναδικό σημάδι ανάκαμψης που βλέπει κανείς στο χώρο. Ένας περήφανος παρτιζάνος που ατενίζει αγέρωχα το αύριο στέκει ειρωνικά στη μοναξιά και την απελπισία του σήμερα. Το μνημείο που εμψύχωνε τους αγρότες στη δουλειά και στη ζωή στέκει απογυμνωμένο από το κοινωνικό και πολιτικό του πλαίσιο, γι' αυτό και το νόημά του στο παρόν δεν έχει να κάνει παρά με την ειρωνεία της ιστορίας. Είμαστε στο Gërmenj, 15 χιλιόμετρα από την Ερσέκα.

Ανεβαίνοντας στον αυχένα ακριβώς πάνω από το Gërmenj το θέαμα που αντικρίζω με αφήνει άφωνο. Μια ολόκληρη πόλη στις πλαγιές του Γράμμου. Η Ερσέκα. Στο βάθος η πίσω πλευρά του βουνού, η απαγορευμένη για τόσα χρόνια. Βλέπω την κορυφή, όπου βρίσκεται η δρακόλιμνη Γκιζντόβα. Μου φαίνεται απίστευτο. Θυμάμαι που μικρό παιδί προσπαθούσα να φανταστώ πώς ήταν αυτός ο τόπος ο απαγορευμένος. Δεν είχα φανταστεί τέτοια πόλη πάνω στα βουνά... Πλησιάζοντας τηλεφωνώ στον Λορέντζο, έναν Αλβανό από την Ερσέκα που γνώρισα σαν ταξιτζή στην Τσαρ-

τσόβα. Μου λέει ότι με περιμένει στην είσοδο της πόλης, ακριβώς στο χώρο όπου γίνεται το βδομαδιατικό παζάρι.

Πράγματι, μόλις φτάνουμε, ο Λορέντζο μας νεύει από μακριά με το χέρι. Η ώρα είναι 11 π. μ. Αφήνουμε το όχημα μπρος στην είσοδο του παζαριού, για να κάνουμε μια βόλτα μέσα. Κόσμος πολύς καιπραμάτεια μεγάλης ποικιλίας. Από κασέτες και είδη ρουχισμού μέχρι φρούτα και λαχανικά. Συρρέουν εδώ άνθρωποι από τα γύρω χωριά και έμποροι από τις κοντινές πόλεις, κυρίως από την Κορυτσά. Το αλογοπάζαρο από ό,τι μας λέει ο Λορέντζο, γίνεται σε άλλο σημείο της πόλης. Περπατάμε στο παζάρι περιεργαζόμενοι ανθρώπους καιπραμάτειες. Στην άλλη άκρη ένας εγκαταλειμμένος στρατώνας μας θυμίζει ξανά την κατάρρευση. Η γνωστή άθλια εικόνα της καταστροφής... Και πίσω στο βάθος ορθώνεται αγέρωχος ο Γράμμος. Έρχεται στο νου μου ένα πολυφωνικό τραγούδι που μ' αρέσει ιδιαίτερα: «Καλότυχα είναι τα βουνά, καλότυχοι είναι οι κάμποι / που θάνατο δεν καρτερούν και χάρο δεν 'παντέχουν...». Σκέφτομαι ξανά πώς σε τούτο το περιβάλλον άνθρωποι κατάφεραν να βιάσουν τόσο πολύ τη φύση, τις αξίες της. Πώς έχασαν το μέτρο. Πώς μέσα από κοινότητες και φάρες ξεπήδησε ένα ολοκληρωτικό σύστημα στο όνομα του κομμουνισμού. Πώς γεννήθηκε τόση ασχήμια; Πώς οι ανυπόταχτοι και ατίθασοι ορεινοί πληθυσμοί παγιδεύτηκαν σε ένα καταπιεστικό και απάνθρωπο σύστημα; Μήπως ο αυταρχισμός και ο συγκεντρωτισμός, ο ολοκληρωτισμός εν τέλει, ήταν ο μόνος τρόπος να τιθαρευτεί αυτός ο σκληροτράχηλος και εθισμένος στην κοινωνική ανταρσία και το ληστρικό βίο λαός; Πώς θα μπορούσε να χειραγωγήσει το κράτος την πολιτική δυναμική της φάρας αλλά και τον ηθικό κώδικα του kapun; Πώς θα μπορούσε να πλάσει το «νέο άνθρωπο» μέσα από τις συλλογικές νοοτροπίες ενός αρχαϊκού τρόπου ζωής και τα habitus αγροτο-ποιμενικών πολιτισμικών συστημάτων φυγόκεντρου προσανατολισμού; Τέτοιου είδους σκέψεις με πλημμυρίζουν μαζί με τον αβάσταχτο πόνο που με κατακυριεύει. Ατενίζω συνεχώς το βουνό, το Γράμμο. Ακουμπώ το βλέμμα μου πάνω του, επιζητώντας για λίγο τη λύτρωση...

Αφήνουμε το παζάρι με κατεύθυνση το κέντρο της πόλης. Σκοπός μας είναι να πάμε στη Ρεχόβα. Τόσο η Ρεχόβα όσο και η Starje

(Στάρια) φαίνονται στην πλαγιά του Γράμμου σε μικρή απόσταση από την Ερσέκα. Είναι δυο χωριά από τα οποία πολύς κόσμος δουλεύει και ζει μόνιμα ή περιοδικά στα δικά μας χωριά, στην άλλη πλευρά του βουνού. Από τη Ρεχόβα είναι πολλοί στα Μαστοροχώρια, ενώ από τη Στάρια στην Αετομηλίτσα. Οι κάτοικοι της Ρεχόβας είναι χριστιανοί ορθόδοξοι, ενώ της Στάριας μουσουλμάνοι. Στη Ρεχόβα έχουν πανηγύρι. Το γνωρίζω από μετανάστες, οι οποίοι με έχουν κιόλας προσκαλέσει. Είχε πάει παλιότερα μια παρέα από το Πληκάτι και μου είχαν μιλήσει με τα καλύτερα λόγια, τόσο για το πανηγύρι όσο και για το χωριό. Το Πληκάτι είναι χωριό «δίδυμο» της Ρεχόβας, άλλωστε η απόσταση που τα χωρίζει είναι δυο ώρες δρόμος με τα πόδια. Το εθνικό σύνορο με την αυθαίρετη χάραξη ανάμεσά τους άλλαξε τη σχέση τους, ιδίως μετά την εγκαθίδρυση του καθεστώτος στην Αλβανία, που απαγόρευσε οριστικά οποιαδήποτε επικοινωνία και σχέση. Η περίπτωση αυτών των δύο χωριών αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα για το πώς δυο κοινότητες που ανήκουν στην ίδια εθνοτική ομάδα μπορούν να διαμορφώσουν διαφορετική εθνική ταυτότητα και συνείδηση με την ένταξή τους σε διαφορετικά εθνικά κράτη.

Με το Μηνά και το Χρήστο στο γλέντι

Παίρνοντας το δρόμο για τη Ρεχόβα ρωτώ το Λορέντζο αν θα βρούμε εκεί τους γνωστούς μου. Το Μηνά και το Χρήστο δηλαδή, από τους οποίους είχα πάρει και συνεντεύξεις στο πλαίσιο του προηγούμενου ερευνητικού προγράμματος. Προσπαθώ να θυμηθώ σημεία της πιο δυνατής συνέντευξης που πήρα από Αλβανό μετανάστη στην Ελλάδα, αυτής του Μηνά. Ένα μέρος της δημοσιεύτηκε στο βιβλίο μου *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών* το 2003. Θυμάμαι τη φράση του «με τα χείλη που έχω μ' αυτά φιλάω», με την οποία απαντούσε στη ρατσιστική αντιμετώπιση που είχε από ορισμένους Έλληνες. Μια φράση και μια αντίδραση που αντανάκλυνε την περηφάνια του και την καθαρή του στάση ως προς την ταυτότητά του. Παραθέτω κι εδώ κάποια αποσπάσματα:

Το 1996 ήρθα για δουλειά στο Πληκάτι... Δούλευα πέντε μήνες τον πρώτο χρόνο στο Σ. και στους άλλους, όπου έβρισκα δουλειά και το χειμώνα γύριζα πίσω. Έτσι έκανα και το δεύτερο χρόνο και τον τρίτο. Και φέτος είναι που εγώ κάνω έξι χρόνια... Εδώ στο Πληκάτι δουλεύουμε είκοσι πέντε άτομα, που είναι οι περισσότεροι απ' το χωριό μου Ρεχόβα. Είναι ένα χωριό ορθόδοξο. Περίπου ήταν εβδομήντα άτομα και τώρα έχουν μείνει περίπου πεντακόσια...

Για πρώτη φορά στην Ελλάδα ήρθα εδώ στο Πληκάτι, μπήκα το χίλια εννιακόσια ενενήντα ένα. Πέντε μήνες είχε που είχε αλλάξει το σύστημα κι ήρθα έτσι κλεφτά απ' το σπίτι μου, γιατί φοβόταν να μ' αφήσουν μ' όλα αυτά τα πράγματα που είχαν γίνει στα σύνορα, που είχαν σκοτώσει πολλούς ανθρώπους. Φοβήθηκαν. Κι ήρθα μαζί με δύο φίλους μου και κοιμηθήκαμε εδώ στο σπίτι του Π. Ν. Μας κράτησε μια μέρα και φύγαμε την άλλη μέρα. Όταν φύγαμε μας έδωσε και ένα σακί με κάτι ρούχα μέσα...

Την πρώτη φορά ήρθαμε απ' τα σύνορα, μπήκαμε εδώ. Μας ρώτησαν «από πού είστε;» Είχαν έρθει και κάτι συγγωριανοί μου κι είχαν περάσει πολύ καλά. Κάποιος δούλευε δυο μέρες, κάποιος δούλευε μια βδομάδα... Έφερε κάτι λεφτά, έφερε κάτι πράγματα που είχαν δώσει οι Πληκαδίτες κι είπαμε εμείς «τι γίνεται εκεί; Παρίσι είναι; Τι είναι;»

Οι δικοί μου δεν ήξεραν. Δυο μέρες κάτσαμε εδώ. Δε δουλέψαμε, αλλά είδαμε τα πράγματα, είδαμε το χωριό. Εδώ μας έκανε εντύπωση, γιατί κάθε κολόνα είχε φως, οι δρόμοι εδώ στο Πληκάτι ήταν στρωμένοι με μπετό, πλακάκια η πλατεία και τα λοιπά. Άλλαζε πολύ η Ρεχόβα με το Πληκάτι. Έβλεπες τότε στο Πληκάτι σε κάθε σπίτι μπορεί να είχε κούρσα. Εμείς δεν είχαμε τίποτα...

Τώρα, μετά από πολλά χρόνια που πολλοί άνθρωποι δούλευαν στην Ελλάδα, άλλαξαν τα πράγματα. Και κάθε οικογένεια έχει και κάποια λεφτά και μπορεί να ζήσει καλύτερα. Κι εγώ στο σπίτι μου το χίλια εννιακόσια ενενήντα δεν είχα. Είχα καλά το σπίτι, το πάπλωμα, κουβέρτες είχαμε, γιατί κάναμε απ' το... έκανε η μάνα μου πολύ ωραία να τα δεις. Και μετά δεν είχα τηλεόραση με χρώμα. Στο χίλια εννιακόσια ενενήντα έξι αγόρασα από 'δω. Είχα κάτι λεφτά που είχα βγάλει απ' την Ελλάδα και κάτι λεφτά που είχα βγάλει απ' τα λουλούδια κι αγόρασα... Μετά από δύο χρόνια αγόρασα και το ψυγείο και τώρα μια βδομάδα αγόρασα το πλυτήριο...

Και σήμερα που δουλεύω εδώ στο Πληκάτι το μυαλό μου είναι εκεί... για το χωριό. Μ' αρέσει να είμαι στο χωριό... Όπως όλους. Εκεί που κοιτά τον ήλιο το πρωί, εκεί θέλει να ζήσει και να πεθάνει...

Έτσι κάνουμε. Φεύγουμε τα Χριστούγεννα και γυρίζουμε το Μάρτη. Στο χωριό μας καθόμαστε. Κάποια δουλειά άμα υπάρχει στα χωράφια...

Και αρβανίτικα και ελληνικά μιλάμε με τους ανθρώπους εδώ. Τους λέω κάποια φορά «κι εσείς Αλβανοί είστε, γιατί μιλάτε αλβανικά». «Όχι, εμείς δεν είμαστε Αλβανοί». Λένε κάποια φορά «Αλβανοί... Άντε, Αλβανός...» Εγώ λέω «τι καταλάβατε εσείς που είστε Έλληνες κι εμείς που είμαστε Αλβανοί; Κάποια δουλειά που δεν μπορείτε να το κάνετε, το κάνουμε εμείς!»...

Και ξέρεις γιατί τον καλέσαμε το δήμαρχο; Γιατί εδώ αυτοί οι γερόντοι και κάποιοι άλλοι μας κοιτάνε... «Ε, δεν έχουν τίποτα στην Αλβανία. Δεν ξέρουν να κάνουν ζωή». Κι εγώ αυτό είπα: «Έχετε κέφι, δήμαρχος; Σας αρέσει να 'ρθετε; Να δείτε κι εμάς τι ζωή κάνουμε, τι πανηγύρι;»¹

Οδηγώ για είκοσι περίπου λεπτά σ' έναν χωματόδρομο στενό με πολλές πέτρες. Μπαίνοντας στη Ρεχόβα εντυπωσιάζομαι από την ομοιότητα με το Πληκάτι. Πέτρινα σπίτια με σχιστόπλακες στις στέγες και καταπράσινες αυλές με κήπους. Ένα χωριό που δείχνει ζωντανό, αλλά αυτή τη στιγμή μοιάζει να είναι έρημο. Προφανώς είναι όλοι στο πανηγύρι. Γίνεται στο ξωκλήσι των Αγίων Αποστόλων, δέκα περίπου λεπτά από το χωριό. Περνάμε από την κεντρική εκκλησία, τον Άγιο Νικόλαιο, που είναι καλά συντηρημένη. Οι Άγιοι Απόστολοι είναι πάνω στο δρόμο που οδηγεί μέσω του Γράμμου στο Πληκάτι. Ο χώρος διακρίνεται από το χωριό, από τη συστάδα των δέντρων και κάποια κτήρια που υπάρχουν εκεί. Σήμερα βέβαια μπορούμε να δούμε και πολλά αυτοκίνητα σταθμευμένα. Ο χωματόδρομος φτάνει μέχρι αυτό το σημείο. Διασχίζοντας τον οικισμό με κατεύθυνση το χώρο του πανηγυριού μου κάνουν εντύπωση τα αυτοκίνητα με ελληνικές πινακίδες που είναι σταθμευμένα έξω από πολλά σπίτια. Προφανώς ανήκουν σε μετανάστες που έχουν έρθει για το πανηγύρι.

Φτάνοντας στο πανηγύρι, ενθουσιάζομαι από την ατμόσφαιρα. Ακούγεται η ορχήστρα από μακριά. Βλέπουμε ανθρώπους να χορεύουν. Απίστευτο για κάποιον ανυποψίαστο, αλλά για μένα αναμενόμενο: ο σκοπός τον οποίο αυτή τη στιγμή παίζει η ορχήστρα και κάποιοι χορεύουν είναι ένα ελληνικό ζειμπέκικο. Στην είσοδο

¹ Για ολόκληρη την αφήγηση βλ. στο βιβλίο μου *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003, σελ. 33-45.

του πανηγυρότοπου δροσιζόμαστε με το κρύο νερό μιας κρήνης. Στον τοίχο της, σε εντοιχισμένη πλάκα, υπάρχουν χαραγμένα τα ονόματα τριών δωρητών. Είναι στολισμένη με λουλούδια, μια εικόνα που σε προδιαθέτει ευχάριστα. Στο πεζούλι της κάθονται βαριεστημένοι δύο αστυνομικοί. Κατευθυνόμαστε προς το μέρος που είναι ο κόσμος. Παντού στις σκιές των δέντρων παρέες κάθονται πάνω σε στρωσίδια και τρωγοπίνουν. Ανάμεσα στις πρώτες παρέες που συναντάμε είναι και αυτή της οικογένειας του Μηνά. Μας αναγνωρίζει, μας υποδέχεται με ιδιαίτερη θέρμη και μας προσκαλεί στην παρέα του. Τον ευχαριστούμε με την υπόσχεση να κάτσουμε μαζί τους, αφού δούμε λίγο τον υπόλοιπο κόσμο και το πανηγύρι. Σε λίγο ξεπροβάλλει και ο άλλος γνωστός μου από την Ελλάδα, ο Χρήστος, το ίδιο θερμός και αυτός μαζί μας. Μας συνοδεύουν προς το μέρος της ορχήστρας, και ο Μηνάς σπεύδει να μας κεράσει μύρα από την καντίνα που βρίσκεται εκεί δίπλα και μας λέει με νόημα ότι πρέπει δίχως άλλο να μπούμε στο χορό. Του λέω πως όλα θα γίνουν στην ώρα τους.

Τα περισσότερα από τα τραγούδια που παίζει η ορχήστρα είναι ελληνικά. Και δεν πρόκειται για τα κλασικά ηπειρώτικα τραγούδια μόνο, τα οποία έτσι κι αλλιώς είναι οικεία σ' αυτό το χώρο, αλλά και για νεοδημοτικά, συρτοτσιφτετέλια και ζειμπέκικα, κάποια από αυτά μάλιστα σε αλβανική μετάφραση. Αναρωτιέμαι αν αυτό οφείλεται στην παρουσία των μεταναστών από την Ελλάδα ή στη γενικότερη επιρροή που ασκεί η ελληνική πραγματικότητα στην Αλβανία και ιδιαίτερα εδώ στο νότο. Ισχύουν και τα δύο, άλλωστε είναι αλληλένδετα. Η τηλεόραση παίζει σημαντικό ρόλο επίσης, καθώς εδώ βλέπουν κυρίως ελληνικά κανάλια. Τα αλβανικά τραγούδια που ακούγονται είναι κυρίως το «κολονιάρικο» (αργό οργανικό καγκέλι της περιοχής), μια γαμήλια πατινάδα και κάποιοι άλλοι γνωστοί «πρεμετάρικοι» σκοποί, όπως το «yaman, yaman». Γενικά, πάντως, σε ό,τι αφορά τα δημοτικά, κυριαρχούν οι σκοποί «στα τρία» και τα πωγωνίσια σε γρήγορο ρυθμό.

Ο Μηνάς αδημονεί να μας βάλει στο χορό. Με τραβά απ' το χέρι και παραγγέλνει στα όργανα ένα τραγούδι κατάλληλο για την περίπτωση: «Απόψε στο χωριό μας ήρθε μια παρέα...» Του λέω ευγενικά ότι θα προτιμούσα κάτι άλλο (είναι από τα νεοδημοτικά

τραγούδια που απεχθάνομαι), αλλά εκείνος επιμένει, διότι, όπως λέει, είναι ακριβώς η περίπτωση: έχουμε έρθει στο χωριό τους μια παρέα ξένων... Μπαίνω στο χορό, ο Μηνάς κερνά τα όργανα. Ρίχνοντας το βλέμμα μου αναγνωριστικά στην ορχήστρα, βλέπω ένα μουσικό που είχα γνωρίσει για πρώτη φορά στο Πληκάτι (είχαν έρθει να παίξουν σ' ένα καφενείο), αλλά στη συνέχεια τον είχα συναντήσει σε κάποια γλέντια στην Πρεμετή. Πολλοί Αλβανοί μουσικοί είναι κατ' εξοχήν «transmigrants», καθώς διασχίζουν τακτικά το σύνορο, ασκώντας το επάγγελμά τους. Μετά την παραγγελιά του Μηνά ζήτησα να παίξουν το «κολονιάρικο», που οι ίδιοι το γύρισαν στη συνέχεια στο «γιατρό» και στο τέλος παρήγγειλα το «Λεσκοβίκο». Οι μουσικοί αλλά και η παρέα ολόκληρη φαίνονται να ξαφνιάζονται που ένας Έλληνας παραγγέλλει και χορεύει με τέτοιο ενθουσιασμό παλιά αλβανικά τραγούδια. Ο κλαρινίστας εντυπωσιασμένος αρχίζει να ακολουθεί τα βήματά μου και να μου παίζει μερακλίδικα στο αφτί. Με συνεπαίρνει ο ήχος του κλαρίνου κι όπως συνήθως μου συμβαίνει όταν με «βρίσκει» ο μουσικός βυθίζομαι μέσα μου... Μόνο όταν σηκώνω το βλέμμα και αντικρίζω τις κορφές του Γράμμου, αποκαθίσταται η επαφή μου με το περιβάλλον, αλλά μόνο για να νιώσω ότι βρίσκομαι σε κατάσταση ονειρική... Όταν, μούσκεμα στον ιδρώτα και τελείως εξουθενωμένος, έννοια του κλαρινίστα να σταματήσει, έννοια να βρίσκομαι σε έναν κύκλο ανθρώπων δικών μου. Ο χορός είχε κάνει το θαύμα του. Η μουσική μάς είχε ενώσει και πλέον το κέφι ήταν σε μια κορύφωση που καλούσε τον καθένα σε μέθεξη. Συνεχίσαμε να χορεύουμε σαν μια παρέα, παρότι οι χορευτές εναλλάσσονταν.

Το πανηγύρι οργανώνεται από την εκκλησιαστική επιτροπή, η οποία εκτός των άλλων πληρώνει και την ορχήστρα, έτσι ώστε ο χορός να είναι ελεύθερος για όλους. Παρ' όλα αυτά, τα κεράσματα στα όργανα είναι συχνά και αυξάνονται όσο το κέφι ανεβαίνει. Οι δωρεές για την εκκλησία είναι επίσης γενναίες. Μέλη της επιτροπής βγάζουν δίσκο στον οποίο όλοι εναποθέτουν κάποιο χρηματικό ποσό.

Το ξωκλήσι σήμερα δεν υπάρχει. Στα θεμέλιά του βρίσκεται η «πίστα» του χορού. «Δεν είναι σωστό αυτό», σχολιάζει ο Μηνάς,

«αλλά τι να κάνουμε». Ο κόσμος προσκυνά στο μεγάλο εικόνισμα που υπάρχει ακριβώς δίπλα. Το ξωκλήσι καταστράφηκε στον καιρό του Χότζα, οπότε και κατασκευάστηκε λίγο πιο πάνω το στρατιωτικό φυλάκιο που σήμερα είναι εγκαταλειμμένο και αρχίζει να καταρρέει. Είναι πλέον εκκλησιαστική περιουσία και γίνεται σκέψεις για τη μετατροπή του σε ξενοδοχείο. Ο Μηνάς και ο Χρήστος μου εκμυστηρεύονται ότι οι ίδιοι σκέφτονται να χτίσουν ένα άλλο ξενοδοχείο λίγο πιο κάτω, αλλά προς το παρόν όλα αυτά είναι ιδέες, διότι η επένδυση στην Αλβανία είναι ακόμα δύσκολη υπόθεση.

Τριγυρίζοντας στο χώρο του πανηγυριού γνώρισα αρκετούς ανθρώπους. Πολλοί μετανάστες από την Ελλάδα αλλά και Ρεχοβίτες που ζουν σε άλλα μέρη της Αλβανίας ήρθαν ειδικά για το πανηγύρι. Ανάμεσα σ' όλους αυτούς γνωρίζω και δυο Έλληνες. Ο πρώτος είναι επιχειρηματίας από την Αθήνα που δραστηριοποιείται στα Τίρανα και έχει έρθει με ένα φίλο του από το χωριό, ενώ ο δεύτερος είναι από τη Θεσσαλονίκη και έχει έρθει με τη γυναίκα του, η οποία είναι Ρεχοβίτισσα μετανάστρια εκεί. Ο Θεσσαλονικιός «γαμπρός» δηλώνει ενθουσιασμένος με τον τόπο και τους ανθρώπους, λέγοντας ότι μέχρι τώρα αρνούσανται πεισματικά να έρθει, διότι είχε απορρίψει μέσα του την Αλβανία. Σπεύδει, παρ' όλα αυτά, να τονίσει ότι εδώ δεν είναι Αλβανία αλλά Βόρειος Ήπειρος, επιβεβαιώνοντας ουσιαστικά μέσα του την εμπεδωμένη άποψη για την Αλβανία και νομιμοποιώντας κατά κάποιον τρόπο την απόφασή του να παντρευτεί τη συγκεκριμένη γυναίκα, που είναι κι αυτή «Βορειοηπειρώτισσα» εφόσον εδώ είναι «Βόρειος Ήπειρος»...

Το μεσημέρι γευματίσαμε με την παρέα του Μηνά. Ήταν οι γονείς του, ο αδελφός του (που δουλεύει κι αυτός με το Μηνά στην περιοχή της Κόνιτσας) με τη γυναίκα του και τις δυο κόρες του, ένας θείος και δυο θείες του και ο ίδιος με τη γυναίκα του και τη μόλις τεσσάρων μηνών κόρη του. Όλοι φιλόξενοι και καλοσυνάτοι. Δε κρύβουν τη χαρά τους για την παρουσία μας. Χαίρονται ακόμα περισσότερο και ενθουσιάζονται, όταν προσπαθώ να μιλήσω μαζί τους στην αλβανική γλώσσα. Φαίνεται να τους τιμά πολύ το γεγονός και να προσδίδει ιδιαίτερο γόητρο στο Μηνά, που φέρεται

μ' έναν πραγματικά αρχοντικό τρόπο. Είναι ιδιαίτερα περιποιητικός και γαλαντόμος. Φέρνει μπροστά μας ό,τι υπάρχει, όχι μόνο από το τραπέζι τους που είναι ιδιαίτερα πλούσιο αλλά και από την καντίνα. Σκέφτομαι τα σχετικά με τις «σπατάλες γοήτρου». Έχω την εντύπωση ότι εκτός από την αίσθηση της φιλοξενίας λειτουργεί και το κίνητρο του κοινωνικού γοήτρου. Αποδέκτες του μηνύματος δεν είμαστε μόνο εμείς αλλά και οι συγχωριανοί του.

Παρατηρώντας τον, πλανάται στο μυαλό μου συνεχώς η εικόνα του Μηνά που γνώρισα στο Πληκάτι. Η αντίστιξη με την εικόνα που έχω μπροστά μου είναι έντονη. Εκεί, τότε, ένας ταλαιπωρημένος παρότι υπερήφανος νεαρός με όλα τα χαρακτηριστικά του μέσου Αλβανού μετανάστη. Εδώ, τώρα, ένας καλοντυμένος οικογενειάρχης με τα χαρακτηριστικά του επιτυχημένου μετανάστη. Το αυτοκίνητό του –και μάλιστα με ελληνικές πινακίδες– είναι σταθμευμένο δίπλα από την παρέα. Ο ίδιος σε μια διαρκή εγρήγορση κερνά συνεχώς τα όργανα, δείχνοντας την καλή οικονομική και κοινωνική του κατάσταση. Η γυναίκα του και η κορούλα του είναι ιδιαίτερα περιποιημένες με εμφανή την επιρροή από τα ελληνικά ενδυματολογικά πρότυπα, ενώ οι γονείς του τυπικοί χωρικοί με τη γνωστή αξιοπρέπεια και αίσθηση της τιμής που διακρίνεται σε όλες τις κινήσεις τους.

Κουβεντιάζουμε, όσο γίνεται μέσα σε μια ατμόσφαιρα γλεντιού που όσο περνά η ώρα κορυφώνεται. Μου λέει, ανάμεσα στα άλλα, ότι τώρα που διαθέτει αυτοκίνητο πηγαινοέρχεται στην Ελλάδα «σαν άνθρωπος» από το τελωνείο της Μέρτζιανης και όχι όπως πριν με τα πόδια από το Γράμμο. Μου δείχνει το μονοπάτι, σχολιάζοντας ότι ουσιαστικά τον ίδιο χρόνο κάνει να πάει κανείς στο Πληκάτι με τα πόδια σε σχέση με το αυτοκίνητο που κάνει ολόκληρο κύκλο. Η διαφορά όμως είναι στην ποιότητα ζωής, στην αξιοπρέπεια αλλά και στη νομιμότητα. Από το μονοπάτι έτσι κι αλλιώς παράνομα περνούν, παρότι άτυπα δεν τους εμποδίζει κανείς να κινούνται «ελεύθερα» μέχρι το Πληκάτι. Άλλωστε είναι όλοι γνωστοί, και ανάμεσα στα δύο χωριά υπάρχουν σχέσεις αμοιβαίας εμπιστοσύνης και αλληλεγγύης. Το ιστορικό βάθος αυτών των σχέσεων, το κοινό εθνικό υπόβαθρο, αλλά και παλαιότεροι και νεώτεροι κοινωνικοί δεσμοί, όπως σχέσεις συγγένειας

και οικογενειακής φιλίας, καθιστούν τη συνεργασία μεταξύ των δύο χωριών απλή υπόθεση. Μετά το άνοιγμα των συνόρων, η παλιά ενότητα του χώρου αποκαταστάθηκε –έστω με τον τρόπο που αυτό έγινε– και παλιές σχέσεις ενεργοποιήθηκαν ξανά και νέες φτιάχτηκαν. Συμπεθεριά και κουμπαριές αποτελούν τις πλέον έγκυρες και κοινωνικά κατοχυρωμένες σχέσεις, που επικυρώνουν και ενισχύουν διευρυμένα δίκτυα που τέμνουν το εθνικό σύνορο, το οποίο στην ουσία δεν υπάρχει παρά ως μια τυπική οριοθετική γραμμή που αναπαράγει περισσότερο μια πολιτική διχοτομία που όρισε τα δύο χωριά σε διαφορετικές εθνικές επικράτειες και προσδιόρισε την εθνική τους ταυτότητα.

Ο Μηνάς εδώ και πολλά χρόνια μένει στο Πληκάτι τους περισσότερους μήνες του χρόνου και εργάζεται στην ευρύτερη περιοχή των Μαστοροχωριών και της Κόνιτσας. Τελευταία εξειδικεύεται στην κατασκευή στεγών απασχολούμενος σ' ένα συνεργείο Πληκαδίτη εργολάβου. Έχει μαζί του και τον ένα του αδελφό, ο άλλος βρίσκεται στις Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής, όπου μετανάστευσε πριν από χρόνια κερδίζοντας βίζα στο λόττο! Τους χειμερινούς μήνες, που δεν έχει δουλειά στην Ελλάδα, ο Μηνάς τους περνά στο χωριό του, ασχολούμενος με αγροτικές εργασίες. Ασχολείται επίσης και με τα κοινά του χωριού. Αυτή την περίοδο μάλιστα ασχολείται με τις βουλευτικές εκλογές, ως εκπρόσωπος του κόμματος SPD, για το οποίο μου λέει ότι είναι κεντρώο κόμμα. Τα Σαββατοκύριακα, όπως είπαμε, τα περνά κατά κανόνα στο χωριό, άλλωστε η διαδρομή είναι περίπου δύο ώρες. Το ίδιο χαρούμενος που μας βλέπει εκεί δείχνει και ο Χρήστος, ο οποίος, αντίθετα με το Μηνά, ζει τα τελευταία δύο χρόνια στο χωριό του, όπου έχει ανοίξει ένα mini market δίπλα στο σπίτι του. Μου εξηγεί ότι όλο αυτόν τον καιρό ασχολείται και με την επέκταση και επιδιόρθωση του σπιτιού. Και αυτός είναι «άλλος άνθρωπος» εδώ στον τόπο του. Χαρούμενος και μάλλον αισιόδοξος. Τον θυμάμαι στην Πυρσόγιαννη να μένει σ' ένα εγκαταλειμμένο σπίτι σε άθλιες συνθήκες. Μου 'χει μείνει η εικόνα να ανάβει το μικρό πετρογκάζ που είχε για να μαγειρεύει για να ζεσταθούμε. Επίσης έχω συγκρατήσει την εικόνα του παλιού τραπεζιού που ήταν στρωμένο με εφημερίδες. Ο Χρήστος σπούδασε κτηνιατρική,

αλλά στην Πυρσόγιαννη δούλευε στις οικοδομές. Μου μιλά για τις διάφορες σκέψεις που κάνει για το μέλλον, για τα σχέδιά του, αλλά παράλληλα μου εκφράζει τον προβληματισμό του σχετικά με την κατάσταση στη χώρα συνολικά. Τελικά φαίνεται κι αυτός να καταλήγει στο σχήμα «πήγαινε-έλα». Λίγο στην Ελλάδα, λίγο στην Αλβανία και βλέπουμε... Το mini market μπορούν να το διατηρούν οι γονείς του που είναι σχετικά νέοι (60-65 χρονών). Μαζί του στο πανηγύρι βρίσκεται κι ένας ανεψιός του, γιος της αδερφής του, που έχει έρθει από τη Βοστώνη των ΗΠΑ για διακοπές. Ο πατέρας του παιδιού είναι Αλβανός με αμερικάνικη υπηκοότητα, την οποία απέκτησε χάρη στο γεγονός ότι η μητέρα του ήταν μετανάστρια εκεί.

Σκέφτομαι, καθώς μου διηγείται όλα αυτά, το ζήτημα της νέας διασποράς των Αλβανών αλλά και αυτό της παλιάς μετανάστευσης και της κινητικότητας γενικά του πληθυσμού από τα τέλη του 19ου αιώνα μέχρι την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος που επέβαλε την απομόνωση της χώρας. Η μετακίνηση, είτε ως περιοδική κινητικότητα για εργασία είτε ως μακροχρόνια μετανάστευση ή εγκατάσταση σε τόπους κοντινούς ή μακρινούς ήταν βασικό χαρακτηριστικό της κοινωνίας αυτής στο παρελθόν. Και η πραγματικότητα αυτή βοηθά να αντιληφθούμε τη νέα κινητικότητα και να ερμηνεύσουμε σχετικές συλλογικές συμπεριφορές.

Εν τω μεταξύ το γλέντι στο πανηγύρι έχει ανάψει για τα καλά. Συμμετέχει όλος ο κόσμος, μέχρι που η κούραση και ο καυτός ήλιος οδηγούν τα πράγματα σε μια αποκλιμάκωση. Τότε αρχίζουν τα τραγούδια. Το μικρόφωνο παίρνει αρχικά μια Ρεχοβίτισσα τραγουδίστρια που ζει και εργάζεται στα Τίρανα. Ερμηνεύει καταπληκτικά αστικά λυρικά τραγούδια της Κορυτσάς. Στη συνέχεια τραγούδησαν και άλλοι, λαϊκά τραγούδια περισσότερο, και η «παράσταση» αυτή έκλεισε με ροκ τραγούδια που έγραψε ένας χωριανός που έφυγε πρόσφατα από τη ζωή. Αυτό το τελευταίο προκάλεσε έντονη συγκίνηση σε όλους. Το απόγευμα, κι ενώ το γλέντι φαίνεται να συνεχίζεται, δεν μπορούμε να αρνηθούμε την πρόσκληση τόσο του Μηνά όσο και του Χρήστου να περάσουμε από τα σπίτια τους. Το θεωρούν οι ίδιοι αυτονόητο κι εμείς συμ-

φωνούμε. Και στα δύο σπίτια μείναμε εντυπωσιασμένοι από τη διάθεση φιλοξενίας των ανθρώπων. Δεν κρίνω σκόπιμο να αναφερθώ σε λεπτομέρειες.

Στοχασμός

Στην ερώτηση πόσο παλιό είναι το κοινοτικό θρησκευτικό πανηγύρι, θα μπορούσε να απαντήσει κανείς όσο παλιά είναι και η κοινότητα. Μια τέτοια θέση προϋποθέτει κατ' αρχήν την αποδοχή της θεωρητικής άποψης ότι η κοινότητα, πέρα και πάνω από μια κοινωνική και οικονομική πραγματικότητα, είναι κατ' εξοχήν πολιτισμικό φαινόμενο με έντονη τη συμβολική διάσταση. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η κοινότητα συνιστά κυρίως αίσθηση του συν-ανήκειν, συνείδηση κοινής ιστορικής μοίρας, αντίληψη συλλογικότητας, που ορίζεται πάντοτε σε σχέση με άλλες ανάλογες οντότητες, και σ' αυτό το πλαίσιο σημαντικό ρόλο παίζει η έννοια της διάκρισης, η έννοια του συνόρου που χωρίζει την κοινότητα από τον υπόλοιπο κόσμο.² Τα σύνορα, βέβαια, είναι και γεωγραφικά και κοινωνικά αλλά είναι κυρίως συμβολικά. Είναι γνωστό μάλιστα ότι στα όρια των κοινωνικών ομάδων, στα όρια των συλλογικών ταυτοτήτων, λαμβάνει χώρα η ίδια η διαδικασία της συγκρότησης της ταυτότητας μέσω της συνειδητοποίησης της διαφοράς. Τα σύμβολα, ωστόσο, δεν είναι χρήσιμα μόνο για τη διευθέτηση των ορίων στη διαδικασία συγκρότησης των συλλογικών ταυτοτήτων και για τη διαρκή διαπραγμάτευσή τους.³ Τα σύμβολα είναι χρήσιμα για την ίδια την κοινωνική συγκρότηση, για τη λειτουργία ενός συστήματος, αφού ως γνωστόν οι δομές δε μιλούν από μόνες τους, μιλούν μέσω των συμβόλων. Επιπλέον, η ίδια η έννοια του πολιτισμού δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά

² Βλ. γενικά Βασίλης Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1991, το κεφάλαιο «Κοινότητα», σελ. 39-64. Επίσης, για τη συμβολική συγκρότηση της κοινότητας, A. P. Cohen, *The symbolic construction of community*, Routledge, London, 1989 (α' εκδ. 1985).

³ Για την έννοια του συνόρου σε σχέση με τις συλλογικές ταυτότητες βλ. ενδεικτικά Fr. Barth (ed.), *ό.π.*, 1969, σελ. 9-38.

μόνο σε σχέση με ένα σύστημα συμβόλων μέσω του οποίου ο άνθρωπος νοηματοδοτεί τον κόσμο του ως κοινωνικό ον.

Η προσέγγιση που υιοθετούμε στη μελέτη του θρησκευτικού πανηγυριού, προκειμένου να ερμηνεύσουμε την κοινωνική του λειτουργία και ιδιαίτερα το ρόλο του στη διαδικασία της συμβολικής συγκρότησης της κοινότητας, βασίζεται στην υπόθεση εργασίας ότι το θρησκευτικό πανηγύρι έχει ως πυρήνα του μια σχέση θρησκευτικού-λατρευτικού χαρακτήρα, αλλά με βάση και αφορμή αυτή τη σχέση αναπτύσσονται φαινόμενα ιδιαίτερης συμβολικής σημασίας για την κοινωνική συγκρότηση, αναπαραγωγή και ανασυγκρότηση της κοινότητας στο χώρο και το χρόνο.

Τα εθνογραφικά δεδομένα του βαλκανικού και του μεσογειακού χώρου μάς επιτρέπουν να μιλάμε για μια άμεση σχέση του πανηγυριού με την κοινότητα. Κατά κάποιον τρόπο το πανηγύρι παρακολουθεί την εξέλιξη της κοινότητας ιστορικά, όχι απλά εκφράζοντας σε τελετουργικό επίπεδο τις κοινωνικές δομές αλλά συμβάλλοντας στην ίδια τη συγκρότησή τους με τη σημαντική του λειτουργία σε συμβολικό επίπεδο. Είναι γνωστό, παραδείγματος χάριν, ότι στις εθνογραφικές ζώνες όπου επιχωριάζει ιστορικά το πατροπλευρικό σύστημα συγγενειακής οργάνωσης οι πατροπλευρικές ομάδες γνωστές ως «φάρες», «πατριές», «ζάντρουγκες» κ.λπ. λατρεύουν έναν προστάτη, ο οποίος αποτελεί σύμβολο ενότητας της ομάδας και διάκρισης σε σχέση με άλλες ανάλογες. Η μέρα της γιορτής αυτού του αγίου καθίσταται γιορτή όλης της ομάδας και μετατρέπεται έτσι ουσιαστικά σε πανηγύρι με έντονο τον κοινωνικό συμβολισμό. Τη μέρα αυτή όλα τα σπίτια της ομάδας είναι ανοιχτά και δέχονται επισκέψεις, με αποτέλεσμα, δεδομένης της συνοίκησης, να γιορτάζουν οι γειτονιές («μαχαλάδες») που συγκροτούνται με βάση τη σχέση καταγωγής από την πατρική πλευρά. Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμα και σήμερα σε πολλές κοινότητες, παρά το γεγονός της εμπέδωσης της κοινοτικής συνείδησης σε επίπεδο χωριού, συνεχίζουν να γιορτάζουν χωριστά οι μαχαλάδες κατά τον εορτασμό της εκκλησίας που είναι αφιερωμένη στον άγιο της συγγενειακής ομάδας που συγκρότησε ιστορικά το συγκεκριμένο μαχαλά και που βρίσκεται στα χωρικά του όρια. Έτσι, παράλληλα με τα

κεντρικά πανηγύρια, που εκφράζουν συμβολικά την ενότητα της κοινότητας, επιβιώνουν και τα μικρότερα, που αντιστοιχούν στις επιμέρους ομάδες που συγκροτούν την ευρύτερη κοινότητα του χωριού.

Μπορούμε να υποστηρίξουμε γενικά ότι σε συμβολικό επίπεδο η μετάβαση από την πατροπλευρική συγγενειακή ομάδα στην κοινότητα εκφράζεται ιστορικά με την καθιέρωση της λατρείας ενός κοινού αγίου, στον οποίο αφιερώνεται η κεντρική εκκλησία του χωριού, κεντρικό κοινοτικό σύμβολο που ενώνει τις επιμέρους ομάδες σε ένα υπερ-συγγενειακό επίπεδο. Η ίδια η ίδρυση του χωριού ως χωρικής οντότητας, που αντιστοιχεί στην κοινωνική κατηγορία της κοινότητας, συνδέεται με το χτίσιμο της κεντρικής εκκλησίας, γεγονός που συνήθως προσλαμβάνει μυθικές διαστάσεις, καθώς συνυφαίνεται με προφορικές παραδόσεις που εντάσσονται στον καταγωγικό μύθο της κοινότητας, ο οποίος λειτουργεί ως συνεκτική ιδεολογία. Αυτή η κεντρική εκκλησία ανήκει σε όλο το χωριό, όπως και ο προστάτης άγιος ανήκει συμβολικά σε όλη την κοινότητα. Γι' αυτό και στα κοινοτικά πανηγύρια η συμμετοχή είναι πάνδημη, γιορτάζουν όλες οι οικογένειες, όλα τα σόια, όλα τα μέλη της κοινότητας.

Όπως και να είναι, από το σχετικό εθνογραφικό υλικό που διαθέτουμε αποκομίζει κανείς την αίσθηση ότι το πανηγύρι ως τελετουργία συνιστά ένα πεδίο όχι απλώς εκδήλωσης των κοινωνικών δομών, αλλά μια κοινωνική και πολιτισμική πρακτική, μέσω της οποίας οι κοινωνικές ομάδες διαπραγματεύονται τις σχέσεις τους, και η κοινότητα γενικά συγκροτείται και ανασυγκροτείται συμβολικά μέσα στο χρόνο. Αν ξεφύγει λοιπόν κανείς τόσο από μια εξελικτική προσέγγιση του κοινοτικού θρησκευτικού πανηγυριού όσο και από μια θεώρηση που εκλαμβάνει την τελετουργία ως αντανάκλαση των κοινωνικών δομών και υιοθετήσει την έννοια της πρακτικής, που συνεπάγεται την αναγνώριση μιας διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στη δομή και τη δράση, τότε το θρησκευτικό πανηγύρι, ως κοινωνική εκδήλωση με έντονη την τελετουργική διάσταση, μπορεί να καταστεί ένα πεδίο μελέτης της κοινωνικής συγκρότησης σε επίπεδο κοινότητας, όπου η τελετουργία συνιστά πρακτική μέσα από την οποία δεν αναπαράγεται απλά με συμβο-

λικό τρόπο η κοινότητα αλλά συγκροτείται. Στο πλαίσιο αυτό οι δομές δεν είναι ένα κοινωνικό δεδομένο που καθορίζει τη δράση των ομάδων και των ατόμων, αλλά τίθενται σε συνεχή διαπραγματεύση, με αποτέλεσμα να ανασυγκροτούνται μέσα από τη δράση και τη διαντίδραση.

Αναλογιζόμενος, με βάση τις παραπάνω θεωρητικές αρχές, τα όσα βίωσα και παρατήρησα συμμετέχοντας στο πανηγύρι της Ρεχόβας, κατέληξα σε δύο βασικά συμπεράσματα ως προς τη συμβολική λειτουργία του. Το πρώτο αφορά την εμφανή προσπάθεια της κοινότητας να ξαναπιάσει το νήμα της ιστορίας της, ένα νήμα που φαίνεται τώρα να συνειδητοποιεί ότι είχε κοπεί βίαια από το προηγούμενο καθεστώς. Το βίαιο αυτό ρήγμα αποτυπώθηκε με τον πλέον σκληρό τρόπο στην καταστροφή της εκκλησίας των Αγίων Αποστόλων, που δεν ήταν απλά ένας χώρος θρησκευτικής λατρείας αλλά και ένας τόπος ιδιαίτερης συμβολικής σημασίας για την ίδια τη συγκρότηση και την αναπαραγωγή της κοινότητας. Η κατάργηση του πανηγυριού μαζί με την απαγόρευση της θρησκείας σήμανε την παύση μιας τελετουργίας κατ' εξοχήν συνυφασμένης με τη συλλογική ταυτότητα και τη συνείδηση κοινής μοίρας. Η κοινότητα φαίνεται να έχασε το βασικό της αυτό τελετουργικό μηχανισμό συμβολικής ανασυγκρότησης στον κύκλο του χρόνου για αρκετά χρόνια και τώρα προσπαθεί να τον αναβιώσει σε μια διαδικασία που θυμίζει «αναγέννηση». Τώρα, καθώς ανασυγκροτείται μετά από μια αποσύνθεση σε κοινωνικό και οικονομικό επίπεδο και μια βαθιά κρίση σε ηθικό και πολιτισμικό, αναζητεί τα σύμβολά της για να ανασυστήσει τη χαμένη συνοχή της και να ξαναβρεί τις εσωτερικές της ισορροπίες. Είναι ενδιαφέρον ότι καθοριστικό ρόλο σ' αυτό παίζουν τα μέλη τους που εξωθήθηκαν στη μετανάστευση αμέσως μετά την κατάρρευση του καθεστώτος.

Το δεύτερο, στο οποίο θέλω να σταθώ περισσότερο, αφορά την ίδια τη διαδικασία της «αναγέννησης», όπως αυτή εκδηλώνεται σε συμβολικό επίπεδο. Βλέποντας κανείς το μικρό εικονοστάσι στα θεμέλια της παλιάς εκκλησίας, που έχει μετατραπεί σε ένα είδος βωμού από τους πιστούς που ανάβουν το κερί τους και εναποθέτουν τα τάματά τους, δεν μπορεί να αποφύγει σκέψεις που παρα-

πέμπουν σε όσα έχει γράψει ο M. Eliade για τον καθαγιασμό του χώρου. Σκέφτομαι την ιδέα του ότι στον τελετουργικό προσανατολισμό και στην οικοδόμηση ενός ιερού χώρου ενυπάρχει κοσμογονική σημασία. Σε «παραδοσιακές κοινωνίες» η ίδια η οικειοποίηση και κατοίκηση ενός χώρου προϋποθέτει τον καθαγιασμό του. Ο καθαγιασμός επιτελείται με συμβολικές ιερουργίες που κατά κανόνα συνιστούν τελετές θυσίας, οι οποίες προϋποθέτουν ή παράγουν θυσιαστήρια. Η ανέγερση ενός θυσιαστηρίου που νομιμοποιεί τον εποικισμό συνιστά, κατά τον Eliade πάντοτε, μια συμβολική πράξη κοσμογονίας. Να τι γράφει ακριβώς στο βιβλίο του *Το ιερό και το βέβηλο*:

Μια άγνωστη, ξένη, ακατοίκητη (συχνά κατανοητή ως: από τους «δικούς μας» όχι ακόμη κατοικημένη) περιοχή παραμένει ακόμη τμήμα της ρευστής, φασματικής κατάστασης του «χάους». Τη στιγμή που την κατακτά ο άνθρωπος, ιδιαίτερα με την εγκατάστασή του εκεί, τη μετατρέπει συμβολικά –μέσω της συμβολικής επανάληψης της κοσμογονίας– σε κόσμο. Αυτό που πρόκειται να γίνει «κόσμος μας», πρέπει πρώτα να «δημιουργηθεί» και κάθε δημιουργία έχει ένα πρωτοδειγματικό μοντέλο, τη δημιουργία του σύμπαντος από τους θεούς...

Αν τώρα κάποια χέρσα γη γίνεται κατοικήσιμη ή αν κάποια, από «άλλα» ανθρώπινα όντα, ήδη κατοικημένη περιοχή κυριευτεί και κατακτηθεί – η τελετουργία του εποικισμού πρέπει πάντα και σε κάθε περίπτωση να επαναλαμβάνει την Κοσμογονία. Γιατί, για την αρχαϊκή κοινωνία, όλα όσα δεν είναι «δικός μας κόσμος», δεν είναι καν «κόσμος». Μια περιοχή μόνο τότε μετατρέπεται σε «δική» μας, όταν τη «δημιουργούμε» εκ νέου, δηλαδή την καθαγιάζουμε. Αυτή η θρησκευτική συμπεριφορά διατηρήθηκε ακόμη και στη Δύση μέχρι τις αρχές των Νέων Χρόνων.⁴

Στην περίπτωσή μας πρόκειται πραγματικά για μια επανοικειοποίηση ενός χώρου από τον οποίο η κοινότητα είχε αποξενωθεί με την απο-ιεροποίησή του και την εκκοσμίκευσή του, που μάλιστα εδώ επιτελέστηκε με ένα στρατοκρατικό τρόπο. Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στη θέση της εκκλησίας χτίστηκε στρατώνας. Η ανάκτηση του χαμένου ιερού χώρου (και χρόνου φυσικά σε ό,τι αφορά το πανηγύρι) επιτελείται ως ιε-

⁴ M. Eliade, *Το ιερό και το βέβηλο*, Αρσενίδης, Αθήνα, 2002, σελ. 28-29.

ρουργία επανανακάλυψης ενός χαμένου τόπου, ο οποίος επανακαθαγιάζεται, δηλ. ουσιαστικά ξαναδημιουργείται σε συμβολικό επίπεδο μέσω της εγκαθίδρυσης ενός εικονοστασίου-θυσιαστηρίου, μέσω της επανατοποθέτησης του συμβόλου του σταυρού, ενός συμβόλου που συνδέει, εκτός των άλλων, και τη θρησκευτική με την εθνοτική ταυτότητα (αντίστιξη μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων Αλβανών-«Τούρκων»). Η κατάκτηση ενός νέου τόπου και ενός νέου χρόνου μέσω τελετουργικών διαδικασιών σημαδεύει την έξοδο της κοινότητας από την αλλοτρίωση και αυτό εκδηλώνεται με κάθε τρόπο στις ενσώματες και ρητορικές πρακτικές των ανθρώπων. Η έννοια της κοσμογονίας είναι χρήσιμη όχι απλά για μια οντολογική προσέγγιση των πραγμάτων αλλά για την ίδια την κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας που συγκροτείται σ' αυτό το μεταβατικό στάδιο. Το άλλοτε ως «ξένη χώρα» (περίοδος κομμουνιστικού καθεστώτος) και το αλλού ως αντικείμενο οικείωσης (Ελλάδα της μετανάστευσης) συνιστούν δυο άξονες που ορίζουν το πεδίο της νέας διεκδίκησης σε ό,τι αφορά το μέλλον της ταυτότητας και την ταυτότητα του μέλλοντος.

Η επανάκτηση του ιερού τόπου συνδέεται, όπως είναι φανερό, και με την επανασύνδεση με τον ιερό χρόνο της κοινότητας. Στο πανηγύρι αναπαρίσταται τελετουργικά η αρχική εκείνη και ιερή πράξη ίδρυσης της κοινότητας, που συνδέεται με την εγκαθίδρυση της εκκλησίας ως κοινού θυσιαστηρίου και τόπου λατρείας του αγίου-προστάτη συμβόλου της κοινής καταγωγής και ενότητας. Ο μυθικός χρόνος της κοινότητας γίνεται παρόν μέσα από το ετήσιο πανηγύρι που μνημονεύει και αναπαριστά ένα ιερό συμβάν από το μυθικό παρελθόν που δεν είναι παρά η ίδια η «αρχή», μέσα από μια αέναη επανάληψη. Ουσιαστικά η κοινότητα ξαναγεννιέται τελετουργικά σε κάθε πανηγύρι κάθε χρόνο την ίδια μέρα, ανανεώνει την ύπαρξή της επικυρώνοντας και ενισχύοντας τους εσωτερικούς δεσμούς της μέσω συμβολικών πράξεων. Μια ειδική μελέτη πάνω στην προφορική παράδοση και τον καταγωγικό μύθο της κοινότητας θα έδινε σίγουρα υλικό για την περαιτέρω τεκμηρίωση και υποστήριξη μιας τέτοιας προσέγγισης. Πάντως, έστω και με τον βιωματικό και κά-

πως διαισθητικό αυτό τρόπο, έχω την εντύπωση ότι οι παραπάνω σκέψεις είναι κάτι παραπάνω από υποθέσεις εργασίας που στηρίζονται σε θεωρητικές κατασκευές και επιβάλλονται στην εμπειρική «πραγματικότητα».

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΗΝ ΚΟΨΗ ΤΟΥ ΕΥΡΑΦΙΟΥ.
ΔΥΟ ΕΛΛΗΝΟΦΩΝΑ ΧΩΡΙΑ ΤΗΣ ΠΡΕΜΕΤΗΣ

Βλαχοψηλοτέρα

Πρωτομηνιά του Ιούλη, νωρίς το πρωί μας βρίσκει στο δρόμο για τη Βλαχοψηλοτέρα (Vllahopsiloterrë). Πρόκειται για μια κοινότητα που αποτελείται από δύο οικισμούς, τους Βλάχους και την Ψηλοτέρα, ακριβώς απέναντι από την Τσαρτσόβα στην άλλη πλευρά του Αώου και πολύ κοντά στο σύνορο προς τη μεριά της Μολυβδοσκεπάστης. Αφήνουμε το όχημά μας δίπλα στο ξύλινο γεφύρι, κοντά στην εθνική οδό και στην άκρη της Τσαρτσόβας, και ανηφορίζουμε για τον πρώτο οικισμό, την Ψηλοτέρα. Το μονοπάτι είναι σχετικά στενό και ανηφορικό, μέσα από ρέματα και μια οργιώδη παραποτάμια βλάστηση. Κάπου στη μέση της διαδρομής πέφτουμε, προς μεγάλη μας έκπληξη, σ' έναν αυτοκινητόδρομο, όπου διακρίνουμε ίχνη από ρόδες τρακτέρ ή φορτηγού αυτοκινήτου. Προσπαθώντας να βρούμε άκρη, διακρίνουμε στην κοίτη του Αώου κάτι σαν πέρασμα. Όπως μας πληροφόρησαν αργότερα οι χωριανοί, τους θερινούς μήνες που τα νερά είναι ρηχά περνάνε μέσα από το ποτάμι τρακτέρ, φορτηγά αλλά και αγροτικά αυτοκίνητα από δύο συγκεκριμένα σημεία. Τον υπόλοιπο χρόνο, ωστόσο, είναι αδύνατη η διάβαση, γι' αυτό και το κύριο αίτημά τους είναι η κατασκευή μιας σύγχρονης γέφυρας, αίτημα που έχουν υποβάλει και στην ελληνική πλευρά και, ενώ έχουν δεχθεί πολλές υποσχέσεις, μέχρι τώρα δεν έχει γίνει τίποτα.

Φτάνουμε στο χωριό μετά από μισή ώρα περπάτημα. Αντικρί-



Εικ. 30. Παλιό εικονοστάσι στην όχθη του Αώου

ζουμε ένα τυπικό (για μας) ηπειρώτικο χωριό πνιγμένο στο πράσινο. Ενώ ο οικισμός είναι φτιαγμένος κατά βάση από πέτρινες κατασκευές, είναι εμφανείς και οι πρόσφατες επισκευές των σπιτιών, οι επεκτάσεις ή ακόμα και οι καινούργιες κατασκευές. Διακρίνονται από την παρουσία των κόκκινων κεραμιδιών ανάμεσα στις παλιές στέγες από σχιστόπλακα.

Προχωράμε στον κεντρικό δρόμο του χωριού. Αρκετά σπίτια φαίνονται ανοιχτά, είναι άλλωστε καλοκαίρι. Εντοπίζουμε ένα μεγάλο πλατάνι και δίπλα ένα καμpanariό, όπου υποθέτουμε πως θα είναι το μεσοχώρι. Κατευθυνόμαστε προς τα εκεί και στο δρόμο μας συναντάμε μια γυναίκα γύρω στα εξήντα της με την οποία πιάνουμε κουβέντα. Είναι η Χρυσανγή Κήτα, και από τα πρώτα πράγματα που σπεύδει να μας πει είναι ότι το χωριό είναι πια σχεδόν έρημο, μόνο εφτά οικογένειες έχουν απομείνει κι αυτές ηλικιωμένων ζευγαριών. Έχουν φύγει όλοι για την Ελλάδα και ιδιαίτερα οι νέοι, μας λέει. Η Χρυσανγή είναι γυναίκα του Φώτου Κήτα, συνταξιούχου δασκάλου, ο οποίος εμφανίζεται όταν πια έχουμε φτάσει στο μεσοχώρι. Έχει ιδιαίτερη όρεξη για κουβέντα

και αρχίζει αμέσως να αφηγείται ιστορίες κυρίως από το παρελθόν. Θυμάται τα δύσκολα χρόνια του Χότζα. Το γνωστό σκηνικό με τις φυλακές, τις εξορίες και τις εκτοπίσεις. Το 1951, λέει, εκτοπίστηκαν 13 οικογένειες από το χωριό σε διάφορα σημεία της κεντρικής και βόρειας Αλβανίας και άλλες τόσες το 1974. Ο αδελφός του φυλακίστηκε με την κατηγορία περί συνεργασίας με την Ελλάδα, ενώ και ο ίδιος παύτηκε από την υπηρεσία του για λίγους μήνες. Θα τον είχαν απολύσει, εάν δεν είχε συμπληρώσει 15 χρόνια υπηρεσίας, γεγονός που ήταν αποτρεπτικό για κάτι τέτοιο σύμφωνα με το νόμο. Διηγείται διάφορα περιστατικά, που όλα θυμίζουν ιστορίες γνωστές από την έρευνά μου στην ελληνική μειονότητα. Αναφέρει τα δύο σχολεία, ελληνικό και αλβανικό, που λειτούργησαν στο χωριό την εποχή του βασιλιά Zogu. Παρουσιάζει τους χωριανούς σαν καλούς πατριώτες που αντιστάθηκαν στο αλβανικό καθεστώς.

Μιλώντας για το πρόσωπό του, μας λέει ότι, από τότε που έκλεισε το σχολείο τους στο χωριό λόγω της φυγής του πληθυσμού στην Ελλάδα μετά το 1991, διδάσκει ελληνικά σε φροντιστήριο που λειτουργεί η Μητρόπολη Πωγωνιανής, Δρυϊνουπόλεως και Κονίτσης στο Λεσκοβίκι. Αμείβεται με το ποσό των 90 ευρώ, που κατά τον ίδιο καλύπτει μόλις τα έξοδά του, καθώς πηγαίνει στο Λεσκοβίκι με ταξί δυο φορές τη βδομάδα, Σάββατο και Κυριακή. Το κάνει από αίσθηση καθήκοντος περισσότερο. Παρακολουθούν 54 μαθητές που προέρχονται από όλες τις εθνοτικές ομάδες της περιοχής, ακόμα και από μουσουλμανικές οικογένειες. Όλοι επιδιώκουν να μάθουν τα παιδιά τους ελληνικά, διότι επιθυμούν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο να συνεχίσουν τις σπουδές τους στην Ελλάδα. Πράγματι, αρκετά παιδιά συνεχίζουν στην Κόνιτσα, όπου υπάρχει και κατάλληλο οικοτροφείο, ενώ άλλα έχουν εισαχθεί σε ελληνικά πανεπιστήμια. Την ώρα που μας αφηγείται ο δάσκαλος όλα αυτά, σκέφτομαι πως κατά κάποιον τρόπο η «ιστορία επαναλαμβάνεται» σε ό,τι αφορά το ρόλο της ελληνικής παιδείας. Κάτι ανάλογο συνέβαινε στο παρελθόν, κατά το 19ο και 20ό αιώνα, ακόμα και μετά την ίδρυση του αλβανικού κράτους μέχρι την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος, και είχε σημαντικά αποτελέσματα στη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας και

της εθνικής συνείδησης των κατοίκων της ευρύτερης περιοχής της νότιας Αλβανίας.

Σχετικά με τα οικογενειακά του ο Φώτος μας λέει ότι τα παιδιά του βρίσκονται στην Ελλάδα και τονίζει το γεγονός ότι είναι καλά αποκατεστημένα εκεί. Ο ένας γιος του ζει στην Πάρο, όπου εργάζεται ως ελαιοχρωματιστής και έχει αποκτήσει ιδιόκτητο σπίτι. Ο άλλος ζει στη Χίο, και αυτός καλά αποκατεστημένος. Η κόρη του κι αυτή στην Ελλάδα. Τους επισκέπτονται κάποιες φορές, καθώς διαθέτουν κάρτα ομογενούς και μπορούν να εισέρχονται στην Ελλάδα ελεύθερα. Σημειώνει ακόμα πόσο σημαντική είναι γι' αυτούς η σύνταξη του ΟΓΑ που παίρνουν από την Ελλάδα, η οποία ανέρχεται στο ποσό των 200 ευρώ το μήνα, τη στιγμή που η σύνταξη του αλβανικού κράτους είναι 40 ευρώ.

Ο Φώτος μας αφηγείται ακόμα την εμπειρία της πρώτης επίσκεψής τους στην Ελλάδα αφότου άνοιξε το σύνορο, στο πλαίσιο μιας οργανωμένης συνάντησης με τους κατοίκους της Μολυβδοσκεπάστης στο ομώνυμο χωριό το 1992. Τονίζει δύο πράγματα: το γεγονός της επανένωσης με τους γείτονές τους, με τους οποίους έχουν ιστορικούς δεσμούς φιλίας, ως γείτονες, αλλά και συνδέονται και με σχέσεις συγγένειας, και τη μεγάλη εντύπωση που τους έκανε το ελληνικό χωριό με την ανάπτυξη και την ευμάρειά του. Το τελευταίο το αντιπαραθέτει σε όσα τους έλεγε η προπαγάνδα του προηγούμενου καθεστώτος περί της φτώχειας και της δυστυχίας που επικρατούσε στην Ελλάδα.

Την ώρα που μιλούσαμε με το Φώτο, ήρθε στην παρέα μας κι ένας άντρας που δείχνει ιδιαίτερα ταλαιπωρημένος. Είναι ο Βασίλης Χρήστου (Vasili Hristo), για τον οποίο ο Φώτος σπεύδει να πει ότι είχε τον πατέρα του φυλακισμένο για 18 χρόνια (επίσης με την κατηγορία περί συνεργασίας με την Ελλάδα) και ο ίδιος ήταν στιγματισμένος εξαιτίας αυτού του γεγονότος. Ο στιγματισμός του αυτός τον οδήγησε στην κοινωνική περιθωριοποίηση, από ό,τι μας λέει και ο ίδιος, με αποτέλεσμα να μην μπορεί να βρει γυναίκα να παντρευτεί και να αναγκαστεί στα πενήντα του να πάρει μια Αλβανίδα από το Βορρά. «Ήμουν ένα μηδενικό», λέει χαρακτηριστικά ο Βασίλης. Τώρα η γυναίκα με τα παιδιά του μένουν στα Τίρανα, επειδή δεν έχει σχολείο στο χωριό, όπου τους επισκέπτε-

ται και ο ίδιος κάπου κάπου. Ο Βασίλης εργάζεται στην Κόνιτσα, όταν υπάρχει δουλειά και μπορεί. Συνήθως του προσφέρουν δουλειά στη βιοτεχνία τους οι αδελφοί Ράγγα, που κατάγονται από την Ψηλοτέρα και είναι και ξαδέλφια του. Του έχουν παραχωρήσει μάλιστα κι ένα χώρο στη βιοτεχνία για να μένει, κι έτσι μοιράζει το χρόνο του ανάμεσα στην Κόνιτσα και το χωριό του, όπου φροντίζει και το γέροντα πατέρα του που είναι τώρα 90 χρονών.

Ζητάμε από το Βασίλη να μας γνωρίσει τον πατέρα του. Δέχεται ευχαρίστως, μας εξηγεί μόνο απολογητικά ότι το σπίτι τους δεν είναι σε καλή κατάσταση, επειδή λείπει η γυναίκα του. Όσπου να πάει στο σπίτι του και να επιστρέψει να μας πάρει, γνωρίζουμε και έναν έφηβο που παρακολουθεί όλη αυτή την ώρα τις συζητήσεις μας. Είναι από το χωριό και σπουδάζει σε λύκειο της Κόνιτσας, όπου διαμένει στο οικοτροφείο της Μητρόπολης. Έχει έρθει για λίγες μέρες στο χωριό και στη συνέχεια θα πάει στην Κρήτη να εργαστεί με τους θείους του που ζουν εκεί. Κατά τη διάρκεια του σχολικού έτους έρχεται στο χωριό τα Σαββατοκύριακα.

Επιστρέφει εν τω μεταξύ ο Βασίλης και μας καλεί να πάμε στο σπίτι του. Εκεί βρίσκουμε τον πατέρα του Κώστα στην αυλή να μας περιμένει. Ευθυτενής και χαμογελαστός μας υποδέχεται με μεγάλη χαρά. Δεν του φαίνεται καθόλου η ηλικία του, παρά τα βάσανα που πέρασε. Το πρόβλημά του είναι η μειωμένη του όραση. Καθόμαστε μέσα στο σπίτι, σ' ένα δωμάτιο που φαίνεται νεόκτιστη προεκταση του παλιού σπιτιού. Ο Βασίλης μας προσφέρει ρακι και γλυκό του κουταλιού, ενώ απολογείται συνέχεια που δεν μπορεί να μας περιποιηθεί όπως θα ήθελε, επειδή λείπει η γυναίκα του.

Ο παππούς αρχίζει να διηγείται σχετικά με την ιστορία του χωριού αλλά και τη δική του. Δεν υπήρξε παρτιζάνος, υπήρξε όμως μέλος του κόμματος. Παρ' όλα αυτά, κατηγορήθηκε και φυλακίστηκε, και πλήρωσε μαζί μ' αυτόν και η οικογένειά του με στιγματισμό. Μας μιλά για το ελληνικό σχολείο που λειτουργούσε παλιά στο χωριό. Μας λέει για τους μουσουλμάνους μπέηδες που κατοικούσαν στο διπλανό οικισμό «Βλάχου» και κατείχαν τη γη σαν τσιφλίκι τους, όπου δούλευαν μισακάρηδες όλοι οι χριστιανοί κάτοικοι των δύο οικισμών. Στους μπέηδες αυτούς αναφέρθη-

καν και οι προηγούμενοι συνομιλητές μας, προσδιορίζοντας τον αριθμό τους σε τρεις οικογένειες. Από τη μια οικογένεια υπάρχει ακόμα απόγονος στο χωριό με το επώνυμο Kugani. Από σχετικό έλεγχο που έκανα στους εκλογικούς καταλόγους που ήταν αναρτημένοι στην πόρτα του κοινοτικού καταστήματος επιβεβαιώθηκε η ύπαρξη αυτού του επωνύμου και η μουσουλμανική του ταυτότητα από τα σχετικά ονόματα.

Τη συζήτηση από ένα σημείο και μετά μονοπωλεί ο Βασίλης. Επαναλαμβάνει όσα μας είχε ήδη αναφέρει για τα βάσανά του στο καθεστώς Χότζα και τώρα κάνει ιδιαίτερη κριτική αναφορά στη στάση και τη συμπεριφορά των συγχωριανών του, λέγοντας χαρακτηριστικά ότι «τότε έβριζαν την Ελλάδα και τώρα παίρνουν σύνταξη από αυτή». Τονίζει τη σκληρότητα και τον παραλογισμό του καθεστώτος επαναλαμβάνοντας διαρκώς τα δικά του βάσανα. Ανάμεσα στα διάφορα περιστατικά που αναφέρει είναι και το παρακάτω χαρακτηριστικό: τον ρωτούσαν συχνά οι τοπικοί εκπρόσωποι του κόμματος και οι άνθρωποι της μυστικής αστυνομίας (sigurimi) αν επισκέφτηκε τον πατέρα του στη φυλακή και, στην απάντησή του ότι δεν το έκανε ούτε ήθελε να έχει οποιαδήποτε σχέση με τον πατέρα του γιατί «λάθεψε», αντιδρούσαν με απειλές εναντίον του, διότι τη στάση αυτή την εκλάμβαναν σαν αντικαθεστωτική και αυτούς θα έπρεπε να επισκέπτεται τον πατέρα του για να επιβεβαιώνει το γεγονός ότι δεν τον κακομεταχειρίζονται.

Ο Βασίλης παρουσιάζει την εικόνα ενός δυστυχισμένου ανθρώπου, επαναλαμβάνοντας ωστόσο διαρκώς τη φράση «δόξα τω θεώ». Στενοχωριέται πολύ που είναι αναγκασμένος να στέλνει τα παιδιά του σε σχολείο των Τιράνων και το τελευταίο διάστημα νιώθει πολύ πιεσμένος από το γεγονός ότι για δύο μήνες δεν πήγε στην Κόνιτσα για δουλειά λόγω ασθένειας της γυναίκας του. Τώρα όμως ελπίζει ότι σύντομα θα του τηλεφωνήσουν τα ξαδέρφια του από την Κόνιτσα για να πάει για δουλειά.

Όσο μιλά ο Βασίλης, νιώθω ένα γερό σφίξιμο στο στομάχι. Μου θυμίζει τα συναισθήματά μου όταν άκουγα ανάλογες ιστορίες στη Δρόπολη πριν από μια δεκαετία περίπου. Σκέφτομαι ξανά πόσο απίστευτος ήταν ο παραλογισμός του καθεστώτος, με αφορμή όσα

ακούω. Σκέφτομαι τα δεινά όλου αυτού του πληθυσμού. Για τους ανθρώπους της ελληνικής μειονότητας η ελληνικότητα φαίνεται ότι ήταν απλά μια επιπλέον πρόφαση για να εφαρμόζει το καθεστώς τις ολοκληρωτικές και απάνθρωπες πρακτικές του. Με την πρακτική της εξορίας και της εκτόπισης φαίνεται ότι, εκτός των άλλων, εξασφάλιζε και εργατικά χέρια για τα εργοστάσια του Βορρά και με την πρακτική της ιδεολογικής τρομοκρατίας και την καλλιέργεια μιας γενικευμένης κοινωνικής καχυποψίας εξασφάλιζε τον απόλυτο έλεγχο των τοπικών κοινωνιών.

Καθώς φεύγουμε από το σπίτι του Βασίλη Χρήστου συναντάμε στο δρόμο μια γυναίκα με το επώνυμο Χρηστίδη. Μας μιλά κι αυτή για τα παιδιά της που βρίσκονται στην Ελλάδα και για τα εγγόνια της που τα περιμένει τις επόμενες μέρες να 'ρθουν για διακοπές. Ο ένας γιος είναι τώρα στη Νορβηγία, καθώς παντρεύτηκε μια Νορβηγίδα, την οποία γνώρισε στην Κέρκυρα, όπου ζούσε και εργαζόταν μέχρι πρόσφατα. Ενώ παραπονιέται που έχουν απομείνει μόνοι με τον άντρα της στο χωριό, από την άλλη δείχνει ευχαριστημένη που έφυγε το παλιό καθεστώς και μπορούν να ζουν με αξιοπρέπεια και δίχως αγέχεια. Το μόνο πρόβλημα τώρα φαίνεται να είναι ο χωρισμός και η μοναξιά των ηλικιωμένων που έχουν μείνει στο χωριό. Μας δείχνει με νόημα μια υπέργηρη γυναίκα που κάθεται μονάχη στη βεράντα του σπιτιού της, λέγοντάς μας ότι είναι εντελώς μόνη.

Επιστρέφοντας στο μεσοχώρι βρίσκουμε δίπλα στη βρύση μια γυναίκα 30-35 χρονών με τη μητέρα της, να αγναντεύουν προς την Ελλάδα. Πιάνουμε κουβέντα και μ' αυτές. Η νέα γυναίκα λέγεται Μαριέτα Αποστόλη και ζει στην Κόνιτσα εδώ και δεκατρία χρόνια με τον άντρα της Βαγγέλη, ο οποίος κατάγεται από το διπλανό χωριό Βαλοβίστα. Έχει έρθει να ιδεί τη μάνα της το Σαββατοκύριακο. Μας λέει ότι έρχεται μόνο γι' αυτό το λόγο, όπως πάει και στη Βαλοβίστα για τα πεθερικά της. Η Μαριέτα έχει όμορφα γαλανά μάτια σαν τη μάνα της. Η μάνα της είναι πολύ δυνατή φυσιογνωμία. Κατάγεται από ένα αλβανικό χωριό δίπλα στο Λεσκοβίκι, το Cerekë (Τσέρτσκο). Τη λένε Αναστασία και το πατρικό της επώνυμο είναι Dimo, ενώ του άντρα της Χουλιάρας. Μας λέει ότι την έδωσε ο πατέρας της σε Έλληνα γιατί «είχε καλό μοαμπέτι»

με τους Έλληνες και τους εκτιμούσε. Όταν ήρθε στο χωριό δεν ήξερε ούτε λέξη από ελληνικά, αλλά σιγά σιγά τα έμαθε. Είχε εννιά αδέρφια αλλά και η ίδια έκανε δέκα παιδιά, από τα οποία τα εννιά είναι στη ζωή, τα περισσότερα στην Ελλάδα. Όσο μιλάμε παρατηρούν και τη θεριστική μηχανή που θερίζει ένα χωράφι τους στον κάμπο δίπλα στο ποτάμι. Πιάνουμε κουβέντα για τα χωράφια. Έχει 10-11 στρέμματα σε τρία διαφορετικά σημεία. Σχολιάζει ότι παλιότερα είχαν πολύ καλά χωράφια. Είχαν απ' όλα. Δημητριακά, κηπευτικά, οπωροφόρα δέντρα κ.λπ. Όταν ήρθε ο Χότζα επέβαλε τη μονοκαλλιέργεια. Σιτάρι και καλαμπόκι, γιατί μόνο η επάρκεια σε ψωμί τον ενδιέφερε. Το σιτάρι που παράγουν τώρα το αλέθουν στο μύλο, στο χωριό Ljar (Ιλιάρι) ή στην Πρεμετή, και εξασφαλίζουν το αλεύρι της χρονιάς.

Η κουβέντα μας στρέφεται και στις επικείμενες εκλογές. Η Μαριέτα μας λέει πως δεν θα ψηφίσει, δεν την ενδιαφέρει καθόλου η πολιτική. Σχολιάζει αρνητικά το γεγονός ότι στους εκλογικούς καταλόγους έχουν ονόματα ανθρώπων που είναι στην Αμερική ή που έχουν πεθάνει. Θεωρεί ότι «θα ψηφίσουν και οι πεθαμένοι»... Η στάση της απέναντι στα κοινά της Αλβανίας είναι πολύ αρνητική. Η μητέρα της μας λέει ότι ο υποψήφιος για την περιοχή τους βουλευτής του Κόμματος ΚΕΑΔ (Ομόνοια) Γ. Λουλεμές είναι με τον Μπερίσα και μιλά αρνητικά γι' αυτό. Η Μαριέτα είναι πολύ ευχαριστημένη από τη ζωή της στην Κόνιτσα. Οι δουλειές του άντρα της πάνε καλά και τα παιδιά της δεν θέλουν να έρχονται ούτε για διακοπές στο χωριό τους στην Αλβανία.

Τελειώνοντας τη συζήτησή μας παίρνουμε το δρόμο της επιστροφής, για να επισκεφτούμε την επόμενη μέρα το διπλανό χωριό Βαλοβίστα. Στο δρόμο για την Πρεμετή, κοντά στην Τσαρτσόβα, συναντάμε στην εθνική οδό μερικά αυτοκίνητα με αναρτημένες αφίσες του Γ. Λουλεμέ και ελληνικές σημαίες να κυματίζουν. Πρόκειται για μια ομάδα νέων που κάνουν προεκλογικό αγώνα στην περιοχή. Σχολιάζουμε τη χρήση ελληνικών σημαιών σε μια περιοχή που δεν ανήκει καν στη ζώνη της αναγνωρισμένης ελληνικής μειονότητας...

Βαλοβίστα

Το επόμενο πρωινό ξεκινάμε για τη Βαλοβίστα πολύ νωρίς, γύρω στις επτά. Στην Τσαρτσόβα συναντάμε ένα λεωφορείο από την Ελλάδα· μαθαίνουμε ότι μεταφέρει ψηφοφόρους του Γ. Λουλεμέ. Την ώρα εκείνη τους υποδεχόταν ο ίδιος ο υποψήφιος βουλευτής. Μας κάλεσε να μας κεράσει. Είχε μαζί του και την κόρη του Βαρβάρα, η οποία σπουδάζει οικονομικά στο Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, στη Θεσσαλονίκη. Έχει τελειώσει το 5ο Λύκειο Ιωαννίνων. Μας λένε μάλιστα ότι διαθέτουν ιδιόκτητο διαμέρισμα στα Γιάννινα, στην οδό Γ. Παπανδρέου. Ο υποψήφιος δείχνει αισιόδοξος για το αποτέλεσμα των εκλογών. Μας λέει ότι θα ανηφορίσουν και αυτοί αργότερα για τη Βαλοβίστα. Τηλεφωνεί σε κάποιον Αναστάση που κάνει τον ταξιτζή για να τους πάει. Ο ταξιτζής βρίσκεται ωστόσο στην Κόνιτσα. Αφήνουμε τον υποψήφιο βουλευτή και την παρέα του και ξεκινάμε με τα πόδια για το χωριό.

Δίπλα στον οικισμό της Τσαρτσόβας βρίσκεται ένα από τα ξύλινα γεφύρια πάνω στον Αώο. Το περνάμε και ανηφορίζουμε. Η Βαλοβίστα απέχει από εκείνο το σημείο περίπου μία ώρα με τα πόδια. Καθώς περπατάμε κάτω από έναν καυτό ήλιο, κάνουμε συχνά στάσεις για ξεκούραση. Φτάνοντας στον οικισμό μας κάνει μεγάλη εντύπωση η ερημιά. Είναι παραμονή εκλογών και περιμένουμε να βρούμε κόσμο. Το χωριό μοιάζει πολύ με την Ψηλοτέρα. Σπίτια βουτηγμένα στο πράσινο με όμορφους κήπους και πολλά σποροφόρα δέντρα. Πολλά φαίνονται επισκευασμένα πρόσφατα. Φέρουν τα ανάλογα σημάδια. Στέγες από κεραμίδια ή λαμαρίνα, επεκτάσεις και σοβαντισμένοι τοίχοι. Φαίνονται καθαρά οι επιδιορθωτικές επεμβάσεις της τελευταίας δεκαετίας, που έχουν σχέση βεβαίως με τη μετανάστευση, όπως και στην Ψηλοτέρα.

Στην είσοδο του χωριού προκαλεί αλγεινή εντύπωση το κατεστραμμένο ιστορικό μουσείο. Δίπλα η προτομή του παρτιζάνου Σκεντέρ Τσάτση, γιου του παλιού μπέη του χωριού Ζεϊνέλ μπέη. Είναι τοποθετημένη σε ένα υπερβολικά ψηλό για την κλίμακα του χωριού βάθρο και το αγέρωχο ύφος του παρτιζάνου φαντάζει τόσο ειρωνικό μέσα σ' ένα ευτελισμένο παρόν.

Προχωρώντας πια μέσα στον οικισμό, διακρίνουμε σε μια αυλή δύο γυναίκες, από τις οποίες η μία κρατά ένα μωρό στην αγκαλιά. Μου κάνει εντύπωση πόσο φτωχά είναι τα ελληνικά τους. Σκέφτομαι πως πρόκειται μάλλον για Αλβανίδες που ήρθαν νύφες στο χωριό. Λίγο πιο κάτω, στη δεξιά πλευρά του δρόμου, βλέπουμε ένα κτήριο που μοιάζει με καφέ-παντοπωλείο. Η πόρτα είναι ανοιχτή. Μπαίνουμε και συναντάμε μια γυναίκα γύρω στα εξήντα της. Το μόνο πράγμα που μπορεί να πείσει πως πρόκειται για κατάστημα είναι μια ζυγαριά πάνω σ' ένα τραπέζι. Μια εικόνα εγκατάλειψης και μιζέριας. Και αυτή η γυναίκα μιλά λίγα ελληνικά. Μας λέει ότι είναι νύφη από αλλού. Στην ερώτησή μου αν υπάρχουν άντρες στο χωριό, μας απαντά ότι είναι λίγοι και αυτοί είναι στις δουλειές τους. Οι περισσότεροι βρίσκονται στην Ελλάδα. Η όλη εικόνα για μια ακόμα φορά μου προκαλεί δυνατό κόμπο στο στομάχι...

Αφήνουμε το κατάστημα και προχωράμε προς την κατεύθυνση μιας βρύσης που έχουμε εντοπίσει. Εκεί κοντά διακρίνουμε στην αυλή ενός σπιτιού ένα κορίτσι 16-17 ετών. Με το χαιρετισμό της απευθύνω το ερώτημα πού είναι ο κόσμος του χωριού. Απαντά ότι έχουν φύγει οι περισσότεροι «απέκει» (στην Ελλάδα). Λίγο αργότερα βλέπουμε το ίδιο κορίτσι συνοδευόμενο από ένα νεότερό του να διασχίζει τον κεντρικό δρόμο του χωριού πηγαίνοντας προς τον κήπο τους. Έχει μαζί της ένα φτιάρι. Μας λέει ότι πάει να βάλει το νερό στο αυλάκι για να ποτίσει τον κήπο. Το νερό είναι λειψό και ποτίζουν με την αράδα. Πιάνουμε ξανά την κουβέντα. Τη λένε Βαρβάρα Κότο και είναι η μοναδική νέα που μένει στο χωριό μόνιμα. Βγάζει το παράπονό της που ξέμεινε εδώ και δεν έμαθε γράμματα, καθώς το σχολείο του χωριού έκλεισε και οι γονείς της δεν την αφήνουν να πάει μονάχη στην Ελλάδα. Πηγαίνει αραιά και πού να βλέπει τα δυο της αδέρφια που ζουν εκεί. Η νέα που τη συνοδεύει μας λέει ότι πηγαίνει στο σχολείο στην Ελλάδα, στο Μονοδέντρι Ζαγορίου, όπου και διαμένει σε οικοτροφείο. Αυτή την περίοδο βρίσκεται στο χωριό για διακοπές.

Μετά από λίγο μας πλησιάζουν και δυο αγόρια. Ο ένας πηγαίνει σε σχολείο της Κόνιτσας, όπου διαμένει σε οικοτροφείο και ο άλλος στην Πωγωνιανή. Βρίσκονται κι αυτοί στο χωριό για διακοπές και βοηθούν τους γονείς τους στις αγροτικές εργασίες. Ο ένας

μόλις έχει επιστρέψει από το βουνό με το γαϊδούρι φορτωμένο ασφάκα. Λέει ότι την πουλάνε 60 λεπτά το κιλό σε έμπορο από την Πρεμετή, ο οποίος την προωθεί στην Ιταλία, όπου παρασκευάζουν φάρμακα. Μ' αυτό τον τρόπο δύο οικογένειες του χωριού συμπληρώνουν το εισόδημά τους. Γνωρίζω ότι το φυτό αυτό το μάζευαν και στα χρόνια του Χότζα. Καθώς είναι φυτό που ευδοκimeί σε υποβαθμισμένα από την υπερβόσκηση βοσκοτόπια σκέφτομαι ένα θέμα που με έχει απασχολήσει στο παρελθόν, συγκεκριμένα την οικολογική διάσταση των παραγωγικών πρακτικών του κομμουνιστικού καθεστώτος.¹

Ενώ συζητάμε με τα παιδιά αντικρίζω μια ηλικιωμένη γυναίκα στη βρύση να ρίχνει νερό στο πρόσωπό της. Σπεύδω να τη συναντήσω. Τη χαιρετώ και ανταποκρίνεται με ένα ζεστό ασπασμό. Μου λέει ότι της πέφτει το «tensionë» (η πίεση), γι' αυτό βρέχει το πρόσωπό της. Πιάνουμε και μ' αυτή κουβέντα. Μου λέει πως ζει μόνη της στο χωριό. Τα παιδιά της και τα εγγόνια της είναι όλα στην Ελλάδα. Το όνομά της είναι Σοφία, το πατρικό της επώνυμο Νίκα και του άντρα της Μπεκίρης (Αναστάσης). Αναφέρεται σε κάποιον πρώτον ξάδερφό της που είχε φύγει παλιά από το χωριό στην Ελλάδα και τώρα ζει στα Γιάννινα. Τον λένε Ηλία Νικόπουλο και να του δώσω «τα δέοντα». Αρχίζει να μου αφηγείται για τα παλιά. Για τον Ζεϊνέλ μπέη που ήταν τσιφλικάς αλλά ήταν πολύ καλός άνθρωπος. Έπαιρνε το ένα τρίτο της παραγωγής και φρόντιζε για όλους τους χωριανούς. Είχε δε τακτοποιήσει στα Τίρανα, με τα μέσα που διέθετε, δυο αδελφούς της. Η Σοφία είναι ευχαριστημένη με τις τελευταίες εξελίξεις, με τη σύνταξη ΟΓΑ που παίρνει από την Ελλάδα, αλλά στενοχωριέται μόνο που είναι μακριά τα παιδιά της.

Αποχαιρετώ τη Σοφία και αμέσως μετά μας προσκαλεί στο σπίτι της για καφέ μια άλλη γυναίκα, η Μήλω (Αιμιλία), που μαθαίνουμε στη συνέχεια ότι είναι η μητέρα της Βαρβάρας. Πηγαί-

¹ Βλ. το άρθρο μου «Η ιστορικότητα του τόπου. Χρήσεις και μεταμορφώσεις του φυσικού χώρου σε δύο ορεινές κοινότητες της Βαλκανικής: συγκριτική προσέγγιση», στο: Β. Νιτσιάκος και Χ. Κασίμης (επιμ.), *Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και μετασχηματισμοί*, Πλέθρον, Αθήνα, 2000, σελ. 201-216.

νουμε ευχαρίστως. Η Μήλω κι ο άντρας της ο Σταύρος μόλις έχουν επιστρέψει από το χωράφι. Καθόμαστε στη βεράντα κάτω από μια όμορφη κληματαριά. Απέναντι αγναντεύουμε την Κόνιτσα. Μας προσφέρουν ρακί, καφέ και γλυκό κουταλιού κεράσι. Ο Σταύρος αρχίζει να μολογάει. Αναφέρεται αρχικά στο σόι τους, τους Κοτολάρους. Λέει ότι το επώνυμο Κότο ανήκει στο ίδιο δέντρο με τα επώνυμα Κήτας και Χρήστου που απαντώνται στην Ψηλοτέρα. Η Μήλω κατάγεται από την Τσούκα των Αγίων Σαράντα, από ελληνική οικογένεια, το γένος Γκοντάρη Θωμά. Γνωρίστηκαν και αγαπήθηκαν στο Λεσκοβίκι, όταν πρόσφεραν και οι δυο εθελοντική εργασία στο φτιάξιμο των αμπελιών. Την παντρεύτηκε μόλις δεκαπέντε ετών. Τώρα είναι σαράντα δύο. Δείχνει πάνω από πενήντα. Μας λέει η ίδια ότι μένουν εδώ μόνο και μόνο για την πεθερά της που είναι ενενήντα χρονών και χρειάζεται φροντίδα. Αλλιώς θα ήταν και αυτοί στην Ελλάδα, όπου είναι και δυο τους παιδιά. Στην Αθήνα. Ο ένας δουλεύει στο μετρό και ο άλλος οικοδόμος.

Η γιαγιά κατάγεται από το κατεστραμμένο χωριό Περάτι, δίπλα στο σύνορο και κοντά στο σημερινό τελωνείο της Μέρτζιανης. Ένας αδελφός της ζει στην Ηγουμενίτσα και δεν κατάφερε να τον ανταμώσει ούτε μετά το άνοιγμα των συνόρων. Ο γιος της μας λέει ότι δυσκολεύεται πολύ να κατανοήσει την αδιαφορία του θείου του για την αδελφή του... Η γιαγιά παίρνει σύνταξη 50.000 λεκ για τον φυλακισμένο επί 25 χρόνια άντρα της Γρηγόρη. Ήταν να πάρει επίσης, κατά τα λεγόμενα του Σταύρου, και μια μεγάλη αποζημίωση (24 εκατομμύρια λεκ), σύμφωνα με ένα νόμο που είχε ψηφίσει ο Μπερίσα, αλλά δεν της δόθηκαν ποτέ. Ο Μπερίσα υποσχεται τώρα ξανά ότι θα δώσει αυτές τις αποζημιώσεις, εφόσον κερδίσει τις επερχόμενες εκλογές. Ο Γρηγόρης Κότο φυλακίστηκε επειδή είχαν δραπετεύσει στην Ελλάδα δύο από τα παιδιά του, ο Φώτης και ο Γιώργος, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στα Γιάννινα. Ο Γιώργος που ήταν δάσκαλος έχει πεθάνει, ενώ ο Φώτης ζει. Και οι δυο στην Ελλάδα έφεραν το επώνυμο Χρήστου. Μας λένε πως ο Γιώργος πονούσε πολύ γι' αυτούς και πέθανε από έμφραγμα καρδιάς διαβάζοντας ένα γράμμα που του είχε στείλει ο Σταύρος... Ενώ ο Γρηγόρης ήταν στη φυλακή, η οικογένειά του είχε εξοριστεί στη Lushnjë (Λούσνια). Εκείνος πέθανε στη φυλακή και δεν

μπόρεσαν ούτε τα κόκκαλά του να βρουν. Όσο ήταν στο χωριό δούλευε ως μάστορας. Λένε μάλιστα ότι έχτισε μόνος του το σπίτι του και επειδή το έκανε με δύο πατώματα κατηγορήθηκε από τους κομμουνιστές ότι το έκανε ψηλό για να βλέπει την Ελλάδα! Όλες οι ιστορίες του Σταύρου ηχούν στ' αφτιά μου τόσο γνώριμες... Η γενικευμένη καχυποψία, η ανελευθερία, ο ολοκληρωτισμός, ο παραλογισμός... Η Μήλω αναφέρεται στην κυριαρχία του αισθήματος του φόβου. Μας λέει πόσο φοβούνταν να μιλήσουν. Δούλευαν κοντά στο σύνορο, τους φώναζαν οι γυναίκες από τη Μολυβδοσκέπαστη («ε, τάδε, ζιάει η μάνα μου, ζιάει η αδερφή μου;») κι αυτές το στόμα κλειστό. Τίποτα!

Ο Σταύρος μας περιγράφει στη συνέχεια πόσο συγκινητικές ήταν οι στιγμές, όταν συναντήθηκαν για πρώτη φορά με τους κατοίκους της Μολυβδοσκέπαστης οι οποίοι τους βοήθησαν εκείνα τα χρόνια πάρα πολύ. Κάνει ιδιαίτερη μνεία στο δάσκαλο Απόστολο Ριστάνη, αναφέροντας ότι τα πρώτα χρόνια μετά το άνοιγμα του συνόρου τα παιδιά από τη Βαλοβίστα και τη Βλαχοψηλοτέρα πήγαιναν στο σχολείο της Μολυβδοσκέπαστης, καθώς στο ίδιο χωριό λειτουργούσε και άτυπο τελωνείο, για την εξυπηρέτηση κατά βάση των δύο αυτών χωριών, από τα οποία αρκετοί κάτοικοι μετακινούνταν αυθημερόν για εργασία, κάτι που συνεχίζεται σε μικρότερο βαθμό και σήμερα. Το άτυπο τελωνείο έκλεισε βέβαια όταν άρχισε να λειτουργεί το κοντινό τελωνείο της Μέρτζανης, η ροή, ωστόσο, ανθρώπων και αγαθών συνεχίζεται και από τις δύο διόδους.

Η κουβέντα μας στρέφεται σε πολλά θέματα. Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα αφορά τις σχέσεις που ανέπτυξε το χωριό με την Κύπρο. Επισημαίνουν τη μεγάλη οικονομική βοήθεια που τους πρόσφεραν οι Κύπριοι και αναφέρονται στις πολλές κουμπαριές που προέκυψαν, καθώς οι Κύπριοι προσφέρθηκαν να βαφτίσουν πολλά από τα παιδιά του χωριού. Αναφέρουν επίσης το χαρακτηριστικό γεγονός ότι με χρήματα που συγκέντρωσαν τα παιδιά που είχαν πάει στην Κύπρο να επισκεφτούν τους νονούς τους το 1995-96 κατασκεύασαν το δρόμο από το ποτάμι μέχρι τον οικισμό.

Μιλώντας για το δρόμο και τη σύνδεση του χωριού με τον έξω κόσμο η κουβέντα πηγαίνει και στο θέμα της κατασκευής μιας

σύγχρονης γέφυρας. Πέραν των άλλων δυσκολιών φαίνεται ότι διαφωνούν και οι δύο κοινότητες ως προς το σημείο που πρέπει να κατασκευαστεί. Ο Σταύρος μας λέει με λύπη ότι και η ιδέα να κατασκευαστεί δρόμος που θα συνδέει το χωριό τους με τη Μολυβδοσκεπάστη έχει ναυαγήσει, διότι η εταιρεία που επρόκειτο να αναλάβει το έργο ζήτησε πολλά χρήματα. Ο ίδιος βέβαια πιστεύει πως οι Αλβανοί δεν θέλουν να γίνει αυτή η σύνδεση...

Ο Σταύρος είναι ανεξάντλητος. Κάποια στιγμή ωστόσο πρέπει να φύγουμε. Μας ξεπροβοδίζει μέχρι την άκρη του χωριού και αποχαιρετώντας μας ζητά να ξανάρθουμε.

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΗΝ ΑΛΛΗ ΠΛΕΥΡΑ ΤΟΥ ΣΥΝΟΡΟΥ:
ΔΙΠΑΛΙΤΣΑ, ΟΣΤΑΝΙΤΣΑ
ΚΑΙ ΤΑ ΑΛΛΑ ΕΠΙΜΕΘΟΡΙΑ ΧΩΡΙΑ

Κατά τη διάρκεια της έρευνάς μας στην περιοχή της Πρεμετής οι αναφορές των ανθρώπων στα ελληνικά χωριά της παραμεθορίου περιοχής ήταν πολύ συχνές. Οι πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις σχέσεων με την άλλη πλευρά αφορούν την ύπαρξη συγγενών, οι οποίοι έφυγαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο από τα χωριά της καταγωγής τους και εγκαταστάθηκαν στην άλλη πλευρά του συνόρου. Πολύ συχνά πρόκειται για συγγενείς πρώτου βαθμού, γεγονός που σημαίνει διάλυση οικογενειών.

Έχοντας κατά νου αυτό το δεδομένο και βεβαίως έχοντας καταχωρίσει στο σημειωματάριό μου συγκεκριμένα στοιχεία για τέτοιου είδους περιπτώσεις, παράλληλα με την έρευνα στην Αλβανία, ξεκινώ και τις σχετικές αναζητήσεις στην ευρύτερη περιοχή της Κόνιτσας και των Ιωαννίνων. Μια πρώτη αρχειακή έρευνα στα δημοτολόγια του Δήμου Κόνιτσας αποκαλύπτει ένα σημαντικό αριθμό δημοτών που κατάγονται από χωριά της ευρύτερης περιοχής της Πρεμετής, ελληνόφωνα και αλβανόφωνα. Γνωρίζω επίσης προσωπικά αρκετούς κατοίκους της Κόνιτσας και των παραμεθόριων χωριών που κατάγονται από την ίδια περιοχή της Αλβανίας. Έτσι ξεκινώ μια πιο συστηματική έρευνα για τον εντοπισμό περισσότερων περιπτώσεων και την περαιτέρω μελέτη, με σκοπό να εστιάσω το ενδιαφέρον μου στην καταγραφή γενεαλογικών δέντρων, ιστοριών ζωής και σχετικών προσωπικών μαρτυριών και να μπορέσω έτσι να εμβαθύνω την έρευνά μου στο θέμα της διαχείρισης των ταυτοτήτων.



*Εικ. 31. Πυραμίδα στο
σύνορο*

Ξεκινώ λοιπόν με τους συνεργάτες μου μια μικρή έρευνα στα χωριά δίπλα στο σύνορο από την ελληνική πλευρά. Γνωρίζω ήδη αρκετά πράγματα για τις κοινότητες Μολυβδοσκεπάστου (Διπαλίτσα) και Αηδονοχωρίου (Οστανίτσα), όπου αρκετοί από τους κατοίκους κατάγονται από χωριά της αλβανικής πλευράς. Ανάμεσα σ' αυτούς πολλοί φίλοι και γνωστοί μου, γεγονός που καθιστά το εγχείρημα κάπως πιο εύκολο.

Οστανίτσα. Το μυστικό της Τούλας

Ξεκινάμε τις ερευνητικές επιτόπιες επισκέψεις με άξονα τα δύο αυτά χωριά στις 3 Δεκεμβρίου. Η πρώτη επίσκεψη γίνεται στην Οστανίτσα (Αηδονοχώρι). Φτάνουμε στο χωριό σχετικά νωρίς το πρωί και σταθμεύουμε μπροστά στο κεντρικό καφενείο στην πλατεία του χωριού. Διαπιστώνουμε βλάβη στο αυτοκίνητο, διαρροή βενζίνης. Ο καφετζής που τυχαίνει να είναι έξω αυτή την ώρα μας καθησυχάζει λέγοντας ότι γνωρίζει από τέτοια πράγματα και πράγματι διορθώνει προσωρινά τη βλάβη. Ο άντρας αυτός είναι

στα σαράντα του και είναι εγκατεστημένος στο χωριό πάνω από δέκα χρόνια ασχολούμενος με την ξυλογλυπτική, παράλληλα με τη φροντίδα του καφενείου. Το εργαστήριό του βρίσκεται μάλιστα στο χώρο του καφενείου, όπου αυτό το διάστημα σκαλίζει τμήματα ενός τέμπλου που του έχουν κάνει παραγγελία.

Η γυναίκα του είναι Αλβανίδα. Μπορεί να το πει κανείς τόσο από την εμφάνιση όσο και από την προφορά της. Την ώρα που ο άντρας της ασχολείται με το αυτοκίνητό μου, εκείνη περιφέρεται κάνοντας διάφορα σχόλια. Σε λίγο καταφθάνουν και τα δυο τους παιδιά, ένα αγόρι κι ένα κορίτσι. Μαθαίνουμε ότι πρόκειται για τα μόνα παιδιά του χωριού και ότι πηγαίνουν σχολείο στην Κόνιτσα.

Λίγο αργότερα εμφανίζεται κι ένας παλιός μου γνώριμος, ο Δημήτρης Χρηστίδης, ξυλογλύπτης κι αυτός. Τον είχα γνωρίσει πριν πολλά χρόνια με αφορμή μια έκθεση λαϊκής τέχνης που είχαμε οργανώσει στην Κόνιτσα με πρωτοβουλία του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου. Έχει και αυτός εγκατασταθεί στο χωριό εδώ και πολλά χρόνια. Πιάνουμε την κουβέντα και τον ρωτάω, ανάμεσα στα άλλα, και για την καταγωγή του. Μου λέει ότι κατάγεται από το χωριό Badëlonjë (Μπαντλόνια) της Πρεμετής. Ο πατέρας του είχε φύγει το 1928 και ήρθε στο Αηδονοχώρι, όπου παντρεύτηκε τη μάνα του και έγινε ουσιαστικά «σώγαμπρος», όπως λέει. Το επώνυμό του ήταν άλλο και το άλλαξε για λόγους ασφάλειας μετά τη φυγή του από την Αλβανία. Στην ερώτησή μου αν γνωρίζει το αρχικό του επώνυμο απαντά ότι τα πράγματα είναι πολύ μπερδεμένα. Ο πατέρας του δεν τους το είχε πει από φόβο μη διαρρεύσει και τον συλλάβουν. Επιμένω διακριτικά να μου πει εάν μετά το 1990 είχε κάποια επαφή με τους συγγενείς του από την Αλβανία. Μου λέει ότι πήγε και βρήκε το σπίτι τους. Ανήκει σε μια χήρα Αλβανίδα, η οποία μάλιστα φοβήθηκε μην το διεκδικήσει. Την καθησύχασε λέγοντας ότι ήθελε απλά να το ιδεί. Σχετικά με το επώνυμο ξαναλέει ότι είναι μπερδεμένα τα πράγματα. «Παίζουν» δύο τρία επώνυμα, λέει, αλλά αποφεύγει να τα αναφέρει. Δεν επιμένω. Μου λέει ότι το 1990 που έπεσε το σύνορο ήρθαν αρκετοί που παρουσιάστηκαν σαν συγγενείς. Τους καλοδέχτηκε στην αρχή αλλά τους «έδιωξε» στη συνέχεια, επειδή ήταν πολύ απαιτητικοί. Προσθέτει ότι έπαθαν πολλοί το ίδιο πράγμα. Αναγνώρισαν στην αρχή

συγγενείς που ήρθαν από την Αλβανία, αλλά στη συνέχεια ανακάλεσαν. Αναγνωρίζει ότι το πρόβλημα δεν είναι μόνο οικονομικό και πρακτικό, αλλά έχει ευρύτερες ιδεολογικο-πολιτικές διαστάσεις. Όταν αναγνωρίζει κανείς ότι έχει Αλβανούς συγγενείς, είναι σαν να παραδέχεται έμμεσα την αλβανική του καταγωγή. Ο ίδιος δείχνει αρκετά άνετος ως προς αυτό το ζήτημα. Ξέρει, καθώς λέει, ότι το αίμα του είναι από κει. Μιλάει και για τη συγκίνηση που ένιωσε όταν άκουσε αλβανικά τραγούδια σε πρόγραμμα της αλβανικής τηλεόρασης που πιάνουν στην περιοχή. Του θύμισε, λέει, τον τρόπο που τραγουδούσε ο πατέρας του...

Ο Δημήτρης δεν φαίνεται διατεθειμένος να μου πει τα πάντα, παρότι χαίρεται που ασχολούμαι με αυτά τα πράγματα. Μου δίνει επιπλέον στοιχεία για άλλους χωριανούς που έλκουν την καταγωγή τους από την Αλβανία. Για την έντονη παρουσία τους δίνει την εξήγηση ότι τους έπαιρναν σώγαμπρους ξενιτεμένοι χωριανοί.

Τον ρωτώ και για τους Αλβανούς που διαμένουν τώρα στο χωριό. Μου λέει ότι είναι τώρα μόνο δύο εγκατεστημένοι στο χωριό ασχολούμενοι με όλες τις δουλειές («έχουν φτιάξει το χωριό», κατά πώς λέει) και άλλοι δύο έρχονται περιοδικά. Στους πρώτους έχουν παραχωρήσει δύο ακατοίκητα σπίτια για να μένουν. Αναφέρει επίσης και τη γυναίκα του Λάκη του καφετζή που είναι κι αυτή Αλβανίδα. Επαναλαμβάνει διαρκώς ότι ο ίδιος δεν έχει κανένα πρόβλημα με τους Αλβανούς, μόνο με τους συγγενείς του συνέβη αυτό, διότι ήταν πειστικοί και είχαν παράλογες απαιτήσεις.

Εν τω μεταξύ ο Λάκης τελειώνει με την επιδιόρθωση του αυτοκινήτου και καθόμαστε για τσίπουρο. Το τσίπουρο, ως συνήθως, βοήθησε την επικοινωνία μας. Συμφωνήσαμε να έρθουμε κι άλλη φορά για να μιλήσουμε περισσότερο.

Πηγαίνουμε ξανά την επόμενη βδομάδα. Φτάνουμε γύρω στις 10 το πρωί, ημέρα Σάββατο, 10 Δεκεμβρίου, και το καφενείο είναι ανοιχτό. Μας υποδέχεται πολύ εγκάρδια η γυναίκα του Λάκη, η Τούλα. Η Τούλα κατάγεται από το χωριό Τσαρτσόβα, που βρίσκεται πολύ κοντά στο σύνορο. Σε λίγο έρχονται στο καφενείο ένας ηλικιωμένος χωριανός και δύο κυνηγοί και αργότερα και ο ίδιος ο Λάκης που ήταν στην Κόνιτσα για δουλειές, καθώς και ο

γνώριμος σε μένα πρώην πρόεδρος του χωριού Ιωσήφ Γκούρας, που ζει μόνιμα στα Γιάννινα, αλλά επισκέπτεται αρκετά συχνά το χωριό.

Η συζήτηση αρκετά νωρίς στρέφεται σε θέματα σχετικά με την καταγωγή των χωριανών, τη «Βόρειο Ήπειρο» και την Αλβανία. Ο ηλικιωμένος χωριανός αντιδρά κάπως σπασμωδικά, λέγοντας ότι δεν πρόκειται να πει τίποτα γι' αυτά τα θέματα. Παρ' όλα αυτά, άκουγε με ενδιαφέρον την κουβέντα, φάνηκε κάποια στιγμή να θέλει να παρέμβει, αλλά δεν το έκανε, καθώς μιλούσαν συνεχώς οι άλλοι, και έτσι κάποια στιγμή αποχώρησε κρατώντας το λόγο του.

Κάποια στιγμή η κουβέντα στρέφεται γύρω από την οικογένεια του Ιωσήφ. Ο ίδιος δείχνει πρόθυμος να μιλήσει για τα πάντα. Λέει ότι η οικογένειά του ήρθε από το χωριό Μπαντλόνα, ενώ η απώτερη καταγωγή τους είναι από τη Ρούμελη. Το επώνυμό τους ήταν Ηλιάδης, ενώ το Γκούρας ήταν αρχικά παρατσούκλι του παππού του, που σκότωσε έναν μπέη της περιοχής σ' έναν βράχο (gujë=πέτρα). Αναφέρει επίσης ότι στο σοί του ήταν μυλωνάδες στην Αλβανία, επάγγελμα που συνέχισαν και στο Αηδονοχώρι. Παρουσιάζει τους προγόνους του σαν ανυπότακτους κλέφτες-ήρωες, που εγκατέλειψαν την Αλβανία μετά από φιλελληνικές ηρωικές πράξεις... Ο ίδιος αρνείται να πάει στην Αλβανία, παρότι πολλοί χωριανοί την επισκέπτονται τακτικά, και δεν πήγε ούτε το 1990 που είχε οργανωθεί εκδρομή-συνάντηση με τους κατοίκους των ελληνόφωνων χωριών της άλλης πλευράς. Επικαλείται το φόβο του για κάτι τέτοιο. Εγώ διακρίνω ωστόσο και μια άρνηση να ταυτιστεί με τους ανθρώπους πέρα από το σύνορο. Καθώς η κουβέντα προχωρά ξανοίγεται περισσότερο και ομολογεί με έντονο τρόπο ότι μετά το 1990 όλοι οι παλιοί Βορειοηπειρώτες της Ελλάδας ντρέπονται να πουν ότι είναι Βορειοηπειρώτες, ενώ πριν ήταν περήφανοι γι' αυτό. Μάλιστα αναφέρεται σ' ένα ευφυολόγημα που έκαναν μ' έναν φίλο του στα Γιάννινα ότι τώρα είναι καλύτερα να είναι κανείς από τη συνοικία Λεμονιά (δηλαδή Γύφτος) παρά Βορειοηπειρώτης! Να σημειώσω εδώ ότι σε μια σχετική συζήτηση με γνωστή μου από την Αμερική ελληνοαλβανικής καταγωγής μου ανέφερε ότι και οι Αλβανοί εκεί αρνούνται να ταυτιστούν με τους νεότερους Αλβανούς μετανάστες και δια-

φοροποιούν γενικά την προπολεμική Αλβανία από τη σύγχρονη. Ο Ιωσήφ πάντως συνεχίζει να δηλώνει τη δυσκολία του και απορρίπτει χωρίς συζήτηση την πρότασή μας να πάμε παρέα στη Μπαντλόνα.

Ο Ιωσήφ αναχωρεί για την Κόνιτσα, όπου θα ασχοληθεί με τη συγκρότηση συνδυασμού για τις επερχόμενες δημοτικές εκλογές. Μένουμε στο καφενείο εμείς με το ζεύγος και δυο Κερκυραίους κυνηγούς, οι οποίοι ακούν όλη αυτή την ώρα με ιδιαίτερο ενδιαφέρον τη συζήτηση για την Αλβανία και τους Αλβανούς και δεν χάνουν βέβαια την ευκαιρία να εκφράσουν την απόλυτα αρνητική τους άποψη γι' αυτόν το λαό, λέγοντας ότι «είναι το αίμα τους τέτοιο»...

Μένουμε τελικά μόνο με το ζεύγος και κάνουμε μαζί τους μια φιλική και ουσιαστική συζήτηση για την περίπτωση τους αλλά και για γενικότερα ζητήματα ταυτοτήτων, σχέσεων κ.λπ. Οι δυο τους γνωρίστηκαν σ' ένα γάμο στην Τσαρτσόβα. Παντρεύονταν δυο νέοι από εκεί, που ζούσαν τότε, στις αρχές της δεκαετίας 1990, στο Αηδονοχώρι. Η Τούλα είχε ξαδέρφη τη νύφη. Γνωρίστηκαν, λοιπόν, και αυτή συμφώνησε να έρθει στην Ελλάδα. Θυμούνται πόσο δύσκολο ήταν που δεν μπορούσαν να συνεννοηθούν. Η Τούλα δεν μιλούσε καθόλου ελληνικά. Προσπαθούσαν ο ένας να διδάξει τη γλώσσα του στον άλλο με χειρονομίες... Εγκαταστάθηκαν αρχικά στα Γιάννινα, όπου εκείνη αντιμετώπισε δυσκολίες προσαρμογής και επικοινωνίας με τον κόσμο.

Πάνω στην κουβέντα για την καταγωγή της μας αποκαλύπτει το μεγάλο της «μυστικό». Ο πατέρας της είχε δραπετεύσει από την Αλβανία, όταν αυτή ήταν μικρό κορίτσι. Παντρεύτηκε για δεύτερη φορά στα Γιάννινα όπου είχε εγκατασταθεί και απέκτησε δύο αγόρια από αυτόν το γάμο. Λέγεται Δ. Χ. και ασκούσε μέχρι πρόσφατα το επάγγελμα του ταξιτζή. Μας λέει ότι συμπτωματικά στα Γιάννινα έμεναν στην ίδια συνοικία. Υπήρξε γενικά μεγάλη αμηχανία ανάμεσά τους και δεν επιδίωξε ποτέ να προσεγγίσει ούτε αυτόν ούτε τα ετεροθαλή της αδέρφια. Τον είδε από μακριά αλλά απέφυγε να τον πλησιάσει. Έτσι δεν γνωρίστηκαν ποτέ. Λέει ότι παλιά τους έστελνε γράμματα αλλά δεν τα λάβαιναν ποτέ. Έτσι αποξενώθηκαν. Τώρα η ίδια δεν θα ήθελε να του δημιουργήσει πρόβλημα με την παρουσία της, άλλωστε τον είχαν διαγράψει.

Η Τούλα μεγάλωσε με τη μητέρα της, στο Ελμπασάν και στα Τίρανα. Δεν τιμωρήθηκαν αυστηρά για την πράξη του πατέρα της, διότι είχαν στενούς συγγενείς από την πλευρά της μητέρας της σε υψηλές θέσεις στον κομματικό μηχανισμό. Απλά τους εκτόπισαν, και εκεί που ήταν η ίδια ένιωσε κάποια διάκριση σε βάρος της.

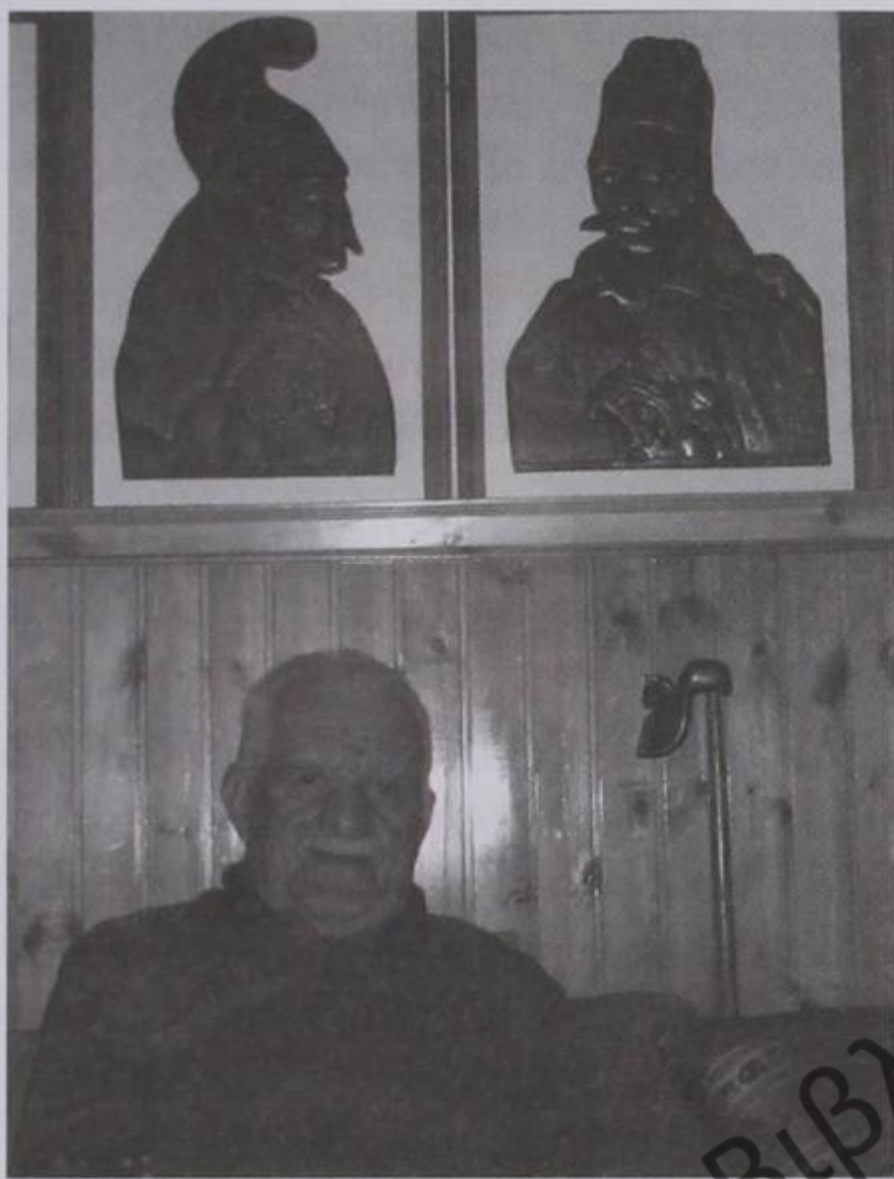
Η μητέρα της κατάγεται από το Robickë (Μπομπίτσκο), ένα μικρό χωριό δίπλα στο Λεσκοβίκι προς την πλευρά του συνόρου. Το επώνυμό της είναι Σουλιώτη και οφείλεται στο γεγονός ότι κατάγονταν από το Σούλι. Τώρα εκείνη ζει στην Πρεμετή σε ιδιόκτητο διαμέρισμα και την επισκέπτονται αρκετά συχνά τόσο η ίδια όσο και τα παιδιά της.

Οι παππούδες της ήταν και οι δυο ξενιτεμένοι στην Κωνσταντινούπολη, όπου εργάζονταν ως «μπαξεβάνηδες» (κηπουροί). Θυμάται για τον ένα παπού της ότι μιλούσε ελληνικά, αλλά στην οικογένειά τους μιλούσαν αλβανικά, που είναι και η δική της μητρική γλώσσα. Η θέση της για την ταυτότητά της είναι ξεκάθαρη: είναι Αλβανίδα χριστιανή ορθόδοξη και στην οικογένειά της ιστορικά έτρεφαν συμπάθεια για τους Έλληνες και τον ελληνισμό. Καυτηριάζει πολύ έντονα όλη αυτή την ιστορία με τους «Βορειοηπειρώτες», ότι δηλαδή όλοι οι Αλβανοί του νότου θέλουν να παρουσιάζουν τους εαυτούς τους σαν «Βορειοηπειρώτες», και ασκεί κριτική στις διακρίσεις που γίνονται στην Ελλάδα. Για τον εαυτό της λέει ότι μπορεί να έχει ελληνικές ρίζες αλλά μεγάλωσε ως Αλβανίδα και δεν προσποιήθηκε ποτέ ότι είναι Βορειοηπειρώτισσα ή Ελληνίδα. Είναι Αλβανίδα και τώρα που ζει στην Ελλάδα προσπαθεί απλά να ζει σαν Ελληνίδα. Προβληματίζεται ωστόσο αρκετά σχετικά με τα παιδιά της, διότι στο σχολείο τους οι διακρίσεις σε βάρος των Αλβανών είναι έντονες. Η ίδια προσπαθεί να μην επηρεάσει τα παιδιά της ως προς αυτό και να είναι αντικειμενική. Στα ίδια τα παιδιά αρέσει να επισκέπτονται τη γιαγιά τους στην Αλβανία και μαθαίνουν την αλβανική γλώσσα. Ο άντρας της έχει μάθει κι αυτός αλβανικά. Κατάγεται από το Λεσκοβίκι αλλά στην οικογένειά του δεν μιλούσαν την αλβανική γλώσσα. Ο Λάκης μας λέει ότι ο πατέρας του ήταν τσαγκάρης στο χωριό και ότι έκανε και δυο χρόνια στην εξορία ως αριστερός. Σκέφτομαι ότι έτσι εξηγούνται και οι προοδευτικές ιδέες του γύρω από το ζήτημα των

εθνικών ταυτοτήτων. Καυτηριάζει και αυτός με τη σειρά του την «ιστορία με τη Βόρειο Ήπειρο και τους Βορειοηπειρώτες». Διηγείται στη συνέχεια τη δική του περιπέτεια. Μικρό παιδί τον πήγαν στο Ίδρυμα Γεωργίου Σταύρου στα Γιάννινα, όπου έμαθε την τέχνη του σκαλιστή (ξυλογλύπτη). Στη συνέχεια, σε ηλικία δεκαέξι ετών, πήγε στην Αθήνα, όπου δούλεψε αρχικά στο ζαχαροπλαστέιο κάποιου κοντοχωριανού και έπειτα ως σκαλιστής σε διάφορες βιοτεχνίες. Τελικά ήρθε ξανά στα Γιάννινα, όπου συνέχισε να εργάζεται ως σκαλιστής, ώσπου μετά το γάμο του με τη Τούλα αποφάσισαν να εγκατασταθούν στο χωριό. Εδώ παράλληλα με το καφενείο, ο ίδιος αναλαμβάνει δουλειές με το κομμάτι από βιοτεχνίες των Ιωαννίνων. Η κουβέντα μας πάει σε βάθος. Δείχνουν ότι έχουν ανάγκη να μιλήσουν. Αποχωρούμε αργά το μεσημέρι με μεγάλη δυσκολία, συμφωνώντας να ξαναβρεθούμε. Νιώθω ότι φτιάχτηκε μια ουσιαστική σχέση, που μπορεί να αξιοποιηθεί ερευνητικά ποικιλοτρόπως.

Από τη Διπαλίτσα στη Μελισσόπετρα.
Οι ιστορίες του Θεοχάρη

Το απόγευμα κινηθήκαμε στα γύρω χωριά, καταλήγοντας στη Μολυβδοσκεπάστη. Καθόμαστε στο καφενείο του χωριού, όπου βρίσκονται λίγοι άντρες. Σε λίγο εμφανίζεται ο Γιώργος Γκόγκος, που τον γνωρίζω από προηγούμενες επισκέψεις και εκτιμώ ιδιαίτερα το χάρισμά του να αφηγείται, όσο και τις πολλές του γνώσεις και την εξαιρετική μνήμη του. Με εντυπωσιάζει για μια ακόμη φορά καθώς πιάνουμε ξανά την κουβέντα. Σπεύδει να συμπληρώσει τα κενά που θεωρεί ότι άφησε σε προηγούμενη συνάντησή μας και αρχίζει να αφηγείται νέες ιστορίες. Ανάμεσα σ' αυτές ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η περίπτωση της οικογένειας Τούλα, μιας οικογένειας κτηνοτρόφων που με το κλείσιμο του ελληνο-αλβανικού συνόρου διαιρείται σε δύο τμήματα, ένα στην Ελλάδα και ένα στην Αλβανία. Οι γονείς μένουν στην Αλβανία, στο Λεσκοβίκι, ενώ τα παιδιά αποκλείονται στην ελληνική πλευρά, στο χωριό Κλειδωνιά. Το ζευγάρι αποκτά στη συνέχεια και άλλα παιδιά. Η



Εικ. 32. Ο Θεοχάρης από τη Μελισσόπετρα

οικογένεια ενώνεται το 1990 με την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος και του συνόρου. Περιγράφει τις συγκινητικές όσο και τραγικές στιγμές της επανένωσης της οικογένειας, τονίζοντας το γεγονός ότι τα αδέλφια που γεννήθηκαν μετά τη διαίρεση δεν μπορούσαν να συνεννοηθούν με τα υπόλοιπα, διότι δεν μιλούσαν την ίδια γλώσσα!

Στη Μολυβδοσκεπάστη πηγαίνω πολύ συχνά και λόγω των φιλικών σχέσεων που έχω με κάποιους χωριανούς. Η σχέση μου αυτή με το χωριό με κάνει να το επιλέξω και για την πραγματοποίηση της άσκησης στην επιτόπια έρευνα των μεταπτυχιακών μου φοιτητών. Έτσι, την Παρασκευή στις 27 Ιανουαρίου 2006 φτάνουμε στο χωριό με σκοπό να μείνουμε ένα τριήμερο.

Το απόγευμα της ίδιας μέρας, κάνοντας μια αναγνωριστική βόλτα στην εκκλησία των Αγίων Αποστόλων δίπλα στο σύνορο, συζητάμε με τους φαντάρους του φυλακίου για το σύνορο και το χώρο της μεθορίου γενικότερα. Οι φαντάροι αναφέρονται στο σύνορο με βάση τις πυραμίδες (A3, A7 κ.λπ.). Σχολιάζω το γεγονός

στους φοιτητές και τους παροτρύνω να ασχοληθούν με το θέμα συγκρίνοντας τον συγκεκριμένο τρόπο οριοθέτησης και προσδιορισμού του συνόρου με τον τρόπο που οι κάτοικοι του χωριού αντιλαμβάνονται το σύνορο.

Έχοντας δρομολογήσει την άσκηση των φοιτητών, κινούμαι τις υπόλοιπες μέρες στην ευρύτερη περιοχή του συνόρου, με σκοπό ακριβώς τη διερεύνηση των τρόπων με τους οποίους οι κάτοικοι έχουν βιώσει στο παρελθόν και αντιλαμβάνονται στο παρόν το σύνορο. Το πρωί της επόμενης μέρας από κοινού με τον Κώστα Μάντζο ξεκινάμε μια πορεία ιχνηλάτησης του συνόρου προς την πλευρά του ποταμού Σαραντάπορου. Εξετάζοντας το χάρτη που διαθέτουμε, διαπιστώνουμε ότι απεικονίζει ένα δρόμο που οδηγεί από την Καλόβρυση κατά μήκος του Σαραντάπορου, εκεί όπου ο ποταμός αποτελεί και εθνικό σύνορο προς την Πυξαριά και τα υπόλοιπα χωριά στα βόρεια. Αποφασίζουμε να τον ακολουθήσουμε. Φτάνοντας στην Καλόβρυση (Πηροβίτσκα), ένα μικρό χωριό συνοικισμό της Μελισσόπετρας (Γκορμπλέτσι), ένας χωριανός μας ενημερώνει ότι ο δρόμος είναι αδιέξοδος και ότι οδηγεί μόνο σε χωράφια και σταματά ακριβώς στο ποτάμι, δηλαδή στο σύνορο. Στην άλλη όχθη του ποταμού η Αλβανία. Αν θέλουμε πολύ εύκολα μπορούμε να διαβούμε το ποτάμι, παρότι είναι χειμώνας. Διακρίνουμε απέναντι και σε μικρή απόσταση από το ποτάμι εγκαταλεημένα φυλάκια και πολυβολεία. Στο βάθος φαίνονται και κάποια χωριά. Ο παλιός δρόμος που οδηγούσε από τη Μέρτζιανη μέσω της Γλίνας στο Λεσκοβίκι, την Ερσέκα και την Κορυτσά περνά δίπλα από το ποτάμι. Φαίνεται και αυτός να ζει την εγκατάλειψή του.

Τα χωράφια στην ελληνική πλευρά είναι όλα καλλιεργημένα σε αντίθεση με την αλβανική πλευρά, όπου βασιλεύει η ερημιά. Καθώς στέκομαι στην άκρη του ποταμού προσλαμβάνω τη δύσκολη ανασεμιά του αλβανικού τόπου. Σκέφτομαι πώς βίωναν την απαγόρευση οι άνθρωποι των δύο πλευρών επί μισό περίπου αιώνα. Σκέφτομαι και το ποτάμι. Τι να ξέρει άραγε από σύνορα...

Γυρνώντας στο χωριό συναντάμε ένα χωριανό και πιάνουμε κουβέντα. Κόβει ξύλα στην άκρη του δρόμου. Μας μιλά για το χωριό και την εγκατάλειψή του. Η εικόνα των χωραφιών είναι πα-

ραπλανητική. Αυτοί που τα καλλιεργούν, όπως και του λόγου του, δεν μένουν εδώ. Στο χωριό μένουν μόνιμα πολύ λίγοι ηλικιωμένοι. Ο ίδιος μένει στην Κόνιτσα και έρχεται βασικά τα Σαββατοκύριακα για κυνήγι και όσες φορές χρειάζεται για τη φροντίδα των χωραφιών του κατά την καλλιεργητική περίοδο. Η κινητικότητα που παρατηρούμε σήμερα οφείλεται σε κάποιο μνημόσυνο που τελείται στο χωριό.

Τον ρωτάμε σχετικά με τους Αλβανούς. Μας απαντά πολύ απότομα ότι «δεν θέλει ούτε να τους ακούει». Είναι απόλυτα απορριπτικός και δηλώνει ότι δεν απασχολεί ποτέ Αλβανούς ούτε ο ίδιος ούτε οι χωριανοί του, εκτός από λίγες περιπτώσεις για φόρτωμα και ξεφόρτωμα τριφυλλιού και τότε συνήθως τους φέρνουν οι φορτηγατζήδες. Τον ρωτάμε και για τα απέναντι αλβανικά χωριά. Δεν ξέρει ποια είναι, ούτε και θέλει να μάθει... Προσπαθώ να καταλάβω τη συμπεριφορά του. Δεν αργεί να δώσει εξηγήσεις. Μας μιλά για ένα τραγικό γεγονός. Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 είχαν πυροβολήσει Αλβανοί τον αδερφό του καθώς κινούνταν δίπλα στο σύνορο με μοτοσικλέτα. Του προκάλεσαν δύο τραύματα αλλά σώθηκε. Δεν έμαθαν ποτέ το λόγο. Ίσως να το έκαναν για να πάρουν χρήματα ή τη μοτοσικλέτα. Από τότε δεν θέλει να τους βλέπει μπροστά του, επαναλαμβάνει. Αρνείται επίσης ότι είχε και στο παρελθόν οποιαδήποτε σχέση με Αλβανούς. Προσωπικά αμφιβάλλω γι' αυτό. Σκέφτομαι ότι προβάλλει το τωρινό μίσος του και στο παρελθόν. Πράγματι, πληροφορούμαι λίγο αργότερα από κάποιον ηλικιωμένο ότι στο παρελθόν είχαν στενές σχέσεις με τα απέναντι αλβανικά χωριά, ότι συμπεθέριαζαν συχνά και ότι το παζάρι τους ήταν στο Λεσκοβίκι, που άλλωστε είναι και πιο κοντά από την Κόνιτσα. Πληροφορούμαι ακόμα ότι το χωριό είναι σημαντικό πέρασμα Αλβανών και ότι το γεγονός αυτό μπορεί να έχει προκαλέσει στους εναπομείναντες χωριανούς αισθήματα φόβου. Ο ίδιος άντρας μας λέει ότι το καλοκαίρι που μεγαλώνουν οι καλαμποκιές μπαίνουν στο χωράφι και δεν ξέρεις τι σε περιμένει, διότι κρύβονται εκεί μέσα Αλβανοί λαθρομετανάστες. «Πάμε στα χωράφια μας με το φόβο στην καρδιά», λέει χαρακτηριστικά, και αναφέρεται ξανά στον τραυματισμό του αδερφού του, ο οποίος μάλιστα κατέχει μια γεωργική αποθήκη ακριβώς δίπλα στο πο-

τάμι-σύνορο. Φεύγω με την αίσθηση ενός φόβου, που είναι προφανώς προϊόν των συνθηκών που επικράτησαν στη συνοριακή αυτή περιοχή τα πρώτα χρόνια μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος και του συνόρου.

Φεύγουμε από την Καλόβρυση. Σταματάμε δίπλα στην παλιά κατεστραμμένη γέφυρα που ένωνε προπολεμικά την Ελλάδα με την Αλβανία. Στην είσοδο της γέφυρας σώζεται η παλιά σκοπιά. Αναλογίζομαι τα παιχνίδια της ιστορίας. Παράλληλα με καταλαμβάνει ένα παράξενο δέος. Έχει να κάνει με το σύνορο. Σκέφτομαι πόσο βαθιά χαραγμένη είναι μέσα μας η ιδέα του. Πόσο έχουμε ενσωματώσει την εικόνα του χάρτη που ήταν σταθερά κρεμασμένος σ' όλες τις αίθουσες διδασκαλίας των παιδικών και εφηβικών μας χρόνων. Θυμάμαι την Αλβανία να είναι πάντοτε σε λευκό χρώμα, σαν να είναι κάτι αόριστο, μυστήριο ή ακόμα και ανύπαρκτο και το τετράγωνο στο δεξιό κάτω άκρο με την Κύπρο. Τώρα σκέφτομαι και αναρωτιέμαι για ποιο λόγο δεν υπήρχε με τον ίδιο τρόπο αποτυπωμένη και η «Βόρειος Ήπειρος». Ξανασκέφτομαι πώς γίνεται, ενώ κινούμαι τόσο καιρό στο σύνορο και έχω απόλυτα συνειδητοποιήσει τον τεχνητό και αυθαίρετο χαρακτήρα του, όπως και έχω απομυθοποιηθεί μέσω των επιστημονικών μου αναζητήσεων το εθνικό παρεχόμενό του, να εξακολουθώ ανεπαίσθητα να προβάλλω πάνω στη φυσική γεωγραφία το νοητικό πολιτικό χάρτη που αποτυπώνει την εθνική διαίρεση ενός ενιαίου χώρου. Και εδώ πάλι καλά που ένα ποτάμι αποτελεί ένα είδος ορατού φυσικού συνόρου, διότι σε άλλα σημεία είναι αδύνατο να διακρίνει κανείς φυσικά όρια, όπως είναι και πολύ δύσκολο να κατανοήσει τη λογική με την οποία έγινε η χάραξη της οριοθετικής γραμμής.

Η πραγματικότητα αυτή εκτός από τις άλλες δυσχέρειες που προκάλεσε στις τοπικές κοινωνίες δημιούργησε και μια επικίνδυνη κατάσταση σε ό,τι αφορά την ίδια τη λειτουργία του συνόρου, καθώς πολύ συχνά οι κάτοικοι του χωριού χωρίς να το καταλάβουν παραβίαζαν το σύνορο, θέτοντας σε κίνδυνο την ίδια τη ζωή τους. Κάτι τέτοιο συνέβη με τον αγροφύλακα Παύλο Λώλη, που το 1984 σκοτώθηκε επί αλβανικού εδάφους από Αλβανούς στρατιώτες και η σορός του παραδόθηκε στις ελληνικές αρχές στο φυλάκιο της Κακαβιάς. Να σημειώσουμε εδώ ότι η εκκλησία των

Αγίων Αποστόλων λόγω ακριβώς της θέσης της δίπλα στο σύνορο απέκτησε ιδιαίτερη συμβολική σημασία για τους κατοίκους της ευρύτερης περιοχής και όχι μόνο. Ο μητροπολίτης Πωγωνιανής, Δρυϊνουπόλεως και Κονίτσης συνήθιζε να λειτουργεί εκεί τη μέρα της Ανάστασης στρέφοντας τα μεγάφωνα της εκκλησίας προς την πλευρά της Αλβανίας, ώστε να λαμβάνουν το μήνυμα της Αναστάσεως και οι «αλύτρωτοι αδελφοί», αφού στη χώρα τους η θρησκεία ήταν απαγορευμένη από το 1967. Ο ήχος δεν υπόκειται στους περιορισμούς των συνόρων, αλλά το ζήτημα είναι πόσο εύκολο ήταν για τους κατοίκους του απέναντι χωριού να γίνουν αποδέκτες του μέσα σε συνθήκες ασφυκτικού ελέγχου εκ μέρους των οργάνων του κράτους, φανερών και μυστικών. Το ίδιο ισχύει και για τις συχνότητες του ραδιοφώνου και της τηλεόρασης. Είναι αλήθεια ότι πολλοί Αλβανοί πολίτες τιμωρήθηκαν μόνο και μόνο με την υπόνοια ότι άκουγαν ελληνικούς σταθμούς· είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι θεωρούνταν παράπτωμα να έχεις κεραία στραμμένη προς την πλευρά της Ελλάδας.

Αφήνουμε την κατεστραμμένη γέφυρα, περνάμε δίπλα από το τελωνείο της Μέρτζιανης, που αυτή την ώρα δεν είχε καθόλου κίνηση, και κατευθυνόμαστε προς το χωριό Μελισσόπετρα. Φτάνοντας σταθμεύουμε στην άκρη του οικισμού, από όπου η θέα προς τον ποταμό Αώο, που κυλάει στα ριζά του βουνού κατευθυνόμενος προς την Αλβανία, είναι καταπληκτική. Συναντάμε σ' αυτό το σημείο δύο άντρες που φαίνονται να απολαμβάνουν το τοπίο και την κουβέντα τους. Πρόκειται για δύο συγγενικά μεταξύ τους πρόσωπα, εκ των οποίων ο ένας εργάζεται στη Νομαρχία Ιωαννίνων και ο άλλος είναι πια συνταξιούχος και περνάει πολύ χρόνο στο χωριό. Πιάνω κουβέντα με τον δεύτερο. Τον ρωτάω, ανάμεσα στα άλλα, και για τους Αλβανούς. Είναι κι αυτός πολύ αρνητικός. Σπεύδει να δηλώσει ότι ποτέ δεν κράτησαν Αλβανούς στο χωριό και ότι ούτε τώρα υπάρχει κανείς. Αναφέρει ότι μόνον ένας χωριανός παντρεύτηκε Αλβανίδα και αυτός ζει στην Κόνιτσα. Αντίθετα, ως προς το παρελθόν, αναγνωρίζει ότι έπαιρναν νύφες Αλβανίδες και αναφέρει τέσσερις περιπτώσεις. Μου λέει για τη μάνα του γαμπρού του που είναι από την Αλβανία και μάλιστα είναι πρόθυμος να μας πάει στο σπίτι του να μιλήσουμε.

Ο γαμπρός του, Θεοχάρης Ευαγγέλου, περασμένης ηλικίας αλλά αρκετά ζωντανός άνθρωπος, μας υποδέχεται με χαρά στο σπιτικό του που είναι γεμάτο με ξυλόγλυπτες μορφές ηρώων του 1821 τις οποίες φιλοτεχνεί ο ίδιος. Αφού μας ξενάγησε στην «έκθεσή» του εξηγώντας μας ότι ήταν μαραγκός, μας κερνάει τσίπουρο δικής του παραγωγής και αρχίζει να απαντά με μεγάλη άνεση στις ερωτήσεις μας. Είναι ιδιαίτερα ευφυής και πολύ χαρισματικός αφηγητής. Μας λέει ότι η μάνα του καταγόταν από το χωριό Βλαχοψηλοτέρα της Αλβανίας (χωριό ελληνόφωνο) από το σόι Νίνη και η μάνα του πατέρα του από το Λεσκοβίκι, από το σόι Μήτση. Για το σόι των Μητσαίων λέει ότι μιλούσαν και ελληνικά και αλβανικά και αφήνει ασαφές το ζήτημα της εθνικής τους ταυτότητας. Μας λέει επίσης ότι συγγενείς του υπάρχουν ακόμα στο Λεσκοβίκι και ότι κάποιος από αυτούς τους βοήθησε να έρθουν στην Ελλάδα, όπου είναι εγκατεστημένοι. Ο Θεοχάρης μιλά με αγάπη γι' αυτούς τους ανθρώπους. Η άποψη που εκφράζει για τους Αλβανούς γενικά είναι πολύ διαφορετική από τη συνηθισμένη. Μιλά για τις καλές σχέσεις που είχαν στο παρελθόν, θυμάται ότι και ο ίδιος είχε πάει στην Αλβανία για δουλειά. Μας διηγείται μια σχετική περιπέτεια που είχαν με κάποιους φίλους του όταν ξεκίνησαν να πάνε στο Μπεράτι με τα πόδια για να δουλέψουν στο θερισμό, αλλά κατάφεραν να φτάσουν μόνο μέχρι την Κλεισούρα (Kelsurë). Αναφέρεται επίσης στο γεγονός ότι πολλοί άνθρωποι από τα ελληνικά χωριά πήγαιναν στην Αλβανία για «διακονιό» (ζητιανιά), αλλά και στις εκτεταμένες δοσοληψίες που είχαν με τα αλβανικά χωριά, όπως και στις γαμήλιες ανταλλαγές. Μας λέει χαρακτηριστικά ότι οι χωριανοί του προπολεμικά ψώνιζαν από το Λεσκοβίκι και όχι από την Κόνιτσα.

Τον ρωτώ περισσότερο για τα συμπεθεριά και μας αφηγείται μια συναρπαστική ιστορία: στη δεκαετία του 1930 η οικογένεια Σούφλερη από την Καλόβρυση προξένεψε το γιο της Παναγιώτη με μια κοπέλα από ένα χωριό της Αλβανίας. Έφεραν τη νύφη οι συγγενείς της στο τελωνείο της Μέρτζιανης, την είδε ο γαμπρός και οι δικοί του, τους άρεσε και έκλεισε το προξενιό. Συμφώνησαν ο γάμος να γίνει στους επόμενους μήνες. Έφτασε λοιπόν το ψίκι των συμπεθέρων από την Αλβανία με τη νύφη καβάλα σ' ένα

άλογο και σκεπασμένη στο πρόσωπο με τη «μπόλια» (μαντίλα), όπως συνήθιζαν εκείνη την εποχή. Αφού έγιναν τα στέφανα, πήγαν στο σπίτι και η νύφη έβγαλε τη μαντίλα, ο γαμπρός βρέθηκε μπροστά σε μια δυσάρεστη έκπληξη: το πρόσωπο που αντίκρισε δεν είχε καμία σχέση με την όμορφη κοπέλα που είχε ιδεί στο σύνορο. Προφανώς οι γονείς της είχαν παρουσιάσει τότε μια αδερφή της. Ο Παναγιώτης, που ήταν ένα πανέμορφο παλικάρι, δεν την άγγιξε καθόλου. Το πρωί της επόμενης μέρας όμως εξαφανίστηκε από το χωριό, αφήνοντας τη νύφη στους γονείς του. Ο ίδιος πήγε στη Γαλλία. Επέστρεψε στην Ελλάδα κατά τον ελληνο-ιταλικό πόλεμο, πήγε ως στρατιώτης στο μέτωπο της Αλβανίας και κατά την επιστροφή του πέρασε από το χωριό σαν άγνωστος. Πήγε στην αποθήκη του σπιτιού τους, όπου ήταν κρεμασμένη η «αρμάτα» με τα κουδούνια από το τσελιγκάτο του πατέρα του. Τα χτύπησε μια φορά να του φύγει ο πόνος, τα χτύπησε κι ακόμα μια και εξαφανίστηκε. Λέγεται ότι τον αναγνώρισε η αδερφή του, αλλά αυτός το αρνήθηκε λέγοντας πως είναι απλά ένας ξένος και περαστικός. Στη συνέχεια εγκαταστάθηκε στην Αθήνα, όπου άνοιξε το καφενείο «Ομόνοια», γνωστό στέκι Ηπειρωτών. Ακούγεται ότι αυτό ήταν μάλλον προικώο από το δεύτερο γάμο του. Δεν αποκάλυψε ποτέ την πραγματική του ταυτότητα παρότι αρκετοί χωριανοί τον αναγνώρισαν. Βοηθούσε όλους τους συντοπίτες αλλά αρνήθηκε πεισματικά μέχρι το τέλος να παραδεχτεί ότι ήταν ο Παναγιώτης Σουφλέρης. Η γυναίκα του πέθανε στο χωριό του όπου έζησε όλη της τη ζωή, αφού ήταν ανεπίτρεπτο σύμφωνα με τους τοπικούς κώδικες να επιστρέψει πίσω εφόσον έγινε ο γάμος. Όσο κι αν όλα αυτά φαίνονται μυθιστορηματικά, ο Θεοχάρης και οι άλλοι δύο παριστάμενοι άντρες επιμένουν ότι όλα έγιναν όπως ακριβώς τα διηγήθηκε.

Ο Θεοχάρης έχει το χάρισμα να καθηλώνει το ακροατήριό του και όσο αυτό επιβεβαιώνεται τόσο συνεχίζει με καινούργιες ιστορίες. Άξια ιδιαίτερης μνείας είναι η ιστορία κατασκοπίας που του ανατέθηκε όταν ήταν μόλις δεκαέξι ετών. Τον έστειλαν στο χωριό της μητέρας του, τη Βλαχοψηλοτέρα, για να πάρει πληροφορίες σχετικά με τον ιταλικό στρατό που βρισκόταν στην περιοχή. Τον συνέλαβαν ωστόσο στα σύνορα και δικαιολογήθηκε ότι πήγαινε

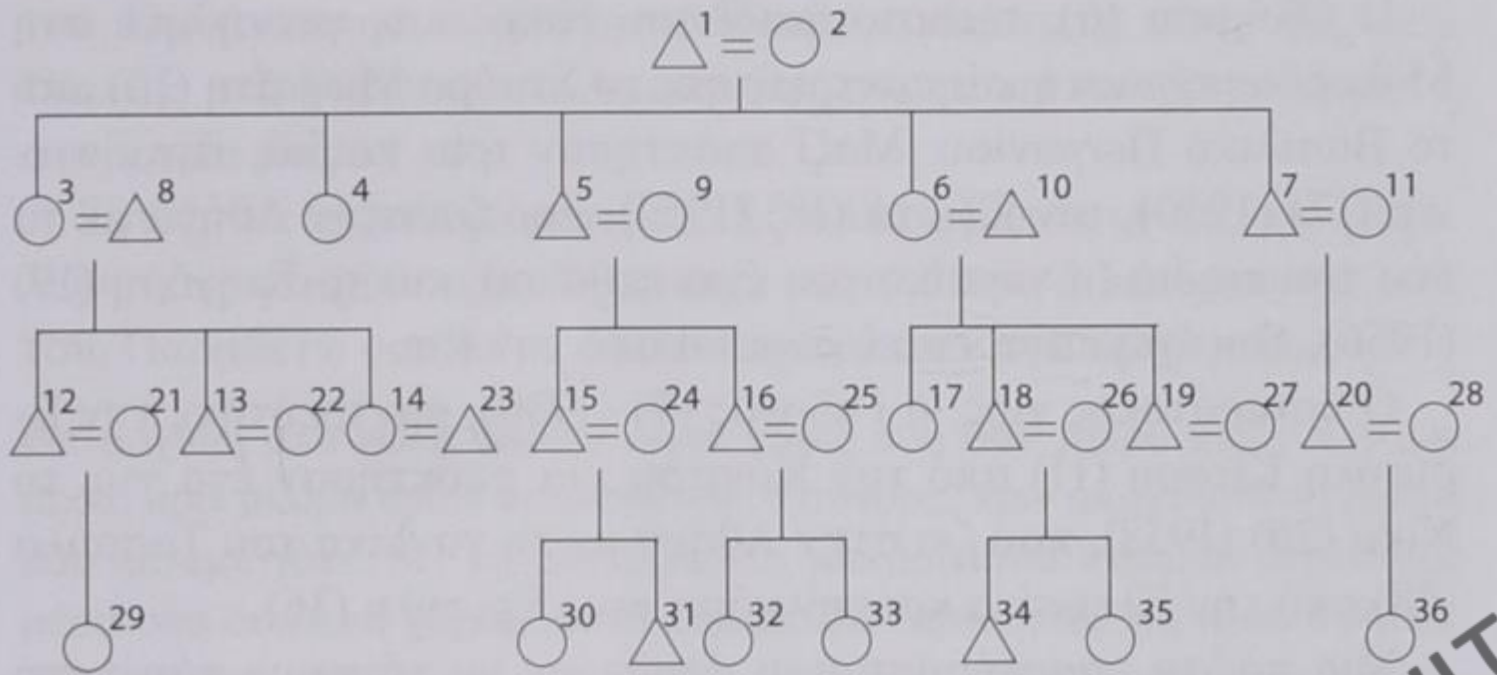
να σκαλίσει το χωράφι του θείου του που ήταν και πρόεδρος του χωριού. Κατά τη σύλληψη τον ρώτησαν εάν υπάρχει ελληνικός στρατός κοντά στο σύνορο. Δασκαλεμένος καθώς ήταν, απάντησε ότι υπάρχει ολόκληρο τάγμα, ενώ δεν υπήρχε ούτε μια διμοιρία. Αφού τον άφησαν ελεύθερο, συναντήθηκε με το θείο του, ο οποίος του έδωσε ένα χαρτί με πληροφορίες που το μετέφερε στον ελληνικό στρατό βάζοντάς το μέσα στην κάλτσα του. Στα σύνορα τον ξεγύμνωσαν, όπως και όλους όσοι τα διέσχιζαν, αλλά δεν εντόπισαν το σημείωμα.

Ο Θεοχάρης είναι ανεξάντλητος και εκφράζει μια αντίληψη για τις ελληνο-αλβανικές σχέσεις και τα σύνορα που τείνει να εκλείψει με τους ανθρώπους της γενιάς του. Του υπόσχομαι πως θα ξαναβρεθούμε σύντομα και φεύγουμε ξανά για τη Μολυβδοσκέπαστη.

Ένα γενεαλογικό δέντρο

Στη Μολυβδοσκέπαστη έχω αρχίσει να δουλεύω γενεαλογίες συγκεκριμένων οικογενειών. Ήδη έχω προχωρήσει αρκετά στην αποτύπωση του γενεαλογικού δέντρου της οικογένειας Τσίπη, με βασικό πληροφορητή το φίλο μου Αποστόλη Τσίπη, ενεργό μέλος του τοπικού πολιτιστικού συλλόγου και του αγροτικού συνεταιρισμού. Η κατάγωγή της οικογένειας είναι από το Λεσκοβίκι. Με τον Αποστόλη λοιπόν αλλά και τη βοήθεια άλλων συγγενών του κάναμε το γενεαλογικό τους δέντρο.

Ο Νικόλαος Τσίπης (1) γεννήθηκε στο Λεσκοβίκι το 1869, από όπου έφυγε σε ηλικία οχτώ χρονών και πήγε αρχικά στη Μεσαριά (Mesarë, κατεστραμμένο σήμερα μουσουλμανικό χωριό της Αλβανίας, δίπλα στη Μολυβδοσκέπαστη). Εκεί εργάστηκε κάποια χρόνια ως βοσκός στον μπάη του χωριού και στη συνέχεια ήρθε στη Μολυβδοσκέπαστη, όπου έγινε «σώγαμπρος». Παντρεύτηκε την Ελένη Ροίδου(2), το γένος Οικονόμου, η οποία ήταν πριν παντρεμένη στη Σέρανη (κατεστραμμένο σήμερα χριστιανικό χωριό δίπλα στη Μέρτζιανη), από όπου έφυγε μετά το θάνατο του παιδιού που είχε αποκτήσει, εγκαταλείποντας τον πρώτο άντρα της,



επειδή «κακοπερνούσε». Ο Νικόλας και η Ελένη αποκτήσαν πέντε παιδιά, τρία κορίτσια και δύο αγόρια. Η Ουρανία (3) (1917) παντρεύτηκε με το Σπύρο Βλάχο (8), εργάτη από την Πωγωνιανή. Το πρώτο παιδί τους, ο Πέτρος (12), γεννήθηκε το 1943 και τώρα ζει στην Αθήνα, παντρεμένος με τη Ρούλα (21) από τη Μυτιλήνη, με την οποία έχουν αποκτήσει μία κόρη, τη Ράνια (29), 28 χρονών. Το δεύτερο παιδί τους, ο Κώστας (13), γεννήθηκε το 1947 και ζει στη Γερμανία παντρεμένος με Γερμανίδα (22) χωρίς παιδιά. Η Ελένη (14), το τρίτο τους παιδί, γεννήθηκε το 1950 και παντρεύτηκε και ζει στην Αθήνα.

Η Άνθω (4), δεύτερη στη σειρά, παντρεύτηκε στην Αλβανία, όπου και πέθανε (δεν γνωρίζει κανείς τίποτα σχετικό με τη ζωή της).

Ο Κωνσταντίνος (5) γεννήθηκε το 1924, παντρεύτηκε τη Δήμητρα Θανάση ή Ευσταθίου (9) από τη Βαλοβίστα και πέθανε το 1975. Παιδιά τους είναι ο Απόστολος (15) (1949), που ζει στα Γιάννινα, παντρεμένος με την Πελαγία (24) από τη Μυτιλήνη και με δύο παιδιά, τον Κώστα (30) 30 ετών, που σπουδάζει στην Αθήνα, και τη Δήμητρα (31), 29 ετών που κάνει μεταπτυχιακές σπουδές στις Βρυξέλλες, και ο Δημήτριος (16) (1953), που είναι παντρεμένος με τη Βασιλική (25) από τη Μυτιλήνη και με τα δυο τους παιδιά, Μαρία (32) 32 ετών και Κωνσταντίνο (33) 29 ετών ζουν στην Αθήνα.

Η Ολυμπία (6), τέταρτο παιδί του Νικολάου, γεννήθηκε στη Μολυβδοσκεπάστη και παντρεύτηκε το Σταύρο Μωραΐτη (10) από το Βασιλικό Πωγωνίου. Μαζί απέκτησαν τρία παιδιά, την Ευγενία (17) (1950), τον Κώστα (18) (1953), που ζει στην Αθήνα με τα δύο του παιδιά (η γυναίκα του έχει πεθάνει), και το Γρηγόρη (19) (1956), που έχει παντρευτεί γυναίκα από την Κω.

Ο υστερότοκος γιος, ο Γιώργος (7) (1930), παντρεύτηκε την Εριφύλη Κίτσου (11) από την Κόνιτσα και απέκτησαν ένα γιο, το Νίκο (20) (1958), που ζει στην Αθήνα με τη γυναίκα του Τασούλα (28) από την Ελευσίνα και την κόρη τους Εριφύλη (36).

Μια πρώτη παρατήρηση που μπορούμε να κάνουμε πάνω στο συγκεκριμένο γενεαλογικό δέντρο αφορά το πέρασμα από το Λεσκοβίκι στη Μολυβδοσκεπάστη, που πριν τη χάραξη του συνόρου ήταν και πολύ συνηθισμένο, τον προσανατολισμό της δεύτερης γενιάς στην τοπική κλίμακα σε ό,τι αφορά τις γαμήλιες ανταλλαγές και τη θεαματική αλλαγή της επόμενης γενιάς, που ακολουθεί τους δρόμους της εσωτερικής μετανάστευσης και της αστικοποίησης. Το σύνορο, παρότι μένει διαπερατό την περίοδο του μεσοπολέμου φαίνεται να επηρεάζει καθοριστικά τον προσανατολισμό των τοπικών κοινωνιών οι οποίες τείνουν να στρέφουν τα νώτα τους σ' αυτό και τελικά, μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, που αυτό κλείνει ερμητικά, και αρχίζει η έξοδος από τον αγροτικό χώρο, οι δρόμοι οδηγούν κυρίως προς την Αθήνα, αλλά πάντως μακριά από το χωριό.

Και μια αφήγηση

Μια άλλη οικογένεια του χωριού με την οποία συνδέομαι κατά κάποιον τρόπο μέσω της γνωριμίας μου με ένα από τα μέλη της και η οποία παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς το ζήτημα των συνόρων και των ταυτοτήτων είναι η οικογένεια Ριστάνη. Γνωρίζω από παλιά τον Απόστολο Ριστάνη, δάσκαλο και ενεργό πολίτη στα τοπικά πολιτικά δρώμενα. Μαζί του έχω συζητήσει πολλές φορές αλλά αυτή τη φορά του ζητώ να κανονίσουμε μία ειδική συνάντηση-συνέντευξη. Η συνάντηση γίνεται στα γραφεία

του Πολιτιστικού Συλλόγου Μολυβδοσκεπάστης στην Πλατεία Πάργης στα Γιάννινα. Ο Αποστόλης συμφωνεί να ηχογραφηθεί η συνομιλία μας.

Του ζητώ αρχικά να μου πει πώς ο ίδιος βίωσε το σύνορο μεγαλώνοντας και ζώντας στο χωριό το μεγαλύτερο διάστημα της ζωής του. Παραθέτω ορισμένα αποσπάσματα από την αφήγησή του:

Θα αρχίσω από πολύ μακριά. Από τότες που σαν μικρό παιδί πήγαινα μέσα, πριν ακόμα οριστικοποιηθούν τα σύνορα, πριν αποχτήσει η γραμμή που λέγαμε τότε. Με τη μάνα μου τη μακαρίτισσα θυμάμαι πηγαίναμε μέσα στα διπλανά χωριά. Διότι είχαμε και περιουσία, χωράφια δηλαδή, αμπέλια, και είχαμε και συγγενείς, οι οποίοι, και σήμερα ακόμα συνεχίζουμε να έχουμε επαφές μ' αυτούς. Πήγαινα με τη μάνα μου. Πρέπει οι μεγαλύτεροι να είχαν ειδικές άδειες που μπαίνανε μέσα στο αλβανικό έδαφος, σίγουρα. Με τις άδειες αυτές μπορούσαν να μπαίνουν μέσα, να καλλιεργούν και να επιστρέφουν χωρίς κανένα εμπόδιο. Μπορεί κατά τη διαδρομή να γινόταν έλεγχος, αλλά ελεύθερα πηγαίναμε μέσα. Καλλιεργούσαμε και τα χωράφια του κάμπου, τα ποτιστικά. Αναφέρομαι και ενθυμούμαι με πάρα πολλή συγκίνηση πώς δουλεύανε οι άνθρωποι με τις σκληρές τότε εργασίες. Κι ερχόταν ο Τούρκος μπέης, τώρα το θυμούμαι, και την ώρα που, πριν ακόμα συγκεντρώσουν το καλαμπόκι συγκεκριμένα, αυτός έπρεπε να αποκοψει ένα μέρος, το ήμορο, το δέκατο, όσο δικαιούτο. Κι έλεγε: «Θρέ Βαγγέλη», ξέρω 'γω, έλεγε στον παππού μου, «εμένα θα μου δώσεις απ' αυτό το χωράφι τόσο»...

Μέχρι το 1944 γινόταν αυτά. Κι ερχόμαστε τώρα στη διάρκεια, στην περίοδο του '44, ενθυμούμαι, πριν κλείσουν οριστικά τα σύνορα, πριν κλείσει η γραμμή, που λέμε εμείς, πέρασε μία μεικτή επιτροπή του ΟΗΕ. Για πρώτη φορά είδα Κινέζο, Ιάπωνα, Ινδό, Αμερικανό, αν θέλεις. Με τα πόδια, με ζώα τους φέρανε οι Αλβανοί μέχρι την οριοθετική γραμμή, που είναι τώρα, και από κει τους παραλάβαμε εμείς και τους προωθήσαμε μέχρι εκεί που πήγαινε το αυτοκίνητο. Γιατί υπόψιν ότι δεν υπήρχε δρόμος: έπρεπε να παν μέχρι το Μπουραζάνι τουλάχιστον ή μέχρι τα Μεσογέφυρα. Κι από 'κει θα τους παίρναν τα αυτοκίνητα. Όταν πέρασε αυτή η Επιτροπή, διευθέτησης των συνόρων ήταν τώρα; Δεν με βοηθά η μνήμη μου... Όταν, λοιπόν, περάσανε, από 'κει και πέρα, σταμάτησε κάθε επαφή με την Αλβανία. Ότι είχαμε μέσα καλλιεργήσιμο, ό,τι υπήρχε, έμεινε επί του αλβανικού εδάφους. Έκλεισε πλέον οριστικά... Όσοι ήταν από εκεί για εργασίες, τους δόθηκε το περιθώριο να επιστρέψουν στην Ελλάδα. Όσοι ήταν όμως μακριά, ιδίως στη μεριά της Ελλάδας, ήταν στην Αθήνα,

στα Γιάννινα, ξέρω 'γω, ή όσοι προβλέψανε ή ξέρανε ότι θα κλείσει, είχαν φύγει... Ξέρω έναν ξάδελφό μου, που ο πατέρας του και τ' άλλα αδέρφια έμειναν μέσα και αυτός είναι στην Αθήνα, ήταν στην Αθήνα. Κατά πάσα πιθανότητα είχε πληροφορία ότι θα κλείσει κάποτε η γραμμή. Από τους Βλάχους ήταν. Τσούκας λέγεται, Ευάγγελος. Ξάδελφός μου είναι. Οι άλλοι όμως και η οικογένειά του έμεινε μέσα... Βέβαια, τώρα, αυτοί που μείναν μέσα και είχαν συγγενείς εδώ είχαν και προβλήματα μέσα. Διότι η υπόνοια του καθεστώτος ήταν ότι συνεργάζονται με τους απ' εδώ ευρισκομένους.

Έκλεισε λοιπόν η γραμμή, από την πλευρά την αλβανική τώρα, των συνόρων, έγινε μια ζώνη νεκρά, που ονομάστηκε «νεκρά ζώνη». Δηλαδή, αυτοί βάλαν τα συρματοπλέγματα σε βάθος πεντακοσίων μέτρων, αναλογα με τη μορφολογία του εδάφους, και το μέρος εκείνο, τα χωράφια εκείνα έγιναν ζούγκλα. Από το συρματοπλέγμα, ας πούμε, το οποίο δεν ήταν πάνω στη γραμμή, το συρματοπλέγμα ήταν σε βάθος επί του αλβανικού εδάφους. Ήταν νεκρά ζώνη. Εμείς βέβαια καλλιεργούσαμε, βοσκούσαμε, πηγαίναμε μέχρι την οριοθετική γραμμή. Μέχρι την πυραμίδα. Μέχρι το σύνορο... Πάντα νοητά. Διότι δεν υπήρχε τίποτα ενδεικτικό από πλευράς μας που να δείχνει «μην μπαίνεις μέσα». Ξέραμε περίπου πού, νοητά, περνά η γραμμή... Εμείς σ' όλη τη διάρκεια των πενήντα χρόνων δεν είχαμε πρόβλημα, εκτός από την περίπτωση του αγροφύλακα του μακαρίτη, τον οποίο σκοτώσανε και θα αναφερθούμε σ' αυτό το θλιβερό, αν θέλεις. Εάν τώρα γινόταν μια παραβίαση στη διάρκεια αυτή, υπήρχε η ανοχή από πλευράς Αλβανών, γιατί Αλβανοί να 'ρθουν απ' εδώ ήταν αδύνατο, εκτός φυγάδες... Το να βρεθεί ένας κυνηγός μέσα στη νεκρά ζώνη αποκλείεται. Κι αυτοί που μπαίναν, αν μπαίναν, μπαίναν με συνοδεία στρατιωτών. Ήταν δύσκολο δηλαδή. Εμείς όμως για το κυνήγι... Ήταν από επιπολαιότητα ή δεν ξέρω τι, πηγαίναμε μέσα, ερχόντουσαν οι Αλβανοί στρατιώτες, η περίπολος, αν θέλεις, και με συνθηματικά, με ένα βήχα, με ένα αυτό, μας... Κι αν ακόμα εμείς επιμέναμε, βγαίνανε, ξέρω 'γω, έχω συγκεκριμένη περίπτωση που ένας έκοβε χορτάρι, αγριόχορτο, και είχε βγει στο αλβανικό. Δηλαδή ήταν τόσο κοντά που είχε δυο μέτρα, πέντε, δέκα. Και ήρθε ένας αξιωματικός με δύο στρατιώτες με χάρτη και του είπαν στην αρχή «Αλμπάνια, ικ, φύγε από 'δω». Αυτός σαν να τους έλεγε «Γκρέκο», του λένε «όχι αυτό». Και μάλιστα θυμάμαι, αυτός έχει πεθάνει τώρα, ήρθε στο μακαρίτη τον πατέρα μου και του λέει: «Έλα 'δω παπα-Σταύρο», παπάς ο πατέρας μου, «έλα εδώ», του λέει, «γιατί μπήκανε οι Αλβανοί στο ελληνικό». Και του λέει επί λέξει, το θυμάμαι, εγώ ήμουν μαθητής τότε, «οι Αλβανοί ποτέ δεν μπαίνουν στο ελληνικό, εμείς

έχουμε μπει στο αλβανικό». Και πήγε εκεί πέρα και του είπε: «Ναι, είναι αλβανικό», του λέει ο πατέρας μου: «Κάνε πιο 'δω. Μη δημιουργείς προβλήματα». Δεν είχαμε κανένα επεισόδιο. Εμείς, κατ' επανάληψιν, όχι ότι ήμασταν προκλητικοί, όχι... υπό την έννοια ότι πηγαίναμε με κάποιο θάρρος άλλο, να το πω κι έτσι, πηγαίναμε επειδή το θεωρούσαμε και λίγο άδικο, εφόσον δικά μας ήταν εκεί... Κι εγώ σαν δάσκαλος μετέπειτα πολλές φορές πήγαινα με τα παιδιά μέχρι την πυραμίδα και χόρευα γύρω γύρω από την πυραμίδα κι έμπαιναν τα παιδιά στο αλβανικό. Δεν είχα το φόβο εκείνο, μήπως με χτυπήσουνε... Εγώ στο κυνήγι πολλές φορές, γιατί κυνηγούσα κι εγώ, μπήκα μέσα στο αλβανικό. Κι ερχότανε η περίπολος η αλβανική... Είτε μας διώχνανε «ικ», είτε με βήχα από μακριά για να καταλάβουμε... Αυτά γινότανε στην περίοδο σχεδόν μέχρι που έπασαν τα σύρματα, το 1990.

Η ζωή των κατοίκων εκεί ήταν δύσκολη. Αν δραπέτευε και παραδινόταν κανείς γινόταν στο χωριό ολόκληρη τελετή. Τρέχαμε να τον υποδεχτούμε, να μάθουμε νέα για τους δικούς μας, πώς περνούσε μέσα κι αυτοί απορούσαν... Θυμάμαι συγκεκριμένα έναν, παρεδόθη Μεγάλο Σάββατο, 1969 ήταν; 1970; Παρεδόθη ένας στρατιώτης... Όταν παραδόθηκε, Μέγα Σάββατο, τον πήραμε και τον πήγαμε στο ελληνικό φυλάκιο, απάνω. Γιατί ήρθε σ' εμάς, κάτω. Το 'σκασε από 'κει, πήγε να πάρει νερό αυτός, τους στέλναν να πάρουν νερό, και το 'σκασε. Ήταν Αλβανός, έξω απ' τα Τίρανα, ήξερε όμως αγγλικά. Ήταν μορφωμένο παιδί. Εν πάση περιπτώσει, σημασία έχει το εξής: Ότι τον πήγαμε στο φυλάκιο, ευγενικότατο παιδί, οι στρατιώτες θυσία. Μέγα Σάββατο ήταν. Προετοιμασίες, να του αλλάξουν τα ρούχα, γιατί ήτανε σε άθλια κατάσταση, εργαζόμενος ήταν, φαγητά και τα λοιπά. Το μόνο όμως που θυμάμαι, είχε πει τότε, εμείς είχαμε πάει όλοι στο φυλάκιο, λέει: «τι θέλουν όλοι αυτοί εδώ πέρα;» Είπε για μας: «επιτρέπεται οι πολίτες να...» «Γιατί δεν επιτρέπεται;» Του λέμε, «δεν έχουμε τίποτα», είπαμε. Και ήρθε το παιδί και τα 'χασε και μας είπε επί λέξει: «Εάν μου δώσετε ένα μεγάφωνο και βγω πέρα στο παρατηρητήριο και φωνάξω, αλλά να με πιστέψουνε, δεν θα μείνει κανείς από μέσα. Θα φύγουν όλοι, διότι άλλα μας λένε»...

Οι περισσότερες πληροφορίες για μέσα ήρθαν όταν άνοιξε το σύνορο. Τότε μάθαμε πώς μας βλέπαν εμάς. Τότε, το 1990. Πριν φτάσω εκεί όμως, να συνεχίσουμε· η ζωή στο χωριό ήταν ομολογουμένως δύσκολη. Επιτηρούμενη, αυστηρά επιτηρούμενη ζώνη ήταν. Φυλάκια παντού, και στο Μπουραζάνι, και για να περάσει κανείς, να μπει στο χωριό, να 'ρθει στο χωριό, έπρεπε να έχει ειδική ταυτότητα ή άδεια από την ασφάλεια. Εμείς είχαμε αυτό το λευκό δελτίο ταυτότητας που μπαίναμε μέσα.. Με προ-

βλήματα κι αυτό. Αυτό μέχρι το 1969, νομίζω. Τότε καταργήθηκε με μια παρέμβαση... όχι το '69, το '76. Κατηργήθη εντελώς τότε με μια παρέμβαση του υπουργείου, του υπουργού Εθνικής Άμυνας, που πρέπει να 'ταν ο Αβέρωφ τότε, και το κατήργησε γιατί ήταν τροχοπέδη στην ανάπτυξη του χωριού μας, της περιοχής όλης, όχι μόνο του χωριού μας. Σκεφτείτε, για να 'ρθει ένας στους γονείς του ήταν αδύνατο. Έπρεπε να πάει στην ασφάλεια, να πάρει άδειες και τα λοιπά. Έτσι λοιπόν η ζωή, μέχρι το '60 τουλάχιστον, ήταν δραματική. Δραματική σας λέω.

Εγώ μαθητής γυμνασίου ήμουνα. Στην Κόνιτσα. Τον πρώτο χρόνο όχι, γιατί ήμουνα βέβαια στις παιδουπόλεις. Ήμουνα στην παιδόπολη του Αγίου Ανδρέα είχα πάει στο Καστρί στο Γυμνάσιο, εκεί στο Καστρί είχα πάει την πρώτη χρονιά, μετά ήρθα στην Κόνιτσα. Στο Μολυβδοσκεπάστο έμεναν οι γονείς μου, εκεί, κανονικά. Η ζωή ήταν δύσκολη. Πάρα πολύ δύσκολη. Να σκεφτείτε ότι, αυτό που λέγεται δεν είναι υπερβολή, ότι για να πας στο καφενείο, ο άλλος ντρεπόταν να πάει στο καφενείο, δεν είχε να πάρει τσιγάρα ή έπαιρνε το αβγό από το σπίτι για να πάει να πάρει ένα...

Η θέση μας επί των συνόρων, βλέπεις... Γιατί το χωριό μας δυστυχώς και βοσκήσιμη έκταση δεν είχε μεγάλη και καλλιεργήσιμη, αφού τα δύο τρίτα του κάμπου ήταν επί του αλβανικού εδάφους. Μείναν από 'κει. Όλα αυτά σε συνάρτηση είχαν ως αποτέλεσμα να είναι φτώχεια... Όταν ζητήσαμε εμείς να γίνει κάποια ανταλλαγή, αντέδρασε τότε και η Βουλή των Ελλήνων, ότι δεν τους συμφέρει να κάνουμε αυτή την ανταλλαγή. Εν πάση περιπτώσει, το '60 αλλάζουν τα πράγματα, υπό ποία έννοια αλλάζουν, ότι έχουμε το άνοιγμα στη Γερμανία. Τότε οι περισσότεροι κάτοικοι του χωριού εφυγαν από το χωριό. Οι εναπομείναντες.

Η μετανάστευση αυτή των περισσότερων παιδιών έγινε για να μπορέσουν να πετύχουν, να μορφωθούν, να φύγουν από τη μιζέρια του χωριού... Έτσι λοιπόν έχουμε το άνοιγμα προς Γερμανία, με τη διαφορά όμως ότι όσοι πήγαν χωριανοί μας, πήγαν μ' ένα όνειρο. Να επιστρέψουν στο χωριό. Ίσως οι ρίζες, η ιστορία, όλα να συμβάλλουν, να συνέβαλαν, ώστε το χωριό μας να μείνει. Και έτσι με παράπονο το λέω, ότι είχε έλθει στην αντίληψή μου μια έκθεση ενός δασάρχη της Κόνιτσας, εν έτει '72, '73 και περισσότερο, που έλεγε ότι το χωριό αυτό σε πέντε χρόνια θα είναι χωριό πέντε γερόντων. Θα εγκαταλειφθεί, γιατί δεν έχει προοπτική ανάπτυξης. Βέβαια διεψεύσθη παταγωδέστατα, γιατί, είπα, οι κάτοικοι είχαν αυτό το...

Πολλά συνέβησαν μετά. Δύσκολες στιγμές. Εγώ γύρισα σαν δάσκαλος το '72 από Κεφαλλονιά, τα πράγματα συνεχίζανε να είναι δύσκολα, όσον

αφορά τη μετακίνηση. Το σχολείο χρόνο με το χρόνο κατέρρευε, έκλεινε· είχα καταλήξει να έχω τέσσερα παιδιά και τότε με τη βοήθεια και της Νομαρχίας και του Υπουργείου Πολιτισμού, τότε κατορθώσαμε και φτιάσαμε ένα οικοτροφείο στο χωριό, του Εθνικού Οργανισμού Προνοίας. Το '76-'77. Και είχαμε ετοιμάσει το οίκημα, που είναι σήμερα το γραφείο, το είχαμε ετοιμάσει για ξενώνα και τότε ο επιθεωρητής, ο γενικός επιθεωρητής που είχαμε τότε, μαζί με το Νομάρχη, το Χανό, με κάλεσαν στα Γιάννενα. Μου είπαν «έχουμε πάρει την απόφαση να φτιάσουμε οικοτροφείο στο Μολυβδοσκεπάστο, υπάρχουν προϋποθέσεις. Το κτήριο αυτό μπορεί να μεταβιβαστεί. Πράγματι, το ανέλαβε ο Εθνικός Οργανισμός, το τελειοποίησαν με την ενίσχυση της Νομαρχίας και φτιάσαμε το οικοτροφείο. Το '77 κάναμε τα εγκαίνια, συγκεντρώσαμε περίπου 23-25 παιδιά από τα γύρω χωριά, με 45 δικά μας. Αυτό έγινε μέχρι το '91. Μετά το '91 είχαμε παιδιά από τα ελληνόφωνα χωριά της Αλβανίας. Έτσι λοιπόν αρχίζει μια αντίστροφη μέτρηση...

Πράγματι, λοιπόν, στα εγκαίνια τότε του οικοτροφείου, στην ομιλία μου, και τη δικιά μου και του Σεβασμιοτάτου, του μακαριστού Σεβαστιανού, είχαμε πει ότι για το Μολυβδοσκεπάστο είναι ευτυχές γεγονός, γιατί θα ακουστούνε επιτέλους, θα αρχίσουν τα σοκάκια να γεμίζουν από παιδικές φωνές και ήτανε μεγάλη δουλειά. Πράγματι, λοιπόν, το διατηρήσαμε το σχολείο και συντέλεσε στη ζωή του χωριού. Έτσι πιστεύω εγώ. Διότι άρχισε να δημιουργείται μια άλλη κατάσταση στο χωριό. Το Οικοτροφείο αυτό διατηρήθηκε ως το 1996, μέχρι που έφυγα εγώ, που πήρα σύνταξη, τότε έκλεισε. Όχι βέβαια επειδή έφυγα εγώ... Έκλεισε το οικοτροφείο. Το χωριό είχε αλλάξει πραγματικά. Γιατί και οι γονείς το επισκέπτονταν και όλοι δημιουργούσαν ένα... δραστηριότητες, μετά σχολικές γιορτές, καλλιτεχνικές, όλα αυτά μας έδιναν άλλη ζωή στο χωριό. Στην προσπάθειά μας συμπαραστάτες είχαμε πάντα το στρατό, εννοώ τη Μεραρχία, και την αστυνομία ακόμη. Είχαμε αστυνομικό σταθμό στο χωριό και μάλιστα η Αστυνομία ήρθαν πολλές φορές πάνω να κάνουν αίτηση να κλείσει ο σταθμός. Παλαιότερα. Κι εγώ τους είχα πει, τους λέω «το Μολυβδοσκεπάστο μπορεί ακριβώς να μην έχει αντικείμενο αστυνόμευσης, αλλά έχει άλλους λόγους, κοινωνικούς». Είχες συμπάρασταση, ότι κατέβαινες το πρωί και ήταν τέσσερις χωροφύλακες, που ήταν με τις οικογένειές των, με τα παιδιά σχολείο, συνέβαλαν όλα στη διατήρηση του χωριού, να κρατηθεί το χωριό...

Μετά... αλλάζουν τα πράγματα. Δείχνεται ένα άλλο ενδιαφέρον. Έχουμε ανθρώπους οι οποίοι ενδιαφέρονται. Δημιουργείται ο Σύλλογος στα Γιάννενα, αυτός που έχουμε εδώ τώρα. Η Αδελφότητα δραστηριο-

ποιείται στην Αθήνα. Φίλοι έρχονται, πάρα πολλοί φίλοι κ.λπ. Σύλλογοι υιοθετούν το Μολυβδοσκεπάστο και βοηθούν. Παράδειγμα, ο Σύνδεσμος Ελληνίδων από την Αθήνα, με πρόεδρο τη Γαρουφαλιά τη Μαρίκα. Υιοθετούν το χωριό, προσφέρουν σημαντική βοήθεια και στους κατοίκους και χρηματική βοήθεια, οι τελωνειακοί υπάλληλοι, οι υπάλληλοι της Εθνικής Τράπεζας, οι υπάλληλοι, όχι η Τράπεζα. Γι' αυτό θα δούμε στο χωριό «Οδός Υπαλλήλων Εθνικής Τράπεζας». Όλα αυτά γίνονται με προσωπικές δικές μας επαφές. Ή, ξέρω 'γω, έπαιρνε μια απόφαση ο Σύλλογος Υπαλλήλων της Εθνικής Τράπεζας «να υιοθετήσουμε κάποιο χωριό», ε, λέει ο ένας «δεν πάμε, δεν πλησιάζουμε το Μολυβδοσκεπάστο;» Λοιπόν, σ' αυτό συνέβαλε ακόμα και το Μοναστήρι, αυθόρμητα. Γιατί δεν πρέπει να ξεχνάμε το Μοναστήρι ήταν συνδεδεμένο και πρέπει να είναι με το χωριό... Έτσι, λοιπόν, έχουμε, γι' αυτό μέσα στο χωριό, θα δει κανείς σήμερα «Οδός Υπαλλήλων Εθνικής Τράπεζας», παράδειγμα. Ήτανε ο δρόμος ο οποίος έγινε, πλατεία πέρα και τα λοιπά. Έτσι, λοιπόν, με φίλους, με γνωστούς, με υιοθετήσεις, με αδειοδοτήσεις δίναμε βοήθεια στους κατοίκους, οι οποίοι με ανακούφιση βλέπανε πλέον ότι κάποια άλλη κατάσταση διαμορφώνεται τώρα για το Μολυβδοσκεπάστο. Δεν είναι τυχαία η αναγνώριση, η επιστημοποίηση και αναγνώριση των αρχαιολογικών, βυζαντινών και μεταβυζαντινών μνημείων. Σημαντικότερα. Σημαντικά έργα. Και μετά το 1976 έχουμε και την εισροή και των τουριστών, των επισκεπτών, οι οποίοι πιστεύω ότι είναι σημαντικό κεφάλαιο για το χωριό. Αφού οι ξένοι πάνε γύρω και δεν υπήρχε η αυστηρότητα που υπήρχε για να περάσει κανείς. Έτσι λοιπόν φτάσαμε μέχρι το 1990-91 που για το Μολυβδοσκεπάστο είναι χαράς ευαγγέλια. Είναι χαράς ευαγγέλια. Και το λέω αυτό όχι από τίποτε άλλο, γιατί σαν κάτοικος του χωριού αυτού, που έζησα τα δύσκολα παιδικά μου χρόνια, τα μεγαλύτερα, που έζησα σαν υπάλληλος, σαν δάσκαλος εννοώ, έβλεπα το μεράκι, τον πόνο των κατοίκων, τη δικαιολογημένη απορία: «Θα δούμε ποτέ αυτούς τους δικούς μας από κει; Θα έχουμε την τύχη ποτέ εμείς ή τα εγγόνια μας;» Έχω ταινία μαγνητοσκοπημένη από γέροντες του χωριού στο καφενείο κι έχω έναν, ο οποίος ήτανε καταπληκτικός άνθρωπος, κι έλεγε: «Θα μ' αξιώσει ο Θεός να πάω να ιδώ κι εγώ;» Είχε συγγενείς μέσα...

Και όταν φτάσαμε στην πρώτη φάση, αν θες, στο ότι είχαμε τις πρώτες επαφές, είχαν αρχίσει βέβαια τα μηνύματα, ερχόντουσαν από 'κει, παραδίνονταν συνέχεια, παιδιά, στρατιώτες παραδίνονταν, αναφέρομαι σε ένα συγκεκριμένο, δεν ξέρω αν πρέπει να το αναφέρω... Ένα πρωί, όπως πήγαινα σχολείο, ε, βλέπω κατέβαιναν δύο στρατιώτες με τον αρχιφύλακα,

με έναν Αλβανό στη μέση, στρατιώτη. Μιλάμε για το '89-90, πριν ανοίξουν τα σύνορα. Λέω «παιδιά, γεια σας, πού τον πάτε;» Μάλιστα, ένα παιδί να τρέμει ολόκληρο, χωρίς κάλτσες χωρίς μπουφάν, καθόλου. Λέει «πάμε να τον παραδώσουμε». Λέω «τι πάτε να κάνετε; Να τον παραδώσετε; Πού;» «Στους Αλβανούς. Να κάνουμε συνάντηση». «Καταλάβετε τι κάνετε; Ποιος σας είπε αυτό το πράγμα;» Λέει «ο διοικητής». Λέω «ελάτε εδώ παιδιά. Όχι. Ελάτε εδώ, πάμε στο καφενείο, κάτσε να πάρουμε το διοικητή. Τέτοιο έγκλημα να μη συμβεί στο Μολυβδοσκεπάστο, διότι ξέρω καλά ότι πίσω από την εκκλησία, στα εκατό μέτρα, θα τον εκτελέσουν αυτόν, γιατί είναι λιποτάκτης». Μόλις είπα έτσι, το παιδί άρχισε να κλαίει. Και ήτανε Ελληνόπουλο. Από το διπλανό χωριό, συγγενής μου, χωρίς να ξέρω... Από την Ψηλοτέρα, Χρηστίδης. Κατάλαβες; Αλλά εκεί οι στρατιώτες φταίνε, οι Έλληνες στρατιώτες. Το παιδί έτρεμε ολόκληρο, σου λέει να πάμε πέρα, επειδή είχε εγκαταλείψει, είχε λιποτακτήσει, είχε πετάξει όπλα και... Παίρνω το διοικητή, δεν θυμάμαι τί όνομά του, ούτε έχει σημασία. Του λέω «καλημέρα» «καλημέρα». Λέω «εσείς δώσατε διαταγή να...» «Ναι», μου λέει, «έχω διαταγή από τη Μεραρχία.» «Μεραρχία;», λέω, «Αν κάνετε αυτό το έγκλημα, θα φέρω τα κανάλια όλα εδώ πάνω», είχα και λίγο θρασύτητα, βεβαίως ίσως δικαιολογημένη, δεν ξέρω τώρα, μου λέει: «Δεν ξέρω παντως από πού έχει καταδώσει». Και λέω «άκουσε»... πήρα τον Στρατηγό... και έφτασε στο σημείο να μου πει, εγώ είχα και τον Σεβαστιανό αποκούμπι, «κάντε τον, κύριε Ριστάνη, ό,τι θέλεις τον ξάδερφό σου». Και τελικά το παιδί αυτό το πήρα, το πήγα στην Κόνιτσα στον Σεβαστιανό, βγάλαμε τα ρούχα... Εγώ, με το αυτοκίνητο το δικό μου. Το πήγα στην Κόνιτσα, πήγε στο τάγμα, ανακρίσεις κανονικά, πού, πώς, τον πήγαν στον αυτό, και το 'στειλα στην Αθήνα και σήμερα εργάζεται στην Αθήνα, σ' ένα πρακτορείο εφημερίδων, μοιράζει εφημερίδες... Στον Τσούκα το Βαγγέλη, που έλεγα προηγουμένως ότι είχε φύγει από πριν, πριν το '44... Τον πήρα τηλέφωνο, του λέω «Βαγγέλη, έρχεται ο τάδε». Να τον περιμένει. Όταν έρχεται αυτό το παιδί, ας πούμε, καταλαβαίνω ότι... να μην το πω, ότι ήμουν ο σωτήρας του. Εν πάση περιπτώσει... Κάθε φορά που έρχεται από τη Αθήνα, θα 'ρθει να με δει οπωσδήποτε και θα μου φέρει ένα ούισκι, έτσι για...

Τέτοια γεγονότα είχαμε. Σκληρές καταστάσεις. Γι' αυτό, λοιπόν, όταν το Μέγα Σάββατο, το '90, έγινε η πρώτη συνάντηση με τους Αλβανούς στην τρίτη πυραμίδα του χωριού μας, με αίτημα να 'ρθουν να γιορτάσουμε μαζί το Πάσχα στο Μολυβδοσκεπάστο... Ήταν μια επιτροπή από δύο Αλβανούς αξιωματικούς. Ήταν επιτροπή διορισμένη από το κράτος... Έτυχε να είναι Νομάρχης Χαραλαμπίδης τ' όνομά του. Είχε έρθει για επί-

σκεψη στο χωριό και για χρόνια πολλά στο φυλάκιο. Την ώρα εκείνη φωνάζει ο παρατηρητής εκεί πέρα: «Οι Αλβανοί θέλουν συνάντηση». Είχαν βγάλει ένα πανί άσπρο... Μου λέει εμένα, Νομαρχιακός Σύμβουλος ήμουνα τότε, ήταν και ο αξιωματικός του Δεύτερου Γραφείου, του Τάγματος. Λέει: «πήγαινε απέναντι να δούμε τι θέλουν», λέει ο Νομάρχης. Ξεκινάμε, πάμε εκεί, αγκαλιές, τα συνηθισμένα, φιλιά, χωρίς να ξέρω εγώ πως είναι συγγενείς εκεί μέσα. Δάσκαλοι, ο Χρηστίδης, και τα λοιπά. «Τι θέλετε, ρε παιδιά;», λέει «Θέλουμε κάτω». Λέω «Τι θέλετε;», ο λοχαγός του Δεύτερου Γραφείου δε μίλαγε αυτός, καθόταν στην άκρη. Λέει «Θέλουμε να μας επιτρέψετε αύριο, με κατάσταση, να 'ρθούμε να συνεορτάσουμε το Πάσχα». Λέω «Ρε παιδιά, ξέρετε τι μέρα είναι σήμερα; Σήμερα είναι Μέγα Σάββατο. Πρώτα πρώτα, ποιος θα πάρει αυτήν την πρωτοβουλία; Ποιος θα εγκρίνει; Πώς; Πώς; Πώς;» «Το θέλουμε», λέει. Λέω «Παιδιά είναι ο Νομάρχης εδώ. Εγώ αυτά που μου είπατε θα πάω να τα πω στο Νομάρχη. Αν ο Νομάρχης δώσει...» Πήγα στο Νομάρχη, του λέω «Κύριε Νομάρχα, το και το». Με κοίταξε έτσι, μου λέει «Έλα εδώ». Πάμε στο Γραφείο της Κοινότητας, παίρνει τηλέφωνο το στρατηγό, εν τω μεταξύ τα υπουργεία ήταν κλειστά όλα. Μέγα Σάββατο... Του λέει ο Στρατηγός, επί λέξει του λέει «Κύριε Νομάρχα, εσείς μπορείτε, ως πολιτικό πρόσωπο, μπορείτε να αναλάβετε 'σεις την ευθύνη». Ποιος θα αναλάμβανε την ευθύνη τώρα; Ποιος ήταν ο φόβος; Μήπως αυτοί που έρχονταν δεν ξαναπήγαιναν πίσω. Αυτό ήταν το πρόβλημά μας. Μην σκορπιστούν μες στο χωριό κι άιντε βρες τους μετά. Μου λέει «Αντέχουν τα κότσια σου;» Μου λέει «Αν αναλαμβάνεις, εγώ σου δίνω το ΟΚ... Κι εμένα ο ενθουσιασμός και τα λοιπά, πάω πέρα, «Θα 'ρθείτε αλλά τη δεύτερη Ανάσταση, τρεις η ώρα θα 'ρθείτε εδώ να συνεορτάσουμε». Ενθουσιασμός. Έπρεπε όμως να γίνουν κάποιες προετοιμασίες. Δεν ήταν εύκολο να υποδεχτείς, γιατί μας είπαν εκατό και ήρθαν τριακόσια άτομα. Ακόμα κι απ' την Πρεμετή κάτω ήρθαν. Πώς 'μάθαν; Πώς 'μάθαν ότι στο Μολυβδοσκεπέστο θα μπουν μέσα να συνεορτάσουν και ήρθαν! Όλοι Έλληνες. Ανάμεσά τους ήταν και οι αξιωματικοί με πολιτικά...

Πάω στο καφενείο, ήταν ο Τσίπης, ο Μάνης, λέω: «Παιδιά, αυτό κι αυτό. Έπεσε το βάρος σε μας. Θέλετε να το αναλάβουμε; Τι να κάνουμε;» Παίρνω το Σεβαστιανό. Του λέω «Σεβασμιότατε, αυτό κι αυτό». Μου λέει «Από μένα αμέσως δέκα αρνιά, να τα βάλετε μέσα στο φούρνο να τα ψήσετε. Πού θα τους υποδεχτούμε;» Λέω «Στην εκκλησία, για δεύτερη Ανάσταση, να μιλήσετε εσείς και από εκεί θα τους περάσουμε μες στο χωριό, όχι βέβαια σε γραμμή, για όνομα του Θεού, και θα πάμε στην αίθουσα επάνω. Εκεί θα 'χουμε την εκδήλωση. Εντάξει;» «Εντάξει». Τι

κάνει ο ενθουσιασμός! Τι κάνει! Αν θέλετε, ο πόνος, ότι θα δούμε τους δικούς μας· θα δούμε τους δικούς μας που δεν τους ξέραμε. Δεν ξέραμε. Δεν ήξερα εγώ ότι ο δάσκαλος που αγκαλιάστηκα το Σάββατο, το Μέγα Σάββατο το μεσημέρι ήταν συγγενής μου· γιατί είχε την πρώτη ξαδέρφη, την ξαδέρφη μου, γυναίκα. Κι αλληλογραφούσα μ' αυτόν, χωρίς να ξέρω ότι είναι αυτός...

Εντάξει. Πήγαμε εμείς, κάναμε την πρώτη Ανάσταση, το Τάγμα εδώ πέρα μου λέει «Κανονίστε μόνοι σας, εμείς μόνο δεν θα αφήσουμε να γίνει πριν από τις τρεις η ώρα, να μπει μέσα.» Λέω στο σκοπό πέρα από το παρατηρητήριό τους στην εκκλησία «Αν δεις κάποια κίνηση, φώναξέ με». Α! Όταν πάει δέκα η ώρα, με φωνάζουν, μου λέει «Ήρθαν όλοι απέναντι, με όργανα, με...» Καταλαβαίνεις τι γινόταν. Γυναίκες, παιδιά, κλάματα, φωνές... Ήταν μες στο αλβανικό. Λέω «Δεν θα τους αφήσετε, γιατί έχουμε κανονίσει πρόγραμμα· θα 'ρθει ο Δεσπότης, δεν μπορούμε τώρα, τι θα τους κάνουμε τώρα, να 'ρθουν εδώ πέρα! Να μπουν στο χωριό τώρα;» Ήρθαν στο χώρο της τρίτης πυραμίδας, απάνω απ' την εκκλησία, και χορεύανε γύρω γύρω. Δυόμισι η ώρα πήγε μια επιτροπή, εγώ, ο Τσίπης, ο Μάνης, πήγαμε απάνω, αγκαλιαστήκαμε, μας φιλούσαν από 'δω, κλαίγαμε από 'κει, «Κουσιουρή, ξάδερφε», από 'δω, «Ξάδερφε» από 'κει, ποιον ήξερα, ποιος μ' ήξερε, αλλά το αίμα... Το αίμα ανταμώνεται εύκολα... Ναι. Υπήρχαν άνθρωποι, οι οποίοι... υπήρχαν συγγενείς οι οποίοι μιλούσαν μόνοι τους. Μιλούσαν με τα μάτια τους... Μιλούσαν. Όσο κι αν φοβότανε... Γιατί φοβότανε, είναι αλήθεια. Μου 'παν ότι υπεύθυνος ανάμεσά τους ήτανε ένας αξιωματικός Αλβανός, με πολιτικά... Είπαμε «Εμείς δεν έχουμε πρόβλημα»...

Κατεβαίνουμε στην εκκλησία, με τα όργανα από πάνω από την πυραμίδα, με τα όργανα. Είχαν έρθει από τα Γιάννενα, από την Κόνιτσα, όλοι αυτοί που είχαν συγγενείς, όλοι ψάχναν να βρουν κάποιον συγγενή, λέγανε «Παιδιά, ο τάδε πού είναι;» «Νάτος» «Ποιος είναι;» «Αυτός» «Βρε, πώς έγινες έτσι! Πότε γέρασες; Πότε... Τι κάνει η μάνα, τι κάνει η αδερφή;» Χρόνοι 40, 50. Κομμένοι, αποκομμένοι. Μετά τη λειτουργία, αφού έγινε η δεύτερη Ανάσταση, μίλησε ο Σεβαστιανός, άλλωστε αυτή ήταν και η επιθυμία του, γυρίσαμε, πήγαμε, περάσαμε μες στο χωριό, πήγαμε απάνω, εκεί έγινε η εκδήλωση, ότι πρόλαβε ο καθένας... Μου 'κανε εντύπωση το εξής, ότι όταν κατεβαίναμε τους είπα: «Πόσο θα είστε πειθαρχημένοι», εννοώντας ότι μου φέρανε μια κατάσταση, ήταν διακόσια τόσο, νομίζω, πού να τσεκάρεις... «Να πάτε με το καλό πέρα, γιατί, όπως πάνε τα πράγματα, γρήγορα θα ανταμώσουμε· γι' αυτό μην παραβιάζετε, γιατί θα αποβεί εις βάρος σας. Εάν πειθαρχήσετε τώρα και πείτε «Πή-

γαμε, τους είδαμε, θα πάμε σπίτι μας»... Το βράδυ κατέβηκαν στο καφε-νείο του χωριού, ήταν εδώ το μικρό μπακάλικο. Λέω «Ναι, πάλι τα ίδια». «Ούτε στα Τίρανα δεν έχει τέτοιο!» Τι να έχει... Ψωνίσαν εκεί οι άνθρωποι, τι να ψωνίσουν... Το περίεργο είναι ότι είχαν και λεφτά! Περισσότερο δολάρια... Τα είχαν μαζεμένα... Και φύγαν...

Ήταν η πρώτη χαρά που δεχτήκαμε πριν ανοίξουν, πριν πέσουν τα σύνορα. Και στη συνέχεια θελήσαν αυτοί να ανταποδώσουν την επίσκεψη, να πάμε εμείς μέσα... Πήγαμε ένα μήνα μετά, στις 20 Μαΐου. Υπάρχει και ταινία, υπάρχει και δική μου έκθεση. Κανονικά, από δω, απ' το σύνορο. Με δική μου παρέμβαση. Με κατάσταση... Πήγαμε σε μια τοποθεσία που λέγεται Αγορίτσιανη, μεταξύ Βλαχοψηλοτέρας και Βαλοβίστας. Στον Άγιο Νικόλα. Εκεί έγινε η συνάντηση. Ήτανε μάλιστα και τρεις ιερείς. Πήγαμε με τα πόδια. Μια ώρα. Ούτε μια ώρα. Εν πάση περιπτώσει... Ήταν τόσο ωραία όμως, άνοιξη ήταν, καταπληκτικά! Λοιπόν, είχαμε συνεννοηθεί με τους αξιωματικούς, στείλαμε όλα τα πράγματα, τι έπρεπε να στείλουμε, τι να κάνουν αυτοί οι άνθρωποι, ας πούμε στείλαμε τις μπύρες τα πάντα, λοιπόν, αναψυκτικά... Τα στείλαμε με ζώα. Τα φόρτωσαν αυτοί. Ήρθαν, λοιπόν, πλαστικά ποτήρια και τέτοια, τραπεζομάντιλα, κοτόπουλα ψημένα... δηλαδή να τους βοηθήσουμε τους ανθρώπους, αν και αυτοί νομίζω ότι δώσανε τον εαυτό τους, δεν υπάρχει θέμα... Υποχρέωσαν, νομίζω, κάθε σπίτι να δώσει... δεν ξέρω, εν πάση περιπτώσει, στείλαμε δύο ιερείς, τρεις, θα κάνανε λειτουργία. Στον Άγιο Νικόλα. Ο δε πολιτιστικός σύλλογος εδώ πέρα είχε έρθει στα Γιάννενα, φυσικά, είχαν ψωνίσει... σχολικά είδη και δώρα, τέτοια, να δώσουν στα παιδιά... Εν πάση περιπτώσει, πήγαμε και όταν φτάσαμε, συγκεντρωθήκαμε εκεί και ο αξιωματικός τους μίλησε εκεί, τους είπε τι υποχρεώσεις έχουνε... Εγώ τους μίλησα και τους είπα, με αυστηρό ύφος, ειλικρινά, γιατί μες στους εκδρομείς, ας τους ονομάσω έτσι, ήταν και αυτές του κύκλου, που θέλανε δημιουργήσουν θέματα Βορείου Ηπείρου, και τους είπα: «Για όνομα του Θεού, κάνουμε μια επίσκεψη σε ξένο κράτος. Θα σεβαστούμε, να αφήσετε τα τραγούδια και τα συνθήματα της Βορείου Ηπείρου, θα περάσουμε ωραία, να μπορέσουμε να ενωθούμε, να μεταφέρουμε τον πόνο μας, τον πόνο, να πάρουμε τον πόνο τους, αλλά μη δημιουργούμε επεισόδια και μην προκαλούμε. Μην προκαλούμε, γιατί εύκολο είναι...» Τους είπα δε επί λέξει, μπροστά στους άλλους, στους αξιωματικούς: «Όποιος παραβεί, αν θες, αυτό, αμέσως να δοθεί εντολή να απελαθεί. Να τον πάρει συνοδεία Αλβανός στρατιώτης και τέλος». Έπρεπε να ληφθούν αυτά τα μέτρα να μη γίνει...

Πράγματι, πήγαμε στο χώρο εκεί της Αγορίτσιανης, η λειτουργία γινό-

ταν εκεί, στο ύπαιθρο, γιατί την εκκλησία την είχαν μετατρέψει σε στάβλο... Ένα μνημείο καταπληκτικό! Καταπληκτικό! Ε, δεν μπορούσαμε, γιατί η κοπριά ήτανε... μια σπιθαμή μες στην εκκλησιά, εν πάση περιπτώσει. Κι έγινε στο ύπαιθρο. Ε, μετά τη λειτουργία είχαμε χωριστεί, είχαν στήσει τραπέζι, ας πούμε έτσι, για τους επίσημους και είχαν μπει από κάθε σπίτι ένας, από αυτούς. Τραπέζια γύρω γύρω, εκπρόσωπος του Δημάρχου, εκπρόσωπος της Νομαρχίας ήμουν εγώ, εκπρόσωπος του Συλλόγου, της Κοινότητας και τα λοιπά, ο ιερέας του χωριού... Εκεί ψάλλαμε όλοι μαζί το «Χριστός Ανέστη» κι αυτοί... Αλβανοί αξιωματικοί, Αλβανοί στρατιώτες, οι οποίοι ήταν γύρω γύρω, ήταν άοπλοι... Και εκτός απ' αυτούς τώρα γύρω είχανε παρέες παρέες, οικογένειες οικογένειες, φαμίλιες φαμίλιες, είχανε στρώσει κάτω κουβέρτες, αυτά, και μου θύμισαν παλιά πανηγύρια... Και τα όργανα φέραν γύρα... Πήγαιναν από το ένα τραπέζι στο άλλο... Έγιναν προπόσεις, συνηθισμένα, ας πούμε, στο τραπέζι... Χορέψαμε, βάλαμε τους παπάδες μπροστά, χορέψαμε, χορέψανε κι αυτοί... ήταν μια εκδήλωση τι να πω... αδελφοποίησης...

Και τους είχα πει ότι, όταν δοθεί το σύνθημα να φύγουμε γιατί θα κλείσουν οι πόρτες, υπήρχαν τα δεύτερα σύρματα με τις σιδερένιες πόρτες, τα δεύτερα σύρματα όπως τα είδα εγώ ήταν πιο φοβερά από τα πρώτα, πίσω τα ηλεκτροφόρα, που λέγανε. Για να μπει κανένας μέσα ήταν αδύνατο· εκτός αν ήτανε αρουραίος, να πάει από κάτω, όπως γινότανε... Λοιπόν, είχα μερικά παρατράγουδα, εν πάση περιπτώσει, λογικό ήταν, ένας αγροφύλακας είχε μεθύσει και άρχισε να φωνάζει, να βρίζει τον αρχηγό των αξιωματικών... απ! Τον έπιασα αμέσως του είπα «σε φόρτωσα». Ε, τέτοια παρατράγουδα. Και τον αγροφύλακα. Μάλιστα, με συγκίνησε ένα γεγονός, αυτό θα πει... ότι οι άνθρωποι... έξω από το καθεστώς, και οι αξιωματικοί και οι στρατιώτες, άσε που είναι Ηπειρώτες εκεί, ε, το αίσθημα του ανθρωπισμού το 'χαν επάνω τους, δεν έχει σημασία αν τους είχε αγγίξει το καθεστώς: μια γυναίκα από το χωριό, από 'μας έπαθε ηλίαση στο χώρο εκείνο, γιατί εκείνη η τοποθεσία είναι τρομερή. Δεν ξέρω πώς, πού οφείλεται, μας είχε σημαδέψει όλους ο ήλιος... Να σκεφτεί κανείς ότι τα κεράσια εκεί γίνονται ένα μήνα μπροστά από την άλλη περιοχή. Ήταν έτσι. Δεν ξέρω πού οφείλεται. Κι έπαθε ηλίαση, οπότε έπρεπε να τη μεταφέρουμε οπωσδήποτε... Δύσκολο για μας. Αμέσως ο αξιωματικός δίνει εντολή στους στρατιώτες να ετοιμάσουν φορείο, μια κουβέρτα με ξύλα, τη βάζουνε επάνω, τέσσερις στρατιώτες και δυο εφεδρικοί έξι και δύο δικοί μας, τη φέρανε τη γυναίκα μέχρι το Μοναστήρι. Κι εκεί ήρθε το ασθενοφόρο και την πήρε. Δηλαδή κάτι που μας συγκίνησε όλους, ας πούμε, και μετά από λίγο ήρθαν τα παιδιά.

Ε, όταν ήρθε η ώρα του αποχωρισμού, όταν φύγαμε, έπρεπε να κλείσουν οι πόρτες. Οι περισσότεροι φύγανε. Εγώ έμεινα τελευταίος, για να μη μείνει κανείς, να μην έχουμε εκείνο που μου ράγισε την καρδιά, πραγματικά... και το αναφέρω και στην έκθεσή μου... ότι οι Έλληνες, το χωριό εκεί μας βλέπαν έτσι... καθισμένοι και περίλυποι· βλέπαν που φεύγαμε εμείς χαρούμενοι και τα λοιπά... Ε, το μόνο που άκουγε κανείς από το στόμα τους εκεί «πού μας αφήνετε;»...

Αυτά γίνονται το Μάιο. Κι έτσι, λοιπόν, ξαναπήγαμε πάλι μέσα με μια επιτροπή από 'δω απ' τα Γιάννενα, απ' την Αρχαιολογία, με το Σμύρη το Γιώργο, για να πάμε για τον Άγιο Νικόλαο και να πάμε να δούμε λίγο και την εκκλησία τους, την εκκλησία της Ψηλοτέρας, την Παναγία, γιατί είχε δοθεί μια βοήθεια από τη Μητρόπολη να την επισκευάσουν. Δεν είχαν εκκλησία, γιατί την είχαν μετατρέψει σε πολιτιστικό κέντρο... Και πήγαμε μόνοι μας, ήρθε ένας αξιωματικός, μας είδε κανονικά, πήγαμε, είδαμε την εκκλησία, τη φωτογράφησε ο Σμύρης, πήγαμε στο χωριό και είδαμε πως την εκκλησία την είχαν κάνει πολιτιστικό κέντρο· ε, το καθεστώς· το ιερό το είχαν μετατρέψει σε σκηνή θεάτρου και γύρω γύρω είχαν φωτογραφίες, ε, του Χότζα. Λοιπόν, και ενθυμούμαι έτσι με συγκίνηση τα γερόντια εκεί πέρα με τις φωτογραφίες του Ενβέρ Χότζα, τις βάζανε κάτω και τις πατάγανε και λέγανε: «Τι σου κάναμε και μας είχες πενήντα χρόνια κλεισμένους μέσα σε ένα κλουβί και ζούσαμε έξω από τον κόσμο;» Συγκινητικές πραγματικά οι στιγμές που μας είχαν τραπέζι σ' ένα σπίτι, του δασκάλου του Χρηστίδη, ωραία πράγματα, με τα παλιά εθίματα, μας φέραν το γλυκό το κεράσι... Μας φέραν το ρακί μέσα στα παλιά ποτήρια τα δικά τους. Καταπληκτικά. Και εγώ τώρα, αφού άνοιξε πλέον, έπεσε το σύνορο, σαν χωριό εμείς, να μη λέω εγώ, σαν χωριό, ή και γενικότερα σαν περιοχή, σαν νομός, προσπαθήσαμε να προσφέρουμε ότι μπορούσαμε στους ανθρώπους...

Λοιπόν, εμείς τώρα σαν χωριό, σαν σύλλογος, σε συνεργασία με τη Μητρόπολη, τη Νομαρχία, τον Ερυθρό Σταυρό, είχα την τύχη να γνωρίζω τη διευθύντρια του Ερυθρού Σταυρού, η οποία με βοήθησε πολύ σε είδη ένδυσης τροφίμων και λοιπά, για οικογένειες και συγκεκριμένα η οικογένεια του Κώττα, που το σπίτι τους κατεστράφη από φωτιά και λοιπά, από τη Βαλοβίστα... Η βοήθεια ήταν μεγάλη, Εγώ τότε σαν Νομαρχιακός προσπαθούσα να συγκεντρώνω βοήθεια σε άλευρα, σε λιπάσματα αργότερα, γιατί δεν είχαν λιπάσματα να ρίξουν στα χωράφια...

Λοιπόν, πέφτει το σύνορο το 1990-91. Στο χωριό μας ανάσταση... Ερχόταν στο χωριό οι συγγενείς πλέον, δεθήκαν μεταξύ τους, ερχόταν ψωνίζανε, παίρνανε τηλέφωνα... Ερχόταν με την ανοχή των αρχών. Κανονικά.

Όχι απ' τα κέδρα κι απ' τα... Πίσω από την εκκλησία ερχόταν... Ήρθαμε σε επαφή με τη Νομαρχία και την Αστυνομία να υπάρχει κάποια ανοχή εκεί στο σκοπό, να περνάνε... Το άτυπο τελωνείο έγινε αργότερα. Μετά από χρόνια. Έγινε το '96. Αλλά αμέσως μετά το '91 μπορούσαν να έρχονται άνετα. Και μάλιστα όχι μόνο μέχρι το χωριό· μπορούσαν να πάνε και μέχρι την Κόνιτσα... Χωρίς άδεια. Τίποτα δεν είχαν. Προσπαθούσαμε να βρούμε αν στις ταυτότητες γράφει «Γκρεκ» ιθαγένεια. Αν γράφει ιθαγένεια ελληνική. Αυτό δεν μπορείς βέβαια να το βρεις, γιατί άλλοι γράφανε, άλλοι δεν γράφανε. Πάντως στο χωριό ερχόντουσαν... Και άρχισαν τώρα να δουλεύουν, να 'ρχονται άνθρωποι χτίστες, άνθρωποι οι οποίοι ξέραν την τέχνη, τη δουλειά της πέτρας, δουλεύανε την πέτρα, γιατί στο Μολυβδοσκεπάστο τουλάχιστον όλα όσα έχουν γίνει, έχουν γίνει τότε. Και στην εκκλησία και σ' όλα... Δούλευαν και φεύγαν το μεσημέρι! Δεν έμεινε κανείς στο Μολυβδοσκεπάστο. Ίσως από τα βασικά πράγματα που πετύχαμε είναι να μην αφήσουμε κανέναν μες στο χωριό. Δουλεύαν και πήγαιναν μέσα. Ε, και γι' αυτό δεν είχαμε πολλά κρουσμάτα στο Μολυβδοσκεπάστο, κλοπών και τα λοιπά. Για δυο λόγους: πρώτον, δεν έμεινε κάποιος μόνιμα στο χωριό και, δεύτερον, οι Έλληνες των διπλανών χωριών, των ελληνόφωνων, έγιναν ασπίδα του χωριού μας. Γιατί, εάν ερχότανε κάποια συμμορία από μέσα, τους λέγαν: «Επ! Τι κάνετε εδώ πέρα! Εμείς τρώμε ψωμί εκεί πέρα» και πιστεύω ότι αυτό μας προστάτεψε. Έτσι, το λέω με πίστη αυτό το πράγμα, ότι μας προστάτεψε αυτό το πράγμα. Είχαμε μερικά κρουσμάτα, γιατί μπήκανε σε μερικά σπίτια, αλλά δεν είχανε σχέση με αυτούς, με τους δικούς μας· ήτανε από μέσα, Φίερι και τα λοιπά, Βόρεια Αλβανία. Ήταν τα κατακάθια, και συγγνώμη, γιατί βρήκα την ευκαιρία, εγώ θυμάμαι συγκεκριμένα είχα σπίτι μου, απάνω στο μπαλκόνι, στην ταρατσα εκεί, είχα ένα μαντεμένιο τραπέζι με τέσσερις καρέκλες. Ήρθε, ήρθε ένας και πήρε τις δύο. Ήρθε τη νύχτα, φορτώσε, εκείνες εκεί να τις σηκώσεις είναι δύσκολο, πώς λοιπόν τις πήρε, τις πήγε... Τις πήρε για να πει ότι κάτι πήρε από την Ελλάδα...

Οικονομικά για το χωριό να σας πω τι έγινε. Εγώ πιστεύω ότι τους βοηθήσαμε και μας βοήθησαν. Με την εργασία τους, πρώτα πρώτα. Και έχει σημασία κάτι που θα πω. Ουδέποτε εκμεταλλεύτηκε κάποιος απ' το χωριό μου τον Αλβανό, τον Βορειοηπειρώτη εργάτη... Δούλεψαν στους κήπους, στα χωράφια, στο χτίσιμο, στα ξύλα... Κι αυτό συνέβαλε να επιστρέψουν κάποιοι χωριανοί στο χωριό. Επομένως και τους βοηθήσαμε αλλά και μας βοήθησαν. Και οικονομικά, γιατί από 'κει και πέρα πηγαίναν στο καφενείο και ψωνίζαν. Ψωνίζαν. Και το καφενείο έζησε αυτή την περίοδο, δούλεψε το καφενείο του χωριού. Και βγάλαν λεφτά. Βγά-

λαν λεφτά με την καλή έννοια, ότι πρόσφεραν. Δούλευαν και άντρες και γυναίκες. Οι γυναίκες στα σπίτια. Και τώρα δουλεύουν. Εγώ, για παράδειγμα, τον κήπο που φτιάχνω έρχονται από μέσα· είναι τρεις τέσσερις γυναίκες και δύο άντρες που είναι τακτικοί. Και μάλιστα τώρα επιτρέπεται να περάσουν, δεν είναι ανάγκη να δείχνουν την ταυτότητα· έχουν του ομογενούς την ταυτότητα, βέβαια, και περνάνε. Περνάνε από την εκκλησία, κανονικά. Αυτό το πετύχαμε μετά την κατάργηση του άτυπου σταθμού ελέγχου που ήταν στο Μολυβδοσκεπάστο και που άνοιξε η Μέρτζι-ανη. Πετύχαμε να έρχονται στο χωριό οι Βορειοηπειρώτες να εργάζονται, να παίρνουν τηλέφωνο, να ψωνίζουν και να φεύγουν...

Με τα παιδιά του οικοτροφείου, πάντα ο σκοπός ήτανε να τα εντάξουμε στην κοινωνία. Αγώνας τρομερός. Ε, γιατί... γιατί είχαμε υποχρέωση, πρώτα πρώτα να τα κάνουμε χρήσιμους πολίτες, και μ' έναν σκοπό, με μία προϋπόθεση δικιά μου να τα κάνουμε νόμιμους πολίτες του αλβανικού κράτους. Τι εννοώ δηλαδή μ' αυτό. Τους έλεγα: «Παιδιά, είτε θέλετε, είτε δεν θέλετε, ανήκετε επίσημα στο αλβανικό κράτος. Έχετε υποχρέωση, όταν πηγαίνετε, να σέβεστε το αλβανικό κράτος, γιατί είστε πολίτες του αλβανικού κράτους». Δηλαδή, για αυτό και κάθε Παρασκευή τα διώχναμε τα παιδιά. Τα διώχναμε με την καλή έννοια. Και γιατί το κάναμε αυτό; Για να μην ξεχάσουνε... Να μην έχουμε άλλες χαμένες πατρίδες... Δηλαδή να μπορέσουνε να δεθούνε με την οικογένειά τους και, ει δυνατόν, αυτά τα οποία τους μαθαίναμε, όχι προσηλυτισμού και προπαγάνδας, να μπορέσουν να τα μεταφέρουν κι εκεί. Ξέρω 'γω να πλένουν τα χέρια πριν πάνε για φαγητό ή, αν θες, πριν κάνουν αυτό, να κάνουν το σταυρό τους, αφού, αν θες, τα περισσότερα είχαν βαφτιστεί εδώ πέρα. Ε, αναφέρομαι σε συγκεκριμένο παράδειγμα, μου το 'λεγε ένας γονέας, θα κάνω όμως μια διευκρίνιση εδώ πέρα για το έμψυχο δυναμικό της Αλβανίας, των Βορειοηπειρωτών, αν θες περισσότερο. Πιστεύω ότι το καθεστώς, άποψή μου είναι αυτή, είχε διαμορφώσει τρεις κατηγορίες ανθρώπων. Τι εννοώ... Η ηλικία μέχρι τα δεκαπέντε δεκαοχτώ ήταν η τρυφερή ηλικία, την οποία μπορούσαμε να τη διαπλάσουμε, αν θέλαμε. Αν το πετύχαμε ή όχι, είναι άλλο θέμα. Υπήρχε η δύσκολη ηλικία από τα δεκαοχτώ και πάνω μέχρι τα πενήντα εξήντα, ήταν η ηλικία που το καθεστώς την είχε αλλοιώσει και αλώσει... Και έχουμε και την τρίτη ηλικία που ζούσαν με τα όνειρα και ίσως αυτοί να κρατήσαν λίγο, κάνα κάρβουνο από την πίστη και από την εθνικότητα. Δηλαδή, σε κάποιο σεντούκι, σε κάποια βαλίτσα, σε κάποιο μπαούλο, να 'χαν κάποια εικόνα... Και μου το 'λεγε ένας γονέας με συγκίνηση, από τους Βλάχους, «Εμείς λέγαμε: "Παιδιά, πριν απ' το φαγητό, πριν από κάθε εργασία, θα κάνουμε

το σταυρό μας”. Και μάλιστα και τα παιδιά είχαν μάθει και την προσευχή: “Έλα, Χριστέ και Παναγιά, ευλόγησε το τραπέζι μας”»...

Η αποστολή μας ήταν περισσότερο η κοινωνική ένταξη, παρά να μάθουν τα παιδιά, ξέρω 'γω, μαθηματικά... Να μάθουνε τουλάχιστον να μιλάνε και να γράφουνε... Βαφτίσαμε και πολλούς. Εγώ βάφτισα δυο τρία. Βάφτισα κι έναν, ο οποίος είχε προκόψει πάρα πολύ· είναι στην Αθήνα. Τον βάφτισα σε ομαδική βάφτιση, στη Μητρόπολη. Ήταν τέσσερις πέντε κουμπάροι. Ο καθένας είχε το παιδί του. Μας ειδοποίησε ο Σεβαστιανός «Θέλεις να βαφτίσεις;» Εγώ λέω «Έχω το δικό μου, έχω το Σίμο», παράδειγμα. Ήταν παιδί του αδερφού του Κώστα που είχα σώσει, που είχε παραδοθεί τότε... Βάφτισαν πάρα πολλοί χωριανοί. Βάφτισαν, στεφάνωσαν... Τέτοιες πνευματικές συγγένειες έχουμε. Μόνο γάμους δε έχουμε. Γιατί πιστεύω ότι... δύσκολο είναι να πάρεις... να παντρέψεις ένα παιδί από μέσα με μια κοπέλα απ' εδώ ή μια κοπέλα απ' εδώ. Απόδειξη ότι όσοι έχουν παντρευτεί, έχουν πάρει γυναίκες από μέσα, έχουν αποτύχει. Δεν ξέρω τι συμβαίνει τώρα, η νοοτροπία η δικιά μας διαφορετική, ξυπνούνε αυτές... Εμείς στο χωριό μας δεν είχαμε τέτοιο παράδειγμα... Στην Αετόπετρα, στο Μάζι και τα λοιπά, στο Αηδόνοχωρι, που έχουνε παντρευτεί, οι περισσότεροι γάμοι έχουνε διαλυθεί. Και είναι άσχημο αυτό το πράγμα. Ξυπνήσαν κι αυτές; Δεν ξέρω. Να μην το πω έτσι... Απαιτήσεις περισσότερες; Έχουνε σου λέει... Δεν μπορώ να το πω. Δεν μπορώ... Εγώ στην προσπάθειά μου, κι ο πατέρας μου, που ήτανε παπάς στο Κεφαλόβρυσο, που είχε πάρα πολλούς συγγενείς που ερχότανε από μέσα, γιατί η καταγωγή του ήταν... και η καταγωγή μου είναι απ' το Στυρμπέτσι, από Πρεμετή, προσπάθησε να παντρέψει, δεν μπόρεσε. Όλοι ήταν λογοδοσμένοι μέσα...

Ο παππούς μου, τον θυμάμαι γιατί πέθανε το 1953, γεννήθηκε χριστιανός. Έλληνας γεννήθηκε στο Στυρμπέτσι της Πρεμετής. Είχε αναμιχτεί τότε στο επαναστατικό κίνημα της αυτονομίας. Γι' αυτό και είχε επικηρυχτεί και τον φυγαδέυσανε. Ήταν τεχνίτης, η τέχνη του ήταν να βγάζει σανίδια. Ήρθε στην Ελλάδα αφού παντρεύτηκε, είχε και δυο παιδιά. Η γιαγιά μου ήταν απ' το Καλούδι, το γένος Σιμόνη. Η γιαγιά μου όταν ήρθε στην Ελλάδα δεν ήξερε καθόλου ελληνικά... Ο παππούς μου λαμβάνει μέρος στο κίνημα του 1914-15... έπαιζε το σύνδεσμο μεταξύ Ελλάδος και Βορειοηπειρωτικού αγώνα. Το όνομά του ήταν Ιωσήφ. Ήξερε ελληνικά, γιατί το χωριό πρέπει να είχε ελληνικό σχολείο. Και μάλιστα τιμήθηκε απ' το ελληνικό κράτος κι έπαιρνε σύνταξη... Στην Ελλάδα ήρθε το 1917. Ήρθε νύχτα, γιατί είχε πληροφορίες ότι θα τον πιάσουν. Πήρε μαζί του τα δυο παιδιά και τη γυναίκα του και ήρθε στην Ελλάδα. Ήρθε

στο Μολυβδοσκεπάστο. Σπίτι δεν είχε, τίποτα δεν είχε. Η πρώτη δουλειά ήταν να πάει κάτω στο μύλο και ανέλαβε το μύλο. Δούλεψε σαν μυλωνάς. Εκεί, στο μύλο το Φιλιαίικο, των Φιλιαίων. Λοιπόν, εκεί είχε ένα οίκημα που έμενε, έχτισε περιβόλι... έγινε μποσταντζής. Έτσι λοιπόν δημιούργησε οικογένεια. Αγόρασε σπίτι βέβαια στο χωριό και απέκτησε μεγάλη οικογένεια. Οχτώ παιδιά. Όταν ήρθε από μέσα είχε τον πατέρα μου και ένα κορίτσι... Από το σόι του παππού μου μέσα γνώρισα μετά το άνοιγμα των συνόρων έναν ξάδερφό του, το Νικόλα Ριστάνη, ο οποίος ερχότανε εδώ πέρα. Τώρα έχει πεθάνει. Ήρθε στο χωριό και μας βρήκε... Επίσης ήρθε ένας άλλος, Πρόκος απ' το Καλούδι, ο οποίος είχε μια φωτογραφία της γιαγιάς μου και μ' αυτή τη φωτογραφία παρουσιάστηκε σ' εμάς σαν συγγενής... Μιλούσε αλβανικά, τι μου έλεγε... Τον πήγα στον πατέρα μου, γνωριστήκανε εκεί πέρα ε τον πατέρα μου... και μ' αυτόν είχα μια ολόκληρη αυτή, γιατί τον πήγα μέσα στην Αλβανία μετά, φορτωμένο από 'δω με καμιά δεκαπενταριά σακούλες να τον πάω, κι έκανα λάθος να τον πάω, με παρέσυρε εκεί ένας Αλβανός αξιωματικός και τον πήγα μέχρι το Αργυρόκαστρο με το δικό μου το αυτοκίνητο... μετά δεν μπορούσα να γυρίσω...

Παρουσιάστηκαν πάρα πολλοί συγγενείς από μέσα εκείνο τον καιρό. Όλοι Ρισταναίοι. Στο χωριό, στο Στουρμπέτσι, οι περισσότεροι είναι Ρισταναίοι. Τώρα τα αλλάξανε τα ονόματα... Εμείς τους βοηθήσαμε υπό την εξής έννοια: πήραμε τον έναν, παράδειγμα, τον πήγαμε στα Γιάννινα, τον πήγαμε στην Κατσικά και τον βάλαμε σε εργασία, ώσπου να μπορέσει... γιατί δεν ήξερε ελληνικά. Τους βοηθήσαμε μετά να μπορέσουν να πάρουν κάρτα ομογενούς. Το βασικότερο. Για να αποδειχτεί η συγγένεια. Ότι είναι δικός μας... Και έτσι την πήραν την ταυτότητα ομογενούς και είναι τακτοποιημένοι...

Κατά τη διάρκεια της αφήγησης αρκετές φορές χρειάστηκε να κάνω διευκρινιστικές ή άλλες ερωτήσεις. Από ένα σημείο κι έπειτα, ωστόσο, από την αφήγηση του Αποστόλη περάσαμε σ' έναν διάλογο:

–Να σε ρωτήσω, δάσκαλε, γιατί εσύ τα έχεις σκεφτεί αυτά τα πράγματα, εμένα με απασχολεί το ζήτημα της εθνικής ταυτότητας. Δηλαδή ξέρω ότι στην περιοχή ήταν μια μεικτή ζώνη και πως υπήρχε μια ρευστότητα... Ας πούμε, υπήρχαν αλβανόφωνοι που είχαν ελληνική συνείδηση;

–Εγώ πιστεύω ότι, επειδή η περιοχή μας, και θα κάνω μια αναδρομή λίγο παλιότερα, δηλαδή πριν καταστραφεί το χωριό, εγώ πιστεύω ότι η

περιοχή της Διπαλίτσας και όχι μόνο και η περιοχή της Αγορίτσιανης και της Οστανίτσας και τα λοιπά αποτελούσε κέντρο ανάπτυξης, πολιτιστικό, οικονομικό, θρησκευτικό. Έχουμε αποδείξεις γι' αυτό το πράγμα, όχι μόνο ενδείξεις. Δηλαδή, η θρησκευτικότητα ήταν ανεπτυγμένη, το μαρτυρούν τα μνημεία τα βυζαντινά και μεταβυζαντινά. Το ότι υπήρξε έδρα επισκόπου είναι γεγονός. Έχουμε εδώ πέρα το ναό των Αγίων Αποστόλων. Το ότι υπήρξε κέντρο οικονομικής ανάπτυξης και αυτό είναι γεγονός, από τις τοποθεσίες που αναφέρονται σήμερα: Παζάρια, Τσιγκέλια, Ταμπακαριά και τα λοιπά. Το ότι γινόταν η μεγάλη εμποροζωοπανήγυρις στην περιοχή εκείνη είναι επίσης γεγονός. Ένα άλλο πιο σημαντικό, που εγώ το βλέπω με περισσότερη έτσι φαντασία, είναι η θέση του χωριού, της περιοχής. Αν σκεφτεί κανείς ότι η Διπαλίτσα τότε σαν έδρα Δήμου, έτσι αναφέρεται, σαν έδρα Δήμου με δήμαρχο και τα λοιπά (και υποτίθεται ότι όταν λέμε ότι αναφέρουν οι ιστορικοί για δώδεκα χιλιάδες οικογένειες και εγώ δεν αναφέρομαι στη Διπαλίτσα μόνο, δεν είναι δυνατό αυτό, σ' όλη την περιοχή, προφανώς και στην Οστανίτσα)... η θέση της είναι τέτοια που εδέσποσε σε μια περιοχή στρατηγικής σημασίας. Αν καθίσει κανείς στο παρατηρητήριο και αφήσει λίγο τη φαντασία του, τότε θα καταλάβει. Πηγαίνανε για Μολδοβλαχία, πηγαίνανε για... είχαν φυσικές διαβάσεις. Το Μολυβδοσκεπάστο είναι πάνω ακριβώς, σαν παρατηρητήριο, στις τέσσερις αυτές φυσικές διαβάσεις. Η χαράδρα της Γκρίκας που λέμε εδώ είναι το πέρασμα από το άνοιγμα των Αγίων Σαράντα. Έχουμε την κοιλάδα του Αϊού που πάει προς Γρεβενά. Έχουμε την κοιλάδα του Μπουραζανίου προς Γιάννενα-Πρέβεζα και του Σαρανταπόρου επάνω προς Θεσσαλονίκη. Επομένως, η θέση ήταν τέτοια που αναπτύχθηκε όλη η περιοχή, μέχρι Πρεμετή.

–Είχε επιρροή στην ευρύτερη περιοχή, θες να πεις...

–Είχε την επιρροή της και παρά τις επιδρομές των άλλων...

–Πότε καταστράφηκε η Διπαλίτσα;

–Το 17ο αιώνα... Δεν μπόρεσαν οι Λαλιάτες, οι πρώτοι ας πούμε κατακτητές οι πρώτοι, ας πούμε, που είχαμε στην περιοχή και δέσποζαν, εκμεταλλευότανε. Φαίνεται ότι με τους Λαλιάτες τα περνούσαν πολύ καλύτερα οι χριστιανοί...

– Αυτά που λες τα έχεις διαβάσει κάπου ή από την προφορική παράδοση τα ξέρεις;

–Από τον Λαμπρίδη αλλά και από παράδοση. Για να συγκεντρώσω κάποτε αυτά τα στοιχεία είχα κάνει μια προσπάθεια εγώ με ένα χημικό χωριανό, τον Αλέκο Πρόκο, Προκοπίου. Να συγκεντρώσουμε ό,τι στοιχεία μπορούμε, να εκδώσουμε ένα βιβλίο. Φυσικά οι πηγές της ιστορίας

του χωριού μας είναι και μπλεγμένες και δύσκολες. Με πρώτο το Βουκουρέστι, την Κωνσταντινούπολη, την Πόλη, τη Βενετία, γιατί εκεί υπήρχαν τα μεγάλα εθνικά τυπογραφεία. Και αν κοιτάξει κανείς τα βιβλία μέσα τα εκκλησιαστικά, θα δούμε Βενετία...

–Εγώ αναρωτιέμαι, δάσκαλε, περισσότερο για τα χριστιανικά χωριά της Πρεμετής, το Καλούδι, το Στουρμπέτσι και τα λοιπά. Είναι ορθόδοξα χριστιανικά χωριά που είχαν αναπτύξει ελληνική εθνική συνείδηση;

–Ναι. Ουσιαστικά εγώ φαντάζομαι μέχρι το Χότζα και μετά ήρθε και επιβλήθηκε... Έτσι είναι. Ήταν σ' αυτήν την κατηγορία των ανθρώπων. Ναι. Η γιαγιά μου έλεγε «Είμαι χριστιανή. Το μαρτυρεί αυτό, το σημάδι μου. Είμαι χριστιανή. Έχω γεννηθεί Ελληνίδα. Δεν μ' άφησε να μάθω ελληνικά».

–Δηλαδή, εσύ θεωρείς ότι αυτοί εξελληνίστηκαν μέσω της ορθοδοξίας ή ότι ήταν Έλληνες που εξαλβανίστηκαν...

–Εγώ πιστεύω το δεύτερο. Ότι ήταν Έλληνες, οι οποίοι έγιναν Αρβανίτες.

–Δηλαδή;

–Άλλο Αλβανός κι άλλο Αρβανίτης

–Πώς το εννοείς αυτό; Ο Αλβανός είναι Αλβανός. Ο Αρβανίτης ήταν Έλληνας, ο οποίος...

–Ο οποίος άλλαξε, εξαλβανίστηκε;

–Πιέστηκε. Δηλαδή, όταν μιλάμε για τους Αρβανίτες της Λιβαδειάς ή των Θηβών...

–Ναι αλλά αυτοί έχουν έρθει εδώ από τον 14ο αιώνα, ξέρεις...

–Σίγουρα. Ναι.

–Είναι παλιοί, ας πούμε. Τώρα εδώ στην Αλβανία τη διαφορά εγώ δεν την καταλαβαίνω. Ποιος είναι Αρβανίτης και ποιος Αλβανός;

–Ναι, δεν φαίνεται τώρα εδώ.

–Τώρα, ας πούμε ότι συναντάς εσύ έναν Ριστάνη απ' το Στουρμπέτσι, ο οποίος δεν μιλά ελληνικά, είναι Αλβανός πολίτης, μπορεί να έχει μια ανάμνηση της ελληνικής παιδείας από τους παππούδες του και τα λοιπά, εσύ αυτόν πώς τον βλέπεις;

–Εγώ τον θεωρώ ότι είναι κομμάτι ελληνικό.

–Ως προς την καταγωγή, ως προς τι;

–Ναι.

–Αν όμως ο ίδιος έχει συνείδηση αλβανική; Γιατί, αν γεννήθηκε και μεγάλωσε επί Χότζα...

–Έγινε εξαλβανισμός. Εγώ θεωρώ ότι, αν έγινε παρά τη θέλησή του, αν αυτός αναγκάστηκε εκ των πραγμάτων, είτε από την παιδεία είτε από

την οικογένεια, βέβαια, δεν μπορώ να το πω, είτε από το περιβάλλον, την κοινωνία, απ' το καθεστώς, εγώ νομίζω ότι άφησε μέσα ρίζες όμως...

–Αυτόν θα τον έλεγες Αρβανίτη ή Αλβανό;

–Όχι, δεν μπορώ να τον πω... Τίποτα. Θα τον πω Έλληνα... Εγώ τον θεωρώ Έλληνα, ο οποίος εξαναγκάστηκε να... εξαλβανιστεί... Ο παππούς μου είχε την τύχη να φύγει από 'κει. Οι συγγενείς του αναγκάστηκαν να εξαλβανιστούν... Και μου λένε τώρα για τον ξάδερφό του, το θείο μου, αυτόν το Νικόλα, που σας είπα προ ολίγου, ότι ήτανε καπετάνιος μέσα, τώρα με το καθεστώς Χότζα και ότι ήταν ο πολιτικός υπεύθυνος και πίεζε τους χριστιανούς, τους Έλληνες... ίσως γιατί ήθελε να περνάει καλά...

–Αυτό εσύ πώς το εξηγείς; Έχει να κάνει με το ότι οι ταυτότητες ήταν ρευστές;

–Μπορεί...

–Και μπορούσε να αλλάζει κανείς ανάλογα με τις καταστάσεις;

–Και αυτό τα βλέπουμε σήμερα... Το βλέπουμε τώρα σ' αυτή τη γενιά, ότι δεν είναι σταθερής αυτής, είναι ρευστής αυτής...

–Αυτό θέλω να πούμε. Βιωματικά, πέρα από ιδεολογίες, πώς το αισθάνεσαι αυτό το πράγμα...

–Να πω ένα απλό παράδειγμα: ένας, ο ξάδερφός μου που έρχεται συνέχεια τώρα, Τσούκας είναι, από τη μάνα μου είναι ξάδερφος, λοιπόν μου έλεγε ότι αδερφός αυτουνού του Βαγγέλη, που είπα ότι είχε φύγει πριν, του είπε «εγώ για να περνάω καλά αναγκάστηκα, για να μη με κυνηγάνε, για να μη με εκτοπίσουν, επειδή είναι ο αδερφός μου μέσα, αναγκάστηκα να πάρω μια κομμουνίστρια γυναίκα. Και με βάλανε δραγάτη. Μ' έβαλε το καθεστώς δραγάτη κι εγώ τι έκανα, πήγαινα κάθε πρωί και μέτραγα τις καρύδες. Πόσες καρύδες πέσαν κάτω, για να δούμε θα τις πάρουν;»...

Τα παιδιά του πώς τα μεγάλωσε;

–Αυτός λέει ότι «στην οικογένεια όσο μπόρεσα έδωσα την ελληνική ανατροφή στα παιδιά μου»...

–Στο Στουρμπέτσι μέναν αυτοί;

–Όχι, εδώ στη Βλαχοψηλοτέρα. Οι άλλοι δεν ξέραν ελληνικά... Το Στουρμπέτσι δεν ήξερε ελληνικά. Εκτός απ' τους παλιούς...

–Πάντως, εσύ βλέπεις ότι πέρα από τα τρία χωριά της ελληνικής μειονότητας, Βλάχοι, Ψηλοτέρα και Βαλοβίστα, που διατηρήσανε την ελληνική ταυτότητα, τα υπόλοιπα έχουν πρόβλημα...

–Σίγουρα... Και τώρα προσπαθούν να αποκτήσουν την ελληνική αυτή, σου λέει «είμαστε Έλληνες. Γιατί είμαστε Έλληνες; Γιατί ο παππούς μου ο Ιωσήφης ήταν Έλληνας»... Εγώ προχθές αναγκάστηκα να βγάλω ένα

πιστοποιητικό οικογενειακής κατάστασης του παππού μου του Ιωσήφ, για να αποδείξω ότι η γιαγιά μου η Ευαγγελίτσα Σιμόνη ήταν Ελληνίδα, γιατί είχε περάσει στη μεταπολίτευση εδώ πέρα, λέει «ιθαγένεια Γκρεκ», ελληνική... Για να μπορέσουν αυτοί να πάρουν την ιθαγένεια, όχι τίποτα άλλο. Όχι γιατί τους έκαψε να ονομαστούν Έλληνες... Για την κάρτα του ομογενούς...

–Δεν τους νοιάζει να είναι Έλληνες; Έχεις κουβεντιάσει μαζί τους αυτά τα πράγματα;

–Πολύ. Πολύ.

–Αισθάνονται Αλβανοί;

–Δεν το δείχνουν έτσι φανερά, ας πούμε, αλλά το βλέπω.

–Αισθάνονται Αλβανοί;

–Αλβανοί.

–Απλά χρησιμοποιούν την κάρτα ομογενούς για να έχουνε τα προνόμια που έχουν;

–«Γιατί να με κυνηγάει η αστυνομία;»... Και εγώ βλέπω και κάτι άλλο. Αυτοί, αυτών, ας πούμε, τα παιδιά τους μένουν εδώ στην Ελλάδα, βλέπω να στρέφονται προς την Ελλάδα...

–Δηλαδή μέσα σε δύο γενιές αλλάζει;

–Εγώ το βλέπω και βλέπω μάλιστα ότι αποστρέφονται εντελώς την Αλβανία. Δεν θέλουν να ακούσουνε... Έχω κάτι συγγενείς εδώ, του Τσούκα, τους λέω «δεν θα πάτε μέσα τα παιδιά;» «Δεν θέλουνε να πάνε τα παιδιά μέσα», λέει. «Ούτε θέλουν ν' ακούσουν. Τους αρέσει εδώ πέρα», λέει...

–Αυτοί τι γλώσσα μιλάνε στο σπίτι;

–Εγώ πιστεύω ότι δεν μιλάνε αλβανικά τόσο πολύ. Μεταξύ τους μπορεί να μιλάνε οι μεγάλοι.

–Το ζευγάρι. Αλλά με τα παιδιά;

–Τα παιδιά όχι.

–Είναι ενδιαφέρουσα αυτή η μεταστροφή των παιδιών...

–Ίσως το αίμα να χτυπάει... ίσως το αίμα...

–Το αίμα λες να είναι;

–Δεν ξέρω, δεν... Μου κάνει εντύπωση, πάντως, τα παιδιά είναι γεγονός ότι στρέφονται προς την Ελλάδα...

–Είναι η αίγλη ης Ελλάδας; Μήπως είναι αυτό; Ότι εδώ περνάνε καλά και πάνε πίσω και βλέπουνε μιζέρια;

–Συμφέροντα;

–Όχι, δεν λέω συμφέροντα. Η αίγλη της Ελλάδας, η ευημερία...

–Η ευημερία...

–Η λαμπρότητα που έχει σαν χώρα απέναντι στην Αλβανία. Μήπως τους κερδίζει αυτό;

–Μπορεί, δεν είναι δύσκολο.

–Εσύ πώς το βλέπεις, που ζεις αυτούς τους ανθρώπους, που μιλάς μ' άλλη γλώσσα, τέλος πάντων;

–Εγώ πιστεύω ότι οπωσδήποτε συγκρίνουν τις δύο, τα δύο, τη ζωή της Αλβανίας και τη δική μας, τέλος πάντων... Τα παιδιά, πιστεύω όμως, ότι δεν γνώρισαν τόσο πολύ τις δύσκολες συνθήκες ζωής της Αλβανίας. Οι μεγάλοι... ο άλλος λέει «εντάξει είμαι εδώ πέρα, έχω όμως προβλήματα». Εδώ φτάνουν άλλοι... σου λέει «καλά, όταν ήμασταν στην Αλβανία, τουλάχιστον είχαμε, ένα κομμάτι ψωμί το 'χαμε»... Κάτι άλλο που μου κάνει εντύπωση εδώ πέρα, μιλάμε για τα μειονοτικά χωριά, δεν ξέρω αν πιο κάτω γινότανε αυτό, όταν απαγορεύτηκε να δίνουν χριστιανικά ονόματα, μετά το 1967... τότε αναγκάστηκαν οι Έλληνες να δίνουν αρχαία ελληνικά... Τότε έχουμε Πύρρο και τα λοιπά. Εδώ στα δικά μας... Πιο κάτω παίρνανε αλβανικά ονόματα... Ενώ εδώ ρίχνανε και Αγνή ρίχνανε Ελπίδα, ξέρω 'γω Ειρήνη... Εκείνο πάντως που πρέπει να προσέξουμε είναι ότι τουλάχιστον τα χωριά αυτά εδώ πέρα διατηρούν, έχουν το γλωσσολογικό εκείνο παλιό το δικό μας, το οποίο χάνεται. Δηλαδή τι βλέπω: λέξεις, λέξεις που εμένα με συγκινούν, τα παιδιά μου, παράδειγμα, τους φαίνονται ανόητα, «τι λένε αυτοί τώρα;»... Λέξεις που έχουν μεγάλη αξία...

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΑ ΧΑΛΑΣΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΟΡΣΑΤΣΚΟΥ ΚΙ ΑΠΕΚΕΙ. Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΕΚΡΕΜ

Ανιχνεύοντας το σύνορο

Πρωταπριλιά του 2006 βρισκόμαστε με τον Κόστα στην περιοχή του Αμαράντου εξερευνώντας το σύνορο. Ξεκινάμε από την Πυξαριά (Μπλιθούκι), ένα μικρό χωριό μια ανάσα από το σύνορο, που δίνει την αίσθηση μάλλον εγκαταλειμμένου οικισμού. Συναντάμε μια γυναίκα και στη συνέχεια τον άντρα της, ο οποίος είναι κυνηγός. Στην κουβέντα μας μαζί του εκφράζεται πολύ αρνητικά για τους Αλβανούς αναφέροντας μάλιστα ότι έκαψαν και ένα σπίτι. Ρωτάμε για το σύνορο και το Κόρσατσκο (Korsacka), δεν γνωρίζει τίποτα σχετικό, άλλωστε ο ίδιος δεν κατάγεται από το χωριό αλλά έχει έρθει ως γαμπρός. Μας παραπέμπει στον πρώην πρόεδρο του χωριού, το Γρηγόρη Μιχαλόπουλο και μας οδηγεί ο ίδιος στο σπίτι του.

Ο Γρηγόρης μας υποδέχεται με χαρά και καλοσύνη, το ίδιο και η γυναίκα του. Ο Γρηγόρης είναι 75 χρονών και ζει μόνιμα στο χωριό, όπου διετέλεσε πολλά χρόνια πρόεδρος. Υπήρξε μάστορας στο παρελθόν αλλά και εργάτης στη Γερμανία για τρία χρόνια. Θυμάται ότι, όταν αποφάσισε να ξενιτευτεί οριστικά με τη γυναίκα του, η μάνα του όχι μόνο δεν του ευχήθηκε «ώρα καλή», όπως όλες οι μάνες, αλλά του είπε «την κατάρα μου να 'χεις». Γι' αυτό και έσκισε τα χαρτιά και έμεινε στο χωριό. «Κατάρα γονέων, καταστροφή τέκνων», λέει. Δεν το μετάνιωσε, ωστόσο. Μιλά για την εγκατάλειψη του χωριού στα μεταπολεμικά χρόνια. Εξηγεί



Εικ. 33. Μονοπάτι μεταναστών πάνω στο σύνορο

πώς πήγαν όλοι στις πόλεις, κάνοντας αρχικά δουλειές του ποδαριού και πώς κατάφεραν τελικά να σταθούν στα πόδια τους και να προκόψουν.

Ο Γρηγόρης είναι από τους λίγους που έμειναν πίσω και συνέχισαν το μαστοριλίκι, το οποίο συνδύαζε και με την κτηνοτροφία. Μιλά για την οικογένειά του και τη ζωή του. Τον ρωτώ για το Κόρσατσκο. Μου λέει ότι είναι ένα κατεστραμμένο χωριό δίπλα στο συνοριακό φυλάκιο Προσηλίου. Θυμάται τους κατοίκους του. Ήταν Τούρκοι, λέει, αλλά πολύ καλοί άνθρωποι. Είχαν κοπάδια και χωράφια και διατηρούσαν καλές σχέσεις με τους γείτονες. Περνούσαν συχνά από το χωριό και τους χαιρετούσαν. Μιλούσαν και ελληνικά. Μιλά με μεγάλο ενθουσιασμό για την καλοσύνη τους. Θυμάται ότι είχαν και τεκέ στο χωριό τους. Αναφέρει και συγκεκριμένα ονόματα ανθρώπων. Σημειώνει ότι υπάρχουν ακόμα στην Κόνιτσα και στα γύρω χωριά κάποιοι που κατάγονται από εκεί αλλά έχουν τώρα ελληνικά ονόματα. Αναφέρει συγκεκριμένα τον Βαγγέλη Καλιάμη που μένει στην Ηλιόρραχη και τον αδελφό

του που πήγε γαμπρός στη Φούρκα. Επίσης τον Τέλη Πρίντζα από την Πάνω Κόνιτσα. Το χωριό διαλύθηκε μετά τον πόλεμο και οι κάτοικοί του σκορπίστηκαν. Τα κτήματά τους τα αγόρασαν κάτοικοι των διπλανών χωριών. Για παράδειγμα, ένα μεγάλο κτήμα ανήκει στην οικογένεια Παπαμιχαήλ από τον Αμάραντο.

Ο Γρηγόρης έχει διαφορετική άποψη για τους Αλβανούς. Μας λέει ότι στο παρελθόν πήγαιναν από τα χωριά της περιοχής στην Αλβανία για διακονιό (ζητιανιά) και οι προσωπικές του εμπειρίες και μνήμες είναι θετικές.

Αποχαιρετώντας το Γρηγόρη και τη γυναίκα του αφήνουμε την Πυξαριά και κατευθυνόμαστε προς το Κόρσατσκο. Στο δρόμο και σε λίγη απόσταση από τη διασταύρωση για Προσήλιο συναντάμε ένα κοπάδι γίδια με έναν Αλβανό βοσκό. Μας λέει ότι το κοπάδι ανήκει στον Κοκοβέ που κατάγεται από την Αγία Βαρβάρα (Πλάβαλη) και μένει στην Κόνιτσα και ότι ο ίδιος είναι από το Λεσκοβίκι και μένει με την οικογένειά του σ' ένα οίκημα που του παραχωρεί το αφεντικό του δίπλα στο στάβλο.

Φτάνουμε στο φυλάκιο Προσηλίου. Φαίνεται από μακριά ότι η εγκατάλειψή του είναι πρόσφατη. Από τότε που λειτούργησε το σώμα των Συνοροφυλάκων και η κατάσταση στο σύνορο ομαλοποιήθηκε έπαψε να είναι απαραίτητο και καταργήθηκε. Περιδιαβαίνουμε τους άδειους χωρούς και διαβάζουμε τα σημάδια τους, τη λογική τους. Η εθνική ιδεολογία και η αμυντική αντίληψη του κράτους απέναντι στον εχθρό συμπυκνωμένη σε μερικές δεκάδες τετραγωνικά μέτρα. Μνημεία, εικονοστάσια, εθνικά και θρησκευτικά σύμβολα, παρατηρητήρια και πολυβολεία, όλα σε κατάσταση εγκατάλειψης υποβάλλουν σκέψεις και συναισθήματα σχετικά με τις σχέσεις των κρατών και την ειρωνεία της ιστορίας. Απέναντι και σε απόσταση αναπνοής φαίνεται η περιοχή του Λεσκοβικίου, στο βάθος περήφανη η Νεμέρτσικα, που ενώνει αλλά οι πολιτικές την έκαναν να χωρίζει, και λίγο πιο ανατολικά η κοιλάδα του Αώου, εκεί που σμίγει με το Βοϊδομάτη και το Σαραντάπορο. Δίπλα στο φυλάκιο, στα χαλάσματα του Κόρσατσκου, βόσκει αμέριμνα ένα κοπάδι αγελάδες...

Μέσα από τα χαλάσματα περνά ένα μονοπάτι, που φαίνεται αρκετά «δουλεμένο». Είναι το ιστορικό μονοπάτι που ένωνε τα Μα-

στοροχώρια με την περιοχή Λεσκοβικίου (αποτυπώνεται και στο γνωστό χειρόγραφο χάρτη του Χ. Ρεμπέλη). Υποψιάζομαι ότι είναι το μονοπάτι που χρησιμοποιούν οι Αλβανοί που μπαίνουν στην Ελλάδα. Γνωρίζω ότι πέρα από πέρασμα μεταναστών χωρίς χαρτιά το μονοπάτι αυτό χρησιμοποιείται καθημερινά από κατοίκους του χωριού Radat, που έρχονται για δουλειά στα ελληνικά χωριά δίπλα στο σύνορο και επιστρέφουν το βράδυ στο χωριό τους, το οποίο απέχει από το σύνορο μισή ώρα δρόμο με τα πόδια ή με τα ζώα.

Προχωρώντας πάνω στο μονοπάτι και ανάμεσα στις ξερολιθιές του κατεστραμμένου οικισμού νιώθω να με υποβάλλει έντονα η σιωπή του τόπου και η αντίστιξη που φτιάχνουν οι ανθισμένες κορομηλιές σε σχέση με τα χαλάσματα. Τα άλλα οπωροφόρα, όπως οι κερασιές, δεν έχουν ανθίσει ακόμα. Πάντως, και εντελώς άσχετος να είναι κανείς, αντιλαμβάνεται από τη συγκεκριμένη χλωρίδα αλλά και το ήμερο γενικά τοπίο ότι εδώ υπήρχε ανθρώπινη κατοίκηση μέχρι πολύ πρόσφατα. Μάλιστα αναρωτιέται κανείς πώς σε πενήντα χρόνια διαμορφώθηκε αυτή η εικόνα. Είναι δύσκολο να πεις αν όντως επρόκειτο για κανονικό οικισμό ή απλά για μια γεωργική εγκατάσταση, γιατί το μόνο που διακρίνεις είναι καταστραμμένες ξερολιθιές.

Ακολουθούμε το μονοπάτι που οδηγεί προς το αλβανικό έδαφος. Πολύ κοντά στα χαλάσματα αρχίζει μια κατηφόρα, που οδηγεί σ' ένα ρέμα, το οποίο ακούγεται να βουίζει καθώς κατεβαίνει από το βουνό. Υποθέτω ότι το ρέμα είναι και το σύνορο. Παροτρύνω τον Κώστα να πάμε μέχρι εκεί. Η πλαγιά είναι κατάφυτη κυρίως με πεύκα, ενώ το μονοπάτι φαίνεται πια ακόμα πιο καθαρά. Μάλιστα πέφτουμε πάνω σε φρέσκες κοπριές αλόγων, γεγονός που σημαίνει ότι έχουν περάσει την ίδια μέρα ζώα προς το ελληνικό. Φτάνουμε στο ρέμα, όπου διαπιστώνουμε ότι πράγματι έχει πολύ νερό. Αποφασίζουμε να το διασχίσουμε χρησιμοποιώντας έναν κορμό που προφανώς έχουν τοποθετήσει Αλβανοί σαν αυτοσχέδια γέφυρα. Θέλουμε να έχουμε την εμπειρία ενός περάσματος σαν αυτά των Αλβανών με εντελώς διαφορετικούς βέβαια όρους. Ο κορμός αυτός από ό,τι φάνηκε, ωστόσο, είχε τοποθετηθεί το χειμώνα, γι' αυτό και είχε σαπίσει, με αποτέλεσμα να σπάσει μόλις στηρίχτηκα πάνω του...

Περνάμε, λοιπόν, από κάποιο άλλο σημείο και προχωράμε προφανώς σε αλβανικό έδαφος, φτάνοντας πολύ κοντά στο Ραντάτ. Φυσικά δεν συναντήσαμε κάτι, ένα σημάδι, που να δείχνει ότι περάσαμε ένα σύνορο κρατών. Η απόσταση από το ρέμα μέχρι το Ραντάτ δεν είναι πάνω από είκοσι λεπτά. Έτσι, αν κανείς πάει με αυτοκίνητο μέχρι το φυλάκιο του Προσήλιου, σε διάστημα μισής ώρας μπορεί να βρεθεί στο Ραντάτ. Εμείς ενώ το σκεφτήκαμε, αποφασίσαμε να επιστρέψουμε, αφήνοντας μια τέτοιου είδους επίσκεψη και εμπειρία για άλλη φορά...

Το πέραςμα της Αγίας Βαρβάρας

Επιστρέφοντας αποφασίζουμε να επισκεφτούμε το χωριό Αγία Βαρβάρα, που βρίσκεται δίπλα στην επαρχιακή οδό Κόνιτσας-Αμαράντου. Φτάνουμε στο μεσοχώρι, όπου βρίσκουμε ανοιχτό το καφενείο στο πρώην κοινοτικό κατάστημα, το οποίο φαίνεται να ανήκει στον Πολιτιστικό Σύλλογο του χωριού (το δηλώνει σχετική ταμπέλα). Ρωτάμε αν υπάρχει κάτι για φαγητό και παίρνουμε θετική απάντηση, προς μεγάλη μας έκπληξη. Πρόκειται για ένα σχεδόν έρημο χωριό, όπου τη χειμερινή περίοδο δεν μένουν πάνω από δέκα ηλικιωμένα άτομα. Φυσικά το καφενείο λειτουργεί χάρη σε μια οικογένεια Αλβανών που έχει εγκατασταθεί στο χωριό. Πρόκειται για ένα ζευγάρι με δύο κοριτσάκια.

Ζητάμε από τη γυναίκα να μας τηγανίσει αβγά με λουκάνικο, πατάτες τηγανητές, σαλάτα και τυρί. Είναι πολύ ευγενική, τα ελληνικά της άπταιστα με ελαφριά αλβανική προφορά, αλλά δείχνει να μη θέλει να πει πολλά μαζί μας. Μου κάνει εντύπωση το ήθος της και η καθαριότητα του καταστήματος.

Την ώρα που περιμένουμε το φαγητό μια χωριανή, που προφανώς έχει έρθει για Σαββατοκύριακο στο χωριό από την πόλη, βγαίνοντας από το σπίτι της ακριβώς απέναντι από το καφενείο, μας ρωτά «ποιος καλός άνεμος μας έφερε στο χωριό». Φαίνεται ότι τέτοιου είδους επισκέψεις είναι σπάνιες αυτή την εποχή. Πιάνουμε κουβέντα μαζί της και τη ρωτάμε ανάμεσα στα άλλα αν υπάρχει μονοπάτι που οδηγεί στον Αμάραντο. Μας απαντά ότι δε νομίζει

να είναι ανοιχτό, γιατί δεν χρησιμοποιείται πια τα τελευταία χρόνια, εκτός κι αν το έχουν ανοίξει οι Αλβανοί... Λέγοντας τη λέξη «Αλβανοί» χαμηλώνει αρκετά τον τόνο της φωνής της και μας κάνει νεύμα να μην ακούσουν οι από μέσα, προσπαθώντας να μας δώσει με έναν πολύ χαρακτηριστικό τρόπο να καταλάβουμε ότι οι άνθρωποι του καφενείου είναι Αλβανοί...

Το φαγητό έρχεται και είναι όλα εξαιρετικά. Τα δυο κοριτσάκια παίζουν στην αυλή δημιουργώντας μια χαρούμενη ατμόσφαιρα στον έρημο τόπο. Στο χώρο κινούνται επίσης δυο νέοι άντρες. Ο ένας, σύζυγος της γυναίκας που μας σερβίρει, όταν τελειώνουμε το φαγητό, κάθεται μαζί μας για κουβέντα. Είναι κοντά στα τριάντα πέντε του και μας λέει την ιστορία της ζωής του. Ο Λεονάρντο κατάγεται από το Radat και είναι εδώ και ένα χρόνο εγκατεστημένος σε τούτο το χωριό με την οικογένειά του. Λειτουργούν το κοινοτικό καφενείο, που τους το έχει παραχωρήσει ο Πολιτιστικός Σύλλογος χωρίς ενόικιο, και παράλληλα ο ίδιος εργάζεται ως οικοδόμος στην Κόνιτσα, ενώ η γυναίκα του φροντίζει μια ηλικιωμένη γυναίκα του χωριού. Μένουν στον πάνω όροφο του οικήματος. Τα παιδιά τους πηγαίνουν σχολείο στην Κόνιτσα με ταξί που διαθέτει η πολιτεία. Το ζευγάρι ήρθε στην Ελλάδα πριν από εννιά χρόνια, όταν η μεγάλη τους κόρη ήταν ενός έτους. Δούλεψαν στην Αθήνα και στα Μέγαρα, όπου έμειναν όλα τα προηγούμενα χρόνια. Ο Λεονάρντο πριν φύγει από την Αλβανία διατηρούσε μπακάλικο στο χωριό και έκανε παράλληλα εμπόριο στην ευρύτερη περιοχή. Πήρε την απόφαση να φύγει για την Ελλάδα όταν χάλασε το αυτοκίνητο με το οποίο έκανε το εμπόριο.

Μας αφηγείται το χρονικό της μετανάστευσής του. Όλα ακούγονται τόσο οικεία και τόσο κοινότοπα πια σε μένα. Η γυναίκα του είναι από το χωριό Starje της Ερσέκας και ο άλλος άντρας είναι ο αδερφός της που ζει και εργάζεται στα Μέγαρα και έχει έρθει να τους επισκεφτεί. Μας λέει πώς κατέληξε εδώ σ' αυτό το χωριό. Είχε γνωρίσει πριν από πολλά χρόνια τον Πρόεδρο του Πολιτιστικού Συλλόγου, τον Κώστα Δερβένη, με τον οποίο έκανε κουμπαριά, του βάφτισε τις δύο κόρες: τη μια Στέλλα, την άλλη Γεωργία. Τη Στέλλα την έλεγαν Σείλα και η ίδια επέλεξε το νέο όνομα,

καθώς μοιάζει με το προηγούμενο. Η Γεωργία πήρε το όνομα της νονάς της.

Τον ρωτώ για το θέμα της θρησκείας. Μου λέει ότι ο ίδιος δεν είχε πρόβλημα να βαφτίσει τις κόρες του χριστιανές, διότι δεν ξέρει τι είναι αυτό, δεν έχει θρησκεία... Τον ρωτώ αν στο χωριό του είναι μουσουλμάνοι. Ουσιαστικά αποφεύγει να απαντήσει. Επιμένει να λέει ότι ο ίδιος δεν γνωρίζει καμιά θρησκεία. Όσο για τα παιδιά του, απλά «ήθελε να μπουν σ' ένα δρόμο». Στην ερώτησή μου αν θυμάται τζαμί ή τεκέ στο χωριό του, μου απαντά ότι στο Robicko (ένα διπλανό χωριό) είχαν εκκλησία... Φαίνεται καθαρά ότι θέλει να αποφύγει τη συζήτηση για τη μουσουλμανική του καταγωγή· αντίθετα επιμένει στην άγνοια και την αδιαφορία σχετικά με τα θρησκευτικά ζητήματα και απαντά στις σχετικές ερωτήσεις με αμφίσημο τρόπο ή υπεκφεύγοντας. Η ουσία πάντως είναι ότι δεν έχει πρόβλημα που τα παιδιά του έχουν βαφτιστεί Χριστιανοί· το αντίθετο...

Πάνω στην κουβέντα μας έρχεται στην παρέα κι ένας άλλος Αλβανός, γύρω στα 55 με 60 που δουλεύει στο χωριό. Είναι ο Abdul Avdi, που έρχεται κάθε μέρα από το Radat με το άλογό του για δουλειά και επιστρέφει το βράδυ. Τον άνθρωπο αυτόν τον συναντήσαμε σε μια άλλη επίσκεψή μας στο σύνορο μαζί με έναν άλλο συγχωριανό του, την ώρα ακριβώς που το διέσχιζαν έφιπποι για να πάνε στο χωριό τους.

Αναζητώντας τον Ekrem

Φεύγοντας από την Αγία Βαρβάρα η σκέψη μου συνεχίζει να στριφογυρίζει στο Κόρσατσκο και στο σύνορο. Σκέφτομαι τους ανθρώπους αυτού του κατεστραμμένου χωριού, πώς το εγκατέλειψαν και πού να βρίσκονται, όσοι ζουν ακόμα. Ξέρω από διάφορες συζητήσεις και κυρίως από σχετικές κουβέντες με το Θωμά Παπαμιχάλη, ο οποίος μου έχει δείξει και τα συμβόλαια αγοράς του κτήματός τους στο χωριό αυτό, ότι οι περισσότεροι βρίσκονται στην Αλβανία. Μάλιστα ο Θωμάς μου μιλά συχνά για έναν Αλβανο-αμερικανό, τον Εκρέμ (Κερέμ τον λέει ο ίδιος), ο οποίος

ζει τώρα πια στα Τίρανα αλλά επισκέπτεται συχνά την περιοχή και την Κόνιτσα και ο οποίος έχει γράψει και ένα βιβλίο για την ιστορία της ζωής του. Ο Θωμάς μου έδωσε αυτό το βιβλίο που είναι γραμμένο στα αλβανικά, αλλά αργότερα ανακάλυψα ότι έχει εκδοθεί και στα αγγλικά. Σκέφτομαι, λοιπόν, πόσο ενδιαφέρον θα ήταν να συναντήσω αυτόν τον άνθρωπο, τον Εκρέμ...

Τους επόμενους μήνες αυτή η ιδέα είναι συνεχώς στο μυαλό μου και προσπαθώ να την κάνω πραγματικότητα. Την όγδοη λοιπόν μέρα του Αυγούστου του 2006, διασχίζω για μια ακόμα φορά το σύνορο παρέα με τον Κώστα. Παίρνουμε ένα χωματόδρομο παράλληλο προς τον ποταμό Σαραντάπορο, που σ' εκείνο το σημείο είναι και σύνορο. Γνωρίζω ότι κοντά στη διασταύρωση υπήρχε το χωριό Περάτι που και αυτό καταστράφηκε και εγκαταλείφθηκε μετά τον πόλεμο και λίγο πιο πάνω το χωριό Σέρανη, όπου σήμερα σώζεται μόνο η εκκλησία της Παναγίας (Shën Mëria). Κι απ' τα δύο αυτά χωριά έχω γνωρίσει τον τελευταίο καιρό ανθρώπους που ζουν είτε στην Ελλάδα είτε στην Αλβανία. Όσοι βρέθηκαν στην Ελλάδα παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως Έλληνες «Βορειοηπειρώτες», ενώ αυτοί που έμειναν στην Αλβανία εντάσσονται στους Αλβανούς χριστιανούς ορθόδοξους, που μετά το 1990 «παίζουν» με την αμφισημία του όρου «Βορειοηπειρώτης» που στην Ελλάδα σημαίνει Έλληνας. Δεν είμαι σίγουρος αν αυτός ο δρόμος βγάζει στο Ραντάτ ή στο Λεσκοβίκι, αλλά προτείνω στον Κώστα να τον ακολουθήσουμε για να κινηθούμε παράλληλα προς το σύνορο, αυτή τη φορά στην αλβανική πλευρά. Προχωράμε στην άκρη του ποταμού και παράλληλα προς αυτόν. Ο δρόμος φαίνεται σχετικά καλός, πατημένος. Νιώθω το δέος της οριακότητας, της επικίνδυνης ζώνης. Εξαιτίας αυτής της επικινδυνότητας, υποθέτω, εκκενώθηκαν και τα χωριά που ήταν σε απόσταση αναπνοής από το σύνορο. Θα ήταν πολύ δύσκολο να ελέγχουν τους κατοίκους τους· άλλωστε και τα σύρματα και τα πολυβολεία ήταν πιο μέσα στο αλβανικό έδαφος. Εδώ είναι κάτι σαν ουδέτερη ζώνη. Σκέφτομαι όλους εκείνους που δραπέτευσαν περνώντας μέσα από το ποτάμι, αφού και η γέφυρα είχε καταστραφεί στον πόλεμο. Σκέφτομαι, ακόμα περισσότερο, τις διάφορες αφηγήσεις των «λαθρομεταναστών» που έχω καταγράψει. Ακόμα και τώρα που έχει

ανοίξει το τελωνείο της Μέρτζιανης, ακούω ότι πολλοί Αλβανοί από τα χωριά του Λεσκοβικίου, που δεν διαθέτουν τα απαιτούμενα χαρτιά περνάνε παράνομα μέσα από το ποτάμι σ' αυτό το σημείο...

Προχωράμε. Φτάνουμε σε μια διασταύρωση. Ο δρόμος που στρίβει δεξιά, πολύ κοντά στο ποτάμι, φαίνεται ότι έχει στρωθεί με χαλίκι πολύ πρόσφατα. Είμαι σίγουρος ότι οδηγεί στη βίλα που έχω ακούσει ότι έχει κατασκευάσει (και την είχα ιδεί βεβαίως από την άλλη πλευρά) ο Εκρέμ, έχοντας αγοράσει από το κράτος τις ιαματικές πηγές που υπάρχουν σ' αυτό το μέρος· άλλωστε λειτουργούσαν εκεί μέχρι πρόσφατα κρατικά λουτρά και το κράτος είχε αρχίσει να κατασκευάζει ξενοδοχείο, το οποίο έμεινε ανολοκλήρωτο λόγω της κατάρρευσης του καθεστώτος. Δίπλα λοιπόν στο εγκαταλειμμένο κρατικό κτήριο ο Εκρέμ έχτισε μια πολύ εντυπωσιακή βίλα, στον περίγυρο της οποίας έχει φυτέψει αμπέλι, οπωροφόρα δέντρα και άλλα καλλωπιστικά φυτά.

Φτάνουμε. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια έκπληξη, παρότι ήμαστε κατά κάποιον τρόπο προετοιμασμένοι. Στο «πουθενά» μια πολυτελέστατη βίλα. Αντιλαμβανόμαστε την παρουσία ανθρώπων. Ανοίγουμε την εξώπορτα και προχωράμε προς το κτήριο, όπου έχει ήδη βγει μια ηλικιωμένη γυναίκα. Μια ευγενική μορφή, που μας καλωσορίζει στα αλβανικά (*mirë se vini*) και μας προτρέπει να περάσουμε μέσα. Μπαίνουμε σε μια μεγάλη αίθουσα υποδοχής με σύγχρονα έπιπλα και διακόσμηση που φαίνεται να έκανε ο ίδιος ο Εκρέμ. Παλιές και νέες φωτογραφίες, σημάδια και σύμβολα της αλβανικής του καταγωγής αλλά και της αμερικανικής του ταυτότητας... Έρχονται αμέσως να μας χαιρετίσουν τρεις ακόμα ηλικιωμένες γυναίκες και ένας γέροντας. Κανείς τους δεν μιλά ελληνικά. Επιστρατεύουμε εμείς όλες τις γνώσεις μας της αλβανικής γλώσσας, προκειμένου να επικοινωνήσουμε μαζί τους. Πρόκειται για συγγενείς του Εκρέμ που έχουν έρθει από τα Τίρανα να περάσουν κάποιες μέρες εδώ. Μας λένε ότι ο Εκρέμ βρίσκεται στην Αμερική και ότι θα επιστρέψει σε μερικές μέρες. Μας δείχνουν τις ιαματικές πηγές που βρίσκονται έξω από το σπίτι, λέγοντάς μας ότι κατασκευάζονται και μέσα στο σπίτι πισίνες για μπάνιο. Ρωτάμε αν υπάρχουν και δωμάτια για ενοικίαση και μας λένε όχι

ακόμα. Αναρωτιέμαι αν πράγματι πρόκειται για μια επένδυση-ξενοδοχείο –όπως το παρουσιάζει ο ίδιος– ή απλά για κατασκευή ιδιωτικής κατοικίας... Έχω ακούσει στο Λεσκοβίκι και άλλου ανθρώπους να λένε ότι ο Εκρέμ λέει πολλά περί επενδύσεων (έχει αγοράσει και το παλιό κρατικό ξενοδοχείο στην πλατεία του Λεσκοβικίου) αλλά δεν έχει κάνει τίποτα μέχρι τώρα... Βεβαίως εγώ γνωρίζω ότι έχει ήδη ανοίξει στο κέντρο των Τιράνων εστιατόριο και καφετέρια, πίσω ακριβώς από το Μουσείο Εθνικής Ιστορίας. Ο κόσμος της περιοχής, όπως και να 'ναι, μιλά πολύ για τον Εκρέμ, συχνά με καχυποψία. Ο ίδιος συνεχίζει να δραστηριοποιείται στη χώρα, υποσχόμενος επενδύσεις αλλά και εμπλεκόμενος στην πολιτική ζωή κυρίως σε ό,τι αφορά τα εθνικά της θέματα, καθώς αποτελεί σημαντικό στέλεχος του αλβανικού λόμπι στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Οι συγγενείς του είναι πολύ καλοί μαζί μας. Μας λένε ότι κατάγονται από το Κόρσατσκο. Το επώνυμο του άντρα είναι Vasha και μας λένε ότι έχουν συγγενείς στη Θεσσαλονίκη. Δυστυχώς τα αλβανικά μας δεν είναι σε τέτοιο επίπεδο που να μπορούμε να έχουμε μεγάλη συζήτηση μαζί τους. Μείναμε μισή ώρα περίπου και τους αποχαιρετήσαμε.

Στο Λεσκοβίκι με τον Πέτρο

Προσπαθούμε να ακολουθήσουμε τον άλλο δρόμο που οδηγεί προς βορρά αλλά είναι δύσβατος και εγκαταλείπουμε την προσπάθεια. Το ίδιο συμβαίνει και με έναν άλλο δρόμο που φαίνεται να οδηγεί στο Λεσκοβίκι· κι αυτός είναι εγκαταλειμμένος και κατεστραμμένος. Πάντως ο χάρτης που διαθέτουμε δείχνει ότι βγάζει στο Λεσκοβίκι. Όπως έμαθα τις επόμενες μέρες από τον Αποστόλη Τάσε, που εργάστηκε πολλά χρόνια ως οδηγός στην περιοχή, αυτός είναι ο παλιός δρόμος που ένωνε την Πρεμετή με το Λεσκοβίκι. Ο Αποστόλης μου είπε επίσης ότι, επειδή ο δρόμος αυτός ήταν δίπλα στο σύνορο, είχαν πάρει πολύ αυστηρά μέτρα επιτήρησης των αυτοκινήτων που τον χρησιμοποιούσαν. Δεν επιτρεπόταν παρά ένα όχημα μόνο τη φορά να τον διασχίζει κι αυτό



Εικ. 34. Λεσκοβίκι. Γενική άποψη

με τη συνοδεία στρατιωτών. Τα μέτρα αυτά έγιναν μάλιστα πιο αυστηρά μετά τη δραπέτευση κάποιου οδηγού στην Ελλάδα. Από αυτό το σημείο, ή κάπου εκεί κοντά, σκέφτομαι, θα δραπέτευσε και ο Εκρέμ το 1953...

Ακολουθούμε τον κεντρικό δρόμο για το Λεσκοβίκι. Η σκέψη μου ωστόσο συνεχίζει να τρέχει στην περίπτωση του Εκρέμ... Φτάνουμε στο Λεσκοβίκι γύρω στις 2μ. μ. Ψιλοβρέχει. Μπαίνουμε σε μια καινούργια καφετέρια, στο αριστερό μέρος του κεντρικού δρόμου στην είσοδο της κωμόπολης. Είναι ακριβώς απέναντι από το «ρώσικο» ξενοδοχείο που έχει αγοράσει ο Εκρέμ. Ιδιοκτήτες της καφετέριας ένα ζευγάρι νέων ανθρώπων. Παραγγέλνουμε ρακί και πιάνουμε κουβέντα. Ο άντρας συστήνεται ως Πέτρος Ιωαννίδης. Κατάγεται από το χωριό Pëllumbar της Πρεμετής, ενώ η γυναίκα του από ένα μικρό χωριό κοντά στο Λεσκοβίκι, το Cεrckë. Υπήρξαν μετανάστες στην Ελλάδα, στο Ηράκλειο Κρήτης, για δέκα χρόνια. Ο Πέτρος μας διηγείται την περιπέτειά του. Πώς έφυγε από τους πρώτους το 1991. Πώς πήγε με τα πόδια μέχρι το Αντίρριο. Πώς τον φιλοξένησε αρχικά στο σπίτι της στην Αθήνα μια θεία του και πώς βρέθηκε στη συνέχεια στην Κρήτη.

Εκεί δούλεψε όλα τα χρόνια στο ίδιο αφεντικό και έφυγε για λόγους υγείας, ενώ ήταν πολύ ευχαριστημένος με τα πράγματα εκεί. Είχε ένα συνεχές άγχος, με αποτέλεσμα να βρίσκεται πολύ συχνά στο νοσοκομείο. Εδώ τώρα μας λέει ότι είναι μια χαρά. Τη γυναίκα του ήρθε και «την έκλεψε», όπως λέει χαμογελώντας, μετά τρία χρόνια παραμονής στην Ελλάδα. Εκεί η γυναίκα του εργαζόταν σε κουζίνα εστιατορίου. Τώρα ζουν με την καφετέρια που έχουν ανοίξει και ένα αμπέλι που καλλιεργούν στο Λεσκοβίκι. Τον ρωτώ σχετικά με το επώνυμό του και μας λέει ότι υπάρχουν και σε άλλα χωριά της περιοχής οικογένειες με το επώνυμο Ιωαννίδης. Φαίνεται ότι όλοι αυτοί κάποια σχέση είχαν με την Ελλάδα και τον ελληνισμό (είναι βέβαια από ό,τι φαίνεται Αλβανοί χριστιανοί ορθόδοξοι). Ο Πέτρος τα ελληνικά τα έμαθε στην Ελλάδα.

Τον ρωτώ και για το «ρώσικο» ξενοδοχείο. Απαντά ότι το λένε «ρώσικο», επειδή το κατασκεύασαν Ρώσοι μηχανικοί στη δεκαετία του 1950, και ότι λειτούργησε πολλά χρόνια ως κρατικός ξενώνας και εστιατόριο. Προσθέτει ότι τώρα το έχει αγοράσει ο Εκρέμ Μπάρδα με κάποιον άλλον από το Λεσκοβίκι, προκειμένου να το ξαναφτιάξουν, κάτι για το οποίο ο Πέτρος εκφράζει πολλές επιφυλάξεις, όπως επιφυλάξεις και καχυποψία εκφράζει γενικά για τις δραστηριότητες και τη γενικότερη παρουσία του Εκρέμ. «Λέει πολλά, αλλά στο τέλος δεν θα κάνει τίποτα», καταλήγει.

Ο Πέτρος είναι αρκετά φιλικός και ομιλητικός όλη την ώρα που είμαστε μαζί και στο τέλος δεν δέχεται καν να πληρώσουμε το λογαριασμό. «Κερασμένα από μένα», λέει, και δεν δέχεται δεύτερη κουβέντα... Τον αποχαιρετάμε και ξεκινάμε για το Ραντάτ, αφού ψωνίσουμε κάποια απαραίτητα για τη μέρα τρόφιμα (ψωμί, κασκαβάλ, ντομάτες και πεπόνι).

Με τους ακρίτες στο Ραντάτ

Πήραμε έναν χωματόδρομο, που λίγο έξω από το Λεσκοβίκι διακλαδώνεται· δεξιά βγάζει στο χωριό Cergkë (Τσέρτσκο) και αριστερά σε Glinë (Γλίνα), Robickë (Μπομπίτσκο) και Radat (Ραντάτ). Απέναντι ξανοίγεται μια υπέροχη πανοραμική θέα προς

την Ελλάδα. Με ορίζοντα την Τύμφη από τη μία πλευρά και τη Νεμέρτσικα από την άλλη, βλέπει κανείς όλη την κοιλάδα του Αώου με τα χαμηλά βουνά και τους λόφους, τα χωριά διάσπαρτα και κάπου στο κέντρο τις εγκαταστάσεις των τελωνείων της Μέρτζανης (Tre Urat = Τρεις Γέφυρες, για τους Αλβανούς). Στα πόδια μας τα χωράφια του Λεσκοβικίου και λίγο πιο κάτω τα φημισμένα αμπέλια του. Είναι ορατή η προσπάθεια να βρουν ξανά το νήμα, να ξαναφτιάξουν τις περιουσίες τους οι άνθρωποι. Στην έξοδο του χωριού συναντάμε ένα νεαρό τσιγγάνο από την Κορυτσά που συλλέγει σ' ένα τσουβάλι κουτιά αλουμινίου από αναψυκτικά. Λίγο πιο κάτω διασταυρωνόμαστε με κάποιους αγρότες, λίγα παιδιά και τρεις ένστολους συνοροφύλακες. Προσπερνάμε κάποιες βρύσες με γάργαρα νερά και μετά τη διασταύρωση για τη Γλίνα, αριστερά στο λόφο, αντικρίζουμε έναν τεκέ. Έρχονται στο νου μου όσα έχω διαβάσει στο έργο του Hasluck. Το Λεσκοβίκι υπήρξε σημαντικό κέντρο μπεκτασισμού κατά την τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας. Ο τεκές είναι περιφραγμένος και φαίνεται αρκετά περιποιημένος. Στον περίβολο ένας άντρας κοιτάζει προς το μέρος μας. Σκέφτομαι να τον επισκεφτώ μια άλλη φορά. Προς το παρόν προορισμός μας είναι το Ραντάτ. Ο δρόμος σύντομα γίνεται αρκετά δύσβατος. Φτάνουμε σ' ένα μικρό οικισμό που τον προαναγγέλλει ένα εικονοστάσι και διάφοροι κήποι που ποτίζονται με αυτόματα συστήματα. Μπροστά σ' ένα σπίτι τρία τέσσερα παιδιά παίζουν βόλλευ. Μας κοιτούν με πολύ μεγάλη περιέργεια. Αφήνω το αυτοκίνητο σε κάποια άκρη. Στο μεγάλο άνοιγμα, σχεδόν στην είσοδο του χωριού υπάρχουν χαλάσματα τριγυρισμένα από γέρικα κωπαρίσσια. Πρόκειται για την κατεστραμμένη εκκλησία, όπως μας διαβεβαιώνει και ο μοναδικός άντρας που συναντήσαμε. Πρόκειται για ένα μεσήλικα που βγαίνει από το σπίτι του να ιδεί ποιο είμαστε. Μας λέει ότι το χωριό είναι το Μπομπίτσκο και ότι έχει γύρω στους τριάντα κατοίκους.

Από το Μπομπίτσκο στο Ραντάτ αποφασίζουμε να πάμε με τα πόδια. Μισή ώρα δρόμος. Το Ραντάτ είναι χτισμένο σε μια καταπράσινη πλαγιά. Στην άκρη του οικισμού προς την πλευρά του συνόρου βλέπουμε το εγκαταλειμμένο τώρα πια φυλάκιο. Το σύνορο μια ανάσα. Ο Αμάραντος στην ελληνική πλευρά πολύ κοντά. Μου

κάνουν εντύπωση τα πολλά τρεχούμενα νερά. Εν τω μεταξύ έχει αρχίσει να βρέχει και νιώθω τον τόπο να στάζει από παντού. Στο κέντρο του οικισμού συναντάμε ένα μπουλούκι αντρών να κατασκευάζουν τη στέγη ενός τετράγωνου μικρού οικήματος. Τους χαιρετάμε, όλοι τους μιλάνε λίγο πολύ ελληνικά. Το κτήριο είναι το αγροτικό ιατρείο του χωριού. Δίπλα ακριβώς ένα άλλο κτήριο που μας λένε ότι είναι το δημοτικό σχολείο. Εδώ πηγαίνουν τα παιδιά για τέσσερα χρόνια και στη συνέχεια στο οκτατάξιο στο Λεσκοβίκι, όπου μένουν σε οικοτροφείο. Ο δάσκαλος έρχεται από το Λεσκοβίκι καθημερινά πεζός. Στην κουβέντα που έχουμε με αυτούς τους άντρες μας επιβεβαιώνουν την πληροφορία ότι εργάζονται στον Αμάραντο, μπεινοβγαίνοντας στην Ελλάδα σχεδόν καθημερινά, τουλάχιστον τις περιόδους που υπάρχει δουλειά. Πηγαίνουν το πρωί και επιστρέφουν το βράδυ με άλογα. Είναι περίπου μιάμιση ώρα δρόμος. Δεν τους ενοχλεί κανείς, γιατί όλοι τους γνωρίζουν και υπάρχει κατά κάποιο τρόπο μια σιωπηρή συμφωνία να περνάνε τα σύνορα και να πηγαίνουν στα κοντινά ελληνικά χωριά για δουλειά. Μάλιστα πληροφορούμαστε ότι ο νεότερος άντρας της παρέας είναι συνοριακός φρουρός και ο πατέρας του είναι ένας από αυτούς που διαβαίνουν το σύνορο πολύ συχνά. Κανονικά ο γιος θα έπρεπε να συλλάβει τον πατέρα... Μας μιλούν για τις καλές σχέσεις που έχουν με τους κατοίκους όλων των γειτονικών ελληνικών χωριών και λένε ότι έχουν πάει σχεδόν σε όλα τα χωριά της μεθορίου για δουλειά, μέχρι και την Κόνιτσα. Ο νεαρός φρουρός μας λέει ότι δούλεψε τρεις μήνες στην Ελλάδα, αλλά στην Καλαμάτα. Στην ερώτησή μου γιατί στην Καλαμάτα στις ελιές και όχι στην Κόνιτσα η απάντηση είναι ότι εκείνη την περίοδο, το 1992, το μεροκάματο στην Κόνιτσα ήταν 2.000 δραχ., ενώ στην Καλαμάτα 5.000. Δεν ξαναπήγε στην Ελλάδα, αλλά τα ελληνικά του είναι άπταιστα. Σε σχετική ερώτηση μας απαντά ότι τα έμαθε από την τηλεόραση. Προσθέτει δε με νόημα ότι στην τηλεόραση πιάνουν όλα τα ελληνικά κανάλια και μόνο ένα αλβανικό.

Εν τω μεταξύ η βροχή δυναμώνει και μας προτείνει αυθόρμητα να πάμε στο σπίτι του. Έρχεται μαζί μας και ο πατέρας του. Το σπίτι είναι πολύ κοντά. Μπαίνουμε από μια ξύλινη εξώπορτα στην αυλή όπου υπάρχουν κυψέλες, οπωροφόρα δέντρα, λουλούδια και

μια κληματαριά. Μας υποδέχονται πεθερά και νύφη. Η νύφη μια πανέμορφη κοπέλα κάτω των είκοσι ετών, που μας λέει ότι είναι από το Qilarisht (Γκιλαρίστι), ένα χωριό απέναντι από την Πρεμετή και ότι η οικογένειά της είναι βλάχικης καταγωγής με το επώνυμο Tapuci. Η ίδια δεν μιλά βλάχικα αλλά μας λέει ότι ο παππούς της τα μιλούσε καλά. Οι δυο γυναίκες δεν μιλάνε καθόλου ελληνικά, σε αντίθεση με τους άντρες. Μας οδηγούν στον καλό οντά και μας κερνάνε ρακί και μέλι δικό τους. Η τηλεόραση ανοιχτή σε ελληνικό κανάλι. Μαθαίνουμε εδώ ότι η αδερφή του νέου ζει στην Κόνιτσα με τον άντρα της που κατάγεται από το Cerckë. Μας λένε ακόμα ότι στο χωριό δεν υπάρχει πια τζαμί και ούτε ενδιαφέρονται να το ξαναφτιάξουν. Επιβεβαιώνουν μέσα μου την αδιαφορία τους για τη θρησκεία. Μείναμε στο σπίτι κοντά μισή ώρα και φεύγοντας παίρνουμε το δρόμο του γυρισμού προς το Μπομπίτσκο, όπου είχαμε αφήσει το αυτοκίνητο.

Στο δρόμο για το Λεσκοβίκι σταματάμε στη βρύση που βρίσκεται στη διασταύρωση προς Γλίνα για να φάμε. Είναι ήδη απόγευμα. Συναντάμε εδώ ένα νέο που πηγαίνει με τα πόδια στο χωριό του, τη Γλίνα. Κάθεται για λίγο μαζί μας. Μας λέει ότι τον λένε Γιάννη, αλλά, όταν του ζητάω να μου πει το πραγματικό του όνομα, «Τεργιάν», λέει, «Τεργιάν Γιάννη, το ίδιο είναι». Το επώνυμό του είναι Pliaka. Έχει δουλέψει κάμποσα χρόνια ως βοσκός στο Σπύρο Τράγκα από τη Ζέρμα (Πλαγιά) Κονίτσης που ξεχειμάζει με το κοπάδι του στην περιοχή της Ηγουμενίτσας. Τώρα βρίσκεται εδώ, γιατί κάνει τα χαρτιά του να υπηρετήσει στον αλβανικό στρατό. Όταν τελειώσει σκέφτεται να ξαναπάει στην Ελλάδα για δουλειά. Ο Τεργιάν μας προσκαλεί στο πανηγύρι του τεκέ του χωριού του που γίνεται στις 25 Αυγούστου. Του υποσχόμαστε ότι θα πάμε.

Με τον Ekrem στη Γλίνα

Τελικά κατάφερα να πάω στο πανηγύρι της Γλίνας την επόμενη χρονιά. Πρόκειται για ένα πολύ ενδιαφέρον πανηγύρι στο οποίο συρρέει πολύς κόσμος από τα γύρω χωριά, μπεκτασήδες μουσουλ-



Εικ. 35. Μπεχτασήδες δερβίσηδες στο παζαράκι της Γλίνας



Εικ. 36. Στον τουρμπέ της Γλίνας



Εικ. 37. Από το γλέντι στη Γλίνα

μάνοι και χριστιανοί ορθόδοξοι αλλά και από τη περιοχή της Κόνιτσας. Βρίσκω εκεί τον Τεργιάν, γνωρίζω και την πολυμελή οικογένειά του, που μένει σ' ένα από τα λίγα και φτωχικά σπίτια του χωριού, δίπλα ακριβώς στον τεκέ. Ο τόπος ευωδιάζει από τα ψητά στη σουβλα, ενώ δυο κομπανίες διασκεδάζουν τους πανηγυριστές. Όλοι προσκυνάνε στον τουρμπέ, που είναι στολισμένος με πλαστικά λουλούδια, όπως και η βρύση στο προαύλιο. Έχουν έρθει από τα Τίρανα αλλά και από άλλα μέρη υψηλά ιστάμενα στη μπεκτασίδικη ιεραρχία στελέχη, όπως και στο πανηγύρι της Φράσιερης που περιέγραψα σε άλλο σημείο. Το σημαντικότερο όλων ωστόσο για μένα είναι ότι μεταξύ των πανηγυριστών είναι και ο Εκρέμ. Βρίσκεται μεταξύ των επισήμων σε ειδικά στρωμένο τραπέζι και φαίνεται να έχει το «γενικό πρόσταγμα» της γιορτής. Μαζί του είναι και ο Θωμάς Παπαμιχάλης από την Κόνιτσα. Μόλις με βλέπουν με καλούν κοντά τους και ο Θωμάς με συστήνει στον Εκρέμ. Μιλάμε αγγλικά, μου εκφράζει τη μεγάλη του χαρά για τη γνωριμία αλλά και για την παρουσία μου στο πανηγύρι τους, λέ-

γοντάς μου επίσης πόσο εκτιμά τους Έλληνες και τον πολιτισμό τους. Μας προσκαλεί δε επίσημα να κάτσουμε στο τραπέζι τους με τη γυναίκα μου που με συνοδεύει. Έχοντας μια κομπανία μουσικών «αγκαζέ» γλεντήσαμε παρέα για ώρες. Το ψητό κρέας και οι πίτες ήσαν άφθονα και το κέφι των συνδαιτυμόνων μας μεγάλο. Κάθομαι δίπλα στον Εκρέμ και κάθε που βρίσκω ευκαιρία πιάνω την κουβέντα μαζί του. Στην αρχή φαίνεται αρκετά κουμπωμένος στις απαντήσεις του. Λύνεται αρκετά μετά τον πρώτο χορό που κάναμε μαζί. Με συγχαίρει «που χορεύω τόσο όμορφα» και φαίνεται αυτό να λειτουργεί καταλυτικά στην επικοινωνία μας. Κάποια στιγμή του μιλώ για το βιβλίο του, λέγοντάς του ότι μου το έδωσε ο Θωμάς. Με ρωτά αν έχω την αλβανική ή την αγγλική έκδοση. Του απαντώ ότι έχω την αλβανική και αμέσως στέλνει τον οδηγό του στο πολυτελές jeep του να φέρει την αγγλική. Μου τη χαρίζει με μια αφιέρωση στα αλβανικά, όπου εκφράζει τη χαρά του για την επικοινωνία μας μέσω της παραδοσιακής μουσικής και των εθίμων και την πίστη του στην ελληνο-αλβανική φιλία.

Larg dhe pranë Shqipërisë

Το βιβλίο αυτό περιέχει, προς μεγάλη μου χαρά, ό,τι θέλω να ξέρω και πολύ περισσότερα για τη ζωή του Εκρέμ. Ο τίτλος του *Far yet near Albania* (Μακριά αλλά κοντά στην Αλβανία) και ο εκδοτικός οίκος Onufri (Tirana 2003). Στα αλβανικά κυκλοφόρησε το 2002 από τον ίδιο εκδοτικό οίκο με τον τίτλο *Larg dhe pranë Shqipërisë*. Και στις δύο εκδόσεις στο εξώφυλλο εικονίζεται ο ίδιος με φόντο την αμερικανική και την αλβανική σημαία. Το όνομά του ίδιο: Ekrem Bardha. Παρότι είχα μεταφράσει με τη βοήθεια φίλων ένα μεγάλο μέρος της αλβανικής έκδοσης, ανυπομονώ να διαβάσω την αγγλική. Επιστρέφοντας στην Κόνιτσα, πέφτω με τα μούτρα στην ανάγνωση. Θεωρώ σημαντικό να παραθέσω ορισμένα αποσπάσματα σε δική μου μετάφραση χωρίς κανένα σχολιασμό. Και αρχίζω με τον μικρό του πρόλογο:

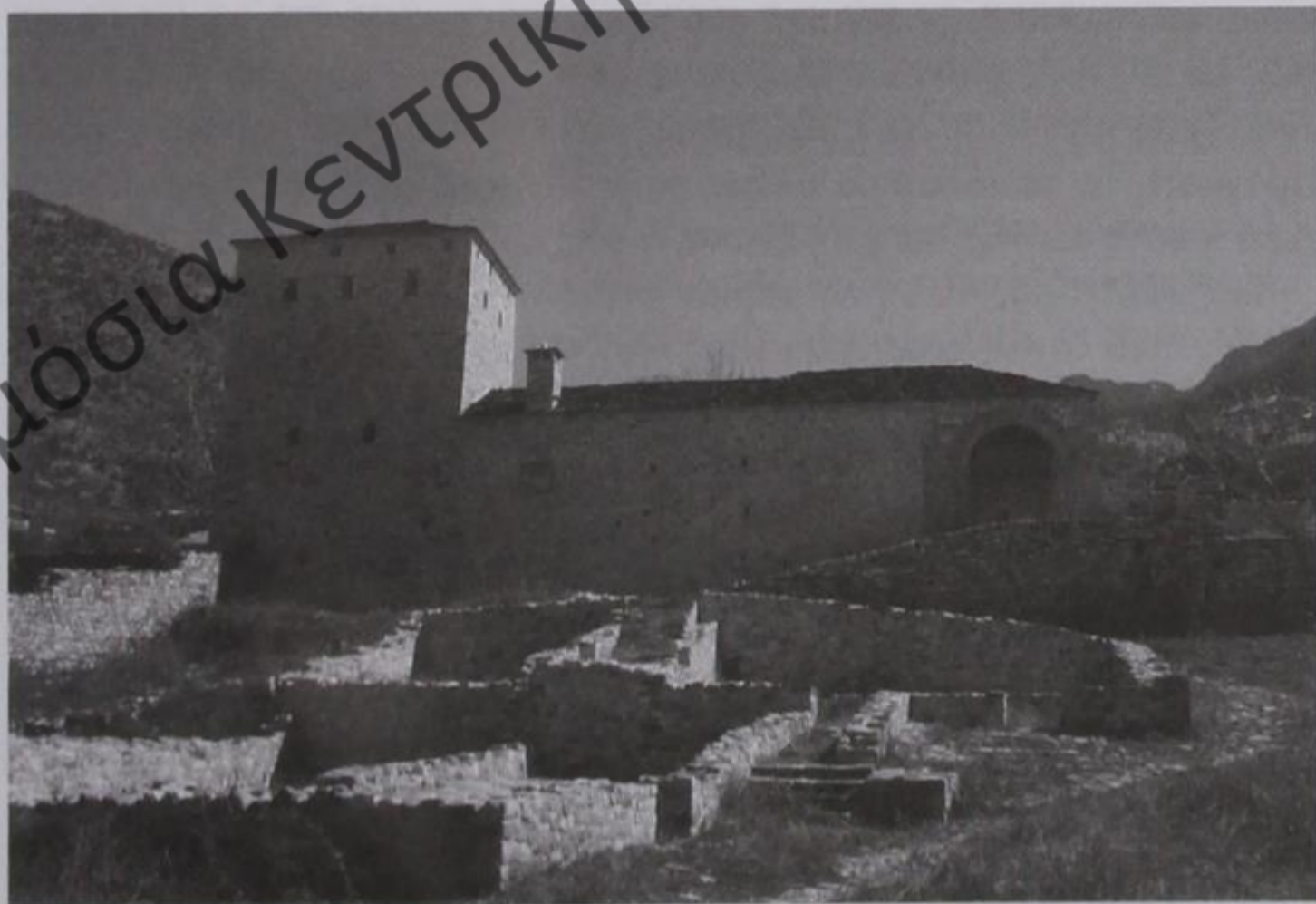
Η ζωή μου δεν υπήρξε εύκολη. Ξεκίνησε σε μια δικτατορία, η οποία α-

φαίρεσε τη ζωή ενός από τα αδέρφια μου. Μετά οδήγησε εμένα στο εξωτερικό, σε ένα στρατόπεδο προσφύγων στην Ελλάδα και αργότερα στο «Company 4000» του στρατού των ΗΠΑ στη Γερμανία. Τελικά, με έφερε στην Αμερική όπου είχα τη δυνατότητα να είμαι ελεύθερος και να πετύχω. Εάν υπάρχει ένα συναίσθημα που με έχει ακολουθήσει σε όλη μου τη ζωή, αυτό είναι η αγάπη που έχω για την πατρίδα μου την Αλβανία, και στις καλές και στις κακές μέρες.

Η ζωή σε μια δημοκρατική χώρα όπως αυτή των ΗΠΑ μου έδωσε τη δυνατότητα να στοχαστώ πάνω στα πράγματα. Έφτασα να πιστεύω ότι δεν πρέπει να επιζητούμε εκδίκηση για το παρελθόν, αλλά πρέπει να κοιτάμε το μέλλον και να βοηθάμε στην πρόοδο και την προκοπή της πατρίδας μας. Κάθε Αλβανός οφείλει να αναρωτηθεί τι έχει κάνει και τι θα μπορούσε να κάνει για την Αλβανία. Μαζί μπορούμε να πετύχουμε τόσο πολλά... και υπάρχουν τόσο πολλά να κάνουμε!

Το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται στην καταγωγή της οικογένειάς του και πρέπει να ομολογήσω ότι, όταν διάβασα τις πρώτες γραμμές, έπαθα ένα μικρό σοκ...

Η καταγωγή της οικογένειάς μου είναι από την Κόνιτσα, μια αλβανική πόλη κοντά στα Γιάννινα, η οποία δόθηκε στην Ελλάδα όταν η Διεθνής



Εικ. 38. Το σπίτι της Χάμκως, μητέρας του Αλή Πασά, στην Κόνιτσα

Επιτροπή Συνόρων χάραξε το ελληνο-αλβανικό σύνορο το 1916. Μπορεί να υπενθυμιστεί ότι οι Μεγάλες Δυνάμεις δεν μπόρεσαν να διευθετήσουν αυτό το κομμάτι του συνόρου το 1913, διότι, όπως οι παλιοί τους πληροφορήσαν, υπήρχαν ακόμα στην περιοχή μονάδες του οθωμανικού στρατού υπό τον Javit Pasha.

Έχουμε πολλά κοινά στοιχεία με τον ελληνικό λαό, και προσωπικά, σέβομαι τα πολύ έντονα χαρακτηριστικά και τις παραδόσεις τους, οι οποίες είναι αρκετά παρόμοιες με τις δικές μας, καθώς είμαστε οι δυο αρχαιότεροι λαοί της Ευρώπης. Από την άλλη πλευρά, έχω κάνει καθαρή τη διάκριση ανάμεσα στην πολιτική και την πραγματικότητα των σχέσεων ανάμεσα στους δύο λαούς.

Η Κόνιτσα είναι μια μικρή αλλά όμορφη πόλη στην κοιλάδα του Σαραντάπορου, μόλις λίγα χιλιόμετρα από το Λεσκοβίκι. Όπως στις περισσότερες από τις μικρότερες πόλεις στο πρώην βιλαέτι των Ιωαννίνων, η πλειοψηφία του πληθυσμού ήταν Αλβανοί. Γι' αυτό το λόγο μπορούσαν να εισακούονται περισσότερο από τους άλλους. Παρά τις πλεκτάνες και τις ίντριγκες που στήνονταν από τα άλλα έθνη σε μια προσπάθεια να διαιρέσουν το λαό με βάση το θρήσκευμα, μουσουλμάνοι και χριστιανοί είχαν πολύ καλές σχέσεις μεταξύ τους. Μιλούσαν την ίδια γλώσσα και είχαν τα ίδια έθιμα.

Η οικογένεια Bardha στην Κόνιτσα είχε τη φήμη μιας παλιάς οικογένειας, που ζούσε στην περιοχή από παλιότερα χρόνια. Έβγαζαν το ψωμί τους με πολλούς τρόπους, τόσο με το εμπόριο όσο και με τη γεωργία. Η οικογένεια είχε δικό της σπίτι, με μια αυλή, έναν κήπο και ένα πηγάδι. Πράγματι, τα περισσότερα σπίτια στην Κόνιτσα είχαν τα πηγάδια τους γιατί η πόλη δεν είχε τρεχούμενα νερά στις αρχές του περασμένου αιώνα.

Στα 1914-1916, Έλληνες παραστρατιωτικοί προσπάθησαν να απαλλαγούν από όλους τους Αλβανούς από τις περιοχές της Κορυτσάς και του Αργυροκάστρου καίγοντας και εξωθώντας τους δια τη βίας σε μια πράξη εθνοκάθαρσης δίχως προηγούμενο. Στα γραπτά του για τη Βόρειο Ήπειρο, ο Mehdi Frashëri έγραψε ότι, μόλις απόκτησαν τον έλεγχο της Τσαμουριάς, οι Έλληνες προέβησαν σε μια εκστρατεία βίας και καταπίεσης εναντίον των εθνοτικά Αλβανών [«ethnic Albanians»] που ζούσαν στην περιοχή.

Έγραψε: «Οι σκοτωμοί Αλβανών έχουν γίνει καθημερινό φαινόμενο. Δεν υπάρχει Αλβανός που να αισθάνεται ασφαλής. Οι περιουσίες τους δημεύονται με βίαιο τρόπο». Ο Frashëri δήλωσε ότι η ελληνική πολιτική αποσκοπούσε σ' έναν ολοκληρωτικό εξελληνισμό όλων των Αλβανών. Οι ίδιοι οι γονείς μου υπέφεραν μερικά από τα βάσανα που ανέφερε ο

Mehdi Frashëri. Μια νύχτα, εκείνα τα χρόνια του χάους και της σύγχυσης, άγνωστα πρόσωπα ξαφνικά έκαψαν το σπίτι μας στην Κόνιτσα και όλα έγιναν στάχτη. Ο πατέρας μου, οι γονείς του και η μικρότερη αδερφή του μόλις που γλίτωσαν τις ζωές τους. Ήταν προφανές ότι κάποιοι φανατικοί ήθελαν να διώξουν τους Μπαρδαίους από τη γη τους.

Η αναστάτωση του Πρώτου Παγκόσμιου Πολέμου, η ανεργία και το κάψιμο του σπιτιού τους ανάγκασαν τον πατέρα μου να μεταναστεύσει στην Αμερική το 1917. Ήταν ο μοναδικός γιος ανάμεσα σε τέσσερις αδερφές, και γι' αυτό το λόγο οι γονείς του ήθελαν να μείνει στο σπίτι για να συνεχίσει τη γραμμή της οικογένειας. Παρ' όλα αυτά, η φτώχεια δεν του άφησε περιθώρια επιλογής, και οι γονείς του αναγκάστηκαν να αφήσουν στην άκρη την επιθυμία τους να τον κρατήσουν μαζί τους.

Ο πατέρας μου ήταν γνωστός στην Κόνιτσα και τα γύρω χωριά ως Sulo Bardha, αλλά στην Αμερική τον αποκαλούσαν Sulo Kopica. Το όνομα αυτό του το έδωσαν πιθανόν οι φίλοι του για να τον ξεχωρίζουν από τους άλλους Sulo. Φαίνεται ότι του άρεσε και του ίδιου αυτό το όνομα που τόνιζε τον τόπο καταγωγής της οικογένειάς του.

Ο πατέρας δούλεψε για επτά ή οχτώ χρόνια στη Βοστόνη, Μασαχουσέτη, όπου βρίσκονταν πολλοί Αλβανοί από τις περιοχές της Κορυτσάς και της Πρεμετής. Σ' αυτό το μέρος είχε δημιουργηθεί και η Παναλβανική Ομοσπονδία «Vatra», η οποία έπαιξε σημαντικό ρόλο στο να ξυπνήσει το εθνικό ενδιαφέρον των Αλβανών και στο να σώσει την πατρίδα μας από τη διάσπαση την περίοδο που δεν υπήρχε κεντρική κυβέρνηση. Η Αλβανία είχε καταληφθεί από διάφορους ξένους στρατούς που πάντοτε αντιμάχονταν μεταξύ τους.

Σύντομα ο πατέρας μου έγινε μέλος του εθνικού κινήματος, καθώς είχε γίνει καλός φίλος του Faik bey Kopica, πολύ γνωστού ηγέτη της αλβανικής διασποράς και της Παναλβανικής Ομοσπονδίας «Vatra». Οι οικογένειές τους είχαν πάντοτε φιλικές σχέσεις στην Κόνιτσα και γνώριζε όλους τους συγγενείς του Faik.¹

Ο Εκρέμ συνεχίζει αφηγούμενος την ιστορία της οικογένειας σε πολλές σελίδες. Συνοπτικά μπορούμε να σημειώσουμε τα εξής: Ο πατέρας του αναγκάστηκε να επιστρέψει από την Αμερική στο Κόρσατσκο το 1924 για οικογενειακούς λόγους (πέθαναν οι γονείς του και η μικρότερη αδερφή του απόμεινε μόνη). Ο Sulo έβαλε πάνω από το προσωπικό του συμφέρον το καθήκον του και την

¹ Ekrem Bardha, *Far yet near Albania*, Onufri, Tirana, 2003, σελ. 7-10.

τιμή της οικογένειας. Μάλιστα ό,τι αποταμιεύσεις είχε κάνει στην Αμερική τις διέθεσε για την προίκα της αδερφής του, την οποία πάντρεψε στο διπλανό χωριό Γλίνα. Μετά το γάμο της μικρότερης αδερφής έπρεπε να παντρευτεί και ο ίδιος (ήταν ήδη τριάντα ετών). Παντρεύτηκε τελικά μια κοπέλα από την οικογένεια Vasha από το Κόρσατσκο, για το οποίο ο Εκρέμ αναφέρει ότι είχε κοπεί στα δύο, καθώς ένα μέρος είχε δοθεί «άδικα» στην Ελλάδα. Οι γονείς της νύφης απαίτησαν κατά το προξενιό να μην ξενιτευτεί πάλι ο γαμπρός, αλλιώς δεν θα του έδιναν την κόρη τους, κι έτσι ο Suló, παρότι σκόπευε να φύγει ξανά στην Αμερική, αποδέχτηκε τον όρο, καθώς ήθελε πάρα πολύ να πάρει για γυναίκα του τη Bule, τη μετέπειτα μητέρα του Εκρέμ. Στο Κόρσατσκο ο Suló και η Bule έκαναν τα δυο πρώτα τους παιδιά.

Το 1930 οι γονείς του Εκρέμ και η οικογένειά τους έφυγε από το Κόρσατσκο και εγκαταστάθηκε στο χωριό Radanj (Ράντανη) σε αλβανικό έδαφος κοντά στο Λεσκοβίκι. Δυσκολεύτηκε, ωστόσο, να βρει δουλειά για πολιτικούς λόγους (ήταν γνωστός υποστηρικτής του Fan Noli). Τελικά βρήκαν μια λύση όταν η βοήθεια από τις ΗΠΑ ήρθε για την ανασυγκρότηση της περιοχής από τις καταστροφές των εχθροπραξιών και έμειναν εκεί, όπου γεννήθηκαν τα άλλα δύο τους παιδιά. Μερικά χρόνια αργότερα ο πατέρας του εξελέγη και πρόεδρος του χωριού, καθώς ήταν μορφωμένος (είχε σπουδάσει στη Ζωσιμαία Σχολή των Ιωαννίνων και μιλούσε εκτός από τα αλβανικά, ελληνικά, τούρκικα και αγγλικά). Στη Radanj γεννήθηκε αργότερα και ο Εκρέμ, καθώς και δύο ακόμα αδέρφια του.

Το 1939 ο πατέρας του Εκρέμ πεθαίνει ξαφνικά από ανακοπή της καρδιακής λειτουργίας. Η μητέρα του δεν ξαναπαντρεύτηκε παρά τις συστάσεις των αδελφών της να το κάνει. Εν τω μεταξύ ξεσπάει ο ελληνο-ιταλικός πόλεμος, που είχε σημαντικές συνέπειες για την περιοχή και στη συνέχεια. Ακολουθεί η γερμανική κατοχή και το ολοκαύτωμα της Radanj, που ανάγκασε τους χωριανούς που σώθηκαν να την εγκαταλείψουν. Η οικογένεια του Εκρέμ κατέφυγε στο χωριό Kurtés, όπου είχε συγγενείς, πιστεύοντας ότι εκεί θα ήταν περισσότερο ασφαλείς. Ωστόσο, και σ' αυτό το χωριό είχε φωλιάσει για τα καλά ο διχασμός μεταξύ των κομμουνιστών

και των εθνικιστών (Balli Combëtar). Ο διχασμός δεν άφησε ανέγγιχτη και την ίδια την ευρύτερη οικογένεια του Εκρέμ.

Με το τέλος του πολέμου η οικογένεια φεύγει και εγκαθίσταται πια στο Λεσκοβίκι. Η περιουσία τους ημεύτηκε αμέσως μετά τον πόλεμο και το 1949 η κομμουνιστική κυβέρνηση δήμευσε και τα λιγοστά ζώα που τους είχαν απομείνει. Στο Λεσκοβίκι ο Εκρέμ τελείωσε την τρίτη και τέταρτη τάξη του σχολείου. Εν τω μεταξύ αρκετοί από τους συγγενείς που είχαν ταχθεί με το Εθνικιστικό Μέτωπο υπέστησαν τις γνωστές συνέπειες. Την πρωτοχρονιά του 1947 δραπέτευσαν από το Λεσκοβίκι στην Ελλάδα τα αδέλφια του Sami και Niazi, οι θείοι του Haki, Xhako και Faslli και ο ξάδελφος του Servet. Το γεγονός αυτό προκάλεσε μεγάλη αίσθηση στην τοπική κοινωνία και εξόργισε τους ανθρώπους του καθεστώτος. Έτσι ήταν αδύνατο η οικογένεια να παραμείνει στο Λεσκοβίκι και γι' αυτό επέστρεψε στη Radanĭ, όπου, δυστυχώς, το σπίτι τους είχε καεί από τους Γερμανούς. Διαμόρφωσαν στοιχειωδώς ένα δωμάτιο και έμειναν σ' αυτό όλα τα μέλη της διευρυμένης οικογένειας. Εκεί ο Εκρέμ παρακολούθησε τα μαθήματα της πέμπτης τάξης. Η διάκριση εναντίον τους, ένας ιδιότυπος κοινωνικός εξοστρακισμός τους ως kulak (εχθροί του συστήματος) συνεχίστηκε με όλα τα σχετικά επακόλουθα. Η ζωή της οικογένειας και του Εκρέμ προσωπικά κύλησε με πολλά βάσανα μέχρι που ήρθε καιρός να κάνει τη στρατιωτική του θητεία.

Στις 15 Οκτωβρίου του 1951 ο Εκρέμ παρουσιάστηκε στο στρατό, όπου αντιμετώπιστηκε ως kulak, έχοντας ήδη έναν αδελφό στη φυλακή και έναν στην εξορία. Τον έριξαν σε ένα τάγμα καταναγκαστικής εργασίας κοντά στα Τίρανα, από όπου δραπέτευσε και ξαναπήγε στη Radanĭ. Εκεί κοινοποίησε αμέσως στη μητέρα του την απόφασή του να δραπετεύσουν στην Ελλάδα με την ίδια και τα δύο αδέλφια του, τον Myfit και τον Agim. Έτσι και έγινε. Έφυγαν νύχτα, διέσχισαν το σύνορο και βρέθηκαν σε ελληνικό έδαφος στις 17 Ιουνίου του 1953.

Ο Εκρέμ δεν θυμάται σε ποιο ελληνικό χωριό βρέθηκαν, αλλά έμοιαζε πολύ με το δικό τους χωριό. Οι χωριανοί δεν έδειξαν καμιά έκπληξη, καθώς γι' αυτούς ήταν συνηθισμένο φαινόμενο να βλέπουν Αλβανούς να δραπετεύουν. Σε λίγες ώρες ένα στρατιω-

τικό όχημα τους πήρε και μέσω Κόνιτσας τους πήγε στα Γιάννινα, όπου τους οδήγησαν σε ένα στρατόπεδο στις παρυφές της πόλης. Εκεί πέρασαν από τις προβλεπόμενες διαδικασίες της ανάκρισης και τελικά μετά από δύο μήνες μεταφέρθηκαν στο στρατόπεδο του Λαυρίου. Μετά το Λαύριο όλοι μαζί κατάφεραν να βρεθούν στη Γερμανία και να ενταχθούν στην αμερικάνικη Εταιρία «Company 4000» και από εκεί να καταλήξουν στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Έτσι βρέθηκαν στην Αμερική, όπου άνοιξε μια καινούργια σελίδα στη ζωή του Εκρέμ, ουσιαστικά έγινε γι' αυτόν πραγματικότητα το «αμερικάνικο όνειρο». Κατάφερε όχι απλά να κάνει δικές του επιχειρήσεις αλλά να ανελιχθεί και κοινωνικά και να γίνει ένα σημαντικό μέλος της αλβανικής κοινότητας και στέλεχος τελικά του αλβανικού λόμπι. Η νοσταλγία του για την πατρική γη, ωστόσο, μεγάλωνε καθώς περνούσαν τα χρόνια. Το 1978 αποφάσισε να πάει με τη σύζυγό του στην Ελλάδα, για να μπορέσουν να δουν από κοντά τα αγαπημένα του μέρη. Να πώς περιγράφει αυτό το ταξίδι:

Μια μέρα, καθώς οδηγούσα στην πόλη και παρατηρούσα τις νιφάδες του χιονιού να πέφτουν γύρω μου, σκέφτηκα πόσο διαφορετικό ήταν το κλίμα από αυτό της πατρίδας μου. Θα είχε φτάσει άραγε ο χειμώνας στη νότια Αλβανία; Θα ήταν τα χωράφια εκεί καλυμμένα με χιόνι; Θα ήταν τόσο κρύο; Εικόνες από την παιδική μου ηλικία εμφανίστηκαν μπροστά μου. Στη Radanj, τα πεύκα και άλλα δέντρα έμεναν πράσινα όλο το χειμώνα. Θυμήθηκα τους όμορφους λόφους όπου μαζεύαμε τσάι του βουνού (čaj mali) και τα ψηλά βοσκοτόπια και με πλημμύρισε νοσταλγία. Ήταν ο κόκκινος φωτεινός σηματοδότης που με επανέφερε στην πραγματικότητα.

Εμπνευσμένος από αυτή την ονειροπόληση, πρότεινα στη γυναίκα μου να κάνουμε ένα ταξίδι στην Ελλάδα και να επισκεφτούμε την πόλη της Κόνιτσας, για να αγναντέψουμε το Λεσκοβίκι απέναντι και τις οροσειρές της Melesin και της Nemërçka. Ήθελα να πλησιάσω όσο περισσότερο μπορούσα το μέρος που γεννήθηκα. Δεν ήξερα αν θα μπορούσα πράγματι να δω τη Radanj από το σύνορο στο βουνό Shelegur, αλλά ήξερα ότι αν το πετύχαινα, θα χαιρόμουν πολύ.

Το καλοκαίρι του 1978 φύγαμε για την Αθήνα. Δεν καθίσαμε ούτε ένα βράδυ στην ελληνική πρωτεύουσα, παρά συνεχίσαμε το ταξίδι μας με εσωτερική πτήση για τα Γιάννινα... Στα Γιάννινα συναντήθηκα με έναν

παλιό φίλο, το Λάζο Σιδέρη από το Postenan κοντά στο Λεσκοβίκι, που είχε αποδράσει από την Αλβανία πριν από μένα. Μόλις είχε διοριστεί επικεφαλής ενός τμήματος του ελληνο-αλβανικού συνόρου και θα ήταν σε θέση να μας βοηθήσει να πάμε εκεί που θέλαμε χωρίς να έχουμε πρόβλημα με τις ελληνικές αρχές.

Ο Λάζος μας υποδέχτηκε θερμά και, όντας το φιλόξενο πρόσωπο που πάντοτε ήταν, μας προσκάλεσε να μείνουμε στο σπίτι του. Του είπα ότι ήθελα πρώτα να πάω στην Κόνιτσα, τον τόπο που γεννήθηκε ο πατέρας μου, και, εάν ήταν δυνατό, να δω το σπίτι που είχε ζήσει. Πιο κοντά στο σύνορο κατά μήκος του ποταμού Σαραντάπορου, θέλαμε επίσης να πάμε μέχρι το σημείο των Τριών Γεφυρών. Συμφώνησε να μας βοηθήσει και επέμενε να μας συνοδεύσει μέχρι το σύνορο, για να μην υπάρξει κανένα πρόβλημα.

Πήγαμε στην Κόνιτσα με το αυτοκίνητο του Λάζου, χωρίς να μας ενοχλεί η κάψα του καλοκαιριού και η δυσκολία του ταξιδιού. Οι κοιλάδες, οι θάμνοι, το χρώμα του εδάφους, όλα έμοιαζαν οικεία σε μένα, διότι το τοπίο ήταν το ίδιο στις δυο πλευρές του συνόρου. Με τη βοήθεια του Λάζου, μπορέσαμε να βρούμε το σπίτι του πατέρα μου στην Κόνιτσα, αν και απογοητεύτηκα που το είδα ερείπιο. Ερχόνταν εικόνες των προγόνων μου που έζησαν εκεί και κοίταζα τρυφερά το σπίτι στην κατάσταση που βρισκόταν. Υπήρχε η πλακόστρωτη αυλή και ο εγκαταλειμμένος κήπος καλυμμένος από τσουκνίδες και αγριόχορτα. Η γυναίκα μου βρήκε το πηγάδι που χρησιμοποιούσε η οικογένειά μου για το πόσιμο νερό. Πλημμύρισα από νοσταλγία, αλλά είπα στο Λάζο να ξεκινήσουμε όσο πιο γρήγορα γίνεται για το Σαραντάπορο ποταμό και να πάμε στο τέλος της κοιλάδας.

Όσο πλησιάζαμε στην κοιλάδα τόσο πιο ζωντανές γίνονταν οι μνήμες του παρελθόντος. Είχα φύγει από την Αλβανία πολλά χρόνια πριν, θέτοντας σε κίνδυνο τις ζωές των μελών της οικογένειάς μου αφήνοντας το μεγάλο μου αδελφό Sami πίσω στη φυλακή.

Στα χρόνια που ακολούθησαν, είχα αρχίσει μια καινούργια ζωή στην Αμερική. Είχα παντρευτεί και ήμουν ευτυχής που είχα βρει την ιδανική σύζυγο. Κάναμε τέσσερα παιδιά, δυο κορίτσια και δυο αγόρια, καθώς επίσης και ένα σπίτι και δουλειές που μας παρείχαν ένα καλό εισόδημα. Μαζί μας ζούσε όλη η διευρυμένη οικογένεια: τρεις αδελφοί και τρεις θείοι, χωρίς να υπολογίζουμε τα ξαδέλφια και άλλους συγγενείς. Είχαμε ό,τι θέλαμε στην Αμερική, αλλά κάτι πάντα έλειπε. Κατά κάποιον τρόπο πάντα νοσταλγούσα τον τόπο όπου γεννήθηκα.

Βγήκαμε απ' το αυτοκίνητο. Ο Σαραντάπορος βρισκόταν μπροστά

μας, ένας παραπόταμος του Αώου, που έχει τις πηγές του στα δασωμένα βουνά της Πίνδου. Έτσι ποτέ δεν στερεύει το καλοκαίρι. Στην άλλη πλευρά του ποταμού βρίσκονταν οι περιουσίες των θείων μου, που είχαν προ καιρού απαλλοτριωθεί. Οι θείοι μου είχαν πει ότι ο πατέρας τους Sulo Kopica, είχε υπογράψει τους τίτλους ιδιοκτησίας της γης στο όνομά τους. Εγώ είχα τις δικές μου αναμνήσεις από το Σαραντάπορο, επίσης. Δεν ξέρω πόσες φορές πήγα εκεί κατά την παιδική μου ηλικία βόσκοντας τα πρόβατα. Γνώριζα ουσιαστικά κάθε πέτρα και κάθε θάμνο και είχα την εντύπωση ότι ούτε μια βδομάδα δεν είχε περάσει από την τελευταία φορά που ήμουν εκεί.

Εκεί ήταν επίσης και ο ρέων ποταμός που αποτέλεσε το ελληνο-αλβανικό σύνορο. Ο Λάζος είπε ότι σύμφωνα με το διεθνή νόμο μισό από το νερό του ποταμού ανήκε στην Ελλάδα και μισό στην Αλβανία. Στην κάψα του Αυγούστου, το νερό δεν ήταν παραπάνω από ένα πόδι. Μας επιτρεπόταν να μπούμε μέσα στο νερό εάν μέναμε στο ελληνικό μέρος; Ρώτησα το Λάζο. Εκείνος σκέφτηκε για λίγο πριν απαντήσει.

Στην άλλη πλευρά του ποταμού, δύο στρατιώτες από την αλβανική περιπολία συνόρων έκαναν την εμφάνισή τους και παρακολουθούσαν κάθε μας κίνηση. Ο Λάζος μας έδωσε την άδεια. Η γυναίκα μου κατάλαβε ότι έπρεπε να βγάλω τα παπούτσια και τις κάλτσες μου και να διπλώσω το παντελόνι μου, έτσι μου είπε να κάτσω στην όχθη. Θα πήγαινε αυτή αντί για μένα. Της ζήτησα να μαζέψει μερικές πέτρες από το αλβανικό μέρος του ποταμού. Μπήκε μέσα στο ποτάμι διασχίζοντάς το και έσκυψε να μαζέψει μερικές πέτρες. Οι φρουροί των συνόρων στέκονταν και την παρατηρούσαν. Προφανώς δεν μπορούσαν να καταλάβουν τι πήγαινε να κάνει, απλά μαζεύοντας πέτρες στη μέση του ποταμού, μόλις στο αλβανικό έδαφος. Όταν επέστρεψε, την αγκάλιασα με χαρά για το δώρο. Ήταν σαν να είχε φέρει μια χούφτα διαμάντια.

Πήραμε τις πέτρες από την κοίτη του ποταμού μαζί μας στο Ντιτρόιτ σαν τα πιο πολύτιμα ενθύμια του ταξιδιού μας. Τα έδειχνα στους ανθρώπους που έρχονταν να μας επισκεφτούν, λέγοντάς τους ότι δεν ήταν απλά πέτρες, αλλά πέτρες από την πατρίδα μου, αγαπημένες πέτρες από την παλιά χώρα.²

Μετά την αναφορά του στο ταξίδι στην Ελλάδα ο Εκρέμ αναφέρεται στην κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος και σε όσα ακολούθησαν με άξονα πάντοτε τη δική του δράση, αφού δεν ε-

² Βλ, σελ. 188-191.

πέστρεψε απλά στην πατρίδα αλλά δραστηριοποιήθηκε όχι μόνο στον οικονομικό αλλά και στον πολιτικό τομέα. Όσες φορές προσπάθησα να τον συναντήσω ξανά στην Αλβανία, δεν τα κατάφερα. Κάθε φορά μου υποσχόταν ότι θα μου τηλεφωνούσε εκείνος αλλά δεν το έκανε. Την τελευταία φορά στα Τίρανα, τέλη Αυγούστου του 2007, πήγα με μια παρέα στο εστιατόριο-καφετέρια που διαθέτει στο κέντρο της πόλης· μας κέρασε από τηλεφώνου, υποσχέθηκε ότι θα με πάρει να βρεθούμε, αλλά πάλι συνέβη το ίδιο. Αποφάσισα τελικά να μην επιμείνω, άλλωστε έχω την αυτοβιογραφία του...

ημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Επιδημολογία Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΟ ΛΕΣΚΟΒΙΚΙ ΞΑΝΑ

Πρώτη του Σεπτέμβρη του 2005. Ξεκινώ πρωί από τα Γιάννινα με τους συνεργάτες μου Κώστα και Αθηνά. Περνάμε το σύνορο από τον τελωνειακό σταθμό της Μέρτζιανης και φτάνουμε στο Λεσκοβίκι στις 12 το μεσημέρι. Πάμε κατευθείαν στη καφετέρια του Πέτρου, όπου παραγγέλνουμε καφέ. Ο Πέτρος χαίρεται που μας βλέπει ξανά και δείχνει και αυτή τη φορά ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη δουλειά μας. Η καφετέρια είναι γεμάτη από νεαρά άτομα, αλλά αυτός μας αφιερώνει χρόνο απαντώντας στις ερωτήσεις μας. Τον ρωτώ για την υπόθεση του «Ρώσικου» ξενοδοχείου απέναντι και απαντά με σιγουριά ότι δεν πρόκειται να γίνει τίποτα, διότι οι δύο άνθρωποι που το αγόρασαν (ο ένας είναι ο Εκρέμ) διαφωνούν μεταξύ τους. Για τον άλλο ιδιοκτήτη, μας λέει ότι πρόκειται για πλούσιο επιχειρηματία από το Λεσκοβίκι, ο οποίος διαθέτει στην κωμόπολη εργοστάσιο παραγωγής κρασιού και super market.

Ο Πέτρος σχολιάζει την παρουσία των νέων ανθρώπων που κάθονται στη βεράντα της καφετέριας. Καθώς λέει, είναι οι περισσότεροι αργόσχολοι και τρώνε τα έτοιμα από τους γονείς τους. Όλη τη μέρα από το ένα καφεενείο στο άλλο. Μας λέει επίσης ψιθυριστά ότι κάνουν χρήση χασίς και ότι ο ένας μόλις βγήκε από τη φυλακή. Πίνουν αυτή την ώρα οι περισσότεροι φραπέ και όλοι κρατούν στα χέρια κινητά τηλέφωνα. Γενικεύοντας τα πράγματα, ο Πέτρος σχολιάζει ότι η νέα γενιά δεν έχει τι να κάνει και χασομεράει στα καφεενεία. Αναφέρεται επίσης στη διακίνηση ναρκωτικών επισημαίνοντας ότι «όλα από το Λεσκοβίκι περνάνε»...

Η κουβέντα μας σύντομα στρέφεται και στα πολιτικά. Γίνεται

αναφορά στον Λεσκοβικινό βουλευτή Solis, για τον οποίο μας ενημερώνει ότι επανεκλέχτηκε, αλλά δεν έγινε ξανά υφυπουργός, επειδή η κυβέρνηση άλλαξε χέρια (ο συγκεκριμένος βουλευτής διετέλεσε υφυπουργός υγείας στην κυβέρνηση F. Nano). Ο Πέτρος σπεύδει να δηλώσει ότι ο ίδιος είναι δεξιός και υποστηρικτής του S. Berisha, για τον οποίο πιστεύει ότι θα βελτιώσει τα πράγματα. Για τον Solis εκφράζεται αρνητικά, λέγοντας ότι πλούτισε από τις πολιτικές του δραστηριότητες. Αναφέρεται στο γεγονός ότι, όταν ο ίδιος αγόρασε το κτήριο της καφετέριας από αυτόν, «ήρθε», λέει, «με ελικόπτερο από τα Τίρανα για να πάρει τα λεφτά». Κάνει επίσης αναφορά σε περιπτώσεις δωροδοκιών με αντάλλαγμα μεταθέσεις στα Τίρανα. Στις τελευταίες εκλογές ο Solis πολιτεύτηκε με το Κόμμα Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (ΚΕΑΔ) συνεργαζόμενος με το Σοσιαλιστικό Κόμμα. Βλέπω πράγματι αφίσες παντού να παροτρύνουν τον κόσμο να ψηφίσει το Σοσιαλιστικό Κόμμα και τον Solis για βουλευτή, κάτι που μου κάνει εντύπωση, αλλά πληροφορούμαι ότι το εκλογικό σύστημα έχει αυτή την ιδιοτυπία. Μαθαίνω από τον Πέτρο ότι ο πατέρας του Solis είναι ελληνικής καταγωγής, ήρθε από την Ηγουμένίτσα τη δεκαετία του 1940. Δεν ξέρει να μου πει λεπτομέρειες αλλά μας δείχνει το σπίτι του στον κεντρικό δρόμο.

Ο Πέτρος σχολιάζει και τις σχέσεις μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Μιλά για την αδιαφορία των μουσουλμάνων σχετικά με την ύπαρξη του τζαμιού και μας λέει ότι δεν πάει κανείς εκεί να προσκυνήσει, αντίθετα πολλοί μουσουλμάνοι εκκλησιάζονται με τους χριστιανούς. Χαρακτηρίζει τον χότζα «ξένο» και αναφέρεται σε ένα συναπάντημα μαζί του, όπου ο χότζας τον χαιρετά με το «salamalekum» και αυτός τον βρίζει στα αλβανικά, λέγοντάς του ότι πρέπει να λέει «mirë mengies» και όχι «salamalekum». Από τότε δεν του ξαναμίλησε... Συνεχίζει τονίζοντας ότι ο απλός κόσμος δεν έχει πρόβλημα με τις θρησκευτικές διαφορές και ότι γίνονται αρκετοί γάμοι μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, σημειώνοντας ότι οι μουσουλμάνοι είναι μπεκτασήδες και γι' αυτό είναι διαφορετικοί. Για το χότζα προσθέτει ότι δεν γνωρίζει από πού πληρώνεται και ότι είναι δικτυωμένος με κυκλώματα φανατικών μουσουλμάνων. Παρά τα όσα μας λέει για την α-

πουσία διακρίσεων, ο ίδιος αναφέρει χιουμοριστικά ότι ένα βράδυ στο δικό του μαγαζί ήταν όλοι χριστιανοί και στο απέναντι όλοι μουσουλμάνοι... Όταν η κουβέντα φτάνει στους γύφτους, λέει ότι είναι πολλοί, αλλά έχουν αναμιχτεί λόγω των μεικτών γάμων. Ο Πέτρος έχει πολλή όρεξη για κουβέντα, έχει όμως και πολλούς πελάτες στο μαγαζί. Τον αποχαιρετούμε και παίρνουμε το δρόμο για τη Γλίνα.

Στον τεκέ της Γλίνας

Φτάνοντας αντικρίζουμε ένα φτωχό και μικρό οικισμό, όπου κυριαρχεί η παρουσία του τεκέ με τα γέρικα πλατάνια και τα ντούσκα. Ο ιερός αυτός χώρος είναι περιφραγμένος με συρματοπλέγμα και είναι εσωτερικά διαμορφωμένος με ξύλινα κιόσκια, τραπέζια και καθίσματα για το πανηγύρι. Στη λότηζια του πλατάνου, στη βρύση και στους δύο τουρμπέδες βλέπω παντού πλαστικά λουλούδια, προφανώς εναποτεθειμένα από τους πιστούς. Πριν προλάβουμε να αναζητήσουμε κάποιον κάτοικο του χωριού, εμφανίζεται μπροστά μας ο Αγίαν Ρλιακο (Γιάννης), που είχαμε γνωρίσει στη βρύση στη διασταύρωση σε προηγούμενη επίσκεψη. Μας αναγνωρίζει, μας υποδέχεται και μας ανοίγει την εξώπορτα του τεκέ, για να τον επισκεφτούμε. Τα ίχνη του πανηγυριού που είχε γίνει πριν από λίγες μέρες είναι γωπά. Παρατηρώ το σημείο όπου είχε γίνει η σφαγή των κριαριών. Στο χώμα ξεραμένο αίμα και στη στέγη του ενός τουρμπέ ένα τομάρι κριαριού. Ο Αγίαν μας εξηγεί ότι τη μέρα του πανηγυριού όλα τα τομάρια τα βάζουν στη στέγη και ότι αυτό απλά ξέμεινε εκεί.

Μπαίνουμε στους τουρμπέδες αφήνοντας τα παπούτσια μας από έξω. Και στους δύο υπάρχει από ένας τάφος μπαμπά, τυλιγμένος με πράσινο ύφασμα. Ο Αγίαν δεν γνωρίζει τα ονόματά τους, ούτε φαίνεται να ενδιαφέρεται. Στους τοίχους κορνίζες με τοπία και μπάντες με σκηνές από τη Μέκκα αλλά και μία με το Χριστό καλό ποιμένα. Σκέφτομαι τα περί συγκρητισμού της μπεκτασίδικης αίρεσης. Από την άλλη αναρωτιέμαι αν πρόκειται για συνειδητή επιλογή, δωρεά κάποιου χριστιανού ή για τυχαίο γεγονός. Η

παρουσία του πλαστικού είναι πολύ έντονη. Ακόμα και το σύμβολο της λατρείας των μπεκτασήδων, το κριάρι, που βρίσκεται πάνω στον τάφο είναι πλαστικό και μάλιστα από εκείνα τα φτηνά που πουλάνε στα παζάρια για διακοσμητικά ή για παιδικά παιχνίδια. Έξω από τους τουρμπέδες δεκάδες λαμπάδες και κεριά, αφημένα εκεί από τη μέρα του πανηγυριού, που συνηθίζουν να τα ανάβουν.

Με εντυπωσιάζει η θέση του ιερού αυτού χώρου και η υποβλητική του ατμόσφαιρα. Τόπος για διαλογισμό. Τα βακούφικα δέντρα σηματοδοτούν την ηλικία του και χαρακτηρίζουν την αισθητική του. Κατά τη προφορική παράδοση τα δύο πλατάνια φυτεύτηκαν από έναν μπεκτασή και έναν ορθόδοξο ιερέα ως σύμβολα φιλίας των δύο θρησκευτικών ομάδων.

Ο Αγίαν μας προτείνει να πάμε στο σπίτι του για έναν καφέ. Μας υποδέχονται η μητέρα του, οι αδελφές του και τα ανίψια του. Είναι επτά αδέρφια, ο ένας στην Ελλάδα. Ο πατέρας είναι στο δάσος για ξύλα, ενώ ο τρίτος αδελφός έχει βγάλει τα δεκαπέντε γίδια της οικογένειας για βοσκή. Μας φτιάχνουν καφέ και μας προσφέρουν άσπρα σταφύλια από την κληματαριά της αυλής. Ο Αγίαν μας μιλά για την οικογένειά του και μας δίνει πληροφορίες για το χωριό, στο οποίο μόνο πέντε οικογένειες κατοικούν τώρα πια. Το σχολείο λειτουργεί, ωστόσο, ακόμα με καμιά δεκαριά παιδιά και με δάσκαλο που έρχεται πεζός καθημερινά από το Λεσκοβίκι. Ο γυναίκες και τα παιδιά της οικογένειας μας κοιτάνε με μεγάλη περιέργεια. Μας λένε ότι δεν έχουν πάει ποτέ στην Ελλάδα, αλλά θα το ήθελαν πολύ. Ρωτάω ένα αγοράκι τι θα ήθελε να γίνει όταν μεγαλώσει και μου απαντά «να πάω στην Ελλάδα τσομπάνος»!

Ο Αγίαν πρόκειται σύντομα να πάει στο στρατό και στη συνέχεια σκοπεύει να ξαναπάει στην Ελλάδα. Είναι μαζί μας πολύ περιποιητικός, όπως και η υπόλοιπη οικογένεια. Μου κάνει εντύπωση το δέσιμο ανάμεσα στα μέλη της και η τρυφερότητα που βγάζουν οι μεγάλοι προς τα μικρά παιδιά. Η απομόνωσή τους και η φτώχεια αποτυπώνεται στα βασανισμένα και πρόωρα γερασμένα πρόσωπα των γυναικών, που, παρά το νεαρό της ηλικίας τους έχουν χάσει πολλά από τα δόντια τους, με αποτέλεσμα οι μορφές τους να αποπνέουν μια αίσθηση μιζέριας, παρ' όλη τη ζωντάνια

του προσώπου τους και την έντονη λάμψη των ματιών τους. Μείναμε μαζί τους μία ώρα περίπου. Αποχαιρετώντας τους ο Arjan μας δείχνει την άσπρη του παλιά μερτσέντες¹, που της έχει αφαιρέσει τα λάστιχα για να μη χαλάσουν και την έχει στηρίξει πάνω σε πέτρες... Το θέαμα δίπλα στο φτωχικό χαμόσπιτό τους και στα γύρω χαλάσματα είναι αρκετά χαρακτηριστικό της γενικότερης κατάστασης σ' αυτά τα μέρη...

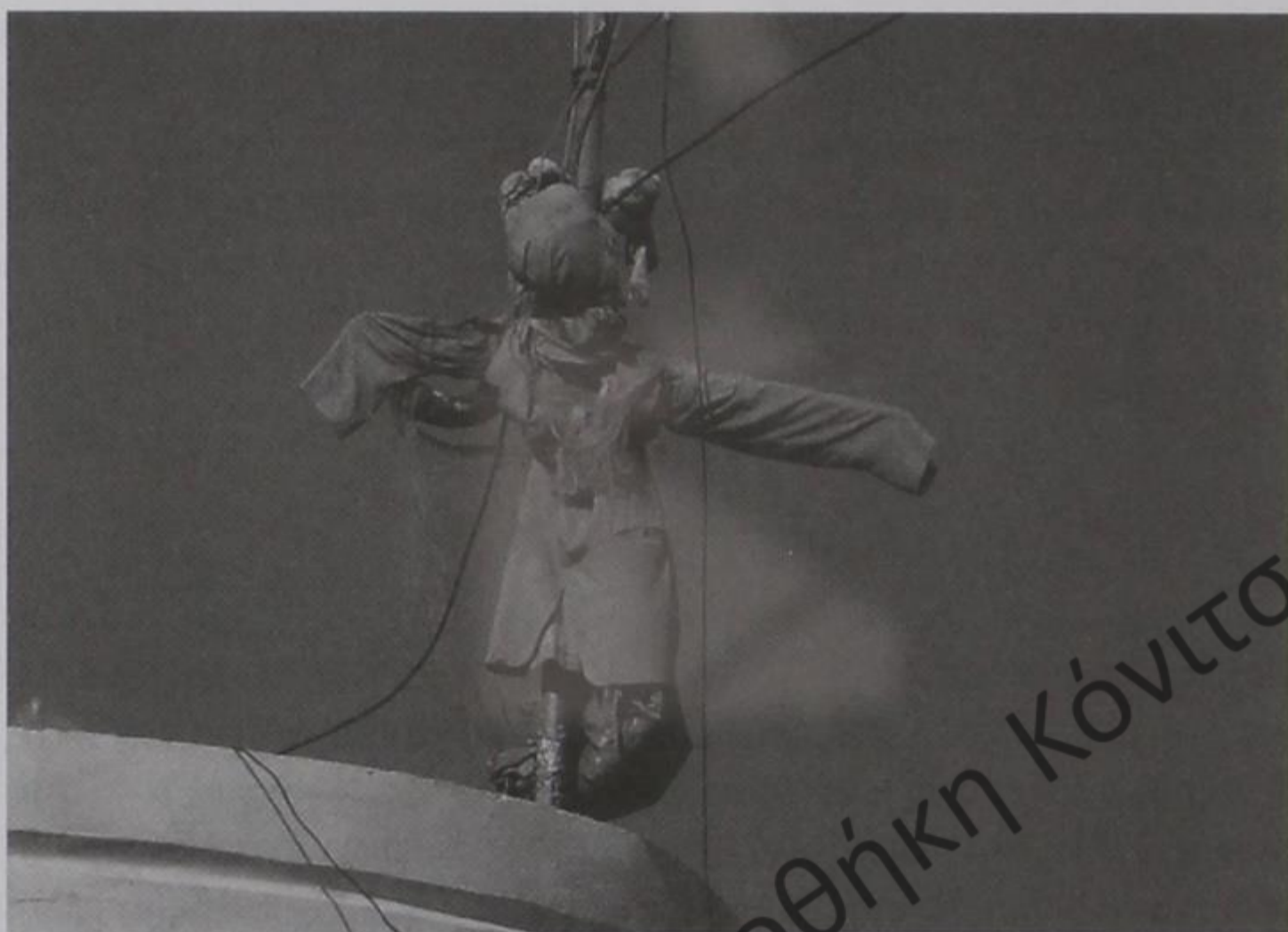
Κουβέντες στο Λεσκοβίκι

Επιστρέφουμε στο Λεσκοβίκι. Είναι απόγευμα και το κέντρο είναι γεμάτο με κόσμο. Κάνουμε βόλτα στον κεντρικό δρόμο της πλατείας που μόλις έχει ασφαλτοστρωθεί. Λίγο πιο πέρα απ' το τζαμί, που μοιάζει εγκαταλειμμένο, χτίζεται μια καινούργια οικοδομή που προσελκύει αμέσως την προσοχή μας. Πιάνουμε κουβέντα με τους ανθρώπους που δουλεύουν εκεί, οι οποίοι μας προσκαλούν με ευχαρίστηση για ένα ρακί. Μιθαίνουμε ότι την οικοδομή τη χτίζουν δύο αδέρφια, των οποίων οι γονείς είναι ελληνικής καταγωγής αλλά οι ίδιοι δεν μιλούν ελληνικά, και την προορίζουν για δύο διαμερίσματα πάνω και μαγαζιά κάτω. Όπως στις περισσότερες νέες οικοδομές, και εδώ αρκετά dordolec² κρεμασμένα για να διώχνουν το κακό μάτι.

Το επώνυμό τους είναι Τούλας (Tula) και η καταγωγή της μάνας τους από τη Βαλοβίστα, το γένος Χρίστου (Risto). Ένας από τους εργαζάτες που ονομάζεται Σωτήρης Γιώτης μιλάει ελληνικά, καθώς εργάζεται στην Αθήνα αρκετά χρόνια, και ισχυρίζεται ότι κατάγεται από το Σούλι, ισχυρισμός κοινότοπος στην περιοχή για όσους θέλουν να προβάλλουν ελληνική καταγωγή. Πάνω στην κουβέντα

¹ Τα πρώτα χρόνια μετά την κατάρρευση του καθεστώτος η χώρα γέμισε από αυτοκίνητα τύπου «μερτσέντες», που εισάγονταν από τη Γερμανία μεταχειρισμένα σε χαμηλές τιμές. Ο συγκεκριμένος τύπος αυτοκινήτου είναι αρκετά ανθεκτικός για τους δρόμους της Αλβανίας.

² Αλβανική λέξη για το σκιάχτρο. Βλ. Kr. Peterson-Bidoshi, «The Dordolec: Albanian house dolls and the evil eye», *Journal of American Folklore*, 119, 473, 2006, σελ. 337-355.



Εικ. 39. Σκιάχτρο (*dordolec*) σε καινούργια οικοδομή



Εικ. 40. Σκιάχτρο (*dordolec*) σε καινούργια οικοδομή

μαζεύονται τριγύρω κι άλλοι περαστικοί. Ενώ οι υπόλοιποι αρχίζουν τη δουλειά ξανά, πιάνουμε την κουβέντα με έναν τριαντάρη μελαχρινό, που δείχνει ιδιαίτερη επιθυμία να επικοινωνήσει μαζί μας. Πρόκειται για το Lazago Jonani, που μιλά με πολύ μεγάλη αγάπη για την Ελλάδα και πολύ νωρίς μας εξομολογείται ότι πραγματικά αγαπάει πολύ την Ελλάδα και τους Έλληνες, παρά το γεγονός ότι έκανε τέσσερα χρόνια φυλακή εκεί. Μας λέει την ιστορία του. Είχε συλληφθεί πριν πέντε χρόνια στην Κλειδωνιά Κόνιτσας με οχτώ τσουβάλια χασίς φορτωμένα σε δύο μουλάρια. Τα μετέφερε από το Λεσκοβίκι για να τα παραδώσει σε Έλληνα έμπορο. Του τα είχαν δώσει Αλβανοί μαφιόζοι για να τα περάσει στην Ελλάδα με αμοιβή 300.000 δραχμών. Γι' αυτή του την πράξη καταδικάστηκε σε τέσσερα χρόνια φυλάκιση, ποινή που εξέτισε στην Ελλάδα, στις φυλακές των Ιωαννίνων και των Πατρών. Λέει ότι, ενώ την πρώτη φορά που μετέφερε χασίς το έκανε για τα λεφτά, στη συνέχεια υπέκυπτε στους σκληρούς εκβιασμούς των μαφιόζων. Τώρα δείχνει βαθιά μετανιωμένος και κυρίως κλαίει τη μοίρα του που έχει χάσει το δικαίωμα να ξαναπάει στην Ελλάδα. Έχει δύο μικρά παιδιά να μεγαλώσει και δουλεύει περιστασιακά στις οικοδομές ή όπου αλλού βρει δουλειά, διατηρώντας παράλληλα ένα αμπέλι και έναν κήπο. Τις τελευταίες μέρες δούλευε με τον αδελφό του σε κάποιο κοντινό χωριό πηγαίνοντας με τα ζώα, καθώς στο χωριό αυτό δεν υπάρχει οδική πρόσβαση.

Ο Λάζαρος μιλά πολύ καλά τα ελληνικά και μας λέει ότι τα έμαθε στη φυλακή, όπου και μορφώθηκε πραγματικά κάνοντας παρέα με έναν δάσκαλο από τη Φλώρινα που ήταν πολύ καιρό στο ίδιο κελί. Λέει επίσης ότι στη φυλακή απέφευγε να κάνει παρέα με Αλβανούς, συναναστρεφόταν μόνον Έλληνες. Επαναλαμβάνει συνεχώς πόσο αγαπάει την Ελλάδα και πόσο έχει μετανιώσει γι' αυτό που έκανε. Δηλώνει ότι θα έκανε τα πάντα για να ξαναβρεθεί στην Ελλάδα, έστω και μόνο στην Κόνιτσα για να δουλέψει. Θα ήθελε ακόμα περισσότερο τα παιδιά του να ζήσουν και να σπουδάσουν στην Ελλάδα. Δεν παραλείπει βεβαίως και αυτός να δηλώνει «Βορειοηπειρώτης».

Η κουβέντα μας πάει και σε άλλα θέματα. Θέλω να μάθω για την οικογένεια του βουλευτή Solis. Η απάντηση είναι ότι ο πα-

τέρας του μένει ακριβώς απέναντι. Ζητώ να τον φωνάξουν να μιλήσουμε. Μας πλησιάζει ένας ευτραφής και ψηλός κύριος γύρω στα εβδομήντα πέντε του, που η προτεταμένη κοιλιά του τον κάνει ακόμα πιο επιβλητικό. Μας καλωσορίζει και κάθεται για λίγο μαζί μας. Τον ρωτώ σχετικά με την ιστορία της ζωής του. Λέει ότι χρειάζεται δύο μέρες για να τη διηγηθεί. Έφυγε από το χωριό του Πηγαδούλια Νεραΐδας Θεσπρωτίας το 1944 μαζί με άλλους που φεύγανε τότε για την Αλβανία. Στην ερώτησή μου αν έφυγε με τους Τσάμηδες, αποφεύγει να απαντήσει. Λέει ότι είχε πεθάνει ο πατέρας του, η μάνα του ξαναπαντρεύτηκε και ο πατριός του δεν του φερόταν καλά, γι' αυτό και έφυγε. Ήρθε στο Λεσκοβίκι, παντρεύτηκε με ντόπια γυναίκα από καλό σόι και απέκτησαν τρία προκομμένα παιδιά, εκ των οποίων ο ένας, ο Leopard, έφτασε να γίνει υφυπουργός, ενώ τα άλλα δύο ασχολούνται με το εμπόριο. Κατά σύμπτωση ο ένας έρχεται στην οικοδομή για να τοποθετήσει τα τζάμια τα οποία εμπορεύεται ο ίδιος· δεν μιλά καθόλου ελληνικά. Για τον Leopard πληροφορούμαστε ότι μιλά τα ελληνικά καλά –άλλωστε συμμετέχει στο κόμμα ΚΕΑΔ. Ο μπαρμπα-Φώτης δεν κάθεται πολύ μαζί μας, μας προσκαλεί, ωστόσο, στο σπίτι του για να πούμε περισσότερα...

Συνεχίζουμε την κουβέντα με τους υπόλοιπους. Μας παρακολουθούν και δύο παιδιά, από τα οποία το ένα παρεμβαίνει στη συζήτησή μας και φαίνεται ιδιαίτερα ευφυές. Λέγεται Κώστας Πέτρου και κατάγεται από την πλευρά του πατέρα από την Βαλοβίστα, ενώ η μάνα του είναι από την Drenovë (Ντρενόβα) της Κορυτσάς. Ζουν οικογενειακά στην Αθήνα, όπου και πηγαίνει σχολείο. Αυτό τον καιρό μοιράζει τις διακοπές του ανάμεσα στο Λεσκοβίκι και στη Ντρενόβα. Ο Κώστας κάνει εύστοχες παρεμβάσεις για διάφορα θέματα και μας λέει ότι θέλει να γίνει ποδοσφαιριστής. Μια και η κουβέντα μας στρέφεται γύρω από θέματα ταυτότητας, περί Αλβανών, Ελλήνων, Βορειοηπειρωτών και τα τοιαύτα, τον ρωτάω αν γίνει ποδοσφαιριστής σε ποια εθνική ομάδα θα παίξει, της Ελλάδας ή της Αλβανίας. Μου απαντά «όπου με ζητήσουν». Του λέω πως δεν γίνεται έτσι, αλλά πρέπει ο ίδιος να αποφασίσει αν είναι Έλληνας ή Αλβανός, να αποκτήσει ιθαγένεια κ.λπ. Μου λέει «εγώ είμαι από τη Βόρειο Ήπειρο, Βορει-

οηπειρώτης»... Πήγα να του πω ότι δεν υπάρχει εθνική Βορείου Ηπείρου, αλλά δεν θέλησα να τον δυσκολέψω... Του χαμογέλασα λέγοντάς του ότι είναι πολύ έξυπνος. Τον ρωτάω αν η μάνα του και οι παππούδες του από τη Ντρενόβα είναι Βλάχοι και μου απαντά «όχι, είναι καούρ». «Καούρ» δηλαδή «Γκιαούρ» αποκαλούν ακόμα οι μουσουλμάνοι τους χριστιανούς στην Αλβανία. Του λέω κάπως αυστηρά ότι δεν λέει την αλήθεια, διότι γνωρίζω ότι οι κάτοικοι της Ντρενόβας είναι Βλάχοι. Του περιγράφω το χωριό, εντυπωσιάζεται από το πόσο καλά το ξέρω και χαμογελάει πονηρά. Μου ομολογεί στη συνέχεια πως πράγματι στην οικογένεια της μάνας του είναι Βλάχοι. Τον ρωτώ αν γνωρίζει ο ίδιος τη γλώσσα, μου απαντά με λίγες βλάχικες φράσεις, τις πιο κοινές. Σκέφτομαι πώς άραγε να παρουσιάζει τον εαυτό του στη Αθήνα. Υποθέτω απλά ως Έλληνα, το πολύ, αν δεν μπορεί να κάνει αλλιώς, ως Βορειοηπειρώτη... Αναρωτιέμαι πώς να γινόταν άραγε αντιληπτό εκεί ένα «Βλάχος από την Αλβανία»... Προτιμώ να φαντάζομαι τη γιαγιά του στη Ντρενόβα να τον καλωσορίζει: «vini dashlu» (ήρθε ο αγαπημένος)...

Φεύγουμε από την οικοδομή, αφού τους ευχαριστήσαμε για το ρακί από μούρα, τα άσπρα σταφύλια από την κληματαριά και την παρέα που μας πρόσφεραν. Ο Λάζαρος προτείνει να κεράσει καφέ ή ρακί σε ένα από τα καφενεία. Κατευθυνόμαστε προς το κέντρο πάλι. Πηγαίνουμε ξανά στο καφενείο του Πέτρου. Συνεχίζουμε την κουβέντα με το Λάζαρο. Μας λέει λεπτομέρειες από την περιπέτειά του. Υποστηρίζει ότι δεν δοκίμασε ποτέ χασίς, ενώ όλοι οι νεοί του Λεσκοβικίου καπνίζουν. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ούτε ξέρει πώς είναι, ότι δεν είχε καν την περιέργεια να κοιτάξει στα τσουβάλια που μετέφερε. Μαθαίνουμε πολλά για τη διακίνηση και τα δίκτυα στην Ελλάδα. Αναφέρει και συγκεκριμένα ονόματα Ελλήνων που είχαν εμπλακεί στη δική του περιπέτεια. Κάποια στιγμή έρχεται και ο μικρότερος αδελφός του και μας τον συστήνει. Μας λέει ότι θα ήθελε πολύ να πάμε στο σπίτι του, αλλά λείπει η γυναίκα του και ο ίδιος δεν θα μπορούσε να μας περιποιηθεί. Μας ζητά να του υποσχεθούμε ότι θα πάμε την επόμενη φορά. Τον ρωτάμε για την οικογένειά του, πώς τα έβγαζε πέρα όσο αυτός ήταν στη φυλακή. Απαντά ότι είχαν πάει όλοι στα πεθερικά στην

Τσαρτσόβα. Ο λόγος του Λάζαρου στρέφεται διαρκώς στο πόσο έχει μετανιώσει γι' αυτό που έκανε και πόσο θα ήθελε να μπορέσει κάποτε να πάει ξανά στην Ελλάδα. Το ικετευτικό βλέμμα του φαίνεται να μας λέει συνεχώς «σας παρακαλώ κάντε κάτι αν μπορείτε, έχω ειλικρινά μετανιώσει»...

ημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Ο ΓΑΜΟΣ ΣΤΗΝ PETRAN

Επιστρέφοντας από το Λεσκοβίκι με κατεύθυνση τη Βέηρα, καθώς περνάμε από την Petran ένα χωριό πάνω στην εθνική οδό που οδηγεί στην Πρεμετή, χτισμένο στη δεξιά όχθη του Αώου, βλέπουμε σε ένα από τα καφενεία κόσμο να γλεντά. Πρόκειται για το γάμο της κόρης του Josif Mitre, στον οποίο είμαι καλεσμένος. Είναι Παρασκευή βράδυ και έχει καλεσμένο το σπίτι του και στενούς φίλους, ενώ την επομένη θα είναι το κρούσι γλέντι, όπου θα είμαστε κι εμείς. Κουρασμένοι καθώς είμαστε, αποφασίζουμε να μην μείνουμε καθόλου. Πηγαίνουμε κατευθείαν στον ξενώνα για ξεκούραση.

Το πρωί του Σαββάτου αποφασίζουμε να πάμε νωρίς στο χωριό, προκειμένου να δούμε τα του γάμου. Καθόμαστε στο καφενείο, όπου μας πλησιάζει και μας χαιρετά στα ελληνικά ένας σαραντάρης συμπαθής κύριος, που συστήνεται ως Κώστας, ανεψιός του Σήφη, και μας καλεί να κάτσουμε παρέα για να μας κεράσει. Από την αρχή δηλώνει τη μεγάλη του χαρά που συναντά Έλληνες. Ζει στην Ελλάδα χρόνια τώρα, στην Ακράτα, όπου εργάζεται ως εργολάβος οικοδομών. Μας ενημερώνει σχετικά με το γάμο. Το μεσημέρι ο Σήφης έχει καλεσμένους τους φίλους του σε γλέντι. Πράγματι, βλέπουμε τους μουσικούς να ετοιμάζονται και άντρες της ηλικίας του να μαζεύονται σιγά σιγά.

Η περιπέτεια του Κώστα

Ο Κώστας έχει ήδη παραγγείλει ρακί και πέρα από τη χαρά του

δείχνει μεγάλη επιθυμία να επικοινωνήσει μαζί μας. Μας μιλά για τη ζωή του, την οικογένειά του, τη δουλειά του. Πολύ σύντομα αρχίζει ένα είδος εξομολόγησης. Παρότι δείχνει να δυσκολεύεται στην αρχή, μας αφηγείται την προσωπική του περιπέτεια. Το 1981 υπηρετούσε στα σύνορα της Κακαβιάς, σε μια πυραμίδα. Κάποια μέρα απέδρασαν από αυτό το σημείο δύο άντρες και, επειδή δεν τους πυροβόλησε, καταδικάστηκε σε φυλάκιση και στιγματίστηκε για το υπόλοιπο της ζωής του. Αναφέρεται σε λεπτομέρειες του περιστατικού της απόδρασης και της ζωής του στη φυλακή. Όταν αποφυλακίστηκε δεν τον πλησίαζε κανείς στο χωριό. Μόνο οι γονείς του τον υποδέχτηκαν με ανοιχτές αγκάλες. Ακόμα και η μέλλουσα γυναίκα του τον είχε απαρνηθεί αρχικά και πήρε πάρα πολύ χρόνο να την πείσει να τον παντρευτεί. Ο πατέρας του, σημαίνον στέλεχος του Κόμματος Εργασίας, διευθυντής της κοπερατίβας του χωριού, υποβιβάστηκε στην κομματική ιεραρχία. Ο Κώστας δεν θέλει να τα σκέφτεται όλα αυτά, αλλά τα έχει πει στα παιδιά του για να ξέρουν. Δεν μπορούσε να πυροβολήσει ανθρώπους και δεν μετάνιωσε ποτέ γι' αυτό. Ο ίδιος ο πατέρας του, όταν τον επισκέφτηκε στη φυλακή, του είπε ότι δεν είχε κάνει το καθήκον του. Τι θα μπορούσε άραγε να του πει, εφόσον η συνάντηση είχε γίνει υπό τα βλέμματα των αστυνομικών;

Το ρακί ρέει άφθονο και ο Κώστας μιλά όλο και περισσότερο. Εν τω μεταξύ μας φροντίζει. Φέρνει μπροστά μας διάφορα εδέσματα κρέας, σαλάτα, τυρί, τηγανιτές πατάτες. Μέσα στο καφενείο το γλέντι έχει ανάψει. Όταν η ορχήστρα σταματά, ακούγονται όμορφα πολυφωνικά τραγούδια που τραγουδά η παρέα. Κάποια στιγμή εμφανίζεται και η νύφη. Στολισμένη και ωραία. Με ροζ φόρεμα κι ένα λουλούδι στα μαλλιά. Έχει έρθει να τιμήσει την παρέα του πατέρα της. Σέρνει ένα χορό και αποχωρεί. Το γλέντι συνεχίζεται μέχρι το απόγευμα. Ο Κώστας είναι μαζί μας. Μας εξηγεί ανάμεσα στα άλλα και τα σχετικά με τα έθιμα του γάμου στον τόπο του. Μας αφήνει κάπου κάπου για να γλεντήσει με την παρέα για λίγο και επανέρχεται.

Πιάνουμε την κουβέντα περί ταυτοτήτων. Μας λέει ότι δεν αισθάνεται απλά Έλληνας αλλά ότι είναι Έλληνας. Ο παππούς

του μιλούσε και έγραφε ελληνικά και λεγόταν Δημητρίου. Αργότερα έγινε το επώνυμό τους Mitre. Μας λέει μάλιστα ότι θέλησε να το αλλάξει στην Ελλάδα πάλι, αλλά του είπαν ότι κάτι τέτοιο πρέπει να γίνει στην Αλβανία. Εδώ, ωστόσο, δεν δέχτηκαν να το κάνουν. Ο ίδιος έχει πάρει την ελληνική ιθαγένεια μέσω του Ιδρύματος Βορειοηπειρωτικών Ερευνών, μόνο και μόνο λόγω του γεγονότος ότι κατάγεται από τα χωριά Καλούδι, που κατά το Ίδρυμα ανήκει στη Βόρειο Ήπειρο και κατά συνέπεια οι κάτοικοί του είναι Έλληνες. Ο Κώστας υποστηρίζει με πάθος την ελληνική του καταγωγή, λέγοντας ότι όλοι οι χριστιανοί της περιοχής είναι Έλληνες που εξαλβανίστηκαν από τους μηχανισμούς του προηγούμενου καθεστώτος. Μάλιστα, τη στιγμή που μας χαιρετά ένας παλιός μας γνώριμος, ο Θωμάς Μπολός από τη Μπαντλόνα (Badëlönjë), τον καλεί επιτακτικά να μας πει αν είναι Έλληνας ή Αλβανός. Ο Θωμάς απαντά με νόημα «Έλληνας»...

Ο Κώστας είναι ανεξάντλητος και καλός αφηγητής. Του προτείνω να γράψει την ιστορία της ζωής του. Μου απαντά ότι είναι δύσκολο να θυμάται, γιατί τον πονούν οι μνήμες. Λέει χαρακτηριστικά ότι δεν περνά ποτέ από το τελωνείο της Κακαβιάς, γιατί δεν αντέχει, καθώς εκεί συνέβη το μοιραίο περιστατικό για το οποίο πλήρωσε ακριβά. Μας δείχνει και το «βλακώδες», όπως το χαρακτηρίζει, τατουάζ με το αστέρι του κόμματος και τη χρονολογία 1981-83 που έκανε στο χέρι του τον καιρό που υπηρετούσε στην πυραμίδα στο σύνορο. Τονίζει ότι είναι μεγάλη βλακεία, γιατί δεν μπορεί να το σβήσει και έτσι του θυμίζει συνεχώς αυτά που πέ-
ρασε.

Ο Κώστας επαναλαμβάνει συνέχεια πόσο ευτυχής είναι που μας έχει παρέα. Λέει δε ότι περιμένει πώς και πώς να έρθουν οι καλεσμένοι του θείου του από την Ελλάδα, ανάμεσά τους και ένας βουλευτής της Ν. Δ., για να ιδούν και αυτοί ότι έχουν σπίτια, νοικοκυριά, τόπο και ότι έχουν αξιοπρέπεια. Το εύχεται από την καρδιά του. Δείχνει εν τω μεταξύ σε μας πόσο απολαμβάνει την παρέα μας και ιδιαίτερα το γεγονός ότι μπορεί να μας περιποιηείται πλουσιοπάροχα και να νιώθει «άρχοντας» στον τόπο του. Αυτό είναι σχεδόν χαρακτηριστικό της συμπεριφοράς των περισσότερων

μεταναστών που συναντάμε στον τόπο τους. Θέλουν να μας αποδείξουν ότι εδώ και αυτοί μπορούν να είναι και είναι περήφανοι και αξιοπρεπείς. Με τον Κώστα πάντως σκέφτομαι ότι πρέπει να ξαναβρεθούμε.

Το γλέντι στο καφενείο συνεχίζεται, όταν εμείς αποφασίζουμε να φύγουμε, δίνοντας την υπόσχεσή μας στο Σήφη ότι την άλλη μέρα θα είμαστε επίσημοι πια καλεσμένοι στο γάμο της κόρης του.

Επιστρέφοντας στον ξενώνα, ο Αποστόλης με ρωτά, ως συνήθως, πώς πήγε η έρευνα. Του λέω σχετικά με την περίπτωση του Κώστα. Τόσο ο ίδιος όσο και η Μέλω, η γυναίκα του, αμφισβητούν ότι όλα αυτά είναι αλήθεια. Λένε ότι τώρα όλοι θέλουν να εμφανίζονται αντίθετοι με το Χότζα και όλοι λένε ότι διώχτηκαν, φυλακίστηκαν κ.λπ. Επικαλούνται το γεγονός ότι ο ίδιος ο πατέρας του Κώστα κατείχε υψηλή θέση στην κομματική ιεραρχία σε τοπικό επίπεδο. Αν είχε όντως φυλακιστεί ο γιος του, όχι μόνο δεν θα κρατούσε αυτή τη θέση αλλά θα είχε εξοριστεί και αυτός και όλα τα μέλη της οικογένειάς του. Όλη αυτή η υπόθεση φέρνει στο μυαλό μου ανάλογες καταστάσεις που είχα ζήσει στο Μπουλιαράτι της Δρόπολης δέκα χρόνια πριν, κάνοντας επιτόπια έρευνα. Προσπαθώντας να κατανοήσω τους μηχανισμούς του καθεστώτος και τις συνέπειές τους στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων και στη νοοτροπία τους, θυμάμαι ότι ήταν αδύνατο να βρω άκρη με τις ιστορίες που άκουγα, καθώς οι αντιφάσεις, τα κενά, οι αναιρέσεις, οι επινοήσεις, τα μυθεύματα δημιουργούσαν μια εικόνα παραλόγου την οποία δεν μπορούσα με κανένα τρόπο να διαχειριστώ. Σταμάτησα να καταγράφω αυτοβιογραφικές αφηγήσεις και δεν ασχολήθηκα ποτέ με όσες είχα ήδη καταγράψει, διότι συνειδητοποίησα ότι όλο αυτό το υλικό συνιστά περισσότερο αντικείμενο λογοτεχνικής διαπραγμάτευσης... Πραγματικά η κουβέντα στον ξενώνα επιτείνει τη ζάλη και τη θολούρα που έχει προκαλέσει στο μυαλό μου το ρακί. Παρότι έχει ήδη νυχτώσει, προτείνω στο συνεργάτη μου Κώστα να πάμε για ένα μπάνιο στο ποτάμι...

Στο γλέντι ή «πατρίδα είναι εκεί που δουλεύουμε»

Το πρωί της επόμενης μέρας πηγαίνουμε στην Πέτρανη να δώσουμε το δώρο που έχουμε φέρει για τη νύφη. Φτάνουμε στο σπίτι την ώρα που αυτή δοκιμάζει το νυφικό της. Μαζί της βρίσκονται η μητέρα της και μια συνομήλικη ξαδέρφη της. Τη νύφη τη λένε τώρα πια (μετά τη βάφτισή της) Έφη (Ευθυμία), ενώ πριν την έλεγαν Έλντα. Η μητέρα της είναι 46 ετών και, από ό,τι μας λέει, έχει δουλέψει κι αυτή πολλά χρόνια στην Ελλάδα, στην Ακράτα, ως καθαρίστρια σπιτιών. Μας κερνάνε, ρακί στους άντρες, λικέρ στις γυναίκες και σοκολοτάκι ή λουκούμι. Συζητάμε για λίγο σχετικά με το γάμο. Το νέο ζευγάρι πρόκειται να εγκατασταθεί στο Αίγιο. Τόσο η νύφη όσο και ο γαμπρός μιλάνε άπταιστα ελληνικά. Δεν μένουμε πολύ, όπως και ο υπόλοιπος κόσμος που περνάει. Η Αθηνά κλείνει ραντεβού με την Έφη σε ένα κομμωτήριο της Πρεμετής όπου θα πήγαινε το απόγευμα.

Όλοι μαζί ερχόμαστε πάλι το βράδυ στο γλέντι στην αυλή του γνωστού καφενείου στην Πέτρανη. Φτάνουμε γύρω στις εννιά και βρίσκουμε το χώρο διαμορφωμένο κατάλληλα, κάμποσο κόσμο να έχουν πιάσει ήδη θέσεις και την ορχήστρα έτοιμη να παίξει. Ο Κώστας είναι φυσικά εκεί και μας τακτοποιεί αμέσως, βάζοντάς μας να κάτσουμε με κάποιους φίλους του που είναι μετανάστες στην Ελλάδα δίπλα ακριβώς στην ορχήστρα. Συστηνόμαστε. Απέναντί μου κάθεται ένας σαραντάρης που συστήνεται ως Χάρης και δίπλα ο δεκάχρονος γιος του Δημήτρης. Είναι από τα χωριά της Λιντζουριάς (Lunxhëri). Και ο Χάρης παρουσιάζει τον εαυτό του ως Έλληνα και μιλά με περηφάνια για το παρελθόν του χωριού του, για τις εκκλησίες, τα σχολεία, το κουρμπέτι των παλιών στην Ελλάδα και την Κωνσταντινούπολη. Τα ίδια στερεότυπα. Η διεκδίκηση ελληνικής καταγωγής και ταυτότητας στο επίκεντρο. Ο γιος του μιλά φανατικά υπέρ της Ελλάδας και έχει στο χέρι του ένα περικόρπιο με την ελληνική σημαία. Μιλά άπταιστα ελληνικά και οι τρόποι του είναι τυπικοί των παιδιών των ελληνικών αστικών κέντρων. Ο πατέρας του μου λέει ότι τα αλβανικά δεν τα μιλάει καλά, αλλά τον ίδιο δεν τον ενοχλεί καθόλου. Στο σπίτι με τη

γυναίκα του μιλάνε και στις δύο γλώσσες τώρα πια, καθώς ζουν δεκαπέντε χρόνια στην Ελλάδα. Μένουν στην Ακράτα, όπου μέχρι πρόσφατα δούλευε σε οικοδομές και τώρα έχει νοικιάσει ένα περίπτερο. Μας λέει ότι έχει αγοράσει και σπίτι που δεν το έχει ακόμα τελειώσει. Μιλά πολύ θετικά για την Ελλάδα και τους Έλληνες. Προβλέπει ότι τόσο ο γιος όσο και η κόρη τους θα μείνουν στην Ελλάδα, άλλωστε, όπως λέει τα πάντα στην Ελλάδα είναι καλύτερα από την Αλβανία. Γενικά ο λόγος του είναι λόγος επιτυχημένου επαγγελματικά και ενσωματωμένου κοινωνικά μετανάστη.

Στην άλλη μεριά δίπλα από το Χάρη κάθεται ένας εύσωμος άντρας με ξυρισμένο κεφάλι. Τον λένε Φρέντυ και δουλεύει και αυτός στην Ακράτα σιδεράς. Μου λέει ότι είναι από την Ερσέκα, από το χωριό Rehonë (Ρεχόβα), και όταν του λέω ότι έχω πάει στο χωριό του και μάλιστα στο πανηγύρι, ενθουσιάζεται και δηλώνει με καμάρι ότι όλοι στο χωριό του είναι χριστιανοί ορθόδοξοι. Στην άλλη πλευρά του Χάρη κάθεται ο Viron Bitika, δικηγόρος Πρεμετής, που κι αυτός μιλά ελληνικά, καθώς δούλεψε κατά διαστήματα στην Ελλάδα. Καταγεται από το χωριό Zerë κοντά στην Τσαρτσόβα αλλά στην άλλη πλευρά του Αώου. Και αυτός διεκδικεί ελληνική καταγωγή και λέει ότι το επώνυμό τους παλιά ήταν Βασιλείου. Η αφήγησή του κινείται πάνω στο γνωστό στερεότυπο ότι οι πρόγονοί του ήρθαν και εγκαταστάθηκαν εδώ από την Ελλάδα... Και η Zerë είναι αλβανόφωνο ορθόδοξο χωριό με παρελθόν ελληνικής εκπαίδευσης και ελληνίζουσας συμπεριφοράς των κατοίκων, γεγονός που επικαλούνται σήμερα όλοι στο πλαίσιο της προσπάθειάς τους να κερδίσουν τα γνωστά προνόμια των «Βορειοηπειρωτών»...

Εν τω μεταξύ το γαμήλιο γλέντι αρχίζει. Σερβίρονται οι σαλάτες, τα ποτά, το πρώτο πιάτο (λουκάνικο, μπριζόλα, ποικιλία). Η ορχήστρα παίζει. Ο Ιωσήφ παίρνει το μικρόφωνο και ευχαριστεί τον κόσμο. Ευχαριστεί και εμένα προσωπικά λέγοντας και στα ελληνικά: «είναι ξεχωριστή τιμή που έχουμε τον καθηγητή Βασίλη από την Ελλάδα». Κάθεται μετά δίπλα στην κόρη του στο κεντρικό τραπέζι. Το λόγο παίρνει και ο μεγάλος του αδελφός, ο Φόρης (Fore) (Χριστόφορος), για να ευχαριστήσει και αυτός τον

κόσμο. Σε λίγο ξεκινά κι ο χορός. Βασικό χορευτικό μοτίβο είναι η πατινάδα της νύφης, ένας συρτός χορός που θυμίζει πολύ τις νυφιάτικες πατινάδες της περιοχής της Κόνιτσας.

Χορεύουν αρχικά οι συγγενείς της νύφης. Ιεραρχικά με βάση το βαθμό συγγένειας και την ηλικία σέρνουν το χορό επιδεικνύοντας το χαρτονόμισμα που θα κεράσουν τη νύφη, η οποία τους κρατά όλους με τη σειρά να χορέψουν. Ο τραγουδιστής προσαρμόζει το τραγούδι κάθε φορά ανάλογα με το ποιος σέρνει το χορό, αναφέροντας τη συγγενική σχέση (αδελφός, ξάδελφος κ.λπ.). Στο τραγούδι αυτό μπορεί κανείς εύκολα να αυτοσχεδιάσει, κάτι που συμβαίνει στη συνέχεια, όταν ο Κώστας παίρνει το δεύτερο μικρόφωνο και εξηγεί στον τραγουδιστή ποιος είναι ο πρωτοχορευτής κάθε φορά.

Ο Ιωσήφ παίρνει συχνά το μικρόφωνο λέγοντας διάφορα πράγματα σε μια προσπάθεια να εκφράσει τη χαρά του και να προκαλέσει το κέφι των καλεσμένων. Κάποια στιγμή καλεί όλους όσοι είναι από την Ελλάδα να μπουν στο χορό. Σηκώνονται γύρω στα 20-25 άτομα. Πρόκειται φυσικά για μετανάστες. Τα ελληνικά τραγούδια από την αρχή το γλέντιού έχουν την τιμητική τους, αλλά τώρα η συχνότητά τους αυξάνεται κατακόρυφα. Γενικά, τόσο ως προς το ρεπερτόριο των τραγουδιών όσο και ως προς τις συμπεριφορές των ανθρώπων στο γλέντι η επιρροή των ελληνικών τρόπων είναι κάτι παραπάνω από εμφανής. Η παρουσία των δημοφιλών «νεο-δημοτικών» τραγουδιών, όπως π.χ. το «Τριανταφυλλιά» ή το «Με κοιτάς και παραμιλώ», είναι έντονη. Σημαντική είναι επίσης και η παρουσία ελληνικών λαϊκών τραγουδιών. Σκέφτομαι πόσο μεγάλη είναι η διείσδυση του ελληνικού πολιτισμού στην Αλβανία σε όλα τα επίπεδα και πόσο σημαντικός είναι ο ρόλος της μετανάστευσης σ' αυτό.

Κάποια στιγμή ο Ιωσήφ με καλεί κι εμένα στο χορό. Με κρατά ο ίδιος. Ζητώ από τα όργανα το «Κολονιάρικο», χορό από την περιοχή της Κολόνιας και στη συνέχεια «Πωγωνίσιο». Νιώθω ιδιαίτερη συγκίνηση, καθώς κοιτώ στα μάτια τον Ιωσήφ και νιώθω τα συναισθήματά του... Ο χορός συνεχίζεται για ώρες.

Αργότερα ο Ιωσήφ παίρνει το κλαρίνο και παίζει μέσα σε βαθιά συγκίνηση μερικούς σκοπούς. Πρώτα από όλα το γνωστό μοιρο-



Εικ. 41. Χορός στο γάμο



Εικ. 42. Ο χορός της νύφης

λοί της Πρεμετής Το αποδίδει θαυμάσια. Το γλέντι συνεχίζεται, ώσπου έρχεται η παρέα του γαμπρού κατά το έθιμο. Η παρέα κάθεται στο κεντρικό τραπέζι στις θέσεις που είχαν κρατημένες απέναντι από το σόι της νύφης. Τους παρουσιάζει ο Ιωσήφ και στη συνέχεια χορεύουν όλοι με τη σειρά μπροστά με τη νύφη. Μένουν δύο ώρες περίπου και στη συνέχεια αποχωρούν. Ενώ το γλέντι φαίνεται να πλησιάζει προς το τέλος, ο Ιωσήφ παίρνει ξανά το μικρόφωνο για να ευχαριστήσει τους καλεσμένους για την τιμή που του έκαναν να παρευρεθούν στο γαμήλιο γλέντι. Χαιρετά και ευχαριστεί ιδιαίτερος όσους ήρθαν από την Ελλάδα, λέγοντας στα ελληνικά: «Πατρίδα είναι εκεί που δουλεύουμε»!

Στο σπίτι της νύφης

Την άλλη μέρα το πρωί πηγαίνουμε γύρω στις εννιά και μισή. Οι οργανοπαίκτες βρίσκονται στη θέση τους στην αυλή του σπιτιού και ο κόσμος σιγά σιγά μαζεύεται. Μας υποδέχεται πρόσχαρος ξανά ο Ιωσήφ. Τα όργανα σύντομα αρχίζουν να παίζουν γαμήλιους σκοπούς, κυρίως νυφιάτικες πατινάδες. Κάποιοι πιάνονται στο χορό. Αυτό θα συνεχιστεί μέχρι την ώρα που θα ξεκινήσει η νύφη κι ο γαμπρός να πάνε στην εκκλησία για την τελετή στέψης.

Μέσα στο σπίτι, σε ένα από τα δύο δωμάτια, οι γυναίκες στολίζουν τη νύφη, τραγουδώντας λυπητερά πολυφωνικά τραγούδια, που δημιουργούν μια αντίστιξη προς το γενικότερο κλίμα της ευωχίας και της χαράς που επικρατεί στο υπόλοιπο σπίτι και στην αυλή, όπου το τσίπουρο ρέει άφθονο και ο κόσμος συνεχίζει να γλεντά με τα όργανα.

Στις έντεκα περίπου φτάνει και ο γαμπρός με την παρέα του. Η υποδοχή τους γίνεται με τελετουργικό τρόπο στην είσοδο της αυλής, και περνάνε στη συνέχεια μέσα στο σπίτι, στο άλλο δωμάτιο. Κι εδώ αρχίζουν τα πολυφωνικά τραγούδια, ενώ οι γυναίκες στο διπλανό δωμάτιο συνεχίζουν τα δικά τους. Έτσι, στο χώρο υπάρχουν τρία «κέντρα», αφού και τα όργανα συνεχίζουν να παίζουν στην αυλή τους δικούς τους σκοπούς.

Τόσο στην αυλή όσο και στο δρόμο έχει συγκεντρωθεί αρκετός

κόσμος και παρακολουθεί τα δρώμενα. Ένας άντρας κερνά το τσίπουρο και μια γυναίκα το γλυκό. Στο τέλος κερνάνε και εκ μέρους του γαμπρού.

Κατά τη διάρκεια αυτών των δρωμένων με πλησιάζει αρκετός κόσμος και με ρωτά από πού είμαι και άλλα παρόμοια. Όλοι θέλουν να μάθουν από πού γνωριζόμαστε με τον Ιωσήφ. Κάποια στιγμή πιάνω κουβέντα με τον κιθαρίστα της μουσικής κομπανίας, ο οποίος δεν παίζει όλη αυτή την ώρα γιατί δεν υπάρχουν ηχεία, ηλεκτρική σύνδεση και τα σχετικά. Έχω ήδη την πληροφορία ότι πρόκειται για πολύ καλό μουσικό και ότι παίζει στην Αθήνα σε «πολύ καλά μαγαζιά». Κοντός, αδύνατος και μελαμψός (έχουν φροντίσει επίσης να μου πουν ότι είναι γύφτος), στέκεται όλη την ώρα και παρακολουθεί. Μου λέει ότι δουλεύει στην Αθήνα ως σιδεράς και μουσικός. Παίζει συχνά με τον κλαρινίστα Χρήστο Ζούμπα, έχει παίζει επίσης και με τον Πέτρο Λούκα-Χαλκιά. Το κανονικό του όργανο είναι το λαούτο. Εδώ παίζει κιθάρα, γιατί δεν έχει φέρει το λαούτο του από την Ελλάδα. Μιλά με έναν έντονα επικριτικό τρόπο για τους συναδέλφους του μουσικούς, υποστηρίζοντας ότι δεν τηρούν τις παραδόσεις και ότι «παίζουν ό,τι να 'ναι». Μιλά επίσης ειρωνικά για τον «αχταρμά» με τα διάφορα ελληνικά νέο-δημοτικά που έχουν σημαντική θέση στο γλέντι.

Από το γλέντι στο σπίτι λείπει επίσης ο τραγουδιστής που τραγουδούσε το προηγούμενο βράδυ, γι' αυτό τον αναπληρώνει ο μουσικός με το ακορντεόν. Αυτό που μου κάνει εντύπωση είναι ότι, παρόλο που τα ελληνικά του είναι άσχημα και αλλοιώνει πολύ τα λόγια των τραγουδιών (φαίνεται να τα έχει αποστηθίσει, δίχως να γνωρίζει τη γλώσσα), το απολαμβάνει ιδιαίτερα να τραγουδάει ελληνικά.

Όταν έρχεται η ώρα για την τέλεση του μυστηρίου στην εκκλησία, σταματούν τα τραγούδια και οι χοροί, βγαίνει ο γαμπρός με την παρέα του έξω από το σπίτι, ακολουθεί και η νύφη συνοδευόμενη από τον πατέρα και τον μικρότερό της αδελφό. Στο κατώφλι του σπιτιού σπάει ένα γυάλινο ποτήρι πίσω της και στη συνέχεια την παραδίνουν στο γαμπρό. Μαζί πια προχωρούν προς τον κεντρικό δρόμο του χωριού, ενώ τα όργανα παίζουν πατινάδες του δρόμου. Καθώς διασχίζουν την αυλή και βγαίνουν έξω, οι παρι-

στάμενοι τους ρίχνουν καραμέλες και κέρματα. Παρατηρώ κάποιους άντρες να μαζεύουν τα κέρματα από το έδαφος. Στον κεντρικό δρόμο τους περιμένει μια πολυτελής μερσεντές στολισμένη με πλαστικά λουλούδια στις αποχρώσεις κυρίως του ροζ και του κόκκινου.

Μπροστά το αυτοκίνητο με το ζευγάρι και πίσω σε πομπή ο υπόλοιπος κόσμος, κατευθύνονται όλοι προς την πόλη της Πρεμετής, όπου θα τελεστεί το μυστήριο στην κεντρική εκκλησία της Παναγίας (Shën Maria). Φτάνοντας στην εκκλησία συνειδητοποιώ ότι ένα μικρό μέρος του κόσμου που ήταν στο γλέντι του σπιτιού έχει τελικά ακολουθήσει. Γύρω στα τριάντα με σαράντα άτομα μόνο. Δεν έχουν έρθει ούτε οι γονείς της νύφης και αναρωτιέμαι αν το επιβάλλει το έθιμο ή απλά δεν το θεώρησαν σκόπιμο.

Στην εκκλησία

Η τελετή αρχίζει αμέσως από τον παπά Βασίλη (Prifti Vasil), ενώ ψάλλουν δύο κορίτσια εφηβικής ηλικίας. Όλα γίνονται βιαστικά, ενώ μια γενική αμηχανία χαρακτηρίζει τις κινήσεις και την εν γένει συμπεριφορά των περισσοτέρων. Ο ιερέας συμβουλεύει συνεχώς τόσο το ζευγάρι όσο και τους υπόλοιπους που εμπλέκονται στην τελετή, όπως οι κουμπάροι, για το τι πρέπει κάθε φορά να κάνουν. Φτάνουν στο «χορό του Ησαΐα» και ο κόσμος ραίνει το ζευγάρι με ρύζι που τους έχει μοιραστεί από πριν. Στο τέλος στέκονται μόνο ο γαμπρός και η νύφη στην πόρτα της εκκλησίας, όπου τους χαιρετούν οι καλεσμένοι καθώς εξέρχονται. Έξω μοιράζονται σε όλους γλυκίσματα. Όταν βγαίνει η νύφη, πετά την ανθοδέσμη και την πιάνει μια ξαδέρφη της (σύμφωνα με το γνωστό έθιμο, όποια την πιάσει θα παντρευτεί σύντομα).

Σκέφτομαι όλα αυτά. Την ενσωμάτωση του θρησκευτικού μυστηρίου στην εθιμική διαδικασία του γάμου, την αμηχανία του κόσμου, την αντιγραφή από τα ανάλογα ελληνικά «ήθη και έθιμα». Αναρωτιέμαι για την ίδια τη λειτουργία. Κατά πόσο την έχει διαμορφώσει εξ αρχής και εξ ολοκλήρου ο Αρχιεπίσκοπος Αναστάσιος ή έχει χρησιμοποιήσει υπάρχοντα από το παρελθόν κείμενα.

Μου φαίνεται ότι πρόκειται για μεταφράσεις από τα ελληνικά. Αρκετές δε στερεότυπες εκφράσεις είναι στα ελληνικά. Είναι ένα ενδιαφέρον θέμα για περαιτέρω έρευνα, αλλά δεν είναι στα άμεσα ενδιαφέροντά μου τούτη την ώρα.

Ο γάμος τελειώνει εδώ, το νέο ζευγάρι θα ετοιμαστεί σε λίγο να πάρει το δρόμο για την Ελλάδα ξανά. Σκέφτομαι κι εγώ ξανά το ερώτημα που συχνά τίθεται με πολλούς τρόπους και σε πολλά πλαίσια σχετικά με το μέλλον αυτού του είδους των νέων μεταναστών. Θα επιστρέψουν ποτέ άραγε οριστικά στην Αλβανία;

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΣΤΑ ΙΧΝΗ ΤΟΥ ΠΑΡΕΛΘΟΝΤΟΣ, ΣΤΗ ΜΟΣΧΟΠΟΛΗ

Ο δρόμος

Αυτή τη φορά η διάβαση το συνόρου γίνεται από τη μεριά της Μακεδονίας. Από το τελωνείο της Κρυσταλλοπηγής. Η Κρυσταλλοπηγή είναι ένα από αυτά τα χωριά της μεθορίου που εγκαταλείφθηκε από τους ντόπιους κατοίκους του μετά τον Εμφύλιο και εποίκιστηκε βασικά από Αρβανιτόβλαχους νομάδες κτηνοτρόφους. Παρακάμπτοντας τα ψηλόμερα του Γράμμου στις παρυφές της Αρίνας, περνάμε τη γέφυρα του Αλιάκμονα στο Νεστόριο και παίρνουμε το παρακλαδί της Εγνατίας οδού που βγάζει στην Κορυτσά. Είναι η 25η μέρα του Ιούλη του 2005 και στις 12 το μεσημέρι περνάμε το σύνορο και κατευθυνόμαστε προς την Κορυτσά. Με συνοδεύει ένας καλός μου φίλος, που δεν έχει σχέση επαγγελματική με όλα αυτά, αλλά είναι πράγματα που τον ενδιαφέρουν και με ακολουθεί συχνά στις ερευνητικές μου αποστολές, όταν ξεκινάω χωρίς τους κανονικούς μου συνεργάτες.

Ο δρόμος πέρα από το σύνορο είναι απρόσμενα καλός για μένα που έχω την εμπειρία των δρόμων στην υπόλοιπη Νότια Αλβανία. Λίγο πριν την Κορυτσά, μπαίνουμε σε ένα από τα χωριά που βρίσκονται δίπλα στο δρόμο, να κάνουμε μία στάση για καφέ και να πάρουμε μια γεύση από την κατάσταση που επικρατεί σ' αυτά τα μέρη. Πρόκειται για τυπικό αγροτικό χωριό, όπου οι γεωργικές δραστηριότητες βρίσκονται στο απόγειό τους με το θερισμό και τη μεταφορά και αποθήκευση του χόρτου για τις ανάγκες του χει-

μώνα. Σ' όλους τους δρόμους κάρα μεταφέρουν σωρούς χόρτου και στις αυλές των αποθηκών βρίσκονται επίσης τόνοι χόρτου απλωμένου για να στεγνώσει. Μικρά παιδιά χαζεύουν στα σοκάκια αμέριμνα και νωχελικά και μόλις αντιλαμβάνονται την παρουσία μας τρέχουν να μας δουν από κοντά και φαίνονται να αναρωτιούνται τι ψάχνουμε.

Στον οικισμό είναι εμφανής η φτώχεια αλλά και μια αξιοσημείωτη οικοδομική δραστηριότητα που δεν αιτιολογείται από την υπάρχουσα κατάσταση. Είναι προφανές ότι έχει σχέση με τους πόρους που εισρέουν από τους μετανάστες. Έτσι αρκετά σπίτια φαίνονται πρόσφατα επισκευασμένα με προσθήκες ή επεκτάσεις, ενώ κάποια άλλα χτίζονται τώρα. Ψάχνουμε για κάποιο καφενείο αλλά μάταια. Αυτό είναι το πιο τρανό δείγμα της εγκατάλειψης. Πράγματι, πληροφορούμαστε ότι οι περισσότεροι νέοι κάτοικοι του χωριού ζουν και εργάζονται πια στην Ελλάδα.

Συνεχίζουμε την πορεία μας προς την Κορυτσά. Όσο πλησιάζουμε τόσο πολλαπλασιάζονται τα σημάδια της ανασυγκρότησης και της ανάπτυξης. Στην είσοδο της πόλης παρατηρώ έναν οικοδομικό οργασμό. Νέα σπίτια και διάφορα άλλα κτήρια που βρίσκονται υπό κατασκευή δίνουν την αίσθηση ότι κάτι γίνεται έστω και με έναν άναρχο τρόπο. Κατευθυνόμαστε κατ' ευθείαν στο ξενοδοχείο Krystal στο λόφο πάνω από την πόλη, που είναι το παλιό κρατικό ξενοδοχείο, τώρα πια σε ιδιωτικά χέρια και υπό ανακαίνιση. Είχα μείνει εδώ τον προηγούμενο Σεπτέμβρη στο πλαίσιο του Συνεδρίου για την αλβανική μετανάστευση, που είχε διοργανώσει το Institute of Ethnic and Migration Studies (University of Sussex). Και αυτή τη φορά μου φαίνεται όμορφη η Κορυτσά, καθώς αγναντεύω από την κορυφή του λόφου όλο το άπλωμα της πόλης σ' αυτή τη μεγάλη ορεινή λεκάνη που είναι χτισμένη.

Γνωρίζω ήδη κάποιους ανθρώπους εδώ από την προηγούμενη επίσκεψή μου. Σκέφτομαι να ξεκινήσω από τον Φώτο Τσίκο, ιδιοκτήτη της Villa Korçe, κεντρικής καφετέριας-εστιατορίου της πόλης. Δυστυχώς ο σερβιτόρος μας πληροφορεί ότι ο Φώτος λείπει στην Ελλάδα για δουλειές. Ο Φώτος είναι ένας από αυτούς τους επιχειρηματίες που κινούνται ανάμεσα τις δύο χώρες αξιοποιώ-

ντας τις δυνατότητες ανάπτυξης εμπορικών δραστηριοτήτων. Είναι βλάχικης καταγωγής, μιλά και τα ελληνικά και η οικογένεια του διαμένει στη Θεσσαλονίκη, όπου τα παιδιά του πηγαίνουν στο Αμερικάνικο κολλέγιο. Το συγκεκριμένο κτήριο που έχει μετατρέψει σε bar-restaurant το αγόρασε από το κράτος αμέσως μετά την κατάρρευση του καθεστώτος. Ο Φώτος έχει σήμερα ελληνικό διαβατήριο, όπως και όλη η οικογένειά του, αφού ο πατέρας του είχε γεννηθεί στην Παραμυθιά Θεσπρωτίας, όπου ξεχείμαζαν με τα κοπάδια τους πριν κλείσει οριστικά το σύνορο. Η οικογένεια Τσίκου ανήκει σ' αυτές τις οικογένειες που βρέθηκαν στην άλλη πλευρά του συνόρου και παρέμειναν εκεί. Μάλιστα, ο πατέρας του Φώτου Δημήτρης, μου έχει πει ότι θα μπορούσε να έχει επιστρέψει στις αρχές της δεκαετίας του 1960 μαζί με άλλους Έλληνες πολιτικούς πρόσφυγες που βρέθηκαν εκεί μετά τον Εμφύλιο, αλλά είχε ήδη αποκατασταθεί οικογενειακώς στην Κορυτσά και δεν το έκανε. Ας σημειωθεί ότι, όπως συνέβη και με άλλες οικογένειες Βλάχων, άλλα μέλη της οικογένειας βρέθηκαν στην Ελλάδα, με αποτέλεσμα να ανταμωθούνε μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος το 1990.

Ο Φώτος λείπει, λοιπόν. Παραγγέλνουμε έναν καφέ και τηλεφωνώ σε κάποιον άλλο Κορυτσαίο Βλάχο, που δεν έχω γνωρίσει ακόμα, αλλά μου έχουν μιλήσει πολλοί γι' αυτόν. Πρόκειται για τον Θανάση Πότση (Thanas Poci), που είναι Υπουργός Υγείας στην αλβανική κυβέρνηση. Μου έχει δώσει το τηλέφωνό του ο Οδυσσεύς Πότσης, συγγενής του από το Κεφαλόβρυσσο, οδοντίατρος και νομαρχιακός σύμβουλος Ιωαννίνων. «Είναι έμπιστος άνθρωπος και μπορείς να βασιστείς σ' αυτόν», μου είπε. Μου ανέφερε επίσης ότι είχε σχέσεις με το Νίκο Γκατζογιάννη, που μάλιστα μεσολάβησε ώστε να γίνει υπουργός. Δυστυχώς δεν απαντά στο τηλέφωνο.

Ο νους μου, εν τω μεταξύ, τρέχει διαρκώς στη Μοσχόπολη (Voskorojë). Βρίσκομαι τόσο κοντά της και είναι αδύνατο να συγκρατηθώ. Λέω να πάμε πριν το μεσημέρι. Διασχίζοντας την Κορυτσά πέφτουμε πάνω στο παζάρι την ώρα που κλείνει. Κάνουμε μια βόλτα στο χώρο. Εντυπωσιάζομαι από την ατμόσφαιρα, τις μορφές, τους ήχους και τα χρώματα. Υπόσχομαι στον εαυτό μου

να ξανάρθω σύντομα, καθώς προς το παρόν με τραβά σαν μαγνήτης η Μοσχόπολη.

Στη Μοσχόπολη πρώτη φορά

Βγαίνουμε από την Κορυτσά και σιγά σιγά ανηφορίζουμε για τη Μοσχόπολη. Στη διασταύρωση για το χωριό Gjonomadh κάνουμε στάση σε μια κρύα βρύση για το γεύμα μας: ψωμί, τυρί και ντομάτα που έχουμε φέρει από τα Γιάννινα. Στη συνέχεια επισκεπτόμαστε το χωριό για λίγο, μέσω ενός πρόσφατα στρωμένου με γαλίκι δρόμου. Πρόκειται για ένα πανέμορφο χωριό, με πολύ έντονα ωστόσο τα σημάδια της εγκατάλειψης και της μιζέριας. Ο κόσμος μας κοιτάζει παράξενα σαν να βλέπει πρώτη φορά ξένους ανθρώπους. Πολλά εγκαταλειμμένα σπίτια χρησιμοποιούνται τώρα ως στάβλοι. Αναζητάμε και εδώ μάταια καφενείο. Ένα κτήριο που μοιάζει περισσότερο με χαμόσπιτο μας λένε ότι είναι καφενείο,



Εικ. 43. Εκκλησία στη Μοσχόπολη

αλλά είναι κλειστό. Το μόνο πράγμα που δείχνει ότι θα μπορούσε να ήταν καφενείο είναι μια αυτοσχέδια ψησταριά κι ένα άδειο τελάρο από μπύρες στην αυλή. Ένα τσούρμο μικρά παιδιά μαζεύονται και μας παίρνουν στο κατόπι. Σε κάποιο σημείο συναντάμε έναν άντρα που έχει κάνει στην Ελλάδα και μιλά σπαστά ελληνικά. Μας λέει ότι το χωριό έχει ερημώσει, γιατί οι κάτοικοί του έχουν μεταναστεύσει, κυρίως στην Ελλάδα αλλά και στην Αμερική.

Πληροφορούμαι ότι το σύνολο των κατοίκων του χωριού είναι μουσουλμάνοι, αλλά τζαμί δεν υπάρχει ούτε κανένας άλλος σχετικός ιερός χώρος στον οικισμό. Στα πέριξ είναι επίσης εμφανή τα σημάδια της εγκατάλειψης και της απερήμωσης, μια εικόνα που προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση εξαιτίας τόσο του εύφορου εδάφους όσο και της διαμόρφωσής του με το σύστημα των αναβαθμίδων από τους αγροτικούς συνεταιρισμούς της κομμουνιστικής περιόδου, που μαθαίνω ότι εξειδικεύονταν στην παραγωγή φρούτων και λαχανικών. Φεύγω από τον τόπο αυτό με ένα δυνατό σφίξιμο στο στομάχι. Το «ξεπροβόδισμα» των παιδιών, η έκφραση των ματιών τους θα με ακολουθήσει όλη την υπόλοιπη μέρα.

Συνεχίζουμε το δρόμο μας για τη Μοσχόπολη. Φτάνουμε το μεσημέρι. Στο κεντρικό καλντερίμι συναντάμε έναν μεσήλικα, το Thoma Bani, με τον οποίο πιάνω κουβέντα. Σε λίγο βγαίνει από το σπίτι του αδελφού του Γιώργου και η γυναίκα του. Μας καλούν για καφέ. Μας υποδέχεται και ο Γιώργος. Μου λέει ότι εργάζεται ως κτηνίατρος στην κοινότητα. Τα βλάχικα τα μιλά κάπως σπαστά. Μου λέει ότι η οικογένειά τους είναι η μοναδική οικογένεια από τις παλιές Μοσχοπολίτικες που βρίσκεται σήμερα στη Μοσχόπολη. Όλοι οι άλλοι Βλάχοι εγκαταστάθηκαν εδώ σχετικά πρόσφατα, δηλ. στις δεκαετίες του 1950 και '60, και είναι πρώην νομάδες που ανήκουν στην εθνοτική ομάδα των Αρβανιτοβλάχων ή Φαρσαρωτών (Farshiarots). Η διαφορά στο ιδίωμα που μιλάνε είναι εμφανής. Μιλήσαμε αρκετά και για πολλά πράγματα. Συγκρατώ την emphaticή αναφορά του Γιώργου στη φίλια του με το Γιάννη Αβέρωφ, πρώην βουλευτή και δήμαρχο Μετσόβου. Λόγω αυτής της φιλίας έχει επισκεφτεί και το Μέτσοβο. Σε λίγο καταφτάνουν και τα εγγόνια τους που ζουν με τους γονείς τους στην



Εικ. 44. Βλάχοι της Μοσχόπολης

Αθήνα. Μιλάνε τέλεια ελληνικά και το ένα από αυτά πολύ καλά βλάχικα. Είναι με μια παρέα παιδιών που μεταξύ τους μιλάνε άλλοτε ελληνικά και άλλοτε αλβανικά. Τελειώνοντας το τσίπουρο από κορόμηλα και τον καφέ που μας κέρασαν, τους χαιρετάμε για να πάμε στην εκκλησία.

Ένα από τα παιδιά τρέχει να φωνάξει τον παπά. Ο παπάς απουσιάζει και έρχεται να μας συναντήσει ο πατέρας του, ένας λεβέντης γέροντας, μια τυπική βλάχικη μορφή, που μιλάει εξίσου καλά τόσο τα ελληνικά όσο και τα βλάχικα. Ονομάζεται Νίκος Σαμαράς (Nico Samara), αλλά το επώνυμο της οικογένειας παλιά ήταν Τσολάκης. Μου λέει ότι είναι συγγενείς της γνωστής οικογένειας των Πιτουλαίων από τη Θεσπρωτία και ότι και αυτοί στο παρελθόν, πριν τον πόλεμο, ξεχειμάζαν στη Σαγιάδα και στους Φιλιάτες. Ο ίδιος έχει γεννηθεί σ' αυτά τα μέρη. Όπως όλοι οι Βλάχοι που μπόρεσαν να προσκομίσουν κάποια χαρτιά που δείχνουν ότι κάποιος πρόγονός τους ήταν εγγεγραμμένος στα ληξιαρχεία κάποιου ελληνικού χωριού ή πόλης, έτσι και αυτός έχει πια αποκτήσει και την ελληνική υπηκοότητα.

Ο μπάρμπα-Νίκος μας ανοίγει την εκκλησία του Αγίου Νικολάου, που βρίσκεται απέναντι από το σπίτι του. Μπαίνοντας στον αυλόγυρο και αντικρίζοντας το χαγιάτι είναι αδύνατο να αντέξω τον πόνο που νιώθω καθώς βλέπω τις κατεστραμμένες τοιχογραφίες. Πέρα από τη φθορά που προκαλεί ο χρόνος και την απουσία κάθε μέριμνας συντήρησης, αυτό που προκαλεί μεγαλύτερη θλίψη είναι οι βανδαλισμοί των διαφόρων «περαστικών» ή «επισκεπτών» που έχουν αφήσει ανεξίτηλο το πέρασμά τους με τη χάραξη των ονομάτων τους και άλλων στοιχείων πάνω στις τοιχογραφίες...

Στο εσωτερικό της εκκλησίας η κατάσταση παρόμοια. Το τέμπλο συλημένο. Οι περισσότερες εικόνες λείπουν και στη θέση τους βρίσκονται πρόχειρα καρφωμένες σανίδες. Όσες παλιές επιγραφές σώζονται είναι όλες στην ελληνική γλώσσα. Στις νέες εικόνες αντίθετα όλες οι επιγραφές είναι στην αλβανική. Αντιγράφω μερικές από αυτές:

«Dhuratë nga Kristaq Kuro, Gjergji Samaraj, Toli Zguri, Mihalaq Samaraj, Vasilaq Zguri, Andrea Zguri», «Dhuratë. Al. Thoma Samaraj, Rrapo Zguri, Thimio Samaraj, Thanas Samaraj, Thimaq Beta, Ilia Beta. Vosko-roje 1995» (Δωρεά από...).

Διαβάζοντας τα ονοματάπωνυμα νιώθω παράξενα. Τα επώνυμα πολύ οικεία (Κούρος, Σαμαράς, Ζγούρης, Μπέτας) αλλά στην αλβανική τους εκδοχή. Τα ονόματα και αυτά. Σκέφτομαι ξανά το θέμα της συγκρότησης των εθνικών ταυτοτήτων, πως ο ένας ξάδελφος στην Ελλάδα είναι Χρίστος Κούρος και ο άλλος στην Αλβανία Kristaq Kuro. Σκέφτομαι ακόμα πώς μετά το 1990 τα αλβανικά ονόματα γίνονται ελληνικά, στο πλαίσιο της μετανάστευσης και πώς όλοι αυτοί οι άνθρωποι έχουν δύο διαβατήρια, δύο εθνικές ταυτότητες πάνω από την εθνοτική τους, τη βλάχικη ταυτότητα. Σκέφτομαι όλο αυτό το παιχνίδι των ταυτοτήτων ξανά, τις στρατηγικές των ανθρώπων. Ένα θέμα που ήταν στην ημερήσια διάταξη στο γύρισμα του 20ου αιώνα, επανέρχεται τώρα με άλλους τρόπους. Σαν να είχε μπει στο ψυγείο όλα αυτά τα χρόνια του καθεστώτος...

Περνάμε αρκετή ώρα μέσα στην εκκλησία. Τα αισθήματά μου

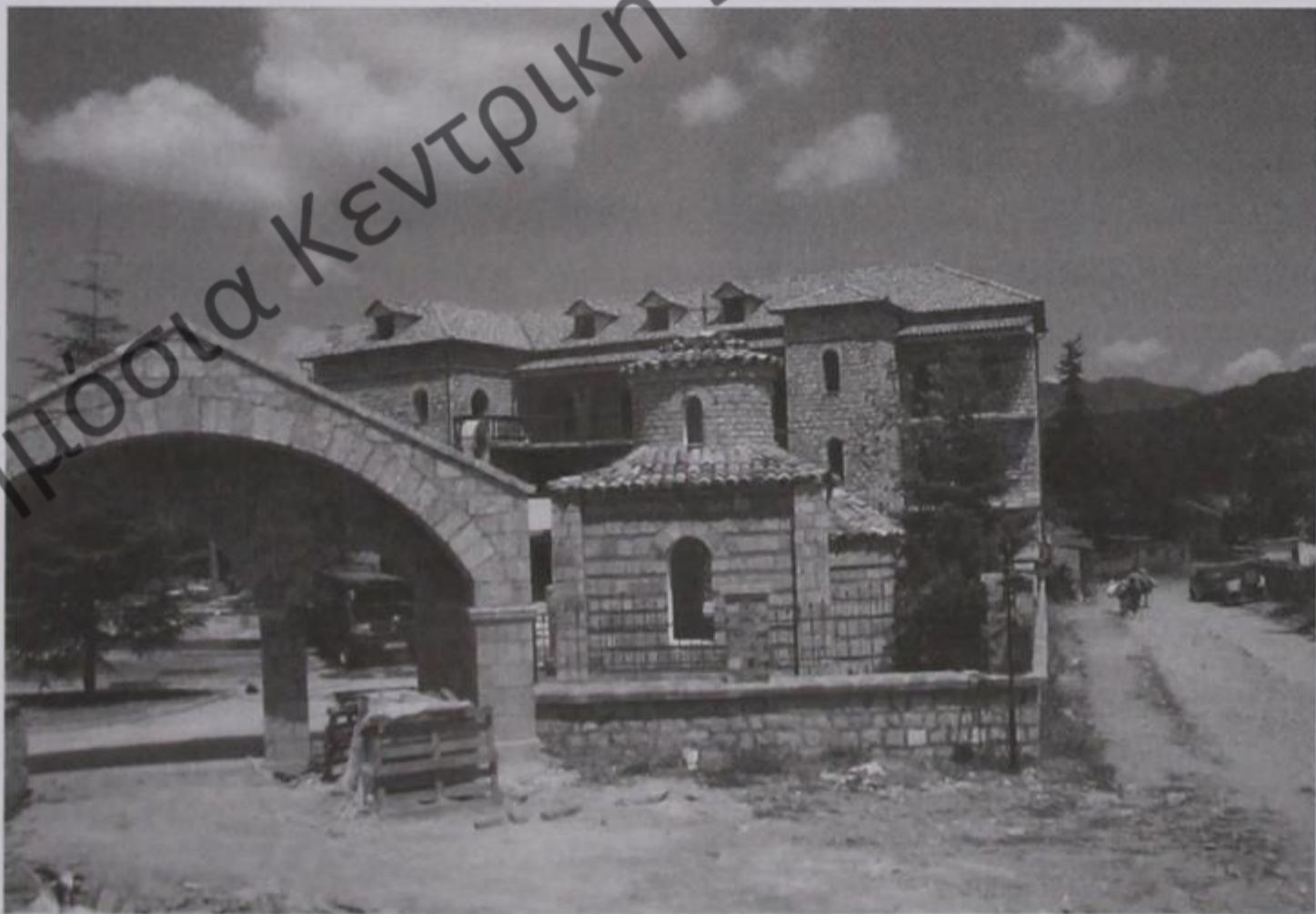
απερίγραπτα. Στην έξοδο φωτογραφίζω τη λιθανάγλυφη μορφή του μάστορα, που μου θυμίζει τα Μαστοροχώρια. Κατευθυνόμαστε μαζί με το μπάρμπα-Νίκο στο σπίτι τους, όπου μας υποδέχεται η γυναίκα του Ζορίκα. Έχει εν τω μεταξύ επιστρέψει και ο γιος τους ο παπα-Θωμάς, που βγαίνει χωρίς τα ράσα και μας χαιρετά. Κουβεντιάζουμε κάμποσο και μαζί του.

Φεύγοντας από το σπίτι του παπά περιδιαβαίνουμε τα καλντερίμια του χωριού. Τα σπίτια φαίνονται αρκετά περιποιημένα με πολλές επιδιορθώσεις και πρόσφατες παρεμβάσεις. Έντονα είναι επίσης παντού τα σημάδια μιας τουριστικής ανάπτυξης, στην οποία φυσικά όλοι αναφέρονται σαν να είναι η μόνη προοπτική για το μέλλον. Αρκετοί κάτοικοι έχουν ήδη διαμορφώσει ένα μέρος των σπιτιών τους σε ενοικιαζόμενα δωμάτια. Αρκετά από τα παιδιά που συναντάμε στο δρόμο μιλάνε άπταιστα ελληνικά. Πρόκειται για παιδιά μεταναστών που έχουν έρθει για τις διακοπές τους. Μπαίνω στον πειρασμό να κάνω τη σκέψη ότι η ελληνική γλώσσα επιστρέφει σ' αυτόν τον τόπο μετά από πολλά χρόνια μέσω της νέας αλβανικής μετανάστευσης αυτή τη φορά και ο νους μου πάει στα τυπογραφεία, στις εκδόσεις και τους λόγιους που διέπρεψαν στα χρόνια της ακμής της Μοσχόπολης, που κορυφώθηκε τον 18ο αιώνα. Να δούμε πού θα βγάλει αυτή η ιστορία, λέω μέσα μου.

Στους κεντρικούς δρόμους μικρά μπακάλικά και λίγα καφενεία. Επιβλητική η παρουσία των νεόδμητων ξενοδοχείων μέσα και έξω από τον οικισμό. Στα πεζούλια γριές, γυναίκες και παιδιά. Απευθύνω το λόγο σε μια παρέα. Η γιαγιά μιλά βλάχικα και ένα εγγόνι που ζει στην Ελλάδα ελληνικά. Πιάνω κουβέντα με την γιαγιά στα βλάχικα. Τη λένε Βασιλική Μπρέντα και κατάγεται από το γειτονικό Βλαχοχώρι Σίπισκα (Shipckë). Μιλά πολύ καθαρά τα βλάχικα, παρότι στην αρχή δυσκολεύεται κάπως. Μου λέει ότι ζει εδώ με την κόρη της και ότι ο γαμπρός της δεν είναι Βλάχος, με αποτέλεσμα να μιλάνε αλβανικά μεταξύ τους.

Προχωράμε. Πιο κάτω συναντάμε ένα ζευγάρι ηλικιωμένων. Τους χαιρετώ στα βλάχικα και ανταποκρίνονται. Είναι ο Παντελής Κούρης με τη γυναίκα του, η οποία μου λέει ότι είναι από το σόι Δήμα και έχει συγγενείς στη Βωβούσα του νομού Ι-

ωαννίνων. Ο Παντελής προτείνει να μας ξεναγήσει στο χωριό, όταν τον ρωτάω να μου πει σχετικά με ένα μεγάλο κτήριο που βρίσκεται μπροστά μας. Το συγκεκριμένο κτήριο που εντυπωσιάζει κάθε επισκέπτη μας λέει ότι προορίζεται για ξενοδοχείο, super market και ντισκοτέκ. Πρόκειται για ένα συγκρότημα κατασκευασμένο ολόκληρο από πελεκητή πέτρα. Εύλογα αναρωτιέται κανείς για την προέλευση των χρημάτων αυτής της επένδυσης. Στο προαύλιο κατασκευάζεται υπαίθριο θέατρο με πέτρες και μάρμαρα που είναι προφανές ότι έχουν αφαιρεθεί από παλιά κτήρια, εκκλησίες και αρχαία μνημεία. Αναρωτιέμαι αν υπάρχει κανένας έλεγχος εκ μέρους του κράτους. Ο Παντελής μου κλείνει το μάτι... Κατά τα άλλα, μας αποκαλύπτει σιγά σιγά ότι ο ιδιοκτήτης είναι ένας σαραντάρης που έχει πλουτίσει τα τελευταία χρόνια και διαθέτει μεγάλη περιουσία τόσο στην Αλβανία όσο και στην Ελλάδα. Σκέφτομαι το εκκλησάκι που έχτισε δίπλα στην είσοδο του συγκροτήματος... Αυτό που μου κάνει εντύπωση είναι ότι τους χωριανούς δεν τους νοιάζει και τόσο η προέλευση των χρημάτων όσο ότι πρόκειται για μια επένδυση



Εικ. 45. Το νέο ξενοδοχείο στη Μοσχόπολη

που προσφέρει δουλειά και θα δημιουργήσει νέες θέσεις εργασίας. Φεύγω σοκαρισμένος από τη σύληση ιερών και άλλων δημοσίων αρχαίων, βυζαντινών και νεοτέρων μνημείων, τμήματα των οποίων έχουν χρησιμοποιηθεί στην κατασκευή και διακόσμηση του οικοδομικού αυτού συγκροτήματος. Ακόμα και μια βρύση από χυτό σίδηρο πληροφορούμαι ότι αφαιρέθηκε από δημόσιο χώρο της Κορυτσάς...

Μας πλησιάζει ο φύλακας του κτηρίου. Πρόκειται για τον Petrit, μουσουλμάνο από ένα κοντινό χωριό. Είναι φιλικός και πρόθυμος να μας εξηγήσει ό,τι θέλουμε. Έχει κάνει κι αυτός μετανάστης στην Ελλάδα και μιλά σπαστά ελληνικά. Ο Petrit γίνεται ο συνοδός μας για το υπόλοιπο της μέρας. Ανήκει στην ομάδα των μουσουλμάνων που εγκαταστάθηκαν στη Μοσχόπολη εδώ και μια εικοσαετία προερχόμενοι από τα γύρω χωριά. Κατά τους Βλάχους πληροφορητές μου όχι μόνο δεν ζητάνε τζαμί αλλά συχνά εκκλησιάζονται μαζί με τους χριστιανούς. Το φαινόμενο της αλλαγής των ονομάτων από μουσουλμανικά σε χριστιανικά έχει να κάνει πάντως με την ανάγκη εξασφάλισης βίζας για την Ελλάδα και τις συνθήκες εκεί παρά με κάποια διαδικασία θρησκευτικού προσηλυτισμού.

Ανάμεσα στα άλλα ο Petrit θέλησε να μας ξεναγήσει και στην εκκλησία της Παναγίας. Δεν έχουμε κλειδιά να μπούμε μέσα, αλλά από έξω η κατάσταση του κτηρίου είναι άκρως απογοητευτική. Βρίσκεται ουσιαστικά σε κατάρρευση. Φεύγω με σφιγμένο το στομάχι για μια ακόμα φορά...

Στο δρόμο προς το μεσοχώρι συναντάμε μια ομάδα γαλλόφωνων νέων. Πληροφορούμαι ότι ανήκουν σε μια ομάδα φοιτητών Σχολών συντήρησης μνημείων που κάνουν την άσκησή τους υπό την επίβλεψη των καθηγητών τους στις εργασίες συντήρησης του ναού του Αγίου Αθανασίου. Συναντώ μετά από λίγο και μια καθηγήτρια από την Αυστρία, η οποία μου εξηγεί περί τίνος πρόκειται. Είναι ένα εκπαιδευτικό ευρωπαϊκό πρόγραμμα, στο οποίο συμμετέχουν φοιτητές από τη Γαλλία, τη Γερμανία, την Ιταλία, την Αλβανία και σε λίγες μέρες θα έρθουν και από την Ελλάδα. Στην ομάδα συμμετέχει ένας Αλβανός διερμηνέας και ένας Αυστριακός φωτογράφος που μου λέει ότι κάνει ένα φωτογραφικό αρχείο με

βλάχικους οικισμούς. Τον γνώρισα την επόμενη μέρα και με ενημέρωσε για τη δουλειά του, μιλώντας μου παράλληλα για τις διασυνδέσεις του με διάφορους Βλάχους της διασποράς που δραστηριοποιούνται γύρω από το ζήτημα της βλάχικης ταυτότητας και του βλάχικου πολιτισμού.

Μετά από όλα αυτά εκδηλώνω στον Petrit την επιθυμία μου να επισκεφτώ τη Σίπισκα. Βρίσκεται βόρεια της Μοσχόπολης σε υψόμετρο πάνω από 1400 μέτρα. Οδηγώ σε έναν κακοτράχαλο δρόμο, ίσως τον χειρότερο που έχω ως τώρα συναντήσει. Σε είκοσι περίπου λεπτά αντικρίζω έναν πετρόχτιστο οικισμό βουτηγμένο στο πράσινο. Διακρίνεται καθαρά η εκκλησία του χωριού που βρίσκεται στις παρυφές του οικισμού. Πλησιάζοντας διαπιστώνω ότι γίνονται εργασίες επισκευής της. Από ό,τι λίγο αργότερα πληροφορούμαι από κάποιον χωριανό η χρηματοδότηση γίνεται από τον Γιάννη Αβέρωφ (δεν διευκρινίζεται με ποιον τρόπο), ο οποίος μάλιστα επισκέπτεται συχνά το χωριό για να επιβλέπει τις εργασίες. Περιδιαβαίνω τους τάφους στο προαύλιο και προσέχω τα επώνυμα και τις φωτογραφίες: Nasio, Busio, Tzoka, Apostollara. Χάνομαι μέσα στα βλάχικα ονόματα και τις μορφές. Με συνεπαίρνει ένα παράξενο συναίσθημα. Βυθίζομαι στην αιωνιότητα της στιγμής, ώσπου μια κραυγή από το απέναντι βουνό με φέρνει πίσω: «S' ti maka luru, s' ti maka» (να σε φάει ο λύκος, να σε φάει). Είναι κάποιος βοσκός που φωνάζει στα ζώα του. Συνεχίζει και με άλλες παρόμοιες εκφράσεις τόσο οικείες σε μένα. Νιώθω τόσο παράξενα.

Όσο καθυστερεί ο άνθρωπος που στείλαμε να φέρει τα κλειδιά της εκκλησίας, λέμε να κάνουμε μια βόλτα στο χωριό πριν νυχτώσει. Ανηφορίζοντας περνάμε δίπλα από τις εγκαταλειμμένες και κατεστραμμένες αποθήκες του αγροτικού συνεταιρισμού. Το σχολείο πιο πέρα κι αυτό ερειπωμένο. Μπαίνουμε στα σοκάκια. Συναντάμε την πρώτη γυναίκα έξω από το σπίτι της. Μιλώ μαζί της στα βλάχικα. Το πρώτο πράγμα που μου λέει είναι ότι ο κόσμος έχει φύγει. Έχουν πάει όλοι στην Ελλάδα, κυρίως στη Θεσσαλονίκη. Λίγο πιο πάνω βγαίνει από το σπίτι της μια ηλικιωμένη γυναίκα μαυροφόρα με μαύρο μαντήλι στο κεφάλι. Πιάνω και μ' αυτή κουβέντα. Έχει έντονη αρβανιτοβλάχικη προφορά. Σκέφτο-

μαι πως κι εδώ συνέβη κάτι ανάλογο μ' αυτό που συνέβη στη Μοσχόπολη. Έφυγαν οι παλιοί κάτοικοι και εγκαταστάθηκαν πρώην νομάδες κτηνοτρόφοι. Όπως και να 'ναι, οι μόνιμοι κάτοικοι του χωριού τώρα πια είναι τρία ζευγάρια ηλικιωμένων. Οι λίγοι νέοι που συναντάμε και τα παιδιά έχουν έρθει από την Ελλάδα για διακοπές. Η Σίπισκα αργοπεθαίνει...

Επιστρέφουμε όταν το σκοτάδι έχει πέσει για τα καλά. Φτάνοντας στη Μοσχόπολη κατευθυνόμαστε προς το ξενοδοχείο Academia, μήπως και βρούμε δωμάτιο να μείνουμε. Δεν υπάρχει τίποτα και μάλιστα ο διευθυντής μας λέει πως ειδικά για τα Σαββατοκύριακα πρέπει να κλείνει κανείς πολύ πριν, γιατί έχει πολλή κίνηση. Εκτός από τους αστούς των Τιράνων που έρχονται για ξεκούραση, μας λέει ότι έρχονται και αρκετοί ξένοι τουρίστες.

Κατεβαίνουμε ξανά στο χωριό, να βρούμε εκεί δωμάτιο να μείνουμε. Καθόμαστε αρχικά σ' ένα καφενείο, όπου παραγγέλνουμε ρακί και στη συνέχεια φαγητό. Ο Petrit πηγαίνει να ρωτήσει για δωμάτιο. Επιστρέφει με έναν κύριο, το Θωμά Μπρέντα, ιδιοκτήτη δωματίων. Τον καλούμε να κάτσει κι αυτός στην παρέα μας. Πιάνουμε κουβέντα. Ο Θωμάς είναι παλιό στέλεχος του Κόμματος Εργασίας και δηλώνει περήφανος γι' αυτό. Ανήκει φυσικά στις εξαιρέσεις. Παραδέχεται ότι ο Ενβέρ Χότζα έκανε τρία βασικά λάθη: Πρώτο, κρατικοποίησε όλες τις περιουσίες και έτσι έκανε τους ανθρώπους αδιάφορους για την «κοινή» περιουσία, δεύτερο, έκανε διακρίσεις και οδήγησε στον κοινωνικό αποκλεισμό όσους δεν ήταν μέλη του κόμματος, και, τρίτο, έβαλε σύρματα στα σύνορα με την Ελλάδα και γενικά απομόνωσε τη χώρα. Μιλάει με τόση σιγουριά για τα πράγματα και πάντως είναι από τους λίγους ανθρώπους που δεν αρνούνται τη συμμετοχή τους στο καθεστώς. Λίγο αργότερα εμφανίζεται και ο γαμπρός του, ο οποίος μιλά καλά τα ελληνικά, καθότι μετανάστης στην Ελλάδα για πάνω από δέκα χρόνια. Τώρα έχει μόνιμη δουλειά οδηγού στη Χαλκίδα. Βρίσκεται εδώ για ολιγοήμερες διακοπές. Μου κάνει εντύπωση ο χρυσός που φορά πάνω του. Χοντρές αλυσίδες σε διπλές και τριπλές σειρές στους καρπούς των χεριών και στο λαιμό του. Μιλά με πολύ άνεση και με έναν άκρως επιδεικτικό τρόπο μαζί μας. Προσπαθεί να δείξει πόσο καλά γνωρίζει τους ελληνικούς τρόπους. Τα στε-

ρεότυπα βεβαίως παραπέμπουν σε συγκεκριμένη κατηγορία Ελλήνων. Ο πεθερός του μας λέει ότι κατάγεται από τη Μοσχόπολη (Βλάχικης καταγωγής) αλλά έχει γεννηθεί και μεγαλώσει στο Ελμπασάν. Τώρα προτιμά να περνά τις διακοπές του στη Μοσχόπολη και να βοηθά τον πεθερό του στην επιχείρηση ενοικιαζομένων δωματίων. Φαίνεται ενδιαφέρουσα περίπτωση ανθρώπου. Κάθεται μαζί μας και αμέσως ζητά από τον καφετζή να φέρει ρακί εκ μέρους του. Περάσαμε μαζί κάποιες ώρες, ώσπου κουρασμένοι πια αφήσαμε το καφενείο να πάμε στον ξενώνα για ύπνο.

Την επομένη γυρίζω μέσα κι έξω από τον οικισμό συνεπαρμένος από τον απόηχο της ιστορίας και την εκκωφαντική σιωπή του παρόντος. Μόνο ο τουρισμός και τα συναφή φαίνεται να αφορούν τους λίγους που έχουν απομείνει. Και σ' αυτό το πλαίσιο έχει εισαχθεί κι εδώ η γνωστή συζήτηση περί αξιοποίησης του φυσικού περιβάλλοντος και της πολιτισμικής κληρονομιάς. Εδώ επίσης «κολλά» και η ιστορία. Ποια ιστορία όμως; Ποια είναι η ιστορία της Μοσχόπολης; Σε ποιο εθνικό αφήγημα εντάσσεται και πώς; Πώς την έχουν εντάξει οι Αλβανοί στο δικό τους εθνικό παρελθόν; Ερωτήματα σαν κι αυτά στροβιλίζονται στο μυαλό μου...

Ταυτότητα, ιστορία και μνήμη

Καθώς κάποια στιγμή πλησιάζω στο ηρώο πεσόντων της κεντρικής πλατείας έρχεται στο νου μου η αναφορά της Stephanie Schwandner-Sievers στο ζήτημα αυτό στην εισαγωγή του βιβλίου *Albanian identities*. Αναφερόμενη εκεί στο ζήτημα της ιστορικής «αλήθειας» και της μνήμης ως αντικειμένου αμφισβήτησης και επαναδιαπραγμάτευσης στη μετα-κομμουνιστική εποχή, επισημαίνει ότι κατά τη συγκρότηση του ομογενοποιητικού προγράμματος της εθνικής ιστοριογραφίας ένας αριθμός τοπικών και άλλων εκδοχών της ιστορικής εμπειρίας και μνήμης έχουν αποκλειστεί από την ηγεμονική εθνική ιστοριογραφική αφήγηση και τις σχετικές αναπαραστάσεις συνολικά, και αναρωτιέται τι συμβαίνει με τη μετάβαση στη νέα εποχή που υποτίθεται ότι είναι πλουραλιστική και ως προς το ζήτημα της ανάγνωσης του παρελθόντος, της ανα-



Εικ. 46. Εθνική γιορτή στη Μοσχόπολη

παράστασής του στο παρόν. Τι συμβαίνει με «υπο-ομάδες», οι οποίες παρουσιάζουν ιδιαιτερότητες και στη νέα εποχή επιδιώκουν μια ανάγνωση της δικής τους επιμέρους ιστορίας εκτός του πλαισίου της ηγεμονικής εθνικής ιστοριογραφίας; Ο Fatos Lubonja σε κείμενό του στο ίδιο βιβλίο καταδεικνύει την υποκρισία που κυριάρχησε στην Αλβανία όπου η κυρίαρχη αναπαράσταση της ιστορίας δεν ανταποκρινόταν στις προσωπικές εμπειρίες, τις μνήμες και τις προσδοκίες των αποδεκτών της¹. Παρ' όλα αυτά, αντιμετωπίζοντας τα ολοκληρωτικά μέσα καταναγκασμού, συνήθισαν να ζουν προσποιούμενοι. Σήμερα, οι αναδυόμενες ομάδες στη σύγχρονη αλβανική κοινωνία, που δίνουν έμφαση στις δικές τους ιδιαίτερες «μυθιστορίες» (mythhistories) μας παρέχουν διαφωτιστικά παραδείγματα ιδεολογικών διλημμάτων που εμφανίζονται, όταν οι

¹ F. Lubonja, «Between the glory of a virtual world and the misery of a real world», στο St. Schwandner-Sievers and B. J. Fischer (eds), *Albanian Identities*, Hurst and Company, London, 2004, σελ. 91-103.

εθνικοί μύθοι περί ομοιογένειας έρχονται σε αντίθεση με μια προφανή ποικιλομορφία.

Η Schwandner-Sievers αναφέρει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα από τους Βλάχους, που στη νέα μετα-κομμουνιστική εποχή αναγνωρίζονται ως ιδιαίτερη «πολιτισμική ομάδα». Παρ' όλα αυτά η συγκεκριμένη συγγραφέας μας λέει ότι κατά την έρευνά της το 1996 συνάντησε πολλούς Βλάχους που αναφανδόν ταυτίζονταν με την αλβανική εθνικότητα. Σ' αυτό το πλαίσιο, λέει, κατάλαβε πώς ερμηνείες ενός σύγχρονου εγχειριδίου ιστορίας προκαλούσαν απογοήτευση σ' αυτούς τους ανθρώπους σε σχέση με τον δικό τους συλλογικό μύθο ως Βλάχων. Σ' αυτό το βιβλίο ο Sali Butka (1852-1938) παρουσιάζεται σαν ένας πατριώτης αρχηγός του αλβανικού «απελευθερωτικού αγώνα» κατά τους Βαλκανικούς και τον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο εναντίον ιδιαίτερα των ελληνικών στρατιωτικών και παραστρατιωτικών (brigand) επιχειρήσεων στην περιοχή της Νότιας Αλβανίας. Στο πλαίσιο αυτών των «ηρωικών» πράξεων ο Butka εκτέλεσε έναν αριθμό «Ελλήνων» στη Μοσχόπολη. Κάποιοι από αυτούς τους εκτελεσμένους τυχαίνει να είναι γονείς, θείοι και παππούδες των ανθρώπων με τους οποίους μίλησε η παραπάνω ανθρωπολόγος. Η δική τους προσέγγιση και ερμηνεία στο γεγονός ήταν πολύ διαφορετική από αυτή της κυρίαρχης εθνικής ιστορίας: Οι άνθρωποι αυτοί δεν ήταν «εθνικοί προδότες» αλλά μάλλον Βλάχοι μάρτυρες. Σε ό,τι αφορά δε τη θέση που καταλαμβάνει ο Butka στην εθνική ιστορία θεωρούν ότι εκφράζει μια, αν μη τι άλλο, όχι ευαίσθητη στάση απέναντι στους Βλάχους. Το χειρότερο μάλιστα γι' αυτούς ήταν ότι όλα αυτά τα ζητήματα των αντικρουόμενων απόψεων για την ιστορία, των διαφορετικών αναγνώσεων του παρελθόντος, δεν αποτελούσαν μέρος των δημοσίων συζητήσεων, και μάλιστα το ζήτημα των Βλάχων άρχισε να προσλαμβάνει αρνητικές διαστάσεις καθώς μια μερίδα Αλβανών διανοουμένων και του τύπου τους παρουσίαζαν σαν αποδιοπομπαίους τράγους κατασκευάζοντας έναν «εσωτερικό άλλο» στον οποίο απέδιδαν όλα τα κακά...²

² Βλ. St. Schwandner-Sievers, «Narratives of Power: Capacities of myth in Albania», στο St. Schwandner-Sievers and B. J. Fischer (eds), *ό.π.*, σελ. 3-25.

Έρχεται στο νου μου και η δημόσια αντιπαράθεση του Ισμαήλ Κανταρέ με τους βλάχικους συλλόγους της Αλβανίας. Μου έχουν ήδη μιλήσει αρκετοί γι' αυτή. Έχω μάλιστα στο αρχείο μου ένα απόκομμα εφημερίδας που μου έδωσε Αλβανός φίλος βλάχικης καταγωγής και περιέχει σχετικό άρθρο του Κανταρέ με τίτλο «Μια συζήτηση που μετατρέπεται σε προβοκάτσια». Γράφει λοιπόν εκεί:

Στην εφημερίδα *Sot* έγινε συζήτηση για τις σχέσεις της βλάχικης κοινότητας με τους Αλβανούς. Τη συζήτηση αυτή μερικοί τη μετατρέπουν σε προβοκάτσια, με σκοπό να προσθέσουν μία επιπλέον εστία διχόνοιας στην ήδη διασπασμένη συλλογικότητα που βασανίζει τον αλβανικό λαό. Δεν γνωρίζω αν υπήρχε άλλη φορά τέτοια όξυνση στις σχέσεις ανάμεσα στους Αλβανούς και τη βλάχικη κοινότητα. Χρειάστηκε λοιπόν με την έλευση του έτους 2003 να προστεθεί ένα ανύπαρκτο ζήτημα.

Εφόσον με αναφέρουν στη συζήτηση ως υποκίνητή μιας «μακάβριας εκστρατείας κατά των Βλάχων της Αλβανίας», θεώρησα ηθικό μου χρέος να απαντήσω. Του συγκεκριμένου αρθρογράφου δεν του αξίζει καμία απάντηση, αλλά, όπως προανέφερα, μόνο από σεβασμό προς τη βλάχικη κοινότητα, μια από τις κυριότερες της χώρας, ένιωσα την υποχρέωση αυτή.

Έχω αρκετούς φίλους και στενούς συντρόφους Βλάχους, την κοινότητα των οποίων προσπαθούν να την παρασύρουν σε ύποπτο και επικίνδυνο βάλτο. Αυτές είναι, νομίζω, οι αιτίες της χυδαίας κοινότοπης πρόκλησης.

Το γραπτό του Α. Siounto, ο οποίος αυτοπροσδιορίζεται ως Βλάχος, αρχίζει με ένα απόσπασμα μερικών σειρών από τη δημοσίευσή μου πριν από 13 χρόνια στο Παρίσι. Σε αυτή διατύπωνα την άποψή μου σχετικά με τους λόγους για τους οποίους ένα μεγάλο μέρος του Πολιτικού Γραφείου του Κόμματος Εργασίας ήταν μακεδονικής ή βλάχικης καταγωγής. Ορθή ή λαθεμένη, προσεγμένη ή όχι, σαφής ή όχι, η άποψη αυτή έχει διατυπωθεί πριν από μένα στον ομογενειακό τύπο από τον *Arsi Ripa* και την αναφέρω στο βιβλίο μου *Από τον ένα Δεκέμβρη στον άλλο*. Αυτά για τα συμφραζόμενα των γραπτών μου για τους Βλάχους.

Ενίοτε σε δημοσιεύσεις και συνεντεύξεις έχει διατυπωθεί η άποψη ότι τόσο στην Οθωμανική Αυτοκρατορία όσο και στις χώρες του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού που την αντέγραφαν, υψηλοί αξιωματούχοι, κυβερνήτες, πασάδες διορίζονταν συνήθως αλλοεθνείς κατακτητές των λαών. Αυτό προφανώς για να μην τους καταλαμβάνει κανένα συναίσθημα

οίκτου στις εκστρατείες ισοπέδωσης των αξιών. Στα φρικαλέα αυτά παραδείγματα την πρώτη θέση στις αναφορές μου την είχαν οι χαρακτηρισμοί για τους άσπλαχνους –όπως όλοι οι άλλοι– Αλβανούς πασάδες. Ένα τελευταίο τέτοιο παράδειγμα ήταν του πονεμένου αφενός ποιητή της Αλβανίας Vaso Pasa και αφετέρου στυγνού δικτάτορα για εννέα χρόνια στο Λίβανο.

Σε χιλιάδες σελίδες έχω γράψει για πρόσωπα διαφόρων εθνοτήτων θετικά και αρνητικά: για Αλβανούς, Έλληνες, Γερμανούς, Ρώσους, Κινέζους, Ολλανδούς και μεταξύ αυτών για Βλάχους, για τους οποίους δεν υπάρχει ούτε μία σειρά προσβλητική. Αντίθετα, στο μυθιστόρημά μου *Δύστροπος χρόνος*, ανάμεσα στους θυσιασμένους για την Αλβανία αρκετά ονόματα μαρτυρούν τη βλάχικη καταγωγή τους. Ωστόσο, μου είναι δύσκολο να διανοηθώ ότι δέκα σειρές γραμμένες δεκατρία χρόνια πριν μπορούν να χαρακτηρίζονται «μακάβρια εκστρατεία κατά των Βλάχων». Πάντως είναι περίεργη μια τέτοια εκστρατεία με δεκατρία χρόνια παύση, με αφετηρία, όπως ο συγκεκριμένος αρθρογράφος αναφέρει, τον Fan Noli και συνεχιστή εμένα. Μου είναι εξίσου δύσκολο να διανοηθώ ότι «για τις προαναφερθείσες σειρές του Ι. Κανταρέ», όπως υποστηρίζει ο συγκεκριμένος, «θα τον ζήλευε και ο Χίτλερ»!

Δεν θα επεκταθώ βέβαια στις ανοησίες που ακολουθούν: τους γκροτέσκους αντίλογους, τις εγκάρσιες απειλές και, τέλος, την απύθμενη υποκρισία. «Με όλο το σεβασμό για τον Κανταρέ, ήθελα να προβώ και στις δέουσες παρατηρήσεις» Προφανώς, ο συνομιλητής δεν γνωρίζει τι σημαίνει «σεβασμός», διότι αλλιώς θα έπρεπε να λάβει υπόψη πως δεν οφείλει κανείς σεβασμό σε άτομα που προβαίνουν σε ρατσιστικές εκστρατείες εναντίον ενός λαού, και ιδίως για κάποιον που χαρακτηρίζεται σκοτεινότερος από τον Χίτλερ.

Το ανησυχητικό τόσο ως προς το συγκεκριμένο άρθρο όσο και ως προς την εκδοτική ομάδα της εφημερίδας του Συλλόγου των Βλάχων είναι ότι ψάχνουν αιτίες για έριδες και παρουσιάζουν προκλητική δίψα για διάσπαση, γεγονός που επιβεβαιώνει η ανυπόμονη και ύπουλη αλβανοφοβία τους. Δίνεται η εντύπωση πως για τα αντι-αλβανικά επεισόδια που έλαβαν χώρα στη Χιμάρα, αντί να τα φρενάρουν δήθεν τα ενθάρρυναν μερικοί εγχώριοι θερμοκέφαλοι.

Για να 'μαι ξεκάθαρος, η άποψή μου, η οποία νομίζω είναι πλειοψηφική στην Αλβανία, και την οποία επιθυμώ να τονίσω, είναι πως ο σεβασμός των εθνικών μειονοτήτων αποτελεί βασική αρχή και πυλώνα του ευρωπαϊκού πολιτισμού και των αξιών του. Συνεπώς, σύμφωνα με αυτό το όραμα, άτομα διαφορετικής καταγωγής από αυτή της εθνικής πλειο-

νότητας ενός κράτους, μπορούν να είναι πολίτες το ίδιο χρήσιμοι, συχνά και περισσότερο από αυτούς της πλειονότητας. Δείγμα της παραδοχής αυτής είναι η Ευρώπη.

Η αλβανική ιστορία, παλιότερη και νεότερη, αποδεικνύει πως Αλβανοί καταγωγής βλάχικης, εβραϊκής, ελληνικής, μακεδονικής κ.λπ. είναι αφοσιωμένοι όσο και η πλειονότητα και πιο πολύ από αυτή. Αυτό είναι δεδομένο και δεν χωρά συζήτηση. Είναι τόσο τιμητικό και για τις δύο πλευρές όσο ατιμωτικό είναι το αντίθετο. Η σημαντική αυτή αρχή συνεπάγεται την ύπαρξη αλληλοκατανόησης. Θα αποτελούσε δειλία και αίσχος για την αλβανική πλειονότητα, εάν εκμεταλλευόταν τον παράγοντα αυτό για να παραβιάσει έστω και στον ελάχιστο βαθμό τα δικαιώματα των μειονοτήτων. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει πως η πλειονότητα θα πρέπει να ανέχεται από την πλευρά της μειονότητας αυτά που δεν επιτρέπει στον εαυτό της.

Τελευταία οι Αλβανοί δέχονται επιθέσεις με στόχο το συστηματικό εξευτελισμό τους από διάφορες κατευθύνσεις. Είναι λυπηρό που στην ιστορία αυτή εμπλέκονται και εκπρόσωποι των μειονοτήτων. Θα ήθελα, ως εκ τούτου, συμβουλευτικά, προς το παρόν, να υπενθυμίσω πως βασικό ευρωπαϊκό κριτήριο για τις μειονότητες αποτελεί η νομιμοφροσύνη απέναντι στη χώρα και το λαό με τον οποίο συνυπάρχουν. Όταν κάτι τέτοιο δεν υφίσταται, κάτι δεν πάει καλά. Όταν πράττεται το αντίθετο, τότε πρέπει να σημάνει συναγερμός.³

Όλη αυτή η συζήτηση, της οποίας ψήγματα προσλαμβάνω καθώς κινούμαι στην περιοχή, δίνει περαιτέρω τροφή στον προβληματισμό μου σχετικά με τη θέση των Βλάχων στα Βαλκάνια και ιδιαίτερα στην Αλβανία. Η έρευνά μου στην Κορυτσά και στα χωριά της αποδίδει ένα υλικό, με βάση το οποίο σκοπεύω να πραγματευτώ πιο συστηματικά το θέμα στο μέλλον.

³ Εφ. *Shekulli*, 9-11-2003.

ΜΕ ΤΟΥΣ ΒΛΑΧΟΥΣ ΤΗΣ ΚΟΡΥΤΣΑΣ.
DRENOVË, BOBOSHTICE, DARDHË ΚΑΙ ΤΑ ΠΕΡΙΕ

Με το Φώτη στην Κορυτσά

Φεύγουμε από τη Μοσχόπολη την επόμενη μέρα το μεσημέρι με σκοπό μετά την Κορυτσά να επισκεφτούμε και τα κοντινά Βλαχοχώρια. Στην Κορυτσά φτάνουμε αργά το μεσημέρι. Η ζέστη είναι ενοχλητική. Επιλέγουμε το ξενοδοχείο *Gold* στο κέντρο της πόλης για να μείνουμε. Οι τιμές στα ξενοδοχεία είναι γύρω στα 20-25 ευρώ. Μετά τη μεσημεριανή ανάπαυση βγαίνουμε έξω για καφέ. Πάμε κατ' ευθείαν στη *Villa Korçë*. Ο Φώτης έχει επιστρέψει από την Ελλάδα. Τον ειδοποιεί ο σερβιτόρος για την παρουσία μας και έρχεται με χαρά να μας ιδεί. Μας κερνά καφέ και πιάνουμε την κουβέντα. Οι δουλειές του στο εμπόριο πάνε καλά. Σχολιάζουμε την πολιτική επικαιρότητα. Εκφράζει την αντίθεσή του ως προς τη στάση του Κόμματος Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Ομόνοια), διότι, κατά τη γνώμη του, δεν έχουν ξεκάθαρο πολιτικό προσανατολισμό ούτε και σταθερή στάση. Αντίθετα, «πάνε μια από 'δω και μια από 'κει». Τον ρωτώ για την κατάσταση σχετικά με τους Βλάχους. Αποφεύγει διακριτικά να μου μιλήσει για το διχασμό που επικρατεί στους κόλπους της κοινότητας. Λέει ότι οι Βλάχοι κοιτάνε γενικά τη δουλειά τους, αυτό έκαναν πάντοτε, γι' αυτό και προκόβουν. Συμπληρώνει ότι στην οικονομία της Κορυτσάς κυριαρχούν και ότι όλες οι καλές επιχειρήσεις και τα καλά μαγαζιά ανήκουν σε Βλάχους. Μετά από κάποια επιμονή μου σχετικά με το ζήτημα του εθνικού προσανατολισμού των Βλάχων, ο Φώτης λέει ότι η



Εικ. 47. Η Κοριτσά



Εικ. 48. Ζωοπάζαρο στην περιοχή της Κοριτσάς

επιρροή των ρουμανιζόντων είναι μηδαμινή. Φαίνεται πάντως να μην επιθυμεί να μιλήσουμε και πολύ γι' αυτό.

Αλλάζουμε κουβέντα. Τον ρωτώ για τον Θανάση Πότση. Μου λέει ότι είναι στα Τίρανα αλλά προσπαθεί αμέσως να επικοινωνήσει μαζί του μέσω του κουνιάδου του. Του τηλεφωνούμε και μιλά κι εγώ μαζί του. Του απευθύνω το λόγο στα βλάχικα. Του λέω ότι τον παίρνω εκ μέρους του ξαδέλφου του Οδυσσέα Πότση από τα Γιάννινα. Αρχικά μου μιλά κι αυτός στα βλάχικα αλλά στη συνέχεια το γυρίζει στα ελληνικά τα οποία μιλά άπταιστα. Μου λέει ότι είναι πολύ απασχολημένος, διότι βρίσκονται σε συνεχείς διαπραγματεύσεις με το Berisha για το σχηματισμό κυβέρνησης. Τα όσα μου λέει επιβεβαιώνουν αυτά που έλεγε πριν λίγο ο Φώτης για την πολιτική του Κόμματος Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του οποίου ο Θανάσης είναι στέλεχος. Στην προηγούμενη κυβέρνηση των σοσιαλιστών του Nano ο ίδιος ήταν υφυπουργός υγείας.

Με το Φώτη μπορεί να συζητά κανείς με τις ώρες. Κατά τα άλλα είναι χαρακτηριστική περίπτωση ανθρώπου που «κοιτάζει τη δουλειά του» έχοντας ξεκάθαρους στόχους για τον ίδιο και την οικογένειά του. Μου λέει πως στην Ελλάδα είναι καλύτερα αλλά το χρήμα είναι στην Αλβανία και αν κανείς είναι έξυπνος μπορεί να πλουτίσει. Για τους Αλβανούς δηλώνει ότι είναι εργατικοί και έντιμοι άνθρωποι, αλλά το πρόβλημα βρίσκεται στο κράτος. Ο Φώτης ανήκει στους αυτούς τους Βλάχους της Αλβανίας που αμέσως μετά το άνοιγμα των συνόρων στράφηκαν προς την Ελλάδα, ενεργοποίησαν όλους τους δεσμούς που είχαν μαζί της και απέκτησαν και ελληνική υπηκοότητα. Πρόκειται για μια «υβριδική» περίπτωση ανθρώπου, ο οποίος διάγει μια «διεθνική» (transnational) ζωή, διαβαίνοντας τα πολιτικά αλλά και τα συμβολικά σύνορα σε καθημερινή σχεδόν βάση...

Ο πρώην υπάλληλος του ελληνικού προξενείου

Αποχαιρετώντας το Φώτη κάνουμε μια βόλτα στην πόλη. Ο κεντρικός δρόμος κλείνει τα απογεύματα για να κάνει βόλτα ο κόσμος. Μια εικόνα που μου θυμίζει έντονα τα Γιάννινα της δεκαετίας του

1970. Έχεις την αίσθηση ότι όλη η πόλη έχει ξεχυθεί σ' αυτόν το δρόμο, ότι ο πληθυσμός της είναι σε ένα είδος έκθεσης. Άνθρωποι όλων των ηλικιών κινούνται πάνω κάτω σε μια χαλαρή ατμόσφαιρα και με διάθεση επικοινωνίας. Η παρουσία των «ξενιτεμένων» είναι κάτι παραπάνω από διακριτή, ενώ πολύ συχνά ακούγονται εδώ κι εκεί ελληνικές κουβέντες και από τα γύρω μαγαζιά φτάνουν ελληνικές μουσικές. Οι μικροπωλητές κάθε είδους και οι ψήστες καλαμποκιού στα πεζοδρόμια συμπληρώνουν την όλη εικόνα.

Μετά από κάποιες βόλτες μπαίνουμε σε μια ψησταριά που φέρει το όνομα *Καράβι*. Φυσικά δεν είναι μόνο το όνομα ελληνικό αλλά τα πάντα στο μαγαζί. Οι ιδιοκτήτες μιλάνε άπταιστα ελληνικά· είναι προφανές ότι πρόκειται για παλιννοστήσαντες μετανάστες από την Ελλάδα. Αργότερα έμαθα ότι είναι και αυτοί Βλάχοι. Δούλευαν στην Αθήνα για πολλά χρόνια σε μια ψησταριά με το ίδιο όνομα. Είναι ιδιαίτερα φιλικοί μαζί μας και μας ρωτούν συνέχεια αν είμαστε ευχαριστημένοι από την περιποίησή τους.

Περπατώντας σε άλλο δρόμο της πόλης λίγο αργότερα περνάμε μπροστά από ένα σουβλατζίδικο με το όνομα *Kamara*. Ο ιδιοκτήτης και εδώ μιλά άπταιστα ελληνικά και φέρεται ελληνικά. Πιάνουμε κουβέντα και από την αρχή μαθαίνουμε ότι είναι και αυτός Βλάχος. Το όνομά του Γιώργος Μπέλος. Δούλεψε πολλά χρόνια στη Θεσσαλονίκη αλλά και δύο χρόνια στο ελληνικό προξενείο της Κορυτσάς ως υπάλληλος. Διατηρεί σχέσεις με την Ελλάδα και φαίνεται πολύ ενημερωμένος γύρω από το «Βλάχικο Ζήτημα». Γνωρίζει επίσης πρόσωπα και πράγματα σχετικά με το ελληνικό προξενείο. Μας λέει μάλιστα ότι κατά τη διάρκεια της θητείας του στο προξενείο του δόθηκε η ευκαιρία να πλουτίσει μέσω των μηχανισμών έκδοσης βίζας για την Ελλάδα, αλλά δεν το έπραξε. Μας λέει ότι τα ελληνικά τα έμαθε σε μεγάλη ηλικία και ότι δεν έχει πάρει ελληνική ιθαγένεια, ενώ θα μπορούσε, επειδή έπρεπε να υπηρετήσει τρεις μήνες στον ελληνικό στρατό. Είναι πολύ πρόθυμος να μας μιλήσει για τους Βλάχους, διότι φαίνεται να τον ενδιαφέρει και προσωπικά το ζήτημα αυτό πάρα πολύ. Μας μιλά κι αυτός με ενθουσιασμό για την εργατικότητα, την προκοπή αλλά και την ελληνικότητα των Βλάχων. Φέρνει σαν παράδειγμα τον ίδιο του τον εαυτό. Δουλεύει από το πρωί μέχρι αργά το βράδυ.

Λέει μάλιστα ότι αυτός ήταν ο λόγος που χώρισε με την πρώτη του γυναίκα. Τώρα έχει Βλάχα γυναίκα η οποία τον καταλαβαίνει και στέκεται δίπλα του στη δουλειά. Προσθέτει με πολύ σοβαρό ύφος ότι κάτι ήξεραν οι βασιλικές οικογένειες και δεν έκαναν επιμειξίες στους γάμους... Λέει πολλά. Ο εθνικός του προσανατολισμός είναι ξεκάθαρα ελληνικός. Αναφέρεται σε συγκεκριμένα ελληνικά συγγράμματα για το Βλάχικο Ζήτημα, όπως οι εργασίες του Αχ. Λαζάρου, από τις οποίες έχει επηρεαστεί και αντλεί τα επιχειρήματά του για την ελληνικότητα των Βλάχων. Μιλά αρνητικά για τη στάση των Αλβανών, οι οποίοι αρνούνται να αποδεχτούν τα αριθμητικά δεδομένα σε ό,τι αφορά τους Βλάχους της χώρας αλλά αρνούνται ταυτόχρονα να γίνει και σχετική απογραφή. Ανάμεσα στα άλλα αναφέρει και ένα δεφτέρι που κληρονομεί και που ανήκε στον παππού του που ήταν μπακάλης στη Δίπισκα. Μου υπόσχεται να μου δώσει μια φωτοτυπία μαζί με κάποια άλλα δημοσιεύματα για τους Βλάχους.

Την επόμενη μέρα πίνουμε τον πρωινό μας καφέ σε ένα καφε-νείο δίπλα στη βλάχικη εκκλησία του Shën Sotiri. Η ιδιοκτήτρια έχει δουλέψει κι αυτή στην Ελλάδα, γι' αυτό και εδώ η μουσική που ακούγεται είναι ελληνική. Επισκέπτομαι την εκκλησία. Φωτογραφίζω τη μεγάλη εικόνα που αναγγέλλει το έργο κατασκευής της:

KISHA ORTHODOKSE AUTOQEFALE SHQIPTARE
OBJECTI: KISHA ORTHODOKSE AROMUNE E «'SHËN SOTIRIT'»

Investoi: NDHIMA NGA BESIMTARE AROMUNE
ROMUNE E SHQIPTARE NGA SHQIPERI, RUMANIA, AMERICA

Projektoi: S. C. , «PROJECT ARGES» S. A. PITESTI RUMANI
DIRECTOR GENERAL SEF. C. S. C. T. E.

ING. DUMITRACHE EUGENIU ARCH. MULTESCU MARIA

2 batoi: FIRMA SIMACU

(Αυτοκέφαλη Αλβανική Ορθόδοξη Εκκλησία

Πρόγραμμα: Βλάχικη Ορθόδοξη Εκκλησία «Αγίου Σωτήρα»

Επένδυση: Αρωγή των ευσεβών Βλάχων, Ρουμάνων και Αλβανών
από Αλβανία, Ρουμανία, Αμερική

Πρόγραμμα: Σ. Κ. «Project Arges» S. A. Pitesti Rumani

Γενικός Διευθυντής: Μηχ. D. E. Αρχιτ. M. M., Εταιρεία S.



Εικ. 49. Η εκκλησία των Βλάχων στην Κορυτσά

Την ώρα που φωτογραφίζω και περιεργάζομαι το χώρο κάποιος σκουπίζει το προαύλιο της εκκλησίας. Πλησιάζω διακριτικά και ρωτώ σχετικά με την εκκλησία στα βλάχικα. Μου απαντά επίσης στα βλάχικα ότι πρόκειται για την εκκλησία των Βλάχων, που δεν έχει ολοκληρωθεί το εσωτερικό της λόγω έλλειψης χρημάτων. Την καθαρίζουν, διότι στις 6 Αυγούστου γιορτάζει και θα έρθει πολύς κόσμος από όλη την Αλβανία στην πανηγυρική θεία λειτουργία.

Φεύγοντας συναντώ και μια ηλικιωμένη κυρία που έρχεται στην εκκλησία να ανάψει ένα κερί. Πάνω κουβέντα, είναι και αυτή Βλάχα από τη φάρα των Νιτσαίων, καθώς λέει, και έχει συγγενείς στο Καρβουνάρι Θεσπρωτίας. Με ρωτάει από πού είμαι και όταν της λέω ότι είμαι απ' το Ντένισκο, μου λέει «ni skulë perlu» (μου σηκώθηκε η τρίχα). Πράγματι φαίνεται πολύ συγκινημένη από το συναπάντημα. Τη ρωτώ για την εκκλησία. Μου λέει κι αυτή ότι είναι η εκκλησία των Βλάχων και ότι έχει έρθει ν' ανάψει ένα κερί. Σκέφτομαι ότι αυτής της κατηγορίας οι άνθρωποι δεν μπορεί να έχουν κάποια σχέση με τις όποιες προπαγάνδες. Είναι πιστοί που βλέπουν μόνο τη θρησκευτική διάσταση. Αισθάνονται μάλιστα, μετά από όλη την καταπίεση που υπέστησαν επί μισό αι-

ώνα, μια ανακούφιση και μια ελευθερία σε σχέση με την έκφραση της πίστης τους και των συμβολικών διαστάσεων που έτσι κι αλλιώς έχει η άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων. Τις σκέψεις μου αυτές επιβεβαιώνει αμέσως μετά ο Γιώργος Μπέλος.

Το Γιώργο τον βρίσκω ξανά στο μαγαζί του, όπου είχαμε κλείσει ραντεβού για να μου δώσει το δεφτέρι του παππού του. Έχει φέρει και ένα βιβλίο του Αχ. Λαζάρου για τους Βλάχους. Πιάνουμε ξανά την κουβέντα. Μου λέει ξανά πράγματα σχετικά με το άτομό του. Είναι χαρακτηριστική η αναφορά του στο όνομά του. Λέει ότι ο πατέρας του του είχε δώσει το όνομα Alban, καθώς ήταν αναγκασμένος από το καθεστώς να επιλέξει όνομα από έναν συγκεκριμένο κατάλογο. Ωστόσο, ποτέ δεν χρησιμοποίησε το όνομα αυτό. Ακόμα και στο σχολείο τα παιδιά τον φώναζαν Γιώργο. Μόνο στα χαρτιά ήταν Alban. Μου μιλά επίσης για τη γιαγιά του. Μου λέει ότι γνωρίζει πολλά βλάχικα τραγούδια. Μου αφηγείται και μια μικρή ιστορία σχετική με τη στάση των Βλάχων απέναντι στους μουσουλμάνους Αλβανούς που τους αποκαλούν «Τούρκους» (Τουρτζ). Η γιαγιά του ζούσε στο χωριό Bogia, όπου υπήρχαν και μουσουλμάνοι. Είχε πάει, λοιπόν, σε μια κηδεία (με τα τατουάζ των σταυρών στο μέτωπο και στα χέρια της) και μοιρολογούσε το νεκρό στα βλάχικα:

Tsi armasi s'nu armënë
këti shapti tu stëmënë
(Ό,τι έμεινε να μη μείνει
από εφτά κάθε βδομάδα).

Ο Γιώργος σχολιάζει το νόημα του δίστιχου (να μη μείνει κανείς τους, να πεθαίνουν εφτά κάθε εβδομάδα –εννοεί τους μουσουλμάνους) και γελάει παρατηρώντας ότι, ενώ οι μουσουλμάνοι νόμιζαν ότι «κλαίει» το νεκρό, αυτή έλεγε τέτοιου είδους κατάρες...

Drenovë

Αποχαιρετούμε το Γιώργο και παίρνουμε το δρόμο για τα Βλαχοχώρια στην κατεύθυνση προς Ερσέκα. Λίγα χιλιόμετρα από τον

κεντρικό δρόμο αριστερά, στα ριζά του όρους Moravë (Μοράβα), βρίσκεται το χωριό Drenonë (Ντρενόβα). Χωριό βουτηγμένο στο πράσινο με έντονα τα σημάδια της οικοδομικής δραστηριότητας. Το πρώτο πράγμα που εντυπωσιάζει είναι τα πολλά σπίτια που χτίζονται, τα οποία προφανώς ανήκουν σε μετανάστες. Σταματάμε στα καφενεία της κεντρικής πλατείας. Πλησιάζουμε σε ένα από αυτά, όπου κουτσοπίνουν και κουβεντιάζουν παρέες ηλικιωμένων κυρίως ανδρών. Διακρίνω καθώς τους προσεγγίζω τις οικείες σε μένα βλάχικες μορφές. Τους απευθύνω το λόγο στα βλάχικα και ανταποκρίνονται με μεγάλο ενθουσιασμό. Τους χαιρετώ έναν έναν, όλους με τη σειρά, και όλοι μας προσκαλούν στην παρέα τους.

Καθόμαστε με τη μεγαλύτερη παρέα που είναι και οι γεροντότεροι. Αρχίζουμε τις συστάσεις. Τα επώνυμά τους όλα γνωστά και οικεία σε μένα. Φούκης, Νίτας, Γραμμόζης, Καπουράνης, Μιχαλάρης, Νικολάρης... Τα περισσότερα συναντώνται και στο Κεφαλόβρυσο (Μιτσιντέι) στο Άνω Πωγώνι αλλά και σε άλλα χωριά του ελλαδικού χώρου, όπου υπάρχουν Αρβανιτόβλαχοι. Πρόκειται για



Εικ. 50. Παρέα Βλάχων στη Ντρενόβα

πρώην νομάδες κτηνοτρόφους, που εγκαταστάθηκαν εδώ μόνιμα μετά την εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία, στη δεκαετία του 1950. Κατά την προηγούμενη χρονική περίοδο οι συγκεκριμένες οικογένειες μετακινούνταν με τα κοπάδια τους και με βάση το σχηματισμό του τσελιγκάτου από τα χειμαδιά της περιοχής των Αγίων Σαράντα (Sarandi), στα ορεινά βοσκοτόπια του Μοράβα, που υψώνονται βορειοανατολικά της Drenovë.

Μας κερνούν τσίπουρο από μούρα και η κουβέντα στρέφεται εξαρχής γύρω από το θέμα των Βλάχων. Μιλάνε με ενθουσιασμό και υπερηφάνεια για τη βλάχικη ταυτότητά τους, με αγάπη για τους συγγενείς τους στην Ελλάδα και νοσταλγία για τα περασμένα χρόνια των τσελιγκάτων. Αντίθετα, μιλάνε με πικρία για την πολιτική του Ενβέρ Χότζα να δημεύσει τα κοπάδια τους και να αφήσει μόνο δέκα κεφάλια σε κάθε οικογένεια, γεγονός που επέφερε καίριο πλήγμα στον τρόπο ζωής τους αλλά και πληγώσε το φιλότιμο και την υπερηφάνειά τους. Αναφέρονται με απέχθεια στους μουσουλμάνους Αλβανούς, τους οποίους αποκαλούν «Τούρκους» και με ιδιαίτερη συγκίνηση στην Ελλάδα και τους Έλληνες. Τους ορθόδοξους Αλβανούς φαίνεται να τους θεωρούν δικούς τους ανθρώπους. Όλοι έχουν παιδιά μετανάστες στην Ελλάδα και όλοι έχουν επισκεφτεί και μάλιστα αρκετές φορές τη χώρα. Όσοι το επιδίωξαν απέκτησαν ελληνικό διαβατήριο, όπως βεβαίως και τα παιδιά τους.

Νιώθω πολύ ζεστά μαζί τους και με διαπερνά συχνά ένα ρίγος συγκίνησης από τα λεγόμενά τους, ενώ οι μορφές τους μου θυμίζουν έντονα εκείνες των Αρβανιτοβλάχων της Θεσσαλίας ανάμεσα στους οποίους πέρασα ένα μεγάλο μέρος των παιδικών και εφηβικών μου χρόνων. Μας προτείνουν να μείνουμε στα σπίτια τους. Θα μας φιλοξενήσουν, καθώς λένε, «με την αράδα». Η κουβέντα μας γίνεται στα βλάχικα, αλλά όταν χρειάζεται, λόγω της παρουσίας του φίλου μου, το γυρίζουμε στα ελληνικά, τα οποία μιλάνε όλοι τους πολύ καθαρά αλλά με δυσκολία. Με ρωτάνε τι «μιλέτι» είμαι και όταν τους απαντάω «Ντενισκιώτης» (από το Ντένισκο), δείχνουν ιδιαίτερο ενθουσιασμό, διότι όλοι ξέρουν το χωριό μου και οι περισσότεροι κάποια σχέση είχαν κάποτε με χωριανούς μου. Γνωρίζοντας ότι όταν αναφέρονται στο «μιλέτι» οι

Βλάχοι εδώ εννοούν το σόι, τους λέω στη συνέχεια και το επώνυμό μου, το οποίο προέρχεται από το επώνυμο Νίτσος, που τους είναι βέβαια πολύ οικείο.

Είπαμε πολλά. Μας μίλησαν με καμάρι για τις πολλές εκκλησίες και ξωκλήσια του χωριού και αναφέρθηκαν ιδιαίτερα στην κεντρική εκκλησία του Αγίου Κωνσταντίνου που πανηγυρίζει την ημέρα της αντίστοιχης γιορτής. Μου άφησαν μια αίσθηση περηφάνιας και αισιοδοξίας που με συνόδεψε τις επόμενες μέρες. Έμεινα με την εντύπωση ότι αυτά «τα παλιά κόκκαλα» δεν κατάφερε να τα εξουθενώσει το ολοκληρωτικό καθεστώς, αν και έθιξε σε μεγάλο βαθμό την αξιοπρέπειά τους... Τους αποχαιρετώ με κρύα καρδιά, εξηγώντας ότι πρέπει να πάω και στα άλλα Βλαχοχώρια, μας ξεπροβοδίζουν με το γνωστό «uaqë buqë» (ώρα καλή) και στο βλέμμα τους καθρεφτίζεται η χαρά του συναπαντήματος.

Boboshtice

Παίρνουμε το δρόμο για τη Boboshtice (Μπομποστίτσα). Ενδιάμεσα συναντάμε έναν μικρό οικισμό, όπου σ' ένα χωράφι κάποιος ηλικιωμένος στεγνώνει σιτάρι. Τον πλησιάζουμε, πιάνουμε κουβέντα και του ζητάμε να αγοράσουμε λίγο σιτάρι. Μας καλεί στο σπίτι του, όπου μας προσφέρει το σιτάρι δωρεάν και η γυναίκα του μας προσκαλεί για καφέ και ρακί. Απέναντι ακριβώς μένει μια κυρία που κατάγεται από το Ζερβάτι της Δρόπολης (ελληνικής καταγωγής) και είναι παντρεμένη εδώ. Μιλάμε και μαζί της για λίγο. Μας πλησιάζουν και τα εγγόνια της που μιλούν άπταιστα ελληνικά. Μένουν στην Αθήνα με τους γονείς τους και έχουν έρθει για τις θερινές διακοπές. Η παρουσία των παιδιών των μεταναστών από την Ελλάδα θα μπορούσε να πει κανείς ότι χαρακτηρίζει τα περισσότερα χωριά της Νότιας Αλβανίας αυτή την εποχή του χρόνου. Χαρακτηριστικά είναι επίσης τα νεόχτιστα σπίτια, συνήθως δίπλα στα παλιά, που ανήκουν στους μετανάστες και χτίζονται με την προοπτική κάποτε να επιστρέψουν, προοπτική που προς το παρόν φαίνεται μακρινή. Ο συγκεκριμένος οικισμός έμαθα αργότερα ότι δημιουργήθηκε από το προηγούμενο καθεστώς, για να

καλύψει ανάγκες ενός γεωργικού συνεταιρισμού (υπηρεσίες, αποθήκες κ.λπ.). Αυτό είναι κάτι που κανείς εύκολα μπορεί να υποθέσει βλέποντας τη δομή του οικισμού και τη μορφή των επιμέρους κτηρίων.

Αναχωρούμε με επόμενο προορισμό τη Μπομποστίτσα που κι αυτή είναι χτισμένη στα ριζά του Μοράβα. Στην είσοδο του οικισμού συναντάμε μια ηλικιωμένη γυναίκα μαυροφόρα με καλυμμένο το κεφάλι επίσης με μαύρη μαντίλα. Μαζεύει κόκκινα μούρα, από αυτά που εδώ παρασκευάζουν ρακί. Τη χαιρετώ στα βλάχικα και μου ανταποδίδει το χαιρετισμό. Το όνομά της είναι Αθηνά Μάρκου. Έχει κι αυτή, καθώς λέει, σόι στο Κεφαλόβρυσο. Έχει επίσης και τα επτά παιδιά της μετανάστες στην Ελλάδα. Τέσσερα στην Αθήνα και τρία στη Λάρισα. Την ώρα που συνομιλούμε χτυπά το κινητό τηλέφωνό της. Είναι ένας από τους γιους της, με τον οποίο μιλά στα βλάχικα. Σημειώνω τη φράση «Hiritimati ali mviasti» (χαιρετίσματα στη νύφη). Διαπιστώνω στη συνέχεια ότι μιλά και τα ελληνικά. Δέχεται να τη φωτογραφίσω. Με τον τρόπο που ποζάρει μου θυμίζει παλιές φωτογραφίες.

Αυτό που με εντυπωσιάζει εδώ στην είσοδο του χωριού είναι οι μουριές. Ολόκληρα περιβόλια, που φαίνεται ότι μέχρι πρόσφατα τα περιποιούνταν ιδιαίτερα. Γύρω από τους κορμούς των δέντρων υπάρχουν κυκλικά χτισμένες ξερολιθιές γεμισμένες με πατημένο χώμα. Πρόκειται για μια κατασκευή ειδική για τη συλλογή των καρπών. Σε μερικές υπάρχει στρωμένο νάιλον. Θυμίζουν πολύ τα μαστιχόδεντρα της Χίου. Δοκιμάζω τα μούρα. Έχουν υπέροχη γεύση και πολύ χυμό που αφήνει έντονη κόκκινη βαφή στα χέρια. Κάποιος γείτονας μας λέει το μυστικό για να ξεβάψουμε τα χέρια μας. Γίνεται αν τα τρίψει κανείς με άγουρα πράσινα μούρα. Ο γείτονας αυτός μας συστήνεται ως γαμπρός στη Μπομποστίτσα. Η γυναίκα του είναι από το σόι Μπέλου, ξαδέρφη του Γιώργου Μπέλου από την Κορυτσά. Δηλώνει όνομα Παύλος και επώνυμο Giorgo. Δεν είναι Βλάχος, γι' αυτό, κατά πώς λέει, δεν έχει πάρει ελληνικό διαβατήριο, σε αντίθεση με τη γυναίκα του και τα παιδιά του. Ζει στην Αθήνα οικογενειακώς, όπου και εργάζεται και έχει έρθει αυτές τις μέρες, διότι χτίζει καινούριο σπίτι. Δεν πιστεύει

ότι τα παιδιά του θα επιστρέψουν να εγκατασταθούν εδώ, αλλά το σπίτι το χτίζει «για να βρίσκεται» και να περνά τις διακοπές του και ίσως και τα γεράματά του. Η οικοδομή που χτίζει βρίσκεται ακριβώς δίπλα στον κεντρικό δρόμο, όπου κατά μήκος υπάρχουν αρκετά άλλα νεόχτιστα ή υπό κατασκευή σπίτια. Είναι χαρακτηριστική η τάση σ' όλα αυτά τα χωριά να επεκτείνονται οι οικισμοί προς τον κεντρικό δρόμο και μάλιστα, όπου περνά κοντά η εθνική οδός, να μετατοπίζονται οι οικισμοί από τα ριζά των βουνών προς το μέρος της και να αποκτούν ένα γραμμικό χαρακτήρα σε αντίθεση με τον παραδοσιακό κυκλικό. Πολύ χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι ορισμένοι οικισμοί στο δρόμο Κορυτσάς-Ερσέκας.

Διασχίζουμε τη Μπομποστίτσα με προορισμό τη Dardhë (Δάρδα). Στην έξοδο του οικισμού μια όμορφη βρύση με ένα εικονοστάσι δίπλα (Άγιοι Ανάργυροι), τραβά το ενδιαφέρον μου. Στην πρόσοψη του εικονοστασιού διαβάζω την επιγραφή: «Dhurate Sterjo Topa» (Δωρεά Στέργιου Τόνα). Το επώνυμο Τόνας μου είναι πολύ γνωστό από τους Αρβανιτόβλαχους της Ελλάδας. Συναντάμε εδώ τον Hristaqui Shaka, με τον οποίο πιάνουμε κουβέντα. Μου λέει ότι δούλεψε κι αυτός αρκετά χρόνια στην Ελλάδα ως βοσκός στο κοπάδι του Βλάχου Σαμαρινιώτη κτηνοτρόφου Χρήστου Ζιάγκα, που ξεχειμάζει στον Αμπελώνα Λάρισας. Μου λέει επίσης ότι ο αδερφός του ζει και εργάζεται στη Ροδιά Τυρνάβου. Ο ίδιος είναι τώρα συνταξιούχος, αλλά και τα τρία του παιδιά βρίσκονται επίσης στην Ελλάδα. Ο ένας γιος εργάζεται ως οικοδόμος, ο άλλος ως τυροκόμος και η κόρη του κάνει διάφορες δουλειές. Μου λέει χαρακτηριστικά: «Ako li aavem fitsiorli tuts, aushi avem mashi aua» (Εκεί τα έχουμε τα παιδιά μας όλα, γερόντους έχουμε μόνο εδώ). Το σπίτι του Χρήστου βρίσκεται δίπλα στη βρύση. Μας προσκαλεί για ρακί. Σε λίγο εμφανίζεται και η γυναίκα του με ένα εγγόνι της στην αγκαλιά. Μου λέει και αυτή ότι ήταν στην Αθήνα τον περασμένο χειμώνα, όπου φρόντιζε τα εγγόνια της, διότι τα παιδιά της εργάζονται. Τη ρωτάω αν μιλά ελληνικά, παίρνω αρνητική απάντηση. Στην ερώτησή μου δε πώς τα καταφέρνει στην Αθήνα χωρίς να μιλά ελληνικά, μου απαντά «puntru, n'kasa» (μέσα, στο σπίτι). Το όνομά της είναι Ευγενία και προέρχεται από το σόι Λεβέντη, που κατά τα λεγόμενά της είναι από τα Τρίκαλα.

Λέγοντάς της σε σχετική ερώτησή της ότι εγώ είμαι από το Ντένισκο την ακούω με έκπληξη να μου λέει ότι και η δική τους απώτερη καταγωγή είναι από το Ντένισκο, από όπου πήγαν αρχικά στο Vithkuq (Βιθκούκι) και στη συνέχεια στη Μπομποστίτσα.

Dardhë

Φεύγοντας από τη Μπομποστίτσα, αφήνουμε αριστερά μας, πάνω σ' ένα λόφο, το εξωκλήσι του Αγίου Νικολάου. Ο δρόμος για τη Δάρδα είναι ανηφορικός. Όσο ανεβαίνουμε τόσο το τοπίο γίνεται αλπικό. Περνάμε δάση δρυός, πεύκου και οξιάς. Διασγίζουμε ακόμα και μεγάλα λιβάδια, όπου διακρίνω τα ίχνη γεωργικών καλλιεργειών. Το προηγούμενο καθεστώς είχε οργώσει κάθε σπιθαμή σχετικά ομαλού εδάφους ακόμα κι εδώ πάνω προκειμένου να φτιάξει «ψωμότοπους». Με τον ίδιο τρόπο «έσπειρε» στα ίδια μέρη τα γνωστά τσιμεντένια πολυβολεία, που εδώ φαντάζουν α-



Εικ. 51. Δάρδα. Μερική άποψη

κόμα πιο γκροτέσκα και τονίζουν ακόμα περισσότερο τον παραλογισμό του καθεστώτος. Συναντάμε επίσης μελισσοκομικές εγκαταστάσεις και μια σύγχρονη βιοτεχνία εμφιάλωσης νερού. Μου κάνει εντύπωση που σε ένα κατ' εξοχήν κτηνοτροφικό τοπίο δεν συναντάμε καθόλου ζώα. Φτάνουμε σε έναν αυχένα από όπου ο δρόμος γίνεται πια κατηφορικός. Εδώ υπάρχει μια διασταύρωση και μια ταμπέλα που δείχνει δεξιά Aqëz (Άρζα) και αριστερά Dardhë (Δάρδα). Ο χωματόδρομος που ακολουθούμε βρίσκεται σε κακή κατάσταση. Κατεβαίνουμε για κάμποση ώρα. Διακρίνω από μακριά μια μεγάλη οικοδομή. Πριν φτάσουμε εκεί, προσπερνάμε έναν φραγμένο χώρο με εγκαταστάσεις κατασκηνώσεων. Φαίνεται εγκαταλειμμένος. Πλησιάζουμε στη μεγάλη οικοδομή. Πρόκειται για κατασκευή μεγάλου ξενοδοχειακού συγκροτήματος μέσα στο δάσος. Με σοκάρει η παραβίαση της φυσικής κλίμακας και η επιβολή του τσιμέντου σ' αυτό το πανέμορφο τοπίο. Τέτοιες ώρες, τέτοια λόγια, συλλογίζομαι. Διακρίνω οικοδόμους που εργάζονται στις σκαλωσιές. Κάποιος μας χαιρετά. Συνεχίζουμε την κατηφόρα. Σε λίγο μπαίνουμε στον οικισμό. Ένα πέτρινο χωριό βουτηγμένο στο πράσινο. Αριστερά διαβάζω μια πινακίδα: Bar-Bufe. Λίγο πιο κάτω χώρος στάθμευσης στοιχειωδώς διαμορφωμένος και πιο κει μια εκκλησία αρκετά εντυπωσιακή. Πρόκειται για τον Άγιο Γεώργιο, όπου εκτελούνται εργασίες συντήρησης.

Κατευθυνόμαστε στο ξενοδοχείο που βρίσκεται απέναντι, έχοντας αφήσει το αυτοκίνητο στο χώρο στάθμευσης. Πρόκειται για παλιό κρατικό ξενοδοχείο, το οποίο τώρα νοικιάζεται σε ιδιώτες. Παλαιότερα το χρησιμοποιούσαν τα μέλη του κόμματος για θερινές και χειμερινές διακοπές. Το κτήριο είναι πέτρινο και έχει δύο ορόφους, μία αίθουσα εστιατορίου και μεγάλη αυλή με κιόσκι, παγκάκια και μια βρύση. Πλησιάζουμε και χαιρετάμε τις παρέες που παίρνουν το μεσημεριανό τους γεύμα ή απλά πίνουν στην αυλή. Απευθυνόμαστε στους υπεύθυνους για δωμάτιο. Πέφτω κι εδώ σε Βλάχους. Τόσο ο ενοικιαστής του ξενοδοχείου όσο και ο γαμπρός του είναι Βλάχοι. Ο δεύτερος είναι από το Πόγραδετς και μιλά και ελληνικά, τα οποία έμαθε στην Ελλάδα όπου έζησε κάμποσα χρόνια. Η γυναίκα του καθώς και η μητέρα της μιλάνε τα βλάχικα με πολύ έντονη αρβανιτοβλάχικη προφορά.

Η προηγούμενη πληροφόρηση που είχα ότι και η Δάρδα είναι Βλαχοχώρι δεν επιβεβαιώνεται. Οι οικογένειες των Βλάχων είναι λίγες και εγκαταστάθηκαν εδώ μετά το 1950. Οι παλιοί κάτοικοι του χωριού ήταν Αλβανοί χριστιανοί ορθόδοξοι, που στο μεγάλο τους μέρος μετανάστευσαν είτε στα αστικά κέντρα της Αλβανίας, κυρίως Τίρανα και Κορυτσά, είτε στην Αμερική.

Από την πρώτη στιγμή νιώθω μια σπάνια πνευματική διέγερση σ' αυτό το μέρος. Υπάρχει κάτι έντονα υποβλητικό. Αισθάνομαι το βάρος της ιστορίας. Ψιλοβρέχει και η ομίχλη που εμφανίζεται εδώ κι εκεί συμπληρώνει με την παρουσία της το μυστήριο που αποπνέει ο τόπος. Τα σοκάκια, τα σπίτια, οι κήποι, τα δέντρα, όλα σ' αυτό το μέρος με παραπέμπουν σε εικόνες της παιδικής μου ηλικίας. Σκέφτομαι την ενότητα του ευρύτερου ηπειρώτικου χώρου. Την ενότητα στην πολυμορφία της. Σκέφτομαι τις ομάδες που συμβίωσαν για αιώνες. Ελληνόφωνοι, αλβανόφωνοι, βλαχόφωνοι, σλαβόφωνοι, χριστιανοί, μουσουλμάνοι, μπεχτασήδες...

Οι επιγραφές στα αγκωνάρια των σπιτιών στα ελληνικά. Χρονολογίες του μεσοπολέμου κυρίως. Παριδιαβαίνω με κομμένη την ανάσα και φωτογραφίζω. Εδώ κι εκεί συνεργεία μαστόρων ανακατασκευάζουν, επιδιορθώνουν ή κτίζουν καινούρια σπίτια στα θεμέλια γκρεμισμένων παλιών. Είναι κάτι που εκπλήσσει σε έναν τόσο ορεινό και απομακρυσμένο τόπο. Είναι η προοπτική της τουριστικής ανάπτυξης ή η δυναμική της διασποράς των παιδιών της Δάρδας, που επιστρέφουν στο γενέθλιο τόπο; Ίσως ένας συνδυασμός των δύο.

Ηλιοσιάζω σε μια οικοδομή που τώρα χτίζεται. Πιάνω κουβέντα με έναν άντρα της ηλικίας μου, καστανό μέτριου αναστήματος. Μιλά τα ελληνικά σπαστά και σύντομα διαπιστώνω ότι είναι και αυτός Βλάχος. Το όνομά του Thoma Disio (Θωμάς Ντίσιος). Μου εξηγεί ότι δεν είναι από το χωριό, ότι μένει στην Κορυτσά, όπου είναι εργολάβος οικοδομών, και ότι αγόρασε αυτό το οικόπεδο για να χτίσει σπίτι και να περνά τις διακοπές του εδώ με την οικογένειά του. Το πατρικό του είναι στη Ντρενόβα. Ενθουσιάζεται μόλις του λέω ότι είμαι κι εγώ Βλάχος και προσφέρεται με μεγάλη προθυμία να με ξεναγήσει στο χωριό.

Περπατώντας μου μιλά με μεγάλο θαυμασμό για τους παλιούς

κατοίκους της Δάρδας. «Ήταν όλοι χριστιανοί ορθόδοξοι. Δεν είχε εδώ ούτε ένα μουσουλμάνο, από αυτούς που εμείς τους λέμε “bilitis” (γδαρμένοι)», μου λέει εμφατικά. Μιλά με μεγάλη περιφρόνηση για τους μουσουλμάνους Αλβανούς, τους οποίους αποκαλεί Τούρκους και τους διαχωρίζει από τους ομοεθνείς τους χριστιανούς, για τους οποίους μιλά με τα καλύτερα λόγια και λέει ότι είχαν πάντοτε άριστες σχέσεις. Συνεχίζει μιλώντας για τους χωριανούς με τα καλύτερα λόγια. Λέει ότι το χωριό αυτό ανέδειξε πολύ σημαντικούς ανθρώπους, που διέπρεψαν στα γράμματα, στην πολιτική, στο εμπόριο κ.λπ. Μου δείχνει ένα καινούριο σπίτι που ανήκει στον Δήμαρχο των Τιράνων. Ένα δεύτερο που ανήκει σε γνωστό συγγραφέα και ένα τρίτο που ανήκει σε κάποιον βουλευτή. Αντιλαμβάνομαι ότι πρόκειται για ένα χωριό που «γίνεται της μόδας» για την ελίτ των Τιράνων και ότι προορίζεται να γίνει σημαντικό θέρετρο αλλά και τουριστικός προορισμός.

Όσο ενημερώνομαι για το παρελθόν αυτού του χωριού και βλέπω τα μεγάλα πέτρινα σπίτια αντιλαμβάνομαι ότι πρόκειται για την ευμάρεια του ορεινού χώρου κατά την τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας που άφησε τη σφραγίδα της σε ολόκληρη τη Βαλκανική. Η περίπτωση μου θυμίζει αρκετά το Ζαγόρι.

Πλησιάζουμε στο νεκροταφείο. «Murmintu», μου λέει. Η λέξη σημαίνει νεκροταφείο ή μνήμα. Είναι μια λέξη που τη γνωρίζω από τη βλάχικη προφορική λογοτεχνία περισσότερο, διότι στο χωριό μου δεν θυμάμαι να την έχω ακούσει ποτέ. Κοιτάζω τα ονόματα επώνυμα στους τάφους. Όλα τα ονόματα χριστιανικά και τα επώνυμα οικεία: Kakuri, Kaçani, Coti, Ceku, Comi, Daku, Dolo, Filipi, Farmaqi... Φωτογραφίζω το συλλογικό μνημείο, που είναι αφιερωμένο σ' αυτούς που θεμελίωσαν το χωριό και κατασκευασμένο με την αρωγή του Έλληνα προξένου της Κορυτσάς. Ρωτάω για τα βλάχικα επώνυμα. Η απάντηση που παίρνω είναι ότι τα μόνα βλάχικα είναι Dhima και Karugani. Πρόκειται για επώνυμα αρβανιτοβλάχικα που συναντώ σε όλη την περιοχή. Είναι σαφές ότι οι παλιοί κάτοικοι της Δάρδας δεν ήταν Βλάχοι.

Αφήνουμε το νεκροταφείο και προχωράμε στα σοκάκια του χωριού. Πέφτουμε πάνω σ' ένα γέροντα γύρω στα ενενήντα του με καπέλο. Ο Θωμάς μου λέει χαμηλόφωνα ότι στον καιρό του

Χότζα ήταν πράκτορας της Sigurimi (μυστική αστυνομία) και ότι έστειλε πολύ κόσμο στο «χάψι» (φυλακή). Δουλειά του ήταν να καταδίδει ύποπτους. «Κοιτούσε μη φύγει κανείς για την Ελλάδα», καταλήγει.

Μετά από μια ωριαία περίπου περιπλάνηση στον οικισμό επιστρέφω μαζί με το Θωμά στο ξενοδοχείο, όπου συνεχίζουμε την κουβέντα. Από το Θωμά μαθαίνω πολλά. Έχει συγγενείς (με το ίδιο επώνυμο) στην Κρύα Βρύση Γιαννιτσών, όπου έμεινε και εργάστηκε αρκετά χρόνια. Έχει και αυτός ελληνικό διαβατήριο. Σε ερώτησή μου σχετική με την εθνική του ταυτότητα και συνείδηση πάει να μου απαντήσει στα βλάχικα «him Grets» (είμαστε Έλληνες) αλλά δεν ολοκληρώνει και το «Grets» το διορθώνει σε «Ellini». Προφανώς δεν του πήγαινε, διότι στα βλάχικα διαχωρίζονται οι Βλάχοι (Rëmëni) από τους Έλληνες (ελληνόφωνους) (Grets) και το να πει ένας Βλάχος «είμαι Γκρέκος (Grekü)», είναι ασφαλώς προβληματικό και προκαλεί σύγχυση. Εάν η συζήτησή μας γινόταν στα ελληνικά, νομίζω πως δεν θα είχε πρόβλημα, διότι θα έλεγε απλά «είμαστε Έλληνες». Άλλωστε και οι Βλάχοι της Ελλάδας αυτοπροσδιορίζονται εθνικά ως Έλληνες αλλά όχι ως Γκρέκοι, διότι με αυτό τον όρο αναφέρονται στους ελληνόφωνους από τους οποίους διαχωρίζουν εθνοτικά τους εαυτούς τους, όπως έχουμε τονίσει και με άλλες αφορμές. Με αυτό το θέμα τελειώνει η συζήτηση με το Θωμά.

Cinicë

Λίγο αργότερα, κοντά στο ηλιοβασίλεμα, αποφασίζουμε να επισκεφτούμε το διπλανό χωριό Cinicë (Σινίτσα). Κατηφορίζουμε σε έναν δύσβατο δρόμο μέσα σε ένα καταπράσινο τοπίο. Παντού μικρά περιβόλια και παλιοί κήποι. Τα νερά ρέουν άφθονα σε μικρά ρέματα. Η έντονη παρουσία της κορομηλιάς αλλά και η γενικότερη αίσθηση του χώρου μου θυμίζουν το Λι(α)νοτόπι, όπου συχνά τα καλοκαίρια βρισκόμουν εκεί στη στάνη του πατέρα μου. Είναι άλλωστε πολύ κοντά, στην άλλη πλευρά του συνόρου. Μάλιστα πριν κοιτάξω στο χάρτη είχα την εντύπωση ότι το χωριό στο

οποίο θα πηγαίναμε μετά τη Δάρδα ήταν η Νικολίτσα, το γνωστό κατεστραμμένο χωριό δίπλα στο Λι(α)νοτόπι.

Λίγο έξω από το χωριό συναντάμε έναν άντρα με δύο άλογα φορτωμένα ξύλα. Πιάνω κουβέντα με τα φτωχά μου αλβανικά. Τον λένε Ηλία και δείχνει πολύ χαρούμενος που μας βλέπει. Μας λέει ότι θα μας συναντήσει στο χωριό. Μαθαίνω αργότερα ότι η ξυλεία είναι το βασικό προϊόν του χωριού. Την πουλάνε σε εμπόρους που έρχονται από την Κορυτσά.

Μπαίνοντας στο χωριό συναντάμε λιγοστούς ανθρώπους, κυρίως μικρά παιδιά, που τρέχουν κοντά μας με πολύ μεγάλη περιέργεια, σαν να βλέπουν για πρώτη φορά ξένους. Έχω την αίσθηση ότι σε λίγα λεπτά μαζεύτηκε όλο το χωριό στο κέντρο όπου σταματήσαμε. Διαπιστώνω ότι εδώ δεν μιλά κανείς ελληνικά ούτε βλάχικα. Είναι ευκαιρία να εξασκηθώ στα αλβανικά. Μια γυναίκα μου δείχνει το κινητό της τηλέφωνο λέγοντάς μου ότι δεν μπορεί να επικοινωνήσει την αδερφή της στην Ελλάδα, στη Νάουσα, και δεν καταλαβαίνει τι λέει ο αυτόματος τηλεφωνητής (είναι ελληνικής εταιρείας).

Τα παιδιά του χωριού, καιιά δεκαριά, τρέχουν συνεχώς πίσω μας. Ανάμεσά τους και ο γιος του Ηλία που ζητά διαρκώς χρήματα: «ο, buqta, lek» (ω άντρα, λεφτά). Θέλουν οπωσδήποτε να μας δείξουν την εκκλησία τους, για την οποία φαίνεται να είναι υπερήφανοι. Πρόκειται για τον Άγιο Νικόλαο, μια τυπική πετρόκτιστη εκκλησία, που οι εσωτερικοί της τοίχοι είναι ασβεστωμένοι και οι παλιές εικόνες του τέμπλου λείπουν όλες· έχουν αντικατασταθεί με καινούργιες, από τις οποίες οι περισσότερες είναι δωρεά μιας οικογένειας που κατάγεται από εδώ, αλλά βρίσκεται από παλιά στη Νάουσα. Οι επιγραφές είναι στην ελληνική γλώσσα.

Ακριβώς απέναντι από την εκκλησία και σε μικρή απόσταση βρίσκονται δυο μεγάλα κτήρια που πληροφορούμαι ότι είναι τα σχολεία του χωριού. Παλιότερα στο χωριό υπήρχαν έως και 300 μαθητές, ενώ τώρα δεν υπερβαίνουν τους 15. Φαίνεται ότι κι εδώ τα πράγματα έχουν πάρει την τροχιά που είχαν πάρει στην Ήπειρο από το 1960 και οδηγήθηκε σε μια πρωτοφανή δημογραφική αποψίλωση.

Στις παρυφές του οικισμού κυλά ένα ρέμα με γάργαρα νερά,

από τα οποία ποτίζονται τα χωράφια στις δύο πλευρές του. Δίπλα στο ίδιο ρέμα εντοπίζω ένα νερόμυλο. Φαίνεται και αυτός εγκαταλειμμένος. Το ενδιαφέρον στοιχείο εδώ σε σχέση με άλλα χωριά είναι ότι δεν υπάρχει ούτε ένα νεόκτιστο σπίτι. Τα σπίτια είναι όλα παλιά, πέτρινα με σχιστόπλακες στις στέγες. Δεν μπορώ να δω ούτε κάποια επισκευή κάπου. Η αντίστιξη με ό,τι συμβαίνει στη Δάρδα είναι έντονη. Αναλογίζομαι σχετικά με αυτή τη διαφορά. Είναι το σημαντικό συμβολικό κεφάλαιο που έχει να κάνει με το παρελθόν της και τη διασπορά της αυτό που αξιοποιεί η Δάρδα ή υπάρχει και κάτι άλλο;

Η φτώχεια, η εγκατάλειψη και η μιζέρια δεν είναι αποτυπωμένα μόνο στο χώρο· είναι και στα πρόσωπα των ανθρώπων. Φαίνεται να νιώθουν τόσο εγκαταλειμμένοι στη μοίρα τους που δείχνουν μια μεγάλη απορία για το δικό μας ενδιαφέρον για το χωριό. Με κοιτάζουν με μεγάλη δυσπιστία όταν τους λέω ότι το χωριό τους είναι πολύ όμορφο. Νιώθω να μου λένε με το βλέμμα τους: «Έλα να μείνεις για λίγο εδώ και μετά τα λέμε».

Μετά τη μικρή μας περιήγηση επιστρέφουμε στο μεσοχώρι. Ο φίλος μου ενδίδει στις παρακλήσεις του μικρού γιου του Ηλία και του δίνει 2.000 λεκ (1,5 ευρώ περίπου). Το παιδί πετά από τη χαρά του. Ο πατέρας του τον προτρέπει να πάει τα χρήματα στη μητέρα του. Σκέφτομαι πως η φτώχεια και η μιζέρια διαβρώνουν τα συστήματα αξιών, την ίδια την υπερηφάνεια των ανθρώπων. Τα «παιδιά των αετών» δεν είναι απλά πληγωμένα· φαίνεται ότι έχουν καταρρακωμένο το ηθικό τους. Όσο συνομιλώ μαζί τους τόσο μεγαλώνει ένα σφίξιμο που έχω στο στομάχι. Αντίβαρο στη θλίψη που μου προκαλεί η εικόνα της κοινωνίας είναι η εικόνα της φύσης. Η φύση ανακάμπτει χάρη στη δημογραφική αποψίλωση, αλλά πάλι αυτό που στο μάτι ενός ξένου αστού φαίνεται θετικό, στους ντόπιους απλά τονίζει ακόμα περισσότερο την ανθρώπινη απουσία. Είναι σαν να αγριεύει κι ο τόπος μαζί με τους ανθρώπους. Ερημώνουν τα σοκάκια και οι αλάνες, κλείνουν τα μονοπάτια, στενεύουν τα περιθώρια για όσους έχουν απομείνει...

Καταλήγουμε στο καφενείο. Πρόκειται για μια καινούργια αλλά πρόχειρη κατασκευή με ένα μικρό μπουφέ και δυο τραπέζια με καρέκλες. Δύσκολα αντιλαμβάνεται κανείς από έξω ότι

αυτό το μικρό κτήριο είναι καφενείο. Ανήκει σ' ένα ζευγάρι νέων ανθρώπων. Η γυναίκα είναι έγκυος. Μας προσφέρουν ξυνόγαλο από αγελάδα και στη συνέχεια ρακί από κορόμηλα. Βάζουν ελληνική μουσική στο μαγνητόφωνο για να μας ευχαριστήσουν. Τους λέω ότι θα προτιμούσαμε να ακούσουμε αλβανικά τραγούδια. Επιλέγουν μια κασέτα με νεοδημοτικά τραγούδια από την περιοχή της Μοσχόπολης. Τα φτωχά μου αλβανικά κάνουν την επικοινωνία μας κάπως δύσκολη, αλλά επιμένω να ρωτάω. Μαθαίνω ότι το χωριό ήταν στο παρελθόν αμιγώς χριστιανικό, αλλά τώρα ζουν εδώ και κάποιοι μουσουλμάνοι. Η γυναίκα του Ηλία μου λέει ότι είναι καθολική από το Βορρά. Ήταν στρατηγική του Ενβέρ Χότζα μέσω των μεικτών γάμων να εξουδετερώσει τους θρησκευτικούς και εθνοτικούς διαχωρισμούς και να εμποδώσει τη εθνική συνοχή στη βάση του οράματος για μια σοσιαλιστική κοινωνία.

Η διάθεσή μας για επικοινωνία καταλύει το φράγμα της δυσκολίας στη γλωσσική έκφραση. Παρότι εγώ νιώθω κάπως άσχημα που τα αλβανικά μου δεν είναι καλά, εκείνοι δείχνουν ενθουσιασμένοι από το γεγονός ότι προσπαθώ να μιλήσω τη γλώσσα τους. Με το σούρουπο τους λέω ότι πρέπει να φύγουμε. Ζητώ το λογαριασμό, η γυναίκα μου λέει «γο» (όχι) και ο άντρας της μου εξηγεί ότι είναι ζήτημα «κουλτούρας». Ένας άλλος άντρας που βρίσκεται στο χώρο τους κοιτάζει με αυστηρό βλέμμα, προσπαθώντας να τους περάσει το μήνυμα ότι κακώς δεν δέχονται να πληρωθούν. Αφήνουμε στο τραπέζι φεύγοντας 2000 λεκ. Τα παιδιά μας περιμένουν έξω από το καφενείο και μας ακολουθούν στο δρόμο για το αυτοκίνητο. Φτάνοντας βγάζω ένα γιαννιώτικο μπακλαβά και τους το δίνω να το μοιραστούν. Σωστό πανηγύρι στήθηκε γύρω από μια κυρία που ανέλαβε να τους το μοιράσει δίκαια. Δεν είχα φανταστεί ότι ένας μπακλαβάς θα μπορούσε να δώσει τόσο μεγάλη χαρά σε κάποια παιδιά...

Αναχωρούμε για τη Δάρδα. Με βασανίζει συνεχώς η σκέψη πώς είναι δυνατό λίγα μόλις χιλιόμετρα από τα ελληνικά σύνορα να ζουν άνθρωποι σε τέτοιες συνθήκες εγκατάλειψης και αθλιότητας...

Στη Δάρδα το βράδυ δειπνήσαμε κασκαβάλι τηγανητό, αρνί



Εικ. 52. Τα παιδιά στη Σινίτσα

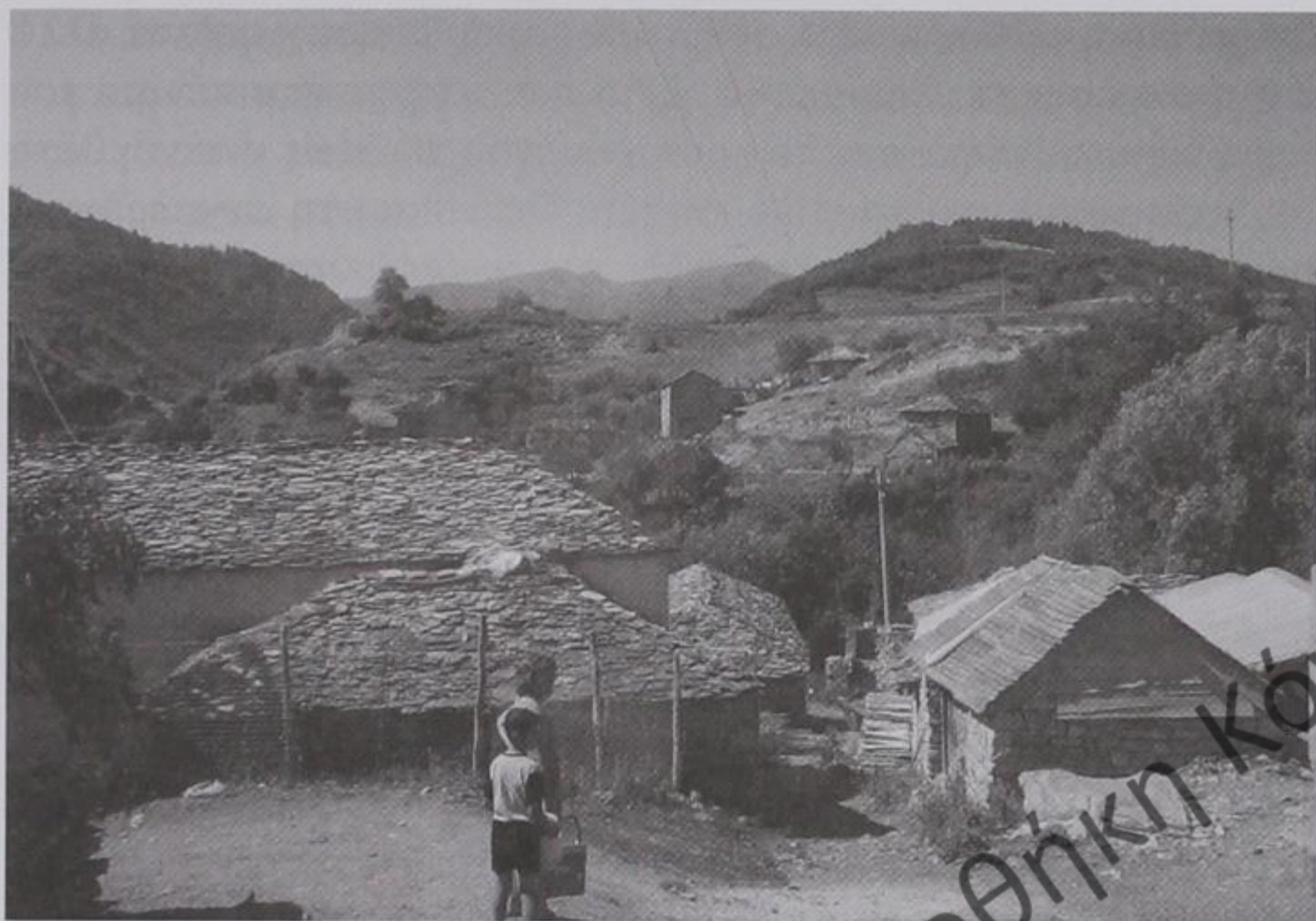
φούρνου και σαλάτες. Πίιαμε και καλό κόκκινο κρασί τοπικής παραγωγής. Ενώ καθομασταν στην αυλή του ξενοδοχείου, το ψιλόβροχο μας ανάγκασε να μετακινηθούμε στο εσωτερικό του εστιατορίου. Ο χώρος, αρκετά περιποιημένος και ζεστός, χαρακτηρίζεται από τα παλιά αντικείμενα που είναι κρεμασμένα στους τοίχους και το μεγάλο τζάκι στο κέντρο. Την ιδέα της διακόσμησης την πήραν από την Πορταριά Πηλίου, όπου οι διαχειριστές του εστιατορίου δούλεψαν για χρόνια σε τουριστική μονάδα. Εδώ συναντάμε και μια κυρία με τα δυο της παιδιά και τον πατέρα της. Μας λένε ότι κατάγονται από το χωριό, αλλά μένουν στα Τίρανα. Από την εμφάνιση και τους τρόπους τους φαίνονται άνθρωποι της ελίτ της αλβανικής πρωτεύουσας. Μαθαίνουμε ότι πρόκειται για οικογένεια με συγγενείς στην Αμερική, από αυτούς που είχαν μεταναστεύσει στις αρχές του αιώνα. Στο εσωτερικό του εστιατορίου βρίσκεται και μια παρέα νεαρών, που φαίνεται απλά να περνάνε

την ώρα τους. Τελειώνοντας το δείπνο, ζητάμε το λογαριασμό. Αντιγράφω από την απόδειξη: «Pika Turistike, Vatra Dardhare»...

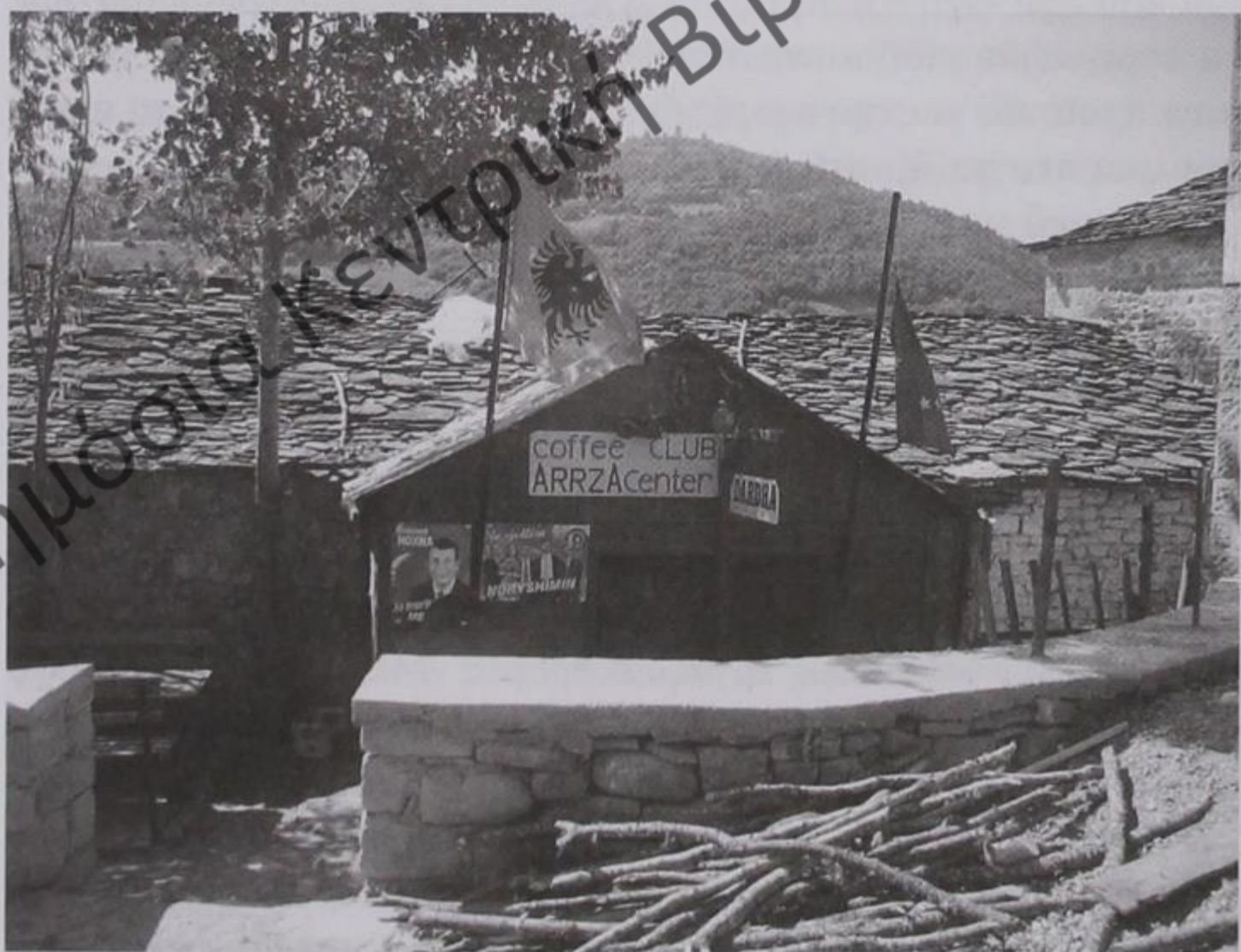
Arrëz

Την επόμενη μέρα ξεκινάμε πρωί πρωί την επιστροφή μας. Στη διασταύρωση, κοντά στον αυχένα και πριν τη μεγάλη κατηφόρα που οδηγεί στη Μπομποστίτσα, στρίβουμε αριστερά, ακολουθώντας μια σκουριασμένη ταμπέλα που γράφει «Arrëz». Πρόκειται για το χωριό Άρζα, κοντά στη Nicolicë (Νικολίτσα). Κατηφορίζουμε σε έναν δρόμο αρκετά δύσκολο. Το τοπίο κι εδώ πολύ οικείο σε μένα: το τυπικό τοπίο του Γράμμου, του οποίου της κορφές αγναντεύω στο βάθος και ανατριχιάζω. Διασχίζουμε ένα δάσος οξιάς και καθώς κατεβαίνουμε μπαίνουμε σε ένα άλλο με γέρικες βελανιδιές. Φαίνεται να είναι βακούφικο. Σκέφτομαι ότι πρόκειται για τόπο ιερό και ότι κάπου εδώ κοντά θα βρίσκεται και ο οικισμός. Βλέπω ένα μικρό κτήριο, το οποίο δεν φαίνεται, ωστόσο, να είναι ούτε ζωκλήσι ούτε τεκές. Κρατώ το ερώτημα για το χωριό. Το χωριό που τώρα αντικρίζω στο βάθος σε μια γούβα.

Πλησιάζοντας στον οικισμό διαβαίνουμε ένα μικρό ρέμα. Στην είσοδο η εικόνα παρόμοια μ' εκείνη της Σινίτσας. Μικρά πέτρινα σπίτια με μαύρες σχιστόπλακες στις στέγες. Σε όλα περιποιημένες αυλές και κήποι. Συναντάμε τρεις γυναίκες που μας κοιτάζουν με μεγάλη απορία. Μας ρωτάνε από πού ερχόμαστε και τι ζητάμε. Όταν τους απαντώ ότι ήρθαμε έτσι «για το κέφι μας» ξεσπάνε στα γέλια. Η μια τους μας καλεί στο σπίτι της για καφέ. Της λέω «αργότερα». Από το ίδιο σπίτι ξεπροβάλλει και μία κοπέλα καλοντυμένη με γυαλιά, που φαίνεται ότι δεν ζει μόνιμα εδώ. Πράγματι, σπουδάζει νομικά στα Τίρανα και βρίσκεται εδώ για διακοπές. Μιλά αρκετά καλά ελληνικά, καθώς έζησε αρκετά χρόνια στη Θεσσαλονίκη. Μας λέει ότι το χωριό ήταν μεγάλο, αλλά τώρα οι περισσότεροι κάτοικοι έχουν φύγει στην Ελλάδα. Και η ίδια θα ήθελε να ξαναφύγει, αλλά είναι δύσκολο να πάρει βίζα. Τη ρωτάω για τη σύνθεση του πληθυσμού, αν είναι χριστιανοί ή μουσουλμάνοι. Μου απαντά ότι είναι μεικτός. Αυτή την πληροφορία τη



Εικ. 53. Άρζα. Μερική άποψη



Εικ. 54. Άρζα

διαψεύδουν, ωστόσο, λίγο αργότερα οι υπόλοιποι χωριανοί αλλά και η απουσία εκκλησίας. Το τζαμί που υπήρχε στο κέντρο του χωριού γκρεμίστηκε από το προηγούμενο καθεστώς και στη θέση του κτίστηκε το πολιτιστικό κέντρο. Σκέφτομαι τη συμπεριφορά της νέας κοπέλας. Είναι προφανές ότι, γνωρίζοντας την απορριπτική στάση των Ελλήνων απέναντι στους μουσουλμάνους, δεν ήθελε να ομολογήσει ότι το χωριό είναι μουσουλμανικό. Δεν είναι άλλωστε αυτός ο λόγος που οι περισσότεροι Αλβανοί μουσουλμάνοι αλλάζουν τα ονόματά τους στην Ελλάδα και παρουσιάζονται σαν Έλληνες;

Αυτό ακριβώς έχει κάνει και ο επόμενος άντρας που συναντάμε στο δρόμο. «Στην Ελλάδα με λένε Νότη, ενώ εδώ το όνομά μου είναι μουσουλμανικό», μου λέει. «Το άλλαξα γιατί δεν μπορούσα να βρω εύκολα δουλειά», συμπληρώνει. Ο Νότης δούλεψε κάμποσα χρόνια στην Ελλάδα, αλλά τώρα δεν μπορεί να πάρει άλλη βίζα και μένει αναγκαστικά στο χωριό. Προσφέρεται να μας ξεναγήσει. Μου εξηγεί γιατί φεύγει ο κόσμος. Περιγράφει μια τοπική οικονομία που έχει λίγη σχέση με την αγορά. Οι περισσότεροι παράγουν τα στοιχειώδη είδη αυτοκατανάλωσης. Πολύ λίγοι παράγουν κάποια προϊόντα για την αγορά. Ο ίδιος παράγει κορόμηλα, τα οποία πουλάει στο παζάρι της Κορυτσάς. Κατά τα άλλα, λίγα λαχανικά, δημητριακά για τα ζώα, μια γελάδα και λίγα γιδοπρόβατα για το κρέας και τα γαλακτοκομικά της χρονιάς.

Και εδώ, όπως στη Σινίτσα, έντονη η αίσθηση της εγκατάλειψης. Παιδιά τρέχουν διαρκώς πίσω μας και μας περιεργάζονται. Το καφενείο του χωριού, νεόχτιστο κι αυτό, είναι μεγαλύτερο από εκείνο της Σινίτσας. Περιδιαβαίνουμε τα σοκάκια και ο Νότης μου διηγείται τις περιπέτειές του στην Ελλάδα όταν πρωτοπήγε. Περνούσαν από τα χωριά του Γράμμου στον Πεντάλοφο μέσω Βοΐου και από εκεί όπου τους έβγαζε ο δρόμος. Μέχρι τον Πεντάλοφο έκαναν δύο μέρες με τα πόδια. Κάποια φορά πήγε με τα πόδια στη Βέροια και το έκανε οχτώ μέρες. Ξέρει τα μονοπάτια πια με κλειστά μάτια, καθώς λέει. Διαπιστώνω ότι χρησιμοποιούν το ίδιο μονοπάτι που χρησιμοποιούσαν προπολεμικά οι δικοί μας κυρατζήδες για να πηγαίνουν στην Κορυτσά. Γράμμοστα-Νικολίτσα-Άρζα-Ντρενόβα-Κορυτσά. Είναι το ίδιο δρομολόγιο αντίστροφα.

Ο πατέρας ενός άλλου μετανάστη που συναντάμε στο δρόμο θυμάται τους χωριανούς μου να περνούν από το χωριό τους... Είχαν πάντοτε καλές σχέσεις. Και αυτοί περνούσαν από τα χωριά του Γράμμου στην ελληνική πλευρά. Φαίνεται κι αυτός συγκινημένος από το συναπάντημα. Προτείνει να πάμε στο σπίτι του να μας φιλέψει. «Θα φάμε ό,τι έχουμε. Είναι ντροπή να είστε εδώ ξένοι άνθρωποι και να μην έρθετε στο σπίτι», μου λέει. Ο γιος του, ο Pëllumbë, Περιστέρης στα ελληνικά (αυτό το όνομα χρησιμοποιεί στην Ελλάδα), είναι στο χωριό αυτό το μήνα για να βοηθήσει τον πατέρα του στις αγροτικές δουλειές. Το κάνουν πολλοί μετανάστες αυτό. Έρχονται το καλοκαίρι, για να βοηθήσουν τους γονείς τους στις αγροτικές εργασίες της εποχής (προετοιμασία για το χειμώνα: συλλογή ζωοτροφών, κόψιμο ξύλων κ.λπ.) και κάνουν επίσης επιδιορθωτικές εργασίες στα σπίτια τους. Ο Περιστέρης δουλεύει στην Αττική και είναι ευχαριστημένος. Εκεί έχει και την οικογένειά του. Επιβεβαιώνει ότι οι κάτοικοι του χωριού είναι όλοι μουσουλμάνοι, προσθέτοντας ότι αυτό δεν έχει ιδιαίτερη σημασία για τους ίδιους. Εξηγεί ότι ένα από τα καλά που έκανε ο Χότζα στη χώρα του είναι ότι απέβαλε αυτού του είδους τις διακρίσεις. «Δεν ξεχώριζε χριστιανούς και μουσουλμάνους κι όλα αυτά· τους έκανε όλους ένα», τονίζει. Τον ρωτάω αν είναι Μπεχτασήδες, μου απαντά αρνητικά. Μου κάνει εντύπωση που δεν ενδιαφέρονται καθόλου να ξαναχτίσουν το τζαμί του χωριού. Σκέφτομαι ότι αυτό συνιστά μια διαφορά με τα χριστιανικά χωριά, όπου το πρώτο μέλημα των κατοίκων μετά την κατάρρευση του καθεστώτος ήταν να φροντίσουν τις εγκαταλειμμένες ή να χτίσουν ξανά τις κατεστραμμένες εκκλησίες.

Ρωτώ αν έχουν κάποια γιορτή, κάποιο πανηγύρι ή κάτι ανάλογο. Μου λέει ότι κάνουν ένα αντάμωμα όλοι οι χωριανοί κάθε χρόνο στο βουνό, στην τοποθεσία με τα γέρικα δέντρα και το μικρό οίκημα που συναντήσαμε στο δρόμο μας. Μου εξηγεί ότι δεν είναι γιορτή και ότι στη συγκεκριμένη τοποθεσία δεν γνωρίζει να υπήρχε παλιότερα κάποιος ιερός χώρος. Η Dobra Gora (Καλό Βουνό) είναι γι' αυτόν η τοποθεσία που ανταμώνουν κάθε χρόνο στις 20 Αυγούστου οι απανταχού χωριανοί. Σε μένα τόσο τα σημάδια του τόπου όσο και το ίδιο το τοπωνύμιο δηλώνουν την πα-

ρουσία στο παρελθόν κάποιου ιερού, κάποιου χώρου λατρείας. Είναι ένα θέμα που θα άξιζε να διερευνηθεί κανείς...

Αφήνοντας την παρέα μου αυτή, επιλέγω να κάνω μια βόλτα μόνος μου στο χωριό. Προχωρώ στην όχθη του Devoll (Δεβόλη). Πρόκειται για ένα ποτάμι που έχει για μένα μια μυθική διάσταση. Μάλλον έχει να κάνει με τον ομώνυμο χορό που μ' αρέσει ιδιαίτερα. Πρέπει δε να ομολογήσω ότι έως τώρα δεν έχω ακούσει καλύτερη εκτέλεση του σκοπού αυτού από εκείνη του Κονιτσιώτη (με καταγωγή από το Λεσκοβίκι) μουσικού Μιχάλη Πανουσάκου, παρότι τον ζητώ σε κάθε ευκαιρία από Αλβανούς μουσικούς. Στην Αλβανία είναι γνωστή περισσότερο μια γρήγορη παραλλαγή του με το όνομα «Ντεβολίτσα». Πλησιάζω σ' ένα ξυλουργείο. Εντυπωσιάζομαι από την καλή κατάσταση στην οποία βρίσκεται η επιχείρηση. Φαίνεται ιδιαίτερα παραγωγική, αν κρίνει κανείς από την επεξεργασμένη ξυλεία που βρίσκεται στοιβαγμένη στο προαύλιο. Ο ιδιοκτήτης, κοντά στα σαράντα του, ροφά με σπαστά ελληνικά για το σκοπό της επίσκεψής μου. Μου λέει ότι στο παρελθόν συνεργάστηκε με κτηνοτρόφους από την ελληνική πλευρά στο λαθρεμπόριο ζώων και ότι τον «ερίξαν» στις συναλλαγές του αυτές. Φαίνεται από την έκφρασή του να πιστεύει ότι και εγώ για παρόμοιο σκοπό βρίσκομαι εκεί. Σπεύδει να ανοίξει το καφενείο στο κέντρο του χωριού που του ανήκει. Φαντάζομαι ότι το κάνει για να μπορέσουμε να μιλήσουμε πιο άνετα για το σκοπό που έχω έρθει. Του λέω ευγενικά ότι πρέπει να φύγουμε. Παρά την απογοήτευσή του τον αποχαιρετώ.

Στην έξοδο του χωριού έχει σταθμεύσει το αυτοκίνητό του ένας τσιγγάνος από τη Bilisht (Μπίλιστα) και έχει απλώσει τηνπραμάτεια του, πολλών ειδών παπούτσια, περιμένοντας τους χωριανούς να βγουν να ψωνίσουν. Ανηφορίζουμε στο δρόμο από τον οποίο ήρθαμε. Τελικά δεν είναι πάνω από τέσσερα χιλιόμετρα μέχρι τη διασταύρωση· στον ερχομό ο δρόμος μου είχε φανεί ατέλειωτος. Στην κατηφόρα για τη Μπομποστίτσα παίρνουμε μαζί μας δυο γυναίκες και ένα μικρό παιδί που έχουν ξεκινήσει με τα πόδια από τη Δάρδα με προορισμό την Κορυτσά. Είχαν έρθει στη Δάρδα να επισκεφτούν κάποιους συγγενείς τους. Τους αφήνουμε στη Μπομποστίτσα και παίρνουμε το δρόμο για την Ερσέκα.

Στο δρόμο για την Ερσέκα

Προχωρώντας στην εθνική οδό παρατηρώ τα χωριά που είναι παρατεταγμένα στην αριστερή πλευρά και στα ριζά του βουνού. Παρατηρώ με ενδιαφέρον την τάση μετακίνησης των οικισμών προς την εθνική οδό, όπου χτίζονται πολλά νέα σπίτια, που ανήκουν προφανώς σε μετανάστες από την Ελλάδα· η μίμηση των ελληνικών προτύπων δε είναι κάτι παραπάνω από προφανές. Στα περισσότερα χωριά διακρίνονται από μακριά οι εκκλησίες, ενώ κάπου κάπου φαίνεται και κανένας μιναρές.

Πάνω στο δρόμο, σε μια νεόχτιστη ταβέρνα, πέφτουμε πάνω σε ένα γλέντι. Άνθρωποι καλοντυμένοι χορεύουν με τη συνοδεία ζωντανής μουσικής. Μια εικόνα που μου είναι οικεία από τους γάμους στους οποίους έχω παραστεί. Μου φαίνεται ωστόσο παράξενο γιατί είναι μεσημέρι Πέμπτης. Σταματώ να ρωτήσω περί τίνος πρόκειται. Μας πλησιάζει ο ίδιος ο ιδιοκτήτης της ταβέρνας, ο οποίος μας πληροφορεί ότι πρόκειται για αρραβώνα. Παρατηρώ το χορό. Κι εδώ χορεύουν γρήγορους συρτούς κάπως άγαρμπα. Αναρωτιέμαι ξανά γιατί στην Ελλάδα οι χορευτές όταν επιθυμούν τα όργανα να παίξουν αργά λένε «βάρια Αλβανία» ή «μέσα» (δείχνοντας προς την κατεύθυνση αυτής της χώρας). Έως τώρα δεν έχω ιδεί ποτέ Αλβανό να χορεύει αργά και βαριά... Η μπάντα παίζει περισσότερο νεοδημοτικά αλβανικά τραγούδια αλλά και ελληνικά. Ο ιδιοκτήτης μας προτείνει να κάτσουμε. Δεν μιλά ελληνικά. Όταν του λέω πως είμαι Βλάχος, μου λέει «περίμενε λίγο» και μου παρουσιάζει τη Βλάχα γυναίκα του. Πρόκειται για μια τυπική μορφή Αρβανιτόβλαχας. Μιλά με την γνωστή σε μένα προφορά. Μου λέει πως στα γύρω χωριά κατοικούν πολλοί Βλάχοι. Μετά από μια σύντομη κουβέντα μαζί της, τους αποχαιρετούμε και συνεχίζουμε το δρόμο μας.

Vithkuq

Οδεύουμε προς Ερσέκα. Παρατηρώ τον κάμπο της Κορυτσάς. Εμφανής η προσπάθεια των ανθρώπων να συνέλθουν από το σοκ της

κατάρρευσης του καθεστώτος, να ξαναφτιάξουν τη ζωή τους. Ωστόσο, ο κάμπος έχει ακόμη την όψη ενός μισο-εγκαταλειμμένου τόπου. Φτάνουμε στη διασταύρωση για το Vithkuq (Βιθκούκι). Δεν μπορώ να αντισταθώ στον πειρασμό. Το Βιθκούκι είναι ένας από τους τόπους της Αλβανίας που στη μνήμη μου έχει αποτυπωθεί με ένα μυθικό τρόπο. Δεν γνωρίζω ακριβώς γιατί. Βλέπω στο χάρτη ότι απέχει από το σημείο αυτό 15 χιλιόμετρα. Δίχως δεύτερη σκέψη στρίβω δεξιά και ανηφορίζω σε ένα γυμνό λόφο, από όπου έχω πανοραμική θέα του κάμπου. Μπροστά μας ένα υδροηλεκτρικό εργοστάσιο που λειτουργεί με νερό που διοχετεύεται από τα βουνά με μεγάλους οχετούς. Φαίνεται ότι μ' αυτό το νερό ποτίζεται ο κάμπος της Κορυτσάς. Λίγο πιο πάνω συναντάμε την τεχνητή λίμνη όπου συγκεντρώνονται τα νερά πριν διοχετευτούν προς το εργοστάσιο. Το τοπίο εδώ φέρει έντονη τη σφραγίδα της κρατικής παρέμβασης, θυμίζοντας παρόμοια έργα για τα οποία το καθεστώς ήταν πολύ περήφανο.

Προσπερνάμε τη λίμνη. Στο δρόμο μας κάποια κοπάδια γιδιών. Είναι κιόλας μεσημέρι. Αφήνουμε αριστερά μας, στην άκρη ενός ρέματος, ένα μικρό χωριό και παίρνουμε έναν ανηφορικό δρόμο· πολύ νωρίς αντικρίζουμε στο βάθος το Βιθκούκι. Φαίνεται μεγάλος οικισμός πάνω σε λόφους, πνιγμένος στο πράσινο. Πλησιάζοντας διακρίνω παντού κηπάρια, οπωροφόρα δέντρα και άφθονα νερά. Έντονη και η παρουσία των ιερών κτισμάτων. Παντού εικονοστάσια και εκκλησιές. Αντίστιξη στην οργιώδη βλάστηση και τα άφθονα τρεχούμενα νερά τα γκρίζα σχεδόν εγκαταλειμμένα κτήρια του καθεστώτος και η γενική αίσθηση της ερήμωσης. Αφήνοντας το συμβολικό κέντρο του χωριού, δημιουργήμα του προηγούμενου καθεστώτος, μπαίνουμε στον παλιό οικισμό, του οποίου η πέτρινη αισθητική και η παραδοσιακή αρχιτεκτονική με συνεπαίρνει. Παντού πέτρινα σπίτια με περιποιημένες όμορφες αυλές. Στις παρυφές κυριαρχεί ένα περίφραχτο τοπίο με κτηνοτροφικές κυρίως καλλιέργειες (τριφύλλι, δημητριακά κ.λπ.).

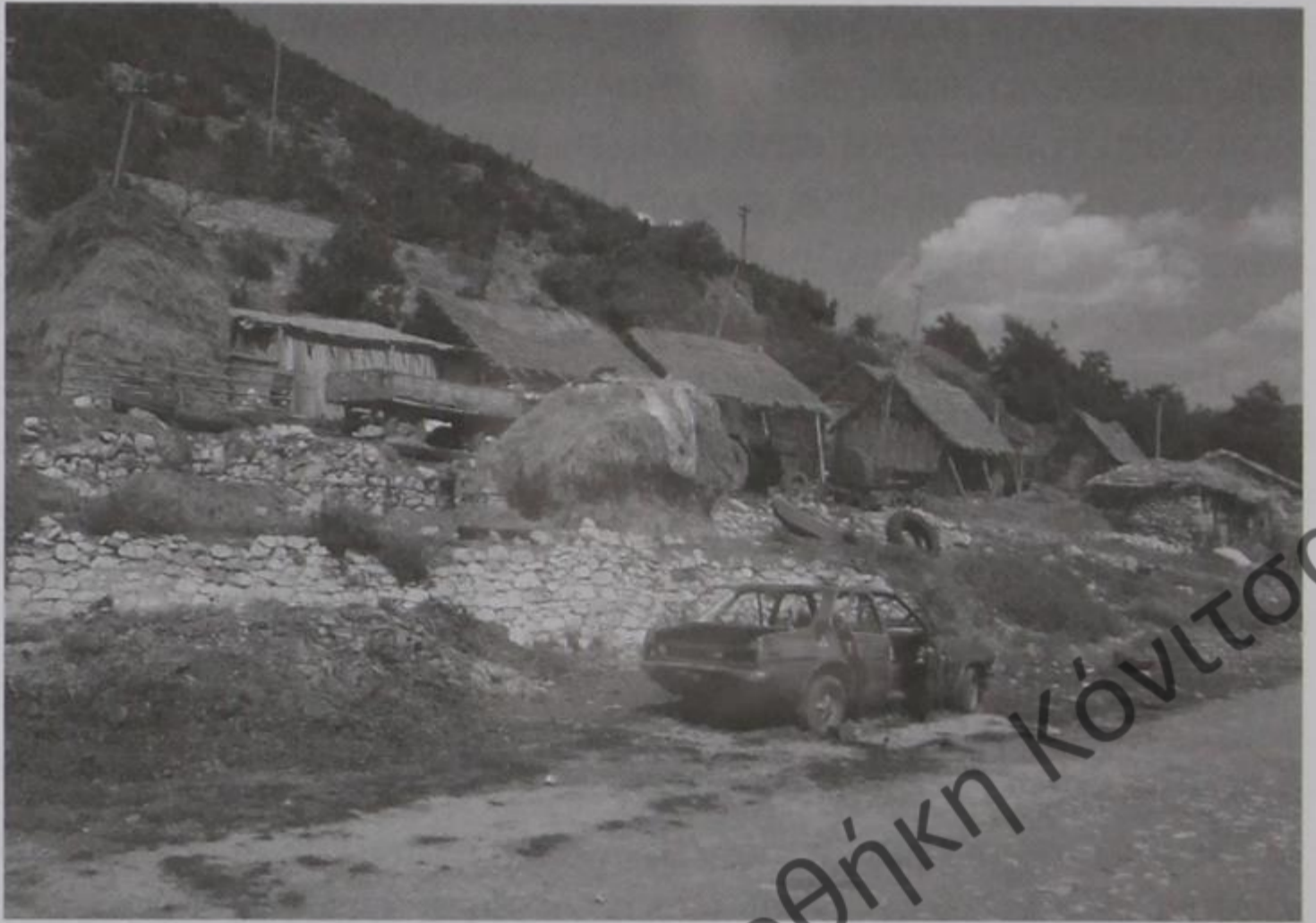
Πιάνω κουβέντα με όσους ανθρώπους συναντάμε στο δρόμο μας. Μαθαίνω ότι το χωριό έχει τρεις μαχαλάδες, ότι όλοι είναι χριστιανοί και ότι ο ένας μαχαλάς λέγεται Greka. Παίρνω στο αυτοκίνητο μια γυναίκα με το εγγόνι της που πηγαίνουν στο σπίτι

τους κοντά στην εκκλησία του Αρχάγγελου Μιχαήλ, ακριβώς εκεί που τελειώνει ο «ελληνικός» μαχαλάς. Σταματάμε μπροστά στην εκκλησία. Η εξώπορτα είναι ανοιχτή, όχι όμως η κυρίως πόρτα. Ωστόσο, μπορεί κανείς να μπει από μια διπλανή πόρτα, καθώς εκείνη η πλευρά της εκκλησίας είναι ερειπωμένη. Μπαίνουμε. Με πιάνει σύγκρουο. Ένας πλούτος ανεκτίμητης αξίας εκτεθειμένος και απροστάτευτος. Οι εικόνες του τέμπλου λείπουν και εδώ. Οι τοιχογραφίες στο έλεος του χρόνου και των φθοροποιών στοιχείων. Είναι αδύνατο να αντέξω. Αποχωρώ συντετριμμένος. Σημειώνω ότι στην καινούρια σιδερένια εξώπορτα υπάρχει το όνομα ιδιωτικής εταιρείας από την Κορυτσά, που τη δώρισε. Η χαρά μου για την επίσκεψη στο Βιθκούκι αντισταθμίζεται από τη βαθιά μου θλίψη για την κατάσταση αυτής της εκκλησίας.

Κατηφορίζουμε στην έξοδο του χωριού, στο δρόμο από όπου ήρθαμε. Φτάνοντας σ' ένα κοντινό ρέμα τραβά την προσοχή μου μια πινακίδα που δείχνει την ύπαρξη ιχθυοτροφείου αριστερά του δρόμου. Στρίβω προς αυτή την κατεύθυνση, παράλληλα προς το ρέμα. Δίπλα στο ρέμα και σε όλη τη διαδρομή θαυμάζω τα μικρά χωράφια με τις κτηνοτροφικές καλλιέργειες. Στους όχτους που οριοθετούν τα χωράφια μια ποικιλία θάμνων και δέντρων, κυρίως υδρόφιλων. Κυρίαρχη η παρουσία της ορεινής ιτιάς. Στο τέρμα του δρόμου αντί για ιχθυοτροφείο βρίσκουμε μια νεροτριβή σε λειτουργία. Μάλιστα υπάρχουν την ώρα αυτή φλοκάτες για πλύσιμο. Συνειδητοποιώ ότι το ρέμα έρχεται από την πλευρά του οικισμού. Είναι τόσο η ζέστη του μεσημεριού που δεν αντέχω να μην πέσω στα νερά του. Το μέρος είναι έρημο αυτή την ώρα...

Lesnje

Μένουμε στο χώρο αυτό μία ώρα περίπου και στη συνέχεια παίρνουμε το δρόμο της επιστροφής. Στο δρόμο μας προς την εθνική οδό Κορυτσάς-Ερσέκας σταματάμε σε ένα χωριό δεξιά κάνοντας μια μικρή παράκαμψη. Πρόκειται για το χωριό Lesnje. Στην είσοδο του οικισμού εντυπωσιακές καλύβες-αποθήκες κατασκευασμένες από ξύλα και χόρτα. Ο κυρίως οικισμός τυπικός γεωργο-



Εικ. 55. Γεωργικές καλύβες

κτηνοτροφικός με απλά σπίτια και όμορφες αυλές που αυτό τον καιρό σφύζουν από ζωή, καθώς οι αγροτικές εργασίες βρίσκονται στην κορύφωσή τους.

Σταματάμε στο μεσοχώρι, όπου υπάρχει μια όμορφη βρύση δίπλα σε μια μεγάλη καρυδιά και δίπλα ένα νέο κτίσμα που μοιάζει με καφενείο. Στη βρύση δυο κορίτσια πλένουν σιτάρι. Η παρουσία μας προκαλεί την περιέργεια γειτόνων και περαστικών και σε λίγα λεπτά μαζεύονται τριγύρω μας άνθρωποι κάθε ηλικίας. Ρωτάμε αν μπορούμε να έχουμε έναν καφέ. Μας απαντούν ότι μπορούμε από το καφενείο. Αναλαμβάνει να το κάνει ένα παιδί δέκα περίπου χρονών από τη μεγάλη παρέα των παιδιών που έχουν μαζευτεί τριγύρω μας και μας περιεργάζονται αστειολογώντας. Ο πατέρας του παιδιού λείπει στην πόλη. Βγάζει ένα τραπέζι στον ίσκιο της καρυδιάς και μας σερβίρει τους καφέδες. Στη συνέχεια παραγγέλνουμε και ρακί. Βρίσκονται ήδη στη συντροφιά μας τρεις χωριανοί, οι οποίοι παραγγέλνουν μπύρα. Ο ένας είναι πρόεδρος του χωριού. Από τους τρεις μιλά ελληνικά μόνο ο ένας που είναι και ο νεότερος. Είναι μετανάστης στην Ελλάδα. Διαμένει και εργάζε-

ται σε κάποια βιοτεχνία στον Αμπελώνα Λάρισας. Αυτό τον καιρό βρίσκεται εδώ για να κτίσει σπίτι στο χωριό. Μιλάμε για τη ζωή του στην Ελλάδα. Είναι ευχαριστημένος. Δουλεύει οχτάωρο, είναι ασφαλισμένος, έχει ανθρώπινες συνθήκες εργασίας. Από την άλλη ο πρόεδρος φαίνεται ένας ήσυχος και εργατικός άνθρωπος. Μας λέει ότι κάνει λίγο από όλα για να επιβιώνει με την οικογένειά του. Ο μισθός του προέδρου είναι 20 ευρώ το μήνα. Το λέει και χαμογελά. Αυτό που μου κάνει εντύπωση είναι η αισιοδοξία που εκπέμπει... Η κουβέντα μας είναι πολύ ευχάριστη και το χιούμορ κυρίαρχο. Στην παρέα μας προστίθεται και ένας ηλικιωμένος άντρας που δηλώνει θαυμαστής και νοσταλγός του Ενβέρ Χότζα. Δηλώνει επίσης περήφανος που είναι κομμουνιστής. Μας προτείνει να μείνουμε στο χωριό για να μας φιλοξενήσει στο σπίτι του. Αστειολογεί για λίγο μαζί μας και φεύγει για τις δουλειές του στα χωράφια. Σε λίγο ο τρίτος της παρέας μας φέρνει από το σπίτι του ένα πιάτο μέλι και τυρί φέτα για μεζέ. Καθόμαστε όλο το μεσημέρι κάτω από τη σκιά της καρυδιάς και το απόγευμα αναχωρούμε για την Ερσέκα. Συγκρατώ, φεύγοντας από την περιοχή της Κορυτσάς, ότι πρέπει οπωσδήποτε να ξανάρθω στην πανηγυρική λειτουργία που θα γίνει στη βλάχικη εκκλησία του Shën Sotiri στις 6 Αυγούστου, εορτή της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος.

Πημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

SHËN SOTIRI

Βλάχικες υποθέσεις

Προχώρησαν οι τρεις τους προς το καφενείο· ο Αριστείδης, ο Αλέξης και ο Κοσμάς είχαν ξεκινήσει μαζί από την Καστοριά το πρωί για την Κορυτσά. Ο Αλέξης ήταν μανιακός σε όλα του, έτσι τον αποκαλούσαν στην Αθήνα και πολλοί στην πόλη του· ήθελε να αποδείξει ότι με την ενεργό συμπαράσταση της Ελλάδος θα αποδεδειγνόταν ο ελληνισμός της Κορυτσάς και των γύρω νομών και θα εκφραζόταν ελεύθερα. Δεν εύρισκε ανταπόκριση απ' τους επισήμους και προχωρούσε μόνος του· εν συνεχεία μόνο είδε πόσα εμπόδια του παρενέβαλλαν. Ούτε που το φανταζόταν όταν άρχιζε τις πρώτες επαφές με τους Έλληνες και τους Αλβανούς της Κορυτσάς, της Ερσέκας· αυτά, αντί να τον γονατίσουν, χαλύβδωναν τη θέλησή του. Ο Κοσμάς είχε ανοίξει μια μικρή επιχείρηση στην Κορυτσά, έφτιαχνε έτοιμα ενδύματα· είχε αποδείξει ότι είναι εύκολο πράμα οι επενδύσεις στην Αλβανία· δικό του ήταν και το αυτοκίνητο και το διέθεσε για την επίσκεψη στην Ερσέκα και τα χωριά της. Προτίμησαν ν' αρχίσουν από χωριό της πιο φτωχής επαρχίας· ήθελαν να δουν στην πιο κλειστή κοινωνία της πώς αντιδρούσαν οι κάτοικοι, οι Έλληνες, οι Βλάχοι· εκεί όπου και θα επιβίωνε πιο έντονα η αυταρχικότητα του παλιού καθεστώτος.

Μπήκαν στο καφενείο με κάποια επιφύλαξη· μερικά τραπέζια ετοιμόρροπα, περισσότερες καρέκλες σε παρόμοια κατάσταση, οι τοίχοι άδειοι και άβαφοι, στο βάθος ο πάγκος με λίγα ποτήρια μόνο πάνω του και έναν νεαρό πίσω του. Χαιρέτησαν στα ελληνικά...

Σε λίγο μπήκε στο μαγαζί ένας σαραντάρης, μέτριος το ανάστημα, με ευγενικό πρόσωπο, αλλά και κάποια σκληρότητα στο βάθος· έδειχνε αποφασιστικός άνδρας. Συστήθηκε:

«Αλκιβιάδης..., είμαι ο πρόεδρος του χωριού.»

«Αριστείδης..., απ' την Ελλάδα». Κατάφερε με τα λίγα του βλάχικα να συνεννοηθεί· προσπαθούσε να θυμηθεί όσα άκουγε μικρός στο σπίτι του. Η μητέρα του ουδέποτε σχεδόν του μίλησε στα βλάχικα· πάντα μιλούσαν στα ελληνικά. Άκουγε, όμως, τους τσοπαναραίους και τους γείτονες να συζητούν με τη μάνα του, με τους δικούς του· είχε πάει κι ο ίδιος μερικές φορές στα πρόβατα, είχε κοιμηθεί στην καλύβα, κι εκεί κυρίως βλάχικα μιλούσαν. Κατάλαβε ότι μετά από σαράντα χρόνια θυμόταν αρκετά. Ο πρόεδρος φαινόταν ευχαριστημένος επειδή για πρώτη φορά ένας Έλληνας είχε πάει στο χωριό τους και τους είχε ανοίξει την καρδιά του, τους είχε μιλήσει στα βλάχικα. Ως τότε μόνο συγγενείς απ' τα κοντινά χωριά της Ελλάδος, ή ταξιδεμένοι απ' την Αμερική, την Αυστραλία είχαν πάει και τους είχαν προσφέρει σημαντική βοήθεια· μ' αυτήν έβγαλαν τον πρώτο σκληρό χειμώνα.

Είπαν πολλά, για τις δυσκολίες τους, για την διάλυση των πάντων· είπαν και την αποφασιστική φράση:

«Χιμ φράτς» (είμαστε αδέρφια), κι αγκαλιάστηκαν.

... Ήπιαν στην υγεία τους· ο Αλέξης συζητούσε με τον Γιάννη στα σπασμένα ελληνικά του. Ο πρόεδρος λέει στον Αριστείδη:

«Να τον προσέχει αυτόν, είναι Βούλγαρος.»

Έκανε βιαστικά αυτός νόημα στον Αλέξη· κατάλαβε εκείνος, αλλά συνέχισε, αμέριμνος δήθεν, την κουβέντα...

Του έλεγε ο Αλκιβιάδης όσα πέρασαν όλα αυτά τα χρόνια, τις φυλακές, τις εξορίες:

«Μας κυνηγούσαν, όχι μόνο όταν μιλούσαμε ελληνικά –αυτό γινόταν και επί Αχμέτ Ζώγου και με τους Ιταλούς–, αλλά και όταν μιλούσαμε βλάχικα. Είχαν καταλάβει οι κομμουνιστές ότι εμείς, μιλώντας βλάχικα, δείχναμε ότι είμαστε εναντίον του καθεστώτος και υπέρ των Ελλήνων.»

Κουνούσε το κεφάλι ο Αριστείδης, δεν ήξερε τι να απαντήσει.

Σε λίγο ακούνε κάποιες τουφεκιές από μακριά· διηγόταν τα δικά του ο Αλκιβιάδης και δεν ήθελε να τον διακόψει.

«Έκανες πολλά χρόνια φυλακή;»

«Οκτώ συνέχεια· χωριστά η εξορία.»

Τον ρωτάει αν έχουν σύλλογο οι Βλάχοι.

«Έχουν ένα σύλλογο στην Κορυτσά λέει με κάποιον πρόεδρο...» Εκδήλωσε την επιθυμία να τον συναντήσει· έγνεψε καταφατικά ο Αλκιβιάδης και είπε θα του δώσει τη διεύθυνση στην Κορυτσά. Ρώτησε κάποιον σε διπλανό τραπέζι κι αυτός απάντησε ότι τώρα βρίσκεται στη Ρουμανία και μετά θα έρθει στην Αθήνα.

«Θα τον συναντήσω εκεί», λέει ο Αριστείδης. «Στη Ρουμανία τι πάει να κάνει;»

«Είναι με εκείνους της προπαγάνδας· πάει κι έρχεται.»

«Κι εσείς τον ακολουθείτε;»

«Εμείς δεν έχουμε παρτίδες μαζί τους. Είμαστε Έλληνες. Απ' τα χωριά κανένας δεν τον ακολουθεί· λίγους έχει μόνο στην πόλη.»

«Πες το», λέει ο Αριστείδης και τον αγκαλιάζει. Μένουν αρκετή ώρα αγκαλιασμένοι με δάκρυα στα μάτια.

«Φοβόμουνά ότι ήσασταν όλοι υπέρ της προπαγάνδας και γι' αυτό ήμουνά επιφυλακτικός· τώρα καταλαβαίνω», κι έμεινε κρατώντας το χέρι του στο δικό του.

«Εμείς, όταν έρχονται εδώ, τους κυνηγούμε· κανείς τους δεν τολμάει να πατήσει· τους κυνηγούν κι απ' τα χωριά της Κορυτσάς. Μόνο στην πόλη είναι μερικοί· παίρνουν και λεφτά απ' τη Ρουμανία, απ' αλλού, δεν γνωρίζουμε ακριβώς. Όλοι οι Βλάχοι είμαστε Έλληνες· το λέμε και το φωνάζουμε, δεν φοβόμαστε.»

Δεν είχε τι να απαντήσει ο Αριστείδης· μιλούσαν μέσα απ' τα χέρια τους και τα δακρυσμένα τους μάτια.

«Μας είχαν πίεςει –όχι τόσο πολύ όλους, αλλά εμένα ως πρόεδρο, όπως και αρκετούς άλλους– να πάμε στο Συνέδριο των Βλάχων, στα Τίρανα, πριν από τρεις μήνες. Μας είχαν πει να μην αφήσουμε τους Έλληνες Βλάχους να μιλήσουν· να φωνάζουμε ότι οι Βλάχοι δεν είναι Έλληνες. Εμείς κάναμε το αντίθετο· μόλις κάποιοι απ' τα χωριά της Αυλώνας ζήτησαν να μιλήσουν και οι Έλληνες, φωνάξαμε κι εμείς. Φωνάξαμε και εν συνεχεία τους ζητωκραυγάσαμε· τον δήμαρχο του Μετσόβου, θυμάμαι. Από τότε μας έγγραφαν κι εμένα και τους άλλους, στο μαυροπίνακα.»

«Εμείς είχαμε συνεννοηθεί στην Ελλάδα να στείλουμε τον Δήμαρχο του Μετσόβου και τους άλλους, αυτούς που φώναζαν. Οι Μετσοβίτες γνώριζαν Βλάχους απ' τα χωριά της Αυλώνας· πήγαν εκεί και τους πήραν μαζί τους, να τους έχουν, να φωνάζουν, αν δεν τους δώσουν το λόγο.»

«Είχα μιλήσει με μερικούς κι εγώ· είχαμε συνεννοηθεί όλοι οι Βλάχοι, απ' όλα τα μέρη. Γι' αυτό και πέτυχε.»

Τα θυμήθηκε αυτά ο Αριστείδης· τα είχε ζήσει απ' την Αθήνα. Δεν είπε άλλα· δεν μπορούσε να πει.

Πέρασαν μερικά λεπτά σιωπηλοί· τους φάνηκαν χρόνος, σαν να μην είχαν τι να πουν. Σπάει τη σιωπή ο Αριστείδης –είχε δει και μερικούς να μπεινοβγαίνουν στο καφενείο–, επειδή θυμήθηκε τις τουφεκιές που είχε ακούσει.

«Έγινε τίποτα και έριξαν τουφεκιές προηγουμένως;»

«Όχι, τίποτε· πήγαν μερικοί δικοί μας στο νεκροταφείο και τουφέκισαν.»

«Και γιατί στο νεκροταφείο;»

«Μας είχαν παραγγείλει οι γονείς μας, όταν έρθουν οι Έλληνες, να πάμε στο νεκροταφείο και να τουφεκίσουμε· θ' ακούσουν αυτοί και θα ευχαριστηθούν.»[...]¹

Αποσπάσματα σαν κι αυτό από το βιβλίο του Τήμενου (ψευδώνυμο δημοσιογράφου βλάχικης καταγωγής) έρχονται στο νου μου καθώς περνά το σύνορο της Κρυσταλλοπηγής παραμονή της γιορτής της Μεταμόρφωσης του Σωτήρος, 5 Αυγούστου.

Η κατάθεση μιας ανθρωπολόγου

Σκέφτομαι επίσης τα άρθρα της ανθρωπολόγου Stephanie Schwan-der-Sievers για τους Βλάχους της Κορυτσάς, άρθρα βασισμένα στην επιτόπια έρευνα που έκανε στην περιοχή. Παραθέτω μερικά αποσπάσματα:

Στα πρώτα χρόνια της μεταβατικής περιόδου μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού συστήματος ένα ζωντανό αρωμουνικό εθνοτικό κίνημα εμφανίστηκε στην Αλβανία. Ο ύπνος ενός έθνους-ωραίας κοιμωμένης τελείωσε, και έγινε μέρος μιας πανβαλκανικής πρωτοβουλίας. Το 1997, η Ένωση για την Αρωμουνική Γλώσσα και Πολιτισμό (*Union für aromunische Sprache und kultur*), με έδρα το Freiburg της Γερμανίας υπό την ηγεσία του πολύ γνωστού ακτιβιστή της διασποράς Vasile Barba, πέτυχε να οδηγήσει την Κοινοβουλευτική Συνέλευση του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου να εκδώσει μια οδηγία για την προστασία του αρωμουνικού πολιτισμού και της γλώσσας στις χώρες όπου υφίσταται. Ωστόσο, η απόφαση πάρθηκε χωρίς τη συμμετοχή της Ελλάδας. [...]

Εάν ένα αποτυχημένο αρωμουνικό εθνικό κίνημα και μια λίγο πολύ αναγκαστική ομογενοποιητική διαδικασία στην κομμουνιστική Αλβανία έχουν οδηγήσει στην αφομοίωσή τους, εγείρονται ορισμένα ερωτήματα: γιατί και πώς προέκυψε ο αρωμουνικός εθνοτισμός στο πλαίσιο της πολιτικής μετάβασης στην Αλβανία; Μπορεί η επανεμφάνιση της αρωμουνικής ταυτότητας να ιδωθεί σαν αποτέλεσμα της μετάβασης, με άλλα λό-

¹ Τήμενου, *Όταν έρθουν οι Έλληνες*, Φιλόμυθος, Αθήνα, 1993, σελ. 13-19.

για της επαναϊδιωτικοποίησης, της νέας ελευθερίας της θρησκείας, της εμφάνισης των πολιτικών κομμάτων, της παγκοσμιοποίησης, ή κάποιων άλλων αλλαγών στην κοινωνία; [...] Θέλω να υποστηρίξω ότι η νέα έμφαση που δίνουν οι Αλβανοί Αρωμούνοι στην ταυτότητά τους μπορεί να ιδωθεί σαν μια πραγματιστική στρατηγική για να προσαρμόζονται στις επιτυχίες και τις αποτυχίες στο πλαίσιο της πολιτικής μετάβασης στην Αλβανία και στη διαδικασία της παγκοσμιοποίησης. [...] Θέλω να τονίσω ότι, σήμερα, είναι ακριβώς η αναβίωση της σύγκρουσης ανάμεσα στους υποστηρικτές της φιλελληνικής και της φιλορουμανικής εκδοχής της αρωμουνικής ταυτότητας που διευρύνει το φάσμα των επιλογών για πιθανή εκμετάλλευση. Συγκροτώντας ανταγωνιστικούς λόγους που εκφράζουν τις ρουμανικές ή τις ελληνικές, αντίστοιχα, απόψεις, οι Αλβανοί Αρωμούνοι καταφέρνουν να διασφαλίζουν το μέλλον των παιδιών τους και να δημιουργούν νέες κοινωνικές θέσεις για τους εαυτούς τους. [...]

Ηγετικά στελέχη και των δύο αρωμουνικών συλλόγων αλληλοκατηγορούνται για κατάχρηση της θέσης τους με την αιτίαση ότι σαροδοκούνται. Άνθρωποι στα χωριά μου είπαν ότι «με φτωχούς ανθρώπους μπορεί κανείς να κάνει ό,τι θέλει.» Υποστήριζαν ότι οι φτωχοί θα υπέγραφαν οτιδήποτε και με οποιαδήποτε παράταξη εάν αυτό τους βοηθούσε να προδεύσουν. Υπάρχουν επίσης στοιχεία (μολονότι κανείς δεν θα ομολογούσε κάτι τέτοιο) ότι ηγετικά στελέχη και από τις δύο παρατάξεις άλλαξαν τον προσανατολισμό τους τα τελευταία λίγα χρόνια και έστειλαν τα παιδιά τους πρώτα στην Ελλάδα και ύστερα στη Ρουμανία και το αντίστροφο. Υπάρχει επίσης, φυσικά, ένας πολύ συναισθηματικός δεσμός και ισχυρή ταύτιση αντίστοιχα είτε με το ρουμάνικο ή με το ελληνικό κράτος σε περιπτώσεις που έχουν ήδη πάρει βοήθεια, όπως μαρτυρούν πρόσφατα παλιννοστήσαντες κάτοικοι των χωριών. Όταν μια νέα εθνοτική ταυτότητα αποδεικνύεται χρήσιμη στην καθημερινή ζωή και συμβάλλει στην ανάκτηση της υπερηφάνειας, τότε αναπτύσσονται και συναισθηματικές προσκολλήσεις. [...]

... Η αρωμουνική ταυτότητα δεν έχει πάντοτε και παντού σημασία. Δεν αναφέρεται βέβαια όταν συνιστά μειονέκτημα. Προφανώς, Αλβανοί Αρωμούνοι υψηλού κοινωνικού στάτους στη σύγχρονη αλβανική κοινωνία, και σ' αυτή την κατηγορία συγκαταλέγονται πολλοί αρκετά γνωστοί ακαδημαϊκοί, πολιτικοί και καλλιτέχνες, τείνουν να μην αναμειγνύονται στα εθνοτικά πολιτικά πράγματα των Αρωμούνων. Σε καμία δε περίπτωση κάποιοι απ' αυτούς δεν παραδέχονται το αρωμουνικό οικογενειακό τους υπόβαθρο. [...]

Συνοψίζοντας τα κύρια σημεία, θα ήθελα να τονίσω ότι υφίσταται δια-

χείριση των ταυτοτήτων, καθώς επίσης και συναισθήματα γύρω απ' αυτές τις ταυτότητες. Ως προς αυτό υπάρχει ένα χάσμα γενεών. Η παλιότερη γενιά είχε τη δυνατότητα να αναφέρεται σε ένα παλιό μοντέλο αρωμουνικής ταυτότητας, όταν δεν υπήρχε κοινωνική τάξη και δομή αμέσως μετά τη κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος. Αυτοί αισθάνονταν επίσης μια κάποια νοσταλγία ενθυμούμενοι τα παλιά χαρακτηριστικά της αρωμουνικής ταυτότητας από το προ- η πρώιμο κομμουνιστικό παρελθόν, και τώρα επίσης χρησιμοποιούν τις πολιτικές της ταυτότητας για κοινωνικές θέσεις, φήμη, ψυχολογικό αντιστάθμισμα για ένα σύμπλεγμα κατωτερότητας, οικονομικά πλεονεκτήματα, και, το πιο σημαντικό, για να διασφαλίζουν μελλοντικές ευκαιρίες στα παιδιά τους. Τα νεότερα άτομα φαίνεται να μην ενδιαφέρονται ιδιαίτερα για την αρωμουνική ταυτότητα από την άποψη του συμβολικού της νοήματος, αλλά τη χρησιμοποιούν επίσης για να έχουν καλύτερες ευκαιρίες για δουλειές και εκπαίδευση. Συναισθηματική ταύτιση μπορεί να εμφανίζεται με την αποδοχή ευεργετημάτων.

Συμπερασματικά, τα στοιχεία δείχνουν εμφατικά ότι η ταυτότητα των Αλβανών Αρωμούνων, καθώς παγκοσμιοποιείται, τους αποφέρει ένα πλεονέκτημα έναντι των μη Αρωμούνων Αλβανών. Με την απάρνηση μιας τοπικής ταύτισης προς όφελος μιας που είναι συνυφασμένη με πιο ισχυρά κράτη (Ρουμανία και Ελλάδα), πράγμα που σημαίνει, συνυφασμένη με ιδέες απόμακρες στο χώρο και το χρόνο και γι' αυτό μυθικές και αδιαμφισβήτητες, δημιουργούν δυνατότητες πρόσβασης σε δυσεύρετους κοινωνικούς, οικονομικούς, πολιτικούς και πολιτισμικούς πόρους, ενώ κερδίζουν από τις νέες ευκαιρίες στο πλαίσιο της διαδικασίας μετάβασης της ίδιας της Αλβανίας. Πέρα από τη δυνατότητα δημιουργίας μιας αίσθησης αποκλειστικότητας, έχουν τη δυνατότητα να αλλάζουν ταυτότητες: μπορούν να επιλέγουν ανάμεσα σε διαφορετικούς τρόπους ταυτοποίησης, ή μπορούν να αποδίδουν ξεχωριστό νόημα σε διαφορετικές ταυτότητες σε διαφορετικές καταστάσεις, αναφερόμενοι στην προκομμουνιστική κατάσταση εάν χρειαστεί. Η ευελιξία αυτή συνιστά μια αποτελεσματική και κερδοφόρα στρατηγική προσαρμογής σε διαφορετικές περιστάσεις. Αυτό αναμφίβολα δεν ισχύει μόνο στην αλβανική περίπτωση. Σε αντίθεση με τις ουσιοκρατικές θεωρήσεις, θέλω να τονίσω ότι είναι παντού η ευελιξία που κάνει τους ανθρώπους δυνατούς.²

² Stephanie Schwandner-Sievers, «Dawn for a “sleeping Beauty Nation”. Aromanian identity politics and conflicts in Post-Communist Albania», στο Frank Kressing and Karl Kaser, *Albania-a country in transition*, Nomos Ver-

Και η μαρτυρία ενός Βλάχου της διασποράς

Έρχονται ακόμα στο νου μου διάφορες σκηνές απ' τα πρώτα χρόνια μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος, τότε που διάφοροι κύκλοι Ελλήνων Βλάχων με πολλούς και διάφορους τρόπους επιχείρησαν να διεισδύσουν στο γειτονικό κράτος με στόχο να επηρεάσουν τη βλάχικη κοινότητα σε μια κατεύθυνση ευνοϊκή για την Ελλάδα. Μπορώ να αναφέρω εδώ μια συνάντησή μου με ορισμένα μέλη της Πανελλήνιας Ένωσης Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων με δική τους πρωτοβουλία, προκειμένου να τους ακολουθήσω στην Αλβανία, όπου θα είχαν συναντήσεις με κύκλους και συλλόγους Βλάχων, ενόψει και του παγκόσμιου συνεδρίου των Βλάχων που θα λάμβανε χώρα στα Τίρανα το επόμενο διάστημα. Αποχώρησα από εκείνη τη συνάντηση βαθιά απογοητευμένος, σοκαρισμένος, μπορώ να πω, από μια φράση που άκουσα και έχει αποτυπωθεί ανεξίτηλα στη μνήμη μου, μια φράση που κάποιος χρησιμοποίησε στην προσπάθειά του να με πείσει να τους συνοδεύσω στην Αλβανία για την εκπλήρωση του «ιερού» σκοπού που είχαν θέσει: «Τους παίρνουμε με ένα κομμάτι ψωμί», μου είπε με νόημα, κι εγώ από εκείνη τη στιγμή και μετά δεν μπόρεσα να αρθρώσω λέξη...

Μιας και αναφέρομαι λοιπόν στο συνέδριο αυτό, για το οποίο τόσα και τόσα ακουστήκαν, για συγκρούσεις, αντιπαραθέσεις κ.λπ. μεταξύ των διαφορετικών ομάδων και παρατάξεων, μπαίνω στον πειρασμό να παραθέσω κάποια αποσπάσματα μιας αναφοράς ενός γνωστού Βλάχου της διασποράς που συμμετείχε ως εκπρόσωπος μιας οργάνωσης από τις ΗΠΑ:

[...] Το 1991, όταν η ομίχλη της ολοκληρωτικής εξουσίας έφυγε επιτέλους από την Αλβανία, επιτράπη στους Βλάχους της χώρας αυτής να έχουν τη δική τους εθνοτική οργάνωση. Το πρώτο συνέδριο αυτής της οργάνωσης προγραμματίστηκε για τις 5 Απριλίου 1992, αλλά ο πατέρας μου είχε πεθάνει δεκαπέντε χρόνια πριν, έτσι έμενε σε μένα να ολοκληρώσω τον κύκλο. [...]

lagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, σελ. 147-163 (μετάφραση του συγγραφέα).

Σηκώθηκα νωρίς την Κυριακή, περίεργος να δω τι θα συμβεί στο βλάχικο συνέδριο. Η αλβανική κυβέρνηση υπήρξε αρκετά ευγενική και μας παραχώρησε ένα μεγάλο αμφιθέατρο στο Πανεπιστήμιο των Τιράνων. Καθώς ο Victor και εγώ κατευθυνόμασταν προς τα εκεί, συναντήσαμε πολλούς γνωστούς μας στο δρόμο. Η αίθουσα ήταν κατάμεστη από εκατοντάδες ανθρώπων, και κάθε χώρα και παράταξη εκπροσωπούνταν. Οι Βλάχοι βρεθήκαμε σε επισφαλή θέση σαν εθνοτική ομάδα από την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όταν διαιρεθήκαμε ανάμεσα στην Αλβανία, τη Βουλγαρία, την Ελλάδα και τη Σερβία. Πολλοί λίγοι και γεωγραφικά διεσπαρμένοι για να σκεφτούμε να κάνουμε δικό μας κράτος, μας διεκδίκησε η Ελλάδα, με την οποία συνδεόμαστε πολιτισμικά, και η Ρουμανία, με την οποία συνδεόμαστε γλωσσολογικά. Αυτή η διεγκυστίνδα γύρω από τη νομιμοφροσύνη μας διήρκεσε περίπου από το 1860 έως το 1945, όταν το μεταπολεμικό ρουμανικό κομμουνιστικό καθεστώς αποφάσισε να εγκαταλείψει τη διεκδικητική του πολιτική. Με την πτώση του ρουμανικού κομμουνισμού το 1989, ωστόσο, η ελληνορουμανική δημόσια συζήτηση επανήλθε, μαζί με μια τρίτη άποψη που υποστηρίζει ότι δεν είμαστε ούτε Έλληνες ούτε Ρουμάνοι αλλά μόνο Βλάχοι πολίτες σε όποιο κράτος συμβαίνει να ζούμε.

Εν τω μεταξύ, οι αριθμοί μας συνεχίζουν να φθίνουν. Στις αρχές του [εικοστού] αιώνα, δύο Βρετανοί ακαδημαϊκοί που μελέτησαν τους Βλάχους υπολόγισαν τον πληθυσμό μας στις 500.000. Η πιο πρόσφατη αναφορά, ένα βιβλίο γραμμένο το 1989 από έναν άλλο Βρετανό ακαδημαϊκό, τον Δρ Tom Winnifridh –ο οποίος είναι από καιρό γοητευμένος από τους Βλάχους– υπολόγισε τον αριθμό τους πιθανόν στις 50.000. Αλλά αυτό συνέβη πριν η Αλβανία ανοίξει τα σύνορά της.

Όπως όλα τα πράγματα στα Βαλκάνια, οι πληθυσμιακές στατιστικές συνδέονται με την ιστορία· πράγματι, εάν οι λαοί των Βαλκανίων πετύχαιναν ποτέ να καταστρέψουν ο ένας τον άλλον, η αιτία του θανάτου θα μπορούσε να αποτυπωθεί σε μια λέξη: ιστορία. Και μόνο η ιστορία μπορεί να εξηγήσει το ζήτημα των στατιστικών σε σχέση με τους Βλάχους. Η Αλβανία δημιουργήθηκε μόλις πριν από τον πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και σώθηκε από διαμελισμό αμέσως μετά από τον Woodrow Wilson. Η Σερβία και το Μαυροβούνιο αισθάνονταν ότι το βόρειο τμήμα της χώρας ανήκε σε αυτούς· η Ιταλία θεωρούσε την Αλβανία σαν την ειδική αποικία της στα Βαλκάνια· ενώ η Ελλάδα διεκδικούσε τη νότια Αλβανία, την οποία άρχισε να αποκαλεί «Βόρειο Ήπειρο» σαν μια περιοχή με αυτό το όνομα να υπήρχε ανέκαθεν. Από τότε όλοι έχουν εγκαταλείψει τις διεκδικήσεις εκτός από μερικούς εξτρεμιστές Έλληνες, οι οποίοι ωστόσο

δεν υποστηρίζονται από την κυβέρνησή τους. Η βάση του επιχειρηματός τους είναι η ελληνική μειονότητα στην Αλβανία, γνωστοί στην Ελλάδα ως Βορειοηπειρώτες. Αλλά όταν υπολογίζουν τον πληθυσμό της μειονότητας στην Αλβανία, οι Έλληνες εθνικιστές μερικές φορές μετράνε όλους τους ορθόδοξους, ανεξάρτητα αν αυτοί είναι Έλληνες, Βλάχοι, ή Αλβανοί.

Σήμερα, οι Έλληνες διεκδικούν από 50.000 έως 350.000 συμπατριώτες τους μέσα στην Αλβανία. Αρκετοί Βλάχοι στην Αλβανία μου είπαν ότι είναι μόνο 50-100.000 Έλληνες, ενώ υπάρχουν 200-300.000 Βλάχοι. Ειλικρινά δεν ξέρω ποιον να πιστέψω, και όσο οι συνθήκες είναι αυτές που είναι στην Αλβανία, θα πάρει καιρό να γίνει μια αξιόπιστη απογραφή. Ένα μόνο πράγμα είναι σίγουρο: Βλάχοι και Έλληνες μαζί σήμερα δεν αποτελούν παρά ένα μικρό τμήμα του πληθυσμού της Αλβανίας.

Το συνέδριο των Αλβανών Βλάχων άρχισε με καλή σειρά. Μιας και οι άνθρωποι από το χωριό Σελενίτσα παρείχαν την κύρια ώθηση για τη δημιουργία ενός εθνοτικού συλλόγου, κυριάρχησαν στην επιτροπή, η οποία καθόταν στην εξέδρα της σκηνής του αμφιθεάτρου. Υπήρχαν ακόμα και μερικές γυναίκες, και η καλή θέληση ήταν εμφανής παντού. Αλλά η δυναμική μιας παραδοσιακής κοινωνίας είναι πολύ απλή: παραδόσεις, τελετουργίες, και έθιμα επιφέρουν ένα βαθμό τάξης σε έναν κατά τα άλλα χαοτικό κόσμο. Πες ότι ζούμε σε ένα χωριό κρυμμένο μακριά στα βουνά της Πίνδου, εκεί που δεν φτάνει κανένας πολιτισμός, ούτε νόμος· τι είναι αυτό που μπορεί να με εμποδίσει να σε σκοτώσω, να βιάσω την κόρη σου ή να κλέψω το κοπάδι σου; Η συναίνεση που εξασφαλίζει η παράδοση – αυτό είναι όλο. Είναι το μόνο πράγμα που κρατά το καπάκι πάνω σε μια τέτοια κοινωνία· και όταν το καπάκι αρχίσει να σπάει, προσοχή. Όλοι ξέρουμε, σπάει μάλλον συχνά σ' αυτή τη χειρόνησο. Μπορεί αυτό να έχει να κάνει με την κινητικότητα του σύγχρονου κόσμου: είναι δυνατό, αν και δύσκολο, να κρατήσεις ένα ολόκληρο χωριό προσκολλημένο στην ίδια παράδοση, αλλά φαντάσου τα προβλήματα όταν συναντάς ανθρώπους από ένα άλλο χωριό ή από μια άλλη περιοχή ή από μια άλλη χώρα ή από μια άλλη ήπειρο, των οποίων οι παραδόσεις δεν ταιριάζουν με τις δικές σου; Ξαφνικά, το καπάκι δεν ταιριάζει πια.

Έτσι το βλάχικο συνέδριο λειτούργησε λαμπρά όσο διήρκεσε η συναίνεση και ύστερα ξέφυγε γρήγορα από κάθε έλεγχο. Όταν τέτοιου είδους συγκεντρώσεις ξεφεύγουν από τον έλεγχο, προσλαμβάνουν χαρακτήρα πολέμου πλειοδοσίας: κάποιος στη σκηνή λέει κάτι που τόσο εκνευρίζει ένα μέλος του ακροατηρίου που αυτός αισθάνεται ότι πρέπει να σηκωθεί

από τη θέση του και να διαφωνήσει· ακούγοντας φωνές έγκρισης από το ακροατήριο, κάποιο άλλο πρόσωπο ενθαρρύνεται να σηκωθεί όρθιος και να ξεπεράσει τον τύπο που βρίσκεται μπροστά του με μια πιο ριζοσπαστική ιδέα (ή μια πιο ριζοσπαστική δήλωση της ίδιας ιδέας)· και ούτω καθ' εξής. Τέτοιου είδους συναντήσεις προσφέρουν μια εικόνα για τη διαδικασία ριζοσπαστικοποίησης σε περιόδους χάους – εντελώς ξαφνικά βλέπεις μπροστά σου όχι τον Κώστα και το Σπύρο αλλά τον Ντάντον και το Ροβεσπιέρο, ή τον Τρότσκι και το Λένιν. Προσωπικά νιώθω δέος για το επίτευγμα των σύγχρονων θεσμών όπως τα πολιτικά κόμματα, τη Βουλή των Αντιπροσώπων των ΗΠΑ, το Σύλλογο Farsarotul, ή ακόμα και ολόκληρες χώρες, οι οποίες καταφέρνουν να μένουν ενωμένες διαμορφώνοντας μια συναίνεση για μια νέα παράδοση.

Η φιλο-ρουμανική παράταξη είχε προετοιμαστεί καλά και το πρόγραμμα ομιλιών της περιλάμβανε το Ρουμάνο πρέσβη στην Αλβανία, ο οποίος μίλησε για τους Βλάχους και τους Ρουμάνους σαν «ένα λαό»· ένας Ρουμάνος ορθόδοξος μητροπολίτης ο οποίος υποσχέθηκε ότι θα χτίσει εκκλησιές για τους Βλάχους· και ένας Ρουμάνος γερουσιαστής από την Τρανσυλβανία του οποίου το εθνικιστικό κόμμα απολαμβάνει την υποστήριξη πολλών σκληροπυρηνικών μελών της Βλάχικης κοινότητας της διασποράς στη Ρουμανία. Αλλά ενώ οι Ρουμάνοι είτε μιλούσαν στα αλβανικά ή χρειάζονταν μεταφραστές από τα ρουμάνικα στα βλάχικα, οι Έλληνες είχαν το μυαλό ή αντιπροσωπία τους να είναι εντελώς βλάχικη (υπό την ηγεσία του Δημάρχου Μετσόβου, της μεγαλύτερης βλάχικης πόλης στην Ελλάδα) και μιλούσαν τη γλώσσα μας τέλεια. Το πιο ηχηρό επεισόδιο της μέρας συνέβη όταν επετράπη στο Ρουμάνο πρέσβη να μιλήσει πριν από το δήμαρχο Μετσόβου, κάτι που θεωρήθηκε βαριά προσβολή από τους Έλληνες Βλάχους – «Πώς μπορέσατε να βάλετε έναν ξένο πριν *in di a nostru* (έναν δικό μας);» Ολόκληρη η ελληνική αντιπροσωπία διαμαρτυρήθηκε έντονα μπροστά από τη σκηνή, πνίγοντας με τις φωνές τους το Ρουμάνο πρέσβη, μέχρι που τους δόθηκε η υπόσχεση ότι ο αμέσως επόμενος ομιλητής θα ήταν ο Δήμαρχος Μετσόβου. Ο άνδρας αυτός, ο Αλέκος Καχριμάνης, μίλησε τόσο εύγλωττα, περιεκτικά, και όχι πολιτικά για τους δεσμούς ανάμεσα στους Έλληνες και τους Αλβανούς Βλάχους που σείστηκε το κτήριο (δεν συγκίνησε απλά το γεγονός ότι οι Μετσοβίτες μιλούν μια ιδιαίτερα μελωδική παραλλαγή της γλώσσας μας).

Αν και οι υποστηρικτές των δύο παρατάξεων, της φιλελληνικής και της φιλο-ρουμανικής, ενεπλάκησαν σε σκληρές αντιπαραθέσεις έξω από το συνεδριακό κέντρο, όλα αυτά δεν ήταν τίποτα περισσότερο από ένα

θέαμα δευτερεύουσας σημασίας, διότι η συντριπτική πλειοψηφία των Βλάχων στην Αλβανία δεν αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ούτε σαν Έλληνες ούτε σαν Ρουμάνους αλλά απλά σαν Βλάχους πολίτες της Αλβανίας. Αυτό το διαπίστωσα όπου κι αν πήγα, ακόμα και στην Κορυτσά, όπου στο γύρισμα του αιώνα τα συναισθήματα και στις δύο πλευρές, τη φιλελληνική και τη φιλο-ρουμανική, ήταν πολύ έντονα. Η ηγεσία του Αλβανικού Συλλόγου Βλάχων έχει ακολουθήσει αυτή την ήπια στάση παρά τις πιέσεις και τις γαλιφιές, κερδίζοντας αν μη τι άλλο την καλή θέληση της αλβανικής κυβέρνησης, η οποία χωρίς αμφιβολία θα αντιμετώπιζε τους Βλάχους διαφορετικά εάν κάποιο γειτονικό κράτος διεκδικούσε τη νομιμοφροσύνη τους. Και τονίζοντας επανειλημμένα αυτή τη θέση, οι ηγέτες αυτοί κράτησαν με μαεστρία το συνέδριο υπό έλεγχο παρ' όλες τις αψιμαχίες.

Έχω μέχρι τώρα υπηρετήσει σε πολλές επιτροπές και έχω παρακολουθήσει αρκετά συνέδρια για να γνωρίζω ότι η πιο σημαντική εργασία συχνά γίνεται πριν ή μετά τις κανονικά σχεδιασμένες δραστηριότητες, συνήθως στα γεύματα και τα πλούσια δείπνα που ακολουθούν τέτοια γεγονότα. Το βλάχικο συνέδριο δεν ήταν διαφορετικό. Μετά το πέρας των τυπικών διαδικασιών, πηγαίναμε πίσω στο Hotel Arberia για ένα μεγαλοπρεπές δείπνο πλούσιο με βάση πολλά κριτήρια, ιδιαίτερα αυτά της Αλβανίας στις αρχές του 1992. Ήταν εκεί που συνάντησα τον καθένα πρόσωπο με πρόσωπο· ήταν εκεί επίσης που γίνονταν οι περισσότερες δουλειές και που εξυφανόταν τα σχέδια. Υπήρξαν κάποια φωτεινά σημεία, σαν τον ορθόδοξο Αρχιεπίσκοπο Αλβανίας Αναστάσιο, ο οποίος μίλησε πολύ ανοιχτά για την ελευθερία των Βλάχων να τελούν τη λειτουργία τους στη γλώσσα τους, μια θέση που δεν είχε ακουστεί ποτέ πριν από έναν Έλληνα ιεράρχη. Υπήρξαν επίσης κάποια σκοτεινά σημεία, σαν την προσπάθεια να δημιουργηθεί μια «Βαλκανική Ομοσπονδία Βλάχικων Συλλόγων» χωρίς τους Έλληνες Βλάχους – πραγματικά χωρίς ίχνος δημοκρατικού διαλόγου (η συζήτηση έγινε πίσω από κλειστές πόρτες μεταξύ «διανοουμένων», που είναι η δεύτερη πιο επικίνδυνη τάξη ανθρώπων στη Βαλκανική Χερσόνησο μετά τους εν γένει ανθρώπους). Τυχαία ανακάλυψα ότι υπάρχει αυτή η συνάντηση, εισήλθα στην αίθουσα, και υποστήριξα μόνος την άποψη εναντίον του αποκλεισμού των Ελλήνων· η συναίνεση έσπασε και σύντομα διακόπηκε για ένα άλλο θέμα. Ένας πόλεμος υπερθεματισμών ξεκίνησε, δεν επιτεύχθηκε ξανά συναίνεση και η συνάντηση τινάχτηκε στον αέρα όταν κάποιος έκανε το ακόλουθο σχόλιο για την τήρηση των προσηγμάτων: «Ανάβουμε και ξαφνικά θέλουμε να κάνουμε τα πάντα κάτω

από τον ήλιο σε μία μέρα». Το δείπνο τέλειωσε με πολλές αγκαλιές και λίγα ψυχρά βλέμματα...³

Όλα αυτά θυμίζουν καταστάσεις στο γύρισμα του 19ου αιώνα προς τον 20ό. Μόνο που τότε οι αντιθέσεις και οι αντιπαλότητες ήταν αιματηρές. Η αποκρυστάλλωση των εθνικών ταυτοτήτων μέσω της συγκρότησης των εθνικών κρατών έγινε με ανθρώπινες θυσίες. Τα κρατικά οικοδομήματα φαίνεται ότι έπρεπε να θεμελιωθούν κατά το γνωστό βαλκανικό μυθολογικό μοτίβο για το στέριωμα μέσω ανθρώπινης θυσίας («αν δεν στεριώσετε άνθρωπο, γεφύρι δεν στεριώνει...»). Και αυτή είναι μια κληρονομιά που δυστυχώς τη βλέπουμε να συνεχίζεται και σήμερα στην πρώην Γιουγκοσλαβία... Θυμίζουν όλα αυτά τις περιγραφές των Ευρωπαίων περιηγητών της Βαλκανικής. Αλλά δεν χρειάζεται να πάμε καν σ' αυτούς για να αναπαραστήσουμε την ατμόσφαιρα της εποχής. Ο ίδιος ο συγγραφέας των παραπάνω παραθεμάτων στο ίδιο κείμενο περιγράφει σκηνές από την οικογενειακή του ιστορία, οι οποίες είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικές:

... [Ο πατέρας μου] μου μίλησε πολλές φορές για μια αλβανική «επανάσταση», αλλά αυτό μπέρδευε, γιατί δεν ήταν σαν την αμερικανική επανάσταση· έμαθα πολύ αργότερα στο Λύκειο ότι αυτό το σχετικά μικρής σημασίας συμβάν στο πλαίσιο των ευρύτερων διεθνών εξελίξεων έλαβε χώρα σε μια περίοδο που στην Αλβανία επικρατούσε ένα είδος αναρχίας ανάμεσα στους Βαλκανικούς πολέμους το 1912 και το τέλος του Πρώτου Παγκόσμιου Πολέμου το 1918. Αυτή η «επανάσταση», ωστόσο, υπήρξε η καθοριστική στιγμή της ζωής του – πραγματικά, η καθοριστική στιγμή στη ζωή των περισσότερων μελών της φάρας του: η εν ψυχρώ δολοφονία το 1914 των πρώτων ξάδερφων του πατέρα του, του ιερέα Χαράλαμπου Μπαλαμάτση (Haralambi Balamaci) και του αδερφού του Σωτήρη (Sotir), από Έλληνες εθνικιστές στην Κορυτσά.

Οι Μπαλαματσαίοι αποτελούν τμήμα μιας μεγάλης βλάχικης φυλής γνωστής ως Φαρσιαρώτες. Όπως πολλές άλλες πλευρές της βλάχικης ιστορίας, η προέλευση αυτού του ονόματος είναι αβέβαια· θεωρείται ότι προέρχεται από την αλβανική κωμόπολη Frasherë, αλλά δεν είναι σα-

³ Nicholas S. Balamaci, «The Vlachs in Albania. A travel memoir and oral history», *Farsarotul: Newsletter*, http://www.farsarotul.org/nl14_1.htm, VII, 1-2, 1993, σελ. 8-11, (15-10-2008).

φές ότι η φυλή ήταν εγκατεστημένη εκεί. Ο Χαράλαμπος Μπαλαμάτσης (γνωστός επίσης με τον τιμητικό τίτλο Παπα-Λάμπρος) γεννήθηκε το 1863, ένας από τους πολλούς ιερείς της οικογένειας Μπαλαμάτση. Είχε μεγαλώσει ως Ελληνορθόδοξος (μια ελληνική εκκλησία είχε κτισθεί στην Πλιάσα το 1801), αλλά το 1860 η ρουμανική κυβέρνηση, παρακινούμενη τόσο από ρομαντικό εθνικισμό όσο και από την ανάγκη για περισσότερα ερείσματα στην προσπάθειά τους να γίνει ένας παίκτης στη βαλκανική πολιτική σκηνή, είχε ξεκινήσει την εκστρατεία της να θέσει τους Βλάχους υπό την επιρροή της με το χτίσιμο εκκλησιών και σχολείων γι' αυτούς μέσα και γύρω από το βλάχικο πυρήνα της Μακεδονίας, η οποία βρισκόταν ακόμη τότε υπό οθωμανικό έλεγχο. Οι Μπαλαμάτσηδες ήταν μια από τις πλέον ισχυρές φάρες στην κοινότητά τους, κυρίως χάρη στο μεγάλο πλούτο σε πρόβατα που κατείχε ο θείος του Χαράλαμπου, Σπύρος Μπαλαμάτσης· όταν αυτοί εντάχθηκαν στη ρουμανίσουσα παράταξη, ολόκληρη σχεδόν η ομάδα των Φαρσιαρωτών πήγε μαζί τους.

Ο Χαράλαμπος αποκήρυξε την ελληνική εκκλησία και άρχισε να τελεί τη λειτουργία στη ρουμανική, για την οποία αυτός και άλλοι πίστευαν ότι είναι η «επίσημη γλώσσα» των Βλάχων. Αυτό απογοήτευσε πολύ τους Έλληνες της περιοχής και τους φιλέλληνες Βλάχους και Αλβανούς. Όταν οι Οθωμανοί παραχώρησαν τη Θεσσαλία στην Ελλάδα το 1881, πολλοί Αλβανοί Βλάχοι αποκόπηκαν από τα χειμαδιά τους λόγω της αλλαγής του συνόρου· ο παπα-Λάμπρος ενόδεψε το θείο του Σπύρο σε μια βλάχικη αντιπροσωπία που πραγματοποίησε παράσταση διαμαρτυρίας στον Σουλτάνο στην Πόλη. Αυτό απογοήτευσε τους φιλέλληνες Βλάχους και Αλβανούς της Κορυτσάς ακόμα περισσότερο και δέκα χρόνια αργότερα, όταν ο παπα-Λάμπρος ταξίδεψε ξανά στην Πόλη, αυτή τη φορά για να ζητήσει τη δημιουργία μιας ρουμάνικης Επισκοπής σε βλάχικες περιοχές έγινε μια απόπειρα δολοφονίας του.

Αυτή υπήρξε η περίοδος ενός άγριου ανταρτοπόλεμου μεταξύ φιλέλληνικών και φιλοβουλγαρικών δυνάμεων για το ποιος θα έπαιρνε τη Μακεδονία, όταν οι Τούρκοι αναγκαστικά αποσύρθηκαν. Στη νότια Αλβανία οι φιλορουμάνοι έκλιναν υπέρ των Βουλγάρων και εναντίον των Ελλήνων. (Πληροφορούμαι ότι στην Κορυτσά υπήρχαν λίγοι εθνοτικά Έλληνες, ενώ υπήρχαν αρκετοί ελληνίζοντες Βλάχοι και Αλβανοί για να υποστηρίξουν την Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία εκεί. Το σίγουρο είναι ότι δεν υπήρχαν καθόλου εθνοτικά Ρουμάνοι.) Η ένταση αυξήθηκε μεταξύ ελληνιζόντων και ρουμανιζόντων. Το 1905 οι Έλληνες έστειλαν μια ομάδα ανταρτών υπό την αρχηγία ενός ελληνίζοντα Βλάχου ονόματι Γκούντα στην Πλιάσα για να αποτρέψουν τη χρήση της ρουμάνικης

γλώσσας στη λειτουργία στην εκκλησία της Παναγίας (στα βλάχικα *S' ta Maria*)· αυτός έκαψε τα λειτουργικά βιβλία, αλλά η λατρεία στα ρουμάνικα συνεχίστηκε. Το 1906, ο Έλληνας μητροπολίτης της Κορυτσάς Φώτιος αποφάσισε να επισκεφτεί την Πλιάσα και προσωπικά να αλλάξει τη γλώσσα της λειτουργίας από τα ρουμάνικα στα ελληνικά. Είχε προειδοποιηθεί να μην πάει και πετροβολήθηκε όταν έφτασε, γεγονός που τον εξόργισε τόσο ώστε να αφορίσει τον παπα-Λάμπρο και όλους τους υποστηρικτές του. Ο παπα-Λάμπρος πήγε κατευθείαν στην Πλιάσα και έκανε λειτουργία στα ρουμάνικα για να ανασυντάξει τους ανθρώπους του και στη συνέχεια αγόρασε ένα σπίτι στην Κορυτσά και ξεκίνησε το δικό του ρουμάνικο σχολείο εκεί. Σε αντίποινα, ο Φώτιος απέκλεισε όλους τους ρουμανίζοντες Βλάχους από την Ελληνική εκκλησία της Κορυτσάς· ο παπα-Λάμπρος ξεκίνησε αμέσως να κάνει τη λειτουργία στο σπίτι, στα ρουμάνικα, χολώνοντας ακόμα περισσότερο το Φώτιο.

Αργότερα την ίδια χρονιά ο Φώτιος δολοφονήθηκε από ένα Βλάχο ονόματι Θανάση Νάστου, ο οποίος διέφυγε στη Ρουμανία. Οι τουρκικές αρχές συνέλαβαν αρκετούς Μπαλαμάτσηδες και τους φυλάκισαν, αλλά αδυνατούσαν να τους συνδέσουν με το έγκλημα. Τα 1908 ο νέος Έλληνας μητροπολίτης Κορυτσάς επανέλαβε τον αφορισμό, αλλά η νίκη των Νεότουρκων την ίδια χρονιά και η καταπίεση όλων των βαλκανικών εθνοτικών ομάδων τις οδήγησε στο να ενωθούν και να ξεσηκωθούν εναντίον της τουρκικής κυριαρχίας στη χερσόνησο. Οι Βαλκανικοί πόλεμοι του 1912-13 απέσπασαν το μεγαλύτερο μέρος της Ευρωπαϊκής Τουρκίας από τους Οθωμανούς, αλλά παρότι οι Έλληνες κέρδισαν το μεγαλύτερο τμήμα της Μακεδονίας επιθυμούσαν επίσης και τη νότια Αλβανία («Βόρεια Ήπειρο»). Ελληνικά στρατεύματα κατέλαβαν την περιοχή και η τοπική φιλελληνική παράταξη βρισκόταν σε έκσταση, αναμένοντας σίγουρα την ένωση με την Ελλάδα. Αλλά οι μυστήριοι τρόποι της πολιτικής των Μεγάλων Δυνάμεων αφήφισαν τις προσδοκίες τους και στα μέσα του Μάρτη του 1914 έμαθαν ότι ο Έλληνας πρωθυπουργός Ελευθέριος Βενιζέλος είχε συνάψει συμφωνία με τις Δυνάμεις σύμφωνα με την οποία η Ελλάδα παραιτούνταν των διεκδικήσεών της στη νότια Αλβανία και σαν αντάλλαγμα έπαιρνε τα νησιά του Αιγαίου (Χίο, Μυτιλήνη και άλλα). Τα ελληνικά στρατεύματα επρόκειτο να αποσυρθούν από την Αλβανία μέχρι τα τέλη του Μάρτη του 1914.

Κατά τους προηγούμενους μήνες, η ζωή του παπα-Λάμπρου απειλήθηκε πολλές φορές. Η Αλβανία ήταν σχεδόν σε κατάσταση αναρχίας και εκείνος ήταν ουσιαστικά φυλακισμένος στο σπίτι του, φοβούμενος να βγει έξω ακόμα και για ψώνια. Η φιλελληνική παράταξη της Κορυτσάς

τον αντιπαθούσε και βλέποντας ότι, εν μέρει εξαιτίας των προσπαθειών του, χάνουν την υπόθεσή τους, η οργή τους δεν είχε πια όρια και απαιτούσαν το θάνατό του. Νωρίς το πρωί της 23ης Μαρτίου του 1914 μια ομάδα 60 περίπου οπλισμένων ανδρών περικύκλωσαν το σπίτι όπου έμεναν ο παπα-Λάμπρος και ο αδερφός του Σωτήρης με τις οικογένειές τους. Φώναζαν ότι εάν ο παπάς δεν έβγαινε έξω, θα έκαιγαν το σπίτι. Ο παπα-Λάμπρος βγήκε έξω, ακολουθούμενος από το Σωτήρη, που αρνήθηκε να αφήσει τον αδελφό του. Οι άνδρες άδειασαν τις τσέπες τους και αντικατέστησαν ό,τι υπήρχε με φωτογραφίες του Φωτίου, του δολοφονημένου Έλληνα μητροπολίτη. Οι δύο αδελφοί οδηγήθηκαν σ' ένα ύψωμα ακριβώς πίσω από την εκκλησία του Άι Λια (στα Βλάχικα *Shin d' Ili* παραθορά του Αλβανικού *Shën Ili*). Η γυναίκα και ο γιος του Σωτήρη ακολουθούσαν σε μια απόσταση. Στο δρόμο ο παπα-Λάμπρος και ο Σωτήρης δέχονταν κλοτσιές, χτυπήματα, βασανιστήρια και μαχαιριές. Όταν πλησίασαν στον Άι Λια, τους έδεσαν σε δέντρα και τους εκτέλεσαν. Τα μωλωπισμένα και διάτρητα από σφαίρες πτώματά τους κρατήθηκαν εκεί σε κοινή θέα για τρεις μέρες...⁴

Τέτοια πράγματα, λοιπόν, στριφογυρίζουν στο μυαλό μου όλη τη μέρα, παραμονή Μεταμόρφωσης του Σωτήρος, καθώς επισκεπτόμαστε διάφορα χωριά στην περιοχή της Μπίλιστας (Bilisht) το πρωί και το απόγευμα το χωριό Πολένα (Polenë). Το βράδυ καταλήγουμε στο ξενοδοχείο στην Κορυτσά και το πρωί της άλλης μέρας πηγαίνουμε στην εκκλησία των Βλάχων νωρίς για να πάρουμε μέρος στην πρώτη πανηγυρική της θεία λειτουργία.

Η λειτουργία

Πρόκειται για μια ξεχωριστή μέρα για την κοινότητα των Βλάχων της Κορυτσάς, από ό,τι αντιλαμβάνομαι. Δεν ξέρω αν αυτό ισχύει για το σύνολό της, αλλά κάτι τέτοιο μου έχουν μεταφέρει τουλάχιστον αυτοί με τους οποίους έχω μιλήσει σχετικά. Πάντως ήδη είναι αρκετός κόσμος συγκεντρωμένος στην εκκλησία και όλα δείχνουν ότι πράγματι πρόκειται για ένα πολύ σημαντικό γεγονός. Παρότι η εκκλησία δεν είναι ακόμα αποπερατωμένη, πρόκειται ουσιαστικά

⁴ N. Balamaci, *ό.π.*, σελ. 15-17.

για τα επίσημα εγκαίνιά της. Χωροστατεί ο μητροπολίτης Κορυτσάς Ιωάννης και αρκετοί άλλοι ιερείς μαζί με το Βλάχο ιερέα Χρίστο. Εισερχόμενος στην εκκλησία διαπιστώνω ότι είναι ήδη ασφυκτικά γεμάτη και η ατμόσφαιρα είναι πράγματι πανηγυρική.

Διαψεύδεται βέβαια η πληροφορία που είχα ότι η θεία λειτουργία θα γίνει στη βλάχικη γλώσσα⁵. Γίνεται στην αλβανική, εκτός από ορισμένες φράσεις και κάποια αποσπάσματα που ψάλλει ο Βλάχος ιερέας στη βλάχικη. Ρωτώ διακριτικά ένα διπλανό μου και μου απαντά ότι γίνεται στα αλβανικά γιατί οι περισσότεροι δεν γνωρίζουν βλάχικα και ότι βρίσκονται ανάμεσά τους και αρκετοί Αλβανοί. Ο μητροπολίτης είναι αρκετά νέος, γύρω στα σαράντα. Πληροφορούμαι ότι είναι μουσουλμάνος από την πλευρά του πατέρα και χριστιανός από την πλευρά της μητέρας του. Βαφτίστηκε χριστιανός και σπούδασε δέκα ολόκληρα χρόνια στην Αμερική. Μου κάνει ιδιαίτερη εντύπωση η ευλάβεια με την οποία συμμετέχει ο κόσμος, που εν χορώ πολύ συχνά επαναλαμβάνει στερεότυπες φράσεις ή και γνωστά αποσπάσματα της θείας λειτουργίας, πράγμα που δεν έχω παρατηρήσει σε όσες αλβανικές λειτουργίες έχω συμμετάσχει ως τώρα. Στο τέλος της λειτουργίας ο μητροπολίτης κάνει το κήρυγμά του και ακολουθεί η θεία κοινωνία και η προσφορά κόλλυβων και αντίδωρου σε μικρά πλαστικά κύπελλα. Κάποιοι νέοι βιντεοσκοπούν την εκδήλωση, ενώ οι συνομιλίες των πιστών μεταξύ τους γίνονται τόσο στα βλάχικα όσο και στα αλβανικά.

Μια συνέντευξη

Βγαίνοντας από την εκκλησία πιάνω κουβέντα με δύο άντρες. Γνωριζόμαστε καλύτερα, θέλουν κι αυτοί να μάθουν ποιοι εί-

⁵ Σε μια μεταγενέστερη επίσκεψή μου διαπίστωσα ότι η λειτουργία γίνεται πια στη βλάχικη γλώσσα. Έχω στην κατοχή μου το κείμενο της λειτουργίας, έκδοση του 1967. Αντιγράφω το εξώφυλλο: «DI LA DUNIDZAU/ LITURGIA/A tilui ditu sinti parintului a nostru/IOAN GURA- di – AMALAMA/Arhiepiscopu ali Constantinopole/EDITATA DI SOCIETATEA CULTURALA BALKANIA/ PARIS 1967».

μαστε. Μας προτείνουν να μας κεράσουν έναν καφέ σε διπλανό καφεενείο. Παραγγέλνουμε ρακί. Τους ρωτώ αν μπορώ να ηχογραφήσω τη συζήτησή μας, συμφωνούν και μάλιστα δείχνουν ιδιαίτερα χαρούμενοι για τη συνάντηση. Η συζήτησή μας γίνεται κατά βάση στα βλάχικα, κάπου κάπου το γυρίζουμε στα ελληνικά λόγω της παρουσίας του συνεργάτη μου αλλά δυσκολεύονται παρότι έχουν ζήσει και εργαστεί στην Ελλάδα.

Αν ήθελα να συνοψίσω τα όσα μου είπαν, θα έλεγα ότι πρώτα από όλα έχω την αίσθηση ότι ήταν απόλυτα ειλικρινείς μαζί μου. Δεν προσπάθησαν με κανένα τρόπο, όπως σε πολλές άλλες περιπτώσεις, να παρουσιαστούν σαν Έλληνες, ούτε να πλειοδοτήσουν σε καμιά μορφή πατριωτισμού. Εκφράζοντας τον προβληματισμό τους για την καταγωγή και την ταυτότητα των Βλάχων έκαναν τη διαπίστωση ότι οι Βλάχοι στα Βαλκάνια είναι όπως το λάδι στο νερό (ka untulemu ri ara). Σταγόνες εδώ κι εκεί και το ερώτημα είναι από πού προέρχονται αυτές οι σταγόνες. Ο λόγος τους στρέφεται συχνά στην Πλιάσα και τη Μοσχόπολη ως σημαντικών τόπων για τους Βλάχους της Αλβανίας και όχι μόνο. Μας μιλούν για τις παλιές νομαδικές μετακινήσεις που δεν γνώριζαν σύνορα αλλά και για τη μετανάστευση στη Ρουμανία στις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα. Φαίνεται να έχουν συνείδηση τόσο της ρευστότητας των ταυτοτήτων όσο και της διαπραγμάτευσής τους με βάση τις εκάστοτε συνθήκες και με γνώμονα το εκάστοτε καλό για τους ίδιους. Η βασική τους θέση είναι ότι τελικά όπου ζει κανείς και «τρώει ψωμί» προσαρμόζεται κι εκεί ανήκει. Οι ίδιοι έχουν τα παιδιά τους στην Ελλάδα, όλοι έχουν και ελληνικό διαβατήριο, ενώ ο ένας εκ των δύο έχει την κόρη του στη Ρουμανία όπου σπουδάζει με υποτροφία της ρουμάνικης κυβέρνησης. Δεν το κρύβουν ότι χρησιμοποιούν και τα «δύο χαρτιά», το ελληνικό και το ρουμάνικο, προς όφελός τους, όπως δεν κρύβουν επίσης μια γενικά ωφελμιστική στάση που έχουν απέναντι στο θέμα της εθνικής ένταξης. Μας μιλάνε πολύ θετικά για την Ελλάδα, για τη σύνταξη που ελπίζουν να πάρουν από αυτή, για τα παιδιά τους που ζουν μια χαρά εκεί και τα εγγόνια τους που μιλάνε μόνο ελληνικά αλλά και για την παρουσία του Ρουμάνου πρέσβη από τα Τίρανα στην πανηγυρική λειτουργία του Shën Sotiri και τις άλλες οικονομικές

παροχές της Ρουμανίας, όπως οι υποτροφίες σε παιδιά βλάχικης καταγωγής. Η συζήτηση μου θυμίζει παρόμοια συνάντηση με κάποιους ηλικιωμένους στο χωριό Drenonë, λίγα χιλιόμετρα από την Κορυτσά, οι οποίοι μου έλεγαν ότι στην Αλβανία δείχνουν το αλβανικό διαβατήριο και στην Ελλάδα το ελληνικό... Θυμάμαι μάλιστα έναν από αυτούς που δούλεψε χρόνια στην Ελλάδα να μου λέει πως έδειχνε παντού μια φωτογραφία στην οποία φορούσε φουστανέλα και έπαιζε κλαρίνο (κάτι που έκανε στον καιρό του Χότζα συμμετέχοντας ως οργανοπαίκτης στα φεστιβάλ) και αυτό ήταν το καλύτερο διαβατήριο! Αναφέρει ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα να περιμένει στην ουρά για να πάρει άδεια παραμονής και μόλις δείχνει τη φωτογραφία η υπάλληλος του δίνει σειρά προτεραιότητας... Στα συγκροτήματα βέβαια συμμετείχε ως Αλβανός, αλλά στην Ελλάδα και το κλαρίνο και η φουστανέλα είναι αποκλειστικά σύμβολα της ελληνικής ταυτότητας...

Η ρουμάνικη προπαγάνδα

Το παραπάνω θέμα με απασχολεί ιδιαίτερα από την πρώτη στιγμή που ήρθα σε επαφή με τους Βλάχους της Αλβανίας. Συνάντησα αρκετούς γονείς που μου ανέφεραν ότι τα παιδιά τους σπουδάζουν στη Ρουμανία με υποτροφία της ρουμάνικης κυβέρνησης. Συνάντησα ακόμα και περιπτώσεις που είχαν το ένα παιδί τους στη Ρουμανία και το άλλο στην Ελλάδα με ανάλογες υποτροφίες. Το φαινόμενο φαίνεται ότι έχει προσλάβει σημαντικές διαστάσεις, καθώς και οι δύο χώρες ασκούν πολιτικές προσεταιρισμού της συγκεκριμένης ομάδας. Σε ό,τι αφορά την Ελλάδα τα πράγματα είναι γνωστά, οι Βλάχοι της Αλβανίας θεωρούνται ομογενείς και απολαμβάνουν όλα τα σχετικά προνόμια. Όσο για τη Ρουμανία, φαίνεται ότι μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος επανέρχεται στην πολιτική του παρελθόντος που θεωρούσε τους Βλάχους κομμάτι της ρουμάνικης διασποράς.

Συναντώντας όλο και περισσότερους νέους, που, χρησιμοποιώντας την πραγματική ή υποτιθέμενη βλάχικη καταγωγή τους, σπουδάζουν με υποτροφία στη Ρουμανία, αναζήτησα περισσότερα

στοιχεία γι' αυτό το πλαίσιο. Δεν χρειάζεται παρά να επισκεφτεί, λοιπόν, κανείς την ιστοσελίδα του Υπουργείου Εξωτερικών της Ρουμανίας, για να ανακαλύψει ότι οι Βλάχοι θεωρούνται Ρουμάνοι της διασποράς και έχουν όλα τα σχετικά προνόμια. Αντιγράφουμε, λοιπόν, από το σχετικό νόμο:

Άρθρο 1. Το ρουμάνικο κράτος υποστηρίζει την ανάπτυξη των δεσμών με τους απανταχού Ρουμάνους για τη διατήρηση και ενίσχυση της εθνικής, γλωσσικής και θρησκευτικής τους ταυτότητας, με σεβασμό στη νομοθεσία των κρατών στα οποία ανήκουν.

Άρθρο 2. Ο νόμος ρυθμίζει: τα δικαιώματα των προσώπων με ελεύθερα οριζόμενη ρουμάνικη καταγωγή, τα οποία, όντας Ρουμάνοι υπήκοοι, πρώην Ρουμάνοι υπήκοοι, απόγονοι αυτών ή ομιλούντες μία από τις διαλέκτους της ρουμάνικης γλώσσας ως μητρική γλώσσα και τα οποία για διάφορους λόγους, ζουν προς το παρόν έξω από τα κρατικά σύνορα της Ρουμανίας. Αυτά τα πρόσωπα θα αποκαλούνται εφεξής «απανταχού Ρουμάνοι».

Στο πνεύμα του παρόντος νόμου, ο όρος «απανταχού Ρουμάνοι» (ανεξάρτητα από το πραγματικό τους όνομα: rumani, valahi, valahi, macedoromani, aromani, meglaromani, istroromani, moldoveni) δηλώνει εκείνα τα πρόσωπα ελεύθερα οριζόμενης ρουμάνικης καταγωγής, τα οποία,... ζουν προς το παρόν έξω από τα κρατικά όρια της Ρουμανίας...⁶

Αν κάποιος, λοιπόν, εξασφαλίσει μια βεβαίωση από ένα βλάχικο σύλλογο ότι έχει βλάχικες ρίζες θεωρείται αυτομάτως «Ρουμάνος της διασποράς» από τη ρουμάνικη κυβέρνηση και απολαμβάνει όλα τα σχετικά προνόμια που προβλέπονται από το νόμο. Το ίδιο άλλωστε ισχύει και για την ελληνική πλευρά: εφόσον κάποιος προσκομίσει τις σχετικές βεβαιώσεις περί της βλάχικης καταγωγής του θεωρείται από το ελληνικό κράτος ομογενής. Όλη αυτή η κατάσταση αποτυπώνεται βέβαια και στο γεγονός της ύπαρξης δύο κατηγοριών συλλόγων στην αλβανική επικράτεια, ενός φιλελληνικού και ενός φιλορουμανικού, των οποίων μάλιστα πολλά από τα μέλη μπορεί να εναλλάσσουν την εγγραφή τους, κάτι που κάνουν καμιά φορά και τα ίδια τα ηγετικά στελέχη με βάση τον εκάστοτε προσανατολισμό τους. Η σχέση πάντως των

⁶ Βλ. τη σχετική ιστοσελίδα του Υπουργείου Εξωτερικών της Ρουμανίας: <http://www.mae.ro/index.php?unde=doc&id=29228>, (20-9-2008).

δύο συλλόγων είναι αρνητική και οι συγκρούσεις μεταξύ τους πολλές⁷.

Το παραπάνω ζήτημα είναι τόσο σύνθετο και το έδαφος γενικά σ' αυτό το πεδίο της έρευνας τόσο ολισθηρό, που διστάζω προς το παρόν να «μπω στα βαθιά». Άλλωστε, και σε ό,τι αφορά το «Βλάχικο Ζήτημα» στην Ελλάδα, όπου τα πράγματα είναι πιο καθαρά και δεν υφίσταται κατά την άποψή μου πολιτικά τέτοιο ζήτημα, δεν έχω επιχειρήσει ακόμα μια συστηματική μελέτη πάνω στο ζήτημα της βλάχικης ταυτότητας. Στη διδακτορική μου διατριβή δεν καταπιάστηκα με αυτό το αντικείμενο, αφού το θέμα μου ήταν διαφορετικό. Προς το παρόν, λοιπόν, αρκούμαι στην παρουσίαση ενός προδρομικού κειμένου για τους Βλάχους της Ελλάδας, που ανακοινώθηκε ως εισήγηση στο *Γ' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών*, (Βουκουρέστι, 2-4 Ιουνίου 2006).

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κοινοβίου

⁷ Βλ. Stephanie Schwandner-Sievers, «Dawn for a “sleeping Beauty Nation”. Aromanian identity politics and conflicts in Post-Communist Albania», στο Frank Kressing and Karl Kaser, *Albania-a country in transition*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, σελ. 147-163.

ΟΙ ΒΛΑΧΟΙ ΣΤΗΝ ΑΛΛΗ ΠΛΕΥΡΑ ΤΟΥ ΣΥΝΟΡΟΥ.
ΕΘΝΙΚΗ ΕΝΤΑΞΗ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΦΟΜΟΙΩΣΗ¹

Στον πρώιμο δέκατο ένατο αιώνα οι διαφορετικές γλωσσικές ομάδες ανάμεσα στους ορθόδοξους της περιοχής επιδείκνυαν σημαντική αλληλεγγύη. Καθώς το βασισμένο στη γλώσσα εθνικιστικό πρόγραμμα διαδόθηκε σε όλη την Ευρώπη με την συνακόλουθη προσπάθεια να αναστηθούν προηγούμενα βασίλεια ως έθνη-κράτη, σοβαρή σύγκρουση προέκυψε με τους ετερόφωνους ορθόδοξους οι οποίοι απέρριπταν την αφομοίωση. Η περιοχή με την οξύτερη αντιπαράθεση ήταν η Μακεδονία. Εδώ, οι περισσότεροι Βλάχοι, που αποκαλούσαν τους εαυτούς τους «Αρομούνοι» [Αρουμανοί (sic)] και μοιράζονταν το ρωμαϊκό υπόβαθρο και τις εμπορικές κλίσεις με πολλούς ελληνόφωνους, προτίμησαν το ελληνικό κράτος από τις εγγαλλακτικές προς αυτό λύσεις. Παρ' όλα αυτά, ωστόσο, μερικοί προσελκύστηκαν από τη γλωσσική συγγένεια με τη Ρουμανία, παρά τη γεωγραφική απόσταση...

Αυτά, μεταξύ άλλων, αναφέρει ο C. Carras στο άρθρο του «Greek identity: A long view», που συμπεριλαμβάνεται στο συλλογικό τόμο *Balkan Identities* που εξέδωσε πρόσφατα η M. Todorova².

Είναι πράγματι αληθές ότι με την αποσύνθεση της πολυ-εθνοτικής Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και την εξάπλωση του νεοτερι-

¹ Βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας: Εθνική ένταξη και πολιτισμική αφομοίωση», *Πρακτικά Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (EENS)*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, τ. Α', σελ. 485-494.

² Costa Carras, «Greek identity: A long view», στο Maria Todorova (ed.), *Balkan identities. Nation and memory*, Hurst & Company, London, 2004, σελ. 294-326, σελ. 320.

κού εθνικού φαινομένου στη Βαλκανική η αναζήτηση διαφοροποιητικών παραγόντων ανάμεσα στις ορθόδοξες εθνοτικές ομάδες, που προηγουμένως ταυτίζονταν σε μεγάλο βαθμό με βάση το σύστημα των *millet*, επικεντρώθηκε κυρίως στη γλώσσα, που ήταν άλλωστε σχετικά ασφαλές «αντικειμενικό» κριτήριο αλλά και πρόσφορο για ταξινομήσεις στο πλαίσιο του γενικού εθνικού προγράμματος· αυτό έτσι κι αλλιώς, άλλωστε, στηρίχτηκε αρκετά στο «γλωσσικό εθνικισμό». Η προσπάθεια της ελληνικής πλευράς να συντηρήσει την ταύτιση του ελληνισμού με την ορθοδοξία³, εκτός από τις εθνικές αποσχιστικές εκκλησιαστικές κινήσεις των άλλων βαλκανικών εκκλησιών από το «ελληνίζον» Οικουμενικό Πατριαρχείο, προκάλεσε και άλλου είδους αντιδράσεις εθνοτήτων, που ανέπτυξαν το δικό τους ξεχωριστό εθνικό κίνημα με απώτερο σκοπό τη συγκρότηση εθνικού κράτους. Αυτό συνέβη με τις περισσότερες εθνοτικές ομάδες, οι οποίες ανέπτυξαν κατά έναν στερεότυπο τρόπο τις εθνικές τους αφηγήσεις με άξονα το δόγμα της «εθνικής αφύπνισης ή αναγέννησης», στο πλαίσιο των οποίων η καλλιέργεια μιας ενιαίας εθνικής γλώσσας και μιας εθνικής λογοτεχνίας αποτέλεσε βασική μέριμνα.⁴

Οι Βλάχοι μέσα στο πλαίσιο αυτών των διεργασιών παρουσιάζουν μια πολύ ενδιαφέρουσα απόκλιση. Αν δεχτούμε το εξελικτικό σχήμα σύμφωνα με το οποίο στη νεότερη εποχή με την ανάπτυξη των εθνικών ιδεωδών προηγούμενες εθνοτικές ομάδες διεκδικούν τη μετεξέλιξή τους σε εθνικές μέσω της συγκρότησης εθνικού κράτους, αυτό στην περίπτωση των Βλάχων δεν συνέβη ποτέ. Η συζήτηση για το πώς και γιατί αυτής της ιστορίας είναι μεγάλη και δύσκολη, τόσο που θα ήταν αφελές να πιστεύαμε ότι θα μπορούσαμε να καταπιαστούμε μαζί της στο παρόν κείμενο.

³ Για το γενικότερο ζήτημα της σχέσης ορθοδοξίας και έθνους βλ. Παρ. Ματάλας, *Έθνος και ορθοδοξία*, ΠΕΚ, Ηράκλειο, 2002.

⁴ Βλ. γενικά Μαρκ Μαζάουερ, *Τα Βαλκάνια*, Πατάκης, Αθήνα, 2001 (αγγλική έκδοση 2000), Γεώργιος-Στυλιανός Ν. Πρεβελάκης, *Τα Βαλκάνια. Πολιτισμοί και γεωπολιτική*, Libro, Αθήνα 2001 (γαλλική έκδοση 1994), Maria Todorova (ed.), *Balkan identities. Nation and memory*, Hurst & Company, London, 2004 και Πασχάλης Κιτρομηλίδης, «“Νοερές κοινότητες” και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια» στο Θ. Βερέμης (επιμ.), *Εθνική Ταυτότητα και εθνικισμός στη Νεότερη Ελλάδα*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1997, σελ. 53-131.

Θα προσπαθήσουμε, λοιπόν, να εξετάσουμε τις πολιτισμικές διαστάσεις της ένταξης των Βλάχων του ελλαδικού χώρου στο ελληνικό έθνος-κράτος και της συνακόλουθης σταδιακής αφομοίωσής τους. Θεωρητικά προσεγγίζουμε το ζήτημα από την οπτική γωνία της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας, υιοθετώντας μια ολιστική αντιμετώπιση, η οποία, απορρίπτοντας την ουσιολογική θεωρία, στέκεται παράλληλα κριτικά και σε οποιονδήποτε εκλεκτικισμό αλλά και στις μονομερείς θεωρήσεις του εθνικού και εθνοτικού φαινομένου.⁵ Ακόμα, η προσέγγισή μας προσπαθεί να υπερβεί τις αδυναμίες του εξελικτικού σχήματος, που αντιμετωπίζει τον εθνοτισμό σαν μια προηγούμενη του εθνικισμού ιστορική πραγματικότητα, υιοθετώντας τις απόψεις ενός διαλεκτικού ιστορικού δομισμού, σύμφωνα με τις οποίες απορρίπτεται μαζί με τη γραμμική θεώρηση και η υιοθέτηση ενός μονομερούς ντετερμινισμού, που αποδίδει την όποια ιστορική εξέλιξη στην καθοριστική επίδραση του ενός ή του άλλου παράγοντα. Με αυτή την κριτική θεωρητική τοποθέτηση το εθνοτικό φαινόμενο μπορεί να προκύψει μέσα από την ίδια τη διαδικασία συγκρότησης του εθνικού κράτους και να μην προηγείται αυτού.

Αυτά ως προς την έννοια της εθνοτικής ταυτότητας. Ως προς αυτή της πολιτισμικής ταυτότητας ή της πολιτισμικής «παράδοσης» μιας ιδιαίτερης ομάδας που εντάσσεται σ' ένα έθνος και σε μια «εθνική παράδοση» που συγκροτείται με όρους συνέχειας και ομοιογένειας, πρέπει επίσης να προβούμε σε κάποιες απαραίτητες θεωρητικές διατυπώσεις. Ο πολιτισμός δεν νοείται ως ένα περικλειστό και συνεκτικό σύνολο αλλά ως μια ανοιχτή δυναμική διαδικασία και πρακτική. Υπ' αυτή την έννοια δεν υιοθετούμε μια

⁵ Βλ. J. R. Llobera, «Nationalism: Some methodological issues», *Journal of Anthropological Society of Oxford*, XVIII, 1, 1987, σελ. 13-25 και «Catalan national identity: the dialectics of past and present» στο E. Tonkin, M. McDonald, M. Chapman (eds), *History and ethnicity*, Routledge, London, 1989, σελ. 247-261. Βλ. επίσης το κλασικό κείμενο-εισαγωγή του F. Barth στο βιβλίο F. Barth (ed.), *ό.π.*, 1969, σελ. 9-38.

⁶ Για μια γενική ανθρωπολογική θεώρηση του φαινομένου του εθνοτισμού βλ. M. Banks, *Εθνοτισμός. Ανθρωπολογικές κατασκευές*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2005 (αγγλική έκδοση 1996). Βλ. επίσης Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and nationalism*, Pluto Press, London, 1991.

στατική και ουσιοκρατική προσέγγιση στην πολιτισμική ταυτότητα αλλά μια δυναμική και ιστορική ματιά που δίνει χώρο τόσο στη δυνατότητα του μετασχηματισμού των ταυτοτήτων όσο και σ' εκείνη της επινόησης παραδόσεων.⁷

Να δούμε, λοιπόν, κατ' αρχάς, αν μπορούμε να μιλάμε για ένα «βλάχικο πολιτισμό» ή για μια «βλάχικη παράδοση». Προκαταβολικά δηλώνουμε ότι κάτι τέτοιο θα μπορούσε να υιοθετηθεί μόνο ως μια σύμβαση για την πραγμάτευση του θέματός μας και όχι ως μια πραγματικότητα. Εάν δεχόμαστε ότι υπάρχει ένας βλάχικος πολιτισμός, θα έπρεπε να αναιρέσουμε και το θεωρητικό μας πλαίσιο, που δεν δέχεται τον πολιτισμό σαν ένα ομοιογενές και συνεκτικό σύνολο, αλλά και την ίδια την έννοια της ιστορικότητας, που συνεπάγεται μια δυναμική προσέγγιση στο χώρο και στο χρόνο. Θα μιλήσουμε λοιπόν συμβατικά για το βλάχικο πολιτισμό ή, αν θέλετε καλύτερα για τις βλάχικες πολιτισμικές πραγματικότητες στον ελλαδικό χώρο από της ιδρύσεως του ελληνικού κράτους.

Στο μέτρο που μπορούμε να κρατήσουμε κάποια κοινά χαρακτηριστικά όλων αυτών των κοινοτήτων και των ομάδων που αναπτύχθηκαν με βάση την κτηνοτροφική παραγωγική δραστηριότητα στον ορεινό χώρο της Πίνδου και σε σχέση με τις κοντινές πεδιάδες και τα παράλια που χρησιμοποιούν ως χειμαδιά, αυτά παραπέμπουν στην ιστορική πραγματικότητα της οθωμανικής κυριαρχίας, τη συγκρότηση των ορεινών κοινοτήτων, την οικονομική απογείωση της κτηνοτροφίας με κορύφωση την ανάπτυξη σχετικών βιοτεχνικών δραστηριοτήτων και τη μετάβαση ενός σημαντικού τμήματος του πληθυσμού στην εμπορευματική λειτουργία.

⁷ Για την έννοια της πρακτικής βλ. P. Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, U.P., Cambridge, 1977. Για την έννοια του πολιτισμού βλ. ενδεικτικά Adam Kuper, *Culture. The anthropologist's account*, Harvard U.P., Cambridge MA, 1999 και Lila Abou-Loughod, «Writing against culture», στο R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 137-162. Για την επινόηση της παράδοσης βλ. E. Hobsbawm και T. Ranger (eds), *Η επινόηση της παράδοσης*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004 (αγγλική έκδοση 1983).

Η συγκρότηση των βλάχικων οικισμών στα ορεινά του ελλαδικού χώρου, όπως και της ευρύτερης Βαλκανικής, χρονολογείται μεταξύ του 15ου και 16ου αιώνα μ. Χ. και σηματοδοτεί το τέλος του νομαδισμού για ένα μεγάλο τμήμα του βλάχικου πληθυσμού. Αυτή η εξέλιξη, για όσους συνεχίζουν την κτηνοτροφική δραστηριότητα, σημαίνει τη μετάβαση στις κάθετες μετακινήσεις από τα ορεινά στα πεδινά και αντιστρόφως (άνοιξη-φθινόπωρο), ένα σύστημα που είναι διεθνώς γνωστό ως *transhumance*. Βάση γι' αυτές τις μετακινήσεις καθίσταται το ορεινό χωριό, που στη συνέχεια γνωρίζει μια αξιοσημείωτη ανάπτυξη.

Η άνθηση της κτηνοτροφίας, που οφείλεται στο οικονομικό και πολιτικό πλαίσιο της εποχής, οδηγεί στην απογείωσή της, που μεταφράζεται σε μια σημαντική ανάπτυξη βιοτεχνικών δραστηριοτήτων σχετικών με την κτηνοτροφική παραγωγή και όχι μόνο. Μέσα από τη βιοτεχνική δραστηριότητα προκύπτει στη συνέχεια και το εμπόριο, που κατά ένα μέρος αρχίζει και ως μεταγωγική λειτουργία. Η νέα αυτή εξέλιξη, που ξεκινά ήδη από το 17ο αιώνα και κορυφώνεται στο 19ο, θα οδηγήσει στη δημιουργία μεγάλων εμπορικών οίκων στο εξωτερικό και σε ένα μετασχηματισμό των τοπικών κοινοτήτων με παράλληλη οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική διαφοροποίηση στο εσωτερικό τους.

Οι βιοτεχνικές και εμπορικές δραστηριότητες επιφέρουν οικονομικές και κοινωνικές ανακατατάξεις, με κύρια αυτή της διαφοροποίησης ενός στρώματος που εισέρχεται σε αυτές τις λειτουργίες, το οποίο στη συνέχεια θα παίξει σημαντικό ρόλο στην ίδια την ένταξη των τοπικών κοινοτήτων στο ευρύτερο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο και στον πολιτισμικό μετασχηματισμό τους. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι νέες διαστρωματώσεις παράγουν νέες αντιθέσεις στους κόλπους των κοινοτήτων, ενώ παράλληλα δημιουργείται και μια διαφοροποίηση σε δια-κοινοτικό επίπεδο, ανάμεσα σε μια κατηγορία κοινοτήτων που εξελίσσονται σε σημαντικά βιοτεχνικά και εμπορικά κέντρα και σ' εκείνες που παραμένουν κατά βάση κτηνοτροφικές. Αυτή η κοινωνικο-οικονομική διαφοροποίηση γεννά και μια πολιτισμική διάκριση, μια διαφοροποίηση στο επίπεδο των νοοτροπιών και κατ' επέκταση στο ιδεολογικό πλαίσιο, φαινόμενο που, κατά τη άποψή μου, είναι

κλειδί για την κατανόηση των μετέπειτα εξελίξεων που αφορούν την ενσωμάτωση των Βλάχων στο ελληνικό έθνος και την ενεργό συμμετοχή τους στη διαδικασία της ολοκλήρωσης του αντίστοιχου έθνους-κράτους.

Το κοινωνικό στρώμα των εμπόρων, που ξεπηδά από τους κόλπους της κτηνοτροφικής κοινότητας μέσα από συγκεκριμένους μηχανισμούς της οθωμανικής πολιτικής οικονομίας, υπερβαίνει τα όρια των τοπικών πολιτισμικών συστημάτων και των αντίστοιχων συλλογικών νοοτροπιών, ενστερνίζεται νέα πολιτισμικά πρότυπα και αξίες, διαμορφώνει μια νέα συνείδηση και εντάσσεται στους κόλπους μιας διαμορφούμενης ελίτ, που αναλαμβάνει πρωτοποριακό ρόλο και σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση του εθνικού απελευθερωτικού κινήματος. Η διαδικασία της οικονομικής και κοινωνικής μετάβασης ταυτίζεται με έναν πολιτισμικό μετασχηματισμό, που ουσιαστικά σημαίνει την ένταξη του κομματιού αυτού της βλάχικης εθνοτικής ομάδας στους κόλπους της ελληνικής εθνικής ελίτ που έπαιξε καθοριστικό ρόλο στην υπόθεση της συγκρότησης του ελληνικού έθνους-κράτους αλλά και της ίδιας της εθνικής ιδεολογίας. Από τη στιγμή που οι εκπρόσωποι αυτής της κατηγορίας, στη συντριπτική τους πλειονότητα, διαμορφώνουν μια νεωτερική εθνική συνείδηση αυτή είναι ελληνική, και σε αυτό σημαντικό ρόλο παίζει τόσο η ελληνική παιδεία, που ταυτίζεται με την οικονομική και κοινωνική ανέλιξη, όσο και η ορθοδοξία, που εν πολλοίς ταυτίζεται με τον ελληνισμό κατά την ανάδυση των εθνικισμών στη Βαλκανική.

Ο μετασχηματισμός μιας εθνοτικής ταυτότητας με έντονα τοπικά χαρακτηριστικά σε εθνική σήμανε για τους Βλάχους ουσιαστικά την ένταξή τους στο νέο ελληνικό έθνος. Πρόκειται για μια σύνθετη ιστορική διαδικασία, η οποία μπορεί να κατανοηθεί και να ερμηνευτεί με τα εργαλεία μιας σύγχρονης ανθρωπολογικής θεωρίας του έθνους. Σε αυτή τη διαδικασία καθοριστικό ρόλο έπαιξαν οι οικονομικοί και κοινωνικοί μετασχηματισμοί, που οδήγησαν στη δημιουργία αυτών των κοινωνικών στρωμάτων, για τα οποία η ίδια η διαδικασία της μετάβασης ταυτίστηκε με την ένταξή τους στο ελληνικό εθνικό κίνημα. Ο ρόλος, λοιπόν, των εμπορικών στρωμάτων και μιας ιδιότυπης ελίτ διανοουμένων,

που προέκυψε από τις παραπάνω διεργασίες, ήταν καθοριστικός ως προς τη συγκρότηση μιας ελληνικής εθνικής συνείδησης και στα πιο πλατιά στρώματα των βλάχικων κοινωνιών στη συνέχεια. Μην ξεχνάμε για παράδειγμα ότι μια πλειάδα εμπόρων, λογίων και κληρικών βλάχικης καταγωγής αναπτύσσουν μια έντονη δραστηριότητα σε ό,τι αφορά τη διάδοση της ελληνικής γλώσσας και παιδείας, δραστηριότητα που όχι σπάνια ταυτίζεται και με μια αρνητική τοποθέτηση απέναντι στη μητρική τους γλώσσα που είναι τα βλάχικα.

Το παράδειγμα του Δανιήλ Μοσχοπολίτη (1754-1822;) είναι αρκετά χαρακτηριστικό. Ο Δανιήλ εντάσσεται στην κατηγορία εκείνη των κληρικών λογίων και διδασκάλων, που ακολουθώντας τις διδαχές του Κοσμά του Αιτωλού και όχι μόνο αγωνίζεται για την επικράτηση της ελληνικής γλώσσας στα Βαλκάνια. Σε αυτό άλλωστε το πλαίσιο εντάσσεται και η έκδοση του *Τετράγλωσσου Λεξικού* του το 1802.⁸ Από την άλλη πλευρά είναι τυπικό δείγμα εμπόρου που διαθέτει μέρος της περιουσίας του για τη διάδοση της ελληνικής γλώσσας στην ιδιαίτερη πατρίδα του ο Μιχαήλ Τσίτσας από το Μέτσοβο, ο οποίος κληροδότησε στην ιδιαίτερη πατρίδα του ένα μεγάλο χρηματικό ποσό με σκοπό τη «διάδοσιν του ελληνισμού και εκρίζωσιν της επικρατούσης τοπικής διαλέκτου, της βλαχικής καλουμένης.»⁹

Ακόμα και στον παροικιακό κόσμο της Κεντρικής Ευρώπης, όπου προκύπτει ανάμεσα στους λογίους βλάχικης καταγωγής μια διαμάχη σχετικά με τον εγγραμματισμό της βλάχικης γλώσσας,

⁸ Βλ. Αγγ. Κωνσταντακοπούλου, *Η ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια (1750-1850). Το τετράγλωσσο λεξικό του Δανιήλ Μοσχοπολίτη*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Επετ. Δωδώνη, παρ. 39, Ιωάννινα, 1988. Για τη σημασία των λεξικών σε σχέση με την ανάπτυξη των εθνικών κινημάτων στα Βαλκάνια βλ. επίσης Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *ό.π.*

⁹ Βλ. Α. Γούδας, *Βίοι παράλληλοι*, (8 τόμοι), Αθήνα 1872-1876, τ. 4, σελ. 183. Για μια γενικότερη αναφορά στο θέμα της επιρροής του ελληνισμού στις άλλες βαλκανικές εθνότητες με έμφαση στο ζήτημα της εκπαίδευσης και της γλώσσας βλ. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1977 (γαλλική έκδοση 1975), σελ. 31-63. Βλ. ακόμα Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 356-357.

κυρίαρχη άποψη φαίνεται να είναι εκείνη που υιοθετεί το ελληνικό αλφάβητο. Επιπλέον, αυτοί που υποστηρίζουν την αναγκαιότητα της διατήρησης της βλάχικης γλώσσας δεν συνδέουν αυτό το αίτημα με διεκδικήσεις εθνικού χαρακτήρα. Υπάρχει μια μερίδα λογίων που είναι υπέρμαχοι της καθιέρωσης το λατινικού αλφαβήτου για τον εγγραμματισμό της βλάχικης γλώσσας, ανάμεσά τους και κάποιοι φανατικοί της διατήρησης της γλώσσας αυτής, όπως ο Γ. Ρόζια και ο Μ. Μποϊατζής (ο δεύτερος εξέδωσε και Γραμματική της βλάχικης γλώσσας), οι οποίοι, ωστόσο, δεν φαίνεται να έχουν ξεκάθαρη θέση για τον εθνικό προσανατολισμό των Βλάχων. Μπορούμε να υποστηρίξουμε γενικά ότι, παρότι δεν αποφεύχθηκε μια διαμάχη ανάμεσα στους Βλάχους λογίους της Κεντρικής Ευρώπης και των παρίστριων χωρών σχετικά με την εθνική τους επιλογή, η μεγάλη πλειονότητα τους συντάσσεται με την επιλογή του ελληνισμού, όπως μάλιστα αυτή διατυπώθηκε από το Ρήγα Φεραίο, και απλά μια μερίδα υπερασπίσθηκε με σθένος το δικαίωμα του σεβασμού της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας και κυρίως της γλωσσικής ετερότητάς τους. Ένα αρκετά μειοψηφικό ρεύμα, που εξέφρασε έναν ιδιότυπο γλωσσικό «εθνικισμό», υποστηρίζοντας μαζί με την καθιέρωση της βλάχικης γλώσσας και τον εγγραμματισμό με το λατινικό αλφάβητο, φαίνεται να συνδέεται περισσότερο με την εμφάνιση του ρουμανικού εθνικού κινήματος, που στη συνέχεια δημιουργεί το γνωστό ζήτημα της «ρουμανικής προπαγάνδας», παρά με μια αυτόνομη βλάχικη εθνική κίνηση.¹⁰

Ήδη από τον 18ο αιώνα, λοιπόν, δίπλα στον κόσμο της κτηνοτροφίας διαμορφώνεται και ο κόσμος του εμπορίου που συνδέε-

¹⁰ Για περισσότερα στοιχεία βλ. το πρώτο μέρος του βιβλίου της Αγγ. Κωνσταντακοπούλου, *ό.π.*, σελ. 11-49 και Μ. Γαρίδης, «Ο μητροπολίτης Παΐσιος και η βλάχικη επιγραφή του Κλεινοβού: Αλφάβητο και εθνικό πρόβλημα», *Ιστορικά*, 3, 1985, σελ. 183-203. Ακόμα για λεπτομερείς αναφορές στις εθνικές αντιπαραθέσεις και προπαγάνδες στον ευρύτερο χώρο της Νότιας Βαλκανικής στα τέλη του 19ου αιώνα βλ. V. Berard, *Τουρκία και ελληνισμός*, Τροχαλία, Αθήνα, 1987 (γαλλική έκδοση 1896). Για το ζήτημα της ρουμανικής προπαγάνδας στα βλαχοχώρια της Πίνδου και στο βιλαέτι των Ιωαννίνων βλ. Ελ. Ι. Νικολαΐδου, *Η ρουμανική προπαγάνδα στο βιλαέτι των Ιωαννίνων και στα βλαχοχώρια χωριά της Πίνδου*, τ. Α' (μέσα 19ου αι. – 1900), Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών, Ιωάννινα, 1995.

ται με τις μεγάλες μετακινήσεις και τα μεγάλα εμπορικά κέντρα της Ευρώπης. Το μέλλον του βλάχικου κόσμου διαμορφώνεται με βάση αυτούς τους δύο πόλους, με έντονη την αλληλεπίδραση μεταξύ τους αλλά καθοριστική σε ό,τι αφορά την πολιτισμική τους εξέλιξη την επιρροή του δεύτερου.¹¹

Αν ο πρώτος σημαντικός σταθμός στην ιστορία των βλάχικων πληθυσμών ήταν η συγκρότηση των κοινοτήτων και η συνακόλουθη οικονομική, κοινωνική και πολιτιστική τους ανάπτυξη με άξονα τη βιοτεχνία και το εμπόριο των μεγάλων αποστάσεων, ο δεύτερος ήταν η ίδια η ενσωμάτωσή τους στο ελληνικό έθνος-κράτος, μια διαδικασία μακρόσυρτη και σύνθετη, δεδομένης και της καθυστερημένης προσάρτησης των βόρειων διαμερισμάτων της χώρας, στα οποία κατά βάση εντοπίζονται. Η ενσωμάτωση στο ελληνικό έθνος-κράτος, πέρα από το μετασχηματισμό των τοπικών-εθνοτικών ταυτοτήτων σε μια ενιαία εθνική ταυτότητα, που σήμανε και την υποβάθμιση των ιδιαίτερων πολιτισμικών χαρακτηριστικών της ομάδας προς όφελος της εθνικής ομοιογένειας, είχε ευρύτερες επιπτώσεις στην πολιτική λειτουργία των κοινοτήτων, που ισοδυναμούσαν με την αποδυνάμωσή τους, καθώς υποτάχτηκαν σε ένα συγκεντρωτικό κράτος, χάνοντας τα όποια στοιχεία αυτοδιοίκησης και αυτονομίας που τις χαρακτήριζαν στο πλαίσιο του οθωμανικού διοικητικού συστήματος.

Τα νέο διοικητικό και πολιτικό πλαίσιο λειτουργίας των τοπικών κοινοτήτων εκ των πραγμάτων τις αποδυναμώνει και πολιτισμικά, εφόσον προκαλεί σημαντικές ρήξεις στον οικονομικό και κοινωνικό ιστό τους. Έτσι βιώνουν μια προϊούσα παρακμή, καθώς παράλληλα εντάσσονται σε μια λογική ομογενοποίησης, όπου τα στοιχεία της ετερότητάς τους, στο μέτρο που δεν μπορούν να μετατραπούν σε περιφερειακές παραλλαγές του κεντρικού εθνικού προτύπου, περιθωριοποιούνται ή σταδιακά εξαλείφονται.¹² Πάνω

¹¹ Για μια εμπειριστατωμένη μελέτη αυτών των διαδικασιών σε ένα σημαντικό Βλαχοχώρι, το Μέτσοβο, βλ. Β. Ρόκου, *Συμβολή στη μελέτη της κοινωνίας του κτηνοτροφικού χωριού*, διδακτορική διατριβή Γιάννινα, 1983.

¹² Για το θέμα αυτό βλ. Μ. Herzfeld, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002 (αγγλική έκδοση 1982) και Α. Karakasidou, «Politicizing culture: Negating ethnic

από όλα σε μια σταδιακή υποβάθμιση με τελικό κίνδυνο την ίδια την εξαφάνισή της οδηγείται η ίδια η βλάχικη γλώσσα, η οποία παραμένει προφορική και χρησιμοποιείται μόνο στη μεταξύ των βλάχων επικοινωνία στους χώρους των κοινοτήτων και σε οικογενειακά πλαίσια με μια όλο και αυξανόμενη τάση εγκατάλειψής της.

Η ιδιοτυπία, ωστόσο, που παρουσιάζει από την άποψη της πολιτικής οικονομίας η ανάπτυξη του σύγχρονου ελληνικού κράτους, συνάρτηση του εξαρτημένου χαρακτήρα του, και ο συνακόλουθος «δυϊσμός» του νεοελληνικού κοινωνικού σχηματισμού με άξονα τη διχοτομία αστικό κέντρο-περιφέρεια, στάθηκαν κατά έναν ειρωνικό τρόπο ευεργετικά, τουλάχιστον βραχυπρόθεσμα, ως προς την επιβίωση «παραδοσιακών» μορφών κοινωνικής οργάνωσης και πολιτισμικής έκφρασης.¹³ Η περιθωριοποίηση της επαρχίας εμπόδισε και την ομαλή αστικοποίησή της, με αποτέλεσμα τη συνάρθρωση διαφορετικών στοιχείων κατά έναν τρόπο που οδήγησε για κάποιο χρονικό διάστημα στην αναπαραγωγή επιμέρους πολιτισμικών ετεροτήτων. Οι κοινότητες, λειτουργώντας στο πλαίσιο ενός προβληματικού εκσυγχρονισμού, που παράλληλα με την πολυπόθητη «ανάπτυξη» παρήγαγε και όψεις υπανάπτυξης, είτε αναπτύσσοντας μηχανισμούς άμυνας είτε από αδυναμία προσαρμογής, συντηρούν στοιχεία από την «παραδοσιακή» τους οργάνωση όχι ως επιβιώσεις του παρελθόντος αλλά ως ζωντανά συστατικά της ταυτότητάς τους, μιας ταυτότητας που τελεί σε παρατεταμένη μετάβαση και σε ένα μετέωρο μετασχηματισμό.¹⁴

identity in Greek Macedonia», *Journal of Modern Greek Studies*, 11, 1993, σ. 1-28. Επίσης D. Tziovas, «Heteroglossia and the defeat of regionalism in Greece», *Κάμπος* 2, 1994, σελ. 95-120 και R. Just, «Triumph of the Ethnos», στο E. Tonkin et al. (eds), *History and ethnicity*, Routledge, London, 1989, 71-88.

¹³ Βλ. Ν. Μουζέλης, *Νεοελληνική κοινωνία: Όψεις υπανάπτυξης*, Εξάντας, Αθήνα, 1978 και Βεργόπουλος, *Το αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα*, Εξάντας, Αθήνα, 1975.

¹⁴ Βλ. Βασίλης Γ. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995 και Στ. Δαμιανάκος, Ε. Ζακοπούλου, Χ. Κασίμης, Β. Νιτσιάκος, *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου*, Πλέθρον, Αθήνα, 1997.

Γενικά, η χρονική περίοδος από την ενσωμάτωση των βορείων διαμερισμάτων της χώρας με το τέλος των Βαλκανικών Πολέμων (1912-13) μέχρι τη λήξη του Εμφυλίου (1949) χαρακτηρίζεται από έντονες αφομοιωτικές διεργασίες. Από τη μια οι ιδεολογικοί μηχανισμοί του εθνικού κράτους και από την άλλη η ίδια η διαδικασία εκσυγχρονισμού και αστικοποίησης της ελληνικής κοινωνίας συντελούν σε μια ραγδαία περιθωριοποίηση των περιφερειακών και εθνοτικών ετεροτήτων και σε μια αντίστοιχη ενίσχυση των κεντρικών προτύπων και των μηχανισμών πολιτισμικής ομογενοποίησης.

Κι ενώ όλα αυτά ακολουθούν σχετικά αργούς ρυθμούς μέχρι τον Εμφύλιο, κατά την περίοδο που ακολουθεί η επιτάχυνση αποκτά μορφή ανατρεπτικών αλλαγών, τέτοιων που μας επιτρέπει να μιλάμε για βαθιά ρήγματα στις κοινωνικές δομές και στα πολιτισμικά συστήματα της περιφέρειας. Η μεγάλη αγροτική εξοδος και η ερήμωση ιδιαίτερα του ορεινού χώρου, μαζί με την επικράτηση των αστικών προτύπων και την αστυφιλία, δεν οδηγούν μόνο σε μια δημογραφική αφαίμαξη των βλάχικων κοινοτήτων αλλά και σε μια διασπορά που θα σημάνει την αρχή του τέλους μιας μακράς διάρκειας. Πολύ συχνά η ρήξη με το παρελθόν παίρνει και τη μορφή άρνησης των πολιτισμικών καταβολών των ανθρώπων και η απαξίωση ενός παραδοχένου τρόπου ζωής οδηγεί στον κοινωνικό στιγματισμό όσων τον εκπροσωπούν. Όσοι μένουν πίσω έχουν να αντιμετωπίσουν μαζί με τα οικονομικά προβλήματα και την κοινωνική περιθωριοποίηση, ενώ αυτοί που φεύγουν κάνουν αγωνιώδη προσπάθεια να προσαρμοστούν στα αστικά κέντρα, γεγονός που έχει μεγάλες συνέπειες σε ό,τι αφορά την ίδια την πολιτισμική τους ταυτότητα.

Οι δεκαετίες του 1950 και '60 δημιουργούν πράγματι ένα ρήγμα, η συνειδητοποίηση του οποίου, σε συνάρτηση με τις συνθήκες που επικράτησαν τις επόμενες δεκαετίες (το φαινόμενο της «επιστροφής στις ρίζες» και τα πολιτισμικά συμπαρομαρτούντα), οδηγεί σε μια γενικευμένη προσπάθεια επανασύνδεσης με τον τόπο καταγωγής και διατήρησης των πολιτισμικών παραδόσεων. Δεν είναι του παρόντος να μπούμε σε μια συζήτηση για την έννοια της «παράδοσης», όπως αυτή κατασκευάζεται στο πλαίσιο ενός

ολόκληρου ρεύματος που αποκαλείται «φολκλωρισμός»¹⁵, αλλά μπορούμε να τονίσουμε το γεγονός ότι όλη αυτή η επιστροφή μένει συνήθως στο κέλυφος των πραγμάτων, στις γραφικές όψεις του πολιτισμού, χωρίς ποτέ να θέτει ουσιαστικά ζητήματα ετερότητας. Αντίθετα, λειτουργεί γενικά μάλλον ως ένας ακόμα μηχανισμός ένταξης και αφομοίωσης.

Γενικά, η προϊούσα κοινωνική και πολιτική ενσωμάτωση, με βασικό άξονα από ένα σημείο και μετά τη διαδικασία της αστικοποίησης, επέφερε το τελειωτικό πλήγμα στα ιστορικά συμφραζόμενα της πολιτισμικής ετερότητας των Βλάχων, όπως και των άλλων περιφερειακών, τοπικών και εθνοτικών ταυτοτήτων, με αποτέλεσμα τη σταδιακή αφομοίωσή τους στα κεντρικά πολιτισμικά πρότυπα, τα οποία μάλιστα αρχίζουν να ξεφεύγουν σιγά σιγά και από τον ίδιο τον έλεγχο του εθνικού κράτους μέσω των ευρωπαϊκών θεσμών αλλά και των μηχανισμών της παγκοσμιοποίησης στις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα. Η συζήτηση περί πολυ-πολιτισμικότητας και σεβασμού των πολιτισμικών ετεροτήτων στο νέο αυτό πλαίσιο αποτελεί ένα ξεχωριστό κεφάλαιο που ξεφεύγει από τα όρια της παρούσας εργασίας.

¹⁵ Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Τι είναι ο Folklorismus», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα, 1989, σελ. 109-125.

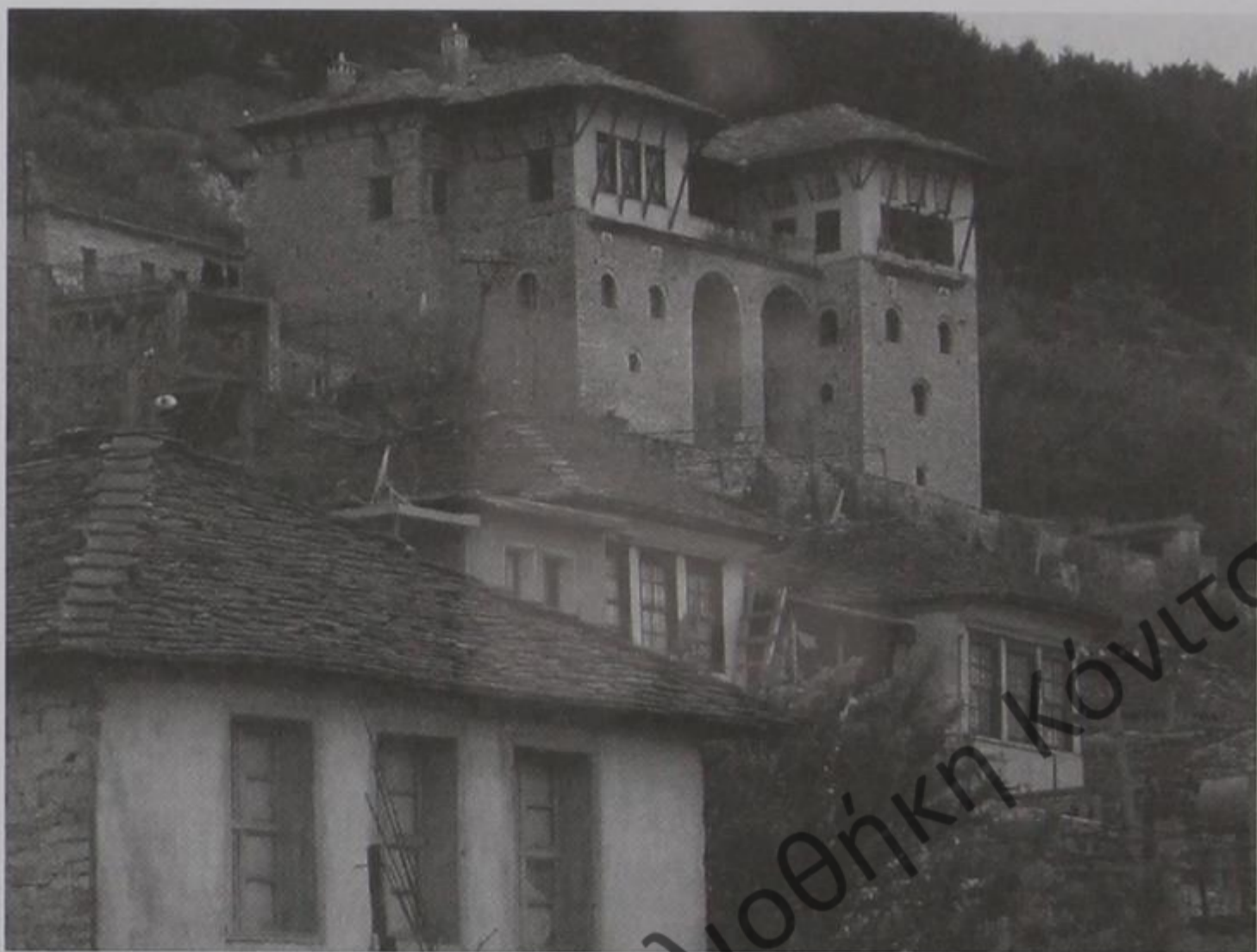
ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΕΛΙΚΑ ΒΟΡΕΙΑ ΗΠΕΙΡΟΣ;

Νομίζω ότι έχει ήδη αναδειχτεί στα προηγούμενα κεφάλαια, έστω και με έμμεσο τρόπο, ένας προβληματισμός γύρω από το περιεχόμενο και τις διάφορες χρήσεις του όρου «Βόρειος Ήπειρος» και «Βορειοηπειρώτης». Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στο πλαίσιο της νέας αλβανικής μετανάστευσης μετά την κατάρρευση του αλβανικού καθεστώτος το 1991 οι ίδιοι οι Αλβανοί μετανάστες χρησιμοποιούν τις αλυτρωτικές εκ μέρους των Ελλήνων χρήσεις του όρου προς ίδιον όφελος. Έτσι παρατηρεί κανείς να «αξιοποιούνται» οι πλέον ακραίες επεκτατικές θέσεις εθνικιστικών κύκλων της Ελλάδας που θέλουν τη «Βόρειο Ήπειρο» μέχρι το Γενούσο (Shkumbin) ποταμό. Άνθρωποι από το Τεπελένι, το Μπεράτι, ακόμα και το Ελμπασάν δηλώνουν με μεγάλη ευκολία Βορειοηπειρώτες, ακόμα και αν είναι μουσουλμάνοι, ελπίζοντας ότι η ταύτιση του όρου με την ελληνικότητα θα τους βοηθήσει να τύχουν καλύτερης υποδοχής και αντιμετώπισης στην Ελλάδα.

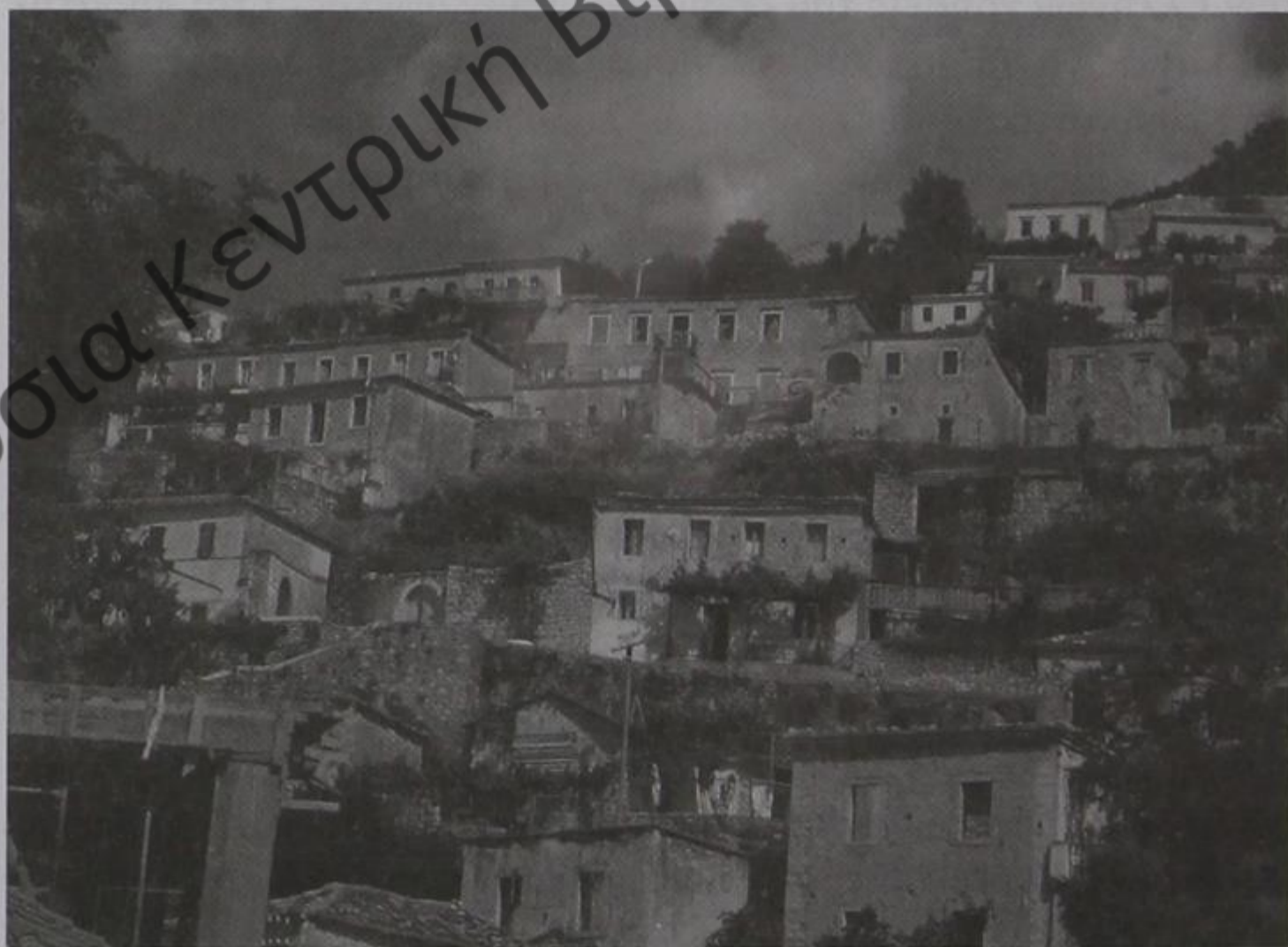
Ας δούμε, λοιπόν, τι είναι αυτή η «Βόρειος Ήπειρος».

... Η γραμμή ωρίσθη σαφώς μέχρι Μάνδρας Νικολίτσας προς βορράν ταύτης προτάσει της Ελληνικής Κυβερνήσεως την οποίαν απεδέχθησαν αι μεγάλοι Δυνάμεις κατά Φεβρουάριον του 1914, ωρίσθη ως γραμμή οροθεσίας Ελλάδος και Αλβανίας περίπου η φυσική γραμμή διαχωρίσεως των υδάτων των ποταμών Άνω Δεβόλι και Άνω Αλιάκμονος. Επί του προκειμένου εν Φλωρεντία είχαν ορισθή ως γραμμή συνόρου τα διοικητικά σύνορα του Καζά Κορυτσάς, άτινα δεν ήσαν σαφή.

Η Βόρειος Ήπειρος δεν αποτελεί ιδίαν γεωγραφικήν μονάδα. Το ό-



Εικ. 56. Αργυροκάστρο



Εικ. 57. Βούνo Χιμάρας

νομα της εκτάσεως ταύτης αποτέλεσε κατ' αρχάς διπλωματικόν όρον, βραδύτερον δε πολιτικόν.

Αυτά, μεταξύ άλλων, αναγράφονται στο υπόμνημα του «Χάρτη Εθνογραφικού της Βορείου Ηπείρου τω 1913», που εκδόθηκε από το Γενικό Στρατηγείο του Ελληνικού Στρατού το 1919¹, αποτυπώνοντας μαζί με τ' άλλα στοιχεία και τον τρόπο χάραξης της «γραμμής διαχωρίσεως», έναν τρόπο που μόνο για τους ανθρώπους δε νοιάστηκε· τους ανθρώπους ένθεν κακείθεν της «ειρωνικής» γραμμής που τρεις γενιές μετά επαναλαμβάνουν «χωράφι δίπλα σε ποτάμι και χωριό δίπλα σε σύνορο προκοπή δεν κάνει», ασκώντας με τη δική τους θυμοσοφία τη δική τους έμμεση αλλά βιωματική κριτική σε όσα επιτάσσουν οι μεγάλοι για τους μικρούς.

Ο όρος «Βόρειος Ήπειρος» (και τα παράγωγά του) είναι λοιπόν πολιτικός όρος, που επικράτησε για το συγκεκριμένο γεωγραφικό τμήμα της Ηπείρου μετά την αποτυχία της εξωτερικής πολιτικής του ελληνικού κράτους να το προσαρτήσει στη δική του επικράτεια, όταν κατά το τέλος των Βαλκανικών Πολέμων χαράσσονταν τα σύνορα μεταξύ των εθνικών κρατών της περιοχής. Είναι προφανές ακόμα και σήμερα, άλλωστε, ότι η συγκεκριμένη οροθετική γραμμή που τελικά επιβλήθηκε δεν εκφράζει κάποιον εθνολογικό ή πολιτισμικό διαχωρισμό· αντίθετα, εντελώς αυθαίρετα και βίαια, διαιρεί πληθυσμούς, που δεν ανήκουν απλώς ιστορικά στην ίδια ανθρωπογεωγραφική-πολιτισμική ενότητα ή στην ίδια εθνοτική ομάδα, αλλά συνδέονται με στενούς δεσμούς συγγένειας, γεγονός που προσέδωσε μια τραγική διάσταση στη χάραξη της «γραμμής». Στη Δρόπολη, και το Πωγώνι, αλλά και στην Κόνιτσα, ιδίως στα επιμεθόρια χωριά, ο χωρισμός μελών της ίδιας οικογένειας ανάμεσα στα δύο κράτη είναι κοινός τόπος· είναι δε τραγικά χαρακτηριστικές οι περιπτώσεις ατόμων, που έτυχε να βρίσκονται στη μία πλευρά για μια απλή επίσκεψη και έμειναν εκεί για όλη τους τη ζωή καθώς τους «έπιασε το σύνορο».

Η πολιτικοποίηση αυτού του όρου προκάλεσε στη συνέχεια και

¹ Βλ. René Puaux, *Δυστυχισμένη Βόρειος Ήπειρος* (τίτλος πρωτοτύπου *La malheureuse Epire*), (Οδοιπορικό 1913 - Απελευθέρωση - Αυτονομία), Τροχαλία, Αθήνα 1991 (γαλλική έκδοση 1914).

μια έντονη ιδεολογική και συναισθηματική φόρτιση, καθώς επενδύθηκε με ένα έντονο αλυτρωτικό περιεχόμενο. Έτσι η «Βόρειος Ήπειρος» έγινε η «σκλαβωμένη αδελφή», κι αυτή η εικόνα καλλιέργηθηκε συστηματικά στα λαϊκά στρώματα μέσα από επίσημους και μη θεσμούς και μηχανισμούς. Αυτή η συνεχής και εμφατική χρήση του όρου οδήγησε και στην καθιέρωση του παράγωγου «Βορειοηπειρώτης/ες» στην Ελλάδα, που με την πάροδο του χρόνου αρχίζει να δηλώνει μια ξεχωριστή ομάδα Ελλήνων στο τμήμα αυτό της Ηπείρου που εντάχθηκε στο αλβανικό κράτος. Είναι ξανά χαρακτηριστικές οι περιπτώσεις διπλανών χωριών που τα χώρισε το σύνορο, των οποίων οι κάτοικοι κατηγοριοποιούνται στη συνέχεια με βάση αυτό και όσοι μένουν έξω από την ελληνική επικράτεια γίνονται «Βορειοηπειρώτες», ενώ οι άλλοι παραμένουν απλώς «Ηπειρώτες».

Η πολιτικοποίηση της γεωγραφίας της Ηπείρου γενικά οδήγησε σε μια ρευστότητα και ασάφεια ως προς τα βόρεια σύνορά της. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι διάφοροι συγγραφείς



Εικ. 58. Άγιοι Σαράντα

ή άλλοι παράγοντες που κατά καιρούς ασχολήθηκαν με το θέμα τοποθετούνται ανάλογα με τον ιδεολογικό και πολιτικό προσανατολισμό που υιοθετούν. Ξεκινώντας από το παρόν, θα μπορούσε κανείς να αναφερθεί στις πρόσφατες απόψεις περί των βορείων συνόρων της «Βορείου Ηπείρου», όπου μεταξύ άλλων η πιο προωθημένη από την άποψη των «εθνικών δικαίων» θέση τοποθετεί τα βόρεια σύνορα του ελληνισμού στον ποταμό Γενούσο (Shkumbin) χρησιμοποιώντας ιστορικά στοιχεία από προηγούμενες περιόδους, τα οποία προφανώς δεν ανταποκρίνονται στη σημερινή πραγματικότητα.

Οι αρχαίοι συγγραφείς θεωρούσαν ως βόρειο σύνορο της Ηπείρου τα Ακροκεραύνεια όρη, εκεί δηλ. που τέλειωνε η επικράτεια του αρχαίου ελληνικού φύλου των Χαόνων². Αντίθετα, στο Μεσαίωνα πολλές πηγές φτάνουν την Ήπειρο ως τη Σκόδρα και πιο πέρα ακόμη. Κατά τα υστεροβυζαντινά χρόνια παρατηρείται ξανά μια μετατόπιση προς το νότο, που έχει να κάνει με μια γενικότερη μεταβολή στα εθνοπολιτισμικά δεδομένα, όπου σημαντικό ρόλο φαίνεται ότι παίζει η διάκριση μεταξύ ενός καθολικού βορρά και ενός ορθόδοξου νότου³.

Κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας διαμορφώνεται μια τάση υιοθέτησης του ποταμού Αώου ως φυσικού ορίου της Ηπείρου, με μικρές αποκλίσεις, παρά το γεγονός μιας γενικότερης διαφοροποίησης των αντιλήψεων, η οποία αντιστοιχούσε στη γενική ιδεολογικο-πολιτική διαφορά μεταξύ αρχαιοκεντρικών και βυζαντινοκεντρικών λογίων⁴. Παρατηρείται μάλιστα και μια ασάφεια ή και σύγχυση συχνά στη χρήση των όρων «Ήπειρος», «Αλ-

² N. Hammond, *Epirus*, Oxford, 1967, σελ. 521, Π. Αραβαντινός, *Περιγραφή της Ηπείρου εις μέρη τρία*, (επιμ. Ε. Νικολαΐδου), τ. Α', Γ', Ιωάννινα 1984, τ. Α', σελ. 37 και Μ. Κοκολάκης, *Το ύστερο Γιαννιώτικο πασαλίκι*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1993, σελ. 24.

³ Μ. Κοκολάκης, *ό.π.*

⁴ Μ. Κοκολάκης, *ό.π.*, σελ. 25-26, Μελέτιος Αθηνών, *Γεωγραφία παλαιά και νέα...*, τ. Α'-Δ', Βενετία, 1807 (α' εκδ. 1728), σελ. 250-4, Δημητριάδης, *Γεωγραφία νεωτερική* (1791), Ερμής, Αθήνα 1988 (επιμ. Αικ. Κουμαριανού), σελ. 195-6, Κοσμά Θεσπρωτού και Αθανασίου Ψαλίδα, *Γεωγραφία Αλβανίας και Ηπείρου*, ΕΗΜ, Ιωάννινα· ΕΗΜ, 1964 (και προλεγόμενα - σημειώσεις Αθ. Παπαχαρίση).

βανία», «Αρβανιτιά» κ.λπ.: χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί ο γνωστός λόγιος Αθ. Ψαλίδας⁵.

Αναμφισβήτητα, σε όλες τις ιστορικές περιόδους η οριοθέτηση του γεωγραφικού χώρου της Ηπείρου είναι συνάρτηση συγκεκριμένων ιδεολογικών και πολιτικών προσανατολισμών και επιλογών, γι' αυτό είναι μάλλον ματαιοπονία να αναζητά κανείς διαχρονικά σύνορα και μάλιστα τέτοια που να αντιστοιχούν σε μόνιμους και «καθαρούς» εθνολογικούς διαχωρισμούς.

Μπορούμε, ωστόσο, από ένα σημείο και έπειτα, να διακρίνουμε ένα σημαντικό όριο μεταξύ δύο ευρύτερων ζωνών πολιτισμού. Είναι όμως κραυγαλέο λάθος να τις ταυτίζουμε διαχρονικά με εθνικές ζώνες, όπως τις εννοούμε σήμερα. Ο ποταμός Γενούσος είναι πράγματι ένα όριο ανάμεσα σ' έναν καθολικό βορρά και έναν ορθόδοξο νότο, που σε συνδυασμό με την εθνολογική διαφοροποίηση μεταξύ Γκέκηδων και Τόσκηδων αντίστοιχα, τέμνει τα όρια του σύγχρονου αλβανικού έθνους και ιστορικά διαμορφώνει μια ιδιαίζουσα κατάσταση, που μόνο με όρους εθνικής καθαρότητας δεν μπορεί να γίνει κατανοητή. Νότια του Γενούσου συνυπάρχουν ιστορικά διάφορες εθνοτικές ομάδες, που αλλάζουν μάλιστα χαρακτηριστικά αλλά και συνειδηση στο πλαίσιο μιας ιστορικής διαδρομής που κάθε άλλο παρά ομαλή υπήρξε.

Αυτή η πολυπλοκότητα στα εθνοπολιτισμικά δεδομένα του χώρου είχε γίνει κατανοητή από παλιά και μάλιστα εκφράστηκε ιστορικά μέσα από σημαντικά γεγονότα, ιδίως κατά το 19ο αιώνα, όταν κορυφώνονται τα εθνικά κινήματα στην ευρύτερη περιοχή της Βαλκανικής και οι επιμέρους πληθυσμιακές ομάδες καλούνται να ενταχθούν σε ευρύτερα εθνικά σύνολα, οπότε φαίνεται τόσο η ρευστότητα των ορίων όσο και η ελαστικότητα των εθνικών συνειδητήσεων, ιδιαίτερα όσον αφορά τους αλβανόφωνους πληθυσμούς⁶.

Είναι μία πραγματικότητα που επιμένουν να αγνοούν οι εξουσίες, και οι επίσημοι χάρτες που αυτές εκπονούν, αλλά που γνωρί-

⁵ «Σημειώσεις» Αθ. Παπαχαρίση, *ό.π.*, σελ. 100-1.

⁶ Βλ. Γκριγκόρι Λ. Αρς, *Η Αλβανία και η Ήπειρος στα τέλη του ΙΗ' και στις αρχές του ΙΘ' αιώνα*, Gutenberg, Αθήνα, 1994.

ζουν καλά και την εκφράζουν οι σημερινοί κάτοικοι της περιοχής, όταν αυτοπροσδιορίζονται διαφοροποιώντας τους εαυτούς τους από άλλες ομάδες. Αυτές οι ομάδες δεν ορίζονται με βάση την εθνικότητα όπως την κατανοούμε γενικώς αλλά με βάση κάποιους συνδυασμούς διαφορετικών χαρακτηριστικών, ιστορικών, γλωσσικών, θρησκευτικών κ.λπ. που τέμνουν τα όρια της γενικής διάκρισης μεταξύ Ελλήνων και Αλβανών και διαμορφώνουν μιαν ιδιαίτερη κατάσταση, που απαιτεί ειδική εθνογραφική προσέγγιση για την κατανόησή της.

Είναι εξάλλου χαρακτηριστική η «αντοχή» αυτών των διακρίσεων μέσα στο χρόνο, παρά την επίδραση ομογενοποιητικών μηχανισμών του προηγούμενου ολοκληρωτικού καθεστώτος. Η σημερινή εθνοτική σύνθεση του πληθυσμού της Νότιας Αλβανίας, παρά τις όποιες αλλοιώσεις, είναι αρκετά κοντά στην εικόνα που μας δίνουν οι πηγές για τους δύο προηγούμενους αιώνες. Οι ίδιοι οι κάτοικοι της περιοχής, ακόμα αναφέρονται σε χωριά ελληνικά, χωριά αλβανικά χριστιανικά, αλβανικά μουσουλμανικά και σε άλλες εθνοτικές ομάδες, όπως Βλάχοι, Τσάμηδες, Λιάμπηδες, Τσιγγάνοι.

Το θρήσκευμα παραμένει σημαντικός παράγοντας διαφοροποίησης και είναι χαρακτηριστική η διάκριση που κάνουν οι Έλληνες ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους Αλβανούς, από τους οποίους τους πρώτους θεωρούν «συγγενείς» τους, ενώ τους δεύτερους «Τούρκους». Ανεξάρτητα από όλα αυτά, ωστόσο, οι ζώνες με αμιγή ελληνικό πληθυσμό σήμερα ταυτίζονται με τις γνωστές ιστορικές πολιτισμικές μικρο-ενότητες στις περιοχές Αργυροκάστρου, Αγίων Σαράντα.

Κλείνοντας αυτή την αναφορά στη «Βόρεια Ήπειρο» θεωρώ σκόπιμο να παραπέμψω και στην αλβανική προσέγγιση του θέματος. Θα παραθέσω απλώς ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από ένα άρθρο του Ardian Vehbiu, που μπορεί κανείς να αναζητήσει στο διαδίκτυο⁷:

Η Βόρεια Ήπειρος είναι μια μυθική-γεωγραφική έκφραση που, στη διάρκεια αυτού του αιώνα, έχει προσλάβει κάποιο ψευδο-ιστορικό, και

⁷ Ardian Vehbiu, «“Northern Epirus”. Between propaganda and myth», <http://home1.gte.net/vze7b2yg/id239.html> (20-9-2008).

ψευδο-πολιτισμικό νόημα, χάρη στις προσπάθειες φανατικών πολιτικών, θρησκευτικών και πολιτιστικών ομάδων και οργανώσεων στην Ελλάδα και στην Ελληνική Διασπορά. Προσφέρει δε τώρα τη βάση για ένα εθνικιστικό δόγμα, το οποίο εκπροσωπεί το σύνολο των ελληνικών αξιώσεων επί αλβανικών εδαφών. «Βόρειος Ήπειρος» είναι το ελληνικό όνομα για τις αλβανικές περιοχές που εκτείνονται ανάμεσα στον ποταμό Shkumbin (Γενούσο) και το νότιο σύνορο της χώρας, γενικά γνωστές ως Toskëria με την ευρύτερη έννοια (δηλ. συμπεριλαμβανομένης και της Labëria). Η ιστορική σημασία αυτής της έκφρασης επιβλήθηκε πάνω στο περιγραφικό της περιεχόμενο αμέσως μετά την ανεξαρτητοποίηση της Αλβανίας και την αναγνώριση του νότιου συνόρου της από τις Μεγάλες Δυνάμεις. Ο πυρήνας του βορειο-ηπειρωτικού δόγματος μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: ο πληθυσμός που κατοικεί στο βόρειο τμήμα της Ηπείρου, παρά το γεγονός ότι μιλά αλβανικά, είναι κατά βάση ελληνικός, όπως ελληνικά είναι όλα τα εδάφη της Νότιας Αλβανίας. Οι «αληθινοί» Αλβανοί, οι οποίοι είναι μουσουλμάνοι (ή καθολικοί) ανήκουν ως εκ τούτου στην περιοχή βόρεια του ποταμού Shkumbin. Το δόγμα, προκειμένου να δικαιολογήσει τον ιστορικό του παραλογισμό, προσπαθεί να ελαχιστοποιήσει την αλβανική συμβολή στην ιστορία της περιοχής. Σύμφωνα με αυτό, το μόνο φως στην Αλβανία το αιώνιο ιστορικό σκοτάδι έχει έλθει κατά κανόνα από τον ένδοξο ελληνικό φάρο. Συνεπώς οι Αλβανοί δεν είναι οι απόγονοι των Ιλλυριών, αλλά απλά νομάδες μεσαιωνικών εισβολέων, οι οποίοι αργότερα εγκαταστάθηκαν σαν «πειρατές των βουνών», και επιβίωσαν βιάζοντας «παρθένες» ελληνικές πόλεις της Αδριατικής. Η πλειονότητα των νότιων Αλβανών είναι στην πραγματικότητα «αλβανόφωνοι Έλληνες», οι οποίοι δεν έχουν ξεχάσει την προσκόλλησή τους στην ελληνική μητέρα πατρίδα. Οι εθνοτικά Αλβανοί, δηλαδή οι μουσουλμάνοι, καθόλη τη διάρκεια της γνωστής (σύντομης) ιστορίας τους, πήραν το μέρος των εχθρών της Ελλάδας και αγωνίστηκαν για την καταστροφή του Ελληνικού Έθνους, βαθιά αχάριστοι ως προς το «ιστορικό» γεγονός ότι τα μεγαλύτερα αλβανικά ιστορικά επιτεύγματα οφείλονται στην ελληνική εδαφική παρουσία, θρησκευτική επιρροή, και πολιτισμική δόξα. Διά μέσου των αιώνων, η Ελλάδα υποτίθεται ότι έχει αγωνιστεί για την εκπαίδευση αυτών των αχάριστων παιδιών – βάρβαροι, αγράμματοι και χωρίς ιστορία καθώς ήταν. Σύμμαχοι με τους άπιστους Τούρκους, αυτοί υποτίθεται ότι ήταν μεταξύ των πιο σκληρών καταπνίγοντας με αίμα την Ελληνική Επανάσταση. Σύμμαχοι των Ιταλών και αργότερα των Γερμανών, τρομοκράτησαν την Ελλάδα, και δολοφόνησαν τους καλύτερους αντι-φασίστες ήρωές της...

Εάν δεν ήταν παράλογο, αναχρονιστικό, και συχνά γελοίο, το βορειο-ηπειρωτικό δόγμα θα εκπροσωπούσε το πιο ολέθριο χτύπημα εναντίον της ίδιας της υπόστασης της Αλβανίας ως έθνους, και των Αλβανών ως εθνοτικής κοινότητας. Η μεγαλύτερη απειλή του, ωστόσο, συνδέεται τώρα με τη συναισθηματική του επίδραση σε μια ήδη ευαίσθητη ελληνική κοινή γνώμη, μέσα και έξω από την Ελλάδα. Μπορεί και θα κερδίσει αξιοπιστία εξαιτίας της αυξανόμενης πολιτικής αστάθειας στην Αλβανία. Από την άλλη πλευρά, έχει κερδίσει και θα κερδίζει στο μέλλον, από μια αυξανόμενη διεθνή ευαισθησία σχετικά με τα δικαιώματα των μειονοτήτων. Θα μπορούσε επίσης να κερδίζει έδαφος χάρη στις επαναλαμβανόμενες προκλητικές προσπάθειες, εντός της Αλβανίας, να μετατρέπονται πολιτικές αντιπαραθέσεις σε γεωγραφικές, και να συνδέεται η νότια Αλβανία με τον κομμουνισμό, τον ολοκληρωτισμό, και την αντι-δημοκρατική ανατροπή.

Από τη σύλληψή του, το δόγμα έχει λειτουργήσει σαν ένα ιστορικό και γλωσσολογικό μακιγιάρισμα για το πραγματικά αναχρονιστικό πρόσωπο του ελληνικού υπερ-εθνικιστικού φανατισμού, και τα αδιάλλακτα επεκτατικά τους όνειρα. Χρησιμοποιώντας συχνά παραποιημένα ή ακόμα και συνειδητά διαστρεβλωμένα ιστορικά, αρχαιολογικά και γλωσσολογικά τεκμήρια· επιστρατεύοντας την εξετρασμένη τεχνική επιχειρηματολογίας του επ' άπειρον συνυπολογισμού, ενοχοποίησης και υπόθεσης· με τη συστηματική σύγχυση ανάμεσα στη γεωγραφία και την ιστορία· με τη μεθοδευμένη δαιμονοποίηση της πραγματικότητας και την παρανοϊκή άρνηση αναγνώρισης της αλήθειας· με τη μανιχαϊστική ερμηνεία της ιστορίας και των διεθνών σχέσεων· με τη διαρκή στήριξη στο γνωστό ελληνικό εγωκεντρισμό, οι Βορειο-Ηπειρώτες δογματικοί έχουν καταφέρει να συμπεριλάβουν ακόμα και τη δική τους θεωρία στον παγκόσμιο μύθο περί της ελληνικής βιολογικής ανωτερότητας στα Βαλκάνια.

Είναι γεγονός ότι αυτοί έχουν πάρει την αρχαία και συχνά φολκλορική διάκριση ανάμεσα σε Έλληνες και «Βαρβάρους» και την έχουν υπερφορτώσει με ρατσιστικές συνεκδοχές, παρότι, από μια αυστηρά φυσική ανθρωπολογική σκοπιά είναι δύσκολο να αποδείξεις τη συνέχεια των σύγχρονων Ελλήνων, ο οποίοι –απλά εξαιτίας της γεωγραφικής τους έκθεσης– περιέχουν στο γενετικό τους υλικό, σλαβικά, αλβανικά, τουρκικά, αρομουνικά, αραβικά και τσιγγάνικα στοιχεία.

Η επιμονή τους στην αναγκαιότητα να ανοίξουν ελληνικά σχολεία και να παρέχεται επαρκής εκπαίδευση στην ελληνική μειονότητα της νότιας Αλβανίας μπορεί να εξηγηθεί από τον ειδικό ρόλο που αποδίδεται στην ελληνική γλώσσα στο πλαίσιο του ελληνικού οικουμενικού μύθου. Η ελ-

ληνική γλώσσα, γι' αυτούς, είναι το ιερό όπλο με το οποίο η αρχαία ανωτερότητα και δόξα θα επιστρέψει στη σύγχρονη και «βάρβαρη» Toskëria. Αυτή η γλώσσα, ειδικά στη γραπτή της μορφή, θα λειτουργήσει σαν μια δέσμη από καβαλιστικά σχήματα ικανά να αφυπνίσουν την ελληνική ψυχή που βρίσκεται ακόμα εν υπνώσει σε κάθε «Βορειο-Ηπειρώτη». Και μιας και αυτοί πιστεύουν πολύ ότι όλοι αυτοί οι «αλβανόφωνοι Έλληνες» (αυτή η παράλογη έκφραση είναι δική τους) έχασαν τη γλώσσα τους εξαιτίας ιστορικών συγκυριών, τα προτεινόμενα σχολεία προορίζονται να λειτουργήσουν σαν κέντρα ελληνικής αποκατάστασης, σε ένα έδαφος που πρέπει να ανακαταληφθεί. Παρεμπιπτόντως, είναι ακόμα πιο ενοχλητικό το γεγονός ότι παρόμοιες προσπάθειες αναφέρεται ότι γίνονται από κάποια παρακλάδια της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Αλβανία, με τη σιωπηρή έγκριση του Αρχιεπισκόπου Γιαννουλάτου, και σε ευθεία αντίθεση με τους κανόνες και τους νόμους που διέπουν την Αλβανική Ορθόδοξη Εκκλησία.

Και κάτι επιπλέον: η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία, η οποία ανέκαθεν αντιλαμβάνεται τον εαυτό της σαν ένα σώμα στο οποίο η ιερότητα της ελληνικής γλώσσας σμίγει με την ιερότητα της αγνής χριστιανικής θρησκείας, και η οποία έχει ανέκαθεν προσπαθήσει να επιφέρει το δώρο του Λόγου –κυριολεκτικά και μεταφορικά– στους «βαρβάρους» της διπλανής πόρτας. Η πραγματική Ελληνική Ορθοδοξία χρειάζεται τη μαγεία των σχημάτων των γραμμάτων της ελληνικής γραφής για να ζωντανέψει, διότι ζει μέσω της γραφής, στη γραφή και με τη γραφή. Κατά συνέπεια δεν είναι τυχαίο ότι το βορειο-ηπειρωτικό δόγμα έχει γίνει ευχαρίστως αποδεκτό στις τάξεις της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία παραδοσιακά διακηρύσσει την ορθοδοξία όχι μόνο στα θρησκευτικά ζητήματα αλλά και στα ζητήματα της γραπτής γλώσσας. Προκειται για έναν παραξενό μύθο ότι με τον ίδιο τρόπο και διαφορούμενα υιοθετεί την εθνοτική μη ανοχή και την αγάπη για το διπλανό, τον εθνικισμό και τη χριστιανοσύνη, τον προσηλυτισμό και τη γενοκτονία. Ο υπέροχος ιστορικισμός της επιτρέπει να απορροφά ο, τιδήποτε έχει λάβει χώρα στο παρελθόν, χάρη στην υπόθεση ότι –σε ό,τι αφορά τα Βαλκάνια– μόνο ο περιούσιος λαός, δηλ. οι Έλληνες, υπήρξαν ικανοί να μετασχηματίζουν συγκυριακά γεγονότα σε Ιστορία. Δεν υπάρχει, αντικειμενικά, ευθεία σύνδεση ανάμεσα σε προβλήματα που σχετίζονται με την ελληνική μειονότητα στην Αλβανία, και το βορειο-ηπειρωτικό μύθο. Τα πρώτα είναι πραγματικά προβλήματα, των οποίων η λύση θα καθυστερήσει εάν ο μύθος κερδίσει έδαφος ανάμεσα στους εκπροσώπους και τις οργανώσεις της ελληνικής μειονότητας. Ο τελευταίος είναι μια συλλογή ονείρων, προϊόντων της

φαντασίας, και εσκεμμένα ψεύδη, από ανθρώπους που θέλουν να χρησιμοποιήσουν την ελληνική μειονότητα στην Αλβανία ως βάση για την απάλειψη της νότιας Αλβανίας από το χάρτη. Φυσικά, όσο το οικονομικό χάσμα ανάμεσα στην Αλβανία και την Ελλάδα εξακολουθεί να υφίσταται, η ελληνική μειονότητα θα εξακολουθήσει να αποτελεί το στόχο παράλογων ενοχλητικών δυνάμεων, τάσεων και διαθέσεων.

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

ΜΕ ΤΟ ΘΕΜΙΣΤΟΚΛΗ ΣΤΑ ΠΑΤΡΙΑ

Απόγευμα Μεγάλης Δευτέρας του 2006. Ξεκινάμε από τα Γιάννινα με το Θεμιστοκλή και το γαμπρό του Βασίλη, με τελικό προορισμό το Δέλβινο. Ακολουθούμε τη διαδρομή μέσω Φιλιατών-Σαγιάδας, με σκοπό να μπούμε στην Αλβανία από το νέο τελωνείο Μαυροματίου. Ο Θεμιστοκλής κατάγεται από το Δέλβινο και το Αργυρόκαστρο. Δραπέτευσε από την Αλβανία το 1945 σε ηλικία 16 ετών. Έχουμε ήδη συναντηθεί και μου έχει διηγηθεί την ιστορία της ζωής του. Συμφωνήσαμε να κάνουμε αυτό το ταξίδι μαζί για να μου δείξει τον τόπο του και να μου πει εκεί και άλλα πράγματα. Στο δρόμο μας κοντά στη Ζίτσα πήραμε μαζί μας έναν καλόγερο από το Άγιο Όρος, που πήγαινε στο χωριό του στην περιοχή Φιλιατών. Πιάσαμε την κουβέντα μαζί του. Ανάμεσα στα άλλα που μας είπε δεν παρέλειψε να εκφράσει και έναν απίστευτο ρατσισμό εναντίον των Αλβανών. Ο Θεμιστοκλής προσπάθησε να τον διακόψει και να του πει ότι νιώθει προσβεβλημένος αλλά μάταια. Συνέχισε το μονόλογο και σ' ένα δικό μου σχόλιο για τα ανθρώπινα δικαιώματα των Αλβανών απάντησε χαρακτηριστικά: «Οι Αλβανοί έχουν όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα πλην ενός: να γίνουν Έλληνες»!

Συνεχίζουμε την κουβέντα με το Θεμιστοκλή, έχοντας και μια ακόμη αφορμή: τα όσα μας είπε ο καλόγερος. Ο Θεμιστοκλής έχει μια ξεκάθαρη άποψη για την ταυτότητά του. Κατάγεται από οικογένεια με ελληνική πολιτισμική ταυτότητα και συνείδηση αλλά δηλώνει ότι είναι «Αρβανίτης». Πρόκειται για τους Αλβανούς ορθόδοξους της Νότιας Αλβανίας που διαμορφώνουν ελληνική ταυ-



Εικ. 59. Ο Θεμιστοκλής στο Δέλβινο



Εικ. 60. Δέλβινο. Μερική άποψη

τότητα και συνείδηση μέσα σε ένα συγκεκριμένο χωρο-χρονικό πλαίσιο, γεγονός στο οποίο έχω ξανά αναφερθεί.

Φτάνουμε στον τελωνειακό σταθμό στο Μαυρομάτι. Ο Θεμιστοκλής κινείται με ιδιαίτερη άνεση, δείχνοντας την εξοικείωσή του με τις διαδικασίες διάσχισης του συνόρου αλλά και την οικειότητα που αισθάνεται καθώς πλησιάζει στα πατρία χώματα. Πιάνει κουβέντα με διάφορους Αλβανούς στα αλβανικά και σε μια ιδιαίτερα καλή διάθεση. Σε μια γυναίκα δείχνει την ταυτότητά του όπου αναγράφεται «υπηκοότητα αλβανική». Η γυναίκα του λέει: «Τι σημασία έχει; Αφού μπορείς να μπαινοβγαίνεις, το ίδιο είναι...». Μετά από λίγο τον πλησιάζει ένας κύριος που του λέει ότι έχει κι αυτός το ίδιο επίθετο. Είναι από το ίδιο σόι. Πρόκειται για Αλβανό μετανάστη στην Ελλάδα που πηγαίνει στην πατρίδα του για το Πάσχα. Ο Θεμιστοκλής όχι απλά αναγνωρίζει τη συγγένεια, αλλά προσδιορίζει ακριβώς και την οικογένειά του. Δεν διστάζει να λέει σ' όποιον τον ρωτάει ότι είναι «Αρβανίτης» και ότι «το 'σκασε» στην Ελλάδα. Το σχόλιο των περισσότερων είναι ότι καλά έκανε, διότι γλίτωσε από το Χότζα και έζησε σαν άνθρωπος.

Μπαίνουμε στην Αλβανία. Διασχίζουμε μια γεωγραφική ζώνη που κατοικείται από Τσάμηδες. Το χωριό Kopispol (Κονίσπολη) είναι το κέντρο της. Περνάμε δίπλα από εύφορα χωράφια με φυτείες καρπουζιών. Ο Θεμιστοκλής αναφέρεται σε έναν πλούσιο μπέη που κατείχε προπολεμικά όλον αυτόν τον κάμπο. Μας κάνει εντύπωση η ανοικοδόμηση και τα σημάδια ανάκαμψης της αγροτικής οικονομίας. Ο οικισμός είναι χτισμένος πάνω σε λόφο, και βόρεια του κάμπου απλώνεται ένα χαμηλό και ομαλό βουνό που φέρει έντονη τη σφραγίδα της κτηνοτροφίας. Είναι γνωστό ότι ο τόπος αυτός αποτελεί ένα από τα καλύτερα χειμαδιά των μετακινούμενων κτηνοτρόφων. Στο Kopispol έχω βρεθεί αρκετές φορές. Παρ' όλα αυτά δεν τόλμησα να φωτογραφίσω ποτέ το μνημείο που έχουν στήσει στην πλατεία για την έτσι αποκαλούμενη από τους Αλβανούς ως «γενοκτονία» των Τσάμηδων στην Ελλάδα. Πρόκειται για μια κωμόπολη ουσιαστικά με πληθυσμό γύρω στις 3.000. Σκέφτομαι μήπως το γεγονός ότι δεν έχει ερημωθεί, όπως τόσα άλλα χωριά κοντά στο σύνορο έχει να κάνει με την εθνοτική του ταυτότητα. Από την άλλη πληροφορούμαι ότι αρκετοί κάτοι-

κοι εργάζονται εποχικά στην περιοχή της Σαγιάδας στην άλλη πλευρά του συνόρου, και κάποιοι μάλιστα περνούν το σύνορο καθημερινά.

Προχωρώντας περνάμε από το χωριό Shkallë (Σκάλα) και διασχίζουμε τον ποταμό Pablës για να φτάσουμε στο Mursi (Μούρσι) και από εκεί στο Butrint (Βουθρωτό). Κατά τη διάρκεια αυτής της πορείας ο Θεμιστοκλής εκφράζει συχνά την απογοήτευσή του βλέποντας αλβανικές σημαίες εδώ κι εκεί, διότι, όσο αυτός θυμάται, στην περιοχή αυτή παλιά κατοικούσαν Έλληνες. Στην περαταριά του Βουθρωτού ρωτά ένα παιδάκι που εργάζεται εκεί από πού είναι και, όταν του απαντά «από τη Βρίνα (Vrinë)», τον ρωτά αν μιλάει ελληνικά. Στην αρνητική απάντηση του παιδιού αντιδρά με ένα πολύ αυστηρό «pse?» (γιατί;). Το παιδί τον κοιτάζει ξαφνιασμένο με πολύ μεγάλη απορία. Ο Θεμιστοκλής γυρίζει προς την πλευρά μου λέγοντας: «Αυτοί είναι όλοι Έλληνες». Στο Βουθρωτό επισκεπτόμαστε τον αρχαιολογικό χώρο. Ο Θεμιστοκλής εκφράζει την υπερηφάνειά του που όλα τα μνημεία δηλώνουν την ελληνικότητα της περιοχής.

Συνεχίζουμε για τους Αγίους Σαράντα κατά μήκος της λίμνης του Βουθρωτού και παραθαλάσσια στην περιοχή Ksamili (Εξαμίλι), όπου εντυπωσιάζεται κανείς από την ανοικοδόμηση και την τουριστική ανάπτυξη. Κουβεντιάζω με το Θεμιστοκλή σχετικά με τους πληθυσμούς της περιοχής. Σε ό,τι αφορά τους χριστιανούς αναφέρεται σε όλους με τον όρο «Έλληνες». Κάποια στιγμή μιλάω για μια ομάδα τους αποκαλεί «Έλληνες» και στη συνέχεια συμπληρώνει «δηλαδή χριστιανοί». Τους μουσουλμάνους τους αποκαλεί Οθωμανούς. Είναι φανερό ότι έχει στο νου του τη διάκριση των μιλέτ. Μου κάνει εντύπωση που αποφεύγει τον όρο «Τούρκος» για τους μουσουλμάνους, κάτι που συνηθίζεται μεταξύ των χριστιανών της Αλβανίας. Εντύπωση επίσης μου κάνει που μιλά γι' αυτούς θετικά εξαιρώντας τους Τσάμηδες και τους Λιάμπηδες, τους οποίους θεωρεί «κακές φάρες». Για τους «Οθωμανούς» με τους οποίους ζούσαν μαζί στο Δέλβινο έχει μόνο καλά λόγια να πει. Είχαν άριστες σχέσεις, αντάλλασσαν επισκέψεις, πήγαιναν στους γάμους και τις κηδείες κ.λπ., μόνο που δεν συμπεθέριαζαν. Για να τεκμηριώσει τα λεγόμενά του, μου αναφέρει

ένα περιστατικό κατά το οποίο τους φιλοξένησαν στο σπίτι τους κάποιοι φίλοι τους μωαμεθανοί για να τους προστατεύσουν από τους Γερμανούς και όταν οι Γερμανοί τους εντόπισαν τους είπαν: «Σκοτώστε πρώτα εμάς και έπειτα τους φιλοξενούμενούς μας». Κι έτσι γλίτωσαν. Μιλά για τη μπέσα και τις ηθικές αξίες που είχαν. Τους παρουσιάζει πλούσιους και άρχοντες. Λέει ότι παρότι γενικά τους χριστιανούς τους αποκαλούσαν «καούρ» (άπιστους), τους φέρονταν καλά. Αντίθετα τους Τσάμηδες τους περιφρονούσαν και αυτοί θεωρώντας τους κακούς και παρακατιανούς.

Φτάνουμε στο Sarandi (Άγιοι Σαράντα). Εκπλήσσομαι από το ρυθμό της ανοικοδόμησης. Στην είσοδο της πόλης δεκάδες πολυόροφα κτήρια που ετοιμάζονται για ξενοδοχεία. Η παλιά μικρή πόλη που είχα στο μυαλό μου έχει μεταμορφωθεί ριζικά. Καταλύουμε στο ξενοδοχείο *Porto Eda* στην παραλία. Ο ιδιοκτήτης δούλεψε στην Ελλάδα αρκετά χρόνια και επένδυσε τα χρήματά του σ' αυτό το ξενοδοχείο. Μιλά πολύ καλά ελληνικά, όπως και η κόρη του που τα έμαθε από την τηλεόραση. Αυτή σπουδάζει νομικά στα Τίρανα.

Ξεκουραστήκαμε λίγο στο ξενοδοχείο και το απόγευμα αποφασίσαμε να κάνουμε μια επίσκεψη στη Χιμάρα. Η διαδρομή πανέμορφη. Περνάμε τη Νίνισε (Νίβιτσα) και άλλα χωριά που μου θυμίζουν τις περιγραφές του R. Ruaux. Η διαδρομή από ένα σημείο και μετά είναι παράλληλα προς τη θάλασσα. Περνάμε από διάφορα χωριά που είναι χριστιανικά εκτός από το Borsh που είναι μουσουλμανικό. Ο Θεμιστοκλής αναρωτιέται πώς βρέθηκαν «Οθωμανοί» εδώ...

Στη Χιμάρα φτάνουμε νύχτα. Περπατάμε στην παραλία. Κι εδώ έντονα τα σημάδια της τουριστικής ανάπτυξης και της άναρχης δόμησης. Σ' ένα καφενείο πιάνουμε κουβέντα με κάποιους θαμώνες. Εκδηλώνουν αμέσως και με έντονο τρόπο το ελληνικό τους φρόνημα και την αντιστασιακή τους συμπεριφορά απέναντι στους Αλβανούς. Μας δείχνουν με υπερηφάνεια αλλά και ένα συνωμοτικό ύφος μια διαφημιστική πινακίδα που είναι γραμμένη και στα ελληνικά. Ένας από τους συνομιλητές μας, ο Λευτέρης, μας μιλά για το ξύλο που έφαγε από τους Αλβανούς τις τελευταίες εκλογές. Όλοι μιλούν με υπερηφάνεια για την ελληνικότητά τους και τη δι-

εκδίκηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων τους. Μας συστήνουν και το Δήμαρχο. Μας καλωσορίζει και μου λέει ότι ο γιος του σπουδάζει οικονομικά στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Τους ρωτώ για τα γύρω χωριά. Μου λένε ότι κάποια είναι αλβανόφωνα αλλά χριστιανικά και το τονίζουν αυτό ιδιαίτερα. Η κουβέντα μας πάει και στον πολιτισμό τους και γρήγορα προκύπτει το θέμα των τραγουδιών. Διαφωνούν μεταξύ τους στο κατά πόσο τραγουδούν και αλβανικά. Οι πιο ένθερμοι υποστηρικτές της ελληνικότητας λένε ότι όσοι βγαίνουν στα φεστιβάλ και τραγουδούν αλβανικά είναι προδότες. Ο νους μου πηγαίνει στο Φεστιβάλ της Πρεμετής όπου τραγούδησαν μόνο αλβανικά. Θέλουν και τη δική μου άποψη. Όταν αντιλαμβάνονται ότι δεν συντάσσομαι με εθνικιστικές απόψεις και ότι μάλλον υιοθετώ μια ήπια στάση λίγο πολύ συμφωνούν ότι τραγουδούσαν και τραγουδούν και στα αλβανικά. Συνειδητοποιώ ότι οι απόλυτες και ακραίες απόψεις έχουν να κάνουν με τη γενικότερη σύγκρουση στην οποία βρίσκονται τα τελευταία χρόνια με το αλβανικό κράτος παρά με αυτό που πραγματικά πιστεύουν.

Η Χιμάρα είναι τόπος διακοπών για τους Αλβανούς του Βορρά και για τους Κοσοβάρους. Ωστόσο, ζουν εδώ και αρκετοί μετανάστες από το Βορρά, οι οποίοι διαμένουν στα σπίτια των Χιμαριωτών που βρίσκονται στην Ελλάδα. Η παρουσία τους είναι εμφανής, καθώς αποτελούν το κατώτερο κοινωνικό στρώμα. Στη δική τους εργατική δύναμη στηρίζεται η έντονη ανοικοδόμηση που παρατηρείται στην περιοχή. Πρόκειται για ένα φαινόμενο άξιο διερεύνησης δεδομένου ότι συχνά αυτοί οι εσωτερικοί μετανάστες απασχολούνται από εξωτερικούς μετανάστες οι οποίοι επενδύουν στην περιοχή.

Καταλήγουμε σε μια ταβέρνα δίπλα στη θάλασσα και στην άκρη του οικισμού, όπου στον πάνω όροφο λειτουργεί και ξενοδοχείο. Ο ιδιοκτήτης μας λέει ότι έκτισε ολόκληρο το κτήριο ο ίδιος με τη βοήθεια του γιου του. Πρόκειται για έναν εργατικό άνθρωπο, με τον οποίο ξεκινώ μια σχέση φιλίας. Από τον Τάσο μαθαίνω πολλά. Του ζητώ τελικά να μου ξεκαθαρίσει τι είναι η Χιμάρα. Μου κάνει εντύπωση πόσο καθαρά είναι τα πράγματα στο μυαλό του. Μου λέει ότι τρία μόνο χωριά, η Χιμάρα (Himarë), οι Δρυμάδες (Dhërmi) και η Παλάσα (Palasë), είναι ελληνόφωνα

και τα υπόλοιπα αλβανόφωνα χριστιανικά. Εξηγεί, ωστόσο, πως οι ίδιοι δεν τους ξεχωρίζουν τους αλβανόφωνους και πως πάντοτε συμπεθέριαζαν και ένιωθαν ένα με αυτούς. Μου αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η μία γιαγιά του ήταν από το Κούδεσι (Kudhës), αλβανόφωνο χωριό, ενώ η άλλη γιαγιά του από τη Χιμάρα και δεν ήξερε καθόλου αλβανικά. Προσθέτει επίσης ότι σε μεγάλο βαθμό υπήρχε διγλωσσία σ' αυτή την περιοχή και ότι και οι δύο ομάδες τραγουδούσαν και στις δύο γλώσσες.

Αλλεπάλληλες επισκέψεις μου στην περιοχή επιβεβαιώνουν τα λεγόμενα του Τάσου. Μπορώ να αναφέρω το χωριό Vuno (Βούνο), όπου συνομίλησα αρκετές φορές με τους χωριανούς. Αρκετοί από τους νέους του χωριού μιλάνε ελληνικά και αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι έχουν δουλέψει στην Ελλάδα. Οι παλιότεροι μιλάνε μόνο αλβανικά. Αναφέρονται με υπερηφάνεια στην ορθόδοξη χριστιανική τους ταυτότητα και στα φιλικά τους αισθήματα για τη Ελλάδα, την οποία ευχαριστούν τόσο για το γεγονός ότι δέχεται τους νέους του χωριού να εργάζονται εκεί όσο και για τις συντάξεις του ΟΓΑ που παίρνουν οι συνταξιούχοι σαν «ομογενείς». Όταν αναφέρονται στην εθνική τους ταυτότητα είναι αρκετά προσεκτικοί. Δεν αυτοπροσδιορίζονται ποτέ ευθέως ως Έλληνες αλλά χρησιμοποιούν τους όρους «Βορειοηπειρώτης» και «ορθόδοξος». Ο όρος «Βορειοηπειρώτης» βολεύει ιδιαίτερα με την αμφισημία του αλλά κυρίως γιατί γνωρίζουν ότι για τους Έλληνες σημαίνει «Έλληνας». Με αυτόν τον τρόπο φαίνεται ότι και ειλικρινείς είναι και πετυχαίνουν το σκοπό τους χωρίς να πέφτουν στην παγίδα της άρνησης της πραγματικής εθνικής τους ταυτότητας. Αυτό άλλωστε συμβαίνει με την πλειονότητα των ορθόδοξων χριστιανών του αλβανικού Νότου. Αναφέρονται επίσης με υπερηφάνεια στο κουρμπέτι του παρελθόντος και τη σχέση των προγόνων τους με την Ελλάδα γενικά. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά τους στη συμμετοχή των Χιμαριωτών στην επανάσταση του 1821 και στην απελευθέρωση των Ιωαννίνων. Διαπιστώνει κανείς με ευκολία ότι δεν είναι απλά κάποια ωφελιμιστική στάση που τους κάνει να προσποιούνται τους φιλέλληνες ή να αφήνουν ανοικτό και ασαφές το θέμα της εθνικότητάς τους με νύξεις περί ελληνικότητας, αλλά το ίδιο το ιστορικό υπόβαθρο παίζει σημαντικό ρόλο ως προς αυτό

το ζήτημα, δεδομένου ότι αυτοί οι πληθυσμοί είχαν έτσι κι αλλιώς υβριδικά χαρακτηριστικά και μέσω της επιρροής της ελληνικής παιδείας και της εκκλησίας είχαν στο παρελθόν διαμορφώσει σε μεγάλο βαθμό ελληνική εθνική συνείδηση. «Εμείς κοιτούσαμε πάντοτε προς την Ελλάδα», μου είπε με νόημα ένας άντρας στο Κούδεσι, αλβανόφωνο κι αυτό χωριό, σε κάποια επίσκεψή μου.

Έχοντας ως βασικό προορισμό του ταξιδιού μας το Δέλβινο, επιστρέφουμε το βράδυ στους Αγίους Σαράντα. Την άλλη μέρα με το πρώτο φως ξεκινάμε για το Δέλβινο. Πηγαίνουμε από τον επάνω δρόμο μέσω Bamatat. Ο Θεμιστοκλής θυμάται και αφηγείται. Το Bamatat ήταν μουσουλμανικό χωριό. Αριστερά του δρόμου σώζεται ένας μικρός τουρμπές (Beqir Efendi). Κατά το Θεμιστοκλή δεξιά του δρόμου υπήρχε τζαμί. Ο χώρος φαίνεται από τα σημάδια του ότι υπήρξε σημαντικός τόπος στο παρελθόν. Σώζεται ακόμα ένας γηραιός πλάτανος, ενώ δίπλα υπάρχει ένα ρέμα.

Πλησιάζουμε στο Δέλβινο. Μπαίνουμε στον οικισμό από τον κάτω μαχαλά, όπου κατοικούσαν οι μουσουλμάνοι. Στην είσοδο ο Θεμιστοκλής μου δείχνει το σπίτι του μπέη Asim Kalesa, που τον σκότωσε ο γιος του. Κατά τα λεγόμενα του Θεμιστοκλή ο γιος του είχε αγαπήσει μια κοπέλα που δεν ήθελε ο μπέης και γι' αυτό την έκλεψε και πήγαν να ζήσουν στην Κέρκυρα. Ο πατέρας έστειλε εκεί ανθρώπους για να τον σκοτώσουν, αλλά δεν τα κατάφεραν. Έτσι ο γιος τελικά πήρε την εκδίκησή του σκοτώνοντας ο ίδιος τον πατέρα του.

Το Δέλβινο είναι ένας τόπος με έντονα τα ίχνη ενός σημαντικού παρελθόντος. Χτισμένο ανάμεσα σε δύο λόφους το διασχίζει ένα ρέμα (Gimisa). Ο Θεμιστοκλής δεν σταματάει να δείχνει και να διηγείται. Όσπου φτάνουμε στο σπίτι του. Μας δείχνει με πολύ συγκίνηση τον τόπο, εξηγώντας ότι το σπίτι δεν υπάρχει πια. Στη θέση του έχουν χτίσει καινούργιο. Στην άλλη πλευρά του δρόμου βρίσκονται τα κτήματά του. Ένας λόφος ολόκληρος. Αμπέλια, κηπευτικά, οπωροφόρα δέντρα. Έχει βάλει δικηγόρο να τα διεκδικήσει. Λέει ότι κάποια κομμάτια τα έχει ήδη κερδίσει «στα χαρτιά». Στην πράξη δεν μπορεί να τα πάρει διότι τα κατέχουν Αλβανοί. Πίσω από το οικόπεδο προς το ρέμα μας δείχνει το μέρος όπου είχαν το βυρσοδεψείο. Το κατέστρεψε ο Χότζα. Μας αφηγείται σχε-

τικά με τα παιδικά του χρόνια. Εδώ μεγάλωσε και κατάλαβε τον κόσμο. Όλα τα όνειρά του έχουν για σκηνικό αυτό τον τόπο. Παραπονιέται που τα παιδιά δεν θέλουν ούτε να ακούν για όλα αυτά. Όχι μόνο δεν τους ενδιαφέρει, αλλά δεν θέλουν ούτε να λείει ότι κατάγεται από εδώ. Αυτό το παράπονό του μου το είχε εκφράσει και σε μια συνάντησή μας στα Γιάννινα. Μου είχε πει χαρακτηριστικά ότι θα πεθάνει με αυτόν τον καημό. Τα ίδια πράγματα μου έχει αναφέρει και ο γαμπρός του. Σε μια συνάντηση με την κόρη του είχα την ευκαιρία να μιλήσω για όλα αυτά. Μου μίλησε ειλικρινά για το πρόβλημα. Ένα πρόβλημα που ουσιαστικά προέκυψε στην οικογένεια από τη στιγμή που άνοιξε το σύνορο και ήρθαν από την Αλβανία διάφοροι συγγενείς, οι οποίοι ήταν προφανώς Αλβανοί. Η οικογένεια ήξερε ότι ο πατέρας ήταν «Βορειοηπειρώτης» που για τα ελληνικά δεδομένα σημαίνει Έλληνας. Η αρνητική εμπειρία που είχαν από τους συγγενείς τους που τους επισκέφτηκαν και κάποιοι από αυτούς έμειναν για ένα χρονικό διάστημα στο σπίτι τους, αμέσως μετά το άνοιγμα του συνόρου το 1991, αλλά και η γενικότερη εικόνα που διαμορφώθηκε για τους Αλβανούς στην Ελλάδα την ίδια περίοδο προκάλεσε την απόρριψη των Αλβανών συγγενών από τη μία αλλά και το πρόβλημα με την καταγωγή του πατέρα στην οικογένεια... Η κόρη του στη συζήτηση που είχα μαζί της μου ανέφερε και ένα άλλο περιστατικό για να μου δείξει με ποιον τρόπο βίωσε αυτή τη συνειδητοποίηση. Είχε πάει στην Αμερική να επισκεφτεί τον αδερφό του πατέρα της και την ημέρα της εθνικής εορτής της 25ης Μαρτίου προέτρεψε την ξαδέρφη της να πάνε μαζί να παρακολουθήσουν την παρέλαση. Η ξαδέρφη της αρνήθηκε λέγοντας ότι αυτή είναι Αλβανίδα και δεν έχει καμιά δουλειά να πάει στην ελληνική εθνική γιορτή. Αυτό της προκάλεσε ένα πραγματικό σοκ.

Και οι δύο κόρες του Θεμιστοκλή απέκτησαν την ελληνική υπηκοότητα πριν από λίγα χρόνια, όταν επρόκειτο να διοριστούν στο δημόσιο, ενώ ο ίδιος δεν έχει ακόμα καταφέρει να την πάρει, γεγονός που τον κάνει να αγανακτεί. Τόσα χρόνια στην Ελλάδα με ελληνική οικογένεια και συνεπώς σε όλες τις υποχρεώσεις του προς το κράτος και αυτό αρνείται να επικυρώσει την ελληνικότητά του. Ο Θεμιστοκλής είναι καθαρός και ξάστερος: Είναι «Έλληνας



Εικ. 61. Παζάρι στο Δέλβινο

Αρβανίτης». Γι' αυτό δεν κατανοεί γιατί πρέπει να απαρνηθεί τις ρίζες του αλλά ούτε γιατί το ελληνικό κράτος αρνείται να του δώσει την ελληνική υπηκοότητα...

Στο κέντρο της πόλης μας δείχνει την παλιά αγορά. Ένα μόνο τμήμα της σώζεται θυμίζοντας την παλιά αίγλη. Εδώ γίνεται τώρα πια η λαϊκή αγορά. Διάφοροι παραγωγοί πουλούν και σήμερα τα προϊόντα τους: λαχανικά, φρούτα, γαλακτοκομικά είδη κ.λπ. Απέναντι φαίνεται όμορφα ο μαχαλάς Λάκκα, που κατά το Θεμιστοκλή δεν έχει αλλάξει σχεδόν καθόλου. Πολύ κοντά στο κέντρο βρίσκεται ένας λοφίσκος, όπου ήταν παλιά η κεντρική εκκλησία του αγίου Αθανασίου. Σήμερα υπάρχει στο σημείο αυτό ένα μνημείο με την αλβανική σημαία και δίπλα ένα εικονοστάσι. Η νέα εκκλησία έχει κτιστεί λίγα μέτρα πιο πέρα. Όλο αυτό το χρονικό διάστημα που βρισκόμαστε στο Δέλβινο παρατηρώ προσεκτικά τις αντιδράσεις του Θεμιστοκλή. Φαίνεται να χαίρεται σαν μικρό παιδί αλλά και να πονά ταυτόχρονα. Πάνω από όλα φαίνεται να είναι περήφανος για τον τόπο καταγωγής του...

Αναχωρούμε από το Δέλβινο με προορισμό το Αργυρόκαστρο ακολουθώντας το δρόμο που περνά από το Kardhikaq (Γαρδικάκι). Μια πολύ ενδιαφέρουσα διαδρομή μέσα από ψηλά βουνά και απέραντα βοσκοτόπια. Από την κορυφή αντικρίζω στο βάθος τη Νεμέρτσικα. Ο Θεμιστοκλής μιλά για τα παλιά τσελιγκάτα που έβγαιναν τα καλοκαίρια σ' αυτά τα μέρη. Κατηφορίζοντας βγαίνουμε στη Muzinë (Μουζίνα) και από εκεί παίρνουμε τον κεντρικό δρόμο που οδηγεί στη Δρόπολη και το Αργυρόκαστρο.

Μετά από μια επίσκεψη στο Μπουλιάρατι, όπου είχα κάνει παλιότερα επιτόπια έρευνα, και το γεύμα μας σε ένα από τα νέα ξενοδοχεία που ξεφυτρώνουν σαν μανιτάρια στην περιοχή, καταλύουμε σε έναν ξενώνα στην παλιά πόλη του Αργυροκάστρου. Πρόκειται για ανακαινισμένο «αρχοντικό», του οποίου ο ιδιοκτήτης φαίνεται ένας σύγχρονος επιχειρηματίας που ασχολείται και με το εμπόριο (εισαγωγές από την Ελλάδα). Μιλά λίγα ελληνικά και καλά αγγλικά. Μου λέει ότι μπορώ να βρω τον ξενώνα του και στο διαδίκτυο. Εντυπωσιάζομαι με το δωμάτιο που μένω, όπου κυριαρχεί το σκαλιστό ξύλο και οι λαϊκές ζωγραφιές. Είναι ιδανικό μέρος για τη μεσημεριανή μου ξεκούραση...

Το απόγευμα αποφασίζουμε να επισκεφτούμε την περιοχή της Lunxëri (Λιντζουριά), έχοντας κατά νου κυρίως το Labonë (Λάμποβο) του Ζάππα. Παίρνουμε το δρόμο για το Τεπελένι και στρίβουμε δεξιά μετά το Βλαχοχώρι Anton Roçi (Αντόν Πότσι) ακολουθώντας έναν δρόμο που περνά από μια από τις πολλές γέφυρες του Δρίνου. Το πρώτο χωριό που συναντάμε ανηφορίζοντας είναι το Tërbaq. Μπαίνοντας στον οικισμό συναντάμε κοπάδια που επιτρέφουν από τη βοσκή. Ρωτώ ένα βοσκό αν είναι Βλάχος και μου λέει ότι η γυναίκα του είναι Βλάχα. Ο Θεμιστοκλής πιάνει κουβέντα στα αλβανικά. Λίγο πιο πέρα συναντάμε έναν νέο άντρα που μας λέει ότι είναι αστυνομικός και μας προτείνει να μας συνοδεύσει στο Λάμποβο. Τον λένε Πέτρο. Από την πρώτη στιγμή σε σχετικά καλά ελληνικά μας δίνει το στίγμα της «ελληνικότητάς» του. Λέει ότι οι πρόγονοί του έχουν έλθει από την Ελλάδα, το γνωστό στερεότυπο που ακούω συνεχώς από Αλβανούς ορθόδοξους του Νότου. Υποστηρίζει ότι τα χωριά τους είναι ελληνικά και ότι πρέπει να το καταλάβουν αυτό εκεί στη Ελλάδα. Ο ίδιος έζησε ένα

χρονικό διάστημα στην Αθήνα και δραστηριοποιήθηκε στον εκεί Σύλλογο Βορειοηπειρωτών. Θεωρεί ότι είναι άδικο που δεν αναγνωρίζονται στην Ελλάδα ως Έλληνες, ενώ στα Τίρανα τους λένε «κωλογκρέκ». Τον ερεθίζω λίγο σχετικά με το θέμα της ταυτότητάς τους. Επιμένει να αναφέρεται στο «ελληνικό παρελθόν» της Λιντζουριάς. Όταν τον ρωτάω να μου πει ειλικρινά τι έχει μέσα στην ψυχή του μου απαντά «no comment» με νόημα. Όταν τον ρωτάω για τον Aleksander Meksi που κατάγεται από το Λάμποβο και έγινε πρωθυπουργός της Αλβανίας μου απαντά απλά ότι είναι ένας προδότης. Η γενικότερη συμπεριφορά του επιβεβαιώνει ό,τι έχω ακούσει ως τώρα για τους Λιντζουριώτες και τη σχέση τους με την Ελλάδα. Τον ρωτώ και για τους Βλάχους. Εκφράζεται με τα καλύτερα λόγια. Τους θεωρεί έντιμους και εργατικούς. Αναφέρεται στην προσωπική του φιλία με το Δήμαρχο του Anton Ροσι. Με τα πολλά και αντιδρώντας στην επιμονή μου πάνω στο ζήτημα της ελληνικότητας της Λιντζουριάς μου λέει με έντονο ύφος: «Φίλε, εδώ δεν είναι Αλβανία». Δεν μπορώ να πιστέψω ότι ακούω αυτά τα λόγια από έναν εν ενεργεία αστυνομικό... Συνεχίζει τεκμηριώνοντας τις απόψεις του με παροιμίες «Εμείς κάνουμε τη δουλειά μας και τρώμε το ψωμί μας. Δεν τρώμε το ψωμί του Τούρκου για να κάνουμε τη δουλειά μας» (Nuk ham bukën e Turkut te bëjmë punon. Pnojme për vetet dhe bomë vetë nuk bejme duka). Στο Λάμποβο μείναμε αρκετή ώρα, κυρίως στα χαλάσματα του αρχοντικού των αδελφών Ζάππα. Στο νου μου έρχονται και ξανάρχονται λόγια του Πέτρου. Η τελευταία παροιμία με μπέρδεψε κάπως. Του ζητώ να μου τη γράψει στο δεφτέρι μου. Όταν επιστρέφοντας στο Αργυρόκαστρο την έδειξα σε ένα φίλο μου, μου είπε ότι δεν είναι σωστή, προτείνοντας τη δική του σωστή εκδοχή: «Τρώω ψωμί τούρκικο και προσεύχομαι για το χριστιανό» (Ha bukën e Turkut bën duva ne e kaurit). Προσπαθώ να καταλάβω...



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνική

- Αγγελόπουλος, Γ., «“Ζώντας ανάμεσα”. Ταυτότητα και πολιτικές μιας χωρισμένης κοινότητας», *Εθνολογία* 2, 1993, σελ. 1-28.
- Αλία Ρ. (επιμ), *Ενβέρ Χότζα – Σημαία του αγώνα για λευτεριά και σοσιαλισμό*, Πλανήτης, Αθήνα, 1985.
- Ανώνυμος, «*Η Απογραφή πληθυσμού και το Αλβανικό πρόβλημα*», *Αμόραντος*, 6, 2001, σελ. 25-29.
- Αραβαντινός, Π., *Περιγραφή της Ηπείρου εις μέρη τρία*, τ. Α', Γ', Ιωάννινα 1984.
- Αρς, Γκ. *Η Αλβανία και η Ήπειρος στα τέλη του ΙΗ' και στις αρχές του ΙΘ' αιώνα*, Gutenberg, Αθήνα, 1994.
- Αυδίκος, Ε. *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο μεσοπόλεμο: Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1993.
- Βακαλόπουλος, Α., *Ιστορία της Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη, 1973.
- Βεντούρα, Λ, *Μετανάστευση και έθνος*, Ε. Μ. Ν. Ε. - Μνήμων, Αθήνα, 1994.
- Βεργόπουλος, Κ., *Το αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα*, Εξάντας, Αθήνα, 1975.
- Γαρίδης, Μ., «Ο μητροπολίτης Παΐσιος και η βλάχικη επιγραφή του Κλεινοβού: Αλφάβητο και εθνικό πρόβλημα», *Ιστορικά*, 3, 1985, σελ. 183-203.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ., «Εισαγωγή: Η ανθρωπολογική έρευνα μετά την πολιτισμική κριτική», στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2009, σελ. 15-57.
- Δαμιανάκος, Στ. - Ζακοπούλου, Ε. - Κασίμης - Χ., Νιτσιάκος, Β., *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου*, Πλέθρον, Αθήνα, 1997.
- Δέδες, Κ. Ν., *Δρυμάδες Χειμάρδας*, Σείριος, Αθήνα, 1978.
- Δημητριάδης, Γεωγραφία νεωτερική (1791), Ερμής, Αθήνα, 1988 (επιμ. Αικ. Κουμαριανού).
- Ζαρμπαλάς, Α., *Παιδιά του ήλιου*, Ναΐμ Φράσερι, Τίρανα, 1989.
- Ζεγκίνης, Ε., (επιμ.), *Μπεκτασήδες δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005.
- Θεσπρωτός Κ. Ψαλίδας Α., *Γεωγραφία Αλβανίας και Ηπείρου*, ΕΗΜ, Ιωάννινα, 1964.
- Καλλιβρετάκης, Λ., «Η ελληνική κοινότητα της Αλβανίας από τη σκοπιά της ιστορικής γεωγραφίας και δημογραφίας», στο Βερέμης, Θ., Κουλουμπής, Θ.,

- Νικολακόπουλος, Η., (επιμ.), *Ο ελληνισμός της Αλβανίας*, Ι. Σιδέρης- Πανεπιστήμιο Αθηνών-ΕΛΙΑΜΕΠ, Αθήνα., 1995, σελ. 25-58.
- Καλυβόπουλος, Γ. Κ. - Καλυβόπουλος, Χ. Γ., *Μπουλιάρατι-Δερόπολη Β. Ηπείρου*, Αθήνα 1975.
- Καπλάνι, Γκ., «Θρησκεία και αλβανική εθνική ταυτότητα. Μύθοι και πραγματικότητες», *Σύγχρονα Θέματα*, 81, 2002, σελ. 50-57.
- Καραγιάννης, Β., «Μετανάστευση-διεθνικότητα-κινητικότητα. Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα διεθνικής μετανάστευσης», *Σύγχρονα θέματα*, 92, 2006, σελ. 23-30.
- Κασίμης, Χ. - Νιτσιάκος, Β., «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μετάβαση ή καταστροφή;», *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 32, 1997, σελ. 353-371.
- Κιτρομηλίδης, Π., «“Νοερές κοινότητες” και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια», στο Θ. Βερέμης (επιμ.), *Εθνική ταυτότητα και εθνοκτισμός στη Νεότερη Ελλάδα*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1997, σελ. 53-131.
- Κοκολάκης, Μ., *Το ύστερο Γιαννιώτικο πασαλίκι*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1993.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α., *Λαογραφικά μελετήματα*, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1978.
- Κωνσταντακοπούλου, Α., *Η ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια (1750-1850). Το τετράγλωσσο λεξικό του Δανιήλ Μοσχοπολίτη*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: Επετ. Δωδώνη, παρ. 39, Ιωάννινα, 1988.
- Λέκκας, Π., *Το παιχνίδι με το χρόνο. Εθνοκτισμός και νεωτερικότητα*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2001.
- Λιάκος, Α., *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που θέλησαν να αλλάξουν τον κόσμο;*, Πόλις, Αθήνα, 2005.
- Ματάλας, Π., *Έθνος και ορθοδοξία*, ΠΕΚ, Ηράκλειο, 2002.
- Μελέτιος Αθηνών, *Γεωγραφία παλαιά και νέα...*, τ. Α'-Δ', Βενετία, 1807 (α' εκδ. 1728).
- Μερακλής, Μ. Γ., *Λαογραφικά Ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα, 1989.
- Μουζέλης, Ν., *Νεοελληνική κοινωνία: Όψεις υπανάπτυξης*, Εξάντας, Αθήνα, 1978.
- Νίκας, Β., *Δημοτικά τραγούδια της ελληνικής μειονότητας*, Ναϊμ Φράσερι, Τίρανα, 1988.
- Νικολαΐδου, Ε., *Οι κρυπτοχριστιανοί της Σπαθίας (αρχές 18ου αι. -1912)*, διδακτορική διατριβή, ΙΜΙΑΧ, Ιωάννινα, 1979.
- Νικολαΐδου, Ε., *Η ρουμάνικη προπαγάνδα στο βιλαέτι των Ιωαννίνων και στα βλαχόφωνα χωριά της Πίνδου*, τ. Α' (μέσα 19ου αι. - 1900), Εταιρεία Ηπειρωτικών Μελετών, Ιωάννινα, 1995.
- Νιτσιάκος Β., *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2003.
- Νιτσιάκος Β., «Η ιστορικότητα του τόπου. Χρήσεις και μεταμορφώσεις του φυσικού χώρου σε δύο ορεινές κοινότητες της Βαλκανικής: συγκριτική προσέγγιση», στο: Νιτσιάκος Β. - Κασίμης Χ. (επιμ.), *Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και μετασχηματισμοί*, Πλέθρον, Αθήνα, 2000, σελ. 201-216.
- Νιτσιάκος, Β., «Οι Βλάχοι της Ελλάδας: Εθνική ένταξη και πολιτισμική α-

- φομοίωση», *Πρακτικά Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών (EENS)*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2007, τ. Α', σελ. 485-494.
- Νιτσιάκος, Β. - Αράπογλου, Μ., *Τα ποτάμια της Ηπείρου. Τόποι και δρόμοι των νερών, των ανθρώπων και των πολιτισμών*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2004 (α' έκδ. 2001).
- Νιτσιάκος, Β. - Μάντζος, Κ., «Πολιτικοποιώντας την παράδοση: Χρήσεις των πολυφωνικών τραγουδιών στην Ελλάδα και την Αλβανία», στο *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Σχ. Μωραΐτη), Αθήνα, 2003, σελ. 131-147.
- Νιτσιάκος, Β., «Αλβανοί μετανάστες στην Ελλάδα: Ταυτότητα και θρησκευτική ετερότητα», *Εθνολογία* 10, 2002-2003, σελ. 161-173.
- Νιτσιάκος, Β., «"Βόρειος Ήπειρος": Ο χώρος και οι άνθρωποι», *Άπειρος*, 3, 2003, σελ. 49-60.
- Νιτσιάκος, Β., *Αετομηλίτσα*, Πολιτιστικός Σύλλογος Αετομηλίτσας, Γιάννινα, 2003 (α' έκδ. 1979).
- Νιτσιάκος, Β., *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Πλέθρον, Αθήνα, 1995.
- Νιτσιάκος, Β., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1991.
- Παναγιώτου, Γ. Δ., «Δεν είμαστε κι εμείς Ρωμιοί;...» *Ελληνικά αφηγηματικά τραγούδια από τη Β. Ήπειρο*, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 1994.
- Παπαταξιάρχης, Α., «Τα άχθη της ετερότητας», στο Παπαταξιάρχης Ε., (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σελ. 1-85.
- Πρεβελάκης, Γ. - Στ., *Τα Βαλκάνια. Πολιτισμοί και γεωπολιτική*, Libro, Αθήνα 2001 (γαλλική έκδοση 1994).
- Ρόκου, Β., *Συμβολή στη μελέτη της κοινωνίας του κτηνοτροφικού χωριού*, Γιάννινα, 1983.
- Τερκενλή, Θ. Σ., «Ο δεσμός με τον ιδιαίτερο τόπο: Πολιτισμική διαφοροποίηση στον χώρο», στον τόμο *Ανθρωπολογία του χώρου* (13η διεθνής συνάντηση Σύρου, Σεπτ. 1995), Εργαστήριο πολεοδομικής σύνθεσης ΕΜΠ, Αθήνα 1995, σελ. 110-118.
- Τήμανος, *Όταν έρθουν οι Έλληνες*, Φιλόμυθος, Αθήνα, 1993.
- Τσιμουρή, Γ., «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: Ορισμένες υποθέσεις για μια αργοπορημένη σχέση», στο Γκέφου-Μαδιανού Δ. (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2009, σελ. 293-313.
- Τσουκαλάς, Κ., *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Θεμέλιο, Αθήνα, 1977 (γαλλική έκδοση 1975).
- Φωτίου, Π. Σ. - Λύτης, Ν. Β., *Δημοτικά τραγούδια της Β. Ηπείρου*, Νεφέλη, Αθήνα, 1995.
- Χότζα, Ε., *Δνο φίλοι λαοί*, Τίρανα, 1985.

- Banks, M., *Εθνοτισμός*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2005 (αγγλική έκδοση 1996).
- Berard, V., *Τουρκία και ελληνισμός*, Τροχαλία, Αθήνα, 1987.
- Clayer, N., *Οι απαρχές του αλβανικού εθνικισμού*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2009 (γαλλική έκδοση 2007).
- Clayer, N., «Μπεκτασισμός και αλβανικός εθνικισμός», στο Ζεγκίνης, Ε., (επιμ.), *Μπεκτασήδες δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005, σελ. 75-125.
- Clayer, N., «Ισλάμ, κράτος και κοινωνία στην μετακομμουνιστική Αλβανία», στο Ζεγκίνης, Ε., (επιμ.), *Μπεκτασήδες δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005, σελ. 127-152.
- De Rapper, G., «Η Lunxhëri: Μετανάστευση και εθνοτικά σύνορα στη Νότια Αλβανία», *Γεωγραφίες*, 5, 2003, σελ. 98-113.
- Eliade, M., *Το ιερό και το βέβηλο*, Αρσενίδης, Αθήνα, 2002.
- Hammond, N., *Epirus*, Oxford, 1967.
- Hasluck, F. W., «Χριστιανισμός και Ισλάμ στην εποχή των Σουλτάνων», στο Ζεγκίνης, Ε., (επιμ.), *Μπεκτασήδες δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ισνάφι, Ιωάννινα, 2005, σελ. 30-61.
- Hasluck, F. W., *Χριστιανισμός και Ισλάμ στην εποχή των Σουλτάνων*, Εκάτη, Αθήνα, 2004 (α' αγγλική έκδοση 1929).
- Herzfeld, M., *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2002 (αγγλική έκδοση 1982).
- Hobsbawm, E. - Ranger, T., (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2004.
- Mazower, M., *Τα Βαλκάνια*, Θεμέλιο, Αθήνα, 2002.
- Ruaux, R., *Δυστηρισμένη Βόρειος Ηπειρος*, Τροχαλία, Αθήνα 1991 (γαλλική έκδοση 1914).
- Renan, E., *Τί είναι έθνος*, Ροές, Αθήνα, 1998, (γαλλική έκδοση 1883).
- Vickers, M., *Οι Αλβανοί*, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997 (αγγλική έκδοση 1995).

Ξενόγλωσση

- Abou-Loughod, L., «Writing against culture», στο R. Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 137-162.
- Anderson, B., *Imagined communities*, Verso, London, 1983.
- Appadurai, A., «Global ethnoscares. Notes and queries for a transnational anthropology» στο R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico, 1991, σελ. 191-210.
- Appadurai, A., *Modernity at large, Cultural dimensions of globalization*, U.P., Minnesota, 1997.

- Balamaci, N. S., «The Vlachs in Albania. A travel memoir and oral history», *Farsarotul: Newsletter*, http://www.farsarotul.org/nl14_1.htm, VII, 1-2, 1993.
- Bardha, E., *Far yet near Albania*, Onufri, Tirana, 2003.
- Barth, F., «Introduction», στο F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*, G. Allen and Unwin, London, 1969.
- Berard, V., *Τουρκία και ελληνισμός*, Τροχαλία, Αθήνα, 1987.
- Blumi, I., «The role of education in the formation of Albanian identity and its myths», στο Schwandner-Sievers, St. - Fischer, B. J. (eds), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst & Company, London, 2002, σελ. 49-59.
- Bourdieu, P., *Outline of a theory of practice*, Cambridge U.P., Cambridge, 1977.
- Bradley, T. - Lowe, Ph., «Introduction: Locality, rurality and social theory», στο Bradley, T. - Lowe Ph. (eds), *Locality and rurality: Economy and society in rural regions*, Norwich: Geobooks, 1984.
- Carras C., «Greek identity: A long view», στο Maria Todorova (ed.), *Balkan identities. Nation and memory*, Hurst & Company, London, 2004, σελ. 294-326.
- Castels, S., «International migration and the global agenda: Reflections on the 1998 UN Technical Symposium», *International Migration*, 37, 1, 1999.
- Castles, S. - Miller, M. J., *The age of migration*, Macmillan, London, 1993.
- Clifford, J., *The predicament of culture: Twentieth century ethnography, literature and art*, Harvard U. P, Cambridge, 1988.
- Cohen, A. (ed.), *Belonging: Identity and social organization in British rural cultures*, M. U.P., Manchester, 1982.
- Cohen, A., (ed.), *Symbolizing boundaries: Identity and diversity in British cultures*, M. U.P., 1986.
- Cohen, A., *The Symbolic construction of community*, Ellis Horwood - Tavistock, London, 1985.
- Cohen, A., *The symbolic construction of community*, Routledge, London, 1985.
- Cole, J. W. - Wolf, E. R., *The hidden frontier: ecology and ethnicity in an alpine valley*, Academic Press, London, New York, 1974.
- Connerton, P., *How societies remember*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989.
- Cunningham H. - Heyman, J. M., «Introduction: Mobilities and enclosures at borders», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11, 2004, σελ. 289-302.
- Dafa Tr., *Përmeti. Kenga kurbeti*, Mbrothësia, Tiranë, 2003.
- De Rapper, G., «Better than Muslims, not as good as Greeks. Emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri», στο King R., Mai N., Schwandner-Sievers, St. (eds.), *The new Albanian migration*, Sussex Academic Press, Brighton-Portland, 2005, σελ. 173-194.
- Derhemi, E., «New Albanian immigrants in the old Albanian diaspora: Piana degli Albanesi», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29, 6, 2003, σελ. 1015-1032.
- Dimen Schein, M., «When is an ethnic group? Ecology and class structure in

- Greece», *Ethnology*, 14, 1975, σελ. 83-97.
- Doja, A., «A political history of Bektashism in Albania», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7, 1, 2006, σελ. 83-107.
- Douglas, M., *Purity and danger*, Routledge, London 2002 (α' έκδοση 1966).
- Draper, St., «The conceptualization of an Albanian nation», *Ethnic and Racial Studies*, 20, 1, 1997, σελ. 21-54.
- Driessen, H., «The "new immigration" and the transformation of the European-African frontier», Wilson, Th. W. - Donnan, H., (eds), *Border identities. Nation and state at international frontiers*, U.P. Cambridge, 1998, σελ. 96-116.
- Duijzings, G., «Religion and the politics of "Albanianism": Naim Frasheri's Bektashi writings», στο Schwandner-Sievers, St. - Fischer, B. J. (eds), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst & Company, London, 2002, σελ. 60-69.
- Dunc, S. - Savage, M., «Space, scale and locality», *Antipode*, 21, 3, 1989, σελ. 179-206.
- Elsie, R., *A dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture*, Hurst and Company, London, 2001.
- Eriksen, Th. H., *Ethnicity and nationalism*, Pluto, London, 1991.
- Evans-Prichard, E. E., *The Nuer*, O. U.P., Oxford and New York, 1940.
- Faist, Th., «Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture», *Ethnic and Racial Studies*, 23, 2, 2000, σελ. 189-222.
- Faist, Th., *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*, U.P., Oxford, 2000.
- Filippucci, P., *Presenting the past in Bassano* Ph. D. thesis, Cambridge University, 1992.
- Fischer, B. J., «Albanian nationalism in the twentieth century», στο P. F. Sugar (ed.), *Eastern European nationalism in the twentieth century*, U.P. of America, Washington D. C., 1995, σελ. 21-54.
- Fog Olwig, K. - Hastrup, K., *Siting culture*, Routledge, London, 1997.
- Freidberg, S., «On the trail of the global green bean: methodological considerations in multi-site ethnography», *Global Networks*, 1, 4, 2001, σελ. 353-368.
- Gellner, E., *Έθνη και εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992 (αγγλική έκδοση 1983).
- Gilmore, D. D., (ed.), *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington D. C. A. A. A., 1987.
- Glazer, N. - Moynihan, D. P., (eds.), *Ethnicity: Theory and experience*, U.P. Harvard 1975.
- Glick Schiller, N. - Basch, L. - Blanc-Szanton, C., *Towards a transnational perspective on migration*, Annals of the New York Academy of Sciences, New York, 1992.
- Glick Schiller, N. - Basch, L. - Blanc-Szanton, C., *Nations Unbound*, Basel, Switzerland, Gordon and Beach, 1994.

- Green, S., *Notes from the Balkans: Locating marginality and ambiguity on the Greek-Albanian border*, U.P., Princeton, 2005.
- Gupta, A. - Ferguson, J., *Anthropological locations*, University of California Press, London, 1997.
- Gupta, A. - Ferguson, J., «Culture, power, place: Ethnography at the end of an era», στο Gupta, A. - Ferguson, J., (eds), *Culture, power, place. Explorations in critical anthropology*, Duke U. P, Durham and London, 1997, σελ. 2-29.
- Gura I., *Di la Dundzau Liturgia. A tilui ditu sinti parintului a nostru*, Societatea Culturala Balkania, Paris, 1967.
- Hage, Gh., «A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community», *Anthropological Theory*, 5, 2005, σελ. 463-475.
- Hammond, N., *Epirus*, Oxford, 1967.
- Hannerz, U., «Being there... and there... and there! Reflections on multi-sited ethnography», *Ethnography*, 4, 2, 2003, σελ. 201-216
- Hart L. K. (with K. Budina), «“Northern Epiros”: The Greek minority in southern Albania», *Cultural Survival Quarterly* 19, 2, 1995, σελ. 54-63.
- Hart, L. K., «Culture, civilization and demarcation at the northwest borders of Greece», *American Ethnologist*, 26, 1, σελ. 6-23.
- Herzfeld, M., *The poetics of manhood*, U.P., Princeton, 1985.
- Herzfeld, M., *Anthropology through the looking glass*, UP., Cambridge, 1987.
- Hoxha, E., «Élevons a un plus haut niveau les sciences qui étudient l'histoire la langue et notre culture nationale», *Culture Populaire Albanaise* 1, 1984, σελ. 1-17.
- Hutchinson, J. - Smith, A. D. (eds.), *Ethnicity*, U.P., Oxford 1996.
- Hysa, A., «The religious identity of Albanians and the European integration», στο Elena Marushiakova (ed.), *Dynamics of national identity and transnational identities in the process of European integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, σελ. 339-352.
- Just, R., «Triumph of the Ethnos», στο Tonkin et al. (eds), *History and ethnicity*, Routledge, London, 1989, 71-88.
- Karakasidou, A., «Politicizing culture: Negating ethnic identity in Greek Macedonia», *Journal of Modern Greek Studies*, 11, 1, 1993, σελ. 1-28.
- Kearney, M., «Transnationalism in California and Mexico at the end of Empire», στο Wilson, Th. W. and Donnan, H., (eds), *Border identities. Nation and state at international frontiers*, U.P. Cambridge, 1998, σελ. 117-141.
- Kivisto, P., «Theorizing transnational immigration: A critical review of current efforts», *Journal of Ethnic and Racial Studies*, 24, 4, 2001, σελ. 549-577.
- Konitza, M. B., «The Albanian Question», *International conciliation*, 138, 1919, New York, σελ. 745-788.
- Kuper, A., *Culture. The anthropologists' account*, Harvard U.P., Cambridge MA, 1999.
- Lelaj O. - Bardhoshi, N., «Negotiating existence in emigration: An outline of the Albanian immigrants in Greece», στο Elena Marushiakova (ed.), *Dynamics of national identity and transnational identities in the process of*

- European integration*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, σελ. 394-406.
- Llobera, J. R., «Catalan national identity: the dialectics of past and present», στο Tonkin, E. - McDonald, M. - Chapman, M. (eds), *History and ethnicity*, Routledge, London, 1989, σελ. 247-261.
- Llobera, J. R., «Nationalism: Some methodological issues», *Journal of Anthropological Society of Oxford*, XVIII, 1, 1987, σελ. 13-25.
- Lubonja, F., «Between the glory of a virtual world and the misery of a real world», στο St. Schwandner-Sievers - B. J. Fischer (eds), *Albanian Identities*, Hurst and Company, London, 2004, σελ. 91-103.
- Mackridge, P., «Aspects of identity in the Greek peninsula since the eighteenth century», http://www.Farsarotul.org/n129_1.htm (10-12-2009).
- Magliveras, S., «Albanian immigrants and Arvanite hosts: Identities and relationships», Εισήγηση στο Συνέδριο *New Perspectives on Albanian Migration and Development*, Κορυτσά, 16-17 Σεπτεμβρίου 2004 (οργάνωση: Πανεπιστήμιο του Sussex, Sussex Centre for Migration Research).
- Malcolm, N., «Myths of Albanian national identity: Some key elements, as expressed in the works of Albanian writers in America in the early twentieth century», στο Schwandner-Sievers St. - Fischer, B. J. (eds), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst & Company, London, 2002, σελ. 70-87.
- Maliqi, S., «Albanians between east and west», στο Duijzings G. - Janjic D. - Maliqi S., (eds), *Kosovo-Kosova: Confrontation or coexistence*, Peace Research Center, University of Nijmegen, 1997, σελ. 115-122.
- Marcus, G. E., *Ethnography through thick and thin*, Princeton U.P., New Jersey, 1998.
- Massey, D., «Questions of locality», *Geography*, 78, 339, 1993, σελ. 142-149.
- Newby, H., «Locality and rurality: the restructuring of rural social relations», *Regional studies* 20, 1986, σελ. 209-216.
- Misha, P., «Invention of nationalism: Myth and amnesia», στο Schwandner-Sievers, St. - Fischer, B. J. (eds), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst & Company, London, 2002, σελ. 33-48.
- Nitsiakos, V. - Mantzos, K., «Negotiating culture: Political uses of polyphonic folk songs in Greece and Albania», στο D. Tziouvas (ed.), *Greece and the Balkans. Identities, perceptions and cultural encounters since the Enlightenment*, Ashgate, London, 2003, σελ. 192-207.
- Nitsiakos, V., «National identities and the european unification», *Ethnologia Balkanica*, 8, 2004, σελ. 23-34.
- Noli, F., *George Castrioti Scanderberg*, New York, 1947.
- Noli, F., *Historia e Skënderbeut*, Boston, 1921.
- Papailias, P., «“Money of Kurbet is money of blood”: the making of a “hero” of migration at the Greek-Albanian border», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29, 6, 2003, σελ. 1059-1078.
- Pata, Kr. - Osmani, M., «Albanian agriculture: A painful transition from com-

- munism to free market challenges», *Sociologia Ruralis*, XXXIV, 1, 1994, σελ. 84-101.
- Peterson-Bidoshi, Kr., «The *Dordolec*: Albanian house dolls and the evil eye», *Journal of American Folklore*, 119 473, 2006, σελ. 337-355.
- Pitt-Rivers, J., *The people of the Sierra*, Weindenfeld - Nicolson, London, 1954.
- Portes Al. - Guarnizo L. E. - Landlot P., «The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field», *Ethnic and Racial Studies*, 22, 2, 1999, σελ. 217-237.
- Schwandner-Sievers, St., «Dawn for a “sleeping Beauty Nation”. Aromanian identity politics and conflicts in Post-Communist Albania», στο Frank Kressing - Karl Kaser, *Albania - a country in transition*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2002, σελ. 147-163.
- Schwandner-Sievers, St., «Narratives of Power: Capacities of myth in Albania», στο Schwandner-Sievers St. - Fischer B. J. (eds), *Albanian Identities*, Hurst and Company, London, 2004, , σελ. 3-25.
- Schwandner-Sievers, St. - Fischer, B. J. (eds), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst & Company, London, 2002.
- Shituni, S., *Polifonia Labe*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Kuktures Popullore, Tiranë, 1989.
- Skendi, St., *The Albanian national awakening 1878-1912*, U.P., Princeton, New Jersey, 1967.
- Smith, A. D., *Εθνική ταυτότητα*, Οδυσσέας, Αθήνα, 2000, (αγγλική έκδοση 1991)
- Stokes, M., (ed.), *Ethnicity, identity and music. The musical construction of place*, Berg, Oxford, 1994.
- Todorova M. (ed.), *Balkan identities. Nation and memory*, Hurst & Company, London, 2004.
- Tziovas, D., «Heteroglossia and the defeat of regionalism in Greece», *Κάμπος*, 2, 1994, σελ. 95-120.
- Uci, A., *Questions of Albanian Folklore*, Tirana, 1984.
- Van Gennep, A., *The rites of passage*, London 1960 (γαλλική έκδοση 1909).
- Vehbiou, A., «“Northern Epirus” between propaganda and myth» <http://home1.gte.net/vze7b2yg/id239html>, (20-9-2008).
- Vehbiou, A., «On ethnic legacy in Himara», <http://members.aol.com/Plaku/himara.htm>, (20-9-2008).
- Wallmann, S. (ed.), *Ethnicity at work*, Macmillan, London 1979.
- Wilding, R., «Transnational ethnographies and anthropological imagining of migrancy», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33, 2, 2007, σελ. 331-348.
- Wilson Th. W. - Donnan H., «Nation, state and identity at international borders», στο Wilson, Th. W. - Donnan, H. (eds), *Border identities. Nation and state at international frontiers*, U.P. Cambridge, 1998.
- Wilson, Th. W. - Donnan, H. (eds.), *Border identities. Nation and state at international frontiers*, Cambridge U.P., Cambridge, 1998.
- Wolf, E., *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley, 1982.

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΓΕΩΓΡΑΦΙΚΩΝ ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΩΝ

- Αγία Βαρβάρα 43, 167, 297, 299, 301
 Άγιοι Σαράντα 95, 128, 160, 162, 252,
 289, 371, 430, 433, 442-3
 Άγιον Όρος 439
 Αγορίτσιανη 282, 289
 Αδριατική 158, 434
 Αετομηλίτσα 45, 159, 162, 225
 Αετόπετρα 287
 Αηδονοχώρι 256-7, 259-60, 287
 Αθήνα 36, 58, 117-8, 230, 252, 262,
 269, 271-4, 278-9, 287, 300, 305,
 318, 327, 330-1, 342, 350, 366,
 372-4, 395-7, 450
 Αιγαίο 408
 Ακράτα 166, 333, 337-8
 Ακροκεραύνεια όρη 431
 Αλιάκμονας 345
 Αμάραντος 59, 167, 295, 297, 299,
 307-8
 Αμερική 200, 248, 259, 303, 313, 315-
 6, 318-9, 349, 367, 377, 383, 396,
 410, 447
 Αμπελώνας 374, 393
 Ανατολία 210
 Αντίρριο 305
 Ανω Κηπαρό 97
 Άνω Πωγώνι 370
 Αργυρόκαστρο 26, 36, 56, 82-3, 91,
 93, 113, 129, 139, 148-51, 288, 314,
 432, 439, 440-50
 Άρζα 161, 376, 384-6
 Αρίνα 345
 Ασημοχώρι 222
 Αττική 23, 387
 Αυλώνα 95, 137, 162, 179
 Αυστραλία 396
 Αώος 87, 155, 158-60, 166, 217, 221,
 241-2, 249, 267, 289, 287, 307, 320,
 333, 338, 431
 Βαλκάνια 106, 151, 164, 196, 208,
 210-1, 362, 402, 408, 411, 421,
 435-6
 Βαλκανική 105, 129, 140, 204, 251,
 378, 405-6, 416, 419-20, 423, 432
 Βαλοβίστα 44, 247-9, 253, 271, 282,
 284, 291, 327, 330
 Βασιλικό Πωγωνίου 277
 Βατικανό 204
 Βενετία 204, 290
 Βέροια 386
 Βλαχοχώρια 25, 158, 363, 368, 372
 Βλαχοψηλοτέρα 44, 241, 253, 268-9,
 282, 291
 Βοϊδομάτης 158, 221, 297
 Βόιο 386
 Βόλος 170
 Βόρεια Ήπειρος 86, 408, 427, 433
 Βόρεια Αλβανία 243, 285
 Βόρεια Αφρική 51-2
 Βοστώνη 233
 Βουκουρέστι 212, 290, 414
 Βουλγαρία 402
 βουνό Shelegur 318

- Βούνο Χιμάρας 428
 Βρετανία 30
 Βρίνα 442
 Βρυξέλλες 271
 Βρυότοπος Τυρνάβου 172-3
 Βωβούσα 135, 158, 352
- Γαλλία 269, 354
 Γενούσος 427, 431-2, 434
 Γερμανία 83, 148, 271, 276, 295, 313, 318, 327, 334, 398
 Γιάννινα 44, 58, 136-7, 193, 249, 251-2, 259-60, 262, 271, 273-4, 288, 313, 318, 323, 348, 365, 439, 447
 Γιουγκοσλαβία 92, 406
 Γκιζντόβα 160-1, 223
 Γλίνα 85, 218, 264, 306-7, 309-11, 316, 325
 Γράμμος 45, 47, 158-61, 188, 217, 223-5, 227, 229, 231, 345, 384, 386-7
 Γράμμοστα 386
 Γρεβενά 289
- Δέλβινο 439-40, 442, 446, 448-9
 Διπαλίτσα 255-6, 262, 289
- Δρίνος 158, 449
 Δρόπολη 43, 84, 113, 116-8, 128, 131, 152, 158, 246, 336, 372, 429, 449
 Δρυμάδες 95-7, 99, 444
- Ελμπασάν 36, 198, 261, 357, 427
 Ερσέκα 47, 79, 89, 217, 221-3, 225, 264, 300, 338, 369, 374, 388-9, 391, 395
 Ευρωπαϊκή Τουρκία 408
- Ζαγόρι 158, 250, 378
 Ζερβάτι 372
 Ζέρμα 309
 Ζίτσα 439
- Ηγουμενίτσα 252, 309, 324
 Ηλιόρραχη 296
- Ήπειρος 21, 25, 27, 56-7, 95, 125, 149, 162, 169, 380, 424, 430-1
 Ηράκλειο Κρήτης 305
- Θεσσαλία 25, 137, 371, 407
 Θεσσαλονίκη 212, 230, 249, 289, 304, 347, 355, 366, 384
 Θήβες 23, 290
- Ίσβορος 167
 Ισπανία 51-2
 Ιταλία 89, 187, 251, 354, 402
- Κακαβιά 46, 266, 334-5
 Καλαμάτα 308
 Καλόβρυση 218, 264, 266, 268
 Καλούδι 287-8, 290, 335-6
 Καρβουνάρι 368
 Καστοριά 395
 Καστρί 276
 Κέρκυρα 95, 247, 260, 446
 Κεστοράτι 149-50
 Κεφαλλονιά 276
 Κεφαλόβρυσο 25-6, 137, 287, 347, 370, 373
 Κηπαρό 95
 Κλειδωνιά 262, 329
 Κλεισούρα 158, 163-4, 179, 266
 Κολόνια 89, 222, 339
 Κόνιτσα 37-40, 44, 48, 56-8, 75, 158, 163, 167, 220-2, 230, 232, 243, 245-60, 252, 255, 257-8, 260, 265, 267-8, 272, 276, 279, 281, 285, 296-7, 299, 300, 302, 308-9, 311-5, 318-9, 329
 Κόρσατσκο 42, 295-7, 301, 304, 315-6
 Κορυτσά 23, 79, 89, 91, 137, 161, 179, 217-8, 221, 224, 233, 264, 307, 314-5, 330, 345-8, 354, 362-4, 366, 368, 373-4, 377-8, 380, 386, 388-01, 393, 395-8, 405-10, 412, 427
 Κοσίνα 135-7, 139, 147, 157, 179

- Κόσοβο 91-3, 102
 Κούδεσι 95, 445-6
 Κρήτη 169, 191, 245, 305
 Κρύα Βρύση 379
 Κρυσταλλοπηγή 345, 398
 Κύπρος 153, 253, 266
 Κωνσταντινούπολη 37, 82-3, 261, 290, 337

 Λαγκαρίτσα 89
 Λάρισα 173, 373
 Λαύριο 318
 Λεσκοβίκι 39, 73, 175, 217-22, 243, 247, 252, 261-5, 268, 270, 272, 297-8, 302-9, 314, 316-9, 323-4, 326-7, 329-31, 333, 388
 Λι(α)νοτόπι 379
 Λιαμπουριά 100
 Λιβαδειά 290
 Λιντζουριά 26, 36, 337, 449-50

 Μάζι 287
 Μακεδονία 25, 137, 141, 249, 345, 407-8, 415
 Μάνδρα Νικολίτσας 427
 Μασαχουσέτη 315
 Μαστοροχώρια 225, 232, 298, 352
 Μαυροβούνιο 402
 Μαυρομάτι 439, 441
 Μέγαρα 300
 Μελισσόπετρα 262-4, 267
 Μέρτζιανη 81, 88, 218, 231, 252-3, 264, 270, 303, 307, 323
 Μεσαριά 270
 Μεσόγειος 125
 Μεσολόγγι 149
 Μέτσοβο 159, 421, 423
 Μολυβδοσκεπάστη 44, 241, 244, 253-4, 256, 262-3, 270, 272-3, 276-80, 285-6, 288-9
 Μοναστήρι 278, 283
 Μονοδέντρι 250
 Μοσχόπολη 181, 347-57, 359, 382, 411
 Μπένια 89, 166, 217

 Μπεράτι 268, 427
 Μπίλιστα 388, 409
 Μπίτολα 179
 Μπουλιαράτι 336, 449
 Μπουραζάνι 273, 275, 289
 Μυτιλήνη 408

 Νάουσα 380
 Νεμέρτσικα 87, 158, 160, 221, 297, 307, 449
 Νεστόριο 345
 Νικολίτσα 380, 384, 386
 Νότια Αλβανία 13, 26, 37, 56, 110, 153, 193-4, 244, 318, 345, 359, 372, 402, 407-8, 433-5, 437, 439
 Ντένισκο 368, 371, 375
 Ντρενόβα 330-1, 370, 377, 386
 Ντιτρόιτ 320

 Οστανίτσα 255-6, 289

 Παλάσα 444
 Πάνω Κόνιτσα 297
 Παραμυθιά 347
 Παρίσι 226, 360
 Πάρος 244
 Πάτρα 329
 Πεντάλοφος 386
 Περάτι 252, 302
 Πέτρα - Πέτρανη 166, 337
 Πηγαδούλια 330
 Πήλιουρι 95
 Πίνδος 25, 115, 176, 320, 403, 418, 422, 424
 Πλάβαλη 167, 297
 Πληκάτι 45, 47, 165, 217, 225-7, 229, 231-2
 Πλιάσα 407-8, 411
 Πόγραδετς 376
 Πόδες 48
 Πολένα 409
 Πρέβεζα 193, 289
 Πρεμετή 79, 87, 89-92, 101, 113, 135, 151-2, 155, 158, 163, 166-8, 170-2,

- 177, 185, 218, 229, 241, 248, 251, 255, 257, 261, 280, 287, 289-90, 304-5, 309, 315, 333, 337-8, 341, 343, 444
- Πριζρένη 215
- Προσήλιο 42, 75, 296-7, 299
- Πυξαριά 264, 295, 297
- Πυρσόγιαννη 45, 232
- Πωγώνι 25, 137, 166, 429
- Πωγωνιανή 250, 271
- Ραντάτ 43, 299, 302, 306
- Ροδιά 139, 172, 374
- Ρουμανία 399, 400, 402, 404, 408, 411-2, 415
- Ρούμελη 259
- Ρουμπάτες 166
- Σαγιάδα 350, 439, 442
- Σαλαμίνα 187
- Σαραντάπορος 80, 85, 158, 161, 218, 221-2, 264, 289, 297, 302, 314, 319-20
- Σελενίτσα 403
- Σέρανη 79, 270, 302
- Σερβία 402
- Σέρρες 106
- Σίπισκα 352, 355-6, 367
- Σκόδρα 207, 431
- Σούλι 261, 327
- Σπαθία 187
- Στρεμπέτσι 336
- Alipostivan 180
- Anton Poçi 449-50
- Badëlonjë 168, 257, 335
- Bënia 89, 217, 333
- Bilisht 388, 409
- Biovistë 80
- Boboshtice 363, 372
- Borsh 443
- Τεπελένι 135, 158, 163, 173, 192-3, 215, 427, 449
- Τζούρα 197
- Τίρανα 89, 91, 103, 170, 191, 211, 230, 233, 244, 246, 251, 261, 275, 282, 302-4, 311, 317, 321, 324, 356, 365, 377-8, 383-4, 397, 401-2, 411, 443, 450
- Τουρκία 40, 82, 197, 211
- Τρανσυλβανία 404
- Τρίκαλα 374
- Τσαμουριά 314
- Τσαούσι 219
- Τσαρτσόβα 81, 85, 217, 224, 241, 248-9, 258, 260, 332, 338
- Τσερνάσοβο ή Τσερίτσοβο 79
- Τσούκα 252
- Τύμφη 221, 307
- Φίερι 285
- Φιλιάτες 350, 439
- Φλωρεντία 427
- Φλώρινα 329
- Φούρκα 297
- Φρασέρη 137, 139
- Φράστανη 120
- Χαλκίδα 356
- Χιμάρα 93-100, 192, 361, 443-5
- Χιονιάδες 222
- Χίος 373
- Butrint 442
- Cerckë 247, 305-6, 309
- Cinicë 379
- Dardhë 374-6
- Devoll 388
- Dobra Gora 387
- Draçonë 80
- Drenovë 330, 363, 369-71, 412

- Frashëri 179
 Freiburg 398
- Gërmenj 223
 Gionomadh 348
- Ljar 80, 248
- Kanikol 81
 Kardhikaq 449
 Komencka 181
 Konispol 441
 Kreshovë 179
 Ksamili 442
 Kurtes 316
- Labëria 434
 Labovë 449
 Lesnje 391
 Lunxëri 449
 Lushnjë 252
- Munushtir-Toranik 80
 Mursi 442
 Muzinë 449
- Nivicë 443
- Odriçan 18, 97
- Pëllumbar 81, 305
 Përmet 91, 167
 Petran 166, 333
 Piskovë 170
 Pobickë 261, 306
 Postenan 319
 Prishtë 211
- Qilarisht 177, 309
- Rabon 181
 Radanj 316-8
 Rebovë 47, 217, 338
- Shkallë 442
 Starje 224, 300
 Sterbec 80
- Tërbuq 449
 Toskëria 154, 336
 Tre Ullat 307
- Vithkuq 389-90
 Vjosa 155
 Vllach-Psilloterë 80
 Zepë 80, 338

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Επιμέλεια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

- αλβανική μουσική 91, 104
 Αλβανικός Συλλόγος Βλάχων 405
 αλβανισμός 81, 141, 156, 190, 200, 202-3, 209
 Αλβανοί Αρωμούνοι 399-400
 Αλβανοί ορθόδοξοι 39, 82, 97, 138, 140, 149-50, 152-3, 166, 203, 207, 302, 338, 445
 Αλβανοί του Νότου 87
 αλβανόφωνοι 43, 55, 377
 αλβανόφωνοι Έλληνες 434, 436
 Αλή Πασάς Τεπελενλής 192, 210, 313
 «Αμερικάνοι» 165
 Αρβανίτες 23-4, 140-1, 192, 198, 290-1, 432, 438, 441, 448
 Αρβανιτόβλαχοι 137-9, 179, 216, 345, 349, 355, 370-1, 374, 376, 378, 389
 Αρχιεπίσκοπος Αναστάσιος 343, 405
- Βαλκανική Ομοσπονδία Βλάχικων Συλλόγων 405
 Βαλκανικοί Πόλεμοι 22, 39, 54, 105, 359, 406, 408, 425, 429
 Βασιλιάς Zogu 243
 Βίβλος 211
 Βλάχικη Ορθόδοξη Εκκλησία «Αγίου Σωτήρα» 367
 Βλάχικο Ζήτημα 366-7, 414
 βλάχικο συνέδριο 402-3, 405
 Βλάχοι 179, 181, 216, 245, 331, 347, 349-50, 359-63, 366-72, 376-9, 389, 395-7, 401-3, 405, 407, 409, 411-7, 420, 422, 426, 433
- βλαχόφωνοι 55, 377, 422
 Βορειοηπειρώτες 41, 56-7, 61, 86, 121-2, 152, 259, 261-2, 286, 302, 330, 338, 403, 427, 430, 450
 Βορειοηπειρωτικό Ζήτημα 55
 Βούλγαροι 89, 201, 396, 402, 407
- Γκέκηδες 141, 432
 Γκρέκοι 138, 141-2, 274, 379
 Γύφτοι τζαμπάζηδες 91, 164
- Δήμαρχος Κόνιτσας 151-2
 Δήμαρχος Λάρισας 177
 Δήμαρχος Μετσόβου 349, 397, 404
 Δήμαρχος Πρεμετής 151-2
 Δήμος Κόνιτσας 255
 δια-μετανάστευση (transmigration) 75
 διασπορά 32, 137, 233, 315, 355, 377, 381, 398, 401, 404, 412-3, 425, 434
 Διεθνής Επιτροπή Συνόρων 314
 διεθνική μετανάστευση (transnational migration) 33, 42, 75
 Δροπολίτες 89, 100, 114, 116-7
- εθνική αναγέννηση 182, 184, 203, 210, 213
 εθνική ταυτότητα 22, 24, 40, 42, 54, 99, 105-7, 109, 113, 134, 141-3, 157, 194, 199-201, 206, 208-8, 225, 232, 262, 268, 288, 351, 379, 406, 423, 426
 εθνικισμός 31, 39, 81, 109, 128, 150,

- 156, 182, 193, 201-2, 206, 213-4, 407, 416-7, 420, 422
- έθνος 24, 27-33, 66, 69, 108, 111, 126-7, 141, 156, 175, 202-4, 206, 212, 215, 398, 416-7, 420, 432, 435
- έθνος-κράτος 27, 32, 34, 68, 125-7, 141, 415, 417, 423
- εθνοτική ταυτότητα 27, 48, 50-1, 55-6, 99, 122, 142, 239, 399, 417, 420, 423, 441
- ελληνικότητα 86, 99-100, 111-3, 140, 247, 366-7, 427, 442-5, 447, 449-50
- ελληνο-αλβανικό σύνορο 54, 158, 166, 262, 314, 319-20
- ελληνόφωνοι 44, 55, 80, 95, 97, 99, 241, 255, 259, 268, 277, 285, 377, 379, 415, 444
- Εμφύλιος 161
- Ένωση για την Αρωματική Γλώσσα και Πολιτισμό 398
- Ευρωπαϊκή Ένωση 34, 127
- Ζεϊνέλ μπέης 249, 251
- Ζωγράφος Χρ. 149
- Ζωσιμαία Σχολή των Ιωαννίνων 150, 316
- Ηπειρώτες 269, 283, 430
- Θεός 84, 183, 212, 278
- Ίδρυμα Γεωργίου Σταύρου 262
- Ίδρυμα Βορειοηπειρωτικών Ερευνών 335
- Ινστιτούτο Λαογραφίας Τιράνων 103
- ισλάμ 156, 180, 190, 195, 197, 204, 208-9, 214
- καθολικοί 198, 203, 207, 209, 382, 431-2, 434
- Καούρ - Γκιαούρ 331
- Κολοκοτρώνης 192
- Κολονιάρικο 339
- Κόμμα Ένωσης Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Ομόνοια) 120, 140, 151-2, 166, 170, 248, 363
- Κόμμα Εργασίας 207, 221, 334, 356, 360
- κομμουνισμός 202, 224, 402, 435
- Κονιτσιώτες μουσουλμάνοι 40
- Κοράνι 211
- Κοσμάς ο Αιτωλός 81, 118, 421
- Κοσοβάροι 91, 93, 444
- Κύπριος 151-3, 253
- λαϊκός πολιτισμός 102-4, 111
- Λαλιάτες 289
- Λεσκοβικιώτες 219
- Λιάμπηδες 141, 433, 442
- Λιντζουριώτες 26, 31, 450
- Λόρδος Χομπχάουζ 208
- Μάρκος Μπατσαρής 102
- Μεγάλες Δυνάμεις 314, 408, 427, 434
- μειονότητες 13, 22, 47, 55, 60, 91, 94, 97, 110-4, 116-20, 122, 127-8, 134, 152, 243, 247-8, 291, 361-2, 403, 435-7
- μετακινούμενοι κτηνοτρόφοι 25, 137, 160, 181, 441
- Μετσοβίτες 397, 404
- Μητρόπολη Πωγωνιανής, Δρυϊνουπόλεως και Κονίτσης 243, 267
- Μητροπολίτης Κορυτσάς Ιωάννης 410
- μιλιέτ 193
- Μουσείο Αθεΐας 207
- μουσουλμάνοι 40, 55-7, 80, 84-6, 139-40, 156, 163, 168, 170, 180-1, 187, 190-8, 201, 203-7, 209, 211-2, 214, 225, 243, 245, 301, 310-1, 314, 324-5, 331, 349, 354, 369, 371, 377-8, 382, 384, 386-7, 410, 427, 433-4, 442, 446
- μουσουλμάνοι αλβανόφωνοι 39-40, 43
- μουσουλμάνοι τσιφλικάδες 181

- Μπάιρον Λόρδος 208
 μεκτασήδες 55, 84-5, 179-80, 186, 188, 190, 194, 199, 202, 210-6, 218, 309, 324, 326
 Μωάμεθ 197, 212
 μουσμεθανοί 196, 443
- νιοδημοτικά τραγούδια 167, 228, 382, 389
 Νεότουρκοι 408
 Ντιβολίτσα 388
 Ντενισκιάτης 371
 ντόπιος της Μακεδονίας 249
- Οθωμανική Αυτοκρατορία 28, 55, 193, 204, 210, 213-4, 360, 402, 415
 οθωμανικός στρατός 205, 314
 Οθωμανοί 203-4, 210, 407-8, 442-3
 Οικουμενικό Πατριαρχείο 416
 ομογενής 140, 244, 286, 288, 292, 412-3, 445
 «Ομόνοια» 269
 ορθοδοξία 84, 157, 203, 290, 416, 436
 ορθόδοξο ισλάμ 210
 ορθόδοξοι χριστιανοί 194, 203
- παζάρι 158, 163-5, 224, 265, 289, 326, 349, 386, 448
 Παντοφύλια 286, 284, 287, 303, 343, 354, 386
- Παναλβανική Ομοσπονδία Αμερικής Vatra 133
 Πανελλήνια Ένωση Πολιτιστικών Σωμάτων Βλάχων 401
 Πανουσιόκος Μιχάλης 388
 παράδοση 99, 101, 103, 106, 108, 111, 113, 118, 129, 132, 138, 150, 157, 163, 214, 220, 239, 326, 403-4, 417-8, 425
 Παρκαδίτες 226, 232
 πολιτισμική ταυτότητα 14, 24, 36, 52-3, 106, 116, 243, 417-8, 425, 439
 πολιτισμός 22, 27, 31-2, 51, 53, 64-70, 72-3, 95, 100, 106-9, 111, 123, 127, 130, 141, 150-1, 209-10, 212, 234, 312, 339, 355, 361, 403, 417-8, 426, 432, 444
- Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος 315, 359, 402, 406
 Πύλη 204
- ραμαζάνι 197
 ρομανιζόντες 408
 ρουμάνικα 404, 408
 Ρουμάνος πρέσβης 404, 411
- Σαρακιτσάνος 141
 Σεβαστιανός 277, 279-81, 283
 Σέρβοι 201, 203
 Σκεντέρμπεη 156, 197, 204-7, 209
 σλαβόφωνοι 277
 σοσιαλιστική οικοδόμηση 102-3, 111, 127, 201
 Σοσιαλιστικό Κόμμα Αλβανίας 151-2, 324
 Σουλαότες 93, 95, 97
 Σουνίτες 55
 συλλογική ταυτότητα 14, 37, 49-50, 62, 106-9, 157, 201, 234, 237
 συνοροφύλακες 297, 307
- τεκίς 139, 180, 182-4, 186, 188, 190-1, 211, 215, 218, 222, 2967, 301, 307, 309, 311, 325,
 τζαμί 163, 196-8, 200, 301, 309, 324, 327, 349, 354, 386-7, 446
 τοπικές ταυτότητες 50, 126
 τοπικότητα 111, 117, 123-7, 134
 Τσιότσιου Μιχάηλ 421
 Τόσκης 141, 432
 Τουρκαλβανός 193
 Τούρκοι 40, 57, 89, 95, 193, 196-8, 201, 207, 211, 273, 296, 407, 434
 «Τούρκοι» 140, 194, 203, 239, 309, 371, 378, 433, 442
 Τσιόρηδες 22, 141, 330, 433, 441-3
 Τσιγγάνοι 91, 307, 388, 433, 435

- Φεραίος Ρήγας 422
 Φραγκισκανοί ιερείς 195
 Φρασερώτες ή Φαρσερώτες 139, 179
- Χιμαριώτες 89, 93-5, 97, 99-102, 105-6, 444-5
 Χότζα Ενβέρ 101-3
 Χριστιανοσύνη 156, 436
- Alush, baba 183, 215
- Dordolec 327-8
 ethnic Albanians 315
- Fista, Gjergj 202-3
 Frashëri 182-5· Abdul 183, 215· Naim 202, 204, 211, 213-5· Sami 184, 204
- Grets 142, 379
- Haji Bektash Veli 210, 212
- Jafer Sadik 212
 Javit Pasha 314
- Kanun 203, 224
- Kastrioti-Skanderberg, Gjergj 204
 Konica, Faik bey 315
 Konitza, Mahmed bey 40, 193, 201
 Koto Hoxhi 149
 Kulak 317
 Kurbet 26, 35-7, 148
- Luarasi, Petro Nini 150
- Noli, Fan 202-3, 206, 316, 361
- Pandeli Sotiri 149
 Pashko Vasa 200, 202
- Rëmen 139
 Rëmuni / Armëni 139
 Rum millet 55-6
- Sigurimi 246, 379
- Transhumance 419
 transmigrant 167
- Vaso Pasa 361

δημόσια Κεντρική Βιβλιοθήκη Κόνιτσα

Οι σχέσεις που διαμορφώνονται στο αλβανο-ελληνικό διασυνοριακό πλαίσιο, δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές παρά μόνο σε συνάρτηση με την «πολιτική οικονομία» της συγκεκριμένης κινητικότητας. Η ασυμμετρία, η ανισότητα, των δύο πλευρών του συνόρου είναι καθοριστική. Με το άνοιγμα του συνόρου αναπτύσσεται μια δυναμική που προσδιορίζεται από την τάση ή πίεση για έξοδο από την Αλβανία ενός μεγάλου τμήματος του πληθυσμού, λόγω της πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής κρίσης, αλλά και από την έλξη που ασκεί η Ελλάδα ως χώρος εγκατάστασης.

Ο κατά κανόνα παράνομος τρόπος εισόδου στην Ελλάδα καθιστά αυτή τη σχέση ακόμα πιο ασύμμετρη και θέτει τους μετακινούμενους σε μια πολύ πιο ανίσχυρη θέση, καθώς ζουν και εργάζονται σε καθεστώς παρανομίας και ως εκ τούτου δεν έχουν νομική υπόσταση, ούτε μπορούν να διεκδικήσουν τίποτα. Η νομιμοποίηση βελτιώνει τη θέση τους, αλλά δεν εξουδετερώνει τη δομική ανισότητα που χαρακτηρίζει έτσι και αλλιώς το φαινόμενο της μετανάστευσης και την ιδιότητα του μετανάστη. Η προσπάθεια των μεταναστών να παρουσιάσουν στοιχεία ταυτότητας που διευκολύνουν τη θέση τους (τεκμήρια ελληνικής καταγωγής ή χριστιανικής πίστης, αλλαγές ονομάτων κ.λπ.) φανερώνει ακριβώς πώς βιώνουν αυτή την άνιση σχέση, η οποία επιβαρύνεται από παράγοντες που αφορούν την ετερότητά τους.



55681



KON