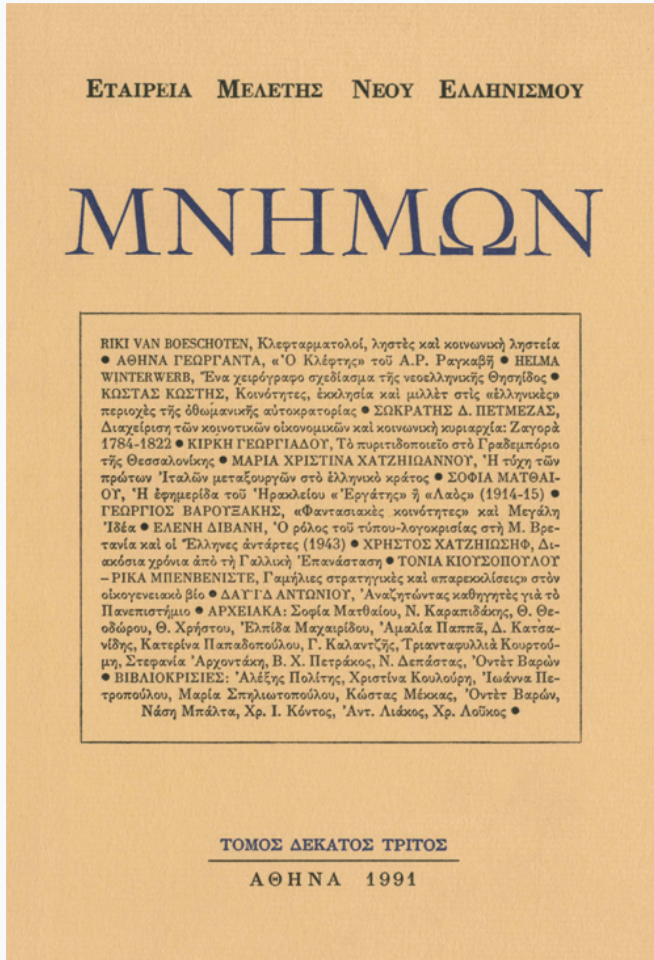


Μνήμων

Τόμ. 13 (1991)



ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΟΙ, ΛΗΣΤΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ

RIKI VAN BOESCHOTEN

doi: [10.12681/mnimon.235](https://doi.org/10.12681/mnimon.235)

Βιβλιογραφική αναφορά:

VAN BOESCHOTEN, R. (1991). ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΟΙ, ΛΗΣΤΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ. *Μνήμων*, 13, 9–24.
<https://doi.org/10.12681/mnimon.235>

RIKI VAN BOESCHOTEN

ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΟΙ, ΛΗΣΤΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ

Από τις αρχές του 19ου αιώνα πολύ μελάνι έχει χυθεί για την ερμηνεία των δημοτικών και των κλέφτικων τραγουδιών. Χονδρικά μπορούμε να διακρίνουμε δύο απόψεις. Η πρώτη είναι εκείνη της παραδοσιακής λαογραφίας, η οποία χαρακτηρίζεται από μια εθνοκεντρική και εκτός τόπου και χρόνου θεώρηση πραγμάτων, όπου ο «λαός» αντιμετωπίζεται σαν μια αδιάκριτη και ομογενής κατηγορία, πεμπουσία της εθνικής ταυτότητας. Σύμφωνα με τη θεώρηση αυτή οι κλεφταρματολοί ήταν εθνικοί ήρωες που αγωνίζονταν «υπέρ θρησκείας και πατρίδος». Η άποψη αυτή μπορεί να θεωρηθεί ξεπερασμένη και διαψεύδεται, εξάλλου, από τα ίδια τα τραγούδια¹. Εντάσσεται ιστορικά στην περίοδο διαμόρφωσης μιας εθνικής ιδεολογίας με σκοπό τη νομιμοποίηση του έθνους-κράτους. Στο άρθρο αυτό δεν θα ασχοληθώ με την επιβίωση της άποψης αυτής στην Ελλάδα και παραπέμπω απλώς στη σχετική βιβλιογραφία (βλέπε π.χ. Πολίτης 1973, Κολιόπουλος 1979, Βελουδής 1976, Herzfeld 1982, Danforth 1984, Δαμιανάκος 1987, 41-70).

Εδώ μας ενδιαφέρει περισσότερο η δεύτερη, πιο πρόσφατη άποψη, την οποία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «κοινωνική». Η θεώρηση αυτή, που διαμορφώθηκε σε αντιπαράθεση με την πρώτη, συγκεντρώνει την προσοχή της στο κοινωνικό υπόβαθρο του λαϊκού πολιτισμού. Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει μια καλύτερη κατανόηση του φαινομένου, αλλά ταυτόχρονα ανοίγει το δρόμο για μια εξιδανίκευση διαφορετική από την πρώτη, εφόσον θεωρεί τον λαϊκό πολιτισμό συχνά σαν προϊόν αποκλειστικά των «καταπιεζόμενων τάξεων» σε αντιπαράθεση με την επίσημη, κυρίαρχη ιδεολογία. Η αντίληψη του λαϊκού πολιτισμού σαν «αντι-κουλτούρα» δεν είναι εντελώς καινούργια και διαμορφώ-

1. Van Boeschoten 1987. Στο έργο αυτό αποδεικνύω, με βάση διαχρονική ανάλυση έγκυρου δείγματος κλέφτικων τραγουδιών, ότι μια τέτοια εθνική ιδεολογία εμφανίζεται μόλις στα τέλη του 19ου αιώνα.

θηκε κατ' αρχήν από ξένους ερευνητές. 'Ηδη ο Γκράμσι έβλεπε το λαϊκό πολιτισμό σαν την κοσμοθεωρία «χρονολογικά και γεωγραφικά καθορισμένων στρωμάτων της κοινωνίας σε αντιπαράθεση με την επίσημη ιδεολογία» (1950). Παρατήρησε όμως ότι η λαϊκή αυτή αντίληψη είναι διαφοροποιημένη: άλλοτε εκφράζει ριζοσπαστικές κι άλλοτε απολιθωμένες και συντηρητικές απόψεις. Στη δεκαετία του 1970 Ιταλοί ανθρωπολόγοι επεξεργάστηκαν διεξοδικότερα τις ιδέες αυτές. Ο Lombardi Satriani (1973), ενώ βλέπει κι αυτός το λαϊκό πολιτισμό σαν έκφραση των «καταπιεζόμενων τάξεων», αναγνωρίζει ότι η σχέση με την κυρίαρχη ιδεολογία δεν είναι μονοδιάστατη, αλλά αρθρώνεται σε διάφορα επίπεδα. Αναλύοντας τις αντιλήψεις που εκφράζονται στα ιταλικά δημοτικά τραγούδια, διαπίστωσε ότι άλλοτε απορρίπτεται συνειδητά η επίσημη ιδεολογία, άλλοτε αμφισβητείται μόνο έμμεσα, όταν δίπλα στα υποτιθέμενα γενικά αποδεκτά σύμβολα προβάλλεται ένα εναλλακτικό μοντέλο. Τέλος, ο Satriani παρατήρησε ότι συχνά δεν υπάρχει ούτε άρνηση, ούτε αμφισβήτηση, αλλά απόλυτη συμμόρφωση με την κυρίαρχη ιδεολογία.

Όσον αφορά το ληστρικό φαινόμενο, η «κοινωνική» αυτή ερμηνεία των λαϊκών πολιτισμικών φαινομένων διαφαίνεται και στις αντιλήψεις του Hobsbawm περί «πρωτόγονης επανάστασης» και «κοινωνικής ληστείας». Σύμφωνα με το συγγραφέα αυτόν, η κοινωνική ληστεία αποτελεί παγκόσμιο κοινωνικό φαινόμενο που παρατηρείται σε παραδοσιακές αγροτικές κοινωνίες, προκαπιταλιστικές ως προς τη δομή τους ή σε μεταβατικό στάδιο προς τη σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία. Θεωρεί την κοινωνική ληστεία προπολιτική μορφή κοινωνικής διαμαρτυρίας: οι κοινωνικοί ληστές αντιμετωπίζονται σαν εγκληματίες από την κυρίαρχη δομή εξουσίας, αλλά οι αγρότες τους βλέπουν σαν «ήρωες, εκδικητές, αγωνιστές υπέρ της δικαιοσύνης, ίσως και ηγέτες της απελευθέρωσης» (Hobsbawm 1972α, 17). Όσον αφορά την κοινωνική ληστεία στα Βαλκάνια, ο Hobsbawm τη βλέπει σαν την «ανώτερη μορφή της πρωτόγονης ληστείας, εκείνη που μοιάζει περισσότερο με μια μόνιμη και συνειδητή εστία αγροτικής εξέγερσης» (ό.π. 71).

Οι απόψεις του Hobsbawm βρήκαν πολλούς οπαδούς, αλλά δέχτηκαν και πολλαπλές κριτικές. Οι συγγραφείς Carr (1959), Blok (1972), Κολιόπουλος (1980) και Adanir (1982) υποστήριξαν ότι η μορφή του κοινωνικού ληστή εξιδανικεύεται και ότι τονίζεται υπερβολικά το στοιχείο της ταξικής σύγκρουσης. Ένα δεύτερο σημείο κριτικής αφορά το γεγονός ότι ο Hobsbawm παραγνωρίζει τους δεσμούς των κοινωνικών ληστών με την ευρύτερη κοινωνία (Blok 1972) και ότι υποτιμάται η εξάρτησή τους από την τοπική δομή εξουσίας (Κολιόπουλος 1980, Adanir 1982). Επισημάνθηκε επίσης ότι οι κοινωνικοί ληστές όχι μόνο δεν υποδαύλιζαν αγροτικές εξεγέρσεις, αλλά συχνά συνέβαλλαν άμεσα ή έμμεσα στην αδρανοποίηση αγροτικών κινημάτων (Blok 1972, Κολιόπουλος 1980). Όσον αφορά ειδικά τους κοινωνικούς ληστές στα Βαλκάνια, υποστηρίχθηκε ότι η συμμετοχή τους σε εθνικά ή κοινωνικά κινήματα

συχνά δεν οφειλόταν σε ιδεολογικά κίνητρα, αλλά στην επιδίωξη ατομικών συμφερόντων (Κολιόπουλος 1980, Adanir 1982). Τέλος, μερικοί ερευνητές κατηγορήσαν τον Hobsbawm ότι εκλαμβάνει το μύθο που εκφράζεται στα ληστρικά τραγούδια σαν κοινωνική πραγματικότητα (Blok 1972, Adanir 1982). Σε μεταγενέστερες εργασίες ο Hobsbawm αναγνώρισε την αντι-αγροτική διάσταση της κοινωνικής ληστείας, εμμένει όμως στην εμπειρική του προσέγγιση και εξακολουθεί να περιγράφει την κοινωνική ληστεία σαν «μορφή εξέγερσης εκ μέρους ατόμων που αρνούνται την υποταγή του κοινού αγρότη και κατ' αυτόν τον τρόπο υιοθετούν αυτόματα —στο βαθμό που δεν συντάσσονται με τους εχθρούς των αγροτών— ένα διαφορετικό ρόλο που συνεπάγεται κοινωνική διαμαρτυρία» (Hobsbawm 1974, υπογράμμιση δική μου).

Τόσο το θέμα της κοινωνικής σημασίας των λαϊκών πολιτισμικών εκδηλώσεων, όσο και το θέμα της κοινωνικής ληστείας ήρθαν πρόσφατα στην ελληνική επικαιρότητα με την έκδοση του αξιόλογου βιβλίου του Στάθη Δαμιανάκου «Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός» (Πλέθρον 1987). Στο άρθρο αυτό θα διατυπώσω ορισμένες κριτικές παρατηρήσεις για τις απόψεις του συγγραφέα, αντιπαραθέτοντάς τις με τα πορίσματα δικής μου έρευνας (Van Boeschoten 1987) σχετικά με το ιδεολογικό και κοινωνικό υπόβαθρο των κλέφτικων και ληστρικών τραγουδιών.

Το βιβλίο του Δαμιανάκου συγκεντρώνει άρθρα που έγραψε παλιότερα για επί μέρους πτυχές του λαϊκού πολιτισμού. Η κοινή οπτική γωνία με την οποία εξετάζει τα θέματα αυτά δικαιολογεί την συνένωσή τους σ' ένα ενιαίο βιβλίο. Εδώ θα ασχοληθώ μόνο με δύο από τα άρθρα αυτά, που αφορούν τη μεθοδολογική προσέγγιση αφενός και το φαινόμενο της κοινωνικής ληστείας αφετέρου. Η επιλογή αυτή γίνεται για ένα συγκεκριμένο λόγο: ενώ για το ρεμπέτικο τραγούδι και το λαϊκό χιούμορ του Καραγκιόζη ο όρος «παράδοση ανταρσίας» φαίνεται πετυχημένος, η εφαρμογή του στο φαινόμενο της κοινωνικής ληστείας είναι, κατά την άποψή μου, κάπως προβληματική.

Η μεθοδολογία που χρησιμοποιεί ο Δαμιανάκος είναι απόλυτα σωστή: μια κοινωνιολογική και διεπιστημονική ανάγνωση του λαϊκού πολιτισμικού γεγονότος, η οποία χρησιμοποιεί παράλληλα με τα γραπτά τεκμήρια και τις προφορικές πηγές. Η προσέγγιση αυτή είναι αναγκαία, γιατί «η επίσημη επιστημονική παράδοση ελάχιστα ενδιαφέρθηκε να καταλάβει τον τρόπο ζωής και σκέψης των λαϊκών στρωμάτων μέσα από τα ίδια αυτά λαϊκά στρώματα και προς όφελός τους» (1987, 24). Ορθή είναι και η παραπομπή σε δύο έννοιες-κλειδιά της κοινωνιολογικής θεωρίας, την έννοια του πολιτισμικού δυϊσμού και την έννοια των σχέσεων ανάμεσα σε περιρρέουσα κοινωνία και επιτόπιες συμβιωτικές ομάδες. Αλλά ο τρόπος που χειρίζεται τις έννοιες αυτές προκαλεί ορισμένα ερωτήματα και δημιουργεί αντιφάσεις στο επίπεδο της ανάλυσης.

Ο πολιτισμικός δυϊσμός σημαίνει συνύπαρξη μέσα σε ένα κοινωνικό σχηματισμό δύο διαφορετικών παραδόσεων, της μιας «λόγιας» και της άλλης «λαϊ-

κής». Η διχοτόμηση αυτή στο ιδεολογικό επίπεδο συνεπάγεται μια άλλη διχοτόμηση στο κοινωνικό επίπεδο ανάμεσα στην τάξη των κυρίαρχων και την τάξη των κυριαρχούμενων (ό.π. 27). Ένα πρώτο πρόβλημα που δημιουργεί ο χειρισμός της έννοιας αυτής είναι ότι η διχοτόμηση αυτή φαίνεται πολύ απόλυτη και αποκλείει την αλληλεπίδραση των δύο πόλων. Αυτό φαίνεται σαφέστερα στην ανάλυση της κοινωνικής ληστείας, όπου ο συγγραφέας παραπέμπει στην έννοια του «παρακοινωνιακού φαινομένου», που εισήγαγε ο Γ. Κοντογιώργης (1979). Σύμφωνα με την άποψη αυτή οι κοινωνικοί ληστές (κλεφταρματολοί και ληστές) αποτελούν ομάδες με μια «δομική, ιδεολογική και ηθική αυτονομία» σε σχέση με την υπόλοιπη «φρόνιμη» κοινωνία, στην οποία αντιπαρατίθενται. Ο Δαμιανάκος χαρακτηρίζει μάλιστα τη στάση αυτή ως μια «σχεδόν θεσμοθετημένη έκφραση αντιπαράθεσης στην καθεστηκυία τάξη» (ό.π. 75). Φαίνεται λοιπόν ότι ο Δαμιανάκος δεν βλέπει το διαφοροποιημένο περιεχόμενο, που βρήκαν οι Ιταλοί ερευνητές στα δικά τους τραγούδια. Παραγνωρίζεται επίσης η διαχρονική διάσταση του πολιτισμικού δυϊσμού: ενώ υπάρχει πάντα μια αλληλεπίδραση μεταξύ λόγιας και λαϊκής παράδοσης (αρκεί να αναλογιστεί κανείς τον Ερωτόκριτο ή το Διγενή Ακρίτα), ο χωρισμός μεταξύ των δύο πόλων είναι πιο εμφανής σε κοινωνίες όπου τα «πιο φτωχά κοινωνικά στρώματα» είναι απομονωμένα από την υπόλοιπη κοινωνία². Αντίθετα, όταν τα στρώματα αυτά ενσωματώνονται στο έθνος-κράτος και στους συγκεντρωτικούς θεσμούς του (εθνική παιδεία, στρατός, πολιτικά κόμματα), η επίδραση της λόγιας παράδοσης γενικεύεται. Αυτό φαίνεται και στα κλέφτικα τραγούδια όπου η επίδραση αυτή, τόσο στη μορφή όσο και στο περιεχόμενο, εμφανίζεται στα τέλη του 19ου αιώνα (Van Boeschoten 1987).

Ένα δεύτερο πρόβλημα είναι το γεγονός ότι υπάρχει κάποια ασάφεια στον προσδιορισμό των δύο πόλων της διχοτόμησης που περιγράψαμε παραπάνω. Ποιά είναι η κυρίαρχη ιδεολογία και ποιά είναι εκείνη των κυριαρχούμενων; Και, στο κοινωνικό επίπεδο, ποιοί είναι οι κυρίαρχοι και ποιοί είναι οι κυριαρχούμενοι; Εδώ υπάρχουν ορισμένες αντιφάσεις στην ανάλυση του Δαμιανάκου. Ενώ ξεκινάει από την προϋπόθεση ότι ο λαϊκός πολιτισμός εκφράζει τους κυριαρχούμενους, δεν είναι πολύ σαφές πού τοποθετεί τους κλεφταρματολούς/ληστές. Όταν λέει ότι οι κοινωνικοί ληστές αντιπαρατίθενται στο κατεστημένο και στις αγροτικές κοινωνίες που υποτάσσονται σ' αυτό (σ. 75), υπάρχει μια

2. Η συζήτηση αυτή αφορά ουσιαστικά τη διαμάχη μεταξύ της θεωρίας της «ηγεμονίας» (της κυρίαρχης ιδεολογίας) και της θεωρίας της «αυτονομίας» (της λαϊκής ιδεολογίας). Σημαντική συμβολή στη συζήτηση αυτή είναι και το έργο του James Scott, ο οποίος αναγνωρίζει ότι παράλληλα με τη «μεγάλη παράδοση» (λόγια, επίσημη, κυρίαρχη) υπάρχει και η «μικρή» (η λαϊκή), η οποία διαθέτει κάποια αυτονομία (Scott 1977, 1985). Για την Ελλάδα βλέπε ένα ενδιαφέρον πρόσφατο άρθρο του Gallant για τη λαϊκή θρησκεία στην Κεφαλλονιά και το ρόλο της στην αντίσταση κατά της Βρετανικής αποικιοκρατίας (Gallant 1990).

διαφορετική διχοτόμηση, εκείνη μεταξύ των ληστών και των υποταγμένων, όπου οι ληστές δεν είναι ούτε κυρίαρχοι, ούτε κυριαρχούμενοι. Όπως θα δούμε παρακάτω, είναι ακριβώς αυτή η εικόνα, που εμφανίζεται στα κλέφτικα τραγούδια. Ένα άλλο ερώτημα που τίθεται είναι ποιά είναι η κυρίαρχη ιδεολογία σε μια κατακερματισμένη κοινωνία όπου ο χωρισμός μεταξύ λόγιας και λαϊκής παράδοσης είναι, αν όχι απόλυτος, τουλάχιστο πολύ έντονος. Αφού ο Δαμιανάκος σωστά αναγνωρίζει μια «κυρίαρχη ικανότητα» στους κλεφταρματολούς στο επίπεδο των σχέσεων εξουσίας, τότε γιατί να μην έχουν και μια κυριαρχική ικανότητα στο ιδεολογικό επίπεδο; Το θέμα αυτό συσχετίζεται με το καίριο ερώτημα γιατί οι αγρότες θαύμαζαν και τραγουδούσαν τους κλεφταρματολούς, οι οποίοι τους καταφρονούσαν. Στο θέμα αυτό θα επανέλθουμε αργότερα.

Ένα τρίτο πρόβλημα που συνδέεται με το παραπάνω είναι εκείνο της ομάδας αναφοράς. Πολύ σωστά ο Δαμιανάκος συγκεντρώνει την προσοχή του στο θέμα αυτό, γιατί είναι το κλειδί για να καταλάβουμε την κοινωνική σημασία του λαϊκού πολιτισμού. Ο συγγραφέας ταυτίζει το κοινωνικό υπόβαθρο του λαϊκού πολιτισμού με «τα πιο φτωχά κοινωνικά στρώματα, ή εκείνα που υφίστανται τη μεγαλύτερη εκμετάλλευση» (ό.π. 34). Και παρακάτω ισχυρίζεται ότι ο λαϊκός πολιτισμός, πέρα από το ρόλο της διαφύλαξης της συνοχής της συμβιωτικής ομάδας, επιφορτίζεται και με ένα άλλο ρόλο, εκείνο της «αντίστασης και της αντιπαράθεσης των καταπιεζομένων ενάντια στους δυνάστες τους» (ό.π. 36). Σε γενικές γραμμές, αυτό έχει φυσικά μια δόση αλήθειας. Αλλά όταν προχωράει στην ανάλυση του ληστρικού φαινομένου, δημιουργείται πάλι η ίδια αντίφαση, που έχουμε ήδη αναφέρει - στους καταπιεζόμενους που αντιστέκονται στους δυνάστες τους συγκαταλέγονται οι κλεφταρματολοί/ληστές και οι κτηνοτρόφοι, αλλά αποκλείονται οι αγρότες. Η αναζήτηση της ομάδας αναφοράς είναι πιο περίπλοκη απ' ό,τι φαίνεται από την ανάλυση του Δαμιανάκου. Ενώ αποδεικνύει πολύ πειστικά τους δεσμούς που συνδέουν τη ληστεία με τις κτηνοτροφικές κοινωνίες (συμμετοχή σε ληστοσυμμορίες, τρόποι ζωής, πολιτισμικές πρακτικές, κοινωνικές αξίες, κοινωνική οργάνωση και κοινά συμφέροντα), η ανάλυση σταματάει εκεί. Θα χρειαζόταν μια πιο διεξοδική ανάλυση την κοινωνικών αξιών των επιμέρους ομάδων που συγκροτούν την επιτόπια συμβιωτική ομάδα (κλεφταρματολοί, κτηνοτρόφοι, αγρότες) και θα έπρεπε να εξεταστεί αν υπάρχει ενδεχομένως κάποια διαφοροποίηση στο σύστημα των αξιών των ομάδων αυτών. Φυσικά δεν είναι εύκολο να εντοπιστούν οι κοινωνικές αξίες του παρελθόντος, αλλά η ανθρωπολογική ανάγνωση των κλέφτικων τραγουδιών και η σύγκρισή τους με σύγχρονες ανθρωπολογικές έρευνες μπορούν να συμβάλουν σε μια καλύτερη κατανόηση του φαινομένου.

Ένα τελευταίο πρόβλημα αφορά τις σχέσεις των κοινωνικών ληστών με την περιρρέουσα κοινωνία και με την τοπική συμβιωτική ομάδα. Η κοινωνία αλληλογνωριμίας, όπως εύστοχα την αποκαλεί ο Δαμιανάκος, χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη δικτύων αλληλοεξαρτήσεων (σχέσεις συγγενείας, πελατείας),

τη σύγχυση των κοινωνικών ρόλων και τον κοινωνικό έλεγχο. Τέτοιες σχέσεις συνδέουν και τους κοινωνικούς ληστές τόσο με την τοπική κοινότητα όσο και με τους φορείς της πολιτικής εξουσίας. Πώς συνδυάζεται η εξάρτηση αυτή με την αυτονομία που έχουν κατά τη γνώμη του ως μέλη της παρακοινωνιακής ομάδας; Το πρόβλημα αυτό δεν αγνοείται από το συγγραφέα, ο οποίος αναφέρει επανειλημμένα τη θεμελιακή αμφισημία που χαρακτηρίζει την ομάδα αυτή, δηλαδή την «αταλάντευσή τους ανάμεσα στο στρατόπεδο των καταπιεζομένων και το στρατόπεδο των καταπιεστών» (ό.π. 77). Δεν είναι τόσο ένα πρόβλημα στο επίπεδο της ανάλυσης όσο ένα πρόβλημα που αφορά την ίδια τη φύση των κοινωνικών ληστών. Κι όμως ο τρόπος προσέγγισης του Δαμιανάκου δημιουργεί την εντύπωση ότι δεν ερμηνεύει σωστά την κοινωνική σημασία της δράσης των κλεφταρματολών, γιατί δίνει υπερβολική έμφαση στην εξέγερση. Ενώ σωστά παρατηρεί ότι η δράση των κλεφταρματολών εντάσσεται στα πλαίσια της σύγκρουσης που τους αντιπαραθέτει με τους φορείς της κοινοτικής εξουσίας σχετικά με την εκμίσθωση των φόρων (ό.π. 101), ο Δαμιανάκος δεν καταλήγει στο εύλογο συμπέρασμα ότι, όταν εξεγείρονται, το κάνουν κυρίως με σκοπό να αποκτήσουν τα ίδια προνόμια με τους αντιπάλους τους. Όσον αφορά τους ληστές του 19ου αιώνα, η λαθεμένη αυτή ερμηνεία είναι ακόμα πιο προφανής: παρατηρεί μεν τη μετατροπή μέρους των ληστών σε «γραφειοκρατική πελατεία» των πολιτικών κομμάτων, αλλά παραγνωρίζει το ρόλο της «πολιτικής ληστείας» στην πολιτική καταπίεση των ψηφοφόρων στην ύπαιθρο. Και τέλος, θεωρεί ως απόδειξη της κοινωνικής σημασίας των ληστών την υποτονικότητα του αγροτικού κινήματος στην Ελλάδα. Αυτό το επιχείρημα είναι δίκαιο μαχαίρι, γιατί θα μπορούσε εξίσου να υποστηριχθεί ότι η έλλειψη αγροτικού κινήματος οφείλεται ακριβώς στην τρομοκράτηση των ψηφοφόρων από τους ληστές και στη λειτουργία της ληστείας ως ασφαλιστικής δικλίδας. Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι ένα ριζοσπαστικό αγροτικό κίνημα εμφανίζεται (κυρίως στη Βόρεια Ελλάδα) ακριβώς μετά την καταστολή της ληστείας κατά το μεσοπόλεμο³.

Ας δούμε τώρα σε τί βαθμό τα κλέφτικα τραγούδια μπορούν να συμβάλουν στην απάντηση των ερωτημάτων που θέσαμε. Πρωτ' απ' όλα οφείλω να διατυπώσω ορισμένες μεθοδολογικές παρατηρήσεις. Ξεκινάω από την προϋπόθεση ότι τα κλέφτικα τραγούδια αντανακλούν μόνο εν μέρει την ιστορική πραγματικότητα. Τα θεωρώ κυρίως σαν εθνογραφικά κείμενα⁴ δεδομένου ότι είναι

3. Βλέπε Van Boeschoten 1987, 281-283. Στην έρευνα που κάνω τώρα στο Νομό Γρεβενών επιβεβαιώνεται ο σημαντικός ρόλος του αγροτικού κινήματος στη δεκαετία του 1930 σαν προζύμι για τις ριζικές αλλαγές κατά τη διάρκεια της Κατοχής. Επίσης αποδεικνύεται ότι οι πρώην ληστές της περιοχής αυτής όχι μόνο δεν ήταν «παρακοινωνιακοί», αλλά αντίθετα ήταν καλά εδραιωμένοι στη «φρόνιμη» κοινωνία (χωροφύλακες, τσελιγγάδες). Μάλιστα ήταν αυτοί οι ίδιοι ακριβώς που άρχισαν να καταδιώκουν τους πρώην Εαμίτες αμέσως μετά το 1945.

προϊόντα μιας συλλογικής επεξεργασίας, εκφράζουν κοινά αποδεκτές κοινωνικές αξίες και την κοσμοθεωρία των ομάδων που τα τραγούδησαν. Η αντιπαράθεση των κειμένων αυτών με το κοινωνικό, ιστορικό και ιδεολογικό υπόβαθρο δείχνει τη μυθική διάστασή τους και τη σχέση με την ιδεολογία της ευρύτερης κοινωνίας. Η παρακάτω ανάλυση βασίζεται σε μια διαχρονική ανάλυση περιεχομένου ενός έγκυρου δείγματος 250 περίπου τραγουδιών⁴ που αφορούν την περίοδο 1750-1913. Θα ασχοληθώ με τρεις πτυχές της προβληματικής που ανέπτυξα παραπάνω: σχέσεις με την τοπική κοινότητα, σχέσεις εξουσίας και ομάδες αναφοράς.

Σχέσεις με την τοπική κοινότητα

Οι σχέσεις μεταξύ κλεφταρματολών και χωρικών περιγράφονται στα τραγούδια ως σχέσεις αλληλοεξάρτησης και αμοιβαίας δυσπιστίας. Οι κλεφταρματολοί ήταν εξαρτημένοι από τους χωρικούς όσον αφορά την τροφοδοσία, την πληροφόρηση και τη στρατολόγηση. Επίσης τους επέβαλλαν χαράτσι και με τον όρο αυτό εννοείται τόσο ο νόμιμος μισθός του αρματολού —που πληρωνόταν από το κοινοτικό ταμείο— όσο και οι επιπλέον επιβαρύνσεις που απαιτούσαν κλέφτες και αρματολοί από τους χωρικούς. Στην περίπτωση που ο μισθός καθυστερούσε, οι αρματολοί έκαιγαν τα χωριά (βλέπε π.χ. το τραγούδι του Γιωργοδερβενά, Wace-Thompson 1914, 154). Το οφειλόμενο ποσό ήταν κάποτε αξιόλογο: οι χωρικοί της Σκριπού ήταν τόσο χρεωμένοι που αναγκάστηκαν να πουλήσουν τη γη τους στον Αλή Πασά, και ο μισθός του αρματολού αντιστοιχούσε σε 15% περίπου του χρέους αυτού (Ασδραχάς 1982, 11). Ωστόσο, το κονδύλι αυτό δεν ήταν η κύρια πηγή εισοδήματος των αρματολών. Σύμφωνα με τον Κασομούλη, δεν χρειάζονταν το ποσό αυτό, γιατί δεν πλήρωναν φόρους και είχαν «άλλα εισοδήματα» (1940 I:261). Τα κλέφτικα τραγούδια μας δείχνουν ποια ήταν τα εισοδήματα αυτά: τοκογλυφία, ληστεία και λύτρα. Με άλλα λόγια, τόσο οι κλέφτες, όσο και οι αρματολοί ζούσαν σε βάρος του πληθυσμού και θεωρούσαν τη δραστηριότητά τους ως επαγγελματική απασχόληση. Αυτό φαίνεται, λόγου χάρι από τη χρήση του όρου «ψωμί» που τόσο στα κλέφτικα, όσο και στον Κασομούλη είναι συνώνυμος με «αρματολίκι» (Κασομούλης 1940 I: 319, 295).

Οι χωρικοί ήταν εξαρτημένοι από τους κλεφταρματολούς όσον αφορά την προστασία από τις αυθαιρέσεις της Οθωμανικής και Χριστιανικής εξουσίας. Υπάρχουν πολλά τραγούδια που περιγράφουν πώς κλεφταρματολοί προστατεύουν τα χωριά από φοροεισπράχτορες ή από επιδρομές Τουρκαλβανών. Για το λόγο αυτό οι χωρικοί τους θαυμάζουν. Ταυτόχρονα όμως τους φοβούνται και

4. Για τον τρόπο συγκρότησης του δείγματος και τα συναφή μεθοδολογικά προβλήματα, βλέπε Van Boeschoten 1987, 35-38.

δεν αισθάνονται απόλυτα αλληλέγγυοι μ' αυτούς. Πρόκειται για μια συμβατική σχέση, όπου η προδοσία είναι πάντα πιθανή. Υπάρχει μια λεπτή ισορροπία μεταξύ εμπιστοσύνης και δυσπιστίας, η οποία διαταράσσεται μόλις ένα από τα μέρη παραβιάσει τη σιωπηρή συμφωνία, στην οποία βασίζεται η σχέση τους. Η στάση αυτή φαίνεται στο ποίημα ενός στιχοπλόκου που, κατά την επανάσταση του Μπλαχάβα (1808), πήρε το μέρος των Αλβανών, επειδή οι αρματολοί «που πρώτα ήταν νοικοκυραίοι, τώρα τόρριζαν στη ληστεία και στην κλεψιά». Γι' αυτό τους προτρέπει:

«κάποτε και που να χαρατζώνεις
 πάλιν πίσω να τροπώνεις
 να περάσεις τη ζωή σου
 με την πρώτη την τιμή σου»

(Α. Βακαλόπουλου 1965)

Αλλά η ίδια στάση υπάρχει και στα κλέφτικα τραγούδια, που αναγνωρίζουν στους χωρικούς το δικαίωμα είτε να προδώσουν τους κλεφταρματολούς/ληστές είτε και να τους σκοτώσουν, όταν υπερβαίνουν τα παραδεχτά όρια⁵. Χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή είναι το ακόλουθο τραγούδι για τη δολοφονία του ληστή Καρατζά από τους Βλάχους:

«Πουλύ χαράτσι ιγύριβι 'πο 'να μιδζηιδ το πράμα
 Μπροστά τον δέρνουν μι του καλό να πάνι 'ς το καλό τους
 —Κάτσι Γιωργάκη φρόνιμα, κάτσι ταπινουμένα
 Νιφές μας ιξιγύμνουσι αυτός ο σκύλος Ζηούρκας
 Μας πήρι λίρις ικατό κι ιβδουμίντα κάππις
 —Αυτός καλά σας έκαμι, κι 'γώ τί θα σας κάνου;
 Πουλύ χαράτσι ιγύριβι 'πο 'να μιδζηιδ το πράμα
 Σαν δόκουσι ο Δίλι Ζήσ', πουλύ του κακουφάνγι
 Κι το τσικούρι άδραξι κι 'ς το κιφάλι τ' χώνει»

(Wace-Thompson 1914, 163).

Το τραγούδι αυτό δείχνει επίσης ότι οι κλεφταρματολοί δεν έρχονταν σε σύγκρουση μόνο με τους αγρότες, αλλά και με τους κατ' εξοχήν σύμμαχούς τους, τους κτηνοτρόφους.

Σχέσεις εξουσίας

Ας έρθουμε τώρα στην ανάλυση των σχέσεων εξουσίας. Αν θέλουμε να δούμε εάν οι κλεφταρματολοί ερχόταν σε αντιπαράθεση με την καθεστηκυία τάξη, θα πρέπει πρώτα να εξετάσουμε ποιά ήταν αυτή η καθεστηκυία τάξη. Η Οθωμα-

5. Το «ηθικό συμβόλαιο» αυτό παρουσιάζει κάποια ομοιότητα με την «ηθική της ζωάρκειας» (subsistence ethics), όπως την περιέγραψε ο Scott (1976), σύμφωνα με την οποία αγρότες μπορούν να αποδέχονται την εκμετάλλευση, αλλά μόνο στο βαθμό που εξασφαλίζεται στον καθένα το ελάχιστο απαραίτητο για την επιβίωσή του.

νική εξουσία περιστρεφόταν γύρω από το σύστημα συλλογής των φόρων (Ασδραχάς 1965). Επομένως, θεωρητικά, ένα καλός, «φρόνιμος» πολίτης ήταν ένας πολίτης που πλήρωνε τους φόρους του στο Σουλτάνο, με άλλα λόγια, ένας ραγιάς. Όμως, στην περίοδο της παρακμής του Οθωμανικού κράτους η πραγματικότητα ήταν πολύ διαφορετική. Υπήρχε ένα σύστημα εκμίσθωσης των φόρων, που οφελούσε τους τοπικούς άρχοντες, και μόνο ένα μικρό τμήμα των φόρων κατέληγε στο Δημόσιο Ταμείο. Στο ανεξάρτητο ελληνικό κράτος τα πράγματα δεν ήταν πολύ διαφορετικά. Ο Αμπού αναφέρει χαρακτηριστικά ότι το 1845 μόνο το 1% των οφειλόμενων φόρων κατέληξε στο Δημόσιο Ταμείο (Αμπού 1860, 260). Η κύρια σύγκρουση που χαρακτήριζε την κοινωνία αυτή δεν ήταν μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων, αλλά μεταξύ τοπικών αρχόντων (Χριστιανών και Οθωμανών) και κλεφταρματολών σχετικά με την εκμίσθωση των φόρων. Η ίδια σύγκρουση κυριαρχεί και στα κλέφτικα τραγούδια. Σ' αυτά η κοινωνία χωρίζεται σε φοροεισπράχτορες και φορολογούμενους (ραγιάδες), όπου οι τελευταίοι καταφρονούνται ως «προσκυνημένοι». Η μέχρι τώρα έρευνα δεν έχει δείξει εάν οι αρματολοί είχαν αποκτήσει το δικαίωμα να εισπράττουν φόρους, αλλά δεν χωράει αμφιβολία ότι ήταν επιδίωξή τους. Ο διορισμός ως αρματολού θεωρούνταν ένα πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση αυτή. Για να το πετύχουν αυτό, οι κλέφτες έκαιγαν χωριά και τρομοκρατούσαν την ύπαιθρο:

«Αγάδες, κάνετε καλά,
γιατί σας καίμε τα χωριά
γρήγορα τ' αρματολίκι
γιατ' ερχόμαστε σα λύκοι»
(AA 1:261)

Παρόλο που τα υλικά κίνητρα της σύγκρουσης δεν αποσιωπούνται στα κλέφτικα τραγούδια, συχνότερα η σύγκρουση μεταμορφώνεται σε μια ηθική σύγκρουση, που εκφράζεται με την άρνηση των κλεφταρματολών να προσκυνήσουν. Η προκλητική αυτή στάση δικαιώνει τη δράση τους στα μάτια των χωρικών και οδήγησε, υποθέτω, το Δαμιανάκο να χαρακτηρίζει το πολιτισμικό τους ήθος ως παράδοση ανταρσίας και ανυποταγής. Δεν πρέπει όμως να ξεχάσουμε ότι ο απώτερος στόχος της στάσης αυτής δεν ήταν η υπεράσπιση των καταπιεσμένων, αλλά η μετάβαση στην τάξη των κυρίαρχων, έστω κι αν δεν το πέτυχαν ποτέ. Όπως σωστά υποστηρίζει ο Ασδραχάς, «η οικονομική βάση του αρματολού δεν επιτρέπει την ενσωμάτωσή του στο διευθυντικό στρώμα της γεωκτητικής τάξης κι ακόμη την παραγωγή του σε στρώμα συνολικά ενταγμένο μέσα στον κορμό της· την έλλειψη της οικονομικής βάσης την υποκαθιστά με κυριαρχική ικανότητα κι έτσι η σύγκρουση, στο βαθμό που εκδηλώνεται, γύρω από την εκμίσθωση και είσπραξη των φόρων, δεν συνιστά ενδοταξικό γεγονός» (Ασδραχάς 1965, 492). Κι όμως, όταν ήταν στο αποκορύφωμα της δύναμής τους, κατά το δεύτερο ήμισυ του 18ου αιώνα, οι αρματολοί (ειδικά οι Ρουμελιώτες) είχαν μια εξουσία συγκρίσιμη με εκείνη των τοπικών αρχόντων. Μετά

την Επανάσταση, όταν με την εδραίωση των συγκεντρωτικών θεσμών του νέου κράτους άρχισαν σιγά-σιγά να χάνουν την επιρροή τους, όραμά τους έγινε η επαναφορά της παλιάς τάξης πραγμάτων. Αυτός είναι εξάλλου ένας από τους λόγους διατήρησης των τραγουδιών αυτών καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα.

Υπάρχει όμως και ένα άλλο στοιχείο που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας. Εκτός από την (υλική ή ηθική) σύγκρουση υπήρχε και ένα εναλλακτικό σχήμα συμπεριφοράς: η συνεργασία ή και το (προσωρινό) προσκύνημα. Υπάρχουν αρκετές ιστορικές μαρτυρίες που τεκμηριώνουν την τακτική αυτή και στην προσωπική τους αλληλογραφία οι καπεταναίοι την αναγνωρίζαν ως νόμιμο μέσο για να διατηρήσουν την εξουσία τους (βλέπε π.χ. Φυσεντζίδης 1893, 45, 206). Αλλά η προοπτική της συνεργασίας δεν λείπει και από τα κλέφτικα τραγούδια. Αρκετά τραγούδια αναφέρουν το προσκύνημα καπεταναίων στον Αλή Πασά ή τη συνεργασία μαζί του για να διώξουν άλλους αρματολούς (AA 1:199, 253, 226, AA 3:70). Και τέλος ο Στουρνάρης, που ήταν γνωστός για τη διπλωματική του στάση απέναντι στις Τουρκικές αρχές, πεθαίνοντας έδωσε την παρακάτω συμβουλή στο διάδοχό του:

«Γέροντες θέλουν χάϊδεμα κι αγάδες θέλουν άσπρα
κι ο καπιτάνος δόκιμος για να τους κυβερνήσει»
(AA 1:188)

Τα προηγούμενα οδηγούν σε δύο συμπεράσματα: η αντιπαράθεση των κλεφταρματολών στην καθεστηκία τάξη ήταν περισσότερο μύθος παρά πραγματικότητα, μύθος που έρχεται σε αντίθεση με τον ίδιο με την ιστορική πραγματικότητα, αλλά και με μέρος των κλέφτικων τραγουδιών. Κατά δεύτερο λόγο φαίνεται ότι στα κλέφτικα τραγούδια δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων, αλλά μεταξύ κλεφταρματολών και προσκυνημένων, όπου οι κλεφταρματολοί δεν ανήκουν ούτε στην πρώτη ούτε στη δεύτερη ομάδα, αλλά είναι πιο κοντά στην πρώτη. Οι μόνοι κυριαρχούμενοι που αναφέρονται στα τραγούδια, οι ραγιαδες, αντιμετωπίζονται με περιφρόνηση.

Ομάδες αναφοράς

Ως προς την ομάδα αναφοράς, είναι φανερό ότι τα κλέφτικα εκφράζουν κατά κύριο λόγο τους ίδιους τους κλεφταρματολούς. Αυτό φαίνεται πρωτ' απ' όλα από τα θέματα που έχουν κεντρική θέση στο μύθο τους: προσωπική ανεξαρτησία, αρματολίκι και χαράτσι, στόχοι που ήταν ανεπίτευχτοι για αγρότες και κτηνοτρόφους και, σε κάποιο βαθμό και για τα απλά μέλη των ληστοσυμμοριών. Από την άποψη αυτή, τα κλέφτικα εκφράζουν περισσότερο τους αρχηγούς παρά το «λαό». Πράγματι, στο σημείο αυτό θα πρέπει να κάνουμε μια διάκριση μεταξύ αρματολών και κλεφτών αφενός, και μεταξύ καπεταναίων και παλικαριών αφετέρου. Στην περίοδο της ακμής του Οθωμανικού κράτους οι κλέφτες έμοιαζαν περισσότερο με κοινωνικούς ληστές. Άλλοι ήταν απλοί ληστές, άλ-

λοι εξέφραζαν κάποια μορφή κοινωνικής διαμαρτυρία, όπως φαίνεται από τη διάκριση στα τούρκικα έγγραφα του 17ου αιώνα μεταξύ του «ληστή» και του «αρχιεπαναστάτη» (πρβλ. Βασδραβέλλη 1954 2:50, 61). Στις παραμονές της Επανάστασης οι δύο κατηγορίες είχαν συγχωνευθεί σε μια ομάδα ισχυρών ατόμων με ημι-αυτόνομη εξουσία. Μετά τη δημιουργία του ανεξάρτητου κράτους άρχισαν να χάνουν την εξουσία αυτή και μετατράπηκαν ξανά σε ληστές. Ο Blok, που κατάλαβε πρώτος αυτή τη σχέση μεταξύ της κοινωνικής ληστείας και του βαθμού εδραίωσης του έθνους-κράτους, διατύπωσε την εξής υπόθεση: «όσο πιο πετυχημένη η δράση του ληστή, τόσο μεγαλύτερη η προστασία που χορηγείται στους ληστές» (1972, 498). Μπορούμε όμως και να αντιστρέψουμε το αξίωμα αυτό: όσο μεγαλύτερη η εδραίωση του έθνους-κράτους, τόσο μικρότερη η προστασία που χορηγείται στους ληστές. Έτσι οι ληστές του 19ου αιώνα παρουσίαζαν μεγαλύτερη ομοιότητα με τους κοινωνικούς ληστές από ό,τι οι κλεφταρματολοί του προηγούμενου αιώνα. Χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή είναι το γράμμα του ληστή Λαφαζάνη, στο οποίο εξηγεί γιατί απήγαγε το βουλευτή Σωτηρόπουλο (1866):

«Πρώτον δια να δώσωμεν εν μάθημα εις τους πληρεξούσιους, τους βουλευτάς, τους υπουργούς και τους πολιτικούς εν γένει, οι οποίοι, αφού εξεγέλασαν τόσους αθώους ανθρώπους και τους είχαν δεξί χέρι εις όλες τας επαναστάσεις και τα κινήματα, τώρα, διότι επήρην ο νους τους αέρα από την επανάστασιν και εκάμαμεν από ένα έγκλημα, κάνουν ότι δεν μας γνωρίζουν και μας κόφτουν καθ' ημέρα με την λαιμοτόμον, και δεύτερον, διότι ηθέλαμεν να κάμωμεν μιαν πράξη, η οποία να προξενήσει μεγάλον κρότον»

(Σωτηρόπουλος 1867, 14)

Υπάρχουν και άλλα σημεία στα κλέφτικα τραγούδια, όπου μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη φωνή των κλεφταρματολών. Το ανδρικό πρότυπο του παλικαριού, που συνδέεται με τη χρήση ένοπλης βίας, την κλεψιά, τη λεβεντιά, την τόλμη και την αυτοπροβολή. Η αυτοδικία και η σημασία που αποδίδεται στα όπλα. Σημαντικό είναι επίσης το γεγονός ότι οι κλεφταρματολοί τοποθετούν τον εαυτό τους εκτός της παραγωγικής διαδικασίας. Αυτό εκφράζεται στη στάση τους απέναντι στην εργασία και την ιδιοκτησία. Αρνούνται να ενσωματωθούν στην παραγωγική διαδικασία, αλλά θεωρούν τη ληστεία και τον εκβιασμό ως εργασία. Πιστεύουν ότι η ιδιοκτησία (κυρίως χρήματα και κινητά) αποκτάται μέσω μη παραγωγικών διαδικασιών, δηλαδή με τη βία, και πρέπει να χρησιμοποιηθεί για μη παραγωγικούς σκοπούς (επίδειξη, εξαγορά, πελατεία). Τέλος, η σημασία που αποδίδεται στον πολιτικό ρόλο των δεσμών της πνευματικής συγγένειας αντικατοπτρίζει τον τρόπο με τον οποίο οι κλεφταρματολοί χρησιμοποιούσαν τις πελατειακές σχέσεις για να σταθεροποιήσουν την εξουσία τους (πρβλ. Gallant 1988).

Κατά δεύτερο λόγο τα κλέφτικα τραγούδια εκφράζουν τους κτηνοτρόφους.

Αυτό φαίνεται πρωτ' απ' όλα από το γεγονός ότι οι κτηνοτρόφοι αναφέρονται συχνά ως κύριο στήριγμα των κλεφτών. Σημαντική είναι επίσης η σημασία που αποδίδεται στη διαφύλαξη της τιμής των γυναικών, που σε ποιμενικές κοινωνίες αποτελεί το βασικότερο στοιχείο του ανδρικού φιλότιμου (J. Schneider 1971, 18, Campbell 1964). Μερικές από τις κοινωνικές αξίες που αναφέρονται στα κλέφτικα τραγούδια χαρακτηρίζουν τόσο τους κλεφταρματολούς, όσο και τους κτηνοτρόφους, όπως το πρότυπο του παλικαριού, η ανδρική παρθενιά, η αυτοδικία, ο πολιτικός ρόλος της πνευματικής συγγένειας και η αδιαφορία για τα ακίνητα. Υπάρχουν όμως και διαφορές, που άλλοτε εκφράζουν μια διαφορετική έμφαση, και άλλοτε αντανακλούν μια ουσιαστικά διαφορετική στάση.

Έτσι η χρήση της ένοπλης βίας έχει λιγότερο κεντρική θέση στο ανδρικό πρότυπο των κτηνοτρόφων. Παρόλο που η αυτοδικία είναι γενικά αποδεκτή και οι κτηνοτρόφοι λύνουν πιο εύκολα τις διαφορές τους με τη βία παρά οι αγρότες, έχουν περισσότερες κοινωνικές υποχρεώσεις από τους κλεφταρματολούς, στις οποίες έχει εξέχουσα θέση η προστασία της οικογένειάς τους. Ο πολιτικός ρόλος της πνευματικής συγγένειας είναι επίσης κάπως διαφορετικός. Ενώ οι κτηνοτρόφοι χρησιμοποιούν τις πελατειακές σχέσεις κυρίως για να έρθουν σε επαφή με την κρατική μηχανή και για να αποκτήσουν οικονομικά οφέλη, οι κλεφταρματολοί τις χρησιμοποιούν για προστασία ή για την επίλυση συγκρούσεων στο επίπεδο των σχέσεων εξουσίας.

Σε δυο σημεία η ιδεολογία των κλέφτικων τραγουδιών διαφέρει ουσιαστικά από τις κοινωνικές αξίες των κτηνοτρόφων: η στάση απέναντι στην εργασία και η στάση απέναντι στην ιδιοκτησία. Παρόλο που οι κτηνοτρόφοι περιφρονούν την αγροτική εργασία, εκτιμούν τη δική τους δουλειά, τουλάχιστο στο βαθμό που εντάσσεται στο πλαίσιο των ανεξάρτητων εργασιακών σχέσεων (η οικογενειακή επιχείρηση). Παρόλο που οι κτηνοτρόφοι αδιαφορούν για ακίνητα (σπίτια, γη) και δέχονται την κλεψιά, δίνουν μεγάλη σημασία στο κοπάδι και στα αντικείμενα του νοικοκυριού. Όπως παρατήρησε ο Campbell, το «βιό» είναι για τους Σαρακατσάνους ουσιαστικό στοιχείο κοινωνικού γοήτρου. Και στις δύο περιπτώσεις η στάση των κτηνοτρόφων δεν απουσιάζει από τα κλέφτικα, αλλά παίζει περιθωριακό ρόλο σε σχέση με τη συνολική ιδεολογία των τραγουδιών.

Τέλος, υπάρχουν και ορισμένα στοιχεία της ιδεολογίας των κλέφτικων τραγουδιών που αντανακλούν γενικά αποδεκτές κοινωνικές αξίες των αγροποικεμικών κοινωνιών. Τέτοιες αξίες είναι π.χ. η έννοια του «φιλότιμου», η κοινωνική σημασία του δώρου και η κεντρική θέση που έχουν οι οικογενειακές σχέσεις σαν πηγή απόλυτης αλληλεγγύης. Αυτό που λείπει εντελώς στα κλέφτικα είναι αξίες που χαρακτηρίζουν περισσότερο τις αγροτικές κοινωνίες: το ανδρικό πρότυπο του νοικοκύρη, σε αντιπαράθεση με το παλικάρι, η εκτίμηση της αγροτικής εργασίας και η προτίμηση για την επίλυση συγκρούσεων στα δικαστήρια ή με βάση την αρχή της συμφιλίωσης και όχι μέσω της βίας (πρβλ. Bialor 1963, 120-122, DuBoulay 1974, Herzfeld 1980).

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα γιατί οι αγρότες, που καταφρονούνται στα κλέφτικα τραγούδια ως προσκυνημένοι ραγιάδες και οι αξίες των οποίων δεν εκφράζονται, θαύμαζαν τους κλεφταρματολούς και τραγούδησαν τα τραγούδια τους. Ο Δαμιανάκος δίνει μια πολύ απλή απάντηση στο ερώτημα αυτό. Υποστηρίζει ότι μόνο οι πιο φτωχοί αγρότες τραγούδησαν τα κατορθώματά τους, προσθέτοντας ότι «θα αποτελούσε ασφαλώς παραδοξολογία να υποστηρίξει κανείς ότι οι τοπικοί καταπιεστές και άρπαγες μπορούσαν ποτέ να τραγουδηθούν από τα ίδια τους τα θύματα» (1987, 52). Τα πράγματα φαίνονται όμως πιο περίπλοκα.

Μια πρώτη παρατήρηση που μπορούμε να κάνουμε είναι ότι η ιδεολογία των κλέφτικων τραγουδιών ήταν για τους αγρότες μια «κυρίαρχη ιδεολογία», στο βαθμό που οι στόχοι που εκφράζονται σ' αυτά έρχονταν σε αντίθεση με τα δικά τους συμφέροντα και στο βαθμό επίσης που οι αγρότες δεν είχαν μια δική τους αυτόνομη μορφή έκφρασης. Ταυτόχρονα όμως αναγνώριζαν ως ένα βαθμό τον εαυτό τους στα τραγούδια αυτά. Ένας λόγος για την απήχηση αυτή είναι το γεγονός ότι είχαν τους ίδιους εχθρούς. Τόσο οι κλεφταρματολοί όσο και οι αγρότες ήταν εξαρτημένοι από τους τοπικούς άρχοντες: στην πρώτη περίπτωση επρόκειτο για σχετική εξάρτηση, στη δεύτερη η εξάρτηση ήταν απόλυτη. Είναι ακριβώς για να συγκαλυφθεί η πραγματικότητα αυτή, που η σύγκρουση μεταξύ κλεφταρματολών και αρχόντων παίρνει τη μορφή μιας ηθικής σύγκρουσης. Η ηθική αυτή σύγκρουση μετατρέπει τον κλεφταρματολό σε ήρωα που συμβολίζει την ανυποταγή στο κράτος και στους φορείς του. Και η προκλητική αυτή στάση νομιμοποιεί τη δράση του στα μάτια των χωρικών. Με την έννοια αυτή οι κλέφτες είναι για τους αγρότες, όπως λέει ο Blok, μια «κατασκευασμένη ομάδα αναφοράς», που παραπέμπει σε μια κατασκευασμένη, στερεότυπη κοινωνική κατηγορία, αντί για μια πραγματική ομάδα, με τα πρότυπα των οποίων έχει ταυτιστεί το υποκείμενο (πρβλ. Blok 1972, 500).

Έτσι ο κλέφτικος τρόπος ζωής ήταν το ιδανικό όλων των χωρικών. Για τους αγρότες που δεν έπαιρναν τα βουνά, η μόνη δυνατή ελευθερία ήταν μια περιορισμένη προστασία από αυθαιρεσίες. Το γεγονός ότι οι κλεφταρματολοί εξασφάλιζαν την προστασία αυτή, μας δίνει μια δεύτερη εξήγηση για την απήχηση των κλέφτικων τραγουδιών ανάμεσα στους αγρότες. Για το λόγο αυτό η σχέση μεταξύ κλεφταρματολών και χωρικών εξιδανικεύεται στα τραγούδια. Ένας τρίτος λόγος έγκειται στο γεγονός ότι τα τραγούδια αναγνωρίζουν στους χωρικούς το δικαίωμα να τιμωρούν (με προδοσία ή φυσική βία) εκείνους τους κλεφταρματολούς που παραβιάζουν το ηθικό συμβόλαιο που τους συνδέει. Τα τραγούδια αυτά είναι πιθανόν τα μόνα, όπου ακούγεται η φωνή των χωρικών.

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι ούτε οι κλεφταρματολοί, ούτε οι χωρικοί αμφισβητούσαν τη νομιμότητα της δομής εξουσίας. Και οι δύο ομάδες προσπαθούσαν να βελτιώσουν τη θέση στα πλαίσια αυτής της δομής: οι μεν

πρώτοι προσπαθώντας να εξασφαλίσουν το δικαίωμα να επιβάλλουν χαράτσι, είτε ενσωματώνοντας τον εαυτό τους στη δομή αυτή ως αρματολοί, είτε τοποθετώντας τον εαυτό τους προσωρινά εκτός της δομής ως κλέφτες· οι δε δεύτεροι προσπαθώντας να προστατευτούν από υπερβολικές αυθαιρεσίες. Ο τελικός σκοπός της δράσης τους φαίνεται ότι ήταν η διατήρηση μιας ορισμένης ισορροπίας και ενός *modus vivendi*.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ΑΑ = Ακαδημία Αθηνών
 1963: *Ελληνικά Δημοτικά τραγούδια*, τ. Α', Γ', Αθήνα.
- Adanir Fikret
 1982: «Heiduckentum und Osmanische Herrschaft — Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das Frühneuzeitliche Räuberwesen in Südosteuropa», *SüdostForschungen* 41, 43-116.
- About, E.
 1860: *La Grèce contemporaine* (4η έκδοση), Παρίσι.
- Ασδραχάς, Σπ.
 1965: «Από τη συγκρότηση του αρματολισμού», *Επιθεώρηση Τέχνης* 126, 483-500.
 1982: *Ελληνική κοινωνία και οικονομία, 18-19ος αι. Υποθέσεις και προσεγγίσεις*, Αθήνα.
- Βακαλόπουλος, Α.Ε.
 1965: «Νέα Στοιχεία για τα ελληνικά αρματολίκια και για την επάνοδο του Θ. Μπλαχάβα στη Θεσσαλία στα 1808», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 9, 229-251.
- Βασδραβέλλης Ι. Κ.
 1954: *Ιστορικά αρχεία Μακεδονίας*, τ. 2, Θεσσαλονίκη.
- Βελουδής, Γ.
 1976: «Νοθεία και παραχάραξη του δημοτικού τραγουδιού», *Το Βήμα*, 14.11.1976.
- Bialor, P.
 1963: «Intra-village tension leading to conflict and the resolution and avoidance of conflict in a Greek farming, community», στο: Peristiany, J.G. (έκδ.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, Παρίσι.
- Blok, A.
 1972: «The Peasant and the Brigand, Social Banditry Reconsidered», *Comparative Studies in Society and History* 14, 494-503.
- Campbell, J. K.
 1964: *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford.
- Carr, R.
 1959-1960: «Review of Hobsbawm, Primitive Rebels», *Economic History Review* B, XII, 348-350.
- Δαμιανάκος, Στ.
 1987: *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα.
- Danforth, Loring M.

- 1984: «The Ideological Context of the Search for Continuities in Greek Culture», *Journal of Modern Greek Studies*, Μάιος 1984, 53-85.
- Duboulay, J.
1974: *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford.
- Gallant, T. W.
1988: «Greek Bandits: Lone Wolves or a Family Affair?», *Journal of Modern Greek Studies* 6/2, 269-290.
- Gallant, Th.
1990: «Peasant Ideology and Excommunication for Crime in a Colonial Context: The Ionian Islands (Greece) 1817, 1864», *Journal of Social History* 23/3, 415-512.
- Gramsci, A.
1950: «Osservazioni sul folclore», στο: *Letteratura e vita nazionale*, Τορίνο.
- Herzfeld, M.
1980: «Honour and Shame. Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems», *Man* 15, 331-351.
1982: *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. Texas (USA).
- Hobsbawm, E.
1972: (a) *Bandits*. Pelican Books, Suffolk. (1η έκδοση 1969).
1972: (b) «Social Bandits. Reply», *Comparative Studies in Society and History*, 14, 503-505.
1974: «Social Banditry», στο: *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, 142-157 (H. E. Landsberger εκδ.), Edinburgh.
- Κασομούλης, Ν.
1940-41: *Ενθυμήματα στρατιωτικά*, I-III. εκδ. Βλαχογιάννης, Αθήνα.
- Κολιόπουλος, Ι.
1979: *Ληστές*, Αθήνα.
1980: «Περί "κοινωνικών" και άλλων ληστών στη Νεώτερη Ελλάδα», *Δελτίο της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας*, 23, 422-436.
- Κοντογιώργης, Γ.
1979: *Η ελληνική λαϊκή ιδεολογία*, Αθήνα.
- Lombardi Satriani, L. M.
1973: *Folklore e Profitto*, Rimini.
- Πολίτης, Α.
1973: *Το δημοτικό τραγούδι: κλέφτικα*, Αθήνα.
- Schneider, J.
1971: «Of Vigilance, Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies», *Ethnology* X/1, 1-24.
- Scott, J.
1976: *The Moral Economy of the Peasant*, New Heaven, Yale University Press.
1977: «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society* 4/1-2.
1985: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven. Yale University Press.
- Σωτηρόπουλος, Σ.
1867: *Τριάκοντα έξ ημερών αιχμαλωσία*, Αθήνα.
- Φουσεντζίδης, Ν.
1893: *Ανέκδοτα αυτόγραφοι επιστολαί των επιστημότερων Ελλήνων οπλαρχηγών*, Αλεξάνδρεια.
- Van Boeschoten, R.
1987: *From armatolik to people's rule. Investigation into the collective memory of rural*

Greece 1750-1949. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο του Άμστερνταμ. Υπό έκδοση, εκδόσεις Hakkert, Άμστερνταμ.

Wace, A. J. B. —Thompson, M. S.

1914: *The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus*, Λονδίνο· ελλ. έκδοση 1989.