

## Μνήμων

Τόμ. 25 (2003)



### ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΩΝΥΜΙΚΗΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑΣ ΣΤΗΝ ΑΛΒΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΓΕΩΡΓΙΑ ΚΡΕΤΣΗ

doi: [10.12681/mnimon.770](https://doi.org/10.12681/mnimon.770)

### Βιβλιογραφική αναφορά:

ΚΡΕΤΣΗ Γ. (2003). ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΩΝΥΜΙΚΗΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑΣ ΣΤΗΝ ΑΛΒΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ. *Μνήμων*, 25, 111-145. <https://doi.org/10.12681/mnimon.770>

ΓΕΩΡΓΙΑ ΚΡΕΤΣΗ

## ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΩΝΥΜΙΚΗΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑΣ ΣΤΗΝ ΑΛΒΑΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

Οι ιδιαίτερες πτυχές της μεταναστευτικής πορείας και εγκατάστασης των Αλβανών πολιτών στην Ελλάδα έχουν οδηγήσει στην ελλιπή κοινωνικοποίησή τους στη χώρα υποδοχής, ενώ, από την άλλη μεριά, οι ιδιαίτερες συνθήκες της κοινωνίας υποδοχής, έχουν προκαλέσει σε μεγάλο βαθμό τον κοινωνικό αποκλεισμό και τα ρατσιστικά φαινόμενα εναντίον των Αλβανίδων και Αλβανών. Η επιθυμία τους να ξεφύγουν από την υποδεέστερη αυτή κατάσταση αποτελεί το κυριότερο κίνητρο για την «αλλαγή ταυτότητας», την αντικατάσταση, δηλαδή, των παλιών ονομάτων με νέα. Ακριβώς αυτή η περιθωριοποίηση σε ένα περιβάλλον που κυριαρχείται από «ελληνικά» σύμβολα επέβαλε μια ευέλικτη διαπραγματεύση του προσωπικού ονόματος και επηρέασε την απόφαση των μεταναστριών/-στών να αλλάξουν τη διοικητική τους ταυτότητα. Οι αντικειμενικές συνθήκες της μετανάστευσης και υποδοχής δεν αρκούν, όμως, για να εξηγήσουν το γιατί η ενσωμάτωση των μεταναστριών και μεταναστών, ειδικά στην ελληνική κοινωνία, προϋποθέτει —ή εξυπακούεται ότι προϋποθέτει— την εθνικοθηρησκευτική τους αφομοίωση. Επιπλέον, το πώς αντιμετωπίζουν οι Αλβανίδες μετανάστριες / Αλβανοί μετανάστες την αλλαγή ονομάτων και πόσο πλήττεται ή όχι η αυτοσυνείδηση της ομάδας, μπορεί να προσεγγιστεί μόνο με τη σύγκριση ιστορικο-πολιτισμικών πτυχών στο πλαίσιο της κοινωνίας στην Αλβανία.

Αφού αναφερθούμε στο πρώτο κεφάλαιο εισαγωγικά στην αλλαγή ονομά-

---

Αυτό το άρθρο προέκυψε στα πλαίσια του ερευνητικού προγράμματος του Ινστιτούτου Ιστορίας Νοτιοανατολικής Ευρώπης (Graz/Αυστρία) για τις επιδράσεις της μετανάστευσης στη νότια Αλβανία της μετασοσιαλιστικής περιόδου (Αύγουστος 1998), που διηύθυνε ο καθηγητής Karl Kaser και ο ιστορικός Robert Pichler. Για τις γόνιμες ιδέες τους ευχαριστώ τους κ. Dr. Heinz Bude, Prof. Georg Elwert, Dr. Robert Pichler και Prof. M. Mitterauer. Τμήμα της έρευνας έχει δημοσιευτεί στο συλλογικό πόνημα: K. Kaser, R. Pichler και S. Schwandner (επιμ.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Βιέννη-Κολωνία-Βαϊμάρη 2002.

των και τη μετανάστευση, θα πραγματευτούμε κατόπιν συνοπτικά θεωρητικές πτυχές της ονοματοδοσίας, προκειμένου να προβούμε στο τρίτο κεφάλαιο στη σύγκριση μεταξύ αλβανικής και ελληνικής περίπτωσης. Με βάση αυτά τα συμπεράσματα θα προχωρήσουμε στα επόμενα κεφάλαια στην ανάλυση του εμπειρικού υλικού από δύο αλβανικά χωριά.

### 1. Εισαγωγή

Εξετάζοντας τη διαμόρφωση των ανθρωπωνυμικών συμπεριφορών στα αλβανικά χωριά Fterrë και Çorraj της περιοχής Kurvelesh (Κουρβελεσιού)<sup>1</sup> από τις αρχές του 20ού αιώνα μέχρι και σήμερα, διαπιστώνουμε μια σειρά από συνάφειες μεταξύ ονομάτων και κοινωνικοπολιτιστικών εξελίξεων. Ενώ στις αρχές του προηγούμενου αιώνα συναντάμε ως επί το πλείστον θρησκευτικά ονόματα, όπως Ahmet στο μουσουλμανικό χωριό Fterrë και Thanas στο χριστιανικό Çorraj,<sup>2</sup> μετά το 1945 εμφανίζονται νέα «σοσιαλιστικά» ονόματα, όπως Sovjetik. Μετά το 1967, τη χρονιά της λεγόμενης πολιτιστικής επανάστασης, κυριαρχεί μια ποικιλία «χαρακτηριστικά αλβανικών» ονομάτων, όπως Alban και Drita.

Σήμερα μπορεί να βρει κανείς στα χωριά αυτά ελάχιστα άτομα με το ίδιο όνομα και μάλιστα να διαπιστώσει μια εξαιρετική πολυσχιδία προσωπικών ονομάτων. Αυτή την εντύπωση ενισχύουν οι διηγήσεις των κατοίκων, όταν αυτές αφορούν στη ζωή της/του μετανάστριας/-στη στην Ελλάδα. Συχνά ο ομιλητής ή η ομιλήτρια χρησιμοποιεί διαφορετικά ονόματα για το ίδιο πρόσωπο της διήγησης. Τα καινούργια («ελληνικά») εναλλάσσονται με τα παλιά «αλβανικά» ονόματα, μια εναλλαγή ταυτότητας που αποτελεί κοινή, καθημερινή πρακτική για μεγάλο τμήμα Αλβανίδων/-ών μεταναστριών/-στών του ελληνικού χώρου.

1. Το Kurvelesh είναι μια ορεινή περιοχή στη νοτιοδυτική Αλβανία, που εκτείνεται πίσω από τα χωριά της Χειμάρας. Στα χωριά Fterrë και Çorraj διεξήχθη το καλοκαίρι του 1998 επιτόπια έρευνα διάρκειας ενός μήνα από μια δεκαμελή ερευνητική ομάδα, στην οποία συμμετείχε η συγγραφέας του παρόντος άρθρου. Η βάση της βρισκόταν στο πρώτο χωριό. Συγκριτικά (συμπληρωματικά) στοιχεία από κατοπινή επιτόπια έρευνα μέχρι το 2001 στην περιοχή Πρεσπών και Κονισπόλεως (νότια Αλβανία) παρατίθενται σε μορφή υποσημειώσεων.

2. Εδώ οι όροι «μουσουλμανικό» και χριστιανικό» χρησιμοποιούνται για να δηλωθεί η θρησκευτική παράδοση ή καταγωγή των χωριών που μελετώνται. Θεωρούμε ότι αυτό είναι θεμιτό όχι μόνο για να γίνει το κείμενο πιο σαφές αλλά και επειδή η ανάλυση των δεδομένων της έρευνας υπέδειξε τη σημασία αυτής της πολιτιστικής διαφοροποίησης για το προκειμένο θέμα της ονοματοδοσίας. Επίσης, επειδή οι ίδιοι οι κάτοικοι, παρόλη τη μακρόχρονη αθεϊστική πολιτική του σοσιαλιστικού κράτους, χαρακτήριζαν τα χωριά αυτά με τη θρησκευτική ιδιότητά τους, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο που μπορεί να αποκτούσε αυτή ανάλογα με τα συμφραζόμενα.

Ως προς τις πρακτικές αλλαγής ονομάτων, οι κάτοικοι των νοτιοαλβανικών χωριών Fterrë και Çorraj αντανακλούν με ακρίβεια τους μετασχηματισμούς που επιδέχονται γενικότερα τα αλβανικά μεταναστευτικά στρώματα. Όπως για ένα μεγάλο τμήμα του αλβανικού πληθυσμού, έτσι και για τους κατοίκους των Fterrë και Çorraj, η εργασιακή μετανάστευση προς την Ελλάδα<sup>3</sup> αποτελεί σήμερα τη βασικότερη βιοποριστική στρατηγική. Στην ορεινή και δύσκολα προσβάσιμη περιοχή του Kurvelesh, όπου βρίσκονται τα δυο χωριά μας, η γεωργοκτηνοτροφία δεν μπορεί να καλύψει παρά τις βασικές ανάγκες διαβίωσης. Τα ηλικιωμένα άτομα, που έχουν απομείνει ως επί το πλείστον στα χωριά,<sup>4</sup> στηρίζονται οικονομικά από τους συγγενείς τους στην Ελλάδα. Στη μουσουλμανική Fterrë έχουν εγκαταλειφθεί τα 18 από τα άλλοτε 79 κατοικημένα σπίτια (στοιχεία 1998). Το ορθόδοξο Çorraj έχει πληγεί περισσότερο από τη μετανάστευση. Περισσότερα από τα μισά των 81 σπιτιών του έχουν εγκαταλειφθεί. Η δημογραφική αυτή διαφοροποίηση εξηγείται από το γεγονός ότι είναι πολύ πιο εύκολο για τους χριστιανικούς πληθυσμούς να αποκτήσουν βίζα από το ελληνικό προξενείο από ό,τι είναι για τους μουσουλμανικούς.<sup>5</sup>

Σε αυτό το σημείο ας μιλήσουμε επιγραμματικά για τις γενικές συνθήκες που οδηγούν στην αλλαγή ονομάτων και για κάποιους από τους παράγοντες της αλβανικής μετανάστευσης στην Ελλάδα.<sup>6</sup> Τα πρώτα χρόνια της μεταναστευτικής

3. Σημερινές εκτιμήσεις ανεβάζουν τον αριθμό των αλλοδαπών από 800.000 έως 1.000.000. Υπολογίζεται ότι 7 στους 10 είναι Αλβανοί πολίτες, βλ. Στράτος Γεωργούλας, «Η νέα μεταναστευτική κοινωνική πολιτική στην Ελλάδα και η νομιμοποίησή της», στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσανόγλου και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Αθήνα 2001, σ. 203. Για την προβληματική των αριθμών από το 1995 και ύστερα βλ. επίσης Eugenia Droukas, «Albanians in the Greek informal economy», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 24/2 (1998) 347-365.

4. Για περισσότερα δημογραφικά/κοινωνικοπολιτικά στοιχεία για τα δύο χωριά βλ. σχετικά άρθρα στο ερευνητικό πόνημα: K. Kaser, R. Pichler και S. Schwandner, *ό.π.*

5. Κατά τα λεγόμενα (στοιχεία του 1998), οι μειονοτικοί έπαιρναν ταξιδιωτική άδεια πάνω από ένα χρόνο, οι χριστιανοί περί τους έξι μήνες και οι μουσουλμάνοι από έναν έως τρεις μήνες. Εντωμεταξύ (στοιχεία του 2001) οι μειονοτικοί έχουν ειδική ταυτότητα ομογενούς, που χρησιμοποιούν μαζί με το αλβανικό τους διαβατήριο για να περάσουν τα σύνορα.

6. Από την πληθώρα δημοσιευμάτων σχετικά με τη μετανάστευση και ειδικά την αλβανική μεταναστευτική κίνηση στην Ελλάδα σταχυολογούμε εδώ ορισμένα: την πρώτη σχετική έρευνα με τίτλο *Μετανάστευση από τα Βαλκάνια*, Αθήνα 1995, του Ι. Ψημμένου, που εξετάζει τη δημιουργία περιφερειακών χώρων διαβίωσης και εργασίας σε κεντρικές περιοχές της Αθήνας, καθώς και την εμπειριστατωμένη μελέτη του κοινωνιολόγου Β. Καρύδη, *Η εγκληματικότητα των μεταναστών στην Ελλάδα*, Αθήνα 1996, που ερεύνησε τη γένεση του εγκληματικού στερεότυπου εναντίον των μεταναστών και τεκμηρίωσε τον κατασκευαστικό του χαρακτήρα. Ο πρόσφατος συλλογικός τόμος, με επιμέλεια Μαρβάκη, Παρσανόγλου και Παύλου (*ό.π.*) καλύπτει επίσης μια σειρά από επίκαιρα ζητήματα που αφορούν στην παρουσία μεταναστών/-στών στην Ελλάδα, όπως αυτό του ελληνικού εθνι-

κίνησης προς την Ελλάδα, τουλάχιστον μέχρι το 1998, όταν τέθηκαν οι βάσεις από την ελληνική πολιτεία για τη νομιμοποίηση των μεταναστών με τη λεγόμενη Πράσινη Κάρτα,<sup>7</sup> οι περισσότεροι, όταν κατέφθαναν στη χώρα υποδοχής, επιζητούσαν ένα «ελληνικό» όνομα, αρνούνταν τη μουσουλμανική τους πίστη,<sup>8</sup> δήλωναν ορθόδοξοι χριστιανοί και, αν το επέτρεπαν ή το επέβαλαν οι συγκυρίες, δήλωναν και ελληνικής καταγωγής. Αρχικά, λόγω της υπόθεσης της βίζας και αργότερα λόγω των εμπειριών που αρκετοί Αλβανοί απόκτησαν στην Ελλάδα, έγινε φανερό ότι μετανάστες με «ελληνική καταγωγή» ήταν περισσότερο ευπρόσδεκτοι και είχαν πιο πολλές ευκαιρίες να βρουν δουλειά από ό,τι οι «μουσουλμάνοι» που αντιμετώπιζαν μάλλον τη δυσπιστία και τη διάκριση ως Αλβανοί.<sup>9</sup> Γι' αυτό πολλοί βαπτίζονταν στην Ελλάδα, άλλοι καθοδηγούμενοι

κού μύθου της ομοιογένειας, της συμβολικής νομιμοποίησης από τα ΜΜΕ διακριτικών-μειωτικών πρακτικών (νομοθετικών και δικαστικών), την απουσία ενός κατευναστικού δημόσιου λόγου και άρθρωσης λόγου από τις ίδιες τις μετανάστριες / τους ίδιους τους μετανάστες κ.ά.

7. Η Ιωάννα Κούρτοβικ, «Μετανάστες: ανάμεσα στο δίκαιο και στη νομιμότητα (Δελτίο εγκληματικότητας)», στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσανόγλου και Μ. Παύλου (επιμ.), *ό.π.*, σ. 169 και 181, υποστηρίζει ότι με τη διαδικασία νομιμοποίησης σήμανε αρχικά μια μικρή περίοδος χάριτος για τους μετανάστες, μετά τη λήξη όμως της προθεσμίας που δόθηκε για την καταγραφή τους (31.5.1998), οι διώξεις ξανάρχισαν εντατικότερες. Θεωρεί μάλιστα ότι κατ' αυτήν την περίοδο εγκληματοποιήθηκε η μετανάστευση, αφού όσοι δεν πληρούσαν τις προϋποθέσεις για τη χορήγηση Πράσινης Κάρτας και προσπάθησαν να ενταχθούν στη διαδικασία νομιμοποίησης διώχθηκαν ποινικά. Παρόλα αυτά πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι σε σχέση με άλλες χώρες της δυτικής Ευρώπης, η νομιμοποιητική πολιτική του ελληνικού κράτους αποτελεί μάλλον μια «φωτεινή εξαίρεση».

8. Εδώ ως «πίστη» νοείται η παραδοσιακή θρησκευτική ταυτότητα της οικογένειας εκάστου, αφού στο πλαίσιο του αθεϊστικού σοσιαλιστικού κράτους οι θρησκευτικές πρακτικές είχαν απαγορευτεί.

9. Για τη γένεση του εγκληματικού στερεότυπου του «Αλβανού μετανάστη» και το πάντα επίκαιρο ερώτημα της εγκληματικότητας στην Ελλάδα βλ. Β. Καρύδης, *ό.π.* Ιδιαίτερα στα ΜΜΕ γενικεύονται συμπεριφορές μεμονωμένων ατόμων ή ομάδων και προβάλλονται ως εθνικά χαρακτηριστικά μιας εν γένει ομάδας, που στιγματίζεται στην ειδησεογραφία με γεγοντολογικές εικασίες και επινοημένη επικαιρότητα. Χαρακτηριστική είναι η έκφραση «αλβανοφοβία», που περιγράφει καυστικά ξενοφοβικά και ρατσιστικά φαινόμενα τα οποία ανέκυψαν μετά το άνοιγμα των συνόρων. Βλ. ενδεικτικά «Albanophobia in the greek media», *Greek Monitor of Human and Minority Rights* 2, 4 / Μάρτιος-Ιούνιος (1996) 17-19. Σε σχέση με το «μουσουλμάνος», ως συστατικό του αλβανικού προφίλ στα media, πρέπει να αναφερθεί ότι έρευνα στον τοπικό τύπο των Ιωαννίνων της περιόδου 1990-92 απέδειξε ότι η ιδιότητα του «μουσουλμάνου» δεν επικράτησε στη λεκτική κατασκευή του στερεότυπου. Ο χριστιανός ομόθρησκος «Βορειοηπειρώτης» ή η «ελληνική μειονότητα» (μια κατηγορία που προφανώς ήθελε να περιλαμβάνει όχι μόνο μειονοτικούς αλλά και άλλους αλβανόφωνους «χριστιανούς») προβλήθηκε θετικά με τον όρο «πρόσφυγας» και συνδέθηκε με τα συμφραζόμενα του «ελληνισμού» ή/και «αφελήνισμού», με την «ανθρώπινη τραγωδία», τα «δεινά του έθνους» κτλ. Αντίθετα, ο όρος «(Αλβανοί) φυγάδες» αντικατα-

από τους εργοδότες τους, άλλοι πάλι από την ανάγκη να αποκτήσουν φιλίες και κοινωνική υποστήριξη μέσα από τις κουμπαριές.

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της πρακτικής αλλαγής ονομάτων, που σε καμιά περίπτωση δεν αποτελεί προνόμιο της αλβανικής ομάδας,<sup>10</sup> έγκειται στο γεγονός ότι η αλλαγή των ονομάτων δεν περιορίστηκε μόνο στην καθημερινή χρήση της στο ελληνικό περιβάλλον. Απεναντίας, θεσμοποιήθηκε σταδιακά και μέσα στην ίδια την Αλβανία. Ο αποσαθρωμένος διοικητικός μηχανισμός, η διαφθορά ανάμεσα στους υπαλλήλους και η καταστροφή μεγάλου αριθμού εγγράφων, που συνόδευσε την πολιτική αλλαγή στην Αλβανία, διευκόλυναν τόσο τις νόμιμες αλλαγές όσο και τις πλαστογραφήσεις ονομάτων. Μια σειρά από διοικητικά, κυρίως ληξιαρχικά έγγραφα, παραποιούνται πλέον κατά συρροήν, ιδιαίτερα στις υπηρεσίες της νότιας αλλά και ολόκληρης της Αλβανίας.

Η λεγόμενη μαφία της βίζας από την άλλη μεριά εκμεταλλεύτηκε την πιεστική ανάγκη πολλών να εισέλθουν στην Ελλάδα για εργασιακούς ή προσωπικούς λόγους και φυσικά τα κενά του ελληνικού δημοσίου. Το ελληνικό κράτος βρέθηκε διοικητικά απροετοίμαστο όσο και πολιτικά ανίσχυρο να αντεπεξέλθει στο φαινόμενο της εισαγωγής μεταναστριών/-στών, πολύ περισσότερο δεν στάθηκε αρνητικό στη νομιμοποίησή τους.<sup>11</sup> Συνέπεια αυτής της κατάστασης ήταν να εξαπλωθούν τα δίκτυα της διαφθοράς μέχρι το εσωτερικό των ελληνικών προξενείων στην Αλβανία. Ιδιαίτερα οι υποψήφιοι μετανάστες

---

στάθηκε σταδιακά με το παν-περιεκτικό εθνωνύμιο «Αλβανός», και στη συνέχεια ο «φυγάς» έγινε μόνιμα «αλθρομετανάστης». Αυτή η ομάδα συνδέθηκε με θεματικές «χάους», «πλημμύρας», «κύματος», «ορδών», «φτώχειας» και στη συνέχεια με την εγκληματικότητα. Βλ. G. Kreisi, *Die Entstehung eines Stereotyps. Das Bild der Albaner in der griechischen Öffentlichkeit (1990-92)*, Magister-Arbeit, Karl-Franzens-Universität Graz, Graz 1997. Οι λεκτικές διαφοροποιήσεις παραπέμπουν στη σήμανση του έθνους και κατ'επέκταση στον επιδιωκόμενο διαχωρισμό μεταξύ του «ιδίου» και του «άλλου». Το ανήκειν στην ελληνική εθνική ομάδα σαφώς συνδέθηκε με μια προστατευτική κρατική πολιτική απέναντι στους λεγόμενους ομογενείς («ομόφυλους», «ομόθρησκους» κτλ.).

10. Πβ. Evangelos Karagiannis, *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*, Münster (Spektrum 51, LIT) 1997, όπου το παράδειγμα των Πομάκων της Βουλγαρίας, που είχαν υποστεί ήδη από το 1912-13 την κρατική ή εκκλησιαστική πολιτική ονομάτων, με αποτέλεσμα να έχουν διανύσει αλλεπάλληλες περιόδους «μουσουλμανοποίησης» ή/και «βουλγαροποίησης» της ονομαστικής τους ταυτότητας (σ. 27-30). Στη βάση αυτής της εμπειρίας, συνεχίστηκε στη μετασοσιαλιστική περίοδο από την ίδια την ομάδα πλέον και χωρίς την άμεση επιβολή από την εκκλησία ή το κράτος η αλλαγή ονομάτων ως στρατηγική «switching» (99 κ.ε.). Βλ. επίσης Σεβαστή Τρουμπέτα, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Αθήνα 2001, σ. 211 κ.ε., όπου για τους Αθίγγανους της Θράκης.

11. Ο Σ. Γεωργούλας, *ό.π.*, σ. 204 υποστηρίζει μάλιστα ότι το κράτος απέβη ο κυριότερος παραγωγός παράνομης μετανάστευσης, «ενθαρρύνοντας την εισροή εργατικού δυναμικού και ταυτόχρονα μειώνοντας τις άδειες εργασίας».

που δεν είχαν το προνόμιο να ανήκουν στους χριστιανούς ορθόδοξους εκμεταλλεύονταν τις «παράνομες ευκαιρίες» να μπουν στην Ελλάδα. Χωρίς να μπορεί κανείς με βεβαιότητα να επιρρίψει ευθύνες σε κάποια από τις εμπλεκόμενες πλευρές (ελληνικό προξενείο, Αλβανοί ή/και Έλληνες μαφιόζοι, υποψήφιοι μετανάστες), σίγουρο είναι ότι η διαδικασία απονομής ταξιδιωτικών αδειών παρέμεινε μέχρι πρόσφατα ενοχλητικά αδιαφανής.<sup>12</sup> Τα θύματα αυτής της δυσπραγίας παραμένουν οι μετανάστριες και μετανάστες, που ενίοτε πληρώνουν στους επιτήδεις (Έλληνες ή Αλβανούς) από 150.000 έως 300.000 δρχ. για μια βίζα.<sup>13</sup> Είτε δωροδοκώντας, είτε περνώντας με τα λεγόμενα «βαποράκια» από την πράσινη γραμμή τα αλβανοελληνικά σύνορα, οι μετανάστριες και οι μετανάστες ξεκινούσαν μια νέα φάση ζωής στην Ελλάδα, όπου λόγω ελλειπών πιστοποιητικών έπρεπε διαρκώς να αποφεύγουν την αστυνομία.<sup>14</sup> Στο εσωτερικό της Ελλάδας αποδεικνύονταν χρήσιμα διάφορα «βορειοηπειρωτικά διαβατήρια» που εξέδιδαν, σύμφωνα με πληροφορίες, οι λεγόμενοι «βορειοηπειρωτικοί» σύλλογοι (η οργάνωση «Ομόνοια» κ.ά.).<sup>15</sup> Μια και οι περισσότερες/-οι μετανάστριες/-στες διέμεναν και δούλευαν ημιπαράνομα στη χώρα, ένα τέτοιο χαρτί προσέ-

12. Για την απόκτηση βίζας χρειάζεται (στοιχεία καλοκαιριού 2001) μια πρόσκληση, κατά βάση, από έναν Έλληνα υπήκοο (αφού οι συγγενείς που έχουν Πράσινη Κάρτα δεν έχουν το δικαίωμα πρόσκλησης), ο οποίος πιστοποιεί με τα απαραίτητα έγγραφα ότι έχει χώρο για να φιλοξενήσει τη/το μετανάστρια/-στη και δυνατότητα να αντεπεξέλθει στα έξοδά της/του, έγκυρα διαβατήρια και των δύο πλευρών, ληξιαρχικές πράξεις της/του υποψήφιας/-ου ταξιδιώτισσας/-τη, συμβόλαιο της δουλειάς της/του. Επίσης, μια βεβαίωση ότι η/ο υποψήφια/-ος έχει ένα συγκεκριμένο ποσό χρημάτων στην τράπεζα. Πρόκειται για ένα έγγραφο, που κατά κανόνα πλαστογραφείται φανερά έξω από τα ελληνικά προξενεία στο Αργυρόκαστρο και τα Τίρανα, συνήθως σε γνωστά φωτοτυπεία. Σε περίπτωση που αρνηθούν οι αρμόδιοι του προξενείου την παροχή άδειας, αρνούνται επίσης και οποιαδήποτε εξήγηση για τους λόγους άρνησης.

13. Το φαινόμενο της διαφθοράς δεν παρατηρείται βέβαια μόνο γύρω από την ελληνική πρεσβεία. Η τελευταία μαζί με την ιταλική έχουν όμως το μεγαλύτερο κοινό και γι' αυτό τραβούν το ενδιαφέρον των κυκλωμάτων. Κατά τα άλλα οι «παράνομοι» δρόμοι για τη Γερμανία ή και τις ΗΠΑ απλά... κοστίζουν αρκετές εκατοντάδες δολάρια παραπάνω.

14. Εδώ θα πρέπει να προσθέσουμε ότι η διαδικασία νομιμοποίησης των μεταναστριών/-στών των τελευταίων χρόνων έχει αμβλύνει κατά πολύ το μόνιμο πρόβλημα της παρανομίας και του ανασφάλιστου status ενός μεγάλου τμήματος μεταναστριών/-στών.

15. Στην αρχή τα μέλη της ελληνικής μειονότητας έπαιρναν «διαβατήρια» (ή «ταυτότητες») από την μειονοτική οργάνωση «Ομόνοια» για να διαβαίνουν τα σύνορα. Αργότερα εκδόθηκαν διάφορα είδη «ταυτοτήτων» από συλλόγους κυρίως στην Ελλάδα («Βορειοηπειρωτικός Σύλλογος» ή «Σύλλογος Ένωσης Ελλήνων Βορείου Ηπείρου» κτλ.) και έκαναν ευρύτατη χρήση του πάλαι ποτέ αλυτρωτικού ορισμού της νοτίου Αλβανίας ως «Βορείου Ηπείρου». Ενώ ο όρος δεν χρησιμοποιούνταν, τουλάχιστον σε επίσημα κείμενα, κατά τη σοσιαλιστική περίοδο, σήμερα φαίνεται να είναι πλέον δόκιμος και στην αλβανική γλώσσα. Οι διάφορες ταυτότητες δεν παρείχαν, σαφώς, άδεια παραμονής αλλά διευκόλυναν ανεπίσημα την απόκτηση και παράταση της βίζας.

φερε, εν δυνάμει, προστασία. Αν ήταν δυνατόν να αποδειχθεί πειστικά η ελληνική καταγωγή, θα απέφευγε κανείς, κατά πάσα πιθανότητα, ή τουλάχιστον θα καθυστερούσε, την απέλασή του.

## 2. Κοινωνικός χαρακτήρας του ονόματος

Για να καταλάβουμε όμως τη σχέση μεταξύ αλλαγής ονομάτων και βιώματος ταυτότητας και ετερότητας στην περίπτωση της αλβανικής μεταναστευτικής ομάδας, είναι απαραίτητο να πραγματευτούμε στοιχειωδώς το γενικότερο νόημα και τη λειτουργία του «ονόματος» διαχρονικά.

Θα αναφερθούμε καταρχάς στα προσωπικά ονόματα και όχι στα επίθετα.<sup>16</sup> Χωρίς βέβαια να παραγνωρίζουμε τη δομική σημασία που έχουν τα επίθετα για τη συγγένεια και το κοινωνικό τοπίο, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι στην ερευνώμενη περίπτωση αυτά δεν παίζουν αποφασιστικό ρόλο. Εκείνα που μεταβάλλονται περισσότερο στη χώρα μετανάστευσης είναι τα κύρια (προσωπικά) ονόματα.<sup>17</sup>

Από τα ονομαστικά συστήματα μπορούν να εξαχθούν πολύτιμες ενδείξεις για ενδο- και εξωοικογενειακές μορφές οργάνωσης. Δείκτες αυτών των συναφειών συνιστούν τα μοτίβα της ονοματοδοσίας (π.χ. ονόματα προγόνων και αγίων) και οι πρακτικές ενδοοικογενειακής μεταβίβασης ονομάτων. Σε ένα μεγάλο αριθμό κοινωνιών υπάρχουν κανόνες που προσδιορίζουν την επιλογή ονομάτων και ρυθμίζουν κατ' αυτόν τον τρόπο την εγκόλπωση του ατόμου στο σύνολο.

Υπό αυτό το πρίσμα το όνομα γίνεται αντιληπτό ως φορέας μιας έννοιας, είτε αυτή είναι ένα συμβολικό κεφάλαιο είτε/και ένα αναπόσπαστο μέρος μιας πραγματικής ή φαντασιακής σχέσης. Και οι δύο ιδιότητες βρίσκονται σε στενή αλληλεπίδραση με τον κόσμο των ιδεών και δοξασιών του ονοματοδότη. Αφήνουν να εννοηθεί η επιθυμία να προικισθεί το νεογέννητο παιδί με ένα πρόγραμμα ζωής, να του δοθούν χαρακτηριστικές ιδιότητες και πρότυπα, με λίγα λόγια να εγκολπωθεί το νεογέννητο πλάσμα μια ταυτότητα. Άλλοτε τα ονόματα κρύβουν την προσδοκία (ή ευχή) να γίνει ο φορέας του νέου ονόματος ανάδοχος και του χαρακτήρα του πρωταρχικού φορέα του ονόματος, άλλοτε να

16. Στο εξής όταν γράφουμε «όνομα» εννοούμε το προσωπικό όνομα και όχι το επίθετο/επώνυμο.

17. Εξάλλου τα επώνυμα έχουν αρχίσει να τυποποιούνται μετά τις αρχές του 20ού αι. και μεταφέρονται σταθερά από τους άντρες της συγγενικής γραμμής. Έτσι, μόνο στα προσωπικά ονόματα αντανακλώνται πλέον συμβολικές-θρησκευτικές συνάψεις. Σχετικά με τη μορφολογία, τα πρότυπα και την εξέλιξη από το 1912 μέχρι σήμερα των οικογενειακών ονομάτων στη βόρεια Αλβανία βλ. Jusuf Shpuza, *Vëzhgim për emrat familjarë të shqiptarëve* [Επισκόπηση οικογενειακών ονομάτων των Αλβανών], Σκόδρα 1998.



αξιοθεί μέσα από το κοινό όνομα την προστασία του. Από την άλλη μεριά, το όνομα φανερώνει τη σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα που επιθυμεί η κοινότητα για το νέο μέλος της. Πρότυπα αγαπημένων ή διάσημων προσώπων,<sup>18</sup> αγίων του χριστιανικού εθιμικού,<sup>19</sup> συγγενών, ιδρυτών φυλών και προγόνων,<sup>20</sup> παραπέμπουν σε κοινωνικές δομές και πολιτιστικές εκφάνσεις μιας ομάδας. Τα πρότυπα των ονομάτων μπορεί να πηγάζουν είτε από το θρησκευτικό υπόβαθρο και τις πολιτικές τάσεις της εποχής,<sup>21</sup> είτε από την παράδοση της οικογενειακής ομάδας, και να δίνουν πληροφορίες για τη συλλογική ταυτότητα ή την καταγωγή του ατόμου.

Σε όλο και περισσότερες σύγχρονες κοινωνίες δίνεται αυξανόμενη σημασία στο να λάβει το παιδί ένα μοναδικό, ένα όμορφο ή της μόδας όνομα, που θα υπογραμμίζει κυρίως την ιδιαιτερότητά του ως ατόμου. Η ονομασία κατά τους προγόνους και αγίους «ως έκφραση της υπαρξιακής ταύτισης μαζί τους (We-sensübereinstimmung)»<sup>22</sup> απορρίπτεται όλο και συχνότερα. Η μόδα, η αισθητική, το νόημα της λέξης κερδίζουν έδαφος σταδιακά στην επιλογή ονομάτων.<sup>23</sup>

Οι πραγματικές και φαντασιακές σχέσεις που συγκροτεί ένα όνομα μπο-

18. Πβ. την εξάπλωση, λόγω χάρις, του ονόματος Vladimir προς τιμήν του Λένιν και άλλων ονομάτων πολιτικών προσώπων στο Wilfried Seibicke, *Vornamen*, Βισμπάντεν 1977, σ. 48-56.

19. Βλ. διεξοδικά Michael Mitterauer, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, Μόναχο 1993.

20. Karl Kaser, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Βιέννη 1995, σ. 189-191.

21. Τη δεκαετία του 1930, κατά την οποία εδραιώνεται η πολιτική και πολιτιστική επιρροή της Ιταλίας στην Αλβανία, και ιδιαίτερα την περίοδο της φασιστικής και ναζιστικής κατοχής (1939-43, 1943-44), αυξάνονται τα ιταλικά ονόματα (Aldo, Anita, Benito κτλ.) και τα γερμανικά (Hitler, Gertruda κτλ.), βλ. J. Shpuza, *ό.π.*, σ. 148. Τεκμήρια αυτής της τάσης βρίσκουμε και στο κεντρικό κρατικό αρχείο της Αλβανικής Δημοκρατίας, Τίρανα, AQSH [Arkivi Qendror i Shtetit i Republikës së Shqipërisë], όπου καταχωρούνταν μετά το 1945 οι αιτήσεις για αλλαγές ονομάτων, ιδιαίτερα του ονόματος Hitler, χρησιμοποιούμενου μάλιστα ως προσωπικού ονόματος. Βλ. AQSH, 1948, Nr. 60, Dekret No 578, 589, 26 Μαρτίου 1948, «Per Nrdim e Mbiemrash» (Περί αλλαγής ονομάτων), όπου η περίπτωση του γιού του Kemberi και της Hairie (γενν. το 1938), που μετονομάζεται από «Hitler» σε «Skënder».

22. M. Mitterauer, *ό.π.*, σ. 409.

23. Αλλά και σε άλλα ιστορικά και πολιτιστικά συμφραζόμενα παρατηρούνται τέτοιες τάσεις, όπως λόγω χάρις στην εβραϊκή κοινωνία πριν από την εξορία στη Βαβυλώνα (M. Mitterauer, *ό.π.*, σ. 26 και 38). Ο Όμηρος δημιουργούσε ονόματα αναφερόμενα στο χαρακτηριστήρα ή τη δεξιοτέχνη ενός προσώπου. Ανυπέρβλητος ονοματοπλάστης της αρχαιότητας θεωρείται ο Αριστοφάνης, που έπλαθε ονόματα κατάλληλα να εξηγήσουν τον σκοπό της κωμωδίας του (π.χ. Λυσιστράτη = λύουσα τον στρατόν) κτλ. Βλ. Δικαίος Β. Βαγιακάκος, «Σχεδιάγραμμα περί των τοπωνυμικών και ανθρωπωνυμικών σπουδών εν Ελλάδι, 1833-1962», *Αθηνά* 67 (1963-64) 146-147.

ρούν να συν-εγκαθιδρύσουν εξουσιαστικές σχέσεις και ιδιοκτησιακά δικαιώματα. Η μελέτη π.χ. του B. Vernier για την Κάρπαθο επισήμανε ότι στο νησί κληρονομούσαν οι πρωτότοκοι τα ονόματα της γιαγιάς και του παππού κατά φύλο, όπως και την περιουσία τους.<sup>24</sup> Η μεταβίβαση των ονομάτων των προγόνων και η αντίστοιχη ιδεολογία νομιμοποιούσε τα υπέρμετρα δικαιώματα μιας μειοψηφίας,<sup>25</sup> σε αυτήν την περίπτωση των πρωτότοκων έναντι των υστερότοκων παιδιών. Τα νεότερα αδέρφια αποκλείονταν από την κληρονομιά, ενώ δεν μπορούσαν να προβάλλουν ενστάσεις, καθώς η κληρονομιά είχε περιβληθεί μια συμβολική αξία. Την αξία αυτή εκπροσωπούσε το όνομα, που συνεπαγόταν όχι μόνο κληρονομικά δικαιώματα αλλά και τελετουργικές υποχρεώσεις στα πλαίσια της λατρείας των προγόνων. Αυτές οι υποχρεώσεις άπτονταν της αντίληψης ότι μέσα στο όνομα συνέχιζε να ζει η ψυχή των προγόνων (ή, με άλλα λόγια, ότι αυτοί «ανασταίνονταν»)<sup>26</sup> Η πίστη και η κληρονομιά αντιστοιχούσαν, στην περίπτωση της Καρπάθου, στην ιδεολογική και οικονομική βάση διατήρησης του κοινωνικού κατεστημένου.<sup>27</sup>

Τα ονόματα ως σύμβολα μιας ομαδικής ταυτότητας αποκτούν μάλιστα πολιτική σημασία και συνυφαίνονται με πραγματικές εξουσιαστικές σχέσεις. Η κρατική πολιτική ονομάτων αποτελεί ένα πολύ διαδεδομένο και ιδιαίτερα ορατό μέσο επιβολής κρατικής εξουσίας.<sup>28</sup> Η ονομασία σύμφωνα με τους γενάρχες ή η αποδοχή του ονόματος του πατέρα αποτελεί —κυρίως στις πατρογραμμικές ομάδες καταγωγής— σήμα κατατεθέν της πατρογραμμικότητας.<sup>29</sup> Η ιδέα της συνέχειας της κοινότητας εκφράζεται τόσο στο όνομα, όσο και σε κοινοτικές γιορτές<sup>30</sup> και με αυτό τον τρόπο επισφραγίζεται και τελετουργικά η αλληλεγγύη μεταξύ των μελών.

24. Bernard Vernier, «Putting kin and kinship to good use; the circulation of goods, labour, and name on Karpathos (Greece)», στο Hans Medick and David Warren Sabean (επιμ.), *Interest and emotion: essays on the study of family and kinship*, Καμπριτζ 1984, σ. 28-76 [ελλην. μετάφρ.: *Η κοινωνική γένεση των αισθημάτων. Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο*, Αθήνα 2001]. Πλήρως εξελιγμένο εντοπίζεται αυτό το σύστημα στα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου αι. Με τη μετανάστευση στις αρχές του 20ού αι. αρχίζει η αποδιάρθρωσή του.

25. B. Vernier, *ό.π.* (1984), σ. 41 κ.ε. και (2001), σ. 84 κ.ε.

26. Πρόκειται για μια κοσμοθεώρηση πολύ διαδεδομένη. Βλ., λόγου χάρη, τις δοξασίες των αρχαίων Αιγυπτίων: «Η μεταβίβαση [του ονόματος] και η χρήση του δεν είναι παρά η συνέχιση της ζωής του πεθαμένου» (M. Mitterauer, *ό.π.*, σ. 33).

27. B. Vernier, *ό.π.* (2001), σ. 83-104.

28. Π.χ., πολλοί άνθρωποι άλλαξαν ονόματα μετά την ανεξαρτητοποίηση του Ζαΐρ. Προς αυτή την κατεύθυνση αποφασιστικό ρόλο έπαιξε η προγραμματική διακήρυξη για τα ονόματα («authenticity programm») του προέδρου Mobutu (Ihechukwu Madabuike, *A handbook of African Names*, Three continent Press 1994, σ. 123).

29. K. Kaser, *Familie und Verwandtschaft*, *ό.π.*, σ. 189-191.

30. K. Kaser, «Ahnenkult und Patriarchalismus», στο Richard van Dülmen

### 3. Συγκριτική ονοματοδοσία: Αλβανία και Ελλάδα

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση του χαρακτήρα του ονόματος, μοιάζει σχεδόν αδύνατος ο διαχωρισμός του ατόμου και του ονόματός του. Σίγουρα το όνομα συνιστά το πιο αναγνωρίσιμο σύμβολο της προσωπικής ταυτότητας και συνδέει —με τον έναν ή τον άλλο τρόπο— τη μονάδα με το σύνολο.

Μια τέτοια θεώρηση, όμως, πιθανότατα να υπέβαλλε την υπόθεση ότι η αλλαγή ονόματος των Αλβανίδων/-νών στην Ελλάδα και μάλιστα η χρήση διαφόρων ονομάτων οδηγεί στη συγκρότηση μιας «διπλής ταυτότητας». Αυτή την υπόθεση θέτουν σαφώς υπό αμφισβήτηση οι απόψεις των κατοίκων των χωριών Ferrë και Çorraj:

A. B.: «Το όνομά του δεν του άρεσε ποτέ [του άντρα της], το άλλαξε στο ληξιαρχείο. Τα ονόματα απορρέουν έτσι κι αλλιώς από το κράτος, είναι μια υπόθεση του κράτους».

C. D.: «Μπα, όχι, δεν είναι δύσκολο που άλλαξα το όνομά μου. Ακόμη και ο άντρας μου θα πρέπει να με φωνάζει με άλλο όνομα, όταν βαπτιστώ. Η νονά μου αποφάσισε ποιο όνομα θέλει (...) Σιγά το πράγμα! Μόνο ένα όνομα είναι, μόνο ένα όνομα!».

E. F.: «Ο φίλος μου ήθελε να με λέει Πέτρο, ήθελε να δυναμώσει τη φιλία μας. Γι' αυτό το έκανα με ευχαρίστηση».

G. H.: «Το όνομα δεν έχει καμιά βαρύτητα. Είναι μόνο μια γραφειοκρατία».

Αυτές οι μαρτυρίες δίνουν την εντύπωση<sup>31</sup> ότι το όνομα αξιολογείται με άγνωστα για «μας» κριτήρια και ότι δεν θεωρείται αναντικατάστατο στοιχείο κοινωνικής ζωής.

#### 3.1. Διοικητική και κρατική υπόσταση ονομάτων

Η κοινή στο δυτικοευρωπαϊκό χώρο αντίληψη ότι τα ονόματα είναι αναντικα-

κ.ά. (επιμ.), *Historische Anthropologie, Kultur, Gesellschaft, Alltag* 1 (1993) 93-122 και Maria Todorova, «Slava und Zadruga», στο ίδιο, σ. 123-130.

31. Δεν παραβλέψαμε εδώ τους καταναγκασμούς και το φόβο των πληροφορητριών/-τών να μιλήσουν σε μια Ελληνίδα ερευνήτρια για το ευαίσθητο ζήτημα των ονομάτων. Παρόλα αυτά η στενή σχέση που οικοδομήθηκε κατά τη διάρκεια της μηνιαίας παραμονής μας στην Αλβανία, το γεγονός ότι η ομάδα αντιπροσώπευε ένα αυστριακό πανεπιστήμιο, καθώς και το ότι πολλές συνεντεύξεις έγιναν παρουσία αυστριακών μελών της ομάδας νομίζουμε ότι άμβλυσε πολύ την αρχική δυσπιστία και αρνητικότητα κατοίκων των χωριών να μιλήσουν ανοιχτά μαζί μας. Στην ανάλυση των συζητήσεων δεν παραγνωρίστηκε αυτή η παράμετρος, αφού ασφαλώς μέχρι το τέλος παρέμεινε καθοριστική για τη σχέση ερευνητριας και πληροφορητριών/-τών.

τάστατα έχει τις ρίζες της σε μια θρησκευολογική-φιλοσοφική και, κυρίως, διοικητική παράδοση. Το αναντικατάστατο του προσωπικού ονόματος είναι δεδομένο σε εκείνες τις κοινωνίες, όπου το όνομα προσδένεται σε ένα διοικητικό-γραφειοκρατικό σύστημα ή όπου μια κυρίαρχη συμβολική ερμηνεία καθιερώνει τη μοναδικότητά του. Στις «δικές» μας κοινωνίες ισχύει ότι ένα όνομα είναι αναντικατάστατο γιατί, μεταξύ άλλων, το διοικητικό-κρατικό σύστημα έχει πάγιο συμφέρον να προσδέσει στον κρατικό μηχανισμό τους πολίτες του με μια ισόβια αμετάβλητη ταυτότητα. Αν παρατηρήσουμε όμως τις λειτουργίες των ονομάτων σε κοινωνίες όπου η κρατική διοίκηση δεν έχει εισχωρήσει σε όλα τα επίπεδα, μπορούμε να εντοπίσουμε ομοιότητες με την «αλβανική» περίπτωση. Το όνομα ως μια επωνυμία που επηρεάζεται από προσωπικά βιώματα, τυχαία γεγονότα και ιστορικές συγκυρίες, και τελικά δίνεται από τον ίδιο τον ενδιαφερόμενο ή μετατρέπεται στην πορεία της ζωής του, είναι μια δεδομένη στρατηγική σε κοινωνίες όπου το όνομα δεν δεσμεύεται από το διοικητικό μηχανισμό.<sup>32</sup>

Η παρατήρηση αυτή βρίσκει εφαρμογή στην περίπτωση των Αλβανίδων/-ών μεταναστριών/-στών κυρίως στη χώρα υποδοχής, όπου πολλές/-οί (ιδιαίτερα τα πρώτα χρόνια της μεταναστευτικής κίνησης προς την Ελλάδα) δεν είχαν καμία διοικητική ταυτότητα. Το ελληνικό κράτος και το νομικό του σύστημα «δε γνώριζε» τους λεγόμενους παράνομους μετανάστες. Κατ'επέκταση, αυτοί μπορούσαν, ανάλογα με τις περιστάσεις, να επικαλούνται τη μία ή την άλλη ταυτότητα. Αυτή την κατάσταση ενθάρρυνε βέβαια και η απουσία ενός έννομου κρατικού και διοικητικού μηχανισμού στην ίδια την Αλβανία.

Η μη δεσμευτική αντιμετώπιση του προσωπικού ονόματος θα μπορούσε επίσης να αποδοθεί τυχόν και στη σχετικά πρόσφατη συγκρότηση του αλβανικού κράτους, που είχε ως αποτέλεσμα να διεισδύσει ο γραφειοκρατικός μηχανισμός πολύ αργά σε όλα τα επίπεδα κοινωνικής οργάνωσης. Λόγου χάρη, μέχρι πρό τινος (για διάφορες περιοχές στα μισά του 20ού αι.)<sup>33</sup> δεν ήταν κα-

32. Χαρακτηριστικές είναι οι ονοματολογικές στρατηγικές σε περιοχές της Αφρικής. Σε πολλές περιπτώσεις οι αλλαγές ονομάτων σε συγκεκριμένες στιγμές (π.χ. διαβατήριες) του βίου διακανονίζονται από την ίδια την κοινωνία. Βλ. Sharifa M. Zawawi, *African Muslim Names: Images and Identities*, Ερυθραία 1998, σ. 85-107· επίσης για τη χρήση πολλαπλών ονομάτων («multiple names») βλ. James Hastings (επιμ.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, τ. IX, Εδιμβούργο 1971, σ. 130-131 και 165.

33. Για την ονοματοδοσία στο Κόσσοβο και την Αλβανία βλ. K. Kaser, *Familie und Verwandtschaft...*, ό.π. Αυτή η κατάσταση δεν αφορά μόνο στην Αλβανία. Οι σύνθετοι συνδυασμοί ονομάτων της προ-μοντέρνας εποχής αντικαταστάθηκαν από το μοναδικό κύριο και το ένα επίθετο μόλις τα τελευταία 100 χρόνια, π.χ. στην Τουρκία το 1934, στην Αλγερία το 1879, στο Ιράν το 1930. Βλ. Munir Ahmed, Joh.-Chr. Bürgel κ.ά., «Der Islam», στο P. Antes κ.ά. (επιμ.), *Die Religionen der Menschheit*, 25/3, Στουτγκάρδη 1990, σ. 244.

Θιερωμένα τα οικογενειακά επίθετα στη σημερινή τους μορφή. Στη βόρεια Αλβανία ο γιος κληρονομούσε ως επίθετο το κύριο όνομα του πατέρα του και τονιζόταν με αυτόν τον τρόπο η σημασία της πατρογραμμικότητας.<sup>34</sup>

Τόσο πολύ άργησε να θεσμοποιηθεί η χρήση του επιθέτου αλλά και να καταγραφούν τα προσωπικά ονόματα στην Αλβανία, ώστε αμέσως μετά την ίδρυση του μεταπολεμικού σοσιαλιστικού κράτους ο διευθυντής της στατιστικής υπηρεσίας διαμαρτυρόταν ότι ένας μεγάλος αριθμός οικογενειών, που ο ίδιος υπολόγιζε σε 20.000 με 30.000, δεν είχαν επίθετα και δημιουργούνταν ανυπέβλητα γραφειοκρατικά προβλήματα.<sup>35</sup> Αναφέρει μια χαρακτηριστική περίπτωση όπου στο δικαστήριο αντιδικούσαν δύο άτομα με ίδια ονόματα, πατρώνυμα και μητρώνυμα. Τύχαινε επίσης να έχουν δύο αδέρφια διαφορετικά επίθετα ή τα προσωπικά ονόματα να καταγράφονται με υποκοριστικές μορφές (Mitre αντί Dhimiter κτλ.) ή πολυάριθμες ομάδες ατόμων να έχουν προσλάβει ως επίθετα τοπωνύμια και να δημιουργείται έτσι πληθωρισμός ίδιων επιθέτων. Αυτό συνέβη για παράδειγμα με το επίθετο Φράσαρι (από το ομώνυμο χωριό), καθώς και με επίθετα που φανερώνουν επάγγελμα (όπως Papa, Shehu, Berberi κτλ.).<sup>36</sup> Τη διαδικασία απόκτησης επιθέτου περιγράφει ο διευθυντής της στατιστικής υπηρεσίας ως εξής: «Πολλά άτομα που δεν είχαν επώνυμα ή τα έλαβαν τον τελευταίο καιρό από τη γενέτειρά τους, λένε πως βρήκαν τα επίθετά τους τα αρχαία (...) ή προτίμησαν αυτά που έχουν σχέση με μεγάλους πατριώτες που έχει βγάλει ο τόπος τους, αν και δεν έχουν καμία σχέση αίματος (οικογενειακές ρίζες) με αυτούς».<sup>37</sup>

Η εκστρατεία αυτή καταγραφής και γραφειοκρατικοποίησης του πληθυσμού που πραγματοποιήθηκε κατά τη σοσιαλιστική περίοδο επρόκειτο, παράλληλα, να υπηρετήσει και τον κεντρικό πολιτικό έλεγχο του πληθυσμού. Στο πλαίσιο της σταλινικού τύπου διακυβέρνησης της χώρας, η παραπάνω κατα-

34. K. Kaser, *Familie und Verwandtschaft...*, ό.π., σ. 189-191.

35. Ως εξαίρεση παρουσιάζει τον εβραϊκό πληθυσμό, που «εξαναγκάστηκε να λάβει επίθετα το 19ο α.» (këta u detyruan në shekullin e XIX të venë mbiemra), αλλά αυτή η παρατήρηση δεν τεκμηριώνεται παρακάτω στο κείμενο και αφήνει ανοιχτά ερωτήματα. AQSH, 1945, Dosje Nr. 343, επιστολή του διευθυντή της στατιστικής υπηρεσίας Pasko Milo προς το προεδρείο της κυβέρνησεως, Tiranë, 4 Ιουλίου 1945.

36. AQSH, 1945, Dosje Nr. 343, ό.π.

37. «Shumë persona që s'kanë llagap apo që kanë marrë në kohët e fundshme ato të vendlindjes së tyre tregojnë se kanë gjetur llagapet e tyre të vjetra (...) dhe kanë lidhja me patriotët e mbëdhenj që kanë dalë nga ky katund, më gjith që këta s'janë as fare të një gjaku (origjine familjareve)», AQSH, 1945, Dosje Nr. 343, ό.π. Τέλος, ο διευθυντής της στατιστικής υπηρεσίας απήλυθε επιτακτική έκκληση στην κυβέρνηση να εξουσιοδοτηθεί η υπηρεσία με ειδικό νόμο να δώσει στις οικογένειες υπάρχοντα ή νέα επώνυμα, που θα όριζε μια ειδική επιτροπή γνωστών γλωσσολόγων (όπως π.χ. ο E. Çabej) και άλλων επιστημόνων.

γραφή μπορούσε να χρησιμεύσει στον έλεγχο τόσο της κινητικότητας του πληθυσμού όσο και της πολιτικής συμπεριφοράς του ατόμου μέσα από τον εντοπισμό και το στιγματισμό ολόκληρης της οικογένειας ή της φάρας του.<sup>38</sup> Παράδοξως, αυτή η πρακτική έφερνε σε πολλές περιπτώσεις αντίστροφα αποτελέσματα: αύξανε την ετοιμότητα για αλλαγές ονομάτων και μετατροπές ταυτοτήτων προκειμένου να αποτραπεί μια πολιτική καταδίωξη.<sup>39</sup>

Τέλος, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι για τους Έλληνες και Ελληνίδες πολίτες το προσωπικό όνομα συνδέεται με τη διοίκηση, με τις υποχρεώσεις απέναντι στο κράτος και με τη δυνατότητα άσκησης των δικαιωμάτων του πολίτη. Γι' αυτό, όπως και για άλλες δυτικές κοινωνίες, θεωρείται αδιανόητο να αλλάξει κανείς αυτόβουλα το όνομά του. Συχνά η «αλβανική» συμπεριφορά καταδικάζεται ως «χαμαιλεοντική και ομορτυνιστική». Αλλά για τις Αλβανίδες και τους Αλβανούς πολίτες η προβληματική σχέση που ενδεχομένως έχουν προς τα δύο κράτη είναι σε θέση να επηρεάσει, κατά ένα μεγάλο μέρος, τις επιλογές τους. Το αλβανικό κράτος παρέμεινε ένας «ξένος», μια δύναμη έξω από την κοινωνία, που δεν αλληλοτροφοδοτούνταν από τους πολίτες και συνακόλουθα δεν κατάφερε να τους αναγκαστεί. Συχνά η έννοια του κράτους ταυτίζεται στην αλβανική συλλογική συνείδηση με την καταπίεση της σοσιαλιστικής περιόδου (με τον τρόπο βέβαια που ανακατασκευάζεται σήμερα από τη μνήμη), με τη διαφθορά και την αναρχία της περιόδου μετά το 1990.<sup>40</sup> Το

38. Κατά την έκφραση πολλών πληροφορητριών/-τών, το καθεστώς κατεδίωκε όχι μόνο ένα άτομο, αλλά και τις επερχόμενες «εφτά γενιές». Η κοινωνική έρευνα παρουσιάζει ακόμη ένα σημαντικό κενό ως προς την ανάλυση των διάφορων μορφών πολιτικής καταδίωξης, που έπλητταν συνήθως ολόκληρες οικογένειες και χωρίς υπερβολή μπορούμε να πούμε ότι είχαν διχάσει την αλβανική κοινωνία σε αυτούς που είχαν πολιτικά «καλή» και «κακή» βιογραφία («biografi e mirë», «biografi e keqe»), σε «φίλους» και «εχθρούς» του καθεστώτος. Σχετικά με τους πολιτικούς κρατούμενους στην Αλβανία μια ενδιαφέρουσα πρώτη παρουσίαση βιογραφιών τους προσφέρει το: A. Niegelhell / G. Ponish, *Wir sind immer im Feuer. Bericht ehemaliger politischer Gefangener im kommunistischen Albanien*, Βιέννη 2001.

39. Η απλή συνωνυμία ή πραγματική συγγένεια με κάποιον πολιτικό κρατούμενο συνιστούσε συχνά απειλή για τον πολίτη. Μπροστά σε αυτόν τον κίνδυνο πολλοί έκαναν μικροαλλαγές ονομάτων. Η κ. Κόλια έγινε π.χ. κ. Κολόνγια (κάτοικος περιφέρειας Saranda), ενώ πολλοί κάτοικοι του χωριού Çerja της περιοχής Πρεσπών αντικατέστησαν τα επίθετά τους με διάφορα τοπωνύμια για πολιτικούς λόγους, όπως η οικογένεια Glavci σε Qiska κτλ. (στοιχεία επιτόπιας έρευνας του 2001 και 1998 αντιστοίχως).

40. Στο Norbert Mappes-Niedieck, «Die paradoxe Modernität der Albaner», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 46 (2002) 160-161 αναφέρεται ότι στα πλαίσια της οικογενειακά οργανωμένης αλβανικής κοινωνίας το κράτος γίνεται αντιληπτό ως μια «ξενοκρατία» που εμποδίζει την «ελευθερία» για αυτοοργάνωση. Πβ. επίσης Miranda Vickers / James Pettifer, *Albania — From Anarchy to a Balkan Identity*, Λονδίνο 1997, σ. 61.

κράτος, έτσι, όχι μόνο χάνει την εξουσία πάνω στους πολίτες του —εντός ή εκτός Αλβανίας— αλλά σφραγίζει γενικότερα τη σχέση του κοινού με τους δημόσιους θεσμούς. Η κρατικότητα εμφανίζεται μάλλον ως μια απειλητική έννοια απέναντι στα ιδιωτικά συμφέροντα. Και ιδιωτικό συμφέρον είναι, κατά την αναζήτηση δουλειάς στη χώρα μετανάστευσης, να μπορεί κανείς, αγνοώντας τους νομικούς περιορισμούς, να χειρίζεται το όνομά του κατά το δοκούν. Με βάση τις δηλώσεις των Α. Β. και Γ. Η., «Το όνομα... είναι μια υπόθεση του κράτους» και «Είναι μόνο μια γραφειοκρατία», θα μπορούσαμε να πούμε, με λίγα λόγια, ότι το όνομα έχει χάσει τη δεσμευτική του σημασία, επειδή ακριβώς η γραφειοκρατία και το κράτος έχουν χάσει την αξιοπιστία τους.

Μέσα από αυτό το πρίσμα αναδεικνύεται η αλλαγή ονόματος ως το σημάδι μιας ελλιπούς ταύτισης με το κράτος. Με την επιτυχή αλλαγή διαφεύγει κανείς τον έλεγχο του αλβανικού κράτους και εξαπατά το ελληνικό.

Ως προς τη «μελλοντική προοπτική» της αλλαγής των ονομάτων, παρατηρούμε ότι πολλές/-οί Αλβανίδες/-νοί μετανάστες/-στες στην Ελλάδα στην πορεία της νομιμοποίησής τους καταγράφουν τα νέα ονόματά τους. Τα προηγούμενα χάνουν την επικαιρότητά τους και τα νέα συνοδεύουν την πορεία ένταξης στο ελληνικό κράτος και ταύτισης με αυτό. Η δεύτερη γενιά πρόκειται να έχει ως επί το πλείστον «ελληνοχριστιανικά» ονόματα. Δεν θα είναι πλέον δυνατός ο διαχωρισμός μεταξύ αυτού του πληθυσμιακού τμήματος και της ελληνικής μειονότητας με αλβανική υπηκοότητα. Οι αφομοιωτικές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα εδώ και οι διακρατικές αντιπαλότητες στις οποίες μπορούν να οδηγήσουν αυτές οι διαδικασίες είναι πρόδηλες.

### 3.2. Θρησκευτικές και εθνικές συνδηλώσεις ονομάτων

«Εσείς ευθύνεστε!», λέει σε μια διένεξη κάποιος Έλληνας στον Αλβανό/-φωνο, «που δεν ξέρετε τί είστε και με ποιον είστε! Κατά τις περιστάσεις, τότε λέτε Έλληνες αλβανόφωνοι, τότε ελληνόφωνοι Αλβανοί, τότε Τούρκοι (...) Δεν μπορεί σε μια φαμίλια τό 'να παιδί να το λένε Ταχέρ και τ' άλλο Κίτσιο! Ούτε η γυναίκα να τρώει μέρα στο ραμαζάνι κι ο άντρας νύχτα!».<sup>41</sup>

Αυτό το λογοτεχνικό κείμενο του Γκουρογιάννη φέρνει στο φως μια σύγκρουση πολιτισμικών αντιλήψεων. Αυτό που στα «ξένα» μάτια φαντάζει ανάρμοστο, γιατί ακριβώς το όνομα σημασιολογείται ως αντικείμενο εθνικής ταυτότητας και ως τμήμα μιας κλειστής θρησκευτικο-πολιτιστικής παράδοσης, αποτελεί σ' αυτή την περίπτωση για την αλβανική κοινωνία μια κανονικότητα.

Για ένα μεγάλο τμήμα της ελληνικής κοινωνίας το όνομα είναι αναντικατάστατο ακόμη και έξω από την διοικητική του διάσταση. Η κουλτούρα της

41. Βασίλης Γκουρογιάννης, *Το ασημόχαρτο ανθίζει*, Αθήνα 1996, σ. 38-39.

μεταβίβασης ονομάτων είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη. Δεν είναι λίγοι οι διαπληκτισμοί ανάμεσα σε γονείς και νεαρά ζευγάρια, που αφορούν το εκάστοτε «δικαίωμα» επί του ονόματος του παιδιού. Η μετάδοση του ονόματος έχει μια ισχυρή συμβολική σημασία που επηρεάζει τις οικογενειακές σχέσεις, τα περιουσιακά ζητήματα και τα δίκτυα υποστήριξης.

Αν και υπάρχει μια πληθώρα τοπικών παραλλαγών ονομαστικών συστημάτων στην Ελλάδα, είναι δυνατόν να διατυπώσουμε γενικά τη θέση ότι το όνομα βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τη χριστιανική πίστη.<sup>42</sup> Το όνομα συμβολίζει μέσα σε αυτό το πλαίσιο την ενσωμάτωση στην ορθόδοξη χριστιανική κοινότητα, μια και το τυπικό της βάπτισης και ονοματοδοσίας συμπίπτουν. Αυτή η διαβατήρια τελετή έχει ισόβια ισχύ, δεν συμπληρώνεται και δεν διευρύνεται από κανένα άλλο μυστήριο, όπως συμβαίνει, λόγω χάρη, στους προτεστάντες με την τελετή της Confirmation. Η συμμετοχή στην κοινότητα δηλώνεται και στις ονομαστικές εορτές που απαρτίζουν σημαντικούς σταθμούς στον ετήσιο κύκλο, καθώς τότε συγκεντρώνονται τα μέλη όλων των γενεών σε μια κοινή εορτή.

Αυτό που αποκτά επικαιρότητα σε σχέση με την αλβανική αντίληψη για τα ονόματα είναι η ερμηνεία αυτού του αισθήματος κοινότητας —και κατά συνέπεια και του ονόματος— με εθνικούς όρους. Τα ονόματα συνδέουν το άτομο με την ευρεία κοινότητα πίστης, αλλά συγχρόνως αποτελούν μια από τις σημαντικότερες προϋποθέσεις ενσωμάτωσης στο εθνικό-κρατικό σύστημα.<sup>43</sup> Με αφετηρία αυτή τη σχέση ονόματος, θρησκείας και έθνους μπορούμε να προσεγγίσουμε το έντονο ενδιαφέρον της εκκλησιαστικής αλλά και κρατικής πολιτικής<sup>44</sup> για τη βάπτιση και την αλλαγή ονόματος των Αλβανιδών και Αλβανών.

Ο παράγοντας της θρησκευτικής πίστης έχει χαράξει ιστορικά και επηρεάζει ακόμη τις σχέσεις των δύο βαλκανικών λαών. Την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας η «εθνοτική» ταυτότητα οριζόταν από τη διοίκηση των μιλέτ. Με βάση το δεδομένο ότι οι Έλληνες βρίσκονταν στην κορυφή της ιε-

42. Για τον χριστιανικο-ελληνικό χώρο έχουν γίνει σημαντικές μελέτες που παρέμπουν στη σημασία της ενδοοικογενειακής μεταβίβασης ονομάτων. Βλ. Δ. Βαγιακάκος, *ό.π.*, σ. 190 κ.ε.· Margaret E. Kenna, «Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island», *Ethnology, An International Journal of Cultural and Social Anthropology* 15 (1976)· B. Vernier, *ό.π.* (1984 και 2001)· René Hirshon, *Heirs of the greek Catastrophe. The social life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Οξφόρδη 1989, σ. 203-206.

43. Χαρακτηριστικό είναι ότι μέχρι πρό τινος ήταν απαραίτητο το πιστοποιητικό βάπτισης για την εγγραφή στο σχολείο (R. Hirshon, *ό.π.*, σ. 204) και δεν είχε καθιερωθεί ο πολιτικός γάμος.

44. Με αυτή τη διαπλοκή μοιάζει να σχετίζεται το γεγονός ότι στην Αλβανία τόσο σε ντόπιους όσο και σε διεθνείς παράγοντες είναι διάχυτη η εντύπωση ότι το ελληνικό Προξενείο ταυτίζει την «πολιτιστική πολιτική του στην Αλβανία με την ανέγερση εκκλησιών».



ραρχίας του ορθόδοξου μιλέτ, ενίοτε ταυτιζόταν το σύνολο των χριστιανών με τους Έλληνες.<sup>45</sup> Μια και μέσα σε αυτό το σύστημα δεν σημασιολογούνταν η γλώσσα αλλά το θρήσκευμα του καθενός, η αλβανική ταυτότητα δεν μπόρεσε να διαφοροποιηθεί και να αποκτήσει εθνοποιητική σημασία, παρά μόνο πολύ αργά.<sup>46</sup> Μόλις στο τέλος του 19ου αι. συγκροτείται το αλβανικό εθνικό κίνημα, που ανέδειξαν μπεκτασήδες, χριστιανοί και μουσουλμάνοι διανοούμενοι.<sup>47</sup> Αυτοί επικεντρώθηκαν στο γλωσσικό κριτήριο και το αναβάθμισαν ως στοιχείο εθνικού χαρακτήρα. Στόχος τους ήταν να συσπειρωθούν γύρω από αυτή την ιδέα, να διαφοροποιηθούν από τους γειτονικούς βαλκανικούς λαούς και να αποφύγουν έτσι την περιθωριοποίηση, στην οποία τους είχε καταδικάσει η ταύτιση με τους «Τούρκους» (αν επρόκειτο για μουσουλμάνους) και με τους «Έλληνες» (αν ήταν χριστιανοί). Επειδή στο χώρο επικρατούσαν τουλάχιστον τρία διαφορετικά δόγματα και ισλαμικές αιρέσεις, επιβραδύνθηκε, σε σχέση με τους άλλους βαλκανικούς λαούς, η ανάπτυξη μιας κρατικής συγκεντρωτικής εθνικής ιδεολογίας. Ο αλβανικός εθνικισμός είναι ο μοναδικός εθνικισμός στα Βαλκάνια που δεν απέφρυσε άμεσα από το θρησκευτικό γνώρισμα.<sup>48</sup>

45. Πβ. Kemal H. Karpat, «Millets and Nationality: The Roots of Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era», στο B. Braude and B. Lewis (επιμ.) *Christians and Jews in the Ottoman empire*, Πρίνστον 1982, σ. 146 και 160.

46. Αυτή την ιστορική συγκυρία εκφράζει πολύ χαρακτηριστικά το γεγονός ότι ένα μεγάλο τμήμα αλβανόφωνων ομάδων του ελλαδικού χώρου (οι επονομαζόμενοι Αρβανίτες) έλαβε μέρος στον απελευθερωτικό αγώνα του 1821. Το ότι πολλοί από τους φορείς του αγώνα της ανεξαρτησίας δεν μιλούσαν ελληνικά παρά αρβανίτικα (διάλεκτος της αλβανικής που απαντάται στον ελληνικό χώρο) δεν έμοιαζε να δημιουργεί αντιφάσεις για τον ελληνικό εθνικισμό. Η έλλειψη μιας «ανώτερης ελληνικής παιδείας» θα αναπληρωνόταν στα πλαίσια του νεότευκτου κράτους. Στοιχειώδης προϋπόθεση για την ενσωμάτωση παρέμεινε για το μεγαλύτερο διάστημα το χριστιανικό θρήσκευμα. Για τη συμβολή των «Αλβανών» στη συγκρότηση του νέου ελληνικού κράτους βλ. Johannes Irmischer, «Die Albaner bei der Gründung des Griechischen Staates», Université d'état de Tirana. Institut d'Histoire et de Linguistique, *Studia Albanica* 1 (1964) 223-235. Για τη θρησκεία ως στοιχείο εθνικής ταυτότητας στην Ελλάδα βλ. Έλλη Σκοπετέα, *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)*, Αθήνα 1988, σ. 119-135.

47. Για την αλβανική εθνική κίνηση βλ. διεξοδικά Stavro Skendi, *Albanian National Awakening*, Πρίνστον 1967. Επίσης συνοπτικά στο Barbara Jelavich, *History of the Balkans, twentieth century*, Καίμπριτζ 1983, ειδικά το κεφάλαιο: «The Albanian national movement», σ. 84-89.

48. Μόνο το θρησκευτικό κίνημα των Μπεκτασήδων πήρε μετά το 1878 (Συνέδριο Βερολίνου) εθνικιστική χροιά και άρχισε να αποστασιοποιείται από τις αντίστοιχες τουρκικές αδελφότητες (ήδη κατά την επανάσταση των Νεοτούρκων). Σταδιακά δημιουργείται ένας «αλβανικός» Μπεκτασισμός, που ήταν δεκτικός σε τοπικές ιδιαιτερότητες και κυρίως στην αλβανική γλώσσα. Οι τεκνέδες τους έγιναν κέντρα αλβανισμού, αφού συντηρούσαν ανεπίσημα σχολαρχεία και έτρεφαν αλβανικές (επαναστατικές) τσέτες. Βλ. Natalie Clayser,

Οι διαφορετικές θρησκείες συνυπήρξαν συμβιωτικά για μεγάλο διάστημα σε αυτό το χώρο.<sup>49</sup> Η ανάμνηση του κοινού χριστιανικού παρελθόντος πριν τον εξισλαμισμό (δηλωμένου σε τοπωνύμια και προφορικές παραδόσεις),<sup>50</sup> καθώς και η ύπαρξη συγκρητιστικών ισλαμικών αιρέσεων συνέβαλαν στο να μην αναπτυχθούν δογματικά οι διάφορες θρησκείες στο χώρο.<sup>51</sup> Οι επιγαμίες μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, που πιστοποιούνται σε κάποιες περιοχές της Αλβανίας,<sup>52</sup> υποδηλώνουν ότι η συνείδηση της κοινής καταγωγής μπορούσε να

«Der Bektaschi-Orden in Albanien», στο Werner Daum (επιμ.), *Albanien zwischen Kreuz und Halbmond. Staatliches Museum für Völkerkunde, Μόναχο 1998*, σ. 152-158 και Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, Λονδίνο 2001.

49. Για τις παραμέτρους των συμβιωτικών αλληλεπιδράσεων θρησκευτικών κοινοτήτων και τη συγκρότηση εθνοτικών ομάδων στα πλαίσια του οθωμανικού κράτους βλ. John W. Cole, «Ethnicity and the rise of Nationalism», στο Sam Beck και John W. Cole (επιμ.), *Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe*, Άμστερνταμ 1981.

50. Οι πληροφορίες προέρχονται από επιτόπια παρατήρηση και ερωτήσεις στα μουσουλμανικά χωριά Borshi και Konispol της νότιας Αλβανίας (2000 και 2001). Πβ. Athur E. Liolin, «The Nature of Faith in Albania: Toward the 21st Century», *East European Quarterly* 31/2 (1997) 181-194.

51. Για το φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού στην Αλβανία βλ. Peter Bartl, «Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien», *Münchener Studien zu Geschichte und Volkskunde der Balkanländer (Grazer und Münchener Balkanologische Studien)*, Μόναχο 1967, σ. 117-127. Επίσης Georg Stadtmüller, «Die Islamisierung bei den Albanern», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 3 (1955) 406 κ.ε. και A. Liolin, ό.π. Ανάμεσα στις ισλαμικές αδελφότητες των σουφιστών (δερβίσιςκα τάγματα) την πρώτη θέση έχουν οι Bektashiya και Halvetiyya. Μικρότερες αδελφότητες στον αλβανικό χώρο είναι οι Rifa'ya, Ka'derya, Sa'diyya, Tidjaniyya, Melamiyya, Gülsheniyya, Mevleviyya, Djelvetiyya, Sinaniyya, Nakshbandiyya κ.ά., βλ. N. Clayer, ό.π., σ. 152.

52. Εδώ αναφερόμαστε σαφώς στην προ-σοσιαλιστική περίοδο. Αυτό το φαινόμενο μαρτυρείται ανάμεσα στα ετερόδοξα φύλα της βόρειας Αλβανίας (βλ. Helmut Eberhardt και Karl Kaser (επιμ.), *Albanien - Stammesleben zwischen Tradition und Moderne*, Βιέννη 1994) μέχρι και τον 20ό αιώνα. Για τη νότια Αλβανία ο Παναγιώτης Αραβαντινός αναφέρει για τη Λιαπουριά (Labëria, τμήμα νότιας Αλβανίας) στα τέλη του 18ου αι. ότι στο ίδιο σπίτι έφτιαχναν μια πίττα, μισή με χοιρινό και μισή με αρνίσιο κρέας, για το χριστιανικό και το μωαμεθανικό μέλος της οικογένειας, αντίστοιχα, ενώ ο ίδιος, συγκρίνοντας τη Λιαπουριά με την περιοχή της Τζαμουριάς, αναφέρει: «οι εις Τσαμουριάν εκ χριστιανών τουρκίσαντες Αλβανικής οι πλείονες φυλής όντες, διετήρησαν και διατηρούσι εισέτι φανατικώς την νέαν αυτών θρησκείαν, εν ω εξ εναντίας οι Λιάπηδες και οι Τόσκιδες μόνον το όνομα της θρησκείας έλαβον οι πλείονες (...) και μεταξύ των Λιάπιδων υπάρχουν τοσούτον εσχετισμένοι οι Οθωμανοί μετά των χριστιανών, ώστε και συζεύξεις μεταξύ αυτών συνεχωρείτο ίνα τελώνται...», Π. Α[ραβαντινός], *Χρονογραφία της Ηπείρου, των τε ομόρων ελληνικών και ιλλυρικών χωρών, διατρέχουσα κατά σειράν τα εν αυταίς συμβάντα από του σωτηρίου έτους μέχρι του 1854*, τ. Α', Αθήνα 1969 [1856], σ. 246. Η επιμύξια χριστιανών «αλβανικής και ελληνικής φυλής» ήταν βέβαια πολύ πιο συνηθισμένη πρακτική και αντι-

έχει αποφασιστικότερη σημασία, ως ταυτοποιητικός παράγοντας, από τη θρησκευτική πίστη. Βέβαια, αυτές οι επιμιξίες ήταν δυνατές επειδή ο προσηλυτισμός στο Ισλάμ ήταν σχετικά πρόσφατος και δεν είχε καταφέρει ακόμη να διαρρήξει τις προηγούμενες σχέσεις στο τοπικό επίπεδο.<sup>53</sup> Μέσα στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, εξάλλου, τα δόγματα ταυτίζονταν με μια διοικητική οντότητα και γι' αυτό συχνά το ανήκειν σε μια θρησκευτική κοινότητα εκλαμβάνονταν ως ένα κοινωνικό απόθεμα (για μόρφωση, κοινωνική άνοδο κτλ.). Παραδόσεις και γιορτές που ξεπερνούσαν τις θρησκευτικές διαφορές, όπως και η συμμετοχή σε τελετές και των δύο θρησκειών, ήταν συνηθισμένα φαινόμενα.

Κατά τη διάρκεια της σοσιαλιστικής περιόδου διακόπηκε κάθε σχέση του κράτους με τη θρησκεία. Η αναγόρευση της «αλβανικότητας ως θρησκείας κάθε Αλβανού»<sup>54</sup> καταδεικνύει τη χαρακτηριστική διαφορά μεταξύ αλβανικού και ελληνικού εθνικιστικού δόγματος τη μεταπολεμική εποχή. Εδώ το έθνος αντικαθιστά τη θρησκευτική πίστη, προκειμένου να σφρηγλατηθεί η ενδοκρατική ομοιογένεια. Η καμπάνια «αλβανοποίησης», που εντάθηκε τη δεκαετία του 1960, στηρίχθηκε στη ρήξη με την παράδοση. Στη νέα γενιά ανατέθηκε η αποστολή να αποτινάξει τους οπισθοδρομικούς δεσμούς με τις πατριαρχικές οικογενειακές δομές και την παραδοσιακή θρησκευτικότητα. Η εκστρατεία αυτή κατέληξε στην «πολιτιστική επανάσταση» του 1967.<sup>55</sup> Λίγο αργότερα η Αλβανία ανακηρύχθηκε το πρώτο αθεϊστικό κράτος του κόσμου.<sup>56</sup>

---

κατοπτρίζεται στη διαδεδομένη διγλωσσία στην Ήπειρο (πβ. Ιωάννης Λαμπρίδης, *Ηπειρωτικά Μελετήματα*, τ. Β', Ιωάννινα 1993 [1887], σ. 19-20).

53. Η άκριτη χρήση της ιδέας του θρησκευτικού συγκρητισμού στον αλβανικό χώρο έχει οδηγήσει σε μια μυθοποίηση του μοντέλου της «αρμονικής συμβίωσης των θρησκευτικών κοινοτήτων στην Αλβανία», συχνά με ουσιοκρατικά-πολιτισμικά κριτήρια, που θα θέλαμε εδώ να αποφύγουμε.

54. Φράση εμπνευσμένη από τον ποιητή Vaso Pasha, ο οποίος το 1878-80 δημοσίευσε το ποίημα «O moj Shqypni» και προέτρεψε τους συμπατριώτες του: «Mos shikjoni kish a xhamija / feja e shqyptarit asht shqyptaria» [Μην κοιτάτε εκκλησία ή τζαμί, η θρησκεία του Αλβανού είναι η Αλβανία]. Παρατίθεται από τον Fatos Lubonja, «Feja dhe shqiptarët. Vështrim i shkurtër historik» [Θρησκεία και Αλβανοί. Σύντομη ιστορική επισκόπηση], εφ. *Shekulli*, 21 Οκτωβρίου 2001, σ. 14. Πβ. Fatos Lubonja, «Between the glory of a virtual world and the misery of a real world», στο Stephanie Schwandner-Sievers και Bern J. Fischer (επιμ.), *Albanian Identities. Myth and History*, Λονδίνο 2002, σ. 92.

55. Σύμφωνα με αναφορές, έκλεισαν περισσότερα από 2.000 τζαμιά, τεκνέδες, μουσουλεία, εκκλησίες και μοναστήρια. Βλ. Peter Bartl, «Religionsgemeinschaften und Kirchen», στο Grothusen Klaus - Detlev, *Südosteuropa - Handbuch, Albanien*, τ. VII, Γκέτιγγεν 1993, σ. 608-609. Για την περίοδο αυτή βλ. επίσης Nicholas C. Pano, «The Albanian Cultural Revolution», *Problems of Communism* 23 (Ιούλιος-Αύγουστος 1974).

56. Βλ. Rudolf Grulich, «Albanien-seit 20 Jahren das erste atheistische Land

Τα ονόματα στην πορεία αυτής της διαδικασίας «αλβανοποίησης» έπαιξαν ένα σημαντικό ρόλο. Η επίσημη πολιτική ονομάτων προπαγάνδιζε τη χρήση αλβανικών (ιλλυρικών ή άλλων αλβανόφωνων) ονομάτων.<sup>57</sup> Μέσα στο κλίμα αυτής της πολιτικής τα θρησκευτικά ή τα λεγόμενα ξενόφερτα ονόματα άρχισαν να αντιμετωπίζονται απαξιωτικά και να καθίστανται απαγορευτικά για τις νέες γενιές. Για πρώτη φορά στην αλβανική ιστορία έγινε μια κρατική προσπάθεια μαζικού χαρακτήρα να συνδυαστούν τα ονόματα με την εθνική ταυτότητα.<sup>58</sup> Στα ληξιαρχεία αναρτήθηκαν λίστες με μια ποικιλία προτεινόμενων ονομάτων για τα νεογέννητα παιδιά. Η άρνηση να δοθεί μη θρησκευτικό όνομα ισοδυναμούσε εν δυνάμει με αντίδραση απέναντι στη λαϊκή θέληση, που εκπροσωπούσε το κόμμα.<sup>59</sup>

Στα πλαίσια αυτής της διαδικασίας αναβαθμίστηκε ο ρόλος του ονόματος ως εθνικού συμβόλου. Με την ομογενοποίηση πολιτιστικών και ανθρωπονομικών συμπεριφορών επιχειρήθηκε ένα πλήγμα κατά των τοπικιστικών δυνάμεων, που αντιδρούσαν στο εξουσιαστικό μονοπώλιο του κράτους. Η αυθεντία των

---

der Welt», στο *Südosteuropa, Zeitschrift für Gegenwartsforschung* 36/11 - 12 (1987) 728-738.

57. Μετά το 1967 εκδίδονται αποφάσεις που ρυθμίζουν τις δικαιοδοσίες και υποχρεώσεις των διοικητικών οργάνων, τα οποία αναλαμβάνουν την ονοματοθεσία κτιρίων, πόλεων, θεσμών, οργανισμών κτλ., σύμφωνα με τα νέα ηθικοπλαστικά κριτήρια που απορρέουν από την «επανάσταση» (απόφαση αρ. 181, 14 Φεβρουαρίου 1967 και αρ. 201, 1 Ιουλίου 1969). Το 1975 μάλιστα εκδόθηκε ένα διάταγμα «επί της αλλαγής ανάρμοστων ονομάτων και επιθέτων» («mbi ndërrimin e emrave dhe të mbiemrave të papërshtatshëm», Nr. 5339, 23 Σεπτεμβρίου 1975), που νομιμοποιούσε τις αλλαγές οικογενειακών και προσωπικών ονομάτων, τα οποία δεν ανταποκρίνονταν στις «υγιείς πολιτικές, ιδεολογικές και ηθικές» απόψεις του καθεστώτος. Απαγόρευε μάλιστα ρητά στους υπαλλήλους των ληξιαρχείων να καταχωρούν τη γέννηση ενός παιδιού, στο οποίο οι γονείς ήθελαν να δώσουν ένα «ανάρμοστο» όνομα. Βλ. *Gazeta Zyrtare* (επίσημο φύλλο της Κυβερνήσεως), 1967, 1969 και 1975.

58. Αλλά σε τοπικό επίπεδο γνωρίζουμε ότι είχαν υπάρξει πολύ νωρίτερα ατομικές πρωτοβουλίες προς αυτή την κατεύθυνση. Στο συνοριακό χριστιανικό χωριό Mursi της Νότιας Αλβανίας ένας δάσκαλος, ονόματι Vasil Raptopuli, είχε καταφέρει το 1917 να πείσει τους κατοίκους να αλλάξουν κύρια ονόματα και επίθετα με ονόματα που ο ίδιος θεωρούσε «αλβανικότερα». Σ' αυτήν του την προσπάθεια δεν μετέβαλε μόνο τα κύρια ονόματα (π.χ. από Χρυσανγή σε Agimtare, κατά την αλβανική μετάφραση), αλλά και την πλειοψηφία των επιθέτων του χωριού (π.χ. από Papagjorji σε Mane). Πολλοί κάτοικοι της κοινότητας εκλαμβάνουν αυτή τη μεταβολή, από σημερινή σκοπιά, ως μια θετική, αποφασιστική κίνηση για τον εξαλβανισμό της «απειλούμενης από την ελληνική επιρροή» κοινωνίας, άλλοι πάλι ως αλλοίωση της ιδιαίτερης ελληνικής παράδοσης του χωριού (στοιχεία επιτόπια έρευνας 2001, πβ. *Fitorja*, 8 Σεπτεμβρίου 1972, σ. 4 και 28 Φεβρουαρίου 1979, σ. 4).

59. Χαρακτηριστική είναι η στατιστική από τα ληξιαρχεία της Σκόδρας που παραθέτει ο J. Shruza ό.π., σ. 150: το 1967 το 47% των νεογέννητων παιδιών εγγράφονται με λεγόμενα ιλλυρικά-αλβανικά ονόματα και έως το 1970 το 100%.

φυλετικών και οικογενειακών δεσμών, όπως και των θρησκευτικών κοινοτήτων, καταπολεμήθηκαν μέσω της μετατροπής των διακριτικών τους συμβόλων. Τα ονόματα προσφέρονταν ως ένα από τα πλέον αναγνωρίσιμα εργαλεία συμβολικής καθυπόταξης των ομάδων.

Μπορούμε να συνοψίσουμε, λοιπόν, ότι στην αλβανική περίπτωση το όνομα δεν κατείχε περίοπτη θέση σε θρησκευτικό ή/και εθνικό επίπεδο, παρά μόνο στην όψιμη πολιτική του σοσιαλιστικού έθνους-κράτους, που κατέρρευσε μετά το 1989. Στην ελληνική περίπτωση η συμβολική χρήση του ονόματος παρουσιάζει, αντίθετα, μια μακρόχρονη, σχετικά συνεχή, πορεία και έχει ταυτιστεί στη συλλογική πολιτιστική συνείδηση με την εθνο-θρησκευτική κοινότητα. Γι' αυτό το όνομα συνδέεται συχνά στην ελληνική κοινωνία με έννοιες όπως «ιστορία», «πολιτισμός» και «εθνική ταυτότητα». Σε σχέση με αυτή την αυτο-πρόσληψη στιγματίζεται συχνά η αλβανική ιστορία ως κατώτερη (αφού θεωρείται νεότερη) και στερούμενη πολιτισμού. Κατά συνέπεια, και η ελαφρότητα με την οποία αλλάζουν οι μετανάστες/-στες όνομα (και θρησκεία) συγκαταλέγεται στις εκφάνσεις μιας «υποδεέστερης» κοινωνίας, μιας κοινωνίας «χωρίς ιστορία και παράδοση», πράγμα που δικαιολογεί, δήθεν, αν δεν απαιτεί, την πολιτιστική αφομοίωση των Αλβανίδων και Αλβανών.

Στο πλαίσιο αυτής της σύγκρουσης, στον τόπο μετανάστευσης ο σύγχρονος αλβανικός αυτοπροσδιορισμός δεν μπορεί παρά να διαμορφώνεται μέσα σε μια δίνη, την οποία προκάλεσε η κατάρρευση ενός ολόκληρου κόσμου μετά το 1989 και ο προσανατολισμός του προς ένα νέο πολιτιστικό σχήμα.

#### 4. *Fterrë* και *Çorraj*:

##### 4.1. Τα ονόματα στον τόπο μετανάστευσης

Ο συνομιλητής μας κ. Μ. D. από τη *Fterrë* ζούσε από το 1995 στην Ελλάδα, θεωρούσε τον εαυτό του «Βορειοηπειρώτη», η γυναίκα του άλλαξε το όνομά της και σχεδίαζε να βαπτιστεί. Θα έκανε τα πάντα, έλεγε, για να γλιτώσει από το άγχος «να μην μπορεί να βγει ελεύθερα στο δρόμο» στην Ελλάδα. Κατά βάση δεν ήθελε να αλλάξει το όνομά του, ούτε τη μουσουλμανική θρησκεία του. Αλλά η γυναίκα του είχε άλλη άποψη. Η χριστιανική θρησκεία την είχε πείσει και έβλεπε την πράξη της βάπτισης ως γεφύρωμα των διαφορών με το νέο περιβάλλον.

Η κόρη του κ. Ν. Ο. είχε επίσης μεταναστεύσει στην Ελλάδα. Εκεί βαπτίστηκε και άλλαξε το όνομά της από *Donika* σε Παναγιώτα.

Ο *Wilson*, που ήταν από το 1992 στην Ελλάδα, λεγόταν πλέον Βασίλης. Δεν ήταν βαπτισμένος, δήλωνε όμως ότι εκτιμά πολύ τη χριστιανική θρησκεία και ότι πηγαίνει συχνά στην εκκλησία. Η γυναίκα του ήταν χριστιανή και δεν άλλαξε όνομα. Ο γιος του λεγόταν *Admirim*, και από τότε που είναι στην

Ελλάδα, Αριστοτέλης. Ο Vilson ερμήνευε αυτή την αλλαγή ως μια «υποχρέωση» απέναντι στον νέο πολιτισμικό περίγυρο. Εξάλλου, τα νέα ονόματα ηχούν παρόμοια με τα αλβανικά: «δεν έχει και καμιά διαφορά αν λέγεσαι Vilson ή Βασίλης... Admirim ή Αριστοτέλης».

Για τους λόγους που οδηγούν στην αλλαγή ονόματος δεν μιλούσαν ευθέως οι συνομιλητές μας. Οι περισσότεροι μάλιστα υιοθετούσαν μια τετριμμένη εξήγηση —την ίδια που χρησιμοποιούσαν και οι εργοδότες τους στην Ελλάδα— αφού κατά πάσα πιθανότητα αυτή είναι και η πιο ανώδυνη: «Αυτοί δεν μπορούν καθόλου... να προφέρουν τα δικά μας τα ονόματα. Αυτοί έχουν ονόματα από την εκκλησία... Οι Έλληνες δεν μπορούν καθόλου να τα προφέρουν». Τέτοιου είδους εξηγήσεις μπορεί να έχουν διάφορες σημασίες: α) ότι και οι ίδιοι οι ερωτηθέντες προσπαθούν να αρνηθούν τις πιέσεις που δέχονται για να αφομοιωθούν, β) ότι ίσως πράγματι βιώνεται αυτή η αλλαγή ως το μικρότερο κόστος μιας επίπονης διαδικασίας ενσωμάτωσης στην ελληνική κοινωνία, γ) ότι πολλοί προσλαμβάνουν την ελληνική κοινωνία ως δύσκαμπτη και τις ικανότητες των Ελλήνων περιορισμένες. Έτσι, αντίστροφα, ο νέος περίγυρος και οι αξιώσεις του γελοιοποιούνται. Πίσω από τη διαπίστωση ότι η αλβανική γλώσσα είναι περίπλοκη και απαιτητική κρύβεται επίσης η περηφάνεια για τη δική τους ομάδα.

Ας δούμε όμως και δύο άλλα διαφορετικά σχήματα ταυτότητας που χρησιμοποιούν οι πληροφορήτριες και πληροφορητές μας.

«Με λένε Γιάννη και είμαι Βορειοπηλιουρώτης! (παράφραση του Βορειοηπειρώτης)», είπε περιπαιχτικά ένας έφηβος από το γειτονικό χωριό Piluri, ο οποίος είχε δοκιμάσει την τύχη του πριν από λίγο καιρό στην Ελλάδα. Η κ. C. D. βεβαίωνε ότι: «και βέβαια, αν βαπτιστώ και αλλάξω όνομα τί άλλο μπορεί να είμαι από Ελληνίδα;»

Ο νεαρός σάρκαζε με το λογοπαίγνιό του το παιχνίδι ταυτοτήτων στην Ελλάδα, αλλά και ειρωνευόταν τη σχέση του με το όνομά του. Η αυτοεκτίμησή του βασιζόταν στη βεβαιότητα ότι αντεπεξέρχεται στις δύσκολες καταστάσεις και με ετοιμότητα τις υπερπηδά. Το να προσαρμόζεται αποτελούσε γι' αυτόν μια αξία. Και το νέο του όνομα, μια ετικέτα που παραπλανούσε όσους ήθελαν να πιστεύουν ότι κατάγεται από το Piluri και συγχρόνως ότι είναι... «Βορειοηπειρώτης».

Την κ. C. D., που ζούσε με την οικογένειά της στην Ελλάδα, την απασχολούσε πιο έντονα, σε σχέση με το νεαρό, να έχει, αλλά και να μας προτείνει ξεκάθαρες εικόνες. Το να είναι «Ελληνίδα» σήμαινε να έχει ενσωματωθεί, να μην ξεχωρίζει από τις/τους άλλες/-ους. Με τη βάπτιση και το όνομα ήλπιζε να αποκτήσει μια ισότιμη θέση μέσα στην ελληνική κοινωνία. Το περιεχόμενο της έννοιας «Ελληνίδα» δεν προσλαμβάνεται με εθνοτικούς αλλά κοινωνικούς όρους. Εξάλλου, δεν αποκλείει και άλλους εθνικούς προσδιορισμούς: «Ε, τι Ελ-

λγνίδα, τι Αλβανίδα. Δεν έχω πρόβλημα με αυτά. Τί να κάνουμε; Αφού εκεί μεταναστεύσαμε!»).

Σε ερωτήσεις μας για τη σχέση των προσδιορισμών «Βορειοηπειρώτης, Έλληνας, Αλβανός» λαμβάναμε απλοποιημένες και εκ πρώτης όψεως αντιφραστικές απαντήσεις.

Ο κ. Ι. J., που δήλωνε πλέον «Βορειοηπειρώτης», απάντησε στην ερώτησή μας: «οι Έλληνες δηλαδή σας αντιλαμβάνονται πλέον ως Έλληνα;» — «Ναι, μου έχουν πια εμπιστοσύνη!»).

Σε άλλο σημείο της συζήτησης πάλι είπε: «είναι δύο Έλληνες στη δουλειά και... ε, εμείς, ε, οι δύο, ε, Βορειοηπειρώτες». Πιο κάτω υπερτερούσε η ταυτότητα καταγωγής: «αν ήξεραν ότι είμαι Αλβανός τότε θα...». Και ο συνομιλητής κατέληξε: «να σου πω, δεν κοιτάω αν είναι κάποιος Έλληνας ή Αλβανός. Και εκεί έχει κακούς ανθρώπους, που με πληρώναν πιο λίγο από τους άλλους...». Ιδιότητες, όπως το καλό και το κακό, κυριαρχούσαν στις εννοιοδοτήσεις των ταυτοτήτων. Η σωστή τοποθέτηση του εαυτού σε ένα χώρο αυτοκαί ετεροπροσδιορισμών, όπου η εθνοτική ταυτότητα συνδηλώνει κοινωνικές ιδιαιτερότητες και αξίες, είναι επιτακτική. Και στα πλαίσια του συζητούμενου περιβάλλοντος για πολλούς ο «Αλβανός» ταυτίζεται με τον κακό, με το φτωχό και τον πιθανό εγκληματία.

Σε αυτήν τη διαδεδομένη αντίληψη δεν αντιδρούσαν όλοι το ίδιο: «Κάποιοι Έλληνες χρησιμοποιούν ε... τα μουσουλμανικά ονόματα... ε με ρατσισμό... τα παιδιά μου δεν θέλω να τα κυνηγάνε και αυτά!» (κ. C. D.). «Αν έλεγα ότι με λένε Shefket, δεν θα μου έδιναν δουλειά» (κ. Sh. H.) κτλ.

Αλλά δεν ήταν λίγοι όσοι έβλεπαν την «αλβανοφοβία» της ελληνικής κοινής γνώμης ως αποτέλεσμα της κακής συμπεριφοράς των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα: «δεν συμπεριφερθήκαμε καλά, ενώ οι Έλληνες υπήρξαν πολύ ανθρωπιστές, πολύ ανθρωπιστές...», λέει η κ. T. Q. Αυτή η άποψη μπορεί αφενός να στηρίζεται σε προσωπικές εμπειρίες ή σε συλλογικές, αφού σύμφωνα με πολλές μαρτυρίες τα πρώτα χρόνια (περίπου μέχρι το 1992) αρκετοί μετανάστες και μετανάστριες ενισχύθηκαν προσωπικά από Έλληνες με κάθε λογής ανθρωπιστική βοήθεια.<sup>60</sup> Αφετέρου προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι ίδιοι οι μετανάστες και μετανάστριες συχνά ενστερνίζονταν αυτές τις εθνικές γενικεύσεις. «Οι Αλβανοί», θεωρούσε ο κάτοικος του Çorraj κ. E. D., «κλέβουν πολύ, κάνουν φόνους, δεν φέρθηκαν καλά... Εμείς φταίμε, θα έπρεπε να μας έχουν πετάξει όλους έξω από την Ελλάδα!». Αυτές οι μαρτυρίες υποδηλώνουν ότι η επαναληπτική χρήση στο δημόσιο λόγο και τα ΜΜΕ του εθνικού ονό-

60. Οι αντιδράσεις της ελληνικής κοινωνίας μεταβλήθηκαν, βέβαια, παράλληλα με τη μεταναστευτική πορεία, που από μια έκτακτη κατάσταση άρχισε να γίνεται καθημερινή και γι' αυτό να φαντάζει «απειλητική» για τα κεκτημένα.

ματος «Αλβανός» με απαξία αφήνει βαθιά ίχνη και στις συλλογικές αυτοεκτιμήσεις των ίδιων των μελών της αλβανικής ομάδας.

Γι' αυτό και είναι αναμενόμενο οι νέες στρατηγικές ταυτότητας να ακολουθούν, καταρχάς, το δρόμο της αποστασιοποίησης από την αλβανική ομάδα. Σε αυτές τις στρατηγικές μπορούμε να καταχωρήσουμε και τον προσδιορισμό του χαρακτηρισμού «Βορειοηπειρώτισσα-ης» σαν μια κατηγορία που ορίστηκε από το νέο περιβάλλον και χρησιμοποιήθηκε ως ασφαλιστική δικλείδα από τους μετανάστες. Η διαφυγή από το στίγμα του «Αλβανού» και την ετικέτα του «παράνομου» αποτελεί επιτακτική ανάγκη.

Τα όρια μεταξύ των προσωνομίων Ελληνίδα/Έλληνας, Αλβανίδα/Αλβανός, Βορειοηπειρώτισσα/-ης είναι άκρως ρευστά στις συζητήσεις μας. Αυτό που μοιάζει να υπερτερεί τελικά είναι η επιθυμία για πρόσβαση σε κοινωνικά αγαθά και η εξασφάλιση της αποδοχής από την εθνική πλειονότητα. Ερωτώντας τον κ. Ι. J., γιατί άλλαξε το μικρό του όνομα ακόμα και στο διαβατήριό του, απάντησε άμεσα: «έχω ένα αυτοκίνητο, έχω βάλει στην άκρη λεφτά. Έχω αρκετά πράγματα. Αγόρασα ένα αυτοκίνητο. Έχω ένα αυτοκίνητο στην Ελλάδα με ελληνικές πινακίδες. Θέλω να είμαι εντάξει, δεν θέλω να έχω δυο ονόματα». Γιατί σχεδίαζε να μείνει «για πολύ, όχι μόνο για πέντε χρόνια».

Η προϋπόθεση για τη μακροπρόθεσμη ένταξη, σύμφωνα με τη λογική αυτού του πληροφορητή, είναι η αλλαγή ταυτότητας. Αυτός ο όρος τίθεται από την κυρίαρχη εθνική ομάδα μέσω του ιδεολογικού αποκλεισμού και της έμπρακτης περιθωριοποίησης των Αλβανών από την άλλη μεριά όμως υπηρετεί το νέο κοινωνικό προσανατολισμό των ίδιων των μεταναστριών/-στών και την ανάγκη για μια «δυτική, μοντέρνα» ζωή.

Τόσο το όνομα όσο και η θρησκεία γίνονται εργαλεία αυτού του νέου προσανατολισμού. Ο κ. R. S. άλλαξε στην Ελλάδα το όνομά του και δήλωνε έτοιμος να βαπτιστεί για χάρη των εργοδοτών του: «έτσι για τη φιλία, μόνο για το κέφι μου, όχι από πίεση, αφού έτσι κι αλλιώς έχω άλλη πίστη». Το χριστιανικό βάπτισμα και η μουσουλμανική πίστη μοιάζουν σε αυτή τη δήλωση να είναι καθ' όλα συμβατά. Και η κ. K. O. υποστήριζε ότι «αν αναγκασθώ να βαπτιστώ, όπως οι αδερφές μου, θα παρέμενα μωαμεθανή, γιατί πιστεύω!». Η αλλαγή ονόματος και η βάπτιση ερμηνεύονται εδώ ως στρατηγικές προσέγγισης της νέας κοινωνίας και εξασφάλισης κοινωνικής αποδοχής.

Άλλοι πάλι δεν αναγνώριζαν ως βασικές τις διαφορές μεταξύ των θρησκειών. «Υπάρχουν τόσες θρησκείες όσο και κόμματα», ανέφερε ο κ. T. Q. «Πηγαίνουμε τακτικά στην εκκλησία... Ο Θεός είναι ένας. Ανεξάρτητα από τη θρησκεία» (I. J.).<sup>61</sup> Αυτή η στάση απέναντι στο θείο —ως μια δύναμη που δρα

61. Πβ. παρόμοιες συμπεριφορές και κίνητρα στους μουσουλμάνους Αθίγγανους (Τσιγγάνους) στο Σ. Τρουμπέτα, *ό.π.*, σ. 211.



πέρα από τα δογματικά όρια— διευκολύνει την αποδοχή της χριστιανικής θρησκείας, έστω και τυπικά. Επιπλέον, η σχέση προς τη θρησκεία μεταλλάσσεται και μέσα από τα νέα ερεθίσματα στην Ελλάδα.

Δεν θα πρέπει να παραλειφθεί να αναφερθεί ότι η ιστορική σχέση προς τη γειτονική χώρα Ελλάδα θεωρούνταν από πολλούς Νοτιοαλβανούς ως ένα θετικό πολιτιστικό στοιχείο της νότιας Αλβανίας, που τη διέκρινε μάλιστα από τους βόρειους κατοίκους και «απολίτιστους βουνίσιους» («malok») της χώρας: «...οι πρόγονοί μας πήγαιναν στο παζάρι στα Γιάννενα, ανέκαθεν. Είτε μουσουλμάνοι, είτε χριστιανοί. Ξεκινούσαν για κουρμπέτι [εποχιακή μετανάστευση] για την Ελλάδα ή για την Τουρκία, όπως και μεις σήμερα. Ναι, αυτοί γνώριζαν τον πολιτισμό», λέει ο κ. R. S.

Αυτή η ιστορική ερμηνεία βέβαια ούτε αναιρούσε ούτε ερχόταν σε αντίθεση με τον καυτηριασμό του σύγχρονου εθνικοθρησκευτικού φανατισμού, που θεωρούσαν πολλοί ότι βίωναν στην Ελλάδα, και την αποστασιοποίηση από την ελληνική κοινωνία.

Τελικά, ο συγκερασμός των αλληλοσυγκρουόμενων απόψεων εκβάλλει σε παράλληλα ταυτοποιητικά σχήματα. Η θρησκεία και ο πολιτισμός προσλαμβάνονταν ως ένα κεφάλαιο, το οποίο μπορεί κανείς να οικειοποιηθεί, χωρίς να είναι απαραίτητο να ταυτιστεί αποκλειστικά μαζί του. Μπορούμε να αποτολμήσουμε εδώ να διακρίνουμε την επανάληψη μιας ιστορικής διαδικασίας, κατά την οποία το κατά συνθήκη συνανήκειν (kontextualisierte Zugehörigkeit) συνιστούσε μια αυτονόητη πρακτική. Το ανήκειν στην αλβανική ομάδα μπορεί να τέμνεται και με άλλα αισθήματα του συνανήκειν. Ένα ελληνικό (χριστιανικό) όνομα δεν αντικατοπτρίζει σε αιτιακή συνάφεια μια μη-αλβανική (μη-μουσουλμανική) ταυτότητα. Απεναντίας σημασιοδοτεί μια (πολυ-τακτική),<sup>62</sup> που ευνοεί τους ελιγμούς ανάμεσα σε διαφορετικά ταυτοποιητικά σχήματα («switching of identities»).

Αυτή η στρατηγική, δηλαδή «η ταχεία αλλαγή από ένα πλαίσιο αναφοράς στο άλλο»<sup>63</sup> στον νέο περίγυρο, δεν αποτελεί ένα μεμονωμένο φαινόμενο που αφορά μόνο στους Αλβανούς μετανάστες, αλλά παρατηρείται ιδιαίτερα συχνά σε μειονοτικές ομάδες. Ανάμεσα, λόγου χάρη, στους Βούλγαρους Πομάκους (βουλγαρόφωνους μουσουλμάνους) —για να παραμείνουμε στο βαλκανικό χώρο— παρατηρείται το ανθρωπωνυμικό «switching» μεταξύ ονομάτων που θεω-

62. Τον όρο «Polytaxis» ή «polytactical potential» εισήγαγε ο κοινωνικός ανθρωπολόγος G. Elwert για να περιγράψει «the capacity to preserve, in latency, different orders». Βλ. Georg Elwert, «Switching of we-group identities: the Alevis as a case among many others», στο Christiane Kehl - Bodrogi (επιμ.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Λάιντεν 1997, σ. 71.

63. «rapid change from one frame of reference to another», στο *ίδιο*, σ. 67.

ρούνται ως μουσουλμανικά και βουλγαρικά. Μια και τα μουσουλμανικά ονόματα καταπολεμήθηκαν σε διάφορες ιστορικές φάσεις από το κράτος, η ανθρωπωνυμική συμπεριφορά σχετιζόταν πάντα με διαδικασίες αφομοίωσης ή άρνησής της. Τα τουρκομουσουλμανικά και χριστιανοβουλγαρικά ονόματα συνδέονταν με υψηλές ή χαμηλές αξίες κύρους<sup>64</sup> και ανταποκρίνονταν επίσης σε μια αδύναμη ή ισχυρή θέση μέσα στο σύστημα κοινωνικής διαστρωμάτωσης.<sup>65</sup>

#### 4.2. Τα ονόματα στον εντόπιο πολιτισμό

Παρόλο που οι αντικειμενικές συνθήκες στη χώρα υποδοχής καθορίζουν τη συμπεριφορά των μεταναστών και μεταναστριών σε μεγάλο βαθμό, η πρόσληψη αυτών των συνθηκών εξαρτάται και από συλλογικές αντιλήψεις του οικείου πολιτισμικού περιβάλλοντος.

Τμήμα του αλβανικού πληθυσμού της νότιας Αλβανίας αλλά και της ελληνικής μειονότητας αντιλαμβάνονταν την επιβολή προκαθορισμένων ονομάτων στη σοσιαλιστική περίοδο<sup>66</sup> ως μια καταπάτηση πολιτιστικών αξιών και δικαιωμάτων. Στη μουσουλμανική Fterrë και στο χριστιανικό Çorraj, όμως, φαίνεται ότι η ονοματολογική πολιτική αντιμετώπιστηκε διαφορετικά. Η προαναφερθείσα λίστα ονομάτων χαρακτηρίστηκε από την πλειοψηφία ως προαιρετικό μέτρο και στις επερωτήσεις μας συχνά δεν θεματοποιούνταν καν ως καταναγκαστικό μέτρο. Αιτία γι' αυτό, θα μπορούσε να υποθέσει κανείς, αποτε-

64. Βλ. Y. Konstantinov, G. Alhaug και B. Igla, «Names of Bulgarian Pomaks», στο *Nordlyd, Tromsø University Working Papers on Language and Linguistics* 17 (1991) 35.

65. Για τις ιδεολογικές επιπλοκές της συμπεριφοράς αυτής («symbol switching») στους Πομάκους της Βουλγαρίας και την κοινωνική διαστρωμάτωση βλ. E. Karagiannis, *ό.π.*, σ. 66 κ.ε., 99-105 και 131 κ.ε. Παρόμοιες συμπεριφορές συναντάμε στους Αθίγγανους της Θράκης. Σύμφωνα με την έρευνα της κοινωνιολόγου Σ. Τρουμπέτα, *ό.π.*, σ. 200, 218, η αποδοχή χριστιανικών ονομάτων εκφράζει την ετοιμότητα των Αθιγγάνων για ένταξη και την αμυντική στρατηγική τους προκειμένου να διαφύγουν τον αποκλεισμό από την κυρίαρχη κοινωνία. Πβ. επίσης τους πολλαπλούς προσδιορισμούς και οικονομικοκοινωνικούς συντελεστές αυτής της συμπεριφοράς στους Αρωμόνους (Βλάχους) της Αλβανίας που προσλαμβάνουν εκάστοτε την ελληνική ή τη ρουμανική ταυτότητα (S. Schwandner-Sievers, «Ethnicity in Transition - The Albanian Aromanian's Identity Politics», *Ethnologia Balkanica* 2 (1998).

66. Για να διαφύγουν αυτό τον καταναγκασμό πολλοί χρησιμοποιούσαν γλωσσοπαίγνια και παραφρασμένα ονόματα. Ο κ. Τόνι Κ., κάτοικος Σκόδρας και μέλος της ελληνικής μειονότητας, μας πληροφόρησε ότι καταχωρήθηκε ως Elton στο ληξιαρχείο, γιατί οι γονείς του ήθελαν να μνημονευτεί το όνομα του παππού «Αντώνη». Πβ. E. Karagiannis, *ό.π.*, σ. 103, ο οποίος διαπιστώνει ότι παρόμοιες τακτικές εφαρμόζουν οι Πομάκοι με τα ονόματα που μπορούν να «προσαρμοστούν τόσο στο βουλγαρικό όσο και στο ισλαμικό ανθρωπωνυμικό ρεπερτόριο (...) Το όνομα Manjo π.χ. μπορεί να ισχύσει τόσο ως χαιδέυτικό του μωαμεθανικού Osman όσο και του βουλγαρικού Manol».

λεί και το γεγονός ότι σε αυτά τα χωριά οι σοσιαλιστικές ιδέες είχαν βρει απήχηση και ο βαθμός ταύτισης με τη σοσιαλιστική πολιτική ήταν υψηλός. Πολλοί κάτοικοι θεωρούσαν ότι η επιβολή αλβανικών ονομάτων σήμαινε μια πολιτιστική ανανέωση για τη χώρα.

#### 4.2.1. Γενεαλογίες και δημοτολόγια

Κατά τη διαμονή μας στη Fterrë, τον Αύγουστο του 1998, καταγράφηκαν οι γενεαλογίες από 30 οικογένειες (αναλογικά σε 30 νοικοκυριά). Φροντίσαμε να καταχωρηθεί τουλάχιστον μία φορά κάθε οικογενειακό όνομα του χωριού. Η γενεαλογική μνήμη της πλειοψηφίας έφτανε μέχρι την τρίτη γενεά και δεν γίνονταν αφηγηματικές αναφορές για τη διαδοχή ονομάτων από τους παππούδες ή άλλους συγγενείς προς τα νεογέννητα. Όσον αφορά στο παρόν, μπορεί κανείς να πει με σιγουριά ότι δεν υπάρχει κανένα τυποποιημένο ονοματοδοτικό σύστημα.

Στις γενεαλογίες επαναλαμβάνονται 29 προσωπικά ονόματα, από τα οποία τέσσερα μόνο αφορούν σε διαδοχή του ονόματος του παππού ή προπάππου. Οι υπόλοιπες ταυτωνυμίες αφορούν σε μη-συγγενικά πρόσωπα. Σύμφωνα με την ερμηνεία των κατοίκων, λαμβανόταν μέριμνα όχι μόνο να μην υφίστανται ταυτωνυμίες μέσα στην ομάδα συγγένειας, αλλά και να μη χρησιμοποιούνται καταχρηστικά διπλά ονόματα μέσα στα όρια της κοινότητας.

Προσφιλή ονόματα ανάμεσα στους πιο ηλικιωμένους Fterri-ώτες ήταν τα: Murat, Ardi/-t, Mehmet, Lefteri, Marianna, Idriz-ia, Ahmet. Τα περισσότερα παραπέμπουν στη μουσουλμανική (οθωμανική/τουρκική/περσική) καταγωγή τους. Ανάμεσά τους, όμως, υπάρχουν και ονόματα όπως Lefteri (Ελευθερία) που παράγονται από την ελληνική γλώσσα. Γύρω στα 1970 παρατηρείται μια στροφή στο ονοματολόγιο του χωριού. «Αλβανικά» ονόματα (βλ. 4.2.2.) έρχονται στο προσκήνιο, ενώ τα θρησκευτικά εκλείπουν σταδιακά.

Σε 33 περιπτώσεις ονομάτων από το χριστιανικό Çorraj παρατηρούμε μια σημαίνουσα διαφορά. Υπάρχουν εδώ 78 επαναλήψεις ονομάτων. Προσφιλή ονόματα είναι τα Koste/Koco, Kater, Janni/Jannaqi, Dimiter/Dimitraqi, Maria/Marianna, Sotir, Thanas, Spiro, Sofika. Όλα ανήκουν στο κλασικό χριστιανο-ορθόδοξο εκκλησιαστικό ρεπερτόριο.

Παραδοσιακά εφαρμόζόταν εδώ η ονοματοδοσία κατά κανόνα πατρογραμμικά κατά τον παππού ή κατά τη γιαγιά. Μόνο ένα παιδί της διευρυμένης οικογένειας επιτρεπόταν να λάβει το όνομά τους. Αυτό συνέβαινε, κατά τα λεγόμενα των κατοίκων, γιατί δεν ήταν θεμιτό να υπάρχουν συνωνυμίες μέσα σε μια γενιά του ίδιου σογιού.<sup>67</sup>

67. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι στις τρεις μουσουλμανικές και μία μεικτή οικογένεια, που ζουν στο Çorraj, εφαρμόζεται η μεταβίβαση του ονόματος του παππού

Τα πιο ηλικιωμένα άτομα του χριστιανικού πληθυσμού φέρουν εκκλησιαστικά ονόματα και μέχρι τη δεκαετία του '60 δέχονταν και το βάπτισμα. Το μυστήριο της βάπτισης και οι ονομαστικές εορτές έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη μακρά διατήρηση (συγκριτικά πάντα προς τη Ftterrë) του σχήματος της μεταβίβασης ονομάτων.<sup>68</sup> Μετά το 1970 άρχισαν να δίνονται σταδιακά τα ως «αλβανικά» προτεινόμενα ονόματα. Τα χριστιανικά ονόματα κληροδοτούνταν μόνο ευκαιριακά.

Μια πρόχειρη στατιστική επισκόπηση<sup>69</sup> των δημοτολογίων του 1945 αφήνει να υποθέσουμε ότι και στο μακρινό παρελθόν η μεταβίβαση ονομάτων δεν ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη στη Ftterrë. Ανάμεσα σε 613 άτομα, γεννημένα στη μουσουλμανική Ftterrë (από τα 650 καταχωρημένα), απαντώνται 62 ονόματα που έχουν δοθεί πολλαπλά μέσα στο χωριό. Σε μια αναλογική στατιστική επισκόπηση διαγράφεται η τάση να χρησιμοποιούνται πολλαπλά τα γυναικεία ονόματα μέσα στα όρια της κοινότητας, χωρίς όμως να ακολουθούν κάποιο σύστημα μετάδοσης. Τα ανδρικά ονόματα διατηρούσαν εν δυνάμει τη μοναδικότητά τους. Αυτό απέρρεε κατά πάσα πιθανότητα από το γεγονός ότι τα γυναικεία ονόματα δεν είχαν ειδική σημασία για τη συγγενική γραμμή.

Σε σύγκριση με τη Ftterrë, στο χριστιανικό Çorraj, σε σύνολο 635 ατόμων (ανάμεσά τους 103 μουσουλμάνοι) από τα 645 καταχωρημένα, οι επαναλήψεις προσωπικών ονομάτων είναι σχεδόν διπλάσιες (106). Οι περισσότερες μεταβιβάσεις ονομάτων απαντώνται στα ανδρικά (παίρνουν συνήθως το όνομα του προπάππου). Τα χριστιανικά ονόματα παρουσιάζονται σε διάφορες εκδοχές (Nikoll και Kol, Janni και Jannaqi κτλ.), χωρίς να έχουν κάποια (διοικητικά) τυποποιημένη μορφή. Το ένα τρίτο περίπου από τα ονόματα που εμφανίζονται μία μόνο φορά, απαντώνται στις μουσουλμανικές οικογένειες. Αναλογικά με το μερίδιο του μουσουλμανικού πληθυσμού στο χωριό (1:6,2), έχουμε να κάνουμε με ένα υψηλό ποσοστό.

Σε γενικές γραμμές θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μουσουλμανική κοινότητα εφάρμοζε παλιότερα τη μεταβίβαση ονομάτων πιο συχνά από ό,τι οι

---

μόνο υπό την προϋπόθεση ότι έχει αποβιώσει. Η πρακτική αυτή απαντάται στο Çorraj πιο συχνά από ό,τι στο μουσουλμανικό περιβάλλον της Ftterrë. Η ονοματολογική αυτή «παρέκλιση» οφείλεται μάλλον σε επιρροές από τον χριστιανικό πλειονοτικό περίγυρο.

68. Ο J. Shpuza, *ό.π.*, σ. 148, παρατηρεί ότι η προσπάθεια να εκκαθαριστεί το αλβανικό λεξιλόγιο από τουρκο-αραβο-περσικές λέξεις κατά την περίοδο του μεσοπολέμου είχε επίδραση στα μουσουλμανικά αλλά όχι και στα χριστιανικά ονόματα, επειδή τα τελευταία δεσμεύονταν από την εκκλησία.

69. Τα ονόματα τα συγκρίναμε αυτούσια, χωρίς να εντρυφήσουμε δηλαδή στα συνθετικά τους. Πρόκειται για μια ενδεικτική ποσοτική προσέγγιση, που στερείται βέβαια αυστηρής ονοματολογικής αξιολόγησης. Τη φωτογράφιση και μηχανογράφιση των δημοτολογίων έκανε ο Robert Pichler.

σημερινές γενιές, παρόλα αυτά πολύ πιο αραιά από ό,τι η χριστιανική κοινότητα. Επίσης, ενώ η Fterrë έτεινε να διατηρεί τη μοναδικότητα των ανδρικών και να επαναλαμβάνει συμπτωματικά τα γυναικεία ονόματα, το Çorraj εφάρμοζε συστηματικά την πατρογραμμική μεταβίβαση του ονόματος μέχρι και το 1970. Το σχήμα της ενδοοικογενειακής μεταβίβασης των μουσουλμανικών ονομάτων και των τοπικών παραλλαγών τους άρχισε να φθίνει μετά το 1945, ώσπου την περίοδο της «πολιτιστικής επανάστασης» εξέλιπαν όχι μόνο τα θρησκευτικά ονόματα αλλά και οι προηγούμενες τάσεις μετάδοσης ονομάτων από γενιά σε γενιά. Θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε τη στροφή αυτή στην ονοματοδοσία μετά το 1945 και ως το 1970 περίπου υπό το πρίσμα μιας άμβλυνσης της ιδιαίτερης συνείδησης της καταγωγής (της οικογένειας ή της φάρας) και της αλλαγής των οικογενειακών δομών μέσα στο σοσιαλιστικό κρατικό πλαίσιο. Για την ίδια περίοδο όμως η χριστιανική κοινότητα διατήρησε το σύστημα της ενδοοικογενειακής μεταβίβασης και χρήσης θρησκευτικών ονομάτων. Αυτή η διαφορά έγκειται κατά ένα μέρος στη δεσμευτική σημασία των ονομάτων στα πλαίσια της χριστιανικής εκκλησίας.

Το γεγονός ότι δεν υφίστατο ένα σύστημα μεταβίβασης στο μουσουλμανικό περιβάλλον, όπως στο χριστιανικό, δεν μπορεί βέβαια να αποδοθεί στη διαφορετική σημασιολόγηση της προγονολατρικής σκέψης.<sup>70</sup> Ενώ το εθιμικό, το εορτολόγιο της χριστιανικής εκκλησίας και η ιδεολογία της δέσμευαν το προσωπικό όνομα του πιστού, στο παραδοσιακό Ισλάμ το όνομα συνήθως προέκυπτε από το συνυπολογισμό της γενέθλιας ημέρας (ημέρα της εβδομάδας, εποχή του χρόνου, εορτές την ημέρα των γενεθλίων κτλ.)<sup>71</sup> και συνοδεύονταν από διάφορα προσωνύμια<sup>72</sup> που εν δυνάμει χαρακτηρίζαν την καταγωγή του φερόνυμου και υπογράμιζαν την εξέχουσα σημασία της ανδρικής γραμμής. Έτσι δεν εξελίχτηκε εδώ η μεταβίβαση τυποποιημένων ονομάτων ως θεσμός.<sup>73</sup> Και χωρίς να υπάρχει απόλυτη και σαφής αντιστοιχία ανάμεσα στην εγγράμματη ισλαμική παράδοση και την εξέλιξη της ονοματοδοσίας στην ερευνώμενη κοι-

70. Ας μην ξεχνάμε βέβαια ότι τα κατάστιχα από μόνα τους δεν μπορούν να ρίξουν φως σε κάποιες από τις πτυχές της ονοματοδοσίας που αφορούν τη νοηματοδότηση των ονομάτων. Υπάρχουν π.χ. περιπτώσεις όπου το καταχωρημένο όνομα δεν συμπίπτει με το όνομα με το οποίο προσφωνείται ένα άτομο.

71. M. Mitterauer, *ό.π.*, σ. 188 κ.ε.

72. Για τους σύνθετους συνδυασμούς ονομάτων βλ. αναλυτικά M. Ahmed, Johann - Christoph Bürgel κ.ά., *ό.π.*, σ. 244· Denny Frederick Mathewson, «Names and Naming», στο Eliade Mircea (επιμ.), *The Encyclopedia of Religion*, τ. 10, Νέα Υόρκη 1987, σ. 305· M. Mitterauer, *ό.π.*, σ. 189-191.

73. Σε αντίθεση με την «ευρωπαϊκή ονοματολογική κουλτούρα» που θεωρείται ότι «είναι όσον αφορά την παράδοση και την εξέλιξή της μια κουλτούρα μεταβίβασης ονομάτων», M. Mitterauer, *ό.π.*, σ. 427.

νότητα, σίγουρα η απουσία του δεσμευτικού θρησκευτικού πλαισίου στο δογματικό επίπεδο ενέτεινε τις διαφορές με τη χριστιανική κοινότητα, όπου αυτό το πλαίσιο ήταν καθοριστικό.

#### 4.2.2. Η επιλογή ονόματος

Ανατρέχοντας στην ονοματολογική κουλτούρα των Fterrë και Çorraj, παρατηρούμε μια έλλειψη γενικευμένων κανόνων που να δεσμεύουν την ονομασία των παιδιών από τα ονόματα των προγόνων τους.<sup>74</sup> Το ερώτημα που μένει ανοιχτό είναι βέβαια, πώς διάλεγε κανείς το κατάλληλο όνομα. «Δεν υπάρχει κανόνας, πώς μεταβιβάζονται τα ονόματα. Όποιος ήθελε, έκανε μια πρόταση. Έχουμε πολλά ωραία ονόματα, η πλειοψηφία προέρχεται από τις κινηματογραφικές ταινίες», μας ενημέρωνε ένας κάτοικος της Fterrë.

Κατά το χρονικό διάστημα, τουλάχιστον, που μπορούσαν να ανασύρουν από τη μνήμη τους οι γεροντότεροι, δεν υπήρχε ένα πάγιο τελετουργικό τυπικό σε κάθε οικογένεια και για κάθε παιδί. Αν τύχαινε η οικογένεια να είναι εύπορη, τότε συνηθιζόταν να οργανώνεται για το γιο (μόνο) μια γιορτή, ένα «davejë». Διαφορετικά, απονεμόταν απλά στο νεογέννητο ένα όνομα από το στενό οικογενειακό κύκλο, κατά προτίμηση. Σαφώς διαδεδομένο έθιμο στη Fterrë ήταν η κλήρωση («me shortin») του ονόματος. Οι γονείς και οι κοντινοί συγγενείς συγκεντρώνονταν, έβαζαν από ένα λαχνό με το όνομα της προτίμησής τους σε ένα καπέλλο και τραβούσαν. Ακολουθούσε ένα απλό εορταστικό δείπνο. Αυτή η κλήρωση είχε στόχο να διευκολύνει την επιλογή ενός ονόματος από μια πληθώρα ονομάτων και να προληφθούν τυχόν διαμάχες μεταξύ των εμπλεκόμενων προσώπων. Νονά ή νονός γινόταν εκείνη ή εκείνος, της/του οποίας/-ου το χαρτάκι είχε επιλεγεί. Αυτό το πρόσωπο μπορούσε, κάλλιστα, να είναι η μητέρα ή ο πατέρας του παιδιού. Σύμφωνα με τα παραπάνω, δεν ήταν απαραίτητο να υπάρχει πάντα ένας ανάδοχος για το παιδί. Ο θεσμός της κλήρωσης μαρτυρείται πολύ λιγότερο στο χριστιανικό χωριό Çorraj (εξάλλου, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, εκεί είχε διατηρηθεί περισσότερο η πατρογραμμική μεταβίβαση). Σπάνιες είναι επίσης οι ενδείξεις ότι υφίστατο κάποιο κοινωνικό δίκτυο, που εδραιωνόταν μέσα από τη σχέση του αναδόχου και του αναδεχτού. Μόνο ένας μουσουλμάνος κάτοικος (B. L.) στο Çorraj μας διηγήθηκε ότι είχε παλιά έναν χριστιανό (sic!) νονό (= «nun»), ο οποίος ήταν ένας ευυπόληπτος

74. Αλλά και σε άλλες περιοχές της νότιας Αλβανίας, όπως στην περιοχή της λίμνης Πρέσπας και στη νότια περιοχή γύρω από την Konispol, διαπιστώσαμε ότι τα κύρια ονόματα επιλέγονται κατ' αρέσκεια των γονιών ή κοντινών φίλων και συγγενών (Παρατηρήσεις έρευνας του 1998 και 2000). Σχετικά με την επιλογή των ονομάτων και την ονοματοδοσία στον αλβανικό χώρο δίνει μια συνοπτική έκθεση ο Ndoc Pappleka, *Kulte, Rite, Magji në Traditën Orale* [Λατρεία, Τελετουργίες, Μαγεία στην προφορική παράδοση], Τίρανα 1999, σ. 46-77.

και πλούσιος τσαγκάρης. Οι περισσότεροι πληροφορητές μας στη Fterrë χαρακτήρισαν το νονό ως ένα τυχαίο διαμεσολαβητή. Φυσικά, υπήρχαν και περιπτώσεις όπου προς τιμήν κάποιου προσώπου με ιδιαίτερη σημασία για την οικογένεια αποδιδόταν το όνομά του σε ένα από τα παιδιά. Συνήθως επρόκειτο για κάποιο εύπορο και άκληρο πρόσωπο, από το οποίο προσδοκούσαν μια κληρονομιά για το παιδί (μια τέτοια περίπτωση μας διηγήθηκε ο κ. X. Y.). Ωστόσο, η κουμπαριά δεν ήταν θεσμοποιημένη.

Τα ονόματα επιλέγονταν, κυρίως, λόγω της σημασίας τους. Από τη δεκαετία του 1970 με την επιταγή των «εθνικών» ονομάτων άνοιξαν νέοι ορίζοντες στην ονοματοδοσία. Maylinda, Liri, Kastriot, Mjafitone είναι παραδείγματα ονομάτων, που αντλούνται από γενέθλιες στιγμές, από συγκεκριμένες σημασίες, από ηρωικά αλβανικά πρότυπα ή από επιθυμίες. Μια εξαιρετική ελευθερία, όσον αφορά την επιλογή ονομάτων, κάνει γενικότερα την εμφάνισή της: Hanne είναι ένα όνομα εμπνευσμένο από τον παγκόσμιο πόλεμο, το όνομα Lene —παράγωγο από το χριστιανικό— συναντιέται σε οικογένειες μουσουλμανικής παράδοσης. Σήμερα υπάρχουν στα χωριά, δίπλα στα παλαιότερα θρησκευτικά, και ονόματα ελλήνων αστέρων της τηλεόρασης, ονόματα από την κουλτούρα του Hollywood κτλ. Τα ονόματα των μεταναστριών/-τών στην Ελλάδα σχηματίζονται συχνά με βάση την ηχητική ομοιότητα που έχουν με τα παλιά ονόματα —αν βέβαια υπάρχει αυτή η δυνατότητα— ή ακολουθούν τις οδηγίες της νονάς ή του νονού από την Ελλάδα.

#### 4.2.3. Η δύναμη του ονόματος: δοξασίες και παραδόσεις

Η κ. U. F. μας πληροφόρησε ότι στη Fterrë δεν επιτρεπόταν να υπάρχουν δύο ίδια ονόματα. Κατά τα λεγόμενά της, μόνο οι χριστιανοί, όπως οι κάτοικοι του διπλανού χωριού, επέτρεπαν τις συνωνυμίες γιατί το απαιτούσε η θρησκεία τους. Ο κ. V. W. είχε την ίδια γνώμη όσον αφορά τόσο στο εσωτερικό της οικογένειας όσο και της κοινότητας του χωριού. Οι γεροντότεροι προσβάλλονται, ισχυριζόταν, αν δοθούν τα ονόματά τους όσο είναι στη ζωή. Οι περισσότερες μαρτυρίες συνέκλιναν στην άποψη ότι μόνο όταν κάποιος πέθαινε μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ξανά το όνομά του. Στην περίπτωση βέβαια που πέθαινε νέος απέφευγαν την κληροδότηση του ονόματός του. Αλλά και ο κ. Z. A. από το χωριό Çorraj εξήγησε με τη φράση που ακούσαμε και στη Fterrë, ότι «δε δίνουμε το ίδιο όνομα μέσα στην οικογένεια, γιατί αν πεθάνει κάποιος...!».

Το φόβο μπροστά στο θάνατο ενός ανθρώπου και στη στιγματοποίηση του ονόματος τον συναντήσαμε στον ίδιο βαθμό στη Fterrë, όπως και στο Çorraj. Παρόλα αυτά διακρίνεται μια λεπτή διαφορά μεταξύ μουσουλμανικής και χριστιανικής κοινότητας. Στην πρώτη απαγορεύονταν οι μεταβιβάσεις ονομάτων ζώντων προσώπων, ενώ στη δεύτερη μεταβιβάζονταν τα ονόματα των πιο ηλικιωμένων συγγενών. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτή η διαφορά είχε τις ρι-

ζες της σε παλαιότερα, διαφορετικά ονοματολογικά πρότυπα των δύο κοινοτήτων που άπτονταν θρησκευτικών παραδόσεων. Ενώ στο ισλαμικό πλαίσιο το όνομα αναφερόταν και προσαρμοζόταν στο άτομο, δηλαδή, στη φυσική του παρουσία περισσότερο παρά σε ένα συγκεκριμένο πρότυπο, στο χριστιανικό αναφερόταν σε έναν άγιο. Έτσι μέσω του ονόματος επικαλούνταν ο άγιος και οι υπηρεσίες του, το όνομα διατηρούσε τρόπον τινά τον υπερ-ατομικό χαρακτήρα του και δεν πληττόταν από τη μοίρα ενός συγκεκριμένου φερόνυμου.

Ωστόσο, κοινή στάση και των δύο κοινοτήτων ήταν ότι έπρεπε να αποφεύγονται οι διπλές ονομασίες μέσα στην ίδια γενιά μιας οικογένειας. Το όνομα του νεαρού πλάσματος έπρεπε, κατά τα λεγόμενα, να προστατεύεται από το θάνατο. Αποφευγόταν οι συνομήλικοι να έχουν το ίδιο όνομα, γιατί θεωρούσαν ότι υπάρχει κίνδυνος να πεθάνει ένα από τα δύο άτομα και να στιγματιστεί και το όνομα του άλλου.

Ο μεταφυσικός φόβος μπροστά στο θάνατο, που ανακτά δύναμη μέσα από το όνομα,<sup>75</sup> επιβίωσε ως ένα από τα πολλά μοτίβα μέχρι το πρόσφατο παρελθόν. Ο κ. M. D. (γεν. 1956) π.χ. ονομαζόταν πριν Asqeri, μέχρι που ένας συνονόματος του χωριού σκοτώθηκε σε ατύχημα και εκείνος άλλαξε όνομα. Η Lefteri και η Mariana (γενν. μεταξύ 1950 και 1965) μετέτρεψαν τα κύρια ονόματά τους σε Luisa και Voja. Άλλαξαν τα ονόματά τους γιατί είχε πεθάνει μία Lefteri στο χωριό και γιατί είχε εγκατασταθεί στο μαχαλά και μια δεύτερη συνομήλικη Mariana. Οι γονείς της πεθαμένης δεν άρμοζε να ακούν το όνομά της και να στενοχωριούνται, ενώ από την άλλη μεριά εθεωρείτο γρουσουζιά «να έχει κανείς το όνομα αυτού που πέθανε».

Αλλά και άλλες παραδόσεις, που συνέδεαν τη δύναμη του ονόματος με το φόβο του θανάτου, μαρτυρούνται στη Fterrë. Ο 75χρονος κ. V. W. μιλούσε για «ψυχώσεις των παλιών» και διηγήθηκε ότι παλιότερα αν τρία συνεχόμενα παιδιά μιας οικογένειας πέθαιναν, δινόταν στο επόμενο παιδί ένα χριστιανικό

75. Μια παμπάλαια φιλοσοφική παράδοση συνδέει το όνομα με τον παράγοντα εξουσία. Σε πολλές κοινωνίες υφίσταται η δοξασία, ότι αυτός που κατέχει το όνομα ενός προσώπου μπορεί και να ασκήσει επάνω του δύναμη. Τέτοιες αντιλήψεις για τα ονόματα βρίσκουμε ήδη στην Παλαιά Διαθήκη, όπου ο Θεός δίνει στους ανθρώπους την εξουσία να ονομάσουν τα ζώα και να τα κυριεύσουν. Με αυτήν τη σκέψη συνδέονται μια σειρά από δεισιδαιμονίες, μαγικές πρακτικές, παραμύθια και παραδόσεις. Στην αλβανική και αρβανίτικη μυθολογία συναντάμε ταμπού ονομάτων: λόγου χάρη, για την αποφυγή λεκτικής αναφοράς στο «κακό» και στο «διάβολο» χρησιμοποιούνται ουδέτερες εκφράσεις, όπως «larg këtej» (= μακριά από δω), στα νεοελληνικά «εξαποδώ, αυτός». Βλ. Maximilian Lambert, «Die Mythologie der Albaner», στο H. W. Haussing (επιμ.), *Götter und Mythen im alten Europa*, Στουτγκάρδη 1973, σ. 472 και Τίτος Γιοχάλας, *Αρβανίτικα παραμύθια και δοξασίες*, Αθήνα 1997, σ. 178. Αυτά τα «ταμπού ονομάτων», που δεν είναι διαδεδομένα μόνο σε ιστορικούς αλλά και σε σύγχρονους πολιτισμούς, ανακατασκευάζουν στο πνευματικό επίπεδο τον σημαίνοντα ρόλο του ονόματος (ως ταυτότητας) στην κοινωνική ζωή.



όνομα. Αυτό είχε το χαρακτήρα επίκλησης σε μια άλλη θεϊκή δύναμη προκειμένου να συνδράμει για να ξεπεραστεί ο κίνδυνος του θανάτου. Καταδεικνύει επίσης ευδιάκριτα το συγκρητισμό που διαπερνούσε τις αντιλήψεις και αποκαλύπτει την αξιολόγηση και χρήση μέσα στις λαϊκές δοξασίες και των δύο θρησκευτικών πλαισίων.

Αλλά και από την εθιμική παράδοση γίνεται εμφανές ότι υφίστατο, παλιότερα, η δεισιδαιμονία για τη μαγική δύναμη του ονόματος.<sup>76</sup> Στην περίπτωση που πέθαινε ένα παιδί, λόγου χάρη, έπρεπε ο Χότζας να ψιθυρίσει στο αυτί του επόμενου παιδιού του ζευγαριού το «πραγματικό» του όνομα και να γνωστοποιήσει μόνο ένα εναλλακτικό προσωνύμιο στον περίγυρο. Αυτό είχε σκοπό να το προστατεύσει από κακές προθέσεις ατόμων ή δαιμόνων, που μπορούσαν να ασκήσουν μαγικές πρακτικές. Αφού αυτοί δεν θα μπορούσαν να επικαλεστούν το πραγματικό του όνομα, δεν θα μπορούσαν και να επιδείξουν τη χθόνια δύναμή τους στο φερώνυμο. Η κ. Τ. Q. αφηγήθηκε πως όταν ήταν μικρή οι γονείς της τής άλλαξαν το όνομα με την ελπίδα ότι έτσι θα επηρεάζαν τη ροή των πραγμάτων και το επόμενο παιδί θα γεννιόταν αγόρι. Και η ονοματομαγεία ήταν καθόλα επιτυχής: το επόμενο παιδί της οικογένειας ήταν ένα αγοράκι!

##### 5. Το όνομα ως διαχρονικό σύμβολο

Το να μιλήσει κανείς γενικά για τις συμβολικές αντιλήψεις ενός ολόκληρου πληθυσμού μέσα στο χρόνο είναι αρκετά τολμηρό. Μόνο έχοντας συνείδηση του παραδειγματικού χαρακτήρα τέτοιων διατυπώσεων μπορούμε να σχηματίσουμε μια άμεση εικόνα. Η πολιτιστική «ομοιογένεια» και οι τοπικές παραλλαγές βρίσκονται σε κάθε εθνικά κατασκευασμένο κοινωνικό χώρο σε ανταγωνιστική σχέση. Ο γεωγραφικός επιμερισμός που χαρακτηρίζει τη χώρα,<sup>77</sup> η ιστορική ύπαρξη τεσσάρων αναγνωρισμένων θρησκευτικών κοινοτήτων και αρκετών μυστικιστικών αιρέσεων,<sup>78</sup> το πρόσφατο ολοκληρωτικό παρελθόν, προσδίδουν έναν πολλαπλό και συχνά συγκρουσιακό χαρακτήρα στην έννοια του «αλβανικού» πολιτισμού. Αλλά ακριβώς αυτές οι θρησκευτικές και πολιτιστικές διαφορο-

76. Σχετικά με αλλαγές ονομάτων και δεισιδαιμονίες στον αλβανικό χώρο βλ. ενδεικτικά Tomor Osmani / Simon Pepa, *Tabu dhe Eufemizma në gjuhën shqipe* [Ταμπού και ευφημισμοί στην αλβανική γλώσσα], Σκόδρα 2000, σ. 50-52 και N. Pappleka, *ό.π.*, σ. 58 κ.ε.

77. Μια ανάλυση ιδιαίτερα επηρεασμένη από τη διχοτόμηση βορρά-νότου δίνει ο Isa Blumi, «The Politics of Culture and power: The Roots of Hoxha's Postwar States», *East European Quarterly* 31/3 (1997) 379-398.

78. Πβ. Peter Bartl, «Religionsgemeinschaften und Kirchen...», *ό.π.* και A. Liolin, *ό.π.*, σ. 183-185. De facto είχαν αναγνωρισθεί οι καθολικοί και ορθόδοξοι Χριστιανοί, οι Μωαμεθανοί και Μπεκτασήδες, ήδη από το 1920.

ποιήσεις, που έχουν αποδείξει διάρκεια στο χώρο, οδήγησαν την ιστορικό Lakshman-Lepain να μιλήσει για μια κοινή «αλβανική λαϊκή πίστη».<sup>79</sup> Με βάση αυτό το σχήμα που προτείνει η ιστορικός θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε τις προφορικές παραδόσεις από τα δύο χωριά, τη Fterrë και το Çorraj.

Ακούγοντας τη γνώμη πολλών κατοίκων της Fterrë σε σχέση με τη θρησκεία τους, θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι «πίστευαν» επιφανειακά ή μάλλον ότι δεν είχαν καμία σχέση με τη θρησκεία τους. Από την άλλη μεριά δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι οι περισσότεροι αποδέχονταν τον προσηλυτισμό στο χριστιανισμό γιατί ήταν πεπεισμένοι ότι «ο Θεός είναι ένας». Η θρησκεία λοιπόν δεν αναφερόταν στο πλαίσιο ενός δόγματος. Το θείο αναπαριστούσε μία ενιαία παγκόσμια δύναμη. Από ένα δογματικό χριστιανό ή μουσουλμάνο η φράση της κ. Α. Β., που αναφέρεται στον Αλλάχ και το χριστιανικό Θεό, «εδώ ο Θεός λέγεται έτσι, αλλού αλλιώς, δεν υπάρχει καμιά διαφορά...», θα θεωρούνταν ίσως ασυνάρτητη, ίσως μάλλον και ανάρμοστη. Η άποψη της κ. Α. Β. είναι διαμετρικά αντίθετη με την πολύ διαδεδομένη στο χριστιανικό και μουσουλμανικό κόσμο αντίληψη της υπεροχής και μοναδικότητας της δικής τους θρησκείας. Κατά τη Lakshman-Lepain, όμως, η «κοσμολογία» των Αλβανών φέρεται να μην αναγνωρίζει αυτές τις διαχωριστικές γραμμές.<sup>80</sup> Το θείο μοιάζει να γίνεται αντιληπτό ως μια παγκόσμια δύναμη, που αποκτά σε κάθε θρησκεία άλλο όνομα. Γι' αυτό και ο όρος «θρησκεία» (feja) συχνά σημασιοδοτείται με αρνητικό τρόπο, αφού εν δυνάμει σπέρνει τη διχόνοια και θα μπορούσε να «φέρει σε πόλεμο ακόμη και τη Fterrë και το Çorraj μεταξύ τους», που ουσιαστικά δεν τα «χωρίζει τίποτε». Αυτές οι φράσεις θα μπορούσαν βέβαια να αναγνωσθούν και ως επίδραση της μακρόχρονης σοσιαλιστικής πολιτικής. Το ίδιο και οι δηλώσεις ότι κάποιος είναι «αθεϊστής» ή «ματεριαλιστής», όροι που χρησιμοποιούνται κατά κανόνα αμφίσημα. Ο κ. E. F. χαρακτήριζε τον εαυτό του «ματεριαλιστή», αλλά ομολογούσε ότι πίστευε «μόνο στο Θεό, τη μητέρα μου και εμένα...». Ο κ. I. J. δήλωνε «αθεϊστής», αλλά πίστευε και πήγαινε στην εκκλησία κτλ. Οι φαινομενικές αντιφάσεις, όμως, που δημιουργούν οι δηλώσεις αυτές δεν μπορεί να ερμηνευτούν αποκλειστικά ως δημιουργήματα της σοσιαλιστικής περιόδου, που υποτίθεται ότι έσβησε κάθε

79. Μια πίστη που κυριαρχείται από φυσικές δυνάμεις και το υπερφυσικό, κατά την Rajwantee Lakshman-Lepain, «Religions between Tradition and Pluralism», στο *Human Rights without frontiers*, Αλβανία 8/2-3 (1996) 10. Πβ. A. Liolin, *ό.π.*, σ. 187-188, όπου τονίζεται η κυριαρχία των φυσικών στοιχείων στο λαϊκό πολιτισμό της Αλβανίας. Πβ. γενικά για το αλβανικό Ισλάμ R. Lakshman-Lepain, «Albanian Islam- Development and Disruptions», στο Fr. Kressing και K. Kaser (επιμ.), *Albania - a country in transition. Aspects of changing identities in a South-East-European country*, Μπάντεν-Μπάντεν 2002, σ. 39-64.

80. Lakshman-Lepain, «Religion between Tradition and Pluralism», *ό.π.*, σ. 10.

αίσθημα ευλάβειας και εμφύσησε τον αθεϊσμό. Αντίθετα, στη συνέχεια των συζητήσεων μπορούσε κανείς να εντοπίσει την ευρεία και ευνοϊκή χρήση του όρου (πίστη) (besim). Με αυτόν τον όρο εννοιοδοτούνταν, επί το πλείστον θετικά, η ανάγκη και το αίσθημα πίστης και διαφοροποιούνταν, εμμέσως πλην σαφώς, από την εκάστοτε θεσμοποιημένη «θρησκεία» (feja).<sup>81</sup>

Τόσο το ανήκειν στο Ισλάμ όσο και η σημερινή μεταστροφή προς το χριστιανισμό ορίζονταν με κοινωνικούς όρους. Από τη μια μεριά η πνευματική διδασκαλία και οι δογματικές αρχές δεν είχαν καταφέρει —και ιστορικά— να διαδοθούν μέσω θρησκευτικών θεσμών ή του κέντρου διοίκησης στον ευρύτερο πληθυσμό της Αλβανίας.<sup>82</sup> Από την άλλη η θρησκεία θεωρούνταν ότι έπρεπε να προσφέρει στην οπαδό της υπηρεσίες. Όπως και στην περίπτωση της στροφής των μουσουλμάνων προς το χριστιανικό θεό, που αναφέραμε στο κεφάλαιο για τις δοξασίες, το θείο εμφανιζόταν ως μια δύναμη που δεν απέκλειε άλλες θεότητες. Η πίστη έπρεπε να έχει αντίκρουσμα στην καθημερινότητα και να προσφέρει υποστήριξη στην επίγεια ζωή. Αυτή η αντίληψη αντίκειται, σαφώς, στις δογματικές προδιαγραφές ενός (καλού πιστού), ενώ παράλληλα αποκαλύπτει μια πραγματιστική μορφή θρησκευτικότητας.<sup>83</sup>

## 6. Επίλογος

Σε ό,τι αφορά στην εντόπια, αλβανική, κοινωνία, τα ονόματα έμοιαζαν να μην έχουν δεσμευτική σημασία για τις ενδο- ή εξωοικογενειακές σχέσεις των κοινοτήτων Fierë και Çorraj. Το προσωπικό όνομα δεν είχε συμβολική σημασία, για παράδειγμα, ως διακανονιστής της κοινωνικής και οικονομικής κληρονομιάς μιας οικογένειας. Τα ονόματα δεν σφυρηλατούσαν, λοιπόν, κάποια θεσμοποιημένη κοινωνική σχέση μεταξύ προσώπων. Οι παραδόσεις, που αφορούσαν στην πλειοψηφία τους τη στάση απέναντι στον κίνδυνο ζωής, αντικατοπτρίζουν, όμως, μια γενικότερη πραγματιστική κοσμοαντίληψη, που προσέδιδε στο όνομα κεντρική σημασία.

Η ένταξη της μεταναστευτικής ομάδας, από την άλλη μεριά, σε μια κοινωνία υποδοχής σαν την ελληνική, η οποία κατά κανόνα έχει στιγματίσει το αλβανικό παρελθόν και με ευκολία αποδίδει μειωτικούς χαρακτηρισμούς στα

81. Αν και μπορεί στην αλβανική γλώσσα να χρησιμοποιηθεί εναλλακτικά, όπως και στην ελληνική, για να δηλώσει το θρησκευτικό θεσμό.

82. Ο Α. Liolin, *ό.π.*, σ. 189, βλέπει στην απουσία των τυποποιημένων θρησκευτικών υπο-δομών την αιτία για τη στροφή σε πιο άμεσα και προσωπικά κοινωνικά σημεία αναφοράς.

83. Στην ανάπτυξη αυτών των στάσεων θα πρέπει να συνέβαλε η ευρεία διάδοση των αιρέσεων και ιδιαίτερα του Μπεκτασισμού στη νότια κυρίως Αλβανία, βασικά χαρακτηριστικά του οποίου ήταν η ετερόδοξη διδασκαλία, οι συγκρητιστικές πρακτικές και οι πραγματιστικές αντιλήψεις (πβ. Ν. Claye, *ό.π.*, σ. 152 κ.ε.).

μέλη της μεταναστευτικής ομάδας, αποτελεί μια πρόκληση για την ίδια. Το δίλημμα της πολιτιστικής αφομοίωσης ή του κοινωνικού αποκλεισμού που έθεσε η κυρίαρχη εθνική ομάδα στις μετανάστριες και τους μετανάστες ανάγκασε πολλές/-ούς να αλλάξουν ονόματα (και θρησκεία). Η εντόπια κοινωνία στην Αλβανία αντιμετώπισε αυτή την αλλαγή ταυτοτήτων με πραγματισμό, που απορρέει μεν άμεσα από τα δεδομένα της μετανάστευσης στην Ελλάδα, αλληλοτροφοδοτείται όμως από συλλογικές αντιλήψεις και συμπεριφορές του παρελθόντος. Τα ονόματα ως στοιχείο του αλβανικού πολιτισμού αποκαλύπτουν έναν πραγματισμό ζωής, που συμπίπτει με μια μακρά ιστορία διαμόρφωσης ταυτοτήτων. Αυτό συνάδει με σημερινές κοινωνικές συμπεριφορές των μεταναστριών και μεταναστών και προωθεί τη συγκρότηση μιας ταυτότητας ικανής να ελιχθεί και τελικά να επιβιώσει.

#### ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΤΡΙΩΝ/-ΤΩΝ

- A. B. (γυν.), γενν. γύρω στα 1970. Από τα 17 της χρόνια ζει και δουλεύει στην Ελλάδα.  
 B. L. (άνδρ.), γενν. 1944, κάτοικος Çorraj.  
 C. D. (γυν.), γενν. 1964. Από το 1995 κάτοικος Αθηνών.  
 E. D. (άνδρ.), 30-40 χρόνων. Ζει εδώ και πέντε χρόνια στην Ελλάδα.  
 E. F. (άνδρ.), γενν. 1954, σήμερα (1998) ζει στη Ftterrë. Ήταν για 6 μήνες στην Ελλάδα ως εργάτης.  
 Sh. H. (άνδρ.), γενν. 1958. Πολλές φορές στην Ελλάδα ως εργάτης. Εδώ και ένα χρόνο ζει στους Σαράντα, η γυναίκα του δουλεύει στην Αθήνα. Σχεδιάζει να μεταναστεύσει και εκείνος (1998).  
 I. J. (άνδρ.), γενν. 1946, από το 1992 ζει και δουλεύει στην Αθήνα.  
 K. O. (γυν.), γενν. 1965, ζει στη Ftterrë.  
 M. D. (άνδρ.), γενν. 1956. Από το 1995 κάτοικος Αθηνών.  
 N. O. (άνδρ.), γύρω στα 50, ζει στη Ftterrë, έχει πάει μόνο για επίσκεψη στην Ελλάδα.  
 R. S. (άνδρ.), γενν. 1960, από το 1991 μέχρι το 1994 δούλεψε στην Ελλάδα.  
 T. Q. (γυν.), γενν. 1943, τα παιδιά της ζουν στην Αθήνα. Αυτή μετακινείται μεταξύ Ftterrë και Αθήνας.  
 U. F. (γυν.), γενν. γύρω στα 1960, ζει στη Ftterrë.  
 V. W. (άνδρ.), γενν. 1922, ζει στη Ftterrë.  
 X. Y. (άνδρ.), γύρω στα 50. Ήταν περί τους 6 μήνες στην Ελλάδα, όπου ταξίδεψε και δούλεψε.  
 Z. A. (άνδρ.), γενν. 1941, ζει στο Çorraj. Τα πέντε παιδιά του ζουν στην Ελλάδα.