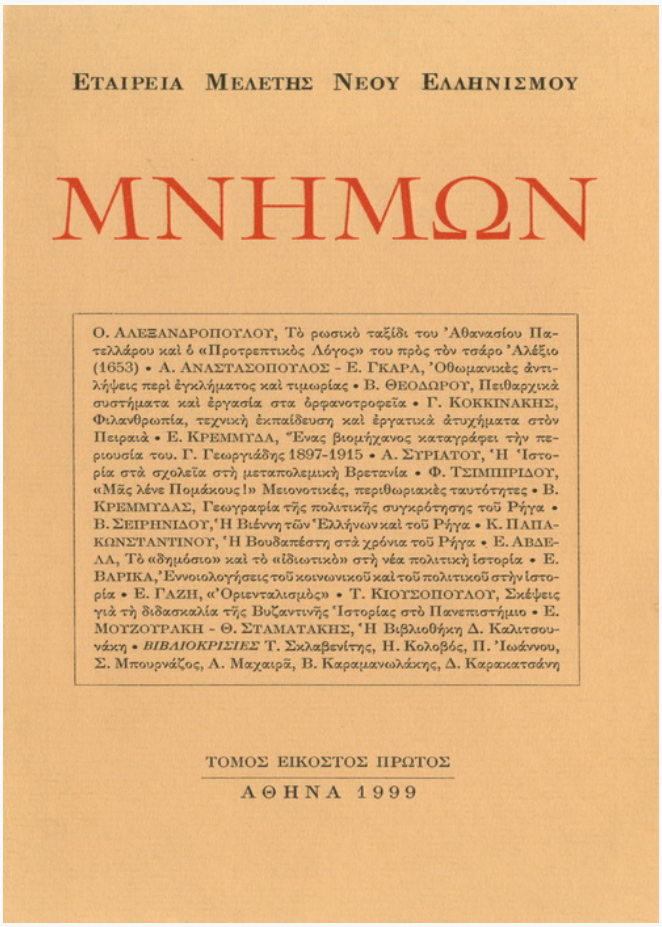
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT
NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

Μνήμων

Τόμ. 21 (1999)



«ΜΑΣ ΛΕΝΕ ΠΟΜΑΚΟΥΣ!» ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ, ΚΑΤΑΣΚΕΥΕΣ ΚΑΙ ΒΙΩΜΑΤΑ ΣΕ ΜΕΙΟΝΟΤΙΚΕΣ, ΠΕΡΙΘΩΡΙΑΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ

doi: 10.12681/mnimon.789

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ Φ. (1999). «ΜΑΣ ΛΕΝΕ ΠΟΜΑΚΟΥΣ!» ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ, ΚΑΤΑΣΚΕΥΕΣ ΚΑΙ ΒΙΩΜΑΤΑ ΣΕ ΜΕΙΟΝΟΤΙΚΕΣ, ΠΕΡΙΘΩΡΙΑΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ. *Μνήμων*, *21*, 163–182. https://doi.org/10.12681/mnimon.789

ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ

«ΜΑΣ ΛΕΝΕ ΠΟΜΑΚΟΥΣ!»

ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ, ΚΑΤΑΣΚΕΥΕΣ ΚΑΙ ΒΙΩΜΑΤΑ ΣΕ ΜΕΙΟΝΟΤΙΚΕΣ, ΠΕΡΙΘΩΡΙΑΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

Το κείμενο αυτό στηρίζεται σε μια «εθνογραφία»[1] η οποία αναζητά τις κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές αλλά και τις πολιτικές εξουσίας σε ένα μέρος της ορεινής Ροδόπης, στη Θράκη. Στόχος είναι να αναδειχθούν οι τρόποι με τους οποίους συγκροτούνται και βιώνονται οι κοινωνικές και πολιτισμικές ταυτότητες. Η περιοχή κατοικείται από μειονοτικούς μουσουλμάνους, σλαβόφωνους, οι οποίοι συνιστούν κατηγορίες περιθωρίου σε σχέση με τους τουρκόφωνους μουσουλμάνους της Θράκης, αλλά και με την πλειονότητα των χριστιανών ελληνόφωνων πολιτών. Σε αυτή την εθνογραφία αναλύονται οι κοινωνικές και πολιτισμικές ταυτότητες (έμφυλες, τοπικές, θρησκευτικές) των σλαβόφωνων μουσουλμάνων, αλλά και η εν τη γενέσει της εθνοτική ταυτότητά τους[2].

Το πεδίο και η διαμόρφωση της προβληματικής

Είναι κοινός τόπος ότι η ταυτότητα προκύπτει από τη διαφορά. Αυτή όμως η διαφορά, όταν βιώνεται ως απαξία, διαμορφώνει ταυτότητες με υποτιμητικό χαρακτήρα και χαμηλό κύρος στην κοινωνική ιεραρχία. Η υποτίμηση εμφανί-

---

1. Μια «εθνογραφία» περιλαμβάνει συμμετοχική παρατήρηση, μακροχρόνια επιτόπια έρευνα και εγγραφή πραγματολογικών δεδομένων. Η τελευταία διαδικασία αφορά στην ανάλυση και στις ερμηνείες πληροφορητών και ερευνητή, αλλά και στην κριτική-αναστοχαστική στάση του τελευταίου απέναντι στα δεδομένα και το αντικείμενο της έρευνας. Για το θέμα όσον αφορά την ελληνική γλώσσα, βλ. την εισαγωγή του Ε. Παπαταξιάρχη, «Εθνογραφία και αυτογνωσία» στο βιβλίο του M. Herzfeld, *Η ανθρωπολογία μέσα στον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1998. Βλ. επίσης στον συλλογικό τόμο, Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1998.

2. Για μια ολοκληρωμένη παρουσίαση του θέματος βλ. F. Tsibiridou, *Les* Pomak *dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*, Παρίσι, L'Harmattan, 2000 (υπό έκδοση).

ζεται ιδιαίτερα έντονη σε μειονοτικούς πληθυσμούς που ζουν ανάμεσα σε άλλες πλειοψηφικές ή/και κυρίαρχες ομάδες και στη σύγχρονη εποχή οδηγεί στο σχηματισμό μειονοτικών περιθωριακών ομάδων. Οι εκτιμήσεις αυτές προκύπτουν τόσο από τη σχετική βιβλιογραφία[3] όσο και από το εθνογραφικό παράδειγμα που παρουσιάζεται εδώ. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, πολύ γρήγορα φάνηκε ο ρόλος των στερεοτύπων και των διακρίσεων του παρελθόντος που μεταβιβάζονται ως κληρονομιά στη σημερινή πραγματικότητα και καθίστανται βασικά κριτήρια ετεροθεώρησης, καθιέρωσης συμπεριφορών και επιλογής ταυτοτήτων. Στο κείμενο αυτό θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε τους τρόπους με τους οποίους αυτές οι κληρονομιές του παρελθόντος έγιναν συμβολικά «σημεία» κατά τη διαδικασία κατασκευής πολιτισμικών ταυτοτήτων[4]. Συγχρόνως θα προσπαθήσουμε να δώσουμε και τους τρόπους με τους οποίους αυτές βιώνονται και μετασχηματίζονται σε περιθωριακές, μειονοτικές, αλλά και ως εθνοτικές ταυτότητες[5], στις σύγχρονες συνθήκες.

Η συλλογή των δεδομένων γύρω απ' αυτή τη θεματική διαμορφώθηκε μέσα από μια θεωρητική προβληματική και μεθοδολογία που είχε τη δική της *μακρά διάρκεια*, παράλληλα με την επιτόπια έρευνα που κράτησε πάνω από δέκα χρόνια, διακοπτόμενης ωστόσο, παρουσίας μου στο πεδίο. Η σε μακρά διάρκεια παραμονή οφείλεται στις συνθήκες διαβίωσης και επικοινωνίας που επικρατούν στο συγκεκριμένο πεδίο[6], σε μεθοδολογικά αδιέξοδα ακαδημαϊκής φύσης, όπως και σε λόγους προσωπικής ιδεολογίας[7].

Η έρευνα, στην αρχική της φάση, επεκτάθηκε στο χώρο της ορεινής Ροδόπης, και συγκεκριμένα στα χωριά των νομών Ροδόπης και Έβρου, αναζη-

---

3. «Πολλοί συγγραφείς κάνουν τη διάκριση μεταξύ εθνοτικών ομάδων και μειονοτήτων· οι πρώτες είναι κοινότητες που αυτοαναγνωρίζονται και αναγνωρίζονται από τους άλλους ως τέτοιες, ενώ οι δεύτερες αναγνωρίζονται μέσα από στερεότυπα και διακρίσεις που προέρχονται από μέρους της κυρίαρχης», όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στο P. Poutignat και J. Streiff-Fenart (εκδ.), *Théories de l'ethnicité*, Παρίσι, P.U.F., 1995, σ. 156.

4. Ε. Παπαταξιάρχης, «Περί πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», *Τοπικά Β', Περί κατασκευής*, (1996), 197-206.

5. M. Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη, Routledge, 1996.

6. Για λόγους που σε μεγάλο βαθμό επέβαλαν οι συνθήκες παραμονής και επικοινωνίας, αλλά και οι σχέσεις μου με τους πληροφορητές, η μακρά παραμονή στο πεδίο είχε τα εξής χαρακτηριστικά: παραμονή στο χωριό κατά διαστήματα δύο μηνών, επιστροφές με τη μορφή επισκέψεων, διατήρηση επαφών με τους πληροφορητές στην πόλη της Κομοτηνής και στη Θεσσαλονίκη, επισκέψεις σ' όλο τον υπόλοιπο ορεινό όγκο και εκτός της κοινότητας της κύριας επιτόπιας έρευνας.

7. Για λόγους αποστασιοποίησής μου από την εθνικιστική περί Πομάκων βιβλιογραφία, το θέμα της ταυτότητας, όχι μόνο στην εθνοτική αλλά και στην ευρύτερη πολιτισμική του διάσταση, άρχισε να με απασχολεί προς το τέλος της έρευνας.

τώντας τόσο τις μορφές οργάνωσης και διαμόρφωσης του χώρου όσο και τις συμπεριφορές των ανθρώπων μέσα σ' αυτόν ή σε σχέση μ' αυτόν. Η προσέγγιση αυτών των ζητημάτων έγινε με άξονες την οικονομία των οικισμών, το μικρο-περιβάλλον, αλλά και τις ιδιαίτερες συνθήκες και ιστορικές συγκυρίες που οδήγησαν στην καθιέρωση δομών και συμπεριφορών που αφορούσαν στη σχέση ανθρώπου/χώρου. Το θεωρητικό μοντέλο μιας δομο-μαρξιστικής θεωρίας που αναζητά την αμφίδρομη σχέση ανθρώπου/φύσης[8] έτσι όπως διαμορφώνεται μέσα από μακράς διάρκειας διαδικασίες και πολιτικές, αλλά και από τις αναγγαιότητες του ίδιου του περιβάλλοντος και κάποιες συγκυρίες, ανταποκρινόταν απόλυτα στην ανάγκη μελέτης του χώρου αυτού σε μακροεπίπεδο κοινοτήτων. Αυτό το θεωρητικό μοντέλο μού επέτρεψε, επίσης, να καταγράψω ως γεγονός τις ασύμμετρες σχέσεις κυρίαρχων/κυριαρχουμένων, να εντοπίσω τις ειδικές λογικές εσωτερικών διαφοροποιήσεων σε «ίδιους» και «διαφορετικούς», καθώς και να αναζητήσω τη λογική τέτοιων σχηματισμών στο παρελθόν.

Έτσι, επιχειρήθηκε ο προσδιορισμός του δομικού χαρακτήρα της λειτουργίας των κοινωνικών σχέσεων, όπου —πέραν του πεδίου της οικονομίας— ιδιαίτερη βαρύτητα δόθηκε στις σχέσεις συγγένειας, πολιτικής πρακτικής, στη σφαίρα της ιδεολογίας καθώς και στο φαντασιακό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων. Τα επίπεδα αυτά εξετάστηκαν σε μια δομική θεώρηση μεταξύ τους, με στόχο την ανάδειξη της «ειδικής γενικής δομής»[9] που χαρακτηρίζει τους όρους παραγωγής και αναπαραγωγής αυτών των κοινωνιών. Στον ορεινό όγκο της Ροδόπης ο ειδικός χαρακτήρας των πολιτικών κανόνων[10] του κοινωνικού παιγνιδιού φάνηκε να διαμορφώνει ένα είδος «ειδικής γενικής δομής» με τα εξής χαρακτηριστικά:

1) την ανισότητα των πολιτικών θέσεων και της πολιτικής εξουσίας ανάμεσα στα άτομα, με βάση την κατοχή ή όχι «ειδικών γνώσεων» και τη διάκριση μέσα/έξω, σχέση που παραπέμπει ή ανάγεται σε σχέση κυρίαρχων/κυριαρχουμένων,

---

8. M. Godelier, *L'idéel et le matériel*, Παρίσι, Fayard, 1984.

9. Πρόκειται για έννοιες που επεξεργάζεται σε μια θεωρία δομικού μαρξισμού ο M. Godelier, *Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία*, I, Αθήνα, Gutenberg, 1988, σ. 122.

10. Με γνώμονα τη δομο-μαρξιστική προσέγγιση που προτείνει ο Godelier, αυτός ο ειδικός χαρακτήρας των πολιτικών κανόνων που χαρακτηρίζει τις κοινωνικές σχέσεις προκύπτει και από τις διαδικασίες παραγωγής, ενώ ανιχνεύεται και στο συμβολικό και φαντασιακό επίπεδο, χωρίς βεβαίως να μπορούμε σ' αυτήν την εργασία να επεκταθούμε εκτενώς στα θέματα αυτά. Στο τελευταίο, ωστόσο, μέρος αυτού του κειμένου παρουσιάζονται συνοπτικά τα πραγματολογικά δεδομένα της επιτόπιας έρευνας που επιτρέπουν τη σύνδεση του ειδικού χαρακτήρα των πολιτικών κανόνων με τα επίπεδα της οικονομίας, των φύλων και τον φαντασιακό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων.

2) τις εσωτερικές ταυτίσεις/διαφοροποιήσεις των ανθρώπων/ανδρών μέσα σ' αυτόν το χώρο, με βάση την κατοχή ή μη κοινών συμβολικών αγαθών, γυναικών και εμπειριών.

Ας σημειωθεί ότι ο χώρος αυτός, για τα μάτια των ξένων, αποτελεί ένα ενιαίο μέρος των «πομακοχωρίων» της Ροδόπης.

Ωστόσο, στη μακρά πορεία της έρευνας, πολλές φορές οι καθημερινές δράσεις και πρακτικές των ανθρώπων φάνηκαν να ξεπερνούν το χαρακτήρα τόσο των ορατών δομών όσο και τέτοιων ειδικών λογικών. Για την κατανόηση αλληλοσυγκρουόμενων πρακτικών και διαφόρων μορφών δράσης των υποκειμένων, απαιτούνταν η αναθεώρηση ή, καλύτερα, ο εμπλουτισμός των εννοιολογικών μου εργαλείων. Αναγκαστικά το άνοιγμα αυτό έγινε προς τη σφαίρα του υποκειμένου, αφού η νέα αυτή προσέγγιση αφορούσε καθημερινές δράσεις και πρακτικές[11], καθώς και πολιτικές συγκεκριμένων υποκειμένων και όχι συνόλων. Παράλληλα, αλλά και για προσωπικούς λόγους, έγινε και ένα άλλου είδους θεωρητικό άνοιγμα προς τη σφαίρα του συμβολικού και τη φαντασιακή πραγματικότητα[12]. Αυτή τη φορά αναζητήθηκαν οι τρόποι με τους οποίους όλα αυτά βιώνονται και ερμηνεύονται από τα ίδια τα υποκείμενα.

Η μελέτη των πρακτικών και των πολιτικών στην καθημερινή ή γιορτινή συμπεριφορά και των βιωμάτων συγκεκριμένων υποκειμένων —πρακτικών δηλαδή κοινωνικού και συγχρόνως συμβολικού περιεχομένου— επέτρεψε την ερμηνεία προγενέστερων διαπιστώσεων σχετικά με τις διαφοροποιήσεις στάσεων και συμπεριφορών στην ευρύτερη περιοχή του ορεινού όγκου της Ροδόπης. Μετά τη μελέτη ρόλων, θεσμών και δομών, άρχισα να επεξεργάζομαι τις δράσεις, τα βιώματα και τις εσωτερικές τους ερμηνείες σε επίπεδο σχέσεων και πρακτικών, σε συνδυασμό με άλλου είδους «παραδοσιακό» ή σύγχρονο υλικό που οι πληροφορητές μου χρησιμοποιούσαν στην καθημερινότητά τους, όπως έθιμα, παραμύθια και ιστορίες πόνου, αλλά και κινηματογραφικά έργα καθώς και επιστημονικά συγγράμματα. Η λογική των ορατών δομών και του συστήματος δε φάνηκε να αντιβαίνει στη μελέτη αυτών των πρακτικών, ενώ διαγράφονταν οι αποχρώσεις των ειδικών γενικών δομών που αφορούσαν αφενός τη σχέση

---

11. S. Ortner, «Anthropology since the sixties», στο N. Dirks, G. Eley και S. Ortner (εκδ.), *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*, Πρίνστον, Princeton University Press, 272-411.

12. Ως αναλυτικό πλαίσιο χρησιμοποιήθηκε τόσο η ερμηνευτική ανθρωπολογία του C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Παρίσι, P.U.F., 1986 (1983), όσο και οι προσπάθειες που συνδέουν την ερμηνευτική της ψυχανάλυσης με την επεξεργασία των ανθρωπολογικών δεδομένων. Βλ. ενδεικτικά αφιερώματα: *Anthropologie et psychanalyse*, στο *L'Homme* 149 (1999) και στο *Journal des anthropologues* 64-65 (1996). Οι δύο παραπάνω ερμηνευτικές λειτούργησαν ως προς τη συμπληρωματικότητά τους και όχι ως προς την τάση ετεροαποκλεισμών τους.

κυρίαρχων/κυριαρχουμένων, αφετέρου τις εσωτερικές ταυτίσεις/διαφοροποιήσεις. Η στροφή στις πρακτικές λειτούργησε συμπληρωματικά ως προς τις άλλες, ενώ η μελέτη των συμβολισμών βοήθησε στην κατανόηση των πρακτικών, κυρίως μέσω των ερμηνειών που οι ίδιοι οι πληροφορητές μου έδιναν γι' αυτές. Με την προσθήκη στην προβληματική μου και αυτών των νέων εννοιολογικών εργαλείων, αντιφατικές συμπεριφορές, συμβολικό περιεχόμενο κ.ά., αποκτούσαν νόημα πέρα από τα —καμιά φορά και σε συνδυασμό με τα— κοινωνικά, οικονομικά και ιστορικά συμφραζόμενα.

Αναζητώντας τις κληρονομιές του παρελθόντος

Οι ορατές δομές έδωσαν από την αρχή τουλάχιστον δύο ειδών ταξινομήσεις, αρκετά σημαντικές, όπως είναι ο θρησκευτικός διαχωρισμός σε σουνίτες και κιζιλμπάσηδες, αλλά και σε Πομάκους από τις δύο πλευρές των ελληνοβουλγαρικών συνόρων, μετά το κλείσιμο αυτών, το 1923[13]. Η διαφορετικότητα αυτή, που προσδιοριζόταν από όσα έλεγαν οι ίδιοι για τις ομοιότητες ή τις διαφορές τους (π.χ. «αυτά τα τρία χωριά είμαστε ίδιοι άνθρωποι», ή «από δω και πάνω είναι άλλοι άνθρωποι», «εμείς εδώ ήμαστε διαφορετικοί απ' αυτούς στην Ξάνθη» κ.λπ.), δημιουργούσε εσωτερικές ταξινομήσεις που έδιναν συνδυασμούς με διαφορετικά βιώματα και συμπεριφορές (ανοιχτοί/κλειστοί άνθρωποι, πολύ ή καθόλου θρησκευόμενοι). Το θέμα επιβαλλόταν να εξεταστεί και σε κάθετη θεώρηση ως προς το παρελθόν, «όχι γιατί η ιστορία εξηγεί, αλλά γιατί χρήζει εξηγήσεων»[14].

Άρχισα έτσι μια έρευνα «ιστορικού» —με επίγνωση του αποσπασματικού της χαρακτήρα— σε ό,τι υλικό δημοσιευμένο έτυχε να βρω, που παρείχε πληροφορίες γι' αυτούς τους πληθυσμούς, εφόσον βέβαια είχα τη δυνατότητα να το προσεγγίσω γλωσσικά. Το υλικό που χρησιμοποίησα αφορούσε οδοιπορικά και λαογραφικές συλλογές, μελέτες εθνικιστικής ιστοριογραφίας και λαογραφίας, είτε επρόκειτο γι' αυτήν είτε για την άλλη πλευρά των συνόρων. Ανάλογα με την εποχή και τα πολιτικά συμφέροντα οι πληθυσμοί αυτοί γίνονταν, άλλοτε «εχθροί» και άλλοτε «αρχέγονοι τύποι του έθνους», είτε των Ελλήνων είτε των Βουλγάρων, για όλο σχεδόν τον 20ό αιώνα. Κύριο χαρακτηριστικό αυτών των κατασκευών ήταν η ομοιογενοποίηση του χώρου και των ανθρώπων, η αποσιώπηση των διαφοροποιήσεων και του γεγονότος ότι η ονομασία αυτών των πληθυσμών προερχόταν από ένα ετεροπροσδιοριστικό υποτιμητικού χαρακτήρα, που

13. Για μια πρώτη προσέγγιση του θέματος βλ. Φ. Τσιμπιρίδου, «Ο χώρος: Δομές και αναπαραστάσεις. Ανθρωπολογική πρόταση ανάγνωσης του χώρου στα πομακοχώρια του νομού Ροδόπης», *Εθνολογία* 3 (1994), 5-31.

14. M. Godelier, *Μαρξιστικοί ορίζοντες*, ό.π.

σε δεδομένη περίσταση κάποιες κυρίαρχες ομάδες είχαν αποδώσει σε κάποιους απ' αυτούς. Για παλαιότερες εποχές (18ος, 19ος αιώνας) τα οδοιπορικά των ταξιδιωτών που μετέφεραν τις προσωπικές εκτιμήσεις των συγγραφέων που δεν υποτάσσονταν σε εθνικές στρατηγικές —τα οποία τυχαία και συμπτωματικά βρέθηκαν στα χέρια μου[15]— φάνηκαν ιδιαίτερα χρήσιμα στην αποκατάσταση εικόνων του παρελθόντος με όλες τις διαφοροποιήσεις του χώρου και των ομάδων σ' αυτόν τον ορεινό όγκο. Παράλληλα, ιδιαίτερα χρήσιμες μου ήταν και οι σύγχρονες μελέτες συναδέλφων ανθρωπολόγων και κοινωνιολόγων από τη Βουλγαρία, που μου έδωσαν τη δυνατότητα σύγκρισης ώστε να διαπιστωθούν οι κατασκευές διαφορετικότητας σε πληθυσμούς, που, πριν από το κλείσιμο των συνόρων (1920), συνιστούσαν ενιαία πολιτισμικά σύνολα με τους δικούς μας. Σε μία από αυτές[16] αναφέρεται και ένα περιστατικό από κάποιο λογοτεχνικό βιβλίο του 19ου αιώνα όπου ένας αφέντης ρωτά τον υπηρέτη του: «Πες μου Νούρκο, Βούλγαρος είσαι ή Τούρκος!». Και ο άλλος απαντά: «Μας λένε Πομάκους!». Η τελευταία αυτή φράση με τις διάφορες παραλλαγές της, όπως την άκουγα στο πεδίο για πολλά χρόνια, «Πομάκοι λένε ήμαστε, ξέρω γω!», «Πομάκους μας λένε!», «Τί είναι Πομάκος, ξέρω 'γω;», η οποία είναι βασικό χαρακτηριστικό του λόγου της πλειονότητας όσων ζουν στην περιοχή, διαφοροποιείται σαφώς από ένα καινούριο είδος φωνής που σε περιπτώσεις υπερβολής γίνεται στις μέρες μας: «Είμαι Πομάκαρος ή Πομακαράς!». Η δεύτερη αυτή φράση, που σημαίνει για πρώτη φορά τη διεκδίκηση μιας πομακικής εθνοτικής ταυτότητας, χαρακτηρίζει την τελευταία πράξη του δράματος του πώς κατασκευάζονται και βιώνονται οι μειονοτικές και περιθωριακές ταυτότητες στην περιοχή, μέσα από μια αλληλοδιαπλοκή κοινωνικο-οικονομικών δομών και ιστορικών συμβάντων, πολιτικών εξουσίας και στρατηγικών πρακτικών επιβίωσης πολιτισμικού ή ψυχολογικού χαρακτήρα[17]. Οι πληθυσμοί αυτοί κατασκευάζουν και διαπραγματεύονται ταυτότητες μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό πλαίσιο, αλλά και με βάση τις κληροδοτήσεις του παρελθόντος, σε σχέσεις διάδρασης με τις υπόλοιλπες ομάδες της περιοχής. Συγχρόνως βιώνουν την εθνοτική τους υπόσταση με υποτιμητικά αισθήματα φόβου και ντροπής, αφού και οι συνδηλωτικές χρήσεις του προσδιοριστικού *Πομάκος* σημαίνουν και ερμηνεύονται ως «ορεσίβιος», «καθυστερημένος», αλλά και «άνθρωπος που αλλάζει εύκολα γνώμη», «μη έμπιστος» κ.λπ. Μ' αυτά

15. Θα ήθελα εδώ να ευχαριστήσω την ιστορικό Ιόλη Βιγγοπούλου που μου υπέδειξε κάποια βιβλία αλλά και συγκεκριμένα αποσπάσματα από περιηγητές της περιοχής του προηγούμενου αιώνα.

16. A. Krasteva, «Les Bulgares musulmans: Une identité crucifiée», Ανακοίνωση στο συνέδριο, *Les exclus des Balkans*, Inalco, Παρίσι, Οκτώβριος 1996.

17. C. Camilleri, J. Kastersztein, E. M. Lipiansky, H. Malewska-Peype, I. Taboada-Leonett και A. Vasquez (εκδ.), *Stratégies identitaires*, Παρίσι, P.U.F., 1990.

τα εφόδια, συλλογικά και ατομικά, καλούνται να αντιμετωπίσουν τις προσκλήσεις και τις αλλαγές της μοντέρνας εποχής.

Πώς λοιπόν κατασκευάζονται οι ταυτότητές τους μέσα στο κοινωνικό και πολυπολιτισμικό τοπίο της Θράκης; Τί ρόλο παίζουν τα στερεότυπα και οι διακρίσεις του παρελθόντος, αλλά και οι κατασκευές της λόγιας —στη διάρκεια του 20ού αιώνα— κουλτούρας που μιλάνε για αυτούς τους πληθυσμούς —αντικείμενα της ιστορίας—, ενώ οι ίδιοι παραμένουν στη σιωπή; Κάτω από ποιές προϋποθέσεις κάποιοι απ' αυτούς αναλαμβάνουν να γίνουν υποκείμενα της ιστορίας τους διαμορφώνοντας το δικό τους λόγο και υψώνοντας τη δική τους φωνή;

Πρώτα απ' όλα, τα δεδομένα έδειξαν ότι, σε κάθε περίπτωση, κάθε είδους κατασκευή προκύπτει μέσα από πολιτικές εξουσίας που συνδέονται άμεσα με είδη γνώσεων στα οποία έμφυλες κατηγορίες, ομάδες ανθρώπων ή μεμονωμένα άτομα δικαιούνται ή όχι να έχουν πρόσβαση. Ωστόσο, το βίωμα αυτής της σχέσης με την εξουσία παρουσιάζει διαφορές, που σε μεγάλο βαθμό, αν όχι κυρίως, οφείλονται στη μακρόχρονη καθιέρωση σχέσεων εξάρτησης από μορφές εξουσίας· σχέσεων που διαφοροποιούνται από παραμέτρους, όπως είναι η θρησκεία, η άσκηση πολιτικής διοίκησης, η απομόνωση, η αρχαιότητα κ.λπ. Σε ένα δεύτερο χρόνο, από τις αρχές του 20ού αιώνα μέχρι σήμερα, οι διαφορετικότητες αυτών των ομάδων γίνονται «διαφορετικότητα», για τα εθνικά κράτη της Ελλάδας και της Βουλγαρίας, στα πλαίσια αντιλήψεων και πολιτικών ομογενοποίησης. Θα πρέπει να δούμε και τις δύο αυτές διαστάσεις της «διαφορετικότητας», πριν περάσουμε στο πώς βιώνεται η σημερινή πραγματικότητα και κατασκευάζονται στρατηγικά οι ταυτότητες, ενώ γίνονται αντικείμενο πολιτικών χειρισμών.

Εσωτερικές διαφορετικότητες

Από την αρχή της έρευνας είχα συνεχώς την αίσθηση ότι δεν ήθελαν να αποδεχθούν και να διατυμπανίσουν την «πομακική» τους ταυτότητα, γεγονός που απέδιδα απλοϊκά, θα έλεγα, εκείνη την εποχή στις πολιτικές εκτουρκισμού τους. Ωστόσο, φράσεις όπως αυτή του τίτλου αυτού του κειμένου ή άλλες όπως, «Πομάκοι λένε ήμαστε, ξέρω γω!», λέγονταν από αυτούς που συνεχίζουν να χρησιμοποιούν το σλαβικό ιδίωμα στην επικοινωνία τους και δεν ταυτίζονται με όσους ηθελημένα υιοθετούν την τουρκική γλώσσα και συντάσσονται με την υπόλοιπη μουσουλμανική μειονότητα. Η τελευταία, στον επίσημο λόγο των «άλλων» —λόγος πλειοψηφίας και λόγος κυρίαρχος στο ελληνικό εθνικό κράτος— αναφέρεται ως «τουρκόφωνη» ή «τουρκογενής», ενώ σε περιπτώσεις πολιτικών διεκδικήσεων των «ιδίων» γίνεται «τουρκική» μειονότητα.

Το τρίπτυχο γλώσσα-θρησκεία-ονομασία φάνηκε να λειτουργεί ως κριτήριο εσωτερικών διαφοροποιήσεων μεταξύ των Πομάκων στην ευρύτερη περιοχή

της επιτόπιας έρευνας. Με εξαίρεση τους Πομάκους της Ξάνθης, που θεωρούνται «άλλοι», στους νομούς Ροδόπης και Έβρου παρουσιάζονται τρεις κατηγορίες χωριών και συμπεριφορών: οι ετεροαποκαλούμενοι *Κιζιλμπάσηδες* στα ανατολικά του νομού Ροδόπης και στο νομό Έβρου, και δύο διαφορετικές ομάδες χωριών με κριτήρια το έντονο ή μη θρησκευτικό συναίσθημα και την «πάστα», όπως οι ίδιοι λένε, των ανθρώπων. Αυτές οι διαφοροποιήσεις εγγράφονται νοητά και από το είδος των γαμήλιων ανταλλαγών. Ανταλλάσσονται γυναίκες μεταξύ χωριών των οποίων οι κάτοικοι χαρακτηρίζονται ως «ίδιοι», ενώ αποκλείονται οι «διαφορετικοί» ή οι «αδιάφοροι» (δικός μας χαρακτηρισμός που περιλαμβάνει οικισμούς που δεν αναφέρονται στο λόγο και στις πρακτικές αυτών των ανθρώπων, ενώ βρίσκονται στην περιοχή). Ένα άλλο κριτήριο, ο ανοιχτός ή κλειστός χαρακτήρας των γυναικών, δημιουργούσε εντελώς διαφορετικούς συνδυασμούς μεταξύ όλων αυτών των χωριών, γεγονός που πρέπει να αποδοθεί στον «ξένο», προς το συγκεκριμένο κοινωνικό παιγνίδι, χαρακτήρα της γυναικείας φύσης[18]. Έτσι μια ομάδα χωριών, μεταξύ των οποίων και αυτό της κύριας επιτόπιας έρευνας, παρουσιάζονται ως «ίδιοι άνθρωποι, ούτε θρησκευόμενοι ούτε τίποτε», όπως λένε, λίγο έως πολύ γλεντζέδες, κυρίως όμως ταυτίζονται λόγω της χρήσης που κάνουν του αλκοόλ δημόσια. Οι άλλοι που ετεροαποκαλούνται *Σοφού*, δηλαδή πολύ θρησκευόμενοι, αυτοορίζονται και πάλι δια της απαγόρευσης της χρήσης του («εδώ πάνω είμαστε όλοι ίδιοι, από δω και πάνω αλκοόλ δε θα βρεις»)· ενώ υιοθετούν μια επιθετική ρητορική εναντίον των γειτόνων τους, των Κιζιλμπάσηδων, κατηγορώντας τους κυρίως για κρυφές πρακτικές οργίων, αλλά και για το γεγονός ότι μονοπωλούν τη διοργάνωση των πανηγυριών στην περιοχή. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι μέχρι πρόσφατα οι ετεροαποκαλούμενοι *Κιζιλμπάσηδες* (αυτο-αποκαλούμενοι τελευταία *Αλεβήτες*[19]), παρ' όλες τις στρατηγικές σιωπής και τις στάσεις μυστικοπάθειας που

18. Η διαπίστωση αυτή προκύπτει από τα ίδια τα δεδομένα: για την κατασκευή της εικόνας των γυναικών, που ομαδοποιούσε σε διαφορετικούς συνδυασμούς τα χωριά, κριτήρια-«σημεία» ήταν ο «ανοιχτός ή κλειστός» τους χαρακτήρας με υπόρρητο σημαινόμενο την εύκολη ή όχι διάθεση της σεξουαλικότητάς τους ή τα «α-φύσικα» κοινωνικά χαρακτηριστικά τους, όπως η κατοχή και χρήση «ανδρικών» χαρακτηριστικών (μιλούν την ελληνική γλώσσα, οργώνουν αυτές τα χωράφια και όχι οι άνδρες, συχνάζουν στα καφενεία).

19. Όπως και το προσδιοριστικό *Πομάκος*, έτσι και το *Κιζιλμπάσης* έχουν υποτιμητικό χαρακτήρα, από την εποχή της οθωμανικής κυριαρχίας, παράλληλα με το *Αχριάν*, όπως αναφέρουν ερευνητές για το παρελθόν (βλ. Guerguieva, Balivet, Ζεγκίνης), αλλά και όπως έχω ήδη διαπιστώσει σήμερα στο πεδίο. Οι σουνίτες αναφέρονταν σ' αυτούς ονομάζοντάς τους *Κιζιλμπάσηδες*, εφιστώντας μου, ωστόσο, την προσοχή να μη τους προσφωνήσω ή να τους χαρακτηρίσω έτσι. Γίνεται λοιπόν κατανοητή η πολύ πρόσφατη από μέρους τους στρατηγική υιοθέτησης ενός προσδιοριστικού με θετικές συνδηλώσεις: *Αλεβί*, ο «διαφορετικός», μη ορθόδοξος μουσουλμάνος, αλλά και ο «εκσυγχρονιστής», ο «προοδευτικός» σ' όλη τη Μέση Ανατολή. Στην Τουρκία, ιδιαίτερα, οι *Αλεβήτες* είναι η μερίδα αυτών που τάχθηκαν

υιοθετούν απέναντι σε όλους τους «άλλους» —συμπεριλαμβανομένων και των ανθρωπολόγων— είναι ή, καλύτερα, ήταν οι μόνοι που μέχρι πρόσφατα διοργάνωναν πανηγύρια σ' αυτόν τον ορεινό όγκο. Ας σημειωθεί ότι τέτοιες συμβολικές πρακτικές συνεπάγονται κοινωνικό κύρος ιδιαίτερης σημασίας για τις κοινωνικές ταυτότητες των ανδρών. Η συμβολική διαχείριση του κύρους προκύπτει από τις γενναιόδωρες προσφορές που περιλαμβάνουν χορηγίες κουρμπανιών, διοργάνωση αγώνων πάλης, δημιουργία χώρων για εμπορικές συναλλαγές και κέντρα διασκέδασης.

Αυτές οι εσωτερικές διακρίσεις καταγράφονταν όμως και ως εικόνες του τοπίου, αφού τα χωριά των μη θρησκευόμενων μοιάζουν μεταξύ τους και διαφέρουν από τα άλλα, των *Σοφού*: τα πρώτα με διάσπαρτες συνοικίες, τζαμί και σχολείο σε ένα κεντρικό σημείο χωρίς ωστόσο άλλα σημάδια κοινωνικού χώρου, πλούσια βλάστηση στο μικροπεριβάλλον —σε σημείο που ακόμα και η επικοινωνία μεταξύ συνοικιών του κάθε χωριού να είναι δύσκολη λόγω της πλούσιας βλάστησης που τις περιβάλλει— κατά μήκος της συνοριακής γραμμής. Στην καρδιά της περιοχής βρίσκονται τα χωριά των Σοφού με συγκεντρωτικού τύπου διάταξη του οικιστικού τους χώρου, περιτριγυρισμένα από άνυδρες εκτάσεις. Για τα πρώτα, τα συνοριακά, είναι χαρακτηριστική η ερμηνεία που έδινε ένας χότζας για το ότι εκεί οι άνθρωποι δεν είναι θρησκευόμενοι μουσουλμάνοι: «Εδώ στη Σαρακηνή ο ένας μαχαλάς είναι μακριά από τον άλλο, πώς να τους μαζέψεις στο τζαμί!».

Εικόνες, αντιλήψεις, συμπεριφορές και πρακτικές καθιερώνουν και το συμβολικό περιεχόμενο των «σημείων», με βάση τα οποία κατασκευάζονται οι κοινωνικο-πολιτισμικές ταυτότητες. Συγκεκριμένα, οι ταυτότητες των ανδρών που παρουσιάζονται ομοιογενοποιημένες σε επίπεδο χωριών κατασκευάζονται με βάση το χαλαρό ή δυνατό θρησκευτικό συναίσθημα· οι μεν πρώτες γίνονται διακριτές επειδή υπάρχει παραβίαση στο λόγο ή στην πράξη που φανερώνει συνενοχή, οι δε δεύτερες επειδή υπάρχει ο φόβος της κύρωσης[20]. Στην πρώτη

στο πλευρό του ιδρυτή του τουρκικού κοσμικού κράτους, Κεμάλ Ατατούρκ (D. Shakland, «Nationality, Ethnicity and Religion in the Republic of Turkey», *Les Mécanismes de la transition dans l'Europe des transformations*, Actes, Komotini 5-7 avril 1995, Αθήνα, Σάκκουλας, 1996, 91-104.)

20. Στα χωριά των *Σοφού*, η πρόσβαση στους θρησκευτικούς ή άλλους ηγέτες της πόλης είναι πολύ πιο εύκολη, ενώ ένα μεγάλο μέρος ηλικιωμένων που προέρχονται από το χωριό είναι ήδη «χατζήδες». Οι τελευταίοι, έχοντας ήδη πραγματοποιήσει το κυριότερο χρέος του καλού μουσουλμάνου —έχουν επισκεφτεί τη Μέκκα—, απολαμβάνουν τον σεβασμό των υπολοίπων, ενώ τους επιτρέπεται ελεύθερα να ασκούν κριτική στα ήθη των νεοτέρων, ιδιαίτερα όταν αυτά δεν εναρμονίζονται με τη μουσουλμανική ηθική. Εξάλλου, σε όλη την περιοχή, η γνώμη των ηλικιωμένων μετρά συμβουλευτικά στις συλλογικές αποφάσεις, αφού αυτοί συνιστούν την κατηγορία των «αγάδων», που συνεδριάζουν κάθε Παρασκευή έξω από το τζαμί, για κοινοτικά ζητήματα.

περίπτωση, οι άνθρωποι μιλούν πομάκικα και αναφέρονται, με όποιο δισταγμό και αν συνεπάγεται αυτό, στην πομακική τους καταγωγή· στη δεύτερη, κύριος κώδικας επικοινωνίας γίνεται η τουρκική (τουλάχιστον μπροστά στους ξένους), με τάσεις συνταύτισης με την υπόλοιπη τουρκόφωνη μειονότητα της πεδιάδας. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση ανήκει το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα του κεφαλοχωριού της περιοχής, της Οργάνης, όπου τα γύρω χωριά λένε γι' αυτούς χαρακτηριστικά: «Δεν είναι πια Πομάκοι!», ή ακόμη: «Δηλαδή Πομάκοι ήτανε, ...Πομάκοι πάλι θα είναι..., αλλά τώρα δεν είναι», όπως έλεγε ένας πληροφορητής προσπαθώντας να αποτρέψει τον σκηνοθέτη της ΕΤ3 να κάνει γυρίσματα του εντερλές (ανοιξιάτικου εθίμου) στην Οργάνη. Η ανάγκη για κατανόηση της προέλευσης και καθιέρωσης αυτών των «σημείων» με συμβολικό περιεχόμενο, που γίνονται αντιληπτά από τους ίδιους, με οδήγησε στην αναζήτηση συγκριτικών δεδομένων και μαρτυριών τόσο από το παρελθόν όσο και από άλλες κοντινές περιοχές.

Έτσι, ενώ στην εθνικιστική ελληνική βιβλιογραφία περί Πομάκων αυτοί παρουσιάζονται ως «απόγονοι της αρχαίας θρακικής φυλής των Αγριάνων», στις ταξιδιωτικές εμπειρίες των ερευνητών πεδίου αναφέρεται ότι χαρακτηρισμοί όπως *Αχριάν*, *Νταγκλή* κ.λπ. χρησιμοποιούνται ως ετεροπροσδιοριστικά από τους «έξω» για να χαρακτηρίσουν πληθυσμούς της περιοχής: «που οι Τούρκοι ονομάζουν *Αχριάν*»[21], ή ακόμη χαρακτηρίζονται ως «Τούρκοι που δεν γνωρίζουν τη γλώσσα τους»[22]. Το προσδιοριστικό *Αχριάν* όμως χρησιμοποιείται από τον 17ο αιώνα για χριστιανούς που αλλαξοπίστησαν και έγιναν μουσουλμάνοι. Σε κάθε περίπτωση όμως, τέτοιοι όροι περιγράφουν τον αποστάτη[23]. Όσο για το προσδιοριστικό *Πομάκος* που εμφανίζεται μόλις μετά τα μέσα του 19ου αιώνα, πέραν των αγαπημένων μύθων λογίων και στις τρεις ενδιαφερόμενες χώρες για το ζήτημα (Ελλάδα, Βουλγαρία, Τουρκία) περί της καταγωγής των Πομάκων και το εθνοτικό τους ανήκειν, η σημαντικότερη πληροφορία προέρχεται από έρευνες πεδίου των συναδέλφων στη Βουλγαρία, οι οποίοι αναφέρουν ότι ο όρος Pomak χρησιμοποιείται ακόμη και σήμερα για να χαρακτηρίσει Τσιγγάνους που από μουσουλμάνοι έγιναν χριστιανοί[24]. Σε γενικές γραμμές

21. B. Nikolaides, *Les Turks et la Turquie contemporaine*, Παρίσι 1859.

22. *Voyage du sieur Paul Lukas, fait par ordre du roy dans la Grèce, l'Asie mineure, la Macédoine et l'Afrique*, τ. I, Παρίσι 1712, σ. 254, στο T. Guerguieva και A. Jeliazkova, «L'identité en période de changement (Observations sur certaines tendances du monde mixte des Rhodopes)», *Cahiers Internationaux de sociologie* XCVI (1994), 125-143.

23. M. Balivet, «Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans», *La Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 66/4 (1992), 11-20.

24. T. Guerguieva και A. Jeliazkova, «L'identité en période de changement...», *ό.π.*

όμως, στη Βουλγαρία χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του «μη αληθινού μουσουλμάνου»[25].

Πομάκ και *Αχριάν* που περιγράφουν αυτόν που αλλαξοπίστησε[26], χρησιμοποιούνται και μεταφορικά για να περιγράψουν τον «μη έμπιστο». Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ανατολικορουμελιώτες πρόσφυγες ακόμη και σήμερα λένε στη Θράκη για κάποιον που δεν είναι άξιος εμπιστοσύνης: «μην τον εμπιστεύεσαι, αγριάνης άνθρωπος είναι!».

Φαίνεται ότι οι πληθυσμοί αυτοί σε μια μακρά περίοδο τεσσάρων-πέντε αιώνων συνιστούν κατηγορίες περιθωρίου για λόγους θρησκευτικής ιδιαιτερότητας, αλλά και χωροταξικής απομόνωσης. Συγχρόνως, εξαιτίας των ιδιαιτεροτήτων, λόγω ιστορικών συγκυριών και πολιτικών εξουσίας, αναγκάστηκαν σε πολλές περιπτώσεις να «αλλάξουν» ή να διαφοροποιήσουν τη στάση τους απέναντι στους «έξω», στάση που δεν ήταν ενιαία, αλλά προσαρμόζονταν στις συγκυρίες και στις απαιτήσεις της εκάστοτε εξουσίας. Η απομόνωση και η μη σταθερή θέση, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι η δική τους φωνή δεν είχε δύναμη —με εξαίρεση το παρελθόν των Κιλιλμπάσηδων[27]—, καθιέρωσαν στερεότυπα τα ετεροπροσδιοριστικά που οι κυρίαρχες ομάδες χρησιμοποιούσαν για να τους χαρακτηρίσουν: *Αχριάν*, *Νταγκλή*, *Κιζιλμπάς*, *Πομάκ*, όπως και το πιο πρόσφατο *Σοφού*. Με τέτοιες κληρονομιές βαδίζουν στον 20ό αιώνα, τον αιώνα κατά τον οποίο η περιοχή τους τεμαχίζεται μεταξύ εθνικών κρατών, ενώ αποτελούν μέρος των λιγοστών μουσουλμανικών μειονοτήτων στα εθνικά χριστιανικά κράτη των Βαλκανίων (Ελλάδα, Βουλγαρία).

Η σημασία της «διαφοράς» των Πομάκων για τα εθνικά κράτη

Κοντά σ' αυτά τα υποτιμητικά χαρακτηριστικά έρχονται, σ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα, να προστεθούν και οι επινοήσεις της λόγιας κουλτούρας στα

25. «Οι μουσουλμάνοι της Βουλγαρίας πέρασαν τους αιώνες με ονόματα όπως *Rouptsi*, *Ahryani*, *Pomaks*. Τα δύο πρώτα ήταν περιορισμένα στη χρήση τους, ενώ το τρίτο αποτέλεσε θέμα έντονων συζητήσεων... Από την οθωμανική κυριαρχία όμως το όνομα *Πομάκος* χρησιμοποιείται περιπαικτικά με την έννοια του 'μη πραγματικού μουσουλμάνου'» (T. Georgieva, «Coexistence as a System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria», στο A. Zhelyazkova, J. Nielsen και J. Kepell (εκδ.), *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*, Σόφια, International Center for Minority Studies and International Relations' Foundation, σ.153.

26. M. Balivet, «Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans», *ό.π.*

27. Η διαφορετικότητα των *Κιζιλμπάσηδων*, για μεγάλο διάστημα, μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα, βιωνόταν θετικά, από τους ίδιους και από τους άλλους, λόγω της σπουδαιότητας που είχε για την περιοχή το κέντρο τους, το μοναστήρι της Ρούσας. Για το θέμα βλ. Ε. Ζεγκίνης, *Ο μπεχτασισμός στην Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελλαδικό χώρο*, Θεσσαλονίκη, ΙΜΧΑ, 1988.

πλαίσια μιας εθνικιστικής ιδεολογίας. Ανάλογα με τις συγκυρίες, στην ελληνική βιβλιογραφία για παράδειγμα, παρουσιάζονται άλλοτε να «τουρκίζουν» άλλοτε να «βουλγαρίζουν» άλλοτε να αποτελούν «απομεινάρια της αρχαιοελληνικής κληρονομιάς». Στη διάρκεια του 20ού αιώνα οι πληθυσμοί παρουσιάστηκαν σε όλους τους πιθανούς συνδυασμούς (Βούλγαροι μουσουλμάνοι, Τούρκοι σλαβόφωνοι, αρχαίοι Θράκες, χριστιανοί που εξισλαμίστηκαν και σλαβοποιήθηκαν με τη βία, Ροδοπαίοι ή ορεσίβιοι μουσουλμάνοι). Ο όρος *Πομάκος* ερμηνεύεται και ετυμολογείται κατά το δοκούν: το *Πομάκος* προέρχεται από το ρήμα Pomagam ή pomagaci και σημαίνει «αυτούς που βοήθησαν τους Τούρκους ενάντια στους Βούλγαρους» —η ελληνική εκδοχή—· σημαίνει «πόνο» από τη ρίζα mak —η βουλγαρική εκδοχή— «επειδή αυτοί οι πληθυσμοί εξισλαμίσθηκαν βίαια»· ή αλλιώς *Πομάκος* εκ παραφθοράς του *Πετσενέγκος* (τουρκική φυλή) —η τουρκική εκδοχή. Σε πιο ουδέτερες ερμηνείες, το προσδιοριστικό pomak προέρχεται ετυμολογικά από το poturnjak, που σημαίνει το «άτομο που έγινε Τούρκος», το άτομο που φέρει τα ενδυματολογικά χαρακτηριστικά του μουσουλμάνου (potur)[28]. Ας σημειωθεί ότι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία σε κάποιες εποχές και υπό κάποιες προϋποθέσεις —κυρίως προς το τέλος της— ο όρος *μουσουλμάνος* συμπίπτει με τον όρο *Τούρκος*.

Αυτές οι κατασκευές που παρουσιάζουν τους πληθυσμούς αυτούς ως ομοιογενοποιημένη μάζα, που αλλάζει κάθε φορά που αλλάζει η εθνική πολιτική (για την Ελλάδα, στη δεκαετία του '20 και μέχρι το '50 οι Πομάκοι σίγουρα δεν «βουλγαρίζουν», πιθανόν και να «τουρκίζουν»[29] αρκετά, ενώ από τη συμφωνία του Νταβός και μετά, η οποία θεωρείται από τους εθνικιστές ως εθνική μειοδοσία, οι Πομάκοι γίνονται Έλληνες σλαβόφωνοι και επιχειρείται ή ανάδειξη της έλλειψης δεσμών τους με την Τουρκία[30]). Όλες αυτές οι εκδοχές δημιουργούν με τη σειρά τους μιαν άλλη κληρονομιά για τις πολιτικές της νέας εθνοτικής ταυτότητάς τους, οι οποίες τον Οκτώβριο του 1997 εκδηλώνονται από μια μικρή μερίδα[31] με την έκδοση της πρώτης πομακικής εφημερίδας, τη *Za-*

28. F. Bajraktarevic, «Pomaks», *Encyclopédie de l'Islam*, τ. III (1936), 1148-1150.

29. Π. Παπαχριστοδούλου, «Οι Πομάκοι. Υπόδουλος λαός των Βουλγάρων επί της Ροδόπης», *Αρχείον θρακικού, λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού* 23 (1958), 1-24.

30. Π. Χιδίρογλου, *Οι Έλληνες Πομάκοι και η σχέση τους με την Τουρκία*, Αθήνα, Ηρόδοτος, 1989.

31. Η μεγάλη πλειοψηφία εξακολουθεί να ακολουθεί πρακτικές σιωπής, ενώ μια άλλη μειοψηφία, κυρίως από τα χωριά της Ξάνθης και τα συγκεντρωτικού τύπου χωριά της Ροδόπης, διεκδικεί την τουρκική εθνοτική ταυτότητα. Από τα τελευταία αυτά χωριά της Ροδόπης προέρχονται και οι νέες φωνές συνειδητής διεκδίκησης μιας πομακικής εθνοτικής ταυτότητας. Ωστόσο, οι τάσεις αυτές επικρατούν μέχρι το τέλος του 1998. Οι στρατηγικές ταυτότητας αλλάζουν με τέτοιους ρυθμούς, που είναι αδύνατο για τον ερευνητή να αποφανθεί

γαλίτσα[32]. Ο συντάκτης της αναφέρει χαρακτηριστικά σε μια συνέντευξη που δίνει στον ελληνόφωνο τύπο της περιοχής: «Πομάκος σημαίνει άνθρωπος του βουνού. Οι Πομάκοι βοηθούσαν τους έλληνες στρατιώτες σε δύσκολες περιόδους. Είναι άνθρωποι αγνοί και θρησκευόμενοι»[33].

Στη διάρκεια του 20ού αιώνα οι μόνες χρήσιμες πληροφορίες προέρχονται από ελάχιστους ερευνητές πεδίου[34], οι οποίοι περιγράφουν τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις, που σε μεγάλο βαθμό μοιάζουν με αυτές που παρατηρήσαμε και εμείς πρόσφατα στο πεδίο. Περιγράφονται οι συνήθειες και οι σχέσεις των Κιζιλιμπάσηδων και των Νταγκλήδων[35]. Οι τελευταίοι συμπίπτουν με την ομάδα των δικών μας πληροφορητών, στο χωριό της κύριας επιτόπιας έρευνας.

Όλες αυτές οι εικόνες και κατασκευές του παρελθόντος μάς επιτρέπουν να αιτιολογήσουμε τόσο τον δισταγμό τους να χρησιμοποιήσουν αυτά τα υποτιμητικά ετεροπροσδιοριστικά, όσο και τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις που επισυνέβησαν στις συνθήκες διακυβέρνησης του οθωμανικού πολυθρησκευτικού κράτους στο παρελθόν[36]. Παράλληλα μπορούμε να διακρίνουμε και να κατανοήσουμε τον ειδικό χαρακτήρα των διάφορων πολιτικών στη δημιουργία των συγκεκριμένων δομών (πλειονότητες/μειονότητες, κυρίαρχοι/κυριαρχούμενοι, εξουσία/περιθώριο κ.λπ.). Το μεγαλύτερο ενδιαφέρον εντοπίζεται βέβαια στον τρόπο με τον οποίο βιώνονται αυτές οι ταυτότητες, μέσα από πρακτικές σιωπής και συναισθήματα φόβου/ντροπής. Αξίζει να σημειωθεί ότι στην πομάκικη γλώσσα τα δύο ρήματα, ντρέπομαι και φοβάμαι, αφενός μοιάζουν φωνητικά

κατηγορηματικά για το τι συμβαίνει ανά πάσα στιγμή, εάν δεν έχει πρόσβαση στις επιμέρους λεπτομέρειες των γεγονότων και των πρακτικών.

32. Η εφημερίδα, στα πλαίσια της πολιτικής των συντακτών της, χρησιμοποιεί ελληνικούς χαρακτήρες για τη γραπτή απόδοση της πομακικής γλώσσας.

33. Εφ. *Χρόνος*, Κομοτηνή, 18.11.1997.

34. Δ. Μανάκας, «Κιρτζαλήδες, Πομάκοι, Αγριάνοι, Νταγκλήδες, Κιζιλιμπάσηδες, οικούντες περί το όρος Ροδόπη», *Αρχείον θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού* 20 (1955), 334-336· Π. Φωτέας, *Οι Πομάκοι της Δυτικής Θράκης*, Κομοτηνή 1978.

35. *Νταγκλής* κυριολεκτικά σημαίνει «βουνίσιος», όμως χρησιμοποιείται πολλές φορές μεταφορικά για να περιγράψει τον «φυγάδα», τον «κυνηγημένο». Για το θέμα βλ. P. N. Boratav, «Les maîtres de l'espace sauvage», στο H. Balfet, P. N. Boratav, C. Bromberger, M. de Fontanes, J. Fribourg, M. O. Henriet, C. Lacoste-Dujardin, G. Ravis-Giordani και L. A. Roubin (εκδ.), *Pratiques et représentations de l'Espace dans les communautés méditerranéennes*, Παρίσι, éd. du CNRS, 1976, 89-100.

36. Πρέπει να σημειωθεί ότι σημαντικό ρόλο για τη θέση που κατέλαβαν οι διάφορες ομάδες στην κοινωνική ιεραρχία έπαιξε ο χρόνος και οι πολιτικές εξισλαμισμού τους. Έτσι, αν όπως φαίνεται από τις πηγές, οι κιζιλιμπάσηδες —μορφή θρησκευτικής συλλογικής ταυτότητας— προηγήθηκαν των σουνιτών στην περιοχή και κατείχαν υψηλές θέσεις στην κοινωνική ιεραρχία (15ος-17ος αι.), στη συνέχεια η πολιτική της Πύλης έδωσε προτεραιότητα στους σουνίτες, συρρικνώνοντας τα δικαιώματα και προνόμια των πρώτων (για το θέμα βλ. Ζεγκίνης, *Ο μπεχτασισμός στην Θράκη...*, ό.π.).

(stramo/srano), αφετέρου χρησιμοποιούνται αδιαφοροποίητα το ένα στη θέση του άλλου και ερμηνεύονται παρόμοια: κάθε φορά που ζητούσα διευκρινίσεις για το ποιο ρήμα είχαν μόλις χρησιμοποιήσει, μου απαντούσαν στερεότυπα: «ντρέπομαι, φοβάμαι το ίδιο είναι!». Η χρήση της πομακικής γλώσσας επιφέρει ντροπή και λόγω αυτής της απαξίας οι επικοινωνίες μας στα πομακικά ήταν ελάχιστες: «Γλώσσα μας είναι, απ' όλα έχει μέσα: ελληνικά, βουλγαρικά, τουρκικά, πομάκικα...». Εξάλλου καθώς προέρχομαι από μια κυρίαρχη ομάδα του χώρου (ελληνόφωνη χριστιανή), η υιοθέτηση της ελληνικής ως κώδικα επικοινωνίας μας ήταν γι' αυτούς μια «αυτόματη» και «αυτονόητη» κίνηση, που προέκυπτε «φυσικά», αποτέλεσμα ωστόσο και αυτή της σχέσης κυρίαρχων/κυριαρχουμένων[37].

Για τη δημιουργία της απαξίας και της ντροπής για τη γλώσσα, μεταξύ άλλων, ευθύνεται κύρια η εκπαιδευτική πολιτική στη διάρκεια του 20ού αιώνα, που τους επέβαλε την εκμάθηση ωσάν να ήταν μητρικές[38] τριών άλλων γλωσσών (αραβικής, ελληνικής, τουρκικής[39]), πλην της δικής τους. Η μη διδασκαλία αυτών των γλωσσών ως ξένων είχε ως αποτέλεσμα να μην γνωρίζουν καμιά καλά και να κρατούν αναγκαστικά στάση σιωπής στις επαφές τους με τους «έξω», ενώ διατηρούν σχέσεις εξάρτησης με όσους γνωρίζουν τις «ξένες» γλώσσες και «μεσολαβούν» για να τους αντιπροσωπεύσουν στον έξω κόσμο (βλ. περίπτωση μουχτάρηδων[40]). Οι πολιτικές αυτές, σε συνδυασμό με τις πολιτικές της εγκατάλειψης και του αποκλεισμού —ας μην ξεχνάμε ότι μέχρι το 1990 οι άνθρωποι αυτοί ήταν πολίτες άλλης κατηγορίας στο ελληνικό κράτος με δια-

37. Είναι χαρακτηριστικό ότι, όταν για ένα διάστημα στην έρευνα συμμετείχε μια κοπέλα από τη Γιουγκοσλαβία που επιχειρούσε να επικοινωνήσει μαζί τους στα σλάβικα —με ό,τι δυσκολίες αυτό εμπεριείχε—, το άνοιγμά τους προς αυτήν ήταν εμφανές, αφού όλοι μου έλεγαν χαριτολογώντας «Πού το βρήκες αυτό το Πομάκα;».

38. Για το θέμα της ελληνικής εκπαιδευτικής πολιτικής απέναντι στις μειονοτικές γλώσσες τόσο κατά το παρελθόν όσο και σήμερα βλ. τις ενδιαφέρουσες επισημάνσεις του Α. Φ. Χρηστίδη, «Γλωσσική εκπαίδευση και γλωσσικός αποκλεισμός», *Ο Πολίτης* 60, Ιανουάριος 1999. Εδώ, μεταξύ άλλων, τονίζεται ότι για την ελληνική περίπτωση, η απαξία και ο μη σεβασμός στη μητρική γλώσσα του «άλλου» προέρχεται και από την απαξία των Ελλήνων προς τη μητρική ελληνική· για χρόνια δεν ήταν η καθομιλουμένη, αλλά η φτιαχτή, η γραπτή καθαρεύουσα που διδάσκονταν επίσημα στα σχολεία.

39. Όπως αναφέρει την εμπειρία του ο Ομέρ Χαμδή: «Όταν ήμουνα μικρός, τα πράγματα ήταν δεδομένα. Πομάκοι ήμασταν. Ύστερα πήγα στο σχολείο και άρχισαν οι ξένες γλώσσες...», «Πόσο είναι δύσκολο να είσαι Πομάκος σήμερα», *Άρδην* 12 (1998), σ. 36.

40. Η ίδια περίπτωση ίσχυε και σε όλη τη διάρκεια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, με επίσημη γλώσσα τότε την τουρκική, που λεγόταν χαρακτηριστικά ότι ήταν η «γλώσσα των μουχτάρηδων» (B. Lory, «Parler le turc dans les Balkans ottomans au XIXe siècle», στο F. Georgeon και P. Dumont (εκδ.), *Vivre dans l'empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*, Παρίσι, L'Harmattan, 1997, 237-249.

φορετικές ταυτότητες, ενώ η περιοχή τους ανήκε στην περίφημη κατηγορία της «παραμεθορίου» ή αλλιώς στη «ζώνη επιτηρούμενης περιοχής»—, δημιούργησαν τις προϋποθέσεις ετεροθεώρησής τους ως περιθωριακών πληθυσμών, στιγματισμένων αρνητικά στη σκάλα της κοινωνικής ιεραρχίας σε ό,τι αφορά τον έλληνα πολίτη. Στο σημερινό λόγο των χριστιανών κατοίκων της Θράκης το *Πομάκος* χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει τον «άλλο» της πολυπολιτισμικής κοινωνίας αλλά συγχρόνως και τον καθυστερημένο ορεσίβιο και τον ανίδεο. Η συνηθέστερη φράση για αυτόν το χαρακτηρισμό είναι «τα πομάκια».

Στις πρόσφατες πολιτικές διεκδίκησης νέων ταυτοτήτων, όπως η εθνοτική ταυτότητα, δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι επιχειρείται απεμπλοκή από τα συναισθήματα, φόβου και ενοχής-ντροπής που συνοδεύουν την πομάκικη ταυτότητα: στην εφημερίδα τους που ονομάζεται *Ζαγαλίτσα*, δηλ. «αγάπη», στο πρώτο κιόλας φύλλο (1.10.1997) γίνεται η εξής έκκληση: «Εμπρός Πομάκοι... αγάπη για τη γλώσσα μας, αγάπη για την ταυτότητά μας που χάνεται, αγάπη για τους ανθρώπους ανεξάρτητα από τη φυλή τους και τη γλώσσα τους, αγάπη για όλους όσους αισθάνονται Πομάκοι, γι' αυτούς που δεν ντρέπονται και δεν φοβούνται να ομολογήσουν δημόσια ότι είναι Πομάκοι, ότι οι παππούδες μας και οι πρόγονοί μας μιλούσαν και μιλούν ακόμα πομάκικα. Είμαστε ένα μέρος της Ευρώπης, ένας λαός που σύντομα θα σταματήσει να φοβάται και να ντρέπεται!». Πρέπει να σημειωθεί ότι η βούληση για διεκδίκηση μιας πομακικής ταυτότητας έρχεται να εναντιωθεί τόσο στην πολιτική όσο και στη λογική εκτουρκισμού τους, και άρα βρίσκει αντίθετους τους υποστηρικτές της τουρκικής εθνικιστικής πολιτικής, και συμμάχους τους αντίστοιχους της ελληνικής. Η δεύτερη, τα τελευταία χρόνια, ασκείται όχι από το επίσημο ελληνικό κράτος[41] αλλά από ιδιώτες και συλλόγους. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο πρώτος σύλλογος των Πομάκων, το *Κέντρο Πομακικών Ερευνών*, υποστηρίχθηκε οικονομικά από γνωστό έλληνα επιχειρηματία με «ευαισθησία» στα εθνικά θέματα.

Από την άλλη μεριά των συνόρων, τη Βουλγαρία, για τους Πομάκους η γλώσσα δεν αποτελούσε πρόβλημα λόγω του σλαβικού ιδιώματος, η εκπαιδευτική και οικονομική πολιτική δεν τους απέκλεισε όλα αυτά τα χρόνια — ορισμένες φορές, μάλιστα, τα ορεινά χωριά μεταφέρθηκαν στην πεδιάδα για καλύτερη εφαρμογή της οικονομικής και αγροτικής πολιτικής στη διάρκεια του κομ-

41. Η επίσημη θέση του ελληνικού κράτους συμβαδίζει με το μέρος της συνθήκης της Λωζάνης, που δε διαφοροποιεί εθνοτικά τη μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης, γεγονός που δε δημιουργεί σημεία αιχμής στις σχέσεις Ελλάδας-Τουρκίας για το θέμα των Πομάκων τουλάχιστον. Είναι γνωστό όμως ότι και η τουρκική εθνικιστική πολιτική δεν τους διαφοροποιεί εθνοτικά αφού τους θέλει απλά «ορεσίβιους μουσουλμάνους». Παρόμοιοι τοπικοί ή γεωγραφικοί προσδιορισμοί χρησιμοποιούνται και για τις άλλες μειονότητες στο τουρκικό κράτος (βλ. περίπτωση των Κούρδων που θεωρούνται «ορεσίβιοι μουσουλμάνοι» επίσης).

μουνιστικού καθεστώτος· εδώ μπορεί να μη στερήθηκαν τη φωνή, δέχθηκαν όμως επαναλαμβανόμενες πιέσεις για εκβουλγαρισμό τους, σε βαθμό που, σήμερα, οι επινοήσεις περί της καταγωγής τους και της ταυτότητάς τους καθώς και το πλήθος των φωνών, από το 1989 και μετά, να ξεπερνούν κάθε φαντασία. Μια θεωρία κάθε εβδομάδα επισημαίνει συνάδελφος ανθρωπολόγος: απόγονοι των Αράβων, ορεσίβιοι Πακιστανοί, Ιρανοί, Τούρκοι. Σε κάθε περίπτωση όμως κεντρική ιδέα παραμένει η αποποίηση οποιασδήποτε σλαβικής τους ρίζας[42].

Στην Ελλάδα, σήμερα, οι πολιτικές για διεκδίκηση ταυτότητας είναι δύο ειδών: από τη μια οι πολιτικές φωνής με δύο αντικρουόμενες τάσεις όπου με τη στήριξη ομάδων ελίτ, μεταξύ των οποίων το Προξενείο της Κομοτηνής και οι περί αυτό, δηλώνουν «Τούρκοι» (βλ. πρακτικές της άτυπης «Συμβουλευτικής Επιτροπής της Μειονότητας»)· από την άλλη αυτοί που με τη στήριξη της ελληνικής εθνικής πολιτικής που ασκείται από ιδιώτες και συλλογικούς τοπικούς φορείς δηλώνουν «Πομάκοι». Ταυτόχρονα, για τη μεγαλύτερη μάζα, συνεχίζουν να υφίστανται οι πολιτικές σιωπής ή απορίας σχετικά με την ταυτότητά τους. Η διαφορά στα δύο είδη, διεκδίκησης-παραίτησης, είναι ότι οι μεν πρώτες γίνονται με την εμφανή στήριξη μίας συγκεκριμένης μορφής εξουσίας, οι δεύτερες γίνονται υπό το βάρος διαφόρων εξουσιών. Σε κάθε περίπτωση το αποτέλεσμα παραμένει η εξάρτησή τους από δυνάμεις εξουσίας, που είναι προϊόν της βιωμένης και μεταβιβάσιμης αρνητικής πολιτισμικής κληρονομιάς, στοιχείο/σημείο με συμβολικό περιεχόμενο όσον αφορά τη διαδικασία συγκρότησης και βιώματος των ταυτοτήτων τους σήμερα. Είναι χαρακτηριστική η αδυναμία που δηλώνουν στο λόγο τους, αλλά και η αδρανοποιημένη στάση που κρατούν απέναντι σε φορείς της εξουσίας και της δύναμης (βλ. αντιπροσώπους κοινοτήτων, θρησκευτικούς ηγέτες, πρόσωπα με υπερφυσικές δυνάμεις κ.λπ.). Τέτοιες όμως παρατηρήσεις προϋποθέτουν μια «από κοντά» και «συνολική» θεώρηση της καθημερινότητάς τους.

Βιώνοντας «εν σώματι» την εξουσία των «άλλων»

Ας δούμε περιληπτικά ορισμένα πραγματολογικά στοιχεία της επιτόπιας έρευνας που συνοδεύονται από ερμηνείες και βιώματα, απαραίτητα για την κατανόηση συμπεριφορών, πρακτικών και στρατηγικών ταυτότητας μειονοτικού και περιθωριακού χαρακτήρα, στις οποίες μόλις αναφερθήκαμε. Τα στοιχεία αυτά αφορούν στην κοινοτική ζωή, στις κατασκευές και στους ρόλους των δύο φύλων, στο συμβολικό περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων, στις κατασκευές και

42. A. Balikci, «Pomak Identity: National prescriptions and native assumptions», Ανακοίνωση στο δεύτερο συνέδριο της Association for Balkan Anthropology, *Identity, Migration and Boundaries in the Balkans*, Βουκουρέστι, 4-7 Σεπτεμβρίου 1997.

τα βιώματα του φαντασιακού και του συναισθηματικού κώδικα επικοινωνίας.

Τα χωριά, σ' αυτήν την περιοχή, μπορούν να χαρακτηρισθούν ως «κοινότητες σιωπής». Σιωπή που πολλές φορές έβαζε σε δοκιμασία τις προσωπικές μου αντοχές και με ανάγκασε να παρατηρώ στάσεις, κινήσεις αλλά κυρίως βλέμματα. Ό,τι λείπει σε φωνή εδώ περισσεύει σε βλέμμα· γι' αυτό και κύρια μορφή κοινωνικού ελέγχου αποτελεί το μάτι (nazar).

Πρόκειται για αγροτικές κοινότητες όπου για την αρχή της ισοκατανομής αγαθών και γυναικών μεταξύ των μελών της ασκείται έντονος κοινωνικός έλεγχος ηθελημένου τύπου και δια μέσου μαγικών πρακτικών (karatsalik, dzadilik, pravina). Μια άλλη μορφή ελέγχου είναι το μάτι —όπως αναφέρθηκε— που στην ιθαγενή αντίληψη γίνεται αυτόματα και όχι ηθελημένα. Κινητήριος δύναμη για όλα αυτά —κατά τους ίδιους— είναι η ζήλια: «από ζήλια όλα γίνονται!», «kiskanmak» ή «ov kiskan disavanie». Σημαντικό ρόλο στην πρόκληση και απαλλαγή από τα δυσάρεστα αποτελέσματα αυτών των πρακτικών παίζουν κάποιες γριές γυναίκες αλλά κυρίως οι χοτζάδες και οι μουσκατζήδες που κατοικούν έξω από το χωριό ή σε άλλα χωριά.

Το σπίτι και ο κήπος ταυτίζονται με το γυναικείο φύλο στην αναπαραγωγική ηλικία της γυναίκας, το δάσος με τα νεαρά αγόρια· το κοινωνικό παιγνίδι αφορά μόνο τους ενήλικες άνδρες, ενώ μόνο μια κατηγορία γυναικών, οι γριές γυναίκες, επειδή αντλεί γνώση και δύναμη από τον υπερφυσικό της χαρακτήρα, κινείται ενδιάμεσα, μεταξύ κοινωνικού και μη κοινωνικού χώρου.

Δηλώνεται απαξία για την αυτογνωσία τους, που αποδίδεται στην απομόνωσή τους, όπως χαρακτηριστικά το δείχνει η φράση: «Εμείς οι Πομάκοι εδώ ζούμε σαν όνειρο, γεννιώμαστε πεθαίνουμε, τίποτε δεν καταλαβαίνουμε!». Δίνεται ιδιαίτερη σημασία στη γνώση και τη δύναμη των «ξένων», όσων προέρχονται απ' έξω ή όσων έχουν σχέση με τους έξω, τους άλλους, τον θεό, τις υπερφυσικές δυνάμεις. Σε αυτό το πλαίσιο, ένα είδος γνώσης και δύναμης ανήκει στις γυναίκες (μεταφυσικό), ένα άλλο στους χοτζάδες (κοσμικό και μεταφυσικό), ένα τρίτο στους μεσάζοντες με τις πολιτικές και θρησκευτικές αρχές (χοτζάδες, μουχτάρηδες). Στην πρώτη περίπτωση, όταν κατεβαίνουν στην πόλη, οι γνώσεις και η δύναμη των γυναικών, που προβάλλονταν και ταξινομούνταν και μέσω της χρήσης και ταύτισης του χώρου, μένουν χωρίς λειτουργία και καταργούνται, ενώ ο πολυλειτουργικός ρόλος των χοτζάδων (κοσμική και μεταφυσική δύναμη) τους προσθέτει επιπλέον εξουσία στους αυθαίρετους συνοικισμούς της πόλης[43].

43. Οι μαρτυρίες των κατοίκων του πομακικού συνοικισμού *χάρμανλικ* στην Κομοτηνή, σχετικά με τη δράση των χοτζάδων στον μαχαλά, αναφέρονται στην πίεση που ασκούν οι τελευταίοι τόσο για τη χρήση της τουρκικής αντί της πομακικής γλώσσας, όσο και για την τήρηση των θρησκευτικών υποχρεώσεων των κατοίκων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα

Θρησκεία, πολιτική διοίκηση και υπερφυσικές δυνάμεις είναι οι τρεις τομείς με θεσμικό ή εθιμικό χαρακτήρα από τους οποίους προκύπτουν οι αντιπρόσωποι της εξουσίας. Χοτζάδες, μουχτάρηδες, όργανα της πολιτείας (χωροφύλακες, δασοφύλακες, δάσκαλοι κ.ά.), αλλά και γριές γυναίκες με μαγικές ιδιότητες. Όλοι αυτοί είναι τα «πρόσωπα της δύναμης», δηλαδή της εξουσίας απέναντι στα οποία αισθάνονται φόβο και δέος. Όλες αυτές οι κατηγορίες εξουσίας όμως ανήκουν ή σχετίζονται με τη σφαίρα που βρίσκεται «έξω» από τον στενό χώρο οικειότητας του κοινωνικού παιγνιδιού. Για τις κατηγορίες ανδρών είναι φανερό ότι θρησκεία και πολιτική διοίκηση συνιστούν κατηγορίες του «έξω»· οι γυναίκες όμως, καθώς αποκλείονται από το κοινωνικό παιγνίδι, ταυτίζονται με τη σφαίρα του «μεταφυσικού» σε ορισμένες ηλικίες με αμφίσημους ρόλους —γριές γυναίκες. Καμιά από τις δύο κατηγορίες δεν υπόκειται στον έλεγχο των «μέσα». Ακόμη και οι αντιπρόσωποι της κοινότητας, οι μουχτάρηδες, έχουν αυτή τη θέση και την ιδιότητα λόγω της «δύναμης» που αποκτούν από τη γνώση της «άλλης κυρίαρχης γλώσσας».

Πρέπει να σημειωθεί ότι οι αποδείξεις για τον τρόπο άσκησης της εξουσίας σπάνια προέρχονταν από τις ίδιες τους τις διηγήσεις· ήταν εμφανής η αοριστία που χαρακτήριζε το λόγο αυτών των ανθρώπων για την εξουσία και όχι η συγκεκριμένη αναφορά σε πρόσωπα και καταστάσεις. Τόσο αυτός ο διάχυτος μη συγκεκριμένος λόγος γι' αυτούς που «έχουν τη δύναμη» όσο και οι στάσεις τους απέναντι σε φορείς δύναμης (πολιτικής ή μεταφυσικής) δηλώνουν δέος απέναντι στην εξουσία, γι' αυτό και η υιοθέτηση της πρακτικής της σιωπής, της στάσης προσοχής, του φόβου και του απλανούς βλέμματος.

Μέσα σ' αυτές τις κοινωνικές συνθήκες και συμβάσεις, αλλά και σ' αυτόν τον πολιτισμικό ιστό, η πρόκληση της εξουσίας και η παραβίαση των κανόνων που αυτή επιβάλλει γίνεται η συνήθης πρακτική στις μεταβατικές ή μη φυσιολογικές καταστάσεις (βλ. εφηβεία, καταστάσεις μαγείας). Το να παραβιάζεις τα σύνορα κυριολεκτικά ή μεταφορικά την εποχή της εφηβείας γίνεται η συνήθης πρακτική για την κατασκευή της ανδρικής ταυτότητας (πέρασε τα σύνορα, έκανε τρέλες ξεπερνώντας τα επιτρεπτά κοινωνικά όρια, παραβίασε την ισλαμική ηθική με την υπερβολική χρήση αλκοόλ), ενώ πρέπει να συμβαίνει το αντίστροφο στην ωριμότητα. Η αδρανοποίηση, κυριολεκτικά, του σώματος μπροστά στα υποκείμενα της εξουσίας (π.χ. χωροφύλακες, δασικές αρχές, βλ. επίσης εμπειρίες ανδρών που ακινητοποιήθηκαν από τη «δύναμη» της γριάς γυναίκας) είναι γεγονός.

αποτελεί η περίπτωση των χοτζάδων που υποδεικνύουν εργάτες στους χριστιανούς εργοδότες κάθε βράδυ στο μεγάλο καφενείο του γειτονικού μαχαλά, μετά την τελευταία προσευχή στο διπλανό τζαμί. Ένας πληροφορητής μου έλεγε ότι έτσι, για να συνεχίσει να βρίσκει δουλειά, αναγκάζεται να πηγαίνει κάθε βράδυ σ' αυτό το τζαμί.

Συγχρόνως, η τοπική εκδοχή του Ισλάμ, δίνοντας προτεραιότητα στα dzinia και τα peri (απειλητικά πνεύματα με τη μορφή μικρών ζώων), παρά στον Προφήτη και τη διδασκαλία του, καθορίζει το θρησκευτικο-πολιτισμικό πλαίσιο μέσα από —και στο— οποίο οι άνθρωποι καθορίζουν τις καθημερινές τους κινήσεις. Τα πνεύματα αυτά θέτουν σε δοκιμασία τις επιθετικές διαθέσεις των ανθρώπων και εκδικούνται το ανθρώπινο σώμα. Οι διαδικασίες που συνεπάγεται αυτό το θρησκευτικο-πολιτισμικό πλαίσιο αναγκάζουν τους ανθρώπους να μη βγάζουν «έξω» τα εσωτερικά του σώματος και του σπιτιού[44], και δηλώνουν την εν σώματι κοινωνική στάση και των δύο φύλων.

Όμως, και οι άλλες συνήθεις πρακτικές κοινωνικότητας των ανδρών, όπως η παρουσία στο καφενείο, καθορίζονται για τους συνδαιτημόνες σε σχέση με την παρουσία ή όχι προσώπων της εξουσίας και το βαθμό σεβασμού ή φόβου που εμπνέουν (χοτζάδες τους οποίους φοβούνται ή σέβονται, κατανάλωση ουσιών προς τέρψη στα όρια του σεπαρέ που χωρίζει το καφενείο από το παντοπωλείο κλπ.).

Όποιος, από την άλλη μεριά, σε κατάσταση κρίσης ξεπερνά τα όρια της αρμόζουσας κοινωνικότητας, όπως γίνεται σε καταστάσεις μαγείας, υιοθετεί πρακτικές πρόκλησης της εξουσίας των «έξω» ή συγχρωτισμό με κατηγορίες του «έξω»: ξεπερνά τα σύνορα, προκαλεί τις αρχές, ξοδεύει τα λεφτά του, πηγαίνει με «ξένες» γυναίκες, ψάχνει για την «ψεύτικη αγάπη», κάνει έκλυτο βίο.

Με την εγκατάσταση στην πόλη, ό,τι μέχρι τώρα θεωρούνταν παρέκκλιση λόγω μαγείας γίνεται καθημερινή πρακτική σε βαθμό που να συμπεραίνει κανείς ότι η ζωή στην πόλη, μέχρι στιγμής τουλάχιστον, βιώνεται ως μια κατάσταση διαρκούς «κρίσης». Το τελευταίο, σε συνδυασμό με την κύρια πολιτισμική πρακτική της κοινωνικοποίησης ως παραβίασης-παράβασης προς τους κανόνες της εξουσίας, συνιστά κατάσταση διαρκούς οριακότητας την οποία καλούνται να βιώσουν. Είναι χαρακτηριστικό ότι αυτή η οριακότητα εμφανίζεται ως μετέωρη κατάσταση ακόμη και στο φαντασιακό επίπεδο. Στην ονειρική κατάσταση, για παράδειγμα, πολλοί βρίσκονται κατ' επανάληψη στη δυσάρεστη θέση του «να πέσουν ή να μην πέσουν στο κενό», ή στο ότι «η γη τρέμει κάτω από τα πόδια τους». Η μετέωρη κατάσταση γίνεται «σημείο» για τη συμβολική συγκρότηση των ταυτοτήτων τους και προκύπτει από το φόβο για —και την εξάρτηση από— μορφές εξουσίας και τα στεγανά που διαμορφώνονται από διακρίσεις οικείων/μη οικείων χώρων και ανθρώπων. Οι προσπάθειες απεξάρτησης ερμηνεύονται είτε ως παραβιάσεις είτε ως ανωμαλίες, γεγονός που μπλοκάρει τα υποκείμενα, ιδιαίτερα στις συνθήκες της νέας εποχής, όπου προβάλ-

44. Μην πετάξεις ζεστό νερό τη νύχτα έξω από το σπίτι και τα ταράξεις την ώρα που τρώνε, μην τινάξεις το τραπεζομάντιλο, μην ουρήσεις κατά λάθος πάνω τους, μην κλωτσήσεις βατράχι, χελώνα ή γατάκι κ.λπ.

λονται ως αξίες ο ατομικισμός και οι ατομικές πρωτοβουλίες. Η περιθωριακή διάταξη των ανθρώπων αυτών στη σφαίρα της κοινωνικής πραγματικότητας (βλ. τον περιθωριακό-παράνομο τόπο της νέας τους εγκατάστασης στην πόλη) νομιμοποιεί κατά κάποιον τρόπο τις εξατομικευμένες πρακτικές που περιθωριοποιούσαν κάποιους απὸ αυτούς στο παρελθόν. Γεγονός όμως παραμένει ότι οι νέοι αξιακοί κώδικες (χρήμα, καταναλωτισμός, διασκέδαση, μόρφωση) τούς βρίσκουν για άλλη μια φορά, όπως και στο παρελθόν, στο περιθώριο της κοινωνικής ιεραρχίας.

Η μετέωρη κατάσταση[45] προκύπτει ως αποτέλεσμα της σχέσης εξάρτησης από μορφές εξουσίας, από το γεγονός ότι οι άνθρωποι αυτοί ξεριζώνονται σήμερα από χώρους οικείους, από το γεγονός ότι κουβαλούν κληρονομιές με αρνητικά στερεότυπα και εξακολουθούν να κατέχουν χαμηλή θέση στην κοινωνική ιεραρχία της πολυπολιτισμικής Θράκης. Στα πλαίσια αυτά επιδιώκεται από κάποιους από αυτούς ο επαναπροσδιορισμός των κοινωνικών σχέσεων και, φυσικά, των ταυτοτήτων που αναδεικνύονται στην εποχή μας, όπως είναι οι εθνοτικές ταυτότητες.

45. Θεωρώ ότι υιοθετώντας ως στάση ζωής τον ανθρωπολογικό λόγο για λόγους αυτογνωσίας, επέλεξα αυτό το πεδίο αυτο- και ετερο-ανθρωπολογίας συγχρόνως, επειδή ταυτίζομαι εν μέρει με τη δική τους ενδιάμεση, μετέωρη στάση δίνοντας έτσι το στίγμα για τους τρόπους κατασκευής και της δικής μου ταυτότητας, ως πολίτη της περιοχής της πολυπολιτισμικής Θράκης, και ως ανθρωπολόγου που δουλεύει στην περιοχή. Δεν ξέρω αν αυτή η διάσταση εντάσσει τη συγκεκριμένη εθνογραφία στην κατηγορία της *κριτικής εθνογραφίας*, σίγουρα όμως αποτελεί ένα είδος απολογίας δικής μου απέναντι στους περιθωριακούς αυτούς συμπολίτες μου.