

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ**

**Διδακτορική Διατριβή
του Θεόδωρου Σπύρου**

**Τίτλος διατριβής:
Οι *Βλάχοι* και οι *Τόποι* τους:
Κοινωνικός μετασχηματισμός και "μεταμορφώσεις" της ταυτότητας
σε μια βλαχόφωνη κοινότητα της Πίνδου**

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Αναπληρωτής καθηγητής Νικόλαος Κοταρίδης (επιβλέπων καθηγητής)

Αναπληρωτής Καθηγητής Νικόλαος Θεοτοκάς

Αναπληρωτής Καθηγητής Παντελής Λέκκας

Αθήνα, 2009

Στη μνήμη των θείων μου

**Γεωργίου Ι. Πηξομάτη
(Ορεινή Καλαμπάκα 1945-Πειραιάς 1995)**

**Στέργιου Ι. Πηξομάτη
(Ορεινή Καλαμπάκα 1931-Νίκαια 2006)**

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η διατριβή αυτή οφείλει πολλά και σε πολλούς ανθρώπους. Σε όλους αυτούς που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο με βοήθησαν κατά το διάστημα αυτής της περιπέτειας: Δασκάλους, φίλους, οικείους και αγαπημένους ανθρώπους.

Οφείλω καταρχήν να ευχαριστήσω τους καθηγητές μου στο Παρίσι, κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών: τον Σπύρο Ασδραχά στην ιστορία, τον Maurice Godelier στην ανθρωπολογία, τον Στάθη Δαμιανάκο και τον Christian Topalov στην Κοινωνιολογία, την Marie-Vic Ozouf Marignier στη γεωγραφία.

Πριν βέβαια, οφείλω να ευχαριστήσω τους δασκάλους μου, αυτούς που με μύησαν στις κοινωνικές επιστήμες: την Μαρία Γιαννησοπούλου, τη Δήμητρα Γκέφου- Μαδιανού, την Σίβυλλα Δημητρίου-Κοτσώνη, τον Αντώνη Μωυσίδη, την Καίτη Μιχαλοπούλου. Και επιπλέον, τον Λεωνίδα Οικονόμου και τον Κώστα Γκούνη που έστρεψαν το επιστημονικό μου ενδιαφέρον στην μελέτη των κοινωνικών και πολιτισμικών διαστάσεων του χώρου.

Επιπλέον, οφείλω να ευχαριστήσω θερμά τα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής για την αμέριστη συμπαράσταση, την πολύτιμη γνώση που μου προσέφεραν και την υπομονή τους: τον Νίκο Θεοτοκά, τον Παντελή Λέκκα και, ιδίως τον επιβλέποντα τη διατριβή Νίκο Κοταρίδη, που εκτός από την επιστημονική βοήθεια με στήριξε και προσωπικά όποτε το χρειάστηκα.

Ένα πολύ μεγάλο ευχαριστώ οφείλω και σε πολλούς φίλους που επίσης με βοήθησαν με πολλούς και διάφορους τρόπους: καταρχήν, το Νίκο Βαφέα, για την αμέριστη συμπαράσταση και την ανεκτίμητη βοήθεια που μου προσέφερε με τις πολύ εύστοχες παρατηρήσεις του στην ολοκλήρωση αυτού του πονήματος. Για τους ίδιους λόγους, θέλω να ευχαριστήσω τον Γιώργο Βαρδάγαλο, τον Αντρέα Νοταρά και τον Βαγγέλη Τζούκα.

Τέλος, αλλά θα μου επιτραπεί πάνω από όλους, θέλω να ευχαριστήσω και να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου την οικογένειά μου, τη σύντροφό μου και τους αγαπημένους μου συγγενείς. Για την αγάπη, την κατανόηση και την ολόψυχη υποστήριξη τους, αλλά και για άλλα πολλά και ανεκτίμητα.

Θοδωρής Σπύρος

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Εισαγωγή	1
1. Αντικείμενο	1
2. Θεωρητικό πλαίσιο και υποθέσεις εργασίας	3
3. Το εμπειρικό υλικό και η μεθοδολογία της έρευνας	14
4. Η δομή και η προβληματική της έρευνας	20
Κεφάλαιο 1: Γενικά «περί Βλάχων»	25
1. Εισαγωγή	25
2. Ορισμός των «Βλάχων»: Εθνωνύμια και σημασιοδοτήσεις	27
3. Η διασπορά των Βλάχων και η αριθμητική τους κατανομή	33
4. Η «βλάχικη» γλώσσα: γλωσσικές συγγένειες και «διάλεκτοι»	47
5. Η «καταγωγή» των Βλάχων	51
6. Η διττή εικόνα των Βλάχων: Ο «Βλάχος» ως «νομάδας κτηνοτρόφος» και ως «έμπορος αστός»	58
7. Συμπεράσματα: Κοινωνική διαφοροποίηση και «εθνική» ενσωμάτωση	67
Κεφάλαιο 2	
Η ανάδυση των βαλκανικών εθνικισμών και το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα»	70
1. Εισαγωγή: Το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα»	70
2. Οι Αφετηρίες, τα αίτια και ο χαρακτήρας του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος»: Προσλήψεις και σημασιοδοτήσεις	71
3. Τα πεδία του εθνικιστικού ανταγωνισμού: Εκπαίδευση και θρησκεία	81
4. Το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» στις αρχές του 20 ^{ου} αιώνα: Από τον πόλεμο γοητείας στη βίαιη σύγκρουση	92
5. Το «Κουτσοβλαχικό» κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου	96
6. Η αναζωπύρωση του «Κουτσοβλαχικού» κατά την περίοδο της Κατοχής: Η «Ρωμαϊκή Λεγεώνα»	100
Κεφάλαιο 3	
«Εθνοτική» διαφορά, «νομαδισμός» και αστικοποίηση	115
1. Εισαγωγή: Ο «Βλάχος» ως «Αρμάνος» και ως «Νομάδας»	115
2. Η νομαδική βλάχικη κοινότητα και οι σχέσεις της με τους εδραίους	118
3. Από τον κτηνοτροφικό στον «αστικό νομαδισμό» και την αστική εγκατάσταση	128
4. Οι βλάχικες κοινότητες μετά τον πόλεμο: Το τέλος της ημινομαδικής κτηνοτροφίας και η οριστική αστικοποίηση των Βλάχων	132
5. Ο ανερμάτιστος «εθνικός χαρακτήρας» της «βλάχικης ταυτότητας»	141

Κεφάλαιο 4

Το εθνογραφικό πεδίο: Μια γενική επισκόπηση της κοινότητας

	148
1. Η γεωγραφία της κοινότητας: θέση, όρια και διασυνδέσεις	148
2. Η δημιουργία του σημερινού χωριού	152
3. Οι παραγωγικές δραστηριότητες	153
4. Η δημογραφία	155
5. Η μετανάστευση και η εγκατάσταση στην πόλη	158
6. Η συμβολική κατανάλωση του χωριού από τους αστούς και η αναπαραγωγή της κοινότητας	163

Κεφάλαιο 5

Η Περιφέρεια: «Φυσική» γεωγραφία, πολιτική γεωγραφία και κοινωνική παραγωγή του χώρου

	170
1. Εισαγωγή: «Υλική» γεωγραφία και «περιφερειακή» συγκρότηση	170
2. Διοικητική χωροταξία και κοινωνική παραγωγή του χώρου	173
3. Διοικητική χωροταξία, οργάνωση των λειτουργιών και κοινωνικο-πολιτικά δίκτυα	184
4. «Βλαχικότητα», δια-τοπικότητα και αυτοδιοίκηση	194

Κεφάλαιο 6

Συμβολική γεωγραφία, εθνοτοπική ταυτότητα και δια-κοινοτικά δίκτυα: Μια αμφίδρομη σχέση

	203
1. Εισαγωγή: Από την πολιτική γεωγραφία στην κοινωνική και συμβολική γεωγραφία	203
2. Διακοινοτικά δίκτυα, ανταλλαγές και ταυτότητα	205
3. «Βλάχοι» και «Γκρέκοι»: Η γλώσσα και το «βουνό» ως σύμβολα της «βλάχικης ταυτότητας»	208
4. «Ασπροποταμίτες», «Χασιώτες» και «Αρβαντόβλαχοι»: Τόπος, «τρόπος ζωής» και ενδο-εθνοτική διάκριση	213
5. Η «Πόλη» και ο «κοσμοπολιτισμός» των Βλάχων	219
6. Εθνοτοπική ταυτότητα και γνωστικοί/νοητικοί «χάρτες»	222

Κεφάλαιο 7

Η (λόγια) παραγωγή της «τοπικής ιστορίας»

	227
1. Εισαγωγή: Από την ιστορική ανθρωπολογία στην εθνοϊστορία	227
2. Ο «κοινοτικός» και ο «εθνοτικός» χρόνος	229
2.1. Από το «Παλιό» στο «Νέο Χωριό»	229
2.2. Τοπική ιστορία και «ιστορία των Βλάχων»	234
2.3. Από τον <i>μύθο</i> στην <i>ιστορία</i>	238
3. «Βλαχικότητα», «Ελληνικότητα» και κορυφώσεις της «τοπικής ιστορίας»	243
4. <i>Τοπικότητα</i> , «Βλαχικότητα» και «εθνική ιστορία»	253

Κεφάλαιο 8	
Γλωσσικές πρακτικές και αναπαραγωγή της βλάχικης ταυτότητας	268
1. Εισαγωγή	268
2. Από την «ομιλία» στις επιλεκτικές χρήσεις της γλώσσας	270
3. «Μεταμφιέσεις» και ενσωματώσεις της βλάχικης γλώσσας	278
4. «Δημιουργική μετάφραση» και μεταμορφώσεις της «βλάχικης ταυτότητας»	281
5. Βλάχικη γλώσσα και «εθνοτική» ταυτότητα	283
Κεφάλαιο 9	
Η κοινωνική οργάνωση της κοινότητας και η αναπαραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς	286
1. Εισαγωγή: Η εσωτερική εθνοτοπική διαφοροποίηση της κοινότητας	286
2. Η γενεαλογική μνήμη και η παραγωγή της εντοπιότητας	289
3. Η εγκατάσταση και η κοινωνική συγκρότηση των Αρόμ	291
4. Το πολιτισμικό περιεχόμενο της «εθνοτικής» διαφοράς	296
5. Πολιτισμική διάκριση, οικονομία και εξουσία	298
Κεφάλαιο 10	
Οι Αρόμ και η οικειοποίηση της «βλάχικης ταυτότητας» στην πόλη	311
1. Εισαγωγή	311
2. Η αστικοποίηση και οι επαγγελματικές δράσεις	313
3. Κοινωνική οργάνωση και η οικειοποίηση του αστικού χώρου	316
4. Η «Βλαχικότητα» και η «ιδιαιτερότητα»: Μετασχηματισμοί, «μεταμφιέσεις» και μεταμφιέσεις της ταυτότητας	320
5. Μια «ακατονόμαστη» ταυτότητα	326
6. Γλωσσικές στρατηγικές και ταυτότητα	328
7. Διαμάχες για την <i>Ιστορία</i> και ταυτοτικές διεκδικήσεις	331
8. Η πολλαπλότητα της «αρόμικης» ταυτότητας	334
9. Συμπεράσματα	336
Συμπεράσματα	337
Βιβλιογραφία	343
Χάρτες	363

Εισαγωγή

1. Αντικείμενο

Αντικείμενο της διατριβής είναι η μελέτη των διαδικασιών συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας των βλαχόφωνων πληθυσμών του ελληνικού χώρου, τόσο σε μακρο-κοινωνιολογικό όσο και σε μικρο-κοινωνιολογικό επίπεδο. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο επίπεδο, διερευνώνται οι σύνθετες παράμετροι της εμπλοκής των Βλάχων στο παιχνίδι των εθνικιστικών ανταγωνισμών στα Βαλκάνια κατά τους δύο τελευταίους αιώνες και οι διαδικασίες της «ενσωμάτωσής» τους στο ελληνικό εθνικό κράτος. Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο επίπεδο, επιχειρείται μια εθνογραφική και εθνοϊστορική ανάλυση των διαδικασιών κοινωνικής παραγωγής και μετασχηματισμού της εθνοτοπικής ταυτότητας σε μια συγκεκριμένη βλαχόφωνη κοινότητα της Πίνδου.

Πιο συγκεκριμένα, το πρώτο μέρος της διατριβής πραγματεύεται τις ιστορικές διαδικασίες και τους κοινωνικούς όρους κοινωνικο-πολιτισμικής αναπαραγωγής, έκφρασης και χρήσης της «Βλαχικότητας», καθώς και τα πολλαπλά περιεχόμενα και «πρόσωπα» με τα οποία αυτή εμφανίζεται διαχρονικά. Στο σημείο αυτό, ας περιοριστούμε να σημειώσουμε πως ο όρος «Βλάχος» αναφέρεται κατά κανόνα στους λατινόφωνους πληθυσμούς που ιστορικά βρίσκουμε εγκατεστημένους ή/και μετακινούμενους (λόγω της ιστορικής εξειδίκευσής τους στην ημι-νομαδική κτηνοτροφία) σε πολλές περιοχές της νότιας Βαλκανικής. Ωστόσο, ο συγκεκριμένος όρος αποτελεί έναν ετεροπροσδιορισμό που χρησιμοποιούν για τους συγκεκριμένους πληθυσμούς ή «άλλοι», οι «μη-Βλάχοι». Αντίθετα, οι ίδιοι αυτοαποκαλούνται στη γλώσσα τους με το όνομα Armân(u) (πλ. Armâni) ή με διάφορες παραλλαγές του. Από την άλλη πλευρά, όμως, ο όρος χρησιμοποιήθηκε και χρησιμοποιείται ιστορικά στην Ελλάδα (αλλά και ευρύτερα στα Βαλκάνια) και ως δηλωτικός του ποιμένα/κτηνοτρόφου — κυρίως του μετακινούμενου, νομάδα ή ημι-νομάδα. Έτσι, αν η πρώτη σημασία του όρου «Βλάχος» εγγράφει προνομιακά το ζήτημα της «βλάχικης ταυτότητας» στο πεδίο του *εθνοτισμού*, η δεύτερη χρήση του κάνει κατά τη γνώμη μας αναγκαία τη διερεύνηση των χωρο-χρονικών μετασχηματισμών του πολιτισμικού περιεχομένου του όρου «Βλάχος», στο πλαίσιο της νεότερης και σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Οι δύο αυτές σημασιοδοτήσεις του όρου «Βλάχος», αν και παρουσιάζουν μια αναλυτική αυτονομία, είναι στενά αλληλένδετες, στο βαθμό που η διαχρονική

αλληλοδιαπλοκή της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας των Βλάχων ως *Αρμάνων* με μια ευρύτερη κοινωνική και πολιτισμική ταυτότητα ή εικόνα τους ως «νομάδων», «ορεσίβιων», «επαρχιωτών» κλπ., συνδέεται με τις διαδικασίες μετάβασης τους από την *παραδοσιακή κοινότητα στην νεότερη κοινωνία*.

Στο δεύτερο μέρος της διατριβής, η ανάλυση μετατοπίζεται από τη «μακρογεωγραφική» στην «τοπική κλίμακα». Ειδικότερα, διερευνώνται οι διαδικασίες κοινωνικής και πολιτισμικής παραγωγής της «εθνοτοπικής» ταυτότητας σε μια βλαχόφωνη κοινότητα της Πίνδου το Νεοχώρι (ψευδώνυμο). Στην προοπτική αυτή, η ανάλυση μετατοπίζεται επίσης από το «διαχρονικό» στο «συγχρονικό επίπεδο». Έτσι, παρότι σε μια πρώτη φάση αναλύονται οι ευρύτερες ιστορικές διαδικασίες παραγωγής της εθνοτοπικής ταυτότητας της εν λόγω κοινότητας, στη συνέχεια η έμφαση δίνεται στους «τρόπους» αναπαραγωγής, έκφρασης και χρήσης αυτής της ταυτότητας στο «παρόν».

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτής της κοινότητας είναι πως, παρότι βλαχόφωνη, παρουσιάζει έναν εσωτερικό «εθνοτικό διχασμό», καθώς δίπλα στους «ντόπιους Βλάχους» έχει εγκατασταθεί, εδώ και περισσότερο από έναν αιώνα, ένας αριθμός «Αρόμ». Αν και αυτοί οι τελευταίοι είναι επίσης βλαχόφωνοι, αποτελούν ωστόσο αντικείμενο διάκρισης τόσο στο επίπεδο της «εθνοτικής» όσο και σε αυτό της «τοπικής ταυτότητας», στο βαθμό που η συνήθης πρόσληψή τους από την κυρίαρχη ομάδα ως «γύφτων» και «ξένων» θέτει διαρκώς υπό αμφισβήτηση τόσο την «Βλαχικότητα» όσο και την «εντοπιότητά» τους.

Στο πλαίσιο αυτό, θα μας απασχολήσουν ιδιαίτερα δύο είδη σχέσεων: Αφενός, η σχέση μεταξύ «εθνοτισμού» («Βλαχικότητας») και «εντοπιότητας» («κοινότητας»). Αν και λόγω της ενδοκοινοτικής διάκρισης η σχέση αυτή δεν είναι ούτε δεδομένη ούτε μονοσήμαντη, σε κάθε περίπτωση η ενσωμάτωση της «εθνοτικής διαφοράς» στην «τοπική ταυτότητα» της κοινότητας συνδέεται με τις διαδικασίες ενσωμάτωσης της ως «τοπικής κοινωνίας» στο εθνικό κράτος. Αφετέρου, η αλληλοδιαπλοκή «ιδεατών» (φαντασιακών και συμβολικών) και «υλικών» (οικονομικοκοινωνική και πολιτική οργάνωση) παραμέτρων στην διαδικασία παραγωγής της εθνοτοπικής ταυτότητας (ή μάλλον των εθνοτοπικών ταυτοτήτων) των Νεοχωριτών.

2. Θεωρητικό πλαίσιο και υποθέσεις εργασίας

Παρότι στο πλαίσιο των ταξινομικών λογικών της νεοτερικότητας, αλλά και της «μετα-νεοτερικότητας», η συζήτηση γύρω από τη «Βλαχικότητα» ανάγεται προνομιακά σε ένα ζήτημα «εθνο-ταυτότητας» (εθνικής ή εθνοτικής), στο παιχνίδι των ταυτοτήτων δεν παύουν να συμμετέχουν αναπαραστάσεις και ταξινομήσεις άλλου τύπου. Στο πλαίσιο αυτό, η χρήση του όρου «Βλάχος» με την έννοια του «νομάδα κτηνοτρόφου» συνεχίζει να χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα, ενώ την ίδια στιγμή ο όρος εμπλουτίζεται σταδιακά με νέες σημασίες, που δεν φαίνεται να συνδέονται, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, με το ζήτημα του εθνοτισμού. Έτσι, σήμερα ο όρος χρησιμοποιείται υποτιμητικά από τους κατοίκους της πρωτεύουσας ως δηλωτικός των κατοίκων της περιφέρειας (των «επαρχιωτών»), αλλά και από τους κατοίκους των υπόλοιπων πόλεων ως δηλωτικός των κατοίκων της υπαίθρου (των «χωριατών»). Επιπλέον, χρησιμοποιείται σε σημαντικό βαθμό από τους πεδινούς πληθυσμούς της περιφέρειας ως δηλωτικός των ορεινών γειτόνων τους, αλλά και από όλους τους προηγούμενους ως δηλωτικός του «απολίτιστου» ή του «αγροίκου».¹

Στο πλαίσιο αυτό, μπορούμε να υποθέσουμε πως τα εθωνύμια «Αρμάν» (αυτωνύμιο) και «Βλάχος» (ετερωνύμιο)² συγκροτούν ένα δίπολο συμπληρωματικών όρων, στη σύνδεση των οποίων συμπυκνώνεται η παράλληλη ιστορική διαμόρφωση των Βλάχων-Αρμάνων τόσο ως *ταυτότητας* όσο και ως *ετερότητας*, η οποία σύμφωνα με τον J.-F. Gossiaux³ προηγείται και αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την συγκρότηση της *ταυτότητας*. Αν και ιστορικά αυτή η σύνδεση δεν σημαίνει απαραίτητα την πλήρη πολιτισμική ομογενοποίηση και την διαμόρφωση ενός κοινού τρόπου βίωσης και σημασιοδότησης της «Βλαχικότητας» από το σύνολο των βλαχόφωνων πληθυσμών, εκφράζει, ωστόσο, την σταδιακή διαμόρφωση λόγων και πρακτικών που παρουσιάζουν, εκφράζουν ή και διεκδικούν όλο και περισσότερο τη «βλάχικη ταυτότητα» ως «ενιαία».

Ωστόσο, η εθνογραφική έρευνά μας δείχνει πως η ιδέα μιας «ενιαίας βλάχικης ταυτότητας» και η ηγεμονική επένδυση της με «εθνοτικό»⁴ περιεχόμενο εγγράφεται ιστορικά στον κοινωνικό χρόνο της νεοτερικότητας και εκφράζει τα πολιτισμικά σχήματα αυτής της τελευταίας. Υπό αυτή την έννοια, η ανάλυση του συγκεκριμένου

1. Για τις πολλαπλές σημασιοδοτήσεις του όρου «Βλάχος» βλ. Ε. Αυδίκος, «Ο Βλάχος στον λαϊκό πολιτισμό», *Τρικαλινά*, 23 (2003), σελ. 331-351.

2. Βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Παρίσι, 2002

3. Βλ. J.-F. Gossiaux, «Introduction», στο *L'autre dans le Sud-Est Européen*, Ειδικό Αφιέρωμα του *Etudes Balkaniques* (Cahiers Pierre Belon), τ. 9, Παρίσι, 2002.

4. Για μια αντίστοιχη επιχειρηματολογία, η οποία πηγάζει βεβαίως από ένα διαφορετικό εθνογραφικό περιβάλλον, βλ. M. Lambeck, «Reflections on the 'ethno-' in Malgasy Ethnohistory», *Ethnohistory*, 48: 1-2 (2001), σελ. 301-306.

«τοπικού παραδείγματος» της, του Νεοχωρίου, είναι αποκαλυπτική όχι μόνο για την πολλαπλότητα της «βλάχικης ταυτότητας» (ή, καλύτερα, των «βλάχικων ταυτοτήτων») και τις ακόμα περισσότερες χρήσεις και επιτελέσεις της σε τοπικό ή ατομικό επίπεδο, αλλά και για την ιστορικότητά της και την αλληλοδιαπλοκή της με άλλου τύπου ταυτότητες, όπως είναι η «τοπική» ή η «κοινωνική». Στο πλαίσιο αυτό, μια πρώτη υπόθεση μας είναι πως οι διαδικασίες συγκρότησης μιας ενιαίας «βλάχικης ταυτότητας», ανεξάρτητα από το αν αυτή επενδύεται με «εθνοτικό» ή «πολιτισμικό» περιεχόμενο, περισσότερο εγγράφονται στις ιστορικές διαδικασίες παραγωγής νοερών κοινοτήτων⁵ στο πλαίσιο της «εθνικής λογικής», παρά εκφράζουν κάποια «πρωτογενή» και «προ-νεοτερική» ταυτότητα.

Το γεγονός πως αυτή η νοερή «βλάχικη κοινότητα» δεν πήρε ιστορικά τη μορφή του «έθνους», φαίνεται να συνδέεται με τα κοινωνικά και γεωγραφικά χαρακτηριστικά των βλαχόφωνων κοινοτήτων του ελληνικού και βαλκανικού χώρου. Ειδικότερα, η γεωγραφική διασπορά και ο ημι-νομαδικός τρόπος ζωής των βλαχόφωνων πληθυσμών είχε ως αποτέλεσμα την απουσία μιας ενιαίας και λειτουργικά ανεξάρτητης «βλάχικης επικράτειας» που θα επέτρεπε τη δημιουργία μιας εθνικής πολιτικής κοινότητας. Έτσι η κυριαρχία της «εθνικής λογικής» είχε ως αποτέλεσμα οι βλαχόφωνοι πληθυσμοί να αποτελέσουν αντικείμενο διεκδίκησης από «άλλους» εθνικισμούς, κατά κανόνα αντίπαλους μεταξύ τους, και τελικά να οδηγηθούν στην συνταύτισή τους με κάποιους από αυτούς —συχνότερα δε, για λόγους ιστορικούς αλλά και λειτουργικούς, με τον ελληνικό.

Ωστόσο, παρά την απορρόφησή τους από τους «άλλους» εθνικισμούς, η «ετερότητα» των Βλάχων δεν έπαψε να αποτελεί μια «πολιτισμική ανορθογραφία» στο πλαίσιο της εθνικής λογικής. Πολύ περισσότερο, από τη στιγμή που ο ελληνικός εθνικισμός άρχισε να μετατοπίζεται από μια «κοσμοπολίτικη» (θεμελιωμένη στην ιδέα της «κοινής θρησκείας» των ορθόδοξων βαλκανικών πληθυσμών) σε μια εθνο-εθνοτική αντίληψη «περί έθνους» (θεμελιωμένη στην ιδέα της συνταύτισης «έθνους», «πολιτισμού», «γλώσσας» και «φυλής»)⁶. Στην προοπτική αυτή, οι «Βλάχοι» θα αποτελέσουν όχι μόνο «εθνολογικό μυστήριο» αλλά και αντικείμενο εντάσεων και πολιτικών συγκρούσεων, με περιόδους όξυνσης και ύφεσης.

Στο πλαίσιο αυτό, θα αρθρωθούν συχνά επιμέρους λόγοι που, παρά τις διαφορές και τις αντιθέσεις τους, θα επιχειρήσουν να δώσουν μια «συνολική ερμηνεία»

5. Ο όρος αποτελεί δάνειο από τον Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism*, Λονδίνο 1983.

6. Για τον εθνοτικού τύπου εθνικισμό (ethnonationalism) βλ. W. Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1993.

στο ζήτημα της «ταυτότητας» των Βλάχων, επηρεασμένοι αμφότεροι από την ομογενοποιητική λογική των «εθνικών» ταξινομήσεων. Έτσι, αν ο ελληνικός εθνικισμός και οι εκπρόσωποί του έχουν αντιμετωπίσει τους Βλάχους ως μια ενιαία «υπο-κατηγορία» του «ελληνικού έθνους», οι αντιτιθέμενοι «εθνοτικοί» λόγοι που αναδύονται σήμερα διεκδικούν, επίσης συνολικά, για τους Βλάχους μια ιδιαίτερη «εθνοτική ταυτότητα», παραβλέποντας συχνά τις ιστορικές διαφοροποιήσεις, ιεραρχήσεις και διακρίσεις μεταξύ των βλαχόφωνων πληθυσμών και προβάλλοντας αν όχι μια «κοινή καταγωγή», τουλάχιστον έναν «κοινό βλάχικο πολιτισμό».

Σε άμεση συνάρτηση με τα παραπάνω, η δεύτερη βασική μας υπόθεσή αφορά στην «φύση» και τους τρόπους διαχείρισης της «Βλαχικότητας» σήμερα από τις ομάδες και τα υποκείμενα. Παρόλο που τα εθνοτικά θεμέλια του ελληνικού, αλλά και των υπόλοιπων βαλκανικών εθνικισμών, είχαν ως αποτέλεσμα η «πολιτισμική/γλωσσική» ετερότητα των βλαχόφωνων πληθυσμών να αποτελεί μια συνεχή πηγή διαφωνίας ή και σύγκρουσης, με τελικό διακύβευμα την «εθνική ταυτότητα» και «κατάταξη» τους, η σύγκρουση αυτή δεν φαίνεται να συνδέεται αποκλειστικά με τη βίαιη προσπάθεια «ένταξης» των Βλάχων στην ελληνική εθνική αφήγηση και το ελληνικό εθνικό κράτος. Αντίθετα, εκφράζει εξίσου, αν όχι κυρίως, την αμηχανία των ίδιων των Βλάχων μπροστά στα διλήμματα που τους έθεσε μια ιστορική αντίφαση: το γεγονός πως ενώ οι ίδιοι, ή η πλειοψηφία τους, συμμετείχαν ιστορικά ως τμήμα του Rum Millet στη διαμόρφωσή του «ελληνικού έθνους», υιοθετώντας και εσωτερικεύοντας παράλληλα τα βασικά ιδεολογικά, φαντασιακά και συμβολικά του θεμέλια, η μετατόπιση του ελληνικού εθνικισμού προς μια μονο-εθνοτική αντίληψη περί *Ελληνισμού* θα έχει ως αποτέλεσμα την αδυναμία ενσωμάτωσης σε αυτόν ορισμένων θεμελιωδών παραμέτρων της δικής τους εμπειρίας και ταυτότητας, με κυριότερη την βλάχικη γλώσσα.

Για την «επίλυση» αυτής της αντίφασης, αναδύεται η κοινωνική και πολιτισμική λειτουργία της δεύτερης σημασίας του όρου «Βλάχος», αυτής του «νομάδα», του «χωρικού», του «επαρχιώτη». Εν ολίγοις, με τη μετατόπιση του ζητήματος της *ετερότητας* των Βλάχων από το πεδίο της «εθνοτικής διαφοράς» σε αυτό της «επαγγελματικής δραστηριότητας», του «τρόπου ζωής» ή του «γεωγραφικού χώρου» συγκροτείται εντέλει το πολιτισμικό πλαίσιο για τη λειτουργική και συμβολική διαχείριση της. Να σημειωθεί, στο σημείο αυτό, πως οι παραπάνω «μη-εθνοτικές» χρήσεις του όρου «Βλάχος», παρά τις επιμέρους σημασιολογικές διαφορές τους, παραπέμπουν σε ένα «κατώτερο επίπεδο πολιτιστικής ανάπτυξης», πρόσληψη που επίσης εγγράφεται στον κοινωνικό χρόνο της νεοτερικότητας, άμεσα συνυφασμένης

με την σύλληψη της έννοιας της *Προόδου*, αλλά και με τις αντιστίξεις «παράδοσης/νεωτερικότητας» και «πόλης/υπαίθρου». Στο βαθμό που η παραδοσιακή εικόνα του «Βλάχου» ως «(ημι)νομάδα», «χωρικού» ή «επαρχιώτη» συμπυκνώνει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που έρχονται σε αντίθεση με αυτά της νεωτερικής αστικής κοινωνίας και του εθνικού κράτους, αυτός ανάγεται σε έμβλημα μιας πολιτισμικής ετερότητας που, αν και συνδέεται προνομιακά με την εθνοτική διαφορά, είναι διαφορετικής τάξης από αυτήν. Έτσι, παρότι αυτή εκφράζεται με πολιτισμικούς όρους, αποτελεί πρώτα από όλα μια ετερότητα στον *Χώρο*⁷ και τον *Χρόνο*.⁸

Σε ό,τι αφορά στην πρόσληψη των «Βλάχων» ως «χρονικής ετερότητας», αυτή αποτελεί ένα ευέλικτο πολιτισμικό εργαλείο για τη διαχείριση των αντιφάσεων, που χαρακτηρίζει σχεδόν όλους τους εθνικισμούς, και οπωσδήποτε τον ελληνικό, στην αντιμετώπιση των πολιτισμικά διαφορετικών πληθυσμών, και κυρίως των αλλόγλωσσων, που ζούσαν ή/και ζουν στις επικράτειες που διεκδίκησε ή/και όπου κυριάρχησε. Ωστόσο, η διαχείριση αυτής της αντίφασης δεν συνίσταται μόνο στην συμβολική ενσωμάτωση των Βλάχων στο «ελληνικό έθνος», αλλά και στην παραγωγή και την έκφραση μιας συμβατής με την «εθνικά ορθή» ιδεολογία πολιτισμικής διάκρισης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε εδώ πως ο εθνικιστικός ανταγωνισμός δεν περιορίζεται στη διεκδίκηση «αμφισβητούμενων» πληθυσμών από αντίπαλα εθνικά κράτη. Αντίθετα, εμπεριέχει την αμοιβαία δυσπιστία, ή και την ανοικτή αντιπαλότητα και σύγκρουση, μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών και γλωσσικών ομάδων, ακόμα και στην περίπτωση που αυτές συνυπάρχουν στα όρια του ίδιου κράτους και είναι επισήμως φορείς μιας κοινής εθνικής ταυτότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η αρνητική πρόσληψη των Βλάχων ως «πολιτιστικά καθυστερημένων» εκφράζει πολλές φορές έναν μεταμφιεσμένο εθνοτικό λόγο από την πλευρά της εθνικής πλειοψηφίας. Στο βαθμό που μια ανοικτή αμφισβήτηση της «ελληνικότητας» τους έρχεται σε αντίθεση

7. Σημειώνουμε πως ο *Χώρος* και ο *Πολιτισμός* συνδέονται άμεσα στο πλαίσιο της νεωτερικής αντίληψης περί «ταυτότητας». Όπως έχει επισημάνει και η Δ. Γκέφου-Μαδιανού, στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ο «γεωγραφικός χάρτης» ανάγεται σε βασική μεταφορά/ στερεότυπο για την αναπαράσταση του κόσμου. Σε τέτοιου είδους χάρτες, οι διαφορετικές περιοχές του πλανήτη παρουσιάζονται με διαφορετικό χρώμα, ανάλογα με τα «πολιτισμικά» και «εθνολογικά» χαρακτηριστικά των πληθυσμών που τους κατοικούν. Είναι προφανές πως η κατασκευή αυτών των χαρτών από τους ανθρωπολόγους και τους εθνολόγους μαρτυρά τη σύνδεση «πληθυσμών» και «τόπων». Όπως σημειώνει η Δ. Γκέφου-Μαδιανού, στο γεωγραφικό χάρτη «...οι φυλετικές κοινωνίες αντιμετωπίζονται ως διακριτά, διαφορετικά χρωματισμένα και απολύτως περιγεγραμμένα σύνολα της ανθρώπινης ποικιλομορφίας, το καθένα από τα οποία θα πρέπει να ξεταστεί και να αξιολογηθεί στη δική του εσωτερική συνάφεια». Επομένως, μια τέτοια προσέγγιση συνεπάγεται την πρόσληψη του «εθνογραφικού πεδίου» ως ενός άρρηκτου χωρο-πληθυσμιακού συνόλου. Βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, 1999, σελ. 61.

8. Σύμφωνα με τον J.-F. Gossiaux, είναι ακριβώς ο «τρόπος ζωής» των Βλάχων που τους ανέδειξε σε αρχετυπική φιγούρα της «ετερότητας» στα Βαλκάνια, συνδέοντάς τους (ως «νομάδες») με τη «φύση», το «παρελθόν» ή και την «αγριότητα». Βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs Ethniques dans les Balkans*, ό.π. σελ. 136.

με τις κυρίαρχες αντιλήψεις περί «εθνικού συμφέροντος», ο *Χρόνος* μετατρέπεται σε εργαλείο διαχείρισης των αντιφάσεων της εθνικής ιδεολογίας.

Από την άλλη πλευρά, σε ό,τι αφορά στις διαδικασίες παραγωγής της «βλάχικης-αρμάνικης ταυτότητας» από τους ίδιους τους εν δυνάμει φορείς της, η μετατόπιση της διαφοράς στο χρόνο φαίνεται να αποτελεί επίσης ένα χρήσιμο εργαλείο διαχείρισης της αμηχανίας μπροστά στην οποία θέτουν τα υποκείμενα οι αναντιστοιχίες μεταξύ διαφορετικών δεσμεύσεων ή/και προοπτικών που τους επιβάλλουν ή τους προσφέρουν διαφορετικές όψεις της κοινωνικής και πολιτισμικής πραγματικότητας. Έτσι, είναι μάλλον προφανές πως η αντιμετώπιση της «βλάχικης ταυτότητας» ως *ετερότητας* στο χρόνο είναι καταρχάς συμβατή με τις αναπαραστάσεις και τις αφηγήσεις της πλειοψηφίας των Βλάχων που έλκονται ή και ταυτίζονται με την ελληνική εθνική ιδεολογία, αφού επιτρέπει, ή τουλάχιστον δεν κάνει απαγορευτική, τη φαντασιακή και συμβολική σύνδεση τους με το ελληνικό έθνος. Όμως πολύ μεγαλύτερο ενδιαφέρον φαίνεται να έχει η ενσωμάτωση και χρήση αυτής της ιδέας στο πλαίσιο των αναδυόμενων εθνοτικών λόγων. Έτσι, αν η προβολή και η διεκδίκηση της «βλαχικότητας» ως *χρονικής ετερότητας* προσφέρει στους «άλλους», τους «μη-Βλάχους», το μέσο για τη διατύπωση ενός «μεταμφιεσμένου» εθνοτικού λόγου, επικριτικού ή και εχθρικού προς τους Βλάχους, επιτρέπει και σε όσους από αυτούς τους τελευταίους αμφισβητούν ή αμφιβάλλουν για την «ελληνικότητά» τους, ή έστω με το ανελαστικό περιεχόμενο που επιχειρεί να προσδώσει σε αυτήν η κυρίαρχη εθνική ιδεολογία, να διαμορφώσουν και να προβάλλουν τις ταυτοτικές τους διεκδικήσεις ακόμα και στην περίπτωση που αυτές πηγάζουν και εκφράζουν κατά βάθος μια «εθνοτική λογική».

Είναι, λοιπόν, αυτό ακριβώς το «παιχνίδι με το χρόνο»⁹ που επιτρέπει σε όλους αυτούς τους λόγους και τις αντίστοιχες πρακτικές να «μεταμφιέζονται» συνεχώς σε κάτι «άλλο». Το αντινομικό πολιτισμικό πλαίσιο που συνύφανε ιστορικά γύρω από τους Βλάχους ο συνδυασμός εθνοτικών λογικών, ιστορικών επιλογών και θεσμικών πρακτικών του εθνικού κράτους, η μερική εσωτερίκευση των ηγεμονικών εθνικών λογικών από τους ίδιους, αλλά και η εμπειρία της «ιδιαιτερότητας» τους κάνει αν όχι απαραίτητη, πάντως ιδιαίτερα λειτουργική αυτή τη «μεταμφίεση». Με βάση αυτή ο *Χρόνος* λειτουργεί ως «εγαστρίμυθη μηχανή»,¹⁰ μέσω της οποίας η «Βλαχικότητα»

9. Για αυτού του τύπου χρήση του *Χρόνου* ως παράγοντα συγκρότησης της (εθνικής) ταυτότητας βλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον Χρόνο: Εθνικισμός και Νεοτερικότητα*, Αθήνα, 2001.

10. Δανειζόμαστε το συγκεκριμένο όρο από τον M. Godelier, ο οποίος βέβαια τον χρησιμοποιεί για να ερμηνεύσει την λειτουργία της (θεσμοποιημένης) σεξουαλικότητας ως μιας εγαστρίμυθης μηχανής που διαμεσολαβεί και ρυθμίζει τη σχέση και την πρόσληψη της σχέσης μεταξύ (ατομικής) επιθυμίας και (κοινωνικής) τάξης. Βλ. M. Godelier, *Les Métamorphoses de la Parenté*, Παρίσι, 2004.

παίρνει περιεχόμενα και μορφές λιγότερο επικίνδυνες στο δημόσιο χώρο, αλλά και λιγότερο επώδυνες σε ατομικό επίπεδο.

Ως αποτέλεσμα, η «κυρίαρχη ιστορία των Βλάχων», όπως αυτή εμφανίζεται σήμερα στις εθνικές αφηγήσεις αλλά και στους δημόσιους λόγους περί *Ιστορίας*, επιχειρεί, μέσα από την επιλεκτική χρήση ορισμένων «τεκμηρίων» και «πηγών», να συγκροτήσει δίπλα στον «εθνικό χώρο» έναν αντίστοιχο «εθνικό χρόνο». Οι αφηγήσεις αυτού του τύπου τοποθετούν την «βλάχικη ιστορία» εντός συγκεκριμένων χρονικών ορίων, αλλά και αντίστοιχων «γεγονότων», που λίγο-πολύ αντιστοιχούν στα όρια και τις κορυφώσεις των, σύνθετων είναι αλήθεια, αναπαραστάσεων περί «εθνογένεσης των Ελλήνων».

Ωστόσο, αν αυτό το παιχνίδι με τον χρόνο επέτρεψε την φαντασιακή και συμβολική ενσωμάτωση των Βλάχων στο ελληνικό κράτος, δεν παύει να εκφράζει ιστορικά την κυριαρχία της εθνικής επί της εθνοτοπικής ιστορίας και του εθνικού κράτους επί των τοπικών κοινωνιών. Αποτέλεσμα περισσότερο της αποδοχής της κυρίαρχης εικόνας των «άλλων» για «αυτούς» ως *ετερότητα*, καθίσταται εντέλει ανεπαρκής για την καταφατική διεκδίκηση της «Βλαχικότητας» ως *ταυτότητας*. Αυτή η τελευταία προϋποθέτει έναν «θετικό» ορισμό, μέσα από την «αποκατάσταση» των στοιχείων που την συγκροτούν. Στο πλαίσιο αυτό, μια πρώτη διαδικασία που ενεργοποιείται είναι η προβολή ενός «άλλου βλάχικου παρελθόντος», συνδεδεμένου με την «αστική παράδοση», το «εμπορικό δαιμόνιο», την «πρωτοπορία», τον «δυναμισμό» ή/και την «προσαρμοστικότητα» των Βλάχων.

Εκτός από την προβολή αυτού του «άλλου βλάχικου παρελθόντος», στην «επαναξιολόγηση» της «Βλαχικότητας» παίζει σήμερα ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο η αυξανόμενη παραγωγή λόγων που αμφισβητούν το νεότερο εξελικτικό σχήμα περί *Ιστορίας* και *Προόδου*, ή τουλάχιστον τα αξιολογικά συμφραζόμενά του. Οι λόγοι αυτοί δεν έχουν πάντα τις ίδιες πολιτισμικές και ιδεολογικές αφετηρίες ούτε απαραίτητα τις ίδιες κοινωνικές και πολιτικές στοχεύσεις. Έτσι, ενώ κάποιοι έχουν ως αφετηρία την αμφισβήτηση της καπιταλιστικής οικονομίας, και ειδικότερα την εντατική χρήση των περιβαλλοντικών πόρων στο πλαίσιο της, άλλοι εκφράζουν την αμφισβήτηση του «αστικού τρόπου ζωής», συνδεδεμένου με χαρακτηριστικά όπως η «απώλεια» (του τόπου, της ταυτότητας, της μνήμης), η «αποξένωση», ο «ατομικισμός», ο «ανταγωνισμός». Στο πλαίσιο αυτό, διαμορφώνονται και εκφράζονται όλο και συχνότερα αιτήματα «επιστροφής στις ρίζες», αιτήματα που δεν εκφράζουν μόνο την επιθυμία, ή έστω την ευχή, μιας «διαφορετικής» σχέσης με τη *Φύση*, θεμελιωμένης στο «σεβασμό» αυτής της τελευταίας, αλλά, επίσης, την επιθυμία μιας άλλου τύπου

κοινωνικής οργάνωσης και ενός άλλου πολιτισμικού και κοινωνικού «ήθους», τα πρότυπα των οποίων αναζητούνται στο «παρελθόν».¹¹

Ωστόσο, παρότι οι συγκεκριμένοι λόγοι επικαλούνται προνεοτερικά σχήματα κοινωνικής ταυτότητας και πολιτισμικής ταξινόμησης, θεμελιωμένα σε χαρακτηριστικά όπως ο *τόπος*, με την στενή έννοια της «ιδιαιτέρας πατρίδας», οι επαγγελματικές/οικονομικές δράσεις και ο τρόπος ζωής, εκφράζουν κατά βάση τη μετα-νεοτερική αμφισβήτηση της μοντέρνας κοινωνίας. Στις ακραίες τους απολήξεις, μάλιστα, αυτοί οι λόγοι φαίνεται να εκφράζουν ένα αντεστραμμένο εξελικτικό σχήμα πρόσληψης της *Ιστορίας*, ως μιας πορείας από την «αυθεντικότητα της παραδοσιακής κοινότητας» προς την «αλλοτριώση της σύγχρονης κοινωνίας». Σε κάθε περίπτωση, οι λόγοι αυτοί, και οι αναπαραστάσεις που εκφράζουν, συνδέονται με την αναδιατύπωση, ή και την αντιστροφή, της κυρίαρχης φαντασιακής και συμβολικής ιεραρχίας μεταξύ «πόλης/χωριού», «νεοτερικότητας/παράδοσης», «φύσης/πολιτισμού» —βεβαίως μέσα από το μετασχηματισμό του περιεχομένου των αντίστοιχων όρων και εννοιών.¹²

Σε κάθε περίπτωση, το αποτέλεσμα της παραπάνω διαδικασίας είναι η απενοχοποίηση τόσο του «φυσικού χώρου», δηλαδή της «υπαίθρου» έναντι της «Πόλης», όσο και του «κοινοτικού χρόνου» που, συνδεδεμένος προνομιακά με το «παρελθόν», αντιπαραβάλλεται στον «παροντικό χρόνο» της σύγχρονης αστικής κοινωνίας. Έτσι, είναι πια ο κόσμος της *Πόλης* και η *σύγχρονη κοινωνία* που αντιμετωπίζονται ως μορφές *ετερότητας* από τον χωρο-χρόνο της *ταυτότητας*, που έχει ως συντεταγμένες το *Παρελθόν* και την *Υπαιθρο*.¹³ Εντός του σημασιολογικού αυτού σύμπαντος, ο όρος «Βλάχος» και ό,τι συνδέθηκε με αυτόν (η ύπαιθρος, τα βουνά, η σχέση με τη φύση, οι στενοί κοινοτικοί δεσμοί, η πολιτισμική σταθερότητα) παίρνουν ένα διαφορετικό αξιολογικό περιεχόμενο, θετικό αυτή τη φορά. Συνδέονται με τη διατήρηση στοιχείων με ιδιαίτερη πια αξία, όπως ο «παραδοσιακός πολιτισμός», η «σχέση με την ιδιαίτερη πατρίδα» και τις «ρίζες», το «αλληλέγγυο πνεύμα της κοινότητας» και η «ταυτότητα»¹⁴.

11. Για την εξιδανίκευση της φύσης στο πλαίσιο της εθνικιστικής ρητορείας, βλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 233.

12. Πρβλ. Ν. Θεοδοκάς, «Παράδοση και νεοτερικότητα: σχόλια για το εικοσιένα», *Τα Ιστορικά*, 17 (1992).

13. Για τους «αγροτικούς μύθους» των εθνικιστικών ρητορειών, θεμελιωμένους στην ιδέα περί «αλλοτριώσεως» της «φυσικής» και «αλληλέγγυας κοινότητας», βλ. Π. Λέκκας, ό.π., σελ. 234-235. Για την διπλή μετωνυμική σύνδεση «Πόλης-Παρόντος» και «Χωριού-Παρελθόντος», βλ. Β. Νιτσιάκος, «Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στην συμβολική ανασυγκρότηση και την διαχείριση της κοινωνικής μνήμης - Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης», στο *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, 1995, σελ. 79-117.

14. Στο πλαίσιο αυτό, ο E. Hobsbawm και ο T. Ranger μας μιλούν για τις διαδικασίες «επιπόνησης της παράδοσης». Βλ. E. Hobsbawm και T. Ranger (επ.), *The invention of tradition*, Κέμπριτζ, 1983.

Οι παραπάνω αναπαραστάσεις αποτελούν θεμελιώδες εργαλείο για την καταφατική ενσωμάτωση των Βλάχων στις εθνικές αφηγήσεις της *Ιστορίας*. Στο πλαίσιο αυτό, η χωρο-χρονική *ετερότητα* που εμπεριέχεται στον όρο «Βλάχος» αποτελεί το θεμέλιο συγκρότησης μιας «εθνικά βολικής» πρόσληψης, ερμηνείας και έκφρασης της πολιτισμικής διαφοράς: οι «Βλάχοι» δεν είναι απλά «Έλληνες», αλλά, ως φορείς του «παραδοσιακού πολιτισμού» και του «πνεύματος των ελληνικών κοινοτήτων», είναι ίσως «καθαρότεροι Έλληνες» ακόμα και από τους ελληνόφωνους. Με τον τρόπο αυτό η «ετερότητά» τους, δηλαδή ό,τι πριν έθετε υπό αμφισβήτηση την «ελληνικότητά» τους, μετατρέπεται σε «απόδειξη» μιας «προαιώνιας ελληνικότητας», ενώ την ίδια στιγμή η επίκληση μιας δεύτερης «παραδοσιακής» (χτισμένης ωστόσο με νεότερα υλικά) ταυτότητας (αυτής των πρωτοπόρων αστών)¹⁵ συνδέεται με την «εθνική συνεισφορά» τους στον «Ελληνισμό». Επιπλέον, με τον τρόπο αυτό η «Βλαχικότητα» εγγράφεται προνομιακά στο πεδίο της *εντοπιότητας*, προσλαμβάνομενη ως στοιχείο του «τοπικού πολιτισμού» της «κοινότητας» ή μιας «περιφερειακής ταυτότητας» σε μεγάλο βαθμό φαντασιακής (αφού οι Βλάχοι δεν συνδέονται απόλυτα με μια συγκεκριμένη «περιφέρεια»), σε ένα *παιχνίδι με τον χώρο*.¹⁶

Έτσι, αν ο *Χρόνος* λειτουργεί ως μια «εργαστήριμη μηχανή», μέσω της οποίας η «Βλαχικότητα» ως ετερότητα ενσωματώνεται, συχνά βίαια, στην κυρίαρχη ιστορική αφήγηση, ο τόπος/χώρος λειτουργεί ως μια αντίστοιχη μηχανή που συνδέεται με την διαχείριση της ταυτοτικής αντίφασης και την υπέρβαση της αμηχανίας από τους ίδιους τους «Βλάχους». Στην προοπτική αυτή, η «Βλαχικότητα» προσλαμβάνεται ή/και προβάλλεται ως κάτι συμβατό με την «Ελληνικότητα», αφού ως «τοπική» ή «περιφερειακή» παραλλαγή της,¹⁷ αποτελεί μια αναφορά όχι απλά διαφορετικής τάξης, αλλά και υπαγόμενη σε αυτήν.¹⁸

Το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας είναι η συγκρότηση και η αναπαραγωγή διαφορετικών περιφερειακών παραλλαγών της «βλάχικης ιστορίας» που, παρότι επηρεασμένες από την κυρίαρχη «εθνική» αφήγηση και τους θεσμούς που θεμελιώθηκαν σε αυτήν, μοιάζει να εγγράφουν το ζήτημα της «βλάχικης ταυτότητας»

15. Σύμφωνα με τον J.-F. Gossiaux, «υπάρχει ένας λογικός και οικονομικός δεσμός ανάμεσα σε αυτές τις δύο εικόνες: αυτός που συνδέει την κτηνοτροφία με το μεγάλο εμπόριο, δια μέσου ενός τρόπου ζωής θεμελιωμένου στην κινητικότητα και ρυθμιζόμενου από τις συστηματικές μετακινήσεις». J.-F. Gossiaux, *Rouvoirs ethniques...*, ό.π., σελ. 142.

16. Πρβλ. Π.Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο*, ό.π., τρίτο μέρος «Ο εθνικός χώρος», σελ. 207- 257.

17. Βλ. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα, 2003, σελ. 103. Πρβλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα των Βλάχων*, Αθήνα, 2009, σελ. 41.

18. Για τον ρόλο της «περιφερειακής ταυτότητας» στην «εθνική ενσωμάτωση», βλ. M. Herzfeld, *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin, 1982 και E. Αυδίκος, *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Αθήνα, 1993.

σε διαφορετικού τύπου γεωγραφίες, μικρότερης κλίμακας αλλά και διαφορετικές μεταξύ τους. Οι περιφερειακές αυτές παραλλαγές φαίνεται να επιλέγουν άλλες χρονικές αφετηρίες, ή να επικεντρώνονται σε άλλου τύπου «στιγμές» και «γεγονότα» που συνδέονται κυρίως με την δια-κοινοτική επικοινωνία και εμπειρία των επιμέρους ομάδων Βλάχων του ελληνικού χώρου. Με τον τρόπο αυτό, μεταξύ των βλαχόφωνων συγκροτούνται επιμέρους και συχνά ανταγωνιστικές μεταξύ τους περιφερειακές ταυτότητες (άλλοτε «εθνοτικού», άλλοτε «γεωγραφικού» και, τις περισσότερες φορές, μεικτού χαρακτήρα), οι οποίες επενεργούν τόσο προς τα «πάνω», προς την ανατροφοδότηση και την επαναδιαπραγματεύση των «εθνικών αφηγήσεων», όσο και προς τα «κάτω», προς την συνεχή ανασυγκρότηση των τοπικών αφηγήσεων περί «Βλαχικότητας».

Αυτές οι τελευταίες, με τη σειρά τους, είναι το αποτέλεσμα της διαδικασίας σύνθεσης του «εθνικού» με το «περιφερειακό» και το «τοπικό», αλλά επιπλέον συνιστούν προϊόν των διαφοροποιήσεων μεταξύ ομάδων ή/και μεμονωμένων υποκειμένων στο εσωτερικό της κάθε κοινότητας. Με άλλα λόγια, οι πολιτικές της ταυτότητας δεν αφορούν μόνο τη σχέση των «Βλάχων» με τον «Ελληνισμό», αλλά επίσης τη σχέση των επιμέρους μελών κάθε βλαχόφωνης ομάδας με το «χωριό» και την «κοινότητα» και τα υλικά και συμβολικά δικαιώματά τους επί αυτών. Εγγράφονται συνεπώς στο πεδίο ενός τοπικού (ή ενδο-ομαδικού) ανταγωνισμού για υλικά και συμβολικά αγαθά. Ανεξάρτητα από τη φύση και το χαρακτήρα των κοινωνικών διακυβευμάτων αυτού του ανταγωνισμού, τα υποκείμενα φαίνεται να αναζητούν στις επιλεκτικές αναγνώσεις της «τοπικής ιστορίας» και τις εξατομικευμένες επιτελέσεις της «Βλαχικότητας» τη φαντασιακή και συμβολική νομιμοποίηση των διεκδικήσεών τους.

Είναι ακριβώς σε αυτό το σημείο που συγκλίνουν προνομιακά οι διαφορετικές μορφές ετερότητας (η εθνοτική και η χωρο-χρονική), με τις οποίες συνδέσαμε πριν τον όρο «Βλάχος». Και, μάλιστα, με ένα απρόσμενο για τη θετικιστική γραμμική σκέψη τρόπο, στο βαθμό που η δεύτερη μορφή ετερότητας οδηγεί στην κοινωνική και πολιτισμική διαχείριση της πρώτης. Έτσι, στο πλαίσιο του μετανεοτερικού ρομαντισμού, ο «Βλάχος» δεν προσλαμβάνεται απαραίτητα ως ο «εθνικά άλλος», αλλά πιθανώς ως ένας «πολιτιστικά άλλος», η ετερότητα του οποίου εγγράφεται στο χρόνο και τον χώρο. Και ανάλογα με τις αναπαραστάσεις και τις ιεραρχήσεις «παρελθόντος/παρόντος», «πόλης/υπαίθρου» και «κοινότητας/κοινωνίας» από τα κοινωνικά υποκείμενα, αλλά επίσης ανάλογα με τη συγκυρία στην οποία αυτά καλούνται να δράσουν κάθε φορά, η ετερότητα αυτή μπορεί να αξιολογείται ως κάτι

«αρνητικό» (μέσα από τη σύνδεση του «Βλάχου» με την «πολιτιστική καθυστέρηση»), ή ως κάτι «θετικό» (μέσα από τη θεώρησή του ως φορέα μιας «αυθεντικής παράδοσης»).

Από την άλλη πλευρά, στην περίπτωση μας έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ότι η αυξανόμενη αποενοχοποίηση της «βλάχικης ταυτότητας» δημιουργεί σήμερα ένα νέο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο διεκδίκησης της από βλαχόφωνους πληθυσμούς στιγματισμένους στο πλαίσιο της «βλάχικης κοινωνίας», όπως είναι οι Αρόμ αλλά και οι Αρβανιτόβλαχοι (πρώην νομάδες σκηνίτες), ακριβώς ως μέσου κοινωνικού αποστιγματισμού. Έτσι, αν η απαξίωση της «Βλαχικότητας» στο πλαίσιο του αστικού χώρου αποτέλεσε πιθανώς για τους «Βλάχους» (όπως οι «ντόπιοι Νεοχωρίτες») ένα πολιτισμικό σοκ, συνδεδεμένο εκτός των άλλων με την μετατόπισή τους από τη θέση του κυρίαρχου (στην κοινότητα) σε αυτή του κυριαρχούμενου (στην «Πόλη»), η βλαχοφονία προσέφερε στους Αρόμ τη δυνατότητα ανα-συγκρότησης και επαναδιαπραγμάτευσης της ταυτότητάς τους, μέσα από την προνομιακή προβολή της «Βλαχικότητας». Αυτή η τελευταία, παρότι επίσης απαξιωμένη, είχε εντούτοις μεγαλύτερη κοινωνική και πολιτισμική «αξία» από τη «ρόμικη» ή «γύφτικη» ταυτότητα.¹⁹ Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον πως μέχρι τη δεκαετία του 1990, είναι μάλλον οι Αρόμ που προβάλλουν τη «Βλαχικότητά» τους, παρά οι «Βλάχοι Νεοχωρίτες», οι οποίοι μοιάζει συχνά να αισθάνονταν άβολα με αυτήν. Αν η υπόθεση αυτή ισχύει, κάτι που αφήνουν ανοικτό οι σημερινές αφηγήσεις για το πρόσφατο παρελθόν, πρόκειται αναμφίβολα για μια ιστορική ειρωνεία, στο βαθμό που οι κάποτε αποκλεισμένοι από τη βλάχικη ταυτότητα υπήρξαν για κάποιο διάστημα οι πιο ένθερμοι υπερασπιστές της.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε πως αυτή η ιστορική ειρωνεία εκφράζει τις πολύπλοκες διαδικασίες συγκρότησης των εθνοτοπικών ταυτοτήτων (μέσα από τη σύνθεση «παρελθοντικών» δεσμεύσεων και παροντικών αναγκών), τις διαφορετικές πορείες και τρόπους μετασχηματισμού τους (μέσα από το συνδυασμό ηγεμονικών αναπαραστάσεων και ατομικής δράσης), και τις σύνθετες λειτουργίες τις οποίες αυτές επιτελούν σε διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια. Και έχει ιδιαίτερη σημασία πως η πολλαπλότητα της βλάχικης ταυτότητας δεν είναι αποτέλεσμα μόνο των αντιφάσεων των κυρίαρχων εθνικών λογικών και της επιβολής των αρχών του σύγχρονου κράτους στους Βλάχους. Η επιβολή των λογικών και των αρχών αυτών επί των τοπικών κοινωνιών και των υποκειμένων αποτελεί βέβαια μια πραγματικότητα που δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί.. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτής της διαδικασίας οι επιμέρους

19. Για τις προσλήψεις των Ρομά και τις διαδικασίες παραγωγής της «ρόμικης ταυτότητας» στο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας, βλ. Α. Γκότοβος, «Ρομική ταυτότητα στην ελληνική κοινωνία: προσδιορισμοί σε σύγκρουση», στο Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Αθήνα, 2002, σελ. 111-135.

ομάδες και τα υποκείμενα δεν αποτελούν παθητικούς δέκτες, αλλά ενεργούς δρώντες. Έτσι, παρά την τελική ηγεμόνευση του εθνικού κράτους, η επιβολή του επί των τοπικών κοινωνιών δεν στηρίχθηκε μόνο στην περιθωριοποίηση ή και τη βίαιη καταστολή της «διαφορετικότητας», αλλά επίσης, αν όχι κυρίως, στην εσωτερικήυση και την ενεργή επαναδιαπραγμάτευση των ηγεμονικών ταξινομικών λογικών και πολιτισμικών αναπαραστάσεων από τους ίδιους τους κοινωνικούς δρώντες.

Εντός αυτών των διαδικασιών, όπως έχει δείξει και ο J.-F. Gossiaux, η «βλάχικη ταυτότητα» χαρακτηρίζεται κυρίως από το «νομαδισμό» της: την ικανότητα μεταμόρφωσης, προσαρμογής και επαναδιαπραγμάτευσης.²⁰ Ο «νομαδισμός» δεν αναφέρεται εδώ μόνο στην κινητικότητα στο χώρο, αλλά σε ένα «νομαδικό υποκείμενο»²¹ που έχει την ικανότητα να κινείται ανάμεσα και να συνδυάζει διαφορετικές γλώσσες, ταυτότητες και κοινωνικά περιβάλλοντα.²²

20. Βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques...*, ό.π.. Στην ίδια προοπτική η I. Nicolau ονομάζει τους Βλάχους «χαμαιλέοντες των Βαλκανίων». Βλ. I. Nicolau, «Les chaméléons des Balkans», *Civilizations en Quête d'Identité* XLII/2, Βρυξέλλες, 1993, σελ.175-178. Για τις μεταμορφώσεις των εθνικών ταυτοτήτων γενικότερα βλ. Π. Θεοδωρίδης, *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας: Έθνος, νεωτερικότητα και εθνικιστικός λόγος*, Αθήνα, 2004.

21. Μια τέτοια εννοιολόγηση του «νομαδικού υποκειμένου» έχει προτείνει η R. Braidotti, με αφετηρία την έμφυλη ταυτότητα. Βλ. R. Braidotti, *The Nomadic Subject. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Νέα Υόρκη, 1994.

22. Με άλλα λόγια, αυτό που χαρακτηρίζει τους «Βλάχους» είναι ένα «νομαδικό habitus», θεμελιωμένο σε μια αντίληψη για το χώρο, την χωρική εγγραφή και την αναπαράσταση των κοινωνικών σχέσεων διαφορετική από αυτή των εδραίων και του κράτους. Βλ. J.-F. Gossiaux, ό.π., σελ. 156 και 168. Πρβλ. αντίστοιχα P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1972. G. Deleuze και F. Guadari, «Traité de nomadologie: La machine de guerre», στο G. Deleuze και F. Guattari, *Capitalisme er Schizophrenie 2: Mille Plateaux*, Παρίσι, 1980, σελ. 434-527.

3. Το εμπειρικό υλικό και η μεθοδολογία της έρευνας

Η παρούσα διατριβή υιοθετεί μια διεπιστημονική μέθοδο. Ειδικότερα, επιχειρεί να συνδυάσει τις προσεγγίσεις της ιστορικής ανθρωπολογίας και της κοινωνιολογίας με την εθνογραφική παρατήρηση και την εθνοϊστορική και εθνογεωγραφική ανάλυση. Στόχος μας είναι η ανάδειξη τόσο των ιστορικών διαδικασιών παραγωγής και κοινωνικής διαχείρισης της ταυτότητας των Βλάχων, όσο και της σύγχρονης πρόσληψης και βίωσης αυτής της ταυτότητας σε τοπικό και υπερτοπικό επίπεδο. Στο πλαίσιο αυτό, αξιοποιεί ένα σύνθετο υλικό που περιλαμβάνει:

- Παλιότερα και νεότερα ιστορικά, λαογραφικά και εθνογραφικά έργα περί Βλάχων
- Άρθρα και κείμενα για τους Βλάχους και τις διαμάχες γύρω από την «ταυτότητά» τους, που δημοσιεύτηκαν στον τύπο ή αναρτήθηκαν στο διαδίκτυο
- Πρωτότυπο εθνογραφικό υλικό, που περιλαμβάνει προφορικές αφηγήσεις και υλικό επιτόπιας συμμετοχικής παρατήρησης
- Ορισμένα στατιστικά δεδομένα
- Χάρτες και άλλο οπτικό υλικό σχετικό με τις αναπαραστάσεις του χώρου.

Ειδικότερα, το πρώτο μέρος εγγράφεται σε ένα μακρο-κοινωνιολογικό επίπεδο, μέσω του οποίου επιχειρήσαμε να σκιαγραφήσουμε τις μακρο-ιστορικές διαδικασίες και τις ηγεμονικές λογικές παραγωγής της «βλάχικης» εικόνας και ταυτότητας στον ελληνικό χώρο. Η προσέγγιση εδώ είναι κυρίως βιβλιογραφική, στην προοπτική συγκρότησης μιας ιστορικής κοινωνιολογίας και ανθρωπολογίας των διαδικασιών ανα-παραγωγής της *Βλαχικότητας* στη μακρά διάρκεια.²³ Ειδικότερα, το υλικό περιλαμβάνει έργα που αφορούν ή αναφέρονται στους Βλάχους και καλύπτουν διαφορετικές εποχές: το πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα (συγγραφέων όπως ο Ψαλίδας,²⁴ ο Κασομούλης,²⁵ ο Κούμας,²⁶ ο Holland,²⁷ ο Leake,²⁸ ο Rouqueville²⁹), το δεύτερο μισό του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου}

23. Για την ιστορικο-κοινωνιολογική προσέγγιση, ερμηνευτικού προσανατολισμού, βλ. ενδεικτικά, Τ. Skocropf, «Ιστορική Κοινωνιολογία: νέοι προσανατολισμοί, γνωστές στρατηγικές», στο Theda Skocropf (επ.), *Ιστορική Κοινωνιολογία: όραμα και μέθοδος*, Αθήνα, 1999, σελ. 455-497 και, κυρίως, σελ. 469-477. Για μια εφαρμογή της ιστορικο-κοινωνιολογικής προσέγγισης στη μελέτη του εθνικού φαινομένου, βλ. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Αθήνα, 1992. Για την ιστορικο-ανθρωπολογική προσέγγιση, βλ. Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης, (επ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα, 1993. Επίσης, Β. Keith Axel (επ.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham και Λονδίνο, 2002.

24. Αθανάσιος Ψαλίδας, «Η Τουρκία κατά τας αρχάς του 19^{ου} αιώνα», επιμέλεια Γ. Χαριτάκης, *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 6 (1931), σελ. 32-74.

25. Νικόλαος Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά της Επανάστασεως των Ελλήνων*, Αθήνα, 1939.

26. Κωνσταντίνος Κούμας, *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων*, Βιέννη, 1832, τόμος IB.

27. Η. Holland, *Ταξίδια στα Ιόνια Νησιά, Ήπειρο, Αλβανία (1812-1813)*, Αθήνα, 1989 και *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία (1812-1813)*, Αθήνα, 1989.

28. W. M. Leake, *Travels in Northern Greece*, Λονδίνο 1835.

29. F. Rouqueville, *Ταξίδι στην Ελλάδα-Ήπειρος*, Αθήνα, 1994.

αιώνα (Heuzey,³⁰ Weigand,³¹ Κρυστάλλης,³² Wace-Thompson,³³ Bérard³⁴), νεότερα κείμενα που αφορούν στο «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» κατά την περίοδο της Κατοχής (Αβέρωφ-Τοσίτσας,³⁵ Ανέστης³⁶), αλλά και σύγχρονα κείμενα για τους Βλάχους (Λαζάρου,³⁷ Κουκούδης,³⁸ Έξαρχος,³⁹ Παπαγιάννης⁴⁰). Στο βαθμό που πολλά από τα έργα που χρησιμοποιούμε αποτελούν περισσότερο τεκμήρια της εποχής τους παρά επιστημονικά κείμενα, η μακρο-κοινωνιολογική ανάλυση συνδυάζεται με μια κριτική ανάλυσή τους ως μορφών «λόγου» (discourse).

Ωστόσο, η προσέγγισή μας είναι επίσης συγκριτική, έχοντας κατά νου πως οι Βλάχοι δεν αποτελούν κάτι ενιαίο στο χώρο και το χρόνο. Η διαφοροποίηση αυτή δεν συνδέεται μόνο με το γεγονός πως οι τελευταίοι αποτελούνται από διαφορετικές υπο-ομάδες, συχνά με διαφορετική γεωγραφία, διάλεκτο, τρόπο ζωής ή και εθωνύμια-αυτωνύμια ή ετερωνύμια- η καθεμία, όπως Arman/Κουτσόβλαχοι, Remen/Αρβανιτόβλαχοι, Γραμμοσιάνοι κτλ., αλλά παρουσιάζεται ακόμα πιο εντυπωσιακή αν υπερβούμε το επίπεδο αυτό και προσπαθήσουμε να εστιάσουμε στις επιμέρους τοπικές ομάδες και τα ίδια τα υποκείμενα. Τότε θα δούμε να αναδύονται όχι μόνο διαφορετικές προσλήψεις, βιώσεις και επιτελέσεις της «Βλαχικότητας» ανά περιοχή, αλλά επίσης τον εσωτερικό κατακερματισμό αυτών των «τοπικών κοινοτήτων», καθώς και τον ευέλικτο και απρόβλεπτο, πολλές φορές, τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα ενεργοποιούν και ανασηματοδοτούν συνεχώς το πολιτισμικό τους οπλοστάσιο.

Η παραπάνω διαπίστωση κάνει κατά τη γνώμη μας απαραίτητη μια πολύ-επίπεδη μεθοδολογία που θα συνδυάζει την μακρο-κοινωνιολογική και μακρο-ιστορική ανάλυση με την εθνοϊστορική προσέγγιση και την ανθρωπολογική ερμηνεία των τεκμηρίων, έτσι ώστε να αναδειχτούν οι διαδικασίες και οι μορφές με τις οποίες οι

30. L. Hezey, *Le mont Olympe et l'Acarnanie. Exploration de ces deux régions, avec l'étude de leurs antiquité, de leurs populations anciennes et modernes, de leur géographie et de leur histoire*, Παρίσι, 1860.

31. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι (Βλάχοι)*, τόμοι Α και Β, Τρίκαλα/Θεσσαλονίκη, 2001 (πρώτη γερμανική έκδοση: Λειψία, 1895 και 1894).

32. Κώστας Κρυστάλλης, *Άπαντα*, τόμος Γ: *Οι Βλάχοι της Πίνδου*, Αθήνα, Νέα Μέλισσα, 1952.

33. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες των Βαλκανίων: Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*, Θεσσαλονίκη, 1989.

34. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός. Οδειπορικό στη Μακεδονία. Έλληνες-Τούρκοι-Βλάχοι-Αλβανοί-Βούλγαροι-Σέρβοι*, Αθήνα, 1987.

35. Ευάγγελος Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του Κουτσοβλαχικού Ζητήματος*, Τρίκαλα, 1992.

36. Δ. Ανέστης, *Το Κουτσοβλαχικόν Ζήτημα*, Λάρισα, 1961.

37. Α.Λαζάρου, *Η Αρωμονική και αι μετά της Ελληνικής σχέσεις αυτής-Βλάχοι*, Αθήνα, 1986.

38. Α. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους*, τόμοι 1-4, Θεσσαλονίκη, 2000 και 2001.

39. Γιώργης Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, Αθήνα, 1994 και *Οι Ελληνόβλαχοι (Αρμάνοι)*, τόμοι Α και Β, Αθήνα 2001.

40. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι Έλληνες. Δύο Ξεχωριστές και εχθρικές μεταξύ τους, εθνοτικές ομάδες*, Αθήνα, 2003.

εκάστοτε ηγεμονικές αναπαραστάσεις περί «Βλαχικότητας» εγγράφονται στην συγκυρία.⁴¹ Με τον όρο εθνοϊστορική προσέγγιση εννοούμε εδώ την προσπάθεια κατανόησης των διαδικασιών σύνδεσης του *παρόντος* με το *παρελθόν* στο εσωτερικό του κάθε τεκμηρίου, με βάση τη γλώσσα και τις «αξίες» του συντάκτη του, αλλά και τα κοινωνικά διακυβεύματα στα οποία αυτός πιθανώς εμπλέκεται κάθε φορά. Στο πλαίσιο αυτό, αν η ιστορικο-κοινωνιολογική και η ιστορικο-ανθρωπολογική προσέγγιση μας βοηθούν κυρίως στην κατανόηση και την μη-τελεολογική ερμηνεία των διαδικασιών μετάβασης από το *παρελθόν* στο *παρόν*, η εθνοϊστορική προσέγγιση μας βοηθάει κυρίως στην κατανόηση των διαδικασιών και των μορφών επαναδιαπραγμάτευσης του *παρελθόντος* από τη σκοπιά του εκάστοτε *παρόντος*.⁴²

Το δεύτερο μέρος της διατριβής είναι κυρίως εθνογραφικό, χωρίς ωστόσο να λείπει και εδώ η εθνοϊστορική διάσταση. Το υλικό προέρχεται καταρχήν από την προσωπική μου επιτόπια έρευνα στο Νεοχώρι, τα Τρίκαλα, την Καλαμπάκα, την Αθήνα. Συγκριτικά, ωστόσο, χρησιμοποιούμε και εθνογραφικό υλικό από τις προσωπικές μας επιτόπιες έρευνες σε άλλες βλαχόφωνες κοινότητες της ευρύτερης περιοχής των Τρικάλων (το Γαρδίκι, τη Τζούρτζια και, λιγότερο, άλλες κοινότητες του Ασπροποτάμου και της Ορεινής Καλαμπάκας). Επιπλέον, χρησιμοποιείται ένα πλούσιο γραπτό υλικό σχετικό με τις βλάχικες κοινότητες ή τους «Βλάχους», που έχει αντληθεί από τοπικές εκδόσεις ή από το διαδίκτυο.

Να σημειωθεί πως, ειδικά για το Νεοχώρι, υπάρχει ένα βιβλίο για την *τοπική ιστορία*, το οποίο συνέγραψε ένας ντόπιος φιλόλογος. Λόγω της χρήσης ψευδωνύμου για την υπό μελέτη κοινότητα δεν μπορέσαμε να χρησιμοποιήσουμε το βιβλίο αυτό ως βιβλιογραφική πηγή. Το αντιμετωπίσαμε αποκλειστικά ως είδος λόγου (discourse) και ως συμβολικό αγαθό. Χρησιμοποιήσαμε τη δομή του και τα είδη πληροφορίας που περιλαμβάνει ως ηγεμονική αφήγηση, αποκαλυπτική για τις σημασιοδοτήσεις και την αναπαραγωγή της «Βλαχικότητας», της «κοινότητας» και της «ιστορίας» τους στο παρόν⁴³. Επιπλέον, τους τρόπους κυκλοφορίας, την κοινωνική χρήση και την πολιτισμική υποδοχή και ερμηνεία του μεταξύ των Νεοχωριτών, κυρίως των Αρόμ.⁴⁴

41. Για τη συμβολή της εθνοϊστορικής προσέγγισης στην κατανόηση και ερμηνεία των διαδικασιών κοινωνικής και πολιτισμικής παραγωγής της ταυτότητας βλ. Maurice Bloch, «The Ethnohistory of Madagascar», *Ethnohistory*, 48: 1-2 (2001), σελ. 293-299.

42. Για τις σύγχρονες σημασίες του όρου «εθνοϊστορία» και τις διαφορές της από την «ιστορική ανθρωπολογία», βλ. M. Izard και N. Wachtel, «L'ethnohistoire», στο P. Bonte και M. Izard (επ.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Παρίσι, 1991, σελ. 336-338.

43. Για την αναπαραγωγή του «παρελθόντος» στο «παρόν», βλ. Maurice Bloch, «The past and the present in the present», *Man* (N.S.): 12 (1977), σελ. 278-292.

44. Το βιβλίο φυσικά περιλαμβάνεται στη βιβλιογραφία.

Η σχέση μου με την κοινότητα αποτέλεσε ένα θεμελιώδες ζήτημα στην πραγματοποίηση της έρευνάς μου. Όντας ο ίδιος εν μέρει Νεοχωρίτης και μάλιστα Αρόμ, ήταν συχνά δύσκολο να ζητήσω πληροφορίες για θέματα μάλλον ενοχλητικά για τους ανθρώπους. Αυτό αφορούσε λιγότερο τη «βλάχικη ταυτότητα» και πολύ περισσότερο τη σχέση Νεοχωριτών και Αρόμ. Έτσι κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου υιοθέτησα μια όσο το δυνατόν πιο διακριτική στάση. Μετέβαινα τα καλοκαίρια στο Νεοχώρι, ενώ στην Αθήνα εγκαταστάθηκα για ένα χρόνο περίπου στα Εξάρχεια, περιοχή γύρω από την οποία κατοικούν πολλοί Νεοχωρίτες και βρίσκεται ο σύλλογός τους, τον οποίο άρχισα να επισκέπτομαι με έναν εξάδελφό μου, παλιό θαμώνά του.

Η παρουσία μου στο χωριό ή τον σύλλογο μού έδωσε την ευκαιρία να συλλέξω αφηγήσεις σχετικές με την «ιστορία» του χωριού, να παρατηρήσω σχέσεις και στάσεις, να δω τους τρόπους βίωσης, έκφρασης και διαπραγμάτευσης της ταυτότητας, τόσο της «βλάχικης» όσο και της «τοπικής». Ωστόσο, πάντα είχα την εντύπωση πως οι άνθρωποι ήταν επιφυλακτικοί μαζί μου, αίσθηση που πιθανώς οφείλεται όχι μόνο στη δική τους δυσπιστία ή αμηχανία, αλλά και στη δική μου προκατάληψη. Ή και σε έναν ενδόμυχο φόβο μου όχι τόσο «στιγματισμού», όσο μιας επώδυνης «αποκάλυψης» που θα με αφορούσε προσωπικά. Έτσι, η κουβέντα έμοιαζε να μένει πάντα μετέωρη σε ένα επιφανειακό επίπεδο «επίσημης αφήγησης», ενώ, φοβούμενος μήπως παρεξηγηθώ, δυσκολευόμουν συχνά να ζητήσω διευκρινίσεις ακόμα και για αυτήν την «επίσημη ιστορία».

Μπροστά σε αυτό το αδιέξοδο, η έκδοση του βιβλίου μου προσέφερε μια πολλαπλή διέξοδο. Πολύ περισσότερο γιατί αποτελεί μια συγκροτημένη συνολική αφήγηση που έχει εκδοθεί και διακινείται μέσω των τοπικών φορέων. Ειδικά η παρουσία των «Αρόμ» σε αυτό ήταν αποκαλυπτική, έστω και έμμεσα, του τρόπου πρόσληψής τους από την κυρίαρχη ομάδα. Αντίστροφα, ο τρόπος που υποδέχτηκαν οι ίδιοι οι «Αρόμ» την έκδοση του βιβλίου, κυρίως όμως το πώς αξιολόγησαν και ερμήνευσαν την παρουσία τους ή την απουσία τους από αυτό, ήταν αποκαλυπτικός για την βίωση της εθνοτοπικής τους ταυτότητας από τους ίδιους.

Η εθνογραφική έρευνα στους «Αρόμ» ήταν σαφώς πιο εύκολη. Όντας ο ίδιος «Αρόμ», ζώντας από μικρός σε μια γειτονιά όπου κατοικούν πολλοί στενοί συγγενείς μου και έχοντας κοινωνικές σχέσεις και με άλλους «Αρόμ» (όχι μόνο από το Νεοχώρι αλλά και από γειτονικά χωριά) μου ήταν σαφώς πιο εύκολο να έχω πρόσβαση σε πληροφορίες, σε κοινωνικές σχέσεις, σε δράσεις. Ωστόσο και σε αυτήν την περίπτωση δεν έλειψαν οι δυσκολίες. Πολλοί «Αρόμ», αρκετοί συγγενείς μου ανάμεσά τους,

αντέδρασαν, ήπια ή έντονα, όταν τους ανακοίνωσα την πρόθεσή μου να πραγματοποιήσω μια έρευνα για «εμάς». Άλλοι γιατί φοβούνταν (τον στιγματισμό), άλλοι γιατί δεν ήθελαν να θυμούνται (το τραύμα), άλλοι πάλι γιατί δεν αποδέχονταν πως «εμείς είμαστε κάτι άλλο» —και πολύ περισσότερο «γύφτοι». Δεν ήταν πάντως λίγοι και αυτοί που επικρότησαν την πρόθεσή μου, θεωρώντας πως πρόκειται για ένα εγχείρημα που δείχνει πως είμαι «περήφανος για την καταγωγή μας».

Επιπλέον, εγώ ο ίδιος είχα να αντιμετωπίσω όχι μόνο τους κοινωνικούς περιορισμούς, αλλά και τις πολιτισμικές παρωπίδες που πιθανώς έθετε η σχέση μου με το πεδίο και τα ζητήματα της έρευνας. Έτσι, έπρεπε να υπερβώ τόσο πράγματα που θεωρούσα αυτονόητα, λόγω της εκ μέρους μου εσωτερίκευσης πολιτισμικών κατηγοριών, προτύπων συμπεριφοράς και αξιών, όσο και τις συναισθηματικές δεσμεύσεις ή τις ηθικές κρίσεις που συνεπάγεται η προσωπική μου εμπλοκή, έστω και έμμεση, με την κοινότητα.⁴⁵ Μέσω της αναστοχαστικής προσέγγισης του πεδίου και της σχέσης μου με αυτό, προσπάθησα να ελέγξω κριτικά πιθανές διαθέσεις «δικαίωσης» ή «καταγγελίας» και, στο μέτρο του δυνατού, ελπίζω πως κατάφερα να επικεντρωθώ στην κατανόηση και ερμηνεία των κοινωνικών διαδικασιών και των πολιτισμικών όρων συγκρότησης και αναπαραγωγής της εθνοτοπικής διαφοράς.⁴⁶ Άλλωστε, αν η προσωπική μου εμπλοκή μου έθετε από τη μία περιορισμούς, η γνώση του τοπικού πολιτισμικού συστήματος, τόσο των Βλάχων όσο και των Αρόμ, αποτελούσε απαραίτητο εργαλείο για την «εκ των έσω» (emic) προσέγγιση όχι μόνο των διαδικασιών συγκρότησης, αλλά κυρίως των όρων και των τρόπων βίωσης της ταυτότητας από τα υποκείμενα. Σημειώνουμε ότι ο όρος «emic» χρησιμοποιείται στην ανθρωπολογία ως δηλωτικός της προσπάθειας κατανόησης και ερμηνείας των κοινωνικών και πολιτισμικών στοιχείων μιας κοινότητας με βάση το δικό της σύστημα κωδίκων, σημασιών και αξιών. Αντιπαρατίθεται έτσι στον όρο «etic» που σημαίνει την παρατήρηση, σύλληψη, κατηγοριοποίηση και ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας στη βάση των αναλυτικών εργαλείων, των εννοιολογικών κατηγοριών, αλλά επίσης του συστήματος αξιών του ανθρωπολόγου.⁴⁷

45. Για τα μεθοδολογικά και επιστημολογικά ζητήματα που καλείται να αντιμετωπίσει ο ανθρωπολόγος όταν μελετά τη δική του κοινωνία, βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, «Ανθρωπολογία οίκου: Για μια κριτική της “γηγενούς ανθρωπολογίας”», *Διαβάζω*, 323 (1993), σελ. 43-51.

46. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει την παραίτηση μου από το δικαίωμα κριτικής σκέψης και στάσης απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα του πεδίου. Σημαίνει, ωστόσο, την συνειδητοποίηση πως αυτή η στάση, αν και προφανώς επηρεάζει ως ένα βαθμό τις επιστημονικές μου επιλογές, συνδέεται με τις ιδιότητές μου ως πολίτη και κοινωνικού υποκειμένου και συνεπώς με δράσεις άλλης τάξης από τις επιστημονικές μου ενασχολήσεις.

47. Για τη διάκριση μεταξύ etic και emic προσέγγισης βλ. T. N. Headland, K. L. Pike και M. Harris (επ.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Λονδίνο, 1990.

Σε κάθε περίπτωση, οι Αρόμ αποτέλεσαν το κυρίως πεδίο της εθνογραφικής μου έρευνας, όχι μόνο για λόγους αναγκαιότητας, αλλά και γιατί θεώρησα πως αποτελούν προνομιακό παράδειγμα για τη διερεύνηση του πολλαπλού τρόπου παραγωγής, βίωσης και μετασχηματισμού της ταυτότητας, συνεπώς και της υπέρβασης κάθε υποστασιοποιημένης αντίληψης περί «Βλαχικότητας». Από την άλλη, η εμπειρία μου από πόλεις όπως η Καλαμπάκα και τα Τρίκαλα, ή άλλες βλαχόφωνες κοινότητες της περιοχής, η συμμετοχή μου σε συνέδρια και εκδηλώσεις σχετικές με τους Βλάχους, η αξιοποίηση υλικού για άλλες βλαχόφωνες κοινότητες, χωρίς να εξισορροπεί απόλυτα τα προβλήματα πρόσβασης στους «άλλους Νεοχωρίτες», μου προσφέρει ωστόσο τη δυνατότητα γνώσης των γενικότερων τρόπων βίωσης, έκφρασης και διαχείρισης της «Βλαχικότητας» σήμερα στην Ελλάδα και ένα χρήσιμο πλαίσιο συγκριτικής προσέγγισης.

4. Η δομή και η προβληματική της διατριβής

Η δομή της διατριβής εξυπηρετεί ακριβώς την ανάγκη ανάδειξης των σχέσεων μεταξύ «γενικού» και «μερικού» κατά τη διαδικασία αναπαραγωγής της «εθνοτοπικής» ταυτότητας. Έχοντας ήδη υπονοήσει πως η έννοια της «δομημένης συγκυρίας» που εισήγαγε ο Marshall Sahlins⁴⁸ αποτελεί ένα από τα βασικά αναλυτικά μας εργαλεία, η οργάνωση του πραγματολογικού υλικού γίνεται στη βάση χωρο-χρονικών κριτηρίων. Άλλωστε, η ίδια η έννοια «δομημένη συγκυρία» συγκροτείται μέσα από τη σύνθεση του χώρου και του χρόνου (αφού «συγκυρία» είναι ακριβώς η σύγκλιση διαφορετικών στοιχείων της κοινωνικής πραγματικότητας σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο), ενώ την ίδια στιγμή θεμελιώνεται στην ιδέα συνεχούς ανατροφοδότησης μεταξύ ιστορικά καθιερωμένης «δομής» και ατομικής «δράσης».

Στο πλαίσιο αυτό, αν και εκ πρώτης όψεως τα επιμέρους τμήματα της έρευνας φαίνεται να ακολουθούν μια χωρική λογική που μας οδηγεί από το «εθνικό» (national) στο «τοπικό» (local) επίπεδο, δεν πρέπει να αγνοούμε πως τα επίπεδα αυτά δεν αναφέρονται μόνο σε διαφορετικές χωρικές, αλλά και σε διαφορετικές χρονικές. Κι αυτό υπό την έννοια πως η συγκρότηση (τόσο φαντασιακή και συμβολική όσο και υλική) των αντίστοιχων χωρικών αναπαραστάσεων και ταξινομήσεων, αλλά και των αντίστοιχων μορφών θεσμικής οργάνωσης και κοινωνικής συγκρότησης, θεμελιώνεται, τόσο αναλυτικά όσο και εμπειρικά, σε διαφορετικές προσλήψεις και σημασιολογικές και αξιολογικές διασυνδέσεις μεταξύ διαφορετικών «χρόνων» (παρελθόν – παρόν - μέλλον) και διαφορετικών «τόπων» (εθνικό κράτος – περιφέρεια - κοινότητα/χωριό - υποκείμενο).⁴⁹

Η διατριβή περιλαμβάνει δέκα κεφάλαια, οργανωμένα σε δύο μέρη. Το πρώτο μέρος, που περιλαμβάνει τα τρία πρώτα κεφάλαια, πραγματεύεται τις διαδικασίες παραγωγής της ταυτότητας των Βλάχων στη “μεγάλη κλίμακα”, τόσο του χρόνου όσο και του χώρου. Συγκεκριμένα, αναλύει την ιστορική παραγωγή και διαχείριση της «Βλαχικότητας» στον ελληνικό χώρο, από την προεπαναστατική περίοδο έως τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες, επιχειρώντας να αναδείξει τους συνεχείς μετασχηματισμούς της, ανάλογα με τις κοινωνικές συνθήκες και τις πολιτισμικές προτεραιότητες της εκάστοτε συγκυρίας.

Αναλυτικότερα, στο πρώτο κεφάλαιο, που έχει τίτλο «Γενικά “περί Βλάχων”»: Παρουσίαση ορισμένων δεδομένων», παρουσιάζονται ορισμένες γενικές πληροφορίες

48. Βλ. M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*, Ann Arbor, 1981. Του ίδιου, *Islands of History*, Σικάγο, 1985.

49. Για τη «χρονικότητα» των κοινωνικών θεσμών, βλ. C. W. Mills, *Η κοινωνιολογική φαντασία*, Αθήνα, 1985.

για τους Βλάχους (ορισμός του εθνωνυμίου, δημογραφία και γεωγραφική κατανομή, γλώσσα, θεωρίες για την καταγωγή τους, επαγγελματικές δραστηριότητες και σημασιολογία του όρου «Βλάχος» έως το πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα). Στο πλαίσιο αυτό, δεν αναδεικνύεται μόνο ο διαχρονικός μετασχηματισμός της «Βλαχικότητας», αλλά και η συγχρονική εσωτερική διαφοροποίηση των διαφορετικών ομάδων Βλάχων.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, με τίτλο «Η ανάδυση των βαλκανικών εθνικισμών και το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα», αναλύονται οι διαδικασίες εμφάνισης του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος» από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα έως το τέλος του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου και της Κατοχής, στο πλαίσιο της ανάδυσης των βαλκανικών εθνικισμών και των μεταξύ τους ανταγωνισμών. Ειδικότερα, αναλύεται το ιστορικό πλαίσιο του ελληνο-ρουμανικού ανταγωνισμού για τους Βλάχους, οι εκπαιδευτικές και εκκλησιαστικές παράμετροι αυτού του ανταγωνισμού, οι κοινωνικές διαδικασίες και οι ιστορικές προϋποθέσεις ενσωμάτωσης της πλειοψηφίας των Βλάχων στο «ελληνικό έθνος», η προσπάθεια δημιουργίας Κουτσοβλαχικού Κράτους κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου (με την αποτυχημένη ανακήρυξη του «Πριγκιπάτου της Πίνδου» το 1917), η επανεμφάνιση του «Κουτσοβλαχικού» κατά την περίοδο της Κατοχής με τη δημιουργία της «Ρωμαϊκής Λεγεώνας» και, τέλος, ο «στιγματισμός» της «Βλαχικότητας» και η εμπλοκή της στην ιδεολογική, θεσμική και πολιτική εδραίωση του μετεμφυλιακού κράτους.

Το τρίτο κεφάλαιο, με τίτλο «“Εθνοτική” διαφορά, “νομαδισμός” και αστικοποίηση», είναι αφιερωμένο στην ανάλυση της σύγκρουσης των νομάδων με τους εδραίους και το κράτος και στην κοινωνική ενσωμάτωση των Βλάχων ημι-νομάδων και νομάδων μέσω της γεωγραφικής και οικονομικο-κοινωνικής αστικοποίησης. Ειδικότερα, το κεφάλαιο μας δίνει στοιχεία για την αυξανόμενη παρακμή των βλάχικων ημι-νομαδικών και νομαδικών κοινοτήτων, αποδεικνύοντας πως η διαμάχη γύρω από την «βλάχικη ταυτότητα» και οι διαδικασίες ενσωμάτωσης των Βλάχων δεν θεμελιώνονται αποκλειστικά στην «εθνοτική» διάκριση, αλλά επίσης στην σύγκρουση μεταξύ της κυρίαρχης εδραίας κρατικής κοινωνίας, αφενός, και τους νομάδες, αφετέρου, τους οποίους η πρώτη προσπαθεί να ενσωματώσει στις δικές της λογικές και πρακτικές.

Το δεύτερο μέρος της διατριβής περιλαμβάνει επτά κεφάλαια (κεφάλαια 4-10) και πραγματευόμαστε τις διαδικασίες παραγωγής της «βλάχικης ταυτότητας» στη «μικρή κλίμακα» της «κοινότητας». Επιπλέον, όμως, περιλαμβάνει ένα κεφάλαιο, το έβδομο, που μέσω της συγκριτικής ανάλυσης δύο βλαχόφωνων κοινοτήτων επιχειρεί να αναδείξει τις διαδικασίες παραγωγής και χρήσης της εθνο-τοπικής ιστορίας στο

παρόν. Η επιλογή της συγκριτικής ανάλυσης δύο διαφορετικών βλαχόφωνων κοινοτήτων συνδέεται με το γεγονός πως για λόγους δεοντολογίας χρησιμοποιούμε ψευδώνυμο για την κοινότητα της έρευνάς μας. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αναλύσουμε άμεσα τη λόγια ιστορική παραγωγή των Νεοχωριτών, αφού κάτι τέτοιο θα φανέρωνε την ταυτότητα της κοινότητας. Για αυτό, λοιπόν, επιλέξαμε δύο κοινότητες με αρκετά κοινά χαρακτηριστικά με το Νεοχώρι, σε ό,τι αφορά στις εντόπιες ιστορικές αναπαραστάσεις.

Σημειώνουμε ότι η προσέγγιση στο δεύτερο μέρος της διατριβής είναι κυρίως εθνογραφική και, υπό αυτήν την έννοια, η χρονική της αφετηρία είναι το «παρόν». Ωστόσο, η «ιστορία», με τη μορφή κυρίως της εθνοϊστορίας, έχει και εδώ ένα σημαντικό ρόλο, τόσο ως διαδικασία παραγωγής αυτού του «παρόντος», όσο και ως αναπαράσταση εντός αυτού.

Ειδικότερα, στο τέταρτο κεφάλαιο της διατριβής (και πρώτο το δεύτερου μέρους), που έχει τίτλο «Το εθνογραφικό πεδίο: μια γενική επισκόπηση της κοινότητας», σκιαγραφείται το εθνογραφικό πλαίσιο της κοινότητας. Αναλυτικότερα, δίνονται στοιχεία για τη γεωγραφική της θέση, την ιστορία της ίδρυσής της, τις οικονομικές δραστηριότητες των μελών της, τη δημογραφία, τις διαδικασίες κοινωνικού και οικονομικού μετασχηματισμού της κατά τις τελευταίες δεκαετίες (τη μετανάστευση και αστικοποίηση των Νεοχωριτών), τις νέες μορφές συλλογικής οργάνωσης (θεσμικής ή μη) στον αστικό χώρο (τον τοπικό Σύλλογο, τα επιμέρους δίκτυα, τη γεωγραφική συγκέντρωση) και, τέλος, τις σύγχρονες συμβολικές και κοινωνικές χρήσεις του χωριού (όπως είναι το πανηγύρι, οι διακοπές, η ανάπτυξη κοινωνικών σχέσεων, οι γνωριμίες, οι γάμοι) και το ρόλο τους στην αναπαραγωγή της κοινότητας.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, με τίτλο «*Η Περιφέρεια: “Φυσική” γεωγραφία, πολιτική γεωγραφία και κοινωνική παραγωγή του χώρου*», αναλύονται οι διαδικασίες κοινωνικής και πολιτικής παραγωγής του χώρου και ο ρόλος των γεωγραφικών διαιρέσεων που εισάγονται, επιβάλλονται και παγιώνονται μέσω της πολιτικής γεωγραφίας και της διοικητικής χωροταξίας (πολυ-κοινοτικός δήμος, επαρχία, νομός, περιφέρεια) στη συγκρότηση και αναπαραγωγή συλλογικών ταυτοτήτων «περιφερειακού» χαρακτήρα. Επιπλέον, διερευνάται η αλληλοδιαπλοκή αυτών των ταυτοτήτων με την «βλάχικη» και «τοπική» ταυτότητα των υποκειμένων, καθώς και η σχέση *ταυτότητας* και *εξουσίας*.

Στο έκτο κεφάλαιο, με τίτλο «*Συμβολική γεωγραφία, εθνοτοπική ταυτότητα και δια-κοινοτικά δίκτυα: Μια αμφίδρομη σχέση*», η ανάλυση μετατοπίζεται από την

«υλική» («φυσική» ή πολιτική) στη συμβολική και κοινωνική γεωγραφία των υποκειμένων και της κοινότητας. Ειδικότερα, αναλύονται ζητήματα όπως η σημασία διαφορετικών «γεωγραφικών» τόπων για την παραγωγή της ταυτότητας και της ετερότητας, μέσα από τη σύνδεσή τους με συγκεκριμένες εθνοτικές και πολιτισμικές ομάδες, η σημασία των κοινωνικών ανταλλαγών στη συγκρότηση μιας φαντασιακής γεωγραφίας και η πολιτισμική παραγωγή αντίστοιχων γνωστικών/νοητικών χαρτών.

Στο έβδομο κεφάλαιο, με τίτλο «Η (λόγια) παραγωγή της «τοπικής ιστορίας»», επιχειρείται μια εθνοϊστορική ανάλυση της «επίσημης ιστορίας» δύο βλαχόφωνων κοινοτήτων (Γαρδίκι Ασπροποταμου και Καλομοίρα Ορεινής Καλαμπάκας). Αναλυτικότερα, παρουσιάζονται καταρχάς οι τρόποι πρόσληψης και αναπαράστασης και το κοινωνικό περιεχόμενο των ιδρυτικών μύθων της κάθε κοινότητας, καθώς και η σχέση τους με τους καταγωγικούς μύθους των Βλάχων. Ακολούθως, αναλύεται ο ρόλος της «Βλαχικότητας» και της «Ελληνικότητας», καθώς και των μεταξύ τους σχέσεων, στη χρονική οργάνωση, την περιοδολόγηση και την παρουσίαση της «τοπικής ιστορίας», όπως αυτή συγκροτείται κυρίως από τους τοπικούς διανοούμενους. Τέλος, ερευνάται ο ρόλος της «τοπικότητας» και της «Βλαχικότητας» στην πρόσληψη και την κοινωνική χρήση της «εθνικής ελληνικής ιστορίας».

Το όγδοο κεφάλαιο της διατριβής, που έχει τίτλο «Γλωσσικές πρακτικές και αναπαραγωγή της *Βλάχικης Ταυτότητας*», είναι αφιερωμένο στις γλωσσικές στρατηγικές των Νεοχωριτών και στο ρόλο της βλάχικης γλώσσας στην διαχείριση, την αναπαραγωγή και την ανασηματοδότηση της «βλάχικης ταυτότητάς» τους. Ειδικότερα, σε αυτό το κεφάλαιο αναλύονται ζητήματα όπως τα είδη των λόγων και οι μορφές επικοινωνίας στα οποία εμπλέκεται η βλάχικη γλώσσα, καθώς και η αποσπασματική, συμβολική και εμβληματική χρήση και υβριδοποίησή της.

Στο ένατο κεφάλαιο, με τίτλο «Η κοινωνική οργάνωση της κοινότητας και η αναπαραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς», αναλύονται οι διαδικασίες αναπαραγωγής της κοινότητας ως «συσσωματωμένης ομάδας», αλλά και η ταυτόχρονη ανάδυση διαφοροποιήσεων και ανταγωνισμών στο εσωτερικό της. Ειδικότερα, αφού περιγράφεται η εσωτερική εθνοπολιτισμική της διάσπαση σε «ντόπιους Βλάχους» και σε «ξένους» («Αρόμ» σύμφωνα με τους ίδιους, «Γύφτους» σύμφωνα με τους «άλλους»), αναλύεται η σημασία της γενεαλογικής μνήμης και της «καταγωγής» στην παραγωγή της «εντοπιότητας». Ακολούθως, αφού περιγράφονται οι ιστορικές διαδικασίες εγκατάστασης και συγκρότησης των Αρόμ ως μιας διακριτής ομάδας στο εσωτερικό της κοινότητας, διερευνάται το πολιτισμικό περιεχόμενο, αλλά επίσης τα

οικονομικά θεμέλια και οι πολιτικές χρήσεις αυτής της ενδοκοινοτικής κοινωνικής και πολιτισμικής διαφοράς.

Τέλος, στο δέκατο και τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής, που έχει τίτλο «Οι Αρόμ και η οικειοποίηση της “βλάχικης ταυτότητας” στην πόλη», αναλύονται οι διαδικασίες υλικής και συμβολικής οικειοποίησης του αστικού χώρου από το τμήμα της κοινότητας που προσδιορίζεται ως «Αρόμ». Αρχικά, περιγράφονται οι διαδικασίες αστικοποίησης, οι νέες επαγγελματικές δράσεις, οι τρόποι και οι τόποι εγκατάστασης και η μορφή των ενδοκοινοτικών σχέσεων και ανταλλαγών μεταξύ των Αρόμ κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Ακολούθως, διερευνώνται οι «μεταμορφώσεις» των τρόπων με τους οποίους τα υποκείμενα βιώνουν, προβάλλουν και χρησιμοποιούν την «Βλαχικότητα» στο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον της σύγχρονης «Πόλης» – και συγκεκριμένα της Αθήνας.

Κεφάλαιο 1

Γενικά «περί Βλάχων»: Παρουσίαση ορισμένων δεδομένων

1. Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο παρουσιάζονται ορισμένα «εθνολογικά», γεωγραφικά, δημογραφικά και ιστορικά στοιχεία για τους «Βλάχους», απαραίτητα για την κατανόηση των κοινωνικών και πολιτισμικών διαδικασιών συγκρότησης της εικόνας και της ταυτότητας των βλαχόφωνων πληθυσμών κατά τους τελευταίους αιώνες.

Αναλυτικότερα, η πρώτη ενότητα είναι αφιερωμένη στις σημασίες του όρου «Βλάχος» στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια. Στο πλαίσιο αυτό, διερευνάται καταρχάς η ετυμολογική προέλευση και τα σημασιολογικά περιεχόμενα του όρου «Βλάχος», τόσο στον ελληνικό όσο και στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο. Ακολούθως, διερευνάται η σημασιολογική σχέση που διαμορφώνεται ιστορικά, συνεπώς και δυναμικά, μεταξύ του όρου αυτού και του εθνωνυμίου *Armân* το οποίο χρησιμοποιούν οι ίδιοι οι Βλαχόφωνοι για να αυτοπροσδιοριστούν. Τέλος, μας απασχολεί η σχέση αυτών των δύο όρων (*Βλάχος/ Armân*) με μια σειρά άλλα εθνωνύμια, τοπικής ή περιφερειακής εμβέλειας, που χρησιμοποιήθηκαν ή και χρησιμοποιούνται, τόσο ως αυτοπροσδιορισμοί (από τους ίδιους) όσο και ως ετεροπροσδιορισμοί (από τους «Άλλους»), για τους «Βλάχους».

Η δεύτερη ενότητα περιλαμβάνει ορισμένα γενικά γεωγραφικά και δημογραφικά στοιχεία για τους *τόπους-κοιτίδες*, τους τόπους μετανάστευσης ή εγκατάστασης, και τον αριθμό των Βλάχων. Η προσέγγιση και σε αυτήν την περίπτωση είναι ιστορική, επιχειρώντας να καταγράψει τόσο τις συνέχειες όσο και τις μεταβολές στη γεωγραφική διασπορά των Βλάχων. Στο ίδιο πλαίσιο, φαίνεται και μια πρώτη εσωτερική διαφοροποίηση των τελευταίων στη βάση όχι μόνο της γεωγραφίας, αλλά και των ιδιαίτερων πολιτισμικών (π.χ. ως προς τη «διάλεκτο») και κοινωνικών (π.χ. ως προς τον «τρόπο ζωής») των διαφόρων «βλάχικων» υπο-ομάδων.

Η τρίτη ενότητα είναι αφιερωμένη στη «βλάχικη γλώσσα» (*Armâneshti*), τις ιστορικές και συγχρονικές της συγγένειες με άλλες γλώσσες (λατινικά, ρουμάνικα), τις θεωρίες

γύρω από την προέλευση και τη γλωσσολογική της κατάταξη και, τέλος, την υποδιαίρεσή της σε επιμέρους «διαλέκτους».

Στην τέταρτη ενότητα παρουσιάζονται οι διάφορες θεωρίες που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς για την «προέλευση» και την «καταγωγή» των Βλάχων. Αν και το ζήτημα αυτό συνδέεται άμεσα με αυτό της γλώσσας, είναι ωστόσο πολύ πιο σύνθετο και το υπερβαίνει. Και αυτό γιατί στα πλαίσια του εθνικιστικού ανταγωνισμού για την «εθνική» οικειοποίηση των Βλάχων, αν και η γλώσσα αποτελεί θεμελιώδες διακύβευμα, δεν είναι ούτε το μόνο ούτε πάντα το πιο σημαντικό. Αντίθετα, συχνά οι προσπάθειες ερμηνείας της «εθνικής καταγωγής» και «εθνικής κατάταξης» των Βλάχων γίνονται με αναφορά σε άλλα στοιχεία, όπως η «βιολογική συγγένεια», η «ιστορία» και η «εθνική συνείδηση».

Η τελευταία ενότητα του πρώτου κεφαλαίου είναι αφιερωμένη στην εικόνα του «Βλάχου» κατά την τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας, ιδιαίτερα κατά την περίοδο λίγο πριν και λίγο μετά την Ελληνική Επανάσταση. Στο πλαίσιο αυτό, παρακολουθούμε τις διαδικασίες οικονομικής, κοινωνικής και πολιτισμικής διαφοροποίησης των Βλάχων, μέσω της αστικοποίησης ενός σημαντικού τμήματός τους. Η διαδικασία αυτή συνδέεται με την ανάδυση μιας νέας ηγεμονικής εικόνας του «Βλάχου», που λειτουργεί συμπληρωματικά ή και ανταγωνιστικά με την παραδοσιακή εικόνα του ως «νομάδα κτηνοτρόφου»: αυτής του εμπόρου-αστού. Αν το γεγονός αυτό συνδέεται, από τη μία, με την ενίσχυση και την ανασηματοδότηση των «ενδοβλαχικών» διαφοροποιήσεων, από την άλλη συνδέεται με τις διαδικασίες και τους όρους εμπλοκής των «Βλάχων» στην συγκρότηση και την αυξανόμενη κυριαρχία του ελληνικού, αλλά και των υπόλοιπων βαλκανικών εθνικισμών.

2. Ορισμός των «Βλάχων»: εθνωνύμια και σημασιοδοτήσεις

Ο όρος «Βλάχος» αναφέρεται καταρχήν στους λατινόφωνους της Βαλκανικής, που αυτοπροσδιορίζονται με το εθνωνύμιο *Armân* ή *Aromân* (πλ. *Armâni* ή *Aromâni*). Αν και η ετυμολογική προέλευση του όρου αποτέλεσε αντικείμενο διαμάχης, η κυρίαρχη, αλλά και εγκυρότερη επιστημονικά ερμηνεία τον συνδέει με το λατινικό όνομα *Volcae*, με το οποίο αποκαλούνταν δύο λατινόφωνες κέλτικες φυλές της Γαλατίας. Σταδιακά, οι γερμανικοί λαοί γενικεύουν τη χρήση του όρου *Valah*, αποκαλώντας με αυτόν όλους όσοι μιλούσαν λατινικά. Από τους Γερμανούς ο όρος πέρασε στους Σλάβους με την μορφή *Vlach* (ή *Vlah*) και από αυτούς στους Βυζαντινούς που προσέθεσαν την ελληνική κατάληξη «-ος». Στο πλαίσιο αυτό, ο όρος στις διάφορες εκδοχές του χρησιμοποιήθηκε από τους μη-λατινόφωνους πληθυσμούς του ευρωπαϊκού χώρου για να δηλώσει, αλλά και να διακρίνει, τους λατινόφωνους γείτονές τους.⁵⁰

Εντούτοις, στη νέα ελληνική, αλλά και σε άλλες βαλκανικές γλώσσες, ο όρος «Βλάχος» επενδύεται και με άλλες σημασίες, πέραν αυτής του λατινόφωνου. Έτσι, αναφέρεται επίσης στον κτηνοτρόφο/βοσκό, κυρίως τον «νομάδα», τον ορεσίβιο, τον κάτοικο της υπαίθρου, τον «αγροίκο» ή τον «άξεστο».⁵¹ Αυτές οι σημασίες του όρου συνδέονται προνομιακά με την ιστορική ενασχόληση των βλαχόφωνων πληθυσμών με την ημι-νομαδική και νομαδική κτηνοτροφία και την εποχική ή μόνιμη εγκατάστασή τους στα ορεινά της Βαλκανικής, κυρίως στην ευρύτερη περιοχή της Πίνδου.

Ωστόσο, στο πλαίσιο μιας αξιολογικής-ιεραρχικής κατάταξης των τρόπων και των «τρόπων ζωής» των κατοίκων τους, ο όρος δηλώνει επίσης τον «αγροίκο» ή και τον «απολίτιστο». Και αυτό με βάση την αστική και εδραία ιδεολογία του σύγχρονου κράτους, σύμφωνα με την οποία οι κάτοικοι της υπαίθρου, οι νομάδες κτηνοτρόφοι και οι ορεινοί πληθυσμοί, θεωρούνται λιγότερο «πολιτισμένοι» από τους κατοίκους των πόλεων, τους εδραίους και τους πεδινούς πληθυσμούς, αντίστοιχα.

Λόγω των πολλαπλών του περιεχομένων, ο όρος «Βλάχος» μας θέτει μπροστά σε ένα ζήτημα σημασιολογίας, στο βαθμό που ως σημαίνον αναφέρεται σε διαφορετικά σημειαινόμενα. Ωστόσο, υπάρχει και μια άλλη παράμετρος που μας θέτει μπροστά στο

50. Βλ. Α.Λαζάρου, *Η Αρωμονική και οι μετά της Ελληνικής σχέσεις αυτής-Βλάχοι*, Αθήνα, 1986, σελ. 126-127 και Ν. Κατσάνης, «Εισαγωγή», στο Α. Wace και Μ. Thompson, *Οι νομάδες των Βαλκανίων, Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*, Θεσσαλονίκη, 1989 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1914).

51. Για τις διάφορες σημασίες του όρου «Βλάχος» στην Ελλάδα, βλ. Ε. Αυδίκος, «Ο Βλάχος στον λαϊκό πολιτισμό», *Τρικάλινα*, 23 (2003), σελ. 331-351 και Α. Χατζημιχάλη, *Σαρακατσάνοι*, Αθήνα, 1957, τ. 1, σελ. 56. Για τα υπόλοιπα Βαλκάνια, βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Παρίσι, 2002, σελ. 133-140. Για τη χρήση του όρου στα μεταίχμιο 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα βλ. επίσης G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι (Βλάχοι)*, τόμος Α: *Ο χώρος και οι άνθρωποι*, Τρίκαλα/Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 306.

αντίστροφο πρόβλημα. Αυτή αφορά στη χρήση διαφορετικών εθνονυμίων (αυτο-, αλλά συνήθως ετερο-προσδιοριστικών) για τους λατινόφωνους Βλάχους, ανάλογα με το γεωγραφικό και ιστορικό πλαίσιο. Έτσι στην Ίστρια, οι Λατινόφωνοι (που δεν υπάρχουν πια) ονομάζονταν «Čiči» (αλλά και «Čiribiri»),⁵² ενώ στην Σερβία και την FYROM αποκαλούνται μέχρι σήμερα «Činčar(-i)» (Τσιντσάρ(-ι)), ονόματα που πιθανώς ετυμολογούνται από την βλάχικη εκδοχή του αριθμού πέντε [čipči].⁵³ Αντίθετα στο Μαυροβούνιο και στην Δαλματία, όπου συναντούμε λατινόφωνους έως τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, αυτοί αποκαλούνται «Morlach» (Μαύροι Βλάχοι), λόγω της ενδυμασίας τους, ενώ στο νότο της Αλβανίας οι λατινόφωνοι αποκαλούνται με το όνομα Vlleh, Coban (=ποιμένας), ή Φαρσαριώτες.⁵⁴

Την ίδια στιγμή, στην Ελλάδα οι βλαχόφωνοι-λατινόφωνοι πληθυσμοί αποκαλούνται με διαφορετικά ονόματα, ανάλογα με την περιοχή, αλλά και τον τόπο προέλευσής τους. Έτσι, για παράδειγμα, στην Θεσσαλία, την Ήπειρο και την Μακεδονία, παράλληλα με τους κυρίαρχους όρους «Βλάχος» και «Κουτσόβλαχος», συναντάμε επίσης τους όρους «Καραγκούνης/Καραγκούνος», «Αρβανιτόβλαχος» ή «Γραμμο(υ)στιάνος», ως δηλωτικούς επιμέρους ομάδων Βλάχων, με ιδιαίτερα πολιτισμικά ή/και κοινωνικά χαρακτηριστικά.

Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως οι παραπάνω όροι αποτελούν ετεροπροσδιορισμούς και συνεπώς απορρίπτονται ή χρησιμοποιούνται συμβατικά από τους ίδιους τους Βλάχους. Έτσι, σε ό,τι αφορά στον γενικό όρο «Βλάχος», δεν χρησιμοποιείται από τους λατινόφωνους των Βαλκανίων, με εξαίρεση αυτούς της Ίστριας και τους Βλάχους των Μογλενών, οι οποίοι εκτός από το εθνονύμιο Rumuni, χρησιμοποιούν ιστορικά και το αντίστοιχο Vlassi ή Vlashi.⁵⁵ Όλοι οι άλλοι λατινόφωνοι αυτοπροσδιορίζονται με τα εθνονύμια Aromân/ Armân (ή Rroman). Ωστόσο, οι όροι «Βλάχος» και «Κουτσόβλαχος», υιοθετούνται μερικώς και σε συγκεκριμένα πλαίσια από τους λατινόφωνους πληθυσμούς του ελληνικού χώρου. Συγκεκριμένα, ο πρώτος φαίνεται να προσλαμβάνεται και να χρησιμοποιείται ως απόδοση/μετάφραση στην καθομιλουμένη ελληνική του βλάχικου εθνονυμίου Armân, παράλληλα με την υιοθέτηση του λόγιου όρου «Αρωμάνος» στον γραπτό, «επίσημο»

52. Βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα των Βλάχων*, ό.π., σελ. 17.

53. Για τις ετυμολογήσεις των διαφόρων εθνονυμίων των Βλάχων βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 128-132.

54. Βλ. S. Schwandner-Sievers, *The Albanian Aromanians' Awakening. Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*, ECMI Working Paper 3, 1999, σελ. 3. Πρβλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 128-132.

55. Βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα των Βλάχων*, ό.π., σελ. 17 και Α. Λαζάρου, ό.π., σελ. 131-132.

λόγο. Από την άλλη, η υιοθέτηση του όρου «Κουτσόβλαχος» φαίνεται να εγγράφεται σε ένα διαφορετικό πλαίσιο σχέσεων και σημασιών. Συγκεκριμένα, μέσα από τον όρο αυτόν επιχειρείται μια διπλή διάκριση της πλειοψηφίας των βλαχόφωνων, αφενός από άλλες επιμέρους κατηγορίες «Βλάχων» και αφετέρου από τους Ρουμάνους.

Σε ό,τι αφορά στο τελευταίο, σημειώνουμε πως παρά τις διαφορετικές ετυμολογήσεις του όρου «Κουτσόβλαχος», αυτές παραπέμπουν ακριβώς στη διάκριση «Βλάχων» και Ρουμάνων. Μια πρώτη ετυμολόγηση θέλει τον όρο να προέρχεται από το τουρκικό *Kutsuk Valachie* (Μικρή Βλαχία), όρο με τον οποίο αποκαλούνταν η Θεσσαλία κατά την πρόιμη οθωμανική περίοδο. Στο πλαίσιο αυτό, ο όρος «Κουτσόβλαχοι» θεωρείται ότι αναφέρεται στους κατοίκους της «Μικρής Βλαχίας», σε αντιδιαστολή με αυτούς της «Μεγάλης Βλαχίας» (της σημερινής Ρουμανίας).⁵⁶

Μια δεύτερη ετυμολόγηση του όρου έχει την αφετηρία της στον Α. Ψαλίδα. Αυτός χρησιμοποιεί τον όρο «Κουτσόβλαχος» για τους λατινόφωνους της Νότιας Βαλκανικής, σε αντιδιαστολή με τους «Βλάχους», όρο που χρησιμοποιεί αποκλειστικά για τους λατινόφωνους της Μολδοβλαχίας. Η διάκριση αυτή εκφράζει την άποψή του πως οι πρώτοι έχουν «νοθεύσει» εν μέρει την βλάχικη-λατινική τους γλώσσα με στοιχεία άλλων γλωσσών (της ελληνικής, της αλβανικής, της σέρβικης). Στο πλαίσιο αυτό, θεωρεί πως αυτοί είναι «μερικώς (κουτσό-)Βλάχοι», σε σχέση με τους Βλάχους των παραδουνάβιων ηγεμονιών, που είναι «αυθεντικοί Βλάχοι».⁵⁷

Από την άλλη, ο όρος «Κουτσόβλαχος» χρησιμοποιείται ως δηλωτικός του μεγαλύτερου τμήματος των βλαχόφωνων πληθυσμών. Στο πλαίσιο αυτό, ο όρος λειτουργεί ως υποκατηγορία του γενικού εθνωνυμίου «Βλάχοι», μαζί με άλλους όρους-υποκατηγορίες δηλωτικούς επιμέρους βλαχόφωνων ομάδων, με ιδιαίτερα γλωσσικά, πολιτισμικά ή κοινωνικά χαρακτηριστικά. Μια τέτοια κατηγορία αποτελούν οι «Αρβανιτόβλαχοι», όρος που αναφέρεται σε ομάδες Βλάχων προερχόμενες από την Νότια Αλβανία. Αυτοί, εκτός του ότι μιλούν μια βλάχικη διάλεκτο με διαφορές στην γραμματική και τη φωνολογία από αυτήν των «Κουτσόβλαχων» και έντονα επηρεασμένη λεξικολογικά από την αλβανική,⁵⁸ εξασκούν ιστορικά μια κτηνοτροφία

56. Ν. Μαλαβάκης, *Λεξικό Ελληνο-Βλαχικό*, Αθήνα, χ.χ., σελ. 13.

57. Βλ. Α. Ψαλίδα, «Η Τουρκία κατά τας αρχάς του 19^{ου} αιώνα», επιμέλεια Γ. Χαριτάκης, *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 6 (1931), σελ. 32-74, σελ. 61.

58. Ο Rouqueville, αναφερόμενος στους Φαρσεριώτες/Αρβανιτόβλαχους ("Καραγκούνηδες", όπως τους αποκαλεί) μας λέει πως αυτοί μιλούσαν επίσης τα Αλβανικά, λόγω της στενής επαφής τους με τους Αλβανούς. Αυτός ήταν και ο λόγος που οι κάτοικοι των πεδινών περιοχών όπου αυτοί ξεχειμάζαν [βορειοδυτική Θεσσαλία και Άρτα-Ακαρνανία], τους αποκαλούσαν «Αλβανούς». F. Rouqueville, *Ταξίδι στην Ελλάδα-Ήπειρος*, Αθήνα, 1994, σελ. 344-345. Επίσης, ο Leake, φαίνεται να διακρίνει και φυλετικά τους «Καραγκούνηδες» (Αρβανιτόβλαχους) από τους «Βλαχιώτες» (Βλάχους), θεωρώντας πως οι

καθαρά νομαδικού τύπου, σε αντίθεση με την ημι-νομαδική, ή και οικόσιτη κτηνοτροφία των υπόλοιπων Βλάχων.⁵⁹

Η συγκεκριμένη κατηγορία Βλάχων, που στη δυτική Ελλάδα (την Ήπειρο και την Ακαρνανία) αποκαλείται με το όνομα «Καραγκούνι/Καραγκούνηδες»,⁶⁰ χρησιμοποιεί τα εθωνύμια Rromâne και Rraman⁶¹ (φωνολογικά αντίστοιχα των όρων Armân και Arman στην δική τους διάλεκτο). Επιπλέον, σε ορισμένες περιοχές, όπως η Θεσσαλία, χρησιμοποιούνται τα εθωνύμια Φαρσαριώτες ή Φρασεριώτες,⁶² όροι προερχόμενοι από το χωριό Farsari της Νότιας Αλβανίας, που αποτελεί την μυθική τους κοιτίδα. Ο ποιητής Κ. Κρυστάλλη, που καταγόταν από το βλαχόφωνο χωριό Συρράκο της Ηπείρου, στο έργο του *Οι Βλάχοι της Πίνδου*, που εκδόθηκε στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, αναφέρει πως «η βλάχικη αυτή φυλή [οι Καραγκούνι/Αρβανιτόβλαχοι] κατέχει κυρίως την κατά την Κολώνιαν ή Μουζικιάν (Ιλλυρίαν) χώραν της Νέας ή Άνω Ηπείρου [...] Εκτός της χώρας ταύτης, την Βλάχικην αυτήν φυλήν ευρίσκομεν και εν Ζαγοριώ της Ηπείρου, κατά το θέρος, οπέθεν το χειμώνα κατεβαίνει εις τα περί τους Αγίους Σαράντα και την Σαγιαδά χειμαδιά. Επίσης, ευρίσκομεν αυτήν και περί τον Ολυμπον εν μικρώ αριθμώ εν τη χώρα της Καρδίτσης και των Φαρσάλων εις μέγα πλήθος, επί της Όρθρου, επί του Παρνασού και εν Ακαρνανία».⁶³

Μια δεύτερη ιδιαίτερη υποκατηγορία Βλάχων αποτελούν οι Γραμμοσιτιάνοι. Ιστορικά, η κατηγορία αυτή αναφέρεται στους Βλάχους του Γράμμου και συγκεκριμένα των χωριών Γράμμο(υ)στα⁶⁴ και Ντένισκο (Αετομηλίτσα), αλλά και

πρώτοι «είναι όλοι Αλβανοί». Βλ. Γ. Έξαρχος, *Ξένοι Περιηγητές για τους Βλάχους*, τ. 2: *Αγγλόφωνοι*, Θεσσαλονίκη 2005, σελ. 85.

59. Για τους Αρβανιτόβλαχους βλ. Α. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους, τόμος Δ: Οι Βεργιάνοι Βλάχοι και οι Αρβανιτόβλαχοι της Κεντρικής Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη, 2001, μέρος 2^ο, σελ. 311-439. Επίσης, L. Hezey, *Le mont Olympe et l'Acarnanie. Exploration de ces deux régions, avec l'étude de leurs antiquité, de leurs populations anciennes et modernes, de leur géographie et de leur histoire*, Παρίσι, 1860. υπάρχει ειδικό κεφάλαιο για τους Αρβανιτόβλαχους της Ακαρνανίας με τον τίτλο «Les Valaques en Acarnanie».

60. Χαρακτηριστικά, ο Κ. Κρυστάλλης αποκαλεί τους Αρβανιτόβλαχους «Καραγκούνους». Βλ. Κ. Κρυστάλλης, *Οι Βλάχοι της Πίνδου*, ό.π., σελ. 19-43.

61. Βλ. S. Schwandner-Sievers, *The Albanian Aromanians' Awakening...*, ό.π., σελ. 3.

62. Βλ. Κ. Κρυστάλλης, *Οι Βλάχοι της Πίνδου*, ό.π., σελ. 21. Μπορούμε να υποθέσουμε πως η μη χρήση του όρου «Καραγκούνης/Καραγκούνος» για τους Αρβανιτόβλαχους στη Θεσσαλία συνδέεται με το γεγονός πως αυτός αποτελεί το εθωνύμιο των πεδινών ελληνόφωνων πληθυσμών της νοτιοδυτικής Θεσσαλίας.

63. *Αυτόθι*, σελ. 19-20.

64. Σύμφωνα με την πρόεδρο του συλλόγου Γραμμοσιτιάνων Άργους Ορεστικού «Η Γράμμουστα», «η πολιτεία της Γράμμουστας πρέπει να δημιουργήθηκε κατά τη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα κατόπιν συνενώσεως των οικισμών και να αποτέλεσε το δεύτερο Μητροπολιτικό κέντρο Βλάχων μετά τη Μοσχόπολη, με πληθυσμό περίπου δεκαπέντε χιλιάδες κατοίκους. Οι κάτοικοι ήταν οργανωμένοι γύρω από τους μεγάλους Τσελιγκάδες των οποίων τα πλούτη από καταγεγραμμένες παλαιότερες προφορικές παραδόσεις παρουσιάζονται μυθικά. Ο χαρακτήρας της οικονομίας της Γράμμουστας ήταν κυρίως κτηνοτροφικός [30-40 χιλιάδες πρόβατα και πολλά μεγάλα φορτηγά-ζώα για τις μεταφορές] ενώ των

χωριών που δεν υφίστανται σήμερα όπως το Λιανοτόπι και η Νικολίτσα. Σε ό,τι αφορά στην γλώσσα τους, αυτοί χρησιμοποιούν μια «κουτσοβλαχική» βλάχικη διάλεκτο, της «βόρειας ομάδας».⁶⁵ Στην περίπτωση τους, το στοιχείο που οδήγησε στην συγκρότησή τους σε διακριτή υποομάδα εντός των Βλάχων φαίνεται να σχετίζεται περισσότερο με την ιστορία των μετακινήσεων της συγκεκριμένης ομάδας και λιγότερο με τη γλώσσα. Έτσι, μετά την καταστροφή της Γράμμουστας το 1769, το μεγαλύτερο μέρος των πρώην κατοίκων της και οι απόγονοί τους μετακινήθηκαν σταδιακά προς την περιοχή της Ανατολικής Μακεδονίας, αλλά επίσης προς την σημερινή FYROM και την Βουλγαρία, ως έμποροι, βιοτέχνες, αλλά και ως νομάδες κτηνοτρόφοι χωρίς μόνιμα χωριά.⁶⁶ Στο πλαίσιο αυτό, ο όρος «Γραμμο(υ)στιάνος» συγκροτείται σταδιακά ως δηλωτικός ενός συγκεκριμένου, νομαδικού τρόπου ζωής, σε αντιδιαστολή με τους ημι-νομάδες ή εδραίους Βλάχους.⁶⁷

Μια τρίτη υποκατηγορία Βλάχων εντός του ελληνικού χώρου αποτελούν οι Βλάχοι των Μογλενών.⁶⁸ Αυτοί, εκτός από την αρκετά διαφορετική διάλεκτό τους, πολύ πιο συγγενική με την ρουμάνικη γλώσσα από αυτές των άλλων Βλάχων, διακρίνονται επίσης από το διαφορετικό τους εθνώνυμο, αλλά και από τον διαφορετικό τρόπο ζωής τους. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, αυτοί αυτοαποκαλούνται, όπως αναφέραμε, με τον εθνώνυμο «Vlash(-i)».⁶⁹ Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο, αποτελούν την μοναδική περίπτωση βλαχόφωνων που χαρακτηρίζονται παραδοσιακά

άλλων οικισμών ήταν βιοτεχνικός και εμπορικός, όπως στο Λιανοτόπι και στον Άγιο Ζαχαρία. Αναφέρεται ότι το 1754 στην Γράμμουστα λειτουργούσε σχολείο εκείνες τις δύσκολες εποχές. Υπήρχαν τρεις εκκλησίες, η εκκλησία της Παναγίας, της Αγίας Παρασκευής και του Αγίου Γεωργίου. Η πολιτεία δέχτηκε αλληπάλληλες επιδρομές Τουρκαλβανών μέχρι την καταστροφή της το 1769 λίγο πριν ή λίγο μετά την καταστροφή της Μοσχόπολης. Μεγάλες πληθυσμιακές εξοδοί ξεκίνησαν από το 1650-1850. Οι Γραμμοστιάνοι κατέφυγαν στην κεντρική Μακεδονία, στο Άργος Ορεστικό, Χαλκιδική, Ροδόπη, Μοναστήρι, Κρούσοβο, Μεγάροβο, Τέτοβο, Κόσοβο, Καπαόνικ Σερβίας, Βουλγαρία, και αλλού...». Ανδρομάχη Πισιώτη Αδάμ, «*Η ΓΡΑΜΜΟΥΣΤΑ: Σύνομη ιστορική αναφορά*». Αναρτημένο στο www.vlahoi.net.

65. Τις διάφορες υποδιαιρέσεις της Αρμανικής θα δούμε σε επόμενη παράγραφο.

66. Η νομαδική μετακίνηση των Γραμμοστιάνων, φαίνεται και από μια αναφορά του Leake. Αυτός, ταξιδεύοντας στη Θεσσαλία, συνάντησε όπως μας λέει στο δρόμο έναν μεγάλο καραβάνι (200 περίπου φορτηγών ζώων) «Βλάχων από τη Γράμμουστα» που πήγαινε να ξεχειμωνιάσει στον Αλμυρό. W. M. Leake, *Travels in Northern Greece*, Λονδίνο 1835, τ. 1, σελ. 425-426.

67. Σύμφωνα με τους Α. Κουκούδη και Δ. Γούναρη, «λόγω της στενότητας του χώρου ο νομαδισμός γενικά έδωσε βαθμιαία τη θέση του στον τροपालισμό, κατά κανόνα δηλαδή οι κτηνοτρόφοι, ακόμη και οι Αρβανιτόβλαχοι, απέκτησαν τουλάχιστον μόνιμες θερινές εγκαταστάσεις, αν όχι και χειμερινές. Σοβαρή εξαίρεση αποτέλεσαν αρκετοί Γραμμοστιάνοι κτηνοτρόφοι, οι οποίοι φαίνεται ότι επέστρεψαν προσωρινά στο νομαδικό βίο. Ήταν μια εξέλιξη που τελικά ταύτισε τον Γραμμοστιάνο με το σκηνίτη και προσέδωσε στην ταυτότητα αυτή, που έως τότε δεν είχε κάποιο συλλογικό χαρακτηριστικό, υποδεέστερο χαρακτήρα». Α. Κουκούδης και Δ. Γούναρης, «Απο την Πίνδο ως την Ροδόπη: Αναζητώντας τις εγκαταστάσεις και την ταυτότητα των Βλάχων», *Ιστορ*, 10 (1997), σελ.: 91-137.

68. Για τους Βλάχους των Μογλενών, βλ. Α. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους*, τ. 3: *Οι Ολύμπιοι Βλάχοι και τα Βλαχομογλενά*, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 211-383.

69. Βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα των Βλάχων*, ό.π., σελ. 16.

από έναν εδραίο τρόπο ζωής συνδυασμένο με την συστηματική γεωργική δραστηριότητα.⁷⁰

Βλέπουμε, λοιπόν, πως η πολυσημία των διαφορετικών εθνωθυμίων, αλλά κυρίως των μεταξύ τους σχέσεων, μακριά από το να αποτελεί απλά ένα γλωσσικό-σημασιολογικό φαινόμενο, συμπυκνώνει, τόσο σε συγχρονικό όσο και σε διαχρονικό επίπεδο, τις διαφορετικές προσλήψεις και αναπαραστάσεις των Βλάχων από τους διάφορους «άλλους», αλλά και τις χωρο-χρονικές διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό των ίδιων των «Βλάχων».⁷¹ Αυτή η εσωτερική διαφοροποίηση θα φανεί καλύτερα στην γεωγραφική κατανομή των βλαχόφωνων πληθυσμών και στα επιμέρους πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά που θα αναλύσουμε στις επόμενες ενότητες.

70. Βλ. . A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες των Βαλκανίων: Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*, Θεσσαλονίκη, 1989 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1914), σελ. 219-220.

71. Οι διαφοροποιήσεις αυτές συνδέονται τόσο με τη γεωγραφική διασπορά όσο και με την κοινωνικο-οικονομική διαφοροποίηση των διαφορετικών βλαχικών υπο-ομάδων. Βλ. Th. Spyros, *Valaques et visions de l'Histoire: mutations économiques et sociales, image et représentations de l'identité à la fin du 18^{ème} siècle et au début du 19^{ème} siècle*, Mémoire de D.E.A., Πανεπιστήμιο Paris I Panthéon- Sorbonne, Παρίσι, 1996. Πρβλ. T. Πρβλ. Kahl, *Για την ταυτότητα...*,ό.π.

3. Η διασπορά των Βλάχων και η αριθμητική τους κατανομή

Είναι αρκετά δύσκολο να προσδιοριστεί με ακρίβεια, τόσο σε συγχρονικό όσο και σε διαχρονικό επίπεδο, η γεωγραφική κατανομή, αλλά και ο αριθμός των Βλάχων του ελληνικού και του ευρύτερου βαλκανικού χώρου. Το γεγονός αυτό οφείλεται καταρχάς στην κινητικότητα των βλάχικων πληθυσμών. Ο ημι-νομαδικός και νομαδικός τρόπος ζωής των Βλάχων, αλλά και η πρώιμη αστικοποίηση τους, συντέλεσε αφενός στην γεωγραφική τους διασπορά και, αφετέρου, στην εκ μέρους τους δημιουργία αγροτικών οικισμών ή και αστικών συνοικιών προσωρινού χαρακτήρα. Αν το πρώτο κάνει δύσκολο τον καθορισμό των γεωγραφικών ορίων των «βλάχικων τόπων», το δεύτερο θολώνει την χρονικότητα αυτών των «ορίων».

Μια δεύτερη δυσκολία συνδέεται με την ίδια την απροσδιοριστία του όρου «Βλάχος». Συγκεκριμένα, λόγω του ιστορικού συγχρωτισμού των βλαχόφωνων με τους ευρύτερους πληθυσμούς των περιοχών όπου κατοικούν ή κινούνται, είναι δύσκολο να καταλήξουμε σε έναν έγκυρο ορισμό του «Βλάχου». Οι δια-εθνοτικές γαμήλιες ανταλλαγές, η πολυγλωσσία, η πολιτισμική και κοινωνική διαφοροποίηση ή ενσωμάτωση των (πρώην ή νυν) βλαχόφωνων, μας θέτουν μπροστά σε ένα πολύ κρίσιμο ερώτημα: πώς θα ορίσουμε τους «Βλάχους» και, συνεπώς, ποιους θα ταξινομήσουμε κάτω από αυτή την ταμπέλα; Με άλλους όρους, ένα παιδί μικτού γάμου, ή ένας απόγονος βλαχόφωνων που ο ίδιος δεν μιλάει ή δεν γνωρίζει την βλάχικη, ή αντίστροφα ομάδες που υιοθέτησαν σε κάποια φάση της ιστορίας τους τη βλάχικη γλώσσα (όπως οι βλαχόφωνοι Ρομά) εντάσσονται σε αυτή την εθνοτική κατηγορία;⁷²

Η δυσκολία αυτή γίνεται ακόμα μεγαλύτερη λόγω δύο άλλων παραγόντων. Καταρχάς, σε ό,τι αφορά στην οθωμανική περίοδο, η κατανομή των πληθυσμών γίνεται στη βάση της θρησκείας και όχι της γλώσσας. Στο πλαίσιο αυτό, οι Βλάχοι αποτελούν τμήμα του Ρουμ Μιλιέτ και, συνεπώς, δεν αποτελούν πάντα ξεχωριστό αντικείμενο αναφοράς ή καταγραφής στις πηγές ή τα δημόσια έγγραφα. Το γεγονός αυτό μαρτυρά αν όχι την μικρή σημασία, τουλάχιστον την διαφορετική σημασιодότηση της γλώσσας ως στοιχείου κοινωνικής οργάνωσης και συλλογικής ταυτότητας σε σχέση με την νεότερη εποχή.

Ωστόσο, υπάρχουν αρκετές πηγές που αναφέρονται ρητά στους Βλάχους κατά την προεπαναστατική περίοδο. Έτσι, για παράδειγμα, ο βρετανός περιηγητής H. Holland, που επισκέπτεται την επικράτεια του Αλή Πασά κατά το 1812-13, παρότι

72. Πρβλ. Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, Αθήνα, 1994, σελ. 85.

διακρίνει τον πληθυσμό της σε τρεις κύριες «τάξεις» (τους «Τούρκους», τους «Ελληνες» και τους «Αλβανούς»),⁷³ σε άλλο σημείο του έργου του σημειώνει πως «ανάμεσα στα βουνά της οροσειράς της Πίνδου, είναι σκορπισμένος ένας σημαντικός πληθυσμός Βλάχων, με κάποια ιδιόμορφα χαρακτηριστικά ως συνήθειες και τρόπο ζωής τους...».⁷⁴

Ο έλληνας λόγιος Αθανάσιος Ψαλίδας, εκπρόσωπος του «ελληνικού διαφωτισμού» και της «εθνικής ιδέας», στο έργο του *Η Τουρκία κατά τας αρχάς του 19^{ου} αιώνα*, σημειώνει στο μεταίχμιο 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα ότι «στην Αλβανία, υπάρχουν Κουτσό-Βλαχοι, κυρίως στα βουνά, όπου συναντά κανείς χωριά εξ ολοκλήρου κουτσοβλάχικα».⁷⁵ Και από άλλες πηγές μπορούμε να συμπεράνουμε πως είναι στην ευρύτερη περιοχή της Πίνδου που, όπως και σήμερα, κατοικεί κατά την προεπαναστατική περίοδο ο μεγαλύτερος αριθμός Βλάχων. Ο Holland θεωρεί πως «[η] απομόνωση και ο τρόπος ζωής τους έχει κρατήσει σε μεγάλο βαθμό αμιγείς ως λαό και τα Βλάχικα χωριά, που είναι πολυάριθμα στα μέρη αυτά της οροσειράς ανάμεσα στην Αλβανία⁷⁶ και τη Θεσσαλία, έχουν όλα ένα σαφή χαρακτήρα, που ίσως συνεχίστηκε επί αιώνες».⁷⁷ Σύμφωνα, μάλιστα, με τον βρετανό περιηγητή, που περιγράφει τα χωριά τους ως «ακμάζουσες πόλεις», οι Βλάχοι «αποτελούν στην πραγματικότητα το πιο ενδιαφέρον και σημαντικό μέρος του πληθυσμού [της Πίνδου]».⁷⁸

Ο επίσης βρετανός περιηγητής W. M. Leake, που επισκέφθηκε την Ελλάδα λίγο πριν τον Holland (1804-1810), στο έργο του *Travels in Northern Greece*, το οποίο πρωτοεκδόθηκε μετά την επανάσταση και τη δημιουργία του ελληνικού κράτους (1835), εκτιμά πως υπάρχουν γύρω στα 500 χωριά Βλάχων, διασκορπισμένα στα βουνά της Ηπείρου, της Θεσσαλίας και της Μακεδονίας. Ο άγγλος περιηγητής προσθέτει, επιπλέον, πως «κανένα από αυτά δεν είναι πραγματικά μικρό»,⁷⁹ κάτι που μαρτυρά την δημογραφική «ζωντάνια» των ορεινών βλάχικων χωριών στο μεταίχμιο 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα.

Σύμφωνα με τον Leake, μερικά από τα σημαντικότερα και πολυπληθέστερα βλάχικα χωριά της εποχής είναι το Βλαχολίβαδο στον Όλυμπο, το Μέτσοβο, το

73. H. Holland, *Ταξίδια στα Ιόνια Νησιά, Ήπειρο, Αλβανία (1812-1813)*, Αθήνα, 1989, σελ. 147.

74. *Αυτόθι*, σελ. 148.

75. Α. Ψαλίδας, «Η Τουρκία κατά τας αρχάς του 19^{ου} αιώνα», ό.π., σελ. 58.

76. Σημειώνουμε πως στην «Αλβανία» ο Holland περιλαμβάνει και ολόκληρη την περιοχή της Ηπείρου.

77. H. Holland, *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία (1812-1813)*, Αθήνα, 1989, σελ. 63.

78. *Αυτόθι*.

79. W. M. Leake, *Travels in Northern Greece*, ό.π. τ. 1, σελ. 274.

Συρράκο και οι Καλαρρύτες στην Ήπειρο, το Μαλακάσι και ο Κλίνοβος στην Θεσσαλική Πίνδο.⁸⁰ Συγκεκριμένα, για το Βλαχολίβαδο ο Leake μας λέει ότι αριθμούσε περίπου 800 σπίτια.⁸¹ Σε ό,τι αφορά στο Μέτσοβο, κάνει λόγο για 700 σπίτια.⁸² Ωστόσο, άλλες πηγές αυξάνουν τον αριθμό αυτόν. Έτσι, ο Holland υπολογίζει πως οι δύο μαχαλάδες του Μετσόβου αριθμούν γύρω στα 1500 σπίτια και έναν πληθυσμό 7 – 8.000 κατοίκων.⁸³ Ο Ψαλιδάς, με τη σειρά του, εκτιμά σε 1.000 τα σπίτια του ίδιου χωριού.⁸⁴

Σε ό,τι αφορά στο Συρράκο και τους Καλαρρύτες, ο Leake μας λέει ότι συγκαταλέγονται μεταξύ των πιο σημαντικών βλαχικών χωριών και φιλοξενούν 5.000-6.000 ψυχές, χωρίς να υπολογίζονται σε αυτές όσοι έχουν μεταναστεύσει και κατοικούν εκτός των δύο χωριών και αντιπροσωπεύουν περίπου το ένα δέκατο του συνολικού πληθυσμού.⁸⁵ Ο Holland, αν και δεν μας δίνει ακριβή στοιχεία για τον πληθυσμό, χαρακτηρίζει τους Καλαρρύτες ως «ακμάζουσα πόλη»,⁸⁶ ενώ ο Ψαλιδάς παρατηρεί ότι αποτελεί, μαζί με το Μέτσοβο, ένα από τα μεγαλύτερα χωριά της περιοχής, με 600 περίπου σπίτια.⁸⁷ Προς την ίδια εκτίμηση συγκλίνει και ο Rouqueville, σύμφωνα με τον οποίο στους Καλαρρύτες κατοικούν το 1815 περίπου 500 βλάχικες οικογένειες.⁸⁸

Ως ένα ακόμα σημαντικό βλαχοχώρι αλλά και κέντρο της εποχής αναφέρεται το Μαλακάσι. Σύμφωνα με τον Holland, το συγκεκριμένο χωριό αριθμεί την εποχή αυτή 500 περίπου σπίτια και οφείλει την σημασία του στη θέση του πάνω στον δρόμο που συνδέει την Θεσσαλία με την Ήπειρο.⁸⁹

Σε κάθε περίπτωση, οι παραπάνω αριθμοί δεν είναι αμελητέοι. Ειδικά αν λάβει κανείς υπόψη του ότι εκείνη την εποχή η Καλαμπάκα μετρούσε 200 σπίτια αλλά, κυρίως, ότι τα Τρίκαλα και η Λάρισα, που ήταν οι μεγαλύτερες πόλεις της Θεσσαλίας, αριθμούσαν 2.000 σπίτια και 10.000 –12.000 κατοίκους και 4.000 σπίτια και περίπου 20.000 κατοίκους αντίστοιχα.⁹⁰ Σύμφωνα με τους βρετανούς αρχαιολόγους Wace και

80. *Αυτόθι*, τ. 1, σελ. 274 και 276.

81. *Αυτόθι*, τ. 3, σελ. 335.

82. *Αυτόθι*, τ. 1, σελ. 285.

83. H. Holland, *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία*, ό.π., σελ. 44.

84. A. Ψαλιδάς, «Η Τουρκία κατά τας...», ό.π., σελ. 61.

85. W. M. Leake, *Travels...*, ό.π., τ. 1, σελ. 276.

86. H. Holland, *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία*, ό.π., σελ. 61.

87. A. Ψαλιδάς, «Η Τουρκία κατά τας...», ό.π., σελ. 61.

88. F. Rouqueville, *Ταξίδι στην Ελλάδα-Ήπειρος*, Αθήνα, 1994, σελ. 307.

89. H. Holland, *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία*, ό.π., σελ. 66.

90. *Αυτόθι*, σελ. 91 και 119.

Thompson, οι οποίοι επισκέφτηκαν και έζησαν για ένα διάστημα στα βλαχοχώρια της Πίνδου (κυρίως στη Σαμαρίνα) σχεδόν ένα αιώνα μετά (1910-1913), η ακμή των βλαχόφωνων χωριών της Πίνδου οφείλεται «εκτός από τα πλεονεκτήματα ενός μεγάλου εμπορίου... [στο γεγονός ότι] γλίτωσαν από τους εκβιασμούς του τοπικού δυνάστη πληρώνοντας φόρο απευθείας στη Βαλιντέ Σουλτάνα».⁹¹

Ωστόσο, έχει ιδιαίτερη σημασία πως την εποχή αυτή Βλάχους δεν συναντάμε μόνο στα ορεινά χωριά της Πίνδου ή της υπόλοιπης Βαλκανικής, αλλά επίσης σε αστικά κέντρα εκτός των «βουνών».⁹² Ο Ψαλιδάς σημειώνει την ύπαρξη πολυάριθμου βλάχικου στοιχείου σε πόλεις της Μακεδονίας όπως το Μοναστήρι (Μπίτολα) και οι Σέρρες. Σύμφωνα με τον ίδιο, οι Βλάχοι αυτοί είναι άποικοι καταγόμενοι από την «Αλβανία». Ειδικά για τους Βλάχους των Σερρών, μας λέει πως αυτοί κατάγονται από τη Μοσχόπολη.⁹³

Παρά την εμφάνιση των «Βλάχων» στις πηγές της προεπαναστατικής περιόδου, οι όποιες αναφορές χαρακτηρίζονται περισσότερο από μια περιγραφική, παρά από μια ακριβή ταξινομική και ποσοτική λογική. Αυτό που φέρνει στο προσκήνιο την ανάγκη «ακριβούς ορισμού» και συνεπώς ποσοτικού καθορισμού των Βλάχων είναι η δημιουργία των εθνικών κρατών στην Βαλκανική⁹⁴ Ωστόσο, στο νέο πλαίσιο τα στοιχεία αυτά αποτέλεσαν αντικείμενο πολιτικής διαμάχης των συγκρουόμενων εθνικισμών, κυρίως του ελληνικού και του ρουμανικού. Αυτοί, εκτός του ότι έδωσαν διαφορετικό «εθνικό περιεχόμενο» στην «Βλαχικότητα», χρησιμοποίησαν επίσης διαφορετικά κριτήρια ορισμού, ταξινόμησης και μέτρησης των Βλάχων, προσαρμοσμένα στους ιδιαίτερους στόχους και επιδιώξεις τους. Το αποτέλεσμα είναι ότι, αν και πλέον διαθέτουμε ξεχωριστές αναφορές και «στοιχεία» για τους Βλάχους, αυτά είναι σε μεγάλο βαθμό ασαφή και αναξιόπιστα.

Παρά τους παραπάνω περιορισμούς, η συνοπτική παράθεση των διαφόρων αναφορών στη γεωγραφική κατανομή και τον αριθμό των Βλάχων δεν είναι χωρίς σημασία. Καταρχάς, γιατί παρ' όλες τις ανακρίβειες ή τις υπερβολές τους, μας δίνουν αφενός μια εικόνα για την μεγάλη διασπορά των Βλάχων στον χώρο. Επιπλέον, γιατί

91. A. Wace και M. Thompson, *Οι Νομάδες των Βαλκανίων...*, ό.π., σελ. 207.

92. *Αυτόθι.*, σελ. 223.

93. Α. Ψαλιδάς, «Η Τουρκία κατά...», ό.π., σελ. 55-57.

94. Για τις διαδικασίες παραγωγής και την κοινωνική σημασία των «εθνοτικών στατιστικών κατηγοριών», βλ. H. Le Bras, «Quelles statistiques ethniques?», *L'Homme*, 184 (2007), σελ. 7-24.

οι αποκλίσεις τους αποτελούν έναν δείκτη για την ίδια τη δυσκολία καθορισμού των ορίων της «Βλαχικότητας».

Στις αρχές του 19^{ου} αιώνα ο γάλλος περιηγητής, διπλωμάτης και εμπορικός αντιπρόσωπος της Γαλλίας στην Πρέβεζα F. Rouquerville, υπολογίζει τους Βλάχους σε 74.450. Στα μέσα του ίδιου αιώνα, ο Δ. Μπολιντινεάνου (Bolintineanu), ένας Ρουμάνος λόγιος βλάχικης καταγωγής που, συνοδευόμενος από τον Ι. Ηλιάδη-Ραντουλέσκου (επίσης βλάχικης καταγωγής Ρουμάνο λόγιο), πραγματοποιεί το 1853 ένα «πολιτιστικό ταξίδι» στην Μακεδονία, τους υπολογίζει σε 1.200.000. Το 1887, ο επίσης Ρουμάνος G. Grandea ανεβάζει ακόμα περισσότερο τον αριθμό σε 3.134.450 άτομα (υπολογίζοντας σε αυτούς και τους Ρουμάνους της Σερβίας και της Βουλγαρίας). Ωστόσο, ο γερμανός γλωσσολόγος και ιστορικός G. Weigand, που επισκέπτεται και μελετάει τους Βλάχους στα τέλη του 19^{ου} αιώνα (το 1889-1890) και τον οποίο η «ελληνική πλευρά» θεωρεί «αναξιόπιστο» ως «φιλορουμάνο», στο δίτομο έργο του *Οι Αρωμούνοι (Die Aromunen)* (πρώτη έκδοση: Α' τόμος 1895, Β' τόμος 1894), αμφισβητεί αυτούς τους αριθμούς. Ο ίδιος εκτιμά ότι «υπάρχουν σε τουρκικό και ελληνικό έδαφος 154 αποκλειστικά αρμάνικα χωριά [και με βάση τα στοιχεία] δεν μπόρεσα να εντοπίσω πάνω από 150.000 Αρωμούνους, που χρησιμοποιούν ακόμα τη μητρική τους γλώσσα.⁹⁵

Οι A. Wace και M. Thompson, το έργο των οποίων αποτελεί ίσως την πλέον εμπειρισταωμένη και απροκατάληπτη συνεισφορά στη μελέτη των Βλάχων έως τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, μας λένε ότι την εποχή που επισκέπτονται την Πίνδο, οι Ρουμάνοι υπολογίζουν τους Βλάχους μεταξύ 850.000 και 2,8 εκατομμυρίων, ενώ σύμφωνα με μια λίγο παλαιότερη ελληνική εκτίμηση ο συνολικός αριθμός των Βλάχων υπολογίζεται γύρω στις 600.000.⁹⁶

Οι προσπάθειες υπολογισμού του «αριθμού των Βλάχων» συνδέεται άμεσα με ένα άλλο ζήτημα που απασχόλησε την έρευνα: τη γεωγραφική τους κατανομή. Η μεγάλη διασπορά των βλαχόφωνων πληθυσμών έχει ως αποτέλεσμα όχι μόνο την γεωγραφική, αλλά επίσης την κοινωνική και πολιτισμική διαφοροποίηση τους και την συγκρότηση επιμέρους ομάδων, που διακρίνονται μεταξύ τους από τον τόπο καταγωγής ή κατοικίας,

95. Για τη στατιστική κατανομή των Βλάχων από τον Weigand βλ. G. Weigand, *Οι Αρωμούνοι (Βλάχοι)*, τόμος Α, ό.π., σελ. 311-329.

96. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 11.

την διάλεκτο και τα έθιμα τους,⁹⁷ αλλά επίσης από τις οικονομικές δράσεις και τον τρόπο ζωής.

Στην προοπτική αυτή, το έργο των Wace και Thompson είναι ιδιαίτερα σημαντικό για μια διαχρονική προσέγγιση της γεωγραφικής κατανομής των Βλάχων.⁹⁸ Αν και αφορά πρωτίστως τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, οι αναφορές του χαρακτηρίζονται από ιστορικό βάθος, γεγονός που μας επιτρέπει να το χρησιμοποιήσουμε ως αφετηρία για μια διαχρονική προσέγγιση της «γεωγραφίας των Βλάχων». Επίσης, ιδιαίτερα σημαντικό για αυτό το ζήτημα είναι το έργο του Α. Κουκούδη *Διασπορά και Μητροπόλεις των Βλάχων*, το οποίο εκδόθηκε το 2000. Το έργο αυτό, παρά τις ιδεολογικές του αγκυλώσεις και τη «στράτευση» τού συγγραφέα του στην «ελληνική εθνική αφήγηση», αποτελεί την συστηματικότερη και λεπτομερέστερη καταγραφή των ιστορικών μεταβολών της «βλάχικης γεωγραφίας». Με βάση αυτά τα δύο έργα, αλλά και τα στοιχεία της δικής μας επιτόπιας έρευνας, οι Βλάχοι παρουσιάζουν μια εντυπωσιακή γεωγραφική διασπορά, τόσο στον ελλαδικό χώρο όσο και στα υπόλοιπα Βαλκάνια.

Σε ό,τι αφορά στον σημερινό ελλαδικό χώρο, η Πίνδος αποτελεί όχι μόνο την «ιστορική κοιτίδα» του μεγαλύτερου τμήματος των Βλάχων, αλλά μέχρι και σήμερα την περιοχή με την υψηλότερη συγκέντρωση συμπαγών βλαχόφωνων κοινοτήτων. Στην ευρύτερη περιοχή της μεγάλης οροσειράς, συναντούμε τρεις ζώνες βλαχόφωνων πληθυσμών. Η πρώτη βρίσκεται στη Βόρεια Πίνδο και περιλαμβάνει σημαντικά Βλαχοχώρια, όπως η Σαμαρίνα, η Τούργια (Κρασιά), το Περιβόλι, η Αβδέλα, η Σμίξη. Η δεύτερη βρίσκεται στο νότιο τμήμα της οροσειράς και περιλαμβάνει τα βλάχικα χωριά του «Ασπροποτάμου». Σημειώνουμε εδώ πως οι Wace και Thompson χρησιμοποιούν το τοπωνύμιο «Ασπροπόταμος» ως δηλωτικό του συνόλου των βλαχόφωνων χωριών νοτίως του Μετσόβου, εντάσσοντας στην αντίστοιχη «περιφέρεια» χωριά όπως το Συρράκο, οι Καλαρρύτες και το Ματσούκι (που σήμερα αποτελούν το «Βλαχοτζουμέρκο»), το Μαλακάσι και τα χωριά του Δήμου Ελάτου (ψευδώνυμο), που σήμερα εντάσσονται στα «Βλαχοχώρια Ορεινής Καλαμπάκας», το Γαρδίκι, το Χαλίκι και η Κρασιά (που σήμερα εντάσσονται στην πολιτισμική ενότητα του «κυρίως (βλάχικου) Ασπροποτάμου»).

97. Για τη συγκρότηση διαφορετικών υπο-ομάδων Βλάχων «τοπικού χαρακτήρα», βλ. Th. Spyros, *Valaques et visions de l'Histoire...*, ό.π. Επίσης, T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 16.

98. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., κεφ. 9-10, σελ. 171-224.

99. *Αυτόθι*, σελ. 206.

Ανάμεσα σε αυτές τις δύο ζώνες υπάρχει μια τρίτη βλαχόφωνη περιοχή γύρω από το Μέτσοβο. Αυτή, εκτός από το ομώνυμο ξακουστό κεφαλοχώρι, περιλαμβάνει τα βλαχοχώρια Ανήλιο (συνοικισμός του Μετσόβου), Μηλιά, Χρυσοβίτσα, Βοτονόσι και Δερβενδίστα (Ανθοχώρι).

Μια δεύτερη περιοχή όπου συναντούμε ιστορικά βλαχόφωνα χωριά είναι ο Ολύμπος. Σήμερα, υπάρχουν στην περιοχή τρία τέτοια χωριά: το Βλαχολίβαδο, ο Κοκκινοπλός και η Φτέρη. Ωστόσο, κατά το παρελθόν φαίνεται πως ο αριθμός τους ήταν αρκετά μεγαλύτερος. Επίσης, συμπαγείς πληθυσμούς Βλάχων συναντούμε στην Ήπειρο, όπου εκτός από την περιοχή του Μετσόβου και του Βλαχοτζουμέρκου, βρίσκονται άλλες δύο μεγάλες ζώνες βλαχοφωνίας. Από την μία, τα Ζαγοροχώρια, κυρίως το Ανατολικό Ζαγόρι και λιγότερο το κεντρικό, όπου υπάρχουν εδώ και αιώνες πολλά βλαχικά χωριά, και, από την άλλη, η περιοχή του Γράμμου (που βρίσκεται στα όρια της Ηπείρου, της Αλβανίας και της Δυτικής Μακεδονίας) όπου κατά την οθωμανική περίοδο υπήρχαν τα χωριά Γράμμοστα και Ντένισκο. Το πρώτο, καταστράφηκε, όπως αναφέραμε, το 1769 και οι κάτοικοί του διασκορπίστηκαν, κυρίως στην περιοχή της Μακεδονίας και της ανατολικής Βαλκανικής.¹⁰⁰

Σε ό,τι αφορά στη Μακεδονία, εκτός από την περιοχή του Ολύμπου και της Βόρειας Πίνδου, υπάρχουν άλλες τρεις βλαχόφωνες περιοχές. Η πρώτη βρίσκεται γύρω από την Βέρροια και περιλαμβάνει χωριά όπως το Σέλι, το Ξηρολίβαδο, η Γραμματίκοβα, αλλά επίσης την συνοικία των Βλάχων στην πόλη της Βέρροιας. Εδώ, σύμφωνα με τους Wace και Thompson, οι Βλάχοι ήταν άποικοι που ήρθαν στις αρχές του 19^{ου} αιώνα κυρίως από τη Βόρεια Πίνδο (Αβδέλλα) και, λιγότερο, Φαρσαριώτες (Αρβανιτόβλαχοι). Συγκεκριμένα, το Σέλι ήταν χωρισμένο σε δύο συνοικίες (μαχαλάδες). Στην μια κατοικούσαν Αρβανιτόβλαχοι και στην άλλη οι έποικοι από τη Βόρεια Πίνδο. Από την άλλη, η Γραμματίκοβα αποτελούσε ένα αμιγές χωριό Φαρσαριωτών.¹⁰¹

Η δεύτερη ζώνη εκτείνεται στα δυτικά της Βέρροιας (και στα ανατολικά της Καστοριάς) και έχει ως κέντρο το χωριό Κλεισσούρα. Η τρίτη ζώνη εκτείνεται βορειότερα και περιλαμβάνει χωριά όπως το Νυμφαίο (Νέβεσκα), το Πισοδέρι, η Δροσοπηγή, το Φλάμπουρο. Από αυτά τα χωριά, μόνο το Νυμφαίο και το Πισοδέρι

100. Σήμερα, δεν υπάρχει στη θέση του παρά ένας μικρός θερινός οικισμός. Το Ντένισκο υφίσταται και σήμερα ως βλάχικος οικισμός, με το όνομα Αετομηλίστα.

101. Βλ. Α. Wace και Μ. Thompson, *Οι νομάδες...*, σελ. 209-210.

έχουν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα αμιγώς βλάχικο πληθυσμό. Στα άλλα δύο, βρίσκουμε επίσης σημαντικό αλβανικό πληθυσμό.

Τέλος, σημαντικός βλάχικος πληθυσμός υπάρχει την εποχή αυτή στις πόλεις όχι μόνο της δυτικής Μακεδονίας, όπως είναι η Θεσσαλονίκη, η Κατερίνη, τα Γρεβενά, τα Σέρβια και η Σιάτιστα, αλλά και ανατολικότερα, στις Σέρρες, στην Θράκη και στην ορεινή περιοχή της Ροδόπης. Σύμφωνα με τους Wace και Thompson, οι Βλάχοι στις περιοχές αυτές είναι «πρόσφυγες» από τον Όλυμπο (Βλαχολίβαδο), την Πίνδο, τα μεγάλα βλαχοχώρια της Δυτικής Μακεδονίας, την Γράμμοστα και την ευρύτερη περιοχή της Μοσχόπολης. Από όσα αναφέρουν οι δύο περιηγητές προκύπτει ότι την εποχή αυτή οι Βλάχοι ζουν τόσο σε πόλεις όσο και σε χωριά, συνήθως αναμειγμένοι με αλλόγλωσσους πληθυσμούς, ή ως νομάδες.¹⁰²

Στη Θεσσαλία, εκτός από τον «Ασπροπόταμο», πολλοί Βλάχοι, προερχόμενοι από την Νότια και τη Βόρεια Πίνδο, μετακινούνται εποχικά ως ημι-νομάδες στην πεδιάδα της Θεσσαλίας, που αποτελεί μέχρι τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο τον σημαντικότερο τόπο «ξεχειμάσματος» των βλαχόφωνων κοινοτήτων τόσο του «Ασπροποτάμου» όσο και της Βόρειας Πίνδου. Άλλοι εγκαθίστανται μόνιμα, ήδη από την οθωμανική περίοδο, στις πόλεις, όπου οργανώνονται σε δικές τους συνοικίες, και σε ορισμένα πεδινά χωριά. Σήμερα, τα άτομα βλάχικης καταγωγής αποτελούν σημαντικό τμήμα του πληθυσμού των θεσσαλικών πόλεων.

Η νοτιότερη περιοχή βλαχόφωνων χωριών στη Ελλάδα σήμερα είναι η Ακαρνανία. Εδώ συναντάμε έξι χωριά Φαρσερωτών (Αρβανιτόβλαχων): το Σοροβίγλι (Στράτος), την Κατσαρού (Γουριώτισσα), τα Όχθια, το Καλέτζι (Στρογγυλοβούνι), την Κουτσομπίνα (Παλιομάνινα) και τη Νταγιάντα (Αγράμπελο). Τα χωριά αυτά, καθώς και το επίσης βλαχόφωνο χωριό Νούσια ή Στουρνάρι, που πλέον δεν υπάρχει, δημιουργήθηκαν σταδιακά μεταξύ του 1840 και του 1870 από πληθυσμούς Αρβανιτοβλάχων που κατοικούσαν στο Μπιτισκόπουλο (στη σημερινή συνοριακή γραμμή Ελλάδας-Αλβανίας).¹⁰³ Ωστόσο, οι νομάδες αυτοί φαίνεται να κινούνται στην περιοχή από παλαιότερα. Έτσι, σύμφωνα με την «επίσημη» ιστορία της Παλιομάνινας,

102. *Αυτόθι*, σελ. 220.

103. Σύμφωνα με τον Hezey, ένα μικρότερο τμήμα αυτών των Φαρσαριωτών/Αρβανιτόβλαχων εγκαταστάθηκε στο όρος Οίτη, αλλά οι περισσότεροι στην Ακαρνανία. L. Hezey, *Le Mont Olympe et l'Acarnanie*, ό.π., σελ. 270. Για την παρουσία Αρβανιτόβλαχων στη Βορειοανατολική Στερεά (συγκεκριμένα στο όρος Όθρυς) έχουμε και μια μαρτυρία του Θεόδωρου Γενναίου Κολοκοτρώνη, του 1851. Βλ. «Ηθη και Έθιμα Αρβανιτοβλάχων ποιμένων», [πρώτη δημοσίευση «Τηλέγραφος», μερική αναδημοσίευσε *Εστία* (3 Μαΐου 1881)]. Για τους Αρβανιτόβλαχους γενικότερα βλ. Α. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους*, τόμος 4: *Οι Βεργιάνοι Βλάχοι και οι Αρβανιτόβλαχοι της Κεντρικής Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη, 2001, σελ. 311-439.

«το χωριό ιδρύθηκε από νομάδες κτηνοτρόφους οι οποίοι χρησιμοποιούσαν την περιοχή κατά τους χειμερινούς μήνες. Στην απογραφή του 1851 Μάνινα αναφέρεται ως θέση βλαχοποιμένων, όπως και η Ρίγανη. Γύρω στο 1860 το Ελληνικό Κράτος έβγαλε ένα νόμο (ΦΕΚ 12/2 Μαΐου 1858 και ΦΕΚ 14/9 Απριλίου 1959), με τον οποίο υποχρέωνε τους νομάδες που πηγαινοέρχονταν μεταξύ Ελληνικού και Τουρκικού κράτους ή να εγκατασταθούν μόνιμα δημιουργώντας χωριά ή να μην ξαναπεράσουν τα σύνορα. Οι νομάδες αυτοί αποφάσισαν να εγκατασταθούν οριστικά και μόνιμα πια στο Ξηρόμερο αφήνοντας για πάντα τον νομαδικό βίο και να ασχοληθούν και με την καλλιέργεια της γης».¹⁰⁴

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, τα χωριά αυτά «κατοικούνται πλήρως κατά τη διάρκεια του χειμώνα [ενώ] το καλοκαίρι οι κάτοικοί τους ανεβαίνουν στο νότιο τμήμα της Πίνδου».¹⁰⁵ Σήμερα, εξακολουθούν να αποτελούν αμιγώς «βλάχικες κοινότητες» και να διακρίνονται από τους ελληνόφωνους γείτονές τους.

Τα τελευταία επίσημα στοιχεία που διαθέτουμε για τον αριθμό και την κατανομή των Βλαχόφωνων στην Ελλάδα είναι αυτά των απογραφών του 1940 και του 1951. Πρόκειται για τις τελευταίες απογραφές πληθυσμού του ελληνικού κράτους που περιλαμβάνει ερωτήσεις σχετικά με τις γλώσσες που χρησιμοποιούν οι πολίτες του. Σύμφωνα με τα στοιχεία αυτών των απογραφών, ο αριθμός των βλαχόφωνων στη χώρα ήταν 26.750 και 22.736 αντίστοιχα.¹⁰⁶ Βέβαια, ο αριθμός αυτός μάλλον υπολείπεται κατά πολύ όχι μόνο του συνολικού αριθμού των ατόμων «βλάχικης καταγωγής», αλλά και αυτού των ατόμων που γνωρίζουν τη βλάχικη γλώσσα αυτή την εποχή. Πρόσφατα (1995), το Καταλανικό Ινστιτούτο Κοινωνιογλωσσολογίας υπολογίζει τον αριθμό των Βλάχων στην Ελλάδα σε 200.000 άτομα, ενώ η AFA (Association des Aroumains Français) εκτιμά τον αριθμό των «εθνικά Βλάχων» της Ελλάδας σε 600.000-700.000.¹⁰⁷

Σε ό,τι αφορά στα υπόλοιπα Βαλκάνια, η χώρα με το μεγαλύτερο πληθυσμό Βλάχων μετά την Ελλάδα είναι η Αλβανία, όπου συναντούμε ιστορικά πολλά βλάχικα χωριά. Μια πρώτη ομάδα Βλάχων εγκαθίσταται κατά την οθωμανική περίοδο στα

104. http://paleomanina.blogspot.com/2008/02/blog-post_8555.html.

105. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 205.

106. Βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 18.

107. Βλ. Έκθεση του ισπανού (ειδικότερα Καταλανού) βουλευτή Lluís Maria de PUIG στην Κοινοβουλευτική Συνέλευση του Συμβουλίου της Ευρώπης, με τίτλο *Aromanians*, 17/1/1997, στο <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/WorkingDocs/Doc97/EDOC7728.htm>.

βορειοδυτικά του όρους Γράμμος, κυρίως στο χωριό Φάρσαρι. Μια δεύτερη ομάδα εγκαθίσταται στα ανατολικά του Μπερατίου, ενώ μια τρίτη ομάδα χωριών οργανώνεται γύρω από την Κορυτσά, με κύρια χωριά την Πλεάσα και την «ιστορική» Μοσχόπολη. Βλάχοι κατοικούν επίσης, τόσο κατά την οθωμανική περίοδο όσο και σήμερα, στην πόλη της Κορυτσάς καθώς και σε ορισμένες άλλες αλβανικές πόλεις, όπως το Δυρράχιο και η Αυλώνα.

Σε ό,τι αφορά τη σύγχρονη εποχή, ο βρετανός ιστορικός T. Winniffrith, ένας από τους σημαντικότερους μελετητές των Βλάχων, υπολογίζει το 1995 τους Βλάχους της Αλβανίας σε 50.000.¹⁰⁸ Η S. Schwandner-Sievers, από την πλευρά της, μετά από νεότερες έρευνες που πραγματοποίησε, ανεβάζει τον αριθμό τους σε 200.000, συμπεριλαμβάνοντας σε αυτόν τόσο όσους γνωρίζουν τη βλάχικη γλώσσα όσο και αυτούς που αν και δεν την γνωρίζουν αισθάνονται «Βλάχοι» με όρους «καταγωγής».¹⁰⁹ Στη συντριπτική τους πλειοψηφία αυτοί κατοικούν σε πόλεις της νότιας και κεντρικής Αλβανίας, όπως η Κορυτσά, η Λούσνια, η Πρεμετή, το Αργυρόκαστρο, οι Άγιοι Σαράντα, το Βεράτι, το Δυρράχιο, η Καβάγια και τα Τίρανα.

Σημαντικούς πληθυσμούς Βλάχων βρίσκουμε και στην περιοχή της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Κατά τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αυτοί κατοικούν ή κινούνται στην περιοχή της Σερβίας, κυρίως στην περιοχή της σημερινής FYROM, που μετά τους Βαλκανικούς Πολέμους αποτελεί το νότιο τμήμα της Σερβίας. Εδώ οι Βλάχοι κατοικούν (μέχρι σήμερα) στις περιοχές της Οχρίδας, της Ρέσνας, του Κρούσεβο και του Μοναστηριού (Μπίτολα). Οι Βλάχοι της Ρέσνας ήρθαν σύμφωνα με τους Wace και Thompson από την Μοσχόπολη, ενώ εκείνοι του Κρούσεβο (που αρχικά ήταν αμιγώς βλάχικη πόλη) ως «φυγάδες» από το Μέτσοβο, το Λινοπότι και την Νικολίτσα (βλαχοχώρια του Γράμμου). Οι Βλάχοι του Μοναστηριού είναι επίσης «φυγάδες» από το Λινοπότι, την Νικολίτσα, αλλά και την Μοσχόπολη, μετά την καταστροφή της το 1769 (μαζί με την Γράμμοστα που βρίσκεται στην ευρύτερη περιοχή). Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για τα κοντινά βλάχικα χωριά Μεγάροβο, Τάρνοβο και Νιζόπολη, τα οποία ίδρυσαν πρόσφυγες από την Γράμμοστα, τη Μοσχόπολη, το Λινοπότι, τη Νικολίτσα και το Μπιθκούνι. Λόγω της έντονης ακόμα μνήμης των τόπων προέλευσης των προγόνων τους, οι Wace και Thompson συμπεραίνουν πως «αυτές οι βλάχικες παροικίες δεν είναι παλιότερες από εκατό χρονών».¹¹⁰

108. T. Winniffrith, *Shattered Eaggles, Balkan Fragments*, Λονδίνο, 1995, σελ. 68.

109. S. Schwandner-Sievers, *The Albanian Aromanians* '..., ό.π., σελ. 2.

110. Βλ. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 217.

Γύρω από το Μοναστήρι, βρίσκονται τα αμιγώς βλάχικα (την εποχή των Wace και Thompson) χωριά Γκόπεσι και Μιλοβίστα, που υποδέχτηκαν τους «φυγάδες» από την Φούρκα, την Νέβεσκα (Νυμφαίο), την Μοσχόπολη και την Νικολίτσα. Σύμφωνα με τους δύο βρετανούς αρχαιολόγους, οι κάτοικοι των χωριών αυτών επιβεβαίωσαν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ότι κατοικούσαν ήδη 300 χρόνια εκεί.¹¹¹ Τέλος, Βλάχοι βρίσκονται την ίδια περίοδο σε πόλεις όπως τα Σκόπια ή το Πρίλεπ, αλλά και βορειότερα, σε πόλεις όπως το Νις, το Βελιγράδι και η Βράνια. Οι Wace και Thompson μας λένε πως «το καλοκαίρι ένας αριθμός οικογενειών τσομπάνηδων βρίσκονται κοντά στη Νίσσα [Νις]». Πάντως, όπως συμπληρώνουν, στη Σερβία ο αριθμός των Βλάχων δεν είναι μεγάλος.¹¹² Αυτό ισχύει και σήμερα, όχι μόνο για τη Σερβία αλλά και για τη FYROM. Σύμφωνα με τις επίσημες στατιστικές, το 1994 οι Βλάχοι στην τελευταία είναι 8.467, αν και σύμφωνα με την έκθεση του Συμβουλίου της Ευρώπης η «Ένωση Αρμάνων» της FYROM αμφισβητεί αυτό τον αριθμό, διεκδικώντας δεκαπλάσιο ή και δωδεκαπλάσιο αριθμό Βλάχων στη χώρα. Οι Βλάχοι της FYROM βρίσκονται σήμερα κυρίως σε πόλεις όπως τα Σκόπια, το Stip, το Μοναστήρι (Bitola), το Κρούσεβο, η Struga, ενώ λιγότεροι στην Αχρίδα, στην Kocani-Vinica, στο Sveti Nikole, στο Κουμάνοβο και στην Γευγελή.¹¹³

Σε ό,τι αφορά στη Σερβία, η Ένωση Αρμάνων του Βελιγραδίου εκτιμά πρόσφατα πως στη Σερβία και το Μαυροβούνιο υπάρχουν περίπου 15.000 Βλάχοι (σε αυτούς, ωστόσο, φαίνεται να υπολογίζονται και οι λατινόφωνοι της Βοϊβοντίνας, που συνδέονται «εθνικά» με τους Ρουμάνους). Ο εκπρόσωπος του «Γιουγκοσλαβικού Βλάχικου και Ρουμάνικου Κινήματος» ανεβάζει αυτόν το αριθμό σε 200.000 Βλάχους και 40.000 Ρουμάνους. Σε κάθε περίπτωση, οι Λατινόφωνοι της χώρας βρίσκονται συγκεντρωμένοι στο Βελιγράδι, την Βοϊβοντίνα (Ρουμάνοι) και το Κοσσυφοπέδιο.¹¹⁴

Επίσης, Βλάχους συναντούμε διαχρονικά στην περιοχή της σημερινής Βουλγαρίας. Οι Βλάχοι αυτοί είναι κυρίως αποτέλεσμα δευτερογενούς μετανάστευσης πληθυσμών που, αφού εγκατέλειψαν την Πίνδο για κάποιο άλλο μέρος της ανατολικής ή βόρειας Μακεδονίας, ακολούθως μετακινήθηκαν προς την Βουλγαρία. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, η πιο σημαντική παροικία Βλάχων στη χώρα βρίσκεται στη Σόφια. Εντούτοις σημαντικές συνοικίες Βλάχων εντοπίζονται την ίδια περίοδο και σε άλλες

111. *Αυτόθι*, σελ. 218.

112. *Αυτόθι*, σελ. 221.

113. Lluís Maria de PUIG, έκθεση με τίτλο *Aromanians*, ό.π.

114. *Αυτόθι*.

βουλγαρικές πόλεις, κυρίως στο Τατάρ Παζαρτζίκ και την Φιλιππούπολη. Οι Βλάχοι της Σόφιας προέρχονται κυρίως από το Μοναστήρι, το Κρούσεβο και το Μεγάροβο και μετανάστευσαν κατά τα τριάντα χρόνια που προηγήθηκαν της μελέτης των Wace και Thompson.¹¹⁵ Πάντως, οι δύο Βρετανοί αρχαιολόγοι μας λένε πως ο αριθμός των Βλάχων στη χώρα αυτή είναι ιδιαίτερα μικρός στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Κάτι που ισχύει και σήμερα, αφού σύμφωνα με τις εκτιμήσεις της Αρμάνικης Εταιρίας της Σόφιας ο αριθμός των Βλάχων στη Βουλγαρία είναι 2.000-3.000 και βρίσκεται συγκεντρωμένος στο νότο της χώρας, ειδικότερα σε πόλεις όπως η Peshtera, το Velingrad, η Dupnitsa, το Rakitovo και το Blagoevgrad. Ενδιαφέρον έχει πως η Ένωση Αρμάνων της Βουλγαρίας διακρίνει τους Αρμάνους-Βλάχους από τους Ρουμάνους-Βλάχους που ζουν στο βόρειο τμήμα της χώρας, ειδικότερα στη νότια Δοβρουτσά.¹¹⁶

Τέλος, σημαντικός αριθμός Βλάχων κατοικεί στην περιοχή της σημερινής Ρουμανίας, ήδη από την οθωμανική περίοδο. Βέβαια, στην περίπτωση αυτή δεν είναι εύκολο να υπολογίσουμε τον αριθμό τους. Και αυτό γιατί, εκτός των άλλων, η γλωσσική ομοιότητα των Βλάχων με τους Ρουμάνους έχει ως αποτέλεσμα είτε τη τάση συγχώνευσής τους με τους δεύτερους, είτε, αντίστροφα, την ενσωμάτωσή τους από τον ρουμανικό εθνικισμό.¹¹⁷ Πάντως, στην παρουσία πολυάριθμων Βλάχων εμπόρων και πραματευτών στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες κατά τον 18^ο, τον 19^ο, αλλά και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα συνηγορούν όχι μόνο οι πηγές της εποχής, αλλά και η προφορική μνήμη πολλών σύγχρονων βλάχικων κοινοτήτων. Παρά την ενσωμάτωση των Βλάχων στην «εθνική αφήγηση» του ρουμανικού εθνικισμού, η Ρουμανία αναγνωρίζει τους Βλάχους ως μια ιδιαίτερη «πολιτιστική και γλωσσική ομάδα», κάνοντας ωστόσο μια διάκριση μεταξύ «Αρμάνων» και «Μακεδο-Ρουμάνων». Σε κάθε περίπτωση, το Ρουμανικό Υπουργείο Πολιτισμού εκδίδει ένα μηνιαίο περιοδικό (*Desteptarea Aromânilor*), στο οποίο το 25% του περιεχομένου είναι στα βλάχικα-αρμάνικα και το υπόλοιπο 75% στα Ρουμανικά. Υπάρχουν επίσης εφημερίδες, ραδιοφωνικά και πολύ λίγα τηλεοπτικά προγράμματα στα βλάχικα-αρμάνικα.

Σύμφωνα με την τελευταία επίσημη απογραφή, ο αριθμός των Βλάχων στην Ρουμανία ανέρχεται σε 28.000 άτομα (21.000 «Αρμάνοι» και 7.000 «Μακεδο-Ρουμάνοι»), με το 75% εξ αυτών να βρίσκονται στη Δοβρουτσά και τους υπόλοιπους κυρίως στις μεγάλες πόλεις της νοτιοανατολικής Ρουμανίας (Βουκουρέστι,

115. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 221.

116. Lluís Maria de PUIG, έκθεση με τίτλο *Aromanians*, ό.π.

117. Πρβλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 54.

Κωνσταντσα). Βέβαια, οργανώσεις όπως η «World Union of Aromanian Women» (UFAP) η το Ίδρυμα Αρμάνικης Νεολαίας «Valahia», ανεβάζουν τον αριθμό των ατόμων βλάχικης καταγωγής στη χώρα σε 150.000-200.000.¹¹⁸

Τέλος, θα πρέπει να αναφέρουμε πως σημαντικό αριθμό Βλάχων συναντούμε επίσης, όχι μόνο στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αλλά τουλάχιστον από τον 18^ο αιώνα, σε όλα τα μεγάλα αστικά και εμπορικά κέντρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, της κεντρικής και δυτικής Ευρώπης και της Ρωσίας, όπως στην Κωνσταντινούπολη, την Αλεξάνδρεια, το Βουκουρέστι, τη Βιέννη, τη Μασσαλία, τη Βενετία, το Λιβόρνο, την Οδησό. Ένας σημαντικός αριθμός ατόμων βλάχικης καταγωγής βρίσκεται εξάλλου σήμερα εγκατεστημένος σε χώρες του εξωτερικού (Γαλλία, Γερμανία, Η.Π.Α.), όπου δραστηριοποιούνται οργανώσεις και σύλλογοι Βλάχων, όπως η A.F.A. (Association des Aroumains Français, Γαλλία), Union für aromunische Sprache und Kultur (Freiburg, Γερμανία) και η The Society Farsarotul (Η.Π.Α.).

Ένα σημαντικό στοιχείο που προκύπτει από την προηγούμενη ανάλυση είναι πως τα όρια των «βλάχικων τόπων» δεν παραμένουν σταθερά στο πέρασμα του χρόνου. Άλλωστε, οι περισσότερες «βλάχικες μητροπόλεις»¹¹⁹ είναι σχετικά πρόσφατες. Σύμφωνα με τους Wace και Thompson, «πολλά από αυτά τα χωριά της Πίνδου ισχυρίζονται ότι ιδρύθηκαν από τη συνένωση διαφόρων ποιμενικών εγκαταστάσεων πριν από διακόσια χρόνια. Τα λίγα χωριά που είναι σίγουρα παλιότερα είναι το Γκόπεσι, το Μέτσοβο, οι Καλαρρύτες και η Μοσχόπολη που βρίσκονται πάνω ή κοντά σε φυσικές εμπορικές αρτηρίες».¹²⁰ Ο Leake, επίσης, αναφέρει πως οι βλάχικες εγκαταστάσεις της Πίνδου δεν πρέπει να έχουν ιδρυθεί περισσότερο από 250 χρόνια (από την εποχή του), από πληθυσμούς που «δραπέτευσαν» από τη Θεσσαλία για να αποφύγουν τους Τούρκους.¹²¹ Αλλά και μετά την ίδρυση μόνιμων ή χειμερινών χωριών, οι Βλάχοι, είτε ως ημι-νομάδες κτηνοτρόφοι είτε ως έμποροι και αγωγιάτες, συνεχίζουν να ταξιδεύουν ή να μεταναστεύουν και να εποίκίζουν νέες περιοχές.

Επιπλέον, μπορούμε να υποθέσουμε πως σταδιακά οι συμπαγείς ορεινές βλαχόφωνες ζώνες μειώνονται με το πέρασμα του χρόνου λόγω της αυξανόμενης υιοθέτησης της ελληνικής, κυρίως στην περιφέρεια των βλαχόφωνων περιοχών. Μια

118. Lluís Maria de PUIG, έκθεση με τίτλο *Aromanians*, ό.π.

119. Δανειζόμαστε τον όρο από το έργο του Α. Κουκούδη, *Οι μητροπόλεις και η διασπορά των Βλάχων* (Μελέτες για τους Βλάχους, τόμος 1), Θεσσαλονίκη, 2000.

120. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες των...*, ό.π., σελ. 223.

121. W.M. Leake, *Travels...*, ό.π., τ. 1, σελ. 274.

τέτοια υπόθεση είναι πιθανή, αν και δεν μπορεί να τεκμηριωθεί επιστημονικά με βεβαιότητα. Ωστόσο, ιδιαίτερη αξία έχει το γεγονός πως δίπλα στις «ιστορικές κοιτίδες» των Βλάχων εμφανίζονται σταδιακά νέοι τόποι διαβίωσης, δράσης και αναφοράς των υποκειμένων, την ίδια στιγμή που μεταβάλλεται η ίδια η κοινωνική και συμβολική σημασία αυτών των «ιστορικών τόπων» για την παραγωγή και την αναπαραγωγή της «Βλαχικότητας». Έτσι, εκτός από τις νέες βλάχικες κοινότητες και τις αντίστοιχες συνοικίες πολλών σύγχρονων αστικών κέντρων του ελληνικού και βαλκανικού χώρου, δημιουργούνται και ορισμένες νέες βλαχόφωνες περιοχές, με χαρακτηριστικό παράδειγμα την Ακαρνανία.

Η σημαντική γεωγραφική διασπορά των Βλάχων αποτελεί κλειδί για να κατανοήσουμε την κοινωνική τους συγκρότηση αλλά και τις περιπέτειες της «βλάχικης ταυτότητας» στον χώρο και τον χρόνο. Η διασπορά αυτή, που όπως είδαμε συνδέεται άμεσα τόσο με τον «παραδοσιακό» ημι-νομαδικό και νομαδικό τρόπο ζωής των Βλάχων όσο και με την σταδιακή ενσωμάτωση τους (όχι μόνο γεωγραφική, αλλά επίσης οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική) στην αναδυόμενη αστική κοινωνία, σηματοδοτεί την ενσωμάτωση ενός σημαντικού τους τμήματος στις αναδυόμενες αστικές ελίτ του ελληνικού, αλλά και του ευρύτερου βαλκανικού χώρου.¹²²

Από την άλλη, η διασπορά αυτή συνδέεται με την εσωτερική διαφοροποίηση των Βλάχων, μια διαφοροποίηση όχι μόνο γεωγραφική ή εθνο-πολιτισμική, αλλά επίσης οικονομική και κοινωνική, για την οποία θα μιλήσουμε αναλυτικά παρακάτω.

122. Ωστόσο, οι Wace και Thompson σημειώνουν πως, παρότι κατά την εποχή που γράφουν πολλοί εξ αυτών συνεχίζουν να εγκαταστάθηκαν σε πεδινά χωριά και περιφερειακά κέντρα ως έμποροι, οι Βλάχοι, παραμένουν ακόμα «ορεινοί». Και αυτό γιατί τα αποκλειστικά βλάχικα χωριά βρίσκονται στα βουνά ή κοντά σε αυτά και οι μετανάστες θεωρούν πάντα το ορεινό χωριό τους ως την πραγματική πατρίδα τους. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 2.

4. Η «βλάχικη» γλώσσα: γλωσσικές «συγγένειες» και «διάλεκτοι»

Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, ένας από τους σημαντικότερους, αν όχι ο σημαντικότερος, πυλώνας της ιστορικής παραγωγής της «Βλαχικότητας» είναι η λατινοφωνία. Σε κάθε περίπτωση, είναι ακριβώς λόγω της ιδιαίτερης γλώσσας τους που οι Βλάχοι αποτέλεσαν αρχικά αντικείμενο «εθνολογικού» στοχασμού και, αργότερα, «εθνικής» διεκδίκησης.

Η γλώσσα των Βλάχων, η Αρωμουνική (Armânești), στις διάφορες παραλλαγές της, αποτελεί ένα λατινικό ιδίωμα. Ο λατινογενής χαρακτήρας της Αρωμουνικής επιβιώνει κυρίως στην γραμματική της, η οποία σύμφωνα με τους Wace και Thompson διατηρεί έναν «αυθεντικά λατινικό χαρακτήρα». ¹²³ Κάτι αντίστοιχο αναφέρει και ο Rouqueville, σύμφωνα με τον οποίο, παρότι η γλώσσα των Βλάχων έχει ενσωματώσει στοιχεία από τις γλώσσες των «βαρβαρικών λαών», έχει διατηρήσει «τις βάσεις, την δομή, τον ρυθμό και τη σύνταξη της λατινικής». ¹²⁴

Ωστόσο, λόγω της μεγάλης ομοιότητας των δύο γλωσσών και στο πλαίσιο των εθνικιστικών ανταγωνισμών στα Βαλκάνια, είναι η σχέση της Αρωμουνικής με τη Ρουμανική που αποτέλεσε κεντρικό ερώτημα των διαφόρων μελετητών της γλώσσας των Βλάχων. Οι Wace και Thompson θεωρούν την αρωμουνική διάλεκτο της Ρουμανικής. Σύμφωνα με αυτούς, οι όποιες διαφορές ανάμεσα στα δύο αυτά ιδιώματα οφείλονται στην απομόνωση και την διασπορά των Αρωμούνων, που τους οδήγησε σε μια κατάσταση «γλωσσικής καθυστέρησης» και στην υιοθέτηση ενός αριθμού ξένων λέξεων. ¹²⁵ Στο πλαίσιο αυτό, κατατάσσουν όλα τα λατινικά ιδιώματα της Βαλκανικής ως διαλέκτους της ίδιας γλώσσας, των ρουμανικών. Παρόμοια θέση υιοθετούν την ίδια περίπου εποχή (τέλη 19^{ου}-αρχές 20^{ου} αιώνα) και άλλοι ευρωπαίοι μελετητές, όπως ο Weigand, ¹²⁶ αλλά επίσης οι Ρουμάνοι γλωσσολόγοι και ιστορικοί. ¹²⁷ Σύμφωνα με αυτή την κατηγοριοποίηση, τα ρουμανικά διαιρούνται σε τέσσερις διαλέκτους: τα δακορουμανικά (που ομιλούνται στη Ρουμανία, τη Βεσσαραβία, τη Γιουγκοσλαβία και την Ουγγαρία), τα αρωμουνικά, τα μεγλενίτικα και τα ιστρορουμανικά.

123. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 226.

124. Βλ. F. Rouqueville, *Ταξίδι στην Ελλάδα-Ηπειρος*, ό.π., σελ. 289-290.

125. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 225.

126. Βλ. G. Weigand, *Οι Αρωμούνιοι...*, τ. Α, ό.π., σελ. 303-304.

127. Να σημειωθεί ωστόσο ότι σύμφωνα με τον Winnifrith, οι Ρουμάνοι επιστήμονες την εποχή αυτή δείχνουν μια ιδιαίτερη ανησυχία στο να δείξουν τη στενή σχέση των βλάχικων διαλέκτων και της Ρουμάνικης γλώσσας. Βλ. T. Winnifrith, *The Vlachs: The History of a Balkan People*, Λονδίνο, 1987, σελ. 43.

Με την παραπάνω άποψη, έρχονται σε ευθεία σύγκρουση οι θέσεις των εκπροσώπων της κυρίαρχης στην Ελλάδα γλωσσολογικής και «εθνολογικής» άποψης περί «Αρωμουνικής», όπως είναι ο Α. Λαζάρου. Αυτοί θεωρούν πως τα Ρουμανικά και τα Αρωμουνικά δεν αποτελούν διαλέκτους της ίδιας γλώσσας, αλλά δύο ξεχωριστές γλώσσες, Σύμφωνα με τον Λαζάρου, την άποψη αυτή έχουν υιοθετήσει στις αρχές του 20^{ου} αιώνα και Ρουμάνοι ειδικοί, όπως ο Xenopol, ο Iorga και ο Coteanu.¹²⁸ Ακολουθώντας τον τελευταίο, ο Λαζάρου θεωρεί πως τα λατινικά ιδιώματα χωρίζονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες: α) τα ανατολικά λατινικά και, β) τα δυτικά λατινικά. Στο πλαίσιο αυτής της κατηγοριοποίησης, ο Λαζάρου χωρίζει τα λατινικά ιδιώματα της Ανατολής σε δύο υπο-οικογένειες και τέσσερις διακριτές γλώσσες: την Βαλκανική Λατινική, που περιλαμβάνει τα Ρουμανικά, τα Αρωμουνικά και τα Ιστρορουμανικά, και τη Δαλματική Λατινική. Σύμφωνα με αυτόν, τα Αρωμουνικά αποτελούν αυτόνομη (από τις άλλες λατινικές) γλώσσα ήδη από τον 5^ο αιώνα μ. Χ.¹²⁹

Οι διαφορετικές αντιλήψεις για τη σχέση Αρωμουνικής και Ρουμανικής συνδέονται άμεσα, όπως θα δούμε παρακάτω, με το ζήτημα της εθνολογικής προέλευσης και, συνεπώς, της «εθνικής υπόστασης» των Βλάχων. Ειδικά σε ό,τι αφορά στην περίπτωση της Ελλάδας και της κυρίαρχης «εθνικής αφήγησης», εκτός από τη σχέση Αρωμουνικής και Ρουμανικής, ιδιαίτερη θέση κατέλαβε στο έργο και τις θεωρίες των «βλαχολόγων» η σχέση και η θέση της πρώτης σε σχέση με την Ελληνική. Στο πλαίσιο αυτό, ο Α. Λαζάρου απολήγει στο να θεωρεί ότι η Αρωμουνική δεν αποτελεί καν λατινική γλώσσα, έστω διαφορετική από τη Ρουμανική, αλλά ένα «λατινικό ιδίωμα».¹³⁰ Σύμφωνα με τον ίδιο, το γεγονός ότι οι Βλάχοι μιλούσαν εκτός από τα βλάχικα και τα ελληνικά δεν επέτρεψε στα πρώτα να ανελιχθούν στο επίπεδο μιας ολοκληρωμένης γλώσσας. Και αυτό επειδή οι Βλάχοι, λόγω της χρήσης και της ελληνικής, δεν είχαν την ανάγκη να καλλιεργήσουν την κοινή λατινική (την οποία θεωρεί πρόγονο τόσο της

128. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμουνική και αι μετά της...*, ό.π., σελ. 170.

129. *Αυτόθι*, σελ. 168-169 και 173.

130. Ωστόσο, θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως η «πάλη των κατατάξεων» της βλάχικης γλώσσας δεν φαίνεται να πηγάζει τόσο από επιστημονικές διαφωνίες όσο από τις διάφορες αντικρουόμενες στο «ζήτημα των Βλάχων» εθνικιστικές θεωρίες. Όπως έχει επισημάνει ο Π. Λέκκας, «δεν φαίνεται να υπάρχει κάποιο γενικό και διαχρονικό μέτρο προσδιορισμού των διαφορών ή ομοιοτήτων ανάμεσα σε γλωσσικά ιδιώματα (“πλήρεις” γλώσσες, διαλέκτους, ντοπιολαλιές, *patois* κλπ.)». Συνεπώς, η διαφορά μεταξύ «διαλέκτου» και «γλώσσας» είναι το αποτέλεσμα μιας εθνικιστικής επέμβασης σε μια τοπική διάλεκτο που τυποποιείται και ανάγεται σε εθνική γλώσσα. Βλ. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία...*, ό.π., σελ. 145, υποσημείωση 9 και σελ. 153-154. Σημειώνουμε πως τον όρο «πάλη των κατατάξεων» (ή των ταξινομήσεων), δανειζόμαστε από τον P. Bourdieu. Βλ. P. Bourdieu, *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, Αθήνα, 2002, σελ. 509-512.

Αρωμουνικής όσο και της Ρουμανικής). Αντίθετα, οι Δάκες, μην διαθέτοντας σύμφωνα με τον Λαζάρου άλλο εργαλείο επικοινωνίας, διατήρησαν την κοινή λατινική σε προφορική μορφή μέχρι τον 16^ο αιώνα, όταν και της έδωσαν και μια πρώτη γραπτή μορφή.¹³¹

Στο πλαίσιο αυτό, η προβολή τόσο από τον Λαζάρου όσο και από διάφορους άλλους μελετητές, ή τοπικούς λόγιους, της ποσοτικής «υπεροχής» των λέξεων ελληνικής προελεύσεως, έναντι αυτών λατινικής, στη «γλώσσα των Βλάχων», φαίνεται να έχει διπλό σκοπό: «δείχνει» όχι μόνο τη διαφοροποίηση ρουμανικής και αρωμουνικής, αλλά και την «ελληνικότητα» αυτής της τελευταίας. Αυτό το τελευταίο, βέβαια, επιχειρείται να τεκμηριωθεί μέσω της αναγωγής λέξεων της βλάχικης γλώσσας στην αρχαιοελληνική, ακόμα και στην ομηρική εποχή.¹³² Αν και η παραπάνω θέση εκφράζει μάλλον την ιδεολογική τοποθέτηση αυτών που την διατυπώνουν, παρά επιστημονικά πορίσματα, είναι αλήθεια πως και οι σύγχρονοι Ρουμάνοι γλωσσολόγοι προσανατολίζονται προς το συμπέρασμα πως η Ρουμανική και η Αρωμουνική είναι δυο διακριτές οντότητες.¹³³

Ανεξάρτητα από την «καταγωγή» της και τις σχέσεις της με την Ελληνική ή τη Ρουμανική, ιδιαίτερη σημασία για την ιστορική εξέλιξη της Αρωμουνικής έχει το γεγονός πως αυτήν δεν αποτέλεσε συστηματικά αντικείμενο γραπτής αποτύπωσης και επεξεργασίας.¹³⁴ Σε αυτό οφείλεται, ως ένα βαθμό, το γεγονός πως αυτή χαρακτηρίζεται από μια ιδιαίτερα απλή σύνταξη. Αλλά επίσης και από μια τόσο μεγάλη

131. *Αυτόθι*, σελ. 173.

132. Εκτός από το έργο του Λαζάρου, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το *Λεξικό Ελληνο-βλαχικό* του Ν. Μαλαβάκη. Βλ. ό.π. Επίσης, τη σύνδεση «βλάχικης και αρχαίας ελληνικής» υιοθετεί και ο Βλάχος καθηγητής του ΑΠΘ (τμήμα Ιταλικής Γλώσσας και Φιλολογίας) Αντώνης Μπουσμπούκης, ο οποίος μάλιστα θεωρεί πως στη βλάχικη σώζονται και «ομηρικές λέξεις». Βλ. συνέντευξή του (14/2/1987), δημοσιευμένη υπό τον τίτλο «Αρχαίες ελληνικές λέξεις στην Αρωμουνική», στο Γ. Έξαρχος, *Οι Ελληνόβλαχοι (Αρμάνοι)*, τόμος Α, Αθήνα 2001, σελ. 227-237. Αντίστοιχη θέση υιοθετεί και ο ίδιος ο Έξαρχος που χαρακτηρίζει τους Βλάχους «προομηρικούς Έλληνες» και αναζητά ομηρικές και προομηρικές λέξεις στη γλώσσα τους, την οποία ωστόσο χαρακτηρίζει ως «κρεολή ελληνολατινική γλώσσα». βλ. *Αυτόθι*, σελ. 75-80 και 144-155, αντίστοιχα.

133. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι Cazacu και Saramandu που πραγματοποιώντας έρευνες σε Βλάχους από τα νότια Βαλκάνια εγκατεστημένους στη Δοβρουτσά τίνουν προς αυτό το συμπέρασμα. Βλ. Τ. Winniffrith, *The Vlachs: History of a Balkan People*, Λονδίνο, 1995 (πρώτη έκδοση: 1987), σελ. 43.

134. Όπως μας δείχνει ο T. Kahl, κάποιες προσπάθειες καταγραφής της Αρμάνικης έχουμε ήδη από από το πρώτο μισό του 18^{ου} αιώνα. Ωστόσο, φαίνεται πως οι προσπάθειες αυτές ήταν αποσπασματικές και περιθωριακές. Έτσι σήμερα τα προϊόντα αυτών των προσπαθειών (κείμενα στην Αρμανική) είναι άγνωστα στην πλειοψηφία των Βλάχων, γεγονός που σύμφωνα με τον Kahl συνδέεται με την διαδεδομένη άποψη πως η Αρμάνικη δεν γράφεται ή ότι έχει φτωχό λεξιλόγιο. Βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 61-104.

ποικιλία διαλέκτων, σε σημείο που να είναι δύσκολο να μιλήσει κανείς για αυτήν ως μια «ενιαία γλώσσα».

Σύμφωνα με τους Wace και Thompson, μπορούμε να διακρίνουμε, χονδρικά όπως σημειώνουν, τρεις κύριες ομάδες διαλέκτων της Αρωμουνικής:¹³⁵

- την βόρεια διάλεκτο, που ομιλείται κατά την εποχή της έρευνάς τους γύρω από το Μοναστήρι και την Οχρίδα, καθώς και στα σύνορα της περιοχής της Αλβανίας με την Ελλάδα και την (τότε) νότια Σερβία (π.χ. στη Μοσχόπολη)
- την κεντρική διάλεκτο, που κατά την ίδια περίοδο ομιλείται στο Νυμφαίο και την Κλεισσούρα.
- την νότια διάλεκτο, που χωρίζεται με τη σειρά της σε πολλές επιμέρους υποκατηγορίες: α) την διάλεκτο της περιοχής της Βέρροιας, β) την διάλεκτο των Βλάχων του Ολύμπου, γ) την διάλεκτο της Βόρειας Πίνδου (από Σαμαρίνα έως Κρασιά), δ) την διάλεκτο της περιοχής του Μέτσοβο και του Ζαγορίου και ε) την διάλεκτο του Ασπροποτάμου.

Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε πως μια ιδιαίτερη «διάλεκτο» της Αρωμουνικής αποτελούν τα «Αρβανοτοβλάχικα», τα οποία, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, διαφέρουν τόσο στην φωνολογία-προφορά και την γραμματική, όσο και στο λεξιλόγιο, αφού έχουν ενσωματώσει πολλές αλβανικές λέξεις. Σε κάθε περίπτωση, η ποικιλία των διαλέκτων αποτελεί άλλο ένα στοιχείο που συνδέεται αμφίδρομα με την εσωτερική διαφοροποίηση των Βλάχων.

135. Βλ. Α. Wace και Μ. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 251-256.

5. Η «καταγωγή» των Βλάχων

Οι διάφορες θεωρίες για τη βλάχικη γλώσσα συνδέονται άρρηκτα με το ζήτημα της «καταγωγής των Βλάχων». Καταρχάς, πρέπει να σημειώσουμε πως, παρά τις επιμέρους ή θεμελιώδης διαφοροποιήσεις τους, όλες οι θεωρίες συνδέουν τη λατινοφωνία στα Βαλκάνια με την εποχή της ρωμαϊκής κυριαρχίας. Ωστόσο, μπορούμε να διακρίνουμε δύο σημαντικές επιμέρους διαφοροποιήσεις των διαφόρων θεωριών. Η πρώτη, αφορά στο αν η λατινοφωνία είναι αποτέλεσμα εκλατινισμού «ντόπιων» πληθυσμών ή μαζικού εποικισμού της Βαλκανικής με «ιταλικούς» πληθυσμούς. Η δεύτερη, στην περίοδο και τις διαδικασίες μέσω των οποίων η Αρωμουνική και η Ρουμανική αυτονομήθηκαν σε σχέση με την «κοινή λατινική».

Σύμφωνα με τον Α. Λαζάρου,¹³⁶ οι διάφορες θεωρίες για την καταγωγή των Βλάχων μπορούν να κατηγοριοποιηθούν σε τρεις ομάδες:

- 1) Αυτές που υποστηρίζουν ότι οι Αρμάνοι (Βλάχοι) ήρθαν στην Μακεδονία, την Ήπειρο και την Θεσσαλία από διάφορες περιοχές βορείως του Δούναβη ή της Βόρειας Βαλκανικής και συγκεκριμένα: α) τη Δακία, β) την περιοχή του Δούναβη και του ποταμού Σάβου, γ) τα βορειοανατολικά της βαλκανικής χερσονήσου, δ) την Ροδόπη.
- 2) Αυτές που βλέπουν στους Βλάχους τους απόγονους ρωμαίων εποίκων.
- 3) Εκείνες που βλέπουν στους Βλάχους τους απόγονους των εκλατινιζόμενων αυτόχθονων λαών της ορεινής νότιας Βαλκανικής.

Οι διάφορες αντικρουόμενες θεωρίες για την καταγωγή τους εμφανίζονται συστηματικά από τον 19^ο αιώνα και μετά και εμπλέκονται, άμεσα ή έμμεσα, στην «εθνική διεκδίκηση» των Βλάχων. Ωστόσο, αυτές αντλούν επιχειρήματα από παλιότερες πηγές, κυρίως της βυζαντινής περιόδου, που αντιμετωπίζουν τους Βλάχους ως ένα «εθνολογικό αίνιγμα».¹³⁷

Η πρώτη κατηγορία θεωριών περιλαμβάνει, όπως και οι υπόλοιπες, διαφορετικές επιμέρους θεωρίες. Στο πλαίσιο αυτό, την άποψη πως οι Βλάχοι προέρχονται από την Δακία εξέφρασε πρώτος ο Λαόνικος Χαλκοκονδύλης. Αυτός αντιπροσωπεύει την κύρια πηγή όλων των νεότερων ειδικών που τάσσονται με αυτή την θεωρία και επηρέασε πλήθος Ρουμάνων μελετητών, όπως ο Costin, ο Mayor και ο

136. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμουνική...*, ό.π., σελ. 135.

137. Το επίθετο «εθνολογικός» χρησιμοποιείται εδώ συμβατικά. Εκφράζει τις κατηγοριοποιήσεις της νεοτερικότητας, συνεπώς και των κοινωνικών επιστημών. Υπό αυτήν την έννοια, αποτελεί μια αναδρομική εφαρμογή της «εθνικής», ή «εθνοτικής λογικής» σε μια εποχή όπου η «γλωσσική» και «πολιτισμική διαφορά» όχι μόνο προσλαμβάνονται με διαφορετικούς σημασιολογικούς όρους, αλλά και οργανώνονται στη βάση διαφορετικών κοινωνικών διακυβευμάτων από αυτά που εισαγάγει ο εθνικισμός και ο εθνοτισμός.

Kantemir.¹³⁸ Ο Winnifrith τοποθετεί την θεωρία αυτή στο πλαίσιο των αξιώσεων του ρουμανικού εθνικισμού, σύμφωνα με τον οποίο οι Βλάχοι χωρίστηκαν από τους Ρουμάνους βόρεια του Δούναβη γύρω στο 10^ο αιώνα μ.Χ. μεταναστεύοντας προς το νότο.¹³⁹

Αντίστοιχα, η θεωρία περί προέλευσης των Βλάχων από τον Δούναβη και τον Σάβο, έχει την αφετηρία της στον Κεκαυμένο. Σύμφωνα με τους Wace και Thompson, αυτός υποστηρίζει ότι οι Βλάχοι ήρθαν στην Θεσσαλία, την Ήπειρο και την Μακεδονία όταν οι Ρωμαίοι άποικοι εγκατέλειψαν την Δακία.¹⁴⁰

Σε ό,τι αφορά στην θεωρία πως οι Βλάχοι προέρχονται από τα βορειοανατολικά της βαλκανικής χερσονήσου, αυτή ανάγεται σε ένα κείμενο ενός ανώνυμου μοναχού του Άγιο Όρους. Στο πλαίσιο αυτής της θεωρίας, ο Xenopol εκτιμά ότι οι Βλάχοι προέρχονται από εκλατινισμένους πληθυσμούς της Μισίας, που λόγω βαρβαρικών επιδρομών, αναγκάστηκαν να μετακινηθούν νότια, φτάνοντας στην Πίνδο.¹⁴¹

Η τελευταία από τις θεωρίες της πρώτης κατηγορίας, σύμφωνα με την οποία οι Βλάχοι κατάγονται από την Ροδόπη, δεν έχει, σύμφωνα με τον Λαζάρου, πολλούς υποστηρικτές. Γνωστότερος θιασώτης της υπήρξε ο Tomascheck, σύμφωνα με τον οποίο οι Αρμάνοι έλκουν την καταγωγή τους από μια εκλατινισμένη θρακική φυλή, τους Βέσσους, τους οποίους τοποθετεί γεωγραφικά στον ορεινό όγκο της Ροδόπης.¹⁴²

Η δεύτερη κατηγορία θεωριών, που συνδέει την προέλευση των Βλάχων με την εγκατάσταση Ρωμαίων εποίκων στην νότια Βαλκανική, έχει την αφετηρία της στην βυζαντινό χρονικογράφο Ιωάννη Κίνναμο. Αυτός διατύπωσε πρώτος την θέση πως οι Βλάχοι προέρχονται από την Ιταλία, βασιζόμενος ακριβώς στην συγγένεια της βλάχικης γλώσσας με τη λατινική. Κατά τον 19^ο αιώνα, μια αντίστοιχη θέση διατυπώνει ο Γάλλος περιηγητής Cousinery. Αυτός, αφού είχε ανακαλύψει ρωμαϊκά νομίσματα στην Μακεδονία, συνδέει τους Βλάχους με τους ρωμαίους εποίκους και στρατιώτες, που λόγω των συνεχών βαρβαρικών επιδρομών κατέφυγαν στα βουνά.¹⁴³

Ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία έχει πως σύμφωνα με τις πηγές του 19^{ου} αιώνα, μια αντίστοιχη θέση δέχεται και ένα τμήμα τουλάχιστον των Βλάχων. Σύμφωνα με τον

138. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 135.

139. T. Winnifrith, *The Vlachs...*, ό.π., σελ. 50.

140. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 268.

141. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 143-145.

142. *Αυτόθι*, σελ. 145-146.

143. Βλ. E. M. Cousinery, *Voyage dans la Macédoine contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*, 2 τόμοι, Παρίσι, 1831. Ελληνική μετάφραση του αποσπάσματος για την καταγωγή των Βλάχων Γ. Έξαρχος, *Ξένοι Περιηγητές για τους Βλάχους, τ. 1: Γαλλόφωνοι (1550-1980)*, Θεσσαλονίκη, 2004, σελ. 163-165.

Rouqueville, «οι Βλάχοι Μεσαρίτες ή Δασαρίτες [που] ξανάχτησαν τη Μοσχόπολη, στην οποία έδωσαν το όνομα Βοσκόπολη, πόλη των Βοσκών... είναι, αν συμφωνήσουμε μαζί τους τα υπόλοιπα μιας αποικίας που ιδρύθηκε από τον Κόιντο Μάξιμο...». Την ίδια εποχή, «οι Μεγαλοβλαχίτες, που στις μέρες μας κατοικούν τα ψηλά βουνά της Πίνδου...ισχυρίζονται, χωρίς να παρουσιάσουν καμία ιστορική απόδειξη, ότι προέρχονται από τα υπολείμματα του στρατού του Πομπηίου, που αποσύρθηκαν στα βουνά της Θεσσαλίας μετά τη μάχη των Φαρσάλων».¹⁴⁴

Οι Wace και Thompson, αν και δέχονται την γλωσσική συγγένεια των Βλάχων και των Ρωμαίων, θεωρούν πως η φύση της σχέσης αυτής είναι υπό διερεύνηση, ενώ την ίδια στιγμή, αναρωτιούνται για το ποια είναι η σχέση μεταξύ των Βλάχων των Βαλκανίων και εκείνων που ζουν στα βόρεια του Δούναβη. Οι δύο Βρετανοί αρχαιολόγοι απορρίπτουν την άποψη περί «ιταλικής καταγωγής» των Βλάχων, στηριζόμενοι στον τρόπο ζωής των τελευταίων. Σύμφωνα με αυτούς, το γεγονός πως οι βλάχικες λέξεις που χρησιμοποιούνται στη σύγχρονη ελληνική σχετίζονται με τα κοπάδια, ενώ άλλες, όπως οι λέξεις «καπίστρι», είναι λατινικής προελεύσεως, δείχνει πως οι Βλάχοι είναι κτηνοτρόφοι και ημιονηγοί από πολύ παλιά. Καταλήγουν, έτσι, στο συμπέρασμα πως οι Βλάχοι δεν μπορεί να κατάγονται από τους Ρωμαίους, αφού «αρκεί να σκεφτεί λίγο κανείς για να καταλάβει» ότι ένας τέτοιος τρόπος ζωής δεν θα ταίριαζε σε «απόγονους» των τελευταίων. Και αυτό γιατί για να γίνει κανείς βοσκός, θα έπρεπε καταρχήν να διαθέτει ένα κεφάλαιο. Επιπλέον, η νομαδική ζωή απαιτεί από το άτομο να στηρίζεται στις δικές του δυνάμεις και προϋποθέτει μια μακρά εκπαίδευση, που μπορεί να ξεκινήσει ακόμα και από την γέννηση του. Και είναι αναμφίβολα ο τελευταίος τρόπος ζωής που θα μπορούσε να υιοθετήσει με επιτυχία ένας ήδη εγκατεστημένος πληθυσμός.

Οι Wace και Thompson θεωρούν πιθανότερη μια αντίστροφη διαδικασία: το πέρασμα από τον νομαδικό στον εδραίο τρόπο ζωής, που ιστορικά παρατηρείται σε πολλές περιπτώσεις. Μάλιστα, μια αντίστοιχη διαδικασία διακρίνουν και στην περίπτωση των ίδιων των Βλάχων, όπου το εμπόριο οδήγησε κατά την διάρκεια του 18^{ου} αιώνα στην δημιουργία μόνιμων χωριών. Επιπλέον, η έκθεση σε αστάθμητους παράγοντες που θέτουν σε κίνδυνο το ζωικό κεφάλαιο, όπως οι ασθένειες, ο πόλεμος, η ληστεία, έχει ως συνέπεια η πόλη να αποτελεί ιστορικά το τελευταίο καταφύγιο για κάθε νομάδα που έχασε το κοπάδι του. Για όλους αυτούς τους λόγους, οι Wace και

144. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 291.

Thompson θεωρούν πολύ πιθανότερο οι Βλάχοι να είναι απόγονοι ενός ορεσίβιου λαού που εκλατινίστηκε, παρά πραγματικών ρωμαίων αποίκων, οι οποίοι είχαν κατά τη γνώμη τους αφομοιωθεί από άλλες εθνοτικές ομάδες που κατοικούσαν στις πόλεις και, κυρίως, από τους Έλληνες.¹⁴⁵

Η θέση των Wace και Thompson μας εισάγει στην τρίτη θεωρία, όσων διακρίνουν στους Βλάχους τους απόγονους των «ντόπιων πληθυσμών» της νότιας Βαλκανικής που εκλατινίστηκαν. Στο πλαίσιο αυτό, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η υιοθέτηση μιας αντίστοιχης θέσης από ορισμένους ρουμάνους μελετητές, όπως είναι οι Iorga και Capidan, «εθνικοί ιστορικοί» της Ρουμανίας. Αυτοί αν και συνδέουν την καταγωγή των Βλάχων με αυτήν των Ρουμάνων, δεν θεωρούν δεδομένη την πορεία της μεταξύ τους γενεαλογικής σχέσης.

Έτσι, με αφετηρία τις αντίστοιχες θεωρίες του Roesler, ο Capidan διατυπώνει το 1909 τη θέση πως η Πίνδος ήταν η πρώτη περιοχή των Βαλκανίων που εκλατινίστηκε, ενώ αντίθετα θέτει υπό αμφισβήτηση τον εκλατινισμό της Δακίας, μετά την αποχώρηση του ρωμαίου κυβερνήτη κατά την εποχή του αυτοκράτορα Μάρκου Αυρήλιου. Σύμφωνα με τη θεωρία του Capidan, είναι στην πραγματικότητα αδύνατο να επιβιώσει ένας τέτοιος εκλατινισμός κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, λόγω της απομόνωσης της Δακίας από τις άλλες λατινόφωνες περιοχές. Συνεπώς, θεωρεί πιο λογικό να αναζητήσει κάποιος την πιθανή κοινή προέλευση Βλάχων και Ρουμάνων στις ορεινές περιοχές, νοτιώς του Δούναβη, όπως η Πίνδος, παρά στις πεδινές περιοχές που βρίσκονται στις όχθες του Δούναβη.¹⁴⁶

Ο Winnifrith θεωρεί πως η θέση αυτή συνδέεται με το γεγονός πως οι Ρουμάνοι επιστήμονες είχαν να πολεμήσουν σε δύο μέτωπα: ενώ από τη μια στόχευαν να αναδείξουν πως οι Βλάχοι είναι «πραγματικοί Ρουμάνοι», από την άλλη έπρεπε να προσέξουν να μην αποδείξουν πως οι Ρουμάνοι είναι Βλάχοι. Ο κίνδυνος αυτός πήγαζε από το γεγονός πως ενώ μπορούσαν να θεμελιώσουν την παρουσία λατινόφωνων στο νότο της Βαλκανικής, δεν μπορούσαν να τεκμηριώσουν εύκολα τις διεκδικήσεις περί συνεχούς παρουσίας λατινόφωνων βόρεια του Δούναβη.¹⁴⁷

Σταδιακά, η θέση των Ρουμάνων, και του Theodore Capidan ειδικότερα, θα μετατοπιστεί προς μια θεωρία που συνδυάζει, επιλεκτικά βέβαια, τις μέχρι τότε ελληνικές και ρουμανικές θέσεις. Αν και ο Capidan αποδέχεται πως υπήρχαν ανέκαθεν

145. Βλ. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 271-272.

146. Βλ. A. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 149-152.

147. T. Winnifrith, *The Vlachs...*, ό.π., σελ. 51.

λατινόφωνοι στην Πίνδο, εκτιμά πως αυτοί ενώθηκαν αργότερα με λατινόφωνους πληθυσμούς που ήρθαν από την περιοχή του Δούναβη.¹⁴⁸ Σύμφωνα με τον Λαζάρου, αυτή η νέα θεωρία της «ρουμανικής πλευράς» προβάλλει την άποψη πως χωρίς τις νέες αφίξεις λατινόφωνου πληθυσμού από τον Βορρά, οι λατινόφωνοι της Πίνδου θα ήταν καταδικασμένοι να εκλείψουν. Ωστόσο, ο Λαζάρου απορρίπτει αυτή την άποψη, υποστηρίζοντας πως μέχρι το 976 το Βυζάντιο χαρακτηρίζεται από έναν λατινικό τρόπο ζωής, γεγονός που εξασφάλιζε την επιβίωση των λατινόφωνων πληθυσμών.¹⁴⁹

Οι θεωρίες της «ελληνικής πλευράς» έρχονται σε αντίθεση με τις παραπάνω θεωρίες, επιχειρώντας να τεκμηριώσουν, με διαφορετικούς τρόπους και σε διαφορετικό «βαθμό», την ιδέα περί «ελληνικότητας» των Βλάχων. Σημειώνουμε πως ο πρώτος που εισήγαγε την θέση αυτήν ήταν ο Κ. Κούμας στα τέλη του 18^{ου} αιώνα.¹⁵⁰ Ο Α. Λαζάρου, αναγνωρίζει σε αυτόν την «καταγωγή» της δικής του θέσης, που εκφράζει προνομιακά την «εθνικά ορθή» ιστορική αφήγηση στην Ελλάδα κατά τις τελευταίες δεκαετίες, θεωρώντας πως η θέση του Κούμα (κακώς) αγνοήθηκε σε μεγάλο βαθμό από τις μεταγενέστερες θεωρίες.¹⁵¹ Ο Γιώργης Έξαρχος¹⁵² θεωρεί πως ο πρώτος έλληνας ιστορικός που αντιλαμβάνεται την ορθότητα των επιχειρημάτων του Κούμα, είναι ο Απόστολος Βακαλόπουλος.¹⁵³

Σύμφωνα με τον τελευταίο, ιστορικό με επιστημονικό, αλλά επίσης θεσμικό κύρος και κινούμενο εντός της κυρίαρχης «εθνικής αφήγησης», η καταγωγή των Βλάχων θα πρέπει να αναζητηθεί σε μια αναφορά του Ιωάννη του Λυδού κατά τον 6^ο αιώνα μ.Χ., σύμφωνα με την οποία οι κάτοικοι των Βαλκανίων, μεταξύ αυτών και οι Έλληνες, μιλούν την εποχή αυτή την Λατινική.¹⁵⁴ Στο ίδιο πλαίσιο, ο Α. Λαζάρου θεωρεί πως οι απόψεις περί μη-εντοπιότητας των Βλάχων οφείλονται σε λανθασμένη ανάγνωση και ερμηνεία των αναφορών του Χαλκοκονδύλη και του Κεκαυμένου και

148. *Αυτόθι*, σελ. 53.

149. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 155-156.

150. Βλ. Κ. Κούμας, *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων*, Βιέννη, 1832, τόμος IB, σελ. 520-522.

151. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμονική...*, ό.π., σελ. 158.

152. Ο Γ. Έξαρχος είναι δημοσιογράφος, λογοτέχνης, ραδιοφωνικός παραγωγός, διδάκτορας οικονομικών επιστημών της Academia de Studii Economice του Βουκουρεστίου και ιστοριοδίφης των Βλάχων από το Καλοχώρι Λάρισας. Σχετικά με τους Βλάχους έχει εκδώσει τα έργα *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, Αθήνα, 1994, *Οι Ελληνόβλαχοι (Αρμάνοι)*, τ. Α και Β, Αθήνα, 2001 και *Ξένοι Περιηγητές για τους Βλάχους*, τ. 1: *Γαλλόφωνοι(1550-1980)* και τ. 2: *Αγγλόφωνοι(1160-2000)*, Θεσσαλονίκη 2004 κα 2005, αντίστοιχα. Εκτός των άλλων, ο Έξαρχος υποστηρίζει την άποψη πως οι Βλάχοι είναι απόγονοι των αρχαίων Μακεδόνων.

153. Γ. Έξαρχος, *Οι Ελληνόβλαχοι (Αρμάνοι)*, ό.π., τ. Β, σελ. 56-57.

154. Βλ. Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, Θεσσαλονίκη 1974 (2^η έκδοση), τ. Α, σελ. 36-37.

πως η αποκατάσταση του πραγματικού νοήματος των κειμένων αυτών θα φανέρωνε πως οι Αρμάνοι είναι «καθαρόαιμοι Έλληνες», όσο και οι Έλληνες άλλων περιοχών.¹⁵⁵ Στην ίδια προοπτική, ο Λαζάρου φαίνεται να αναζητά την «απαρχή» των Βλάχων σε ένα περιστατικό του 579 μ.Χ., το οποίο αναφέρουν διάφορες πηγές, όπως ο Θεοφύλακτος και ο Θεοφάνης.¹⁵⁶ Το περιστατικό αυτό αφορά στον Κομεντίολο, επικεφαλής ενός βυζαντινού στρατιωτικού σώματος, που καταδιώκει τους Αβάρους στα ορεινά περάσματα της Βαλκανικής. Σύμφωνα με την αφήγηση του Θεοφάνη, κατά τη διάρκεια της επιχείρησης το φορτίο ενός ζώου άρχισε να γέρνει προς τη μία πλευρά. Τότε, ο επικεφαλής των αγωγιατών, άρχισε να φωνάζει «torna, torna fratre», δηλαδή «γύρνα, γύρνα αδελφέ». Η φράση αυτή, που μοιάζει πράγματι «βλάχικη» αφού στα αρωμουνικά συναντάμε τις λέξεις «tornu» (=γυρίζω) και «Frate» (=αδελφέ), αποτέλεσε ένα από τα τεκμήρια των υποστηρικτών της «ιθαγενούς καταγωγής» και, κατά συνέπεια της «ελληνικότητας» των Βλάχων, αφού τοποθετεί την εμφάνισή τους στην πρώτη περίοδο του Ανατολικού Ρωμαϊκού Κράτους.

Με βάση μια δεύτερη αναφορά του Κεδρινού, το 976 μ.Χ., σε «οδήτες Βλάχους», που σύμφωνα με το Λαζάρου αναφέρεται στους «οδοφύλακες»,¹⁵⁷ ο τελευταίος καταλήγει στο να απορρίψει τις διάφορες θεωρίες των Ρουμάνων ιστορικών. Έτσι, για παράδειγμα, θεωρεί πως η άποψη ότι χωρίς την έλευση λατινοφώνων από τον Βορρά η λατινοφωνία δεν θα επιβίωνε στην περιοχή της Πίνδου δεν έχει αξία για την εποχή πριν το 976 π.Χ., αφού μέχρι τότε το Βυζάντιο ακολουθούσε ένα ρωμαϊκό τρόπο ζωής, γεγονός που εξασφάλιζε την επιβίωση της λατινοφωνίας. Αντίθετα, θεωρεί πως κίνδυνος εξαφάνισης της λατινοφωνίας υφίσταται στην νεότερη εποχή, όταν η ελληνική επίδραση έχει την δυνατότητα να μεταδίδεται μέσω διαφορετικών δρόμων και οι ίδιοι οι Βλάχοι αυτοπροσδιορίζονται ως εκπρόσωποι της ελληνικής παιδείας και του ελληνικού πολιτισμού.¹⁵⁸

Στο πλαίσιο αυτό, ο Λαζάρου καταλήγει στο συμπέρασμα πως οι Βλάχοι είναι απόγονοι εντόπιων και «ελληνικών» πληθυσμών που έγιναν δίγλωσσοι, ή και άλλαξαν κατευθείαν την γλώσσα τους, υιοθετώντας την κοινή λατινική. Ως προνομιακό μηχανισμό αυτής της γλωσσικής μεταβολής των Βλάχων, ο Λαζάρου θεωρεί την χρησιμοποίησή τους ως ορεινών οδοφυλάκων από τον Ρωμαϊκό στρατό.

155. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμουνική...*, ό.π., σελ. 158.

156. *Αυτόθι.*, σελ. 162.

157. *Αυτόθι.*, σελ. 120-121.

158. *Αυτόθι.*, σελ. 175-176.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει και η ερμηνεία που αυτός δίνει στο εθωνύμιο των Βλάχων. Σημειώνουμε πως αποτελεί κοινό τόπο για το σύνολο των ερευνητών πως το *Armân(u)* συνδέεται ετυμολογικά με το «*Romanus*» (=Ρωμαίος), με την οικεία στη βλάχικη γλώσσα πρόθεση του «*A*», άποψη που δέχεται και ο Λαζάρου. Ωστόσο, το ενδιαφέρον βρίσκεται στην σύνδεση που αυτός επιχειρεί μεταξύ των όρων «*Armân(u)*» και «Ρωμιάς». Θεωρώντας τον πρώτο παραλλαγή του δεύτερου και όχι ως ένα διαφορετικό εθωνύμιο, ο Λαζάρου καταλήγει και πάλι στο συμπέρασμα της «ελληνικότητας» των Βλάχων.¹⁵⁹

Από την προηγούμενη ανάλυση προκύπτει πως οι διάφορες θεωρίες δεν διαφωνούν μόνο στο αν οι Βλάχοι είναι απόγονοι ντόπιων εκλατινιζόμενων πληθυσμών ή Ρωμαίων εποίκων. Στην ουσία δεν είναι αυτό το βασικό ερώτημα που αναδύεται στα πλαίσια του εθνικού ανταγωνισμού, αλλά το «ποιοι ήταν», «που κατοικούσαν» και, σε τελική ανάλυση, ποιος από τους αντιτιθέμενους εθνικισμούς, ο ρουμανικός ή ο ελληνικός, θα διεκδικήσει ως «προγόνους» του τους πληθυσμούς που εκλατινίστηκαν.

Στο πλαίσιο αυτό, η άποψη του Popovic μοιάζει με ένα ειρωνικό σχόλιο που μαρτυρά την πολυπλοκότητα του ζητήματος, την οποία αγνόησαν οι αντιτιθέμενοι εθνικισμοί. Όπως υποστηρίζει αυτός οι Βλάχοι είναι «θρακικής-ιλλυρικής», σπανίως «σλαβικής καταγωγής», με ρωμαϊκή γλώσσα, ορθόδοξη θρησκεία, ελληνική παιδεία (τουλάχιστον στις πόλεις), εξασκούν τα επαγγέλματα του βοσκού, του εμπόρου ή του τεχνίτη και, επιπλέον, θεωρούν τους εαυτούς τους Έλληνες και είναι οι φορείς της γλώσσας, του τρόπου ζωής και του πνεύματος των Ελλήνων.¹⁶⁰ Ανεξάρτητα από την επιστημονική αξία των απόψεων του Popovic,¹⁶¹ που σύμφωνα με τον Winnifrith δίνει έμφαση στον δεσμό Βλάχων και Ελλήνων θεωρώντας την παρουσία τους στη χώρα του (Γιουγκοσλαβία) ως αποτέλεσμα σχετικά πρόσφατου εποίκισμού από ακόμα νοτιότερα,¹⁶² αυτές μετατοπίζουν, έστω και ασυνείδητα, το ζήτημα της «ταυτότητας» από το πεδίο της ουσιοκρατίας και του βιολογισμού σε αυτό της ιστορίας και των κοινωνικο-πολιτισμικών πρακτικών, όπου πραγματικά ανήκει.

159. *Αυτόθι*.

160. Βλ. Α. Λαζάρου, *Η Αρωμωνική...*, ό.π., σελ. 151.

161. Ο Popovic εξέδωσε το 1935 στο Βελιγράδι ένα κλασικό βιβλίο για τους Βλάχους στην περιοχή της τότε Γιουγκοσλαβίας. Βλ. D. Popovic, *O Cincarima*, Βελιγράδι, 1935.

162. Βλ. T. Winnifrith, *The Vlachs...*, ό.π., σελ.45.

6. Η διττή εικόνα των Βλάχων: Ο Βλάχος ως «νομάδας κτηνοτρόφος» και ως «έμπορος αστός»

Αν η ιστορικά κυρίαρχη εικόνα του Βλάχου στα Βαλκάνια είναι αυτή του (ημι)νομάδα κτηνοτρόφου και του αγωγιάτη, αυτή εμπεριέχει τις δικές της χρονικότητες. Έτσι, η παραπάνω εικόνα δεν αποτελεί παρά την μια όψη, την «παραδοσιακή», της κυρίαρχης εικόνας του «Βλάχου». Παράλληλα με αυτήν, υπάρχει και μια δεύτερη ηγεμονική εικόνα του, ως εμπόρου ή και βιοτέχνη.¹⁶³ Αν και η εικόνα αυτή συνδέεται με την νεότερη ιστορία των Βλάχων, με τον καιρό καθίσταται επίσης «παραδοσιακή». Ο συνδυασμός των δύο αυτών παραμέτρων οδηγεί στην ιστορική συγκρότηση μιας διττής εικόνας και ταυτότητας των Βλάχων, η οποία ενσωματώνει την ίδια την διαδικασία κοινωνικού μετασχηματισμού των βλάχικων κοινοτήτων και τη μετάβασή τους προς την νεότερη εποχή.

Όπως σημειώνουν οι Γ. Μηλιός και Δ. Ξιφάρας, «οι Βλάχοι, τουλάχιστον από τις αρχές του 17^{ου} αιώνα, αρχίζουν να διακρίνονται σε δυο μεγάλες ομάδες. Η μία εξακολουθεί να ασχολείται με τις παραδοσιακές κτηνοτροφικές ασχολίες, και ακολουθεί τον ημινομαδικό τρόπο ζωής και τη λεγόμενη “παραδοσιακή ζωή”, δηλ. παραμένει κλειστή σε ξένες επιγαμίες, διατηρεί τα παραδοσιακά ήθη και έθιμα και την παραδοσιακή ενδυμασία. Μια δεύτερη ομάδα όμως εγκαταλείπει σταδιακά τις ποιμενικές ασχολίες και τον ημινομαδικό τρόπο ζωής και δημιουργεί συνήθως στα ορεινά μόνιμες κατοικίες. Ασχολείται με το εμπόριο, τις μεταφορές και τη βιοτεχνία και εξειδικεύεται σε ορισμένες τέχνες όπως η χρυσοχοΐα και η αργυροχοΐα. Καινοτομεί στον “παραδοσιακό” τρόπο ζωής, δηλ. στην ενδυμασία, στη διαίτα, στις επιγαμίες και στα ήθη».¹⁶⁴

Η διττή αυτή εικόνα εμφανίζεται ήδη στις πηγές της προεπαναστατικής περιόδου, στις οποίες οι Βλάχοι συνδέονται άλλοτε με τον ημι-νομαδισμό, άλλοτε με το εμπόριο και τη βιοτεχνία, συχνά και με τα δύο ταυτόχρονα.

Σε ό,τι αφορά στην ημι-νομαδική κτηνοτροφία, οι πηγές μαρτυρούν την εξάπλωσή της κατά την προεπαναστατική περίοδο στις ορεινές περιοχές των Βλάχων. Ο Holland σημειώνει πως ταξιδεύοντας από την Άρτα στα Ιωάννινα, συνάντησε στον δρόμο μεγάλα κοπάδια με πρόβατα που κατέβαιναν από τις ορεινές περιοχές της

163. Βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques...*, ό.π., σελ. 141-142

164. Γ. Μηλιός και Δ. Ξιφάρας, «Η διαμόρφωση της “βλάχικης” αστικής τάξης και η ενσωμάτωση της στον ελληνικό αστισμό», *Θέσεις*, 54 (1996): 33-41, σελ. 34.

Αλβανίας για να περάσουν τον χειμώνα στις πεδιάδες.¹⁶⁵ Επιπλέον, μιλώντας για το Ζαγόρι, ο Άγγλος περιηγητής αναφέρει ότι οι Βλάχοι εξασκούν το καλοκαίρι την κτηνοτροφική δραστηριότητα στα βουνά, ενώ τον χειμώνα κατεβαίνουν, σε μεγάλες ομάδες, προς τις πεδιάδες.¹⁶⁶ Ο Leake, με τη σειρά του, αναφερόμενος στους Καλαρρύτες, διαπιστώνει ότι «τα βουνά αποτελούν εξαιρετικούς τόπους καλοκαιρινής διαμονής για τα πρόβατα και οι βοσκοί φέρνουν εδώ μεγάλα κοπάδια κατά την διάρκεια αυτής της περιόδου».¹⁶⁷

Εκτός από την νομαδική και την ημινομαδική, αρκετοί Βλάχοι φαίνεται να εξασκούν την ίδια περίοδο και την εδραία ή τη μετακινούμενη στα όρια της κοινότητας κτηνοτροφία.¹⁶⁸ Ο Νικόλαος Κασομούλης, διαιρεί στα απομνημονεύματά του σε διαφορετικές κατηγορίες τους «βλαχοποιμένες» της Θεσσαλίας, της Ηπείρου και της Μακεδονίας. Έτσι, καταρχάς αναφέρεται σε «βοσκούς χωρικούς» και σε «διάφορους ποιμένες κατοίκους ή φερεοίκους».¹⁶⁹ Αν και δεν είναι σαφές το «εθνολογικό περιεχόμενο» των κατηγοριών που χρησιμοποιεί, παραπέμπει προφανώς στη διάκριση μεταξύ «Βλάχων σκηνιτών», που δεν διέθεταν μόνιμη κατοικία, και «Βλάχων» που διέθεταν προσωρινή κατοικία στα ορεινά και επιδίδονταν σε εποχική μετανάστευση ακολουθώντας τον κύκλο των εποχών.¹⁷⁰ Έτσι, αμέσως μετά, ο Κασομούλης διακρίνει τους «εις χωρικούς κατοίκους ποιμένας» και «<εις> σκηνίτας».¹⁷¹ Στην ίδια προοπτική, ο Rouqueville αναφέρεται σε «νομάδες Βλάχους» και σε «Βλάχους που διαθέτουν κατοικία».¹⁷²

Η μετακινούμενη εντός των ορίων της κοινότητας κτηνοτροφία, εξασκείται κυρίως στα χωριά της περιοχής του Μετσόβου, του Μαλακασίου και της Καστανίας, που λόγω του χαμηλότερου υψόμετρου συνδυάζουν την κτηνοτροφία με τις

165. H. Holland, *Ταξίδια στα Ιόνια Νησιά, Ήπειρο, Αλβανία*, ό.π., σελ. 82.

166. H. Holland, *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία*, ό.π., σελ. 41.

167. W. M. Leake, *Travels...*, ό.π., τ. 1, σελ. 278.

168. Η κτηνοτροφία αυτού του τύπου εξασκείται στα γεωγραφικά πλαίσια της κοινότητας, με βάση τον διαχωρισμό των λιβαδιών σε «ψηλά» και «χαμηλά». Τα πρώτα βρίσκονται στις ψηλές κορυφές των βουνών και χρησιμοποιούνται καλοκαίρι. Την περίοδο αυτή οι κτηνοτρόφοι ζουν σε πρόχειρα καταλύματα (καλύβες) και κατεβαίνουν στο χωριό μόνο όταν είναι ανάγκη. Αντίθετα, το χειμώνα, οι κτηνοτρόφοι κατεβάζουν τα κοπάδια είτε σε χαμηλά βοσκοτόπια (π.χ. σε χαμηλές κοιλάδες) είτε τα κλείνουν σε στάβλους εντός ή έξω από τους οικισμούς. Για τους διαφορετικούς τύπους κτηνοτροφίας στο ελληνικό χώρο, βλ. Μ. Sivinon, *Θεσσαλία. Γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας*, Αθήνα, 1992, σελ. 378-382.

169. Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά της Επανάστασης των Ελλήνων*, Αθήνα, 1939, τ. 1, σελ. 103.

170. Αυτό υποστηρίζει και ο επιμελητής των απομνημονευμάτων του Κασομούλη, Γιάννης Βλαχογιάννης. *Αυτόθι*, τ. 1, σελ. 103, υποσημείωση 7.

171. *Αυτόθι*.

172. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 339.

μικροκαλλιέργειες. Ειδικά για το Μέτσοβο, ο Holland αναφέρει ότι ο πληθυσμός του Μετσόβου επιδίδεται στην πλειοψηφία του στην κτηνοτροφία. Μάλιστα αναφέρεται στην ύπαρξη και μεγάλων κοπαδιών, από τα οποία πλούτισαν πολλοί Μετσοβίτες.¹⁷³ Κάτι αντίστοιχο αναφέρει και για το Μαλακάσι.¹⁷⁴ Ο τύπος της κτηνοτροφίας που εξασκούν οι διάφορες «βλάχικες» ομάδες την εποχή αυτή, φαίνεται πως συνδέεται στενά με την συγκρότηση της επιμέρους ταυτότητας (και ετερότητας) των πληθυσμών αυτών. Οι πηγές μιλούν ανοικτά ή υπαινικτικά για διαφορετικές «φυλές» Βλάχων,¹⁷⁵ συχνά με διαφορετική «καταγωγή», «τρόπο ζωής», υλικό πολιτισμό, «ήθη και έθιμα», «χαρακτήρα» και γλώσσα. Αν οι Αρβανιτόβλαχοι και οι Γραμμοστιάνοι (στους οποίους έχουμε ήδη αναφερθεί) αποτελούν δύο εμφανή παραδείγματα (λόγω του νομαδικού τρόπου ζωής τους και, στην περίπτωση των πρώτων, της σημαντικά διαφορετικής διαλέκτου τους), οι πηγές της εποχής φαίνεται να διακρίνουν επιμέρους ομάδες και μεταξύ των «Κουτσόβλαχων».

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Rouqueville, ο οποίος διακρίνει τους «Βλάχους» σε «Μεγαλοβλαχίτες», σε «Δασσαρίτες» ή «Μεσσαρίτες» και σε «Μπούϊους». Στους πρώτους, ο Γάλλος περιηγητής φαίνεται να περιλαμβάνει τους Βλάχους του «Μαλακασίου» και του Ασπροποτάμου, αφού όπως λέει η «Άνω Βλαχία ή Μεγαλοβλαχία, [...] σήμερα αποτελεί τα σύγχρονα διαμερίσματα του Μαλακασίου και του Ασπροποτάμου». ¹⁷⁶ Αντίθετα, στους «Δασσαρίτες» ή «Μεσσαρίτες», τους οποίους αποκαλεί μια «άξια [...] φυλή, που οι φάρες της είναι διασπαρμένες στα διαμερίσματα της Κολώνιας, της Γκόρτσας και μέχρι το γειτονικό Δυρράχιο», φαίνεται να περιλαμβάνει τους Βλάχους της Νότιας Αλβανίας, της περιοχής γύρω από την Οχρίδα, αλλά και τους Βλάχους της Βόρειας Πίνδου. Έτσι, αναφέρει ως «Δασσαρίτες Βλάχους» τους κατοίκους της Αβδέλας, του Περιβολίου και της Σαμαρίνας, που «κάθε χρόνο μετακινούνταν από τον κάμπο στο βουνό και αντίστροφα». ¹⁷⁷ Αν και δεν είναι πάντα εύκολο να καταλάβουμε σε ποιους αναφέρεται με τους όρους αυτούς κάθε φορά ο Rouqueville, αφού εκτός των άλλων δεν λείπουν από την αφήγησή του οι αντιφάσεις, μπορούμε να υποθέσουμε πως επιχειρεί μια «φυλετική» κατηγοριοποίηση των Βλάχων,

173. H. Holland, *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία*, ό.π., σελ. 45.

174. *Αυτόθι*, σελ. 66.

175. Έτσι για παράδειγμα ο Rouqueville αναφέρεται στα «βλάχικα έθνη της Ελλάδας». F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 349.

176. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 326

177. Βλ. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 339 και 345. Ο G. Weigand, αναφέρει στα τέλη του 19^{ου} αιώνα πως κανένας δεν ξέρει στα αναφερόμενα [από τον Rouqueville] χωριά το όνομα των Δασσαρετών ή Μασσαρετών». G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι...*, ό.π., τ. Α, σελ. 309.

συνδυάζοντας, όχι πάντοτε με συνέπεια, τη γεωγραφία, τον τρόπο ζωής τους, αλλά και την «καταγωγή» τους, συνδέοντας κάθε ένα από αυτά με διαφορετικούς «αρχαίους» λαούς.¹⁷⁸

Εξίσου σημαντική, παρά την σημασιολογική σύγχυση των όρων που χρησιμοποιεί και την αλληλοδιαπλοκή «εθνολογικών» και «επαγγελματικών» σημασιών σε αυτούς, είναι η διάκριση των «Βλάχων» από τον Κασομούλη σε «Ελληνόβλαχους» και «Αλβανιτόβλαχους», στη βάση «των εθίμων των, της γλώσσας των, τας σχέσεις των και τον τρόπον του ζην και του μετέρχεσθαι το επάγγελμα και σύστημα των ποιμένων». ¹⁷⁹ Και σε αυτήν την περίπτωση, είναι δύσκολο να κατανοήσουμε ποιους ακριβώς πληθυσμούς τοποθετεί σε κάθε μια από αυτές τις κατηγορίες. Ωστόσο, το γεγονός πως αναφέρει τους «Ελληνόβλαχους» ως «νομάδες-σκηνίτες», δείχνει πως δεν μπορεί να αναφέρεται, τουλάχιστον αποκλειστικά, στους «Κουτσόβλαχους-Αρμάνους», αφού, όπως επισημαίνει ο Βλαχογιάννης, οι Κουτσόβλαχοι δεν υπήρξαν ποτέ νομάδες, αλλά ημι-νομάδες. ¹⁸⁰ Έτσι, όπως επισημαίνει και η Α. Χατζιμηγάλη, στους «Ελληνόβλαχους» ο Κασομούλης συμπεριλαμβάνει τόσο τους Κουτσοβλάχους, όσο και τους Σαρακατσάνους. ¹⁸¹ Η υπόθεση αυτή θεμελιώνεται τόσο στο γεγονός πως αυτός δεν αναφέρεται πουθενά σε «Σαρακατσάνους», αλλά κυρίως στο γεγονός πως αποκαλεί «Βλάχους» άτομα και ομάδες που, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Βλαχογιάννη, ήταν σαρακατσάνικης καταγωγής.¹⁸²

Μερικές δεκαετίες αργότερα, ο Κώστας Κρυστάλλης διακρίνει τους Βλάχους στις «φυλές» των «Καραγκούνων», των «Σαμαριναίων», των «Μαλακασσιωτών», των «Ζαγορίσιων» και των «Ασπροποταμιτών». ¹⁸³ Αν ο πρώτος όρος αναφέρεται στους Αρβανιτόβλαχους, οι υπόλοιποι μαρτυρούν τις ιστορικές (συμβολικές ή υλικές) διαφοροποιήσεις των διαφόρων «κουτσοβλαχικών ομάδων» με βάση τη γεωγραφία τους, τις οικονομικές τους δράσεις, τον τρόπο ζωής τους, την ιδιαίτερη κοινωνική τους ιστορία. Στο πλαίσιο αυτό, ο «νομαδισμός» φαίνεται να αποτελεί βασικό στοιχείο για αυτή την εσωτερική διαφοροποίηση των Βλάχων. Έτσι, αναφερόμενος στους Βλάχους

178. Βλ. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 290.

179. Βλ. Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα...*, ό.π., τ. 1, σελ. 103-104.

180. *Αυτόθι*, σελ. 105, υποσημείωση 3.

181. Βλ. Α. Χατζιμηγάλη, *Σαρακατσάνοι*, τ. 1, σελ. 61-62.

182. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι Βλαχόπουλοι-Συκάδες, ποιμένες και αρματωλοί των Αγράφων και ο γαμπρός του Ν. Στορνάρη Γρηγόρης Λιακατάς, καπετάνιος στο Κόλι του Κλεινοβού. Για τους Βλαχόπουλους-Συκάδες, βλ. Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα...*, ό.π., τ. 1, σελ. 107 και σελ. 112, υποσημείωση 1.

183. Βλ. Κ.Κρυστάλλης, *Οι Βλάχοι της Πίνδου*, ό.π.

της Σαμαρίνας (και κατ'επέκταση της Βόρειας Πίνδου), ο Κρυστάλλης αναφέρει πως «οι Βλάχοι ένταυθα είναι πλέον νομάδες σκηνίται, ως οι Καραγκούννοι, θα ιδώμεν δε, ότι δεν είναι και τόσον βάρβαροι, ούτε τόσον απομεμακρυσμένοι του σημερινού Ελληνισμού. Είναι εγκατεστημένοι εις κόμας μεγάλας, ας αυτοί προ αμνημονεύτων χρόνων εθεμελίωσαν και παρατηρούσιν».¹⁸⁴

Η αναφορά αυτή συμπυκνώνει όχι μόνο την διαδικασία μετάβασης των Βλάχων από τον νομαδισμό στην ημι-νομαδική και την εδραία εγκατάσταση, αλλά επιπλέον την πρόσληψη αυτής της μετάβασης με όρους «προόδου». Στο πλαίσιο αυτής της αξιολογικής-γραμμικής αντίληψης της ιστορίας, οι «νομάδες» Αρβανιτόβλαχοι τοποθετούνται στην «χαμηλότερη» θέση της κλίμακας, την ίδια στιγμή που οι εδραίοι και «αστοί» Βλάχοι (του «Μαλακασίου»,¹⁸⁵ ή και του «Ασπροποτάμου») στην κορυφή της.

Σε κάθε περίπτωση, η εξειδίκευση και ο ρόλος των Βλάχων στην κτηνοτροφία και ειδικά στην μετακινούμενη, εξηγεί το γεγονός πως ο όρος «Βλάχος» πήρε σταδιακά στον ελληνικό χώρο, εκτός από αυτήν του Λατινόφωνου-Αρμάνου, και τη σημασία του [(ημι)νομάδα ή μη] κτηνοτρόφου. Σύμφωνα με την Α. Χατζημιχάλη, η εθνολογική σημασία του όρου «Βλάχος» έχει εξαφανιστεί ολοκληρωτικά κατά την τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας, προς όφελος μιας «επαγγελματικής» σημασίας. Από εδώ και στο εξής με τον όρο «Βλάχοι» αποκαλούνται όλοι οι νομάδες κτηνοτρόφοι, αλλά γενικότερα και όποιοι εξασκούν αποκλειστικά την κτηνοτροφική δραστηριότητα.¹⁸⁶ Αυτό φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από τον Rouqueville, ο οποίος λέει ότι ο όρος «Βλάχος» αναφέρεται στον «νομάδα βοσκό που μετακινείται με το κοπάδι του».¹⁸⁷ Σταδιακά, μέσα από την παρακμή του νομαδισμού και της κτηνοτροφίας και την κυριαρχία του εδραίου τρόπου ζωής, ο όρος θα λάβει ένα ακόμα πιο ευρύ κοινωνικό περιεχόμενο, παίρνοντας τη σημασία του «χωρικού» και του «απολίτιστου».

Σε ό,τι αφορά στην ενασχόληση των Βλάχων με τα «αστικά επαγγέλματα», η στροφή ενός τμήματος τους προς την χειροτεχνία και το εμπόριο εγγράφεται στο

184. *Αυτόθι*, σελ. 47.

185. Ο Κρυστάλλης αναφέρεται με τον όρο αυτό σε μια ευρύτερη περιοχή που περιλαμβάνει τα βλαχόφωνα χωριά των βορειοδυτικών Τζουμέρκων και του Λάκμου (Μεγάλο Περιστέρι), της περιοχής του Μετσόβου και τμήματος του σημερινού νομού Τρικάλων (δυτικό τμήμα του σημερινού δήμου Μαλακασίου). Τα χωριά αυτά κατά την οθωμανική περίοδο αποτελούσαν ενιαία, «αυτόνομη» διοικητική ενότητα, με σημαντικά προνόμια αυτοδιοίκησης.

186. Α. Χατζημιχάλη, Σαρακατσάνοι, ό.π., τ. 1, σελ. 56.

187. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 290.

γενικότερο πλαίσιο της βιοτεχνικής και βιομηχανικής ανάπτυξης του ευρωπαϊκού κόσμου κατά τον 18^ο και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Στο πλαίσιο αυτό, η Οθωμανική Αυτοκρατορία και τα Βαλκάνια προσλαμβάνονται από τη Δύση αφενός ως προνομιακή αγορά για την εξαγωγή των προϊόντων της και αφετέρου ως πηγή φθηνών πρώτων (ή και ημι-κατεργασμένων) υλών. Ένας από τους πρώτους τομείς που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της βιομηχανικής οργάνωσης της παραγωγής είναι η υφαντουργία και το εμπόριο μαλλιών, μάλλινων προϊόντων και δερμάτων, τομείς με τους οποίους οι Βλάχοι συνδέονται άμεσα, λόγω κτηνοτροφίας.¹⁸⁸ Την ίδια εποχή, η ανάπτυξη των αστικών κέντρων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αποτελεί έναν ακόμα παράγοντα για το άνοιγμα και την ανάπτυξη της εσωτερικής αγοράς και την περαιτέρω οικονομική εξειδίκευση των διαφόρων πληθυσμών, μεταξύ αυτών και των Βλάχων.¹⁸⁹

Παρατηρούμε έτσι την ανάπτυξη σημαντικών οικοτεχνικών δραστηριοτήτων στις ορεινές περιοχές της κεντρικής και της δυτικής ηπειρωτικής Ελλάδας, κυρίως σε αυτές που κατοικούν οι Βλάχοι. Ο Κασομούλης μας δίνει πολύτιμες πληροφορίες για αυτό. Αναφερόμενος στο αρματολίκι των Στορναραίων (Ασπροπόταμος), σημειώνει ότι στην αρχή του 19^{ου} αιώνα, οι (Βλάχοι στην πλειοψηφία τους) κάτοικοι είναι σε μεγάλο βαθμό «βιομήχανοι».¹⁹⁰ Ειδικά για το μεγαλύτερο βλαχοχώρι της περιοχής, το Γαρδίκι, αναφέρεται στο εμπόριο φλοκάτης των κατοίκων του.¹⁹¹ Μια άλλη αναφορά του Κασομούλη μαρτυρά την συνύπαρξη της κτηνοτροφίας με τη βιοτεχνία και το εμπόριο, αλλά και τη σταδιακή κυριαρχία των δεύτερων, στην ευρύτερη περιοχή του Ασπροποτάμου. Στο πλαίσιο μιας περιόδου του καπετάν-Στορνάρη σε χωριά της επικράτειάς του (Καμνιάι, το Τυφλοσέλι και το Γαρδίκι), ο Κασομούλης που τον συνόδευσε ως γραμματέας του μας λέει πως τα χωριά αυτά, τα οποία χαρακτηρίζει ως «βλάχικα», κατοικούνταν από διαφορετικές κατηγορίες ανθρώπων: βοσκούς, εμπόρους, αλλά και βιοτέχνες- «βιομηχάνους».¹⁹²

Στην ανάπτυξη της οικοτεχνίας μάλλινων ειδών στην περιοχή του Ασπροποτάμου αναφέρεται και ο Α. Ψαλίδας. Όπως μας λέει, αναφερόμενος στο βλάχικο χωριό της περιοχής Χαλίκι, οι κάτοικοι κατασκεύαζαν αποκλειστικά μάλλινα

188. Βλ. Γ. Μηλιός και Δ. Ξιφαράς, «Η διαμόρφωση...», ό.π., σελ. 83.

189. Για την εμπορική ανάπτυξη των οθωμανικών πόλεων αυτήν την περίοδο βλ. Λ. Δρούλια, «Νοοτροπίες και δεκτικότητα του οικονομικού», στο *Προσεγγίσεις στις νοοτροπίες των Βαλκανικών Λαών (15^{ος}-20^{ος} αιώνας)*, Αθήνα, 1988, σελ. 16-17.

190. Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα...*, ό.π., τ. 1, σελ. 88. Βλ. επίσης σελ. 107.

191. *Αυτόθι*, σελ. 286.

192. *Αυτόθι*, σελ. 259.

υφάσματα (σκουτιά).¹⁹³ Αναφορές για την ανάπτυξη της οικιακής υφαντουργίας μεταξύ των Βλάχων συναντάμε και σε άλλες πηγές της εποχής. Σύμφωνα με τον Leake, το Βλαχολίβαδο και τα άλλα βλάχικα χωριά του Ολύμπου (Κοκκινοπλός, Φτέρη, Νεοχώρι) ζουν κυρίως από την οικιακή χειροτεχνία και ειδικότερα από την κατασκευή μάλλινων σκουτιών με τα οποία φτιάχνονται οι κάπες.¹⁹⁴ Ο ίδιος, αναφερόμενος στους κατοίκους των Καλαρρυτών μας λέει πως «κατασκευάζουν οι ίδιοι αυτόν τον τύπο ενδύματος στα βουνά τους»,¹⁹⁵ ενώ για το γειτονικό Ματσούκι σημειώνει ότι «όλοι οι κάτοικοι που ζουν σε αυτό το χωριό κατασκευάζουν κάπες».¹⁹⁶

Ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ότι οι εμπορικές και βιοτεχνικές δραστηριότητες των Βλάχων την εποχή αυτή δεν περιορίζονταν στο εσωτερικό της οθωμανικής επικράτειας. Όπως σημειώνει ο Leake, οι Βλάχοι ξεκίνησαν να εξασκούν το εμπόριο μεταφέροντας προς την Ιταλία τα μάλλινα υφάσματα (κάπες) που κατασκεύαζαν στα βουνά της Πίνδου (και μερικές φορές του Ολύμπου). Αυτό τους άνοιξε το δρόμο σε ένα ευρύτερο εμπόριο, έτσι ώστε την εποχή του «οι Βλάχοι να μοιράζονται με τους Έλληνες το εμπόριο των αποικιακών ειδών μεταξύ δυτικής Μεσογείου και Τουρκίας»¹⁹⁷ και να εξειδικεύονται στο «εμπόριο μεγάλων αποστάσεων». Όπως μας λέει, οι κάτοικοι του Βλαχολίβαδου στέλνουν την παραγωγή τους σε κάπες, καθώς και κομμάτια υφάσματος που τα αποκαλούν «ξύλα», στην Βενετία και την Τεργέστη, ενώ αυτοί των Καλαρρυτών εξάγουν τον ίδιο τύπο ενδύματος στην Αδριατική. Αυτοί οι τελευταίοι λειτουργούσαν σύμφωνα με το Leake και ως μεταπράτες: αγόραζαν κάπες από τους κατοίκους του Βλαχολίβαδου και τις έστειλαν σε έναν βενετό έμπορο στη Θεσσαλονίκη. Αυτός ο τελευταίος, τις μετέφερε με πλοίο σε έναν καλαρρυτινό έμπορο εγκατεστημένο σε κάποια πόλη-λιμάνι της Αδριατικής.¹⁹⁸

Και ο Rouqueville με τη σειρά του αναφέρεται στην εμπλοκή των Βλάχων σε ένα διεθνές εμπορικό δίκτυο. Όπως μας λέει, από την εποχή του Λουδοβίκου του 14^{ου}, οι Γάλλοι έμποροι αγόραζαν τραγόμαλα και δέρματα κατσικιών μέσω ενός δικτύου εμπορικών πρακτόρων που συνέδεε τον Αμβρακικό με το εσωτερικό της Πίνδου.¹⁹⁹

193. Α. Ψαλίδας, «Η Τουρκία...», ό.π., σελ. 65.

194. W. M. Leake, *Travels...*, ό.π., σελ. Τ. 3., σελ. 335.

195. *Αυτόθι*.

196. *Αυτόθι*, τ. 1, σελ. 284.

197. *Αυτόθι*, τ. 1, σελ. 274-275.

198. *Αυτόθι*, τ. 3, σελ. 335-336.

199. F. Rouqueville, *Ταξίδι...*, ό.π., σελ. 307.

Από τα παραπάνω προκύπτει πως, ήδη από τον 17^ο, αλλά κυρίως κατά τον 18^ο και τον 19^ο αιώνα, οι Βλάχοι περνούν σταδιακά από την ημι-νομαδική κτηνοτροφία στην βιοτεχνική και εμπορική δραστηριότητα. Στο πλαίσιο αυτό, η κτηνοτροφία παίζει θεμελιώδη ρόλο, αφού προσφέρει τόσο τις πρώτες ύλες όσο και την τεχνογνωσία αυτής της μετάβασης, η οποία σηματοδοτείται κυρίως από την ανάπτυξη της οικιακής υφαντουργίας. Εκτός αυτής, σημαντικός υπήρξε και ο ρόλος άλλων παραγωγικών δραστηριοτήτων, επίσης συνδεδεμένων με την κτηνοτροφία, όπως η τυροκομία και γενικότερα η γαλακτοκομία και ο αγωγιατισμός. Έτσι, πολλά βλαχοχώρια, οι Καλαρρύτες, το Συρράκο, το Μέτσοβο ή το Βλαχολίβαδο, αλλά επίσης η Σαμαρίνα, η Σμίξη, η Αβδέλα, το Περιβόλι, το Νυμφαίο, το Πισοδέρι, η Κλεισούρα, αποκτούν σταδιακά αστικά χαρακτηριστικά, μετατρέπόμενα σε «μικρές πόλεις». Παράλληλα, ένα τμήμα των Βλάχων οδηγείται προς τα αστικά κέντρα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας όπου εγκαθίσταται μόνιμα, ως έμποροι ή εξειδικευμένοι τεχνίτες.²⁰⁰ Μπορούμε συνεπώς να συμπεράνουμε πως οι Βλάχοι αποτελούν κατά την προεπαναστατική περίοδο σημαντικό τμήμα του χριστιανικού πληθυσμού των αστικών κέντρων του οθωμανικού κράτους, αλλά και των «ελληνικών παροικιών» της δυτικής Ευρώπης.

Σε ό,τι αφορά σε αυτό το τελευταίο, ο Α. Βακαλόπουλος σημειώνει ότι «ανάμεσα στους χριστιανούς εμπόρους που είχαν μεταναστεύσει στο εξωτερικό, ένας μεγάλος αριθμός ήταν Κουτσόβλαχοι».²⁰¹ Ο Leake αναφέρει με τη σειρά του ότι πολλοί έμποροι της Μοσχόπολης, της Κορυτσάς, της Καστοριάς, της Σέλιτσας, της Κοζάνης και των Σερβίων είχαν μεταναστεύσει στις πόλεις του εξωτερικού, όπου εξασκούσαν τις δραστηριότητες τους διαμέσου αντιπροσώπων ή των συγγενών τους», που ήταν ήδη εγκατεστημένοι εκεί.²⁰² Δεδομένου ότι η Μοσχόπολη ήταν μια αμιγώς βλάχικη πόλη και οι άλλες πόλεις στις οποίες αναφέρεται ο Leake, κυρίως η Κορυτσά, έχουν την εποχή αυτή σημαντικό βλαχικό στοιχείο, μπορούμε να συμπεράνουμε πως η παρατήρηση αυτή αφορά ιδιαίτερα στους Βλάχους. Άλλωστε, όπως σημειώνει σε άλλο σημείο του έργου του ο Βρετανός περιηγητής, «οι πιο πλούσιοι κάτοικοι των βλαχικών χωριών της Πίνδου είναι έμποροι που κατοικούσαν για πολλά χρόνια στην

200. W. M. Leake, *Travels...*, ό.π., τ. 1, σελ. 296.

201. Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας (1354-1833)*, Θεσσαλονίκη, 1992, σελ. 355.

202. W. M. Leake, ό.π., τ. 1, σελ. 310.

Ιταλία, την Ισπανία, την Ρωσία ή την Αυστρία».²⁰³ Σε ό,τι αφορά στους τεχνίτες, χαρακτηριστικό παράδειγμα Βλάχων που εγκαταστάθηκαν στα αστικά κέντρα της Δύσης, αποτελούν οι περίφημοι Μετσοβίτες, Συρρακιώτες και ειδικά Καλαρρυτινοί αργυροχρυσοχόοι.

203 *Αυτόθι*, τ. 1., σελ. 275. Σε άλλο σημείο του έργου του (τ. 1, σελ. 285) ο Leake αναφέρεται σε έναν κάτοικο του Μαρτσουκίου που είχε διατηρήσει ένα μαγαζί με κάπες για εφτά χρόνια στο Ladiz και για άλλα τρία χρόνια στο Λιβόρνο.

7. Συμπεράσματα: κοινωνική διαφοροποίηση και «εθνική» ενσωμάτωση

Η γεωγραφική, κοινωνική και πολιτισμική διαφοροποίηση των Βλάχων, που συνδέεται αμφίδρομα τόσο με την αρχική τους διασπορά όσο και με τις διαδικασίες οικονομικο-κοινωνικής τους μετάβασης από την «παραδοσιακή κοινότητα» στη «νεότερη κοινωνία», έχει ως αποτέλεσμα αφενός τη σταδιακή συγκρότηση μιας διττής ηγεμονικής εικόνας τους (ως «νομάδων κτηνοτρόφων» και ως «εμπόρων αστών») και, αφετέρου, τον πολλαπλασιασμό των τρόπων πρόσληψης, βίωσης και χρήσης της «Βλαχικότητας» από τα υποκείμενα και τις ομάδες.²⁰⁴ Η αναφορά του Ψαλίδα πως, παρότι οι Κουτσόβλαχοι ήταν κάποτε βοσκοί, στην εποχή του πολλοί εξ αυτών εξασκούν τις τέχνες, όπως η αργυροχοΐα ή το εμπόριο,²⁰⁵ συμπυκνώνει τις διαδικασίες της μη γραμμικής κοινωνικής μετάβασης των βλαχόφωνων πληθυσμών, στο πλαίσιο των ευρύτερων ανακατατάξεων που γνώρισε η Βαλκανική κατά τους τελευταίους αιώνες.

Μπορούμε, συνεπώς, να υποθέσουμε πως η χρήση του όρου «Βλάχος» με την έννοια του «νομάδα κτηνοτρόφου», που θα συνεχιστεί και θα γενικευτεί κατά την επόμενη περίοδο, δεν συνδέεται τόσο με την απώλεια του «εθνολογικού» του περιεχομένου, όπως υποστηρίζει η Α. Χατζιμιχάλη. Ακολουθώντας την άποψη του Νικολάου Πολίτη, η ελληνίδα λαογράφος υποστηρίζει πως στις αρχές του 20^{ου} αιώνα όλοι οι νομάδες κτηνοτρόφοι στην Βόρεια Ελλάδα αποκαλούνται πλέον ανεξαιρέτως «Βλάχοι». Κατά τη γνώμη μας, παρά την μετατροπή του σημασιολογικού περιεχομένου του όρου, αυτός δεν χάνει ποτέ πλήρως το «εθνολογικό» του περιεχόμενο. Έτσι, η χρήση του όρου για όλους ανεξαιρέτως του μετακινούμενους κτηνοτρόφους συνδέεται καταρχήν με το γεγονός πως στην Βόρεια Ελλάδα η πλειοψηφία αυτών αποτελείται από βλαχόφωνους-Αρωμάνους. Επιπλέον, οι αναφορές των περιηγητών, αλλά και των άλλων πηγών της προεπαναστατικής περιόδου, στους Βλάχους ως έναν λαό που χαρακτηρίζεται από συγκεκριμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, όπως ο «τρόπος ζωής», η «διαίτερη καταγωγή» και η γλώσσα, μαρτυρά πως, παρά την σημασιολογική μεταβολή και σύγχυση, ο όρος «Βλάχος» αναφέρεται προνομιακά στους βλαχόφωνους-Αρωμάνους.

204. Είναι χαρακτηριστικό πως οι Σαρακατσάνοι διαφοροποιούνται σήμερα από τους Βλάχους στη βάση της προνομιακής ενασχόλησης των δεύτερων με το εμπόριο. Όπως αναφέρει και η Χατζιμιχάλη, οι Σαρακατσάνοι θεωρούν πως οι Βλάχοι διαθέτουν «εμπορικό πνεύμα» λόγω της «πονηριάς» τους. Βλ. Α. Χατζιμιχάλη, *Σαρακατσάνοι*, ό.π., τ. 1, σελ. 57.

205. Βλ. Α. Ψαλίδα, «Η Τουρκία...», ό.π., σελ. Σε. 61.

Μπορούμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι η «απώλεια εθνολογικού περιεχομένου» του όρου Βλάχους, στην οποία αναφέρονται ο Πολίτης και η Χατζιμιχάλη, αν και συνδέεται με την ιστορικά πολλαπλή και ενίοτε δαιδαλώδη σύνδεση «Βλάχων» και «Αρωμάνων», εγγράφεται ωστόσο και αποκτά νόημα εντός μιας ιδιαίτερης «εθνικής» λογικής, που χαρακτηρίζει την εποχή που γράφουν. Στο πλαίσιο αυτό, η πολυσημία και τα νέα περιεχόμενα του όρου στα οποία αναφέρονται, συνδέονται, εκτός των άλλων, με τις νέες σημασίες και κατηγοριοποιήσεις που έχει επιβάλει η «εθνοτική εθνική λογική» των βαλκανικών εθνικισμών και με την εμπλοκή, συνειδητή ή ασυνειδητή, των Βλάχων-Αρμάνων σε αυτούς. Υπό το βάρος αυτών των εθνικισμών, το «εθνολογικό περιεχόμενο» του όρου, που πριν αποτελούσε περισσότερο αντικείμενο ακαδημαϊκού ενδιαφέροντος των ξένων και ντόπιων διανοουμένων, παίρνει νέες διαστάσεις και μετατρέπεται σε κεντρικό πολιτικό-«εθνικό» διακύβευμα, ακόμα, αν όχι κυρίως, και μέσα από την άρνησή του.

Έτσι, πριν την κυριαρχία της «εθνοτικής-εθνικής λογικής» η χρήση του όρου «Βλάχος» για όλους ανεξαιρέτως τους νομάδες δεν μπορεί να προσληφθεί με όρους «απώλειας εθνολογικού περιεχομένου», γιατί ακριβώς δεν υπάρχει ούτε σαφής ορισμός των «εθνοτήτων», αλλά ούτε σαφής σύνδεση της «εθνικής κατάταξης» με την «εθνοτική καταγωγή». Συνεπώς, η ταυτόχρονη χρήση του όρου τόσο για τους Αρμάνους όσο και γενικότερα για τους νομάδες δεν αποτελούσε αντίφαση, αλλά επιλεκτική χρήση ενός πολυσήμαντου όρου σε διαφορετικά κάθε φορά συμφραζόμενα. Εντός των άκαμπτων ταξινομήσεων της εθνικιστικής λογικής, οι πολλαπλές και ευέλικτες κοινωνικοπολιτισμικές κατηγορίες του παρελθόντος θα γεννήσουν αντιφάσεις και θα προκαλέσουν αμηχανίες στα υποκείμενα. Επιπλέον, η κοινωνική μετάβαση των Βλάχων από την ημι-νομαδική κτηνοτροφία στα αστικά επαγγέλματα δημιούργησε ένα νέο χάσμα μεταξύ των Βλάχων, που έτσι κι αλλιώς, όπως είδαμε, δεν αποτελούσαν μια ενιαία κοινωνικο-πολιτισμική ομάδα. Στο πλαίσιο αυτό, η παραδοσιακή τους εικόνα και ταυτότητα, αναγόμενη σε μια στερεοτυπική καρικατούρα του «κτηνοτρόφου», του «νομάδα», του «χωριάτη», ή του «αγροίκου», χωρίς να χάνει απόλυτα το «εθνολογικό», δεν αποκτά ωστόσο «εθνικό περιεχόμενο» παρά αργότερα, εντός μιας διαφορετικής ιστορικής συγκυρίας την οποία θα αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Αντίθετα, μέχρι το πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα, η νεότερη εικόνα και ταυτότητα των Βλάχων, θεμελιωμένη στην ενσωμάτωση σημαντικού τμήματός τους

στη νέα χριστιανική αστική τάξη των Βαλκανίων, τους εντάσσει στην πρωτοπορία συγκρότησης μιας συλλογικότητας που, αν και δεν είναι νέα, είναι επενδυμένη με νέες φαντασιακές και συμβολικές σημασίες και εκφράζει νέα κοινωνικά και κυρίως πολιτικά αιτήματα: του «Ελληνισμού».

Κεφάλαιο 2

Η ανάπτυξη των βαλκανικών εθνικισμών και το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα»

1. Εισαγωγή: Το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα»

Το λεγόμενο «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» που αναδύεται στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα στην περιοχή κυρίως της Μακεδονίας, φέρνει στο προσκήνιο τα νέα κοινωνικά διακυβεύματα και τις αντίστοιχες πολιτισμικές σημασίες που παίρνει το ερώτημα για την «καταγωγή» των Βλάχων, στο πλαίσιο της ανάπτυξης των βαλκανικών εθνικισμών και των συγκρούσεων που προκαλούν οι αντικρουόμενες διεκδικήσεις τους. Στο πλαίσιο αυτό, ενώ αρχικά ο ελληνικός εθνικισμός —όντας ο πρώτος, μαζί με αυτόν των Σέρβων, που συγκροτείται και εκδηλώνεται οργανωμένα— διεκδικεί χωρίς ισχυρό αντίπαλο τους χριστιανικούς πληθυσμούς της νότιας Βαλκανικής, από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα έχει να αντιμετωπίσει τον ισχυρό ανταγωνισμό των άλλων βαλκανικών εθνικισμών.

Ειδικότερα, ο όρος «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» αναφέρεται στην πολιτική διαμάχη γύρω από την «εθνική κατάταξη» των Βλάχων, στην οποία εμπλέκονται, καταρχάς, ο ελληνικός και ο αναδύμενος ρουμανικός εθνικισμός, που αμφότεροι διεκδικούν «εθνικά» τους Βλάχους. Η διαμάχη αυτή περνά από διαφορετικά στάδια ύφεσης και αναζωπύρωσης, παίρνει διαφορετικές μορφές και εμπλεκόμενη σε ποικίλα κοινωνικά διακυβεύματα, αναπαράγεται έως σήμερα. Στις σελίδες που ακολουθούν επιχειρούμε μια κριτική ανασυγκρότηση της ιστορίας του «Κουτσοβλαχικού» σε σχέση με τους διαχρονικούς μετασχηματισμούς του ελληνικού εθνικισμού, αλλά και των εθνικιστικών ανταγωνισμών στους οποίους αυτός κάθε φορά εμπλέκεται.

2. Οι αφετηρίες, τα αίτια και ο χαρακτήρας του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος»: Προσλήψεις και σημασιοδοτήσεις

Τόσο η χρονική «αφετηρία», τα «αίτια» και ο «χαρακτήρας» του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος», όσο και οι «πρωταγωνιστές» του, τα «κίνητρά» τους και ο «ρόλος» τους σε αυτό αποτελούν αντικείμενο διαμάχης των αντιτιθέμενων εθνικισμών και των αντίστοιχων «ιστορικών αφηγήσεων». ²⁰⁶ Έτσι, η «ελληνική πλευρά» τοποθετεί, άμεσα ή έμμεσα, την αφετηρία του ζητήματος ακριβώς τη στιγμή της δημόσιας εκδήλωσή του στη διεθνή πολιτική σκηνή, προσλαμβάνοντάς το ως ένα ζήτημα όχι μόνο «ελληνορουμανικό», αλλά και «κατασκευασμένο» από τους Ρουμάνους. Από την άλλη πλευρά, ο σύγχρονος Ρουμάνος ιστορικός Nicholas Balamaci θα συνδέσει το ίδιο «ζήτημα» με την προσπάθεια των Βλάχων εμπόρων της Βιέννης να «αφυπνίσουν» την ιδιαίτερη εθνική συνείδηση των Βλάχων. ²⁰⁷ Οι δύο παραπάνω ερμηνείες του ζητήματος φαίνεται να παραπέμπουν στην διάκριση μεταξύ «εθναφυπνιστικών» ²⁰⁸ και «εθνογενετικών» αντιλήψεων και συνδέονται με την συνύπαρξη αμφότερων στο πλαίσιο της εθνικιστικής ιδεολογίας. Με τη διαφορά ότι η «εθναφυπνιση» συνδέεται με το «δικό» (κάθε φορά) έθνος, ενώ η «εθνογένεση» με τα «άλλα» —και κυρίως, τα «αντίπαλα» έθνη. ²⁰⁹

Χαρακτηριστική για τις προσλήψεις και τις ερμηνείες του «Κουτσοβλαχικού» από την «ελληνική» αφήγηση είναι η θέση του Ευάγγελου Αβέρωφ-Τοσίτσα, Βλάχου (με καταγωγή από το Μέτσοβο), απογόνου οικογένειας «εθνικών ευεργετών» και εκ των βασικών πρωταγωνιστών του μεταπολεμικού συστήματος εξουσίας. Το 1948 ο Αβέρωφ εκδίδει το βιβλίο *Η πολιτική πλευρά του Κουτσοβλαχικού Ζητήματος*, ²¹⁰ έργο αναφοράς για τη διαμόρφωση των «ελληνικών θέσεων» περί των «Βλάχων» και του «Κουτσοβλαχικού» μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Σε αυτό το βιβλίο, αν και ο

²⁰⁶. Σύμφωνα με τον T. Winniffrith, οι «προσπάθειες από τις κυβερνήσεις [των Βαλκανικών κρατών] να χειραγωγήσουν τους Βλάχους προς όφελός τους, θα πρέπει να μας ανοίξει τα μάτια στις προσπάθειες ιστορικών που, εμπνεόμενοι από εθνικιστική υπερηφάνεια, επιχειρούν να χρησιμοποιήσουν τους Βλάχους για να υποστηρίξουν τις σοβινιστικές οπτικές τους». T. Winniffrith, *The Vlachs...*, ό.π., σελ. 41.

²⁰⁷. Βλ. Nicholas S. Balamaci, “The Balkan Vlachs: born to assimilate?” *Cultural Survival Quarterly*, 19/2 (1995), σελ. 50–53. Στην ίδια προοπτική, ο T. Kahl φαίνεται να ανιχνεύει την ανάδυση μιας πρώιμης αρμάνικης «εθνικής κίνησης» στην συγγραφή και την έκδοση γραμματικών και αλφαβηταρίων της αρμάνικης γλώσσας στο πλαίσιο της αρμάνικης διασποράς των χωρών της κεντρικής Ευρώπης, το μεταίχμιο 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 28-29.

²⁰⁸. Ίσως δεν είναι τυχαίο πως το άρθρο του Balamaci δημοσιεύεται σε ένα έντυπο που έχει στον τίτλο του τον όρο «Cultural Survival».

²⁰⁹. Για τη διάκριση και την ανάγκη θεωρητικής υπέρβασης της διάζευξης «εθναφυπνιστικών» και «εθνογενετικών» αντιλήψεων περί έθνους, βλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον Χρόνο*, ό.π., σελ. 9-12.

²¹⁰. E. Αβέρωφ-Τοσίτσα, *Η πολιτική πλευρά του Κουτσοβλαχικού Ζητήματος*, Τρίκαλα, 1992 (πρώτη έκδοση: Αθήνα, 1948).

συγγραφέας καταθέτει καταρχήν την προσωπική του μαρτυρία, ή εκδοχή, και δίνει την δική του ερμηνεία για το «Κουτσοβλαχικό» κατά την περίοδο της Κατοχής, επιχειρείται επιπλέον μια αναδρομή στην «αφετηρία» και τα «αίτια» του «ζήτηματος», καθώς και στην «ιστορία των Βλάχων». Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, το «γεγονός» πως «ως τα 1850 περίπου κανένας χρονογράφος, κανένας ιστορικός, κανένας πολιτικός δεν αναφέρει τέτοιο ζήτημα», αποδεικνύει πως πρόκειται ουσιαστικά για κάτι το «ανύπαρκτο». ²¹¹ Η συγκεκριμένη άποψη αντλεί επιχειρήματα από τις πηγές της οθωμανικής περιόδου. Σύμφωνα και πάλι με τον Αβέρωφ, «προ της εποχής εκείνης [1850] βρίσκουμε μερικά βιβλία τα οποία ασχολούνται ειδικά ή παρεμπιπτόντως με την εθνολογική καταγωγή, τα ήθη και έθιμα και τη διάλεκτο των Κουτσόβλαχων, αλλά σε κανένα από αυτά δεν γίνεται λόγος περί εθνικού των αισθήματος ξένου προς το ελληνικό ή συγγενούς προς άλλο εθνικό αίσθημα». ²¹² Πράγματι, όπως είδαμε, αν και οι αναφορές των παλαιότερων πηγών στα ιδιαίτερα «πολιτισμικά χαρακτηριστικά» των «Βλάχων» συνοδεύονται συχνά από ερωτήματα γύρω από την «καταγωγή» και τη ιστορική τους προέλευση, δεν γίνεται κάποια ιδιαίτερη μνεία σε μια ιδιαίτερη «βλάχικη συνείδηση». Αντίθετα, αυτοί παρουσιάζονται ως τμήμα του Rum Millet και, ως εκ τούτου, συνδέονται στενά με τους ελληνόφωνους χριστιανικούς πληθυσμούς της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ωστόσο, ο Αβέρωφ και γενικότερα η «ελληνική πλευρά», κάνουν μια επιλεκτική και εργαλειακή ανάγνωση των πηγών αυτών. Το συμπέρασμα περί «ελληνικότητας» των Βλάχων με βάση το γεγονός πως ανήκαν στο Rum Millet, ξεκινάει από την αξιωματική τους θέση πως το τελευταίο ταυτίζεται απόλυτα με το «ελληνικό έθνος». ²¹³

Παρά τις ιδεολογικές διαστάσεις που υποκρύπτει, η τοποθέτηση της αφετηρίας του «κουτσοβλαχικού» στα μέσα του 19^{ου} αιώνα εκφράζει, μάλλον ασυνείδητα, ένα αυτονόητο γεγονός: πράγματι, μέχρι τα μέσα περίπου του 19^{ου} αιώνα δεν θα μπορούσε να υφίσταται «Κουτσοβλάχικο Ζήτημα», τουλάχιστον με την μορφή μιας «ελληνορουμανικής» διαμάχης. Και αυτό, καταρχάς, γιατί μέχρι το 1862, χρονιά ενοποίησης των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών, δεν υφίσταται επίσημα «Ρουμανία».

211. *Αυτόθι*, σελ. 9.

212. Ο Αβέρωφ αναφέρει συγκεκριμένα, «ένα μικρό αλφαβητάριο, το οποίο δημοσιεύει στη Βενετία το 1770 ο “ιεροκήρυξ και πρωτόπαπας Θεόδωρος Αναστ. Καβαλιώτης, εκ Μοσχοπόλεως” και το οποίον περιλαμβάνει και λεξικό 1070 ελληνικών λέξεων με αντιστοίχως τις μεταφράσεις τους στη βλάχικη και αλβανική». Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *ό.π.*, σελ. 22 και υποσημείωση 1.

213. Για τις σχέσεις και τη μετάβαση από το Rum Millet στο «ελληνικό έθνος», βλ. Π. Λέκκας, *Η Εθνικιστική Ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Αθήνα, 1992, σελ. 159-161. Επίσης, Σ. Παπαγεωργίου, *Από το Γένος στο Έθνος: Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862*, Αθήνα, 2004.

Έτσι, αν και η εθνική ομογενοποίηση των λατινόφωνων της περιοχής του Δούναβη και της Δακίας έχει την αφετηρία της πιθανώς στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και επιπλέον αντλεί τα υλικά της από την θεσμική αυτονομία των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών ήδη από τις αρχές του 18^{ου} αιώνα, δεν ολοκληρώνεται παρά με την ενοποίηση Βλαχίας και Μολδαβίας, το 1862, και την ανεξαρτησία της Ρουμανίας, το 1877.²¹⁴ Το γεγονός αυτό θέτει ένα νέο πλαίσιο συγκρότησης και λειτουργίας της «εθνικής ταυτότητας» των εν λόγω πληθυσμών, στο βαθμό που της προσφέρει όχι μόνο νέα μέσα ιδεολογικής και θεσμικής νομιμοποίησης και διεκδίκησης, αλλά καθιερώνει επιπλέον ένα κοινό «εθνικό» όνομα: «Ρουμάνοι».

Ακριβώς λόγω των αντιτιθέμενων και συγκρουόμενων προσεγγίσεων και ερμηνειών του, το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο για τη μελέτη των διαδικασιών ιδεολογικής συγκρότησης, αλλά και των διαφορετικών μορφών του εθνικιστικού ανταγωνισμού στα Βαλκάνια. Στο πλαίσιο αυτό, ο Αβέρωφ, αλλά και ο Δημήτρης Ανέστης, τοπικός λόγιος που το 1961 εκδίδει στη Λάρισα το βιβλίο *Το Κουτσοβλαχικό Ζήτημα*²¹⁵ το οποίο κινείται στο ίδιο ιδεολογικό μήκος με αυτό του Αβέρωφ,²¹⁶ τοποθετούν την αφετηρία του «κουτσοβλαχικού» στα 1853, χρονιά που δύο «Ρουμάνοι» λόγιοι, ο Ι. Ηλιάδη-Ραντουλέσκου και ο Δ. Μπολιντινεάνου, πραγματοποίησαν «πολιτιστικό ταξίδι» στην Μακεδονία.²¹⁷ Ωστόσο, σχολιάζοντας τον χαρακτηρισμό τους ως «Ρουμάνων», ο Γιώργης Έξαρχος υποστηρίζει πως και οι δύο ήταν απόγονοι Βλάχων μετοίκων από την Αχρίδα στο Βουκουρέστι.²¹⁸ Σύμφωνα με την «ελληνική πλευρά», στο πλαίσιο του ταξιδιού τους οι δύο λόγιοι δεν «ανακαλύπτουν» απλώς τους Βλάχους, αλλά επιπλέον τους θεωρούν «Ρουμάνους», τμήμα μιας «εθνότητας» τόσο πολυπληθούς που εκτείνεται από τη

214. Το 1856, στο συνέδριο των Παρισίων, η Βλαχία και η Μολδαβία (μαζί με τη Βεσσαραβία) αναγνωρίζονται ως «αυτόνομα Πριγκιπάτα» υπό την κηδεμονία της Υψηλής Πύλης. Ωστόσο, τα «εθνικά συμβούλια» των δύο ηγεμονιών απέρριψαν την απόφαση και το 1859 αποφάσισαν να προχωρήσουν στην ίδρυση ενιαίας οντότητας. Το 1859, εκλέχθηκε πρώτος κοινός ηγεμόνας «Βλαχίας και Μολδαβίας» ο Αλέξανδρος Ιωάννης Κούζας και το 1862 τα δύο πριγκιπάτα ενώνονται σε ένα κράτος, υπό το όνομα «Αυτόνομο Βασίλειο της Ρουμανίας». Το 1877, η Ρουμανία θα αποκτήσει την πλήρη ανεξαρτησία της. Το 1878, μετά τη λήξη του ρωσορουρικού πολέμου, αναγνωρίζεται η ανεξαρτησία της χώρας από την Πύλη και το 1881 ανακηρύσσεται επίσημα το «Βασίλειο της Ρουμανίας».

215. Δ. Ανέστης, *Το Κουτσοβλαχικό Ζήτημα*, Λάρισα, 1961.

216. Ο Γ. Έξαρχος αναφερόμενος στα βιβλία των Αβέρωφ και Ανέστη, επισημαίνει την απουσία βιβλιογραφικής τεκμηρίωσης ή παρουσίασης πηγών που τα χαρακτηρίζει. Βλ. Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, Αθήνα, 1994, σελ. 88-89.

217. Βλ. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 24 και Δ. Ανέστης, *Το Κουτσοβλαχικό Ζήτημα*, ό.π., σελ. 30.

218. Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, ό.π., σελ. 96 και 105.

Δακία έως την Ακαρνανία και, επιπλέον, αποτελεί και την «πρώτη [...] της Βαλκανικής Χερσονήσου».²¹⁹

Ανεξάρτητα από την επιστημονική αξία των παραπάνω απόψεων, η σύνδεση της ανάδυσης του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος» τόσο με την γενικότερη έκρηξη των εθνικών ανταγωνισμών όσο και με την (αλληλένδετη) αποσύνθεση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αποτελεί κοινό τόπο για τη σύγχρονη ιστορική και κοινωνιολογική έρευνα. Ειδικά από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, δίπλα στον ελληνικό εθνικισμό, που προηγείται χρονικά, συγκροτούνται και εμφανίζονται δυναμικά και αυτοί των άλλων χριστιανικών λαών των Βαλκανίων. Είναι σημαντικό πως ο στόχος αυτών των «άλλων» εθνικισμών μοιάζει διττός, καθώς η διεκδίκηση της πολιτική ανεξαρτησίας από την Πύλη συμβαδίζει με το αίτημα θεσμικής, πολιτισμικής, γλωσσικής και θρησκευτικής αυτονομίας από το Rum Millet, στο οποίο κυριαρχούν οι «Έλληνες», ή τουλάχιστον έτσι προσλαμβάνεται από τους μη ελληνόφωνους πληθυσμούς.

Στο πλαίσιο αυτό, δημιουργούνται διαφορετικοί εθνικοί πόλοι που έρχονται σε αντιπαράθεση με τα γεωπολιτικά συμφέροντα του ελληνικού εθνικισμού. Μάλιστα, οι νέοι εθνικισμοί είναι πολύ πιο δύσκολοι αντίπαλοι για αυτόν, από ό,τι το οθωμανικό κράτος, τόσο λόγω της δυναμικής τους όσο και λόγω των συμβολικών όπλων διεκδίκησης και νομιμοποίησης που διαθέτουν. Πράγματι, ενώ η Οθωμανική Αυτοκρατορία αποτελεί ένα κράτος σε παρακμή, που επιπλέον προσλαμβάνεται από τους χριστιανούς υπηκόους του ως έκφραση της δεσποτικής εξουσίας των «ξένων/Τούκων» και «μουσουλμάνων/απίστων» κατακτητών, οι νεόκοποι βαλκανικοί εθνικισμοί προβάλλουν, όπως και ο ελληνικός άλλωστε, ως φορείς «απελευθέρωσης» και «εθνικής χειραφέτησης» των χριστιανών «ομοεθνών» τους κατακτημένων πληθυσμών.²²⁰ Τα νοήματα που εκφράζουν ή υπονοούν τα πολύπλευρα «εθνικά μηνύματα» έχουν ιδιαίτερη κοινωνική και πολιτισμική βαρύτητα εντός ενός κόσμου που εμφορείται από τις αρχές τις «εθνικής ολοκλήρωσης», αλλά όλο και περισσότερο και της «δημοκρατίας», ενώ την ίδια στιγμή συνδέει τις αρχές αυτές με τη συγκρότηση «ανεξάρτητων» εδαφικών επικρατειών «καταγωγής και εντοπιότητας», ή

219. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 25-26.

220. Όπως επισημαίνει και ο Π. Λέκκας, «η [...] διάκριση ανάμεσα σε Έλληνα/Ορθόδοξο και Βούλγαρο/Εξαρχικό, παρότι συνεχίζει να έχει θρησκευτική επίφαση, απαιτεί πιο σύνθετες ιδεολογικές επεξεργασίες που, με τη σειρά τους, αποκαλύπτουν ξεκάθαρα την εθνικιστική χρησιμοποίηση της θρησκείας: η “αίρεση” των Εξαρχικών αναφέρεται στην παραδοσιακή ενιαία [χριστιανική] κοινότητα της βαλκανικής χερσονήσου, άρα δεν είναι το ίδιο αυταπόδεικτη όπως η “απιστία” των Μουσουλμάνων. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία...*, ό.π., σελ. 162-163.

«δημοκρατικής διακυβέρνησης» του «έθνους».²²¹ Στο πλαίσιο αυτό, η ανάδυση των «άλλων» βαλκανικών εθνικισμών μπορεί να ερμηνεύσει πιθανώς την αυξανόμενη μετατόπιση του ελληνικού εθνικισμού από μια «κοσμοπολίτικη» φάση, όπου (στη βάση της συμβολικής και θεσμικής «υπεροχής» της ελληνικής γλώσσας στο πλαίσιο του Rum Millet και της ταύτισης του χριστιανού αστού με τον «Έλληνα») βασικό ιδεολογικό του πυλώνα αποτελεί η «κοινή θρησκεία» σε μια «εθνο-εθνική» (ethnonational) φάση, όπου η θρησκεία, χωρίς να χάνει τον πρωταγωνιστικό της ρόλο, δεν επαρκεί ωστόσο για τη νομιμοποίηση και την υλοποίηση των διεκδικήσεων του ελληνικού εθνικισμού, ο οποίος όλο και περισσότερο παράγει και ανατρέχει σε θεωρίες «κοινής καταγωγής» και «βιολογικής συγγένειας». Έτσι, όπως αναφέρει και ο Π. Λέκκας, «η νομιμοποίηση [...] των νέων [εθνικών] κατηγοριών στο πλαίσιο του ενδοχριστιανικού εθνικιστικού ανταγωνισμού απαιτεί από την ελληνική εθνικιστική ιδεολογία νέες και πολυπλοκότερες απόπειρες τεκμηρίωσης».²²²

Ιδιαίτερη σημασία έχει πως, εντός της νέας ιστορικής συγκυρίας, μεγάλο τμήμα των χριστιανικών πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας βρίσκεται συχνά μπροστά σε ένα διπλό δίλημμα: το ερώτημα για αυτούς δεν είναι πια μόνο αν και πώς μπορούν να χειραφετηθούν από την οθωμανική αυτοκρατορία, αλλά κυρίως να επιλέξουν «εθνική ταυτότητα».²²³ Και αυτό ισχύει πολύ περισσότερο για πληθυσμούς όπως οι Βλάχοι. Στην περίπτωση τους, μια σειρά από στοιχεία, όπως η γεωγραφική τους διασπορά, η κινητικότητα τους, ο έντονος συγχρωτισμός τους με άλλες γλωσσικές ομάδες, η ενσωμάτωση μεγάλου τμήματός τους στην ελληνόφωνη χριστιανική αστική ελίτ της αυτοκρατορίας, η πολυγλωσσία (ιδιαίτερα η γνώση και η χρήση και της ελληνικής) ενός σημαντικού τμήματός τους, αλλά και η ομοιότητα της ιδιαίτερης γλώσσας τους με την ρουμανική θα τους αναδείξουν σε προνομιακό πεδίο αντιτιθέμενων διεκδικήσεων και ανταγωνισμών.

221. Μιλώντας για την πρώτη, την «φιλελεύθερη» φάση του μοντέρνου εθνικισμού [την οποία τοποθετεί μεταξύ 1789 (Γαλλική Επανάσταση) και 1870 (Γαλλο-Πρωσικός Πόλεμος και ενοποίηση της Γερμανίας)], ο S. Woolf αναφέρει πως «[ο εθνικισμός] πάνω απ' όλα πρότεινε ότι κάθε πολίτης όφειλε να έχει μια άμεση και αδιαμεσολάβητη σχέση με το εθνικό κράτος, η οποία εκφραζόταν, ολοένα και περισσότερο, στην "εθνική" ατομική ένταξη μέσα από τη συμμετοχή στις θεσμικές διαδικασίες». S. Woolf, *Ο Εθνικισμός στην Ευρώπη*, Αθήνα, 1995, σελ. 31.

222. Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία...*, ό.π., σελ. 163.

223. Σύμφωνα με τον Γ. Αγγελόπουλο, το δίλημμα αυτό συνδέεται με έναν τρόπο σκέψης άγνωστο μέχρι τότε για τους αγροτικούς πληθυσμούς της Μακεδονίας. Βλ. Γ. Αγγελόπουλος, «Από τον Έλληνα ως πρόσωπο στο πρόσωπο ως Έλληνα: Μια ανθρωπολογική ανάγνωση της συγκρότησης εθνικών ταυτοτήτων στην αγροτική Μακεδονία του τέλους του 19^{ου}-αρχές του 20^{ου} αιώνα», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 9 (1997), σελ. 42-64, σελ. 50.

Σύμφωνα, λοιπόν, με την «ελληνική αφήγηση», το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» είναι το αποκλειστικό αποτέλεσμα μιας «ρουμάνικης επινόησης» και μιας αντίστοιχης «προπαγάνδας», με στόχο την «αλλοίωση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας και συνείδησης» των Βλάχων και την «απόσπασή» τους από τον «Ελληνισμό». Στη λογική αυτή, θα εμπλακούν άλλωστε και οι «Τούρκοι», οι οποίοι εμφανίζονται να συμμαχούν και να ευνοούν τους Ρουμάνους, με στόχο να «χρησιμοποιήσουν» τους Βλάχους για να μειώσουν την επίδραση και τις «δίκαιες διεκδικήσεις του Ελληνισμού».²²⁴

Πριν απ' όλα, όμως, το ιδεολογικό θεμέλιο της «ελληνικής εκδοχής» είναι μια φανταστική «κοινή καταγωγή» Ελλήνων και Βλάχων και η παραγωγή αντίστοιχων θεωριών και ρητορικών γύρω από τη «Βλαχικότητα» αυτών των τελευταίων. Έτσι, όπως αναφέρουν οι Wace και Thompson στις αρχές του 20^{ου} αιώνα,²²⁵ τουλάχιστον μέχρι το 1881, χρονιά ενσωμάτωσης της Θεσσαλίας και ενός σημαντικού βλάχικου πληθυσμού στο ελληνικό κράτος, «επικρατούσε στην Ελλάδα η θεωρία ότι οι Βλάχοι ήταν βλαχόφωνοι Έλληνες, δηλαδή φυλετικά Έλληνες, που είχαν μάθει τα Βλάχικα».²²⁶ Στο πλαίσιο αυτό, οι θεωρίες του ελληνικού εθνικισμού θέλουν τους Βλάχους να κατάγονται από «ντόπιους πληθυσμούς», από «ορεινά ελληνικά-θεσσαλικά, ηπειρωτικά και μακεδονικά-φύλα», τα οποία εκλατινίστηκαν λόγω της στρατολόγησής τους ως οροφύλακες από τους Ρωμαίους, ενώ σε ορισμένες αφηγήσεις γίνεται αποδεκτή και η πιθανότητα κάποιας επιμιξίας με αυτούς, χωρίς ωστόσο να εγκαταλείπεται η αντίληψη περί «εντοπιότητας» των Βλάχων.²²⁷

Αντιστρόφως, από τον ρουμανικό εθνικισμό το «Κουτσοβλαχικό» φαίνεται να προσλαμβάνεται με όρους «αφύπνισης της (ρουμανικής) εθνικής συνείδησης» των Βλάχων και «επανένταξης» τους στο «ρουμανικό έθνος», το οποίο την εποχή αυτή επιδιώκει την «εθνική του ολοκλήρωση». Στο πλαίσιο αυτό, αν και οι Ρουμάνοι παρουσιάζουν το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» να πηγάζει από τις εθνικές διεκδικήσεις των ίδιων των Βλάχων, διακηρύσσουν ταυτόχρονα την «υποχρέωση και το δικαίωμα προστασίας των δικαιωμάτων τους ως Ρουμάνων» από τη Ρουμανία. Το ιδεολογικό θεμέλιο και εδώ είναι μια επίσης φανταστική «κοινή καταγωγή» Βλάχων και

224. Βλ. για παράδειγμα Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 29, 37.

225. Για τους Wace και Thompson μιλάμε αναλυτικά παρακάτω.

226. Α. Wace και Μ. Thompson, *Οι Νομάδες των Βαλκανίων: Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*, Θεσσαλονίκη, 1989 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1914), σελ. 8.

227. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η υιοθέτηση, αναπαραγωγή και τοπική διάδοση των θεωριών αυτών και η προσπάθεια σύνδεσής τους με την «τοπική ιστορία» από τους τοπικούς λόγιους. Έτσι για παράδειγμα, στην περιοχή του τέως δήμου Αθαμάνων Τρικάλων, η καταγωγή των κατοίκων (στην πλειοψηφία τους Βλάχων) ανάγεται στο αρχαίο ηπειρωτικό φύλο των Αθαμάνων. Βλ. χαρακτηριστικά Α. Καρανάσιος, *Ιστορικά-Λαογραφικά, Παραδόσεις Γαρδικίου Αθαμάνων*, Τρίκαλα, 1979, σελ. 27.

Ρουμάνων: είτε των πρώτων από τους δεύτερους είτε και των δύο από τους Ρωμαίους, με τη δεύτερη αυτή εκδοχή να κερδίζει σταδιακά έδαφος μεταξύ των ίδιων των Βλάχων.

Έχει ιδιαίτερη σημασία εδώ να δούμε πώς παρουσιάζουν το «Κουτσοβλαχικό» διαφορετικές πηγές της εποχής. Μια σημαντική πηγή αποτελεί ο Victor Bérard, γάλλος ελληνιστής και καθηγητής Γεωγραφίας στην Ecole Supérieure de Marine και Maître de Conférences στην Ecole des Hautes Etudes. Το 1892, ο Bérard εκδίδει το έργο *Τουρκία και Ελληνισμός*,²²⁸ όπου καταγράφει τις προσωπικές του εμπειρίες από τα ταξίδια του στη Μακεδονία κατά την περίοδο των σπουδών του στην Ecole Française d'Athènes (1887-1890) και μας προσφέρει πολύτιμες πληροφορίες για την «εθνολογία» και τους «εθνικούς ανταγωνισμούς» στην περιοχή. Ο Bérard, που αν και δηλώνει ανοικτά τον «φιλελληνισμό» του προσπαθεί ωστόσο να τηρήσει μια «αντικειμενική στάση», συμφωνεί με την άποψη της «ελληνικής πλευράς» για το ρόλο των Τούρκων στη «δημιουργία» του «κουτσοβλαχικού ζητήματος». Σύμφωνα με αυτόν, «από τα 1850 μέχρι τα 1860 Τούρκοι κυβερνήτες, προπάντων ο Ρεσίτ πασάς, προσπάθησαν να διαχωρίσουν τους Βλάχους από τους Έλληνες στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία».²²⁹ Επιπλέον, φαίνεται να συμφωνεί και ως προς τον πρωταγωνιστικό ρόλο της Ρουμανίας στην ανάδυση του ζητήματος, προβάλλοντας ωστόσο μια διάσταση την οποία υποβαθμίζει η «ελληνική αφήγηση»: την οικονομική. Η οικονομική αυτή διάσταση περιλαμβάνει δύο αλληλένδετες παραμέτρους:

1. Η πρώτη αφορά στην οικονομική αφαιμάξη της Ρουμανίας από την Ελλάδα, μέσω των ελληνόφωνων και βλαχόφωνων εμπορών. Σύμφωνα με τον Bérard, «οι ελληνικές παροικίες της Ρουμανίας οι τόσο πλούσιες αποτελούνται από τους Ελληνοβλάχους αυτούς, που με το ένα πόδι στον ελληνισμό και με το άλλο στη Βλαχία, στέλνουν ακατάπαυστα το ρουμανικό χρήμα στην Αθήνα και μοιάζουν να αντλούν από τον ρουμανικό πακτωλό και να χύνουν στην φτωχο-Ελλάδα».

2. Η δεύτερη παράμετρος αφορά στην διεκδίκηση του πλούτου των πλούσιων Βλάχων εμπορών της Κεντρικής και Δυτικής Ευρώπης, της Ρωσίας, αλλά επίσης της Κωνσταντινούπολης, της Σμύρνης και της Αλεξάνδρειας, που διοχετεύουν το χρήμα τους, μέσω επενδύσεων, χορηγιών και ευεργεσιών, στην Ελλάδα. Όπως

228. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός. Οδοιπορικό στη Μακεδονία. Έλληνες-Τούρκοι-Βλάχοι-Αλβανοί-Βούλγαροι-Σέρβοι*, Αθήνα, 1987.

229. *Αυτόθι*, σελ. 302.

χαρακτηριστικά αναφέρει ο Bérard, «καταλαβαίνει λοιπόν κανείς πως η Ρουμανία δεν είδε με αδιάφορο βλέμμα τη χρησιμοποίηση αυτή των Βλάχων».²³⁰

Μια δεύτερη πηγή της εποχής είναι ο γερμανός καθηγητής του Πανεπιστημίου της Λειψίας Gustav Weigand, εθνολόγος, λεξικογράφος και διαλεκτολόγος, με εξειδίκευση στους σλαβικούς και ρωμανικούς (λατινόφωνους) λαούς της Βαλκανικής. Αυτός το 1894-1895 εκδίδει το δίτομο έργο του *Οι Αρωμόνοι. Εθνογραφική, Φιλολογική, Ιστορική έρευνα για τον λαό των λεγομένων Μακεδο-Ρωμάνων ή Τσιντσάρων*.²³¹ Παρότι η «ελληνική πλευρά» στηλιτεύει έως σήμερα τον Weigand ως «φιλορουμάνο», το έργο του αποτελεί τη σημαντικότερη έως την εποχή της μελέτη για την ιστορία και την εθνολογία των Βλάχων-Αρμάνων.²³² Ο Weigand θεωρεί πως το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» εκφράζει πραγματικά αιτήματα των ίδιων των Βλάχων. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «[μετά την «εθνική αφύπνιση» των άλλων βαλκανικών λαών] ξυπνάει και στους Αρωμόνους μια εθνική συνείδηση. Από τη μία τους επηρέασε το παράδειγμα των άλλων εθνοτήτων, και από την άλλη οι άντρες, που είχαν βρει δουλειά στο Βασίλειο της Ρουμανίας, άναψαν το εθνικό αίσθημα».²³³ Στο πλαίσιο αυτό, αν και ο συγγραφέας προβάλλει την ενεργό συμμετοχή της Ρουμανίας στο ζήτημα, θεωρεί πως αυτή «έχει μόνο πνευματικούς σκοπούς. Θέλει να μην αφομοιωθεί αυτή η κοντινή συγγενής φυλή από τους άλλους λαούς των Βαλκανίων, να κάνει πιο συνειδητό το αίσθημα ενότητας με τη μεγάλη αυτή φυλή και να βοηθήσει στην δημιουργία ενός εθνικού πολιτισμού».²³⁴

230. *Αυτόθι*, σελ. 301.

231. G. Weigand, *Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen, über das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren* τόμος Α: Λειψία, 1895, τόμος Β: Λειψία, 1894. Ελληνική έκδοση: G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι (Βλάχοι)*, τόμοι Α και Β, Τρίκαλα/Θεσσαλονίκη, 2001.

232. Οι διαφορετικές προσεγγίσεις για την «επιστημονική αξία» και τις πιθανές «πολιτικές σκοπιμότητες» του έργου του Weigand φαίνονται καθαρά στη διαμάχη που ξέσπασε με αφορμή την ελληνική έκδοση του έργου του, μεταξύ, από τη μία, του μεταφραστή Thede Kahl (καθηγητή γεωγραφίας στο Πανεπιστήμιο του Munster, Γερμανία) και από την άλλη, των εκδοτών (Φιλολογικός, Ιστορικός, Λογοτεχνικός Σύλλογος-ΦΙΛΟΣ-Τρικάλων) και του επιμελητή της έκδοσης Αχιλλέα Λαζάρου, βασικού εκπροσώπου των «εθνικών ελληνικών θέσεων» περί «Κουτσοβλαχικού». Αιτία της διαμάχης ήταν ο σχολιασμός του Α. Λαζάρου, που είχε ως στόχο τη «διόρθωση» όσων από τις αναφορές του Weigand δεν συμφωνούν με την «ελληνική εκδοχή περί Βλάχων». Βλ. χαρακτηριστικά Τ. Kahl, «Η έκδοση ενός βιβλίου και μερικές απορίες από τον μεταφραστή του. Οι Βλάχοι και η ιστορία τους. Gustav Weigand: Οι Αρωμόνοι (Βλάχοι). Φιλολογικός Λογοτεχνικός Σύνδεσμος Τρικάλων, Εκδόσεις Α/φών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2001, Μετάφραση Θεοδώρου Καλ (Thede Kahl), επιμέλεια Θεοδώρου Νημά, σχόλια Αχιλλέα Λαζάρου», *Ελευθεροτυπία*, 5/8/2002. Του ίδιου, *Για την ταυτότητα των Βλάχων*, ό.π., σελ. 129-147. Α. Λαζάρου, «Επισφαλείς παρερμηνείες», *Ελευθεροτυπία*, 3/9/2002.

233. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, ό.π., τ. Α., σελ. 339.

234. *Αυτόθι*, σελ. 346.

Μια τρίτη σημαντική πηγή αποτελούν οι βρετανοί αρχαιολόγοι και ελληνιστές Alan Wace και Maurice Thompson. Ο πρώτος υπήρξε καθηγητής αρχαιολογίας στα Πανεπιστήμια του Cambridge και της Αλεξάνδρειας και διευθυντής της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών, μέλος της οποίας υπήρξε και ο δεύτερος. Το 1914, οι δύο Βρετανοί εκδίδουν το έργο τους *Οι Νομάδες των Βαλκανίων: Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*,²³⁵ όπου καταγράφουν τις παρατηρήσεις από την επίσκεψη και την διαμονή τους στα βλαχοχώρια της Πίνδου (κυρίως στη Σαμαρίνα) κατά την περίοδο 1910-1913. Οι Wace και Thompson φαίνεται να αντιμετωπίζουν το «εθνικό κίνημα» των Βλάχων ως συνέχεια της ευρύτερης αλυσίδας ανάδυσης των βαλκανικών εθνικισμών, που ακολούθησαν το ελληνικό παράδειγμα. Όπως γράφουν χαρακτηριστικά, «μεταξύ των Βλάχων το εθνικό κίνημα άρχισε στα χωριά της Πίνδου το 1867».²³⁶ Έτσι, αν και αναγνωρίζουν τη συμμετοχή των Ρουμάνων σε αυτό, θεωρούν πως έχει την αφετηρία του σε αιτήματα ενός τμήματος των ίδιων των Βλάχων. Επιπλέον, αναδεικνύουν το γεγονός πως το «Κουτσοβλαχικό» αποτελεί ένα κατεξοχήν «πολιτικό ζήτημα». Σύμφωνα με τα γραφόμενά τους, «εξ αιτίας των ανταγωνισμών της πολιτικής προπαγάνδας, που φιλοδοξούσε η κάθε μία να απορροφήσει για τον εαυτό της τον κύριο όγκο των κατοίκων της ευρωπαϊκής Τουρκίας, οι Βλάχοι διατηρούσαν τουλάχιστον την φαινομενική ομοιότητα μιας ξεχωριστής εθνικής μονάδας, και στα ορεινά χωριά τους ήταν σχεδόν αυτόνομοι».²³⁷ Οι δύο συγγραφείς υπονοούν, λοιπόν, πως το «Κουτσοβλαχικό» έχει μια κατεξοχήν «πολιτική» διάσταση γιατί συνδέεται όχι μόνο με την «εθνική διεκδίκηση» των Βλάχων αλλά και με την ενσωμάτωση των τοπικών κοινωνιών στο ελληνικό εθνικό κράτος.

Αν και μια τέτοια διαπίστωση μοιάζει πιθανώς κοινός τόπος για την σύγχρονη κοινωνική θεωρία, έχει σημασία πως η άρνηση της κάθε πλευράς να αναγνωρίσει τα «πολιτικά κίνητρα» της δράσης της (και, αντιστρόφως, η ευκολία με την οποία αποδίδει «πολιτικά κίνητρα» στην αντίπαλη πλευρά) συνδέεται με τη συγκρότηση των εθνικών μύθων και την νομιμοποίηση των εθνικών διεκδικήσεων. Στο πλαίσιο αυτό, ο χαρακτηρισμός «πολιτικός» μοιάζει εδώ να χρησιμοποιείται ως μηχανισμός απονομιμοποίησης των διεκδικήσεων του αντιπάλου ως «προπαγάνδας», την ίδια στιγμή που η *Ιστορία* προσλαμβάνεται και χρησιμοποιείται ως απόδειξη της

235. A. Wace και M. Thompson, *Οι Νομάδες των Βαλκανίων...*, ό.π.

236. *Αυτόθι*, σελ. 8.

237. *Αυτόθι*, σελ. 69.

νομιμότητας των (εκάστοτε) «δικών» διεκδικήσεων. Και αυτό, γιατί ενώ η δεύτερη συνδέεται φαντασιακά και συμβολικά με τον *τόπο* και με μια υπερϊστορική «πραγματικότητα» (του), η πρώτη συνδέεται με το «έξω», το «ξένο», το «νέο» και «εφήμερο» —και, για αυτό, το «επινοημένο».

Ο κάθε εθνικισμός, λοιπόν, δεν προσπάθησε μόνο να αποδείξει την «πραγματικότητα» των δικών του επιχειρημάτων, μέσω της προβολής των «βιολογικών», και ως εκ τούτου *φυσικών*, «δεσμών» του με τους Βλάχους, αλλά και την «πλάνη» των επιχειρημάτων του αντιπάλου μέσω της θεώρησής τους ακριβώς ως προερχόμενων από «έξω». Ωστόσο, σε αντίθεση με τους αντιτιθέμενους εθνικιστικούς λόγους, που περιορίζουν και εξορίζουν την «πολιτική διάσταση» του ζητήματος στις «επινοήσεις» της «άλλης πλευράς», οι Wace και Thompson είχαν διαβλέψει πως η «πολιτική διάσταση» όχι μόνο αποτελεί τον πυρήνα του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος» αλλά και συνδέεται με τα αντιφατικά «επιχειρήματα» όλων των εμπλεκόμενων πλευρών, μη εξαιρούμενης της «ελληνικής». Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν, «τα επιχειρήματα [...] τα οποία χρησιμοποιήθηκαν [από τους Έλληνες] εναντίον των Ρουμανικών σχολείων...[ήταν]...ότι δίδασκαν μια ξένη γλώσσα και χρηματοδοτούνταν και εφοδιάζονταν με προσωπικό από Ρουμάνους και Βλάχους...». Ωστόσο, όπως εύστοχα προσθέτουν, «τα Ρουμανικά έχουν στενή σχέση με τα Βλάχικα ενώ τα Ελληνικά δεν έχουν καμία και στις κατώτερες τάξεις των ρουμανικών σχολείων η βλάχικη διάλεκτος χρησιμοποιείται μέχρι κάποιο σημείο. [Επιπλέον] και τα δύο σχολεία εξίσου, στα περισσότερα βλάχικα χωριά, χρηματοδοτούνται από έξω...».²³⁸ Στο πλαίσιο αυτό, το γεγονός πως το «εντελώς ισχυρό επιχείρημα ότι οι Βλάχοι εξελληνίστηκαν πολύ γρήγορα δεν χρησιμοποιήθηκε καθόλου» από τη «ελληνική πλευρά»,²³⁹ δείχνει κατά τη γνώμη μας την επικράτηση μιας «βιολογικής/εθνοτικής» αντίληψης μεταξύ των βαλκανικών εθνικισμών.

238. *Αυτόθι*, σελ. 9.

239. *Αυτόθι*.

3. Τα πεδία του εθνικιστικού ανταγωνισμού: Εκπαίδευση και θρησκεία

Η μορφή που παίρνει και τα πεδία στα οποία εκδηλώνεται ο ελληνορουμανικός εθνικός ανταγωνισμός γύρω από τους Βλάχους, είναι αποκαλυπτικά για τις «αιτίες» και το «περιεχόμενο» του «Ζητήματος», αλλά και για τον τρόπο που αυτό προσλαμβάνεται και σημασιοδοτείται. Η δημιουργία, το 1860, του Μακεδο-Ρουμανικού Κομιτάτου στο Βουκουρέστι αποτελεί χρονική καμπή για τον ανταγωνισμό αυτό. Αναφερόμενος στο «Κομιτάτο», ο Weigand μας λέει πως «στην αρχή της δεκαετίας του 1860 ιδρύθηκε μια επιτροπή στο Βουκουρέστι με την ένθερμη συμμετοχή του ποιητή Bolintineanu». ²⁴⁰ Η «ελληνική πλευρά» αντιλαμβάνεται τους στόχους του Κομιτάτου ως κατεξοχήν «πολιτικούς», συνδέοντας την ιδρυτική του προκήρυξη με την επαγγελία ενός «μεγάλου ρουμανικού κράτους» που θα περιλάμβανε την Ήπειρο, την Μακεδονία και την Θεσσαλία. ²⁴¹ Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, η προκήρυξη αυτή έλεγε τα εξής:

«Ρουμάνοι αδελφοί της Ηπείρου, της Μακεδονίας, της Θεσσαλίας και της Αλβανίας!

» Το Ρουμανικό έθνος (Βλαχικόν) δεν είναι παρά ένας κλάδος της μεγάλης οικογένειας των Ρωμαϊκών λαών. Οφείλει λοιπόν να γνωρίζει τι ήσαν οι Ρωμαίοι, να στρέψη τους οφθαλμούς προς την παρούσαν κατάστασίν του και να σκεφθή τα μελλοντικά του πεπρωμένα!». ²⁴²

Η δράση του Μακεδο-Ρουμανικού Κομιτάτου δεν περιορίζεται στην διακήρυξη προθέσεων, αλλά προχωρά άμεσα στην υλοποίηση μιας σειράς πολιτικών δράσεων. Έτσι, από το 1862 παρατηρείται μια έντονη κινητοποίηση της ρουμανικής πλευράς στις περιοχές των Κουτσοβλάχων στην Μακεδονία και την Ήπειρο, με πρώτο πεδίο δράσης την εκπαίδευση. Όπως αναφέρει ο G. Weigand, «αποτέλεσμα [της «εθνικής αφύπνισης» των Βλάχων] ήταν να ιδρυθούν αρχικά εθνικά σχολεία, στα οποία δεν διδάχτηκε, όπως πριν, η ελληνική, αλλά η μητρική γλώσσα». ²⁴³

Στο πλαίσιο αυτό, θα εμφανιστεί στο προσκήνιο ως βασικός πρωταγωνιστής του «Κουτσοβλαχικού» ο Απόστολος Μαργαρίτης, ο οποίος περιγράφεται με τα μελανότερα χρώματα από τους εκπροσώπους της «ελληνικής» εκδοχής του ζητήματος. ²⁴⁴ Παρά τη συγκεχυμένη εικόνα που μας δίνουν, όλες οι πηγές συγκλίνουν

240. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι...*, ό.π., τ. Α, σελ. 339.

241. Βλ. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 26.

242. Αυτόθι. Σημειώνουμε πως ο Αβέρωφ δεν δίνει κάποια παραπομπή για αυτήν την προκήρυξη.

243. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 339.

244. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Δ. Ανέστης, «το 1865 εμφανίζεται μια μεγάλη τυχοδιωκτική μορφή, ο Απόστολος Μαργαρίτης, ο οποίος ανέλαβε να διαδραματίσει επί σειρά ετών τον ρόλο του “εθναποστόλου” του πανρουμανισμού». Δ. Ανέστης, *Το Κουτσοβλαχικόν...*, ό.π., σελ. 32.

στο ότι το 1862 ο Μαργαρίτης επισκέπτεται την Ρουμανία, ενώ ορισμένες αναφέρουν ότι εκεί εκφωνεί μια «πατριωτική» διακήρυξη για τους Βλάχους στο Μακεδο-Ρουμανικό Κομιτάτο, που «τον εκάλυψε με τιμές».²⁴⁵ Σύμφωνα με την κυρίαρχη στην Ελλάδα εκδοχή, ο Μαργαρίτης επέστρεψε στην Κλεισούρα και άνοιξε εκεί το πρώτο «ρουμάνικο σχολείο» της οθωμανικής αυτοκρατορίας το 1863.²⁴⁶

Ωστόσο, ο Bérard υποστηρίζει πως ο Μαργαρίτης επέστρεψε στην Ελλάδα το 1865 και τοποθετεί την ίδρυση του βλάχικου σχολείου της Κλεισούρας στα 1868. Μάλιστα, σύμφωνα με αυτόν, το πρώτο βλάχικο σχολείο που ιδρύθηκε ήταν του Τύρνοβο (χωριού κοντά στο Μοναστήρι) το 1864, ενώ του σχολείου της Κλεισούρας είχαν προηγηθεί επίσης αυτά του Γκόπεσι (1865-1866) και της Αβδέλλας (1867).²⁴⁷ Εξάλλου, και ο Weigand τοποθετεί την ίδρυση του πρώτου Βλάχικου σχολείου στο Τύρνοβο, με ιδρυτή τον «κύριο Αθανασέσκου, ο οποίος είναι γνωστός και ως συγγραφέας μερικών βιβλίων».²⁴⁸

Σε κάθε περίπτωση, η ίδρυση βλάχικων σχολείων φαίνεται πως προκάλεσε πολύ έντονες αντιδράσεις από «ελληνικής πλευράς». Έτσι, το 1864, ο Πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης ζητά το κλείσιμο του σχολείου.²⁴⁹ Ο πρωταγωνιστικός ρόλος του Πατριαρχείου στο πλαίσιο αυτής της αντίδρασης γίνεται κατανοητός αν λάβουμε υπόψη μας πως την εποχή αυτή αποτελεί όχι μόνο ένα θεσμό άμεσα συνδεδεμένο με τον ελληνικό εθνικισμό, αλλά επιπλέον την ανώτατη θεσμική και συμβολική του έκφραση στις περιοχές που βρίσκονται εκτός των συνόρων του τότε ελληνικού κράτους, όπως είναι η Μακεδονία και η Ήπειρος.

Σε ό,τι αφορά στην υποδοχή των ρουμανικών κινήσεων από την πλευρά των τοπικών πληθυσμών, ακόμα και οι «εθνικά ορθές» ελληνικές πηγές, μεταξύ αυτών και ο Αβέρωφ, παραδέχονται πως ένα τμήμα των κατοίκων της Κλεισούρας θα αντιδράσει έντονα στην αρνητική στάση του Πατριαρχείου. Ωστόσο, η ερμηνεία της θετικής υποδοχής του ρουμανικού σχολείου από τους βλάχους κατοίκους του χωριού αναζητείται στο επίπεδο των «πρακτικών αναγκών», καθώς συνδέεται με το γεγονός πως πολλοί κάτοικοι της Κλεισούρας έχουν εκείνη την εποχή εμπορικές σχέσεις με την

245. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 27.

246. Αυτόθι, σελ. 28.

247. Βλ. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός...*, ό.π., σελ. 303-304.

248. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 339.

249. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 29.

Ρουμανία και, συνεπώς, βλέπουν ως πρακτικά χρήσιμη την εκμάθηση της ρουμανικής γλώσσας.²⁵⁰

Οι αντιδράσεις του Πατριαρχείου έχουν ως αποτέλεσμα την προσωρινή διακοπή της λειτουργίας του σχολείου το 1864 από τις οθωμανικές αρχές και την διαταγή εκτοπισμού του Μαργαρίτη. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Αβέρωφ, το 1867 ο Μαργαρίτης καταφέρνει να το επαναλειτουργήσει ως «ιδιωτικό σχολείο εντός της οικείας του». Μάλιστα, την ίδια εποχή οι Βλάχοι κάτοικοι του χωριού Αβδέλλα της περιοχής των Γρεβενών καλούν τον Μαργαρίτη να δημιουργήσει και εκεί ένα ρουμάνικο σχολείο.²⁵¹

Σύμφωνα με την εικόνα που σκιαγραφεί η «ελληνική πλευρά», η εκπαιδευτική πολιτική των Ρουμάνων στις βλάχικες κοινότητες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σταδιακά διευρύνεται και ισχυροποιείται. Ωστόσο, η εικόνα αυτή χαρακτηρίζεται από μια αντινομία η οποία εκφράζει την ιδεολογική ανάγκη ισορροπίας μεταξύ δυο αντιτιθέμενων πόλων: αφενός της προσπάθειας κατάδειξης της «ισχυρής ανάμιξης της Ρουμανίας», και μάλιστα με μέσα ηθικά απαξιωμένα (όπως το «χρήμα», ο «φανατισμός» και η «προπαγάνδα»), και αφετέρου της βεβαιότητας σχετικά με τη «μικρή ανταπόκριση των Βλάχων» και το «ελληνικό εθνικό φρόνημα» της μεγάλης πλειοψηφίας τους.²⁵²

Σε κάθε περίπτωση, μετά το 1867 παρατηρούμε μια σημαντική αύξηση του αριθμού των ρουμανικών σχολείων. Έτσι, σε πολλά βλαχόφωνα χωριά, δίπλα στα ελληνικά, ιδρύονται και λειτουργούν παράλληλα ρουμάνικα σχολεία. Από τις αναφορές του Αβέρωφ προκύπτει πως το 1877, χρονιά που ο Μαργαρίτης γίνεται «γενικός επιθεωρητής των ρουμανικών σχολείων της οθωμανικής αυτοκρατορίας», λειτουργούν στην Μακεδονία 11 δημοτικά σχολεία. Τα επόμενα χρόνια η αύξηση θα είναι συνεχής. Το 1892, ο αριθμός των ρουμανικών σχολείων έχει φθάσει τα 63 στο σύνολο της αυτοκρατορίας, ενώ το 1897 ξεπερνά τα 90.²⁵³ Σύμφωνα με την Ελένη Αμπατζή,²⁵⁴ «κατά το 1900, στο απόγειο της κίνησης, υπήρχαν περίπου 100 τέτοια

250. *Αυτόθι*, σελ. 28.

251. *Αυτόθι*, σελ. 29.

252. Βλ. για παράδειγμα Ελευθερία Νικολαΐδου, *Η Ρουμανική Προπαγάνδα στο Βιλαέτι Ιωαννίνων και στα Βλαχόφωνα Χωριά της Πίνδου*, τ. Α, Ιωάννινα, 1995, σελ. 154-167.

253. Βλ. Ε.Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 31-32.

254. Η Ελένη Αμπατζή, όπως αναφέρει στο άρθρο της, είναι εκπαιδευτική ψυχολόγος, στέλεχος της World Bank, ζει στην Washington, DC των ΗΠΑ και έχει σπουδάσει 16 γλώσσες, συμπεριλαμβανομένης και της ρουμανικής» και ένας προπάππος της «πιθανόν να ήταν Βλάχος». Αν και η ίδια δεν δηλώνει «επαγγελματίας ιστορικός», ή «βλαχολόγος», το 2003 δημοσίευσε ένα άρθρο που χαρακτηρίζεται από αξιοθαύμαστη προσπάθεια κατανόησης και ερμηνείας των σύνθετων παραμέτρων ανάδυσης και

σχολεία στα Βαλκάνια [...] Τα σχολεία αυτά δεν ήταν για το γενικό πληθυσμό, όπως π.χ. κάποια γαλλόφωνα σχολεία. Σχεδόν μόνο Βλάχοι φοιτούσαν». ²⁵⁵

Η ισχυροποίηση της ρουμανικής εκπαιδευτικής πολιτικής δεν είναι μόνο ποσοτική, αλλά και ποιοτική. Η ποιοτική αυτή διάσταση έχει δύο παραμέτρους. Καταρχάς, αφορά στην γεωγραφική επέκταση της εκπαιδευτικής δράσης των Ρουμάνων εκτός της Μακεδονίας. Έτσι, σχολεία αρχίζουν να ιδρύονται σταδιακά, αν και σε μικρότερο βαθμό, στην περιοχή της Ηπείρου, όπου επίσης κατοικούν πολλοί Βλάχοι. Να σημειωθεί, ωστόσο, πως τέτοια σχολεία δεν ιδρύθηκαν στην περιοχή της Θεσσαλίας, όπου κατοικούν οι μεγαλύτεροι και συμπαγέστεροι πληθυσμοί Βλάχων, προφανώς λόγω της ενσωμάτωσης της περιοχής στο ελληνικό κράτος το 1881. Επιπλέον, η ποιοτική αναβάθμιση της ρουμανικής εκπαιδευτικής πολιτικής για τους Βλάχους αφορά στην επέκταση της ρουμανικής εκπαίδευσης, εκτός από την πρωτοβάθμια, στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Έτσι, το 1880 αρχίζει τη λειτουργία του το πρώτο ρουμάνικο κολέγιο (γυμνάσιο) στο Κρούσοβο και αμέσως μετά ανοίγει τις πόρτες του ένα δεύτερο στο Μοναστήρι (Μπίτολα). Το 1886 ιδρύεται ένα τρίτο ρουμάνικο κολέγιο στα Ιωάννινα, ενώ το 1899 εγκαινιάζεται η ρουμάνικη εμπορική σχολή της Θεσσαλονίκης.²⁵⁶ Η Αμπατζή μας λέει πως σύγχρονες ρουμανικές πηγές (βλ. www.vlachophiles.net) αναφέρονται σε έξι γυμνάσια, κρίνοντας ωστόσο αυτόν τον αριθμό ως υπερβολικό.²⁵⁷

Τόσο τα ποσοτικά όσο και τα ποιοτικά στοιχεία παρουσιάζονται από την «ελληνική πλευρά» ως δείγματα της «ρουμανικής προπαγάνδας», ενώ συνδέονται με την επένδυση μεγάλων χρηματικών ποσών για την υλοποίηση των «σχεδίων» της. Μάλιστα, η οικονομική αυτή διάσταση συνδέεται άμεσα με το «ηθικό έλλειμμα»²⁵⁸ της

διαχρονικής αναπαραγωγής του «Κουτσοβλαχικού». Σε αυτό την βοηθάει ιδιαίτερα η γνώση πολλών γλωσσών, η οποία της δίνει τη δυνατότητα χρήσης διαφορετικών πηγών. Το άρθρο αυτό, υπό τον τίτλο «Οι Βλάχοι της Ελλάδας και η παρεξηγημένη ιστορία τους», πρωτοδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Θεσσαλονικέων Πόλις* το Μάιο του 2003. Αναδημοσιεύτηκε στα αγγλικά (εμπλουτισμένο με νέα στοιχεία σύμφωνα με τη συγγραφέα) υπό τον τίτλο «The Vlachs of Greece and their Misunderstood History» στο Newsletter της «The Society Farsarotul», οργάνωσης Βλάχων των Η.Π.Α., τόμος 17, τεύχος 2 (2004). Η ελληνική εκδοχή του άρθρου βρίσκεται αναρτημένη στην ηλεκτρονική διεύθυνση www.vlahoi.net/content/view/59/2, ενώ η αγγλική στην διεύθυνση www.Farsarotul.org/nl26_1.htm.

255. Βλ. Ε.Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

256. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 31.

257. Ε. Απατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

258. Στο πλαίσιο αυτό, βέβαια, το «ηθικό έλλειμμα» συνδέεται, αν δεν ταυτίζεται, με το «εθνικό έλλειμμα». Έτσι, για παράδειγμα, ο Χρίστος Χριστοδούλου, στο πλαίσιο μιας «εθνικά ορθής» αφήγησης, χαρακτηρίζει τον Μαργαρίτη «μεγάλο εχθρό του Ελληνισμού, όπως συμβαίνει με όλους τους εξωμότες και αρνησιπάτριδες». Χρ. Χριστοδούλου, *Τα φωτογενή Βαλκάνια των αδελφών Μανάκη*, Θεσσαλονίκη, 1989, σελ. 32.

βλαχο-ρουμανικής κίνησης και των πρωτεργατών της, οι οποίοι παρουσιάζονται ως παρακινούμενοι σχεδόν αποκλειστικά από οικονομικά κίνητρα και οφέλη.²⁵⁹

Ωστόσο, η «ελληνική αφήγηση» εξισορροπεί αυτήν την εικόνα «ανάπτυξης» του ρουμανικού σχολικού δικτύου μέσω της χρήσης ενός άλλου κριτηρίου αξιολόγησης της επιτυχίας του όλου εγχειρήματος: του αριθμού των μαθητών. Στο πλαίσιο αυτό, αν και τα ρουμανικά σχολεία εμφανίζονται να αυξάνονται αριθμητικά, παρουσιάζονται εν πολλοίς ως «σχολεία φαντάσματα», με λίγους μαθητές, τα οποία συντηρούνται χάριν και μόνον της «ρουμανικής εμμονής».²⁶⁰ Στηριζόμενη σε ρουμανικές πηγές, η Αμπατζή μας λέει πως οι Βλάχοι, ειδικά της ανατολικής Μακεδονίας και του Ολύμπου, «θεωρώντας τους εαυτούς τους Έλληνες», προτιμούσαν στην συντριπτική τους πλειοψηφία τα ελληνικά σχολεία.²⁶¹ Ωστόσο, σύμφωνα με τον Αστέριο Κουκούδη,²⁶² στα χωριά της Πίνδου τα βλαχορουμάνικα σχολεία είχαν μεγαλύτερη επιτυχία, αφού λόγω της κακής ποιότητας ή της ανυπαρξίας των ελληνικών σχολείων, τα ρουμάνικα σχολεία προσέφεραν στους Βλάχους μια διέξοδο.²⁶³

Η τελευταία παρατήρηση του Κουκούδη θίγει μια διάσταση που υποτιμάει, αν δεν αγνοεί, η «ελληνική πλευρά». Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η Αμπατζή, «σίγουρα κάποιοι Ρουμάνοι είδαν με ανθρωπιστικό ενδιαφέρον τους απομονωμένους Βλάχους και πρόσφεραν ευκαιρίες που ανέβασαν πολύ το βιοτικό και μορφωτικό επίπεδό μερικών. Οι απόφοιτοι συνήθως έπαιρναν υποτροφίες για σπουδές στη Ρουμανία, ώστε από ποιμένες κάποιοι έγιναν μηχανικοί, ακόμα και ακαδημαϊκοί εκεί.

259. Βλ. χαρακτηριστικά Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι Έλληνες. Δύο Ξεχωριστές και εχθρικές μεταξύ τους, εθνοτικές ομάδες*, Αθήνα, 2003, σελ. 64-65 και Ε. Αβέρωφ-Γοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 33.

260. Βλ. Ε. Νικολαΐδου, *Η Ρουμανική Προπαγάνδα...*, ό.π., σελ. 156-157.

261. Ε. Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

262. Ο Αστέριος Κουκούδης είναι εκπαιδευτικός, όπως σημειώνει και ο ίδιος βλάχικης-βεργιάνικης καταγωγής κατά το ήμισυ (από την πατρική πλευρά). Έχει συγγράψει και εκδώσει ένα τετράτομο έργο για τους Βλάχους, με γενικό τίτλο: *Μελέτες για τους Βλάχους*. Ειδικότερα, οι τέσσερις τόμοι έχουν τους εξής υπότιτλους: Τόμος 1: *Η Θεσσαλονίκη και η Βλάχοι*, Θεσσαλονίκη, 2000, Τόμος 2: *Οι Μητροπόλεις και η Διασπορά των Βλάχων*, Θεσσαλονίκη, 2000, Τόμος 3: *Οι Ολύμπιοι Βλάχοι και τα Βλαχομογλενά*, Θεσσαλονίκη, 2001, Τόμος 4: *Οι Βεργιάνοι Βλάχοι και οι Αρβανιτόβλαχοι της Κεντρικής Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη, 2001. Πριν την έκδοσή της, η εργασία του αυτή βραβεύτηκε από την Ακαδημία Αθηνών, ενώ η έκδοσή προλογίζεται από τον τότε Πρόεδρο της Δημοκρατίας Κωστή Στεφανόπουλο, τον τότε διευθυντή του Ινστιτούτου Αμυντικών Αναλύσεων του Υπουργείου Εθνικής Αμύνης, ενώ εμπιρεύει και συγχαρητήρια-ευχαριστήρια επιστολή του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Η θεσμική αναγνώριση και προβολή του έργου αυτού συνδέεται αναμφίβολα με το γεγονός πως αυτό κινείται σε γενικές γραμμές στο πλαίσιο της κυρίαρχης «εθνικής» αφήγησης περί «ελληνικότητας των Βλάχων». Ωστόσο, παρά τις ιδεολογικές αγκυλώσεις του, το έργο του Κουκούδη αποτελεί σίγουρα την πληρέστερη μέχρι σήμερα καταγραφή της «βλάχικης ιστορίας» στην Ελλάδα, όντας αποτέλεσμα λεπτομερούς και εντυπωσιακά ευρείας έρευνας. Επιπλέον, παρά τις θεωρητικές του αδυναμίες, το έργο θέτει ορισμένα πολύ εύστοχα ερωτήματα σχετικά με την πολλαπλότητα της «βλάχικης ταυτότητας», γεγονός που οδηγεί τον Κουκούδη στο συμπέρασμα πως δεν πρέπει να αναζητούμε «τι είναι», αλλά «ποιοι είναι οι Βλάχοι».

263. Α. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους*, ό.π., τόμος 4, σελ. 233

Ήταν χρόνια που η χώρα αυτή άνοιγε τους ορίζοντές της προς τη δύση και έκανε σοβαρές προσπάθειες να εκσυγχρονιστεί. Το να σπουδάξει κανείς στη Ρουμανία εκείνη την εποχή ήταν τόσο σημαντικό όσο και αργότερα στην Αμερική».²⁶⁴

Ο Weigand συμφωνεί πως «η προπαγάνδα δεν είχε [σε καμία περίπτωση] την επιτυχία που θα περίμενε κανείς, όταν τις συγκρίνει με τις θυσίες που έκαναν [οι Ρουμάνοι]». Ωστόσο, σε ό,τι αφορά στα ελληνικά επιχειρήματα περί «ρουμάνικων σχολείων χωρίς μαθητές», αυτός δείχνει πως σε μικρότερο βαθμό κάτι αντίστοιχο ισχύει και για τα ελληνικά σχολεία στις βλαχόφωνες περιοχές. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «λόγω του εκπαιδευτικού ανταγωνισμού που υπάρχει από ελληνικής και ρουμανικής πλευράς, τα αρωμουνικά χωριά έχουν περισσότερους δασκάλους από οποιαδήποτε άλλη χώρα της Ευρώπης, ακόμα και από τη Γερμανία... Ενώ στη Γερμανία ένας δάσκαλος πρέπει να ασχοληθεί με 60 έως 80 παιδιά, οι δάσκαλοι στα αρωμουνικά χωριά δεν πρέπει να φροντίσουν ούτε 30 παιδιά. Στα ελληνο-αρωμουνικά σχολεία η αναλογία αυτή είναι μεν χειρότερη, αλλά καλύτερη από ό,τι είναι στη Γερμανία».²⁶⁵

Ο Bérard θεωρεί πως, κατά την πρώτη περίοδο του «Κουτσοβλαχικού», η αύξηση των βλάχικων σχολείων ήταν ιδιαίτερα αργή: «σε δέκα χρόνια οχτώ σχολεία».²⁶⁶ Αυτό, το αποδίδει σε διάφορες δυσκολίες «που έπρεπε να υπερπηδηθούν», από τις οποίες σημαντικότερη «στην αρχή ήταν η έλλειψη χρημάτων. Οι πλούσιοι Βλάχοι της Ρουμανίας ήσαν όλοι ελληνόφρονες και βοηθούσαν μόνο την ελληνική προπαγάνδα. Στη Ρουμανία το Μακεδονικό Κομιτάτο του Βουκουρεστίου έβρισκε πολύ λίγη συμπάθεια και δεν ενέπνεε καμία εμπιστοσύνη».²⁶⁷ Ωστόσο, ο Bérard αποδέχεται πως «από τα 1878 έως τα 1890 η ρουμανοβλάχικη προπαγάνδα απλώθηκε αρκετά», προσθέτοντας πως «οι προσπάθειές της βέβαια ούτε καν συγκρίνονται με τα γιγαντιαία βήματα του ελληνισμού ή του βουλγαρισμού».²⁶⁸

Ο Weigand, από την πλευρά του, φαίνεται να συνδέει αυτήν την ανάπτυξη με την ίδρυση της «Εταιρείας για τον Μακεδονικό Πολιτισμό» το 1879 στο Βουκουρέστι, που «έδωσε καινούργια ώθηση στην κίνηση...Προσπάθησε να ξυπνήσει στη Ρουμανία καινούργιους κύκλους ενδιαφερομένων για ενεργητική υποστήριξη. Με τις ενέργειες του κυρίου Urechie το κατάφερε. Με αυτόν τον σκοπό ιδρύθηκε και μια εφημερίδα, η

264. Ε.Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

265. G. Weigand, *Οι Αρωμούνιοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 342-343.

266. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός*, ό.π., σελ. 305.

267. *Αυτόθι*

268. *Αυτόθι*, σελ. 306.

Fratilia intru dreptate, με συντάκτη έναν Αρωμόνο, τον κύριο Besu, από τη Λαμία στην Ελλάδα». ²⁶⁹

Ωστόσο, η ερμηνεία και τα συμπεράσματα του Bérard κινούνται προς εντελώς αντίθετη κατεύθυνση από αυτά της «ελληνικής αφήγησης». Έτσι, αν και σημειώνει πως αυτή η «ανάπτυξη» μπορεί να συνδεθεί και με το γεγονός πως «κάποιοι ευεργέτες έδωσαν τα πρώτα λεφτά» και «σιγά-σιγά έγινε μόδα ανάμεσα στους Βλαχομακεδόνες να κληροδοτούν την περιουσία τους σε βλάχικα έργα», αξιολογεί πως «με τη σχετική βέβαια έννοια [οι προσπάθειες της ρουμανοβλαχικής προπαγάνδας] είναι εξίσου αξιοθαύμαστες. Ο Απόστολος Μαργαρίτης με γελοία μέσα εκδίωξε την ελληνική γλώσσα από πέντε πόλεις και τριάντα χωριά». ²⁷⁰ Με βάση τις «ρουμανικές στατιστικές», η εικόνα που μας παρουσιάζει ο Bérard για την «κατάσταση της βλάχικης παιδείας στην Μακεδονία και στην Ήπειρο», είναι η εξής:

ΠΙΝΑΚΑΣ 1		
ΣΧΟΛΕΙΑ ΘΗΛΕΩΝ		
Πόλεις	Χρ. Ίδρυσης	Αρ. Μαθητών
Αχρίδα	1879	20
Κρούσοβο	1879	87
Γκόπεσι	1879	50
Βλαχοκλεισούρα	1881	60
Μοναστήρι	1881	65
Μολοβίστα	1881	50
Θεσσαλονίκη	1881	-----
Μεγάροβο	1882	21
ΠΙΝΑΚΑΣ 2		
ΣΧΟΛΕΙΑ ΑΡΡΕΝΩΝ		
Πόλεις	Χρ. Ίδρυσης	Αρ. Μαθητών
Τίρνοβο	1864	20
Γκόπεσι	1865	117
Αβδέλλα	1867	77
Βλαχοκλεισούρα	1868	67
Αχρίδα	1868	55
Βέροια	1870	154

269. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 339-340. Σύμφωνα με τον Weigand, η εφημερίδα αυτή κυκλοφόρησε μόνο 17 τεύχη. Αναφέρεται επίσης σε άλλες δύο αντίστοιχες εφημερίδες, επίσης με σύντομο βίο. Η πρώτη ήταν η *Macedonia, Revista Romanilor din Peninsula balcanica*, που ξεκίνησε την κυκλοφορία της στο Βουκουρέστι το 1888 και από την οποία «υπάρχουν οκτώ τεύχη». Η δεύτερη, ήταν η *Peninsula Balcanica*. Ιδρύθηκε το 1894 και κυκλοφόρησαν περίπου 20 τεύχη.

270. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός...*, ό.π., σελ. 305.

Κρούσοβο	1868	133
Νάουσα	1875	45
Περιβόλι	1877	50
Περλεπές	1878	54
Μοναστήρι	1878	40
Μολοβίστα	1880	93
Άργος Ορεστικό (Χρούπιστα)	1880	26
Μεγάροβο	1880	47
Σαμαρίνα	1880	110
Φούρκα	1880	110
Γρεβενά	1880	60
Βοντούρσα (Αλβανία)	1880	42
Λάιστα (Ηπειρος)	1883	-----
Ρέσνα	1887	-----
Πλιάσα (Ηπειρος)	1881	73

(Πηγή: V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός*, σελ.306-307)

Σύμφωνα με τις δικές του καταγραφές, ο Weigand υπολογίζει πως το 1889 υπήρχαν ρουμανοβλαχικά σχολεία σε 22 χωριά και πόλεις, στα οποία φοιτούσαν συνολικά 1.425 παιδιά, ενώ σημειώνει πως σύμφωνα με τον Burada ήταν πάνω από 1.500 μιας και ο τελευταίος είχε καταγράψει και ορισμένα σχολεία που είχαν ιδρυθεί αργότερα.²⁷¹ Πέρα από τα ποσοτικά στοιχεία που μας δίνει ο Weigand, ιδιαίτερη αξία έχουν και ορισμένες ποιοτικές παρατηρήσεις που κάνει. Καταρχάς, η αντιπαραβολή που επιχειρεί σε ορισμένες περιπτώσεις με τα ελληνικά σχολεία είναι σημαντική, όχι μόνο γιατί μας προσφέρει ένα μέτρο σύγκρισης, αλλά επιπλέον γιατί είναι συχνά ενδεικτική για τις διαφορετικές επιλογές και την «διάσπαση» των ίδιων των Βλάχων. Έτσι, ενώ σε ορισμένες περιοχές οι Βλάχοι προτιμούσαν τα ελληνικά σχολεία για τα παιδιά τους, σε άλλες περιπτώσεις, λιγότερες πάντως, συνέβαινε το αντίθετο. Υπήρχαν επίσης και περιοχές όπου οι «εθνικές» προτιμήσεις των Βλάχων ήταν μοιρασμένες.²⁷² Οι αναφορές αυτές μαρτυρούν την ρευστότητα των εθνικών ταυτοτήτων και των αντίστοιχων εντάξεων των υποκειμένων κατά την εποχή αυτή.

Αν η εκπαίδευση αποτελεί το πρώτο χρονικά πεδίο εκδήλωσης του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος», το δεύτερο είναι η εκκλησιαστική οργάνωση των βλαχόφωνων

271. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 342.

272. *Αυτόθι*, σελ. 341-342.

πληθυσμών της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Το εκκλησιαστικό ζήτημα έχει, βέβαια, ευρύτερες διαστάσεις, αφού εγγράφεται στο ευρύτερο πλαίσιο «εθνικής χειραφέτησης» των νέων εθνικών κρατών της περιοχής. Η μακράιωνη υπαγωγή όλων των ορθόδοξων χριστιανών της αυτοκρατορίας στο «ελληνικό», ή τουλάχιστον ελληνόφωνο, Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης συνέβαλε αποφασιστικά ώστε μεγάλος αριθμός, ακόμα και των μη-ελληνόφωνων ορθόδοξων πληθυσμών, να προσανατολιστεί προς την ελληνική εθνική ταυτότητα.²⁷³ Μια αφήγηση του Μαργαρίτη στη μονή των Λαζαριστών, που επικαλείται ως αυτήκοος μάρτυρας ο Bérard, είναι χαρακτηριστική για αυτό:

*«Νομίζαμε και λέγαμε τους εαυτούς μας Έλληνες. Υπό την επίδραση των επισκόπων του Φαναρίου είχαμε χάσει κάθε τοπικό πατριωτισμό. Μόνο τον ελληνισμό είχαμε στη σκέψη μας».*²⁷⁴

Ο Weigand, με τη σειρά του, αναφέρει πως «παλιά οι εθνικές διαφορές των πολυάριθμων λαών της βαλκανικής χερσονήσου φαίνονταν μόνο πολύ λίγο, επειδή επικρατούσε η θρησκευτική διαφορά, δηλαδή αυτή μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων. Οι Χριστιανοί αισθάνονταν ένα, ανεξάρτητα από ποια γλώσσα μιλούσαν...Μετά τους Έλληνες και τους Σέρβους αφυπνίστηκαν και οι Βούλγαροι, και μάλιστα δεν απαλλάχτηκαν μόνο από την Τουρκοκρατία, αλλά με την δημιουργία Εξαρχίας, ανεξαρτητοποιήθηκαν και από την κηδεμονία του ελληνικού πατριαρχείου. Έπειτα ξυπνάει και στους Αρωμόνους μια εθνική συνείδηση...».²⁷⁵ Το γεγονός πως ο Weigand συνδέει την εθνική αφύπνιση (και) με το ζήτημα της θρησκείας έχει ιδιαίτερη σημασία, γιατί αυτός είχε όχι μόνο άμεση εμπειρία της εποχής, αλλά, όπως μαρτυρά και ο ίδιος, προσωπική σχέση και τη βοήθεια του Μαργαρίτη. Στο πλαίσιο αυτό, οι

273. Όπως αναφέρει ο Π.Λέκκας, «η ορθοδοξία αποτέλεσε πράγματι πηγή έμπνευσης και ενδυνάμωσης του ελληνικού εθνικιστικού φρονήματος και κύριο κριτήριο προσδιορισμού της ελληνικής εθνικής ταυτότητας από τον καιρό ακόμη της οθωμανικής κυριαρχίας μέχρι και τον 20^ο αιώνα. Η θρησκευτική πίστη εξισώθηκε μάλιστα με την εθνική νομιμοφροσύνη σε τέτοιο βαθμό που οι έννοιες Χριστιανός και Έλληνα να καταστούν σχεδόν συνώνυμες και να ορίζονται σε αντίθεση με το ταυτόσημο ζεύγος εννοιών Μουσουλμάνος και Τούρκος». Ωστόσο, όπως αναφέρει λίγο πριν, «είναι λάθος να προσπαθήσει κανείς να συνδέσει την εμφάνιση του εθνικισμού αποκλειστικά με προϋπάρχουσες θρησκευτικές διαφορές. Σε όσες λοιπόν περιπτώσεις [και τέτοια είναι περίπτωση του ελληνικού εθνικισμού] το θρησκευτικό στοιχείο ενυπάρχει σε οποιαδήποτε μορφή ή ένταση, στον εθνικιστικό λόγο, δεν αποτελεί ipso facto αυτοδύναμο ιστό κοινωνικής συνοχής. Αντιθέτως, αυτή του η διάσταση χρησιμοποιείται πλέον για τον προσδιορισμό μιας νέας συλλογικότητας, του έθνους». Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία...*, ό.π., σελ. 159.

274. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός...*, ό.π., σελ. 300.

275. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 338-339.

απόψεις του καταγράφουν και εκφράζουν, έστω μερικώς, τις αντιλήψεις του τμήματος εκείνου των Βλάχων που εκφράζει ο Μαργαρίτης και η «βλάχικη κίνηση».

Συνειδητοποιώντας, λοιπόν, το θεσμικό, συμβολικό και πολιτισμικό πλεονέκτημα που η υπαγωγή στο Πατριαρχείο προσφέρει στον ελληνικό εθνικισμό, οι άλλοι βαλκανικοί εθνικισμοί αρχίζουν να διεκδικούν την θρησκευτική τους αυτονομία από αυτό. Το 1864, χρονιά ίδρυσης του πρώτου βλάχικου σχολείου, ο ηγεμόνας Αλέξανδρος Κούζας επιτυγχάνει την ανεξαρτησία της Ρουμανικής Εκκλησίας. Αυτή η κίνηση αποτελούσε την απόληξη μιας διαδικασίας που ξεκίνησε το 1859 (όταν, επιχειρώντας μια εκκλησιαστική αναδιάρθρωση, ο Κούζας δήμευσε τα εκκλησιαστικά κτήματα και επέβαλε περιορισμό στον Μητροπολίτη του Φαναρίου Σοφρώνιο) και συνεχίστηκε με την απόσπαση των ιερατικών σχολών από τη δικαιοδοσία της εκκλησίας, το κλείσιμο των τυπογραφείων της τελευταίας και την θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου.²⁷⁶

Βέβαια, θα πρέπει να σημειώσουμε πως το αίτημα της εκκλησιαστικής ανεξαρτησίας αποτελεί ένα φαινόμενο συνδεδεμένο όχι μόνο με την ανάδυση του «έθνους», αλλά και με την οργάνωση του σύγχρονου (άρα και εθνικού) κράτους. Με άλλα λόγια, το αίτημα αυτό απαντά όχι μόνο στα συμβολικά αιτήματα που θέτει το εθνικό φαντασιακό των νέων εθνών, αλλά επίσης στα πρακτικά-οργανωτικά ή υλικά-πολιτικά ζητήματα που θέτει η δημιουργία των νέων κρατών και ο ανταγωνισμός διαφόρων ομάδων για τον έλεγχο της εξουσίας στο εσωτερικό τους.²⁷⁷

Στο πλαίσιο αυτό, στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα ένα τμήμα των Βλάχων, με την υποστήριξη των Ρουμάνων, διατυπώνει το αίτημα για τη δημιουργία ρουμανικής εκκλησίας στην Μακεδονία, διεκδικώντας εκκλησιαστικά προνόμια ανάλογα με αυτά που ισχύουν την εποχή αυτή για τους Έλληνες και τους Βουλγάρους²⁷⁸ της αυτοκρατορίας. Αρχικά, η Πύλη αποδέχεται επί της αρχής το αίτημα δημιουργίας μιας ρουμανικής μητρόπολης, αρμόδιας για τους Βλάχους υπηκόους της. Εντούτοις, οι

276. Βλ. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός...*, ό.π., σελ. 301, υπ. 270 και Ανδρέας Συγγρός, *Απομνημονεύματα*, Αθήνα, 1908, τ. 2, σελ. 97.

277. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Π. Λέκκας, «στην περίπτωση μάλιστα του βουλγαρικού εθνικισμού, η θρησκευτική επίφαση του πολιτικού δόγματος είναι σχεδόν αποκάλυπτη: το εξαρχικό σχίσμα μόνον ως παράγωγο καθαρά θρησκευτικών διαφορών δεν μπορεί να ερμηνευθεί, αφού, ακόμη και στο στενό πλαίσιο του εσωτερικού ανταγωνισμού του χριστιανικού (“ελληνορθόδοξου”) κλήρου στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, τα αίτια που προβάλλονται δεν είναι οι όποιες δογματικές διαφορίες, αλλά τα “διοικητικά” (δηλαδή, πολιτικά) προβλήματα που προκύπτουν από τη σύγκυση αρμοδιοτήτων μεταξύ κληρικών με διαφορετική εθνική προέλευση και συνείδηση». Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία...*, ό.π., σελ. 161.

278. Θυμίζουμε πως το 1870 οι Βούλγαροι πέτυχαν την αναγνώριση της Βουλγαρικής Εξαρχίας, αυτονομούμενοι εκκλησιαστικά από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως.

βίαιες αντιδράσεις του Πατριαρχείου την υποχρεώνουν σύντομα να αναθεωρήσει τη στάση της. Το 1892, η Πύλη καταλήγει σε μια συμβιβαστική απόφαση. Σύμφωνα με αυτήν, δίνεται η δυνατότητα χειροτονίας «Ρουμάνων μητροπολιτών», υπό την αίρεση της αναγνώρισής τους από το Πατριαρχείο. Εν μέσω διαφωνιών και συγκρούσεων μεταξύ των ίδιων των Βλάχων, οι οποίοι εμφανίζονται να διαφωνούν για το πρόσωπο του μητροπολίτη, στις 18 Νοεμβρίου 1896, ο Άνθιμος του Βερατίου ανακηρύσσεται από τους «αντιπρόσωπους του ρουμανικού λαού» πρώτος μητροπολίτης των Ρουμανό-Βλάχων της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ωστόσο, οι έντονες αντιδράσεις του πατριαρχείου έχουν ως συνέπεια η Πύλη να μην προσχωρήσει την αναγνώριση του.²⁷⁹

Έτσι, μέχρι τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, δεν επιτυγχάνεται η αναγνώριση ξεχωριστής ρουμανικής θρησκευτικής κοινότητας εντός της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Το γεγονός αυτό δημιουργεί σημαντικά προβλήματα και στην θεσμική κατοχύρωση των Βλάχων ως «ρουμάνικης εκπαιδευτικής κοινότητας», αφού η θεσμική υπόσταση της εκπαίδευσης συνδέεται άμεσα με την εκκλησιαστική οργάνωση. Ωστόσο, το 1905 ο Σουλτάνος αναγνωρίζει επίσημα τους Βλάχους ως αυτοτελές Millet. Αυτή η απόφαση θα προκαλέσει νέες αντιδράσεις από την πλευρά του Πατριαρχείου, αλλά και της Ελλάδας.²⁸⁰

279. Βλ. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 37-39.

280. Βλ. Α. Wace και Μ. Thompson, *Οι Νομάδες των Βαλκανίων...*, ό.π., σελ. 8 και Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 53-54.

4. Το «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» στις αρχές του 20^{ου} αιώνα: από τον πόλεμο γοητείας στη βίαιη σύγκρουση

Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, το «Κουτσοβλαχικό» ως ένα «ζήτημα εθνικής κατάταξης των Βλάχων», παίρνει αρχικά τη μορφή της εκπαιδευτικής και εκκλησιαστικής αντιπαράθεσης. Ωστόσο, υπάρχει και μια τρίτη σημαντική διάσταση, που σταδιακά εκδηλώνεται όλο και περισσότερο: η βία.

Ο Weigand υπονοεί από νωρίς την ύπαρξη μιας βίαιης διάστασης όσον αφορά στην αντιμετώπιση των Βλάχων στην Ελλάδα, λέγοντας μας πως «από τότε που υπάρχει η εθνική κίνηση ο εξελληνισμός γίνεται ακόμα πιο γρήγορα στο ελληνικό έδαφος, γιατί παλιά δεν ενοχλήθηκε κανένας, όταν μιλούσε τα αρωμονικά, ενώ τώρα τα αποφεύγουν».²⁸¹ Ωστόσο, η αναγνώριση των Βλάχων ως ιδιαίτερου Millet από την Πύλη το 1905 σηματοδοτεί τη μετάβαση του «Κουτσοβλαχικού» σε ένα πλαίσιο αντιπαράθεσης, όπου η βία δεν είναι μόνο πιο συστηματική αλλά, επιπλέον, διεκδικεί όλο και περισσότερο πρωταγωνιστικό ρόλο. Η ενέργεια της Πύλης συμπίπτει με την διακοπή των διπλωματικών σχέσεων Ελλάδας και Ρουμανίας την ίδια χρονιά και την αύξηση της βίας από όλες τις εμπλεκόμενες πλευρές. Έτσι, στην Μακεδονία έχουμε τη βίαιη σύγκρουση μεταξύ παραστρατιωτικών ελληνικών σωμάτων και ένοπλων ομάδων «ρουμανιζόντων» Βλάχων που συντάσσονται με τους εξαρχηκούς.²⁸² Επίσης, στη Ρουμανία διαπράττονται την ίδια εποχή βιαιότητες ή και κρατικά μέτρα εκδίωξης εναντίον του αστικού, και ακμαίου τόσο δημογραφικά όσο και οικονομικά, ελληνικού πληθυσμού της χώρας.

Βέβαια, λίγο αργότερα η κατάσταση φαίνεται να μεταβάλλεται. Το 1911, οι διπλωματικές σχέσεις μεταξύ των δύο χωρών αποκαθίστανται, ενώ το 1913, με τη συνθήκη του Βουκουρεστίου, η Ελλάδα αναγνωρίζει επισήμως τους Βλάχους της Μακεδονίας και της Ηπείρου ως «ρουμανική εκπαιδευτική και εκκλησιαστική κοινότητα»,²⁸³ σε ανταπόδοση της υποστήριξης της Ρουμανίας στην προσάρτηση των δύο περιοχών από την Ελλάδα. Μετά τη λήξη του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, το άρθρο 6 της συνδιάσκεψης του Κοινωνίας των Εθνών στο Λονδίνο για την προστασία των μειονοτήτων προβλέπει ότι «όσον αφορά τας εις τους Κουτσοβλαχικούς

281. G. Weigand, *Οι Αρωμόνοι*, τ. Α, ό.π., σελ. 347.

282. Για τη συμμετοχή ένοπλων ομάδων Βλάχων στο πλευρό των εξαρχηκών στο πλαίσιο του Μακεδονικού Αγώνα, βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 33.

283. Πρακτικά, βέβαια, η αναγνώριση αυτή εφαρμόστηκε μόνο στο χώρο της εκπαίδευσης.

πληθυσμούς παρασχεθείσας εγγυήσεις, θα συνεννοηθώσιν απ'ευθείας η Ελλάς και η Ρουμανία».²⁸⁴

Πάντως, μεταξύ των δύο παραπάνω ρυθμίσεων, ο Πρώτος Παγκόσμιος Πόλεμος σηματοδοτεί εκ νέου την μετατόπιση του «κουτσοβλαχικού» στο πεδίο της βίας, μεταβάλλοντας τη μορφή της διαμάχης γύρω από τους Βλάχους, αλλά και εισάγοντας νέους πρωταγωνιστές σε αυτήν. Στο πλαίσιο αυτό, εμφανίζεται δυναμικά στο προσκήνιο ένας πρωταγωνιστής που θα αλλάξει τους συσχετισμούς και τους όρους του παιχνιδιού: η Ιταλία. Η εμπλοκή της Ιταλίας φαίνεται να χρονολογείται από το 1890, όταν εγείρει «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα» στην Αλβανία, επιχειρώντας έτσι να προσεταιριστεί τους Αρβανιτόβλαχους της περιοχής.²⁸⁵ Με την έναρξη του πολέμου, η Ιταλία καταλαμβάνει στρατιωτικά την Αλβανία που συνορεύει με την Ήπειρο και τη Μακεδονία και όπου, εκτός από τους Αρβανιτόβλαχους, κατοικούν πολυάριθμοι άλλοι Βλάχοι. Το 1917, η Ιταλία επεκτείνει την κατοχή αυτή και στην περιοχή της Ηπείρου. Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι αν αυτή η ενέργεια έγινε «κατά τα φαινόμενα χωρίς να συνεννοηθεί με τους άλλους συμμάχους της» ή σε συνεργασία με τη Ρουμανία, όπως υποστηρίζουν διάφορες προσεγγίσεις της «ελληνικής πλευράς».²⁸⁶ Ωστόσο, ανεξάρτητα από αυτό, η κίνηση αυτή θα συνδεθεί με την επανεμφάνιση στο προσκήνιο, και μάλιστα με μεγαλύτερη ένταση, του ζητήματος της «εθνικής χειραφέτησης» των Βλάχων.

Ο Αβέρωφ, επικαλούμενος προσωπικές μαρτυρίες ηλικιωμένων Βλάχων, γράφει πως «οι Ιταλοί διεκήρυξαν ότι έρχονταν σαν “ελευθερωταί των χαμένων αδελφών” και “ότι επανακτούσαν τη γη αυτή”».²⁸⁷ Ανεξάρτητα από την αξιοπιστία της, η μαρτυρία του Αβέρωφ φέρνει στο φως τη σημασία της «λατινικότητας» στην διαδικασία εμπλοκής των Ιταλών στο «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα». Στο πλαίσιο της σταδιακής κυριαρχίας ενός εθνοτικού τύπου εθνικού μοντέλου (ethnonationalism), σύμφωνα με το οποίο τα «έθνη» θεμελιώνονται σε «προαιώνιους δεσμούς καταγωγής και αίματος»,²⁸⁸ η «λατινικότητα», και όσα αυτή υπονοεί, αποτελεί δυνητικά ένα

284. Για το ζήτημα αυτό βλ. Λ. Διβάνη, *Ελλάδα και μειονότητες: το σύστημα διεθνούς προστασίας της Κοινωνίας των Εθνών*. Αθήνα: Καστανιώτης, 1999, σελ. 96–98 και 100–101 και Κ. Γεμενής, «Η Ρωμαϊκή Λεγεώνα, 1941–1943: ιστορικές καταβολές, δράση και απομυθοποίηση», ανακοίνωση στο συνέδριο «Η Εθνική Αντίσταση στη Θεσσαλία 1941–1944: ύπαιθρος και πόλη, άνθρωποι» Λάρισα, 24–25 Νοεμβρίου 2006 (υπό έκδοση).

285. Λ. Διβάνη, *ό.π.*, σελ. 38.

286. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του...*, *ό.π.*, σελ. 68.

287. *Αυτόθι*.

288. Για τον εθνοτικού τύπου εθνικισμό (ethnonationalism) βλ. W. Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1993.

στοιχείο όχι μόνο συμβολικής και φαντασιακής σύνδεσης των Βλάχων με τους Ιταλούς, αλλά και αποσύνδεσης τους από τους Έλληνες. Δεν μπορούμε, βέβαια, να γνωρίζουμε με ακρίβεια τον τρόπο που υποδέχτηκαν, αλλά και προσέλαβαν, τα ίδια τα υποκείμενα την ιδέα της «λατινικότητας». Ωστόσο, ο ίδιος ο Αβέρωφ παραδέχεται πως ορισμένοι Βλάχοι, «υποδέχτηκαν πράγματι σαν αδελφούς» τους Ιταλούς, αν και περιορίζει το γεγονός αυτό στους «ρουμανίζοντες».²⁸⁹

Σε κάθε περίπτωση, μια πρώτη απόληξη της παραπάνω διαδικασίας είναι η παγίωση της ιταλικής εμπλοκής στο «Κουτσοβλαχικό Ζήτημα». Έτσι, παρά το γεγονός πως η Συνδιάσκεψη των Παρισίων, το 1917, αποφασίζει την ανάκληση των ιταλικών στρατευμάτων από το ελληνικό τμήμα της Ηπείρου, την ίδια χρονιά η Ιταλία διορίζει ιταλούς προξένους σε σημαντικό αριθμό βλαχόφωνων χωριών. Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, «η Ελληνική Κυβέρνηση διαμαρτυρήθηκε εντόνως και αρνήθηκε να δεχθή την ίδρυση αυτών των διπλωματικών γραφείων, που ήταν κωμικά σαν προξενεία, σοβαρά όμως ως προπαγανδιστικά πρακτορεία. Δέχτηκε μόνο την ίδρυση προξενείου στα Γιάννενα [...] Το προξενείο αυτό ήταν σε συνεχή επαφή με τα κέντρα των ρουμανιζόντων και έργο του ήταν κατά πάσα πιθανότητα το περιεχόμενο της φήμης [...] κατά την οποία η συνθήκη της ειρήνης θα ίδρυε ανεξάρτητο κουτσοβλαχικό καντόνιο στην Πίνδο».²⁹⁰

Στο πλαίσιο αυτό, στα λόγια του ελληνικού εθνικού αφηγήματος φαίνεται να αναδύεται στο προσκήνιο ένα νέο πρόσωπο ως βασικός πρωταγωνιστής του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος». Πρόκειται για τον Αλκιβιάδη Διαμάντη, που παρουσιάζεται και ανάγεται από τους αντικρουόμενους εθνικισμούς σε εμβληματική φιγούρα της νέας φάσης του «Κουτσοβλαχικού», διαδεχόμενος τον Απόστολο Μαργαρίτη που συνδέθηκε με την πρώτη φάση του ζητήματος. Ο Διαμάντης γεννήθηκε το 1894 στη Σαμαρίνα από βλαχόφονους γονείς, «ελληνικής καταγωγής και ελληνικής υπηκοότητας»,²⁹¹ σύμφωνα με τον λαρισαίο λόγιο Σταύρο Παπαγιάννη. Αφού ολοκλήρωσε τις εγκύκλιες σπουδές του στο γυμνάσιο της Σιάτιστας, πήγε στη Ρουμανία για να συνεχίσει τις σπουδές του. Σύμφωνα με τον Παπαγιάννη, εκπρόσωπο των «ελληνικών θέσεων» και συγγραφέα, εκτός των άλλων, ενός βιβλίου για τους «Βλάχους δοσίλογους» επί κατοχής,²⁹² «εκεί δέχτηκε την επιρροή των κηρυγμάτων

289. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του...*, ό.π., σελ. 68.

290. *Αυτόθι*, σελ. 68-69.

291. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και βλαχόφωνοι Έλληνες...*, ό.π., σελ. 74.

292. Σ. Παπαγιάννης, *Τα Παιδιά της Λύκαινας*, Αθήνα, 1998.

του Απόστολου Μαργαρίτη και ήρθε σε επαφή με τις ρουμανικές μυστικές υπηρεσίες. Διορίστηκε πρόξενος της Ρουμανίας στους Αγίους Σαράντα της Αλβανίας όπου και συνδέθηκε με τις ιταλικές μυστικές υπηρεσίες, τις οποίες και υπηρέτησε με αφοσίωση και ζήλο...».²⁹³ Μπορούμε να υποθέσουμε πως η σύνδεση αυτή του Διαμάντη με τις «ξένες μυστικές υπηρεσίες» εντάσσεται πιθανώς στην αντιμετώπιση του από την ελληνική «εθνική» ιστοριογραφία ως μιας «προδοτικής» καρικατούρας.

Στο πλαίσιο αυτό, μετά την κατάληψη της Ηπείρου από τα ιταλικά στρατεύματα το 1917, ο Διαμάντης εμφανίζεται από την «ελληνική αφήγηση» να ηγείται μιας πρώτης προσπάθειας ίδρυσης βλάχικου κράτους όταν, ως «επικεφαλής ενός τμήματος ενόπλων Βλάχων και με τη βοήθεια των Ιταλικών στρατευμάτων, κατέλαβε τη Σαμαρίνα και ανακήρυξε την ίδρυση του Πριγκιπάτου [της Πίνδου]».²⁹⁴ Ο Αβέρωφ συνδέει με την προσπάθεια ανακήρυξης «Βλάχικου Κράτους» και την αυτονόμηση της Κορυτσάς,²⁹⁵ το φθινόπωρο του 1918,²⁹⁶ όταν «κουτσόβλαχοι, υποκινούμενοι μάλλον από άλλους παρά από τους Ρουμάνους, ανακήρυξαν στην Κορυτσά τη Δημοκρατία της Πίνδου, Δημοκρατία όμως η οποία έζησε ένα πρωί».²⁹⁷ Ωστόσο, σύμφωνα με τον Κ. Γεμενή,²⁹⁸ «η πολυσυζητημένη προσπάθεια ίδρυσης ενός ‘Πριγκιπάτου της Πίνδου’... δεν αποτελεί παρά ένα μύθο, που δεν τεκμηριώνεται από καμία ιστορική μαρτυρία ή αρχειακή πηγή [...] ενώ ομοίως φρονώ πως η θεωρία ότι πίσω από την αυτονόμηση της Κορυτσάς στα 1918 βρίσκονταν Βλάχοι, είναι παρακινδυνευμένη για τους ίδιους ακριβώς λόγους. Η μυθική όμως διάσταση του ‘Πριγκιπάτου’ αποτέλεσε το ιδεατό και ρομαντικό σημείο αναφοράς για τους Βλάχους εκείνους που εκπονούσαν τα αυτονομιστικά τους σχέδια. Ένας από αυτούς ήταν ο Αλκιβιάδης Διαμάντης...».²⁹⁹

293. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και βλαχόφωνοι Έλληνες...*, ό.π., σελ. 74.

294. *Αυτόθι*, σελ. 74. Αντίστοιχες αναφορές γίνονται στα βιβλία των Χρήστου Βήττου, *Τα Γρεβενά στην Κατοχή και στο αντάρτικο*, Θεσσαλονίκη, 2000, σελ. 95 και Αχιλλέα Ανθεμίδης, *Οι Βλάχοι της Ελλάδας*. Θεσσαλονίκη, 1997, σελ. 182.

295. Σημειώνουμε πως η περιφέρεια Κορυτσάς παρουσιάζει ιστορικά τη μεγαλύτερη συγκέντρωση βλαχόφωνων πληθυσμών στην περιοχή της σημερινής Αλβανίας.

296. Αρχεία Γαλλικού Υπουργείου Εξωτερικών, *Ρουμανικό Δελτίο Τύπου*, 13/4/1920, όπως αναφέρεται στο Ε. Αβέρωφ, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 69.

297. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, ό.π., σελ. 69.

298. Ο Κώστας Γεμενής είναι υποψήφιος διδάκτορας πολιτικών επιστημών στο Πανεπιστήμιο Keele, Στάφορντσαϊρ και έχει ήδη εκπονήσει μια μεταπτυχιακή διατριβή (Master) με τίτλο: *Ethnic Groups in Occupied Countries: The Logic of Collaboration versus Resistance*, M. A. Thesis, τμήμα Πολιτικών Επιστημών, Πανεπιστήμιο Leiden, Ολλανδία, 2004.

299. Όπως προσθέτει ο Κ. Γεμενής, «στην πραγματικότητα [...] η μόνη αυτονομιστική κίνηση που εκδηλώθηκε στη Ελλάδα εκείνη την εποχή (όπως μαρτυρείται από τα έγγραφα που βρίσκονται στο Ιστορικό Αρχείο του Υπουργείου Εξωτερικών) συνέβη στη Βωβούσα (και όχι στη Σαμαρίνα που συνήθως φέρεται ως «πρωτεύουσα» του «πριγκιπάτου») και έληξε άδοξα με την επέμβαση του ελληνικού στρατού». Κ. Γεμενής, «Η Ρωμαϊκή Λεγεώνα, 1941–1943...», ό.π., σελ. 2-3. Πρβλ. Λ. Διβάνη,

5. Το «Κουτσοβλαχικό» κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου

Η αποτυχία δημιουργίας «βλάχικου κράτους», αν και σηματοδοτεί μια ιστορική καμπή, δεν σημαίνει και το τέλος του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος». Στην περίοδο του Μεσοπολέμου οι Βλάχοι της ελληνικής Μακεδονίας και Ηπείρου διατηρούν επισήμως το καθεστώς στις «εκπαιδευτικής και εκκλησιαστικής μειονότητας». Μάλιστα, στο άρθρο 12 της συνθήκης των Σεβρών αναφέρεται πως «η Ελλάς συμφωνεί να παραχωρήσει υπό τον έλεγχο του ελληνικού κράτους εις τας Βλαχικάς Κοινότητες της Πίνδου τοπικήν αυτονομίαν, ως προς τα θρησκευτικά ή σχολικά ζητήματα».³⁰⁰

Επιπλέον, σύμφωνα με τον Ανέστη, «την περίοδο του μεσοπολέμου, κυρίως όμως το 1925, οι ελληνικές κυβερνήσεις έδωξαν από τη χώρα 1.500 ρουμανίζοντες Βλάχους και έδωσαν την άδεια να αναχωρήσουν άλλοι 10.000 ρουμανίζοντες, υπό τον όρο ότι χάνουν την ελληνικήν ιθαγένεια, εκποιείται η περιουσία τους, εξοφλούν τους φόρους τους, δεν παραλαμβάνουν τα ποίμνια τους. Η “μετανάστευση” αυτή έληξε στις 31.7.1926».³⁰¹

Η Ελένη Αμπατζή³⁰² μας δίνει μια πιο πλήρη εικόνα και μια πιο σύνθετη ερμηνεία αυτής της μετανάστευσης, την οποία συνδέει με την προσάρτηση της μέχρι τότε βουλγαρικής νότιας Δοβρουτσάς από τη Ρουμανία το 1918. Στην εν λόγω περιοχή, οι Ρουμάνοι αποτελούσαν μόνο το 2.3% του πληθυσμού και η Ρουμανία θέλησε να την εποικήσει με Βλάχους ώστε να αλλάξουν οι πληθυσμιακές ισορροπίες υπέρ των ρουμανόφωνων. Η ρουμανική κυβέρνηση για να τους παρακινήσει προσέφερε 50.000 δραχμές και περίπου 100 στρέμματα γης σε όποιον Βλάχο θα μετοίκιζε την περιοχή.³⁰³

Ο Κουκούδης μας λέει πως αυτοί που δέχτηκαν ήταν κυρίως οι φτωχότεροι ημινομάδες της κεντρικής Μακεδονίας και υπολογίζει τον αριθμό των Βλάχων που μετανάστευσαν στη Ρουμανία, μεταξύ του 1925 και του 1936, σε 10.000-18.000 άτομα (ή 2000-2500 οικογένειες), εκ των οποίων 500 από τη Βέροια.³⁰⁴ Η Αμπατζή, από την πλευρά της, στηριζόμενη σε ρουμανικές πηγές, υπολογίζει τον συνολικό αριθμό των

Ελλάδα και Μειονότητες. Το σύστημα διεθνούς προστασίας της Κοινωνίας των Εθνών, Αθήνα, 1995, σελ. 99.

300. Βλ. Χ. Γ. Νικολάου, *Διεθνείς πολιτικές και στρατιωτικές συνθήκες-συμφωνίες και συμβάσεις. Ελλάς-Βαλκανική Χερσόνησος. Από το 1453 μέχρι σήμερα*, Αθήνα, 1980.

301. Δ. Ανέστης, *Το Κουτσοβλαχικό ...*, ό.π., σελ. 55. Σύμφωνα με την Ελένη Αμπατζή, «η ελληνική κυβέρνηση δεν είχε αντίρρηση, μπορεί να πει κανείς ότι διευκόλυνε την μετανάστευση των Βλάχων. Έβαλε όρο όμως να εγκαταλείψουν οι μετανάστες προς Ρουμανία την ελληνική τους υπηκοότητα. Όσοι μετανάστευαν στην Αμερική ή αλλού δεν είχαν τέτοιο όρο». Ε.Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

302. Ε. Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

303. *Αυτόθι*.

304. Βλ. Α. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους*, ό.π., τόμος 3, σελ. 44-46 και τόμος 4, σελ. 236

Βλάχων που μετανάστευσαν στη Δοβρουτσά σε 30.000, αλλά, όπως μας λέει, «οι περισσότεροι ήταν από τη Βουλγαρία και δεν ήταν κατ' ανάγκη Έλληνες».³⁰⁵

Ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία έχει πως οι Βλάχοι που εγκαταστάθηκαν στη Δοβρουτσά συνάντησαν πολύ δύσκολες συνθήκες. Σύμφωνα με την Αμπατζή, «δεν πήραν τις 50.000 δρχ., αλλά μόνο γη, που συχνά δεν είχε νερό. Η μετατροπή των κτηνοτρόφων σε γεωργούς και η εγκατάσταση σε ελώδεις τόπους ήταν επίπονη, αλλά πιο προβληματικό στάθηκε το βουλγάρικο αντάρτικο που βρήκαν εκεί να στρέφεται εναντίον τους. Μερικοί κατάλαβαν πως η Ρουμανία τους έβαλε να βγάλουν το φίδι απ' την τρύπα. Κάποιοι θέλησαν να επιστρέψουν, αλλά τα σύνορα ήταν κλειστά, και οι περιουσίες στους στην Ελλάδα είχαν αλλάξει χέρια [...] Το 1940 με την παρέμβαση της Γερμανίας και τη συνθήκη της Κραϊόβας, η Ρουμανία επέστρεψε τη νότια Δοβρουτσά στη Βουλγαρία. Απ' τη μια μέρα στην άλλη, οι Βλάχοι έχασαν τα πάντα και έμειναν άστεγοι. Ακολούθησε ανταλλαγή πληθυσμών, και κατέληξαν πρόσφυγες στην Κωσταντζα και σε άλλα μέρη της βόρειας Δοβρουτσάς».³⁰⁶

Η μετανάστευση ενός τμήματος των Βλάχων στη Δοβρουτσά, σε συνδυασμό με την, προσωρινή όπως θα δούμε, αποχώρηση των Ιταλών από το παιχνίδι, σηματοδοτεί την επανάκαμψη του ρουμανικού εθνικισμού, ως βασικού ανταγωνιστή του ελληνικού, στην διεκδίκηση των Βλάχων. Επιπλέον, αν η ενσωμάτωση της Μακεδονίας και της Ηπείρου στο ελληνικό κράτος έθετε πιθανώς περιορισμούς στη δράση και τις φιλοδοξίες του ρουμανικού εθνικισμού, από την άλλη δημιουργούσε ένα ευρύτερο πεδίο δράσης για τους ενδιαφερόμενους. Μέσω της ενοποίησης του χώρου, έβαζε πλέον στο παιχνίδι και τους συμπαγείς βλαχόφωνους πληθυσμούς της Θεσσαλίας, έστω άτυπα, αφού αυτοί εξαιρούνταν από το «δικαίωμα» αναγνώρισής τους ως ρουμανικής εκπαιδευτικής μειονότητας.

Βέβαια, όχι μόνο οι ελληνικές, αλλά και ορισμένες «ουδέτερες» πηγές συμφωνούν πως τα ρουμανικά σχολεία έχουν και αυτήν την περίοδο μικρότερη απήγηση στον βλάχικο πληθυσμό από ό,τι τα ελληνικά. Ωστόσο, η Ρουμανία συνεχίζει να συντηρεί όσα ρουμανικά σχολεία μπορεί και να ιδρύει και ορισμένα νέα, όπως το ρουμανικό γυμνάσιο των Γρεβενών που αρχίζει τη λειτουργία του το 1924. Τα στοιχεία που διαθέτουμε δεν είναι επαρκή αφού, εκτός των επιλεκτικών και αποσπασματικών

305. Ε.Αμπατζή, ό.π.

306. *Αυτόθι*.

τους αναφορών, δεν αποσαφηνίζουν αν ορισμένα από τα ρουμανικά σχολεία που είχαν ιδρυθεί σταμάτησαν τη λειτουργία τους.

Ανεξάρτητα ωστόσο από τον αριθμό τους, σύμφωνα με τον Αβέρωφ, «βέβαιο είναι [...] ότι επί σειρά ετών και μέχρι το 1944, δημοτικά σχολεία, γυμνάσια-οικοτροφεία, και ρουμανικά πανεπιστήμια, [επιχορηγούνται] με άφθονο χρήμα...».³⁰⁷ Βέβαια, ο ίδιος συγγραφέας θα παραδεχτεί, επίσης ως «βέβαιο», πως «η εκπαιδευτική αυτή πολιτική της Ρουμανίας και οι πιστώσεις που διατίθεντο παρουσιάζουν μεγάλες αυξομειώσεις». ³⁰⁸ Σε κάθε περίπτωση, η «συντήρηση» του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος» κατά την περίοδο του μεσοπολέμου συνεχίζει να προσλαμβάνεται με αξιολογικούς και ηθικούς όρους από την επίσημη «ελληνική ιστορία». Με άλλα λόγια, ως ένα «τεχνητό ζήτημα» θεμελιωμένο στην «δωροδοκία» των Βλάχων από τους Ρουμάνους, την ατομική δράση ορισμένων «εθνικώς ύποπτων» ή και «προδοτών» Βλάχων, αλλά και τις «παραλείψεις» και «ολιγωρίες» του ελληνικού κράτους.

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο επιχείρημα, η προβολή των παροχών που προσφέρουν οι Ρουμάνοι στους Βλάχους μαθητές που επιλέγουν τα ρουμανικά σχολεία εντάσσεται ακριβώς σε αυτή τη λογική. Οι παροχές περιλαμβάνουν καταρχάς την παροχή δωρεάν διαμονής, σίτισης, ένδυσης και περίθαλψης των μαθητών από τα οικοτροφεία των δευτεροβάθμιων ρουμανικών σχολείων, αλλά και υποτροφίες για τη συνέχιση των σπουδών σε ρουμανικά πανεπιστήμια. Επιπλέον, σύμφωνα με τον ιταλό ειδικό επί του «Ανατολικού Ζητήματος» Giovanni Amandori Virgilij, κάθε βλάχικη οικογένεια που επέλεγε να στείλει τα παιδιά της σε ρουμανικό σχολείο λάμβανε μηνιαίο επίδομα μιας χρυσής τουρκικής λίρας.³⁰⁹ Αν και η πληροφορία αυτή αφορά το 1909, ο Αβέρωφ, που την επικαλείται, υποστηρίζει πως την επιβεβαίωσε ίδιος όμασει σε πολλά βλάχικα χωριά.³¹⁰ Παρότι δεν αναφέρει τον ακριβή χρόνο, δεδομένου ότι γεννήθηκε το 1910 μπορούμε να συμπεράνουμε πως η προσωπική του μαρτυρία αφορά στην περίοδο του μεσοπολέμου.

Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο επιχείρημα, ο Αλκιβιάδης Διαμάντης συνεχίζει να κρατά τον αρνητικό πρωταγωνιστικό ρόλο του «κορυφαίου προδότη» στις ερμηνείες που προτείνει για αυτήν τη φάση του «Κουτσοβλαχικού» η κυρίαρχη στην Ελλάδα ιστορική αφήγηση. Στο πλαίσιο αυτό, η επιστροφή του στην Ελλάδα το 1927

307. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του...*, ό.π., σελ. 33.

308. *Αυτόθι*.

309. G. Amandori Virgilij, *La Questione Roumelita*, Bitonto, 1908, σελ. 113, όπως αναφέρεται στο Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του...*, ό.π., 31.

310. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, ό.π., σελ. 31.

προσλαμβάνεται και αξιολογείται με όρους «εθνικής συνωμοσίας». Όπως υποστηρίζει χαρακτηριστικά ο Παπαγιάννης, «έκτοτε και μέχρι το 1939, με το πρόσχημα της προώθησης του εμπορίου του, επισκέπτεται όλους τους οικισμούς στους οποίους υπάρχουν βλαχόφωνοι. Προπαγανδίζει την ιδέα ότι οι βλαχόφωνοι είναι συγγενείς των Ρουμάνων, ως απόγονοι των Ρωμαϊκών Λεγεώνων και οργανώνει το δίκτυο των πρακτόρων του, που θα αναλάβουν δράση όταν οι περιστάσεις το επιτρέψουν».³¹¹

311. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι Έλληνες...*, ό.π., σελ. 74.

6. Η αναζωπύρωση του «Κουτσοβλαχικού» κατά την περίοδο της Κατοχής:

Η «Ρωμαϊκή Λεγεώνα»

Η περίοδος της Κατοχής συμπίπτει με μια νέα κορύφωση του «Κουτσοβλαχικού Ζητήματος», που συνδέεται με τη δημιουργία της «Ρωμαϊκής Λεγεώνας». Το γεγονός αυτό σηματοδοτεί όχι μόνο την εκ νέου ένοπλη μορφή της σύγκρουσης, αλλά και την επανάκαμψη των Ιταλών ως βασικού ανταγωνιστή του ελληνικού εθνικισμού. Ο Διαμάντης αποτελεί, ή τουλάχιστον έτσι παρουσιάζεται από την «ελληνική πλευρά», κεντρικό πρωταγωνιστή και πάλι.

Στο πλαίσιο αυτό, οι σχετικές αφηγήσεις τοποθετούν χρονικά την αφετηρία συγκρότησης της «Λεγεώνας» στην εγκατάσταση του Διαμάντη στη Λάρισα τον Ιούνιο του 1941. Εκεί συγκροτείται πράγματι ο πρώτος πυρήνας της «Λεγεώνας», στην οποία εκτός του Διαμάντη ηγετικό ρόλο διαδραματίζει, ως επίσημος «πρόεδρος» της, ο λαρισινός δικηγόρος, βλαχικής καταγωγής, Ν. Ματούσης. Σύντομα η οργάνωση συγκροτεί ένοπλο τμήμα και, σύμφωνα πάντα με την «εθνικά ορθή» αφήγηση του Παπαγιάννη, «επιδίδεται στην οργάνωση και εγκατάσταση, ντε φάκτο, του βλάχικου κράτους στις περιοχές της Θεσσαλίας, της Ηπείρου και της Δυτικής Μακεδονίας. Για την επιτυχία του έργου του ο Αλκιβιάδης Διαμάντης είχε εξασφαλίσει τη φανερή υποστήριξη των ιταλικών στρατευμάτων, της ιταλικής καραμπινερίας και των πολιτικών υπηρεσιών κατοχής της Ιταλίας, όπως και τη συμπαράσταση της Ρουμανικής Πρεσβείας στην Αθήνα, η οποία εξακολουθούσε να λειτουργεί σε όλη τη διάρκεια της κατοχής».³¹²

Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, που εμπλέκεται προσωπικά στα γεγονότα της περιόδου αυτής, «από των πρώτων μηνών της καταλήψεως της χώρας, εις τα βλαχόφωνα χωριά της Ηπείρου, της Θεσσαλίας και της Μακεδονίας παρετηρήθη ζωνρά κίνησις των λεγομένων ρουμανιζόντων κουτσοβλάχων». Αν και ο Αβέρωφ παραδέχεται πως «την κίνησιν ταύτην εδημιούργησαν οι παλιοί πυρήνες...», προσθέτει ότι «εις το έργον των όμως αυτό οι ρουμανίζοντες δεν ήσαν μόνοι. Στελέχη περισσότερον δραστήρια παρά ικανά, έχοντα την ρουμανικήν υπηκοότητα, ήρχοντο να δώσουν την πρώτην ώθησιν εις την κίνησιν».³¹³ Στο πλαίσιο αυτό, αναφέρει ως πρωταγωνιστές δύο ρουμάνους διπλωμάτες, βλαχικής καταγωγής. Ωστόσο και αυτός

312. *Αυτόθι*, σελ. 75.

313. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του...*, ό.π., σελ. 81.

αναφέρει τον Διαμάντη ως τον «κυριότερο εκ των ξένων παραγόντων της κινήσεως», σημειώνοντας μάλιστα ειρωνικά πως αυτός «φέρει ρουμανικότατον όνομα».³¹⁴

Η αφήγηση του Αβέρωφ προβάλλει τη θέση της κοινής εμπλοκής Ιταλίας και Ρουμανίας στο «Κουτσοβλαχικό» στη συγκεκριμένη συγκυρία. Επιπλέον, όμως, υποστηρίζει πως οι στόχοι Ιταλών και Ρουμάνων δεν είναι απαραίτητα ταυτόσημοι. Αντίθετα, τους αντιλαμβάνεται ως προϊόν μιας συγκυριακής σύγκλισης, λόγω της συμμαχίας των δύο χωρών στο πλευρό των δυνάμεων του Άξονα. Το ίδιο φαίνεται να πιστεύει και για τη σύμπτωση των στόχων των «ρουμανιζόντων κουτσοβλαχών» με αυτούς τον «ξένων δυνάμεων». Χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω απόσπασμα:

*«Τα περί ιδρύσεως κουτσοβλαχικού κράτους γίνονται δεκτά μετά πολλής επιφύλαξεως. Αντιθέτως, θεωρείται ορθότερα η σκέψις την οποίαν ημείς προβάλλομεν ότι κατά την απαράδεκτον υπόθεσιν της νίκης του Άξονος η Ιταλία ουδέποτε θ' αφήσει εις τους Ρουμάνους τους κουτσοβλάχους, τους ευρισκομένους μάλιστα επί των οδών της προς τα Βαλκάνια αλλά, ισχυριζόμενη ότι είναι ούτοι απόγονοι των Ρωμαίων Λεγεωναρίων, θα τους ζητήσει δι' εαυτήν».*³¹⁵

Ο Αβέρωφ, στην προσπάθειά του να τεκμηριώσει την άποψη περί «ξένης υποκίνησης» του ζητήματος, αναφέρει πως «επληροφορήθην ότι μετά του Διαμάντη αφίχθησαν περί τους δέκα νεαροί κουτσοβλάχοι, φοιτούντας εις Ανωτάτας Σχολάς εν Ρουμανία, οίτινες διεσπάρησαν εις τα περιοχάς εκ των οποίων κατάγονται».³¹⁶ Το γεγονός αυτό συνδέεται από τον Παπαγιάννη με την προσπάθεια ίδρυσης «όσον το δυνατόν περισσότερων ρουμανικών κοινοτήτων και σχολείων, πέραν εκείνων που λειτουργούσαν στη χώρα μας με τη συμφωνία Ε. Βενιζέλου-Μαϊορέσκου», κάτι που σύμφωνα με αυτόν αποτέλεσε έναν από τους πρώτους στόχους της «Λεγεώνας».³¹⁷

Οι πηγές της «ελληνικής πλευράς» αναφέρονται προνομιακά στην άσκηση ψυχολογικής και σωματικής βίας προς τους Βλάχους για να ενταχθούν ή να δημιουργήσουν νέες κοινότητες. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να παραγνωρίζουμε και την ενεργοποίηση άλλων, περισσότερο πολιτικών μέσων. Έτσι, ο ίδιος ο Αβέρωφ αναφέρεται στην «διατυμπανιζόμενη διανομήν, ιδίως εις τους ορεσίβιους κουτσοβλάχους, ενός εκατομμυρίου οκάδων σίτου, δώρου της Ρουμανίας προς τους “αδελφούς της Πίνδου”». Παραδέχεται, ωστόσο, πως οι Βλάχοι (που λιμοκτονούν,

314. *Αυτόθι.*

315. *Αυτόθι.*, σελ. 84.

316. *Αυτόθι.*, σελ. 82.

317. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι...*, ό.π., σελ. 75.

όπως και η συντριπτική πλειοψηφία του ελληνικού πληθυσμού) κατηγορούν για την κατάσταση τους το κατοχικό ελληνικό κράτος. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, «οι ορεσίβιοι αυτοί εκφράζουν ήδη δριμύτατα την κριτική τους κατά του Ελληνικού Κράτους, μη διστάζοντας να ομιλήσουν απροκαλύπτως και εις τον υποφαινόμενον. “Κατεβαίνομε, λέγουν, εις τον κάμπον, αγοράζουμε σιτάρι με 50, 70, 100 δρ. ή 150 και μας τα κατάσχουν και μας φυλακίζουν. Δεν μας τα παίρνουν οι Ιταλοί. Μας τα παίρνουν οι Έλληνες χωροφύλακες. Διατί; Πώς θα ζήσωμεν; Το Κράτος μας λέγει να πεθάνουμε εμείς δια να δώσουν εις τας Αθήνας τα 60 δράμια ψωμί. Όλα διά τας Αθήνας, όλα δια την Πελοπόννησον, όλα δια αλλού. Εμάς γιατί δεν μας εξασφαλίζουν, έστω και με τα 60 δράμια; Εμείς εν τούτοις παράγομεν. Εμείς εν τούτοις επολεμήσαμεν. Φαίνεται ότι εμείς πρέπει να καταλάβουμε ότι δεν είμαστε Έλληνες...”».³¹⁸

Αν και οι παραπάνω αναφορές συνδέονται με τη «δράση» της «Λεγεώνας», τόσο ο ακριβής χρόνος δημιουργίας όσο και ο «χαρακτήρας» αυτής της «οργάνωσης» δεν διευκρινίζονται πάντα με σιφήνεια στις αφηγήσεις της «ελληνικής πλευράς». Πάντως, σύμφωνα με τον Ανέστη, «η Ρωμαϊκή Λεγεών ενεφανίσθη επισήμως εις Λάρισαν αρχικώς την 7^{ην} Ιανουαρίου 1942 και τον Σεπτέμβριον του ίδιου έτους εις τα χωρία. Ως ένοπλος δύναμις η λεγεών παρουσιάσθη την 8^{ην} Φεβρουαρίου 1943, ήτοι εν έτος από της εμφανίσεώς της, οπότε εξωπλίσθησαν παρά των Ιταλών διάφοροι λεγεωνάριοι [συνολικά 126 άτομα σύμφωνα με τον Γ. Έξαρχο]³¹⁹ πολλοί εκ των οποίων κατήγοντο εκ μερών όπου δεν ομιλείται η κουτσοβλαχική γλώσσα...».³²⁰

Τόσο ο Αβέρωφ όσο και ο Παπαγιάννης υποστηρίζουν πως η «Λεγεώνα», παρ' όλες τις προσπάθειες, δεν κατόρθωσε να πείσει τους βλαχόφωνους Έλληνες να ιδρύσουν ρουμανικές κοινότητες και να ενταχθούν στις τάξεις της. Πέτυχε, όμως, να αυξηθεί ο αριθμός των μαθητών στα ρουμανικά σχολεία και να λειτουργήσουν νέα. Σύμφωνα με αυτούς, για να διασκεδάσει αυτή την επιφυλακτικότητα και την αντίδραση των βλαχόφωνων και να αποδείξει πως η ενέργειές του δεν στρέφονται κατά της Ελλάδας ο Διαμάντης συναντήθηκε με τον Τσολάκογλου στις 25 Σεπτεμβρίου 1941, ως «εκπρόσωπος των Βλαχικών Κοινοτήτων της Πίνδου και του Βλάχικου στοιχείου της Νότιας Βαλκανικής», και του επέδωσε υπόμνημα με τις διεκδικήσεις των Βλάχων της Ελλάδας. Το υπόμνημα (το οποίο το υπογράφει ακριβώς με την ιδιότητα του

318. Ε.Αβέρωφ-Τοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά του...*, ό.π., σελ. 84.

319. Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλαχοί*, ό.π., σελ. 99.

320. Δ. Ανέστης, *Το Κουτσοβλαχικόν...*, ό.π., σελ. 77-78

«εκπροσώπου των βλάχικων κοινοτήτων της Πίνδου και του Βλάχικου στοιχείου της νοτίου Βαλκανικής»), περιέχει τα εξής σημεία:³²¹

1. Μιλά για «νόμιμες» και «δίκαιες διεκδικήσεις» του «εν Ελλάδι βλάχικου στοιχείου».
2. Σημειώνει «την αναμφισβήτητον μεγάλην συμβολήν εις αίμαν, το οποίο έχυσαν οι Βλάχοι από κοινού με τους Έλληνας προ της Εθνικής Επαναστάσεως του 1821 και μέχρι σήμερον...» στους πολέμους της Ελλάδας.
3. Σημειώνει την πνευματική και οικονομική συμβολή των Βλάχων διανοουμένων και ευεργετών στην πολιτιστική και πνευματική ανάπτυξη της Ελλάδας, προσθέτοντας τη σημασία των βλάχικων μητροπόλεων κατά την Τουρκοκρατία (Μοσχόλολη, Σαμαρίνα), στη διαμόρφωση, τη διάδοση και τη διεθνή ακτονοβολία του «ελληνολατικού πολιτισμού» ή της «ελληνοϊταλικής παιδείας».
4. Μιλά για τις «μεγάλες αδικίες» που διέπραξαν διαχρονικά οι κυβερνήσεις του ελληνικού κράτους έναντι του «λατινικού στοιχείου» και το αίσθημα αδικίας του από το γεγονός πως αγνοούνται τα στοιχειώδη δικαιώματά του. Στο πλαίσιο αυτό αναφέρεται στο ολίστημα όλων των κυβερνήσεων προς έναν «παράλογο σοβινισμό ο οποίος καθίστατο επαχθέστερος από τον υπερβολικόν ζήλον των τοπικών αρχών», μέσω του οποίου «επεδίωξαν την εξαφάνησιν του εθνικού χαρακτήρα του λατινικού στοιχείου της Πίνδου...».
5. Αναφέρεται στην χρήση για αυτό μέσων, «τα οποία δεν απάδουν προς τον πολιτισμό και τις ηθικές υποχρεώσεις του ελληνικού λαού προς το βλάχικο στοιχείο», όπως τα «εναντίων των βλάχικων σχολείων μέτρα», αλλά και η «απαλλοτριώση των αγροκτημάτων στη Θεσσαλία, Ήπειρο και Μακεδονία και των χειμερινών λιβαδιών».

321. Το υπόμνημα αυτό το παραθέτει ο Αβέρωφ. Συγκεκριμένα, αναφέρει: «Ήυρα το υπόμνημα αυτό σε λαμροσκελή αλλά όχι και πάντα ακριβή έκθεση του λοχαγού Θεοδώρου Σαράντη, ο οποίος, κουτσόβλαχος την καταγωγήν, ανέλαβε τη Νομαρχία Τρικάλων από τον Ιούνιο του 1942 έως τον Νοέμβριο 1943, θέση από την οποία βοήθησε τους Έλληνας κουτσοβλάχους της περιφέρειας». Ε. Αβέρωφ-Γοσίτσας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 97, υποσημείωση 2. Στο ίδιο υπόμνημα αναφέρεται και ο Σταύρος Παπαγιάννης, χωρίς ωστόσο να αναφέρει που το βρήκε. Πιθανώς, το αναπαρήγαγε από τον Αβέρωφ. Βλ. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι...*, σελ. 84-87. Ο ίδιος παραθέτει και μια αναφορά με αντίστοιχο περιεχόμενο που έκανε στις 9/3/1943 η «Ρουμάνικη Κοινότητα Βέροιας» προς το γερμανικό φρουραρχείο Θεσσαλονίκης, ζητώντας την προστασία των ντόπιων Βλάχων από τις αντάρτικες ομάδες και σημειώνοντας «το μίσος των ελληνικών αντάρτικων ομάδων κατά των Ρουμάνων...». Ο Παπαγιάννης μας λέει πως βρήκε την επίσημη ελληνική μετάφραση του εγγράφου (το πρωτότυπο ήταν στα γαλλικά) στο φάκελο της αντίστοιχης υπόθεσης στα «δικαστήρια δοσιλόγων». Αυτόθι, σελ. 98-99.

6. Τα μέσα αυτά «συστηματικών απέκλεισαν τούτο [το “βλάχικο στοιχείο”] από την οικονομική, ηθική και εθνική του αποκατάσταση».
7. Επικαλούμενος τις επιταγές του «στοιχειώδους πνεύματος δικαιοσύνης και ηθικής», αλλά και τα δείγματα «νομιμοφροσύνης» που έδωσε μέχρι τότε το λατινικό στοιχείο της Ελλάδας, ζητά να δοθεί τέρμα στην κατάσταση αυτή, όπου το «λατινικό στοιχείο» γνώρισε μόνο «επαχθείς υποχρεώσεις, χωρίς να έχει κανένα δικαίωμα».
8. Προβάλλει την άποψη πως «το λατινικό βλάχικο στοιχείο Πίνδου, Ηπείρου, Θεσσαλίας, Μακεδονίας, ειλικρινώς συνεργαζόμενο με το ελληνικό στοιχείο δύναται να γίνει ο ισχυρότερος συνεκτικός κρίκος Ελλάδας-Ρουμανίας και Ρώμης- Βερολίνου και να δημιουργηθεί [...] η δυνατότητα καρποφόρου συνεργασίας σε όλους τους τομείς στο πλαίσιο της Νέας Ευρωπαϊκής τάξης και υπό την προστασία των Δυνάμεων του Άξονα».
9. Προτείνει συνεπώς μια «συνεργασία» Βλάχων και Ελληνικού Κράτους, ως προϋπόθεση της οποίας θέτει την «επανόρθωση εν μέρει τω αδικιών του παρελθόντος εις βάρος του βλάχικου στοιχείου, για να εδραιωθεί η αμοιβαία εμπιστοσύνη και το πνεύμα αμοιβαίας κατανόησης».

Στο παραπάνω πλαίσιο, ο Διαμάντης θέτει μια σειρά από αιτήματα, τα οποία σύμφωνα με τον ίδιο έχουν ήδη συμφωνηθεί προφορικώς με τον Τσολάκογλου:

- Τον διορισμό των νομαρχών και δημάρχων, στις αμιγώς ή μερικώς βλαχόφωνες περιοχές, μετά από συμφωνία της κυβέρνησης και του ιδίου, με την ιδιότητα του «αντιπροσώπου των βλάχικων κοινοτήτων της Πίνδου, Ηπείρου, Θεσσαλίας και Μακεδονίας» και με την προηγούμενη έγκριση των ανά περιοχή αρχών κατοχής.
- Τον περιορισμό των αρμοδιοτήτων των νομαρχών σε καθήκοντα Γενικού Διοικητού, με στόχο την προστασία της συνεργασίας με τις κατοχικές δυνάμεις και την αντιμετώπιση ενός «κακώς νοούμενου πατριωτισμού».
- Ο «ιθαγενής πληθυσμός» των παραπάνω περιφερειών πρέπει να έχει σχολεία και εκκλησίες στη μητρική του γλώσσα. Δηλαδή στα αμιγώς βλάχικα χωριά να υπάρχουν αποκλειστικά βλάχικα σχολεία και στα μεικτά να υπάρχει διαχωρισμός των μαθητών ανάλογα με την καταγωγή τους.
- Να δοθεί προσωρινή πίστωση πριν την έλευση του χειμώνα 250.000.000 δρχ. για την περιοχή της Πίνδου, κυρίως στις περιοχές όπου «πλην των επιτάξεων

και των ζημιών που υπέστησαν εκ του πολέμου, οι περιουσίες των Βλάχων λεηλατήθηκαν και καταστράφηκαν εντελώς από τον ελληνικό στρατό».

- Απόλυτη ισότητα στην παροχή οικονομικών βοηθημάτων, σίτου και τροφίμων. Δίκαιη χορήγηση τραπεζικών πιστώσεων και να μην επιδιώκεται η συστηματική πτώχευση του βλάχικου στοιχείου. Να σταματήσει η μεροληψία των αρχών εναντίον των Βλάχων. Αναφέρει μάλιστα πως κατά τον Ιούνιο του 1941 διετέθησαν 7.000 ημιόνοι για χωρικούς στη Σιάτιστα, χωρίς κανένας να δοθεί σε Βλάχους αγωγιάτες και επαγγελματίες, παρά το γεγονός πως τα ζώα τους είχαν επιταχθεί από το κράτος κατά τη διάρκεια του πολέμου και «γνωστού όντος» ότι ο μόνος πόρος ζωής για αυτούς τους Βλάχους ήταν τα επιταχθέντα ζώα.
- Τροποποίηση του νόμου Δήμων και Κοινοτήτων, αλλά και του αγροτικού νόμου ώστε οι Βλάχοι να αποκτήσουν «άνευ διαδικασίας τα αυτά δικαιώματα και τας αυτάς υποχρεώσεις στις κοινότητες όπου παραχειμάζουν και να έχουν δικαιώματα μετά των λοιπών κατοίκων επί της κοινότητας και της κοινής βάσεως των συνεταιρισμών». Να παραχωρηθούν οι χειμερινές βοσκές στους Βλάχους κτηνοτρόφους και να πάψει η μεροληψία και ο παραγκωνισμός των αρχών εις βάρος τους.
- Να τιμωρηθούν αυστηρά οι «συκοφάντες και οι υπαίτιοι» που προκάλεσαν τις διώξεις, συλλήψεις, φυλακίσεις και εκτοπίσεις των Βλάχων κατά τη διάρκεια του ελληνοϊταλικού πολέμου, ως διακεείμενους φιλικά προς τον Άξονα και να απολυθούν οι υπάλληλοι και τα όργανα της δημόσιας ασφάλειας, τα οποία «διέπραξαν βανδαλισμούς σε βάρος Βλάχων γεωπόνων, των παιδιών και των γυναικών τους».

Κλείνοντας το υπόμνημά του, ο Διαμάντης αναφέρεται στις «εκτάκτως δυσχερείς στιγμές» και τις «δύσκολες μέρες» για την ιστορία και το μέλλον της Ελλάδας, καλώντας τον Τσολάκογλου να έχει το θάρρος να «διακηρύξει την αλήθεια και να στιγματίσει τα φοβερά λάθη και την εγκληματική νοοτροπία των κυβερνήσεων κατά το παρελθόν... [έτσι ώστε]... να έχει την ευκαιρία και τη δυνατότητα σήμερα να εξαλείψει τις αδικίες που διαπράχθηκαν σε βάρος του βλάχικου στοιχείου, εξασφαλίζοντας μια κοινωνική ισορροπία και ομόνοια στις ανωτέρω περιοχές, που θα έχουν ως αποτέλεσμα την εξασφάλιση ειρηνικής διαβίωσης και ευημερίας του

βλάχικου και ελληνικού στοιχείου, προορισμένων από τις γεωπολιτικές και γεωοικονομικές συνθήκες να αλληλοσυμπληρώνονται και να συζούν».³²²

Σύμφωνα με την «ελληνική πλευρά», την αμέσως επόμενη περίοδο από την υποβολή του υπομνήματος, «η δράση των λεγεωναρίων έφθασε στο αποκορύφωμά της. Η συνεργασία με τις ιταλικές δυνάμεις κατοχής ήταν πλήρης. Οι λεγεωνάριοι Βλάχοι ενισχύουν ως σπιούνοι, πληροφοριοδότες, καταδότες και οδηγοί τα τμήματα της ιταλικής καραμπινιερίας,³²³ που επιδίδονται στη δίωξη των αντιφρονούντων βλαχοφώνων και των κομμουνιστών [...] Η καταλήστευση των αγροτικών νοικοκυριών από τους λεγεωνάριους είναι άγρια. Οι επώνυμοι βλαχόφωνοι που εκδηλώνονται κατά της Λεγεώνας συλλαμβάνονται και εκτοπίζονται στην Ιταλία. Τέλος, ολόκληρη η γαλακτοπαραγωγή των περιοχών που υπάγονται στη ζώνη κατοχής των ιταλικών δυνάμεων, με εισήγηση της Λεγεώνας, δεσμεύεται.

»Η πείνα του 1941-1942, με τις αρπαγές των τροφίμων από τους ένοπλους λεγεωναρίους, προκαλούν την αγανάκτηση όλων των Ελλήνων, που αρχίζουν να εντάσσονται στις αντιστασιακές οργανώσεις. Αυτό ανησυχεί όχι μόνο τους υποτακτικούς του Διαμάντη και του Ματούση αλλά και τους Ιταλούς κατακτητές. Στον τύπο, αν και τελεί υπό καθεστώς λογοκρισίας των στρατιωτικών Αρχών Κατοχής, εμφανίζονται άρθρα σαφώς εχθρικά κατά των λεγεωναρίων και των ηγετών της Λεγεώνας. Ακόμη και ο κατοχικός πρωθυπουργός Τσολάκογλου, φανερά καταφέρεται κατά των λεγεωναρίων».³²⁴

Η αντίδραση του Τσολάκογλου επιβεβαιώνεται από ένα έγγραφο που κοινοποίησε στις 12 Μαρτίου 1942, ως «απόρρητον», προς τις ελληνικές, αλλά και τους συνδέσμους με τις κατοχικές, αρχές για την αντιμετώπιση του «βλάχικου ζητήματος».³²⁵ Σε αυτό, ο κατοχικός πρωθυπουργός ζητάει εκτός των άλλων την καλύτερη αντιμετώπιση των Βλάχων από τις κατά τόπους αρχές, γεγονός που η

322. Από το παραπάνω έγγραφο διαφαίνεται μια διάσταση του «Κουτσοβλαχικού» που η «εθνική αφήγηση» υποβαθμίζει, αν δεν αγνοεί παντελώς. Συγκεκριμένα, τόσο το έκτο από τα αιτήματα του Διαμάντη (περί τροποποίησης του νόμου περί Δήμων και Κοινοτήτων, αλλά και του αγροτικού νόμου) όσο και η τελευταία παράγραφος του υπομνήματός του μαρτυρούν την αυξανόμενη σύγκρουση των (ημι-νομάδων σε μεγάλο βαθμό) Βλάχων με τους εδραίους και το κράτος για τον έλεγχο των πεδινών βοσκοτόπων, ειδικά μετά την έλευση των προσφύγων και την αγροτική μεταρρύθμιση που ακολούθησε. Τη διάσταση αυτή την αναλύουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

323. Βλ. επίσης, Σ. Παπαγιάννης, Τα παιδιά της Λύκαινας, ό.π., σελ. 146–147. Πρβλ. Lidia Santarelli, “Muted violence: Italian war crimes in occupied Greece,” *Journal of Modern Italian Studies* 9/3 (2004), σελ. 292.

324. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι...*, ό.π., σελ. 88.

325. Για το έγγραφο αυτό βλ. Γενικό Επιτελείο Στρατού (Διεύθυνση Ιστορίας Στρατού), *Αρχεία Εθνικής Αντίστασης (1941-1944)*, Αθήνα, 1998, τόμος 8, σελ. 35-37.

Ελένη Αμπατζή, στηριζόμενη σε ρουμάνικες πηγές,³²⁶ συνδέει με επεισόδια, κακομεταχείριση και εκτοπισμούς κάποιων Βλάχων σε νησιά. Σύμφωνα με την τελευταία, «οι διωγμοί και οι νέες ταλαιπωρίες των Βλάχων απασχόλησαν την βλάχικη κοινότητα στη Ρουμανία και δημιουργούσαν μεγαλύτερες πολιτικές πιέσεις εκεί».³²⁷

Από την άλλη πλευρά, ο Αβέρωφ προβάλλει την «καθυστερημένη», όπως την θεωρεί, αντίδραση της κατοχικής κυβέρνησης στη δράση της «Λεγεώνας» ως αποτέλεσμα μιας αλυσίδας δράσεων «αντίστασης», στην οποία εντάσσει προνομιακά και τον εαυτό του. Ως αφετηρία της αλυσίδας αυτής, που παρουσιάζει στο κεφάλαιο του βιβλίου του με τον χαρακτηριστικό τίτλο «θαρραλέες δημόσιες αντιμετώπισεις», θεωρεί «τις διάφορες ταπεινώσεις ειδικής σημασίας που επιβάλαμε στους οπαδούς ή τους φίλους της Ρωμαϊκής Λεγεώνας. Ήταν αποφυγή κάθε σχέσεως μαζί τους, ήταν κόψιμο του χαιρετισμού, ήταν συστάσεις και επικρίσεις προς όσους καλούς πολίτες δεν έσπευδαν να κάνουν το ίδιο, ήταν μερικές φορές ιδιωτικές θαρραλέες προκλήσεις ... που γίνονταν δημόσια προς ηγετικά στοιχεία της Λεγεώνας, ή προς μαχητικά της στοιχεία... Θα περιορισθώ μόνον να πω σχετικώς ότι εκάναμε ό,τι ήταν δυνατόν για να καλλιεργηθεί η περιφρόνησις προς τους προδότες και τους φίλους των. Και αν μερικά ηγετικά στοιχεία της πόλεως προτίμησαν να μην αναμιχθούν στην ενεργό κατά της Λεγεώνας αντίδραση, θεωρήσαντα ορθότερο το όλο ζήτημα να μείνη μεταξύ ανθρώπων κουτοβλαχικής καταγωγής, οφείλω να πω ότι ολόκληρη η πόλη της Λαρίσης —εκτός 2 ή 3 ατόμων— ετήρησε μια θαυμαστή στάση...».³²⁸

Σε ποιους όμως αναφέρεται αυτό το «εμείς» του Αβέρωφ; Σύμφωνα με τα λεγόμενά του ήταν μια «μικρή ομάδα» στην Λάρισα «πατριωτικού» προσανατολισμού, με στόχο την αντίδραση στα σχέδια και τη δράση της Λεγεώνας. Αν και η ομάδα αυτή αποτελείται αποκλειστικά από «ελληνόφρονες» Βλάχους, οι δράσεις της εμφανίζονται να γίνονται σε συνεργασία με ευρύτερους φορείς, όπως ο δικηγορικός και ιατρικός σύλλογος της Λαρίσας, των οποίων μέλη ήταν αρκετά από τα μέλη της ομάδας, αλλά και ο τοπικός τύπος.

Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, η πρώτη αντίδραση της ομάδας εκδηλώθηκε στις αρχές του 1942. Αφορμή στάθηκε η πρόσκληση του Αλκιβιάδη Διαμάντη προς τους

326. I. Tambozi, *Marturiile lui Constantin Papanace : Un Document al Cauzei Aromânilor*, Κωνσταντζα, 1996, σελ. 25.

327. Ε. Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

328. Ε. Αβέρωφ, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 135.

πιο σημαίνοντες Βλάχους επιστήμονες της Λάρισας να επισκεφτούν τα νέα γραφεία της Λεγεώνας και «να ανταλλάξουν γνώμες επί ενός σοβαρού ζητήματος». Στην πραγματικότητα, όμως, όπως σημειώνει ο Αβέρωφ, το βαθύτερο κίνητρο του Διαμάντη ήταν να τους προσκαλέσει να προσχωρήσουν στην οργάνωσή του, «που θα ανέπτυξε δράση μέχρι το Δομοκό». Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, μάλιστα, τους έδωσε μόλις 48 ώρες διορία να αποφασίσουν αν θα συμμετέχουν στη Λεγεώνα, αλλιώς θα έπρεπε ή να φύγουν νοτίως του Δομοκού, αλλιώς αν δεν προλάβουν, θα πήγαιναν ή σε στρατόπεδα συγκέντρωσης ή να σπάνε πέτρες στα έργα οδοποιίας. Στο πλαίσιο αυτό, «δέκα επιστήμονες κουτσοβλαχικής καταγωγής συνήλθαμε στην κλινική του κυρίου Ράπτη. Αποφασίσαμε ότι πριν από όλα έπρεπε να ζητήσουμε να κάνουν ένα κοινό διάβημα προς την Ιταλική Μεραρχία (Φορλί) οι πρόεδροι του Δικηγορικού και του Ιατρικού Συλλόγου εφ' όσον μέλη τους είχαν τύχει τέτοιας μεταχειρίσεως...».³²⁹

Τελικά, το διάβημα έγινε χωρίς επιτυχία και μετά από προσπάθειες και αμφιταλαντεύσεις, η ομάδα των Βλάχων αποφασίζει να στείλει ένα δικό της υπόμνημα στο διοικητή της μεραρχίας, με ημερομηνία 15 Ιανουαρίου 1942. Αυτό υπογράφεται από δώδεκα άτομα, όλα βλάχικης καταγωγής: εκτός του Αβέρωφ, που υπογράφει ως «πρώην νομάρχης Κέρκυρας», επτά δικηγόρους, δύο γιατρούς και δύο εμπόρους. Τελικά κατάφεραν να συναντήσουν τον διοικητή, ο οποίος έδειξε να μην γνωρίζει το ζήτημα. Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, αυτός τους διαβεβαίωσε κατηγορηματικά ότι κανείς δεν θα τους υποχρέωνε να δηλώσουν ότι δεν είναι Έλληνες.³³⁰

Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, ένα πρόβλημα που είχε να αντιμετωπίσει η ομάδα τους ήταν, εκτός από την εξουσία της άλλης πλευράς, η μη διάθεση μυστικού ή φανερού τύπου. Ωστόσο, σύμφωνα με τον ίδιο, «την έλλειψη του τύπου ήρθε να μας την καλύψει, κατά ένα μέρος, απρόσκλητος σύμμαχος, ένας λαμπρός Έλληνας: ο Κώστας Οικονομάκης από το Βόλο [ο οποίος]... ήταν ένας γνωστός δημοσιογράφος που από χρόνια διηύθυνε την παλιά και εκλεκτή εφημερίδα του Βόλου, τη “Θεσσαλία”...». Ο Οικονομάκης, στις 15 Φεβρουαρίου 1942 δημοσίευσε στην πρώτη σελίδα της εφημερίδας ένα άρθρο στο οποίο υπερασπιζόταν την «ελληνικότητα των Βλάχων», ενώ τις επόμενες ημέρες ακολούθησαν άλλα δύο αντίστοιχα άρθρα.³³¹

Στις αρχές Απριλίου δημοσιεύεται σε όλες τις Θεσσαλικές εφημερίδες ένα κείμενο της Λεγεώνας υπό τον τίτλο «Επιβεβλημένη Απάντησις». Πράγματι, το κείμενο εξ

329. *Αυτόθι*, σελ. 109.

330. *Αυτόθι*, σελ. 112

331. *Αυτόθι*, σελ. 136.

αρχής δηλώνει την πρόθεσή του να απαντήσει «σε μια σειρά άρθρων εναντίον των Βλάχων και μερικά αποσπάσματα από το βιβλίο του καθηγητού κ. Κεραμόπουλου³³² περί των Βλάχων», που δημοσιεύθηκαν στην εφημερίδα «Θεσσαλία». Αμέσως μετά, στο κείμενο εκφράζεται η πεποίθηση πως «όσον αφορά τα άρθρα, ελπίζομεν η Ελληνική Κυβέρνησις να θέση τέρμα εις αυτήν την εκδήλωσιν. Εις κανέναν δεν επιτρέπεται να παίζη εν ου παικτοίς, καθ' ήν στιγμήν οι αδελφοί μας χύνουν το αίμα τους παρά το πλευρόν των κραταιών Συμμάχων μας [του Άξονα]».

Ακολούθως, αφού χαρακτηρίζει ως «περιττές», «εξεζητημένες» και «διαστροφή και παραχάραξη της ιστορικής αλήθειας» τις απόψεις του Κεραμόπουλου για την καταγωγή των Βλάχων, σημειώνει πως «οι Βλάχοι, απόγονοι της θρυλικής 5^{ης} Ρωμαϊκής Λεγεώνας και των πέραν του Δουνάβεως αδελφών μας, αναφαίνονται δρώντες ως ίδια εθνότης από του 6^{ου} αιώνας...». Αφού κάνει διάφορες αναφορές στην παρουσία των Βλάχων κατά τους βυζαντινούς χρόνους και σημειώνει πως «και εις τούτο το Εγκυκλοπαιδικό Λεξικόν Ελευθερουδάκη, τόμος Γ, σελ. 331, στ. 332, ένθα ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Ν.Α.Β. γράφει επί λέξει “Βλάχοι, Λατινογενής Λαός κλπ... οπωσδήποτε αυτοί ούτοι οι Βλάχοι αποκαλούσιν εαυτούς Ρομούν, τουτέστιν Ρωμαίους”», καταλήγει: «Συνεπώς ημείς οι Βλάχοι της Βαλκανικής, διατηρήσαντες δια μέσου των αιώνων πλήρη συνείδησιν της λατινικής μας καταγωγής, την γλώσσαν μας, τα ήθη και τα έθιμά μας, δεν έχομεν ανάγκην διαφωτίσεως από διάφορους τύπους υπόπτους».

Ακολούθως το κείμενο υπενθυμίζει στους «καλής πίστεως Έλληνας τη συμβολή του βλάχικου στοιχείου δια την δημιουργίαν και ανέλιξιν της νεωτέρας Ελλάδος» για την οποία «προς το Βλάχικο στοιχείον οφείλεται εκ μέρους των Ελλήνων τιμή, σεβασμός και ευγνωμοσύνη δι' όσα έδωσαν άνευ υπολογισμού υπέρ της Ελλάδος». Το κείμενο υπογράφεται από τον «Αρχηγό και εκπρόσωπο των Βλάχων της Κάτω Βαλκανικής Αλκιβιάδι Ντιαμάντι και ακολουθούν οι υπογραφές των «εκπροσώπων των Βλάχων» Αλβανίας, Σερβίας, Βουλγαρίας (από ένα άτομο) και Ελλάδας (39 άτομα) με τα ονόματα και τους τίτλους τους «εκλατινισμένους».³³³

Η πρώτη δημόσια αντίδραση στο κείμενο της Λεγεώνας ήταν αυτή του δημοσιογράφου Λεωνίδα Κλειδονόπουλου, που δημοσιεύτηκε την ίδια μέρα με το κείμενο της Λεγεώνας (στις 2 Απριλίου 1942) στην εφημερίδα «Θάρρος» των

332. Αναφέρεται στον ακαδημαϊκό Αντώνιο Κεραμόπουλο, συγγραφέα εκτός των άλλων ενός βιβλίου για τους Βλάχους. Βλ. Α. Κεραμόπουλου, *Τι είναι οι Κουτσόβλαχοι*, Αθήνα, 1939.

333. Εφημερίδα *Θάρρος*, Τρίκαλα, φ. 2/4/1992.

Τρικάλων, με τον τίτλο ‘‘Προδότης και Προδοσία’’.³³⁴ Στο άρθρο αυτό, χωρίς να γίνεται καμία αναφορά στο Κουτσοβλαχικό, τη Λεγεώνα, ή τους Βλάχους, ο Κλειδονόπουλος αναφέρεται μεταφορικά στην ιστορία της προδοσίας του Χριστού από τον Ιούδα και την πίστη του προδότη στον «Μαμμωνά», δηλαδή στο χρήμα, καταλήγοντας στο «γιατί ο προδότης είναι πάντα μισητός».

Ωστόσο, ο Αβέρωφ, αναφέρεται και σε μια δήλωση της ομάδας του, που συνέταξε ο ίδιος. Σκοπός τους ήταν να την τυπώσουν σε φυλλάδια και να την διανεμούν, αλλά, όπως μας λέει δεν πρόλαβαν, λόγω της σύλληψής τους. Έτσι, την παρέδωσαν βιαστικά «εις τας χείρας του Δημάρχου Λαρίσης κ. Στυλ. Αστεριάδη από τον αείμνηστο Τάκη Χατζημπύρο».³³⁵ Αυτή η δήλωση υπογράφεται από 10 άτομα, αλλά σύμφωνα με τον Αβέρωφ αν δεν τους συνελάμβαναν θα την είχαν υπογράψει και πολλοί άλλοι «σημαίνοντες κουτσοβλαχοί... που ήταν όλοι πρόθυμοι να υπογράψουν», καθώς και κάποιοι ακόμα που είχαν υπογράψει το υπόμνημα της 15^{ης} Ιανουαρίου, από τους οποίους, όπως υποστηρίζει, δεν πρόλαβαν να πάρουν υπογραφή.³³⁶ Η δήλωση περιλαμβάνει τα εξής βασικά σημεία:

1. Δηλώνει πως συντάχθηκε με αφορμή το δημοσίευμα στις θεσσαλικές εφημερίδες «δια του οποίου δηλούται...ότι οι κουτσοβλαχοί δεν είναι Έλληνες».
2. Σημειώνει την κουτσοβλαχική καταγωγή των υπογραφότων.
2. Υποστηρίζει ότι «ούτε ημείς, ούτε ουδείς εκ του στοιχείου μας γνωρίζει να εξουσιοδοτήθη οιοσδήποτε ίνα εκπροσωπεί ημάς».
4. Σε σχέση με το ζήτημα της «καταγωγής των κουτσοβλάχων», αναφέρεται πως «..περιοριζόμεθα να ειπώμεν ότι η μόνη άποψις η οποία εξηγεί σοβαρώς την καταγωγήν των κουτσοβλάχων είναι εκείνη του διαπρεπούς Ακαδημαϊκού κ. Κεραμόπουλου, ότι το γλωσσικόν ιδίωμα των κουτσοβλάχων είναι μακράν από του να είναι παρεφθαρμένη Ρουμανική ή Λατινική γλώσσα, εφ’όσον κατά τους εγκύψαντες γλωσσολόγους έχει τούτο περισσοτέρας λέξεις με ρίζαν ελληνικήν ή με λατινικήν.

334. Λ. Κλειδονόπουλος, «Προδότης και Προδοσία», εφ. *Θάρρος*, φ. 2/4/1942.

335. Σύμφωνα με τον Αβέρωφ, η δήλωση δεν πρόλαβε να κυκλοφορήσει σε φυλλάδια αφού αυτός και άλλοι τέσσερις «σύντροφοί» του συνελήφθησαν για να σταλούν σε στρατόπεδο συγκέντρωσης στην Ιταλία. Το πρωτότυπό της με την βεβαίωση του τότε δημάρχου Λάρισας Στυλιανό Αστεριάδη που την παρέλαβε, βρίσκεται στο εμπιστευτικό αρχείο του Δήμου, όπου αυτός είχε αναλάβει να την καταθέσει, έως σήμερα. Βλ. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 151 και 154.

336. *Αυτόθι*, σελ. 153, υπ. 1.

5. Προσθέτει, ωστόσο, πως «ανεξαρτήτως παντός ζητήματος εθνολογικής καταγωγής ή γλωσσολογικής συνθέσεως του τοπικού ιδιώματος, σημασία πρωταρχικήν έχει το ότι οι πρόγονοί μας επί σαιρά γενεών, όπως και ημείς, ησθάνοντο ότι είναι Έλληνες και μόνο Έλληνες». Στο πλαίσιο αυτό, αναφέρεται στη συνεισφορά μιας σειράς επώνυμων Βλάχων στον «Ελληνισμό».
6. Οι συντάκτες της δηλώνουν «δια του παρόντος ότι ουδεμία σκέψις μας ξενίζει περισσότερο από εκείνην καθ' ήν οι κουτσοβλάχοι δεν είμεθα Έλληνες... Δηλούμεν ότι είμεθα Έλληνες, όπως και όλοι ανεξαιρέτως οι πρόγονοί μας. Δηλούμεν ότι ούτε εις τας καλὰς ούτε εις τας χειροτέρας ημέρας του Ελληνισμού ησθάνθημεν εαυτούς ως κάτι το κατ'οιονδήποτε τρόπον ξένον προς αυτόν».
7. Κλείνοντας, σημειώνουν πως «κατά τας σκληράς αυτὰς ημέρας τας οποίας διέρχεται η Πατρίς, υπεράνω της σκέψεως δια τας οικογενείας μας και δια τα άτομα μας θέτομεν την σκέψιν δια την τύχην του Έθνους. Εις τοιαύτας στιγμάς ουδέν είναι δι' ημάς οδυνηρότερον από την εμφάνισιν ελαχίστων κουτσοβλάχων αρνουμένων τον εθνισμόν αυτών και των προγόνων των. Είναι δι' ημάς ζήτημα τιμής και αξιοπρέπειας, ζήτημα σεβασμού προς το αίμα, τα αισθήματα και τους κόπους των προγόνων μας, να καυτηριάσωμεν την στάσιν των ολίγων αρνητών και να δηλώσωμεν ότι Έλληνες εγεννήθημεν και Έλληνες θ' αποθάνωμεν».³³⁷

Η «ιστορική αξία» της αφήγησης του Αβέρωφ για το «Κουτσοβλαχικό» έχει δύο διαστάσεις. Από τη μία πλευρά φαντάζει προβληματική καθώς, λόγω της πολιτικής του στράτευσης, είναι χωρίς αμφιβολία ιδεολογικά φορτισμένη, κάτι άλλωστε που αποδεικνύεται από το ύφος της και την ηθικολογική-αξιολογική ερμηνεία των γεγονότων και των προσώπων που εμπλέκονται σε αυτά. Επιπλέον, όπως οι περισσότερες αφηγήσεις για την «Λεγεώνα», είναι αποσπασματική και ασαφής και δεν μας παρέχει τα τεκμήρια εκείνα που θα μας επέτρεπαν να ανασυγκροτήσουμε τα γεγονότα με βεβαιότητα. Όπως ορθά επισημαίνει ο Κ. Γεμενής, «καθώς δεν σώζεται κανένα έγγραφο από το αρχείο της οργάνωσης, η ιστορική τεκμηρίωση της δράσης της είναι μια ιδιαίτερα δύσκολη και αμφίβολη διαδικασία. Ενδεκτικό της δυσκολίας που αντιμετωπίζει ο επίδοξος μελετητής, είναι πως οι φιλόστορες και ιστορικοί που έχουν

337. *Αυτόθι*, σελ. 151-153

αναφερθεί κατά καιρούς στην οργάνωση δεν φαίνεται να συμφωνούν για βασικά στοιχεία όπως το όνομα της οργάνωσης».³³⁸

Από την άλλη πλευρά, η αφήγηση του Αβέρωφ είναι σημαντική γιατί ενσωματώνει τόσο τις διαδικασίες εμπλοκής του ελληνικού εθνικού κράτους στο «Κουτσοβλαχικό» όσο και τους ηγεμονικούς τρόπους πρόσληψής του από τη σκοπιά της ελληνικής «εθνικής ιδεολογίας». Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μια αφήγηση με ιδιαίτερη κοινωνιολογική και ανθρωπολογική αξία, καθώς, ανεξάρτητα από τον «ιστορικό ρεαλισμό» της, δεν αντανακλά απλώς, αλλά συμμετέχει ενεργά στις διαδικασίες και τους όρους έκφρασης, διαχείρισης και αναπαραγωγής της βλάχικης ταυτότητας μετά τον Πόλεμο. Και αυτό στο βαθμό που η εκδοχή του Αβέρωφ περί «Κουτσοβλαχικού», λόγω της προσωπικής εμπλοκής του στο μεταπολεμικό σύστημα εξουσίας, συνδέεται ηγεμονικά με τη διαμόρφωση του ιδεολογικού πλαισίου και των όρων διεξαγωγής της όλης συζήτησης «περί Βλάχων».

Οι πληροφορίες για την τύχη της Λεγεώνας είναι, λοιπόν, λίγες και συγκεχυμένες. Πολλές φορές, μάλιστα, κινούνται περισσότερο στο χώρο του μύθου, παρά σε αυτόν της ιστορίας. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του ελασίτη συντρόφου του Άρη Βελουχιώτη Γιώργου Κοτζιούλα, τους Λεγεωνάριους τους σκότωσαν οι σύντροφοι του Βελουχιώτη, οι Μαυροσκομφηδες, και από αυτούς πήραν τους μαύρους σκούφους που τους χάρισαν το όνομά τους. Συγκεκριμένα, ο Κοτζιούλας, επικαλούμενος τη μαρτυρία του Μπάμπη Κλάρα, αναφέρει στα απομνημονεύματά του:

«Στην αρχή της κατοχής παρουσιάστηκε μια μεγάλη απειλή για τη φυλετική μας ενότητα απ'ορισμένους βλαχόφωνους της Πίνδου, που ίδρυσαν με την υποστήριξη των Ιταλών τη λεγόμενη λεγεώνα, κατατάσσοντας σε αυτήν με τη βία ή με τη δωροδοκία όσους μπορούσαν. Η προπαγάνδα απλωνόταν ολοένα αποσυνθέτοντας το ελληνικό στοιχείο και στηριγμένη πάντα στην τρομοκρατία. Τότε ο Άρης έριξε το σύνθημα: "Θάνατος στους λεγεωνάριους!"».

» Ένας από τους συνεργάτες του σ' αυτόν τον τομέα ήταν και ο Καπετάν Μπελής. Αυτός, αφού εξόντωσε τους πουλημένους Κουτσόβλαχους της Θεσσαλίας, πήρε το σκούφο ενός τους και τον έστειλε στον Άρη, δείγμα της νίκης. Ο Άρης τότε τον φόρεσε λέγοντας ικανοποιημένος: "Αυτός ο σκούφος που

338. Όπως πολύ εύστοχα προσθέτει ο Γεμενής «ενδεικτικό πάντως της άγνοιας σχετικά με την οργάνωση είναι το γεγονός πως συχνά οι μάρτυρες που κλήθηκαν να καταθέσουν στο Ειδικό Δικαστήριο Δοσιλόγων δεν γνώριζαν το όνομα της οργάνωσης και αναφέρονταν σε αυτήν ως "πολιτική και αυτονομιστική οργάνωση", "λύκαινα" και "5η Ρωμαϊκή Φάλαγγα"». Επιπλέον, ανατρέχοντας τη σχετική βιβλιογραφία επισημαίνει πως ενώ ορισμένοι μελετητές μιλούν για «Βλάχικη Λεγεώνα», άλλοι μιλούν για «Ρωμαϊκή Λεγεώνα», εκδοχή που θεωρεί και «πιθανότερη μετά την ανακάλυψη του πρωτοκόλλου της κοινότητας Τσαριτσάνης στο οποίο καταγράφτηκε εισερχόμενο έγγραφο από την «Ρωμαϊκή Λεγεώνα». Κ. Γεμενής, *Η Ρωμαϊκή Λεγεώνα...*, ό.π., σελ. 4, υποσημείωση 10.

ήταν ως τώρα ένδειξη ατιμίας, γίνεται πια εθνικό σύμβολο μας''. Το παράδειγμα του Άρη το μιμήθηκαν ο ένας με τον άλλον και οι σύντροφοί του». ³³⁹

Αν, πράγματι, η «Λεγεώνα» έπαψε να υφίσταται από το 1943 (χρονιά που ορισμένα μέλη της εξοντώθηκαν από άντρες του ΕΛΑΣ και, κυρίως, αποσύρθηκε η Ιταλία από τον πόλεμο), ³⁴⁰ το τέλος της θα επικυρωθεί επίσημα από το ελληνικό κράτος με την παραπομπή και την καταδίκη των «μελών» της στα ειδικά δικαστήρια δοσιλόγων Λάρισας, Θεσσαλονίκης, Κοζάνης και Ιωαννίνων κατά την περίοδο του Εμφυλίου. ³⁴¹ Το γεγονός αυτό από μόνο του έχει ιδιαίτερη σημασία, αφού οι «λεγεωνάριοι» φαίνεται να είναι από τους ελάχιστους «δοσίλογους» που τιμωρούνται, γεγονός που μας επιτρέπει να υποθέσουμε πως η «τιμωρία» τους δεν σχετίζεται τόσο με τη συνεργασία τους με τους κατακτητές αυτή καθ' εαυτήν όσο με το ζήτημα της εθνοτικής διαφοροποίησης και διεκδίκησης που αυτοί προέβαλαν.

Στη συνέχεια, μάλιστα, διάφορες αφηγήσεις του «εθνικού στρατοπέδου» θα συνδέσουν άμεσα ή έμμεσα την δράση των πρωταγωνιστών της «Λεγεώνας» με την, πραγματική ή φανταστική, σχέση τους με τον «κομμουνισμό». Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Αβέρωφ, «φανατικός και δραστήριος κομμουνιστής άλλοτε, αγροτικός προχθές, ³⁴² φανατικός και δραστήριος φασίστας χθες, ο Νίκος Ματούσης παριστάνει πάλι σήμερα τον φανατικό κομμουνιστή σε μια από τις ερυθρές μητροπόλεις, στο Βουκουρέστι». ³⁴³ Είναι προφανές πως η σύνδεση της «Λεγεώνας» με τον «κομμουνισμό» εγγράφεται σε ένα σχήμα πρόσληψης, ερμηνείας και δημόσιας παρουσίασης των γεγονότων της Κατοχής συμβατό με τις ιδεολογικές κατευθύνσεις και τις πολιτικές στοχεύσεις του μετεμφυλιακού κράτους και, ενδεχομένως, αποτελεί μια προσπάθεια άμβλυνσης, ακύρωσης ή και αντιστροφής των κατηγοριών της αριστεράς περί «συνεργασίας» ενός τμήματος της νικήτριας παράταξης του εμφυλίου με τους κατακτητές. ³⁴⁴

339. Γ. Κοτζιούλας, *Όταν ήμουν με τον Άρη. Αναμνήσεις*, β έκδοση, Αθήνα, 1983, σελ. 117

340. Για το θεμελιώδη ρόλο της απόσυρσης της Ιταλίας στην ουσιαστική διάλυση της «Λεγεώνας» βλ. Λ. Διβάνη, *Ελλάδα και Μειονότητες*, ό.π., σελ. 124.

341. Για τα δικαστήρια αυτά βλ. Σ. Παπαγιάννης, *Τα παιδιά της Λύκαινας*, ό.π.

342. Σημειώνουμε πως ο Νικόλαος Ματούσης υπήρξε από το 1918 μέλος του Σ.Ε.Κ.Ε. Το 1926 εκλέγεται μέλος της κεντρικής επιτροπής και της γραμματείας του κόμματος, που έχει μετονομαστεί σε Κ.Κ.Ε. Ωστόσο την ίδια χρονιά (1926), διαφωνώντας με τη θέση της Γ Διεθνούς για ίδρυση «ανεξάρτητου Μακεδονικού Κράτους», αποχωρεί από το Κ.Κ.Ε. και συμμετέχει στην ίδρυση του Αγροτικού Κόμματος Ελλάδος. Βλ. Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, ό.π., σελ. 120.

343. Ε. Αβέρωφ-Τοσίτας, *Η πολιτική πλευρά...*, ό.π., σελ. 157, υπ. 1.

344. Να σημειωθεί, ωστόσο, πως σύμφωνα με την Ε. Αμπατζή, όσους λεγεωνάριους «κατέφυγαν στη Ρουμανία για να γλιτώσουν [...] το κομμουνιστικό καθεστώς τους συνέλαβε. Τα σύνορα της Ρουμανίας έκλεισαν, και πολλοί δεν ξαναφάνηκαν στην Ελλάδα». Ε. Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας...», ό.π.

Σε κάθε περίπτωση, με τον στιγματισμό της «Λεγεώνας» ως «προδοτικής», ανεξάρτητα από το πόσο κάτι τέτοιο ανταποκρίνεται στην «ιστορική πραγματικότητα», το ελληνικό κράτος θα βρει την ευκαιρία (το 1944-1945) να κλείσει πολλά «ρουμανίζοντα ιδρύματα», όπως αυτά της Θεσσαλονίκης και της Βέροιας, με την αιτιολογία πως «συνεργούσαν υπέρ των κατακτητών»³⁴⁵ και να διακόψει οριστικά τη λειτουργία των βλαχορουμάνικων σχολείων.³⁴⁶ Το αποτέλεσμα είναι σύμφωνα με την Ε. Αμπατζή η λήθη και η αφομοίωση των Βλάχων μετά τον πόλεμο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «μετά από τις καταστροφές δύο πολέμων, το ασφαλέστερο πράγμα για τους επιβιώσαντες Βλάχους ήταν να αποκρύψουν ή και να ξεχάσουν την γλώσσα που τους έβαλε σε τόσα δεινά. Φαίνεται σαν όλοι να αποφάσισαν ότι η χρήση της είναι προβληματική».³⁴⁷ Ωστόσο, πρόκειται μάλλον για μια λήθη εκκωφαντική, που πλανάται συνεχώς, υπόρρητα ή φαντασματικά, αναπαράγοντας το ιδεολογικό και θεσμικό πλαίσιο απαξίωσης και απόρριψης κάθε «εθνοπολιτισμικής» διεκδίκησης των Βλάχων ως εξίσου «προδοτικής».

345. *Αυτόθι*.

346. Ο Σ. Παπαγιάννης μας πληροφορεί πως στην Ελλάδα τα σχολεία αυτά λειτούργησαν μέχρι το τέλος της Κατοχής. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι...*, ό.π., σελ. 64.

347. Ε. Αμπατζή, «Οι Βλάχοι της Ελλάδας ...», ό.π.

Κεφάλαιο 3

«Εθνοτική» διαφορά, «νομαδισμός» και αστικοποίηση

1. Εισαγωγή: Ο «Βλάχος» ως «Αρμάνος» και ως «νομάδας»

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε πως η εντατικοποίηση του εθνικιστικού ανταγωνισμού είχε ως αποτέλεσμα στην αυξανόμενη χρήση της βίας ως μέσο συμβολικού και πρακτικού προσεταιρισμού των τοπικών κοινοτήτων από τα αντίπαλα «εθνικά» στρατόπεδα. Ωστόσο σε ό,τι αφορά τους «Βλάχους», ο Κολιόπουλος μας δίνει μια άλλη διάσταση της βίας του ελληνικού κράτους, αλλά κατ' επέκταση και των άλλων βαλκανικών κρατών, εναντίον τους, μετατοπίζοντας ταυτόχρονα τις αφετηρίες της αρκετά νωρίτερα. Σύμφωνα με τα στοιχεία που παρουσιάζει, η συστηματική βία εναντίον των «Βλάχων» (Κουτσόβλαχων, Αρβανιτόβλαχων και Σαρακατσαναίων) αρχίζει από το 1840 και αποδίδεται στο γεγονός πως από αυτούς προέρχονταν οι κλέφτες και οι ληστές –ή, τουλάχιστον, έτσι εθεωρείτο. Με διάφορα διατάγματα, αστυνομικές αποφάσεις και βία οι Βλάχοι της Κεντρικής και Νότιας Ελλάδας αναγκάζονται να συνοικιστούν, έτσι ώστε «να ατροφήσει σταδιακά και να εκλείψει τελικά το “κοινόν φρόνημα” που χαρακτηρίζει τη δομή του τσελιγκάτου... [Έτσι]... εν ολίγω διαστήματι χρόνου θα εξημερωθεί η ημιάγρια αυτή φυλή, θα εκλείψει η ρίζα της ληστείας...».³⁴⁸

Σημειώνουμε εδώ πως ήδη από την προεπαναστατική περίοδο υπάρχει μια σύνδεση μεταξύ «Βλάχων» και ένοπλων ομάδων. Σύμφωνα με τις πηγές της εποχής, η συμμετοχή των Βλάχων στις ομάδες των κλεφτών φαίνεται να είναι πολύ σημαντική.³⁴⁹ Το γεγονός αυτό ερμηνεύει πιθανώς και γιατί η οργάνωση των κλεφτικών και των αρματολικών ομάδων ακολουθεί σε μεγάλο βαθμό την δομή των κτηνοτροφικών κοινωνιών. Έτσι, τουλάχιστον στην περιοχή της βλαχόφωνης Πίνδου, το αρματολίκι

348. Γ. Κολιόπουλος, *Ληστές, Η κεντρική Ελλάδα στα μέσα του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα, 1979, σελ. 245-257, όπως αναφέρεται στο Γ. Έξαρχος, *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, ό.π., σελ. 82. Για τη σύνδεση «ληστών» και νομάδων κτηνοτρόφων, βλ. επίσης, Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα, 1991, σελ. 42, Ν. Κοταρίδης, *Παραδοσιακή Επανάσταση και Εικοσιένα*, Αθήνα, 1993, σελ. 47.

349. Βλ. Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα στρατιωτικά...*, ό.π., τ. 1, σελ. 87 και μέρος 2, κεφ. 7.

δεν φαίνεται να καταργεί τις παλιές κοινωνικές δομές αλλά μάλλον ενσωματώνει το τσελιγκάτο, ή ενσωματώνεται σε αυτό.³⁵⁰

Όπως αναφέρει και ο Μ. Γκιόλιας, «[οι δεσμοί] ανάμεσα στα τσελιγκάτα και στις συντροφίες των κλεφτών [...] είναι πολύπτυχοι. Εκτείνονται σε όλα τα επίπεδα του βίου: οικονομικό, κοινωνικό, επαγγελματικό, οικογενειακό. Σε όλο γενικά το θεσμικό πλαίσιο λειτουργίας των ορεινών κοινωνιών. Τα τσελιγκάτα αποτελούν πραγματικά άσυλα για τους κλέφτες απέναντι στις διώξεις της κρατικής εξουσίας. Με τους ποιμένες στα τσελιγκάτα οι κλέφτες αναπτύσσουν πολύμορφες σχέσεις: δημιουργούν φιλίες, φυσικές και τεχνητές συγγένειες, συνάπτουν κουμπαριές, ανταλλάσσουν δώρα, μεσολαβούν για την επίλυση διαφορών ή τον τερματισμό φονικών αντεκδικήσεων, κάνουν συνοικέσια.

»Τα τσελιγκάτα και οι κλέφτες είναι δυο πόλοι, που ο ένας χρειάζεται τον άλλο. Συνιστούν δυο πραγματικότητες της ορεινής Ελλάδας, που η μια λειτουργεί σε εξάρτηση και σε συνδυασμό με την άλλη. Οι κλέφτες χρησιμοποιούν τα τσελιγκάτα ως θεσμική κάλυψη για τις έκνομες δραστηριότητές τους. Αλλά και τα τσελιγκάτα υποθάλλουν τους κλέφτες για λόγους προστασίας στις συνθήκες ανασφάλειας και δράσης των παρακοινωνιακών ομάδων. Οι ποιμένες παρέχουν οικονομική στήριξη στους κλέφτες με τη θέλησή τους, αλλά συχνά και χωρίς αυτήν. Η εξωπαραγωγική δράση των κλεφτών συνυπάρχει με τις παραγωγικές λειτουργίες των τσελιγκάτων στις ιστορικές συγκυρίες της εποχής. Οι κλέφτες προσαρμόζονται ακόμα και στο ποιμενικό σύστημα των εποχικών μετακινήσεων των κοπαδιών, μεταμφιεσμένοι σε φιλήσυχους βοσκούς».³⁵¹

Σύμφωνα με τον Κολιόπουλο, η σταδιακή παρακμή του τσελιγκάτου, αποτέλεσμα τόσο της αδυναμίας οικονομικής αναπαραγωγής του όσο και της εχθρότητας του κράτους,³⁵² οδήγησε ένα τμήμα των κτηνοτροφικών πληθυσμών στην

350. Βλ. Σ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα, 1987, σελ. 92-93. Ν. Κοταρίδης, *Παραδοσιακή Επανάσταση και...*, ό.π., σελ. 46. Th. Spyros, *Valaques et visions de l'Histoire: mutations économiques et sociales, image et représentations de l'identité à la fin du 18^{ème} siècle et au début du 19^{ème} siècle*, Mémoire de D.E.A., Πανεπιστήμιο Paris I Panthéon- Sorbonne, Παρίσι, 1996. Γενικότερα για τις σχέσεις μεταξύ αρματολικής οργάνωσης και παραδοσιακών δομών βλ. Δ. Τζάκης, *Αρματολισμός, συγγενικά δίκτυα και εθνικό κράτος. Οι ορεινές επαρχίες της Άρτας στο πρώτο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα, 1997.

351. Μ. Γκιόλιας, *Παραδοσιακό Δίκαιο και οικονομία του τσελιγκάτου*, Αθήνα, 2004, σελ. 411.

352. Για την αδυναμία οικονομικής αναπαραγωγής του τσελιγκάτου, βλ. Μ. Sivinon, *Θεσσαλία...*, ό.π., σελ. 410-412 και Β. Νιτσιάκος, «Η κτηνοτροφική κοινότητα: οικολογική προσαρμογή, σχέσεις παραγωγής και κοινωνική συγκρότηση - το παράδειγμα της Αετομηλίτσας», στο, *Οι ορεινές Κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, 1995: 37-78, σελ. 65-78.

συμπληρωματική ενασχόληση με τη ληστεία.³⁵³ Στο πλαίσιο αυτό, η βία εναντίον των «Βλάχων» δεν συνδέεται μόνο με το ζήτημα του εθνοτικού ανταγωνισμού. Εγγράφεται, επιπλέον, στον ανταγωνισμό μεταξύ εδραίων και νομαδικών κοινωνιών, την πολιτισμική και κοινωνική απαξίωση των τοπικών και ιδίως των νομαδικών ορεινών πολιτισμών από την κυρίαρχη αστική κοινωνία, τον φόβο και την προκατάληψη που προκαλεί στο, εδραίο στη λογική του, κράτος η δυσκολία ενσωμάτωσης των νομάδων και η εγγενής εκ μέρους των τελευταίων αμφισβήτηση, λόγω του χαρακτήρα της κοινωνικής τους οργάνωσης, της ενότητας και, συνεπώς, της εξουσίας του.³⁵⁴ Στο πλαίσιο αυτό, ο «νομάδας» θα αναδειχτεί, εκτός των άλλων, σε αρχετυπικό έμβλημα του «ξένου» για την κυρίαρχη εδραία κοινωνία.³⁵⁵ Στην περίπτωση των Βλάχων, ο «νομαδισμός» τους (ή η ηγεμονική σύνδεσή τους με αυτόν από την πλευρά της κυρίαρχης κοινωνίας) έχει ως αποτέλεσμα την αναγωγή τους σε έμβλημα της ετερότητας στον βαλκανικό χώρο.³⁵⁶

Βέβαια, ο αυξανόμενος εθνικιστικός ανταγωνισμός δημιουργεί ένα νέο πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον, εντός του οποίου η σύγκρουση «βλάχικων» νομαδικών κοινοτήτων και εδραίας κρατικής κοινωνίας επενδύεται με νέα κοινωνικά διακυβεύματα και αντίστοιχα συμβολικά περιεχόμενα και αλληλοδιαπλέκεται με την «εθνική λογική».³⁵⁷ Ωστόσο, είναι τελικά κυρίως μέσω της αστικοποίησης και της κοινωνικό-οικονομικής ενσωμάτωσης των «νομάδων», και λιγότερο μέσω των εθνικιστικών ρητορικών και πρακτικών, που το ελληνικό εθνικό κράτος θα επιτύχει την σχεδόν πλήρη ενσωμάτωση των Βλάχων.

353. Ι.Κολιόπουλος, *Η ληστεία στην Ελλάδα (19^{ος} αιώνας). Περί λύχνων αφάς*, Θεσσαλονίκη, 1996, σελ. 341-342.

354. Για τη σύγκρουση μεταξύ «εδραίου κράτους» και νομάδων και τις διαδικασίες μετάβασης των δευτέρων βλ. Ν. Κοταρίδης, *Παραδοσιακή επανάσταση και...*, ό.π., σελ. 271-272, 294. Α. Μ. Khazanov, *Nomads and the outside world*, Κέιμπριτζ, 1984. J. Galaty και P. Salzman, *Change and Development in Pastoral Societies*, Leide, 1981. P. Rigby, *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*, Λονδίνο, 1985. Για την ευρύτερη σύγκρουση «παραδιακών» μορφών εξουσίας και κράτους βλ. Ν. Θεοτοκάς και Ν. Κοταρίδης, *Η οικονομία της βίας. Παραδοσιακές και νεωτερικές εξουσίες στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα, 2006.

355. Βλ. R. Scherer, «Notes pour une utopie nomade», *Tumultes*, 5 (1994), σελ. 69-94.

356. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Gossiaux, ο «Βλάχος» είναι στον βαλκανικό χώρο ο «πιο κοντινός/οικείος ξένος και ο πιο ξένος από τους κονινούς/οικείους». J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques...*, ό.π. σελ. 136.

357. Άλλωστε, όπως έχει επισημανθεί ο εθνικιστικός ανταγωνισμός και η διάσπαση των εδαφών που κινούνται οι Βλάχοι ημινομάδες σε διαφορετικές εθνικές επικράτειες συνετέλεσε στην επιτάχυνση της παρακμής του ποιμενισμού τους. Βλ. Κώστας Χαλκιάς, «Εκφάνσεις της ληστείας στη ΒΔ Θεσσαλία (1881-1910)», www.pnevma.gr (Το Περιοδικό των Θεωρητικών Επιστημών & της Φιλοσοφικής), 2003, σελ. 9.

2. Η «νομαδική βλάχικη κοινότητα» και οι σχέσεις της με τους εδραίους

Παρότι ήδη από τον 17^ο αιώνα οι Βλάχοι αρχίζουν να δραστηριοποιούνται όλο και περισσότερο σε άλλους οικονομικούς τομείς, βιοτεχνικού ή και εμπορικού χαρακτήρα, κατά τον μεσοπόλεμο και μέχρι τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, η ημι-νομαδική κτηνοτροφία συνεχίζει να αποτελεί την υλική βάση μεγάλου αριθμού βλάχικων κοινοτήτων. Η εξειδίκευση των Βλάχων στην ημι-νομαδική κτηνοτροφία συνδέεται καταρχάς με την οικολογία των «τόπων» τους. Ωστόσο, αν η οικολογία των ορεινών περιοχών όπου βρίσκονται τα χωριά τους μας δίνει μια πρώτη εξήγηση για την ενασχόληση τους με την κτηνοτροφία, αλλά και για τον ημι-νομαδικό χαρακτήρα αυτής της τελευταίας, και θέτει περιορισμούς σε μια αποκλειστικά «πολιτισμική ερμηνεία», ισχύει κατά την γνώμη μας και το αντίθετο. Διότι, για παράδειγμα, αν η οικολογία ερμηνεύει ως έναν βαθμό την διαφοροποίηση μεταξύ των ημι-νομάδων Βλάχων του Ασπροποτάμου ή της Βόρειας Πίνδου και των «εδραίων» Βλάχων της Ορεινής Καλαμπάκας, αδυνατεί να ερμηνεύσει γιατί ενώ οι βλαχοφώνες ως επί το πλείστον κοινότητες του Άνω Ασπροποτάμου εξασκούν κατά βάση την ημι-νομαδική κτηνοτροφία, αυτό συμβαίνει σε πολύ μικρότερο βαθμό στις αποκλειστικά ελληνόφωνες κοινότητες της περιοχής των Παλιοχωριών και των Αγράφων.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο M. Siviñon, «καμία αντίθεση δεν είναι τόσο έντονη, όσο αυτή που συναντάμε ανάμεσα στα ορεινά τοπία της Πίνδου, στα χωριά των Βλάχων, και στα χωριά των Αγράφων. Στα βλάχικα χωριά, τα βλαχοχώρια, δεν υπάρχει καμία γεωργική δραστηριότητα, τα σπίτια δεν έχουν συνήθως περιβόλια, παρά μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις μερικά οπωροφόρα δέντρα. Το έδαφός τους καταλαμβάνεται όλο από τα λιβάδια και τα δάση. Στα χωριά των Αγράφων αντίθετα, που διαθέτουν ακριβώς τις ίδιες οικολογικές συνθήκες, οι πλαγιές είναι διαμορφωμένες σε πεζούλες που καθορίζουν τα όρια πολύ μικρών χωραφιών...».³⁵⁸

Τα τελευταία, παρότι ορεινά και άγονα, εξασκούν κατά το παρελθόν κυρίως μια μικτού τύπου οικονομία που συνδυάζει την κτηνοτροφία με τις μικροκαλλιέργειες σε αναβαθμίδες. Έτσι αν και σε πολλά από αυτά τα χωριά, όπως η Μεσοχώρα, σημαντικό τμήμα του πληθυσμού μετακινείται τον χειμώνα προς τα πεδινά, μεγάλο τμήμα παραμένει καθ' όλη την διάρκεια του χρόνου στο χωριό, εξασκώντας παράλληλα με την κτηνοτροφία και την γεωργία³⁵⁹.

358. M. Siviñon, *Θεσσαλία. Γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας*, Αθήνα, 1992, σελ. 384.

359. Σύμφωνα με τον M. Siviñon με εξαίρεση ορισμένους μικρούς οικισμούς ακόμα και τα χωριά των Αγράφων που βρίσκονται σε μεγάλο υψόμετρο δεν εγκαταλείπονται από τους κατοίκους τους. Συνήθως

Ιδιαίτερη σημασία έχει πως ακόμα και οι μετακινούμενες κτηνοτροφικές οικογένειες αυτών των κοινοτήτων εξασκούν παράλληλα με την κτηνοτροφία και την γεωργία, κάτι που δεν ισχύει στους Βλάχους του Άνω Ασπροποτάμου. Όπως μας λέει και πάλι ο M. Sivignon, οι Αγραφιώτες είναι οι μόνοι από τους βοσκούς που μεταναστεύουν εποχικά και είναι ταυτόχρονα και μερικές φορές κυρίως αγρότες. Εκμεταλλεύονται το παραμικρό κομμάτι γης, φτιάχνοντας πεζούλες και χτίζοντας τις κατοικίες τους μακριά την μία από την άλλη έτσι ώστε να μπορούν να εκμεταλλεύονται καλύτερα τα όποια καλλιεργήσιμα εδάφη. Ο Γάλλος γεωγράφος συμπεραίνει πως στον βαθμό που οι φυσικές συνθήκες (η σύσταση του εδάφους και το υψόμετρο) μεταξύ των δύο περιοχών είναι παρεμφερείς, ή και ακριβώς οι ίδιες, η μεταξύ του αντίθεση είναι εν τέλει «ζήτημα πολιτισμού ή εθνικότητας».³⁶⁰

Στο πλαίσιο της ημι-νομαδικής κτηνοτροφίας, η πλειοψηφία ή και το σύνολο των κατοίκων εγκαταλείπει το ορεινό χωριό (ιδιαίτερα στον Ασπροποτάμο, τα βορειοδυτικά Τζουμέρκα, τη βόρεια Πίνδο και τον Γράμμο) τους χειμερινούς μήνες και εγκαθίσταται στα πεδινά. Στο πλαίσιο αυτό, οι ημι-νομάδες Βλάχοι οργανώνουν τον χρόνο και τον χώρο στη βάση δύο αλληλοσυμπληρούμενων διπόλων:

- Σε ό,τι αφορά στον χρόνο, αυτός οργανώνεται με αφετηρία το δίπολο «καλοκαίρι-χειμώνας». Οι δύο αυτές περίοδοι οριοθετούνται χρονικά από τις εποχικές μετακινήσεις των ημι-νομάδων, που σύμφωνα με τον Β. Νιτσιάκο είναι σύμφυτες της κτηνοτροφικής δραστηριότητας και, συνεπώς, αποτελούν μια φυσική αναγκαιότητα.³⁶¹
- Στο παραπάνω χρονικό δίπολο αντιστοιχεί, σύμφωνα με τον Ε. Αυδίκο, ένα χωρικό δίπολο με πόλους το «βουνό» και τον «κάμπο» (σημεία μεταξύ των οποίων κινούνται οι ημι-νομάδες), το οποίο ενσωματώνει μέρος του ετήσιου κύκλου.³⁶²

Με βάση αυτά τα δίπολα, η δημογραφία και η γεωγραφία της βλάχικης ημι-νομαδικής κοινότητας βρίσκεται συνεχώς υπό αίρεση. Έτσι αυτή δεν βρίσκεται

προς την πεδιάδα μεταναστεύει τον χειμώνα το ½ ή το ¼ των κατοίκων, ορισμένες φορές ακόμα μικρότερο ποσοστό. *Αυτόθι*, σελ. 398.

360. *Αυτόθι*, σελ. 398 και 384 αντίστοιχα.

361. Β. Νιτσιάκος, «Η κτηνοτροφική κοινότητα...», ό.π., σελ. 38.

362. Ε. Αυδίκος, «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου», *Αρχαιολογία και τέχνες*, 76 (2000): 35-41, σελ. 36.

συγκεντρωμένη παρά το καλοκαίρι στο ορεινό «χωριό». Αντίθετα, το χειμώνα διασκορπίζεται στα πεδινά χειμαδιά. Η μετακίνηση και η εγκατάσταση γίνεται στην βάση της ομάδας παραγωγής (που, βέβαια, μπορεί να διαφέρει από την μία εποχή στην άλλη): της εκτεταμένης οικογένειας, της ένωσης οικογενειών, του τσελιγκάτου. Αυτό το τελευταίο αποτέλεσε την κυριότερη μονάδα οργάνωσης των κτηνοτρόφων Βλάχων. Με τον όρο τσελιγκάτο εννοούμε «το σμίξιμο περισσοτέρων κοπαδιών σε ένα και την από κοινού διαχείριση των ζώων», υπό την ηγεσία του τσέλιγκα που είναι συνήθως το πιο ηλικιωμένο μέλος της οικογένειας που διαθέτει τον μεγαλύτερο αριθμό ζώων.³⁶³ Σύμφωνα με τον Καββαδία το τσελιγκάτο ως κοινωνική μορφή βρίσκεται ανάμεσα στην εκτεταμένη οικογένεια και τον οικονομικό συνεταιρισμό.³⁶⁴ Με άλλα λόγια, ενώ μια εκτεταμένη οικογένεια αποτελεί την βάση του τσελιγκάτου, η ύπαρξη συγγενικών δεσμών δεν είναι απαραίτητος όρος για την συνεργασία. Όπως μας λέει ο Β. Νιτσιάκος «η κοινότητα ως ένα σύνολο αποτελούσε τον κοινωνικό χώρο μέσα στα όρια του οποίου αναζητούσε κανείς συνεταιίρους».³⁶⁵

Σε κάθε περίπτωση πάντως η συγγένεια παίζει σημαντικό ρόλο τόσο γιατί αποτελεί στις περισσότερες περιπτώσεις παράγοντα συνεργασίας μεταξύ των οικογενειών αλλά και γιατί η εκτεταμένη ανδροπλευρική οικογένεια αποτελεί τον κοινό ιδιοκτήτη των κοπαδιών. Η «φιλία» είναι επίσης ένας σημαντικός παράγοντας συνεργασίας αλλά τις περισσότερες φορές ενισχύεται με σχέσεις συγγένειας (δεσμούς αγχιστείας ή αδελφοποιείας, η οποία, σύμφωνα με μαρτυρίες ορισμένων συνομιλητών μας, είχε σημαντική έκταση μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του αιώνα σε βλαχόφωνα χωριά του Ασπροποτάμου όπως το Γαρδίκι και η Τζούρτζια) ή στηρίζεται σε προηγούμενες συγγενικές σχέσεις, που «έχουνε χαθεί με τον καιρό».³⁶⁶

Στο πλαίσιο της ημι-νομαδικής κτηνοτροφίας, η εποχική μετανάστευση προς τα πεδινά συνεπαγόταν για τους Βλάχους ημι-νομάδες όχι μόνο την μετακίνηση και την

363. Α. Αρσενίου, *Τα τσελιγκάτα*, Αθήνα, 1972. Για την συγκρότηση και λειτουργία του τσελιγκάτου, βλ. επίσης Μ. Γκιόλιας, *Παραδοσιακό Δίκαιο...*, ό.π. Β. Νιτσιάκος, «Η κτηνοτροφική κοινότητα...», ό.π. Σ. Δαμιανάκος, *Από τον χωρικό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα, 2002 (πρώτη γαλλική έκδοση: Παρίσι, 1996), σελ. 210-211.

364. Γ. Καββαδίας, *Σαρακατσάνοι. Μια ελληνική ποιμενική κοινωνία*, Αθήνα, 1991, σελ. 177. Πρβλ. Μ. Γκιόλιας, ό.π., σελ. 79-86.

365. Β. Νιτσιάκος, «Η κτηνοτροφική...», ό.π., σελ. 67.

366. Για τη «φιλία» ως αρχή της οικονομικής και κοινωνικής συγκρότησης βλ. E. Wolf «Kinship, friendship and Patron - client relations in complex societies», στο M. Banton (επ.), *The social anthropology of complex societies*, 1966, Λονδίνο, σελ. 10-14.

εγκατάστασή τους σε έναν «άλλο τόπο», αλλά και τη συνάντησή τους με έναν τρόπο ζωής όχι μόνο διαφορετικό αλλά συχνά και ανταγωνιστικό προς τον δικό τους. Στα «χειμαδιά», οι Βλάχοι ημι-νομάδες εγκαθίστανται αρχικά εκτός των πεδινών οικισμών, εντός ή πλησίον των βοσκοτόπων που χρησιμοποιούσαν, σε αυτοσχέδιες καλύβες. Τα υλικά που χρησιμοποιούσαν για την κατασκευή αυτών των καλυβών ήταν οι μεγάλες βέργες δέντρων (λούρα) για τον σκελετό, καθώς και ο βάλτος για το στρώμα εξωτερικής επένδυσης. Σύμφωνα με τον γιατρό και τοπικό λόγιο, Λ. Μακρή, που καταγόταν από το ελληνόφωνο αλλά ημινομαδικό χωριό Μουτσιάρα (σήμερα Αθαμανία), γειτονικό προς τα βλαχόφωνα χωριά Γαρδίκι και Τζούρτζια, «το σχήμα τους ήταν συνήθως κωνικό, το ύψος τους περίπου τρία μέτρα και το εμβαδό 7-8 τετραγωνικά». Όπως προσθέτει, η κάθε καλύβα αποτελούσε κοινό κοιτώνα της οικογένειας, στον οποίο αυτή έπρεπε επιπλέον να χωρέσει τον οικιακό εξοπλισμό (όπως η γάστρα για το ψήσιμο) και τα υπόλοιπα υπάρχοντα της (όπως τα σκεπάσματα, τα ρούχα και τα οικιακά σκεύη), καθώς και τις προμήθειές της σε διάφορα προϊόντα (όπως το αλεύρι και το καλαμπόκι).³⁶⁷

Οι Βλάχοι ημι-νομάδες εγκαθίστανται συνήθως στα πεδινά ο ένας κοντά στον άλλο, όσο βέβαια το επιτρέπουν οι συνθήκες. Η πρακτική αυτή έχει τόσο συναισθηματικές όσο και πρακτικές παραμέτρους, στον βαθμό που η γεινίαση δημιουργεί για αυτούς μια νησίδα οικειότητας εν μέσω ενός ξένου περιβάλλοντος. Αυτό τους επιτρέπει αφενός να διατηρούν την κοινωνικότητά τους, αφετέρου να αλληλοϋποστηρίζονται και να αμύνονται αποτελεσματικότερα, όταν αυτό είναι απαραίτητο.³⁶⁸

Εκτός όμως από τη συνάντηση, τη σύγκρουση και τη σταδιακή υιοθέτηση ενός άλλου «τρόπου ζωής», η μετακίνηση στα πεδινά θέτει τους Βλάχους ημι-νομάδες μπροστά σε ένα πολύπλοκο πλέγμα σχέσεων με τον «έξω κόσμο», ένα από τα βασικά διακυβεύματα του οποίου ήταν το δικαίωμα χρήσης της γης. Και αυτό αφορούσε τόσο στους τελικούς προορισμούς των ημι-νομάδων (τους βοσκοτόπους) όσο και στις διαδρομές που ακολουθούσαν.

367. Λ. Μακρής, *Ήθη-Έθιμα και Παραδόσεις της Αθαμανίας 1900-1925*, Τρίκαλα, 1956, σελ. 50.

368. Όπως αναφέρει και η Κατερίνα Τσιάνια-Πανταζίδου, βλάχικης καταγωγής, στο βιβλίο της όπου καταγράφει τις μαρτυρίες των συγγενών της, αλλά και τις δικές της παιδικές αναμνήσεις από την ημι-νομαδική ζωή, μας λέει πως «στα χωριά και τις κωμοπόλεις όπου παραχείμαζαν οι Βλάχοι ήταν φυσικό να φροντίζουν συγγενείς και φίλοι να μένουν κοντά για να συντρέχουν ο ένας τον άλλο». Τσιάνια-Πανταζίδου, *Από τα χειμαδιά στα Βλαχοχώρια*, Θεσσαλονίκη, 2005, σελ. 14.

Σε ό,τι αφορά στους βοσκοτόπους, μέχρι την έλευση των προσφύγων, μετά το 1922, και την τελική απαλλοτρίωση των μεγάλων ιδιοκτησιών, οι Βλάχοι ενοικίαζαν πεδινούς βοσκοτόπους όχι μόνο από τις κοινότητες, που τους νοίκιαζαν το πλεόνασμα των κοινών λιβαδιών τους,³⁶⁹ αλλά και από τους ιδιοκτήτες των τσιφλικιών, τα οποία παραμένουν στις πρώτες δύο δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα πολυάριθμα στην Δυτική Θεσσαλία.³⁷⁰ Αυτοί οι τελευταίοι ενοικίαζαν στους κτηνοτρόφους τις λιγότερο εύφορες εκτάσεις που βρίσκονταν στις παρυφές της πεδιάδας, αλλά και τα εδάφη που έθεταν σε αγρανάπαυση. Έτσι στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, το 50,5% της επιφάνειας των τσιφλικιών στην Θεσσαλία μετατρέπεται σε βοσκοτόπους που μισθώνονταν ως χειμαδιά στα τσελιγκάτα.³⁷¹ Έναν άλλο σημαντικό ενοικιαστή βοσκοτόπων αποτελεί την ίδια περίοδο η εκκλησία, που μέσω των μοναστηριών κατέχει ικανό αριθμό τσιφλικιών.³⁷² Οι ηγεσίες των τσελιγκάτων τα προτιμούν και σε αυτήν την περίπτωση επειδή τα μισθωτήρια είναι μακροχρόνια.³⁷³

Η σχετική βιβλιογραφία έχει επισημάνει την συμπληρωματικότητα τσελιγκάτου και τσιφλικιού κατά την οικονομική τους λειτουργία.³⁷⁴ Μετά την αγροτική μεταρρύθμιση και την αναδιανομή της γης στους αγρότες (ντόπιους αλλά και πρόσφυγες) οι Βλάχοι είναι αναγκασμένοι να αναζητήσουν βοσκοτόπους προς ενοικίαση αποκλειστικά από τις κοινότητες, αφού οι κάτοικοι των πεδινών χωριών καλλιεργούσαν οι ίδιοι τη, λιγιστή έτσι και αλλιώς, γη τους. Σε κάθε περίπτωση, η κατάργηση του τσιφλικιού οδήγησε όχι μόνο στην μείωση των πεδινών βοσκοτόπων, αλλά και στην κατάτμηση όσων απέμειναν σε μικρότερα λιβάδια. Το γεγονός αυτό είχε καταρχάς ως αποτέλεσμα την αύξηση του ανταγωνισμού μεταξύ των διαφορετικών ημι-νομαδικών ομάδων αλλά και μεταξύ νομάδων και εδραίων. Όπως μας ανέφεραν χαρακτηριστικά ορισμένοι Βλάχοι συνομιλητές στα Τρίκαλα, τουλάχιστον στις δεκαετίες του 1930 και του 1940 «οι κτηνοτρόφοι έκαναν αγώνα για να βρουν βοσκοτόπια τον χειμώνα».

Εκτός από τους τόπους ξεχειμάσματος, ένας άλλος «ξένος τόπος» που είχαν να διαχειριστούν οι Βλάχοι ημι-νομάδες ήταν οι κτηνοτροφικές διαδρομές που

369. Πρβλ. Μ. Γκιόλιας, *Παραδοσιακό δίκαιο...*, ό.π., σελ. 166.

370. Όπως μας λέει ο Μ. Siviignon το 1917 υπάρχουν ακόμα 127 τσιφλίκια στην Δυτική Θεσσαλία. Β. Μ. Siviignon, *Θεσσαλία...*, ό.π., σελ. 171.

371. Μ. Γκιόλιας, *Παραδοσιακό δίκαιο...*, ό.π., σελ. 427.

372. Συγκεκριμένα το 1917, 15 τσιφλίκια της Δυτικής Θεσσαλίας αποτελούν βακουφία διαφόρων μονών. Βλ. Μ. Siviignon, *Θεσσαλία...*, ό.π., σελ. 171.

373. Μ. Γκιόλιας, *Παραδοσιακό δίκαιο...*, ό.π., σελ. 167.

374. Για τη σχέση μεταξύ τσιφλικιού και εκτατικής κτηνοτροφίας, βλ. ενδεικτικά F. Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος*, τ. II, Αθήνα, 1997, σελ. 430, 497.

ακολουθούσαν για τις μετακινήσεις τους από και προς τον κάμπο. Η επιλογή των διαδρομών συνδέεται ιστορικά με τις δυνατότητες αλλά και τα εθιμικά δικαιώματα βοσκής κατά μήκος των διαφορετικών κτηνοτροφικών διαδρομών. Υπό αυτήν την έννοια, η επιλογή των διαδρομών συνδέεται με ένα ευρύτερο περιφερειακό σύστημα ορθολογικού καταμερισμού του χώρου στις διάφορες ημι-νομαδικές κοινότητες. Αυτός ο καταμερισμός γινόταν με βάση τη γεωγραφική θέση της καθεμίας από αυτές τις κοινότητες, τις περιοχές που ξεχειμάζαν τα μέλη τους, τον αριθμό των ζώων, αλλά επίσης τις ανάγκες σε γη και το πλεόνασμα σε βοσκοτόπους των κοινοτήτων που βρίσκονταν κατά μήκος των διαδρομών.

Στη βάση των παραπάνω περιορισμών σφυρηλατούνται ιστορικά τα διακοινοτικά κτηνοτροφικά δίκτυα μεταξύ των Βλάχων ημι-νομάδων και των κοινοτήτων που βρίσκονται κατά μήκος των κτηνοτροφικών διαδρομών. Αυτά με τη σειρά τους οδήγησαν στην ιστορική παγίωση «δικαιωμάτων» διέλευσης, διανυκτέρευσης και χρήσης των κοινοτικών βοσκοτόπων των συγκεκριμένων κοινοτήτων από συγκεκριμένες ομάδες Βλάχων κατά τη διάρκεια της μετακίνησής τους από και προς τον κάμπο. Τα δικαιώματα αυτά είχαν βέβαια εθιμικό χαρακτήρα. Σε κάθε περίπτωση, οι κοινότητες που βρίσκονταν κατά μήκος των κτηνοτροφικών δρόμων είχαν εθιμικά παραχωρήσει στους ημι-νομάδες το δικαίωμα διέλευσης από προκαθορισμένες διαδρομές. Αν και στην πραγματικότητα σπάνια απαγόρευαν την διέλευση, θεωρητικά είχαν το δικαίωμα να το κάνουν. Ωστόσο, σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες, πολύ συχνότερα οι κάτοικοι, αλλά και το κράτος, προσπαθούσαν να θέσουν περιορισμούς, κυρίως στην δυνατότητα και στον τρόπο διαμονής και διανυκτέρευσης.³⁷⁵

Ωστόσο, αν από την μία οι συγκρούσεις μεταξύ των ημι-νομάδων και των εδραίων ήταν αποτέλεσμα των αναπόφευκτων καταστροφών που δημιουργούσαν τα κοπάδια των πρώτων στις καλλιέργειες και στα λιβάδια των δεύτερων, από την άλλη πηγάζουν από την προκατάληψη των εδραίων για τους ημι-νομάδες αλλά και τους «ξένους» γενικότερα. Όπως μας ανέφεραν πολλοί Βλάχοι συνομιλητές στα Τρίκαλα, η εχθρότητα των εδραίων εκφραζόταν όχι μόνο λεκτικά, αλλά και με πράξεις όπως η

375. Στην ίδια προοπτική ο Λ. Μακρής αναφέρει πως «[οι Βλάχοι] προχωρούν προς τον Κόζιακα καταδιωκόμενοι κατά πόδας από τους αγροφύλακες του κάθε χωριού που περνούν, σαν να περνούν ανάμεσα από φυτείες καφέ και από τους δασοφύλακες του δάσους Περτουλίου». Λ. Μακρής, *Ήθη-Έθιμα...*, ό.π., σελ. 52.

κλοπή ζώων των ημι-νομάδων.³⁷⁶ Ως απάντηση στην εχθρότητα των εδραίων οι Βλάχοι ημι-νομάδες αναπτύσσουν προσωπικά δίκτυα σχέσεων με ορισμένους κατοίκους των χωριών από όπου περνούν. Μια αναφορά του Λ. Μακρή μας δείχνει πως τα δίκτυα αυτά έχουν υλική και ανταποδοτική βάση. Συγκεκριμένα, όπως αναφέρει ο συγκεκριμένος συγγραφέας, οι ημινομάδες κτηνοτρόφοι της ευρύτερης περιοχής της Αθαμανίας (Βλάχοι στην πλειοψηφία τους) έστελναν στους γνωστούς τους σε κάθε χωριό όπου περνούσαν «από καμιά τσαντίλα τυρί ή από κανένα κακαβούλι γιαουρτιού».³⁷⁷

Μπορούμε να υποθέσουμε πως η «γενναιοδωρία» αυτή των ημινομάδων αποτελεί ένα είδος άτυπης «φορολογίας» ή και ενεργητικής «δωροδοκίας» σε αυτούς τους «γνωστούς», που λογικά θα πρέπει να διέθεταν κάποιας μορφής εξουσία, για την υποστήριξη ή την ανοχή τους προς τους ίδιους και τα κοπάδια τους. Σε κάθε περίπτωση, συνδέεται αμφίδρομα με τον ανταγωνισμό μεταξύ εδραίων και (βλάχικων) νομαδικών κοινωνιών και την όλο και μεγαλύτερη εξάρτηση των δευτέρων από τους πρώτους και το κράτος.

Τελικά, οι περιορισμοί που θέτει στους ημι-νομάδες η εδραίωση του σύγχρονου κράτους και η όλο και χαμηλότερη απόδοση της κτηνοτροφίας στο πλαίσιο των νέων οικονομικών δομών, θα έχει ως αποτέλεσμα την οριστική παρακμή του κτηνοτροφικού ημι-νομαδισμού και τη σχεδόν πλήρη εγκατάλειψή του κατά την περίοδο της Κατοχής και του Εμφυλίου.³⁷⁸

Για τους Βλάχους ημι-νομάδες οι κτηνοτροφικές διαδρομές δεν αποτελούσαν απλά μια γραμμή σύνδεσης των δύο δίπολων γύρω από τα οποία οργανώνουν τον χωρο-χρόνο τους (βουνό-κάμπος, καλοκαίρι-χειμώνας), αλλά και δομικό στοιχείο της κοινωνικής τους συγκρότησης. Έτσι, παρότι οι μετακινήσεις αυτές καθ' εαυτές δεν διαρκούσαν συνολικά πάνω από δύο εβδομάδες το χρόνο, απαιτούσαν μια υλική και ψυχική προετοιμασία που καταλάωνε σημαντικό μέρος του χρόνου, της προσπάθειας αλλά και της σκέψης των ημι-νομάδων καθ' όλη την διάρκεια του έτους.³⁷⁹ Επιπλέον, η ίδια

376. Ο Λ. Μακρής αναφέρεται στην κλοπή σαμαριών κατά τη διάρκεια των διανυκτερεύσεων. *Αυτόθι*, σελ. 42.

377. *Αυτόθι*, ό.π., σελ. 52.

378. Για τους λόγους που οδηγούν στην παρακμή της κτηνοτροφίας βλ. αναλυτικά Μ. Sivignon, *Θεσσαλία...*, ό.π., σελ. 402-412.

379. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μ. Γκιόλιας, «στις κοινότητες των τσελιγκάτων οι ποιμένες βρίσκονται σε μια διαρκή προετοιμασία αναχώρησης και επιστροφής στις εποχιακές βοσκές και ανάμεσα σε αυτές τις δύο μοιράζεται ο επαγγελματικός τους χρόνος, ένας αγώνας σκληρός και επίπονος

η μετακίνηση, παρότι σύντομη, είναι ιδιαίτερα επίπονη για τους ανθρώπους, κυρίως τον χειμώνα. Χαρακτηριστικό για τις δυσκολίες της μετακίνησης προς τα πεδινά είναι και το ακόλουθο απόσπασμα από το έργο του Λ. Μακρή:

«Κάθε οικογένεια τσομπάνικη, συνήθως από οκτώ άτομα (οι γέροι γονείς του τσομπάνου, ο τσομπάνος και η γυναίκα του και τα τέσσερα παιδιά τους) αγωγιάζει ένα ζώο (συνήθως ένα κουτσομούλαρο) και σε αυτό φορτώνουν τα λίγα ρούχα και σκεπάσματα, την τέντα και τεντόξυλα, λίγο τυρί αν έχουν, το ταψί και το κακάβι και τις κότες και την γάτα κλπ, και έτσι αρχίζει ο κατήφορος προς τον κάμπο- η κάθοδος των κυρίων- ή μάλλον ο ανήφορος προς τον Γολγοθάν. Η μητέρα με τα γουρουνοτσάρουχα στα πόδια της (εκτός του ότι είναι έγκυος) στην πλάτη της έχει φορτωμένη την σαρμανίτσα με το μικρότερο παιδάκι της και με το χέρι σέρνει τον δια τα Χριστούγεννα τρεφόμενο χοίρο της, στην ράχη του οποίου δένουν καμιά φορά και κανένα σκέπασμα που δεν έχουν που να το φορτώσουν ή καβαλάει κανένα από τα μικρά για να ξεκουραστεί λίγο, ενώ με το άλλο χέρι σέρνει καμιά μπουρλογέλαδα αν έχει ή το τσομπανόσκυλο που το χρησιμοποιούν και αυτό καμιά φορά για φορητό...Οι γέροι και τα παιδιά πέφτοντας και σηκώνοντας προχωρούν σιγά-σιγά...».³⁸⁰

Μια άλλη πηγή, από την ίδια περιοχή, μας δίνει μια λιγότερο δραματική εικόνα της μετακίνησης των κτηνοτρόφων. Πιθανώς αυτό να συνδέεται με το γεγονός πως η συγγραφέας της επιλέγει να μας μιλήσει για την ανάβαση προς το χωριό την άνοιξη, που παρουσίαζε λιγότερες, αν και όχι αμελητέες, δυσκολίες. Βέβαια, πιθανώς η διαφορά συνδέεται πολύ περισσότερο με τη διαφορετική χρονικότητα των δύο πηγών. Έτσι, η συντάκτρια της δεύτερης, μια νεαρή φιλόλογος-ιστορικός, χωρίς άμεση εμπειρία της «ημι-νομαδικής εποχής», βλέπει αυτήν την τελευταία μάλλον ρομαντικά. Σύμφωνα με αυτήν,

«Για το ταξίδι θα έπαιρναν τα άλογα του αγωγιάτη επί πληρωμή. Ξεκινούσαν πρωί πρωί με ορισμένη ιεραρχία. Πρώτα από όλους έφευγαν μικρά παιδιά και γιαγιάδες περπατώντας πριν τα άλογα. Τα μικρά παιδιά σε δικό τους τρουβά κουβαλούσαν την τροφή τους για το ταξίδι. [...] Ακολουθούσαν έπειτα όσοι δεν μπορούσαν να περπατήσουν ανεβασμένοι σε άλογα. Εκεί φόρτωναν σχεδόν πάντα και τα μωρά παιδιά φτιάχνοντας με κουβέρτες και σκοινιά μια σταθερή σαρμανίτσα.³⁸¹ Στις ανηφόρες μόνο οι ηλικιωμένοι δεν κατέβαιναν από τα άλογα. Η καθημερινή πορεία αλόγων και ανθρώπων διαρκούσε δύο ώρες»³⁸².

για την οικονομική επιβίωση και την προστασία της ζωικής περιουσίας». Βλ. Μ. Γκιόλιας, *Παραδοσιακό δίκαιο...*, ό.π., σελ. 47.

380. Λ. Μακρής, *Ηθη-Έθιμα...*, ό.π., σελ. 49-50.

381. «Σαρμανίτσα» λένε οι Βλάχοι την ξύλινη κούνια όπου έβαζαν τα μωρά.

382. Γ. Καραμήτρου, *400 χρόνια Γαρδίκι*, Τρίκαλα, 2001, σελ. 45.

Εκτός από επίπונες, οι εποχικές μετακινήσεις αποτελούν και μια πολυδάπανη διαδικασία για τους Βλάχους ημι-νομάδες, αφού απαιτούσαν την δαπάνη (για όσους νοίκιαζαν τα φορτηγά ζώα) ή την δέσμευση (για όσους κτηνοτρόφους ήταν ιδιοκτήτες τέτοιων ζώων) ενός σημαντικού κεφαλαίου. Η δαπάνη, άλλωστε, αυξάνει από το γεγονός πως κατά την διάρκεια της διαδρομής οι κτηνοτρόφοι δεν έχουν παραγωγικό κέρδος, αφού η οποία παραγωγή προορίζεται για την προσφορά δώρων στους εδραίους ή για την κάλυψη των δικών τους αναγκών.

Σε κάθε περίπτωση, ο χωρο-χρόνος των εποχικών μετακινήσεων αποτελεί για τους Βλάχους κτηνοτρόφους ένα από τα πλαίσια, έστω το μικρότερο σε διάρκεια αλλά και το πιο επώδυνο, της ημι-νομαδικής ζωής τους. Κατά τη διάρκειά τους τα υποκείμενα πρέπει εκτός των άλλων να καλύψουν τις βασικές τους ανάγκες σε τροφή και διαμονή. Για την διαμονή τους, οι Βλάχοι χρησιμοποιούσαν την τέντα, ένα μεγάλο αντίσκηνο την οποία κατασκεύαζαν από τραγόμαλλο, έτσι ώστε να στραγγίζει γρηγορότερα. Σε ό,τι αφορά τις ανάγκες τους για τροφή, εκτός από τις προμήθειές τους σε ξηρή τροφή (ψωμί, τραχανάς, πίτες) χρησιμοποιούσαν το γάλα από το άρμεγμα των ζώων κατά την διάρκεια της διαδρομής, από το οποίο έπηζαν επι τόπου τυρί και γιαούρτι.³⁸³

Μπορούμε συνεπώς να συμπεράνουμε πως οι κτηνοτροφικές διαδρομές σε καμία περίπτωση δεν αποτελούν για τους ημι-νομάδες διεκπεραιωτικούς «μη-τόπους», δηλαδή απλώς λειτουργικούς χώρους δια-σύνδεσης των δικών τους «τόπων».³⁸⁴ Αντίθετα αποτελούν πεδία περιοδικών, αλλά ωστόσο σημαντικών, κοινωνικών δικτύων και πρακτικών, αλλά και τόπους αναφοράς της ταυτότητας.³⁸⁵ Τα δίκτυα αυτά, εκτός από τις σχέσεις των βλάχων ημι-νομάδων με τους εδραίους αγροτικούς

383. Βλ. Λ. Μακρή, *Ηθη-Εθιμα...*, ό.π., σελ. 50 και 52 αντίστοιχα.

384. Για τη διάκριση «τόπου» και μη «τόπου», Βλ. Μ. Augé, *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Παρίσι, 1992. Του ίδιου, *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*, Αθήνα, 1999 (πρώτη γαλλική έκδοση: Παρίσι, 1994), σελ. 156-175.

385. Χαρακτηριστικό παράδειγμα για τις κοινωνικές σχέσεις κατά μήκος των κτηνοτροφικών διαδρομών αποτελούν τα χάνια από τα οποία περνούν οι Γαρδικιώτες κατά την μετακίνησή τους από και προς τον κάμπο και είναι τουλάχιστον δύο. Ο πρώην ημι-νομάδας κτηνοτρόφος Η. Σκανδάλης αναφέρεται ονομαστικά σε διάφορα χάνια που εξυπηρετούσαν τις ανάγκες των κτηνοτρόφων, αλλά κυρίως των αγωγιάτων που το καλοκαίρι μετακινούνταν δύο φορές την εβδομάδα μεταξύ ορεινού χωριού και πόλης (εδώ των Τρικάλων) για να μεταφέρουν προϊόντα. Βλ. Η. Σκανδάλη, «Ο δρόμος για το Γαρδίκι», *Γαρδικιώτικα Νέα*, τριμηνιαία έκδοση της Αδελφότητας Γαρδικιωτών Αθήνας-Πειραιά, τεύχος 2 (1988), σελ. 7-9. Επιπλέον, η εμμονή των διαφόρων Βλάχων λογίων να εντάσσουν προνομιακά στις αφηγήσεις τους τις διαδρομές αυτές ως βασικό στοιχείο της «τοπικής ιστορίας», μαρτυρά τη συμβολική τους σημασία για την συγκρότηση της βλάχικης ταυτότητας ως μιας ταυτότητας, εκτός των άλλων, «νομαδικής». Για μια τέτοια πρόσληψη των κτηνοτροφικών διαδρομών βλ. χαρακτηριστικά Κ. Τσιάνια-Πανταζίδου, *Από τα χειμαδιά...*, ό.π., κεφ.2: «Βλαχόστρατες», σελ. 35-46 και Σ. Γοργοπέτας, «Η παλιά βλαχόστρατα Τρικάλων-Γαρδικίου», στα Πρακτικά του 1^{ου} Επιστημονικού Συνεδρίου Δήμου Αιθίων (Ελάτη Τρικάλων, 3-4 Ιουνίου 2006), Τρίκαλα, 2008, σελ. 9-17.

πληθυσμούς, περιλαμβάνουν και τις σχέση τους με τα αστικά και ημι-αστικά κέντρα κατά μήκος των διαδρομών, από όπου αυτοί προμηθεύονταν ορισμένα είδη ανάγκης ή και πολυτελείας που δεν μπορούσαν να βρουν εύκολα στα ορεινά χωριά τους, όπως διάφορα τρόφιμα ή και φουστάνια που θα φόραγαν οι κόρες στο τοπικό πανηγύρι.³⁸⁶ Μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτή η σχέση με τις πόλεις προετοίμασε την οριστική εγκατάσταση των Βλάχων ημι-νομάδων σε αυτές.

386. Βλ. Κ. Τσιάννα-Πανταζίδου, *Από τα χειμαδιά...*, ό.π., κεφ.2.

3. Από τον κτηνοτροφικό στον «αστικό νομαδισμό»³⁸⁷ και την αστική εγκατάσταση

Η αυξανόμενη παρακμή της κτηνοτροφίας έχει ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη μεταξύ των Βλάχων ενός μη-κτηνοτροφικού «νομαδισμού».³⁸⁸ Συγκεκριμένα, στο πλαίσιο του κτηνοτροφικού ημι-νομαδισμού και συμπληρωματικά με αυτόν, οι Βλάχοι διαφοροποιούν σταδιακά τις επαγγελματικές τους δράσεις, εξασκώντας όλο και περισσότερο, στην αρχή παράλληλα με την κτηνοτροφία, μια σειρά εποχιακών ή/και πλανόδιων επαγγελμάτων, στα πεδινά χωριά και κυρίως στις πόλεις. Έτσι, πολλοί από αυτούς συνεχίζουν μέχρι σχετικά πρόσφατα να είναι ημι-νομάδες,³⁸⁹ χωρίς να είναι, τουλάχιστον αποκλειστικά ή κατά προτεραιότητα, κτηνοτρόφοι.³⁹⁰

Την εποχή αυτή, η ενασχόληση των Βλάχων με επαγγέλματα όπως η τυροκομία, η υλοτομία, η υφαντουργία ή η «ραπτική», συχνά μακριά από τους τόπους καταγωγής τους, έχει κατά κανόνα εποχιακό χαρακτήρα. Εξασκείται παράλληλα με την κτηνοτροφία και λειτουργεί συμπληρωματικά με αυτήν, διευρύνοντας κατά κάποιον τρόπο τη γεωγραφική και παραγωγική βάση του ίδιου του ημι-νομαδισμού, ως τρόπου οργάνωσης και οικειοποίησης του χώρου, αλλά και ως ενός συνολικού τρόπου ζωής θεμελιωμένου στην γεωγραφική, αλλά επίσης την επαγγελματική κινητικότητα και ευελιξία. Άλλωστε, τα επαγγέλματα αυτά επιτελούνται καταρχήν στο πλαίσιο της κτηνοτροφικής μονάδας, ενώ επιπλέον η κτηνοτροφία προσφέρει στους Βλάχους ημι-νομάδες την τεχνογνωσία ενασχόλησης με αυτά. Την ίδια στιγμή ο ημι-νομαδισμός, ως

387. Ο Π. Καμηλάκη χρησιμοποιεί τον όρο “επαγγελματικός νομαδισμός”. Βλ. Π. Καμηλάκη, «Ασπροποταμίτες επαγγελματίες σε αστικά κέντρα της κεντρικής και νότιας Ελλάδας 19^{ος}-20^{ος} αιώνας», στο Ε. Αυδίκος (επ.), *Ο Ασπροπόταμος στο χώρο και το Χρόνο*, Πρακτικά 9^{ου} Συμποσίου Ιστορίας, Λαογραφίας, Βλάχικης Παραδοσιακής Μουσικής και Χορού, (Κοινότητα Ασπροποτάμου, 11-13 Μαΐου 2007), Τρίκαλα, 2009, σελ. 188-222.

388. Αν και στην περίπτωση των Βλάχων υπάρχει μια προνομιακή σύνδεση κτηνοτροφίας ή ποιμενισμού και (ημι-)νομαδισμού, οι δύο όροι αναφέρονται σε διαφορετικής τάξης πραγματικότητες. Έτσι, ενώ η κτηνοτροφία αναφέρεται σε μια μορφή εργασίας, ο ημι-νομαδισμός αναφέρεται σε έναν τρόπο οργάνωσης και οικειοποίησης του χώρου και σε έναν αντίστοιχο τρόπο κοινωνικής οργάνωσης και ζωής. Το πέρασμα από την προνεωτερική στη νεωτερική κοινωνία συνδέεται με μια αυξανόμενη αποσύνδεση «νομαδισμού» και «ποιμενισμού». Για τη σχέση αυτή βλ. R. Κναφου (επ.), *La planète «nomade». Les mobilités géographiques aujourd'hui*, Παρίσι, 1998.

389. Για το ζήτημα του «αστικού νομαδισμού» των Βλάχων, βλ. Κ. Φαλτάιτς «Οι πλανόδιοι τεχνίτες στην Ελλάδα», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. 3 (1928), σελ. 8-13, 69-72, 181-184. Θ. Σπύρος, «Από το Γαρδίκι στο Γαρδικάκι: διαδικασίες αστικοποίησης μιας βλάχικης κοινότητας των Τρικάλων», *Δοκίμες*, τ. 8 (1999). Του ίδιου, «Ο Σύνδεσμος των εξ Αθαμανίας Οινοπαντοπωλών Πειραιώς “Ο Ασπροπόταμος”», ανακοίνωση στο 2^ο Επιστημονικό Συνέδριο του Δήμου Αιθίων, Ελάτη Τρικάλων, Ιούλιος 2008 (υπό δημοσίευση στα πρακτικά του συνεδρίου). Π. Καμηλάκη, «Ασπροποταμίτες επαγγελματίες...», ό.π.

390. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το συγκεκριμένο ζήτημα πως σε ορισμένες κοινότητες Βλάχων, όπως αυτές της ορεινής Καλαμπάκας, ο «ημι-νομαδισμός» τους συνδέεται αποκλειστικά με τα πλανόδια αστικά επαγγέλματα, αφού από παλιά ασκούν όπως θα δούμε μια μικτή γεωργοκτηνοτροφική οικονομία εντός των ορίων της κοινότητας.

συνολικός τρόπος ζωής, επιβάλλει σε αυτούς μια διαρκή γεωγραφική κινητικότητα, γεγονός που επιτρέπει την περιοδική μετανάστευση τους στις πόλεις, όπου επιδίδονται κυρίως στο πλανόδιο μικρεμπόριο ή εργάζονται ως τεχνίτες, χωρίς να εγκαταλείπουν ολοκληρωτικά την κτηνοτροφία.

Έτσι, από την πρώτη δεκαετία του 20ου αιώνα, αλλά κυρίως μετά το 1910, βλέπουμε έναν αυξανόμενο αριθμό Βλάχων (αρχικά από τις περιοχές της Θεσσαλικής Πίνδου, που ανήκει στο ελληνικό κράτος) να μετακινείται εποχικά ή και να εγκαθίσταται μόνιμα στην περιοχή της πρωτεύουσας. Οι λόγοι που επιταχύνουν και γενικεύουν την μετανάστευση προς την πρωτεύουσα συνδέονται προφανώς με τους Βαλκανικούς και τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο που, την ίδια περίοδο, ταλανίζουν την χώρα και ιδιαίτερα τον χώρο της Θεσσαλίας, της Μακεδονίας και της Ηπείρου.

Μεγάλος αριθμός των Βλάχων, λοιπόν, μετακινείται εποχικά στην Αθήνα, ασκώντας το επάγγελμα του πλανόδιου μικροπωλητή, κυρίως τον χειμώνα. Έτσι, όπως αναφέρει το 1928 ο λαογράφος ο Κ. Φαλτάιτς, «σήμερα τα [βλαχόφωνα] χωριά του Ασπροποτάμου Τρικάλων πρέπει να θεωρηθούν χωριά πλανόδιων τεχνιτών: Οι τέχνες των Ασπροποταμιτών δεν ανήκουν σε εκείνο που λέμε κυρίως τέχνη, δεν μπορούμε όμως να μην θεωρήσουμε τους Ασπροποταμίτες τεχνίτες αφού στην λέξη τέχνη δίνουμε μια τόσο πλατιά σημασία. Οι Ασπροποταμίτες είναι πλανόδιοι στραγαλατζήδες, ζαχαροπλάστες, σαλεπιτζήδες. Οι ίδιοι πουλούν δαδί, ψήνουνε κάστανα, κάνουνε και τον λούστρο». ³⁹¹

Με την επιτάχυνση της παρακμής της ημι-νομαδικής κτηνοτροφίας, τα παραπάνω επαγγέλματα αποκτούν όλο και μεγαλύτερη οικονομική σημασία για την υλική αναπαραγωγή των υποκειμένων και των οικογενειών και σταδιακά ανεξαρτητοποιούνται όλο και περισσότερο από την κτηνοτροφική και οικιακή παραγωγική διαδικασία, επιτυγχάνοντας έτσι τον εκσυγχρονισμό τους.³⁹² Παράλληλα, ένα όλο και μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού των βλάχικων κοινοτήτων μεταναστεύει και εγκαθίσταται στα αστικά κέντρα της Ελλάδας και του εξωτερικού

391. Κ. Φαλτάιτς «Οι πλανόδιοι τεχνίτες στην Ελλάδα», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. 3 (1928): 8-13, 69-72, 181-184, σελ. 9.

392. Ειδικά για την εξέλιξη της υφαντουργίας και την αδυναμία εκσυγχρονισμού της στο πλαίσιο της οικιακής παραγωγής βλ. Β. Ρόκου, *Υφαντική οικιακή βιοτεχνία. Μέτσοβο 18ος αι.-20ος αι.*, Αθήνα, 1994.

(κυρίως στις Η.Π.Α.),³⁹³ όχι πια αποκλειστικά εποχικά αλλά, λιγότερο ή περισσότερο μόνιμα, απασχολούμενο σε διάφορα επαγγέλματα. Από τις αφηγήσεις πάντως προκύπτει πως και σε αυτήν την περίπτωση το εμπόριο³⁹⁴ και οι «τέχνες» αποτελούν βασικό προσανατολισμό των Βλάχων.

Σε ό,τι αφορά στο εσωτερικό, οι Βλάχοι εγκαθίστανται ή/και εργάζονται σχεδόν αποκλειστικά την περίοδο αυτή στις μεγάλες πόλεις της Θεσσαλίας, της Μακεδονίας και της Ηπείρου, αλλά επίσης στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη. Σε πολλές περιπτώσεις, ειδικά στα περιφερειακά αστικά κέντρα, οι Βλάχοι δημιουργούν δικές τους συνοικίες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τα Τρίκαλα. Σύμφωνα με τον τοπικό λόγιο και ερευνητή της αστικής ιστορίας των Τρικάλων Νεκτάριο Κατσόγιαννο (που δεν είναι Βλάχος, αλλά πελοποννησιακής καταγωγής), «[οι Βλάχοι άρχισαν] να έρχονται εδώ [στα Τρίκαλα] από τα μέσα του 19ου αιώνα, κυρίως μετά την απελευθέρωση (1881) με αυξανόμενο ρυθμό».³⁹⁵ Έτσι, στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα υπάρχει ένας σημαντικός αριθμός Βλάχων στην πόλη εκ των οποίων πολλοί έχουν γεννηθεί σε αυτήν. Παράλληλα με τον αριθμό τους, αυξάνει και ο ρόλος τους στη διαμόρφωση της τοπικής αστικής τάξης:

«Ο πληθυσμός συνεχώς αυξάνει. Στην πρώτη δεκαετία αρχίζει δειλά - δειλά να εμφανίζεται η μεσαιά αστική τάξη, με το πέρασμα του χρόνου θα αποτελέσει την οικονομική και πολιτική ραχοκοκαλιά της πόλεως. Η Τρικαλινή κοινωνία αποτελείται από πολλά σινάφια. Είναι οι άνθρωποι που ήλθαν από τα ορεινά χωριά και προπαντός τα βλαχόφωνα, όπως από το Περιβόλι, τη Σαμαρίνα, το Μέτσοβο, τα χωριά του Ασπροπόταμου...».³⁹⁶

Οι Περιβολιώτες και κυρίως οι Σαμαρινιώτες, που αποτελούν τις δύο σημαντικότερες ομάδες Βλάχων της πόλης, εγκαθίστανται μαζικά την εποχή αυτή σε συνοικίες όπως τα Κουτσομήλια και η Αγία Μονή,³⁹⁷ αντίστοιχα. Παράλληλα, Βλάχοι

393. Για τη μετανάστευση των Βλάχων της ευρύτερης περιοχής της τρικαλινής Πίνδου στις Η.Π.Α. κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα βλ. Α. Καρανάσιος *Ιστορικά-Λαογραφικά, Παραδόσεις Γαρδικίου Αθαμάνων*, Τρίκαλα, 1979, σελ. 102. Το φαινόμενο αυτό θα πρέπει να το εντάξουμε στο γενικότερο προπολεμικό ρεύμα μετανάστευσης προς τις Η.Π.Α. που κορυφώνεται στην περίπτωση της Ελλάδας μεταξύ 1906-1915. Βλ. Λ. Μουσσούρου *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και την Ευρώπη*, Αθήνα, 1991, σσ. 31-32.

394. Ειδικά στην Αθήνα, αλλά και στα περιφερειακά αστικά κέντρα, πολλοί Βλάχοι ασχολούνται με τον τομέα της εμπορίας τροφίμων (οινοπαντοπωλεία, τυροπωλεία, κρεοπωλεία). Βλ. Θ. Σπύρος, «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)υ(π)του χώρου: “τόπος” και “κοινότητα” σε έναν πρώην ημι-νομαδικό πληθυσμό», *Δοκίμες*, τ. 13-14 (2005). Του ιδίου, «Ο Σύνδεσμος των εξ Αθαμανίας Οινοπαντοπωλών...», ό.π. Π. Καμηλάκη, «Ασπροποταμίτες επαγγελματίες...», ό.π.

395. Ν. Κατσόγιαννος, *Τα Τρίκαλα και οι συνοικισμοί τους*, Λάρισα, 1992, σελ. 59.

396. *Αυτόθι*, σελ. 191. Πρβλ. και σελ. 249.

397. Τα Κουτσομήλια είναι παλιά αστική συνοικία στο κέντρο της παλιάς πόλης των Τρικάλων, την οποία σταδιακά εποικίζουν και «καταλαμβάνουν» οι Περιβολιώτες Βλάχοι. Αντίθετα, η Αγία Μονή

από τα χωριά του Ασπροποτάμου εγκαθίστανται μαζικά σε άλλες περιφερειακές συνοικίες της πόλης, όπως τα Μεγάλα Μνήματα, το Τρικκαίογλου, ο Άγιος και τα Σαράγια. Όλες αυτές οι συνοικίες γίνονται τυπικοί «βλαχομαχαλάδες» που σύμφωνα με τον Ν. Κατσόγιαννο χαρακτηρίζονται από «τα δικά τους ήθη και έθιμα».³⁹⁸

βρισκόταν εκτός των ορίων της παλιάς πόλης και δεν ενώθηκε με τον κεντρικό οικιστικό πυρήνα των Τρικάλων παρά τις τελευταίες δεκαετίες.
398. *Αυτόθι*, σελ. 59.

4. Οι Βλάχικες κοινότητες μετά τον πόλεμο: το τέλος της ημινομαδικής κτηνοτροφίας και η οριστική αστικοποίηση των Βλάχων

Ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος και ο Εμφύλιος που ακολουθεί αποτελούν τομή για τις βλάχικες κοινότητες, κυρίως τις ημι-νομαδικές και νομαδικές. Η οριστική εγκατάλειψη της κτηνοτροφίας (και μαζί της δεύτερης «παραδοσιακής» ασχολίας των Βλάχων, του αγωγιατισμού, που είναι άμεσα συνδεδεμένος μαζί της),³⁹⁹ δεν σηματοδοτεί απλώς την μεταβολή των επαγγελματικών δράσεων των Βλάχων, αλλά και την οριστική σχεδόν εγκατάλειψη του ορεινού χωριού και την μόνιμη εγκατάσταση στα αστικά κέντρα.

Ωστόσο, αν ο Πόλεμος αποτελεί τομή, τόσο υλική όσο και συμβολική, για την μετάβαση των βλάχικων ημι-νομαδικών και νομαδικών κοινοτήτων προς την πλήρη αστικοποίηση και την ενσωμάτωσή τους στην ελληνική «εθνική» κοινωνία, αυτή συντελείται σταδιακά και περνά μέσα από την ανάπτυξη, κατά την περίοδο του μεσοπολέμου, αυτού του μη-κτηνοτροφικού «ημι-νομαδισμού» στον οποίο αναφερθήκαμε πριν. Αυτός ο αστικός «ημι-νομαδισμός» δημιουργεί τους όρους για την επαγγελματική και οικονομική διαφοροποίηση και για την οριστική εγκατάσταση της πλειοψηφίας των βλαχόφωνων πληθυσμών στον αστικό χώρο.

Αν και μια αντίστοιχη διαδικασία έχουμε δει να συντελείται, και μάλιστα διαδοχικά, και σε προγενέστερες περιόδους, η διαφορά με το παρελθόν είναι εδώ κυρίως ποιοτική. Ειδικότερα, δεν εδράζεται μόνο στον μεγαλύτερο αριθμό Βλάχων που εγκαθίστανται τώρα στις πόλεις, αλλά κυρίως στην κοινωνική αποδιάρθρωση των ίδιων των βλαχικών κοινοτήτων. Στο πλαίσιο αυτό, το κρίσιμο ποσοτικό στοιχείο δεν είναι ο μεγάλος αριθμός Βλάχων που αστικοποιούνται, αλλά ο πολύ μικρός αριθμός αυτών που «μένουν πίσω». Έτσι, αν και μη-κτηνοτροφικές μορφές απασχόλησης μεταξύ των Βλάχων έχουν αναπτυχθεί από πολύ νωρίς, με εξαίρεση τις ελίτ που αστικοποιούνται από νωρίς πλήρως και σε αρκετές περιπτώσεις διαρρηγνύουν τους δεσμούς τους με τις κοινότητες καταγωγής τους, αυτές δεν φαίνονται ικανές από μόνες τους να εξασφαλίσουν ένα ικανοποιητικό εισόδημα και στην πλειοψηφία των περιπτώσεων παραμένουν στενά συνδεδεμένες με την κτηνοτροφία. Όπως προκύπτει και από αφηγήσεις Βλάχων των Τρικάλων, η κτηνοτροφία δέχεται το τελειωτικό χτύπημα με τον Εμφύλιο, που δημιουργεί πρόβλημα στις μετακινήσεις λόγω της

399. Για τη συμπληρωματική λειτουργία αγωγιατισμού και κτηνοτροφίας στους Βλάχους, πρβλ. Β. Νιτσιάκος, «Η κτηνοτροφική κοινότητα...», ό.π., σελ. 66-67.

γενικότερη ανασφάλειας που επικρατεί στον ορεινό χώρο. Βέβαια, θα πρέπει να σημειώσουμε πως η εγκατάλειψη της κτηνοτροφίας την περίοδο αυτή συνδέεται και με τις πολιτικές του ελληνικού κράτους. Αυτό, θέλοντας να στερήσει από τους αντάρτες του Δημοκρατικού Στρατού Ελλάδος τις πιθανές πηγές ανεφοδιασμού στα ορεινά, ανάγκασε τους νομάδες κτηνοτρόφους να εγκατασταθούν για ένα διάστημα στις πόλεις. Το αποτέλεσμα είναι η μόνιμη εγκατάσταση των Βλάχων στα περιφερειακά κυρίως αστικά κέντρα.⁴⁰⁰

Η μαζική εγκατάσταση των Βλάχων στα αστικά κέντρα δεν αποτελεί μόνο ένα δημογραφικό ή οικονομικό φαινόμενο: με άλλα λόγια, δεν πρόκειται απλώς για μια επαγγελματική δραστηριοποίηση ή/και (έστω μαζική) εγκατάσταση ατόμων με κοινή καταγωγή σ' ένα αστικό περιβάλλον, αλλά ολόκληρων κοινοτήτων ως τέτοιων.⁴⁰¹ Στον πλαίσιο αυτό, η εγκατάσταση στην πόλη σηματοδοτεί σε πολλές περιπτώσεις τον επαναπροσδιορισμό του κοινωνικού χώρου της κάθε κοινότητας και την μετατόπιση του γεωγραφικού της κέντρου. Πριν τον πόλεμο και τη μαζική αστική εγκατάσταση, το χωριό αποτελεί το κοινωνικό και γεωγραφικό κέντρο της κάθε βλάχικης κοινότητας, αφού αυτό θεωρείται ως ο τόπος μόνιμης κατοικίας των Βλάχων κτηνοτρόφων ή των εποχιακά μετακινούμενων μικροπωλητών, αγωγιατών ή τυροκόμων. Ακόμα και στις ημι-νομαδικές κοινότητες, υπάρχει συχνά ένας αριθμός οικογενειών που διαμένουν στο χωριό όλο τον χρόνο. Ωστόσο, η παρακμή της κτηνοτροφίας δεν επηρεάζει μόνο τις ημι-νομαδικές, αλλά και τις εδραίες βλάχικες κοινότητες, στο βαθμό που τις απογυμνώνει από τις παραγωγικές δραστηριότητες, συνεπώς και το ανθρώπινο δυναμικό τους. Στο πλαίσιο αυτό, οι ορεινές βλάχικες κοινότητες μετατρέπονται σταδιακά όλο και περισσότερο σε συμβολικούς και μνημονικούς τόπους,⁴⁰² ανίκανες να αναπαραχθούν έστω και στοιχειωδώς υλικά και κοινωνικά.⁴⁰³

400. Σύμφωνα με τον Kayser την περίοδο 1940-1951 ο πληθυσμός της Αθήνας αυξάνει κατά 22,6% αύξηση που ήταν η μικρότερη που είχε σημειωθεί τις τελευταίες δεκαετίες. Την ίδια περίοδο πόλεις όπως τα Τρίκαλα, όπου εγκαθίστανται μαζικά οι Βλάχοι, αυξάνουν τον πληθυσμό τους από 25-40%. Η αύξηση του πληθυσμού συνεχίζει με γοργούς ρυθμούς τις επόμενες δεκαετίες και μεταξύ 1960-1970 αυξάνεται από 27.876 σε 38.740, ποσοστό αύξησης 35% υψηλότερο από κάθε άλλη πόλη της Θεσσαλίας την ίδια περίοδο. Βλ. Β. Kayser, *Ανθρωπογεωγραφία της Ελλάδας*, Αθήνα, 1968, σελ. 37.

401. Βλ. Θ. Σπύρος, «Από το Γαρδίκι στο Γαρδικάκι...», ό.π.

402. Ο P. Nora θεωρεί πως είναι αυτή η «απώλεια» του τόπου που ενισχύει τη σημασία και τη λειτουργία του ως συμβόλου της «ταυτότητας». Βλ. P. Nora, «Introduction», στο P. Nora (επ.), *Les Lieux de Mémoire*, τ. 1, Παρίσι, 1984.

403 . Πρβλ. Β. Νιτσιάκος, «Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στην συμβολική ανασυγκρότηση και την διαχείριση της κοινωνικής μνήμης - Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης», στο *Οι ορεινές κοινότητες...*, ό.π.: 79-117, σελ. 106-107.

Σημειώνουμε πως η σχέση των ημι-νομάδων με τον χώρο των χειμερινών λιβαδιών, αν και ήταν συχνά σχετικά σταθερή, δεν παίρνει παρά σπάνια μόνιμο χαρακτήρα. Έτσι, αν και οι τόποι όπου ξεχειμωνιάζει η κάθε ομάδα δεν αλλάζουν παρά μόνο αν αυτό επιβληθεί από τις συνθήκες, η σχέση με τον χώρο προσλαμβάνεται ως μία σχέση «φιλοξενίας» και «προσωρινότητας». Αντίθετα, στο ορεινό χωριό η κάθε βλάχικη κτηνοτροφική κοινότητα βρίσκεται ενωμένη τους καλοκαιρινούς μήνες και την ίδια περίοδο επιτελεί τις τελετουργίες κοινωνικής αναπαραγωγής, όπως οι γάμοι, οι αρραβώνες και τα βαφτίσια. Ειδικά η περίπτωση των γάμων και των αρραβώνων φαίνεται πως σχετίζεται άμεσα με την αυστηρή κοινοτική (και εθνοτική) ενδογαμία. Η περίοδος των πανηγυριών, κατά την οποία η κάθε κοινότητα παρουσιάζει την υψηλότερη πληθυσμιακή συγκέντρωση, λειτουργεί ως χώρος αλληλογνωριμίας και συνοικεσίων. Μέσω αυτών των γαμήλιων στρατηγικών αναπαράγεται όχι μόνο η κοινότητα αλλά, δια μέσου αυτής ή των διακοινοτικών ανταλλαγών, και η «Βλαχικότητα».

Δεδομένου πως η «βλάχικη κοινότητα» αναπαράγεται ως τέτοια κυρίως δια μέσου της ημι-νομαδικής κτηνοτροφίας, αφού η αστικοποίηση σηματοδοτεί την συγχώνευση των Βλάχων με τους κυρίαρχους πληθυσμούς, η μαζική αστικοποίηση σηματοδοτεί την απαρχή της σχεδόν πλήρους ενσωμάτωσης των Βλάχων στην ελληνική κοινωνία, που θα ολοκληρωθεί μετά τον πόλεμο. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει πως η «βλάχικη ταυτότητα» εξαφανίζεται εντός του αστικού χώρου. Στο πλαίσιο αυτό, η συγκρότηση ιδιαίτερων «βλάχικων αστικών συνοικιών» (των «Βλαχομαχαλάδων) συνδέεται αμφίδρομα με την αναπαραγωγή της «ιδιαιτερότητας» των Βλάχων στο νέο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον της πόλης και της αστικής κοινωνίας.

Οι συνοικίες αυτές έχουν συχνά «κοινοτικό χαρακτήρα», αλλά σε άλλες περιπτώσεις συγκεντρώνουν Βλάχους από διαφορετικές κοινότητες. Έτσι, για παράδειγμα, στα Τρίκαλα δημιουργούνται μετά τον Εμφύλιο το Γαρδικάκι, όπου έως σήμερα κατοικούν σχεδόν αποκλειστικά Γαρδικιώτες,⁴⁰⁴ τα Αμπελάκια, όπου εγκαθίστανται οι Ματσουκιώτες, και οι Αμπελόκηποι, όπου ο πληθυσμός είναι μεικτός, αλλά κατά πλειοψηφία βλάχικης καταγωγής. Στην ίδια προοπτική, ο «βλαχομαχαλάς» της Λάρισας συγκεντρώνει Βλάχους από διαφορετικές περιοχές, ενώ ο παλιός συνοικισμός των Γαρδικιωτών στην Καρδίτσα, που ονομαζόταν επίσης «Γαρδικάκι»,

404. Μια αντίστοιχη διαδικασία αναφέρει ο Ε. Αυδίκος με αφορμή τους Συρρακιώτες Βλάχους της Πρέβεζας. Βλ. Ε. Αυδίκος, *Πρέβεζα 1945-1990: Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*, Πρέβεζα 1992.

μετατρέπεται μετά τον πόλεμο σε «βλαχομαχαλά» με διακοινοτική σύνθεση, στον οποίο εγκαθίστανται Βλάχοι και από άλλες περιοχές της Πίνδου.

Την ίδια στιγμή, ένας μικρότερος αριθμός Βλάχων πρώην ημι-νομάδων εγκαθίσταται σε τοπικές κωμοπόλεις ή και χωριά, όπου συχνά δημιουργούν αμιγώς «βλάχικες» συνοικίες (Φάρσαλα, Αλμυρός), στις οποίες κάποιες φορές συνυπάρχουν με Σαρακατσαναίους (όπως στην περίπτωση του Νέου Μοναστηρίου), ενώ αλλού διαχέονται στην πόλη (όπως στην Καλαμπάκα).

Στην περιοχή της πρωτεύουσας, η μετανάστευση των βλαχόφωνων πληθυσμών παίρνει επίσης μαζικό χαρακτήρα μετά τον πόλεμο. Η μετανάστευση, παρά τις ιδιαιτερότητες της περίπτωσης των πρώην ημι-νομαδικών βλάχικων κοινοτήτων, εντάσσεται στο γενικότερο κύμα της μεταπολεμικής αγροτικής εξόδου. Έτσι, εκτός από τον μαζικό χαρακτήρα της, χαρακτηρίζεται από την εμπλοκή σε αυτήν όχι μόνο των ημι-νομαδικών, αλλά και των εδραίων αγρο-κτηνοτροφικών κοινοτήτων, όπως αυτών της «Ορεινής Καλαμπάκας».

Αν και οι τόποι της εγκατάστασης των Βλάχων στην πρωτεύουσα δεν χαρακτηρίζονται από τον ίδιο «πολιτισμικό διαχωρισμό» που παρατηρούμε στα περιφερειακά αστικά κέντρα, δεν απουσιάζουν εντελώς οι περιπτώσεις γεωγραφική συγκέντρωσης, σε κοινοτική κλίμακα. Έτσι, για παράδειγμα, οι Βλάχοι από την Παναγία Καλαμπάκας (Κουτσούφλιανη) εγκαθίστανται στην ευρύτερη περιοχή των Εξαρχείων και της Νεάπολης, οι Γαρδικιώτες στα Καμίνια (που αποτελεί την «παροικία» τους από την περίοδο του μεσοπολέμου) και τα Νέα Λιόσσια.

Στο πλαίσιο αυτών των συνοικιών δημιουργούνται συχνά δημόσιοι χώροι κοινοτικής και «εθνοτικής» αναφοράς, όπως «σύλλογοι» (για τους οποίους θα μιλήσουμε παρακάτω) ή «εθνοτοπικά καφενεία». Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η περίπτωση των Κουτσουφλιάνων στα Εξάρχεια, που εδώ και δεκαετίες συγκεντρώνονται σε συγκεκριμένο καφενείο, το παλιό καφενείο των Μετσοβιτών στην ίδια περιοχή (που σήμερα δεν λειτουργεί) και το γαρδικιώτικο καφενείο στα Καμίνια (που επίσης έχει σταματήσει τη λειτουργία του).⁴⁰⁵ Συχνά σε αυτά τα καφενεία συχνάζουν άτομα καταγόμενα από γειτονικά χωριά, κυρίως βλαχόφωνα, και η χρήση της βλάχικης γλώσσας αποτελεί αν όχι τον κανόνα, τουλάχιστον ιδιαίτερα συχνή πρακτική.

405. Βλ. Θ. Σπύρος, «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)υ(π)του χώρου...», ό.π.

Συνεπώς, η δημιουργία των «βλαχομαχαλάδων» συνδέεται πολλαπλώς με την αναπαραγωγή, αλλά επίσης με τους μετασχηματισμούς και τις διαιρέσεις της εθνοτοπικής ταυτότητας. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, οι «βλαχομαχαλάδες» εκφράζουν αλλά και επιτρέπουν την διατήρηση των κοινωνικών και πολιτισμικών δεσμών, ανάλογα με τη σύνθεσή τους, σε κοινοτικό ή/και σε «εθνοτικό» επίπεδο. Αποτελούν χώρους πολιτισμικής οικειότητας, όπου ως σχετικά πρόσφατα (συχνά και ως σήμερα) τόσο η βλάχικη γλώσσα όσο και άλλα υλικά και συμβολικά στοιχεία έχουν έντονη δημόσια παρουσία. Επιπλέον, η ίδια η γεωγραφική εγγύτητα δημιουργεί μια «κοινότητα φυσικής διεπαφής», στο πλαίσιο της οποίας αναπτύσσονται κοινωνικές, υλικές και συμβολικές ανταλλαγές και συγκροτούνται κοινά συμφέροντα και αντίστοιχες κοινωνικο-πολιτισμικές ταυτότητες.

Από την άλλη, ωστόσο, οι αστικές αυτές συνοικίες, αλλά και συνολικά οι πόλεις όπου αυτές βρίσκονται, όντας νέοι τόποι ταυτοτικής αναφοράς, λειτουργούν ως στοιχεία κοινωνικής και ταυτοτικής διάσπασης, τόσο σε ενδο-κοινοτικό όσο και σε ενδο-εθνοτικό επίπεδο. Έτσι, για παράδειγμα, οι Σαμαριναίοι των Τρικάλων, οι «Τρικαλινοί» ή «Αγιαμονιώτες», αν και εμπλέκονται με σύνθετους κοινωνικούς δεσμούς με τους υπόλοιπους Σαμαριναίους, σταδιακά ανάγονται σε μια ξεχωριστή υπο-κοινότητα. Βέβαια, σε τέτοιες περιπτώσεις, η διάσπαση αυτή οφείλεται σε ένα προγενέστερο γεγονός: το ρόλο της συγγένειας στην επιλογή των τόπων κατοικίας. Παρόλα αυτά, η χωρική συγκέντρωση στον χώρο της πόλης συντελεί όχι μόνο στην αναπαραγωγή της ταυτότητας, αλλά και στην επένδυσή της με νέα κοινωνικά και συμβολικά περιεχόμενα. Στο πλαίσιο αυτό, η «Αγία Μονή», που σήμερα δεν κατοικείται αποκλειστικά από Σαμαριναίους, αλλά παρόλα αυτά είναι κατά βάση «βλάχικη», ανάγεται εκτός των άλλων σε ένα χωρικό έμβλημα και σε έναν υλικό και συμβολικό τόπο της «Βλαχικότητας».

Αυτό είναι περισσότερο εμφανές σε περιπτώσεις «βλαχομαχαλάδων» εξαρχής δια-κοινοτικών, όπως για παράδειγμα σε αυτόν των Φαρσάλων. Εκεί, οι Βλάχοι, χωρίς να χάνουν τους δεσμούς τους με τις κοινότητες καταγωγής τους, φαίνεται να ενσωματώνονται σταδιακά όλο και περισσότερο σε μια «δια-κοινοτική Βλαχικότητα»,⁴⁰⁶ που ταυτόχρονα τους ενώνει και τους διαχωρίζει από «Βλαχικότητες» που συγκροτούνται με αναφορά σε «άλλους τόπους».

406. Η διαμόρφωση μιας υπερ-τοπικής *Βλαχικότητας* στον αστικό χώρο εκφράζεται και στο επίπεδο της γλώσσας. Έτσι, παρατηρούμε την σταδιακή συγκρότηση «μεικτών» βλάχικων διαλέκτων, μέσω των

Στο παραπάνω πλαίσιο, τόσο η κάθε κοινότητα χωριστά, όσο και οι «Βλάχοι» ως σύνολο, φαίνεται να ισορροπούν μεταξύ «ένταξης» και «αυτονομίας» στην ευρύτερη κοινωνία. Ωστόσο, αυτή η ισορροπία συνδέεται επίσης σε μεγάλο βαθμό με το πέρασμα από την «τοπική κοινότητα» στην «Βλαχικότητα». Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν εδώ οι γαμήλιες στρατηγικές. Από την επιτόπια έρευνα στην πόλη των Τρικάλων προκύπτει πως κατά τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες οι περισσότερες βλαχόφωνες κοινότητες χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερα υψηλά ποσοστά ενδογαμίας και στον αστικό χώρο. Μετά τη δεκαετία του 1970, βέβαια, τα ποσοστά αυτά αρχίζουν σταδιακά να μειώνονται. Ωστόσο, η αυξανόμενη κοινοτική εξωγαμία κατευθύνεται σε μεγάλο βαθμό προς άλλες βλαχόφωνες κοινότητες. Αν και δεν διαθέτουμε ακριβή ποσοτικά στοιχεία για αυτό το ζήτημα, είναι ενδεικτικό πως στο λόγο των βλάχων συνομιλητών, ακόμα και των νεότερων, εκφράζεται μέχρι σήμερα η προτίμηση γάμου με «Βλάχο», ακόμα περισσότερο με «πατριώτη», ενώ συχνά στηλιτεύεται ο γάμος κάποιου Βλάχου με μη-Βλάχο, ή εξορκίζεται η προοπτική οι ίδιοι ή κάποιοι δικός τους να συνάψουν έναν τέτοιο γάμο.

Η αναπαραγωγή των κοινοτικών ή η συγκρότηση των «εθνοτικών» δεσμών στην πόλη συνδέεται αναμφίβολα με την διαδικασία κοινωνικής μετάβασης, αφού όπως έχει επισημανθεί από αρκετούς ερευνητές, οι δεσμοί αυτοί διευκολύνουν την αστική προσαρμογή μέσω των δικτύων αλληλοβοήθειας.⁴⁰⁷ Ωστόσο, η λειτουργία αυτών των δικτύων ξεπερνά συχνά το επίπεδο της αλληλοβοήθειας και, μέσω της σταθερότητάς τους, τείνουν να πάρουν θεσμική μορφή, τουλάχιστον σε τοπικό επίπεδο.

Στο πλαίσιο αυτό, η κοινότητα, και σπανιότερα η «εθνότητα», φαίνεται να λειτουργούν καταρχάς ως ένα οικονομικό κύκλωμα. Σύμφωνα με μια διαδεδομένη ρητορική των Ελληνόφωνων στα Τρίκαλα, «δεν υπάρχει περίπτωση ο Βλάχος να δώσει λεφτά σε μη-Βλάχο. Θα προτιμήσει τον Βλάχο για να του φτιάξει κάτι ή για να φωνίσει... Βοηθιούνται μεταξύ τους. Εμείς οι Καραγκούνηδες κοιτάμε να βγάλουμε ο ένας το μάτι του άλλου». Αν και η ρητορική αυτή συχνά αφορά συγκεκριμένες

γλωσσικών ανταλλαγών και συνθέσεων στοιχείων προερχόμενων από διαφορετικές βλάχικες κοινότητες. βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 102.

407 . Βλ. U. Hannerz, *Explorer la ville*, Παρίσι, 1983 (1980). Β. Νιτσιάκος, «Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στην συμβολική ανασυγκρότηση και την διαχείριση της κοινωνικής μνήμης - Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης», στο *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, 1995, σελ.79-117.

κοινότητες Βλάχων⁴⁰⁸ και εκφράζεται όχι μόνο από ελληνόφωνους αλλά και από άλλους Βλάχους, ο κυρίαρχος τοπικός λόγος συνδέει την οικονομική επιτυχία και τον έλεγχο που ασκούν οι Βλάχοι στο τοπικό και περιφερειακό εμπόριο με την «αλληλοϋποστήριξη» ή και τον «φυλετισμό» τους.⁴⁰⁹ Όπως χαρακτηριστικά ανέφερε ένας ελληνόφωνος συνομιλητής, «οι Βλάχοι είναι φυλετιστές. Ρατσιστές μπορώ να πω. Προτιμούν να έχουν σχέσεις μόνο μεταξύ τους».

Αν και η επιτόπια έρευνα, αλλά και οι αντιφάσεις των ίδιων των συνομιλητών, δείχνει πως η παραπάνω αφήγηση εμπεριέχει μια σαφή υπερβολή (ως προς το απόλυτο του περιεχομένου της), φαίνεται ωστόσο να ανταποκρίνεται σε σημαντικό βαθμό στην «πραγματικότητα» των κοινωνικών ανταλλαγών, αναδεικνύοντας την λειτουργία της βλάχικης κοινότητας, αλλά και συνολικά της «Βλαχικότητας», ως «αγοράς». Στο πλαίσιο αυτό, εκτός από χώρος διακίνησης αγαθών και υπηρεσιών, πολλές βλάχικες κοινότητες, αλλά και τα διακοινοτικά βλάχικα δίκτυα, φαίνεται να λειτουργούν επίσης και ως χώρος διακίνησης κεφαλαίων. Με άλλα λόγια, λειτουργούν ως άτυπα πιστωτικά συστήματα.

Αν οι οικονομικές και κοινωνικές ανταλλαγές συντελούν στην αναπαραγωγή των βλάχικων κοινοτήτων και στην συγκρότηση διακοινοτικών βλάχικων δικτύων, σημαντικό ρόλο σε αυτό φαίνεται να παίζει και η δημιουργία αντίστοιχων εθνοτοπικών συλλόγων. Οι σύλλογοι αυτοί είναι κυρίως «κοινοτικού» χαρακτήρα, γεγονός που και πάλι μαρτυρά την προτεραιότητα της «τοπικής» έναντι της «εθνοτικής/βλάχικης» ταυτότητας.⁴¹⁰

Στην περίπτωση των Βλάχων τέτοιοι σύλλογοι αρχίζουν να δημιουργούνται ήδη από την περίοδο του μεσοπολέμου, αλλά παίρνουν μαζικό χαρακτήρα μεταπολεμικά. Οι δηλωμένοι στόχοι αυτών των «συλλόγων» συνδέονται με τη «διατήρηση» και την «ανάδειξη του τοπικού πολιτισμού» και της επικοινωνίας μεταξύ των «συμπατριωτών». Στην προοπτική αυτή, πολλοί από αυτούς διατηρούν παραδοσιακά χορευτικά τμήματα, συγκεντρώνουν «λαογραφικό» υλικό, εκδίδουν εφημερίδες και περιοδικά, ή «λαογραφικά-ιστορικά» βιβλία τοπικού, αλλά συνήθως

408. Συγκεκριμένα, στα Τρίκαλα η εικόνα αυτή αφορά στους Γαρδικιώτες. βλ. Θ. Σπύρος, «Από το Γαρδίκι στο Γαρδικάκι...», ό.π.

409. Για τον κυρίαρχο ρόλο των Βλάχων στο εμπόριο και την βιοτεχνία των θεσσαλικών πόλεων βλ. M. Siviņņon, *Θεσσαλία...*, ό.π., σελ. 561-562.

410. Για τη σχέση «τοπικής» και «εθνοτικής» (βλάχικης) ταυτότητας και την έμφαση στην πρώτη, βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 16, 44.

έμμεσα και ευρύτερου «βλάχικου» ενδιαφέροντος, συχνά και δίσκους με «παραδοσιακή (τοπική ή βλάχικη) μουσική». Επιπλέον, πραγματοποιούν κοσμικές εκδηλώσεις (όπως χοροεσπερίδες, πανηγύρια, εκδρομές κλπ.), αλλά συχνά και πολιτιστικές εκδηλώσεις ευρύτερου ενδιαφέροντος.⁴¹¹

Στις εφημερίδες και τα περιοδικά αυτών των συλλόγων βρίσκουμε συνήθως «λαογραφικά και ιστορικά» άρθρα για την κάθε κοινότητα (αλλά και για τους Βλάχους εν γένει), νέα για τις δραστηριότητες του κάθε συλλόγου, κοινωνικές ειδήσεις για τα μέλη της κοινότητας και άρθρα γενικότερου ενδιαφέροντος. Στα έντυπα αυτά φαίνεται η διαπλοκή μεταξύ ειδικού και γενικού, στοιχείο χαρακτηριστικό του τρόπου συγκρότησης μιας αστικής κοινότητας, που προσπαθεί ταυτόχρονα να διατηρήσει τους εσωτερικούς δεσμούς της, αλλά και να ενσωματωθεί στις ευρύτερες διαδικασίες του αστικού περιβάλλοντος. Επιπλέον, διαφαίνεται και η «εθνοτική διάσταση», μέσω των άμεσων ή έμμεσων αναφορών τους στους «Βλάχους».

Οι σύλλογοι αυτοί λειτουργούν επίσης ως χώροι «κοινωνικής και πολιτισμικής» οικειότητας, αλλά και «σωματικής δι-επαφής», όπου τα υποκείμενα έχουν την δυνατότητα να συναντήσουν τους «συμπατριώτες», να μιλήσουν, ή να ακούσουν τη «γλώσσα» τους ή τα άλλα στοιχεία του «τοπικού» και «βλάχικου πολιτισμού». Έτσι, πέρα από τις προγραμματισμένες εκδηλώσεις, γύρω από αυτούς τους συλλόγους συγκροτούνται συχνά παρέες ανθρώπων που συναντιούνται σε τακτά ή όχι διαστήματα, για να πιουν κρασί, να διασκεδάσουν και να συζητήσουν είτε για το «χωριό» είτε για ευρύτερες συλλογικότητες, όπως είναι η ευρύτερη περιοχή της καταγωγής τους ή οι «Βλάχοι».

Η «εθνοτοπική διάσταση» αυτών των συλλόγων συνδέεται εκτός των άλλων με τη λειτουργία τους ως μηχανισμών ενσωμάτωσης σε ευρύτερα δίκτυα. Συγκεκριμένα, οι σχέσεις που αναπτύσσουν με άλλους συλλόγους, της ευρύτερης περιφέρειας καταγωγής τους ή και «βλάχικους», μαρτυρά αυτή την διπλή σύνδεση με τον «τόπο» και την «(βλάχικη) εθνότητα».⁴¹² Σε ό,τι αφορά στην «τοπική διάσταση» τους, συνδέεται και με τη λειτουργία τους ως πεδίων, αλλά και μέσων, άσκησης πολιτικής σε πολλαπλό επίπεδο. Καταρχάς, οι σύλλογοι αποτελούν οι ίδιοι πεδία πολιτικών αντιπαραθέσεων και εκπλήρωσης προσωπικών ή οικογενειακών φιλοδοξιών. Από την

411. Πρβλ. Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Κόνιτσα, 1999.

412. Με αφορμή τους Βλάχους του Ζαγορίου, ο Β. Δαλκαβούκης έχει αναδείξει αυτόν τον σύνθετο «εθνο-τοπικό» χαρακτήρα της «βλάχικης-και όχι μόνο-ταυτότητας». Βλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Αθήνα, 2005.

άλλη, αποτελούν επίσης μέσα εμπλοκής σε ευρύτερες πολιτικές διεργασίες, που αφορούν την διαχείριση της τοπικής εξουσίας (στους τόπους εγκατάστασης ή καταγωγής) αλλά και την ενσωμάτωση σε εκλογικούς μηχανισμούς τοπικής αλλά και εθνικής κλίμακας. Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό η συμμετοχή υποψήφιων βουλευτών ή δημάρχων στις εκδηλώσεις αυτών των συλλόγων.

5. Ο ανεργμάτιστος «εθνικός χαρακτήρας» της «βλάχικης ταυτότητας»

Από την προηγούμενη ανάλυση μπορούμε να συμπεράνουμε πως η «Πόλη», όχι μόνο ως γεωγραφικός χώρος αλλά και ως τρόπος κοινωνικής οργάνωσης, συμβολικής παραγωγής και βίωσης του εαυτού και της συλλογικότητας, προσφέρει ιστορικά τις κοινωνικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις συγκρότησης της «Βλαχικότητας» ως μιας «νοερής κοινότητας» υπερτοπικού χαρακτήρα. Το γεγονός πως αυτή η ταυτότητα δεν φαίνεται από την έρευνα να έλαβε «εθνικό» περιεχόμενο συνδέεται με τις ιστορικές διαδικασίες συγκρότησης του ελληνικού και των άλλων βαλκανικών εθνικισμών και την καθυστερημένη είσοδο των Βλάχων σε αυτό το παιχνίδι. Η καθυστέρηση αυτή οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στη γεωγραφική διασπορά των βλάχικων κοινοτήτων και στην συνακόλουθη εξάρτηση (κοινωνική, πολιτική, οικονομική, πολιτισμική αλλά και ιδεολογική) από άλλες «εθνοτικές» ομάδες, κυρίως από τους ελληνόφωνους.

Σε ό,τι αφορά στο τελευταίο, το γεγονός πως η πρόμη αστικοποίηση σημαντικού τμήματος των Βλάχων κατά τον 17^ο, τον 18^ο και τον 19^ο αιώνα, σημαίνει το πέρασμα από την «τοπική κοινότητα» στον «Ελληνισμό» και τη στράτευσή τους στον ελληνικό εθνικισμό, έχει ως αποτέλεσμα η νεότερη και σύγχρονη συγκρότηση μιας υπερ-τοπικής «βλάχικης ταυτότητας» στον αστικό χώρο να πραγματοποιείται εντός ενός ήδη διαμορφωμένου κυρίαρχου πλαισίου πολιτισμικών ταξινομήσεων,⁴¹³ με βάση το οποίο οι «Βλάχοι» αποτελούν «τμήμα του Ελληνισμού».⁴¹⁴ Από την άλλη, η γεωγραφική διασπορά των Βλάχων έχει ως αποτέλεσμα την εσωτερική κοινωνική και ταυτοτική διαφοροποίηση τους. Έτσι, αν αυτοί, όπως και άλλοι πληθυσμοί της Μακεδονίας, της Θεσσαλίας και της Ηπείρου, βρίσκονται κατά τα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα στον στρόβιλο των εθνικών ανταγωνισμών και στο στόχαστρο αντικρουόμενων εθνικισμών, κάθε ένας από τους οποίους τους διεκδικεί και επιχειρεί να τους προσεταιριστεί ως «τμήμα» του,⁴¹⁵ όπως δείχνουν και οι αναφορές των Wace και Thompson, δεν συγκροτούν ένα ενιαίο μέτωπο.

Στο πλαίσιο αυτό, όταν το 1905 αναγνωρίζονται από την Πύλη ως ιδιαίτερο Millet, οι Βλάχοι δεν υιοθέτουν μια ενιαία πολιτική στάση. Αυτός ο «διχασμός» εμφανίζεται τόσο σε ενδοκοινοτικό, όσο και σε διακοινοτικό επίπεδο. Απόδειξη για το

413. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, σελ. 24-25.

414. Για την σταδιακή διαμόρφωση της *Βλαχικότητας* ως μιας κατηγορίας άλλης τάξης, υπαγόμενης (ως υποκατηγορίας) και ως εκ τούτου «συμβατής» και όχι αντιτιθέμενης με τον *Ελληνισμό* βλ. Th. Spyros, *Valaques et visions de l'Histoire...*, ό.π., 110-130. Στο πλαίσιο αυτό, όπως σωστά επισημαίνει ο T. Kahl, οι Αρμάνοι-Βλάχοι προσλαμβάνονται ως μια πολιτιστική ενότητα εντός του ελληνισμού, όπως για παράδειγμα οι Πόντιοι ή οι Κρητικοί. T. Kahl, ό.π., σελ. 41.

415. Πρβλ. Γ. Αγγελόπουλος, «Από το Έλληνα ως πρόσωπο...», ό.π.

πρώτο αποτελεί η ταυτόχρονη ύπαρξη σε πολλά βλαχοχώρια τόσο ελληνικού όσο και ρουμανικού σχολείου, όπως για παράδειγμα στο Περιβόλι των Γρεβενών όπου «τα δύο σχολεία (ελληνικό και ρουμανικό) χωρίζουν τον νεαρό πληθυσμό του χωριού». Κάτι αντίστοιχο παρατηρείται και στο ζήτημα της εκκλησιαστικής οργάνωσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ύπαρξη δύο ενοριών, μιας ελληνικής και μιας ρουμανοβλάχικης, στο χωριό Τούργια (Κρανιά) των Γρεβενών.⁴¹⁶

Η ευρύτερη πολιτική και κοινωνική διάσταση αυτού του εσωτερικού διχασμού των βλάχικων κοινοτήτων της εποχής φαίνεται επίσης στο επίπεδο των συμβολισμών, αλλά και της κοινωνικής οργάνωσης. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, οι Wace και Thompson παρατηρούν πως στους τοίχους πολλών σπιτιών της Σαμαρίνας κρέμονταν πορτρέτα των βασιλικών οικογενειών της Ελλάδας ή της Ρουμανίας, ανάλογα με την «εθνική στρατεύση» της κάθε οικογένειας. Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο, οι δύο Βρετανοί αρχαιολόγοι σημειώνουν την δημιουργία «συνεταιρισμών κοινωνικού και πολιτικού χαρακτήρα» στην βάση του «εθνικού φρονήματος»: για να γίνει κάποιος μέλος σε αυτούς έπρεπε να ανήκει στο «ελληνικό» ή το «ρουμανικό στρατόπεδο», αντίστοιχα.⁴¹⁷

Σε ό,τι αφορά στο διακοινοτικό επίπεδο, από τις πηγές της εποχής μπορούμε να συναγάγουμε την ύπαρξη βλάχικων κοινοτήτων στις οποίες κυριαρχεί, απόλυτα ή σχετικά, το «ελληνικό» ή το «αρ(ου)μάνικο φρόνημα» και ό,τι αυτό συνεπάγεται σε πολιτικό, εκπαιδευτικό, θρησκευτικό ή συμβολικό επίπεδο. Έτσι, για παράδειγμα, δίπλα σε κοινότητες όπως το Μέτσοβο, που αποτελούν εστίες της ελληνικής παιδείας και του ελληνικού εθνικισμού, συναντούμε κοινότητες, όπως η Αβδέλλα και η Τουργία, όπου κυριαρχούν οι ιδέες της «αρ(ου)μανικότητας».⁴¹⁸

Ωστόσο, υπάρχει και μια ακόμα παράμετρος που ερμηνεύει την διαφοροποιημένη «εθνική στάση» των Βλάχων: η ενσωμάτωση των προγενέστερων, τοπικών ή δια-τοπικών, πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων (μεταξύ διαφορετικών οικογενειών, κοινοτήτων ή δικτύων) στο πλαίσιο του «εθνικού ανταγωνισμού».⁴¹⁹ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο G. Abott, που ταξίδεψε στην

416. Βλ. A. Wace και M. Thompson, *Οι νομάδες...*, ό.π., σελ. 176 και 180 αντίστοιχα.

417. *Αυτόθι*, σελ. 96 και 71 αντίστοιχα.

418. Σε ό,τι αφορά στην Αβδέλλα, από το χωριό αυτό κατάγονταν οι διάσημοι κινηματογραφιστές και φωτογράφοι Γιαννάκης και Μιλτιάδης Μανάκια, τους οποίους η «ελληνική πλευρά» εντάσσει στους πρωταγωνιστές της ρουμανικής προπαγάνδας. Χαρακτηριστικά, ο Σ. Παπαγιάννης τους παρουσιάζει στο βιβλίο του υπό τον υπότιτλο: «Οι καλλιτέχνες πράκτορες». Βλ. Σ. Παπαγιάννης, *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι Έλληνες...*, ό.π., σελ. 65-68.

419. Ο Ε. Τζούκας, στην διατριβή του για τον ΕΔΕΣ, έχει αναλύσει και ερμηνεύει πολύ εύστοχα αυτή την αλληλοδιαπλοκή τοπικών-προνεοτερικών και ευρύτερων-νεοτερικών λογικών και διακυβευμάτων στην περίπτωση του ελληνικού εμφυλίου. Βλ. Ε. Τζούκας, *Οι οπλαρχηγοί του ΕΔΕΣ στην Ήπειρο:*

Μακεδονία κατά το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα, «στην πραγματικότητα, οι χριστιανικές κοινότητες της περιοχής είναι διαιρεμένες ανάμεσα στους φίλους και τους εχθρούς του Δεσπότη». Λίγο αργότερα, ο Κ. Μαζαράκης συνδέει τις «εθνικές επιλογές» των ατόμων και των ομάδων με τις έριδες που υπήρχαν ανάμεσα στους επικεφαλής των διαφόρων κοινοτήτων, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα, σε τοπικό επίπεδο, η αντιπολίτευση να διαλέγει το αντίπαλο «εθνικό» στρατόπεδο από αυτό της «συμπολίτευσης».⁴²⁰ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι κάτι αντίστοιχο ίσχυε και για τους Βλάχους.

Η προγενέστερη ιστορία, αλλά και οι ιδιαίτερες ανάγκες που θέτει η συγκυρία σε κάθε κοινότητα, φαίνεται να έπαιξαν σημαντικό ρόλο ως προς τον «εθνικό προσανατολισμό» της κάθε κοινότητας και με έναν άλλο τρόπο. Για παράδειγμα, μπορούμε να υποθέσουμε πως η ύπαρξη ενός σημαντικού αριθμού μετσοβιτών εμπόρων στις ελληνικές παροικίες, ήδη από την προεπαναστατική περίοδο, και η ενσωμάτωσή τους στην ελληνική αστική τάξη ερμηνεύει σε κάποιο βαθμό την στράτευση της ιδιαίτερης πατρίδας τους στο «ελληνικό στρατόπεδο». Στο πλαίσιο αυτό, οι «ευεργεσίες» αυτών των εμπόρων, σε τοπικό και «εθνικό» επίπεδο,⁴²¹ κυρίως στο χώρο της παιδείας, αφενός καταδεικνύουν και αφετέρου αναπαράγουν την στράτευση αυτή.

Ωστόσο, η στάση της κάθε κοινότητας συνδέεται και με την γεωγραφική διαφοροποίηση των Βλάχων και τα κοινωνικά πλαίσια που αυτή συνεπάγεται. Το γεγονός πως ενώ κάποιες βλάχικες κοινότητες δεν ήταν ιδιαίτερα, ή και καθόλου, εξαρτημένες από την Ελλάδα, ενώ κάποιες άλλες ήταν γεωγραφικά και οικονομικά στενά εξαρτημένες από αυτήν, ερμηνεύει τον διαφορετικό «εθνικό προσανατολισμό» τους. Η γεωγραφική εξάρτηση μεγάλου τμήματος των Βλάχων από την Ελλάδα συνδέεται άμεσα με τις οικονομικές δραστηριότητες και τον τρόπο ζωής τους. Κατά το δεύτερο μισό και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, πολλοί βλάχοι εξακολουθούν να ασκούν την ημινομαδική κτηνοτροφία, όπως και κατά την προεπαναστατική περίοδο, ενώ ένα αυξανόμενο τμήμα τους προσανατολίζεται προς επαγγέλματα που επίσης συνεπάγονται την εποχική, ή και μόνιμη μετανάστευση, κυρίως προς τον αστικό

τοπικότητα και πολιτική ένταξη, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα, 2003.

420. Βλ. Γ. Αγγελόπουλος, «Από τον Έλληνα...», ό.π.

421. Κορυφαίο δημιούργημα των δωρεών των Μετσοβιτών αποτελεί το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο. Για τους Βλάχους ευεργέτες βλ. Σ. Παπαγεωργίου, *Έλληνες ευεργέτες: "Άξιοι της εθνικής ευγνωμοσύνης"*, Αθήνα, 2001. Για τη σημασία της ευεργεσίας στη συγκρότηση της «βλάχικης ταυτότητας», βλ. Τ. Kalh, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 150, 155.

χώρο.⁴²² Και στις δύο περιπτώσεις, η οικονομική δράση απαιτεί την διατήρηση ή τη δημιουργία ενός ενιαίου χώρου.

Το γεγονός αυτό ερμηνεύει γιατί το 1881, όταν η Θεσσαλία και τμήμα της Άρτας παραχωρούνται στο ελληνικό βασίλειο, οι εκπρόσωποι των βλάχικων κοινοτήτων της ευρύτερης περιοχής ζητούν από τις Μεγάλες Δυνάμεις οι περιοχές τους είτε να παραμείνουν εξολοκλήρου στην οθωμανική επικράτεια είτε να παραχωρηθούν εξολοκλήρου στο ελληνικό κράτος, αλλά σε καμία περίπτωση να μην διασπαστούν μεταξύ των δύο κρατών. Μια τέτοια προοπτική φάνταζε καταστροφική για τους Βλάχους κτηνοτρόφους που μετακινούνταν από την Ήπειρο και την Μακεδονία προς τη Θεσσαλία και τανάπαλιν, αφού τα νέα διοικητικά όρια, αλλά και οι περιορισμοί, φορολογικοί ή άλλοι, που αυτά συνεπάγονταν, διασπούσαν την ενότητα του οικονομικού και κοινωνικού τους χώρου.⁴²³

Επιπλέον, θα πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας πως οι βλαχόφωνες κοινότητες αποτελούν στη συντριπτική πλειοψηφία τους λιγότερο ή περισσότερο απομονωμένες και διασπασμένες «νησίδες» εν μέσω αλλόγλωσσων πλειοψηφιών. Όσο πηγαίνουμε νοτιότερα, αυτές οι πλειοψηφίες είναι όλο και περισσότερο ελληνόφωνες. Ως προς αυτό, είναι χαρακτηριστική η αναφορά του Weigand στους λόγους των «φίλων της Ελλάδας», δηλαδή στους «ελληνόφρονες» Βλάχους. Σύμφωνα με αυτούς, «εμείς στην Πίνδο τι να την κάνουμε την ρουμάνικη γλώσσα, που έτσι κι αλλιώς δεν μας χρειάζεται στο εμπόριο, αφού στη μια πλευρά έχουμε την Ήπειρο και στην άλλη τη Θεσσαλία; [...] Δεν μπορούμε να συνεχίσουμε να παραμένουμε στα βουνά μας, έχουμε ανάγκη τις ελληνικές πεδιάδες, και για αυτό πρέπει να μάθουμε την ελληνική, γιατί είναι μια διαδεδομένη γλώσσα που μας εξυπηρετεί σε όλη την Ανατολή».⁴²⁴ Είναι αυτό ακριβώς το γεγονός που οδηγεί τον Weigand στο συμπέρασμα πως «είναι σίγουρο [...] ότι οι Αρωμόνιοι, τόσο αποκομμένοι και σκόρπιοι που είναι μέσα στους αλλόγλωσσους μεγάλους λαούς, μακροπρόθεσμα δεν θα μπορέσουν να επιβιώσουν, ακόμα και όταν καταφέρουν να διαδώσουν σε όλους εθνική συνείδηση».⁴²⁵

422. Βλ. Κ. Φαλλάιτς, «Οι πλανόδιοι τεχνίτες στην Ελλάδα...», ό.π.

423. Στο πλαίσιο αυτό, πολλοί Βλάχοι της Βόρειας Πίνδου εγκαθίστανται μόνιμα μετά το 1881 στην περιοχή της Θεσσαλίας. Εκεί δημιουργούν όπως είδαμε δικές τους αστικές συνοικίες, αλλά και νέα χωριά. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι Σαμαριναίοι και οι Περιβολιώτες, που δημιουργούν, ή αποκτούν, νέα χωριά, στις ανατολικές πλαγιές του Κόζιακα: την Κόρη οι Σαμαριναίοι και την Κορομηλιά οι Περιβολιώτες.

424. G. Weigand, *Οι Αρωμόνιοι...*, ό.π., τ. Α, σελ. 344.

425. *Αυτόθι*, σελ. 347.

Βέβαια, οι «εθνικές επιλογές» των Βλάχων δεν καθορίζονται αποκλειστικά από τις αναγκαιότητες που θέτουν οι οικονομικές και κοινωνικές πρακτικές τους. Αντίθετα, οι ιστορικοί και πολιτισμικοί δεσμοί μεταξύ των Βλάχων και των ελληνόφωνων πληθυσμών, λόγω της κοινής θρησκευτικής παράδοσης ή της μακραίωνης συνύπαρξής τους, αλλά και της πολιτισμικής ηγεμονίας της ελληνικής γλώσσας,⁴²⁶ αποτέλεσαν καθοριστικό παράγοντα για τον προσανατολισμό, την ενσωμάτωση ή την προνομιακή σύνδεση μεγάλου τμήματός τους με την Ελλάδα και τον ελληνικό εθνικισμό, κάτι που ισχύει περισσότερο για τις περιοχές της νότιας Μακεδονίας, της Ηπείρου και της Θεσσαλίας.

Επιπλέον, όσο το ελληνικό κράτος επεκτείνεται προς τα βόρεια, τόσο μεγαλύτερο είναι το ποσοστό των Βλάχων που ζει σε αυτό, αποτελώντας σε περιοχές όπως η Θεσσαλία σημαντικό τμήμα του πληθυσμού. Εκτός αυτού, υπάρχει ένας σημαντικός αριθμός ατόμων βλάχικης καταγωγής που, είτε κατά την οθωμανική περίοδο είτε μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους, εγκαθίστανται στα αναπτυσσόμενα αστικά κέντρα της νότιας Ελλάδας. Όπως αναφέρει ο V. Bérard, παρότι «η Ανωβλαχία παρέμεινε μέχρι τη συνθήκη του Βερολίνου εκτός του ελληνικού βασιλείου [ωστόσο]... μέγας αριθμός Βλάχων [...] μετανάστευσαν και όλος ο κόσμος έστρεψε την ελπίδα του προς την Αθήνα. Εδώ και πενήντα χρόνια οι Βλάχοι δεν έκαναν τίποτα άλλο από το να γίνονται κάθε μέρα όλο και πιο Έλληνες και να απλώνουν γύρω τους την ελληνική πίστη. Στάθηκαν οι μεγαλύτεροι εθνικοί ευεργέτες...».⁴²⁷

Αν η διαδικασία αυτή συγκροτεί σταδιακά ένα αμφίδρομο πλαίσιο ενσωμάτωσης της πλειοψηφίας των Βλάχων στον ελληνικό εθνικισμό, η αμηχανία που προκαλεί η «εθνο-εθνική» λογική του σε έναν «εθνοτικά άλλο» πληθυσμό (όπως οι Αρμάνοι-Βλάχοι) και η συνακόλουθη ατελής «εθνική ενσωμάτωση» τους στην κυρίαρχη αφήγηση περί *Ελληνικότητας*, συνδέεται με την αναπαραγωγή της πολιτικής διαμάχης γύρω από την «βλάχικη ταυτότητα».⁴²⁸

Έτσι, αν και στο νέο πλαίσιο η βλάχικη ταυτότητα αποκτά νέα συμβολικά περιεχόμενα, σε μεγάλο βαθμό συμβατά με τις αφηγήσεις του ελληνικού εθνικισμού, δεν παύει να αποτελεί μια «ανορθογραφία» για την μονο-εθνοτική λογική αυτού του

426. Ο Weigand αναφέρει χαρακτηριστικά πως ένα από τα επιχειρήματα των «ελληνοφρόνων» Βλάχων ήταν πως ενώ η δική τους γλώσσα «είναι καλή για τους βοσκούς και τους αγωγιάτες, αλλά όχι για τον πολιτισμό, για αυτό της λείπουν οι λέξεις», θεωρούσαν την ελληνική «μια παλιά γλώσσα, που χαιρεί μεγάλης εκτιμήσεως και που όλη η Ευρώπη θαυμάζει τη λογοτεχνία της». Αυτόθι, σελ. 344.

427. V. Bérard, *Τουρκία και Ελληνισμός...*, ό.π., σελ. 300.

428. Πρβλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 153.

τελευταίου, αλλά και για τον τρόπο που πολλοί Βλάχοι αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους, υπό το βάρος της ευρύτερης κυριαρχίας αυτής της λογικής.⁴²⁹ Η επιλογή της «Ρουμανικότητας» από ένα τμήμα των Βλάχων κατά την περίοδο του μεσοπολέμου (που είχε ως αποτέλεσμα τη μετανάστευση στη Δοβρουτσά ενός σημαντικού αριθμού εξ αυτών), ως απάντηση στον ελληνικό εθνικισμό, μαρτυρά ακριβώς την ηγεμονία της λογικής αυτής, στο βαθμό που συνδέει τη «Βλαχικότητα» με έναν άλλο εθνοτικού τύπου εθνικισμό.

Στο πλαίσιο αυτό, αν και η «ελληνική πλευρά» συνεχίζει να προσλαμβάνει και να ερμηνεύει τις νεότερες κορυφώσεις του «κουτσοβλαχικού» με όρους «τεχνητού ζητήματος», «(εξωτερικής) προπαγάνδας» ή/και «(εσωτερικής) προδοσίας», αυτές εκφράζουν μάλλον την δυσκολία των υποκειμένων να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους εντός μιας αφήγησης και μιας ταυτότητας που αρνείται θεμελιώδη, για τα ίδια, στοιχεία της συλλογικής τους εμπειρίας και μνήμης, όπως η βλάχικη γλώσσα.

Έτσι, είναι κυρίως μέσω των ευρύτερων διαδικασιών οικονομικής και κοινωνικής συγκρότησης της ελληνικής κοινωνίας που οι Βλάχοι τελικά ενσωματώνονται, πρακτικά, φαντασιακά και συμβολικά, στο ελληνικό εθνικό κράτος. Η παρακμή και εξαφάνιση των βλάχικων ημι-νομαδικών κοινοτήτων, η αυξανόμενη ενσωμάτωση και εξάρτηση των τοπικών κοινωνιών (όχι μόνο των βλαχόφωνων) στο εθνικό κράτος και η μαζική αστικοποίηση των βλαχόφωνων πληθυσμών φέρνουν στο προσκήνιο την ανάγκη, αλλά και τη δυνατότητα, διεύρυνσης των οριζόντων συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων. Στο πλαίσιο αυτό, παρά τις κατά καιρούς αντίθετες ρητορείες και υπερβολές των ταυτοτικών λόγων, καμία κοινότητα, ούτε εθνοτοπική ομάδα, δεν μπορεί να είναι τόσο κλειστή όσο στο παρελθόν, αφού η διερεύνηση αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την κοινωνική αναπαραγωγή της στο πλαίσιο της οικονομίας και κοινωνίας της «αγοράς».⁴³⁰

Ωστόσο, οι «παραδοσιακοί δεσμοί» (όπως η «κοινότητα» και η «Βλαχικότητα») μπορούν να λειτουργήσουν ως η πρώτη ύλη για την παραγωγή δικτύων ενσωμάτωσης και προνομιακής οικειοποίησης του νέου κοινωνικού περιβάλλοντος. Στην προοπτική αυτή, θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε, όπως ο Gossiaux, «αν ο υπερ-εθνικός εθνοτισμός [των Βλάχων] δεν αποτελεί μια πολιτικο-πολιτισμική απάντηση στο καπιταλισμό του 21^{ου} αιώνα, με τον ίδιο τρόπο που ο εθνικισμός αποτέλεσε μια

429. Αυτόθι, σελ. 155.

430. Πρβλ. Θ. Σπύρος, «Από το Γαρδίκι...», ό.π.

απάντηση σε αυτόν του 19^{ου}. Όπως και η συγγένεια, ο εθνοτισμός προσφέρει, μάλιστα σε μια μεγαλύτερη κλίμακα, ένα οπλοστάσιο σχεσιακών δικτύων που μπορούν τα ίδια να γίνουν ο σκελετός των εμπορικών και επιχειρηματικών δικτύων». Κάτι που, όπως προσθέτει ο γάλλος ανθρωπολόγος, έγινε και στο παρελθόν με τους Βλάχους, κυρίως μετά την καταστροφή της Μοσχόπολης (1769) και την διασπορά του αστικού βλάχικου πληθυσμού της σε ολόκληρη τη νότια Βαλκανική.⁴³¹

431. Βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques...*, ό.π., σελ. 186.

Κεφάλαιο 4

Το εθνογραφικό πεδίο: η κοινότητα

1. Η γεωγραφία της Κοινότητας: θέση, όρια και διασυνδέσεις

Η κοινότητα της εθνογραφικής μας έρευνας, το Νεοχώρι αποτελεί ένα βλαχόφωνο χωριό της θεσσαλικής Πίνδου. Συγκεκριμένα, ο οικισμός του χωριού είναι χτισμένος σε υψόμετρο 750-800 μέτρων, σε ένα από τα πολλά παρακλάδια της μεγάλης οροσειράς. Μέχρι το 1997, αποτελούσε αυτόνομη διοικητική κοινότητα, υπαγόμενη στην Επαρχία Καλαμπάκας του Νομού Τρικάλων, στον οποίο υπάγεται διοικητικά, ήδη από την ενσωμάτωση της περιοχής στο ελληνικό κράτος το 1881. Ωστόσο, βρίσκεται κοντά στους νομούς Ιωαννίνων και Γρεβενών.

Το χωριό απέχει 30 χιλιόμετρα από την Καλαμπάκα και 51 από τα Τρίκαλα. Με την πρώτη, το Νεοχώρι συνδέεται με νέο ασφαλτοστρωμένο δρόμο, ο οποίος παρακάμπτει την εθνική οδό Τρικάλων-Καλαμπάκας-Μετσόβου-Ιωαννίνων. Με τα Τρίκαλα συνδέεται με δύο τρόπους. Έτσι, εκτός από τη διαδρομή μέσω Καλαμπάκας, υπάρχει τα τελευταία χρόνια και ένας δεύτερος δρόμος (επίσης ασφαλτοστρωμένος) μέσω Ελάτης-Πύλης. Βέβαια, ο δρόμος αυτός χρησιμοποιείται λιγότερο συχνά από τους Νεοχωρίτες. Αυτό οφείλεται τόσο στο γεγονός πως είναι κάπως μακρύτερος (περίπου 60 χλμ), όσο και στο ότι είναι λιγότερο προσπελάσιμος τον χειμώνα, αφού περνάει από ορεινές περιοχές με συχνές χιονοπτώσεις. Επίσης, στο γεγονός πως πρόκειται για έναν σχετικά νέο δρόμο, τον οποίο όπως μας είπαν κάποιοι συνομιλητές «δεν έχουμε συνηθίσει». Ωστόσο, τους καλοκαιρινούς μήνες δεν είναι λίγοι οι Νεοχωρίτες που τον χρησιμοποιούν, για να πάνε τόσο προς τα τουριστικά θέρετρα Ελάτη και Περτούλι, αλλά και προς τα Τρίκαλα, λόγω της όμορφης διαδρομής που ακολουθεί.

Σε ό,τι αφορά στον γειτονικό νομό Ιωαννίνων, το χωριό συνδέεται με αυτόν μέσω της εθνικής οδού Τρικάλων-Καλαμπάκας-Μετσόβου-Ιωαννίνων. Αν και ειδικά το Μέτσοβο δεν απέχει πολύ, η μετακίνηση προς αυτήν την κατεύθυνση δεν ήταν μέχρι πρόσφατα εύκολη, λόγω των δύσκολων συνθηκών της διάβασης της Κατάρας που χωρίζει τους δυο νομούς. Αυτό βέβαια άλλαξε πρόσφατα με την παράδοση στην κυκλοφορία της σήραγγας της Εναντίας Οδού, μέσω της οποίας παρακάμπτεται η Κατάρα. Αντίστοιχες δυσκολίες, αν και σε μικρότερο βαθμό παρουσιάζονται και στη σύνδεση με το νομό Γρεβενών. Η μετακίνηση και προς αυτήν την κατεύθυνση δεν είναι

πάντα εύκολη υπόθεση, ειδικά τον χειμώνα, αφού ο δρόμος περνάει μέσα από τους ορεινούς όγκους των Χασίων. Βέβαια, τα βουνά αυτά σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να συγκριθούν με τα υψηλά και δύσβατα βουνά που βρίσκονται προς την πλευρά του Μετσόβου.

Ο οικισμός του χωριού βρίσκεται χτισμένος σε ένα ορεινό πλάτωμα. Αποτελείται από περίπου 450 σπίτια, χωρισμένα σε τρεις συνοικίες. Στην κεντρική συνοικία του χωριού υπάρχουν περίπου 300 κατοικίες. Εδώ βρίσκονται επίσης η κεντρική πλατεία, η κοινοτική βρύση, η εκκλησία του χωριού, το κοινοτικό γραφείο με το αγροτικό ιατρείο, το σχολείο, το κτήριο του δασικού συνεταιρισμού, το γήπεδο, καθώς και τα καταστήματα του χωριού. Στην συνοικία αυτή βρίσκονται και τα σπίτια κάποιων ιστορικά ισχυρών οικογενειών του χωριού, κυρίως κοντά στην πλατεία. Εδώ γίνεται το κεντρικό πανηγύρι τον Δεκαπενταύγουστο, αλλά και οποιαδήποτε επίσημη ή δημόσια εκδήλωση της κοινότητας. Χαρακτηριστικά μπορούμε να αναφέρουμε τις προεκλογικές ομιλίες των υποψήφιων κοινοταρχών (ή δημάρχων), αλλά και των υποψήφιων νομαρχών ή βουλευτών του νομού.

Η δεύτερη συνοικία του χωριού, ο «Μαχαλάς», χωρίζεται από την κεντρική συνοικία με ένα ρέμα και περιλαμβάνει περίπου τα μισά σπίτια από αυτήν (γύρω στα 150). Ο μόνος δημόσιος χώρος που βρίσκεται εδώ είναι μια δεύτερη κοινοτική βρύση, από την οποία υδροδοτούνταν κατά το παρελθόν οι οικογένειες της συνοικίας. Αν και οι ιστορικά εύπορες και ισχυρές οικογένειες που κατοικούν σε αυτήν φαίνεται να είναι λιγότερες από ό,τι στην κεντρική συνοικία, οι κάτοικοί της ανέκαθεν συμμετείχαν ενεργά στην δημόσια αλλά και την κοινωνική ζωή της κοινότητας.

Υπάρχει και μια τρίτη συνοικία στο χωριό, που περιλαμβάνει περίπου 10 κατοικίες και βρίσκεται ανατολικά του «Μαχαλά», με τον οποίο συνορεύει και του οποίου σε κάποιες αφηγήσεις θεωρείται τμήμα. Ειδικά σήμερα, με τη δόμηση νέων σπιτιών νότια της συνοικίας, οι δύο περιοχές έχουν ενοποιηθεί. Μέχρι πρόσφατα βέβαια υπήρχε ανάμεσά τους ένα μεγάλο που παρότι δεν χώριζε απόλυτα, υπενθύμιζε ωστόσο, τουλάχιστον στους «γνωρίζοντες», την περιθωριακότητα της τρίτης αυτής συνοικίας. Η περιθωριακότητα αυτή δεν είναι τόσο γεωγραφική, όσο κυρίως κοινωνική και πολιτισμική. Κι αυτό, γιατί η συνοικία αυτή δημιουργήθηκε από τη μετεγκατάσταση των «Γύφτων» της κοινότητας (των Αρόμ). Πρόσφατα στο χωράφι αυτό δημιουργήθηκε μια πλατεία και μάλιστα, σύμφωνα με κάποιους συνομιλητές,, σε αυτήν έχουν αρχίσει να συχνάζουν οι νέοι του χωριού. Κάτι που πιθανώς συνδέεται με

τη μείωση της χωρικής διαφοροποίησης στη βάση εθνοτικών κριτηρίων στο εσωτερικό της κοινότητας σε σχέση με το παρελθόν. Μέχρι πρόσφατα, βέβαια, η τρίτη αυτή συνοικία δεν διέθετε καμία δημόσια υποδομή, ούτε καν βρύση. Έτσι, πριν την υδροδότηση των σπιτιών, οι κάτοικοί του αναγκάζονταν να φέρνουν νερό από τον «Μαχαλά» ή και από την κεντρική πλατεία του χωριού.

Η κοινοτική γεωγραφία, ωστόσο, δεν περιορίζεται στα όρια του χωριού. Αντίθετα, η κοινότητα καταλαμβάνει μια πολύ ευρύτερη επικράτεια, έκτασης 35.000 περίπου στρεμμάτων. Αποτελεί μάλιστα τη δεύτερη μεγαλύτερη κοινότητα σε έκταση του νομού Τρικάλων, μετά το Γαρδίκι που καταλαμβάνει 47.000 στρέμματα. Πρόκειται για μια πραγματικά μεγάλη έκταση, η κατοχή της οποίας έφερε συχνά αντιμέτωπους τους Νεοχωρίτες με τους κατοίκους των όμορων κοινοτήτων.

Η κοινοτική επικράτεια περιλαμβάνει ένα σημαντικό δάσος, το οποίο εκμεταλλεύονται ιστορικά οι Νεοχωρίτες, διάφορες χορτολιβαδικές, αλλά-κυρίως προς τα βορειοανατολικά όπου η κοινοτική έκταση βυθίζεται στην κοιλάδα του Πηνειού-και καλλιεργούμενες εκτάσεις, καθώς και το παλιό χωριό (Παλιοχώρι), όπου είναι μέχρι σήμερα εμφανή τα ερείπια παλιών σπιτιών. Στο παλιό χωριό υπάρχει επίσης το εξωκκλήσι της Αγίας Παρασκευής, με εικόνες και τοιχογραφίες της μεταβυζαντινής περιόδου. Ο σημερινός οικισμός ενώνεται με το παλιό χωριό με ένα δρόμο (χωματόδρομο στο μεγαλύτερο μέρος του) 15 χιλιομέτρων. Ο δρόμος αυτός συνεχίζει για αρκετά χιλιόμετρα μετά το παλιό χωριό, τελειώνοντας σε μια εκ των πηγών του Πηνειού. Μεταξύ του παλιού χωριού και των πηγών βρίσκονται δασικές, αλλά και χορτολιβαδικές εκτάσεις, όπου οι Νεοχωρίτες έστηναν, οι λίγοι κτηνοτρόφοι που έχουν απομείνει το κάνουν ακόμα, τα θερινά τους μαντριά. Επιπλέον, στις πηγές η κοινότητα και ο τοπικός σύλλογος έχουν φτιάξει ξύλινα κιόσκια, όπου, οι νέοι κυρίως, εκδράμουν το καλοκαίρι.

Όπως αναφέραμε, τα όρια της κοινοτικής επικράτειας αποτέλεσαν συχνά αντικείμενο διαμάχης (όχι πάντα άμεσης, αλλά συχνά έμμεσης) των Νεοχωριτών με τους γείτονές τους. Ιδιαίτερα έντονη ήταν αυτή στην περίπτωση του καθορισμού των ορίων Νεοχωρίου και Μετσόβου, με αφορμή τη διεκδίκηση μιας έκτασης στα όρια Παλιοχωρίου και Αηγιού. Οι κάτοικοι του Αηγιού προσέφυγαν τη δεκαετία του 1950 στη διοικητική δικαιοσύνη για την επίλυση του ζητήματος. Κατά τη εκδίκαση της υπόθεσης οι Νεοχωρίτες χρησιμοποίησαν ως μάρτυρες δύο αδέρφια (σύμφωνα με ένα Νεοχωρίτη συνομιλητή ήταν «Αρβαντόβλαχοι») ημι-νομάδες κτηνοτρόφους από το χωριό Στεφάνι (Σκληνιάσα), στους οποίους ενοικίαζαν τα καλοκαίρια βοσκοτόπους σε

άλλη περιοχή της κοινότητας. Σύμφωνα με την μαρτυρία του ίδιου συνομιλητή, αυτοί δήλωσαν πως «από μικρά παιδιά που γυρνούσαν σε αυτά τα μέρη ως κτηνοτρόφοι θυμούνταν το μέρος ως Νεοχωρίτικο». Ωστόσο, σύμφωνα με άλλον συνομιλητή «δεν είναι βέβαιο αν η κατάθεσή τους ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα. Αλλά τους συνέφερε να τα έχουν καλά με τους Νεοχωρίτες, αφού τους νοίκιαζαν λιβάδια». Σε κάθε περίπτωση, το αποτέλεσμα ήταν η δικαιοσύνη να κατοχυρώσει τους διεκδικούμενους βοσκοτόπους στο Νεοχώρι.

Διαφωνίες για το ζήτημα των κοινοτικών ορίων φαίνεται πως υπήρξαν και με άλλες κοινότητες. Έτσι, με κάποιες από αυτές, παρότι έγινε καθορισμός των ορίων κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, ή μεταπολεμικά, οι κάτοικοι τους διαφωνούν έως σήμερα για τα κοινοτικά τους όρια με το Νεοχώρι, θεωρώντας πως μέρος της κοινοτικής του επικράτειας έπρεπε να ανήκει σε αυτούς.

Οι διαμάχες αυτές εμφανίζονται και στις σημερινές αφηγήσεις κατοίκων των όμορων κοινοτήτων. Σημειώνουμε πως το δάσος του Νεοχωρίου περνά κοντά από τους κεντρικούς οικισμούς γειτονικών του χωριών, τα οποία παρόλα αυτά δεν έχουν κανένα δικαίωμα πάνω σε αυτό. Κάτι που εκλαμβάνεται από τους κατοίκους τους ως «αδικία». Έτσι πολλοί από αυτούς δεν φαίνεται να αποδέχονται, τουλάχιστον όχι εύκολα, την ιδιοκτησία των Νεοχωριτών επί όλης αυτής της έκτασης.

Υπήρξαν ωστόσο περιπτώσεις στις οποίες ο καθορισμός της κοινοτικής επικράτειας του Νεοχωρίου έγινε χωρίς εντάσεις. Αυτό ισχύει κυρίως για τα βόρεια σύνορα της κοινότητας. Στο σημείο αυτό, ο Πηνειός (και η χαράδρα του) αποτελεί ένα ορατό και σε γενικές γραμμές αποδεκτό όριο μεταξύ του Νεοχωρίου και των δυο κοινοτήτων με τις οποίες συνορεύει προς αυτήν την κατεύθυνση. Αν και οι κάτοικοι μιας εξ αυτών διαθέτουν ορισμένες εκτάσεις και στη νότια όχθη του ποταμού, δεν φαίνεται να υπήρξε κάποιο πρόβλημα στην οριοθέτηση των κοινοτικών «επικρατειών»

2. Η δημιουργία του σημερινού χωριού

Στη σημερινή του μορφή, το χωριό άρχισε να διαμορφώνεται κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο. Δημιουργήθηκε από κατοίκους του Παλιοχωριού που μετεγκαταστάθηκαν στην περιοχή του σημερινού χωριού, στην οποία έως τότε υπήρχε ένα οθωμανικό τσιφλίκι. Ορισμένοι εξ αυτών ανέλαβαν να αγοράσουν την περιοχή από το οθωμανικό κράτος. Η αγορά έγινε στο όνομα ολόκληρου εναπομείναντος πληθυσμού και οδήγησε στην επανίδρυση της κοινότητας στην νέα τοποθεσία.

Μετά την αγορά του τσιφλικιού, η έκταση του παλιού και του νέου χωριού αποτέλεσαν ενιαία κοινότητα. Σύμφωνα με την κυρίαρχη αφήγηση, η κατανομή της γης στις διάφορες οικογένειες έγινε με βάση την οικονομική τους συνεισφορά στην αγορά. Η ευρύτερη περιοχή του παλιού χωριού, που στην πλειοψηφία της ήταν δασική, μετατράπηκε σε κοινόχρηστη ιδιοκτησία των «ντόπιων» οικογενειών. Αυτές, εκτός του ότι είχαν το δικαίωμα να κόβουν ξύλα από το δάσος για προσωπική τους χρήση, συμμετέχουν διαχρονικά στα κέρδη που αποφέρει η σταδιακή εμπορική εκμετάλλευση της ξυλείας, την οποία κάνουν οι ίδιοι ή αναθέτουν σε τρίτους μέσω διαγωνισμού.

Σταδιακά, εκτός από τα μέλη των παλιών οικογενειών στο χωριό εγκαθίστανται και ορισμένα άτομα ή οικογένειες, προερχόμενα από άλλες, γειτονικές κοινότητες. Σε ό,τι αφορά στα μεμονωμένα άτομα, ορισμένα εξ αυτών εγκαθίστανται στην κοινότητα ως «γαμπροί». Επίσης, δύο άτομα βλάχικης καταγωγής, από το Μέτσοβο, εγκαθίστανται ως τεχνίτες. Σε κάθε περίπτωση, μέσω των γαμήλιων ανταλλαγών τα άτομα βλάχικης καταγωγής ενσωματώνονται σταδιακά πλήρως στην κοινότητα και οι απόγονοί τους αποκτούν σταδιακά δικαιώματα επί των κοινοτικών πλουτοπαραγωγικών πηγών.

Διαφορετική είναι η περίπτωση μιας ομάδας, ή καλύτερα ορισμένων ατόμων και οικογενειών, με διακριτά «εθνοπολιτισμικά» χαρακτηριστικά που εγκαθίστανται στην κοινότητα. Πρόκειται για τους «Αρόμ» (ή «Γύφτους» όπως τους αποκαλεί, χωρίς οι ίδιοι να το δέχονται, η βλάχικη πλειοψηφία). Οι πρώτοι «Αρόμ» καταφθάνουν κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα και εγκαθίστανται στο Νεοχώρι ως σιδεράδες, αλλά και ως μουσικοί. Θα μιλήσουμε αναλυτικά για αυτούς σε επόμενο κεφάλαιο.

3. Οι παραγωγικές δραστηριότητες

Η μεταφορά του χωριού στη σημερινή του θέση είχε ως συνέπεια και τη σχετική μεταβολή των παραγωγικών δραστηριοτήτων. Το χαμηλότερο υψόμετρο και το ηπιότερο κλίμα του νέου οικισμού επέτρεπε μια σειρά από καλλιέργειες που ήταν δύσκολες ή και αδύνατες στο παλιό χωριό. Έτσι, αν και η κτηνοτροφία συνεχίζει να αποτελεί σημαντικό τμήμα της τοπικής οικονομίας, αυτή η τελευταία διαφοροποιείται σταδιακά όλο και περισσότερο. Αυτό μαρτυρά και το γεγονός πως πολλοί βοσκότοποι στο πάνω χωριό ενοικιάζονται ήδη από τον 19^ο αιώνα σε Βλάχους ημι-νομάδες κτηνοτρόφους από άλλα χωριά.

Πάντως, η οικονομική διαφοροποίηση της κοινότητας δεν οφείλεται μόνο στις κλιματικές συνθήκες του νέου χωριού, αλλά και στην ευκολότερη πρόσβαση του προς τα αστικά κέντρα, όπου οι Νεοχωρίτες μπορούσαν να πουλούν στα παζάρια τα προϊόντα των μικροκαλλιεργειών. Έτσι από τα τέλη του 19ου αιώνα αναπτύσσεται μια μεικτή οικονομία που συνδυάζει την κτηνοτροφία με τη γεωργία και την υλοτομία.⁴³² Η κτηνοτροφία είναι κυρίως οικόσιτη και προορίζεται για αυτοκατανάλωση. Έτσι, το χειμώνα οι κτηνοτρόφοι κατεβάζουν τα ζώα στο κάτω χωριό, όπου τα κλείνουν σε στάβλους. Αντίθετα, το καλοκαίρι τα ανεβάζουν σε ορεινά μαντριά που βρίσκονται σε μεγαλύτερο υψόμετρο, στο παλιό χωριό. Παράλληλα, υπάρχουν και ελάχιστοι μετακινούμενοι που εξασκούν την εκτατική-ημινομαδική κτηνοτροφία. Αυτοί το χειμώνα μετακινούνται σε ενοικιαζόμενους βοσκοτόπους στο θεσσαλικό κάμπο, ενώ το καλοκαίρι τα ανεβάζουν και αυτοί στα θερινά βοσκοτόπια στο παλιό χωριό.

Η κτηνοτροφία συνδέεται με την ανάπτυξη της οικιακής υφαντουργίας και της ραπτικής.⁴³³ Μεταπολεμικά, οδηγεί στην παραγωγή μάλλινων προϊόντων (π.χ. βελέντζες) για την αγορά. Ωστόσο, σταδιακά είναι η γεωργία που μετατρέπεται σε βάση της τοπικής οικονομίας. Ειδικότερα, οι κάτοικοι καλλιεργούν περιβόλια με μηλιές, καρυδιές, άλλα οπωροφόρα δέντρα, κηπευτικά, καθώς και αμπέλια. Αν και

432. Μια αντίστοιχη μεικτή γεωργο-κτηνοτροφική οικονομία συναντούμε και στις γειτονικές προς το Νεοχώρι βλαχόφωνες και μη κοινότητες. Βλ. χαρακτηριστικά: Γιάννα Κωνσταντίνου-Καρανίκα, *Τρυγώνα*, ό.π., σελ. 312-356. Β. Χασιώτης, *Το Ορθοβούνι*, ό.π., σελ. 82-87 και 138-147. Μιχ. Παπανικολάου, *Ιστορικά-Λαογραφικά, ιστορία-ήθη-έθιμα-παραδόσεις κλπ. του χωριού Μαλακασίου Καλαμπάκας*, ανάπτυπο-αυτοέκδοση, χωρίς τόπο έκδοσης και χ.χ. [1963], σελ. 23. Χαράλ. Καρανάτσιος και Χρυσούλα Τσολάκη-Καρανάτσιου, «Ιστοριο-Λαογραφία του χωριού Κλεινού-Επαρχίας Καλαμπάκας», *Ιστορία-Λαογραφία των χωριών του νομού Τρικάλων* (περιοδική έκδοση της «ΦΙΛΑΡΧΑΙΟΥ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΤΡΙΚΚΗΣ»), Τεύχος Γ (1966): 147-177, σελ. 150, Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα: ένα ξεχωριστό χωριό*, Τρίκαλα/Καστανία, 2008., σελ. 51.

433. Για την υφαντική οικοτεχνία στους Βλάχους βλ. βλ. Β. Ρόκου, *Υφαντική οικιακή βιοτεχνία. Μέτσοβο 18ος αι.-20ος αι.*, Αθήνα, 1994.

κάποια προϊόντα προορίζονται για αυτοκατανάλωση (π.χ. κηπευτικά), τα μήλα, τα καρύδια, τα φασόλια, αλλά και τα προϊόντα της αμπελουργίας προορίζονται για την τοπική και περιφερειακή αγορά.

Ο τρίτος πυλώνας της τοπικής οικονομίας είναι η υλοτομία. Όπως αναφέραμε το Νεοχώρι διαθέτει μια από τις μεγαλύτερες δασικές εκτάσεις στην ευρύτερη περιοχή. Μάλιστα, πρόκειται για ιδιόκτητο δάσος, γεγονός που όπως θα δούμε δημιούργησε πολλές διαμάχες τόσο σε ενδοκοινοτικό όσο και σε διακοινοτικό επίπεδο, καθώς και στις σχέσεις της κοινότητας με το κράτος. Κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα ιδρύεται ο τοπικός δασικός συνεταιρισμός. Ως μέλη του αναγνωρίζονται όλοι οι κάτοικοι που κατάγονται από το χωριό και κατοικούν μόνιμα σε αυτό.

Δίπλα στις παραπάνω βασικές δραστηριότητες, αναπτύσσεται παράλληλα και μια οικονομία εξειδικευμένων τεχνιτών, όπως χτίστες και σιδεράδες. Ιδιαίτερα ενδιαφέρον είναι το γεγονός πως στην πλειοψηφία τους πρόκειται για «ξένους» που έρχονται περιοδικά ή και καθίστανται στο χωριό. Έτσι, σε ό,τι αφορά στους χτίστες, πρόκειται κυρίως για Βλάχους καταγόμενους από την περιοχή του Μετσόβου. Ορισμένοι εξ αυτών παντρεύτηκαν Νεοχωρίτισσες και εγκαταστάθηκαν μόνιμα στο χωριό κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα.

Σε ό,τι αφορά στους Αρόμ, αυτοί εγκαταστάθηκαν στο Νεοχώρι ως σιδεράδες, καλύπτοντας τις αντίστοιχες ανάγκες των “ντόπιων Βλάχων”. Ωστόσο, ο ίδιος πληθυσμός κάλυψε σε μεγάλο βαθμό και τις μουσικές ανάγκες της κοινότητας. Έτσι, από τα τέλη του 19ου, αλλά κυρίως κατά τον 20ο αιώνα, η πλειοψηφία των ντόπιων μουσικών αποτελείται από Αρόμ. Σημαντική δραστηριότητα των Αρόμ αποτελεί επίσης κατά το παρελθόν η οικιακή εργασία αλλά, όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω, και η επαιτεία.

Μετά τον πόλεμο, η οικονομική και κοινωνική κατάσταση του χωριού μεταβάλλεται εντελώς. Λόγω της μετανάστευσης, λίγες οικογένειες μένουν πια μόνιμα σε αυτό. Οι περισσότερες συνεχίζουν να ασχολούνται και να παράγουν προϊόντα που έχουν ζήτηση στην αγορά της Καλαμπάκας και των Τρικάλων, όπως τα κρασιά, τα μήλα και τα φασόλια. Με την μικροκτηνοτροφία ελάχιστοι ασχολούνται ενώ μερικοί δημιούργησαν σύγχρονες χοιροτροφικές μονάδες.

4. Η Δημογραφία

Αν και κατά τις πρώτες δεκαετίες μετά την αγορά του τσιφλικιού και τη δημιουργία του νέου χωριού, ο πληθυσμός της κοινότητας αυξάνεται σταθερά, σταδιακά οι δημογραφικές τάσεις θα αντιστραφούν. Έτσι, με αφετηρία τα τέλη του 19ου αιώνα, όλο και περισσότεροι Νεοχωρίτες θα αρχίσουν να μεταναστεύουν τόσο προς το εξωτερικό, όσο και προς τα αστικά κέντρα του ελληνικού χώρου.

Σε ό,τι αφορά στην εξωτερική μετανάστευση, μεγάλο ρεύμα αναπτύσσεται γύρω στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα προς τη Ρουμανία. Οι συνομιλητές συνέδεαν αυτήν την προτίμηση με το γεγονός με τη βλάχικη γλώσσα και την ομοιότητά της με τη Ρουμανική.⁴³⁴ Ένα δεύτερο κύμα μεταναστών αναπτύσσεται κατά τις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα προς την «Αμερική» (Η.Π.Α.).⁴³⁵ Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, αναβιώνει η μετανάστευση προς τις Η.Π.Α. και την ίδια περίοδο αρχίζει η μετανάστευση των Νεοχωριτών προς την Αυστραλία και τη Γερμανία.

Τα μεταναστευτικά αυτά ρεύματα ήταν μάλλον περιορισμένα, όχι μόνο ποσοτικά, αλλά και ποιοτικά. Κι αυτό γιατί η μετανάστευση προς το εξωτερικό ήταν

434. Όπως είδαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο, η μετανάστευση των Βλάχων προς τη Ρουμανία κατά τη διάρκεια του 19^{ου} και των αρχών του αποτελεί ένα γενικότερο φαινόμενο. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως η σύνδεση αυτής της μετανάστευσης με την «γλωσσική συγγένεια» Βλάχων και Ρουμάνων εμφανίζεται στο λόγο των συνομιλητών και στις περιπτώσεις άλλων κοινοτήτων. Έτσι, για παράδειγμα ορισμένοι Μαλακασιώτες συνομιλητές μας αφηγήθηκαν με παρόμοιο τρόπο την μετανάστευση των συμπατριωτών τους προς τη Ρουμανία κατά το παρελθόν. Το ίδιο συνέβη και στο Γαρδίκι, αλλά και στην Τζούρτζια. Σύμφωνα με έναν συνομιλητή από τη Τζούρτζια, «οι “κερατζήδες” [αγωγιάτες] και οι έμποροι του χωριού μας έφταναν μέχρι τη Ρουμανία... Ήταν πολύ πλούσια χώρα τότε [τέλη 19^{ου}-αρχές 20^{ου} αιώνα] η Ρουμανία. Έμοιαζε και η γλώσσα, οπότε τους βόλευε...». . Βλ. επίσης για το θέμα αυτό Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *ό.π.*, σελ. 93-94. Τη μετανάστευση των βλαχόφωνων προς τη Ρουμανία την περίοδο αυτή «για επαγγελματικούς λόγους» μαρτυρά και μια αντίστοιχη αναφορά της Γ. Κωνσταντίνου-Καρανίκα για την περίπτωση των κατοίκων της Τρυγώνας. Βλ. Γ. Κωνσταντίνου-Καρανίκα, *Τρυγώνα...*, *ό.π.*, σελ. 428. Επίσης, μια αναφορά Σ. Χασιώτη για τους κατοίκους του Ορθοβουνίου (Çoranj), σύμφωνα με την οποία «για μικρό χρονικό διάστημα τη δεκαετία του 1890 πήγαν στην Ρουμανία δύο αδέρφια [...] αλλά δεν κάθισαν πολλά χρόνια, γύρισαν σύντομα στο χωριό [...] Ο Β. Μ. καταγόμενος από την γειτονική Πεύκη [Strutza, επίσης βλαχόφωνο χωριό] εργάστηκε για λίγα χρόνια το 1910-1915 στη Ρουμανία...». Σ. Β. Χασιώτης, *Ορθοβούνι...*, *ό.π.*, τ. Α, σελ. 265. Βλ. επίσης Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *ό.π.*, σελ. 93-94.

435. Σημειώνουμε πως η «Αμερική», αποτελεί επίσης έναν ιδιαίτερα συμβολικό τόπο στην ιστορική μνήμη των ορεινών βλαχόφωνων, αλλά και ορισμένων ελληνόφωνων όπως η Μουτσιάρα (Αθαμανία), κοινοτήτων της τρικαλινής Πίνδου. Το γεγονός αυτό συνδέεται καταρχάς με την πράγματι σημαντική μετανάστευση των τοπικών πληθυσμών προς τις Η.Π.Α. στο μεταίχμιο 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα, όπως το Μαλακάσι, η Τζούρτζια, το Γαρδίκι. Ωστόσο, συνδέεται επίσης με το ρόλο της μετανάστευσης αυτής στον υλικό και συμβολικό μετασχηματισμό των τοπικών κοινοτήτων. Στο πλαίσιο αυτό, ο «Αμερικάνος» μετανάστης λειτουργεί ως παράγοντας, αλλά και ανάγεται σε έμβλημα, της επαναδιαπραγμάτευσης των κοινωνικών ιεραρχιών, όπως προκύπτει και από τις αναφορές σε «αυτόν» του Λ. Μακρή, που αφορούν βέβαια στην περίπτωση των χωριών του τέως δήμου Αθαμανίας (τα βλαχόφωνα Γαρδίκι, Τζούρτζια και Δέση και τα ελληνόφωνα, αλλά επίσης ημι-νομαδικά, Μουτσιάρα, Τυφλοσέλι και Καμινιά). Βλ. Λ. Μακρή, *Ηθη-Εθιμα...*, *ό.π.*, σελ. 56-57. Επίσης, Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *ό.π.*, σελ. 94-95.

κυρίως προσωρινή και η πλειοψηφία των μεταναστών επέστρεψε. Το ερώτημα βέβαια που τίθεται είναι “πού ακριβώς επέστρεψαν” αυτοί οι μετανάστες; Το ερώτημα αυτό συνδέεται με την εσωτερική μετανάστευση των Νεοχωριτών προς τα αστικά κέντρα που, σε αντίθεση με την εξωτερική, παίρνει εκρηκτικές διαστάσεις μετά την Κατοχή και τον Εμφύλιο. Προς τα κέντρα αυτά κατευθύνθηκε και η μεγάλη πλειοψηφία των μεταναστών που επέστρεψαν.

Στον αστικό χώρο οι Νεοχωρίτες εγκαθίστανται σε κοντινές πόλεις, κυρίως στην Καλαμπάκα και τα Τρίκαλα.⁴³⁶ Ωστόσο, η μεγάλη πλειοψηφία τους κατευθύνθηκε προς την Αθήνα. Αρχικά, η μετανάστευση έχει προσωρινό χαρακτήρα και μεταναστεύουν κυρίως οι ανύπαντροι άντρες. Η πλειοψηφία αυτών, όντας ανειδίκευτοι, εργάστηκε αρχικά στις βιομηχανίες ως εργάτες, στις οικοδομές, αλλά κυρίως ως πλανόδιοι επαγγελματίες, μικροπωλητές, λαχειοπώλες και λούστροι.⁴³⁷

Οι συνθήκες ζωής αυτών των πλανόδιων είναι τα πρώτα χρόνια πολύ δύσκολες. Συνήθως διαβίωναν στις «μάντρες», πρόχειρα και ανεπαρκή «κοινόβια» καταλύματα που προορίζονται για ενοικίαση στους «επαρχιώτες» που εργάζονται εποχιακά στην Αθήνα. Τις μάντρες αυτές διαχειρίζονται είτε οι ιδιοκτήτες τους, είτε κάποιος «παλιότερος» μικροπωλητής, συχνά «συμπατριώτης» ή «κοντοχωριανός», που τις υπενοικιάζει στους νεοφερμένους, αποκομίζοντας σημαντικό κέρδος, αφού εκτός των άλλων λειτουργούσε συνήθως και ως προμηθευτής των μικροπωλητών. Σε αυτές οι Νεοχωρίτες κατοικούν ομαδικά, είτε με συγγενείς και συμπατριώτες, είτε με άλλους μικροπωλητές καταγόμενους από γειτονικά, κυρίως βλαχόφωνα, χωριά των Τρικάλων.⁴³⁸

Η μετανάστευση είχε ως αποτέλεσμα τη σχετική οικονομική και δημογραφική ανάπτυξη του χωριού μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, μέσα από τη μεταφορά πόρων σε αυτό, κυρίως από την Αθήνα. Σταδιακά, ωστόσο, παρατηρείται μείωση του

436. Σημειώνουμε πως ειδικά στα Τρίκαλα, τα άτομα βλάχικης καταγωγής αποτελούν την πλειοψηφία του πληθυσμού, με τους περισσότερους εξ αυτών να προέρχονται από τις πρώην μηι-νομαδικές κοινότητες του Ασπροποτάμου και της βόρειας Πίνδου. Σε ό,τι αφορά στους «εδραίους» Βλάχους της «Ορεινής Καλαμπάκας», η κοινότητα που παρουσιάζει μεγάλη μετανάστευση προς τα Τρίκαλα μεταπολεμικά είναι το Μαλακάσι. Οι κάτοικοι των υπόλοιπων βλαχόφωνων χωριών της επαρχίας αποτελούν σημαντικό τμήμα του πληθυσμού στην πόλη της Καλαμπάκας, όπου η σημαντικότερη παροικία Ασπροποταμιτών Βλάχων είναι οι Κρανώτες. Ωστόσο, τα τελευταία χρόνια φαίνεται πως όλο και περισσότεροι Νεοχωρίτες εγκαταλείπουν την Καλαμπάκα για να εγκατασταθούν στα Τρίκαλα.

437. Για την ενασχόληση των Βλάχων της περιοχής των Τρικάλων ως πλανόδιων «μικροπωλητών» βλ. Κ. Φαλτάιτς, «Οι πλανόδιοι τεχνίτες...», ό.π., Λ. Μακρής, *Ήθη-Έθιμα...*, ό.π., σελ. 56, Α. Καρανάσιος, *Ιστορικά-Δογραμικά...*, ό.π., σελ. 102, Γ. Καραμήτρου, *400 Χρόνια Γαρδίκι*, ό.π., σελ. 84.

438. Για την εγκατάσταση στις «μάντρες» και τις δύσκολες συνθήκες ζωής των Βλάχων «μικροπωλητών» βλ. Λ. Μακρής, ό.π., σελ. 55, Θ. Σπύρος, «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)υ(π)του χώρου...», ό.π., Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, ό.π., σελ. 104.

πληθυσμού, η οποία πήρε δραματικές διαστάσεις κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Έτσι σήμερα στο χωριό κατοικούν την περίοδο του χειμώνα λιγότερα από 100 άτομα, κυρίως ηλικιωμένα. Χαρακτηριστική για αυτή τη δημογραφική παρακμή είναι και η διακοπή της λειτουργίας του σχολείου εδώ και μία δεκαετία. Ωστόσο, οι στατιστικές καταγραφές του πληθυσμού και η εικόνα «παρακμής» που προβάλλει από αυτές, μάλλον δεν μας λένε όλη την αλήθεια για την σύγχρονη κοινωνική κατάσταση της κοινότητας. Όπως έχει επισημάνει και ο Σ. Δαμιανάκος, μιλώντας για κοινότητες με έντονη μετανάστευση, για να συγκροτήσουμε μια πλήρη εικόνα της κοινωνικής δυναμικής τέτοιων «διασπορικών κοινοτήτων», θα πρέπει εκτός από τον «στατιστικό πληθυσμό» να λάβουμε υπόψη μας την ύπαρξη ενός σημαντικού «εν δυνάμει» πληθυσμού τους. Σύμφωνα με το Δαμιανάκος, αυτός ο όρος αναφέρεται σε «μια πολυάριθμη διασπορά που συρρέει κατά περιοδικά διαστήματα στο χωριό με την ευκαιρία ενός πανηγυριού ή στην διάρκεια των διακοπών, διασπορά της οποίας οι δεσμοί με την τοπική κοινωνία, πέρα από την κατοχή ακίνητης περιουσίας, παραμένουν στενοί και πολύμορφοι».⁴³⁹ Κάτι που όπως θα δούμε ισχύει και στην περίπτωση του Νεοχωρίου.

439. Στ. Δαμιανάκος, «Εισαγωγή», ό.π., σ. 14.

5. Η μετανάστευση και η εγκατάσταση στην «Πόλη»

Αν και αρχικά προσωρινή ή/και εποχική, η μετανάστευση των Νεοχωριτών προς την Αθήνα απολήγει σταδιακά στη μαζική και μόνιμη εγκατάσταση τους στην ελληνική πρωτεύουσα. Το γεγονός αυτό συνδέεται με την γενικευμένη αγροτική έξοδο των δεκαετιών 1950-1970. Οι λόγοι της γενικευμένης αστικοποίησης θα πρέπει να αναζητηθούν τόσο στα προβλήματα που δημιούργησε στην αγροτική παραγωγή ο Πόλεμος, η Κατοχή και ο Εμφύλιος, όσο και σε γενικότερα ζητήματα αναδιάρθρωσης των οικονομικών δομών σε εθνικό επίπεδο, που είχαν ως αποτέλεσμα την υποβάθμιση και απαξίωση του αγροτικού τομέα και, αντίστροφα, την αναβάθμιση του δευτερογενούς και τριτογενούς τομέα της παραγωγής. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και ο ρόλος των κρατικών πολιτικών που ευνόησαν μια συγκεκριμένη οικονομική και χωροταξική αντίληψη περί ανάπτυξης, η οποία οδήγησε με την σειρά της στον γιγαντισμό του πληθυσμού της πρωτεύουσας αλλά και στην υπερσυγκέντρωση σε αυτήν παραγωγικών μονάδων και υποδομών.⁴⁴⁰

Την ίδια περίοδο, έχουμε την μαζική μετανάστευση ελληνικών πληθυσμών προς το εξωτερικό, κυρίως προς την Γερμανία και την Αυστραλία. Οι θεσσαλικοί πληθυσμοί είχαν ιδιαίτερη συμμετοχή σε αυτές τις μεταναστευτικές κινήσεις. Αξιοσημείωτο είναι, ωστόσο, πως η μετανάστευση των Βλάχων στην μεταπολεμική εξωτερική μετανάστευση ήταν μικρότερη σε σχέση με αυτήν των ελληνόφωνων πεδινών Καραγκούνηδων, αλλά και των ορεινών ελληνόφωνων πληθυσμών της Θεσσαλίας, όπως οι Παλιοχωρίτες, οι Αγραφιώτες και οι Χασιώτες. Η μετανάστευση των Νεοχωριτών προς τη Γερμανία, αν και είναι σημαντικά μεγαλύτερη από αυτήν των Βλάχων του Άνω Ασπροποτάμου, παραμένει χαμηλότερη από αυτήν των ελληνόφωνων (Καραγκούνηδων ή Χασιωτών) και επιπλέον έχει όπως είδαμε προσωρινό χαρακτήρα. Το γεγονός αυτό ερμηνεύει εν μέρει την μαζικότητα της εγκατάστασής των Νεοχωριτών, αλλά και των άλλων Βλάχων, στην Αθήνα, την Καλαμπάκα και τα Τρίκαλα.

Οι εντόπιες αφηγήσεις ερμηνεύουν την δημογραφική συμπεριφορά των Βλάχων ως αποτέλεσμα των «ιδιαιτέρων ψυχολογικών χαρακτηριστικών» τους, χωρίς ωστόσο να απουσιάζουν εντελώς και αναφορές στους ιστορικούς και κοινωνικούς παράγοντες που οδήγησαν τις επιμέρους εθνοτοπικές ομάδες σε διαφορετικές

440. Για τη μαζική μετανάστευση του πληθυσμού της ελληνικής υπαίθρου και ειδικά αυτού της Θεσσαλίας προς τα αστικά κέντρα μεταπολεμικά, βλ. M. Sivignon, Θεσσαλία..., ό.π., σελ. 495-547.

δημογραφικές συμπεριφορές. Έτσι πολλοί Βλάχοι της ευρύτερης περιοχής, μεταξύ τους και αρκετοί Νεοχωρίτες, θεωρούν καταρχάς την μικρή εξωτερική τους μετανάστευση «απόδειξη της αγάπης που έχει ο Βλάχος για την πατρίδα του». Στην ίδια προοπτική, η απουσία σημαντικής εξωτερικής μετανάστευσης ερμηνεύεται από τους δράστες ως αποτέλεσμα της ανάγκης των Νεοχωριτών και των Βλάχων γενικότερα να βρίσκονται σε σχετική επαφή με τα άλλα μέλη της κοινότητας. Σύμφωνα με έναν συνομιλητή μας «η μετανάστευση στην Αθήνα σου δίνει την δυνατότητα να βλέπεις συμπατριώτες και να επισκέπτεσαι στο χωριό. Ενώ αν πας στην Γερμανία ή στην Αυστραλία αυτό είναι δυσκολότερο, ιδίως στην Αυστραλία». Στο πλαίσιο αυτό, η εξωτερική μετανάστευση των «άλλων» προβάλλεται συχνά ως «δείγμα» της μειωμένης αγάπης για το χωριό τους και επίσης των περιορισμένων δεσμών αλληλεγγύης και συλλογικότητας που τους διακρίνουν.

Εδώ βέβαια πρέπει να σημειώσουμε πως η προβολή της «μικρής εξωτερικής μετανάστευσης» έρχεται σε αντίφαση με την εικόνα των Βλάχων ως «κοσμοπολιτών» που είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Έρχεται επιπλέον σε αντίφαση με την εκτεταμένη υπερπόντια μετανάστευση των Νεοχωριτών και άλλων Βλάχων στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα προς την «Αμερική», αλλά και αυτήν προς τη Ρουμανία. Η αντίφαση αυτή όμως μπορεί να ερμηνευθεί, αν λάβουμε υπόψη μας πως τέτοιες απόψεις εκφράζονται στα πλαίσια λεκτικών και κοινωνικών ανταλλαγών, όπου το διακύβευμα είναι η κεφαλαιοποίηση της μη-μετανάστευσης προς το εξωτερικό και όχι η προβολή του «κοσμοπολιτισμού» των Βλάχων. Επιπλέον, η αντίληψη αυτή εκφράζει τους ιδεολογικούς και συμβολικούς ανταγωνισμούς γύρω την «Ελληνικότητα» των Βλάχων. Στο πλαίσιο αυτό, αν και κανένας Βλάχος δεν μας είπε άμεσα πως η μετανάστευση στο εξωτερικό αποτελεί δείγμα μειωμένης εθνικής συνείδησης, αντίστροφα πολλοί Βλάχοι των Τρικάλων τόνιζαν πως είναι ακριβώς αυτοί που βοήθησαν στην ανάπτυξη της χώρας, αλλά και της πόλης τους, μέσω της ενασχόλησής τους με το εσωτερικό εμπόριο, τη στιγμή που οι «Καραγκούνηδες έφυγαν».

Στο πλαίσιο αυτού του δια-εθνοτικού ανταγωνισμού, η μειωμένη μετανάστευση προς το εξωτερικό ερμηνεύεται από τα υποκείμενα και με όρους «κοινωνικής διαστρωμάτωσης». Έτσι, τόσο οι Νεοχωρίτες όσο και οι υπόλοιποι Βλάχοι της περιοχής των Τρικάλων προσλαμβάνουν και προβάλλουν την περιορισμένη εξωτερική μετανάστευση τους ως αποτέλεσμα της απροθυμίας των

Βλάχων να εργαστούν ως υπάλληλοι, αφού σύμφωνα με τους ίδιους «οι Βλάχοι είναι περήφανοι, θέλουν να είναι αφεντικά ή τουλάχιστον αφεντικά του εαυτού τους».

Οι ιθαγενείς ερμηνείες της μεταναστευτικής και οικονομικής συμπεριφοράς των Βλάχων συνδέονται με τις υλικές και ιδεατές συνέπειες της μαζικής και μόνιμης εγκατάστασης στην Αθήνα: την σταδιακή άνοδο του βιοτικού επιπέδου και την διεύρυνση του ορίζοντα προσδοκιών των υποκειμένων. Η ανάπτυξη του βιοτικού επιπέδου, αμφίδρομα συνδεδεμένη με την επαγγελματική «άνοδο» και την συγκρότηση κοινωνικών και πολιτικών δικτύων στον αστικό χώρο, έχει ως αποτέλεσμα η Αθήνα να μετατραπεί σταδιακά σε «μόνιμο τόπο» ζωής, όχι μόνο σε υλικό αλλά και σε συμβολικό επίπεδο. Σημειώνουμε πως αρχικά η «προσωρινότητα» της ζωής στην πόλη δεν συνδέεται μόνο με τις υλικές συνθήκες, αλλά επίσης με τις αναπαραστάσεις των ατόμων. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά μια συνομιλήτρια, «στην αρχή θεωρούσαμε πως θα μέναμε για λίγο στην Αθήνα. Να μαζέψουμε κάποια λεφτά και να γυρίσουμε στο χωριό». Η αλλαγή αυτής της οπτικής συνδέεται αμφίδρομα με το πέρασμα από την εποχική ή προσωρινή μετανάστευση των αντρών στη μόνιμη μετανάστευση ολόκληρων οικογενειών.

Αυτό το γεγονός σηματοδοτεί με τη σειρά του την αναζήτηση μονιμότερων και καλύτερων συνθηκών κατοικίας. Αρχικά, η λύση είναι η ενοικίαση διαμερισμάτων σε γειτονιές της Αθήνας, όπως το Πολύγωνο, τα Εξάρχεια, το Γκύζι, η Λεωφόρος Αλεξάνδρας, που σταδιακά μετατρέπονται σε κέντρο της νεοχωρίτικης παροικίας στην Αθήνα. Η περαιτέρω άνοδος του βιοτικού επιπέδου οδηγεί με το πέρασμα του χρόνου τους περισσότερους Νεοχωρίτες της πρωτεύουσας στην αγορά ιδιόκτητων κατοικιών, στις ίδιες ή και σε άλλες «καλύτερες» περιοχές.⁴⁴¹ Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι Νεοχωρίτες, ειδικά στα Εξάρχεια, να είναι λιγότεροι από ό,τι στο παρελθόν. Ωστόσο, η περιοχή αυτή, στην οποία εκτός των άλλων βρίσκεται ο «τοπικός σύλλογος» και το Πολύγωνο, όπου κατοικεί ακόμα σημαντικός αριθμός Νεοχωριτών, παραμένουν μέχρι σήμερα τα «κέντρα», τόσο οικιστικά όσο και συμβολικά, της κοινότητας στην «Πόλη».

Σε κάθε περίπτωση, η μαζικότητα και η μονιμότητα της αστικής εγκατάστασης έχει ως αποτέλεσμα τη σταδιακή μεταφορά του κοινωνικού κέντρου της κοινότητας στην πρωτεύουσα. Δεν είναι τυχαίο πως εδώ εδρεύει και η «αδελφότητα» της κοινότητας. Αυτή ιδρύθηκε το 1976 και συνδέεται ακριβώς με τη μαζικότητα και τη

441. Σημαντικός αριθμός Νεοχωριτών κατοικεί σήμερα στον Σταυρό Αγίας Παρασκευής, την Πετρούπολη και τα Άνω Λιόσια.

μονιμότητα που παίρνει σταδιακά η αστική εγκατάσταση και την συνακόλουθη ανάγκη «κοινοτικής» οργάνωσης στην Αθήνα.

Οι δηλωμένοι στόχοι της Αδελφότητας, όπως και των περισσότερων εθνοτοπικών «εκπολιτιστικών» συλλόγων, είναι η διατήρηση της επικοινωνίας μεταξύ των συμπατριωτών (μέσω κοσμικών εκδηλώσεων- χοροεσπερίδων στην Αθήνα και την Καλαμπάκα, εκδρομών στο χωριό ή αλλού, πολιτιστικών εκδηλώσεων στο χωριό ή στην Αθήνα), η «διατήρηση» και προβολή του «τοπικού πολιτισμού» και η οικονομική βοήθεια στην κοινότητα για τη κατασκευή κοινωφελών έργων στο χωριό.⁴⁴²

Εκτός από την επίσημη δράση του, ο σύλλογος λειτουργεί κάθε Κυριακή πρωί και ως χώρος συνάντησης των «συμπatriωτών». Εκεί συγκεντρώνονται, σχεδόν αποκλειστικά άντρες, για να πιούν τσίπουρο, να «μάθουν νέα» της κοινότητας, να μιλήσουν «για ζητήματα του συλλόγου», ή «για το χωριό», να «θυμηθούν τα παλιά». Οι εμπυχωτές αυτών των συναντήσεων είναι αυτοί που ασχολούνται με τη διοίκηση του συλλόγου. Γύρω από αυτούς, έρχονται τακτικά και κάποιοι άλλοι Νεοχωρίτες, συνήθως αυτοί που κατοικούν στην ευρύτερη περιοχή (Εξάρχεια, Πολύγωνο, Γκύζη, Λ. Αλεξάνδρας), ενώ περιστασιακά ή περιοδικά και κάποιοι άλλοι. Μάλιστα, από εδώ περνούν συχνά και κάποιοι Νεοχωρίτες από το χωριό ή την Καλαμπάκα, που έρχονται για κάποια δουλειά στην Αθήνα, για να δουν τους «συμπatriώτες», «παλιούς φίλους», ή να δηλώσουν την παρουσία τους και να ανανεώσουν τα κοινωνικά, ή (όσοι ασχολούνται με τα κοινά) και τα πολιτικά τους δίκτυα.

Η ιδιαίτερη σημασία της ευρύτερης περιοχής Εξαρχείων-Πολυγώνου-Γκύζη-Λ. Αλεξάνδρας για την αναπαραγωγή της κοινότητας στην πόλη, συνδέεται καταρχάς με την ισχυρή παρουσία των Νεοχωριτών μέχρι σήμερα σε αυτές. Ωστόσο, ο λόγος για αυτό δεν είναι μόνο δημογραφικός. Η γεωγραφική εγγύτητα των περιοχών αυτών, η παρουσία της έδρας του συλλόγου στα Εξάρχεια, η ύπαρξη άλλων στεκιών όπου συχνάζει και συγχρωτίζεται ένας αριθμός Νεοχωριτών, όπως κάποιες καφετέριες της πλατείας Εξαρχείων ή το καφενείο των (κοντοχωριανών και επίσης Βλάχων) «Κουτσουφλιάνων», έχουν ως αποτέλεσμα τη συγκρότηση και την αναπαραγωγή όχι μόνο περισσότερων, αλλά επίσης πυκνότερων, εντατικότερων και «ολικότερων» ενδοκοινοτικών (αλλά και «ενδο-εθνοτικών») δικτύων στην περιοχή, από ό,τι σε

442. Για την λειτουργία και την σημασία των «εθνοτοπικών» συλλόγων στην κοινωνική και πολιτισμική αναπαραγωγή των τοπικών κοινοτήτων στον αστικό χώρο, βλ. Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Κόνιτσα, 1999.

οποιαδήποτε άλλη περιοχή της Αθήνας.⁴⁴³ Στα στέκια αυτά, όπως και στον σύλλογο, εκτός από τους Νεοχωρίτες που μένουν στην ευρύτερη περιοχή των Εξαρχείων, έρχονται κάποιες φορές και κάποιοι από άλλες περιοχές. Άλλωστε, ορισμένοι από αυτούς, παρότι δεν μένουν πια εδώ, έχουν ζήσει παλιότερα ή έχουν συγγενείς στην ευρύτερη περιοχή.

Αν το παραπάνω γεγονός ενισχύει την εξοικείωση των Νεοχωριτών με τον συγκεκριμένο τόπο, από την άλλη συνδέεται και με έναν ακόμη παράγοντα που ερμηνεύει την ιδιαίτερη σημασία του για τη συγκρότηση και την αναπαραγωγή της κοινότητας στην πόλη: τη συμβολική θέση της περιοχής στα πλαίσια της βιωμένης συλλογικής μνήμης. Η συμβολική αυτή θέση, υπερβαίνοντας την δημογραφία και την οικονομία της περιοχής και της ομάδας μέσα σε αυτήν, συνδέεται με τη συγκρότηση ενός λόγου περί «παράδοσης», «εντοπιότητας» και «τοπικής ιστορίας» συνδεδεμένου αυτήν την φορά όχι με το χωριό καταγωγής αλλά με την πόλη υποδοχής.

Στο πλαίσιο αυτό, η ευρύτερη περιοχή των Εξαρχείων ανάγεται σε έναν *μυθικό τόπο* της πρωταρχικής εγκατάστασης των Νεοχωριτών στην Αθήνα, αλλά και σε συμβολικό κέντρο της κοινότητας, λειτουργώντας ως ένα αστικό υποκατάστατο του χωριού, αφού συγκεντρώνει μια σειρά χαρακτηριστικών: πρώιμη μαζική εγκατάσταση μελών της κοινότητας, διατήρηση ενός σημαντικού πληθυσμού Νεοχωριτών έως σήμερα, χώρους έκφρασης μιας «νεοχωρίτικης συλλογικότητας», διατήρηση χαρακτηριστικών μιας ιδιαίτερης γειτονιάς, όπου το να ακούσεις βλάχικα, ακόμα και στο δρόμο ή τα καταστήματα της περιοχής, δεν είναι καθόλου σπάνιο, αφού κατοικεί σημαντικός αριθμός (και άλλων) Βλάχων.

443 Σύμφωνα με τον U. Hannerz, τα κοινωνικά δίκτυα έχουν τρία διαφορετικά χαρακτηριστικά: α) την Πυκνότητα ή συνδεσιμότητα (density and connectedness), που εκφράζεται από το λόγο του αριθμού των υπαρχόντων σχέσεων ανάμεσα στα μέλη ενός δικτύου προς τον αριθμό των σχέσεων που θα υπήρχαν εάν όλα τα μέλη ήταν συνδεδεμένα, β) την Ένταση (intensity), που εκφράζει το βαθμό στον οποίο τα μέλη μιας ενός δικτύου αναγνωρίζουν και έχουν την πρόθεση να τιμήσουν αμοιβαίες υποχρεώσεις και να διεκδικήσουν δικαιώματα και γ) την Πολλαπλότητα (Multiplexity) που αναφέρεται στους διαφορετικούς σκοπούς ή περιεχόμενα που μπορεί να έχει μια σχέση. Μια περιορισμένη σχέση έχει λιγότερα περιεχόμενα. Αντίθετα, μια στενή κοινωνική σχέση έχει πολλαπλά περιεχόμενα, είναι πιο ολική. Βλ. U. Hannerz, *Explorer la ville*, Παρίσι, 1983, σελ. 179.

6. Η συμβολική κατανάλωση του χωριού από τους αστούς και η αναπαραγωγή της κοινότητας

Η δημογραφική και παραγωγική απογύμνωση του χωριού είχε ως αποτέλεσμα τη μετατροπή του, όλο και περισσότερο, σε έναν τόπο μνήμης⁴⁴⁴ και συμβολικής αναπαραγωγής. Υπό αυτήν την έννοια, το χωριό αποτελεί σήμερα για τους Νεοχωρίτες, κυρίως αυτούς της Αθήνας, ένα σύμβολο όχι μόνο με γεωγραφικό, αλλά και με χρονικό περιεχόμενο. Έτσι, αν από την μια αυτό συμβολίζει τον «κοινό τόπο καταγωγής» και την «φυσικότητα» της «κοινότητας», από την άλλη συνδέεται με την αναπαράσταση του παρελθόντος, χρόνο στον οποίο αυτήν η συνοχή εγγράφεται και ανάγεται από τα υποκείμενα.⁴⁴⁵

Η παραπάνω συμβολική διάσταση εκφράζεται μέσα από μια σειρά πρακτικών τελετουργικού χαρακτήρα, θεσμοθετημένων ή μη και συνδέεται με τις χρήσεις και τους ρόλους που αποδίδουν στο «χωριό» τα υποκείμενα, τόσο κατά την περίοδο της παραμονής τους σε αυτό, όσο και στον χώρο και τον χρόνο της «Πόλης». Σε ό,τι αφορά τις θεσμοθετημένες τελετουργίες που πραγματοποιούνται στο χωριό, το πανηγύρι έχει έναν κεντρικό χαρακτήρα. Όπως όλα τα τοπικά πανηγύρια στον ελληνικό χώρο, αν και σε ένα πρώτο επίπεδο έχουν θρησκευτικό χαρακτήρα, από την άλλη παίζουν κεντρικό ρόλο στην συμβολική συγκρότηση αλλά και στην κοινωνική αναπαραγωγή της τοπικής κοινότητας ως τέτοιας.⁴⁴⁶ Στην περίπτωση του Νεοχωρίου το κεντρικό κοινοτικό πανηγύρι πραγματοποιείται τον Δεκαπενταύγουστο.

Μια δεύτερη συμβολική διάσταση του χωριού έγκειται στην σημασία του ως τελευταίας κατοικίας των Νεοχωριτών. Αν και είναι αδύνατον να υπολογίσουμε ακριβώς το ποσοστό αυτών που ενταφιάζονται στο χωριό, οι αφηγήσεις συνηγορούν στο ότι αρκετοί ηλικιωμένοι, πιθανώς και η πλειοψηφία, όσων κατοικούν στην Αθήνα, τα Τρίκαλα και την Καλαμπάκα ενταφιάζονται σε αυτό. Εκτός αυτού όμως, ο ρόλος του χωριού στην παραγωγή της κοινοτικής μνήμης αναδεικνύεται από το γεγονός πως

444. Για τους «τόπους της μνήμης», βλ. P. Nora, «Introduction», στο P. Nora (επ.), *Les Lieux de Mémoire*, ό.π.

445. Για τη μετωνυμική σύνδεση «χωριού/παρελθόντος» και «πόλης/παρόντος», πρβλ. Β. Νιτσιάκος, «Από την κοινωνιοδημογραφική...», ό.π.

446. Πρβλ. Ε. Αυδίκος, Ε. Αυδίκος, «Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζούρτζιας Αθαμανίας (Φ.Α.Τ.Α.): Μετάβαση από τη μεθοριακότητα του άλλου τόπου στην αναπαραγωγή της τζουρτζιώτικης συλλογικότητας», *Τρικαλινά*, τ. 26, 2006 και Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες στις Βόρειες Πίνδου*, ό.π., σελ. 133-150.

τα οστά πολλών Νεοχωριτών που ενταφιάζονται «αλλού», μεταφέρονται μετά την εκταφή και φυλάσσονται στο κοιμητήριο του χωριού.⁴⁴⁷

Μια άλλη κοινωνική λειτουργία του χωριού για την συμβολική και κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας εδράζεται στον ρόλο του ως τόπου μύησης των νεότερων μελών στην κοινότητα. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πως η λειτουργία αυτή είναι σημαντική για εκείνους που, μην έχοντας γεννηθεί ή ζήσει για μεγάλο διάστημα στο χωριό, έχουν μια περιστασιακή ή μερική φυσική επαφή με τον χώρο ή με τα άλλα μέλη της κοινότητας. Στην προοπτική αυτή, η παραμονή κατά τους καλοκαιρινούς μήνες στο χωριό δημιουργεί αφενός προϋποθέσεις αλληλογνωριμίας των νεότερων αυτών μελών, ενώ ταυτόχρονα μετατρέπει το χωριό σε βιωμένο τόπο.

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο επίπεδο, η καλοκαιρινή παραμονή των νεαρών Νεοχωριτών στο χωριό κατά την παιδική και εφηβική ηλικία είχε ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη δεσμών φιλίας με άλλους Νεοχωρίτες που πολλές φορές έμεναν μακριά τους, ή και αν έμεναν κοντά τους, στην Αθήνα κυρίως, δεν είχαν την ευκαιρία τακτικών επαφών. Συχνά, οι φιλίες αυτές μεταφέρονται στην καθημερινότητα των αστικών κέντρων, αλλά ακόμα και όταν δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, αποτελούν ένα σταθερό δίκτυο σχέσεων, έστω και αν αυτό ενεργοποιείται μόνο κατά τους καλοκαιρινούς μήνες. Κάποιες φορές, η παραθέριση στο χωριό γίνεται αφορμή για την σύναψη ερωτικών σχέσεων που μπορεί να καταλήξουν σε γάμο. Είναι ενδεικτικές οι περιπτώσεις ζευγαριών που γεννήθηκαν και μεγάλωσαν σε διαφορετικά μέρη (χωριό-Αθήνα) και γνωρίστηκαν κατά τη διάρκεια των θερινών διακοπών. Επιπλέον, μέχρι και σήμερα οι νεαροί Νεοχωρίτες συνηθίζουν να οργανώνουν εκδρομές στο παλιό χωριό, ή σε άλλες τοποθεσίες όπως οι πηγές του Πηνειού, πάνω από το Παλιοχώρι. Εκεί οργανώνουν γλέντια με φαγητό και μουσική, ενώ συχνά κοιμούνται για ένα βράδυ στην ύπαιθρο.

Αν όμως οι διακοπές στο χωριό λειτουργούν ως παράγοντας δημιουργίας κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των νεότερων μελών της κοινότητας, από την άλλη λειτουργούν ως παράγοντας συμβολικής και βιωματικής οικειοποίησης του τοπίου και του χώρου. Αυτό από την μια σημαίνει πως, μέσα από τις σύντομες παραμονές, ο χώρος μετατρέπεται από έναν μυθικό τόπο καταγωγής σε ένα γνώριμο τοπίο. Στην προοπτική

447. Το ίδιο συμβαίνει, όπως έχουμε δείξει σε άλλη έρευνά μας, και στο Γαρδίκι Τρικάλων, αλλά και στις περισσότερες περιοχές της Ελλάδας. Βλ. Θ. Σπύρος, «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)υ(π)του χώρου...», ό.π. Για τη σημασία της «αφής των προγόνων» στην συμβολική οικειοποίηση του χώρου (στο επίπεδο του «έθνους» και όχι σε αυτό της «κοινότητας»), βλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 220. Επίσης, R. Koselleck, «Les monuments aux morts, lieux de fondation de l'identité des survivants», στο R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Παρίσι, 1997, σελ. 135-160.

αυτή, πολλοί νεαροί Νεοχωρίτες που έχουν περάσει καλοκαίρια στο χωριό μπορούν να περιγράψουν με σχετική πιστότητα την τοπική τοπογραφία και γνωρίζουν τα τοπωνύμια των σημαντικότερων τοποθεσιών μέσα και γύρω από το χωριό. Πολύ περισσότερο, οι διαφορετικές τοποθεσίες αποτελούν για αυτούς χώρους εμπειρίας και αναμνήσεων, συνδεδεμένων με αγαπημένα πρόσωπα, καταστάσεις που έμειναν στην μνήμη, με τα παιδικά τους παιχνίδια ή τις παιδικές τους «εξερευνήσεις».

Ωστόσο, η φυσική παρουσία στο χωριό δεν αποτελεί μόνο παράγοντα βιωματική οικειοποίησης του χώρου. Σε ένα άλλο επίπεδο, αυτή συνδέεται με την επιτέλεση πρακτικών μύησης στην κοινότητα. Στην προοπτική αυτή, οι νεανικές εκδρομές στις περιοχές γύρω από το χωριό, όπως το Παλιοχώρι ή οι πηγές του Πηνειού μπορούν να αναγνωστούν ως μορφές διαβατηρίων τελετών. Κι αυτό γιατί, παρότι δεν είναι θεσμοθετημένες, οι πρακτικές αυτές εμπεριέχουν έντονα τελετουργικά στοιχεία. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πως ακούσαμε πολλούς νεαρούς Νεοχωρίτες να θεωρούν πως έπρεπε τουλάχιστον μια φορά στην ζωή τους να πάνε σε αυτούς τους «απομακρυσμένους» κοινοτικούς τόπους. Πολλές φορές στον λόγο τους αυτή η «επιταγή» συνδέεται με την ίδια την ιδιότητα τους ως Νεοχωριτών. Σύμφωνα με έναν συνομιλητή, «δεν είναι δυνατόν να είσαι Νεοχωρίτης και να μην έχεις πάει μια φορά στο Παλιό Χωριό ή στις πηγές του Πηνειού».⁴⁴⁸

Η συμβολική σημασία αυτών των τοποθεσιών θα πρέπει να αναζητηθεί βέβαια σε δύο διαφορετικά επίπεδα του κοινωνικού χρόνου, η σύνδεση των οποίων είναι υπό διερεύνηση. Καταρχάς, η σύγχρονη συμβολική σημασία της περιοχής «Πηγές» πιθανώς συνδέεται με την μετατροπή της σε αγαπημένο τόπο εκδρομών των Νεοχωριτών κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Από την άλλη, όμως, η σημασία αυτή μπορεί πιθανώς να αναχθεί σε ένα απώτερο παρελθόν. Σημειώνουμε πως η περιοχή αποτελούσε κατά το παρελθόν έναν από τους σημαντικότερους βοσκότοπους της κοινότητας και αντικείμενο διαμάχης με γειτονικές κοινότητες, συγκεκριμένα το Ανήλιο Μετσόβου. Από την άλλη, το Παλιοχώρι αποτελεί την «ιστορική κοιτίδα» της κοινότητας. Στην προοπτική αυτή, οι τόποι αυτοί συνδέονται τόσο με το «κτηνοτροφικό παρελθόν», όσο και με την «ιστορία συγκρότησης» της κοινότητας.

448. Υπό την έννοια αυτή, η ανάβαση των νεαρών Νεοχωριτών στις πηγές του Πηνειού παρουσιάζει ορισμένες αναλογίες με τις τελετές μύησης στην «τοπική κοινότητα» ή την «φυλή» που έχουν καταγράψει οι ανθρωπολόγοι για άλλες κοινωνίες. Βλ. Χαρακτηριστικά M. Godelier *La production des Grands Hommes*, Παρίσι, 1996 (1982), σελ. 61-74 και του ιδίου *Les métamorphoses de la parenté*, ό.π., σελ. 43-46. Σημειώνουμε πως αντίστοιχες πρακτικές συναντούμε και σε άλλες βλαχόφωνες κοινότητες, όπως για παράδειγμα στους Γαρδικιώτες. Βλ., Θ. Σπύρος, «Πίσω από την Κακαρδίτσα'...», ό.π.

Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε πως η επίσκεψη σε αυτούς αποτελεί μια πρακτική συμβολικής «επανένωσης» των υποκειμένων με το «κοινοτικό παρελθόν».

Ο ρόλος του χωριού στη συμβολική και κοινωνική αναπαραγωγή της κοινότητας συνδέεται και με τη λειτουργία του ως μηχανισμού περιοδικού κοινωνικού ελέγχου, καθώς και επαναλαμβανόμενης επαναβεβαίωσης ή αναδιαμόρφωσης των κοινωνικών ιεραρχιών.⁴⁴⁹ Αν και ο κοινωνικός έλεγχος επιτελείται και στον αστικό χώρο, μέσω της ανταλλαγής πληροφοριών ή των κοινωνικών σχέσεων στα πλαίσια του συλλόγου, της συγγένειας ή των διαπροσωπικών δικτύων, στο χώρο του «χωριού» παίρνει διαφορετικές πολιτισμικές διαστάσεις και αντίστοιχα συμβολικά περιεχόμενα.

Η διαφοροποίηση αυτή συνδέεται, καταρχήν, με την άμεση επαφή ατόμων που, στα πλαίσια της αστικής ζωής, δεν συναντιούνται ή δεν ακούν το έναν για το άλλο, παρά έμμεσα και περιστασιακά. Έτσι, αν μεταξύ των συγγενών ή όσων κατοικούν κοντά η διαπροσωπική επαφή δεν απουσιάζει ούτε στα πλαίσια της αστικής ζωής, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, τουλάχιστον στον ίδιο βαθμό, μεταξύ ενός Νεοχωρίτη της Καλαμπάκας και ενός της Αθήνας, ή και μεταξύ δύο Νεοχωριτών της πρωτεύουσας που κατοικούν σε απομακρυσμένες μεταξύ τους περιοχές, ή/και δεν συνδέονται με στενούς κοινωνικούς δεσμούς. Η κοινή τους παρουσία στο «χωριό», εκτός του ότι τους δίνει την ευκαιρία μιας βιωματικής δι-αντίδρασης, πολλές φορές υπενθυμίζει ή και αποκαλύπτει στον ένα την ύπαρξη του άλλου, κάτι που είναι όλο και λιγότερο δεδομένο στο πλαίσιο της αυξανόμενης διασποράς της κοινότητας.

Η διαφοροποίηση στη λειτουργία *χωριού* και *πόλης* συνδέεται όμως και με τη συμβολική αξία του πρώτου ή των πρακτικών που επιτελούνται στο χώρο του. Αυτό γίνεται εμφανές στις περιπτώσεις διαφοροποίησης της συμπεριφοράς ακόμα και μεταξύ ατόμων με άμεση διεπαφή εντός του αστικού χώρου. Στην προοπτική αυτή, το *χωριό* προσλαμβάνεται ως ένας *τόπος* που απαιτεί μια ειδική συμπεριφορά, η οποία καθορίζεται από τις κοινωνικά αποδεκτές απόψεις περί «σεβασμού» αλλά και περί «κύρους». Χαρακτηριστικά παραδείγματα εδώ αποτελούν οι πρακτικές κατανάλωσης σε ένα ευρύ φάσμα προϊόντων, από την ένδυση μέχρι την πόση αλκοόλ και το κάπνισμα. Σε ό,τι αφορά στην ένδυση, παρατηρήσαμε πως «στο χωριό» όλοι οι Νεοχωρίτες, κυρίως οι νεότεροι, πρόσεχαν πολύ το ντύσιμό τους όταν έβγαιναν από το σπίτι τους, κυρίως όταν επρόκειτο να περάσουν από δημόσιους χώρους, όπως η πλατεία.

449. Πρβλ. Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα, 1991.

Είναι χαρακτηριστική η αντίδραση ενός νεαρού, όταν ο πατέρας του τού είπε ένα μεσημέρι να πάει να αγοράσει κάτι από την πλατεία. Αυτός παραπονέθηκε πως θα πρέπει να ντυθεί «καλύτερα», αφού φορούσε σορτς και σαγιονάρες. Θεωρούσε κάτι τέτοιο απαραίτητο, αφού «[δεν ήθελε να δώσει] δικαιώματα, γιατί εδώ η άνθρωποι συνηθίζουν να σε σχολιάζουν». Ένα άλλο βράδυ, βρισκόμασταν με τον ίδιο συνομιλητή καθώς και με ορισμένους άλλους νεαρούς, σε ένα καφενείο του χωριού και η συζήτηση επανήλθε στο ίδιο θέμα. Μας είπαν πως στο χωριό πάντα προσέχουν ιδιαίτερα την ενδυμασία τους, ακριβώς για να αποφύγουν την κριτική. Τόνισαν πως την Αθήνα, όπου έχουν γεννηθεί και μεγαλώσει, η συμπεριφορά τους είναι τελείως διαφορετική. Χαρακτηριστικά μας είπαν πως εκεί αισθάνονται πιο άνετα και συμπεριφέρονται περισσότερο αυθόρμητα. Ένας από αυτούς, μάλιστα, σημείωσε πως στην Αθήνα αισθάνεται να είναι ο εαυτός του, κάτι που δεν συμβαίνει στο χωριό.

Ένα δεύτερο παράδειγμα αυτο-ελέγχου της συμπεριφοράς αφορά στο δημόσιο κάπνισμα των γυναικών. Αυτό που παρατηρήσαμε ήταν πως αρκετές γυναίκες, παρότι κάπνιζαν, απέφευγαν να ανάψουν τσιγάρο δημόσια, φοβούμενες την αρνητική κριτική. Ιδιαίτερη σημασία έχει πως σε κάποιες περιπτώσεις η κριτική αυτή δεν αφορά στο κάπνισμα αυτό καθαυτό, αφού συχνά οι οικείοι τους γνωρίζουν πως καπνίζουν. Αυτό που κριτικάρεται είναι το να καπνίζει μια γυναίκα δημόσια και μάλιστα «στο χωριό», αφού κάτι τέτοιο μπορεί να προσληφθεί ως «έλλειψη σεβασμού απέναντι στους μεγαλύτερους» και να στιγματιστεί ως «πρόκληση».

Τέλος, σε ό,τι αφορά στην κατανάλωση αλκοόλ, σημειώνουμε πως μεταξύ των αντρών αυτή σε γενικές γραμμές όχι απλά δεν είναι κατακριτέα, αλλά πολλές φορές ο συμποσιασμός αποτελεί μέσο τελετουργικής αναπαραγωγής της ανδρικής ταυτότητας αλλά και συμβολικής αναβίωσης των κοινωνικών σχέσεων.⁴⁵⁰ Στην προοπτική αυτή οι Νεοχωρίτες συνηθίζουν το καλοκαίρι να πίνουν στο καφενείο τσίπουρο, κυρίως κατά τις μεσημεριανές ώρες. Παρόλα αυτά, η μέθη δεν είναι αποδεκτή. Έτσι, ακόμα και άτομα που γνωρίζαμε ότι στην Αθήνα ή την Καλαμπάκα πίνουν αρκετά, έπιναν με περισσότερο μέτρο στο χωριό.

Όπως φάνηκε και πριν, ο αυτο-έλεγχος της συμπεριφοράς, εκτός από μέσο περιορισμού της κοινωνικής κριτικής, αποτελεί μια συμβολική πρακτική συνδεδεμένη

450. Για την κοινωνική σημασία του «ανδρικού συμποσιασμού» πρβλ. Ε. Παπαταξιάρχης, «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα, 1992, σελ. 209-250.

με τις αξιακές προσλήψεις και την «ιεροποίηση» του «χωριού». ⁴⁵¹ Στην προοπτική αυτή, εκτός των άλλων, είναι το ισχυρό συμβολικό-αξιακό περιεχόμενο του «χωριού» που επιβάλλει συχνά στα άτομα να ελέγξουν την συμπεριφορά τους και τον τρόπο ζωής τους όταν βρίσκονται σε αυτό. Ο φόβος της κριτικής, βέβαια, είναι βασικός, όμως ο φόβος αυτός δεν εκδηλώνεται απλώς ως προσπάθεια απόκρυψης από τα άλλα μέλη της κοινότητας συμπεριφορών αξιοκατάκριτων με βάση το τοπικό σύστημα αξιών. Αντίθετα εκφράζει κάτι πολύ περισσότερο από αυτό, αφού η κριτική δεν αφορά απαραίτητα τις συμπεριφορές αυτές καθαυτές, αλλά την εκδήλωσή τους σε συγκεκριμένο *τόπο* και *χρόνο*. Αν και το να πίνει κάποιος πολύ π.χ. στην Αθήνα και την Καλαμπάκα είναι έτσι και αλλιώς κάτι κατακριταίο, η μέθη στα πλαίσια του *χωριού* θεωρείται κάτι πολύ χειρότερο, όχι μόνο γιατί γνωστοποιεί τις όποιες αδυναμίες στην κοινότητα, αλλά κυρίως γιατί μοιάζει να θεωρείται ακόμα και από τους ίδιους τους δράστες ως μια συμπεριφορά ασύμβατη με έναν *τόπο* με έντονη συναισθηματική, ιδεολογική και συμβολική αξία.

Η συμβολική αυτή διάσταση του «φόβου της κριτικής» συνδέεται, επιπλέον, με την γενικότερη αντίληψη των κατοίκων της «Πόλης» περί «χωριού». Έτσι, καταρχήν προσλαμβάνεται ως μια κοινωνία «περισσότερο κλειστή» από αυτήν της πόλης και, συνεπώς, ως μια κοινωνία άμεσου και ασφυκτικού κοινωνικού ελέγχου. Ταυτόχρονα, όμως, το «χωριό» προσλαμβάνεται και ως ένας χώρος που όχι μόνο «απαιτεί», αλλά και του «αξίζει» μια διαφορετική συμπεριφορά. Με άλλα λόγια νοσηματοδοτείται με βάση μια αξιακή αντίστιξη μεταξύ «πόλης-χωριού», «παράδοσης-νεωτερικότητας», «ατομικότητας- συλλογικότητας». Αν η *Πόλη* και η *νεωτερικότητα* όχι μόνο επιτρέπουν, αλλά και απαιτούν έναν εξατομικευμένο τρόπο ζωής εντός του οποίου τα άτομα κατευθύνονται από τις επιλογές τους, το *Χωριό* με τη σειρά του επιβάλλει, όχι μόνο μέσα από τον φόβο της κριτικής, αλλά και μέσα από «το χρέος σεβασμού της παράδοσης», τον έλεγχο συμπεριφορών που δεν συμβαδίζουν με αυτήν την τελευταία. ⁴⁵²

Από την άλλη, το χωριό αποτελεί όπως αναφέραμε και τόπο επιβεβαίωσης ή αναδιαμόρφωσης των κοινωνικών ιεραρχιών. Εδώ η κοινότητα θα «αξιολογήσει» την

451. Βλέπουμε εδώ την συγκρότηση του «τοπικισμού», μέσω μιας «μυστικιστικής επανασύνδεσης» της «κοινότητας» με τον «ιεροποιημένο» τόπο-κοιτίδα (το «χωριό»), διαδικασία που παρουσιάζει σημαντικές αναλογίες με αυτήν που έχει επισημάνει ο Π. Λέκκας με αφορμή τον εθνικισμό. Βλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 229-235. Μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτό συνδέεται πιθανώς με την σταδιακή μετατροπή, όλο και περισσότερο, του Νεοχωριού από «φυσική» σε «νοερή κοινότητα».

452. Πρβλ. Π. Λέκκας, ό.π., σελ. 233-235.

«πρόοδο» των μελών της, θα κατακρίνει όσους «απέτυχαν» και θα επιβραβεύσει ηθικά, αλλά και κοινωνικά όσους «πέτυχαν». Η επίδειξη του πλούτου, μέσω της οικοδόμησης νέου ή της ανακαίνισης του παλιού σπιτιού, την αγορά νέου αυτοκινήτου, η γνωστοποίηση των «καλών σπουδών», της «καλής δουλειάς», ή του «καλού γάμου», το κέρασμα στα καφενεία, ή η επιδεικτική κατανάλωση στο πανηγύρι⁴⁵³ αποτελούν ευκαιρία για όσους «πρόκοψαν» να προβάλλουν και να διεκδικήσουν μια «καλύτερη» κοινωνική θέση.⁴⁵⁴

Το διακύβευμα δεν είναι μόνο ηθικό, αλλά και πρακτικό, αφού συνδέεται πιθανώς με την επίτευξη ενός «καλού γάμου» εντός της κοινότητας, ή την αύξηση της επιρροής στα κοινά. Ωστόσο, φαίνεται πως αυτές οι πρακτικές αφορούν κυρίως στα «χαμηλότερα» στρώματα της κοινοτικής ιεραρχίας, που έχουν μεγαλύτερη ανάγκη, τόσο συναισθηματική όσο και πρακτική, να δημοσιοποιήσουν την «πρόοδό» τους. Αντίθετα, φαίνεται πως τα μέλη της «παραδοσιακής ελίτ» χαρακτηρίζονται από μεγαλύτερη εγκράτεια και κατακρίνουν συχνά τέτοιες συμπεριφορές επιδεικτικής κατανάλωσης ως δείγμα «νεοπλουτισμού».

453. Πρβλ. Ε. Παπαταξιάρχης, «Ο κόσμος του καφενείου...», ό.π.

454. Για τον ρόλο των πανηγυριών και της επιδεικτικής κατανάλωσης στην επαναδιαπραγμάτευση των κοινωνικών ιεραρχιών, βλ. Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, ό.π. Πρβλ. Ε. Αυδίκος, «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση...», ό.π.

Κεφάλαιο 5

Η Περιφέρεια: «Φυσική» γεωγραφία, πολιτική γεωγραφία και κοινωνική παραγωγή του χώρου

1. Εισαγωγή: «Υλική» γεωγραφία και «περιφερειακή» συγκρότηση

Μετά την ενσωμάτωση της Θεσσαλίας στο ελληνικό κράτος το 1881, το Νέο Παλιοχώρι εντάχθηκε ως δημοτικό διαμέρισμα στο Δήμο Ελάτου (ψευδώνυμο). Το 1912, με τη νέα διοικητική διαίρεση, αναγνωρίζεται ως αυτόνομη κοινότητα για πρώτη φορά με το όνομα Παλιοχώρι. Στην Κοινότητα Παλιοχωρίου εντάσσονται και δυο γειτονικά χωριά, ένα ελληνόφωνο και ένα βλαχόφωνο. Αυτά αποσπάστηκαν από την κοινότητα το 1924 και 1925 αντίστοιχα. Το Παλιοχώρι (από το 1930 Νεοχώρι) διατηρήθηκε ως κοινότητα μέχρι το 1997, όταν με βάση το σχέδιο *Καποδίστριας* επανεπεντάχθηκε ως δημοτικό διαμέρισμα στον νέο Δήμο Ελάτου (ψευδώνυμο).

Μέχρι το 1997, χρονιά που ψηφίστηκε από τη βουλή το σχέδιο *Καποδίστριας*, το διοικητικό σύστημα της Ελλάδος προέβλεπε τρεις βαθμούς υπερ-κοινοτικής διαίρεσης του χώρου: την *Επαρχία*, τον *Νομό* και την *Περιφέρεια*. Με το σχέδιο *Καποδίστριας*, η *Επαρχία* καταργήθηκε (με εξαίρεση τις νησιωτικές περιοχές). Το Νεοχώρι, από την ένταξή της στο ελληνικό κράτος μέχρι σήμερα, υπάγεται στο νομό Τρικάλων, που μαζί με τους νομούς Καρδίτσας, Λαρίσης και Μαγνησίας συναποτελούν την περιφέρεια Θεσσαλίας. Ειδικότερα, υπαγόταν στην επαρχία Καλαμπάκας του συγκεκριμένου νομού, ο οποίος περιλάμβανε αρχικά τρεις επαρχίες:

1. Την επαρχία Τρικάλων, με έδρα τα Τρίκαλα, η οποία περιλάμβανε το νότιο, κεντρικό, νοτιοδυτικό και νοτιοανατολικό τμήμα του σημερινού Νομού Τρικάλων
2. Την επαρχία Καλαμπάκας, με έδρα την Καλαμπάκα, που περιλάμβανε το βόρειο, βορειοδυτικό και βορειοανατολικό τμήμα του σημερινού Νομού Τρικάλων
3. Την επαρχία Καρδίτσας, με έδρα την Καρδίτσα, που περιλάμβανε τον σημερινό ομώνυμο Νομό.

Το 1944, η επαρχία Καρδίτσας αποσπάται από τον Νομό Τρικάλων και αποτελεί στο εξής ξεχωριστό νομό. Έτσι, σήμερα ο νόμος Τρικάλων αντιστοιχεί στο βορειοδυτικό τμήμα της περιφέρειας Θεσσαλίας. Αν και αυτές οι διαιρέσεις του χώρου είναι καταρχήν διοικητικού χαρακτήρα, έχουν όπως θα δούμε σημαντικές συνέπειες για τον προσανατολισμό των κοινωνικών δικτύων, για τη γεωγραφική ακτίνα των δράσεων, αλλά επίσης για τη μορφή και το περιεχόμενο των πολιτισμικών ταυτοτήτων.

Ξεκινώντας από το τελευταίο, σημειώνουμε πως η σύλληψη και η εννοιολόγηση τους ως ταξινομητικών και οργανωτικών κατηγοριών συνδέεται αμφίδρομα με την επάλληλη ενοποίηση των πληθυσμών που κατοικούν στα όριά τους. Αυτή η διαδικασία ενοποίησης έχει τόσο ιδεατές όσο και πρακτικές διαστάσεις. Έτσι, οι αντίστοιχες χωρικές ταυτότητες δεν μπορούν να αναγνωστούν ως απλές φαντασιακές ή συμβολικές αναπαραστάσεις του χώρου, αλλά επίσης ως πεδία και μέσα χωρικής οργάνωσης, έκφρασης και διεκδίκησης κοινωνικών διακυβευμάτων με περισσότερο υλικό περιεχόμενο, πολιτικό ή οικονομικό. Υπό αυτήν την έννοια, οι γεωγραφικές αυτές αναπαραστάσεις αποτελούν θεμελιώδη στοιχεία της κοινωνικής ανα-παραγωγής του χώρου, αλλά και των κοινωνικών σχέσεων.⁴⁵⁵

Από την άλλη, οι παραπάνω διαιρέσεις του χώρου λειτούργησαν ή/και λειτουργούν ως μονάδες χωρικής οργάνωσης των δημοσίων και ιδιωτικών υπηρεσιών. Το γεγονός αυτό θέτει το ζήτημα του προσανατολισμού μιας σειράς δράσεων καθοριστικών για την εδαφοποίηση και τις πορείες των μετακινήσεων ή των επικοινωνιών, που υπερβαίνουν τα όρια του νομού και συνδέουν την περιοχή με τους τόπους της τρικαλινής διασποράς. Έτσι, όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω, η διοικητική χωροταξία καθόρισε και καθορίζει ακόμα ως ένα βαθμό τον σχεδιασμό των οδικών δικτύων, καθώς και την οργάνωση των δημόσιων συγκοινωνιών.⁴⁵⁶ Ως εκ τούτου αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την πρόσληψη της απόστασης ή της σύνδεσης μεταξύ διαφορετικών τόπων, συνεπώς και για την οργάνωση των διακοινοτικών ανταλλαγών.

⁴⁵⁵. Βλ. B. Bourdieu, «L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, τ. 35, σελ.63-72. A. Frémont, *La Région, Espace vécu*, Flammarion, Παρίσι, 1999.

⁴⁵⁶. Πρβλ. E. Smadja, «Genèses d'espaces: les itinéraires», στο Εργαστήριο Πλεοδομικής Σύνθεσης Ε.Μ.Π., *Ανθρωπολογία του χώρου*, Πρακτικά 1^{ης} Διεθνούς Συνάντησης Σύρου (1995), Αθήνα, 1995, σελ. 260-272.

Με αφετηρία αυτές τις διαπιστώσεις, επιχειρούμε στις παραγράφους που ακολουθούν μια εθνογραφική και εθνο-ιστορική διερεύνηση της σημασίας και του ρόλου αυτών των υπερ-τοπικών διοικητικών διαιρέσεων στην κοινωνική παραγωγή του χώρου στην ευρύτερη περιοχή του Νεοχωρίου, ως συνδυασμού υλικών, λειτουργικών και φαντασιακών/συμβολικών παραμέτρων.⁴⁵⁷

457. Για τις διαδικασίες κοινωνικής παραγωγής του χώρου, βλ. H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Παρίσι, 1999 (1974).

2. Διοικητική χωροταξία και κοινωνική παραγωγή του χώρου

Όπως αναφέραμε παραπάνω, οι διοικητικές διαιρέσεις του χώρου συνδέονται καταρχήν με τις διαδικασίες κοινωνικής και πολιτισμικής παραγωγής της ίδιας της υλικότητάς του. Βέβαια, αυτή η «υλικότητα» δεν περιορίζεται αποκλειστικά στις γεωμορφολογικές, ή «φυσικές» διαστάσεις του χώρου, αλλά αντίθετα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις πολιτισμικές νοηματοδοτήσεις και τις κοινωνικές χρήσεις του. Ωστόσο, για αναλυτικούς λόγους στην παράγραφο αυτή θα αναλύσουμε τις γεωγραφικές συνέχειες και ασυνέχειες⁴⁵⁸ που παράγονται σε σχέση με τις διοικητικές διαιρέσεις.

Οι διαιρέσεις αυτές, αν και σε μεγάλο βαθμό είναι συμβολικές και νοητές, συνδέονται αμφίδρομα με την υλική μορφή που παίρνει ο χώρος αυτός καθ'αυτός, αλλά και οι γεωμετρικές αναπαραστάσεις του. Μέσα από αυτές τις αναπαραστάσεις, κυρίως μέσω των χαρτών, ο «νομός», η «επαρχία» και η «περιφέρεια» παύουν να είναι απλές αφηρημένες ή τυχαίες νοητικές και λειτουργικές διαιρέσεις του χώρου και εγγράφονται σε συγκεκριμένες πρακτικές διαμόρφωσης του τόπου και οπτικοποίησης του τοπίου και των ορίων αυτού του τόπου.⁴⁵⁹ Στο πλαίσιο αυτό, αν και δεν απουσιάζουν εντελώς κριτήρια «γεωγραφικού ορθολογισμού», όπως η χωρική εγγύτητα ή τα όρια που θέτει το ανάγλυφο του εδάφους στην οριοθέτηση των διαφόρων διοικητικών ενοτήτων, η πολιτική διευθέτηση του χώρου υπερβαίνει αυτές τις παραμέτρους και καθίσταται σχετικά αυτόνομη, και σε κάθε περίπτωση θεμελιώδης παράμετρος για την αναπαραγωγή ή και τον μετασχηματισμό των «ορίων» της «υλικής γεωγραφίας».⁴⁶⁰

Όπως αναφέραμε, ο νομός Τρικάλων καταλαμβάνει το βορειοδυτικό τμήμα της Θεσσαλίας. Συνορεύει στα νότια με το νομό Καρδίτσας και στα ανατολικά με τον νομό Λαρίσης, που επίσης υπάγονται στη Θεσσαλία. Βόρεια, συνορεύει με τον νομό Γρεβενών της Μακεδονίας, ενώ δυτικά με τους νομούς Ιωαννίνων και Άρτας που

458. Για την σημασία της χωρικής «συνέχειας» και «α-συνέχεις» ως παράγωγο, αλλά και μέσω της κοινωνικής ανα-παραγωγής του χώρου, βλ. J.-C. Gay, *Les discontinuités spatiales*, Παρίσι, 1995.

459. Για τη σημασία, όχι μόνο του «χάρτη» αλλά γενικότερα των οπτικών αναπαραστάσεων του χώρου, στην συμβολική παραγωγή των τόπων της συλλογικής ταυτότητας, βλ. F. Walter, *Les figures paysagères de la nation*, Παρίσι, 2004 και Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο...*, ό.π., σελ. 252-256. R. Shannan Peckham, *Εθνικές Ιστορίες, Φυσικά Κράτη. Εθνικισμός και πολιτική του τόπου στην Ελλάδα*, Αθήνα, 2008, κυρίως τα κεφάλαια 1, 2 και 8.

460. Για την κοινωνική και πολιτισμική αναπαραγωγή των «γεωγραφικών ορίων», βλ. J. Lévy, «Frontière», στο J. Lévy και M. Lussault (επ.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Παρίσι, 2003, σελ. 384-385.

υπάγονται στην περιφέρεια Ηπείρου. Αν και τα «σύνορα» αυτά είναι σε μεγάλο βαθμό νοητά, ή «επί χάρτου», δεν απουσιάζουν εντελώς υλικά όρια, σε μεγάλο βαθμό βέβαια συμβολοποιημένα. Έτσι, ερχόμενος από την Καρδίτσα προς τα Τρίκαλα, ο ταξιδιώτης βλέπει σε μια γέφυρα πάνω από τον Πηνειό ποταμό μια ταμπέλα που δηλώνει πως μπήκε στον νομό Τρικάλων. Αν και ο Πηνειός δεν αποτελεί απόλυτο όριο μεταξύ των δυο νομών στο σύνολο των πεδινών τους συνόρων, στο ανατολικό τους τμήμα αυτά ακολουθούν, με μικρότερες ή μεγαλύτερες αποκλίσεις, τη ροή του ποταμού. Στην προοπτική αυτή ο Πηνειός, αν και δεν αποτελεί ένα απόλυτο φυσικό όριο μεταξύ των δύο νομών, αποτελεί σε κάθε περίπτωση ένα συμβολικό όριο, πολύ περισσότερο γιατί τους οριοθετεί κατά μήκος του δρόμου που συνδέει τις ομώνυμες πόλεις-πρωτεύουσες.

Δυτικότερα, οι δύο νομοί οριοθετούνται από τον ορεινό όγκο των Αγράφων. Αυτός αποτελεί έναν φράχτη που διακρίνει την Καρδίτσα, στην οποία και ανήκει το βόρειο τμήμα του, από τα Τρίκαλα, χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα επικοινωνίας από τα βουνά παρά μόνο με τα πόδια. Αν και ένα πολύ μικρό τμήμα των βουνών αυτών ανήκει στο νομό Τρικάλων, το μοναδικό Τρικαλινό χωριό που πραγματικά βρίσκεται στα Άγραφα είναι το Ροποτό. Ίσως δεν είναι χωρίς σημασία πως το συγκεκριμένο χωριό υπάγεται εκκλησιαστικά σήμερα στη Μητρόπολη Θεσσαλιώτιδας (με έδρα την Καρδίτσα) και όχι σε αυτήν των Τρικάλων. Πιθανώς αυτό να οφείλεται σε παλιές διαιρέσεις του χώρου κατά την οθωμανική περίοδο⁴⁶¹ ή και αργότερα, όταν η Καρδίτσα αποτελούσε επαρχία του νομού Τρικάλων.

Η μοναδική περιοχή της «συνοριακής γραμμής» των δύο νομών που δεν φαίνεται να έχει κάποιο ιδιαίτερο υλικό-συμβολικό όριο είναι αυτήν ανάμεσα στα Άγραφα και τον Πηνειό. Πρόκειται για μια ζώνη την οποία οριοθετούν (από βορρά προς νότο) η τρικαλινή κωμόπολη Πύλη (στο άνοιγμα μεταξύ Κόζιακα και Αγράφων, από όπου περνάει ο δρόμος προς τον Ασπροπόταμο) και η καρδιτσιώτικη κωμόπολη Μουζάκι. Και στην περίπτωση αυτήν, δεν είναι ίσως χωρίς σημασία το γεγονός πως το Μουζάκι θεωρείται περισσότερο ως «τρικαλινή» παρά ως «καρδιτσιώτικη», πόλη παρά την διοικητική του υπαγωγή στον νομό Καρδίτσας. Στον τοπικό λόγο αυτό συνδέεται με το γεγονός πως βρίσκεται πιο κοντά και έχει περισσότερες σχέσεις με την πόλη των

461. Σημειώνουμε πως μέχρι σήμερα τα όρια των εκκλησιαστικών επικρατειών (μητροπόλεων) δεν αντιστοιχούν απαραίτητα στις διοικητικές διαιρέσεις του χώρου από το κράτος. Έτσι για παράδειγμα στη Θεσσαλία, η μητρόπολη Θεσσαλιώτιδος με έδρα την Καρδίτσα, έχει επιπλέον στη δικαιοδοσία της την πρώην επαρχία Φαρσάλων του νομού Λαρίσης. Για την ιστορία των διοικητικών διαιρέσεων στην ευρύτερη περιοχή, βλ. π. Τιμόθεος Ρωμανός, «Η εκκλησιαστική γεωγραφία της περιοχής Ασπροποτάμου», ανακοίνωση στο συνέδριο «Ο Ασπροπόταμος στον χώρο και τον χρόνο», Διευρυμένη Κοινότητα Ασπροποτάμου Τρικάλων, 11-13 Μαΐου 2007.

Τρικάλων παρά σε αυτήν της Καρδίτσας. Κάτι τέτοιο ισχύει βέβαια και για άλλους οικισμούς της Καρδίτσας, ενώ η μεγαλύτερη επαφή με την πόλη των Τρικάλων συνδέεται με το γεγονός πως αυτή αποτελεί σημαντικότερο αστικό κέντρο από την Καρδίτσα, τόσο από πληθυσμιακής όσο και από οικονομικής άποψης. Μόνο όμως για την περίπτωση του Μουζακίου οι Τρικαλινοί σημειώνουν με τόση έμφαση πως «κανονικά θα έπρεπε να ανήκει στα Τρίκαλα και όχι στην Καρδίτσα». Αν και το γεγονός αυτό συνδέεται με τη σειρά του με τη σημαντικότητα του Μουζακίου σε σχέση με τα μικρά χωριά της γύρω περιοχής, δεν θα πρέπει να αποκλείσουμε την σύνδεσή του με την απουσία σαφών συμβολικών ορίων μεταξύ των δύο νομών στην συγκεκριμένη περιοχή.

Στα ανατολικά, ο νομός Τρικάλων χωρίζεται από το νομό Λαρίσης με τα Αντιχάσια όρη καθώς και με τα Όρη του Ζάρκου που αποτελούν τη συνέχειά τους προς νότον. Πρόκειται για έναν χαμηλό ορεινό όγκο, το δυτικό τμήμα του οποίου ανήκει στα Τρίκαλα και το ανατολικό στη Λάρισα. Την ίδια στιγμή, οι δύο νομοί ενώνονται μέσω ενός δρόμου που ακολουθώντας παράλληλα την ροή του Πηνειού περνά νοτιώς των Όρων του Ζάρκου και βορείως του μικρού βουνού Τιτάν, στα όρια Τρικάλων, Λαρίσης και Καρδίτσας. Στο πλαίσιο αυτής της διαδρομής, το χωριό με το συμβολικό όνομα Πηνειάδα αποτελεί το τελευταίο χωριό των Τρικάλων πριν ο ταξιδιώτης, περνώντας πάλι μια γέφυρα πάνω από τον Πηνειό, μπει στον νομό Λαρίσης. Ένας δεύτερος δρόμος που ενώνει τους δύο νομούς βορειότερα, στο ύψος του νοητού άξονα Καλαμπάκα-Βερδικούσα Ελασσόνας, έμενε μέχρι πρόσφατα χωματόδρομος. Υπάρχουν επιπλέον, ορισμένοι αγροτικοί δρόμοι που ενώνουν τους δύο νομούς μέσω των Αντιχασίων.

Στα βόρεια, ο νομός Τρικάλων χωρίζεται από τον νομό Γρεβενών μέσω του βόρειο τμήματος των Αντιχασίων, αλλά κυρίως μέσω των Χασίων Ορέων. Το νότιο τμήμα του ορεινού αυτού όγκου ανήκει στα Τρίκαλα, ενώ το βόρειο στα Γρεβενά. Οι δύο νομοί ενώνονται μέσω τριών αυτοκινητόδρομων. Ο πρώτος, ξεκινώντας από την Εθνική Οδό Τρικάλων, Καλαμπάκας, Ιωαννίνων, περνά από το τρικαλινό χωριό Αγιόφυλλο (παλιό όνομα: Βελεμίστι), το οποίο αποτελεί το τελευταίο χωριό των Τρικάλων προς αυτήν την κατεύθυνση και καταλήγει στην πόλη των Γρεβενών. Ο δεύτερος, δυτικότερα, ξεκινά επίσης από την Εθνική Οδό Τρικάλων, Καλαμπάκας, Ιωαννίνων στο ύψος του βλαχόφωνου χωριού Κορυδαλλός και οδηγεί στο επίσης βλαχόφωνο χωριό Τούργια Κρασιά των Γρεβενών. Ο τρίτος, ακόμα πιο δυτικά οδηγεί,

μέσω του τρικαλινού βλαχόφωνου χωριού Πλατάνιστος (Παλιά Κουτσούφλιανη) επίσης στην Τούργια Κρασιά.

Σε συμβολικό επίπεδο, ως όριο μεταξύ των δύο νομών εμφανίζεται στο λόγο των «τρικαλινών» η γέφυρα του Αγιοφύλλου, κάτι που πιθανώς δικαιολογείται από το γεγονός πως ο δρόμος που περνά από εκεί, όντας καλύτερος, είναι αυτός που χρησιμοποιείται συνήθως. Ωστόσο, δεν απουσιάζουν αφηγήσεις που οριοθετούν τα σύνορα μεταξύ των δύο νομών στους άξονες Πλατάνιστος (Παλιά Κουτσούφλιανη)-Τουργια Κρασιά ή Κορυδαλλός-Τούργια Κρασιά. Το γεγονός αυτό φαίνεται να συνδέεται με τη βλαχοφωνία των χωριών αυτών, αλλά (στην πρώτη περίπτωση) και με την συμβολική σημασία της Παλιάς Κουτσούφλιανης για την τοπική ιστορία και τη βλάχικη ταυτότητα. Κι αυτό, λόγω της πυρπόλησής της από τους ίδιους τους κατοίκους της, όταν έμειναν έξω από τα σύνορα του ελληνικού κράτους, και τη μετοικεσία τους σε νέο χωριό, τη σημερινή Παναγία (Κουτσούφλιανη).⁴⁶²

Προς τα δυτικά, ο νομός Τρικάλων χωρίζεται από την Ήπειρο από διάφορες κορυφές και παρακλάδια του ορεινού όγκου της Πίνδου. Στα βορειοδυτικά, το όρος Λάγκμος (Μεγάλο Περιστέρι) χωρίζει τα Τρίκαλα, και πιο συγκεκριμένα την Διευρυμένη Κοινότητα Ασπροποτάμου, από τον νομό Ιωαννίνων και, ειδικότερα, από τα βλαχόφωνα χωριά Ματσούκι, Καλαρρίτες, Συρράκο, Παλιοχώρι και Βαθύπεδο (Προυσβάλα). Αντίστροφα, όμως, από εδώ ξεκινά και ένας χωματόδρομος που ενώνει οδικώς τις δύο περιοχές, αλλά μόνο τους θερινούς μήνες, αφού το χειμώνα είναι απροσπέλαστος.⁴⁶³ Λίγο βορειότερα, το ορεινό πέρασμα της Κατάρας, που δημιουργείται εκεί που οι δυτικές απολήξεις των Χασίων συναντούν την Πίνδο, χωρίζει αλλά και ενώνει τα Τρίκαλα και την Θεσσαλία με τα Γιάννενα και την Ήπειρο. Από αυτό το ορεινό πέρασμα περνά η Εθνική Οδός Τρικάλων, Καλαμπάκας, Ιωαννίνων, ενώνοντας το βλαχόφωνο χωριό Μαλακάσι των Τρικάλων, αλλά και την ευρύτερη περιοχή του Νεοχωριού, με το Μέτσοβο των Ιωαννίνων.⁴⁶⁴

462. Για την πυρπόληση της Κουτσούφλιανης βλ. Γεώργιος Σάρρος και Αθανάσιος Στρατής, *Η ιστορία της Κουτσούφλιανης*, Αθήνα, 1997.

463. Σύμφωνα με πληροφορίες της τελευταίας στιγμής που δεν μπορέσαμε να ελέγξουμε, ο δρόμος αυτός είναι έτοιμος προς ασφαλτόστρωση. Επίσης, νοτιότερα δημιουργήθηκε ένας δεύτερος αγροτικός δρόμος (ακολουθώντας τη χάραξη παλιού μονοπατιού) που ενώνει το Ματσούκι με την Τζούρτζια Ασπροποτάμου.

464. Σημειώνουμε πως η κατασκευή της Εγνατίας Οδού, που περνάει από αυτό το σημείο, μειώνει σήμερα δραστικά τις αποστάσεις μεταξύ των τριών όμορων νομών (Τρικάλων, Ιωαννίνων και Γρεβενών). Στο πλαίσιο αυτό, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η διερεύνηση των επιπτώσεών της στον μετασχηματισμό της συμβολικής και κοινωνικής γεωγραφίας της ευρύτερης περιοχής. Το ζήτημα αυτό θα μας απασχολήσει σε επόμενη εργασία μας.

Στην ευρύτερη περιοχή της Πίνδου υπήρχαν, και υπάρχουν, και ορισμένα κτηνοτροφικά μονοπάτια που ένωναν την Ήπειρο με τη Θεσσαλία. Αυτά ακολουθούσαν οι ονομαστοί μάστοροι των Πραμάντων για να πάνε στη Θεσσαλία και το Νεοχώρι κατά το πρόσφατο παρελθόν. Αλλά και οι Καλαρρυτινοί και Ματσουκιώτες κτηνοτρόφοι για να μετακινήσουν τα κοπάδια τους προς το θεσσαλικό κάμπο. Λίγο νοτιότερα, είναι τα Τζουμέρκα (νότιο τμήμα των Αθαμανικών Βουνών) και ο Αχελώος (Ασπροπόταμος) που χωρίζουν τα ελληνόφωνα «Παλιοχώρια» από τον νομό Άρτας. Στο σημείο αυτό, δύο δρόμοι, αρκετά δύσκολοι και χωμάτινοι σε τμήματά τους, συνδέουν τους δύο νομούς. Ο πρώτος ξεκινώντας από την Πύλη, διασχίζει τον Δήμο Πινδαίων στο νότιο τμήμα των Παλιοχωρίων και μέσω του τρικαλινού χωριού Μυρόφυλλο ενώνει τον νομό Τρικάλων με τα χωριά του Βουργαελίου Άρτας. Ο δεύτερος, ξεκινώντας επίσης από την Πύλη, διασχίζει τα χωριά του Δήμου Αιθίων και μέσω του Παλιοχωρίου Γαρδικίου και του βόρειου τμήματος των Παλιοχωρίων (περιοχή Μεσοχώρας, Νεράιδας) καταλήγει επίσης στο Βουργαέλι. Το δρόμο αυτό χρησιμοποιούσαν, τουλάχιστον πριν την ολοκλήρωση της Εγνατίας, οι κάτοικοι των βλαχόφωνων χωριών του (κυρίως του νότιου τμήματος) του Ασπροποτάμου για να ταξιδέψουν προς την Ήπειρο, αλλά όχι οι Νεοχωρίτες και οι άλλοι Βλάχοι της «Ορεινής Καλαμπάκας», που μετακινούνται ιστορικά μέσω Μετσόβου.

Η διοικητική χωροταξία δεν εμπλέκεται μόνο στην παραγωγή των εξωτερικών συνόρων του νομού Τρικάλων, αλλά στην καθιέρωση ορίων στο εσωτερικό του, μέσω της κατάτμησης του εδάφους του σε «επαρχίες». Και στην περίπτωση αυτή, δεν απουσιάζουν εντελώς κριτήρια «γεωγραφικού ορθολογισμού. Καταρχάς, η εγγύτητα των διαφόρων οικισμών με τα Τρίκαλα ή την Καλαμπάκα, εξαρτώμενη όχι μόνο από την απόλυτη απόσταση αλλά και από τις δυνατότητες πρόσβασης που προσφέρει η γεωμορφολογία του ορεινού εδάφους, έπαιξε ως ένα βαθμό ρόλο στην οριοθέτηση των δύο επαρχιών. Συγκεκριμένα, σε ό,τι αφορά στον πεδινό χώρο, όπου απουσιάζουν οι γεωγραφικές ασυνέχειες, το όριο μεταξύ των δύο επαρχιών βρισκόταν σχεδόν στο μέσο της απόστασης μεταξύ των δύο αστικών κέντρων. Είναι χαρακτηριστικό πως η Βασιλική, ο πρώτος οικισμός της επαρχίας Καλαμπάκας που συναντάμε ερχόμενοι από το νότο, απέχει 11 χιλιόμετρα από τα Τρίκαλα και 10 από την Καλαμπάκα. Το γεγονός ότι ορισμένα πεδινά ή ημι-ορεινά (στις χαμηλές πλαγιές των Αντιχασίων ή του Κόζιακα) χωριά που βρίσκονται βορειοανατολικά και βορειοδυτικά από τη Βασιλική, άρα και

πιο κοντά στην Καλαμπάκα, ανήκουν στην επαρχία Τρικάλων, δικαιολογείται από την εντονότερη έλξη που ασκούν τα Τρίκαλα ως σημαντικότερο αστικό κέντρο.⁴⁶⁵

Σε ό,τι αφορά την οριοθέτηση των ορεινών περιοχών, αυτή ακολουθεί τις γραμμές των ορεινών φαραγγιών, μέσω των οποίων διενεργείται ιστορικά η επικοινωνία και χαράσσονται οι δρόμοι. Έτσι, αν προσεγγίσουμε τις δύο επαρχίες ως δίκτυο και όχι ως γεωμετρικό σχήμα, θα δούμε πως η επαρχία Τρικάλων περιλαμβάνει τις περιοχές εκείνες των Αντιχασίων και της Πίνδου που μέσω αντίστοιχων ορεινών περασμάτων δίνουν τη δυνατότητα άμεσης και ευκολότερης σύνδεσης με την πόλη, από ό,τι με την Καλαμπάκα. Ένα τέτοιο πέρασμα σχηματίζεται μεταξύ των βουνών Τσέβρεχο και Οξυά των Αντιχασίων, ενώνοντας την Αγριελιά, το πλέον απομακρυσμένο προς τα βορειοανατολικά χωριό της επαρχίας με τα Τρίκαλα. Ένα δεύτερο πέρασμα σχηματίζεται στην Πίνδο, μέσω της κοιλάδας του Πορταϊκού ποταμού. Το πέρασμα αυτό, αφού χωρίζει πρώτα τον Κόζιακα από τα Άγραφα, διακλαδώνεται μετά την Πύλη προς δυο κατευθύνσεις: η πρώτη προς Ελάτη, Περτούλι, Γαρδίκι, Αθαμανία και η δεύτερη προς τα ελληνόφωνα Παλιοχώρια (που όπως είπαμε βρίσκονται νοτιότερα, στα σύνορα Τρικάλων-Άρτας).

Στην παραπάνω προοπτική, η υπαγωγή των υπολοίπων ορεινών περιοχών του νομού στην επαρχία Καλαμπάκας, μοιάζει να υπακούει επίσης σε ένα «γεωγραφικό ορθολογισμό», αφού, είτε λόγω θέσης είτε λόγω γεωμορφολογίας (όπως για παράδειγμα ορισμένα χωριά του δήμου Κλεινοβού), βρίσκονται εγγύτερα ή έχουν ευκολότερη πρόσβαση στην ομώνυμη πόλη.

Μπορούμε, συνεπώς, να υποθέσουμε πως η «επαρχία» αποτέλεσε έναν από τους παράγοντες παραγωγής του χώρου, μέσα από τον προσανατολισμό των οδικών δικτύων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα για αυτό αποτελεί το γεγονός πως μέχρι πριν δεκαπέντε χρόνια, οι γειτονικές μεταξύ τους περιοχές του *Ασπροποτάμου* και της *Αθαμανίας* ήταν σχετικά “αποκομμένες” η μία από την άλλη, σε ό,τι αφορά στην μετακίνηση με αυτοκίνητο. Κι αυτό γιατί οι δύο αυτοκινητόδρομοι που οδηγούν σε αυτές τις περιοχές, δεν επικοινωνούσαν μεταξύ τους, παρότι οι απολήξεις τους απείχαν ελάχιστα η μια από την άλλη. Ο ένας, ένωνε τα Τρίκαλα και την Καλαμπάκα με τον Ασπροπόταμο και έφτανε μέχρι το χωριό Τζούρτζια. Ο δεύτερος, ένωνε τα Τρίκαλα, με την Πύλη, την Ελάτη, το Περτούλι και κατέληγε στο Γαρδίκι και την Αθαμανία.

465. Για την ακτίνα επιρροής και την «επαρχία» των αστικών κέντρων της ευρύτερης περιοχής βλ. Μ. Sivignon, *Θεσσαλία...*, ό.π., σελ. 629-637.

Τελικά, μόλις τη δεκαετία του 1990 διανοίχτηκε και ασφαλτοστρώθηκε το μικρό κομμάτι δρόμου που ένωσε τους δύο άξονες, επιτρέποντας σε κάποιον να κάνει το γύρο της ορεινής περιοχής της τρικαλινής Πίνδου.

Κάτι αντίστοιχο συνέβαινε και μεταξύ των χωριών του δήμου Κλεινοβού της επαρχίας Καλαμπάκας και της περιοχής Ελάτης-Περτουλίου της επαρχίας Τρικάλων. Ο δρόμος που ένωνε την Καλαμπάκα με τα πρώτα, έστριβε μετά τον Κλεινοβό προς την Αηδόνα και το Παλιοχώρι, χωρίς να συναντάει τον άξονα Τρικάλων-Πύλης-Ελάτης-Περτουλίου, παρότι η απόσταση που υπολειπόταν για αυτό ήταν πολύ μικρή. Την τελευταία δεκαετία, το τμήμα αυτό διανοίχτηκε και ασφαλτοστρώθηκε, επιτρέποντας όχι μόνο την επικοινωνία των δύο περιοχών, αλλά και τη συντομότερη πρόσβαση των κατοίκων του Κλεινοβού στα Τρίκαλα.

Ο προσανατολισμός του οδικού δικτύου συνετέλεσε στην παραγωγή όχι μόνο μιας συγκεκριμένης «γεωμορφολογίας» στο εσωτερικό του νομού, αλλά επίσης την ανάπτυξη ιδιαίτερων σχέσεων των κατοίκων των χωριών της επαρχίας Καλαμπάκας με την ομώνυμη πόλη. Αν και η συγκεκριμένη παράμετρος μας απασχολεί στην επόμενη ενότητα, σημειώνουμε εδώ πως αυτό συνδέεται, εκτός των άλλων, με το γεγονός που αυτοί, ανεξάρτητα από τον τόπο κατοικίας τους, ήταν ή και είναι αναγκασμένοι να περνούν από αυτήν κατά τη μετακίνησή τους από και προς τον τόπο καταγωγής τους. Κάτι στο οποίο έπαιξε σημαντικό ρόλο (ιδιαίτερα κατά το παρελθόν, όταν η πλειοψηφία των κατοίκων δεν διέθετε ιδιότητα μέσα μεταφοράς) η οργάνωση των δημόσιων συγκοινωνιών. Έτσι, μέχρι σήμερα οι λεωφορειακές γραμμές για τα χωριά της επαρχίας Καλαμπάκας έχουν συνήθως την αφετηρία τους στην ομώνυμη πόλη, ενώ τα λιγότερο συχνά δρομολόγια προς αυτά με αφετηρία τα Τρίκαλα περνούν επίσης σχεδόν πάντα από αυτήν.

Σε ό,τι αφορά στο τρίτο επίπεδο υπερτοπικής διοικητικής διαίρεσης του χώρου, δηλαδή την «περιφέρεια», αυτή εμπλέκεται στην παραγωγή τόσο των εξωτερικών ορίων του «νομού», όσο όμως και ορίων που τον υπερβαίνουν, εμπλέκοντας τον σε γεωγραφικές πραγματικότητες και αναπαραστάσεις ευρύτερης κλίμακας. Και στην συγκεκριμένη περίπτωση, φαίνεται πως η οριοθέτηση της περιφέρειας Θεσσαλίας εκφράζει καταρχάς έναν γεωγραφικό ορθολογισμό. Έτσι, το κέντρο της αποτελείται από μια πεδινή λεκάνη, την οποία περικλείουν ορεινοί όγκοι που την διαχωρίζουν από τη Στερεά Ελλάδα, την Ήπειρο και την Μακεδονία. Στο πλαίσιο αυτό, η Θεσσαλία μπορεί να θεωρηθεί σε μεγάλο βαθμό ως μια «φυσική γεωγραφική ενότητα», στο βαθμό που το πεδινό του

εδάφους επιτρέπει την εύκολη πρόσβαση από τη μια περιοχή της στην άλλη. Στην ίδια προοπτική, η οριοθέτησή της από τις γειτονικές περιφέρειες, έχει επίσης ένα «φυσικό χαρακτήρα», αφού από αυτές την χωρίζουν ορεινοί όγκοι και την ενώνουν αντίστοιχα ορεινά περάσματα, όπως η Κατάρα με την Ήπειρο ή τα Τέμπη με την Μακεδονία. Ωστόσο, ακόμα και με μια πρώτη ματιά, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε ορισμένες «ανορθογραφίες» που ραγίζουν την εικόνα του γεωγραφικού «ορθολογισμού». Μια τέτοια ανορθογραφία είναι για παράδειγμα η υπαγωγή της πεδινής περιοχής του Νέου Μοναστηρίου στο νομό Φθιώτιδας, άρα στη Στερεά Ελλάδα, και όχι στο νομό Καρδίτσας ή στην επαρχία Φαρσάλων του νομού Λαρίσης, από τα κέντρα των οποίων όχι μόνο απέχει λιγότερο σε σχέση με την Λαμία αλλά έχει και ευκολότερη πρόσβαση λόγω της γεωμορφολογίας.⁴⁶⁶ Ένα αντίστροφο παράδειγμα αποτελεί η υπαγωγή της περιοχής του Στομίου (στο δέλτα του Πηνειού) στο νομό Λαρίσης και όχι στην Πιερία, παρότι απέχει λιγότερο από την Κατερίνη και έχει επίσης ευκολότερη πρόσβαση προς αυτήν λόγω γεωμορφολογίας.

Ωστόσο, ο «γεωγραφικός ορθολογισμός» τίθεται σε ακόμα μεγαλύτερη δοκιμασία όταν επιχειρήσουμε να καταγράψουμε και να κατανοήσουμε την παραγωγή του χώρου στις ορεινές περιοχές που βρίσκονται στα όρια μεταξύ των διαφόρων περιφερειών. Ο νομός Τρικάλων αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο για ένα τέτοιο εγχείρημα, αφού όπως είδαμε βρίσκεται στα όρια της Θεσσαλίας με την Μακεδονία και την Ήπειρο, ενώ επιπλέον τα όρια αυτά βρίσκονται σε ορεινές και δύσβατες περιοχές, όπως η Πίνδος και (λιγότερο) τα Χάσια.

Στην περίπτωση αυτών των «οριακών τόπων», η «φυσική γεωγραφία» μοιάζει ακόμα πιο ανεπαρκής για την ερμηνεία παραγωγής του χώρου. Αντίθετα, για να παραφράσουμε μια φράση του M. Godelier για την *Ιστορία*, μάλλον χρήζει πριν από όλα η ίδια κοινωνικής και πολιτισμικής ερμηνείας.⁴⁶⁷ Κι αυτό γιατί αν η παραγωγή αυτή συνδέεται σε κάποιο βαθμό με «αντικειμενικές», έστω και λιγότερο εμφανείς, συνέχειες και ασυνέχειες που θέτει στο χώρο η γεωμορφολογία του εδάφους, συνδέεται πολύ περισσότερο με μια σειρά από ιστορικές διαδικασίες και κοινωνικές ή πολιτισμικές επιλογές.⁴⁶⁸ Σε ό,τι αφορά στο πρώτο επίπεδο, είναι

466. Σημειώνουμε εδώ πως η «Θεσσαλία» του M. Sivignon, δηλαδή το πεδίο της μελέτης και των αναλύσεων του, περιλαμβάνει την περιοχή του Νέου Μοναστηρίου, ενώ αντίθετα δεν περιλαμβάνει την νησιωτική περιοχή των Βορείων Σποράδων, παρότι διοικητικά ανήκουν στο νομό Μαγνησίας. Βλ. M. Sivignon, *Θεσσαλία...*, ό.π.

467. Βλ. M. Godelier, *L'idéal et le matériel*, Παρίσι, 1984.

468. Για τις διαδικασίες κοινωνικής και πολιτισμικής παραγωγής του χώρου βλ. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, σελ. 27-110.

γεγονός πως με βάση το ανάγλυφο των βουνών της περιοχής, τα ορεινά χωριά της νοτιοανατολικής Πίνδου και των νότιων Χασίων, έχουν ευκολότερη πρόσβαση προς την Θεσσαλία παρά προς την Ήπειρο ή τη Μακεδονία, αντίστοιχα. Οι διαδοχικές κοιλάδες των παραποτάμων του Ασπροποτάμου και του Πηνειού σχηματίζουν σχετικά βατούς φυσικούς δρόμους μεταξύ των περιοχών αυτών και της θεσσαλικής πεδιάδας, και αντίστροφα λίγα και συχνά δύσβατα περάσματα προς τη Μακεδονία και την Ήπειρο, γεγονός που καθόρισε σε σημαντικό βαθμό τις δυνατότητες επικοινωνίας, τον προσανατολισμό των μετακινήσεων και τη χάραξη των οδικών δικτύων

Ωστόσο, υπερβαίνοντας τον γεωγραφικό ντετερμινισμό, σημαντικότερο ρόλο στις διαδικασίες παραγωγής του «θεσσαλικού χώρου» και των ορίων του έπαιξε η διαδοχική επιβολή διαφορετικού τύπου διοικητικών θεσμών και αντίστοιχων διαιρέσεων στην περιοχή. Μέσα από αυτούς, η ευρύτερη περιοχή, ιδιαίτερα οι «οριακοί τόποι» της όπως τα βλαχοχώρια του Ασπροποτάμου και του Μαλακασίου, εντάσσονται οριστικά στο θεσσαλικό και όχι στον ηπειρωτικό χώρο. Σε ό,τι αφορά στον *Ασπροπόταμο*, αναμφίβολα η υπαγωγή του κατά την οθωμανική περίοδο στο ομώνυμο αρματολίκι είχε ως αποτέλεσμα την σφυρηλάτηση κοινωνικών δικτύων⁴⁶⁹ που επιβιώνουν μέχρι σήμερα στην ιστορική μνήμη και σε μια συλλογική ταυτότητα κατά βάση «θεσσαλική». Στηριζόμενη πιθανώς στον προγενέστερη διοικητική τους ιστορία, η περιοχή τους εντάσσεται μετά την ενσωμάτωση της Θεσσαλίας στο ελληνικό κράτος στο νομό Τρικάλων, ενισχύοντας με τη σειρά της αυτήν την αίσθηση *θεσσαλικότητας* των Ασπροποταμιτών, εγγράφοντάς την θεσμικά στον υλικό χώρο.

Ακόμα περισσότερο φαίνεται να ισχύει αυτό για την περιοχή του Μαλακασίου, αλλά ως ένα βαθμό και του Νεοχωρίου. Υπενθυμίζουμε πως κατά την οθωμανική περίοδο το Μαλακάσι αποτελούσε τμήμα της Χώρας Μετσόβου, γεγονός που, σε συνδυασμό με τη γεωγραφική του θέση, είχε ως αποτέλεσμα την άμεση σχέση της περιοχής με την Ήπειρο. Επίσης, το Νεοχώρι και τα γειτονικά της χωριά είχαν επίσης σχέσεις με το Μέτσοβο, πολύ περισσότερο από ό,τι σήμερα. Το γεγονός αυτό, εκτός των μεταβολών στην διοικητική χωροταξία, οφείλεται και στη μεταβολή της σημασίας της ορεινότητας ή της πεδινότητας για τον καθορισμό της

469. Για τις δια-κοινοτικές και δια-εθνοτικές σχέσεις στο πλαίσιο του αρματολικιού του Ασπροποτάμου βλ. Ν. Κασομούλης, *Ενθυμήματα...*, ό.π., τ. Α, σελ. 253-351. Επίσης, Th. Spyros, *Valaques et visions de l'Histoire...*, ό.π., κεφάλαιο 2.

απόστασης μεταξύ δύο τόπων, γεγονός που οφείλεται στην εισαγωγή και την κυριαρχία του αυτοκινήτου. Κι αυτό γιατί αν, σε επίπεδο απόλυτου χρόνου, η χρήση του αυτοκινήτου μειώνει τη χρονική απόσταση μεταξύ των κοινοτήτων της περιοχής και του «έξω κόσμου», σε επίπεδο σχετικού χρόνου μεταβάλλει ή και ανατρέπει τις προγενέστερες ισορροπίες, φέρνοντας την περιοχή πολύ πιο κοντά στα κέντρα της Θεσσαλίας, ή αντίστροφα απομακρύνοντας την από αυτά της Ηπείρου. Έτσι, αν στο παρελθόν το ταξίδι με τα ζώα ή τα πόδια από την Ορεινή Καλαμπάκα προς το Μέτσοβο, μέσω των ορεινών μονοπατιών, δεν ήταν πολύ μακρύτερο, ή ήταν και συντομότερο, από αυτό προς την Καλαμπάκα και τα Τρίκαλα, ή αυτό προς τα Γιάννενα συντομότερο από αυτό προς τη Λάρισα, σήμερα η κατάσταση έχει ανατραπεί.

Οι παραπάνω διαδικασίες εγγραφής των διοικητικών διαιρέσεων στη υλική μορφή και τη δικτύωση του χώρου εκφράζεται προνομιακά στη χαρτογραφία. Στο πλαίσιο αυτό, ο χάρτης δεν αποτελεί μόνο ένα μέσο αναπαράστασης (και) των υλικών παραμέτρων του χώρου, αλλά επίσης καθοριστικό παράγοντα οπτικοποίησης, ανάγνωσης και εν τέλει παγίωσης αυτής της «υλικότητας» ως κοινωνικής και πολιτισμικής σχέσης.⁴⁷⁰ Έτσι για παράδειγμα, η χαρτογραφική αναπαράσταση τού νομού Τρικάλων, μέσω της παρουσίασης της επικράτειας του, του αναγλύφου του και του οδικού του δικτύου, συγκροτεί μια εικόνα του χώρου που περιορίζει το βλέμμα και τη σκέψη του θεατή ή του χρήστη σε μια «γεωγραφική νησίδα». Στο πλαίσιο αυτό, μπορούμε να δούμε π.χ. αν τα χωριά του νομού έχουν, και τι είδους, οδική πρόσβαση προς τα Τρίκαλα ή την Καλαμπάκα. Δεν μπορούμε, ωστόσο, να έχουμε πάντα το ίδιο σαφή εικόνα για τη σύνδεσή τους με γειτονικές τους περιοχές εκτός νομού. Από την άλλη, οι «περιφερειακοί χάρτες», αν και μας δίνουν μια πιο σαφή εικόνα για τις δια-νομαρχιακές συνδέσεις εντός της Θεσσαλίας, υποβαθμίζουν σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό τις διασυνδέσεις με τις γειτονικές περιφέρειες. Στο πεδίο αυτό, η «επαρχία» δεν φαίνεται να έπαιξε σημαντικό ρόλο, αφού λόγω του άτυπου ως ένα βαθμό χαρακτήρα της δεν αποτέλεσε, παρά σπάνια, πεδίο χαρτογραφικής παραγωγής. Στο πλαίσιο αυτό, δεν αποτέλεσε συνήθως παρά μια

470. Για τη σημασία του «χάρτη» ως εργαλίου κοινωνικής παραγωγής και οικειποίησης του χώρου βλ. A. Bailly και P. Gould (επ.), *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie*, Παρίσι, 1995. L. Cambrézy και R. de Maximy (επ.), *La cartographie en débat. Représenter ou convaincre*, Παρίσι, 1995.

«υποσημείωση» στους νομαρχιακούς και περιφερειακούς χάρτες, υπό τη μορφή μιας αμυδρής διακεκομμένης γραμμής.

Αν η παραπάνω χαρτογραφική ανάλυση μοιάζει εκ πρώτης όψης με μια απλή νοητική άσκηση, ή στην καλύτερη περίπτωση συνδέεται με τις αναπαραστάσεις του χώρου, η σημασία της για την παραγωγή της ίδιας της υλικότητάς του εδράζεται κατά τη γνώμη μας στην αμφίδρομη σχέση μεταξύ χαρτογραφίας και χωροταξικών πολιτικών. Έτσι, ο χάρτης, αποτελώντας τον κατεξοχήν «λόγο» των κρατικών θεσμών και υπηρεσιών για την οργάνωση της επικράτειας και της αρμοδιότητάς τους, αποτελεί ηγεμονικό μέσο για την πρόσληψη, την αξιολόγηση και την προβολή των ζητημάτων που θέτει ο χώρος, των προτεραιοτήτων που καλείται να θέσει και των προκλήσεων που οφείλει να αντιμετωπίσει ο χωροταξικός σχεδιασμός.

Έτσι, η κακή οδική σύνδεση των χωριών της ανατολικής Πίνδου με την Ήπειρο, αν και χωρίς αμφιβολία οφείλεται σε σημαντικό βαθμό στην ορεινότητα και το δύσβατο του εδάφους, σχετίζεται επίσης με την οριοθέτηση των «αρμοδιοτήτων» και τον γεωγραφικό προσανατολισμό που καθιερώνουν οι διοικητικές διαιρέσεις του χώρου. Για παράδειγμα, η μη ολοκλήρωση του δρόμου Τρικάλων- Άρτας, ή η καθυστερήσεις στη σήραγγα που ενώνει το Μαλακάσι με το Μέτσοβο οφείλονται εκτός των άλλων σε αυτή τη σύγκρουση ή οριοθέτηση αρμοδιοτήτων των αντίστοιχων νομαρχιακών και περιφερειακών διοικήσεων. Ή και στην αδιαφορία τους, αφού η σύνδεση των δύο περιοχών δεν αποτελεί για αυτούς προτεραιότητα. Το γεγονός πως αυτό εκφράζει τη σημερινή γεωγραφία των διατοπικών δικτύσεων, δεν ακυρώνει το ρόλο της διοικητικής χωροταξίας στην ιστορική καθιέρωση αυτής της κοινωνικής γεωγραφίας.

Συνεπώς οι αντίστοιχοι χάρτες δεν αποτελούν απλώς έκφραση των χωροταξικών επιλογών των πολιτικών θεσμών. Αντίθετα, μέσα από την προβολή συγκεκριμένων, ή αντίστροφα την εξαφάνιση εναλλακτικών, αναγνώσεων του χώρου, αποτελούν βασικό στοιχείο για την κοινωνική και πολιτισμική νομιμοποίηση και την ιστορική καθιέρωση μιας «αντικειμενικής γεωγραφικής πραγματικότητας».

3. Διοικητική χωροταξία, οργάνωση των λειτουργιών κοινωνικό-πολιτικά δίκτυα.

Αν οι διοικητικές διαιρέσεις του εδάφους αποτελούν ένα σημαντικό παράγοντα για την διαμόρφωση της υλικότητας του χώρου, αλλά και των αναπαραστάσεων αυτής της υλικότητας, ακόμα πιο σημαντική είναι η σημασία τους για τη χωρική οργάνωση και το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών ταυτοτήτων. Το γεγονός αυτό αφορά καταρχάς το πεδίο της οργάνωσης των πολιτικών και διοικητικών θεσμών, η οποία θεμελιώνεται σε μια λογική ιεραρχημένων επιπέδων. Στο πλαίσιο αυτό, η επαρχία, ο νομός και η περιφέρεια λειτουργούν όχι μόνο ως διαδοχικά επίπεδα οργάνωσης των κοινωφελών υπηρεσιών και των δημόσιων υποδομών, αλλά επίσης ως πεδία εγγραφής της πολιτικής αρμοδιότητας, εκπροσώπησης και δράσης.⁴⁷¹

Ωστόσο, η παραπάνω λογική δεν εκφράζεται μόνο στην οργάνωση του κράτους και της πολιτικής εξουσίας, αλλά και της αγοράς. Οι έδρες των διοικητικών γεωγραφικών οντοτήτων συγκεντρώνουν κατά κανόνα το μεγαλύτερο ποσοστό της εμπορικής και οικονομικής δραστηριότητας που λαμβάνει χώρα στα όριά τους. Μπορούμε συνεπώς να συμπεράνουμε πως το πέρασμα από την «μικρότερη» στην «μεγαλύτερη» κλίμακα διοικητικής διαίρεσης σημαίνει, σχηματικά βέβαια, μια μετάβαση από ένα «κατώτερο/τοπικό» σε ένα «ανώτερο/περιφερειακό» επίπεδο οργάνωσης, που οδηγεί τα υποκείμενα από το κέντρο της επαρχίας, διαμέσου αυτού του νομού, στην έδρα της περιφέρειας.⁴⁷² Μέσα από τη διαμεσολάβηση αυτών των ενδιάμεσων επιπέδων, οι τοπικές κοινωνίες εντάσσονται, όχι βέβαια με μονοσήμαντο

471. Βλ. A. Paasi, «Bounded Spaces in the Mobile World: Deconstructing Regional Identity», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geographie*, τ. 92/2 (2002), σελ. 137-148. Γενικότερα για τη σημασία της πολιτικής γεωγραφίας στην κοινωνική παραγωγή του χώρου, βλ. M. Françoise Durant, J. Lévy και D. Retaillé, *Le monde: espaces et systèmes*, Παρίσι, 1993.

472. Ο R. Alain, στο πλαίσιο ενός ερμηνευτικού σχήματος του χώρου βασισμένου στην αντίστιξη «κέντρου/περιφέρειας», αναδεικνύει τη λειτουργία των «κέντρων» ως τόπων συγκέντρωσης του πληθυσμού, του πλούτου, των πληροφοριών, των ικανοτήτων καινοτομίας, των μέσων δράσης και των εξουσιών λήψης αποφάσεων. Βλ. R. Alain, *Société, espace et justice*, Παρίσι, 1981.

και γραμμικό τρόπο, στις πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές⁴⁷³ και συμβολικές,⁴⁷⁴ εθνικές (σήμερα και στις υπερεθνικές) δομές

Όπως αναφέραμε στην προηγούμενη ενότητα, η χωρική οργάνωση των οδικών δικτύων και των δημοσίων συγκοινωνιών αποτελούν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για το ρόλο των διοικητικών διαιρέσεων στον προσανατολισμό της δια-τοπικής επικοινωνίας και κινητικότητας. Το γεγονός αυτό συνδέεται με τη σειρά του με τον προσανατολισμό της κοινωνικής δράσης και των ανταλλαγών και, συνεπώς, με την εγγραφή των κοινωνικών δικτύων στο χώρο. Έτσι, το γεγονός πως οι κάτοικοι της ευρύτερης περιοχής του Νεοχωρίου έχουν ευκολότερη πρόσβαση προς τα αστικά κέντρα του νομού τους από ό,τι προς αυτά γειτονικών νομών, σημαίνει όχι απλά πως επισκέπτονται συχνότερα τα πρώτα, αλλά κυρίως πως αυτά λειτουργούν ως βασικά πεδία συγκρότησης και αναπαραγωγής των δια-κοινοτικών τους δικτύων.

Βέβαια, το γεγονός αυτό δεν οφείλεται αποκλειστικά στην τεχνολογία των μετακινήσεων. Αντίθετα, συνδέεται σε μεγάλο βαθμό με την χωρική οργάνωση των δημοσίων ή κοινωφελών υπηρεσιών και της αγοράς. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, οι κάτοικοι της περιοχής είναι υποχρεωμένοι να επισκέπτονται, περισσότερο ή λιγότερο τακτικά, την έδρα της επαρχίας, του νομού ή και της περιφέρειας για να τακτοποιήσουν τις συναλλαγές τους με τους θεσμούς και τη δημόσια διοίκηση, αφού εκεί εδρεύουν τα τοπικά και περιφερειακά παραρτήματα των δημοσίων υπηρεσιών, της αστυνομίας, της πυροσβεστικής, της δικαιοσύνης, της εκκλησίας, της εφορίας, της κοινωνικής ασφάλισης, της δασικής υπηρεσίας, αλλά επίσης (με κάποιες διαφοροποιήσεις) των ταχυδρομείων, των τηλεπικοινωνιών, της υγειονομικής περίθαλψης.

Συνεπώς η Καλαμπάκα αποτελεί για τους Νεοχωρίτες έναν προορισμό «πρώτου βαθμού» για την διεκπεραίωση των σχέσεων τους με τους θεσμούς. Όσες περιπτώσεις, είτε λόγω σοβαρότητας είτε λόγω αρμοδιότητας, δεν μπορούν να επιλυθούν εκεί,

473. Ο M. Keating, διακρίνει την διαπλοκή τριών στοιχείων στην διαδικασία συγκρότησης της περιφερειακής ταυτότητας. Το πρώτο είναι γνωστικό και συνίσταται στην γνώση-συνειδητοποίηση εκ μέρους των υποκειμένων μιας «περιφέρειας» και των «ορίων» της, έτσι ώστε να μπορούν να την διαχωρίζουν από άλλες. Το δεύτερο είναι συναισθηματικό, π.χ. το πώς αισθάνονται οι άνθρωποι για την περιφέρεια τους και σε ποιο βαθμό αυτή προσφέρει το πλαίσιο μιας κοινής ταυτότητας. Το τρίτο είναι εργαλειακό, και αφορά π.χ. το κατά πόσο η περιφέρεια χρησιμοποιείται ως βάση συλλογικής κινητοποίησης και δράσης με στόχο την διεκδίκηση κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σκοπών. M. Keating, *The new regionalism in Western Europe*, Cheltenham, 1998, σελ. 86, ό. α. στο A. Paasi, ό.π., σελ. 139.

474. Για τη σημασία της «περιφέρειας» ως στοιχείου ενσωμάτωσης στην εθνική ταυτότητα, βλ. E. Αυδίκος, *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Αθήνα, 1993.

παραπέμπονται στις νομαρχιακές ή περιφερειακές έδρες των αντίστοιχων θεσμών και υπηρεσιών. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η υγειονομική περίθαλψη. Όσα περιστατικά είναι αδύνατο να εξυπηρετηθούν στο ιατρικό κέντρο της Καλαμπάκας, παραπέμπονται στο νομαρχιακό νοσοκομείο των Τρικάλων και από εκεί στα δύο νοσοκομεία της έδρας της περιφέρειας (Γενικό Περιφερειακό και Πανεπιστημιακό Νοσοκομείο Λάρισας). Άλλο παράδειγμα, ακόμα πιο χαρακτηριστικό ως προς την χωρική ιεραρχία της λειτουργικής οργάνωσης, αποτελεί η δικαιοσύνη. Εδώ, οι έδρες των διαφορετικών διοικητικών διαιρέσεων αντιστοιχούν σε δικαστικές βαθμίδες διαφορετικής τάξης, τις οποίες πρέπει να ακολουθήσει διαδοχικά ο πολίτης. Με αφετηρία το ειρηνοδικείο της Καλαμπάκας και διαμέσου του πρωτοδικείου των Τρικάλων, η διαδρομή αυτή οδηγεί δυνητικά στο εφετείο της Λάρισας, πριν πάρει το δρόμο, όταν χρειαστεί, για τα ανώτατα δικαστήρια της πρωτεύουσας.

Σε ό,τι αφορά στην οργάνωση της αγοράς, οι έδρες των διοικητικών ενοτήτων αποτελούν τα οικονομικά και εμπορικά κέντρα των αντίστοιχων περιοχών. Εδώ βρίσκονται συγκεντρωμένες οι περισσότερες επιχειρήσεις εμπορίου και υπηρεσιών και πραγματοποιούνται τα εβδομαδιαία ή ετήσια παζάρια, ενώ αποτελούν και την έδρα των περιφερειακών υποκαταστημάτων των μεγάλων εμπορικών αλυσίδων και των τραπεζών. Και σε αυτήν την περίπτωση, η Καλαμπάκα αποτελεί για τους Νεοχωρίτες και τους υπόλοιπους κατοίκους της ευρύτερης περιοχής τον πρωταρχικό τόπο όπου θα αναζητήσουν (αλλά μέσω του παζαριού επίσης θα προσφέρουν) μια σειρά από προϊόντα, αλλά και υπηρεσίες (νομικές, ιατρικές, τεχνολογικές). Για την πλειοψηφία τους τα Τρίκαλα αποτελούν μια επιλογή «δευτέρου βαθμού», όπου θα απευθυνθούν για όσα δεν μπορεί, λόγω κλίμακας αγοράς, να τους προσφέρει η Καλαμπάκα. Εκεί θα αναζητήσουν τα περισσότερο εξειδικευμένα, μεγαλύτερης γκάμας, αλλά και φθηνότερα προϊόντα/υπηρεσίες που προσφέρει η μεγαλύτερη αγορά της πρωτεύουσας του νομού. Για τον ίδιο λόγο, κάποιοι θα μετακινηθούν στην έδρα της περιφέρειας (Λάρισα), η οποία και λόγω μεγέθους διαθέτει μια ακόμα πιο σημαντική αγορά αγαθών και υπηρεσιών.

Η κινητικότητα των υποκειμένων στη βάση της χωρικής οργάνωσης των λειτουργιών και της αγοράς, παράγει κοινωνικά αποτελέσματα που υπερβαίνουν τις διοικητικές πράξεις και τις εμπορικές ανταλλαγές και εγγράφονται στο πεδίο ευρύτερων κοινωνικών δικτύων. Έναν πρώτο καθοριστικό παράγοντα για αυτή τη μετάβαση από τις λειτουργικές σχέσεις μεταξύ υποκειμένων ή ομάδων (από τη μία) και αγορών ή

θεσμών (από την άλλη) σε κοινωνικά δίκτυα με ευρύτερο κοινωνικό και πολιτισμικό περιεχόμενο, αποτελεί το γεωγραφικό εύρος της κάθε διοικητικής διαίρεσης και οι σχέσεις εγγύτητας και απόστασης που συνεπάγεται. Στη βάση αυτή, φαντάζει λογικό οι Νεοχωρίτες να έχουν περισσότερες σχέσεις με τους κατοίκους της Καλαμπάκας αλλά και της ευρύτερης περιοχής της (που επίσης κατευθύνονται προς αυτήν), από ό,τι με αυτούς των Τρικάλων, με τους οποίους ωστόσο έχουν περισσότερες σχέσεις από ό,τι με αυτούς της υπόλοιπης Θεσσαλίας, ακόμα και της Λάρισας.

Ωστόσο, υπάρχει και ένας δεύτερος παράγοντας που κατά τη γνώμη μας είναι όχι μόνο πιο σημαντικός αλλά, ακριβώς για αυτό, θέτει υπό αμφισβήτηση την παραπάνω γραμμική ιεραρχία (από το «μικρότερο» στο «μεγαλύτερο») στη σημασία των διαφόρων επιπέδων διοικητικής χωροταξίας για την παραγωγή των κοινωνικών δικτύων. Αυτός αφορά στη σημασία και το ρόλο της κάθε διοικητικής διαίρεσης για την οργάνωση, την διεκδίκηση και την επιτέλεση της πολιτικής εξουσίας. Κι αυτό, στο βαθμό που, είτε με τη τυπική μορφή της πολιτικής εκπροσώπησης ή αρμοδιότητας, είτε με την άτυπη των πελατειακών εξαρτήσεων, οι διοικητικές διαίρεσεις συνδέονται με την παραγωγή των χωρικών ορίων εγγραφής και εκδήλωσης των «τοπικών διεκδικήσεων» και «συμφερόντων» και συνεπώς με την συγκρότηση και αναπαραγωγή των πολιτικών συμμαχιών.

Στο πλαίσιο αυτό, ο «νομός» διεκδικεί από την «επαρχία» και την «περιφέρεια» την πρωτοκαθεδρία. Κι αυτό όχι μόνο γιατί αποτελεί τον δεύτερο βαθμό (αιρετής) τοπικής αυτοδιοίκησης, αλλά επιπλέον γιατί καθορίζει τα γεωγραφικά όρια της κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης. Αυτές οι παράμετροι καθιστούν το «νομό» την κλίμακα όπου τίθενται για τους πολίτες τα βασικά πολιτικά διακυβεύματα, συνδεδεμένα με την προώθηση των «κοινών» και την αντιμετώπιση των «αντικρουόμενων συμφερόντων». Αντίθετα, η «επαρχία», με εξαίρεση τις νησιωτικές περιοχές, αποτελούσε μια διοικητική οντότητα χωρίς ιδιαίτερες θεσμικές αρμοδιότητες, την ίδια στιγμή που η περιφέρεια, αν και συνδέεται με ζητήματα ευρύτερης κλίμακας που αφορούν στις σχέσεις τοπικών κοινωνιών και κράτους, δεν έχει άμεσα πολιτικό (δηλαδή εκλογικό) περιεχόμενο.

Ο περιορισμένος ρόλος της επαρχίας αφορούσε τόσο στο πεδίο του προγραμματισμού και της υλοποίησης των δημοσίων πολιτικών, όσο και σε αυτό της πολιτικής εκπροσώπησης. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, σημειώνουμε πως, σε αντίθεση με το νομό, η επαρχία δεν είχε κάποια τυπική σημασία για την κατανομή των δημόσιων επενδύσεων και την εφαρμογή αντίστοιχων αναπτυξιακών σχεδίων. Έτσι, ενώ ο νομός

λειτουργεί ως μονάδα κατανομής των κονδυλίων και του σχεδιασμού των πολιτικών της κάθε περιφέρειας, η κατανομή στο εσωτερικό του δεν γινόταν με βάση τη διαίρεση του σε επαρχίες. Αντίθετα, οι ΟΤΑ πρώτου βαθμού (δήμοι και κοινότητες) υπάγονται και εξαρτώνται άμεσα από τη νομαρχιακή διοίκηση και αυτοδιοίκηση για τη χρηματοδότηση και την αντιμετώπιση των ζητημάτων που τους αφορούν. Σε ό,τι αφορά στο επίπεδο της πολιτικής εκπροσώπησης, η «επαρχία» δεν αποτελούσε θεσμοθετημένο βαθμό της αιρετής αυτοδιοίκησης, αλλά ούτε εκλογική περιφέρεια στις κοινοβουλευτικές εκλογές. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τον περιορισμένο ρόλο της στον καθορισμό της τοπικής εκλογικής ατζέντας, αλλά και των εκλογικών συμμαχιών, που όπως είδαμε έχουν ως θεσμοθετημένο γεωγραφικό ορίζοντά τους το «νομό».

Ωστόσο, η θεσμική υποβάθμιση του πολιτικού ρόλου της «επαρχίας» δεν σημαίνει πως αυτή είναι εντελώς απύσχα από το παιχνίδι της εξουσίας. Καταρχάς, στην περίπτωση που μας απασχολεί έχει ιδιαίτερη σημασία πως η πρώην επαρχία Καλαμπάκας καθορίζει έως σήμερα τα όρια του χώρου αρμοδιότητας του ομώνυμου Δασαρχείου, το οποίο είναι διοικητικά αυτόνομο από αυτό των Τρικάλων. Το γεγονός αυτό είναι θεμελιώδους σημασίας, στο βαθμό που το δάσος του Νεοχωρίου αποτελεί ιστορικά την υλική βάση για τη συγκρότηση τόσο των ενδοκοινοτικών σχέσεων, όσο και των σχέσεων κοινότητας και κράτους. Επιπλέον, οι κοινωνικές σχέσεις, ανταλλαγές και εξαρτήσεις, τα κοινά ζητήματα ή οι πολιτισμικές ταυτότητες που παράγονται με αφετηρία τη γεωγραφική εγγύτητα ή την κοινωνική διαντίδραση στη μικρο-κλίμακά της «επαρχίας», λειτουργούν συχνά ως παράγοντες συγκρότησης πολιτικών διεκδικήσεων και πολιτικών συμμαχιών, έστω και σε άτυπο επίπεδο.

Έτσι η «Καλαμπακιώτικη ταυτότητα» αποτελεί σε πολλές περιπτώσεις μια δεύτερη ταυτοτική αναφορά, συνήθως συμπληρωματική και προσδιοριστική, αλλά κάποιες φορές και ανταγωνιστική, της «τρικαλινής». Αν και οι συμβολικοί και φανταστικοί λόγοι δεν απουσιάζουν, η συγκεκριμένη ταυτοτική αναφορά συνδέεται επίσης με υλικότερες ή πρακτικότερες παραμέτρους της κοινωνικής ζωής. Οι αναπαραστάσεις που παράγονται από τις αντίστοιχες διοικητικές διαιρέσεις λειτουργούν συχνά ως μια συμβολική έκφραση ή νομιμοποίηση διεκδικήσεων που υπερβαίνουν ή θέτουν υπό αμφισβήτηση την τυπική ιεραρχία ή αρμοδιότητα των επιμέρους διοικητικών διαιρέσεων. Βλέπουμε έτσι την ανάδυση μιας σειράς διεκδικήσεων από διάφορους τοπικούς φορείς της επαρχίας Καλαμπάκας για «δικαιότερη κατανομή» της εξουσίας και των κονδυλίων στο εσωτερικό του νομού, με αναφορά στην διάκριση «Τρικάλων-Καλαμπάκας».

Χαρακτηριστικό παράδειγμα επιτυχημένης διεκδίκησης αυτού του τύπου αποτελεί η επαναχάραξη των εκκλησιαστικών ορίων στην περιοχή στα τέλη της δεκαετίας του 1990. Βέβαια, η συγκεκριμένη εξέλιξη συνδέεται με δικαιοδοσίες και αναγκαιότητες που υπερβαίνουν την τοπική κοινωνία και ανάγονται σε διεργασίες που αφορούν στο εσωτερικό της Εκκλησίας και τις ιστορικές σχέσεις της με το κράτος. Συγκεκριμένα, αυτή ήταν αποτέλεσμα της δικαστικής δικαίωσης του «ιερωνυμικού» πρώην μητροπολίτη Τρίκκης και Σταγών και της ανάγκης «αποκατάστασής» του. Ωστόσο, η γεωγραφική μορφή που πήρε η ανασύνθεση των εκκλησιαστικών ορίων στην περιοχή θεμελιώθηκε, εκτός των άλλων, στην επίκληση των διοικητικών ορίων μεταξύ των δύο επαρχιών. Στο πλαίσιο αυτό, η ενιαία Μητρόπολη Τρίκκης και Σταγών, χωρίστηκε σε δύο Μητροπόλεις:

1. Τρίκκης και Σταγών με έδρα τα Τρίκαλα και δικαιοδοσία στην Επαρχία Τρικάλων. Μητροπολίτης σε αυτήν παρέμεινε ο μέχρι τότε μητροπολίτης της περιοχής.
2. Σταγών και Μετεώρων, με έδρα την Καλαμπάκα και δικαιοδοσία στην Επαρχία Καλαμπάκας. Σε αυτήν «αποκαταστάθηκε» ο «δικαιωμένος» πρώην μητροπολίτης.

Με βάση την απόφαση της Ιεράς Συνόδου, η διαίρεση αυτή θα ίσχυε μέχρι το θάνατος ενός εκ των δύο μητροπολιτών. Έπειτα, οι δύο μητροπόλεις θα επανενώνονταν σε μια ενιαία εκκλησιαστική περιφέρεια, με έδρα τα Τρίκαλα. Για τον λόγο αυτό, ο μητροπολίτης Τρίκκης διατήρησε στον τίτλο του και το «Σταγών». Ωστόσο, ακόμα πιο σημαντικό για την κατανόηση του ρόλου της «επαρχίας» στην διαμόρφωση των τοπικών διεκδικήσεων αποτελεί το γεγονός πως σημαντικό τμήμα, ίσως η πλειοψηφία, του πληθυσμού της επαρχίας Καλαμπάκας, μεταξύ τους και τμήμα των Νεοχωριτών, διεκδικεί, επιθυμεί ή εύχεται την μόνιμη διατήρηση του υπάρχοντος εκκλησιαστικού καθεστώτος.

Αυτό οφείλεται σε πολλούς και ετερόκλητους παράγοντες, τόσο συμβολικούς όσο και «υλικούς». Συνδέεται, καταρχάς, με την ιστορική διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης «τοπικής ταυτότητας» στην ευρύτερη περιοχή. Επιπλέον, είναι πιθανό πως η εκκλησιαστική οργάνωση αποτελεί πεδίο και μέσο έκφρασης της διαμαρτυρίας και του αισθήματος «αδικίας» που αισθάνονται οι κάτοικοί της σε σχέση με το κέντρο του νομού. Υπάρχει, ωστόσο, κι ένας τρίτος παράγοντας: το σύστημα εξουσίας και τα

δίκτυα εξάρτησης και συμφερόντων που συγκροτούνται από την ίδια την καθιέρωση του νέου θεσμού. Στο πλαίσιο αυτό, τόσο οι διαχειριστές (κληρικοί και λαϊκό προσωπικό της μητρόπολης) όσο και οι επωφελούμενοι από την εξουσία και την αρμοδιότητα που υφαίνονται γύρω από το θεσμό αυτό (πιστοί, προμηθευτές, συναλλασσόμενοι) έχουν κάθε λόγο να διεκδικούν την αναπαραγωγή του. Στην προοπτική αυτή, η επίκληση της «εκκλησιαστικής ταυτότητας» και «ιστορίας» της περιοχής, με έμβλημα τα μοναστήρια των Μετεώρων, αποτελεί ένα ισχυρό συμβολικό όπλο για τη νομιμοποίηση των διεκδικήσεων.

Σε ένα άλλο επίπεδο, η ιδέα της «επαρχίας» αποτελεί αφετηρία για τη διαμόρφωση καθαρά πολιτικών διεκδικήσεων, τόσο θεσμικού όσο, κυρίως, άτυπου χαρακτήρα. Σε ό,τι αφορά στο θεσμικό επίπεδο, μπορούμε να αναφέρουμε τις φωνές εκείνες που ζητούν την μεταβολή των ορίων των εκλογικών περιφερειών και την «ανεξαρτητοποίηση» της Καλαμπάκας από τα Τρίκαλα. Μια τέτοια διεκδίκηση θεμελιώνεται καταρχήν στο αίσθημα μη δίκαιης κοινοβουλευτικής εκπροσώπησης της «επαρχίας», το οποίο είναι αρκετά διαδεδομένο στην περιοχή. Ωστόσο, και σε αυτή την περίπτωση καθοριστικό παράγοντα αποτελούν οι προσδοκίες των τοπικών πολιτικών παραγόντων για μείωση του πολιτικού ανταγωνισμού και, κατά συνέπεια, για ευνοϊκότερες εκλογικές προοπτικές. Στο παιχνίδι αυτό δεν εμπλέκονται μόνο οι έχοντες πολιτικές φιλοδοξίες, αλλά και ένα τμήμα των πολιτών που βλέπει στην πιθανότητα εκλογής ενός «χωριανού», «κοντοχωριανού», «φίλου» ή «γνωστού» την προοπτική στενότερης επαφή και αμεσότερης πρόσβασης στην εξουσία.

Ωστόσο, αν και οι θεσμικές διεκδικήσεις δεν απουσιάζουν, μοιάζει να έχουν σχετικά περιορισμένη εμβέλεια. Ένας λόγος για αυτό είναι ότι προϋποθέτουν μια συνολική μεταβολή του εκλογικού και διοικητικού συστήματος της χώρας, κάτι που όχι μόνο εγγράφεται στην υπερ-τοπική κλίμακα, αλλά αποτελεί επίσης βασικό συστατικό του σκληρό πυρήνα της οργανωτικής λογικής του έθνους-κράτους, στον οποίο οι τοπικές κοινωνίες έχουν μικρές ή ελάχιστες δυνατότητες άμεσης επιρροής. Στο πλαίσιο αυτό, η χρήση της «επαρχίας» ως παράγοντα του εκλογικού παιχνιδιού αναδύεται κυρίως στο επίπεδο των άτυπων πολιτικών πρακτικών. Έτσι, οι πολιτευτές που κατάγονται από τα χωριά της Καλαμπάκας διεκδικούν την ψήφο των κοινοτήτων της επαρχίας στις εθνικές ή νομαρχιακές εκλογές επικαλούμενοι την ανάγκη να εκπροσωπείται πολιτικά «η Καλαμπάκα» και όχι μόνο «τα Τρίκαλα». Ωστόσο, η μικρή εκλογική τους επιτυχία μαρτυρά και την περιορισμένη εμβέλεια ενός τέτοιου

επιχειρήματος και των κοινωνικών ή συμβολικών συμβάσεων που αυτό εμπεριέχει ή υπονοεί.

Βέβαια, το εύρος της πολιτικής εμβέλεια της «επαρχίας» έχει καταρχήν μια δημογραφική ερμηνεία, δεδομένου πως η επαρχία Τρικάλων διαθέτει μεγαλύτερο πληθυσμό από αυτήν της Καλαμπάκας. Πολύ περισσότερο σήμερα, που ένας μεγάλος και συνεχώς αυξανόμενος αριθμός ατόμων καταγόμενων από τα χωριά τη Καλαμπάκας εγκαθίσταται στην πόλη των Τρικάλων. Αυτή η «εσωτερική μετανάστευση» έχει ως αποτέλεσμα την αυξανόμενη διάχυση των κοινωνικών σχέσεων, των πελατειακών εξαρτήσεων και των ατομικών-συλλογικών συμφερόντων σε επίπεδο νομού, γεγονός που μειώνει ακόμα περισσότερο την επίδραση της «επαρχίας» στο πολιτικό/εκλογικό πεδίο.

Η «περιφέρεια», όπως και η «επαρχία», στερείται επίσης «εκλογικών αρμοδιοτήτων». Έτσι, δεν αποτελεί ούτε εκλογική περιφέρεια, ούτε θεσμοθετημένο βαθμό τοπικής αυτοδιοίκησης, αφού ο περιφερειάρχης ορίζεται από το κράτος. Ωστόσο, σε αντίθεση με την «επαρχία», αυτή αποτελεί το βασικό συνδετικό κρίκο μεταξύ τοπικών κοινωνιών και κεντρικής εξουσίας, της οποίας αποτελεί, από το 1994, τον τοπικό εκπρόσωπο. Στο πλαίσιο αυτό, η περιφέρεια έχει καθοριστικό ρόλο στην «ανάπτυξη» των νομών που την συναποτελούν. Όντας διαχειριστής σημαντικών εθνικών και ευρωπαϊκών κονδυλίων και προγραμμάτων, αποτελεί το πεδίο παραγωγής και ανάδυσης κοινών ή αντιτιθέμενων συμφερόντων, καθώς και θεσμοθετημένων (διοικητικών ή πολιτικών) ή άτυπων (κλίκες, ομάδες πίεσης, τοπικές ομάδες) δικτύων.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για τη συγκρότηση των διεκδικήσεων με αφετηρία την ιδέα της «περιφέρειας αποτελεί η διαμάχη για την εκτροπή του Αχελώου, η οποία έφερε σε σύγκρουση τους φορείς της Θεσσαλίας με αυτούς άλλων περιοχών, κυρίως της Αιτωλοακαρνανίας. Η συγκρότηση ενός «πανθεσσαλικού μετώπου», αποτελούμενου από συνδικαλιστικούς, διοικητικούς, συντεχνιακούς αλλά και πολιτικούς φορείς της περιοχής, συνδέεται καταρχάς με την ύπαρξη ενός πραγματικά κοινού προβλήματος, την ανομβρία του θεσσαλικού κάμπου. Ωστόσο, η στράτευση σε αυτόν τον σκοπό ατόμων και ομάδων χωρίς άμεσο συμφέρον για μια τέτοια παρέμβαση, όπως για παράδειγμα των ορεινών κοινοτήτων της περιοχής των Τρικάλων, όπως το Νεοχώρι, συνδέεται με την πολιτική σημασία μιας σειράς άλλων παραγόντων.

Έναν τέτοιο παράγοντα αποτελεί η αίσθηση συλλογικότητας που δημιουργείται μέσω της συμμετοχής σε κοινούς φορείς και θεσμούς. Έτσι, για παράδειγμα, η εκπροσώπηση τοπικών κοινωνιών και φορέων από όλη τη Θεσσαλία στο περιφερειακό

συμβούλιο συντελεί στη διαμόρφωση ενός «πανθεσσαλικού» πεδίου δράσης, γεγονός που συνεπάγεται με τη σειρά του την παραγωγή ενός «κοινού τόπου», μέσα από την αμοιβαία υποστήριξη αλλά και την επίτευξη συμβιβασμών. Έτσι, η υποστήριξη ενός «πανθεσσαλικού αιτήματος» ακόμα και από εκείνους που δεν έχουν ιδιαίτερο ή και κανένα συμφέρον από την υλοποίησή του, συνδέεται με την παράλληλη και αμφίδρομη διαμόρφωση της «θεσσαλικότητας» ως ταυτοτικής κατασκευής και ως πεδίου πολιτικής διαπραγμάτευσης και συμμαχίας.

Συνοψίζοντας, η προηγούμενη ανάλυση δείχνει κατά τη γνώμη μας τη σημασία των διοικητικών διαιρέσεων του χώρου για τον χωρικό προσανατολισμό των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνικής δράσης. Η σημασία αυτή συνδέεται με τον καθοριστικούς ρόλο τόσο στην οργάνωση των υπηρεσιών και της αγοράς, όσο και στη διαμόρφωση των όρων και των πρακτικών διεξαγωγής του πολιτικού ανταγωνισμού. Στο πλαίσιο αυτό, οι ενδιάμεσες αυτές μορφές διοικητικής διαίρεσης δεν επηρεάζουν μόνο το είδος, τη μορφή και το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων στο τοπικό επίπεδο, αλλά και τους τρόπους ένταξης των τοπικών κοινωνιών στην ευρύτερη κρατική κοινωνία. Κι αυτό γιατί τα δίκτυα που σφυρηλατούνται με αφετηρία τα διάφορα επίπεδα «τοπικότητας» υπερβαίνουν τελικά το «τοπικό επίπεδο». Έτσι, για παράδειγμα αυτά επηρεάζουν αποφασιστικά τις ροές και τις κοινωνικές ανταλλαγές μεταξύ Τρικάλων και τόπων εγκατάστασης των αποδήμων ή και των απογόνων τους.

Ειδικά σε ό,τι αφορά στο πολιτικό πεδίο, είναι γνωστό πως σύμφωνα με το εκλογικό σύστημα της χώρας μας, τα εκλογικά δικαιώματα δεν καθορίζονται απαραίτητα με βάση τον τόπο κατοικίας, αλλά και με βάση την καταγωγή των πολιτών ή και των γονέων τους, πρακτική που οδήγησε στη δημιουργία του μεγάλου εκλογικού σώματος των «ετεροδημοτών».⁴⁷⁵ Στην περίπτωση μας, αυτό έχει ως αποτέλεσμα την ύπαρξη ενός σημαντικού τμήματος του πληθυσμού του νομού Τρικάλων και ειδικότερα των Νεοχωριτών που, ενώ κατοικεί σε άλλα περιφερειακά αστικά κέντρα, στη Θεσσαλονίκη ή την Αθήνα, διατηρεί τα εκλογικά του δικαιώματα στον τόπο καταγωγής του. Το γεγονός αυτό δεν συντελεί μόνο στην αναπαραγωγή των σχέσεων των ετεροδημοτών με το γενέθλιο τόπο, αλλά αποτελεί και παράγοντα συγκρότησης

475. Για τις διαδικασίες συγκρότησης και τα κοινωνικά περιεχόμενα της έννοιας του «δημότη» (αλλά και του «ετεροδημότη») στο νέο ελληνικό κράτος, βλ. Ε. Βόγλη, «Έλληνες το γένος». Η ιθαγένεια και η ταυτότητα στο εθνικό κράτος των Ελλήνων (1821-1844), Ηράκλειο, 2007, σελ. 205-232.

νέων δια-κοινοτικών δικτύων στους χώρους εγκατάστασης της “τρικαλινής” και ειδικότερα της “νεοχωρίτικης διασποράς”, στη βάση της κοινής πολιτικής, ειδικότερα εκλογικής, στράτευσης και διεκδίκησης.

Σε κάθε περίπτωση, η διοικητική χωροταξία και η πολιτική γεωγραφία δείχνουν κατά την γνώμη μας πως η εθνική ενσωμάτωση των τοπικών κοινωνιών, μεταξύ αυτών και των «Βλάχων», ή των Νεοχωριτών ειδικότερα, δεν συνδέεται τελικά αποκλειστικά με το ζήτημα της «ταυτότητας». Ή μάλλον, πως η ίδια η «ταυτότητα» δεν εμπεριέχει αποκλειστικά συμβολικές, φαντασιακές ή συναισθηματικές, αλλά και ιδιαίτερες «υλικές» παραμέτρους. Όπως παρατηρεί εύστοχα ο A. Paasi, «είναι χρήσιμο να έχουμε κατά νου ότι η “ταυτότητα” αποτελεί τμήμα της διαδικασίας θεσμοποίησης των περιφερειών, της διαδικασίας δια μέσου της οποίας οι περιφέρειες γίνονται αυτό που είναι». ⁴⁷⁶

Ειδικότερα, ο Paasi, διακρίνει τέσσερις παράλληλες διαδικασίες που εμπλέκονται στη διαδικασία θεσμοποίησης της «περιφέρειας» και στην συγκρότηση της αντίστοιχης ταυτότητας. Καταρχάς, την ύπαρξη ενός εδαφικού σχήματος, δηλαδή την ύπαρξη «συνόρων» που αναδύονται σε διάφορες κοινωνικές πρακτικές και που διαχωρίζουν τους λόγους για την περιφέρεια και την ταυτότητά της, από τους αντίστοιχους λόγους των «άλλων περιφερειών». Ακολούθως, μια συμβολική μορφή (που περιλαμβάνει στοιχεία όπως το όνομα της περιφέρειας και διάφορα σύμβολά της εντοπιότητας) που εμφανίζονται σε πρακτικές όπως η οικονομία, ο πολιτισμός και τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, ή η διακυβέρνηση και χρησιμοποιείται για την κατασκευή ταυτοτικών αφηγήσεων. ⁴⁷⁷ Επιπλέον, έναν αριθμό θεσμών που διασφαλίζουν την αναπαραγωγή της εδαφικής και συμβολικής μορφής της «περιφέρειας», μέσω της αναπαραγωγής διακρίσεων του τύπου «εμείς» και «αυτοί» μεταξύ διαφορετικών «περιφερειών» και κοινωνικών ομάδων. Τέλος, μια καθιερωμένη ταυτότητα ενσωματωμένη και προβαλλόμενη τόσο στις κοινωνικές πρακτικές όσο και στην συνείδηση των υποκειμένων, η οποία χρησιμοποιείται ως επιχείρημα στο πλαίσιο του ανταγωνισμού για την κατανομή των πόρων ή της εξουσίας. ⁴⁷⁸

476. A. Paasi, «Bounded Spaces in the Mobile World...», ό.π., σελ. 140.

477. Χαρακτηριστικό παράδειγμά στην περίπτωσή μας αποτελεί η χρήση της εικόνας των Μετεώρων ως εμβλήματος της ευρύτερης περιοχής. Την εικόνα αυτή συναντούμε τόσο στους τοίχους των δημοσίων υπηρεσιών του νομού Τρικάλων, μαζί με χάρτες του νομού και φωτογραφίες άλλων «μνημείων», όπως το κάστρο των Τρικάλων, αλλά επίσης σε διάφορα έντυπα τουριστικής προώθησης της περιοχής, καθώς και στους επίσημους ιστοτόπους της νομαρχίας και της περιφέρειας.

478. Βλ. A. Paasi, ό.π.

4. Βλαχικότητα, δια-τοπικότητα και αυτοδιοίκηση

Παρότι οι «περιφερειακές» ταυτότητες αποτελούν καταρχήν ένα μέσο ενσωμάτωσης των τοπικών κοινωνιών στην εθνική λογική «από τα πάνω», στην μικρο-κλίμακα αναδύονται ταυτότητες «περιφερειακού» χαρακτήρα που έχουν τις αφετηρίες τους στην «τοπική ιστορία» και τις «ιθαγενείς» κατηγοριοποιήσεις του χώρου. Οι ταυτότητες αυτές «αξιοποιούνται» συχνά από την πολιτική γεωγραφία και τους κρατικούς θεσμούς ως πηγές έμπνευσης για τον σχεδιασμό και την αναπαράσταση του χώρου, χωρίς αυτό να σημαίνει βέβαια πως η «αξιοποίηση» αυτή εκφράζει πάντα ή απόλυτα την «τοπική πραγματικότητα».

Η εφαρμογή του σχεδίου *Καποδίστριας* το 1997 στην ευρύτερη περιοχή του Νεοχωρίου αποτελεί χαρακτηριστική περίπτωση για αυτήν την ένταση μεταξύ των «ιθαγενών» αναπαραστάσεων και του τρόπου που προσλαμβάνονται, ερμηνεύονται, ή χρησιμοποιούνται αυτές από τους θεσμούς. Σημειώνουμε πως στην ευρύτερη περιοχή φαίνεται να υπάρχει όντως μια μικρο-περιφερειακή ταυτότητα, με «γεωγραφικές» αλλά και «εθνοτικές» αναφορές. Σε ό,τι αφορά στη «γεωγραφία», η ταυτότητα αυτή περιλαμβάνει τα χωριά του σημερινού δήμου Ελάτου, με την εξαίρεση ενός ελληνόφωνου χωριού, το οποίο ωστόσο αποτελεί διοικητικά συνοικισμό ενός άλλου, βλαχόφωνου χωριού. Εκτός από αυτά τα δύο χωριά και το Νεοχώρι, ο συγκεκριμένος δήμος περιλαμβάνει επίσης άλλα τρία βλαχόφωνα χωριά, μεταξύ τους την έδρα του νομού, τον Ελατο. Ωστόσο, είναι πολύ ενδιαφέρον πως αυτή η ταυτότητα, αν και δηλώνεται περιφραστικά ή βιωματικά από τους συνομιλητές, δεν έχει μια σαφή ονομασία. Έτσι, ο όρος «Βλαχοχώρια Ορεινής Καλαμπάκας» που αυτοί συχνά χρησιμοποιούν για να περιγράψουν την ευρύτερη περιοχή τους, χρησιμοποιείται και με ευρύτερη σημασία, συμπεριλαμβάνοντας επίσης κυρίως τα βλαχόφωνα χωριά που ανήκουν σε γειτονικούς δήμους. Παρόλα αυτά, έστω και περιφραστικά, η «ταυτότητα» αυτή εκφράζεται στους λόγους των Νεοχωριτών και συνδέεται με την ιστορία των γαμήλιων, αλλά και των ευρύτερων κοινωνικών ανταλλαγών του χωριού, που ιστορικά προσανατολίζονται προς τις κοινότητες του σημερινού δήμου Ελάτου.

Δεδομένης της αίσθησης ενότητας των χωριών αυτών, θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει πως η ένταξη τους στο δήμο Ελάτου τους προσφέρει την ευκαιρία θεσμοθέτησης και ονοματοδότησης της μικρο-περιφερειακής τους ταυτότητας. Πολύ περισσότερο γιατί ο νέος δήμος έχει μια «προγενέστερη ιστορία». Συγκεκριμένα, δήμος με το ίδιο όνομα και την ίδια έδρα, το κεφαλοχώρι Έλατος (ψευδώνυμο), συγκροτήθηκε με την ενσωμάτωση της περιοχής στο ελληνικό κράτος το 1881. Σε

αυτόν υπαγόταν μεταξύ 1881 και 1912, ως δημοτικό διαμέρισμα, και το Νεοχώρι (τότε Νέο Παλιοχώρι). Τη χρονιά αυτή άλλαξε το διοικητικό σύστημα στην Ελλάδα και οι πολυ-τοπικοί δήμοι δίνουν τη θέση τους στις αυτόνομες κοινότητες-χωριά. Στο πλαίσιο του παλιού δήμου, οι Νεοχωρίτες «συνυπήρχαν» για τρεις δεκαετίες όχι μόνο με τους κατοίκους των χωριών του σημερινού δήμου Ελάτου, αλλά επίσης με αυτούς ενός βλαχόφωνου και ενός ελληνόφωνου χωριού, που σήμερα ανήκουν στο δήμο Καλαμπάκας. Μάλιστα, με αυτά τα δύο χωριά συνέχισαν να αποτελούν ενιαία κοινότητα με έδρα το Νεοχώρι μέχρι το 1924-1925.

Θα ήταν, βέβαια, παρακινδυνευμένο να αναζητήσουμε μια άμεση γενεαλογία ανάμεσα στις διοικητικές διαιρέσεις του «παρελθόντος» και σε αυτές του «παρόντος». Κι αυτό, στο βαθμό που η νέα διοικητική χωροταξία δεν ήταν αποτέλεσμα τοπικών διεκδικήσεων, αλλά κρατικών επιλογών και επιβολών. Σημειώνουμε πως το σχέδιο *Καποδίστριας* αποτέλεσε μια άνωθεν επιλογή της κεντρικής διοίκησης, με διακηρυγμένο στόχο την δημιουργία κοινωνιών και οικονομιών κλίμακας και τον εξορθολογισμό της διοίκησης. Οι τοπικές κοινωνίες, στην συντριπτική τους πλειοψηφία, δεν είδαν με θετικό μάτι το σχέδιο αυτό, ενώ σε πολλές περιπτώσεις υπήρξαν και βίαιες αντιπαραθέσεις. Όταν πλέον η εφαρμογή του σχεδίου οριστικοποιήθηκε, η σύγκρουση μεταφέρθηκε σε ένα άλλο επίπεδο που αφορούσε τη σύνθεση και τα όρια των νέων Δήμων, την ονομασία τους και την έδρα τους, στοιχεία άμεσα συνυφασμένα μεταξύ τους.

Το ίδιο έγινε και στην περίπτωση του Νεοχωρίου και του Δήμου Ελάτου. Έτσι, παρότι η νέα διοικητική χωροταξία «σεβάστηκε» σε μεγάλο βαθμό την «τοπική ταυτότητα» και την «τοπική ιστορία» της περιοχής, ο νέος δήμος αποτέλεσε πεδίο σύγκρουσης και διαμάχης, κυρίως από την πλευρά των Νεοχωριτών. Αυτοί αρχικά αντέδρασαν στην ίδια την προοπτική διοικητικής συνένωσής τους με άλλα χωριά. Όταν αποδείχτηκε πως αυτό ήταν αναπότρεπτο, τέθηκε ένα δεύτερο ζήτημα: η σύνθεση και τα όρια του νέου Δήμου. Η πλειοψηφία των Νεοχωριτών υποστήριξε πως η «σωστότερη επιλογή» θα ήταν η συνένωσή τους με δύο μόνο γειτονικά βλαχόφωνα χωριά. Η προτίμηση αυτή συνδέεται με τη διεκδίκηση πρωτοκαθεδρίας εντός του νέου δήμου. Όντας μεγαλύτερο, τόσο σε έκταση όσο και σε πληθυσμό, από αυτά τα δύο χωριά, θεωρούσαν πως το Νεοχώρι θα ήταν αδιαμφισβήτητα η έδρα αλλά και η «νονά» ενός τέτοιου δήμου.

Στην προοπτική αυτή, εναντιώθηκαν στη συντριπτική τους πλειοψηφία με τα σχέδια του κράτους να δημιουργήσει έναν ευρύτερο δήμο, που θα περιλάμβανε

επιπλέον τον Έλατο και τους δύο συνοικισμούς (έναν βλαχόφωνο και έναν ελληνόφωνο) μιας ακόμα κοινότητας. Η αντίθεσή τους σε μια τέτοια προοπτική φαίνεται να συνδέεται με τον ανταγωνισμό που θα είχαν να αντιμετωπίσουν στο πλαίσιο ενός τέτοιου Ο.Τ.Α. από τον Έλατο. Ο τελευταίος, αν και σε αριθμό δημοτών μικρότερος από το Νεοχώρι, ήταν ιστορικά το παραδοσιακό κεφαλοχώρι της περιοχής. Αποτελούσε την έδρα της αστυνομίας, ενώ κατά τα τελευταία χρόνια γνώρισε μια σημαντική τουριστική και οικονομική ανάπτυξη. Επιπλέον, όντας έδρα του παλιού δήμου, διέθετε ένα σημαντικό συμβολικό κεφάλαιο. Οι αντιδράσεις έγιναν ακόμα πιο έντονες όταν τα σχέδια του κράτους συγκεκριμενοποιήθηκαν. Με βάση αυτά, ο Έλατος θα ήταν η έδρα, αλλά και αυτός που θα έδινε το όνομά του στο νέο δήμο. Τελικά το σχέδιο πέρασε, χωρίς να μπορέσουν οι Νεοχωρίτες να το αποτρέψουν.

Το αποτέλεσμα ήταν η μεταφορά της διαμαρτυρίας στο πεδίο της πολιτικής αντιπαράθεσης. Συγκεκριμένα, στις πρώτες δημοτικές εκλογές μετά την εφαρμογή του σχεδίου, η αντιπαράθεση, χωρίς να χάσει εντελώς την κομματική της χροιά, πήρε έντονα “τοπικιστικό” χαρακτήρα. Έτσι, αν και οι δύο συνδυασμοί που συμμετείχαν σε αυτές υποστηρίχθηκαν αντίστοιχα από το ΠΑ.ΣΟ.Κ και τη Ν.Δ., οι επικεφαλής τους πρόβαλαν και αξιοποίησαν κυρίως την καταγωγή τους, ο πρώτος από τον Έλατο και ο δεύτερος από το Νεοχώρι. Το αποτέλεσμα ήταν ο νεοχωρίτης υποψήφιος να λάβει στο χωριό του την συντριπτική πλειοψηφία των ψήφων, περισσότερους από όσους λαμβάνει στις εθνικές εκλογές η παράταξη που τον υποστήριξε (Ν.Δ.). Από την ποιοτική έρευνα προκύπτει πως πολλοί ψηφοφόροι του ΠΑ.ΣΟ.Κ. τον ψήφισαν, ακριβώς «γιατί είναι πατριώτης». Όπως χαρακτηριστικά μας είπε ένας συνομιλητής, «τι θα ψήφιζα, τον άλλο από τον Έλατο;». Ο νεοχωρίτης υποψήφιος, με την ισχυρή υποστήριξη και των κατοίκων τριών γειτονικών χωριών, ενός ελληνόφωνου και δύο βλαχόφωνων (βλ. Πίνακας 1, Κοινότητα 1/Συνοικισμός 2 και Κοινότητες 2 και 3), εκλέχτηκε πανηγυρικά.

ΠΙΝΑΚΑΣ 1
ΕΚΛΟΓΙΚΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΩΝ ΕΚΛΟΓΩΝ 1998
ΔΗΜΟΥ ΕΛΑΤΟΥ

Δημοτικό Διαμέρισμα	Εγγεγραμμένοι	Ψηφίσαντες	Άκυρα	Λευκά	Έγκυρα	Συνδυασμός Α	Συνδυασμός Β
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 1 (Βλαχόφωνος)	409	366	23	0	343	145	198
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 2 (Ελληνόφωνος)	387	317	10	0	307	239	68
Κοινότητα 2 (Βλαχόφωνη)	359	258	10	1	247	126	121
Νεοχώρι (Βλαχόφωνη)	963	756	14	3	739	612	127
Έλατος (Βλαχόφωνη)	759	565	23	4	538	106	432
Κοινότητα 3 (Βλαχόφωνη)	324	204	0	0	204	150	54
Σύνολο	3201	2466	80	8	2378	1378 (57,95%)	1000 (42,05%)

Σημείωση: ο επικεφαλής του Συνδυασμού Α καταγόταν από το Νεοχώρι, ενώ αυτός του Συνδυασμού Β από τον Έλατο.

(Πηγή: Εφημερίδα Διάλογος Τρικάλων, 12/10/1998. Επεξεργασία: Θεόδωρος Σπύρος)

Οι Νεοχωρίτες προέβαλαν ως βασικό λόγο του «εκλογικού τοπικισμού» τους την «πατριωτική υποχρέωσή» τους να κάνουν ό,τι περνάει από το χέρι τους για να αποτρέψουν τη μεταφοράς της έδρας του δήμου στον Έλατο. Αν και ο νόμος προέβλεπε ρητά ως έδρα το συγκεκριμένο χωριό, ήλπιζαν πως η εκλογή νεοχωρίτη δημάρχου θα απέτρεπε μια τέτοια εξέλιξη. Και πράγματι. Ο νέος δήμαρχος για μια τετραετία ανέβαλε τη μεταφορά της διοίκησης στον Έλατο, με την αιτιολογία πως δεν υπήρχε κατάλληλος χώρος. Έτσι, το Νεοχώρι λειτουργούσε ως de facto έδρα του δήμου.

Τέσσερα χρόνια αργότερα, στις δημοτικές εκλογές του 2002, υπήρξε μια σημαντική διαφορά. Συγκεκριμένα, στην εκλογική μάχη συμμετείχαν τρεις και όχι δύο εκλογικοί συνδυασμοί. Εκτός από αυτόν του νεοχωρίτη δημάρχου, ένας δεύτερος με επικεφαλής καταγόμενο από τον Έλατο και ένας τρίτος με επικεφαλής επίσης Νεοχωρίτη. Ωστόσο, παρά τον αυξημένο ανταγωνισμό, ο νεοχωρίτης δήμαρχος επανεξελέγει. Σημαντικό ρόλο σε αυτό έπαιξε το γεγονός πως στο δεύτερο γύρο οι εκλογές πήραν και

πάλι τη μορφή σύγκρουσης μεταξύ Νοεχωρίου (και των συμμάχων της) και Ελάτου. Έτσι, αν και η κάθοδος δύο διαφορετικών «νεοχωρίτικων» συνδυασμών εκφράζει την εσωτερική διαφοροποίηση της κοινότητας (με βάση τη συγγένεια, τα διαπροσωπικά δίκτυα, αλλά και την κομματική στράτευση), οι εκλογές απολήγουν εκ νέου σε μια σύγκρουση με έντονο “τοπικιστικό” χαρακτήρα. Αυτό μαρτυρά η συστράτευση των Νοεχωριτών στον δεύτερο γύρο και η υπερψήφιση του συμπατριώτη τους δημάρχου (βλ. πίνακες 2 και 3).

<p align="center">ΠΙΝΑΚΑΣ 2 ΕΚΛΟΓΙΚΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΩΝ ΕΚΛΟΓΩΝ 2002 ΔΗΜΟΥ ΕΛΑΤΟΥ-Α ΓΥΡΟΣ</p>								
Δημοτικό Διαμέρισμα	Εγγεγραμμένοι	Ψηφίσαντες	Άκυρα	Λευκά	Έγκυρα	Συνδυασμός Α	Συνδυασμός Β	Συνδυασμός Γ
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 1 (Βλαχόφωνος)	425	315	4	3	308	111	170	27
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 2 (Ελληνόφωνος)	402	308	13	2	293	114	140	39
Κοινότητα 3 (Βλαχόφωνη)	263	213	10	0	203	116	1	86
Νεοχώρι (Βλαχόφωνη)	909	744	23	2	719	463	14	242
Έλατος (Βλαχόφωνη)	598	468	11	3	454	96	347	11
Κοινότητα 3 (Βλαχόφωνη)	249	194	12	0	182	86	2	94
Σύνολο	2846	2242	73	10	2159	986	674	499

ΠΙΝΑΚΑΣ 3
ΕΚΛΟΓΙΚΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΩΝ ΕΚΛΟΓΩΝ 2002
ΔΗΜΟΥ ΕΛΑΤΟΥ-Β ΓΥΡΟΣ

Δημοτικό Διαμέρισμα	Εγγεγραμμένοι	Ψηφίσαντες	Άκυρα	Λευκά	Έγκυρα	Συνδυασμός Α	Συνδυασμός Β
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 1 (Βλαχόφωνος)	425	248	8	0	240	102	138
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 2 (Ελληνόφωνος)	402	282	9	4	269	138	131
Κοινότητα 2 (Βλαχόφωνη)	263	161	9	3	149	103	46
Νοεχώρι (Βλαχόφωνη)	909	599	11	8	580	539	41
Έλατος (Βλαχόφωνη)	598	385	4	5	376	94	282
Κοινότητα 3 (Βλαχόφωνη)	248	124	13	0	111	64	47
Σύνολο	2846	1799	54	20	1725	1040 (60,29%)	685 (39,71%)

Σημείωση: Ο συνδυασμός Α είχε ως επικεφαλής τον νεοχωρίτη δήμαρχο. Ο επικεφαλής του Συνδυασμού Β καταγόταν από τον Έλατο, ενώ αυτός του συνδυασμού Γ επίσης από το Νεοχώρι.

(Πηγή: Εφημερίδα Ενημέρωση Τρικάλων, 15/10/2002. Επεξεργασία: Θεόδωρος Σπύρος).

Κατά τη δεύτερη θητεία του, ο δήμαρχος αναγκάστηκε να μεταφέρει την έδρα από το Νεοχώρι, λόγω του νόμου. Ωστόσο και πάλι αναζητήθηκε και επιβλήθηκε από τους Νοεχωρίτες μια συμβιβαστική λύση. Έτσι, αποφασίστηκε να κατασκευαστεί ένα νέο δημαρχείο σε μια περιοχή που, αν και διοικητικά ανήκει στον Έλατο, βρίσκεται μεταξύ Ελάτου-Νοεχωρίου και πάνω στο δρόμο που οδηγεί στην Καλαμπάκα.

Ωστόσο, στην πραγματικότητα, ο μεγάλος φόβος πολλών Νοεχωριτών ήταν ότι η δημιουργία του νέου δήμου θα είχε αρνητικές επιπτώσεις στο ιδιοκτησιακό καθεστώς του δάσους της κοινότητας, ή μάλλον των «παλιών οικογενειών» του χωριού. Στο πλαίσιο αυτό, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει το γεγονός πως άτομα τα οποία δεν είχαν υλικό συμφέρον από τη διατήρηση ή μη του υπάρχοντος καθεστώτος, συστρατεύτηκαν στο «πατριωτικό κάλεσμα» της κοινότητας. Ειδικότερα, εντυπωσιακή είναι η περίπτωση ορισμένων Αρόμ, που παρότι αποκλεισμένοι από τους κοινοτικούς πόρους και φορείς

μιας τραυματικής μνήμης λόγω της εθνοτικής διάκρισης του παρελθόντος, στρατεύτηκαν με θέρμη στο «τοπικιστικό σχέδιο». Το γεγονός αυτό, που συνδέεται τόσο με τα πολύπλοκα δίκτυα πατρωνίας, όσο και με τις προσπάθειες επαναδιαπραγμάτευσης του παρελθόντος και της (σύγχρονης) σχέσης αυτών των ατόμων με την κοινότητα, μαρτυρά τον σύνθετο χαρακτήρα των διαδικασιών παραγωγής της «τοπικότητας» και της «εντοπιότητας» και την πολλαπλή πρόσληψη και διαχείριση των αντίστοιχων συλλογικών ταυτοτήτων από τα υποκείμενα.⁴⁷⁹

Κατά τις τελευταίες εκλογές του 2006, η κατάσταση μεταβλήθηκε. Ο νέος αντίπαλος του δημάρχου δεν καταγόταν από τον Έλατο, αλλά από μια άλλη βλαχόφωνη κοινότητα (βλ. Στους αντίστοιχους Πίνακες, Κοινότητα 1). Σε κομματικό επίπεδο, οι δύο αντίπαλοι υποστηρίχτηκαν και πάλι από την Ν.Δ. και το ΠΑ.ΣΟ.Κ., αν και τα δίκτυα των συμμαχιών υπερέβησαν και πάλι τις κομματικές εντάξεις. Είναι πάντως πολύ πιθανό το ΠΑΣΟΚ να θέλησε να μετατοπίσει την αντιπαράθεση από την έντονα τοπικιστική διαμάχη Ελάτου-Νεοχωρίου και να σπάσει την εκλογική συμμαχία του Νεοχωρίου με τα γειτονικά του χωριά. Εκ του αποτελέσματος, φαίνεται πως η επιλογή αυτή ήταν μερικώς επιτυχής. Έτσι, αν και οι Νεοχωρίτες υποστήριξαν και πάλι μαζικά τον συμπατριώτη τους, οι κάτοικοι δύο γειτονικών βλαχόφωνων κοινοτήτων, που στις προηγούμενες εκλογές τον είχαν στην πλειοψηφία τους επίσης υποστηρίζει (βλ. Πίνακας 4, Κοινότητα 1 και Κοινότητα 3), υπερψήφισαν με συντριπτική πλειοψηφία τον αντίπαλο υποψήφιο, ο οποίος κέρδισε άνετα τις εκλογές (βλ. πίνακα 4).

479. Για τη διαδικασία κοινωνικής κατασκευής της «τοπικότητας» βλ. A. Appadurai, «The production of locality», στο R. Fardon (επ.), *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 1995.

ΠΙΝΑΚΑΣ 4
ΕΚΛΟΓΙΚΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΩΝ ΕΚΛΟΓΩΝ 2006
ΔΗΜΟΥ ΕΛΑΤΟΥ

Δημοτικό Διαμέρισμα	Εγγεγραμμένοι	Ψηφίσαντες	Άκυρα	Λευκά	Έγκυρα	Συνδυασμός Α	Συνδυασμός Β
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 1 (Βλαχόφωνος)	406	299	11	0	288	68	220
Κοινότητα 1 Συνοικισμός 2 (Ελληνόφωνος)	398	318	8	1	309	171	138
Κοινότητα 2 (Βλαχόφωνη)	294	242	5	0	237	22	215
Νεοχώρι (Βλαχόφωνη)	883	707	14	3	690	446	244
Έλατος (Βλαχόφωνη)	531	412	14	2	396	87	309
Κοινότητα 3	238	171	14	0	157	40	117
Σύνολο	2750	2149	66	6	2077	834 (40,15%)	1243 (59,85%)

Σημείωση: Ο συνδυασμός Α είχε ως επικεφαλής τον νεοχωρίτη δήμαρχο. Ο επικεφαλής του Συνδυασμού Β καταγόταν από την Κοινότητα 2.

(Πηγή: Νομαρχία Τρικάλων. Επεξεργασία: Θεόδωρος Σπύρος).

Από την προηγούμενη ανάλυση προκύπτει πως οι προσλήψεις της τοπικής αυτοδιοίκησης από τα υποκείμενα και οι πρακτικές που εκπορεύονται ή στοχεύουν σε αυτήν μαρτυρούν την αμφίδρομη σχέση μεταξύ υλικής γεωγραφίας (φυσικής ή διοικητικής), ταυτότητας και κοινωνικής δράσης. Η σχέση αυτή αφορά τόσο στο επίπεδο της «κοινότητας», όσο και σε αυτό της «μικρο-περιφέρειας». Στο πλαίσιο αυτό, η «τοπικιστική εμμονή» των Νεοχωριτών μαρτυρά τις βαθιές ιδεολογικές και συμβολικές ρίζες της «κοινότητας» στο σύστημα συγκρότησης, πρόσληψης και έκφρασης του εαυτού και του κόσμου. Ωστόσο δεν απουσιάζουν και λόγοι (discours) που αν δεν υπερασπίζονται, τουλάχιστον δείχνουν να έχουν συμφιλιωθεί με την ιδέα του νέου δήμου. Οι λόγοι αυτοί μοιάζει να συνδέουν το «καλό του χωριού» με την επιτυχή λειτουργία του νέου δήμου, ασκώντας συχνά κριτική σε ένα στενό «τοπικισμό».

Έτσι, αρκετοί Νεοχωρίτες παραδέχονται σήμερα πως δεν είναι και τόσο σημαντικό τελικά που ο δήμαρχος δεν είναι Νεοχωρίτης, θεωρώντας πως το βασικό είναι αυτός να υπηρετεί το «συμφέρον του τόπου».

Μπορούμε να υποθέσουμε πως η, μικρή έστω, μεταβολή της στάσης των Νεοχωριτών συνδέεται, εκτός των άλλων, με την παράμετρο του χρόνου. Το γεγονός πως ο δήμος λειτουργεί ήδη 11 χρόνια, σημαίνει εκτός των άλλων πως έχουν καθιερωθεί κάποιες θεσμικές και λειτουργικές ισορροπίες, που αμβλύνουν τις φοβίες ορισμένων εξ αυτών για τη νέα πραγματικότητα. Για αυτούς τα διακυβεύματα φαντάζουν πια λιγότερο έντονα, άλλα γιατί έχουν λυθεί με τον έναν ή τον άλλο τρόπο και άλλα γιατί αποδείχτηκαν λιγότερο σημαντικά ή και ανύπαρκτα.

Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε πως η εφαρμογή του σχεδίου *Καποδίστριας* συντελεί, ή τουλάχιστον προσφέρει τη δυνατότητα, επαναπροσδιορισμού (και διεύρυνσης) της έννοιας της «τοπικότητας», συνδέοντας αυτήν την τελευταία με το νέο δήμο. Σημαντικό ρόλο στην σταδιακή συγκρότηση αυτής της «νέας τοπικότητας»⁴⁸⁰ φαίνεται να παίζουν και πάλι οι υλικές και οπτικές απεικονίσεις και οριοθετήσεις του χώρου. Τέτοιες απεικονίσεις, ιδιαίτερα οι νέοι χάρτες του δήμου Ελάτου και οι πινακίδες με το όνομα του που βλέπει κανείς σήμερα αναρτημένους στους δρόμους, ή στις πλατείες των χωριών της περιοχής, αποτελούν στοιχεία θεσμοποίησης, παγίωσης και εξοικείωσης των υποκειμένων με την νέα «γεωγραφική πραγματικότητα» και συνεπώς εργαλεία “ανάγνωσης”, επιβολής ή/και οικειοποίησης των ταυτοτήτων που αυτήν υπονοεί.⁴⁸¹

480. Για το δυναμικό χαρακτήρα και τους μετασχηματισμούς της «τοπίων» της ταυτότητας βλ. A. Appadurai, «Global ethnoscapas: Notes and queries for a transnational Anthropology», στο R. Fox (επ.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, 1991. Για τον δυναμικό χαρακτήρα της «τοπικότητας» βλ. επίσης B. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, ό.π., σελ. 103.

481. Για τη σημασία του «χάρτη» στη συγκρότηση, την παγίωση και την αναπαραγωγή των αναπαραστάσεων του χώρου και της σχέσης «χώρου» και «ταυτότητας» της ταυτότητας, βλ. A. Bailly και P. Gould (επ.), *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie*, Παρίσι, 1995, L. Cambrésy και M. René (επ.), *La cartographie en débat. Représenter ou convaincre*, Παρίσι, 1995 και B. Anderson, *Imagined Communities...*, ό.π., κεφ. 10.

Κεφάλαιο 6

Συμβολική γεωγραφία, εθνοτοπική ταυτότητα και δια-κοινοτικά δίκτυα: μια αμφίδρομη σχέση

1. Εισαγωγή: Από την πολιτική γεωγραφία στην κοινωνική και συμβολική γεωγραφία

Στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφερθήκαμε στην σημασία των διοικητικών διαιρέσεων τόσο στην κοινωνική παραγωγή του υλικού χώρου, όσο και στο χωρικό προσανατολισμό των κοινωνικών δικτύων και δράσεων. Σε αυτό έχει ήδη διαφανεί η παρουσία ιδεατών (φαντασιακών και συμβολικών) παραμέτρων στην ανάδυση και την ανάπτυξη των σύνθετων σχέσεων μεταξύ χώρου και κοινωνικής δι-αντίδρασης. Ωστόσο, στο κεφάλαιο αυτό θα αναφερθούμε διεξοδικότερα στις διαδικασίες αλληλοσύνδεσης και συστηματοποίησης αυτών των «ιδεατών» παραμέτρων και στην αποκρυστάλλωσή τους σε συνεκτικές ή αντινομικές ταυτοτικές αφηγήσεις και πρακτικές.

Όπως προκύπτει από την προηγούμενη ανάλυση, η υλική γεωγραφία έχει παίξει ένα σημαντικό ρόλο τόσο για την κινητικότητα των Νεοχωριτών στο χώρο, όσο και για την γεωγραφία των διακοινοτικών τους δικτύων. Επιπλέον, έχει παίξει ρόλο στην τοπολογία και στο γεωγραφικό περιεχόμενο των ταυτοτικών τους αναφορών. Στο πλαίσιο αυτό, η «κοινοτική γεωγραφία» περιλαμβάνει δυο συμπληρωματικές παραμέτρους. Αν η πρώτη από αυτές αφορά στην αντίστιξη διαφορετικών γεωμετρικών επικρατειών στις οποίες η κοινότητα εντάσσεται ή από τις οποίες αποκλείεται με βάση τη λογική των ορίων, η δεύτερη θεμελιώνεται στην αντίστιξη «κεντρικότητας» και «περιφερειακότητας»⁴⁸² στο εσωτερικό της ίδιας επικράτειας. Έτσι, αν στο πρώτο επίπεδο το Νεοχώρι αποτελεί τμήμα της επαρχίας Καλαμπάκας, του νομού Τρικάλων, της περιφέρειας Θεσσαλίας, συνεπώς διαχωρίζεται από τις γειτονικές επαρχίες, νομούς ή περιφέρειες, στο δεύτερο επίπεδο αποτελεί ένα «περιφερειακό» χωριό της επαρχίας, του νομού και της περιφέρειας, γεγονός που θέτει σε άλλες βάσεις τις συμβολικές σχέσεις της με τις γειτονικές «επικράτειες».

482: Για τις έννοιες της «κεντρικότητας» και της «περιφερειακότητας» των τόπων, βλ. M.-C. Robic, «Walter Christaller et la théorie de lieux centraux: Die Zentralen Orte in Süddeutschland», στο B. Lepetit και C. Topalov (επ.), *La ville des sciences sociales*, Παρίσι, 2001. A. Reynaud, «Centre et Périphérie», στο A. Bailly, R. Ferras και D. Pumain (επ.), *Encyclopédie de la Géographie*, Παρίσι, 1992, σελ. 599-615.

Σε κάθε περίπτωση, η ευρύτερη περιοχή του Νεοχωριού αποτελεί ένα πολλαπλό όριο. Καταρχάς διοικητικό, αφού οριοθετεί τον νομό Τρικάλων από τους νομούς Ιωαννίνων και Γρεβενών, αλλά και την περιφέρεια Θεσσαλίας από αυτές της Ηπείρου και της Μακεδονίας. Αφετέρου γεωφυσικό, αφού η λεκάνη του Πηνειού, τα Χάσια και η Πίνδος θέτουν σε σημαντικό βαθμό και «υλικά» όρια μεταξύ των διοικητικών αυτών περιοχών. Τέλος εθνοπολιτισμικό, αφού η περιοχή αποτελεί το ανατολικό όριο των βλαχόφωνων χωριών της Πίνδου, που από εκεί διακλαδώνονται προς βόρεια (Βλαχοχώρια Βόρειας Πίνδου), βορειοδυτικά (χωριά Μετσόβου, Ανατολικό Ζαγόρι) και νοτιοδυτικά (Ασπροπόταμος, Βλαχοτζουμέρκο).

Αν η διοικητική γεωγραφία αλλά και η σύγχρονη χωροθέτηση των διοικητικών λειτουργιών και των υποδομών διαχωρίζουν την περιοχή από τους γειτονικούς της νομούς, η εθνο-πολιτισμική κληρονομιά αλλά και η μνήμη μιας άλλης οργάνωσης του χώρου κατά το παρελθόν, βασισμένης στη χρήση των βουνών ως παράγοντα ενοποίησης και επικοινωνίας και όχι διάκρισης και απομόνωσης, συνδέεται με την ανάδυση άλλου τύπου γεωγραφικών αναπαραστάσεων, που τέμνουν τα διοικητικά, αλλά και τα «φυσικά» όρια και προβάλλουν άλλου είδους ενότητες και διαχωρισμούς. Οι αναπαραστάσεις αυτές αναζητούν προνομιακά το πολιτισμικό και κοινωνικό τους περιεχόμενο στο «παρελθόντος» και λιγότερο στην σύγχρονη διοικητική, γεωφυσική, αλλά επίσης κοινωνική και πολιτική γεωγραφία της περιοχής, γεγονός που τους προσδίδει μια ισχυρή φαντασιακή και συμβολική διάσταση.

Βλέπουμε έτσι την ανάδυση ενός ταυτοτικού λόγου, θεμελιωμένου σε δυο αντιθετικά δίπολα. Το πρώτο από αυτά αντιπαραθέτει την «ένταξη» στον «αποκλεισμό», ενώ το δεύτερο την «οικείο» στο «ανοίκειο». Σε ένα μετωνυμικό επίπεδο, αν το πρώτο δίπολο παραπέμπει στη οριοθέτηση μεταξύ «ανήκειν» και «μη-ανήκειν», το δεύτερο παραπέμπει σε πιο σύνθετες σημασιολογικές και ταυτοτικές σχέσεις. Δεδομένου πως η αντίστιξη «οικείου/ανοίκειου» αντιπαραθέτει όχι μόνο το «γνωστό» στο «άγνωστο», αλλά επίσης το «ορθό» στο «ανορθόδοξο», αυτή εμπεριέχει τόσο μια «γνωσιακή» όσο και μια «αξιολογική» διάσταση. Στην προοπτική αυτή, ο ταυτοτικός λόγος των Νεοχωριτών είναι αποκαλυπτικός όχι μόνο για τις χωρο-πολιτισμικές οριοθετήσεις, αλλά παράλληλα για τη εκ μέρους τους γνώση και την κοινωνικο-πολιτισμική αξιολόγηση των «γειτονικών- ή και απομακρυσμένων- τόπων» και των ανθρώπων που τους κατοικούν.

2. Διακοινοτικά δίκτυα, ανταλλαγές και ταυτότητα

Οι εντόπιες προσλήψεις της εθνοτικής γεωγραφίας συνδέονται ιστορικά με τις σχέσεις που ανέπτυξαν διαχρονικά οι Νεοχωρίτες όχι μόνο με τα γειτονικά τους χωριά, αλλά και με λιγότερο ή περισσότερο κοντινά χωριά της Ηπείρου και της Μακεδονίας. Το εύρος, το είδος και η ένταση των σχέσεων αυτών συνέβαλε αναμφίβολα στην κατασκευή της συλλογικής μνήμης και των αναπαραστάσεων τους γύρω από τα χωριά αυτά και, συνεπώς, στη διαμόρφωση των τοπικών προσλήψεων και αναπαραστάσεων της *ετερότητας* και της *ταυτότητας*.

Σε κάθε περίπτωση, οι κοινωνικές ανταλλαγές των Νεοχωριτών με τα χωριά αυτά φαίνεται να υπήρξαν περιορισμένες, αν τις συγκρίνουμε με αυτές που ανέπτυξαν με την τρικαλινή πλευρά του βουνού, γεγονός που μαρτυρά την κοινωνική σημασία της υλικής γεωγραφίας. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός πως αυτοί δεν συνδέθηκαν, παρά ελάχιστα, με δεσμούς αγχιστείας ή πνευματικής συγγένειας με την περιοχή των Ιωαννίνων και των Γρεβενών. Έτσι, οι επιμέρους δια-κοινοτικές σχέσεις δεν απολήγουν στη γενικευμένη σύναψη συμμαχιών μεταξύ των Νεοχωριτών και των Ηπειρωτών ή Μακεδόνων γειτόνων τους. Αντίθετα, σε πρακτικό επίπεδο οι σχέσεις αυτές παρουσιάζονται συχνά αρνητικές, λόγω του ανταγωνισμού για τη χρήση και την ιδιοκτησία των ορεινών βοσκοτόπων στα όρια των επιμέρους κοινοτήτων, ή των κτηνοτροφικών διαδρομών.

Ωστόσο, αν και περιορισμένες, με κάποια από αυτά τα χωριά αναπτύσσονται ορισμένες κοινωνικές ανταλλαγές. Αυτές αφορούν κυρίως σε βλαχόφωνα χωριά, όπως το Μέτσοβο, το Ανήλιο, τα υπόλοιπα χωριά της ευρύτερης περιφέρειας του Μετσόβου (Μηλιά, Βοτονόσι), τα χωριά του Βλαχοτζουμέρκου (Ματσούκι, Καλαρρύτες και Συρράκο), η Τούργια Κρασιά, καθώς και τα βλαχοχώρια της Βόρειας Πίνδου (κυρίως το Περιβόλι, λιγότερο η Σαμαρίνα, ακόμα λιγότερο η Αβδέλα και η Σμίξη). Αλλά επίσης με το ελληνόφωνο χωριό Πράμαντα. Οι δια-κοινοτικές και δια-τοπικές αυτές ανταλλαγές δεν έχουν πάντα τις ίδιες χρονικές αφετηρίες ή/και τα ίδια κοινωνικά περιεχόμενα.

Έτσι, για παράδειγμα, οι σχέσεις με τα Πράμαντα περιορίζονται στην δραστηριοποίηση των Πραμαντιωτών μαστόρων στην περιοχή του Νεοχωρίου στα μέσα του 20^{ου} αιώνα, όταν αυτοί ανέλαβαν να ξαναχτίσουν το χωριό μετά την πυρπόλησή του από τους Γερμανούς. Αντίθετα, οι σχέσεις με το Μέτσοβο είναι παλιότερες και είχαν κυρίως εμπορικό χαρακτήρα, αφού αυτό αποτελούσε σημαντικό οικονομικό κέντρο της ευρύτερης περιοχής, κατά την οθωμανική περίοδο. Επιπλέον,

όπως έχουμε ήδη αναφέρει, από την κωμόπολη αυτή κατάγονταν αρκετοί τεχνίτες που εργάστηκαν στο Νεοχώρι, κάποιοι μάλιστα εγκαταστάθηκαν μόνιμα σε αυτό. Οι σχέσεις τα υπόλοιπα χωριά της ευρύτερης περιοχής του Μετσόβου, φαίνεται να ήταν λιγότερες και περισσότερο έμμεσες. Η επικοινωνία των Νεοχωριτών με τους κατοίκους αυτών των χωριών λάμβανε χώρα κυρίως στο Μέτσοβο, όπου συναθροίζονταν για την αγορά ή την πώληση αγαθών και υπηρεσιών.

Οι σχέσεις με την Τούργια-Κρασιά, αν και επίσης δεν ήταν τόσο πυκνές, σημαδεύτηκαν από την μετοίκηση και εγκατάσταση στο Νεοχώρι των Αρόμ σιδεράδων και μουσικών. Κάτι που ως ένα βαθμό χαρακτηρίζει και τη σχέση Νεοχωρίου-Καλαρρυτών, από όπου κατάγεται όπως είδαμε ένα μικρότερο τμήμα των Αρόμ του χωριού. Ωστόσο, σε ό,τι αφορά στη σχέση με τους Καλαρρύτες υπάρχει και μια δεύτερη παράμετρος. Αυτή αφορά στη χρήση της ευρύτερης περιοχής του Νεοχωρίου από τους Καλαρρυτινούς και Ματσουκιώτες ημι-νομάδες για την μετακίνησή τους από και προς τον θεσσαλικό κάμπο, όπου ξεχειμάζαν. Αντίθετα, οι Νεοχωρίτες δεν είχαν άμεση σχέση με το τρίτο σημαντικό χωριό του Βλαχοτζουμέρκου, το Συρράκο, οι κάτοικοι του οποίου ξεχειμάζαν στη Δυτική Ελλάδα.

Πιο σύνθετες είναι ιστορικά οι σχέσεις των Νεοχωριτών με τους Βλάχους ημι-νομάδες της Βόρειας Πίνδου, που επίσης χρησιμοποιούσαν τα κτηνοτροφικά μονοπάτια της περιοχής για να μετακινηθούν προς και από τον θεσσαλικό κάμπο. Αυτό αφορούσε κυρίως του Σαμαριναίους και τους Περιβολιώτες, καθώς οι κάτοικοι της Σμίξης και της Αβδέλας μετανάστευαν σε μεγάλο βαθμό προς τα πεδινά της Δυτικής Μακεδονίας. Έτσι, είναι κυρίως για τους κατοίκους των δύο πρώτων χωριών που οι Νεοχωρίτες διαθέτουν συγκροτημένες μνήμες, λόγους και εικόνες.

Ειδικά με τους Περιβολιώτες, οι Νεοχωρίτες είχαν εκτεταμένες σχέσεις κατά το παρελθόν, αφού ορισμένοι εκ των πρώτων ενοικίαζαν για χρόνια θερινά βοσκοτόπια στο Παλιό Χωριό. Μάλιστα, η σχέση αυτή σημαδεύτηκε από τη σύγκρουση μεταξύ Νεοχωριτών και Περιβολιωτών, όταν οι πρώτοι θέλησαν να διώξουν τους τελευταίους από αυτά τα βοσκοτόπια και να τα ενοικιάσουν σε άλλους κτηνοτρόφους. Οι Περιβολιώτες αρνήθηκαν να φύγουν, αλλά η βίαιη αντίδραση των Νεοχωριτών και το κάψιμο των καλυβιών τους τούς ανάγκασε τελικά να αποχωρήσουν.

Ωστόσο, οι Νεοχωρίτες «γνωρίζουν» τόσο τους Περιβολιώτες όσο και τους Σαμαριναίους όχι μόνο ως περαστικούς, ή και «ενοχλητικούς νομάδες», αλλά και από την εγκατάσταση σημαντικού τμήματός τους στην πόλη των Τρικάλων (Αγία Μονή και Κουτσομήλια) ή σε χωριά του ανατολικού Κόζιακα (Κορομηλιά, Κόρη). Στο

πλαίσιο αυτό, οι Νεοχωρίτες είχαν την ευκαιρία να συγχρωτιστούν μαζί τους στα αστικά κέντρα του νομού, γεγονός που επίσης έπαιξε ρόλο στη διαμόρφωση μιας σχετικά ολοκληρωμένης αφήγησης γύρω από αυτούς. Αντίθετα, οι αφηγήσεις τους για τους Αβδελιώτες και τους Σμιζιώτες, που δεν χρησιμοποιούσαν την περιοχή αλλά ούτε εγκαταστάθηκαν μαζικά στα Τρίκαλα, είναι περισσότερο ελλειπτικές και αφηρημένες. Το γεγονός αυτό μαρτυρά τη σημασία των κοινωνικών ανταλλαγών στη διαμόρφωση της τοπικής μνήμης και των ανθρωπο-γεωγραφικών αναπαραστάσεων.

Ωστόσο, η ύπαρξη έστω και ελλειπτικών αφηγήσεων ακόμα και για βλαχόφωνα χωριά με τα οποία οι Νεοχωρίτες δεν είχαν άμεσες ή έμμεσες σχέσεις, μαρτυρά κατά τη γνώμη μας τη σημασία της «Βλαχικότητας» στην παραγωγή μιας φαντασιακής εθνοτικής γεωγραφίας, αφηρημένης, υπόγειας, συχνά και άρρητης. Στη βάση της γεωγραφίας αυτής αναδύεται μια νοητική χαρτογραφία, της οποίας τα χωρικά «όρια» και οι δια-τοπικές διασυνδέσεις, καθώς και η ιεράρχηση των «τόπων» ως προς την «σημαντικότητα/κομβικότητα» τους, θεμελιώνεται στην «εθνοτική ομοιότητα-διαφορά» και όχι στην διοικητική ή την «φυσική» διαίρεση του χώρου.

3. «Βλάχου» και «Γκρέκου»: η «γλώσσα» και το «βουνό» ως σύμβολα της βλάχικης ταυτότητας

Η ευρύτερη περιοχή του Νεοχωρίου περιλαμβάνει σχεδόν αποκλειστικά βλαχόφωνα χωριά. Εξαίρεση αποτελούν τρεις οικισμοί. Οι δύο από αυτούς σχεδόν συνορεύουν με την κοινότητα. Το πρώτο από αυτά μάλιστα υπαγόταν μεταξύ 1912-1924 διοικητικά στην κοινότητα, ενώ το δεύτερο αποτελεί έως σήμερα συνοικισμό μιας γειτονικής βλαχόφωνης κοινότητας. Το τρίτο ελληνόφωνο χωριό της περιοχής, η Καλογριανή, υπάγεται σήμερα στο Δήμο Κλεινοβού, τα υπόλοιπα χωριά του οποίου είναι ή ήταν μέχρι πρόσφατα βλαχόφωνα.

Σε κάθε περίπτωση, η περιοχή προσλαμβάνεται από τους Νεοχωρίτες αλλά και από τους κατοίκους των υπόλοιπων χωριών ως μια «βλάχικη περιοχή», τμήμα της ευρύτερης «βλάχικης Πίνδου». Στο πλαίσιο αυτό, οι ελληνόφωνοι πληθυσμοί θεωρούνται από τους Βλαχόφωνους ως «φερτοί», που ήρθαν στην περιοχή πολύ πιο πρόσφατα από ό,τι αυτοί. Έτσι, αν και οι μύθοι καταγωγής των Βλαχόφωνων της περιοχής μιλούν επίσης για κάποιες μυθικές κοιτίδες προέλευσης, σε κάθε περίπτωση θεωρούν τους εαυτούς τους «ντόπιους» σε σχέση με τους ελληνόφωνους. Αυτοί οι τελευταίοι θεωρείται πως ήρθαν από την περιοχή της Δυτικής Μακεδονίας τον 19^ο αιώνα, ως υλοτόμοι (Καλογριανή) ή ως κολίγοι.

Οι Βλάχοι χρησιμοποιούν για να αποκαλέσουν τους ελληνόφωνους πληθυσμούς το γενικό εθνώνυμο «Γκρέκου». Ωστόσο, πίσω από αυτό το εθνώνυμο τοποθετούν μια διαφορετική γκάμα πληθυσμών, τους οποίους ξεχωρίζουν μέσω άλλων εθνωνυμίων. Στο πλαίσιο αυτό, τρεις είναι οι βασικές κατηγορίες «κοντινών Γκρέκων» για τους Βλάχους της περιοχής. Η πρώτη από αυτές είναι οι «Καραγκούνηδες». Αν και ο συγκεκριμένο όρος αποτελεί το εθνώνυμο των πεδινών ελληνόφωνων πληθυσμών της νοτιοδυτικής Θεσσαλίας, οι Βλάχοι το χρησιμοποιούν σχεδόν αδιάκριτα και μάλλον απαξιωτικά για να αποκαλέσουν το σύνολο των πεδινών της δυτικής Θεσσαλίας, από την Καλαμπάκα έως τις Σοφάδες. Πολλές φορές, ονομάζουν έτσι ακόμα και τους ημι-ορεινούς ελληνόφωνους του ανατολικού Κόζιακα, αν και σε άλλα συμφραζόμενα τους διακρίνουν από τους «Καραγκούνηδες».

Η γενικευμένη χρήση του όρου για όλους τους πεδινούς, συνδέεται με την συμβολική διάκριση μεταξύ ορεινού και πεδινού χώρου κατά τη διαδικασία παραγωγής της βλάχικης ταυτότητας. Για τους Νεοχωρίτες, αλλά και γενικότερα για τους Βλάχους, ο «Καραγκούνης» αποτελεί έμβλημα της ετερότητας και της μετωνυμικής διάκρισης

«Βλάχος/Γκρέκος» και «Βουνό/Κάμπος»⁴⁸³. Η συγκεκριμένη διάκριση εκφράζεται και με γεωγραφικούς όρους. Έτσι, ο «κάμπος» προσλαμβάνεται από τους Βλάχους ως ένας «τόπος ξένος» (σε αντίθεση με τον «δικό τους τόπο των βουνών»), που χαρακτηρίζεται από το «ανθυγιεινό κλίμα» του (σε αντίθεση με τον «καθαρό αέρα των βουνών»). Αν και η διάκριση αυτή εκφράζεται σήμερα από τους Βλάχους με όρους «ανωτερότητας» (όπου τα «ψηλά βουνά τους» τοποθετούνται αξιολογικά «ψηλότερα» από τους «χαμηλούς κάμπους των Καραγκούνιδων») υποκρύπτει και ένα συλλογικό τραύμα των βλαχόφωνων. Έτσι, αν και αυτό δεν ισχύει τόσο για τους Νεοχωρίτες που δεν ήταν ημι-νομάδες κτηνοτρόφοι, η χειμερινή διαμονή των Βλάχων «στον κάμπο» κατά το παρελθόν συνδέεται με μια πικρή αίσθηση (προσωρινής αλλά σε κάποιες περιπτώσεις και πιο μόνιμης) αποστέρησης της «γενέθλιας γης» και της «κοινότητας», αλλά κυρίως με τις δυσάρεστες μνήμες μιας «σκληρής ζωής» και των εναντίον τους διακρίσεων από την πλευρά των εδραίων (και) ελληνόφωνων.

Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να υποθέσουμε πως ο όρος «Βλάχος» εγγράφονται σε μια «μεσαία παράδοση»⁴⁸⁴, μέσω της οποίας η πολιτισμική ιδιαιτερότητα των Βλαχοφώνων ανάγεται σε μια «περιφερειακή παραλλαγή» της ελληνικότητας.⁴⁸⁵ Βέβαια, ο χαρακτηρισμός της ταυτότητας αυτής ως «περιφερειακής» ανάγεται στο επίπεδο της συμβολικής γεωγραφίας,⁴⁸⁶ στο βαθμό που οι Βλάχοι ζουν διάσπαρτοι σε διάφορες περιοχές του ελληνικού, αλλά και του ευρύτερου βαλκανικού χώρου και δεν εντοπίζονται σε μια μόνο περιφέρεια. Κατά τη γνώμη μας, είναι πιθανώς αυτή η γεωγραφική τους διασπορά, η «αν-έστια (ή μάλλον η πολυ-εστιακή) περιφερειακότητά» τους,⁴⁸⁷ που κάνει περισσότερο αναγκαία την ιστορική παραγωγή εμβληματικών (πραγματικών, συμβολικών ή φαντασιακών) *τόπων καταγωγής* στους βλαχόφωνους. Αν και ορισμένοι *τόποι* όπως η «Πίνδος», η «Ορεινή Καλαμπάκα» και ο «Ασπροτόταμος» αναφέρονται στο ευρύτερο γεωγραφικό πλαίσιο

483. Πρβλ. Ε. Αυδίκος, «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες...», ό.π.

484. Ο συγκεκριμένος όρος αποτελεί μια προέκταση της κλασικής διάκρισης του Redfield μεταξύ «μικρής» και «μεγάλης παράδοσης». Βλ. R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956.

485. Βλ. Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, ό.π., σελ. 103, T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 41.

486. Μια αντίστοιχη παρατήρηση έχει κάνει η Δ. Λαφαζάνη, σχετικά με την «τοπική ταυτότητα» των προσφύγων στην Ανατολική Μακεδονία. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί πρόκειται για μια «τοπική ταυτότητα» σε αναστολή, λόγω του ξεριζωμού από τους τόπους καταγωγής τους. Βλ. Δ. Λαφαζάνη, «Μεικτά χωριά του κάτω Στρυμόνα: κοινότητα, εθνότητα, εντοπιότητα», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 63 (1997).

487. Εδώ επιχειρούμε μια παράφραση του όρου του K. R. Minogue «αν-έστιοι εθνικισμοί», τους οποίους χρησιμοποίησε για περιπτώσεις «διασπορικών εθνικισμών», όπως για παράδειγμα ο εβραϊκός. Βλ. K. Minogue, *Nationalism*, Νέα Υόρκη, 1967, σελ. 15 και Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 212, υπ. 17.

της κοινότητας, τόσο αυτοί, όσο και άλλοι όπως η «Μοσχόπολη», ανάγονται επίσης ιστορικά σε μυθικές κοιτίδες των Βλάχων, ή και ειδικά των Νεοχωριτών.⁴⁸⁸ Στο πλαίσιο αυτό, αν οι Βλάχοι δεν μπορούν να ταυτιστούν απόλυτα ή/και αποκλειστικά με μια γεωγραφική περιφέρεια, ανάγονται, ωστόσο, σε έμβλημα των «ελληνικών βουνών» ως «τόπου», «τοπίου» αλλά επίσης «πολιτισμού» και «τρόπου ζωής».

Η δεύτερη κατηγορία «οικείων Γκρέκων» στην περιοχή είναι οι Σαρακατσάνοι. Αν και εδώ αυτοί δεν ήταν τόσο πολλοί όσο στον Ασπροπόταμο ή το Ζαγόρι της Ηπείρου, υπήρχαν κατά το παρελθόν κάποιες κτηνοτροφικές ομάδες Σαρακατσαναίων που χρησιμοποιούσαν τους καλοκαιρινούς μήνες ορισμένα βοσκοτόπια της ευρύτερης περιοχής. Επιπλέον, οι Σαρακατσάνοι νομάδες αποτελούν μια εικόνα χαραγμένη στην τοπική μνήμη, λόγω του ότι χρησιμοποιούσαν την κοιλάδα του Πηνειού για να μετακινηθούν από τη Θεσσαλία προς την Ήπειρο ή τη Δυτική Μακεδονία. Αν και ορός «Γκρέκος» καλύπτει επίσης τους Σαρακατσαναίους, φαίνεται να χρησιμοποιείται για αυτούς λιγότερο από ό,τι για τους Καραγκούνηδες. Έτσι, οι Βλάχοι και οι Νεοχωρίτες ειδικότερα αποκαλούν τους Σαρακατσάνους συνήθως με το δικό τους εθνώνυμο και τους ξεχωρίζουν από τους «Καραγκούνηδες». Το γεγονός αυτό μαρτυρά τη σημασία του νομαδικού παρελθόντος των Σαρακατσάνων στην διαμόρφωση της εικόνας των Βλάχων για αυτούς. Έτσι οι Σαρακατσάνοι, εκτός από ελληνόφωνοι, παραμένουν πάνω από όλα για τους Βλαχόφωνους της περιοχής «νομάδες» και «κτηνοτρόφοι». Στην προοπτική αυτή, διαφοροποιούνται από τους ανθρώπους του «κάμπου» και προσεγγίζουν την ιδεοτυπική εικόνα των «Βλάχων». Όχι όμως των Βλάχων της περιοχής, αλλά όπως θα δούμε αυτών του «Ασπροποτάμου».

Στο σημείο αυτό μπορούμε να διακρίνουμε ένα πολύ ενδιαφέρον παιχνίδι με τις ταυτότητες. Συγκεκριμένα, τόσο για τους Νεοχωρίτες όσο και για τους υπόλοιπους αγροτοκτηνοτροφικούς βλαχόφωνους πληθυσμούς της *Ορεινής Καλαμπάκας*, οι ημινομάδες *Ασπροποταμίτες Βλάχοι* φαίνεται να αντιπροσωπεύουν συμβολικά μια «αυθεντικότερη βλάχικη παράδοση». Στο πλαίσιο αυτό, το δικό τους πέρασμα στον εδραίο τρόπο ζωής προσλαμβάνεται τόσο ως «απώλεια της βλάχικης αυθεντικότητας» όσο όμως, αντίστροφα, και ως δείγμα «προόδου».

Σε σχέση με τους Σαρακατσάνους, ο εδραίος τρόπος ζωής των ντόπιων Βλάχων σημαίνει πως σε αντίθεση με τους *Ασπροποταμίτες* δεν ήρθαν μαζί τους σε σύγκρουση

488. Βλ. Α. Κουκούδης, *Οι μητροπόλεις και η διασπορά των Βλάχων*, Θεσσαλονίκη, 2000 και Th. Spyros, *Valaques et visions de l'Histoire: Mutations économiques et sociales, image et représentations de l'identité à la fin du 18^{ème} et au début du 19^{ème} siècles*, mémoire de D.E.A., Paris I, 1996.

για τον έλεγχο βοσκοτόπων. Έτσι, μπορούμε να υποθέσουμε πως ο «νομαδισμός», επειδή ακριβώς δεν συνδέεται με υλικά διακυβεύματα, λειτουργεί για τους Νεοχωρίτες καταρχάς ως μια (θετική) ρομαντική «υπενθύμιση» του δικού τους (απώτερου και μυθικού) «νομαδικού παρελθόντος». Ωστόσο, σε ένα άλλο επίπεδο, αυτό του «εδραίου- άμεσου παρελθόντος και- παροντος» λειτουργεί αντίστροφα ως ένα (αρνητικό) στοιχείο ιεραρχικής διάκρισης μεταξύ «εδραίων» και «νομάδων». Στο πλαίσιο αυτό, η διάκριση με τους Σαρακατσάνους θεμελιώνεται όχι μόνο στην αντίστιξη «Βλάχος/Γκρέκος», αλλά και σε αυτήν «Εδραίος/Νομάδας», έστω κι αν οι εντόπιοι όροι δεν είναι αυτοί. Αντίθετα, στους Ασπροποταμίτες Βλάχους η αρνητική εικόνα για τους Σαρακατσάνους συνδέεται με τον ανταγωνισμό κατά το πρόσφατο παρελθόν για τα βοσκοτόπια, ένα ιδιαιτέρως «υλικό» διακύβευμα. Το γεγονός πως μέχρι πρόσφατα ήταν και αυτοί (οι Ασπροποταμίτες) ημι-νομάδες, εξηγεί γιατί ο τρόπος που διακρίνονται από τους Σαρακατσάνους παραπέμπει περισσότερο στην διάκριση «Βλάχος/Γκρέκος» και λιγότερο σε αυτήν «Εδραίος/Νομάδας».

Η τελευταία κατηγορία «Γκρεκών» στην περιοχή είναι οι *Χασιώτες*. Με τον όρο αυτό αποκαλούνται οι ελληνόφωνοι πληθυσμοί των Χασίων (και των Αντιχασίων) Ορέων, που εκτείνονται μεταξύ των νομών Τρικάλων, Γρεβενών και Λαρίσης. Πρόκειται για χωριά μόνιμα εγκατεστημένων ως επί το πλείστον πληθυσμών, που ασκούσαν και ασκούν μια μικτή γεωργοκτηνοτροφική οικονομία, κάτι που επιτρέπει αλλά κυρίως επιβάλλει το σχετικά χαμηλό ύψος και η ομαλή γεωμορφολογία της περιοχής τους. Τα χωριά αυτά ήταν ανέκαθεν πολύ φτωχά, λόγω του ότι δεν ήταν ούτε πολύ εύφορα για εντατική γεωργία, αλλά ούτε ιδιαίτερα κατάλληλα για εκτεταμένη κτηνοτροφική παραγωγή. Έτσι, οι κάτοικοί τους περιορίζονταν σε μια οικονομία αυτοκατανάλωσης. Βέβαια, για την ανέχεια των χωριών αυτών πιθανώς έπαιξε σημαντικό ρόλο η γεωγραφική τους θέση. Ευρισκόμενα σε κομβικό σημείο, αλλά και όντας βατά σε σχέση με τα δυσπρόσιτα βλαχοχώρια, είχαν να αντιμετωπίσουν μια σειρά από επιδρομές, τόσο των αρχών όσο και των ληστών, ενώ την ίδια στιγμή αποτέλεσαν πεδίο πολεμικών ή ένοπλων συγκρούσεων.

Πιθανώς λόγω της φτώχειας των Χασιωτών, ο αντίστοιχος όρος επενδύεται από τους Βλάχους της περιοχής με αρνητικό-υποτιμητικό περιεχόμενο. Είναι χαρακτηριστικό πως μέχρι σήμερα πολλοί Νεοχωρίτες όταν θέλουν να υποτιμήσουν κάποιον για την ευφυΐα ή τη συμπεριφορά του χρησιμοποιούν την ερώτηση «Χασιώτης είσαι;». Έτσι, αν και οι *Χασιώτες* αποτελούν έναν «κοντινό άλλο» για τους Βλάχους

της περιοχής, λόγω γειτνίασης αλλά και λόγω του ό,τι κατοικούν επίσης στα «βουνά», ιεραρχούνται μάλλον χαμηλότερα στην εντόπια «πολιτισμική κλίμακα».

Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, είναι πως αυτές οι εθνοπολιτισμικές διακρίσεις εκφράζονται συμβολικά και με χωρικούς όρους. Στην προοπτική αυτή, αν η διάκριση Βλάχος/Καραγκούνης εκφράζει την αρχετυπική διάκριση βουνού/κάμπου, η αντίστοιχη Βλάχος/Χασιώτης θεμελιώνεται σε μια συμβολική διαφοροποίηση στο εσωτερικό του ορεινού χώρου. Στο πλαίσιο αυτό, το «δικό μας βουνό» (η δύσβατη, και βλάχικη Πίνδος) αντιδιαστέλλεται προς το «βουνό των άλλων» (τα χαμηλά και ελληνόφωνα Χασιά). Την ίδια στιγμή, η διάκριση με τους Σαρακατσάνους θεμελιώνεται στην ιστορικά αμφίθυμη διελκυστίνδα μεταξύ νομαδισμού και εδραίωσης. Αν σε υλικό επίπεδο αυτή απολήγει στην κυριαρχία της τελευταίας, ο «νομαδισμός» όπως είδαμε συνεχίζει να αντιστέκεται. Τόσο σε υλικό επίπεδο, μέσω της αστικής μορφής του, όσο όμως κυρίως σε συμβολικό και φαντασιακό επίπεδο, ως στοιχείο της «βαθιάς» τοπικής ιστορίας, μνήμης και ταυτότητας.

4. «Ασπροποταμίτες», «Χασιώτες» και «Αρβαντόβλαχοι»: τόπος, τρόπος ζωής και ενδο-εθνοτική διάκριση

Αν ο χώρος εμπλέκεται στις διαδικασίες παραγωγής των «εθνοτικών» διακρίσεων, εμπλέκεται επίσης στη συγκρότηση αντιστίξεων στο εσωτερικό των Βλάχων. Και στην περίπτωση αυτή, ο χώρος παίρνει διαφορετικές μορφές, ανάλογα με τα χαρακτηριστικά του, τη γεωμετρία του ή τις μορφές οργάνωσης και οικειοποίησής του από τα άτομα και τις ομάδες, και αναφέρεται σε αντίστοιχα περιεχόμενα. Έτσι, υπό τη μορφή της επικράτειας, του τοπίου ή του πεδίου δράσης, χρησιμοποιείται άλλοτε ως στοιχείο γεωμετρικής οριοθέτησης διαφορετικών υπο-ομάδων στον «χάρτη» και άλλοτε ως τεκμήριο αλλά και ως γενεσιουργός αιτία της «διαφορετικότητας» των ομάδων αυτών.

Σε ό,τι αφορά το εθνογραφικό μας παράδειγμα, μπορούμε να διακρίνουμε τρία πεδία παραγωγής ενδο-εθνοτικής διαφοράς. Καταρχάς, οι Βλάχοι του Νεοχωρίου διακρίνουν τους εαυτούς τους από τους ημι-νομάδες Βλάχους του Ασπροποτάμου, του Βλαχοτζουμέρκου (Καλαρρύτες, Συρράκο και Ματσούκι) και της Βόρειας Πίνδου (περιοχή Γρεβενών), ακολούθως από τους «Χασιώτες Βλάχους» και, τέλος, από τους Αρβανιτόβλαχους. Οι αντιστίξεις αυτές συνδέονται άμεσα με τη συγκρότηση μιας ιδιαίτερης βλάχικης υποταυτότητας στην περιοχή, η οποία όπως είδαμε και στον προηγούμενο κεφάλαιο δεν είναι σαφώς οριοθετημένη και ονοματοδοτημένη. Ακριβώς για αυτό, η διαδικασία παραγωγής της είναι αντινομική, θέτοντας πολλές φορές υπό διαπραγμάτευση ή και αμφισβήτηση ορισμένες από τις προηγούμενες αντιστίξεις.

Η διαφοροποίηση ανάμεσα στους Βλάχους της περιοχής και σε αυτούς του Ασπροποτάμου θεμελιώνεται τόσο στη «διαφορετική γεωγραφία», όσο όμως και στον «διαφορετικό τρόπο ζωής» των δύο ομάδων. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με τους Βλάχους του Βλαχοτζουμέρκου και της Βόρειας Πίνδου. Όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, ο ημινομαδισμός, αλλά και το μεγαλύτερο υψόμετρο των χωριών τους, συνδέονται με την παραγωγή μιας εικόνας που τους θέλει εκφραστές ενός πιο «αυθεντικά βλάχικου τρόπου ζωής». Στο πλαίσιο αυτό, στις αφηγήσεις των συνομιλητών αναδύονται έντονες μνήμες για τα ταξίδια των «Βλάχων». Στις αφηγήσεις αυτές, οι νομάδες Βλάχοι (οι «Ασπροποταμίτες», οι «Σαμαρινιώτες», οι «Περιβολιώτες» κλπ.) παρουσιάζονται ρομαντικά ως θετικές φιγούρες ενός «χαμένου παρελθόντος».

Ωστόσο, η παραγωγή της διάκρισης μεταξύ των Βλάχων της περιοχής και των ημι-νομάδων δεν θεμελιώνεται σε μια γραμμική αντίληψη του χρόνου. Αντίθετα εγγράφεται σε πολλαπλές χρονικότητες, μέσα από την αλληλοδιαπλοκή των οποίων

παράγονται διαφορετικά κοινωνικά, πολιτισμικά και αξιολογικά περιεχόμενα της εν λόγω διάκρισης. Έτσι, εγγραφόμενη καταρχάς στο επίπεδο του «μυθικού χρόνου», άμεσα συνδεδεμένου με τους μύθους καταγωγής και προέλευσης, η αντίστιξη αυτή απολήγει στη συγκρότηση μιας «ενδο-βλαχικής» ιεραρχίας που τοποθετεί τους «Ασπροποταμίτες» και τους άλλους Βλάχους ημι-νομάδες στην κορυφή, ως «γνήσιους» εκφραστές της «Βλαχικότητας».

Από την άλλη, όμως, στο επίπεδο του ιστορικού χρόνου, άμεσα συνυφασμένου με τις άμεσες και έμμεσες μνήμες των ευρύτερων κοινωνικών μετασχηματισμών στην περιοχή, η ιεραρχία μάλλον αντιστρέφεται. Στο πλαίσιο αυτό, είναι οι Βλάχοι της περιοχής που, λόγω της εδραίωσής τους και του καλύτερου βιοτικού τους επιπέδου στο πρόσφατο παρελθόν, τοποθετούνται στην κορυφή της ενδο-εθνοτικής ιεραρχίας. Εδώ, το κριτήριο δεν είναι πια η «αυθεντικότητα», αλλά η «πρόοδος». Η μνήμη της σταδιακής παρακμής και της τελικής εξαθλίωσης των νομαδικών πληθυσμών έχει ως αποτέλεσμα την μετατόπιση των Βλάχων ημι-νομάδων από την ειδυλλιακή εικόνα του «ελεύθερου-ή και λεβέντη-πραγματικού Βλάχου» σε αυτήν του «κακομοίρη σκηνίτη».

Ωστόσο, σε ένα τρίτο επίπεδο χρόνου, αυτό της συγχρονίας, η εικόνα μεταβάλλεται ή ακόμα και αντιστρέφεται εκ νέου. Το γεγονός αυτό συνδέεται με την οικονομική και κοινωνική κατάσταση των διαφορετικών βλάχικων υπο-ομάδων, τόσο σε τοπικό όσο και σε υπερ-τοπικό επίπεδο. Συγκεκριμένα, αν στην πόλη της Καλαμπάκας είναι κυρίως οι Βλάχοι της περιοχής που κυριαρχούν στην τοπική οικονομία, στα Τρίκαλα, πόλη σαφώς σημαντικότερη, κυριαρχούν κατά βάση οι Ασπροποταμίτες και οι άλλοι ημι-νομάδες Βλάχοι. Έτσι, τις σημαντικότερες επιχειρήσεις της πόλης, αλλά και ολόκληρου του νομού, τις έχουν Γαρδικιώτες, Περιβολιώτες, Σαμαριναίοι. Το ίδιο συμβαίνει και με τα άλλα μεγάλα και μικρά αστικά κέντρα της Θεσσαλίας, όπως η Καρδίτσα, ο Τύρναβος, τα Φάρσαλα, ο Αλμυρός, αλλά κυρίως η Λάρισα και ο Βόλος. Και εκεί, σημαντικό τμήμα της εμπορικής και βιοτεχνικής δραστηριότητας βρίσκεται στα χέρια Βλάχων από τα χωριά του Ασπροποτάμου και της Βόρειας Πίνδου. Στο πλαίσιο αυτό, η εικόνα των «νομάδων Βλάχων» ως προνομιακών εκφραστών της *Βλαχικότητας* ανασυγκροτείται σε νέα συμβολικά θεμέλια. Η «υπεροχή» τους δεν θεμελιώνεται πλέον στην «αυθεντικότητα» του νομαδισμού τους, αλλά στο «γνήσιο βλάχικο δαιμόνιο» της επιχειρηματικής τους επιτυχίας.

Στην προοπτική αυτή, η περιοχή που αναδύεται εντός του τοπικού μυθολογικού και συμβολικού σύμπαντος ως έμβλημα μιας «Βλαχικότητας», την ίδια στιγμή πιο

«αυθεντικής» αλλά και πιο «δυναμικής», είναι ο «Ασπροπόταμος». Το έμβλημα αυτό, συνδυάζοντας τα διαφορετικά επίπεδα του ιστορικού και κοινωνικού χρόνου, επενδύεται όχι μόνο με τις αναπαραστάσεις του «εθνοτικού» παρελθόντος, αλλά και με τις προσδοκίες για το ενεργό παρόν και το δυνητικό μέλλον των Βλάχων. Η προνομιακή ανάδυση του «Ασπροποτάμου», και όχι κάποιας άλλης «βλάχικης-νομαδικής» περιοχής, συνδέεται τόσο με δημογραφικούς όσο και με γεωγραφικούς παράγοντες. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, σημειώνουμε πως η μεγάλη πλειοψηφία των Βλάχων των Τρικάλων προέρχεται από τα χωριά του Ασπροποτάμου και λιγότερο από τη Βόρεια Πίνδο ή το Βλαχοτζουμέρκο. Σε ό,τι αφορά στη γεωγραφία, η χωρική εγγύτητα του Ασπροποτάμου με τα βλαχοχώρια της Ορεινής Καλαμπάκας επέτρεψε ένα σύνθετο παιχνίδι επιλεκτικής έλξης και απόθησης μεταξύ των δύο περιοχών, κυρίως από την πλευρά των κατοίκων της δεύτερης. Το γεγονός αυτό συνδέεται με τη συγκρότηση των γεωγραφικών αναπαραστάσεων και των αντίστοιχων ορίων σε τοπικό επίπεδο.

Έτσι, αν και σε γενικές γραμμές η οριοθέτηση και η διαφοροποίηση μεταξύ του «Ασπροποτάμου» και της επίσης βλαχόφωνης «Ορεινής Καλαμπάκας» αποτελεί μια ηγεμονική αναπαράσταση και σε τοπικό επίπεδο, δεν απουσιάζουν αφηγήσεις που τη θέτουν υπό διαπραγμάτευση. Σε ό,τι αφορά ειδικά στους Νεοχωρίτες, είναι γεγονός πως σχεδόν ποτέ αυτοί δε συνδέουν, τουλάχιστον άμεσα, την περιοχή τους με τον «Ασπροπόταμο», τον οποίο θεωρούν ως μια ξεχωριστή περιοχή. Όπως χαρακτηριστικά ανέφεραν αρκετοί συνομιλητές, ο «Ασπροπόταμος» ξεκινά μετά το Κουκουφλί, ένα ορεινό πέρασμα (με χάνι και ιχθυοτροφείο) που οδηγεί από τα βλαχοχώρια τη “δική τους περιοχή” στα Δολιανά και την Κρασιά. Οι Νεοχωρίτες θεωρούν πως η «δική τους περιοχή», την οποία δεν ονοματίζουν επακριβώς, περιλαμβάνει εκτός από το δικό τους χωριό, τα υπόλοιπα χωριά του σημερινού δήμου Ελάτου (τέσσερα ελληνόφωνα και ένα βλαχόφωνο) συν ένα γειτονικό τους ελληνόφωνο χωριό.

Σε μια ευρύτερη ταξινόμηση, που αναφέρεται συνολικά στα «Βλαχοχώρια της Ορεινής Καλαμπάκας», περιλαμβάνουν επίσης τα χωριά του Δήμου Κλεινοβού (Κλεινός, Γλυκομηλιά, Χρυσομηλιά, Παλαιοχώρι, Αηδόνα, Καλογριανή), καθώς και αυτά του Δήμου Μαλακασίου (Μαλακάσι, Παναγία, Πλατάνιστος, Κορυδαλλός, Τρυγώνα, Πεύκη), καθώς και το Ορθοβούνι (που εντάχθηκε στο Δήμο Καλαμπάκας). Αυτή η δεύτερη ταξινόμηση, διακρίνει την «περιοχή τους», τόσο από τον «Ασπροπόταμο» όσο και από τα ελληνόφωνα χωριά. Στο πλαίσιο αυτό, η συμπερίληψη

των “γκρέκικων” χωριών Καλογριανή, Ελάφι και Κερασιά, μοιάζει συμβατική: ως μια «ανορθογραφία», η οποία πολλές φορές επισημαίνεται στο λόγο των συνομιλητών.

Όμως, αν φύγουμε από το λόγο των Νεοχωριτών και επεκτείνουμε την ανάλυσή μας σε αυτόν των άλλων κοινοτήτων, θα δούμε πως ορισμένα από τα χωριά της ευρύτερης περιοχής διεκδικούν, σε ορισμένα συμφραζόμενα, αν όχι την «Ασπροποταμίτικη» ταυτότητα», τουλάχιστον μια στενότερη σχέση με αυτήν. Αυτό συμβαίνει για παράδειγμα με δυο βλαχόφωνα χωριά του δήμου Ελάτου, αλλά και με ορισμένα χωριά του Δήμου Κλεινοβού, κυρίως την Αηδόνα και το Παλαιοχώρι. Ο λόγος για αυτό είναι καταρχήν γεωγραφικός, αφού τα χωριά αυτά γειτνιάζουν με τον Ασπροπόταμο, ενώ βρίσκονται και πάνω στις διαδρομές που ακολουθούσαν και ακολουθούν οι Ασπροποταμίτες. Επίσης, στην περίπτωση του Δήμου Κλεινοβού, συνδέεται και με την συνύπαρξη κατά το παρελθόν της οικόσιτης κτηνοτροφίας και της γεωργοκτηνοτροφικής οικονομίας με μια σημαντική μετακινούμενη κτηνοτροφία. Τέλος, στην περίπτωση του Παλαιοχωρίου στηρίζεται και στις διοικητικές διαιρέσεις του παρελθόντος, όταν αυτό υπαγόταν διοικητικά στην Κρασιά Ασπροποτάμου.

Από την άλλη, οι Βλάχοι του Δήμου Μαλακασίου συγκροτούν μια ιδιαίτερη περιφερειακή υπο-ταυτότητα, με βάση όχι μόνο τη γεωγραφία, αλλά επίσης με αναφορά στην διοικητική ιστορία και την ακμή της περιοχής τους κατά την οθωμανική περίοδο και τη σύνδεσή τους (γεωγραφική, ιστορική και πολιτισμική) με την περιοχή του Μετσόβου. Ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει εδώ η παραγωγή της διάκρισης με τους Βλάχους αυτούς, από την πλευρά των Νεοχωριτών. Αυτοί οι τελευταίοι, αν και δεν μπορούν να παραγνωρίσουν τη «Βλαχικότητα» των κατοίκων του Μαλακασίου, σε κάποιες αφηγήσεις χρησιμοποιούν για αυτούς και το όνομα «Χασιώτες». Αν και όπως είδαμε αυτό το εθnonύμιο αναφέρεται στους ελληνόφωνους που βρίσκονται βόρειοανατολικά του Μαλακασίου, υπήρξαν συνομιλητές μας που επέμεναν πως «[οι Μαλακασιώτες], μπορεί να είναι Βλάχοι, αλλά είναι και Χασιώτες, αφού τα χωριά τους βρίσκονται στα Χάσια».

Η τελευταία κατηγορία ενδο-εθνοτικής διαφοροποίησης αφορά τη διάκριση των Βλάχων της περιοχής από τους Φαρσαριώτες Βλάχους (Αρβανιτόβλαχους ή Αρβαντόβλαχους, όπως τους αποκαλούν). Όπως έχουμε δει πρόκειται για μια διαφοροποίηση διαδεδομένη ευρύτερα μεταξύ των αποκαλούμενων «Κουτσόβλαχων», που διαχώριζαν τον εαυτό τους από τους σκηνίτες Φαρσαριώτες. Ένα πρώτο στοιχείο διαφοροποίησης στο λόγο των Νεοχωριτών είναι η απουσία μόνιμων χωριών στους Φαρσαριώτες. Όπως χαρακτηριστικά ανέφεραν αρκετοί συνομιλητές, «αυτοί δεν

είχαν πουθενά μόνιμο σπίτι, γύρναγαν από εδώ και από εκεί. Σαν τους Σαρακατσαναίους, χειμώνα-καλοκαίρι σε σκηνές και καλύβια». Βλέπουμε, συνεπώς, πως οι Αρμάνοι-Βλάχοι τοποθετούν τους (επίσης βλαχόφωνους) Φαρσαριώτες πιο κοντά στους (ελληνόφωνους) Σαρακατσάνους, παρά στους ίδιους, γεγονός που και πάλι μαρτυρά τη σημασία του «τρόπου ζωής» για την παραγωγή των εθνοπολιτισμικών αναπαραστάσεων και κατηγοριοποιήσεων.

Ένα δεύτερο στοιχείο διάκρισης αφορά στη γλώσσα. Αν και οι Νεοχωρίτες αναγνωρίζουν γλωσσικές διαφορές μεταξύ των διαφόρων βλαχόφωνων χωριών και περιοχών (ακόμα και των γειτονικών), είναι μόνο στην περίπτωση των Φαρσαριωτών που προβάλλουν τόσο έντονα τη γλωσσική διαφορά. Η φαρσαριώτικη διάλεκτος διαφέρει πράγματι από τη νότια αρωμουνική που μιλούν οι ίδιοι, τόσο φωνολογικά και γραμματικά, όσο και λεξικολογικά. Το γεγονός αυτό έχει ως αποτέλεσμα να υπάρχουν ορισμένα προβλήματα κατανόησης μεταξύ των δύο ομάδων. Ωστόσο οι διαφορές των δύο διαλέκτων δεν είναι τόσο μεγάλες όσο θέλουν να τις παρουσιάζουν οι Νεοχωρίτες και οι υπόλοιποι «Κουτσόβλαχοι» της ευρύτερης περιοχής. Ειδικά σε ό,τι αφορά στους Φαρσαριώτες της Θεσσαλίας, οι γλωσσικές διαφορές είναι ακόμα μικρότερες, αφού αυτοί έχουν ιστορικά επηρεαστεί και προσαρμόσει τις γλωσσικές τους πρακτικές σε αυτές των Βλάχων της περιοχής.⁴⁸⁹

Συνεπώς η διάκριση «Κουτσόβλαχων» και «Αρβαντίβλαχων» θα πρέπει να ερμηνευθεί κυρίως με βάση τις εντάσεις, τις πολιτισμικές αναπαραστάσεις και τις κοινωνικές ιεραρχήσεις που παράγει ο νομαδισμός, αλλά και ο άμεσα συνυφασμένος με αυτόν γενεαλογικός και ειδικότερα πατριαρχικός τρόπος οργάνωσης των ομάδων των Φαρσαριωτών. Αυτές οι παράμετροι είχαν ως αποτέλεσμα όχι μόνο την ένταση στις σχέσεις μεταξύ των “κουτσοβλαχικών” κοινοτήτων και των “αρβαντοβλάχικων” ομάδων (των “φαλκαριών”), αλλά επίσης την καθιέρωση αρνητικών στερεοτύπων για τους δεύτερους. Εμφανίζονται έτσι στο λόγο ορισμένων Νεοχωριτών ως «άγριοι», «απολίτιστοι», «πρωτόγονοι», «αναξιόπιστοι» κλπ. Ο θεωρούμενος ως «ξεπερασμένος» τρόπος ζωής τους είχε ως αποτέλεσμα την τοποθέτησή τους στα χαμηλότερα σκαλιά της συμβολικής κοινωνικής διαστρωμάτωσης.

Βλέπουμε εδώ μια ενδιαφέρουσα αντιστροφή. Υπενθυμίζουμε πως ο «νομαδισμός» αποτελεί θεμελιώδη συμβολικό πυλώνα της βλάχικης ταυτότητας και της αντίληψης περί «βλάχικου κοσμοπολιτισμού». Αν και οι συγκεκριμένες

489. Πρβλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 101.

προσλήψεις και αναπαραστάσεις αναδύονται και στους λόγους των Νεοχωριτών, αυτό αφορά την απώτερη και απώτατη εθνοτική μυθ-ιστορία. Αντίθετα, όταν οι λόγοι αναφέρονται στο πρόσφατο παρελθόν και τη βιωμένη ιστορία, ο «νομάδας Αρβαντόβλαχος» ανάγεται σε σύμβολο της (κοινωνικής, οικονομικής και κοινωνικής) «καθυστέρησης» ή/και του «κινδύνου».

Σε ό,τι αφορά στους Φασσαριώτες, οι εναντίον τους κοινωνικές και πολιτισμικές προκαταλήψεις ενίσχυσαν την τάση αφομοίωσης από τους ντόπιους Βλάχους όσων εξ αυτών εγκαταστάθηκαν σε βλαχόφωνα χωριά της ευρύτερης περιοχής των Τρικάλων. Σταδιακά υιθετήσουν όχι μόνο τον τρόπο ζωής και τη γλώσσα, αλλά εν μέρει και την ταυτότητα των εντόπιων πληθυσμών. Τουλάχιστον κατά το παρελθόν, ορισμένοι Φασσαριώτες άφησαν στη λήθη ή υποβάθμιζαν την ιδιαίτερη καταγωγή τους, προβάλλοντας, τουλάχιστον προς τους τρίτους, μια κοινή με τον υπόλοιπο πληθυσμό «βλαχική ταυτότητα».

5. Η «Πόλη» και ο «κοσμοπολιτισμός» των Βλάχων

Οι διαδικασίες και οι μορφές ενσωμάτωσης των Βλάχων στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας είχαν συχνά ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη ενός αισθήματος οικειοποίησης ή και «κατάκτησης της Πόλης» από αυτούς. Αυτό ισχύει βέβαια κυρίως για τα περιφερειακά αστικά κέντρα, όπου λόγω μεγέθους αυτοί είναι πιο «ορατοί» και διαθέτουν συγκριτικά μεγαλύτερο, δημογραφικό και κοινωνικό βάρος. Το γεγονός αυτό, συνδέεται τόσο με την επιτυχημένη αναπαραγωγή επιμέρους βλαχόφωνων «κοινοτήτων» στο νέο αστικό περιβάλλον, όσο όμως και με την συγκρότηση μιας υπερτοπικής «βλάχικης ταυτότητας» που, παρότι αντλεί φαντασιακά και συμβολικά στοιχεία από το «παρελθόν», ενσωματώνει επίσης στοιχεία και προσαρμόζεται στις κοινωνικές προτεραιότητες του «παρόντος».

Έτσι παρατηρούμε στους Νεοχωρίτες μια επιλεκτική χρήση των επαγγελμάτων και των αντίστοιχων τρόπων ζωής ως μέσων διεκδίκησης μιας «πολιτισμικής υπεροχής» των Βλάχων τόσο από τους ελληνόφωνους πεδινούς Καραγκούνηδες, όσο όμως και από άλλες εθνοτοπικές ομάδες. Στο πλαίσιο αυτό, ο αστικός (στην περίπτωση των Βλάχων του Ασπροποτάμου και ο κτηνοτροφικός) «νομαδισμός» και η αστικοποίηση προβάλλονται από τους Νεοχωρίτες ως τεκμήρια «υπεροχής». Η διεκδίκηση αυτή θεμελιώνεται στην προβολή στοιχείων όπως η γεωγραφική κινητικότητα, η σχέση με την Πόλη και το εμπόριο, που χαρακτηρίζουν τους ίδιους και τους άλλους Βλάχους σήμερα. Τα στοιχεία αυτά θεωρούνται από αρκετούς συνομιλητές τεκμήρια μιας «καλύτερης γνώσης του κόσμου» και μιας πιο επιτυχημένης προσαρμογής στις απαιτήσεις της «σύγχρονης ζωής».

Στο σημείο αυτό βλέπουμε μια πολύ ενδιαφέρουσα αντιστροφή, που μαρτυρά τον δυναμικό χαρακτήρα των συλλογικών ταυτοτήτων, αλλά επίσης τον δυναμικό συνδυασμό και τη ρευστή ιεράρχηση των διαφορετικών στοιχείων που τις αποτελούν. Έτσι, βλέπουμε πως τα στοιχεία εκείνα που κατά το παρελθόν απαξίωσαν τη «βλάχικη ταυτότητα», όπως ο «νομαδισμός», η «ορεινότητα», η «ανάγκη μετανάστευσης», ακόμα και η ενασχόληση με επαγγέλματα χωρίς ιδιαίτερο κοινωνικό κύρος (όπως αυτό του πλανόδιου μικροπωλητή), επενδύονται σήμερα με νέα περιεχόμενα και αξιολογούνται διαφορετικά. Τα στοιχεία αυτά προσλαμβάνεται και προβάλλεται ως

στοιχείο «κοσμοπολιτισμού», δυναμισμού και θετικής διάκρισης των Βλάχων από τους «κολλημένους στη γη και χωρίς εμπειρίες του κόσμου» Καραγκούνιδες.⁴⁹⁰

Η δυναμική χρήση της οικονομίας και των επαγγελματικών δράσεων για την παραγωγή της βλάχικης ταυτότητας εμφανίζεται προνομιακά στους τρόπους διαφοροποίησής των Νεοχωριτών και των άλλων Βλάχων της ευρύτερης περιοχής από άλλους ορεινούς ή/και νομαδικούς κτηνοτροφικούς πληθυσμούς, όπως οι Σαρακατσάνοι και οι Φαρσαριώτες. Αυτοί χρησιμοποιούν ως στοιχείο διάκρισης από τους τελευταίους, εκτός των άλλων, το εμπορικό και αστικό παρελθόν και παρόν τους. Έτσι οι συνομιλητές τόνιζαν συχνά πως «εμείς [οι Βλάχοι] ήμασταν πάντα έμποροι, είχαμε εμπορικό πνεύμα, δαιμόνιο. Πηγαίναμε στις πόλεις. Οι Σαρακατσαναίοι και οι Αρβαντόβλαχοι πέρα από πρόβατα δεν ήξεραν τίποτα άλλο. Χειμώνα-καλοκαίρι ζούσαν σε σκηνές. Οι Βλάχοι ήταν αυτοί που έπιασαν όλα τα πόστα και έκαναν προκοπή».

Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε πως αν η κτηνοτροφία αποτελεί ένα στοιχείο της «βλάχικης ταυτότητας» που πηγάζει από το *παρελθόν* (ένα παρελθόν όμως βιωμένο και προσανατολισμένο κυρίως στο παρόν),⁴⁹¹ οι «εμπορικές επιχειρήσεις» και το «εμπορικό δαιμόνιο» των Βλάχων αποτελούνε ένα έμβλημα αυτής της ταυτότητας που, όχι μόνο στοχεύει, αλλά και αντλεί τα υλικά του από το *παρόν*.

Σημειώνουμε πως σε πολλές πόλεις, όπως η Καλαμπάκα, τα Τρίκαλα, η Λάρισα, τα Γιάννενα, οι Βλάχοι δεν αποτελούν απλώς αριθμητικά ισχυρές πληθυσμιακές ομάδες, αλλά επιπλέον κοινωνικο-πολιτισμικές ομάδες που μέσα από σύνθετες διαδικασίες ενσωμάτωσης, έφθασαν να θεωρούνται σήμερα οι «οικονομικά άρχουσες τάξεις» των πόλεων αυτών. Στην προοπτική αυτή, μπορούμε να υποθέσουμε πως η ενσωμάτωση της «Βλαχικότητας» στο πεδίο της «κοινωνικής διαστρωμάτωσης» και της «αστικότητας» αποτελεί μια έμμεση διαμαρτυρία για τους αποκλεισμούς που αυτήν υφίσταται ιστορικά. Με άλλα λόγια, λειτουργεί ως μια «εγγαστρίμυθη

490. Πάντως, η απαξίωση του εδραίου γεωργικού τρόπου ζωής από τους Βλάχους, αν και σήμερα προσλαμβάνει νέα συμβολικά και κοινωνικά περιεχόμενα, δεν αποτελεί μια σύγχρονη αστική «επιπόνηση». Αντίθετα, εκφράζει τον αντίλογο που ανέπτυξαν ιστορικά οι νομάδες και οι ορεινοί πληθυσμοί στις πολιτισμικές-αξιακές λογικές της κυρίαρχης εδραίας κοινωνίας.

491. Για τη σημασία της «κτηνοτροφίας» και του «ημι-νομαδισμού» στη σύγχρονη «βλάχικη ταυτότητα» είναι ίσως ενδεικτικό το γεγονός πως μέχρι σήμερα οι πιο ηλικιωμένοι Βλάχοι, αλλά επίσης πολλοί μεσήλικες, σπανιότερα και ορισμένοι νέοι, κυκλοφορούν το καλοκαίρι στα χωριά του Ασπροποτάμου κρατώντας στα χέρια την «γκλίτσα». Για την παρουσία του «παρελθόντος» στο «παρόν», βλ. Maurice Bloch, «The past and the present...», ό.π.

μηχανή»,⁴⁹² μέσω της οποίας οι διεκδικήσεις της «βλάχικης ταυτότητας» προσπαθούν να εξισορροπήσουν την αντίφαση που δημιουργεί, από τη μία, η ιστορική διαδικασία συγκρότησης του «ελληνικού έθνους» και η κατά πλειοψηφία ενσωμάτωση των ίδιων σε αυτό και, από την άλλη, η εθνοτική λογική του ελληνικού εθνικισμού που θέτει υπό αμφισβήτηση αυτή τη συμμετοχή τους ως «Armâni», ενώ την ίδια στιγμή ενισχύει την κοινωνική απαξίωση της «βλάχικης ταυτότητας» εντός της κυρίαρχης αστικής κοινωνίας.

Συνεπώς, η προβολή των Βλάχων ως «άρχουσας οικονομικής τάξης» εκφράζει πιθανώς μια έμμεση «εθνοτική» διεκδίκηση: την «υπεροχή» τους ως «πρωτοπορίας του Έθνους». Αντίστροφα, βέβαια, η υιοθέτηση αυτής της εικόνας των Βλάχων από τους «Άλλους» εκφράζει πιθανώς την «εθνική τους απαξίωση» ως «φυλετιστών», άρα και ως «όχι αρκετά Ελλήνων».

492. Βλ. M. Godelier, *Les métamorphoses de la parenté...*, ό.π.

6. Εθνοτοπική ταυτότητα και γνωστικοί/νοητικοί «χάρτες» (cognitive/mental maps)

Από την προηγούμενη ανάλυση, βλέπουμε να αναδύονται από το λόγο των υποκειμένων νοητικοί χάρτες,⁴⁹³ τα «όρια» των οποίων αποκαλύπτουν μια οργάνωση του χώρου που δεν φαίνεται να υπακούει στη λογική της οριοθέτησης διαφορετικών «επικρατειών». Έτσι, σε αντίθεση με τους επίσημους χάρτες, αυτοί οργανώνουν το χώρο με τη μορφή ενός δικτύου που συνδέει διασκορπισμένους τόπους, την ίδια στιγμή που διαχωρίζει κοντινούς, ανάλογα με τα εθνοπολιτισμικά και κοινωνικά τους χαρακτηριστικά. Βέβαια, η μορφή και το εύρος αυτών των νοητικών χαρτών συνδέεται με την γεωγραφική εμβέλεια της τοπικής γνώσης. Στο πλαίσιο αυτό, η φυσική απόσταση φαίνεται να παίζει σημαντικό ρόλο, αφού υπάρχει μια σημαντική αντιστοιχία μεταξύ αυτής και της γνώσης των Νεοχωριτών για διάφορους τόπους.

Έτσι, σε γενικές γραμμές, αυτοί διαθέτουν σαφώς περισσότερες γνώσεις για την ανθρωπογεωγραφία των Τρικάλων και της Θεσσαλίας, από ό,τι για αυτήν της Ηπείρου ή των Γρεβενών, ενώ με τη σειρά τους οι γνώσεις τους για τις δυο αυτές γειτονικές περιοχές είναι σε γενικές γραμμές περισσότερες από ό,τι για πιο απομακρυσμένες βλαχόφωνες περιοχές, όπως για παράδειγμα της Βέροιας. Με άλλα λόγια, η γεωγραφική γνώση μοιάζει να φθίνει και οι νοητικοί χάρτες να «σβήνουν» (fade out) όσο ο «λόγος» απομακρύνεται στο χώρο.

Ωστόσο, η αντιστοιχία αυτή δεν είναι απόλυτη, ούτε μονοσήμαντη. Έτσι, ακόμα και αν δεν ξέρουν πολλά πράγματα για την περιοχή της Βέροιας, συχνά ούτε τα ονόματα των βλαχόφωνων χωριών, ξέρουν ωστόσο πως «εκεί, στη Βέροια, κατοικούν πολλοί Βλάχοι». Αντίθετα, δείχνουν σαφώς μεγαλύτερη άγνοια, αλλά κυρίως μικρότερο ενδιαφέρον, για κοντινότερα ελληνόφωνα χωριά, όπως αυτά των νοτίων Γρεβενών, ή του ανατολικού τμήματος των Ιωαννίνων. Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε πως αν και οι περιορισμοί που θέτει η υλική γεωγραφία συνεχίζουν να παίζουν ένα σημαντικό ρόλο στην παραγωγή των γεωγραφικών αναπαραστάσεων και των αντίστοιχων ταυτοτήτων, η «εθνοτική» γεωγραφία συνδέεται αμφίδρομα με την ύπαρξη μιας διαφορετικής αντίληψης περί «απόστασης» ή περί γεωγραφικών «ορίων».

493. Οι έννοιες του «γνωστικού» και του «νοητικού χάρτη» αναφέρονται στις υποκειμενικές, νοητές κατηγοριοποιήσεις και «χαρτογραφήσεις» του χώρου και του «κόσμου» από τα υποκείμενα. Για το ζήτημα αυτό βλ. R. M. Downs και D. Stea, *Maps in minds: Reflections on cognitive mapping*, Νέα Υόρκη, 1977.

Σε ό,τι αφορά στο ζήτημα των γεωγραφικών κόμβων, στους «εθνοτικούς» νοητικούς χάρτες βλέπουμε να κατέχουν κεντρική θέση *τόποι* με ισχυρή συμβολική σημασία για τη βλάχικη ταυτότητα. Έτσι οι ιστορικές αφηγήσεις των συνομιλητών οργανώνονται συχνά με κέντρο σημαντικά βλαχόφωνα κέντρα, όπως το Συρράκο και οι Καλαρρύτες, το Μέτσοβο, το Νυμφαίο, ή ακόμα η Μοσχόπολη της Αλβανίας και το Μοναστήρι της σημερινής F.Y.R.O.M. Κι αν με κάποια από αυτά, όπως το Μέτσοβο και οι Καλαρρύτες, οι Νεοχωρίτες είχαν άμεσες ή έμμεσες κοινωνικές σχέσεις κατά το κοντινό παρελθόν, με τα υπόλοιπα είτε δεν είχαν καθόλου, είτε οι όποιες σχέσεις τους ανάγονται στο επίπεδο του μύθου. Τέτοιες περιπτώσεις αποτελούν για παράδειγμα η Μοσχόπολη, από όπου όπως είδαμε θεωρείται πως έλκει την καταγωγή του ένα μέρος του τοπικού πληθυσμού και η περιοχή της Ανατολικής Μακεδονίας, όπου θεωρείται πως κατέφυγε ένα τμήμα του πληθυσμού του παλιού χωριού.⁴⁹⁴

Αν στις περιπτώσεις αυτές οι καταγωγικοί μύθοι των Νεοχωριτών προσφέρουν ένα πρώτο ερμηνευτικό κλειδί για την προνομιακή εγγραφή των αντίστοιχων *τόπων* στην φαντασιακή γεωγραφία της κοινότητας, χρίζουν ωστόσο και οι ίδιοι ερμηνείας. Στην περίπτωση της Μοσχόπολης, η σημασία της ως μιας εκ των «ιστορικών κοιτίδων» και «μητροπόλεων των Βλάχων», ζήτημα στο οποίο αναφερθήκαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, αποτελεί πιθανώς θεμελιώδη λόγο για την εγγραφή της στην τοπική μυθιστορία. Στο ίδιο πλαίσιο μπορούμε πιθανώς να ερμηνεύσουμε την εντονότερη εμφάνιση στο λόγο των υποκειμένων του Συρράκου από ό,τι του Ματσουκίου, παρότι όπως είδαμε οι Νεοχωρίτες είχαν πιο άμεση σχέση με το δεύτερο. Η ιστορική ανάδειξη του Συρράκου και των Καλαρρυτών σε δύο από τα σημαντικότερα οικονομικά κέντρα της Πίνδου κατά την οθωμανική περίοδο, τα καθιστά σε “τόπους” όχι μόνο “οικειούς”, αλλά και “εμβληματικούς” για τη “Βλαχικότητα”.

Μπορούμε, συνεπώς, να υποθέσουμε πως αν η σταδιακή μείωση των κοινωνικών ανταλλαγών που επέβαλε η σύγχρονη διοικητική χωροταξία, ή η διαχρονική απουσία κοινωνικών ανταλλαγών λόγω της φυσικής απόστασης, έχει ως αποτέλεσμα την ταυτοτική διαφοροποίηση των Νεοχωριτών από τους Ηπειρώτες ή Μακεδόνες γείτονές τους, η «εθνοτική ομοιότητα» συντελεί στην συμβολική επανασύνδεση τους με ορισμένους εξ αυτών. Αναγνωρίζεται έτσι μια σχέση συγγένειας με τις βλαχόφωνες κοινότητες όχι μόνο των γειτονικών, αλλά και απομακρυσμένων περιοχών. Σύμφωνα με ορισμένους συνομιλητές, η συγγένεια αυτή

494. Πρβλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 251.

είναι τόσο «φυλετική», λόγω «κοινής καταγωγής», όσο και «πολιτισμική», λόγω της κοινής βλάχικης διαλέκτου («με κάποιες διαφορές στην προφορά»), αλλά επίσης των «κοινών εθίμων και παραδόσεων».

Συνεπώς, η αίσθηση «συγγένειας» των Νεοχωριτών με τους κατοίκους αυτών των τόπων συνδέεται ακριβώς με την εθνοτική τους ομοιότητα. Η εθνοτική λογική μπορεί να ερμηνεύσει γιατί στο λόγο των Νεοχωριτών οι βλάχικοι τόποι εμφανίζονται, έστω και αφηρημένα, τόσο συχνά. Ανεξάρτητα αν οι αναφορές σε αυτούς έχουν θετικό ή αρνητικό πρόσημο, έχει ιδιαίτερη σημασία το γεγονός πως οι Νεοχωρίτες διαθέτουν μια εικόνα, συχνά συγκροτημένη, για πολλές βλαχόφωνες κοινότητες, τη στιγμή που η εικόνα τους ακόμα και για εγγύτερες ελληνόφωνες κοινότητες είναι περισσότερο θολή ή και εντελώς απύσα.

Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε πως η κοινωνική ιστορία των διατοπικών ανταλλαγών, αλλά επίσης η φαντασιακή και συμβολική μυθ-ιστορία του εθνοτισμού, παίζουν έναν ιδιαίτερο ρόλο στη συμβολική πρόσληψη, οργάνωση και αναπαράσταση του χώρου και, συνεπώς, στην παραγωγή συλλογικών ταυτοτήτων με αντίστοιχο περιεχόμενο. Βέβαια, αυτό δεν καταργεί το ρόλο της διοικητικής χωροταξίας στη διαδικασία αυτή. Άλλωστε, η διοικητική χωροταξία αποτελεί μέρος τόσο της κοινωνικής όσο και της φαντασιακής ιστορίας των υποκειμένων. Μαρτυρά, ωστόσο, την πολλαπλή “γενεαλογία”, την πολυφωνία, τη ρευστότητα και το σύνθετο, εν πολλοίς και αντινομικό, περιεχόμενο των χωρικών αναπαραστάσεων και των εθνο-τοπικών ταυτοτήτων, ακόμα περισσότερο της μεταξύ τους σχέσης.

Έτσι, αν η σύγχρονη, ή και νεότερη, διοικητική γεωγραφία, παράγει μια αυστηρή γεωμετρική αναπαράσταση και οριοθέτηση του χώρου, στο πλαίσιο της οποίας το Νεοχώρι έχει μια συγκεκριμένη και δεδομένη θέση πάνω στο χάρτη, η «ιστορία», ακόμα περισσότερο η μυθιστορία των «απαρχών ή της προέλευσης» της κοινότητας, οδηγούν σε πολλαπλές και άλλου τύπου χωρικές ομαδοποιήσεις και διακρίσεις. Η πολλαπλότητα αυτή είναι καταρχάς συνυφασμένη με την μεταβολή των ταξινομήσεων που επιφέρει η διαδοχική ή παράλληλη επιβολή στα υποκείμενα και τις συλλογικότητες διαφορετικών συστημάτων πρόσληψης, οργάνωσης και νοηματοδότησης του χώρου. Στην προοπτική αυτή, το Νεοχώρι κατηγοριοποιείται από τους συνομιλητές σε διαφορετικού τύπου χωρικές ενότητες, που άλλες φορές λειτουργούν συμπληρωματικά και άλλες φορές συγκρουσιακά. Έτσι, αν η πρόσληψη του Νεοχωρίου ως χωριού «τρικαλινού» και, κατ' επέκταση «θεσσαλικού», είναι μια ταξινόμηση που δεν αμφισβητείται σήμερα σχεδόν από

κανέναν, θα πρέπει να ληφθούν επίσης υπόψη οι χρονολογικές αναφορές των διαφόρων ταξινομήσεων του χώρου και των αντίστοιχων ταυτοτήτων. Έτσι, η ένταξη του Νεοχωρίου στο νομό Τρικάλων και στη Θεσσαλία αποτελεί αναμφισβήτητη πραγματικότητα για τους Νεοχωρίτες κυρίως όταν ο λόγος τους αναφέρεται στο πρόσφατο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Αντίθετα, όταν αναφέρονται στο απώτερο παρελθόν, οι ενότητες που εγκαθιδρύουν οι σύγχρονες διοικητικές και «φυσικές» διαιρέσεις θολώνουν ή και τίθενται υπό αμφισβήτηση.

Το γεγονός αυτό συνδέεται με μια σειρά από ετεροχρονισμούς από την πλευρά των υποκειμένων σε ό,τι αφορά στη σχέση τόπων, ανθρώπων, αντικειμένων και δράσεων.⁴⁹⁵ Έτσι, αν και όλοι οι συνομιλητές συμφωνούν πως το Νεοχώρι είναι σήμερα ένα «θεσσαλικό» χωριό, όταν το βλέμμα στρέφεται προς τα πίσω θέτουν συχνά ερωτήματα για το ποια ήταν παλαιότερα τα όρια μεταξύ Θεσσαλίας, Ηπείρου και Μακεδονίας, αλλά επίσης ποια η σχέση αυτών των «τόπων» με την «καταγωγή» των Νεοχωριτών ή γενικότερα των Βλάχων.⁴⁹⁶

Στο πλαίσιο αυτών των ερωτημάτων αναδύονται, ή υπονοούνται, ενδόμυχες διαφορές, ή αντίθετα αφανείς ομοιότητες, μεταξύ ανθρώπων και τόπων που, με αφετηρία αναφορές σε προγενέστερες εποχές του κοινωνικού και πολιτισμικού χρόνου, επιβιώνουν υπογείως ή συνυπάρχουν κάτω από τις ηγεμονικές και μονοσήμαντες ταξινομήσεις του παρόντος. Έτσι, μπορούμε να υποθέσουμε πως οι ιδέες της *Ορεινής Καλαμπάκας* και της *Πίνδου* αποτελούν ταυτοτικές κατασκευές που, αν και δεν ταυτίζουν τους Νεοχωρίτες και τους κατοίκους της ευρύτερης περιοχής με τη σημερινή Ήπειρο ή Μακεδονία, εκφράζουν ωστόσο μια αίσθηση εντονότερης διαφοροποίησης ανάμεσα σε αυτούς και τους κατοίκους των χωριών της θεσσαλικής πεδιάδας, από τους οποίους όπως είδαμε διαφοροποιούνται έντονα.

Έτσι, αν και τα διοικητικά όρια παίζουν σημαντικό ρόλο, σε σύγκριση με τον «κάμπο» η ηπειρωτική ή μακεδονική «Πίνδος» αποτελεί για τους Νεοχωρίτες γεωγραφική συνέχεια του περισσότερο οικείου σε αυτούς «κόσμου των βουνών», αλλά και μια χωρο-χρονική αναδρομή σε προγενέστερες κοινωνικές σχέσεις καθώς και στους καταγωγικούς μύθους της κοινότητας. Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε πως αν από τη μία οι ψηλότερες κορφές της Πίνδου και των Χασιών

495. Για αυτό το «παιχνίδι με το χρόνο» πρβλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π.

496. Για τη διαπλοκή «παρελθόντος» και «παρόντος» κατά τις διαδικασίες συγκρότησης των συλλογικών ταυτοτήτων βλ. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, ό.π. σελ. 152-172 και Maurice Bloch, «The past and the present...», ό.π.

αντιστοιχούν λίγο πολύ για τους Νεοχωρίτες στα διοικητικά όρια μεταξύ Θεσσαλίας, Ηπείρου και Μακεδονίας, από την άλλη συμβολίζουν, κυρίως η Πίνδος, ένα χωρο-χρονικό σημείο όπου συνενώνονται το «θεσσαλικό» τους *παρόν* με ένα *παρελθόν* αν όχι ακριβώς «ηπειρωτικό» ή «μακεδονικό», ωστόσο εν μέρει «ξένο» ως προς τον εμβληματικό για τη θεσσαλική ταυτότητα «κόσμο του κάμπου».

Το αποτέλεσμα αυτού του πολιτισμικού και ταυτόχρονα χωρο-χρονικού υβριδισμού είναι η ανάδυση μιας «δύστροπης θεσσαλικότητας», χαρακτηριστικής της περιφερειακής ταυτότητας όχι μόνο των Νεοχωριτών, αλλά σε μεγάλο βαθμό και των υπόλοιπων βλαχόφωνων ή/και ορεινών κοινοτήτων στα δυτικά (και βόρεια) όρια του νομού Τρικάλων.⁴⁹⁷

497. Κάτι αντίστοιχο έχουμε παρατηρήσει και στην περίπτωση του Γαρδικίου Τρικάλων. Βλ. Θ. Σπύρος, «Πίσω από την Κακαρδίτσα...», ό.π.

Κεφάλαιο 7

Η (λόγια) παραγωγή της «τοπικής ιστορίας»

1. Εισαγωγή: από την ιστορική ανθρωπολογία στην εθνοϊστορία

Η δημιουργία του Νεοχωρίου στη σημερινή τους μορφή, όπως και πολλών άλλων βλαχοχωρίων, είναι αποτέλεσμα μετανάστευσης από κάποιο προγενέστερο χωριό. Αυτό αναδύεται τουλάχιστον από την προφορική μνήμη, αλλά και τη λόγια ιστορία τόσο Νεοχωριτών, όσο και άλλων βλαχόφωνων πληθυσμών της ευρύτερης περιοχής των Τρικάλων.

Ωστόσο, οι πολλαπλοί τρόποι πρόσληψης, νοηματοδότησης και ερμηνείας των αντίστοιχων «ιστορικών διαδικασιών» από τα υποκείμενα μάς αποκαλύπτουν τις φαντασιακές και συμβολικές διαστάσεις τους, καθώς και τον ρόλο αυτών των τελευταίων στην κοινωνική παραγωγή των αναπαραστάσεων γύρω από την «καταγωγή» και την «ταυτότητα» των κοινοτήτων αυτών. Υπό την έννοια αυτή, η νεότερη και σύγχρονη μνήμη των «μετοικεσιών» εμπίπτει στην αρμοδιότητα μιας εθνοϊστορίας⁴⁹⁸ που δεν στοχεύει να «ανακαλύψει τι πραγματικά συνέβη» (κάτι μάλλον αδύνατο άλλωστε), αλλά να κατανοήσει και να ερμηνεύσει κοινωνιολογικά και ανθρωπολογικά τόσο το «τι πιστεύουν»- ή/και αποδέχονται- τα υποκείμενα «ότι συνέβη», όσο και το πώς αυτό συνδέεται με την ανα-παραγωγή των κοινωνικών πρακτικών και των συλλογικών ταυτήτων.

Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα δύο κοινοτήτων, του Γαρδικίου Ασπροποτάμου και της Καλομοίρας Ορεινής Καλαμπάκας, στο παρόν κεφάλαιο επιχειρούμε ένα πέρασμα από τον «ιστορικό ρεαλισμό»⁴⁹⁹ στην ανθρωπολογική ερμηνεία των καταγωγικών μύθων και των ιστορικών αναπαραστάσεων. Αυτό προϋποθέτει μια διπλή μετατόπιση της ανάλυσης. Η πρώτη από αυτές είναι χρονολογική. Εδώ η χρονική αφετηρία της ανάλυσής μας δεν είναι η «μετοικεσία» της κάθε ομάδας αυτή καθαυτή και η μετάβαση από το «παλιό» στο «νέο χωριό», αλλά οι «απαρχές μιας πρωτογενούς κοινότητας», που βυθίζονται όπως θα δούμε στην αχλή ενός απροσδιόριστου, μυθικού χρόνου. Η δεύτερη μετατόπιση είναι δομική.

⁴⁹⁸. Όπως έχουμε πει και στην εισαγωγή, χρησιμοποιούμε τον όρο «εθνοϊστορία» με την έννοια των προσλήψεων του παρελθόντος από τα υποκείμενα και την κοινότητα στο παρόν, στη βάση των δικών τους αναλυτικών κατηγοριών, ερμηνειών και κοινωνικών χρήσεων της *Ιστορίας*. Βλ. M. Izard και N. Wachtel, «L'ethnohistoire», στο P. Bonte και M. Izard (επ.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Παρίσι, 1991, σελ. 336-338.

⁴⁹⁹. Ο όρος αποτελεί παράφραση του αντίστοιχου όρου «εθνογραφικός ρεαλισμός» που χρησιμοποιεί η Δ. Γκέφου-Μαδιανού. Βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και εθνογραφία*, ό.π.

Συγκεκριμένα, εδώ επιχειρούμε να διερευνήσουμε τη σχέση των καταγωγικών μύθων και ιστορικών αναπαραστάσεων της κοινότητας τόσο με τους ευρύτερους εθνοτικούς μύθους και τις ιστορικές αναπαραστάσεις των βλαχόφωνων πληθυσμών της ευρύτερης περιοχής, όσο και με τον γενικότερο «ιστορικό λόγο» περί «Βλάχων».

Στο πλαίσιο αυτό, η κάθε «μετοικεσία» αποτελεί ένα κορυφαίο γεγονός, μια «κορύφωση» της *τοπικής ιστορίας* ανεξίτηλα χαραγμένη στην κοινοτική μνήμη. Κυρίως, όμως, αποτελεί ένα χρονικό έμβλημα που σηματοδοτεί συμβολικά την γέννηση (ή την αναγέννηση) της κοινότητας. Υπό αυτήν την έννοια, η κοινωνιολογική ερμηνεία της «μετοικεσίας» περνά αναπόφευκτα μέσα από την διερεύνηση της σημασίας της τόσο για την κοινωνική αναπαραγωγή της συλλογικότητας, όσο και για την ενσωμάτωση αυτής της τελευταίας στην ευρύτερη κοινωνία.

Σημειώνουμε, πως η ανάλυση στηρίζεται στα βιβλία για την “τοπική ιστορία” αυτών των κοινοτήτων που μας παρέχουν όχι μόνο μια λόγια, αλλά κατά κάποιο τρόπο και μια «επίσημη ιστορία» τους. Η αμφίδρομη σχέση αυτών των βιβλίων με τις ηγεμονικές αντιλήψεις περί *τοπικής ιστορίας*, στο βαθμό που αποτελούν τόσο αποτέλεσμα και έκφραση (ως «καταγραφή») όσο και μέσο παγίωσης, επιβολής και αναπαραγωγής (ως λόγια ανα-σύνθεση) της «κοινοτικά ορθής» αντίληψης περί *παρελθόντος*, κάνει κατά τη γνώμη μας απαραίτητη την λεπτομερή ανάλυση και την προσπάθεια ερμηνείας όσων αυτά καταγράφουν.

Τέλος, μια διαφορά στο σχετικό εμπειρικό υλικό για τις δύο κοινότητες μας οδήγησε σε διαφορετική αναλυτική και θεωρητική διαχείρισή του ανά περίπτωση. Ειδικότερα, ενώ για την Καλομοίρα η λόγια παραγωγή της τοπικής ιστορίας περιορίζεται σε ένα βιβλίο, αυτό αποτελεί μια συγκροτημένη και συνολική αφήγηση για το παρελθόν και το παρόν της κοινότητας. Αντίθετα, στην περίπτωση του Γαρδικίου, ενώ έχουμε μια ιδιαίτερα πλούσια λόγια ιστορική παραγωγή, οι επιμέρους αφηγήσεις είναι ελλειπτικές και αποσπασματικές. Για το λόγο αυτό επιλέξαμε η σύγκριση μεταξύ των δύο κοινοτήτων να αφορά το πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου που αφορά στις διαδικασίες πολιτισμικής παραγωγής του κοινοτικού και του εθνοτικού χρόνου. Στα άλλα δύο μέρη του κεφαλαίου, που αφορούν στην αλληλοδιαπλοκή τοπικής, εθνοτικής και εθνικής ιστορίας, η ανάλυση μας περιορίζεται στους Καλομοιριώτες.

2. Ο «κοινοτικός» και ο «εθνοτικός» χρόνος

2.1. Από το «Παλιό» στο «Νέο Χωριό»

Τόσο η Καλομοίρα, όσο και το Γαρδίκι δημιουργήθηκαν κατά την οθωμανική περίοδο, μετά από μετοικεσία μέρους των κατοίκων από προγενέστερους οικισμούς, που ωστόσο βρίσκονταν γεωγραφικά στα όρια της σημερινής κοινότητας.

Σε ό,τι αφορά στην Καλομοίρα, ο ιδρυτικός μύθος του νέου χωριού επικεντρώνεται γύρω από τη διαδικασία της “μετοικεσίας” των κατοίκων του “παλιού χωριού”, της (Παλιάς) Γοδοβάσδας, η οποία εγγράφεται με δραματικό τρόπο στην τοπική μνήμη. Σύμφωνα με την “επίσημη” τοπική ιστορία των Παπαδημητρίου-Παπανίκο, η Γοδοβάσδα αποτελούσε «ένα από τα μεγαλύτερα και σπουδαιότερα βλαχοχώρια της περιοχής κατά τους τελευταίους χρόνους της Τουρκοκρατίας». ⁵⁰⁰ Βέβαια η «Τουρκοκρατία» εμφανίζεται στον τοπικό λόγο όχι μόνο ως περίοδος «ακμής», αλλά και ως περίοδος «καταστροφής». Έτσι, όπως αναφέρουν αμέσως μετά οι ίδιοι, «από αυτό το μεγάλο ολοζώντανο χωριό, εκτός από το μεγαλόπρεπο ναό της Αγίας Παρασκευής, δεν έμεινε τίποτε, παρά μόνο η ιστορία και η παράδοση και λίγοι σωροί από πέτρες, ως αψευδείς μάρτυρες του δραματικού τέλους του». ⁵⁰¹

Ωστόσο, είναι μέσα στα απομεινάρια της «καταστροφής» που οι συγγραφείς διακρίνουν τα στοιχεία που μαρτυρούν την «ιστορική συνέχεια» της κοινότητας: «Μέσα όμως από τα χαλάσματα, μέσα από αυτά τα σεμνά για μας λείψανα φτάνει μέχρι τις μέρες μας η πνοή ενός κόσμου μακρινού, αλλά και τόσο κοντινού για όλους εμάς τους Καλομοιριώτες». ⁵⁰² Είναι επίσης, με βάση αυτές τις «λιγοστές πηγές που διαθέτουμε», που επιχειρούν να «αναψηλαφήσουν και να ανασυνθέσουν έναν ολόκληρο κόσμο που χάθηκε για πάντα». Σύμφωνα με τους ίδιους «αναζητώντας τις ρίζες μας προχωρούμε βαθιά στο παρελθόν», πορεία που όπως παραδέχονται είναι δύσκολη ακριβώς λόγω της απουσίας πηγών και των λιγοστών πληροφοριών, σχετικά με τον «ακριβή χρονολογικό προσδιορισμό της αρχικής εγκατάστασης των πρώτων κατοίκων του οικισμού». ⁵⁰³

Η «εγκατάλειψη του παλιού» και η «μετοικεσία στο νέο χωριό» αποτελεί το δεύτερο κομβικό σημείο της τοπικής ιστορίας, ως αφετηρία της πορείας προς τη «νεότερη Καλομοίρα». Στο πλαίσιο αυτό, οι δυο όψεις αυτής της διαδικασίας («εγκατάλειψη» και «μετοικεσία») αντιστοιχούν στην ταυτόχρονη πρόσληψη και

500. Παπαδημητρίου-Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, σελ. 19.

501. Αυτόθι.

502. Αυτόθι, σελ. 20.

503. Αυτόθι.

αναπαράστασή της τόσο ως «καταστροφής» όσο και ως «αναδημιουργίας» της κοινότητας. Σύμφωνα με την αφήγηση των Παπαδημητρίου-Παπανίκου, η καταστροφή του παλιού χωριού συμβαδίζει με την ακμή του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν, «κατά το χρονικό διάστημα 1750-1820 η Γοδοβάσδα γνώρισε τη μεγαλύτερη ακμή της». Αυτή η ακμή αφορά τόσο στον πληθυσμό όσο και στην οικονομία. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, αναφέρεται πως το 1820 ο πληθυσμός «αυξήθηκε ραγδαία» και το χωριό έφτασε να έχει 120 σπίτια, ενώ το 1772 είχε μόλις 48 οικογένειες. Η αύξηση αυτή αποδίδεται στην καταστροφή της Μοσχόπολης το 1771 και στην εγκατάσταση των περισσότερων «βλαχόφωνων κατοίκων της μεγάλης αυτής πόλης» στα χωριά του Ασπροποτάμου.⁵⁰⁴

Σε ό,τι αφορά στην οικονομία, οι συγγραφείς παραπέμπουν στον Rouqueville. Σύμφωνα με αυτόν, «σε αυτές τις περιοχές, τις διάσπαρτες με καταυλισμούς βλάχων ποιμένων, εκτρέφονται αναρίθμητα κοπάδια, και στις ίδιες περιοχές οι νομάδες καλλιεργούν σίκαλη, η συγκομιδή της οποίας καλύπτει τις ανάγκες τους. Επίσης, σε αυτά τα ερημητήρια γνέθουν στην αδράχτι ακατέργαστα κατσικίσια μαλλιά από τα οποία υφαίνουν έπειτα τις βελέντζες και τα ρούχα των χωρικών». Ωστόσο, οι συγγραφείς θεωρούν πως οι πληροφορίες του γάλλου περιηγητή αν και σημαντικές είναι «γενικές και ελλιπείς, γιατί είναι γνωστό ότι δεν καλλιεργούσαν μόνο σίκαλη και τα υφαντά δεν ήταν μόνο από κατσικίσια μαλλιά».⁵⁰⁵

Όμως, αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία για την παραγωγή των αναπαραστάσεων της τοπικής ιστορίας είναι η διαπίστωση πως την περίοδο αυτή «το χωριό είχε μπει σε τροχιά ανάπτυξης και το 1820 βρισκόταν ήδη σε ακμή [...] Τίποτε δεν προμήνυε την καταιγίδα, που σε λίγο θα σάρωνε το χωριό και θα σκόρπιζε τους κατοίκους του στους τέσσερις ανέμους».⁵⁰⁶ Ωστόσο, αν και η ξαφνική και βίαιη αυτή διαδικασία (που ξεκίνησε και ολοκληρώθηκε μέσα σε μια δεκαετία, 1820-1830) προκαλεί έκπληξη στους συγγραφείς, μια προηγούμενη αναφορά τους, αντιστρέφοντας την έκπληξη, αποτελεί το κλειδί της ερμηνείας που υιοθετούν. Έτσι, όπως μας λένε «μεγαλύτερη ακόμα έκπληξη προκαλεί το γεγονός ότι η οικονομική ευημερία της Παλιάς Γοδοβάσδας και η ραγδαία αύξηση του πληθυσμού της παρατηρούνται σε μια

504. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει σε προηγούμενο κεφάλαιο, η Μοσχόπολη αποτελεί έναν εμβληματικό τόπο της «βλάχικης ταυτότητας» λόγω της αστικής ακμής της κατά τον 18^ο αιώνα, αλλά και την καταστροφή της το 1769. Για την ιστορία της Μοσχόπολης, αλλά κυρίως για την μυθοποίησή της βλ. Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων (Π.Ο.Π.Σ.Β.), *Μοσχόπολις: Πολιτισμικό κέντρο της Βαλκανικής-Κιβωτός της Ρωμοσύνης*, (Ημερολόγιο έτους 1996), στο <http://vlaxos.xan.duth.gr/draseis/imerologia/1996/main.htm>.

505. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκου, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 26.

506. Αυτόθι.

εποχή που οι συνθήκες δεν είναι καθόλου ευνοϊκές για την ευρύτερη περιοχή. Ένα κλίμα φόβου και ανασφάλειας επικρατεί στα περισσότερα βλαχοχώρια της περιοχής Ασπροποτάμου στα τελευταία προεπαναστατικά χρόνια... Είναι γνωστό πως ο περιβόητος Αλή-Πασάς των Ιωαννίνων μετά το 1788 που έγινε απόλυτος κυρίαρχος στην Ήπειρο το μεγαλύτερο μέρος της Θεσσαλίας, χρησιμοποίησε κάθε δόλιο μέσο για να εξουδετερώσει τους ισχυρούς δημογέροντες και καπεταναίους του Ασπροποτάμου και να μετατρέψει σε τσιφλίκια του όλα τα χωριά τους. Άμεσο αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν να έχουμε μια αθρόα έξοδο πολλών κατοίκων προς άλλες περιοχές και ιδιαίτερα προς την Κεντρική και Ανατολική Μακεδονία. Μέσα σε ελάχιστα χρόνια ο πληθυσμός των περισσότερων χωριών μειώθηκε αισθητά. Ιδιαίτερα επλήγησαν από τα μέτρα αυτά τα γειτονικά της Γοδοβάσδας χωριά, η Καστανιά και η Βενδίστα που ήταν τα μεγαλύτερα και πλουσιότερα της περιοχής. όλα αυτά, όμως, δεν φαίνεται να επηρέασαν την Παλιά Γοδοβάσδα...».⁵⁰⁷

Συνεπώς, σε μια περίοδο «γενικευμένης ανασφάλειας», είναι η «πρόοδος» του χωριού που προκαλεί έκπληξη και όχι η μετέπειτα παρακμή του. Στο πλαίσιο αυτό, η «ακμή» μοιάζει να προσλαμβάνεται ως ένα «φωτεινό διάλλειμα» πριν την «αναπόφευκτη καταστροφή», η οποία ερμηνεύεται από τους Παπαδημητρίου-Παπανίκο στην βάση τριών διαφορετικών αλλά αλληλοεξαρτώμενων παραμέτρων:

1. Της καταστολής του κινήματος του Αλή-Πασά
2. Της Ελληνικής Επανάστασης
3. Της ληστοκρατίας και της ανασφάλειας που κυριαρχεί στην περιοχή, αποτέλεσμα των δύο προηγούμενων παραμέτρων, αλλά και της γεωγραφικής απομόνωσης του χωριού.

Και στην περίπτωση του Γαρδικίου, η τοπική μνήμη θέλει την ίδρυση του αποτέλεσμα μετοικεσίας των κατοίκων από ένα “παλιό χωριό”. Ωστόσο, η τοπική ιστορία δεν φαίνεται να δίνει την έμφαση που δίνουν οι Καλομοιριώτες στη “μετοικεσία” από το “παλιό” στο “νέο χωριό”. Η τουλάχιστον, παρότι η μετοικεσία συνδέεται με αρνητικές καταστάσεις, αντιμετωπίζεται λιγότερο δραματικά. Αντίθετα, η αφήγηση δίνει έμφαση σε άλλα συμβολικά και φαντασιακά στοιχεία.

Η εγκαθίδρυση του ιδρυτικού μύθου της κοινότητας συνδέεται κατά την γνώμη μας αμφίδρομα με το γεγονός πως αυτός υιοθετείται στα λαογραφικά έργα των τοπικών διανοουμένων. Μπορούμε να υποθέσουμε πως είναι κυρίως μέσω αυτών των έργων

507. Αυτόθι, σελ. 25.

που ο ιδρυτικός μύθος της κοινότητας αποκρυσταλλώθηκε, “επισημοποιήθηκε” και επιβλήθηκε εντός των Γαρδικιωτών. Ωστόσο, υπάρχει ένα στοιχείο που ενώ υιοθετείται από τη λόγια “τοπική ιστορία”, προκαλεί διχογνωμίες μεταξύ των Γαρδικιωτών σήμερα. Αν και σύμφωνα με την τοπική μνήμη οι περισσότεροι Γαρδικιώτες προήλθαν από δύο κοντινές περιοχές, υπάρχει διχογνωμία για το ποια από αυτές ταυτίζεται με το “παλιό χωριό”. Σύμφωνα με μια εκδοχή, αυτό βρισκόταν στην τοποθεσία “Λιάσοβο” που βρίσκεται μερικά χιλιόμετρα έξω από το σημερινό χωριό και εντός της κοινοτικής επικράτειας. Σύμφωνα με μια δεύτερη, βρισκόταν εκεί που βρίσκεται σήμερα ο συνοικισμός Παλιοχώρι Γαρδικίου. Το Παλιοχώρι κατοικείται από τα τέλη του 19ου αιώνα από Ελληνόφωνους που ήρθαν από την περιοχή των Παλαιοχωρίων Τρικάλων (κυρίως από το Αρματολικό) ως “κολίγοι” στα χωράφια που είχαν οι Γαρδικιώτες στην περιοχή.

Προς αυτή τη δεύτερη άποψη μοιάζει να κλείνει, θεωρώντας πως από το Κεράσοβο προέρχονταν το μεγαλύτερο μέρος των αρχικών ιδρυτών του νέου χωριού, ο τοπικός διανοούμενος Α. Καρανάσιος στο βιβλίο του για την “ιστορία και τη λαογραφία” του Γαρδικίου.⁵⁰⁸ Ωστόσο, οι Γαρδικιώτες, στην συντριπτική τους πλειοψηφία υιοθετούν την άποψη πως το “παλιό χωριό βρισκόταν στο Λιάσοβο”. Μάλιστα, μια αναφορά μας στην άποψη του Καρανάσιου, ή στην εκ μέρους μας ερμηνεία της, είχε ως αποτέλεσμα ορισμένοι από αυτούς να μας ασκήσουν κριτική, θεωρώντας πως πέσαμε θύματα «ανακριβούς πληροφόρησης».

Κατά τη γνώμη μας η απόρριψη αυτής της εκδοχής εκ μέρους των Γαρδικιωτών εγγράφεται ιστορικά στη διάκριση μεταξύ “πραγματικών Γαρδικιωτών” και Παλιοχωριτών, τους οποίους οι πρώτοι θεωρούνε “ξένους”. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι η άρνηση των Γαρδικιωτών να δεχτούν πως το Παλιοχώρι αποτελεί την «αρχική κοιτίδα» της κοινότητας εκφράζει τον αγώνα για συμβολική κυριαρχία πάνω στους «ξένους» (τους Παλιοχωρίτες). Επιπλέον, μπορούμε να υποθέσουμε πως η αντίληψη αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, περίοδο που αυτοί οι «ξένοι» άρχισαν να μετοικούν στην συγκεκριμένη περιοχή.

Ανεξάρτητα, πάντως, από τη θέση στην οποία τοποθετείται το “παλιό χωριό”, σύμφωνα με την τοπική μνήμη μόνο ένα μέρος των ιδρυτών του Γαρδικίου προέρχεται από αυτό. Το υπόλοιπο προερχόταν από “διαφορετικές περιοχές της – Βόρειας κυρίως- Ελλάδας”. Μεταξύ άλλων και από βλαχόφωνες περιοχές και κοινότητες, όπως οι Καλαρριτες, το Συρράκο, το Ματσούκι, αλλά και η Τζουμαγιά της Ανατολικής

508. Αχ. Καρανάσιος, *Ιστορία-Λαογραφία Παραδόσεις Γαρδικίου Αθαμάνων*, Τρίκαλα, 1979, σελ. 30.

Μακεδονίας. Επίσης, σύμφωνα με την τοπική μνήμη, ένα μέρος των Γαρδικιωτών κατάγεται από το ομώνυμο χωριό (Γαρδίκι) της νότιας Αλβανίας (ή της “Βορείου Ηπείρου”, με βάση την ορολογία των τοπικών διανοουμένων).⁵⁰⁹

Αυτό το σενάριο καταγωγής των Γαρδικιωτών δεν έχει μόνο γεωγραφική διάσταση, που αφορά τη διαφορετική μυθική καταγωγή των γαρδικιώτικων οικογενειών, αλλά και μια χρονική διάσταση, η οποία αφορά στο χρόνο ίδρυσης του χωριού. Σύμφωνα με τις αφηγήσεις, το Γαρδίκι “είναι νέο χωριό”. Ο χρόνος ίδρυσης, βέβαια, όπως και αυτός άφιξης των επιμέρους “ξένων” οικογενειών δεν προσδιορίζεται επακριβώς, αλλά τοποθετείται γενικά κάπου στον 16ο-17ο αιώνα, ή και εντελώς αόριστα στην “τουρκοκρατία”.⁵¹⁰

Η μυθική χρονολόγηση της δημιουργίας του χωριού δεν είναι πιθανώς άσχετη με το γεγονός πως στην τοπική μνήμη η οθωμανική περίοδος έχει συνδεθεί με την “καταπίεση των Χριστιανών από τους Τούρκους”. Στο πλαίσιο αυτό, ένας συνομιλητής επικαλούμενος τις αφηγήσεις του πατέρα του μας είπε πως «οι Χριστιανοί που ήθελαν να ξεφύγουν από την καταπίεση των Τούρκων έφευγαν από τον κάμπο και έρχονταν στα βουνά να ζήσουν ελεύθεροι. Έτσι ήρθαν αρκετοί και στο Γαρδίκι”.

Ένα δεύτερο σταθερό σημείο στον καταγωγικό μύθο της κοινότητας αφορά στους λόγους εγκατάλειψης του “παλιού χωριού” από τους κατοίκους του. Ως βασικοί λόγοι αναφέρονται η ληστεία και “το ανθυγιεινό κλίμα και τα πολλά δηλητηριώδη φίδια που υπήρχαν εκεί”.⁵¹¹ Σε αντίθεση, το κλίμα του νέου χωριού θεωρείται “τέλειο, λόγω της καλής του θέσης, των άφθονων νερών και του εδάφους του”.

Ένας τρίτος, και θεμελιώδης σε φαντασιακό και συμβολικό επίπεδο, άξονας του καταγωγικού μύθου της κοινότητας αφορά στη σημασία της “ιερής παρέμβασης” για την επιλογή του τόπου ίδρυσης του Γαρδικίου. Στην τοπική μυθ-ιστορία η παρέμβαση αυτή έχει το πρόσωπο της Παναγίας την οποία θέλουν οι Γαρδικιώτες να υπέδειξε την καταλληλότερη θέση για τη δημιουργία του “νέου χωριού”. Ειδικότερα, σύμφωνα με τις αφηγήσεις, ένα πρωί η εικόνα της Παναγίας που βρισκόταν στην εκκλησία του παλιού χωριού εξαφανίστηκε. Οι κάτοικοι την αναζήτησαν και τη βρήκαν εκεί που βρίσκεται σήμερα η κεντρική βρύση του χωριού. Την εποχή εκείνη, στην τοποθεσία αυτή βρισκόταν μια πηγή και “η στάνη ενός βοσκού που είχε λίγες γίδες”. Οι κάτοικοι πήραν την εικόνα και την ξαναέβαλαν στην εκκλησία. Ωστόσο, το επόμενο πρωί αυτή εξαφανίστηκε εκ νέου και οι κάτοικοι τη βρήκαν στο ίδιο μέρος. Η

509. Αυτόθι, σελ. 32-33.

510. Βλ. Αυτόθι, σελ. 30.

511. Βλ. Αυτόθι, σελ. 30-31.

διαδικασία αυτή επαναλήφθηκε κάμποσες φορές. Τελικά, αυτοί κατάλαβαν πως αυτό αποτελούσε ένα ιερό σημάδι που τους υποδείκνυε το κατάλληλο μέρος για να μεταφέρουν το χωριό τους.

Η “ιερή παρέμβαση” της Παναγίας στη δημιουργία του χωριού εκφράζεται τελετουργικά στο κεντρικό πανηγύρι του χωριού που πραγματοποιείται στις 15 Αυγούστου. Τουλάχιστον αυτό μας είπαν κάποιοι συνομιλητές, σύμφωνα με τους οποίους το πανηγύρι αποτελεί εκτός των άλλων εορτασμό της ίδρυσης του Γαρδικίου και αναγνώριση της συνεισφοράς της Παναγίας σε αυτό, αλλά και γενικότερα της προστασίας που παρέχει στο χωριό τους.

Επιχειρώντας μια πολιτισμική ερμηνεύσουμε του ιδρυτικού μύθου του Γαρδικίου, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτός συνδέεται με μια αντίληψη περί “ιερού χαρακτήρα της κοινότητας”. Η “ιερή παρέμβαση” αποτελεί βασικό φαντασιακό και συμβολικό θεμέλιο της γαρδικιώτικης ταυτότητας και του “άρρηκτου δεσμού” των Γαρδικιωτών με την κοινοτική επικράτεια. Στην προοπτική αυτή, η “ιερή παρέμβαση” σηματοδοτεί στο τοπικό συλλογικό φαντασιακό την “ληξιαρχική πράξη γέννησης” της κοινότητας. Ο μυθικός χρόνος ίδρυσης του χωριού αποτελεί ένα “σημείο μηδέν”, όπου όλοι οι πρόγονοι των σημερινών Γαρδικιωτών, ανεξάρτητα από την αρχική τους καταγωγή, εμβαπτίζονται ως μέλη μιας ιεροποιημένης κοινότητας.

2.2. «Τοπική ιστορία» και «ιστορία των Βλάχων»

Στην «τοπική παράδοση» η αρχική δημιουργία της Παλιάς Γοδοβάσδας αλλά και του Γαρδικίου συνδέονται με την γενικότερη «εθνο-ιστορία» των Βλάχων της Πίνδου.

Σε ό,τι αφορά στην Γοδοβάσδα, οι Παπαδημητρίου Παπανίκος τοποθετούν τον χρόνο εγκατάστασης των πρώτων κατοίκων στην περιοχή μεταξύ 10^{ου} και 13^{ου} αιώνα, με το επιχείρημα πως «τότε ολοκληρώθηκε η εγκατάσταση των Βλάχων στη Μακεδονία, Ήπειρο και Θεσσαλία». ⁵¹² Για να τεκμηριώσουν την άποψή τους καταφεύγουν στη χρήση ιστορικών πηγών της βυζαντινής περιόδου, όπως η Άννα Κομνηνή, ο Νικήτας Χωνιάτης, ο Κεκαυμένος, αλλά και ο περιηγητής Βενιαμίν της Τουλέδης. Η δευτερογενής χρήση των πηγών αυτών φαίνεται από το γεγονός πως στο τέλος της παραγράφου καταφεύγουν στους νεότερους συγγραφείς Νικόλαο Βέη και Ν. Γεωργιάδη, οι οποίοι στηρίχθηκαν στις βυζαντινές πηγές, για να ισχυροποιήσουν τη θέση πως οι εγκαταστάσεις των Βλάχων στην περιοχή της ορεινής βορειοδυτικής Θεσσαλίας «είναι πολύ παλαιαί». ⁵¹³ Ωστόσο, οι δύο τοπικοί λόγιοι φαίνεται να

512. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 20.

513. Αυτόθι, σελ. 21.

υπονοούν ότι η συγκρότηση του παλιού χωριού σε μόνιμο και σταθερό οικισμό έγινε κατά τον 16ο αιώνα.⁵¹⁴

Εδώ μπορούμε να κάνουμε μια δεύτερη υπόθεση. Αν η «Τουρκοκρατία» αποτελεί την περίοδο «γέννησης, ανόδου και πτώσης» της κοινότητας, είναι στο «Βυζάντιο» που αναζητούνται οι απώτερες «ρίζες» της, γεγονός που δεν είναι χωρίς σημασία για την παραγωγή της «εθνοτικής» ταυτότητας των Βλάχων, αλλά και για τη σύνδεσή της με τις κυρίαρχες εθνικές αφηγήσεις περί της «Ελληνικότητάς» τους.

Σε κάθε περίπτωση, η «Ιστορία της Καλομοίρας» συνδέεται με την ευρύτερη «Ιστορία των Βλάχων», αφού σύμφωνα με τους δύο συγγραφείς «ακολουθώντας την κοινή μοίρα και τις περιπέτειες των Βλάχων της Πίνδου και ειδικότερα της περιοχής Ασπροποτάμου και Μετεώρων πρέπει να κατέληξαν και οι πρώτοι κάτοικοι στο χωριό, όπου έκτισαν τον οικισμό που ονομάστηκε Γοδοβάσδα». Στο ίδιο πλαίσιο, εντάσσεται και μια άλλη αναφορά τους για τους «πρώτους κατοίκους της Γοδοβάσδας» που σύμφωνα με την «προφορική παράδοση... ήταν οι “Κατσιλιέρηδες”, οι οποίοι ονομάστηκαν έτσι, διότι “εφόρουν ρυπαρόν σκούφον”». Αν και δεν μας δίνουν κάποια άλλη πληροφορία για τους ανθρώπους που καλύπτει το συγκεκριμένο όνομα, οι δύο συγγραφείς θεωρούν πως η ετυμολογία της λέξης «φέρνει πολύ κοντά σε μια αναμφισβήτητη ζωντανή πραγματικότητα». Έτσι, μας λένε πως «η λέξη “Κατσιλιέρου” στα βλάχικα παράγεται από τη λέξη κατσιούλα, που στη βλάχικη γλώσσα σημαίνει τον κωνικό σκούφο που ήταν προσδεμένος στη μάλλινη κάπα, που φορούσαν οι ορεσίβιοι Βλάχοι».⁵¹⁵ Μάλιστα, θεωρούν σκόπιμο να μας αναφέρουν πως το επώνυμο Κατσιλέρος υπάρχει σήμερα στο γειτονικό χωριό Σκληνιάσα (Στεφάνι) του Ασπροποτάμου.⁵¹⁶

Η σύνδεση της ιστορίας της κοινότητας με την ευρύτερη ιστορία των Βλάχων, είναι αποκαλυπτική και για έναν δεύτερο πυλώνα στην πρόσληψη και την αναπαράσταση του ιστορικού χρόνου. Στο πλαίσιο της τοπικής μυθιστορίας, αυτός χαρακτηρίζεται από το σταδιακό πέρασμα των Βλάχων από τον νομαδισμό στην εδραίωση (ή τον ημι-νομαδισμό). Έτσι, όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος, «[οι Βλάχοι] αρχικά ήταν νομάδες, αργότερα εγκαταστάθηκαν σε δυσπρόσιτες ορεινές περιοχές». Ωστόσο, στην περίπτωσή τους αναγνωρίζουν πως «οι κάτοικοι της Γοδοβάσδας από τα χρόνια του Βυζαντίου, αλλά

514. Αυτόθι, σελ. 22.

515. Αυτόθι, σελ. 21.

516. Αυτόθι, σελ. 22.

και στην περίοδο της Τουρκοκρατίας και μετά την απελευθέρωση ήταν μικροκτηνοτρόφοι και μικροκαλλιεργητές».⁵¹⁷

Από τον συνδυασμό των δυο αυτών αναφορών, μπορούμε να υποθέσουμε την ιστορική διαμόρφωση δυο αντινομικών, αλλά συμπληρωματικών, ταυτοτικών αναφορών. Η πρώτη, στο πλαίσιο του «μυθικού χρόνου» της πορείας των Βλάχων προς την εδραίωση, συνδέει τους Καλομοιριώτες με την ευρύτερη «εθνοτική ιστορία». Η δεύτερη, στο πλαίσιο ενός περισσότερο «ιστορικού-έστω και ασαφούς- χρόνου», διαχωρίζει τους εδραίους Βλάχους της ευρύτερης περιοχής, από τους ημι-νομάδες Βλάχους του Ασπροποτάμου και της Βόρειας Πίνδου. Στο πλαίσιο αυτό, σημαντικό ρόλο φαίνεται να παίζουν τόσο το *παρελθόν* όσο και το *παρόν*. Έτσι, αν το «ιστορικό βάθος» της μόνιμης εγκατάστασης των Καλομοιριωτών μαρτυρά την σημασία της *Ιστορίας* για αυτή τη διαφοροποίηση από τους *Ασπροποταμίτες*, η μίξη διαφορετικών χρόνων μαρτυρά τη σημασία της *συγχρονίας* σε αυτό.

Και στην περίπτωση του Γαρδικίου, η ίδρυση του χωριού συνδέεται με τις ευρύτερες διαδικασίες μετάβασης των Βλάχων. Αυτό αφορά τόσο τη δημιουργία του “παλιού”, όσο και του “νέου χωριού”. Υπάρχει μια σημαντική διαφορά με την περίπτωση της Καλομοίρας, όπου η πρόσφατη ίδρυση του “νέου χωριού” και η ύπαρξη γραπτών τεκμηρίων επιτρέπει την πολύ πιο ακριβή χρονολόγηση. Αντίθετα, στην περίπτωση του Γαρδικίου χάνονται στην αχλή του μυθ-ιστορικού χρόνου η ίδρυση τόσο του “παλιού”, όσο και του “νέου χωριού”. Υπενθυμίζουμε ότι η ίδρυση του “νέου χωριού” τοποθετείται σύμφωνα με την τοπική μνήμη στα τέλη του 16ου ή τις αρχές του 17ου αιώνα, ή και πιο αόριστα στην “τουρκοκρατία”.

Η τοποθέτηση πάντως του χωριού στο μεταίχμιο 16ου και 17ου αιώνα μοιάζει συμβατή με τις μαρτυρίες που διαθέτουμε για τη δημιουργία των περισσότερων βλαχόφωνων χωριών της Θεσσαλίας και της Ηπείρου, που με λίγες εξαιρέσεις, όπως το Μέτσοβο και το Μαλακάσι,⁵¹⁸ που είχαν δημιουργηθεί νωρίτερα, άρχισαν να συγκροτούνται ως μόνιμοι οικισμοί, στη θέση προγενέστερων κτηνοτροφικών εγκαταστάσεων, από τον 15ο αιώνα⁵¹⁹. Η αντίληψη περί εγκατάλειψης κατά την οθωμανική περίοδο των πεδινών περιοχών από τους χριστιανικούς πληθυσμούς και εγκατάστασής τους στα ορεινά είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη στον ελληνικό χώρο. Βέβαια, αυτή βασίζεται καταρχάς στην αρνητική εικόνα της περιόδου στο πλαίσιο του

517. Αυτόθι.

518. Βλ. Α. Κουκούδης, *Οι Μητροπόλεις και Διασπορά των Βλάχων*, ό.π., σελ. 91-92.

519. Βλ. Αυτόθι, σελ. 94-95.

κυρίαρχου εθνικού αφηγήματος, που την παρουσιάζει ως περίοδο “εθνικής καταπίεσης και παρακμής”. Η εικόνα αυτή καλλιεργήθηκε, μεταδόθηκε και επιβλήθηκε συστηματικά από την εθνική ιδεολογία, μέσω των εκπαιδευτικών μηχανισμών και της “επίσημης ιστορίας”⁵²⁰. Αλλά πέρα από τις υπερβολές του επίσημου “εθνικού” λόγου για την περίοδο, οι έρευνες της ιστορικής δημογραφίας για την οθωμανική περίοδο μαρτυρούν τη μετακίνηση χριστιανικών πληθυσμών από τα πεδινά στα ορεινά⁵²¹.

Ανεξάρτητα από αυτό, η δημιουργία μόνιμων οικισμών στα ορεινά κατά την περίοδο αυτή πρέπει να αναλυθεί σε σχέση με τις διαδικασίες μετασχηματισμού του νομαδισμού στα Βαλκάνια. Η δημιουργία των βλαχοχωριών είναι κατά βάση το αποτέλεσμα συνένωσης πατρογραμμικών ομάδων καταγωγής σε ενιαίες κοινότητες⁵²², συνεπώς μιας μακράς διαδικασίας μετάβασης από το νομαδισμό στον ημι-νομαδισμό. Μέσω αυτής της διαδικασίας οι τόποι “ξεκαλοκαιριάσματος” των Βλάχων ποιμένων, που έως τότε δεν τους άνηκαν, μετατράπηκαν σταδιακά σε μόνιμα χωριά. Αυτό υποβοηθήθηκε από το γεγονός πως η χρήση των ίδιων βοσκοτόπων ήταν αρκετά συχνή για τις περισσότερες βλάχικες ομάδες. Το αποτέλεσμα ήταν να δημιουργηθούν γύρω από αυτές τις σχετικά σταθερές κτηνοτροφικές εγκαταστάσεις κάποιοι αρχικοί πυρήνες μονιμότερης κατοίκησης με βάση μια πατρογραμμική ομάδα καταγωγής.

Στην περίπτωση του Γαρδικίου, μια τέτοια διαδικασία είναι πολύ πιθανή και με βάση τον ιδρυτικό μύθο της κοινότητας. Υπενθυμίζουμε πως σύμφωνα με αυτόν, στο κέντρο του σημερινού χωριού υπήρχε μια “στάνη”, ιδιοκτησία κάποιου εκ των “προγόνων” των Γαρδικιωτών. Μπορούμε να υποθέσουμε πως υπάρχει μια αντιστοιχία μεταξύ του ιδρυτικού μύθου της κοινότητας και των ιστορικών διαδικασιών δημιουργίας του χωριού. Ανεξάρτητα από την “ιστορική αξιοπιστία” του μύθου, η ανθρωπολογική του σημασία βρίσκεται αλλού. Στην κυρίαρχη θέση του εντός του σημερινού τοπικού πολιτισμικού συστήματος που αναπαριστά και ερμηνεύει την γαρδικιώτικη “ιστορία” και “ταυτότητα” με άμεση αναφορά στην γενικότερη “ιστορία των Βλάχων”.

520. Βλ. Η. Μήλλας, *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2001.

521. Βλ Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα, Οδυσσεάς, 1991, σελ. 47. Πρβλ. Β. Παναγιωτόπουλος, *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου 13ος-18ος αιώνας*, Αθήνα, 1987.

522. Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές...*, ό.π., σελ. 77.

2.3. Από τον μύθο στην ιστορία

Η ίδρυση της Καλομοίρας και του Γαρδικίου αποτελούν κομβικό σημείο για το πέρασμα της τοπικής μνήμης από την «εθνοτική μυθ-ιστορία» στην «τοπική/κοινοτική ιστορία». ⁵²³ Σε αμφότερες τις περιπτώσεις μπορούμε να υποθέσουμε πως η προσπάθεια χρονικής συγκεκριμενοποίησης της ίδρυσης του χωριού, την ίδια στιγμή που ο εθνοτικός χρόνος παραμένει ασαφής, δεν πηγάζει μόνο από τη διαφορετική πρόσβαση στην «ιστορική γνώση» που συνεπάγεται το διαφορετικό χρονικό τους βάθους. Είναι, αντίθετα, αποκαλυπτική για την σταδιακή ηγεμόνευση του «τόπου» και της «κοινότητας» επί της «εθνολογικής ομοιότητας».

Η ηγεμόνευση αυτή συνδέεται κατά τη γνώμη μας τόσο με την υλική υπόσταση της πρώτης (που περιλαμβάνει τόσο την φυσική συνύπαρξη όσο και τον ανταγωνισμό επί απτών διακυβευμάτων), όσο και με την σταδιακή ανάδυση νοερών κοινοτήτων (όπως το ορθόδοξο millet ή το ελληνικό έθνος), που στο πλαίσιο των νέων συνθηκών (υπερκάλυψαν ή δεν την άφησαν καν να διαμορφωθεί συστηματικά και σε κάθε περίπτωση) ενσωμάτωσαν την «βλαχικότητα». Στο παραπάνω πλαίσιο, η τοπική ιστορία αναδύεται ως ένα πεδίο λεπτομερειακών χρονολογικών εγχειρημάτων.

Έτσι στην περίπτωση της Καλομοίρας, οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος αναφέρουν ότι «το επάνω χωριό μνημονεύεται για πρώτη φορά ως Κοτοβάσδα στην πρόθεση 215 της μονής Βαρλαάμ το 1613. Σουλτανικό φερμάνι του 1648 που καθιερώνει το Μέτσοβο ως ιερό χώρο αναφέρει μεταξύ άλλων ότι συνόρευε με την Γοτοβάσδα. Αυτό σημαίνει ότι ήταν ήδη οργανωμένη και αυτόνομη κοινότητα που εξουσίαζε συγκεκριμένη εδαφική έκταση». ⁵²⁴

Στην περίπτωση των Γαρδικιωτών, ανυπόγραφο άρθρο ⁵²⁵ που δημοσιεύτηκε σε “κοινοτικό” έντυπο των Τρικάλων είναι αφιερωμένο στην αναφορά που κάνει στο Γαρδίκι (νέο χωριό) ο Γάλλος ιατρός και περιηγητής “Πιέρ Λερουάντ”. ⁵²⁶ Αυτός πέρασε από το χωριό το 1640, καθώς ταξίδευε από τα Τρίκαλα στα Γιάννενα. Σύμφωνα με το άρθρο, αυτό που εντυπωσίασε τον γάλλο περιηγητή ήταν το μέγεθος του

523. Για τη σχέση και την αλληλοδιαπλοκή «μύθου» και «ιστορίας» βλ. M. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, ό.π. επίσης, Α. Λιάκος, *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία*; Αθήνα, 2007, σελ. 47-51.

524. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 22.

525. “Αναφορά στο Γαρδίκι του Γάλλου Ιατρού Πιέρ Λερουάντ”, *Γαρδικιώτικα Νέα*, Διμηνιαία έκδοση του Ευεργετικού Συλλόγου Γαρδικίου Τρικάλων, Αρ. Φύλλου 4, Ιούλιος-Αυγустος (χ.χ.), σελ. 2.

526. Σημειώνουμε ότι από την έρευνά μας δεν καταφέραμε να εντοπίσουμε περιηγητή με το συγκεκριμένο όνομα ή με κάποιο που να παραπέμπει σε αυτό. Δυστυχώς το άρθρο του ανώνυμου αρθρογράφου δεν αναφέρει την πηγή από όπου αντλεί τις πληροφορίες που παραθέτει. Η έρευνά μας στο έργο του Κυριάκου Σιμόπουλου για τους ξένους περιηγητές στην Ελλάδα, αλλά και σε αυτό του Γιώργου Έξαρχου για τις αναφορές γαλλόφωνων περιηγητών στους Βλάχους, απέβησαν άκαρπες. Ομοίως, οι αναζήτηση με λέξεις-κλειδιά σε βάσεις δεδομένων δεν απέφεραν κάποιο αποτέλεσμα.

Γαρδικίου, το οποίο και χαρακτηρίζει “κωμόπολη” με 2.500 κατοίκους και άλλους 1.000 ξενοτοπίτες που εργάζονταν ως ποιμένες των πλούσιων Γαρδικιωτών. Επίσης, στο χωρίο από την αφήγηση του περιηγητή που παρατίθεται στο άρθρο γίνεται αναφορά “στο ιδιάζον γλωσσικό ιδίωμα που ομοιάζει με τη λατινική” που μιλούν οι Γαρδικιώτες.

Ωστόσο, αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι η αναφορά του γάλλου περιηγητή ότι, σύμφωνα με όσα του είπε ο τότε “προύχοντας” του χωριού, το Γαρδίκι δημιουργήθηκε 500 χρόνια περίπου πριν τη χρονολογία της επίσκεψης. Κάτι που έρχεται σε αντίθεση με το κυρίαρχο αφήγημα ότι το σημερινό Γαρδίκι δημιουργήθηκε κατά τον 17ο αιώνα. Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι η αναφορά του “προύχοντα” αφορά στο “παλιό χωριό”, προκαλεί ερωτήματα πώς ο πληθυσμός του Γαρδικίου έφτασε τόσο σύντομα από την ίδρυση του χωριού (αν αυτή τοποθετηθεί στις αρχές του 17ου, ή και στα τέλη του 16ου αιώνα) τους 2.500 κατοίκους.

Ωστόσο, πέρα από τον “ιστορικό ρεαλισμό” της παραπάνω αφήγησης, η ανθρωπολογική της ερμηνεία θα πρέπει να επικεντρωθεί όχι σε όσα “αναφέρει ο γάλλος περιηγητής”, αλλά στον τρόπο που αυτός και το αφήγημά του ενσωματώνονται στο κείμενο του ανώνυμου γαρδικιώτη αρθογράφου ως εγχείρημα δημόσιας ιστορίας. Στο βαθμό που η ίδρυση του “νέου χωριού” αποτελεί ένα χωρο-χρονικό πλαίσιο συνάντησης μύθου και ιστορίας, όσο πηγαίνουμε προς την περίοδο της “μετοικεσίας” και της ίδρυσης, η όποια προσπάθεια εισαγωγής “ακριβών ιστορικών χρονολογήσεων” ως “τεκμηρίων ιστορικής εγκυρότητας” τελεί υπό την ηγεμόνευση ενός ασαφούς μυθικού εθνοτικού χρόνου.

Η προσπάθεια ετυμολόγησης των ονομάτων των δύο χωριών μαρτυρά αυτή την ομίχλη που καλύπτει τον εθνοτικό χρόνο. Στην περίπτωση της Καλομοίρας, οι διάφορες ετυμολογήσεις θέλουν τα τοπωνύμια άλλοτε βλάχικης, άλλοτε μεικτής (ελληνικής-σλαβικής), άλλες πάλι μόνο σλαβικής προελεύσεως. Από τις διάφορες πιθανές ετυμολογήσεις του ονόματος του “παλιού χωριού” που αναφέρουν, οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος θεωρούν επικρατέστερες δυο. Σύμφωνα με την πρώτη, το τοπωνύμιο παράγεται από τις λατινογενείς λέξεις gud (=καλό) και wasda (=διάβαση, πέρασμα). Σύμφωνα με τη δεύτερη, αυτό είναι σλαβικής προελεύσεως, σημαίνει ευάερη κοιλάδα και παράγεται από τις λέξεις gudura (=κοιλάδα) και vasdum (=άνεμος). Παραπέμποντας στο Κωνσταντίνο Αμάντο, οι συγγραφείς θεωρούν πως η σλάβικη προέλευση της λέξης μπορεί να εξηγηθεί από την μακριά συμβίωση των Βλάχων με

τους Σλάβους και την εκ μέρους τους υιοθέτηση σλαβικών λέξεων, κυρίως τοπωνυμίων και ποιμενικών όρων.⁵²⁷

Στην περίπτωση του Γαρδικίου, προβάλλονται δύο εκδοχές σχετικά με την ετυμολογία του ονόματος του χωριού. Σύμφωνα με τη μια, αυτό προέρχεται από τα σλάβικα και σημαίνει “κάστρο”. Η ετυμολογία αυτή συνδέεται με τη θέση του χωριού σε στρατηγικό σημείο που έλεγχε το πέρασμα από τη Θεσσαλία στην Ήπειρο. Η δεύτερη εκδοχή θέλει το όνομα να προέρχεται από τη βλάχικη λέξη “gardina” (κήπος, φράχτης). Με τη δεύτερη σημασία της βλάχικης λέξης, η συγκεκριμένη ετυμολόγηση συνδέει επίσης το όνομά του χωριού με τη στρατηγική του θέση στο πέρασμα μεταξύ Θεσσαλίας και Ηπείρου. Σημειώνουμε εδώ, πως βασικό στοιχείο της βλάχικης μυθιστορίας αποτελεί η αντίληψη που συνδέει τη λατονοφονία των Βλάχων με την “πραγματική ή υποτιθέμενη) ιδιότητά τους ως φυάκων των ορεινών περασμάτων κατά τη ρωμαϊκή εποχή.

Η παραπάνω ανάλυση απολήγει σε ορισμένες πολύ σημαντικές υποθέσεις για τους φαντασιακούς και συμβολικούς πυλώνες, αλλά και την οργάνωση του χρόνου της τοπικής ιστορίας. Και στις δύο περιπτώσεις μπορούμε να πούμε ότι αυτός οργανώνεται με άξονα τρεις διαφορετικές “εποχές”.⁵²⁸ Ωστόσο, η “εποχή” δεν χρησιμοποιείται εδώ με την έννοια της οριοθετημένης χρονικής διάρκειας. Αντίθετα, χρησιμοποιείται ως κατηγορία ανάλυσης των χωρο-χρονικών συντεταγμένων αναφοράς διαφορετικών πολιτισμικών πρακτικών σύλληψης και αναπαράστασης του παρελθόντος στο παρόν.⁵²⁹ Με άλλα λόγια, αυτή αναφέρεται στα διαφορετικά είδη εντόπιου ιστορικού λόγου.

Στην περίπτωση της Καλομοίρας, η πρώτη “εποχή” αντιστοιχεί στην «απώτερη προέλευση των Καλομοιριωτών» και χάνεται στα βάθη του μύθου. Φαντασιακό θεμέλιό της αποτελεί ο «εθνοτισμός» (με τη μορφή της *βλαχικότητας*), στο βαθμό που αυτήν η «προέλευση» αναζητείται στον απροσδιόριστο και ασαφή χωρό-χρονο της γενικότερης «καταγωγής των Βλάχων». Η δεύτερη “εποχή” αντιστοιχεί στο «Παλιού Χωριού». Βρίσκεται στο μεταίχμιο μύθου και ιστορίας, συνδυάζοντας τον ασαφή χωρό-χρονο της ίδρυσης, με τον “ιστορικά προσδιορισμένο” χωρό-χρονο των

527. Αυτόθι, σελ. 23.

528. Η αναλυτική κατηγορία της “εποχής” που χρησιμοποιούμε εδώ έχει ως αφετηρία της την έννοια της “εποχής του ονείρου” (dreamtime) που έχει χρησιμοποιηθεί από τους ανθρωπολόγους για τους καταγωγικούς και κοσμολογικούς μύθους των ιθαγενών της Αυστραλίας. Για το ζήτημα αυτό βλ. M.K. Organ, “Australian Aboriginal Dreaming Stories: A Chronological Bibliography of Published Works 1789-1991”, *Aboriginal History*, 18/2 (1994): 123-144.

529. Για την ιστορία ως πολιτισμική πρακτική, βλ. Α. Λιάκος, *Πώς το Παρελθόν γίνεται Ιστορία;*, ό.π., σελ. 91-131.

παραμονών της καταστροφής. Φαντασιακά θεμέλια αυτής της “εποχής” αποτελούν η «εντοπιότητα» αλλά και η «κοινοτική τάξη», στο βαθμό που σε αυτήν μοιάζει να αναζητείται η συγκρότηση μιας «πρωταρχικής», «αυθεντικής» και «αδιαμφισβήτητης (ως προς τις αρχές της) κοινότητας». Η τελευταία “εποχή” έχει ως χωρο-χρονική της αφετηρία το διπλό γεγονός της «καταστροφής (του παλιού χωριού)» και της «δημιουργίας (του νέου χωριού)». Φαντασιακό της θεμέλιο αποτελεί η ιδέα περί “αναβίωσης του ελληνικού έθνους” και “επανενσωμάτωσης” της κοινότητας σε αυτό και την *Ιστορία* του. Επιπλέον, η “μετοικεσία/καταστροφή” μοιάζει να προσλαμβάνεται ως το οριστικό πέρασμα της κοινότητας στον ιστορικό χρόνο και την ανάδυσή της ως συσσωματωμένης ομάδας, αλλά και ως πεδίο σύγκρουσης. Υπό αυτή την έννοια, αποτελεί το βασικό θεμέλιο όχι μόνο για τη συγκρότηση, αλλά κυρίως για τη νομιμοποίηση και την αναπαραγωγή της κοινοτικής «ουσίας» και ιεραρχίας και τη σημασία της «εντοπιότητας» για την υλική και συμβολική αναπαραγωγή της «κοινοτικής τάξης».

Στην περίπτωση των Γαρδικιωτών διακρίνουμε σχηματικά επίσης μια τριμερής, αλλά με διαφορετικές χωρο-χρονικές συντεταγμένες, οργάνωση του χρόνου της τοπικής ιστορίας, γεγονός που συνδέεται με την παλαιότερη και χρονικά απροσδιόριστη δημιουργία όχι μόνο του “παλιού”, αλλά και του σημερινού χωριού. Η πρώτη “εποχή” της “γαρδικιώτικης ιστορίας”, αν και επίσης αντιστοιχεί στην απώτερη προέλευση των Γαρδικιωτών, χάνεται στα βάθη μιας μυθ-ιστορίας που δεν αφορά μόνο τη γενικότερη «προέλευση των Βλάχων», αλλά και το ειδικότερο ζήτημα της δημιουργίας του “παλιού χωριού” (ή των “παλιών χωριών”). Η δεύτερη “εποχή”, που αντιστοιχεί στη δημιουργία του “νέου χωριού”, τοποθετείται μεταξύ μύθου και ιστορίας και συνδέεται με τη συγκρότηση της «εντοπιότητας» και της «κοινοτικής τάξης». Η τρίτη “εποχή” έχει ως χωρο-χρονική της αφετηρία την παρακμή του “νομαδισμού”, ο οποίος τοποθετείται άλλοτε στα τέλη του 19ου αιώνα, άλλοτε στην περίοδο του Μεσοπολέμου, άλλες φορές πάλι στην Κατοχή και τον Εμφύλιο.

Ένας λόγος για τη διαφορετική χωρο-χρονική οργάνωση της τοπικής ιστορίας στις δυο κοινότητες μπορεί να αναζητηθεί στις ιδιαίτερες ανά περίπτωση διαδικασίες, αλλά κυρίως στην ασύμμετρη χρονική απόσταση που χωρίζει την κάθε “μετοικεσία” από το παρόν. Γεγονός που οδηγεί στη δημιουργία διαφορετικών στρωμάτων ιστορικής μνήμης.⁵³⁰ Στην περίπτωση των Καλομοιριωτών, ο σχετικά πρόσφατος χρόνος αυτού του “γεγονότος”, έχει καταρχάς ως αποτέλεσμα να ανασύρεται με “ιστορικούς” όρους

530. Βλ. Ρ. Βαν Μπουσχότεν, *Ανάποδα χρόνια: Συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)*, Αθήνα, 1997, σ. 220-226.

από τη συλλογική μνήμη το παρελθόν του “νέου χωριού” στο σύνολό του, όλο και με μικρότερη “ακρίβεια” βέβαια όσο πάμε προς τις “απαρχές” του. Αντίστροφα, ωστόσο, έχει ως αποτέλεσμα να ανασύρεται με “ιστορικούς” όρους και μέρος του παρελθόντος του “παλιού χωριού”, όλο και περισσότερο όσο πλησιάζουμε στην εποχή της “καταστροφής/μετοικεσίας”.

Στην περίπτωση των Γαρδικιωτών, το μεγαλύτερο χρονικό βάθος της ίδρυσης τόσο του παλιού, όσο και του νέου χωριού οδηγούν σε διαφορετικές χωρο-χρονικές συντεταγμένες οργάνωσης και σε αντίστοιχες πρακτικές πολιτισμικής διαχείρισης του τοπικού ιστορικού χρόνου. Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτή η διαφορά συνδέεται και με μια άλλη παράμετρο: το διαφορετικό τρόπο ζωής Καλομοιριωτών και Γαρδικιωτών. Ειδικότερα, το γεγονός πως οι πρώτοι ακολουθούσαν εδώ και αιώνες έναν εδραίο τρόπο ζωής, τη στιγμή που οι δεύτεροι ήταν μέχρι σχετικά πρόσφατα ημι-νομάδες. Στο πλαίσιο αυτό, οι Γαρδικιώτες, όπως και οι άλλοι μετακινούμενοι πληθυσμοί της Ηπείρου, της Θεσσαλίας και της Μακεδονίας, βίωσαν με διαφορετικό τρόπο την ενσωμάτωση της Θεσσαλίας στο ελληνικό κράτος το 1881. Η αποκοπή των ορεινών βλάχικων κοινοτήτων της Μακεδονίας και της Ηπείρου από τα χειμερινά πεδινά βοσκοτόπια (κάτι που βέβαια δεν ίσχυε για τους Γαρδικιώτες και τους υπόλοιπους Βλάχους της περιοχής των Τρικάλων), αλλά κυρίως η εχθρική στάση του ελληνικού κράτους και προς τους μετακινούμενους ποιμενικούς πληθυσμούς (κάτι που είδαμε ήδη στο 3ο κεφάλαιο), είχε ως αποτέλεσμα η ενσωμάτωση της Θεσσαλίας να επιβιώνει στην τοπική μνήμη όχι μόνο ως ορόσημο της “εθνικής ολοκλήρωσης”, αλλά επίσης ως απαρχή της “παρακμής” της “νομαδικής” γαρδικιώτικης κοινότητας.

Υπό την έννοια αυτή, αν για τους Καλομοιριώτες το βασικό φαντασιακό θεμέλιο, αντίστοιχα και το συμβολικό περιεχόμενο της “ιστορικής εποχής” της κοινότητας συνδέεται με το “(Ελληνικού) Έθνος” και την “αναγέννησή” του, για τους Γαρδικιώτες συνδέεται, σε ό,τι αφορά στη δική τους “ιστορική εποχή”, με το “νομαδισμό” και την “παρακμή” του.

3. Βλαχικότητα, Ελληνικότητα και «κορυφώσεις» της τοπικής ιστορίας

Από την ανάλυση των ιδρυτικών μύθων της Καλομοίρας είδαμε να αναδύεται μια πρώτη περιοδολόγηση της τοπικής ιστορίας, που οργανώνει τον χρόνο σε τρεις περιόδους: τη «μυθική εποχή της προέλευσης», τη μεταιχμιακή, μεταξύ *μύθου* και *ιστορίας*, «εποχή της ίδρυσης (της κοινότητας)», και την «ιστορική εποχή της καταστροφής/αναδημιουργίας (του νέου χωριού)». Είδαμε, επίσης, πως αν και απροσδιόριστες και «σκοτεινές», οι δύο πρώτες «περίοδοι» δεν στερούνται εντελώς κορυφώσεων. Έστω και αν αυτές οι κορυφώσεις επίσης δεν προσδιορίζονται επακριβώς στον χρόνο, θέτουν τους βασικούς «κόμβους» συμβολικής οργάνωσης του κοινοτικού χρόνου. Κάθε ένας από αυτούς σηματοδοτεί την αφετηρία, την ακμή και την παρακμή της κάθε περιόδου, με την τελευταία να σηματοδοτεί και το πέρασμα στην επόμενη.

Σε ό,τι αφορά στην πρώτη «περίοδο», η ίδια η «έλευση» των Βλάχων στην ευρύτερη περιοχή της Πίνδου, ή η «εμφάνισή» τους στην «Βυζαντινή Ιστορία», αποτελεί ένα κορυφαίο γεγονός στο πλαίσιο της τοπικής μυθ-ιστορίας. Στο πλαίσιο αυτό, οι αναφορές των βυζαντινών πηγών στους Βλάχους χρησιμοποιούνται από τους Παπαδημητρίου-Παπανίκο τόσο ως τεκμήρια αυτού του γεγονότος, όσο και ως επιμέρους στιγμές-κορυφώσεις του. Στο πρώτο επίπεδο, τα αντίστοιχα χωρία στα έργα του Κεκαυμένου, της Άννας Κομνηνής, του Ν. Χωνιάτη ή του Βενιαμίν της Τουλέδης συγκλίνουν προς την επιβεβαίωση της «εμφάνισης των Βλάχων στην ιστορία» (και όχι σε οποιαδήποτε ιστορία, αλλά σε αυτήν του «Βυζαντίου»), που ως ενιαίο γεγονός σηματοδοτεί την αφετηρία της μυθικής αυτής περιόδου.⁵³¹ Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο, κάθε ένα από αυτά τα χωρία αντιστοιχεί σε επιμέρους επεισόδια, σχετικά με την εδραίωση, τη συμμετοχή και την ακμή των Βλάχων εντός του βυζαντινού κόσμου.

Διαφορετικά φαίνεται να σημασιοδοτείται, έστω και έμμεσα, μια δεύτερη κορύφωση που υπονοείται εντός αυτής της «περιόδου»: η οθωμανική κατάκτηση. Πρόκειται για μια κορύφωση επενδυμένη αρνητικά, σε αντίθεση με το πανηγυρικό περιεχόμενο της «έλευσης και της ενσωμάτωσης των Βλάχων». Έτσι, το βαθύτερο συμβολικό νόημα της εγγραφής αυτού του «γεγονότος» στη συλλογική μνήμη, ή μάλλον στη συλλογική λήθη, θα πρέπει να αναζητηθεί σε ό,τι αυτή υπονοεί: την κατάρρευση της «Βυζαντινής Αυτοκρατορίας». Αν η «έλευση (των Βλάχων)» αποτελεί μια δημιουργική-αφετηριακή στιγμή συν-ένωσης και κοινής εθνικής συγκρότησης, η

531. Παπαδημητρίου-Παπανίκος, ό.π., σελ. 20.

«τουρκική κατάκτηση» αποτελεί μια στιγμή «καταστροφής» που έθεσε σε κίνδυνο όχι μόνο αυτήν τη συν-ένωση, αλλά ακόμα και την ύπαρξη αυτού του ίδιου του «ελληνικού έθνους», ταυτιζόμενου με το «Βυζάντιο».

Στο πλαίσιο αυτό, η «σκοτεινότητα» αυτής της περιόδου και οι σιωπές γύρω από αυτήν αποκτούν ένα διπλό περιεχόμενο: δεν εκφράζουν μόνο στο θάμπωμα της μνήμης λόγω της μεγάλης χρονικής απόστασης και της έλλειψης πηγών, αλλά και στον τραυματισμό αυτής της μνήμης από την «κατάκτηση». Είναι μέσω αυτού του τραύματος που σηματοδοτείται το πέρασμα από την πρώτη στην δεύτερη περίοδο, αυτή της «ίδρυσης της κοινότητας», η αφετηρία της οποίας φαίνεται να τοποθετείται ακριβώς στις «καταστροφικές» συνέπειες που είχε για τους χριστιανικούς πληθυσμούς η κυριαρχία των Οθωμανών. Δεν είναι συνεπώς τυχαίο πως η προφορική μνήμη δεν τοποθετεί απλά την ίδρυση των ορεινών βλάχικων χωριών της Πίνδου στην «τουρκοκρατία», αλλά τη συνδέει επίσης με την «καταπίεση» των Βλάχων (και των άλλων Χριστιανών) από τους «Τούρκους». Έτσι, σύμφωνα με την κυρίαρχη άποψη, είναι αυτή η «καταπίεση» που εξώθησε τους Βλάχους να ιδρύσουν μόνιμους οικισμούς στα ορεινά, όπου η κυριαρχία των Οθωμανών ήταν περιορισμένη.

Βέβαια, όπως προκύπτει από την τοπική παράδοση, δεν πρόκειται για μια αυτόματη διαδικασία. Έτσι, μεταξύ «κατάκτησης» και «ίδρυσης του χωριού» εμφανίζεται ένα σημαντικό χρονικό χάσμα. Το σχήμα που αναδύεται εδώ είναι και πάλι αυτό της μετάβασης από μια αφετηριακή στιγμή σε μια κορύφωση. Μόνο που το πολιτισμικό της πρόσημο είναι αντίστροφο. Έτσι, αν η πρόσληψη της προηγούμενης περιόδου σκιαγραφεί μια πορεία από τη «δημιουργία» στην «ακμή» και από εκεί στην «καταστροφή», εδώ η πορεία είναι διαφορετική: από μια «καταστροφική αφετηρία» προς την «ανασυγκρότηση» (της κοινότητας) με τελικό προορισμό την «αναγέννηση (του έθνους)».

Βέβαια, το παραπάνω μοντέλο είναι σχηματικό, αφού οι ιστορικές αναπαραστάσεις των υποκειμένων δεν είναι απόλυτα γραμμικές. Έτσι, από τη μία, η δημιουργία της κοινότητας αντιστοιχεί σε μια κορύφωση που προμηνύει την «αναγέννηση». Στην ίδια προοπτική εντάσσεται και η γενικότερη «άνοδος» των Βλάχων, η οποία συνδέεται τόσο με την εμπορική τους δραστηριότητα κατά την οθωμανική περίοδο, όσο και με την διοικητική τους οργάνωση, σε σχετικά αυτόνομα χωριά ή περιφέρειες, όπως η Χώρα Μετσόβου⁵³² στην οποία σύμφωνα με τις μαρτυρίες

532. Ο όρος «Χώρα Μετσόβου» αναφέρεται «αυτονομία περιφέρεια» που δημιουργήθηκε το 1659, μετά την παραχώρηση ορισμένων διοικητικών προνομίων που παραχωρήθηκε από τους Οθωμανούς στο Μέτσοβο και τα γειτονικά του χωριά Μηλιά Μετσόβου, Ανήλιο, Βοτονόσι, Μαλακάσι και Πλατάνιστός

ανήκε και η Γκουντουβάσδα για κάποιο, απροσδιόριστο χρονικά, διάστημα. Ωστόσο, η πορεία προς την «αναγέννηση» μοιάζει να συμβαδίζει και να συγκρούεται με την κλιμάκωση της «καταστροφής». Έτσι, η περίοδος του Αλή-Πασά⁵³³ επιβιώνει στην τοπική μνήμη ως η κορύφωση της «τουρκικής καταπίεσης», όχι μόνο λόγω της σκληρότητάς της αλλά και της προσπάθειας επέκτασης της οθωμανικής κυριαρχίας μέχρι τα ορεινά καταφύγια των Βλάχων και της μετατροπής πολλών εξ αυτών σε τσιφλίκια.

Στο πλαίσιο αυτής της σύγκρουσης, είναι τελικά οι «καταστροφικές δυνάμεις» της «τουρκοκρατίας» που φαίνεται να κυριαρχούν σε πρώτη φάση, αφού το τέλος της περιόδου και η απαρχή μιας νέας προσλαμβάνεται και εκφράζεται καταρχάς με δραματικούς όρους. Έτσι, η μετακίνηση και η ίδρυση του νέου χωριού περιγράφεται ως μια ιστορία *πόνου και ξεριζωμού* των κατοίκων της Γκουντουβάσδας, άμεσα συνδεδεμένη με την γενικευμένη βία και την ανασφάλεια που επικρατεί την εποχή αυτή στον ορεινό χώρο.⁵³⁴ Οποιοι και αν είναι οι φορείς αυτής της βίας (Αλή Πασάς ή ληστές), αυτή προσλαμβάνεται ως συνέπεια της «κατάκτησης».

Ωστόσο, αν οι «δυνάμεις της καταστροφής» κυριαρχούν σε πρώτη φάση, είναι αυτές της «δημιουργίας» που επικρατούν μακροπρόθεσμα. Στο πλαίσιο αυτό, ο «ξεριζωμός» μετασχηματίζεται σε «μετοικεσία», γεγονός που σηματοδοτεί το πέρασμα από την «καταστροφή (του Παλιού)» στη «δημιουργία (του Νέου Χωριού)». Βέβαια και εδώ, ούτε η πρόσληψη και η αναπαράσταση του χρόνου είναι απόλυτα γραμμική, ούτε τα χρονικά όρια που θέτει είναι απόλυτα. Έτσι, η «αναδημιουργία» έχει βαθιά θεμέλια στην «εποχή της καταστροφής». Κι αυτό στο βαθμό που σε αυτήν τοποθετείται η ανάπτυξη όλων εκείνων των στοιχείων (οικονομικός δυναμισμός, εμπόριο, πατριωτισμός) που θεωρούνται ως τα θεμέλια της «τελικής αναγέννησης» η οποία μοιάζει να προσλαμβάνεται ως άρρηκτα συνδεδεμένη με την μοίρα του «Ελληνισμού».

Έτσι, δεν είναι χωρίς σημασία η ανάγκη των Παπαδημητρίου-Παπανίκου να υπογραμμίσουν πως η ίδρυση του νέου χωριού (που τοποθετείται στη δεκαετία 1820-1830) συμπίπτει χρονικά με την Ελληνική Επανάσταση.⁵³⁵ Αντίθετα, μαρτυρά ακριβώς τη σύνδεση της «αναγέννησης της κοινότητας» με την «αναγέννηση του έθνους». Βέβαια, και εδώ οι αναπαραστάσεις του χρόνου δεν είναι απόλυτα γραμμικές. Έτσι, αν

(Κουτσούφλιανη). Βλ. Σ. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους*, ό.π., τ. 1: *Οι μητροπόλεις και η διασπορά των Βλάχων*, σελ. 109-111.

533. Βλ. Παπαδημητρίου-Παπανίκος, ό.π., σελ. 24-25.

534. Βλ. αυτόθι, σελ. 19, 29-30.

535. Αυτόθι, σελ. 30.

η ίδρυση του νέου χωριού έχει την αφητηρία της στην “έξοδο” των κατοίκων κατά την επαναστατική περίοδο, ολοκληρώνεται και κορυφώνεται κατά τη δεκαετία του 1840.

Εδώ βρίσκεται ένας δεύτερος ετεροχρονισμός μεταξύ *εθνικής και τοπικής ιστορίας*. Αυτός συνδέεται με το γεγονός πως η Ελληνική Επανάσταση, παρότι οδήγησε στην «απελευθέρωση του έθνους», δεν οδήγησε και στην «απελευθέρωση» της κοινότητας. Αυτήν, όπως και η υπόλοιπη Θεσσαλία, θα έπρεπε να περιμένει έως το 1881 για να ενταχθεί στο ελληνικό κράτος. Έτσι, η δημιουργία του νέου χωριού αντιστοιχεί σε μια κορυφαία στιγμή για την τοπική ιστορία στο μέσο δυο ιστορικών κορυφώσεων ευρύτερης κλίμακας: της «εθνικής αναγέννησης» και της «εθνικής ολοκλήρωσης», μέσω της οποίας η κοινότητα «επανενώνεται» με το «εθνικό σώμα». ⁵³⁶ Στο πλαίσιο αυτό, η ίδρυση του νέου χωριού μοιάζει να προσλαμβάνεται και να παρουσιάζεται ως μια προαναγγελία της «απελευθέρωσης» από τους Οθωμανούς.

Η εισαγωγή της ακριβούς χρονολόγησης των γεγονότων, μπορούμε να πούμε πως σηματοδοτεί συμβατικά το πέρασμα από το *μύθο* στην *ιστορία*. Η μετάβαση αυτή έχει τις ρίζες της στην ενδιάμεση περίοδο του «Παλιού Χωριού». Έτσι, αν και η ακριβής χρονολόγηση των γεγονότων δεν φαίνεται να αποτελεί προτεραιότητα, δεν απουσιάζουν εντελώς οι αναφορές των Παπαδημητρίου-Παπανίκου σε συγκεκριμένες χρονολογίες του κοινοτικού παρελθόντος αυτής της περιόδου. Η πρώτη από αυτές αφορά στο έτος 1613, όταν και εμφανίζεται για πρώτη φορά η Κοτοβάσδα στην πρόθεση 215 της Μονής Βαρλαάμ. ⁵³⁷ Η δεύτερη, το 1648, όταν “σουλτανικό σουλτανικό [...] που καθιερώνει το Μέτσοβο ως ιερό χώρο αναφέρει μεταξύ άλλων ότι συνόρευε και με τη Γοδοβάσδα”. ⁵³⁸ Μέσα από την επίκληση των δύο αυτών χρονολογιών, η ίδρυση του χωριού και η συγκρότησή του σε οριοθετημένη κοινότητα μοιάζει να τοποθετείται στα τέλη του 16^{ου} αιώνα. ⁵³⁹

Ένα δεύτερο ζεύγος χρονολογιών αφορά στο δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα. Η πρώτη είναι το 1768. Στηριζόμενοι σε έγγραφο της χρονιάς αυτής, οι δυο «τοπικοί ιστορικοί» αναφέρουν πως το χωριό υπαγόταν διοικητικά στον βοεβόδα του Μετσόβου. ⁵⁴⁰ Η δεύτερη είναι το 1772, και αφορά την καταγραφή του πληθυσμού του χωριού σε κατάστιχο της Μονής Βαρλαάμ. ⁵⁴¹ Στην ίδια περίοδο εντάσσεται και μια

536. Πρβλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό. π., σελ. 230-231.

537. Παπαδημητρίου-Παπανίκου, ό. π., σελ. 22.

538. Αυτόθι.

539. Αυτόθι.

540. Αυτόθι, σελ. 23.

541. Αυτόθι.

τρίτη χρονολογική αναφορά, σχετική με την κατασκευή της εκκλησίας της Αγίας Παρασκευής. Σύμφωνα με αυτήν, η εκκλησία χτίστηκε το 1759 και αγιογραφήθηκε το 1779.⁵⁴²

Μια τρίτη δέσμη χρονολογιών αφορά στην προεπαναστατική περίοδο. Η πρώτη από αυτές είναι το 1805, χρονιά που ο Leake επισκέφτηκε το χωριό και κατέγραψε τις εντυπώσεις του.⁵⁴³ Η δεύτερη είναι το 1819, χρονιά που έκανε το ίδιο ο γάλλος περιηγητής Rouqueville.⁵⁴⁴ Από τις αναφορές των δυο περιηγητών, οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος απολήγουν στο συμπέρασμα πως το 1820 αποτελεί την αποκορύφωση της ακμής του χωριού.⁵⁴⁵

Όσο πλησιάζουμε, λοιπόν, προς την «μετοικεσία» και την «Επανάσταση» διακρίνουμε μια αυξανόμενη διάθεση για «χρονική ακρίβεια». Μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτό συνδέεται αμφίδρομα με τη αναγωγή αυτής της διπλά κορυφαίας στιγμής σε συμβολικό ορόσημο που σηματοδοτεί και επικυρώνει το οριστικό πέρασμα από τον μύθο στην ιστορία. Και μάλιστα σε μια ιστορία «εθνική» και «ελληνική». Στο πλαίσιο αυτό, η επιλογή και το περιεχόμενο με το οποίο επενδύονται τα γεγονότα που θεωρούνται σημαντικά, μαρτυρούν το πέρασμα από την «εντοπιότητα» στην «ελληνικότητα», από την (κατεξοχήν υλική) «τοπική κοινότητα» στην (κατεξοχήν νοερή) «εθνική κοινότητα». Με τον τρόπο αυτό, η «τοπική ιστορία» γίνεται αναπόσπαστο τμήμα της «εθνικής ιστορίας».

Βέβαια, αυτή η μετάβαση, όπως και η αντίστοιχη από τον μύθο στην ιστορία, δεν είναι απόλυτα γραμμική και μονοσήμαντα οριοθετημένη στο χρόνο. Στο πλαίσιο αυτό, αν η «μετοικεσία» τοποθετείται εντός ενός χρονικού κενού (που δημιουργεί μεταξύ οθωμανικής κυριαρχίας και εθνικής ολοκλήρωσης η *Επανάσταση*) στο οποίο η τοπική ιστορία δεν διαχωρίζεται από την εθνική, άλλες χρονολογικές αναφορές τοποθετούνται εντός ενός χρόνου όπου αυτές ακολουθούν, έστω προσωρινά ή και μερικώς, διαφορετικές διαδρομές.

Μια τέτοια χρονολογία αποτελεί το 1841, χρονιά μαζικής επιστροφής και συγκέντρωσης του πληθυσμού στο «νέο χωριό». ⁵⁴⁶ Πρόκειται για μια χρονική «στιγμή» που, αν και κορυφαία για την κοινοτική ιστορία, αντιστοιχεί επίσης στην διάψευση των εθνικών προσδοκιών των κατοίκων της. Ωστόσο, η απόκλιση μεταξύ «τοπικής» και «εθνικής ιστορίας» αποδεικνύεται προσωρινή. Η ενσωμάτωση της

542. Αυτόθι, σελ. 25.

543. Αυτόθι.

544. Αυτόθι, σελ. 26.

545. Βλ. αυτόθι, σελ. 24-26.

546. Αυτόθι, σελ. 31.

Θεσσαλίας στο ελληνικό κράτος έχει ως αποτέλεσμα όχι μόνο μια νέα «κοινή πορεία» της «κοινότητας» και του «έθνους», αλλά επιπλέον την αναδρομική επέκταση αυτής της σχέσης προς το παρελθόν. Στο πλαίσιο αυτό, τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα κατά την περίοδο που μεσολαβεί από τη δημιουργία του ελληνικού κράτους (1830) έως την ενσωμάτωση της κοινότητας σε αυτό (1881), μοιάζει να προσλαμβάνονται ως προάγγελοι μιας αναπότρεπτης πορείας προς την «ένωση». Ωστόσο, αν η τελεολογική αυτή πρόσληψη του χρόνου θυμίζει μια εκ των υστέρων προφητεία, είναι επίσης αλήθεια πως η μεταβατική περίοδος μεταξύ 1821/1830 και 1881 είναι ιδιαίτερα σημαντική για τους όρους ενσωμάτωσης της κοινότητας στο ελληνικό κράτος.

Όπως έχει φανεί, η μετάβαση από τον *μύθο* στην *ιστορία* δεν αφορά μόνο σε «πολιτισμικά στοιχεία», όπως η γλώσσα και η «εθνική συνείδηση», ούτε εξαντλείται στις σχέσεις ανταγωνισμού μεταξύ τοπικής και εθνικής κοινωνίας. Αφορά, επιπλέον, σε ευρύτερες διαδικασίες που, αν και επηρεάζουν, υπερβαίνουν κατά πολύ την κλίμακα του τοπικού. Στο πλαίσιο αυτό, η περιοδολόγηση του νεότερου «ιστορικού» χρόνου και οι αντίστοιχες κορυφώσεις δεν αναζητούνται μόνο στην ιστορία των δια-εθνοτικών σχέσεων, των εθνικών ανταγωνισμών ή της «τοπικής αντίστασης», αλλά επίσης στις ευρύτερες κοινωνικές και οικονομικές διαδικασίες που χαρακτηρίζουν τη νεότερη και σύγχρονη ελληνική κοινωνία, με έμφαση βέβαια σε ό,τι είχε επίδραση στην τοπική κοινότητα.

Το γεγονός αυτό βέβαια χαρακτηρίζει κυρίως την πιο πρόσφατη περίοδο. Στο πλαίσιο αυτό, αν και δεν απουσιάζουν οι χρονολογικές αναφορές στον ελληνοτουρκικό πόλεμο του 1897 και στον «Μακεδονικό Αγώνα» του 1904-1908, εντούτοις αυτοί δεν φαίνεται να θεωρούνται ιδιαίτερα σημαντικοί σταθμοί για την τοπική ιστορία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος, «ο ατυχής πόλεμος του 1897 με τους Τούρκους και αργότερα ο Μακεδονικός αγώνας (1904-1908) δε φαίνεται να επηρέασαν άμεσα τη ζωή των κατοίκων του χωριού και την ελευθερία του εμπορίου». Ωστόσο, την ίδια περίοδο, την πρώτη δεκαετία του 20^{ου} αιώνα, θεωρείται σημαντικό πρόβλημα η ληστοκρατία στον ορεινό χώρο, που έκανε επικίνδυνη την μετακίνηση των καλομοιριωτών εμπόρων.⁵⁴⁷

Ωστόσο, μια ακόμα σημαντικότερη στιγμή για την τοπική ιστορία θεωρείται το 1936, όταν καταστράφηκαν από τη φυλλοξήρα τα αμπέλια του χωριού, γεγονός που άλλαξε τον τύπο των καλλιεργειών. Η δεύτερη σημαντική χρονολογία για την τοπική

547. Βλ. αυτόθι, σελ. 130-136 και 165-168.

μνήμη είναι η 19^η Οκτωβρίου του 1943, όταν οι Γερμανοί επιτέθηκαν και έκαψαν ολοσχερώς το χωριό, αφήνοντας πίσω τους επτά νεκρούς. Το γεγονός αυτό σηματοδοτεί την αρχή μιας σκληρής δοκιμασίας για τους κατοίκους του χωριού, όπως μαρτυρά και το ακόλουθο απόσπασμα:

«Ο χειμώνας που ακολούθησε ήταν ο πιο δύσκολος, που είχαν περάσει ποτέ οι κάτοικοι του χωριού. Στοιβαγμένοι σε μικρές και άθλιες καλύβες, φτιαγμένες με αποκαΐδια, χωρίς κρεβάτια, κουβέρτες και άλλες απαραίτητες οικοσυσσκευές, έδωσαν πραγματικό αγώνα με τα άγρια στοιχεία της φύσης, βροχές, χιόνια, παγετούς, που σε ορεινή περιοχή, το χειμώνα είναι ιδιαίτερα έντονα. Στην πραγματικότητα έδωσαν ένα τεστ αντοχής και πέρασαν με επιτυχία».⁵⁴⁸

Είναι μέσα από τη μνήμη αυτού του γεγονότος που η κατοχή ενσωματώνεται στην εμπειρία και εγγράφεται στην τοπική μνήμη, αφού «αυτή η εθνική τραγωδία δεν άγγιξε [με άλλο τρόπο] θανατηφόρα τους κατοίκους του χωριού, καθώς με την μικροκτηνοτροφία και την μικροκαλλιέργεια είχαν εξασφαλισμένη σχετική επάρκεια τροφίμων».⁵⁴⁹ Στο πλαίσιο αυτό, η «καταστροφή» του 1943 μοιάζει να αποτελεί για την κοινότητα όχι μόνο την κορυφαία στιγμή του κατοχικού δράματος, αλλά και το πρόωρο τέλος του. Ή αντίστροφα, την απαρχή μιας νέας ανοδικής πορείας.

Έτσι, το κεφάλαιο «Η Καλομοίρα μετά τον πόλεμο. Δεκαετία του '50» του βιβλίου των Παπαδημητρίου-Παπανίκου, έχει ακριβώς ως χρονική του αφετηρία αυτό ακριβώς το γεγονός. Συγκεκριμένα, ξεκινά με την ακόλουθη πρόταση: «Οι Καλομοιριώτες, ύστερα από την ισοπέδωση του χωριού τους από τους Γερμανούς το 1943, κατόρθωσαν [...] να ξαναχτίσουν τα σπίτια τους και να στήσουν καινούργια νοικοκυριά».⁵⁵⁰ Αν αυτό είναι ενδεικτικό για την τοποθέτηση της αφετηρία της «νέας εποχής» στο 1943 και όχι στη λήξη του πολέμου, το γεγονός πως η επόμενη χρονολογική αναφορά είναι το 1952 και αφορά στην έλευση του πρώτου αυτοκινήτου (την κλούβα του Ερυθρού Σταυρού) στο χωριό, μαρτυρά κατά τη γνώμη μας κάτι σημαντικότερο: τον εξοστρακισμό του εμφυλίου πολέμου από την «επίσημη» περιοδολόγηση της τοπικής ιστορίας.

Βέβαια, ο εμφύλιος και οι τοπικές του διαστάσεις δεν αποσιωπούνται στο βιβλίο. Αντίθετα, υπάρχει ένα ολόκληρο υποκεφάλαιο (2 σελίδων) αφιερωμένος στην περιγραφή αυτού «του νέου εθνικού δράματος, του αποτρόπαιου εμφυλίου πολέμου

548. Αυτόθι, σελ. 58.

549. Αυτόθι.

550. Αυτόθι, σελ. 59.

(1946-1949)». ⁵⁵¹ Ωστόσο, αυτός φαίνεται να αντιμετωπίζεται ως μια «ανορθογραφία», ως μια «ανωμαλία» και όχι ως μια σημαντική καμπή της «τοπικής ιστορίας». Έτσι, η απαξίωση συμβαδίζει με την υποβάθμισή του, γεγονός που μαρτυρά ο τρόπος που αυτός σκιαγραφείται:

«Στην περίοδο του εμφυλίου η Καλομοίρα είχε την ευτυχή συγκυρία να έχει ηγεσίες των δύο αντίπαλων παρατάξεων που διακρίνονταν για τη σοβαρότητά, τη σύνεση και την αυτοσυγκράτηση. Κράτησαν ισορροπίες, δεν πυροδότησαν την έκρηξη αντιπαλοτήτων, διαμόρφωσαν ατμόσφαιρα ηρεμίας και ειρηνικής συμβίωσης». ⁵⁵²

Βέβαια, «η Καλομοίρα δεν πέρασε τον εμφύλιο εντελώς αναίμακτα» ⁵⁵³, αφού κατά τη διάρκεια του έλαβαν χώρα κοντά στο χωριό δύο μάχες μεταξύ Εθνικού Στρατού και ανταρτών, στις οποίες έλαβαν μέρος και οι Καλομοιριώτες που ανήκαν στις Μ.Α.Υ. Στην πρώτη, που έγινε στο Ματονέρι το 1947, μια ομάδα ανταρτών που επιχείρησε να διαφύγει προς την Τρυγώνα συνελήφθη και μεταφέρθηκε στην Καλομοίρα και από εκεί στο Ματονέρι, έδρα του στρατού, όπου εκτελέστηκαν. Στη δεύτερη, που έγινε επίσης στο Ματονέρι το 1949, σκοτώθηκε ένας «Καλομοιριώτης οπλίτης των ΜΑΥ». Επίσης, στον εμφύλιο σκοτώθηκαν τρεις ακόμα Καλομοιριώτες, όλοι από την πλευρά των «εθνικών δυνάμεων»: ένας στρατιώτης του Εθνικού Στρατού στην Μάχη του Κονισκού (Τρικαλινά Χάσια) το Δεκέμβριο του 1946, ένας χωροφύλακας στη Δοϊράνη επίσης το Δεκέμβριο του 1946, και ένας «ΜΑΥς», για τον οποίο δεν αναφέρεται ο τόπος θανάτου, παρά μόνο ο χρόνος: Νοέμβριος του 1948. ⁵⁵⁴

Βλέπουμε, λοιπόν, πως αν και ο εμφύλιος αποτελεί μια δραματική περίοδο στο πλαίσιο της τοπικής ιστορικής αφήγησης, μοιάζει να αντιμετωπίζεται ως κάτι που «πρέπει να ξεχαστεί», γεγονός που δεν ερμηνεύεται μόνο από τις άσχημες μνήμες που γεννά. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με την «τουρκοκρατία», κυρίως με τον χρόνο της «καταστροφής», που όμως όπως είδαμε κάθε άλλο παρά παραδίδεται στη λήθη. Συνεπώς, η τάση εξοστρακισμού του εμφυλίου από τη θεσμοθετημένη ιστορία συνδέεται με το μικρό του χρονικό βάθος και την ανάγκη διαχείρισης των

551. Αυτόθι, σελ. 147-148.

552. Αυτόθι. Βλέπουμε εδώ να επανέρχεται στο προσκήνιο η αντίληψη περί «αλληλέγγυας κοινότητας». Για τις ρομαντικές αντιλήψεις περί «κοινότητας» βλ. Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, ό.π., όπου υπάρχει ομώνυμο κεφάλαιο.

553. Παπαδημητρίου-Παπανίκος, ό.π., σελ. 147.

554. Βλ. αυτόθι, σελ. 147-148. Είναι αξιοσημείωτο πως οι προφορικές μαρτυρίες δεν συμφωνούν πάντα με αυτήν την αφήγηση. Έτσι ένας ηλικιωμένος Αρόμ, που μάλιστα σημείωνε ότι «έζησε τα γεγονότα» επέμενε πως δεν υπήρχε παρά μόνο ένα θύμα μεταξύ των ΜΑΥδων του χωριού, αυτός που σκοτώθηκε στη μάχη του Ματονερίου.

συγκρούσεων που είναι πιθανώς ακόμα ζωντανές στην ατομική μνήμη όσων ενεπλάκησαν σε αυτόν. Στο πλαίσιο αυτό μπορούμε να ερμηνεύσουμε την τοποθέτηση της αφετηρίας της «νέας-μεταπολεμικής εποχής» στα 1943 και το άλμα της αφήγησης στα 1952, χρονιά που ολοκληρώθηκε η αυτοκινητιστική σύνδεση του χωριού με τον έξω κόσμο.

Ωστόσο, αν την περίοδο αυτή συμβαίνουν «γεγονότα» που μαρτυρούν μια νέα «αναγέννηση» της κοινότητας, εδώ εντοπίζεται επίσης το «σπέρμα» των διαδικασιών που θα οδηγήσουν στην εκ νέου παρακμή της. Έτσι, παράλληλα με την «πρόοδο», η δεκαετία του 1950 σηματοδοτεί τη γενίκευση της εσωτερικής μετανάστευσης, γεγονός που μετά το 1961 οδηγεί στην σταδιακή μείωση του πληθυσμού. Η διαδικασία αυτή απολήγει στην αστική έξοδο της πλειοψηφίας του τοπικού πληθυσμού και στην «απαισιόδοξη προοπτική της ολοκληρωτικής ερήμωσης του [χωριού]». ⁵⁵⁵ Αποδίδοντας την ευθύνη για αυτό στις κρατικές πολιτικές αστικού συγκεντρωτισμού και «παραμέλησης της επαρχίας», οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος διακρίνουν τα σημάδια της παρακμής στην μόνιμη οικογενειακή εγκατάσταση στην Αθήνα, στη μεγάλη ηλικία των μόνιμων κατοίκων, στο κλείσιμο του σχολείου. ⁵⁵⁶

Ωστόσο, εδώ βλέπουμε μια ακόμα αλληλοδιαπλοκή των διαφόρων επιπέδων του ιστορικού χρόνου. Έτσι, όπως το σπέρμα της «παρακμής» εντοπίζεται μέσα σε μια περίοδο ανασυγκρότησης, έτσι και η πορεία της «ανάκαμψης» της κοινότητας αναζητείται στις ίδιες αυτές διαδικασίες που οδήγησαν στην αποσάθρωση του τοπικού κοινωνικού ιστού. Το γεγονός αυτό συνδέεται με την αλλαγή των μορφών απασχόλησης στον αστικό χώρο και την «αποκατάσταση» των Καλομοιριωτών σε «μόνιμες δουλειές». Η «πρόοδος» τους απολήγει στην δημιουργία «μιας νέας γενιάς Καλομοιριωτών, πολύ δυναμικής και ελπιδοφόρας», με υψηλό βιοτικό και μορφωτικό επίπεδο». ⁵⁵⁷

Το παραπάνω γεγονός σηματοδοτεί την αρχή μιας νέας σχέσης με την «κοινότητα» και το «χωριό». Αν και η σχέση αυτήν δεν φαίνεται να μπορεί να αντιστρέψει την τάση ερήμωσης του χωριού, μπορεί ωστόσο να απαλύνει τις συνέπειές της, επιτρέποντας όχι μόνο την αναπαραγωγή της κοινότητας «εκτός εαυτού», ⁵⁵⁸ αλλά

555. Αυτόθι, σελ. 108-109.

556. Αυτόθι, σελ. 109.

557. Βλ. αυτόθι, σελ. 110.

558. Δανειζόμαστε τον όρο από τον Β. Νιτσιάκο, ο οποίος τον χρησιμοποιεί για να περιγράψει τις διαδικασίες αναπαραγωγής μιας «διασπορικής κοινότητας» (Πυρσόγιαννη) εκτός των γεωγραφικών της ορίων. Βλ. Β. Νιτσιάκος, «Από την κοινωνιοδημογραφική...», ό.π.

επιπλέον την διατήρηση μιας, έστω και περιοδικής, σχέσης και κοινωνικής ζωής εντός των γεωγραφικών της ορίων.⁵⁵⁹

Κλείνοντας την ενότητα αυτή, δεν μπορούμε να αντισταθούμε στον πειρασμό να αναφερθούμε σε μια αναλογία που κατά τη γνώμη μας χαρακτηρίζει τους τρόπους πρόσληψης, οργάνωσης και αναπαράστασης τόσο του (πρόσφατου) ιστορικού όσο και του (απώτερου) μυθικού χρόνου της κοινότητας, σε διαφορετική βέβαια κλίμακα. Έτσι, αμφότεροι περιλαμβάνουν ανάλογους χρονικούς κόμβους, που αντιστοιχούν στην γέννηση και την κορύφωση της κάθε «εποχής» και στην μετάβαση της προς μια «νέα». Επιπλέον, όπως ο μυθικός χρόνος περιλαμβάνει μια αμφίδρομη πορεία (από τη γέννηση στην καταστροφή και από εκεί στην αναγέννηση), κάτι αντίστοιχο, αν και με αντίστροφη φορά, συμβαίνει και με τον ιστορικό χρόνο: από την «καταστροφή» περνά στην «αναγέννηση» και την «ακμή». Και από εκεί, στην «παρακμή», άμεσα συνδεδεμένη με την εγκατάλειψη του ορεινού χωριού και την αστικοποίηση, πριν αρχίσει μια νέα πορεία προς την «αναγέννηση» όπως αυτήν εκφράζεται από την «αγάπη για το χωριό», το «αίσθημα της κοινότητας», τους τοπικούς συλλόγους, την «διάσωση της παράδοσης» και του «τόπου».

559. Πρβλ. Σ. Δαμιανάκος, «Εισαγωγή», στο Στ. Δαμιανάκος, Ε. Ζακοπούλου, Χ. Κασίμης, Β. Νιτσιάκος, Εργασία, εξουσία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου, Αθήνα, 1997.

4. Τοπικότητα, Βλαχικότητα και «εθνική ιστορία»

Η διαπλοκή τοπικισμού, εθνοτισμού και εθνικισμού και οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ τους δεν συνδέονται μόνο με την πρόσληψη, την ερμηνεία και την χρήση της «τοπικής», αλλά και της «εθνικής ιστορίας». Έτσι, αν στην προηγούμενη ενότητα είδαμε τον τρόπο που η Βλαχικότητα και η Ελληνικότητα εγγράφονται στην ιδιαίτερη ταυτότητα της κοινότητας, σε αυτήν θα επιχειρήσουμε τη διερεύνηση των διαδικασιών εγγραφής του «τόπου» και της «Βλαχικότητας» στην παραγωγή της «εθνικής ταυτότητας» των Καλομοιριωτών. Στο παραπάνω πλαίσιο, θα μας απασχολήσουν ιδιαίτερα δύο επιμέρους ζητήματα. Το πρώτο αφορά στις αναπαραστάσεις των υποκειμένων και της ομάδας για τη «συνεισφορά» της κοινότητάς τους στην «εθνική ιστορία». Το δεύτερο, αφορά στις αντίστοιχες αναπαραστάσεις για τη «συνεισφορά» των Βλάχων στον «Ελληνισμό».

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, σημαντική πηγή αποτελούν οι αναφορές των Παπαδημητρίου-Παπανίκου στη συμμετοχή των Καλομοιριωτών στους πολέμους της Ελλάδας με τους γείτονές της κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα. Είναι ενδεικτικό πως στο βιβλίο τους υπάρχει ξεχωριστό υποκεφάλαιο υπό τον τίτλο «Εθνικοί Αγώνες»,⁵⁶⁰ στο οποίο «αναδεικνύεται» αυτή η «συμμετοχή». Σε ό,τι αφορά στη δομή του, το υποκεφάλαιο αυτό χωρίζεται σε τέσσερις υποενότητες. Η πρώτη τιτλοφορείται «Μακεδονικός Αγώνας, Βαλκανικοί Πόλεμοι, Μικρά Ασία», η δεύτερη «Πόλεμος του 1940-Εθνική αντίσταση», η τρίτη «Η Καλομοίρα στις φλόγες» και η τελευταία «Περίοδος Εμφυλίου».

Η πρώτη ενότητα⁵⁶¹ είναι αφιερωμένη «[σ]το πρώτο μισό του προηγούμενου αιώνα [που] καλύπτεται από σημαντικά ιστορικά γεγονότα, μεγάλους εθνικούς αγώνες, αλλά και πολύ οδυνηρές εθνικές περιπέτειες». Κυρίως, όμως, στην «αυθόρμητη και πολύ σημαντική προσφορά των προγόνων μας σε όλους αυτούς του αγώνες».⁵⁶² Είναι σημαντικό πως ολόκληρη η περίοδος (από τις αρχές του αιώνα ως την μικρασιατική περιπέτεια) αντιμετωπίζονται ως αλληλένδετοι κρίκοι της «μεγάλης εποποιίας για την εθνική αποκατάσταση», κορυφαία στιγμή της οποίας φαίνεται να θεωρούνται οι Βαλκανικοί Πόλεμοι του 1912-13. Επιλογή που πιθανώς συνδέεται όχι μόνο με την μεγάλη τους έκταση και τον επίσημο χαρακτήρα τους, σε σχέση με τον «Μακεδονικό Αγώνα», αλλά και με την νικηφόρα έκβασή τους (που είχε ως αποτέλεσμα τον

560. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκου, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 135-148.

561. Αυτόθι, σελ. 135-142.

562. Αυτόθι., σελ. 135.

διπλασιασμό σχεδόν της εθνικής επικράτειας) σε σχέση με την δραματική «εθνικά» έκβαση της «Μικρασιατικής Καταστροφής».

Ακολούθως, παρουσιάζονται οι συμμετέχοντες και οι πεσόντες Καλομοιριώτες σε αυτές τις συγκρούσεις, σε μια προσπάθεια να τεκμηριωθεί όχι μόνο η «συνεισφορά», αλλά και ο «αυθορμητισμός» της. Σε ό,τι αφορά στην ίδια την συμμετοχή των Καλομοιριωτών, η προβολή της παίρνει την μορφή της παράθεσης αριθμών και ονομάτων. Σε ό,τι αφορά στον «αυθορμητισμό», αυτήν επιχειρείται να τεκμηριωθεί στον «εθελοντισμό» ή στην «ηθελημένη στράτευση» ανθρώπων που θα μπορούσαν να την έχουν αποφύγει.

Έτσι σε ό,τι αφορά στον «Μακεδονικό Αγώνα», αναφέρεται η συμμετοχή ενός νεαρού Καλομοιριώτη, ο οποίος «κατατάχθηκε στα εθελοντικά σώματα των Μακεδονομάχων». Αντίθετα, η συμμετοχή των Καλομοιριωτών στους Βαλκανικούς Πολέμους χαρακτηρίζεται ως «καθολική». Εδώ μάλιστα σημειώνεται πως πολλοί από τους συμμετέχοντες «είχαν μεταναστεύσει στην Αμερική και επέστρεψαν για να στρατευθούν και να υπηρετήσουν την πατρίδα». Συνολικά, αναφέρονται 23 ονόματα Καλομοιριωτών που συμμετείχαν στους πολέμους αυτούς, τρεις εκ των οποίων «έπεσαν στα πεδία των μαχών». Αντίστοιχος αριθμός συμμετεχόντων (23) αναφέρεται και για την Μικρασιατική Εκστρατεία. Κι εδώ σημειώνεται για έναν εξ αυτών, ο οποίος ήταν και το μοναδικό θύμα, πως «είναι αξιοσημείωτο ότι και αυτός είχε μεταναστεύσει στην Αμερική και επέστρεψε για να προσφέρει τις υπηρεσίες του, όταν η πατρίδα του ξεκίνησε αυτήν την παράτολμη εκστρατεία, που ως γνωστόν κατέληξε σε εθνική τραγωδία».⁵⁶³

Η τεκμηρίωση της «εθνικής συνεισφοράς» των Καλομοιριωτών δεν περιορίζεται μόνο στον λόγο, αλλά επίσης «υλικοποιείται», μέσω οπτικού υλικού. Στο πλαίσιο αυτό, παρατίθενται φωτογραφίες στρατιωτών της περιόδου, αλλά και δύο τιμητικών διπλωμάτων που απονεμήθηκαν σε αντίστοιχους Καλομοιριώτες για τη συμμετοχή τους στους Βαλκανικούς. Μάλιστα, σημειώνεται πως αυτά φέρουν την υπογραφή του «βασιλέα Κωνσταντίνου» και του Ελευθερίου Βενιζέλου, αντίστοιχα.

Η δεύτερη ενότητα του κεφαλαίου⁵⁶⁴ είναι αφιερωμένη όπως αναφέραμε στον «Πόλεμο του 1940 [και την] Εθνική αντίσταση». Η αφηγηρία της αφήγησης είναι εδώ «η εθνική εποποιεία» που «όπως είναι γνωστό [αφορά στην] αναίτια και ιταμή πρόκληση των Ιταλών [και] αποκρούστηκε το φθινόπωρο του 1940 στα Αλβανικά σύνορα από τον ελληνικό στρατό, που αγωνίστηκε με απaráμιλλο ηρωισμό και

563. Αυτόθι., σελ. 136.

564. Αυτόθι, σελ. 143-144.

αυταπάρνηση». ⁵⁶⁵ Και εδώ, αμέσως μετά την εισαγωγική πρόταση, σημειώνεται η συμμετοχή των Καλομοιριωτών στην «εποποιεία» αυτήν, που ήταν «πολύ μεγάλη», αλλά «ευτυχώς στις πολεμικές επιχειρήσεις είχαμε μόνο ένα θύμα...», το όνομα του οποίου είναι και το μόνο που αναφέρεται. ⁵⁶⁶

Ακολουθώς η αφήγηση κάνει ένα άλμα στην «επέμβαση των και Γερμανών τον Απρίλιο του 1941...[μετά την οποία]...το μέτωπο κατέρρευσε και ακολουθούν την πατρίδα μας τα μαύρα χρόνια της κατοχής, από την άνοιξη του 1941 μέχρι το φθινόπωρο του 1945». ⁵⁶⁷ Αφού τονίζεται πως «η φιλελεύθερη ελληνική ψυχή δεν υποτάχθηκε, αλλά αντέδρασε και οργάνωσε σε πανελλήνια κλίμακα τον υπέρ πάντων αγώνα με την εθνική αντίσταση», η αφήγηση μετακινείται στο «τοπικό επίπεδο... [όπου]...μέχρι το 1943 ολόκληρη η γύρω περιοχή, ως τον Ασπροπόταμο, ήταν ανταρτοκρατούμενη». ⁵⁶⁸ Σημειώνεται, επίσης, πως «τον πρώτο καιρό υπήρχε συνεργασία ανάμεσα στις δυο μεγάλες αντιστασιακές οργανώσεις, του ΕΛΑΣ και του ΕΔΕΣ» και «πολλοί Καλομοιριώτες είχαν ενταχθεί και στις δυο...». ⁵⁶⁹ Ωστόσο, για την περίοδο αυτή αναφέρονται ονομαστικά μόνο πέντε Καλομοιριώτες που συμμετείχαν στην επιτροπή του ΕΑΜ, η οποία ιδρύθηκε και πρώτη. Σημειώνουμε ότι ο ΕΛΑΣ κυριαρχούσε σε όλη την ευρύτερη περιοχή.

Το επόμενο τμήμα της αφήγησης αφορά στη διάρρηξη των σχέσεων μεταξύ των δύο οργανώσεων και στις συνέπειες που είχε (ή δεν είχε) για την ευρύτερη τοπική κοινωνία. Στο πλαίσιο αυτό, αφορά περισσότερο στην επίδραση του *εθνικού* στο *τοπικό* και λιγότερο στο αντίστροφο που μας απασχολεί εδώ. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειώσουμε πως αυτά τα δύο είναι ως ένα σημείο αλληλένδετα, στο βαθμό που ο τρόπος που οι τοπικές κοινωνίες διαχειρίστηκαν τα ευρύτερα πολιτικά και κοινωνικά διακυβεύματα συνδέεται όχι μόνο με την παραγωγή της κυρίαρχης σε εθνικό επίπεδο εικόνας για την περίοδο, αλλά κυρίως με τον τρόπο που αυτές προσλαμβάνουν, αναπαριστούν, χρησιμοποιούν και ενσωματώνονται στις «εθνικές» αφηγήσεις.

Αυτό συνδέεται με το γεγονός πως στο δεύτερο επίπεδο, αυτό της *τοπικής κοινωνίας*, είναι αλήθεια πως η «εντοπιότητα» χρησιμοποιείται τόσο ως μέσο άμβλυνσης της συγκρουσιακής μνήμης της περιόδου, όσο όμως και ως στοιχείο ενσωμάτωσης της κοινότητας στην εθνική ιστορική αφήγηση. Στο πλαίσιο αυτό, αν η «δεσμοί αίματος» θεωρούνται ως το θεμέλιο για την όσο το δυνατόν διατήρηση της

565. Αυτόθι, σελ. 143.

566. Αυτόθι.

567. Αυτόθι.

568. Αυτόθι.

569. Αυτόθι.

σύγκρουσης εκτός της κοινότητας, ο «φόρος αίματος» που αυτή πλήρωσε, με την μορφή των θυμάτων στον πόλεμο με τους «εχθρούς», είναι αυτός που κατοχυρώνει τη συμμετοχή της και τις αξιώσεις της επί της «εθνικής ιστορίας».⁵⁷⁰ Με τον τρόπο αυτό όχι μόνο η «εθνική ιστορία» γίνεται «τοπική», αλλά συμβαίνει και το αντίστροφο.

Στο πλαίσιο αυτό, η πυρπόληση του χωριού από τους Γερμανούς, παρότι εντάσσεται στην ίδια περίοδο, αποτελεί τμήμα ξεχωριστής ενότητας («η Καλομοίρα στις φλόγες»),⁵⁷¹ αφού αποτελεί την κορυφαία στιγμή του «φόρου αίματος» (που αντιστοιχεί σε επτά νεκρούς, έναν τραυματία, αλλά επίσης την πυρπόληση σχεδόν όλων των σπιτιών και μαζί «πολύτιμων κειμηλίων, παραδοσιακών σκευών και ανεκτίμητης αξίας γραπτών ιστορικών πηγών») που πλήρωσε η κοινότητα για το «έθνος». Αν όπως είδαμε στην προηγούμενη παράγραφο το γεγονός αυτό μαρτυρά τους τρόπους εγγραφής της εθνικής ιστορίας στην τοπική μνήμη, η προνομιακή προβολή του μαρτυρά την αξίωση εγγραφής του στην ιστορική μνήμη της ευρύτερης ελληνικής κοινωνίας.

Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για τον εμφύλιο.⁵⁷² Αν η «κοινοτική αλληλεγγύη» θεωρείται ως ένα «αντίδοτο» που βοήθησε την Καλομοίρα να περάσει με ήπιο τρόπο την «τρέλα του εμφυλίου», που προσλαμβάνεται με όρους ασθένειας οφειλόμενης στην υπερ-τοπική κοινωνία, υπάρχουν αναφορές που διαταράσσουν αυτή την κοινοτικά ορθή «ουδετερότητα».

Έτσι, τα θύματα της κοινότητας στον εμφύλιο, αφορούν αποκλειστικά όπως είδαμε στο «εθνικό στρατόπεδο». Επίσης, για την περίοδο 1943, όταν ήδη έχουν ξεκινήσει εχθροπραξίες μεταξύ ΕΑΜ και ΕΔΕΣ, γίνεται αναφορά σε «άντρες του ΕΛΑΣ [που] προέβησαν σε πράξη που αντιβαίνει στο ηθικό και διεθνές δίκαιο», αφού «σκότωσαν στο μοναστήρι των Δολιανών, χωρίς ιδιαίτερο λόγο, 75 Γερμανούς στρατιώτες που τους είχαν αιχμαλωτίσει στο Σαραντάπορο».⁵⁷³ Η ηθική απαξίωση αυτής της ενέργειας συνδέεται άμεσα με τις αρνητικές συνέπειες που αυτήν είχε για την ευρύτερη περιοχή. Έτσι, ευθύς αμέσως οι συγγραφείς συμπληρώνουν πως «μετά τη δολοφονία των Γερμανών αιχμαλώτων οι δυνάμεις κατοχής ανέλαβαν μεγάλης κλίμακας εκκαθαριστικές επιχειρήσεις στην περιοχή μας... Τότε για πρώτη φορά μια μεγάλη δύναμη Γερμανών διάβηκε τον Πηνειό και έκανε επιδρομή στα χωριά μας».⁵⁷⁴

570. Για την σημασία των ηρώων του «έθνους» στην δραματοποίηση της εθνικής αφήγησης και την αναπαραγωγή της εθνικής ιδεολογίας βλ. Π.Λέκκας, *ό.π.*, σελ. 92-93.

571. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, *ό.π.*, σελ. 145-146.

572. Βλ. αυτόθι, σελ. 147-148.

573. Αυτόθι, σελ. 144.

574. Αυτόθι.

Στο βαθμό που η «κοινοτική αλληλεγγύη» και η «εντοπιότητα» αποτελούν το εργαλείο άμβλυνσης των συνεπειών του «εθνικού» στο «τοπικό», οι ηγεμονικές επιλογές για την ένταξη της κοινότητας στην ευρύτερη κοινωνία θα πρέπει να νομιμοποιηθούν μέσω «στοιχείων» αυτής της τελευταίας. Η προνομιακή ένταξη της πλειονότητας των Καλομοιριωτών μετά την κατοχή και τον εμφύλιο στο «εθνικό στρατόπεδο»- και μέχρι σήμερα στην δεξιά παράταξη- μοιάζει να νομιμοποιείται μέσω μιας γενικότερης ηθικής απαξίας που θεωρείται εγγενής στην «κομμουνιστική ιδεολογία», την ίδια στιγμή που οι τοπικοί φορείς αυτής της ιδεολογίας εξαιρούνται από αυτήν την ηθική απαξίωση.

Η εξαίρεση αυτή επιτυγχάνεται ακριβώς μέσα από την επιλεκτική προβολή και την πρωτοκαθεδρία της «εντοπιότητας» αυτών των φορέων, τα χαρακτηριστικά της οποίας παρουσιάζεται να υπερισχύουν της υπερ-τοπικής πολιτικής τους ιδεολογίας. Αντίστροφα, η αιτιολόγηση αυτής της απαξίωσης αναζητείται στο υπερτοπικό επίπεδο: τους «ξένους» αντάρτες που σκότωσαν τους Γερμανούς αιχμαλώτους εκτός του χωριού, δημιουργώντας όμως πρόβλημα και σε αυτό, ή αυτούς (πάλι «ξένους») που σκότωσαν τους τρεις Καλομοιριώτες-θύματα του εμφυλίου.

Ωστόσο, η «συνεισφορά» της κοινότητας στην «ελληνική ιστορία» δεν περιορίζεται στο πεδίο του «πολέμου», αλλά επεκτείνεται επίσης στα πεδία της «κοινωνίας» και του «πολιτισμού». Η συνεισφορά αυτή, τοποθετείται πριν από την δημιουργία του ελληνικού κράτους. Έτσι, σύμφωνα με μια εκδοχή που υιοθετούν κάποιοι συνομιλητές, από εδώ καταγόταν ο Μητροπολίτης Τρίκκης Διονύσιος ο Σκυλόσοφος. Αν και η εκδοχή αυτή αποτελεί σήμερα τμήμα της τοπικής μυθολογίας, θα πρέπει να σημειώσουμε πως πιθανώς αποτελεί αντιδάνειο από ιστορικές αφηγήσεις μεγαλύτερης εμβέλειας. Ή τουλάχιστον σε αυτές ψάχνει τη νομιμοποίησή της, όπως δείχνει η παραπομπή των συγγραφέων στις αντίστοιχες αναφορές στα έργα του καθηγητή του Α.Π.Θ. Α.Μπουσμπούκη και του Α. Κουκούδη. Έχει, ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον πως οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος δεν υιοθετούν την άποψη αυτή. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν, «μας είναι πολύ δύσκολο να ευθυγραμμισθούμε με τη διατυπωθείσα από τους δυο παραπάνω καταξιωμένους πανεπιστημιακούς δασκάλους άποψη, γιατί δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα. Δεν στηρίζεται σε γραπτή μαρτυρία και η αναφορά τους στην παράδοση είναι γενική και αόριστη».⁵⁷⁵

575. Αυτόθι, σελ. 149.

Όμως, η συνεισφορά του χωριού στο «έθνος» μοιάζει να βρίσκει την προνομιακή της έκφραση στο πρόσωπο του Βασιλείου Βήκα, φιλόλογου, συγγραφέα και λαογράφου. Αυτός γεννήθηκε στην Καλομοίρα το 1892 και το 1917 πήρε το πτυχίο φιλολογίας από το Πανεπιστήμιο Αθηνών. Αφού εργάστηκε ως φιλόλογος στη μέση εκπαίδευση στην περιοχή της Δυτικής Θεσσαλίας, το 1930 συνέχισε τις σπουδές του στη Σορβόνη, με υποτροφία του ελληνικού κράτους. Εκεί παρακολούθησε μαθήματα παιδαγωγικής, νεότερης ελληνικής φιλολογίας, κοινωνιολογίας και αισθητικής. Μάλιστα, όπως σημειώνεται, βοήθησε σημαντικά [το δάσκαλό του U. Pernot] στη σύνταξη του σπουδαίου γαλλοελληνικού λεξικού του».

Αργότερα, υπηρέτησε ως διευθυντής στις Παιδαγωγικές Ακαδημίες Τρίπολης, Λαμίας και Λάρισας. Όμως, το σημαντικότερο ήταν πως «υπήρξε μαθητής και αργότερα στενός συνεργάτης του Νικολάου Πολίτη, γι' αυτό ασχολήθηκε ιδιαίτερα με τη λαογραφία».⁵⁷⁶ Στο πλαίσιο αυτό, εκτός του ότι έγραψε δυο άρθρα για τους Βλάχους και την Καλομοίρα,⁵⁷⁷ ιδιαίτερη σημασία έχει πως ήταν αυτός που ανέλαβε πρόεδρος της επιτροπής για τη μετονομασία και «ελληνοποίηση» των τοπωνυμίων του νομού Τρικάλων. Ήταν, συνεπώς, εξ αυτών που πρότειναν το όνομα «Καλομοίρα» για το χωριό.

Στο βιβλίο υπάρχει ένα ξεχωριστό πορτραίτο του Β. Βήκα.⁵⁷⁸ Συγκεκριμένα, μετά την παρουσίαση του γενεαλογικού δέντρου της οικογένειας του ακολουθεί μια σελίδα με την φωτογραφία και ένα σύντομο βιογραφικό του (από το οποίο αντλήσαμε και τα στοιχεία). Έχει πιθανώς ιδιαίτερη σημασία πως αποτελεί το μόνο αναλυτικό πορτραίτο στο βιβλίο. Αν αυτό συνδέεται με τη «σημαντικότητα» της οικογένειάς του εντός της τοπικής κοινωνικής και συμβολικής διαστρωμάτωσης, αυτή δεν μπορεί να ερμηνεύσει το γεγονός πως για άλλες (ίσως και περισσότερο) «σημαντικές» οικογένειες του χωριού, δεν υπάρχουν ατομικά πορτρέτα μελών τους. Μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτήν η ξεχωριστή μεταχείριση οφείλεται ακριβώς στο ρόλο του στη μετονομασία των χωριών της περιοχής, πληροφορία που δεν αναφέρεται στο πορτρέτο, αλλά μας δίνεται στο κυρίως σώμα του έργου.⁵⁷⁹ Κι αυτό στο βαθμό που η συμμετοχή αυτή αποτελεί μια πράξη όχι μόνο με «εθνικό περιεχόμενο», αλλά και με υπερ-τοπική θεσμική εμβέλεια.

576. Αυτόθι, σελ. 225.

577. «Ο γάμος παρά τοις βλαχοφόνιοις (Γαμήλια έθιμα εν Γοδοβασδα), *Λαογραφία* 4 (1912-14), σελ. 540-558 και «Έθιμα παρά βλαχοφόνιοις», *Λαογραφία* 6 (1917-18), σελ. 169-188.

578. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 225.

579. Αυτόθι, σελ. 48.

Η «εθνική συνεισφορά» των υπόλοιπων Καλομοιριωτών μοιάζει περισσότερο διαμεσολαβημένη από την τοπική ή την περιφερειακή κλίμακα. Αφορά σε τομείς όπως ο «αθλητισμός», ο «πολιτισμός», η «κοινωνία» των τόπων υποδοχής ή ενσωμάτωσης της κοινότητας και των μελών της. Σε ό,τι αφορά στον αθλητισμό, σύμφωνα με την αφήγηση των Παπαδημητρίου-Παπανίκου «στον κλασσικό αθλητισμό η Καλομοίρα μπορεί να καυχηθεί ότι είχε σημαντικές διακρίσεις και μάλιστα σε διεθνές επίπεδο. Στους Βαλκανικούς Αγώνες Στίβου Εφήβων-Νεανίδων, που έγιναν στη Σμύρνη το 1986, ο 17χρονος τότε Καλομοιριώτης Θανάσης Κ. Ζαλαβράς, που ανήκε στο Γυμναστικό Σύλλογο Τρικάλων, κατέκτησε στο αγώνισμα του δρόμου 5.000 μέτρων το χρυσό μετάλλιο. Είναι το δεύτερο χρυσό μετάλλιο, που ο ταλαντούχος πρωταθλητής μας κατακτά μέσα στο 1986. Το προηγούμενο χρυσό το είχε κατακτήσει στους Πανελλήνιους Αγώνες Στίβου, στο ίδιο αγώνισμα». Το γεγονός πως η πληροφορία αυτή δημοσιεύτηκε στην εφημερίδα «Ορεινή Καλαμπάκα» (φ. 51, 1986), στην οποία παραπέμπουν και οι συγγραφείς, μαρτυρά την υπερτοπικότητα του γεγονότος και τη λειτουργία του ως στοιχείου ένταξης της κοινότητας στην «εθνική ιστορία». Με τον ίδιο τρόπο μπορούμε να ερμηνεύσουμε και την αναφορά στη συμμετοχή δυο Καλομοιριωτών ποδοσφαιριστών ως «βασικών» κατά τη δεκαετία του 1960 στην ομάδα του Α.Ο. Τρικάλων, «που τότε ήταν ομάδα Α εθνικής».⁵⁸⁰ Στην περίπτωση αυτή, η «κοινότητα» εγγράφεται μέσω αυτών των ποδοσφαιριστών, αν όχι άμεσα τουλάχιστον μέσω της «περιφερειακής», στην «εθνική ιστορία».

Στο ίδιο πλαίσιο, μπορούμε να εντάξουμε επίσης τις αναφορές στην «πολιτιστική δράση» των Καλομοιριωτών. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί το ανέβασμα μιας θεατρικής παράστασης βασισμένης στο έργο του Γιώργου Θεοδοκά «Το τίμημα της λευτεριάς-Κατσαντώνης», «από φοιτητές, που ανέλαβαν την πρωτοβουλία, και άλλους χαρισματικούς στην ηθοποιία αγροτόπαιδες του χωριού».⁵⁸¹ Η εγγραφή αυτού του γεγονότος στην υπερ-τοπική κλίμακα, φαίνεται από το ακόλουθο απόσπασμα του βιβλίου των Παπαδημητρίου-Παπανίκου:

«Αυτή η θεατρική παράσταση δόθηκε στην ευρύχωρη πλατεία του χωριού το απόγευμα της Κυριακής 27 Αυγούστου 1961. Θεωρήθηκε ως το μεγαλύτερο μέχρι τότε πολιτιστικό γεγονός, όχι μόνο για την Καλομοίρα αλλά και για τα γύρω χωριά της Ορεινής Καλαμπάκας. Την παρακολούθησαν φυσικά όλοι οι κάτοικοι, αλλά και θεατές από Τρίκαλα, Καλαμπάκα και από τα γειτονικά χωριά Καστανιά, Ορθοβούνι, Ματονέρι, Αμπελοχώρι, Παναγία κ.α. Όλοι είχαν ενημερωθεί από σχετική δημοσίευση της

580. Αυτόθι, σελ. 86.

581. Αυτόθι, σελ. 87.

εφημερίδας των Τρικάλων “Αναγέννησις” με τίτλο: “Μια αξιόπαινος προσπάθεια των νέων: Η θεατρική παράσταση που θα δοθεί την Κυριακή στη μαγευτική Καλομοίρα”...

» Στην διαμόρφωση μιας πραγματικής ατμόσφαιρα μαγείας συντέλεσε και η γλυκύτατη φωνή του Καλομοιριώτη Ρ.Μ., τενόρου της διάσημης τότε χορωδίας Τρικάλων, που τραγούδησε αρκετά τραγούδια στην αρχή και τα διαλείμματα της παράστασης. Η παράσταση δεν κατέπληξε μόνο τους κατοίκους του χωριού, αλλά και δημοσιογράφους που δημοσίευσαν στις εφημερίδες των Τρικάλων “Ελευθέρα Γνώμη” και “Αναγέννησις” πολύ επαινετικές, σχεδόν διθυραμβικές κριτικές.

» Έφτασαν μάλιστα στο σημείο να θεωρούν τους αγροτόπαιδες του χωριού με πρωτογενές ταλέντο ως ισάξιους ηθοποιών θιάσων των Αθηνών. Η δημοσιογράφος της *Βραδυνής* Μαρίκα Μπαμπίλη γράφει στην “Ελευθέρα Γνώμη” των Τρικάλων στις 30 Αυγούστου 1961: “πιστεύω πως το εθνικό αυτό έργο σπανίως θα βρη και στο μέλλον τελειότερους και φυσικότερους ερμηνευτάς από τους απλοϊκούς αγροτόπαιδες και τους εκλεκτούς φοιτητάς της Καλομοίρας”...

»...Απόδειξη της ευρύτερης απήχησης που είχε η επιτυχία της παράστασης αποτελεί το γεγονός ότι έγινε πρόταση στους διοργανωτές της να δώσουν την ίδια παράσταση και στα Τρίκαλα. Μάλιστα είχε προγραμματιστεί να δοθεί η παράσταση στην αίθουσα του κινηματογράφου “Παλλάς”, υπό την αιγίδα του Νομάρχη στα πλαίσια των εορταστικών εκδηλώσεων για τα 80 χρόνια από την απελευθέρωση της πόλης από τους Τούρκους. Όμως προκηρύχθηκαν οι βουλευτικές εκλογές του Οκτωβρίου του 1961 και η παράσταση ματαιώθηκε.⁵⁸²

Στο παραπάνω πλαίσιο, τα αποκόμματα των εφημερίδων της εποχής που αναφέρονται στο γεγονός και η αφίσα της παράστασης (των οποίων φωτογραφίες παρατίθενται) χρησιμοποιούνται ως «τεκμήρια» αλλά και ως μνημονικά σύμβολα αυτής της ιδιαίτερης «πολιτιστικής στιγμής», αλλά και «προσφοράς» της κοινότητας.

Ένα άλλο στοιχείο της «εθνικής πολιτιστικής προσφοράς» της κοινότητας αποτελεί η εκκλησία του “παλιού χωριού” που έχει ανακηρυχθεί προστατευόμενο μνημείο από το Υπουργείο Πολιτισμού, στην οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος αφιερώνουν ξεχωριστή ενότητα του κεφαλαίου «Εκκλησίες και Εξωκκλήσια».⁵⁸³ Μαζί με τις φωτογραφίες πανηγυριστών και εικόνων αυτό καταλαμβάνει 20 σελίδες, όταν για όλες μαζί τις άλλες εκκλησίες του χωριού αφιερώνονται μόλις 7 σελίδες. Η αφήγηση ξεκινά με τα στοιχεία κτίσης της εκκλησίας, η οποία κτίστηκε το 1759, ενώ το 1760 προστέθηκε ο γυναικωνίτης. Έπειτα αναφέρονται τεχνικά στοιχεία, όπως ο αρχιτεκτονικός της ρυθμός (τρίκλιτη βασιλική χωρίς τρούλο) και τα υλικά που χρησιμοποιήθηκαν, πριν αναφερθεί πως «η αγιογράφηση της Αγίας Παρασκευής έγινε το 1779 από τρεις περίφημους ζωγράφους από τους Χιονάδες της Ηπείρου, τον Κωνσταντίνο, τον Μιχάλη

582. Αυτόθι, σελ. 87-89.

583. Αυτόθι, σελ. 173-186.

του Μιχάλη και τον Ιωάννη. Είναι οι ίδιοι που αγιογράφησαν και τον ναό του Αγίου Γεωργίου Οξύνειας, το 1779».⁵⁸⁴

Ακολούθως, αναφέρεται πως «σπάνιας καλλιτεχνικής αξίας ήταν [εκτός από τις αγιογραφίες] και οι φορητές εικόνες, που δυστυχώς εκλάπησαν και αντικαταστάθηκαν με αντίγραφα». ⁵⁸⁵ Ακολουθούν λεπτομερείς αναφορές και φωτογραφίες του αγιογραφικού διακόσμου του ναού, πριν η αφήγηση φθάσει σε ένα σημείο που σχετίζεται και πάλι με το θέμα μας:

«Η εκκλησία της Αγίας Παρασκευής διατηρείται μέχρι σήμερα, σχεδόν, σε άριστη κατάσταση χάρις στην αγάπη και την φροντίδα των κατοίκων της Καλομοίρας...Το 1986 η εκκλησία ανακηρύχθηκε διατηρητέο μνημείο. Το 1992, σε συνεργασία με τις αρμόδιες υπηρεσίες, αντικαταστάθηκε ολόκληρη η στέγη με απόλυτο σεβασμό στην παράδοση και το περιβάλλον. Στο εσωτερικό όλος ο αγιογραφικός διάκοσμος και το πολύχρωμο νταβάνι καθαρίστηκαν από ειδικούς συντηρητές υπό την εποπτεία της Βυζαντινής εφορείας αρχαιοτήτων. Το αποτέλεσμα ήταν πράγματι εκπληκτικό. Αναδείχτηκε σε όλο το μεγαλείο της η μεγάλη αρχαιολογική και καλλιτεχνική αξία της εκκλησίας».

Στο παραπάνω πλαίσιο, η πρόσφατη κλοπή των εικόνων του ναού εγγράφεται στον τοπικό λόγο ως ένα «εθνικό έγκλημα» που υπερβαίνει το τοπικό επίπεδο:⁵⁸⁶

«Δυστυχώς όμως οι βάνδαλοι παραμόνευαν. Μια άγρια μέρα του Δεκέμβρη του 2004, ιερόσυλοι αρχαιοκάπηλοι διέρρηξαν την εκκλησία και με πρωτοφανείς βανδαλισμούς στην κυριολεξία την κατακερμάτισαν και την λεηλάτησαν. Αφαίρεσαν την Ωραία Πύλη, ολόκληρο τον Άμβωνα, από τη Σταύρωση τις δύο γυναικείες μορφές, την Παναγία και τη Μαρία τη Μαγδαληνή, που παισιώναν το Χριστό, και 35 εικόνες, δηλαδή αντικείμενα ανεκτίμητης αρχαιολογικής και καλλιτεχνικής αξίας».⁵⁸⁷

Ένα άλλο πεδίο εγγραφής της κοινοτικής στην εθνική ιστορία αποτελεί ο «λαϊκός πολιτισμός» και η «παράδοση». Εδώ, μπορούμε να διακρίνουμε διάφορα επιμέρους επίπεδα. Ένα πρώτο αφορά στις τοπικές τελετουργικές αναπαραστάσεις των «εθνικών γεγονότων». Ένα δεύτερο στην τελετουργική-συμβολική ενσωμάτωση της «εντοπιότητας» στο έθνος. Ένα τρίτο, τέλος, στη «διατήρηση της παράδοσης». Προνομιακό παράδειγμα για το πρώτο αποτελούν οι «εθνικές εορτές». Στο βιβλίο έχουμε αρκετές φωτογραφίες που δείχνουν την κατάθεση στεφάνου στο «μνημείο των ηρώων» (συγκεκριμένα των Καλομοιριωτών που σκοτώθηκαν στους διαφόρους

584. Αυτόθι, σελ. 173.

585. Αυτόθι, σελ. 174.

586. Για την σημασία των «πολιτιστικών μνημείων» και αντικειμένων στην συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας βλ. B. Anderson, *Imagined Communities*, ό.π., κεφ. 10 και Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 235-236.

587. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 185.

πολέμους, «εθνικούς» ή τον Εμφύλιο) κατά τις εθνικές επετείους από τα μέλη της σχολικής κοινότητας, αλλά και από τους τοπικούς παράγοντες.⁵⁸⁸ Έχουμε επίσης φωτογραφίες από τις σχολικές εορτές, με αφορμή πάλι τις εθνικές επετείους ή τις θρησκευτικές εορτές.

Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο επίπεδο, προνομιακό παράδειγμα αποτελούν τα τοπικά πανηγύρια. Οι Καλομοιριώτες έχουν δύο πανηγύρια: ένα στο Παλιό Χωριό στις 26 Ιουλίου προς τιμήν της Αγίας Παρασκευής και ένα δεύτερο τον Δεκαπενταύγουστο στην κεντρική πλατεία του νέου χωριού, όπου βρίσκεται και η κεντρική εκκλησία, η Κοίμηση της Θεοτόκου. Κατά τη γνώμη μας η σχετικά πρόσφατη καθιέρωση του δεύτερου πανηγυριού συνδέεται με μια διάκριση μεταξύ «μικρής» και «μεγάλης παράδοσης»,⁵⁸⁹ αλλά και με την παραγωγή ενός ενδιάμεσου συμβολικού χώρου, τον οποίο συμβατικά ονομάζουμε «μεσαία παράδοση». Αν οι δύο πρώτοι όροι αντιστοιχούν στην «τοπική κοινότητα» και το «έθνος», η τελευταία αντιστοιχεί στην εθνοπολιτισμική βλάχικη ταυτότητα. Στο πλαίσιο αυτό, αν η λατρεία της Παναγίας (που αποτελεί μια από τις σημαντικότερες θρησκευτικές εορτές στην Ελλάδα) μοιάζει να συμβολίζει την ελληνική εθνική τους ταυτότητα, η λατρεία της Αγίας Παρασκευής μοιάζει να εμπεριέχει περισσότερους συμβολισμούς. Έτσι, αν ως προστάτιδα του «Παλιού Χωριού» συνδέεται με την τοπική ταυτότητα, ως προστάτιδα των Βλάχων συμβολίζει επίσης την εθνοτοπική «περιφερειακή» ταυτότητα των Καλομοιριωτών ως Βλάχων.

Μπορούμε να υποθέσουμε πως η εδραίωση του πανηγυριού του Δεκαπενταύγουστου ως το κεντρικό πανηγύρι του χωριού συνδέεται καταρχάς με τις μεταβολές του κύκλου ζωής. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε πως την πρωτοβουλία για αυτό πήρε η Αδελφότητα των Καλομοιριωτών της Αθήνας, εκφράζοντας τις ανάγκες διαχείρισης του ελεύθερου χρόνου όσων κατοικούν στην πρωτεύουσα και επισκέπτονται το χωριό κυρίως τον Αύγουστο. Συνδέεται όμως επίσης με την σταδιακή κυριαρχία του *έθνους* επί της *τοπικής κοινότητας*, ή αλλιώς της αυξανόμενης ενσωμάτωσης της δεύτερης στο πρώτο. Από την άλλη, η συμβολική σύνδεση «εντοπιότητας» και «βλαχικότητας» στο πλαίσιο του παλιού πανηγυριού μαρτυρά όχι μόνο την εγγραφή της δεύτερης στο πεδίο της «καταγωγής», αλλά θέτει επίσης ένα συμβολικό όριο μεταξύ ενός «βλάχικου παρελθόντος» και ενός «ελληνικού παρόντος».

588. Για τη σημασία των «νεκρών ηρώων» στην συγκρότηση της ταυτότητας βλ. R. Koselleck, «Les monuments aux morts...», ό.π. και Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 220.

589. Για τη διάκριση αυτή, βλ. R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956.

Σε ό,τι αφορά στο τρίτο επίπεδο, η συμμετοχή της κοινότητας στην *ιστορία του* έθνους προσλαμβάνεται και εκφράζεται με όρους «διάσωσης της παράδοσης» και της «πολιτισμικής κληρονομιάς».⁵⁹⁰ Στο πλαίσιο αυτό, η «τοπική παράδοση» θεωρείται πρώτα από όλα μια «εθνική συνεισφορά» στον βαθμό που συνδέεται με την ευρύτερη διάσωση της «Ελληνικότητας», της οποίας ο τοπικός πολιτισμός θεωρείται αναπόσπαστο τμήμα.⁵⁹¹ Ωστόσο, με τους ίδιους όρους φαίνεται να προσλαμβάνεται και η συμμετοχή της τοπικής κοινότητας στην «Βλάχικη Συλλογικότητα». Στο πλαίσιο αυτό, αν η πρόσδεση στο «έθνος» επιτελείται και εκφράζεται προνομιακά από τις επίσημες τοπικές αρχές, όπως ο Δήμος, πρωταγωνιστικό ρόλο στην διάσωση του «βλάχικου πολιτισμού» έχει η «αδελφότητα». Αυτή η τελευταία έχει αναλάβει να «διατηρήσει» και να προβάλλει την «βλάχικη παράδοση», κυρίως μέσα από την διατήρηση χορευτικών τμημάτων με νέους και νέες με καταγωγή από την Καλομοίρα.⁵⁹² Αυτοί διδάσκονται, από ερασιτέχνες ή επαγγελματίες (κυρίως γυμναστές) Καλομοιριώτες, παραδοσιακούς και τοπικούς χορούς, τους οποίους χορεύουν ντυμένοι με τοπικές ενδυμασίες σε διάφορες εκδηλώσεις: πανηγύρια, χοροί της αδελφότητας στην Αθήνα και την Καλαμπάκα.⁵⁹³

Ωστόσο, οι παραπάνω διαδικασίες δεν είναι ούτε γραμμικές, ούτε απόλυτα διακριτές μεταξύ τους. Κατά συνέπεια, οι διάφορες κατηγορίες «πρωταγωνιστών» δεν επιτελούν απαραίτητα μία μόνο λειτουργία, ούτε δρουν σε ένα μόνο «επίπεδο». Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί και πάλι η Αδελφότητα. Το γεγονός πως οι τοπικοί χοροί της ευρύτερης περιοχής αποτελούν το βασικό τμήμα του ρεπερτορίου των χορευτικών της τμημάτων, συνηγορεί στη σημασία της για την αναπαραγωγή του «τοπικού» και «περιφερειακού πολιτισμού» («Βλάχικου», «Τρικαλινού» ή «Θεσσαλικού»). Ωστόσο, από την ρεπερτόριό τους δεν απουσιάζουν εντελώς σκοποί και χοροί από «άλλες περιοχές» της Ελλάδα. Το γεγονός αυτό συνηγορεί καταρχάς στον πολλαπλό ρόλο της «αδελφότητας», ως φύλακα ταυτόχρονα της «μικρής», της «μεσαίας» και της «μεγάλης» παράδοσης. Επιπλέον, μας δείχνει πως μέσω της «διασωστικής πολιτιστικής εργασίας», επιτελούνται παράλληλα δύο αντίστροφες

590. Για την πρόσληψη του παρελθόντος με όρους «πολιτισμικής κληρονομιάς» βλ. Α.Λιάκος, *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία.*, Αθήνα, 2007, σελ. 258-260.

591. Πρβλ. Β.Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, .ο.π., σελ.103.

592. Ο. J.-F. Gossiaux, μιλώντας για τους Βλάχους της F.Y.R.O.M., μας λέει πως «[ο υπερ-εθνικός εθνοτισμός τους] κρατά από την εθνική ιδεολογία ορισμένες μεθόδους, κάποιες πρακτικές, ορισμένα σύμβολα: την πολιτιστική εργασία, τη αποκατάσταση και την απόδοση αξίας στο φολκλόρ, την συλλογή εθνογραφικού υλικού, την εμβληματική αναφορά στην παράδοση και, κυρίως, την ψύχωση με τη γλώσσα, που πρέπει να ενοποιηθεί και να τυποποιηθεί, να γίνει γραπτή και λογοτεχνική». J.-F. Gossiaux, *Rouvoirs ethniques...*, ό.π, σελ. 186-187.

593. Βλ. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, ό.π., σελ. 113-116.

λειτουργίες: από τη μία, η «τοπικής παράδοση» ανοίγεται προς τα «έξω» και εγγράφεται στην «περιφερειακή» και δια μέσου αυτής, στην «εθνική ιστορία». ⁵⁹⁴ Αντίστροφα, η «εθνική κληρονομιά» «περιφερειοποιείται» και «τοπικοποιείται», όχι μόνο συμβολικά και ιδεολογικά, αλλά και μέσα από την «εξοικείωση» της «περιφέρειας» και της «κοινότητας» με αυτήν.

Μια αντίστοιχη διαδικασία μπορούμε να διακρίνουμε και στις υπόλοιπες δραστηριότητες της αδελφότητας. Σύμφωνα με τους Παπαδημητρίου-Παπανίκο, μεταξύ αυτών των δραστηριοτήτων περιλαμβάνεται «η διοργάνωση εκθέσεων παλιών φωτογραφιών και λαογραφικού υλικού στο χωριό, καθώς και η πραγματοποίηση εκδρομών σε διάφορες πόλεις και νησιά της Ελλάδας». ⁵⁹⁵ Οι δύο συγγραφείς θεωρούν πως οι συγκεκριμένες δραστηριότητες «αποτελούν δείγματα σεβασμού στην παράδοση και έμπρακτη προσπάθεια επιμόρφωσης των κατοίκων του χωριού». ⁵⁹⁶ Στο πλαίσιο αυτό, μπορούμε να υποθέσουμε πως αν ο «σεβασμός της παράδοσης» συνδέεται με την «προσφορά» της «κοινότητας» στο «έθνος», η «επιμόρφωση των κατοίκων» αναφέρεται αντίστροφα σε όσα (μπορεί να) προσφέρει το «έθνος» και ο «πολιτισμός του» στην «κοινότητα».

Ένα άλλο πεδίο εγγραφής της *κοινότητας* στην κλίμακα της *εθνικής κοινωνίας* και *ιστορίας* αποτελεί η «κοινωνική άνοδος» και «καταξίωση» των μελών της. Αυτήν συνδέεται με διαφορετικές παραμέτρους κοινωνικής και οικονομικής κινητικότητας, όπως η επιχειρηματικότητα, η εκπαίδευση, η επαγγελματική εξασφάλιση στο πλαίσιο των δημοσίων υπηρεσιών. Αν ένα από τα θεμέλια συγκρότησης της «κοινωνικής καταξίωσης», της «προκοπής» με τοπικούς όρους, αποτελεί η οικονομική άνοδος και η βελτίωση του βιοτικού επιπέδου που προσφέρει μια «καλή» ή/και «ασφαλής» εργασία, ένα δεύτερο εντοπίζεται στο συμβολικό κεφάλαιο που προσφέρει ο ίδιος ο πλούτος, αλλά επίσης η εκπαίδευση ή η «καλή θέση». Έτσι, η κοινωνική θέση ενός επιστήμονα (π.χ. ιατρού, δικηγόρου, εκπαιδευτικού) εντός της κοινότητας καθορίζεται όχι μόνο από την οικονομική του κατάσταση, αν και αυτή παραμένει πάντα θεμελιώδης. Η ίδια η ιδιότητά του και όσα αυτή συνεπάγεται ιστορικά στο πλαίσιο μιας

594. Όπως έχει επισημάνει ο Β.Νιτσιάκος, ειδικά για τον χορό, «η διαμόρφωση ρεπερτορίων, που συνδέονται συνολικά με μια περιφέρεια [...] τείνει να οδηγήσει σε ομογενοποίηση τις περιφερειακές ταυτότητες και να εξαφανίσει από τους κόλπους τους την ετερότητα. Το γεγονός αυτό διευκολύνει φυσικά τη συγκρότηση μιας ευρύτερης ενιαίας ταυτότητας, που αγκαλιάζει τις περιφερειακές, της εθνικής». Β.Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, .ο.π., σελ.103.

595. Παπαδημητρίου-Παπανίκο, ό.π., σελ. 110.

596. Βλ. Αυτόθι.

κοινωνίας μέχρι πρόσφατα σε μεγάλο βαθμό αναλφάβητης, συγκροτούν μια αλληλοεξαρτώμενη, αλλά και παράλληλη με την οικονομική, συμβολική ιεραρχία.⁵⁹⁷

Αν το παραπάνω γεγονός αφορά πρώτα από όλα στην εσωτερική οργάνωση της κοινότητας, η αναγωγή του «δυναμισμού» και της «προόδου» σε χαρακτηριστικό των Καλομοιριωτών, αλλά και των Βλάχων γενικότερα, την συνδέει με τις τοπικές προσλήψεις της εθνικής ιστορίας. Έτσι η μετανάστευση και η γεωγραφική κινητικότητα τους συνδέεται με τα «προαιώνια χαρακτηριστικά των Ελλήνων», την ίδια στιγμή που οι Καλομοιριώτες και οι Βλάχοι τοποθετούνται στην πρωτοπορία της «διατήρησης» αυτού του «ελληνικού πνεύματος». Χαρακτηριστικά ως προς αυτό είναι τα δύο παρακάτω παραθέματα από το βιβλίο των Παπανίκου-Παπαδημητρίου:

«Η τάση μετανάστευσης χαρακτήριζε την ελληνική φυλή από τους αρχαιότερους ακόμα χρόνους. Ο Ηρόδοτος έλεγε ότι οι Έλληνες μετανάστευαν “κατ’εμπορίην και θεωρίην”, ότι δηλαδή μετανάστευαν για λόγους οικονομικούς και για να δουν και να γνωρίσουν άγνωστα μέρη. Έτσι οι αρχαίοι Έλληνες έκτισαν τις αποικίες και στην εποχή της Τουρκοκρατίας ίδρυσαν παροικίες σε όλες σχεδόν τις μεγάλες πόλεις της Ευρώπης».⁵⁹⁸

«Με την μόνιμη εγκατάστασή τους, όμως, στην Αθήνα κυρίως, άλλαξαν και οι μορφές απασχόλησής τους. Αποκαταστάθηκαν σε μόνιμες δουλειές. Με την υπομονή, την εργατικότητα και την τιμιότητα τους, αρετές που χαρακτηρίζουν όλους τους Καλομοιριώτες, πολλοί δημιούργησαν και μεγάλες περιουσίες. Όλοι τους σχεδόν έχουν ιδιόκτητη κατοικία. Το σπουδαιότερο όμως είναι ότι οι περισσότεροι δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για ένα καλύτερο μέλλον των παιδιών τους, με μια καλή ανατροφή και με πολύ αξιόλογες σπουδές σε πολλές περιπτώσεις. Έτσι σιγά, σιγά δημιουργείται μια καινούργια γενιά Καλομοιριωτών, πολύ δυναμική και ελπιδοφόρα».⁵⁹⁹

Η έμφαση στην «κοινωνική πρόοδο» των κατοίκων μπορεί να συνδεθεί με τον ευρύτερο λόγο περί των Βλάχων και της «εθνικής τους συνεισφοράς». Έτσι, από τις προφορικές μαρτυρίες των συνομιλητών, προκύπτει πως το «εμπορικό δαιμόνιο», ο «πλούτος» και η «ευεργεσία» συνθέτουν ένα αδιάσπαστο σύνολο κατά τη διάρκεια παραγωγής της ηγεμονικής εικόνας και ταυτότητας των Βλάχων και της σχέσης τους με τον «Ελληνισμό». Οι συνομιλητές αναφέρονταν συχνά στο ρόλο των Βλάχων στην «δημιουργία της Ελλάδας», σημειώνοντας πως «τα περισσότερα δημόσια κτήρια της Αθήνας και τα ιδρύματα τα έχουν κάνει Βλάχοι. Το Πολυτεχνείο, το έκαναν οι

597. Για τη σημασία του συμβολικού κεφαλαίου βλ. P. Bourdieu, *Η διάκριση...*, ό.π.

598. Παπαδημητρίου-Παπανίκος, ό.π., σελ. 93.

599. Αυτόθι, σελ. 109-110.

Μετσοβίτες, ο Αβέρωφ και ο Τοσίτσας, για αυτό το λένε Μετσόβιο. Το Ζάππειο και πολλά άλλα, όλα Βλάχοι τα έκαναν. Αυτοί ήταν οι μεγαλύτεροι ευεργέτες». ⁶⁰⁰

Αν και είναι αλήθεια πως δεν υπάρχει στην τοπική μνήμη περίπτωση Καλομοιριώτη ευεργέτη τέτοιας εμβέλειας, μπορούμε να σημειώσουμε την αναφορά στον Καλομοιριώτη Γ. Η. Σύμφωνα με τους Παπαδημητρίου-Παπανίκο, αυτός μετανάστευσε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα στην Αμερική. Εκεί είχε ένα εργατικό ατύχημα και έτσι επέστρεψε στο χωριό. Μετά από μερικά χρόνια έφυγε πάλι και εγκαταστάθηκε στην Καβάλα, όπου «ανέπτυξε εκπληκτική επιχειρηματική δραστηριότητα και απέκτησε μεγάλη φήμη στην ευρύτερη περιοχή. Δυστυχώς, πέθανε πολύ νέος και άκληρος. Η κηδεία του, “που τη συνόδευαν οκτώ δεσποτάδες” έγινε στην Καβάλα». ⁶⁰¹ Η εκτίμηση και οι τιμές που απέδωσε σύμφωνα με αυτήν την αφήγηση η καβαλιώτικη κοινωνία προς το πρόσωπό του, υπονοούν πιθανώς πως υπήρξε «ευεργέτης» για την περιοχή. Επιπλέον, ιδιαίτερη μνεία γίνεται στους «Γοδοβασδινούς» (τους κατοίκους του παλιού χωριού), που σύμφωνα με την τοπική παράδοση μετανάστευσαν στην Ανατολική Μακεδονία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν οι Παπαδημητρίου-Παπανίκο, «μερικοί από αυτούς [...] είχαν αξιόλογη εξέλιξη και έπαιξαν πρωταγωνιστικό ρόλο σε πολλούς τομείς των τοπικών κοινωνιών». ⁶⁰²

Από τα παραπάνω μπορούμε να υποθέσουμε πως η πρόσληψη και προβολή της «ευεργεσίας των Βλάχων» ως στοιχείου της «καλομοιριώτικης ταυτότητας», συνδέεται, όπως και ο «νομαδισμός», με τη εκ μέρους τους υιοθέτηση και μερική εσωτερίκευση των συμβόλων μιας σύγχρονης, υπερ-τοπικής και νοερής «Βλαχικότητας». Προσπαθώντας να «ανταποκριθούν» στους εμβληματικούς πυλώνες της, ανασυγκροτούν και επανανοηματοδοτούν επιλεκτικά, ενίοτε και αντινομικά, το «παρελθόν» της κοινότητας, την ιστορική της σχέση με την «Βλαχικότητα» και την «Ελληνικότητα», αλλά και την σχέση μεταξύ των δύο τελευταίων από τη σκοπιά της κοινότητας, αλλά επιπλέον και από αυτή του παρόντος. ⁶⁰³

600. Για τον ρόλο της «ευεργεσίας» στη συγκρότηση των «εθνικών αφηγήσεων», αλλά και για το ρόλο των Βλάχων ευεργετών στη συγκρότηση του ελληνικού εθνικού κράτους, βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 155. Σ. Παπαγεωργίου, *Έλληνες ευεργέτες...*, ό.π.

601. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα...*, ό.π., σελ. 95-96.

602. Αυτόθι, σελ. 31.

603. Για την ανα-συγκρότηση του παρελθόντος από την σκοπιά του παρόντος βλ. R.Koselleck, *Le Future Passé...*, ό.π. Maurice Bloch, «The past and the present...», ό.π.. Α.Λιάκος, *Πώς το παρελθόν...*, ό.π., σελ. 91-131.

Ένα τελευταίο πεδίο συνάρθρωσης *κοινότητας* και *εθνικής ιστορίας* αποτελεί η σχέση της πρώτης με την κεντρική εξουσία και ειδικότερα τους πολιτικούς και πολιτειακούς άρχοντες. Μπορούμε συνεπώς να ερμηνεύσουμε γιατί θεωρείται σημαντική και παρατίθεται μια φωτογραφία που δείχνει έναν Καλομοιρώτη εύζωνα να χαιρετά τη Βασίλισσα Φρειδερίκη, κατά τη διάρκεια της στρατιωτικής του θητείας στην Βασιλική Φρουρά την δεκαετία του 1950. Αν και δεν αναφέρεται, στην φωτογραφία, τραβηγμένη πιθανώς στο χώρο των ανακτόρων, εικονίζονται επίσης ο νεαρός τότε διάδοχος του θρόνου Κωνσταντίνος.

Αν γεγονότα όπως το παραπάνω μοιάζουν ασήμαντα από τη σκοπιά της ευρύτερης κοινωνίας, για την τοπική κοινωνία μοιάζει να αποτελούν στιγμές εγγραφής τους στην εθνική ιστορία, η οποία προσλαμβάνεται όπως είδαμε και με όρους δημοσιότητας. Είναι στο πλαίσιο αυτό που η επίσκεψη του τότε προέδρου της Δημοκρατίας Κωστής Στεφανόπουλου στο χωριό το 1998, εμφανίζεται σήμερα ως κορυφαίο γεγονός στην τοπική μνήμη. Δεν είναι τυχαίο πως στο βιβλίο τους οι Παπαδημητρίου-Παπανίκος αφιερώνουν στο γεγονός μια μικρή ενότητα.⁶⁰⁴ Άλλωστε και την εποχή που συνέβη αποτέλεσε ένα κορυφαίο γεγονός για το χωριό. Προς τιμήν του Κ. Στεφανόπουλου διοργανώθηκαν διάφορες εκδηλώσεις (τα χορευτικά του χωριού με τοπικές ενδυμασίες κλπ) στις οποίες παρέστησαν πολιτικοί και θεσμικοί παράγοντες από όλον τον νομό Τρικάλων. Η επίσκεψη και οι εκδηλώσεις προβλήθηκαν όχι μόνο από τον τοπικό, αλλά επίσης από τον εθνικό τύπο και, κυρίως, τα ραδιοτηλεοπτικά μέσα. Οι αναφορές του κ. Στεφανόπουλου στο χωριό, την ομορφιά του, τη φιλοξενία και το εθνικό φρόνημα των κατοίκων του και γενικότερα των Βλάχων είναι κάτι που μέχρι σήμερα υπογραμμίζεται στον λόγο των συνομιλητών.

604. Γ. Παπαδημητρίου και Θ. Παπανίκος, Καλομοίρα, ό.π., σελ. 306.

Κεφάλαιο 8

Γλωσσικές πρακτικές και αναπαραγωγή της *Βλάχικης Ταυτότητας*

1. Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο επιχειρούμε την καταγραφή και την ερμηνεία των σύγχρονων γλωσσικών στρατηγικών των Βλάχων Νεοχωριτών. Ειδικότερα, αναλύουμε τις διαφορετικές χρήσεις της βλάχικης γλώσσας σε διαφορετικά κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα και τους τρόπους που αυτές εμπλέκονται στις διαδικασίες ανα-παραγωγή της συλλογικής ταυτότητας των ατόμων και της ομάδας.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πως η παρατήρηση των γλωσσικών στρατηγικών των Νεοχωριτών αποτελεί ένα πεδίο όπου η εθνογραφική μας έρευνα αντιμετώπισε αρκετά προβλήματα. Αυτά συνδέονται με τη δυσκολία λεπτομερούς παρατήρησης των τρόπων καθημερινής επικοινωνίας των υποκειμένων. Στο βαθμό που η εθνογραφική πρόσβαση σε αυτούς δεν είναι πάντα εύκολη, μπορέσαμε να παρατηρήσουμε κυρίως τις επικοινωνιακές πρακτικές τους στο δημόσιο χώρο. Έτσι, το υλικό του κεφαλαίου προέρχεται από επιτόπια έρευνα κυρίως σε «δημόσιους χώρους», όπως το «χωριό», η «αδελφότητα» αλλά και ένα καφενείο στα Εξάρχεια, όπου ορισμένοι Νεοχωρίτες συχνάζουν, μαζί με βλαχόφωνους από ένα γειτονικό τους βλαχόφωνο χωριό. Ωστόσο, τόσο η σχετική βιβλιογραφία,⁶⁰⁵ όσο και η προσωπική μας εμπειρία (δεδομένης της «βλάχικης» καταγωγής μας) δείχνουν πως οι μειονοτικές γλώσσες, και η βλάχικη ειδικότερα, ομιλούνται κυρίως στον ιδιωτικό χώρο.

Πάντως, παρά τα προβλήματα, από την έρευνα αναδύονται κατά τη γνώμη μας χρήσιμα στοιχεία για τους τρόπους προσλήψεως και κοινωνικής χρήσης της βλάχικης γλώσσας από τους Νεοχωρίτες. Άλλωστε, οι ίδιοι οι περιορισμοί που συνάντησε η έρευνα αποτελούν έναν ενδεικτικό για τον τρόπο που τα υποκείμενα διαχειρίζονται τη γλωσσική τους *ετερότητα*. Σημειώνουμε πως η «ιδιωτικοποίηση» της βλάχικης γλώσσας δεν είναι άσχετη με το γεγονός πως μετά την Κατοχή, με αφορμή τη δράση της «Ρωμαϊκής Λεγεώνας», το ελληνικό κράτος κλείνει τα βλαχο-ρουμάνικα σχολεία και στο εξής απορρίπτει κάθε σκέψη περί «βλάχικης μειονότητας».

Το Νεοχώρι, βέβαια, δεν επηρεάστηκε άμεσα από το κλείσιμο των βλαχορουμάνικων σχολείων, αφού ως τμήμα της Θεσσαλίας εξαιρούνταν από τις συμφωνίες Ελλάδας-Ρουμανίας περί βλαχορουμάνικης εκπαιδευτικής μειονότητας, η

605· Βλ. Λ. Τσιτσιπής, *Από τη γλώσσα ως αντικείμενο στη γλώσσα ως πράξη*, Αθήνα, 2005.

οποία περιοριζόταν αποκλειστικά στην Μακεδονία και την Ήπειρο. Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε πως υπήρξαν έμμεσες συνέπειες για την κοινότητα. Έτσι, σύμφωνα με κάποιες αφηγήσεις Νεοχωριτών, μετά τον πόλεμο οι δάσκαλοι του χωριού αντιμετώπιζαν ιδιαίτερα αρνητικά τη χρήση της βλάχικης γλώσσας από τους νεαρούς Νεοχωρίτες στο σχολείο. Ορισμένες αφηγήσεις αναφέρονται και στη σωματική τιμωρία μαθητών, επειδή μίλησαν βλάχικα, ακόμα και εκτός σχολείου.⁶⁰⁶ Ο λόγος που συχνά επικαλούνταν οι εκπαιδευτικοί για αυτήν την πρακτική ήταν η ανάγκη εκμάθησης της ελληνικής από τους βλαχόφωνους μαθητές. Είναι αλήθεια, πως οι περισσότεροι Νεοχωρίτες που γεννήθηκαν και έζησαν στο χωριό έως τα μέσα της δεκαετίας του 1960, έμαθαν την ελληνική στο σχολείο. Πριν δεν γνώριζαν παρά ελάχιστα ελληνικά, αφού τα βλάχικα ήταν η βασική ή και αποκλειστική γλώσσα της καθημερινής τους επικοινωνίας.

Παρά τις όποιες προσπάθειες «ορθολογικοποίησής» τους (συχνά εκ των υστέρων), οι πρακτικές αυτές συνδέονται αναμφίβολα με τα βαθύτερα ιδεολογικά θεμέλια του ελληνικού εθνικισμού, τα οποία διαποτίζουν, αν όχι άμεσα και συνειδητά, τουλάχιστον έμμεσα και ασυνείδητα, όλο το εύρος των κρατικών θεσμών.⁶⁰⁷ Ωστόσο, οι πρακτικές γλωσσικής και πολιτισμικής αφομοίωσης των Βλάχων ενισχύονται και από την κοινωνική και πολιτισμική απαξίωση της «βλάχικης ταυτότητας» και γλώσσας, ιδίως στον αστικό χώρο. Η σύνδεση του «Βλάχου» με τον «χωρικό», τον «επαρχιώτη», τον «αγροίκο», ή τον «απολίτιστο», για την οποία μιλήσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, είχαν ως αποτέλεσμα μεγάλο τμήμα των Βλάχων να αποφεύγει την δημόσια χρήση της γλώσσας του στον αστικό χώρο, φοβούμενο τον κοινωνικό και πολιτισμικό στιγματισμό. Μάλιστα, πολλοί γονείς απέφευγαν να μιλούν και να μάθουν βλάχικα στα παιδιά τους, πεπεισμένοι εκτός των άλλων πως κάτι τέτοιο θα αποτελούσε εμπόδιο όχι μόνο στην κοινωνική τους άνοδο, αλλά επίσης στην εκπαιδευτική τους πρόοδο.

606. Πάντως, σε άλλες περιπτώσεις βλαχόφωνων χωριών της περιοχής, όπως το Γαρδίκι και το Μαλακάσι, έχουμε μαρτυρίες που μιλούν για θετική αντιμετώπιση, ως ένα βαθμό και για χρήση της βλάχικης στα πρώτα στάδια της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Πιθανώς δεν είναι τυχαίο το γεγονός πως σε αυτές τις περιπτώσεις, και σε αντίθεση με το Νεοχώρι, οι δάσκαλοι ήταν «ντόπιοι» (και συνεπώς βλαχόφωνοι). Ωστόσο, αυτή η διαφοροποίηση μαρτυρά πως η αρνητική αντιμετώπιση της βλάχικης γλώσσας στην περιοχή ήταν περισσότερο αποτέλεσμα της συστηματικής αλλά ασυνείδητης ενσωμάτωσης της εθνικής ιδεολογίας στους εκπαιδευτικούς θεσμούς και λιγότερο ενός «οργανωμένου» και συνειδητά εφαρμοσμένου σχεδίου από τους εκπαιδευτικούς λειτουργούς. Για την περίπτωση του Γαρδικίου, βλ. Α. Μακρής, *Ηθη-Εθιμα...*, ό.π. σελ. 27.

607. Για το ρόλο των εκπαιδευτικών μηχανισμών στις διαδικασίες «εθνικής ομοιογενοποίησης» στην Ελλάδα, βλ. Κ. Τσουκαλάς, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, 1985 (πρώτη γαλλική έκδοση: Παρίσι, 1975), σελ. 529-567.

2. Από την «ομιλία» στις επιλεκτικές χρήσεις της γλώσσας

Αν κάποιος θέλει να παρατηρήσει και να ερμηνεύσει τους ιστορικούς μετασχηματισμούς των κοινωνικών λειτουργιών της βλάχικης γλώσσας στους Νεοχωρίτες, και όχι μόνο, οφείλει να λάβει υπόψη του πως ένα τέτοιο εγχείρημα δεν μπορεί να περιοριστεί στην απλή καταγραφή του «πόσοι Νεοχωρίτες την μιλούν και πόσοι όχι». Ανάμεσα σε αυτούς τους δύο ακραίους πόλους, υπάρχει ένας μεγάλος αριθμός αποχρώσεων του βαθμού και του τρόπου οικειοποίησης και χρήσης της γλώσσας από τα υποκείμενα.⁶⁰⁸

Αυτό σημαίνει πως θα ήταν εντελώς ανεπαρκής μια ποσοτική προσέγγιση των «βλαχόφωνων Νεοχωριτών», στο βαθμό που είναι απαραίτητο να κατανοήσουμε όχι μόνο σε ποιο βαθμό γνωρίζει ή όχι κάποιος τη γλώσσα, αλλά επίσης πώς τη χρησιμοποιεί, σε ποια κοινωνικά και χωρικά πλαίσια και, όλα αυτά, για ποιους λόγους. Τέλος, θα πρέπει να ερμηνεύσουμε κάθε φορά τι σημαίνει μια τέτοια χρήση για τα δρώντα υποκείμενα, αλλά και τις λειτουργίες που αυτή επιτελεί εντός διαφορετικών κοινωνικών και πολιτισμικών πλαισίων. Σημειώνουμε πως η απουσία θεσμικής αναγνώρισης, συνεπώς και τυποποίησης, της βλάχικης γλώσσας αποτελεί θεμελιώδη παράγοντα για τις μεγάλες διαφοροποιήσεις στη χρήση της.

Ωστόσο, μια συνολική ερμηνεία περνά αναγκαστικά από την ανάλυση και ορισμένων άλλων παραμέτρων. Τα εκάστοτε διακυβεύματα της σχέσης ελληνικής εθνικής ταυτότητας και κοινωνικο-πολιτισμικών υποταυτοτήτων (τοπικών ή εθνοτικών), η δημογραφική, οικονομική και κοινωνική ιστορία της κάθε κοινότητας, οι κοινωνικές ιεραρχίες και κατατάξεις στο εσωτερικό της, είναι μεταξύ των στοιχείων που καθορίζουν τη χρήση της γλώσσας, αλλά και τους όρους αυτής της χρήσης. Στην περίπτωση των Νεοχωριτών, ιδιαίτερη σημασία έχει πως, σε αντίθεση με άλλες βλαχόφωνες κοινότητες (Τζούρτζια, Γαρδίκι), που άρχισαν να μεταναστεύουν στην πρωτεύουσα από τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, η μαζική μετακίνηση τους στην Αθήνα άρχισε μετά τον πόλεμο. Αυτό σημαίνει πως ένα μεγάλο τμήμα τους, που βρίσκεται σήμερα στη μέση ηλικία, έχει προσωπική εμπειρία του «χωριού» και, συνεπώς, της χρήσης της βλάχικης γλώσσας ως βασικής, ή και αποκλειστικής, γλώσσας καθημερινής επικοινωνίας.

Αυτό ερμηνεύει και το γεγονός πως μεταξύ των Νεοχωριτών, αλλά και άλλων Βλάχων προερχόμενων από τα χωριά της «Ορεινής Καλαμπάκας», η χρήση της

608. Είναι στο πλαίσιο αυτό που ο Τσιτσιπής προτείνει, με αφορμή τα αρβανίτικα, την αντιμετώπιση της γλώσσας όχι ως ενός παγιωμένου αντικειμένου, αλλά ως δυναμικής πράξης. Βλ. Α. Τσιτσιπής, *Από τη γλώσσα...*, ό.π.

βλάχικης στον αστικό χώρο φαίνεται να είναι σήμερα εντονότερη από ό,τι μεταξύ άλλων «βλάχικων ομάδων» της πρωτεύουσας, όπως οι Γαρδικιώτες ή οι Τζουρτζιώτες. Έτσι, μπορούμε να συμπεράνουμε από τις αφηγήσεις πως η βλάχικη αποτελεί και σήμερα τη βασική γλώσσα επικοινωνίας των ηλικιωμένων ή και μεσήλικων Νεοχωριτών της Αθήνας στον οικιακό, αλλά ως ένα βαθμό και στο δημόσιο χώρο. Επίσης, αποτελεί τον κυρίαρχο αν όχι αποκλειστικό κώδικα επικοινωνίας των ηλικιωμένων κατά βάση Νεοχωριτών που μένουν μόνιμα στο χωριό. Την ίδια στιγμή, το «χωριό» λειτουργεί ως χώρος αυξημένης χρήσης της βλάχικης και για τους «Αθηναίους», που κατά τη διάρκεια της παραμονής τους σε αυτό «έχουν την ευκαιρία να θυμηθούν την γλώσσα».

Εκτός από το χωριό, προνομιακό πεδίο για την παρατήρηση των γλωσσικών και ταυτοτικών πρακτικών αποτελούν ο σύλλογος των Νεοχωριτών στα Εξάρχεια, καθώς και το καφενείο των “συμπατριωτών” τους Βλάχων από γειτονικό χωριό στην ίδια περιοχή, όπου ορισμένοι Νεοχωρίτες συχνάζουν κατά καιρούς. Σε αμφότερους αυτούς τους τόπους αναδύεται μια «αναγνώσιμη» «Νεοχωρίτικη- ή/και βλάχικη- συλλογικότητα». Η παρατήρηση των διαντιδράσεων που πραγματοποιούνται εντός αυτών των τόπων και η ανάλυση των στοιχείων που τις συνθέτουν, μας επιτρέπουν μια πρώτη ερμηνεία της διαδικασίας αναπαραγωγής και διαπραγμάτευσης της συλλογικής και ατομικής ταυτότητας, δια μέσου τόσο «καθημερινών», όσο και «τελετουργικών» στιγμών. Στην προοπτική αυτή, θα πρέπει καταρχάς να δούμε τι είδη λόγου ανταλλάσσονται κατά τη διάρκεια αυτών των διαντιδράσεων.

Συμβατικά, οι λόγοι αυτοί εμπεριέχουν τόσο «σύγχρονες πληροφορίες» όσο και «μνήμες». Οι πρώτες αφορούν σε ανταλλαγές όχι μόνο «γνώσης» για ζητήματα, γεγονότα και φήμες, αλλά επίσης αξιολογήσεων και απόψεων για πρόσωπα ή καταστάσεις στο παρόν. Αν και αφορούν κυρίως την «κοινότητα», αυτό δεν σημαίνει πως απουσιάζουν ευρύτερες αναφορές. Έτσι, από τη μία τα άτομα συζητούν κυρίως για ζητήματα του συλλόγου ή της κοινότητας, ανταλλάσσουν πληροφορίες για Νεοχωρίτες της Αθήνας, της Καλαμπάκας ή του χωριού, εκφράζουν την άποψή τους και προτείνουν λύσεις για τα γενικότερα ζητήματα της κοινότητας. Ωστόσο, από την άλλη, συζητούν επίσης για ζητήματα των περιοχών όπου κατοικούν, για μη-Νεοχωρίτες γνωστούς, για τα πολιτικά ζητήματα σε εθνική και διεθνή κλίμακα. Μιλούν, επίσης, για οικονομικά και επαγγελματικά ζητήματα, για προσωπικές ή οικογενειακές υποθέσεις, εφήμερες ή πιο μόνιμες.

Από την άλλη, οι «μνήμες» εμπεριέχουν επίσης «γνώσεις», αξιολογήσεις και γνώμες. Ωστόσο, το γεγονός πως αναφέρονται στο «παρελθόν» αποτελεί ένα στοιχείο που τις διακρίνει δομικά και λειτουργικά από τις «τρέχουσες» πληροφορίες. Έτσι, φαίνεται πως ο σκοπός των μνημονικών ανταλλαγών δεν είναι μόνο η μεταφορά/συνεισφορά νέας γνώσης, αλλά επιπλέον, αν όχι προπαντός, η υπενθύμιση, η επαναξιολόγηση ή η «αποκατάσταση» γεγονότων που βιώθηκαν από κοινού, ή τουλάχιστον «γνωστών» στους δράστες ή ένα τμήμα τους. Κυρίως, όμως, αποτελούν αφορμή για μια τελετουργική επιβεβαίωση του αισθήματος του ανήκειν και των ταυτοτήτων που πηγάζουν από αυτό.

Το αντικείμενο αυτών των συζητήσεων μπορεί εκ πρώτης όψεως να αφορά ή όχι στην «κοινότητα». Έτσι, τα άτομα συζητούν για τη ζωή τους «στο χωριό», για ζωντανούς ή νεκρούς Νεοχωρίτες, για τους συγγενείς ή τους γονείς τους, για γεγονότα που έζησαν κατά το παρελθόν μαζί με άλλους Νεοχωρίτες, απόντες τη στιγμή της συζήτησης, αλλά επίσης για μη-Νεοχωρίτες και για γεγονότα που αφορούν την ευρύτερη περιοχή της Καλαμπάκας και των Τρικάλων, τα Εξάρχεια ή το Πολύγωνο/Γκύζη όπου αυτοί μπορεί να κατοικούν, αλλά και την Ελλάδα γενικότερα. Ωστόσο, ακόμα και σε αυτές τις περιπτώσεις, όπου η συζήτηση δεν αφορά άμεσα στην «κοινότητα», αυτή διακρίνεται συχνά στο βάθος, ως σημείο αναφοράς ή ως κόμβος διασύνδεσης αυτών των διαφορετικών και «αποσπασματικών» αναμνήσεων. Έτσι, πολλές από τις αναφορές στην παλιότερη κατάσταση των Εξαρχείων ή του Πολυγώνου, συνδέονται με τους πρώτους Νεοχωρίτες μετανάστες, με τις δυσκολίες της ζωής τους, ή αντίθετα με την οικονομική «επιτυχία» τους ή τις μετακινήσεις τους από γειτονιά σε γειτονιά.

Επίσης, οι αναφορές σε μη-Νεοχωρίτες αφορούν κυρίως πρόσωπα με κάποια σημασία για την κοινότητα, ή σημαντικό τμήμα της: γείτονες στις περιοχές της Αθήνας όπου κατοικούν, επαγγελματικούς ανταγωνιστές (μικροπωλητές κλπ.), άτομα καταγόμενα από την ευρύτερη περιοχή της Καλαμπάκας και των Τρικάλων (Βλάχους συνήθως, αλλά και μη), πολιτικούς παράγοντες των Τρικάλων. Έτσι, ακόμα και σε αυτές τις περιπτώσεις η κοινότητα εμφανίζεται όχι μόνο υπό τη μορφή μιας «κοινής ρίζας», αλλά επιπλέον υπό τη μορφή μια «αντίστοιχης πορείας ζωής». Στο πλαίσιο αυτό, το «παρελθόν» της κοινότητας δεν προσλαμβάνεται στατικά, αλλά ως κάτι που μεταμορφώνεται και ενσωματώνει διαφορετικές περιόδους της «νεοχωρίτικης ιστορίας». Μιας ιστορίας σημαδεμένης από τη διαδικασία της μετανάστευσης και της αστικοποίησης, της εγκατάλειψης του χωριού, υπαινικτικά και της γλώσσας.

Για να ερμηνεύσουμε τους παραπάνω λόγους, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη όχι μόνο τους γλωσσικούς κώδικες που χρησιμοποιούνται, δηλαδή τη χρήση της βλάχικης ή της ελληνικής, αλλά επίσης το περιεχόμενο των λεκτικών ανταλλαγών. Με άλλα λόγια, αν η χρήση της κάθε γλώσσας αποτελεί από μόνη της σημαντικό στοιχείο, αυτό που λένε οι άνθρωποι έχει μια σημασία τουλάχιστον ισάξια. Θα πρέπει επιπλέον να συνδέουμε κάθε φορά το ποιος μιλάει, σε ποιόν, σε ποιο πλαίσιο, ποιος είναι ο στόχος της επικοινωνίας από την πλευρά του κάθε δρώντος υποκειμένου.⁶⁰⁹ Όπως θα δούμε, υπάρχει μια σχετική αντιστοιχία ανάμεσα σε αυτά τα στοιχεία και τη γλώσσα που χρησιμοποιείται κάθε φορά.

Καταρχάς, πρέπει να σημειώσουμε πως η χρήση της βλάχικης είναι πολύ διαδεδομένη τόσο στις δημόσιες συζητήσεις στο χωριό, όσο και στο πλαίσιο των συγκεντρώσεων στο σύλλογο. Μάλιστα, φαίνεται να αποτελεί τη βασική γλώσσα επικοινωνίας μεταξύ των συμμετεχόντων σε αυτές, ιδίως των ατόμων μεγαλύτερης ηλικίας που αποτελούν και την πλειοψηφία. Η παρουσία κάποιου νεότερου που δεν γνωρίζει επαρκώς ή και καθόλου τη γλώσσα αποτελεί λόγο για τη χρήση της ελληνικής. Όμως και σε αυτές τις περιπτώσεις ο βαθμός χρήσης των δύο γλωσσών εξαρτάται από το βαθμό γνώσης της βλάχικης γλώσσας από το νεοφερμένο. Συχνά, παρότι αυτός δεν μπορεί να τη μιλήσει, είναι πιθανό να την κατανοεί σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό. Αυτή η παθητική χρήση της γλώσσας αποτελεί μάλλον τον κανόνα μεταξύ των νεότερων Νεοχωριτών, κυρίως όσων γεννήθηκαν ή/και μεγάλωσαν στην Αθήνα.⁶¹⁰

Είναι χαρακτηριστικό πως μια φορά που πήγα σε ένα “βλάχικο” καφενείο των Εξαρχείων όπου σύχναζαν ορισμένοι Νεοχωρίτες με έναν εξάδελφό μου, άριστο γνώστη της βλάχικης και τακτικό θαμώνα του καφενείου και του συλλόγου των Νεοχωριτών στην ίδια περιοχή, οι παρευρισκόμενοι του μιλούσαν στα βλάχικα, ενώ εμένα με χαιρετούσαν στα ελληνικά. Η παρουσία μου είχε ως αποτέλεσμα να χρησιμοποιούν στη συζήτηση με τον εξάδελφό μου τόσο τα βλάχικα όσο και τα ελληνικά, προσπαθώντας να ισορροπήσουν μεταξύ οικειότητας (προς τον εξάδελφο) και αμηχανίας (απέναντι στον δυνητικά «ξένο», δηλαδή εμένα). Αρκετοί τον ρώτησαν στα βλάχικα ποιος είμαι. Όταν τους εξήγησε τη σχέση μου μαζί του και με το Νεοχώρι,

609. Για τη σημασία του «πλαισίου επικοινωνίας» στην επιτέλεση, αλλά και την εθνογραφική καταγραφή και ερμηνεία των λεκτικών ανταλλαγών, βλ. Y. Winkin, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Παρίσι, 2001 (1996), σελ. 64-69. Επίσης, G. Bateson, «Communication», στο Y. Winkin (επ.), *La nouvelle Communication*, Παρίσι, 2000, σελ. 116-144.

610. Ο Τσιτσιπής, με βάση τη μερική ή ολική γνώση της αρβανίτικης γλώσσας διακρίνει τους ομιλητές σε «ικανούς» και «τελικούς». Οι δεύτεροι είναι κυρίως οι νέοι, οι οποίοι στο λόγο τους συνδυάζουν στοιχεία τόσο της αρβανίτικης όσο και της ελληνικής. Βλ. Α. Τσιτσιπής, *Από τη γλώσσα ως αντικείμενο...*, ό.π.

με ρώτησαν αν ξέρω ή καταλαβαίνω τα βλάχικα. Εγώ τους απάντησα θετικά, μάλιστα στα βλάχικα. Τότε κάποιος από αυτούς είπε με εμφανή ανακούφιση, «ε βέβαια, αφού είσαι κι εσύ Βλάχος, δεν θα ξέρεις Βλάχικα; [...] Αφού καταλαβαίνεις τι λέμε, να μιλάμε στα βλάχικα». Την ίδια ανακούφιση φαίνεται να ένιωσαν και οι γύρω συντροφιές που άκουγαν τη συζήτηση. Ωστόσο, το πιο ενδιαφέρον εδώ είναι πως ο συνομιλητής συνέδεσε αυθόρμητα τη «βλάχικη καταγωγή» μου με την γνώση της γλώσσας, γεγονός που μαρτυρά τη θεμελιώδη σημασία της για τη συγκρότηση της «βλάχικης ταυτότητας». Κάτι αντίστοιχο συνέβη επανειλημμένως και στο χωριό, στον χώρο του καφενείου στα Εξάρχεια, αλλά και σε περισσότερο ιδιωτικούς χώρους, αφού όπως αναφέραμε η Βλαχική αποτελεί το βασικό ή και αποκλειστικό μέσο επικοινωνίας, κυρίως των πιο ηλικιωμένων και όσων μένουν μόνιμα στο Νεοχώρι. .

Ιδιαίτερη σημασία έχει πως οι συζητήσεις των Νεοχωριτών στα Βλάχικα συχνά δεν ήταν ολοκληρωμένες. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η Βλαχική χρησιμοποιούταν αποσπασματικά, υπό τη μορφή κάποιων λέξεων ή φράσεων ανακατεμένων με τα Ελληνικά.⁶¹¹ Αυτές οι περιπτώσεις συχνά είχαν ως αφορμή αφηγήσεις εγγραφόμενες στην κατηγορία του «μνημονικού λόγου», που αφορούσαν κυρίως γεγονότα βιωμένα στο πλαίσιο του χωριού και φαίνεται να στόχευαν στην επαναβεβαίωση των στοιχείων που «ένωναν» τους συνομιλητές. Κάποιες φορές, αφορούσαν ιστορίες από το παρελθόν για άλλους Νεοχωρίτες, γνωστές εντός της κοινότητας, επιχειρώντας ωστόσο να «αποκαταστήσουν» την «πραγματικότητα». Στις περιπτώσεις αυτές, η επίκληση των λόγων κάποιου «παλιού» στα βλάχικα, φαίνεται να προσέδιδε «αυθεντικότητα» και να επικύρωνε την «πραγματικότητα» όσων έλεγε κάποιος.⁶¹²

Αλλά υπήρχαν και αφηγήσεις που αφορούσαν τη «συγχρονία» στις οποίες παρατηρούσαμε την εμπλοκή της Βλαχικής. Μια πρώτη κατηγορία περιελάμβανε τις χαμηλόφωνες συζητήσεις για προσωπικές υποθέσεις ή «μυστικά» που πραγματοποιούνταν μεταξύ μιας συντροφιάς. Το γεγονός πως όλοι, ή η πλειοψηφία των παρευρισκομένων, γνώριζαν τη Βλαχική μας οδηγεί στην υπόθεση πως αυτή η πρακτική δεν αποσκοπεί τόσο στην δημιουργία αισθήματος «ασφάλειας». Αν και στην περίπτωση ατόμων όπως εμείς, που ήμασταν άγνωστοι και όχι τόσο καλοί γνώστες της

611. Για τις διαδικασίες μετασχηματισμού και «υβριδοποίησης» της βλάχικης/αρμάνικης γλώσσας σήμερα βλ.. S. Beis, «L'aroumain parlé à Metsovo», στο N. Trifon, *Les Aroumains, un peuple qui s'en va*, Παρίσι, 2005.

612. Μια αντίστοιχη παρατήρηση κάνει ο Α. Νοταράς στην έρευνά του στους Έλληνοποντίους της νότιας Ρωσίας. Βλ. Andreas Notaras, *Les Grecs Pontiques de la région de Krasnodar (Fédération de Russie). Transformations de l'organisation sociale et de l'identité ethnique au XXe siècle*, E.H.E.S.S., Παρίσι, 2005. (διατριβή) σελ. 162-171 («La situation langagière»).

γλώσσας, ίσχυε πιθανώς και αυτό, οι πρακτικές αυτές φαίνεται να συνδέονταν περισσότερο με τη δημιουργία ενός αισθήματος «οικειότητας» μεταξύ των συνομιλητών.

Μια δεύτερη κατηγορία «συγχρονικών αφηγήσεων» στα Βλάχικα αφορούσε συζητήσεις για το χωριό, για άλλους Νεοχωρίτες, ή για τις κοινοτικές υποθέσεις. Και σε αυτές τις περιπτώσεις, η χρήση της Βλαχικής ήταν συχνά αποσπασματική και συνοδευόταν από την παράλληλη χρήση της ελληνικής. Ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία έχει πως σε αυτές τις μερικές και αποσπασματικές χρήσεις, οι βλάχικες λέξεις που εμπλέκονται αποτελούν συνήθως φορείς ισχυρών συμβολισμών και συναισθημάτων για τους συνομιλητές, στο πλαίσιο των προβαλλόμενων κοινοτικών «αξιών».

Αυτή η παράλληλη χρήση στοιχείων της ελληνικής και της Βλαχικής, ακόμα και εντός της ίδιας συζήτησης, μας οδηγεί στην υπόθεση πως η ανάλυση των γλωσσικών πρακτικών περνά αναπόφευκτα από τη μελέτη των ευρύτερων διαδικασιών πολιτισμικής, οικονομικοκοινωνικής και πολιτικής επαφής των Βλάχων με την ευρύτερη ελληνική κοινωνία. Αν αυτές οι διαδικασίες συνδέονται με την γενικότερη «υποταγή» των εθνοτοπικών μικροκοινωνιών στο ελληνικό εθνικό κράτος, στην περίπτωση των Βλάχων και άλλων ομάδων με γλωσσικές ιδιαιτερότητες απολήγουν στην αφομοίωση ή την πολιτισμική τους υβριδοποίηση (*métissage*).⁶¹³

Στην περίπτωσή μας, αυτές οι διαδικασίες έχουν όπως είδαμε ως αποτέλεσμα όχι μόνο την κυριαρχία της ελληνικής γλώσσας και της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, αλλά και την οικονομικοκοινωνική και δημογραφική αποδιοργάνωση των ορεινών βλαχόφωνων κοινοτήτων. Έτσι, αν από τη μια είναι απαραίτητη η διερεύνηση των μηχανισμών πολιτισμικής ηγεμονίας και επιβολής, από την άλλη είναι αναπόφευκτη η εξέταση των κοινωνικο-οικονομικών πλαισίων οικειοποίησης, αξιολόγησης και χρήσης των διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων, όπως η γλώσσα και οι εθνοπολιτισμικές ταυτότητες. Επιπλέον, είναι πάντα απαραίτητη η ανάδειξη της σχέσης μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμικών στοιχείων και των πολλαπλών ταυτοτήτων. Η σχέση αυτή είναι δυναμική και μετασχηματίζεται ανάλογα με τις συνθήκες και τα κοινωνικά και ιστορικά συμφραζόμενα.⁶¹⁴ Ο μετασχηματισμός αυτός αφορά σίγουρα στο συλλογικό επίπεδο, δηλαδή τον επαναπροσδιορισμό του

613. Για τις διαδικασίες γλωσσικής και πολιτισμικής «υβριδοποίησης» βλ. F. Laplantine και A. Nouss, *Le métissage*, Παρίσι, 1997.

614. Για την ανα-παραγωγή του νοήματος μέσα από το συνδυασμό «δομής» και «δράσης», βλ. M. Sahlins, *Historical Metaphors and...*, ό.π. Πρβλ. R. Koselleck, «Représentation, événement et structure», στο R. Koselleck, *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Παρίσι, 2000, 7^η έκδοση (πρώτη γερμανική έκδοση 1979), σελ. 133-144.

ηγεμονικού σε τοπικό επίπεδο περιεχομένου της εθνοτοπικής ταυτότητας στο πέρασμα του χρόνου. Αλλά αφορά, επίσης, στο ατομικό επίπεδο, στον τρόπο που οι δρώντες εννοιολογούν, ενσωματώνουν, ερμηνεύουν και εκφράζουν την «συλλογική κληρονομιά», ανάλογα με τις προσωπικές και οικογενειακές τους διαδρομές και εντός διαφορετικών πλαισίων αναφοράς.

Αναμφισβήτητα, η βλάχικη γλώσσα αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο της βλάχικης ταυτότητας.⁶¹⁵ Οι συνομιλητές τόνιζαν συνεχώς πως «η γλώσσα τους» είναι το βασικό στοιχείο που τους διαφοροποιεί και τους διακρίνει από τους “Γκρέκους” των γειτονικών τους χωριών, άποψη που μοιράζονται και αυτοί που δεν τη μιλούν, ή δεν τη χρησιμοποιούν πια τόσο συχνά. Ακόμα και οι νεότεροι, ανεξάρτητα αν τη μιλούν. Στους περισσότερους αρκεί ότι τη μιλούσαν οι γονείς τους.

Από την άλλη, αν η γνώση της Βλαχικής από τους παρόντες σε μια συζήτηση αποτελεί σημαντικό παράγοντα για τη χρήση της, σημαντικό ρόλο κατέχει επίσης η αξιολόγησή της στο πλαίσιο της «σύγχρονης ζωής», καθώς και ο ρόλος που της αποδίδεται ως στοιχείο της συλλογικής και ατομικής ταυτότητας από κάθε συνομιλητή. Με άλλα λόγια, όχι μόνο η πρόσληψή της ως πολιτισμικού κεφαλαίου, αλλά και η πρόσληψη των σχέσεων μεταξύ βλάχικης γλώσσας, «Βλαχικότητας» και «νεοχωρίτικης ταυτότητας», δηλαδή το περιεχόμενο αλλά και η σχέση εθνοτισμού και εντοπιότητας. Στο πλαίσιο αυτό, κάποιοι Νεοχωρίτες διαμαρτύρονται συχνά για την απαξίωση της γλώσσας τους, αλλά και γενικότερα των Βλάχων από την κυρίαρχη αστική ιδεολογία. Ωστόσο, την ίδια στιγμή κάποιοι άλλοι αποφεύγουν να τη χρησιμοποιήσουν, ακόμα και στις συζητήσεις με τους συμπατριώτες τους, ενώ από ορισμένες αφηγήσεις φαίνεται πως ορισμένοι νεότεροι “ντρέπονται” ή τουλάχιστον “ντρέπονταν”, να μιλήσουν “Βλάχικα” και να δηλώσουν τη «βλάχικη καταγωγή» τους μπροστά στους φίλους τους στην Αθήνα. Όμως κάτι τέτοιο φαίνεται πως είναι σήμερα όλο και πιο σπάνιο σε σχέση με το παρελθόν και όλο και περισσότεροι νέοι διεκδικούν και προβάλλουν τη «Βλαχικότητά» τους εντός της πόλης, μέσα από τη δήλωση της «καταγωγής», ή την αποσπασματική-εμβληματική χρήση της βλάχικης γλώσσας.

Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε πως αν και η βλάχικη γλώσσα δεν αποτελεί για όλους τους Νεοχωρίτες μια ενεργή γλώσσα επικοινωνίας, αποτελεί ωστόσο για την πλειοψηφία τους μια ανάμνηση και ένα στοιχείο μιας «αυθεντικής

615. Αν και όπως έχει σωστά επισημάνει ο T. Kahl, «η βλάχικη συνείδηση στην Ελλάδα δεν περνά αναγκαστικά μέσα από τη χρήση της βλάχικης γλώσσας». Βλ. T. kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., σελ. 155.

Βλαχικότητας». Κατά συνέπεια, επιτελεί σημαντικό ρόλο, τόσο συναισθηματικό όσο και αξιολογικό, για τους συνομιλητές. Αποτελεί ένα έμβλημα της συλλογικής πολιτισμικής τους ταυτότητας, ή μια πηγή από όπου κάποιος μπορεί να αντλήσει λεκτικά σύμβολα για την δημόσια επιβεβαίωση αυτής της ταυτότητας, κυρίως σε στιγμές έντονα συναισθηματικές, στοχεύοντας στην ενίσχυση του αισθήματος ενότητας της ομάδας.⁶¹⁶

Στην λογική αυτή, οι βλάχικες λέξεις και εκφράσεις που χρησιμοποιούνται πιο συχνά είναι λέξεις που εμπεριέχουν ισχυρές συναισθηματικά και συμβολικά σημασίες. Χρονικά, αυτές τοποθετούνται στο «παρελθόν», υπό δύο έννοιες: αφενός, γιατί χρησιμοποιούνται για την περιγραφή ή την υπογράμμιση γεγονότων που συνέβησαν «παλιά», συχνά πριν τη γέννηση των συνομιλητών. Επιπλέον, αυτά τα γεγονότα αφορούν είτε σε ένα «συλλογικό παρελθόν», είτε σε ένα παρελθόν που, παρότι ατομικό, συνδέεται με την κοινοτική ιστορία. Αφετέρου, γιατί, όταν εμπλέκονται σε συζητήσεις που αφορούν στο «παρόν», οι λέξεις αυτές φαίνεται να υπογραμμίζουν το χρονικό βάθος των σύγχρονων σχέσεων, το γεγονός πως αυτές «έρχονται από μακριά», αφού είναι σφυρηλατημένες διαμέσου συλλογικά βιωμένων εμπειριών κατά τη διάρκεια μακριάς συμβίωσης των συνομιλητών ή των προγόνων τους.

Ακούγαμε, έτσι, συχνά τους συνομιλητές να χαιρετιούνται στα βλάχικα, χρησιμοποιώντας της εκφράσεις *çi s'façe* (τι γίνεται) ή *çi antari* (τι κάνεις), *cum hi* (πως είσαι), προσθέτοντας συχνά τις λέξεις «*frate*» (αδελφέ), «*soră*» (κόρη), *hiļu* (γιέ) ή *hiļă* (κόρη), ανάλογα με την ηλικία και τη σχέση των συνομιλητών, πριν συνεχίσουν στα ελληνικά.⁶¹⁷ Όταν ρωτήσαμε κάποιους από αυτούς γιατί το κάνουν, η απάντηση ήταν συχνά πως αισθάνονται μεταξύ τους πολύ δεμένοι, αφού μεγάλωσαν μαζί, στο χωριό. Ειδικά, όσοι είχαν εργαστεί μικροί στην Αθήνα, τόνιζαν πως με ορισμένους συμπατριώτες τους αισθάνονταν «σαν αδέρφια», αφού «περάσαμε πολλά μαζί όταν ήμασταν λουστράκια».

616. Ο Λ. Τσιτσιπής χαρακτηρίζει αυτόν τον «μεικτό» λόγο με τον όρο «ισχνή κειμενικότητα», στο βαθμό που δεν αποτελεί λεκτική πράξη, αλλά ένα ιδεολογικό σχόλιο. Βλ. Λ. Τσιτσιπής, *Από τη γλώσσα ως αντικείμενο...*, ό.π.

617. Πρβλ. Α. Notaras, *Les Grecs Pontiques...*, ό.π.

3. «Μεταμφιέσεις» και ενσωματώσεις της βλάχικης γλώσσας

Η «αυτούσια» ή «υβριδική» λεκτική παρουσία του βλάχικου παρελθόντος στο παρόν επιτελείται, εκτός των άλλων, και διαμέσου των βλάχικων ονομάτων των τροφίμων, των παρωνυμίων των συμπατριωτών, αλλά και μέσω των βλάχικων τοπωνυμίων του χωριού και της ευρύτερης περιοχής.

Σε ό,τι αφορά στο τελευταίο, σημειώνουμε πως η ίδια η περιπέτεια του ονόματος του χωριού αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο για να παρακολουθήσουμε το παιχνίδι της αλληλοδιαπλοκής των διαφορετικών γλωσσικών κωδίκων και των συλλογικών ταυτοτήτων. Όπως έχουμε δει, το όνομα του χωριού μέχρι το 1930 είναι Paliohuara, όπως και αυτό του παλιού χωριού. Αν και στην «επίσημη» τοπική γεωγραφία οι προσδιορισμοί «Νέο» και «Παλιό Παλιοχώρι» διακρίνουν το νέο από το παλιό χωριό, αυτό φαίνεται πως αποτελεί μια λόγια, και μάλιστα, αναδρομική κατασκευή. Άλλωστε, το ίδιο το όνομα «Παλιοχώρι», που χρησιμοποιείται στα έργα των τοπικών ή περιφερειακών λογίων, δεν αποτελεί παρά μια εξελληνισμένη εκδοχή του ονόματος Paliohuara, με το οποίο αποκαλούν στα βλάχικα το χωριό τους έως σήμερα οι Νεοχωρίτες, αλλά και οι κάτοικοι των γειτονικών βλαχόφωνων χωριών.

Ο εξελληνισμός των βλάχικων (και όχι μόνο) τοπωνυμίων αποτελεί ένα πρώτο βήμα σε μια ευρύτερη διαδικασία συμβολικής οικειοποίησης του χώρου από την πλευρά του εθνικού κράτους.⁶¹⁸ Έτσι, η εκδοχή «Παλιοχώρι» φαίνεται να εισάγεται πρώτα από όλα μέσω των κρατικών θεσμών και μηχανισμών, όπως η τοπική αυτοδιοίκηση και οι πληθυσμιακές απογραφές. Έτσι, συναντούμε το χωριό με αυτό το όνομα τόσο στο ΦΕΚ του 1881 που καθορίζει τη διοικητική διαίρεση της Θεσσαλίας και της Άρτας, όσο και στην απογραφή του πληθυσμού του ίδιου έτους. Μέσω της γραφειοκρατίας, το όνομα αυτό καθιερώνεται σταδιακά ως η επίσημη/λόγια εκδοχή του ονόματος του χωριού, δίπλα στην εντόπια εκδοχή «Paliohuara» που χρησιμοποιούν οι κάτοικοι στον καθημερινό τους λόγο.

Η δεύτερη φάση αυτής της διαδικασίας επέρχεται με την πλήρη αλλαγή των ονομάτων της πλειοψηφίας των βλαχόφωνων χωριών το 1930. Το γεγονός αυτό εντάσσεται σε μια ευρύτερη επιχείρηση «εξελληνισμού» της ελληνικής επικράτειας, μέσα από την εισαγωγή «καθαρά ελληνικών», ή και αρχαιοπρεπών, τοπωνυμίων. Πρέπει να σημειώσουμε, πως αν και η πρακτική αυτή αφορά κυρίως περιοχές με μειονοτικό ή/και αλλόγλωσσο πληθυσμό, δεν περιορίζεται μόνο σε αυτές. Έτσι, τουλάχιστον στην ευρύτερη περιοχή της Θεσσαλίας, μετονομάστηκαν πολλά

618. Πρβλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π., σελ. 240-243.

ελληνόφωνα χωριά, τα ονόματα των οποίων δεν θεωρήθηκαν «αρκετά ελληνικά». Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν τα χωριά Πρεβέντα (Διάβα), Βανακούλια (Κρύα Βρύση), Βοεβόντα (Βασιλική), Τσιάσ' (Περιστέρα) της επαρχίας Καλαμπάκας, ή τα χωριά Μπελέτσ' (Παλιομονάστηρο), Τσιότ' (Φαρκαδόνα), Ζούλιανι (Ζηλευτή), Ζαβλάνια (Παλαιόπυργος) της επαρχίας Τρικάλων.

Σε ό,τι αφορά στα βλαχοχώρια της ευρύτερης περιοχής, αυτά άλλαξαν σχεδόν όλα ονομασία, με εξαίρεση το Μαλακάσι το Γαρδίκι και τον Έλατο. Βέβαια, τα δύο τελευταία αποτελούν μια ιδιαίτερη περίπτωση, αφού τα σύγχρονα ονόματά τους αποτελούν μετεγγραφή ή μετάφραση του βλάχικου τοπωνυμίου τους. Είναι χαρακτηριστικό πως ήδη από το 1881 τα δύο αυτά χωριά αναφέρονται στα επίσημα έγγραφα με τα σημερινά τους ονόματα, τα οποία φαίνεται να χρησιμοποιούνται παράλληλα με τις βλάχικες εκδοχές τους από πολύ παλαιότερα. Το ίδιο ισχύει πιθανώς και για το κοντινό χωριό Καλαρρύτες, το βλάχικο τοπωνύμιο του οποίου είναι Kalari (ή Kalarli). Η περίπτωση του Μαλακασίου μοιάζει κάπως διαφορετική. Η διατήρηση του ονόματος του χωριού φαίνεται να οφείλεται στην «ιστορικότητά» του, στην οποία έχουμε αναφερθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο. Το ίδιο πιθανώς ισχύει και για το γειτονικό χωριό Συρράκο (Syrraku στα βλάχικα). Σε κάθε περίπτωση η διατήρηση αυτών των τοπωνυμίων φαίνεται να συνδέεται με τη δυνατότητα φωνολογικού εξελληνισμού τους, χωρίς να είναι αναγκαία η αλλαγή ονόματος.⁶¹⁹

Αντίθετα το Παλιοχώρι/Paliohuara μετονομάζεται το 1930 σε Νεοχώρι. Στο νέο πλαίσιο, το παλιό όνομα του χωριού, είτε στην βλάχικη είτε στην εξελληνισμένη εκδοχή του, φαίνεται να αναφέρεται πλέον προνομιακά στο «Παλιό Χωριό», το οποίο αναφέρεται πάντα, ανεξάρτητα του ποια γλώσσα χρησιμοποιείται, ως «Παλιά Παλιουχουάρα» ή και απλά ως «Παλιουχουάρα». Σε ό,τι αφορά στο νέο χωριό, το παλιό τοπωνύμιο χρησιμοποιείται σχεδόν αποκλειστικά στο πλαίσιο της βλάχικης γλώσσας. Ακόμα και όταν το τοπωνύμιο χρησιμοποιείται σε συνομιλίες στην Ελληνική, αυτό φαίνεται να συμβαίνει ακριβώς στο πλαίσιο συμβολικών ανταλλαγών που στοχεύουν στην ενίσχυση των κοινοτικών δεσμών. Αυτό συμβαίνει κυρίως από νεαρούς συνομιλητές που, μη γνωρίζοντας επαρκώς τη βλάχικη γλώσσα, καταφεύγουν στην χρήση ορισμένων εμβληματικών λέξεων για να δηλώσουν την ταυτότητά τους.

Ωστόσο, αν το όνομα του χωριού αποτελεί μια δημόσια βιτρίνα υποταγής του «τοπικού» στο «εθνικό», μέσα από τη μετατροπή του εντόπιου τοπωνυμίου σε

619. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον πως για το επίσης γειτονικό Μέτσοβο δεν επιλέχθηκε ως επίσημο όνομα το εντόπιο βλάχικο τοπωνύμιο «Αμίντς», αλλά ένα όνομα που, παρότι σλάβικης προέλευσης (Metsovo= αρκουδότοπος, οροπέδιο με αρκούδες), έχει πολιτογραφηθεί ιστορικά ως «ελληνικό».

συνοδευτική υποσημείωση ή αμυδρή ανάμνηση που επιβιώνει στο πλάι της επίσημης ονομασίας, οι «εσωτερικοί τόποι» της κοινότητας αποδεικνύονται σε πεδία μεγαλύτερης αντίστασης του τοπικού, αλλά και του παρελθόντος, έναντι της ομογενοποίησης του εθνικού παρόντος. Έτσι, τα ονόματα επιμέρους τόπων εντός του χωριού ή της κοινοτικής επικράτειας δεν αποτελούν απλά πεδία προνομιακής χρήσης της βλάχικης γλώσσας. Ακόμα περισσότερο, αποτελούν στην πλειοψηφία τους τόπους που η επίσημη γλώσσα δεν μπόρεσε, ή δεν «καταδέχτηκε» καν να ονοματίσει με δικούς της όρους.

Ωστόσο, υπάρχουν και ορισμένοι κοινοτικοί τόποι για τους οποίους υπάρχει και ένα ελληνικό ή ελληνότροπο τοπωνύμιο, αποτέλεσμα μετάφρασης ή φωνολογικής προσαρμογής. Υπάρχουν επίσης τοπωνύμια-υβρίδια, στα οποία συνυπάρχουν λέξεις «ελληνικής» και «βλάχικης» προέλευσης. Βέβαια, σε αυτές τις περιπτώσεις συνυπάρχει το βλάχικο με το ελληνικό ή το μεικτό τοπωνύμιο, ανάλογα με τη γλώσσα χρήσης (βλάχικα ή ελληνικά) ή τη μορφή του λόγου (προφορικός ή γραπτός). Αντίθετα, είναι πολύ σπανιότερη η αντίστροφη διαδικασία, δηλαδή ο εκβλαχισμός ελληνικών λέξεων-τοπωνυμίων. Πρόκειται συνήθως για τοπωνύμια που σχετίζονται με τις λειτουργίες του κράτους, όπως για παράδειγμα ο «Σταθμός» που πήρε το όνομά του από το στρατιωτικό συνοριακό φυλάκιο που υπήρχε κατά το παρελθόν και που πολλές φορές αναφέρεται από τους συνομιλητές στα βλάχικα ως «stathmolu» (ο σταθμός).⁶²⁰

620. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα, που δεν αφορούν βέβαια το Νεοχώρι, αλλά είναι ενδεικτικά για την γενικότερη τάση «ενσωμάτωσης» ή και «μεταμόρφωσης» της βλάχικης γλώσσας μέσω της «ελληνοποίησης» της, αποτελούν οι περιπτώσεις της Ο.Α.Σ.Π.Ε. (Ομοσπονδία Ασπροποταμίτικων Συλλόγων Πολιτιστικής Ευημερίας) με έδρα τα Τρίκαλα και η Φ.Α.Τ.Α. (Φιλεκπαιδευτική Αδελφότητα Τζούρτζιας Αθαμανίας). Η λέξη Oaspe σημαίνει στα βλάχικα «φίλος-καλεσμένος» και πιθανώς η επιλογή του ομόηχου ακρωνυμίου ως ονόματος μιας ομοσπονδίας βλάχικων συλλόγων έχει μια ισχυρή συμβολική σημασία. Σε ό,τι αφορά το ακρωνύμιο Φ.Α.Τ.Α., αυτό παραπέμπει στη βλάχικη λέξη Feata, που σημαίνει «κοπέλα». Μπορούμε να υποθέσουμε πως η επιλογή συνδέεται με το γεγονός πως ένας από τους βασικούς στόχους της ομώνυμης «αδελφότητας» (που ιδρύθηκε το 1893) ήταν να προικίζει τα άπορα κορίτσια του χωριού.

4. «Δημιουργική μετάφραση» και μεταμορφώσεις της «βλάχικης ταυτότητας»

Με αφετηρία τις προηγούμενες παρατηρήσεις, μπορούμε να υποθέσουμε πως σε συγκεκριμένα κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια, η βλάχικη και η ελληνική γλώσσα εκφράζουν δύο διαφορετικές όψεις της βλάχικης ταυτότητας. Αυτές, παρότι αντιπροσωπεύουν δυο διαφορετικά χρονικά επίπεδα της τοπικής ιστορίας, λειτουργούν συμπληρωματικά στο παρόν. Ο μετασχηματισμός των διαφορετικών εθνωυμίων από τη μια γλώσσα στην άλλη, στο βαθμό που αφορά στις σημασιολογικές σχέσεις μεταξύ των διαφορετικών εθνοτικών όρων, δεν αποτελεί απλά ένα ζήτημα μετάφρασης. Εκφράζει, επιπλέον, τις στρατηγικές διαπραγμάτευσης απέναντι στις διαφορετικές, ή και αντικρουόμενες, ταυτότητες που αναδύονται μέσα από την ενσωμάτωση των βλάχικων κοινοτήτων σε ένα εθνικό κράτος που έχει ως επίσημη γλώσσα μια άλλη από τη δική τους.

Είναι στην προοπτική αυτή που πρέπει να αναλύσουμε τα διαφορετικά εθνωύμια στην ελληνική και τη βλάχικη. Οι Νοεχωρίτες, όπως και οι άλλοι Βλάχοι, αυτοαποκαλούνται στη γλώσσα τους με τον όρο «Armân» και αποκαλούν τη γλώσσα τους «Armâneshti». Σπάνια χρησιμοποιούν όταν μιλούν βλάχικα τον όρο «Βλάχος» (Vlahou), ενώ πολύ πιο συχνά έχουμε ακούσει τον όρο «vlăheshti» για τη γλώσσα τους. Από την άλλη, αποκαλούν τους ελληνόφωνους με τον όρο «Grecu» και τα ελληνικά με τον όρο «grăceshti». Όταν μιλούν ελληνικά, αυτοαποκαλούνται «Βλάχοι», ενώ ονομάζουν τη γλώσσα τους «βλάχικα». Όπως και στα βλάχικα, αποκαλούν τους ελληνόφωνους με τον όρο «Γκρέκοι», αλλά την ελληνική γλώσσα «Ελληνικά». Επιπλέον, χρησιμοποιούν το εθνωύμιο «Ελληνας» για όλα τα «μέλη του ελληνικού έθνους», μεταξύ αυτών και τους «Βλάχους». ⁶²¹

Αν σε μια πρώτη ανάγνωση, η διαφοροποίηση των όρων από τη μία γλώσσα στην άλλη αποτελούν ένα ζήτημα «μετάφρασης», τα ίδια τα υποκείμενα χρησιμοποιούν πολύ πιο ευέλικτες ερμηνείες. Έτσι, για πολλούς Νοεχωρίτες και άλλους Βλάχους συνομιλητές, οι όροι «Armân» και «Grecu» μεταφράζονται στα ελληνικά ως «Βλαχόφωνος» και «Ελληνόφωνος», «Βλάχος» και «Ελληνόφωνος», ή «Βλάχος» και «Γκρέκος», αλλά σε καμία περίπτωση ως «Βλάχος» και «Ελληνας». ⁶²² Μέσω αυτής της ευέλικτης και επιλεκτικής χρήσης της μετάφρασης αποφεύγετε η αντιπαράθεση των δύο τελευταίων όρων, αφού θεωρούνται ως πράγματα διαφορετικής

621. Για τη δυναμική διασύνδεση, το διαφορετικό σημασιολογικό περιεχόμενο και τις ιεραρχίες των εθνωυμίων «Creci» (ή Grecs), «Armânj», «Elini» και «Γκρέκοι», «Βλάχοι», «Ελληνες» στα βλάχικα και τα ελληνικά αντίστοιχα και τη χρήση του όρου «Ελληνας» ως «εθνικού ονόματος» που περιλαμβάνει και τους Βλάχους όταν αυτοί μιλούν ελληνικά, βλ. T. Kahl, *Για την ταυτότητα...*, ό.π., 152-153.

622. Αυτόθι.

τάξης. Με τον τρόπο αυτό, τόσο οι Βλάχοι όσο και οι Γκρέκοι μπορούν να ενταχθούν ως επιμέρους τμήματα στο ευρύτερο σύνολο των «Ελλήνων».

Παρατηρούμε, λοιπόν, πως στα βλάχικα οι όροι ««Armân»» και «Grecu» λειτουργούν ως δύο διαφορετικές, αν όχι αντιθετικές, κατηγορίες, θεμελιωμένες σε μια «πολιτισμική», αλλά όχι απαραίτητα «εθνική» διαφορά. Η γλώσσα αποτελεί ένα καταστατικό στοιχείο, αν όχι το πιο σημαντικό, για την συμβολική παραγωγή αυτής της διαφοράς.⁶²³ Από την άλλη, στα ελληνικά, οι «Βλάχοι» και οι «Γκρέκοι» παρουσιάζονται μεν ως δύο πολιτισμικές κατηγορίες διαφορετικές, ωστόσο όχι αντιτιθέμενες, αλλά περισσότερο συμπληρωματικές στο «εθνικό επίπεδο». Και αυτό στον βαθμό που ενσωματώνονται ως «τοπικές» υποκατηγορίες του όρου «Έλληνας».

Αντίθετα, η βλαχική γλώσσα, συνεχίζει να θεωρείται ως «διαφορετική» από την ελληνική, τόσο στα Βλάχικα, όσο και στα Ελληνικά, αφού ο όρος «Ελληνικά» δεν την περιλαμβάνει, σε αντίθεση με τον όρο «Έλληνας» που περιλαμβάνει τον «Βλάχο». Παρότι όπως είδαμε ένα τμήμα των Βλάχων διανοουμένων επιχείρησε να τεκμηριώσει μια καταγωγική σχέση της Βλαχικής από την αρχαία ελληνική, οι βλαχόφωνοι συνομιλητές μας, αλλά κυρίως οι ελληνόφωνοι, προσλαμβάνουν τις δύο γλώσσες ως ξεχωριστές.

623. Για αυτή την «εμμονή» των Βλάχων με τη γλώσσα, βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques...*, ό.π., σελ. 186.

5. Βλάχικη γλώσσα και «εθνοτική» ταυτότητα

Από την προηγούμενη ανάλυση προκύπτει πως η διγλωσσία αποτελεί αναμφίβολα μια πηγή «ταυτοτικής αμηχανίας» για τους Νεοχωρίτες, την οποία επιχειρούν να διαχειριστούν μέσα από μια σειρά σημασιολογικών μετατοπίσεων και ευέλικτων πολιτισμικών ερμηνειών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της αμφίθυμης στάσης των Νεοχωριτών και των βλαχόφωνων γειτόνων τους έναντι της «ιδιαιτερότητά τους» αποτελεί η πρόσφατη ανάπτυξη πολιτιστικών σχέσεων και ανταλλαγών του Δήμου Ελάτου με ένα δήμο της Ρουμανίας. Στο πλαίσιο αυτών των ανταλλαγών φιλοξενήθηκαν το 2008 στην περιοχή (και στο Νεοχώρι) κάτοικοι αυτού του ρουμάνικου δήμου. Σε ανταπόδοση, κάτοικοι του Δήμου Νεοχωρίου, μεταξύ τους και Νεοχωρίτες, φιλοξενήθηκαν το 2009 στην Ρουμανία.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει ο τρόπος που ορισμένοι από τους συμμετέχοντες σε αυτές τις ανταλλαγές βίωσαν τη σχέση τους με τους Ρουμάνους. Από τη μία, οι συνομιλητές σημείωναν πως είχαν την ευκαιρία να μιλήσουν και να συνεννοηθούν με αυτούς στα «Βλάχικα», κάτι που δείχνει μια αίσθηση ομοιότητας. Από την άλλη, ωστόσο, η άποψη πως «αυτοί [οι Ρουμάνοι] είναι πιο φιλόξενοι από εμάς τους Έλληνες», μπορεί να έχει πολλαπλές αναγνώσεις. Αν από τη μία μαρτυρά τη διάκριση των Βλάχων από τους Ρουμάνους και την ένταξή τους στους «Έλληνες», από την άλλη η κριτική σε αυτούς τους τελευταίους, ακόμα και αν περιλαμβάνει και τους Βλάχους, αποτελεί πιθανώς ένα έμμεσο σχόλιο των υποκειμένων για την «καταγωγή» των ίδιων και της γλώσσας τους.

Σημειώνουμε εδώ πως αρκετές φορές ακούσαμε, τόσο στο Νεοχώρι όσο και σε άλλες κοινότητες της ευρύτερης περιοχής, να διατυπώνονται απορίες γύρω από το ζήτημα της «προέλευσης» των Βλάχων και της βλάχικης γλώσσας. Αν και σχεδόν ποτέ δεν δηλώθηκε ανοικτά η «καταγωγή των Βλάχων από τους Ρουμάνους», πολύ συχνότερα δηλωνόταν έμμεσα η πιθανότητα μιας τέτοιας «καταγωγής», ακριβώς μέσα από τη σύνδεση της βλάχικης γλώσσας με τη ρουμάνικη. Σε ορισμένες περιπτώσεις, μάλιστα, η σύνδεση δεν περιοριζόταν στην αναγνώριση της ομοιότητας μεταξύ των δύο γλωσσών, αλλά υπέθετε ή υπονοούσε μια σχέση καταγωγής της πρώτης από τη δεύτερη. Χαρακτηριστικά, ένας Νεοχωρίτης, αναρωτώμενος σε ένα καφενείο του χωριού για την προέλευση μιας βλάχικης λέξης, συμπέρανε πως «αυτή πρέπει να είναι ρουμάνικη».⁶²⁴

624. Αντίστοιχους λόγους συναντάμε και σε άλλα βλαχόφωνα χωριά της περιοχής. χαρακτηριστικά αναφέρουμε την περίπτωση ενός Τζουρτζιώτη συνομιλητή, που όταν τον ρωτήσαμε από που

Θα μπορούσαμε να αναρωτηθούμε μήπως τέτοιου είδους λόγοι δηλώνουν τελικά μια βλάχικη ταυτότητα, που δεν είναι μόνο διακριτή, αλλά και ανταγωνιστική (ως «εθνοτική» ή «εθνική») προς την ελληνική εθνική ταυτότητα. Όμως, κατά τη γνώμη μας, οι λόγοι αυτού του τύπου, πολύ περισσότερο από την αποδοχή, ή την υπονόηση, μιας «καταγωγής» των Βλάχων από τους Ρουμάνους, δηλώνουν την αμηχανία των υποκειμένων απέναντι στο ασφυκτικό σημασιολογικό πλαίσιο που τους επιβάλλει η ηγεμονία των φαντασιακών και συμβολικών θεμελίων της «εθνικής» ή και της «εθνοτικής λογικής». Αυτές οι λογικές θέτουν περιορισμούς όχι μόνο στη δημόσια έκφραση, αλλά συχνά και στην ατομική βίωση της ταυτότητάς τους, στο βαθμό που δεν αφήνουν χώρο για την σύλληψη και την έκφραση της πολλαπλής κοινωνικής εμπειρίας των υποκειμένων.

Στο πλαίσιο αυτό, μια θεώρηση των Νεοχωριτών και των Βλάχων γενικότερα ως «εθνικής» ή «εθνοτικής μειονότητας», με κριτήριο τη διαφορετική γλώσσα τους, ή και τις απορίες που εκφράζουν στο λόγο τους με αφορμή την ετερότητά τους, πολύ περισσότερο η «εθνική» σύνδεσή τους με τους Ρουμάνους λόγω της «ομοιότητας» της γλώσσας τους με τη ρουμάνικη, μάλλον θα αντανακλούσε μια αντεστραμμένη «εθνική λογική» που, αγνοώντας τις σύνθετες ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες κοινωνικής συγκρότησης στην περιοχή, θα ενέτασσε τους Νεοχωρίτες σε μια ενιαία «βλάχικη εθνότητα». Ωστόσο, μια τέτοια σύλληψη της «Βλαχικότητας», δεν έχει λιγότερο φαντασιακά θεμέλια από τις αντίστοιχες προσλήψεις του «ελληνικού έθνους».⁶²⁵

Είναι αλήθεια πως τα τελευταία χρόνια παρατηρούμε την ανάδυση, όχι απαραίτητα με «εθνοτικούς όρους», μιας υπερτοπικής «βλάχικης κοινότητας», που διεκδικεί δυναμικά την «διάσωση του βλάχικου πολιτισμού» και την προβολή της «Βλαχικότητας». Το γεγονός πως αυτή θεμελιώνεται σε φαντασιακούς και συμβολικούς πυλώνες ή σε επινοημένα εμβλήματα, δεν σημαίνει βέβαια πως δεν είναι (κοινωνικά) «πραγματική». Όπως επισημαίνει και η Ρ. Καυταντζόγλου, η ταύτιση της «επινόησης της παράδοσης» με το «τεχνητό» ή το «ψευδές» (που υπονοείται στο έργο των E. Hobsbawm και T. Ranger),⁶²⁶ εκτός του ότι υπεραπλουστεύει ιδιαίτερα σύνθετες διαδικασίες, δίνοντας υπερβολική έμφαση στην κατασκευή του παρελθόντος

προέρχεται το παλιό όνομα του χωριού του (Τζούρτζια), μας απάντησε πως «πρέπει να είναι από τη Ρουμανία αυτό, ρουμάνικο».

625. Για τα φαντασιακά θεμέλια των εθνικών και εθνοτικών ταυτοτήτων βλ. E. Gellner, *Έθνη και Εθνικισμός*, Αθήνα, 1992 και E. Hobsbawm, *Έθνη και Εθνικισμός, από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, Αθήνα, 1994.

626. E. Hobsbawm και T. Ranger (επ.), *The Invention of Tradition*, Κέμπριτζ, 1983.

«από τα πάνω», οδηγεί επαγωγικά στην ουσιοκρατική αντίληψη πως υπάρχει κάτι αντίθετο αυτού του «επινοημένου παρελθόντος» που είναι «αληθινό».⁶²⁷

Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε πως η «Βλαχικότητα» αναφέρεται σε μια «νοερή κοινότητα»,⁶²⁸ που αν και ενσωματώνει στοιχεία της προγενέστερης ιστορικής και κοινωνικής εμπειρίας των υποκειμένων και των επιμέρους βλάχικων κοινοτήτων, την υπερβαίνει.⁶²⁹ Και αυτό στο βαθμό που, παρά την συνείδηση γλωσσικής ή και «εθνολογικής» ομοιότητας των Βλαχόφωνων στο πλαίσιο της προ-εθνικής κοινωνίας, κυρίως μέσω της διακοινοτικής επαφής που συνεπάγεται ο «νομαδισμός», το εμπόριο και η ζωή στην «Πόλη», η διαμόρφωση, η επεξεργασία και η προβολή μιας ενιαίας, ή και θεσμοθετημένης «εθνοτικής ταυτότητας» των Βλάχων αποτελεί προϊόν της νεότερης «εθνικής» κοινωνίας και, επιπλέον, απάντηση ή και προσπάθεια αντιγραφής της ίδιας της «εθνικής» λογικής. Πολύ περισσότερο γιατί, όπως θα δούμε αναλυτικά στα επόμενα δύο κεφάλαια, ακόμα και σε «τοπικό επίπεδο» πολλές βλαχόφωνες κοινότητες, ανάμεσά τους και το Νεοχώρι, αποτελούν στο εσωτερικό τους πεδίο «εθνοτικής διάκρισης».

627. Ρ. Καυταντζόγλου, *Στη σκιά του ιερού βράχου: Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Αθήνα, 2001, σελ. 254-257. Για μια κριτική των κονστρουκτιβιστικών θεωριών που αντιμετωπίζουν τον εθνικισμό αποκλειστικά με όρους «κατασκευής» και «επινόησης εκ του μηδενός», βλ. Π. Λέκκας, *Το Παιχνίδι με τον χρόνο...*, ό.π. σελ. 10-12

628. Βλ. Β. Anderson, *Imagined Communities...*, ό.π.

629. Πρβλ. Π. Λέκκας, *Το παιχνίδι με το χρόνο...*, ό.π., σελ. 12-16.

Κεφάλαιο 9

Η κοινωνική οργάνωση της κοινότητας και η αναπαραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς

1. Εισαγωγή: Η εσωτερική εθνοτοπική διαφοροποίηση της κοινότητας

Το Νεοχώρι αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα «εθνοτικά διασπασμένης» κοινότητας. Ειδικότερα, στο εσωτερικό της εμφανίζεται μια διάκριση μεταξύ «ντόπιων» και «ξένων», θεμελιωμένη στην αρχή της «καταγωγής».⁶³⁰ Στο πλαίσιο αυτό, η σημασία της προέλευσης των επιθέτων είναι σημαντική, παρά τους περιορισμούς που θέτουν στην τοπική μνήμη οι κοινωνικές πρακτικές του παρελθόντος. Καταρχάς, μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αιώνα τα επίθετα δεν θεωρούνται βασικό στοιχείο δήλωσης της ταυτότητας, τουλάχιστον σε θεσμικό επίπεδο. Κάτι που μαρτυρά και το γεγονός πως στα συμβόλαια αγοράς του νέου χωριού δεν αναφέρονται επίθετα, αλλά τα μικρά ονόματα και τα πατρώνυμα των πρώτων αγοραστών, σύμφωνα με την πρακτική της εποχής. Μια δεύτερη πρακτική που «συσκοτίζει» το ζήτημα είναι η αλλαγή επιθέτου ορισμένων οικογενειών. Αυτή αφορά κυρίως περιπτώσεις ατόμων που χειροτονήθηκαν ιερείς και υιοθέτησαν σταδιακά νέο επίθετο, αποτελούμενο από τη σύνθεση του ονόματός τους και της ιδιότητάς τους.

Παρόλα αυτά, οι Νεοχωρίτες φαίνεται να γνωρίζουν σήμερα με ακρίβεια τις «ντόπιες οικογένειες», ακόμα και αν δεν ξέρουν πάντα με ακρίβεια το χρόνο υιοθέτησης ή τους μετασχηματισμούς των επιθέτων τους. Επιπλέον, ακόμα και αν δεν ξέρουν την απώτερη προέλευση της κάθε οικογένειας. Με βάση την τοπική μυθιστορία, ένα τμήμα του πληθυσμού του Παλαιοχωριού προήλθε από την Μοσχόπολη κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 18^{ου} αιώνα. Το γεγονός πως σήμερα στην τοπική μνήμη δεν επιβιώνει ούτε ποιες ήταν αυτές οι οικογένειες, ούτε ποιοι είναι οι απόγονοι τους φαίνεται να συνδέεται αμφίδρομα με το ότι αυτή η απώτερη μετοικεσία δεν παίζει κανέναν ρόλο στην συγκρότηση της εντοπιότητας. Έτσι, όλες οι οικογένειες με «ρίζες» στο «Παλιό Χωριό», ανεξάρτητα από το χρονικό βάθος αυτών των «ριζών», εγγράφονται στην κατηγορία του «ντόπιου». Στο πλαίσιο αυτό, αν το Παλιό Χωριό προσφέρει ένα φανταστικό υπόβαθρο, η μετοικεσία και η «αγορά» του νέου χωριού αποτελούν το συμβολικό αλλά και υλικό πιστοποιητικό γέννησης της νέας κοινότητας.

⁶³⁰. Πρβλ. Δ. Λαφαζάνη, «Μεικτά χωριά του κάτω Στρυμόνα: κοινότητα, εθνότητα, εντοπιότητα», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 63 (1997). Μ. Γιαννησοπούλου, «Η ανθρωπολογική προσέγγιση. Αλμωπία: παρελθόν, παρόν και μέλλον», στο Αικ. Μικαλοπούλου (επ.), *Μακεδονία και Βαλκάνια, Ξενοφοβία και Ανάπτυξη*, Αθήνα, 1998.

Με βάση την παραπάνω λογική, στην κατηγορία του «ξένου» εντάσσονται τα άτομα των οποίων οι πρόγονοι εγκαταστάθηκαν στην κοινότητα μετά την «αγορά» και τη συγκρότηση του νέου οικισμού. Αυτοί ήταν κυρίως τεχνίτες καταγόμενοι από κοινότητες της ευρύτερη περιοχής. Αν και όλες αυτές οι, λιγότερο ή περισσότερο κοντινές, κοινότητες ήταν βλαχόφωνες, υπάρχει μια σημαντική διαφορά μεταξύ των διαφόρων μετοίκων. Συγκεκριμένα, αν κάποιος από αυτούς θεωρούνται από τους Νεοχωρίτες ως «(γνήσιοι) Βλάχοι», κάποιος άλλος κατατάσσονται από αυτούς στην κατηγορία των «Γύφτων».⁶³¹

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πως το εθνωύμιο «Γύφτοι» αποτελεί έναν ετεροπροσδιορισμό (ετερωνύμιο)⁶³² όσων υπάγονται σε αυτήν την κατηγορία από την πλευρά της κυρίαρχης ομάδας. Οι ίδιοι δεν αποδέχονται τον συγκεκριμένο όρο.⁶³³ Αυτό φαίνεται να οφείλεται όχι μόνο στο αρνητικό του περιεχόμενο εντός του κυρίαρχου τοπικού σημασιολογικού σύμπαντος, αλλά και στην γενικότερη πολιτισμική και κοινωνική απαξία που αυτός εμπεριέχει στο πλαίσιο του ευρύτερου κοινωνικο-πολιτισμικού συστήματος, την οποία σε μεγάλο βαθμό και οι ίδιοι οι Αρόμ έχουν εσωτερικεύσει.

Σε κάθε περίπτωση, η παραπάνω διάκριση είχε σημαντικές συνέπειες στον τρόπο ενσωμάτωσης των διαφορετικών μετοίκων στην κοινότητα. Το γεγονός αυτό συνδέεται με τη σημασία τη διάκρισης για τον προσανατολισμό των γαμήλιων ανταλλαγών. Έτσι, οι «ξένες» οικογένειες της πρώτης κατηγορίας (των Βλάχων) ανέπτυξαν σταδιακά γαμήλιες ανταλλαγές με τους «ντόπιους» Βλάχους, γεγονός που οδήγησε στην σχεδόν πλήρη ενσωμάτωσή τους στην κοινότητα. Κάτι τέτοιο δεν συνέβη, παρά με ελάχιστες εξαιρέσεις, στην περίπτωση των Αρόμ που, λόγω του συμβολικού και κοινωνικού στιγματισμού τους, παραμένουν στο περιθώριο της γαμήλιας αγοράς της κοινότητας.⁶³⁴

Μπορούμε να υποθέσουμε πως το πολιτισμικό περιεχόμενο της «καταγωγής» αναφέρεται σε δύο διαφορετικά επίπεδα κοινωνικής συγκρότησης. Αν το πρώτο από

631. Σημειώνουμε πως αντίστοιχοι πληθυσμοί υπάρχουν και σε άλλα βλαχόφωνα χωριά της ευρύτερης περιοχής στα όρια των νομών Τρικάλων, Ιωαννίνων και Γρεβενών.

632. Τον όρο αυτόν χρησιμοποιεί ο J.-F. Gossiaux και για τον όρο «Βλάχοι», δεδομένου πως αυτοί οι τελευταίοι αυτοαποκαλούνται Armân (αυτωνύμιο). Βλ. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques...*, ό.π.

633. Όπως έχει δείξει ο Β. Δαλκαβούκης το ίδιο συμβαίνει και με τους αποκαλούμενους «Γύφτους» (όρο που προσωπικά δεν υιοθετούμε) του Ζαγορίου. Βλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και η γκλίτσα...*, ό.π., σελ. 240.

634. Πρβλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., Μ. Γιαννησοπούλου, «Η ανθρωπολογική προσέγγιση...», ό.π. Επίσης, Γ. Αγγελόπουλος, «Γαμήλιες ανταλλαγές σε πολιτισμικά μεικτές αγροτικές κοινότητες της Μακεδονίας: Η σημασία τους για τον ορισμό και τη διάκριση των πληθυσμιακών κατηγοριών», στο Β. Γούναρης, Ι. Μιχαηλίδης και Γ. Αγγελόπουλος (επ.), *Ταυτότητες στη Μακεδονία*, Αθήνα, 1997, σελ. 103-122.

αυτά αφορά στη σχέση κάθε ομάδας και κάθε ατόμου με τον *τόπο*, το δεύτερο αναφέρεται στην σχέση τους με τους *Βλάχους*. Έτσι, αν η γενική διάκριση «ντόπιων» και «ξένων» θεμελιώνεται καταρχάς σε ένα «αντικειμενικό» κριτήριο, την «παλαιότητα» των πρώτων που τους κάνει να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως «ανθρώπους του τόπου», η εξειδίκευση αυτής της διάκρισης και η προνομιακή εφαρμογή της στους Αρόμ, συνδέεται με την επέκταση της αρχής της «εντοπιότητας» στο πεδίο του εθνοτισμού. Στο πλαίσιο αυτό, ο «προαιώνιος βλάχικος χαρακτήρας» της κοινότητας επιτρέπει την σχετικά εύκολη αυτοχθονοποίηση όσων «ξένων» είναι «Βλάχοι», ενώ αντίθετα καθιστά δύσκολη μια αντίστοιχη διαδικασία για τους «Γύφτους-Αρόμ».

Έχει, πάντως, ιδιαίτερη σημασία το γεγονός πως όπως θα δούμε ο πληθυσμός αυτός δεν διαθέτει ένα ιδιαίτερο δημόσιο εθνώνυμο σήμερα.⁶³⁵ Ωστόσο, μια συνομιλήτρια μάς απάντησε μετά από καιρό πολύ διστακτικά, σε αντίστοιχη ερώτηση: «τι είμαστε; Ξέρω εγώ... Αρόμ» (στα βλάχικα). Οι ίδιοι χρησιμοποιούν για να χαρακτηριστούν και να αναγνωριστούν κυρίως βλάχικες αντωνυμίες όπως *anoshtu/anosts* (=δικός/δικοί μας), *noi* (=εμείς). Αντίστοιχα, χρησιμοποιούν για τους «άλλους» Καλομοιριώτες τους όρους *Guduvusteanu/Guduvusteanlj* (από το όνομα του παλιού χωριού *Guduvastda*), *Balamo* (=ξένος, στα ρόμικα).

635. Όπως έχει επισημάνει και ο Β. Δαλκαβούκης, αναφερόμενος στο Ζαγόρι, «με ανθρωπολογικούς όρους οι Γύφτοι αποτελούσαν μια “στιγματισμένη εθνοτική ομάδα” και στην προσπάθειά τους να ενσωματωθούν ξεπέρασαν ουσιαστικά την εθνοτική τους ταυτότητα επιλέγοντας την τοπική. Ωστόσο το ότι είναι ακόμη αναγνωρίσιμοι διαμορφώνει τελικά μια δεύτερη εκδοχή της εθνο-τοπικής ταυτότητας, βασισμένη κυρίως στον ετεροπροσδιορισμό. Πρόκειται κυριολεκτικά για μια «σιωπηρή» ή «λανθάνουσα» (silent or latent) εθνοτοπική ταυτότητα». Β. Δαλκαβούκης, *ό.π.*, σελ. 240.

2. Η γενεαλογική μνήμη και η παραγωγή της εντοπιότητας

Οι οικογενειακές γενεαλογίες και η χρήση τους αποτελούν σημαντικό στοιχείο παραγωγής της «εντοπιότητας» και της «ξενικότητας». ⁶³⁶ Έχει ενδιαφέρον ότι στη συλλογική μνήμη των “Βλάχων Νεοχωριτών” ο χρόνος εγκατάστασης, αλλά και η γενεαλογία των Αρόμ δεν φαίνεται να διατηρούνται με την ίδια ακρίβεια που συμβαίνει για τις “ντόπιες” οικογένειες. Έτσι οι περισσότεροι συνομιλητές, ενώ μπορούσαν να ανασυστήσουν με σχετικά μεγάλη ακρίβεια και σε αντίστοιχο χρονικό βάθος τις γενεαλογίες των “ντόπιων Βλάχικων οικογενειών”, μάλλον δυσκολεύονταν να κάνουν το ίδιο για τους Αρόμ. Βέβαια, θα πρέπει εδώ να κάνουμε δύο επισημάνσεις.

Η γενεαλογική μνήμη των συνομιλητών εξαρτώταν όπως είναι φυσικό από τη σχέση που είχαν με την κάθε οικογένεια, όπως και από χαρακτηριστικά όπως η ηλικία. Επίσης, εξαρτώταν και από την “κοινωνική σπουδαιότητα” της κάθε οικογένειας. Έτσι, σε γενικές γραμμές προέκυψε πως οι γενεαλογίες των “σημαντικών” οικογενειών επιβίωναν με μεγαλύτερη ακρίβεια στη συλλογική μνήμη. Επιπλέον, ωστόσο, το βάθος της γενεαλογικής μνήμης για κάθε οικογένεια συνδεόταν με την “ντόπια” ή “ξενική” της καταγωγή, κάτι που δεν ίσχυε μόνο για τους Αρόμ, αλλά και για “βλάχικες” οικογένειες με “καταγωγή από αλλού”.

Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε πως η αδύναμη γενεαλογική μνήμη της κοινότητας σχετικά με τους Αρόμ συνδέεται με την κατάταξή τους στα χαμηλότερα στρώματα της τοπικής κοινωνικής ιεραρχίας, σε συνδυασμό με την “ξενική καταγωγή” τους. Σημειώνουμε ότι αντίστοιχες διαδικασίες εγκατάστασης πληθυσμών Αρόμ ως σιδεράδων και μουσικών έχουμε και σε άλλα βλαχόφωνα χωριά της ευρύτερης περιοχής. Αν σε κάποια από αυτά ο χρόνος εγκατάστασης των Αρόμ είναι πρώιμος και δεν μπορεί να προσδιοριστεί, σε κάποιες άλλες οι Αρόμ εγκαθίστανται επίσης σχετικά πρόσφατα. Όπως και στην περίπτωση του Νεοχωρίου, και σε αυτήν την περίπτωση η συλλογική μνήμη δεν διατηρεί με ιδιαίτερη ακρίβεια το χρόνο εγκατάστασης και τις γενεαλογίες των εντόπιων Αρόμ.

Σύμφωνα με τις αφηγήσεις ορισμένων “ντόπιων Νεοχωριτών”, οι πρώτες οικογένειες Αρόμ εγκαθίστανται στο Νεοχώρι κατά τα τέλη του 19ου αιώνα. Σύμφωνα με τους συνομιλητές επρόκειτο για τρεις οικογένειες που κατάγονταν όλες από το

636. Πρβλ. Δ. Λαφαζάνη, «Μεικτά χωριά του κάτω Στρυμόνα...», ό.π. και Μ. Γιαννησοπούλου, «Η ανθρωπολογική προσέγγιση...», ό.π. Για την κοινωνική παραγωγή της «εντοπιότητας» βλ. και Ε. Παπαταξιάρχης, «“Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητας του χωρίου”’: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγαιακή κοινωνία», στο Μ. Κομνηνού και Ε. Παπαταξιάρχης (επ.), *Κοινότητα, Κοινωνία, Ιδεολογία: Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, Παπαζήσης, Αθήνα, 1990.

βλαχόφωνο χωριό Τούργια Κρασιά του νομού Γρεβενών. Κάποιες από αυτές τις αφηγήσεις αναφέρουν μάλιστα και τους “γενάρχες” των αρόμικων αυτών οικογενειών. Ωστόσο, από τις αφηγήσεις των Αρόμ που συλλέξαμε προκύπτουν δυο στοιχεία που έρχονται σε αντίθεση με τις παραπάνω αφηγήσεις.

Η πρώτη διαφωνία αφορά στον αριθμό αυτών των πρώτων οικογενειών Αρόμ που ήρθαν στο Νεοχώρι από “αλλού”. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τους Αρόμ συνομιλητές οι οικογένειες αυτές ήταν δύο. Η τρίτη οικογένεια είναι «παρακλάδι» της μιας εξ αυτών και δημιουργείται (μέσω της αλλαγής επιθέτου) μετά την εγκατάσταση στο χωριό. Η δεύτερη διαφωνία αφορά στο “γενάρχη” της έτερης αρόμικης οικογένειας. Έτσι, σύμφωνα με τους απογόνους της αυτός που ήρθε στο χωριό ως σιδεράς ήταν ο πατέρας αυτού που οι “ντόπιοι Βλάχοι” αναφέρουν ως “γενάρχη” της. Σύμφωνα με τους ίδιους, ο τελευταίος όταν ήρθε στο χωριό ήταν μόλις τριών μηνών. Και στις δύο περιπτώσεις ο αντίλογος των Αρόμ μοιάζει να στοχεύει στη χρονική εμβάθυνση της σχέσης τους με το “χωριό”, διεκδικώντας πως οι προγονοί τους, τους οποίους η κυρίαρχη γενεαλογική μνήμη θέλει επήλυδες, ήταν “ντόπιοι”, στο βαθμό που γεννήθηκαν ή ήρθαν σε βρεφική ηλικία στο Νεοχώρι.

Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να υποθέσουμε πως η αναγωγή της αφετηρίας των περισσότερων «βλάχικων» οικογενειών στο μυθ-ιστορικό χρόνο του «παλιού χωριού», την ίδια στιγμή που η αφετηρία των οικογενειών των Αρόμ ανάγεται σε έναν πολύ πρόσφατο χρόνο, όπου η «κοινότητα» έχει πια συγκροτηθεί ακόμα και στο «νέο χωριό», μοιάζει να τους προσδίδει, σχεδόν «φυσικά», μια διαφορετική κοινωνική θέση, μέσω της οποίας «δικαιολογείται» η άνιση πρόσβασή τους στους υλικούς και συμβολικούς πόρους, αλλά και στην πολιτική εξουσία της κοινότητας.

Υπό αυτήν την έννοια μπορούμε να υποθέσουμε πως η γενεαλογική μνήμη συντελεί στη συγκρότηση μιας αίσθησης «συνέχειας» που, για να παραφράσουμε τα λόγια του Α. Λιάκου «αποτελεί ένα εσωτερικό στοιχείο συνοχής» των «ντόπιων-Βλάχων», αλλά και ένα στοιχείο συντεταγμένης απάντησης απέναντι στην πρόκληση που αντιπροσωπεύουν για αυτούς και την κοινοτική τάξη οι «ξένοι- γύφτοι», δηλαδή οι Αρόμ.⁶³⁷

637. Βλ. Α. Λιάκος, *Πώς το παρελθόν...*, ό,π., σελ. 201.

3. Η εγκατάσταση και η κοινωνική συγκρότηση των Αρόμ

Οι πρόγονοι των σημερινών Αρόμ εγκαταστάθηκαν σταδιακά στο Νεοχώρι με αφετηρία τα τέλη του 19^{ου} αιώνα. Αν και η προφορική μνήμη δεν μπορεί να μας δώσει ιδιαίτερες πληροφορίες για τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασης των Αρόμ στο Νεοχώρι, ξέρουμε πως στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα έρχονται στο χωριό από την Τούργια-Κρασιά των Γρεβενών ως σιδεράδες δύο Αρόμ, οι οικογένειές των οποίων θα αποτελέσουν τον αρχικό πυρήνα για την μετέπειτα συγκρότηση της ομάδας.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα δύο άντρες της δεύτερης γενιάς των Αρόμ στο χωριό νυμφεύτηκαν με Αρόμ από το γειτονικό χωριό Πελάρι (ψευδώνυμο). Τα δύο παιδιά που απέκτησε ο ένας, παντρεύτηκαν επίσης με Αρόμ από το Πελάρι και απέκτησαν συνολικά 13 παιδιά. Έτσι, η συγκεκριμένη οικογένεια αποτέλεσε τον βασικό κορμό των Αρόμ του Νεοχωρίου.

Στις πρώτες οικογένειες των Αρόμ θα προστεθούν λίγο αργότερα και μερικές ακόμα οικογένειες ή μεμονωμένα άτομα. Έτσι, στα τέλη της δεκαετίας του 1930 παντρεύεται με Αρόμ των πρώτων οικογενειών και εγκαθίσταται στο Νεοχώρι ένας Αρόμ μουσικός από το Πελάρι. Την ίδια περίοδο κινούνται μεταξύ Καλαρρυτών (τόπου καταγωγής τους), Χαλικιού Ασπροποτάμου (χώρο όπου εργάζονταν ως βοσκοί ή τεχνίτες) και Νεοχωρίου (όπου επίσης εργάζονταν ως βοσκοί και κτίστες) τα μέλη δυο άλλων, συγγενικών μεταξύ τους, οικογενειών Αρόμ. Η μία τελικά εγκαθίσταται μόνιμα στο χωριό, ενώ από τη δεύτερη εγκαθίστανται δύο κόρες, που θα παντρευτούν με Αρόμ του χωριού.

Οι πρώτες οικογένειες Αρόμ εγκαθίστανται αρχικά σε καλύβες που έστησαν κοντά στο κέντρο του χωριού, πίσω από την εκκλησία. Ωστόσο, παρά την γειννίαση, οι σχέσεις τους με την βλάχικη πλειοψηφία μοιάζει περιορισμένη, ενώ η γεωγραφική τους συγκέντρωση μαρτυρά την εγγραφή αυτής της διαφοροποίησης στο χώρο. Η διαφοροποίηση αυτή εφαρμόζεται και στους πιο νεοφερμένους Αρόμ, αν και με άλλους όρους. Έτσι, οι Καλαρρυτινοί Αρόμ μένουν αρχικά περιοδικά σε οικήματα που νοικιάζουν από τους Νεοχωρίτες, ενώ αργότερα το τμήμα τους που εγκαθίσταται μόνιμα στο χωριό στήνει τα νοικοκυριά του σε οικόπεδο που αγόρασε σε μια άλλη περιοχή που, ωστόσο, βρίσκεται επίσης στις παρυφές του χωριού. Σημειώνουμε πως η χωρική περιθωριοποίηση των Αρόμ είναι κάτι που συναντάμε και στα περισσότερα βλάχικα χωριά με τέτοιους πληθυσμούς.

Ιδιαίτερη σημασία έχει πως η περιθωριοποίηση των Αρόμ δεν είναι μόνο χωρική, αλλά κυρίως κοινωνική και θεσμική. Συνδέεται όχι μόνο με τις εναντίον τους προκαταλήψεις, αλλά επίσης με την επισφαλή θέση τους εντός της κοινότητας και τα

περιορισμένα δικαιώματά τους ακόμα και επί της κατοικίας τους. Η ανασφάλεια αυτή θα επιβεβαιωθεί κατά την περίοδο της δικτατορίας, όταν οι καλύβες των Αρόμ απαλλοτριώνονται για την κατασκευή του σχολείου και αυτοί μεταφέρονται στη ξεχωριστή τους συνοικία, που βρίσκεται όπως είδαμε στις παρυφές του χωριού και ήταν έως πρόσφατα σχετικά αποκομμένη από τον υπόλοιπο οικισμό. Στη νέα τους γειτονιά, οι Αρόμ θα εγκατασταθούν σε σπίτια που αν και ανεπαρκή (τόσο από άποψη χώρου όσο και από άποψη κατασκευής και εξοπλισμού) είναι καλύτερα από τις καλύβες όπου κατοικούσαν πριν. Τα σπίτια αυτά κατασκευάστηκαν και δόθηκαν στους Αρόμ από την πρόνοια μέσω παραχωρητηρίων, γεγονός που είχε ως συνέπεια ένα θολό ιδιοκτησιακό καθεστώς. Μάλιστα τα τελευταία χρόνια, όσοι από αυτούς θέλησαν να κάνουν κάποια πράξη μεταβίβασης ή να δηλώσουν τα σπίτια τους στο εθνικό κτηματολόγιο και δεν είχαν πια αυτά τα παραχωρητήρια, ταλαιπωρήθηκαν ή και ταλαιπωρούνται ακόμα στα γρανάζια της γραφειοκρατίας.

Η κοινωνική σημασία της εθνοτοπικής διαφοροποίησης τους από την πλειοψηφία των «ντόπιων Βλάχων» (ή της απόρριψής τους από την πλευρά των Αρόμ) γίνεται πλήρως κατανοητή μέσα από την διερεύνηση του ρόλου της ως παράγοντα κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής συγκρότησης της κοινότητας. Ειδικότερα, αυτή συνδέονται αμφίδρομα με την ιστορική παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών ταυτοτήτων, τόσο σε ενδοκοινοτικό, όσο και σε δια-κοινοτικό επίπεδο. Υπενθυμίζουμε πως οι Αρόμ προσλαμβάνονται, μερικώς τουλάχιστον, ως «ξένοι» από την κυρίαρχη ομάδα. Οι ίδιοι φαίνεται να έχουν μια αμφίσημη αντίληψη πάνω σε αυτό το θέμα. Έτσι, αν και όπως θα δούμε διεκδικούν την «εντοπιότητα», από την άλλη υιοθετούν ή αποδέχονται ορισμένα στοιχεία της κυρίαρχης αφήγησης. Άλλωστε, ο πρόσφατος χαρακτήρας της εγκατάστασης τους στο Νεοχώρι έχει ως συνέπεια την αναπαραγωγή μιας γενεαλογίας που διατηρεί έντονες τις μνήμες των «άλλων» τόπων καταγωγής τους, που κατέχουν κομβική θέση στην οικογενειακή τους ιστορία.

Η σημασία του πρόσφατου χρόνου της εγκατάστασης των Αρόμ στο χωριό για την ένταση της διαφοροποίησής τους από την κυρίαρχη ομάδα γίνεται εμφανής μέσα από την σύγκριση με τα άλλα χωριά της περιοχής. Έτσι, σε άλλα γειτονικά βλαχόφωνα χωριά, όπου οι πληθυσμοί των Αρόμ είναι πολύ παλιότεροι, αλλά και πολυπληθέστεροι, η διαφοροποίησή τους από τους Βλάχους δεν παίρνει την μορφή του διπόλου «ντόπιοι-ξένοι», τουλάχιστον όχι στον ίδιο βαθμό. Στα χωριά αυτά οι Αρόμ θεωρούνται ως «ντόπιοι» πληθυσμοί. Αν και σε αυτά δεν απουσιάζουν τα εναντίον τους στερεότυπα,

που εκφράζονται κυρίως στο επίπεδο του πολιτισμικού στιγματισμού, της χωροταξίας και των γαμήλιων ή των ευρύτερων κοινωνικών ανταλλαγών, θεσμικά η Αρόμ των χωριών αυτών έχουν ισότιμη πρόσβαση στους κοινοτικούς πόρους.

Ωστόσο, υπάρχει και μια δεύτερη διαφορά μεταξύ των Αρόμ του Νεοχωρίου και αυτών των γειτονικών χωριών, άμεσα συνδεδεμένη με την αναπαραγωγή της «εντοπιότητας» και της «ξενικότητας». Αυτή αφορά στον μικρό αριθμό τους, που σε συνδυασμό με τον σχετικό αποκλεισμό τους από τα κοινοτικά δίκτυα γαμήλιων ανταλλαγών δεν τους επέτρεψε την κοινωνική αναπαραγωγή στο εσωτερικό της κοινότητας. Οι κοινωνικές σχέσεις που ανέπτυξαν με τους «ντόπιους Βλάχους» βασίστηκαν κατά βάση στην «κουμπαριά». Ωστόσο, το γεγονός αυτό δεν αναιρεί, αντίθετα ενισχύει τον αποκλεισμό της ομάδας από το παιχνίδι των κοινωνικών ανταλλαγών. Κι αυτό γιατί η ανάπτυξη σχέσεων πνευματικής συγγένειας μεταξύ Αρόμ και «Βλάχων» αποτελεί όχι μόνο δείκτη, αλλά επιπλέον στοιχείο αναπαραγωγής της, πελατειακού τύπου, κοινωνικής εξάρτησης των πρώτων από τους δεύτερους. Αντίθετα σε ότι αφορά στις γαμήλιες ανταλλαγές και τις συνακόλουθες συμμαχίες, οι Αρόμ του Νεοχωρίου ανέπτυξαν ένα σύνθετο δίκτυο με τους Αρόμ των γειτονικών χωριών.

Ο προσανατολισμός των γαμήλιων ανταλλαγών της ομάδας, που χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα από την κοινοτική εξωγαμία και την «εθνοτική» ενδογαμία, σε συνδυασμό με την ένταση που χαρακτηρίζει τις σχέσεις της με την κοινοτική πλειοψηφία, οδηγεί στην εκ μέρους της επαναδιαπραγμάτευση ή/και επανανοηματοδότηση της «εντοπιότητας». Δεδομένης της αρρενογονικής έκφανσης του συστήματος συγγένειας,⁶³⁸ προνομιακό παράδειγμα για αυτό αποτελεί η περίπτωση του Αρόμ από το γειτονικό Πελάρι που εγκαταστάθηκε ως γαμπρός στο χωριό. Αν και τα παιδιά του γεννήθηκαν στο Νεοχώρι, το οποίο θεωρούν ως «πατρίδα» τους, δεν παύουν να τονίζουν μέχρι σήμερα πως «εμείς οι Χ καταγόμαστε από το Πελάρι», κάτι το οποίο αποτελεί κυρίαρχη αντίληψη και σε επίπεδο κοινότητας. Αν και κάτι τέτοιο φαίνεται να ισχύει και για τις οικογένειες Βλάχων με διαφορετική καταγωγή, δεν φαίνεται να έχει ούτε την ίδια ένταση, ούτε την ίδια κοινωνική σημασία. Έτσι, αν στην περίπτωση αυτών των τελευταίων η πλήρης ενσωμάτωση στην κοινότητα, μέσω της μητρικής γραμμής, καθιστά την «ξενική προέλευση» μια νοσταλγική ανάμνηση, στην περίπτωση των Αρόμ ο αποκλεισμός συμβαδίζει με την

638. Για το σύστημα συγγένειας στους Βλάχους βλ. Β.Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, ό.π., σελ. 76.

φαντασιακή και συμβολική μετατροπή των δικών τους «τόπων προέλευσης» σε «χαμένες εντοπιότητες»⁶³⁹ στις οποίες θα είχαν πιθανώς «καλύτερη μοίρα».

Στο πλαίσιο αυτό, μπορούμε να ερμηνεύσουμε την «φυγή» από την κοινότητα ορισμένων νεαρών Αρόμ κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 και την πρόσδεσή τους (συχνά και θεσμική, δηλαδή με την ιδιότητα του «δημότη») στα χωριά των συζύγων τους, Αρόμ από γειτονικές κοινότητες. Δεδομένου πως η εγκατάσταση είναι ανδροτοπική, μπορούμε να υποθέσουμε πως αυτή η εξαίρεση συνδέεται τόσο με την αναζήτηση καλύτερων υλικών προϋποθέσεων (όπως η κατοχή σπιτιού ή γης από τις συζύγους), όσο και με την επιθυμία κοινωνικού και πολιτισμικού αποστιγματισμού.

Βλέπουμε, λοιπόν, την ανάδυση μιας «υπερ-τοπικής εντοπιότητας» μεταξύ των Αρόμ, όπου ο «τόπος» δεν αναφέρεται στο χωριό, αλλά συγκροτείται μέσα από ένα δίκτυο τόπων προέλευσης, μετακίνησης και εγκατάστασης των μελών της ομάδας. Ωστόσο, παρά τη μνήμη της «διαφορετικής καταγωγής» και την παραγωγή μιας παράλληλης εντοπιότητας, οι Αρόμ του Νεοχωρίου δίνουν σε αυτήν διαφορετικό περιεχόμενο από αυτό της κυρίαρχης ομάδας. Η διαφορά αφορά στην σημασία που αποδίδουν στην «ξενική» τους προέλευση για την διάκριση του πληθυσμού σε «ντόπιους» και «ξένους» σήμερα. Έτσι, οι Αρόμ διεκδικούν σήμερα για τον εαυτό τους την ιδιότητα του «ντόπιου», ισότιμα με τους υπόλοιπους συγχωριανούς τους. Παρότι δέχονται ότι οι «μακρινοί πρόγονοί» τους προέρχονται από «αλλού», θεωρούν πως αυτό δεν μειώνει τους δικούς τους δεσμούς με τον τόπο, με βασικό επιχείρημα το γεγονός πως οι ίδιοι ή/και οι γονείς τους γεννήθηκαν ή/και μεγάλωσαν στο χωριό.

Η «βλάχικη πλειοψηφία» φαίνεται σήμερα περισσότερο διαλακτική από ό,τι στο παρελθόν στο να αναγνωρίσει τη «νεοχωρίτικη ταυτότητα» στους Αρόμ. Ωστόσο, η διάκριση των δύο ομάδων με όρους «εντοπιότητας» και «γενεαλογίας» συνεχίζει να εμφανίζεται στον λόγο κάποιων Νεοχωριτών. Κάποιοι άλλοι λόγοι, αν και αποδίδουν τη «νεοχωρίτικη ταυτότητα» στους Αρόμ, δεν κάνουν το ίδιο και για την ταυτότητα του “Paliuhurianu”. Η διαφορά δεν φαίνεται να είναι μόνο ένα ζήτημα «μετάφρασης» των όρων από τα βλάχικα/αρμάνικα στα ελληνικά και αντίστροφα. Αντίθετα, φαίνεται να συνδέεται με τις κυρίαρχες τοπικές αναπαραστάσεις περί *ιστορίας* και *ταυτότητας*, στο πλαίσιο των οποίων το Νεοχώρι είναι συνέχεια του Παλιοχωρίου (Paliuhuara), και ως εκ τούτου όσοι «κατάγονται» από το τελευταίο είναι φορείς μιας «αυθεντικής εντόπιας ταυτότητας».

639. Πρβλ. Δ. Λαφαζάνη, «Μεικτά χωριά...», ό.π.

Στο πλαίσιο αυτό, η τομή που επιφέρει η μνήμη της «μετοικεσίας» στον ιστορικό και γενεαλογικό χρόνο της κοινότητας, δεν συνδέεται μόνο με συμβολικά ή συναισθηματικά διακυβεύματα. Αντίθετα, συνδέεται με την πρόσβαση στους πόρους και την εξουσία. Στον βαθμό που είναι η ιδιότητα του «Paliuhurianu» (δηλαδή του καταγόμενου από το παλιό χωριό) που προσφέρει όπως θα δούμε πρόσβαση στους κοινοτικούς πόρους και όχι αυτή του «Νεοχωρίτη», μπορούμε να καταλάβουμε γιατί η δεύτερη αποδίδεται με μεγαλύτερη ευκολία σήμερα στους Αρόμ από ό,τι η πρώτη.

4. Το πολιτισμικό περιεχόμενο της «εθνοτικής» διαφοράς

Αν με όρους της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας η διάκριση μεταξύ Βλάχων και Αρόμ, αλλά και μεταξύ Βλάχων και Γκρέκων, παραπέμπει στο ζήτημα του εθνοτισμού, σε τοπικό επίπεδο αυτή μοιάζει να προσλαμβάνεται και να εκφράζεται με όρους «φυλετικής» διαφοράς. Έτσι, η εθνοτική διάκριση γίνεται με αναφορά τόσο στα «πολιτισμικά», όσο και στα “διαφορετικά φυσικά χαρακτηριστικά”.

Σε ό,τι αφορά στην πολιτισμική διαφοροποίηση, σε αντίθεση με τους Γκρέκους, όπου η έμφαση από την πλευρά τόσο των Βλάχων όσο και των Αρόμ Νεοχωριτών δίνεται στη διαφορετική γλώσσα, σε ό,τι αφορά στη μεταξύ τους διάκριση, όντας αμφοτέρωθεν Βλαχόφωνοι, τονίζεται η “διαφορετική νοοτροπία” τους. Σε ό,τι αφορά στα “φυσικά χαρακτηριστικά”, ως βασικό στοιχείο διαφοροποίησης αναφέρεται συχνά το «χρώμα του δέρματος». ⁶⁴⁰ Στην προοπτική αυτή, οι Αρόμ περιγράφονται από τους Βλάχους ως «μελαχρinoί», σε αντιδιαστολή με τους ίδιους που η κυρίαρχη εικόνα τους θέλει «καστανόξανθους».

Η κοινωνική και πολιτισμική σημασία της παραπάνω εικόνας πρέπει να αναζητηθεί κυρίως στις διαδικασίες κατασκευής της και στις λειτουργίες που αυτή επιτελεί. Αυτή η “φυσικοποίηση” της εθνοτικής διαφοράς αποκτά μεγαλύτερο ενδιαφέρον αν λάβουμε υπόψη μας την εσωτερικευση της παραπάνω διάκρισης από τους ίδιους τους Αρόμ και τη χρήση της ως στοιχείου διαφοροποίησης στο εσωτερικό της ίδιας της ομάδας. Έτσι, αν και οι ίδιοι αμφισβητούν έντονα την παραπάνω διάκριση, θεωρώντας την στοιχείο στιγματισμού τους από τους Βλάχους, το χρώμα του δέρματος χρησιμοποιείται συχνά από τους ίδιους ως στοιχείο μεταξύ τους διάκρισης.

Η χρήση αυτή των “φυσικών χαρακτηριστικών” ως στοιχείου διάκρισης, έχει οδηγήσει στην ανάδυση αρνητικών χαρακτηρισμών όπως «λάιου» (μαύρος), όχι μόνο όταν οι Βλάχοι αναφέρονται στους Αρόμ, αλλά και όταν ένα μέλος της ομάδας αναφέρεται σε κάποιον άλλον Αρόμ. Στην παραπάνω προοπτική, ο όρος «λάιου» έχει μετατραπεί και σε ένα άτυπο «εθωνύμιο» της ομάδας. Ωστόσο, όπως είδαμε το βασικό εθωνύμιο που χρησιμοποιείται από τους Βλάχους για τους Αρόμ είναι αυτό του «Γύφτου», όρο στον οποίο οι ίδιοι αντιδρούν έντονα. Η αντίδραση αυτή είναι καταρχήν αποτέλεσμα του διαχρονικά αρνητικού περιεχομένου του όρου «Γύφτος» στον ελληνικό χώρο. Στην προοπτική αυτή η αντίδραση των Αρόμ δεν απολήγει στην αμφισβήτηση του αξιολογικού (αρνητικού) περιεχομένου του όρου «γύφτος», αλλά

640. Πρβλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...* και Μ. Γιαννησοπούλου, «Η ανθρωπολογική προσέγγιση...», ό.π.

στην άρνηση της ομοιότητας τους με τους πληθυσμούς των Ρομά, στους οποίους αυτός παραπέμπει.

Η ηγεμονική πρόσληψη και έκφραση της διάκρισης μεταξύ Αρόμ και Βλάχων με όρους «φυσικών χαρακτηριστικών» συνδέεται με την διαδικασία επιπολιτισμού⁶⁴¹ των πρώτων, που οδηγεί στην πολιτισμική ομοιογενοποίηση των δύο πληθυσμών. Έτσι οι Αρόμ εγκαταλείπουν σταδιακά στοιχεία της δικής τους πολιτιστικής παράδοσης, υιοθετώντας αντίστοιχα της κυρίαρχης ομάδας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η εγκατάλειψη της ρόμικης γλώσσας, που σύμφωνα με τους πληροφορητές ομιλούταν από τις παλιότερες γενιές, και η πλήρης υιοθέτηση της βλάχικης ως μητρικής γλώσσας.

Αν το γεγονός αυτό μαρτυρά από την μία την ηγεμονική θέση των Βλάχων εντός της κοινότητας, από την άλλη εκφράζει την προσπάθεια αποστιγματισμού των ίδιων των Αρόμ. Προσπάθεια που απολήγει συχνά στην απόκρυψη ή στην άρνηση της αρόμικης ταυτότητας από τα ίδια τα μέλη της ομάδας. Αν και αυτή η αποποίηση της ταυτότητας έχει τις ρίζες της στις διακρίσεις που υφίστανται κατά το παρελθόν οι Αρόμ, σήμερα εκφράζει όχι μόνο την τραυματική τους μνήμη, αλλά κυρίως την εκ μέρους τους εσωτερική των αρνητικών νοημάτων στους οποίους παραπέμπει ο όρος «γύφτος» εντός της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας. Συνέπεια της εσωτερικής αυτής είναι η υιοθέτηση στερεοτύπων από τους ίδιους τους Αρόμ για τους ευρύτερους ρόμικους πληθυσμούς του ελληνικού χώρου.

Μπορούμε συνεπώς να ερμηνεύσουμε γιατί οι Αρόμ εγκατέλειψαν στη λήθη το δικό τους εθνώνυμο. Στον βαθμό που αυτό παραπέμπει στους Ρομά, η εγκατάλειψη αυτή μαρτυρά την αγωνία τους να αποσυνδεθούν από τους τελευταίους, μέσα από την υιοθέτηση της «βλάχικης ταυτότητας». Από την άλλη, το γεγονός πως μερίδα των συμπατριωτών τους (των άλλων “Νεοχωριτών”) δεν τους αναγνώριζε ή και δεν τους αναγνωρίζει ακόμα αυτήν την ταυτότητα, έχει ως συνέπεια την αναπαραγωγή της διάκρισης και ενός αισθήματος διαφορετικότητας. Η απουσία ενός θεσμοποιημένου εθνωνυμίου για τον εαυτό τους μαρτυρά την αμηχανία των Αρόμ μπροστά σε αυτήν την κατάσταση. Βιώνοντας μια ανεπιθύμητη διάκριση, και αδυνατώντας να επαναπροσδιορίσουν το αξιολογικό περιεχόμενο των όρων, είναι αναγκασμένοι να αναπαράγουν μια ιδιαίτερη ταυτότητα, που όντας στίγμα για τους ίδιους, μένει χωρίς όνομα.

641. Όπως πολύ εύστοχα έχει παρατηρήσει και ο Β. Δαλκαβούκης για τους «Γύφτους» του Ζαγορίου, πρόκειται για ένα «υποκαταστασιακό επιπολιτισμό» (substitutive acculturation), μέσω των οποίων αυτοί «εναρμονίστηκαν με τα κυρίαρχα πρότυπα» που στην περίπτωση μας τους προσέφερε η «βλάχικη πλειοψηφία». Βλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 251.

5. Πολιτισμική διάκριση, οικονομία και εξουσία

Η διαφοροποίηση μεταξύ των Βλάχων και των Αρόμ και η μετωνυμική σύνδεσή της με τη διάκριση «ντόπιων/ξένων» δεν συνδέεται μόνο με το ζήτημα της ταυτότητας, αλλά επίσης με την πολιτική, κοινωνική και οικονομική συγκρότηση της κοινότητας. Συνεπώς, η κοινωνική σημασία της ενδο-κοινοτικής εθνοτικής διαφοράς θα πρέπει να αναζητηθεί στη λειτουργία της ως παράγοντα οργάνωσης της πρόσβασης στα μέσα παραγωγής, αλλά και στην εξουσία.

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο επίπεδο, θα πρέπει να σημειώσουμε πως νομικά η σχεδόν παντελής απουσία ιδιόκτητης ακίνητης περιουσίας από τους Αρόμ συνδέεται με το γεγονός πως το συντριπτικά μεγαλύτερο μέρος της κοινοτικής επικράτειας δεν ανήκει στην κοινότητα, αλλά αποτελεί ιδιοκτησία των μελών του δασικού συνεταιρισμού, δηλαδή στους απογόνους των αρχικών αγοραστών της περιοχής. Ωστόσο, η κατηγοριοποίηση των Αρόμ στην κατηγορία του «ξένου» αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την φαντασιακή και συμβολική νομιμοποίηση του αποκλεισμού τους από το δικαίωμα χρήσης της “κοινόκτητης” γης, την ίδια στιγμή που ο εθνοτική τους διάκριση λειτουργεί ως ενισχυτικός παράγοντας διαφοροποίησης και συνεπώς ως στοιχείο διαχρονικής αναπαραγωγής μιας επιλεκτικής οριοθέτησης μεταξύ «ντόπιων» και «ξένων».

Έτσι οι Αρόμ δεν είχαν δικαίωμα κοπής ξύλων, ούτε συμμετοχής στην οικονομική εκμετάλλευση του «ιδιόκτητου» δάσους του χωριού, στην οποία αντίθετα συμμετέχουν οι “ντόπιες” οικογένειες μέσω του αναγκαστικού συνεταιρισμού. Ο λόγος που αναπτύσσεται από την πλευρά των Βλάχων σε σχέση με το ζήτημα αυτό, αναζητά την νομιμοποίηση αυτής της πρακτικής και πάλι στην «ξενική καταγωγή» των Αρόμ. Πιο συγκεκριμένα, η κυρίαρχη αντίληψη θεωρεί το δάσος περισσότερο ως μια συλλογική μεν «κληρονομιά», που ανάγεται δε σε μια περίοδο που οι πρόγονοι των Αρόμ δεν είχαν εγκατασταθεί στο χωριό. Υπό αυτή την έννοια, αποτελεί για αυτούς μέχρι πρόσφατα περιουσία των «παλιών οικογενειών» (των «γνήσιων Παλιουχουριάνων») και όχι «κοινοτική» περιουσία. Στην ίδια λογική στηρίχθηκε η διεκδίκηση και η νομική κατοχύρωση του ιδιόκτητου χαρακτήρα του δάσους από τους Νεοχωρίτες, όταν πριν μερικές δεκαετίες το κράτος επιχείρησε να το κατοχυρώσει ως «δημόσιο». Μέσα από μια τέτοια θεώρηση, νομιμοποιείται η διαιώνιση του αποκλεισμού των Αρόμ παρότι εδώ και δεκαετίες αυτοί, σήμερα μέρος τους, αποτελούν δημότες της κοινότητας.

Εκτός του αποκλεισμού από τους κοινόκτητους πόρους, οι Αρόμ δεν κατείχαν διαχρονικά σχεδόν κανένα κομμάτι καλλιεργήσιμης γης, ή βοσκοτόπων. Η μόνη ακίνητη περιουσία που κατείχαν ήταν πολύ μικρές εκτάσεις γης που τους παραχωρήθηκαν ή που αγόρασαν. Σε κάθε περίπτωση, η γη που είχαν στην κατοχή τους ήταν ανεπαρκής για την υλική τους αναπαραγωγή και την ικανοποίηση των αυξημένων στεγαστικών αναγκών που προέκυπταν μέσω του γάμου των νεότερων μελών τους. Επιπλέον, μέχρι πριν μερικές δεκαετίες ακόμα και το δικαίωμα τους πάνω στη γη που παραχωρήθηκε σε κάποιους από αυτούς ήταν υπό αίρεση. Αυτό φαίνεται στις διαδικασίες που ακολουθήθηκαν για το χτίσιμο του νέου σχολείου της κοινότητας, όταν ορισμένοι Αρόμ μετεγκαταστάθηκαν από τον αρχικό οικιστικό τους πυρήνα στη σημερινή τους συνοικία.

Όπως βλέπουμε, λοιπόν, η άνιση πρόσβαση στην γη θεσμοποιείται στα πλαίσια της διάκρισης «ντόπιων» και «ξένων». Αν και σε ό,τι αφορά στον κυρίαρχο λόγο η εθνοτική διαφοροποίηση δεν φαίνεται να έχει κάποιο ρόλο στο επίπεδο αυτό, οι ίδιοι οι Αρόμ, διεκδικώντας ισότιμα το δικαίωμα της εντοπιότητας, ερμηνεύουν τον αποκλεισμό τους από τη χρήση της γης ως δείγμα “εθνοτική διάκριση”, αν και εκφράζεται με άλλους όρους από τα υποκείμενα.

Στο σημείο αυτό, εμφανίζεται ένας αντίλογος από την πλευρά της πλειοψηφίας, σύμφωνα με τον οποίο η μη πρόσβαση των Αρόμ στο δάσος και τους κοινόκτητους βοσκοτόπους δεν συνδέεται με κάποια εθνοτική διάκριση, αλλά με την «ξενική» τους προέλευση και την συνακόλουθη απουσία κληρονομικών δικαιωμάτων επί αυτού. Στο πλαίσιο αυτό, τα μέλη του συνεταιρισμού θεμελιώνουν τα δικαιώματά τους στην αγορά της περιοχής από τους προγόνους τους. Βέβαια, το αν στην αγορά αυτή περιλαμβάνεται ολόκληρο το δάσος αποτελεί αντικείμενο δικαστικής διαμάχης με το κράτος. Ιδιαίτερη σημασία έχει, όμως, ένα άλλο στοιχείο. Το γεγονός πως από την εκμετάλλευση του δάσους αποκλείονται όχι μόνο οι Αρόμ, αλλά και οι «ξένοι» βλάχικης καταγωγής που εγκαταστάθηκαν πιο πρόσφατα στο χωριό. Σύμφωνα με τον κυρίαρχο λόγο, αυτό αποτελεί απόδειξη πως δεν υφίσταται καμία “εθνοτική διάκριση” στη νομή και διαχείριση των φυσικών πόρων του χωριού.

Έχει ωστόσο ενδιαφέρον πως παρότι οι Βλάχοι «ξενικής καταγωγής» δεν θεωρούνται αρχικά κάτοχοι κληρονομικών δικαιωμάτων επί της δασικής γης και των βοσκοτόπων της κοινότητας, οι απόγονοί τους απέκτησαν σταδιακά τέτοια δικαιώματα, πιθανώς μέσω της δικαστικής οδού,⁶⁴² αλλά κυρίως μέσα από τις επιγαμίες με

642. Σύμφωνα με κάποιες αφηγήσεις των οποίων δεν μπορέσαμε να ελέγξουμε την εγκυρότητα, ορισμένοι Νεοχωρίτες «ξενικής-όχι όμως αρόμικης αλλά βλάχικης- καταγωγής» προσέφυγαν στα

ντόπιες/ντόπιους (δυνατότητα δεν είχαν οι Αρόμ). Και αν στο πλαίσιο αυτό η σημασία της εθνοτικής διάκρισης για την πρόσβαση στον κοινοτικό πλούτου είναι έμμεση, ορισμένοι Αρόμ αναφέρουν ένα άλλο παράδειγμα, που σύμφωνα με ορισμένους Αρόμ μαρτυρά πιο άμεσα τις εναντίον τους διακρίσεις. Συγκεκριμένα, τονίζουν πως οι ίδιοι όχι μόνο δεν κατέχουν έγγεια δικαιώματα επί τους δάσους, που κατ' αυτούς αποτελεί «κοινοτική περιουσία», αλλά επιπλέον πως πολύ λίγες φορές προσλήφθηκαν ως δασεργάτες από τον τοπικό συνεταιρισμό. Σύμφωνα με τους ίδιους οι λίγες περιπτώσεις που έγινε κάτι τέτοιο αφορούσε την κοπή ξύλων, όπου υπήρχε η άμεση ανάγκη χεριών. Αντίθετα, στα φυτόρια, όπου αυτή η ανάγκη δεν είναι έντονη, τονίζουν πως εργάστηκαν ή εργάζονται ακόμα και συγχωριανοί Βλάχοι που δεν κατοικούν μόνιμα στο χωριό, ενώ σπάνια δινόταν δουλεία στους Αρόμ, ακόμα και σε αυτούς που κατοικούν μόνιμα εδώ.

Αυτή η σχέση μεταξύ πολιτισμικού στιγματισμού και οικονομίας είναι αμφίδρομη. Έτσι, αν ο πρώτος αποτελεί έναν μηχανισμό θεσμικής επιβολής και κοινωνικής νομιμοποίησης της παραγωγικής περιθωριοποίησης των Αρόμ, οι συνέπειες αυτής της τελευταίας συντελούν στην αναπαραγωγή της πολιτισμικής διάκρισης. Στο πλαίσιο αυτό, η «φτώχεια» αναδύεται σε θεμελιώδη (υλικό και συμβολικό) πυλώνα για την παραγωγή και την έκφραση της ετερότητας και της ταυτότητας των Αρόμ, δίπλα στα “φυσικά” και “πολιτισμικά” χαρακτηριστικά, ή μάλλον στην κοινωνική ερμηνεία αυτών των τελευταίων. Η «φτώχεια» αφορά καταρχήν στην πραγματική υλική ένδεια της ομάδας, λόγω της περιορισμένης πρόσβασης τους στους παραγωγικούς πόρους. Όπως είδαμε, οι Αρόμ εργάζονταν κυρίως ως σιδεράδες, ενώ η μουσική τους προσέφερε σταδιακά μια δεύτερη, όλο και σημαντικότερη επαγγελματική διέξοδο. Είναι χαρακτηριστικό πως με μικρές εξαιρέσεις, οι πλειοψηφία των μουσικών της κοινότητας ήταν Αρόμ. Μάλιστα, η “βλάχικη πλειοψηφία” αναγνωρίζει την αξία των Αρόμ μουσικών και τη σημασία τους για την κοινότητα.

Ωστόσο, παρά τη σημασία της μουσικής για την επιβίωση των Αρόμ, αυτή δεν κατάφερε να τους βγάλει από την κατάσταση της ένδειας. Έτσι, σχεδόν σε καμία περίπτωση αυτή δεν αποτέλεσε για αυτούς μια αποκλειστική απασχόληση. Αντίθετα, ασκούσαν συμπληρωματικά με άλλα επαγγέλματα, ευκαιριακού κυρίως χαρακτήρα.

δικαστήρια για αυτό το θέμα και δικαιώθηκαν, αποκτώντας δικαιώματα ιδιοκτησίας επί του δάσους. Το γεγονός πως οι Αρόμ δεν ακολούθησαν μια παρόμοια δικαστική οδό δικαιολογείται σήμερα από την πλευρά τους ως αποτέλεσμα της αδυναμίας τους να ανταποκριθούν οικονομικά στα έξοδα μιας τέτοιας διαδικασίας. Αλλά, επίσης, και ως αποτέλεσμα της άγνοιας (γύρω από ζητήματα χρήσης των νόμων και των θεσμών), αλλά και του φόβου «να τα βάλουν με το χωριό».

Έτσι, πολλοί Αρόμ αναζητούσαν εργασία ως χτίστες, ως βοσκοί ή ως εργάτες σε δημόσια έργα στην περιοχή (όπως για παράδειγμα η Εθνική Οδός Καλαμπάκας-Ιωαννίνων που κατασκεύασε η MOMA), ενώ οι γυναίκες δούλευαν συχνά ως παραδουλεύτρες στα σπίτια εύπορων οικογενειών του χωριού.

Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός πως η ένδεια οδήγησε τους Αρόμ στην συστηματική ανάπτυξη πρακτικών όπως η επαιτεία. Οι συγκεκριμένες πρακτικές και οι αξιακές σημασιολογήσεις τους στα πλαίσια του κυρίαρχου συστήματος σχέσεων και αξιών, είχε ως αποτέλεσμα την απαξίωση της ομάδας, αλλά και την ιστορικά ενσωματωμένη βίωση ενός τραυματικού παρελθόντος. Ο τρόπος με τον οποίο αναφέρονται τα μέλη της ομάδας με αντίστοιχες εμπειρίες σε πρακτικές όπως η επαιτεία, μαρτυρά όχι μόνο τον τρόπο βίωσής της αλλά επιπλέον προσφέρει και μια ερμηνεία για άλλα άτυπα εθωνύμια της ομάδας.

Η επαιτεία αναφέρεται από τους Αρόμ συνομιλητές με τη φράση «αλλεγκάμ δικουνί» (τρέχαμε/γυρίζαμε διακονία), αλλά συνήθως απλά με τη λέξη «αλλεγκάμ». Αυτή η λέξη, που στα βλάχικα σημαίνει «τρέχαμε/ γυρίζαμε», συμπυκνώνει πολλαπλά νοήματα. Αφενός αποτελεί μια μετωνυμία και έναν ευφημισμό για την επαιτεία που «μεταμφιέζοντάς» την κάνει σε κάτι “άλλο”, κάνει λιγότερο επώδυνη την αναφορά σε αυτήν. Αφετέρου, το παρελθοντικό της περιεχόμενο μαρτυρά όχι μόνο την χρονικότητα της πρακτικής, αλλά και τα χωρικά της πλαίσια, αφού το παρελθόν παραπέμπει στην ζωή στο χωριό.⁶⁴³ Είναι πιθανώς εδώ που πρέπει να αναζητήσουμε την ερμηνεία του όρου «κουρμπέτς» που χρησιμοποιούν οι «άλλοι» για τους Αρόμ, αλλά σε ορισμένα συμφραζόμενα και οι ίδιοι οι Αρόμ. Ο όρος αυτός φαίνεται να αποτελεί ετυμολογικά μια εκβλαχισμένη εκδοχή της λέξης «κουρμπέτι» (=γύρα).

Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε πως αν η «φτώχεια» και η μνήμη της αποτελεί ένα βασικό στοιχείο για τη συγκρότηση της ταυτότητας των Αρόμ, η επιλεκτική σύνδεση από την κυρίαρχη ομάδα αυτής της «φτώχειας» με την «επαιτεία» αποτελεί ένα θεμελιώδη κοινωνικό και συμβολικό πυλώνα για την αναπαραγωγή της μεταξύ τους ιεραρχημένης ετερότητας.

Ο πολιτισμικός στιγματισμός των Αρόμ δεν συνδέεται μόνο με την πρόσβαση στα μέσα παραγωγής, αλλά και στην εξουσία. Η κοινωνική και οικονομική περιθωριοποίηση των Αρόμ αποτελεί από μόνη της μια μορφή αποκλεισμού από την εξουσία, στον βαθμό που αυτήν η τελευταία δεν αφορά μόνο στο «πολιτικό επίπεδο». Άλλωστε, στην προ-

643. Για τον εξοστρακισμό των τραυματικών και στιγματισμένων πρακτικών των Ρομά στο «παρελθόν», πρβλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 240.

νεότερική κοινότητα τα διαφορετικά επίπεδα κοινωνικής οργάνωσης δεν μπορούν να διακριθούν με απόλυτη σαφήνεια, όπως στην περίπτωση της νεότερης κοινωνίας. Κι αυτό γιατί η ίδια η πολιτική εξουσία αποτελεί μια λειτουργία διάχυτη και σε μεγάλο βαθμό ενσωματωμένη σε διαφορετικές δομές της κοινότητας.⁶⁴⁴

Ωστόσο, η αυξανόμενη ένταξη της κοινότητας στις εθνικές δομές συμβαδίζει με μια σταδιακή αυτονόμηση του πολιτικού ως του κατεξοχήν πεδίου της εξουσίας. Το γεγονός οδηγεί στην ανάγκη μιας ξεχωριστής διερεύνησης της θέσης των διαφόρων ομάδων της κοινότητας, μεταξύ αυτών και των Αρόμ, στο πολιτικό παιχνίδι, το οποίο αφορά τόσο στις σχέσεις της τοπικής κοινωνίας και των υποκειμένων με το κράτος, όσο και στην τοπική διακυβέρνηση.

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο επίπεδο, ορισμένα μέλη της κυρίαρχης ομάδας των «ντόπιων Βλάχων» ελέγχουν όχι μόνο τις οδούς ενσωμάτωσης της κοινότητας στα ευρύτερα πολιτικά δίκτυα, αλλά επίσης την πρόσβαση των υποκειμένων στις κρατικές παροχές. Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, είναι μέσα από την πελατειακή σχέση ορισμένων «σημαντικών παραγόντων» της κοινότητας με τοπικούς βουλευτές ή άλλους πολιτικούς και διοικητικούς παράγοντες, που τα υποκείμενα επιχειρούν να αποκτήσουν πρόσβαση και να προωθήσουν τα αιτήματά τους στα κέντρα λήψης αποφάσεων, όπως η νομαρχία, η περιφέρεια ή η κεντρική διοίκηση. Επίσης, είναι μέσα από αυτούς που αποκτούν πρόσβαση στην εργασία στον δημόσιο τομέα.

Σε ό,τι αφορά στο δεύτερο, προνομιακό παράδειγμα για να κατανοήσουμε τον άτυπο αποκλεισμό των Αρόμ από την εξουσία, αλλά και τις μεταβολές ως προς αυτό, αποτελεί το ζήτημα των κρατικών παροχών, ιδιαίτερα των αγροτικών συντάξεων. Σημειώνουμε πως με βάση το νόμο, αγροτική σύνταξη δικαιούνται όλοι οι πολίτες άνω των 65 ετών που δεν συνταξιοδοτούνται από άλλον ασφαλιστικό φορέα. Ωστόσο, για αυτό είναι απαραίτητη η εκτός των άλλων μια βεβαίωση από τις αντίστοιχες υπηρεσίες του οικείου Ο.Τ.Α. ότι κάποιος κατοικεί μόνιμα στα όριά του (δηλαδή σε «αγροτική» περιοχή).

Η διάταξη αυτή δίνει στους Ο.Τ.Α. (τις κοινότητες μέχρι το 1998) μια σημαντική εξουσία, αφού τους επιτρέπει τον έλεγχο του ποιοι θα πάρουν και ποιοι όχι αγροτική σύνταξη. Η σημασία αυτής της εξουσίας αυξάνεται από το γεγονός της μαζικής εξόδου του πληθυσμού προς τα αστικά κέντρα, στο πλαίσιο της οποίας η «κατοίκηση» στο χωριό λαμβάνει όλο και περισσότερο συμβολικό ή/και ονομαστικό χαρακτήρα. Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι πως σύμφωνα με κάποιους Αρόμ

644. Βλ. M. Godelier, *L'idéal et le materiel*, ό.π.

συνομιλητές μας, ενώ στο σύνολο σχεδόν των «Βλάχων» που μετανάστευσαν στην Αθήνα, κυρίως στις γυναίκες που δεν εργαζόνταν και δεν δικαιούνταν κάποια άλλη σύνταξη, η αρμόδια υπηρεσία της κοινότητας προσέφερε χωρίς πρόβλημα τις απαιτούμενες βεβαιώσεις μόνιμης κατοικίας, συνεπώς και το δικαίωμα συνταξιοδότησης, δεν συνέβη το ίδιο με τους εκπατρισμένους Αρόμ του χωριού.

Αν και δεν κατέστη δυνατό να ελέγξουμε σε πιο βαθμό αυτό ισχύει, οι ίδιοι Αρόμ συνομιλητές αναφέρουν ως παράδειγμα την περίπτωση μιας Αρόμ. Γεννημένη το 1910 στο Νεοχώρι και χήρα από το 1952, αυτήν ακολούθησε τα παιδιά της το 1965 στην Αθήνα. Κατά τη δεκαετία του 1970, ζήτησε από την αρμόδια υπηρεσία της κοινότητας μια βεβαίωση μόνιμης κατοικίας στο χωριό για να αιτηθεί αγροτικής σύνταξης. Η απάντηση στο αίτημά της ήταν αρνητική, με την αιτιολογία πως δεν κατοικούσε στο χωριό.

Ωστόσο, η κατάσταση άλλαξε μετά το 1994, με την εκλογή ως προέδρου της κοινότητας ενός Νεοχωρίτη θετικά διακείμενου έναντι των Αρόμ. Η στάση του συνδέεται πιθανώς με τις «παραδοσιακά» καλές σχέσεις της οικογένειάς του, αλλά κυρίως αυτής της συζύγου του, με ένα τμήμα των τελευταίων. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό, πως μια από τις καλύτερες φίλες της συζύγου του ήταν μια Αρόμ, εγκατεστημένη χρόνια στην Αθήνα, η οποία ωστόσο διέμενε για τέσσερις μήνες κάθε καλοκαίρι στο χωριό. Η φιλία τους είχε τις ρίζες της στο παρελθόν, όταν η μητέρα της συγκεκριμένης Αρόμ εργαζόταν ως παραδουλεύτρια στο σπίτι της γιαγιάς της.

Αυτή η μεταβολή της στάσης της θεσμικής κοινότητας απέναντι στους Αρόμ περιλαμβάνει σύμφωνα με τους συνομιλητές μας μια γκάμα ζητημάτων, από τα πιο απλά (όπως η άμεση εξυπηρέτησή τους από την τοπική διοίκηση όταν οι Αρόμ της Αθήνας χρειάζονταν κάποιο πιστοποιητικό) μέχρι το σοβαρότερο ζήτημα της συνταξιοδότησης. Έτσι, με αφετηρία αυτήν την εποχή δύο τουλάχιστον Αρόμ της Αθήνας έλαβαν αγροτική σύνταξη μετά από βεβαίωση της κοινότητας πως κατοικούν μόνιμα στο χωριό. Μάλιστα, ο πατέρας του προέδρου της κοινότητας ήταν αυτός που τους έδωσε βεβαίωση πως δούλευαν κατά το παρελθόν ως εργάτριες γης στα κτήματά του, κάτι που πράγματι είχε συμβεί.

Από την προηγούμενη ανάλυση μπορούμε να υποθέσουμε πως η διαχρονική απουσία των Αρόμ από την διαχείριση της πολιτικής εξουσίας, παρότι σε πρώτο επίπεδο «άτυπη», σε ένα δεύτερο επίπεδο παρουσιάζει τα χαρακτηριστικά ενός θεσμοποιημένου αποκλεισμού. Έτσι, στο τυπικό-νομικό επίπεδο, οι κανόνες δικαίου του σύγχρονου κράτους απαγορεύουν τις διακρίσεις στο επίπεδο των πολιτικών δικαιωμάτων, με βάση την εθνοτική προέλευση των υποκειμένων, παρέχοντας σε

όλους το καθεστώς του πολίτη και του δημότη. Ωστόσο, σε πρακτικό επίπεδο ο διπλός στιγματισμός των Αρόμ ως «γύφτων» και «ξένων», εγκαθιδρύοντας κυρίαρχες μορφές διάκριση μεταξύ του πληθυσμού, λειτουργεί ως το ιδεολογικό θεμέλιο για την νομιμοποίηση του ουσιαστικού ελέγχου της εξουσίας και των θεσμών από την κυρίαρχη ομάδα, ο οποίος εκτός των άλλων οφείλεται στη δημογραφική της υπεροχή.

Στην προοπτική αυτή, αν η διάκριση μεταξύ «ντόπιων» και «ξένων» δηλώνει ρητά τα αυξημένα δικαιώματα των πρώτων πάνω στον *τόπο* και, συνεπώς, στην *διακυβέρνηση του*, ο «εθνοτικός» στιγματισμός μετατρέπει τους Αρόμ σε πολίτες και δημότες “δεύτερης κατηγορίας”.⁶⁴⁵ Η επιβολή αυτών των αντιλήψεων απολήγει στην συγκρότηση αξιοθαύμαστα σταθερών μηχανισμών πολιτικής χειραγώγησης και θεσμικής περιθωριοποίησης των Αρόμ που νομιμοποιούν, θεσμοποιούν και αναπαράγουν, σε κοινοτικό ή τοπικό επίπεδο, τον ουσιαστικό αποκλεισμό τους από την λήψη των πολιτικών αποφάσεων και τους θεσμούς.

Η «τοπική αυτοδιοίκηση» και οι τοπικές/δημοτικές εκλογές αποτελούν το κατεξοχήν «πολιτικό πεδίο» έκφρασης και επιτέλεσης της τοπικής εξουσίας. Ο διαχρονικός κατάλογος των παρέδρων και των προέδρων του χωριού είναι ενδεικτικός για τον αποκλεισμό των Αρόμ από τις διαδικασίες και τους θεσμούς λήψης των αποφάσεων. Όπως και ο κατάλογος των κοινοτικών και τοπικών συμβούλων, όπου επίσης μέχρι πρόσφατα δεν περιλαμβάνεται κανένας Αρόμ. Ωστόσο, ακόμα πιο χαρακτηριστικό είναι το γεγονός πως μέχρι πρόσφατα κανένας Αρόμ δεν είχε συμπεριληφθεί καν ως υποψήφιος στα ψηφοδέλτια των τοπικών εκλογών. Η πρώτη φορά που έγινε κάτι τέτοιο ήταν το 1994, όταν ένας νέος σχετικά Αρόμ, μόνιμος κάτοικος του χωριού, συμπεριλήφθηκε ως υποψήφιος κοινοτικός σύμβουλος, στον συνδυασμό που υποστηρίχθηκε από το ΠΑΣΟΚ.

Η υποψηφιότητα του προκάλεσε ορισμένες αντιδράσεις και κάποια ειρωνικά σχόλια από την πλευρά ορισμένων Νεοχωριτών, γεγονός που μαρτυρά την ένταση και την πολιτική λειτουργία της διάκρισης «ντόπιων/Βλάχων» και «ξένων/Αρόμ» μέχρι σήμερα. Ωστόσο, από την έρευνα προκύπτει και ένα ακόμα στοιχείο, που καταρχάς μας προκαλεί έκπληξη. Αυτό αφορά στην διάσπαση των ψήφων των ίδιων των Αρόμ. Έτσι, αν και οι στενοί συγγενείς του ψήφισαν τον συγκεκριμένο υποψήφιο., ένα σημαντικό κομμάτι πιο απομακρυσμένων συγγενών προτίμησαν τον άλλο συνδυασμό, με επικεφαλής των ευνοϊκά διακείμενο προς τους Αρόμ μετέπειτα πρόεδρο της

645. Πρβλ. E. Goffman, *Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, Αθήνα, 2001.

κοινότητας. Η επιλογή τους αυτή μάλιστα προκαλεί ακόμα μεγαλύτερη έκπληξη αν λάβουμε υπόψη τους πως “παραδοσιακά” τα συγκεκριμένα άτομα ψήφισαν ΠΑΣΟΚ, ενώ ο υποψήφιος που προτίμησαν στηρίχτηκε άτυπα από τη Ν.Δ. Ωστόσο, η επιλογή αυτή ερμηνεύεται ακριβώς από τους δεσμούς «φιλίας» που ενώνει το κομμάτι αυτό των Αρόμ με την οικογένεια του υποψηφίου προέδρου. Η σχέση αυτή έχει όπως είδαμε την αφετηρία της στο γεγονός πως η μητέρα τους δούλευε κατά το παρελθόν στο σπίτι της οικογένειας του και της συζύγου του. Όπως έλεγαν και οι ίδιοι «φάγαμε ψωμί από αυτούς όταν ο πατέρας μας πέθανε».

Βέβαια, το γεγονός αυτό συνδέεται πιθανώς και με τον ενδο-ομαδικό ανταγωνισμό των ίδιων των Αρόμ και τις, υπόρρητες συνήθως, συγκρούσεις που αυτός προκαλεί μεταξύ των οικογενειών. Η σύνδεση και εδώ είναι αμφίδρομη, αφού η εκλογική διάσπαση των Αρόμ δεν ήταν μόνο αποτέλεσμα, αλλά και παράγοντας έντασης στο εσωτερικό της ομάδας. Έτσι, οι συγγενείς και οι υπόλοιποι υποστηρικτές του Αρόμ υποψηφίου κατηγόρησαν τους υποστηριχτές του πρώην κοινοτάρχη πως «υποστηρίζουν έναν ξένο, και όχι τον δικό μας».

Σε κάθε περίπτωση, η ήττα του συνδυασμού του, η διάσπαση των ψήφων των Αρόμ και η προκατάληψη μερίδας Νεοχωριτών απέναντί του συνετέλεσαν στην μη-εκλογή του Αρόμ υποψηφίου στο κοινοτικό συμβούλιο. Παρόλα αυτά, η υποψηφιότητά του φαίνεται πως άνοιξε το δρόμο για τη συμμετοχή των Αρόμ στο τοπικό εκλογικό παιχνίδι. Έτσι, στις επόμενες τοπικές εκλογές (δημοτικές πια, λόγω εφαρμογής του σχεδίου *Καποδίστριας*) του 1998 ένας άλλος Αρόμ συμμετέχει ως υποψήφιος δημοτικός σύμβουλος. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός πως ο επικεφαλής του συνδυασμού του καταγόταν από άλλη κοινότητα του νέου δήμου. Επίσης, πως η συντριπτική πλειοψηφία των Νεοχωριτών συντάχθηκε με τον άλλο συνδυασμό, επικεφαλής του οποίου ήταν ένας συντοπίτης τους. Αν και δεν απουσίαζε εντελώς η κομματική διάσταση, αφού ο συνδυασμός του νεοχωρίτη υποψηφίου υποστηρίχθηκε από τη Ν.Δ. ενώ αυτός του αντιπάλου του από το ΠΑ.ΣΟ.Κ, η αντιπαράθεση έλαβε κυρίως «τοπικιστική» χροιά. Έτσι, ακόμα και Νεοχωρίτες που παραδοσιακά ψήφισαν ΠΑ.ΣΟ.Κ. υποστήριξαν τον «συμπατριώτη» τους. Στο πλαίσιο αυτό, η συμμετοχή του Νεοχωρίτη Αρόμ υποψηφίου δημοτικού συμβούλου στον αντίπαλο συνδυασμό, όπως και αυτός δύο άλλων Νεοχωριτών, αντιμετωπίστηκε από την πλειοψηφία των Νεοχωριτών ως ένα είδος «προδοσίας του χωριού».

Ο Νεοχωρίτης Αρόμ υποψήφιος έλαβε συνολικά 54 σταυρούς προτίμησης. Ο πρώτος σε ψήφους υποψήφιος του συνδυασμού του (καταγόμενος από την ίδια κοινότητα με τον επικεφαλής) έλαβε 301 σταυρούς προτίμησης, ενώ οι άλλοι δύο

Νεοχωρίτες υποψήφιοι με τον ίδιο συνδυασμό έλαβαν 93 και 83 σταυρούς αντίστοιχα. Ο συνδυασμός έλαβε συνολικά 1000 ψήφους, 127 εκ των οποίων στο Νεοχώρι.⁶⁴⁶ Τα στοιχεία που διαθέτουμε δεν μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε πόσους σταυρούς έλαβε ο Αρόμ υποψήφιος στο Νεοχώρι. Πάντως, με βάση την εθνογραφική έρευνα μπορούμε να υποθέσουμε πως ένα τμήμα των ψήφων του προήλθε από «Βλάχους» Νεοχωρίτες που ψήφισαν το συνδυασμό του λόγω της κομματικής τους στρατεύσης στο ΠΑ.ΣΟ.Κ. Σε αυτό φαίνεται να βοήθησε και το επάγγελμά του. Σημειώνουμε πως αυτός και ο αδελφός του διαθέτουν μια μικρή οικοδομική επιχείρηση και χτίζουν μικρά σπίτια σε όλη την ευρύτερη περιοχή της Καλαμπάκας. Η καλή επαγγελματική τους φήμη φαίνεται πως συνετέλεσε αφενός στην αύξηση του κοινωνικού του κύρους και αφετέρου στη συγκρότηση ορισμένων διαπροσωπικών δικτύων.

Από την άλλη, αν και αυτός ψηφίστηκε από ορισμένους Νεοχωρίτες Αρόμ, ένα σημαντικό τμήμα τους επέλεξε να συνταχθεί με τον αντίπαλο συνδυασμό, που είχε ως επικεφαλής του έναν “ντόπιο Βλάχο” Νεοχωρίτη. Η επιλογή αυτή δεν στηρίχθηκε μόνο στα τοπικιστικά τους αισθήματα. Αν και δεν έλειψαν αντίστοιχες ρητορικές, το κλειδί αυτής της επιλογής είναι η συμμετοχή στον συγκεκριμένο συνδυασμό του προηγούμενου προέδρου της κοινότητας Νεοχωρίου ως υποψήφιου δημοτικού συμβούλου. Συνεπώς, συνδέεται και πάλι με τα διαπροσωπικά δίκτυα, αλλά πλέον και με την ευνοϊκή θεσμική αντιμετώπιση των Αρόμ που όπως είδαμε χαρακτηρίζει την προεδρία του συγκεκριμένου υποψηφίου και η οποία συνεχίστηκε και τα επόμενα χρόνια, όταν ο πρώην κοινοτάρχης είχε πλέον το ρόλο του αντιδημάρχου.

Στις δημοτικές εκλογές του 2006, ο ίδιος Νεοχωρίτης Αρόμ ήταν εκ νέου υποψήφιος με τον συνδυασμό που υποστήριξε το ΠΑ.ΣΟ.Κ, με νέο ωστόσο επικεφαλής, καταγόμενο από άλλο γειτονικό χωριό. Και σε αυτήν την περίπτωση, η εκλογική συμπεριφορά των Αρόμ του Νεοχωρίου παρέμεινε σχετικά αμετάβλητη, αφού οι ψήφοι τους και πάλι διασπάστηκαν μεταξύ των δύο συνδυασμών. Ωστόσο, τώρα ο Νεοχωρίτης Αρόμ είχε να αντιμετωπίσει τον ανταγωνισμό όχι μόνο του πρώην κοινοτάρχη, αλλά και ενός άλλου Αρόμ, του ίδιου που είχε κατέλθει ως υποψήφιος στις τοπικές εκλογές του 1994. Οι δύο τελευταίοι, παλιοί αντίπαλοι, ήταν τώρα συνυποψήφιοι με τον συνδυασμό του οποίου ηγούνταν ο για δύο τετραετίες (1998-2006) Νεοχωρίτης δήμαρχος: ο πρώην κοινοτάρχης για το δημοτικό, ενώ ο Αρόμ υποψήφιος για το τοπικό-διαμερισματικό συμβούλιο. Ο πρώην κοινοτάρχης έλαβε συνολικά 182 σταυρούς προτίμησης (2^{ος} μεταξύ των υποψηφίων του συνδυασμού του,

646. Σημειώνουμε πως στον δήμο Ελάτου ισχύει η δισταυρία.

ο οποίος έλαβε συνολικά 834 ψήφους), 170 εκ των οποίων στο Νεοχώρι, όπου ο συνδυασμός του έλαβε 446 ψήφους (1^{ος} μεταξύ των νεοχωριτών υποψηφίων και των δύο συνδυασμών) και εκλέχθηκε εκ νέου δημοτικός σύμβουλος, παρά την ήττα του συνδυασμού του. Αντίθετα, ο Αρόμ υποψήφιος για το δημοτικό συμβούλιο., παρά τη νίκη του συνδυασμού του, έλαβε μόλις 47 σταυρούς σε σύνολο 1243 ψήφων που έλαβε ο συνδυασμός του. Στο Νεοχώρι, αυτός έλαβε 38 σταυρούς προτίμησης, σε σύνολο 244 ψήφων του συνδυασμού του. Μάλιστα, υπολειπόταν σε ψήφους και των τεσσάρων υπολοίπων Νεοχωριτών του συνδυασμού του, που έλαβαν αντίστοιχα 134, 123, 72 και 62 σταυρούς προτίμησης στο Νεοχώρι.

Ωστόσο, αν η αποτυχία του παραπάνω Αρόμ να εκλεγεί δημοτικός σύμβουλος, ή έστω να συγκεντρώσει έναν ικανοποιητικό αριθμό σταυρών προτίμησης μεταξύ των Νεοχωριτών, συνηγορεί στην αναπαραγωγή της εθνοτικής διάκρισης, ένα άλλο στοιχείο οδηγεί προς μια αντίθετη κατεύθυνση. Το στοιχείο αυτό είναι η εκλογή του έτερου Αρόμ υποψηφίου, ως διαμερισματικού συμβούλου. Μάλιστα, αυτός έλαβε τους περισσότερους ψήφους από κάθε άλλο υποψήφιο διαμερισματικό σύμβουλο και κατέλαβε τη θέση του προέδρου στο τριμελές τοπικό συμβούλιο του Νεοχωρίου. Σημειώνουμε πως σε αυτό εκλέχθηκαν δύο μέλη από τον “νεοχωρίτικο” συνδυασμό (παρότι αυτός έχασε τις εκλογές) και ένας από τον αντίπαλο συνδυασμό.

Η εκλογή, για πρώτη φορά, ενός Αρόμ ως αιρετού εκπροσώπου της κοινότητας συνηγορεί στην, σταδιακή και αντινομική είναι αλήθεια, μεταβολή της στάσης της «βλάχικης» πλειοψηφίας έναντι των Αρόμ. Πράγματι, από την εθνογραφική έρευνα προκύπτει μια διαφοροποίηση της δημόσιας στάσης των περισσότερων Βλάχων Νεοχωριτών έναντι των Αρόμ. Έτσι, αρκετοί συνομιλητές αναφερόμενοι σε αυτούς, παραδέχτηκαν επανειλημμένα πως «το χωριό [ή οι Νεοχωρίτες] τα αδίκησε/αδίκησαν αυτά τα παιδιά». Επιπλέον, κατά τις τελευταίες δυο δεκαετίες, αν και ο γάμος με Αρόμ συνεχίζει να αντιμετωπίζεται από ορισμένους αρνητικά, δεν έλειψαν οι περιπτώσεις (άτυπης) εκδήλωσης ενδιαφέροντος από νεαρούς Νεοχωρίτες ή και τους γονείς τους (πάντως εξ αυτών που ανέκαθεν είχαν καλές σχέσεις με τους Αρόμ) για νεαρές κοπέλες Αρόμικης καταγωγής. Το γεγονός πως αυτές οι προσπάθειες δεν είχαν κάποιο αποτέλεσμα, οφείλεται μάλλον στην απροθυμία των νεαρών κοριτσιών και των γονέων τους (δηλαδή της πλευράς των «Αρόμ») να «παντρευτούν στο χωριό», παρά στην απόρριψή τους από τους Νεοχωρίτες.

Η μεταβολή αυτή της στάσης των Νεοχωριτών έναντι των Αρόμ εκφράζεται και σε ένα δεύτερο επίπεδο: τη συλλογική οργάνωση στην πόλη. Σημειώνουμε πως μέχρι σήμερα οι Αρόμ δεν έχουν σχεδόν καμία συμμετοχή στο σύλλογο. Εξαίρεση

αποτελεί ένας Αρόμ πενήντα περίπου χρονών, ο οποίος, παρότι επίσης δεν έχει ενεργή συμμετοχή, πηγαίνει τακτικά στις κυριακάτικες συγκεντρώσεις για να δει κάποιους παιδικούς φίλους ή γνωστούς. Κάποιοι άλλοι Αρόμ χρησιμοποιούν περιστασιακά τις υπηρεσίες του, κυρίως για να ταξιδέψουν στο χωριό κατά την περίοδο των εκλογών (όταν και συνήθως ο σύλλογος μισθώνει λεωφορείο), σπανιότερα για να ζητήσουν την συνδρομή της τράπεζας αίματος του συλλόγου. Τα τελευταία χρόνια, μέσω του παραπάνω Αρόμ, κάποιοι συγγενείς του πήγαν περιστασιακά στις κυριακάτικες συναντήσεις του συλλόγου. Μάλιστα, σε μια από αυτές τις επισκέψεις, ο αδελφός του εξέφρασε έντονα το παράπονό του στους παρευρισκομένους για τις “διακρίσεις που έχουν υποστεί» (οι δικοί του και οι συγγενείς του) «από κάποιους Νεοχωρίτες», δηλώνοντας πως «για αυτό δεν έρχομαι στο σύλλογο...». Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει πως οι παρευρισκόμενοι Νεοχωρίτες θεώρησαν πως “έχει δίκιο” και μάλλον προσπάθησαν να δικαιολογηθούν, θεωρώντας πως «αυτά ανήκουν στο παρελθόν» και εκφράζουν «τα μυαλά των παλιών». Μάλιστα του είπαν πως θέλουν να πηγαίνει και αυτός και οι «δικοί του» στο σύλλογο και πρότειναν σε αυτόν και έναν εξάδελφό του, που ήταν επίσης παρόν, να γραφτούν μέλη. Για αυτό το λόγο πήραν τις διευθύνσεις τους και μάλιστα λίγο καιρό μετά τους έστειλαν ένα ημερολόγιο και μια πρόσκληση για τον ετήσιο χορό του συλλόγου.

Ωστόσο, κανένας από τους δύο δεν γράφτηκε τελικά μέλος, ούτε πηγαν ξανά στο σύλλογο. Αν και σύμφωνα με τους ίδιους «αυτό είναι τυχαίο» και οφείλεται στην έλλειψη χρόνου, μπορούμε να υποθέσουμε πως συνδέεται με την αμφίθυμη στάση τους απέναντι στο «χωριό». Η στάση αυτή χαρακτηρίζεται τόσο από την έλξη (που προκαλούν η «αγάπη» και η «νοσταλγία») προς το χωριό ως *τόπο καταγωγής*, όσο και από την απώθηση (που προκαλούν η τραυματική εμπειρία και μνήμη της εθνοτικής διάκρισης) από αυτό ως *τόπο απόρριψης και στιγματισμού*.

Η μεταβολή της στάσης της «βλάχικης» πλειοψηφίας έναντι των Αρόμ συνοδεύεται από μια σημαντική μεταβολή στο επίπεδο της νομής του κοινοτικού πλούτου. Έτσι, αν και οι Αρόμ συνεχίζουν να μην έχουν δικαιώματα ιδιοκτησίας επί του δάσους, εδώ και λίγα χρόνια δίνεται σε όσους εξ αυτών διατηρούν την ιδιότητα του δημότη Νεοχωρίου η δυνατότητα να εργαστούν στο φυτώριο του τοπικού δασικού συνεταιρισμού. Η εκλογή ενός Αρόμ στη θέση του προέδρου του τοπικού συμβουλίου συνδέεται πιθανώς αμφίδρομα με αυτή τη μεταβολή. Σημειώνουμε πως σε πρακτικό επίπεδο ελάχιστοι Αρόμ έχουν σήμερα το δικαίωμα, τη δυνατότητα, ή τη θέληση να κάνουν χρήση αυτής της νέας ρύθμισης. Αφενός, γιατί η πλειοψηφία τους έχει μεταναστεύσει ή και μεταδημοτεύσει αλλού. Επιπλέον, γιατί όσοι «έμειναν πίσω» (ως

μόνιμοι ή εποχικοί κάτοικοι) είναι κυρίως μεγάλης ηλικίας και αδυνατούν ή δεν επιθυμούν πια να κάνουν μια τόσο επίπονη εργασία. Ωστόσο, παρά τον μερικό χαρακτήρα της και τη μικρή πρακτική σημασία που έχει για τους Αρόμ η νέα αυτή ρύθμιση, συνδέεται αμφίδρομα με τον σταδιακό μετασχηματισμό των φαντασιακών, συμβολικών και υλικών σχέσεων τους με την κοινότητα.

Κλείνοντας αυτήν την ενότητα, θα θέλαμε να θέσουμε ορισμένα ερωτήματα που, αν και υπερβαίνουν αυτήν την έρευνα, προκύπτουν ωστόσο από την προηγούμενη ανάλυση. Ένα πρώτο ερώτημα αφορά στην σημασία της δια-κοινοτικότητας, που επιβάλλει στο θεσμικό και πολιτικό επίπεδο το σχέδιο *Καποδίστριας*, για τη μεταβολή της θέσης των Αρόμ στο πολιτικό παιχνίδι. Μπορούμε εδώ να υποθέσουμε πως η δια-κοινοτικότητα μειώνει τη σημασία των ιστορικών εξουσιαστικών δομών της *Κοινότητας* εντός ενός νέου πεδίου, αυτό του *Δήμου*. Το πεδίο αυτό δεν χαρακτηρίζεται μόνο από τη μεγαλύτερη γεωγραφική και δημογραφική ευρύτητα, αλλά επίσης από τη μεγαλύτερη ενσωμάτωση του στους θεσμικούς κανόνες του νεότερου κράτους. Στο πλαίσιο αυτό, μπορούμε να αναρωτηθούμε αν η επιλογή ενός Νεοχωρίτη Αρόμ να είναι υποψήφιος όχι με τον συνδυασμό του «συμπατριώτη» τότε δημάρχου, αλλά με αυτόν του αντιπάλου του, συνδέεται μόνο με την κομματική του ταυτότητα, αφού ο ίδιος είναι ψηφοφόρος του ΠΑ.ΣΟ.Κ, ή και με τον υπερ-τοπικό, ή ετεροτοπικό χαρακτήρα του δεύτερου συνδυασμού, που μειώνει τη σημασία της «καταγωγής», του «στίγματος» και του αποκλεισμού που αυτή ιστορικά συνεπάγεται.

Ένα δεύτερο ερώτημα, συνδεδεμένο με το προηγούμενο, αφορά στην βαρύτητα των ψήφων των Αρόμ εντός του νέου δια-δημοτικού πλαισίου. Μπορούμε να υποθέσουμε πως αν στο επίπεδο της κοινότητας αυτοί αποτελούσαν μια σχετικά αμελητέα μειοψηφία, εντός του νέου Δήμου μετατρέπονται σε μια σημαντική εκλογική δεξαμενή. Αυτός ο μετασχηματισμός δεν είναι τόσο αριθμητικός όσο ποιοτικός. Καταρχάς, λόγω της αναγκαστικής τους εξωγαμίας, οι Αρόμ διαθέτουν ένα εκτεταμένο συγγενικό δίκτυο σε αρκετά από τα χωριά του νέου Δήμου. Επιπλέον, λόγω της αβεβαιότητας για την εκλογική έκβαση που δημιουργεί η ίδια η νέα πραγματικότητα ως τέτοια, αλλά και η μεγέθυνση της κλίμακας. Στο πλαίσιο της «κοινότητας», το αποτέλεσμα μπορούσε λίγο-πολύ να προβλεφθεί, ανάλογα με το συγγενικό και κοινωνικό δίκτυο των υποψηφίων κάθε συνδυασμού. Κάτι τέτοιο είναι πιο δύσκολο στο πλαίσιο του νέου Δήμου, γεγονός που αναγκάζει την κάθε παράταξη να μην αγνοεί καμιά εκλογική δεξαμενή, ακόμα και την πιο μικρή.

Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε πως η δια-κοινοτικότητα δίνει στους Αρόμ τη δυνατότητα να επαναδιαπραγματευτούν περαιτέρω την πολιτική τους θέση και τους όρους συμμετοχής τους στο τοπικό παιχνίδι εξουσίας. Και αυτό γιατί αν στο πλαίσιο της κοινότητας τα διακυβεύματα δεν ήταν τόσο σημαντικά ώστε να εξισορροπήσουν τον ιστορικό στιγματισμό τους ως «ξένων» και «γύφτων», η οικονομική και πολιτική βαρύτητα του νέου Δήμου, αλλά και ο φόβος ελέγχου του επί της κοινότητας, αναγάγουν τον έλεγχο της τοπικής πολιτικής εξουσίας σε μια υπόθεση σαφώς σημαντικότερη από την αναπαραγωγή της πολιτισμικής διάκρισης.

Κεφάλαιο 10

Οι Αρόμ και η οικειοποίηση της «βλάχικης ταυτότητας» στην πόλη

1. Εισαγωγή

Η «πολιτισμική ιδιαιτερότητα» και η «φτώχεια» των Αρόμ, λειτουργώντας συμπληρωματικά, έπαιξαν αποφασιστικό ρόλο κατά την διαδικασία συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας των υποκειμένων, τόσο σε ό,τι αφορά στους τρόπους βίωσης όσο και το κοινωνικό και πολιτισμικό της περιεχόμενο. Αν τα βασικά συμφραζόμενα της ταυτότητας αυτής είναι η οικονομικο- κοινωνική αποστέρηση και η στιγματισμένη καταγωγή, και τα δύο αποτελούν όψεις μιας πολύπλευρα τραυματικής κοινωνικής εμπειρίας. Εκτός αυτού, ο διπλός αυτός στιγματισμός έπαιξε σημαντικό ρόλο στην γεωγραφική κινητικότητα των Αρομ και στην σχέση που ανέπτυξαν με την «Πόλη». Με άλλα λόγια επηρέασε τόσο τις «πραγματικές» και τις «συμβολικές» σχέσεις τους με τον χώρο του «χωριού», όσο και τους τρόπους οικειοποίησης και κοινωνικής οργάνωσης του αστικού χώρου.

Σε ότι αφορά στο πρώτο, η «ιδιαιτερότητα» του συγκεκριμένου πληθυσμού συνδέεται άμεσα με την μορφή που πήρε η διαδικασία μετανάστευσης και αστικοποίησης του. Και αυτό γιατί αν και η μετανάστευση είναι ένα μαζικό φαινόμενο που αφορά στο σύνολο των Νεοχωριτών, στην περίπτωση των Αρομ αυτήν απολήγει ουσιαστικά στην από μέρους τους φυσική, αλλά κυρίως συμβολική εγκατάλειψη του «χωριού». Σε ό,τι αφορά στην σχέση τους με την «Πόλη», αποτέλεσμα του στιγματισμού τους ήταν η σχετικά αβίαστη οικειοποίηση του αστικού χώρου και η μετατροπή του σε μια δεύτερη «αδιαίτερη πατρίδα». Έτσι, αν και όπως θα δούμε δεν απουσιάζει σε επίπεδο ρητορικής ένα αίσθημα «απώλειας» του τόπου καταγωγής, εκφρασμένο ως «αποκοπή από τις ρίζες», από την άλλη η «Πόλη», και κυρίως οι γειτονιές όπου εγκαταστάθηκε η πλειοψηφία των Αρομ, το Περιστέρι και το Μενίδι, μοιάζει να βιώνονται με τον καιρό περισσότερο ως οικείοι, παρά ως ξένοι τόποι.

Έτσι, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει με άλλες τοπικές ομάδες, η νοσταλγία του χωριού φαίνεται να είναι πολύ μικρότερη στους Αρομ. Και αυτό γιατί η «Πόλη», όντας ένας χώρος όπου οι ταξινομήσεις του τόπου καταγωγής δεν έχουν πια ιδιαίτερο νόημα αλλά ούτε και την δύναμη επιβολής των διακρίσεων του παρελθόντος, φαντάζει και

αποτελεί για αυτούς έναν χώρο αποστιγματισμού, περισσότερων ευκαιριών κοινωνικής δράσης και, συνεπώς κοινωνικής και πολιτισμικής ενσωμάτωσης.

Τέλος σε ό,τι αφορά στους τρόπους οργάνωσης του αστικού χώρου και των κοινωνικών σχέσεων μέσα σε αυτόν, η προηγούμενη κοινωνική και πολιτισμική εμπειρία καθόρισε τόσο τις διαδικασίες κοινωνικής κινητικότητας, κοινωνικής διαντίδρασης και ανταλλαγής, όσο και την αποτύπωση των διαδικασιών αυτών στον χώρο.

2. Η αστικοποίηση και οι επαγγελματικές δράσεις

Η έλλειψη των βασικών μέσων επιβίωσης έπαιξε καθοριστικό ρόλο όχι μόνο στις οικονομικές πρακτικές, αλλά και στην δημογραφική συμπεριφορά των Αρόμ. Το αποτέλεσμα ήταν μια γενικευμένη μετανάστευση προς την Αθήνα, που απολήγει στην σχεδόν πλήρη εγκατάλειψη του χωριού. Δεδομένου του έτσι κι αλλιώς μικρού αριθμού τους, σήμερα στο χωριό διαμένουν μόνιμα μόλις πέντε Αρόμ (ένα ηλικιωμένο ζευγάρι, μια χήρα με τον ανύπαντρο γιό της και μια ανύπαντρη γυναίκα γύρω στα 55, που πήρε σύνταξη και «επέστρεψε» μετά από 40 περίπου χρόνια στο χωριό). Τα περισσότερα και νεώτερα μέλη των συγκεκριμένων οικογενειών έχουν εγκατασταθεί στην Αθήνα, ενώ υπάρχουν και κάποιοι εγκατεστημένοι στις κοντινές πόλεις Τρίκαλα και Καλαμπάκα.

Η αστική μετανάστευση της ομάδας ξεκινά κατά τα τέλη της δεκαετίας του 1940 και τις αρχές αυτής του 1950, και ολοκληρώνεται κατά τις δεκαετίες 1960-1970. Αρχικά, μετανάστευσαν ορισμένα αρσενικά μέλη της ομάδας προς αναζήτηση εργασίας. Οι πρώτοι ήταν δυο αδέρφια, ακολούθησε ένας τρίτος αδελφός τους με δυο πρώτα εξαδέλφια τους, παιδιά της αδελφής του πατέρα τους. Αρχικά οι συγκεκριμένες μετακινήσεις έχουν έναν προσωρινό χαρακτήρα, ή τουλάχιστον έτσι προσλαμβάνονται. Όμως κατά τη δεκαετία του 1960 η μετακίνηση λαμβάνει μόνιμο χαρακτήρα. Αυτό συνδέεται αμφίδρομα με την μετανάστευση των νεότερων θηλυκών μελών της ομάδας, αλλά και τον γάμο των αρσενικών μελών. Παρόλα αυτά, στη συνείδηση των ατόμων, η αστική εγκατάσταση θα αργήσει να καθιερωθεί ως μια μόνιμη κατάσταση, τουλάχιστον σε ένα τμήμα των Αρόμ.

Ενδεικτικές για αυτό είναι οι στρατηγικές απόκτησης γης. Έτσι, κατά την δεκαετία του 1960, αλλά και τις αρχές του 1970, μια ομάδα αδελφών αγοράζει οικόπεδα στην περιοχή του Μενιδίου (που τότε κοστίζουν φθηνά). Τα εξαδέλφια τους, παρ' όλες τις συμβουλές τους, δεν τους ακολουθούν σε αυτήν την αγορά. Ένας από τους λόγους που προβάλλεται για αυτήν την άρνηση είναι ακριβώς η βίωση της αστικής εγκατάστασης ως "προσωρινής". Όπως μας λέει σήμερα μια συνομιλήτρια «τα εξαδέλφια μου μας λέγανε τότε να πάρουμε και εμείς οικόπεδα στο Μενίδι... τσάμπα τα δίνανε τότε... αλλά εγώ και η μάνα μου λέγαμε στα αδέρφια μου "σιγά μην μείνουμε στην Αθήνα... να μαζέψουμε κάποια λεφτά και να γυρίσουμε στο χωριό..." δεν ήθελα τότε με τίποτα να μείνω στην Αθήνα...».

Η περιοχή της πρωτεύουσας που προσέλκυσε την πλειοψηφία των μελών της ομάδας είναι το Περιστέρι. Πρόκειται για μια περιοχή που μέχρι σήμερα μένουν πολλά μέλη της ομάδας. Επιπλέον, αποτελεί έναν οικείο τόπο και για όσους μένουν σήμερα

αλλού, αφού η πλειοψηφία τους εγκαταστάθηκε αρχικά στην ίδια περιοχή. Επίσης, ακόμα και για όσους δεν έζησαν ποτέ εδώ, αποτελεί έναν χώρο όπου κατοικούν συγγενείς τους και, συνεπώς, έναν χώρο κοινωνικότητας ή συμβολισμών. Η εγκατάσταση στην συγκεκριμένη περιοχή συνδέεται άμεσα με τα οικονομικοκοινωνικά χαρακτηριστικά της ομάδας αλλά και με την οικονομική γεωγραφία της ελληνικής πρωτεύουσας κατά την περίοδο της έντονης αστικοποίησης. Έτσι, αν ένας λόγος είναι το γεγονός πως το Περιστερί αποτελεί την εποχή αυτή ένα λαϊκό προάστιο με μεγάλη προσφορά κατοικιών, και συνεπώς χαμηλά ενοίκια, ο κυριότερος λόγος είναι η γειτνίαση του με την βιομηχανική ζώνη αλλά και με το κέντρο της Αθήνας, περιοχές όπου αναζήτησε εργασία η πλειοψηφία των Αρόμ.

Οι πρώτοι προσωρινοί μετανάστες δουλεύουν αρχικά ως λούστροι, όπως και πολλοί άλλοι Νεοχωρίτες και Βλάχοι. Η επιλογή του συγκεκριμένου επαγγέλματος επιβάλλεται σε μεγάλο βαθμό από την έλλειψη τεχνογνωσίας, κεφαλαίων και δικτύων, που θα επέτρεπαν στα μέλη της ομάδας να κατευθυνθούν προς περισσότερο εξειδικευμένα επαγγέλματα. Κατά την δεκαετία του 1960, όταν πλέον η αστικοποίηση είναι μαζικότερη και περισσότερο μόνιμη, ορισμένοι αρχίζουν να εργάζονται στις βιομηχανίες και της βιοτεχνίες της περιοχής του Κηφισού, στις παρυφές του Περιστερίου. Σε αυτό συμβάλλουν εκτός των άλλων η αύξηση της βιομηχανικής ζήτησης κατά την ίδια περίοδο, αλλά επίσης η σταδιακή απόκτηση αστικής εμπειρίας και συνείδησης. Εμπειρίας που αφενός έχει δημιουργήσει ορισμένα χρήσιμα δίκτυα, αφετέρου οδηγεί στην διεκδίκησης μονιμότερων μορφών απασχόλησης.

Ένας τρίτος πόλος επαγγελματικής δραστηριότητας που αναδύεται σταδιακά είναι ο χώρος της Βαρβακείου Αγοράς Αθηνών, κυρίως από τις αρχές της δεκαετίας του 1970. Στον χώρο αυτό δούλεψαν αρκετά μέλη της ομάδας, ενώ μερικά δουλεύουν ακόμα. Στην πλειοψηφία των περιπτώσεων εργάστηκαν αρχικά ως ανειδίκευτοι και αργότερα ως ειδικευμένοι εργάτες (κόφτες), με μοναδική εξαίρεση ένα άτομο 60 περίπου χρονών σήμερα που απέκτησε από την δεκαετία του 1980 δικό του κατάστημα. Η κατεύθυνση προς τον συγκεκριμένο χώρο συνδέεται επίσης με χαρακτηριστικά της ομάδας, όπως η χαμηλή εξειδίκευση. Συνδέεται, επίσης, με την δημιουργία κοινωνικών δικτύων στον χώρο της Βαρβακείου. Έτσι, όπως μας λένε οι συνομιλητές μας «αυτοί που πήγαν πρώτοι τράβηξαν και τους άλλους».

Ένας άλλος χώρος στον οποίο δραστηριοποιήθηκαν τα μέλη της ομάδας είναι αυτός των οικοδομών, όπου ορισμένοι εργάζονται ως χτίστες, αρχικά ως ανειδίκευτοι επίσης. Σταδιακά, ορισμένοι από αυτούς αποκτούν τεχνογνωσία και γίνονται

«μάστορες», ή και «εργολάβοι» σε διάφορα οικοδομικά επαγγέλματα (ελαιοχρωματιστές, πατωματζήδες κλπ.).

Σήμερα, η νεότερη γενιά των Αρόμ, όσοι γεννήθηκαν ή μεγάλωσαν στην «Πόλη», παρουσιάζει μεγαλύτερη επαγγελματική διαφοροποίηση. Παρόλα αυτά, δεν λείπουν ορισμένες σταθερές. Μια από αυτές είναι ο προσανατολισμός προς θέσεις μισθωτής εργασίας που απαιτούν μικρή ή εύκολα αποκτούμενη εξειδίκευση, όπως ιδιωτικοί υπάλληλοι/πωλητές και οδηγοί. Το γεγονός αυτό συνδέεται άμεσα με την χαμηλή εκπαίδευση, που σε κάθε περίπτωση είναι χαμηλότερη από τον μέσο όρο όχι μόνο των «άλλων» Νεοχωριτών, αλλά και από αυτόν αντίστοιχων κοινωνικών στρωμάτων. Συνδέεται, επίσης, με την διαχρονική έλλειψη κεφαλαίων, αλλά επίσης και μια τάση αποφυγής του ρίσκου. Το τελευταίο αυτό στοιχείο θα μας απασχολήσει ενδελεχώς παρακάτω, αφού αποτελεί εκτός των άλλων ένα στοιχείο συγκρότησης της ταυτότητας.

3. Κοινωνική οργάνωση και οικειοποίηση του αστικού χώρου

Ο τρόπος με τον οποίο η ομάδα βίωσε ιστορικά τον αστικό χώρο εκφράζεται σε διαφορετικά χωρικά και χρονικά πλαίσια αναφοράς. Έτσι, η αστική εμπειρία αφορά τόσο στην βίωση συγκεκριμένων τόπων εγκατάστασης (του Περιστερίου ή των άλλων συνοικιών) όσο και την βίωση της «Πόλης» (στο σύνολό της) ως ενός χώρου διακριτού από το «χωριό».

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο, ο τρόπος βίωσης του αστικού χώρου αντανακλά στοιχεία που εν πολλοίς έχουν αναφερθεί. Τέτοια είναι η αρχική πρόσληψη της αστικοποίησης ως προσωρινής, τα χαρακτηριστικά των περιοχών εγκατάστασης και εργασίας, αλλά επίσης η προηγούμενη εμπειρία της ζωής στο χωριό. Στο πλαίσιο αυτό το Περιστερί, την εποχή που πρωτοεγκαθίστανται σε αυτό οι Αρόμ, έχει τα χαρακτηριστικά μιας αναπτυσσόμενης εργατικής συνοικίας. Μάλιστα, η περιοχή όπου εγκαθίστανται, στα σύνορα με το Αιγάλεω και τον δήμο Αθηναίων, έχουν ακόμα πιο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, που σε μεγάλο βαθμό καθιστούν την περιοχή έως σήμερα μια από τις πιο «υποβαθμισμένες» του Περιστερίου. Έτσι, αν και σήμερα η κοινωνική γεωγραφία του Περιστερίου έχει εν πολλοίς αλλάξει, μέσω της κοινωνικής κινητικότητας και της φυγής των παλιών εργατικών στρωμάτων ή την εγκατάσταση νέων πιο εύπορων κοινωνικών ομάδων σε ορισμένες «καλές περιοχές» του, η περιοχή που κατοικούν οι Αρόμ εξακολουθεί να παρουσιάζει τις φθηνότερες τιμές γης και έναν ανεπαρκή κοινωνικό εξοπλισμό σε ό,τι αφορά στους χώρους εμπορίου, διασκέδασης και υπηρεσιών. Ως αποτέλεσμα των παραπάνω χαρακτηριστικών, αποτελεί πόλο εγκατάστασης «μειονεκτούντων» κοινωνικών ομάδων, κυρίως μεταναστών.

Σε ό,τι αφορά στους ξένους μετανάστες, ιστορικά οι δύο κυρίαρχες ομάδες στην περιοχή είναι οι Πακιστανοί, με παρουσία από την εποχή της Δικτατορίας, και οι Ιρακινοί (πολυπληθείς την δεκαετία του 1980, αλλά όχι ιδιαίτερα σήμερα). Τα τελευταία χρόνια έχει εγκατασταθεί και ένας αυξανόμενος αριθμός Αλβανών μεταναστών. Ένα ενδιαφέρον στοιχείο είναι οι αναλογίες των ομάδων αυτών με τους Αρόμ σε ό,τι αφορά στην οικιστική γεωγραφία. Είναι αξιοσημείωτο πως πολλοί από αυτούς έχουν εγκατασταθεί σε σπίτια στα οποία κατοικούσαν οι Αρόμ κατά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970. Πρόκειται για παλιές κατοικίες, με φτωχό εξοπλισμό που στην πλειοψηφία τους δεν τηρούν τους βασικούς κανόνες ασφαλείας και αξιοπρεπούς διαβίωσης. Αν και είναι δύσκολο σήμερα να κρίνουμε τις προδιαγραφές των κατοικιών αυτών με βάση τα δεδομένα της εποχής, οι ίδιοι οι συνομιλητές θεωρούν πως και για «τότε» αυτές οι κατοικίες ήταν ανεπαρκείς. Άλλωστε και σήμερα ορισμένα

μέλη της ομάδας κατοικούν σε οικίες χαμηλότερων προδιαγραφών από τον μέσο όρο των οικιών της ίδιας γειτονιάς.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό των κατοικιών αυτών είναι πως βρίσκονται στην περιφέρεια της γειτονιάς. Έτσι, αν θεωρήσουμε ως κέντρο της μια πλατεία της περιοχής, χώρο συγκέντρωσης καταστημάτων, τέλεσης του τοπικού πανηγυριού, αλλά και πολιτικών δραστηριοτήτων, τα σπίτια αυτά βρίσκονται προς την αντίθετη πλευρά και συγκεκριμένα προς την Λεωφόρο Αθηνών. Ο συγκεκριμένος δρόμος δεν αποτελεί μόνο τα σύνορα με το Αιγάλεω, αλλά επιπλέον μια ζώνη βιοτεχνικών δραστηριοτήτων.

Για την «αξιολόγηση» των κατοικιών σε σχέση με την εγγυητά τους με την πλατεία είναι χαρακτηριστικό ένα περιστατικό. Ένα ζευγάρι Αρόμ μετακόμισε πρόσφατα σε σπίτι δίπλα στην πλατεία. Πριν, έμενε σε μια άλλη κατοικία προς την αντίθετη κατεύθυνση και μοιράζονταν την ίδια αυλή με τον αδελφό της συζύγου. Αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι πως η συγκεκριμένη μετακίνηση έγινε αντιληπτή τόσο από το ηλικιωμένο ζευγάρι, όσο και από τους συγγενείς τους, ως δείγμα “κοινωνικής ανόδου”.

Το γεγονός αυτό φαίνεται και από την γενικότερη φορά των οικιστικών μετακινήσεων των μελών της ομάδας μέσα στην γειτονία. Αυτές μέσα στον χρόνο εμφανίζονται να είναι από την πλευρά της Λεωφόρου προς την πλατεία. Κάτι τέτοιο ερμηνεύεται καταρχάς από την γεωγραφία: είναι λογικό πως στον βαθμό που η αρχική εγκατάσταση γίνεται σε σπίτια κοντά στη Λεωφόρου, που αποτελεί ένα όριο, κάθε μετακίνηση εντός της γειτονιάς έχει περισσότερες πιθανότητες να είναι προς την άλλη πλευρά. Ωστόσο, το γεγονός πως σε καμία περίπτωση δεν παρατηρούμε την αντίθετη κίνηση μετά από ενδεχόμενη εγκατάσταση προς την πλευρά της πλατείας, δείχνει πως αυτό είναι και το αποτέλεσμα της συμβολικής αξιολόγησης του χώρου.

Σε ό,τι αφορά στους τρόπους εγκατάστασης και την μορφή του νοικοκυριού, ένα κοινό χαρακτηριστικό μεταξύ των Αρόμ και των ξένων μεταναστών είναι η συλλογική διαβίωση μεγάλου αριθμού ατόμων κάτω από την ίδια στέγη ή σε κοντινές κατοικίες. Όμως, οι ομοιότητες αυτές χαρακτηρίζονται από διαφορετικό χρονικό βάθος. Έτσι, αν για τους ξένους μετανάστες η διαμονή πολλών ατόμων, στην περίπτωση των Πακιστανών αποκλειστικά αντρών, κάτω από την ίδια στέγη αποτελεί μια διαχρονική πραγματικότητα, νοικοκυριά της ίδιας μορφής συναντάμε στους Αρόμ μόνο κατά την δεκαετία του 1950 και του 1960, όταν έχουμε την προσωρινή μετανάστευση των αντρών της οικογένειας. Με την μόνιμη εγκατάσταση του συνόλου των μελών περνάμε στην συνύπαρξη οικογενειών κορμών και πυρηνικών οικογενειών.

Μπορούμε να δούμε εδώ ένα παράδειγμα αυτής της μεταβολής της οικιστικής συμπεριφοράς των Αρόμ. Αυτό αφορά μια οικογένεια που μεταναστεύει στην Αθήνα τη δεκαετία του 1960. Η οικογένεια αποτελείται από τη μεσήλικη μητέρα, τους δυο μικρότερους γιους της και την μικρή της κόρη που είναι ανύπαντρη. Πριν έρθει στην Αθήνα η μητέρα τους, τα τρία αδέλφια έμεναν χωριστά. Η μικρή αδελφή με ένα από τα μεγαλύτερα αδέλφια της και την σύζυγό του και τα δύο αδέλφια μαζί με έναν πρώτο τους εξάδελφο. Μετά την έλευση της μητέρας τους νοίκιασαν ένα μεγαλύτερο σπίτι και έμειναν για κάποια χρόνια όλοι μαζί. Όταν η κόρη παντρεύτηκε δημιούργησε δικό της νοικοκυριό, πολύ κοντά στο σπίτι της μητέρας της. Όταν αργότερα παντρεύτηκε ο μεγαλύτερος από τους δυο γιους, έφερε στο σπίτι και την σύζυγό του. Το νέο νοικοκυριό περιελάμβανε πλέον το ζευγάρι, την μητέρα τού γαμπρού και τον μικρότερο αδελφό του. Μετά τον θάνατο της μητέρας τους, ο τελευταίος θα συνεχίσει να συγκατοικεί με την οικογένεια του αδελφού του, που πλέον περιλαμβάνει και τρία παιδιά, πριν παντρευτεί και δημιουργήσει δικό του νοικοκυριό, σε σπίτι που επίσης βρίσκεται πολύ κοντά σε αυτό του αδελφού του.

Η τάση γειτνίασης είναι γενικότερη και αφορά το σύνολο της ομάδας, κυρίως των στενών συγγενών. Έτσι, στην ίδια γειτονιά βρίσκονται αρχικά (κατά τις δεκαετίες 1960-1980) τα σπίτια όλων των αδελφών της συγκεκριμένης οικογένειας, τεσσάρων αντρών και δύο γυναικών, αλλά και πολλών συγγενών τους. Αν και σε ό,τι αφορά στα έξι αδέλφια αυτή η εγγύτητα ισχύει μέχρι σήμερα, παρατηρούμε σταδιακά μια αύξηση της γεωγραφικής διασποράς της ομάδας. Η διασπορά αυτή εμφανίζεται σε δύο επίπεδα. Το ένα, αφορά τα μέλη της νεότερης γενιάς. Έτσι, άτομα που γεννήθηκαν ή μεγάλωσαν στην Αθήνα εγκαταστάθηκαν σε άλλες περιοχές, κοντινές, όπως το κέντρο του Περιστερίου, η Παλατιανή, ο Κολωνός και κυρίως το Αιγάλεω, ή μακρινές, όπως η Μεταμόρφωση και ο Ασπρόπυργος. Παρόλα αυτά υπάρχουν επτά περιπτώσεις, πέντε γυναικών και δύο αντρών, που μετά τον γάμο τους εγκαταστάθηκαν στην ίδια γειτονιά. Οι γάμοι αυτοί έγιναν ο ένας την δεκαετία του 1970, οι τέσσερις την δεκαετία του 1980 και οι δύο την δεκαετία του 1990.

Το δεύτερο επίπεδο, αφορά στην σταδιακή διαφοροποίηση δύο διαφορετικών κλάδων της ευρύτερης οικογένειας. Έτσι, ενώ τα έξι αδέλφια κατοικούν μέχρι σήμερα στην ίδια γειτονιά, τα πρώτα τους εξάδελφια, που αρχικά «πέρασαν» από εδώ, εγκαταστάθηκαν στην πλειοψηφία τους στο Μενίδι, όπου όπως είδαμε είχαν αγοράσει οικόπεδα, ή σε άλλες περιοχές. Αυτή η δεύτερη ομάδα αδελφών παρουσιάζει μεγαλύτερη διασπορά και στο εσωτερικό της: δύο εξ αυτών εγκαθίστανται στο Μενίδι, ένας τρίτος στην Νέα Μάκρη, ένας άλλος στην πλατεία Κολιάτσου, ενώ η μία αδελφή

μένει στο χωριό. Σήμερα κατοικεί στη γειτονιά του Περιστερίου μόνο η δεύτερη αδελφή τους, και οι τρεις κόρες της (όλες παντρεμένες). Επίσης, μέχρι πριν από λίγα χρόνια έμενε και η χήρα ενός από τους αδελφούς, η οποία έχει μετακινηθεί προς το Μεγάλο Πεύκο. Οι απόγονοι αυτής της δεύτερης ομάδας, εκτός από το Μενίδι, τη Νέα Μάκρη, την Κολιάτσου και το χωριό, κατοικούν σήμερα και σε περιοχές όπως ο Πειραιάς και η Βάρη.

Από όσα ήδη έχουμε αναφέρει, προκύπτει και μια δεύτερη διαφορά ανάμεσα στις δύο αυτές υπο-ομάδες συγγενών. Αυτή αφορά στις στρατηγικές απόκτησης κατοικίας. Έτσι, από τα έξι αδέλφια που έμειναν στο Περιστερί, κανένα δεν απέκτησε ιδιόκτητο σπίτι. Το ίδιο ισχύει και για την πλειοψηφία των απογόνων τους. Μέχρι πρόσφατα, με εξαίρεση ελάχιστους των οποίων οι σύζυγοι διέθεταν ιδιόκτητο σπίτι, αποκλειστικά εκτός Περιστερίου, επίσης δεν παρατηρείται αγορά κατοικίας. Σχετικά πρόσφατα, παρατηρείται μια μικρή μεταβολή, που ωστόσο σε δύο περιπτώσεις συνδέεται με τον γάμο. Έτσι, ο γιος της μεγαλύτερης εκ των δύο αδελφών, καθώς και η κόρη της έτερης, «αποκτούν» ιδιόκτητη κατοικία μέσω των συζύγων τους. Στην περίπτωση του πρώτου, αυτό συμβαίνει στα μέσα της δεκαετίας του 1980 και αφορά σε κατοικία στη «γειτονιά». Στην περίπτωση της δεύτερης, αυτό συμβαίνει στα τέλη της δεκαετίας του 1990 και αφορά σε κατοικία στο κέντρο του Περιστερίου. Ωστόσο, πραγματική μεταβολή φαίνεται να αποτελεί η πρόσφατη αγορά μιας διώροφης κατοικίας στην «γειτονιά» από την κόρη της μεγάλης αδελφής, αφού είναι η πρώτη φορά που η κατοικία δεν ανήκε εκ των προτέρων στον/στη σύζυγο.

4. Η «Βλαχικότητα» και η «ιδιαιτερότητα»: μετασχηματισμοί, «μεταμφιέσεις» και μεταμορφώσεις της ταυτότητας

Το πολιτισμικό περιεχόμενο και η κοινωνική χρήση των εθνονυμίων αποτελεί πηγή σύγκρουσης μεταξύ των Αρόμ και των «Βλάχων» Νεοχωριτών. Συγκεκριμένα, ενώ οι δεύτεροι χρησιμοποιούν κατά βάση τον όρο «γύφτοι» για τους Αρόμ, ο όρος αυτός προκαλεί αντιδράσεις μεταξύ των τελευταίων. Έτσι, παρότι υπάρχει μια αίσθηση ιδιαιτερότητας και μεταξύ των ίδιων των Αρόμ, το οποίο εκτός των άλλων εκφράζεται και από τους όρους «ανόστου» (δικός μας) και «μπαλαμό» (ξένος), η ιδιαιτερότητα αυτή φαίνεται να είναι περισσότερο το αποτέλεσμα της διάκρισης που έχουν υποστεί κατά το παρελθόν, παρά μιας συνειδητής και εμπρόθετης οικείας ταυτότητας. Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι οι Αρόμ αποτελούν περισσότερο μια «συλλογική ετερότητα», που συγκροτείται αποφασιστικά σε κοινωνική ομάδα λόγω του αποκλεισμού της, παρά μια καταφατική «συλλογική ταυτότητα».⁶⁴⁷

Προς την κατεύθυνση αυτή συνηγορούν και οι περιπέτειες που γνώρισε αυτή η «ταυτότητα/ετερότητα» στον αστικό χώρο, όπου η «αρόμικη ιδιαιτερότητα» παίρνει έναν «φαντασματικό» χαρακτήρα.⁶⁴⁸ Εν μέρει κάτι τέτοιο συμβαίνει γιατί αυτή δεν μπορεί να έχει νόημα έξω από τα συμφραζόμενα στα οποία παράχθηκε και λειτούργησε, δηλαδή τα βλαχόφωνα χωριά της *Ορεινής Καλαμπάκας*. Συνδέεται, ωστόσο, κυρίως με το αρνητικό φορτίο αυτής της «ιδιαιτερότητας» για τα μέλη της ομάδας. Όντας αποτέλεσμα μιας τραυματικής εμπειρίας, αλλά και πηγή αντίστοιχων αναμνήσεων, η «αρομικότητα» μεταμφιέζεται, μετασχηματίζεται ή και εγκαταλείπεται στην λήθη, από τη στιγμή που οι συνθήκες το επιτρέπουν, αλλά και το επιβάλλουν.

Ωστόσο, στο αστικό περιβάλλον οι Αρόμ γίνονται φορείς νέων πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων και αντίστοιχων ταυτοτήτων και διακρίσεων. Στο πλαίσιο αυτό, αποτελεί ιστορική ειρωνεία το γεγονός πως ενώ στο «χωριό» οι διακρίσεις αυτές θεμελιώνονται στις «διαφορές» τους από τους «Βλάχους», στην «Πόλη» αυτές συνδέονται με τις «ομοιότητές» τους με αυτούς. Στο πλαίσιο της αστικής ιδεολογίας, οι σημαντικότερες από αυτές τις ομοιότητες είναι η βλάχικη γλώσσα, αλλά και η προνομιακή σύνδεση των «Βλάχων» με τον αγροτικό χώρο. Υπενθυμίζουμε πως στον αστικό χώρο ο όρος «Βλάχος» έγινε συνώνυμο του κατοίκου της «επαρχίας», σε

647. Όπως έχει επισημάνει και ο Β. Δαλκαβούκης για την περίπτωση του Ζαγορίου, «το στοιχείο του ετεροπροσδιορισμού είναι [...] καθοριστικό [...] στη διαμόρφωση της εθνοτοπικής ταυτότητας των Γύφτων». Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 240.

648. Βλ. Μ. Godelier, *L'idéal et le materiel*, ό.π.

αντιδιαστολή με τον «Αθηναίο», αναδεικνύοντας τους «Βλάχους», και όχι αποκλειστικά τους βλαχόφωνους, σε αρχέτυπο του «επαρχιώτη».

Η συγκεκριμένη ταύτιση έλαβε ιδιαίτερο περιεχόμενο κατά τις τελευταίες δεκαετίες λόγω της αστικής εξόδου και της εγκατάστασης μεγάλου αριθμού κατοίκων της επαρχίας στην Αθήνα. Στο νέο πλαίσιο, οι διαφορές στην ομιλία έλαβαν ιδιαίτερη σημασία στην συμβολική συγκρότηση των ταυτοτήτων και των διακρίσεων μεταξύ «πρωτευουσιάνων» και «επαρχιωτών». Η σημασία αυτών των διαφορών ήταν ακόμα μεγαλύτερη στην περίπτωση αλλόγλωσσων πληθυσμών, όπως οι Βλάχοι και οι Σλαβομακεδόνες, ακόμα και οι Αρβανίτες, παρά την εκτεταμένη αλβανοφωνία στην ευρύτερη περιοχή της Αττικής.

Το αποτέλεσμα της παραπάνω διαδικασίας είναι οι αστικοποιημένοι πρώην χωρικοί να γίνουν αντικείμενο αρνητικών αναπαραστάσεων και λεκτικών διακρίσεων. Στον βαθμό που όλοι αυτοί αποκαλούνται υποτιμητικά με τον όρο «Βλάχοι», η διεκδίκηση και έκφραση της βλάχικης-αρμάνικης ταυτότητας δεν είναι μια ανώδυνη υπόθεση. Παρόλα αυτά, στον βαθμό που σταδιακά το μεγαλύτερο μέρος των κατοίκων της πρωτεύουσας αποτελείται από «επαρχιώτες», το να είσαι “Βλάχος στην Αθήνα” δεν είναι πολιτισμικά τόσο αβάσταχτο, όσο το να είσαι “γύφτος στο χωριό”. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την συνεχιζόμενη απαξίωση των «γύφτων» στα πλαίσια του αστικού χώρου και της εθνικής ιδεολογίας, οδήγησε τους βλαχόφωνους Αρόμ στην υιοθέτηση της βλάχικης ταυτότητας. Κάτι τέτοιο ήταν πλέον δυνατό στον αστικό χώρο, αφενός λόγω της αποκλειστικής πια χρήσης της βλάχικης γλώσσας και, αφετέρου, λόγω της άγνοιας των νέων γειτόνων τους για το «στιγματισμένο» παρελθόν τους.⁶⁴⁹

Με την πάροδο του χρόνου, η υιοθέτηση της βλάχικης ταυτότητας παίρνει τέτοιες διαστάσεις, ώστε τα νεαρότερα μέλη της ομάδας να αγνοούν στην πλειοψηφία τους για μεγάλο διάστημα της ζωής τους την όποια «διαιτερότητα» από τους υπόλοιπους «συγχωριανούς» τους. Αυτή γίνεται σταδιακά αντιληπτή. Η “ανακάλυψη” γίνεται μέσα από δυο οδούς: η μία είναι η βίωση διακρίσεων στους τόπους της καταγωγής τους, κατά την διάρκεια των σύντομων επισκέψεων τους, κυρίως κατά την περίοδο του καλοκαιριού.

649. Για την αποφυγή επίκλησης ενός «στιγματισμένου παρελθόντος» στους «Ρόμικους» πληθυσμούς βλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 274. Πρβλ. Α.Γκότοβος, «Ρόμικη ταυτότητα...», ό.π., σελ. 115.

Η αφήγηση ενός 35χρονου σήμερα Αρόμ, γεννημένου στην Αθήνα, είναι χαρακτηριστική όχι μόνο για τον τρόπο που «ανακάλυψε» αυτήν την «ιδιαιτερότητα», αλλά και για το σοκ που αυτή του προκάλεσε:

«Θυμάμαι, ήμουν 13-14 χρονών. Είχα πάει για λίγες μέρες στο Νεοχώρι, να μείνω με τη θεία μου. Δεν πολυπήγαινα, σπάνια. Και πάντα για λίγες μέρες. Τα καλοκαίρια πήγαινα στο χωριό του πατέρα μου [ελληνόφωνο ημιορεινό χωριό της Καλαμπάκας], όπου έμενα με τη γιαγιά και τον παππού ένα μήνα. Και εκείνη τη φορά, στο χωριό του πατέρα μου είχα πάει. Απλά, όταν ήρθε και η μάνα μου για δυο εβδομάδες, αποφάσισε να πάμε και στο χωριό της, στην αδελφή της.

»Στο Νεοχώρι δεν μου άρεσε γιατί δεν είχα πολλές παρέες. Δεν ήξερα καλά τον κόσμο. Ωστόσο, εκείνη τη φορά γνώρισα κάποια παιδιά. Ειδικά ένα από αυτά μου φερόταν πολύ καλά. Ίσως γιατί ήμασταν και οι δύο Αεκτζήδες. Μέσω αυτού, άρχισα να πηγαίνω με μια παρέα συνομηλίκων μου για μπάλα. Ανάμεσα σε αυτούς υπήρχε και ένας που είχε τη φήμη του πολύ καλού παίχτη. Εγώ δεν ήμουν τόσο καλός, αλλά παρόλα αυτά ήμουν πολύ γρήγορος και αυτό με βοηθούσε να είμαι καλός αμυντικός.

»Ένα απόγευμα που παίζαμε, βρεθήκαμε αντίπαλοι με αυτόν. Σε κάποια φάση που τον μάρκαρα, αυτός έπεσε κάτω. Μόλις σηκώθηκε άρχισε να με αποκαλεί “γύφτο” και να με βρίζει. Εγώ σοκαρίστηκα, αφού δεν καταλάβαινα τι μου λέει. Κάποια στιγμή, πήγε να μου επιτεθεί και εγώ του έδωσα ένα χαστούκι. Ο αδελφός του και κάποιοι άλλοι κινήθηκαν απειλητικά εναντίον μου. Ωστόσο, ο αεκτζής φίλος μου, που ήταν ο πιο μεγαλόσωμος και είχε τον αέρα του “αρχηγού” της παρέας, μπήκε μπροστά και με υπερασπίστηκε. Μάλιστα γύρισε και είπε σε αυτόν που χτύπησα, “καλά σου έκανε. Εσύ τον έβρισες και του επιτέθηκες πρώτος”.

»Έτσι, η ιστορία δεν είχε συνέχεια. Συνεχίσαμε το παιχνίδι σε πολύ πιο φιλικό κλίμα. Πάντως, εγώ είχα στεναχωρηθεί, αλλά αναρωτιόμουν και γιατί με είχε αποκαλέσει “γύφτο”. Μάλιστα, ακολούθησε και ένα επεισόδιο που με έβαλε σε ακόμα μεγαλύτερες σκέψεις. Όταν, αργότερα, κάποιο νεοφερμένο παιδί ρώτησε ποιος είμαι, άκουσα τον αεκτζή φίλο μου, από κάποια απόσταση, να του λέει “μένει στα γύφτικα”, ή “στους γύφτους”, δεν θυμάμαι καλά. Έκανα πως δεν άκουσα, αφενός γιατί δεν ήμουν σίγουρος τι είπε, αφετέρου γιατί δεν καταλάβαινα τι λέει. Ή γιατί δεν ήθελα να μαλώσω με τον μόνο φίλο που είχα εκεί. Πάντως, από εκείνη τη μέρα κατάλαβα πως οι δικοί μου κάτι μου έκρυβαν... σιγά σιγά καθώς μεγάλωνα άρχισα να το ψάχνω».

Η παραπάνω αφήγηση είναι πολύ πυκνή σε νοήματα, αφού μαρτυρά όχι μόνο το σοκ του αφηγητή απέναντι σε μια νέα για αυτόν πραγματικότητα, αλλά επίσης το αμφίσημο περιεχόμενο των συλλογικών αναπαραστάσεων της τοπικής κοινωνίας για τους Αρόμ. Έτσι, η αντινομική στάση του «αεκτζή φίλου» συμπυκνώνει αν όχι την μεταβολή και την σχετικοποίηση των ίδιων νοημάτων στο χρόνο, τουλάχιστον την ρευστότητα στον τρόπο σύνδεσης ηγεμονικών αναπαραστάσεων και κοινωνικών πρακτικών.

Ο δεύτερος δρόμος είναι συνδεδεμένος με τον προηγούμενο και σε πολλές περιπτώσεις αποτελεί την προέκτασή του. Έτσι αποτελεί συχνά ένα επόμενο στάδιο επέκτασης της «έρευνας» και βαθύτερης ή πλήρους κατανόησης του κοινωνικο-

πολιτισμικού περιεχομένου της «ιδιαιτερότητας». Αυτός συνίσταται στην σταδιακή κατανόηση και ερμηνεία κωδικοποιημένων λεκτικών συμβόλων των πιο ηλικιωμένων Αρόμ, στους οποίους πριν οι νεότεροι δεν έδιναν σημασία. Ένα τέτοιο σύμβολο αποτελεί ο χαρακτηρισμός των μη- Αρομ συγχωριανών με τον όρο «μπαλαμό» (ή, σε μια εκβλαχισμένη εκδοχή, στον πληθυντικό μπαλαμάτζ') που στα ρομικά σημαίνει τον «ξένο». Στον βαθμό που ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται ευρύτερα από τους Ρομά της πόλης, το περιεχόμενό του γίνεται συχνά κατανοητό από τα νεότερα μέλη της ομάδας και οδηγεί στην σταδιακή «ανακάλυψη» της ιδιαιτερότητας. Ένα δεύτερο λεκτικό σύμβολο αποτελεί ο όρος «αλιγκάμ» (=τρέχαμε, γυρίζαμε), μέσω του οποίου γίνεται όπως είπαμε καλυμμένη αναφορά στην επαιτεία.

Ωστόσο, ακόμα και μετά την «ανακάλυψή» της, η διαχείριση αυτής της ιδιαιτερότητας δεν είναι πάντα η ίδια. Από την έρευνα προκύπτει πως ένα μικρό ποσοστό νεαρών Αρόμ προχωρά στην ακόμα πιο ενδελεχή «έρευνα» της «μυστικής ιστορίας» της ομάδας. Στις περιπτώσεις αυτές οι συνομιλητές μάς είπαν πως αφού είχαν ήδη μια πρώτη εικόνα ή υποψία για τη φύση της «ιδιαιτερότητάς» τους, έθεσαν κάποια στιγμή άμεσα και απροκάλυπτα το ερώτημα στους δικούς τους, κυρίως στους γονείς τους. Η στάση αυτών των τελευταίων φαίνεται να καθόρισε σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο διαχείρισης του «παρελθόντος» από τα υποκείμενα. Σε κάθε περίπτωση, η αρχική στάση της παλαιότερης γενιάς μαρτυρά αμηχανία, έκπληξη ή και φόβο. Ωστόσο, δυο συνομιλητές μας είπαν πως μετά το αρχικό σοκ που έδειξαν οι γονείς τους, δέχτηκαν να τους μιλήσουν για την «ιδιαιτερότητα» της ομάδας. Η συνομιλία αυτή βέβαια ήταν μακροχρόνια και σταδιακά γινόταν όλο και πιο αποκαλυπτική. Η αποενοχοποιημένη στάση των ίδιων των ερωτώντων, φαίνεται πως οδηγούσε σε μια σταδιακή αποενοχοποίηση και των γονιών τους έναντι του «παρελθόντος» τους. Αντίθετα, σε ορισμένες άλλες περιπτώσεις, η στάση των γονέων και των άλλων συγγενών ήταν απολύτως αρνητική. Δεν έδειξαν καμία διάθεση να μουν σε μια τέτοια συζήτηση, γεγονός που οδήγησε τους νεότερους στην συμφιλίωση με τη «σιωπηρή» γνώση μιας «αλήθειας» μερικής και ακατονόμαστης ή/και στην υιοθέτηση της επιλεκτικής αμνησίας των πιο ηλικιωμένων. Χαρακτηριστική για τις διαφοροποιήσεις στον τρόπο που τα επιμέρους υποκείμενα διαχειρίζονται την αποκάλυψη ή απόκρυψη της πολιτισμικής διαφοράς είναι η αφήγηση ενός Αρόμ συνομιλητή:

«Πάντα υποψιαζόμουν πως “κάτι τρέχει”, από αυτά που έλεγαν οι γονείς μας όταν νόμιζαν πως δεν ακούγαμε. Ωστόσο, βεβαιώθηκα από την στάση και τα μισόλογα των συγχωριανών. Κάποια στιγμή, ρώτησα τους γονείς μου στα ίσα να μου πουν αν είμαστε “γύφτοι”. Αυτοί αρχικά ξαφνιάστηκαν.

Ωστόσο, μου απάντησαν πως έτσι μας έλεγαν οι άλλοι. Εγώ τους είπα πως δεν ντρέπομαι για την καταγωγή μου και ότι θέλω απλά να μάθω την αλήθεια. Τότε άρχισαν να μιλάνε πιο άνετα. Βέβαια, σιγά-σιγά άρχισαν να μου λένε περισσότερες λεπτομέρειες...

...Ένα βράδυ, στη γιορτή του πατέρα μου είχε έρθει ο θεός μου με τη γυναίκα του. Αυτήν κατάγεται από ένα γειτονικό χωριό. Είναι και αυτήν δικιά μας [Αρόμ]. Κάποια στιγμή, δεν θυμάμαι πώς ακριβώς, η συζήτηση πήγε σε ένα Νεοχωρίτη. Εγώ τότε γύρισα και τους ρώτησα στα βλάχικα, “ποιος είναι αυτός; Δικός μας είναι ή παλαμός;”. Τότε η θεία μου γύρισε στην μάνα μου με έκπληξη και την ρώτησε επίσης στα βλάχικα, “καλά, ξέρει;”. Η μάνα μου της απάντησε, “φυσικά ξέρει, χρόνια τώρα”. Η θεία μου είπε πως τα δικά της παιδιά, μεγαλύτερα από εμένα, δεν ήξεραν τίποτα και μάλιστα προσπάθησε να μου “εξηγήσει” πως έτσι μας έλεγαν οι άλλοι, αλλά εμείς δεν είμαστε “γύφτοι.” Εγώ της απάντησα πως ό,τι και να είμαστε δεν είναι κακό και πρέπει να είμαστε περήφανοι για την καταγωγή μας. Ο θεός μου συμφώνησε και είπε πως καλά κάνω και ξέρω και ό,τι έχω δίκιο. Η θεία μου αν και συμφώνησε, επέμεινε πως δεν είμαστε “γύφτοι”, αλλά “Βλάχοι”, όπως και οι άλλοι. Σύμφωνα με αυτήν, μας έλεγαν “γύφτους” γιατί ήμασταν φτωχοί. Ο θεός μου, προσέθεσε πως ο βασικός λόγος ήταν επειδή ο παππούς και ο πατέρας τους δεν καταγόταν από το Νεοχώρι».

Η παραπάνω αφήγηση μαρτυρά όχι μόνο την διαφορετική διαχείριση του πολιτισμικού στίγματος, αλλά και δύο σημαντικά εννοιολογικά εργαλεία που χρησιμοποιούν τα υποκείμενα για μια όσο το δυνατόν λιγότερο τραυματική διαχείριση. Το πρώτο από αυτά, είναι η «ξενικότητα», με βάση την οποία η χρήση του όρου «γύφτοι» από την κυρίαρχη ομάδα αποδίδεται από τους Αρόμ στο γεγονός πως «οι γονείς μας δεν ήταν από εδώ. Για αυτό μερικοί μας λένε έτσι». Η ερμηνεία αυτή ισχύει ειδικά για τους Αρόμ του Νεοχωρίου, αφού όπως είδαμε στα γειτονικά χωριά οι αντίστοιχοι πληθυσμοί είναι πολύ παλιότεροι και θεωρούνται «ντόπιοι».

Ωστόσο, εκτός από την «ξενικότητα» υπάρχει άλλος ένας παράγοντας που παίζει σημαντικό ρόλο στην όσο το δυνατόν λιγότερο επώδυνη διαχείριση της διαφοράς: η συμβολική ταύτιση της ομάδας με το βασικό υλικό χαρακτηριστικό της, τη “φτώχεια”. Αν και το χαρακτηριστικό αυτό προκαλεί επίσης πόνο, από την άλλη προσλαμβάνεται ως κάτι που, τουλάχιστον ως προς την έντασή του, παραπέμπει αποκλειστικά στο παρελθόν. Επιπλέον, θεωρείται ως κάτι που μπορεί να μεταβληθεί και υπό αυτήν την έννοια ως ένα «στίγμα» που κάποιος μπορεί να αποποιηθεί. Αντίθετα, η «φυλετική» διαφοροποίηση θεωρείται ως ένα μόνιμο στίγμα, ακόμα περισσότερο στην περίπτωση των «γύφτων» που αποτελούν ένα ηγεμονικά δαιμονοποιημένο σύμβολο της κατωτερότητας. Στην προοπτική αυτή, η διαφοροποίηση και η διάκριση προβάλλεται ως αποτέλεσμα της «φτώχειας» και όχι κάποιας «φυλετικής διαφοράς».⁶⁵⁰

650. Είναι ενδιαφέρον πως στην περίπτωση του Ζαγορίου, ο όρος «γύφτος» αποδίδεται από αυτούς στους οποίους απευθύνεται όχι ως «εθνοτικός», αλλά ως αποτέλεσμα ενός απαξιωμένου παρελθόντος που πρέπει να αποβληθεί. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 240.

Η διάσταση αυτή δείχνει τον ρόλο των υλικών συνθηκών ύπαρξης για την δημιουργία της συλλογικής ταυτότητας, τουλάχιστον στην περίπτωση που μελετάμε. Αν η “φτώχεια” ως υλική συνθήκη εμπεριέχει επίσης μια σειρά πολιτισμικών παραμέτρων, συμβαίνει και το αντίθετο: η εθνοπολιτισμική διάκριση εμπεριέχει βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνικής οργάνωσης και διαστρωμάτωσης. Στην προοπτική αυτή, η θεωρία του Ο. Lewis για τον «πολιτισμό της φτώχειας»⁶⁵¹ μπορεί να μας φανεί χρήσιμη. Τόσο γιατί αναδεικνύει την οικονομικο- πολιτική βάση των ταυτοτικών αναπαραστάσεων, όσο και γιατί αναδεικνύει αντιστρόφως την πολιτισμική διάσταση των παραγωγικών δομών. Πολύ περισσότερο, γιατί στην περίπτωση των Αρόμ, η “φτώχεια” συνδέεται με τη διαμόρφωση, ή τουλάχιστον την προβολή, ενός συλλογικού φόβου για το ρίσκο, που έρχεται σε αντίθεση με την ηγεμονική εικόνα των Βλάχων (και των Νεοχωριτών) ως «δυναμικών» και «ριψοκίνδυνων».⁶⁵²

Ειδικότερα, οι περισσότεροι Αρόμ συνδέουν αμφίδρομα τη “φτώχεια” τους με τον φόβο για το ρίσκο. Από τη μία θεωρούν πως επειδή είναι φτωχοί, «δεν μπορούν να ρισκάρουν». Από την άλλη, όμως, κάποιοι νεότεροι εγκαλούν τους μεγαλύτερους για αυτή αυτή τη νοοτροπία, την οποία θεωρούν πως έχουν ως ένα βαθμό «κληρονομήσει» και οι ίδιοι. Πιστεύουν πως αυτήν αποτελεί τροχοπέδη για την κοινωνική και οικονομική τους «πρόοδο», αφού «άμα δεν ρισκάρεις δεν πετυχαίνεις τίποτα». Αντίστροφα, αποδίδουν την επιτυχία των «άλλων» Νεοχωριτών στο «θάρρος» και τον δυναμισμό τους, στο ότι «δεν φοβούνται, μπαίνουν μέσα σε όλα. Εμείς φοβόμαστε, έτσι μάθαμε».⁶⁵³ Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία εδώ είναι πως οι Αρόν συνομιλητές που “ξέρουν”, αποδίδουν συχνά αυτή τη στάση στον πολιτισμικό στιγματισμό και τον κοινωνικό αποκλεισμό που βίωσαν κατά το παρελθόν.

651. Με τον όρο αυτό, ο αμερικανός ανθρωπολόγος περιγράφει και ερμηνεύει τη «φτώχεια» όχι μόνο ως μια οικονομικο-κοινωνική, αλλά ως μια συνολική «πολιτισμική κατάσταση», άμεσα συνδεδεμένη με τον αποκλεισμό και την αποστέρηση των υποκειμένων και των ομάδων που την βιώνουν. Στο πλαίσιο αυτό, ο Lewis επιχειρεί μέσα από συγκριτικές έρευνες να θεμελιώσει την ύπαρξη ενός «πολιτισμού της φτώχειας» που, παρά τις κατά τόπους διαφοροποιήσεις του, παρουσιάζει ορισμένα σταθερά χαρακτηριστικά σε παγκόσμια κλίμακα. Βλ. Ο. Lewis, *Les enfants de Sanchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Παρίσι, 1972 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1961).

652. Για τη σημασία του ρίσκου ως παράγοντα συγκρότησης της νεοτερικής ταυτότητας βλ. A. Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, 1991, κυρίως σελ. 109-143. U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, Λονδίνο, 1992, σελ. 19-48. P. Vera-Sanso, «Risk-Talk: the Politics of Risk and it's representation», στο P. Caplan (επ.), *Risk Revisited*, Λονδίνο, 2000, σελ. 108-132.

653. Πρβλ. M. Cieslik και G. Pollock (επ.), *Young People in Risk Society: the Restructuring of Youth Identities and Transitions in Late Modernity*, Burlington, 2002.

5. Μια «ακατονόμαστη» ταυτότητα

Οι παραπάνω ερμηνείες των υποκειμένων συνηγορούν στην υπόθεση πως η “εθνοτική” διαφορά, η «ξενικότητα» και η «φτώχεια» αλληλοδιαπλέκονται κατά την διαδικασία κοινωνικής παραγωγής των Αρόμ ως *ετερότητας*. Ωστόσο, ιδιαίτερη σημασία έχει εδώ να διερευνήσουμε όχι μόνο την αμφισβήτηση από τους Αρόμ του κυρίαρχου λόγου της πλειοψηφίας για αυτούς, αλλά και τον βαθμό εσωτερίκευσης στοιχείων αυτού του λόγου.

Βασική υπόθεσή μας εδώ είναι πως η απουσία ενός θεσμοποιημένου, αποδεκτού εθνωνυμίου από τους ίδιους τους Αρόμ, συνδέεται με την επιλεκτική εσωτερίκευση των κοινωνικών αναπαραστάσεων και αξιολογήσεων που εκφράζει ο κυρίαρχος λόγος. Η απουσία αυτή φαίνεται καθαρά στην αμηχανία των υποκειμένων να δώσουν ένα σαφές όνομα στην ομάδα. Έτσι, το εθνώνυμο «Αρομ», που σαφώς παραπέμπει σε μια εκβλαχισμένη εκδοχή του «Ρομ», δεν μοιάζει να αναγνωρίζεται από όλους, γεγονός που συνδέεται καταρχάς με την διαφορετική προέλευση και την αρνητική συγκρότηση της ομάδας. Έτσι, αν και τα περισσότερα μέλη της διακατέχονται από ένα αίσθημα ιδιαιτερότητας (σε σχέση με τους «άλλους Βλάχους»), η ιδιαιτερότητα αυτή βιώνεται και εκφράζεται με πολλαπλούς τρόπους.

Αυτή η πολλαπλότητα είναι όπως είδαμε αποτέλεσμα όχι μόνο μιας ιστορικά κληρονομημένης τραυματικής μνήμης, όσο και της πολιτισμικής ηγεμονίας της βλάχικης γλώσσας εντός της κοινότητας, που οδήγησε εκτός των άλλων σε φαινόμενα επιπολιτισμού. Μια από τις κυριότερες συνέπειες ήταν η σχεδόν ολοκληρωτική εξαφάνιση της ιδιαίτερης γλώσσας που αυτοί οι πληθυσμοί μιλούσαν κατά το παρελθόν και η απόλυτη υιοθέτηση της βλάχικης. Ωστόσο, παρότι σήμερα η παλιότερη αυτή γλώσσα δεν ομιλείται από κανένα μέλος της ομάδας, δεν είναι εν τούτοις εντελώς ξένη, κυρίως στους πιο ηλικιωμένους. Έστω και ως ανάμνηση της «παλιάς γλώσσας των προγόνων», ή ως αποσπασματική χρήση συγκεκριμένων λέξεων, αποτελεί ένα ισχυρό στοιχείο συγκρότησης μιας ιδιαίτερης υποταυτότητας.

Δεδομένου, λοιπόν, πως το εθνώνυμο της συγκεκριμένης ομάδας αποτελεί διακύβευμα και πηγή εντάσεων, η ίδια η προσπάθεια ορισμού της συμπυκνώνει την ιστορία των σχέσεων της με τους άλλους βλαχόφωνους πληθυσμούς. Έτσι, η αρνητική συγκρότηση των Αρόμ ως *ετερότητας* δεν χαρακτηρίζει μόνο τις αναπαραστάσεις των κυρίαρχων «Βλάχων» για αυτούς, αλλά ως ένα βαθμό και τις δικές τους αναπαραστάσεις για τον εαυτό τους. Στο πλαίσιο αυτό, η πρόσληψη του εαυτού παίρνει περισσότερο τη μορφή μιας *ετερότητας*, μέσα από την άρνηση κάθε ομοιότητας με τους «γύφτους», ό,τι και αν σημαίνει ο όρος, παρά μιας θετικής ταύτισης (ταυτότητας) με

κάτι άλλο. Σημειώνουμε πως στα πλαίσια μιας «εθνολογικής» προσέγγισης, ο ερευνητής θα μπορούσε να αναγνωρίσει στο πολιτισμικό σύστημα και στον τρόπο ζωής των Αρομ, ομοιότητες με τους Ρομά, στους οποίους αναφέρεται και με τους οποίους τους ταυτίζει ο ηγεμονικός λόγος. Οι ομοιότητες αυτές αφορούν τόσο στην γλωσσική κληρονομιά, όσο και στους μύθους καταγωγής, τις επαγγελματικές δράσεις και τον τρόπο ζωής, στοιχεία στα οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Τις ομοιότητες αυτές άλλωστε δεν τις αρνείται, σε συγκεκριμένα πλαίσια, που αφορούν στην μεταξύ τους επικοινωνία, και ένα στήμα των ίδιων των Αρόμ.

Η άρνηση όμως των συγκεκριμένων πληθυσμών να αποδεχτούν, τουλάχιστον δημόσια, τον όρο «γύφτος» θα πρέπει να αναλυθεί με βάση δύο διαφορετικούς ερμηνευτικούς άξονες. Αν ο πρώτος από αυτούς έγκειται στην αξιολογικά αμφίσημη εικόνα που τα ίδια τα μέλη της ομάδας έχουν για τους Ρομά, από την άλλη εκφράζει μια αντίδραση απέναντι στην, κυρίαρχη και θεσμοποιημένη στο πλαίσιο της τοπικής κοινωνίας, εικόνα για αυτούς (και στις αξιολογήσεις που αυτήν εμπεριέχει).

Οι δυο παραπάνω άξονες συνδέονται αμφίδρομα, καθορίζοντας τον τρόπο αντίληψης του εαυτού και τα όρια διαχείρισης της ταυτότητας. Έτσι, από τη μία, η αντίδραση απέναντι στο όνομα «γύφτοι» που χρησιμοποιούν για αυτούς οι «άλλοι» αποτελεί μια άμεση κριτική απέναντι στις αντιλήψεις και την στάση μέρους της τοπικής κοινωνίας απέναντί τους, απολήγοντας ορισμένες φορές σε μια έμμεση κριτική των διακρίσεων της ευρύτερης κοινωνίας απέναντι σε ομάδες με τις οποίες τους ταυτίζουν ή με τους οποίους ταυτίζονται, όπως οι «Γύφτοι-Ρομά», οι «φτωχοί», οι «ξένοι». Από την άλλη, η αμφίσημη ή και αρνητική στάση τους απέναντι στους Ρομά, η δημόσια απόρριψη ή και ο «ιδιωτικός» εξωραϊσμός όσων τους συνδέουν με αυτούς, εκφράζει την μερική εσωτερίκευση των κυρίαρχων αναπαραστάσεων και αξιών από τους ίδιους τους Αρόμ. Στο βαθμό που το «να είσαι γύφτος» σημασιοδοτείται, έστω εν μέρει, αρνητικά και από τους ίδιους, η (αναγκαστική ή εμπρόθετη) αποδοχή ορισμένων στοιχείων αυτής της «κοινής κληρονομιάς» οδηγεί αναπόφευκτα σε μια αέναη, ρευστή και συνεχώς υπό διαπραγμάτευση, μεταβολή της σχέσης σημαινόντων (εθνονυμίων) και σημαινομένων (αξιολογήσεων και ιδιοτήτων στα οποία αυτά παραπέμπουν).

6. Γλωσσικές στρατηγικές και ταυτότητα

Οι γλωσσικές στρατηγικές που αναπτύσσουν ιστορικά οι Αρόμ αποτελούν προνομιακό πεδίο για να αντιληφθούμε τις πολύπλοκες διαδικασίες παραγωγής στην συλλογική τους ταυτότητα, μέσα από λεπτές ισορροπίες μεταξύ διαχείρισης του πολιτισμικού στίγματος και διεκδίκησης του αποστιγματισμού. Οι στρατηγικές αυτές θεμελιώνονται στην πραγματική και συμβολική χρήση τριών διαφορετικών γλωσσών: της βλάχικης, της ελληνικής και της «ρόμικης», γεγονός που μαρτυρά ακριβώς την επιλεκτική χρήση στοιχείων με διαφορετική προέλευση ή αναφορά σε διαφορετικά χωρο-χρονικά πλαίσια.

Σημειώνουμε πως, όπως και στους «Βλάχους», βασικό χαρακτηριστικό των Αρόμ μετά την αστικοποίησή τους είναι η σταδιακή αντικατάσταση της βλάχικης με την ελληνική. Σημειώνουμε πως ακόμα και τα άτομα ηλικίας γύρω 50- 55 ετών έμαθαν ελληνικά σε ηλικία έξι χρονών, όταν δηλαδή πήγαν στο σχολείο, κάτι που υποδηλώνει την σχετικά περιορισμένη γνώση της ελληνικής, κάτι που λίγο-πολύ ισχύει για όλους τους βλαχόφωνους της ευρύτερης περιοχής. Ως ένα βαθμό αυτό οφείλεται στο γεγονός πως η περιοχή είχε ελάχιστους ελληνοφώνους πληθυσμούς. Αλλά οφείλεται και στο γεγονός πως, τουλάχιστον έως τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, λίγοι ήταν αυτοί που πήγαιναν στο σχολείο. Σε συνδυασμό με τη μικρή επαφή των γυναικών με τον «έξω κόσμο», αυτό είχε ως αποτέλεσμα η άγνοια της ελληνικής γλώσσας να αφορά κυρίως σε αυτές.

Η κατάσταση αυτή περιγράφεται ανεκδοτολογικά σε μια από τις οικογενειακές ιστορίες των Αρόμ. Η ιστορία αφορά σε μια ηλικιωμένη συγγενή των πληροφορητών μας που ήρθε στην Αθήνα στα τέλη της δεκαετία του 1970. Σύμφωνα με την αφήγηση, αυτή πήγε μια μέρα στον χασάπη της γειτονιάς, για να αγοράσει κιμά. Με τα λίγα ελληνικά που γνώριζε είπε τι ήθελε. Όμως, ο κιμάς που της έδωσε ο χασάπης της μύριζε και δείχνοντάς τον του είπε «αμπούτι», που στα βλάχικα σημαίνει «μυρίζει». Αυτός, μην καταλαβαίνοντας, της απάντησε, «από μπούτι είναι γιαγιά». Αυτή, μην μπορώντας να βρει την λέξη που ήθελε στα ελληνικά, του είπε, «αμυρίζει ορέ φιτσόρ» (μυρίζει ρε παλικάρι), εκβλαχίζοντας την λέξη «μυρίζει». Τότε αυτός, μην καταλαβαίνοντας και πάλι, της απάντησε: «και με ρύζι και με ότι θέλεις μπορείς να το κάνεις γιαγιά».

Παρά την ανεκδοτολογική, και πιθανώς μυθολογική, διάσταση της παραπάνω αφήγησης, είναι ενδεικτική για την γνώση της ελληνικής στον ηλικιωμένο γυναικείο πληθυσμό της ομάδας. Κάτι τέτοιο βέβαια δεν ίσχυε για τους άντρες, που λόγω της περιοδικής τους μετανάστευσης, της στρατιωτικής τους θητείας αλλά και της συχνότερης εκπαίδευσης που έπαιρναν γνώριζαν επαρκώς την ελληνική. Σε κάθε

περίπτωση, με την εγκατάσταση στην πόλη, η αντικατάσταση της βλάχικης από την ελληνική γλώσσα γίνεται με γοργούς ρυθμούς. Η γειννίαση με ελληνόφωνους πληθυσμούς, η σταδιακή ανάπτυξη γαμήλιων και ευρύτερων κοινωνικών ανταλλαγών με αυτούς, η σαφώς τακτικότερη και πληρέστερη εκπαίδευση των νέων μελών της ομάδας, αλλά και η απαξίωση της βλάχικης στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας έχει ως αποτέλεσμα η ελληνική να μετατραπεί σε βασική γλώσσα των Αρόμ. Και αν για τους κάπως πιο ηλικιωμένους αυτό αφορά μόνο στην επικοινωνία, κυρίως με τους «ξένους», για τη νέα γενιά αποτελεί την κατεξοχήν μητρική γλώσσα, στην οποία εκτός των άλλων “σκέφτονται” και “ονειρεύονται”.

Παρόλα αυτά, η βλάχικη συνεχίζει να αποτελεί την γλώσσα εσωτερικής επικοινωνίας των πιο ηλικιωμένων μελών της ομάδας, ενώ είναι κατανοητή ή και ομιλείται όταν απαιτείται ακόμα και από νεαρά άτομα. Είναι αξιοσημείωτο πως ακόμα και άτομα πολύ μικρής ηλικίας, συχνά «προϊόντα» μικτών γάμων με ελληνόφωνους, έχουν μια συμβολική «γνώση» της γλώσσας αυτής. Πρόκειται, ωστόσο, για μια βλάχικη γλώσσα με μορφολογικές, δομικές αλλά κυρίως λειτουργικές διαφοροποιήσεις από αυτήν του παρελθόντος. Οι διαφοροποιήσεις αυτές, που αντανακλώνται στο άνισο επίπεδο γνώσης και χρήσης της γλώσσας από άτομα διαφορετικών γενεών, ενσωματώνουν εκτός των άλλων και μια χρονική διάσταση.

Έτσι, για όσους έχουν μια εμπειρία του χωριού, η βλάχικη παρά τις παραφθορές της και την εισαγωγή ελληνικών λέξεων, αποτελεί μια εν δυνάμει γλώσσα επικοινωνίας. Παρότι συνδυάζεται συνήθως με τα ελληνικά, αποτελεί σε αυτές τις γενιές κυρίαρχη γλώσσα στον οικιακό χώρο. Η χρήση βέβαια των βλάχικων βρίσκεται (όπως και στην περίπτωση των «Βλάχων») υπό την αίρεση της απουσίας ατόμων που δεν την γνωρίζουν. Παρουσία τέτοιων προσώπων, η χρήση της γλώσσας δεν μπορεί παρά να πάρει την μορφή ενός μυστικού κώδικα για κάτι που αυτά δεν πρέπει να μάθουν, ή να καταλάβουν. Ή τουλάχιστον, να παρεξηγηθεί ως τέτοια από αυτά τα άτομα. Όχι σπάνια, η χρήση της γλώσσας εν είδη μυστικού κώδικα παρατηρείται και μεταξύ των νεαρότερων μελών της ομάδας, όταν θέλουν να σχολιάσουν ή και να βρίσουν κάποιον τρίτο. Μια τέτοια χρήση είναι βέβαια περιορισμένη, λόγω της ανεπαρκούς και αποσπασματικής ικανότητας τους να κατανοήσουν, και ακόμα λιγότερο να μιλήσουν, βλάχικα.

Ένα άλλο στοιχείο που χαρακτηρίζει τη χρήση της βλάχικης από τους Αρόμ είναι πως, όπως και στην περίπτωση των «Βλάχων» Νεοχωριτών, παρατηρούμε την ίδια επιλεκτική και αποσπασματική χρήση στοιχείων της βλάχικης γλώσσας. Στο πλαίσιο αυτό, η χρήση φράσεων ή λέξεων με ιδιαίτερη συμβολική σημασία

ανασκευάζουν συμβολικά τον συλλογικό χώρο και χρόνο της ομάδας και ανάγονται σε εμβλήματα του της ταυτότητας και της συλλογικής αλληλεγγύης, με άλλα λόγια του ανήκειν. Όμως, στην περίπτωση των Αρόμ η κατάσταση είναι ακόμα πιο περίπλοκη, δεδομένου πως μια ανάλογη διαδικασία μοιάζει να χαρακτηρίζει και το πέρασμα από την «ρόμικη» στην βλάχικη γλώσσα. Έτσι, τα μεγαλύτερα μέλη της ομάδας θυμούνται κάποιες λέξεις της «παλιάς αυτής γλώσσας»⁶⁵⁴ με ιδιαίτερη κοινωνική ή πολιτισμική σημασία. Τέτοιες λέξεις είναι για παράδειγμα το «μπαλαμός», που όπως είπαμε χρησιμοποιείται για τους μη- Αρόμ, αλλά και η λέξη «σταλό», που σημαίνει το «χρήμα». Αν και η νεότερη γενιά δεν χρησιμοποιεί παρά την πρώτη λέξη, αρχικά μάλιστα χωρίς ιδιαίτερη συνείδηση του γεγονότος πως δεν είναι βλάχικη, η μνήμη της συγκεκριμένης γλώσσας δεν παύει να αποτελεί ένα ισχυρό στοιχείο για την συγκρότηση της φαντασιακής ιστορίας αλλά και της συλλογικής συνείδησης της ομάδας.

Έτσι ορισμένοι Αρόμ μοιάζει να βιώνουν μια οιονεί τριγλωσσία. Ενώ η Βλάχικη αποτελεί μια γλώσσα ενδο- οικογενειακής επικοινωνίας, ή ανταλλαγής κωδικοποιημένων μηνυμάτων, η Ελληνική αποτελεί το μέσο επικοινωνίας με τον ευρύτερο αστικό περίγυρο, επαφής με τους θεσμούς, το κράτος και την αγορά, αλλά σταδιακά και την επικρατούσα γλώσσα της καθημερινότητας. Ανάμεσα στις πολιτισμικές συμπληγάδες αυτών των δύο γλωσσών, τα «αρόμικα», έστω και ως ανάμνηση μιας «χαμένης γλώσσας», μοιάζει να αναπαράγονται ενδόμυχα ως το σύμβολο ενός απώτερου παρελθόντος που, ανάλογα με τις περιστάσεις, βιώνεται και εκφράζεται ως έμβλημα ή και ως στίγμα της «ιδιαιτερότητας».

654. Για τα «ρόμικα ιδιώματα» στην ευρύτερη περιοχή της Πίδνου κατά το παρελθόν και τη λειτουργία τους ως «μυστικών κωδίκων», βλ. Χρήστου Σούλη, «Τα Ρόμικα της Ηπείρου, ήτοι περί της συνθηματικής γλώσσας των Γύφτων της Ηπείρου», *Ηπειρωτικά Χρονικά* (1929), σελ. 146-156.

7. Διαμάχες για την *Ιστορία* και ταυτοτικές διεκδικήσεις

Από την προηγούμενη ανάλυση βλέπουμε να αναδύεται μια αντινομική διαδικασία. Ειδικότερα, από τη μία, η υιοθέτηση της βλάχικης από τους Αρόμ (αποτέλεσμα επιπολιτισμού και πιθανώς βιωμένη κατά το παρελθόν από τους ίδιους με όρους πολιτισμικής υποτέλειας στην «βλαχική πλειοψηφία») δεν φαίνεται να οδήγησε στην πραγματική κοινωνική και συμβολική ενσωμάτωση τους στην τοπική κοινότητα, αλλά ούτε στην πλήρη ταύτισή τους με την «βλάχικη ταυτότητα». Από την άλλη, ωστόσο, στο πλαίσιο της «Πόλης» η βλάχικη γλώσσα μετατρέπεται για τους Αρόμ σε ένα φαντασικό τόπο συμβολικής επανα-πρόσδεσης στο «χωριό» και την «τοπική κοινότητα». Έτσι, η «τοπική ιστορία», οι αναπαραστάσεις της, τα υλικά της και οι (αξιολογικές) ερμηνείες της, μεταβάλλονται σε ένα πεδίο συμβολικού ανταγωνισμού μεταξύ των Αρόμ και των «Βλάχων» συντοπιτών τους.⁶⁵⁵

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η έκδοση ενός βιβλίου για την ιστορία του Νεοχωρίου. Αν και στο βιβλίο αυτό, γραμμένο από έναν τοπικό λόγιο, επιχειρείται μια «πολιτικά ορθή» παρουσίαση της Ιστορίας, μπορεί κανείς να διακρίνει διάφορα επίπεδα πολιτισμικής και κοινωνικής ηγεμονίας. Βέβαια, το γεγονός αυτό σχετίζεται καταρχάς με την ισχύ που δίνει σε κάθε συγγραφέα το γεγονός πως είναι αυτός που έχει τον τελευταίο λόγο για την επιλογή και τη σύνθεση του υλικού. Είναι, συνεπώς, αναμενόμενο πως το τελικό αποτέλεσμα εκφράζει σε μεγάλο βαθμό τις δικές του αναπαραστάσεις, αξιολογήσεις αλλά και συναισθηματικές ή κοινωνικές δεσμεύσεις. Ωστόσο, καθοριστικό ρόλο παίζουν και άλλοι παράγοντες, όπως το κοινό στο οποίο απευθύνεται ο συγγραφέας, αλλά και οι πηγές στις οποίες ανατρέχει για να βρει το υλικό του.

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, η ενδελεχής ανάγνωση του βιβλίου και η εθνογραφική ανάλυση της υποδοχής του από τα υποκείμενα μάς οδηγούν σε ευρύτερες πολιτισμικές ερμηνείες. Έτσι, ακόμα και οι «προσωπικές» δεσμεύσεις του συγγραφέα αποτελούν δείκτη για τον προσανατολισμό των κοινωνικών δικτύων στο εσωτερικό της κοινότητας και την περιθωριοποίηση ή και τον εν μέρει αποκλεισμό των Αρόμ από αυτά. Επιπλέον, σε ένα δεύτερο επίπεδο, οι εμφάσεις και οι σιωπές του βιβλίου μαρτυρούν πιθανώς ευρύτερες πολιτισμικές και κοινωνικές ηγεμονίες, που έχει εσωτερικεύσει ο συγγραφέας, θεωρώντας τες αυτονόητες. Βλέπουμε, έτσι, στο βιβλίο να εμφανίζονται προνομιακά οι κυρίαρχες οικογένειες του χωριού, ανεξάρτητα της

655. Για τις διαμάχες διαφορετικών ομάδων για τη διαχείριση της «τοπικής ιστορίας» πρβλ. Β. Νιτσιάκος, «Από τη δημογραφική...», ό.π.

σχέσης τους με τον συγγραφέα, την ίδια στιγμή που οι κυριαρχούμενες, ανάμεσά τους και οι Αρόμ, παρουσιάζονται αποσπασματικά ή/και ελάχιστα.

Το πρώτο πράγμα που έκαναν οι περισσότεροι Αρόμ συνομιλητές μόλις άνοιγαν το βιβλίο ήταν να αναζητήσουν σε αυτό τον εαυτό τους, ή τα αγαπημένα τους πρόσωπα. Κυρίως μέσω των φωτογραφιών. Ένας λόγος για αυτό είναι πως αυτές προσφέρονται για ένα πρώτο, γρήγορο ξεφύλλισμα ενός βιβλίου. Ωστόσο, στην περίπτωση των Αρόμ η φωτογραφία παραμένει σταθερά το βασικό υλικό «ανάγνωσης», λόγω του αναλφαβητισμού ή της μικρής εξοικείωσης με το γραπτό λόγο μεγάλου μέρους τους. Η αντίδρασή τους τις περισσότερες φορές έδειχνε απογοήτευση και δυσαρέσκεια. Κι αυτό γιατί θεωρούσαν πως, με εξαίρεση το κεφάλαιο για τη μουσική παράδοση της κοινότητας, όπου η παρουσία τους είναι κυρίαρχη, η παρουσία τους στο υπόλοιπο βιβλίο είναι μικρή και περιθωριακή. Ένας συνομιλητής μάλιστα σχολίασε πως το φωτογραφικό υλικό που περιλαμβάνει το βιβλίο εμφανίζει τους “δικούς” του σχεδόν αποκλειστικά ως μουσικούς-διασκεδαστές. Μια άλλη συνομιλήτρια εξέφρασε τη δυσαρέσκειά της για το γεγονός πως το γενεαλογικό δέντρο της οικογένειάς της παρουσιάζεται αποσπασματικά, την ίδια στιγμή που αυτά των περισσότερων “βλάχικων” οικογενειών αναλύονται λεπτομερώς. Αντίστοιχες κριτικές εκφράστηκαν από αρκετούς Αρόμ και συνδέθηκαν με την “εναντίον τους διάκριση” από τους “άλλους”.⁶⁵⁶

Είναι δύσκολο να αξιολογήσουμε την “αλήθεια” των παραπάνω κριτικών. Κι αυτό γιατί η όντως μικρή και περιθωριακή παρουσία των Αρόμ στο βιβλίο μπορεί να συνδέεται με πολλές και διαφορετικές παραμέτρους. Αν η εθνοτική διάκριση τους από τους “ντόπιους Βλάχους” αποτελεί πιθανώς ένα λόγο για αυτό, στην εξίσωση υπεισέρχονται και άλλοι παράγοντες, όπως ο μικρός τους αριθμός, το κόψιμο των δεσμών τους με την κοινότητα, η “ταπεινή” κοινωνική τους θέση στο πλαίσιο του τοπικού συστήματος διαστρωμάτωσης. Κάποιοι από αυτούς τους παράγοντες ισχύουν, λιγότερο ή περισσότερο, και για κάποιες οικογένειες “ντόπιων Βλάχων” που επίσης έχουν μικρή αναλογικά παρουσία στο βιβλίο.

Η σημασία της κριτικής των Αρόμ έγκειται ωστόσο αλλού. Κάτω από αυτήν, μπορεί κανείς να διακρίνει την πολιτισμική και κοινωνική ένταση που βιώνουν τα υποκείμενα στην προσπάθεια διαχείρισης της συλλογικής τους εικόνας και ταυτότητας.

656. Ο ίδιος καταγγελλτικός λόγος περί «διακρίσεων» της κυρίαρχης ομάδας απέναντί τους διατυπώνεται και από τους «Γύφτους» του Ζαγορίου. Βλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 240.

Αν και η ένταση αυτή υπήρχε προφανώς και κατά το παρελθόν, η αστικοποίηση τις προσέδωσε νέες δυναμικές και περιεχόμενα. Σημειώνουμε πως η αστικοποίηση δεν δημιούργησε μόνο νέες ανάγκες στα υποκείμενα, αλλά τους άνοιξε επίσης νέους δρόμους σύνθεσης και διαχείρισης των πολιτισμικών υλικών. Στο πλαίσιο αυτό η βλαχοφωνία αποτελεί ένα χρήσιμο εργαλείο μεταμφίεσης ή/και εσωτερικού μετασχηματισμού ενός στιγματισμένου και τραυματικού παρελθόντος. Η ειρωνεία που προκύπτει εδώ θέτει υπό αμφισβήτηση κατά τη γνώμη μας κάθε γραμμική προσέγγιση και μονοσήμαντη ερμηνεία της συλλογικής ταυτότητας. Έτσι, βλέπουμε άτομα και ομάδες που μέχρι πρόσφατα ήταν αποκλεισμένα ή στο περιθώριο της “βλάχικης ταυτότητας” να βρίσκουν σε αυτήν εξ αρχής ένα εργαλείο προσαρμογής στις νέες συνθήκες, την ίδια στιγμή που οι «βλάχικη πλειοψηφία» τη βίωνε αρχικά ως εμπόδιο μιας τέτοιας προσαρμογής. Παρατηρούμε, έτσι, το φαινομενικά παράδοξο γεγονός ορισμένα άτομα της δεύτερης γενιάς των Αρόμ της πρωτεύουσας να εκφράζουν εντονότερα τη «Βλαχικότητά» τους από ό,τι κάποια άτομα της αντίστοιχης γενιάς των «Βλάχων».

Όμως, η παραπάνω παραδοξότητα δεν είναι παρά φαινομενική. Έτσι, σε ένα πρώτο επίπεδο το παραπάνω γεγονός συνδέεται με την ανάγκη των Αρόμ για συμβολική επαναδιαπραγμάτευση ενός «τραυματικού παρελθόντος». Ωστόσο η βασική ερμηνευτική αξία αυτής της αντινομίας έγκειται στο γεγονός πως μαρτυρά τις συνεχείς μεταμορφώσεις και τις δυναμικές ανασηματοδοτήσεις της «Βλαχικότητας». Με τον τρόπο αυτό μας οδηγεί στην υπόθεση πως η κοινωνική και πολιτισμική αξία της (όπως και κάθε ταυτότητας) είναι μεταβλητή και συνάρτηση των εκάστοτε εναλλακτικών επιλογών που έχουν τα υποκείμενα, εντός συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτισμικών πλαισίων.

Έτσι, για τους «Βλάχους» η απαξίωση του πολιτισμού και της ταυτότητάς τους εντός του αστικού χώρου αποτέλεσε σε κάθε περίπτωση ένα πολιτισμικό σοκ, στο βαθμό που σηματοδότησε την μετατόπισή τους από τη θέση του κυρίαρχου σε αυτή του (πολιτισμικά τουλάχιστον) κυριαρχούμενου. Αντίθετα, στους Αρόμ η βλαχοφωνία προσέφερε τη δυνατότητα ανα-συγκρότησης και επαναδιαπραγμάτευσης της ταυτότητάς τους, μέσα από την προνοιακή προβολή της «Βλαχικότητας». Η τελευταία, παρότι απαξιωμένη, αφενός είχε μεγαλύτερη κοινωνική και πολιτισμική «αξία» και αφετέρου ήταν πολύ πιο οικεία από μια «ρόμικη» ή «γύφτικη» ταυτότητα, με την οποία αυτοί όχι μόνο αρνούνται σήμερα κάθε σχέση. Ή ακόμα και όταν (ιδιωτικά) παραδέχονται κάποια ιστορική σχέση, αισθάνονται ή διεκδικούν πως έχουν πάρει διαζύγιο προ πολλού από αυτήν.

8. Η πολλαπλότητα της «αρόμικης» ταυτότητας

Προνομιακό πεδίο για να δούμε την πολλαπλότητα και την ρευστότητα που χαρακτηρίζει τις ταυτοτικές στρατηγικές των Αρόμ υπό το βάρος του πολιτισμικού και κοινωνικού τους «στιγματισμού» αποτελούν οι μεταξύ τους σχέσεις. Καθοριστικό ρόλο σε αυτές φαίνεται να έχουν τόσο το «ιστορικό/κληρονομημένο», όσο και το «συγχρονικό/επίκτητο» κεφάλαιο των διαφόρων οικογενειών και ατόμων.⁶⁵⁷ Στον λόγο και τις πρακτικές των Αρόμ πληροφορητών, η «καταγωγή» και το «χρώμα του δέρματος» μοιάζει να εντάσσονται στην πρώτη κατηγορία, ενώ η οικονομική κατάσταση, η κοινωνική θέση, το «πολιτισμικό/μορφωτικό επίπεδο» και οι πολιτικές/κοινωνικές διασυνδέσεις στο δεύτερο. Ωστόσο, η κοινωνιολογική και ανθρωπολογική ερμηνεία αυτών των μορφών κεφαλαίου περνά πρωτίστως από τη διερεύνηση της πολλαπλής και σύνθετης επεξεργασίας τους από τα υποκείμενα, με βάση τόσο τα εσωτερικευμένα (έστω και μερικώς) κυρίαρχα πολιτισμικά σχήματα,, όσο και τις μεταβαλλόμενες κοινωνικές ανάγκες.

Σημειώνουμε πως κατά τη διάρκεια της έρευνας δεν ήταν σπάνιες οι περιπτώσεις που κάποιος/κάποια Αρόμ επικαλούνταν (επιλεκτικά βέβαια) στοιχεία όπως η «λευκότητα του δέρματός» του/της, η «καταγωγή» του/της, η «εντοπιότητά» του/της ως «παλιού/παλιάς στο χωριό» για να διαχωρίσει τον εαυτό του/της από άλλους/άλλες Αρόμ, τους/τις οποίους θεωρεί «περισσότερο ξένους/ξένες», ή αντίθετα «λιγότερο ντόπιους/ντόπιες» από ό,τι ο/η ίδιος/ίδια.⁶⁵⁸

Μια ερμηνευτική προσέγγιση μας δείχνει τα κοινωνικά και πολιτισμικά θεμέλια του συγκεκριμένου διαχωρισμού. Αυτά αναδύονται αν λάβουμε υπόψη μας πως η επίκληση στοιχείων όπως η “καταγωγή” και η “λευκότητα του δέρματος” συνοδεύεται σχεδόν πάντα από αναφορές σε στοιχεία όπως η “προκοπή” και η “συμπεριφορά”. Έτσι, αυτοί που μπαίνουν στο «στόχαστρο» είναι κυρίως όσοι θεωρείται πως δεν βελτίωσαν το βιωτικό τους επίπεδο, γεγονός που συνδέεται στο λόγο όσων τους ασκούν κριτική με τη διατήρηση στοιχείων ζωής του «απαξιωμένου παρελθόντος». Ως εκ τούτου θεωρούνται συχνά «υπεύθυνοι» για τη διατήρηση της αρνητικής εικόνας της «ομάδας» εντός της κοινότητας. Υπό αυτή την έννοια, οι κριτικές αυτού του τύπου εκφράζουν μια στρατηγική διαφοροποίησης ή και προβολής των σχέσεων και της αποδοχής που χαίρει κάποιος εντός της όλης νεοχωρίτικης κοινότητα, ή και της ευρύτερης κοινωνίας.

657. Για τη διάκριση μεταξύ «κληρονομημένο» και «επίκτητου κεφαλαίου», βλ. P. Bourdieu, *Η διάκριση...*, ό.π., σελ. 122-125.

658. Για τη σημασία της «εξοικείωσης με τον τόπο» στην συγκρότηση μιας νέας μεικτής «εθνο-τοπικής» ταυτότητας σε «στιγματισμένους» πληθυσμούς βλ. Β. Δαλκαβούκης, *Η πένα και...*, ό.π., σελ. 237.

Στο πλαίσιο αυτό, το «σκούρο χρώμα» και η «ξενικότητα» χρησιμοποιούνται για να “τεκμηριώσουν” εκ των υστέρων την επιζητούμενη διαφορά.⁶⁵⁹

Σημειώνουμε εδώ πως λόγω του μικρού τους αριθμού και των πυκνών συγγενικών σχέσεων που συνέδεαν τους περισσότερους εξ αυτών, οι Αρόμ ανέπτυξαν γαμήλιες ανταλλαγές με Αρόμ από γειτονικά βλαχόφωνα χωριά. Επιπλέον, δύο αρσενικά μέλη μιας οικογένειας, πατέρας και γιος, παντρεύτηκαν «ντόπιες Βλάχες» του χωριού. Στον αστικό χώρο, η νέα γενιά των Αρόμ ανοίχτηκε σε γαμήλιες ανταλλαγές με άτομα προερχόμενα από διαφορετικά μέρη της χώρας.

Κι εδώ βρίσκεται πιθανώς το κλειδί για μια ερμηνεία του εσωτερικού διαχωρισμού των Αρόμ που θα αντιστρέφει την αιτιακή σχέση μεταξύ *Παρελθόντος* και *Παρόντος*. Έτσι, αν ορισμένοι Αρόμ διακρίνουν σήμερα τον εαυτό της από κάποιους άλλους με όρους «διαφορετικής ιστορίας» και «καταγωγής», μοιάζει πολύ πιθανότερο το αντίστροφο: είναι οι διαφορές τους στο παρόν, οι διαφορετικές δυνατότητες ταυτοτικής διεκδίκησης και συμβολικής επανενσωμάτωσης στον τόπο καταγωγής που προσφέρουν σε κάθε υποκείμενο, ή στις διαφορετικές οικογένειες, οι αποκλίνουσες κοινωνικές πορείες και ο διαφορετικός προσανατολισμός των γαμήλιων δικτύων τους, που οδηγούν σε μια φαντασιακή επαναδιαπραγμάτευση του «παρελθόντος», της «καταγωγής» και της μεταξύ τους σχέσης.⁶⁶⁰ Στο πλαίσιο αυτό απορρίπτεται, επιλεκτικά πάντα, οτιδήποτε θεωρείται εμπόδιο στην παραγωγή και προβολή μιας πειστικής «βλάχικης», αλλά και «εντόπιας ταυτότητας».

659. Μια αντίστοιχη διαδικασία εσωτερικού διαχωρισμού με βάση το «χρώμα του δέρματος» έχει περιγράψει και η Μ. Γιαννησοπούλου στους Σλαβόφωνους της Αριδαίας. Βλ. Μ. Γιαννησοπούλου, «Η ανθρωπολογική προσέγγιση...», ό.π.

660. Βλ. Μ. Bloch, «The Past and the Present in the Present», *Man* (N.S.), 18 (1977), σσ. 178-292.

9. Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας, βλέπουμε πως οι «Αρόμ» και οι «Βλάχοι» προσανατολίζονται προς διαφορετικά «στοιχεία» της «βλαχικότητας», συμβατά με τις δικές τους ηγεμονικές πολιτισμικές αναπαραστάσεις, κοινωνικές ανάγκες και στοχεύσεις. Έτσι οι δεύτεροι, έχοντας να αντιμετωπίσουν την αρνητική εικόνα για τους «Βλάχους» ως «νομάδες», «κτηνοτρόφους», «ορεσίβιους», και ό,τι αυτά συνεπάγονται στο πλαίσιο του κυρίαρχου αστικού λόγου, προβάλλουν προνομιακά το «εμπορικό παρελθόν» των Βλάχων, επιχειρώντας να «αποδείξουν» τις βαθιές ρίζες τους εντός της αστικής κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτό, η «Βλαχικότητα» ενεργοποιείται για την επικύρωση της κοινωνικής τους θέσης, αφού το μεγαλύτερο μέρος τους εντάχθηκε σταδιακά στη μικρο- και μεσο-αστική τάξη της «Πόλης».

Αντίθετα στους Αρόμ, η σχεδόν ολοκληρωτική σήμερα αστικοποίηση τους και η συνακόλουθη μεταβολή του ορίζοντα των κοινωνικών σχέσεων και των προσδοκιών τους, είχε ως αποτέλεσμα την επαναδιαπραγμάτευση των στοιχείων της τοπικής ταυτότητας, μεταξύ των οποίων και η «Βλαχικότητα». Στο νέο περιβάλλον οι Αρόμ, έχοντας να διαχειριστούν τον πολιτισμικό και κοινωνικό φόβο που τους προκαλεί η «ταπεινή κληρονομιά» τους, αλλά και ένα δύσκολο υλικά παρόν, προσανατολίζονται προς τα στοιχεία εκείνα της «Βλαχικότητας» («ύπαιθρος», «δύσκολη ζωή», «καθυστέρηση», γλωσσική ετερότητα κλπ.), που αν και αρνητικά νοηματοδοτημένα στο πλαίσιο της πόλης, τους επιτρέπουν να συν-αισθάνονται και να αυτο-παραρυσσαστούν ως τμήμα ευρύτερων ομάδων («Βλάχων», «Επαρχιωτών»).

Στο πλαίσιο αυτό, η «Βλαχικότητα» παίρνει νέα περιεχόμενα και επιτελεί νέες λειτουργίες. Συγκεκριμένα, ενεργοποιείται όχι ως εργαλείο επικύρωσης κάποιας «προνομιακής θέσης» (όπως στους Βλάχους σήμερα), αλλά αντίθετα «αιτιολόγησης» (ή και δικαιολόγησης) της έλλειψης οικονομικού, κοινωνικού και πολιτισμικού κεφαλαίου. Κι αυτό στο βαθμό που αυτή η έλλειψη ερμηνεύεται ή/και προβάλλεται ως αποτέλεσμα της γενικότερης «φτώχειας» της ελληνικής υπαίθρου και, κυρίως, του ορεινού χώρου.

Συμπεράσματα

Στη διατριβή αυτή επιχειρήσαμε να διερευνήσουμε τις διαδικασίες συγκρότησης της συλλογικής ταυτότητας των βλαχόφωνων πληθυσμών του ελληνικού χώρου σε δύο επίπεδα. Καταρχάς, στο πρώτο μέρος επιχειρήσαμε τη μακρο-κοινωνιολογική και ιστορική διερεύνηση των διαδικασιών εμπλοκής των Βλάχων στο παιχνίδι των εθνικιστικών ανταγωνισμών στα Βαλκάνια κατά τους δύο τελευταίους αιώνες, αλλά και τις διαδικασίες «ενσωμάτωσής» τους στο ελληνικό εθνικό κράτος, τόσο ως «πολιτισμικά άλλων» («αλλόγλωσσων») όσο και ως «κοινωνικά άλλων» («νομάδων»). Ακολούθως, στο δεύτερο μέρος επιχειρήσαμε την εθνογραφική και εθνοϊστορική ανάλυση των διαδικασιών κοινωνικής παραγωγής και μετασχηματισμού της εθνοτοπικής ταυτότητας μιας «τοπικής περίπτωσης», συγκεκριμένα των «Νεοχωριτών».

Ένα πρώτο συμπέρασμα που προκύπτει από την ανάλυσή μας είναι πως οι «Βλάχοι», ακόμα και ως Αρμάνοι, δεν αποτελούσαν μια ενιαία κοινωνικο-πολιτισμική ομάδα στο πλαίσιο της προνεοτερικής κοινωνίας. Αυτό συνδέεται καταρχάς με τη γεωγραφική διασπορά τους, τους διαφορετικούς «τρόπους ζωής» και τις πολιτισμικές διαφοροποιήσεις των διαφόρων βλάχικων υπο-ομάδων. Στο πλαίσιο αυτό, παρότι οι Βλαχόφωνοι, μέσω της γεωγραφικής κινητικότητας και της αστικοποίησης, φαίνεται να έχουν συνείδηση μιας «υπερτοπικής Βλαχικότητας», αυτή η τελευταία σε καμία περίπτωση δεν φαίνεται να αποτελεί πρωταρχικό στοιχείο κοινωνικής οργάνωσης και ταυτοτικού προσδιορισμού, αφού θεμελιώδη αναφορά της υπερτοπικής συνείδησης αποτελεί το «Ορθόδοξο Γένος». Αντίστροφα, όπως έδειξε και η εθνογραφική μας έρευνα, πολλές βλαχόφωνες κοινότητες είναι «εθνοτικά διχασμένες» στο εσωτερικό τους (σε «Βλάχους» και «Αρόμ», σε «Κουτσόβλαχους» και «Αρβανιτόβλαχους», κ.ο.κ).

Ένα δεύτερο συμπέρασμα της διατριβής είναι πως η γεωγραφική, κοινωνική και πολιτισμική διαφοροποίηση των Βλάχων, που συνδέεται αμφίδρομα τόσο με την αρχική τους διασπορά, όσο και με τις νεότερες διαδικασίες οικονομικο-κοινωνικής τους μετάβασης από την «παραδοσιακή κοινότητα» στη «νεωτερική κοινωνία», έχει ως αποτέλεσμα αφενός τη σταδιακή συγκρότηση μιας διττής ηγεμονικής εικόνας τους (ως «νομάδων κτηνοτρόφων» και ως «εμπόρων αστών») και, αφετέρου, τον πολλαπλασιασμό των τρόπων πρόσληψης, βίωσης και χρήσης της «Βλαχικότητας» από τα υποκείμενα και τις ομάδες.

Ως εκ τούτου, η «παραδοσιακή» εννοιολόγηση του «Βλάχου» ως «νομάδα κτηνοτρόφου» μετασχηματίζεται και αποκτά νέες συνδηλώσεις εντός της «εθνικής εποχής». Οι νέες αυτές εννοιολογήσεις χαρακτηρίζονται από μια αντινομία. Από τη μία, ο όρος «Βλάχος» φαίνεται να χάνει το «εθνολογικό» του περιεχόμενο και όλο και περισσότερο να χρησιμοποιείται ως δηλωτικός κατηγοριοποιήσεων μη «εθνοτικού» τύπου. Από την άλλη, αυτή η *αίσθηση απώλειας* των «εθνολογικών» συνδηλώσεων του ορου εγγράφεται και αποκτά νόημα ακριβώς εντός της νέας «εθνικής» λογικής και της ανάδυσης των βαλκανικών εθνικισμών, που βέβαια για μεγάλο χρονικό διάστημα μετά την ανάδυσή τους αναζητούν ακριβή «ταυτότητα». Στο πλαίσιο αυτό, η πολυσημία του όρου «Βλάχος» συνδέεται με τη σταδιακή μετατόπιση του ελληνικού εθνικισμού, υπό την πίεση του ανταγωνισμού των άλλων βαλκανικών εθνικισμών, από μια «οικουμενική» αντίληψη περί «ορθόδοξου γένους» σε μια «εθνοτική εθνική λογική».

Έτσι, μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αιώνα η χρήση του όρου «Βλάχος» για όλους ανεξαιρέτως τους νομάδες (Αρμάνους ή μη) δεν φαίνεται να αποτελεί αντίφαση, αλλά μια επιλεκτική χρήση ενός πολυσήμαντου όρου σε διαφορετικά κάθε φορά συμφραζόμενα. Η σταδιακή διαμόρφωση των βαλκανικών εθνικισμών ως «εθνοτικού τύπου» συνδέεται με την επεξεργασία και την καθιέρωση άκαμπτων ταξινομήσεων, που θέτουν σε νέες βάσεις, και οπωσδήποτε με «εθνικούς» όρους, το ζήτημα της «ταυτότητας» των Βλάχων. Στο πλαίσιο αυτό, οι πολλαπλές και ευέλικτες κοινωνικοπολιτισμικές κατηγορίες του παρελθόντος θα μετατραπούν σε πηγές αντίφασης και αμηχανίες για τα υποκείμενα και τις συλλογικότητες.

Ειδικά σε ό,τι αφορά στους Βλάχους, η αμηχανία τους συνδέεται με μία ιστορική αντίφαση. Αυτή συνίσταται στο γεγονός πως ενώ οι ίδιοι, ή η πλειοψηφία τους, συμμετείχαν ιστορικά ως τμήμα του Rum Millet στη διαμόρφωσή του «ελληνικού έθνους» (υιοθετώντας και εσωτερικεύοντας παράλληλα τα βασικά ιδεολογικά, φαντασιακά και συμβολικά του θεμέλια), η μετατόπιση του ελληνικού εθνικισμού προς μια «εθνο-εθνική» αντίληψη «περί Ελληνισμού» είχε ως αποτέλεσμα την αδυναμία ενσωμάτωσης σε αυτόν ορισμένων θεμελιωδών παραμέτρων της δικής τους εμπειρίας και ταυτότητας, με σημαντικότερη τη βλάχικη γλώσσα. Στο πλαίσιο αυτό, η «πολιτισμική/γλωσσική» ετερότητα των βλαχόφωνων πληθυσμών θα μετατραπεί σταδιακά σε μια συνεχή πηγή διαφωνίας και, μετά την συγκρότηση και των «άλλων» βαλκανικών εθνικισμών, σε πεδίο πολιτικής σύγκρουσης, με τελικό διακύβευμα την «εθνική ταυτότητα» και «κατάταξη» τους.

Η αυξανόμενη μετάβαση των Βλάχων από την ημι-νομαδική κτηνοτροφία στα αστικά επαγγέλματα θα επιφέρει έναν νέο και εντονότερο «εσωτερικό διχασμό» των

βλαχόφωνων πληθυσμών, όχι μόνο σε υπερτοπικό αλλά και σε ενδο-κοινοτικό επίπεδο. Έτσι, από τη μία πλευρά, η ενσωμάτωση σημαντικού τμήματός τους στη νέα χριστιανική αστική τάξη των Βαλκανίων θα έχει ως αποτέλεσμα οι Βλάχοι (ως αστοί πια) να βρεθούν στην πρωτοπορία συγκρότησης μιας συλλογικότητας που, αν και δεν είναι νέα, είναι επενδυμένη με νέες φαντασιακές και συμβολικές σημασίες και εκφράζει νέα κοινωνικά και, κυρίως, πολιτικά αιτήματα: του «Ελληνισμού». Την ίδια στιγμή, η πλειοψηφία των βλάχικων νομαδικών και χωρικών κοινωνιών φαίνεται να συμμετέχει πολύ λιγότερο σε αυτό το «εθνικό παιχνίδι», περιοριζόμενη στους στενότερους ορίζοντες της ημι-νομαδικής ζωής ή της «τοπικής κοινωνίας».

Εκτός από τη θρησκεία, βασικό ρόλο στην συστράτευση των Βλάχων αστών στον ελληνικό εθνικισμό έπαιξαν και δύο άλλοι παράγοντες. Καταρχάς, η κυριαρχία της ελληνικής γλώσσας, λόγω του συμβολικού αλλά και του θεσμικού κύρους της, που ερχόταν σε αντίθεση με την προφορικότητα της βλάχικης γλώσσας. Ακολούθως, η γεωγραφική διασπορά των ίδιων των Βλάχων, παράμετρος που συνδέεται με την αδυναμία σύλληψης μιας δυναμικής «βλάχικης επικράτειας», απαραίτητης προϋπόθεσης για την συγκρότηση ενός ιδιαίτερου «βλάχικου έθνους». Στο πλαίσιο αυτό η αυξανόμενη γεωγραφική εξάρτηση των βλάχικων κοινοτήτων, αλλά και οι ιστορικοί δεσμοί τους με τους ελληνόφωνους, μπορούν να ερμηνεύσουν την ιστορική ενσωμάτωσή του μεγαλύτερου τμήματος των Βλάχων στην ελληνική εθνική ιδέα.

Όμως, η ενσωμάτωση των Βλάχων στο ελληνικό εθνικό κράτος δεν γίνεται μόνο με «εθνικούς» όρους. Αντίθετα, στο πλαίσιο της νέας αστικής ιδεολογίας η παραδοσιακή εικόνα του «Βλάχου» ως «νομάδα κτηνοτρόφου» ανάγεται σε μια στερεοτυπική καρικατούρα του «χωριάτη» ή του «αγροίκου», γεγονός που συνδέεται με την απαξίωση της «βλάχικης ταυτότητας» όχι μόνο με «εθνικούς», αλλά και με κοινωνικούς όρους. Η απαξίωση αυτή, βέβαια, δεν έχει μόνο συμβολικά θεμέλια. Αντιθέτως, συνδέεται με τις διαδικασίες παρακμής των χωρικών κοινωνιών, ιδίως των κτηνοτροφικών, και την σταδιακή ενσωμάτωση των τοπικών κοινοτήτων στο κεντρικό -και αστικό- κράτος. Στο πλαίσιο αυτό, η οριστική ενσωμάτωση των Βλάχων στο ελληνικό κράτος θα επιτευχθεί τελικά περισσότερο μέσα από την αστικοποίηση των ημι-νομαδικών (αλλά και των εδραίων) βλάχικων πληθυσμών και λιγότερο μέσα από τις πολιτικές πρακτικές «εθνικής αφομοίωσης» τους.

Το τρίτο συμπέρασμα που προκύπτει από την έρευνά μας είναι πως η συμβολική και υλική ενσωμάτωση των Βλάχων στο ελληνικό έθνικό κράτος δεν σημαίνει την εξαφάνιση της «βλάχικης ταυτότητας», αλλά τον μετασχηματισμό της. Η «Βλαχικότητα» μετατρέπεται καταρχάς σε μια ταυτότητα συμβατή με την

«Ελληνικότητα», ως «περιφερειακή» ή και «τοπική παραλλαγή» αυτής της τελευταίας. Σημαντικό ρόλο σε αυτό έπαιξε η πολιτική γεωγραφία και η διοικητική χωροταξία του εθνικού κράτους. Ένα πρώτο αποτελέσμά τους ήταν η παραγωγή νέων χώρων κοινωνικής οργάνωσης και δράσης και αντίστοιχων συμβολικών *τόπων* ταυτοτικής αναφοράς. Έτσι οι Νεοχωρίτες, για παράδειγμα, εντάσσονται σε νέες λειτουργικές και συμβολικές συλλογικότητες (τον δήμο Ελάτου, την επαρχία Καλαμπάκας, τον νομό Τρικάλων, την περιφέρεια Θεσσαλίας). Εντός αυτών των συλλογικοτήτων, η «Βλαχικότητα» τους δεν εξαφανίζεται, αλλά ενσωματώνεται, επιλεκτικά και κατά περίπτωση, σε αυτές, μετατρέπόμενη έτσι σε συμβατή, ή τουλάχιστον σε «ανεκτή», από την εθνική ιδεολογία ως μια «τοπική ιδιαιτερότητα».

Ένα τέταρτο συμπέρασμα της διατριβής είναι ότι η «αποκατάσταση» των ιστορικών θεμελίων (ύπαιθρος, βουνό, σχέση με τη φύση και την παράδοση) της «βλάχικης ταυτότητας», αλλά επίσης η επίκληση ενός «αστικού βλάχικου παρελθόντος», αναδρομικά ισχυροποιημένου από την σημερινή κοινωνική θέση των Βλάχων στον αστικό χώρο, συνδέεται με την σταδιακή ανάπτυξη μιας «βλάχικης ταυτότητας» καταφατικά διεκδικούμενη από τους ίδιους τους Βλάχους. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τον διακοινοτικό χαρακτήρα των κοινωνικών και συμβολικών ανταλλαγών στον αστικό χώρο, συνδέεται με την σταδιακή συγκρότηση μιας υπερτοπικής και νοερής «βλάχικης κοινότητας», η οποία αναζητά τα συμβολικά της θεμέλια τόσο στο «παρελθόν» (γλώσσα, νομαδισμός), όσο και στο «παρόν» («κατάκτηση της πόλης», «εμπορική πρωτοπορία», αλλά και «εθνική προσφορά»). Έχει ιδιαίτερη σημασία πως αυτά τα συμβολικά θεμέλια της «Βλαχικότητας» τα επικαλούνται ακόμα και βλάχικες κοινότητες που δεν χαρακτηρίζονταν από κάποια από αυτά στο παρελθόν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση των Νεοχωριτών που, παρότι δεν υπήρξαν ημι-νομάδες, τουλάχιστον κατά τους τελευταίους αιώνες, αποδέχονται και προβάλλουν τον «νομαδισμό» ως έμβλημα μιας «αυθεντικής Βλαχικότητας». Από την άλλη, ομάδες αποκλεισμένες κατά το παρελθόν από την «βλάχικη ταυτότητα», όπως οι Αρόμ και οι Remen/Φαρσαριώτες (Αρβανιτόβλαχοι), εντάσσονται ή διεκδικούν να ενταχθούν σε αυτήν.

Έτσι η «Βλαχικότητα» μετατρέπεται εντός του πλαισίου της αστικής και εθνικής κοινωνίας σε αυτό που ο J.-F. Gossiaux αποκαλεί «υπερ-εθνικό εθνοτισμό» (ethnicisme transnational).⁶⁶¹ Αυτός ο «βλάχικος εθνοτισμός», αποτέλεσμα της νεοτερικότητας και όχι κάποιας προνεοτερικής «φυσικής βλάχικης κοινότητας», δεν

661. Βλ. J.-F. Gossiaux, «Un ethnicisme transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans», στο D. Fabre (επ.), *L'Europe entre cultures et nations*, Παρίσι, 1996, σελ. 191-198.

συνδέεται με την διεκδίκηση ενός «βλάχικου εθνικού κράτους», αλλά περισσότερο με την διεκδίκηση μεγαλύτερης πρόσβασης των διαχειριστών του (brokers) στα κέντρα λήψης αποφάσεων και την συγκρότηση ευέλικτων διατοπικών οικονομικο-κοινωνικών δικτύων, αν όχι απαραίτητων, σίγουρα χρήσιμων στο πλαίσιο της σημερινής παγκοσμιοποιημένης φάσης του καπιταλισμού. Συνεπώς η διεκδίκηση της «βλάχικης ταυτότητας» δεν εκφράζει μόνο συμβολικές ή συναισθηματικές ανάγκες όσων την διεκδικούν, αλλά και την αναζήτηση ή την ενεργοποίηση του κοινωνικού κεφαλαίου το οποίο αυτή δυνητικά συνεπάγεται.

Στην παραπάνω προοπτική, το εθνογραφικό μας παράδειγμα μάς προσφέρει χρήσιμα, κατά τη γνώμη μας, στοιχεία για αυτήν την «υλική» διάσταση της «βλάχικης ταυτότητας». Έτσι, όπως είδαμε, ο αποκλεισμός, κυρίως κατά το παρελθόν, των «Αρόμ» από αυτήν την ταυτότητα συνδέεται άμεσα με τον ανταγωνισμό για τον έλεγχο της τοπικής εξουσίας και των κοινοτικών πόρων. Η άμβλυνση της σημασίας αυτών των διακυβευμάτων, λόγω της μεταφοράς της ζωής στην πόλη, έχει ως αποτέλεσμα την μείωση της έντασης αυτού του ανταγωνισμού. Η αυξανόμενη μετατροπή της κοινότητας σε συμβολικό και μνημονικό τόπο έκανε ευκολότερη την, μερική έστω, αναγνώριση/αποδοχή της «νεοχωρίτικης», κατ'έκταση, και της «βλάχικης» ταυτότητας των «Αρόμ» από την κυρίαρχη ομάδα. Την ίδια στιγμή, η μετανάστευσή τους στην «Πόλη» επέτρεψε στους ίδιους να ανασυγκροτήσουν την συλλογική τους ταυτότητα με νέους όρους. Αντλώντας επιλεκτικά συμβολικά υλικά από την «ιδιαιτέρη πατρίδα» τους, το Νεοχώρι, διαμορφώνουν και προβάλλουν προνομιακά μια «βλάχικη ταυτότητα», εγκαταλείποντας στη λήθη, τουλάχιστον δημοσίως, οτιδήποτε «αρόμικο». ⁶⁶² Αν αρχικά είχαν να επιλέξουν ανάμεσα σε μια απαξιωμένη από την αστική κοινωνία (βλάχικη) και μια δαιμονοποιημένη διαχρονικά («γύφτικη») ταυτότητα, η σύγχρονη αποκατάσταση της πρώτης τούς εντάσσει καταφατικά σε αυτή.

Συνοψίζοντας, τα προηγούμενα συμπεράσματα αναδεικνύουν ένα πολύ ενδιαφέρον παιχνίδι μετασηματισμών, αντιστροφών και μεταμορφώσεων της ταυτότητας: «Βλάχους» που πρωτοπωρούν στην συγκρότηση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, «Αρόμ» που προσλαμβάνουν και προβάλλουν τον εαυτό τους ως «Βλάχο», «Έλληνες» που, αναζητώντας τις ρίζες τους, επανασυνδέονται με το «βλάχικο παρελθόν» τους, «Βλάχους» που διεκδικούν μια νέα σημασιολόγηση του

662. Μια αντίστοιχη διαδικασία επιπολιτισμού, εγκατάλειψης στη λήθη της “δικής” και υιοθέτησης μιας ισχυρότερης μειονοτικής ταυτότητας συναντάμε στους Πομάκους της Θράκης. Για το ζήτημα αυτό βλ. F. Tsibiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque: discours ethnique et pratiques socio-culturelles*, Παρίσι, 2000.

«Ελληνισμού» που να τους εμπεριέχει ως Αρμάνους. Στο πλαίσιο αυτού του παιχνιδιού των διαρκών μετασχηματισμών δεν λείπουν φυσικά οι αντινομίες και οι εντάσεις. Αυτές εμφανίζονται όχι μόνο στις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών υποκειμένων και ομάδων, αλλά ακόμα και σε ατομικό επίπεδο, αφού συνδέονται με τις αντιφάσεις και αντινομίες που βιώνουν τα ίδια τα υποκείμενα, λόγω της εσωτερίκευσης αξιακών κωδίκων και κατηγοριών πρόσληψης και ερμηνείας του εαυτού και του κόσμου προερχόμενων από διαφορετικές κοινωνικές και πολιτισμικές “πηγές”. Παρόλα αυτά, η «βλάχικη ταυτότητα» συνεχίζει να αναπαράγεται, διατηρώντας τους θεμελιώδεις συμβολικούς και φαντασιακούς της πυλώνες, αλλά και χωρίς να είναι πάντα η ίδια.

Στην παραπάνω προοπτική, το τελευταίο συμπέρασμα της διατριβής μας είναι πως σημαντικό ρόλο σε αυτήν την δυναμική αναπαραγωγή θα παίξει η δεύτερη έννοια του «Βλάχου» ως «νομάδα», «χωρικού», «επαρχιώτη», «αγροίκου», αλλά και η νεότερη του εικόνα ως «εμπόρου». Μετατοπίζοντας το ζήτημα της *βλάχικης ετερότητας* από το πεδίο της «εθνοτικής διαφοράς» σε αυτό της *επαγγελματικής δραστηριότητας*, του *τρόπου ζωής*, της *κοινωνικής διαστρωμάτωσης*, του *τόπου* και του *χρόνου*, οι εννοιολογήσεις αυτές συγκροτούν ένα πολιτισμικό πλαίσιο για τη λειτουργική και συμβολική διαχείριση των ταυτοτικών αντιφάσεων που συνοδεύουν την «εθνική λογική». Έτσι, η πρόσληψη της *Βλαχικότητας* ως χωρο-χρονικής, ως *κοινωνικής*, ή και ως «πολιτιστικής» *ετερότητας*, λειτουργώντας ως «εγαστρίμυθη μηχανή», επιτρέπει ένα παιχνίδι συνεχών σημασιολογικών μετασχηματισμών. Μέσω αυτής της “μηχανής” τα νοήματα των ταυτοτικών λόγων συνεχώς παραμορφώνονται, μεταμορφώνονται, υπεκφεύγουν, συνεπώς και οι αντιφάσεις/αντινομίες τους αμβλύνονται.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αβέρωφ-Τοσίτσας, Ε., *Η πολιτική πλευρά του Κουτσοβλαχικού Ζητήματος*, Τρίκαλα, Φιλολογικός Ιστορικός Σύλλογος Τρικάλων και Ίδρυμα Αβέρωφ-Τοσίτσα, 1992 (πρώτη έκδοση: Αθήνα, 1948).

Αγγελόπουλος, Γ., «Από τον Έλληνα ως πρόσωπο στο πρόσωπο ως Έλληνα: Μια ανθρωπολογική ανάγνωση της συγκρότησης εθνικών ταυτοτήτων στην αγροτική Μακεδονία του τέλους του 19^{ου}-αρχές του 20^{ου} αιώνα», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 9 (1997), σελ. 42-64.

Αγγελόπουλος, Γ., «Γαμήλιες ανταλλαγές σε πολιτισμικά μεικτές αγροτικές κοινότητες της Μακεδονίας: Η σημασία τους για τον ορισμό και τη διάκριση των πληθυσμιακών κατηγοριών», στο: Β. Γούναρης, Ι. Μιχαηλίδης και Γ. Αγγελόπουλος (επ.), *Ταυτότητες στη Μακεδονία*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1997, σελ. 103-122.

Αμπατζή, Ε., «Οι Βλάχοι της Ελλάδας και η παρεξηγημένη ιστορία τους», *Θεσσαλονικέων Πόλις*, Μάιος 2003.

Ανέστης, Δ., *Το Κουτσοβλαχικόν Ζήτημα*, Λάρισα, 1961.

Ανθεμίδης, Α., *Οι Βλάχοι της Ελλάδας*, Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης, 1997.

Αρσενίου, Λ., *Τα τσελιγκάτα*, Αθήνα, 1972.

Αυδίκος, Ε., *Πρέβεζα 1945-1990: Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*, Πρέβεζα, Εκδόσεις Δήμου Πρέβεζας, 1992.

Αυδίκος, Ε., *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Αθήνα, Καρδαμίτσας, 1993.

Αυδίκος, Ε., «Χρόνος και κοινωνική οργάνωση στους νομάδες του ελληνικού χώρου», *Αρχαιολογία και τέχνες*, 76 (2000): 35-41.

Αυδίκος, Ε., «Ο Βλάχος στον λαϊκό πολιτισμό», *Τρικαλινά*, 23 (2003).

Βακαλόπουλος, Α., *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμος Γ., Θεσσαλονίκη, Ηρόδοτος, 1974.

Βακαλόπουλος, Α., *Ιστορία της Μακεδονίας (1354-1833)*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1992.

Βήκας, Β., «Ο γάμος παρά τοις βλαχοφώνοις (Γαμήλια έθιμα εν Γοδοβασδα)», *Λαογραφία* 4 (1912-14), σελ. 540-558.

Βήκας, Β., «Έθιμα παρά βλαχοφώνοις», *Λαογραφία* 6 (1917-18), σελ. 169-188.

Βήττος, Χ., *Τα Γρεβενά στην Κατοχή και στο αντάρτικο. Ιστορική μελέτη δεκαετίας 1940-1950*, Θεσσαλονίκη, 2000.

Βόγλη, Ε, «Έλληνες το γένος'': Η ιθαγένεια και η ταυτότητα στο εθνικό κράτος των Ελλήνων(1821-1844), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2007.

Γεμενής, Κ., «Η Ρωμαϊκή Λεγεώνα, 1941–1943: ιστορικές καταβολές, δράση και απομυθοποίηση», ανακοίνωση στο συνέδριο «Η Εθνική Αντίσταση στη Θεσσαλία 1941–1944: ύπαιθρος και πόλη, άνθρωποι» Λάρισα, 24–25 Νοεμβρίου 2006 (υπό έκδοση).

Γιαννησοπούλου, Μ., «Η ανθρωπολογική προσέγγιση. Αλμωπία: παρελθόν, παρόν και μέλλον», στο Κ. Μιχαλοπούλου (επ.), *Μακεδονία και Βαλκάνια, Ξενοφοβία και Ανάπτυξη*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1998. Γκέφου-Μαδιανού, Δ., «Ανθρωπολογία οίκοι: Για μια κριτική της "γηγενούς ανθρωπολογίας"», *Διαβάζω*, 323 (1993), σελ. 43-51.

Γκέφου-Μαδιανού, Δ., *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1999.

Γκιόλιας, Μ., *Παραδοσιακό Δίκαιο και οικονομία τυ τσελιγκάτου*, Αθήνα, Πορεία, 2004.

Γκότοβος, Α., «Ρομική ταυτότηταστην ελληνική κοινωνία: προσδιορισμοί σε σύγκρουση», στο Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Αθήνα, 2002, σελ. 111-135.

Γοργογέτας, Σ., «Ο Γαρδικιώτης ποιητής, βουλευτής και ιδρυτής του “Λευκού Σταυρού”», Σπύρος Μαρτσούκας», ανακοίνωση στο «2^ο Επιστημονικό Συνέδριο Δήμου Αιθίων», Ελάτη Τρικάλων, 19-20/7/2008 (υπό έκδοση στα πρακτικά του συνεδρίου).

Δαλκαβούκης, Β., *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα*, Αθήνα, Οδυσσέας, 2005.

Δαμιανάκος, Σ., *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα, Πλέθρον, 1987.

Δαμιανάκος, Σ., *Από τον χωρικό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα, Εξάντας και Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 2002 (πρώτη γαλλική έκδοση: Παρίσι, 1996).

Δαμιανάκος, Σ., Ε. Ζακοπούλου, Χ. Κασίμης, Β. Νιτσιάκος, *Εργασία, εξουσία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου*, Αθήνα, Πλέθρον και Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1997.

Διβάνη, Λ., *Ελλάδα και μειονότητες: το σύστημα διεθνούς προστασίας της Κοινωνίας των Εθνών*. Αθήνα, Καστανιώτης, 1999.

Δρούλια, Λ., «Νοοτροπίες και δεκτικότητα του οικονομικού», στο Λ. Δρούλια, *Προσεγγίσεις στις νοοτροπίες των Βαλκανικών Λαών (15^{ος}-20^{ος} αιώνας)*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1988.

Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, (συλλογικός τόμος), Αθήνα, 2002.

Έξαρχος, Γ., *Αυτοί είναι οι Βλάχοι*, Αθήνα, Γαβριηλίδης, 1994.

Έξαρχος, Γ., *Οι Ελληνόβλαχοι (Αρμάνοι)*, τόμοι Α και Β, Αθήνα Καστανιώτης, 2001.

Έξαρχος, Γ., *Ξένοι Περιηγητές για τους Βλάχους*:

- Τόμος 1: *Γαλλόφωνοι (1550-1980)*, Θεσσαλονίκη, Ερωδιός, 2004.
- Τόμος 2: *Αγγλόφωνοι (1160-2000)*, Θεσσαλονίκη, Ερωδιός, 2005.

Θεοδωρίδης, Π., *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας: Έθνος, νεωτερικότητα και εθνικιστικός λόγος*, Αθήνα, Αντιγόνη, 2004.

Θεοτοκάς, Ν. «Παράδοση και νεωτερικότητα: σχόλια για το εικοσιένα», *Τα Ιστορικά*, 17 (1992).

Θεοτοκάς, Ν. και Ν. Κοταρίδης, *Η οικονομία της βίας. Παραδοσιακές και νεωτερικές εξουσίες στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2006.

Καββαδίας, Γ., *Σαρακατσάνοι. Μια ελληνική ποιμενική κοινωνία*, Αθήνα, Καββαδίας, Γ., Σαρακατσάνοι. Μια ελληνική ποιμενική κοινωνία, Εκδόσεις Λούση Μπρατζιώτη, 1991.

Κακάμπουρα-Τίλη, Ρ., *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Κόνιτσα, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, 1999.

Καμηλάκης, Π., «Ασπροποταμίτες επαγγελματίες σε αστικά κέντρα της κεντρικής και νότιας Ελλάδας 19^{ου}-20^{ου} αι.», στο Ε. Αυδίκος (επ.), *Ο Ασπροπόταμος στον χώρο και τον Χρόνο*, Πρακτικά 9^{ου} Συμποσίου Ιστορίας, Λαογραφίας, Βλάχικης Παραδοσιακής Μουσικής και Χωρού, Κοινότητα Ασπροποτάμου, 11-13 Μαΐου 2007, Τρίκαλα, Φ.Α.Τ.Α., 2009.

Καραμήτρου, Γ., *400 χρόνια Γαρδίκι*, Τρίκαλα, Σύλλογος Γυναικών Γαρδικίου Τρικάλων, 2001.

Καρανάσιος, Α., *Ιστορικά-Λαογραφικά, Παραδόσεις Γαρδικίου Αθαμάνων*, Τρίκαλα, 1979.

Καρανάσιος, Χαρ. και Χρυσούλα Τσολάκη-Καρανάσιου, «Ιστοριο-Λαογραφία του χωριού Κλεινού-Επαρχίας Καλαμπάκας», *Ιστορία-Λαογραφία των χωριών του νομού*

Τρικάλων (περιοδική έκδοση της «ΦΙΛΑΡΧΑΙΟΥ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΤΡΙΚΚΗΣ»), Τεύχος Γ (1966): 147-177.

Κασομούλης, Ν., *Ενθυμήματα στρατιωτικά της Επανάστασεως των Ελλήνων*, (επιμέλεια, εισαγωγή, σημειώσεις Γ. Βλαχογιάννης), Αθήνα, Χορηγεία Παγκείου Επιτροπής, 1939.

Κατσόγιαννος, Ν., *Τα Τρίκαλα και οι συνοικισμοί τους*, Λάρισα, 1992.

Καυταντζόγλου, Ρ., *Στη σκιά του ιερού βράχου: Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα και Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 2001.

Κεραμόπουλου, Α., *Τι είναι οι Κουτσόβλαχοι*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 2000 (πρώτη έκδοση: Αθήνα, 1939).

Κιτρομηλίδης, Π., «‘Νοερές κοινότητες’ και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια», στο Θ. Βερέμης, Π. Κιτρομηλίδης, κ.α., *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1997, σελ. 53-131.

Κολιόπουλος, Ι., *Ληστές*, Η κεντρική Ελλάδα στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, Αθήνα, Ερμής, 1979.

Κολιόπουλος, Ι. *Η ληστεία στην Ελλάδα (19^{ος} αιώνας). Περί λύχνων αφάς*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1996.

Κολοκοτρώνης, Γενναίος, «Ηθη και Έθιμα Αρβανιτοβλάχων ποιμένων», μερική αναδημοσίευση *Εστία* (3 Μαΐου 1881), πρώτη δημοσίευση *Τηλέγραφος* (1851).

Κοταρίδης, Ν., *Παραδοσιακή Επανάσταση και Εικοσιένα*, Αθήνα, Πλέθρον, 1993.

Κοτζιούλας, Γ., *Όταν ήμουν με τον Άρη. Αναμνήσεις*, β έκδοση, Αθήνα, Θεμέλιο, 1983.

Κουκούδης, Α., *Μελέτες για τους Βλάχους*, τόμοι 1-4, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2000 και 2001.

-Τόμος 1: *Η Θεσσαλονίκη και η Βλάχοι*, Θεσσαλονίκη, 2000,

-Τόμος 2: *Οι Μητροπόλεις και η Διασπορά των Βλάχων*, Θεσσαλονίκη, 2000,

-Τόμος 3: *Οι Ολύμπιοι Βλάχοι και τα Βλαχομογλενά*, Θεσσαλονίκη, 2001,

-Τόμος 4: *Οι Βεργιάνοι Βλάχοι και οι Αρβανιτόβλαχοι της Κεντρικής Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη, 2001.

Κουκούδης Α., και Δ. Γούναρης, «Απο την Πίνδο ως την Ροδόπη: Αναζητώντας τις εγκαταστάσεις και την ταυτότητα των Βλάχων», *Ιστωρ*, 10 (1997), σελ. 91-137.

Κούμας, Κ., *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων*, τόμος ΙΒ, Βιέννη, Τυπογραφείο Αντωνίου Αυκούλου (Anton v. Haykul), 1832.

Κρυστάλλης, Κ., *Άπαντα*, τόμος Γ: *Οι Βλάχοι της Πίνδου*, Αθήνα, Νέα Μέλισσα, 1952 (πρώτη έκδοση 1891).

Κωνσταντινίδης, Δ. Ι., *Κρανιά Ασπροποτάμου: 'Η Ιστορία, ο Τόπος, οι Άνθρωποι'*, Τρίκαλα, 2007.

Κωνσταντίνου-Καρανίκα, Γ., *Τρυγώνα, το βλαχοχώρι της ορεινής Καλαμπάκας. Μνήμες μιας περιασμένης εποχής. Ιστορία-Λαογραφία-Παράδοση*, Λάρισα, 2008.

Λαζάρου, Α., *Η Αρωμουνική και αι μετά της Ελληνικής σχέσεις αυτής-Βλάχοι, ιστορική φιλολογική μελέτη*, Αθήνα, 1986.

Λαφαζάνη, Δ., «Μεικτά χωριά του κάτω Στρυμώνα: κοινότητα, εθνότητα, εντοπιότητα», *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 63, 1997.

Λέκκας, Π., *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Αθήνα, Μνήμων, 1992.

Λέκκας, Π., *Το παιχνίδι με τον Χρόνο: Εθνικισμός και Νεότερικότητα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001.

- Λιάκος, Α., *Πώς το παρελθόν γίνεται ιστορία;*, Αθήνα, Πόλις, 2007.
- Μακρής, Λ., *Ήθη-Έθιμα και Παραδόσεις της Αθαμανίας 1900-1925*, Τρίκαλα, 1956.
- Μαλαβάκης, Ν., *Λεξικό Ελληνο-Βλαχικό*, Αθήνα, Πελεκάνος, χ.χ.
- Μηλιός Γ. και Δ. Ξιφαράς, «Η διαμόρφωση της “βλάχικης” αστικής τάξης και η ενσωμάτωση της στον ελληνικό αστισμό», *Θέσεις*, 54 (1996): 33-41.
- Μήλλας, Η., *Εικόνες Ελλήνων και Τούρκων: Σχολικά βιβλία, ιστοριογραφία, λογοτεχνία και εθνικά στερεότυπα*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2001.
- Μουσούρου, Λ., *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και την Ευρώπη*, Αθήνα, Gutenberg, 1991.
- Νικολαΐδου, Ε., *Η Ρουμανική Προπαγάνδα στο Βιλαέτι Ιωαννίνων και στα Βλαχόφωνα Χωριά της Πίνδου*, (τ. Α: μέσα 19ου αι.-1900), Ιωάννινα, Ε.Η.Μ., 1995.
- Νικολάου, Χ. Γ., *Διεθνείς πολιτικές και στρατιωτικές συνθήκες-συμφωνίες και συμβάσεις. Ελλάς-Βαλκανική Χερσόνησος. Από το 1453 μέχρι σήμερα*, Αθήνα, 1980.
- Νιτσιάκος, Β., *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1991.
- Νιτσιάκος, Β., «Η κτηνοτροφική κοινότητα: οικολογική προσαρμογή, σχέσεις παραγωγής και κοινωνική συγκρότηση - το παράδειγμα της Αετομηλίτσας», στο *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, Πλέθρον, 1995, σελ. 37-78.
- Νιτσιάκος, Β., «Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στην συμβολική ανασυγκρότηση και την διαχείριση της κοινωνικής μνήμης - Η περίπτωση της Πυρσόγιαννης», στο *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, Πλέθρον, 1995, σελ.79-117.

Νιτσιάκος, Β., *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα, Πλέθρον, 1995.

Νιτσιάκος, Β., *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα, Οδυσσέας, 2003.

Παναγιωτόπουλος, Β., *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου 13ος-18ος αιώνας*, Αθήνα, Ιστορικό Αρχείο Εθνικής Τράπεζας, 1987.

Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων (Π.Ο.Π.Σ.Β.), *Μοσχόπολις: Πολιτισμικό κέντρο της Βαλκανικής-Κιβωτός της Ρωμοσύνης*, (Ημερολόγιο έτους 1996), στο <http://vlaxos.xan.duth.gr/draseis/imerologia/1996/main.htm>.

Παπαγεωργίου, Σ., *Έλληνες ευεργέτες: 'Άξιοι της εθνικής ευγνωμοσύνης'*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2001.

Παπαγεωργίου, Σ., *Από το Γένος στο Έθνος: Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862*, Αθήνα, Παπαζήσης, 2004.

Παπαγιάννης, Σ., *Βλάχοι και Βλαχόφωνοι Έλληνες. Δύο Ξεχωριστές και εχθρικές μεταξύ τους, εθνοτικές ομάδες*, Αθήνα, Εκδόσεις Σοκόλη, 2003.

Παπαγιάννης, Σ., *Τα Παιδιά της Λύκαινας*, Αθήνα, Εκδόσεις Σοκόλη, 1998.

Παπαδημητρίου, Γ. και Θ. Παπανίκος, *Καλομοίρα: ένα ξεχωριστό χωριό, Τρίκαλα/Καστανία, Δήμος Καστανιάς*, 2008.

Παπανικολάου, Μ., *Ιστορικά-Λαογραφικά, ιστορία-ήθη-έθιμα-παραδόσεις κλπ. του χωριού Μαλακασίου Καλαμπάκας*, ανάπτυπο-αυτοέκδοση, χωρίς τόπο έκδοσης και χ.χ. [1963].

Παπαταξιάρχης, Ε., «“Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητας του χωριού”»: Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγαιακή κοινωνία», στο Κομνηνού Μ. και Ε. Παπαταξιάρχης (επ.), *Κοινότητα, Κοινωνία, Ιδεολογία: Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1990.

Παπαταξιάρχης, Ε., «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμπωσιασμό», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1992, σελ. 209-250.

Παπαταξιάρχης, Ε. και Θ. Παραδέλλης, (επ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1993.

Παραδέλλης, Θ. και Ρ. Μπενβενίστε, *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1999.

Πισιώτη-Αδάμ, Α., «Η ΓΡΑΜΜΟΥΣΤΑ: Σύντομη ιστορική αναφορά». Αναρτημένο στο www.vlahoi.net.

Ρόκου, Β., *Υφαντική οικιακή βιοτεχνία. Μέσοβο 18ος αι.-20ος αι.*, Αθήνα, Artigraf, 1994.

Ρωμανός, π. Τιμόθεος, «Η εκκλησιαστική γεωγραφία της περιοχής Ασπροποτάμου», αδημοσίευτη ανακοίνωση στο συνέδριο «Ο Ασπροπόταμος στον χώρο και τον χρόνο», Διευρυμένη Κοινότητα Ασπροποτάμου Τρικάλων, 11-13 Μαΐου 2007.

Σάρρος, Γ., και Α. Στρατής, *Ιστορία της Κουτσούφλιανης (Παναγία Καλαμπάκας)*, Αθήνα, Αδελφότητα Παναγίας, 1997.

Σιμόπουλος, Κ., *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τομ. 1-4, Αθήνα, Στάχυ, 2001.

Σκανδάλης, Η., «Ο δρόμος για το Γαρδίκι», *Γαρδικιώτικα Νέα*, τριμηνιαία έκδοση της Αδελφότητας Γαρδικιωτών Αθήνας -Πειραιά, τεύχος 2 (1988), σελ. 7-9.

Σούλης, Χ., «Τα Ρόμκα της Ηπείρου, ήτοι περί της συνθηματικής γλώσσης των Γύφτων της Ηπείρου», *Ηπειρωτικά Χρονικά* (1929), σελ. 146-156.

Σπύρος, Θ., «Από το Γαρδίκι στο Γαρδικάκι: διαδικασίες αστικοποίησης μιας βλάχικης κοινότητας των Τρικάλων», *Δοκιμές*, τ. 8 (1999).

Σπύρος, Θ., «Ανθρωπολογία ενός ασύλ(λ)υ(π)του χώρου: “τόπος” και “κοινότητα” σε έναν πρώην ημι-νομαδικό πληθυσμό», Δοκιμές, τ. 13-14 (2005).

Σπύρος, Θ., «Ί πίσω από την Κακαρδίτσα’: αναπαραστάσεις των Ηπειρωτικών Τζουμέρκων στην θεσσαλική πλευρά του βουνού (Γαρδίκι Τρικάλων)», στο Χ. Μεράτζας (επ.), *Τζουμέρκα: ο τόπος, η κοινωνία, ο πολιτισμός. Διάρκειες και τομές*, Πρακτικά του ομώνυμου συνεδρίου (Τζουμέρκα, 23-25 Ιουνίου 2006), Ιωάννινα, Ιστορική Λαογραφική Εταιρία Τζουμέρκων (Ι.Λ.Ε.Τ.) και Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2009.

Σπύρος, Θ., «Ο Σύνδεσμος των εξ Αθαμανίας Οινοπαντοπωλών Πειραιώς “Ο Ασπροπόταμος”», ανακοίνωση στο 2^ο Επιστημονικό Συνέδριο του Δήμου Αιθίων, Ελάτη Τρικάλων, Ιούλιος 2008 (υπό δημοσίευση στα πρακτικά του συνεδρίου).

Τζάκης, Δ., *Αρματολισμός, συγγενικά και εθνικό κράτος. Οι ορεινές επαρχίες της Άρτας στο πρώτο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Αθήνα, 1997.

Τζούκας, Ε., *Οι οπλαρχηγοί του ΕΔΕΣ στην Ήπειρο: τοπικότητα και πολιτική ένταξη*, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Αθήνα, 2003.

Τσιάνια-Πανταζίδου, Κ., *Από τα χειμαδιά στα Βλαχοχώρια. Μια διαδρομή μνήμης*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 2005.

Τσιτσιπής, Λ., *Από τη γλώσσα ως αντικείμενο στη γλώσσα ως πράξη*, Αθήνα, Νήσος, 2005.

Τσουκαλάς, Κ., *Εξάρτηση και αναπαραγωγή: Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830-1922)*, Αθήνα, 1985 (πρώτη γαλλική έκδοση: Παρίσι, 1975), σελ. 529- 567.

Φαλτάιτς, Κ., «Οι πλανόδιοι τεχνίτες στην Ελλάδα», *Ελληνικά Γράμματα*, τ. 3 (1928), σελ. 8-13, 69-72, 181-184.

Χαλκιάς, Κ., «Εκφάνσεις της ληστείας στη ΒΔ Θεσσαλία (1881-1910)», στο www.pnevma.gr.

Χασιώτης, Σ. Β., *Το Ορθοβούνι*, τ. Α και Β, Λάρισα, 2000.

Χατζημιχάλη, Α., *Σαρακατσάνοι*, τ. 1 και 2, Αθήνα, 1957.

Χριστοδούλου, Χ., *Τα φωτογενή Βαλκάνια των αδελφών Μανάκη*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1989.

Ψαλίδας, Α., «Η Τουρκία κατά τας αρχάς του 19^{ου} αιώνα», επιμέλεια Γ. Χαριτάκης, *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 6 (1931), σελ. 32-74.

Ψυχοπαίδης, Κ., *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα, Νήσος, 1997.

Alain, R., *Société, espace et justice*, Παρίσι, P.U.F., 1981.

Amandori Virgilij, G., *La Questione Roumelita (Macedonia-Vecchia Serbia-Albania-Epiro) e la politica italiana*, Τ.1., Bitonto, 1908.

Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism*, Λονδίνο, Verso, 1983.

Appadurai, A., «Global ethnoscares: Notes and queries for a transnational Anthropology», στο R. Fox (επ.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991.

Appadurai, A., «The production of locality», στο R. Fardon (επ.), *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*, Λονδίνο, Routledge, 1995.

Augé, M., *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Παρίσι, Seuil, 1992.

Augé, M., *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1999 (πρώτη γαλλική έκδοση: Παρίσι, 1994).

Bailly, A., R. Ferras και D. Pumain (επ.), *Encyclopédie de la Géographie*, Παρίσι, Economica, 1992.

Bailly, A. και P. Gould (επ.), *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie*, Παρίσι, Anthropos, 1995.

Balamaci, N. S., «The Balkan Vlachs: born to assimilate?», *Cultural Survival Quarterly*, 19/2 (1995), σελ. 50–53.

Bateson, G., «Communication», στο Y. Winkin (επ.), *La nouvelle Communication*, Παρίσι, Seuil, 2000, σελ. 116-144.

Beck, U., *Risk Society. Towards a New Modernity*, Νέο Δελχί, Sage, 1992.

Beis, S., «L'aroumain parlé à Metsovo», στο N. Trifon (επ.), *Les Aroumains, un peuple qui s'en va*, Παρίσι, Acratie, 2005, σελ. 425-444.

Bérard, V., *Τουρκία και Ελληνισμός. Οδειπορικό στη Μακεδονία. Έλληνες-Τούρκοι-Βλάχοι-Αλβανοί-Βούλγαροι-Σέρβοι*, Αθήνα, Τροχαλία, 1987 [πρώτη γαλλική έκδοση: 1892].

Bloch, Maurice, «The past and the present in the present», *Man* (N.S.): 12 (1977), σελ. 278-292.

Bloch, Maurice, «The Ethnohistory of Madagascar», *Ethnohistory*, 48: 1-2 (2001), σελ. 293-299.

Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*, Κέιμπριτζ, Cambridge University Press, 1972.

Bourdieu, P., «L'identité et la représentation, éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, τ. 35, σελ. 63-72.

Bourdieu, P., *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, Αθήνα, Πατάκης, 2002.

Braidotti, R., *The Nomadic Subject. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Κέμπριτζ (N.Y.), Columbia University Press, 1994.

Braudel, F., *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β της Ισπανίας: Γεγονότα, πολιτική, άνθρωποι*, τ. II, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1997.

Cambrézy, L., και R. de Maximy (επ.), *La cartographie en débat. Représenter ou convaincre*, Παρίσι, Karthala-ORSTOM, 1995.

Candau, J., *Anthropologie de la mémoire*, Παρίσι, P.U.F., 1996.

Caplan, P., (επ.), *Risk Revisited*, Λονδίνο, Pluto Press, 2000.

Cieslik, M. και G. Pollock (επ.), *Young People in Risk Society: the Restructuring of Youth Identities and Transitions in Late Modernity*, Burlington, Ashgate, 2002.

Connerton, P., *How Societies Remember*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press, 1989.

Connor, W., *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Πρίνστον, Princeton University Press, 1993.

Cousinery, E. M., *Voyage dans la Macédoine contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays*, 2 τόμοι, Παρίσι, 1831.

Deleuze, G. και F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2: Mille Plateaux*, Παρίσι, Les Edition de Minuit, 1980.

Downs, R. M. και D. Stea, *Maps in minds: Reflections on cognitive mapping*, Νέα Υόρκη, Harper and Row, 1977.

Durant, M-F., J. Lévy και D. Retailié, *Le monde: espaces et systèmes*, Παρίσι, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz, 1993.

Frémont, A., *La Région, Espace vécu*, Παρίσι, Flammarion, 1999.

Galaty, J. και P. Salzman, *Change and Development in Pastoral Societies*, Λέιντεν, Brill and Co, 1981.

Gay, J.-C., *Les discontinuités spatiales*, Παρίσι, Economica, 1995.

Geertz, C., «The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States», στο C. Geertz (επ.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Λονδίνο, The Free Press of Glencoe, 1963.

Gellner, E., *Εθνη και Εθνικισμός*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1992.

Giddens, A., *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Κέιμπριτζ, Polity Press, 1991.

Godelier, M., *La production des Grands Hommes*, Παρίσι, Fayard, 1996 (1982).

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

Godelier, M., *Les Métamorphoses de la Parenté*, Παρίσι, Fayard, 2004.

Goffman, E., *Στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2001.

Gossiaux, J.-F., «Un ethnicisme transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans», στο D. Fabre (επ.), *L'Europe entre cultures et nations*, Παρίσι, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, σελ. 191-198.

Gossiaux, J.-F., «Introduction», στο *L'autre dans le Sud- Est Européen*, Ειδικό Αφιέρωμα του *Etudes Balkaniques* (Cahiers Pierre Belon), τ. 9, Παρίσι, 2002.

Gossiaux, J.-F., «Un ethnicisme transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans», στο D. Fabre (επ.), *L'Europe entre cultures et nations*, Παρίσι, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996, σελ. 191-198.

Hannerz, U., *Explorer la ville*, Παρίσι, Les Editions de Minuit, 1983 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1980).

Headland, T., K. Pike και M. Harris (επ.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Newbury Park, Sage, 1990.

Hezey, L., *Le mont Olympe et l'Acarnanie. Exploration de ces deux régions, avec l'étude de leurs antiquité, de leurs populations anciennes et modernes, de leur géographie et de leur histoire*, Παρίσι, 1860.

Hobsbawm, E., *Εθνη και Εθνικισμός, από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, Αθήνα, Καρδαμίτσας, 1994.

Hobsbawm, E. και T. Ranger (επ.), *The invention of tradition*, Κέιμπριτζ, Cambridge University Press, 1983.

Holland, H., *Ταξίδια στα Ιόνια Νησιά, Ήπειρο, Αλβανία (1812-1813)*, Αθήνα, Τολίδης, 1989.

Holland, H., *Ταξίδι στη Μακεδονία και τη Θεσσαλία (1812-1813)*, Αθήνα, Τολίδης, 1989.

Izard, M. και N. Wachtel, «L'ethnohistoire», στο P. Bonte και M. Izard (επ.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Παρίσι, P.U.F., 1991, σελ. 336-338.

Just, R.; «The Triumph of the Ethnos», στο E. Tonkin, M. McDonald και M. Chapman (επ.), *History and Ethnicity*, Νέα Υόρκη, Routledge, 1989, σελ. 71-88

Kahl, T., *Για την ταυτότητα των Βλάχων. Εθνοπολιτισμικές προσεγγίσεις μιας βαλκανικής πραγματικότητας*, Αθήνα, Βιβλιόραμα και Κ.Ε.Μ.Ο., 2009.

Kayser, B., *Ανθρωπογεωγραφία της Ελλάδας*, Αθήνα, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1968.

Keating, M., *The new regionalism in Western Europe*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998.

Keith Axel, B. (επ.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham και Λονδίνο, Duke University Press, 2002.

Khazanov, A. M., *Nomads and the outside world*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press, 1984.

Κναφου, R., (επ.), *La planète «nomade». Les mobilités géographiques aujourd'hui*, Παρίσι, Belin, 1998.

Koselleck, R., *L'expérience de l'histoire*, Παρίσι, Gallimard/Le Seuil, 1997 (πρώτη γερμανική έκδοση: 1975).

Koselleck, R., *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Παρίσι, Editions de l'E.H.E.S.S., 2000, 7^η έκδοση (πρώτη γερμανική έκδοση 1979).

Lambeck, M., «Reflections on the 'ethno-' in Malgasy Ethnohistory», *Ethnohistory*, 48: 1-2 (2001), σελ. 301-306.

Laplantine, F. και A. Nouss, *Le métissage*, Παρίσι, Flammarion, 1997.

Leake, W. M. *Travels in Northern Greece*, τ. 1-4, Άμστερνταμ, Hakert, 1967 (πρώτη έκδοση: Λονδίνο, J. Rodwell, 1835).

Le Bras, H., «Quelles statistiques ethniques?», *L'Homme*, 184 (2007), σελ. 7-24.

Lefebvre, H., *La production de l'espace*, Παρίσι, Anthropos, 1999 (1974).

- Lepetit, B. και C. Topalov (επ.), *La ville des sciences sociales*, Παρίσι, Belin, 2001.
- Lévy, J. και M. Lussault (επ.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Παρίσι, Belin, 2003.
- Lewis, O., *Les enfants de Sanchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Παρίσι, Gallimard, 1972 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1961).
- Mills, C. W., *Η κοινωνιολογική φαντασία*, Αθήνα, Παπαζήσης, 1985.
- Minogue, K. *Nationalism*, Νέα Υόρκη, Batsford, 1967.
- Nicolau, I., «Les chaméléons des Balkans», *Civilizations en Quête d'Identité* XLII/2, Βρυξέλλες, 1993, σελ.175-178.
- Nora, P. (επ.), *Les Lieux de Mémoire*, τ. 1: *La République*, Παρίσι, Gallimard, 1984.
- Notaras, A., *Les Grecs Pontiques de la région de Krasnodar (Fédération de Russie). Transformations de l'organisation sociale et de l'identité ethnique au XXe siècle*, διδακτορική διατριβή, E.H.E.S.S, Παρίσι, 2005.
- Organ, M.K., “Australian Aboriginal Dreaming Stories: A Chronological Bibliography of Published Works 1789-1991”, *Aboriginal History*, 18/2 (1994): 123-144.
- Paasi, A., «Bounded Spaces in the Mobile World: Deconstructing Regional Identity», *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geographie*, τ. 92/2 (2002), σελ. 137-148.
- Pouqueville, F. C. H. L. *Ταξίδι στην Ελλάδα-Ηπειρος*, Αθήνα, Τολίδης, 1994 [Πρώτη γαλλική έκδοση: 1826].
- Redfield, R., *Peasant Society and Culture*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1956.
- Reynaud, A., «Centre et Périphérie», στο A. Bailly, R. Ferras και D. Pumain (επ.), *Encyclopédie de la Géographie*, Παρίσι, Economica, 1992, σελ. 599-615.

Rigby, P., *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*, Λονδίνο, Zed Books, 1985.

Robic, M.-C., «Walter Christaller et la théorie de lieux centraux: Die Zenralen Orte in Süddeutschland», στο B. Lepetit και C. Topalov (επ.), *La ville des sciences sociales*, Παρίσι, Belin, 2001.

Sahlins, M., *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Island Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1981.

Sahlins, M., *Islands of History*, Σικάγο, University of Chicago Press, 1985.

Santarelli, L., «Muted violence: Italian war crimes in occupied Greece», *Journal of Modern Italian Studies* 9/3 (2004).

Scherer, R., «Notes pour une utopie nomade», *Tumultes*, 5 (1994), σελ. 69-94.

Schwandner-Sievers, S., *The Albanian Aromanians' Awakening. Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*, ECMI Working Paper 3, 1999.

Shannan Peckham, R., *Εθνικές Ιστορίες, Φυσικά Κράτη. Εθνικισμός και πολιτική του τόπου στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ενάλιος, 2008.

Sivignon, M., *Θεσσαλία. Γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας*, Αθήνα, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, 1992.

Skocrop, T., «Ιστορική Κοινωνιολογία: νέοι προσανατολισμοί, γνωστές στρατηγικές», στο Theda Skocrop (επ.), *Ιστορική Κοινωνιολογία: όραμα και μέθοδος*, Αθήνα, Κατάρτι, 1999, σελ. 455-497.

Smadja, E., «Genèses d'espaces: les itinéraires», στο Εργαστήριο Πολεοδομικής Σύνοψης Ε.Μ.Π., *Ανθρωπολογία του χώρου*, Πρακτικά 1^{ης} Διεθνούς Συνάντησης Σύρου (1995), Αθήνα, 1995, σελ. 260-272.

Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Οξφόρδη, Blackwell, 1986.

Smith, A. D., *Εθνική ταυτότητα*, Αθήνα, Οδυσσέας, 2000.

Spyros, Th., *Valaques et visions de l'Histoire: mutations économiques et sociales, image et représentations de l'identité à la fin du 18^{ème} siècle et au début du 19^{ème} siècle*, Mémoire de D.E.A., Πανεπιστήμιο Paris I Panthéon- Sorbonne, Παρίσι, 1996.

Spyros, Th., *Mutations économiques et réadaptation structurelle: activités professionnelles, parenté, famille et formes d'organisation domestique chez les Valaques Gardikiotès de la ville de Trikala au 20^{ème} siècle*, mémoire de D.E.A., Παρίσι, E.H.E.S.S., 1997.

Tsibiridou, F., *Les Pomak dans la Thrace grecque: discours ethnique et pratiques socio-culturelles*, Παρίσι, Harmattan, 2000.

Vera-Sanso, P. «Risk-Talk: the Politics of Risk and it's representation», στο P. Caplan (επ.), *Risk Revisited*, Λονδίνο, Pluto Press, 2000, σελ. 108-132. Wace, A. και M. Thompson, *Οι νομάδες των Βαλκανίων: Περιγραφή της ζωής και των εθίμων των Βλάχων της βόρειας Πίνδου*, Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη, 1989 (πρώτη αγγλική έκδοση: 1914).

Walter, F., *Les figures paysagères de la nation. Territoire et paysage en Europe (16e-20e siècle)*, Παρίσι, Editions de l'E.H.E.S.S., 2004.

Weigand, G., *Οι Αρωμόνοι (Βλάχοι)*, τόμοι Α και Β, Τρίκαλα/Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη και Φιλολογικός Ιστορικός Λογοτεχνικός Σύλλογος Τρικάλων, 2001 (πρώτη γερμανική έκδοση: Λειψία, 1895 και 1894).

Winkin, Y. *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Παρίσι, Seuil, 2001.

Winnifrith, T., *Shattered Eaggles, Balkan Fragments*, Λονδίνο, Duckworth, 1995.

Winnifrith, T., *The Vlachs: History of a Balkan People*, Λονδίνο, Duckworth, 1995 (πρώτη έκδοση: 1987).

Wolf, E., «Kinship, friendship and Patron - client relations in complex societies», στο M. Banton (επ.), *The social anthropology of complex societies*, Λονδίνο, Tavistock, 1966.

Woolf, S., *Ο Εθνικισμός στην Ευρώπη*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1995.

ΧΑΡΤΕΣ



Χάρτης Νομού Τρικάλων

Πηγή: www.trikala.gr (Επίσημος ιστότοπος της Νομαρχίας Τρικάλων)



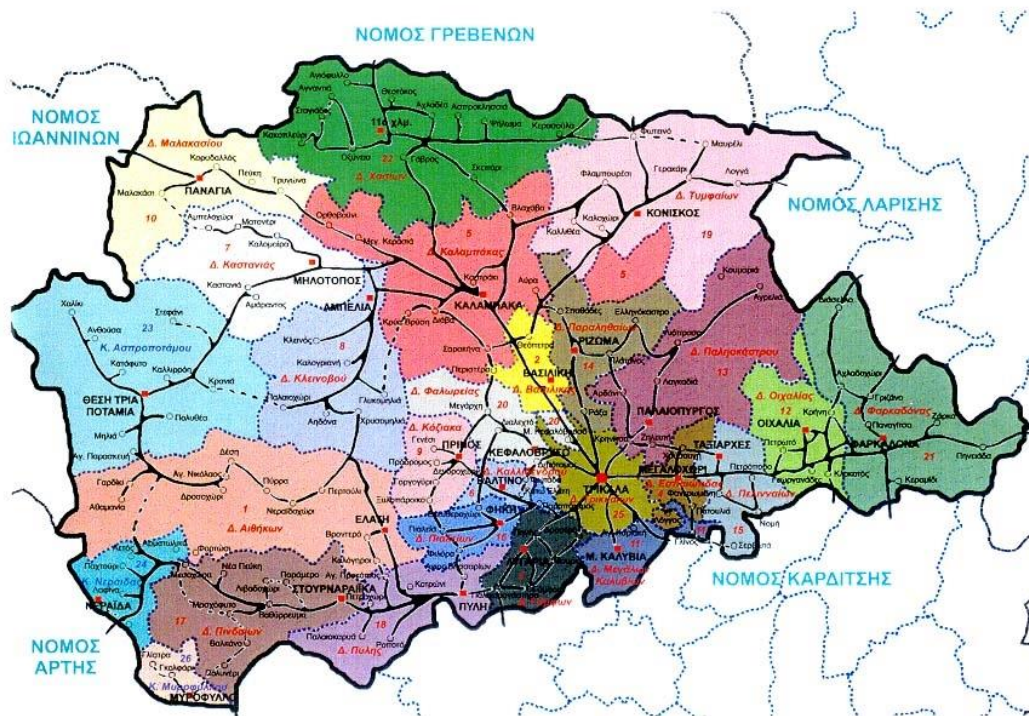
Χάρτης Θεσσαλίας

Πηγή: www.thessaly.gr (Επίσημος ιστότοπος της Περιφέρειας Θεσσαλίας)



Γεωφυσικός χάρτης Νομού Τρικάλων

Πηγή: www.thessaly.gr
(Επίσημος ιστότοπος της περιφέρειας Θεσσαλίας)

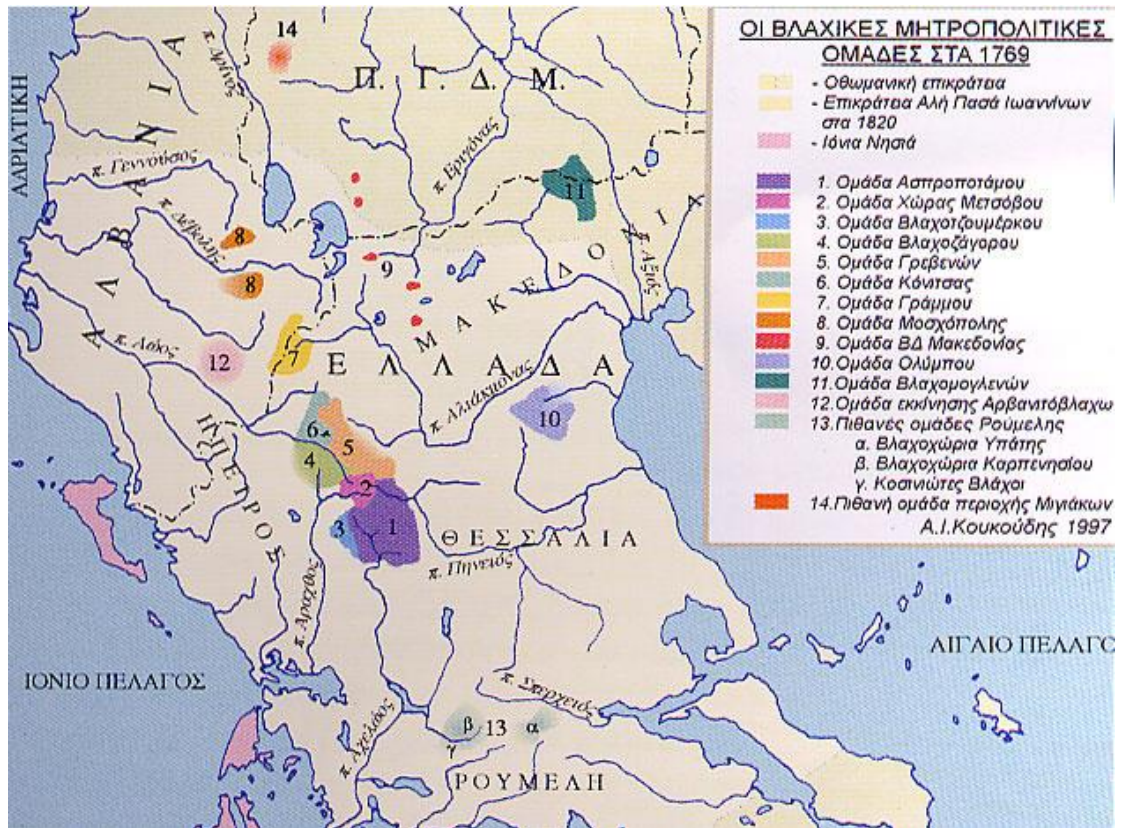


Πολιτικός χάρτης του Νομού Τρικάλων με τους Καποδιστριακούς Δήμους

Πηγή: www.3kala.gr (Ιστότοπος-οδηγός για το Νομό Τρικάλων)



Χάρτης της ευρύτερης περιοχής της (Τούργιας) Κρανιάς
Πηγή: www.krania.gr (ιστότοπος για την κοινότητα)



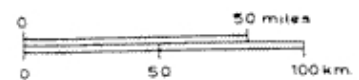
Χάρτης της διασποράς των Βλάχων κατά τον 18^ο αιώνα

Πηγή: Αστέριος Κουκούδης,
 (Από το www.vlahoi.gr, ιστότοπο του Λαογραφικού Συλλόγου Βλάχων Βέροιας)



VLACH VILLAGES TODAY

- Modern boundaries
- Orreovo Towns where Vlachs may be found underlined thus
- Anelion Mainly Vlach villages underlined thus



Σύγχρονος Χάρτης των βλαχόφωνων περιοχών

[Πηγή: T. Winnifrith, The Vlachs: History of a Balkan People, Λονδίνο, 1995

(πρώτη έκδοση: 1987)]