

Πολιτισμικές εκφράσεις στην ευρύτερη περιοχή της Ξάνθης. Μια απόπειρα εθνογραφικής προσέγγισης.

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης

Επίκουρος Καθηγητής Εθνογραφίας του
Ελλαδικού Χώρου στο Δ.Π.Θ.

***Περίληψη:** Αντικείμενο μελέτης στο συγκεκριμένο άρθρο είναι ορισμένες από τις συλλογικές πολιτισμικές εκφράσεις που λαμβάνουν χώρα στην ευρύτερη περιοχή της Ξάνθης. Ειδικότερα, πρόκειται αφενός για το ξανθιώτικο καρναβάλι και τις Γιορτές Παλιάς Πόλης, που αφορούν κατεξοχήν τον πολεοδομικό ιστό της πόλης, αφετέρου για τα λαϊκές γιορτές των σλαβόφωνων μουσουλμάνων της περιοχής, των λεγόμενων Πομάκων. Στο κείμενο συζητούνται οι περιορισμοί που τίθενται από ένα εθνογραφικό αντικείμενο τέτοιου εύρους και από την ιδιαιτερότητα του πεδίου, και ταυτόχρονα οι προϋποθέσεις (ιστορικές, θεωρητικές, μεθοδολογικές κ.λπ.) μέσα από τις οποίες η επίτευξη ενός τέτοιου στόχου θα ήταν αποτελεσματική.*

Λέξεις – κλειδιά: εθνογραφική προσέγγιση, Ξάνθη, καρναβάλι, Πομάκοι, «πολυφωνικότητα – πολυτοπικότητα», ταυτότητα και «πολλαπλές τοποθετήσεις».

A. Εισαγωγή

Ο πολιτισμός τις περισσότερες φορές «δεν είναι κάτι για το οποίο ομιλούμε, αλλά μια θέση από την οποία ομιλούμε, είναι αυτό με το οποίο βλέπουμε, σπάνια όμως αυτό που βλέπουμε», σημειώνει η γνωστή Δανή ανθρωπολόγος Kirsten Hastrup (2011: 353), για να εισηγηθεί μια γενικότερη προβληματική απέναντι στο φαινόμενο του πολιτισμού, τέτοια που να επανατοποθετεί και να επαναδιαπραγματεύεται μεταξύ άλλων και τη θέση του «αντικειμενικού» παρατηρητή, λαογράφου ή ανθρωπολόγου. Σ' αυτήν ακριβώς τη θέση ευρισκόμενος, επιδιώκοντας δηλαδή να περιγράψω και να ερμηνεύσω τις πολιτισμικές εκφράσεις σ' ένα ιδιαίτερο κομμάτι της Θράκης, την ευρύτερη περιοχή της Ξάνθης, αισθάνομαι την ανάγκη να απολογηθώ εξ αρχής για την αποσπασματικότητα, τη μερικότητα και, εν τέλει, την υποκειμενική θέαση αυτών των πολιτισμικών εκφράσεων.

Θεραπεύοντας την Εθνογραφία στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, δηλαδή την επιστήμη που επιδιώκει να καταγράψει και να ερμηνεύσει μέσω της ανθρωπολογικής θεωρίας τα πολιτισμικά φαινόμενα, όπως εκδηλώνονται σε περιορισμένης έκτασης πεδία, προβληματίζομαι ήδη για το εφικτό του εγχειρήματος του κειμένου αυτού, αφού το πεδίο μου -η ευρύτερη περιοχή της Ξάνθης- είναι για τα δεδομένα μιας εθνογραφικής προσέγγισης τεράστιο. Επιπλέον, η εθνογραφική προσέγγιση προϋποθέτει τη μακροχρόνια παραμονή στο «πεδίο», τη συμμετοχή που εξελίσσεται σε «συμμετοχική παρατήρηση» -το κατεξοχήν εργαλείο του εθνογράφου- και, κυρίως, συνιστά μια διαλεκτική διαδικασία με τους ανθρώπους που «φέρουν» τον πολιτισμό, όσον αφορά ειδικά την «από κοινού» συγγραφή του τελικού εθνογραφικού κειμένου (Γκέφου – Μαδιανού 2011). Η σχετικά πρόσφατη εγκατάστασή μου στη Θράκη, η παντελής άγνοια των γλωσσών που χρησιμοποιούνται στο πεδίο (πλην, φυσικά, της ελληνικής

και ως ένα βαθμό της πομακικής) και η αποσπασματική επαφή μου με τα πολιτισμικά φαινόμενα του πεδίου είναι παράγοντες που δε μου επιτρέπουν να ισχυριστώ ότι μπορώ να παραγάγω ένα εθνογραφικό κείμενο με όρους που θα ικανοποιούσαν τη δική μου, τουλάχιστον, φιλοδοξία.

Ωστόσο φρονώ πως κάθε δοκιμή είναι δόκιμη, στο βαθμό που είναι ειλικρινής και τεκμηριωμένη. Το παρόν κείμενο δεν είναι εθνογραφία με τη στενή έννοια του όρου, είναι όμως μια απόπειρα εθνογραφικής προσέγγισης – πρωτίστως μια «βιβλιογραφική εθνογραφία» θα έλεγα- για ορισμένες από τις σημαντικότερες πολιτισμικές εκφράσεις του πεδίου που μας απασχολεί. Είμαι αναγκασμένος να είμαι επιλεκτικός τόσο για τους υποκειμενικούς λόγους που εξέθεσα όσο και για λόγους αντικειμενικού περιορισμού του χώρου: πρόκειται για μια συμβολή σ' έναν ενδιαφέροντα συλλογικό τόμο, όπου εξάριετοι συνάδελφοι διεξέρχονται αντίστοιχα αντικείμενα / πεδία. Υπό την έννοια αυτή η συμμετοχή μου με τιμά και με υποχρεώνει, με τη σειρά μου, να τιμήσω την επιλογή που έγινε στο πρόσωπό μου. Θα προσπαθήσω, λοιπόν, να περιγράψω και να ερμηνεύσω, στο μέτρο του δυνατού, δύο από τις σπουδαιότερες πολιτισμικές εκφράσεις του πεδίου, τις Λαογραφικές Γιορτές στην πόλη της Ξάνθης και την ιδιαίτερη λαϊκή έκφραση της λατρείας του σλαβόφωνου μουσουλμανικού πληθυσμού στα ορεινά του νομού, των Πομάκων.

B. Οι Λαογραφικές Γιορτές στην πόλη της Ξάνθης.

Η πόλη της Ξάνθης συγκροτεί, από πολεοδομική άποψη, ίσως την πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση σύγχρονης πόλης, τουλάχιστον στη Βόρεια Ελλάδα. Παρότι ως οικισμός μαρτυρείται τουλάχιστον από τους βυζαντινούς χρόνους, η παρουσία της υπήρξε περιφερειακή -ακόμη και περιθωριακή, θα μπορούσε να πει κανείς- ως τα μέσα του 19^{ου} αιώνα. Δύο συγκυριακά γεγονότα συνετέλεσαν αποφασιστικά στην ανάδειξή της και στην πρώτη της διαμόρφωση ως οικισμού, όπως τουλάχιστον μας παραδίδεται σήμερα: οι σεισμοί του 1829 (Κόκκας – Κωνσταντινίδης – Μεχμεταλή 2003: 52), που σχεδόν την ισοπέδωσαν, και η ραγδαία ανάπτυξη της καλλιέργειας και εμπορίας του καπνού λίγα χρόνια αργότερα (Εξάρχου 1999α και 1999β). Σύντομα η πόλη υποσκέλισε τον ανταγωνιστικό οικισμό της Γενισέας, απέκτησε τη φυσιογνωμία μιας «μοντέρνας» -για τα μέτρα της εποχής- αστικής πόλης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, όπου το ελληνόφωνο στοιχείο άρχισε σταδιακά να κυριαρχεί με την προσέλευση νεήλυδων από την Ήπειρο και τη Μακεδονία, ενώ απορρόφησε κι ένα σημαντικό κομμάτι του προσφυγικού πληθυσμού, τόσο της Θράκης όσο και της Μ. Ασίας.

Η συγκρότηση του οικισμού ως «αστικού» είναι σήμερα εμφανής στα μεγαλόπρεπα κτίρια της Παλιάς Πόλης αλλά και στις καπναποθήκες της – τότε χτισμένες εκτός του οικισμού, σήμερα ενσωματωμένες στον πολεοδομικό ιστό: η φυσιογνωμία αυτή της σύγχρονης Ξάνθης οφείλει πολλά τόσο στην παρακμή του καπνεμπορίου, μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, όσο και στην ευτυχή διακήρυξη της ως διατηρητέου οικισμού, τουλάχιστον για το κομμάτι της Παλιάς Πόλης, στη δεκαετία του 1970. Η έκρηξη της ανοικοδόμησης με την απόπειρα εκβιομηχάνισης της Θράκης κατά τη Μεταπολίτευση, αν και κατέστρεψε μεγάλο μέρος του «νεού

οικισμού», δηλαδή των προσφυγικών κυρίως συνοικιών, μέσω της αντιπαροχής, άφησε αλώβητο το παλιό κομμάτι, δηλαδή τις κατεξοχήν αστικές συνοικίες των εμπόρων της πόλης. Έτσι, κατά τους ειδικούς, η Παλιά Πόλη της Ξάνθης αποτελεί σήμερα ίσως «το πληρέστερο δείγμα παραδοσιακού οικισμού στη Θράκη και στη Βόρειο Ελλάδα» (Μαυρίδης 2005: 12-13). Αυτή η «μοντέρνα» Ξάνθη του 19^{ου} αιώνα, που γίνεται «παραδοσιακή» στα τέλη του 20^{ου}, είναι ως χώρος και ο καμβάς για την εκδήλωση των Λαογραφικών Εορτών που μας απασχολούν.

Ο πυρήνας αυτών των εορτών είναι το καρναβάλι. Παρά το γεγονός ότι το καρναβάλι έλκει την καταγωγή του από την αρχαιότητα και τις γνωστές διονυσιακού ή άλλου τύπου τελετουργίες, η λειτουργία του στη σύγχρονη εποχή είναι τελείως διαφορετική και, για να κατανοηθεί, πρέπει να ενταχθεί στα εκάστοτε κοινωνικά της συμφραζόμενα. Η λογική που διέπει το καρναβάλι είναι εκείνη της αντιστροφής: οι τυπικές ιεραρχίες καταβαρθώνονται και αντικαθίστανται από άλλες, ανορθολογικές, οι προσωπικότητες εξανίστανται για να μεταμορφωθούν σε άλλες τυπικά απαγορευμένες εκφράσεις (π.χ. οι άνθρωποι γίνονται «άλλοι» ή «ζώα» κ.λπ.) μέσω της μεταμπίεσης, οι ηθικοί κανόνες παύουν να ισχύουν ή αντικαθίστανται με άλλους, απαγορευμένους (π.χ. η δημόσια επιτέλεση άσεμνων τραγουδιών) κ.λπ. Με άλλα λόγια, στον καθορισμένο από την ίδια την κοινωνία και τους θεσμούς της χρόνο και χώρο λαμβάνει χώρα μια «τελετουργική ανταρσία», όπως έχει εύστοχα περιγραφεί (Johnson 1978: 325), στο πλαίσιο μιας μορφής «κοινωνικής ασυλίας» (Levine 1972: 4). Η λειτουργικότητα μιας τέτοιας διαδικασίας είναι οπωσδήποτε σαφής: επιτρέπει την εκτόνωση των πιέσεων της κοινωνικής δομής, ώστε να αποφεύγονται κοινωνικές εκρήξεις, αφού τις εκτονώνει στο «ψευδές» επίπεδο της τελετουργίας, και συμβάλλει αποφασιστικά στην ενδυνάμωση ενός κοινοτικού πνεύματος και συλλογικής δράσης. Εν τέλει, επιβεβαιώνει την ίδια την κοινωνική δομή καταργώντας την προσωρινά και με τελετουργικό τρόπο. Συστατικό στοιχείο αυτής ακριβώς της λειτουργίας είναι το χιούμορ.

Όταν, λοιπόν, ασχολούμαστε με το χιούμορ μιας κοινωνίας, είναι σαν να ασχολούμαστε με την ίδια την κοινωνική δομή και τις πιέσεις που ασκεί πάνω στα άτομα, μας εξηγεί η M. Douglas (1975: 87). Και φαίνεται πως, πράγματι, το ξανθιώτικο καρναβάλι, τουλάχιστον στην παλαιότερη και πιο αυθόρμητη εκδοχή του, επιβεβαιώνει αυτή τη διαπίστωση: στη δεκαετία του 1920, οπότε και συναντούμε τις πρώτες αρχειακές πληροφορίες για το καρναβάλι της Ξάνθης, οι πιέσεις ήταν πολλές. Κοντά στην αστικοποιημένη «άρχουσα τάξη» της πόλης παρεπιδημούσαν εκατοντάδες οικογένειες καπνεργατών, που φαίνεται να αυξήθηκαν δραματικά με την έλευση των προσφύγων. Οι πραγματικές κοινωνικές εντάσεις, που δεν περιορίστηκαν φυσικά στην Ξάνθη αλλά αφορούσαν συνολικότερα τις σχέσεις εργοδοσίας – εργαζομένων στον Μεσοπόλεμο, συνοδεύτηκαν από πραγματικές κοινωνικές συγκρούσεις με θύματα και νεκρούς (στην Ξάνθη μνημονεύονται στην είσοδο του Εργατικού Κέντρου τα ονόματα των Σπυρίδωνα Αθανασίου, Χασάν Ισμαήλ, Σωκράτη Καραβανά και Ραμαντάν Μουσά, οι οποίοι σκοτώθηκαν στις απεργίες του Ιουνίου 1929), ενώ η αποκατάσταση των προσφυγικών οικογενειών ξεπερνούσε κατά πολύ τις αντοχές ενός ηττημένου κράτους και μιας επιφανειακά αναπτυσσόμενης οικονομίας, όπως αυτή της μεσοπολεμικής Ελλάδας. Κοντά σ' αυτά θα πρέπει να

προσθέσουμε την επίσημη της βουλγαρικής κατοχής και, βέβαια, τις αναμενόμενες εντάσεις μεταξύ «παλαιών» και «νέων» κατοίκων, «ντόπιων» και «προσφύγων», που επιβεβαιώνονται σε ολόκληρο τον ελλαδικό χώρο. Η Ελλάδα του Μεσοπολέμου είναι ένα καζάνι που βράζει και, φυσικά,, η Ξάνθη δε θα μπορούσε να αποτελεί εξαίρεση.

Στο πλαίσιο αυτό γίνεται ίσως σαφέστερη και η αναγκαιότητα της περιοδικής εκτόνωσης που προσφέρει το καρναβάλι. Δύο ενδεικτικά παραδείγματα είναι, νομίζω, χαρακτηριστικά: ήδη από τη δεκαετία του 1920 παραδίδεται η ίδρυση «Κομιτάτου Απόκρεω» από ομάδα Ξανθιωτών, η οποία διοργανώνει παρελάσεις, απονέμει βραβεία, ανάβει φωτιές και καίει τον «Τζάρο» στη συνοικία Σαμακώβ, στην ανατολική όχθη του Κόσυνθου (Θεοδωρίδου 1997: 4, Μαυρίδης 2005: 17). Δυστυχώς ελλείπει το εθνογραφικό υλικό που θα μας επέτρεπε να ανασυνθέσουμε πληρέστερα την εικόνα του καρναβαλικού κλίματος της εποχής.

Ωστόσο η επιλογή της συνοικίας Σαμακώβ -του «Πέρα Μαχαλά» για τους «κυρίως Ξανθιώτες»- για την καύση του «Τζάρου» μάλλον δεν είναι τυχαία, αν βασιστούμε στο εθνογραφικό υλικό που διασώζουν οι Β. Αϊβαλιώτης και Σ. Αδαμαντίδου (2007: 9-16): το γεγονός ότι το Σαμακώβ αποτελεί την παλαιότερη συνοικία της πόλης, με τη σημερινή της μορφή, ότι επιπλέον κατοικούνταν από λαϊκότερα στρώματα του πληθυσμού κι ακόμη ότι παρουσίαζε τη μικρότερη συνοχή ως «συλλογική» ταυτότητα στον πολεοδομικό ιστό, από την άποψη της επίσημης ίδρυσης συλλόγων και σωματείων, φαίνεται να εξηγεί επαρκώς τη «χλεύη» που εκδηλωνόταν από τους «κυρίως Ξανθιώτες» με το κάψιμο του «Τζάρου» εκεί, ως εκδήλωση μιας από τις εσωτερικές αντιφάσεις της πόλης. Αλλά και οι Σαμακωβιανοί δεν το έβαζαν κάτω: αποδεχόμενοι τον ανεπίσημο χαρακτηρισμό της συνοικίας τους ως «Σκατόλακα», τόσο λόγω της εκεί κατάληξης των αποχετεύσεων της πόλης όσο και με το συνδηλωτικά μειωτικό χαρακτήρα, απάντησαν αφηγούμενοι μια ιστορία άκρως ενδιαφέρουσα για τον τρόπο κατασκευής της ιδιαίτερης συλλογικής τους ταυτότητας, της δικής τους «κοινότητας» δηλαδή, αλλά και για τις γενικότερες εσωτερικές -εν τέλει ταξικές- εντάσεις στην πόλη:

«Ένας κομψευόμενος μη Σαμακωβιανός (ιδιότητα από μόνη της αρνητική για τη σαμακωβιανή μικροκοινωνία) διέπραξε το θανάσιμο για τη συλλογική ανδρική περηφάνια της συνοικίας αμάρτημα να επισκέπτεται (πάντα άψογα λευκοντυμένος) την αγαπητικιά του και να τραβούν προς τέρψιν ...διά τα περαιτέρω, στα πεύκα της Καλαμούς. Με τα πολλά, στην ανηφορίτσα της οδού Φιλιππουπόλεως, ανοίχτηκε λάκκος – παγίδα, γέμισε με ...ό,τι καλύτερο, σκεπάστηκε μαστορικά και περίμενε το θύμα, που όντως έπεσε μέσα με τ' άσπρα του!! Προς μεγίστη αγαλλίαση της σαμακωβιανής μαρίδας. Ο εραστής δεν ξαναφάνηκε πέρα απ' τη γέφυρα, το φιλότιμο απεκαταστήθη, και ένα ακόμη όνομα εσμιλεύθη για την εύνανδρο Συνοικία μας» (Αϊβαλιώτης - Αδαμαντίδου 2007: 15-16).

Αλλά ακριβώς αυτές τις αδιαμόρφωτες ή πολιτισμικά καλυμμένες ταξικές εντάσεις έρχεται να εκτονώσει, τουλάχιστον την εποχή αυτή που μας απασχολεί ως εδώ, το ξανθιώτικο αυθόρμητο καρναβάλι, όπως ακριβώς και σε άλλες αντίστοιχες περιπτώσεις πόλεων ή περιοχών (π.χ. της Κοζάνης – Ράπτης 2007).

Ωστόσο αυτός ο αυθόρμητος χαρακτήρας του παλαιότερου καρναβαλιού της Ξάνθης δε φαίνεται να διατηρείται στην πιο πρόσφατη εκδοχή, αυτή που περιγράφεται ως «καθιέρωση» των «Αποκριάτικων Θρακικών Εορτών» (Συρακούλη 2005: 21) με χρονική αφετηρία το 1966. Η οικονομική κρίση της μεταπολεμικής περιόδου, η κάμψη της τιμής του καπνού και η συνακόλουθη συρρίκνωση της οικονομικής δραστηριότητας στην ευρύτερη περιοχή καθιστούσαν επιτακτική την αναζήτηση νέων πεδίων οικονομικής δραστηριότητας. Είναι η εποχή της «ανακάλυψης» του τουρισμού, μιας δραστηριότητας εν πολλοίς πρωτοβουλιακής και αυθόρμητης την εποχή εκείνη, ενταγμένης όμως στη λογική της ανάπτυξης και της οικονομικής ανέλιξης του τόπου. Η «Τοπική Επιτροπή Τουρισμού της Ξάνθης» με την επιχορήγηση του Υπουργείου Προεδρίας Κυβερνήσεως και τη συνδρομή του Δήμου Δάφνης Αττικής, που προσφέρει το καρναβαλικό υλικό, διοργανώνουν για πρώτη φορά το 1966 τις «Αποκριάτικες Θρακικές Γιορτές», με στόχο την ανάδειξη και την αναβίωση της πλούσιας πολιτιστικής κληρονομιάς της Θράκης και την τόνωση της οικονομίας της περιοχής. Η πόλη στολίζεται, οι καρναβαλικοί σύλλογοι και τα χορευτικά συγκροτήματα αρχίζουν να συγκροτούνται σταδιακά, το κάψιμο του «Τζάρου» θεσμοθετείται και αλλάζει τόπος: από τη συνοικία Σαμακώβ μεταφέρεται τώρα στην κοίτη του Κόσυνθου. Η παρέμβαση του Δήμου, από την επόμενη κιόλας χρονιά, στα οργανωτικά, και η μετονομασία του καρναβαλιού από το 1969 σε «Θρακικές Λαογραφικές Εορτές» δείχνουν με σαφή τρόπο τον νέο προσανατολισμό: πρόκειται για ένα θεσμοθετημένο πλαίσιο, ιδεολογικά ενταγμένο στη λογική της «αναβίωσης της παράδοσης» και οικονομικά προσανατολισμένο στην προσέλκυση επισκεπτών. Το νέο καρναβάλι της Ξάνθης είχε ήδη γεννηθεί, αν και δεν έμοιαζε σε πολλά με τον πρόγονό του.

Στα χρόνια που ακολούθησαν ο Δήμος Ξάνθης υπήρξε ο βασικός διοργανωτής του καρναβαλιού, είτε στο πλαίσιο του νομικού προσώπου «Θρακικές Λαογραφικές Εορτές» είτε στο πλαίσιο της πιο πρόσφατης «Δημοτικής Επιχείρησης Ανάπτυξης» που ιδρύθηκε το 1993. Ο χαρακτήρας του σύγχρονου καρναβαλιού της Ξάνθης έχει, φυσικά, αλλάξει προσανατολισμό στη διάρκεια των σαράντα και πλέον χρόνων της θεσμοθέτησής του. Σήμερα είναι ένα γεγονός με πολλαπλή σημασία για την πόλη και την ευρύτερη περιοχή: τόσο από οικονομική άποψη όσο και από πολιτιστική αποτελεί το αποκορύφωμα μιας διαδικασίας που ουσιαστικά κινεί τα νήματα της πόλης ολόκληρο το έτος. Οι πολιτιστικοί σύλλογοι -σε πραγματικά πολύ μεγάλη αναλογία σε σχέση με τον πληθυσμό της πόλης- διατηρούν την ιδιαίτερη ταυτότητά τους μέσα σ' αυτό και προσανατολίζουν την ετήσια δραστηριότητά τους με γνώμονα την εμφάνισή τους στο καρναβάλι και τα υπόλοιπα δρώμενα που το συνοδεύουν. Το καρναβάλι συντηρεί, έτσι, σε εγρήγορση ένα σημαντικό κομμάτι της νεολαίας της πόλης και το δραστηριοποιεί ολόκληρο το χρόνο.

Η σημαντικότερη, πάντως, διαδικασία που επιτυγχάνεται με το καρναβάλι της Ξάνθης είναι η αναθεώρηση και επανάχρηση του δημόσιου χώρου της πόλης. Η περίοδος του καρναβαλιού και ειδικά οι ώρες της καρναβαλικής παρέλασης κινητοποιούν σχεδόν το σύνολο των κατοίκων, τους «βγάζουν στο δρόμο» με άλλα λόγια, σ' ένα είδος δημόσιας δράσης που εντυπωσιάζει με την έκταση και την έντασή της. Σχεδόν κάθε σπίτι της πόλης δέχεται φιλοξενούμενους τις ημέρες του

καρναβαλιού, αφού τα ξενοδοχεία είναι ήδη γεμάτα, ο πληθυσμός υπερδιπλασιάζεται από τους επισκέπτες, η πόλη στο σύνολό της αντιστρέφει τη ρουτίνα της. Παρ' όλα αυτά, ο προκαθορισμός των δραστηριοτήτων, η ομοιομορφία των καρναβαλιστών, η κυριαρχία των latin μουσικών μοτίβων, η τυποποίηση της διασκέδασης στα πρότυπα της μαζικής κουλτούρας και της μαζικής συμμετοχής, έχουν μετατρέψει το καρναβάλι της Ξάνθης σ' ένα είδος προβλέψιμης παράστασης, παρόμοιας με αυτές που έχουν επιβληθεί στη νεοελληνική κουλτούρα από τις τηλεοπτικές μεταδόσεις αντίστοιχων καρναβαλιών, όπως αυτά της Πάτρας, του Μοσχάτου κ.λπ. Η μαζική, δηλαδή, χρήση του δημόσιου χώρου από τους συνήθως ιδιωτεύοντες κατοίκους έχει χάσει τον πρωτοβουλιακό χαρακτήρα άλλων εποχών, είναι κατευθυνόμενη από τους διοργανωτές και απευθύνεται περισσότερο στην κατανάλωση -με κάθε της μορφή- παρά στην παραγωγή ψυχαγωγίας, θεάματος, καρναβαλικής κουλτούρας εν τέλει, στο σύνολό της, αν και μέσα σ' αυτό το προκατασκευασμένο σκηνικό διασκέδασης, υπάρχει πάντοτε χώρος για πρωτοβουλίες, συνήθως μικρής εμβέλειας, που ανασυγκροτούν τις παρέες, παράγουν αυθεντική και οξεία κριτική και διαμορφώνουν νέες κοινωνικότητες και βιωματικές σχέσεις με τον χώρο. Μένουν όμως, κατά κανόνα, στο περιθώριο των επίσημων εκδηλώσεων, και απέχουν πολύ από ό,τι ο Μ. Μπαχτίν περιέγραψε ως ένα «λαϊκό σύνολο, ενεργοποιημένο με το δικό του τρόπο, που είναι λαϊκό» (Bakhtine 1968).

Ανάλογης εμβέλειας εκδηλώσεις, αλλά αρκετά διαφορετικού προσανατολισμού, συνιστούν οι λεγόμενες «Γιορτές Παλιάς Πόλης», που θεσμοθετήθηκαν στις αρχές της δεκαετίας του 1990, με τη σύσταση της «Δημοτικής Επιχείρησης Ανάπτυξης». Τοποθετημένες στο χρονικό αντίποδα του καρναβαλιού, αρχές του Σεπτεμβρίου κάθε έτους, οι «Γιορτές Παλιάς Πόλης», πέρα από τον προφανή χαρακτήρα της τουριστικής προβολής του διατηρητέου τμήματος του οικισμού, επιτυγχάνουν όχι μόνο όσα και το καρναβάλι, αλλά επιπλέον την προβολή και διαμόρφωση της πολιτιστικής ταυτότητας της πόλης. Εννοώ ότι στην εβδομαδιαία περίπου διάρκεια των εκδηλώσεων, ο δημόσιος χώρος μετασχηματίζεται και πάλι ανάλογα, «καταλαμβάνεται» από τους κατοίκους, οι οποίοι όμως αυτή τη φορά συμμετέχουν με πολύ ουσιαστικότερο τρόπο στα δρώμενα: η πολύχρωμη ομοιομορφία του καρναβαλιού, που επιβάλλει συγκεκριμένους μαζικούς τρόπους διαχείρισης του δημόσιου χώρου, αντικαθίσταται από μια πολυχρωμία πολιτισμικών εκφράσεων τοπικής προέλευσης, την οποία συγκροτούν οι ιδιαιτερότητες των πολιτιστικών συλλόγων, η εθνοτική πολυσυλλεκτικότητα της πόλης, τα τοπικά μουσικά σχήματα, οι διαφορετικές γεύσεις και μυρωδιές, οι ντόπιοι εικαστικοί καλλιτέχνες, οι ήχοι ενός πολυπολιτισμικού τόπου. Σ' αυτό το χρώμα θα πρέπει να προσθέσουμε την υγιή «συνομιλία» του τόπου με την καλλιτεχνική ζωή του «κέντρου», που μεταφράζεται με τη συμμετοχή στα δρώμενα καταξιωμένων καλλιτεχνών, όχι μόνο από την Ελλάδα αλλά από ολόκληρη τη Βαλκανική.

Αυτή ακριβώς η «πολυφωνικότητα» (multivocality) του χώρου είναι σε τελική ανάλυση και η έκφραση ενός πολλαπλά βιωμένου τόπου από τις διαφορετικές ομάδες ανθρώπων που τον συγκροτούν και προβάλλουν την πολιτισμική τους ταυτότητα σ' αυτόν. Η «πολυφωνικότητα» μετατρέπεται έτσι σε «πολυτοπικότητα» (multilocality – Rodman 1992) και μετασχηματίζει τον πολεοδομικό ιστό της Ξάνθης από μια

φιλόξενη «πόλη των ξένων» σε μια «πολλαπλή πατρίδα», βιωμένη με διαφορετικό τρόπο από τους κατοίκους της. Το αίσθημα αυτό, του «εθνοπολιτισμικού ανήκειν» (Λαφαζάνη 1997: 96), ενισχύεται ιδιαίτερα στην Παλιά Πόλη: το γεγονός ότι ο οικισμός έχει κριθεί διατηρητέος επιτρέπει ταυτόχρονα και τη διατήρηση εκείνων των «αντικειμένων αναφοράς στον πραγματικό κόσμο» (Βιδάλη 1999: 89) που, αν και βιώνονται διαφορετικά, η ύπαρξή τους δεν επιτρέπει να παρουσιαστούν «κρίσεις αλήθειας» προς το υποκειμενικό αυτό βίωμα (του ανήκειν). Με άλλα λόγια, οι «Γιορτές Παλιάς Πόλης» συντελούν αποφασιστικά στο να βρίσκουμε την πόλη της Ξάνθης «ωραία», όχι ως μουσείο αλλά ως πολλαπλά βιωμένο χώρο που συγκροτεί τόπους μνήμης και τόπους χρήσης.

Γ. Λαϊκά λατρευτικά των Πομάκων.

Η χρήση του όρου «Πομάκος» δημιουργεί ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα ζητήματα για τη σύγχρονη εθνογραφία στο χώρο της Θράκης. Κατά καιρούς έχουν υποστηριχθεί διάφορες θέσεις για την προέλευση του όρου και τη συνακόλουθη ταυτότητα που περιγράφει, θέσεις που απλώνονται από την αρχαία θρακική -κατά συνέπεια «ελληνική»- καταγωγή τους (π.χ. Θεοχαρίδης 1996) μέχρι την πλήρη παραγνώριση της γλωσσικής τους ιδιαιτερότητας στο πλαίσιο της μουσουλμανικής μειονότητας (επίσημο εκπαιδευτικό πρόγραμμα και Πρόγραμμα Εκπαίδευσης Μουσουλμανοπαίδων) ή την αντίληψη ότι η ταυτότητά τους είναι κατασκευασμένη στο πλαίσιο στρατηγικών επιβίωσης από τους ίδιους ή διαχείρισης της μειονότητας από το ελληνικό κράτος ανάλογα με το εκάστοτε δόγμα της εξωτερικής πολιτικής (Τσιμπιρίδου 2000, Τρουμπέτα 2001).

Φιλοδοξία μου με το κείμενο αυτό δεν είναι, βέβαια, να πάρω θέση απέναντι στο ζήτημα της ταυτότητας των Πομάκων ούτε να «αποφανθώ» για την ελληνική, τουρκική ή σλαβική καταγωγή τους · στόχος μου είναι να επανατοποθετήσω από εθνογραφική άποψη ένα πεδίο ιδιαίτερα φορτισμένο πολιτικά, επικεντρώνοντας όμως στα πολιτισμικά χαρακτηριστικά που το συγκροτούν, έτσι ώστε να καθορίσω και τη δική μου στάση, από τη σκοπιά του εθνογράφου, απέναντί του. Στο πλαίσιο αυτό, η λαϊκή λατρεία των πληθυσμών που συνήθως αποκαλούνται «Πομάκοι» είναι μια ενδιαφέρουσα αιχμή, ενταγμένη όμως στο συνολικότερο πλαίσιο του χώρου και του χρόνου και, εν τέλει, των κοινωνικών συμφραζομένων μέσα στα οποία αποκτά το νόημά της.

Η έννοια του χώρου στους Πομάκους είναι μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα παράμετρος για την κατανόηση του εθνογραφικού αυτού πεδίου. Η βασική τους τοποθέτηση στον ορεινό όγκο της Ροδόπης και η ταυτόχρονη απομόνωσή τους ως τα μέσα της δεκαετίας του 1990, οπότε και η περιοχή στην οποία κυρίως κατοικούν έπαψε να αποτελεί «επιτηρούμενη ζώνη», είναι στοιχεία που επιφέρουν σημαντικές επιπτώσεις στην εννοιολόγηση του χώρου όπου αυτοί κατοικούν. Κατ' αρχάς η χάραξη των εθνικών συνόρων μεταξύ Ελλάδας, Βουλγαρίας και Τουρκίας με τη συνθήκη της Λωζάννης τριχοτόμησε το ζωτικό τους χώρο, με αποτέλεσμα τη σύνδεση του κάθε κομματιού με τον αντίστοιχο εθνικισμό – εθνική διεκδίκηση. Η συνακόλουθη εγκαθίδρυση του κομμουνιστικού καθεστώτος στη Βουλγαρία οδήγησε

το ελληνικό κράτος στην επιλογή της αντιμετώπισης της μουσουλμανικής μειονότητας της ελληνικής Θράκης στο σύνολό της ως «τουρκικής» και τον περιορισμό των Ελλήνων Πομάκων στα ορεινά των Ξάνθης και Ροδόπης κυρίως, τουλάχιστον ως το 1989 (Δαλκαβούκης 2007). Αυτή η επιλογή είχε ως αποτέλεσμα τη σύνδεση του Πομάκου με το βουνό, δύο έννοιες σχεδόν ταυτόσημες τόσο κατά τον αυτοπροσδιορισμό όσο και κατά τον ετεροπροσδιορισμό τους (Τσιμπιρίδου 2000).

Ο χώρος, ωστόσο, δράσης των Πομάκων δεν ταυτίζεται πάντοτε με το βουνό. Παραδοσιακά ικανοί χτίστες οι Πομάκοι είχαν μια σταθερή ανάλογη επαγγελματική σχέση με την ευρύτερη περιοχή, ενώ περιστασιακά χρησιμοποιήθηκαν ως εργάτες γης σε περιοχές εντός της ελληνικής επικράτειας, αλλά σαφώς εκτός του «δικού» τους χώρου (π.χ. Κεντρική Μακεδονία κ.α.). Επιπλέον, η στράτευσή τους στον ελληνικό στρατό τους έφερε σε επαφή με τον «έξω» κόσμο -ενδεικτική είναι εδώ η άποψη του Αλή Ρόγκο (2002: 21) ότι «ο στρατός είναι ένα σχολείο που το αγόρι θα μάθει πολλά»- ενώ ταυτόχρονα ο χώρος δράσης συμπληρώνεται με την επαγγελματική τους δράση στη ναυτιλία, μέσω της οποίας πολλοί απ' αυτούς γύρισαν «όλον τον κόσμο» (Ρόγκο 2002: 20), ή τη μετανάστευση στο εξωτερικό.

Ανάλογες παρατηρήσεις μπορούμε να κάνουμε και για τον χρόνο, όπως τον αντιλαμβάνονται οι Πομάκοι. Ο κατά βάση αγροτικός χαρακτήρας της κοινωνικής και οικονομικής τους ζωής, τουλάχιστον μέχρι πρόσφατα, έφερνε στο προσκήνιο την κυκλική έννοια για τον χρόνο, την περιοδικότητα δηλαδή του έτους την οποία, όπως όλες οι αγροτικές κοινωνίες (Νιτσιάκος 2003) αντιλαμβάνονταν και αξιοποιούσαν μέσω των αγροτικών εργασιών. Εδώ έπαιξε -κι ασφαλώς παίζει- κυρίαρχο ρόλο η θρησκευτική οργάνωση του χρόνου αυτού, βασισμένη σε δύο μεγάλες και ορισμένες μικρότερες τομές. Αναφέρομαι στο Σεκέρ (ή Ραμαζάν) Μπαϊράμ και στο Κουρμπάν Μπαϊράμ, τις δύο μεγάλες μουσουλμανικές γιορτές, και ορισμένες μικρότερες όπως το Χάτεμ, μια τελετουργία «μύησης» των νεοφώτιστων μικρών μουσουλμάνων στον κόσμο των θρησκευόμενων μετά την ολοκλήρωση της θεολογικής τους εκπαίδευσης, το Εντρελές, γιορτή της άνοιξης κ.λπ. (Κόκκας – Κωνσταντινίδης – Μεχμεταλή 2003: 69-73).

Ωστόσο ο «ευθύγραμμος χρόνος», ο χρόνος της Ιστορίας, δεν άφησε, φυσικά, ανεπηρέαστους τους Πομάκους. Οι σύγχρονες τομές αυτού του χρόνου έχουν ήδη αναφερθεί λίγο ως πολύ (ένταξη στα εθνικά κράτη που διαδέχτηκαν την Οθωμανική Αυτοκρατορία στην περιοχή – αποδέσμευση του χώρου τους με την κατάρρευση του λεγόμενου «υπαρκτού σοσιαλισμού» κ.λπ.), αλλά θα πρέπει εδώ να προσθέσουμε και τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι αντιδρούν, τουλάχιστον σήμερα, στην ένταξή τους στην «νεωτερικότητα»: πολλοί από αυτούς εγκαταλείπουν τα ορεινά χωριά για την πόλη της Ξάνθης, όπου η δραστηριοποίησή τους στην οικοδομή, κυρίως, τους επιτρέπει να ζουν με όρους αστικής ένταξης, άλλοι κατορθώνουν να σπουδάσουν, γεγονός που τους εντάσσει με ακόμη ευνοϊκότερους όρους στον σύγχρονο νεοελληνικό τρόπο ζωής, ενώ αρκετοί επιλέγουν για την ένταξή τους στις διαδικασίες αυτές το τουρκικό κράτος, μέσω της μειονοτικής εκπαίδευσης. Η καθοριστική αυτή τομή που επιφέρει η νεωτερικότητα στον χρόνο της καθημερινής ζωής των Πομάκων έχει ως ακόμη σημαντικότερη συνέπεια τη διάσταση ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν, αφού το πρώτο διαφοροποιείται πλέον δραματικά από το δεύτερο. Η

διάσταση αυτή είναι όμως που φέρνει στο προσκήνιο τη συζήτηση για την «παράδοση» (Βαρβούνης 1996), με την έννοια της διατήρησης ενός εθιμικού τρόπου ζωής που γίνεται ολοένα και περισσότερο θέμα του παρελθόντος παρά βίωμα του παρόντος. Υπό το φως αυτών των παρατηρήσεων, η συζήτηση για τη λαϊκή λατρεία και τη γενικότερη «εθιμική συμπεριφορά» τους αποκτά, νομίζω, μια άλλη διάσταση.

Η έννοια της λατρείας, ειδικά στις θρησκείες εκείνες που δομούνται πάνω σε αλήθειες «εξ αποκαλύψεως», όπως και η μουσουλμανική, έχει συνήθως έναν τυπικό χαρακτήρα επαναλαμβανόμενων πρακτικών / τελετουργιών που αφορούν κάθε πιστό. Έχει δηλαδή τυπικό και μαζικό χαρακτήρα που καθορίζεται από συγκεκριμένα κέντρα, εντεταλμένα γι' αυτόν τον σκοπό. Υπό την έννοια αυτή καμία επίσημη λατρευτική τελετουργία δεν είναι «λαϊκή», δηλαδή κοσμική, αλλά προκαθορίζεται αυστηρά στον χώρο και στον χρόνο και έχει υπερατομικό χαρακτήρα. Τότε, όμως, το περιεχόμενο της «λαϊκής λατρείας» θα μπορούσε να συνίσταται σε κάθε απόκλιση από τον λατρευτικό / δογματικό κανόνα, κάθε ιδιαίτερη πρόσληψή του και προσαρμογή στις ιδιαίτερες πολιτισμικές συνθήκες από ομάδες πιστών με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Νομίζω πως στην περίπτωση των Πομάκων υπάρχουν στοιχεία μιας τέτοιας «λαϊκής λατρείας» ή τουλάχιστον ενδείξεις της.

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι τα αρχιτεκτονήματα που συνιστούν λατρευτικούς χώρους. Παρά το γεγονός ότι το τυπικό λατρευτικό κτίριο των μουσουλμάνων είναι το τζαμί με ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του το μιναρέ, στα Πομακοχώρια συναντούμε αρκετά τζαμιά χωρίς μιναρέ και επιπλέον αρκετούς τεκέδες (Κόκκας – Κωνσταντινίδης – Μεχμεταλή 2003: 63-66), δείγματα ίσως μιας επιβίωσης της μπεκτασίδικης παράδοσης στην περιοχή (Τρουμπέτα 2001: 89-93). Χαρακτηριστικό δείγμα τζαμιού χωρίς μιναρέ μπορεί να δει κανείς στο κοντινότερο Πομακοχώρι προς την πόλη της Ξάνθης, το Πίλημα, όπου το κτίριο του τζαμιού, συνοδευόμενο από κρήνη, βρίσκεται στην άκρη ενός εκτεταμένου μουσουλμανικού νεκροταφείου που δε χρησιμοποιείται πια (Δαλκαβούκης 2011). Στον ίδιο χώρο μπορεί κανείς να διαπιστώσει εύκολα ορισμένες ακόμη διαδικασίες που συνιστούν «εκκοσμίκευση» του λατρευτικού τυπικού και προσαρμογή του στις σύγχρονες «λαϊκές» συνθήκες: το παλιό νεκροταφείο του χωριού έχει κυριολεκτικά σπάσει σε κομμάτια από τον δημόσιο δρόμο που συνδέει το χωριό με την πόλη της Ξάνθης, ενώ μεγάλα τμήματά του βρίσκονται έξω από κάθε διάθεση -μνημειακής έστω- προστασίας από τους κατοίκους ή τους επίσημους φορείς. Το ίδιο πεδίο είναι εξαιρετικά πλούσιο και σε μια άλλη λαϊκή λατρευτική έκφραση των μουσουλμάνων, την αφιέρωση κρηνών για δημόσια χρήση, που τα τελευταία χρόνια χάνει τον συλλογικό χαρακτήρα του παρελθόντος (π.χ. συλλογική «τελετουργική» κατασκευή της κρήνης από την κοινότητα) και αποκτά έναν χαρακτήρα δημόσιας έκφρασης της ατομικής μνήμης του ιδρυτή / αφιερωτή της, εξέλιξη που προσομοιάζει με αντίστοιχες χρήσεις των εικονοστασίων από τους χριστιανούς (Δαλκαβούκης 2011).

Ανάλογες προσαρμογές των τυπικών λατρευτικών τελετών στον χώρο μπορεί κανείς να διαπιστώσει και στους εγκατεστημένους στην πόλη, πλέον, Πομάκους. Η αποδέσμευση της χρήσης της έγγειας αστικής ιδιοκτησίας τους και η ένταξή της στη λογική της αντιπαροχής -μια διαδικασία που τα τελευταία χρόνια εξελίχθηκε ραγδαία στην πόλη της Ξάνθης- έχει μετασχηματίσει τους μαχαλάδες των Πομάκων και έχει

αλλοιώσει τη σχέση δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, στο μη διατηρητέο κομμάτι της πόλης. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της «προσαρμογής» είχα την τύχη να παρακολουθήσω πρόσφατα, κατά την τελετουργία του Χάτεμ, όπως διεξάγεται στη μουσουλμανική συνοικία της Ξάνθης που συγκροτείται γύρω από το τζαμί της οδού Μιαούλη: το κουρμπάνι, που συνοδεύει τη γιορτή της αποφοίτησης των «νεοφώτιστων» νεαρών μουσουλμάνων από το τζαμί, αντιστρέφει τη χρήση του χώρου σε ολόκληρη τη γειτονιά. Οι πιλοτές των πολυκατοικιών αδειάζουν από τα αυτοκίνητα (χριστιανών και μουσουλμάνων), στρώνονται με χαλιά και υποδέχονται εκατοντάδες πανηγυριστές που συμμετέχουν στη γιορτή, διατηρώντας το παραδοσιακό λατρευτικό κομμάτι της σ' έναν χώρο, όμως, διαμορφωμένο από τη λογική της νεωτερικότητας.

Η έννοια της «λαϊκής λατρείας», εξάλλου, σχετίζεται και με την εκκοσμίκευση των πολιτισμικών εκείνων εκφράσεων που παλαιότερα ήταν πολύ πιο στενά συνδεδεμένες με τα θρησκευτικά πανηγύρια και γενικότερα τις θρησκευτικές εκδηλώσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τα πομάκικα τραγούδια και οι χοροί (Κόκκας – Κωνσταντινίδης – Μεχμεταλή 2003: 73-77): η ανανέωση των θεματικών μοτίβων (π.χ. τραγούδια για το στρατό), η εκτέλεσή τους σε περιβάλλοντα καθαρά κοσμικά (π.χ. ταβέρνες κ.λπ.) και η αντικατάσταση ορισμένων παραδοσιακών οργάνων (π.χ. μπουζούκι αντί για σάζι) δείχνουν ότι ένα κομμάτι της πολιτισμικής τους κληρονομιάς που παλαιότερα συνόδευε συνήθως τη λατρεία αποσυνδέεται τώρα απ' αυτήν όλο και περισσότερο συγκροτώντας πυρήνες εθνοτικών, πλέον, και όχι αποκλειστικά θρησκευτικών συμπεριφορών. Παρ' όλα αυτά ένα είδος «θρησκευτικού συναισθήματος», που εκφράζεται με τον σεβασμό τους προς την παράδοσή τους και το πάθος με το οποίο την βιώνουν οι Πομάκοι, φαίνεται να διατηρείται ακόμη, όπως είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω συμμετέχοντας σε ανάλογες εκδηλώσεις, ήδη από την εποχή της μαθητείας μου στη γλώσσα τους, στα «Μαθήματα πομακικής γλώσσας και πολιτισμού» (Κόκκας 2004) που διοργάνωσε επί σειρά ετών, από το 2003 και εξής, το Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ. στην Ξάνθη. Είναι όμως πολύ πιο πειστικό τεκμήριο εδώ να ακούσουμε έναν Πομάκο να προσδιορίζει βιωματικά τις διαδικασίες αυτές:

«Η μουσική είναι ένα πράγμα. Όταν τραγουδάω ένα τραγούδι με νοιάζει να καταλαβαίνω τι λέει. Σε ένα πανηγύρι η μουσική φέρνει χαρά σε όλους, ό,τι κι αν είσαι, Πομάκος, Τσιγγάνος, Βούλγαρος, Τούρκος, Χριστιανός ή Μουσουλμάνος. Δεν υπάρχει λαός χωρίς μουσική. Εγώ έχω γυρίσει όλο τον κόσμο με τα καράβια. Ακόμα και με τα Αράβικα κλαίω γι' αυτά γιατί στα Αράβικα καταλαβαίνω πολλές λέξεις, σ' ένα τραγούδι μπορεί να καταλαβαίνω είκοσι λέξεις. Στα καράβια ήμουν είκοσι χρόνια. Όπου και να πήγαινα τον τόπο μου σκεφτόμουν, τη μάνα μου, τον πατέρα μου, τους συγγενείς μου, το χωριό μου. Με τράβαγε να γυρίσω πίσω. Μόλις περνάγανε τρεις μήνες μου ανέβαινε η πίεση για να γυρίσω στο χωριό μου. Όσο έλειπα στα καράβια δε σταματούσα ποτέ να τραγουδάω Πομάκικα τραγούδια. Όταν με βγάζανε στην κουβέρτα και δούλευα είχαμε ένα εργαλείο ματσακόνι που βούιζε και εγώ νόμιζα ότι μου φέρνει σα μουσική κι εγώ Πομάκικα τραγουδούσα και ήτανε πολλοί Έλληνες που μου λέγανε: “Αλή πιάσε ένα τραγούδι”. Πέρναγε και η ώρα. Κι εγώ δε σταματούσα καθόλου» (Ρόγγο 2002: 20-21).

Θα μπορούσε κανείς να συνεχίσει για πολύ ακόμη προς την ίδια κατεύθυνση, αλλά νομίζω πως αυτό που φαίνεται να προκύπτει ως συμπέρασμα / υπόθεση εργασίας από τη μέχρι τώρα πραγμάτευση του ζητήματος είναι ήδη αρκετά σαφές: η ταυτότητα των Πομάκων και η εθνογραφική της διερεύνηση επιβεβαιώνουν, νομίζω, τη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία για τον ελαστικό χαρακτήρα της «ταυτότητας», έναν όρο που ήδη τείνει να αντικατασταθεί από εκείνον της «πολλαπλής τοποθέτησης» (Γκέφου – Μαδιανού 2002: 19-20), που παρουσιάζει πολύ μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα. Οι Πομάκοι της Θράκης εμφανίζουν μια τουλάχιστον «τριπλή τοποθέτηση» σε συλλογικό επίπεδο, και όσο νωρίτερα το κατανοήσουμε, τόσο πιο αποτελεσματικοί θα καταστούμε και στην προσέγγισή τους: είναι Έλληνες πολίτες με πλήρη δικαιώματα και υποχρεώσεις, εντάσσονται στη μουσουλμανική μειονότητα λόγω της θρησκευτικής τους επιλογής - μια ταυτότητα με πολιτικά χαρακτηριστικά, αφού η λειτουργία της καθορίζεται από πολιτικά κείμενα- και ταυτόχρονα είναι εθνοπολιτισμικά διαφορετικοί, λόγω της ιδιαίτερης πολιτισμικής τους κληρονομιάς εντός της οποίας κυριαρχεί η γλωσσική τους διαφοροποίηση.

Από εθνογραφική άποψη αυτό σημαίνει δύο πράγματα: το πρώτο αφορά τις στρατηγικές επιβίωσης που οι ίδιοι οι Πομάκοι επιλέγουν να ακολουθήσουν στο πλαίσιο αυτής της «πολλαπλής» τους ταυτότητας · το δεύτερο αφορά την κατανόηση από μέρους της εθνογραφικής έρευνας αυτής της «πολλαπλής τοποθέτησης», γεγονός που θα επιτρέψει μια αυθεντικότερη και σε βάθος ερμηνεία και κατανόηση της πολιτισμικής τους συμπεριφοράς. Αλλά αυτή ακριβώς η επιστημολογική προϋπόθεση είναι που καθιστά τη Θράκη στο σύνολό της ένα δύσκολο και ταυτόχρονα γοητευτικό πεδίο για την Ανθρωπολογία.

Βιβλιογραφία

- Bakhtine, M., 1968, *Rabelais and his World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Douglas, Mary, 1975, «Jokes», *Implicit meanings. Essays in Anthropology*, ed. Routledge and Kegan Paul, London, p. 90-114.
- Hastrup, K., 2011, «Ιθαγενής ανθρωπολογία: Μια αντίφαση στους όρους;» στο Δ. Γκέφου – Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, μτφρ. Ρ. Αστρινάκη, Πατάκης, Αθήνα, σ. 337-364.
- Johnson, R., 1978, «Jokes, Theories, Anthropology», *Semiotica* 22: 309-334
- Levine, J., 1972, «Humor», *International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. D. L. Sills, The Macmillan Company and The Free Press, New York, vol. 7, 1-7.
- Rodman, M., 1992, «Empowering Place: Multilocality and Multivocality», *American Anthropologist* 94/3 (1992) 640-56.
- Αϊβαλιώτης, Β. – Αδαμαντίδου, Σ., 2007, *Σαμακώβ, το μονηστεφές Πέραν των Ξανθίων*, εκδόσεις Δημοτικής Επιχείρησης Ανάπτυξης Ξάνθης – Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ., Ξάνθη.
- Βαρβούνης, Εμ., 1996, *Λαογραφικά των Πομάκων της Θράκης*, Πορεία, Αθήνα.
- Βιδάλη, Α., 1999, «Ιστορία, μνήμη, σιωπή: Μαρτυρίες από τον Ελληνικό Εμφύλιο» στο Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και Τόποι της*

- Μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, σ. 89-104.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ., 2011, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ., 2002, «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του “Άλλου”: ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία» στο Δ. Γκέφου – Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Gutenberg, Αθήνα, σ. 15-110.
- Δαλκαβούκης, Β., 2007, «Μαθήματα πομακικής γλώσσας στην εποχή της “Μετάβασης”. Μια εθνογραφική προσέγγιση από την εμπειρία του μαθητευόμενου” στο *Διαστάσεις της μετάβασης και η ευρωπαϊκή προοπτική των χωρών της Βαλκανικής, Πρακτικά Α΄ Επιστημονικού Συνεδρίου – Φλώρινα 10-12/11/2006*, Τμήμα Βαλκανικών Σπουδών – Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη, σ. 937-956.
- Δαλκαβούκης, Β., 2011, «Εικονοστάσια και κρήνες. Αναζητώντας τα όρια της αμφισημίας και της πολυπολιτισμικότητας σ’ έναν επαρχιακό δρόμο της Θράκης», στο Γρ. Πασχαλίδης – Ελ. Χοντολίδου – Ιφ. Βαμβακίδου (επιμ.), *Σύνορα – Περιφέρειες – Διασπορές*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 483-500.
- Εξάρχου, Θ., 1999α, *Καπναποθήκη του οθωμανικού μονοπωλίου (Regie) στην Ξάνθη*, εκδόσεις Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ., Ξάνθη.
- Εξάρχου, Θ., 1999β, *Ξάνθη, Καπνοβιομήχανοι 1918-1978*, εκδόσεις Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ., Ξάνθη.
- Θεοδωρίδου, Λ., 1997, *Αποκρηάτικες Ενθυμήσεις της Ξάνθης... Η ιστορία ενός Θεσμού. Μέρος Α΄ (1966-1990)*, Δήμος Ξάνθης – Θρακικές Λαογραφικές Εορτές, Ξάνθη.
- Θεοχαρίδης, Π., 1996, *Γραμματική της πομακικής γλώσσας. Παράρτημα: φράσεις και κείμενα*, Αίγειρος, Θεσσαλονίκη.
- Κόκκας, Ν. – Κωνσταντινίδης, Ν. – Μεχμεταλή, Ρ., 2003, *Τα Πομακοχώρια της Θράκης*, Οδυσσέας, Αθήνα.
- Κόκκας, Ν., 2004, *Úchem so Pomátsko. Μαθήματα Πομακικής Γλώσσας. Τόμοι Α΄, Β΄, Γ΄*, εκδόσεις Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ., Ξάνθη.
- Λαφαζάνη, Δ., 1997, «Μικτά χωριά του κάτω Στρυμώνα: Εθνότητα, Κοινότητα και Εντοπιότητα», *Σύγχρονα Θέματα* 63: 96-107.
- Μαυρίδης, Δ., 2005, «Η πόλη της Ξάνθης» στο Δ. Μαυρίδης (επιμ.), *Ξανθιώτικο Καρναβάλι. Θρακικές Λαογραφικές Γιορτές – Σαραντα χρόνια (1966-2005)*, εκδόσεις Δημοτικής Επιχείρησης Ανάπτυξης Ξάνθης – Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ., Ξάνθη, σ. 11-20.
- Νιτσιάκος, Β., 2003, *Χτίζοντας το Χώρο και το Χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα.
- Ράπτης, Β., 2007, *Η Αποκριά στην Κοζάνη. Επινόηση και Παράδοση*, Μεταπτυχιακή διατριβή, Ιωάννινα.
- Ρόγγο, Α., 2002, *Πομάκικα δημοτικά τραγούδια της Θράκης*, Ταμείον Θράκης, Ξάνθη.

- Συρακούλη, Β., 2005, «Το “Ξανθιώτικο Καρναβάλι Θρακικές Λαογραφικές Γιορτές”» στο Δ. Μαυρίδης (επιμ.), *Ξανθιώτικο Καρναβάλι. Θρακικές Λαογραφικές Γιορτές – Σαράντα χρόνια (1966-2005)*, εκδόσεις Δημοτικής Επιχείρησης Ανάπτυξης Ξάνθης – Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ., Ξάνθη, σ. 21-48.
- Τρουμπέτα, Σ., 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους Μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, εκδόσεις Κριτική – Κ.Ε.Μ.Ο., Αθήνα.
- Τσιμπιρίδου, Φ., 2000, «“Πομάκος σημαίνει άνθρωπος του βουνού”. Εννοιολογήσεις και βιώματα του “τόπου” στις κατασκευές και τις πολιτικές μειονοτικών περιθωριακών ταυτοτήτων» στο Β. Νιτσιάκος – Χ. Κασίμης (επιμ.), *Ο ορεινός όγκος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί*, Πλέθρον – Δήμος Κόνιτσας, Αθήνα, σ. 35-52.

Δαλκαβούκης, Β. Κ. (2015). Πολιτισμικές εκφράσεις στην ευρύτερη περιοχή της Ξάνθης Στο: Σέργης, Μ. και συνεργάτες (Επιστημονική Επιτροπή), *Όψεις της Ιστορίας και του Πολιτισμού της Θράκης*. Κομοτηνή: Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών Δ.Π.Θ., Περιφερειακή Διεύθυνση Π/θμιας και Δ/θμιας Εκπαίδευσης Αν. Μακεδονίας και Θράκης. σελ. 349-361.

Βασίλης Κ. Δαλκαβούκης, Ph.D.

Επίκουρος Καθηγητής.

Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας,

Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών.

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ

Παναγή Τσαλδάρη 1, 69100-Κομοτηνή

E-mail: vdalkavo@he.duth.gr

