01/03/2019

Απ’ τα θρησκευτικά πανηγύρια στις γιορτές της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης»

/ Ομογένεια

Του Θάνου Κώτση, υποψήφιου διδάκτορα Κοινωνικής Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Στις 7 Φεβρουαρίου του 1967 η κεντρική ομιλία του Ενβέρ Χότζα δίνει το έναυσμα στις πολιτικές νεολαίες και τα τοπικά γραφεία του Κόμματος να αντιταχθούν επίσημα κατά των θρησκευμάτων στην χώρα. Λίγους μήνες αργότερα, η λατρεία ποινικοποιείται με προεδρικό διάταγμα. Με αφορμή την μέρα αυτή, ένα μικρό κείμενο μου για την διαχείριση και τους μετασχηματισμούς των πολιτισμικών πρακτικών της ελληνικής μειονότητας απ’ το 1967 μέχρι την πτώση του καθεστώτος.

Στις 22 Νοεμβρίου 1967 εκδίδεται η εφημερίδα της κυβέρνησης της Λαϊκής Δημοκρατίας της Αλβανίας, με το διάταγμα 4337 περί ατονίας ισχύος διαταγμάτων που αφορούσαν τα καταστατικά λειτουργίας των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων[1], ενώ το 1977 με το άρθρο 37 του συντάγματος καταργείται η θρησκευτική ελευθερία και η ελευθερία της λατρείας. Έτσι, η

Αλβανία κηρύσσεται το πρώτο αθεϊστικό κράτος παγκοσμίως και το εθνικιστικό σύνθημα «θρησκεία των Αλβανών ο αλβανισμός» συμπληρώνεται με το σοσιαλιστικό δόγμα «θρησκεία, το όπιο του λαού». Απ’ το 1949 μέχρι το 1960 η Ορθόδοξη εκκλησία χρησιμοποιήθηκε ως όργανο πολιτικής προπαγάνδας και μέσο διπλωματικών σχέσεων με την Ε.Σ.Σ.Δ, με την διάρρηξη όμως των σχέσεων των δυο κρατών άρχισε να διώκεται ως οπισθοδρομική και φορέας στερεοτύπων και δεισιδαιμονιών.[2]

Όπως παρουσιάστηκε και στην εισαγωγή, η θρησκεία στην Αλβανία δεν λειτούργησε ως συνεκτικός παράγοντας μεταξύ των εθνοπολιτισμικών ομάδων του νεοσύστατου κράτους, όπως σε άλλα βαλκανικά εθνικά κινήματα. Αντιθέτως, τα τέσσερα διαφορετικά δόγματα που συναντούνται στην χώρα, λειτουργούσαν ως «όρια» που έπρεπε να καμφθούν για την επίτευξη μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας. Έτσι, το καθεστώς προώθησε την ιδέα της «θρησκευτικής αδιαφορίας» των Αλβανών, που πρωτοεμφανίστηκε στις απαρχές του αλβανικού εθνικισμού, καθώς απ’ τη μια ο Μουσουλμανισμός συνδέεται με το Οθωμανικό παρελθόν της περιοχής, περίοδος που ταυτίστηκε αφηγηματικά με τον μύθο της πνευματικής συσκότισης(Lubonja,2012:166) και με τη συμμετοχή των Αλβανών στην κεντρική διοίκηση. Απ’ την άλλη, ο Χριστιανισμός συνδέεται με την ελληνική και τη σερβική παρουσία, που αποτελούν τους κύριους «εχθρούς» του Χοτζικού αφηγήματος (Νόελ Μάλκολμ,2012:121-152). Έτσι, η θρησκεία ταυτίστηκε με ξένα συμφέροντα και διεκδικήσεις εδαφών επί της αλβανικής επικράτειας, ενώ παράλληλα η κατάργησή της δικαιολογήθηκε πολιτικά στην βάση της μαρξιστικής θεώρησης ως «όπιο» του λαού και σύνολο δεισιδαιμονιών που δεν επέτρεπαν την «σοσιαλιστική ολοκλήρωση».

Ανατρέχοντας στην αλληλογραφία του Χότζα[3] με την ελληνική μειονότητα, αλλά και στους λόγους του με αναφορές σ’ αυτήν, βλέπει κανείς την αφηγηματική ταύτιση των θρησκευτικών δογμάτων με πολιτικές αλυτρωτισμού: «Η μεγαλοελληνική αντίδραση είχε ολοένα στην ορθόδοξη εκκλησία στη μειονότητα την κατασκοπευτική και προπαγανδιστική βάση της «βορειοηπειρωτικής μεγαλοϊδέας». Όμως αυτή τη φωλιά της αντίδρασης, όχι μόνο στη μειονότητα μα και σ’ ολόκληρη τη χώρα, την κατέστρεψαν ο λαός και το Κόμμα μας.» Ο Χότζα στους λόγους του κάνει σχεδόν στερεοτυπικές, θα λέγαμε, αναφορές στην συμπόρευση των δύο λαών στους αγώνες για την ανεξαρτησία της Αλβανίας και στα στοιχεία που ενώνουν τους «μειονοτικούς» με τους Αλβανούς. «Η ελληνική μειονότητα είναι στενά συνδεμένη με την σοσιαλιστική Αλβανία, οι μειονοτικοί είναι Αλβανοί πολίτες, αδέρφια μας που ζούνε στο σοσιαλισμό και χαίρουν χωρίς καμιά διάκριση όλα τα δικαιώματα, όπως κάθε πολίτης της Δημοκρατίας μας. Έχουν το δικαίωμα να διατηρήσουν τη μητρική τους γλώσσα, τα ήθη και έθιμά

τους, έτσι καθώς έχει το δικαίωμα αυτό όλος ο αλβανικός λαός. Αυτό είναι μαρξιστικό – λενινιστικό.»(1985:142)

Όπως παρατηρεί ο Νιτσιάκος(2010:126-127), η ρητορική του Χότζα για ειρηνική συνύπαρξη μεταξύ των δύο λαών, η παρότρυνση για ανάδειξη των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων της ελληνικής μειονότητας και καταγραφή και διάσωση του λαϊκού πολιτισμού, καθώς και η άμβλυνση των επιμέρους εθνικών και θρησκευτικών διαφοροποιήσεων στο πλαίσιο της «σοσιαλιστικής οικοδόμησης», έκρυβε έναν ιδιόρρυθμο εθνικισμό της κυρίαρχης ομάδας των Αλβανών. Μάλιστα, μετά τις προγραμματικές δηλώσεις του Χότζα εναντίον της θρησκείας και των «οπισθοδρομικών» εθίμων τον Φεβρουάριο του 1967, η εθνογραφική έρευνα και οι λαογραφικές σπουδές στην Αλβανία αλλάζουν άρδην, στη βάση των νέων ιδεολογικών οδηγιών. Στην εθνογραφία, προωθείται ιδιαίτερα η μελέτη του υλικού πολιτισμού με βάση το θεωρητικό πλαίσιο του εξελικτισμού του Ένγκελς, καθώς οι ερευνητές καλούνται να αναδείξουν την συμβολή της σοσιαλιστικής οικονομίας στην ανέλιξη του αλβανικού πολιτισμού σε «ανώτερα» στάδια[4], ενώ, αντίθετα, ο κοινωνικός και πνευματικός βίος τίθενται σε «λογοκρισία». Ο Mark Tirta(1976: 310), ένας απ’ τους πλέον προβεβλημένους απ’ το καθεστώς ερευνητές των τελετουργικών πρακτικών και της προφορικής λογοτεχνίας, προπαγάνδιζε εκείνη την εποχή πως η θρησκεία ήταν εμπόδιο στην ενότητα των Αλβανών και ενώ φαίνεται να έχει επηρεάσει το σύνολο των μύθων, των θρύλων και των τελετών, δεν ενσωματώθηκε ποτέ στον αλβανικό πολιτισμό. Επιπλέον, το «Κόμμα» αποφάσισε πως τα κυρίαρχα «εθνο-ψυχολογικά» χαρακτηριστικά των Αλβανών είναι η μπέσα, η φιλοξενία και η ανδρεία, προωθώντας παράλληλα την μελέτη της βεντέτας και των άγραφων νόμων ως κυρίαρχων χαρακτηριστικών της εντιμότητας και της «καθαρότητας» των Αλβανών (Doja,2013:153)
Αυτές οι σημαντικές ιδεολογικές αλλαγές, δεν αποτελούν απλά προπαγανδιστικές αφηγήσεις, αλλά εγγράφονται χωρικά σε σαρωτικές αλλαγές στους ιερούς τόπους των κοινοτήτων. Οι εκκλησίες, τα μοναστήρια, τα παρεκκλήσια αλλά και τα θρησκευτικά προσκυνήματα όλων των υπόλοιπων δογμάτων, είτε καταστρέφονται ολοσχερώς, είτε αλλάζουν χρήση, καθώς μετατρέπονται σε πολιτιστικά κέντρα, αποθήκες, στάβλους και γραφεία των τοπικών οργανώσεων. Κάποια από αυτά που είχαν αρχαιολογική αξία διατηρήθηκαν ως μουσεία, απαλλαγμένα από κάθε λειτουργική χρήση. Το νέο καθεστώς συγκροτεί μια σειρά από νέους μνημονικούς τόπους επιφορτισμένους με την ταυτότητα του «σοσιαλιστικού ανθρώπου» πάνω στα χαλάσματα ενός παλιότερου κόσμου, γεγονός που παραπέμπει συνειρμικά στην δόμηση χριστιανικών κτισμάτων πάνω σε αρχαίους ναούς. Διόλου τυχαίο δεν είναι, ότι στο χωριό Αλύκου για παράδειγμα το πολιτιστικό κέντρο της κοινότητας χτίστηκε στην τοποθεσία που παλαιότερα βρίσκονταν το «αλώνι», όπου η κοινότητα χόρευε την Πασχαλιά.

Μάλιστα, η προπαγάνδα του Κόμματος θέτει ως υποκινητές της καταστροφής των

ιερών, την νεολαία των κοινοτήτων, ενώ οι δάσκαλοι είναι αυτοί που επιφορτίζονται με την ευθύνη να οδηγήσουν τους μαθητές στους ναούς και να ξηλώσουν εικόνες και σταυρούς, ως απόδειξη ότι ο λαός μόνος του αποφάσισε την αποστροφή προς την θρησκεία και την ταύτιση με την μαρξιστική θεώρηση. Βέβαια, όχι μόνο οι δάσκαλοι, αλλά γενικότερα οι δημόσιοι λειτουργοί και οι εγγεγραμμένοι στο Κόμμα, ήταν αποκλεισμένοι από πολιτισμικές πρακτικές που συνδέονταν με την θρησκεία απ’ την δεκαετία του ’60 ακόμα, καθώς όφειλαν να δίνουν το καλό παράδειγμα στους χωριανούς τους. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η αφήγηση του Γιώργου Χαρίση, δασκάλου απ’ το Αλύκου, ο οποίος παντρεύτηκε κρυφά την νύχτα με την συμμετοχή ιερέα στο σπίτι του πριν την επίσημη κατάργηση της θρησκείας, ενώ η συμμετοχή της συζύγου του στο πανηγύρι της Πασχαλιάς τον οδήγησε στην τοπική οργάνωση του Κόμματος για απολογία.

«Όταν στεφανώθηκα εγώ, στο σπίτι στεφανώθηκα εγώ. Ο πάππο Θανάσης μας στεφάνωσε κρυφά. Είχα έναν παπά.»(Γιώργος Χαρίσης)

Είχατε παπά κρυφά;

«Όχι ήταν ο παππάς ακόμα, αλλά ήταν δάσκαλος αυτός, τον άφηνανε;»(Αλεξάνδρα Χαρίση)

«Τον είχα φίλο και του είπα θα έρθεις παπά να μου βάλεις τα στέφανα; Κρυφά. Να μην με κατηγορήσουνε. Δεν πήγαινε και ο παππάς, φοβόντανε. Θα με χώσεις μέσα μου λέει. Πως θα σε χώσω μέσα. Για αν σου βάλω τα στέφανα, θα ειδοποιήσει να έρθουν, μας κοπανάνε μέσα.»(Γιώργος Χαρίσης)

«Εγώ παντρεύτηκα και στο πανηγύρι πήγα μοναχή μου, 8 μέρες νύφη δεν έρθε αυτός, πάει σχολείο.»(Αλεξάνδρα Χαρίση)

«Και μάλιστα πήγαινε αυτή και εγώ έπαιρνα το μοιράδι μου. Γιατί την άφηκες να πάει;»(Γιώργος Χαρίσης)

Η ενορία του χωριού Αλύκου, η Αγία Βαρβάρα, μετατράπηκε σε αποθήκη για το ρύζι και το λιοτύρι, ενώ οι εικόνες του ναού, μαζί με άλλες απ’ τα σπίτια του χωριού, συλλέχθηκαν απ’ την τοπική οργάνωση του κόμματος και παραδόθηκαν στον φούρνο του χωριού για κάψιμο. Έτσι συντελέστηκε μια τεράστια αλλαγή στην παραδοσιακή δόμηση του οικισμού, όπου παλαιότερα περικλείονταν από προσκυνητάρια και εξωκλήσια. Στον δημόσιο χώρο επικρατούν πολιτιστικά κέντρα(κουλτούρες), κτήρια των τοπικών οργανώσεων του κόμματος, φυλάκια και άλλοι δημόσιοι ελεγκτικοί και κατασταλτικοί μηχανισμοί του καθεστώτος, πολλές φορές σε βάρος ακόμα και της βλάστησης, που εκχερσώθηκε για να μπορεί να ελεγχθεί απόλυτα ο χώρος.[5] Ο δημόσιος χώρος επεκτείνεται σε βάρος του

ιδιωτικού, υποχωρούν οι δομές κοινοτικής αυτο-οργάνωσης[6], ενώ οι άνθρωποι ισχυροποιούν συμβολικά τον χώρο του οίκου, ως καταφύγιο επιτέλεσης των απαγορευμένων πολιτισμικών πρακτικών. Η «λαϊκή» λατρεία επανανοηματοδοτείται και δεν αποτελεί πια απλά ζήτημα πίστης, αλλά μορφή αντίστασης στην παγίωση μιας ενιαίας ταυτότητας, σε βάρος της τοπικότητας, που λειτουργεί εδώ ως μηχανισμός διεκδίκησης της εθνικής ταυτότητας (Νιτσιάκος,2010:132).

Το οχτάχρονο σχολείο του Αλύκου. Στον τοίχο διακρίνεται σύνθημα για τον Ραμίζ Αλία, διάδοχο του Ενβέρ Χότζα.
«Τις εκκλησίες τις είχανε χαλάσει. Έμπαζανε μέσα τον βιό, κάτω στη Σερονιά. Ενώ στο χωριό έρινανε να λιάσουν το ρύζι και το λιοτύρι. Α με τους χαμένους, τις είχανε κάψει τις εικόνες, έβγαζαν ψωμί να φάνε. Εμείς τις είχαμε βάλει σε μια βαλίτσα μέσα και τις έβαλαμε στον τοίχο. Να καίγαμε τις εικόνες; Άπα πα. Εμείς δεν πήραμε να φάμε κείνη μέρα.(Ματίνα Βασιλείου, Αλύκου)

Όπως αποτυπώνεται στην παραπάνω αφήγηση, η οικογένεια της Ματίνας Βασιλείου, ο πατέρας της οποίας ήταν και ψάλτης στην ενορία της Αγίας Βαρβάρας, έβαλε σε μια βαλίτσα τις εικόνες και τα εκκλησιαστικά βιβλία και τα τοποθέτησε σε μια τρύπα που έσκαψαν στον τοίχο του σπιτιού. Η άρνησή τους να φάνε απ’ το ψωμί που ψήθηκε με την καύση των εικόνων αποτελεί αφήγηση που άκουσα στα περισσότερα σπίτια του χωριού. Μάλιστα, οι κάτοικοι αφηγούνται πως κάποιοι απ’ τους εργαζόμενους στον φούρνο αρνήθηκαν να συμμετάσχουν στην καύση, με το πρόσχημα ότι τα χρώματα των εικόνων ήταν τοξικά και ακατάλληλα για το ψήσιμο του ψωμιού. Οι πιστοί, λοιπόν, φαίνεται να κρύβουν θρησκευτικά σύμβολα για να τα διασώσουν, προσεύχονται κρυφά, γιορτάζουν εντός της οικίας και τις νύχτες ανάβουν κεριά έξω απ’ την εκκλησία και στα μνήματα. Βέβαια, οι πρακτικές αυτές συνδέονται κυρίως με τις γυναίκες και ιδιαίτερα με τις μεγαλύτερες σε ηλικία, ενώ οι άνδρες φαίνονται να διατηρούν πιο παθητική στάση, εξαιτίας και της διαφορετικής θέσης που κατείχαν στον δημόσιο χώρο.

«Και τι κάνατε μετά που έκλεισαν τις εκκλησίες; Στο σπίτι σας;»

«Τι να κάναμε. Καμιά μαλέκω άναβε κάνα κερί. Κανά αυγό κρυφά και τις πέτσες να τις πέταζες. Τα αυγά τα βράζαμε κρυφά και οι πέτσες πέταμα.

Στον Άι Βασίλη, ξημέρωνε τ’ Άι Βασιλειού και ήμασταν 5-6 γυναίκες κρυφά. Λέει μια, τα έρμα, έρθαν μας έπιακαν.»(Λένα Γκούντη, Τσαούσι)

Με την απαγόρευση της θρησκείας καταργήθηκαν όλα τα θρησκευτικά πανηγύρια και ταυτόχρονα απαγορεύτηκαν όλες οι εθιμικές τελετουργίες που σχετίζονταν με

την ορθόδοξη παράδοση. Ο φόβος των κατοίκων αποτέλεσε κυρίαρχο χαρακτηριστικό της καθημερινότητάς τους, ακόμη και μέσα στον οίκο. Το καθεστώς ήταν στηριγμένο στον δοσιλογισμό, που προέρχονταν όχι μόνο απ' τους δημόσιους λειτουργούς αλλά και από χωρικούς, που προσπαθούσαν να εξασφαλίσουν ένα καλύτερο μέλλον για την οικογένειά τους ή μια πανεπιστημιακή υποτροφία για τα παιδιά τους. Μάλιστα, αρκετοί «κουλάκοι», στιγματισμένοι απ' το καθεστώς ως εχθροί του λαού, εξαιτίας της συμμετοχής τους σε προηγούμενα συστήματα ή εξαιτίας άρθρωσης προπαγανδιστικών λόγων υπέρ της Ελλάδας και εναντίον του συστήματος, πολλές φορές λειτουργούσαν ως μυστικοί πληροφοριοδότες, για να αποκτήσουν μια καλύτερη «βιογραφία» που θα τους παρείχε αντίστοιχα μια θέση εργασίας. Ακόμη και στον οικιακό χώρο οι κάτοικοι αυτοπεριορίζονταν για να προστατευθούν. Οι πρακτικές αυτές δημιούργησαν τριγμούς στις σχέσεις μεταξύ των χωριανών, ακόμα και των συγγενών, αποδυναμώνοντας την συλλογικότητα της κοινότητας, που στηριζόταν στην αλληλεγγύη και στην αλληλοπροστασία μεταξύ των μελών της.

-«...Φοβόσανε. Και να βάφες καν' αυγό θα πήγαινες να το θάβες το ξέφλο.

-«Γιατί κατηγορούσαν και για το αυγό;»

-«Κατηγορούσαν; Εσύ είσαι εχθρός, μοναρχοφασίστας Έλληνας. Τι λες ορέ παιδάκι μου.»

-«Και δεν κάνατε ούτε γλέντι μέσα στο σπίτι;»

-«Γλέντι; Φρικάσου να σου πει για γλέντι; Τι γλέντι λες, εδώ έτρεμες ορθός. Ήταν ο μακαρίτης ο ..... , κάθε βράδυ σπίτι το σπίτι φρικάζονταν μη πεις και τίποτα. Και' πε να κάνες και τέτοια δουλειά. Τι λες ορέ παιδάκι μου...» (Σοφία Τσιάβου, Αλύκου)

-«Μετά που χάλασαν οι εκκλησίες ανάβαμε κεριά κρυφά, μέσα στα σπίτια που είχαμε κονίσματα κρυφά. Λεύτερο το χα, αλλά ήταν και πράκτορες. Άμα σε ήγλεπε σε δίνε.»

-«Δεν το χε δει κανένας;»

-«Το ξέραν, δεν τ' άναβαμε όταν ήταν ο πράκτορας που καταλαβαίναμε, ότι ήρθε κάτι να δει. Τ' άναβαμε πιο αργά.»(Ευανθία Ζάχου, Αλύκου)

Η περίοδος της Πασχαλιάς φαίνεται να συμβολοποιείται με πολύ έντονο τρόπο απ' τους χωρικούς της ευρύτερης περιοχής. Η σημασία της γιορτής στο θρησκευτικό και «λαϊκό» εορτολόγιο εξαιτίας του κορυφαίου γεγονότος της Ανάστασης, φαίνεται να συμπλέει με την αγωνία για την προσωπική τους ανάσταση, αφήγημα

που έχει επικρατήσει σε ανάλογες τυραννικές περιόδους στον χριστιανικό κόσμο.

«Είναι άλλωστε γνωστή η μεταφορική χρήση της φλόγας του καντηλιού που σιγοκαίει μυστικά σε σχέση με την επιβίωση της εθνικής ιδέας και συνείδησης του ελληνισμού σε περιόδους δουλείας»(Νιτσιάκος,2010:132). Οι περισσότερες αφηγήσεις για την συμβολική «αντίσταση» των κατοίκων στους σαρωτικούς μηχανισμούς του συστήματος σχετίζονται με τις τελετουργίες του Πάσχα, ενώ είναι εμφανές το τραύμα που οι ίδιοι κουβαλούν απ' την περίοδο που κυριάρχησε η αθεΐα στην χώρα. Τις ημέρες των μεγάλων γιορτών, μάλιστα, ακόμη και πριν το 1967, οι τοπικές οργανώσεις των οικισμών οργάνωναν μια σειρά από εθελοντικές εργασίες και «εξορμήσεις»(αξιόνια) στην εξοχή, για να αποτρέψουν τους νεότερους ειδικά κατοίκους απ' τον εκκλησιασμό και το κοινό γλέντι, που αναπαρήγαγαν συμβολικά την ταυτότητα της κοινότητας.

«Δεν άδειαζαμε και να πήγαιναμε να σου πω την αλήθεια στις εκκλησίες. Γιατί άμα σε φώναζε ο ταξίαρχος να πήγαινες για δουλειά την Κυριακή της Πασχαλιάς, έπρεπε να πήγαινες.» (Ευανθία Ζάχου)
Και σας φώναζαν για δουλειά την Κυριακή της Πασχαλιάς;

«Το καμναν καστένι.»(Ε.Ζ)

Και πρίν κλείσουν οι εκκλησίες;

Όχι πριν.

«Και πριν, δεν έκαναν αξιόνια ορή μπάμπω;» (Γιώργος Ζάχος)

«Για το καλαμπόκι, για το στάρι, για το ρύζι. Αξιόνι πώς να σου πω, Δεν το ξέρουνε αυτά το αξιόνι.» (Ε.Ζ)

«Καστένι για να μην πήγαινε ο κόσμος στην εκκλησία, έλεγε έχουμε αξιόνι την Κυριακή. Του Ενβέρη τώρα. Εξόρμηση μπράβο. Πήγαιναν σε μια δουλειά όλο το χωριό.»(Γ.Ζ)

«Της Άγιο Βαρβάρας δεν πήγαμε εμείς που ήμασταν νεολαία γιατί θα μας τιμωρούσανε. Έκαναμε δουλειές, γιατί φώναζε ο μπριγκαντιέρης. Σε μπαξέδια που είχε το χωριό και τα πήραν κοπερατίβες. Ήθελε να τους κάμει όλους ίδιους. Τούρκοι και Χριστιανοί μια μόστρα.»(Λένα Γκούντη, Τσαούσι)

Παρ' ότι οι παραπάνω αφηγήσεις είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικές για την δράση των μηχανισμών εξουσίας και την αντίδραση των κατοίκων, εκτιμώ ότι είναι πολύ ενδιαφέρουσα και η παρακάτω ιστορία, όπως μου την αφηγήθηκε ο μπάρμπα Γιώργης Λώλης απ' το χωριό Μαραφέντι του Βούρκου. Ο ίδιος ήταν

ταξίαρχος(μπριγκαντιέρης), επικεφαλής δηλαδή μιας ομάδας εργασίας που δούλευε στην κοπερατίβα του χωριού. Η ιστορία τοποθετείται χρονικά την περίοδο της κατάρρευσης της θρησκείας στην Αλβανία και περιγράφει με πολύ εύγλωττο τρόπο το κλίμα που επικρατούσε στην περιοχή.

«Ήμουν μια βολά τώρα το ‘67 πριν χαλάσουν οι εκκλησίες. Τότες θα χάλανανε, το 67. Εγώ έκραινα με το χωνί, να πήγαιναν ο κόσμος για τη δουλειά και κατέβηκα στο δρόμο κάτω, στον τζατέ. Περίμενα. Έρχεται ο πρώτος ο γραμματέας, ήταν πέρα απ’ το Μπρεγκντέντι. Επί Ιταλίας, είχε κάνει και απ’ έκει με την Ελλάδα. Έρχεται μου λέει, τι είσαι εσύ μου λέει; Εγώ του λέω, μπριγκαντιέρης, ταξίαρχος. Που την έχεις την μπριγκάντα για δουλειά; Περιμένω να ‘ρθουν, δεν έφτασαν ακόμα. Αυτός άκουγε το τραγούδι. Το χορό που χόρευαν, πήγαινε ένα. Πάσχα. Μέρα Τρίτη. Γιόρταζε η εκκλησία αυτού πέρα. Έρχομαστε τώρα. Κοιτάει αυτός. Ο κόσμος χόρευανε. Γυναίκες. Τον είδαν τούτοι, αλλά δεν γύριζε κανένας. Εγώ τώρα έπιακα μια ελιά και έβαλα το κορμί έτσι κοιτούσα, τι να κάνα. Τούτος. Τους λέει μωρέ εδώ δεν μπαίνετε για δουλειά. Βλέπει αυτός τώρα ότι τον βλέπω εγώ, μπαίνει στο χορό μαναχός τους. Ωχ είπα εγώ ρουφιάνε, με τη γνώμη μου. Εγώ κάθομαν σαν χαμένος, φυλάγομαν ο μαύρος. Τούτος μπαίνει στο χορό. Δως του δως του. Σταμάτησε. Ακούστε τους λέει. Διαταγή του κόμματος, directive I partis που λέγανε τότες, είναι να χαλάσουν οι εκκλησίες. Να πηγαίνουμε τους λέει στη δουλειά. Ο ταξίαρχος ο μπριγκαντιέρης είναι εδώ τους λέει. Από την αργκινατούρα τον δρόμο εδώ, μέχρι τη Μπίστρισα κάτω, από τις δυο τις μεριές, θα το βάλετε σύκα από της Καλαμπάκας είπε.» (Γιώργης Λώλης, Μαραφέντι)

Ο χορός της Πασχαλιάς, ως το κορυφαίο γεγονός της συμβολικής έκφρασης των κοινοτήτων, μετατρέπεται σε πρακτική «αντιμνήμης» κόντρα στην παγίωση της δημόσιας μνήμης «από τα πάνω». Οι κάτοικοι αγνοούν τις φωνές του ταξίαρχου που τους καλεί για δουλειά και συνεχίζουν να χορεύουν στο προαύλιο της εκκλησίας. Η παραπάνω ιστορία αποτυπώνει παράλληλα ακόμη έναν λόγο για την επιβολή της απομάκρυνσης των χωρικών απ’ τα διάφορα τελετουργικά δρώμενα, καθώς οι θρησκευτικές αργίες θεωρήθηκαν χαμένες μέρες εργασίας. Στο εορτολόγιο των «παραδοσιακών» κοινοτήτων αρκετές θρησκευτικές γιορτές ταυτίζονταν με την αποχή απ’ την δουλειά, καθώς το αντίθετο θεωρούνταν αμαρτία, ενώ οι πιστοί όφειλαν τις ημέρες εκείνες να αποδίδουν τιμές στους Αγίους(βλ. Μέγας: 2012). Έτσι οι μηχανισμοί του καθεστώτος απ’ τη μια απομακρύνουν τους κατοίκους απ’ τις συλλογικές τελετές που εκφράζουν κοινωνικές και θρησκευτικές δομές ενός προγενέστερου κόσμου και παράλληλα ενισχύουν μια νέα κοσμοαντίληψη για την σχέση των κατοίκων με την γη τους, που τίθεται στο επίκεντρο της εγχώριας παραγωγής.

Η συλλογική εργασία κατά ομάδες, όπου τα άτομα δρούσαν ανταγωνιστικά μεταξύ τους, στοχεύοντας στην μεγαλύτερη παραγωγή και στην κάλυψη της προκαθορισμένης «νόρμας» για να κερδίσουν επιπλέον χρηματικό ποσό ή κάποιο «πολύτιμο» αντικείμενο(π.χ. τηλεόραση) δημιούργησε νέες παραγωγικές σχέσεις, αντίθετες προς τις κοινωνικές δομές των κοινοτήτων. Παράλληλα, η εντατικοποίηση της παραγωγής και η εξαντλητική εργασία στα χωράφια υπό το σκεπτικό της καλλιέργειας «σοσιαλιστικής συλλογικής συνείδησης» και βέβαια όσο το δυνατόν μεγαλύτερης παραγωγής, δεν έδιναν χώρο και χρόνο για πολλές διεξόδους και συλλογική διασκέδαση των κατοίκων(Μπάρκας, 2003: 246-250). Σύμφωνα με τον Gramsci[7], ο κοινωνικός έλεγχος επηρεάζει εξωτερικά με ανταμοιβές και ποινές αντίστοιχα, αλλά ασκεί και έντονη επίδραση πάνω στα άτομα εσωτερικά, αφού μεταπλάθει τα πιστεύω του ατόμου στο πλαίσιο της κυρίαρχης ιδεολογίας. Ορμώμενος απ’ το έργο του Bourdieu, θα προσέθετα πως αυτές οι «πίστεις» πλέον γίνονται κομμάτια του habitus των ανθρώπων, με σκοπό την επιβίωση σε μια νέα τάξη πραγμάτων.

«Ζώα ήμασταν μωρέ. Σαν τα ζώα. Σύρε για δουλειά στην κοπερατίβα σύρε και τη νύχτα στις αποθήκες. Και γύρα σπίτι και το στόμα κλεισμένο, γιατί άμα ήλεγες και τίποτα φυλακή»(Σοφία Τσιάβου, Αλύκου)

Μάλιστα, τα τραγούδια και οι αφηγήσεις θρύλων και παραμυθιών, όπως συνηθίζονταν στα νυχτέρια για να «σώσει» η δουλειά, έδωσαν την θέση τους στην ανάγνωση προπαγανδιστικών εφημερίδων στα αλβανικά από «ινστρούκτορες» του κόμματος, τι και αν ιδιαίτερα οι γυναίκες δεν γνώριζαν καν την γλώσσα. Έτσι επικαιροποιείται η αναφορά του Williams (1977: 212) πως η ηγεμονία είναι μια συνεχής διαδικασία, όπου οι ηγεμονεύοντες οφείλουν συνεχώς να την ανανεώνουν και να την επιβεβαιώνουν, ενώ ταυτόχρονα συναντούν αντιστάσεις και αμφισβητήσεις. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Φουκώ(1979:16), η εξουσία ασκείται μάλλον παρά κατέχεται.

«Και σου λέει άμα τους αφαιρέσω τις εκκλησίες και ότι άλλα ιδρύματα υπάρχουν θρησκευτικά, θα τους μείνει μόνο αυτό που μένει στην ψυχή τους. Δεν θα οργανώνονται, γιατί εκεί γίνονταν πανηγύρια, είχαν μια δύναμη. Είχαν μια αγανάκτηση; Θα την είχαν από κοινού. Ενώ όταν πας δουλεύεις, δεκαπέντε ώρες στον συνεταιρισμό, δεν έχεις γνώμη για άλλα πράγματα εκτός απ’ την επιβίωση και ένα κομμάτι ψωμί που θα πάρεις. Αυτό ήθελε αυτός.»(Βασίλης Ιωάννου, Αλύκου)

Ο «ταξιάρχος» της ομάδας εργασίας διάβαζει εφημερίδα σε χωρικές που θερίζουν.

Στις 11 Νοέμβρη του 1975, εκδίδεται στην εφημερίδα της κυβέρνησης το

διάταγμα υπ’ αριθμόν 5339 «Περί αλλαγής των ακατάλληλων ονομάτων και επωνύμων: επί σκοπώ όπως διαφυλαχθώσι και ενισχυθώσιν αι προοδευτικαί και εκπολιτιστικαί παραδόσεις και δοθώσιν ονόματα και επώνυμα με υγιές πολιτικό-ιδεολογικό και ηθικό περιεχόμενον»(Γ.Παπαδόπουλος,1981:248), καθώς και η απόφαση για την αλλαγή ονομάτων διαφόρων οικισμών. Με το άνωθεν διάταγμα, το καθεστώς προέβη σε μετονομασίες χωριών και πόλεων που είχαν ελληνικά ή χριστιανικά ονόματα, καθώς και ονόματα αγάδων που παρέπεμπαν στο οθωμανικό παρελθόν. Έτσι, για παράδειγμα (Καλλιβρετάκης,1995) στην περιοχή του Βούρκου, οι Άγιοι Σαράντα μετονομάστηκαν σε Sarandi, το Καινούργιο σε Vurgu iri(Νέος Βούρκος) και το Χαντήραγα σε Λευτέρη Τάλλιου[8], ενώ παράλληλα οι κάτοικοι υποχρεώθηκαν να δίδουν αλβανικά ονόματα στα παιδιά τους, ή πολλές φορές ονόματα που παρέπεμπαν σε κομμουνιστές ηγέτες, από μια λίστα με εγκεκριμένα ονόματα που υπήρχε σε κάθε ληξιαρχείο. Αυτό είχε πολλές φορές ως συνέπεια οι κάτοικοι να αποκαλούν κάποιον με διαφορετικό όνομα απ’ το εγγεγραμμένο στο ληξιαρχείο.

Το φαινόμενο αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές σε αστικά κέντρα εκτός της «μειονοτικής ζώνης», καθώς οι μεικτοί γάμοι και η αλλαγή εθνικότητας με σκοπό την εύρεση καλύτερης θέσης εργασίας και προς αποφυγή του ρατσισμού, αποτελούσαν στρατηγικές επιβίωσης. Οι μεικτοί γάμοι, με την παρότρυνση μάλιστα του καθεστώτος, στόχευαν στην αφομοίωση των «μειονοτικών» στην νέα αλβανική ταυτότητα(Δ. Χριστόπουλος, 2003: 127), καθώς η απαγόρευση του θρησκευτικού γάμου και η επιβολή του αντίστοιχου πολιτικού δημιουργούσαν το κατάλληλο πλαίσιο πραγμάτωσης επιγαμιών μεταξύ των εθνοτικών ομάδων. Στα χωριά βέβαια το φαινόμενο των μεικτών γάμων, ιδιαίτερα μεταξύ αλλοθρήσκων, ήταν σπάνιο φαινόμενο και συνήθως η εξωγαμία των γυναικών συνδέονταν με την αδυναμία σύναψης γάμου εντός της κοινότητας, εξαιτίας σοβαρών προβλημάτων υγείας ή ιστορικού «ανήθικης» συμπεριφοράς.

«Τι σχέσεις είχατε με τα αλβανοχώρια;»

«Επί Εμβέρη σταθεροποιήθηκαν. Δεν μπορούσες να κάνεις αλλιώς. Παντρεύτηκαν. Πήρανε οι μειονοτικοί αλβανίδες, οι μειονοτικές Αλβανούς. Ο Ενβέρης είχε ένα σύνθημα, η νεολαία πρέπει να πάει εθελοντικά να δουλέψει σε σιδηροδρομικές γραμμές, σε κτήρια που γένονταν. Για να γνωριστεί ο νέος με τη νέα. Το’ χε μπασμένο μέσα να σβήσει η μειονότητα.»

«Εδώ τ’ Αλύκου έστειλε παιδιά σε Αλβανικό χωριό έξω;»

«Εδώ κάτι κοπέλες, κάτι σακάτες έτσι. Ήταν δυο περιπτώσεις. Άλλος δεν ήταν κανένας.»(Γιώργος Χαρίσης, Αλύκου)

Παραπομπές:

[1] Γ. Παπαδόπουλος, Η εθνική ελληνική μειονότης εις την Αλβανίαν και το σχολικόν αυτής ζήτημα, Ι.Β.Ε, Ιωάννινα, 1981, σελ 193.

[2] Β. Τζαχρήστας, Η εκκλησιαστική πολιτική του Ενβέρ Χότζα και των επιγόνων του, Θεσσαλονίκη 2012.

[3] Ε. Χότζα, Δυο φίλοι λαοί, Τίρανα, 1985, σελ 186

[4] A. Kondra- Hysa, «Albanian ethnography at the Margins of History, 1947-1991: Documenting the nation in Historical Materialist Terms», The Anthropological Field on the Margins of Europe 1945-1991, Berlin, 2013, σελ 130-151.

[5] Β. Νιτσιάκος, Λαογραφικά ετερόκλητα, Οδυσσέας 1997, σελ 72-73

[6] Συλλογικό Κ.Ε.Μ.Ο, Η Ελληνική μειονότητα της Αλβανίας, Κριτική, 2003, σελ 250

[7] T. Eagleton, «Οι έννοιες της ιδεολογίας και της ηγεμονίας στον Γκράμσι », Οὐτοπία 11 (1994), σελ. 53-65.

[8] Ο Λευτέρης Τάλλιος ήταν επικεφαλής των ελληνικών μειονοτικών ομάδων που συμμετείχαν στην αντίσταση κατά των Ναζί στο πλευρό του Αλβανικού ΕΑΜ, ενώ αποτέλεσε βασικό στέλεχος στο συνέδριο της Μεμόραχης. Ανακηρύχτηκε απ’ το καθεστώς Χότζα «Ήρωας του Λαού», εξυπηρετώντας το αφήγημα περί κοινού «μαχητικού» παρελθόντος μεταξύ Αλβανών και «μειονοτικών».

Πηγή: dervitsani.gr