



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ**  
**ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ**  
**ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ**  
**ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ**  
**Π.Μ.Σ. ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΙΣ**  
**ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ**  
**ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ**

**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

**ΤΗΣ**

**ΦΑΝΗΣ ΓΙΤΣΗ**

**ΜΕ ΤΙΤΛΟ:**

**«Ένας αμφισβητούμενος ιερός τόπος. Η περίπτωση του τεκκέ Ιρενί »**

**α' επιβλέπουσα: Βαν Μπούσχοτεν Ρίκη**

**β' επιβλέπουσα: Γιακουμάκη Βασιλική**

**επόπτης καθηγητής: Αυδίκος Ευάγγελος**

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### ΜΕΡΟΣ Α.

Εισαγωγή.....	3
Η μελέτη της θρησκείας στην κοινωνική ανθρωπολογία.....	4
Ζητήματα θρησκείας και μετανάστευσης στην Ελλάδα.....	6
Σύντομη ιστορική προσέγγιση για το Μπεκτασισμό .....	10
Η θρησκεία στην Αλβανία σήμερα.....	14
Θρησκευτικές πρακτικές του Μπεκτασισμού.....	16
Διαθρησκευτικοί Ιεροί Τόποι.....	20
Κίνητρο και Μεθοδολογία.....	25
Δομή του κειμένου.....	29

### ΜΕΡΟΣ Β.

Η αναβίωση του τεκκέ Ιρενί και η απόδοση νοήματος στο χώρο.....	33
Η συμβολική συγκρότηση της «κοινότητας» μέσω της χρήσης του χώρου.....	40
Διαπραγμάτευση ταυτότητας από τα μέλη της συμβολικής «κοινότητας» του τεκκέ Ιρενί.....	46
Οι πολλαπλές χρήσεις του χώρου: ανάδειξη ενός υβριδικού πολιτισμικού μορφώματος;.....	55
Διεκδικήσεις του χώρου και ανταγωνισμός.....	63
Επίλογος.....	73
Βιβλιογραφία.....	77
Φωτογραφικό Παράρτημα.....	81

## ΜΕΡΟΣ Α.

### **Εισαγωγή**

Με την παρούσα εργασία μου θέτω ως στόχο την ανάδειξη ενός ιερού «τόπου» και συγκεκριμένα ενός τεκκέ Αλβανόφωνων Μπεκτασήδων Μουσουλμάνων. Η προσπάθειά μου αφορά στην καταγραφή των συμπεριφορών και των δράσεων των υποκειμένων στον συγκεκριμένο χώρο, εστιάζοντας κυρίως σε μια συγκεκριμένη ημέρα, αυτή της Πρωτομαγιάς, κατά την οποία παρατηρείται η συνύπαρξη και η κοινή χρήση του τόσο από τους Αλβανούς Μπεκτασήδες όσο και από τους Έλληνες Χριστιανούς της τοπικής κοινότητας. Πραγματοποιώντας επιτόπια έρευνα τα τελευταία τρία χρόνια στην περιοχή του τεκκέ Ιρενί στην Ασπρόγεια Φαρσάλων μου επιτράπηκε να παρατηρήσω και να συνομιλήσω με τους ανθρώπους που επισκέπτονται το μέρος. Μάλιστα μέσω της εργασίας αυτής συνειδητοποίησα τη σπουδαιότητα ενός χώρου άγνωστου σε εμένα καθώς κατά την εθνογραφική μου έρευνα αντιλήφθηκα την ιδιαιτερότητα του τεκκέ τόσο ως προς τα άτομα που τον επισκέπτονται και παρευρίσκονται στις δραστηριότητες και τελετουργίες που συντελούνται σε αυτόν, όσο και ως προς τη συμβολική σημασία που αποκτά αυτός κατά τη διαπραγμάτευση των ταυτοτήτων των ατόμων που σχετίζονται με το συγκεκριμένο χώρο.

Παρατηρώντας από κοντά τους ανθρώπους αυτούς και μελετώντας τη σχετική βιβλιογραφία διαπίστωσα ότι πρόκειται για ένα πεδίο που δεν έχει αναδειχθεί ανθρωπολογικά. Μάλιστα ο τεκκές αυτός σήμερα οριοθετείται εκ νέου ως ένας χώρος όπου συναντούνται και συνυπάρχουν Έλληνες και Αλβανοί μετανάστες. Επομένως η παράλληλη αυτή παρουσία πραγματοποιείται από άτομα διαφορετικής καταγωγής, θρησκευτικής πίστης αλλά και κοινωνικής ταυτότητας. Με βάση την εργασία αυτή προσπαθώ να αναδείξω τη συνύπαρξη αυτή των δύο πλευρών και να παρουσιάσω τις διαφορετικές πτυχές της. Δηλαδή διακρίνοντας τον εθνοτικό διαχωρισμό εφόσον μιλάμε για Έλληνες και Αλβανούς, για Χριστιανούς και Μπεκτασήδες, για ντόπιους

και μετανάστες παραθέτω όλα εκείνα τα στοιχεία που αποδεικνύουν από τη μια πλευρά τη συνύπαρξη αλλά και από την άλλη τον ανταγωνισμό που δημιουργεί ο παράγοντας της διαφορετικότητας.

Όλες αυτές οι δράσεις πραγματοποιούνται σε έναν ιερό χώρο και για το λόγο αυτό τον καθιστούν και ιδιαίτερο πεδίο ανθρωπολογικής παρατήρησης. Όπως αναφέρει και ο Augé (1999:157) η χρήση του χώρου από τα υποκείμενα τον καθιστά τριπλά συμβολικό, γεγονός το οποίο αποτυπώνεται μέσω τριών ερμηνειών που δίνονται σε αυτόν. Σύμφωνα με το συγγραφέα η πρώτη ορίζεται ως ταυτοποιητική, με την έννοια ότι τα άτομα ταυτίζονται με το χώρο, αποκτά δηλαδή γι' αυτούς ένα σημείο αναφοράς στα πλαίσια ερμηνείας και διαπραγμάτευσης της ατομικής τους ταυτότητας. Η δεύτερη ερμηνεία είναι η σχεσιακή, υπό την έννοια ότι μέσα από την ταύτιση με το χώρο και τη χρήση αυτού αναπτύσσονται σχέσεις μεταξύ των ατόμων. Και η τρίτη ερμηνεία είναι η ιστορική, με την έννοια ότι τα δρώντα υποκείμενα αναγνωρίζουν το χώρο ως κομμάτι της δικής τους ιστορικής παράδοσης και συλλογικής μνήμης (1999:157). Έτσι και μέσα από το παράδειγμα του τεκκέ Ιρενί θα ήθελα να αναδείξω όχι μόνο τις ρητορικές που αναπτύσσονται από τις δύο πλευρές αναφορικά με τη νοσηματοδότηση και τις χρήσεις του χώρου αλλά παράλληλα να καταγράψω πως οι συγκεκριμένες διαδικασίες ενεργοποιούνται έτσι ώστε ο χώρος να δημιουργήσει τις ταυτοποιητικές, ιστορικές και σχεσιακές ερμηνείες σε συνάρτηση με τα υποκείμενα που τον επισκέπτονται.

## **Η μελέτη της θρησκείας στην κοινωνική ανθρωπολογία**

Η θρησκεία υπήρξε ανέκαθεν ένα από τα κεντρικότερα ζητήματα της ανθρωπολογικής μελέτης. Από τα πρώτα κιόλας βήματα του κλάδου και πολύ πριν την επίσημη εγκαθίδρυσή του στον ακαδημαϊκό χώρο, η θρησκεία ήταν ένα από τα βασικότερα ερεθίσματα που έδωσε το έναυσμα για τη μελέτη διαφορετικών πολιτισμών. Ακόμη και μετά την πτώση της αποικιοκρατίας και τη στροφή της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας προς τη μελέτη κοινωνιών του Δυτικού κόσμου, η

θρησκεία εμφανίζεται συχνά ως θέμα σε πολλές εθνογραφικές μελέτες. Στα πλαίσια όμως των νέων θεωρητικών ρευμάτων και κυρίως της πολιτισμικής κριτικής που αναπτύσσεται κατά τα μέσα της δεκαετίας του '80, το ενδιαφέρον των ανθρωπολόγων στρέφεται σταδιακά προς τα 'δρόντα υποκείμενα' εγκαταλείποντας τις γενικές ολιστικές προσεγγίσεις (βλ. Γκεφου-Μαδιανού 1999). Παράλληλα η υιοθέτηση της ιστορικής προσέγγισης στη μελέτη των κοινωνιών, που είχε σχεδόν αγνοηθεί συστηματικά χάρη στο δομολειτουργικό μοντέλο που επικράτησε για το μεγαλύτερο κομμάτι του 20ου αιώνα στην ευρωπαϊκή ανθρωπολογία, θέτει νέες παραμέτρους στη μελέτη της θρησκείας. Επιγραμματικά θα λέγαμε ότι η θρησκεία, πλέον δεν αντιμετωπίζεται απλώς ως κομμάτι της ευρύτερης κοινωνικής δομής αλλά ούτε και μόνο ως ένα σύνολο κοινών νοημάτων και συμβολικών συστημάτων. Κι ενώ αυτά δεν αποκλείονται και δεν απορρίπτονται πλήρως ως μεθοδολογικά και θεωρητικά εργαλεία, η θρησκεία πλέον προσεγγίζεται ως ένα κύριο στοιχείο διερεύνησης των συλλογικών ταυτοτήτων.

Κύριος υπήρξε ο ρόλος που διαδραμάτισε η θρησκεία ως πολιτισμικό ιδίωμα κατά τη συγκρότηση των σύγχρονων εθνών κρατών και την κατασκευή των σύγχρονων εθνικών ταυτοτήτων. Τα περισσότερα έθνη κράτη του σύγχρονου κόσμου στήριξαν την δημιουργία τους κυρίως πάνω στην ενστάλαξη μιας κοινής ταυτότητας μεταξύ των ατόμων που τα συγκροτούν, η οποία στηρίζεται κυρίως πάνω σε μία κοινή ιστορική παράδοση, κοινή γλώσσα και κοινή θρησκεία (Hobsbawm & Ranger 1994). Ειδικότερα στα Βαλκάνια, απ' όπου προέρχεται και το εθνογραφικό παράδειγμα το οποίο εξετάζω σε αυτή την εργασία ο ρόλος της θρησκείας στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας φαίνεται να έχει παίξει πολύ σημαντικό ρόλο τόσο κατά τη διαδικασία εμφάνισης των εθνών κρατών στον ευρύτερο βαλκανικό χώρο (Μαζάουερ 2002), όσο και στη μετέπειτα ιστορική και πολιτική τους πορεία. Αυτό φάνηκε με τον πιο emphaticό τρόπο τόσο κατά τον πόλεμο που ακολούθησε το διαμελισμό της πρώην Γιουγκοσλαβίας έως και τις συγκρούσεις στο Κόσσοβο στα τέλη του 20ου αιώνα.

Αλλά και στην σύγχρονη παγκόσμια πολιτική σκηνή και ιδιαιτέρως μετά τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου που οδήγησαν σε ένα είδος πολιτικής/πολιτισμικής πόλωσης

μεταξύ Δύσης και Ανατολής βλέπουμε πως η θρησκεία είναι και πάλι ένα πολύ σημαντικό στοιχείο στον τρόπο διαπραγμάτευσης των συλλογικών ταυτοτήτων. Σημαντικός ήταν επίσης και ο ρόλος που έπαιξε η θρησκεία αν και όχι πάντα με πολύ εμφανή τρόπο, στα λεγόμενα κινήματα της ‘αραβικής άνοιξης’ τον περασμένο χρόνο στη βόρειο Αφρική. Παρόμοια παραδείγματα από την καθημερινή πολιτική και κοινωνική ζωή καταδεικνύουν ότι η μελέτη της θρησκείας ως πολιτισμικού ιδιώματος δεν αποτελεί πλέον απλώς ένα στοιχείο που χαρακτηρίζει παραδοσιακές κοινωνίες ή έναν παραδοσιακό τρόπο ζωής, αλλά δείχνει να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στον τρόπο που οι άνθρωποι διαπραγματεύονται την ταυτότητά τους και καθορίζουν τη δράση τους.

Έτσι λοιπόν θα λέγαμε πως και στη σύγχρονη ανθρωπολογία η μελέτη της θρησκείας μέσω των μορφών που μπορεί αυτή να πάρει κατά τις διαδικασίες συγκρότησης και διαπραγμάτευσης των συλλογικών ταυτοτήτων ανοίγει νέους ορίζοντες μελέτης στην ανθρωπολογική έρευνα. Στο σύγχρονο κόσμο όπου μέσω των επικοινωνιών και της έντονης κινητικότητας των ανθρώπων ο πολιτισμός δεν αποτελεί πλέον υπόθεση μιας κλειστής ομάδας με σαφή γεωγραφικό προσδιορισμό, η μελέτη θρησκευτικών κινήματων ή γενικότερα πρακτικών που απορρέουν από κάποια συγκεκριμένη θρησκευτική παράδοση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την Κοινωνική Ανθρωπολογία. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα προσπαθήσω να τοποθετήσω την ερευνά μου για την κοινότητα των Αλβανόφωνων Μπεκτασήδων όπως τους παρατήρησα μέσα από την επιτόπια έρευνα μου στον τεκκέ των Φαρσάλων.

## **Ζητήματα θρησκείας και μετανάστευσης στην Ελλάδα**

Στο σημείο αυτό και προτού αναφερθώ στα υπόλοιπα στοιχεία που αφορούν στη θρησκεία του Μπεκτασισμού, θα εστιάσω στην παράθεση ενός γενικότερου πλαισίου σχετικού με το ζήτημα της μετανάστευσης και της θρησκείας στην Ελλάδα. Η αναφορά αυτή γίνεται αφού σημαντικό μέρος της εν λόγω εργασίας αφορά ανθρώπους που ζουν στην Ελλάδα ως μετανάστες, προερχόμενοι από την Αλβανία.

Μάλιστα πολλοί από τους ανθρώπους αυτούς που κυρίως είναι μετανάστες πρώτης γενιάς θεωρούν τους εαυτούς τους μουσουλμάνους Μπεκτασήδες. Κατά συνέπεια στο συγκεκριμένο τεκκέ εντοπίζεται μια ενδιαφέρουσα περίπτωση ύπαρξης όχι μόνο μιας ομάδας μεταναστών αλλά μιας ομάδας μουσουλμάνων μεταναστών, που αποτελούν έναν κεντρικό πυρήνα μεταξύ των ατόμων που σχετίζονται με τον τεκκέ. Η διαπίστωση αυτή σε συνδυασμό με το γεγονός ότι οι δράσεις της ομάδας αυτής λαμβάνουν χώρα στην Ελλάδα αποτελεί ενδιαφέρον πεδίο εξ αιτίας του πολιτικού και νομοθετικού πλαισίου της.

Από τα πρώτα χρόνια της ίδρυσης του Ελληνικού κράτους το 1829 τέθηκαν ζητήματα διευθέτησης των θεμάτων που προέκυψαν από την ύπαρξη διαφορετικών θρησκευτικών κοινοτήτων μέσα στην επικράτεια. Με την παρουσία των Μεγάλων Δυνάμεων η Ελλάδα αναγνωρίζει τις κοινότητες αυτές ως μειονότητες και δεσμεύεται να τις προστατεύει νομικά. Έτσι Χριστιανοί Καθολικοί, Εβραίοι και Μουσουλμάνοι υπάγονται αυτόματα στις μειονότητες. Μάλιστα οι τελευταίοι αποτελούν τη σημαντικότερη μειονότητα καθώς υπερέχουν πληθυσμιακά –κυρίως στην περιοχή της Θράκης και στην Ήπειρο- μέχρι και το 1923 όπου με την υπογραφή της συνθήκης της Λωζάννης και την ανταλλαγή των πληθυσμών, ο αριθμός των Ελλήνων Μουσουλμάνων μειώνεται σημαντικά (Tsitselikis 2004).

Στην Ελλάδα τα τελευταία χρόνια υπολογίζεται ότι οι Έλληνες μουσουλμάνοι είναι περίπου στις εκατό χιλιάδες και ζουν κυρίως στην περιοχή της Θράκης, στα Δωδεκάνησα, στη Θεσσαλονίκη και στην Αθήνα. Ωστόσο σήμερα ο αριθμός αυτός έχει αυξηθεί κατά πολύ λόγω του μεγάλου μεταναστευτικού ρεύματος προς την Ελλάδα από το 1990 και έπειτα, ως επακόλουθο των πολιτικών και οικονομικών εξελίξεων τόσο στην Αλβανία όσο και στις χώρες της Μέσης Ανατολής. Η είσοδος χιλιάδων μεταναστών έκανε ορατή την αδυναμία της Ελλάδας να δημιουργήσει το ανάλογο θεσμικό πλαίσιο για να αντιμετωπίσει το φαινόμενο. Αντιθέτως ακόμα και σήμερα παρατηρείται ακόμα μια καθυστέρηση ως προς τη θέσπιση νόμων για τη διασφάλιση των θρησκευτικών και πολιτικών δικαιωμάτων των ανθρώπων αυτών. Η αναγκαιότητα για θέσπιση νόμων προστασίας των δικαιωμάτων των μεταναστών από

την πλευρά του Ελληνικού κράτους μάλιστα έχει τεθεί ως ζήτημα και από την Ευρωπαϊκή Ένωση χωρίς όμως κάποιο ιδιαίτερο αποτέλεσμα.

Η «προβληματική» αντιμετώπιση του φαινομένου της μετανάστευσης σε συνδυασμό με την ολοένα και αυξανόμενη είσοδο μεταναστών στην Ελλάδα θίγει ζητήματα θρησκείας, πολιτισμού και κοινωνικοποίησης των ατόμων αυτών. Σύμφωνα με στοιχεία του Υπουργείου Εσωτερικών ο σημερινός αριθμός των μεταναστών υπολογίζεται περίπου στο 10% του πληθυσμού της χώρας με το μεγαλύτερο μέρος τους να είναι μουσουλμάνοι ως προς το θρήσκευμα. Αν και πρόκειται για χιλιάδες μετανάστες ωστόσο σε ζητήματα θρησκείας η επίσημη πολιτεία δεν δραστηριοποιείται. Ένας από τους βασικούς λόγους της θέσης αυτής είναι η παρουσία της Ορθόδοξης Χριστιανικής Εκκλησίας που παρεμβαίνει αρνητικά (Tsitselikis 2004). Ως απόδειξη αυτού διαπιστώνουμε ότι σήμερα και ιδίως στην πόλη της Αθήνας ζουν χιλιάδες μουσουλμάνοι χωρίς να διαθέτουν επίσημο χώρο προσευχής -τζαμί- ή ακόμα και νεκροταφείο. Από την άλλη πλευρά το ελληνικό κράτος αναγνωρίζει τα δικαιώματα μόνο των μουσουλμάνων της Θράκης και των Δωδεκανήσων καθώς θεωρούνται έλληνες πολίτες και καθώς αποτελούν τη μόνη αναγνωρισμένη επισήμως (θρησκευτική) μειονότητα.

Παράλληλα με το ζήτημα της θρησκείας ένας μετανάστης στην Ελλάδα αντιμετωπίζει και ζητήματα πολιτικά και πολιτισμικά. Η έλλειψη ή η μη τήρηση των ανάλογων νομοθεσιών έχει αρνητικές συνέπειες τόσο σε επίπεδο πολιτικό αλλά και σε επίπεδο κοινωνικό καθώς οξύνει τις αντιθέσεις ντόπιων και μεταναστών. Καθώς η εργασία εστιάζει σε ένα μέρος της στην παρουσία και στις συμπεριφορές μεταναστών από την Αλβανία θα ήθελα να παραθέσω κάποια στοιχεία σχετικά με την παραμονή τους στην Ελλάδα. Οι Αλβανοί μετανάστες ερχόμενοι αρχικά στην Ελλάδα εξ αιτίας των οικονομικών και πολιτικών αλλαγών που συντελέστηκαν στη χώρα τους μια δεκαετία πριν, σήμερα αποτελούν την πλειονότητα των μεταναστών (Λαμπριανίδης-Λυμπεράκη 2001). Αν και οι πρώτοι μετανάστες ήταν ως επί το πλείστον άντρες ωστόσο σήμερα οι περισσότεροι από αυτούς ζουν στην Ελλάδα πλέον με τις οικογένειές τους. Το ιδιαίτερο με την περίπτωση των Αλβανών είναι ότι σε σχέση με



τους υπόλοιπους μετανάστες έχουν ενσωματωθεί πιο εύκολα στην ελληνική κοινωνία. Πολλοί από αυτούς ομιλούν την ελληνική γλώσσα, έχουν βαπτιστεί χριστιανοί ορθόδοξοι και μάλιστα τα παιδιά τους φοιτούν σήμερα και στις ανώτερες εκπαιδευτικές σχολές. Βέβαια αξίζει να σημειωθεί ότι μέχρι και σήμερα πολλοί Αλβανοί μετανάστες αν και μένουν πολλά χρόνια στην Ελλάδα αντιμετωπίζουν προβλήματα σχετικά με τη νόμιμη παραμονή τους ή την απόκτηση ελληνικής ιθαγένειας των παιδιών τους.

Σε γενικές όμως γραμμές οι συνθήκες διαβίωσης και η οικονομική κατάσταση των μεταναστών αυτών τα τελευταία χρόνια έχουν βελτιωθεί. Μάλιστα έχει διαπιστωθεί ότι αρκετές περιπτώσεις οικογενειών από την Αλβανία δε σκέφτονται να επιστρέψουν πίσω αφού τα παιδιά τους έχουν ενσωματωθεί πλήρως στην ελληνική κοινωνία (Λαμπριανίδης-Λυμπεράκη 2001). Οι οικονομικές όμως αλλαγές που συντελούνται σύγχρονα σε τοπικό και παγκόσμιο επίπεδο φαίνεται ότι οδηγούν στην ανάπτυξη νέων ρητορικών σχετικά με την παρουσία των μεταναστών και ιδίως στην πόλη της Αθήνας έχουν καταγραφεί ακραία περιστατικά ως αποτέλεσμα μιας νέας ξενοφοβικής τάσης. Η αδυναμία της ελληνικής κοινωνίας να αποδεχθεί το στοιχείο της πολυπολιτισμικότητας και της διαφορετικότητας του Άλλου σε αρκετές περιπτώσεις είναι εμφανής και ερμηνεύεται μέσα από λογικές ανταγωνισμού και αμφισβήτησης. Συγκεκριμένα υπάρχουν απόψεις που θεωρούν την παρουσία μεταναστών στην Ελλάδα ως αιτία της οικονομικής εξαθλίωσης κάποιων Ελλήνων, της αύξησης της εγκληματικότητας σε κάποιες περιοχές και γενικότερα ως απειλή της εθνικής ομοιογένειας της χώρας σε μια δύσκολη για αυτήν εποχή.

Λαμβάνοντας υπόψη το παραπάνω πλαίσιο παρατηρούμε ότι στην επαρχία τα πράγματα σε μεγάλο βαθμό είναι διαφορετικά αφού στις αντίστοιχες κοινωνίες ντόπιοι και μετανάστες συνυπάρχουν χωρίς ιδιαίτερες εντάσεις. Αν και στην καθημερινότητα η συνύπαρξη ντόπιων και μεταναστών είναι ομαλή ωστόσο υπάρχουν και περιπτώσεις όπου διαφαίνεται έντονα ο ανταγωνισμός μεταξύ τους. Μια ανάλογη περίπτωση είναι και αυτή του τεκκέ Ιρενί στην Ασπρόγεια Φαρσάλων όπου μέσα από τη συνύπαρξη Ελλήνων και Αλβανών –ιδίως την ημέρα της 1<sup>ης</sup>

Μαΐου- εντοπίζονται τα τελευταία χρόνια σημάδια ανταγωνισμού τόσο σε θρησκευτικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο.

## **Σύντομη ιστορική προσέγγιση για τον Μπεκτασισμό**

Η ένταξη της θρησκείας του μπεκτασισμού μέσα στο ιστορικό της πλαίσιο εκτός από την απόκτηση μιας συνολικής εικόνας για τη θρησκεία αυτή θέτει ως σκοπό και την παρουσίαση των ανάλογων στοιχείων ώστε να ερμηνευτούν οι δράσεις των υποκειμένων που συναντώνται στον τεκκέ Ιρενί. Σύμφωνα με ιστορικές πηγές (Ζεγκίνης 2005, Μιρμίρογλου 1940) στην Οθωμανική επικράτεια επισημαίνεται η παρουσία πολλών μουσουλμάνων ασκητών-κατά τα πρότυπα των χριστιανικών ασκητών- σε αντίθεση με την Ισλαμική θρησκεία που απαγόρευε το μοναχισμό. Οι ασκητές αυτοί που ονομάστηκαν δερβίσηδες ζούσαν απομονωμένοι σε περιοχές για να μπορούν να προστατευθούν από το επίσημο κράτος και σιγά σιγά άρχισαν να δημιουργούν τάγματα, τα οποία αργότερα οργανώθηκαν σε κοινότητες. Το γεγονός ότι η διδασκαλία του Μωάμεθ δεν αποδέχονταν κάθε μορφή ασκητισμού ανάγκασε τους δερβίσηδες να στραφούν στο μυστικισμό. Μέσα στους μυστικιστικούς αυτούς κύκλους δημιουργήθηκαν μια σειρά από ιδεολογικά ρεύματα με κυριότερο αυτό του σουφισμού. Το κίνημα αυτό που αναπτύχθηκε κυρίως το 11<sup>ο</sup> και 12<sup>ο</sup> αιώνα είχε ως βασική αρχή τον ασκητισμό και επηρέασε πολλά τάγματα δερβίσηδων. Στο πλαίσιο αυτό και περίπου το δεύτερο μισό του 13ου αιώνα στη Μικρά Ασία ιδρύθηκε ένα τάγμα δερβίσηδων μοναχών από τον Χατζή Μπεκτάς Βελή, από όπου πήρε και το όνομα του, που θεωρήθηκε αρχικά ένα από τα κινήματα Σουφισμού του Ισλάμ. Αν και κομμάτι της επίσημης θρησκείας, αρχικά ο μπεκτασισμός επηρεάστηκε από τις προγονικές θρησκευτικές δοξασίες που είχαν περισσότερο σχέση με το μανιχαισμό, το σαμανισμό αλλά και με δοξασίες χριστιανικών αιρέσεων προσδιορίζοντας τον ως ετερόδοξο τάγμα με αρκετές αποκλίσεις από το δόγμα του σουνιτικού Ισλάμ που καθιερώθηκε ως «επίσημη» θρησκεία στην αυτοκρατορία (Ζεγκίνης 2005, Doja 2006).

Ωστόσο οι διαφορές αυτές σε συνδυασμό με την ανάγκη των Οθωμανών να επεκτείνουν τις κτήσεις τους δεν αποτέλεσαν τροχοπέδη στην αποδοχή των μοναχικών ταγμάτων, τα οποία χρησιμοποιήθηκαν από την Πύλη ως «εργαλεία» της θρησκευτικής και στρατιωτικής της πολιτικής. Συγκεκριμένα σε πολλές περιπτώσεις οι Οθωμανοί χρησιμοποίησαν τους μοναχούς του Μπεκτασισμού προκειμένου να αποδυναμώσουν τη θέση της χριστιανικής Εκκλησίας ενώ από στρατιωτική άποψη η παρουσία των μπεκτασήδων εξυπηρετούσε τις επεκτατικές τάσεις του Οθωμανικού στρατού (Ζεγκίνης 1996). Ως προς αυτό και σύμφωνα με τον Αλβανό ανθρωπολόγο Albert Doja το τάγμα των Μπεκτασήδων αναδείχθηκε σε ένα από τα πιο σημαντικά της αυτοκρατορίας φτάνοντας μάλιστα σε σημείο για πολλά χρόνια να έχει δυνατούς δεσμούς με το Σώμα των Γενίτσαρων –επίλεκτο σώμα της Πύλης- αλλά και να επηρεάζει σουλτάνους. Στα χρόνια αυτά πολλοί δερβίσηδες Μπεκτασήδες ή άλλων ετερόδοξων ταγμάτων μεταφέρθηκαν και οργάνωσαν κοινότητες σε περιοχές της Βαλκανικής. Η μετατόπιση τους αυτή και η συνύπαρξη τους με τους εκεί χριστιανικούς πληθυσμούς είχε σημαντικό αντίκτυπο τόσο στον τρόπο οργάνωσης του τάγματος, όσο και ως προς την εξάπλωση των διδαχών του δόγματος. Εμπλουτίζουν τη διδασκαλία τους με αρκετά χριστιανικά στοιχεία συμβάλλοντας στο να εξαπλωθεί ο μπεκτασισμός πιο γρήγορα στα Βαλκάνια. Σε αυτό συνετέλεσε και το γεγονός ότι για τους εκεί χριστιανικούς πληθυσμούς ήταν πιο εύκολη η επιλογή καθώς τους απομάκρυνε από τον πλήρη εξισλαμισμό του σουνιτικού καθεστώτος.

Έτσι αρχίζουν να δημιουργούνται μπεκτασικές κοινότητες σε διάφορες περιοχές των Βαλκανίων, που τυγχάνουν εύνοιας τόσο από το Οικουμενικό Πατριαρχείο- λόγω του ότι δε θεωρούνται απειλή για τους χριστιανούς πιστούς – όσο και από το επίσημο Οθωμανικό κράτος όπως προανέφερα (Ζεγκίνης 1996). Σε αυτό το σημείο αξίζει να αναφερθεί ότι στην περιοχή της Ηπείρου, της Δυτικής Μακεδονίας και της Θεσσαλίας οι τεκκέδες που δημιουργήθηκαν και κατ' επέκταση και οι κοινότητες που σχηματίστηκαν γύρω από αυτούς είχαν την εύνοια του Αλή Πασά των Ιωαννίνων, ο οποίος τους ενίσχυσε σε τέτοιο βαθμό που θεωρήθηκε από πολλούς ότι ίσως υπήρξε «οπαδός» του μπεκτασισμού (Hasluck 1929). Ωστόσο η δυναμική που αποκτά η θρησκεία σε συνδυασμό με την πολιτική αφομοίωσης των ετερόδοξων ταγμάτων από το επίσημο Ισλάμ οδήγησε σε σύγκρουση του κράτους με τα δερβισικά

τάγματα και ιδίως το Μπεκτασισμό. Από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα η στάση των σουλτάνων αλλάζει και εφαρμόζεται μια πολιτική εκσουνιτισμού του κράτους καθιστώντας πολλούς τεκκέδες σε τζαμιά και διώκοντας πολλούς δερβίσηδες (Ζεγκίνης 1996:150-154). Συγκεκριμένα η πολιτική αυτή εκδηλώνεται πιο έντονα το 1826, όταν με απόφαση του σουλτάνου Μαχμούτ Β' έκλεισαν όλοι οι τεκκέδες αποδυναμώνοντας με τον τρόπο αυτόν το τάγμα του μπεκτασισμού (Ζεγκίνης 2005).

Η ατυχής αυτή εξέλιξη ώθησε τους μπεκτασήδες προς απομακρυσμένες περιοχές της αυτοκρατορίας. Κυρίως επικεντρώθηκαν στην περιοχή της Αλβανίας όπου εκεί μεταφέρεται επίσημα πλέον το κέντρο του μπεκτασισμού, μετά την άνοδο των Νεότουρκων στην εξουσία, λόγω της απαγόρευσης από τον Κεμάλ Ατατούρκ κάθε δερβίσικου τάγματος το 1925 (Ζεγκίνης 2005). Αξίζει να σημειωθεί ότι πέρα από την Αλβανία παρέμειναν και σε άλλες περιοχές οπαδοί του μπεκτασισμού και συγκεκριμένα στην περίπτωση της Ελλάδας –όπως την αντιλαμβανόμαστε σήμερα γεωγραφικά- υπήρξαν μπεκτασικές κοινότητες. Συγκεκριμένα τέτοιες κοινότητες αναφέρονται στη δυτική Θράκη (μιλούσαν τούρκικα και βουλγάρικα) στη Θεσσαλία (μιλούσαν ελληνικά και αλβανικά) στη δυτική Μακεδονία και Ήπειρο (μιλούσαν αλβανικά και ελληνικά) και τέλος στην Κρήτη (μιλούσαν τούρκικα και ελληνικά) όπου ακόμα και σήμερα μπορεί κάποιος να επισκεφτεί για να δει τα κτίσματα, τους τάφους ή ότι απέμεινε από αυτές. Οι κοινότητες αυτές –αν και μουσουλμανικές- κατάφεραν να διασωθούν ακόμα και μετά το 1922, όπου προέκυψε το ζήτημα της ανταλλαγής πληθυσμών μεταξύ της Τουρκίας και της Ελλάδας. Με την υπογραφή της συνθήκης της Λωζάννης το 1923 που προέβλεπε την ανταλλαγή πληθυσμών διαπιστώνουμε ότι οι μπεκτασικές κοινότητες διατήρησαν τη θέση τους ιδίως στις περιοχές της Ηπείρου και της Μακεδονίας καθώς οι μοναχοί εξαιρέθηκαν λόγω της Αλβανικής τους καταγωγής ή ως μη Έλληνες πολίτες (Μαυρομάτης 2008).

Σε σχέση όμως με τις υπόλοιπες βαλκανικές περιοχές ο Μπεκτασισμός συνδέθηκε κατεξοχήν με αυτή της Αλβανίας όχι μόνο θρησκευτικά αλλά και εθνικά σε κάποιο βαθμό. Από τις αρχές της προσπάθειας για ανεξαρτητοποίηση και δημιουργία ξεχωριστού αλβανικού έθνους-κράτους ήταν έντονος ο ρόλος των μοναχών

δερβίσηδων αλλά και ανθρώπων που είχαν βαθιές σχέσεις με το Μπεκτασισμό, όπως αυτή του Ναίμ Φρασέρι, ο οποίος ήταν γόνος μεγάλης μπεκτασικής οικογένειας. Αυτές οι προσπάθειες που είχαν κυρίως σκοπό να προβάλλουν την ανάγκη για αυτονομία της περιοχής εντάθηκαν κυρίως στο νότιο μέρος της Αλβανίας σε αντίθεση με το Βορρά όπου ο φόβος μιας επικείμενης ρήξης με την Οθωμανική αυτοκρατορία υπερίσχυσε του αγώνα υπέρ της ανεξαρτησίας (Clayer 2005). Στις πρώτες αυτές απόπειρες για εθνική ανεξαρτησία περίπου από το 19<sup>ο</sup> αιώνα και έπειτα καταγράφεται η έντονη δράση των μοναχών δερβίσηδων και κάποιοι τεκκέδες στη Νότια Αλβανία αναδεικνύονται σε κέντρα του αγώνα αυτού. Επίσης αρκετοί είναι και οι τεκκέδες όπου σε αυτούς οργανώνεται ένα δίκτυο παράνομων σχολείων προκειμένου μεγάλο μέρος του πληθυσμού να μορφωθεί αλλά και να διδαχθεί την αλβανική γλώσσα (Clayer 2005).

Όπως μας πληροφορεί η Clayer (2005) η κοινότητα των μπεκτασήδων θα δοκιμαστεί όταν κατά τη διάρκεια των Βαλκανικών πολέμων και του Α' παγκοσμίου πολέμου η αλβανική επικράτεια θα τεθεί υπό κατάληψη και θα γίνει προσπάθεια εξαφάνισης κάθε μουσουλμανικού στοιχείου από τον Ελληνικό στρατό. Αν και η θέση του Μπεκτασισμού είχε αρχίσει να εδραιώνεται μακριά από την παρουσία του καθεαυτού Ισλάμ ωστόσο την περίοδο αυτή λεηλατούνται, πυρπολούνται και καταστρέφονται πολλοί τεκκέδες και διώκονται αρκετοί δερβίσηδες μοναχοί (Clayer 2005:104-105). Η κατάσταση αυτή αρχίζει να αλλάζει περίπου το 1916 όπου γίνεται μια προσπάθεια αναδόμησης των μοναστηριών και οργάνωσης των μελών τους ενώ γενικότερα ο Μπεκτασισμός παύει να έχει οποιουδήποτε δεσμούς με την Τουρκία που θεωρούνταν το κέντρο του. Στα επόμενα χρόνια ο Μπεκτασισμός θα οργανωθεί ώστε να αποτελεί πλέον μια θρησκευτική κοινότητα –κατόπιν υποδείξεως του βασιλιά της Αλβανίας Ζόγκου το 1928- με αποκορύφωση το 1929 όπου αναγνωρίζεται επίσημα ως εθνική κοινότητα (Clayer 2005:109-110). Όντας μια από τις βασικές θρησκευτικές κοινότητες στη νεοσύστατη Αλβανία οι μπεκτασήδες συνεχίζουν να ζουν στο νότιο τμήμα της χώρας οργανώνοντας τους τεκκέδες, συμμετέχοντας στις τελετουργίες και τιμώντας τους αγίους τους ως την άνοδο του κομμουνισμού το 1944 και τη μετέπειτα απαγόρευση κάθε θρησκείας στη χώρα από τον Ενβέρ Χότζα το

1967, όπου ιερείς όλων των θρησκειών δολοφονήθηκαν ή φυλακίστηκαν και οι περιουσίες των εκκλησιών και των μοναστηριών κατασχέθηκαν.

## **Η θρησκεία στην Αλβανία σήμερα**

Η ιστορική πορεία της χώρας μέσα από τις πολιτικές, εθνικές και κοινωνικές αλλαγές που συντελέστηκαν κατά το 19ο και 20ο αιώνα την καθιστούν ως ένα ιδιαίτερο κράτος σε σχέση με τα υπόλοιπα της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Μετά το θάνατο του Χότζα και τη μετέπειτα μετριοπαθή πολιτική του Αλβανού προέδρου Ραμίζ Αλία η χώρα αποκτά την θρησκευτική της ελευθερία έπειτα από μια ιδιαίτερη περίοδο θρησκευτικής απαγόρευσης από το 1967 ως το 1991. Ως αποτέλεσμα αυτού στα επόμενα χρόνια οι εκπρόσωποι των διαφόρων θρησκειών αντιμετώπισαν προβλήματα ως προς την οργάνωση, την οικονομική ενίσχυση, την αποκατάσταση των ιερών και την εδραίωση της πίστης τους στον κόσμο (Clayer 2005). Ο βαθμός δυσκολίας της προσπάθειας αυτής για αναδιοργάνωση των θρησκειών ενισχύθηκε όταν ένα μέρος του πληθυσμού και ιδίως των νέων που αποτελούσαν και το μεγαλύτερο κομμάτι του αναγκάστηκε να μεταναστεύσει μετά το 1990. Σήμερα ωστόσο όσον αφορά το ζήτημα της θρησκείας στην Αλβανία αναγνωρίζονται οι Σουνίτες Μουσουλμάνοι, οι Καθολικοί, οι Χριστιανοί Ορθόδοξοι και οι Μπεκτασήδες (Doja 2006:100). Η θρησκευτική προσέγγιση των Αλβανών δεν ορίζεται αυστηρά και μόνο από την πίστη τους αλλά επηρεάζεται και διαμορφώνεται από πολλούς παράγοντες. Η προσέγγιση αυτή διαπιστώνεται από το γεγονός ότι δεν ακολουθούν πιστά τις πρακτικές της θρησκείας τους, επισκέπτονται ιερούς χώρους και άλλων πίστεων, αποδέχονται και πιστεύουν θαυματουργές ιδιότητες αγίων «ξένων» προς τους δικούς τους και τέλος συμμετέχουν σε θρησκευτικές γιορτές άλλων δογμάτων ως κοινωνική δραστηριότητα. Κατά συνέπεια και σύμφωνα με τον Doja (2006) για τους Αλβανούς το αίσθημα της πίστης είναι σε μεγάλο βαθμό συνυφασμένο με την ανάγκη κοινωνικοποίησης των ατόμων και τη σύνδεση τους με το περιβάλλον (οικογενειακό ή φιλικό) και όχι αποκλειστικά ανάγκη επικοινωνίας με το Θεό.

Το παραπάνω συμπέρασμα τεκμηριώνεται και μέσα από το εθνογραφικό παράδειγμα του De Rapper (2009) σχετικά με τους ιερούς τόπους που βρίσκονται κοντά στα σύνορα Αλβανίας-Ελλάδας. Στη μελέτη αυτή αναδείχθηκε το φαινόμενο του προσκυνήματος ανθρώπων που εξ αιτίας των οικονομικών και πολιτικών συνθηκών αναγκάστηκαν μετά το 1990 να μεταναστεύσουν. Η παράνομη μετανάστευση πολλών κατοίκων της Νοτίου Αλβανίας προς τις γειτονικές χώρες ανέδειξε την ύπαρξη πολλών ιερών χώρων- κυρίως κατά μήκος των συνόρων- όπου σύμφωνα με τον De Rapper αποτέλεσαν σημεία προσκυνήματος για ανθρώπους διαφόρων θρησκειών. Ως απόδειξη αυτού καταγράφει την περίπτωση κάποιων μουσουλμάνων που προσκυνούν σε έναν χριστιανικό ναό, ζητώντας την «εύνοια» του αγίου στην προσπάθειά τους να περάσουν λαθραία σε μια χώρα που είναι χριστιανική. Μέσα από την εθνογραφική αυτή μελέτη όχι μόνο αναδεικνύονται νέα ζητήματα ως αποτέλεσμα της μεταναστευτικής ροής των Αλβανών αλλά προκύπτουν και ανασηματοδοτήσεις της θρησκευτικότητας και των ποικίλων εκφάνσεών της. Δηλαδή διαπιστώνουμε ότι από το 1990 και έπειτα οι δράσεις των μεταναστών, όπως αυτές καταγράφονται, αλλάζουν τη σημασία των συνόρων, διαπραγματεύονται εκ νέου εθνοτικές και θρησκευτικές ταυτότητες και επαναπροσδιορίζουν τις σχέσεις τους με τα άλλα άτομα στις χώρες υποδοχής.

Η θρησκευτική «ρευστότητα» -αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον όρο- ως προϋπόθεση της ανάδειξης εθνικής ομοιογένειας καταγράφεται ακόμα και σήμερα στην Αλβανία. Ωστόσο τα τελευταία χρόνια έχουν προκύψει ζητήματα που επαναφέρουν την ανάγκη μιας ξεκάθαρης θρησκευτικής πολιτικής ως μέρος της προσπάθειας της χώρας να αναπτυχθεί και να ενσωματωθεί περαιτέρω στο παγκόσμιο πολιτικό σκηνικό. Προς την κατεύθυνση αυτή ο Νιτσιάκος αναφέρει ότι παρατηρούνται διαφορετικές τάσεις που φέρνουν τη χώρα αντίστοιχα σε μια ευρωκεντρική θέση, σε μια ισλαμική και σε μια προσέγγιση που βασίζεται στην ανεξιθρησκία (2006:7-9).

Μέσα στο πλαίσιο αυτό καταγράφεται και η προσπάθεια των εκπροσώπων του Μπεκτασισμού να ενισχύσουν την παρουσία τους τονίζοντας όχι τόσο την πίστη τους όσο τη συμβολή τους στον αγώνα για την απελευθέρωση της Αλβανίας. Αν και σήμερα ο Μπεκτασισμός καταγράφεται ως μια από τις βασικές θρησκείες στην

Αλβανία ωστόσο παραμένει να θεωρείται κομμάτι του Σουνιτικού Ισλάμ, αφού υπάγονται στη Σουνιτική Ένωση (Doja, 2006:100). Η επιθυμία να διαφοροποιηθούν όμως από το κομμάτι αυτό του Ισλάμ ίσως δικαιολογεί τη σημερινή «στροφή» της θρησκευτικής τους πολιτικής προς το Σιτικό Ισλάμ και τη σύνδεσή της με τους σίτες του Ιράν που πραγματοποιείται τόσο μέσα από τις πνευματικές επαφές των δύο «ομάδων» όσο και την οικονομική ενίσχυση των Αλβανών μπεκτασήδων από τους Ιρανούς. Η προσέγγιση αυτή είναι ιδιαίτερης σημασίας καθώς έχει ως στόχο την ανάδειξη της Αλβανίας ως μουσουλμανικού κράτους μέσα στην Ευρώπη και τη χρησιμοποίηση του Μπεκτασισμού ως εργαλείου πραγματοποίησης αυτού του στόχου (Doja 2006).

## **Θρησκευτικές πρακτικές του Μπεκτασισμού**

Καθώς η έρευνα μου έχει ως βασικό άξονα τη θρησκεία του μπεκτασισμού, θα ήταν αναγκαίο να παρουσιάσω κάποια βασικά στοιχεία που συνθέτουν την εικόνα της θρησκείας αυτής. Οι μπεκτασήδες πιστεύουν στο Θεό, στο Μωάμεθ και στον Αλή αλλά εξίσου σημαντική θέση στη πίστη τους παράλληλα με την παραπάνω Αγία Τριάδα έχει και η Αγία Πεντάδα δηλαδή η πίστη στο Μωάμεθ, στη Φατιμά (κόρη του Μωάμεθ και σύζυγος του Αλή) στον Αλή και στους γιούς του Χουσεΐν και Χασάν. Στη θρησκεία αυτή επίσης είναι έντονη η παρουσία χριστιανικών στοιχείων. Οι μπεκτασήδες πιστοί επισκέπτονται χριστιανικά παρεκκλήσια για να προσευχηθούν ή να προσφέρουν θυσίες ζώων (το λεγόμενο kurban), τιμούν χριστιανούς αγίους που τους ταυτίζουν με μουσουλμάνους (όπως ο Άγιος Γεώργιος με το δικό τους άγιο Khidr) (Hasluck1913-1914), τηρούν εορτολόγιο παρόμοιο με το χριστιανικό ενώ τέλος και κατά τη διάρκεια της παρουσίας τους στον τεκέ ακολουθούν κάποιες χριστιανικές πρακτικές είτε ανάβοντας κεριά είτε προσφέροντας τάματα.

Οι πιο σημαντικές τελετές είναι δύο , η «ικράρ» (τελετή μνήσεως νέων μελών) και η «τζεμ» (τελετή συνάντησης των πιστών με χαρακτήρα γιορτής) και ακολουθούν η τελετή της ρασοφορίας (όπου ρασοφορούνται νέοι δερβίσηδες) και τέλος η τελετή



Νεβρούζ (ημέρα γέννησης του Αλή , όπου ψάλλονται ύμνοι και πραγματοποιείται χορός) (Ζεγκίνης 1996). Η ιεραρχία στη θρησκεία αυτή ακολουθείται ως εξής: υπάρχουν οι Ασίκ (μέλη που δεν είναι μυημένα), οι Μουχίμπ (μέλη που έχουν μυηθεί), οι Δερβίς (δίνουν όρκο πίστης και θεωρούνται οι ιερείς της θρησκείας) ,οι Μπαμπά (οι ηγούμενοι των τεκέδων), οι Χαλίφες (αρχιερείς, υπεύθυνοι για πολλούς τεκέδες) και τέλος ο ύψιστος βαθμός, αυτός του Ντεντέ Μπαμπά (στις μέρες μας είναι ο Baba Mondî στα Τίρανα) στην αρμοδιότητα του οποίου ανήκουν όλοι οι τεκέδες και οι ιερείς τους (Μιρμίρογλου 1940).

Βασικό σύμβολο του Μπεκτασισμού είναι ο χώρος λατρείας τους που ονομάζεται τεκκές. Σύμφωνα με πηγές οι περισσότεροι τεκκέδες είναι κτισμένοι κυρίως σε περιοχές απομακρυσμένες από πόλεις (Ζεγκίνης 1996, Doja 2006). Το γεγονός αυτό οφείλεται σε ένα βαθμό στο ότι πολλοί τεκκέδες χτίστηκαν πάνω στα ερείπια παλαιότερων χριστιανικών μοναστηριών ή σε χριστιανικές εκκλησίες που είχαν εγκαταλειφθεί. Επιπλέον στην περιοχή της Αλβανίας πολλοί τεκκέδες χτίστηκαν εκτός πόλης ώστε οι μοναχοί δερβίσηδες να έχουν περισσότερο επαφή με την τοπική κοινωνία των γειτονικών χωριών και να μπορούν να διατηρούν τον αγροτικό χαρακτήρα του τάγματος.

Τα περισσότερα κτίσματα των τεκκέδων ως προς την αρχιτεκτονική τους ακολουθούν σε γενικές γραμμές ένα κοινό μοτίβο. Με βάση όσους έχουν διασωθεί ως σήμερα αλλά και με μαρτυρίες για παλαιότερους τεκκέδες που έχουν καταστραφεί, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αν και διαμορφώνονταν γύρω από τους τάφους κάποιων δερβίσηδων ή σείχηδων που είχαν αγιοποιηθεί ωστόσο ανέπτυξαν ένα «μοντέλο» αρχιτεκτονικής που αποδεικνύει και τις άλλες δράσεις των ανθρώπων που έμεναν στον τεκκέ. Αναλυτικότερα , πέρα από το νεκρικό παρεκκλήσι *tuŋbe* (τούρμπε) όπου βρίσκεται θαμμένος συνήθως ο μπαμπάς που ίδρυσε τον τεκέ περιελάμβανε τα εξής: τον κυρίως χώρο *meydan* (μειντάν) όπου γίνονταν οι τελετουργίες το νεκροταφείο όπου θάβονταν οι μοναχοί και τους επιμέρους χώρους -όπως το μαγειρείο, τα κελιά, ο ξενώνας, οι στάβλοι- που ήταν λίγο μακριά από τον ιερό χώρο και εξυπηρετούσαν τις ανάγκες των μοναχών-δερβίσηδων και όσων επισκέπτονταν τον τεκκέ, μάλιστα

στο μοναστήρι του Χατζημπεκτάς στη Μικρά Ασία υπάρχει και ένας επιπλέον χώρος το λεγόμενο «σπίτι του ψωμιού» που χρησίμευε μόνο για τις γυναίκες που επισκέπτονταν τον τεκκέ (Faroqhi 2000).

Το ενδιαφέρον της συγκεκριμένης εργασίας επικεντρώνεται στην περίπτωση του τεκκέ Ιρενί που θεωρείται από τους πιο σημαντικούς στην κεντρική Ελλάδα και βρίσκεται στην ευρύτερη περιοχή των Φαρσάλων και συγκεκριμένα κοντά στο χωριό της Ασπρόγειας. Θεωρείται ο πιο σημαντικός τεκκές της κεντρικής Ελλάδας όχι μόνο λόγω της έκτασης αλλά και της ακμαίας μοναχικής κοινότητας που συγκροτήθηκε εκεί. Αν και δεν υπάρχουν καταγεγραμμένα στοιχεία (Hasluck 1913-1914: 110) ωστόσο έχει επικρατήσει η άποψη ότι το μοναστήρι αυτό χτίστηκε πάνω στα ερείπια ενός παλαιότερου χριστιανικού μοναστηριού το οποίο ήταν αφιερωμένο στον Άγιο Γεώργιο και ακόμα και σήμερα ένας επισκέπτης του τεκκέ μπορεί να προσκυνήσει σε μια εικόνα του Αγίου, αφού τιμάται και από τους ίδιους τους μπεκτασήδες (Τσιακούμης 2000, Μαυρομάτης 2008). Για το ίδιο γεγονός κάνει αναφορά και ο Καρκαβίτσας (εφημερίδα *Εστία* 1892) προσθέτοντας όμως ότι το χριστιανικό μοναστήρι ύστερα από πολιορκία του μπεκτασή Ντορμπαλή και των συντρόφων του εγκαταλείφθηκε από τους μοναχούς που το κατοικούσαν και γκρεμίστηκε για να χτιστεί τεκκές. Μάλιστα ο Ντορμπαλή Μπαμπάς ( Durbali Baba) θεωρείται ότι υπήρξε ο πρώτος ηγούμενος του τεκκέ και ο τάφος του έχει διατηρηθεί ως τις μέρες μας .

Συνεπώς ο τεκκές μέχρι και το 18<sup>ο</sup> αιώνα κατοικούνταν από τούρκους μοναχούς ενώ από το 19ο αιώνα και έπειτα «περνά» στη δικαιοδοσία των Αλβανών μπεκτασήδων. Την πολυάριθμη παρουσία μοναχών στον τεκκέ εκτός από τις μαρτυρίες αποδεικνύει και η ύπαρξη τριάντα περίπου τάφων γύρω από τον κυρίως ναό. Βέβαια τα τελευταία χρόνια πριν την οριστική του εγκατάλειψη, ο τεκκές κατοικούνταν από μόνο έναν ηγούμενο τον Baba Seit που με το θάνατο του –πέθανε το 1972- ουσιαστικά χάθηκε κάθε παρουσία μπεκτασικής κοινότητας στην περιοχή.

Σύμφωνα με τις ιστορικές πηγές αλλά και τις προφορικές μαρτυρίες των κατοίκων της ευρύτερης περιοχής η σημερινή εικόνα του τεκκέ δε θυμίζει σε τίποτα την προηγούμενη. Το μοναστήρι διαθέτοντας μια μεγάλη περιουσία – κατείχε χιλιάδες στρέμματα γής και ζώα- ήταν πάντοτε φιλόξενο και ανοικτό σε όποιον ήθελε να το επισκεφτεί ανεξαρτήτου θρησκείας. Οι σχέσεις των ηγουμένων με τους κατοίκους των γειτονικών χωριών ήταν πάντοτε άριστες αφού η καλή οικονομική κατάσταση τους επέτρεπε να προσφέρουν εργασία και να βοηθούν τους κατοίκους αυτούς ακόμα και σε δύσκολες εποχές για το ελληνικό κράτος (π.χ. κατοχή). Αν και μουσουλμανικό μοναστήρι ωστόσο οι ηγούμενοι του τεκκέ δεν είχαν σχέσεις με τις μουσουλμανικές ή μπεκτασικές κοινότητες που υπήρχαν στην Ελλάδα και κυρίως στη Δ. Θράκη παρά μόνο με τον τεκκέ της Κατερίνης (Μαυρομμάτης 2008:227). Από τις μαρτυρίες κατοίκων της Ασπρόγειας προκύπτει ότι επισκέπτονταν συχνά το μοναστήρι ιερείς από τον τεκκέ της Κατερίνης ιδίως την εποχή που ήταν ηγούμενος ο Μπαμπά Σείτ (ο οποίος μάλιστα πέθανε σε κλινική της Κατερίνης). Στα χρόνια αυτού του ηγούμενου επίσης το αλβανικό μοναστήρι πέρασε από τη δικαιοδοσία του Αλβανικού τεκκέ των Τιράνων (κέντρο του μπεκτασισμού) σε αυτήν του τεκκέ του Καΐρου αποκηρύσσοντας κάθε σύνδεση με την Αλβανία ως αποτέλεσμα της προσπάθειας του ιερέα να διασώσει τις περιουσιακές κτήσεις του μοναστηριού από την πολιτική απαλλοτρίωσης του Ελληνικού κράτους μετά από τον ελληνοαλβανικό πόλεμο το 1959 (Μαυρομμάτης 2008).

Αν και για πολλά χρόνια δεν υφίσταται πλέον μπεκτασική κοινότητα χαρακτηριστικό είναι ότι οι χριστιανοί κάτοικοι των γύρω χωριών συνεχίζουν να επισκέπτονται την περιοχή –ιδίως την πρώτη Μαΐου- και τον τεκκέ αποδεικνύοντας την αλληλένδετη σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ τους αλλά και τη θεώρηση του μοναστηριού ως μέρους της ιστορικής και πολιτιστικής παράδοσης του τόπου τους. Μάλιστα τα τελευταία περίπου πέντε χρόνια αρχίζει δειλά να κάνει εμφάνιση ξανά και το αλβανικό στοιχείο αυτή τη φορά όμως όχι μέσα από μια συγκροτημένη ομάδα Αλβανών μοναχών αλλά αντίθετα από διάφορες μικρές ομάδες –παρέες Αλβανών Μπεκτασήδων ή μη που ζουν σήμερα στη χώρα μας ως μετανάστες.

## Διαθρησκευτικοί Ιεροί Τόποι

Η εξάπλωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στο μεγαλύτερο κομμάτι της Βαλκανικής σήμαινε την κυριαρχία των Οθωμανών σε περιοχές όπου ζούσαν πληθυσμοί διαφορετικής καταγωγής, γλώσσας, θρησκείας και ιστορίας. Αν και σε πολλές περιπτώσεις δεν έλειψαν οι εντάσεις και βίαιες πολιτικές έναντι των μη Οθωμανικών πληθυσμών, στη μεγαλύτερη διάρκεια της κυριαρχίας της θα λέγαμε πως η πολιτική της Πύλης έναντι των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων χαρακτηρίστηκε από κάποια σχετική ανεκτικότητα. Το σύστημα των μιλλέτ του διαχωρισμού δηλαδή των μη Οθωμανών υπηκόων του σουλτάνου με βάση το θρήσκευμα σε μεγάλες γεωγραφικές περιοχές στις οποίες αποδόθηκαν κάποια σχετικά στοιχεία αυτονομίας βοήθησε προς αυτή την κατεύθυνση. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα στο επίπεδο της καθημερινής ζωής σε πολλές περιοχές να είναι ευρέως διαδεδομένη για πολλούς αιώνες η συνύπαρξη χριστιανών και μουσουλμάνων ή μελών διαφορετικών δογμάτων στα πλαίσια της κάθε θρησκείας (βλ. για παράδειγμα Faroqi 2000). Κάτι τέτοιο ήταν πιο έντονο σε περιοχές με έντονη εθνοτική ποικιλομορφία όπως τα Βαλκάνια.

Με βάση το τελευταίο και παράλληλα με το γεγονός της ότι το μουσουλμανικό στοιχείο ήταν το κυρίαρχο, ως επίσημη θρησκεία του κράτους, για πολλά χρόνια χριστιανοί και μουσουλμάνοι συνυπήρχαν τόσο σε επίπεδο κοινωνικό όσο και σε θρησκευτικό ως προσκυνητές ή επισκέπτες ιερών τόπων (Cougoucli 2008). Όπως θα ήταν αναμενόμενο η ύπαρξη του φαινομένου αυτού για πολλούς αιώνες στις περιοχές όπου ήταν υπό Οθωμανική διοίκηση, διατηρήθηκε και πολύ μετά την πτώση της αυτοκρατορίας με αποτέλεσμα πολλοί από αυτούς τους ιερούς τόπους με κοινή παρουσία μελών από διαφορετικά δόγματα να επιβιώνουν ως και τις μέρες μας. Η χρήση των ιερών αυτών από διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες αποτέλεσε ενδιαφέρον πεδίο έρευνας για αρκετούς ανθρωπολόγους και συνεχίζει να απασχολεί τις ανθρωπολογικές μελέτες αφού ακόμα και σήμερα πραγματοποιούνται παρόμοιες χρήσεις ως κατάλοιπα του παρελθόντος. Τέτοιους τόπους συναντάμε στην Τουρκία, στη Βουλγαρία, στην ΠΓΔΜ, στην Ελλάδα και την Αλβανία όπου χριστιανοί,

μουσουλμάνοι και Μπεκτασήδες συνυπάρχουν χωρίς να χάνουν τη θρησκευτική τους ταυτότητα.

Οι χρήσεις αυτές διαφέρουν από χώρο σε χώρο και μας επιτρέπουν να προσεγγίζουμε τη μελέτη των ιερών αυτών τόπων κάθε φορά ανάλογα με τις συμπεριφορές και τη συμμετοχή των υποκειμένων, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της περιοχής αλλά και τις ιδιαίτερες συγκυρίες που διαμορφώνονται κατά περίπτωση ανάλογα με το ιστορικό πλαίσιο σε διαφορετικές περιόδους. Φυσικά η βιβλιογραφία τόσο για τις συνθήκες κάτω από τις οποίες δημιουργήθηκαν αυτοί οι ιεροί τόποι όσο και η μελέτη των διαφορετικών παραμέτρων που παρουσιάζει η χρήση τους είναι μεγάλη. Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας θα αναφέρω τρία χαρακτηριστικά εθνογραφικά παραδείγματα των Hasluck (1913/1914), Couroucli (2008) και Bowman (2010), που αφορούν στη χρήση ιερών τόπων από μια ή περισσότερες θρησκευτικές ομάδες. Μάλιστα μέσα από το έργο τους διαφαίνονται κάποια χαρακτηριστικά που διαφοροποιούν αυτούς τους διαθρησκευτικούς ιερούς τόπους τόσο ως προς τη σημασιοδοτησή τους όσο και ως προς τη χρήση τους από τα δρώντα υποκείμενα.

Αρχικά αναφέρομαι στην έρευνα του Hasluck και στο υλικό που κατέγραψε σχετικά με τη μπεκτασική θρησκεία και τους ιερούς της χώρους, τους τεκκέδες, στην περιοχή της Μικράς Ασίας και στις χώρες της Βαλκανικής . Αν και παλαιότερη χρονολογικά ωστόσο η μελέτη του ακόμα και σήμερα είναι σημαντικό εργαλείο γνώσης για την ύπαρξη κοινών/διαθρησκευτικών ιερών τόπων. Ο Hasluck μάλιστα πέρα από την καταγραφή ιερών χώρων όπου συνυπήρξαν χριστιανοί και μουσουλμάνοι –κυρίως σε αγροτικές περιοχές- παρατήρησε και μια περαιτέρω χρήση του χώρου από δύο θρησκευτικές ομάδες όχι όμως στο πλαίσιο της συνύπαρξης αλλά της διαδοχικής χρήσης του. Ως προς αυτό εισήγαγε τον όρο «ambiguous sanctuaries» (αμφίσημα ιερά) θέλοντας να αναδείξει τη διττή μορφή των χώρων αυτών , όπου δηλαδή ο τόπος νοηματοδοτείται εκ νέου και μέσα από τις πρακτικές των υποκειμένων που τον επισκέπτονται (1913/1914:94). Συγκεκριμένα, μέσα από τη μελέτη του για το Μπεκτασισμό διαπιστώνουμε περιπτώσεις χριστιανικών εκκλησιών που έγιναν τεκκέδες (πιο σύνηθες φαινόμενο) ή περιπτώσεις τζαμιών ή τεκκέδων που έγιναν

εκκλησίες (πιο σπάνιο φαινόμενο). Μέσα από την προσέγγιση του συμπεραίνουμε την κοινή χρήση των ιερών σε επίπεδο φαντασιακό, καθώς αν και τα υποκείμενα ανήκουν στο σύνολό τους σε μια θρησκευτική ομάδα ωστόσο διατηρούν στοιχεία και σύμβολα της προηγούμενης ομάδας (κυρίως σε χώρους χριστιανικούς που έγιναν μπεκτασικοί) (Hasluck 1913-1914: 94).

Ένας διαφορετικός χαρακτηρισμός για τα ιερά μέρη παρουσιάζεται στο εθνογραφικό παράδειγμα της Courouclí σχετικά με τη χριστιανική εκκλησία του Αγίου Γεωργίου στα Πριγκηπόννησα όπου χριστιανοί και μουσουλμάνοι επισκέπτονται τον ιερό χώρο για να προσευχηθούν και να ζητήσουν βοήθεια στα προβλήματα τους. Στην περίπτωση αυτή των Πριγκηπόννησων οι δράσεις των υποκειμένων καθιστούν το χώρο «κοινό» και επιτρέπουν το χαρακτηρισμό τους ως «shared shrines» (κοινά προσκυνήματα) (2008:4). Η ιδιαιτερότητα στην περίπτωση αυτή είναι ότι ο χώρος αποτελεί το συνδετικό στοιχείο ανάμεσα σε δύο θρησκείες όπου οι επισκέπτες-πιστοί ακολουθούν το ίδιο τελετουργικό. Για την ανθρωπολόγο η συνύπαρξη των πιστών δικαιολογείται ως κατάλοιπο του παρελθόντος όπου το προσκύνημα δεν είναι ένα συγκεκριμένο στάδιο μιας καθορισμένης θρησκευτικής δραστηριότητας. Αντίθετα είναι αποτέλεσμα ενός «ταξιδιού» ως έκφραση εκπλήρωσης μιας πράξης λατρείας, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει (2008:2). Η Courouclí (2008) στην εθνογραφία της θέτει τα ερωτήματα της κοινής χρήσης του χώρου του ιερού τόπου, της κοινής εμπειρίας, της ύπαρξης εθνοτικών και θρησκευτικών συνόρων και κατά πόσο αυτά διαμορφώνουν και διαμορφώνονται από τη διαντίδραση μεταξύ των δρώντων υποκειμένων. Η αντίληψη της ιερότητας ενός μέρους και η συμμετοχή των υποκειμένων σε κοινές πρακτικές είναι τα στοιχεία που προβάλλουν την αποδοχή του Άλλου σύμφωνα με την Courouclí χωρίς βέβαια να αποκλείει και κάποια περιστατικά όπου προβάλλεται το στοιχείο του ανταγωνισμού ως αποτέλεσμα όχι τόσο των προσωπικών βιωμάτων των υποκειμένων όσο των επίσημων ρητορικών των οποίων γίνονται αποδέκτες (Courouclí 2008).

Τέλος ένα τρίτο παράδειγμα ανθρωπολογικής δουλειάς πάνω στους ιερούς τόπους που τους μοιράζονται διαφορετικές κοινότητες αποτελεί η έρευνα του Bowman

(2010). Έχει πραγματοποιήσει εκτεταμένη έρευνα στα παλαιστινιακά εδάφη στο Ισραήλ, αλλά και στα Βαλκάνια προσφέροντας στη θεωρητική συζήτηση γύρω από το ζήτημα μία πληθώρα παραδειγμάτων από το πεδίο. Για τις ανάγκες της εργασίας μου θα αναφερθώ στην έρευνα του Bowman στη βαλκανική χερσόνησο και ιδιαίτερα στην Π.Γ.Δ. της Μακεδονίας. Αντλώντας στοιχεία από τρεις περιπτώσεις, που συναντάμε σε τρεις διαφορετικές περιοχές της χώρας, την εκκλησία *Sveti Nikola*, το χριστιανικό μοναστήρι *Sveti Bogoroditsa Prechista*, αλλά και το τζαμί *Husamedin Pasha* ο Bowman προχωρά σε κάποιες πολύ σημαντικές επισημάνσεις όσον αφορά τη μελέτη των μεικτών ιερών τόπων. Κάποια από τα πιο κύρια σημεία της είναι τα εξής:

Αρχικά ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι δράσεις όσον αφορά το τελετουργικό των συμμετεχόντων σε αυτούς τους χώρους, όσο και οι πεποιθήσεις τους και οι λόγοι που καθορίζουν τη συμμετοχή τους σε αυτές χαρακτηρίζονται από σημαντικές διαφοροποιήσεις. Υπό αυτήν την έννοια μελετώντας τους ιερούς αυτούς τόπους παρατηρούμε ότι δεν έχουμε να κάνουμε μόνο με δύο διακριτές ομάδες που προέρχονται από διαφορετικές θρησκείες (Χριστιανοί-Μουσουλμάνοι), αλλά η κάθε κοινότητα παρουσιάζει έντονες διαφοροποιήσεις ως προς το ρόλο, το βαθμό σύνδεσης με το χώρο, τον τρόπο που γίνεται η διαπραγμάτευση της ταυτότητας μέσα από τη χρήση του χώρου, αλλά και των μέσων που διαχειρίζονται οι μετέχοντες στην διαντίδρασή τους με τα μέλη της άλλης κοινότητας στο επίπεδο της καθημερινής ζωής.

Ένα άλλο σημείο στη μελέτη του Bowman, χρήσιμο για την παρούσα μελέτη, είναι ο ανταγωνισμός που εμφανίζεται στα πλαίσια της διαχείρισης των μεικτών αυτών ιερών τόπων. Αυτό αποτελεί και το κεντρικό στοιχείο σε αυτή τη μελέτη που είναι σημαντικό για την εξέταση των διαθρησκευτικών ιερών τόπων. Με βάση και τα προηγούμενα, ο συγγραφέας υποστηρίζει πως ο ανταγωνισμός αυτός μπορεί να εμφανιστεί, πολλές φορές σε ανύποπτους χρόνους κάτω από ορισμένες πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες. Κι ενώ φυσικά σε τέτοιες περιπτώσεις η διαφορετικότητα προβάλλεται ως το κύριο στοιχείο ανταγωνισμού μεταξύ των δύο πλευρών, αυτό δε σημαίνει πως αυτή είναι απαραίτητα και το γενεσιουργό αίτιο της διαμάχης. Έτσι στις

περιπτώσεις που μελετά ο Bowman στην Π.Γ.Δ. της Μακεδονίας οι χώροι που χρησιμοποιούνται από κοινού από Μουσουλμάνους και Χριστιανούς μπορεί να εμφανίζουν στοιχεία «ανεκτικότητας» και σχετικής συναίνεσης, αλλά κάτω από την επιφανειακή μελέτη τους ανιχνεύονται στοιχεία έντονου ανταγωνισμού, τα οποία διαφέρουν ως προς την ένταση και την έκφραση ανάλογα με την περιρρέουσα πολιτική και ιστορική συγκυρία.

Τα εθνογραφικά παραδείγματα που παραθέτω εδώ δείχνουν κυρίως ότι, όπως ανέφερα και στην αρχή της εργασίας αυτής, η θρησκεία και οι δραστηριότητες που απορρέουν από αυτή δεν προσεγγίζονται πλέον από την Κοινωνική Ανθρωπολογία μόνο ως στοιχεία ενός συγκεκριμένου πολιτισμού που είναι αποκομμένος από το υπόλοιπο περιβάλλον και εκτός της ιστορίας. Άλλωστε και μόνο η ύπαρξη κοινών ιερών τόπων αποδεικνύει πως μία τέτοιου είδους προσέγγιση θα ήταν ελλιπής και περιορισμένη στα πλαίσια της σύγχρονης ανθρωπολογικής μελέτης. Λαμβάνοντας αυτές τις προσεγγίσεις υπόψη η προσπάθειά μου εστιάζει στο να κάνω μία ανάγνωση του τεκκέ Ιρενί στην Ασπρόγεια ως ένα τέτοιο ιερό τόπο και να παρουσιάσω κάποιες από τις πιο σημαντικές διαστάσεις που παρουσιάζει η χρήση του από τις δύο διαφορετικές κοινότητες που συναντάμε σε αυτόν.

Με βάση τα παραπάνω θα προσπαθήσω να θέσω εδώ τα κύρια ερωτήματα αυτής της εργασίας, τα οποία διαμορφώνουν και τους κύριους άξονες προσέγγισης της μελέτης μου για τον τεκκέ Ιρενί. Αρχικά πρόκειται για το ζήτημα του ιερού τόπου και πως από την ύπαρξη του στο παρελθόν φτάνουμε στην λειτουργία του σήμερα. Το πρώτο βήμα, δηλαδή, αποτελεί η εξέταση της χρήσης του χώρου σήμερα. Προχωρώντας παρακάτω θα ασχοληθώ πιο αναλυτικά με την παρουσία των ατόμων στον τεκκέ σήμερα. Έτσι δηλαδή και με βάση τις παραπάνω μελέτες αυτό στο οποίο εστιάζω την προσοχή στο αρχικό μέρος της εθνογραφίας μου είναι οι συνθήκες κάτω από τις οποίες λειτουργεί και χρησιμοποιείται ο τεκκός Ιρενί σήμερα ως ιερός τόπος και οι τρόποι με τους οποίους σημασιοδοτείται ο χώρος ως σημείο αναφοράς των υποκειμένων που σχετίζονται με αυτόν. Πρόκειται για μία περίπτωση διαθρησκευτικού τόπου, ως συνέχεια της χρήσης του στο παρελθόν, ή είναι αποτέλεσμα της κινητικότητας που



πραγματοποιείται στα πλαίσια της μετανάστευσης; Έπειτα είναι σημαντικό να αναδειχθούν οι πολλαπλές και συχνά πολύπλοκες διαπραγματεύσεις της ταυτότητας των ατόμων που βρίσκονται γύρω από τον τεκκέ και ο βαθμός στον οποίο αυτός γίνεται στοιχείο αναφοράς της θρησκευτικότητας ή γενικότερα του ιστορικού παρελθόντος ή της θρησκευτικής παράδοσης κυρίως για τους Μπεκτασήδες Αλβανούς.

Κατόπιν αυτού πέρα από τις συνθήκες λειτουργίας και του ρόλου που παίζει ο τεκκές ως σημείο αναφοράς και διαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων σήμερα, θα προσπαθήσω να εξετάσω τυχόν διαφοροποιήσεις μεταξύ των ατόμων που χρησιμοποιούν τον τεκκέ. Δηλαδή το ερώτημα μου εδώ είναι εάν ο τεκκές Ιρενί ως ιερός τόπος αντιμετωπίζεται ως τέτοιος από όλα τα άτομα που σχετίζονται με αυτόν. Πιο συγκεκριμένα δηλαδή ποια είναι τα κίνητρα των δρώντων υποκειμένων όσον αφορά την παρουσία τους στον τεκκέ και τη χρήση του χώρου. Είναι καθαρά θρησκευτικά ή υπάρχουν και στοιχεία σύνδεσης του ιερού χώρου με την εθνική ή εθνοτική ταυτότητα; Το ερώτημα αυτό θα βοηθήσει στην πιο λεπτομερή εξέταση της κοινής χρήσης του χώρου από Αλβανούς και Έλληνες, κυρίως την ημέρα της Πρωτομαγιάς, αλλά και γενικότερα στην ανάδειξη των ρητορικών που αναπτύσσονται γύρω από την παρουσία ατόμων και από τις δύο πλευρές στον τεκκέ. Εδώ θα προσπαθήσω να θέσω το ερώτημα της ανίχνευσης των ανταγωνιστικών σχέσεων που αποτυπώνονται μέσα από την κοινή χρήση του χώρου.

## **Κίνητρο και Μεθοδολογία**

Η ενασχόληση μου με το θέμα αυτό προέκυψε μέσα από συζήτηση που είχα με την καθηγήτρια μου κα Βαν Μπούσχοτεν, η οποία μου τόνισε την ιδιαιτερότητα του εν λόγω τεκκέ τόσο από θρησκευτική όσο και από ανθρωπολογική άποψη. Η κουβέντα μας αυτή μάλιστα έτυχε να συμπέσει χρονικά και με ένα ταξίδι που οργανώθηκε από την ίδια την καθηγήτρια –στα πλαίσια ενός σεμιναρίου – στην Αλβανία και συγκεκριμένα στην Κορυτσά. Κατά τη διαμονή μας εκεί επισκεφτήκαμε ένα χωριό

λίγο έξω από την πόλη της Κορυτσάς, το Τουράν, όπου δεν υπάρχει μόνο ένας τεκκές αλλά και ολόκληρη κοινωνία μπεκτασήδων που ζει γύρω από αυτόν. Η γνωριμία μας με μια οικογένεια του χωριού και ο φιλόξενος χαρακτήρας τους μου κέντρισαν το ενδιαφέρον ως προς τους ανθρώπους που πιστεύουν στο Μπεκτασισμό και στη συνέχεια η παρουσία μας στον τεκκέ και η είσοδος μας σε αυτόν ακολουθώντας μια σειρά τελετουργικών με έφεραν για πρώτη φορά σε επαφή με μια θρησκεία που δε γνώριζα ότι υπήρχε. Η άγνοια μου αυτή σε συνδυασμό με την παλαιότερη ύπαρξη μπεκτασικού τεκκέ στην περιοχή των Φαρσάλων αποτέλεσαν το έναυσμα για να μελετήσω γενικότερα για τον τεκκέ Ιρενί.

Η ιδιαιτερότητα αυτής της περίπτωσης ουσιαστικά για μένα έχει να κάνει με τρία σημεία προσέγγισης του θέματος. Σε πρώτο επίπεδο είναι η μελέτη για την ανάδειξη των ιστορικών και θρησκευτικών στοιχείων που αφορούν στο Μπεκτασισμό καθώς αναφέρεται σε μια όχι και τόσο διαδεδομένη θρησκεία. Επίσης ως δεύτερο σημείο επισημαίνω ότι επισκεπτόμενη για πρώτη φορά τον τεκκέ διαπίστωνα ότι πρόκειται για έναν ιερό χώρο που αν και είναι εγκαταλελειμμένος εδώ και πολλά χρόνια ωστόσο συνειδητοποίησα ότι επανανακαλύπτεται από ανθρώπους που είναι Αλβανοί αλλά δεν είναι κάτοικοι της γύρω περιοχής. Απουσιάζει δηλαδή το στοιχείο της εντοπιότητας.

Τέλος η ενασχόληση με την περίπτωση του τεκκέ Ιρενί και η καταγραφή των δράσεων που λαμβάνουν χώρα σε αυτόν τόσο από Έλληνες όσο και από Αλβανούς αποτέλεσαν το βασικό έναυσμα για την ανάληψη της εν λόγω εργασίας. Μάλιστα σε συνέχεια αυτών την απόφαση μου αυτή ενίσχυσε και το γεγονός ότι η μελέτη του εν λόγω ερευνητικού πεδίου θα μου επέτρεπε να αναφερθώ σε βασικές πτυχές της κοινωνικής ανθρωπολογίας και να αναδείξω ζητήματα που προκύπτουν μέσα από τη συνύπαρξη ανθρώπων διαφορετικής εθνικής, θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτότητας και τον τρόπο με τον οποίο αναδεικνύονται τα όρια και οι σχέσεις ανταγωνισμού μέσα από αυτή τη συνεύρεση.

Τα παραπάνω στοιχεία με ώθησαν να πάρω την απόφαση και να ασχοληθώ με τη μελέτη του μεκτασισμού και συγκεκριμένα με την περίπτωση του τεκκέ Ιρενί, στην Ασπρόγεια Φαρσάλων, που βρίσκεται κοντά στην πόλη που διαμένω. Όντας από τους μεγαλύτερους τεκκέδες στην Ελλάδα – ίσως και ο μεγαλύτερος στη Θεσσαλία- η επιλογή του ως πεδίο έρευνας υπήρξε δελεαστική καθώς παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον. Αυτήν την ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου τεκκέ θα επιχειρήσω να περιγράψω μέσα από την εργασία μου, καθώς στο συγκεκριμένο εθνογραφικό παράδειγμα γίνεται μια προσπάθεια ανάδειξης ενός ιερού τόπου που επανανακαλύπτεται, ως χώρος θρησκευτικής αλλά και ιστορικής σημασίας, ενώ σταδιακά διαμορφώνεται σε κέντρο αναφοράς για ανθρώπους που ζουν στην Ελλάδα ως μετανάστες.

Η μέθοδος συλλογής πληροφοριών που χρησιμοποίησα για την παρούσα εργασία έγινε μέσω συνεντεύξεων και μέσω συμμετοχικής παρατήρησης κατά την επιτόπια έρευνα που πραγματοποίησα, όπως προανέφερα επισκεπτόμενη την περιοχή τα τελευταία τρία χρόνια. Στο χρονικό αυτό διάστημα παρευρέθηκα στο χώρο κάθε 1<sup>η</sup> Μαΐου καθώς εκείνη την ημέρα ήταν πιο έντονη η συνύπαρξη Ελλήνων και Αλβανών στο χώρο. Ωστόσο το ίδιο διάστημα επισκέφτηκα το χώρο και τα γειτονικά χωριά (Ασπρόγεια, Βελεστίνο) και σε ημέρες πέρα της 1<sup>ης</sup> Μαΐου όπου συνάντησα ανθρώπους και των δύο πλευρών. Σε αρκετές περιπτώσεις έκανα χρήση ηλεκτρονικού μέσου εγγραφής αλλά αξίζει να αναφέρω ότι υπήρξαν και σημειώσεις πεδίου που καταγράφηκαν χειρόγραφα και μάλιστα εκ των υστέρων –ιδίως στην περίπτωση κάποιων Αλβανών- προσπαθώντας να καθησυχάσω την καχυποψία τους και να κερδίσω την εμπιστοσύνη τους. Μάλιστα η διατήρηση επαφής με κάποια από τα υποκείμενα της έρευνάς μου, μου επέτρεψε να υποθέσω ότι σε κάποιο βαθμό κατάφερα να επιτύχω στο ρόλο του ερευνητή. Ξεχωριστά από το μέρος των συνεντεύξεων σημαντικό εργαλείο στην έρευνα μου αποτέλεσε η παρατήρηση των υποκειμένων, καθώς μου επέτρεψε να δω πράγματα που δεν ειπώθηκαν, αλλά και των «εικόνων» που προέκυπταν κατά την ημέρα της Πρωτομαγιάς, και που δεν έχουν καταγραφεί σε κάποιο βιβλίο ή μελέτη.

Βέβαια στην προσπάθεια μου αυτή για την ολοκλήρωση της εργασίας πέρα από την επιτόπια έρευνα συνέβαλλε και η βιβλιογραφική έρευνα. Όσον αφορά την προσέγγιση του μπεκτασισμού θρησκευτικά και ιστορικά υπάρχει αρκετό πληροφοριακό υλικό, κυρίως στην ξενόγλωσση βιβλιογραφία, όπου μπορεί να ανατρέξει κανείς ενώ αντιθέτως είναι πολύ λίγες οι αναφορές για το συγκεκριμένο τεκκέ στην Ασπρόγεια.

Ειδικότερα η λεπτομερής καταγραφή πολλών στοιχείων από τον F.W.Hasluck (1913-1914) για την παρουσία του μπεκτασισμού στην περιοχή των Βαλκανίων και κυρίως στην Αλβανία αποτελεί ίσως την πιο σημαντική πηγή πληροφοριών για την ιστορία της συγκεκριμένης παράδοσης στην περιοχή. Για παράδειγμα, είναι σημαντικό πως μέσα από τη μελέτη του αναφέρει το Μπεκτασισμό ως ένα τάγμα με μυστική θρησκευτική οργάνωση, το οποίο διέθετε τους δικούς του ιερούς χώρους, τους επονομαζόμενους τεκκέδες, στις περισσότερες περιοχές της Βαλκανικής χερσονήσου. Μάλιστα, ως προς τους χώρους αυτούς ο Hasluck –όπως αναφέρω και σε προηγούμενη ενότητα- κάνει χρήση του όρου «ambiguous sanctuaries» θέλοντας να δείξει την επαφή του Μπεκτασισμού με προηγούμενες θρησκείες αλλά και για να εξηγήσει τη γρήγορη εξάπλωση του, σε μια περιοχή που χαρακτηρίζεται από έντονη θρησκευτική, εθνοτική και γλωσσική ποικιλομορφία.

Εκτός αυτού πολλές από τις πηγές που χρησιμοποίησα για τη μελέτη του συγκεκριμένου εθνογραφικού παραδείγματος της Ασπρόγειας, αφορούν στις περισσότερες περιπτώσεις, αναφορές για το Μπεκτασισμό όπως διαμορφώθηκε στην Αλβανία - κατεξοχήν χώρος δράσης των Μπεκτασήδων- και για το ρόλο που διαδραμάτισε η θρησκεία τόσο στην αφύπνιση του αλβανικού εθνικισμού όσο και στην κατασκευή της σύγχρονης αλβανικής ταυτότητας. Ως προς αυτό, αξιοσημείωτη είναι η έρευνα της Nathalie Clayer (2005) που ανέδειξε τους λόγους που οδήγησαν τους ιερωμένους των τεκκέδων (Μπαμπάδες) να συνδράμουν στον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα των Αλβανών αλλά και τη δομή της τότε αλβανικής κοινωνίας με τις αλλαγές που συντελέστηκαν μέσα σε αυτήν κατά την περίοδο συγκρότησης του σύγχρονου αλβανικού έθνους-κράτους.

Μελετώντας το Μπεκτασισμό από την πλευρά της ελληνικής βιβλιογραφίας μπορούμε να αναφερθούμε στο έργο του Ε. Ζεγκίνη (1996), ο οποίος μελέτησε το Μπεκτασισμό επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στην περιοχή της Δυτικής Θράκης αλλά επιπλέον και στη δουλειά του Γ. Μαυρομάτη (2008), ο οποίος επιχειρεί να καταγράψει τους σημαντικότερους τεκκέδες μέσα στα όρια του σύγχρονου ελληνικού κράτους. Τέλος, θα ήθελα να αναφερθώ και σε μια ιδιαίτερη προσέγγιση του Μπεκτασισμού που πραγματοποιείται μέσα από τη νομική ματιά του Κ. Τσιτσελίκη (2004), όπου εκεί αντιλαμβανόμαστε πως πέρα από το θέμα της θρησκείας υπάρχουν και άλλα ζητήματα που προκύπτουν εξαιτίας τόσο της γενικότερης εξωτερικής πολιτικής μιας χώρας όσο και του νομικού της πλαισίου.

Οι παραπάνω αναφορές στη βιβλιογραφία αποτελούν ενδεικτικό κομμάτι των πηγών που χρησιμοποίησα και είναι απλά οι μελέτες εκείνες που κατά τη γνώμη μου συντέλεσαν ώστε να αποκτήσω μια διαφορετική ματιά της γενικότερης εικόνας για τον Μπεκτασισμό. Αποτελούν την αφετηρία για την οριοθέτηση ενός γενικού ιστορικού και θεωρητικού πλαισίου με το οποίο προσεγγίζω το εθνογραφικό παράδειγμα του τεκκέ Ιρενί. Στη συνέχεια θα αναφερθώ στην προσέγγιση του συγκεκριμένου χώρου ως ιερού τόπου και ιδιαίτερα ενός ιερού τόπου όπου συναντάμε το φαινόμενο της κοινής χρήσης του από άτομα που προέρχονται από δύο διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις.

## **Δομή του κειμένου**

Στη συνέχεια της διπλωματικής μου εργασίας θα παραθέσω το εθνογραφικό μέρος, όπως αυτό προέκυψε μέσω της επιτόπιας παρατήρησης και των προσωπικών μαρτυριών των πληροφορητών μου. Προκειμένου να αναδειχθούν όλα τα εθνογραφικά στοιχεία και οι προβληματισμοί που προέκυψαν στην προσπάθεια οργάνωσης και συγγραφής της εν λόγω εργασίας οδηγήθηκα στο διαχωρισμό του κειμένου σε θεματικές ενότητες. Μέσω του διαχωρισμού αυτού επιτυγχάνεται η ανάδειξη των διαφορετικών θεμάτων που προέκυψαν κατά την έρευνα και η

προσέγγισή τους μέσα από την ανθρωπολογική θεωρία. Ενώ παράλληλα επιτρέπει στον αναγνώστη να εντοπίσει τα βασικά ζητήματα που καθιστούν το θέμα της εργασίας ένα ενδιαφέρον εθνογραφικό παράδειγμα.

Συγκεκριμένα η πρώτη ενότητα αναφέρεται στη συνύπαρξη Αλβανών και Ελλήνων στην περιοχή του τεκκέ μέχρι και το θάνατο του τελευταίου ηγούμενου το 1972. Σκοπός αυτής της αναφοράς είναι να αναδειχθεί το πρώτο βασικό στοιχείο στη μελέτη του τεκκέ Ιρενί, που είναι η επαναλειτουργία του μετά τη χρονολογία εκείνη. Ενώ μετά το 1972 δηλαδή δεν υπάρχει καθόλου παρουσία Αλβανών Μπεκτασήδων στο χώρο, από τα μέσα του 2000 εμφανίζονται οι πρώτες προσπάθειες επαναλειτουργίας του ως ιερού τόπου αυτή τη φορά όμως από οικονομικούς μετανάστες, οι οποίοι δεν έχουν άμεση σχέση καταγωγής με το συγκεκριμένο τόπο. Η δραστηριότητα τους αυτή φαίνεται να είναι αρκετά πετυχημένη καθώς τα τελευταία χρόνια όλο και περισσότεροι Αλβανοί που ζουν στην Ελλάδα επισκέπτονται τον τεκκέ με μεγαλύτερη ή μικρότερη συχνότητα.

Αποτέλεσμα της επαναλειτουργίας και της αυξανόμενης συμμετοχής στα δρώμενα του τεκκέ Ιρενί, ιδιαιτέρως την ημέρα της Πρωτομαγιάς, είναι η συνύπαρξη τόσο Αλβανών όσο και Ελλήνων στον ιερό αυτό τόπο. Και σ' αυτό το σημείο τίθεται το πρώτο ζήτημα του ιερού τόπου που μοιράζεται ανάμεσα σε δύο κοινότητες. Ωστόσο εδώ έχουμε δύο πρώτες επισημάνσεις που διαμορφώνονται με βάση το εθνογραφικό υλικό. Η πρώτη έχει να κάνει με τον όρο κοινότητα και κατά πόσο είναι δυνατό να λεχθεί κάτι τέτοιο για τους Αλβανούς μετανάστες που επισκέπτονται τον τεκκέ. Το δεύτερο έχει να κάνει με το γεγονός ότι κυρίως οι Αλβανοί Μπεκτασήδες βλέπουν το χώρο ως ιερό τόπο της θρησκείας τους, ενώ κάτι τέτοιο δε φαίνεται να συμβαίνει με τους υπόλοιπους Αλβανούς που επισκέπτονται τον τεκκέ και τους ντόπιους Έλληνες Χριστιανούς.

Η πρώτη επισημάνση αναλύεται στη δεύτερη ενότητα όπου προσπαθώ να δείξω τους τρόπους με τους οποίους κινητοποιούνται συγκεκριμένοι μηχανισμοί, όπως ο μύθος

και μία προσπάθεια ένταξης του τεκκέ Ιρενί στη συλλογική μνήμη, όσον αφορά την εν γένει παρουσία Αλβανόφωνων Μπεκτασήδων στην περιοχή έτσι ώστε τελικά να συγκροτείται μία «συμβολική κοινότητα» όπως την έχει ορίσει ο Anthony Cohen (1985). Ενώ λείπει λοιπόν το στοιχείο της εντοπιότητας γίνεται σαφές μέσα από την επιτόπια παρατήρηση ότι τα πιο ενεργά μέλη που ασχολούνται με τον τεκκέ Ιρενί προσπαθούν να συσπειρώσουν ή καλύτερα να προσελκύσουν περισσότερους επισκέπτες διαμορφώνοντας τελικά μία «συμβολική κοινότητα» η οποία έχει ως κοινό σημείο αναφοράς τον τόπο και την ιστορία του και το ρόλο που αυτός παίζει στη μπεκτασική παράδοση.

Η δεύτερη επισήμανση όσον αφορά τη θρησκευτικότητα του χώρου αντιμετωπίζεται κυρίως στην τρίτη και τέταρτη ενότητα μέσα από την εξέταση δύο διαφορετικών θεμάτων. Στην τρίτη ενότητα δίνεται έμφαση στα ζητήματα ταυτότητας που ανακύπτουν μέσα από τη μελέτη κυρίως των μελών της «συμβολικής κοινότητας» των Αλβανών μεταναστών του τεκκέ Ιρενί. Εκεί γίνεται μία προσπάθεια καταγραφής του τρόπου με τον οποίο οι διάφοροι συμμετέχοντες διαπραγματεύονται την ταυτότητά τους μέσα από την ενασχόληση τους με τα δρώμενα στο χώρο ή ακόμη και αιτιολογώντας τη θέληση τους να επισκεφθούν το συγκεκριμένο τόπο. Το σημαντικό σε αυτή την ενότητα είναι το γεγονός πως, όπως θα δείξω, ο τρόπος διαπραγμάτευσης της ταυτότητας ξεπερνά τα στενά όρια της θρησκείας και διαφαίνονται κάποιες πρώτες ενδείξεις ταύτισης του χώρου με μία ευρύτερη πρόσληψη του ως κομμάτι της αλβανικής παράδοσης.

Η τέταρτη ενότητα έχει ως στόχο βασιζόμενη στις παραπάνω συμπεριφορές να εξετάσει τις πολλαπλές χρήσεις του χώρου που συμβάλλουν ή αποτρέπουν τάσεις ανταγωνιστικές ή συμφιλίωσης. Η παράθεση των χρήσεων αυτών αποδεικνύει ότι στην περίπτωση του τεκκέ ναι μεν παρατηρούμε τη συνύπαρξη δύο «κοινοτήτων» παράλληλα δε δεν διαπιστώνουμε στοιχεία αλληλεπίδρασης μεταξύ τους. Η άποψη αυτή αναλύεται και ενισχύεται και στην επόμενη ενότητα όπου μέσα από τις μαρτυρίες των υποκειμένων αναδεικνύονται οι διεκδικήσεις του χώρου και ο ανταγωνισμός. Στην πέμπτη ενότητα εξετάζονται επιπλέον οι ρητορικές που έχουν

αναπτυχθεί για την ισχυροποίηση των απόψεων τόσο των Αλβανών όσο και των Ελλήνων και γίνεται μια προσπάθεια αναφοράς εν συντομία κάποιων μύθων που ενισχύουν τις ρητορικές αυτές. Τέλος στον επίλογο γίνεται μια απόπειρα παράθεσης των συμπερασμάτων που προκύπτουν με βάση την εθνογραφική μελέτη. Ως σκοπός αυτού προβάλλεται η παρουσίαση των σημείων εκείνων που καθιστούν τον τεκκέ Ιρενί ιδιαίτερο –από εθνογραφική άποψη- και η δημιουργία συζήτησης των προβληματισμών που προκύπτουν από τις σχέσεις Ελλήνων και Αλβανών στο εν λόγω πεδίο.



## **ΜΕΡΟΣ Β.**

### **Η αναβίωση του τεκκέ Ιρενί και η απόδοση νοήματος στο χώρο**

Όπως ήδη έχω προαναφέρει στο ιστορικό κομμάτι αυτής της εργασίας ο τεκκές στην Ασπρόγεια για πολλά χρόνια υπήρξε πόλος έλξης τόσο για τους κατοίκους της γύρω περιοχής όσο και για ταξιδιώτες από διάφορα μέρη της Ελλάδας. Η παρουσία του μπεκτασικού στοιχείου στην περιοχή διατηρήθηκε μέχρι και το 1972, τη χρονιά δηλαδή που πεθαίνει ο τελευταίος Μπαμπάς, όπως έχω προαναφέρει, όταν και σταματά η λειτουργία του τεκκέ. Έως εκείνη την περίοδο καταγράφεται, πως σύμφωνα με τη μπεκτασική παράδοση, στον τεκκέ τελούνταν αρκετές από τις σημαντικότερες τελετουργίες, όπως ο εορτασμός της ημέρας του Ασουρά<sup>1</sup> (Μαυρομάτης 2008). Παράλληλα ωστόσο, πραγματοποιούνταν και εορτασμοί που δεν περιοριζόταν αποκλειστικά στα πλαίσια της μπεκτασικής θρησκείας και αυτό είχε ως αποτέλεσμα να υπάρχει μία ευρύτερη συμμετοχή σε αυτές και από ελληνόφωνους χριστιανούς των γύρω περιοχών.

Μια τέτοια χαρακτηριστική περίπτωση αποτελούσε ο εορτασμός του ερχομού της άνοιξης, που γινόταν την πρώτη Μαΐου, για τον οποίο συνεχίζει ακόμα και σήμερα να συγκεντρώνεται πλήθος Ελλήνων κυρίως από τα γειτονικά προς τον τεκκέ χωριά. Τα τελευταία χρόνια –περίπου από το 2006 και έπειτα- την ημέρα αυτή παράλληλα με την παρουσία των Ελλήνων χριστιανών παρατηρείται και η παρουσία κάποιων Αλβανών μεταναστών. Μάλιστα σύμφωνα με τους Αλβανούς πληροφορητές μου η επιλογή της ημέρας αυτής δεν είναι τυχαία καθώς όπως λένε οι ίδιοι πρόκειται για την ημέρα του επίσημου εορτασμού του εν λόγω τεκκέ. Οι παραπάνω εορτασμοί που πραγματοποιούνται από τις δύο πλευρές και η άτυπη «επαναλειτουργία» του τεκκέ τα τελευταία χρόνια, αποτελούν γεγονότα που έχουν ιδιαίτερη σημασία για την εξέταση

---

<sup>1</sup>Θρησκευτική μουσουλμανική γιορτή, που τιμάται ιδιαίτερα από τους Σίιτες πιστούς και είναι αφιερωμένη στο μαρτυρικό θάνατο του Ιμάμη Χουσεΐν

της αλληλεπίδρασης μεταξύ Αλβανών μεταναστών και της τοπικής κοινότητας των Ελλήνων, τα οποία και εξετάζω σε επόμενη ενότητα της εργασίας μου.

Τόσο μέσα από τη βιβλιογραφία (Μαυρομάτης 2008, Τσιακούμης 2000) όσο και από μαρτυρίες και μνήμες κάποιων εκ των μεγαλύτερων κατοίκων της περιοχής θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε με κάποια σχετική ασφάλεια ότι για πολλά χρόνια Μπεκτασήδες και Χριστιανοί συνυπάρχουν μέσω κοινών βιωματικών εμπειριών γύρω από τον τεκκέ. Οι εμπορικές συναλλαγές των δερβίσηδων με τους κατοίκους των γύρω χωριών, οι θέσεις εργασίας που προσέφερε το μοναστήρι αλλά ακόμα και οι προσωπικές σχέσεις κάποιων χριστιανών με τους μοναχούς αποτελούν σε ένα βαθμό μέρος των εμπειριών αυτών. Μάλιστα με βάση τα λεγόμενα των πληροφορητών μου οι ιδιαίτερες σχέσεις που αναπτύχθηκαν μεταξύ των Μπαμπάδων και των κατοίκων της περιοχής, και κυρίως της Ασπρόγειας, μαρτυρούνται και από την παρουσία των πρώτων σε σημαντικές τελετουργίες των χριστιανών, όπως οι γάμοι και οι βαφτίσεις. Οι εμπειρίες αυτές φαίνεται ότι όχι μόνο δε σηματοδοτούν κάποια ρήξη στις σχέσεις ή αλλαγές στις πρακτικές των δύο πλευρών, μέχρι το 1972, αλλά προβάλλουν την ανάγκη της αποδοχής του Άλλου που δικαιολογεί την αμφίπλευρη παρουσία τους εντός ή εκτός τεκκέ. Επομένως στην περίπτωση αυτή εντοπίζουμε την ύπαρξη ενός θρησκευτικού χώρου όπου στην ουσία συναντούνται δύο «κοινότητες» με διαφορετικά εθνοτικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά, αυτή των μοναχών Μπεκτασήδων και αυτή των Χριστιανών επισκεπτών. Με το θάνατο όμως του τελευταίου Μπαμπά, δηλαδή του Μπαμπά Σείτ το 1972, παύει να υφίσταται μοναστική κοινότητα καθώς δεν υπάρχει κανείς, ο τεκκές εγκαταλείπεται και η μοναδική παρουσία στην περιοχή πλέον είναι των ντόπιων Χριστιανών που την ημέρα της 1ης Μαΐου επισκέπτονταν το χώρο για να γιορτάσουν τόσο τον ερχομό της άνοιξης όσο και την αργία της Πρωτομαγιάς.

Με μια πρώτη ματιά εθνογραφικά το παράδειγμα του τεκκέ Ιρενί έχει κάποια κοινά χαρακτηριστικά με άλλες περιπτώσεις που έχουν μελετηθεί από κοινωνικούς ανθρωπολόγους και τα οποία έχω ήδη αναφέρει παραπάνω εν συντομία. Μια τέτοια περίπτωση αποτελεί η εθνογραφική μελέτη της Couroucli (2008) για τον ιερό Ναό

του Αγίου Γεωργίου στα Πριγκιπόνησσα της Τουρκίας. Σύμφωνα με τη μελέτη αυτή στην Τουρκία πραγματοποιείται μεγάλη εθνική γιορτή στις 23 Απριλίου, ως ημέρα εορτασμού του Παιδιού και της Δημοκρατίας. Μάλιστα αρκετές φορές η γιορτή αυτή τυγχάνει να συμπέσει ημερολογιακά και με τον εορτασμό του Αγίου Γεωργίου στον οποίον είναι αφιερωμένο το μοναστήρι. Κατά συνέπεια όποτε συμβαίνει αυτό στην περιοχή των Πριγκιπωνήσων στις 23 Απριλίου πραγματοποιείται προσκύνημα τόσο από τους Μουσουλμάνους όσο και από τους Χριστιανούς πιστούς, που φτάνοντας εκεί ακολουθούν κοινές πρακτικές (προσεύχονται, ανάβουν κεριά, προσφέρουν τάματα), αποδεχόμενες και οι δύο πλευρές τη θαυματουργή φύση και τη σπουδαιότητα του Αγίου Γεωργίου. Βέβαια καθώς η γιορτή από την πλευρά των Χριστιανών θεωρείται κινητή και δεν εορτάζεται κατά τη διάρκεια του Πάσχα είναι αρκετές οι φορές όπου, όπως επισημαίνει η Courouclí, η συνύπαρξη Μουσουλμάνων και Χριστιανών δεν πραγματοποιείται. Αντίθετα όταν οι Χριστιανοί απέχουν λόγω Πάσχα το μοναστήρι κατακλύζεται μόνο από Μουσουλμάνους. Σύμφωνα με το εθνογραφικό παράδειγμα της Courouclí στην περίπτωση που οι δύο γιορτές δε συμπίπτουν διαπιστώνουμε ότι πολλοί Χριστιανοί «βλέπουν» τον εορτασμό ανταγωνιστικά. Δηλαδή αναφέρονται στην εν λόγω γιορτή ως μουσουλμανική, αρνούνται να επισκεφτούν το μοναστήρι την ημέρα εκείνη και δεν τους είναι αρεστή η «δημοτικότητα» του ιερού χώρου στους μουσουλμάνους σε αντίθεση με τους ιερείς του μοναστηριού που αποδέχονται τους πιστούς ανεξαρτήτου θρησκευματος.

Ένα άλλο παράδειγμα αποτελεί η μελέτη του Glenn Bowman (2010) όπου Αλβανόφωνοι μουσουλμάνοι και Σλαβόφωνοι χριστιανοί χρησιμοποιούν τους ίδιους χώρους ως κοινούς τόπους λατρείας στην περιοχή της Πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας. Όπως έχω ήδη προαναφέρει η μελέτη τριών περιπτώσεων στην περιοχή αυτή αφορά την εκκλησία Sveti Nikola, το χριστιανικό μοναστήρι Sveti Bogoroditsa Prechista, αλλά και το τζαμί Husamedin Pasha. Ο Bowman μέσα από τα εθνογραφικά αυτά παραδείγματα εντοπίζει την παρουσία πιστών διαφορετικών θρησκειών σε ιερούς χώρους και αναδεικνύει τους λόγους που δικαιολογούν τη συνύπαρξη αυτή. Συγκεκριμένα στην πρώτη περίπτωση Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι επισκέπτονται την εκκλησία προκειμένου να προσευχηθούν σε ένα χώρο όπου σύμφωνα με παλιότερες ιστορίες εκεί έχει ταφεί για τους μεν ο Άγιος

Νικόλαος και για τους δε ο Μπεκτασής άγιος Hadir Baba. Η ιστορία της εκκλησίας εμπλουτίζεται από ένα μύθο , σύμφωνα με τον οποίο στο παρελθόν οι κάτοικοι της περιοχής σώθηκαν από πανούκλα χάρη στην παρουσία ενός άντρα που για τους χριστιανούς είναι ο Άγιος Νικόλαος και για τους μουσουλμάνους ο Hadir Baba. Η δεύτερη περίπτωση αναφέρεται στο χριστιανικό μοναστήρι Sveti Bogoroditsa Prechista όπου και πάλι χριστιανοί και μουσουλμάνοι επισκέπτονται ένα χώρο αναγνωρίζοντας τις θαυματουργές του ιδιότητες. Δηλαδή οι άνθρωποι που επισκέπτονται το μοναστήρι γνωρίζουν ότι το νερό που πηγάζει εκεί είναι θαυματουργό και το γεγονός αυτό καθιστά το μοναστήρι επισκέψιμο όχι μόνο από κατοίκους της περιοχής αλλά και από μακριά. Τέλος η μελέτη του Bowman εστιάζει σε έναν ακόμα ιερό τόπο στο τζαμί Husamedin Pasha. Ο συγκεκριμένος χώρος ενώ ήταν καθαρά μουσουλμανικός ωστόσο όταν εγκαταλείφθηκε αποτέλεσε χώρος όπου οι χριστιανοί της περιοχής συγκεντρώνονταν στον αυλόγυρο της εκκλησίας για τον εορτασμό του Προφήτη Ηλία. Τα τελευταία χρόνια η ισλαμική κοινότητα της περιοχής έχει ως στόχο την επαναλειτουργία του χώρου ως τζαμί γεγονός που δημιουργεί εντάσεις στις σχέσεις των δύο θρησκευτικών κοινοτήτων ως προς τη χρήση του χώρου.

Αξίζει να αναφερθεί και μια ακόμα εθνογραφική μελέτη αυτή του De Rapper (2006) σχετικά με τους ιερούς τόπους. Η ιδιαιτερότητα της μελέτης αυτής εντοπίζεται στην προσέγγιση ιερών τόπων που ναι μεν υπήρχαν στην περιοχή της Βαλκανικής αναδείχτηκαν δε ως χώροι συνύπαρξης πιστών διαφορετικής θρησκείας λόγω της γεωγραφικής τους θέσης ως τόποι-περάσματα από τη μια χώρα στην άλλη. Δηλαδή, σύμφωνα με τον ανθρωπολόγο, οι ιεροί χώροι που βρίσκονται κοντά σε σύνορα – κυρίως της Αλβανίας με την Ελλάδα- λόγω του μεταναστευτικού ρεύματος από το 1990 και έπειτα αποτέλεσαν μέρη προσκυνήματος προκειμένου ο μετανάστης να εξασφαλίσει «προστασία» στο ταξίδι του (2006:2). Οι χώροι αυτοί είτε υπήρχαν κοντά σε σύνορα είτε αποκαταστάθηκαν μεταγενέστερα ως εκπλήρωση τάματος από ανθρώπους που κατάφεραν να επιβιώσουν προσπαθώντας να εισέλθουν παράνομα σε μια χώρα. Μάλιστα ως αποτέλεσμα της μετανάστευσης πολλών Αλβανών σε χριστιανικές χώρες παρατηρείται και η συμμετοχή τους σε εορτασμούς ναών διαφορετικής θρησκείας όταν αυτοί επιστρέφουν στην Αλβανία για διακοπές. Κατά

τον συγγραφέα, για τους μουσουλμάνους Αλβανούς η εξασφάλιση ομαλού «ταξιδιού» προς μια ξένη χώρα ως αποτέλεσμα του προσκυνήματος τους σε έναν ιερό τόπο άλλης θρησκείας τους καθιστά ανοικτούς στη συμμετοχή σε γιορτές ιερών, τις οποίες δε θεωρούν εκκλησίες αλλά βακούφια. Δηλαδή Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί συνυπάρχουν όχι τόσο σε ναούς αστικών κέντρων αλλά σε ιερά σε απομακρυσμένες περιοχές, τα λεγόμενα βακούφια, που δεν είναι συνδεδεμένα με μια συγκεκριμένη θρησκεία αλλά έχουν δικούς τους κανόνες και δύναμη. Παράλληλα με αυτό, μια ακόμα προσέγγιση που πραγματοποιείται μέσα από τη συγκεκριμένη μελέτη είναι και αυτή της ανάδειξης κάποιων ιερών χώρων λόγω της θαυματουργής τους ιδιότητας, σύμφωνα με τους πιστούς. Όπως επισημαίνει ο De Rapper η από κοινού ύπαρξη σε έναν τόπο σε αρκετές περιπτώσεις οφείλεται και στη δυναμική του, ως χώρο όπου κάποιος μπορεί να θεραπευθεί ύστερα από την επίσκεψή του σε αυτόν (2006:4). Κατά συνέπεια και σε ένα βαθμό οι ιεροί αυτοί χώροι, σε κάποιες περιπτώσεις, μπορούν να θεωρηθούν ως σημεία επαφής, μεταξύ διαφορετικών θρησκευτικών και εθνοτικών ομάδων χωρίς να αμβλύνουν τα στοιχεία της διαφορετικότητας.

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω εθνογραφικά παραδείγματα μπορούμε να ερμηνεύσουμε καλύτερα την περίπτωση του τεκκέ Ιρενί στην Ασπρόγεια και να προχωρήσουμε σταδιακά στην ανάδειξη κάποιων ιδιαίτερων στοιχείων που ανακύπτουν μέσα από τη μελέτη του τόσο ως προς την επαναλειτουργία του, μετά το 1972, όσο και όσον αφορά στη χρήση του ευρύτερου χώρου από άτομα διαφορετικών θρησκευτικών και εθνοτικών ομάδων. Στον εν λόγω τεκκέ κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας και επικεντρωμένη κυρίως στην ημέρα της Πρωτομαγιάς ως προς την περιοχή και το χώρο του ιερού παρατήρησα κάτι. Τα τελευταία χρόνια έστω και δειλά εμφανίζονται «ομάδες» επισκεπτών που είναι εθνοτικά Αλβανοί ως προσκυνητές του ιερού για αυτούς χώρου αλλά και ως συνεχιστές της παράδοσής του. Οι επισκέπτες αυτοί είναι κυρίως Αλβανοί οικονομικοί μετανάστες πρώτης γενιάς, οι οποίοι ήρθαν στην Ελλάδα στις αρχές τις δεκαετίας του '90 μετά την πτώση του σοσιαλιστικού καθεστώτος στη χώρα τους, οι οποίοι σήμερα ζουν σε πόλεις μακριά από την ευρύτερη περιοχή του τεκκέ (π.χ. Λαμία, Θεσσαλονίκη, Χαλκίδα). Ωστόσο κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου παρατήρησα ότι στην περιοχή του τεκκέ

συγκεντρώνονται και Αλβανοί μετανάστες νεώτεροι ηλικιακά οι οποίοι αντιθέτως κατοικούν στα γειτονικά προς τον τεκκέ χωριά.

Υπάρχει, λοιπόν σε αυτό το σημείο μία βασική διαφορά όσον αφορά τα εθνογραφικά παραδείγματα που προανέφερα. Στην περίπτωση του τεκκέ Ιρενί η συνύπαρξη των δύο διαφορετικών κοινοτήτων δεν αποτελεί συνέχεια της ύπαρξης της κοινότητας από το παρελθόν. Πρόκειται περισσότερο για μία «επανανακάλυψη» του χώρου, εφόσον οι Αλβανοί μετανάστες που τον χρησιμοποιούν τα τελευταία χρόνια δεν προβάλλουν, με βάση τα λεγόμενα τους σχέσεις άμεσης καταγωγής με μέλη της προϋπάρχουσας κοινότητας, αλλά οι αναφορές τους προς τον τεκκέ είναι περισσότερο πολιτισμικές ή συμβολικές. Δηλαδή, ως κύριο επιχείρημα της συγκέντρωσής τους και της προσπάθειας τους να αναβιώσουν τη λειτουργία του τεκκέ παρουσιάζουν το γεγονός ότι αυτός αποτελεί μέρος και βασικό κομμάτι της θρησκευτικής τους παράδοσης ως Μπεκτασήδων. Επομένως το διαφορετικό στοιχείο που προσδίδει ιδιαιτερότητα στον εν λόγω τεκκέ είναι το γεγονός ότι μια νέα συνύπαρξη συντελείται στο παρόν. Δηλαδή πρόκειται για μία συνύπαρξη που διαμορφώνεται εκ νέου μετά από αρκετά χρόνια απουσίας του μπεκτασικού στοιχείου. Η συνύπαρξη αυτή αποτελείται από την παρουσία μιας συμβολικής «κοινότητας», Αλβανών μεταναστών που κατασκευάζεται γύρω από τον τεκκέ, όπως θα εξηγήσω στη συνέχεια, μαζί με την εντόπια κοινότητα των χριστιανών. Η διαπίστωση αυτή σηματοδοτεί μια νέα εθνογραφική «ματιά» ως προς τις δράσεις που λαμβάνουν χώρα στο μοναστήρι καθώς αποκλείει κάθε σύνδεση με την παλαιότερη κοινότητα των μοναχών Μπεκτασήδων με τους σύγχρονους Αλβανούς που επισκέπτονται τον τεκκέ.

Αν και σύμφωνα με τα παραπάνω είναι αποδεκτό το γεγονός ότι δεν έχουμε άμεση αναφορά των «νέων» επισκεπτών με το μοναστικό παρελθόν του τεκκέ καθώς δεν υπάρχει ούτε ιστορική συνέχεια ούτε συγγενική σχέση των σημερινών επισκεπτών με εκείνους τους μοναχούς. Ωστόσο τόσο από την επιτόπια παρατήρηση όσο και από τις προσωπικές τους μαρτυρίες δε μπορούμε να αμφισβητήσουμε τη σχέση τους με το Μπεκτασισμό αφού θεωρούν τους εαυτούς τους Μπεκτασήδες και τον τεκκέ ως μέρος της πίστης τους. Η συμπεριφορά των υποκειμένων δεν περιορίζεται μόνο στην

απλή παρουσία αλλά και στη συμμετοχή τους σε μια σειρά τελετουργιών και θρησκευτικών πρακτικών που ακολουθούνταν και στα παλαιότερα χρόνια από οπαδούς του Μπεκτασισμού. Η παρατήρηση αυτών των πρακτικών τόσο μέσα από τη βιβλιογραφία (Ζεγκίνης 1996) όσο και από προσωπική παρατήρηση κατά την επίσκεψή μου σε τεκκέ της Αλβανίας (Τουράν) μου επιτρέπει να εντοπίσω τις ομοιότητες εκείνες που ενισχύουν την άποψη ότι η δράση των υποκειμένων αυτών κινείται μέσα στα πλαίσια της μπεκτασικής παράδοσης σε μεγάλο βαθμό. Βέβαια η εκδήλωση της πίστης τους δε διέπεται από αυστηρούς κανόνες επιτρέποντας τους για παράδειγμα να προσφέρουν και να πίνουν οινοπνευματώδη ποτά σε μια ημέρα γιορτής. Η χρήση αλκοόλ, άλλωστε δεν αποτελεί αποκλειστικό φαινόμενο στους Αλβανόφωνους μουσουλμάνους, εφόσον παρατηρείται σε πολλές περιπτώσεις σουνιτών μουσουλμάνων ή ετερόδοξων μουσουλμανικών ομάδων στην Τουρκία, την Τυνησία ή στην περίπτωση των Αλεβήδων σε Τουρκία και Συρία, για να αναφέρω ελάχιστα μόνο από αυτά.

Παράλληλα με τις τελετουργίες και τις πρακτικές σημαντικό ρόλο στην ενίσχυση της θρησκευτικής πίστης παίζει και η σημερινή μορφή του ιερού αυτού χώρου από αρχιτεκτονική άποψη –μέχρι και σήμερα έχει διατηρηθεί ανέπαφο με πολύ μικρές φθορές- γεγονός που γεφυρώνει το παρελθόν με το παρόν. Όπως έχει υποστηριχθεί, η διάσταση του χώρου για την παγίωση της συλλογικής μνήμης αποτελεί σημαντικό στοιχείο για την ανθρωπολογική μελέτη, καθώς διαμορφώνει ένα κοινό πλαίσιο αναφοράς για τα μέλη μιας κοινότητας (Παραδέλλης 1999). Στην περίπτωση του τεκκέ Ιρενί δεν μπορούμε φυσικά να μιλάμε τόσο για συλλογική μνήμη όσον αφορά στον συγκεκριμένο χώρο, εφόσον τα άτομα που τον επισκέπτονται σήμερα δε συνδέονται άμεσα με σχέσεις καταγωγής με αυτόν. Ωστόσο χρησιμοποιώ εδώ τον όρο για να τονίσω την συμβολική του διάσταση με την έννοια ότι ο συγκεκριμένος χώρος ανάγεται σε σημείο αναφοράς της μπεκτασικής παράδοσης και του παρελθόντος της. Η σύνδεση αυτή κυρίως για τον πιστό και λιγότερο για τον επισκέπτη επιτυγχάνεται από τη μία πλευρά οπτικά, δηλαδή μέσα από τις εικόνες των αγίων και των τάφων των δερβίσηδων-μοναχών που έζησαν εκεί και από την άλλη πλευρά μέσω της προβολής της ιστορίας του Μπεκτασισμού αφού στους τοίχους του

τεκκέ είναι αποτυπωμένα τα στοιχεία και τα σύμβολα εκείνα που αποτελούν τη βάση της θρησκείας και το θεμέλιο της πίστης.

Όπως ανέφερα προηγουμένως, όμως, μία καίρια διαφορά ως προς την επαναλειτουργία του τεκκέ ως θρησκευτικού χώρου είναι ότι αυτή πραγματώνεται σε διαφορετικό επίπεδο από αυτό του παρελθόντος αφού στα προηγούμενα χρόνια υπήρχε οργανωμένη μοναστική κοινότητα ενώ σήμερα έχουμε να κάνουμε κυρίως με μεμονωμένες ομάδες απλών πιστών. Σημαντικό είναι εδώ να τονιστεί επίσης ότι πρώτον δεν υπάρχει κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο που να έχει αναλάβει επισήμως την ιδιότητα της θρησκευτικής οργάνωσης ή καθοδήγησης του χώρου, είτε από τις αλβανικές είτε από τις ελληνικές αρχές. Στην περίπτωση δε της Ελλάδας το νομικό πλαίσιο της χώρας δεν έχει ακόμη αποσαφηνιστεί ώστε να επιτρέπει αυτή τη χρήση.

Έτσι αυτό που φαίνεται να συμβαίνει μέσα από την επαναλειτουργία του τεκκέ εκ μέρους ομάδων Αλβανών που δεν έχουν άμεσες σχέσεις εντοπιότητας με την περιοχή φαίνεται να είναι μια προσπάθεια νοηματοδότησης του χώρου, με αναφορά στην παράδοση των Μπεκτασήδων στον ίδιο χώρο. Η διαδικασία αυτή της νοηματοδότησης ωστόσο συντελεί στην συμβολική ανακατασκευή μίας συλλογικής μνήμης (Παραδέλλης 1999) της παρουσίας των Μπεκτασήδων στην ευρύτερη περιοχή. Η συμβολική χρήση αυτή του χώρου ως τόπου μνήμης της μπεκτασικής παράδοσης τελικά διαμορφώνει όπως θα δείξω στη συνέχεια ένα μηχανισμό συγκρότησης μιας συμβολικής κοινότητας γύρω από την οποία συσπειρώνονται οι σύγχρονοι Αλβανοί επισκέπτες του τεκκέ.

## **Η συμβολική συγκρότηση της «κοινότητας» μέσω της χρήσης του χώρου**

Όπως έχω ήδη αναφέρει, κατά την τελευταία δεκαετία και μετά την επαναλειτουργία του τεκκέ Ιρενί ως θρησκευτικού χώρου των Μπεκτασήδων, η παρουσία Αλβανών



μεταναστών κυρίως γίνεται όλο και πιο έντονη, τόσο ως προς τον αριθμό και τη συχνότητα των επισκέψεων, όσο και ως προς την συμμετοχή τους στις θρησκευτικές δραστηριότητες του τεκκέ. Όπως παρατήρησα κατά τη διάρκεια των επισκέψεων μου οι άνθρωποι αυτοί στην αρχή συμμετείχαν πιο διακριτικά ενώ σταδιακά, στα επόμενα χρόνια, από απλοί παρατηρητές απέκτησαν ένα πιο κεντρικό ρόλο γύρω από τον τεκκέ.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Βλ., ενός αλβανού μετανάστη που στις αρχές του 1990 πέρασε τα σύνορα και ήρθε στην Ελλάδα παρανόμως. Αν και αρχικά έκανε διάφορες δουλειές τελικά σήμερα έχει καταφέρει να εργάζεται ως υδραυλικός στην πόλη της Λαμίας, όπου ζει πλέον μόνιμα. Προσπαθώντας να ανταπεξέλθει στη δύσκολη καθημερινότητα, όπως λέει ο ίδιος, τα πρώτα χρόνια δεν επισκεπτόταν τον τεκκέ γιατί το αίσθημα της επιβίωσης ήταν πιο έντονο από την άσκηση των θρησκευτικών του καθηκόντων. Ωστόσο τα τελευταία επτά περίπου χρόνια που η οικονομική του κατάσταση είναι καλύτερη σε σχέση με παλαιότερα ο Βλ. επισκέπτεται πολύ συχνά το μοναστήρι. Μάλιστα στην αρχή- όπως παρατήρησα - απέφευγε να ασκεί τα θρησκευτικά του καθήκοντα (άναμμα κεριών, θυσία ζώου) την ημέρα της Πρωτομαγιάς ενώπιον όλων ή το έκανε πολύ νωρίς για να μην τον βλέπουν. Ως προς αυτό μου απάντησε ότι ίσως παλιά είχε δουλειές και δε μπορούσε να παρευρίσκεται την ημέρα της Πρωτομαγιάς και ότι απλά τυχαίνει να φτάνει νωρίς. Βέβαια, θα ήθελα να αναφέρω ότι αν και σήμερα είναι γνώστης της οικονομική κατάστασης της Ελλάδας και επισημαίνει τη μη ύπαρξη εργασίας για πολλούς μετανάστες ή μη ωστόσο το τελευταίο διάστημα δεν έχει μειώσει τις επισκέψεις του στον τεκκέ.

Σήμερα ο Βλ. όχι μόνο επισκέπτεται κάθε Κυριακή σχεδόν τον τεκκέ αλλά μάλιστα την ημέρα που καθιερώθηκε να γιορτάζει ο τεκκές (1η Μαΐου) φτάνει από τους πρώτους -ίσως και ο πρώτος- αρχίζει να καθαρίζει τη γύρω περιοχή και στρώνει ένα τραπέζι για να ακουμπήσει κεριά, καραμέλες, τσίπουρο και γκαζάκι για ελληνικό καφέ για να προσφέρει σε όποιον έρχεται στο μοναστήρι. Αφού τελειώσει με αυτά τοποθετεί πανό με τις μορφές των Χατζή Μπέκτας και Αλί -ηγετικές μορφές του

τάγματος- που πάνω του είναι γραμμένα μηνύματα υποδοχής σε αλβανικά και ελληνικά και περιμένει να υποδεχτεί τον κόσμο που επισκέπτεται εκείνη την ημέρα τον τεκκέ είτε είναι αλβανοί είτε έλληνες. Θεωρεί δε τον εαυτό του ως έναν από τους βασικούς συντελεστές στην οργάνωση και λειτουργία του τεκκέ, γεγονός που πιστεύει ότι είναι χρέος του για τη διατήρηση του μνημείου. Ως απόδειξη αυτού ο Βλ. πηγαίνει στον τεκκέ και άλλες ημέρες κατά τη διάρκεια του έτους προσπαθώντας να οργανώσει σε κάποιο βαθμό το μοναστήρι φτάνοντας μάλιστα στο σημείο να ψάχνει και για φωτογραφικό υλικό, όπως μου εκμυστηρεύτηκε τελείως συμπτωματικά ένας άλλος πληροφορητής μου.

Η συνεχής αυτή παρουσία του Βλ. αλλά και κάποιων άλλων Αλβανών –όπως διαπίστωσα μέσα από την επιτόπια παρατήρηση- έχει σηματοδοτήσει μέσα στην τελευταία δεκαετία τη δημιουργία μιας νέας «κοινότητας», αυτής των αλβανών πιστών. Τα μέλη της «κοινότητας» γνωρίζονται πια μεταξύ τους και έχουν ως σημείο αναφοράς τον τεκκέ και το Μπεκτασισμό. Συγκροτούν δηλαδή μια κοινότητα συμβολική αφού δεν υπάρχει μόνιμη επαφή με την περιοχή παρά κάποιες μέρες μόνο του χρόνου. Η ιδιαιτερότητα της «κοινότητας» αυτής εντοπίζεται στο γεγονός ότι δεν είναι κομμάτι της καθημερινότητας τους καθώς δε ζουν κοντά στον τεκκέ αλλά έρχονται από διάφορα μέρη (Λαμία, Θεσσαλονίκη, Χαλκίδα), άρα το στοιχείο της εντοπιότητας δεν υφίσταται στην περίπτωση αυτή. Όπως αναφέρει ο A. Cohen (1985) στο έργο του «The symbolic construction of community» μια κοινότητα μπορεί να συγκροτηθεί και να διατηρηθεί μέσα από τους συμβολισμούς έχοντας ως σύνορα τα στοιχεία εκείνα που ενώνουν τα υποκείμενα μεταξύ τους και τα διαχωρίζουν από τους άλλους. Σε μία πρώτη ανάγνωση ο Μπεκτασισμός μέσω του τεκκέ Ιρενί, παρέχει εκείνους τους πρωταρχικούς συμβολισμούς με τους οποίους οι επισκέπτες θέτουν ένα αρχικό όριο με την έννοια που ορίστηκε από τον F. Barth (1969), ως βασικό στοιχείο αυτοπροσδιορισμού μίας εθνοτικής ομάδας σε αντιδιαστολή με τις άλλες κοινότητες που την περιβάλλουν.

Με βάση τις συζητήσεις που είχα με πολλούς από τους Αλβανούς επισκέπτες του τεκκέ, πέρα από την πίστη τους σημαντικό ρόλο παίζει θα λέγαμε η αίσθηση του

ανήκειν σε μια ομάδα-κοινότητα. Αν και οι περισσότεροι μένουν χρόνια στην Ελλάδα έχοντας δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για την εξασφάλιση μιας ήρεμης διαβίωσης (σταθερή δουλειά, σπίτι και οικογένεια) ωστόσο δεν ξεχνούν πως είναι μετανάστες και τις δυσκολίες που πέρασαν κατά τη διαδικασία της μετανάστευσης όσο και της παραμονής τους στη χώρα υποδοχής. Λαμβάνοντας υπόψη το μεταναστευτικό παρελθόν των Αλβανών είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι το γεγονός πως συναντούν εκεί και άλλους ομοεθνείς, πως συνομιλούν στη γλώσσα τους ελεύθερα και πως γιορτάζουν χωρίς να φοβούνται ενισχύει τη θέληση να παρευρίσκονται εκεί και να είναι μέτοχοι σε μια ιδιαίτερη «ομάδα» που ως απόδειξη αυτού είναι η ολοένα αυξανόμενη προσέλευση αλβανών στον τεκκέ την ημέρα της Πρωτομαγιάς. Η συμπεριφορά του Βλ. είναι η έμπρακτη απόδειξη της ύπαρξης συμβολικής κοινότητας καθώς τόσο μέσα από την έρευνα όσο και από τις προσωπικές του μαρτυρίες διαπιστώνουμε ότι στον τεκκέ και ειδικά την ημέρα της Πρωτομαγιάς συναντούνται άνθρωποι που πλέον γνωρίζονται, κάθονται να φάνε μαζί και συντονίζονται ως προς την επιδιόρθωση κάποιων προβλημάτων –σχετικών με τη διαμόρφωση του εξωτερικού χώρου- που εντοπίζουν στο μοναστήρι.

Βέβαια το γεγονός της συνεύρεσης με άλλους ομοεθνείς δεν είναι ο μοναδικός λόγος που έχει οδηγήσει τόσο τα άτομα που ασχολήθηκαν εντατικά με την επαναλειτουργία του τεκκέ, όπως ο Βλ. όσο και αυτούς που επισκέπτονται απλώς περιστασιακά το χώρο. Παρουσιάζοντας στη συνέχεια περισσότερα δεδομένα της έρευνάς μου θα αναδειχθούν και οι υπόλοιπες πτυχές του θέματος. Για την ώρα, όμως, σκοπός μου είναι να το τονίσω αυτή τη συμβολική διάσταση της συγκεκριμένης κοινότητας σε ένα πρώτο επίπεδο περιγραφής, γεγονός που θα αποτελέσει και την αφετηρία για την συζήτηση που θα ακολουθήσει.

Όπως και στην περίπτωση των μεταναστών από την Αλβανία που η οικογένεια και οι φίλοι είναι η αξιόπιστη πηγή πληροφόρησης –όπως αναφέρει ο Λαμπριανίδης (2005) στο βιβλίο του «Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη»- έτσι και εδώ έχει αναπτυχθεί ένα δίκτυο που πληροφορεί για την ύπαρξη του τεκκέ και ενδυναμώνει την πίστη τους προς αυτόν. Η ύπαρξη του δικτύου και μάλιστα το γεγονός ότι αυτό

φαίνεται να έχει και μια υποτυπώδη οργάνωση μπορεί να αποδειχθεί και μέσα από τις επαφές που έχει ο Βλ. με Αλβανούς Μπεκτασίδες που ζουν στη Θεσσαλονίκη και στη Λαμία, οι οποίοι επισκέπτονται τον τεκκέ αρκετές φορές μέσα στο χρόνο έχοντας φτιάξει μάλιστα τον χώρο γύρω από το ιερό και πρόχειρες κατασκευές για να μπορούν να κάθονται για φαγητό.

Βέβαια σχετικά με την παρουσία των Αλβανών στον τεκκέ της Ασπρόγειας θα ήθελα να αναφερθώ και στην ύπαρξη κάποιων που ενώ προέρχονται από την ίδια χώρα ωστόσο δείχνουν να μην έχουν άμεση σχέση με τους υπόλοιπους και φέρονται ως απλοί προσκυνητές-επισκέπτες που η μόνη τους επαφή με τον τεκκέ περιορίζεται στην εκπλήρωση ενός τάματος και στην ανάγκη τους να προσκυνήσουν τον ιερό χώρο. Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας προέκυψε ότι οι περισσότεροι από αυτούς επισκέπτονται για πρώτη φορά τον τεκκέ και σύμφωνα με τα λεγόμενα τους είναι πολύ δύσκολο να ξαναέρθουν λόγω απόστασης. Ενδιαφέρον όμως είναι ότι ενώ η παρουσία τους δεν είναι συχνή, ζουν μακριά και ενώ δεν έχουν επαφές με τους υπόλοιπους που επισκέπτονται συχνά τον τεκκέ, η επίσκεψη τους στον τεκκέ οφείλεται στις περισσότερες περιπτώσεις στην αποτελεσματικότητα των δικτύων επικοινωνίας που έχουν αναπτυχθεί από τα πιο ενεργά μέλη της «κοινότητας» και τελικά καταδεικνύει το βαθμό στον οποίο έχει καταφέρει να αποτελεί αυτός έναν χώρο-σημείο αναφοράς για τους Μπεκτασίδες στην Ελλάδα. Έτσι ενώ αρκετοί από αυτούς τους επισκέπτες που μίλησα μαζί τους δεν μου ανέφεραν πως συνδέονται άμεσα με προσωπικές σχέσεις με κάποια από τα πιο ενεργά μέλη του τεκκέ, όλοι υποστήριζαν πως η επίσκεψη τους σε αυτόν οφείλεται στο ότι άκουσαν ή διάβασαν κάπου για την ύπαρξη και λειτουργία του στις περιοχές όπου κατοικούν από άλλα μέλη της κοινότητας των Αλβανών μεταναστών.

Σημαντικό ρόλο ως προς αυτό φαίνεται να παίζει και το γεγονός πως υπάρχει μία διαδεδομένη η αντίληψη μεταξύ των ανθρώπων που μίλησα κατά την επιτόπια έρευνά μου, ότι ο συγκεκριμένος τεκκές έχει θαυματουργές ιδιότητες φτάνοντας σε σημείο να θεραπεύσει άτομα από χρόνιες αρρώστιες ή να λύσει ένα πρόβλημα εισακούοντας τις προσευχές κάποιου. Στην περίπτωση της Μπεκτασικής θρησκείας έχουν

καταγραφεί πολλοί τεκκέδες με αντίστοιχες ιδιότητες και ως παράδειγμα αναφέρω τον τεκκέ του Χασάν Μπαμπά (Hasan Baba) στα Τέμπη (Μαυρομματης 2008:231) ή του Τουράν στην Αλβανία (De Rapper 2006:4). Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των Αλβανών πληροφορητών μου η «ιδιαιτερότητα» αυτή του μοναστηριού είναι διαδεδομένη στην Αλβανία και στους μπεκτασήδες που κατοικούν εκεί και πολλοί είναι αυτοί που κατά καιρούς έχουν επισκεφτεί τον τεκκέ γνωρίζοντας τη «δύναμή» του. Καταυτόν τον τρόπο η αναφορά στην ύπαρξη και επαναλειτουργία του τεκκέ Ιρενί αποκτά μία μυθική διάσταση. Πρόκειται για μία μυθική εξιστόρηση που κατά τη γνώμη μου συντελεί όχι μόνο στο να διαδίδεται η ύπαρξη ενός ιερού χώρου αλλά να προβάλλεται και η σπουδαιότητα του σε σχέση με άλλους τεκκέδες.

Η κατασκευή της μυθικής αυτής διάστασης ενισχύεται και μέσω ενός ακόμα συμβολισμού που αφορά στην παρουσία του πρώτου Μπαμπά -ο οποίος ήταν και ο ιδρυτής του τεκκέ- του Durbalı Baba (Ντουρμπαλί Μπαμπά). Με βάση το μύθο αυτό ο συγκεκριμένος Μπαμπάς κατάφερε να βρει νερό χτυπώντας με το μαστούνι του το έδαφος σώζοντας έτσι τις ζωές των συντρόφων του και καθιστώντας την περιοχή και ειδικότερα το μοναστήρι θαυματουργό. Για τους πιστούς του Μπεκτασισμού που σήμερα ζουν στην Ελλάδα οι μύθοι και οι ιστορίες παραμένουν ακόμα στη μνήμη τους και συντελούν στο να δημιουργηθούν και άλλα κοινά στοιχεία επαφής μεταξύ τους αφού όπως αναφέρει χαρακτηριστικά και ο Νιτσιάκος (2006:11) «ο μύθος είναι ο ιδεολογικός μοχλός για την ίδια τη δράση των ανθρώπων και ένας σημαντικός μηχανισμός ενεργοποίησης συλλογικών οραμάτων».

Στην αναφορά του συγκεκριμένου μύθου θα επανέλθω στην τελευταία ενότητα της εργασίας μου καθώς επανέρχεται στη ρητορική των Αλβανών Μπεκτασήδων στην προσπάθειά τους να προβάλλουν τον εντονότερο δεσμό τους με το συγκεκριμένο τεκκέ σε σχέση με την ελληνική κοινότητα της περιοχής. Για την ώρα αναφέρομαι στο συγκεκριμένο μύθο για να δείξω πως πέρα από τα δίκτυα επικοινωνίας, χρησιμοποιείται και το μυθικό στοιχείο σε μια προσπάθεια συγκρότησης μίας συμβολικής κοινότητας γύρω από τον τεκκέ Ιρενί. Οι τρόποι που τα μέλη της συμβολικής αυτής κοινότητας διαπραγματεύονται την ταυτότητά τους διαμέσου της

σχέσης τους με το χώρο και του νοήματος που δίνουν σε αυτόν είναι το ζήτημα που θα εξετάσω στην επόμενη ενότητα.

### **Διαπραγμάτευση ταυτότητας από τα μέλη της συμβολικής «κοινότητας» του τεκκέ Ιρενί**

Πέρα όμως από τις συμβολικές χρήσεις του χώρου και τις διαδικασίες συγκρότησης συμβολικών κοινοτήτων ένα από τα βασικά ζητήματα που προέκυψε τις τελευταίες δεκαετίες στην ανθρωπολογική μελέτη είναι η ενασχόληση με την έννοια της ταυτότητας, όπως αυτή προκύπτει μέσα από τη συλλογική δράση των υποκειμένων (Γκέφου -Μαδιανού 1999). Η διάκριση των ταυτοτήτων που παρατηρούνται σε μια κοινωνία δε διαμορφώνονται από έναν παράγοντα αλλά αντιθέτως αφορούν σε όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης ζωής είτε αυτή έχει να κάνει με τον πολιτισμό, το φύλο, την καταγωγή ή την θρησκεία. Η δε διαπραγμάτευσή τους παρουσιάζεται θραυσματική και πολύ συχνά αντιφατική γεγονός που αναδεικνύει την πολυπλοκότητα των σύγχρονων κοινωνιών και των υπό μελέτη φαινομένων από τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους (βλ. Marcus 1998).

Όπως συμβαίνει και στις υπόλοιπες κοινωνίες έτσι και στην περίπτωση της συμβολικής κοινότητας που έχει δημιουργηθεί με σημείο αναφοράς τον τεκκέ παρατηρούμε πως παρουσιάζεται μία έντονη ποικιλομορφία όσον αφορά τη διαπραγμάτευση της ταυτότητας μεταξύ των υποκειμένων. Κι ενώ όλοι στις συνομιλίες μας ξεκινούσαν προβάλλοντας αρχικά την ταυτότητα τους ως μετανάστες, στην πορεία και όταν οι συζητήσεις αυτές έμπαιναν σε βάθος με την πάροδο του χρόνου οι αναφορές στη σχέση τους με τον τεκκέ παρουσίαζαν διαφοροποιήσεις. Αυτό είχε να κάνει κυρίως με το βαθμό θρησκευτικότητας που παρουσίαζε κάθε άτομο και όπως φάνηκε δημιουργούσε μεταξύ τους διαφοροποιήσεις.

Παρατηρώντας τους γενικότερα την ημέρα της Πρωτομαγιάς, τα τελευταία τρία χρόνια, διαπίστωνα ότι η παρουσία κάποιων ανθρώπων στον τεκκέ επαναλαμβάνεται στα χρόνια αυτά. Με την πάροδο του χρόνου αρκετοί ήταν πλέον οι επισκέπτες που έρχονταν όχι από τις γύρω μόνο περιοχές, αλλά διένυαν μεγάλες χιλιομετρικές αποστάσεις για να φτάσουν στον τεκκέ. Η γενικότερη συμπεριφορά τους που ακολουθεί τις αρχές του Μπεκτασισμού και οι θρησκευτικές πρακτικές που ακολουθούν κατά την είσοδο τους στον τεκκέ ενισχύουν την άποψη ότι πρωτίστως η πλειονότητα αυτών «έβλεπε» την επίσκεψη στον τεκκέ ως έκφραση της θρησκευτικής τους ταυτότητας. Ως παράδειγμα αυτού θα αναφερθώ σε ένα τμήμα της επιτόπιας μου έρευνας που αφορά σε ένα ζευγάρι Αλβανών το Β. και τη Μ. που με τα παιδιά τους όταν επισκέπτονται το μοναστήρι την Πρωτομαγιά ακολουθούν συγκεκριμένο τελετουργικό κατά την είσοδό τους στον τεκκέ:

Καθώς έφτασαν στην περιοχή του τεκκέ κατευθύνθηκαν αρχικά προς το μέρος απέναντι από τον κυρίως ναό. Εκεί έβγαλαν από το αυτοκίνητο τους ένα αρνί και αφού το έδεσε ο πατέρας –μάλλον για να μην του φύγει- στη συνέχεια του έκοψε το λαιμό με ένα μαχαίρι. Τη διαδικασία αυτή, το λεγόμενο κουρμπάνι<sup>2</sup> (Kurban) παρακολουθούσαν από μακριά τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας και αφού τελείωσε έβαψαν με το αίμα του ζώου τα μέτωπά τους (κόκκινη βούλα ως σημάδι εξαγνισμού). Η θυσία αυτή με βάση τα λεγόμενα του Β. σημαίνει πράξη συγχώρεσης και επίκληση για υγεία σύμφωνα με τη μπεκτασική παράδοση. Όταν ολοκληρώθηκε η θυσία και κρεμάστηκε το ζώο -για να καθαριστεί αργότερα- η οικογένεια του Β. και της Μ. κατευθύνθηκαν προς το μοναστήρι, όπου στην πόρτα του αυλόγυρου σταμάτησαν με τη σειρά πρώτα τα παιδιά, μετά η γυναίκα και τέλος ο πατέρας, γονάτισαν και φίλησαν την πόρτα. Βάζοντας το δεξί χέρι στο μέρος της καρδιάς και σηκώνοντας το ένα πόδι για να μην πατήσουν το πλατύσκαλο που οδηγεί στο ιερό μπάκαν στο χώρο για να προσευχηθούν στους τάφους των μπαμπάδων. Τέλος βγαίνοντας από το ιερό έχοντας πλάτη στην πόρτα τα παιδιά και οι γονείς κατευθύνθηκαν προς τον τάφο του Durballi Baba - που βρίσκεται στον εξωτερικό χώρο του τεκκέ και αποτελεί το σπουδαιότερο τάφο - όπου εκεί άναψαν μικρά κεριά, προσκύνησαν και προσευχήθηκαν ξανά.

---

<sup>2</sup>Θυσία ζώου, όπου σύμφωνα με τα μουσουλμανικά έθιμα εκπληρώνεται ένα ιερό τάμα προς το Θεό

Η ανάδειξη της θρησκευτικής ταυτότητας αποκτά ξεχωριστό ενδιαφέρον στην περίπτωση των Αλβανών εξ αιτίας του γεγονότος ότι προέρχονται από ένα κράτος που όντας υπό σοσιαλιστικό καθεστώς για πολλά χρόνια όχι μόνο έχασε τη θρησκευτικότητα του αλλά έφτασε και σε σημείο απαγόρευσης αυτής. Η πολιτική αυτή της αθεΐας που εφαρμόστηκε από τον Ενβέρ Χότζα στιγμάτισε τη γενιά εκείνη που αποτελεί την πρώτη γενιά μεταναστών που ήρθαν στη χώρα μας ή και σε άλλες. Με βάση τις μαρτυρίες τους συνειδητοποίησα ότι αρκετοί από τους Αλβανούς του τεκκέ ανήκουν στη γενιά που προανέφερα ωστόσο η πίστη τους διαμορφώθηκε και ενισχύθηκε τα χρόνια που η Αλβανία επίσημα ήταν άθεο κράτος. Στο ερώτημα μου για το πώς κατάφεραν να διασώσουν την πίστη τους μέσα σε αυτές τις πολιτικές συγκυρίες η απάντηση ήταν ότι προέρχονται από οικογένειες με ισχυρούς δεσμούς με το Μπεκτασισμό και ότι διέμεναν σε χωριά όπου η παλαιότερη ύπαρξη τεκκέδων και η παρουσία των Μπαμπάδων ήταν σημαντική. Τα στοιχεία αυτά της θρησκείας, όπως αναφέρουν, είχαν επηρεάσει τις ζωές των οικογενειών τους, είχαν τυπωθεί στη μνήμη τους μέσω της προφορικής παράδοσης από τους μεγαλύτερους και βοήθησαν ώστε να διατηρηθεί η πίστη τους έστω και κάτω από τις δύσκολες συνθήκες που επέβαλε το αυστηρό καθεστώς.

Χαρακτηριστικά αναφέρω τη μαρτυρία της P. μιας αλβανίδας από το Κούτς (χωριό της Νότιας Αλβανίας) που σήμερα ζει στη Χαλκίδα και επισκέπτεται τον τεκκέ γιατί νιώθει την ανάγκη να προσευχηθεί. Η P. προέρχεται από μπεκτασική οικογένεια και συγκεκριμένα αναφέρει το εξής: « η πίστη μου είναι πολύ βαθιά και για αυτό το λόγο στο χωριό μου βοήθησα πρόσφατα τον πατέρα μου να χτίσουν ξανά τον κατεστραμμένο τεκκέ που υπήρχε εκεί». Παράλληλα με την παραπάνω μαρτυρία παραθέτω και τη μαρτυρία του B. που σήμερα ζει στη Λαμία και που μαζί με τα δύο αδέρφια του επισκέπτονται τον τεκκέ νιώθοντας μπεκτασίδες και τιμώντας τη μνήμη του πατέρα τους που ήταν βαθιά θρησκευόμενος.

Τόσο οι ίδιοι όσο και οι οικογένειες τους , όπως προκύπτει αντιλαμβάνονται τη νέα τους ταυτότητα που ξεπερνά τον όρο του μετανάστη και σηματοδοτεί για αυτούς μια διαφορετική προσέγγιση της πραγματικότητας. Σύμφωνα με τα λεγόμενά τους, η



αίσθηση της διαφορετικότητας που νιώθουν μέσα στην ελληνική κοινωνία όπου ζουν και είναι ένα από τα βασικά ζητήματα που αντιμετωπίζει ένας μετανάστης σε μια ξένη χώρα φτάνοντας στον τεκκέ εξαλείφεται σε μεγάλο βαθμό καθώς εκεί μετέχουν σε μια νέα «κοινότητα» που τα μέλη της έχουν όχι μόνο κοινή γλώσσα και καταγωγή αλλά και κοινή θρησκεία. Μάλιστα ως προς αυτό θα επανέλθω πάλι στην περίπτωση της P. που επισκέφτηκε τον τεκκέ μαζί με τον άντρα της, τα δυο της παιδιά και τη μεγαλύτερη αδερφή της.

Συνομιλώντας με την οικογένεια αυτή αντιλήφθηκα την αίσθηση τους ότι στο χώρο αυτό συναντούν ισχυρό Αλβανικό στοιχείο αλλά παράλληλα διαπίστωσα και μια αντίθεση. Κατά την επίσκεψη τους στον τεκκέ η στάση των μεγάλων ήταν πολύ διαφορετική από τα παιδιά τους. Δηλαδή η P. ήταν πιο ανοικτή στο να μιλήσει και να δείξει την πίστη της –όπως και η αδερφή της- νιώθοντας την παρουσία και των υπόλοιπων Αλβανών μπεκτασήδων την ημέρα εκείνη. Σε αντίθεση ο γιός της παρακολουθούσε την τέλεση της θυσίας από τον πατέρα του που λόγω της δύσκολης οικονομικής τους κατάστασης έσφαζαν κόκορα αντί για αρνί και τις προσευχές της μητέρας και της θείας του από μακριά. Σύμφωνα με τα λεγόμενα του ιδίου, ο οποίος έχει βαπτιστεί χριστιανός, γνώριζε πολύ λίγα για το Μπεκτασισμό και δε μπορούσε να αντιληφθεί τη σημασία της ημέρας και του χώρου καθώς και όσων συνέβαιναν γύρω του.

Κατά συνέπεια αντιλαμβανόμαστε και το ζήτημα του χάσματος που εντοπίζεται ακόμα και μέσα σε μια οικογένεια μεταναστών. Στην περίπτωση αυτή οι γονείς φτάνοντας στην Ελλάδα ως μετανάστες κατάφεραν να επιβιώσουν και να δημιουργήσουν οικογένεια μη ξεχνώντας το παρελθόν και διατηρώντας τα στοιχεία εκείνα της αλβανικής τους ταυτότητας. Η περίπτωση των παιδιών όμως είναι διαφορετική καθώς σήμερα ο τρόπος ζωής τους, τα βιώματα και η νοοτροπία τους απέχουν πολύ από την εικόνα του μετανάστη. Συγκεκριμένα η συμπεριφορά του γιού της P. δε μαρτυρούσε αδιαφορία ως αποτέλεσμα του νεαρού της ηλικίας αλλά αντίθετα αποτελούσε προσπάθεια απόδειξης της ελληνικότητας του καθώς μιλούσε για το πανεπιστήμιο που είναι φοιτητής και για το ότι δεν πηγαίνει συχνά στην

Αλβανία και για αυτό δε γνωρίζει πολλά για το Μπεκτασισμό και τις συνήθειες που έχουν εκεί, όπως χαρακτηριστικά είπε. Άρα όπως αποδείχτηκε μέσα από τη συμπεριφορά του γιου, η ύπαρξη της συμβολικής αυτής «κοινότητας» δημιουργεί περισσότερο αίσθημα αμηχανίας παρά σημείο αναφοράς.

Ωστόσο αρκετά από τα άτομα που έχουν μία πιο ενεργή και συχνή επαφή με τον τεκκέ αντιλαμβάνονται με τέτοιο τρόπο τη νέα τους ταυτότητα ώστε καλλιεργούν και οι ίδιοι με τη σειρά τους μια στάση απόμακρη προς αυτούς που δεν είναι μπεκτασίδες. Για παράδειγμα ο Βλ. επέμενε να υποστηρίζει ότι «ο μπεκτασισμός είναι ανοικτός προς όλους και δεν κάνει διαχωρισμούς αν κάποιος είναι χριστιανός ή μουσουλμάνος ή μπεκτασής». Παρόλα αυτά σε πολλές περιπτώσεις παρατήρησα ότι η συμπεριφορά του προς μια παρέα Αλβανών – πιο νέων ηλικιακά- που δεν έχουν τα ίδια θρησκευτικά πιστεύω με τα δικά του ήταν απόμακρη. Κατά συνέπεια η θρησκεία ως παράγοντας συγκρότησης ταυτότητας στην περίπτωση αυτή όχι μόνο υφίσταται αλλά είναι σε θέση να «ενώνει» -εδώ τους πιστούς του μπεκτασισμού- και να αποκλείει κάθε ετερόδοξη ταυτότητα.

Πέρα από το θρησκευτικό παράγοντα μέσα από το τελετουργικό της Πρωτομαγιάς αναδεικνύεται και μια ακόμη ταυτότητα που είναι συνδεδεμένη με το παρελθόν της Αλβανίας –κατά τον 19ο αιώνα-και τη θέση του Μπεκτασισμού σε αυτό. Σύμφωνα με τη μελέτη της N. Clayer (2003), σχετικά με το Μπεκτασισμό όπως οργανώθηκε και αναπτύχθηκε στην Αλβανία, αντιλαμβανόμαστε το ρόλο της θρησκείας στις προσπάθειες για απελευθέρωση και συγκρότηση αλβανικού έθνους-κράτους. Συγκεκριμένα αναφέρει στην ίδια μελέτη ότι «οι εθνικιστικές ιδέες προβλήθηκαν από τα μέλη του κλήρου» (2003:79) γεγονός που συνεπάγεται την πλήρη ταύτιση του Μπεκτασισμού με τον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα των Αλβανών. Όπως αναφέρω και στο ιστορικό κομμάτι της εργασίας ο Μπεκτασισμός αντιμετωπίζοντας τις ιστορικές και πολιτικές αλλαγές που συντελούνται στη χώρα αναδεικνύεται στο μηχανισμό εκείνο για να διαδοθεί και να εδραιωθεί η ιδέα του ανεξάρτητου έθνους «χάνοντας» σε μεγάλο βαθμό το θρησκευτικό του χαρακτήρα.

Άρα ενώ η θρησκεία προβάλλονταν από κάποιους ως πρόσχημα που τους κάνει να συγκεντρώνονται γύρω από τον τεκκέ, σταδιακά όλο και περισσότεροι συνέδεαν αυτόν τον ιερό χώρο με την αλβανική ταυτότητα. Η συνειδητοποίηση του ρόλου αυτού της θρησκείας και η απόλυτη ταύτιση της με το αλβανικό έθνος ήταν για κάποιους ο πρωταρχικός λόγος συμμετοχής τους στη λειτουργία του τεκκέ. Ο Αν., ένας από τους Αλβανούς που επισκέπτονται τον τεκέ, όταν μου μίλησε για την παρουσία του εκεί μου είπε ότι : «ο τεκκές είναι αλβανικό μοναστήρι και δεν πρέπει να το αφήσουμε να χαθεί ή να γίνει μουσείο». Αρκετοί από τους επισκέπτες είχαν την ίδια στάση όσο οι συζητήσεις αποκτούσαν μεγαλύτερο βαθμό οικειότητας. Έβλεπαν ως χρέος τη διαφύλαξη και διατήρηση του χώρου ως μνημείου της αλβανικής ιστορίας, πέρα από την καθαρά θρησκευτική του σημασία, χωρίς φυσικά αυτή να αποκλείεται. Όπως θα δείξω σε επόμενη ενότητα πιο αναλυτικά η στάση αυτή γίνεται περισσότερο έντονη όταν αναδεικνύονται οι σχέσεις ανταγωνισμού μεταξύ Ελλήνων και Αλβανών στο συγκεκριμένο χώρο.

Επιπλέον παρατήρησα ότι οι περισσότεροι που επισκέπτονται τον τεκκέ τα τελευταία χρόνια χρησιμοποιούν τα αλβανικά τους ονόματα σε αντιδιαστολή με τις περισσότερες περιπτώσεις Αλβανών μεταναστών που «ελληνοποιήθηκαν» (χρησιμοποιώντας ελληνικά ονόματα) στην προσπάθεια τους να ενσωματωθούν πιο εύκολα στην ελληνική κοινωνία. Όπως έχει περιγράψει ο Κοτζαμάνης (2006) η πρακτική της αλλαγής ονόματος στην περίπτωση των Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα υπήρξε ένα αρκετά διαδεδομένο φαινόμενο κατά την πρώτη κυρίως δεκαετία μαζικής μετανάστευσης μετά την πτώση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Ελλάδα. Σε πολλές δε περιπτώσεις πολλοί Αλβανοί μετανάστες μουσουλμάνοι, αλλά και καθολικοί αποποιούνταν το θρήσκευμα τους επιθυμώντας να προβάλλουν, άτυπα στις περισσότερες περιπτώσεις, την ορθόδοξη ταυτότητα, η οποία δημιουργούσε την εντύπωση σύνδεσης με την ελληνόφωνη μειονότητα των Χριστιανών Ορθοδόξων στη νότια Αλβανία. Η στρατηγική αυτή πρακτική αλλαγής ονόματος και αποποίησης του θρησκευματος καταδείκνυε τόσο μία προσπάθεια αμυντικής στάσης έναντι της αυξανόμενης προκατάληψης που υπήρχε για τους Αλβανούς μετανάστες από την εντόπια κοινωνία, όσο και μία ελπίδα ευνοϊκότερης μεταχείρισης και διαμόρφωσης καταλληλότερων συνθηκών για μια καλύτερη τύχη στον νέο τόπο προορισμού.

Με βάση τα παραπάνω η τάση που παρατήρησα, δηλαδή το γεγονός ότι οι περισσότεροι από τους επισκέπτες του τεκκέ χρησιμοποιούσαν τα αλβανικά τους ονόματα, σε συνδυασμό με την ανοιχτή πλέον εκδήλωση του θρησκευτικού τους αισθήματος, όπως αυτό αποτυπώνεται με την παρουσία τους και τη συμμετοχή τους στον τεκκέ Ιρενί, αποτελεί κατά τη γνώμη μου ένα σημαντικό στοιχείο για τη μελέτη του συγκεκριμένου ιερού τόπου. Πρόκειται για μια μεταστροφή στον τρόπο που αρκετοί πλέον Αλβανοί μετανάστες διαπραγματεύονται την ταυτότητα τους ως μέλη πλέον της ελληνικής κοινωνίας. Αν δηλαδή σύμφωνα και με όσα κατέγραψε στη μελέτη του ο Κοτζαμάνης (2006) η υιοθεσία ελληνικών ονομάτων και η αποποίηση του θρησκευτικού δόγματος που είχαν στην χώρα τους οι Αλβανοί μετανάστες καταδεικνύει μία αμυντική στάση έναντι του εντόπιου πληθυσμού, το γεγονός ότι πολλοί από τους επισκέπτες ή αυτούς που συνδέονται πιο ενεργά με τον τεκκέ στην Ασπρόγεια, χρησιμοποιούν τα αλβανικά τους ονόματα ενώ σαφώς εκφράζουν ανοιχτά πλέον τη θρησκευτική τους ταυτότητα ως Μπεκτασήδες, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μία αλλαγή σε μία πιο δυναμική θα λέγαμε στάση έναντι των εντόπιων Ελλήνων.

Να θυμίσω σε αυτό το σημείο την περίπτωση του Βλ., ο οποίος όπως περιέγραψα προηγουμένως είναι από τα πιο ενεργά μέλη της «κοινότητας» του τεκκέ. Όπως ο ίδιος είχε αναφέρει στις συζητήσεις μας, αρχικά η ενασχόληση του με τον τεκκέ Ιρενί ήταν εξαιρετικά περιορισμένη και οι επισκέψεις του ακαθόριστες και πολύ σποραδικές. Πλέον, τόσο οι επισκέψεις του έχουν γίνει συστηματικές και συχνές όσο και η ενασχόληση του με τον τεκκέ είναι σίγουρα πιο εντατική και δραστήρια. Ως προς αυτή την αλλαγή θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε μία σειρά από παράγοντες που τη διαμορφώνουν. Για παράδειγμα το γεγονός πως πολλοί από τους Αλβανούς μετανάστες έχουν πλέον εγκατασταθεί και ενσωματωθεί σε μεγάλο βαθμό τόσο επαγγελματικά όσο και κοινωνικά. Άλλο ένα στοιχείο ίσως να αποτελεί το γεγονός ότι η μετανάστευση στην Ελλάδα και οι διάφοροι λόγοι που την παρουσιάζουν ως «πρόβλημα» αρχίζει να εστιάζεται πλέον σε άλλες εθνικότητες μετά κυρίως την μαζική εισροή οικονομικών μεταναστών και πολιτικών προσφύγων από χώρες κυρίως της Μέσης Ανατολής. Όλα αυτά τα ερωτήματα και άλλα που θα προέκυπταν μέσα από μία εμπειριστατωμένη μελέτη θα μπορούσαν να αποτελέσουν μία πιο λεπτομερή ανάλυση της διαφαινόμενης αυτής αλλαγής τάσης. Ωστόσο αυτό το θέμα δεν

αποτελεί τον κεντρικό σκοπό αυτής της εργασίας, αλλά πρόκειται περισσότερο για μία εθνογραφική παρατήρηση που προέκυψε κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου και θεωρώ πως μπορεί να συμβάλει στη συζήτηση για τους τρόπους με τους οποίους αναδεικνύονται οι δυναμικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων που διαπλέκονται είτε περισσότερο είτε λιγότερο στον συγκεκριμένο τεκκέ.

Το γεγονός αυτό με έκανε να αντιληφθώ πως παρά τα όσα λέγονται σε ένα πιο επίσημο θα λέγαμε πλαίσιο συζήτησης, η διάκριση μεταξύ της θρησκευτικής σημασίας του τεκκέ και της εθνικής του σημασίας, θα λέγαμε, ως μνημείου του αλβανικού έθνους, δεν ήταν πάντα ευδιάκριτη ή δεδομένη. Όπως έχει δείξει ο ιστορικός Eric Hobsbawm & Ranger (2004) ένας από τους μηχανισμούς κατασκευής των σύγχρονων εθνικισμών ήταν και η χρήση των συμβολικών συστημάτων και των τελετουργιών με ένα τέτοιο τρόπο ώστε να ενσωματωθούν στην ιστορική παράδοση των σύγχρονων εθνών κρατών. Κατά τον τρόπο αυτό και οι θρησκείες ως κύρια πολιτισμικά συστήματα με βασικές παραδοσιακές τελετουργίες γίνονται κομμάτι αναπόσπαστο των εκάστοτε εθνικών ιδεολογιών. Έτσι η θρησκεία ταυτίζεται με την παράδοση και τον πολιτισμό του έθνους και γίνεται ουσιαστικό μέρος της εθνικής ταυτότητας. Αναμενόμενο είναι λοιπόν, και για τους υπό μελέτη Αλβανούς μετανάστες, που συγκροτούν τη συμβολική τους κοινότητα γύρω από τον τεκκέ Ιρενί να θεωρούν αυτόν κομμάτι της εθνικής τους ταυτότητας, ασχέτως αν κάποιοι προτιμούν να δώσουν έμφαση στη θρησκευτική του σημασία ή στο ρόλο του ως εθνικό μνημείο.

Ωστόσο σε αυτό το σημείο είναι απαραίτητη μία πολύ σημαντική επισήμανση. Θα ήταν παραπλανητικό να υποστηρίξουμε ότι ο αλβανικός εθνικισμός στηρίζεται στη θρησκεία με την έννοια που αυτή αποκτά σε άλλες περιπτώσεις εθνών κρατών. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι στην περιοχή της σύγχρονης Αλβανίας καταγράφονται περισσότερες από δύο θρησκείες και ετερόδοξα δόγματα, όπως και ο Μπεκτασισμός που σε καμία περίπτωση φυσικά δεν αποτελεί κυρίαρχο στοιχείο στη χώρα. Ένας άλλος σημαντικός παράγοντας είναι και το γεγονός της απαγόρευσης της θρησκείας από το κομμουνιστικό καθεστώς κατά το μεγαλύτερο μέρος του εικοστού αιώνα,

όπως έχω συζητήσει εκτενέστερα στην εισαγωγή αυτής της εργασίας. Η αναφορά μου εδώ στη θρησκευτική παράδοση ως κύριο συστατικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας έχει να κάνει περισσότερο με την έννοια ότι η θρησκεία, κατά τη συγκρότηση των σύγχρονων εθνών κρατών, γίνεται ένα ουσιαστικό πολιτισμικό ιδίωμα που προσδιορίζεται και από την εθνική ταυτότητα χωρίς να είναι απαραίτητα το μόνο συστατικό της στοιχεία. Στην περίπτωση δηλαδή των Αλβανών Μπεκτασί, πιστεύω πως σύμφωνα με τα λεγόμενα των πληροφορητών μου, το θρησκευτικό δόγμα προσλαμβάνεται ως ουσιαστικό γι' αυτούς πολιτισμικό ιδίωμα και της εθνικής τους ταυτότητας χωρίς αυτό να σημαίνει ότι περιορίζεται απαραίτητα σε αυτή. Δε σημαίνει δηλαδή πως ταυτίζουν τις έννοιες Μπεκτασής και Αλβανός, αλλά για τους ίδιους η μπεκτασική παράδοση αποτελεί πολιτισμικό στοιχείο και της αλβανικής ταυτότητας.

Ως προς το παραπάνω παραθέτω λοιπόν ένα ακόμη στοιχείο που προέκυψε μέσα από την έρευνα μου. Συγκεκριμένα κατά την παραμονή μου στον τεκκέ παράλληλα με τους Αλβανούς Μπεκτασήδες εντόπισα και κάποιους ομοεθνείς τους που συνομιλώντας μαζί τους διαπίστωσα ότι δεν ανήκουν στην ίδια θρησκεία. Μάλιστα οι περισσότεροι από αυτούς δεν πίστευαν σε κάποια θρησκεία αλλά είχαν ακουστά για το Μπεκτασισμό, ενώ δύο που συνάντησα ήταν καθολικοί. Οι άνθρωποι αυτοί είναι μετανάστες που ζουν και εργάζονται κυρίως στα γειτονικά- ως προς τον τεκκέ-χωριά και επισκέπτονται την περιοχή μόνο την ημέρα της Πρωτομαγιάς. Η παρουσία τους αυτήν την ημέρα στον τεκκέ είναι κυρίως αποτέλεσμα της προσπάθειας τους να ενταχθούν στις μικρές κοινωνίες που ζουν καθώς, όπως λένε και οι ίδιοι, άρχισαν να έρχονται στον τεκκέ γιατί όλοι οι χωριανοί πήγαιναν εκεί και δεν ήθελαν να αποκλειστούν κοινωνικά.

Όπως προκύπτει μέσα από την έρευνά μου διαπίστωσα ότι πέρα από την ανάγκη τους αυτή για κοινωνικοποίηση τα τελευταία χρόνια διαφαίνεται και μια ακόμα ανάγκη. Δηλαδή, παρατηρώντας τις συμπεριφορές τους και μέσα από τις μαρτυρίες τους, συνειδητοποίησα ότι προσπαθούν να έχουν επαφές με τους Αλβανούς Μπεκτασήδες και προσφέρονται να τους βοηθήσουν – αφού κάποιοι μένουν πολύ κοντά στο μοναστήρι- χωρίς να πιστεύουν στο Μπεκτασισμό ή σε κάποια άλλη θρησκεία. Για

τους Αλβανούς αυτούς η ανάγκη για επικοινωνία και επαφή με άλλους ομοεθνείς πραγματοποιείται μέσα από την παρουσία τους στον τεκκέ την ημέρα της Πρωτομαγιάς. Κατά συνέπεια η συμβολική «κοινότητα» που υφίσταται στο μοναστήρι δείχνει να συμπληρώνεται και από άτομα που δεν τους συνδέει το στοιχείο της θρησκευτικής αλλά αυτό της εθνικής ταυτότητας.

Όσον αφορά λοιπόν στον τρόπο διαπραγμάτευσης της ταυτότητας μέσα από τις χρήσεις του τεκκέ από τους Αλβανούς μετανάστες, παρατηρούμε ότι αυτή δεν είναι ούτε μονομερής ούτε δεδομένη. Όπως έδειξα από τα εθνογραφικά μου παραδείγματα κάποια από τα μέλη δίνουν προτεραιότητα στο στοιχείο της θρησκευτικότητας ενώ κάποια άλλα προβάλλουν τη θρησκεία ως βασικό πολιτισμικό στοιχείο της εθνικής τους ταυτότητας. Θα λέγαμε, λοιπόν, πως από την συγκρότηση της κοινότητας σε συμβολικό επίπεδο μέσω της χρήσης του τεκκέ (Cohen 1985) περνάμε στην ταύτιση της κοινότητας αυτής με την ευρύτερη φαντασιακή κοινότητα του έθνους, όπως την έχει περιγράψει ο Benedict Anderson (1997) στο γνωστό του έργο. Αυτή η παράμετρος ανοίγει ένα νέο πεδίο διερεύνησης του τρόπου με τον οποίο η κοινή χρήση του τεκκέ διαμορφώνεται από την συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων στο τοπικό επίπεδο σήμερα.

### **Οι πολλαπλές χρήσεις του χώρου: ανάδειξη ενός υβριδικού πολιτισμικού μορφώματος;**

Αξιολογώντας τα ιστορικά στοιχεία που οδήγησαν στη σύνδεση του Χριστιανισμού με το Μπεκτασισμό (Doja 2006) αλλά και τις δράσεις των Μπαμπάδων του τεκκέ Ιρενί εντάσσουμε τη μαρτυρία ενός από τους πληροφορητές μου του κ. Β. Ο κ. Β. σήμερα κατοικεί στο Βελεστίνο και προέρχεται από οικογένεια προσφύγων από την περιοχή της Μικράς Ασίας. Ο ίδιος ακολουθώντας το παράδειγμα του πατέρα του και διατηρώντας τις καλές σχέσεις που είχε με τον προτελευταίο ηγούμενο (Μπαμπά Κιαζίμ) για πολλά χρόνια δούλεψε στο μοναστήρι έχοντας πολύ καλές σχέσεις με τον τελευταίο Μπαμπά. Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι «για πολλά χρόνια πολύς κόσμος

βοηθήθηκε, φιλοξενήθηκε ή δούλεψε στον τεκκέ χωρίς να επηρεάζεται η πίστη του από τους μπαμπάδες». Σε συνέχεια αυτών ο κ. Βασίλης θυμάται έντονα ότι εάν κάποιος επισκέπτονταν το μοναστήρι όχι μόνο τον φιλοξενούσαν αλλά εάν μάθαιναν ότι είχε και προβλήματα τον συνέδραμαν οικονομικά. Τη φιλόξενη φύση του μοναστηριού και τις ιδιαίτερες σχέσεις του με τους χριστιανικούς πληθυσμούς της περιοχής εντοπίζουμε και στην περίπτωση ενός ζευγαριού που εργάστηκε στον τεκκέ από το 1958 και ύστερα. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες τους (Τσιακούμης 2000:144-145) και όπως έχω προαναφέρει οι Έλληνες χριστιανοί επισκέπτονταν τον τεκκέ και σε ημέρες όπου τελούνταν εορτασμοί της μπεκτασικής θρησκευτικής παράδοσης. Μάλιστα, θυμούνται χαρακτηριστικά ότι μετά το Ραμαζάνι οι μοναχοί υποδέχονταν όλον τον κόσμο από τα γύρω χωριά και γιόρταζαν όλοι μαζί. Τα κοινά στοιχεία των δύο θρησκειών και το δόγμα του Μπεκτασισμού για αποδοχή του «Άλλου» που κηρύχτηκε μέσα από το λόγο των Μπαμπάδων είχε ως αποτέλεσμα εκείνη την περίοδο - δηλαδή μέχρι και το 1972- ο τεκκές να είναι όχι μόνο χώρος φιλόξενος αλλά και να διατηρηθεί η αίσθηση στους κατοίκους των γειτονικών χωριών ότι είναι μέρος του τόπου τους.

Ωστόσο παρατηρώντας σήμερα τις συμπεριφορές των δρώντων υποκειμένων ιδίως την ημέρα της Πρωτομαγιάς διαπίστωσα διαφορετικές χρήσεις του τεκκέ όσο και διεκδικήσεις που αναπτύσσονται σε αυτόν. Οι βασικές χρήσεις του πραγματώνονται και από τις δύο «κοινότητες» που επισκέπτονται τον τεκκέ την ημέρα εκείνη. Η διαπίστωση αυτή προκύπτει ως αποτέλεσμα της μελέτης των τελετουργιών, των πρακτικών αλλά παράλληλα και του χαρακτήρα αυτών, που ακολουθηθήκαν και διαμορφώθηκαν τόσο από τους Έλληνες όσο και από τους Αλβανούς. Επισκεπτόμενη, λοιπόν τον τεκκέ, αντιλήφθηκα ότι σε έναν τόπο την ίδια ημέρα συγκεντρώνεται πλήθος κόσμου για τον εορτασμό τριών διαφορετικών «επετείων». Η μία αφορά στον εορτασμό της αργίας της Πρωτομαγιάς και συμμετέχουν κατεξοχήν ντόπιοι, η άλλη αφορά στον εορτασμό του ίδιου του τεκκέ που πραγματοποιείται από Αλβανούς και η τελευταία αφορά στον εορτασμό του ερχομού της άνοιξης, όπου συμμετέχουν και οι δύο πλευρές.



Ειδικότερα, μελετώντας αυτούς τους εορτασμούς και με κριτήριο τις τελετουργίες τους, συνειδητοποιούμε αντίστοιχα τον κοσμικό ή θρησκευτικό τους χαρακτήρα. Σχετικά με τον πρώτο εορτασμό και σύμφωνα με τον Z.Mach (1992) στο άρθρο του «Continuity and change in political ritual: May Day in Poland» αναφερόμαστε σε μια κοσμική τελετή –αυτή της Πρωτομαγιάς- καθώς πραγματοποιείται μέσα από την επαναλαμβανόμενη συμμετοχή ανθρώπων σε μια σειρά πρακτικών και μέσα από συμβολισμούς που ορίζουν τη «ουσία» της ημέρας. Βέβαια η ταξινόμηση της εργατικής αυτής γιορτής ως κοσμικής στην περίπτωση του τεκκέ ξεφεύγει σε μεγάλο βαθμό από τα στοιχεία εκείνα που τη διαμορφώνουν ως τέτοια.

Αν και η ιδέα της αργίας της Πρωτομαγιάς κάποια στιγμή επηρέασε την ελληνική κοινωνία ωστόσο και ιδίως στην επαρχία άρχισε σιγά σιγά να χάνει τη δυναμική της. Σύμφωνα με μαρτυρίες των πληροφορητών μου ο κόσμος που επισκέπτεται την περιοχή απομακρύνθηκε από την ιδέα του «εορτασμού» μιας ιστορικής εργατικής επετείου εξελίσσοντας τη σε μια εκδήλωση ψυχαγωγικού χαρακτήρα. Όπως αναφέρει και ο κ. Β. η περιοχή του τεκκέ λόγω της ομορφιάς και της έκτασης που διέθετε υπήρξε μέρος όπου επέλεγαν οι ντόπιοι να επισκεφτούν μια τέτοια μέρα καθιστώντας το παράδοση. Βέβαια η συνέχιση της «παράδοσης» αυτής υφίσταται ακόμα και σήμερα σε τέτοιο βαθμό που οι περισσότεροι από τα γύρω χωριά όχι μόνο γνωρίζουν αλλά έχουν επισκεφτεί τον τεκκέ την 1η Μαΐου. Όπως θυμάται ο κ. Β. τα χρόνια εκείνα ο κόσμος έφτανε δύσκολα στον τεκκέ καθώς χρησιμοποιούσαν ζώα και κάρρα. Λόγω των συνθηκών αυτών οι κάτοικοι από τα πιο μακρινά χωριά δεν πήγαιναν στην περιοχή γεγονός που άλλαξε από το 1970 και έπειτα όπου είτε με κάποιο φορτηγό (πολλοί μαζί στην καρότσα) είτε με αυτοκίνητο η πρόσβαση ήταν πιο εύκολη.

Θα προσπαθήσω να μεταφέρω τα στοιχεία εκείνα που συνθέτουν την εικόνα αυτής της γιορτής, όπως αυτή διαμορφώθηκε περίπου από το 1965 και μετά και συνεχίζει μέχρι και σήμερα. Εάν και εφόσον η μέρα είναι καλή πλήθος κόσμος φτάνει από νωρίς για να βρουν, όπως λένε κάποιοι, μια καλή θέση για αυτούς και την παρέα τους. Όσον αφορά τους ντόπιους που παλαιότερα ήταν οι μοναδικοί επισκέπτες του τεκκέ - μέχρι και σήμερα αποτελούν την πλειοψηφία σε σχέση με τους Αλβανούς-

προέρχονταν από τα γειτονικά χωριά και «γέμιζαν» κυριολεκτικά το χώρο, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο κ. Απ. από το Βελεστίνο «είχε τόσο κόσμο που όπου και αν γυρνούσες έβλεπες παντού κεφάλια». Εξ αιτίας του μεγάλου αυτού αριθμού των επισκεπτών η ημέρα της Πρωτομαγιάς καθιερώθηκε σε μικρό πανηγύρι, αφού υπήρχαν καντίνες (οργανωμένες σαν ταβέρνες), ορχήστρες περιφερόμενων μουσικών και πάγκοι μικροπωλητών. Όταν έφταναν στην περιοχή του τεκκέ και αφού έβρισκαν το χώρο που θα «κατασκηνώναν», τότε άρχιζαν την προετοιμασία του μεσημεριανού φαγητού (κυρίως έψηναν κρέας) ενώ τα νεότερα μέλη της παρέας περιηγούνταν στο χώρο και οι γυναίκες μάζευαν λουλούδια και χόρτα. Για την ημέρα αυτή αναφέρει πάλι ο κ. Απ. ότι «άκουγες από διάφορες μεριές μουσική, έβλεπες κόσμο να ψήνει και επίσης θυμάμαι κόσμος πήγαινε στο μοναστήρι που υπήρχε ένας Αλβανός καλόγηρος, γιατί αυτό είναι αλβανικό μοναστήρι ». Την παραπάνω εικόνα μπορεί να διαπιστώσει κανείς ακόμα και σήμερα με τη μόνη διαφορά ότι η προσέλευση των Ελλήνων έχει μειωθεί σημαντικά.

Σε αντίθεση με τον παραπάνω εορτασμό αλλά παράλληλα την ίδια ημέρα και στον ίδιο χώρο τα τελευταία χρόνια παρατηρείται η καθιέρωση ενός «νέου» εορτασμού με καθαρά θρησκευτικό χαρακτήρα. Η «νέα» αυτή χρήση του χώρου πραγματοποιείται από Αλβανούς μετανάστες που έχουν ως επίκεντρο τον τεκκέ, ο οποίος αποτελεί – όπως έχω προαναφέρει- τον ιερό χώρο της θρησκείας τους. Σύμφωνα με τις προσωπικές τους μαρτυρίες η ημέρα της πρώτης Μαΐου για τον τεκέ του Durbalı Baba είναι σημαντική καθώς γιορτάζει το μοναστήρι. Την ημέρα αυτή οι πιστοί φτάνουν στο μοναστήρι για να τιμήσουν όχι μόνο τον ιερό χώρο και τους Μπαμπάδες ή μοναχούς που έζησαν σε αυτόν αλλά και να προσευχηθούν και να ζητήσουν συγχώρεση.

Βέβαια το ενδιαφέρον στην περίπτωση αυτή είναι η αντίθεση που εντοπίζεται στις απόψεις των υποκειμένων μου. Συγκεκριμένα για τον κ. Β. δεν υπάρχει η ανάμνηση ενός ιδιαίτερου εορτασμού του μοναστηριού την ημέρα της πρώτης Μαΐου παρά μόνο η παρουσία των χριστιανών για να «πιάσουν τον Μάη», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει. Κατά συνέπεια δε γνωρίζω αν είμαστε σε θέση να υποθέσουμε κατά πόσο

έχει επινοηθεί η εν λόγω γιορτή ή αν είναι μέρος μιας παλαιότερης θρησκευτικής παράδοσης που δε γνωρίζει κάποιος που δεν είναι Μπεκτασής. Ωστόσο από την άλλη πλευρά η συνεργασία του κ. Β. για πολλά χρόνια με τον Μπαμπα Σείτ και η γνώση του για πολλά θέματα γύρω από τον τεκκέ μας επιτρέπει να εικάσουμε ότι ο εορτασμός αυτό από τους Αλβανούς μπορεί να είναι μια κατασκευή μνήμης. Η καθιέρωση αυτής της γιορτής από τους ίδιους δεν είμαστε σε θέση να σχολιάσουμε αν είναι αυθαίρετη ή όχι και δεν παύει να δημιουργεί προβληματισμούς. Ωστόσο η μελέτη των δράσεων τους, οι συμβολικές πράξεις και η πίστη τους στα σύμβολα (τάφοι δερβίσηδων, ακτινωτό αστέρι, σημαία) κατά την είσοδό τους στον τεκκέ όχι μόνο μας επιβεβαιώνουν τη θρησκευτικότητα των τελετουργιών- και κατά συνέπεια της θρησκευτικής χρήσης του χώρου- αλλά ενισχύουν τις μαρτυρίες των Αλβανών Μπεκτασήδων για ημέρα εορτασμού του τεκκέ.

Πέρα από την περίπτωση τόσο της κοσμικής όσο και της θρησκευτικής γιορτής στον τεκκέ πραγματοποιείται και μια ακόμη χρήση του χώρου που είναι περισσότερο υποσυνείδητη στα υποκείμενα που τη βιώνουν παρά αποτέλεσμα κάποιου ιστορικού συμβάντος ή κάποιας θρησκευτικής ανάγκης. Ο εορτασμός της άνοιξης, αν και σε πολλούς λαούς είναι κομμάτι της κουλτούρας ή των δοξασιών τους και θεωρήθηκε μια από τις διαβατήριες τελετουργίες (Van Gennep 1873-1957, Rites of Passage) δεν είναι συνειδητοποιημένη δράση στα άτομα που επισκέπτονται τον τεκκέ. Παρόλα αυτά μέσα από την έρευνα μου διαπίστωσα τη δυναμική της ως τελετουργίας καθώς συνδέει τα υποκείμενα (παρέες γιορτάζουν μαζί), διαθέτει τα σύμβολα (δημιουργία μαγιάτικου στεφανιού) και επιτυγχάνει το σκοπό της που είναι η συνειδητοποίηση της μετάβασης από τη μια εποχή στην άλλη. Η «παρεξήγηση» αυτή ίσως οφείλεται και στον παγανιστικό χαρακτήρα της που ναι μεν υπάρχει στο παρελθόν των υποκειμένων αλλά δεν είναι εμφανής. Μάλιστα μέσω της «τελετουργίας» αυτής η χρήση του χώρου πραγματώνεται από όλους τους επισκέπτες μπεκτασίδες ή μη. Βέβαια αυτό μπορεί να καταδεικνύει και μια προσπάθεια υποβαθμισμού του μουσουλμανικού στοιχείου στα πλαίσια του ανταγωνισμού που αναδεικνύεται από τις χρήσεις του χώρου από Αλβανούς και Έλληνες, όπως θα δείξω στη συνέχεια.

Λαμβάνοντας υπόψη τις χρήσεις του χώρου από τις δύο κοινότητες που συμμετέχουν σε αυτό ανακύπτει το ερώτημα εάν η σημερινή λειτουργία του τεκκέ Ιρενί δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη ενός υβριδικού πολιτισμικού μορφώματος μέσω της θρησκείας. Όπως έχει υποστηρίξει ο Ted Lewellen (2002) ο συγκεκριμένος όρος (υβριδικός) έχει τα τελευταία χρόνια αποκτήσει μία ιδιαίτερη παρουσία στις προσεγγίσεις της ανθρωπολογικής μελέτης στα πλαίσια των νέων διαδικασιών που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα. Ωστόσο όπως παρατηρεί ο συγγραφέας το φαινόμενο των πολιτισμικών ανταλλαγών ή των πολιτισμικών επιρροών δεν είναι ούτε καινούριο, ούτε αποτελεί αποκλειστικά κάποιο «υβρίδιο» πολιτισμικών στοιχείων. Χαρακτηριστικά μάλιστα αναφέρει ότι το υβρίδιο ως όρος που έχει δανειστεί από τη βιολογία προϋποθέτει την ύπαρξη δύο και μόνο στοιχείων που ενώνονται και δημιουργούν ένα νέο βιολογικό τύπο. Στην περίπτωση της αλληλεπίδρασης ποικίλων πολιτισμικών χαρακτηριστικών δεν έχουμε απαραίτητα μία τέτοια διαδικασία. Άλλωστε όπως έδειξα και στην προηγούμενη ενότητα η διαπραγμάτευση και επιτέλεση της ταυτότητας των δρώντων υποκειμένων παρουσιάζεται πολυδιάστατη και μη σταθερή.

Έτσι λαμβάνοντας υπόψη την κριτική στάση απέναντι στον όρο «υβριδικός» θα λέγαμε πως στο σύγχρονο κόσμο που χαρακτηρίζεται από έντονες «πολιτισμικές ροές» όπως τις έχει χαρακτηρίσει ο Appadurai (1996), με ένα κύριο χαρακτηριστικό αυτών τη μετανάστευση, η εντοπιότητα των πολιτισμικών φαινομένων δεν μπορεί να είναι ούτε σταθερή γεωγραφικά, ούτε αμετάβλητη στο χρόνο. Όπως φάνηκε έως τώρα από το εθνογραφικό παράδειγμα του τεκκέ Ιρενί, η κοινότητα των Αλβανών μεταναστών Μπεκτασήδων συγκροτείται συμβολικά γύρω από τις χρήσεις του χώρου.

Από την άλλη, η επανανακάλυψη του χώρου αυτού λειτουργεί σε μεγάλο βαθμό και ως μοχλός συγκρότησης μιας συμβολικής μνήμης που εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο διαπραγμάτευσης της ταυτότητας των ατόμων που μετέχουν σε αυτόν. Μια ταυτότητα που ενώ αρχικά εμφανίζεται πρωτίστως ως θρησκευτική, σταδιακά και αναδεικνύεται σε αναπόσπαστο κομμάτι της παράδοσης που συγκροτεί την εθνική ταυτότητα. Η συμβολική κοινότητα (Cohen 1985) των μεταναστών Μπεκτασήδων

γίνεται μέρος της ευρύτερης φαντασιακής κοινότητας (Anderson 1997) του αλβανικού έθνους.

Με αυτό τον τρόπο έχουμε δύο διακριτές χρήσεις του χώρου, η κάθε μία από τις οποίες διεκδικεί τη δική της θέση στην παράδοση των δύο κοινοτήτων. Αυτό κατά τη γνώμη μου θέτει σε αμφισβήτηση την πιθανότητα ύπαρξης ενός νέου υβριδικού τύπου πολιτισμικού μορφώματος το οποίο διαμορφώνεται μέσα από την κοινή χρήση του τόπου, δηλαδή του τεκκέ Ιρενί στην προκειμένη περίπτωση. Για το λόγο αυτό η συνάντηση των δύο κοινοτήτων κατά τη διάρκεια του εορτασμού της Πρωτομαγιάς ανοίγει ένα άλλο θέμα στην εθνογραφική προσέγγιση του συγκεκριμένου φαινομένου. Όπως θα δείξω στην επόμενη ενότητα οι χρήσεις και οι εννοιοδοτήσεις του χώρου από τις δύο κοινότητες τελικά δημιουργούν ένα σαφές εθνοτικό όριο (Barth 1969) μεταξύ τους. Αυτό το όριο γίνεται φυσικά πιο εμφανές στα πλαίσια του τρόπου που αντιμετωπίζεται η μετανάστευση τις τελευταίες δεκαετίες στην Ελλάδα.

Με αυτή την έννοια εάν και ενδείξεις μέσω μαρτυριών δείχνουν ότι ο τεκκές λειτουργούσε ως τόπος συνεύρεσης δύο διαφορετικών πολιτισμικών παραδόσεων στο παρελθόν, σήμερα και κάτω από τις νέες συνθήκες που έχουν δημιουργηθεί αυτό που φαίνεται να αναδεικνύεται στο τοπικό επίπεδο είναι ο ανταγωνισμός μεταξύ των δύο κοινοτήτων που αφορά τόσο στις χρήσεις όσο και στον τρόπο που η κάθε πλευρά διεκδικεί το χώρο ως κομμάτι της δικής της παράδοσης. Η συνύπαρξη μέσω των πολλαπλών χρήσεων του χώρου αυτού δεν αποτελεί ένα υβριδικού τύπου νέο πολιτισμικό φαινόμενο, αλλά ένα πεδίο ανταγωνισμού και διεκδίκησης του χώρου.

Καθώς στην περιοχή των Βαλκανίων από τα χρόνια ακόμα της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και ύστερα συντελέστηκαν πολλές εξεγέρσεις και πόλεμοι στην προσπάθεια των λαών να αποκτήσουν αυτόνομα κράτη και να εδραιώσουν την εθνική τους κυριαρχία είναι επόμενο να έχουμε τη δημιουργία μειονοτήτων θρησκευτικών ή εθνικών. Η ύπαρξη αυτών μέσα από το πέρασμα των χρόνων επηρεάστηκε και

διαμορφώθηκε τόσο από συμφωνίες μεταξύ κρατών όσο και από την ίδια την πολιτική τους.

Στην περίπτωση του νεοϊδρυθέντος ελληνικού κράτους η κυριότερη μειονότητα ήταν αυτή των μουσουλμάνων ,τα δικαιώματα της οποίας εξασφαλίστηκαν μέσα από μια σειρά πρωτοκόλλων και συμφωνιών που υπογράφηκαν με την εγγύηση των ξένων δυνάμεων και κάποια ισχύουν ακόμα και σήμερα (όπως η συνθήκη της Λωζάνης). Σήμερα βέβαια η κατάσταση αυτή έχει αλλάξει εξαιτίας της ραγδαίας αύξησης μεταναστών τόσο στη χώρα μας όσο και στην Ευρώπη γενικότερα. Συγκεκριμένα στην Ελλάδα σήμερα και με βάση τα στοιχεία του Υπουργείου Εσωτερικών υπολογίζεται ο αριθμός των μεταναστών να είναι περίπου στο ένα εκατομμύριο από κράτη κυρίως της Μέσης Ανατολής αλλά και από τη γειτονική Αλβανία, όπως ήδη έχω προαναφέρει. Στην περίπτωση της Ελλάδας όπως και στην υπόλοιπη Ευρώπη – και κυρίως στις χώρες της Μεσογείου- παρατηρείται μια αναποτελεσματικότητα της μεταναστευτικής πολιτικής ως προς το συντονισμό και τον έλεγχο των μεταναστών παράνομων ή μη. Η κατάσταση αυτή σε συνδυασμό με το νομικό καθεστώς της χώρας μας ως προς την αναγνώριση των δικαιωμάτων των ανθρώπων αυτών πολιτικά ή θρησκευτικά συνεπάγεται μια σειρά προβλημάτων. Το ελληνικό κράτος τα χρόνια αυτά έδειξε ότι δεν είναι σε θέση να διαχειριστεί τους πολυάριθμους μετανάστες και να τους εντάξει όπως πρέπει στην ελληνική κοινωνία αφού ακόμη είναι σε εκκρεμότητα θέματα όπως η αναγνώριση του δικαιώματος τους να ασκούν ελεύθερα τα θρησκευτικά τους καθήκοντα με επίσημους χώρους και ιερείς.

Όσον αφορά στην περίπτωση του τεκκέ πέρα από τα προβλήματα που υπάρχουν σε επίπεδο θρησκείας υπάρχει και ακόμα ένα πρόβλημα αυτό της εδαφικής περιουσίας του. Ο τεκκές από πολύ παλιά διέθετε μια τεράστια περιουσία πολλών χιλιάδων στρεμμάτων η οποία μετά από τον πόλεμο του 1940 πέρασε στο ελληνικό κράτος όπως και όλες οι αλβανικές περιουσίες. Μάλιστα έχοντας ως σκοπό να αποτρέψει τη δήμευση της περιουσίας του μοναστηριού από το ελληνικό κράτος ο Μπαμπάς Σείτ κατέβαλλε μεγάλες προσπάθειες φτάνοντας στο σημείο ακόμα να αποποιηθεί τις σχέσεις του με την Αλβανία και το εκεί κέντρο του Μπεκτασισμού και να ζητήσει την

υποστήριξη του τεκκέ στο Κάιρο της Αιγύπτου. Τελικά το ελληνικό κράτος προχώρησε στην απαλλοτρίωση πολλών στρεμμάτων το 1959 με αποτέλεσμα σήμερα η περιοχή που ανήκει στον τεκκέ να έχει μειωθεί σημαντικά. Μάλιστα αφού για πολλά χρόνια δεν υπάρχει παρουσία μπεκτασικής κοινότητας εκεί με βάση το νομικό καθεστώς της χώρας η περιουσία είναι υπο καθεστώς κατάσχεσης (Tsitselikis 2004:422). Συγκεκριμένα η διαχείριση της περιουσίας του μοναστηριού είναι ευθύνη της κτηματικής υπηρεσίας της Λάρισας και ο τεκκές έχει χαρακτηριστεί διατηρητέο μνημείο από την Εφορεία Βυζαντινών μνημείων Λάρισας.

Μέχρι και σήμερα κάποιες συντονισμένες προσπάθειες της ελληνικής πολιτείας ως προς την αποκατάσταση του εν λόγω μνημείου δεν έχουν πραγματοποιηθεί, γεγονός που επισημαίνεται με δυσφορία από τους Αλβανούς που επισκέπτονται τον τεκκέ και που ζητούν όπως μου έχουν πει οι ίδιοι να τους επιτραπεί να μπορούν να το φροντίζουν οι ίδιοι, όπως κάνουν τόσο καιρό παράτυπα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο και με βάση τα όσα αναφέρθηκαν στις προηγούμενες ενότητες αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον ο τρόπος με τον οποίο ο τεκκές Ιρενί, δεν είναι απλώς ένας ιερός τόπος όπου συναντιούνται άτομα από δύο διαφορετικές θρησκευτικές και εθνοτικές ομάδες, αλλά η συνύπαρξη αυτή αναδεικνύει τελικά τον τόπο σε ένα πεδίο ανταγωνισμού και διεκδίκησης του χώρου με πολλαπλές και συχνά ποικίλες τόσο ως προς την ένταση όσο και ως προς την έκφραση, εκδηλώσεις.

### **Διεκδικήσεις του χώρου και ανταγωνισμός**

Σύμφωνα με το παραπάνω κεφάλαιο έγινε μια προσπάθεια εντοπισμού και διαχωρισμού των διαφορετικών χρήσεων του τεκκέ. Καθώς οι χρήσεις αυτές πραγματώνονται από μέλη διαφορετικών «ομάδων» προκύπτουν ζητήματα διεκδίκησης του χώρου, που ερμηνεύονται μέσω της παρατήρησης πρακτικών αλλά και της καταγραφής προσωπικών μαρτυριών των πρωταγωνιστών που λαμβάνουν μέρος σε αυτές. Όπως έχω ήδη αναφέρει, άλλωστε, η παλαιότερη εικόνα της οργανωμένης κοινότητας των Αλβανών μοναχών που συνυπήρχε αρμονικά με το

χριστιανικό πληθυσμό των γύρω περιοχών, σχολιάζοντας τη σχέση τους ακόμα και εξαιρετική, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Μαυρομμάτης (2008:227), διαπιστώνουμε ότι δεν υφίσταται στα σύγχρονα χρόνια του τεκκέ.

Όπως προέκυψε μέσα από την επιτόπια έρευνα μου τα μέλη της κυρίαρχης, θα λέγαμε «κοινότητας», αυτής των ντόπιων χριστιανών, αναπτύσσουν μια νέα προσέγγιση της ύπαρξης αλβανικού στοιχείου στο χώρο σε σχέση με παλαιότερα. Η συμπεριφορά τους σήμερα είναι διαφορετική –σε σχέση με μαρτυρίες από προηγούμενα χρόνια– λόγω της παρουσίας κάποιων Αλβανών μεταναστών, φτάνοντας μάλιστα και αρκετές φορές στο σημείο να δείχνουν δυσαρεστημένοι και καχύποπτοι. Όπως είναι αναμενόμενο η ταύτιση του χώρου με την έννοια της εδαφικότητας, ως ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία κατασκευής, πρόσληψης και διαπραγμάτευσης της εθνικής ταυτότητας, όπως έχει δείξει ο Anderson (1997), είναι μία από τις βασικές παραμέτρους σε αυτή την ανταγωνιστική σχέση που αναπτύσσεται γύρω από τον τεκκέ. Παρόλη την ιστορικότητα του τεκκέ Ιρενί και την αναγνώριση της ύπαρξης της κοινότητας Αλβανών Μπεκτασήδων μοναχών στο παρελθόν, για τους σύγχρονους ντόπιους αυτός δεν παύει να βρίσκεται σε «ελληνικό έδαφος». Οπότε και η επαναανακάλυψη του από τους Αλβανούς μετανάστες και η χρήση του από αυτούς εντάσσεται στις προσωπικές εκτιμήσεις των ντόπιων ως μία εξωτερική ενέργεια από ξένους, δηλαδή όχι Έλληνες πολίτες. Το γεγονός αυτό και μόνο παίζει κεντρικό ρόλο στις σχέσεις που διαμορφώνονται μεταξύ των δύο κοινοτήτων στις σχέσεις διεκδίκησης του χώρου.

Για παράδειγμα, μεγάλη διαφορά εντοπίζεται στην προσέλευση των Ελλήνων στον τεκκέ την ημέρα της Πρωτομαγιάς που μέσα από την παρατήρηση αλλά και τις μαρτυρίες των επαγγελματιών -που κάθε χρόνο βρίσκονται εκεί- μειώνεται ολοένα και περισσότερο ιδίως τα τελευταία χρόνια, αφότου άρχισαν να εμφανίζονται ομάδες Αλβανών μεταναστών. Τα αρνητικά συναισθήματα των Ελλήνων επισκεπτών εκδηλώνονται κυρίως με πιο εμφανή τρόπο κατά την παρουσία τους στον ιερό χώρο του τεκκέ όπου εκεί η αλβανική παρουσία είναι πιο έντονη την ημέρα της γιορτής. Αρκετοί είναι εκείνοι – όπως παρατήρησα- που δίστασαν και τελικά δε μπήκαν στον



τεκκέ ή δε δέχτηκαν τα κεράσματα του Βλ. αλλά αντιθέτως διατήρησαν μια απόσταση από το μνημείο. Μέσα από τις συνομιλίες μου με κάποιους από αυτούς συνειδητοποίησα ότι αυτή τους η στάση ερμηνεύεται κυρίως από την άρνηση τους να δεχθούν τη θρησκευτική διάσταση που προσπαθούν οι Αλβανοί μετανάστες να δώσουν σε αυτό. Όπως χαρακτηριστικά μου ανέφερε ένας από τους παρευρισκόμενους το συγκεκριμένο κτήριο αποτελεί ένα αξιοθέατο ιστορικής σημασίας, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να συμμετάσχει στις τελετουργίες μίας άλλης θρησκευτικής παράδοσης.

Μια άλλη ενδιαφέρουσα παράμετρος ως προς τη συμπεριφορά που αναδείχθηκε από την επιτόπια έρευνα είναι τα σημάδια ενόχλησης που έδειξαν κάποιοι διαβάζοντας τα αναρτημένα πανό που καλωσορίζουν τους Έλληνες και τους Αλβανούς εκ μέρους του Μπεκτασισμού, γραμμένα στην ελληνική και την αλβανική γλώσσα, αλλά και βλέποντας κάποιους Αλβανούς να κυκλοφορούν εκείνη την ημέρα έχοντας βαμμένο το μέτωπό τους με αίμα, μία ενέργεια που αποτελεί μέρος της θρησκευτικής παράδοσης των Μπεκτασήδων, καθώς νοείται ως σημάδι εξαγνισμού μετά την ολοκλήρωση της θυσίας, του κουρμπανιού. Το γεγονός αυτό είχε συνήθως δύο αντιδράσεις. Είτε την έκφραση πλήρους αποστροφής για ένα «πρωτόγονο» έθιμο, είτε την αντιμετώπιση του με περιέργεια ως αξιοθέατο μουσειακού τύπου μιας άλλης θρησκευτικής παράδοσης. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως το πολιτισμικό όριο του πολιτισμικά Άλλου ήταν εμφανές και αποτελούσε το βασικό στοιχείο πρόσληψης των Αλβανών μεταναστών ως το «ξένο σώμα» που προσπαθούσε να διεισδύσει στο χώρο της κυρίαρχης εντόπιας κοινότητας.

Ένα ακόμη παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση του κ.Κ, κατοίκου Βόλου αλλά με καταγωγή από την Ασπρόγεια, που θεωρεί τον τεκκέ κομμάτι της πολιτιστικής κληρονομιάς του τόπου καταγωγής του, καθώς έχει αναμνήσεις και έχει ακούσει πολλές ιστορίες για αυτόν. Ο κ. Κ. λοιπόν που τον συνάντησα πριν ένα χρόνο στον τεκκέ, μαζί με την παρέα του, μου ανέφερε ότι ήθελε να δημιουργήσει ένα σύλλογο φίλων του τεκκέ, αλλά για κάποιους λόγους δεν τα κατάφερε. Θέλοντας να μου δείξει το ενδιαφέρον του για τον τεκκέ στη συνέχεια σχολίασε την παρουσία των Αλβανών

στην περιοχή με εμφανή ενόχληση, δικαιολογούμενος ότι οι σημερινοί Αλβανοί (αναφέρεται σε κάποιους που το τελευταίο διάστημα φροντίζουν το μοναστήρι) παρεμβαίνουν αυθαίρετα στον τεκκέ και έχουν στόχο να εξυπηρετήσουν κάποιες σκοπιμότητες, συμπληρώνοντας ότι όλα αυτά μπορεί να έχουν σχέση και με την προσφυγή κάποιων Αλβανών στο δικαστήριο της Χάγης για να διεκδικήσουν το χώρο ως κομμάτι της θρησκευτικής τους κληρονομιάς.

Παρόμοια προσέγγιση είχε και μια παρέα νεαρών από το Βελεστίνο, τους οποίους είδα την πρώτη χρονιά και τις επόμενες δεν τους συνάντησα ξανά αναφερόμενοι ότι δεν πρόκειται να ξαναέρθουν στην περιοχή για Πρωτομαγιά. Εντυπωσιακός ήταν ο τρόπος που απάντησαν σε ερώτησή μου για τους λόγους που τους έκαναν να πάρουν μια τέτοια απόφαση. Όπως χαρακτηριστικά είπαν δεν επιθυμούν να επισκεφθούν ξανά τον τεκκέ γιατί «το μέρος έχει γεμίσει Αλβανούς». Είναι ίσως η πιο χαρακτηριστική περίπτωση σχολίων που εντάσσονται σε μία ευρύτερη τάση προσέγγισης της παρουσίας μεταναστών στην Ελλάδα, αλλά και στερεότυπων εκφράσεων για τη συγκεκριμένη μεταναστατευτική ομάδα των Αλβανών που έχουν πλέον καθιερωθεί στον καθημερινό λόγο πολλών Ελλήνων πολιτών. Βλέπουμε, λοιπόν, πως αν και είναι ευρέως γνωστό στην περιοχή ο τόπος αποτελούσε αλβανικό μοναστήρι, υπάρχει εντούτοις μία στάση κάποιων ατόμων που θεωρούν πως πραγματοποιείται μία υποβάθμιση του τόπου λόγω της συνεχούς και αυξανόμενης παρουσίας Αλβανών μεταναστών.

Αυτό το πλαίσιο παρατήρησης των συμπεριφορών των δύο κοινοτήτων, δηλαδή ο τρόπος που αυτή αποτυπώνεται μέσα από την κοινή χρήση του χώρου και τα σχόλια με τα οποία αντιμετωπίζεται αυτή η συνύπαρξη, θα μπορούσε να περιγραφεί με τον όρο της «ανταγωνιστικής ανοχής» όπως τον έχει αναλύσει ο Robert Hayden (2002) για παρόμοιες περιπτώσεις στην Ασία και τα Βαλκάνια. Στην περίπτωση του τεκκέ Ιρενί τα υποκείμενα αποδέχονται την ύπαρξη του Άλλου χωρίς να εμπλέκονται μαζί του επιδεικνύοντας παράλληλα ανταγωνιστικές τάσεις όχι με βάση τη θρησκεία όσο το δικαίωμα σε μια ιστορική παράδοση όπου ο τεκκές είναι κομμάτι της ιστορίας του τόπου «μου».

Αν και με μία πιο κριτική στάση απέναντι στους όρους που διαμορφώνουν αυτό τον ανταγωνισμό καθώς και του τρόπου που αυτός εκφράζεται, ο Glenn Bowman (1993,2010), θεωρεί επίσης πως ο ανταγωνισμός μεταξύ διαφορετικών κοινοτήτων βρίσκεται πάντα κάτω από μία επιφανειακή ανάλυση παρόμοιων ιερών τόπων που χρησιμοποιούνται από κοινού από δύο φαινομενικά αντίθετες εθνοτικές ομάδες. Άλλωστε και οι δύο συγγραφείς συμφωνούν στο γεγονός πως ο όρος «ανοχή» είναι προβληματικός και αποτελεί ίσως μια πιο ήπια μορφή αποκλεισμού και περιθωριοποίησης του Άλλου, ενώ είναι πάντα έτοιμη να μετατραπεί σε ξενοφοβία και σύγκρουση εθνικιστικών ιδεολογιών. Αυτό που είναι σημαντικό στην περίπτωση που εξετάζεται εδώ είναι πάντως πως μέσα από την κοινή χρήση του τόπου μπορούν να ανιχνευθούν συγκρούσεις στο τοπικό επίπεδο, οι οποίες αποτυπώνουν ευρύτερες αντιλήψεις και ιδεολογικές προσεγγίσεις που διαμορφώνονται ή εντείνονται από την παρούσα πολιτική συγκυρία.

Για παράδειγμα όσον αφορά τις παραπάνω προσεγγίσεις και σχόλια των Ελλήνων για τον τεκκέ αυτές εντοπίζονται κυρίως σε άτομα νεώτερης ηλικίας που δε συνδέονται με τον τεκκέ μέσα από προσωπικές εμπειρίες, αλλά η σχέση τους με αυτόν είναι μέσα από αφηγήσεις και μαρτυρίες τρίτων. Παράλληλα όντας πιο σύγχρονοι συνδέονται πιο εύκολα με τις πολιτικές τάσεις και τις ρητορικές που αναπτύσσονται πρόσφατα για τους μετανάστες λόγω της αυξανόμενης τάσης ξενοφοβικών έως και ρατσιστικών αντιλήψεων, καθώς και την έντονη αναδίπλωση προς μία πιο έντονη εθνικιστική ρητορική λόγω της οικονομικής συγκυρίας που διανύει τα τελευταία χρόνια η χώρα. Ακόμα και ο Μαυρομμάτης αναφέρει μια παρόμοια περίπτωση ως αποτέλεσμα των ρητορικών αυτών, κατά την οποία μάλιστα διαφαίνεται η ακραία μορφή που μπορούν αυτές να πάρουν οδηγώντας σε φαινόμενα βίαιων εκδηλώσεων. Συγκεκριμένα σχολιάζει τη βομβιστική επίθεση κατά του τεκκέ του Χασάν Μπαμπά στα Τέμπη. Η απόπειρα αυτή πραγματοποιήθηκε από Έλληνες εθνικιστές σε έναν ιερό χώρο που μάλιστα εδώ και πάρα πολλά χρόνια δεν είναι επισκέψιμος από Αλβανούς μετανάστες. Βέβαια αξίζει να σημειωθεί ότι στην περίπτωση αυτή δεν προκάλεσε η παρουσία κάποιων πιστών αλλά αντιθέτως η επίσημη απόφαση του κράτους για αναστήλωση του εν λόγω τεκκέ.

Σε αντίθεση αυτών, όπως προέκυψε μέσα από τις προσωπικές μαρτυρίες κατοίκων της περιοχής (Ασπρόγεια-Ερέτρια) που ήταν μεγαλύτεροι ηλικιακά διαπίστωσα μια πιο μετριοπαθή στάση ως προς τις διεκδικήσεις τους και του τρόπου με τον οποίο σχολίαζαν την παρουσία Αλβανών μεταναστών στον τεκκέ. Οι άνθρωποι αυτοί –οι περισσότεροι σήμερα δεν επισκέπτονται την περιοχή λόγω ηλικίας- δείχνουν μια ανεκτικότητα προς τον άλλο (Hayden 2002) ίσως γιατί η μνήμη του παρελθόντος όπου συνυπήρχαν αρμονικά οι δύο κοινότητες αλλά και η αντίληψη της σπουδαιότητας του θρησκευτικού αισθήματος και της άσκησης αυτού, τους επιτρέπουν να αντιμετωπίζουν την σημερινή πραγματικότητα διαφορετικά από τους νεώτερους.

Από την άλλη πλευρά η παρατήρηση της δράσης αλλά και οι μαρτυρίες των Αλβανών για τον τρόπο που προσεγγίζουν τον τεκκέ κατά την ημέρα της Πρωτομαγιάς φανερώνει μια πιο έντονη προσπάθεια διεκδίκησης του χώρου, απ' ότι στο παρελθόν, δηλαδή τα πρώτα χρόνια επαναλειτουργίας του τεκκέ. Τα υποκείμενα στην περίπτωση αυτή όχι μόνο εστιάζουν στην εκπλήρωση των θρησκευτικών τους καθηκόντων αλλά και στη χρήση του χώρου ως σημείου αναφοράς της Αλβανικής τους ταυτότητας. Μέσα από τις προσεγγίσεις αυτές στοχεύουν στο να επιδείξουν ότι οι λόγοι της παρουσίας τους στον τεκκέ είναι τελείως διαφορετικοί με αυτούς των Ελλήνων συμπολιτών τους, καθώς πραγματεύονται στοιχεία πίστης και ιστορικής παράδοσης (ο τεκκές ως αλβανικό μοναστήρι, όπως έδειξα και σε προηγούμενη ενότητα) ερχόμενοι σε αντιδιαστολή με τις δράσεις των χριστιανών που περιορίζονται σε εκδηλώσεις ψυχαγωγίας, όπως ο εορτασμός μίας καθαρά κοσμικής γιορτής.

Οι συμπεριφορές που κατέγραψα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας μου ως προς αυτή την κατεύθυνση είναι χαρακτηριστικές αυτής της τάσης. Όπως έχω ήδη περιγράψει πιο πάνω ενδιαφέρουσα είναι η συμπεριφορά του Βλ. που δρα ως άτυπος ιερέας και βρισκόμενος -σχεδόν για όλη την ημέρα- στον τεκκέ κηρύττει τις αρχές του Μπεκτασισμού και εξηγεί σε όποιον ενδιαφέρεται τα σύμβολα και την ιστορία του συγκεκριμένου μνημείου. Επιπλέον αναφέρω και τη συμπεριφορά του Β. και των

αδερφών του, οι οποίοι αφού ολοκληρώσουν το κουρμπάνι, περιφέρονται με το κόκκινο σημάδι στο μέτωπο-όπως προανέφερα- χωρίς να δείχνουν ενοχλημένοι από τις καχύποπτες ματιές των Ελλήνων και στη συνέχεια κάθονται σε ένα τραπέζι που έχουν φτιάξει οι ίδιοι σε μια από τις πλεονεκτικές θέσεις της περιοχής, δηλαδή στο κέντρο της περιοχής δίπλα σε βρύση και κάτω από σκιά.

Επιπλέον, ένα ακόμη χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το γεγονός ότι ως επιχείρημα από τη μεριά των Αλβανών για τη σπουδαιότητα του μοναστηριού συγκριτικά με τους Έλληνες παραθέτουν την παρουσία τους στην περιοχή και σε ημέρες που δεν πηγαίνει κανείς άλλος παρά μόνο αυτοί. Εδώ επανέρχεται το ζήτημα της συμβολικής σημασίας που δίνεται στον χώρο, μέσα από τις χρήσεις του. Η αντιδιαστολή της θρησκευτικής γιορτής με μία καθαρά ψυχαγωγική χρήση που σχετίζεται με μία κοσμική γιορτή είναι ένα από τα πιο σημαντικά επιχειρήματα που τίθενται στη ρητορική των Αλβανών. Συγκεκριμένα η Μ., Αλβανίδα, μου αφηγήθηκε μια ιστορία που αφορούσε τη διανυκτέρευση τους στον τεκκέ και πως ταλαιπωρήθηκε μαζί με τα παιδιά της και τον άντρα της καθώς είχαν πάει για να προσευχηθούν και διανυκτέρευσαν εκεί λόγω κακοκαιρίας. Κατά την άποψη της το γεγονός αυτό δείχνει το πόσο σημαντικός ήταν για την οικογένεια της ο τεκκές, ενώ κάποιοι ντόπιοι Έλληνες τον επισκέπτονται μόνο την άνοιξη όταν ο καιρός είναι καλός για να γιορτάσουν την Πρωτομαγιά.

Ωστόσο αντίθετα με τα σχόλια τους αξίζει να αναφέρω ότι η συμπεριφορά τους είναι πιο προσεκτική όσον αφορά στην ανοιχτή αντιπαράθεση με την κυρίαρχη κοινότητα των Ελλήνων ντόπιων. Για παράδειγμα, προσπαθούν να διατηρούν την εικόνα του παρελθόντος όπου βασικό στοιχείο της ήταν η ήπια συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων. Αυτό αποδεικνύεται από μία σειρά ενεργειών που έχουν να κάνουν με την εμφάνιση του χώρου, όπως για παράδειγμα το γεγονός ότι δεν έκρυσαν ή απέσυραν την εικόνα του Αγίου Γεωργίου που μας αναφέρει και ο Καρκαβίτσας (1892:162) ότι υπήρχε στον τεκκέ όταν τον επισκέφτηκε. Επιπλέον οι σημερινοί Αλβανοί πιστοί την ημέρα της 1ης Μαΐου φροντίζουν να διατηρούν αναμμένο το καντήλι μπροστά από την εικόνα του Αγίου Γεωργίου μαζί με αυτό στον τάφο του Ντουρμπαλή Μπαμπά κάτι

που τηρούσε με ευλάβεια η παλαιότερη μοναστική κοινότητα των Μπεκτασήδων, τιμώντας και τους δύο (Τσιακούμης 2000:145). Προσπαθούν επίσης να μην επεμβαίνουν δραστικά στην εξωτερική μορφή του ενώ αντιθέτως φυτεύουν λουλούδια και καθαρίζουν το χώρο σε τακτά χρονικά διαστήματα. Αυτό μπορεί να αιτιολογηθεί ως μια προσπάθεια τους όχι μόνο να μείνουν πιστοί στις αρχές του Μπεκτασισμού που τονίζει την αποδοχή του Άλλου αλλά και να αμβλύνουν την αμηχανία που δημιουργείται στον Έλληνα επισκέπτη που έρχεται σε επαφή τόσο με τον ιερό χώρο όσο και με τους ίδιους.

Στην περίπτωση των Αλβανών η ρητορική τους όσον αφορά την διεκδίκηση του χώρου είναι πιο αμφίσημη. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες τους και ιδίως αυτών που είναι βαθιά θρησκευόμενοι, η αποδοχή του Άλλου είναι βασικό θεμέλιο της πίστης τους και είναι μία αρχή που πιστεύουν πως πρέπει να τηρείται συνεχώς. Ωστόσο με τη συμπεριφορά τους αποδεικνύουν έναν κρυφό ανταγωνισμό αφού προσπαθούν να φτάνουν πρώτοι σαν να είναι οι «οικοδεσπότες» του μοναστηριού, φέρονται ως οι υπεύθυνοι για τη συντήρηση του τεκκέ και προσπαθούν να ξεχωρίσουν από τους υπόλοιπους κατασκευάζοντας χώρους (τραπεζαρία, δωμάτιο) που μαρτυρούν τη συγχή επαφή τους με το μοναστήρι. Έτσι οι Χριστιανοί επισκέπτες, για τους οποίους όπως είδαμε πριν ο τεκκές θεωρείται πως δεν έχει την ίδια θρησκευτική σημασία, γίνονται αποδεκτοί, λόγω των αρχών του Μπεκτασισμού και του «ανοίγματος» του προς άλλα δόγματα, αλλά ως φιλοξενούμενοι.

Αλλά πέρα από τη ρητορική που αναπτύσσεται γύρω από τις χρήσεις του τεκκέ, μια άλλη μορφή διεκδίκησης του χώρου μπορούμε να εικάσουμε ότι προκύπτει και από τη χρήση κάποιων μύθων σχετικών με τον τεκκέ Ιρενί. Η ύπαρξη γενικότερα των μύθων μέσα από γραπτές ή προφορικές παραδόσεις αποτέλεσε πεδίο έρευνας από τους ανθρωπολόγους με κύριο εκφραστή της προσέγγισης αυτής τον Claude Levi-Strauss (1991). Για τον ίδιο τον ανθρωπολόγο μια σημαντική κατάληξη ήταν αυτή της μη θεώρησης του μύθου ως δημιούργημα της ανθρώπινης φαντασίας αλλά ως αποτέλεσμα της ανάγκης των ατόμων να εξηγήσουν και να επιλύσουν προβλήματα που εμφανίζονταν μέσα στις κοινωνίες τους. Κατ' επέκταση μπορούμε να πούμε ότι

οι μύθοι που κατέγραφα γύρω από την ύπαρξη του τεκκέ μπορούν να ιδωθούν μέσα από το ευρύτερο πλαίσιο διεκδίκησης του χώρου μέσα από την εκάστοτε προφορική παράδοση των δύο κοινοτήτων. Οι μύθοι δηλαδή σε αυτή την περίπτωση εισέρχονται και χρησιμοποιούνται σε αυτό το παιχνίδι ανταγωνισμού μεταξύ των δύο πλευρών.

Σύμφωνα με κάποιους Έλληνες κατοίκους του χωριού Ασπρόγεια στην περίπτωση του τεκκέ αναφέρεται ένας μύθος σχετικός με την «καταγωγή» του. Δηλαδή όσον αφορά τόσο το μοναστήρι όσο και την ευρύτερη περιοχή του στα λόγια των υποκειμένων διαφαίνεται η πίστη τους ότι εκεί που βρίσκεται σήμερα ο τεκκές υπήρχε κάποιο κτίσμα που δημιουργήθηκε κατά την αρχαιότητα. Μάλιστα την άποψη τους αυτή ενισχύει και η ύπαρξη ενός αρχαίου τάφου, πάνω από το χωριό της Ασπρόγειας, που συνδέεται με τον τεκκέ μέσω ενός μονοπατιού. Πολλοί ντόπιοι υποστήριζαν ότι εάν γίνουν οι ανάλογες αρχαιολογικές μελέτες θα ανακαλυφθούν και επιπλέον αρχαιολογικά ευρήματα που θα αποδεικνύουν την ύπαρξη ενός πιο αρχαίου μνημείου πάνω στο οποίο χτίστηκε το μοναστήρι. Με βάση αυτό το μύθο και τη χρήση του στις συζητήσεις που είχαμε γύρω από τον τεκκέ, αντιλαμβανόμαστε ότι οι ντόπιοι προσπαθούν μέσα από τις διηγήσεις τους και στηριζόμενοι σε κάποια αρχαιολογική ανακάλυψη να δημιουργήσουν ακόμα πιο ισχυρούς δεσμούς του τεκκέ με το χωριό συνδέοντας το παρελθόν του όχι μόνο με τους χριστιανικούς αλλά και με τους αρχαίους χρόνους.

Σε αντιπαράθεση με αυτή την εκδοχή έρχεται ένας άλλος μύθος σχετικός με την ιστορία του τεκκέ όπως παρουσιάζεται από την πλευρά των αλβανικής καταγωγής πληροφορητών μου. Οι άνθρωποι αυτοί, λοιπόν, θεωρούν ότι ο δημιουργός του συγκεκριμένου τεκκέ είναι ο Ντουρμπαλί Μπαμπάς, ο οποίος φτάνοντας στην περιοχή διωκόμενος μαζί με τους συντρόφους του από το σουνιτικό καθεστώς και όντας σε άθλια κατάσταση λόγω της κούρασης και της εξαθλίωσης τους από το μακρινό ταξίδι προσπάθησε να τους σώσει χτυπώντας με το μαστούνι του το έδαφος και βρίσκοντας νερό. Το θαύμα αυτό λοιπόν τον ώθησε να μείνει εκεί και να ιδρύσει ένα μεκτασικό μοναστήρι μαζί με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας του. Για τους Αλβανούς η διάσωση του μύθου αυτού –έστω και προφορικά- έχει μεγάλη σημασία

καθώς προβάλλει τη σχέση του τεκκέ όχι μόνο με τη παρουσία ενός στοιχείου μη ελληνικού αλλά αντιθέτως το συγκεκριμενοποιεί ως στοιχείο του μπεκτασισμού. Ειδικότερα για άλλη μια φορά η χρήση του μύθου λειτουργεί ως απόδειξη της «προέλευσης» και ίσως μιας γενικότερης διεκδίκησης του χώρου που επιτυγχάνεται μέσα από ηρωικές αφηγήσεις και πετυχαίνει το σκοπό της ενισχύοντας τους δεσμούς των υποκειμένων με τον τόπο.

Όπως βλέπουμε λοιπόν, είτε μέσα από ανοιχτές τοποθετήσεις, είτε από τον τρόπο που γίνεται μία προσπάθεια οικειοποίησης του τόπου μέσα από τους μύθους που προβάλλει η κάθε πλευρά για να τον εντάξει στη δικιά της ιστορική παράδοση, η συνύπαρξη των δύο κοινοτήτων στον ίδιο χώρο χαρακτηρίζεται από ανταγωνισμό. Με άλλα λόγια αυτό που αρχικά φαίνεται σαν κοινή χρήση του χώρου μέσα από δύο διαφορετικές ομάδες με διαφορετικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά, είναι τελικά το πεδίο του ανταγωνισμού, ο οποίος διαμορφώνεται και εκφράζεται από κάθε ομάδα με ποικίλους τρόπους ανάλογα με την πολιτική συγκυρία (βλ. Bowman 1993, 2010). Έτσι ο τεκκές Ιρενί αναδεικνύεται σε ένα πεδίο ανταγωνισμού μεταξύ των Ελλήνων ως της κυρίαρχης ομάδας που θεωρεί το μνημείο κομμάτι της δικής του παράδοσης, που έτσι κι αλλιώς βρίσκεται σε ελληνικό έδαφος. Οι Αλβανοί μετανάστες δε που έρχονται σε αυτό τα τελευταία χρόνια αντιμετωπίζονται ως ξένοι, ενώ όπως είδαμε δεν είναι λίγες οι φορές που με αφορμή τα δρώμενα στον τεκκέ γίνονται αντικείμενα ξενοφοβικών και εθνικιστικών σχολίων. Από την άλλη οι Αλβανοί με πιο προσεκτικές ίσως διατυπώσεις και χρησιμοποιώντας στρατηγικά την μπεκτασική παράδοση και την ανεκτικότητα προς άλλα δόγματα, που αυτή επιτάσσει, προσπαθούν εμμέσως να οικειοποιηθούν το χώρο θεωρώντας αυτόν κομμάτι της θρησκευτικής και εθνικής τους παράδοσης. Μία στάση που πολλές φορές όπως έδειξα παρουσιάζεται μη σταθερή και αμφιλεγόμενη. Υπό αυτή την έννοια ο τεκκές Ιρενί ανάγεται ουσιαστικά σε ένα πεδίο αμφισβητούμενων σχέσεων, μέσω πολλαπλών και συχνά αντιφατικών λόγων κάτι το οποίο του προσδίδει κατά τη γνώμη μου ιδιαίτερη εθνογραφική σημασία.



## Επίλογος

Ο τεκκές Ιρενί αποτελεί έναν ιερό τόπο, του οποίου η ιστορία θα λέγαμε πως αντικατοπτρίζει την εθνοτική και θρησκευτική ποικιλομορφία της ευρύτερης περιοχής των Βαλκανίων πολύ πριν την εμφάνιση των εθνών κρατών στην περιοχή και την εγκαθίδρυση των συνόρων μεταξύ τους. Ωστόσο ο συγκεκριμένος τεκκές μετά την επαναλειτουργία του από Αλβανούς μετανάστες Μπεκτασήδες, ύστερα από σχεδόν τριάντα πέντε χρόνια, γίνεται το πεδίο διαπραγμάτευσης ταυτοτήτων όπου ως κύριο χαρακτηριστικό του αποτελεί η συνεχής και όχι πάντα πολύ ευδιάκριτη ύπαρξη ορίων, με την έννοια που έδωσε στον όρο ο Frederik Barth (1969). Ωστόσο, αυτό που προσπάθησα να δείξω μέσα από αυτή την εργασία δεν είναι τόσο μία περιγραφή σε βάθος των ορίων αυτών, αλλά πως αυτά συγκροτούνται μέσα από τις πολλαπλές χρήσεις του τεκκέ από τα διάφορα άτομα που συναναστρέφονται περισσότερο ή λιγότερο γύρω από αυτόν.

Έτσι ενώ σίγουρα φαίνεται να υπάρχει το βασικό εθνοτικό και θρησκευτικό όριο που διαχωρίζει Αλβανούς και Έλληνες, το οποίο αποτυπώνεται κυρίως κατά τη διάρκεια του εορτασμού της Πρωτομαγιάς, όπου είναι πιο έντονη η συνεύρεση ατόμων και από τις δύο ομάδες, ο τρόπος που αυτό αποκτά υπόσταση τόσο στη διαπραγμάτευση των ταυτοτήτων, όσο και όσον αφορά στις ανταγωνιστικές σχέσεις γύρω από το χώρο, δεν είναι πάντα τα ίδια. Επίσης υπήρξαν στοιχεία που αποτελούν σαφείς ενδείξεις ότι και μεταξύ των μελών των δύο ομάδων φαίνεται να υπάρχουν διαχωρισμοί και όρια, όπως για παράδειγμα ο βαθμός θρησκευτικότητας ή η συμμετοχή στις τελετουργίες. Σε αυτό το σημείο στόχος μου ήταν να δείξω απλά σε κάποιο βαθμό την ύπαρξη αυτών των τάσεων λόγω των περιορισμένων εθνογραφικών στοιχείων στα πλαίσια αυτής της εργασίας. Μία πιο μακροχρόνια και συστηματική επιτόπια έρευνα σαφώς θα μας έδινε τη δυνατότητα να προχωρήσουμε σε μία μεγαλύτερη και σε βάθος ανάλυση για το φαινόμενο αυτό. Ωστόσο αυτό που θεωρώ σημαντικό σε αυτήν την κατεύθυνση είναι το γεγονός πως όταν αναφέρομαι σε ανταγωνιστικές σχέσεις μεταξύ Αλβανών και Ελλήνων γύρω από το χώρο και τις διεκδικήσεις του, δεν πιστεύω πως έχουμε να κάνουμε με δύο εθνοτικές και θρησκευτικές ομάδες που

έχουν σαφή και ομοιογενή χαρακτηριστικά, καθώς και συγκεκριμένη στάση και συμπεριφορά. Αλλά και μεταξύ τους υπάρχουν μεγαλύτερες ή μικρότερες διαφοροποιήσεις.

Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στην ιστορική αναδρομή του τεκκέ ως ιερού τόπου των Αλβανόφωνων Μπεκτασήδων κατά το παρελθόν για να τονίσω τον τρόπο με τον οποίο η επαναλειτουργία του τεκκέ από Αλβανούς μετανάστες, μετά την οριστική εγκατάλειψή του από τον τελευταίο μοναχό το 1972, παρέχει τα βασικά εκείνα στοιχεία οριοθέτησης των ορίων που συνάντησα κατά τη διάρκεια της σύντομης επιτόπιας έρευνάς μου αλλά και μέσα από τα σχόλια των πληροφορητών μου, στις συνομιλίες μας. Κεντρική προβληματική για την έρευνά μου αποτέλεσε η μελέτη ιερών τόπων με κοινή χρήση ή συνεύρεση ατόμων, διαφορετικών κοινοτήτων (αναφορές). Ως προς αυτό ο τεκκές Ιρενί αποτυπώνει μία ιδιαιτερότητα. Η λειτουργία του τα τελευταία χρόνια δεν έχει να κάνει με μία ιστορική συνέχεια της κοινότητας που υπήρχε εκεί στο παρελθόν, αλλά επαναανακαλύπτεται και επαναλειτουργεί από Αλβανούς μετανάστες που μάλιστα δεν είναι κάτοικοι της περιοχής. Ενώ βασίζεται σε επισκέπτες που έρχονται από διάφορα μέρη της Ελλάδας. Λείπει λοιπόν το στοιχείο της εντοπιότητας.

Για το λόγο αυτό στη δεύτερη ενότητα της εργασίας δίνω ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι χρησιμοποιώντας τον όρο κοινότητα στην προκειμένη περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μία συμβολική κοινότητα (Cohen 1985) με την έννοια ότι αυτή χρησιμοποιεί συμβολικά στοιχεία, όπως η θρησκεία εδώ για να συσπειρώσει τα μέλη της γύρω από ένα συγκεκριμένο τόπο, τον τεκκέ Ιρενί. Σε ένα επόμενο στάδιο προσπάθησα να αναδείξω το θέμα της ταυτότητας όπως αυτή αποτυπώνεται από τα μέλη της συμβολικής αυτής κοινότητας. Ως προς αυτό θεωρώ πως είναι σημαντικό ότι παρά τις διαφοροποιήσεις που ανέφερα, αναδεικνύεται και ένα ακόμη στοιχείο που βοηθά κατά τη γνώμη στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο προσλαμβάνουν την ύπαρξη του τεκκέ και δικαιολογούν την επίσκεψη τους εκεί τα άτομα που μετέχουν λιγότερο ή περισσότερο στη λειτουργία του.

Ενώ το ζήτημα της θρησκευτικότητας και της συμμετοχής στις τελετουργίες φαίνεται αρχικά να αποτελεί ένα βασικό όριο διαχωρισμού μεταξύ των Αλβανών μεταναστών, σταδιακά αναδεικνύεται και το στοιχείο της εθνικής ταυτότητας όλο και πιο έντονα. Αυτό φαίνεται και από το γεγονός ότι πολλοί Αλβανοί επισκέπτες πλέον δεν είναι καν Μπεκτασήδες ή θεωρούν τους εαυτούς τους μη θρησκευόμενους. Τα κίνητρα δηλαδή της επίσκεψης ή του συσχετισμού με τον τεκκέ φαίνεται να διαφέρουν μεν, αλλά αυτό που είναι πιο ενδιαφέρον κατά τη γνώμη μου είναι ότι τελικά προβάλλει μία τάση πρόσληψης του τεκκέ ως κομμάτι της Αλβανικής πολιτισμικής παράδοσης. Εκτός δηλαδή από ιερός τόπος, ο χώρος φαίνεται να προσλαμβάνεται και ως ιστορικό μνημείο.

Αυτό είναι και το σημείο όπου τίθεται πιο ανοιχτά πλέον το αρχικό όριο της εθνικής ταυτότητας, καθώς η παραπάνω τάση φαίνεται να γίνεται πιο έντονη όταν παρατηρούμε τη συνεύρεση Αλβανών και Ελλήνων στον ίδιο χώρο. Όταν δηλαδή γίνονται πιο εμφανείς οι ανταγωνιστικές σχέσεις γύρω από τη χρήση και διεκδίκηση του χώρου. Αυτό συμβαίνει και την ημέρα της Πρωτομαγιάς όπου αποτέλεσε για μένα και το σημαντικότερο πεδίο παρατήρησης αυτών των συμπεριφορών αλλά και γενικότερα αποτυπώνεται στα σχόλια και των πληροφορητών μου εφόσον πλέον είναι δεδομένη η παρουσία και των μεν και των δε γύρω από τον τεκκέ. Και σε αυτό το σημείο όμως βλέπουμε πως οι διαφοροποιήσεις είναι εμφανείς. Ίσως είναι σκόπιμο να επαναλάβω ότι μία ανάλυση σε μεγαλύτερο βάθος κατόπιν πιο μακροχρόνιας επιτόπιας έρευνας να έφερνε στην επιφάνεια περισσότερες λεπτομέρειες για τις διαφοροποιήσεις αυτές. Ωστόσο δίνουν πιστεύω και πάλι μία σαφή εικόνα της ρευστότητας και πολυπλοκότητας με την οποία ο ανταγωνισμός γύρω από τη διεκδίκηση του χώρου γίνεται εμφανής μέσα από τη διαντίδραση των ατόμων σε αυτόν.

Όπως προσπάθησα να δείξω σε αυτή την εργασία ο τεκκές Ιρενί αποτελεί ένα εθνογραφικό παράδειγμα ιερού τόπου με κοινή χρήση, ένα «αμφίσημο ιερό» όπως το όρισε ο Hasluck (1913-1914) το οποίο δεν αποτελεί απλά τον τόπο συνάντησης δύο θρησκειών ή δύο εθνοτικών ομάδων. Αντίθετα τόσο η θρησκεία όσο και η εθνοτική ή

εθνική ταυτότητα γίνονται εργαλεία διαπραγμάτευσης από τα δρώντα υποκείμενα και διαμορφώνουν τις δυναμικές σχέσεις που αναπτύσσονται γύρω από έναν χώρο καθιστώντας έτσι έναν «αμφισβητούμενο τόπο».

Έτσι φαίνεται πως ως αμφισβητούμενος τόπος ο τεκκές Ιρενί είναι ένα πεδίο ανταγωνισμού, που δε βασίζεται απαραίτητα και μόνο στις προϋπάρχουσες διαφοροποιήσεις μεταξύ των ατόμων που συνευρίσκονται σε αυτόν, ιδιαίτερος κατά την ημέρα της Πρωτομαγιάς. Οι συμπεριφορές που παρατηρούμε τόσο κατά τη συγκεκριμένη μέρα, όσο και από τις γενικότερες αντιλήψεις που ακούγονται από τα δρώντα υποκείμενα για το ρόλο και τη σχέση του Άλλου στον τεκκέ δεν θα έλεγα πως μπορούν να περιγραφούν ως ανταγωνιστική ανοχή (Hayden 2002). Αυτό που φαίνεται να συμβαίνει είναι πως οι συμπεριφορές αυτές προσδιορίζονται και εκφράζονται με διάφορους τρόπους ανάλογα και με την ευρύτερη ιστορική και πολιτική συγκυρία, χωρίς να περιγράφουν πάντα ένα στατικό μοντέλο δύο διαφορετικών κοινοτήτων που μοιράζονται έναν ιερό τόπο (Bowman 2010).

Έτσι, λοιπόν, ένας ιερός τόπος, όπως είναι ο τεκκές Ιρενί ως αντικείμενο εθνογραφικής μελέτης, φαίνεται πως πέρα από τα στενά πλαίσια ανάλυσης της θρησκείας ως πολιτισμικό ιδίωμα μπορεί να φέρει στην επιφάνεια μία σειρά θεμάτων που σχετίζονται με την ανθρώπινη συμπεριφορά και τη διαπραγμάτευση ταυτοτήτων. Πέρα από τη θρησκευτική του σημασία, ο χώρος ως πεδίο παρατήρησης συμπεριφορών, μνήμης, ιστορικής παράδοσης, τελετουργικών επιτελέσεων, στρατηγικών χρήσεων και πρακτικών καθώς και συνεύρεσης διαφορετικών ατόμων, όπως επίσης και ανταγωνισμού και διεκδικήσεων, αναδεικνύεται σε ένα πολύτιμο αναλυτικό εργαλείο ιδιαίτερου εθνογραφικού ενδιαφέροντος.

## Βιβλιογραφία

- Anderson, B. 1997, *Φαντασιακές Κοινότητες*, Αθήνα: Νεφέλη
- Augé, M. 1999. *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*. Αθήνα : Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. *Minneapolis*: University of Minnesota Press.
- Barth, F. 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Long Grove: Waveland Press
- Bowman, G., 1993, 'Nationalizing the Sacred: Shrines and Shifting Identities in the Israeli-occupied territories', *Man* 9/1, pp. 431-460
- Bowman, G., 2010, 'Orthodox-Muslim Interactions at 'mixed shrines' in Macedonia' in Hann C. & Goltz H. (eds) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, New York and London: Routledge, p.p. 195-219.
- Clayer, N. 2005, 'Μπεκτασισμός και Αλβανικός Εθνικισμός', στο Ζεγκίνης Ε. *Μπεκτασήδες Δερβίσηδες και Εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Clayer, N. 2005, 'Ισλάμ, κράτος και κοινωνία στη μετακομμουνιστική Αλβανία', στο Ζεγκίνης Ε. *Μπεκτασήδες Δερβίσηδες και Εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ιωάννινα: Ισνάφι
- Cohen, A.P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London and Cichester: Horwood and Tavistok
- Collard, A., 1993, 'Διερευνώντας την Κοινωνική Μνήμη στον Ελλαδικό χώρο' στο Παπαταξιάρχης Ε. & Παραδέλλης Θ. (επ.) *Ανθρωπολογία και Παρελθόν*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια σ. 357-389.
- Couroucli, M. 2008, 'Sharing Nostalgia in Istanbul; Christian and Muslim Pilgrims to St George's Sanctuary', Paper presented at the international Conference 'Sharing Sacred Space: Religion and Conflict Resolution', Columbia

University, New York, February 14-15, 2008 στο [halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00355076](http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00355076)

- De Rapper, G. 2006, 'Religion on the border: sanctuaries and festivals in post-communist Albania'. Valtchinova G. (eds), *Religion on the Boundary and the Politics of Divine Interventions. Proceedings of the International Conference, Sofia, April 14-18*. Istanbul: Isis Press pp. 1-15.
- De Rapper, G. 2008, 'Religion in Post- Communist Albania: Muslims, Christians and the idea of "culture" in Devoll, Southern Albania' *Anthropological Notebooks* 14, 2, p. 31-45.
- Doja, A. 2006, 'A Political History of Bektashism in Albania'. *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 7, No. 1, 83–107.
- Faroqhi, S. 2000, *Κουλτούρα και Καθημερινή ζωή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Από τον Μεσαίωνα ως τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα*. Αθήνα: Εξάντας.
- Hasluck, F.W. 1913-1914, 'Ambiguous Sanctuaries and Bektashi Propaganda', *The Annual of the British School at Athens*, Vol.20, pp. 94-119.
- Hasluck, F.W. 2005, 'Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των Σουλτάνων', στο Ζεγκίνης Ε. *Μπεκτασήδες Δερβίσηδες και Εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ιωάννινα: Ισνάφι
- Hayden, R.M., 2002, 'Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans', *Current Anthropology*, Vol. 43(2): 205-31
- Hobsbawm, E. & T. Ranger, 2004, *Η επινόηση της παράδοσης*, Αθήνα: Θεμέλιο
- Kotzamanis B. 2006, 'Survey on Albanian Immigrants in Greece'. Final Report, World Bank – Laboratory of Demographic and Social Analysis, Department of Planning and Regional Development, University of Thessaly.
- Levi-Strauss, C. 1991, *Ανθρωπολογία και μύθος*, Αθήνα: Καρδαμίτσα
- Lewellen, T.C., 2002, *The Anthropology of Globalization*, Westport and London: Bergin and Garvey.

- Mach, Z. 1992, 'Continuity and change in Political Ritual : May Day in Poland' in J. Boissevain (ed), *Revitalizing European Rituals*, London and New York: Routledge, pp. 43-61.
- Mavrommatis, G. 2008, 'Bektashis in 20th century Greece', *Turcica*, Vol 40: 219-251.
- Tsitselikis, K. 2004, 'The Legal Status of Islam in Greece', *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 44, Issue 3, Sharia in Europe, pp. 402-431.
- Van Gennep, A. 1960, *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Γιαννουλάτος, Αν. 1975. *Ισλάμ: Θρησκευσιολογική Επισκόπησης*. Αθήνα: Πορευθέντες.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Ζεγκίνης, Ε. 1996, *Ο Μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη: Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του Μουσουλμανισμού στον Ελλαδικό χώρο*. Θεσσαλονίκη: Institute for Balkan Studies.
- Ζεγκίνης, Ε., Hasluck F. W., Clayer N. 2005, *Μπεκτασήδες Δερβίσηδες και Εθνικό κίνημα στην Αλβανία*. Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Καρκαβίτσας, Α. 1892, 'Ο τεκκές των Μπεκτασήδων'. Αθήνα : *Εστία*, σ. 161-165.
- Λαμπριανίδης, Λόης & Λυμπεράκη Α. 2001, *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη*, 2η εκδ. Αθήνα: Πατάκη
- Μιρμίρογλου, Β. 1940, *Οι Δερβίσσαι*. Αθήνα: Εκάτη.
- Νιτσιάκος, Β. 2003, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Αθήνα : Οδυσσέας
- Νιτσιάκος, Β. 2006, 'Θρησκεία και εθνική ταυτότητα στην Αλβανία. Η περίπτωση των Μπεκτασήδων', εισήγηση σε επιστημονικό συνέδριο με θέμα: Διαστάσεις της μετάβαση και η ευρωπαϊκή προοπτική των χωρών της Βαλκανικής, Φλώρινα: Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας.
- Παραδέλλης, Θ. 1999, 'Ανθρωπολογία της Μνήμης' στο Μπενβενίστε, Ρ., & Παραδέλλης Θ., *Διαδρομές και Τόποι της Μνήμης: Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 27-58.

Τσιακούμης, Π. 2000, *Ο τεκκές των Μπεκτασήδων στο Ιρενί Φαρσάλων*. Λάρισα:  
Έλλα

Τσιτσελίκης, Κ. 2006. ‘Μουσουλμανικές κοινότητες στην Ελλάδα πριν και μετά το 1923: Δικαιικές συνέχειες και ιδεολογικές ασυνέπειες’, Κ. Τσιτσελίκης (επιμ.), *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική Α.Ε & ΚΕΜΟ

Τσιτσελίκης, Κ. 2003. “ Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας:στιγμιότυπα αβεβαιότητας ως εθνικές αλήθειες”, Κ. Τσιτσελίκης-Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελληνική μειονότητα της Αλβανίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική Α.Ε & ΚΕΜΟ



## Φωτογραφικό Παράρτημα



Εικόνα 1: Ο τάφος του Ντουρμπαλί Μπαμπά

Πηγή: Δήμος Φαρσάλων ([www.farsala.gr](http://www.farsala.gr))



Εικόνα 2: Ο τάφος όπως είναι σήμερα

Πηγή: προσωπικό αρχείο



Εικόνα 3: Παλαιότερη εικόνα του προαύλιου χώρου  
Πηγή: Δήμος Φαρσάλων ([www.farsala.gr](http://www.farsala.gr))



Εικόνα 4: Σημερινή εικόνα της εισόδου  
Πηγή: προσωπικό αρχείο





Εικόνα 5: Μπεκτασικά σύμβολα: δωδεκάκτινο αστέρι και η εικόνα του Αλί

Πηγή: προσωπικό αρχείο



Εικόνα 6: Ο χώρος που έχουν διαμορφώσει οι Αλβανοί Μπεκτασήδες για να κάθονται

Πηγή: προσωπικό αρχείο