



**ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΜΣ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΙΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ
ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**«Η πολιτισμική ταυτότητα των Περιβολιωτών Βλάχων του
Βελεστίνου και το αστικό περιβάλλον»**

ΒΑΣΙΚΟΣ ΕΠΟΠΤΗΣ: ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΑΥΔΙΚΟΣ

ΕΠΙΚΟΥΡΙΚΟΣ ΕΠΟΠΤΗΣ: ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΙΑΚΟΥΜΑΚΗ

ΕΙΔΙΚΟΣ ΕΞΕΤΑΣΤΗΣ: ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΔΕΛΤΣΟΥ

ΕΙΣΗΓΗΤΡΙΑ: ΜΑΡΙΑ ΚΛΙΟΥΜΗ

Βόλος 2014

Στη Ζωή
Στη Δώρα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<u>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</u>	4
<u>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ</u>	
Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΒΛΑΧΩΝ	
1. Η κατασκευή της ταυτότητας.....	8
2. Όψεις της συγκρότησης βλάχικης ταυτότητας.....	15
α) Γλώσσα.....	16
β) Τόπος.....	19
γ) Πολιτισμικές – εθιμικές πρακτικές	23
3. Ταυτότητα και ετερότητα	25
<u>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ</u>	
ΠΕΡΙΒΟΛΙΩΤΕΣ ΒΛΑΧΟΙ: ΠΩΣ ΔΙΑΜΟΡΦΩΝΕΤΑΙ Η ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΤΟΥΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ;	
1. Ιστορικές ρίζες και κοινωνική σύνθεση Περιβολίου.....	29
2. Ταυτότητα και τόπος.....	37
3. Βίωση της παράδοσης μέσα από πολιτισμικές πρακτικές	46
<u>ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ</u>	
Η ΑΝΑΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΠΕΡΙΒΟΛΙΩΤΩΝ ΣΤΟ ΑΣΤΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΤΟΥ ΒΕΛΕΣΤΙΝΟΥ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ	
1. Κοινωνική σύνθεση, επαγγέλματα και πολιτισμικές πρακτικές	56
2. Ο μετασχηματισμός της Περιβολιώτικης ταυτότητας στο πλαίσιο της αστικοποίησης.....	65
<u>ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</u>	74
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	78
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	87

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η μελέτη των πολιτισμικών ταυτοτήτων βρίσκεται στην ημερήσια διάταξη της ανθρωπολογικής επιστήμης, αλλά και άλλων συναφών επιστημονικών κλάδων (λαογραφία, κοινωνιολογία), εδώ και αρκετές δεκαετίες, γνωρίζοντας μάλιστα μια ιδιαίτερη άνθηση κατά τη δεκαετία του 1960 με την ανάπτυξη των θεωρητικών ρευμάτων του στρουκτουραλισμού¹ και του δομολειτουργισμού². Ανεξάρτητα, ωστόσο, από τη θεωρητική συζήτηση και τις επιστημολογικές ή μεθοδολογικές αναζητήσεις ή διχογνωμίες, η μελέτη των ταυτοτήτων συγκεντρώνει ακόμη και σήμερα το έντονο επιστημονικό ενδιαφέρον των ερευνητών, γνωρίζοντας στις μέρες μας μια αδιαμφισβήτητη αναζωπύρωση που συνδέεται περισσότερο με το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης και της πολιτισμικής ομογενοποίησης, που συχνά αξιολογείται ως συγγενές και συμπληρωματικό προς αυτή φαινόμενο. Πλέον, τίθεται ολοένα και πιεστικότερα το εξής ερώτημα στο πεδίο των κοινωνικών ερευνών: Σε μια κοινωνία που βρίσκεται σε μια διαδικασία μετασχηματισμού και μετάβασης σε μια νέα φάση, που παρουσιάζει κοινά στοιχεία ως προς την ένταση των αλλαγών με την παλαιότερη φάση του μετασχηματισμού της αγροτικής κοινωνίας, της δημογραφικής εξόδου, της μετανάστευσης και της αστικοποίησης, πώς διαμορφώνονται πλέον οι κοινωνικοί δεσμοί και πώς συγκροτούνται οι πολιτισμικές ταυτίσεις; Πώς αυτοπροσδιορίζονται πλέον κοινωνικά και πολιτισμικά τα μέλη μιας κοινωνικής ή εθνικής ομάδας; Συγκρούονται αυτές οι ταυτότητες μεταξύ τους ή συναρθρώνονται και ενοποιούνται γύρω από μια κεντρική και αμετάβλητη αναφορά ή συνθήκη;

Πολύ συχνά η ίδια η ανθρωπολογική επιστήμη εμφανίζεται αδύναμη να κατανοήσει τις συντελεσθείσες αλλαγές στο επίπεδο του μετασχηματισμού των ταυτοτήτων, δεδομένου ότι δεν ενσωματώνει με ένα συστηματικό τρόπο ιστορική ερμηνεία ως αναλυτικό ή γνωστικό εργαλείο, μένοντας απλώς στην καταγραφή των αλλαγών και την περιγραφή των πολιτισμικών πρακτικών (Αυδίκος 2002: 11).

¹ Για περισσότερα σχετικά με τον δομισμό-στρουκτουραλισμό, βλ. Levi-Strauss, C. 1968, *Structural Anthropology*. London: Allen Lane και Levi-Strauss, C. 1986, *Μύθος και Νόημα*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.

² Βλ. Elias N. 1997, *Η εξέλιξη του Πολιτισμού, Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες* (μτφρ Εμ. Βαϊκούση), Αθήνα: Νεφέλη και Radcliffe-Brown A.R. 1952, *Structure and function in primitive society, essays and addresses*, Illinois: The Free Press.

Αντικείμενο της παρούσας έρευνας είναι η πολιτισμική ταυτότητα των Βλάχων Περιβολιωτών του Βελεστίνου και ο τρόπος με τον οποίο το σύγχρονο αστικό περιβάλλον επιδρά στη διαμόρφωση και το μετασχηματισμό αυτής της ταυτότητας. Φιλοδοξία της έρευνας είναι να μελετήσει τη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας σε τρία διαδοχικά επίπεδα ανάλυσης, τα οποία αποτυπώνονται και στο εξελικτικό πλάνο της ανά χείρας εργασίας. Στο επίπεδο της βλάχικης ταυτότητας γενικώς, σε εκείνο της Περιβολιώτικης ταυτότητας ειδικότερα και τέλος στο επίπεδο του αστικού περιβάλλοντος του Βελεστίνου όπου διαμένουν μόνιμα οι Περιβολιώτες³.

Το πρώτο επίπεδο, που αντιστοιχεί και στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας αφορά τη συγκρότηση της εν γένει ταυτότητας των Βλάχων στην Ελλάδα πέρα από συγκεκριμένο γεωγραφικό προσδιορισμό. Σε αυτό το κεφάλαιο παρουσιάζονται τα βασικότερα θεωρητικά ρεύματα στο χώρο της ανθρωπολογίας και των κοινωνικών επιστημών που μελετούν το φαινόμενο της διαμόρφωσης των ταυτοτήτων, με συγκεκριμένες μεθοδολογικές παραδοχές. Στη συνέχεια, μελετώνται οι διαφορετικές όψεις της πολύμορφης βλάχικης ταυτότητας, του τόπου και του τρόπου με τον οποίο ασκούνται οι βασικές πολιτισμικές πρακτικές των Βλάχων, ενώ παρουσιάζεται και ο μηχανισμός κατασκευής της ταυτότητας σε αντιδιαστολή με την ετερότητα.

Το δεύτερο επίπεδο της έρευνας περιλαμβάνεται στο δεύτερο κεφάλαιο, όπου προσεγγίζεται η ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητα των Περιβολιωτών Βλάχων. Στο κεφάλαιο αυτό παρουσιάζονται τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα της περιβολιώτικης ταυτότητας, μελετάται η διαδικασία κατασκευής της σε συνάρτηση με τον ορεινό τόπο του Περιβολίου και αναλύονται οι κυριότερες και πιο εμβληματικές πολιτισμικές πρακτικές, στις οποίες εκδηλώνεται αυτή η ιδιαίτερη ταυτότητα.

Τέλος, το τρίτο κεφάλαιο μελετά τον τρόπο που αναδεικνύεται η βλάχικη περιβολιώτικη ταυτότητα στο αστικό περιβάλλον του Βελεστίνου. Παρουσιάζεται το πλαίσιο της πόλης στο οποίο εκδηλώνεται η βλάχικη ταυτότητα μέσα από την κοινωνική της σύνθεση, τα επαγγέλματα που κυριαρχούν και τις πολιτισμικές πρακτικές που συμμετέχουν οι διάφορες ομάδες (Βλάχοι, Γκραικοί, Πρόσφυγες), ενώ

³ Έχουν γίνει έρευνες για τη διαμόρφωση της ταυτότητας στον αστικό χώρο γενικά. Ενδεικτικά Βλ. Αυδίκος 1991 για τις μεταβολές της επαρχιακής πόλης της Πρέβεζας στο πλαίσιο της αστικοποίησης.

αναλύονται, μέσα από την ερμηνεία του πρωτογενούς υλικού από τις μαρτυρίες των πληροφορητών, οι αλλαγές που επέφερε στην περιβολιώτικη βλάχικη ταυτότητα ο αστικός τρόπος ζωής στις διάφορες ιστορικές φάσεις του. Ο μετασχηματισμός της βλάχικης ταυτότητας των Περιβολιωτών του Βελεσίνου ερμηνεύεται έτσι ως το προϊόν μιας διαδικασίας αστικοποίησης, η οποία προοδευτικά κατέληξε στην ανάδειξη μιας πιο «χαλαρής» ταυτότητας, που συνδέει το Περιβόλι και το βλάχικο στοιχείο με το ιδεώδες της ορεινότητας, δηλαδή της εναλλακτικής πολιτισμικής έκφρασης στο βουνό, σε αντίστιξη με τον κυρίαρχο τρόπο ζωής στις πόλεις.

Όπως προανέφερα, η επιτόπια έρευνα που διεξήγαγα στηρίζεται σε συνεντεύξεις, συμμεριζόμενη την επιλογή της «αναστοχαστικής μεθόδου». Είναι αλήθεια ότι εξειδικευμένα ανθρωπολογικά κείμενα (όπως πχ. για το Σέσκλο Μαγνησίας)⁴ για την εκδήλωση της περιβολιώτικης ταυτότητας στο Βελεστίνο απουσιάζουν, ενώ και τα διάσπαρτα λαογραφικά κείμενα που εντοπίζονται δεν μπορούν επ' ουδενί να καλύψουν το μεγάλο κενό στη βιβλιογραφία για τους Βλάχους του Βελεσίνου.

Η διαδικασία των συνεντεύξεων εξελίχθηκε απόλυτα ομαλά και χωρίς φαινόμενα δυσπιστίας ή καχυποψίας, καθώς με τους πληροφορητές είχε αναπτυχθεί κλίμα εμπιστοσύνης και οικειότητας⁵. Σε αυτό συνέβαλε και η ιδιαίτερη εξοικείωσή μου με τα πολιτισμικά δρώμενα του Περιβολίου, στα οποία συμμετείχα ως επισκέπτρια κατά τη διάρκεια των θερινών μου διακοπών. Αισθάνομαι δε την ανάγκη να αναφέρω ότι η ίδια η επιλογή του αντικείμενου της εργασίας αυτής υπαγορεύθηκε εν μέρει από τα προσωπικά μου βιώματα ως συμμετεχούσης στις πρακτικές αυτές, σε συνδυασμό με τα επιστημονικά ανθρωπολογικά ερεθίσματα που γέννησαν, όταν ξεκίνησε η ενασχόλησή μου με το συγκεκριμένο επιστημονικό χώρο.

Η ομάδα των Βλάχων Περιβολιωτών μου ήταν εξ αρχής ιδιαίτερα οικεία, δεδομένων αφενός της γειτνίασης του τόπου διαμονής μου, του Ριζομύλου, με το Βελεστίνο – με το οποίο έχει δημιουργηθεί παραδοσιακά ένα ισχυρό πλαίσιο κοινωνικών και πολιτισμικών σχέσεων και ανταλλαγών – και αφετέρου της

⁴ Αυδίκος, Ευ. 2010. *Σέσκλο Μαγνησίας: Οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές αντιθέσεις και αλλαγές*. Δήμος Αισωνίας.

⁵ Για τα προβλήματα της επιτόπιας έρευνας, βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999, σσ. 232-243.

συνύπαρξής μου στο χώρο της εκπαιδευτικής διαδικασίας με αρκετούς από τους νεότερους πληροφορητές της εργασίας μου, με τους οποίους στη συνέχεια συνδέθηκα κοινωνικά και φιλικά.

Εκτιμώ ότι η συναισθηματική και διανοητική μου φόρτιση και εξοικείωση με το αντικείμενο της εργασίας μου δεν ήταν σε θέση να υπονομεύσει ούτε την αναγκαία αξιολογική ουδετερότητα ούτε την οφειλόμενη απόσταση του ερευνητή από το ερευνητικό του αντικείμενο. Η απόλυτη αποστασιοποίηση και ουδετερότητα σε νοητικό και συναισθηματικό επίπεδο αποτελεί, άλλωστε, ουτοπία στο χώρο των κοινωνικών ερευνών, ενώ και τα πλεονεκτήματα της «ανθρωπολογίας οίκου»⁶ δεν είναι διόλου ευκαταφρόνητα, στο βαθμό που αυτή διευκολύνει την επιστημονική έρευνα μέσα από την υιοθέτηση μιας ουσιαστικής κατανοητικής σκοπιάς του φαινομένου που παρατηρείται. Η σκοπιά αυτή, σε συνδυασμό με την απαλλαγή του από τις κρατούσες στερεοτυπικές αντιλήψεις, μπορεί να γίνει χρήσιμο και ιδιαίτερα αποδοτικό εργαλείο έρευνας και παραγωγής γνώσης.

Τέλος, θα ήταν παράλειψή μου να μην αναφέρω ότι η θεωρητική τεκμηρίωση της εργασίας μου, όπως και τα αποτελέσματα της εμπειρικής έρευνας που διεξήγαγα, επιβεβαίωσαν αυτό που είχα ήδη διαμορφώσει διαισθητικά ως άποψη, με αφορμή την επαφή μου με τις πολιτισμικές πρακτικές των Περιβολιωτών και τον κοινωνικό συγχρωτισμό μου με τους κατοίκους του Βελεστίου: η παραδοσιακή βλάχικη ταυτότητα μετασηματίζεται προοδευτικά σε μια πιο χαλαρή έκφραση που συνδέεται με το ιδεώδες της «ορεινότητας» και τον παραδοσιακό τρόπο ζωής στο βουνό.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να ευχαριστήσω τους Περιβολιώτες κατοίκους του Βελεστίου για τις προφορικές τους μαρτυρίες και τη φιλοξενία τους, τον επόπτη καθηγητή μου, κ. Ευάγγελο Αυδικο, για την ουσιαστική του καθοδήγηση στην οργάνωση και συγγραφή της παρούσας εργασίας, καθώς και τις επικουρικές επόπτριες της εργασίας μου, κ.κ. Βασιλική Γιακουμάκη και Ελευθερία Δέλτσου.

⁶ Για την αξιοποίηση της μεθοδολογίας αυτής σε μια αντίστοιχη περίπτωση μελέτης των ταυτοτήτων στο χωριό Χλόη (πλησίον του Βελεστίου), βλ. Αλεξίου 2012, σσ. 4-5.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΒΛΑΧΩΝ

1. Η κατασκευή της ταυτότητας

Είναι δύσκολο να ορίσουμε την έννοια της «ταυτότητας», καθώς ο όρος χαρακτηρίζεται εγγενώς από αμφισημία. Στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, ο διάλογος για τις ταυτότητες είναι ακόμη «ανοιχτός», με αποτέλεσμα να προκαλείται σύγχυση από την πολυσημία τόσο σχετικά με την έννοια της ταυτότητας όσο και ως προς τις παράγωγες προς αυτή έννοιες⁷. Μπορεί να σημαίνει την απόλυτη ομοιότητα ή ταύτιση ανάμεσα σε άτομα, ομάδες, απόψεις, πράγματα ή σύμβολα, μέσα από τον προσδιορισμό ή την ιεράρχηση ορισμένων στοιχείων που τους προσδίδουν μια συγκεκριμένη υπόσταση. Έτσι, μέσω της συγκρότησης της ταυτότητας τα άτομα ή οι ομάδες μπορούν να αυτοπροσδιορίζονται, επικαλούμενα συγκεκριμένα ομοιογενή στοιχεία, που τους επιτρέπουν να επιτύχουν αφενός τη συνάφεια των κοινών χαρακτηριστικών τους και αφετέρου τη διατήρησή τους από ενδεχόμενο κίνδυνο εξάλειψής τους. Η ίδια η λέξη «ταυτότητα» έχει δημιουργηθεί με κράση από «το αυτό» και «τον αυτό». Κατά τον Ιντζεσίλογλου (2000: 177) σημαίνει την ιδιότητα αυτού που παραμένει «ο ίδιος» και παραπέμπει σημασιολογικά στην ικανότητα ενός συστήματος (ή ενός όντος) να αναπαράγει ή να διατηρεί αμετάβλητο τον εαυτό του ή να μη διαφοροποιείται από μια εικόνα-αναπαράσταση του εαυτού του, μέσα στο χρόνο. Παράλληλα, η «ταυτότητα» υποδηλώνει και το σύνολο των χαρακτηριστικών που διαφοροποιούν κάποιον ή κάτι από κάτι άλλο (Βρύζας, 1997: 169). Ο όρος «ταυτότητα» αναφέρεται τόσο στις συγκροτητικές ομοιότητες όσο και στις συστατικές διαφορές.

Όπως σημειώνει ο Ψημίτης «η ατομική ταυτότητα...παραπέμπει σε μια εμπειρικού τύπου τάση για εσωτερική ενότητα του υποκειμένου με τον εαυτό του. Η ενότητα αυτή...είναι το αποτέλεσμα δυο αξεχώριστων δυνατοτήτων. Αφενός της δυνατότητας του υποκειμένου να αναγνωρίζεται με διάρκεια και σταθερότητα στο χρόνο ως ίδιο με τον εαυτό του (...) αφετέρου της δυνατότητας του υποκειμένου να αναγνωρίζεται με διάρκεια και σταθερότητα στο χρόνο ως διαφορετικό από τα άλλα

⁷ Βλ. αναλυτικά Παραδεισοπούλου 2012, σελ. 133.

υποκείμενα».⁸ Κατά τον ίδιο, «η έννοια της ταυτότητας παραπέμπει ευθέως σε δύο φαινομενικά αντιφατικές διαδικασίες: στην ένταξη/ενσωμάτωση και στην αποστασιοποίηση/ διαφοροποίηση».⁹

Η ταυτότητα έχει αποτελέσει αντικείμενο έρευνας για πολλές επιστήμες. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται από όλους τους επιστημονικούς κλάδους στη διαδικασία συγκρότησης αυτών των ταυτοτήτων. Ο μηχανισμός της ταύτισης αποτελεί καθοριστικό στοιχείο αυτής της διαδικασίας συγκρότησης. Κατά τον Freud (1994: 60), η ταύτιση λειτουργεί ως μια μορφή μηχανισμού άμυνας του ασυνείδητου, που εκδηλώνεται ως συναισθηματικός δεσμός και αξιοποιείται από τον άνθρωπο για να ανταπεξέλθει στις απογοητεύσεις και τις ματαιώσεις της εξωτερικής πραγματικότητας.

Η ψυχολογία μελετά κατά κύριο λόγο την ατομική ταυτότητα, δηλαδή τη διαδικασία με την οποία ο «εαυτός» συγκροτείται σε σχέση με τον «Άλλο», ενώ η κοινωνική ψυχολογία ερευνά την ταυτότητα σε επίπεδο ομάδων, δηλαδή τις συλλογικές ταυτότητες. Η ανθρωπολογία, όπως και η λαογραφία, μελετούν τις πολιτισμικές ταυτότητες, καθόσον ερευνούν τις πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στις κοινωνίες και τον τρόπο με τον οποίο οι πολιτισμικοί «δρώντες» διαφοροποιούν τον «εαυτό» τους σε σχέση με τους κοντινούς «Άλλους». Η ατομική, η συλλογική και η πολιτισμική ταυτότητα είναι στο πλαίσιο αυτό άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Οι δε συλλογικές ταυτότητες συγκροτούνται μέσα από την ταύτιση των ανθρώπων με όσους ανήκουν σε ένα ευρύτερο σύνολο, σχηματίζοντας διάφορες μορφές συλλογικότητας, που αναπτύσσονται στο κοινωνικό, πολιτικό, γεωγραφικό, θρησκευτικό πεδίο. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Levi-Strauss (1997: 256), «το σύνολο αποτελεί ένα είδος εννοιακής συσκευής που φιλτράρει την ενότητα διαμέσου της πολλαπλότητας, την πολλαπλότητα διαμέσου της ενότητας, τη διαφορότητα διαμέσου της ταυτότητας και την ταυτότητα διαμέσου της διαφορότητας». Ο πολιτισμός και πιο συγκεκριμένα το πολιτισμικό περιβάλλον στο οποίο γεννιόμαστε και αναπτυσσόμαστε αποτελεί καθοριστικό παράγοντα της συγκρότησης της ταυτότητάς μας. Όπως αναφέρει ο Levi-Strauss (1991: 39) «από την ώρα που γεννιόμαστε το περιβάλλον έκανε να διεισδύσει μέσα μας με χίλιους τρόπους, συνειδητούς ή ασυνείδητους, ένα περίπλοκο σύστημα αναφοράς αποτελούμενο από

⁸ Ψημίτης 1996, σελ. 28.

⁹ Ψημίτης 2000, σελ. 86.

αξιολογικές κρίσεις, κίνητρα, επίκεντρα ενδιαφέροντος και επίσης από την επεξεργασμένη άποψη που μας επιβάλλει η εκπαίδευση για το ιστορικό γίνεσθαι του πολιτισμού μας (...) Μετακινούμαστε στην κυριολεξία μαζί με αυτό το σύστημα αναφοράς». Ένας άλλος στρουκτουραλιστής συγγραφέας, ο Pierre Bourdieu, δίνοντας την πρωτοκαθεδρία στην έννοια της δομής, θεωρεί ότι το πεδίο της κοινωνικής αναπαραγωγής είναι το περιβάλλον (φυσικό, κοινωνικό και πολιτισμικό) μέσα στο οποίο γεννιέται και αναπτύσσεται ο άνθρωπος, ενώ η συλλογική ταυτότητα καθορίζεται από τις σχέσεις που αναπτύσσει το άτομο στα διάφορα περιβάλλοντα όπου δραστηριοποιείται. Εισάγοντας την έννοια του «habitus», που υποδηλώνει τις «συνήθειες», δηλαδή το σύνολο των προδιαθέσεων που καθορίζουν την πρακτική δραστηριότητα των κοινωνικών ομάδων, ο Bourdieu αποδίδει προτεραιότητα στον τρόπο που το πολιτισμικό υποκείμενο εσωτερικεύει τις αντικειμενικές δομές της κοινωνίας οριοθετώντας την ταυτότητά του και προσανατολίζοντας τη δράση του (Bourdieu 2008: 151).

Οι ταυτότητες βέβαια δεν είναι ένα αμετάβλητο δεδομένο, αφού οικοδομούνται και μετασχηματίζονται μέσω πολλαπλών αλληλοδράσεων τόσο με τα ιστορικά συγκείμενα όσο και με το συγκεκριμένο χώρο στον οποίο αναφέρονται. Το γεγονός αυτό τις καθιστά προϊόν μιας δυναμικής διαδικασίας κοινωνικής και ιστορικής οικοδόμησης. Αποτελούν, με άλλα λόγια, νοητικές κατασκευές ή αναπαραστάσεις, που διαμορφώνονται όμως σταδιακά και μετασχηματίζονται στο πλαίσιο του κοινωνικού, πολιτικού και ιστορικού γίνεσθαι¹⁰. Αντικείμενο τη μελέτης είναι στην πραγματικότητα αυτές οι αντιλήψεις-αναπαραστάσεις που κατασκευάζονται από τους κοινωνικούς δρώντες, προκειμένου να ερμηνεύσουν τη σχέση τους με την εμπειρική πραγματικότητα. Όπως σημειώνει ο Ιντζεσίλογλου (2000: 181), «μέσω αυτών των συλλογικών αναπαραστάσεων τα μέλη του κοινωνικού συνόλου-συστήματος αναγνωρίζουν αυτό το κοινωνικό σύνολο-σύστημα ως ξεχωριστή οντότητα και τους εαυτούς τους ως μέλη της ενότητας αυτής»¹¹.

¹⁰ Γκέφου Μαδιανού 2003, σελ. 58-59.

¹¹ Για την κοινωνική αποτελεσματικότητα των συλλογικών νοητικών αναπαραστάσεων και του τρόπου με τον οποίο αυτές αποτυπώνονται στις γλωσσικές χρήσεις, βλ. τις κλασικές πλέον αναλύσεις του Pierre Bourdieu, 1982, *Ce que parler veut dire. L' économie des échanges linguistiques*, Fayard. σελ. 135-147.

Ο Hall (1995: 2) υποστηρίζει ότι ο όρος «ταυτότητα» δεν μπορεί να καταργηθεί, αφού δεν βρέθηκε ακόμη κατάλληλος αντικαταστάτης του. Είναι, λοιπόν, αναγκαίο να διατηρηθεί, αφού χωρίς την έννοια αυτή θα αδυνατούσαμε να προσεγγίσουμε ορισμένες πτυχές των κοινωνικών φαινομένων και να διατυπώσουμε σημαντικά επιστημονικά ερωτήματα που σχετίζονται με την ταυτότητα. Όπως αναφέρει ο Levi-Strauss «η ταυτότητα είναι ένα είδος πλασματικής εστίας στην οποία μας είναι απαραίτητο να αναφερθούμε για να εξηγήσουμε έναν κάποιο αριθμό πραγμάτων, αλλά χωρίς ποτέ να έχει πραγματική ύπαρξη» (Παραδεισοπούλου 2012: 146).

Παρά τις θεωρήσεις (Cuche 2001: 146) που ερμηνεύουν την ταυτότητα ως μια συνειδητή διαδικασία, συνδεδεμένη με κανόνες κοινωνικής ένταξης, πιο συνεπής επιστημονικά είναι η άποψη ότι η ταυτότητα οικοδομείται μέσα από ασυνείδητες διαδικασίες βίωσης του κυρίαρχου πολιτισμικού κεφαλαίου και των κρατουσών κοινωνικών συνηθειών. Σύμφωνα με την Γκέφου – Μαδιανού (2003: 61), η διαδικασία συγκρότησης των ταυτοτήτων δεν συμβαδίζει αυστηρά με μια γραμμική αίσθηση του χρόνου και της ιστορίας, αντιθέτως σε αυτή συνεισφέρουν σημαντικά η μνήμη και η υποκειμενική εμπειρία. Οι έννοιες της «ανάμνησης» και της «μνήμης» είναι στενά συνδεδεμένες με την ταυτότητα, η οποία καθίσταται δυνατή μόνο επειδή υπάρχουν αναμνήσεις ή μνήμη¹².

Ως πολιτισμικό κεφάλαιο, η παράδοση συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία προσδιορισμού της ταυτότητας. Η παράδοση, νοούμενη ως «μια ηθελημένα επιλεγμένη και μυθοποιημένη εκδοχή του παρελθόντος»¹³, όπου δηλαδή, κάποια στοιχεία της τονίζονται σκόπιμα, ενώ άλλα αγνοούνται, είναι κρίσιμη παράμετρος στη γένεση της ταυτότητας. Η επιλεκτική παράδοση, ως «μια εκδοχή του παρελθόντος, η οποία χρησιμοποιείται για να επικυρώσει το παρόν και να το συνδέσει με το παρελθόν, προσφέροντας την αίσθηση μιας προδιαγεγραμμένης συνέχειας»¹⁴ είναι συστατικό στοιχείο κάθε διαδικασίας συγκρότησης της ταυτότητας.

Η στροφή στη μελέτη των ταυτοτήτων οφείλει πολλά στη θεωρία του φεμινισμού, κυρίως από τη δεκαετία του 1980 και μετά, και στην ίδια την πολιτισμική

¹² Για το θέμα της μνήμης (συλλογικής και ατομικής) και της προφορικής ιστορίας, Βλ. Maurice Halbwachs 2013, σσ. 47-74 και Thomson 1982.

¹³ Βρύζας 1997, σελ. 175.

¹⁴ Ο.π., σελ. 175.

κριτική, ανεξαρτήτως της κατεύθυνσης που ακολούθησαν οι μελέτες αυτές και των χρήσεων του όρου «ταυτότητα» (Γκέφου Μαδιανού 2003: 17).

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειώσουμε ότι στη σύγχρονη εποχή, όταν μιλάμε για την «πολιτισμική ταυτότητα», δεν εννοούμε απλώς μια κληρονομημένη παράδοση, καθώς η κληρονομιά αυτή τείνει να γίνει όλο και πιο αφηρημένη και οικουμενική¹⁵. Με τον όρο αυτό εννοούμε μια βιωμένη παράδοση, δηλαδή κάποιο τρόπο ζωής, ένα συγκεκριμένο τρόπο του να είσαι. (Πρυνεντύ 1999: 52).

Επομένως, η ύπαρξη μιας κοινής και μακροχρόνιας παράδοσης, μέσω της οποίας εκφράζεται, επιβεβαιώνεται και ενισχύεται η συλλογική ύπαρξη, αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία οικοδομείται η πολιτισμική ταυτότητα. (Ιντζεσίλογλου 2000: 179).

Συγχρόνως, οι ιστορικές συγκυρίες και εξελίξεις, τα «μεγάλα γεγονότα» στην εθνική και κοινωνική ζωή¹⁶, όταν πραγματικά πυκνώνει ο ιστορικός χρόνος (π.χ. μικρασιατική καταστροφή ή ο εμφύλιος), καθώς και οι θεσμικές εξελίξεις ή ανατροπές (π.χ. δικτατορία ή ένταξη στην ευρωπαϊκή ένωση), έχουν μια ξεχωριστή βαρύτητα στη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας, η οποία προσαρμόζεται ως νοητική κατασκευή αενάως, προκειμένου να ανταποκρίνεται στις νέες ανάγκες. Όπως δε σημειώνει ο Bourdieu (2008: 214-269), η ιστορική μνήμη τροφοδοτεί τις συλλογικές αναπαραστάσεις και το κοινωνικό φαντασιακό, ενώ μέσα από αυτή διαμορφώνονται ταυτότητες και ένας κώδικας επικοινωνίας, αναγνώρισης και αντίδρασης σε κάθε νέο μήνυμα ή ερέθισμα. Ο κώδικας μέσα από τον οποίο μια κοινότητα διαβάζει το παρελθόν της, αλλά και οι μορφές ανάγνωσής του ενσωματώνονται στις θεσμοθετημένες δομές, δηλαδή στο κράτος, το εκπαιδευτικό σύστημα, την εκκλησία, τη δικαιοσύνη, στη λογοτεχνία, στα εικαστικά, στο θέατρο, τη μουσική, την αρχιτεκτονική, στην πολεοδομία, στη διασκέδαση, στις συνήθειες (habitus) που υπάρχουν σε κάθε ιδιώτη, σε μια οικογένεια, σε μια κοινότητα.

¹⁵ Για μια οικουμενική θεώρηση μιας νέας ορθολογικής συλλογικής ταυτότητας, βλ. τις αναλύσεις του Jurgen Habermas «Για την Κοινωνική Ταυτότητα»: Η συλλογική ταυτότητα, μόνο στη συνείδηση οικουμενικών και ίσων ευκαιριών συμμετοχής σ' εκείνο το είδος επικοινωνιακών διαδικασιών με τις οποίες ο σχηματισμός ταυτότητας γίνεται μια συνεχής μαθησιακή διαδικασία (...) Τα άτομα είναι μάλλον οι συμμετέχοντες στο σχηματισμό μιας συλλογικής θέλησης που στηρίζει το σχεδιασμό μιας κοινής ταυτότητας.

¹⁶ Σχετικά με τον τρόπο που οι εθνικές κουλτούρες αποτελούν μια από τις κύριες πηγές διαμόρφωσης της πολιτισμικής ταυτότητας παράγοντας νοήματα για το έθνος και δημιουργώντας διαβαθμίσεις ταύτισης, βλ. Κοταλακίδης – Χαλκιά 2003, σελ. 150.

Παράλληλα, η πολιτισμική ταυτότητα συνδέεται και με τη διάρκεια της διαδικασίας της κοινωνικοποίησης του ατόμου, δηλαδή αποτελεί μέρος της κοινωνικής (ή συλλογικής)¹⁷ του ταυτότητας και επιδρά σημαντικά στη διαμόρφωση της ταυτότητας του «Εγώ». Συντελείται μέσα από τις διαδικασίες της «πολιτισμοποίησης» οι οποίες αφορούν τον τρόπο με τον οποίο το ίδιο το άτομο εσωτερικεύει κάποιο νέο πολιτισμό. Με τη διαδικασία της πολιτισμοποίησης μεταβιβάζονται στο άτομο η γλώσσα, τα ήθη, τα έθιμα και η κοινωνική του συμπεριφορά – ο πρωταρχικός του πολιτισμός – μέσω του οποίου μπορεί να επικοινωνεί με τα άλλα μέλη της κοινωνίας του. Η διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας εξαρτάται και από τις εκάστοτε συγκεκριμένες συνθήκες πολιτισμοποίησης, άρα διαφοροποιείται στο βαθμό που εκείνες διαφοροποιούνται (Δαμανάκης 1998: 34).

Όσον αφορά την κατασκευή της πολιτισμικής ταυτότητας, οι άνθρωποι αναπαριστούν και διεκδικούν τη συμβολική θέση τους μέσα στον κόσμο, με τρόπο επινοητικό και δημιουργικό. Ταυτόχρονα, όμως, κατά τη διαδικασία αυτή, δεν μπορούν να καθορίσουν ποια στοιχεία της παράδοσης και της ιστορίας θα επιλέξουν ή με ποιον τρόπο θα τα αναθεωρήσουν. Με άλλα λόγια, τα πολιτιστικά στοιχεία της παράδοσης και της ιστορίας που θα επιλέξουν, τον τρόπο με τον οποίο θα τα αναθεωρήσουν και τον τρόπο με τον οποίο θα τα συνδέσουν και θα τα αφηγηματοποιήσουν για να συγκροτήσουν την πολιτισμική τους ταυτότητα, όλα αυτά δεν καθορίζονται μόνο από τους ίδιους, αλλά από τις συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις που αντιμετωπίζουν, που δεν είναι άλλες από τις ταυτότητες των Άλλων (Πασχαλίδης 1999: 80). Κατά συνέπεια, ανεξάρτητα από το αν η ταυτότητα είναι δεδομένη ή αποτελεί κοινωνική κατασκευή, «μεγαλύτερη σημασία έχει το σχεσιακό πλαίσιο, δηλαδή το επίπεδο σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών ομάδων στα πλαίσια του οποίου συλλαμβάνεται το φαινόμενο της ταυτότητας» (Cuche 2001: 151).

Παρακολουθώντας τις γενικότερες θεωρητικές τάσεις της Ανθρωπολογίας, αξίζει να σημειώσουμε τη μετάβαση από τις στατικές θεωρίες του δομο-λειτουργισμού στις θεωρίες δι-αντίδρασης (transactionalism) που συντελέστηκε στον αγγλοσαξονικό χώρο μέσω της αντικατάστασης της έννοιας του πολιτισμού από την έννοια του «εθνισμού». Η εμπέδωση της χρήσης του όρου και της έννοιας του εθνισμού

¹⁷ Για τα πέντε βασικά χαρακτηριστικά που αποτελούν συστατικά στοιχεία μιας συλλογικής ταυτότητας, βλ. Βρύζας 1997, σσ. 172-173, 183.

οφείλεται στις αναλύσεις του Fredrick Barth, που ανέδειξε την πρωταρχική διχοτόμηση του κοινωνικού χώρου ανάμεσα στο 'Εμείς' και στο 'Αυτοί'. Στο πλαίσιο αυτής της ανάλυσης η εθνοτική ταυτότητα δεν είναι απόρροια κάποιων πρωτογενών κοινωνικών χαρακτηριστικών μιας ομάδας, αλλά συνέπεια συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων¹⁸. Η ταυτότητα μιας ομάδας δεν μπορεί να οριστεί παρά μέσα σε ένα σύστημα σχέσεων και αντιπαραθέσεων με τις ταυτότητες των γειτονικών ομάδων¹⁹. Η κατασκευή της ταυτότητας αποτελεί μέρος της καθημερινότητας, ως προϊόν κοινωνικοποίησης και ως απάντηση στην αμφισβήτηση, υποτίμηση, σύγκρουση ή ανταγωνισμό που επιφέρει η ταυτότητα του Άλλου. Με τον τρόπο αυτό, συμβάλλει στην ενίσχυση του συναισθήματος ενός ιδιαίτερου «εμείς», που χαρακτηρίζεται από αξιόλογες ιδιότητες, σε αντίθεση προς τους «άλλους», που βρίσκονται έξω από τη συλλογικότητα που αποτελεί το «εμείς» (Ιντζεσίλογλου 2000: 183). Επομένως, το νόημα της ταυτότητας μιας κοινότητας έγκειται όχι στο τι επιβεβαιώνει, αλλά στο πώς απαρνιέται και μετασχηματίζει την ταυτότητα μιας άλλης, γειτονικής κοινότητας. Η ταυτότητα μιας ομάδας παραπέμπει εξ' ορισμού σ' ένα σύνθετο πλέγμα σχέσεων, αναφορών ή αντιπαραθέσεων, που τη διαφοροποιούν από την ταυτότητα ορισμένων γειτονικών ή συγγενών ομάδων. Η έννοια του Άλλου προϋποτίθεται, καθώς πάντοτε υπάρχει η ανάγκη μιας υποβαθμισμένης ετερότητας για κάθε ομάδα, ώστε να δημιουργήσει και να στηρίξει τη δική της ταυτότητα, επιβεβαιώνοντας συχνά και τη λογική του λεγόμενου «εξιλαστήριου θύματος»²⁰.

Τέλος, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι απαραίτητο στοιχείο για τη συγκρότηση της ταυτότητας αποτελεί η αναφορά στον τόπο. Η προσαρμογή μιας ομάδας στους περιορισμούς που θέτει ο τόπος «μετασχηματίζει» συν τω χρόνω αναπόφευκτα ορισμένα πολιτισμικά της χαρακτηριστικά μέσω της αλληλεπίδρασης με άλλες πολιτισμικές ομάδες που δραστηριοποιούνται στον ίδιο χώρο. Κατά την επικοινωνία παρουσιάζεται ανταλλαγή πολιτισμικών χαρακτηριστικών ανάμεσα στις νέες ομάδες και τις ήδη υπάρχουσες (Δαλκαβούκης 2005: 24).

Είναι αλήθεια ότι τα άτομα ακριβώς επειδή συμμετέχουν σε πολλά ταυτόχρονα και διαφορετικής τάξης κοινωνικά σύνολα, όπως η οικογένεια, το γένος, η φυλή, το έθνος, μια επαγγελματική ομάδα ή κατηγορία, μια θρησκευτική κοινότητα, ένα

¹⁸ Γενικά για το ζήτημα αυτό, Βλ. Αγγελόπουλος 1997, σσ. 18-22.

¹⁹ Βρύζας 1997, σελ. 180.

²⁰ ό.π., σελ. 179.

πολιτικό κόμμα κλπ., μπορούν και αναπτύσσουν πολλαπλές ατομικές και κοινωνικές ταυτίσεις κι επομένως πολλαπλές ταυτότητες, σε ένα πολύπλοκο σύστημα από το οποίο συχνά δεν λείπουν ούτε οι αντιφάσεις ούτε οι συγκρούσεις ούτε οι ασυμβατότητες²¹. Στο πλαίσιο δε μιας μεταμοντέρνας εκδοχής της ταυτότητας τα άτομα δεν έχουν πλέον μια ενοποιημένη και σταθεροποιημένη ταυτότητα ούτε βεβαίως μια και μοναδική, αλλά διαφορετικές ταυτότητες σε διαφορετικές περιστάσεις οι οποίες δεν συγκροτούνται και δεν ενοποιούνται γύρω από έναν κεντρικό και συνεκτικό συλλογικό «Εαυτό» (Hall 1992: 275-277).

Με βάση τις παραπάνω θεωρίες σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα, αντικειμενική ή υποκειμενική, στη συνέχεια της εργασίας θα μελετήσουμε τη βλάχικη ταυτότητα και τις όψεις συγκρότησής της, έχοντας ως στόχο να εξετάσουμε, αν τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τους Περιβολιώτες Βλάχους του Βελεστίου Μαγνησίας αποτελούν τα κριτήρια με βάση τα οποία περιγράφεται μια «αυθεντική ταυτότητα»²², καθώς και κατά πόσο έχουν παραμείνει σταθερά ή κατά πόσο έχουν μεταβληθεί, λαμβάνοντας υπόψη το μεταβλητό χαρακτήρα που παρουσιάζουν οι ταυτότητες.

2. Όψεις της συγκρότησης βλάχικης ταυτότητας

Όπως προαναφέραμε, οι πολιτισμικές ταυτότητες είναι πολύμορφες και πολυδιάστατες. Ο τρόπος που βιώνει κοινωνικά κανείς το βιολογικό του φύλο, τη σημασία της γλώσσας που μιλάει, τους δεσμούς αίματος, τη θρησκεία, το επάγγελμα ή την κοινωνική του θέση έχουν επίσης μια ψυχολογική διάσταση, που συνδέεται και με προσωπικές επιλογές και με συλλογικές αντιλήψεις. Η βίωση και η συλλογική αναπαράσταση της «φυλετικής» καταγωγής, καθώς και της κοινής γλώσσας ως κύριου μέσου επικοινωνίας και μετάδοσης της συλλογικής μνήμης, αποτελούν ιδιαίτερα κρίσιμες παραμέτρους στη συγκρότηση της βλάχικης ταυτότητας. Η απόδοση μιας ταυτότητας σε μειονότητες και η αναγνώρισή της από μια πλειοψηφία ή μια ηγεμονική ομάδα βασίζεται στο κριτήριο της «αυθεντικότητας»: ποιος ή ποιοι κατέχουν τα «αυθεντικά» χαρακτηριστικά της φυλής, του έθνους ή της κυρίαρχης

²¹ Ιντζεσίλογλου 2000, σελ. 178.

²² Για περισσότερη ανάλυση της κατασκευής «αυθεντικής» ταυτότητας και «αυθεντικού» πολιτισμού, Βλ. Cohen 2000, σελ. 5.

ομάδας, όπως η γλώσσα, η θρησκεία, το ιστορικό παρελθόν, η εδαφική κυριαρχία, καθώς και άλλα σύμβολα ή αναγνωρισμένα χαρακτηριστικά και πρακτικές (Cohen 2000: 5).

α) Γλώσσα

Ο Weber τοποθετεί πρώτη στην ιεράρχηση στην ανάπτυξη της αίσθησης της κοινότητας μεταξύ των μελών μιας ομάδας τη γλώσσα. «Οι κοινότητες μπορούν από την πλευρά τους να γεννήσουν αισθήματα κοινού στοιχείου (...) Αμεσότερα συμβαίνει αυτό όμως σε εκείνη την κοινότητα η οποία είναι φορέας ενός 'αγαθού μαζικής κουλτούρας' και θεμελιώνει ή διευκολύνει την αμοιβαία 'κατανόηση': την κοινότητα της γλώσσας»²³.

Η προφορική γλώσσα όμως έχει τα πλεονεκτήματα ότι είναι άμεση, αυθόρμητη και αποκαλυπτική. Μεταφέρεται από γενιά σε γενιά μέσω των διηγήσεων, των παραμυθιών και των τραγουδιών. Η προφορική γλώσσα που ανήκει σε μία ομάδα, έχει αξία για την ομάδα αυτή, καθώς μεταφέρει την ιστορία της και συχνά, μερικές λέξεις ή εκφράσεις της γλώσσας αυτής, που διατηρούνται στο χρόνο από γενιά σε γενιά, φέρουν αυτόματα την αίσθηση της οικειότητας μεταξύ αυτών που τις χρησιμοποιούν. Όπως εξηγεί ο Elias: «...τέτοιες λέξεις λένε πολλά στο μυημένο, ενώ δεν σημαίνουν τίποτα για όποιον είναι έξω από αυτές. Δημιουργούνται στη βάση κοινών βιωμάτων. Αναπτύσσονται και μεταβάλλονται μαζί με την όποια ομάδα εκφράζουν, γιατί απεικονίζουν την τωρινή της κατάσταση και την ιστορία της. Οι λέξεις αυτές μαραίνονται και χάνουν την εκφραστικότητά τους όταν βρεθούν σε ανθρώπινο περιβάλλον ξένο προς τα βιώματα, την παράδοση και την κατάσταση της συγκεκριμένης ομάδας»²⁴.

Σε ό,τι αφορά τους Βλάχους και την υπό εξέταση συγκρότηση της ταυτότητάς τους, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι οι Βλάχοι έχουν συνείδηση ότι ανήκουν σε μια ιδιαίτερη πολιτισμική και γλωσσική ομάδα. Κατά την Πολίτη (2008: 58), η γλώσσα

²³ Weber 1997, σελ. 48.

²⁴ Elias 1997, σελ. 74.

είναι μια σημαντική ειδοποιός διαφορά της εθνοτικής ομάδας²⁵ και αποτελεί ένα σημαντικό μέρος της πολιτισμικής της ταυτότητας. Από την άλλη πλευρά, αποτελεί βασικό όχημα πρόσβασης στην ιστορία και τον πολιτισμό της ομάδας. «Η γλώσσα είναι το κυρίαρχο ενοποιητικό στοιχείο για την ομάδα που ενισχύει την κοινή καταγωγή» (Αυδίκος 1991: 376-377). Παράλληλα, λειτουργεί ως ιδίωμα του ανήκειν και ως εργαλείο ένταξης στην κοινότητα.

Όπως επισημαίνει ο Αλεξάκης (2001: 170), το θέμα της γλώσσας²⁶ οριοθετεί για τους Βλάχους τη σημαντικότερη διαφορά της εθνοτικής-φυλετικής τους συνείδησης και επομένως της συλλογικής τους ταυτότητας, σε σχέση με τους Σαρακατσάνους, ακόμη κι όταν δεν διστάζουν να αναγνωρίσουν ορισμένες γλωσσικές ομοιότητες μεταξύ των δύο ομάδων. Είναι επίσης αλήθεια ότι το ενοποιητικό στοιχείο που υπερισχύει μεταξύ των εθνοτικών αυτών ομάδων, τείνοντας να υποβαθμίσει τη σημασία των γλωσσικών διαφορών, είναι η κοινή συνείδηση της ελληνικότητας, δηλαδή της κοινής ελληνικής καταγωγής.

Η σημασία των γλωσσικών διαφορών υποβαθμίζεται εξίσου και στο πλαίσιο της σύγκρισης μεταξύ διαφορετικών βλάχικων κοινοτήτων. Υπάρχει μια βασική διάκριση των βλάχικων διαλέκτων σε δύο ομάδες, που παίρνουν το όνομά τους από τον εκάστοτε γλωσσικό αυτοπροσδιορισμό: *armaneashti* και *rramaneshti* (που σημαίνει αρμανικά σε κάθε μια από τις ομάδες διαλέκτων). Όσοι μιλούν *rramaneshti* αποκαλούνται Αρβανιτόβλαχοι (Φαρσεριώτες), ενώ για εκείνους που μιλούν *armaneashti* δεν υπάρχει κοινά αποδεκτή ονομασία. Με βάση αυτή τη γενική διάκριση, οι περισσότεροι Βλάχοι του ορεινού συνεχούς του Γράμμου και της Πίνδου μιλούν *armaneashti*, ενώ εκείνοι της νότιας Αλβανίας (Μοσχοπολίτες, Φαρσεριώτες κ.ά.) μιλούν *rramaneshti*. Τα πιο σημαντικά κριτήρια διάκρισης των δύο διαλεκτολογικών ομάδων είναι η τροπή των *r/* και *m* της *armaneashti* σε *rr* στην *rramaneshti* και η συναίρεση των διφθόγγων *ea*, *oa* σε *e* και *o* αντίστοιχα (Thede Kahl 2009: 62-63).

²⁵ Σύμφωνα με τον ορισμό της «εθνοτικής ομάδας» στην κοινωνική ανθρωπολογία, μια εθνοτική ομάδα ορίζεται από μια σημαντική ειδοποιός διαφορά σε επίπεδο γλώσσας, θρησκείας ή ράτσας (ανθρωπολογικής βιοποικιλότητας).

²⁶ Η βλάχικη γλώσσα είναι ένα από τα σύγχρονα ιδιώματα της πάλαι ποτέ δημόδους λατινικής των Βαλκανίων. Ο κίνδυνος για την βλάχικη γλώσσα, η οποία παραμένει προφορική και χρησιμοποιείται μόνο στην μεταξύ των Βλάχων επικοινωνία στους χώρους των κοινοτήτων και σε οικογενειακά πλαίσια με μια όλο αυξανόμενη τάση εγκατάλειψής της, είναι η εξαφάνισή της.

Παρ' όλες τις διαφορές, ωστόσο, όπως σημειώνει ο Αλεξάκης (2001: 171), «σχηματίζεται εδώ μια γλωσσική κοινότητα ακόμη και μεταξύ διαλέκτων που είναι ουσιαστικά μια πολιτισμική κοινότητα, με υπερτονισμό και των πιο ασήμαντων γλωσσικών διαφορών», που αφορούν κυρίως στα στοιχεία της προφοράς. Βέβαια, η βλάχικη γλώσσα στο πλαίσιο μιας οργάνωσης, όπου το κυριότερο στοιχείο στη διαμόρφωση της πίστης για κοινή καταγωγή με τους υπόλοιπους αποτελούν τα επώνυμα, αποκτά δευτερεύουσα σημασία. Έχουν δηλαδή κοινό σημείο αναφοράς κατά τη διαπραγμάτευση της συλλογικής τους ταυτότητας το επώνυμο και τη θέση ότι η πατρογραμμική ομάδα (σσί, φάρα)²⁷ συνδέεται με το επώνυμο και το επώνυμο με το κοινό αίμα. (ό.π.: 172-173).

Στο σημείο αυτό, αξίζει να επισημανθεί ότι οι Βλάχοι, οι οποίοι έχουν πολύ ανεπτυγμένο το αίσθημα της γλώσσας, δεν αρνούνται την προέλευσή της από τη λατινική και δηλώνουν ότι «θα στεναχωριόνταν, αν χανόταν η γλώσσα τους, γιατί είναι 'ωραία γλώσσα' και έχει αρχαία ιστορία, όπως τα γκραϊκικά (ελληνικά)». Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι ίδιοι δέχονται και την καταγωγή τους από την Ιταλία, τους Ρωμαίους ή τους Ρουμάνους. Μερικοί μάλιστα φτάνουν σε σημείο να αρνούνται οποιαδήποτε σχέση του ονόματος Ρυμαίν με το Romanus, Ρωμαίος (Ρωμιός) κλπ. Λένε μάλιστα ότι όσοι υποστηρίζουν αυτή την άποψη, πρέπει να είναι πληρωμένοι από τη ρουμανική προπαγάνδα²⁸. Οι περισσότεροι Βλάχοι αναγνωρίζουν τη συγγένεια της γλώσσας τους με τη ρουμανική, εντούτοις αρνούνται ότι μπορούν να συνεννοηθούν με αυτούς και η διαπραγμάτευση που υπάρχει για τη γλώσσα αφορά κατ' αποκλειστικότητα τη γλώσσα και σε καμία περίπτωση την ελληνική καταγωγή τους, την εθνική τους ταυτότητα και την ελληνικότητά τους, τις οποίες θεωρούν αδιαπραγμάτευτες (Αλεξάκης, 2001: 177).

Είναι αλήθεια ότι, ως μια γλωσσική νησίδα σε ελληνόφωνο περίγυρο, οι κάτοικοι εβδομήντα περίπου χωριών της περιοχής μεταξύ Ηπείρου, Θεσσαλίας και Μακεδονίας έχουν διατηρήσει ακόμη και σήμερα το λατινογενές ιδίωμά τους. Στη σύγχρονη εποχή όλοι οι κάτοικοι των βλάχικων οικισμών της Ελλάδας μιλούν άπταιστα ελληνικά. Η

²⁷ Οι φάρες είναι οι μεγαλύτερες ομάδες συγγένειας, οι οποίες αντιστοιχούν στα επώνυμα, περιλαμβάνουν μεγάλο αριθμό μελών και περισσότερα σόγια. Ο όρος προέρχεται από τη λέξη φάρε, που στα αρβανίτικα σημαίνει σπόρος. Χρησιμοποιείται περιορισμένα, ενώ συχνότερα γίνεται χρήση του όρου σσί με την έννοια της φάρας. Για περισσότερα, Βλ. Πολίτη 2008, σσ. 148-149.

²⁸ Αλεξάκης 2001, σελ. 176.

βλάχικη γλώσσα επιβιώνει εντός της οικογένειας και του οικείου περιβάλλοντος της κοινότητας (Thede Kahl, 2009: 20-21). Οι περισσότεροι Βλάχοι της χώρας δεν δείχνουν κανένα ενδιαφέρον για πρωτοβουλίες που έχουν σκοπό την καλλιέργεια της βλάχικης πέρα από τα όρια της οικογένειας. Αντιθέτως, αντιμετωπίζουν τις όποιες ενέργειες για την προστασία της βλάχικης ιδιαιτερότητας με σκεπτικισμό και καχυποψία (ό.π.: 156).

Κλείνοντας τη συγκεκριμένη υπο-ενότητα, μπορούμε να σημειώσουμε ότι η χρήση της βλάχικης γλώσσας υποχωρεί αισθητά στις νεότερες γενιές και αυτό δημιουργεί νέα δεδομένα στη διατήρηση μιας διακριτής βλάχικης πολιτισμικής ταυτότητας. Με την κυριαρχία της αστικοποίησης και την υποχώρηση της παραδοσιακής ημι-νομαδικής βλάχικης ζωής, καθώς και με τη σταδιακή απομείωση της συγκρουσιακής δυναμικής του διπόλου Βλάχοι-Γκραικοί, το οποίο διαπερνούσε το σύνολο των πολιτισμικών συμπεριφορών και κοινωνικών πρακτικών στους τόπους εγκατάστασης των Βλάχων, χάνει προοδευτικά η βλάχικη γλώσσα και την ενοποιητική της δυναμική και τη δυνατότητα οικειοποίησης ενός χώρου ή μιας πολιτισμικής πρακτικής. Ο πολλαπλασιασμός συν τω χρόνω των πολιτισμικών ανταλλαγών και των οικονομικών συναλλαγών, οι μεταστροφές στην παραγωγική διαδικασία, η ανάμειξη των συμπεριφορών, η ατονία της ενδογαμίας και οι «επιμειξίες», η ανταλλαγή διατροφικών συνηθειών, καθώς και η απώλεια, συχνά για πρακτικούς λόγους, του «μονοπωλίου» χρήσης της βλάχικης γλώσσας (δεισδύση της βλάχικης γλώσσας σε ντόπιους), δημιουργούν νέες συνθήκες ως προς τη διαφοροποιητική δύναμη της γλώσσας. Πλέον, είναι το στοιχείο της βλάχικης «καταγωγής» που υπερισχύει και λιγότερο η ίδια η χρήση της γλώσσας ως συγκροτητικού παράγοντα της βλάχικης ταυτότητας (Αυδίκος 2010: 319-332).

β) Τόπος

Αν για τον F. Braudel «ένας πολιτισμός είναι πρώτ' απ' όλα ένας χώρος», ένας χώρος στον οποίο αποτυπώνεται η διαχρονική σφραγίδα του πολιτισμού «έχει μετατραπεί σε τόπο»²⁹. Αυτός ο «τόπος», κατά τον Νιτσιάκο (ό.π.: 65-66), έχει συγκεκριμένη ταυτότητα, «μιλά τη γλώσσα της κοινωνίας που φιλοξενεί μέσα στο

²⁹ Νιτσιάκος 1997, σελ. 65.

χρόνο» και ενσωματώνει τις ιστορικά προσδιορισμένες αξίες μιας ανθρώπινης ομάδας που τελεί σε διαλεκτική σχέση με το περιβάλλον της, καθώς το οικειοποιείται. Η ομάδα ταυτίζεται συλλογικά με τον χώρο αυτό, στον οποίο αποτυπώνονται τα βασικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά της, διαμορφώνοντας έτσι «μια ταυτότητα άρρηκτα συνυφασμένη με ένα συγκεκριμένο χώρο μικρής κλίμακας, συγκροτώντας ό,τι αποκαλούμε 'τοπικότητα'».

Απόλυτα κρίσιμη παράμετρος συνεπώς για τη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας είναι η αναφορά στο συγκεκριμένο τόπο³⁰ όπου λαμβάνουν χώρα οι οικονομικές, κοινωνικές και πολιτιστικές δραστηριότητες μιας εθνοτικής ή πολιτισμικής ομάδας. Για ορισμένους μελετητές μάλιστα ο χώρος μπορεί να υπερκαθορίζει και το «είδος του πολιτισμού»³¹ που θα αναπτυχθεί. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, αποτελεί κοινό τόπο ότι η συνείδηση μιας κοινής πολιτισμικής καταγωγής προϋποθέτει τη μεσολάβηση της έννοιας του τόπου (Παπαταξιάρχης 1990: 334-335).

Βασικό στοιχείο της συλλογικής ταυτότητας αποτελεί ο τόπος, συχνά σε συνδυασμό με την αναφορά στους μύθους καταγωγής, οι οποίοι «είναι ισχυροί μηχανισμοί που δίνουν νόημα στο παρόν, νομιμοποιούν την υπάρχουσα πολιτιστική τάξη πραγμάτων και προσφέρουν στα άτομα συλλογική ταυτότητα» (Eriksen 2006: 428).

Χωρίς να υιοθετούμε τις σχηματικές αντιλήψεις του οικολογικού ντετερμινισμού, υποστηρίζουμε ότι το φυσικό περιβάλλον πάντοτε σε συνάρτηση με ένα συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο και αντικειμενικές συνθήκες που δημιουργούν οι ευρύτερες κοινωνικο-οικονομικές και πολιτικές εξελίξεις επιδρά καθοριστικά στον τρόπο που οργανώνεται η οικονομική, κοινωνική και πολιτισμική δραστηριότητα των διαφόρων εθνοτικών ή πολιτισμικών ομάδων.

Όπως αναφέρει ο Thede Kahl (2009: 15), «οι Βλάχοι (επίσης Αρμάνοι ή Αρωμόνιοι) ήταν για αιώνες γνωστοί στη νοτιοανατολική Ευρώπη ως νομάδες ποιμένες αιγοπροβάτων, που ζούσαν εντός μια πατριαρχικά δομημένης κοινωνίας, μακριά από αστικά κέντρα. Οι μετακινήσεις τους, από τα ορεινά βοσκοτόπια το χειμώνα, καθορίζονταν από την ανάγκη αναζήτησης τροφής για τα κοπάδια τους. Η

³⁰ Για την τοπική μυθολογία της καταγωγής, Βλ. Αυδίκος 2002, σσ. 34-38.

³¹ Αυδίκος 2000, σελ. 30.

ανάπτυξη μόνιμων θερινών οικισμών τους διέκρινε από τους επίσης νομάδες αλλά αποκλειστικά ελληνόφωνους Σαρακατσάνους».

Από τον 17ο αιώνα που οι Βλάχοι αρχίζουν να κάνουν πιο αισθητή την παρουσία τους στα Βαλκάνια, παρουσιάζονται τόσο ως νομαδοκτηνοτρόφοι όσο και ως πρματευτάδες, αλλά και ικανότατοι πολεμιστές. Χαρακτηριστικό γνώρισμα των Βλάχων είναι οι πληθυσμιακές μετακινήσεις από τον ένα τόπο στον άλλο, η διασπορά, δηλαδή, που είναι εξίσου σημαντικό γνώρισμα με την λατινοφωνία τους. Αν και σε κάποιες περιπτώσεις οι μετακινήσεις και η διασπορά είχαν σαν αποτέλεσμα την αφομοίωση, στις περισσότερες περιπτώσεις η κινητικότητα των Βλάχων βοήθησε στην επιβίωσή τους ως εθνοπολιτισμική ή εθνογλωσσική ομάδα (Κουκούδης 2000: 35-39).

Κοιτίδα των Βλάχων, που γνωρίζουμε με μεγάλη βεβαιότητα από τον ύστερο Μεσαίωνα, είναι η οροσειρά της Πίνδου³². Η γεωμορφολογία της περιοχής ευνοεί την ανάπτυξη της νομαδικής και ημι-νομαδικής κτηνοτροφίας. Η περίπτωση της νομαδικής και ημι-νομαδικής κτηνοτροφίας και ειδικότερα της αιγοπροβατοτροφίας, ως βασικό στοιχείο της παραγωγικής δραστηριότητας των Βλάχων, είναι χαρακτηριστική για την μελέτη της σχέσης ανάμεσα στις βλάχικες κοινότητες και τον τόπο διαμονής και παραγωγής, δεδομένου ότι οι εποχικές μετακινήσεις ήταν συστατικό στοιχείο της ταυτότητάς τους ως συλλογικής οντότητας.

Οι μετακινήσεις των κοπαδιών συνδέονταν με τις αλλαγές των εποχών, καθώς οι χειμερινές συνθήκες δεν επέτρεπαν την παραμονή των ζώων στα ορεινά χωριά, με αποτέλεσμα οι κτηνοτρόφοι να οδηγούν τα ζώα τους στους τόπους παραχειμασμού (χειμαδιά)³³. Σύμφωνα με την Πολίτη (2008: 74-79), η κοινωνικο-οικονομική οργάνωση των Βλάχων κτηνοτρόφων είχε τη μορφή του «τσελιγκάτου», ενώ η μετακίνηση των κοπαδιών επηρέαζε καθοριστικά μια σειρά από κοινωνικές, οικογενειακές και πολιτιστικές δραστηριότητες, όπως η εκπαίδευση των παιδιών, η τέλεση των οικογενειακών εορτών, των πανηγυριών και των γάμων.

Ο Ποτηρόπουλος (2000: 226-227) αναφέρει ότι η πρακτική της μετακινούμενης κτηνοτροφίας, η σταθερή και επαναλαμβανόμενη στο χρόνο μετακίνηση ανάμεσα σε

³²Πολίτη 2008, σελ. 20.

³³ Για περισσότερα αυτής της διαδικασίας, Βλ. Β. Ρόκου, Συμβολή στη μελέτη της κοινωνίας του κτηνοτροφικού χωριού, δ.δ., Γιάννινα, 1983.

διαφορετικούς χώρους, το κατέβασμα στα χειμαδιά δηλαδή, ως μέρος ενός ιστορικά διαμορφωμένου τρόπου ζωής, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα διαμόρφωσης πολιτισμικής ταυτότητας μέσω της χωρικής εναλλαγής και της πολλαπλότητας των χώρων εγκατάστασης. «Οι πολλαπλές μετατοπίσεις στο γεωγραφικό χώρο, αναδεικνύουν τη διασπορά σε συστατικό στοιχείο της ταυτότητας στις βλάχικες συλλογικές οντότητες (...) Οι πληθυσμιακές μετακινήσεις και οι αποδημίες υποδηλώνουν τον πολυκεντρικό χαρακτήρα στις χωρικές αναφορές των κατοίκων του». Αυτός ο πολυκεντρικός χαρακτήρας εκδηλώνεται με τις «πολλαπλές προεκτάσεις του κοινοτικού χώρου» και συνιστά «μια διευρυμένη κοινοτική ενδοχώρα» που διαθέτει ως «κεντρομόλο δύναμη» ένα δίκτυο μετατοπισμένων χώρων που συγκροτούν «το γεωγραφικό, υλικό και συμβολικό χώρο της κοινότητας». Σε αντίθεση με τη στατικότητα της κλασικής τοπικότητας, αναδεικνύεται, επομένως, ο πολύκεντρος χαρακτήρας του τόπου και ο πολυτοπικός χαρακτήρας των βλάχικων κοινοτήτων (ό.π.: 235-236).

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αυδίκος (2005: 245), «η άνοδος και η κάθοδος στο βουνό του Βλάχου οριοθετεί το χρόνο στην παραδοσιακή κοινωνία αλλά και τα συναισθήματα που προκαλεί η σχέση με το βουνό σε αντίθεση με τον κάμπο. Η άνοδος του Βλάχου στο βουνό είναι ταυτόσημη με την αναγέννηση, ενώ η κάθοδος, το ξεκίνημα για τα χειμαδιά κλείνει τον κύκλο της αισιοδοξίας, καθώς οδηγεί στον κάμπο. Αντιμετωπίζεται ως ξενιτεμός με όλες τις συναισθηματικές παρενέργειες που έχει η κίνηση αυτή για τους μετακινούμενους». Ο Βλάχος επομένως είναι ο κτηνοτρόφος που ζει μια ειδυλλιακή ζωή στο φυσικό περιβάλλον, προσανατολισμένος και καθοδηγούμενος από τις εικόνες που τον περιβάλλουν. Το πολιτισμικό ήθος που συνδέεται με την κατηγορία «βλάχος», χάνει τις ιδιαίτερες διαφοροποιήσεις και διαποτίζει όλο τον ορεινό χώρο που θεωρείται ως δημιουργός μιας συγκεκριμένης οπτικής απέναντι στην πραγματικότητα, που ενεργοποιεί και την ανάλογη συμπεριφορά. Έτσι, η κατηγορία «βλάχος» διευρύνεται και περιλαμβάνει όλη την ύπαιθρο, που κατατάσσεται στον αγροτικό πόλο, αντιτιθέμενη στον αστικό χώρο.

Συχνά μάλιστα παρατηρείται το γεγονός της «αντίστασης της τοπικότητας», υπό την έννοια της διεκδίκησης μιας ιδιαίτερης ταυτότητας έναντι των ομογενοποιητικών μηχανισμών της αστικοποίησης που οδηγούν συχνά σε μια πολιτισμική ισοπέδωση (Νιτσιάκος 1997: 68). Στο πλαίσιο αυτό, η νοσταλγία για το βουνό και η σύνδεση του

βλάχικου τρόπου ζωής με την έννοια της ορεινότητας δημιουργούν μια ευρύτερη ταυτότητα που υπερβαίνει τα στενά όρια της τοπικότητας.

γ) Πολιτισμικές – εθιμικές πρακτικές

Ο χορός, η μουσική και το τραγούδι είναι στοιχεία που συγκροτούν την πολιτισμική ταυτότητα μιας ομάδας. Ωστόσο, δεν θα μας απασχολήσει η δομή και η μορφή των χορών και των τραγουδιών που εκτελούνται, αλλά η μελέτη και ερμηνεία του χορού, που αποτελεί αναπόσπαστο μέρος των τελετουργικών εκδηλώσεων της βλάχικης κοινότητας στο συγκεκριμένο οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο δημιουργίας και λειτουργίας του και που παίζει σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση της πολιτισμικής τους ταυτότητας. (Πολίτη 2008: 179).

Είναι γεγονός ότι η έννοια του τόπου ως συγκροτητικού στοιχείου μιας ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις πολιτισμικές - εθιμικές πρακτικές (χορός, μουσική, τραγούδι, πανηγύρια, τελετουργίες) μέσω των οποίων ενεργοποιούνται «συμβολικές σχέσεις», που αφορούν όχι μόνο την επιβεβαίωση, αλλά και την επαναδιαπραγμάτευση της σχέσης μιας κοινότητας με τον τόπο της (Νιτσιάκος 2003: 87).

Μέσα από αυτές τις πρακτικές μια κοινότητα προσδιορίζει τη σχέση της μέσα στο χρόνο, δηλαδή τόσο με το παρελθόν όσο και με το παρόν της, ανασυγκροτώντας με ένα διαρκή τρόπο την παρουσία της στο συμβολικό επίπεδο και ενσωματώνοντας με ένα δυναμικό τρόπο στοιχεία των σύγχρονων εξελίξεων στην παράδοσή της. Τα παραπάνω ισχύουν για όλων των ειδών τις παραδοσιακές γιορτές και τελετουργίες που τελούνται στο πλαίσιο των τοπικών κοινοτήτων. Κατά τον Βρύζα (1997: 191), οι τοπικές κοινότητες ενεργοποιούνται και αναβιώνουν έθιμα και τελετές, στην προσπάθειά τους να ανανεώσουν και να διατηρήσουν ζωντανές τις συλλογικές τους αναπαραστάσεις, επιβεβαιώνοντας με αυτόν τον πανηγυρικό τρόπο τις πολιτιστικές τους ταυτότητες και ενισχύοντας την κοινωνική τους συνοχή.

Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελούν τα θρησκευτικά πανηγύρια, με την ομόθυμη συμμετοχή των μελών μιας κοινότητας, που ενισχύουν καθοριστικά την κοινοτική συνείδηση και την κοινή αίσθηση του ανήκειν σε μια συγκεκριμένη παράδοση. Ομοίως και οι παραδοσιακοί χοροί ενισχύουν την αίσθηση της ιδιαίτερης

πολιτισμικής έκφρασης και αναπαράγουν τη «συνείδηση μιας ιδιαίτερης καταγωγής και ταυτότητας που αντιστοιχεί σε έναν τόπο»³⁴.

«Είναι κοινός τόπος ότι το πανηγύρι αποτελεί σημαντική κοινωνική εκδήλωση της κοινότητας, καθώς αυτή συγκροτείται και αναπαράγεται, είτε σε πραγματικό είτε σε συμβολικό επίπεδο, επαναπροσδιορίζει την ταυτότητά της και ενισχύει την κοινωνική της μνήμη»³⁵. Σε ό,τι αφορά τα πανηγύρια, θρησκευτικά ή μη, και τους τελετουργικούς χορούς, συμβάλλουν καίρια στη συνοχή και τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της κοινότητας στην περίπτωση της νομαδικής ή ημι-νομαδικής διαβίωσης που χαρακτηρίζει τις βλάχικες κοινότητες. (Πολίτη 2008: 191-192).

Τα πανηγύρια και οι τελετουργίες που λαμβάνουν χώρα στον ορεινό τόπο των ημι-νομάδων κατά τη θερινή περίοδο ενσωματώνουν έναν «τελετουργικό χρόνο που ταυτίζεται με το βουνό και το καλοκαίρι», περίοδο κατά την οποία αναπαράγεται η κοινότητα με επίκεντρο το κεντρικό πανηγύρι. Ιδιαίτερο δε ενδιαφέρον παρουσιάζει η διαφοροποίηση των βλαχόφωνων πληθυσμών των δύο πλευρών της Νότιας Πίνδου σε ό,τι αφορά την τέλεση του κεντρικού πανηγυριού. Κατά την παράδοση της δυτικής πλευράς, ο τελετουργικός χρόνος κορυφώνεται γύρω από τον Δεκαπενταύγουστο, ενώ στην ανατολική το σημείο αναφοράς είναι η Αγία Παρασκευή, κάτι που είναι κοινό στοιχείο στις παραδόσεις της κεντρικής Πίνδου και των Βλαχοχωρίων του Ασπροποτάμου. Τα καλοκαιρινά πανηγύρια παίζουν το ρόλο στην πράξη των «πολιτισμικών βαλβίδων εκτόνωσης» για τους κατοίκους του κάμπου, λειτουργούν ως «αντιδομή», που αφενός προσφέρει διέξοδο στον αστικό τρόπο ζωής και αφετέρου χρησιμοποιείται ως πρόσχημα για την «ανασυγκρότηση μιας κατακερματισμένης φαντασιακής εντοπιότητας που διαχέεται στον κάμπο» (Αυδίκος 2000: 30-34). Επίσης, είναι κοινός τόπος ότι γενικώς το πανηγύρι ως τελετουργική διαδικασία, με την επαναληπτική χρήση του ίδιου χρόνου και χώρου, αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο αναπαραγωγής μιας κτηνοτροφικής ημι-νομαδικής κοινότητας. (Πολίτη 2008: 186).

Αυτό το κλασικό μοτίβο της επανάληψης και της μονοτονίας κατά τη διάρκεια των τελετουργικών εορτασμών του πανηγυριού, με κορύφωση τους τελετουργικούς χορούς, αποτελεί κατεξοχήν χαρακτηριστικό μύησης και αναβάπτισης των μελών

³⁴ Νιτσιάκος 2003, σελ. 102.

³⁵ Αυδίκος, Μπότση, Πολίτη 2010, σελ. 147.

στην ιδέα της κοινότητας και επιβεβαίωσης της συλλογικής επιθυμίας τους για την επιβίωσή της. Η σύνδεση αυτών των τελετών με συγκεκριμένους καθαγιασμένους και ιεροποιημένους χώρους λειτουργεί ως σύμβολο του κοινοτικού πνεύματος και της αίσθησης ενός κοινού ανήκειν, κατάφασης δηλαδή στην ενότητα της κοινότητας (Νιτσιακός 1995^α: σσ. 133, 135, 149).

Τέλος, όπως σημειώνει ο Νιτσιακός (2003: 104), αξίζει να αναφερθούμε στους γνωστούς χορούς «καγκέλια» ή «κύκλες» ή «Τρανούς χορούς» που αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα τελετουργικών χορών συνυφασμένων με πολιτισμικές πρακτικές καθαγιασμού του χώρου και του χρόνου, καθώς γίνονται μόνο μια φορά το χρόνο και μόνο σ' ένα συγκεκριμένο τόπο (στο προαύλιο της εκκλησίας ή σε ένα χοροστάσι).

3. Ταυτότητα και ετερότητα

Κατά την προσέγγιση και μελέτη των ταυτοτήτων, δεν θα πρέπει να παραμερίζεται και το σχεσιακό πλαίσιο αναφοράς. Άλλωστε, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η ταυτότητα αποτελεί μια κοινωνική κατασκευή, η οποία δεν γεννιέται από το μεμονωμένο άτομο, αλλά η συγκρότηση και επεξεργασία της γίνεται μέσα σε μια σχέση, η οποία αντιπαραθέτει μια ομάδα στις άλλες με τις οποίες έρχεται σε επαφή. Εμπερικλείει πάντοτε τη διαφορετικότητα, τη σχέση μας με τους άλλους και τον κόσμο (Cuche 2001: 150 – 151).

Ο Πασχαλίδης (1999: 80 – 81) ισχυρίζεται ότι η κατασκευή της πολιτισμικής ταυτότητας βασίζεται στο πλαίσιο του συμβολικού ανταγωνισμού μιας κοινότητας με τους «Σημαντικούς της Άλλους»³⁶ και ότι πρόκειται για μια συνειδητή διαδικασία, η οποία λειτουργεί ως απάντηση στην αμφισβήτηση, υποτίμηση, σύγκρουση ή ανταγωνισμό που επιφέρει η ταυτότητα του Άλλου.

Άλλωστε, μια ταυτότητα δεν μπορεί να υπάρξει σε απομόνωση, αλλά αποκτά το νόημά της από τον Άλλο. Η αίσθηση του «εαυτού» είναι στενά συνδεδεμένη τόσο με την επίγνωση της παρουσίας του «Άλλου» όσο και με το «ανήκειν» σε μια ευρύτερη συλλογικότητα. Αυτό οδηγεί στην αναγνώριση ότι η ταυτότητα μπορεί να συγκροτηθεί μόνο μέσα από τη σχέση με τον «Άλλο», μέσα από τη σχέση με αυτό

³⁶ Πρόκειται για έναν όρο που εισήγαγε ο G.H. Mead (1934).

που «δεν είναι» ή που «δεν έχει» το υποκείμενο, μέσα δηλαδή από αυτό που είναι διαφορετικό, ξένο, αυτό που αποκαλείται «καταστατικά εκτός»³⁷ (Γκέφου – Μαδιανού 2003: σσ. 44, 54, 68).

Συνεπώς, γίνεται αντιληπτό ότι ταυτότητα καθεαυτή δεν υπάρχει, είναι πάντα μια σχέση με τον Άλλο, ο οποίος αποτελεί συστατικό στοιχείο της ταυτότητας. Ο «εαυτός» υπάρχει διαμέσου των σχέσεών του με τους Άλλους. Δεν μπορεί να γνωρίσει την πληρότητα χωρίς τον Άλλο. Η ταυτότητα και η ετερότητα, λοιπόν, είναι έννοιες που συνδέονται μεταξύ τους και βρίσκονται σε μια διαλεκτική σχέση. Όπως σημειώνει ο Βρύζας (1997: 186), η ετερότητα υποδηλώνει τους Άλλους γύρω από εμάς ή τους Άλλους μέσα σ' εμάς τους ίδιους. Το «εγώ» καθορίζεται από τον Άλλο είτε αυτός ο Άλλος είναι ο Θεός, η οικογένεια, η «φυλή», οι φίλοι είτε είναι αυτοί οι Άλλοι που βρίθουν μέσα μας.

Αποτελεί συνεπώς κοινό τόπο της ανθρωπολογικής θεωρίας ότι η συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας προϋποθέτει εννοιολογικά την ετερότητα. Η ταυτότητα κατασκευάζεται πάντοτε στο πλαίσιο μιας διπολικής αντίθεσης, όπου στο ένα άκρο τοποθετείται η κοινότητα, η συλλογική οντότητα με τις κοινές πολιτισμικές πρακτικές και αξίες και στο άλλο άκρο η ετερότητα, δηλαδή οι ομάδες που διαφοροποιούνται γλωσσικά, αισθητικά, κοινωνικά και καταγωγικά από την κοινότητα. «Ο άλλος είναι προϋπόθεση για να αναδείξει κανείς τον εαυτό του (...) Είναι ένα ανεστραμμένο είδωλο στον καθρέφτη: από αυτό επιλέγουμε διακριτά κάθε φορά στοιχεία προβάλλοντας, αποσιωπώντας ή μεταμφιέζοντας προσωπικά οράματα». Η λεγόμενη «πολιτιστική ιδιοτυπία», το σύνολο δηλαδή των πολιτιστικών πρακτικών και αξιών που αποτελεί τη συστατική συνθήκη της κοινότητας, λειτουργεί συγχρόνως και συνεκτικά στο εσωτερικό της κοινότητας και διαφοροποιητικά σε σχέση με τους άλλους (Αυδίκος 2002: σσ. 143-145, 247-248).

Πολύ συχνά η εικόνα του «εαυτού» οριοθετείται σε σχέση με την εικόνα του «άλλου» μέσα από την αναπαράσταση μιας αντιθετικής σχέσης εχθρότητας και σύγκρουσης, στην οποία τονίζονται τα αρνητικά στοιχεία του «άλλου», αναγνωρίζεται η ηθική και κοινωνική μειονεξία ή υστέρησή του και αναπαράγεται η

³⁷ Κατά την Butler (1993), «Η δημιουργία κάποιου εκτός, ενός κόσμου νοητών πραγμάτων», που ανήκει στο φαντασιακό και που επιστρέφει για να διαταράξει και να αποσταθεροποιήσει το «αποκλεισμένο» εγώ, είναι αυτό που ονομάζουμε ταυτότητες.

υπεροχή του «εαυτού» και της κοινότητας μέσα από περιφρονητικά ή απαξιωτικά αφηγηματικά στοιχεία (Αυδίκος, Μπότση, Πολίτη 2010: σσ. 256-259). Όπως μάλιστα αναφέρει ο Ιντζεσίλογλου (2000: 184), «μια μειωτική αντίληψη για τους ξένους είναι ως ένα βαθμό εγγενής στη συγκρότηση της ταυτότητας του κοινωνικού «εμείς». Συνδέεται με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο με την ανάγκη αυτοκαταξίωσης του ατόμου και της κοινωνικής ομάδας στην οποία αυτό το τελευταίο ανήκει».

Ο διπολισμός του «εμείς και οι άλλοι» συγκροτείται από στερεοτυπικές αναπαραστάσεις, που νομιμοποιούν ιδεολογικά τα όρια μεταξύ των διαφορετικών πολιτιστικών-εθνοτικών ομάδων³⁸. Οι Βλάχοι, ως ημι-νομαδικός πληθυσμός, διατηρούσαν για πολλά χρόνια όλες τις πολιτιστικές συμπεριφορές που απορρέουν από τις συνθήκες της μετακινούμενης κτηνοτροφίας, δηλαδή την αυστηρή πατριαρχική δομή, την ενδογαμία, τις συγκεκριμένες διατροφικές συνήθειες και την ιδιαίτερη ενδυμασία. Με βάση αυτά τα στοιχεία, προσλάμβαναν κατά βάση τη διαφοροποίησή τους από τους «Γκραικούς», δηλαδή τους ντόπιους ή τους καμπίσιους, προβάλλοντας παράλληλα και άλλα στοιχεία που υποδήλωναν την πολιτιστική ή ηθική υπεροχή τους. Για παράδειγμα, οι Βλάχοι του Σέσκλου Μαγνησίας κατηγορούν τους Γκραικούς ως αυταρχικούς, υποτιμητικούς προς τις γυναίκες τους, εχθρικούς στην πρόοδο, τεμπέληδες και καλοπερασάκηδες. Οι Γκραικοί με τη σειρά τους θεωρούν τους Βλάχους άξεστους, βίαιους, εσωστρεφείς, πονηρούς και ψευτοπαλικαράδες (Αυδίκος, 2010: σσ. 289-291). Εδώ η εντοπιότητα αντιπροσωπεύει τον πολιτισμό και την εξέλιξη, ενώ το βουνό και ο νομαδισμός την αγριότητα και την καθυστέρηση (Αυδίκος 2002: 247).

Πολύ συχνά, η βλάχικη πολιτισμική ταυτότητα αποκτά ένα ευρύτερο περιεχόμενο, μέσω της εμβληματικής αναφοράς της σε συγκεκριμένους ορεινούς τόπους (πχ. Ασπροπόταμος), με αποτέλεσμα να μετατρέπεται σε μια «ορεινή ταυτότητα» με γενικό περιεχόμενο, διακριτή από εκείνη των «πεδινών». Έτσι οι Βλάχοι, αρκετές φορές, «χρησιμοποιούν κάπως απαξιωτικά το εθνωνύμιο 'καραγκούνης' αδιάκριτα για όλους τους κατοίκους της θεσσαλικής πεδιάδας». Σε

³⁸ Πρόβλημα αποτελεί η πληθυσμιακή οριοθέτηση και η διπολική αντίθεση «ντόπιος» και «άλλος». Πολλοί ερευνητές (Arradurai 1991) απορρίπτουν τον απόλυτο αυτό διαχωρισμό, καθώς τον θεωρούν ερευνητική κατασκευή. Είναι γεγονός ότι τα όρια ανάμεσα στον «ντόπιο» και τον «άλλο» είναι ρευστά και συχνά ασαφή.

αυτό το πλαίσιο, «ο κάμπος προσλαμβάνεται από τους Βλάχους ως ένας 'τόπος ξένος' (σε αντίθεση με τον 'δικό τους τόπο των βουνών')³⁹.

Όπως είναι επόμενο, η είσοδος των Βλάχων σε χώρους που παραδοσιακά ορίζουν οι ντόπιοι φέρνει καχυποψία, συχνά και συγκρούσεις με οικονομικό και όχι μόνο πολιτιστικό υπόβαθρο (πχ. διαχείριση βοσκοτόπων ή άλλων παραγωγικών δραστηριοτήτων). Επειδή όπως αναφέρθηκε, κύριο χαρακτηριστικό των συλλογικών ταυτοτήτων αποτελούν τα στερεότυπα, οι ντόπιοι πολύ συχνά αποκαλούσαν Βλάχους όσους δεν διέθεταν εντοπιότητα, χωρίς να τους αποδίδουν δηλαδή το φυλετικό περιεχόμενο της λέξης, απλώς και μόνο λόγω της νομαδικής τους οργάνωσης, είτε της ενασχόλησής τους με την κτηνοτροφία είτε μειωτικά εξομοιώνοντας όλους τους νομάδες-κτηνοτρόφους με αγροίκους. Στο πλαίσιο αυτό, οι Βλάχοι συγχέονταν συχνά στις προσλήψεις των ντόπιων με τους Σαρακατσάνους (Αλεξίου 2012: 18). Η ειδοποιός διαφορά είναι ότι οι Σαρακατσάνοι αυτοπροσδιορίζονταν ως Γκραικοί (Αυδίκος 2010: 142-143), ενώ οι Βλάχοι είχαν πλήρη συνείδηση της ιδιαίτερης πολιτισμικής τους ταυτότητας και εθνικής καταγωγής.

Η διπολική αντίθεση Βλάχοι-Γκραικοί διαπερνά και το σύνολο των πολιτισμικών πρακτικών (πανηγύρια, χοροί, τελετουργίες), οι οποίες, όπως έχει ήδη αναφερθεί, διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο για τη συνοχή της ομάδας, την αναπαραγωγή της πολιτισμικού της κεφαλαίου και την οριοθέτησή της με τους άλλους. Πολύ συχνά η τελετουργία των πανηγυριών συμπυκνώνει συμβολικά τη μη διαπερατότητα των ορίων στις διάφορες πληθυσμιακές ομάδες ενός τόπου, οι οποίες ακολουθούν διαφορετικούς τελετουργικούς χρόνους. «Για τους Γκραικούς το πανηγύρι του Αϊ Ταξιάρχη οριοθετούσε το θερινό χρόνο, αλλά και ταυτόχρονα αποτελούσε αφορμή για αναβάπτιση της συμβολικής τους θέσης με την προσέλευση προσκυνητών και πανηγυριστών από την ευρύτερη περιοχή. Αντίθετα οι Βλάχοι είχαν άλλο τρόπο οριοθέτησης του χρόνου, που εκφραζόταν με το ανεβοκατέβασμα της κτηνοτροφίας τους στο βουνό»⁴⁰.

³⁹ Σπύρος 2000, σελ. 241.

⁴⁰ Αυδίκος 2010, σελ. 272.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΠΕΡΙΒΟΛΙΩΤΕΣ ΒΛΑΧΟΙ: ΠΩΣ ΔΙΑΜΟΡΦΩΝΕΤΑΙ Η ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΤΟΥΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ;

1. Ιστορικές ρίζες και κοινωνική σύνθεση Περιβολίου

Όπως προκύπτει από την ιστοριογραφία, σταθερό και πάγιο γνώρισμα της ιστορίας των Βλάχων⁴¹ είναι ο νομαδικός χαρακτήρας, δηλαδή η διαρκής μετακίνησή τους στο χώρο. Η οροσειρά της Πίνδου και οι προεκτάσεις της φιλοξένησαν τους Βλάχους για μια μακράιωνη περίοδο και αποτέλεσε το κέντρο, την κοιτίδα και τις μητροπολιτικές εστίες τους. Η περίοδος αυτή άρχεται από τους μεσαιωνικούς χρόνους και επεκτείνεται έως τα μέσα του 18^{ου} αι. Κατά την περίοδο αυτή οι Βλάχοι, με ορμητήριό τους την ευρύτερη περιοχή της Πίνδου, επεκτάθηκαν, διασκορπίστηκαν και δραστηριοποιήθηκαν σε ολόκληρο σχεδόν το χώρο της Βαλκανικής. Με τη διασπορά τους αυτή σε όλο το μήκος και πλάτος της Βαλκανικής, συγκρότησαν νέες μητροπόλεις, οι οποίες με τη σειρά τους συγκρότησαν νεότερες και η αέναη αυτή στο χώρο και στο χρόνο διαδικασία συνεχίζεται σχεδόν μέχρι τις μέρες μας. «Οι παλιότεροι και οι πιο πυκνοί οικισμοί επιβιώνουν μέχρι και σήμερα στις πλαγιές της Πίνδου. Μητροπολιτική εστία θεωρείται η Μοσχόπολη της Β. Ηπείρου, από τους Βλάχους της οποίας συγκροτήθηκαν οι νεότεροι βλάχικοι οικισμοί της περιοχής των Γρεβενών (Σαμαρίνα, Αβδέλλα, Σμίξη και Περιβόλι), οι οποίοι με τη σειρά τους, ως νέες μητροπόλεις, ενίσχυσαν τη διασπορά των Βλάχων σε περιοχές της Θεσσαλίας και Μακεδονίας» (Καζταρίδης, 2005: 309).

Οι Βλάχοι έχουν διάφορα ονόματα, τα οποία πήραν από τον τόπο προέλευσής τους. Έτσι ονομάζονται, Βλάχοι, Αρβανιτόβλαχοι, Κουτσόβλαχοι⁴², Τσιντσάροι, Κουπατσαραίοι, Μογλενίτες⁴³. Βλάχοι ζουν σήμερα σε όλη τη βαλκανική χερσόνησο. Υψηλές πληθυσμιακές συγκεντρώσεις παρουσιάζουν πέραν της ιστορικής κοιτίδας (οροσειρά της Πίνδου, με τις απολήξεις και τα υψίπεδα σε Ήπειρο, Θεσσαλία,

⁴¹ Για το ζήτημα της καταγωγής των Βλάχων, βλ. Thede Kahl 2009, σσ. 18-21 και Κουρέλης 2011, σσ. 25-30, 40-46.

⁴² βλ. Κεραμόπουλος, Α. 2000. *Τι είναι οι Κουτσόβλαχοι*. Θεσσαλονίκη: University Studio press.

⁴³ Για τις διαφορές μεταξύ Αρβανιτόβλαχων, Μογλενιτών, Τσιντσάρων και Κουπατσαραίων, βλ. Κουρέλης 2011, σσ. 112-134.

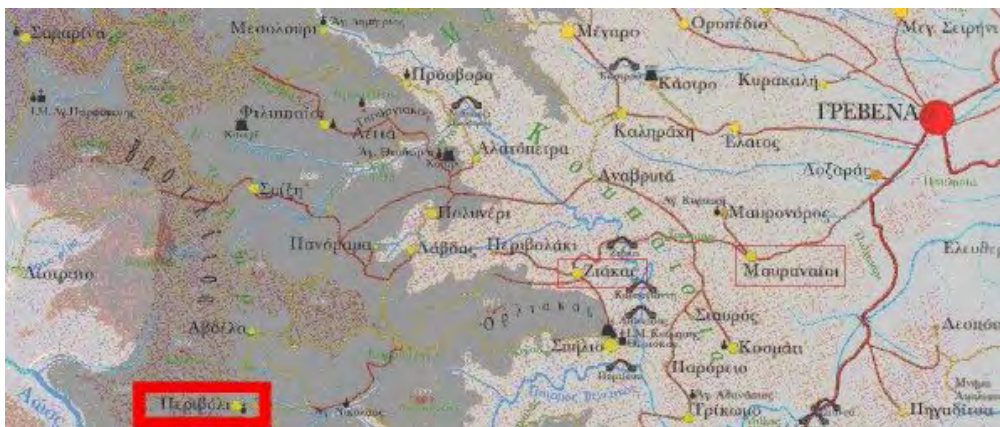
Μακεδονία, όρη Βέρμιο και Όλυμπος) η νότια Αλβανία (κυρίως οι επαρχίες Κολώνιας, Κορυτσάς, Πόγραδετς, Αυλώνας, Φίερι), η ΠΓΔΜ (περιοχή Πρεσπών-Αχρίδας, Πελαγονία, πεδιάδα ανατολικά του Αξιού), η Ρουμανία (περιοχή Δοβρουτσάς) και η Βουλγαρία (όρη δυτική Ροδόπη και Ρίλα)⁴⁴.

Όπως αναφέρει ο Κουκούδης (2005:194), οι Βλάχοι που βρέθηκαν στις ορεινές περιοχές της Πίνδου εκμεταλλεύτηκαν συστηματικά και με επιτυχία τις ευκαιρίες που τους έδινε ο χώρος και ο χρόνος. Δεν άργησαν να εξελιχθούν και να αναπτύξουν μια ιδιαίτερη κινητικότητα η οποία σε πολλές περιπτώσεις πήρε τη μορφή μαζικών, συλλογικών εξόδων. Πολλά από τα αίτια των εξόδων ήταν κοινά και επηρέασαν σχεδόν όλους τους μητροπολιτικούς οικισμούς. Μακροπρόθεσμα, αυτές οι εξοδοί έδωσαν μια νέα διάσταση στη βλάχικη παρουσία στα Βαλκάνια. Κι αυτό γιατί γεννήθηκε μια διασπορά, καθώς δόθηκαν ευκαιρίες για την ανάπτυξη νέων βλάχικων οικισμών και εγκαταστάσεων μακριά από τις προγονικές εστίες τους. Τα κύματα των εξόδων διαδέχθηκαν το ένα το άλλο και δεν είναι πάντα εύκολο να προσδιοριστούν με σαφήνεια. Εξίσου δύσκολο είναι να προσδιοριστούν ευκρινώς και οι συνθήκες της εδραίωσης των νέων οικισμών και εγκαταστάσεων στη διασπορά.

Στην περιοχή που εξετάζουμε και πιο συγκεκριμένα στην ορεινή περιοχή της Βόρειας Πίνδου που περιβάλλεται από τα βουνά Σμόλικα, Βασιλίτσα και Αυγό, χτισμένο σε υψόμετρο 1.300μ., βρίσκεται το χωριό Περιβόλι, το οποίο μελέτησα για περίπου ένα μήνα συνολικά, κατά τη διάρκεια του περυσινού και φετινού καλοκαιριού, φιλοξενούμενη σε φιλικό σπίτι. Τα τρία προαναφερθέντα βουνά αποτελούν το γεωγραφικό σύνορο, αλλά και το σημείο αναφοράς ανάμεσα στην Ήπειρο και την Μακεδονία. Τα διοικητικά όρια δεν αποτελούν εμπόδιο για να καθοριστούν σαν μεταβατική ζώνη στον τομέα της οικονομίας και του πολιτισμού. Αυτό αντικατοπτρίζεται ξεκάθαρα στην πληθυσμιακή σύνθεση της περιοχής. Οι Ζαγορίσιοι, οι Βλάχοι, οι Σαρακατσάνοι και οι Αθίγγανοι είναι οι φυλετικές ομάδες που κατοικούν στη Βόρεια Πίνδο. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο εντάσσεται το Περιβόλι, τυπικό βλαχοχώρι της Βόρειας Πίνδου, που κατοικείται αποκλειστικά από βλαχόφωνους. Απλώνεται στο νοτιοανατολικό μέρος της κορυφογραμμής που ξεκινά από τη Βασιλίτσα, κατέρχεται ως τον Αώο και φτάνει ως το Αυγό με νότιο σύνορο το Μαυροβούνι. Στις πλαγιές των βουνών σχηματίζονται πολλές κοιλάδες, με

⁴⁴ Για περισσότερα Βλ. Divani 1996, σσ. 195-206.

σημαντικότερη τη Βάλια Κάλντα⁴⁵, η οποία αποτελεί σήμερα Εθνικό Δρυμό. Η ένταξη της κοινότητας στο Ν. Γρεβενών, οδηγεί στη μείωση των σχέσεων με τα γειτονικά χωριά που ανήκουν στην Ήπειρο (Ποτηρόπουλος 1995: 64-66).



Το Περιβόλι βρίσκεται 46 χλμ νοτιοδυτικά των Γρεβενών

Όπως στα υπόλοιπα μεγάλα βλαχοχώρια του νομού Γρεβενών, Σμίξη, Αβδέλλα, Σαμαρίνα, οι κάτοικοι στο Περιβόλι ακολουθούσαν μέχρι πρόσφατα (μέχρι το μεγάλο κύμα της αστικοποίησης της δεκαετίας του '50) τον ημινομαδικό τρόπο ζωής. Τα παλαιότερα χρόνια, όταν και η κτηνοτροφία στο χωριό ήταν πιο αναπτυγμένη, οι κάτοικοι το χειμώνα, εξαιτίας του ψύχους και της έλλειψης βοσκοτόπων, εγκατέλειπαν το χωριό και κατευθύνονταν στα χειμαδιά, στις πεδιάδες κυρίως της Θεσσαλίας. Από αιώνες τους βρίσκουμε εγκατεστημένους στο Βελεστίνο (βασικότερος τόπος χειμερινής τους διαμονής), τα Τρίκαλα, τη Λάρισα, τα Γρεβενά και τη Θεσσαλονίκη. Σε ό,τι αφορά τη Θεσσαλία, αμιγή Περιβολιώτικα χωριά είναι το Μικρό Περιβολάκι Μαγνησίας, το Νέο Περιβόλι και το Καλοχώρι Λάρισας, ενώ Περιβολιώτες βρίσκονται διάσπαρτοι και σε άλλες πόλεις και χωριά (Αργυροπούλι Λάρισας, Σκυλίτσι Ημαθίας, Αγία Παρασκευή Βόλου, Αθήνα, Θεσσαλονίκη και αλλού)⁴⁶.

Το Περιβόλι δεν είναι γνωστό πότε και πώς δημιουργήθηκε. Οι ιστορικές μαρτυρίες είναι ελλιπείς για να φωτίσουν την ιστορική εξέλιξη της περιοχής. Εικάζεται

⁴⁵ «Βάλια Κάλντα» σημαίνει στα βλάχικα ζεστή κοιλάδα.

⁴⁶ Περισσότερα για τους τόπους χειμερινής διαμονής των Περιβολιωτών και τη διασπορά τους, βλ. Ντόντου - Παπαθανασίου 1973.

ότι σε αυτή την περιοχή αναφέρεται ο ιστορικός Προκόπιος όταν μιλά για το κάστρο της Περβίλα κοντά στη Via Imperatore, υπόθεση η οποία ενισχύεται από τη γλωσσολογική ανάλυση "Pervulum" που στα λατινικά σημαίνει στρατόπεδο σε πέρασμα. Επίσης, σύμφωνα με μια άλλη υπόθεση, η ονομασία Περιβόλι προήλθε από τη γεωγραφική της θέση "Pre-vale" που σημαίνει «επί της κοιλάδας». Από την άλλη, η τοπική παράδοση θέλει τον οικισμό να δημιουργήθηκε στη σημερινή του θέση ως αποτέλεσμα θεικού σημαδιού. Σύμφωνα μ' αυτή, η εικόνα του Αγίου Γεωργίου φανερώθηκε στη βρύση του «Μπένταλου», κάτω ακριβώς από εκεί που είναι σήμερα χτισμένη η εκκλησία του Αγίου Γεωργίου. Αυτό το γεγονός συνετέλεσε στη συνένωση των διάσπαρτων συγκεντρώσεων, «χοάριλι», όπως τα λένε οι ντόπιοι, και στη δημιουργία του οικισμού (Ποτηρόπουλος 1995: 75-76).

Οι βλαχόφωνοι αρχικά, ως συμπαγής πληθυσμός του ορεινού συγκροτήματος της Πίνδου, από τότε που εγκατατάθηκαν εκεί, ασχολούνταν κατά κύριο λόγο με την κτηνοτροφία⁴⁷, ενώ αργότερα επιδόθηκαν κυρίως στον αγωγιατισμό, επαγγέλματα τα οποία καθόριζαν συγχρόνως και τον ημινομαδικό χαρακτήρα του βίου τους (κατοικία στα βουνά και στους κάμπους-χειμαδιά). Με το πέρασμα όμως των χρόνων άρχισαν να ασχολούνται με επιτυχία και με τα χειρονακτικά επαγγέλματα της τυροκομίας, της υφαντικής, της κατεργασίας των δερμάτων και της αργυροχρυσοχοΐας. Εξαιρετική επίσης επίδοση παρουσίασαν στο εμπόριο και κυρίως στα γράμματα με τα πολυδύναμα και πολύ καλά οργανωμένα σχολεία τους (στη Μοσχόπολη, στο Μοναστήρι, στο Μεγάροβο, στο Κρούσοβο, στο Μέτσοβο, στο Λιβάδι Ολύμπου, στο Πισοδέρι κ.α.) (Κολτσιδάς, 2005: 167).

Σύμφωνα με τις Συροπούλου και Κωνσταντά (1995: 101-107), ακόμη και μετά τον πόλεμο (1943), η κτηνοτροφία, η υλοτομία, το κिरατζιλίκι⁴⁸ και το εμπόριο αποτελούσαν τις βασικές παραγωγικές δραστηριότητες. Ωστόσο, το βασικότερο επάγγελμα κατά παράδοση ήταν η κτηνοτροφία, αφού οι οικογένειες που ασχολούνταν με την κτηνοτροφία ήταν πολύ περισσότερες από εκείνες που

⁴⁷ Ως βάση των κτηνοτρόφων, η προφορική παράδοση αναφέρει το Βελεστίνο και άλλες πεδινές περιοχές.

⁴⁸ Η λέξη προέρχεται από το κिरάν που σημαίνει αγώγι στα αραβικά. Πρόκειται για ένα κοινό επάγγελμα στους περισσότερους Βλάχους. Οι συνεχείς μετακινήσεις τους άλλωστε, που δημιούργησαν την ανάγκη κατοχής μεγάλων ζώων ικανών για μεταφορές, φαίνεται να ευνόησαν την ανάπτυξη του επαγγέλματος του κिरατζή. Για περισσότερα Βλ. *Σαββανάκης 2009*, σελ. 34.

ασκούσαν τα υπόλοιπα επαγγέλματα (5 οικογένειες στις 8). Επιπλέον, το επάγγελμα λειτουργούσε, ως επί το πλείστον, με τη μορφή οικογενειακής επιχείρησης κι επομένως η ανεξάρτητη οικογενειακή κτηνοτροφική παραγωγική μονάδα είναι η κυρίαρχη μορφή παραγωγικού σχηματισμού στην κοινότητα. Τη δεύτερη βασική οικονομική δραστηριότητα της κοινότητας αποτελούσε η υλοτομία. Οι υλοτόμοι μάλιστα ήταν οι μόνοι που έμεναν στο χωριό χειμώνα-καλοκαίρι, όχι όμως και οι οικογένειές τους. Παράλληλα με αυτά τα δύο επαγγέλματα, που ασκούσαν μεταπολεμικά από την συντριπτική πλειοψηφία των κατοίκων, αναπτύσσονταν και αρκετές άλλες συναφείς δραστηριότητες, όπως η τυροκομία, ως συμπληρωματική της κτηνοτροφίας, το κिरατζιλίκι και το εμπόριο. Σε γενικές γραμμές, θα λέγαμε ότι η δομή της κοινότητας χαρακτηριζόταν κατά βάση «κλειστή», δεδομένου ότι τα ίδια τα μέλη της κάλυπταν το μεγαλύτερο μέρος των αναγκών, ενώ ταυτόχρονα οι σχέσεις παραγωγής χαρακτηρίζονταν κατά το κοινοτιστικό πρότυπο από αλληλεγγύη και συναδελφικότητα. Η πλειοψηφία των πληροφορητών μου τόνιζαν την προσήλωσή τους στις αξίες αυτής της αλληλέγγυας, αν και κλειστής, κοινωνικής οργάνωσης, εκτιμώντας παράλληλα ότι αυτό το αξιακό πλαίσιο τους διαφοροποιούσε και τους διαφοροποιεί μέχρι και σήμερα από τους κυρίως 'αστούς'. «Στην πόλη χάνεσαι», μου είπε κάποιος χαρακτηριστικά. «Στο χωριό είμαστε όλοι δίπλα ο ένας στον άλλο, γνωριζόμαστε καλά και βοηθιόμαστε όταν έρθει η δύσκολη ώρα», συμπλήρωσε.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να αναφερθούμε στην ανάπτυξη του "κοινοτιστικού ρεύματος", το οποίο, όπως συνοψίζει ο Νιτσιάκος (1995: 16), προβάλλει τη σημασία της παραδοσιακής αγροτικής κοινότητας ως προτύπου κοινωνικής συγκρότησης μπρος στην επαπειλούμενη αποσύνθεση του κοινωνικού ιστού, η οποία με τη σειρά της αποδίδεται στη βαθιά ρήξη των δομών και την αλλοπρόσαλλη μετάβαση σε σύγχρονες μορφές οργάνωσης που γνωρίζουν οι κοινωνικοί σχηματισμοί. Εκτός όμως από το ζήτημα των κοινωνικών και οικονομικών δομών, δίνεται από τους κοινοτιστές ιδιαίτερη έμφαση και στο «ήθος» (ethos) που αντιστοιχεί σ' αυτές, του οποίου ως κύρια χαρακτηριστικά ορίζονται η συλλογικότητα και η κοινωνική αλληλεγγύη.

Αυτό το αρμονικό κλίμα στις σχέσεις της κοινότητας δεν συνεπάγεται ωστόσο την ανυπαρξία κοινωνικής διαφοροποίησης. Κάθε μορφή οικονομικής κυριαρχίας υποδηλώνει πάντα και κάποιο σύστημα κοινωνικής κυριαρχίας και ιεραρχίας. Οι κτηνοτρόφοι που ασκούσαν το επάγγελμα με τη μορφή της οικογενειακής

επιχείρησης λογίζονταν (οικονομικά και κοινωνικά) ως ίσοι μεταξύ τους. Αυτό όμως δε συνέβαινε και με τους τσελιγκάδες⁴⁹, οι οποίοι, λόγω της οικονομικής τους υπεροχής, βρισκόταν σε πλεονεκτικότερη θέση, που τη χρησιμοποιούσαν συχνά, ιδίως στις δεκαετίες '50 και '60, ασκώντας κοινωνική και πολιτική χειραγώγηση, έναντι των υπόλοιπων κατοίκων. Νεότεροι πληροφορητές μου ανέφεραν ότι ακόμη και σήμερα, όχι βέβαια στον ίδιο βαθμό με παλαιότερα, οι εναπομείναντες τσελιγκάδες διεκδικούν το προνόμιο άσκησης πολιτικής επιρροής, επενδύοντας σημαντικά στις πελατειακές σχέσεις όλων των επιπέδων. Επίσης, ο συγγενικός δεσμός, ακόμη και σήμερα, παραμένει ιδιαίτερα ισχυρός και επηρεάζει τόσο τις σχέσεις παραγωγής όσο και τις κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις. Χαρακτηριστικά κάποιοι Περιβολιώτες επισήμαναν το σημαντικό ρόλο και την αξία που έχει για τους ίδιους και τις οικογένειές τους η συγγένεια, λέγοντάς μου ότι «η συγγένεια είναι πάνω και από τα κόμματα και τις ιδεολογίες».

Η κοινωνική διαφοροποίηση που εντοπίζεται στο χωριό, αντανakλάται τόσο στην οργάνωση του χώρου και τις θέσεις των ίδιων των κατοίκων μέσα σ' αυτόν όσο και στο εξωτερικό και εσωτερικό των σπιτιών τους. Για παράδειγμα τα σπίτια των πιο εύπορων οικογενειών βρίσκονταν σε εντελώς διαφορετικές θέσεις από τα σπίτια των «μέσων» και φτωχότερων οικογενειών. Τα πρώτα βρίσκονται γύρω από την πλατεία του χωριού, το «μεσοχώρι», ενώ τα δεύτερα στην περιφέρεια. Με άλλα λόγια, η διασπορά των σπιτιών δεν είναι τυχαία, καθώς η θέση του καθενός απ' αυτά δηλώνει και το κοινωνικό status του ιδιοκτήτη του (Συροπούλου-Κωνσταντά 1995: 109). Στις αφηγήσεις μάλιστα των παλαιότερων αποτυπώνονται αυτές οι ιεραρχικές σχέσεις όχι τόσο ως παράπονο, αλλά ως μια πραγματικότητα με ταξικά χαρακτηριστικά, την οποία έχουν πλήρως αποδεχτεί.

Το 1943 θεωρείται ιδιαίτερος σημαντικό για τη ζωή του χωριού, αφού τότε το Περιβόλι καταστράφηκε ολοσχερώς, εκτός από την εκκλησία του Αγίου Γεωργίου, από τη μεγάλη φωτιά των Γερμανών. Μετά τον εμφύλιο πόλεμο, το χωριό ξαναχτίστηκε και συνέχισε με τον ίδιο σχεδόν τρόπο και με κανονικούς ρυθμούς την εξέλιξή του, παρότι αρκετοί κτηνοτρόφοι υπέστησαν ολοσχερή καταστροφή και αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το επάγγελμα. Επίσης, εκείνη τη χρονική περίοδο παρατηρείται και το υψηλότερο ποσοστό μετανάστευσης. Ήδη πριν από το 1943

⁴⁹ Τσελιγκάδες ήταν οι οικονομικά πολύ ισχυροί κτηνοτρόφοι.

είχαν αρχίσει να σημειώνονται περιπτώσεις μετανάστευσης, όμως μετά το συγκεκριμένο έτος, το φαινόμενο άρχισε να λαμβάνει ανησυχητικές διαστάσεις. Παρά το μεγάλο ποσοστό μετανάστευσης και τις δυσκολίες στο επάγγελμα της κτηνοτροφίας, η κοινότητα χαρακτηρίζεται μέχρι τις μέρες μας ως κτηνοτροφική, με το 70% των κτηνοτροφικών οικογενειών να συνεχίζουν ακόμη και σήμερα το επάγγελμα⁵⁰. Αν και συνεχίζει να αποτελεί τη βασική ασχολία πολλών οικογενειών, η κτηνοτροφία δεν ασκείται πλέον με τη μορφή της οικογενειακής επιχείρησης ούτε βεβαίως υποδηλώνει πλέον ένα κυρίαρχο τρόπο ζωής. Νεαροί πληροφορητές μου ανέφεραν ότι δεν θέλησαν να σχοληθούν με την κτηνοτροφία και να συνεχίσουν το επάγγελμα των γονιών ή των παππούδων τους, επειδή αυτό είτε δεν συμβάδιζε με τους επαγγελματικούς τους στόχους είτε επειδή το θεωρούν υποτιμητική ενασχόληση σε μια διαρκώς εξελισσόμενη τεχνολογικά κοινωνία ή επειδή το αξιολογούν ως χρονοβόρα και κοπιαστική δουλειά. «Αν είσαι κτηνοτρόφος δεν έχεις δικαίωμα να αρρωστήσεις και να λείψεις ούτε μια μέρα, γιατί θα ψοφήσουν τα ζώα χωρίς εσένα», μου είπαν χαρακτηριστικά. Οι κτηνοτρόφοι εξακολουθούν να «μεταναστεύουν» κάθε χειμώνα στα πεδινά και να συνεχίζουν τις χειμερινές τους ασχολίες⁵¹. Όμως η κάθοδος από το χωριό και η επάνοδος σ' αυτό δεν έχει πια καμία απολύτως σχέση με αυτή που είχε στο παρελθόν. Περισσότερο ως ανάμνηση επιβιώνει σήμερα η σχέση με την κτηνοτροφία και η συσχέτιση της κτηνοτροφικής δραστηριότητας με την μετακίνηση από και προς το βουνό και αυτό είναι κάτι που διέτειναν όλοι σχεδόν οι νέοι Περιβολιώτες πληροφορητές μου.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι στο πλαίσιο της αστικοποίησης το επάγγελμα της παραδοσιακής κτηνοτροφίας υφίσταται συνεχή κοινωνική υποβάθμιση και οδηγείται σταδιακά σε εξαφάνιση. Οι νέοι αποθαρρύνονται πλέον να ασχοληθούν με την κτηνοτροφία, με αποτέλεσμα το επάγγελμα να εξαντλείται σε μια παλιά ανάμνηση ή μια νοσταλγική υπόμνηση, τουλάχιστον με την παλιά του παραδοσιακή μορφή. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με την υλοτομία, με αποτέλεσμα οι οικογένειες που ασχολούνται συστηματικά μ' αυτή να έχουν μειωθεί δραστηρικά.

Παρά τις κοινωνικές μεταβολές, το Περιβόλι εξακολουθεί να κατοικείται μόνο το καλοκαίρι και να αποτελεί ακόμη και σήμερα μια ορεινή κτηνοτροφική κοινότητα.

⁵⁰ Συροπούλου – Κωνσταντά 1995, σελ. 114.

⁵¹ Η 23η Απριλίου (του Αγίου Γεωργίου) είναι η ημέρα ανόδου στους ορεινούς βοσκοτόπους και η 26η Οκτωβρίου (του Αγίου Δημητρίου) είναι η ημέρα καθόδου στα χειμαδιά.

Όμως, οι αλλαγές που σημειώθηκαν κατά την ιστορική του πορεία, τόσο στις παραγωγικές σχέσεις και την οικονομία του, όσο και στην ίδια την κοινωνική του συγκρότηση, του προσδίδουν πια μια εντελώς διαφορετική μορφή από τη μορφή του παραδοσιακού κτηνοτροφικού χωριού. Οι σημερινοί κάτοικοι το χειμώνα είναι διασπαρμένοι σε διάφορα μέρη της Ελλάδας, σε ημιαστικά και αστικά κέντρα. Κατά συνέπεια, είναι ιδιαίτερα έντονη πλέον η παρουσία του αστικοποιημένου στοιχείου των Βλάχων, το οποίο εμφανίζεται κάθε καλοκαίρι μέσω εκείνων που έρχονται στο χωριό μόνο για τις καλοκαιρινές τους διακοπές.

Κατά τον Νιτσιάκο (1995: σσ. 17, 30-31), η ανάπτυξη της βιομηχανίας σήμανε καταρχάς τη συγκέντρωση μεγάλων πληθυσμιακών όγκων από τον αγροτικό χώρο στα αναπτυσσόμενα αστικο-βιομηχανικά κέντρα, γεγονός που από μόνο του αποτέλεσε πλήγμα για τον αγροτικό κόσμο γενικά. Η μετακίνηση δεν καταγράφεται απλά ως ένα σημαντικό δημογραφικό γεγονός, αλλά ως φαινόμενο με σοβαρές συνέπειες για την ίδια την υπόσταση των αγροτικών κοινωνικών σχηματισμών. Ο κοινωνικός ιστός, πάνω στον οποίο στηρίχτηκε η λειτουργία τους για πολλούς αιώνες, αρχίζει να καταρρέει, καθώς αποσυντίθενται τα συστατικά του μέρη. Διασπάται η οικογένεια, που κατά κανόνα έχει διευρυμένη μορφή, ατονούν οι συγγενικές σχέσεις, παρακμάζει η κοινότητα. Οι νεότερες γενιές βιώνουν την παρακμή του παραδοσιακού προτύπου οργάνωσης ως μοιραία συνέπεια της κοινωνικής εξέλιξης. «Παλιά ήταν αλλιώς οι σχέσεις στο χωριό και την οικογένεια», σημείωσαν αρκετοί. «Σήμερα γίναμε όλοι παιδιά της πόλης», μου ανέφερε κάποιος με αυτοκριτική διάθεση.

Ως συνέπεια του φαινομένου της αστικοποίησης, ακολουθεί μια αύξουσα εξάρτηση του αγροτικού πληθυσμού από τα αστικά κέντρα, όπου βεβαίως συγκεντρώνονται και όλες οι μορφές εξουσίας, πράγμα που οδηγεί τελικά σε πλήρη κοινωνική αποδυνάμωση και πολιτισμική υποταγή. Οι διαδικασίες αστικοποίησης του αγροτικού χώρου και μετακίνησης πληθυσμών από το ύπαιθρο στα αστικά κέντρα διαμόρφωσαν μια μεγάλη ρευστότητα στα όρια, χωρικά και κοινωνικοπολιτισμικά, και μια γενική όσμωση μεταξύ των δύο κόσμων, του χωριού και της πόλης. Η ίδια η ταύτιση των δύο τύπων κοινωνικής συγκρότησης με δύο αντίθετους χωρικούς πόλους αναιρέθηκε, αφού ήταν πια εμφανές ότι μορφές αστικής ζωής άρχισαν να εμφανίζονται στον αγροτικό χώρο και το αντίστροφο. Συγκεκριμένα, ένας μεγάλος σε ηλικία πληροφορητής παραδέχτηκε, κατά τη διάρκεια της συζήτησής μας, ότι στα

τέλη της δεκαετίας του '50 άρχισε να διεισδύει στην ύπαιθρο ο αστικός τρόπος ψυχαγωγίας (ελαφρά μουσική, ευρωπαϊκοί χοροί κλπ.) και να τροποποιεί κατά κάποιο τρόπο τις πολιτισμικές συνήθειες στο χωριό.

Παρά την προϊούσα αστικοποίηση της μεταπολεμικής περιόδου, ο αγροτικός κόσμος εδώ διατηρεί πολλά στοιχεία από την «παραδοσιακή» κοινωνική συγκρότηση, ένα από τα οποία είναι και η ίδια η οργάνωσή του σε χωριά-κοινότητες (εξ ου και η παράδοση των μονογραφιών με αντικείμενο μια κοινότητα), ενώ από την άλλη πλευρά ακόμα και στα αναπτυσσόμενα αστικά κέντρα παρατηρείται η επιβίωση και λειτουργία χαρακτηριστικών της αγροτικής κοινωνίας, της κοινότητας που στηρίζει την, έστω και σε ιδεολογικό επίπεδο, ανασυγκρότησή της στους χώρους της διασποράς των χωρικών που εγκατέλειψαν τα χωριά τους (Αυδίκος 1992: 49-70).

Τόσο οι παλιότερες όσο και οι νεότερες γενιές συνεχίζουν να έχουν και να εκδηλώνουν δεσμούς με την κοινότητα, στηρίζοντας με τη φυσική τους παρουσία τα πολιτιστικά δρώμενα. Ένας 25χρονος πληροφορητής που παρουσιάζει την εσωτερική ώθηση να συμμετέχει κάθε χρόνο στους χορούς και τις εκδηλώσεις του χωριού για να επιβεβαιώσει με αυτό τον τρόπο την ένταξή του στην κοινότητα, μου είπε χαρακτηριστικά ότι έχει την αίσθηση πως αν δεν πάει στο Περιβόλι, θα είναι 'έξω από την κοινότητα', στο περιθώριο δηλαδή του χωριού. Οι κάτοικοι, και ιδιαίτερα οι νέοι, ωθούμενοι από εσωτερική ανάγκη κι επιθυμία ή ακολουθώντας απλώς ένα πρότυπο παραδοσιακής ορεινής ζωής, θέλουν να συμμετέχουν ενεργά σε κάθε ομαδική εκδήλωση, επιχειρώντας να ενταχθούν οργανικά σε μια συλλογική προσπάθεια που αποσκοπεί στην αναβίωση των εθίμων, καθώς και στη γόνιμη λειτουργία τους (Συροπούλου – Κωνσταντά 1995: 117-118).

2. Ταυτότητα και τόπος

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, σε κάθε πολιτισμό, αναπόσπαστο μέρος τόσο της ατομικής όσο και της συλλογικής πολιτισμικής ταυτότητας αποτελεί η ταύτιση με έναν τόπο. Στο σημείο αυτό, είναι χρήσιμη μια θεωρητική παρένθεση, προκειμένου να κατανοήσουμε με πιο συστηματικό τρόπο τη σύνθετη διαδικασία με την οποία ο ορεινός τόπος του Περιβολίου συμμετέχει στη διαμόρφωση της βλάχικης ταυτότητας.

Η επιστήμη της γεωγραφίας διακρίνει το βιωμένο και σωματοποιημένο τόπο των ντόπιων, καθώς και το τοπίο των επισκεπτών. «Ένα τοπίο δεν αποτελεί απλώς ένα κομμάτι γης ή μια αστική γειτονιά, με μια συγκεκριμένη φυσική και κοινωνική υλικότητα στην οποία έχει ενσωματωθεί ανθρώπινη εργασία, αλλά και το πώς φαίνεται αυτό από ένα συγκεκριμένο σημείο. Δεν είναι μόνο κάτι που μπορούμε να δούμε, αλλά και ένας τρόπος για να δούμε τα πράγματα. Δεν είναι μόνο τι βλέπουμε, αλλά και πώς το βλέπουμε, τα πολλαπλά συναισθήματα και οι πολλαπλές μνήμες που συνοδεύουν τα τοπία και εμπεριέχονται σε αυτά»⁵².

Καταρχάς, ένας γεωγραφικός χώρος για να θεωρηθεί ως «τόπος», θα πρέπει να επιδεικνύει ένα σύνολο συγκεκριμένων χαρακτηριστικών. «Ο χώρος που αποτελείται από ορισμένες ποιότητες και ιδιότητες, συνιστά τόπο, ο οποίος στη συνέχεια προσδιορίζεται από την ιδιαίτερη ταυτότητά του. Ένας τόπος περιλαμβάνει υλικά και άυλα ερείσματα, που δημιουργούν αισθήσεις, συναισθήματα και νοήματα και συνεισφέρουν στην ανάπτυξη μιας ιδιαίτερης ταυτότητας για τον τόπο αυτό»⁵³.

Είναι γεγονός ότι το άμεσο φυσικό περιβάλλον διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην ψυχολογική προσκόλληση του ατόμου σε μια ομάδα. Ο Proshansky το 1978, παρατήρησε ότι «ο ρόλος του φυσικού περιβάλλοντος στην ανάπτυξη της ταυτότητας έχει παραμεληθεί» και υποστήριξε ότι «δεν υπάρχει φυσικό περιβάλλον που να μην είναι, την ίδια στιγμή, και κοινωνικό, πολιτιστικό και ψυχολογικό περιβάλλον και ότι οι εμπειρίες του ατόμου από τους χώρους στους οποίους ζει και αναπτύσσει τις δραστηριότητές του, το βοηθούν να προσδιορίσει τον εαυτό του μέσα στο περιβάλλον και επίσης συντελούν στην απόκτηση ενός αισθήματος χωρικής ή τοπικής ταυτότητας» (Χριστακοπούλου, 1999: 184).

Η τοπική ταυτότητα μπορεί να οριστεί ως τμήμα της ταυτότητας του εαυτού, που αποτελείται από αναμνήσεις, ιδέες, συναισθήματα, στάσεις, αξίες, προτιμήσεις και έννοιες της συμπεριφοράς και της εμπειρίας, τα οποία συνδέονται με τα φυσικά περιβάλλοντα που ζουν τα άτομα. Ο τόπος της κοινωνικής δράσης δεν είναι καθοριστικός για την ταυτότητα, αλλά περιλαμβάνει προσωπικές, κοινωνικές και πολιτιστικές σημασίες, συμμετέχοντας με τον τρόπο αυτό στη διαδικασία απόκτησης και συγκρότησης της ταυτότητας (ό.π.: 184 – 185).

⁵² Χατζημιχάλης 2011, σελ. 16.

⁵³ Τσακίρη 2011, σελ. 1.

Όπως αναφέρει ο Αυδίκος (2002: 36-38), εκείνο που ενδιαφέρει τη συλλογική μνήμη είναι η αναφορά στον τόπο. Αν ο οικισμός εδράζεται σε έναν τόπο, τότε από τη μια μεριά το όνομα και από την άλλη η ιστορική αφηγηματολογία των τόπων που συγκροτούν την ιστορική κληρονομιά του οικισμού, αποτελούν ουσιώδεις μαρτυρίες των κατοίκων και συνάμα την προβολή αυτής της κληρονομιάς στο πλαίσιο ενός τόπου ευρύτερου. Επίσης, αν το χωριό είναι οι κοινωνικές σχέσεις του και τα πολιτισμικά σύμβολα, που ενσωματώνει, τότε η ανασύνθεση της συλλογικής μνήμης αποτελεί κρίσιμη αναπαραγωγική λειτουργία, προκειμένου να κρατηθεί ζωντανό το χωριό, στο μέτρο που τροφοδοτεί τους εναπομείναντες -αλλά και τους διασκορπισμένους- με ουσιώδεις πληροφορίες που ενισχύουν και την αυτοεικόνα και τη γνώση για το παρελθόν.

Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, ότι ο χώρος λειτουργεί ως ισχυρός παράγοντας για τη διαμόρφωση και διατήρηση της συλλογικής μνήμης και ταυτότητας, καθώς συμβάλλει στην απόκτηση σχέσεων με το παρελθόν και την ιστορία, στη δημιουργία με άλλα λόγια μιας συλλογικής πολιτισμικής ταυτότητας, συνείδησης και μνήμης.

Ο χώρος αποτελεί το σημείο προβολής της συλλογικής μνήμης. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανάκληση του παρελθόντος είναι σημαντική, καθώς δίνει νόημα στη ζωή μας στο σύγχρονο κόσμο (Μποτωνάκη 2007: 1).

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, υπάρχει μια συνεχής αλληλεπίδραση μεταξύ της ατομικής και της συλλογικής μνήμης. Σε αυτή τη διαδικασία ο χώρος μπορεί να θεωρηθεί ως το πεδίο αναφοράς και συνεύρεσης. Ο Halbwachs υποστηρίζει ότι η συλλογική μνήμη αναφέρεται πάντα σε κοινωνικά χωρικά πλαίσια και τοποθετείται μέσα στους νοητικούς και υλικούς χώρους της ομάδας. Επιπλέον, η συλλογική μνήμη κατευθύνει τις πράξεις των ατόμων, μεταφερόμενη σε ένα χωροχρονικό περιβάλλον δράσης. Ο χώρος, έτσι, αποτελεί ένα από τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης (ό.π.: 2).

Κατή τη μελέτη της συλλογικής μνήμης, αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι η ανασύσταση του παρελθόντος, αλλά και ο τρόπος με τον οποίο τα μέλη μιας ομάδας θυμούνται και κατανοούν το παρελθόν, στην προσπάθειά τους να συνδέσουν και να συνθέσουν το παρόν, το παρελθόν και το μέλλον. «Κάθε γωνιά του χωριού αντιπροσωπεύει και μια μικρή ιστορία που έχω ακούσει από τη γιαγιά ή τον παππού μου και χωρίς να το έχω ζήσει ο ίδιος, το ίδιο θα μεταφέρω και στα παιδιά μου», μου είπε κάποιος από τους νεότερους πληροφορητές. Επίσης, συμμαθητής και πολύ καλός

μου φίλος, που με φιλοξενούσε στο σπίτι του στο Περιβόλι τον περασμένο Αύγουστο, μου ανέφερε την εμπειρία που του έχει μεταφέρει η μητέρα του, όταν εκείνη ήταν 6 χρονών. «Ζευγάρια που είχαν κρυφή σχέση στο χωριό, έδιναν στη μητέρα μου να μεταφέρει ερωτικά μηνύματα (ραβασάκια), αφού δεν είχαν κανένα άλλο τρόπο επικοινωνίας μεταξύ τους και επέλεγαν ως μεσολαβητή ένα παιδί, που σε καμία περίπτωση δεν θα κινούσε υποψίες στους άλλους». Οι πρακτικές αυτές της 'ερωτικής διαμεσολάβησης', παρότι έχουν εκλείψει, παραμένουν ενεργές στη συλλογική μνήμη και συνδέονται ακόμη και σήμερα με το χώρο του χωριού (όπως σοκάκια ή προαύλεια εκκλησιών).

Σύμφωνα με τη θεωρία, η έννοια του χώρου μπορεί να ερμηνευτεί ως πλαίσιο και πεδίο της ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά και ως αφηρημένη έννοια που συνδέεται με το συναίσθημα ή τη λογική. Ανεξάρτητα όμως απ' αυτό, ο χώρος (φύση) είναι άρρηκτα δεμένος σε μια σχέση αλληλεπίδρασης με τον άνθρωπο (κοινωνία). Το ανάγλυφο δηλαδή της περιοχής συνεπιδρά με τον άνθρωπο στη διαμόρφωση του κοινωνικού γίνεσθαι (Ποτηρόπουλος 1995: 59-60). Ταυτόχρονα, οι άνθρωποι επιδρούν στο φυσικό περιβάλλον είτε μεταβάλλοντάς το άμεσα είτε με έμμεση προσπάθεια να το ενσωματώσουν λειτουργικά. Με άλλα λόγια, ο χώρος, οργανωμένος πλέον, μεταβάλλεται σε συστατικό της κοινωνίας. Χαρακτηριστικά ο Claude Levi-Strauss⁵⁴ παρατηρεί: «Ο τρόπος που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τις σχέσεις ανάμεσα στη φύση και τον πολιτισμό είναι συνάρτηση του τρόπου με τον οποίο μεταβάλλονται οι δικές τους σχέσεις στο κοινωνικό επίπεδο». Στο τοπίο αποτυπώνεται η ανθρώπινη δραστηριότητα σε τέτοιο σημείο, ώστε να αντανakλά τις σχέσεις που αναπτύσσονται στην ανθρώπινη κοινωνία.

Σε ό,τι αφορά πιο συγκεκριμένα τώρα τον οικισμό του Περιβολίου, παρόλο που καταστράφηκε ολοσχερώς το 1943 και ουσιαστικά ανοικοδομήθηκε από τη δεκαετία του '80, διατηρεί όλα τα άυλα συγκροτητικά στοιχεία του «τόπου», δηλαδή όλες τις συλλογικές μνήμες του χρόνου (ιστορίας) και του χώρου (δομή του οικισμού και οργάνωση του κοινοτικού χώρου). Η πλατεία, οι βρύσες, τα ξωκλήσια, το χοροστάσι, το δάσος, οι βοσκότοποι, οι μικρές καλλιεργήσιμες εκτάσεις, το μοναστήρι, τα τοπωνύμια και οι ιστορίες που τα συνοδεύουν, αποτελούν σημεία συμβολικής προβολής και συμπύκνωσης του χρόνου και του χώρου. Οι αναφορές σ' αυτά,

⁵⁴ Claude Levi-Strauss 1997: Η άγρια σκέψη, Αθήνα: Παπαζήσης, σελ. 214.

συντελούν στη διατήρηση και αναπαραγωγή της πολιτισμικής ταυτότητας της Περιβολιώτικης κοινωνίας. Συνθέτουν, δηλαδή, όλα τα σημεία αναφοράς της ιδιαίτερης περιβολιώτικης ταυτότητας μέσα από τη συγκεκριμένη νοηματοδότηση του χώρου.



Το Περιβόλι Γρεβενών

Το Περιβόλι, ως χωρικό σύνολο, αποτελεί το γεωγραφικό σημείο που ιστορικά προσδιορίζει μια κοινωνική ομάδα με ιδιαίτερα πολιτιστικά, κοινωνικά και οικονομικά χαρακτηριστικά. Οι οικισμός αναπτύσσεται σε ομόκεντρους κύκλους γύρω από την πλατεία και οι συνοικίες κρατούν τα ιστορικά τους όρια και ονόματα. Επίσης, όλες οι «εξουσίες» (κοινωνική, οικονομική, θρησκευτική, διοικητική κ.ά.) εκφράζονται στο κέντρο του οικισμού, δηλαδή στην πλατεία. (Αράπογλου 1995: 26-27). Αυτό επιβεβαιώνεται και από έναν συνεντευξαζόμενο ο οποίος μου ανέφερε χαρακτηριστικά το εξής: «Η πλατεία είναι το κέντρο του χωριού. Το πρώτο πράγμα που μου έρχεται στο μυαλό όταν σκέφτομαι το χωριό μου δεν είναι το σπίτι μου, αλλά η πλατεία. Ο νους μου πηγαίνει αστραπιαία στο Μεσοχώρι».

Σύμφωνα με τον Αυδίκου (2002), «η πλατεία είναι ο χώρος οικονομικής και κοινωνικής δραστηριότητας, που μαρτυρά την απομάκρυνση της οργάνωσης του χώρου από τα παραδοσιακά πατροπλευρικά πρότυπα, με την επικράτηση της εμπορευματικής λογικής που εξατομικεύει το χώρο. Και επίσης είναι ο κοινωνικός χώρος όπου αναπτύσσονται κατεξοχήν οι πολιτισμικές δραστηριότητες και βιώνεται η παράδοση, διαμέσου των τελετουργιών, χορών και πανηγυριών».

Με τις επανειλημμένες επισκέψεις στο Περιβόλι, είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω ότι η πλατεία του χωριού, ονομαζόμενη ως "Μεσοχώρι", είναι το κέντρο αναφοράς στην καθημερινή και επίσημη ζωή της κοινότητας. Είναι ο χώρος της πρωινής βόλτας και των συζητήσεων για την πολιτική κατάσταση. Ταυτόχρονα, είναι ο χώρος της βραδινής βόλτας, όπως και αυτής στο Κυριακάτικο πρωινό μετά την εκκλησία. Στα πανηγύρια και τους γάμους γίνεται κέντρο της κάθε μουσικής, χορευτικής ή άλλης ψυχαγωγικής δραστηριότητας. Η πλατεία είναι ο χώρος για τα ψώνια και τις κάθε είδους οικονομικές συναλλαγές, ενώ συγκεντρώνει τις βασικότερες λειτουργίες για τη ζωή της κοινότητας: πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές, πολιτιστικές.

Κατά τη διάρκεια των επισκέψεών μου στο χωριό, είχα τη δυνατότητα να παρατηρήσω τη σχέση των γυναικών και τη θέση που κατέχουν στην πλατεία του χωριού. Πιο διστακτικά οι γηραιότερες και πιο αποφασιστικά οι νεότερες δείχνουν να έχουν κατακτήσει το «προνόμιο» της αυτόνομης παρουσίας και κίνησής τους στην πλατεία, επιβεβαιώνοντας έτσι τη χειραφέτησή τους και τη διάθεσή τους να συμμετέχουν ισότιμα στη ζωή του χωριού, σε αντίθεση με τις κλασικές πατριαρχικές πρακτικές της βλάχικης κοινότητας, που φαντάζουν πλέον ξεπερασμένες. Αφομοιώνοντας τα στοιχεία του παρελθόντος και αντανακλώντας τις εξελίξεις του σήμερα, η πλατεία δείχνει ότι το χωριό δεν είναι απολίθωμα, αλλά δυναμικός οργανισμός ο οποίος εξελίσσεται διαρκώς.

Η πλατεία χωροταξικά ανήκει σ' έναν από τους τέσσερις μαχαλάδες του χωριού. Κοινό χαρακτηριστικό και στοιχείο αναγνώρισής τους είναι οι εκκλησίες, από τις οποίες παίρνουν και το όνομά τους. Ας σημειωθεί εδώ ότι η επιλογή μιας φυσικής θέσης για τη δημιουργία οικισμού προϋποθέτει την ιεροποίηση του χώρου και το μαγικό, με την ευρύτερη έννοια του όρου, περισχοινισμό του κοινωνικού, πλέον, χώρου από τις επικίνδυνες και εχθρικές δυνάμεις, τότε το κτίσιμο της εκκλησίας δεν μπορεί παρά να τοποθετείται πολύ κοντά στη χρονική ίδρυση του οικισμού. Είναι κοινός τόπος ότι η εκκλησία αποκτούσε πολλαπλές λειτουργίες για την κοινότητα των ανθρώπων. Αποτελούσε ένα όριο που τους διαφοροποιούσε από τους άλλους, την εθνολογική και θρησκευτική ετερότητα του κάμπου, αλλά και των γειτονικών υψωμάτων, ενισχύοντας τη συνοχή στο εσωτερικό. Ο ναός γίνεται σημείο αυτοαναφοράς για την κοινότητα και συμπύκνωση της συλλογικής συνείδησης, καθώς

παραπέμπει στην αφετηρία του οικισμού, λειτουργώντας ως το συμβολικό όριο. Η παλιά εκκλησία προσφέρει την αίσθηση της συμμετοχής σε μια θρησκευτική λειτουργία, που ενεργοποίησε και σηματοδότησε τον κοινωνικό χρόνο και χώρο της κοινότητας (Αυδίκος 2002: 50-52).

Αναλυτικά είναι ο μαχαλάς του Αγίου Γεωργίου, που περιλαμβάνει την κεντρική περιοχή του χωριού, του Αγίου Αθανασίου, της Αγίας Παρασκευής και του προφήτη Ηλία. Η πλατεία και ο ναός εξακολουθούν μέχρι και σήμερα να είναι τα σημεία αναφοράς στον μαχαλά του Αγίου Γεωργίου. Ο ναός του Αγίου Αθανασίου βρίσκεται στο νότιο άκρο του χωριού⁵⁵.

Νότια της εκκλησίας βρίσκεται το «Κίνικ», που θεωρείται χώρος ιερός, αλλά και σύμβολο για την κοινωνία του Περιβολίου, όπως πολύ γρήγορα αντιλήφθηκα. Πρόκειται για ένα φυσικό πλάτωμα, στην έξοδο προς Ήπειρο, το οποίο περιβάλλεται από δένδρα, ενώ έχει και πηγή. Είναι ο χώρος όπου γίνονται οι μεγάλοι χοροί του χωριού κάθε χρόνο στο πανηγύρι της Αγίας Παρασκευής (Στα Βίνιερι), προστάτιδας του Περιβολίου. Είναι ένας τόπος φορτισμένος ιστορικά και πολιτισμικά, που λειτουργεί ως σύμβολο της ιδιαίτερης ταυτότητας και του κοινοτικού πνεύματος, της αίσθησης ενός κοινού ανήκειν.

Κατά τον Νιτσιάκο (1995^A: 133-134), «είναι στην ουσία ένα καθαγιασμένο μέρος από τις συναισθηματικές και ιδεολογικές 'επενδύσεις' μιας κοινότητας μέσα σε μια παραγμένη αλλά αδιάκοπη ιστορική πορεία στο χρόνο. Αυτό το πλάτωμα έχει μεταστοιχειωθεί, χάρη στη συγκεκριμένη κοινωνική του λειτουργία, σε τόπο ιερό. Σ' έναν τόπο που, υπερβαίνοντας τη φυσική του υπόσταση, έχει ενταχθεί στο χώρο των συμβόλων και στο σύστημα αξιών της κοινότητας». Το γεγονός ότι ο φυσικός αυτός χώρος έχει γίνει σύμβολο οφείλεται στη διαδικασία κοινωνικοποίησής του. Είναι δηλαδή συνέπεια της μετατροπής των στοιχείων της φύσης σε πολιτισμικά στοιχεία και αυτό επειδή συνδέθηκε με ένα σημαντικό για την κοινωνική υπόσταση και πολιτισμική έκφραση των μελών της γεγονός, που δεν είναι παρά ο χορός που πήρε και το όνομα της συγκεκριμένης τοποθεσίας, ο 'χορός του Κίνικ' (Κόρλου ντι λα Κίνικ).

⁵⁵ Ο ναός του Αγίου Γεωργίου στο «Μεσοχώρι» κτίστηκε το 1760, όταν μητροπολίτης Γρεβενών ήταν ο Γρηγόριος, ενώ οι περισσότερες των άλλων εκκλησιών κτίστηκαν τον ΙΖ' αιώνα (Καραμπερόπουλος 2005, σελ. 129-130).

Σημαντικό στοιχείο αναγνώρισης στο χώρο του Αγίου Γεωργίου, εκτός από το Μεσοχώρι και το ναό, ο οποίος βρίσκεται βόρεια της πλατείας, αποτελούσαν πάντοτε οι βρύσες. Εκτός από τον καθαρά πρακτικό χαρακτήρα τους, την παροχή νερού για την αναγκαία καθημερινή χρήση, είχαν σημαντικό ρόλο στην κοινωνική ζωή του χωριού. Από αφηγήσεις γηραιότερων πληροφορητών προκύπτει ότι οι βρύσες, μέχρι και πριν σαράντα χρόνια, ήταν τόπος συνάντησης των γυναικών, αλλά και χώρος όπου γεννιόνταν έρωτες και προξενιά. Σήμερα οι βρύσες παραμένουν ίδιες, χωρίς βεβαίως να εκπληρώνουν πλέον παρόμοιες κοινωνικές λειτουργίες.

Το σύνολο σχεδόν των σπιτιών είναι νεόκτιστα, καθώς τα πλέον παλιά από αυτά χτίστηκαν τα πρώτα χρόνια μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο. Βέβαια σήμερα η λειτουργικότητα του σπιτιού στο Περιβόλι έχει μεταβληθεί. Με την εγκατάσταση των περισσότερων κατοίκων σε μεγάλες πόλεις, το σπίτι στο χωριό χρησιμεύει μόνο ως εξοχική κατοικία (Ποτηρόπουλος 1995: 91-98) .

Επίσης, αξίζει να αναφερθεί ότι η κοινότητα, ως χώρος κοινωνικής δραστηριότητας, ανήκε αποκλειστικά σχεδόν στους άντρες. Η θέση της γυναίκας στην οικογένεια, διατηρούνταν και μέσα στο χωριό. Οι γυναίκες έβγαιναν ελάχιστα από το σπίτι και στις περιπτώσεις που έβγαιναν δεν είχαν το δικαίωμα να βρίσκονται στον ίδιο χώρο με τους άντρες. Ο χώρος συγκέντρωσης των ανδρών, το καφενείο, ήταν ασφαλώς απαραβίαστος γι' αυτές. Ο χώρος δραστηριότητάς τους περιοριζόταν αποκλειστικά σχεδόν στην κατοικία τους και σε κάποιες φιλικές κατοικίες. Η μοναδική καθαρά γυναικεία διασκέδαση θα μπορούσε να θεωρηθεί η κυριακάτικη διασκέδαση, το «παιχνίδι» στο «Κίνικ», στο μεγάλο πλάτωμα, που αποτελούσε γενικότερα και το χώρο εκδηλώσεων του χωριού (Συροπούλου – Κωνσταντά 1995: 110).

Ο τόπος αποτελεί τον καμβά του δημόσιου βλέμματος. Πρόκειται για έναν χώρο ποικίλων επικοινωνιακών διαστάσεων, μεταξύ άυλου και υλικού, παρελθόντος-παρόντος, σκέψεων και αισθήσεων. Εκεί λαμβάνουν χώρα οι συναντήσεις ανθρώπων, ιδεών, αισθημάτων, σκέψεων, συγκρούσεων. Αυτό αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα στην περίπτωση του Περιβολίου, ενός γενέθλιου τόπου, που «βιώνει την απομόνωση και πορεύεται χωρίς τους ανθρώπους του»⁵⁶, αφού έχει χαρακτήρα παραθεριστικού κέντρου, όπου η σχέση με τον τόπο είναι μια προσπάθεια ορισμού των σχέσεων, που προσδιορίζονται όχι μόνο από τη δράση των υποκειμένων της τοπικότητας, αλλά και

⁵⁶ Αυδίκος 2000, σελ. 37.

από εξωγενείς παράγοντες που αναδιατάσσουν τα όρια και το αίσθημα του ανήκειν. «Τι θα ήταν το χωριό χωρίς εμάς; Εμείς δίνουμε ζωή και υπόσταση στο χωριό», μου είπαν χαρακτηριστικά πληροφορητές.

Όπως επισημαίνει ο Σπύρος (2000: 247-249), μπορούμε να διακρίνουμε, σε ό,τι αφορά τη σύνδεση της ταυτότητας με τον τόπο, δυο διαφορετικούς τύπους πολιτισμικών «παραδόσεων» που αντιστοιχούν σε δυο διαφορετικές μορφές τοπικής ταυτότητας. Έτσι μια «μικρή παράδοση» θα αντιστοιχούσε σε μια αποκλειστικά «βλάχικη-περιβολιώτικη ταυτότητα», ενώ μια «μεγάλη παράδοση» θα αντιστοιχούσε περισσότερο σε μια ευρύτερη έννοια «βλάχικης πολιτισμικής ορεινότητας», όπως αυτή αντιδιαστέλλεται στην τοπικότητα του κάμπου.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα εξέλιξη είναι η συγκρότηση της φανταστικής εντοπιότητας. Πρόκειται για ένα καινούριο αίσθημα συλλογικότητας που υπαγορεύεται τόσο από συναισθηματικούς λόγους των μεταναστών πρώτης γενιάς στον κάμπο όσο κι από τις ανάγκες των κατοίκων των αστικών κέντρων για εκτόνωση. Το Περιβόλι έχει αρχίσει να λειτουργεί ως εμβληματική γεωγραφία αυτής της νέας συλλογικότητας. Η φανταστική εντοπιότητα ενισχύει την ανάγκη για αξιοποίηση αυτής της εμβληματικής γεωγραφίας (Αυδίκος 2000: 38-39). Η πολιτισμικοποίηση της φύσης και ο μετασχηματισμός του περιβάλλοντος σε κοινωνικό χώρο και οικισμό οφείλει να συνδεθεί ερμηνευτικά με την «δομική νοσταλγία» των αστικοποιημένων και διασκορπισμένων στον κάμπο κατοίκων με το ορεινό χωριό και την ίδια την έννοια της «ορεινότητας» ως πεδίου εκτόνωσης της πιεστικής αστικής ζωής. Υπό την έννοια αυτή, το ορεινό χωριό αποτελεί για τους Βλάχους, οιονεί «προσκυνηματικό τόπο»⁵⁷. Αν αποδεχτούμε το γεγονός ότι «οι πιστοί δημιουργούν στην πραγματικότητα τον προσκυνηματικό τόπο» και ότι κάθε έδαφος μπορεί να γίνει προσκυνηματικό, τότε η ανάδειξη ενός εδάφους για τη δημιουργία οικισμού μπορεί να αποκτήσει γνωρίσματα προσκυνημάτων (Αυδίκος 2002: 46-47).

Οι παρατηρήσεις του Αυδίκου (2000: 31-33) για τον Ασπροπόταμο μας βοηθούν να ερμηνεύσουμε τις κρατούσες αναπαραστάσεις για το Περιβόλι Γρεβενών ως ορεινού παραθεριστικού κέντρου, που λειτουργεί ως «πολιτισμική βαλβίδα», ως «αντιδομή» για τους αστικοποιημένους κατοίκους του κάμπου. Όπως επισημαίνει εμφατικά ο ίδιος για την περίπτωση του Ασπροποτάμου, το ορεινό χωριό, ο γενέθλιος

⁵⁷ Αυδίκος 2002, σελ. 47.

τόπος δηλαδή «δεν αντιμετωπίζεται ως μέρος του παραγωγικού χρόνου (...), αλλά ως χώρος διακοπών και εξισορρόπησης των δυσμενών συνθηκών στα αστικά κέντρα. Είναι ο χώρος της νοσταλγίας και της χαμένης αθωότητας. (...) Παύει να είναι ο οίκος και γίνεται η αλησμόνητη πατρίδα, την οποία επιδιώκουν να επισκεφτούν στα καλοκαιρινά πανηγύρια. Είναι η κιβωτός της μνήμης, στην οποία εμβαπτίζονται με τη συμμετοχή στα πανηγύρια και τις διακοπές».

3. Βίωση της παράδοσης μέσα από πολιτισμικές πρακτικές

Όπως επισημαίνει ο Αυδίκος (2000: 30), «για όλους τους ημινομάδες το βουνό ορίζει την εντοπιότητά τους, ενώ ο κάμπος βιώνεται ως υπερορία. Παράγωγο αυτού του αισθήματος είναι ο τελετουργικός χρόνος που ταυτίζεται με το βουνό και το καλοκαίρι». Πράγματι, κατά την περίοδο του καλοκαιριού αναπαράγεται η κοινότητα με επίκεντρο τα πανηγύρια, τα οποία λαμβάνουν χώρα με μικρές χρονικές διαφοροποιήσεις σε όλα τα βλαχοχώρια. Ο καλοκαιρινός χρόνος χρησιμοποιείται ως «πρόσχημα για την ανασυγκρότηση μιας κατακερματισμένης φανταστικής εντοπιότητας που διαχέεται με τη σειρά της στον κάμπο όπου δημιουργούνται νέες αξιολογήσεις και ιεραρχήσεις της τοπικότητας. Παράλληλα με τη διαμόρφωση ενός νέου αισθήματος του ανήκειν στην τοπικότητα του κάμπου, εκδηλώνεται τους καλοκαιρινούς μήνες και η ανάγκη ανάδυσης της φανταστικής εντοπιότητας που επιβεβαιώνεται στα καλοκαιρινά πανηγύρια»⁵⁸.

Κατά τον Αυδίκο (1991), ο χορός είναι βαθιά ριζωμένος στη ζωντανή λειτουργία της τοπικής κοινωνίας και των ατόμων που την απαρτίζουν, ενώ αναφέρεται σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής. Οι αυστηροί κοινωνικοί κανόνες οι οποίοι πρότασαν το κοινό συμφέρον πάνω από την ατομική επιδίωξη, η κοινωνική διαστρωμάτωση (κτηνοτρόφοι, έμποροι), η μορφολογία του εδάφους με το ορεινό της περιοχής, οι δύσκολες καιρικές συνθήκες, η οικογενειακή δομή που ήθελε τον άντρα σε θέση εξουσίας έναντι της υποταγμένης γυναίκας, η οικονομική κατάσταση με τις μεγάλες αντιθέσεις και κατ' επέκταση η οικονομική κατάσταση της ίδιας της

⁵⁸ Αυδίκος, Ευ. 2000. «Ασπροπόταμος: Πολιτισμική ταυτότητα και αναπαραστάσεις», στο Αυδίκος (επιμ.), *Ο Ασπροπόταμος στο χώρο και το χρόνο. Πρακτικά 9^{ου} Συμπορίου Ιστορίας-Λαογραφίας και Βλάχικης παραδοσιακής μουσικής και χορού*. Τρίκαλα: Φιλεκπαιδευτική Αδερφότητα Τζούρτζιας της Αθαμανίας (ΦΑΤΑ), σσ. 33-34.

κοινότητας, είναι κάποια από τα στοιχεία που αποτυπώνονταν και αποτυπώνονται ακόμη και σήμερα στη μουσική και στους χορούς της κοινότητας.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Αδάμ (2005: 175), η μουσικοχορευτική έκφραση των Βλάχων είναι στενά συνδεδεμένη με την κοινωνική και εκκλησιαστική ζωή τους. «Ο χορός αποτελεί μια ανώτατη έκφραση της τοπικής κοινωνίας, στενά συνδεδεμένης με μεγάλες θρησκευτικές γιορτές και πανηγύρεις, όπου δίνεται η ευκαιρία να καταδειχτεί η κοινωνική συνοχή, όπου το ατομικό ταυτίζεται απόλυτα με το συλλογικό εμείς».

Επίσης, μέσα από κάποιες εθιμικές πρακτικές ενεργοποιούνται συμβολικές σχέσεις, που αφορούν όχι μόνο την επιβεβαίωση, αλλά και την επαναδιαπραγμάτευση της σχέσης μιας κοινότητας με τον τόπο της. «Μέσα από ένα έθιμο καθαγιασμού του χώρου και γενικότερα μέσα από τις εθιμικές πρακτικές, οι οποίες συνιστούν πολιτισμικές πρακτικές, μια κοινότητα ανασυγκροτείται διαρκώς μέσα στο χρόνο, ανασυνθέτει τη συλλογική της μνήμη, διαχειρίζεται την κοινωνική αλλαγή και τις αντιθέσεις που αυτή παράγει και αντιλαμβάνεται τον εαυτό της σε μια δυναμική σχέση με το παρελθόν της»⁵⁹.

Το ελληνικό καλοκαίρι για την κοινότητα του Περιβολίου, που μελετάμε, είναι γεμάτο θρησκευτικές γιορτές. Μερικές από τις σημαντικότερες είναι του Άι Γιάννη του Κλήδονα, του Προφήτ' Ηλία, της Αγίας Παρασκευής, του Αγίου Παντελεήμονος, η Μεταμόρφωση του Σωτήρος, η Κοίμηση της Θεοτόκου, του Ιωάννη του Προδρόμου, η Γένεση της Θεοτόκου και η Ύψωση του Τιμίου Σταυρού.

Οι μεγάλες γιορτές για τους Περιβολιώτες, όπως είναι η γιορτή της Αγίας Παρασκευής (Σάντα Βίνερι) – προστάτιδας των Περιβολιωτών και η γιορτή της Παναγίας της Μικρής (Στα Μαρία), «δίνουν την ευκαιρία στην πολιτισμική κοινότητα των Βλάχων να εκφραστεί συλλογικά και συντονισμένα, αυστηρά και εθιμικά, μέσα από τον Τρανό Χορό (Κόρλου Μάρι), που είναι το κορυφαίο γεγονός της χρονιάς για όλη την τοπική κοινότητα»⁶⁰.

Ο χώρος όπου γίνονται οι μεγάλοι χοροί του Περιβολίου κάθε χρόνο στο πανηγύρι της Αγίας Παρασκευής είναι το Κίνικ. Πρόκειται για έναν τόπο φορτισμένο

⁵⁹ Νιτσιάκος 2003, σελ. 87.

⁶⁰ Αδάμ 2005, σελ. 175.

ιστορικά και πολιτισμικά, ο οποίος λειτουργεί ως σύμβολο της ιδιαίτερης ταυτότητας και του κοινοτικού πνεύματος. «Είναι ένα μέρος καθαγιασμένο από τις συναισθηματικές και ιδεολογικές επενδύσεις μια κοινότητας μέσα σε μια παραγμένη ιστορική πορεία στο χρόνο. Αυτό το πλάτωμα έχει μεταστοιχειωθεί, χάρη στη συγκεκριμένη κοινωνική του λειτουργία, σε τόπο ιερό. Σ' έναν τόπο που έχει ενταχθεί στο χώρο των συμβόλων και στο σύστημα αξιών της κοινότητας»⁶¹.

Με αφορμή την παρουσία μου τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή στο Περιβόλι, είχα την ευκαιρία να συμμετέχω ενεργά στην προετοιμασία και την τέλεση του εθίμου. Αυτό που διαπίστωνα ήταν ότι ο χορός του Κίνικ, ή αλλιώς Τρανός Χορός, δεν είναι ένας απλός χορός. Είναι μέρος ενός εθίμου του οποίου το τελετουργικό περιεχόμενο απλώνεται στο χώρο και το χρόνο. Το έθιμο τελείται κατά τον εορτασμό της Αγίας Παρασκευής, πανηγύρι που διαρκεί τρεις μέρες για την κοινότητα (26-28 Ιουλίου). Μια μικρή παρέα Περιβολιωτών ξεκινούν κάθε απόγευμα και τις τρεις μέρες με τα όργανα από την κεντρική πλατεία (Μεσοχώρι) με προορισμό το Κίνικ. Η κίνηση της ομάδας είναι αργή και ο ρυθμός τελετουργικός και συντονισμένος με το ρυθμό της μουσικής. Η παρέα αυτή διευρύνεται με τη συμμετοχή κι άλλων προσώπων «έτσι που νιώθει κανείς ότι το κάλεσμα σ' αυτό το κοινωνικό γεγονός, που ενώνει τα μέλη της κοινότητας και ανανεώνει τους δεσμούς τους για μια ακόμη φορά, θέτει σε λειτουργία όλες εκείνες τις ψυχικές και ιδεολογικές διεργασίες που κρατούν την κοινότητα ζωντανή και θωρακισμένη απέναντι σε εξωτερικούς κινδύνους, πραγματικούς και συμβολικούς, αιώνες τώρα» (Νιτσιάκος 1995^A: 134).

Μέσα από τη συζήτησή μου με τους συμμετέχοντες στο χορό, κατάλαβα ότι η επανάληψη, τόσο στον ετήσιο κύκλο όσο και στον τριήμερο εορτασμό, έχει τη σημασία της. Βγάζει την κοινότητα από τους ρυθμούς της καθημερινότητας και του παραγωγικού χρόνου και την εισάγει στο ίδιο το μυστήριο της ύπαρξής της. Όπως στις μυητικές τελετές, έτσι και εδώ, η επανάληψη και η μονοτονία μούν τους συμμετέχοντες στην ιδέα της κοινότητας και τη συλλογική επιθυμία για της επιβίωσή της.

Στο τέλος, η πομπή καταλήγει στο χοροστάσι, όπου συγκεντρώνεται και χορεύει όλο το χωριό (άντρες, γυναίκες και παιδιά) έναν αργόσυρτο, μονό, χορό. Καθένας βρίσκεται ανάλογα με τη θέση του στην πρόπυρα σειρά. Πρώτοι χορεύουν οι άντρες

⁶¹ Νιτσιάκος 1995^A, σελ. 133-134.

με προεξέχοντες τους γηραιότερους, μετά οι γυναίκες και στο τέλος τα παιδιά. Σύμφωνα με μαρτυρίες παλαιότερων, η διάταξη του χορού, μέχρι και τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, αποτύπωνε και την κοινωνική θέση του καθενός στην ιεραρχία του χωριού. Η κοινωνική διαστρωμάτωση και ιεραρχία δεν αντανακλώνταν απλώς, αλλά αναπαράγονταν σε συμβολικό επίπεδο. Πλέον, η σειρά αποτυπώνει μόνον τη διάκριση των φύλων και τα ηλικιακά χαρακτηριστικά, χωρίς να συμβολίζει σχέσεις κοινωνικής ιεραρχίας.

Η δε προσωπική μου εμπειρία μαρτυρεί την αυστηρή τήρηση μέχρι και σήμερα από τους Περιβολιώτες των άγραφων κανόνων που ισχύουν στην τέλεση του χορού Κίνικ. Όταν κάποια στιγμή, αυθόρμητα, επιχειρήσα να ενταχθώ κι εγώ στο χορό ανάμεσα σε δύο κυρίες που ήταν στην ηλικία περίπου των 50 ετών, εκείνες έσφιξαν περισσότερο τα χέρια μεταξύ τους και κοιτάζοντάς με, μου υπέδειξαν με αυστηρό ύφος ότι θα πρέπει να ενωθώ σε διαφορετικό σημείο της χορευτικής αλυσίδας, που αναλογούσε στην ηλικία μου, όπως ορίζει το χορευτικό τελετουργικό, αφού όπως μου είπαν «Εσύ είσαι νέα». Έπειτα, καθώς ήδη είχα αρχίσει να χορεύω, οι εκ δεξιών και εξ αριστερών μου συμμετέχουσες στο χορό, μου υπέδειξαν την ορθή θέση των καρπών και της παλάμης μου στη χορευτική λαβή, η οποία, διαφοροποιούμενη από τους υπόλοιπους χορούς, προβλέπει τα χέρια να είναι πάντα τεντωμένα προς τα κάτω.

Η κοινωνική συνοχή αποτυπώνεται και εκφράζεται μέσα από το χορό αυτό και δεν είναι τυχαίο ότι αυτό το τριήμερο φρόντιζαν όλοι οι ξενιτεμένοι, όπου κι αν βρίσκονταν, να γυρίζουν στο χωριό, για να ανανεώνουν τους δεσμούς τους και να υπενθυμίζουν στους υπόλοιπους ότι παραμένουν πιστά μέλη της κοινότητας και ότι διεκδικούν τη δική τους θέση στη σειρά της τοπικής κοινωνίας⁶².

Όταν τελειώνει ο χορός, οι γυναίκες αποσύρονται για να παρακολουθήσουν το αγώνισμα του άλματος εις τριπλούν στο οποίο εθιμικά επιδίδονται οι άντρες για να εκφράσουν το ιδεώδες του ανδρισμού και της παλικαριάς. Με το χορό στο Μεσοχώρι (πλατεία) ολοκληρώνεται το έθιμο, όμως το πανηγύρι συνεχίζεται για τρεις μέρες.

Κλείνοντας, την περιγραφή της εθιμικής πρακτικής του Κίνικ, θα ήταν λάθος να μην αναφερθούμε «σ' έναν σημαντικό κοινωνικό και ιδεολογικό διαχωρισμό» για τον οποίο κάνει μεν λόγο ο Νιτσιάκος (1995^A: 150), αλλά αποτέλεσε και αντικείμενο της

⁶² Ό.π., σελ. 137.

άμεσης παρατήρησής μου στο συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο. Πρόκειται για το διαχωρισμό ανάμεσα στους κτηνοτρόφους –φορείς της παραδοσιακής νοοτροπίας και τους επιστρέφοντες αστούς –φορείς νεωτερικών ιδεών, που σημαδεύει τα τελευταία χρόνια την κοινωνική και πολιτική ζωή της κοινότητας και δεν θα μπορούσε να μην εκφραστεί και μέσα στον εθιμικό τους βίο. Ως επισκέπτρια μπόρεσα να αντιληφθώ το διάχυτο ανταγωνισμό μεταξύ των δύο κατηγοριών Περιβολιωτών. Οι κτηνοτρόφοι δηλαδή είναι εκεί, στον Τρανό Χορό, «για να διακηρύξουν ότι είναι οι φορείς της αυθεντικής παράδοσης, ενώ οι άλλοι βρίσκονται εκεί για να διακηρύξουν την πίστη και την αφοσίωσή τους στην κοινότητα από την οποία κατάγονται». Μάλλον αυτή είναι και η σημαντικότερη αντίθεση στη ζωή του χωριού τα τελευταία χρόνια. Ο χορός στο Κίνικ αποτυπώνει τις αγωνίες της κοινότητας, συμβάλλει στην εκτόνωση των εντάσεων, αλλά κυρίως συμβολίζει τη συνέχεια και τη συνοχή που συνεχίζουν να διατηρούν τα μέλη της κοινότητας μεταξύ τους.

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι ο δεύτερος «πόλος» της τοπικής αντίθεσης, δηλαδή οι επιστρέφοντες αστοί στο γενέθλιο τόπο του Περιβολίου, πρέπει να ερμηνευθεί στο πλαίσιο των κυρίαρχων αναπαραστάσεων που χαρακτήρισαν τις δεκαετίες του '50 και '60 μέσα από μια γενικότερη τάση «επιστροφής στις ρίζες», η οποία προσέλαβε μαζικές διαστάσεις στη δεκαετία του '70. Εκείνη την περίοδο μέσα από έναν πολλαπλασιασμό της δράσης των πολιτιστικών συλλόγων εγκαινιάστηκε μια «ρομαντική στροφή» στον εγκαταλελειμμένο γενέθλιο τόπο, ο οποίος αναδύθηκε σε ισχυρό πόλο έλξης, ως κοιτίδα των παραδοσιακών μορφών ζωής και των εθιμικών εκδηλώσεων, που συχνά εκλαμβάνονταν ως «απλές φολκλορικές παραστάσεις». «Ο 'αστικοποιημένος' πια Βλάχος, που με αγωνία και πάθος επιδίωξε την κοινωνική του ανέλιξη και συνεπώς την «απόδρασή» του από το χωριό, επιστρέφει είτε στο πλαίσιο του γενικότερου συρμού της εποχής είτε από κάποια εσωτερική παρόρμηση και νοσταλγία, σε καμιά περίπτωση όμως για να επανενταχθεί σ' αυτό τον κόσμο. Αυτά τα φαινόμενα οδηγούν σε επιφανειακές αναβιώσεις παλιών καταστάσεων που εντάσσονται σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο σύγχρονων καταναλωτικών, με την ευρεία έννοια του όρου, ηθών...» (Νιτσιάκος 1997: 126-128).

Ανεξάρτητα όμως από τις διαφορετικές παραστάσεις και τις αντιθέσεις μεταξύ των κοινωνικών ομάδων, ο χορός του Κίνικ αποτελεί μια ευκαιρία για αλληλογνωριμία των νέων του χωριού, πάντα μέσα στα αυστηρά πλαίσια των άγραφων

κανόνων της τοπικής κοινωνίας, συχνά δε με την απαραίτητη διαμεσολάβηση του προξενιού. Η μουσική που ακούγεται είναι μοναδική, δεν απαντάται συνήθως σε άλλα γλέντια και εκδηλώσεις, τονίζοντας τη μοναδικότητα του δρώμενου και τη μέθεξη της συμμετοχής σε μια κορυφαία εκδήλωση –μύηση του χωριού. Άλλο ένα στοιχείο που χαρακτηρίζει το Κίνικ είναι η συνεχής επανάληψη, κατά τρόπο μονότονο και ως εκ τούτου μυητικό και τελετουργικό (Αδάμ 2005: 177).

Κατά τον Αράπογλου (1995: 37), το πανηγύρι της Αγίας Παρασκευής είναι μια διαδικασία μύησης στην κοινωνική ζωή της κοινότητας. Όλα τα μέλη της μικρής κοινωνίας, άνδρες ή γυναίκες, παιδιά ή μεγάλοι, μόνιμοι κάτοικοι του χωριού ή ευρισκόμενοι στη διασπορά ετοιμάζονται όλο το χρόνο για τις μέρες του πανηγυριού. Αποτελεί την κορυφαία εκδήλωση της πολιτισμικής ζωής και δημιουργεί τις προϋποθέσεις για μια συλλογική συνάντηση όλης της κοινωνίας. Εκφράζει τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες της περιοχής ή κι ακόμη του χωριού, με τα τραγούδια, τον τρόπο διεξαγωγής του, την κοινωνική ιεραρχία, το θρησκευτικό αίσθημα, τη διασκέδαση και πολλές φορές την περίοδο των ετήσιων αγορών.



Στιγμιότυπα από την τέλεση του Τρανού Χορού στο Κίνικ (Κόρλου ντι λα Κίνικ) το 1950



Από την άλλη, η γιορτή της Παναγίας της Μικρής (8 Σεπτεμβρίου), που λαμβάνει χώρα στο Περιβόλι κάθε χρόνο, θεωρείται χρονικό όριο για τη μετακίνηση προς τα χειμαδιά και μάλιστα αντιπαράτίθεται χρονικά στην ανοιξιάτικη γιορτή του Άι Γιαννιού του Κλήδονα (24 Ιουνίου), που σηματοδοτεί τη συγκέντρωση των χωριανών στο χωριό μετά τη διασπορά της χειμερινής περιόδου. «Το έθιμο του Κλήδονα είναι συνυφασμένο με τα προξενιά και την αναπαραγωγή της κοινότητας, ενώ το ΄Σίγνιλι⁶³ θεωρείται αντρικό έθιμο που σχετίζεται μάλλον με τις σχέσεις παραγωγής και εξουσίας⁶⁴.



ΣΥΛΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙΒΟΛΙΩΤΩΝ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ

Η λιτανεία του Αγίου Γεωργίου (Σίγνιλι) το 1934

Το ΄Σίγνιλι΄, το έθιμο της περιφοράς των εικόνων, είναι ένα θρησκευτικό έθιμο που δεν υπάρχει σε κανένα άλλο μέρος της Ελλάδας και αποτελεί για τους

⁶³ Σίγνιλι λέγεται το μεγάλο «μπριγιάκι», δηλαδή η περιφορά της μεγάλης σημαίας του Αγίου Γεωργίου με τις δύο μικρότερες και την ασημοσκέπαστη εικόνα του Αγίου, τα οποία κρατούν οι κάτοικοι κατά τη διάρκεια της λιτανείας γύρω από το χωριό.

⁶⁴ Νιτσιάκος 2003, σελ. 92.

κτηνοτρόφους του χωριού ένα ευχαριστήριο έθιμο για την καλή χρονιά που πέρασαν και συγχρόνως αποχαιρετιστήριο για την επικείμενη αναχώρησή τους. Η επανάληψη της λιτανείας (Σίγνιλι), στον εορτασμό της Παναγίας της Μικρής (Γέννηση της Θεοτόκου) στις 8 Σεπτεμβρίου κάθε χρόνο, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Ποτηρόπουλος (1995: 78) «άπτεται των ορίων του οικισμού και ταυτόχρονα επιβεβαιώνει αυτή την οριοθέτηση προσδίδοντας και τη διάσταση του θείου». Η διάσταση αυτή επιτείνεται και από την περίζωση του χωριού από εκκλησίες, όπως έχουμε ήδη αναφέρει. Εκτός από το ναό του Αγίου Γεωργίου, που βρίσκεται δίπλα από την πλατεία του χωριού, όλες οι υπόλοιπες ζώνουν περιμετρικά το χωριό παρέχοντας την ασφάλεια του θείου. «Η περίζωση του χωριού από το ιερό λάβαρο του Αγίου Γεωργίου, όχι μόνο απέτρεψε παλιά την εξάπλωση των ασθενειών, αλλά κάνει σαφή τον διαχωρισμό του χώρου σε οικείο και ξένο».



Στιγμιότυπο από τη λιτανεία του Αγίου Γεωργίου (Σίγνιλι), όπως λαμβάνει χώρα στις μέρες μας

Στη συνέχεια, κάτω από τα πλατάνια, στον αύλιο χώρο της εκκλησίας, γινόταν και συνεχίζει ακόμη να γίνεται το «ύψωμα» της εικόνας του Αγίου Γεωργίου και μετά

τη λειτουργία η εικόνα τίθεται σε ένα είδος πλειστηριασμού⁶⁵. Ο πλειστηριασμός της εικόνας φτάνει σε μεγάλα χρηματικά ποσά και λειτουργεί στο πλαίσιο του ανταγωνισμού που αναπτύσσεται μεταξύ οικονομικά ισχυρών μελών της κοινότητας. Οι πλειοδότες, που ακόμη και σήμερα είναι συνήθως η ομάδα των κτηνοτρόφων, εξασφαλίζουν τη θεία ευλογία, καθώς και το «προνόμιο» να σύρουν πρώτοι το χορό και να κρατήσουν τα λάβαρα κατά τη διάρκεια της λιτανείας. Με τον τρόπο αυτό επικυρώνεται συμβολικά η διεκδίκηση κοινωνικού status, αφού μέσα από αυτή την τελετουργία εκτυλίσσεται στην ουσία το παιχνίδι των κοινωνικών ρόλων, με την έννοια ότι επιβεβαιώνεται η αρχή των ισχυρών οικογενειών και η ανάδειξη των νέων (ό.π.: 82).

Επιπλέον, οι πληροφορητές με ενημέρωσαν ότι την τελευταία δεκαπενταετία έχει καθιερωθεί στο Περιβόλι το «Λαϊκό πανηγύρι», που διοργανώνεται κάθε Σάββατο πριν από τον 15αύγουστο. Ο λόγος καθιέρωσης αυτού του πανηγυριού σε μη εργάσιμη ημέρα, όπως μου διαβεβαίωσαν, είναι για να υπάρχει η δυνατότητα συμμετοχής από τους Περιβολιώτες που εργάζονται και πιθανόν δεν έχουν τη δυνατότητα να επισκεφθούν το χωριό στον εορτασμό της Αγίας Παρασκευής και της Παναγίας της Μικρής, όταν οι γιορτές αυτές συμπίπτουν σε εργάσιμες ημέρες.

Κλείνοντας αυτή την ενότητα που αφορά τη βίωση της παράδοσης, θα μπορούσαμε να υπογραμμίσουμε ότι «οι μετανάστες πρώτης γενιάς είναι διαποτισμένοι από νοσταλγία για το γενέθλιο τόπο, τον οποίο επισκέπτονται στα καλοκαιρινά πανηγύρια, επιδεικνύοντας τον πλούτο, την πολιτισμική υπεροχή τους και εισάγοντας νέα ήθη» (Αυδίκος 2000: 32-33). Το Περιβόλι, όπως συμβαίνει και στον Ασπροπόταμο, είναι ο τόπος από όπου μπορούν να αντλήσουν κύρος και συνάμα ένα πεδίο προβολής συμβόλων κύρους και εξουσίας για την προώθηση, κυρίως, της θέσης τους στο νέο χώρο εγκατάστασης (Βελεστίνο, Τρίκαλα, Λάρισα, Θεσσαλονίκη, Αθήνα).

⁶⁵ Ο εθιμικός πλειστηριασμός, που παλιότερα συνιστούσε αφορμή και πεδίο έκφρασης της άμιλλας μεταξύ όσων ασχολούνταν με το ίδιο επάγγελμα, τα τελευταία χρόνια έχει ενταχθεί και εκφράζει τις σύγχρονες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτιστικές εξελίξεις. Βλ. Νιτσιάκος 2003, σελ. 94.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΑΝΑΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΠΕΡΙΒΟΛΙΩΤΩΝ ΣΤΟ ΑΣΤΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΤΟΥ ΒΕΛΕΣΤΙΝΟΥ ΜΑΓΝΗΣΙΑΣ

1. Κοινωνική σύνθεση, επαγγέλματα και πολιτισμικές πρακτικές

Μετά την απελευθέρωση και την προσάρτηση της Θεσσαλίας στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος (1881), ήδη από το καλοκαίρι του 1882, το Επαρχείο Βόλου πρότεινε στην έκθεσή του για τη δημοτική διαίρεση της περιοχής τη σύσταση του Δήμου Φερών με έντεκα χωριά και πρωτεύουσα το Βελεστίνο. Την άνοιξη του 1883 είχε ήδη συσταθεί ο Δήμος Φερών, ενώ στις εκλογές που ακολούθησαν αναδείχθηκε και ο πρώτος Έλληνας Δήμαρχος. Αξίζει να σημειωθεί ότι το 1885 αρχίζει και η πρώτη εμποροπανήγυρη (παζάρι) του Βελεστίνου, ένας σημαντικός θεσμός για την κοινωνικοοικονομική ζωή του τόπου, ενώ την προηγούμενη χρονιά (1884) εγκαινιάζεται η σιδηροδρομική γραμμή Βόλου – Λάρισας στην οποία εντάσσονται το 1886 και τα τμήματα Βελεστίνο – Φαρσάλων – Καρδίτσας – Τρικάλων – Καλαμπάκας. Το Βελεστίνο εξελίσσεται έτσι σε κόμβο των δύο γραμμών, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί μεγάλη κίνηση και να εξασφαλισθούν σημαντικές ωφέλειες για την περιοχή⁶⁶.

Η σπουδαία θέση του Βελεστίνου, που βρίσκεται σε σταυροδρόμι οδικών και σιδηροδρομικών δικτύων, σε συνδυασμό με το σημαντικό εύρος παραγωγικών δραστηριοτήτων που αναπτύσσονται στην περιοχή, προσδίδει κατά την προπολεμική περίοδο μια πρωτοποριακή δομή στον τόπο, καθώς και ένα εμπορικό και ψυχαγωγικό προβάδισμα, έναντι των άλλων κέντρων του κάμπου. Η αξιοσημείωτη ακμή της εμποροπανηγύρης του Βελεστίνου, κυρίως κατά τη δεκαετία 1930-1940 σηματοδοτεί τη μεγάλη οικονομική, δημογραφική και κοινωνική ανάπτυξη του τόπου, κυρίως στον

⁶⁶ «Ο σιδηροδρομικός σταθμός Βελεστίνου ήταν η ψυχή της κίνησης και του υψηλού τζίρου, ο κόμβος που έφερνε ανθρώπους και εμπορεύματα, που διακινούσε την ντόπια παραγωγή που έδινε στίγμα με τη θορυβώδη κίνηση, την παραγωγική ικανότητα, την εμπορική επάρκεια και την έντονη ζωή. Καθημερινά με τα ταξίδια και τους επιβάτες, τα εμπορεύματα και τις μετακινήσεις μαθητών σχολείων, οργανώσεων και συλλόγων με το τρένο (...) Ένας σταθμός, κόμβος συγκοινωνιακός που συμβολίζει για το Βελεστίνο πολλά, κυρίως αποτελεί το κέντρο μιας εποχής, της προπολεμικής, με ό,τι κουβαλάει αυτή σαν ιστορία, μέσα σε όλο το ιστορικό γίγνεσθαι της πόλης» (Καραμπερόπουλος 2013, σελ. 149-150).

τομέα της κτηνοτροφίας και των συναφών με αυτή επαγγελμάτων. Η παρακμή του θεσμού άρχισε τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια με αποτέλεσμα να συμβάλει σήμερα ελάχιστα στην τοπική οικονομία, παρότι διατηρεί μέρος την αρχικής εμπορικής του σημασίας. Στον τομέα ωστόσο της ψυχαγωγίας, το παζάρι του Βελεστίου διαδραματίζει ακόμη και σήμερα σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτισμικής φυσιογνωμίας του χωριού ως τόπος συνάντησης, κοινωνικών επαφών, χορευτικών εκδηλώσεων και διασκέδασης.

Η μελέτη της εμποροπανηγυρης (εβδομαδιαίο παζάρι), σε συνδυασμό με την ανάλυση της κοινωνικής σύνθεσης, των επαγγελμάτων, των γιορτών και των εθίμων (Τρύγος, Θεοφάνεια, Απόκριες, Κλήδονας, Ρήγεια), αλλά και των τοπικών σημείων αναφοράς (εκκλησίες, Υπέρεια Κρήνη, σιδηροδρομικός σταθμός, σπίτι του Ρήγα Φεραίου), οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι πολιτισμικές πρακτικές της περιοχής έχουν πλέον παγιωθεί μέσα από έναν μάλλον ευτυχή συγκερασμό στοιχείων των διαφορετικών κοινωνικών και εθνοτικών ομάδων της βελεστινιώτικης κοινωνίας. Βλάχοι, Πρόσφυγες, Γκραικοί και Σαρακατσάνοι άφησαν ισχυρό το αποτύπωμά τους σε όλες τις βελεστινιώτικες δραστηριότητες στο πλαίσιο ενός άτυπου συναγωνισμού που κατά τα προπολεμικά χρόνια «μεταμόρφωσε το παραγκωνισμένο λασποχώρι, σε δημιουργική κυψέλη ανάπτυξης και οικονομικής ευρωστίας, με παράλληλη ώθηση στα πολιτιστικά πράγματα» (Καραμπερόπουλος 2013: 18).

Το Βελεστίνο αποτελεί ακόμη και σήμερα τον κυριότερο τόπο διαμονής των Περιβολιωτών πανελλαδικά. Για την παρουσία των Βλάχων στο Βελεστίνο δεν υπάρχουν σαφείς ιστορικές πηγές που να μας βοηθούν να τοποθετήσουμε χρονολογικά με ακρίβεια την εμφάνισή τους στο συγκεκριμένο χώρο. Ούτε η προφορική παράδοση μας δίνει κάποια βοήθεια, καθώς δεν συνδυάζει την παρουσία των Βλάχων στην περιοχή με κάποιο συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός. Το Βελεστίνο θεωρείται ότι ανέκαθεν ήταν ένα από τα βασικότερα χειμαδιά των Περιβολιωτών. Σύμφωνα με εκτιμήσεις, οι κάτοικοι του Βελεστίου που έχουν καταγωγή από το Περιβόλι ανέρχονται σε 1.500 και αντιστοιχούν σε 500 περίπου οικογένειες⁶⁷. Αποτελούν την πολυπληθέστερη κοινωνική ομάδα στο Βελεστίνο, καθώς υπάρχουν Γκραικοί (ντόπιοι) και οι Μικρασιάτες που εγκαταστάθηκαν το 1922.

⁶⁷ Βλ. Σιουμουρέκης 2010, σελ. 97.

Ακόμη και σήμερα, παρά τους μεικτούς γάμους και τις μετακινήσεις των σύγχρονων Βελεστινιωτών, η συνοικία της Παναγίας και του Αγίου Χαράλαμπου, εξακολουθούν να αποτελούν την κύρια εγκατάσταση των Περιβολιωτών (Βλαχομαχαλάς).

Η ευρύτερη περιοχή Βελεστίνου, συμπεριλαμβανομένων των όμορων οικισμών της, είναι ένας από τους κυριότερους κτηνοτροφικούς πυρήνες του θεσσαλικού, αλλά και του ελληνικού χώρου. Είχαν δημιουργηθεί στην περιοχή, εκτός από τους πυρήνες των Βλάχων στο Βελεστίνο, οι οποίοι ήταν εγκατεστημένοι στη συνοικία «Αη Χαράλαμπος» που μέχρι και σήμερα λέγεται «Βλάχικα», οικισμοί Σαρακατσάνων, αμιγώς κτηνοτροφικοί, όπως οι οικισμοί 'Γερμή', 'Ντομουσλάρ', 'Παλιούρι', 'Τελτεξή' και άλλοι. Οι κτηνοτροφικοί πυρήνες χωρίζονται σε τρεις τομείς παρουσίας και δραστηριότητας. Ο πρώτος πυρήνας ήταν οι Βελεστινιώτες-Βλάχοι, που δραστηριοποιήθηκαν και ανέπτυξαν την κτηνοτροφία, καθώς και την οικιακή βιοτεχνία με τους αργαλειούς και τα γνωστά Βελεστινιώτικα υφαντά. Οι Σαρακατσάνοι της περιοχής ανέπτυξαν τον κλάδο, δημιούργησαν πολλούς παραγωγικούς σε γαλακτοκομικά πυρήνες και ήταν σε σχέση με άλλες περιοχές ο πιο παραγωγικός και μεγαλύτερος σε αριθμό ζώων πυρήνας, που γρήγορα αναπτύχθηκε παραγωγικά και οικονομικά. Ο τρίτος τομέας ήταν οι ντόπιοι-Γκραικοί κτηνοτρόφοι, που σε κάθε χωριό είχαν αναπτύξει την κτηνοτροφία, με σημαντικό αριθμό προβάτων και τη διατηρούσαν παράλληλα με τις γεωργικές τους ασχολίες, χωρίς να μετακινούνται, όπως οι Βλάχοι του Βελεστίνου και οι Σαρακατσάνοι.

Οι Σαρακατσάνοι, με ορεσίβια προέλευση, ζωντανή παρουσία και βαθιές ρίζες στη δομή και την ιστορία της χώρας, έχουν συμβάλει στη διαμόρφωση της ελληνικής κοινωνίας και κυρίως στη δομή της υπαίθρου. Με την απελευθέρωση της Θεσσαλίας (1881), όταν τα αγροκτήματα της περιοχής του Βελεστίνου πέρασαν από τα οθωμανικά στα ελληνικά χέρια, οι Σαρακατσάνοι διατήρησαν και αύξησαν το κτηνοτροφικό τους δυναμικό, επέκτειναν τις κτηνοτροφικές τους επιχειρήσεις και έκαναν την παρουσία τους πιο αισθητή στο χώρο τους. Κατά το διάστημα 1910-1925, όπου έγιναν αναγκαστικές απαλλοτριώσεις τσιφλικιών της περιοχής, τα τσελιγκάτα άρχισαν να συγκροτούνται με επιχειρηματική μορφή, αποκτώντας με αυτό τον τρόπο οι Σαρακατσάνοι κτηνοτρόφοι λειβαδικές εκτάσεις. Σ' αυτή την περίοδο αγοράστηκαν χιλιάδες στρέμματα λειβαδικής γης, σε όλα τα αγροκτήματα του Βελεστίνου για τη

βόσκηση των ποιμνίων και αυτή η χρήση γης διατηρήθηκε για πολλές δεκαετίες. Μετά τη συγκρότηση των κτηνοτροφικών πυρήνων, με την αγορά ιδιόκτητων λειβαδικών εκτάσεων, οι οποίες αρχικά αξιοποιήθηκαν κτηνοτροφικά και αργότερα και γεωργικά, άρχισε σταδιακά και η ανάπτυξη για τους Σαρακατσάνους. Άρχισαν να κτίζονται σπίτια, να δημιουργούνται χωριστοί οικισμοί, ενώ σε κάποιες περιπτώσεις Σαρακατσάνοι κτηνοτρόφοι εντάχθηκαν, με οικοδομές, μέσα στους συγκροτημένους οικισμούς των ντόπιων (Σεραζή, Μουσαφακλή κ.ά.) και πολλαπλασιάστηκαν οι κτηνοτροφικές τους μονάδες.

Τα σαρακατσάνικα τσελιγκάτα στην περιοχή του Βελεστίνου, είχαν δημιουργήσει διακριτή παράδοση με τον τρόπο ζωής τους, τα πανηγύρια, τους δικούς τους κώδικες κοινωνικής συμπεριφοράς και τις τελευταίες δεκαετίες με τη συμμετοχή τους στη διαχείριση των κοινών. Εκτός από την κτηνοτροφία, οι Σαρακατσάνοι ασχολήθηκαν και με άλλα συναφή επαγγέλματα, όπως τυροκομεία, βιοτεχνίες μάλλινων ειδών, εμπόριο κρέατος κ.ά., ενώ πρέπει να αναφέρουμε ότι πολλοί Σαρακατσάνοι, όπως και Βλάχοι Περιβολιώτες, στράφηκαν στις επιστήμες, σημειώνοντας μάλιστα μεγάλη επιτυχία και στους επιστημονικούς και στους επαγγελματικούς τους προσανατολισμούς. Χαρακτηριστικό στοιχείο της ταυτότητας των Σαρακατσάνων, όπως άλλωστε και των Βλάχων Περιβολιωτών, ήταν οι συνεχείς μετακινήσεις τους. Οι μεγάλες κτηνοτροφικές μονάδες, εκτός από τις χειμωνιάτικες εγκαταστάσεις στην περιοχή Βελεστίνου, είχαν και τις θερινές βοσκές στα βουνά της Μακεδονίας (Βέρμιο, Γράμμος, Καϊμακτσαλάν)⁶⁸ και της Θεσσαλίας. Η μετακίνηση στα θερινά βοσκοτόπια γινόταν κάθε χρόνο του Αγίου Γεωργίου και η επιστροφή μετά το παζάρι του Βελεστίνου, μέχρι του Αγίου Δημητρίου⁶⁹.

Το στοιχείο, ωστόσο, που τους διαφοροποιεί καίρια με τους Βλάχους είναι η απουσία μόνιμου και συγκροτημένου ορεινού ή παραθεριστικού οικισμού. Όλες οι μετακινήσεις ήταν ενταγμένες στον αμιγώς παραγωγικό χρόνο τους, με αποτέλεσμα η συγκρότηση της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητάς τους να μην οριοθετείται από το δίπολο βουνό-κάμπος με τον ίδιο τρόπο που αφορά τους Βλάχους.

⁶⁸ Οι μετακινήσεις των σαρακατσάνικων τσελιγκάτων της περιοχής Βελεστίνου γίνονταν στις θέσεις 'Σαμπανίτσα', 'Κουζλούκι', 'Μπιλιουρέικα', 'Μπουρίκα' και 'Κουζλούκ' του Βερμίου, στη θέση 'Νιάλα' της Αργιθέας, στην περιοχή της Κρυσταλλοπηγής Μακεδονίας, στο Βέρμιο και το Παγγαίο, στο Σέλι του Βερμίου, στο Παράμερο Τρικάλων. Για αναλυτικότερη αναφορά, Βλ. Καραμπερόπουλος 2005, σελ. 84.

⁶⁹ Βλ. Καραμπερόπουλος 2005.

Είναι γεγονός ότι με την πάροδο του χρόνου η κτηνοτροφία των Σαρακατσάνων λιγόστεψε και σε αρκετές περιπτώσεις εξαφανίστηκε. Σήμερα, τα σαρακατσάνικα κοπάδια δεν υπάρχουν, οι καλύβες εξαφανίστηκαν και οι άλλοτε Σαρακατσάνοι μεγαλοκτηνοτρόφοι της ευρύτερης περιοχής Βελεστίνου έγιναν μεγαλοπαραγωγοί σιτηρών, βάμβακος, τομάτας, τεύτλων και άλλων προϊόντων.

Ξεχωριστό 'κεφάλαιο' για την κτηνοτροφία του Βελεστίνου αποτελούν οι ντόπιοι-καραγκούνηδες (Γκραικοί) κτηνοτρόφοι. Στο Βελεστίνο και σε όλα τα χωριά της περιοχής, Ριζόμυλο, Στεφανοβίκειο, Χλόη, Αερινό κ.ά. υπήρχαν - και πιο σπάνια υπάρχουν μέχρι και σήμερα - οικογένειες ντόπιων που παράλληλα με την καλλιέργεια των αγρών, διατηρούν και έναν αριθμό προβάτων κυρίως. Σε αντίθεση με τους Βλάχους Περιβολιώτες κτηνοτρόφους και τους Σαρακατσάνους, που κάθε καλοκαίρι μετακινούσαν τα κοπάδια τους από τα χειμερινά στα θερινά βοσκοτόπια, οι ντόπιοι κτηνοτρόφοι διατηρούσαν και το καλοκαίρι τα κοπάδια τους στα χωριά, όπου είχαν το μαντρί τους και τη στρούγκα. Εκτός από τους ντόπιους-καραγκούνηδες τσομπάνους, οι ιδιοκτήτες των κοπαδιών χρησιμοποιούσαν ως τσομπάνηδες και Βελεστινιώτες Βλάχους που ήταν αρτιότερα εκπαιδευμένοι στη βοσκή, το άρμεγμα και την τυροκόμηση. Σήμερα η κατάσταση έχει άρδην αλλάξει, δεδομένου ότι η ενασχόληση των ντόπιων με την κτηνοτροφία και τα συναφή με αυτή επαγγέλματα έχει σταματήσει να αποτελεί κύρια παραγωγική δραστηριότητα.

Βέβαια, πρέπει να αναφερθεί ότι οι κτηνοτρόφοι του Βελεστίνου στο σύνολό τους, με παρουσία εκατονταετιών στο χώρο τους, με πλούσια προσφορά στην παραγωγή κτηνοτροφικών προϊόντων, με σημαντική συμβολή στην οικονομία της περιοχής και παρά τις δυσκολίες του κλάδου, έχουν και σήμερα ένα σημαντικό μερίδιο της οικονομικής ζωής της πόλης. Αξιοσημείωτο είναι μάλιστα ότι, παρότι δεν αποτελεί πλέον την κυριότερη επαγγελματική ενασχόληση, η κτηνοτροφία στο Βελεστίνο αποτελεί ζωντανό στοιχείο της ζωής της πόλης μέχρι και τις μέρες μας χάρη στην ευημερούσα πορεία της, διατηρώντας σε υψηλά αριθμητικά επίπεδα την ετήσια παραγωγή γάλακτος και κρέατος, ενώ, παράλληλα, νέοι άνθρωποι συνεχίζουν να δραστηριοποιούνται στον κλάδο, ανοίγοντας νέες μεγάλες σε όγκο κτηνοτροφικές μονάδες. Με εξαίρεση των κτηνοτροφία των παλιών τσελιγκάτων (Σαρακατσάνων), η οποία περιορίστηκε κατά μερικές δεκάδες χιλιάδες αιγοπρόβατα και σε αρκετές περιπτώσεις εκλείπει εντελώς, στο Βελεστίνο η κτηνοτροφία παρουσιάζει ανοδική

πορεία και δημιουργεί κοινωνικές προσδοκίες για τη βελτίωση της οικονομικής ζωής της πόλης στο μέλλον.

Συγχρόνως, τόσο στο Βελεστίνο όσο και στο γειτονικό Αερινό εγκαταστάθηκαν εκατοντάδες προσφυγικές οικογένειες το 1922 με το διωγμό τους από τη Μ. Ασία. Παρά τις αντιδράσεις μερικών κτηνοτρόφων, δημιουργήθηκε εντός της πόλης, στη θέση 'Μεριάς', αυτόνομος προσφυγικός οικισμός, με την παραχώρηση οικοπέδων από την τότε κοινότητα Βελεστίνου 300τ.μέτρων και 200τ. μέτρων. Αρχικά έμειναν σε τσαντίρια και αργότερα σε πλίθινα ισόγεια κτίσματα. Έτσι από το 1922 η όψη του Βελεστίνου τροποποιήθηκε θεαματικά. Δημιουργήθηκαν νέες συνοικίες, ενισχύθηκε το αγροτικό δυναμικό, η πείρα των προσφύγων συνέβαλε στη δημιουργία υποδειγματικών αμπελώνων, κυρίως στο Αερινό, ενώ στο Βελεστίνο οι πρόσφυγες έγιναν δουλευτάδες σε κάθε επάγγελμα και κάθε καλλιέργεια⁷⁰.

Οι προφορικές πληροφορίες για τους πρόσφυγες του Βελεστίνου μας βεβαιώνουν ότι οι πρώτες προσφυγικές οικογένειες προέρχονταν από τις αγροτικές περιοχές της Σμύρνης (Σεβδίκιοι, Τσεσμές) και από την Καπαδοκία. Από την περιοχή του Πόντου δεν υπήρξαν πρόσφυγες πρώτης γενιάς. Στις ημέρες μας, λόγω γάμων, έχουν βρεθεί στο Βελεστίνο και κάτοικοι με καταγωγή από τον Πόντο (τέταρτη γενιά) και γι' αυτό ο Σύλλογός τους φέρνει την επωνυμία «Πολιτιστική Εστία Μικρασιατών και Ποντίων Βελεστίνου».

Η κοινότητα του Βελεστίνου, το 1928, παραχώρησε σε κάθε προσφυγική οικογένεια ένα μικρό οικόπεδο με κήπο για να κτίσει ο καθένας σπίτι. Έτσι συγκροτήθηκε ένας μικρός προσφυγικός συνοικισμός στα νότια του Βελεστίνου. Στην αρχή τον αποκαλούσαν «προσφυγικό συνοικισμό», ενώ σήμερα λέγεται απλώς «συνοικισμός». Οι Μικρασιάτες, πολύ σύντομα, με τη δική τους ιδιαίτερη πολιτισμική ταυτότητα, τα ήθη, τα έθιμά τους, τον τρόπο εκδήλωσης της θρησκευτικής τους πίστης, τα τραγούδια και τους χορούς τους, συνδέθηκαν και με συγγενικούς δεσμούς με τους γηγενείς κατοίκους του Βελεστίνου (μικτούς γάμους) και αποτέλεσαν ένα ενιαίο σύνολο. Η κύρια ενασχόλησή τους ήταν τα οπωροκηπευτικά⁷¹.

⁷⁰ Καραμπερόπουλος, Β. (). *Οι Μικρασιάτες Βελεστίνου – Αερινού*, σσ. 21-22.

⁷¹ Για περισσότερα σχετικά με τους πρόσφυγες της περιοχής Βελεστίνου, Βλ. Κωνσταντάρας-Σταθάρας, Δ. 2008, σσ. 255-256.

Οι Μικρασιάτες κουβάλησαν με τον ερχομό τους την πλούσια παράδοση στο χορό, το τραγούδι, το θέατρο, τη λογοτεχνία, τη ζωγραφική και σε όλες τις άλλες τέχνες. Η δε πολιτισμική παρουσία αυτής της αριθμητικά περιορισμένης εθνοτικής ομάδας ήταν τόσο ισχυρή που αναγνωριζόταν σε όλες τις μεγάλες γιορτές του Βελεστίνου. Έτσι, ενώ στις βλάχικες συνοικίες του Βελεστίνου να κυριαρχούν, πχ. τις Απόκριες, τα παραδοσιακά βλάχικα τραγούδια, στο «συνοικισμό» το στίγμα έδιναν τα σμυρναίικα ακούσματα και στις άλλες γειτονίες των ντόπιων ακούγονταν άλλα παραδοσιακά τραγούδια του κάμπου.

Στην πόλη του Βελεστίνου, εκτός από τους Βλάχους κτηνοτρόφους που τα καλοκαίρια μετακινούνταν στο Περιβόλι, υπήρχαν και οι Βλάχοι κिरατζήδες, αρκετοί από τους οποίους είχαν και μικτό επάγγελμα (κτηνοτρόφοι και κिरατζήδες). Οι Βλάχοι κिरατζήδες του Περιβολίου διέσχιζαν με τα μεταφορικά τους ζώα όλη τη Μακεδονία και την Ήπειρο. Ας σημειωθεί ότι η δραστηριότητα των κिरατζήδων αποτελούσε βασικό μοχλό ανάπτυξης των ορεινών χωριών, δεδομένου ότι οι μεταφορές με ζώα ήταν για μεγάλο χρονικό διάστημα το μοναδικό μέσο για τη μεταφορά των προϊόντων, ενώ παράλληλα συνέβαλε στη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής, με πρακτικές όπως «το βερεσέ» σε τρόφιμα και άλλα είδη ανάγκης. Συχνά όλο το εμπορικό πλέγμα των ειδών που ήταν αναγκαία για να επιζήσει και να αναπτυχθεί το χωριό ήταν στα χέρια τους. Αξίζει να αναφερθεί ότι πέρα από τις μεταφορές των εμπορευμάτων, τα караβάνια των κिरατζήδων αναλάμβαναν για δύο φορές το χρόνο (άνοιξη και φθινόπωρο) την ευθύνη της παραδοσιακής μετακίνησης των Βλάχων του Βελεστίνου προς το Περιβόλι την άνοιξη και της επιστροφής τους το φθινόπωρο. Η μεταφορά αυτή με πλήθος διανυκτερεύσεων συνδυαζόταν συχνά με την παράλληλη μετακίνηση των ποιμνίων από τους κτηνοτρόφους (Καραμπερόπουλος 2013: 182-187).

Ένας επίσης σημαντικός κλάδος, άρρηκτα συνδεδεμένος με το βλάχικο στοιχείο, που αναπτύχθηκε στο Βελεστίνο και διατηρήθηκε μέχρι πρόσφατα, πριν από μια 40ετία περίπου, είναι η υφαντική με τους δεκάδες αργαλειούς που διατηρούσαν και εργαζόνταν σ' αυτούς οι Περιβολιώτισσες του Βελεστίνου. Οι Βλάχες δημιούργησαν μια πολυσχιδή βιοτεχνία, οικιακής μορφής, και απέκτησαν με τα υφαντά τους μια

περίοπτη θέση στην κοινωνικοοικονομική δομή της περιοχής⁷². Η συγκεκριμένη αυτοδημιούργητη ενασχόληση των Περιβολιωτισσών γυναικών του Βελεστίνου έχει τις ρίζες της πριν από τα χρόνια της τουρκοκρατίας και βρισκόταν στην πρώτη γραμμή, αφού οι παραγγελίες ήταν συνεχείς. Μάλιστα έμποροι από τις θεσσαλικές πόλεις, αλλά και εκτός Θεσσαλίας, έρχονταν τακτικά για παραγγελίες χαλιών, μάλλινων ειδών, στρωσιδιών, ενώ στο ετήσιο παζάρι του Βελεστίνου, καθώς και παλιότερα στο εβδομαδιαίο παζάρι της Παρασκευής, οι Περιβολιώτισσες του Βελεστίνου τοποθετούσαν τα υφαντά τους κατά μήκος του πεζοδρομίου του δημοτικού σχολείου και οι πωλήσεις έφταναν σε πολύ υψηλά επίπεδα. Κατά τα προπολεμικά δε χρόνια το παζάρι αποτελούσε κύριο τόπο διακίνησης μεγάλης ποικιλίας προϊόντων και εκθεμάτων τόσο από τον αγροτικό ή βιοτεχνικό τομέα όσο και από αυτόν της λαϊκής τέχνης. Τα περίφημα υφαντά κιλίμια, ακόμη και τα μάλλινα εσώρουχα που παρήγαγαν οι φημισμένες Βλάχες υφάντριες είχαν μεγάλη εμπορική ζήτηση αποτελώντας βασική πηγή προσπορισμού πρόσθετου εισοδήματος στις βλάχικες οικογένειες.

Οι Περιβολιώτισσες και οι γυναίκες των άλλων βλαχοχωριών της Πίνδου ήταν οι σημαντικότεροι παραγωγοί και πωλήτριες ειδών υφαντικής και στα άλλα μεγάλα θεσσαλικά παζάρια (Φαρσάλων, Λάρισας, Βόλου, Τρικάλων, Ελασσόνας κ.ά.), καθώς και στα παζάρια της Δυτικής Μακεδονίας (Κόνιτσας, Ιωαννίνων, Άρτας κ.ά.) (Καραμπερόπουλος 2005: 57-58). Βέβαια, η συστηματική ενασχόληση των γυναικών με την υφαντική έχει εγκαταλειφθεί εδώ και περίπου 30 χρόνια.

Τέλος, σε ό,τι αφορά την επαγγελματική δραστηριότητα των Βελεστινιωτών κατοίκων, οφείλουμε να αναφέρουμε ότι παράλληλα με την ανάπτυξη της κτηνοτροφίας λειτουργούσαν και άλλα συναφή επαγγέλματα, όπως τσαρουχάδες, σαμαράδες, ραφτάδες μάλλινων, πεταλωτές, μυλωνάδες, καθώς και άλλα επαγγέλματα τα οποία εξασφάλιζαν επιτυχή σταδιοδρομία στο Βελεστίνο και ίσως δεν τα συναντούσε κανείς σε άλλα αγροτικά ή κτηνοτροφικά κέντρα.

Σε ό,τι αφορά εξειδικευμένα τώρα τις πολιτισμικές πρακτικές που εφαρμόζονταν στο Βελεστίνο, σ' ένα τέτοιο κοινωνικό και επαγγελματικό περιβάλλον, πρέπει να

⁷² Η υφαντική των Περιβολιωτισσών ήταν μια σκληρή και επίπονη εργασία, μέσω της οποίας εξασφάλιζαν τα απαραίτητα υφαντά για τον εξοπλισμό του σπιτιού τους και για το ντύσιμο της οικογένειας.

σημειωθεί ότι οι Βλάχοι Περιβολιώτες, πέρα από την αριθμητική τους υπεροχή, επιχειρούσαν συστηματικά να ασκήσουν μια άτυπη πολιτισμική «ηγεμονία» στα τοπικά πράγματα. Για παράδειγμα, είχαν οικειοποιηθεί περισσότερο από τις άλλες εθνοτικές ομάδες το ψυχαγωγικό μέρος της εμποροπανηγύρης με τη μουσική, τους χορούς τους και ολονύκτια γλέντια, τα οποία συνεχίζουν ακόμη και σήμερα στο καθιερωμένο σε ετήσια πλέον βάση παζάρι.

Είναι, παράλληλα, χαρακτηριστική η προσπάθεια των Περιβολιωτών να διατηρήσουν και να περισώσουν την αυθεντικότητα των πρακτικών, όπως αυτές ασκούνταν στον 'γενέθλιο τόπο' του Περιβολίου. Τα τραγούδια και οι χοροί των Βλάχων διατηρούνται λίγο πολύ αυθεντικοί μέχρι και σήμερα και τραγουδιούνται ή χορεύονται στα τοπικά πανηγύρια στο Βελεστίνο, με ευθεία αναφορά στην πιστότητα της παράδοσης και της Περιβολιώτικης έκφρασης, προκειμένου να δοθεί πρόσθετη αίγλη και μεγαλείο στην παρουσίαση. Από τους παραδοσιακούς βλάχικους χορούς, που και σήμερα χορεύονται συνοδεία δημοτικής μουσικής είναι, μεταξύ άλλων, οι εξής: Κίνικ (χορεύεται κυρίως στη θέση Κίνικ στο Περιβόλι), στα τρία, στα δύο (συρτός), συρτός, ο καθιερωμένος βλάχικος, αντικριστός και μπεράτι.

Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η προσπάθεια να καλυφθεί το κενό που υπήρχε στα πολιτιστικά δρώμενα των Περιβολιωτών στη Μαγνησία. Την ανάγκη αυτή για μια πιο οργανωμένη απεικόνισή τους ήρθε να καλύψει ο Σύλλογος Περιβολιωτών Μαγνησίας. Ο Σύλλογος ιδρύθηκε το 1976 με έδρα την πόλη του Βελεστίου, από Περιβολιώτες που κατοικούν μόνιμα στη Μαγνησία. Αποτελείται σήμερα από 4.000 άτομα και αποτελεί έναν από τους πιο ζωντανούς και ενεργούς φορείς της παράδοσης και του βλάχικου πολιτισμού σε ολόκληρη την Ελλάδα. Σκοπός του Συλλόγου είναι η ανάπτυξη και διατήρηση του δεσμού των καταγόμενων από το Περιβόλι μελών του, η διατήρηση και διάδοση της πλούσιας παράδοσης του Περιβολίου, η διάσωση της βλάχικης γλώσσας και γενικότερα η συμβολή του σε όλα τα ζητήματα που αφορούν την κοινότητα Περιβολίου και τους Περιβολιώτες που κατοικούν στη Μαγνησία.

Σημεία αναφοράς για τους Περιβολιώτες στο Βελεστίνο αποτελούν, όπως μου μετέφεραν οι πληροφορητές, ο ετήσιος χορός του Συλλόγου, η κοπή της πρωτοχρονιάτικης πίτας, η διοργάνωση από το Σύλλογο της αναπαράστασης του εθίμου «Αγιαννιός» ή Κλήδονα στις 24 Ιουνίου, που συνήθως γίνεται στο Περιβόλι,

καθώς και η συμμετοχή του Συλλόγου στις εκδηλώσεις 'Ρήγεια' που λαμβάνουν χώρα κάθε χρόνο στο Βελεστίνο.

2. Ο μετασχηματισμός της Περιβολιώτικης ταυτότητας στο πλαίσιο της αστικοποίησης

Στο Βελεστίνο, οι Περιβολιώτες Βλάχοι διατηρούν και αναπαράγουν τη διακριτή πολιτισμική ταυτότητά τους, αναγνωρίζοντας σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής τους κοινά χαρακτηριστικά με τους «ομοίους» τους. Η ταύτιση αυτή διαπερνά, ακόμη και σήμερα, όλες τις δραστηριότητες που αναπτύσσονται στο νέο πλήρως αστικοποιημένο περιβάλλον (κοινωνικές, παραγωγικές, πολιτισμικές), έστω κι αν επιτυγχάνεται με έναν περισσότερο «χαλαρό» τρόπο απ' ό,τι στο παρελθόν, που οδηγεί στη σχετικοποίηση του αντιθετικού δίπολου «εμείς» και «άλλοι». Οι Περιβολιώτες του Βελεστίνου πράγματι επιμένουν να διαφοροποιούν το συλλογικό τους εαυτό από τις άλλες εθνοτικές ομάδες (Γκραικοί, Πρόσφυγες, Σαρακατσάνοι), χωρίς όμως πια να υπερτονίζουν τις διαφορές τους ή να αναπτύσσουν ισχυρή αμφοισβήτηση, υποτίμηση ή εχθρικό ανταγωνισμό με τους «άλλους».

Από τις απαντήσεις δε των πληροφορητών διακρίνεται ότι σταδιακά έχει ατονήσει η προσήλωση στην ενδογαμία ή σε αποκλειστικά «περιβολιώτικες» διατροφικές συνήθειες, καθώς οι πολιτισμικές και οικονομικές ανταλλαγές μεταξύ των διαφόρων εθνοτικών ομάδων έχουν συμβάλει καθοριστικά στην αποδυνάμωση των στερεοτυπικών μειωτικών αναπαραστάσεων για τους μη Περιβολιώτες του Βελεστίνου. Ποτέ στο παρελθόν οι Βλάχοι δεν έρχονταν σε επιγαμίες με τους Γκραικούς-ντόπιους ούτε και οι Γκραικοί επέτρεπαν στα παιδιά τους να αφήσουν τον τόπο τους και να ξενιτευτούν, ακολουθώντας τους Βλάχους. Ο κανόνας της ενδογαμίας συνοδευόταν και από άλλους παράλληλους αποκλεισμούς στο επίπεδο ακόμη και της τέλεσης των μυστηρίων μεταξύ Βλάχων. «Παλιά ούτε ο κουμπάρος δεν έπρεπε να μην είναι Βλάχος. Ας ήταν κι απ' τη Σαμαρίνα, αρκεί να είναι Βλάχος», ανέφερε πληροφορητής. Αναφέρεται ότι «το πρώτο ίσως συνοικέσιο στο Βελεστίνο ήταν το 1926, όταν ο Γκραικός Ηρακλής Χατζάκος παντρεύτηκε τη βλαχοπούλα

Ανδρομάχη Ντόντου»⁷³. Αντίστοιχες απαγορεύσεις βέβαια ίσχυαν και για τους Σαρακατσάνους.

Ο αποκλεισμός των επιγαμιών των Βλάχων με Γκραιίκους ή Σαρακατσάνους είναι μια πρακτική που έχει ατονήσει εδώ και πολλές δεκαετίες. Ωστόσο, η μετάβαση στο αστικό πρότυπο ζωής, όπου η ενδογαμία φάνταζε ως κεντρικό αναχρονιστικό στοιχείο μιας παραδοσιακής 'κλειστής' κοινωνίας, δεν γινόταν πάντα αναίμακτα, καθώς οι συγκρούσεις στο πλαίσιο της κοινότητας και οι ψυχολογικές πιέσεις που ασκούσαν στα μέλη της ήταν συχνά ιδιαίτερα έντονες και ισχυρές. Αναφέρει χαρακτηριστικά πληροφορητής 80 ετών, που παραβίασε τον κανόνα της ενδογαμίας στις αρχές της δεκαετίας του 1960: «Ερωτεύτηκα Γκραιίκα και αναγκάστηκα να φύγω από το Βελεστίνο, καθώς ο πατέρας μου σταμάτησε να με στηρίζει οικονομικά για το λόγο αυτό, ενώ τόσο οι συγγενείς όσο και οι άλλοι συγχωριανοί μου με είχαν απομονώσει και με πίεζαν να αλλάξω την επιλογή μου, να γυρίσω στο χωριό και να παντρευτώ Βλάχα».

Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, το κρίσιμο στοιχείο στη διαμόρφωση μιας συλλογικής ταυτότητας έγκειται στο «σχεσιακό πλαίσιο» (βλ. σελ. 7 της εργασίας), δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται οι σχέσεις μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών ομάδων που συμμετέχουν στη συγκρότηση της ταυτότητας. Στο πλαίσιο αυτό, η διακριτή ταυτότητα των Περιβολιωτών έχει επηρεάσει αισθητά και την ταυτότητα των γειτονικών ομάδων (ιδίως των ντόπιων), οι οποίες δεν οριοθετούνται πλέον αντιθετικά απέναντι στις πολιτισμικές πρακτικές των Βλάχων, καθώς δεν είναι σπάνιο το φαινόμενο της «χαλαρής» συμμετοχής τους στις πολιτισμικές πρακτικές των Περιβολιωτών. Τυχαίνει συχνά να βλέπουμε ντόπιους ή πρόσφυγες να συμμετέχουν στους βλάχικους χορούς, στο πλαίσιο εορτών και κοινωνικών εκδηλώσεων, ενώ είναι ιδιαίτερα διαδομένη και η πρακτική των γαστρονομικών ανταλλαγών, μέσα από την οικειοποίηση συνταγών ή διατροφικών συνηθειών μεταξύ των διαφόρων ομάδων, που έχουν αλλοιώσει αισθητά την αρχική αυθεντικότητα της διατροφικής τους ταυτότητας⁷⁴. Η ατονία της ενδογαμίας και ο πολλαπλασιασμός των οικονομικών και πολιτισμικών ανταλλαγών δημιούργησαν νέες συνθήκες και ως προς τη διαφοροποιητική δύναμη της γλώσσας, καθώς υπάρχουν αρκετές μαρτυρίες για τη

⁷³ Καραμπερόπουλος 2005, σελ. 37.

⁷⁴ Για τα 'δάνεια' μεταξύ Αρβανιτόβλαχων και Γκραιίκων στο Σέσκλο Μαγνησίας, βλ. Αυδίκος 2010, σσ. 330-332.

διείσδυση της βλάχικης γλώσσας στο ντόπιο στοιχείο για την εξυπηρέτηση πρακτικών λόγων και αναγκών. Μάλιστα οι πληροφορητές μου ανέφεραν την περίπτωση ενός ντόπιου, η οποία είχε κάνει ιδιαίτερη αίσθηση στην εποχή της του Νίκου Γιαννακόπουλου, που απεβίωσε πριν από τρία χρόνια και που είχε μάθει να μιλάει άπταιστα τα βλάχικα, επειδή ζούσε στο Βλαχομαχαλά και είχε αναπτύξει άριστες σχέσεις με τους Βλάχους.

Οι πληροφορητές όλων των ηλικιών επέμεναν στη διαπίστωση ότι «η συμβίωση με τις άλλες ομάδες του Βελεστίνου (ντόπιους-πρόσφυγες) ήταν αρμονική και οι σχέσεις τους πολύ καλές». Η διαπίστωση αυτή περισσότερο απηχεί την περιγραφή της σημερινής παγιωμένης κατάστασης των πραγμάτων μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών ομάδων, παρά ενσωματώνει στοιχεία της εξελικτικής πορείας αυτών των σχέσεων μέσα στο χρόνο. Οι δε νεότερες γενιές δείχνουν να μην έχουν καμία απολύτως ανάμνηση τυχόν εντάσεων ή άλλων ανταγωνισμών μεταξύ των ομάδων του Βελεστίνου στο παρελθόν. Η κοινωνική συνοχή του Βελεστίνου σήμερα φαντάζει αυτονόητη και αδιαπραγμάτευτη, ενώ η μοναδική ίσως αμφισβήτηση που επιβιώνει στην κοινή συνείδηση των Βλάχων σχετίζεται με τους Σαρακατσάνους των γειτονικών οικισμών, με τους οποίους είχε αναπτυχθεί κατά το παρελθόν έντονος ανταγωνισμός στο παραγωγικό και κτηνοτροφικό επίπεδο. Οι Περιβολιώτες αμφισβητούν το μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης των Σαρακατσάνων, δίνοντας έμφαση στην απουσία μόνιμου θερινού οικισμού, την έλλειψη διακριτού γλωσσικού ιδιώματος και την άτακτη νομαδική ζωή χωρίς σταθερούς οργανωτικούς κανόνες. «Οι Βλάχοι ήταν πάντα οργανωμένοι σε κοινότητες. Οι Σαρακατσάνοι ήταν σκηνίτες», σημείωσε κάποιος από τους πληροφορητές.

Δεδομένου ότι η έννοια της «διασποράς» αποτελεί συστατικό στοιχείο της βλάχικης πολιτισμικής ταυτότητας, με έντονο τον πολυκεντρικό και πολυτοπικό χαρακτήρα, το Βελεστίνο συμμετέχει ως τόπος, στις αναπαραστάσεις των Περιβολιωτών, σ' αυτόν τον διευρυμένο «κοινοτικό χώρο», όπου, μέσω των πολιτισμικών πρακτικών, συντελείται η αναπαραγωγή της κοινότητας και του πολιτισμικού της κεφαλαίου. Το Βελεστίνο, ως χωριό του κάμπου, είναι, με άλλα λόγια, αναπόσπαστο μέρος αυτού του «γεωγραφικού, υλικού και συμβολικού χώρου της κοινότητας», όπου το Περιβόλι αποτελεί το «γενέθλιο τόπο», την κεντρική

δηλαδή τοπική και συμβολική αναφορά, ενώ το Βελεστίνο συγκροτεί την προέκταση αυτού του κοινοτικού χώρου στον κάμπο.

Αυτή η «κατακερματισμένη φαντασική εντοπιότητα που διαχέεται στον κάμπο» (βλ. σελ. 19 της εργασίας) εντοπίζεται και στο Βελεστίνο και αναζητεί διέξοδο για να ανασυγκροτηθεί το καλοκαίρι, στα πανηγύρια και τις διακοπές. Μέχρι την άνοδο στο βουνό, οι πολιτισμικές πρακτικές στο Βελεστίνο (χοροί, γάμοι, εκδηλώσεις, παζάρι) χαρακτηρίζονται από το στοιχείο της νοσταλγίας των αστικοποιημένων κατοίκων στον κάμπο για το ορεινό τους χωριό. Ο τρόπος που συμμετέχουν σ' αυτές τις πρακτικές προσομοιάζει, τηρουμένων των αναλογιών, στα αισθήματα των ξενιτεμένων (όπως επιβεβαιώνεται και από τους πληροφορητές) που ασκούν τις πολιτισμικές τους πρακτικές στον τόπο της μετανάστευσής τους. (βλ. σελ. 42 της εργασίας). Αναφέρει σχετικά πληροφορητής: «Αλλιώς φτερουγίζει η καρδιά σου όταν χορεύεις στο χωριό κι αλλιώς όταν χορεύεις στο Βελεστίνο».

Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι οι πολιτισμικοί δρώντες υστερούν σε διάθεση και πάθος για συμμετοχή. Είναι χαρακτηριστικές οι ακόλουθες μαρτυρίες πληροφορητών:

- «Κάποιος που δεν μπορεί να πάει στο Περιβόλι εκδηλώνεται μέσα από τα πολιτιστικά δρώμενα και τους χορούς που διοργανώνει ο Σύλλογος στο Βελεστίνο».
- «Προτιμώ να χορέψω Κίνικ σε κάποιο κέντρο διασκέδασης στο Βελεστίνο από το να μην το χορέψω καθόλου. Κι όταν συμβαίνει αυτό, εκείνη τη στιγμή εύχομαι να είμαι καλά και σύντομα να πάω στο χωριό μου να το χορέψω εκεί».

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η άνοδος των Βελεστινιωτών Βλάχων στο Περιβόλι και στο βουνό είναι ταυτόσημη με μια διαδικασία «αναγέννησης», επιστροφής στην αλησμόνητη πατρίδα, στον εγκαταλελειμμένο γενέθλιο τόπο των προγόνων. «Νιώθω μεγάλη συγκίνηση για τον τόπο που μεγάλωσαν οι γονείς και οι παππούδες μου και αισθάνομαι πάντα την ανάγκη να επιστρέψω σ' αυτόν», μου είπε κάποιος από τους συνεντευξιαζόμενους.

Ταυτόχρονα όμως η άνοδος στο Περιβόλι σηματοδοτεί και την επιστροφή σε ένα διαφορετικό πρότυπο παραδοσιακής και κοινοτιστικής ζωής, συνυφασμένης στις κυρίαρχες αστικές αναπαραστάσεις με την ειδυλλιακή ζωή στο φυσικό περιβάλλον, τη

διαρκή βίωση της παράδοσης και την εξιδανικευμένη βουκολική διαβίωση. «Με τίποτα δεν συγκρίνεται η φυσική ομορφιά του χωριού μου και ο καθαρός αέρας που αναπνέω όταν είμαι στο βουνό», διατείνεται πληροφορητής, συνδέοντας τη νοσταλγία για το χωριό με μια περιοδική διαδικασία επιστροφής στη φύση⁷⁵.

Πλέον, ο «βλάχικος τρόπος ζωής» καταλαμβάνει το σύνολο της ορεινής υπαίθρου, όπως αυτή αντιτίθεται στον αστικό χώρο και συνθέτει ένα νέο και διευρυμένο πολιτισμικό πόλο, αυτόν της «ορεινότητας», που υπερβαίνει τα στενά πλαίσια μιας αμιγώς βλάχικης – περιβολιώτικης ταυτότητας.

Για τον Βελεστινιώτη Βλάχο, το Περιβόλι ως παραθεριστικό κέντρο λειτουργεί εξ αντικειμένου ως τόπος «πολιτισμικής εκτόνωσης» και ως «αντιδομή» (βλ. σελ. 19 της εργασίας), πέρα και έξω από τον παραγωγικό χρόνο του κάμπου. Το Περιβόλι ως «πολιτισμική βαλβίδα»⁷⁶ περιγράφεται καθαρά στην ακόλουθη μαρτυρία νέου πληροφορητή: «Όταν επιστρέφω στο Βελεστίνο, μετά από αρκετές μέρες διαμονής στο Περιβόλι, χαίρομαι και λέω 'πάμε τώρα στον πολιτισμό'».

Όπως βεβαιώνεται από τους ίδιους τους νεότερους πληροφορητές, το Περιβόλι έχει πλέον αναγορευθεί σε «προσκυνηματικό τόπο» συνδεδεμένο με ένα χαμένο πια στις σύγχρονες πόλεις τρόπο ζωής, που οφείλει επιτακτικά να παραμείνει ζωντανός μέσα από τη διαρκή ανασύνθεση της συλλογικής μνήμης κατά τους θερινούς μήνες, μέσα από τις γιορτές και τα πανηγύρια. Χαρακτηριστικές είναι οι ακόλουθες τρεις μαρτυρίες:

- «Η επάνοδος στο χωριό σημαίνει επιστροφή στις ρίζες, διακοπές, αναμνήσεις απ' τα παιδικά χρόνια, ξεγνοιασιά και ανεμελιά».
- «Όπως και να 'χει, είναι η γενέτειρά μας και μας τραβάει σαν μαγνήτης».
- «Είναι σα να έχουμε στο αίμα μας το νομαδικό στοιχείο και γι' αυτό θέλουμε να πηγαίνουμε εκεί».

Οι νεότερες γενιές, ακριβώς επειδή δεν έχουν μνήμες από τη σύνδεση του Περιβολίου με την ενεργή παραγωγική διαδικασία της κτηνοτροφίας, «επιστρέφουν» στο βουνό από κυρίαρχη εσωτερική παρόρμηση για οικειοποίηση του χώρου μιας

⁷⁵ Για αντίστοιχη σηματοδότηση της μετάβασης στο χωριό από την συρρακιώτικη κοινωνία, αλλά και για απόδοση αρνητικών ιδιοτήτων στον κάμπο το καλοκαίρι, βλ. Αυδίκος 1991, σσ. 298-330.

⁷⁶ Αυδίκος 2000, σελ. 34.

«χαμένης πατρίδας» που διαφοροποιείται από τον κυρίαρχο τρόπο ζωής στο άστυ. Στις αναπαραστάσεις των Βελεστινιωτών του Περιβολίου τροποποιείται και η ίδια η έννοια του χρόνου που βιώνεται κατά την επιστροφή και την παραμονή στο ορεινό χωριό. «Όταν συναντώ τους συγχωριανούς μου μετά από ένα χρόνο στο χωριό, είναι σαν να μην έχει περάσει ούτε μια μέρα. Είναι λες και σταμάτησε, λες και 'πάγωσε' ο χρόνος στην τελευταία φορά συνάντησής μας», αναφέρθηκε από κάποιον Περιβολιώτη του Βελεστίνου. Αυτή η μαρτυρία επιβεβαιώνει ότι ο μη παραγωγικός χρόνος της ορεινής διαβίωσης γίνεται έτσι ένας χρόνος απόλυτα βιωματικός, ανιστορικός, αντιθετικός προς το συμβατικό χρόνο της ζωής της πόλης.

Αυτός ο καθαγιασμένος ανιστορικός κοινοτικός χώρος του Περιβολίου λειτουργεί με τους δικούς του κανόνες εσωτερικής συνοχής, μέσα από τους οποίους επιβεβαιώνεται η συμβολική ενότητα των μελών της κοινότητας πέρα και έξω από κοινωνικές, ταξικές ή άλλες διαφορές. Όλοι συμμετέχουν ισότιμα στη διαδικασία αναπαραγωγής της κοινότητας, ανεξάρτητα από τον κύριο τόπο διαμονής τους ή άλλα στοιχεία διαφοροποίησης. Από πληροφορητή αναφέρθηκε σχετικά το εξής: «Είτε κάποιος διαμένει μόνιμα στην Κηφισιά Αθηνών είτε στο Πανόραμα Θεσσαλονίκης είτε στο Μ. Περιβολάκι Μαγνησίας, δηλαδή με διαφορετικό τρόπο ζωής κατά τη διάρκεια όλου του έτους, διαφορετικό κοινωνικό και οικονομικό status, όταν συναντιόμαστε τα καλοκαίρια στο Μεσοχώρι, είμαστε όλοι ίδιοι. Είμαστε όλοι συγχωριανοί».

Η συναίσθηση των ισχυρών δεσμών και της συμβολικής ενότητας μεταξύ των μελών της κοινότητας δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι οι Βελεστινιώτες Βλάχοι δεν αναγνωρίζουν στον εαυτό τους κάποιου είδους «υπεροχή» ως προς την αυθεντική βίωση των πολιτισμικών πρακτικών έναντι των Βλάχων που διαμένουν μόνιμα στα μεγαλύτερα αστικά κέντρα. Παραθέτω στο σημείο αυτό τρεις ιδιαίτερα αποκαλυπτικές μαρτυρίες:

- «Δεν μπαίνει ζυγαριά στο πόσο Περιβολιώτης είναι ο καθένας, αλλά οι Περιβολιώτες Βλάχοι των μεγάλων αστικών κέντρων είναι πιο αποστασιοποιημένοι στο χορό και το τραγούδι στην πλατεία του Περιβολίου από μας τους Βελεστινιώτες»

- «Όλοι έχουμε την ίδια 'δίψα' και την ίδια λαχτάρα να πάμε στο χωριό μας, όμως υπάρχει διαφορά στην έκφραση. Εμείς είμαστε πιο εκδηλωτικοί, ίσως επειδή ζούμε σε επαρχιακή πόλη».
- «Οι Περιβολιώτες των άλλων αστικών κέντρων δείχνουν να μην έχουν το ίδιο συναίσθημα με μας (Βελεστινιώτες) όταν χορεύουν στην πλατεία του χωριού».

Η ίδια στάση αμφισβήτησης της αυθεντικότητας ανιχνεύεται και σε έναν άλλο ιδιότυπο «ανταγωνισμό», που έχει αναπτυχθεί στο εσωτερικό της «φανταστικής κοινότητας», δηλαδή μεταξύ διαφορετικών συλλογικών εκφράσεων των Περιβολιωτών στους τόπους διαμονής τους. Για παράδειγμα, εκπρόσωποι του Συλλόγου Περιβολιωτών στο Βελεστίνο αντιμετωπίζουν με δυσπιστία τις πρακτικές των Συλλόγων των μεγάλων αστικών κέντρων (Αθήνα, Θεσσαλονίκη) που υπολείπονται και σε συμμετοχή και σε μαζικότητα σε σύγκριση με τους Περιβολιώτες της Μαγνησίας. Αναφέρθηκε σχετικά από μέλος του Συλλόγου Περιβολιωτών Μαγνησίας: «Στους ετήσιους χορούς των Περιβολιώτικων Συλλόγων της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης, μετά από τους βλάχικους χορούς και το κλαρίνο, χαμηλώνουν τα φώτα και παίζουν βάλς. Αυτό δείχνει ότι 'ξεφτίζει' το βλάχικο στοιχείο που εμείς έχουμε μέσα μας και σταδιακά 'ξεκόβουν'». Η κριτική που ασκείται εστιάζει στη χαλαρότητα της πολιτισμικής ταυτότητας, επισημαίνοντας τον κίνδυνο της σταδιακής εξάλειψής της ή της αποδυνάμωσής της στο επίπεδο μιας καθαρά φολκλορικής αναπαράστασης⁷⁷.

Όπως έχει επισημανθεί, το προφορικό γλωσσικό ιδίωμα των Βλάχων αποτελεί βασικό στοιχείο για την αναγνώριση της κοινής καταγωγής τους και λειτουργεί ως αναπόδραστο εργαλείο για την ένταξη στην ίδια τη βλάχικη «κοινότητα». Η χρήση της βλάχικης γλώσσας από τους Περιβολιώτες του Βελεστίου δημιουργεί εξίσου στο ψυχολογικό πεδίο μια ιδιαίτερη αίσθηση οικειότητας μεταξύ των μελών αυτής της ιδιαίτερης γλωσσικής – πολιτισμικής κοινότητας, που μοιράζεται μέσω της γλώσσας κοινά βιώματα και συνήθειες.

Η σημασία της γλώσσας ως ενοποιητικού στοιχείου της ιδιαίτερης ομάδας των Βλάχων Περιβολιωτών του Βελεστίου δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι είναι και η κυρίαρχη

⁷⁷ Βλ. Νιτσιάκος 1997, σσ. 126-128.

παράμετρος στη διαμόρφωση της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Ισχύει και στην περίπτωση των Βελεστινιωτών η γενική διαπίστωση ότι «η βλάχικη γλώσσα επιβιώνει εντός της οικογένειας και του οικείου περιβάλλοντος της κοινότητας» (βλ. σελ. 13 της εργασίας), ενώ, παρά τους επίσημους διακηρυγμένους σκοπούς του Συλλόγου Περιβολιωτών, δεν έχει αναπτυχθεί κάποια άξια λόγου πρωτοβουλία για τη συστηματική καλλιέργεια του βλάχικου ιδιώματος πέρα από τα όρια της οικογένειας.

Η στάση αυτή ερμηνεύεται ευχερώς μετά από τις διαστάσεις που πήρε το λεγόμενο «βλάχικο ζήτημα»⁷⁸, μέσω του οποίου ενοχοποιήθηκε η χρήση της βλάχικης γλώσσας ως αποσταθεροποιητικού στοιχείου της δεδομένης ελληνικότητας των Βλάχων. Σταδιακά, αναπτύχθηκε έτσι μια καχυποψία για την καταγραφή και την καλλιέργεια της βλάχικης γλώσσας εκτός του οικείου περιβάλλοντος, η οποία συνδέθηκε στις νεότερες γενιές Βλάχων με τις συνθήκες της αστικοποίησης και τις ανάγκες της διευρυμένης πλέον επικοινωνίας εκτός των στενών ορίων της βλάχικης κοινότητας.

Η χρήση της βλάχικης γλώσσας ατονεί στις νεότερες γενιές Περιβολιωτών, καθώς όπως οι ίδιοι οι νεότεροι πληροφορητές αναφέρουν δεν αποτελεί πια το κρίσιμο στοιχείο για να αναγνωρίζουν τους ομοίους τους. Προοδευτικά χάνει η γλώσσα την ενοποιητική δυναμική της, δεν αποτελεί προϋπόθεση για τη συμμετοχή σε μια πολιτισμική πρακτική (πχ. πανηγύρια, έθιμα, χοροί), ενώ αντίθετα υπερτονίζεται το στοιχείο της βλάχικης «καταγωγής», που συνδέεται με το επώνυμο. Έχει φτάσει δε σε τέτοιο σημείο η υποχώρηση του γλωσσικού στοιχείου στη διαπραγμάτευση της συλλογικής ταυτότητας, που συνειδητά οι νεότερες γενιές απορρίπτουν κάθε όρο περιγραφής των «άλλων» που θα μπορούσε να συνιστά υπονόμηση της κοινής συνείδησης της ελληνικότητάς τους. Για παράδειγμα, νέος πληροφορητής εξέφρασε την αντίθεσή του στη χρήση του βλάχικου «Γκραίκοι» για την περιγραφή του ντόπιου στοιχείου (άλλως «καραγκούνηδες»): «Ντόπιους να τους λέμε καλύτερα. Γκραίκος θα πει Έλληνας. Εμείς δεν είμαστε Έλληνες;».

Δεν πρέπει, ωστόσο, να παραγνωριστεί στο ψυχολογικό επίπεδο ένα αίσθημα υστέρησης και συχνά μειονεξίας που παρουσιάζουν οι νεότεροι Περιβολιώτες του Βελεστίνου, που ομιλούν ελάχιστα τη βλάχικη γλώσσα, έναντι εκείνων που μιλούν τα βλάχικα, όπως τα ελληνικά. «Ντρέπομαι που δεν ξέρω να μιλάω βλάχικα. Γι' αυτό

⁷⁸ Περισσότερα για το βλάχικο ζήτημα, βλ. Thede kahl 2009, σσ. 153-158.

ευθύνονται οι γονείς μου, που λόγω έπαρσης να ξεφύγουν απ' τα βλάχικα, δεν μου τα έμαθαν», διατείνεται νεαρός πληροφορητής. Το εύρημα είναι χαρακτηριστικό. Οι νεότερες γενιές, εδραιωμένες πια –και χωρίς συμπλεγματικές εξαρτήσεις– στο σύγχρονο αστικοποιημένο χώρο, εκτιμούν ότι ευθύνονται οι πρόγονοί τους για τον περιορισμό της χρήσης της βλάχικης γλώσσας στο οικείο περιβάλλον. Αντιλαμβάνονται ότι οι δουλειές της αστικοποίησης, οι ανάγκες της πλήρους ένταξης στη σύγχρονη πραγματικότητα και η προσαρμογή της αισθητικής στο κυρίαρχο πρότυπο ζωής στις πόλεις προκάλεσε τη συνειδητή επιλογή της αποστασιοποίησης από τη βλάχικη γλώσσα, που ενοχοποιήθηκε στο μέτρο που συνδέθηκε με τον «άξεστο» τρόπο ζωής του βουνού και των κτηνοτρόφων και ερμηνεύτηκε ως εμπόδιο στην «πρόοδο» και στην ομαλή κοινωνική ενσωμάτωση. Οι νεότερες γενιές, που δεν διεκδικούν το ίδιο επιθετικά την ένταξή τους στο αστικό γίγνεσθαι, αφού αυτό έχει ήδη συντελεστεί, «κατηγορούν» τους γονείς τους για την μη εκμάθηση των βλάχικων, καταλογίζοντάς τους ότι υπέκυψαν έτσι στο συρμό και την «έπαρση» των αστών, «προδίδοντας» κατά κάποιο τρόπο την ιδιαίτερη πολιτισμική τους ταυτότητα.

Με άλλα λόγια, οι νεότεροι, που προσλαμβάνουν το Περιβόλι ως τον τόπο της «επιστροφής στις ρίζες», της «ξεγνοιασιάς», των «διακοπών», της «χαμένης αθωότητας», της αγνότητας και της ειδυλλιακής φύσης, δεν μπορούν πια να συμμαρτυρούν τους φόβους και την αμυντική νοοτροπία των πιο ηλικιωμένων για τη χρήση της βλάχικης γλώσσας ως «παράγοντα καθυστέρησης». Την αντιμετωπίζουν αντίθετα ως μια ενδιαφέρουσα και απολύτως ανώδυνη ιδιαιτερότητα, στην οποία θα επιθυμούσαν να είχαν πρόσβαση, προκειμένου να διαφοροποιηθούν από τον κυρίαρχο ισοπεδωτικό τρόπο ζωής στις πόλεις.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η παρούσα εργασία εστίασε στη μελέτη και την ανάλυση της πολιτισμικής ταυτότητας των Περιβολιωτών Βλάχων, ενώ ιδιαίτερη βαρύτητα δόθηκε στον τρόπο με τον οποίο η ταυτότητα αυτή διαμορφώνεται και μετασχηματίζεται μέσα στο σύγχρονο αστικοποιημένο περιβάλλον του Βελεστίου.

Η θεωρητική προσέγγιση και κατανόηση του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η πολιτισμική ταυτότητα, η σημασία και ο μετασχηματισμός αυτής της ταυτότητας, απασχόλησε σε σημαντικό βαθμό την παρούσα μελέτη. Τα άτομα ή οι ομάδες, μέσω της συγκρότησης της ταυτότητας, μπορούν να αυτοπροσδιορίζονται επικαλούμενα συγκεκριμένα ομοιογενή στοιχεία, που τους επιτρέπουν να επιτύχουν από τη μια τη συνάφεια των κοινών χαρακτηριστικών τους και απ' την άλλη τη διατήρησή τους από ενδεχόμενο κίνδυνο εξάλειψής τους. Επίσης, η συλλογική ταυτότητα καθορίζεται από τις σχέσεις που αναπτύσσει το άτομο στα διάφορα περιβάλλοντα όπου δραστηριοποιείται και βασίζεται στο πλαίσιο του συμβολικού ανταγωνισμού μιας κοινότητας με τους «Σημαντικούς της Άλλους». Η έννοια του «Άλλου» προϋποτίθεται, καθώς πάντοτε υπάρχει η ανάγκη μιας υποβαθμισμένης ετερότητας για κάθε ομάδα, ώστε να δημιουργήσει και να στηρίξει τη δική της ταυτότητα. Επομένως, οι ταυτότητες είναι νοητικές κατασκευές ή αναπαραστάσεις, που διαμορφώνονται σταδιακά και μετασχηματίζονται σύμφωνα με το εκάστοτε κοινωνικό, πολιτικό και ιστορικό πλαίσιο.

Κατά τη μελέτη της σύγχρονης περιβολιώτικης ταυτότητας, αναλύθηκαν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά από τα οποία αποτελείται, τα οποία προσδίδουν στα μέλη της μια συλλογικότητα και ταυτόχρονα τα διαφοροποιούν από τα μέλη των άλλων ομάδων του Βελεστίου.

Είναι αλήθεια ότι η διαδικασία αστικοποίησης, προοδευτικά ανέδειξε μια πιο «χαλαρή» ταυτότητα, η οποία συνδέει το Περιβόλι και το βλάχικο στοιχείο με το ιδεώδες της ορεινότητας, σε αντιδιαστολή με τον κυρίαρχο αστικοποιημένο τρόπο ζωής. Παρατηρείται, δηλαδή, μια νοσταλγία των αστικοποιημένων και διασκορπισμένων στον κάμπο κατοίκων για το ορεινό τους χωριό και την ίδια την έννοια της «ορεινότητας», ως πεδίου εκτόνωσης από την πιεστική αστική ζωή.

Σε σχέση με τη σύνδεση της ταυτότητας με τον τόπο, θα λέγαμε ότι διακρίνονται στην περίπτωση μελέτης μας δυο διαφορετικοί τύποι πολιτισμικών «παραδόσεων» που παραπέμπουν σε δυο διαφορετικές μορφές τοπικής ταυτότητας. Πρόκειται για μια «μικρή παράδοση» που αντιστοιχεί σε μια αποκλειστικά «βλάχικη-περιβολιώτικη ταυτότητα» και μια «μεγάλη παράδοση» που αντιστοιχεί περισσότερο σε μια ευρύτερη έννοια «βλάχικης πολιτισμικής ορεινότητας», όπως αυτή αντιδιαστέλλεται στην τοπικότητα του κάμπου.

Το Περιβόλι Γρεβενών λειτουργεί σήμερα για τους Περιβολιώτες που ζουν μόνιμα στο Βελεστίνο ως ορεινό παραθεριστικό κέντρο, που συνάμα λειτουργεί ως τόπος «πολιτισμικής εκτόνωσης», ως «αντιδομή» για τους αστικοποιημένους κατοίκους του κάμπου. Η άνοδος στο χωριό τους σηματοδοτεί την επιστροφή σε ένα διαφορετικό πρότυπο παραδοσιακής και κοινοτιστικής ζωής, συνυφασμένης στις κυρίαρχες αστικές αναπαραστάσεις με την ειδυλλιακή ζωή στο φυσικό περιβάλλον, τη διαρκή βίωση της παράδοσης και την εξιδανικευμένη βουκολική διαβίωση. Οι νεότερες γενιές μάλιστα, ακριβώς επειδή δεν έχουν μνήμες από τη σύνδεση του Περιβολίου με την ενεργή παραγωγική διαδικασία της κτηνοτροφίας, «επιστρέφουν» στο βουνό από κυρίαρχη εσωτερική παρόρμηση για οικειοποίηση του χώρου μιας «χαμένης πατρίδας» που διαφοροποιείται από τον κυρίαρχο τρόπο ζωής στο άστυ και που είναι εντελώς έξω από τον παραγωγικό χρόνο του κάμπου.

Ένα άλλο στοιχείο που συμβάλλει στην πρόσληψη του μετασχηματισμού της βλάχικης ταυτότητας είναι η βλάχικη γλώσσα. Η σημασία της γλώσσας ως ενοποιητικού στοιχείου της ιδιαίτερης ομάδας των Βλάχων Περιβολιωτών του Βελεστίνου δεν σημαίνει ότι είναι και η κυρίαρχη παράμετρος που διαμορφώνει την πολιτισμική τους ταυτότητα. Γίνεται αντιληπτό ότι η χρήση της βλάχικης γλώσσας υποχωρεί αισθητά στις νεότερες γενιές και κατά συνέπεια, αυτό δημιουργεί νέα δεδομένα στη διατήρηση μιας διακριτής βλάχικης πολιτισμικής ταυτότητας. Πλέον, είναι το στοιχείο της βλάχικης «καταγωγής» που υπερισχύει και λιγότερο η ίδια η χρήση της γλώσσας ως παράγοντα που συγκροτεί τη βλάχικη ταυτότητα.

Κατά συνέπεια, γίνεται αντιληπτό ότι η βλάχικη περιβολιώτικη ταυτότητα έχει μεταβληθεί με το πέρασμα των χρόνων. Από τη μία μεριά, αυτό επιβεβαιώνει την υποκειμενιστική προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία τονίζεται ο μεταβλητός

χαρακτήρας των ταυτοτήτων. Ωστόσο, τα χαρακτηριστικά που περιλαμβάνει, την καθιστούν, σύμφωνα με την αντικειμενιστική προσέγγιση, μια αυθεντική πολιτισμική ταυτότητα, παρά τις όποιες μεταβολές έχουν συμβεί.

Στην παραδοσιακή βλάχικη ταυτότητα, η διασπορά και ο πολυκεντρικός χαρακτήρας του τόπου ήταν συνδεδεμένοι με την κτηνοτροφία. Τώρα πια, που η κτηνοτροφία δεν αποτελεί επαγγελματική και παραγωγική δραστηριότητα, η επιστροφή του Βλάχου στο βουνό σημαίνει αντίθεση στην αστικοποίηση. Η επιστροφή των αστών Βλάχων στο γενέθλιο τόπο του Περιβολίου, θα πρέπει να ερμηνευθεί στο πλαίσιο μιας γενικότερης τάσης «επιστροφής στις ρίζες», η οποία προσέλαβε μαζικές διαστάσεις στη δεκαετία του 1970. Εκείνη την περίοδο, μέσα από έναν πολλαπλασιασμό της δράσης των πολιτιστικών συλλόγων εγκαινιάστηκε μια «ρομαντική στροφή» στον εγκαταλελειμμένο γενέθλιο τόπο, ο οποίος αναδύθηκε σε ισχυρό πόλο έλξης. Ο 'αστικοποιημένος' πια Βλάχος, που με αγωνία και πάθος επιδίωξε την κοινωνική του ανέλιξη και συνεπώς την «απόδρασή» του από το χωριό, επιστρέφει είτε στο πλαίσιο του γενικότερου συρμού της εποχής είτε από κάποια εσωτερική παρόρμηση και νοσταλγία, σε καμιά περίπτωση όμως για να επανενταχθεί σ' αυτό τον κόσμο.

Η άνοδος του Βλάχου στο βουνό είναι ταυτόσημη με την αναγέννηση, ενώ η κάθοδος, το ξεκίνημα για τα χειμαδιά κλείνει τον κύκλο της αισιοδοξίας, καθώς οδηγεί στον κάμπο. Αντιμετωπίζεται δηλαδή ως ξενιτεμός με όλες τις συναισθηματικές παρενέργειες που έχει η κίνηση αυτή για τους μετακινούμενους. Στο πλαίσιο δε της πολιτισμικής ισοπέδωσης που είναι απόρροια των ομογενοποιητικών μηχανισμών της αστικοποίησης, διεκδικείται τώρα μια ιδιαίτερη ταυτότητα. Το πολιτισμικό ήθος που συνδέεται με την κατηγορία «βλάχος», χάνει τις ιδιαίτερες διαφοροποιήσεις και διαποτίζει όλο τον ορεινό χώρο που θεωρείται ως δημιουργός μιας συγκεκριμένης οπτικής απέναντι στην πραγματικότητα, που ενεργοποιεί και την ανάλογη συμπεριφορά. Έτσι, η κατηγορία «βλάχος» διευρύνεται και περιλαμβάνει όλη την ύπαιθρο, που κατατάσσεται στον αγροτικό πόλο και ταυτόχρονα αντιτίθεται στον αστικό χώρο.

Επομένως, οι Βλάχοι του Βελεστίνου χρησιμοποιούν ακόμη και σήμερα το γενέθλιο χώρο για να αποδείξουν τη συμμετοχή τους στη φαντασιακή ταυτότητα του

Περιβολιώτη Βλάχου και να κάνουν σαφή το διαχωρισμό ανάμεσα στους «άλλους», με τη διαφορά όμως ότι αυτός ο διαχωρισμός δεν στηρίζεται πια τόσο στα πολιτισμικά ή τα τοπικά χαρακτηριστικά τους όσο σε ένα νέο αντιθετικό δίπολο: η ορεινότητα και το χωριό στο βουνό απ' τη μια και ο αστικοποιημένος κάμπος απ' την άλλη.

Εν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε ότι η κάθοδος από το χωριό και η επάνοδος σ' αυτό δεν έχει πια καμία απολύτως σχέση με αυτή που είχε στο παρελθόν. Είναι ιδιαίτερα έντονη πλέον η παρουσία του αστικοποιημένου στοιχείου των Βλάχων, το οποίο εμφανίζεται κάθε καλοκαίρι μέσω εκείνων που έρχονται στο χωριό μόνο για τις καλοκαιρινές τους διακοπές. Με τον τρόπο αυτό και με την εδραίωση της αστικοποίησης, το αντιθετικό δίπολο «εμείς» και οι «άλλοι» σχετικοποιείται. Οι Περιβολιώτες του Βελεστίου πράγματι επιμένουν να διαφοροποιούν το συλλογικό τους εαυτό από τις άλλες εθνοτικές ομάδες (Γκραικοί, Πρόσφυγες, Σαρακατσάνοι), όμως, αυτό που μετασηματίζει την ταυτότητα των Βλάχων είναι ότι πλέον «οι Άλλοι», δεν είναι τόσο οι Γκραικοί και οι Πρόσφυγες όσο οι πολιτισμικά μονοδιάστατοι Αστοί.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελόπουλος, Γ. 1997. *Εθνοτικές ομάδες και ταυτότητες. Οι όροι, η εξέλιξη της σημασίας και του περιεχομένου τους*, Περιοδικό Σύγχρονα Θέματα, Τεύχος 63, σελ. 18 – 25.
- Αδάμ, Κ. 2005. «Η Μουσικοχορευτική παράδοση των Βλάχων» στο Κωνσταντίνος Αδάμ (επιμ.), *ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1^{ου}-2^{ου}-3^{ου}-4^{ου}-5^{ου}-6^{ου} & 7^{ου} Σεμιναρίων Λαογραφίας & Βλάχικων Παραδοσιακών Χορών Ημερίδων Πανελλήνιων Ανταγωνισμάτων*. Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων.
- Αλεξάκης, Ελ. 2001. *Ταυτότητες και Ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, Αθήνα: Δωδώνη.
- Αλεξίου, Ν. *Ταυτότητες κι Ετερότητες στο χωριό Χλόη σε σχέση με τη συγγένεια, την οικογένεια, το γάμο και το σύστημα μεταβίβασης της περιουσίας και την προίκα*. Πτυχιακή εργασία, Επιβλέπων καθηγητής: Ευ. Αυδίκος. Βόλος, ΠΜΣ Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας, Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, 2012.
- Appadurai, A. 1991. «Global ethnoscares: Notes and queries for a traditional anthropology», στο R. Fox (eds.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*. Santa Fe, Νέο Μεξικό: School of American Research Press.
- Αράπογλου, Μ. 1995. «Ταξίδι στο περιβόλι της Πίνδου ...αποσπάσματα ενός ημερολογίου» στο Νιτσιάκος, Αράπογλου, Λαϊτσος (επιμ.), *Το Περιβόλι της Πίνδου. Αναζητώντας την Κοινότητα του σήμερα. Ιχνηλατώντας την Κοινωνία του χθες*. Περιβόλι: Εξωραϊστικός Εκπολιτιστικός Σύλλογος Περιβολίου "Βάλια Κάλντα".
- Αυδίκος, Ευ. 1991. *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης. Λαογραφική εξέταση*. Πρέβεζα.
- Αυδίκος, Ευ. 1992. «Η Κοινότητα στον αστικό χώρο», στο *Η ελληνική κοινότητα*, παρ. αρ. 50, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

- Αυδίκος, Ευ. 2000. «Ασπροπόταμος: Πολιτισμική ταυτότητα και αναπαραστάσεις», στο Αυδίκος (επιμ.), *Ο Ασπροπόταμος στο χώρο και το χρόνο. Πρακτικά 9^{ου} Συμπορίου Ιστορίας-Λαογραφίας και Βλάχικης παραδοσιακής μουσικής και χορού*. Τρίκαλα: Φιλεκπαιδευτική Αδερφότητα Τζούρτζιας της Αθαμανίας (ΦΑΤΑ).
- Αυδίκος, Ευ. 2002. *Χάλασε το Χωριό μας Χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, Αλεξανδρούπολη: «Πολύκεντρο» Δήμου Τυχερού.
- Αυδίκος, Ευ. 2005. «Ο Βλάχος στο δημοτικό τραγούδι» στο Κωνσταντίνος Αδάμ (επιμ.), *ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1^{ου}-2^{ου}-3^{ου}-4^{ου}-5^{ου}-6^{ου} & 7^{ου} Σεμιναρίων Λαογραφίας & Βλάχικων Παραδοσιακών Χορών Ημερίδων Πανελλήνιων Ανταμωμάτων*. Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων.
- Αυδίκος, Ευ. 2010. *Σέσκλο Μαγνησίας: Οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές αντιθέσεις και αλλαγές*. Δήμος Αισωνίας.
- Αυδίκος, Ευ. - Μπότση, Ελ. - Πολίτη, Π. 2010. *Διμήνη και Παλιούρι Μαγνησίας. Χώρος και Ταυτότητα*. Δήμος Αισωνίας.
- Βερνίκος, Ν. – Δασκαλοπούλου, Σ. 2002. *Πολυπολιτισμικότητα: Οι διαστάσεις της πολιτισμικής ταυτότητας*, Αθήνα: Κριτική.
- Bourdieu, Pierre 1982. *Ce que parler veut dire. L' économie des échanges linguistiques*, Fayard.
- Bourdieu, Pierre 2008, *Η διάκριση, Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, (μτφρ. Κ.Καψαμπέλη, πρόλογος Ν. Παναγιωτόπουλος). Αθήνα Πατάκης.
- Βρύζας, Κ. 1997. *Παγκόσμια επικοινωνία και πολιτιστικές ταυτότητες*, Αθήνα: Gutenberg.
- Butler, J. 1993. *Bodies that Matter*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Cohen, Antony P. 2000. «Introduction discriminating relations – identity, boundary and authenticity», στο Α. Cohen (επιμ.), *Signifying Identities*.

Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.

- Cuche, D. 2001. *Η έννοια της κουλτούρας στις κοινωνικές επιστήμες*, Λεοντσίνη Μ. (επιμ.), Αθήνα: Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική.* Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 2003. «Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του «Άλλου»: ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη Ανθρωπολογική θεωρία», στο Γκέφου – Μαδιανού Δ. (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, Αθήνα: Gutenberg.
- Δαλκαβούκης, Β. 2005. *Η Πένα και η γκλίτσα: εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20ό αιώνα.* Αθήνα: Οδυσσεάς.
- Δαμανάκης, Μ. 1998. *Η Εκπαίδευση των Παλινοστούντων και Αλλοδαπών Μαθητών στην Ελλάδα – Διαπολιτισμική Προσέγγιση*, Αθήνα: Gutenberg.
- Divani Lena, 1996. *The Vlachs of Greece and the ItaloRumanian Propaganda* [Οι Βλάχοι της Ελλάδας και η ιταλο-ρουμανική προπαγάνδα], Thetis: Mannheimer Beitrage zur Klassischen Archaologie und Geschichte Griechenlands.
- Elias N., 1997. *Η εξέλιξη του Πολιτισμού, Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές έρευνες* (μτφρ. Εμ. Βαϊκούση), Αθήνα: Νεφέλη, τόμος Α΄.
- Eriksen Th., 2006. *Μικροί τόποι, μεγάλα ζητήματα: μια εισαγωγή στην κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία (εισαγωγή-επιστημονική επιμέλεια Μάνος Ι., μτφ Κατσικερός Αθ.)*. Αθήνα: Κριτική.
- Freud, S. 1994. *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, (επιμ. Θ. Λίποβατς, μτφρ. Κ. Τρικεριώτη), Αθήνα: Επίκουρος.
- Habermas, J. 1929. *Για την Κοινωνική Ταυτότητα*, (Γ. Μερτίκας μτφρ.), Αθήνα: Εκδοτική Ψηφιακή Βιβλιοθήκη Πάνδημος.

- Halbwachs, Maurice 2013. *Η συλλογική μνήμη*, (επιμέλεια Άν. Μαντόγλου, μτφρ. Τ. Πλυτά), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Hall, Stuart 1995, «Fantasy, identity, politics», στο E. Carter, J. Donald και J. Squites (επιμ.), *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Hall, S. 1992. «The question of culture identity» στο Hall, S., Held, D. και McGrew (επιμ.), *Modernity and its Futures*. Cambridge: The Open University Polity Press.
- Ιντζεσίλογλου, Ν. 2000. «Περί της κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων», στο Κωνσταντοπούλου Χρ., Μαράτου – Αλιμπράντη Λ., Γερμανός Δ. *“Εμείς” και οι “Άλλοι”:* αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα, Αθήνα: Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός.
- Καζταρίδης, Ι. 2005. «Οι Βλάχοι της Κατερίνης» στο Κωνσταντίνος Αδάμ (επιμ.), *ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1^{ου}-2^{ου}-3^{ου}-4^{ου}-5^{ου}-6^{ου} & 7^{ου} Σεμιναρίων Λαογραφίας & Βλάχικων Παραδοσιακών Χορών Ημερίδων Πανελλήνιων Ανταμωμάτων*. Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων.
- Καραμπερόπουλος, Β. (). *Οι Μικρασιάτες Βελεστίνου – Αερινού*.
- Καραμπερόπουλος, Β. 2005. *Η κτηνοτροφία στην περιοχή Βελεστίνου*. Δήμος Φερών.
- Καραμπερόπουλος, Β. 2013. *Βελεστίνο. Περιπλάνηση στα προπολεμικά χρόνια*. Βελεστίνο.
- Κεραμόπουλος, Α. 2000. *Τι είναι οι Κουτσόβλαχοι*. Θεσσαλονίκη: University Studio press.
- Κολτσιδάς, Αντ. 2005. «Οι Βλαχόφωνοι Έλληνες» στο Κωνσταντίνος Αδάμ (επιμ.), *ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1^{ου}-2^{ου}-3^{ου}-4^{ου}-5^{ου}-6^{ου} & 7^{ου} Σεμιναρίων Λαογραφίας & Βλάχικων Παραδοσιακών Χορών Ημερίδων Πανελλήνιων Ανταμωμάτων*. Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων.

- Κοταλακίδης, Γρ. – Χαλκιά, Αλ. (Μάρτιος-Απρίλιος 2003), «Εμείς» και οι «άλλοι» - Ελληνική εθνική ταυτότητα και η διαμόρφωση της ταυτότητας των ποντίων μεταναστών στην ελληνική κοινωνία, *Ουτοπία*, τ.χ. 54, σσ. 149-170.
- Κουκούδης, Αστ. 2000. *Οι Μητροπόλεις και η Διασπορά των Βλάχων*, Θεσσαλονίκη: ΖΗΤΡΟΣ.
- Κουκούδης, Αστ. 2005. «Το ιστορικό των Βλάχων της Ανατολικής Μακεδονίας» στο Κωνσταντίνος Αδάμ (επιμ.), *ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1^{ου}-2^{ου}-3^{ου}-4^{ου}-5^{ου}-6^{ου} & 7^{ου} Σεμιναρίων Λαογραφίας & Βλάχικων Παραδοσιακών Χορών Ημερίδων Πανελλήνιων Ανταμωμάτων*. Πανελλήνια Ομοσπονδία Πολιτιστικών Συλλόγων Βλάχων.
- Κουρέλης, Ορ. 2011. *Βλαχόφωνοι Έλληνες . Καταγωγή-Γλώσσα-Ιστορία*. Αθήνα: Αδελφοί Κυριακίδη α.ε.
- Κωνσταντάρης - Σταθάρας, Δ., 2008. *Μικρασιάτες Πρόσφυγες στη Μαγνησία. Βόλος-Νέα Ιωνία, Πήλιο, Αλμυρός, Βελεστίνο, Σκιάθος-Σκόπελος-Αλόνησος*. Βόλος: Πολιτιστικός Οργανισμός Δήμου Νέας Ιωνίας Μαγνησίας.
- Levi-Strauss, C. 1968, *Structural Anthropology*. London: Allen Lane.
- Levi-Strauss, C. 1977. *Η άγρια σκέψη* (εισαγωγή-σχόλια Αλ. Κυριακίδου-Νέστωρος, μτφρ. Ε. Καλπούρτζη), Αθήνα: Παπαζήσης..
- Levi-Strauss, C. 1986, *Μύθος και Νόημα*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.
- Levi-Strauss, C. 1991. *Φυλή και ιστορία* (μτφρ. Ε. Παπάζογλου), Αθήνα: Γνώση.
- Mead, G. H. 1934. *Mind, Self and Society*. Σικάγο και Λονδίνο: The University of Chicago Press.
- Μποτωνάκη, Ν. 2007. «Πολιτικές της μνήμης: Τα ιστορικά και άλλα μνημεία ως όψεις καταγραφής της Ιστορικής και κοινωνικής μνήμης. Τα μνημεία του δήμου Ανατολής Ιωαννίνων», Μεταπτυχιακή εργασία, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (http://www.hist-arch.uoi.gr/pdfs_docs/meta/Botonaki.pdf)

- Νιτσιάκος, Β. 1995. *Οι ορεινές κοινότητες της βόρειας Πίνδου στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Νιτσιάκος, Β. 1995α. «Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας. Το παράδειγμα του χορού στο 'Κίνικ' (Περιβόλι Γεβενών) στο Νιτσιάκος, Β. (επιμ.) *Οι ορεινές κοινότητες της βόρειας Πίνδου στον απόηχο της μακράς διάρκειας*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Νιτσιάκος, Β. 1995β, με τη συνεργασία του Στέργιου Λαϊτσου, «Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας: 'Κίνικ' στο Νιτσιάκος, Αράπογλου, Λαϊτσος (επιμ.), *Το Περιβόλι της Πίνδου. Αναζητώντας την Κοινότητα του σήμερα. Ιχνηλατώντας την Κοινωνία του χθες*. Περιβόλι: Εξωραϊστικός Εκπολιτιστικός Σύλλογος Περιβολίου "Βάλια Κάλντα".
- Νιτσιάκος, Β. 1997. *Λαογραφικά Ετερόκλητα*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Β. 2003. *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Ντόντος, Γ. – Παπαθανασίου, Γ. *Το Περιβόλι Η Αετοφωλιά της Πίνδου*, (Λαογραφική περιγραφή της κωμοπόλεως Περιβολίου) Θεσσαλονίκη, 1973.
- Παραδεισοπούλου, Π. *Διαδρομές ένταξης και διαμόρφωσης της ταυτότητας των Ποντίων προσφύγων*. Διδακτορική Διατριβή, Καθηγήτρια Κ. Κασιμάτη. Αθήνα, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής Πάντειου Πανεπιστημίου, Αύγουστος 2012.
- Παπαταξιάρχης Ε., 1990, «'Διά την σύστασιν και την ωφέλειαν της κοινότητος του χωριού' Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγιακή κοινωνία», στο Μ. Κομνηνού και Ευθ. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Πασχαλίδης, Γ. 1999. «Η πολιτισμική ταυτότητα ως δικαίωμα και ως απειλή», στο Κωνσταντοπούλου Χρ., Μαράτου – Αλιμπράντη Λ., Γερμανός Δ. *"Εμείς" και οι "Άλλοι": αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*, Αθήνα: Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός.

- Πολίτη, Κ.Π. 2008. *Τα Κούκουρα. Η πολιτισμική ταυτότητα μιας αρβανίτικης κοινότητας στη Βοιωτία*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Ποτηρόπουλος, Π. 1995. «Οργάνωση του χώρου», στο Νιτσιάκος, Αράπογλου, Λαϊτσος (επιμ.), *Το Περιβόλι της Πίνδου. Αναζητώντας την Κοινότητα του σήμερα. Ιχνηλατώντας την Κοινωνία του χθες*. Περιβόλι: Εξωραϊστικός Εκπολιτιστικός Σύλλογος Περιβολίου "Βάλια Κάλντα".
- Ποτηρόπουλος, Π. 2000. «Ο πολυτοπικός χαρακτήρας της βλάχικης κοινότητας. Το παράδειγμα της Κρανιάς Ασπροποτάμου», στο Αυδίκος (επιμ.), *Ο Ασπροπόταμος στο χώρο και το χρόνο. Πρακτικά 9^{ου} Συμπορίου Ιστορίας-Λαογραφίας και Βλάχικης παραδοσιακής μουσικής και χορού*. Τρίκαλα: Φιλεκπαιδευτική Αδερφότητα Τζούρτζιας της Αθαμανίας (ΦΑΤΑ).
- Πруненτύ, Ζ. 1999. «Πολιτισμική ταυτότητα: μεταξύ μύθου και πραγματικότητας», στο Κωνσταντοπούλου Χρ., Μαράτου – Αλιμπράντη Λ., Γερμανός Δ. *"Εμείς" και οι "Άλλοι": αναφορά στις τάξεις και τα σύμβολα*, Αθήνα: Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός.
- Radcliffe-Brown A.R. 1952. *Structure and function in primitive society, essays and addresses*, Illinois: The Free Press.
- Ρόκου, Β. 1983. Συμβολή στη μελέτη της κοινωνίας του κτηνοτροφικού χωριού, δ.δ., Γιάννινα.
- Σαββανάκης, Γ. 2009. «Οι Περιβολιώτες της Μαγνησίας» στο *Οι Βλάχοι της Μαγνησίας (Περιβολιώτες-Αρβανιτόβλαχοι)*, Σύλλογος Περιβολιωτών Μαγνησίας, Λαογραφικός Σύλλογος Βλάχων Επαρχίας Αλμυρού, Πολιτιστικός Σύλλογος Σέσκλου. Βόλος: Εταιρία Κοινωνικής Παρέμβασης και Πολιτισμού Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Μαγνησίας.
- Σιουμουρέκης, Στ. 2009. «Οι Περιβολιώτες στα νεώτερα χρόνια» στο *Οι Βλάχοι της Μαγνησίας (Περιβολιώτες-Αρβανιτόβλαχοι)*, Σύλλογος Περιβολιωτών Μαγνησίας, Λαογραφικός Σύλλογος Βλάχων Επαρχίας Αλμυρού, Πολιτιστικός Σύλλογος Σέσκλου. Βόλος: Εταιρία Κοινωνικής Παρέμβασης και Πολιτισμού Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Μαγνησίας.

- Σπύρος, Θ. 2000. «Συλλογικές Ταυτότητες στο Γαρδίκι Ασπροποτάμου», στο Αυδίκος (επιμ.), *Ο Ασπροπόταμος στο χώρο και το χρόνο. Πρακτικά 9^{ου} Συμπορίου Ιστορίας-Λαογραφίας και Βλάχικης παραδοσιακής μουσικής και χορού*. Τρίκαλα: Φιλεκπαιδευτική Αδερφότητα Τζούρτζιας της Αθαμανίας (ΦΑΤΑ).
- Συροπούλου, Μ. - Κωνσταντά, Δ. 1995. «Σχέσεις παραγωγής και κοινωνική συγκρότηση» στο Νιτσιάκος, Αράπογλου, Λαΐτσος (επιμ.), *Το Περιβόλι της Πίνδου. Αναζητώντας την Κοινότητα του σήμερα. Ιχνηλατώντας την Κοινωνία του χθες*. Περιβόλι: Εξωραϊστικός Εκπολιτιστικός Σύλλογος Περιβολίου "Βάλια Κάλντα".
- Τσακίρη, Ε. 2011. «Ο δημόσιος χώρος ως φορέας ωφέλειας για την ενίσχυση της τοπικής ταυτότητας – πολιτισμικού αγαθού που ανήκει σε όλους και οι κίνδυνοι από την ιδιωτικοποίησή του», ΕΚΚΕ (<http://www.ekke.gr/estia/Cooper/Neo%20Kinima%20Architektonwn/tsakiri.pdf>).
- Thede Kahl, 2009. *Για την ταυτότητα των Βλάχων. Εθνοπολιτισμικές προσεγγίσεις μιας βαλκανικής πραγματικότητας*, Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Thompson P., 1982. *The voice of the past. Oral history*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Weber M., 1997. *Εθνοτικές σχέσεις και Πολιτικές κοινότητες* (μτφ. Θαν. Γκούρας), Αθήνα: Κένταυρος.
- Χατζημιχάλης, Κ. 2011. *Σύγχρονα ελληνικά τοπία*. Αθήνα: Οίκος Μέλισσα.
- Χριστακοπούλου, Σ. 1999. «Τοπική και κοινωνική ταυτότητα: Μια ψυχολογική – κοινωνιολογική ανάλυση της σχέσης του ατόμου με το φυσικό – κοινωνικό περιβάλλον», *Ψυχολογία*, Τεύχος 6, σελ. 183 – 188.
- Ψημίτης, Μ. 1996. *Εναλλακτικά κοινωνικά κινήματα: η αναζήτηση του εφικτού ανάμεσα σε υποκειμενικές ανάγκες και κρατικές πολιτικές*, Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης, τ. 8, Νοέμβριος.

- Ψημίτης, Μ. 2000. «Η Ατομική Επιλογή ως Παράγοντας Πολιτισμικής Ταυτότητας σε συνθήκες Πολυπλοκότητας: Η Περίπτωση της Αλληλεγγύης» στο Κωνσταντοπούλου Χρ., Μαράτου – Αλιμπράντη Λ., Γερμανός Δ. *"Εμείς" και οι "Άλλοι": αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*, Αθήνα: Τυπωθήτω – Γ. Δαρδανός.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΛΟΓΙΟ στους πληροφορητές

1. Ποιές οι σχέσεις των Περιβολιωτών με τις άλλες εθνοτικές ομάδες στο Βελεστίνο;
2. Πώς αντιμετωπίζουν οι άλλες εθνοτικές ομάδες (Γκραικοί, Σαρακατσάνοι, Πρόσφυγες) τους χορούς και τις εθιμικές πρακτικές του Περιβολίου;
3. Πώς τελούνται οι χοροί στο Βελεστίνο και ποιά η διαφορά τους από το Περιβόλι;
4. Οι «Άλλοι» του Βελεστίνου επισκέπτονται το Περιβόλι και γιατί;
5. Τι σηματοδοτεί η «επάνοδος» στο Περιβόλι για τους νέους, τι για τους μεγαλύτερους;
6. Ποιά είναι η διαφορά των Περιβολιωτών Βλάχων του Βελεστίνου από τους Περιβολιώτες των άλλων αστικών κέντρων (Τρίκαλα, Θεσσαλονίκη, Αθήνα), όταν επισκέπτονται το Περιβόλι;
7. Τι σημαίνει για τους μεγαλύτερους η βλάχικη διάλεκτος και τι για τους νεότερους;
8. Ποιοί θεωρούνται περισσότερο Βλάχοι; Αυτοί που είναι στην καταγωγή Βλάχοι ή αυτοί που μιλάνε τα βλάχικα; Είναι το ίδιο με αυτούς που και είναι και μιλάνε;
9. Ενδογαμία. Τι ίσχυε παλιά και τι σήμερα;
10. Ποιες οι διατροφικές συνήθειες των Περιβολιωτών – Υπάρχουν γαστρονομικές διαφορές με τους άλλους Βελεστινιώτες;