

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
Τμήμα Γλώσσας Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξείνιων Χωρών

Ε Ύ Π Λ Ο Ι Α

Εόρτιος τόμος για την δεκαετηρίδα του Τμήματος
Γλώσσας, Φιλολογίας και Πολιτισμού
Παρευξείνιων Χωρών

Εκδοτική Επιμέλεια

*Ιάκωβος Ακτσόγλου
Ευαγγελία Θωμαδάκη
Γεώργιος Σαλακίδης
Μανόλης Σέργης*

ΕΚΔΟΤΙΚΟΣ ΟΙΚΟΣ

Αδελφών Κυριακίδη α.ε.

Η «περιπέτεια» μιας τοπικής ταυτότητας: πραγματικοί και συμβολικοί ανταγωνισμοί σε ένα ποντιακό χωριό της Ροδόπης (1923-1970)

Μανόλης Γ. Σέργης

Abstract

Thrylorio is a village in Rodopi, close to Komotini, founded in 1923 by two different groups of refugees of Pontian origin. One of them originated from the villages of the area of Kars (eastern Pontus) and the other from villages of Kerasounta and Sampsounta (northern Pontus). These two groups brought to their new settlement two different local / cultural identities, which caused antagonisms (real and symbolic ones) for over fifty years (1923-1970). The present study examines the causes and the consequences of this conflict. The primary reason is argued to be the supremacy of one group over the other without excluding the possibility that the antagonistic relations between the two groups might be based on a priori cultural criteria; the unquestionable divergence created by the prior to the settlement different local identities of the inhabitants. The discussion is conducted within a modern laographic perspective using evidence from the disciplines of Social Psychology and Anthropology. An interpretation of how the previously dichotomised community eventually turned into an emotionally coherent one is also attempted in this study. Nowadays the issue of this past antagonism recurs in the inhabitants' discussions as a joke. Every time that the old conflict is mentioned, however, this joyful confrontation of the issue skillfully covers an unpleasant period for the village. This study is interdisciplinary, as mentioned above, and provides evidence for the view that the cultural identity (as any other form of identity) is socially constructed.

1. Δύο απαραίτητες εισαγωγικές επισημάνσεις

Το Θρυλόριο, ένα χωριό της Ροδόπης, επτά χιλιόμετρα νοτιοανατολικά της Κομοτηνής, ιδρύθηκε το 1923 από δύο ομάδες Ποντίων. Η μία καταγόταν από τα χωριά Απουλπάτ, Ζέλετσε και Τσαπίκ της περιοχής του Καρς/Γαρς και η άλλη από τα χωριά της Κερασούντας και της Σαμψούντας: συγκεκριμένα από τα χωριά Γιατμής, Γάαλαν, Σιούνλι, Κιόπλι, Μπαϊράμ Τανισμάν της επαρχίας Γουρούχ Κερασούντας, από την Πράσαρη Κερασούντας, από τη Φάτσα των Κοτυώρων και από το Σεϊμέν Σαμψούντας¹. Όταν οι δύο ποντιακές ομάδες εγκαθίστανται στο Θρυλό-

¹ Περισσότερα στοιχεία για την καταγωγή των κατοίκων και την οδύσσεια της εγκατάστασής τους στο χωριό βλ. Μ. Γ. Σέργης, «Η αποκατάσταση των προσφύγων στη δυτική Θράκη (1923-1930): 'σκηνές' από την εγκατάσταση των Ποντίων στο Θρυλόριο Κομοτηνής», στον τόμο Μ. Γ. Βαρβού-

ριο², ο λόγος των μελών τους (πρώτης και δεύτερης γενιάς) περί την μέχρι τότε *τοπική τους ταυτότητα*³ (κατ' άλλους, την *εθνοτική τους ταυτότητα*)⁴ στρέφεται αποκλειστικά γύρω από τον γεωγραφικό άξονα του τόπου καταγωγής τους: τα μέρη της Κερασούντας και του Γαρς. Είναι αντιστοίχως οι *Γαρσολούδες / Κανκάσιοι* και οι *Ποντιώτ' / Ποντιώτες* της παρούσης εργασίας.

Στόχος της Επιτροπής Αποκαταστάσεως Προσφύγων και όλων των άλλων οργανισμών που είχαν επιφορτισθεί το έργο της εγκαταστάσεως των ελλήνων προσφύγων στον ελλαδικό χώρο ήταν η ομαδική μετεγκατάσταση, η επανασυνόικηση των μετακινούμενων κοινοτήτων με κριτήριο την παλιά τους *τοπική ταυτότητα*. Οι λόγοι ήταν προφανείς: θα εδημιουργείτο ένας νέος, οικείος γεωγραφικός τόπος μέσα στο άγνωστο, άρα η συνοίκηση των μελών θα γινόταν ευκολότερη, η αίσθηση της χαμένης πατρίδας θα μειωνόταν, αφού μια νέα κοιτίδα ζωής θα την α-

νης (επιμ.), *Θράκη. Ιστορική και λαογραφική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού της*, Αθήνα 2006, 311-344. - Ο ίδιος, «Ένα χωριό ποντιακό κε μπορεί να έχ' ένα ξένο όνομα: ιδεολογήματα, παρενυμολογίες και ιστορική ερμηνεία του τοπωνυμίου ενός ποντιακού χωριού της Ροδόπης», στον τόμο Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Πόντος. Θέματα λαογραφίας του ποντιακού ελληνοισμού*, Αθήνα 2008, 373-389. Βλ. επίσης ο ίδιος, «Ξα ταφία: μια αγαμνηστήρια τελετουργία από το Θρυλόριο Ροδόπης», στον τόμο Γ. Παπάζογλου (επιμ.), *Ανατολική Μακεδονία - Θράκη. Λαογραφικό οδοιπορικό*, Περιφέρεια Ανατολικής Μακεδονίας - Θράκης, [Κομοτηνή 2008], 130-135.

² Για την έννοια της ομάδας και τα (δεκαπέντε) κριτήρια της κατάταξης των κοινωνικών ομάδων βλ. πρόχειρα τη θεώρηση του G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, Paris 1968, 308 κ.ε. Η θεώρησή του είναι από τις αξιολογότερες προσπάθειες ταξινόμησής τους. Νεότερη, στα χνάρια της προηγούμενης, είναι η εργασία των R.S. Baron, N.L. Kerr, N. Miller, *Group process, group decision, group action*, Open University Press, Milton Keynes, 1992. Βλ. και Margaret Wetherell, *Ταυτότητες, ομάδες και κοινωνικά ζητήματα*, μετάφρ. Ν. Μποζατζής, Μεταίχμιο, Αθήνα 2005, 75-76.

³ Για τον όρο βλ. ενδεικτικά D. M. Schneider, «Community and locality in american culture», στο A. J. Lichtmann, J. R. Challinor (επιμ.), *Kin and communities: families in America*, Smithsonian Institution Press, Washington 1979, 155-174. - T. Brandley, Ph. Lowe, «Introduction: Locality, rurality and social theory», στον τόμο T. Brandley, Ph. Lowe (επιμ.), *Locality and rurality: economy and society in rural regions*, Norwich 1984, 1-23. - H. Newby, «Locality and rurality: the restructuring of rural social relations», *Regional Studies* 20:3 (1986), 209-216. - Β. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1997, 66-67. - Ο ίδιος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003, 102 κ.ε. - Μ. Γ. Βαρβούνης, *Εξελίξεις και μετασχηματισμοί στον ελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό*, Fragmenta, Θεσσαλονίκη 1995, 91 κ.ε. - Μ. Κομνηνού, Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.-εισαγ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών*, Παπαζήσης, Αθήνα 1990, 332 κ.ε. - Ευ. Αυδίκος, *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο Μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, 42. - Ο ίδιος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*. «Πολύκεντρο» Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 2000, passim. - Μ. Γ. Σέργης, *Εφημερίδες και Λαογραφία Η ταυτότητα μιας ναζιακής εφημερίδας. Διαθλάσεις της Ιστορίας και της ελληνικής κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}*, Αθήνα 2000, passim.

⁴ Ευχαριστώ τον εκλεκτό συνάδελφο Βασίλη Δαλκαβούκη για τις εύστοχες παρατηρήσεις-διορθώσεις του στο αρχικό μου κείμενο. Για τη δική του θεώρηση του όρου «εθνοτική ταυτότητα» βλ. στο βιβλίο του *Η πένα και η γκλίτσα. Εθνοτική και εθνοτοπική ταυτότητα στο Ζαγόρι τον 20^ο αιώνα*, Οδυσσέας, Αθήνα 2005.

ναπαρήγε σ' έναν άλλον τόπο. Η Renée Hirschon τονίζει την αξιοσημείωτη δύναμη και εμμονή με την οποία η προαναφερθείσα ταύτιση πέρασε από γενιά σε γενιά προσφύγων⁵.

Στο Θυρολόριο, όπως θα φανεί από τα επόμενα, αυτή η πρακτική σκέψη δεν επέφερε τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Η εργασία μου, ως εκ τούτου, είναι μια ελάχιστη συμβολή στην ενίσχυση της πολλάκις εκπεφρασμένης μέχρι σήμερα άποψης ότι η έννοια της *πολιτισμικής ταυτότητας* είναι συνήθως μια εκ των υστέρων *κοινωνική / φαντασιακή κατασκευή*, η οποία εξυπηρέτησε (ανέκαθεν μέχρι σήμερα) συγκεκριμένες σκοπιμότητες.

2. Γενικά θεωρητικά ζητήματα

Με άλλα λόγια, στην παρούσα εργασία, όταν αναφέρομαι στις προαναφερθείσες δύο ομάδες, αναφέρομαι σε δύο (πρώην) *τοπικές ταυτότητες*, που ζουν επί μια πεντηκονταετία (στα όρια της μελέτης μας) την «περιπέτεια» της μετατροπής τους σε μια νέα *τοπική ταυτότητα* (*εθνοτοπική*, κατά τον Β. Δαλκαβούκη), συμβιώνοντας σε έναν νέον τόπο, υπό την επίδραση των μεταξύ τους κοινωνικών σχέσεων και των πολιτισμικών ταυτοτήτων των γειτόνων τους (Θρακιωτών γηγενών και προσφύγων, κυρίως, και μουσουλμάνων). Υπενθυμίζω εν συντομία ότι η *τοπική ταυτότητα* (*local identity*) είναι μια μορφή της *συλλογικής ταυτότητας* (*collective identity*) και δηλώνει το αίσθημα του *ανήκειν*⁶ σε μια ομάδα ή σε ένα ιδιαίτερο σύνολο, το οποίο με τη σειρά του παραπέμπει σε μια συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή, σε τόπο καταγωγής, και συνδέεται με αυτόν ποικιλοτρόπως, κυρίως συναισθηματικά. Κατά την Μ. Βεργέτη, ενώ η τοπική ταυτότητα δεν βιώνεται συνειδητά από τους φορείς της, όταν κατοικούν στον τόπο τους, αντιθέτως, ισχυροποιείται όταν οι ίδιοι βρεθούν μακριά απ' αυτόν, γιατί τους παρέχει αίσθημα ασφάλειας⁷ και τους διαφοροποιεί από τους πολυποίκιλους Άλλους⁸.

Συνεπώς, αναφέρομαι (εκ παραλλήλου) σε δυο διαφορετικές *συναισθηματικές κοινότητες* (τα μέλη τους συνδέονται με διαφορετικούς συναισθηματικούς δε-

⁵ Renée Hirschon, *Οι κληρονόμοι της μικρασιατικής καταστροφής. Η κοινωνική ζωή των μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2004, 72.

⁶ Ενδεικτικά, βλ. Α. Cohen (ed.), *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester, Manchester University Press, 1982. - Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος»*. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών - Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας - Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής, Αθήνα 2003, 58. - Δ. Λαφαζάνη, «Μικτά χωριά του Κάτω Στρυμόνα: εθνότητα, κοινότητα και εντοπιότητα», *Σύγχρονα Θέματα* 63 (1997), 96-107.

⁷ Μαρία Βεργέτη, *Από τον Πόντο στην Ελλάδα. Διαδικασίες διαμόρφωσης μιας εθνοτοπικής ταυτότητας*, Αφοι Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1994.

⁸ Μ. Γ. Σέρρης, *Ακκληρήματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Α. Αναγνώστου, Αθήνα 2005, 42 κ.ε.

σμούς) που γίνονται τελικά μία· μέχρι προ τινος κατοικούν διαφορετικούς γεωγραφικούς τόπους, βιώνουν ξεχωριστές εμπειρίες, διαμορφώνουν ίδιες συμπεριφορές⁹, ίδιον συλλογικό ήθος· μιλώ, κατά συνέπεια, για δύο διαφορετικές ομάδες, δυνάμει «αντίπαλες», αφού τελικά κάθε μία αποτελεί για την άλλη εξω-ομάδα (κατ' αντίθεση προς την ενδο-ομάδα)¹⁰. αναφέρομαι σε μια διομαδική αντιπαλότητα/σύγκρουση. Για λόγους που θα φανούν στην πορεία της εργασίας δεν χαρακτηρίζω τις μεταξύ των δύο ομάδων «αρνητικές αμοιβαιότητες» με τον γνωστό, από τον Bialor, όρο *ενδοκοινοτικές συγκρούσεις*. Ο τελευταίος, θυμίζω, είχε διακρίνει τις αντιθέσεις-συγκρούσεις γενικά σε *ενδοοικογενειακές (intrafamilial)*, *ενδοκοινοτικές (intracommunal)*, *διακοινοτικές (intercommunal)* και *διαπολιτισμικές (intercultural)*¹¹.

Και όμως, θα αντέτεινε κάποιος, τα μέλη τους ανήκουν στην ευρύτερη και υπερκείμενη έννοια της *ποντιακής πολιτισμικής ταυτότητας*, αφού έχουν συνείδηση ότι είναι Πόντιοι (απόλυτα επιβεβαιωμένο από το συγκεντρωμένο υλικό των αφηγήσεων), με όλα τα θεωρούμενα διακριτικά πολιτισμικά στοιχεία που ορίζουν τη *συλλογική τους ταυτότητα*¹². Υπενθυμίζω εν συντομία ότι η έννοια συμπεριλαμβάνει εκείνες τις ομάδες που θεωρούν ότι έχουν συνείδηση κοινών δεσμών (κοινωνικούς, ιστορικούς, πολιτισμικούς), κοινά συστατικά πολιτισμικά στοιχεία¹³, την αίσθηση ότι αποτελούν ένα ξεχωριστό σύνολο, ότι *ανήκουν σ' αυτό*, τη συλλογική

⁹ Περισσότερα για τον όρο βλ. Δ. Γ. Τσαούσης, *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*, Gutenberg 2006, 286 κ.ε.

¹⁰ Για τους αντιθετικούς αυτούς όρους βλ. ενδεικτικά Ξένια Χρυσόχδου, *Πολυπολιτισμική πραγματικότητα. Οι κοινωνιοψυχολογικοί προσδιορισμοί της πολιτισμικής πολλαπλότητας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005, 122.

¹¹ P. Bialor, «Tensions leading to conflict and the resolution and avoidance of conflict in Greek farming community», στο *Contributions to Mediterranean Sociology* (επιμ. J.-G. Peristiany), Paris 1963, 107-126.

¹² Για τον όρο βλ. πρόχειρα Ν. Ιντζεσίλογλου, «Περί της κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων: Το παράδειγμα της εθνικής ταυτότητας», στον τόμο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Δ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), *«Εμείς» και οι «Άλλοι». Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*. Έκδοση Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών - Τυπωθήτω Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2000, 177 κ.ε. - L. Dumont, «Identités collectives et idéologie universaliste. Leur interaction de fait», στο περιοδ. *Critique*, τχ. 456 (Μάιος 1985), 506-518. - Ελ. Αλεξάκης, «Η διαπραγμάτευση της συλλογικής ταυτότητας στους Έλληνες Βλάχους του Κεφαλόβρυσου (Μετζιτιέ) Πωγωνίου», στο βιβλίο του *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα - Βαλκάνια*, Δωδώνη, Αθήνα 2001, 164 κ.ε. - Μ. Ψημίτης, «Κοινωνική και πολιτισμική συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων», *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών* 33 (Σεπτ. 2002), 47-80.

¹³ Βλ., π.χ. Anthony D. Smith, «The formation of national identity», στον τόμο Henry Harris (ed.), *Identity. Essays based on Herbert Spencer lectures given in the university of Oxford*, Clarendon Press, Oxford 1995, 130 κ.ε. Το ενδιαφέρον αυτό βιβλίο περιλαμβάνει επίσης τις εργασίες «Identity and Identities» του Bernard Williams, «The unimportance of Identity» του Derek Parfit, «An experimentalist look at Identity» του εκδότη Henry Harris, «Sexual identity: Reality or construction?» του Michael Ruse και «Fictional identities» του Terence Cave.

μνήμη¹⁴. Η συλλογική ταυτότητα (= πολιτισμική ταυτότητα) βασίζεται στην κοινή καταγωγή, στις κοινές εμπειρίες που αποκτούν με τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας, στην προφορική ιστορία, στις «κοινές μακρόχρονες παραδόσεις», στους καταγωγικούς μύθους της κοινότητάς τους (μέχρι αυτούς των *απαρχών*). Ο Hall ισχυρίζεται ότι οι πολιτισμικές ταυτότητες προέρχονται από κάπου, έχουν ιστορίες¹⁵. Οι φορείς τους αλληλοαναγνωρίζονται και «αντλούν» ταυτότητα μέσω της ομάδας¹⁶, μαθαίνουν (και εξασκούν) το πώς να είναι μέλη της συγκεκριμένης κοινωνίας. Αποκτούν έτσι την αίσθηση της συμμετοχής σε μια *συμβολική* κοινωνική ολότητα, αυτο-προσδιορίζονται, συγκροτούν και ανασυγκροτούν την πολιτισμική τους ταυτότητα. Το «φαντασιακό προσωπείο» που σχηματίζει το άτομο-μέλος τού προσφέρει υπαρξιακή ασφάλεια, ναρκισσιστική ικανοποίηση, αυτοεκτίμηση, κλπ.¹⁷. Έχει βέβαια και τα αρνητικά της παρεπόμενα: η έννοια της *συλλογικής ταυτότητας* καλλιεργεί φανατισμό, την εκ των προτέρων απόρριψη κάθε τι διαφορετικού, υπερεκτίμηση του Εγώ, υποτίμηση του Άλλου, και όταν συγκρίνεται με την αντίστοιχη ενός ξένου, τον ρατσισμό, την ξενοφοβία. Άρα: η πολιτισμική ταυτότητα παραπέμπει σε δυο αντιφατικά αποτελέσματα: (1) καθιστά σταθερότερη την ένταξη του ατόμου σε συλλογικές οντότητες και (2) το διαφοροποιεί, το περιχαράκωνει (*πολιτισμική περιχαράκωση*) από τους Άλλους, δημιουργώντας ως ασπίδα προστασίας την εχθρική στάση έναντι οποιουδήποτε ξένου πολιτισμικού στοιχείου. Η *πολιτισμική (συλλογική) ταυτότητα*, λοιπόν, διαμορφώνεται με τον διάλογο που ανοίγει (ή όχι) μια ομάδα με την περιβάλλουσα κοινωνία. Ο διάλογος μπορεί να περιέχει σχέσεις ομοιότητας αλλά και διαφοράς, επειδή η *συλλογική ταυτότητα*, ως έννοια που υπονοεί συνοχή και ενότητα, εξασφαλίζεται δια της αντιβολής προς τον Άλλον. Η αλλιώς: Η ταυτότητα και ετερότητα δεν αντιτίθενται, αλλά αλληλοσυμπληρώνονται, ορίζονται η μια μέσω της άλλης: δεν είμαι αυτό που είναι ο Άλλος¹⁸.

Με βάση τα παραπάνω θεωρώ (και αποδεικνύω τελικά) ότι η *πολιτισμική ταυτότητα* (όπως και κάθε μορφή ταυτότητας) είναι μια *κοινωνική κατασκευή*¹⁹: είναι μια

¹⁴ Μαρία Θανοπούλου, «Η συλλογική μνήμη ως στοιχείο της πολιτισμικής ταυτότητας. Η περίπτωση μιας αγροτικής κοινότητας», στον τόμο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), «Εμείς και οι Άλλοι», ό.π., 215 κ.ε.

¹⁵ S. Hall, «Cultural identity and diaspora», στο J. Rutherford (επιμ.), *Identity: Community, culture and difference*, Lawrence and Wishart, London 1990, 225.

¹⁶ Ξένια Χρυσόχου, *Πολυπολιτισμική πραγματικότητα...*, ό.π., 122.

¹⁷ Μ. Γ. Σέργης, *Ακλήρηματα...*, ό.π., 43. - Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries...*, ό.π.

¹⁸ Βλ. σχετικά Γρηγόρης Πασχαλίδης, «Η πολιτισμική ταυτότητα ως δικαίωμα και ως απειλή. Η διαλεκτική της ταυτότητας και η αμφιθυμία της κριτικής», στον τόμο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), «Εμείς και οι Άλλοι», 73 κ.ε. - Ζακό Πρυνεντό, «Πολιτισμική ταυτότητα: μεταξύ μύθου και πραγματικότητας», στον τόμο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), «Εμείς και οι Άλλοι», ό.π., 55 κ.ε.

¹⁹ Ν. Ιντζεσίλογλου, «Περί της κατασκευής συλλογικών ταυτοτήτων: Το παράδειγμα της εθνικής ταυτότητας», ό.π., 177 κ.ε.

επιβεβλημένη ταυτότητα, που «χρειάζεται να δημιουργείται», «είναι τα ονόματα που εμείς δίνουμε στους διάφορους τρόπους με τους οποίους τοποθετούμε εαυτούς στις αφηγήσεις του παρελθόντος»²⁰. βασίζεται, εκτός των όσων προαναφέρθηκαν, στη δεδομένη (συνήθως) θέληση των μελών της να συγκροτήσουν μια συγκεκριμένη πολιτιστική ενότητα, τούτέστιν (κυρίως) να εκλάβουν ως «απόλυτες ομοιότητες» κάποιες επιμέρους ιδιότητες που εκ των πραγμάτων παρουσιάζει αυτή η συλλογικότητα, χωρίς να αποκλείουν τις αδιαμφισβήτητες διαφορές στις επιμέρους «τοπικές εκδοχές» του πολιτιστικού τους συστήματος, ασχέτως αν τα φερόμενα ως πρωτότυπα διακριτικά στοιχεία τους τα βρίσκουμε και αλλού, σε άλλες ομάδες²¹. τελικά, κατασκευάζεται στο πλαίσιο του συμβολικού ανταγωνισμού μιας κοινότητας με τους σημαντικούς Άλλους, είναι μια αναστοχαστική πράξη αυτο-ορισμού και αυτο-επιβεβαίωσης²², όπως προειπώθηκε, υπό συνεχή πραγμάτευση, υποκείμενη διαρκώς στην αλλαγή.

3. Το θέμα

Εισερχόμενος, μετά τα απαραίτητα γενικά θεωρητικά στοιχεία, στην ανάλυση της δικής μας περιπτώσεως, επισημαίνω εξ αρχής ότι στις *διομαδικές σχέσεις*²³ (και δη τις συγκρουσιακές) δεν είναι πάντοτε απαραίτητο να υφίστανται λόγοι πραγματικής σύγκρουσης συμφερόντων. Οι συγκρούσεις έχουν συνήθως συμβολικό χαρακτήρα, ή, όπως τονίζει ο M. Sherif, πραγματική ή φανταστική απειλή για την ομάδα μπορεί να αποτελεί η *αίσθηση του κύρους της άλλης*²⁴, όπως αναλύω διεξοδικά παρακάτω.

Σοβαρότατο εμπόδιο στην προσπάθειά μου να ερμηνεύσω την ανεξήγητη, για πολλούς πληροφορητές μου Θρυλοριώτες, *διομαδική μεροληψία* που χαρακτήριζε τις δύο «μικροκοινωνίες» του χωριού τους, ήταν η αδυναμία τους να θυμηθούν (οι ελάχιστοι εναπομείναντες της πρώτης γενιάς) ή να ανακαλέσουν (οι της δεύτερης) από προσωπική εμπειρία ή διαμεσολαβημένη πληροφορία το πρωταρχικό αίτιο αυτών των μεταξύ τους παράξενων, όπως θα αποδειχθεί, «ενδοκοινοτικών» σχέσεων.

Ως εκ τούτου, αναγκάζομαι να παρουσιάσω το πρώτο μέρος της εργασίας μου με θεωρητικούς προβληματισμούς και «υποθέσεις εργασίας». Θεωρώ πως ένας

²⁰ S. Hall, «Cultural identity and diaspora», στο J. Rutherford (επιμ.), *Identity: Community, culture and difference*, Lawrence and Wishart, London 1990, 225.

²¹ Ζακύ Πρυνεντύ, «Πολιτισμική ταυτότητα: μεταξύ μύθου και πραγματικότητας», ό.π., 52.

²² Γρηγόρης Πασχαλίδης, «Η πολιτισμική ταυτότητα ως δικαίωμα και ως απειλή...», στον τόμο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μaráτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), ό.π., 81.

²³ Για τους όρους «διομαδική συμπεριφορά», «διομαδικές σχέσεις» βλ. πρόχειρα Στ. Παπαστάμου (εισαγ. - επιμ.), *Σύγχρονες έρευνες στην Κοινωνική Ψυχολογία. Διομαδικές σχέσεις*, Οδυσσέας, Αθήνα 1999, όπου και ξενόγλωσση βιβλιογραφία.

²⁴ Muzafer Sherif, *In common predicament. Social Psychology of intergroup conflict and cooperation*, Houghton - Mifflin, Boston M.A. 1966, 15.

συνδυασμός θεωριών, από τις πλέον κυρίαρχες στο θέμα των *διομαδικών συγκρούσεων*, όπως αυτή της *κοινωνικής ταυτότητας* του Tajfel και η θεωρία της «ρεαλιστικής ομαδικής σύγκρουσης» των Sherif & Sherif, βοηθούν ικανοποιητικά στην επίλυση των αναφευομένων δυσκολιών.

3.1. Η θεωρητική ερμηνεία των πραγμάτων με άξονα τους Καυκασίους

Οι Γαρσλούδες εγκαθίστανται πρώτοι στο πρώην Κιρλίκ-Κιοϊ. Η τρίμηνη περίπου διαφορά στο χρόνο της εγκατάστασής τους ίσως ήταν αρκετή για να οικειοποιηθούν τον άξενο και «μιαρό» χώρο²⁵, να τον ελέγξουν, να τον θεωρήσουν αποκλειστικά δικό τους, να τον μετατρέψουν σε τόπο. Άρα, ο ερχομός των νεήλυδων Ποντιώτ' θα αμφισβητούσε την απόλυτη κυριαρχία τους επί του χώρου/τόπου, θα μείωνε την πανίσχυρη αίσθηση της κτητικότητας, εφ' όσον πλέον θα συν-κατοικούσαν και θα συν-εκμεταλλεύονταν τον ίδιο (ζωτικό) χώρο. Όπως και να γινόταν, θα επήρχετο αλλαγή στις ισχύουσες συνθήκες της ζωής τους. Ο φόβος της αλλαγής του ισχύοντος status, θα τολμούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι ήταν μια καταννητή αιτία, αφού η παρουσία Άλλων συνιστούσε απειλή για τους πρώτους οικιστές. Η θεωρία των Guimond & Dambrum αποδεικνύει κάτι που είναι μάλλον αυτονόητο: ότι ο φόβος του ανθρώπου μπροστά στην αλλαγή υφίσταται ακόμη κι αν αυτή η αλλαγή δείχνει ότι οδεύει προς θετικές εξελίξεις για το άτομο ή την ομάδα του²⁶.

Θεωρώ βέβαιο ότι οι Καυκάσιοι δεν γνώριζαν λεπτομέρειες της πολιτισμικής ταυτότητας των νέων τους γειτόνων, η οποία, όπως προειπώθηκε, θα εμπεριείχε εκ των πραγμάτων και στοιχεία *ετερότητας*. Γνώριζαν, γενικά, ότι εγκαταστάθηκε δίπλα τους μια ομάδα Ποντίων, είναι «κοινός τόπος» των αφηγήσεών τους επιβεβαιωμένος από αμφοτέρους τις πλευρές. Άρα, επαναφέρω στο προσκήνιο την άποψη ότι οι άνθρωποι έχουν εσφαλμένη αντίληψη για κείνους που δεν γνωρίζουν, και οι πρώτες μεταξύ τους επαφές, αν δεν πληρούν τους όρους του Allport (βλ. παρακάτω), δεν κρίνονται επαρκείς για να αρθεί η δημιουργούμενη εκ των πραγμάτων προκατάληψη: όσο λιγότερο γνωρίζουν οι άνθρωποι την εξω-ομάδα, τόση μεγαλύτερη νιώθουν την απειλή. Συναρωγός έρχεται η θεωρία των Stephan & Stephan για τα ερμηνευτικά εργαλεία της απειλής. Ως τέτοια θεωρούνται (α) η ποιότητα της επαφής, (β) η κοινωνική θέση των ομάδων και (γ) οι γνώσεις για την αντίστοιχη εξω-ομάδα²⁷. Άρα, με όσα προείπα, ήταν πολύ πιθανόν να είχαμε μια σύγκρουση εκπορευόμενη από τους Καυκασίους με όρους *πραγματικού ιδίου συμφέροντος*, ό-

²⁵ Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, «Η αποκατάσταση των προσφύγων στη δυτική Θράκη...», ό.π., 337.

²⁶ S. Guimond, M. Dambrum, «When prosperity breeds intergroup hostility: the effects of relative deprivation and relative gratification on prejudice», *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28 (2002), 900-912.

²⁷ W. G. Stephan, C. W. Stephan, «An intergrated threat theory of prejudice», στο S. Oskamp (ed.), *Reducing prejudice and discrimination*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, 2000, 23-45.

πως τους χαρακτηρίζει η θεωρία των Sherif & Sherif²⁸, με όλα τα ψυχολογικά παρεπόμενα της προκατάληψης²⁹. Θα είχαμε λοιπόν το σχήμα: *ίδιον συμφέρον* ⇒ *προκατάληψη* ⇒ *αίσθηση απειλής* ⇒ *διάκριση* ⇒ *διομαδική σύγκρουση*.

Και όμως, όπως θα φανεί από τα επόμενα, η στάση των Γαρσλούδων κάθε άλλο παρά αμυντική μπορεί να χαρακτηριστεί, αφού αποδεικνύεται περίτρανα από τις συνεντεύξεις ότι τέτοιος φόβος δεν υπήρξε και ότι οι προκλήσεις τους και οι προσκλήσεις τους στην «άλλη πλευρά» για μια κοινή, συνεργατική στάση προς επίλυση των μεγάλων προβλημάτων του υπό ίδρυση χωριού (αλλά και των μετέπειτα), ήταν επανειλημμένες. Υπήρχε όμως μια παράμετρος, όπως θα φανεί στα επόμενα, που διέλυε τους όρους μιας μελλοντικής συνύπαρξης.

3.2. Η θεωρητική ερμηνεία των πραγμάτων με άξονα τους Ποντιώτες. Οι πολιτισμικές διαφορές

Δεν μπόρεσα να διακριθώσω την ίδια σημαντική λεπτομέρεια: γνώριζαν οι Ποντιώτ' το «ποιόν» των εγκατεστημένων γειτόνων τους, τις μεταξύ τους δηλαδή υπαρκτές πολιτιστικές διαφορές, ή τις αντελήφθησαν αργότερα;

Οι Ποντιώτ' εγκαταστάθηκαν κατ' αρχάς δίπλα στους Καυκασίους, στο δυτικό μέρος του χωριού, στην περιοχή του *Μερά*, πριν τους εγκαταστήσουν στο ανατολικό του μέρος οι χωροτάκτες (με τον επιβληθέντα οριστικό σχεδιασμό του χωριού). Ισχυρίζομαι πως είτε είχαν γνώση του χαρακτήρα της παρακείμενης ομάδας (οπότε τα θέματα ερμηνεύονται εύκολα) είτε όχι, το αποτέλεσμα της συμπεριφοράς τους θα ήταν το ίδιο. Κάθε ομάδα που έρχεται σε επαφή με το *άγνωστο* και το *εδραιωμένο* δρα επιφυλακτικά, αμυντικά. Η παρουσία των Καυκασίων δίπλα τους θα συνεπάγετο πιθανή «εισβολή» στα ενδότερα της πολιτιστικής τους ζωής, συνιστούσε *πολιτιστική απειλή*, απειλή στην έννοια της *ιδίας τοπικής ταυτότητας*³⁰. Είτε λοιπόν γνώριζαν ήδη από ασαφείς ή διαστρεβλωμένες πληροφορίες το *πολιτισμικό ήθος* των ομοεθνών τους, αυτό που *αναπαριστούν* σήμερα στις διηγήσεις τους ως βασική αιτία των συγκρούσεών τους, είτε δεν το γνώριζαν, αλλά κράτησαν αμυντική/απομονωτική στάση, το αποτέλεσμα είναι ένα.

Η «συντηρητική» αυτή συμπεριφορά των Ποντιωτών ήδη από τις πρώτες ημέρες της συμβίωσης δίδει την ευκαιρία στους Γαρσλούδες να αποδείξουν εμπράκτως (χωρίς να τους ζητηθεί) την υψηλότερη κοινωνική θέση που θεωρούν πως

²⁸ M. Sherif, B. J. White, W. R. Hood & C. V. Sherif, *Study of positive and negative intergroup attitudes between experimentally produced groups: Robbers' Cave Study*, University of Oklahoma, Norman 1954. Ή την έκδοση M. Sherif, O. J. Harvey, B. J. White, W.R. Wood, C. W. Sherif, *Intergroup conflict and cooperation. The Robbers' Cave experiment*, University Book Exchange, Norman, Okla 1961.

²⁹ Ορισμούς της έννοιας βλ. στο Ξένια Χρυσοχόου, *Πολυπολιτισμική πραγματικότητα...*, ό.π., 119.

³⁰ R. Branscombe, N. Ellemers, B. Doosje, «The context and content of social identity threat», στον τόμο N. Ellemers, R. Spears, B. Doosje (eds), *Social identity*, Blackwell, Oxford 1999, 35 κ.ε.

κατέχουν, την μοναδικότητα και την ανωτερότητα της ενδο-ομάδας τους. Ο κοινωνικός έλεγχος είναι ο ανώτερος σκοπός της κοινωνικής επιρροής. Από εδώ και εξής το νήμα της ερμηνείας των πραγμάτων ξετυλίγεται ευκολότερα. Η θεωρία (θεωρητικές προσεγγίσεις της Κοινωνικής Ψυχολογίας) και η αποδεκτή από όλους τους συνομιλητές μου κοινωνική πραγματικότητα στο χωριό από το 1923 κ.ε. συμβαδίζουν χωρίς προβλήματα. Επεξηγώ αναλυτικότερα στα αμέσως επόμενα την αναγνωρισμένη από όλους υπεροχή των Καυκασίων έναντι των Ποντιωτών.

Επανέρχομαι για λίγο στους Stephen & Stephen και στη θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας των Tajfel & Turner για την κοινωνική θέση των ομάδων ως ερμηνευτικό εργαλείο της απειλής και της διαμάχης. Η «θεωρία της υπεροχής» (superiority theory) βασίζεται στην αίσθηση της ανωτερότητας που θεωρεί πως έχει ένα άτομο, μια ομάδα, ένας λαός, ένα έθνος εν σχέσει με τον Άλλο³¹. Οι κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις δημιουργούν και κοινωνικές ταυτότητες. Από τη στιγμή που αρχίζει αυτή η κατηγοριοποίηση κάθε άτομο που ανήκει στην συγκεκριμένη ομάδα αποκτά μια (θετική) ταυτότητα, μια κοινωνική ταυτότητα, η οποία είναι σημαντικός παράγων για την αυτοεκτίμηση του ατόμου, και φυσικά για την μετέπειτα στάση του έναντι των μελών μιας εξω-ομάδας. Το άτομο αυτο-κατηγοριοποιείται, αντιλαμβάνεται τον εαυτόν του ως μέλος της ομάδας του, σχηματίζει μια αναπαράσταση του προτύπου της και με βάση αυτήν διαφοροποιείται από το πρότυπο άλλης ομάδας. Αυτοπροσδιορίζεται, δηλαδή, σε αντιδιαστολή με τι είναι η εξω-ομάδα, οι ανταγωνιστές του. Φυσικά, η μεταξύ της ενδο-ομάδας και των άλλων εξω-ομάδων σύγκριση αποβαίνει πάντοτε θετική υπέρ των μελών της ενδο-ομάδας, οι οποίοι κατέχουν τον «δαδανικό γνώμονα» αξιολόγησης και κατάταξης των πάντων, όπως μας ωθεί να συμπεριφερθούμε η αναπαράσταση του εαυτού μας (η «ενδο-ομαδική ευνοιοκρατία» των Turner & Giles)³². Η αίσθηση του ανήκειν σε μια κοινότητα αποδίδει αυτομάτως υψηλότερη κοινωνική θέση σ' αυτήν και εγκαθιδρύει την προαναφερθείσα ενδο-ομαδική ευνοιοκρατία. Η τελευταία συναντάται κυρίως σε ομάδες υψηλής κοινωνικής θέσης³³. Οι Άλλοι, ως εξω-ομάδα «υπο-ανθρωποποιούνται»³⁴, η αλαζονεία της ενδο-ομάδας είναι εν προκειμένω χαρακτηριστική³⁵. Η

³¹ Πρβλ. H. Blumer, «Reflections on theory of race relations», in A. W. Lind (ed.), *Race relations in world perspective*, University of Hawaii Press, Honolulu 1955, 3-21. - L. D. Bobo, «Race, interests and beliefs about affirmative action», *American Behavioral Scientist* 41 (1999), 985-1003.

³² Τα μέλη της ενδο-ομάδας τυγχάνουν ευνοϊκής μεταχείρισης σε κάθε μορφή σύγκρισης με μέλη της εξω-ομάδας. Βλ. J. C. Turner & H. Giles, *Intergroup behavior*, Blackwell, Oxford 1981, 66.

³³ N. Ellemers (et aliter), «Status protection in high status minority groups», *European Journal of Social Psychology* 22 (1992), 123-140.

³⁴ Ο όρος στην Ξένια Χρυσόχοου, *Πολυπολιτισμική πραγματικότητα...*, ό.π., 151.

³⁵ Με άλλα λόγια, δημιουργούμε εικόνες για τον Εαυτό μας και για τους Άλλους, αυτοστερεότυπα και ετεροστερεότυπα που περιέχουν θετικές αυτοαξιολογήσεις και αρνητικές κρίσεις για τους αντιπάλους. Κάθε ταυτότητα είναι συνήθως μεγεθυμένα αυτοστερεότυπα. Ενδιαφέρουσα πτυχή αυτών των σχέσεων είναι πώς αναπαριστώνται, πώς εκλογικεύονται για να παρουσιαστούν στην κοινωνία. Ο G.W. Allport θεωρεί βασική προϋπόθεση για τη διομαδική επαφή και την μείωση των προκαταλήψεων την

αυτοεκτίμηση συνδέεται λοιπόν με τη θέση που κατέχει η ομάδα σε σύγκριση με άλλες, όπως ισχυρίζονται οι Tajfel & Turner. Γράφει χαρακτηριστικά η Margaret Wetherell: «Οι ομάδες εξωθούνται συνεχώς σε διεργασίες διομαδικών συγκρίσεων. Η σύγκριση είναι ο μόνος τρόπος για την ομαδική αξιολόγηση και έτσι οδηγούμαστε αναπόφευκτα στον διομαδικό ανταγωνισμό, καθώς η κάθε ομάδα προσπαθεί να εγκαθιδρύσει αξιακή διαφοροποίηση ανάμεσα στον εαυτόν της και σε μια άλλη ομάδα...»³⁶.

Στην περίπτωση μας, η υπεροχή των Καυκασίων ήταν πραγματική και πανθομολογούμενη. Ήταν οι μορφωμένοι του χωριού, εκπροσωπούσαν την πολιτική ηγεμονία του: «οι Γαρσλούδες ήταν όλοι μορφωμένοι· μόνον οι γαρήδες κε ξέραν γράμματα, οι αγούρ' ολ' ήταν μορφωμένοι». Τη μόρφωσή τους όφειλαν στις ποικίλες σχέσεις που είχαν συνάψει με το ρωσικό και το κομμουνιστικό καθεστώς στην «πατρίδα». Ήταν αυτοί που οραματίστηκαν και σχεδίασαν μέχρι και το 1948 (αρχή του δράματος του Εμφυλίου, με την καθολική σχεδόν φυγή τους από το χωριό) τις πρώτες επιτυχείς δράσεις στη νέα πατρίδα, τα αποτελέσματα των οποίων γίνονταν μετ' ενθουσιασμού δεκτά (όπως αφηγούνται αναπαριστώντας εαυτούς) από τους γείτονές τους Θρακιώτες και πρόσφυγες. Πρώτοι αυτοί, και μόνοι, ξεκίνησαν:

(1) τη δημιουργία του σχολείου,

(2) την οικοδόμηση της εκκλησίας (συμμετείχαν και συνεργάστηκαν οι Ποντιώτ' όταν πλέον οι Γαρσλούδες είχαν φθάσει την οικοδομία της «μέχρι τα παράθυρα», όπως χαρακτηριστικά μού αφηγήθηκαν),

(3) τη δημιουργία του πρώτου συνεταιρισμού του χωριού («Πιστωτικού Συνεταιρισμού Θρυλλορείου»), το 1924, με ηγέτη τον («δικόν» τους) γραμματέα του χωριού (το τονίζω για ενόητους λόγους) Μιχάλη Αφεντουλίδη και συνεργάτες τους Συμεών Αφεντουλίδη, Νικόλαο και Πέτρο Αβραμίδηδες, Κων/νο Ιορδανίδη, όλους Καυκάσιους. Τα πρώτα 40 μέλη του ήταν Γαρσλούδες, οι «άλλοι» γράφτηκαν μέλη του αργότερα, μεταπολεμικά, μερικοί μάλιστα της β' γενιάς γράφτηκαν πολύ αργότερα, με αιτιολογία ότι η «εξουσιαστική ομάδα» του χωριού τους εκμεταλλεύεται. Οι Καυκάσιοι γνώριζαν «από την πατρίδα» την ιδέα και την αξία της συνεταιριστικής ιδέας, από την καθημερινή επαφή τους με τότε συνοίκους τους, την είχαν μάλιστα πραγματώσει στην ολιγόμηνη παραμονή τους στην Ανατολική Θράκη, ένα από τους σταθμούς της οδύσσειάς τους προς το χωριό³⁷, με πρωτεργάτες τον Ηρακλή Συμεωνίδη και τον Συμεών Αφεντουλίδη³⁸. Γενικότερα, ως ενδο-

ισότιμη κοινωνική θέση των ομάδων. Σε αντίθετη περίπτωση τα ετεροστερεότυπα, αρνητικά φυσικά, ενισχύονται. Πρβλ. G. W. Allport, *The nature of prejudice*, Reading, Addison-Wesley, MA: 1954.

³⁶ Margaret Wetherell (επιμ.), *Ταυτότητες, ομάδες και κοινωνικά ζητήματα*, ό.π., 301.

³⁷ Μ. Γ. Σέργης, «Η αποκατάσταση των προσφύγων στη δυτική Θράκη...», ό.π., 335 κ.ε.

³⁸ Πρβλ. στο καλαίσθητο πρόγραμμα των εκδηλώσεων για τον εορτασμό της αγίας Μαρίας Θρυλλορείου Παρακάθ' κι αροθυμίας. Γιορτή πολιτισμού στην καρδιά του θέρους, 13-19 Ιουλίου 2009, με εκδότη τον δραστήριο Πολιτιστικό Σύλλογο Ποντίων Θρυλλορείου «Η Κερασούντα και το Γαρς», σελ. 6, 7, 13.

ομάδα, ήταν πιο συνεκτική, οι *Ποντιώτ'* αντιθέτως, κατά δική τους παραδοχή, δεν είχαν σύμπνοια και συνεργατικό πνεύμα. Απόδειξη λοιπόν της δημιουργικής τους δράσης και όχι άλλων λόγων (π.χ. πληθυσμιακής υπεροχής) είναι ότι διοικούσαν πάντοτε τον Συνεταιρισμό και την Κοινότητα, ακόμη «και παπά δικό τους εδώνα» είχανε, όπως μού τόνισε κάποια συνεντεύκτρια. Οι Μιχ. Αφεντουλίδης, Ηρακλής Συμεωνίδης, Ν. Κακουλίδης, Συμεών Αφεντουλίδης αποτελούσαν τον «ηγετικό πυρήνα», το «κέντρο των αποφάσεων», την ηγετική ομάδα του χωριού. Στο σπίτι του πρώτου, λένε οι *Ποντιώτ'*, λαμβάνονταν, στα βραδινά *παρακάθια*, οι αποφάσεις που αφορούσαν το μέλλον του συνόλου. Οι *Ποντιώτ'* θα ακολουθούσαν σ' ό,τι εκείνοι αποφάσιζαν³⁹. Θεωρώ πως κι εδώ οι Sherif & Sherif βρίσκουν άριστη εφαρμογή: οι διακρίσεις, οι συγκρίσεις, τα στερεότυπα βρίσκουν χώρο ανάπτυξης όπου υπάρχει στόχος που μπορεί να επιτευχθεί από την μία μόνο ομάδα⁴⁰. Και κάτι επιπλέον: εάν η κυρίαρχη ομάδα διαιωνίζει τον έλεγχο, ως πλεονεκτούσα, τα μέλη της μειονεκτούσας συνήθως δεν αναγνωρίζουν (από αντίδραση) τα οφέλη της ένταξης σε μια ευρύτερη κοινότητα. Η έκκληση των «ισχυρών» για συνεργασία μπορεί να εκληφθεί από τους «αδύναμους» ως αναγνώριση εξάρτησης, άρα η σχέση αλληλεξάρτησης μπορεί να συνιστά απειλή για τη μη κυρίαρχη ομάδα. Βεβαίως, από την άλλη πλευρά, οι συνεχείς εκκλήσεις προς συνεργασία μπορεί να θεωρηθούν αδυναμία, αν και πιστεύω πως η ομάδα που κάνει την πρώτη κίνηση καθορίζει και το βαθμό της αλληλεπίδρασης⁴¹.

Για να καταδείξω το μέγεθος της απόστασης που τους χώριζε, αναφέρω ότι, σύμφωνα με τις πληροφορίες που εκμαίευσα από την πλευρά των «ισχυρών», η πρώτη *διάβαση* του διακριτού ορίου προς τους «απέναντι» (βλ. παρακάτω αναλυτικά) έγινε από νεαρούς *Γαρσλούδες*, για να ιδούν «ντο μιλλέτι είναι», «τι σόι άνθρωποι» έχουν εγκατασταθεί σιμά τους. Είδαν (λένε) τότε δυο-τρεις πανέμορφες γυναίκες («*όμορφες γαρήδες*»), και όταν επέστρεψαν στο «χώρο» τους μίλούσαν για την ομορφιά τους, φαντάστηκαν τις υπόλοιπες, και θεώρησαν με τους «δικούς τους» το θέμα ως μια ευκαιρία να τους φέρουν πιο κοντά στους ανθρώπους της δικής τους ενδο-ομάδας! Και μια και ο λόγος στρέφεται περί τα βιολογικά χαρακτηριστικά των δύο ομάδων, αμφότερες αποδέχονται ότι οι *Γαρσλούδες* ήταν γεροδεμένοι άνδρες, είχαν γεροδεμένα παλικάρια, τα οποία «*εποίκαν τον παλικαράν*».

³⁹ Αναφέρω ένα πολύ γνωστό στο χωριό παράδειγμα: οι Καυκάσιοι αποφάσισαν στις αρχές του '30 να δημιουργήσουν αμπελώνες στο χωριό, σε περιοχή των *Ποντιώτ'*, ανατολικά του χωριού, σε μικρή απόσταση από το κέντρο του χωριού, όπου όμως οι «αντίπαλοι» είχαν αλώνια. Ξεκίνησαν να οργώνουν τα εδάφη, επενέβησαν οι γυναίκες τους, προσπάθησαν να τους εμποδίσουν, εκείνοι αντέδρασαν βιαίως, κάποιες ξυλοκοπήθηκαν και λιποθύμησαν, έγιναν μηνύσεις, δικαστήρια, και γενικά πολώθηκε επιπλέον το κλίμα. Τελικά, οι αμπελώνες του χωριού δημιουργήθηκαν έξω από το χωριό, στην απέναντι πλευρά, δυτικά, κοντά στο Ροδίτη, σε περιοχή που ήταν ακόμη κοινόχρηστη, αλλά μακριά από το χωριό, επιλογή που ακόμη σήμερα κρίνεται από πολλούς ασύμφορη για το χωριό.

⁴⁰ Ο.π.

⁴¹ Πρβλ. Ξένια Χρυσοχόου, *Πολυπολιτισμική πραγματικότητα...*, ό.π., 202.

Θεωρώ ότι το φυσικό κάλλος, η ομορφιά, είναι πανίσχυρη αδιακρίτως άλλων προσδιορισμών, κοινωνικών φερ' ειπείν. Το φυσικό κάλλος ως πρώτη αιτία του έρωτα, είναι πανίσχυρη δύναμη, που ανατρέπει τα κοινωνικά δεδομένα και τις διακρίσεις που δημιουργούν. Τα παλικάρια των *Γαρσλούδων* επεδείκνυν προκλητική στάση βασισμένα φυσικά στη *φυσική* τους διαφορά, αλλά πρωτίστως και συνάμα στην αποκτημένη -συν τω χρόνω- *κοινωνική*, απόρροια της ηγεμονεύουσας κοινωνικής ισχύος της ομάδας τους.

Προαναφέρθηκε ως πρωταρχικό αίτιο της διαμάχης η *κοινωνική υπεροχή της ομάδας των Καυκασίων*. Δεν αποκλείω όμως την περίπτωση οι ανταγωνιστικές σχέσεις των Θρυλοριοτών να είναι βασισμένες εξ αρχής σε *πολιτισμικά κριτήρια*, στην υπαρκτή *ετερότητα* που δημιουργούσαν οι δύο πρώην διαφορετικές *τοπικές / εθνικές ταυτότητες*, και η οποία εν συνεχεία επέφερε την προκατάληψη και τον ανταγωνισμό. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αυτό σημαίνει ότι οι Ποντιώτες γνώριζαν εκ των προτέρων τα αρνητικά στοιχεία της ταυτότητας των Καυκασίων, γεγονός που τους οδήγησε στις αμυντικές συμπεριφορές που περιγράψαν.

Το «εμείς» σ' αυτές τις θεωρήσεις εκπροσωπεί το «ορθό», το «τέλειο», τον «κανόνα». Όλοι οι άλλοι με την διαφορετική τους πολιτισμική ταυτότητα συνιστούν τις «παραβάσεις» της κοινωνικής ή ηθικής *νόρμας*, όπως την αντιλαμβανόμεθα πάντοτε «εμείς» οι κρίνοντες, που θεωρούμε ως αρχετυπικό το δικό μας πολιτισμικό σύστημα. Ό,τι δεν συμφωνεί με αυτό συνιστά «μη φυσιολογικότητα», «παραδοξότητα», «παραβίαση». Έτσι η *ετερότητα* καθίσταται «ανατρεπτική», εφ' όσον το δικαίωμα ύπαρξής του *Άλλου* σημαίνει (ως ένα σημείο) την αμφισβήτηση του δικού μου *Εγώ*. Αποκτά μάλιστα και «πολιτικές» διαστάσεις, αφού το άτομο ή η ομάδα την εκμεταλλεύεται για να αποκτήσει ανταγωνιστικές δυνατότητες.

Οι *Ποντιώτ'* (το αποδέχονται όλοι οι συνεντευκτές μου) ήταν συντηρητικοί άνθρωποι, ενδοστρεφείς, ολιγαρκείς γενικά, ήταν μια «κλειστή» ομάδα⁴², εξ αιτίας της πρότερης, υπό σκληρούς όρους, διαβίωσής τους στα ορεινά μέρη του Πόντου. Συνηθισμένοι στις εν λόγω συνθήκες, δεν ζούσαν καταναλωτικά. Αντιθέτως, οι *Γαρσλούδες* εθεωρούντο από εαυτούς και αντιπάλους κοσμοπολίτες, λόγω του τόπου καταγωγής τους και του αναπόφευκτου συγκρητισμού του πολιτισμού τους. «Στην πατρίδα» συγκατοικούσαν με διάφορες εθνικές και πολιτισμικές ομάδες, ήταν πιο εξοικειωμένοι με την έννοια της πολυπολιτισμικότητας. Οι γυναίκες τους στο Θρυλόριο ήταν «φιλελεύθερες», ζούσαν με άλλα πρότυπα ζωής, ήταν «καταναλωτικά υποκείμενα».

Ο κοσμοπολιτισμός τους εκφραζόταν στον τρόπο ενδυμασίας τους, ενδύονταν (άνδρες, γυναίκες και παιδιά) ωραία, ήταν «ξελιγμένοι», κατά τους αφηγητές. Το ένδυμα, της *Καρσλούσσας* στην περιοχή του λαιμού και του στήθους ήταν ανοικτό, της *Ποντιώτισσας* έπρεπε να είναι κλειστό. Είναι γνωστή στην Κοινωνική Λαογραφία η σχέση του ενδύματος με τις αξίες μιας εποχής (την ηθική της, τη θρη-

⁴² Ορισμό της έννοιας βλ. στο Δ. Γ. Τσαούσης, *Η κοινωνία του ανθρώπου...*, 275.

σκευυτικότητα, τις κοινωνικές προκαταλήψεις), με τον έλεγχο ιδίως της γυναικείας σεξουαλικότητας, με τον τρόπο εν γένει της ζωής, ως εξέχον στοιχείο της πολιτισμικής ταυτότητας. Ο «ανοικτός» ή «κλειστός» λαϊμός του ενδύματος ήταν δηλαδή κριτήριο (διαχρονικό άλλωστε) ηθικού χαρακτήρα. Υπενθυμίζω εν τάχει στο σημείο αυτό την κοινωνική διάσταση του διπόλου «ανοικτό.# κλειστό»⁴³, που εκφράζει κι εδώ την μεταξύ των δύο ομάδων *πολιτισμική ασυμμετρία*. Στην περίπτωση μας, η πρώτη έννοια (ανοικτό) συνδυάζεται με θετικές συνδηλώσεις, με τη ζωή και τη συνέχειά της, δηλώνει ότι η κοινοτική αλληλεπίδραση διαμορφώνεται με έναν ανοικτό, εξωστρεφή και κοινοτικό τρόπο, ενώ η δεύτερη (κλειστό) συνταυτίζεται με την αμαρτία, την απομόνωση, άρα με ένα κοινωνικό τρόπο εσωστρεφή, κλειστοφοβικό. Κάθε ομάδα βέβαια εκτιμά τα παραπάνω διαφορετικά.

Στην ίδια ενότητα σκέψης εντάσσω και την επόμενη διαφορά: «κατηγορούσαν» τους *Κανκασίους* ότι στις καθημερινές διασκεδάσεις τους και τις ημέρες του «ιερού χρόνου» χόρευαν ευρωπαϊκούς χορούς. Μοιραία, κάποιοι χορευτικοί τύποι απαιτούσαν από τους χορευτές να αγκαλιάζουν αλλήλους, γι' αυτό και το *ακλήρημα* που τους προσήψαν είναι ενδεικτικό της ηθικής διάστασης που προσέδιδαν στη συγκεκριμένη συμπεριφορά: *Ποντανάδες*⁴⁴. Ο φόβος της «μόλυνσης» από την «ανήθικη» εξω-ομάδα. Οι πολιτισμικές τους διαφορές είχαν πρωτίστως, το επαναλαμβάνω και το τονίζω, *ηθική* διάσταση.

Στη θεώρησή τους υπεισέρχεται όμως, όπως αποκαλύφθηκε από τις αφηγήσεις Ποντιωτών, η έννοια της απώλειας της ποντιακής παράδοσης. Είναι γνωστό στους παροικούντες τη «λαογραφική Ιερουσαλήμ» ότι οι χοροί κάθε κοινότητας αντανακλούν τις πολιτισμικές συνθήκες και τις αξίες που τους διαμόρφωσαν, άρα συμβάλλουν στον αυτοπροσδιορισμό των ομάδων, στη διαμόρφωση ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων. Ο χορός, και δη ο παραδοσιακός, συνέιχε σε έναν ιδεολογικό ιστό, τον ιδεολογικό, ψυχολογικό και κοινωνικό κόσμο της ομάδας⁴⁵. Η χορευτική παράδοση κατά τους *Ποντιώτ'* είναι στατική και απρόσβλητη, δεν αναπροσαρμόζεται, δεν μετεξελίσσεται. Γνωρίζουν ότι ο χορός, ένα από τα *ξεχωριστά-διακριτά* πολιτισμικά στοιχεία των *Γαρσλούδων*, έχει δεχθεί προ πολλού, τις «φθοροποιές» επιδράσεις του ρωσικού πολιτισμού. Οι Ποντιώτες δεν αποδέχονται τη θέση ότι δίπλα από την ποντιακή τους παράδοση μπορεί να υπάρξει και μια άλλη, νεότερη. *Θέτουν ευθέως ζήτημα ποντιακής ταυτότητας*. Κατ' αυτούς, οι χορεύοντες ρωσικούς χορούς *ίσως* και να μην είναι πλέον ακραιφνώς *Πόντιοι*, άποψη που αποκρούουν μετά βδελυγμίας οι της άλλης πλευράς: εκείνοι αντιπαραθέτουν ότι *ήταν και παρέμειναν Πόντιοι*, αισθάνονται τους Εαυτούς τους Ποντίους, πέραν των φαινομενικών, *εξωτερικών εκδηλώσεων της ταυτότητάς* τους. Ό,τι συνέβη και με τον υπόλοιπο Ελληνισμό δηλαδή, μετά τον κατακλυσμό των ευρωπαϊκών ηθών, από τον 19^ο αι. και εξής.

⁴³ Renée Hirschon, *Οι κληρονόμοι της μικρασιατικής καταστροφής...*, ό.π., 267 κ.ε., 409 κ.ε. και passim.

⁴⁴ «Κολόζ'» τους αποκαλούσαν οι κάτοικοι του Αετόλοφου.

⁴⁵ Μάγδα Ζωγράφου, *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*, Αθήνα 2003, 95.

Την «ηθική ελευθεριότητα» κατά την έκφραση του χορευτικού πολιτισμού των *Γαρσλούδων* επεξετείναν όμως οι *Ποντιώτ'* και σε άλλα στοιχεία της ηθικής των «αντιπάλων» τους. Η ταύτισή τους (στο φαντασιακό των Ποντιωτών) με την κομμουνιστική ιδεολογία ήταν αναπότρεπτη, αφού συμβίωσαν για λίγο με το σοβιετικό καθεστώς και η συντριπτική τους πλειοψηφία στο χωριό ήταν πολιτικά «αριστεροί». Τους κατηγορούσαν λοιπόν ότι επηρεασμένοι από τη συγκεκριμένη ιδεολογία έδειχναν μια «χαλαρή ηθική» περί την ιδιωτική περιουσία των άλλων, περί τα του γάμου και τα των πατροπαράδοτων συζυγικών σχέσεων, ως μια παρεξηγημένη εκδοχή της κομμουνιστικής κοινοκτημοσύνης, και περί τις εκδηλώσεις της θρησκευτικής τους συνείδησης. Οι *αναπαραστάσεις*⁴⁶ τους σε μερικές διηγήσεις των *Ποντιώτ'* φθάνουν στα όρια του μυστηριακού και του φρικώδους· αναπαριστούν έναν κόσμο «αρνητών του Χριστιανισμού», «κολασμένων»...

Αντιθέτως, για τους κρίνοντας Κανκάσιους, οι *Ποντιώτ'* ήταν χωριάτες (το πολιτισμικό κριτήριο της καταγωγής) και βρόμικοι (το κριτήριο της βρομιάς, της *μιαρότητας*)⁴⁷, γι' αυτό και τα «ακληρήματα» *Φθειρέντ'* (ψειριασμένοι) και *Μανωμέν'* (μουτζουρωμένοι). Μου διηγήθηκαν, ανάμεσα στα πολλά άλλα, πως όταν μια *Γαρσλούσα* παντρεύτηκε έναν Ποντιώτη, οι δικοί της τη συμβούλεψαν να πάρει μαζί της «κι ένα κιλό σαπόνε», για να ξεβρομίσει τους εξ αγχιστείας νέους συγγενείς της, μια και δεν επρόκειτο να βρει τέτοιο προϊόν στη νέα της κατοικία ή δεν επιτρεπόταν να της αγοράσει ο γαμπρός. Μαζί με την ανδροπατροτοπική μετακίνηση της νύφης⁴⁸, είχαμε παράλληλη μετακίνηση και αντικειμένων καθαριότητας, ένα ξεχωριστό (όντως) είδος προικιών...

⁴⁶ Από την διαρκώς εμπλουτιζόμενη σχετική βιβλιογραφία για το θέμα βλ. πρόχειρα Μ. Mauss, Emil Durkheim, *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης. Συνεισφορά στη μελέτη των συλλογικών αναπαραστάσεων*, μετάφρ. Αντ. Γεωργούλας, Gutenberg 2001. - Serge Moscovici, *Social representations. Explorations in social psychology*, edited by G. Duveen, Polity Press 2000. - Kay Deaux, Gina Philogene, *Representations of the social*, Bridging Theoretical Traditions, Blackwell Publishers, 2001. - Jean Maisonneuve, *Εισαγωγή στην ψυχοκοινωνιολογία*, μετάφρ. Ν. Χρηστάκης, Τυπωθήτω-Γ. Δαρδανός, Αθήνα 2001, 233-241. - Στάμος Παπαστάμος (επιμ.-εισαγ.), *Η κοινωνική επιρροή*, μετάφρ. Κ. Κατηφόρης, Νικηφ. Σταματάκης, Οδυσσέας 1989. - Στάμος Παπαστάμος, Άννα Μαντόγλου (επιμ.), *Σύγχρονες έρευνες στην Κοινωνική Ψυχολογία. Κοινωνικές αναπαραστάσεις*, Οδυσσέας 1995. - Γ. Δ. Κατερέλος (εισαγ.-επιμ.), *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, μετάφρ. Κατερίνα Δημητρίου, Οδυσσέας 1996. - Μπετίνα Ντάβου, *Οι διεργασίες της σκέψης στην εποχή της πληροφορίας. Θέματα Γνωστικής Ψυχολογίας και επικοινωνίας*, Παπαζήσης 2000, 418 κ.ε. - Ευθ. Λαμπρίδης, *Στερεότυπο, προκατάληψη, κοινωνική ταυτότητα. Μελετώντας τις δυναμικές της κοινωνικής αναπαράστασης για τους ταγόνους*, Gutenberg 2004. - Άννα Μαντόγλου, *Μνήμες. Ατομικές, συλλογικές, ιστορικές*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005, 53 κ.ε., 63 κ.ε. - Μαρία Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της Κοινωνιολογίας. Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, Σαββάλας, Αθήνα 2008, 268 κ.ε. - Ξένια Χρυσόχοου, *Πολυπολιτισμική πραγματικότητα...*, ό.π., 290 κ.ε.

⁴⁷ Mary Douglas, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαρότητας και του ταμπού*, μετάφρ. Αίγλη Χατζούλη, Πολύτροπον 2006.

⁴⁸ Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο. Γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2007, 140.

3.3. Συμβολικοί ανταγωνισμοί

Δυσκολεύομαι πάντως να θεωρήσω όλα τα προαναφερθέντα ως τις πραγματικές αιτίες του υπαρκτού ανταγωνισμού. Όπως και να έχει το πράγμα πάντως, πιο ενδιαφέροντα λαογραφικά είναι τα θέματα του αντίστοιχου *συμβολικού ανταγωνισμού*, «συμβολικές απειλές» τις αποκαλούν οι Stefan & Stefan, εν αντιθέσει προς τις «ρεαλιστικές». Είναι λαογραφικά ενδιαφέροντα γιατί δείχνουν πώς *εξωτερικεύουν* τα άτομα αυτές τις διαφορές, πώς τις *ερμηνεύουν* και τις *προβάλλουν* στην *κοινωνία*. Τέτοιες είναι, π.χ., η διαφορετικότητα της κατοικίας του *Άλλου*, τα έθιμά του, ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του, το τραγούδι του, το γλωσσικό ύφος του, η ενδυμασία του, οι διαιτητικές του συνήθειες, η σεξουαλικότητα, τα θεωρούμενα *σωματικά* ή *πνευματικά* ελαττώματά του, το «*επιχείρημα καταγωγής*», κλπ. Σπεύδω να αναφέρω ότι τέτοιου τύπου αναγνώσεις του παρελθόντος είναι επιλεκτικές, και ανταποκρίνονται εν μέρει στην πραγματικότητα⁴⁹. Το ενδιαφέρον είναι ότι στην περίπτωση μας το παρελθόν λειτουργεί διττά: άλλοτε ως *ζωντανή μνήμη*, ως *συλλογική μνήμη*⁵⁰, ως κοινή έκφραση του ιστορικού και κοινωνικού ποντιακού παρελθόντος, που ενισχύει την ποντιακή εν συνόλω ταυτότητα των κατοίκων, και άλλοτε, όταν συμφέρει τη μια πλευρά, στις μεταξύ τους ενδοσυγκρούσεις, ανασύρεται ως όπλο της πολεμικής κατά της εξω-ομάδας, που είναι, για την κάθε μια εκ των δύο, η αντίπαλή της.

Προανέφερα το «*επιχείρημα καταγωγής*». Οι *Γαρσλούδες* χλεύαζαν τους *Ποντιώτ'* για την ορεσίβια πρότερη ζωή τους, για το διάσπαρτο των συνοικιών τους, ότι δήθεν όταν κατοικούσαν ακόμη στην πατρίδα φώναζαν δυνατά από τη μια γειτονιά (συνοικία-μαχαλά) στην άλλη για να συνεννοηθούν, ενώ οι *Καυκάσιοι* ζούσαν σε «κανονικά» καμπίσια χωριά, οργανωμένα, με «*πιο ανθρώπινους*» τρόπους ενδοεπικοινωνίας. Φαίνεται ότι έχουμε κι εδώ, άλλη μια φορά, το δίπολο «*βουνό vs κάμπος*», ο διαφορετικός δηλαδή χώρος κατοικίας και δράσης προβάλλεται ως στοιχείο της *ετερότητας*. Μόνο που εδώ παρατηρώ ότι έχουμε αντιστροφή του αξιολογικού στοιχείου τού εν λόγω διπόλου: ο κάμπος υπερτερεί του βουνού, εν αντιθέσει προς τα συνήθη ισχύοντα, όπου ο αυτοπροσδιοριζόμενος ως σκληρός, ολιγαρκής, άκαμπτος και ελεύθερος ορεσίβιος αντιπαράτίθεται στη νοσηρή φύση του κάμπου και στους μαλθακούς, αρρώστους και «*ταπεινών φρονημάτων*» κατοίκους του⁵¹. Στην περίπτωση μας, ο κάμπος ταυτίζεται με τον κοσμοπολιτισμό, με το «*ανοικτό*» (πρβλ. παραπάνω), την κοινωνικότητα, το βουνό αντιθέτως με «*το έ-*

⁴⁹ Πρβλ. Γ. Αγγελόπουλος, «*Ζώντας ανάμεσα. Ταυτότητα και πολιτικές μιας χωρισμένης κοινότητας*», *Εθνολογία* 2/1993, 120.

⁵⁰ Για τη σχέση μνήμης και ταυτότητας βλ. πρόχειρα Renée Hirschon-Φιλιππάκη, «*Μνήμη και ταυτότητα. Οι μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς*», στον τόμο Ευθ. Παπαταξιάρχης, Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική Ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια 1993, 327 κ.ε.

⁵¹ Αναλυτική παρουσίαση του θέματος βλ. στο Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα...*, ό.π., 158-159.

ζω από τον κόσμο», το «κλειστό», την απομόνωση, την υστέρηση, τη συντήρηση. Στην νεοελληνική σημερινή πραγματικότητα η τοπογραφική αυτή απεικόνιση (συνδεδεμένη όμως με πολύ σημαντικές αξίες και κοινωνική και προσωπική βιοθεωρία) εκφράζεται με τα γνωστά σε όλους μας «είναι βουνίσιο», «είναι από τα Γκράβαρα», «είναι βλάχος»⁵², κ.τ.τ.

Οι διατροφικές συνήθειες συνθέτουν κι εδώ άλλη μια μορφή συμβολικού ανταγωνισμού: οι *Ποντιώτ'* τρώνε τα μαύρα λάχανα με φασόλια, ασύνηθες φαινόμενο στους *Κανκασίους*, οι οποίοι, από την άλλη πλευρά, έτρωγαν *αριστέ, μακαρίναν* που στέγνωναν και ξήραιναν λίγο στον φούρνο, έδεσμα που δεν γνώριζαν οι «από 'κει», αφού εκείνοι έφτιαχναν «τη ζωγρό μακαρίνα», την *χλωρή*, την *άψητη*⁵³. Συγκεκριμένα εκείνοι έφτιαχναν ζύμη, άνοιγαν τα φύλλα, τα άπλωναν στη σόμπα επάνω στο *σάτσ'* (πλάκα) για να ψηθούν λίγο, τα «έκοβαν» και τα φύλασσαν σε καλάθια.

Η διάρθρωση της κατοικίας των *Γαρσλούδων* ήταν ένα ακόμη στοιχείο έκφρασης του ανταγωνισμού. Το *μαντρίν* των κατοικιών τους δεν ενώνονταν απ' ευθείας με το κύριο σώμα του υπόλοιπου σπιτιού. Ήταν ένα δείγμα, κατ' αυτούς, του ανώτερου υλικού και πνευματικού πολιτισμού τους, εν αντιθέσει προς τους χωριανούς-Άλλους, οι οποίοι διαβιούσαν μαζί με τα ζώα τους, αφού στη δική τους περίπτωση η ενδοεπικοινωνία ήταν άμεση, μέσω μιας εξωτερικής εισόδου στο *α-γιάτ'*, που ένωνε το χώρο των ζώων με τον εσωτερικό κόσμο (τα κυρίως δωμάτια) αλλά και τον εξωτερικό της οικίας τους.

4. Εκδηλώσεις των ανταγωνιστικών σχέσεων, πραγματικών και συμβολικών

4.1. Αποκλείστηκε η μεταξύ των δύο ομάδων ενδογαμία. «*Πρώτα κε 'τανε ατ' μονιασμένοι. Ύστερα εδέκανε, πήρανε κορίτσα, παιδιά, έτανε άμιον αδέρφεια. Κι είχανε αυτό το μίσος*». Τα *όρια* διέβη για πρώτη φορά, πριν το 1940, μια *Γαρσλούσσα*, η Χρυσή Αφεντουλίδου που εγκατέλειψε την μικροομάδα της και ακολούθησε τις επιταγές της καρδιάς της. «Κλέφτηκε» με τον αγαπητό της *Ποντιώτ'* Σάββα Μαυρίδη και άνοιξε το δρόμο για τις επόμενες. Η «παρασπονδία» της θεωρήθηκε σημαντικό γεγονός, γι' αυτό και ο λαϊκός ποιητής του χωριού συνέθεσε ένα δίστιχο («*έξγκαν ατην και τραούδ'*»):

*Τη Συμόν' η Χρυσή ελάγγεψεν φρακτία...*⁵⁴

Ο λαϊκός ποιητής στάθηκε και σ' αυτήν την περίπτωση εύστοχος: η Χρυσή υ-

⁵² Ευ. Αυδίκος, «Ο βλάχος στον λαϊκό πολιτισμό», *Τρικαλινά* 23 (2003), 331-351.

⁵³ Για το φαγητό αυτό βλ. Θ. Σαββίδης, *Η διατροφή στον Πόντο. Ιστορία, εξέλιξη, λαογραφία, βασικές αρχές*, Εκδοτικός Οίκος Αφων Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2002, 69.

⁵⁴ Δυστυχώς, ούτε η ίδια θυμάται τον δεύτερο στίχο του.

περέβη όντως όρια⁵⁵, ξεπέρασε φραγμούς (τα υπαρκτά *φρακτιά* της αυλής της πρωτίστως). Το άλλο, μεγάλο, όριο ήταν ο *κεντρικός δρόμος του χωριού*, αυτός που χώριζε τους δύο ποντιακούς κόσμους⁵⁶, ήταν το συμβολικό και το πραγματικό όριο. Τα σύνορα (γενικά) καθορίζουν τη βάση του διχοτομικού μοντέλου με το οποίο ο «παραδοσιακός» άνθρωπος διέκρινε και χώριζε τον κόσμο στο «εμείς» και οι «Άλλοι». Διχοτομούν τον πρώην ενιαίο χώρο, ως σύμβολα οριοθετούν την (πολιτισμική εδώ) *εδαφικότητα* (territory), δημιουργούν τη *μεθοριακότητα*⁵⁷. Η κάθε διαφορά συγκροτείται στα όρια των κοινωνικών ομάδων, στα όρια των τοπικών συλλογικών ταυτοτήτων. Βέβαια, αυτό το ίδιο διχαστικό όριο μπορεί να αποβεί και όριο συνεννόησης και επαφής μεταξύ των ανθρώπων. Στα εθνικά όρια/σύνορα είναι γίνεται πιο εμφανής η σκέψη μου.

Τα χρονικά, ειδικότερα, σύνορα είναι μια «νεκρή ζώνη», μια ενδιάμεση κατάσταση, διφορούμενα. Άρα, είναι πηγή άγχους και κινδύνων, ξεχωρίζουν αλλά και ενώνουν ταυτοχρόνως τους δύο κόσμους, γι' αυτό και η «μεταβατική φάση», η περιθωριοποίηση των ατόμων, είναι η πιο επικίνδυνη⁵⁸.

Η άποψη που πρεσβεύει την έξοδο από τα ασφυκτικά όρια της κοινοτικής μικροομάδας λέει ότι έξω και πέρα από το «μαντρί»⁵⁹ (που επιθυμεί να εγκαταλείψει το πρόβατο της γνωστής παροιμίας, η νεαρή τού παραδείγματός μας) υπάρχει πολύ χόρτο για βοσκή (πολλά καλά παλικάρια): υπάρχει όμως η αμφισβήτηση της ισχύουσας κανονιστικής αρχής, που επιβάλλει αντίθετη της επιδειχθείσης συμπεριφορά. Η Χρυσή γνώριζε φυσικά και τις δύο πτυχές του ζητήματος. Η ίδια μού διηγήθηκε ότι ο μορφωμένος (δάσκαλος) πατέρας της και οι δικοί της στεναχωρήθηκαν μεν για το γεγονός, δεν προέβησαν όμως σε καμία άλλη ενέργεια, συναφή μ' αυτές που συμβαίνουν στα «κλεψίματα» και μάλιστα υπό τέτοιες πολιτισμικές συνθήκες. Η δεύτερη κατά σειράν *Γαρσλούσα* που ακολούθησε το παράδειγμά της ήταν η Θεογονωσία Μαυρίδου, το γένος Αβραμίδου. Σημασία έχει το *πότε*: το 1956 πλέον,

⁵⁵ S. Best, «'Boundary rider': Response to 'Battle Lines'», στον τόμο J. Welchman (επιμ.), *Rethinking borders*. London, McMillan, 1996, 65-70. - A. Cohen, *Whalsay: Symbol, segment and boundary in a Shetland island community*. Manchester, Manchester University Press 1987. - Μ. Πετρονάτη, «Εισαγωγικά. Όρια και περιθώρια. Εντάξεις και αποκλεισμοί», στον τόμο Ρ. Κανταντζόγλου, Μ. Πετρονάτη (επιμ.), *Όρια και περιθώρια. Εντάξεις και αποκλεισμοί*. Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 2000, 11-40, κυρίως 19-27. - Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου «Σύνορα και λαϊκοί πολιτισμοί στα Βαλκάνια», που οργανώθηκε 7-8 Ιουνίου 2008 στο Βόλο από το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας και το Δήμο Βόλου (πρακτικά υπό έκδοση). - Ευ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Κριτική, Αθήνα 2009, 28 κ.ε.

⁵⁶ Για την έννοια του συνόρου στη σχέση του με τις συλλογικές ταυτότητες βλ. ενδεικτικά Fr. Barth, *Ethnic groups and boundaries*, London 1969, 9-38.

⁵⁷ Για τη βασική αυτή έννοια του V. Turner, βλ. ενδεικτικά στο Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο...*, ό.π., 305 κ.ε.

⁵⁸ Μ. Γ. Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο...*, ό.π., 23 κ.ε.

⁵⁹ Δανείζομαι τον παραλληλισμό από το βιβλίο Ευ. Αυδίκος, *Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη*, Οδυσσεάς 2007, 15 κ.ε.

μετά από μία εικοσαετία δηλαδή περίπου, γεγονός που με κάνει να παρατηρήσω ότι τελικά οι αιτίες που γεννούσαν τη διαμάχη μεταξύ των δύο ποντιακών ομάδων δεν είχαν ακόμη εξαλειφθεί. Οι πληροφορητές μου συμφωνούν ότι στις περιπτώσεις που ακολούθησαν το παράδειγμα της Χρυσής δημιουργήθηκαν εντάσεις και οικογενειακά δράματα. Ο Γιάννης Σαββίδης ήταν ο πρώτος *Ποντιώτ'* που το 1943 πέρασε «απέναντι», παρά τη ρητή εντολή του πατέρα του «*Γαρσλούσσα κε 'α πάρ'ς*». Επισημαίνω πάντως ότι οι δύο γυναίκες που αμφισβήτησαν πρώτες τα επιβεβλημένα ανήκαν στην καυκασιακή ομάδα.

Μια από τις γυναίκες που διέβησαν μετέπειτα τα όρια, από την πλευρά των *Ποντιώτ'*, η κυρία Ερσαΐα Κυριακίδου, αφηγήθηκε πως οι δικοί της, παλαιότερα, όταν ήταν παιδί, δεν την άφηναν να περάσει το δρόμο, γιατί τα παιδιά των «απέναντι», αλαζονικά και ηγεμονικά φερόμενα, τους χτυπούσαν, θέμα που επαναφέρουν με τις αφηγήσεις τους και άλλοι της ίδιας ομάδας. Πέρασε το όριο όταν πια παντρεύτηκε Καυκάσιο. «*Θα παντρευτώ, και θα πάω να με φάει ο λύκος*», είπε χαρακτηριστικά. Κάποιος λύκος είχε εμφανισθεί στο χωριό εκείνες τις ημέρες και *κασπάραζε πρόβατα και γουρούνια*. Αυτόν τον παραλληλισμό επέλεξε η αφηγήτρια για να εκφράσει το κλίμα της αντιπαλότητας στις αρχές της δεκαετίας του 1950.

4.2. *Κουμπαριές*⁶⁰, ως πρώτιστη μορφή κοινωνικής συγγένειας με τις ποικίλες επιδράσεις τους στην κοινωνική ζωή, δεν συνάπτονταν εύκολα. Η πρώτη κουμπαριά ήταν αυτή που συνήψε ο Καυκάσιος Κώστας Ξενοδοχίδης (ο *Γερμανόν*), το 1935. Ένας *Ποντιώτ'* βάφτισε την κόρη του Ελένη, η οποία αργότερα παντρεύτηκε *Ποντιώτη*.

4.3. Οι *Γαρσλούδες* (τυπικά κάτοχοι της πηγής του νερού στο χωριό) λάσπωναν ή τρυπούσαν τους κουβάδες των *Ποντιώτ'* που άφηναν αφύλακτους στην πηγή του χωριού για να πάρουν το oligοστό και περιζήτητο νερό. Το αναφέρω, γιατί είναι γνωστή η δαιμονοποίησή του από τον λαό, λόγω της καθοριστικής σημασίας του στην ίδια την ύπαρξη της κοινότητας⁶¹.

5. Παιδιά, παιδιές και ανταγωνισμοί

Τα περισσότερα όμως παιδιά δεν υπόκεινταν στον περιορισμό του συμβολικού ορίου. Η ανάγκη τους για παιχνίδι ήταν πρωτίστως πιο ισχυρή από την ανάγκη τους να υπακούσουν στη διχαστική πολιτική των μεγάλων, την οποία όμως μοιραία ενσωμάτωσαν σ' αυτό. Διαβλέπω εξ άλλου ότι ο συμβολικός χαρακτήρας των *ανταγωνιστικών παιχνιδιών* που έπαιζαν θα μετατρέποταν αβιάστως σε πραγματι-

⁶⁰ Ενδεικτικά, βλ. βιβλιογραφία στο Β. Νιτσιάκος, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, Οδυσσέας, Αθήνα 1993², 87, υποσημ. 2.

⁶¹ Β. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, ό.π., υποσημ. 3, 53-64.

κό, και έτσι θα βίωναν εντονότερα το παιχνίδι τους, και δη αυτό που σχετιζόταν με *ομαδικά ανταγωνιστικά παιχνίδια*, παιχνίδια διάκρισης ή επικράτησης της μιας ομάδας επί της άλλης. Το παιχνίδι «γίνεται ένας αγώνας για την καλύτερη αναπαράσταση κάποιων πράξεων», γράφει ο Johan Huizinga⁶², για την αναπαράσταση της κοινωνικής ζωής⁶³, με έναν τρόπο καθορισμένο, σαφώς επηρεασμένο από μια αιτιώδη κοινωνική προτεραιότητα. Το παιχνίδι είναι (συν τοις άλλοις) μέσον κοινωνικής προσαρμογής, αυτό μας ενδιαφέρει εδώ. Το παιδί μαθαίνει κανόνες ζωής και συμπεριφοράς με το παιχνίδι, εθίζεται στην ομαδικότητα, βιώνει μέσω αυτού τις αξίες της ομάδας του, τις κοινωνικές συνήθειες, την κοινωνική διαπάλη, την κοινωνική του ταυτότητα τελικά. Το φυσικό *όριο* το διέβαιναν ένθεν και ένθεν, γι' αυτό και στα παιχνίδια τους μάλωναν, παιδιά από την ομάδα των Καυκασίων κτυπούσαν απρόκλητα τα «ποντιάκια»: η κοινωνική υπεροχή των «μεγάλων» της ομάδας τους μετατρέποταν σε παιδική αλαζονεία. Τα ίδια συνέβαιναν και στο σχολικό προαύλιο, όπου οι δάσκαλοι πλέον παρενέβαιναν κατευναστικά μεταξύ των δύο πλευρών.

6. Ενδο-ομαδική σύγκρουση και κομματικές ταυτότητες;

Προσπάθησα επιμόνως να επισημάνω στην έρευνά μου τους τυχόν όρους που θα συσχέτιζαν τους πρώιμους και συνεχείς αυτούς ανταγωνισμούς με την *κομματική ταυτότητα* των δύο ομάδων και το μετέπειτα (1948 κ.ε.) δράμα του Εμφυλίου στο χωριό. Προσπάθησα να εκμαιεύσω αν αυτή η διχοτομούσα παράμετρος διεδραμάτισε το ρόλο της. Όλοι συμφωνούν ότι τέτοια διάσταση στην περιγραφείσα ενδο-ομαδική σύγκρουση δεν υφίσταται, καίτοι όλοι επίσης συμφωνούν ότι το 80% περίπου των Καυκασίων ήταν «αριστεροί», ενώ οι *Ποντιώτ'* ανήκαν στο δικομματικό πολιτικό σύστημα (Βενιζελικοί, Βασιλικοί/Δεξιοί). Ο Εμφύλιος είχε τη δική του ιστορία στο χωριό, ιδιόμορφη, εντελώς ξεχωριστή, ανεξάρτητη, αλλά το θέμα αυτό δεν είναι της παρούσης εργασίας.

⁶² Johan Huizinga, *Ο άνθρωπος και το παιχνίδι (homo ludens)*, μετάφρ. Στέφ. Ροζάνης, Γεράς. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989, 28. - Κλειώ Γκουγκουλή, Αφροδίτη Κούρια (επιμ.), *Παιδί και παιχνίδι στη νεοελληνική κοινωνία (19^{ος} και 20^{ος} αιώνες)*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000. - Μ. Γ. Μερακλής, «Pueri ludentes. Η μεταφορική λειτουργία του παραδοσιακού παιχνιδιού», στον τόμο *Αντιπελάργηση. Τιμητικός τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου*, Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου», Βιβλιοθήκη Επιστημονικών Εκδόσεων, 2. Αθήνα 1992, 27 κ.ε. - Μ. Κλιάφα, Ζ. Βαλάση, *Ας παίξουμε πάλι*, Κέδρος, Αθήνα 1993³. - Χρ. Λάζος, *Παίζοντας στο χρόνο. Αρχαία ελληνικά και βυζαντινά παιχνίδια*, Αίολος, Αθήνα 2002. - Διον. Μαγκλιβέρας, «Το παιχνίδι ως στοιχείο της κοινωνικής ζωής», *Παρνασσός* 50 (2008), 233-248.

⁶³ Μ. Γ. Μερακλής, «Pueri ludentes...», ό.π., 79.

7. Αντί επιλόγου: η λήξη της «περιπέτειας»

Η καθημερινή εθιμική ζωή του χωριού και ειδικότερα ο «ιερός χρόνος» των κατοίκων, που κατά μία έννοια αποτελούν επιβεβλημένες εκ της ισχυρής παραδόσεως συμπεριφορές, *επικάλυπταν* τον υποβόσκοντα ανταγωνισμό. Τον απέκρυβε επιτηδείως η «αναγκαστική» συμβίωση και ειδικότερα η συμμετοχή σε κοινές «υποχρεωτικές» συναθροίσεις, οι *συμβάσεις* που επέβαλε το παραδοσιακό κοινοτικό ήθος. Η ένταξη στο σύνολο μιας κοινότητας νοείται ως επιθυμητή κατάσταση, συνειδητή, όπως προειπώθηκε στην αρχή αυτής της εργασίας. Αλλά νοείται και ως ένταξη υπό τα χαρακτηριστικά που μας αποδίδει ένα μέρος της, τα οποία ή μάς αποκλείουν ή μάς συμπεριλαμβάνουν ένθερμα και ανυπόκριτα σ' αυτήν. Η ομοιομορφία των μελών μιας «παραδοσιακής» μικροκοινωνίας, η απόλυτη ταύτισή τους ως ατόμων-μελών της, η ανυπαρξία συγκρούσεων μεταξύ τους ήταν ανύπαρκτες καταστάσεις.

Η Brewer απέδειξε ότι ενόσω η διομαδική διαφοροποίηση παραμένει, παρά την ύπαρξη «θετικής αλληλεξάρτησης»⁶⁴ (ό,τι ωφελεί τη μια ομάδα θα ωφελήσει και την άλλη), τότε αυτή η αλληλεξάρτηση χειροτερεύει την κατάσταση στις διομαδικές σχέσεις⁶⁵. Λύση στο πρόβλημα επέλεξε να δώσει πρωτίστως η Ιστορία, μια λύση που ήταν όμως βίαιη, σκληρή και άσχετη με αυτό καθαυτό το πρόβλημα. Οι μεταξύ των Θρυλοριοτών (πλέον) κοινωνικές επαφές, κάθε λογής, πύκνωσαν κυρίως από το 1950 κ.ε., όταν οι δραματικές εξελίξεις είχαν στερήσει το χωριό από υπέρ τις 40 οικογένειες, όλες από τους *Γαρσλούδες*. Έκτοτε στην αποληφθείσα κοινότητα, μετά την απόσπαση του «αριστερού» τμήματός της, η «κυριαρχία» των εναπομεινάντων «δεξιών» ή «μη αριστερών» τμημάτων της καθιερώθηκε. Η πάλαι ποτέ «Μικρή Μόσχα»⁶⁶ της Ροδόπης πέρασε στην προστατευτική αγκαλιά των νικητών του Εμφυλίου. Μοιραία, τα «πάθη» της πρότερης ενδοκοινοτικής σύγκρουσης μειώθηκαν. Η πρώην *γεωγραφική κοινότητα* του Θρυλορίου έγινε *συναισθηματική κοινότητα*⁶⁷, οι δύο πρώην τοπικές ταυτότητες συναιρέθηκαν σε μία: τη νέα τοπική θρυλοριώτικη (εθνοτοπική), που συμπίπτει με την καμπή του '70 και ό,τι αυτή σήμαινε για τον «παραδοσιακό» ελληνικό (σε όλες του τις τοπικές εκδοχές)

⁶⁴ Οι δυο ομάδες ήταν αλληλεξαρτώμενες, βρίσκονταν σε ένα σύστημα «λειτουργικής αλληλεξάρτησης», μοιράζονταν μια «κοινή μοίρα». Αλλά και αυτό είναι υπό αμφισβήτηση. Ακόμη και αν οι ομάδες είναι μέλη του ίδιου εθνικού κράτους, διαμορφώνουν την κοινή μοίρα τους πάλι με διαφορετικό τρόπο, επειδή έχουν διαφορές στην ισχύ και την εξουσία. Η Χρυσόχοου (*Πολυπολιτισμική πραγματικότητα...*, ό.π., 197) παρατηρεί ότι για να ενεργοποιηθούν τα αισθήματα τα σχετικά με την κοινή μοίρα, απαιτείται να προϋπάρχει η ιδιότητα του να είσαι μέλος στην ίδια ομάδα (ανήκειν).

⁶⁵ M. B. Brewer, «Superordinate goals versus superordinate identity as bases of intergroup cooperation», στο D. Capozza, R. Brown (eds), *Social identity process*, Sage, London 2000, 121.

⁶⁶ Για το θέμα στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο βλ. Ν. Μαραντζίδης, *Οι Μικρές Μόσχες: Πολιτική και εκλογική ανάλυση του κομμουνισμού στον Ελλαδικό αγροτικό χώρο*, Παπαζήσης, Αθήνα 1997.

⁶⁷ Για τους όρους βλ. Δ. Γ. Τσαούσης, *Η κοινωνία του ανθρώπου...*, ό.π., 286, 287.

πολιτισμό. Η πρώην διχασμένη κοινότητα ένωσε τα δύο κομμάτια της σε ένα.

Η παλιά διαφοροποίηση αμβλύθηκε ακόμη περισσότερο με την αλλαγή της νοοτροπίας των κατοίκων, και έγκειται πλέον στο ιδεατό, συμβολικό επίπεδο. Δεν έπαψε όμως ποτέ να εισέρχεται στον *παρόν* του χωριού, παντοιοτρόπως. Μεταφέρω ένα περιστατικό από τη δεκαετία του 1960: «*Έσειραμε το σκοινί και εχωρίγαμε σε δύο ομάδας. Οι Ποντιώτ' και οι Γαρσλούδες, για να ελέπομε ποίος θα νικά*»⁶⁸ γράφει ο συντάκτης του στην τοπική εφημερίδα του χωριού, όταν περιγράφει μια πρωτομαγιάτικη εκδρομή των κατοίκων εκείνης της περιόδου, και συγκεκριμένα το παιχνίδι της διεκυστίνδας, ένα από το πιο ανταγωνιστικά. Τα σχετικά στερεότυπα, η υπερεκτίμηση της ηγεμονεύουσας ενδο-ομάδας, η ενδο-ομαδική αφοσίωση επανήλθαν στο προσκήνιο. Η διαμάχη δηλαδή δεν έχει ακόμη λησμονηθεί, αναπαράγεται στο παιχνίδι, ακόμη και σε μια εκδρομή, σε μια εκδήλωση ομόνοιας, όπου εκ των πραγμάτων οι τυχόν εντάσεις καταλαγιάζουν, σαράντα τουλάχιστον χρόνια μετά την πρώτη συνύπαρξη των ομάδων.

Αλλά και στη δεκαετία του 1970, τα ανάλογα παραδείγματα δεν έλειψαν. Κάποια *Γαρσλούσσα*, συγγενής τής συζύγου ενός Ποντιώτη υποψηφίου μέλους του Κοινοτικού Συμβουλίου, αρνήθηκε κατηγορηματικά να τον ψηφίσει («*τον Ποντιώτην εγώ κι ψηφίζω*»). Την «κοινοτική» ψήφο ακόμη την καθορίζει το παρελθόν, με τις υπαρκτές διαφορές και τα ιδεολογήματά του. Ανάλογα παραδείγματα είχαμε πολλά, και σε άλλους τομείς των κοινωνικών σχέσεων. Τι άλλο σημαίνει (π.χ.) η ίδρυση -τη δεκαετία του 1990 πλέον- πολιτιστικού συλλόγου (*Πολιτιστικός Σύλλογος Ποντίων Θρυλορίου*), ο οποίος συμπεριέλαβε στον τίτλο του τις δύο «παλαιές» τοπικότητες («*Η Κερασούντα και το Γαρς*»);

Σήμερα το θέμα επανέρχεται στις συζητήσεις ως αστείο. Άνδρες και γυναίκες, ένθεν και ένθεν, «αλληλοκατηγορούνται» με τις αναπαραστάσεις του ενός για τον άλλο. Κάθε φορά όμως που γίνεται λόγος για την παλιά διαμάχη, στις συνεντεύξεις μας, η αστεία αντιμετώπιση του θέματος νιώθω πως κρύβει επιμελώς μια δυσάρεστη για το χωριό περίοδο.

⁶⁸ *Η Κερασούντα και το Γαρς*, φ. 37 (Μάιος 2002), 2.