

**Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών
Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης**

**Περιφερειακή Διεύθυνση
Πρωτοβάθμιας και Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης
Αν. Μακεδονίας – Θράκης**

**Όψεις
Της Ιστορίας και του Πολιτισμού
Της Θράκης**



Κομοτηνή 2015

Όψεις της Ιστορίας και του Πολιτισμού της Θράκης.

Επιστημονική Επιτροπή:
Μανόλης Σέργης Κωνσταντίνος
Ν. Ζαφείρης Ελεονώρα Ναξίδου
Γιάννης Μπακιρτζής
Andrew Farrington

Φιλολογική Επεξεργασία Κειμένων:

Μάρκος Χριστοδουλόπουλος
Κατερίνα Σχοινά

Επιτροπή Επιμέλειας Έκδοσης:

Παναγιώτης Κεραμάρης
Γεώργιος Τζάστας
Ερρίκος Αυγητίδης
Λογγίνος Ηλιόπουλος

Κομοτηνή 2015

Όψεις της Ιστορίας και του Πολιτισμού της Θράκης.

ISBN : 978-618-82338-1-2

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών

Π. Τσαλδάρη 1 69100-Κομοτηνή Τηλ. 2531039462

**Περιφερειακή Διεύθυνση Πρωτοβάθμιας και Δευτεροβάθμιας
Εκπαίδευσης Αν. Μακεδονίας Θράκης**

Τέρμα Σισμάνογλου

69100-Κομοτηνή

Τηλ. 2531083510

Το τζαμί και η κατοικία ως χώροι οργάνωσης της έμφυλης ταυτότητας των κατοίκων ενός πομακικού χωριού.

Παρθενόπη Κελτσίδου

Εκπαιδευτικός Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης

Περίληψη: Η παρούσα εργασία στα πλαίσια της κοινωνικής ανθρωπολογίας, πραγματεύεται την δόμηση και την λειτουργικότητα του τζαμιού και της κατοικίας, σε ένα πομακικό χωριό στο νομό Ξάνθης, στο οποίο ο παραδοσιακός οικισμός διατηρεί τα χαρακτηριστικά του. Φιλοδοξεί να περιγράψει τα κτίρια, να δείξει τις συμπεριφορές των κοινωνικών υποκειμένων στην έμφυλη διαχείριση του χώρου και να αποδείξει την σύνδεσή του με την οικιακή μονάδα. Στο τζαμί, ο χώρος της προσευχής, αν και είναι λιτά διαμορφωμένος, εντούτοις περιλαμβάνει συγκεκριμένα στοιχεία, τα οποία χρησιμεύουν στη λατρεία. Εκεί επιτελείται η προσευχή από τους άνδρες. Οι γυναίκες προσεύχονται στο σπίτι. Οι κατοικίες στην Λυγαριά ακολουθούν βασικές αρχές δόμησης, οι οποίες ταυτίζονται με τον τρόπο που επιβάλλει η παράδοση. Η κατοικία χωρίζεται σε διάφορους χώρους, με συγκεκριμένη λειτουργία για τον καθένα. Καθώς ο χώρος μέσα στο σπίτι είναι καθαρός και προορίζεται για τις γυναίκες, το μέσα ταυτίζεται με το καθαρό και το έξω με το βρώμικο. Αυτού του είδους ο δυισμός του χώρου, αντιστοιχεί στο δυισμό των δύο φύλων. Η δράση των ανδρών πραγματοποιείται στο δημόσιο χώρο, ενώ των γυναικών στον ιδιωτικό χώρο των σπιτιών. Οι έμφυλοι ρόλοι στις πομακικές κοινότητες είναι διαχωρισμένοι και ο χώρος αποτελεί δομικό στοιχείο σ' αυτόν τον διαχωρισμό.

Λέξεις Κλειδιά: Οικισμός, τζαμί, κατοικία, φύλο, δημόσιο, ιδιωτικό

1. Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να συμβάλει στην διερεύνηση του θέματος του διαχωρισμού του χώρου σε σχέση με το φύλο. Πολλοί κοινωνικοί ανθρωπολόγοι έχουν ταυτίσει τον δημόσιο χώρο με τους άνδρες και τον ιδιωτικό με τις γυναίκες. Ομοίως και πολλοί αρχιτέκτονες και μηχανικοί έχουν παρουσιάσει σχετικές μελέτες. Έχοντας αυτά ως αφετηρία και υπό το πρίσμα της κοινωνικής ανθρωπολογίας, επιχειρείται η προσέγγιση θεμάτων ταυτότητας των φύλων και του τρόπου που τα χαρακτηριστικά και τα πρότυπα συμπεριφοράς τους αποτυπώνονται στον δομημένο χώρο, είτε είναι το τζαμί είτε η κατοικία είτε ολόκληρος ο οικισμός, εξαρτώντας μάλιστα την κατασκευή τους από αυτά.

2. Ο τόπος και οι άνθρωποι

Αντικείμενο της ερευνητικής μου προσπάθειας αποτελεί ο χώρος σε ένα πομακικό χωριό της Ξάνθης, στο οποίο έκανα επιτόπια έρευνα για δύο χρόνια.¹ Το χωριό είναι ορεινό, και βρίσκεται 40 χιλιόμετρα βόρεια της Ξάνθης. Ο πληθυσμός του ανέρχεται στους 800 κατοίκους, οι οποίοι κυρίως ασχολούνται με την καπνοκαλλιέργεια, την

¹ Δεν αναφέρω το πραγματικό όνομα του χωριού, γιατί όπως έχει δείξει το παρελθόν, οι πληροφορητές μου αντιμετώπισαν δυσκολίες από τους συγχωριανούς τους, όταν χωρίς δική μου υπαιτιότητα, στο κείμενο μιας ανακοίνωσής μου σε συνέδριο, η οποία δημοσιεύθηκε σε εφημερίδα, αναφέρθηκε το όνομα του χωριού. Στην παρούσα ανακοίνωση θα χρησιμοποιώ το όνομα Λυγαριά.

κτηνοτροφία και την υλοτομία. Λίγοι ντόπιοι και μέχρι σήμερα καμία ντόπια έχουν ολοκληρώσει τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση ή έχουν αποφοιτήσει από πανεπιστημιακές σχολές.

Οι Πομάκοι κατοικούν στην οροσειρά της Ροδόπης, μεταξύ Ελλάδας και Βουλγαρίας, είναι μουσουλμάνοι και μιλούν ένα σλαβικό ιδίωμα.² Όσοι κατοικούν στην Ελλάδα, απομονωμένοι από τον ορεινό όγκο της Ροδόπης μέχρι τη δεκαετία του 1970,³ αποτελούσαν έναν αυτάρκη αγροτικό πληθυσμό, ο οποίος ασχολούνταν με την κτηνοτροφία και την μονοκαλλιέργεια του καπνού. Από τα τέλη της δεκαετίας του '70, οι άνδρες εργάζονται σε εργασίες εκτός κοινότητας και μόλις πρόσφατα άρχισαν και οι γυναίκες να τους ακολουθούν, ενώ δεν εγκαταλείπουν τον παραγωγικό τους ρόλο μέσα στην κοινότητα, αφού παράλληλα ασχολούνται και με τις αγροτικές ασχολίες, επωμιζόμενες συνήθως μόνες την ετήσια αγροτική παραγωγή της οικογένειας.

Οι Πομάκοι δεν έχουν γραπτή γλώσσα ούτε γραπτή ιστορία, και πιθανόν λόγω της απομόνωσής τους δεν αναφέρονται στις ιστορικές πηγές παρά μόνο στις πιο πρόσφατες⁴. Τις τελευταίες δεκαετίες παρατηρείται μεγάλο επιστημονικό ενδιαφέρον γι' αυτούς, και ως εκ τούτου έχουν εκπονηθεί και δημοσιευθεί πολλές μελέτες⁵. Ταυτόχρονα ενδιαφέρον παρατηρείται κυρίως για την καταγωγή τους, που αποτελεί αντικείμενο έρευνας πολλών ερευνητών από την Ελλάδα, την Τουρκία και την Βουλγαρία. Σε κάθε μια από αυτές τις χώρες, γίνεται προσπάθεια να αποδειχτεί η κυρίαρχη ιδεολογία που αφορά τους Πομάκους. Ως εκ τούτου επιχειρείται να αποδειχθεί η θρακική καταγωγή των Πομάκων από τους Έλληνες μελετητές,⁶ λόγω κυρίως του γεγονότος πως οι Πομάκοι κατοικούν σε περιοχές που παλαιότερα κατοικούσαν θρακικά φύλα. Εξαιτίας προφανώς του μουσουλμανισμού, επιδιώκεται να αποδειχθεί η κουμανική και πετσενεγική καταγωγή τους από τους Τούρκους,⁷ ενώ λόγω του γλωσσικού τους ιδιώματος, η σλαβική τους καταγωγή από τους Βούλγαρους⁸.

Αν και ο ηγεμονικός θρησκευτικός λόγος που αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια, προσδιορίζει τους Πομάκους ως μουσουλμάνους που ασπάζονται την ορθόδοξη εκδοχή του μουσουλμανισμού, τον σουνιτισμό, διάφορα έθιμα όπως,⁹ η ύπαρξη τεκέδων, η προσευχή εκεί των θρησκευόντων κοινωνικών υποκειμένων¹⁰ και η

² Βλ. Αντώνης Λιάπης, 1995.

³ B. Vernier, 1987.

⁴ Π. Γεωργαντζής, 1993. Ο συγγραφέας αναφέρει πως στις Οθωμανικές πηγές το όνομα Πομάκος επικρατεί μετά το 1877-78, μετά δηλαδή από τον Ρωσοτουρκικό πόλεμο. Ο Ν. Θ. Κόκκας, 2006, 221-290, αναφέρει πως ο Ami Boue (*La Turquie d' Europe*. Paris I, 24, 1840) καταγράφει για πρώτη φορά τον όρο Πομάκοι το 1839, σε μια περιοδεία του στα Βαλκάνια.

⁵ Βλ. σχετικά, Yiannis Frangopoulos, 1996, Μανόλης Βαρβούνης, 1996, 1997, 2000, Fotini Tsibiridou, 2000, Σεβαστή Τρουμπέτα, 2001, Τάσος Κωστόπουλος, 2009.

⁶ Ενδεικτικά αναφέρω: Γιάννης Μαγκριώτης, 1990, Πόλυς, Μυλωνάς, 1990, Παύλος, Χιδίρογλου, 1989.

⁷ Για την καταγωγή των Πομάκων από τουρανικά φύλα, H. Cavusoglu, 1993, H. Memisoglu, 1991, I. Alp, 1993.

⁸ Για την βουλγαρική εκδοχή σχετικά με την καταγωγή των Πομάκων, βλ. S. Raichefsky, 2004, Patriarh Kiril, 1960, H. Hristov, V. Hatzinikolov, 1958.

⁹ Π. Κελτσίδου, 1996.

¹⁰ Χ. Ευ. Ζεγκίνης, 1996.

θρησκευτική τους συμπεριφορά¹¹ οδηγούν στο συμπέρασμα πως πολλά στοιχεία του Μπεκτασισμού και άλλων μη σουνιτικών παραδόσεων, όχι μόνο δεν έχουν απορριφθεί από τους Πομάκους αλλά αποτελούν μέρος της θρησκευτικής τους ταυτότητας.

3. Ερευνητικά εργαλεία

Ερευνητικό εργαλείο για την εκπόνηση της έρευνας αποτέλεσε καταρχήν η φεμινιστική ανθρωπολογία. Για τον λόγο αυτόν θεωρώ απαραίτητο να αναφερθώ σχετικά, εφόσον μάλιστα, ο φεμινιστικός προσανατολισμός των ανθρωπιστικών σπουδών οδήγησε την έρευνα στις γυναίκες, στην θέση τους μέσα στην κοινότητα, στην δράση τους και στον λόγο που αυτές αρθρώνουν. Όλα αυτά βέβαια με την επισήμανση πως η φεμινιστική ανθρωπολογία έχει την αρχή της στην παράβλεψη των γυναικών μέσα στην μελέτη των κοινωνιών, στην μονομερή διερεύνηση των ανδρικών κατασκευών και της δράσης των ανδρών μέσα στις δομές και στους θεσμούς, στην καταγραφή και στην προσοχή στις ανδρικές φωνές. Οι γυναίκες ήταν παρούσες πολύ λίγο και όταν εκ των πραγμάτων εμπλέκονταν στον χώρο, στον χρόνο και στην δράση των ανδρών και σε κοινωνικές αξίες, των οποίων όμως ως κύριοι διαχειριστές και διαπραγματευτές προβάλλονταν οι άνδρες. Θα έλεγε κανείς πως οι γυναίκες ήταν παρούσες μόνο ως δευτερεύοντα πρόσωπα της κοινωνίας, χωρίς να θεωρούνται δρώντα υποκείμενα ή τουλάχιστον χωρίς να θεωρείται η δράση τους σημαντική τόσο, ώστε να λαμβάνεται υπ' όψιν και να διερευνάται.¹²

Η πραγματικότητα αυτή σε συνδυασμό με την πεποίθηση από γυναίκες κυρίως ανθρωπολόγους, στην ανάγκη καταγραφής και των γυναικείων φωνών, των γυναικείων κατασκευών και δράσεων, της γυναικείας συμβολής στην αποδοχή ή όχι των δομών και των θεσμών της κοινότητας στην οποία εντάσσονται, καθώς επίσης και στην ανάγκη διερεύνησης της αιτίας που αυτό ως τότε δε γινόταν, οδήγησε την κοινωνική ανθρωπολογία στον φεμινιστικό της προσανατολισμό.

Ως εκ τούτου, η εθνογραφική έρευνα εντόπισε το δικό της ενδιαφέρον αποκλειστικά στις γυναίκες και στις φωνές τους. Αυτό έγινε από γυναίκες ανθρωπολόγους, όταν γυναίκες άρχισαν να ερευνούν γυναίκες, γεγονός που είχε ως αποτέλεσμα μια δεύτερη ανάγνωση του εθνογραφικού υλικού, συμπεριλαμβάνοντας σ' αυτήν την δράση και την φωνή των γυναικών, που μέχρι τότε είχαν συμπεριληφθεί στις δομές που οι άνθρωποι-άνδρες οργάνωναν. Αυτή η νέα οπτική ήταν αναγκαία για να συμπεριληφθούν και οι γυναίκες στην εθνογραφική έρευνα. Οι φεμινίστριες ανθρωπολόγοι έθεσαν ερωτήματα σχετικά με την θέση των γυναικών μέσα στην κοινωνία, τους ρόλους τους και την οικουμενικότητα και διαχρονικότητα της υποτέλειάς τους, τα οποία απαντήθηκαν μέσα από διαφορετικούς θεωρητικούς δρόμους και έδωσαν διαφορετικές απαντήσεις. Η μαρξιστική ανθρωπολογία που ταυτίζεται με τον σοσιαλιστικό φεμινισμό, θεωρεί την γυναικεία υποτέλεια είτε ως το αποτέλεσμα των παραγωγικών σχέσεων που αναπτύχθηκαν με την εξέλιξη των

¹¹ Τσιμπιρίδου, Φωτεινή, 1994

¹² Για την ερμηνεία του φαινομένου βλ. M. Mead, 1949, M. Z. Rosaldo, 1974.

συλλεκτικών κοινωνιών είτε ως αποτέλεσμα των αναπαραγωγικών διαδικασιών, άρα έχει κάποια αρχή και δεν ήταν οι γυναίκες πάντοτε υποτελείς στους άνδρες.¹³ Αντίθετα, ο αστικός φεμινισμός θεωρεί ότι οι γυναίκες ήταν πάντοτε και παντού κάτω από την ανδρική κυριαρχία, τις συνδέει με τον ρόλο της μητέρας και τις ταυτίζει με την φύση, σε αντίθεση με τον πολιτισμό με τον οποίο ταυτίζονται οι άνδρες.¹⁴

Όμως η έρευνα μόνο των γυναικών δεν θεωρείται ότι προσφέρει στον φεμινισμό. Αντίθετα, κρίθηκε αναγκαία η μελέτη του κοινωνικού φύλου στην εθνογραφική έρευνα και η διαπλοκή των φύλων σε όλες τις κανονιστικές και θεσμικές διαδικασίες και κοινωνικές πρακτικές, μέσα σε κάθε ερευνούμενη κοινότητα. Ακόμη και αν οι κανονιστικές ρυθμίσεις της κοινότητας επιβάλλουν τον διαχωρισμό των ρόλων, τα φύλα συνυπάρχουν, αλληλοσυμπληρώνονται μέσα από την διαφορετικότητά τους, χωρίς κατ' ανάγκη αυτό να προϋποθέτει ανισότητα και ιεραρχική σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών. Παράλληλα, οι μεταξύ τους σχέσεις διαφαίνονται στις κοινωνικές πρακτικές¹⁵ και αφορούν τον καταμερισμό της εργασίας μέσα στον οικιακό και τον αγροτικό χώρο, έχοντας ταυτόχρονα σχέση με το αξιακό σύστημα και τους συμβολισμούς της κοινότητας. Σαφώς όταν αυτό το σύστημα αξιών θεμελιώνεται στην κατανομή των ρόλων, δε συνεπάγεται κατ' ανάγκη και ισότητα των φύλων.¹⁶

Οι έμφυλοι ρόλοι όμως θεωρήθηκε ότι υπολείπονται του φύλου, καθώς εμπεριέχονται σ' αυτό. Πάντως εξετάζοντας το φύλο οι ανθρωπολόγοι, λόγω ίσως και αδυναμίας αποκοπής από το θεωρητικό παρελθόν τους, έτειναν σε μια εθνογραφική διερεύνηση των γυναικών με αντιστάθμισμα σαφώς λιγότερες μελέτες των ανδρών.¹⁷ Όμως οι κοινωνίες αποτελούνται από άνδρες και γυναίκες με σαφείς τις αλληλεπιδράσεις ομόφυλων και ετερόφυλων στην ποιητική του ανδρισμού και της γυναικότητας. Συνεπώς γίνεται φανερό πως η εθνογραφική διερεύνηση θα δώσει τα καλύτερα δυνατά συμπεράσματά της, αν ασχοληθεί με το φύλο, όχι απλώς περιγραφικά αλλά διερευνώντας την θέση των δρώντων υποκειμένων απέναντι σε κανονιστικές ρυθμίσεις που ορίζουν τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα ή απέναντι στις πρακτικές που υιοθετούνται από αυτά, με στόχο την επικύρωση ή την προσπάθεια ανατροπής των δομών, των θεσμών και των ρόλων που χαρακτηρίζουν την κοινότητα.

Οφείλω να διευκρινίσω πως η ανθρωπολογία του φύλου με οδήγησε στην οπτική της συμπληρωματικότητας¹⁸ των σχέσεων των φύλων, γιατί στην Λυγαριά ο

¹³ Βλ. Νόρα Σκουτέρη Διδασκάλου, 1991.

¹⁴ Βλ. Sherry Ortner, 1974.

¹⁵ Δύο κλασικά έργα με αξεπέραστη αξία στην συμβολή των ανθρωπολογικών ερευνών, αποτελούν αυτά του John Campell, 1964, και της Ernestine Friedl, 1967, τα οποία θέτουν το σημαντικότερο θέμα της συμπληρωματικότητας των ρόλων, γεγονός που προώθησε την συζήτηση στην ελληνική εθνογραφία. Την άποψη της συμπληρωματικότητας αναφορικά με τον γάμο, έθεσε και η Juliet du Boulay, 1986.

¹⁶ Βλ. Ντ. Βόλντμαν, Κρ. Κλαπίζ-Ζιμπέρ, Ρ.-Μ. Λαγκράβ, Σ. Ντοφέν, κ. ά., 1997, σελ. 346.

¹⁷ Βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1992, σελ. 11-98, όπου ο συγγραφέας κάνει μιαν εκτενή και κατατοπιστική παρουσίαση της ανθρωπολογίας του φύλου.

¹⁸ Σε καμία περίπτωση δεν θεωρώ ότι η συμπληρωματικότητα αυτή αναγκαστικά προϋποθέτει έλλειψη ιεραρχίας ή ανισότητας, γιατί τότε η περίπτωση των ελληνικών κοινωνιών αίρει ως ένα βαθμό την

διαχωρισμός του χώρου αποκλείει τους άνδρες από τον χώρο δράσης των γυναικών και τις γυναίκες από τον χώρο δράσης των ανδρών. Γι' αυτό η κάθε δράση στην Λυγαριά διερευνήθηκε ξεχωριστά και σε άμεση σχέση με το φύλο, το οποίο την οργανώνει. Θεωρώ όμως, πως όλα αυτά διαμείβονται σε έναν κόσμο που παράγει δύο φωνές με σαφή όρια της έμφυλης συγκρότησής τους. Ως εκ τούτου εξετάζω την εμπειρία του φύλου ως κοινωνική κατασκευή,¹⁹ η οποία στηρίζεται σε πολιτισμικά δεδομένα²⁰ και οργανώνεται σε επίπεδο δομών από φορείς δράσης που μέσα στην κοινότητα έχουν κυρίαρχο λόγο είτε δημόσιο είτε ιδιωτικό. Και ενώ η πολιτισμική κατασκευή της ταυτότητας επιτελείται μέσα από συμβολικές διαδικασίες και αυτό γίνεται για να διασφαλιστεί η διατήρησή της μέσα σε έναν ευρύτερο γεωγραφικά χώρο που για τους Λυγαριώτες είναι διαφορετικός θρησκευτικά,²¹ ο κυρίαρχος λόγος εντοπίζεται στους διαχειριστές των θρησκευτικών υποθέσεων, των οικιακών υποθέσεων, των πολιτικών υποθέσεων και της ιεραρχίας που βασίζεται στην ηλικία.

Ο κυρίαρχος δημόσιος λόγος είναι ανδρικός. Ο Αλλάχ διέταξε την σιωπή των γυναικών και την κατωτερότητά τους. Ο Μωάμεθ το εξέφρασε μέσω του Ιερού Κορανίου που παρέδωσε. Η φωνή των ιμάμη και του μουεζίνη ακούγεται από το τζαμί. Ένας χότζας διδάσκει το Ιερό Κοράνιο στο Δημοτικό σχολείο. Οι άνδρες συζητούν πολιτικά στο καφενείο, οι άνδρες συνομιλούν με ξένους στον δρόμο, οι άνδρες έχουν επαφές με τον Εμίν Αγγά και τον Αχμέτ Μέτε,²² οι άνδρες έχουν επαφές με τον Μουφτή.

Αντίστοιχα, ο κυρίαρχος ιδιωτικός λόγος είναι γυναικείος και η τήρηση των θρησκευτικών συμβάσεων τηρείται από τις γυναίκες και επιτηρείται από τις γυναίκες. Συνεπώς οι αποφάσεις για τα παιδιά ή για τα οικιακά πράγματα είναι και αποφάσεις των γυναικών. Εξάλλου δημόσιος χώρος για τις γυναίκες γίνεται ο ιδιωτικός, όπου οι άνδρες δεν παρουσιάζονται όταν υπάρχουν ξένες γυναίκες, εκτός από σπάνιες περιπτώσεις ηλικιωμένων ανδρών. Σ' αυτόν ακριβώς τον χώρο πλέον οι γυναίκες αναπτύσσουν έντονη κοινωνικότητα.

εφαρμογή της. Αντιθέτως σημαίνει την δυνατότητα κάλυψης των κενών που ο κάθε έμφυλος ρόλος μοιραία ενέχει λόγω της συνύπαρξής σε μια κοινότητα.

¹⁹ Σύμφωνα με την θεωρία του κονστροκτουβισμού, η κατασκευή της ταυτότητας η οποία στηρίζεται πάνω σε σύμβολα, δεν προϋποθέτει μια επινόηση εκ του μηδενός αλλά αποτελεί το αποτέλεσμα μιας διεργασίας που στηρίζεται πάνω σε ήδη υπάρχοντα πολιτισμικά δεδομένα. Εργαλείο όλης αυτής της δράσης αποτελούν τα σύμβολα που λειτουργούν ως δημιουργοί και αγωγοί πολιτισμικών νοημάτων, καθώς η συμβολική δράση έχει την δυνατότητα να αναπαριστά ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό νόημα.

²⁰ Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1997, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας» Τοπικά β, σελ. 197-216.

²¹ Βλ. όπ. π. Όπως αναφέρει ο συγγραφέας: «η ταυτότητα συγκροτείται ως προς τη βασική της προϋπόθεση, την ετερότητα, και η απόκτησή της, η κατασκευή της, είναι εξ' ορισμού μία συμβολική διαδικασίαη ταυτότητα είναι αποτέλεσμα μιας επιλεκτικής και επινοητικής δράσης που κάθε τι άλλο παρά συντελείται σε πολιτισμικό κενό, στο πλαίσιο της δράσης, τα σύμβολα κατατάσσονται το υποκείμενο στα πολλαπλά εννοιολογικά τους συμφοραζόμενα, εγγράφουν με άλλα λόγια το υποκείμενο στον πολιτισμό, εκθέτοντας την ταυτότητα σε μια αναπόφευκτη πολυσημία και σε αντιφάσεις»

²² Τον Εμίν Αγγά και τον διάδοχό του Αχμέτ Μέτε ένα μέρος των μουσουλμάνων της Ξάνθης τους θεωρεί ως «εκλεγμένους από την μειονότητα» Μουφτήδες, ενώ το ελληνικό κράτος τους θεωρεί «ψευτομουφτήδες».

Ο μουσουλμανισμός σε επίπεδο συμβολισμού είναι περισσότερο ορατός στις γυναίκες.²³ Αυτές διαπραγματεύονται, υπερασπίζονται και διασφαλίζουν μέσα στην κοινότητα, την δική τους θρησκευτικότητα, των παιδιών τους και των ανδρών τους και αυτές είναι υπεύθυνες για την διατήρηση της παράδοσης μέσα στο σπίτι.²⁴ Καθώς για τους Πομάκους όλα γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης «μέσα», (στο σπίτι, στο τζαμί, στο χωριό, στην Ξάνθη, στη Θράκη) οι γυναίκες είναι αυτές που αποτελούν τους διακομιστές των ιδεών, ως μεταβιβάστριες, ως αγωγοί. Οι άνδρες αναλαμβάνουν την διαχείριση. Οι γυναίκες, όπως είναι οι αγωγοί της εξουσίας των ανδρών μέσα στο σπίτι, κατά τον ίδιο τρόπο είναι αγωγοί των ιδεών των ανδρών.

Θεωρώ πως ιδιαίτερο ρόλο στην όλη προσπάθεια, διαδραμάτισε το γεγονός πως ήμουν οίκοι ερευνήτρια.²⁵ Αυτό αποτέλεσε πλεονέκτημα σε ό,τι αφορά την ιδιαίτερη γνώση της ερευνούμενης κοινότητας.²⁶ Ο αντίλογος σ' αυτό θα μπορούσε να είναι πως ως εντόπια, λανθάνει στο κείμενο μου ο λόγος της κυρίαρχης ιδεολογίας.²⁷

4. Επιλογές, προσεγγίσεις, προβλήματα.

Όταν πρωτοξεκίνησα την επιτόπια έρευνα, ήρθα σε επαφή με μια έμφυτη ευγένεια και φιλοξενία που χαρακτήριζε τις γυναίκες που γνώρισα από την πρώτη κιόλας μέρα της διαμονής μου στο χωριό, και που ήταν στενές συγγενείς και φίλες της σπιτονοικοκυράς μου και της κόρης της. Παρόλη όμως την φιλικότατη αυτή συμπεριφορά προς εμένα, διαισθανόμουν στην αρχή, μιαν επιφυλακτικότητα και διστακτικότητα στο τι θα μου πουν και στην συνέχεια, μιαν αμηχανία και αγωνία για τις πιθανές εντυπώσεις και παρατηρήσεις μου. Αυτό με έκανε πολύ συγκρατημένη και απέφευγα να ρωτήσω πράγματα για τα οποία θα έπρεπε να αρχίσω εγώ τη

²³ Η Nira Yuval Davis, 1997, σελ. 67, μιλώντας για τις γυναίκες, υποστηρίζει πως αποτελούν πολιτισμικά σύμβολα.

²⁴ Η Jill Dubisch, 1986, αναφέρεται στην ευταξία που υπάρχει μέσα στο σπίτι και η οποία οφείλεται στις γυναίκες. Επίσης αναφέρεται στην διατήρηση της παράδοσης μέσα στο σπίτι από τις γυναίκες και στον έλεγχο της μιαιότητας από τις ίδιες.

²⁵ Έναν κατά τη γνώμη μου σαφή και συνεπή ορισμό για την ιθαγενή ανθρωπολογία έχει δώσει η Δήμητρα Γκέφου Μαδιανού, 2011: «με τον όρο ανθρωπολογία οίκοι εννοώ τη μελέτη του οικείου πολιτισμού του ανθρωπολόγου, τη μελέτη δηλαδή κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό που ζει και εργάζεται ο εθνογράφος» και ως τέτοια εννοεί «εθνοτικές ομάδες, εθνικά κράτη, γεωγραφικές περιοχές».

²⁶ Αξιολογώντας την σχετική με την ιθαγενή ανθρωπολογία βιβλιογραφία, προσμετρώντας την εμπειρία από την επιτόπια έρευνα κυρίως των οίκων ανθρωπολόγων και έχοντας υπόψη τις περιπτώσεις και άλλων ανθρωπολόγων, όπως της Μαρίνας Ιωσηφίδου και του Peter Loizos, που έζησαν αρκετό χρονικό διάστημα μακριά από τον τόπο καταγωγής τους, θεωρώ πως η άποψη της Kirin Narayan, 1993, σελ. 673, ταιριάζει περισσότερο στην δική μου περίπτωση. Η συγγραφέας αναφέρει τον όρο χάφισ (halfies) για τους ερευνητές που μελετούν πολιτισμούς στους οποίους δεν ανήκουν απόλυτα είτε γιατί, αν και κατάγονται από αυτούς, λείπουν χρόνια, είτε γιατί είναι για κάποιο λόγο εγκατεστημένοι στον τόπο που ερευνούν. Συνεπώς ο όρος οφείλει να χαρακτηρίζει και τους ανθρώπους που μελετούν έναν κοντινό τους γεωγραφικά, πολιτισμό, ακόμη και αν διαφέρει σε βασικά σημεία από τον οικείο. Τέτοιες περιπτώσεις μπορεί να είναι αυτές των μειονοτήτων ή ακόμη και περιπτώσεις πολύγλωσσων ή πολυπολιτισμικών κρατών, εφόσον ο ανθρωπολόγος έρχεται ή έρχοταν σε συχνή επαφή με τον κοντινό του, υπό έρευνα, πολιτισμό.

²⁷ Για τον διάλογο που αναπτύχθηκε σχετικά με την οίκων ανθρωπολογία, βλ. Δήμητρα Γκέφου Μαδιανού, 2011, Henk Driessen, 2011, Kirsten Hastrup, 2011, Adam Kuper, 2011, Νόρα Σκουτέρη Διδασκάλου, 2011, Μαρίνα Ιωσηφίδου, 2011.

συζήτηση. Αντίθετα συζητούσα θέματα που αφορούσαν τη θρησκεία τους, τη θεολογία της θρησκείας τους και για τα οποία έδειχναν ιδιαίτερη προθυμία και άνεση να τα εισάγουν στην κουβέντα, δίνοντάς μου την εντύπωση πως με την τακτική αυτή, προστατεύονταν από ενός είδους εισβολέα. Αυτό το γεγονός και πολλές άλλες ανάλογες παρατηρήσεις, μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η θρησκεία αποτελεί αδιαπραγμάτευτη συνιστώσα της ταυτότητάς τους²⁸ και του εθνισμού τους, ενώ όλα τα άλλα θέματα είναι υπό διαπραγμάτευση.²⁹

Μέσα σε όλη αυτή την επιχείρηση οικειοποίησης και καθορισμού από εξωτερικούς παράγοντες της ταυτότητας των Πομάκων, καθίσταται φανερή η ανάγκη διερεύνησης της κοινωνίας αυτής μέσα από τους δικούς τους κανόνες, τους δικούς τους κώδικες συμπεριφοράς, την δική τους άποψη για τον καθορισμό της ταυτότητάς τους, τον αυθεντικό τρόπο βίωσης των παραδόσεών τους, των εθίμων τους, των μυθοϊστοριών τους, του λαϊκού τους πολιτισμού,³⁰ του ποσοστού συμμετοχής των ανδρών και των γυναικών στην λατρεία, την θέση των γυναικών μέσα στην κοινωνία.³¹

5. Διαμονή και οικειότητα – Δυσκολίες και διευκολύνσεις

Για να μπορώ να κινούμαι ελεύθερα μέσα στην κοινότητα και να συνάψω ευκολότερα σχέσεις με τους ντόπιους, επέλεξα να μείνω στο σπίτι του γιού ενός γνωστού του πατέρα μου, στον οποίο είχε ήδη μιλήσει για τον ίδιο λόγο ένας οικογενειακός μας φίλος, γιατρός της οικογενείας των Πομάκων. Το σπίτι του γιού επικοινωνεί με το σπίτι του πατέρα και κοιμόμουν στο ίδιο δωμάτιο με την μεγαλύτερη κόρη της οικογενείας, ηλικίας τότε δεκαοκτώ ετών, μια κοπέλα ευγενική, φιλική και έξυπνη. Συνδέθηκα όμως με την θεία της, την μικρότερη αδελφή του σπιτονοικοκύρη μου, η οποία είναι και συνομήλική μου. Πρόκειται για μια πολύ έξυπνη, φιλόξενη και ευγενική γυναίκα που κατανόησε αμέσως τον σκοπό της διαμονής μου και με βοήθησε πάρα πολύ, και με πολλούς τρόπους. Κατ' αρχήν αποδείχθηκε εξαιρετική πληροφορήτρια σ' ό,τι αφορούσε τις αγροτικές ασχολίες, τις σχέσεις μέσα στην κοινωνία, τα έθιμα, τις καθημερινές συνήθειες, τις μυθοϊστορίες, τα ιστορικά γεγονότα. Ακόμη έβγαζε φωτογραφίες, όταν εγώ ήταν αδύνατον να το

²⁸ Ο Ε. J. Hobsbawm, 1994, σελ. 99 και εξής, αναφέρεται στους δεσμούς της θρησκείας με την εθνική συνείδηση.

²⁹ Η επιφυλακτικότητα αυτή που αναφέρω δεν έχει σχέση με την σιωπή που περιγράφει η Φωτεινή Τσιμπιρίδου, 2007, σελ. 53-58, για τους Πομάκους. Η συγγραφέας θεωρεί πως η σιωπή αυτή βασίζεται στον φόβο και στην ντροπή, βασικά συναισθήματα των Πομάκων που ερευνά. Στην Λυγαριά και σε άλλα Πομακοχώρια του νομού Ξάνθης, τα κοινωνικά υποκείμενα χαρακτηρίζονται ιδιαίτερα έμφωνα. Το κάθε φύλο στον χώρο όπου αναπτύσσει την δράση του, αναπτύσσει και την ρητορική του και μάλιστα είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικοί των σκέψεων, των διαφωνιών τους, των μεταξύ τους προστριβών, ακόμη και των μυστικών της οικογενείας τους.

³⁰ Η Κωνσταντίνα Μπάδα 1996, σελ. 208, θέτει έναν προβληματισμό για το θέμα της φυσιγνωμίας του λαϊκού πολιτισμού, καθώς η παραδοσιακή κοινωνία, από την οποία αυτός προέρχεται, δεν έχει διερευνηθεί στον βαθμό εκείνο που θα διευκρινίσει την εικόνα της.

³¹ Ο Adam Kuper, 2011, σελ. 313, αναφερόμενος στην ρητορική της δεκαετίας του 1980 σχετικά με την ιθαγενή ανθρωπολογία, υποστηρίζει πως ο ξένος εθνογράφος, καθώς είναι εγκλωβισμένος στις δικές του αντιλήψεις δεν μπορεί να κατανοήσει πραγματικά τον ιθαγενή και τις πολιτισμικές του κατασκευές.

κάνω, με βοηθούσε να ξαναθυμηθώ σημεία μιας αφήγησης που μου διέφευγαν και επιπλέον με εισήγαγε σε όλες τις παρέες της ώστε μπορούσα άνετα να κινούμαι μέσα σ' αυτές, πράγμα που με διευκόλυνε ιδιαίτερα στην έρευνά μου.

Ο σπιτονοικοκύρης μου μού παραχώρησε έναν χώρο που αποτελείτο από δύο δωμάτια και μία τουαλέτα, και ήταν συνέχεια του υπόλοιπου σπιτιού, καθώς ήταν χτισμένο πολύ αργότερα από αυτό. Παρότι έμενα δίπλα στην οικογένεια που με φιλοξενούσε, δέχτηκα αμέσως την πρότασή τους να κοιμάται μαζί μου η κόρη τους. Στην αρχή σκέφθηκα πως θα έχουν κάποιο λόγο για να μου το προτείνουν, πιθανόν να φοβόντουσαν από μένα, γιατί το τρίτο δωμάτιο του σπιτιού το είχαν συνεχώς κλειδωμένο. Αργότερα αντιλήφθηκα πως το έκαναν αυτό διότι ήμουν «κορίτσι» και άρα θα ήθελα την παρέα ενός άλλου κοριτσιού αφενός και αφετέρου, δεν θα κοιμόμουν μόνη, πράγμα μάλλον ανάρμοστο, σ' ένα ενωμένο με το υπόλοιπο, αλλά και αυτόνομο σχετικά σπίτι. Αντιλαμβανόμενη πλέον τους κανόνες της κοινότητας, συνέχισα και αργότερα να κοιμάμαι στο ίδιο δωμάτιο με την κόρη του σπιτονοικοκύρη μου, μη θέλοντας να διαταράξω το πρότυπο που είχαν για τα κορίτσια οι Λυγαριώτες.

Για τις γυναίκες το πρότυπο φύλου,³² άσχετα με τις παρεκκλίνουσες κρυφές συμπεριφορές πολλών γυναικών της κοινότητας, συγκροτείται από κανόνες που ορίζουν ότι οι γυναίκες οφείλουν να παντρεύονται και να κάνουν παιδιά μάλλον αμέσως μετά τον γάμο. Πρέπει να είναι αγνές πριν τον γάμο και ηθικές μετά. Ακόμη πρέπει να είναι ενδεδυμένες με τα μουσουλμανικά ενδύματα, να είναι σεμνές, υπάκουες και ευσεβείς.³³ Το ίδιο σεμνή αλλά και ευσεβής περίμεναν να είμαι και εγώ, σε σχέση με την δική μου θρησκεία. Ένα βράδυ μάλιστα που είχαν μαζευτεί στο σπίτι όλες οι αδελφές του σπιτονοικοκύρη και οι σύζυγοί τους, μου έκαναν ερωτήσεις σχετικά με την θεολογία του χριστιανισμού και ειδικότερα σχετικά με τις εσχατολογικές ερμηνείες των Γραφών. Με άκουγαν πολύ προσεκτικά και διετύπωναν απορίες για τις οποίες θεωρούσαν δεδομένο πως γνωρίζω τις απαντήσεις τους.

Σε γενικές γραμμές μου ήταν εύκολο να πλησιάσω τις γυναίκες, όμως οι γνωριμίες και οι επαφές μου αυτές απετέλεσαν τροχοπέδη στην πρόσβασή μου στους άνδρες, επειδή οι γυναίκες μονοπωλούσαν τα απογεύματα και τα βράδια μου, ακριβώς δηλαδή, τις ώρες εκείνες που θα μπορούσα να πλησιάσω πιο εύκολα τους άνδρες στο καφενείο. Παρόλα αυτά όμως προτίμησα να αφήσω έτσι τα πράγματα, παρά να εγκαταλείψω τις γυναίκες προς χάριν των ανδρών, γιατί τα συμπεράσματα στα οποία η έρευνα με οδηγούσε, μου έλεγαν πως οι γυναίκες εκούσια ή ακούσια αποτελούσαν τον δυναμικότερο παράγοντα στην συγκρότηση και καταδήλωση της εθνοτικής τους ταυτότητας, της θρησκευτικής ζωής, της λατρείας και της συντήρησης του λαϊκού πολιτισμού της κοινότητας. Για τους λόγους αυτούς, αποφάσισα να απευθυνθώ στις γυναίκες της κοινότητας, οι οποίες αποδείχτηκαν εξαιρετες πληροφορήτριες, ευφυείς,

³² Ενδεικτικά αναφέρω: Νεοκλής Σαρρής, 1990, Αθανάσιος Στεφανίδης, 1994, Julie Marcus, 1992, Deniz Kandiyoti, 1996.

³³ Στο Ιερό Κοράνιο υπάρχουν σαφέστατες οδηγίες για την συμπεριφορά των γυναικών σε σχέση με το κάλυμμα της κεφαλής, την παραμονή τους μέσα στο σπίτι, την κάλυψη της ομορφιάς τους, την υπακοή στους άνδρες τους και την τιμωρία που μπορούν οι άνδρες να επιβάλλουν σ' αυτές. Βλ. σχετικά σημ. 20, 21, στο κεφ. Θρησκεία.

ευγενικές, φιλόξενες αλλά και λίγο ανασφαλείς απέναντί μου. Το τελευταίο χαρακτηριστικό τους δεν το θεώρησα αδικαιολόγητο, καθώς εγώ ήμουν καθηγήτρια, άρα μορφωμένη, προερχόμουν από την Ξάνθη, και ήμουν μέλος της πλειονότητας. Ως εκ τούτων, ανέπτυξα ιδιαίτερες σχέσεις με τις Λυγαριώτισσες. Σ' αυτό με βοήθησε και η κοινωνικότητα των γυναικών της οικογένειας που με φιλοξενούσε. Στις επισκέψεις στο σπίτι για καφέ, που ανταλλάσσαμε, έμπαιναν σε συζήτηση πολλά θέματα σχετικά με τους κανόνες, τις πρακτικές και τις στρατηγικές της κοινότητας. Προσπαθούσα να κατανοήσω το *habitus* των γυναικών απέναντι σε όλα αυτά, ποτέ όμως δεν μπορούσα να ρωτήσω ευθέως για τις σκέψεις των πληροφορητριών μου, γιατί ποτέ δεν θα τις έλεγαν. Συνεπώς δεν μπορούσα ούτε να ζητήσω να πάρω συνεντεύξεις ούτε να εγχειρίσω ερωτηματολόγια. Το μαγνητόφωνο, η κάμερα και η φωτογραφική μηχανή ήταν για μένα απολύτως απαγορευμένα εργαλεία. Αμηχανία στις πληροφορήτριές μου προκαλούσε ακόμη και η εμφάνιση ενός φύλλου χαρτιού και ενός μολυβιού. Απλώς όταν γύριζα στο σπίτι, σημείωνα από μνήμης ό,τι είχε προηγουμένως ειπωθεί και όσα συμπεράσματα είχα διεξάγει.

Πλεονέκτημα θεωρώ και το γεγονός ότι στην αρχή της έρευνάς μου ήμουν ανύπαντρη, *momitse*, κορίτσι, ενώ κατά την διάρκεια της παραμονής μου στο χωριό παντρεύτηκα, έγινα δηλαδή *zena*, γυναίκα. Αυτό μου έδωσε την δυνατότητα να δω από κοντά τις συνήθειες τον τρόπο δράσης και τους κανόνες που διέπουν τις σχέσεις των ανύπαντρων και των παντρεμένων γυναικών και να συμμετέχω στις απόρρητες συζητήσεις και των δύο. Βεβαίως όσο ήμουν «κορίτσι», έπρεπε κι εγώ να υπακούω στους κώδικες συμπεριφοράς των ανύπαντρων γυναικών και μάλιστα δέχτηκα επιπλήξεις στις περιπτώσεις που παραβιάστηκαν ορισμένοι κανόνες.

Πέρα από όλα αυτά όμως, εντέλει είναι δύσκολο -και έχει σημασία αυτό- για μια ερευνήτρια και μάλιστα ανύπαντρη να συμμετέχει στις τελετουργίες και τα θρησκευτικά έθιμα. Περισσότερο δύσκολο είναι να συμμετέχει στην κοινωνική ζωή, όταν έχει διαφορετικό θρησκευτικό προέχεται από τον ευρύτερο κοινωνικό χώρο, για τον οποίο συντηρείται μονίμως μια λανθάνουσα ή και φανερή αντιπαλότητα, λόγω των δυναμικών που υφίστανται από τις σχέσεις και την θέση στο κοινωνικό καθεστώς της πλειονότητας και της μειονότητας.³⁴ Αυτό έχει ως συνέπεια να περιμένουν και ίσως να της προτείνουν να υιοθετήσει θρησκευτικές συνήθειες και να συμμετέχει ενεργά στις δικές τους τελετουργίες, θεωρώντας το ίσως ένα είδος νίκης. Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει ένα είδος πιθανής υπόσχεσης από την ερευνήτρια για αποδοχή των θρησκευτικών αρχών τους.³⁵ Αυτό δεν είναι εντελώς αδικαιολόγητο,

³⁴ Ο Claude Levi- Strauss, στο βιβλίο του *Φυλή και Ιστορία*, στην ενότητα Εθνοκεντρισμός, αναφέρει ότι: «ο τρόπος σκέψης στο όνομα του οποίου “οι πολιτισμένοι” εξοβελίζουν τους “αγρίους” από την ανθρωπότητα είναι ακριβώς ο πιο χτυπητός και ο πιο χαρακτηριστικός τρόπος σκέψης των ίδιων των “αγρίων”». Στην σκέψη και την συνείδηση των χριστιανών και των μουσουλμάνων του κάμπου, οι Πομάκοι είναι οι ορεινοί μουσουλμάνοι κάτοικοι, που το όνομά τους χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει τον ανόητο, τον χωριάτη, τον κακοντυμένο. Από την άλλη οι Πομάκοι βλέπουν τους χριστιανούς και κυρίως τις χριστιανές σαν ανθρώπους που θα έπρεπε να είχαν ακολουθήσει τον δικό τους τρόπο ζωής, κυρίως όταν ανεβαίνουν στα χωριά τους. Τους θεωρούν άπιστους, όπως και τους μουσουλμάνους του κάμπου, τους οποίους θεωρούν χαζούς ανθρώπους που δεν ξέρουν το Ιερό Κοράνιο και δε γνωρίζουν παρά ελάχιστα για τον μουσουλμανισμό.

³⁵ Βλ. Μαρίνα Ιωσηφίδου, 1998, σελ. 459-462.

διότι δεν γίνεται αλλιώς κατανοητή η παρουσία κάποιας ξένης στο χωριό, ενώ η μόνιμη διαμονή της εκεί τους μπερδεύει, το ίδιο και η εκδήλωση ενδιαφέροντος για την ζωή τους.

Η θέση στην οποία με τοποθετούσαν οι εντόπιοι εξαρτιόταν από συγκεκριμένες ιστορικές στιγμές.³⁶ Γενικά ως χριστιανή της Ξάνθης, με ταύτιζαν με το κράτος, μια εξουσία που κατά την γνώμη συγκεκριμένων ομάδσεων της κοινότητας, στόχευε στον εκχριστιανισμό τους, και γι' αυτόν τον λόγο για ορισμένους ήμουν ανεπιθύμητη στις θρησκευτικές τελετές. Με θεωρούσαν αντίθετη με τον Εμίν Αγγά, «τον εκλεγμένο από την μειονότητα μουφτή» μια προσωπικότητα που αποτελούσε τον άξονα σε σχέση με τον οποίο τοποθετούσαν τον εαυτό τους, οπότε και μου έδειχναν συμπάθεια ή απαξίωση. Οι οπαδοί του Αγγά με απέφευγαν, ενώ οι αντίπαλοί του ξεκινούσαν κάθε συζήτηση τις πρώτες μέρες της γνωριμίας μας κριτικάροντάς τον. Έτσι ενώ για τους δεύτερους αποτελούσα έναν σύμμαχο που θα τους εισήγαγε, σε συνδυασμό και με το επάγγελμά μου, στον χώρο της κρατικής δύναμης και εξουσίας, για τους πρώτους ήμουν εχθρός, ένα πραγματικό πρόβλημα, που τους εξόργιζε, κυρίως όταν επιχειρούσα να τους κάνω ερωτήσεις ή ακόμη κι όταν απλώς τους πλησίαζα για να τις υποβάλλω.

Βεβαίως πρόβλημα αποτελούσα και για αρκετούς από τους αντιπάλους του Εμίν Αγγά, όταν τους ζητούσα να μου δώσουν πληροφορίες μπροστά στην κάμερα, γιατί θεώρησαν πως είχα απώτερο σκοπό να προβάλω το φιλμ στην τηλεόραση, και γι' αυτό τον λόγο όχι μόνο αρνιόντουσαν την κάμερα αλλά και δεν συνέχιζαν την κουβέντα ούτε καν επαναλάμβαναν κάποιες διηγήσεις τους ώστε να κατορθώσω να τις καταγράψω την στιγμή που τις αφηγούνταν και όχι από μνήμης όπως πολύ συχνά αναγκάστηκα να κάνω. Μια πολύ χαρακτηριστική περίπτωση άρνησης της κάμερας λόγω του υποτιθέμενου φόβου δημόσιας προβολής της κασέτας, αποτελεί ένας άνδρας ο οποίος αρχικά πείστηκε από την γυναίκα του ανεψιού του να μου μιλήσει μπροστά στην κάμερα. Τελικά άλλαξε γνώμη, όταν ο γιος του τον απείλησε ότι δεν θα του ξαναμιλούσε αν έκανε κάτι τέτοιο, γιατί πίστευε πως η κασέτα θα προβαλλόταν και έτσι αυτός και η οικογένειά του θα εκτίθεντο απέναντι στο χωριό.³⁷

Εν τούτοις, αποτελούσα ένα οικείο πρόσωπο γι' αυτούς, όχι τόσο λόγω της καταγωγής μου, όσο λόγω της διαμονής μου στην κοινότητα.³⁸ Κι αυτό μου έγινε αρκετά σαφές από τους ίδιους, σε διάφορες χρονικές στιγμές. Στον πρώτο χρόνο της

³⁶ Ο τρόπος που οι εντόπιοι με αντιμετώπιζαν όταν η ηρεμία του πολιτικού σκηνικού μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας διαταρασσόταν, εξαρτιόταν από το ποιο από τα δύο κράτη βρισκόταν σε πλεονεκτικότερη θέση κάθε φορά.

³⁷ Αυτός είναι ένας φανταστικός φόβος, γιατί ξέρουν ότι δεν είμαι δημοσιογράφος, άρα το φιλμ δε θα προβληθεί στην τηλεόραση. Σε οποιαδήποτε άλλη προβολή του, ενώπιον ειδικών, δεν υπάρχει πιθανότητα παρουσίας των Πομάκων σ' αυτήν. Παρόλα αυτά όμως, ο φόβος αυτός που βρίσκεται στην σφαίρα της φαντασίας τους, επικρέμεται ως δαμόκλεια σπάθη πάνω από τα κεφάλια τους. Πάντως ανάλογες δυσκολίες είχε ο Γιάννης Φραγκόπουλος, όταν έκανε την επιτόπια έρευνά του στο Ωραϊόν Ξάνθης, επίσης πομάκικο χωριό. Βλ. Yannis Fragopoulos, 1988.

³⁸ Είναι πολύ πιθανόν να αναπτυχθούν στενές σχέσεις μεταξύ του ερευνητή και των εντόπιων και μάλιστα να διατηρηθούν και μετά την αποχώρηση του πρώτου από τον χώρο έρευνας. Ενδεικτικά αναφέρω την Νάντια Σερεμετάκη, 1994 και την Δήμητρα Γκέφου Μαδιανού, 1998α.

διαμονής μου ακόμη, όταν έγινε ένα πρωί Κυριακής χάτιμ³⁹ στο χωριό και το επισκέφθηκαν πολλοί ξένοι, ανέβηκαν μαζί μου κάποιοι συγγενείς μου και μαζί μ' αυτούς κάποιοι δικοί τους συγγενείς. Όταν φθάσαμε στο χωριό, όλα τα παιδιά που τριγυρνούσαν στους δρόμους με περικύκλωσαν και φώναζαν το όνομά μου, ενώ στο τέλος της γιορτής οι συγγενείς μου μού είπαν πως με όσους Λυγαριώτες συζήτησαν, όλοι τους μιλούσαν πολύ ζεστά και φιλικά για μένα. Ένα ακόμη περιστατικό φανερώνει πως πράγματι υπήρχαν περιπτώσεις που με θεωρούσαν πολύ κοντινό σ' αυτούς πρόσωπο. Όταν δύο κορίτσια αποφοίτησαν από το Δημοτικό, οι μητέρες τους μου εκμυστηρεύτηκαν πως θα τις έστελναν στο Γυμνάσιο του Εχίνου, εάν συνέχιζα να εργάζομαι εκεί, και πολύ περισσότερο εάν συνέχιζα να μένω στην Λυγαριά, αφού μάλιστα ήμουν ήδη παντρεμένη και αυτό τις διευκόλυνε πραγματικά πολύ.

Οπωσδήποτε όμως και σ' αυτήν την πλεονεκτική θέση πάντα ελλόχευε ο κίνδυνος να διαταραχθούν οι σχέσεις μας και εγώ να μείνω εκτεθειμένη. Προσπαθούσα έτσι να είμαι περισσότερο προσεκτική και τυπική με τους άνδρες, ώστε να μη δίνω, στην αρχή τουλάχιστον, λαβή για παρερμηνείες της συμπεριφοράς μου. Για παράδειγμα μιλούσα στον σπιτονοικοκύρη μου στον πληθυντικό, ενώ στην σπιτονοικοκυρά μου όχι.

Άλλοτε με θεωρούσαν δική τους, ενώ αντιστοίχως υπήρχαν περιπτώσεις που με αντιμετώπιζαν ως ξένη. Πάντως το γεγονός είναι πως η θέση μου στην Λυγαριά βρισκόταν συνεχώς σε εκκρεμότητα και υπό συνεχή διαπραγμάτευση. Καθίσταται συνεπώς εύκολα φανερό πως τα κοινωνικά όρια είναι ελαστικά, επιδέχονται αλλαγές και χαρακτηρίζονται από παλινδρομήσεις που οφείλονται τόσο στην εξυπηρέτηση προσωπικών όσο και κοινοτικών συμφερόντων και αναγκών.⁴⁰

6. Η ερευνητική υπόθεση

Παρόλες αυτές τις δυσκολίες, ένα μέρος της έρευνάς μου αφορά την σχέση των φύλων μεταξύ τους, τις διαδικασίες κοινωνικοποίησής τους μέσα από την δυναμική αυτής της σχέσης, μέσα σε μια κοινωνία όπου τα όριά τους είναι έντονα διαχωρισμένα, από ισχυρούς κανόνες που διασφαλίζουν αυτήν την διάσταση σε βαθμό «διχαστικό». Αυτοί οι κανόνες επηρεάζουν όλες τις κατασκευές και τις δράσεις και διαχωρίζουν όλο το πολιτισμικό μόρφωμα σ' έναν δυαδισμό, που εντέλει όμως ενώνει και εξασφαλίζει την βιωσιμότητα της κοινότητας. Και στην Λυγαριά, όπως και σε άλλες μεσογειακές κοινότητες, οι γυναίκες ταυτίζονται με τον οικιακό χώρο και οι άνδρες με τον δημόσιο.⁴¹ Όμως εδώ, ο διαχωρισμός αυτός επιβάλλεται

³⁹ Το χάτιμ είναι μια τελετή που επιτελείται μέσα στο τζαμί με την παρουσία όλης της κοινότητας και επισκεπτών που προσκαλούνται γι' αυτό. Κατά την επιτέλεσή του, αγόρια και κορίτσια έως δώδεκα ετών, δίνουν ένα είδος εξετάσεων, απαγγέλοντας στίχους από το Ιερό Κοράνιο, τους οποίους έχουν αποστηθίσει. Υπεύθυνος για την επιτυχία των παιδιών είναι ο ιμάμης του χωριού, ο οποίος καθημερινά τους διδάσκει στο τζαμί τα χωρία που πρέπει να απαγγείλουν. Η επιτέλεση του χάτιμ είναι ιδιαίτερα σημαντική για κάθε οικογένεια της οποίας το παιδί συμμετέχει, γι' αυτό και κάνουν κουρμπάνι, σφάζουν δηλαδή ένα ζώο και προσκαλούν τους επισκέπτες για φαγητό.

⁴⁰ Για την παραγωγή των εθνοτικών ορίων και τον ρόλο του «Άλλου» σ' αυτό, καθώς επίσης και για την συγκρότηση του «Εαυτού», βλ. Fredrik Barth, 1969 και Marcus Banks, 2005.

⁴¹ Βλ. Ernestine Friedl, 1962, Juliet du Boulet, 1986.

από ρητούς θρησκευτικούς κανόνες και η παραβίασή τους αυτόματα σημαίνει παραβίαση του κοινωνικού καθεστώτος πάνω στο οποίο δομείται η ταυτότητα ολόκληρης της κοινότητας.⁴²

Ερευνώ τις σχέσεις των δύο φύλων από την οπτική της παρουσίας τους στον χώρο, δίνοντας έμφαση στην πλευρά των γυναικών, ως δυναμικό στοιχείο της κοινότητας, που καθορίζει και καθορίζεται από όλες τις κοινωνικές συνιστώσες, όπως ακριβώς συμβαίνει με τους άνδρες και ίσως περισσότερο από όσο αυτοί. Το ενδιαφέρον μου όμως εστιάζεται περισσότερο στις γυναίκες για τον λόγο ότι αυτές χρειάζονται μεγαλύτερη διερεύνηση, διότι είναι «κλεισμένες» και «κλειστές», δηλαδή περιορισμένες στον χώρο και στην ένδυση και ως εκ τούτου, πιο ανεξερεύνητες από τους άνδρες.

Στην Λυγαριά η δράση διαμειβεται σε συγκεκριμένο κοινωνικό χώρο και δεν αναπαράγεται εκτός των ορίων του.⁴³ Όλη αυτή η διαδικασία μελετάται και μέσα από την οπτική της τοπικότητας,⁴⁴ της διαχείρισης του χώρου σε σχέση με τα φύλα και του οικολογικού χώρου. Αυτά τα σημεία πρέπει να καθοριστούν για να καθορίσουν με την σειρά τους τον χώρο δράσης της κοινότητας, αφού οι ρόλοι δεν είναι ανεξάρτητοι από αυτόν. Όταν οι Λυγαριώτες απομακρύνονται από την κοινότητα αλλάζει η λογική που διέπει αυτούς τους ρόλους⁴⁵ και τελικά η τοπικότητα αποτελεί ισχυρό παράγοντα στην διαμόρφωση της ζωής και του κοινωνικού προφίλ τους.

7. Θέση και διάταξη του οικισμού

Η Λυγαριά είναι χτισμένη στην πλαγιά του βουνού Κούλα. Είναι αμφιθεατρικά χτισμένη με θέα προς την ανατολή και η δόμηση του οικισμού έχει σχήμα πετάλου, το οποίο στις άκρες ανοίγει και μοιάζει μάλλον με ωμέγα κεφαλαίο. Ο κάθε μαχαλάς έχει όνομα, το οποίο πήρε για κάποιο συγκεκριμένο λόγο, ορισμένοι μάλιστα από τους οποίους είναι πολύ ενδιαφέροντες.

Ο χώρος μέσα από την ανθρωπολογική οπτική σε ό,τι αφορά την σχέση του με τα υποκείμενα και την κοινότητα στην οποία ανήκουν, έχει μεγάλη πολιτισμική σημασία

⁴² Βλ. Ιερό Κοράνιο: 33:33-34.

⁴³ Η περιχαράκωση της Λυγαριάς και των άλλων Πομάκικων χωριών, από φυσικά όρια, δημιούργησε κατά το παρελθόν τις προϋποθέσεις για μια κλειστή, αυτάρκη και ενδογαμική κοινότητα. Σήμερα που υπάρχει η δυνατότητα της υπέρβασης αυτών των φυσικών ορίων, συντελούνται μετακινήσεις, παραβίαση της ενδογαμίας, επιρροές από άλλες κοινότητες και αλλαγή στην ταυτότητα που πολλά κοινωνικά υποκείμενα φαντασιώνονται. Ο Θεόφιλος Βέικος, 1999, σελ. 32-33, αναφέρει: "Διαφορά και ταυτότητα πλέκονται διαλεκτικά, με το νόημα πως είναι αλληλένδετες μέσα στα πράγματα.... Η σχέση αυτή δείχνει πως ο οριοθετημένος τόπος χάνει το φυσικό του χαρακτήρα και συνακόλουθα τη συνηγορία της φύσης σαν φωνής της αλήθειας. Η ιδέα λοιπόν των φυσικών συνόρων ως αυθεντικών είναι αντιφατική: τίποτε το φυσικό δεν υπάρχει σε ταξινομήσεις πληθυσμών με εδαφικά όρια. Και η επιστήμη που ισχυρίζεται πως προσφέρει αντικειμενικά κριτήρια εθνικής ταυτότητας με βάση εδαφικά όρια, δεν κάνει άλλο παρά να καταγράφει συμβατικές πράξεις, που αντανακλούν ιστορικές καταστάσεις συσχετισμού δυνάμεων και όχι φυσικές καταστάσεις.»

⁴⁴ Για τη χρησιμοποίηση της τοπικότητας στην προσπάθεια δήλωσης μιας εθνικής ταυτότητας, βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, 1995, σελ. 94-96, και 2003, σελ. 84-96.

⁴⁵ Κάτι ανάλογο παρατήρησε η Μαρίνα Ιωσηφίδου, 1998, σελ. 438 και 468, όταν μελέτησε τη ζωή στα μοναστήρια.

και μάλιστα χαρακτηρίζεται από τις επιλογές της συγκεκριμένης κοινότητας.⁴⁶ Οι πρακτικές της, οι κανόνες που ρυθμίζουν την δράση των κοινωνικών υποκειμένων και οι συμπεριφορές τους ρυθμίζονται ή διευκολύνονται από τον δομημένο χώρο, ενώ όλη η κοινωνική οργάνωση αποτυπώνεται στην θέση, στον προσανατολισμό, στην πυκνότητα των κατοικιών του οικισμού, χαρακτηρίζοντας όλη την κοινότητα και τις ιδιαιτερότητές της. Παράλληλα, με έναν συμβολικό τρόπο, αποτυπώνεται και όλη η πολιτισμική και ιστορική πραγματικότητα του τόπου.⁴⁷

Αν δει κανείς την Λυγαριά χαρτογραφημένη, θα αντιληφθεί αμέσως την τοποθέτηση των σπιτιών, η οποία είναι προσανατολισμένη στην ανατολή και κάνει έναν κύκλο με ελαφριά απόκλιση στις άκρες προς τα έξω. Αυτό αποτελεί αποτέλεσμα κάποιων πρακτικών που καταρχήν έχουν τη βάση τους σε συγκεκριμένες ανάγκες ή κανόνες της κοινότητας. Η Λυγαριά είναι μουσουλμανικό χωριό με αυτάρκη αγροτική οικονομία κυρίως την εποχή που ο οικισμός οικοδομήθηκε. Έτσι ο προσανατολισμός του χωριού, η τοποθέτηση των οικημάτων και κάθε οικοδομήματος, η διαμόρφωση χώρου για δημιουργία νεκροταφείου, όλα αυτά, εξυπηρετούν συγκεκριμένους σκοπούς και έχουν οργανωθεί για την κάλυψή τους.⁴⁸

Όταν προσεύχονται οι μουσουλμάνοι επιβάλλεται να είναι πάντοτε στραμμένοι προς την ανατολή, γιατί προς τα εκεί βρίσκεται η ιερή τους πόλη η Μέκκα. Έτσι ο συγκεκριμένος προσανατολισμός μπορεί να συμβολίζει την πίστη όλης της κοινότητας, την ευσέβειά της αλλά και να εξυπηρετεί πρακτικότερους σκοπούς, όπως την υπόδειξη της ανατολής, πράγμα απολύτως αναγκαίο για έναν μουσουλμάνο, αναφορικά με την επιτέλεση της προσευχής.

Πέρα από αυτό και η γνώση λόγω αγροτικών ασχολιών, περί της ευεργετικότητας του πρωινού ήλιου και του ανατολικού προσανατολισμού, και η ταύτιση τους με την γη και την φύση, πιθανόν ώθησαν τους Λυγαριώτες, όταν αποφάσισαν να ιδρύσουν το χωριό, να εξαργυρώσουν την γνώση αυτή, τοποθετώντας το σε αυτήν τη θέση. Συνεπώς, όταν αποφάσισαν την εγκατάστασή τους σε ένα μόνιμο, μαζί με άλλους, χώρο, και απέρριψαν τις εβδομαδιαίες μετακινήσεις, φρόντισαν να οικοδομήσουν τις κατοικίες τους σε αυτήν την συγκεκριμένη διάταξη.⁴⁹

Όπως επιβάλλεται για την θέση ενός εκκλησιαστικού χώρου, η οικοδόμηση του τζαμιού σε σημείο απέναντι από την πλατεία, αρκούντως κεντρικό, υπογραμμίζει σαφώς τη μουσουλμανική πίστη των κοινωνικών υποκειμένων. Το τζαμί βρίσκεται

⁴⁶ Για την ανθρωπολογία του χώρου ενδεικτικά αναφέρω Άλκη Κυριακίδου Νέστορος, 1989, Βασίλης Νιτσιάκος, 2003, Γιαννακόπουλος, Κ., – Γιαννιτσιώτης, Γ., 2010. Ενώ για την επίδραση που άσκησαν στην «χωρική στροφή» της ανθρωπολογίας, βλ. Henri Lefebvre, 1991 και Doreen Massey, 2005.

⁴⁷ Βλ. Κορνηλία Ζαρκιά, 1992.

⁴⁸ Για την διαφορετικότητα της κάθε παραδοσιακής κοινότητας και τον τρόπο που οι δραστηριότητες της κάθε μιας εγγράφονται στον χώρο, βλ. Άλκη Κυριακίδου Νέστορος, 1989, σελ. 49-52.

⁴⁹ Βλ. Κορνηλία Ζαρκιά, 1992, σελ. 77, όπου η συγγραφέας αναφέρει: «...αρκετοί συγγραφείς ενδιαφέρθηκαν για την εφαρμογή των σημείων του ορίζοντα στον προσανατολισμό της κατοικίας ή του χωριού, αλλά και για το ρόλο τους στις τελετουργίες. Η αναφορά (εννοεί των εθνολόγων) στα σημεία του ορίζοντα είναι συνάρτηση των ιδιαίτερων “μαγικών” και συμβολικών ιδιοτήτων του Βορρά και του Νότου, της Ανατολής και της Δύσης, χωρίς να αποκλείεται και η γνώση των φυσικών ιδιοτήτων του προσανατολισμού, έτσι όπως και σήμερα χρησιμοποιούνται για λόγους υγιεινής και εξοικονόμησης ενέργειας.»

επίσης απέναντι από τα καφενεία της πλατείας και αυτό λειτουργεί ενισχυτικά στην προσέλευση των ανδρών για την επιτέλεση της προσευχής. Από την άλλη, εξυπηρετεί και μian άλλη ανάγκη των Λυγαριωτών. Εάν το τζαμί βρισκόταν ακριβώς στην πλατεία του χωριού, θα δημιουργούσε στις γυναίκες πρόβλημα πρόσβασης σ' αυτό, αφού στην πλατεία λόγω των καφενείων θα δυσκολεύονταν να προσέρχονται.⁵⁰

Το σχήμα του οικισμού διευκολύνει κάθε κοινωνική πρακτική. Στην γαμήλια πορεία και στην συνοδεία όσων φεύγουν για την Μέκκα, δίνεται η δυνατότητα στα υποκείμενα να επιστρέψουν από διαφορετικό δρόμο. Ακόμη και στην περίπτωση τελετών εξαγνισμού του χωριού από αρρώστια, οπότε ανάβουν φωτιές και περνούν από πάνω άνθρωποι και ζώα, οι έξοδοι του χωριού, όπου και γίνεται η τελετουργία, είναι δύο και αυτό εξασφαλίζει ευκολότερα τον εξαγνισμό.⁵¹

Η δόμηση του χωριού σε κυκλική μορφή με τον προσανατολισμό των σπιτιών προς το εσωτερικό του χωριού, φαίνεται να δηλώνει καταρχήν την εσωτερικότητα της κοινότητας, εκφράζοντας έτσι την πρακτική της να οργανώνει όλη την δράση στο μέσα. Αυτό αφορά είτε την οργάνωση του χώρου σε σχέση με την τοποθέτηση των σπιτιών, είτε αφορά την διαίρεση του χώρου σε σχέση με τα κοινωνικά υποκείμενα, είτε αφορά την παρουσία τους, κυρίως των γυναικών, σ' αυτόν τον χώρο.

Έχοντας όμως υπόψιν του κάποιος την εσωτερικότητα που χαρακτηρίζει την συμπεριφορά των γυναικών και το γεγονός πως η δράση των ανδρών κυρίως διαμείβεται στο έξω, τότε εύλογα οδηγείται στην διαπίστωση πως ο τρόπος που δομήθηκε ο οικισμός οργανώθηκε με βάση το πρότυπο συμπεριφοράς των γυναικών και όχι των ανδρών οι οποίοι είναι φαινομενικά κυρίαρχοι και ιεραρχικά ανώτεροι. Το σχήμα του χωριού, πέρα από την εσωτερικότητα της ίδιας της κοινότητας, αποτυπώνει τις πρακτικές, την συμπεριφορά και κυρίως την δράση μιας συγκεκριμένης κοινωνικής κατηγορίας, που είναι οι γυναίκες. Έτσι ο κλειστός αυτός οικιστικός σχηματισμός αποτυπώνει την κυρίαρχη κοινωνική κατηγορία η οποία είναι οι γυναίκες, καθώς η συμπεριφορά τους ταυτίζεται με, και ταυτοποιεί, όλη την κοινότητα. Η εσωτερικότητα της κοινότητας εξαρτάται και ρυθμίζεται, όπως φαίνεται, από την εσωτερικότητα των γυναικών και το γεγονός αυτό καταξιώνει το γυναικείο πρότυπο συμπεριφοράς περισσότερο από το ανδρικό.

8. Το τζαμί

Το τζαμί της Λυγαριάς, όπως και τα περισσότερα τζαμιά, αποτελείται από δύο μέρη, τον χώρο της προσευχής και τον μιναρέ, από όπου ο μουεζίνη καλεί τον κόσμο για την επιτέλεση της προσευχής. Ο μιναρές είναι ένας ψηλός πύργος με μια σκάλα στο

⁵⁰ Για τον κόσμο του καφενείου, την διάκριση του χώρου σε σχέση με αυτό, τον αποκλεισμό των γυναικών από τον συγκεκριμένο χώρο, τον συμποσιασμό των ανδρών, βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1992, σελ. 213-223.

⁵¹ Είναι πολύ γνωστή η πρακτική της περιχάραξης του χωριού με διάφορους τρόπους, σε περίπτωση εκδήλωσης ασθένειας σε ανθρώπους και ζώα. Σε πολλές χριστιανικές περιοχές, το έθιμο έχει ενσωματώσει χριστιανικά στοιχεία, όπως για παράδειγμα αναφέρει ο Μ. Γ. Μερακλής, 1983, σελ. 54. Βλ. επίσης Βασίλης Νιτσιάκος, 1991, σελ. 15-37 και 2003, σελ. 93, Λαγόπουλος, Αλέξανδρος-Φ., 2000 και 2006.

εσωτερικό του και πρέπει να αποτελεί το υψηλότερο κτίσμα του χωριού. Συμβολίζει την προσπάθεια του ανθρώπου να επικοινωνήσει με τον Θεό και να τον δοξάσει, να δημιουργήσει κάτι αντάξιο του μεγαλείου του. Αν για κάποιο λόγο οι Πομάκοι χρειαστεί να επέμβουν στον μιναρέ, τότε τον κτίζουν ακόμη ψηλότερο. Το ίδιο έγινε και στην Λυγαριά, όταν τον ξαναέχτισαν, επειδή οι Βούλγαροι τον είχαν γκρεμίσει, όταν μετέτρεψαν το τζαμί σε εκκλησία.

Πέρα από τον συμβολισμό του, ο μιναρές εξυπηρετεί και πρακτικούς σκοπούς. Ο μουεζίνης που ανεβαίνει για να καλέσει τους πιστούς για προσευχή, πρέπει να ακούγεται σε όλη την κοινότητα, πράγμα στο οποίο τον βοηθεί το ύψος του μιναρέ. Η αλήθεια είναι πως τώρα πλέον δεν χρειάζεται να ανέβει κάποιος και να φωνάξει από τόσο ψηλά γιατί υπάρχουν μεγάφωνα και σε μεγάλη ένταση μάλιστα, που βοηθούν τον μουεζίνη να ακουστεί πολύ μακριά.

Το κυρίως τζαμί είναι μια μεγάλη ενιαία αίθουσα, στρωμένη με χαλιά και έχει προσανατολισμό στην ανατολή. Η είσοδος του τζαμιού βρίσκεται στην δύση. Στην νότια πλευρά βρίσκεται ένα αναλόγιο με τρία σκαλιά, το *houtbe* ή *minber*. Εκεί κατά την μεσημεριανή προσευχή της Παρασκευής, ανεβαίνει ο ιμάμης ή όποιος χότζας κάνει το κήρυγμα. Από το *houtbe* γίνεται επίσης το κήρυγμα στα Μπαϊράμια. Αντιθέτως το κήρυγμα καθ' όλη την διάρκεια του Ραμαζανιού, γίνεται από ένα χαμηλότερο κατά ένα σκαλί αναλόγιο που βρίσκεται στην βόρεια πλευρά του τζαμιού και λέγεται *kiourshie*. Στην ανατολική μεριά του βρίσκεται το πιο ιερό μέρος του, το *mihramb*. Είναι μια κόγχη επενδυμένη με ξύλο, πάνω στην οποία είναι ζωγραφισμένα αραβουργήματα. Απέναντι στο *mihramb* στέκονται όσοι συμμετέχουν στην προσευχή, και με προεξάρχοντα τον ιμάμη, προσεύχονται. Στους τοίχους υπάρχουν ζωγραφισμένα αποσπάσματα από το Ιερό Κοράνιο. Υπάρχουν επίσης αποσπάσματα από το Ιερό Κοράνιο κρεμασμένα σε κάδρο. Μέσα στο τζαμί μπορεί κανείς να βρει κομπολόγια, τα οποία χρησιμοποιούνται στην προσευχή. Το τζαμί στην Λυγαριά έχει γυναικωνίτη, ο οποίος βρίσκεται στην πίσω πλευρά του, σε όροφο. Επειδή όμως είναι ένα μικρό τζαμί, δεν χωράει μαζί με τους άνδρες και τις γυναίκες, οι οποίες το επισκέπτονται πολύ σπάνια.

Το τζαμί είναι πολύ καθαρό και φροντίζει γι' αυτό μονίμως κάποιος. Όπως και στα σπίτια, απαγορεύεται να μπει κανείς με παπούτσια, τα οποία βγάζουν σε έναν ειδικό χώρο έξω από το τζαμί. Εκεί υπάρχουν βρύσες για να πάρουν απτές όσοι θα προσευχηθούν. Στην προσευχή συμμετέχουν μόνο άνδρες. Το τζαμί είναι ιδιαίτερα φροντισμένο και στο εσωτερικό του και στον περιβάλλοντα χώρο του. Εκεί, πέρα από τις θρησκευτικές τελετές, πραγματοποιούνται και άλλες εκδηλώσεις όπως η προσφορά του φαγητού στους άνδρες κατά την διάρκεια μεβλούτ (μνημοσύνου).

9. Η Κατοικία

Είναι γεγονός πως η δόμηση των κατοικιών είναι οργανωμένη με βάση τις ανάγκες της οικογένειας.⁵² Τα σπίτια στην Λυγαριά, ακόμη και όσα ανεγείρονται σήμερα

⁵² Βλ. Μάρω Ρούκουνη Γιαννοπούλου, 1983, σελ. 192, όπου η συγγραφέας αναφέρεται στην αιτία του σχήματος των κατοικιών στους παραδοσιακούς οικισμούς: «Τίποτε από όσα μπορεί κανείς να

παρά τις καινοτομίες, ακολουθούν βασικές αρχές δόμησης οι οποίες ταυτίζονται με τον τρόπο που επιβάλλει η παράδοση. Η διατήρηση της παραδοσιακής κατοικίας οφείλεται στην δομή της οικογένειας, στις οικονομικές δραστηριότητες ανδρών και γυναικών, στις αγροτικές ασχολίες τους, στην έστω περιορισμένη πλέον αυτάρκεια της κοινότητας.⁵³

Παλαιότερα οι τοίχοι των σπιτιών φτιάχνονταν από ξύλα, πέτρες και λάσπη, ενώ οι στέγες από πέτρινες πλάκες και όχι από κεραμίδια. Όλα αυτά τα υλικά τα προμηθεύονταν από την γύρω περιοχή.⁵⁴ Το ισόγειο ήταν κατασκευασμένο από πέτρα, ενώ ο πρώτος όροφος από τσατμά, κατά το τυπικό της βαλκανικής αρχιτεκτονικής που απαντάται και στην Ελλάδα και στην Μικρά Ασία. Σήμερα παρά τις προφανείς ομοιότητές τους με τα παλιά, τα καινούργια σπίτια οικοδομούνται με σύγχρονα υλικά και στην στέγη τα κεραμίδια έχουν αντικαταστήσει τις πλάκες.

Τα σπίτια δεν έχουν αυλή και μπροστά από την κύρια είσοδο της κάθε κατοικίας, βρίσκεται ο δρόμος που οδηγεί στο διπλανό σπίτι. Η τυπική κατοικία είναι δομημένη σε δύο ορόφους, ενώ υπάρχει και υπόγειο.⁵⁵ Όλο το κάτω μέρος του σπιτιού το οποίο λέγεται *dvor*, χωρίζεται σε διάφορα δωμάτια, τα οποία χρησιμοποιούνται ως αποθηκευτικοί χώροι για τα χόρτα που αποτελούν την τροφή των ζώων για τον χειμώνα, και για την κοπριά που χρησιμοποιείται στα χωράφια την άνοιξη. Σε ένα κομμάτι του ίδιου επίσης χώρου, το οποίο λέγεται *rojnik* μαντρώνουν τα πρόβατα. Κάτω από το *dvor*, φτιάχνουν υπόγειο που χρησιμεύει στην αποθήκευση των καπνών κατά τον χρόνο που απαιτείται για το μαλάκωμά τους. Το υπόγειο αυτό ονομάζεται *koujuna*. Από το ισόγειο ανεβαίνουν στον πρώτο όροφο με την *skala*, η οποία στην κορυφή της ασφαλίζει με το *kerente*, μια πόρτα επικλινή, που απομονώνει το κάτω μέρος του σπιτιού από τον επάνω όροφο. Μπροστά στην σκάλα, στο ισόγειο, βγάζουν τα παπούτσια όσοι πρόκειται να μπουν στο σπίτι, οριοθετώντας έτσι, με την συγκεκριμένη θρησκευτική συμπεριφορά, τον χώρο που αποτελεί την κατοικία.

Στο κυρίως σπίτι υπάρχει το σαλόνι, που λέγεται *odar* ή *odra*. Υπάρχουν επίσης τα δωμάτια, που λέγονται *odoye*. Τα δωμάτια είναι είτε κρεβατοκάμαρες, *jetakodasu*, είτε καθιστικό, *oturmaodasu*. Όμως πολλές φορές, όταν τα μέλη της οικογένειας είναι

συναντήσει σ' ένα παραδοσιακό οικισμό δεν έχει γίνει χωρίς να υπάρχει μια συγκεκριμένη αιτία, ακόμα και το πιο περίεργο σχήμα, ακόμα και η πιο περίεργη μορφή. Η πολυχρησιμοποιημένη στις μέρες μας έννοια του ωραίου δεν έχει καμμία απολύτως θέση στις κατασκευαστικές αναζητήσεις των μαστόρων της εποχής, πολύ δε περισσότερο το περιττό και το διακοσμητικό. Η αισθητική ποιότητα δε δημιουργείται ειδικά για κάθε σπίτι: είναι παραδοσιακή και κληρονομείται από γενιά σε γενιά. Όλα αυτά στοιχειοθετούν τον ορθολογισμό στην κατασκευή, την απλούστευση των μορφών, τη λιτότητα, την αφαίρεση, την απόρριψη των περιττών διακοσμητικών στοιχείων, την εφευρετικότητα και την εξάντληση των δυνατοτήτων των υλικών.» Το ζήτημα ασφαλώς που τίθεται εδώ είναι τι πρέπει και μπορεί να οριστεί ως παραδοσιακός οικισμός. Ισχύουν τα ίδια δεδομένα για τους παραδοσιακούς οικισμούς σε αγροτικές και σε αστικοποιημένες περιοχές;

⁵³ Βλ. Βάνα Τεντοκάλλη, 1989, σελ. 85-93, για την κατοικία στην Οργάνη.

⁵⁴ Βλ. Μάρω Γιαννοπούλου Ρούκουνη, 1983, σελ. 194, όπου η συγγραφέας αναφέρεται στα υλικά δομής για την κατασκευή της τυπικής πομάκινης κατοικίας.

⁵⁵ Βλ. Μάρω Γιαννοπούλου Ρούκουνη, 1982, σελ. 210, για τους λόγους που τα πομάκινα σπίτια οικοδομούνται σε πάνω από έναν ορόφους: «Η μεγάλη κλίση του εδάφους, η έλλειψη πλατωμάτων, η λιγοστή καλλιεργήσιμη γη, ο διασκορπισμένος κλήρος, ευνοούν τη δημιουργία επιπέδων, εξαφανίζουν την αωλή και περιορίζουν την καλυπτόμενη επιφάνεια της κατοικίας που αναγκαστικά αυξάνει σε ύψος και αποκτά δύο τουλάχιστον ορόφους. Άνθρωποι και ζώα στεγάζονται μέσα στο ίδιο κέλυφος και κατανέμονται σε επίπεδα».

αρκετά, κάποιοι κοιμούνται και στο καθιστικό σε στρωσίδια που στρώνουν στο πάτωμα. Εξάλλου σε πολλές περιπτώσεις οι Λυγαριώτες κοιμούνται στο πάτωμα, ακόμη και όταν δεν υπάρχει προφανής λόγος. Πολλά αντρώγυνα το χειμώνα στρώνουν κάτω στο oturmaodasu, όπου καίει η σόμπα και είναι ζεστά. Το ίδιο γίνεται σε πολλές περιπτώσεις και με τα παιδιά τους. Γενικά τα κρεβάτια ή τα μπαουλοντίβανα δεν είναι τόσο πολλά, ώστε να αντιστοιχούν σε όλα τα μέλη μιας πολυμελούς συνήθως οικογένειας της Λυγαριάς. Σε κάποια από τα σπίτια όμως των νέων ζευγαριών παρατήρησα μια διαφοροποίηση, δηλαδή τα παιδιά έχουν διαφορετικό δωμάτιο από τους γονείς και ο καθένας το κρεβάτι του.

Η κουζίνα λέγεται knoudjak. Εκεί παρασκευάζονται τα γεύματα, όμως δεν αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο του σπιτιού στον οποίο γευματίζουν. Άλλες οικογένειες γευματίζουν στην κουζίνα και άλλες στο oturmaodasu και για την κάθε επιλογή, ρόλο παίζει η έκταση των δωματίων.⁵⁶ Τα παλιά σπίτια έχουν όλα τζάκι, στο οποίο έψηναν το φαγητό τους. Σήμερα ψήνουν μόνο συγκεκριμένα φαγητά, κυρίως τις πίτες που παρασκευάζουν οι Λυγαριώτισσες. Τα σύγχρονα σπίτια είναι εξοπλισμένα με ηλεκτρικές κουζίνες και έτσι έχουν απορρίψει εντελώς τα τζάκια.

Τα παράθυρα λέγονται rentjer. Τα πομάκικα σπίτια έχουν αρκετά παράθυρα, τα οποία είναι εμφανή λόγω και της διαρρύθμισης του σπιτιού καθώς είναι εκτενές. Υπάρχουν και πολλά εσωτερικά παράθυρα που βλέπουν σε ένα είδος λιακωτού, το οποίο προκύπτει από την προσθήκη δωματίων στο υπάρχον σπίτι λόγω αναγκών της οικογένειας και απαιτήσεων χώρου.⁵⁷ Ακόμη τα παράθυρα ανοίγονται σε μικρό ύψος από το πάτωμα, καθώς σ' αυτό οργανώνονται όλες οι ασχολίες της οικογένειας. Είτε εργάζονται είτε ξεκουράζονται, οι Λυγαριώτες συνήθως κάθονται κάτω και σπάνια στους καναπέδες που βρίσκονται ακόμη και δίπλα τους.

Μάλιστα, κάθονται συνήθως στο πάτωμα οι Λυγαριώτες, ακόμη κι όταν βρίσκονται στο oda, παρόλο που εκεί η επίπλωση είναι πλήρης. Υπάρχουν συνήθως δύο μπαουλοντίβανα, τα οποία χρησιμοποιούνται και ως χώροι αποθήκευσης πραγμάτων, ένα σύνθετο έπιπλο, η τηλεόραση και η ξυλόσομπα. Όταν έρχονται επισκέπτες στο σπίτι, οι περισσότεροι κάθονται στο πάτωμα, και μάλλον το προτιμούν. Τρώνε στο πάτωμα, πάνω σε ένα τραπεζομάντηλο.

⁵⁶ Βλ. Βάνα Τεντοκάλλη, όπ. π., για την κουζίνα και τις λειτουργίες της στην Οργάνη. Η συγγραφέας αναφέρει την κουζίνα ως τον γυναικείο εκείνο χώρο, στον οποίο οι γυναίκες επιτυγχάνουν την ιδιωτικότητά τους, αποκλείουν όσους θέλουν από την είσοδο σ' αυτήν αλλά και δεν αντιλαμβάνονται την αξία της εργασίας που πραγματοποιείται μέσα σ' αυτήν

⁵⁷ Βλ. Μάρω Γιαννοπούλου Ρούκουνη, 1983, σελ. 192-194. Η συγγραφέας μιλώντας για τα χαρακτηριστικά της παραδοσιακής κατοικίας, αναφέρεται στην αρχή της προσθετικότητας: «Άλλο χαρακτηριστικό της παραδοσιακής κατοικίας είναι η προσθετική της ικανότητα, η μη εξειδικευμένη ανοικτή διάταξή της, που είναι τόσο διαφορετική απ' την κλειστή τελειωμένη μορφή που χαρακτηρίζει τα περισσότερα έργα της επίσημης αρχιτεκτονικής. Χάρη σ' αυτήν ακριβώς την ιδιότητα κατορθώνουν τα κτίσματα να δέχονται αλλαγές και προσθήκες που οπτικά και εννοιολογικά θα κατάστρεφαν ένα έργο μνημειακής αρχιτεκτονικής. Μόνο εκεί όπου οι οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες αντανakλούν σχέσεις και δομές συμπαγέστερες, μέσα από κάποια οικονομική ευμάρεια που αντέχει στον χρόνο, τα κτίσματα είναι τελειωμένα σα μορφή και δέχονται δυσκολότερα προσθήκες»

10. Το φύλο στην διαχείριση της κατοικίας

Ο χώρος μέσα στα δωμάτια είναι καθαρός, καθώς δεν μπαίνουν μέσα στα σπίτια με παπούτσια, με σκοπό την προστασία του ως χώρου προσευχής, από την βρωμιά του έξω, ακριβώς όπως γίνεται με τον εσωτερικό χώρο του τζαμιού. Το μέσα στην Λυγαριά ταυτίζεται με το καθαρό και το έξω με το βρώμικο και έτσι η αντίθεση του μέσα με το έξω παίρνει την μορφή: μέσα = καθαρό vs βρώμικο = έξω. Κατά συνέπεια ο χώρος στην Λυγαριά χωρίζεται πέρα από την κλασική διάκριση⁵⁸ του μέσα vs έξω, στην δομική για την λειτουργία της κοινότητας, διάκριση: καθαρός χώρος vs βρώμικος χώρος. Ο δυϊσμός αυτού του είδους του χώρου, μπορεί να ταυτιστεί ή έστω να αντιστοιχηθεί με τον δυϊσμό των δύο φύλων, καθόσον στον κάθε έναν από τους δύο χώρο, εντοπίζεται το μέγιστο μέρος της δράσης του καθενός φύλου.

Η δράση των ανδρών κατά σχεδόν αποκλειστικό τρόπο πραγματοποιείται στον δημόσιο χώρο, στον δρόμο, στο καφενείο ή στο τζαμί, ενώ των γυναικών σχεδόν εξολοκλήρου στον ιδιωτικό χώρο των σπιτιών. Στην Λυγαριά όμως ο ιδιωτικός χώρος δεν ταυτίζεται απόλυτα με το μέσα και ο δημόσιος με το έξω. Το εσωτερικό του τζαμιού για παράδειγμα αποτελεί έναν δημόσιο χώρο ο οποίος όμως έχει τις ιδιότητες του χώρου μέσα, όπως είναι το εσωτερικό των σπιτιών. Αποτελεί έναν καθαρό χώρο, όπου άνδρες και γυναίκες εισέρχονται με την ίδια και περισσότερη φροντίδα από ό,τι στο σπίτι τους. Βγάζουν τα παπούτσια τους και έχουν ήδη απτές όπως πριν από την προσευχή στο σπίτι. Το τζαμί αποτελεί χώρο προσευχής αποκλειστικά σχεδόν των ανδρών, οι οποίοι συγκεντρώνονται εκεί για να επιτελέσουν κάθε μια από τις πέντε προσευχές της ημέρας. Κατά την μεσημεριανή προσευχή της Παρασκευής, της ιερότερης μέρας της εβδομάδας για τους μουσουλμάνους, συγκεντρώνονται πάρα πολλοί άνδρες στο τζαμί και αυτό αποτελεί μια σημαντική πρακτική, η οποία αναφέρεται στην συμπεριφορά των ανδρών και αποτελεί μέρος των κανονιστικών ρυθμίσεων της κοινότητας που αφορά αυτούς.

Οι γυναίκες προσεύχονται μόνο στο σπίτι τους ακόμη και κατά την διάρκεια του Ραμαζανιού, οπότε και επιτελείται η εκτενής προσευχή (teravi namaz) μετά την κατάλυση της νηστείας. Η πρακτική αυτή καταδεικνύει την διάκριση των χώρων κατά φύλα και την παραμονή των γυναικών στο σπίτι, ακόμη και στην περίπτωση της επιτέλεσης μιας δημόσιας πράξης, όπως είναι η κοινή προσευχή με την παρουσία χότζα και μουεζίνη.

Έτσι με την κοινωνική αυτή πρακτική ο οικιακός χώρος στην Λυγαριά προστατεύεται από ό,τι το «έξω» απειλεί: δηλαδή την έλλειψη καθαριότητας και καθαρότητας.

Στην Λυγαριά ο καθαρός χώρος είναι ο χώρος των γυναικών⁵⁹ ενώ ο βρώμικος χώρος είναι ο χώρος των ανδρών.⁶⁰ Βέβαια το τζαμί που αποτελεί χώρο κυρίως της

⁵⁸ Για την διάσταση του ανοικτού vs κλειστού, ενδεικτικά αναφέρω: Ernestine Friedl, 1962, Juliet du Boulay, 1974.

⁵⁹ Jill Dubisch, 1986, σελ. 195-214, όπου η συγγραφέας αναφέρει τον κόσμο των γυναικών ως τον κόσμο της ευταξίας, και τον αντιδιαστέλλει με τον έξω κόσμο.

ανδρικής συνάντησης, είναι κι αυτός καθαρός όμως εμπίπτει στην διάκριση η οποία αφορά την αντίθεση του μέσα vs έξω, εφόσον το τζαμί ως χώρος μέσα είναι καθαρός και όχι ως χώρος όπου εντοπίζεται η δράση των ανδρών. Εξάλλου δεν αποκλείεται η παρουσία των γυναικών σ' αυτό, αντίθετα κάποιες φορές τον χρόνο πραγματοποιείται. Το τζαμί αποτελεί το εναλλακτικό μέσα των ανδρών, το οποίο εκτός από το γεγονός ότι είναι χώρος προσευχής, δίνει την δυνατότητα επιτέλεσης συγκεκριμένων θρησκευτικών υποχρεώσεων, όπως τα μεβλούτ (μνημόσυνα) και τα καντήλια τα οποία αφορούν την ανάπαυση των ψυχών. Σε αυτές τις θρησκευτικού χαρακτήρα εκδηλώσεις, το φαγητό στους άνδρες προσφέρεται από τους συγγενείς στο τζαμί, ενώ στις γυναίκες προσφέρεται στο σπίτι, μετά την προτελευταία προσευχή. Οι άνδρες δεν μπορούν να συμμετάσχουν στις θρησκευτικές αυτές εκδηλώσεις, γιατί εκεί βρίσκονται οι γυναίκες, πράγμα βεβαίως που αποκλείει την ταυτόχρονη παρουσία τους στο σπίτι.⁶¹ Ως εκ τούτου, ο μόνος μέσα χώρος, στον οποίο υπάρχει η δυνατότητα να γίνουν αυτές οι επιτελέσεις, είναι το τζαμί.

Συνεπώς, εφόσον αυτό συμβαίνει, ο χώρος του τζαμιού, ως χώρος λατρείας, χρειάζεται να είναι καθαρός και αυτό συμβαίνει ανεξάρτητα από το γεγονός της συνεχούς παρουσίας των ανδρών σ' αυτό. Η πραγματικότητα αυτή μάλλον μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως ναι μεν ο χώρος των γυναικών είναι ο χώρος της καθαριότητας για τον οποίο ευθύνονται οι ίδιες, ο χώρος όμως των ανδρών ο οποίος είναι ο έξω χώρος, ο οποίος είναι βρώμικος, δεν είναι κάτι για το οποίο ευθύνονται οι άνδρες. Απεναντίας το γεγονός της παρουσίας των ανδρών έξω αποτελεί μια πραγματικότητα, την οποία η ίδια η δομή και οι κανόνες της κοινότητας την επιβάλλει, εφόσον η διαπραγμάτευση κάθε αξίας πραγματοποιείται εκεί, και οι άνδρες φέρονται ως οι κύριοι φορείς της.

11. Το δημόσιο vs ιδιωτικό και οι εννοιολογήσεις τους

Στην Λυγαριά οι κανονιστικές ρυθμίσεις που καθορίζουν την συμπεριφορά ανδρών και γυναικών, ταυτίζονται με τον χώρο και τον οριοθετούν απόλυτα, διαχωρίζοντάς τον με κριτήριο το φύλο. Η θρησκεία μαζί με τη λαϊκή παράδοση καθορίζουν έναν κώδικα τιμής για τους άνδρες ελαστικό, σε πολλές περιπτώσεις, και η παραβίασή του από αυτούς δεν εγείρει αυστηρές κυρώσεις από την κοινότητα. Η ίδια κοινότητα όμως, καθορίζει έναν άλλο κώδικα τιμής για τις γυναίκες, πολύ αυστηρότερο, δομημένο πάνω σε πολλούς κανόνες και απαγορεύσεις που στόχο έχουν καταρχήν μέσα από τον συμβολισμό τους, τον περιορισμό της δράσης των γυναικών.

Η διάκριση ιδιωτικό vs δημόσιο αποτελεί για όλους τους Πομάκους μια κοινωνική δραστηριότητα και όχι το αποκύημα της προσπάθειας του μελετητή για αναπαραγωγή της ως ευρωκεντρικής διάκριση και ως εκ τούτου μια αναγκαιότητα

⁶⁰ Βλ. Julie Marcus, 1992, σελ. 150, όπου η συγγραφέας αναφέρει: «ο κανόνας της καθαριότητας – αγνότητας είναι δομημένος και οργανωμένος στην βάση του φύλου και συντηρεί τον διαχωρισμό του χώρου σε ανδρικό και γυναικείο».

⁶¹ Βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1992, σελ. 213, για τον διαχωρισμό των φύλων στον χώρο και στις δραστηριότητες, όταν μιλάει για τον κόσμο του καφεeneίου.

στην ερμηνεία αυτής της κοινότητας στην άκρη της Ευρώπης. Ο ερευνητής παρατηρεί σημαντικότερες διαφορές από αντίστοιχους διαχωρισμούς σε άλλες ευρωπαϊκές περιοχές, σε ό,τι αφορά την εννοιολόγηση του χώρου, ανδρικού και γυναικείου από τις ιθαγενείς αντιλήψεις, την αιτία και την ουσία του διαχωρισμού του δημόσιου από το ιδιωτικό. Η ίδια η δομή της κάθε πομακικής κοινότητας ως μουσουλμανικής, επιβάλλει κανόνες και συμπεριφορές που στηρίζονται σε αυτήν την διάκριση.⁶² Η κοινότητα της Λυγαριάς επιπλέον, στηρίζεται σε αυτόν το διαχωρισμό και τον ενσωματώνει σε κάθε πρακτική της, από την ένδυση μέχρι την οργάνωση του χώρου και τον προσανατολισμό ακόμη του χωριού, με έναν τρόπο απόλυτο και αυστηρό, σε βαθμό που να διαχωρίζει τον εαυτό της ακόμη και από τις διπλανές της κοινότητες.⁶³

Στην Λυγαριά ο διαχωρισμός του δημόσιου από το ιδιωτικό αποτελεί βασικό δομικό στοιχείο. Οι γυναίκες δεν έχουν πρόσβαση στον δημόσιο χώρο ποτέ, ούτε σε περιπτώσεις γιορτών.⁶⁴ Δεν υπάρχει δημόσιος χώρος στην Λυγαριά, ο οποίος να θεωρείται γυναικείος και η παρουσία γυναικών σ' αυτόν γίνεται κατ' οικονομία και με παραχώρηση. Αντιστοίχως συμβαίνει το ίδιο για τους άνδρες σε ό,τι αφορά τον ιδιωτικό χώρο, τον οικιακό. Ο οικιακός χώρος είναι γυναικείος⁶⁵ και πρόσβαση σ' αυτόν έχουν οι άνδρες μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις, οπότε υπάρχει και διατάραξη της φυσικής τάξης και ισορροπίας, όπως είναι ο γάμος και η κηδεία. Συνεπώς στην Λυγαριά δεν ανοίγει ποτέ το σπίτι και σε καμία περίπτωση δε γίνεται δημόσιο. Αντίστοιχα ούτε στον δημόσιο χώρο μπορούν να βρεθούν οι γυναίκες, με την έννοια της νόμιμης παρουσίας τους εκεί, όπως για παράδειγμα στο καφενείο, όπου δεν παρευρίσκεται καμία γυναίκα ακόμη και αν η επιχείρηση είναι οικογενειακή. Μόνο στην περίπτωση του γάμου, οπότε πάλι υπάρχει μια μη ομαλή κατάσταση για τα κοινωνικά υποκείμενα, τότε οι γυναίκες παρευρίσκονται στον δημόσιο χώρο, υποκείμενες σε πρακτικές της κοινότητας. Σε άλλη περίπτωση, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της συγκέντρωσης και των δύο φύλων στο τζαμί, (πράγμα το οποίο είναι εξαιρετικά σπάνιο) κατά την διάρκεια μιας τελετουργίας, οι γυναίκες συγκεντρώνονται στον γυναικωνίτη, σε ξεχωριστό δηλαδή χώρο, χωρίς οι άνδρες να έχουν τη δυνατότητα οπτικής επαφής με αυτές.

Η διάκριση του μέσα vs έξω και του ανοικτό vs κλειστό αποτελεί πρακτική της κοινότητας όχι μόνο σε σχέση με την συμπεριφορά των υποκειμένων αλλά κυριαρχεί και στην ρητορική που τα υποκείμενα αναπτύσσουν για μείζονος ή ήσσονος σημασίας θέματα. Από την πρώτη στιγμή της συνάντησης με τα κοινωνικά υποκείμενα, ο ερευνητής αντιλαμβάνεται πως η Λυγαριά αποτελεί έναν χώρο αντιθέσεων με προεξάρχουσα την αντίθεση αυτή. Πολύ εύκολα αντιλαμβάνεται

⁶² Η Julie Marcus, 1992, σελ. 170, ισχυρίζεται πως ο διαχωρισμός μέσα vs έξω είναι αντανάκλαση των ευρωπαϊκών προτύπων παρά η ζωή των ανατολικών μεσογειακών λαών.

⁶³ Βλ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1990, σελ. 363, για την πολιτισμική περιχαράκωση της εντοπιότητας, και όχι την ενσωμάτωση της τοπικής κοινωνίας στο ευρύτερο σύνολο.

⁶⁴ Η Ernestine Friedl, 1962 και η Jane Cowan, 1991, αναφέρουν ότι συμβαίνει το αντίθετο στα Βασιλικά και στο Σοχό, κοινότητες, τις οποίες μελέτησαν.

⁶⁵ Η Robinette Kennedy, 1986, σελ. 128-130, μιλάει για τις σχέσεις που συνάπτουν οι γυναίκες στην Κρήτη, μετά τον γάμο τους και οι οποίες παρέχουν σ' αυτές συναισθηματική κάλυψη.

κανείς πως ο χώρος είναι διαιρεμένος και στο κάθε κομμάτι κυρίαρχη είναι μια μερίδα υποκειμένων.

Ερευνώντας κανείς τον χώρο και τον τρόπο δράσης των γυναικών, μοιραία οδηγείται στην μελέτη και διερεύνηση των εντολών του Ιερού Κορανίου για την συμπεριφορά και την παρουσία των γυναικών στον μέσα και στον έξω χώρο. Το Ιερό Κοράνιο επιτάσσει έναν συγκεκριμένο τρόπο ένδυσης, ο οποίος κρατά τις γυναίκες περιορισμένες μέσα σε ένα μαύρο φαρδύ φόρεμα, το οποίο καλύπτει στο εσωτερικό του το σώμα, δίνοντάς του ταυτόχρονα ελευθερία κινήσεων και δημιουργώντας την εντύπωση πως οι γυναίκες βρίσκονται συνεχώς μέσα σε έναν οριοθετημένο χώρο. Το Ιερό Κοράνιο επιτάσσει επίσης την εγκατάσταση των γυναικών μέσα στον οικιακό χώρο και απαγορεύει την άσκοπη μετακίνησή τους έξω και μάλιστα χωρίς την άδεια αυτών που κυριαρχούν στον έξω χώρο.⁶⁶

Στην Λυγαριά ο ιδιωτικός χώρος γίνεται δημόσιος μόνο για τις γυναίκες, καθημερινά και όχι απαραίτητα τις γιορτές ή άλλες σημαντικές ημέρες. Εκεί διαμείβεται όλη η δράση, και εξαντλείται το μεγαλύτερο μέρος της κοινωνικότητας των γυναικών. Παράλληλα ο δημόσιος χώρος είναι χώρος ελέγχου των γυναικών και επιβολής της ιδιωτικότητας με την κάλυψη του σώματος από την ενδυμασία και την αποτροπή της έκφρασης λόγου, όπως επιβάλλουν οι ιεροί κανόνες.⁶⁷ Κατά συνέπεια το κλείσιμο των γυναικών, επεκτείνεται πέρα από τον ιδιωτικό χώρο, συντελείται και στον δημόσιο χώρο,⁶⁸ όπου οι γυναίκες οφείλουν να περιορίζουν τον εαυτό τους σε ένα νοητό, φαντασιακό «μέσα». Έτσι είναι αντεστραμμένοι οι χώροι για τις γυναίκες σε σχέση με την δράση η οποία διαμείβεται. Ο δημόσιος χώρος των ανδρών, σε ό,τι αφορά τις γυναίκες, ιδιωτικοποιείται, ενώ ο ιδιωτικός χώρος των γυναικών, είναι μονίμως δημόσιος γι' αυτές.

Όλες αυτές οι πρακτικές της κοινότητας κατακυρώνονται από κυρίαρχους θεολογικούς και κατ' επέκταση ιδεολογικούς κανόνες. Με βάση τις εντολές του Κορανίου και τις νουθεσίες των χοτζάδων καταρτίζεται ο θρησκευτικός κώδικας τιμής για άνδρες και γυναίκες. Οι γυναίκες δεν εμφανίζονται έξω από το σπίτι τους χωρίς τον μαύρο φερετζέ τους ο οποίος υποκαθιστά το «μέσα» του σπιτιού τους, το οποίο παραβιάζεται όταν οι γυναίκες βγαίνουν από αυτό. Έτσι περιβάλλονται μέσω του ρούχου σε ένα άλλο «μέσα», το οποίο διασφαλίζει την μη έκθεση στο έξω και την διατήρηση της τάξης σε ό,τι αφορά την συμπεριφορά των γυναικών. Στους άνδρες δεν επιβάλλονται κανονιστικές ρυθμίσεις που να αφορούν την ένδυσή τους σύμφωνα

⁶⁶ Στο Ιερό Κοράνιο, 33:33,34, προτρέπονται οι γυναίκες του Προφήτη να παραμένουν στα σπίτια τους και να μην κάνουν επίδειξη του εαυτού τους, όπως την εποχή της άγνοιας. Μέσω αυτών των γυναικών και των παροτρύνσεων σ' αυτές, όλες οι μουσουλμάνες καθοδηγούνται σε ανάλογη συμπεριφορά.

⁶⁷ Μια κυρίαρχη κανονιστική ρύθμιση, για την οποία μάλιστα επέμεναν ιδιαίτερα οι πληροφορήτριες και οι πληροφορητές μου, ήταν να μην ακουστεί η φωνή των γυναικών από ξένους άνδρες. Στην πραγματικότητα ήταν τόσο η ανησυχία και ο φόβος τους μήπως αδιαφορήσω για όσα μου έλεγαν, και έτσι διαπράξουν αμαρτία, που μου ζήτησαν να τους υποσχεθώ πως δεν θα άφηνα κανέναν άνδρα να ακούσει καμία κασέτα με την φωνή των πληροφορητριών μου και είναι αλήθεια πως τήρησα την υπόσχεσή μου. Τελικά αποδείχτηκε πως οι ίδιοι οι Λυγαριώτες υπονόμειναν αυτή την ρητορική, εφόσον άφηναν τις γυναίκες τους να μιλούν σε ξένους άνδρες.

⁶⁸ Η Janice Boddy, 2006, σελ. 153 και 157, σημ. 19, αναφέρει πως οι γυναίκες στο Σουδάν θεωρούνται «περίκλειστες» ακόμη και έξω από το σπίτι τους.

με τα μουσουλμανικά πρότυπα, έτσι ώστε να μη σκανδαλίζονται οι γυναίκες. Μια τέτοια στρατηγική της κοινότητας θα επινοούνταν, εάν κινδύνευε η επιβίωσή της από την συμπεριφορά των γυναικών. Συνεπώς από ό,τι φαίνεται η κοινότητα διασφαλίζει εν τέλει την διατήρηση της τάξης στην συμπεριφορά των ανδρών, επιβάλλοντας στις γυναίκες μια τέτοια ενδυμασία, η οποία κρατά κλειστό το γυναικείο σώμα όταν βρίσκεται σε ανοικτό χώρο, προστατεύοντάς το. Τον ίδιο σκοπό έχει η κάλυψη του κεφαλιού με την μαντήλα.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον αποκτά το γεγονός πως σ' αυτήν την κοινωνία οι έννοιες «κλειστή», που έρχεται σε αντίθεση με το «ανοικτή», δεν αποτελούν άγνωστο διαχωρισμό για την κοινότητα, μια etic ερμηνεία ενός ερευνητή, αλλά αποτελούν ένα βασικό δομικό στοιχείο της. Χρησιμοποιούνται μέσα στην καθημερινότητα από τα ίδια τα υποκείμενα και αναπτύσσεται μια ρητορική γύρω από τους κανόνες που χαρακτηρίζουν τις συμπεριφορές των γυναικών. Κλειστή θεωρείται η γυναίκα που φορά μαντήλα και φερετζέ ή έστω μαντήλα και μαντώ, ενώ ανοικτή αυτή που ντύνεται όπως οι χριστιανές.

Έτσι οι γυναίκες καλύπτοντας τον εαυτό τους με τον φερετζέ δεν προστατεύονται απλώς από την παραβίαση του ιδιωτικού τους χώρου από τους άνδρες. Αυτή η συμπεριφορά των γυναικών παρόλη την προσπάθεια παραποίησης της αποτελεί έναν σιωπηρό, άφωνο λόγο, δηλωτικό της φύσης της γυναίκας, ταυτόχρονα όμως δυναμικό, ισχυρό, που δίνει δυνατότητες στις γυναίκες να διαπραγματευτούν την ταυτότητα της κοινότητάς τους, ως αποτέλεσμα της διαπραγμάτευσης της δύναμής της μέσα στην κοινότητα. Το κλείσιμο των γυναικών είναι η δύναμή τους ενώ το άνοιγμά τους οδηγεί στην αποδυνάμωσή τους.⁶⁹

Ο καθορισμός του «μέσα» και του «έξω» στην Λυγαριά εξαρτάται από την κάθε κοινωνική πρακτική κατά την οποία διαπραγματεύονται την θέση τους και την συμπεριφορά τους οι γυναίκες. Ως εκ τούτου, το «έξω» μπορεί να βρίσκεται στην κατάργηση του φερετζέ, στον δρόμο έξω από το σπίτι, στην απομάκρυνση από το χωριό, στην απομάκρυνση από την Ξάνθη.⁷⁰

Εν τέλει η αντίστιξη μέσα vs έξω σχετίζεται με την συνέπεια προς τους θρησκευτικούς και κοινωνικούς κανόνες, με την τήρηση μιας θεολογικά και κοινωνικά αποδεκτής συμπεριφοράς, ώστε να διασφαλιστεί το γόητρο και η επιβίωση όλης της κοινότητας. Πέρα από αυτό όμως, ο διαχωρισμός του χώρου με βάση τα

⁶⁹ Η Nira Yuval Davis, 1997, σελ. 37, πραγματεύεται με πολύ ενδιαφέροντα τρόπο την υπόθεση του κλεισίματος των γυναικών. Υποστηρίζει πως οι ελεύθερες γυναίκες μπορεί να γίνουν αποδυναμωμένες, πως ο έλεγχός τους, ο οποίος πραγματοποιείται από τις γηραιότερες, συντελείται τελικά για να αναπαραχθούν τα έθνη βιολογικά, πολιτισμικά και συμβολικά.

⁷⁰ Στην Λυγαριά και η διαπραγμάτευση του έξω αποτελεί υπόθεση η οποία βρίσκεται σε διαρκή εκκρεμότητα. Οι γυναίκες για παράδειγμα επισκέπτονται το κοινοτικό κατάστημα για υποθέσεις της οικογένειάς τους, εφόσον ο σύζυγός τους λείπει. Αντιθέτως μια πληροφορήτρια δεν πήγε στην Αστυνομία στο χωριό της μόνη για μια επείγουσα υπόθεσή της, ενώ δυο άλλες πήγαν μόνες στο Γυμνάσιο στον Εχίνο, για την παραλαβή των πιστοποιητικών σπουδών για τα παιδιά τους. Παρατηρεί συνεπώς κάποιος πως υπάρχουν διαβαθμίσεις στην έξοδό τους από τον οικιακό χώρο και την εννοιολόγηση του έξω και την παρουσία τους σ' αυτό. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και στην Μουριά, όπου ο Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, 1990, σελ. 350, μιλάει «για μια σχεδόν βίαιη συναναστροφή με το δημόσιο χώρο» των γυναικών.

φύλα, η απουσία των γυναικών από την δημόσια σφαίρα και η μουσουλμανική ενδυμασία τους αποτελούν στρατηγικές που επιβεβαιώνουν και διασφαλίζουν την διατήρηση της μουσουλμανικής παράδοσης της κοινότητας. Ταυτόχρονα όμως οι στρατηγικές αυτές αποτελούν κυρίαρχες εκδοχές, σύμφωνα με τις οποίες συγκροτείται η γυναικεία ταυτότητα, γιατί καθορίζουν την καθαρότητα, την ευσέβεια και την σεμνότητα των γυναικών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Alp, I., 1993, "Bulgarin Pomak Turkleri (Kipcaklar – Kumanlar)". *Politikasi Diyanet* 29: 2, 75-80.
- Banks, Marcus, 2005, *Εθνοτισμός*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Βαρβούνης, Γ. Μανόλης, 1996, *Λαογραφικά των Πομάκων της Θράκης Πορεία Αθήνα*
- Βαρβούνης, Γ. Μανόλης, 1997, *Η καθημερινή ζωή των Πομάκων. Λαογραφία, εθνική συνείδηση και θρησκευτική ταυτότητα. Το παράδειγμα του χωριού Κύκνος της Ξάνθης*. Αθήνα: Εκδ. Οδυσσέας.
- Βαρβούνης, Γ. Μανόλης, *Παραδοσιακός πολιτισμός των Πομάκων της Θράκης. Λαογραφικά μελετήματα*. Αθήνα 2000.
- Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Βέικος, Θεόφιλος, 1999, *Εθνικισμός και Εθνική Ταυτότητα*. Αθήνα: Εκδ. Ελληνικά Γράμματα.
- Boddy, Janice, 2006, «Η όαση της μήτρας». Στο Φωτεινή Τσιμπιρίδου (επιμ.) «Μουσουλμάνες της Ανατολής» Αναπαραστάσεις, πολιτισμικές σημασίες και πολιτικές, 129-158. Εκδ. Κριτική.
- Βόλντμαν, Ντ., Κλαπίζ-Ζιμπέρ, Κρ., Λαγκράβ, Ρ.-Μ., Ντοφέν, Σ., Πέζρα, Μ., Πέρο, Μ., Ρίπα, Γ., Σμιτ- Πάντελ Π., Φαρζ, Α., Φρες, Ζ., 1997, «Πολιτισμός και εξουσία των γυναικών: δοκίμιο ιστοριογραφίας». Στο Έφη Αβδελά – Αγγέλικα Ψαρά (επιμ.), *Σιωπηρές ιστορίες. Γυναίκες και φύλο στην ιστορική αφήγηση*, 332-366. Αθήνα: Εκδ. Αλεξάνδρεια.
- Γεωργαντζής, Πέτρος, 1993, Η σημασία των ονομασιών : Αχριάνες και Πομάκοι, εισήγηση στο Α΄ Παγκόσμιο Συνέδριο Απόδημων Θρακών, Ξάνθη.
- Γιαννακόπουλος, Κ., – Γιαννιτσιώτης, Γ., 2010, «Εισαγωγή: Εξουσία, αντίσταση και χωρικές υλικότητες». Στο Κ. Γιαννακόπουλος–Γ. Γιαννιτσιώτης (επιμ.), *Αμφισβητούμενοι χώροι στην πόλη. Χωρικές προσεγγίσεις του πολιτισμού*, 11-57. Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Γιαννακοπούλου-Ρούκουνη, Μάρω, 1982, «Πομακοχώρια. Διαμόρφωση ενός τοπικού πρότυπου κατοικίας». *Θρακικά Χρονικά* 37: 209-212.
- Γιαννοπούλου-Ρούκουνη, Μάρω, 1983, «Πομακοχώρια. Κατασκευή, υλικά και τεχνολογία σαν τροποποιητικοί παράγοντες της μορφής της κατοικίας». *Θρακικά Χρονικά* 38: 189-204.

- Γκέφου-Μαδιανού, 2011, «Εισαγωγή: Από την ολιστική προσέγγιση στις μερικές αλήθειες». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 11-66. Αθήνα: Πατάκης.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα, 2011α, «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις». ». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 365-436. Αθήνα: Πατάκης.
- Campbell, J. K., 1964, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University press.
- Cavusoglu, H., 1993, *Balkanlar'da Pomak Turkler*. Ankara
- Cowan, K. Jane, 1998, *Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Εκδ. Αλεξάνδρεια.
- Driessen, Henk, 1998, «Η περιοχή της Μεσογείου ως πρόκληση στην πολιτισμική ανθρωπολογία και οι προκλήσεις στη μεσογειακή εθνογραφία». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 619-646. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Dubisch, Jill, 1986, «Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries of Modern Greece» Στο Jill Dubisch (επιμ.), *Gender & Power in Rural Greece*, 195-214. Princeton: Princeton University Press.
- Du Boulay, Juliet, 1974, *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Clarendon Press.
- Du Boulay, Juliet, 1986, «Women – Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece» Στο Jill Dubisch (επιμ.), *Gender & Power in Rural Greece*, 139-168. Princeton: Princeton University Press.
- Ζαρκιά, Κορνηλία, 1992, «Η συμβολή της ανθρωπολογίας του χώρου». *Εθνολογία* 1: 75-83.
- Ζεγκίνη, Χ. Ευστρατίου, 1996, *Ο Μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελλαδικό χώρο*. Θεσσαλονίκη: Institute for Balkan Studies.
- Frangopoulos, Yiannis, “*Une minorite musulmane en transition; approche anthropologique des Pomaques grecs*” *these de Doctorat, Universite Catholique de Louvain*, CIACO Louvain-la-Neuve, 1996.
- Friedl, Ernestine, 1962, *Vasilika: A Village in Modern Greece*. Νέα Υόρκη: Holt, Rinehart and Winston.
- Hastrup, Kirsten, 2011, «Ιθαγενής ανθρωπολογία: Μια αντίφαση στους όρους;». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 337-364. Αθήνα: Πατάκης.
- Hristov, H., Hatzinikolov V., (eds), 1958, *Iz minaloto na Bulgarite Mohamedani v Rodopite*. Sofia.
- Hobsbawm, E. J., 1994, *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. Αθήνα: Εκδ. Καρδαμίτσα.
- Ιωσηφίδου, Μαρίνα, 2011, «Δύναμη και γνώση στις πολιτισμικές αναπαραστάσεις: Σκέψεις από την επιτόπια έρευνα». ;». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.),

- Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 437-476. Αθήνα: Πατάκης.
- Kandiyoti, Deniz, *Women, Ethnicity and Nationalism*. 1996.
- Κελτσίδου, Παρθενόπη, 1996, «Ο εορτασμός του Εντρελές στην Κοτύλη Ξάνθης». *Πρακτικά Συνεδρίου: Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις. Δήμος Κομοτηνής- Κέντρο Λαϊκών Δρωμένων*. Κομοτηνή.
- Kennedy, Robinette, 1986, «Women's Friendships on Crete: A Psychological Perspective». Στο Jill Dubisch (επιμ.), *Gender & Power in Rural Greece*, 121-138. Princeton: Princeton University Press.
- Κόκκας, Νικόλαος α, 2006, «Οι Πομάκοι της Βουλγαρικής Ροδόπης». Στο Θ. Μαλκίδης – Ν. Κόκκας (επιμ.), *Μετασχηματισμοί της συλλογικής ταυτότητας των Πομάκων*, 221-290. Ξάνθη: Εκδ. Σπανίδη.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη, 1989, *Λαογραφικά μελετήματα 1*. Αθήνα: Εταιρεία Ελληνικού λογοτεχνικού και ιστορικού αρχείου.
- Kuper, Adam, 2011, «Ίθαγενής εθνογραφία, πολιτική ευπρέπεια και το σχέδιο μιας κοσμοπολιτικής ανθρωπολογίας». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 297-336. Αθήνα: Πατάκης.
- Κωστόπουλος, Τάσος, 2009, *Το «Μακεδονικό» της Θράκης. Κρατικοί σχεδιασμοί για τους Πομάκους (1956-2008)*. Αθήνα: Βιβλιόραμα.
- Λαγόπουλος, Αλέξανδρος - Φ. 2000, «Τελετουργίες καθαγίας του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού». *Εθνολογία* 6-7: 61-92.
- Λαγόπουλος, Αλέξανδρος – Φ., 2006, Πρακτικές και χωρικά μοντέλα καθαγίας του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού. Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, 497-533. Αθήνα: Gutenberg.
- Λιάπης, Κ. Αντώνης, 1995, *Η υποθηκευμένη γλωσσική ιδιαιτερότητα των Πομάκων. Κομοτηνή: Θρακική Εταιρεία*.
- Lefebvre, Henri, 1991, *The production of space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Μαγκριώτης, Γιάννης, 1990, *Πομάκοι ή Ροδοπαίοι. Οι Έλληνες μουσουλμάνοι*. Αθήνα: Εκδ. Ρήσος.
- Marcus, Julie, 1992, «History, Anthropology and Gender: Turkish Women Past and Present.» Στο *Gender and History* Vol.4 No 2:147-246.
- Massey, Doreen Barbara, 2005, *For Space*. London: Sage
- Mead, M., 1949, *Male and Female*. Νέα Υόρκη: W. Morrow and Co.
- Memisoglu, H., 1991, *Pomak Turklerinin tarihi Gesmisinden sayfalar*. Enkara.
- Μερακλή, Γ. Μ., 1983, *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*. Αθήνα: Καλλιτεχνικό πνευματικό κέντρο Ωρα.
- Μπάδα-Τσομώκου, Κωνσταντίνα, 1996, «Προς μια αποκρυπτογράφηση της φυσιογνωμίας των λαϊκών δρωμένων: Απόκριες στα Γιάννενα». *Πρακτικά Συνεδρίου: Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις. Δήμος Κομοτηνής- Κέντρο Λαϊκών Δρωμένων*. Κομοτηνή.
- Μυλωνάς, Α. Πόλυς, 1990, *Οι Πομάκοι της Θράκης*, Νέα Σύνορα- Α.Α. Λιβάνη.

- Narayan, Kirin, 1993, «How Native Is a “Native” Anthropologist?». Στο *American Anthropologist* 95 (3), 671-686.
- Νιτσιάκος, Βασίλης, 1991, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*. Αθήνα: Εκδ. Οδυσσέας.
- Νιτσιάκος, Βασίλης, 2003, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*. Αθήνα: Εκδ. Οδυσσέας.
- Ortner, Sherry B. 1974. «Is female to male as nature is to culture?». Στο M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (επιμ.), *Woman, culture, and society*, 68-87. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1990, «“Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητος του χωρίου” Σχέσεις και σύμβολα της εντοπιότητας σε μια αιγαιακή κοινωνία». Στο Μ. Κομνηνού- Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Κοινότητα, κοινωνία και ιδεολογία. Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, 332-372. Αθήνα: Εκδ. Παπαζήση.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1992, «Εισαγωγή. Από τη σκοπιά του φύλου: Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της σύγχρονης Ελλάδας». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 11-98. Αθήνα: Εκδ. Θ. Καστανιώτη.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1992a, «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και νταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, 209-250. Αθήνα: Εκδ. Θ. Καστανιώτη.
- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος, 1996, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας». Τοπικά β', *Περί κατασκευής*: 197-216.
- Patriarh Kiril, 1960, *Bulgaromehamedanski selista y Yuzni Rodopi. Ksantiiskoto I Gyumurtzinsko Sinodalno Kinigoizdatelstvo*.
- Raichefsky, S., 2004, *The Mohammedan Bulgarians (Pomaks)*. Sofia.
- Rosaldo, M. Z., 1974, «Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview». Στο M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (επιμ.), *Woman, Culture and Society*, 17-42. Stanford: Stanford University Press.
- Σαρρής, Νεοκλής, 1990, *Η οικογένεια στην Τουρκία. Κοινωνική πλαισίωση και θεσμική προσέγγιση*. Αθήνα: Εκδ. Ρήσος.
- Στεφανίδης, Δ. Αθανάσιος, 1994, *Η γυναίκα στο Ισλάμ. Μύθος και πραγματικότητα*. Κατερίνη: Εκδ. Τέρτιος.
- Σερεμετάκη, Νάντια, 1994, *Η Τελευταία Λέξη στην Ευρώπη τα Άκρα. Δι-αίσθηση Θάνατος Γυναίκες*. Αθήνα: Εκδ. Λιβάνη.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Νόρα, 2011, «Υπό παρατήρησιν: Κείμενα και υποκείμενα ανθρωπολογικών πρακτικών». Στο Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες Τάσεις*, 153-206. Αθήνα: Πατάκης.
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Νόρα, 1991, *Ανθρωπολογικά για το γυναικείο ζήτημα*. Αθήνα. Εκδ.: Ο Πολίτης.
- Τεντοκάλη, Βάνα, 1989, *Η οργάνωση του χώρου της κατοικίας ως έκφραση της δομής της οικογένειας. Η περίπτωση της Οργάνης*. Θεσσαλονίκη: Εκδ. University Studio Press.

- Τρουμπέτα, Σεβαστή, 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*. Εκδ. Κριτική.
- Τσιμπιρίδου, Φωτεινή, 1994, «Χώρος: δομές και αναπαραστάσεις. Ανθρωπολογική πρόταση ανάγνωσης του χώρου στα πομακοχώρια του νομού Ροδόπης». *Εθνολογία* 3, 5-31.
- Tsibiridou, Fotini, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelle*, Paris 2000.
- Tsibiridou, Fotini, 2007, «“Silence” as an idiom of marginality among Greek Pomaks». Στο Steinke K. & C. Voss (επιμ.) *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*. 49-73. Munchen: *Sudosteuropa-Gesellschaft-Verlag Otto Sagner*.
- Yuval-Davis, Nira, 1997, *Gender and Nation*. London: SAGA Publication Ltd.
- Vernier, B., 1978, *Representation mythique du monde et domination masculine. Un exemple de la division sexuelle du travail chez les Pomaques grecs*. Paris :EHESS.
- Χιδίρογλου, Παύλος, 1989, *Οι Έλληνες Πομάκοι και η σχέση τους με την Τουρκία*. Αθήνα: Εκδ. Ηρόδοτος.

Κελτσίδου, Π. (2015). Το τζαμί και η κατοικία ως χώροι οργάνωσης της έμφυλης ταυτότητας των κατοίκων ενός πομάκικου χωριού. Στο: Σέργης, Μ. και συνεργάτες (Επιστημονική Επιτροπή), *Όψεις της Ιστορίας και του Πολιτισμού της Θράκης*. Κομοτηνή: Σχολή Κλασικών και Ανθρωπιστικών Σπουδών Δ.Π.Θ., Περιφερειακή Διεύθυνση Π/θμιας και Δ/θμιας Εκπαίδευσης Αν. Μακεδονίας και Θράκης. σελ. 363-389.

Παρθενόπη Κελτσίδου, M.Sc.
Καθηγήτρια Β/θμιας Εκπαίδευσης
Εσπερινό Γυμνάσιο Ξάνθης
Στάλλιου ,
67132-Ξάνθη
E-mail: tsiarasdinis@gmail.com

