

Το σύμπλεγμα του αίματος.
Πατρογραμμικές ομάδες και αντεκδίκηση
στους Έλληνες Βλάχους του Κεφαλόβρυσου
(Μετζιτιέ) Πωγωνίου*

Η ανθρωπολογική έρευνα έχει επισημάνει από πολύ νωρίς την άμεση σχέση κατά κανόνα μονογραμμικών (συχνότερα πατρογραμμικών, σπανιότερα μητρογραμμικών) ομάδων συγγένειας και αιματηρής εκδίκησης ή αντεκδίκησης (βεντέτας) (Otterbein και Swanson Otterbein 1965). Στην Ελλάδα αυτό έχει επιβεβαιωθεί από τις μελέτες που έχουν πραγματοποιηθεί στη Μάνη (Andromedas χ.χ. Αλεξάκης 1980), στην Κρήτη (Herzfeld 1985) και σε άλλες περιοχές. Φαίνεται όμως ότι το έθιμο αυτό είχε ευρύτερη διάδοση εκεί όπου επικρατούσαν ιδιαίτερες οικονομικές συνθήκες, π.χ. μεγάλη κτηνοτροφία και ημινομαδισμός ή νομαδισμός, καθώς και κοινωνικές συνθήκες στις οποίες κυριαρχούσαν οι ομάδες συγγένειας.

Γνώρισα για πρώτη φορά τους Βλάχους του Πωγωνίου, όταν ξεκίνησα έρευνα στην περιοχή το 1978. Επειδή όμως το επίκεντρο του ενδιαφέροντός μου ήταν άλλο – η σύγκριση των κοινωνικών θεσμών των Μανιατών και των ελληνοφώνων (Γκραιίκων) του Πωγωνίου – δεν προχώρησα στη μελέτη των ημινομάδων αυτών κτηνοτρόφων. Η συστηματική έρευνα στους Βλάχους αρχίζει ουσιαστικά το 1993. Η επιτόπια έρευνά μου, η οποία ξεκίνησε τότε και συνεχίζεται μέχρι σήμερα, περιστράφηκε γύρω από διάφορα θέματα της κοινωνίας τους και του λαϊκού τους πολιτισμού (κουλτούρας).

Το χωριό Κεφαλόβρυσο του Πωγωνίου είναι ο κεντρικός πυρήνας εγκατάστασης αυτών των Βλάχων στην Ήπειρο, οι οποίοι είναι διασκορπισμένοι λόγω της απασχόλησής τους σε πολύ ευρύτερη περιοχή. Κατά διαστήματα έχουν εγκατασταθεί ή τους βρίσκουμε στα χωριά: Βασιλικό, Δολό, Αργυροχώρι, Μεσοβούνι, Ξηρόβαλτο, Φαράγγι, Πωγωνιανή, Βήσσανη, Κάτω Ραβένια των επαρχιών Πωγωνίου και Δωδώνης. Επίσης Σαγιάδα, Φιλιάτες,

* Πρώτη δημοσίευση, *Εθνολογία* 6-7 (1998-1999) 137-192.

Πλαίσιο, Σκουπίτσα, Ασπροκλήσι του νομού Θεσπρωτίας και Μόρσι, Πρεμετή, Κορυτσά κ.α. Αλβανίας. Ακόμα και στην Κέρκυρα είχαν εγκατασταθεί με τα ζώα τους κατά τον Εμφύλιο πόλεμο όπου παρέμειναν ως το 1951 (βλ. περισσότερα στον Κουκούδη 1999).

Παρόλο που η κοινωνία του Κεφαλόβρυσου έχει υποστεί σημαντικές αλλαγές με τη μετανάστευση πολλών κατοίκων, σχεδόν των δύο τρίτων του πληθυσμού του χωριού, στη Γερμανία μετά από το 1960, εντούτοις οι βασικοί κοινωνικοί θεσμοί, πατρογραμμικές ομάδες και οικογένεια διατήρησαν ακμαία πολλά στοιχεία από την παλαιότερη δομή τους. Οι αναμνήσεις άλλωστε είναι πολύ ζωντανές καθώς το χρονικό διάστημα μετά το 1960 ως σήμερα δεν είναι ιδιαίτερα μεγάλο.

Οι πατρογραμμικές ομάδες

Σε παλιότερες μελέτες μου είχα κάνει μια σύντομη αναφορά στην οργάνωση των ομάδων συγγένειας των Βλάχων του Πωγωνίου. Στη μελέτη αυτή θα προσχωρήσω πιο πέρα την ανάλυση, εξετάζοντας με περισσότερες λεπτομέρειες τις διάφορες πλευρές του θέματος. Ιδιαίτερο βάρος θα δώσω στη δομή του γενεαλογικού συστήματος καθώς και στις συμβολικές προεκτάσεις του συστήματος καταγωγής, επισημαίνοντας κυρίως εκείνα τα χαρακτηριστικά που οι ανθρωπολόγοι ονομάζουν «δομικά στοιχεία καταγωγής» (descent constructs) (Scheffler 1966· Keesing 1968: 453). Η μελέτη άλλωστε του συστήματος συγγένειας ενός λαού ή μιας ομάδας είναι πάντα για τους ανθρωπολόγους το κλειδί κατανόησης της κοινωνίας τους (Bouquet 1996: 43· Barnard και Good 1984: 1), ιδιαίτερα όταν πρόκειται για «κοινωνίες συγγένειας» (kinship societies), όπως τις ονομάζουμε, σαν κι αυτή των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου.

Το χωριό είναι οργανωμένο με βάση τις πατρογραμμικές ομάδες συγγένειας. Κάνω χρήση του όρου, παρά την κριτική που έχει ασκηθεί από μερικούς κοινωνικούς επιστήμονες ότι κακώς γίνεται μεταφορά στην Ελλάδα αφρικανικών μοντέλων οργάνωσης της συγγένειας. Αυτοί αποφεύγουν συνήθως τον όρο «πατρογραμμική ομάδα», χρησιμοποιώντας άλλους εναλλακτικούς, όπως «αρρενογονική ομάδα», «πατρική ομάδα» (agnatic group, patriline) κ.λπ., ή κάνοντας λόγο για «υπολειμματική πατρογραμμικότητα» (residual patriline) και ανδροκρατική ιδεολογία. Εντούτοις, και άσχετα από τις σημαντικές διαφορές τους, τα συστήματα συγγένειας στην Ελλάδα που ορί-

1. Η επικρίσεις εστίαστηκαν αρχικά στη χρήση των μοντέλων αυτών στη Νέα Γουϊνέα και ιδιαίτερα στη γενίκευση των αρχών που προτείνει ο ανθρωπολόγος Fortes (1953: 17-41) για τη δομή των μονογραμμικών/πατρογραμμικών ομάδων συγγένειας, ξεκινώ-

ζουμε ως πατρογραμμικά είναι πάντα προγονοκεντρικά (ancestor centred)¹.

Ουσιαστικά ο οικισμός χωρίζεται σε εκτεταμένους μαχαλάδες όπου είναι εγκαταστημένα τα μεγαλύτερα γένη (clans). Ορίζουμε το γένος ως την πατρογραμμική ομάδα, της οποίας τα μέλη δεν μπορούν να βρουν σαφή γενεαλογικό δεσμό με τον ιδρυτή πρόγονο (γενάρχη) της ομάδας τους, τον αναγνωρίζουν όμως ως τέτοιο και τον περιβάλλουν με μυθικά ή ημιμυθικά στοιχεία². Η συγγένεια δηλ. με το γενάρχη είναι υποθετική (Fried 1957).

Η διάκριση των μαχαλάδων δεν είναι σήμερα τόσο εμφανής για ένα ξένο, γιατί το χωριό έχει πυκνώσει λόγω της αύξησης του πληθυσμού. Παλαιότερα όμως που το χωριό είχε λιγότερο πληθυσμό αυτό ήταν περισσότερο ξεκάθαρο, καθώς ανάμεσα στους οικογενειακούς μαχαλάδες μεσολαβούσε αρκετός κενός χώρος³. Τα γένη λοιπόν στο Κεφαλόβρυσσο ήταν και είναι εγκατεστημένα σε ένα συγκεκριμένο χώρο, δηλ. είναι τοπικά εγκαθιδρυμένα (localized), πράγμα που συνδέεται άμεσα με την ασφάλεια και τις αιματηρές συγκρούσεις (βεντέτα) (πρβ. Roscoe 1996: 651, όπου και η σχετική βιβλιογραφία). Το ίδιο μάλιστα παρατηρείται και στο νεκροταφείο όπου οι τάφοι κάθε γένους είναι λίγο-πολύ συγκεντρωμένοι σε ορισμένες θέσεις. Τα ψυχοσάββατα μάλιστα πριν το Πάσχα οι συγγενείς συγκεντρώνονται κατά γένη στους τάφους και διανέμουν λειτουργικές-πρόσφορα.

νας από τις μελέτες του στην Αφρική (Barnes 1962: 5-9· Iteanu 1983: 37-55· πρβ. και Salisbury 1964: 168-171· Kuper 1982: 71-95). Στη συνέχεια πάνω σ' αυτό το θέμα άρχισε έντονος επιστημονικός διάλογος. Η πλειονότητα πάντως των ανθρωπολόγων δεν δέχθηκε τις επικρίσεις, προβάλλοντας την ανάγκη ύπαρξης ενός γενικού μοντέλου για τα συστήματα αυτά (βλ. εκτενή κριτική και ανάλυση πάνω στο θέμα στον La Fontaine 1973: 35-51). Επισήμαναν επίσης ότι η αντίθεση των ειδικών άφησε έξω τα μονογραμμικά/πατρογραμμικά συστήματα συγγένειας των Κινέζων και των Ινδιάνων της Αμερικής. Την προβληματική μετέφεραν και στην Ελλάδα ορισμένοι ξένοι και γηγενείς ανθρωπολόγοι που εργάστηκαν στον ελληνικό χώρο (Herzfeld 1983: 159, 1985: 283-84· πβ. Xanthakou 1993: 15-16 και Papataxiarchis 1995: 220). Από δική μου πλευρά θεωρώ ότι το μοντέλο του Fortes μπορεί να χρησιμοποιηθεί γενικότερα με ορισμένες τροποποιήσεις, π.χ. στις διαβαθμίσεις στην οργάνωση σε σώμα των ομάδων αυτών, στις διακλαδώσεις, στον τρόπο ή τους τρόπους απόσχισής κλπ. (πρβ. Befu - Plotnikov 1962: 325)

2. Πολλοί, ξένοι κυρίως, μελετητές κακώς ονομάζουν τις ομάδες αυτές στην Ελλάδα γενιές (lineages), στις οποίες, αντίθετα, οι γενεαλογικοί δεσμοί των μελών με τον ιδρυτή του κλάδου ή της γενιάς είναι γνωστοί. Στις κοινωνίες όμως κατά γένη, όπως αυτών των Βλάχων και των Μανιατών, μπορούμε να μιλάμε για ανεξάρτητες γενιές μόνο στις περιπτώσεις όπου οι κλάδοι αυτοί προέρχονται από πρόσφατη απόσχιση (fission) (βλ. περισσότερα για την προβληματική Kuper 1982).

3. Παραθέτουμε μια περιγραφή του τρόπου εγκατάστασης των γενών, όπως μας την έδωσε ένας πληροφορητής από το γένος των Γραμμοζαίων: Βόρεια Ποτσέικα και Κουρέικα, νότια Γραμμοζέικα, κέντρο Μεντέικα, ανατολικά Γκοριτσέικα και Μανέικα, δυτικά Τσεπέικα. Τα Νατσιέικα και τα Κολεμπέικα νοτιοανατολικά (είναι μαζί γιατί πρόκειται για ένα «μελιέτι», δηλ. ένα γένος, κατά την έκφρασή του πληροφορητή).

Τα μεγαλύτερα γένη που διαθέτουν και τους μεγαλύτερους μαχαλάδες σύμφωνα και με την ιεράρχηση των πληροφορητών είναι οι Μενταίοι (150 ψηφοφόροι), οι Γραμμοζαίοι, οι Ποτσαίοι, οι Κουραίοι, οι Φουκαίοι. Μικρότερα γένη είναι οι Σιδεραίοι, οι Σκουπραίοι, οι Τζαβαραίοι κ.ά.

Τα γένη έχουν ιδιαίτερα σημάδια, για να δηλώσουν τα περιουσιακά τους στοιχεία. Αναφέρω τα σημάδια «ρίγες» που έχουν τα «χαράρια» (σασκιά) τους στη «μόστρα» (μπροστά), ώστε να τα διακρίνουν κατά τις μετακινήσεις τους με το τσελιγκάτο, αλλά και για να μην τα μπερδεύουν οι γυναίκες, όταν έπλεναν στην πηγή. Τα σημάδια τα ύφαιναν στον αργαλειό οι γυναίκες. Επίσης και τα ζώα ήταν σημαδεμένα στα αφτιά με ιδιαίτερα σημάδια, για να τα ξεχωρίζουν γενικά αλλά και ειδικότερα μέσα στο τσελιγκάτο.

Οι Βλάχοι του Κεφαλόβρυσου χρησιμοποιούν τον όρο «μελιέτι», για αυτές τις ομάδες, τον οποίο οι ίδιοι μεταφράζουν συχνά, μιλώντας ελληνικά με τους όρους «φυλή», «σειρά». Σήμερα κάνουν χρήση επίσης συχνότερα του όρου «σσί», ο οποίος άλλωστε έχει επικρατήσει πανελλήνια⁴. Σπανιότερα με τη σημασία του μελιετιού μπορούν να χρησιμοποιηθούν και οι βλάχικοι όροι «φουμέγιτ» ή «κάστ», οι οποίοι όμως αποδίδουν περισσότερο την έννοια «οικογένεια» με τη στενή σημασία και το «σπίτι». Άλλοι επίσης όροι που χρησιμοποιούν σπάνια είναι η «ράτσα», η «φάρα» και το «νταμάρι» (= φλέβα). Οι όροι φάρα και ράτσα όμως έχουν γενικότερη σημασία. Μπορούν να σημαίνουν και ολόκληρη τη φυλή, τους Βλάχους, π.χ. λένε «οι Βλάχοι είναι όλοι μια ράτσα ή φάρα, όλο το Βλάχικο», ενώ ο όρος «νταμάρι» δηλώνει, όπως και στην υπόλοιπη Ελλάδα, το καλό, ισχυρό μελιέτι ή σσί⁵.

Η αυτονομία κάθε γένους δηλώνεται με τη χρήση του επίσημου ονόματός του, του επώνυμου, το οποίο γράφεται στα δημόσια έγγραφα. Χρησιμοποιείται δηλ. στις συναλλαγές των μελών του με το κράτος, τις δημόσιες υπηρεσίες, την κοινότητα, σήμερα το δήμο. Το επώνυμο είναι η απάντηση στην ερώτηση που υπονοεί το μελιέτι: «Τσι ες;» (τι είσαι;), αντί της πιο συγκεκριμένης: «Τσι μελιέτ' ες;» (τι γένος είσαι;).

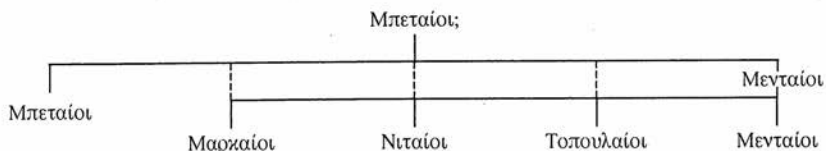
4. Είναι περιέργο ότι και οι δύο οι όροι «μελιέτι» και «σσί» που χρησιμοποιούνται από τους Βλάχους για να δηλώσουν το γένος είναι τουρκικές. Ο όρος «μελιέτι» (αρχικής αραβικής προέλευσης) σημαίνει λαός, έθνος και κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας ήταν σε χρήση περισσότερο για τις μεγάλες θρησκευτικές διαιρέσεις, χριστιανούς, μουσουλμάνους, Εβραίους κ.λπ. (βλ. Αναγνωστοπούλου 1997: 16, 19, 46). Επίσης ο όρος «σσί» σημαίνει κόκαλο στις τουρκομογγολικές γλώσσες και δηλώνει μεταφορικά την πατροπλευρική συγγένεια και την πατρογονιμική καταγωγή σε αντίθεση με το «κρέας» που δηλώνει τη γυναικοπλευρική συγγένεια (βλ. Gokalp 1987: 83, 89· πρβ. και Αλεξιάκης 1996α: 171, υποσ. 69).

5. Ο επίσης τουρκικός όρος «νταμάρι» που μεταφράζεται στα ελληνικά «φλέβα» και στα βλάχικα «βίντ», σημαίνει περισσότερο τη γραμμή του αίματος παρά την ίδια την πατρογονιμική ομάδα.

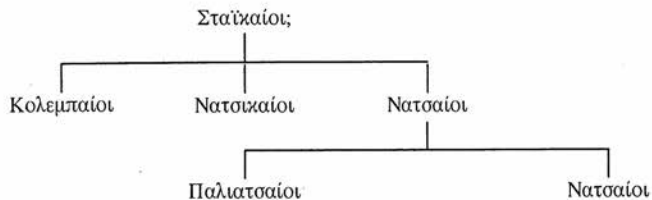
Τα μελιέτια, όπως τα περιέγραφα με το ξεχωριστό επώνυμο το καθένα, αποτελούν υποδιαίρεση μεγαλύτερων ομάδων, οι οποίες κρατούν περισσότερο ή λιγότερο τη συνοχή τους. Έτσι οι Κουραίοι και οι Ποτσαίοι αποτελούσαν πρώτα ένα μελιέτι, το ίδιο και οι Μαρκαίοι, οι Μενταίοι, οι Νιταίοι και οι Τοπουλαίοι, που όλοι όμως κατάγονται από τους Μπεταίους (Μπέτας). Παρομοίως από ένα μελιέτι κατάγονται οι Σιδεραίοι και οι Καραμαναίοι. Ακόμα από ένα μελιέτι προέρχονται οι Ναναίοι, οι Ευθυμίου και οι Κιοσαίοι. Οι Κολεμπαίοι, οι Νατσικαίοι, οι Νατσαίοι με τον κλάδο τους Παλιατσαίους (από το παρωνύμιο), υποστηρίζουν ότι κατάγονται από ένα Στάικο για τον οποίο σήμερα πολύ λίγα είναι γνωστά στο χωριό. Τα μελιέτια που προέρχονται από αυτόν υποστηρίζουν ότι ο Στάικος έχει σχέση με τη γνωστή οικογένεια των αγωνιστών της Ελληνικής Επανάστασης, πράγμα που φαίνεται πολύ πιθανόν, καθώς στην οικογένεια του Στάικου υπήρχε το όνομα Αθανάσιος, από το οποίο προέρχονται το Νατζίκος και το Νάτσας. Οι Δημουλαίοι χωρίζονται σε Πορικαίους, σε Ταμουσαίους, σε Γεωργαλαίους. Οι Γιανναίοι είναι κλάδος των Φουκαίων, οι Φουκαίοι κλάδος των Γκογκαίων και οι Γκογκαίοι κλάδος των Ρουνταίων (βλ. διαγράμματα 1, 2, 3, 4). Επομένως μια ευρύτερη ομάδα μπορεί να χωρίζεται και σε τέσσερα μελιέτια, όπως οι Σταϊκαίοι, ενώ βαθμιδωτά οι διακλαδώσεις μερικές φορές μπορούν να φτάσουν ως τις τέσσερις, όπως των Ρουνταίων. Παρατηρούμε δηλ. κι εδώ ένα τεμαχιακό (segmentary) σύστημα οργάνωσης με τις αντίστοιχες ιδεολογικές προεκτάσεις (πολυδιάσπαση της τοπικής κοινωνίας) (Herzfeld 1985: σποραδικά), όπως και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας (π.χ. Μάνη, Αττική κ.α.), χωρίς όμως αυτό να έχει, τουλάχιστον σήμερα, τις σημαντικές πολιτικές επιπτώσεις (στην αντιπροσώπευση, στη βεντέτα κ.λπ.) που συναντάμε αλλού (βλ. Munson Jr 1993· πρβ. και Gellner 1995). Ο πληθυντικός των συλλογικών ονομάτων των μελιετιών ή των υποκλάδων σχηματίζεται με την κατάληξη -ανje που προέρχεται από την αντίστοιχη λατινική κατάληξη -janī⁶.

Συχνά οι παραπάνω υποδιαίρεσεις γίνονται αντιληπτές από τα μέλη του γένους με έναν ιδιαίτερο τρόπο, ο οποίος δεν ανταποκρίνεται πάντοτε στην ιστορική πραγματικότητα. Υποστηρίζουν ότι πρόκειται για κλάδους που προέρχονται από αδελφούς (φατρία). Οι διακλαδώσεις όμως μπορεί να έχουν γίνει βαθμιδωτά, όπως στην περίπτωση των Ρουνταίων. Πρόκειται

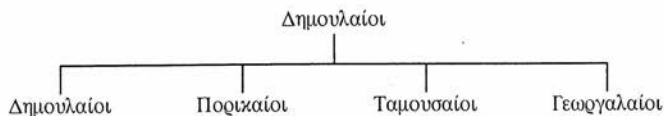
6. Με την κατάληξη -ανje και το επώνυμο ή το προσωπικό όνομα (παρωνύμιο κ.λπ.) του τσέλιγκα σχηματίζεται και το συλλογικό όνομα του τσελιγκάτου (πρβ. Weigand 1895 I: 186, 275 και Αλεξάκης 1996β: 161). Η κατάληξη -ιάνοι χρησιμοποιείται και στη Μάνη και γενικότερα στη νότια Λακωνία, πράγμα που δηλώνει εγκατάσταση Βλάχων στην περιοχή. Εντούτοις φαίνεται ότι ήταν σε χρήση και από μερικές ομάδες Αρβανιτών στην Ελλάδα που είχαν δεχθεί μεγαλύτερη βλάχικη επίδραση (πρβ. Φουρίκης 1929: 159-161 και Αλεξάκης 1996β: 161). Στην Κρήτη δεν χρησιμοποιείται πλέον ως οικογενειακή κατάληξη και είναι περιέργη η χρήση της από τον Herzfeld (1985: 75).



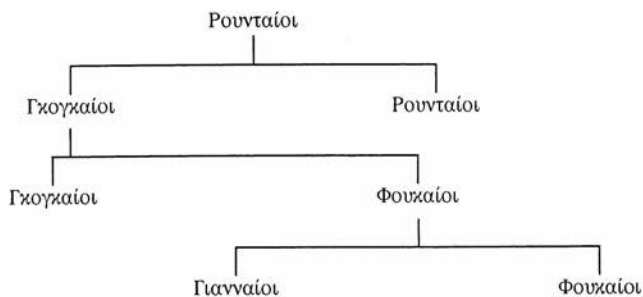
Διάγραμμα 1. Το υπεργένος των Μπεταίων



Διάγραμμα 2. Το υπεργένος των Σταϊκείων



Διάγραμμα 3. Το υπεργένος των Δημουλαίων



Διάγραμμα 4. Το υπεργένος των Ρουνταίων

δηλ. για μια τηλεσκόπηση του γενεαλογικού δέντρου, που οφείλεται στο σχετικά μικρό βάθος των γενεαλογιών, για τους λόγους που θα εξηγήσουμε πιο κάτω⁷. Παρατηρούμε δηλ. και εδώ το φαινόμενο της γενεαλογικής ή «δομικής αμνησίας» (Carsten' 1995). Ουσιαστικά πρόκειται για μια εσωτερική / υποκειμενική αντίληψη (emic) της δομής στις πιο υψηλές διαιρέσεις των συγγενικών / φυλετικών ομάδων, που συνδέονται με το πολιτισμικό παρελθόν της ομάδας, σε αντίθεση με τις πιο αντικειμενικές περιγραφές (etic) του γενεαλογικού δέντρου στις κατώτερες βαθμίδες και τις πιο συγκεχυμένες στις ενδιάμεσες (πρβ. Barnes 1967: 116· Strathern 1972: 92-93· Conklin 1964: 25-55). Συνεπώς η μελέτη των γενεαλογικών δέντρων μας δίνει μια πολύ παραστατική εικόνα του συστήματος συγγένειας αλλά και της ίδιας της κοινωνίας, γι' αυτό θεωρούνται απαραίτητο εργαλείο κάθε ανθρωπολόγου και άλλου κοινωνικού επιστήμονα (Rivers 1900· Barnes 1967: 121· Schneider 1980: 124· 1984: 56· Bouquet 1996).

Η συνοχή των ευρύτερων αυτών ομάδων που παίρνουν τη μορφή μιας άτυπης φυλής (tribu), ενός υπεργένους (superclan) ή φατριάς, εκδηλώνεται συχνά με την απαγόρευση του γάμου μεταξύ των συγγενικών μελιτιών, έστω και αν οι υποδιαιρέσεις αυτές (τα μελιέτια) έχουν ξεχωριστά επώνυμα, καθώς και από την ανταλλαγή γαμήλιων δώρων κατά τους γάμους των μελών τους (τα κανίσκια). Συνήθως κάθε συγγενική οικογένεια προσφέρει ένα ολόκληρο ζωντανό πρόβατο για το φαγητό του γάμου⁸ με βάση την αρχή της γενικευμένης αμοιβαιότητας ανάμεσα στα μέλη του γένους (πρβ. Sahlins 1974: passim). Αυτό δεν πρέπει να μας παραξενεύει, καθόσον οι καλεσμένοι στο γαμήλιο τραπέζι μπορούν να φτάσουν και να ξεπεράσουν, μερικές φορές, τα τετρακόσια άτομα. Η απαγόρευση του γάμου όμως και η προσφορά των ζώων μπορούν να μην περιλαμβάνουν όλα τα μελιέτια της ευρύτερης ομάδας. Τούτο εξαρτάται από την παλαιότητα των διακλαδώσεων, π.χ οι Γκογκάιοι, οι Φουγκάιοι και οι Γιανναίοι στέλνουν κανίσκια και δεν συμπεθεριάζουν. Δεν ισχύει όμως το ίδιο και με την παλιότερη ομάδα τους τους Ρουνταίους.

Η οριστική απόσχιση (fission) των συγγενικών μελιτιών από την αρχική κύρια ομάδα είναι μια βραδεία διαδικασία και συντελείται κάτω από ορισμένους όρους (ενδογαμία, αιματηρές συγκρούσεις κλπ.). Παραθέτω τι μου αναφέρθη πάνω σ' αυτό το θέμα για τους Τσεπαίους και τους Τσογκαίους: «Δεν συμπεθεριάζουν και πηγαίνουν κανίσκια. Καλεσμένοι στο γάμο είναι αυτοδί-

7. Π.χ. για τους Μενταίους αναφέρεται ότι με τους Νιταίους, Μαρχαίους, Τοπουλαίους είναι τέσσερις παράλληλοι κλάδοι. Άλλοι όμως δηλώνουν το πρώτο μελιέτι ήταν οι Μενταίοι και τα άλλα μελιέτια είναι διακλαδώσεις του.

8. Τώρα αντί για κανίσκια μερικοί προσφέρουν χρήματα. Αυτό δεν γινόταν πριν, γιατί χρήματα δεν υπήρχαν. Υποστηρίζουν ότι αυτό το κάνουν τώρα, γιατί μπορούν έτσι να υπολογισθούν ευκολότερα τα έξοδα του γάμου.

καια όλοι οι συγγενείς. Αν και έχουν περάσει εκατό χρόνια που άλλαξαν επώνυμο, θεωρούνται ένα σόι». Από τη μελέτη του μητρώου αρρένων της κοινότητας που χρονολογείται από το 1834, δεν φαίνεται τα τελευταία χρόνια να έχουν δημιουργηθεί καινούργια επώνυμα στο χωριό. Όσα δηλ. είναι καταγραμμένα έχουν σχηματισθεί πριν από την παραπάνω χρονολογία.

Η έκταση της συγγένειας επομένως φαίνεται καθαρά και από τον αριθμό των ζώων που μπορούν να συγκεντρωθούν στο γάμο. Σε μια περίπτωση προσφέρθηκαν πενήντα δύο πρόβατα, από τα οποία έσφαξαν τα περισσότερα και τα υπόλοιπα προστέθηκαν στο κοπάδι του γαμπρού. Σημειώνω ότι ο αλληλεγγύη των συγγενών φαίνεται και από τη βοήθεια που προσφέρουν στις διάφορες εργασίες που είναι απαραίτητες όσες ημέρες κρατάει ο γάμος. Η «χαρά» μάλιστα όλων των συγγενών του μαχαλά (γένους) για το γάμο φαίνεται από τα χρωματιστά μαλλιά που κρεμούν για αρκετό διάστημα στις πόρτες και στα κάγκελα των σπιτιών τους και τα οποία μου προκάλεσαν μεγάλη εντύπωση από την πρώτη ημέρα που επισκέφθηκα το Κεφαλόβρυσο.

Η έκταση της συγγένειας φαίνεται ακόμα και στο θάνατο. Τα μελιετία κρατούν το πένθος σε πολύ μακρινούς βαθμούς. Η αλληλεγγύη του μελιετιού φαίνεται στις περιπτώσεις όπου υπάρχει ένα ορφανό ή μια γριά γυναίκα μόνη της. Προσφέρει βοήθεια όλη η γειτονιά και ο μαχαλάς, που ουσιαστικά, όπως τονίζουν οι πληροφορητές, αποτελείται από μία ομάδα συγγένειας, γιατί οι άλλοι, οι ξένοι, δεν ενδιαφέρονται. Ακόμα και σε περιπτώσεις απώλειας του κοπαδιού αυτοί που θα δείξουν την αλληλεγγύη τους και θα βοηθήσουν τον άτυχο συγγενή να το ξαναφτιάξει, θα προέρχονται κατά κανόνα από τα μέλη του μελιετιού. Σπάνια θα βοηθήσουν άλλοι κτηνοτρόφοι που δεν έχουν με αυτόν συγγένεια. Σε αυτή την περίπτωση ο κάθε ένας προσφέρει, με βάση την αρχή της γενικευμένης αμοιβαιότητας που ανέφερα, από ένα ή δύο πρόβατα και σχηματίζεται ένα μικρό κοπάδι από είκοσι περίπου ζώα, για να ξεκινήσει ο συγγενής τους από την αρχή (πρβ. Gouldner 1960· Racine 1986). Πρόκειται ουσιαστικά για ένα χαλαρό σύστημα κοινοκτημοσύνης των ζώων ή κοινής διάθεσης ενός αριθμού που αποβλέπει στην οικονομική ασφάλεια των μελών του γένους.

Μια άλλη παράμετρος είναι η ποικιλία τόπων προέλευσης των μελιετιών, ακόμα και αν ανήκουν στην ίδια ευρύτερη ομάδα (υπεργένος). Η ποικιλία αυτή αποδεικνύει ότι οι διαιρέσεις έχουν γίνει πολλές φορές έξω από το χωριό, στον ευρύτερο χώρο της Ηπείρου και της Βορείου Ηπείρου (Αλβανίας). Π.χ. για τους Κουραίους υποστηρίζεται ότι έχουν έλθει από το Νταβαλιάνι της Βορείου Ηπείρου, για τους Ποτσαίους από το Κορτέτσι της ίδιας περιοχής, για τους Μενταίους από την Κιούτσκα Πρεμετής και για τους Κολεμπραίους από το χωριό Γκολέμι της Μπαμπουριάς (Βορείου Ηπείρου), από το οποίο πήραν κατά μια παράδοση και το επώνυμό τους. Αντίθετα, για τους κλάδους που προέρχονται από τον Στάικο, υποστηρίζουν ότι έχουν έλθει από το Ξηρόμερο, όπως και οι Καραμαναίοι. Για τους

Ναναίους υπάρχει επίσης ιστορία ότι προέρχονται από τη Βόρειο Ήπειρο. Γενικά, τα λίγα αυτά παραδείγματα μας οδηγούν στη σκέψη ότι τα περισσότερα μελιέτια έχουν διαφορετική προέλευση και ότι εγκαταστάθηκαν άλλα νωρίτερα και άλλα αργότερα στο χωριό. Αυτό όμως έχει τις επιπτώσεις του στη συλλογική μνήμη της κοινότητας (πρβ. Αλεξιάκης 1998β).

Οι ομάδες αυτές, που ξεχωρίζουν με τα διαφορετικά επώνυμα, έχουν πάντα ένα γενάρχη, για τον οποίο διηγούνται διάφορες ιστορίες (μύθους) σχετικές με τη ζωή του και τη δράση του⁹. Αυτό συμβαίνει σπανιότερα, τουλάχιστον σήμερα, στο επίπεδο του υπεργένους και της φατριάς, που ανέφερα, παρά τη συνοχή τους με τη συνεργασία και την εξωγαμία. Τους γενάρχες τους ονομάζουν μεταφορικά «ρίζες» (*ριτζετινι* στα βλάχικα), όρος που είναι περισσότερο διαδεδομένος στην υπόλοιπη Ελλάδα σε εδραίους πληθυσμούς (γεωργούς κλπ.) και είναι περίεργη η χρήση του από ένα πληθυσμό τόσο κινητικό λόγω της ημινομαδικής ζωής του. Μερικές φορές παρουσιάζεται ιδρυτής του μελιετιού να είναι γυναίκα, κάτι που δεν πρέπει να μας παραξενεύει, γιατί παρατηρείται γενικότερα στην περιοχή (πρβ. Αλεξιάκης 1996: 163-164, 173), και πρέπει να αποδοθεί σε αλβανική επίδραση¹⁰. Δυο χαρακτηριστικά παραδείγματα στο χωριό αποτελούν οι Γιανναίοι, που πήραν το όνομα, όπως διηγούνται, από μια γιαγιά Γιάννε πολύ δυναμική, που «έλυne και έδενε», κατά την έκφρασή τους. Το άλλο μελιέτι είναι οι Γραμμοζαίοι που σύμφωνα με την παράδοση ονομάστηκαν έτσι από μια νύφη που έφεραν, στην πραγματικότητα απήγαγαν, από τον Γράμμο. Αυτή όμως η πρακτική δεν έχει καμιά επίπτωση στο πατρογονογονικό σύστημα των Βλάχων¹¹.

9. Π.χ. για τον γενάρχη των Μενταίων, τον Μεντή, αναφέρεται ένας μύθος που τον συνδέει με τον Αλή Πασά ή κάποιον άλλο αγά. Συγκεκριμένα διηγούνται ότι ο Μεντής έτρεχε πολύ γρήγορα. Μια φορά ο Αλή Πασάς αποφάσισε να συναγωνισθεί τον Μεντή, αυτός έφιππος και εκείνος με τα πόδια. Νίκησε ο Μεντής και τότε ο Αλή Πασάς είπε: «Σμέντετ (αδιανόητο στα αλβανικά), δεν είσαι άνθρωπος εσύ!». Άλλοι πληροφορητές θεωρούν ότι το όνομα σημαίνει οξύνοος, έξυπνος και προέρχεται από το βλάχικο *μιντέ* (μυαλό). Για τον Νάση Μεντή εξάλλου διηγούνται μια ιστορία ότι έφερε νερό στον Άγιο Κοσμά τον Αιτωλό και του ζήτησε χάρη να του πει τη μοίρα του και να προφητεύσει τι θα γίνουν οι απόγονοι του, κατά λέξη η «κοιλιά» του. Αυτός απάντησε ότι «Και συ και τα παιδιά σου είστε μια χαρά και οι απόγονοι σου από πλευράς πλούτου δεν θα είναι ούτε πλούσιοι ούτε φτωχοί». Πράγματι, κατά τους πληροφορητές, οι Μενταίοι είναι στη μέση, ούτε πολύ πλούσιοι ούτε πολύ φτωχοί.

10. Αλβανική επίδραση είναι και η ονομασία από τους Βλάχους των μικρότερων κλάδων του γένους «κοιλίες» (*πάντιτσι* στα βλάχικα και *barqe* στα αλβανικά), που οφείλεται στην ισχυρή θηλυγονική γραμμή που συναντάμε, πέρα από το πατρογονογονικό σύστημα, στους Αλβανούς (πρβ. Αλεξιάκης 1987-1998: 58 και σ. 115 σ' αυτόν τον τόμο).

11. Όπως δεν έχει επίπτωση στα πατρογονογονικά γένη (clans) της Αφρικής και άλλων περιοχών όπου οι κλάδοι (γενιές) ονοματίζονται για διάκριση συχνά από τις γυναίκες της πολυγαμικής οικογένειας (πρβ. Strathern 1972: 42-43).

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα πάντως που δεν συνδέεται με το επώνυμο του μελιετιού, δείχνει όμως τη σημασία της γυναικείας καταγωγής, είναι οι Τσεπαίοι, για τους οποίους υπάρχει ένας μύθος ότι κατάγονται από νεράιδα (τζίντα στα βλάχικα). Είναι δηλ. νεραϊδόσογο. Τα μέλη του γένους θεωρούν ότι έχουν κληρονομήσει από τη νεράιδα την ικανότητά τους στο χορό, ενώ πιστεύεται ακόμα ότι τα μαλλιά τους δεν ασπρίζουν μέχρι προχωρημένη ηλικία¹². Το μελιέτι αυτό δεν φαίνεται να είχε εξαρχής στενή ενασχόληση με την κτηνοτροφία. Οι Τσεπαίοι πρέπει να ασχολούνταν μάλλον με το εμπόριο καθώς αναφέρονται κάποιοι παππούδες αγωγιάτες (κιρατζήδες), ενώ αργότερα στο χωριό μερικοί είχαν παντοπωλεία. Πολλοί θεωρούν ότι οι Τσεπαίοι πρέπει να ήταν από τους τελευταίους που εγκαταστάθηκαν στο χωριό, γιατί βρίσκονται στην άκρη, στη γωνία του οικισμού, που στα βλάχικα λέγεται «τσεπ». Ετυμολογούν με αυτόν τον τρόπο και το επώνυμό τους¹³.

Μερικές φορές, όπως έχει δείξει η γενεαλογική έρευνα, τα γένη έχουν μεγάλο βάθος, μπορούν να φτάσουν πίσω και πέντε γενεές από τον πιο ηλικιωμένο πληροφορητή. Επιπλέον χωρίζονται σε άλλες ονοματισμένες υποδιαίρεσεις ή γενιές (lineages) από τους ιδρυτές των κλάδων, π.χ. οι Μενταίοι χωρίζονται σε Κολιατσαίους, σε Γακαίους κλπ.¹⁴ Αλλά οι Μενταίοι

12. Σε σχέση με την καταγωγή από τις γυναίκες πρέπει να αναφέρω ότι στην πράξη αναγνωρίζουν τη μεταβίβαση κληρονομικών χαρακτηριστικών από τις γυναίκες. Π.χ. για ένα από τα ισχυρότερα γένη (και έναν άλλο κλάδο του) που τα μέλη του είναι μελαχροί αναφέρουν ότι τούτο συμβαίνει, γιατί αυτοί είχαν μια δυναμική γιαγιά που κάπνιζε, μαύρη με μουστάκι. Λένε μάλιστα ότι την είχαν «φέρει νύφη» ή «κλέψει» από το Ξηρόμερο. Παρ' όλα αυτά υπάρχει το ερώτημα γιατί ένας δεύτερος κλάδος τους είναι ξανθόι. Εκτός αν πράγματι οι εν λόγω κλάδοι του μελιετιού είναι παράλληλοι και όχι υποδιαίρεσεις. Για τη γριά αυτή μερικοί λένε ότι ήταν γύφτισσα. Αυτό όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί πιθανό, καθώς οι Βλάχοι του Κεφαλόβρυσου είναι μέχρι σήμερα φυλετικά ενδογαμικοί. Και η απαγωγή της γυναίκας από το Ξηρόμερο υποδηλώνει την ενδογαμία καθώς υπάρχουν εκεί Βλάχοι καταγόμενοι από το Κεφαλόβρυσο (για την ακρίβεια την Παλιόχωρα, πρώτη κοιτίδα των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου).

13. Οι περισσότεροι κάτοικοι του χωριού διηγούνται το μύθο για τη τζίντα σαν ένα πραγματικό γεγονός. Οι πιο εξελιγμένοι όμως, ίσως και οι πιο πονηροί, λένε ότι «ο Τσέπας αυτός που έβγαλε αυτήν ιστορία πρέπει να ήταν πολύ ξύπνιος».

14. Για τους δύο αδελφούς (Κολιέτσο και Γάκη) ιδρυτές των δύο μεγάλων γενιών (lineages) Κολιατσαίων και Γακαίων των Μενταίων πρέπει να αναφερθεί και η παρακάτω εντράπελη ιστορία, η οποία έμεινε παροιμιώδης. Ο Κολιέτσος είχε την κακή συνήθεια να πηγαίνει σε όλους τους γάμους και να τρώει. Ένα πρωί λοιπόν ο Γάκης τον είδε με πρηγμένη την κοιλιά από το φαγητό και τον ρώτησε ειρωνικά: «Αδελφέ Κόλια, πώς κατάντησες διακονιάρης από γάμο σε γάμο;» (*Ε, Κόλια φράτε, κομυ κἀτὰτζίς ντιακονάρ, νούμτᾱ ντε νούμτᾱ*, στα βλάχικα). Και αυτός ετοιμολόγος απάντησε: «Αδελφέ Κόλια, από μπροστά κοιτά με, όχι από πίσω» (*Γιοργάκι φράτε, ντι ντινᾱίντι τι μούτρα μι, νου ντίντι νᾱπόι*, στα βλάχικα), εννοώντας το πρακτικό αποτέλεσμα.

είναι, όπως ανέφερα, το πρώτο σε αριθμό μελών γένος στο Κεφαλόβρυσο και οι γενεαλογίες που συγκέντρωσα απ' αυτούς εκτεταμένες. Γενικά, οι περισσότεροι στο χωριό είχαν και έχουν παρωνύμια (παρατσούκλια) π.χ Μάνης: Λάιος, Τζιβίκος· Κούρος: Τότης· Γραμμόζης: Καρόκης, Ρόσσο, Ζαντραβέλλης· Τσέπας: Πηλιοφαρμάκης, Πηλιομουστάκας, Τσόμπες· Μεντής: Κανίσης, Μπαλάνης, Ράπος κ.λπ., τα οποία όχι σπάνια εξελίσσονται σε κλάδους των μελιετιών. Γίνεται αυτό κυρίως λόγω των συνωνυμιών που καθιστούν αδύνατη την αναγνώριση των προσώπων.

Σήμερα πάντως δεν είναι τόσο συχνή η δημιουργία κλάδων ονοματισμένων με παρωνύμια, πράγμα που ίσως οφείλεται στην αραίωση του πληθυσμού λόγω τη μετανάστευσης τα τελευταία χρόνια. Δομικά όμως εξαρτάται από τον αριθμό των αρσενικών παιδιών που θα αποκτήσουν και από τους πολυαριθμούς ή όχι απογόνους, ενώ είναι γεγονός ότι σήμερα αποκτούν πολύ λιγότερα παιδιά. Η διακλάδωση σε ονοματισμένες γενιές (κλάδους) συνδέεται και με την κοινωνική και οικονομική δύναμη (αρχηγία τσελιγκάτου κ.λπ.) της επιμέρους οικογένειας, γιατί καθίσταται αναγκαία προς διάκριση η διαφοροποίηση με καινούργια ονομασία. Είναι επομένως συγκυριακή. Ενδιαφέρον έχει ότι παρόμοιο παρουσιάζεται και το σύστημα των Αλβανών (Black-Michaud 1975: 76, όπου και οι σχετικές αναφορές). Εμπόδιο στο συχνό σχηματισμό ονοματισμένων κλάδων στους Βλάχους αυτής της ομάδας είναι και η διασπορά των συγγενών και κλάδων σε μεγάλες αποστάσεις, ακόμα και στην Αλβανία. Όπως και να είναι πάντως, από τα στοιχεία προκύπτει ότι σήμερα οι ονοματισμένες διακλαδώσεις γίνονται σε υψηλότερο επίπεδο οργάνωσης (μέγιστες γενιές), παρά σε χαμηλότερο (ελάχιστες γενιές, διευρυμένες οικογένειες), πράγμα που δείχνει ότι στο κατώτερο επίπεδο η συνοχή είναι μεγαλύτερη¹⁵.

Το βάθος των γενεαλογιών δεν ξεπερνά συνήθως τα τρία άτομα από τον πιο ηλικιωμένο πληροφορητή (ηλικίας 70-80), και αυτό δημιουργεί απορία και στους ίδιους τους πληροφορητές. Ειδικότερα, τα ποσοστά κυμαίνονται 12% με βάθος πέντε γενεές, 19% με βάθος τέσσερις, 25% με βάθος τρεις και 44% με βάθος δύο γενεές¹⁶. Έτσι οι υποδιαιρέσεις ή γενιές

15. Στους Αρβανίτες της Αττικής το τεμαχιακό σύστημα είναι πιο σύνθετο. Εκτός από τις διαιρέσεις της υπερφάρας σε επώνυμα / φάρες, κατά κανόνα υπάρχουν υποδιαιρέσεις με παρωνύμια ή βαφτιστικά με τα οποία σχηματίζονται οι μεγαλύτεροι και οι μικρότεροι κλάδοι (σόγια και οικογένειες). Οι μεγαλύτεροι κλάδοι (σόγια) καθορίζουν την εξωγαμία (η φάρα / επώνυμο είναι ενδογαμική και το σόι εξωγαμικό) και οι μικρότεροι (οικογένειες) τα κληρονομικά δικαιώματα στην ακίνητη περιουσία (Αλεξάκης 1996: 185, 201). Στους Βλάχους όμως του Κεφαλόβρυσου δεν ισχύει ούτε το ένα ούτε το άλλο. Το μελιέτι / επώνυμο είναι εξωγαμικό, η δε ακίνητη περιουσία, αν εξαιρέσουμε τα σπίτια, είναι ασήμαντη.

16. Κατά κανόνα οι Βλάχοι του Κεφαλόβρυσου, δεδομένου και του αναφαβητισμού των γερόντων σχεδόν μέχρι πρόσφατα, δεν έφτιαχναν γενεαλογικά δέντρα. Μοναδική περίπτωση είναι το γενεαλογικό δέντρο που είχε φτιάξει για τους Κουραϊούς ο Κώστας Κούρος με τη βοήθεια του παππού Νικόλα Χρόνη Κούρου.

(lineages) μπορούν να περιλαμβάνουν μαζί με τα παιδιά και τα εγγόνια συνολικά από πέντε έως εννέα γενεές (βλ. παραδείγματα γενεαλογικών δέντρων στα διαγράμματα 5 και 6). Επομένως το «γενεαλογικό ιδίωμα» των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου δεν παρουσιάζει ουσιαστικές διαφορές από άλλες περιοχές της Ελλάδας (Μάνη, Αττική κ.α.).

Η ιδεολογία που συνδέει τα μέλη του γένους στηρίζεται στην αντίληψη του «αίματος», εντάσσοντας και τους Βλάχους στο κυρίαρχο ινδοευρωπαϊκό ιδεολογικό σύστημα (βλ. Linke 1985, 1992· πρβ. και γενικότερα Roux 1998)¹⁷. Λένε χαρακτηριστικά: «είμαστε όλοι ένα αίμα» (*χιμ νόι τούτσι ουνά σάντζι*, στα βλάχικα). Το αίμα αποτελεί ταυτόχρονα ένα φυσικό και ένα πνευματικό κεφάλαιο (πρβ. Bourdieu 1977, *passim*), για το οποίο κανείς πρέπει να είναι περήφανος (Baroja 1965: 83). Θεωρείται ότι καθορίζει τα φυσικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά (εμφάνιση, συμπεριφορά, συνήθειες κ.λπ.) κάθε μέλους του γένους. Στις παραπάνω απόψεις υπεισέρχεται βέβαια και ο παράγων του στερεότυπου, το οποίο μπορεί να είναι πραγματικό, μπορεί όμως να είναι και εντελώς υποθετικό. Η κυρίαρχη πάντως αντίληψη είναι ότι το αίμα περνάει από τον πατέρα στα παιδιά και συνεχίζεται μέσω των αρσενικών μελών στο διγενές, μεταφέροντας τα φυσικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά. Έτσι η έννοια για τα μελιέτια / σόγια, ως αυτόνομες μονάδες, ταυτίζεται ουσιαστικά με το αίμα, συνδέοντάς τα με ένα σύνολο αξιών σε συλλογικό επίπεδο (πρβ. Baroja 1965: 89). Θα αναφέρω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για την υπερβολική αγάπη ενός μελιετιού / σογιού προς τα ζώα, που ξεπερνάει τη «ζωομανία» που έτσι και αλλιώς υπάρχει σε όλους τους κτηνοτροφικούς πληθυσμούς. Σε συζήτηση με έναν πληροφορητή για το μελιέτι του, μου εξήγησε ότι «Οι Μαναίοι το έχουν στο αίμα τους να αγαπούν τα ζώα. Ένας μυλωνάς μου είπε. Καλά εσένα μωρέ αν δεν βελάξει έξω από την πόρτα σου γιδοπρόβατο, θα πεθάνεις την άλλη ημέρα!»

Κατά κανόνα το επώνυμο και το παρωνύμιο (παρατσούκλι) ακολουθούν την πορεία του αίματος. Δηλαδή μεταβιβάζονται στα μέλη μέσω αντρών (από άντρα σε άντρα), πατρογραμμικά. Κάποιες εξαιρέσεις ως προς την ονοματοθεσία μπορούν να παρατηρηθούν, όταν η οικογένεια έχει αποκτήσει μόνο κοπέλες. Σ' αυτές τις περιπτώσεις παρουσιάζονται δύο λύσεις. Στην πρώτη που πρέπει να είναι και η παλιότερη, οι γονείς παντρεύουν όλες τις κόρες έξω και υιοθετούν έναν ανιψιό, συνήθως παιδί του αδελφού τους. Η πρακτική που ανέφερα και αυτός ο τρόπος υιοθεσίας τονίζουν καθαρά την πατρογραμμική καταγωγή στις οικογένειες αυτές. Στη δεύτερη λύση παντρεύ-

17. Πρέπει να αναφέρω ότι το αίμα ως σύμβολο συγγένειας συναντιέται και σε άλλους λαούς, π.χ. ως σύμβολο της πατρικής γενιάς στους γείτονες με τους Ινδοευρωπαίους Σημίτες (πρβ. Kuper 1982:74), αλλά και της ευρύτερης μητρικής και πατρικής (αμφιπλευρικής) συγγένειας στη Μελανησία και σε άλλες περιοχές (πρβ. Strathern 1972).

ουν τις κόρες έξω, εκτός από μια στην οποία φέρουν γαμπρό (τζίνιρι) στο σπίτι. Είναι ο γνωστός σώγαμπρος. Η επιλογή της κόρης που θα παντρευτούν με αυτόν τον τρόπο εξαρτάται από τις ανάγκες του σπιτιού σε εργατικά χέρια. Μπορεί να είναι η πρώτη κόρη ή μια από τις τελευταίες. Σε ορισμένες λοιπόν περιπτώσεις ο σώγαμπρος μπορεί να πάρει το παρωνύμιο του πεθερού ή ακόμα και το ίδιο το επώνυμο. Η αλλαγή όμως του επωνύμου δεν είναι και τόσο συνηθισμένη. Προσωπικά γνωρίζω μόνο δύο περιπτώσεις από το δημοτολόγιο και μια άλλη από προφορική πληροφόρηση. Το ενδιαφέρον στις πρώτες δύο περιπτώσεις είναι ότι τα παιδιά γύρισαν και παντρεύτηκαν ξανά μέσα στο μελιέτι της μητέρας τους. Όταν τους ρώτησα γιατί το έκαναν αυτό, η απάντηση ήταν ότι δεν είχαν το ίδιο αίμα, γιατί ο γαμπρός μπορεί να άλλαξε το επώνυμό του, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι άλλαξε και το αίμα του. Πιστεύω ότι η συγκεκριμένη πρακτική της ενδογαμίας στην επόμενη γενεά είναι απόδειξη του πατρογραμμικού χαρακτήρα της καταγωγής. Ουσιαστικά η ενδογαμία στη γυναικεία πλευρά ενισχύει την πατρική γραμμή. Στις περιπτώσεις που δεν γίνει καμιά επίσημη αλλαγή επωνύμου ή ο γαμπρός δεν πάρει το παρωνύμιο του πεθερού, υποστηρίζουν ότι το σπίτι του μπορεί να ανήκει με τα λόγια στο γαμπρό, όλοι όμως θεωρούν πως στην πράξη ανήκει στο μελιέτι του πεθερού, γιατί βρίσκεται στο μαχαλά του¹⁸.

Στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου η συγγενική πλευρά από τις γυναίκες είναι αποδυναμωμένη. Η συγγένεια υπολογίζεται σ' αυτή την περίπτωση ως τα τρίτα ξαδέλφια, ενώ από τους άντρες, όπως υποστηρίζουν, μέχρι και τα δέκατα ξαδέλφια. Στο τοπικό γλωσσικό ιδίωμα ο τεχνικός όρος που χρησιμοποιείται για τον υπολογισμό της συγγένειας είναι τα «ζωνάρια» (μπάρια στα βλάχικα). Τα ζωνάρια μεταφράζονται από τους πληροφορητές και γενεές ή σκάλες.

Οι Βλάχοι του Κεφαλόβρυσου θεωρούν ότι τα τρίτα ξαδέλφια απέχουν τρία ζωνάρια κτλ., ενώ η συγγένεια των αδελφών υπολογίζεται ως μια «κοιλιά» (πάντικα), όρος με τον οποίο δηλώνεται επίσης και η πατρογραμμική γενιά μικρού βάθους, δηλ. οι απόγονοι ενός προσπάππου. Ουσιαστικά ένα ζωνάρι αντιστοιχεί σε δύο βαθμούς συγγένειας του οικογενειακού και του εκκλησιαστικού δικαίου και το μέτρομα αρχίζει εδώ από τα πρώτα ξα-

18. Η αναστολή της πατρογραμμικότητας για μια γενεά μέσω του γυναικοτοπικού γάμου *ambilanak*, παρόλο που υποδηλώνει πλέον ως ένα βαθμό ενίσχυση της αμφιπλευρικής εντοότητας, εντούτοις δεν θεωρείται από τους κοινωνικούς ανθρωπολόγους να καταστρατηγεί την πατρογραμμική καταγωγή. Μια άλλη δυνατότητα που συναντιέται όμως στους σκηνίτες Βλάχους αυτής της ομάδας, είναι η πρόσληψη δεύτερης γυναίκας, αν η πρώτη έχει αποκτήσει μόνο κόρες ή δεν έχει αποκτήσει παιδιά καθόλου. Στην εθνογραφική έρευνά μου στην Ήπειρο έχω συναντήσει μερικές περιπτώσεις σκηνιτών Βλάχων που εφάρμοσαν αυτή την πρακτική και κατάγονταν από το Κεφαλόβρυσο (πρβ. Αλεξάκης 1994).

δέλφια. Έτσι η απαγόρευση του γάμου από τη γυναικεία πλευρά έχει μικρή έκταση, ενώ από την πατρική απεριόριστη. Συνήθως λένε ότι δεν γίνεται γάμος από την πλευρά του πατέρα παρά μετά από πέντε ή έξι ζωνάρια ή γενεές. Στην πράξη όμως θα λέγαμε ότι η απαγόρευση καλύπτει όλη την έκταση του επώνυμου, εφόσον τοπικά η συγγένεια (το μελιέτι) δύσκολα ξεπερνάει τα πέμπτα ξαδέλφια. Το σύστημα αμφιπλευρικότητας στον υπολογισμό της συγγένειας με ζωνάρια ισχύει ουσιαστικά για τη γυναικεία πλευρά. Στην αντρική πλευρά παίζει ρόλο το αίμα και η διακλάδωση, γιατί δεν επιτρέπεται γάμος μέσα στο ίδιο το αίμα. Πάντως μετά από πολλές διακλαδώσεις και αποσχίσεις με αλλαγές επωνύμων η συγγένεια και από τους άντρες απομακρύνεται, έρχεται «πιο αραιά», γίνεται «μακρινή συγγένεια» και μπορεί να συναφθεί γάμος.

Στις συνηθισμένες ερωτήσεις για το βάρος της πλευράς της συγγένειας, αν δηλ. συμπαθούν περισσότερο τα ξαδέλφια από την πλευρά της μητέρας ή από την πλευρά του πατέρα η απάντηση είναι συνήθως: «συμπάθεια και από τη μάνα και από τον πατέρα, αλλά από τον πατέρα είναι, πιάνεται». Υποστηρίζουν γενικά ότι «από τον πατέρα είναι οι πραγματικοί συγγενείς, από τη μητέρα έρχονται δεύτεροι». Και σπανιότερα ακόμα πιο ακραία: «συμπαθούμε περισσότερο τον ξάδελφο από τον πατέρα. Από τη μάνα τούς έχουμε εχθρούς».

«*Νόι στρετζέμι τὰ κουσουρίνι*», δηλ. «τραβιόμαστε για συγγενείς», κατά λέξη «ξαδέλφια» είναι η συνήθης έκφραση των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου για τους συγγενείς τους. Σ' αυτές τις περιπτώσεις όμως όρος «κουσουρίνι» για μεν την ανδρική πλευρά υποδηλώνει μελιέτι, για δε τη γυναικεία συγγενείς μέχρι τρίτα ξαδέλφια.

Όλα τα παραπάνω συνδέονται άμεσα με την ισχυρή ανδροκρατία που συναντάμε στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου και έχει βέβαια σχέση με την οικονομική δραστηριότητά τους, δηλ. με την κτηνοτροφία. Επιθυμούσαν πρώτα απ' όλα να αποκτήσουν πολλά αγόρια. Τα θεωρούσαν απαραίτητα για την εργασία που είναι σε θέση να προσφέρουν από μικρή ηλικία και συγκεκριμένα στη φροντίδα των ζώων του κοπαδιού: βόσκημα, άρμεγμα, γέννα. Επιπλέον με τα αγόρια συνεχίζεται το επώνυμο και διατηρείται και αυξάνεται το μελιέτι. Τα κορίτσια θεωρούνται, όπως και στην υπόλοιπη Ελλάδα, «αδύνατο μέρος» για τον πατέρα. Παρ' όλα αυτά ήθελαν να αποκτήσουν και μια κόρη. Έτσι όταν έφερναν τα ξύλα για τη φωτιά που θα μαγειρεύσουν στο γάμο, φρόντιζαν να βάλουν και ένα «κούτσουρο», για να αποκτήσουν και κόρη. Τα ξύλα συμβολίζουν τα αγόρια και τα κούτσουρα τα κορίτσια. Συνεχείς γεννήσεις κοριτσιών (*φιάτιλι*) πάντως τις θεωρούσαν καταστροφή για την οικογένεια και μπορούσε κανείς να ακούσει την έκφραση: «*πάλι μπίστρα* (σκύλα) γέννησε».

Την ανδροκρατία δείχνει και η χρήση των μικρών ονομάτων σε σχέση με τα άλλα συγγενικά πρόσωπα. Η γυναίκα παίρνει το όνομά της από το

όνομα του άντρα της με την προσθήκη στην αρχή της λέξης «τσιάλ» (γυναίκα, κυρία). Π.χ. *τσιάλ Κώστη*, δηλ. Κώσταινα. Θεωρείται προσβλητικό συγγενείς του άντρα της να τη φωνάξουν με το μικρό της όνομα. Αυτό μπορεί να γίνει μόνο από τους δικούς της συγγενείς. Το παιδί είναι πάντοτε γνωστό με το όνομα του πατέρα του, π.χ. ο Γιώργος του Πέτρου. Στον οικογενειακό χώρο του σπιτιού αλλά και στον ευρύτερο μαχαλά του μελιετιού γίνεται πάντοτε χρήση του πατρικού ονόματος. Όταν όμως το παιδί βρεθεί κοντά στους συγγενείς της μητέρας του, μπορούν αυτοί να το αποκαλέσουν με το όνομά της, π.χ. ο Γιώργος της Μαρίας. Παλιότερα εξάλλου η σύζυγος απέφευγε να φωνάζει τον άντρα της με το μικρό του όνομα, κάτι που θα έδινε κάποια οικειότητα στις σχέσεις τους. Αντίθετα, φώναζε το παιδί της. Π.χ. έλεγε: «Βασίλη πού είναι ο πατέρας σου;» Εκείνος άκουγε και της απαντούσε. Πρόκειται για μια ειδική μορφή «τεκνωνυμίας»¹⁹. Τα κορίτσια εξάλλου αποκαλούνταν με το πατρικό επώνυμο και την κατάληξη -έα, π.χ. Γραμμοζέα, Κουρέα.

Σε επίπεδο συμβολικό και μαγικοθρησκευτικό θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα πράγματα είναι πιο εξισωτικά. Πρόκειται για την περίπτωση του βάρους της κατάρας ανάλογα αν προέρχεται από τον πατέρα ή τη μητέρα. Θεωρούν ότι και από τους δύο γονείς η κατάρα έχει το ίδιο βάρος. Από τα λεγόμενά τους όμως προκύπτει ότι η κατάρα της μητέρας συνδέεται με περισσότερες δεισιδαιμονίες. Λένε: «να μην πάρεις την κατάρα μάνας, γιατί η μητέρα σε γέννησε και υπόφερε εννιά μήνες να σε κρατήσει στην κοιλιά». Άλλοι υποστηρίζουν ότι το βάρος της κατάρας της μητέρας είναι μεγαλύτερο, γιατί «σε βύζαξε δύο χρόνια». Οι τελευταίες αντιλήψεις μάς οδηγούν σε μια αρχέγονη ιδεολογία που έχει σχέση με τη συγγένεια από γάλα και με το μητρικό δίκαιο, ίχνη του οποίου συναντάμε σε όλους τους βαλκανικούς λαούς και ιδιαίτερα τους Αλβανούς (Αλεξάκης 1999:45, 58-59). Φαίνεται πάντως ότι η κατάρα του πατέρα είναι σπανιότερη και γίνεται περισσότερο τελετουργικά, π.χ. φυσώντας στην παλάμη του και λέγοντας: «να μην κάνει το παιδί προκοπή».

Τα γένη των Βλάχων στο Κεφαλόβρυσο είναι βέβαια συγκεντρωμένα σε μαχαλάδες, όμως στην πράξη είναι πολύ ευρύτερα διασκορπισμένα καθώς πολλοί κλάδοι τους έχουν παραμείνει στη Βόρειο Ήπειρο ή είναι εγκαταστημένοι, όπως ανέφερα, στην ευρύτερη περιοχή της Ηπείρου λόγω της ανάγκης ανεύρεσης βοσκοτόπων. Παρόλα αυτά η συγγένεια του αίματος θεωρείται δεδομένη και μεταξύ τους ακόμα και σ' αυτές τις περιπτώσεις γάμοι δεν συνάπτονται. Ο αποκλεισμός της Αλβανίας από την Ελλάδα μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο δυσκόλεψε σε τέτοιο βαθμό την επικοινωνία των

19. Το έθιμο αυτό συναντιέται παγκοσμίως αλλά και σε άλλες περιοχές του ευρύτερου Ελληνισμού (βλ. Rousounides 1981-82).

μελών των μελιετιών, ώστε τα μέλη τους συχνά να μη γνωρίζονται. Εντούτοις η απαγόρευση γάμων μεταξύ αυτών των μελών με μόνο κριτήριο το επώνυμο λαμβάνεται υπόψη ακόμα και σε αυτή την περίπτωση. Η απαγόρευση του γάμου μέσα στο επώνυμο είναι και ο λόγος του μικρού βάθους των γενεαλογιών. Η γενεαλογία σε βάθος θεωρείται περιττή απ' τη στιγμή που η εξωγαμία δεν περιορίζεται στη γενιά (lineage exogamy).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι τα γένη των Βλάχων είναι απόλυτα εξωγαμικά, στο επίπεδο δηλ. του μελιετιού, και συχνά, όπως ήδη ανέφερα, στο επίπεδο της ευρύτερης ομάδας μελιετιών (υπεργένους). Επομένως τα μελιέτια είναι έμμεσα οργανωμένα σε σώμα ως προς αυτό με προεκτάσεις πολιτικές κ.λπ., καθώς είναι απαραίτητη η επίβλεψη από τους γέροντες για την επιβολή της αρχής της εξωγαμίας (πρβ. Leach 1951: 24· Befu - Plotnikov 1962: 316).²⁰ Οι ίδιοι οι πληροφορητές μιλούν για γάμους μετά από πέμπτα ή ακόμα δέκατα ξαδέλφια²¹.

Η ανάλυση των στοιχείων που συγκέντρωσα κατά την επιτόπια έρευνά μου επιβεβαιώνει την αντίληψη περί εξωγαμίας που παρουσιάζουν οι πληροφορητές. Δεν συναντιέται καμιά περίπτωση γάμου μέσα στο ίδιο επώνυμο προσώπων που είναι κάτοικοι του Κεφαλόβρυσου. Ο μοναδικός γάμος που μου αναφέρθηκε έγινε μεταξύ δύο κλάδων των Κουραίων που βρισκόταν εγκαταστημένοι ο ένας στην Πωγωνιανή (Δολό) και ο άλλος στο Κεφαλόβρυσο. Φαίνεται ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η εγκατάσταση των κλάδων σε διαφορετικούς τόπους διέσπασε τη συνοχή της συγγενικής ομάδας με επιπτώσεις στην εξωγαμία (πρβ. Leach 1951: 24), κάτι που δεν είναι ο κανόνας εδώ. Γι' αυτό το γάμο, ο οποίος έγινε μέσα στο ίδιο γένος (μελιέτι), οι πληροφορητές δικαιολογούν την παράβαση του κανόνα, γιατί ο γέροντας της οικογένειας, παρόλο που είχε αντίρρηση και αντέδρασε επειδή ήταν πολύ ηλικιωμένος, δεν μπόρεσε τελικά να τον εμποδίσει. Συμπληρώνουν όμως οι πληροφορητές, δείχνοντας και αυτοί την αποδοκιμασία τους για την παράβαση του κανόνα, λέγοντας ότι «ο γάμος όμως αυτός ατύχησε, γιατί χώρισε το ξευγάρι».²²

20. Άλλωστε δεν υπάρχει άλλο επίπεδο οργάνωσης σε σώμα, π.χ. θρησκευτικό, όπως συναντάμε στους ελληνόφωνους του Πωγωνίου, με λάτρεια οικογενειακών αγίων και ιδιοκτησία μερικές φορές οικογενειακών εκκλησιών (βλ. Αλεξάκης 1996:183).

21. Αναφέρω τα παρακάτω αντιπροσωπευτικά: «Εμείς, το μεγαλύτερο σόι που υπάρχει εδώ στο Κεφαλόβρυσο και την Αλβανία ακόμα, οι Μενταίοι, δεν έχουμε συμπεθεριάσει. Μπορεί να είναι εκατό σπίτια Μενταίοι στην Αλβανία, να είναι ογδόντα στο Κεφαλόβρυσο, δεν έχει συμπεθεριάσει κανένας. Είκοσι εφτά ζωνάρια είναι και βάλε. Δεν κάνει αυτό. Ακόμα μέχρι σήμερα δεν έχει γίνει αυτό».

22. Οι ομοιότητες που παρατηρούμε ως προς την εξωγαμία στους Μεσομανιάτες και στους Βλάχους Καραγκούνηδες του Ξηρομέρου είναι εμφανής. Η καταγωγή των Βλάχων του Ξηρομέρου είναι βεβαιωμένη. Προέρχονται, όπως ήδη ανέφερα, από την Πα-

Ο γάμος μέσα στο μελιέτι θεωρείται πολύ σοβαρή παράβαση, και εκτός από τις επιπτώσεις στη σχέση του ζευγαριού, υποστηρίζουν ότι μπορούν να γεννηθούν παιδιά σημαδεμένα ή σακάτικα. Θεωρούν ότι οι γάμοι αυτοί δεν κάνουν προκοπή. Λένε ότι το ίδιο αίμα δεν πρέπει να αναμειγνύεται αλλά ότι πρέπει να συνάπτονται σχέσεις με άλλα ξένα μελιέτια, άλλο αίμα, για να είναι και τα παιδιά υγιή και έξυπνα. Λένε χαρακτηριστικά: «Εμείς εδώ τραβάμε χέρι από το αίμα». Γενικά, οι αντιλήψεις τους περί του αίματος δεν διαφέρουν από εκείνες του υπόλοιπου ελληνικού χώρου, μόνο που η έκταση της απαγόρευσης είναι μεγαλύτερη. Έτσι ένα παιδί ουσιαστικά διαμορφώνεται από το αίμα του πατέρα του και κατ' ελάχιστο από το αίμα της μητέρας του, το οποίο όμως είναι τόσο ισχνό και δεν μεταβιβάζεται στην επόμενη γενεά. Διαφαίνεται απ' αυτό μια μικρή ισχύ στη γυναικοπλευρική συγγένεια, η οποία άλλωστε συμβολίζεται και με άλλους τρόπους, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Η ανάμειξη των αιμάτων για τη διαμόρφωση των παιδιού φαίνεται και από μια διαδεδομένη παροιμία στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου ότι «από τον κ... περνάνε σαράντα φλέβες» («κούρου άρι πάτρου ντσάτσι βίνι» στα βλάχικα κατά λέξη «ο κ... έχει σαράντα φλέβες»). Αυτό το λένε, όταν κάποιος προσπαθεί να βρει από τους συγγενείς του (παππούδες, γιαγιάδες κ.λπ.) σε ποιον μοιάζει. Δηλώνει επομένως ότι το παιδί παίρνει και από τη μητέρα κάποια χαρακτηριστικά αλλά ελάχιστα²³. Τα χαρακτηριστικά αυτά μεταβιβάζονται, εκτός από το ισχνό αίμα, κατά την άποψή τους και με το γάλα που βυζαίνουν τα παιδιά από τη μητέρα. Άλλωστε στη λαϊκή πίστη συχνά το γάλα μετατρέπεται σε αίμα και αντίστροφα. Έτσι δικαιολογούν την αναμία που παρουσιάζεται μερικές φορές σε γυναίκες που έχουν βυζάξει πολλά παιδιά. Πάντως η πίστη ότι στη σύλληψη του παιδιού σημαντικότερο ρόλο παίζει ο άντρας, παραμένει ισχυρή.

Στο επίπεδο του γάμου η πατρογονιμικότητα των γενών των Βλάχων φαίνεται και από την απαγόρευση ανταλλαγής/επιστροφής νυφάδων μεταξύ

λιόχωρα της Νεμέρτοικας, αρχαίο τόπο εγκατάστασης των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου. Ενδεχομένως λοιπόν και στη Μάνη το στοιχείο αυτό να έχει την αφετηρία του σε Βλάχους αυτής της ομάδας που εγκαταστάθηκαν εκεί κατά τη μεσαιωνική περίοδο. Περιπτώσεις πάντως εξωγαμίας των γενών δεν συναντάμε σήμερα σε άλλες περιοχές της Ελλάδας. Υπάρχουν άλλωστε και πολλά άλλα κοινά στοιχεία σ' αυτούς τους πληθυσμούς, η βεντέτα, ο σχηματισμός των ομάδων συγγένειας σε *-ιάνοι* κ.λπ. Το σημαντικότερο είναι ότι και στην Κρήτη παρατηρούμε πολλά κοινά χαρακτηριστικά, εκτός από την εξωγαμία του γένους που φαίνεται ότι έσπασε πολύ νωρίς (πρβ. Herzfeld 1983).

23. Αναφέρω την άποψη μιας κοπέλας που κατάγεται από ένα από τα δύο μελιέτια που οι γαμπροί άλλαξαν επώνυμο και κατόπιν τα παιδιά τους γύρισαν και παντρεύτηκαν στο μητρικό μελιέτι. Είπε ότι αν πήρε λίγο αίμα από τη μητέρα της, αυτή θα έπρεπε να είχε γεννηθεί κουτσή. Παρόμοιες αντιλήψεις για το ισχνό αίμα από τη πλευρά της γυναίκας συναντάμε και σε άλλους βαλκανικούς λαούς, π.χ. τους Σέρβους κ.ά. (βλ. Hammel 1968: 30).

των ίδιων συγγενικών ομάδων. Σύμφωνα με αυτόν τον κανόνα ένα μελιέτι δίνει νύφη σε ένα άλλο, το οποίο όμως δεν επιτρέπεται να επιστρέψει μια άλλη στο πρώτο μελιέτι. Η απαγόρευση αυτή ισχύει και σε σύγχρονες γενεές, π.χ. ξαδέλφια, και σε εναλλασσόμενες, ανίψια και εγγόνια. Η ανταλλαγή θεωρείται πολύ κακός οιωνός, χειρότερος και από την αιμομιξία (πβ. γενικότερα στην Ελλάδα du Boulay 1982, 1984· Αλεξιάκης 1996: 197-201). Πιστεύουν ότι με αυτόν τον τρόπο επιστρέφει το συμπεθεριό και το αίμα: «Γύρισμα δεν έκαναν. Μέχρι τρίτα ξαδέλφια ήταν αλλά σπάνια. Δεν το γύριζαν. Γυρίζει το αίμα έλεγαν. Το κοίταζαν τότες, ενώ τώρα δεν το κοιτάζουν». Οι βαθμοί απαγόρευσης ήταν σ' αυτές τις περιπτώσεις επτά (τρίτα ξαδέλφια), όπως και στους γάμους από τη γυναικεία πλευρά. Τα τελευταία χρόνια μόνο, μετά τη μετανάστευση στη Γερμανία μπορεί αυτό να περιορισθεί στα δεύτερα ξαδέλφια. Μερικοί συσχετίζουν τις παραπάνω αλλαγές με τα έθιμα των «Τούρκων» (Τουρκαλβανών), οι οποίοι παντρεύονται σε κοντινούς βαθμούς, ακόμα και πρώτα ξαδέλφια, θεωρώντάς τις νεότερη επίδραση στους Βλάχους. Αυτό όμως μόνο ως προς τις ανταλλαγές νυφάδων αλλά όχι και την πραγματική εξωγαμία του γένους. Άλλοι πληροφορητές τις μεταβολές στις γαμήλιες πρακτικές τις αποδίδουν στην αύξηση του πληθυσμού και επομένως στην άγνοια πολλές φορές της συγγένειας, πραγματικής ή εξ' αγχιστείας.

Έτσι ενώ απαγορεύονται γάμοι μεταξύ αδελφών από τη μια μεριά και εξαδέλφων από την άλλη διαφορετικού φύλου, αντίθετα, μπορούν να παντρευτούν αν είναι του ίδιου φύλου. Π.χ. δυο αδελφές από ένα μελιέτι μπορούν να παντρευτούν χωρίς κανένα πρόβλημα δυο εξαδέλφους που ανήκουν σε άλλο μελιέτι.

Η πορεία των νυφάδων κατά το γάμο δείχνει ότι έχουμε στην περίπτωση μας γενικευμένες ανταλλαγές σύνθετου τύπου που λειτουργούν σε κλειστό κύκλο λόγω της εθνοτικής / φυλετικής ενδογαμίας αυτής της ομάδας. Οι γάμοι άλλωστε γίνονται υπεργαμικά ως προς τις γυναίκες, γιατί πάντοτε επεδίωκαν να διαλέξουν νύφη «από σόι και ισνάφι». Κοίταζαν μάλιστα πολλά πράγματα, όπως τις κληρονομικές ασθένειες (συνδεδεμένες πάντα με το αίμα) μέσα στο μελιέτι της νύφης ή άλλα ελαττώματα και απόφευγαν αναλόγως. Λένε: «Τώρα περνάει η άλλη από το δρόμο. Λέει αυτή θα πάρω. Τρέχα γύρευε. Τότε κοίταζαν τα κληρονομικά πολύ, να μη υπάρχει σακατλίκι στην οικογένεια, αρρώστια. Όλα τα κοίταγαν» ή «Τότε κοίταγαν να πάρουν από σόι, δεν κοίταζαν περιοσίες. Ήταν μελιέτια που είχαν φυματίωση. Ήταν κατά σόγια οι αρρώστιες, ήταν κληρονομικές. Κοίταγαν από τι είχαν πεθάνει οι περισσότεροι. Ρωτούσαν οι συγγενείς και οι φίλοι. Άμα διαφωνούσαν οι συγγενείς δύσκολα γινόταν. Έπρεπε να συμφωνήσουν όλοι».²⁴

24. Όλα αυτά που συνδέονται με το αίμα παρατηρούνται και στη Μάνη (Αλεξιάκης 1980: passim).

Σε θεσμικό επίπεδο η έντονη πατροπλευρική-πατρογραμμικότητα των ομάδων συγγένειας των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου φαίνεται και από την ονοματοθεσία. Η ονοματοθεσία ήταν παλιότερα απόλυτα πατροπλευρική και παραμένει σε μεγάλο βαθμό και σήμερα. Δηλαδή στα νεογέννητα έδιναν πάντα ονόματα από την οικογενειακή πλευρά του πατέρα, όχι όμως υποχρεωτικά τα ονόματα των παππούδων που είναι νεότερη συνήθεια. Πράγματι από το μητρώο αρρένων της κοινότητας που χρονολογείται από το 1834 δεν φαίνεται να συνηθιζόταν η ονοματοθεσία από τον παππού, εφόσον αυτός βρισκόταν ακόμα στη ζωή. Πάντως τα νεότερα χρόνια και ιδιαίτερα μετά από τη μετανάστευση στη Γερμανία (1960) όλο και παρατηρούνται κάποιες περιπτώσεις όπου δίνουν ονόματα και από την πλευρά της μητέρας. Παρειασφύουον δηλ. στο σύστημα συγγένειας αμφιπλευρικά στοιχεία όχι όμως τόσο ισχυρά, για να αμφισβητήσουν το πατρογραμμικό σύστημα καταγωγής.

Η πατρογραμμικότητα φαίνεται ακόμα από τη λατρεία των νεκρών. Στα μικρά βιβλία (τεφετέρια) ή «*κάρτσι ντε μορτζ*» (ψυχοχάρτια, κατά λέξη «χαρτιά των νεκρών») που κρατούν στο εικονοστάσι, γράφουν μόνο τους πατροπλευρικούς συγγενείς, άντρες και γυναίκες. Αυτά χρησιμεύουν για να διαβάξει ο ιερέας τα ονόματα των νεκρών συγγενών τα τρία ψυχοσάββατα, τη σαρακοστή, τη Μεγάλη Εβδομάδα αλλά και στα τρισάγια που γίνονται «εις μνήμην» των νεκρών συγγενών. Ένα τέτοιο βιβλιαράκι μου περιέγραψε ο Αχιλλέας Γραμμόξης. Το είχαν χωρισμένο στη μέση και από τη μια μεριά έγραφαν τους άντρες και από την άλλη τις γυναίκες. Παρατηρούμε δηλ. τον αυστηρότατο διαχωρισμό των φύλων στην κοινωνία αυτή ακόμα και μετά θάνατο. Ο πληροφορητής μου ανέφερε ότι στο δικό τους βιβλιαράκι ήταν γραμμένοι εκατόν εξήντα συγγενείς. Η πατρογραμμικότητα φαίνεται τόσο καθαρά σ' αυτές τις περιπτώσεις, ώστε τη μητέρα δεν την έγραφαν, γιατί θα την έγραφαν οι άλλοι, δηλ. οι δικοί της συγγενείς. Αυτό σημαίνει ασφαλώς ότι η γυναίκα και μετά από το γάμο συνέχιζε να ανήκει στο μελιέτι του πατέρα της. Αργότερα αρχίζει η συνήθεια να ατονεί και γράφουν, σπανιότερα όμως, και κάποια ονόματα από την πλευρά της μητέρας. Σημειώνω ότι στο βιβλιαράκι αυτό καμιά φορά μπορούσαν να γράψουν και κάποιο ξένο, με τον οποίο το μελιέτι είχε ιδιαίτερο δεσμό, π.χ. το νουνό.

Το βάρος των δύο πλευρών της συγγένειας φαίνεται περισσότερο από το βαθμό που η παντρεμένη γυναίκα κρατάει τις σχέσεις της και τις επαφές της με τους γονείς της (οικογένεια προέλευσης) και το μελιέτι της. Και αν αυτοί βρίσκονται στο χωριό τα πράγματα είναι εύκολα. Η κόρη τούς επισκέπεται κάθε δεύτερη μέρα. Μέσα στο ίδιο το χωριό δηλ. οι σχέσεις των συγγενών παρουσιάζονται πιο αμφιπλευρικές. Αν όμως είναι μακριά τότε τα πράγματα δυσκολεύουν. Παλιότερα μάλιστα που έπρεπε να μεταβούν με τα πόδια ή με τα ζώα, οι επισκέψεις δεν μπορούσαν να ξεπερνούν τις δύο το χρόνο και γίνονταν συνήθως τις γιορτές, το χειμώνα που οι γυναίκες

δεν είχαν πολλή δουλειά. «Όταν ευκαιρούσαν», κατά την έκφρασή τους. Συνήθως ερχόταν ο πατέρας της ή ο αδελφός της και την έπαιρνε. Στο σπίτι των γονιών παρέμενε μερικές μέρες (κάποτε και περισσότερες, ως δεκαπέντε) και επέστρεφε με τον ίδιο τρόπο. Επειδή ο άντρας της μπορούσε να είχε αντίρρηση για τη συγκεκριμένη περίοδο, η γυναίκα έπρεπε να του ζητήσει την άδεια ή αν αυτός απουσίαζε να συνεννοηθεί με τον πεθερό της. Αυτή την άποψη είχαν μερικοί πληροφορητές. Άλλοι όμως υποστηρίζουν ότι απλώς το δήλωνε και τίποτα περισσότερο. Σήμερα με τα ιδιωτικά αυτοκίνητα που διαθέτουν οι περισσότεροι στο χωριό, η διαδικασία της επίσκεψης στους γονείς έχει απλοποιηθεί και έχει γίνει ευκολότερη.

Ο διαχωρισμός των γενών γαμπρού (ανδροσσί) και νύφης (γυναικοσσί) και στη βάση του γάμου, ότι δηλ. το ένα γένος δίνει νύφη και το άλλο παίρνει, ήταν πιο ξεκάθαρη παλαιότερα, όταν γίνονταν δύο ξεχωριστά γαμήλια τραπέζια, στο σπίτι της νύφης και στο σπίτι του γαμπρού. Όταν έπαιρναν οι συγγενείς του γαμπρού τη νύφη, επίσημα με το «φλάμπουρα» (σημαία στο γάμο), τους κερνούσαν απλώς οι συμπέθεροι. Κάποια περίοδο είχαν αρχίσει να κάνουν οι γονείς της νύφης τραπέζι στους συγγενείς του γαμπρού. Αυτό όμως δεν κράτησε. Ο γνωστός Φωτο-Νάστας (πρβ. Αλεξιάκης 1998β) απαγόρευσε τη συνήθεια αυτή για τους συμπέθερους που προέρχονταν από το ίδιο χωριό και ζήτησε να εφαρμόζεται μόνο για εκείνους που έρχονταν από μακριά. Υπάρχει μάλιστα και σχετικό τραγούδι για την ιστορία αυτή.

Η σημασία της προσφοράς της νύφης σε γάμο φαίνεται και από την αντίληψη ότι γάμος είναι αδιάλυτος ό,τι και αν συμβεί, εκτός από τη μοιχεία. Ακόμα και σε περίπτωση θανάτου του συζύγου εθεωρείτο ότι ο γάμος συνεχίζεται. Και αυτό είναι βέβαια φυσικό σε μια πατρογοναμμική κοινωνία, όπου τα παιδιά ανήκουν στην οικογένεια του πατέρα και επομένως η γυναίκα δεν μπορεί να τα εγκαταλείψει και να ξαναπαντρευτεί. Ίσχυε όμως και στις περιπτώσεις όταν η χήρα δεν είχε αποκτήσει παιδιά. Παρέμενε και τότε στην οικογένεια του πεθερού. Κατά γενική ομολογία κανείς πεθερός δεν έδιωχνε τη νύφη που χήρευε, μικρή ή μεγάλη, που δεν είχε αποκτήσει παιδιά. Αναφέρω μια χαρακτηριστική περίπτωση. Μια γυναίκα χήρεψε άτεκνη. Οι γονείς της τότε αποφάσισαν να την ξαναπαντρέψουν. Η χήρα όμως έφυγε από το γάμο και γύρισε πίσω στο σπίτι του πεθερού της. Το έθιμο αυτό πρέπει να συνδέεται και με την έστω και συμβολική «εξαγορά της νύφης» από τον γαμπρό²⁵.

Τα γένη, όπως τα περιέγραψα, ήταν σαφώς πατρογοναμμικά και εξωγα-

25. Εκτός από το *αμανέτι* (ενέχυρο), συνήθως μία λίρα που δίνει ο γαμπρός και επιστρέφεται κατά το γάμο, όταν οι συγγενείς (αδελφός και ξαδέλφια της) της νύφης την παραδίδουν στους συγγενείς του γαμπρού, γίνεται παζάρι για την «εξαγορά της». Τελικά, οι συγγενείς του γαμπρού δίνουν μερικά χιλιάρικα στους συγγενείς της. Επιπλέον δίνουν ένα μικροποσό για την *τσέργα*. Το έθιμο της συμβολικής «εξαγοράς της νύφης» συνεχίζεται μέχρι σήμερα.

μικά. Ήταν όμως και εσωτερικά εξισωμένα (egalitarian), γιατί δεν παρατηρείται παλιότερα έντονη διαστρωμάτωση μεταξύ των μελών του γένους, όπως γενικότερα και μεταξύ των άλλων κατοίκων του Κεφαλόβρυσου (βλ. για την προβληματική Fried 1957· Befu και Plotnikov 1962). Είναι βέβαια γνωστό ότι υπήρχαν ισχυροί και πλούσιοι τσελιγκάδες και αρχιτσελιγκάδες, όμως ο πλούτος τους δεν ήταν σταθερός, για να δημιουργήσει συνεχή κατάσταση που θα μπορούσε να οδηγήσει στην ταξική διαστρωμάτωση των οικογενειών του γένους σε πλούσιες και φτωχές (πβ. Black-Michaud 1975: 121-122, 168). Δηλαδή πλούσιοι τσελιγκάδες μπορούσαν να χάσουν τα ζώα τους και να φτωχύνουν. Φτωχοί κτηνοτρόφοι εξάλλου που εργάζονταν σαν τσοπάνηδες σε άλλους κτηνοτρόφους ή τσελιγκάδες να αποκτήσουν με τον τρόπο τους πολλά ζώα και να γίνουν και αυτοί πλούσιοι. Όμως και σε αυτές τις περιπτώσεις, κατά γενική ομολογία, το επίπεδο ζωής μεταξύ των μεν και των δε δεν παρουσίαζε σημαντικές διαφορές (πρβ. Cashdan 1980 και Woodburn 1982). Είναι χαρακτηριστικές οι εκφράσεις που χρησιμοποιούν για να δηλώσουν ότι είναι ίσοι ή όμοιοι. Λένε: «*χιμ ούνε σάπε*», «*χιμ ούνε σόι*». Δηλ. «*λογαριαζόμαστε για ένα*», ή «*είμαστε ένα σόι*». Κοινά περιουσιακά στοιχεία δεν είχαν, εκτός από το αλώνι που διέθεταν, για να αλωνίζουν τα ελάχιστα σιτηρά που καλλιεργούσαν. Τα σημερινά χρόνια όμως η κατάσταση ως προς τον πλούτο γίνεται πιο πολύπλοκη λόγω της μετανάστευσης στη Γερμανία αλλά και της επαγγελματικής διαφοροποίησης.

Σε συζητήσεις μου γι' αυτό το θέμα οι πληροφορητές επανέρχονται συνεχώς στο ότι ουσιαστική διαφορά στον υλικό πλούτο μεταξύ τσελιγκάδων και απλών κτηνοτρόφων δεν υπήρχε. Μια άλλη διάσταση του θέματος είναι ότι αυτοί που αποκτούσαν πολλά χρήματα με το εμπόριο ως διακινητές/αγωγιάτες (κιρατζήδες) τα επένδυαν στην κτηνοτροφία, αγοράζοντας ζώα και λιβάδια (βοσκοτόπους), πράγμα που οδηγούσε στη συνεχή αναπαραγωγή του κοινωνικο-οικονομικού συστήματος. Ειδικότερα, το κοινωνικο-οικονομικό σύστημα των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «ανταγωνιστικός εξισωτισμός» (competitive egalitarianism) (Brunton 1989· Blach-Michaud 1975:171-173· Boehm 1984:226) που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τις κτηνοτροφικές κοινωνίες ή κοινωνίες προερχόμενες από κτηνοτρόφους (βλ. περιπτώσεις στη Βοιωτία: Αλεξάκης 1993, στη Μάνη: Αλεξάκης 1980: 66, 1998α).²⁶ Εντούτοις υπήρχε ιεραρχία, η οποία λειτουργούσε στο επίπεδο της ηλικίας και του φύλου, θέτοντας τους γέροντες πάνω από τους νεότερους και τους άντρες πάνω από τις γυναίκες (πρβ. Barnard και Good 1984: 71).

Σε σχέση με όλα τα παραπάνω πρέπει να αναφέρω ότι σε επίπεδο οικονομικής οργάνωσης τα μελιέτια δεν αποτελούν το καθένα και μια ξεχωριστή

26. Ουσιαστικά πρόκειται για ανταγωνισμό που αποβλέπει στη διατήρηση της ισότητας.

οικονομική μονάδα. Με άλλα λόγια σπανιότατα ένα μελιέτι αποτελούσε και ένα τσελιγκάτο ή μια στάνη. Το τσελιγκάτο συνίστατο περισσότερο σε μια οικονομική ομάδα συνεργασίας που την αποτελούσαν οικογένειες από περισσότερα μελιέτια, έστω και αν οι περισσότερες οικογένειες σ' αυτό ανήκαν σε ένα μελιέτι. Μερικοί μάλιστα πληροφορητές αποδίδουν τη συνοχή του μελιετού στο συνασπισμό των αδελφών σ' ένα τσελιγκάτο. Έτσι λένε δημιουργείται το «συγγενολόι» κι ήταν αυτό ένας ακόμα λόγος του σχηματισμού των υποκλάδων (γενιών). Ένα μεγάλο μελιέτι εξάλλου μπορούσε να χωρίζεται σε περισσότερα τσελιγκάτα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούσαν οι Μενταίοι, οι οποίοι ήταν οργανωμένοι παλιότερα σε επτά-οκτώ τσελιγκάτα διαφορετικής δυναμικότητας από 800 έως 1700 ζώα. Στα τσελιγκάτα αυτά υπήρχαν και οικογένειες από άλλα μελιέτια ή σόγια. Μερικές φορές μάλιστα μπορούμε να βρούμε στο τσελιγκάτο και γαμπρούς είτε από αδελφές είτε από κόρες, πράγμα που δείχνει επιπλέον, ίσως, πέρα από την οικονομική του σημασία, και το ρόλο του στη γαμήλια στρατηγική. Ενδεχομένως κάποιιο γάμοι να συνάπτονταν μέσα στο τσελιγκάτο, το οποίο ήταν ενδογαμικό και αυτοί συνεχίζονταν υπό μορφή συμμαχίας (alliance). Το τσελιγκάτο αν και ασταθής κοινωνικο-οικονομική ομάδα, θα μπορούσε ενδεχομένως να θεωρηθεί η απαρχή της «φυλής» με την πολιτική σημασία του όρου²⁷.

Αντίθετα, τα μελιέτια ήταν οργανωμένα πολιτικά περισσότερο στο επίπεδο του χωριού, στο βαθμό που κάθε μελιέτι είχε τον αρχηγό του ή τον γέροντά του, ο οποίος πάντως δεν ήταν κληρονομικός αλλά επρόκειτο για τον πιο ηλικιωμένο και δυναμικό άντρα του γένους, ηλικίας από εβδομήντα έως ογδόντα πέντε ετών, μερικές φορές και ενενήντα, ώστε να είναι, όπως λένε, μυαλωμένος. Όλοι αυτοί οι γέροντες (αρχικά πέντε στον αριθμό) αποτελούσαν το *αουσάτικον* ή τη δημογεροντία του χωριού, η οποία λειτουργούσε με αυξημένο κύρος, περισσότερο ad hoc και λιγότερο σε μόνιμη βάση, παράλληλα με το μουχτάρη (πρόεδρο) ή κοινοτάρη και το κοινοτικό συμβούλιο. Η γερούσια αυτή ήταν ένα «σινάφι», κατά τα λόγια τους, που είχε συμβουλευτική και δικαστική δικαιοδοσία (π.χ. να ορίζει τους βοσκότοπους, να λύνει άλλες διαφορές μεταξύ μελών των μελιετιών με διαιτησία κλπ.)²⁸. Γενικά, η λειτουργία που ασκούσαν οι γέροντες ήταν να συμβιβάζει (*στρεξίρε* στα βλάχ-

27. Και σε άλλες ομάδες νομάδων και ημινομάδων (Σαρακατσάνοι, Κουτσόβλαχοι) το τσελιγκάτο έχει τέτοια οργάνωση. Το ενδιαφέρον είναι ότι το τσελιγκάτο με τον αρχηγό (τσέλιγκα) και τις εξαρτημένες οικογένειες έχει τη μορφή της οργάνωσης του «οίκου», στον οποίο συνασπίζονται οι οικογένειες με βάση την αμφιπλευρική συγγένεια (πρβ. Lévi-Strauss 1990: 119)

28. Υπάρχει και εδώ ο μύθος που συναντάμε στις γεροντοκρατούμενες κοινωνίες ως επικύρωση της γεροντοκρατίας. Ειδικότερα διηγούνται ότι ο βασιλιάς έδωσε διαταγή να σκοτώσουν όλοι τους γέροντες γονείς τους. Ένας γιος όμως έκρυψε τον πατέρα του. Στη συνέχεια ο βασιλιάς έθεσε ένα ερώτημα. Να βρουν από πού βγαίνει ο ήλιος. Κανείς δεν

χικά) τους συγκρούμενους για να μην καταφεύγουν στα δικαστήρια ή στην αυτοδικία. Στις συγκεκριμένες περιπτώσεις τούς επέλεξαν οι διάδικοι, δύο-δύο, με κοινή αποδοχή «για να βρουν το δίκιο τους», όπως έλεγαν.

Η συνοχή των γενών σε πολιτικό επίπεδο και παρά την απουσία κληρονομικών αρχηγών είναι εμφανής κατά την εκλογή του προέδρου του χωριού και τώρα και παλαιότερα. Δεν είναι τυχαίο ότι συχνά οι πρόεδροι προέρχονταν από τα δύο ισχυρότερα γένη, τους Μενταίους και τους Γραμμοζαίους. Η επιλογή αυτή έχει ατονίσει τα τελευταία χρόνια που υπεισέρχεται και ο παράγων μόρφωση. Αλλά και σε αυτές τις περιπτώσεις η κατάρτιση του ψηφοδέλιου κάθε συνδυασμού γίνεται με μεγάλη προσοχή, λαμβάνοντας υπόψη τις λεπτές ισορροπίες και τους συσχετισμούς του αριθμού μελών ή ψηφοφόρων των γενών.

Η αντεκδίκηση. Από το κοινωνικό δράμα στη διαπραγμάτευση της κοινωνικής ιεραρχίας

Όπως είδαμε από την ανάλυση της οργάνωσης των γενών στο Κεφαλόβρυσο, παρατηρείται μεγάλη αυτονομία / ανεξαρτησία αυτών των συγγενικών ομάδων, που συνδέεται με τον παλιότερο τρόπο ζωής των κατοίκων. Η ανεξαρτησία των γενών και η αδυναμία ή η απουσία ενός ισχυρού πολιτικού κεντρικού φορέα για την επιβολή της δικαιοσύνης και της ισορροπίας, σε συνάρτηση με το νομαδικό / ημινομαδικό τρόπο ζωής, τουλάχιστον ως το 1960, πρέπει να θεωρηθούν οι σημαντικότεροι λόγοι της αντεκδίκησης στο χωριό (πρβ. Black-Michaud 1975: 24, 31-32, 146· Boehm 1984:39). Ουσιαστικά ήταν ως τότε μια κοινωνία μέσα στην κοινωνία, όπως συμβαίνει πάντα στους νομαδικούς και ημινομαδικούς πληθυσμούς (Chang 1993). Ένας άλλος λόγος ήταν η αναπόφευκτη παρουσία σ' αυτή την πατρογραμμική και πατροτοπική κοινωνία των «ομάδων αδελφικών συμφερόντων», που οφειλόταν στην επί μακρό χρονικό διάστημα στενή σύμβιωση των αρσενικών συγγενών, λόγω της πατροτοπικότητας (Boehm 1974:223· Otterbein και Swanson Otterbein 1965).

Η αντεκδίκηση, η οποία θεωρείται σ' αυτό το κοινωνικό πλαίσιο απόλυτα ηθική πράξη, είναι το βασικό μέσο, για να διατηρηθεί η ισορροπία σε μια τέτοια ακέφαλη κοινωνία, καθώς για κάθε συγγενική ομάδα το να πάψει να

ήξερε να απαντήσει, γιατί όλοι κοίταζαν στην ανατολή. Ο γιός πήγε και ρώτησε τον πατέρα του και αυτός του βρήκε τη λύση ότι έπρεπε να κοιτάει τα αντικρινά βουνά, για να δει πού θα χτυπήσει η πρώτη αχτίδα και όχι στην ανατολή. Τότε ο βασιλιάς κατάλαβε ότι αυτός δεν είχε σκοτώσει τον πατέρα του και έδωσε διαταγή στο εξής να μην σκοτώνουν τους γέροντες. Περισσότερα για τη γεροντοκτονία και τη γεροντοκρατία, βλ. Μέγας 1932.

αμύνεται ισοδυναμεί με αυτοκτονία, από τη φύση της όμως παράγει την αναρχία και τη δυσαρμονία (Hallpike 1973:454-455). Ενώ δηλ. η αντεκδίκηση μπορεί να ενισχύσει τη συνοχή της συγγενικής ομάδας, δεν σημαίνει ότι ενισχύει ανάλογα και τη συνοχή ολόκληρης της κοινωνίας. Ο φόβος πάντως χρήσης βίας ή η απειλή χρήσης βίας και η κλιμάκωσή της με διαδοχικούς φόνους σε βεντέτα κρατάει την κοινωνία ως ένα βαθμό σε ισορροπία ή σε μια ήπια αναρχία (Black-Michaud 1975:171). Ειδικότερα, στην κοινότητα αυτή οι κοινωνικοί και οικονομικοί όροι δεν ήταν εξελιγμένοι σε τέτοιο βαθμό ώστε οι συγγενικές ομάδες να συνεργάζονται σε περισσότερα επίπεδα εκτός από το τσελιγκάτο, και η προσπάθεια επικράτησης σε συνθήκες εξισωτικές ήταν αναπόφευκτο να οδηγεί σε αιματηρές ρήξεις (πρβ. Boehm 1984:232, 237-241).

Μια άλλη παράμετρος ήταν η ιδεολογοποίηση των συγκρούσεων με τις γνωστές ηθικές αξίες του «κοινωνικού κώδικα» που έχουν μελετήσει οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι στις χώρες της Μεσογείου της «τιμής» (τινί στα βλάχικα) και της «ντροπής» (αρουσένι στα βλάχικα), για τις οποίες θα γίνει περισσότερος λόγος πιο κάτω. Οι ηθικές αυτές αξίες δημιουργούν ένα «χρέος τιμής» ή «αίματος», μια κοινωνική σχέση, που, σύμφωνα με μια νεότερη θεωρία για τη βεντέτα, κρατάει συνδεδεμένα τα μέλη των κοινωνιών αυτού του τύπου (Black-Michaud 1975:81-84,173).

Με τον όρο «βεντέτα» εννοούμε την κατάσταση σκληρής και παρατεταμένης εχθρότητας, ειδικότερα μεταξύ οικογενειών, γενών ή ατόμων, που χαρακτηρίζεται από φονικές επιθέσεις ως εκδίκηση για κάποια προγενέστερη προσβολή ή αδικία (Peters 1975:x, σύμφωνα με το λεξικό της Οξφόρδης). Οι κοινωνικοί επιστήμονες πάντως, αναγνωρίζοντας τις πολλές μορφές που παίρνει το έθιμο σε διαφορετικές κοινωνίες και διαχωρίζοντάς το από τον πόλεμο, θεωρούν πραγματική βεντέτα μόνο τις περιπτώσεις όπου υπάρχει συλλογική δράση (στην απόφαση, εκτέλεση κ.λπ.) ή γενικότερη ηθική συμπαράσταση, εξαιρώντας και τις περιπτώσεις της ατομικής ή προσωπικής εκδίκησης που συναντάμε σε ορισμένες παραδοσιακές ή σύγχρονες αστικές κοινωνίες (Black-Michaud 1975:27-32· Boehm 1984:198, 218-219). Με τα δεδομένα αυτά η βεντέτα στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου εμπίπτει σαφώς στην πρώτη περίπτωση. Σημειώνω ότι η λέξη «βεντέτα» δεν είναι τόσο συνηθισμένη στους Βλάχους, όπως συμβαίνει άλλωστε και στην ελληνική παραδοσιακή κοινωνία. Αντίθετα, οι πληροφορητές μου χρησιμοποιούν την περιφραστική έκφραση: «έχουν πέσει σε φόνους» ή «πέφτουν σε φόνους». Η αντεκδίκηση εξάλλου με φόνο για άλλο φόνο, όπως και στην υπόλοιπη Ελλάδα δηλώνεται με την έκφραση «παίρνω το αίμα μου πίσω» (λο σάντσιλι νάπόι, στα βλάχικα), ενώ όταν πρόκειται για απλή ανταπόδοση με την έκφραση: «παίρνω το δίκιο μου πίσω» (λο δίκια νάπόι, στα βλάχικα). Η έκφραση αυτή έχει γενικότερη σημασία. Υποδηλώνει όμως και μια περισσότερο εξελιγμένη κοινωνία.

Η πιο συνηθισμένη έκφραση για την εχθρότητα στους Βλάχους είναι

«χιμ νόι χάσμε» (είμαστε εχθροί), όπου η τουρκική λέξη «χάσμε» υποδηλώνει σαφώς παρατεταμένη εχθρότητα. Το πρόβλημα όμως των εθνογράφων είναι ότι κατά τη μελέτη της βεντέτας δεν είναι δυνατή η διαχρονική προσέγγιση των διαφόρων περιπτώσεων. Λόγω περιορισμένου σχετικά χρόνου της επιτόπιας έρευνας δεν μπορούμε να γνωρίζουμε λεπτομερώς τι έχει συμβεί πριν από πενήντα ή εκατό χρόνια.

Σημαντική διαπίστωση πάντως είναι ότι η ίδια η κοινωνία του Κεφαλόβρυσου εννοούσε αυτή τη δραστηριότητα. Αν εξαιρέσουμε κάποιους συγγενείς ή τους γέροντες (*αουδάτικοι*) που ενδεχομένως θα ήθελαν να συμβιβάσουν τα αντίπαλα μέρη, οι άλλοι όχι μόνο δεν προσπαθούσαν να αποτρέψουν τις εκδικητικές ενέργειες αλλά πολλές φορές παρακινούσαν τους εκδικητές λεκτικά, «ριχνοντας λάδι στη φωτιά» και προσφέροντάς τους ακόμα και πυροβόλα όπλα. Θα έλεγε κανείς ότι η δυναμική της «ανταλλαγής/διαπραγματεύσεως της τιμής» με αντεκδίκηση στηριζόταν ουσιαστικά στη μεγάλη πίεση της δημόσιας γνώμης (πρβ. Bourdieu 1965:211 και Boehm 1984:59, 74).

Σε συζητήσεις για τους βαθύτερους λόγους των φόνων και των αντεκδικήσεων πολλοί πληροφορητές μου εδήλωναν ότι «δεν ήταν συγκρατημένοι» και πως «αυτά εγίνονταν για το τίποτα». Τούτο σημαίνει ότι σήμερα θεωρούν τους λόγους ασήμαντους. Παρατηρούμε δηλ. μια απαξίωση αυτής της μορφής του εθμικού δικαίου, η οποία οφείλεται στις σύγχρονες κοινωνικοοικονομικές εξελίξεις. Δεν ήταν όμως το ίδιο τότε. Προσθέτουν όμως ότι σημαντικό ρόλο έπαιζαν ο εγωισμός και το μίσος. Παίρνουμε τη λέξη «εγωισμός» με την έννοια που της έχουν αποδώσει οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι που μελετούν τη βεντέτα, δηλ. της «υπερηφάνειας» και της κοινωνικής αυτοκατάφασης (κοινωνικής κατηγορίας ή ηθικής αξίας) που δεν επιτρέπει καμιά προσβολή (πρβ. Pitt-Rivers 1965:21· Wikan 1984:618· Herzfeld 1985:11, 26· Boehm 1984:46, 54). Η κοινωνία των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου ήταν μια ανταγωνιστική κοινωνία, έστω και αν οικονομικό-κοινωνικά ήταν εξισωτική (πρβ. Black-Michaud 1975: 24-25). Το ηθικό και το ευρύτερο κοινωνικό status σ' αυτήν την κοινωνία ήταν πολύ ευάλωτο και αμφισβητήσιμο και έπρεπε να υπάρχουν κάποιοι μηχανισμοί, για να επιβεβαιωθεί. Η βεντέτα είχε μια τέτοια λειτουργία εκτός από τις άλλες (απόδοση δικαιοσύνης, παραδειγματισμός κλπ.). Σημειώνω ότι παρόμοια χαρακτηρίζονται συχνά τα κίνητρα για τη βεντέτα και στην Αλβανία αλλά και στο γειτονικό Μαυροβούνιο: από απλές παρεξηγήσεις ως ασήμαντες οικονομικές διαφορές, θυμό ή ανταγωνισμό γοήτρου (Black-Michaud 1975:130-136· Boehm 1985).

Οι ίδιοι οι Βλάχοι έχουν επίγνωση αυτής της κατάστασης και λένε ότι «έχουμε και το νόμιμ» (*αβέμι νόμιμ*, στα βλάχικα). Ο λέξη «νόμιμ» που υπάρχει και στα αλβανικά έχει πολλές σηματοδοτήσεις. Προέρχεται, κατά μian άποψη των πληροφορητών, από τα λατινικά και σημαίνει όνομα και μεταφορικά φήμη²⁹. Η ιστορία της συλλογικής και της ατομικής συνείδησης έχει δεί-

Ξει μια αδιάκοπη κίνηση προς συνειδητοποίηση. Τα μοντέλα, ενεργοποιημένα και βιωμένα, αρχικά χωρίς να θεωρητικοποιούνται, γίνονται νόρμες και αξίες στη συνέχεια που αναγνωρίζονται απ' όλους (βλ. Bourdieu 1965:232).

Ειδικότερα, δεν πρέπει να παραγνωρίζουμε τους σκληρούς όρους ζωής αυτών των ημινομάδων κτηνοτρόφων που είχαν ως συνέπεια τη σκληρότητα της συμπεριφοράς αντρών και γυναικών για την επιβίωση και το τρόπο διαντίδρασης σε αυτό το κοινωνικό πλαίσιο³⁰. Τα στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας ταιριάζουν απόλυτα με τους όρους που έχουν θεωρηθεί αναγκαίοι για την ύπαρξη της βεντέτας: συνθήκες «ολοκληρωτικής έλλειψης» πόρων, αγαθών, πολιτικών θεσμών κλπ. (πρβ. Black-Michaud 1975:121-122, 159,171). Μερικοί συγκρίνουν σχετικά με αυτό το θέμα τη σημερινή κατάσταση και υποστηρίζουν ότι τώρα άλλαξε η νοοτροπία³¹.

Οι αφορμές των συγκρούσεων είναι πολλές. Μπορούν να διαιρεθούν σε

29. Η προέλευση της λέξης «νάμα» από το λατινικό *nomen* μου φάνηκε απίθανη, γι' αυτό ερευνήσα περισσότερο το θέμα. Η αλήθεια λοιπόν είναι ότι η λέξη έχει περσική προέλευση, δηλαδή κοινή ινδοευρωπαϊκή καταγωγή, και έφτασε στο χώρο μέσω της τουρκικής. Σημαίνει «όνωμα» και κατόπιν χωρίς διάκριση «καλή» ή «κακή φήμη». Η λέξη υπάρχει και στη νεοελληνική με παρεμφερή σημασία, π.χ. «έχουμε το (ανάμι)». Την χρησιμοποιούν επίσης και οι Αλβανοί με την ίδια αλλά και την ευρύτερη σημασία της κατάρας (βλ. *Ελληνο-αλβανικό λεξικό* Χριστοφορίδη, οικείο λήμμα).

30. Αξίζει να αναφέρω μια ιστορία που δείχνει τους χαρακτηριστές: Μια οικογένεια μεγάλωσε την ορφανή ανυψιά, την οποία είχε αρραβωνιάσει αλλά οι γονείς του γαμπρού συνεχώς ανέβαλλαν το γάμο. Μια μέρα ο θείος με μερικούς άλλους συγγενείς ανέβηκε στο βουνό και απαίτησε από τους συμπτέθερους να καθορίσουν την ημέρα του γάμου. Ο θείος έπιασε αναμμένα κάρβουνα στην παλάμη του και τα έσβησε στο χέρι, λέγοντας: «Κόψτε την ημέρα, τότε θα γίνει ο γάμος!» Ήθελε να πει με αυτή την πράξη ότι, αν δεν ξεκαθάριζε αυτή η ιστορία, θα γινόταν φόνος. Οι συμπτέθεροι το έλαβαν αυτό υπόψη και επέσπευσαν το γάμο.

31. Στο χωριό δεν έχει γίνει φόνος για βεντέτα μετά από το 1952 (βλ. περίπτωση της Σαγιάδας στην υποσ. 37). Κατά την παραμονή μου μόνο στο χωριό το 1996 έγινε ένα επεισόδιο. Κάποιος έσπασε τα χέρια ενός χωριανού, χωρίς να συλληφθεί. Το αποδίδουν αυτό σε βεντέτα, χωρίς να είναι κανείς βέβαιος για το δράστη. Μερικοί μάλιστα πιστεύουν ότι μπορεί αυτός να ήταν και πληρωμένος, κάτι πολύ συνηθισμένο κατά τη διεκπεραίωση της βεντέτας στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου, όπου ορισμένα μελήματα διέθεταν παλαιότερα και δικούς τους εκτελεστές. Όπως άλλωστε δεν ήταν σπάνια και η εκτέλεση σε ενδρα ή πίσωπλατα. Η αντεκδίκηση εδώ δεν ήταν σε τέτοιο βαθμό θεομοποιημένη, όπως στη Μάνη όπου υπέκειτο σε καθορισμένες διαδικασίες (προειδοποίηση, εκτέλεση, συμβιβασμός κ.λπ.), γιατί δεν έπρεπε να θεωρηθεί απλός φόνος (Αλεξάκης 1980:108· Allen 1993· πρβ. και Roux 1998:189). Η βεντέτα στη Κεφαλόβρυσο έχει περισσότερα κοινά με εκείνη της Κρήτης. Και στην Αλβανία η βεντέτα και η ειρήνευση υπόκεινται σε θεομοθετημένες διαδικασίες, σύμφωνα με τους Κανόνες του Ντουκαγίνι και του Καστριώτη (βλ. Hasluck 1957: 12-13, 261 κ.ε.· Frasherí 1977: 243-258). Ο πρώτος Κανόνας κρατάει περισσότερα στοιχεία από το δίκαιο της γενιάς, όπου «το αίμα / γενιά πληρώνει για το αίμα» (*gjaku shkon per gjak / fis*) ή «το αίμα / γενιά πληρώνει για το αμάρτημα» (*gjaku mbetet per faj*). Στο δεύτερο Κανόνα σε μια προσπάθεια

δύο κατηγορίες: μη ρεαλιστικές (τιμή, γόητρο, υπόληψη που μπορούν να είναι πρόσχημα για πιο ρεαλιστικές απαιτήσεις) και ρεαλιστικές (περιουσιακά, ανταγωνισμός για πόρους κλπ.) (Black-Michaud 1975:177,183,190). Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται κατά κανόνα για παράβαση της κοινωνικά αποδεκτής συμπεριφοράς που οδηγεί στην κατάσταση που ο Victor Turner (1986:74-75) ονομάζει «κοινωνικό δράμα» (social drama) με επακόλουθο την κρίση της κοινότητας και την απαραίτητη πάντα «κάθαρση» για να επανέλθει η ισορροπία. Όλη η διαδικασία υπόκειται στους κανόνες της επιτέλεσης (performance), όπως έχει αναλυθεί από τον αναφερόμενο συγγραφέα (Turner, *ό.π.*), εδώ όμως μιας ιδιαίτερης «επιτέλεσης του αίματος», μιας μορφής «ανθρωποθυσίας», η οποία θα αποκαταστήσει τις ζωτικές δυνάμεις / τιμή της οικογένειας και του γένους (βλ. Girard 1972· Goody 1997:109· πρβ. και Bloch 1992: 6,29 και passim).

Θα αρχίσω από τις πλέον ελαφρές που είναι οι προσβολές που μπορούν να γίνουν από άντρες μιας οικογένειας στους άντρες μιας άλλης. Οι προσβολές μπορούν να είναι λεκτικές (π.χ. εξύβριση)³² ή έμπρακτες (π.χ. χειροδικία, όπως μια «σφαλιάρα»)³³. Από την προσβολή αυτή το θύμα μπορεί να θεωρήσει ότι είναι σε τέτοιο βαθμό υποτιμημένο / ταπεινωμένο και

να περιορισθεί η έκταση της βεντέτας και ο κύκλος των φόνων επιβάλλεται η αρχή «το αίμα / γενιά δεν πληρώνει για το αμάρτημα» (*gjaku nuk ngel per faj*), αλλά «το δάχτυλο πληρώνει για το αίμα» (*gjaku shkon per gisht*), όπου το «δάχτυλο» πρέπει να αποδοθεί με τη λέξη «υπεύθυνος». Η εφαρμογή όμως αυτών των Κανόνων δεν ήταν γενική σε όλη τη χώρα. Θεομοποιημένη ήταν η βεντέτα και στο Μαυροβούνιο (Boehm 1984). Τα παραπάνω επιβεβαιώνουν τη διαπίστωση και από άλλες κοινωνίες ότι η βεντέτα σε φυλετικές κοινωνίες εγκατεστημένων γεωργών είναι πιο έντονη και περισσότερο θεομοποιημένη, από ότι σε φυλετικές κοινωνίες νομάδων / ημινομάδων κτηνοτρόφων (πρβ. Black-Michaud 1975:140-141).

32. Σε μια περίπτωση ένα παιδί του Κ. από τη Βήσσανη πρόσβαλε έναν άντρα, τον Τ., μιλώντας του άσχημα, όταν αυτός με εντολή του πατέρα του παιδιού πήγε και του ζήτησε ένα πρόβατο. «μια ζυγούρα» κατά την έκφρασή τους, για να φτιάξει κοπάδι. Ο άντρας αν και προσεβλήθη, δεν έκανε τίποτα. Αργότερα όμως κατά τον Εμφύλιο, όταν το παιδί που ήταν με τους αντάρτες συνελήφθη από τους αντιπάλους, ο προσβληθείς άφησε και το έσφαξαν μπροστά στα μάτια του, ενώ κατά τους πληροφορητές όφειλε να το σώσει. Και αυτό γιατί ήταν παιδί δεκαοκτώ ετών και το παράπτωμά του δεν ήταν ιδιαίτερα σημαντικό. Το φονικό έγινε από το γνωστό Παπαλάμπρο από την Παραμυθιά, διάσημο «κυνηγό κεφαλών κομμουνιστών», οι οποίοι προηγουμένως του είχαν ξεκληρίσει όλη την οικογένεια. Ένας άλλος Κεφαλοβρυσιώτης της ίδιας ομάδας που ήταν εκεί κοντά και δεν πρόλαβε να αντιδράσει είπε τότε στον Τ.: «Θα πάω στον πατέρα του [να του πω], για να ξέρει από ποιον να κλάψει το παιδί του».

33. Σημειώνω ότι το μοτίβο της «σφαλιάρας» που οδηγεί σε φόνο είναι τόσο συνηθισμένο, ώστε θα μπορούσε να θεωρηθεί η σοβαρότερη αιτία αντεκδίκησης. Εντύπωση πάντως προκαλεί το γεγονός ότι ο προσβληθείς σπάνια παραμένει στην απλή ανταπόδοσή της. Πρέπει επομένως να έχει αυτή και άλλες σηματοδοτήσεις, όπως την έλλειψη ανδρισμού (χτυπάει κανείς τις γυναίκες ή τα μικρά παιδιά κ.λπ.). Γενικά, υπάρχει η αντίληψη ότι όλες οι προσβολές κατατάσσουν τους προσβληθέντες στη θέση της γυναίκας, αν δεν επιδιώξουν την

να εκδικηθεί, σκοτώνοντας τον υπαίτιο. Είναι επιτυχής η παρομοίωση ή εξίσωση από μερικούς κοινωνικούς ανθρωπολόγους της «τιμής» με την έννοια του «μάνα» που συναντάμε σε πολλούς λαούς (Pitt-Rivers 1977:36). Σε αυτές τις περιπτώσεις ο φόνος, αν δεν γίνει πάνω στο θυμό, είναι βέβαια σπανιότερος και γίνεται μετά από μεγάλη περίσκεψη, γιατί όλοι φοβούνται την κλιμάκωση σε ανεξέλεγκτη βεντέτα (πρβ. Boehm 1984:147). Συμβαίνει όμως αρκετές φορές³⁴. Αυτό γίνεται και για έναν επιπλέον λόγο. Αν η απαράδεκτη συμπεριφορά μείνει ατιμώρητη, μειώνεται η υπόληψη/τιμή της οικογένειάς και του γένους του προσβληθέντος συλλογικά (αποτελούν και τα δύο ηθικές μονάδες), για την οποία κάθε μέλος θεωρείται υπεύθυνο (πρβ. Baroja 1965:90-91· Boehm 1985:72,88).

Είναι χαρακτηριστική η έκφραση με την οποία δηλώνουν οι Βλάχοι του Κεφαλόβρυσου την προσβολή: «*νου νι μπάγκ πάτσέ ντι κάνι ν κάπ*» (μη μου βάλεις την πατσά του σκύλου στο κεφάλι), δηλ. μη με αναγκάσεις να υποστώ της συνέπειες της διαπόμευσης, κατά την οποία παλιότερα έριχναν ή κρεμούσαν ακόμα και πατσές στον ένοχο (πρβ. Marku 1977:266). Η προσβολή εξάλλου με βιασμό κ.λπ. και το ντροπίασμα των γυναικών δηλώνεται συχνά με τη φράση «*ου ρουσόυνέα*», δηλ. «την ντροπίασε», κατά λέξη

ανταπόδοση ή εκδίκηση. Σε μια περίπτωση κάποιος αρκετά δυνατός άντρας υπέστη μια τέτοια προσβολή από ένα Γύφτο (άτομο που ανήκει στο κατώτατο ιεραρχικά στρώμα και κατά τους Βλάχους δεν μπορεί να έχει τιμή), όταν τα ζώα του εισήλθαν σε ξένα κτήματα. Λέγεται ότι σ' αυτόν τον άντρα είχε δώσει μια προφητική συμβουλή η γιαγιά του «να φυλάγεται από τον Γύφτο» (*σοβ ντι γίφτου στα βλάχικα*), την οποία θυμήθηκε ο προσβληθείς τη στιγμή που ετοιμαζόταν να τον σκοτώσει και γι' αυτό δεν το έπραξε. Η ιστορία έχει πολλά κοινά στοιχεία με εκείνη που μας αναφέρει ο Bourdieu (1965: 200) για τους Καβύλους της Βόρειας Αφρικής και τους νέγρους, για τους οποίους οι Καβύλοι θεωρούν επίσης ότι δεν έχουν τιμή.

34. Η σημασία της προσβολής σε ατομικό αλλά και συλλογικό επίπεδο είναι τόσο μεγάλη, όπως φαίνεται από το γεγονός της δολοφονίας του δεσπότη και των χωροφυλάκων, γιατί πρόσβαλαν το χωριό τους, από τον μουχτάρη του χωριού Σπύρο Ντ. και μερικούς άλλους. Η ιστορία αυτή μεταξύ θρύλου και πραγματικότητας είχε σαν αφετηρία την απαγωγή μιας κοπέλας ή τη διάπραξη κάποιας ιεροσυλίας στο χωριό. Ο δεσπότης με ένα απόσπασμα χωροφυλάκων ήλθε στο χωριό και αφού μάζεψε όλους τους Κεφαλοβρυσιώτες και τους γέροντες, τους έβρισε άσχημα. Αυτοί προσβλήθηκαν και η γερουσία (*αουδάτικου*) αποφάσισε να εκδικηθούν. Ζήτησαν λοιπόν από τον μουχτάρη να είναι αυτός ως εκπρόσωπος της κοινότητας που θα σκοτώσει τον δεσπότη και τους χωροφυλάκες (πρβ. για τη λογική Rivers 1983:37). Θα τον συνόδευαν και δύο άλλα άτομα αλλά, σύμφωνα με την απόφαση των γερόντων, ο μουχτάρης θα πυροβολούσε. Κατά την άποψή τους ο κλήρος είχε πέσει σ' αυτόν ως αρχηγό του χωριού. Το έγκλημα διεπράχθη στη θέση Δέμα, όπου τους έστησαν ενέδρα. Υποστηρίζεται ότι αυτός ήταν ο λόγος που έφυγε από το χωριό το μελιέτι των Ντ. εκτός από μια οικογένεια. Η γερουσία συμβούλευσε τον μουχτάρη να φύγει για λίγο χρόνο, αλλά αυτοί προτίμησαν να φύγουν όλοι και για πάντα. Ενδιαφέρον έχει η διαδικασία λήψης της απόφασης από τη γερουσία και του ορισμού του εκτελεστή που μας θυμίζει ανάλογες πρακτικές στη Μάνη (Αλεξάκης 1980:108).

«την έκανε και κοκκίνισε». Εντούτοις, όπως έχει υποστηριχθεί πρόσφατα από τους μελετητές, οι δύο αυτές αξίες «ντροπή», «τιμή» δεν είναι και εδώ αποκλειστικά προνόμια τους ενός ή του άλλου φύλου. Στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου το ρήμα «*μι ρουδονέτσου*» (ντροπιάζομαι) μπορεί να χρησιμοποιηθεί, αν και λιγότερο, και για τον άντρα. Πρέπει λοιπόν να τις εκλάβουμε σαν ένα αδιαχώριστο ζεύγος που μπορεί να αλληλοσυμπληρώνεται στο ίδιο πρόσωπο άσχετα από το φύλο (Wikan 1984)³⁵.

Σύμφωνα με την αρχή της *lex talionis* η τιμωρία του υπαίτιου της προσβολής πρέπει να είναι ανάλογη. Δεν πρέπει δηλ. να ξεπερνάει με βάση την αρνητική αμοιβαιότητα (Sahlins 1974:191) τα όρια της δίκαιης ανταπόδοσης, κατά τη γνωστή έκφραση «μία σου και μία μου»³⁶. Όμως συχνά υπεισέρχεται ο χαρακτήρας του δρώντος προσώπου που δεν είναι πάντα ο ίδιος. Αναφέρω χαρακτηριστικά ένα παράδειγμα για τη βεντέτα μεταξύ των Ντ. και των Π. Η ιστορία ξεκίνησε, όταν ο Ντ. που είχε το παρωνύμιο (παρτσούκλι) Κοροβέσος και ήταν πολύ οξύθυμος, μετά από μια μικροπαρεξήγηση για τα πρόβατα, όταν πήγαν στα χειμαδιά (όπου συμβαίνουν συνήθως και τα περισσότερα επεισόδια λόγω στενότητας του χώρου), χαστούκισε τον Π., ο οποίος σημειωτέον ήταν ο ηλικιωμένος πρόεδρος της κοινότητας. Τα παιδιά του προσβλήθέντος τιμώρησαν τον υπαίτιο, γυμνώνοντάς τον και αποπλίζοντάς τον, εκεί που κοιμόταν. Ο πρώτος όμως, που ο χαρακτήρας του ήταν πολύ σκληρός, τυλιγμένος με μια κάπα, πήγε και ζήτησε όπλο από ένα συγγενή, – και αυτός, πρέπει να αναφέρω, τον παρότρυνε να εκδι-

35. Σε σχέση με τη νεότερη θεωρία έκανα μια εκτενή συζήτηση με τους πληροφορητές για τις έννοιες «ντροπή» και «τιμή». Υποστήριξαν λοιπόν ότι ο όρος «ντροπή» (*α)ρουδέι* αποδίδεται περισσότερο στη γυναίκα παρά στον άντρα. Προσωπικά, άκουσα επανειλημμένα να απευθύνεται και στους άντρες η έκφραση «*νου τσ' ρουδέι*» (δεν ντρέπεται). Συμπλήρωσα πάντως ότι υπάρχουν δύο λέξεις «*ρουδίνος*» και «*βέντις*» (προέρχεται από τη νεοελληνική λέξη «λεβέντης») που μπορούν να αποδοθούν με τις ελληνικές λέξεις «ντροπαλός» και «φιλότιμος» (τιμημένος, μπεσαλής, λεβέντης) και ότι ο άντρας πρέπει να είναι μέχρι ενός σημείου «*ρουδίνος*». Οι ίδιες όμως λέξεις μπορούν να χρησιμοποιηθούν και για τις γυναίκες: «*ρουδινόσά*» και «*βέντισά*». Κατά τους πληροφορητές το ιδανικό για τη Βλάχα είναι να είναι «*βέντισά σά ρουδινόσά*» (δηλ. φιλότιμη και ντροπαλή). Θα μπορούσαμε λοιπόν να κάνουμε λόγο περισσότερο για «ενεργητική τιμή» (δράση για επιβολή με ανταπόδοση) για τους άντρες και για «παθητική τιμή» (διαφύλαξη υπόληψης κλπ.) για τις γυναίκες (Pitt-Rivers 1965: 67).

36. Κάποτε επιζητείται και δικαστική τιμωρία, όπως στην περίπτωση του Φ. που ξεκόλλησε το μουστάκι του Μ., λόγω μιας διαμάχης για τη θέση της στρούγκας. Ο προσβληθείς κατέφυγε στο δικαστήριο το οποίο επέβαλε στον υπαίτιο αποζημίωση μιας λίρας. Περίεργη είναι σ' αυτήν την περίπτωση η μη επιδίωξη άμεσης και βίαιας εκδίκησης από τον προσβληθέντα, καθώς γνωρίζουμε τη σημασία που έχει το μουστάκι (και η γενειάδα παλιότερα) για τον ανδρισμό στα Βαλκάνια (Αλεξάκης 1980:102· Boehm 1974:143) αλλά και στις χώρες της Ανατολικής Μεσογείου (βλ. την έκφραση για την ισότητα των αντρών στη Βόρεια Αφρική: «μουστάκι εσύ, μουστάκι κι εμείς») (βλ. Bourdieu 1965:198,235).

κηθεί για την προσβολή που του έκαναν -, και σκότωσε τον έναν αδελφό, ο οποίος, παρά το ότι είχε ειδοποιηθεί να κοιμηθεί αλλού, δεν το έπραξε. Ακολούθησε φόνος του αδελφού του φονιά, γιατί ο ίδιος πρόλαβε και έφυγε στην Αλβανία. Η βεντέτα θεωρητικά έπρεπε να σταματήσει εκεί, γιατί είχε ξοφληθεί το «χρέος του αίματος». Ο Ντ. όμως συνέχισε να κυνηγάει τον φονιά του αδελφού του μέχρι το τέλος της ζωής του, όπως θα δούμε παρακάτω, χωρίς όμως αποτέλεσμα.

Άλλες προσβολές είναι πιο σπάνιες, π.χ. η προσβολή από τη νύφη του κτηνοτρόφου πεθερού της, που ήταν σκηνίτης. Αυτή αρνήθηκε να του φιλήσει το χέρι, λέγοντάς του επιπλέον ότι «δεν το κάνει, γιατί μυρίζει κοπριά». Έγινε παρεξήγηση και οι δικοί της θέλησαν να χαλάσουν τον αρραβώνα, οι συγγενείς όμως του γαμπρού την απήγαγαν και λίγο έλειψε να γίνει σκοτωμός από τους προσβλημένους συγγενείς της νύφης. Ουσιαστικά η σύγκρουση αυτή και η επεισοδιακή απαγωγή που ακολούθησε (έγινε λάθος στην αρχή και απήγαγαν την άλλη αδελφή) έληξε, όταν η νύφη φοβούμενη βεντέτα, δήλωσε ότι θα παντρευτεί τον αρραβωνιαστικό απαγωγέα. Η διαμάχη έγινε μεταξύ των Γσ. και των Μπ. Οι πληροφορητές δηλώνουν ότι το μελιέτι της γυναίκας είναι ακόμα προσβλημένο, γιατί δεν μπόρεσε να πάρει τη νύφη πίσω³⁷.

Στην ίδια κατηγορία εντάσσονται και οι απαγωγές γυναικών από υποψήφιους γαμπρούς ή από Βλάχους απαγωγείς πληρωμένους από τους ενδιαφερόμενους, που οι προτάσεις τους έχουν απορριφθεί από τους γονείς της κοπέλας. Η προσβολή με αυτόν τον τρόπο της οικογένειας της νύφης ή ακόμα του αρραβωνιαστικού της, αν ήταν αρραβωνιασμένη, μπορεί να οδηγήσει σε φόνο και αντεκδίκηση. Σημειώνω ότι σε μια περίπτωση διεκδικούμενης γυναίκας από δύο άντρες, ο ένας σκότωσε τον γαμπρό, όταν αυτός είχε πάει να πάρει τη νύφη, δηλ. κατά το «νυφόπαρμα». Κάποτε ο ίδιος ο αρ-

37. Υπάρχουν περιπτώσεις διάλυσης ακόμα και γάμων από γυναίκες που δεν ήταν ευχαριστημένες από τους άντρες τους ή τις οικογένειές τους, χωρίς να σημαίνει ότι σ' αυτή την πατριαρχική και απόλυτα συντηρητική κοινωνία ήταν συνηθισμένα τα διαζύγια. Αυτό βέβαια έρχεται σε αντίθεση με τη συνολική θέση γυναίκας στην κοινωνία του Κεφαλόβρυσου. Πληροφορητής, για να υποστηρίξει την άποψή του περί ανοχής στις επιλογές της γυναίκας, μου ανέφερε το παράδειγμα της κόρης του τσέλιγκα που άφησε τον άντρα της και γύρισε στην οικογένειά της χωρίς κανένα πρόβλημα. Το γεγονός μπορεί να ενταχθεί στο γενικότερο ανταγωνισμό των γενών που έρχονται σε γάμο αλλά ίσως και στην ιδιαίτερη κοινωνική θέση του πατέρα της γυναίκας, που δεν μπορούσε να ανεχθεί να «κακοπερνάει» η κόρη του. Σημειώνω ότι σε μια περίπτωση πάλι γάμου κόρης τσέλιγκα, ο πατέρας «έπεσε κάτω και έκλαιγε, γιατί του παίρνουν τη θυγατέρα». Όλο αυτό το πλέγμα της σχέσης πατέρα - κόρης ή της κόρης με την οικογένειά της μου δίνει την εντύπωση ότι πρόκειται μάλλον για μια αλβανική επίδραση μεταξύ των άλλων στην κοινωνία αυτών των Βλάχων, όπου πρέπει πάντα μια κόρη να μένει κοντά στους γονείς, αν όχι στο ίδιο το σπίτι, τουλάχιστον στη γειτονιά (βλ. περισσότερα για το θέμα Αλεξάκης 1996:209,1999).

ραβώνας αν δεν έχει εγκριθεί από όλα τα μέλη του σογιού, μπορεί να οδηγήσει σε φόνο. Αξίζει να αναφέρω μια τέτοια αρκετά περίεργη και ανεξήγητη περίπτωση. Οι πληροφορητές υποψιάζονται ενδοοικογενειακές ερωτικές σχέσεις. Ένας ξάδελφος δεν ήθελε τον αρραβωνιαστικό της ξαδέλφης του και έβαλε ένα Τουρκαλβανό (Τούρκο στη διήγηση) και τον σκότωσε. Αυτός ο από κάθε πλευρά ηθικά απαράδεκτος, με ενδοκοινοτικά κριτήρια, φόνος οδήγησε στη βεντέτα των Μπ., για την οποία θα γίνει λόγος πιο κάτω.

Μπορούν να αναφερθούν και άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, όπως του Φ. και του Μ. Ο πρώτος άρπαξε την κοπέλα που δεν τον ήθελε, αφού προηγουμένως της έκοψε την κοτσίδα. Μια άλλη αιματηρή περίπτωση που έγινε και τραγούδι αφορά στην απαγωγή της Βασίλως Νατσίκου από τους Τσεπαίους το 1840. Είχε όμως ως αποτέλεσμα το θανάσιμο τραυματισμό του αδελφού της (πέθανε πολύ αργότερα από το τραύμα), που προσπάθησε να εμποδίσει την απαγωγή. Δεν γνωρίζω αν η ιστορία αυτή κατέληξε σε βεντέτα. Η πρακτική πάντως των απαγωγών ως μέσου σύναψης γάμου εμπίπτει στους κανόνες «θεομοθετημένης παράβασης», όπως την ονομάζει ο Pitt-Rivers (1989) και δεν οδηγεί υποχρεωτικά πάντα, αν μεσολαβήσει γάμος, σε αντεκδίκηση και βεντέτα, εκτός βέβαια αν υπάρξει ανθρώπινη απώλεια.

Από τις περιπτώσεις βεντέτας που γνωρίζω, πολύ συχνά σαν αφορμή φόνων και αντεκδικήσεων παρουσιάζεται η διάλυση αρραβώνων που στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου μέχρι το 1960 γίνονταν από τη παιδική ή ακόμα τη βρεφική ηλικία. Η επικρατούσα άποψη είναι ότι οι αρραβώνες δεν διαλύονταν σε ποσοστό 99%. Αν παρουσιαζόταν κανένα πρόβλημα, τότε οι συγγενείς και οι φίλοι προσπαθούσαν να τους συμβιάσουν. Μια τέτοια περίπτωση αφορούσε τον ιδιοκτήτη του σπιτιού, όπου φιλοξενήθηκα την πρώτη περίοδο της επιτόπιας έρευνάς μου, και έναν από τους καλύτερους πληροφορητές μου. Ειδικότερα μετά από αρραβώνα δέκα εννέα ετών (η νύφη ήταν έξι μηνών, όταν έγινε ο αρραβώνας και είκοσι ετών, όταν παντρεύτηκε), οι γονείς του ζευγαριού ψυχράνθηκαν για τους βοσκοτόπους (λιβάδια) και κατέληξαν στα δικαστήρια. Γι' αυτό το λόγο ο πατέρας του γαμπρού ήθελε να χαλάσει το συνοικέσιο. Τα πράγματα έπαιρναν πολύ άσχημη τροπή, γιατί ήταν και η περίοδος του Εμφυλίου και η κατάσταση ήταν ιδιαίτερα οξυμένη. Τότε μεσολάβησε ένας ταγματάρχης, ο οποίος μάλιστα πρότεινε να τους «στεφανώσει» αυτός, και η υπόθεση με μεγάλη, είναι αλήθεια, δυσκολία διευθετήθηκε. Μεταξύ των άλλων λόγων ο μεσολαβητής προέβαλε και τη συμπάθεια που στο μεταξύ είχε αναπτυχθεί μεταξύ γαμπρού και νύφης, έστω και αν αυτοί δεν είχαν καμιά επικοινωνία, σύμφωνα με το έθιμο των Βλάχων.

Η πιο γνωστή περίπτωση διάλυσης αρραβώνων σε συνδυασμό με προβολή που κατέληξαν σε φονικό είναι των Γ. και των Κ. Το γεγονός συνέβη γύρω στο 1910. Οι πρώτοι είχαν αρραβωνιάσει την κόρη τους με τον Κ., τον οποίο είχαν τσοπάνο στο κοπάδι τους. Φαίνεται λοιπόν ότι είχαν αλ-

λάξει γνώμη και ήθελαν να χαλάσουν τον αρραβώνα. Κακομεταχειρίζονταν λοιπόν τον Κ., τον «είχαν του κλότσου και του μπάτσου», κατά την έκφραση των πληροφορητών. Σημειώνω ότι κατά τις πληροφορίες η κοπέλα έλεγε ότι τον ήθελε. Μια φορά στο άρμεγμα «του έδωσαν μια σφαλιάρα». Αυτός δεν μίλησε καθόλου αλλά πήγε και ζήτησε από την αδελφή του το όπλο του γαμπρού του, για να σκοτώσει δήθεν κάποια γουρούνα (αγριογούρουνο) που τον ενοχλούσε με τα μικρά της. Είχε το σκοπό του, αν τον ξανακτυπούσαν. Πράγματι το κακό δεν άργησε να γίνει. Λέγεται ότι σκότωσε τρεις, δυο αδέρφια και τον πρώτο ξάδελφό τους (κατ' άλλη εκδοχή έναν απ' αυτούς και δύο πρώτα ξαδέλφια), μόνο με τρία φυσίγγια και διέφυγε στην Αλβανία όπου παντρεύτηκε και απέκτησε παιδιά. Κάποιοι από το μελιέτι των σκοτωμένων υποστηρίζουν ότι δεν τον ήθελαν για γαμπρό, γιατί ήταν άρρωστος (τρελός ή αγαθός) και γι' αυτό τον κοροΐδευαν. Άλλοι θεωρούν ότι αυτό δεν είναι αλήθεια, γιατί αν συνέβαινε, δεν θα μπορούσε να παντρευτεί και να κάνει παιδιά. Γενικά, η αιτία όλης αυτής της ιστορίας δεν είναι και πολύ σαφής. Πάντως κατά τους πληροφορητές θεωρείται ότι οφείλεται αίμα και μέχρι σήμερα οι δύο εμπλεκόμενοι κλάδοι δεν συμπεθεριάζουν, ενώ υποβόσκει και μια γενικότερη αντιπάθεια μεταξύ τους³⁸.

Η δεύτερη κατηγορία αφορμών ξεκινάει, όπως ανέφερα, από πιο ρεαλιστικά κίνητρα. Π.χ. αφορμές μπορούν να δοθούν με τις κλοπές γενικότερα και τις ζωοκλοπές ειδικότερα. Οι ζωοκλοπές μπορούν να είναι αφορμή για επίθεση των αντιπάλων με πυροβόλα όπλα και ο τραυματισμός και μερικές φορές ο φόνος του δράστη της κλοπής ή αντίστροφα. Μια τέτοια περίπτωση είναι αυτή του Σκούπρα που ήταν εγκατεστημένος στο γειτονικό Βασιλικό και πήγε να κλέψει μια προβατίνα από το κοπάδι των Τσ. Ο Σκούπρας πυροβόλησε και τραυμάτισε θανάσιμα τον Τσ. στην κοιλιά. Ο τραυματισμένος κατάφερε να γυρίσει στο χωριό, όπου πέθανε από το τραύμα. Πρόφτασε όμως και αποκάλυψε το όνομα του φονιά του. Ο αδελφός του σκοτωμένου είχε αποφασίσει να εκδικηθεί, προσπονήθηκε λοιπόν ότι φεύγει στην Αμερική, για να εφησυχάσει ο δράστης. Επέστρεψε όμως κρυφά στο χωριό και συνεννοήθηκε με τον πρώτο ξάδελφό του (συλλογική δράση στην εφαρμογή του εθίμου) να του στήσουν ενέδρα. Σκότωσαν τον φονιά και μάλιστα όταν ετοιμαζόταν να πυροβολήσει ο ξάδελφος, τον σταμάτησε ο αδελφός, λέγοντας ότι είναι δική του υποχρέωση ως πλησιέστερου συγγενούς του θύματος. Επρόκειτο για μια πραγματική «επιτέλεση του αίματος», όπως ήδη ανέφερα. Η θέση όπου έγινε η αντεκδίκηση και τον έθαιψαν, σκεπάζοντας

38. Λέγεται ότι στενός συγγενής του θύματος που ήταν στην Αμερική είχε δηλώσει ότι «δίνει τόσες λίρες», για να σκοτώσουν το φονιά, αλλά η αντεκδίκηση τελικά δεν έγινε. Ίσως όμως αυτή η διάδοση να εντάσσεται στο πλαίσιο της διαπραγμάτευσης του κοινωνικού κύρους της οικογένειας που δεν μπόρεσε να εκδικηθεί.

τον τάφο με πέτρες, ονομάζεται μέχρι σήμερα «Το κιβούρι του Σκούπρα».³⁹

Μια άλλη περίπτωση κλοπής οδήγησε επίσης σε φόνο και αντεκδίκηση. Συγκεκριμένα ένα παιδί έκλεβε σταφύλια από ένα αμπέλι κοντά στον Παλαιόπυργο. Ο δραγάτης ονόματι Γκιουλντάνης επέστησε την προσοχή στον πατέρα του παιδιού, που αρνήθηκε κατηγορηματικά ότι το παιδί του έκανε κάτι τέτοιο. Ο άλλος επέμενε. Ο πατέρας τότε είπε, ότι αν το δικό του παιδί το κάνει αυτό, να το σκοτώσει. Πράγματι το μοιραίο έγινε. Ο δραγάτης πυροβόλησε το παιδί και το σκότωσε. Τότε ο πατέρας πήρε δύο γνωστούς παλικαράδες από το χωριό και αφού απόπλισαν το δραγάτη, τον σκότωσαν, παίρνοντας εκδίκηση. Το σημείο του φόνου όπου τον έθαψαν είναι γνωστό σαν «Το κιβούρι του Γκιουλντάνη».⁴⁰

Οι ζωοκλοπές ήταν περισσότερο συνηθισμένες και γίνονταν κατά τους πληροφορητές όχι τόσο επειδή οι δράστες ήθελαν να δείξουν με αυτόν τον τρόπο την παλικαριά τους, αλλά γιατί υπήρχε μεγάλη οικονομική ανάγκη. Οι περισσότεροι πληροφορητές μου που θεωρούν τη ζωοκλοπή ηθικά μειωτική πράξη, ιδιαίτερα μέσα στο μελιέτι ή το χωριό, την αποδίδουν στην πείνα, ότι δηλ. πεινούσαν και γι' αυτό έκλεβαν⁴¹. Και προβάλλουν το γεγο-

39. Η κλοπή ήταν ένας τρόπος ζωής τότε. Υπήρχαν όμως ξεχωριστές περιπτώσεις. Κάποια πρόσωπα ήταν κλέφτες συστηματικοί. Αναφέρω το παράδειγμα του Ζ. Μ. Αυτόν τον είχε διορίσει ο Αλβανός μπής (καϊμακάμης) επιστάτη του μοναστηριού της Ερσέκας στη Βόρειο Ήπειρο. Ο Ζ. Μ. λοιπόν, έκλεψε τον προστάτη του μπή. Άρπαξε όλη την περιουσία του μαζί με το πολύτιμο ασημοκαπνισμένο όπλο του «πατίστα» που είχε παραγγείλει στην Ιταλία. Ήρθε ο μπής στο χωριό και απαιτήσε να το πάρει πίσω αλλά χωρίς αποτέλεσμα, γιατί ο δράστης τα είχε κρύψει καλά. Είπε ο μπής: «Τον έκανα άνθρωπο και αυτός με έκλεψε. Καλύτερα να μου έκλεβε τη γυναίκα παρά το όπλο». Το σπίτι, η γυναίκα και το όπλο θεωρούνται τα πιο «ιερά πράγματα» σ' αυτές τις κοινωνίες (Bourdieu 1965:219).

40. Μια άλλη περίπτωση «φόνου» λόγω κλοπής σταφυλιών που όμως έμεινε, καθώς φαίνεται, χωρίς εκδίκηση, λόγω διαφορετικής εξέλιξης, είναι του Μπ. που ήταν δραγάτης και του Ν. Ο δεύτερος μπήκε σε ένα αμπέλι και με κάποιο άλλο συνεργό που «φυλούσε τσίλιες» άρχισε να κόβει σταφύλια και να γεμίζει τα σακούλια. Λένε ότι δεν του έφταναν αυτά που έβαλε εκεί αλλά γέμισε και τις τσέπες του παλτού του, πήρε και ένα τσαμπί «γράνδαλο» στο στόμα. Αυτή τη στιγμή τον πυροβόλησε ο δραγάτης και τον τραυμάτισε βαριά. Τον μετέφεραν στο χωριό πάνω σε κούτσουρα. Έζησε και πέθανε από το τραύμα μετά από πολλά χρόνια. Λένε ότι όταν η μητέρα του έμαθε τι συνέβη, είπε: «Καλά σου 'κανε!. Τι γύρευες στα σταφύλια! Να αγοράσεις! Καλά σου 'κανε!». Σήμερα όμως σε συζήτηση με συγγενείς από το μελιέτι του η ενέργεια του αγροφύλακα θεωρείται υπερβολική για τα σταφύλια.

41. Και η γενικότερη ένδειξη μπορούσε να οδηγήσει στη ζωοκλοπή. Είναι χαρακτηριστική η παρακάτω ιστορία: Ένας πατέρας έκλεψε δυο γίδες και τις πήγε δώρο σε έναν υποδηματοποιό στην Πωγωνιανή όπου έστειλε το γιο του να μαθητεύσει κοντά του. Ρώτησα, γιατί δεν του πήγε από τα δικά του ζώα και ο πληροφορητής μου απάντησε αφοπλιστικά: «Γιατί τα δικά του ήταν λίγα!».

νός ότι σήμερα που δεν πεινούν, δεν υπάρχουν ζωοκλοπές. Αυτή η άποψη συνάδει, όπως ανέφερα, με τη θεωρία για την παρουσία της βεντέτας σε συνθήκες «ολοκληρωτικής έλλειψης» (Black-Michaud 1975:160-161). Συμπληρώνουν όμως ότι και τότε έκλεβαν ανάλογα με τα μελήματα και τις οικογένειες⁴². Υπήρχαν δηλ. περιπτώσεις οικογενειών που κινδύνευαν από την πείνα αλλά δεν κατέφευγαν ποτέ σ' αυτή τη λύση. Άλλες φορές πάλι η ζωοκλοπή ήταν η πιο ήπια μορφή αντεκδίκησης. Οφειλόταν δηλ. στο μίσος⁴³. Κατά τους πληροφορητές, η ζωοκλοπή άρχισε να περιορίζεται όταν ήλθε ο Πλαστήρας και «τους έστρωσε στο ξύλο». Τους τιμωρούσε δηλ. παραδειγματικά.

Από κοινωνική-ανθρωπολογική άποψη η ενλόγω συμπεριφορά εντάσσεται στο σύστημα της αρνητικής ετερότητας και παραπέρα της «αρνητικής αμοιβαιότητας» (Sahlins 1974:195-196,214) που εξηγούνται στο πλαίσιο αυτό από την ύπαρξη των ανεξάρτητων γενών, του ημινομαδισμού, όπως ήδη επισήμανα, και την απουσία ενός ισχυρού ρυθμιστικού πολιτικού ή άλλου φορέα.

Παρ' όλα αυτά κάποτε υποστηρίζουν ότι «το είχαν ορισμένοι τότες έτσι για καμάρι ότι έκλεβαν», «εκείνοι που έκλεβαν, το είχαν για καμάρι, όταν δεν τους έπιαναν» ή «όποιος δεν έκλεβε και δεν έκοβε και έγδερνε ζώο, ένα τραγί που είναι πιο δύσκολο, δεν του δίνανε γυναίκα. Δεν πατρευόταν». Σ' αυτές τις περιπτώσεις οι παραπάνω πράξεις ήταν ένας τρόπος αύξησης του γόητρου του δράστη με το αξημίωτο σε βάρος των άλλων, δηλ. των θυμάτων (πρβ. Black-Michaud 1975:204-205), ενώ έπαιζαν και ένα μνητικό ρόλο για το πέρασμα από την παιδική στην ανδρική ηλικία.

42. Στις ζωοκλοπές συνεργάζονταν, θέλοντας και μη, μερικές φορές και οι γυναίκες. Αναφέρω μια χαρακτηριστική ιστορία: Ένας διάσημος ζωοκλέφτης έκλεψε μια γίδα, την έσφαξε, την έγδαρε και την έριξε τη νύχτα στην αυλή του. Η γυναίκα του δεν γνώριζε τι έκανε ο άντρας της, αλλά η πεθερά της μνημένη από πριν στη συμπεριφορά του γιου της, το πήρε και το έφερε μέσα στο σπίτι. Μια άλλη ιστορία ανεκδοτολογικού χαρακτήρα που συναντιέται πανελλήνια, είναι γνωστή και στο Κεφαλόβρυσσο, όπου παρουσιάζεται σαν πραγματικό γεγονός: Ένας άντρας έκλεψε ένα ζώο και το έφερε σφαγμένο στο σπίτι. Στο μεταξύ είχε γίνει αντιληπτός από τον ιδιοκτήτη και ειδοποιήθηκε ο χωροφύλακας, ο οποίος γνωρίζοντας τη ροπή του δράστη προς τη ζωοκλοπή, ήλθε στο σπίτι του να κάνει έρευνα. Η σύζυγος του ζωοκλέφτη, μπροστά στον κίνδυνο να γίνει η σύλληψη επ' αυτοφώρω με το κλοπιμαίο, το έκρυψε στη σαρμανίτσα (κούνια του μωρού), το σκέπασε και το κούναγε. Ήλθε ο χωροφύλακας και άρχισε τις ερωτήσεις. Αυτή αρνιόταν ότι γνωρίζει κάτι και ορκιζόταν, λέγοντας: «Να φάω αυτό που έχω στη σαρμανίτσα». Ο χωροφύλακας έφυγε άπρακτος. Η διήγηση δεν τελειώνει εδώ. Λένε ότι πολύ αργότερα ο χωροφύλακας ρώτησε τον κλέφτη, πού είχαν κρύψει το «σφαχτό», γιατί ήταν κάτι περισσότερο από βέβαιος για τη διάπραξη του αδικήματος. Υποσχέθηκε μάλιστα να μην προβεί σε καμιά ενέργεια εναντίον του δράστη. Τότε ο ζωοκλέφτης του εξήγησε.

43. Αναφέρω το παράδειγμα του τσοπάνη στο Βασιλικό που έκλεψε τα ζώα, για να εκδικηθεί αυτόν που τον προσέβαλε λεκτικά.

Σημειώνω πάντως ότι πέρα από τις συνηθισμένες κλοπές που διαπράττονταν στην περιοχή ευκαιριακά, υπήρχαν και περιβόητοι συστηματικοί κλέφτες, όχι αναγκαστικά Βλάχοι, όπως ο Τσιάμης Μπεράτης, που μπορούσε να κλέψει ταυτόχρονα και τετρακόσια πρόβατα. Γνωστοί εξάλλου ήταν οι Τουρκολιάπηδες ληστές.

Διαφορές που μπορούν να καταλήξουν σε φόνους και αντεκδικήσεις είναι ακόμα οι προσπάθειες κάποιων κτηνοτρόφων να καταπατήσουν βοσκότοπο από το γείτονά τους ή να βάλουν τα ζώα τους σε ξένο λιβάδι ή γενικότερα οι αγροζημίες σε ξένα κτήματα. Έτσι εμπλοκές με τον ενοικιαστή του λιβαδιού, τον αγροφύλακα (*παντάρος* στα βλάχικα), ή τον ιδιοκτήτη των κτημάτων ήταν πολύ συνηθισμένες. Οι κτηνοτρόφοι που για ασφάλεια οπλοφορούν πάντα, ακόμα και σήμερα, όταν βόσκουν τα ζώα τους, δεν διαστάζουν σε τέτοιες περιπτώσεις να κάνουν χρήση των όπλων τους. Άλλες φορές η ιστορία τελειώνει με απλούς τραυματισμούς, άλλες με φόνο⁴⁴. Στην τελευταία περίπτωση η κατάσταση μπορεί να ξεφύγει και η βεντέτα να διαιωνισθεί. Ίσως δεν είναι άσχετη η ονομασία που δίνουν στα σημάδια από πέτρες με τα οποία καθορίζουν τα σύνορα των λιβαδιών. Τα ονομάζουν «κουμπουράδες»⁴⁵. Πρέπει να αναφέρω ότι πριν από το 1960 το χωριό διέθετε πάνω από 100.000 ζώα και, όπως ήταν επόμενο, οι αφορμές πολλαπλασιάζονταν, γιατί ο κοινοτικός βοσκότοπος δεν επαρκούσε⁴⁶, ενώ δεν υπήρχαν και ιδιόκτητα λιβάδια⁴⁷.

Μεταξύ των σπανιότερων διαφορών που μπορούν να οδηγήσουν σε σύγκρουση και φόνο είναι οι κομματικές και πολιτικές τοποθετήσεις. Άλλωστε αντεκδικήσεις με αφορμή τις πολιτικές ή κομματικές διαφορές μεταθέτουν μια παραδοσιακή πρακτική σε πιο σύγχρονη κοινωνική βάση. Γνωστή είναι η βεντέτα που ξεκίνησε με το φόνο του Αποστόλη Γραμμόζη, μέλους

44. Γνωστή είναι η περίπτωση των τσοπάνηδων Κ. και Π. που ήταν μάλιστα και πρώτα ξαδέλφια από αδέρφια διαφορετικού φύλου. Ο Κ. πυροβόλησε τον Π. και τον τραυμάτισε στο πόδι, γιατί θεώρησε πως είχε μπει με τα ζώα του στο δικό του βοσκότοπο. Δεν έγινε βεντέτα, ίσως επειδή ήταν συγγενείς, αλλά ο Κ. υποχρεώθηκε να πληρώσει τα έξοδα του νοσοκομείου. Η πρακτική αυτή είναι συνηθισμένη, όταν δεν υπάρξει φόνος (πβ. παρόμοια διευθέτηση στην Αλβανία στη Hasluck 1954:256). Άλλοι υποστηρίζουν ότι το επεισόδιο έληξε χωρίς τραυματισμό, ίσως επειδή δεν υπήρξε αντεκδίκηση. Σημειώνω ότι παρόμοια επεισόδια ή άλλου είδους διαφορές που οδηγούν σε αιματηρές αντεκδικήσεις παρατηρούνται συχνά μεταξύ ξαδέλφων από αδέρφια διαφορετικού φύλου.

45. Μια άλλη ονομασία για τους σωρούς από πέτρες, ώστε να ξεχωρίζουν οι βοσκότοποι στα λιβάδια, είναι «κύρκοι».

46. Η κοινότητα παραχωρεί δωρεάν το βοσκότοπο για 15 ζώα. Για τα υπόλοιπα πληρώνουν 18,20,25 δρχ. το κεφάλι, ανάλογα με τον αριθμό των ζώων.

47. Οι αιματηρές συγκρούσεις και ενδοφυλειακοί πόλεμοι συχνά αποδίδονται σε δημογραφικούς και οικολογικούς λόγους (πληθυσμακή πίεση, ανεπάρκεια τροφής, στενότητα χώρου κ.λπ.) (πβ. Black-Michaud 1975· Bamforth 1994).

του ΕΔΕΣ και προέδρου του Κεφαλόβρυσου, κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου πολέμου από τους κομμουνιστές. Ο φόνος έγινε το 1945. Οι Γραμμοζαίοι θεώρησαν υπαίτιο ή υπεύθυνο τον γραμματέα (πολιτικό επίτροπο για την ακρίβεια) της τοπικής οργάνωσης του ΕΛΑΣ, έναν Μεντή, και πήραν την εκδίκησή τους, φονεύοντας τον Μεντή μαζί με έναν άλλο (τον οργανοπαίκτη) άσχετο, κατά το γάμο ενός Γραμμόζη. Πρέπει δε να αναφέρω ότι τα κύρια πρόσωπα αυτής της βεντέτας συνδέονταν με συγγενικό δεσμό εκ θηλυγονίας. Η τραγική ιστορία που παρουσιάζεται με πολλές εκδοχές οδήγησε σε μεγάλη ψυχρότητα τους εμπλεκόμενους κλάδους αυτών των δύο μεγάλων γενών του Κεφαλόβρυσου που μέχρι σήμερα δεν έχει ξεπεραστεί σε σημείο να αποφεύγουν να κάνουν γάμο μεταξύ τους.

Φαίνεται πάντως ότι είχαν προηγηθεί πριν απ' αυτή την κατάληξη γεγονότα που εντάσσονται μέσα στη γενικότερη δίνη του Εμφυλίου πολέμου. Κατά μια εκδοχή αρχικά ο Γραμμόζης συνελήφθη και του έγινε σύσταση να μην αναμειγνύεται στα κομματικά και πως κανείς δεν θα τον πειράξει. Κάποιοι πληροφορητές είπαν ότι του ζήτησαν να κάνει δήλωση και να αποκηρύξει την ιδεολογία του. Αυτός αρνήθηκε, λέγοντας: «Ανάποδα καβάλλα δεν ανεβαίνω εγώ! (σχήμα λόγου: ήταν ένας τρόπος διαπόμπευσης στην παραδοσιακή κοινωνία). Ανέβηκα εγώ στο άλογο και κοιτάω μπροστά. Πίσω δεν κάνω τώρα!» Υποσχέθηκε όμως, σύμφωνα με μερικούς πληροφορητές, να μην αναμειχθεί στις κομματικές διαμάχες αλλά δεν κράτησε, κατά την άποψη των αντιπάλων του, την υπόσχεσή του.

Οι βεντέτες αυτού του είδους μεταξύ διαφορετικών γενών, γνωστές και ως εξωτερικές βεντέτες, είναι πιο συνηθισμένες. Σπανιότερες είναι οι λεγόμενες εσωτερικές βεντέτες, όπως αυτή μεταξύ Πιτουλαίων και Κωτσαίων, οι οποίοι δεν κατάγονται από το Κεφαλόβρυσο αλλά από την Κολώνια της Βορείου Ηπείρου, έχουν όμως πολλαπλές σχέσεις και επιγαμίες με τους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου ως καταγόμενοι από περιοχή γειτονική στη Φράσαρη, τόπο προέλευσης των Βλάχων του Κεφαλόβρυσου. Οι Πιτουλαίοι και οι Κωτσαίοι είναι συγγενικοί κλάδοι του ίδιου μελιετιού. Ο πρώτος φόνος έγινε για τους βοσκότοπους. Ξεκίνησε από έναν ξυλοδαρμό, για το ποιος «θα φάει το βουνό», δηλαδή θα βοσκήσει τα πρόβατα. Ένας Πιτούλης χτύπησε τον ξάδελφό του Κώτση, ο οποίος πήρε έναν άλλο πρώτο ξάδελφό του και οι δύο μαζί σκότωσαν τον Πιτούλη. Ακολούθησε νομότυπα αντεκδίκηση. Οι Πιτουλαίοι παρακολούθησαν τους Κωτσαίους που είχαν κρυφτεί στη μεθόριο Ελλάδος - Αλβανίας στη θέση Κότσικας της Θεσπρωτίας κοντά στο χωριό Πλαίσιο (Πλεσιβίτσα), απ' όπου μπαινόβγαιναν στην Ελλάδα. Καθοδήγησαν λοιπόν το απόσπασμα της χωροφυλακής, το οποίο τους περικύκλωσε και τους σκότωσε. Η θέση όπου έγινε η εξόντωση ονομάστηκε «Κωτσαίοι». Αξιοπεριεργή είναι σ' αυτή την ιστορία η πραγματοποίηση της αντεκδίκησης με την εμπλοκή του απόσπασματος. Εξηγείται πιθανόν από την προσπάθεια των εκδικητών να μη χύσουν συγγενικό αίμα με τα ίδια τα χέρια τους (πρβ. Roux 1998: 202).

Λέγεται ότι τελικά τους Πιτουλαίους και τους Κωτσαίους τούς συμφιλίωσε αργότερα ο Μεταξάς, υποχρεώνοντάς τους να συνάψουν γάμο μεταξύ τους. Η σύναψη γάμου, όπως γνωρίζουμε και από άλλες περιοχές της Ελλάδος, π.χ. Μάνη, είναι μια από τις πλέον συνηθισμένες στρατηγικές συμφιλίωσης μεταξύ γενών που τα χωρίζει αίμα (Αλεξιάκης 1980: 280, 285). Κατά την έκφρασή τους: «άμα τσακώνονται, κάνουν συμπεθεριά, για να τα φτιάξουν». Αυτοί που υποστηρίζονται δηλ. στις εχθροπραξίες δεν παντρεύονται και αντίστροφα, Γενικά όμως μεταξύ γενών που έρχονται σε επιγαμίες υπάρχει πάντοτε μια περισσότερο ή λιγότερο φανερή αντιπαλότητα και ανταγωνισμός, όπως δείχνουν τα έθιμα του γάμου⁴⁸. Άλλωστε η διάσπαση των γενών έχει πάντα ως αιτία είτε το φόνο, το χύσιμο δηλ. του συγγενικού αίματος, είτε την ανάμειξη του κοινού αίματος, την αιμομιξία όπως την αντιλαμβάνονται οι Βλάχοι του Κεφαλόβρυσου. Η αντίληψη αυτή συναντάται πολύ συχνά σε κοινωνίες που είναι οργανωμένες σε πατρογραμμικές ομάδες συγγένειας, π.χ. στη Μάνη, αλλά και σε λαούς άλλων περιοχών του κόσμου. Αίμα, πατριά και βεντέτα είναι τρεις όψεις του ίδιου πράγματος. Από τα παραπάνω προκύπτει καθαρά ότι η βεντέτα ως κοινωνική σχέση αποτελεί ένα «κοινωνικό σύστημα καθεαυτό» (Black-Michaud 1975:120-121,162,171,207).

Φόνοι που οφείλονται σε άλλες προσβολές, έχουν συμβεί και σε βάρος παντρεμένων γυναικών. Ο λόγος που οδηγείται ο σύζυγος στο φόνο της γυναίκας του είναι, πέρα από την προσβολή της τιμής του (Pitt-Rivers 1965: 52-53), η αγωνία για τη διατήρηση της καθαρότητας της πατρότητας και επομένως, τη διατήρηση του αίματος της πατρικής γενιάς με όλες τις ιδιότητές του, βιολογικές, ηθικές κ.λπ., δηλ. της «τιμής/αξίας του αίματος». Η τιμή της συγγενικής ομάδας, η αλληλεγγύη και η συνοχή συμβολίζεται με το αίμα (πρβ. Βαγοζα 1965:122 και Campbell 1965:144). Για τη διατήρηση της καθαρότητας αυτής είναι επιφορτισμένη η γυναίκα, της οποίας το κύριο χαρακτηριστικό πρέπει να είναι, όπως ήδη έχει δείξει η ανθρωπολογική έρευνα στην Ελλάδα, η ντροπή και η διαφύλαξη της υπόληψης/τιμής της. Η απώλεια της τιμής και της ντροπής συνδέεται κατά κανόνα με παραβάσεις

48. Π.χ. κατά την τελετή του γάμου, για να γελοιοποιήσουν τον γαμπρό, προσπαθούν να τον ράψουν (τα ρούχα του), γι' αυτό οι συγγενείς του τον φυλάνε. Οι συγγενείς του γαμπρού κλέβουν διάφορα πράγματα, πιάτα κλπ. Οι συγγενείς της νύφης προσέχουν και όταν γίνει αυτό αντιληπτό, δεν «αφήνουν να βγει η νύφη απ' το τσάροκο» (είδος μάντρας, όπου γίνεται ο γάμος), αν δεν τα επιστρέψουν. Αξίζει να αναφέρω μια σχετική ιστορία ανταγωνισμού: Ο γαμπρός είχε πάει να πάρει τη νύφη, της οποίας προηγουμένως είχε κόψει την κοτσίδα, για να εκβιάσει το γάμο. Οι συγγενείς της κοπέλας σαν μια ελάχιστη ανταπόδοση ή εκδίκηση, τον άφησαν να περιμένει τρεις ώρες στον ήλιο. Αυτός πάλι έδωσε εντολή στον βλάμη να σφάξει και να ψήσει ένα κριάρι, παρατείνοντας σκόπιμα περισσότερο την καθυστέρηση, λέγοντας ότι θα περιμένει να ψηθεί το σφάγιο και ύστερα θα πάρει τη νύφη. Ήταν μια μορφή ήπιας αντεκδίκησης.

των κανόνων σεξουαλικής σφαιράς, όπως αποπλάνηση, βιασμός κλπ. (πρβ. Black-Michaud 1975:123). Στους Βλάχους αυτής της ομάδας παραβάσεις τέτοιου είδους τιμωρούνται με θάνατο (πβ. Marku 1977: 268).

Οι πληροφορητές μου διηγήθηκαν δύο τουλάχιστον τέτοιες περιπτώσεις. Στη μια η γυναίκα ήθελε να επισκεφθεί τους γονείς της στη Βήσσανη και επειδή έπρεπε να περάσει από το στρατιωτικό φυλάκιο με κίνδυνο βιασμού, ο σύζυγος της της είπε να μην ξεκινήσει μόνη της, αν δεν είναι και εκείνος μαζί. Αυτή βρήκε μιαν άλλη γυναίκα και έκανε την επίσκεψη, χωρίς τον σύζυγο. Φαίνεται λοιπόν ότι κατά την επιστροφή συνέβη το γεγονός που αυτός φοβόταν. Λέγανε ότι «ήρθε με άλλο μυαλό». Αποτέλεσμα: ο σύζυγος εκτέλεσε τη σύζυγο του με το πιστόλι⁴⁹. Σε μιαν άλλη ιστορία ή διαφορετική εκδοχή της ίδιας ιστορίας η κουνιάδα και η νύφη είχαν κατέβει στην πηγή να πάρουν νερό. Όταν τελείωσαν, η κουνιάδα επέστρεψε μόνη της νωρίτερα και είπε στον αδελφό της ότι η νύφη της μιλούσε με τους στρατιώτες του φυλακίου. Η νύφη που έμεινε πίσω, δικαιολογήθηκε αργότερα στον σύζυγο της ότι συζητούσε με τις άλλες γυναίκες. Ο σύζυγος υποψιάστηκε ότι κάτι συνέβη με τους στρατιώτες, της είπε «μ' αυτές ήσουν ή με τους φαντάρους;», έβγαλε το πιστόλι του και τη σκότωσε. Στην περίπτωση αυτή βλέπουμε και τον αρνητικό ρόλο της νύφης σε σχέση με την κουνιάδα, που πρέπει να οφείλεται στον υπέρποντα ανταγωνισμό μεταξύ των γυναικών μέσα στην οικογένεια⁵⁰.

Όπως βλέπουμε, οι φόννοι των γυναικών, οι οποίοι πάντως δεν οδήγησαν σε βεντέτα στις περιπτώσεις που γνωρίζω, συνδέονται με τον αυστηρό έλεγχο της τιμής των γυναικών, ιδιαίτερα των παντρεμένων. Αυτό βέβαια έχει σχέση με το φόβο, όπως ήδη ανέφερα, ότι ο βιασμός ή οι εξωσυζυγικές σχέσεις μπορεί να οδηγήσουν στη γέννηση μη γνήσιων απογόνων στην οικογένεια του άντρα. Ο έλεγχος αυτός που έχει ευρύτερη διάδοση ακόμα και στις πιο εξελιγμένες κοινωνίες, στις αυστηρά πατρογραμμικές, καταλήγει συχνότερα σε φόνους των γυναικών που έσφαλαν. Είναι το θέμα της «γυναικειάς τιμής», όπως λέγεται χαρακτηριστικά στο Κεφαλόβρυσσο, το οποίο όμως επεκτείνεται σε όλες τις γυναίκες της οικογένειας καθώς και εκείνες της πατρογραμμικής ομάδας. Και αυτό, γιατί η σεξουαλικότητα των γυναικών ελέγχεται απόλυτα από τους άντρες του γένους και αν δεν περάσει μέ-

49. Λέγεται πως η γυναίκα αυτή ήταν πολύ όμορφη και αγαπούσε τόσο τον άντρα της που είπε: «Αφήστε τον να με σκοτώσει». Εκείνος διέφυγε στην Αλβανία και ξαναπα-ντρεύτηκε.

50. Σε μιαν άλλη περίπτωση η μητέρα παρακίνησε τον γιο της να σκοτώσει τον τσέλιγκα, στον οποίο δούλευε ως τσοπάνος, γιατί παρενοχλούσε τη νύφη της. Της το είπε η νύφη, η οποία ζητούσε επίμονα να φύγουν από το μέρος αυτό. Η γριά έπιασε το γιο της και του είπε: «Να σκοτώσεις τον τσέλιγκα, γιατί μας πρόσβαλε!». Αυτός πήρε τον μπατζανάκη (σύγγαμβρό) του και με τη βοήθεια του έριξε τον ερωτύλο άντρα από ένα γκρεμό, όπου βρήκε το θάνατο.

σα από αναγνωρισμένη κοινωνικά επίσημη τελετουργία (γάμος κ.λπ.) με τη συγκατάθεσή τους, θεωρείται μεγάλη προβολή (πρβ. Schneider 1971). Πάντως από την επιτόπια έρευνά μου δεν προκύπτει εδώ περίπτωση τιμωρίας για παράβαση του κανόνα από ανύπανδρη κοπέλα, αν εξαιρέσουμε το βιασμό, οπότε όμως η ποινή επιβάλλεται στον δράστη⁵¹. Την απουσία ουσιαστικά τέτοιων περιπτώσεων μπορούμε να την αποδώσουμε και στο έθιμο των αρραβώνων από νηπιακή ηλικία, που δεν άφηνε μεγάλο περιθώριο έστω και κρυφών προγαμιαίων σχέσεων.

Υπάρχουν όμως και περιπτώσεις όπου οι φόννοι γυναικών οφείλονται σε παράλειψη εκτέλεσης κάποιων εντολών των αντρών από τις γυναίκες. Οι άντρες πολύ εύκολα τραβούσαν πιστόλι σε τέτοιες περιπτώσεις και σκότωναν τις γυναίκες τους. Η βία κατά των νεαρών γυναικών ήταν πιο συνηθισμένη από ότι προς τις ηλικιωμένες, για τους λόγους που ήδη ανέφερα. Σε μια περίπτωση ο σύζυγος έφερε πέντε πρόβατα στη γυναίκα του σαν οικόσιτα, για να «πορευείται», να παίρνει δηλ. το γάλα, να φτιάχνει τυρί κ.λπ. Μια φορά ο σύζυγος κάλεσε ένα φίλο του να τον «φιλέψει», να του κάνει δηλ. το τραπέζι. Η γυναίκα του όμως δεν είχε τίποτα να προσφέρει. Ο σύζυγος το θεώρησε προσβολή, ότι «τον ντρόπιασε», έβγαλε, κατά τη διήγηση, το πιστόλι και τη σκότωσε⁵². Η συμπεριφορά αυτή δεν πρέπει να μας παραξενεύει καθώς η αδυναμία του άντρα να φιλοξενήσει και να δείξει τη

51. Κάτι τέτοιο έγινε στην περίπτωση της νύφης και της κουνιάδας που είχαν πάει στην πηγή να πλύνουν. Επειδή ξέχασαν να πάρουν σπύρτα, η νύφη έστειλε την ανύπαντρη κουνιάδα να ζητήσει σπύρτο από τους στρατιώτες, δεδομένου μάλιστα ότι ένας στρατιώτης ήταν βλάμης (αδελφοποιτός) με τον αδελφό της κοπέλας. Στο φυλάκιο όμως βιάστηκε η νέα γυναίκα και οι άντρες από το Κεφαλόβρυσο έσφαξαν τον βλάμη, για «να ξεφληθεί το χρέος της τιμής». Σημειώνω ότι οι γριές που σχολίασαν το γεγονός, έλεγαν πως έπρεπε να πάει η παντρεμένη, γιατί ό,τι και αν γινόταν, δεν θα φαινόταν.

52. Η απόλυτη κυριαρχία των αρσενικών στην κοινωνία αυτών των Βλάχων δηλώνεται από το παρακάτω αιματηρό γεγονός που έχει λάβει μυθικές διαστάσεις: Ήταν η περίοδος του κούρου. Οι άντρες κούρευαν τα ζώα στη Νεμέρτσικα (βουνό). Όπως συνηθίζονταν, οι γυναίκες τους πήγαιναν και μάζευαν τα μαλλιά και τα έπλεναν. Μια γυναίκα όμως δεν είχε φανεί και οι υπόλοιποι άντρες πείραζαν τον σύζυγο. Αυτός κατέβηκε στο χωριό «με το κεφάλι κάτω» να δει τι είχε συμβεί και έπεσε πάνω σε έναν άγριο καυγά νύφης και πεθεράς. Χωρίς να καθυστερήσει, δίνει μια με το τσεκούρι και σκοτώνει τη γυναίκα του. Τότε η μάνα του είπε: «Καλά της έκανες!». «Καλά της έκανα;» λέει αυτός εκτός εαυτού και δίνει άλλη μια και σκοτώνει τη μάνα του. Το τρομερό αυτό γεγονός έμεινε και στον παρομιώδη λόγο. Μέχρι σήμερα όταν τσακώνονται οι γυναίκες στο σπίτι, λένε: «Ωχ μωρή, μην πάθουμε ό,τι με τον Ν.Ζ.» (ου μόνι, σνου πάτσμι κα Ν.Ζ.)

Τονίζω ότι σ' αυτές τις ιστορίες που παρέθεσα δεν αναφέρθηκε καμιά μορφή αντεκδίκησης, πραγματικής ή συμβολικής, από μέρους των συγγενών της γυναίκας, όπως συναντάμε σε άλλες κοινωνίες (βλ. Αλεξάκης 1980:218· Gilbert 1994). Κατά κανόνα όμως ο φονιάς διέφευγε σε άλλη χώρα, π.χ. την Αλβανία, για ασφάλεια αλλά και για να αποφυγή την ποινική δίωξη.

γενναιοδωρία του θεωρείται ότι μειώνει την τιμή του (πρβ. Abou-Zeid 1965: 250· Pitt-Rivers 1968· Herzfeld 1987).

Η εμπλοκή των γυναικών στη βεντέτα, είτε ως «πέτρες του σκανδάλου» είτε παρακινώντας τους άντρες συγγενείς τους σε φόνο, είναι γενικότερη στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου (πρβ. Black-Michaud 1975: 218 κ.ε.). Δεν φτάνει βέβαια στην έκταση που συναντάμε στη Μέσα Μάνη, όπου αυτές με τα μοιρολόγια τους δημιουργούν τέτοια κατάσταση και ατμόσφαιρα, αναγκάζοντας τους άντρες να πάρουν εκδίκηση⁵³. Και εδώ όμως υπάρχουν αρκετές παρόμοιες περιπτώσεις από τις οποίες τρεις είναι οι πιο χαρακτηριστικές.

Στη μια ο σύζυγος από το γένος των Ζ. φοβήθηκε τους εχθρούς του και πήγε και κρύφθηκε στο σπίτι. Η ιστορία αυτή ξεκίνησε επειδή οι αντίπαλοί του, που ήταν πολύ ισχυρότεροι, του καταπατούσαν συνεχώς το βοσκότοπο, «του έτρωγαν τον τόπο». Μια από τις πολλές φορές έκλεισε τα ξένα γιδοπρόβατα στο μαντρί του, πράξη που θεωρείται πολύ μεγάλη προσβολή για τους κτηνοτρόφους. Εκείνοι πήγαν και τα πήραν και έψαχναν να τον βρουν για να τον «δείρουν». Αυτός ήρθε στο σπίτι να κρυφτεί, πράγμα που έγινε αντιληπτό από τη σύζυγό του, η οποία τον προκάλεσε, σηκώνοντας τα φουστάνια της και λέγοντάς του: «Μια ζωή αυτό θα κάνεις; Έλα να κρυφτείς, γιατί μόνο εδώ μπορείς να σωθείς!» Προσβληθείς λοιπόν στο έπακρο από τη γυναίκα του, πήγε και πήρε τον όπλο και σκότωσε τρεις από τους διώκτες του.

Στην άλλη περίπτωση, της βεντέτας των Μπ., που ήδη ανέφερα, η μητέρα παρότρυνε τους γιους της να πιάσουν και να σκοτώσουν τον φονιά, ουσιαστικά ηθικό αυτουργό του φόνου, του αδελφού τους. Η μητέρα τους σαν απόδειξη της εκδίκησης ζήτησε να της φέρουν το μικρό δακτυλάκι του⁵⁴. Τα αδέρφια το έπραξαν αυτό και λέγεται ότι η μητέρα το πήρε και το κατάπιε ανήμερα την Μεγάλη Παρασκευή. Τόσο πολύ επιθυμούσε την εκδίκηση του φονιά.

53. Γενικά, η ανταγωνιστική συμπεριφορά παρατηρείται και στις γυναίκες στους τομείς της δικαιοδοσίας τους. Π.χ. οι γυναίκες τσακώνονταν για το νερό στην πηγή, ποια θα πλύνει ή θα γεμίσει τη βουριέλα (βαρέλα) πρώτη, παραβιάζοντας συχνά τη σειρά. Αλλά παρουσιάζονται όχι σπάνια και οξύθυμες εξίσου με τους άντρες. Μου έκανε εντύπωση σε μια συνέντευξη η «σαντίλα» μιας μνάνας εναντίον μιας γυναίκας που είτε μεταξύ σοβαρού και αστείου ότι θα «κλέψει» τον γιο της, επειδή της άρεσε.

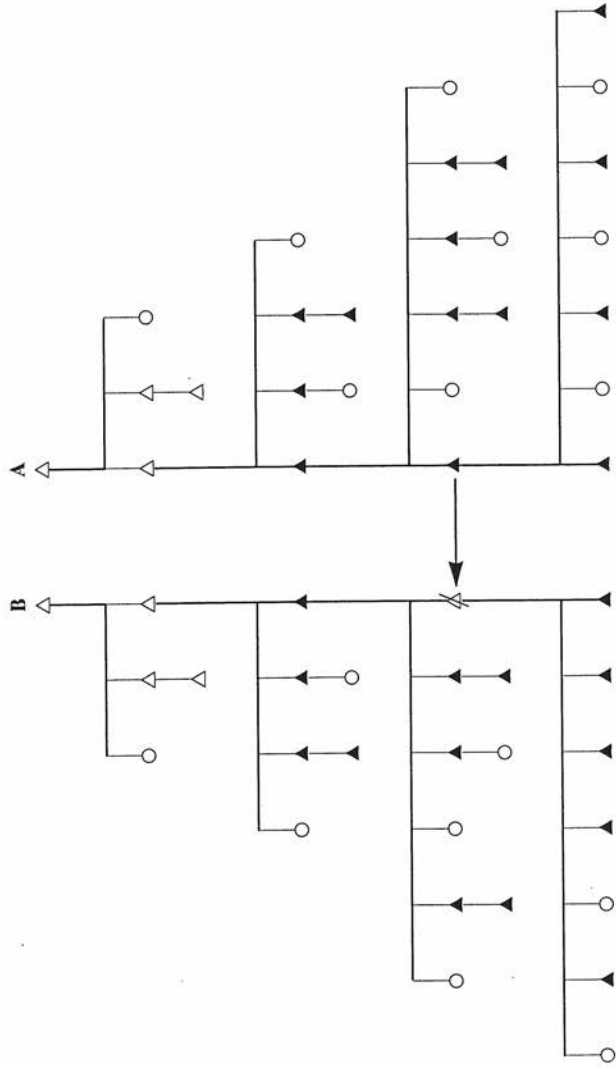
54. Το γεγονός υποδηλώνει μια μορφή μασχαλισμού. Πρόκειται για την τελετουργική πράξη που κάνουν οι φονιάδες, προκειμένου να αποφύγουν την εκδίκηση του νεκρού. Το έθιμο έχει παγκόσμια διάδοση. Το συναντάμε και στη Μάνη (βλ. Αλεξάκης 1980: 103, υποσ. 15). Γενικά όμως δεν παρατηρούνται ειδικές πράξεις κατά την αντεκδίκηση στην περιοχή. Μόνο σε μια περίπτωση, έκοψαν το κεφάλι ενός Τουρκαλβανού εισπράκτορα, του Μέτο-Ντούτσι, και το κάρφωσαν σε ένα «παλούκι» στις Φιλιάτες. Ο Μέτο Ντούτσι είχε σκοτώσει έναν Γκρσάικο ονόματι Κολοβό και οι συγγενείς του μαζί με έναν Σαρακατσάνο, τον Χαρίλαο, πήραν εκδίκηση, σύμφωνα με το τραγούδι: «Κολοβός με τα παιδιά του / και Χαρίλαο κοντά του».

Στην τρίτη πρόκειται για την προσβολή του Κοροβέσου προς τον πρόεδρο του χωριού Π. που ανέφερα πιο πάνω. Όταν ο ηλικιωμένος άντρας ήλθε στο σπίτι στενοχωρημένος και σκεπτικός, κάτι αντιλήφθηκε η γυναίκα του και επέμενε να μάθει. Αυτός είπε: «Τον πήραμε και τον σώσαμε και αυτός να φτάσει η στιγμή να μου δώσει χαστούκι εμένα!». «Τι είπες μωρέ;» λέει αυτή. «Εσύ μωρέ, ο μονχάτης του Κεφαλόβρυσου!». Τελικά έβαλε αυτή τα παιδιά της να τον δείρουν και να τον ξεγυμνώσουν, όπως είδαμε πιο πάνω. Προκάλεσε τους τρεις γιους της, λέγοντάς τους ότι «δεν έχετε πει γάλα από το στήθος το δικό μου, αν δεν πάτε να τον πιάσετε, να τον δείρετε και να τον σκοτώσετε». Τα λόγια αυτά είναι ένας έμμεσος τρόπος αποξένωσης των παιδιών της, που έτσι ήρθαν στο φιλότιμο και πήραν εκδίκηση με τις τραγικές αιματηρές συνέπειες που ακολούθησαν.

Γενικά, παρατηρείται σημαντική δραστηριότητα των πολύ ηλικιωμένων γυναικών σε τέτοια θέματα και αυτό οφείλεται στο μεγάλο σεβασμό που τρέφουν οι Βλάχοι για τις ηλικιωμένες γυναίκες, που περιβάλλονται με πολλές δεισιδαιμονίες και κάποιο περίεργο και ανεξήγητο φόβο, ο οποίος δικαιολογείται ενμέρει από τη φυσική αδυναμία της γυναίκας, ιδιαίτερα της ηλικιωμένης, να επιβάλλει τιμωρία. Η δύναμή της έχει μεταφερθεί στο υπερφυσικό πεδίο (μαγεία/κατάρες, θείες δυνάμεις κλπ.) (πρβ. Αλεξάκης 1999). Π.χ. όταν οι Τούρκοι φυλάκισαν στην Πωγωνιανή τους νεαρούς Βλάχους που χτύπησαν του στρατιώτες, υπαίτιους του βιασμού της κοπέλας στο φυλάκιο, πήγε η ηλικιωμένη σύζυγος του Κιόση (το γένος Φούκη) και τους ελευθέρωσε, πείθοντας τους μπέηδες και εξηγώντας τους πώς ακριβώς έγιναν τα πράγματα.

Σε μιαν άλλη περίπτωση μια χήρα καταράστηκε αυτόν που την κατέδωσε στον δασοφύλακα, με αποτέλεσμα να τη σύρουν στο δικαστήριο και να της επιβληθεί βαρύτερο πρόστιμο. Κατά τους πληροφορητές «η κατάρα της βγήκε από την ψυχή της». Του είπε «να τον βρει μεγάλη συμφορά, γιατί δεν σκέφτηκε ότι είμαι χήρα και με τι αίμα μάζεψα αυτές τις είκοσι πέντε δραχμές!» Υποστηρίζουν λοιπόν ότι μέχρι να πάει αυτός σπίτι του είχε πεθάνει ξαφνικά ο γιος του.

Πολύ ενδιαφέρον όμως έχει η ιστορία της ντάντας (γιαγιάς) Τσότας. Αυτή ως κοπέλα ήταν αοραβωνιασμένη, πέθανε όμως η νύφη της και αποφάσισε να μείνει ανύπανδρη, για να μεγαλώσει τα παιδιά του αδελφού της. Μια φορά όταν είχε πάει στο βουνό για ξύλα, πήγε και την βρήκε ο αοραβωνιαστικός της και απαίτησε να του πει πότε θα γίνει ο γάμος. Κατά τους πληροφορητές μάλιστα ο διάλογος έγινε στα αλβανικά. Η Τσότα τον απείλησε με το τσεκούρι και του είπε ότι θέλει να μεγαλώσει τα ανίψια της και πως δεν πρόκειται να παντρευτεί κανένα. Του είπε χαρακτηριστικά: «Αν με δεις με άλλον παντρεμένη, να 'ρθεις να μου κόψεις τις κοτσίδες». Στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου το κόψιμο της κοτσίδας θεωρείται, όπως έχω αναφέρει, ιδιαίτερα προσβλητική πράξη κατά της γυναίκας και των συγγε-



Διάγραμμα 7. Ειρπλεκόμενα γένη στην αντεξδίεηση και υπεέθυνα μέλλη (με το μαέγο χρώμα)

νών της και η κατεξοχήν συμβολική ενέργεια που ισοδυναμεί με απαγωγή με σκοπό το γάμο. Η γυναίκα αυτή κατά τους πληροφορητές έγινε «αρχηγός της φάρας» και του τσελιγκάτου. Μια φορά ένας ανιψιός της, χωρίς να ρωτήσει τη «γριά» πήγε και παρήγγειλε ένα ακριβό ζωνάρι, για να φορέσει σε ένα γάμο. Αυτή μόλις το είδε τον καταράστηκε. Του είπε: «Να μην το χαρείς!» Κατά τους πληροφορητές το παιδί έσκασε καθώς χόρευε. Λένε για την ντάντα Τσότα ότι όταν πέθανε, της έβαλαν άσπρο μαντίλι, έστω και αν ήταν γριά, «επειδή ήταν σαν νύφη»⁵⁵.

Από ένα μεγάλο αριθμό περιπτώσεων αντεκδίκησης προκύπτει ότι τουλάχιστον τα τελευταία χρόνια στις βεντέτες δεν εμπλεκόταν ολόκληρο το γένος. Για τα παλιότερα χρόνια δεν έχουμε πληροφορίες. Η βεντέτα παρέμενε μόνο μέσα στη διευρυμένη οικογένεια. Η πολυπυρηνική διευρυμένη οικογένεια, η οποία άλλωστε αποτελούσε και τη μικρότερη ομάδα οικονομικής συνεργασίας σε επίπεδο συγγένειας αυτών των ημινομάδων κτηνοτρόφων, αποτελούσε στην πράξη και την «ομάδα αντεκδίκησης» (πβ. και Black-Michaud 1975: 46), αν και κατά τους πληροφορητές μπορούσε να την «πληρώσει» και πιο μακρινός συγγενής πέρα από πρώτο ξάδελφο. Έτσι έχουμε παραδείγματα όπου αδελφός ή πρωτοξάδελφος εκδικείται το φόνου του συγγενή του ή ο γιος το θάνατο του πατέρα του (βλ. διάγραμμα 7). Ο περιορισμός της έκτασης της βεντέτας σε στενότερο κύκλο, ώστε να μην αναμειχθούν πολλά πρόσωπα, ενδεχομένως να οφείλεται στις παρεμβάσεις και στην πολιτική των τσελιγκάδων, οι οποίοι έβλεπαν τις καταστάσεις αυτές ως απειλή της συνοχής του τσελιγκάτου τους (πβ. Marku 1977: 264).

Η υποχρέωση για αντεκδίκηση βαρύνει το κοντινότερο συγγενή. Π.χ. σε μια περίπτωση φόνου ενός παιδιού στην Ηγουμενίτσα από κάποιους Τουρκαλβανούς (συγκεκριμένα τους Μπ.) που τους είχε δει να χαλούν τις «λιάσες» (αχυροκαλύβες) των Βλάχων, ο πατέρας του φοβόταν να εκδικηθεί και έτσι την αντεκδίκηση ανέλαβε, έξω από τον κανόνα του έθιμου, ο πρώτος ξάδελφός του από το μελίτι της μητέρας του (πρόκειται για τον Ν. Μπ.). Έχουμε εδώ μια κατ' εξαίρεση περίπτωση που όμως συναντάμε συχνότερα

55. Το ντύσιμο των ανύπανδρων νεκρών με γαμπριάτικα ή νυφιάτικα έχει πανελλήνια και πανβαλκανική διάδοση. Εδώ όμως ο όρκος της αδελφής να μείνει ανύπανδρη, για να μεγαλώσει τα παιδιά του αδελφού μιά θυμίζει πολύ το αλβανικό έθιμο της «ορκισμένης παρθένου» στις διάφορες εκδοχές του. Στην αλβανική περίπτωση πρόκειται για την κόρη ή αδελφή που ντύνεται αντρικά, ορκίζεται να μείνει ανύπαντρη σε ολόκληρη τη ζωή της και επιφορτίζεται με το καθήκον της αιματηρής αντεκδίκησης λόγω απουσίας αρσενικών στην οικογένεια. Μπορεί όμως να παρητηρηθεί και σε περιπτώσεις όπου μια κοπέλα για διάφορους λόγους δεν επιθυμεί να παντρευτεί τον άντρα με τον οποίο ήταν αρραβωνιασμένη από μικρή (για λεπτομέρειες βλ. Whitaker 1968:267,285, υποσ.14, όπου αναφέρεται και παρόμοια περίπτωση με αυτή του Κεφαλόβρυσου· πβ. επίσης Hasluck 1954:223 και για το Μαυροβούνιο Boehm 1974:148, υποσ. 3).

στη Νότια Αλβανία και τη Βόρειο Ήπειρο⁵⁶. Κατά τους πληροφορητές, ο πατέρας του παιδιού έπρεπε να πάρει εκδίκηση, άσχετα αν τους πήγαιναν στη φυλακή. Επειδή φαίνεται δεν υπήρχε κανείς άλλος κοντινός πατροπλευρικός συγγενής, ανέλαβε ο ξάδελφος, ο οποίος υπηρετούσε στην ΚΥΠ, πράγμα που πρέπει να έπαιξε ρόλο. Ο εκδικητής εξετέλεσε τους φονιάδες μέσα στο πλοίο με το οποίο τους μετέφεραν στις φυλακές της Κέρκυρας, πήδησε στη θάλασσα και ξέφυγε⁵⁷.

Η αντεκδίκηση ήταν πάντα αναγκαία, γιατί η οικογένεια που είχε διαπράξει τον πρώτο φόνο εθεωρείτο ότι «χρεωστούσε αίμα» στην άλλη οικογένεια, το οποίο έπρεπε να επιστραφεί με φόνο από την πλευρά της. Έπρεπε να φονευθεί ο ίδιος ο φονιάς ή ένας άντρας, στενός συγγενής του φονιά, ο ισχυρότερος ή ο σημαντικότερος. Δεν επιτρεπόταν ο φόνος παιδιού ή γυναίκας (πρβ. και Marku 1977). Τα μελήματα δεν εμπλέκονταν συνολικά έμπρακτα στις επιχειρήσεις αντεκδίκησης καθώς η υποχρέωση ανταπόδοσης περιοριζόταν στους πλησιέστερους αρσενικούς συγγενείς του θύματος και περιλάμβανε αμοιβαία πάντα μόνο τα μέλη στις χαμηλότερες διαίρεσεις (διευρυμένες οικογένειες) (βλ. για την προβληματική Black-Michaud 1975 και Salzman 1978). Η συμπαράσταση του μελιετού περιοριζόταν σε ηθική βάση.

Μετά την αιματηρή αντεκδίκηση συχνά θεωρούσαν ότι «είχε κλείσει η βεντέτα», ότι είχε αποδοθεί δικαιοσύνη και είχε επέλθει ισορροπία. Μπορούσε επομένως να είναι αποτελεσματική μια προσπάθεια συμβιβασμού, για να σταματήσει εκεί η βεντέτα. Εξαιρέσεις όμως δεν ήταν σπάνιες. Κάποιοι μπορούσαν να θεωρήσουν ότι ο κύκλος του αίματος δεν είχε ολοκληρωθεί για

56. Αυτό δεν συνηθίζεται στη Βόρεια Αλβανία. Στις περιοχές που ανέφερα έχει αποδοθεί στην υποχώρηση του αυστηρού πατρογραμμικού συστήματος και σε ενδεχόμενη ελληνική επίδραση (βλ. Hasluck 1954:222-23, 237). Η δική μου άποψη είναι κάπως διαφορετική. Θεωρώ ότι πρέπει να αποδοθεί περισσότερο στην ενεργοποίηση της θηλυκογραμμής (συγγένειας από γάλα), η οποία στις περιοχές αυτές είναι αρκετά ισχυρή (πβ. Αλεξιάκη 1999).

57. Η τελευταία αντεκδίκηση για φόνο έγινε το 1952 στα χειμαδιά της Σαγιάδας σε μια παρόμοια περίπτωση. Πρόκειται για το φόνο του παιδιού του Κώστια από Μικροσιάτες. Ο αδελφός του πατέρα του παιδιού πήρε εκδίκηση μέσα σε ένα μήνα, σκοτώνοντας τον φονιά. Γενικά, οι ιστορίες των συγκεκριμένων περιπτώσεων βεντέτας που μου διηγήθηκαν, μου έδωσαν την εντύπωση ότι επρόκειτο για «παρωχημένα πράγματα», για «μύθους», όπως μας λέει ο Black-Michaud (1974:220) και ότι το έθιμο έχει πλέον εξαφανισθεί. Η φύση όμως τη βεντέτας είναι τέτοια που κανείς δεν μπορεί να γνωρίζει, παρά την εξέλιξη, πότε θα παρατηρηθεί το επόμενο κρούσμα. Στο Κεφαλόβρυσσο όμως φαίνεται ότι πλέον, μετά τις σημαντικές οικονομικές και κοινωνικές ανατροπές που επέφερε η μετανάστευση, το έθιμο στις ακραίες μορφές του έχει εκλείψει. Δεν μπορούμε επομένως να ελέγξουμε το βαθμό που οι αιματηρές αντεκδικήσεις μπορούσαν να φτάσουν θεσμικά σε οριστικό τέλος με ειρηνική διευθέτηση ή αυτόματο τεματισμό τους (βλ. για την προβληματική Black-Michaud 1975:86· Boehm 1984:198).

δύο λόγους: είτε γιατί δεν είχε σκοτωθεί ο ίδιος ο φονιάς είτε επειδή κατά την άποψή τους η προσβολή ήταν πολύ μεγάλη και έπρεπε να ξεπληρωθεί με επιπλέον αίμα. Στην τελευταία περίπτωση έχουμε υπερεκτίμηση του γοήτρου της μιας οικογένειας σε βάρος της άλλης, χωρίς αντικειμενικά κριτήρια, που οδηγεί σε κλιμάκωση της κρίσης με αλληπάλληλες αντεκδικήσεις και ανάλογες τραγικές συνέπειες. Πρόκειται για μια διαπραγμάτευση του κοινωνικού status μέσω της επιζήτησης περισσότερων θυμάτων⁵⁸. Αυτό πάντως δεν σημαίνει υποχρεωτικά και πραγματική ανώτερη θέση της άλλης οικογένειας. Αντίθετα, η θέση της μπορεί να είναι κατώτερη. Τότε λειτουργεί περισσότερο η ψυχολογία και η υποκειμενικότητα (συμπλέγματα κατωτερότητας και συνακόλουθη επιθετικότητα). Δεν είναι τυχαίο ότι συχνά δράστες φόνων και δυσανάλογων αντεκδικήσεων είναι τσοπάνοι στην υπηρεσία άλλων κτηνοτρόφων, όπου η επιβολή της εξουσίας μπορεί να δημιουργήσει συνθήκες που ευνοούν την αιματηρή σύγκρουση και την αντεκδίκηση.

Η πιο γνωστή περίπτωση όπου ενώ κανονικά είχε «κλείσει η βεντέτα», κατά την έκφρασή τους, εντούτοις η μια οικογένεια δεν θεώρησε ότι είχε ικανοποιηθεί είναι του Ντ. ή Κοροβέσου που ήδη ανέφερε. Η ιστορία αυτή είχε δείξει από την αρχή ότι θα οδηγούσε σε κλιμάκωση λόγω της υπερεκτίμησης του Ego από τον Κοροβέσο, όταν ήδη με την τιμωρία του θα έπρεπε αυτός να δεχθεί ότι είχε αποδοθεί ήπια δικαιοσύνη. Ο ίδιος ο φονιάς του αδελφού του διέφυγε στην Κέρκυρα, από εκεί στην Ιταλία και κατόπιν στην Αμερική. Ο διώκτης του (Κοροβέσος), αδελφός του σκοτωμένου, τον κυνήγησε ως την Αμερική όπου πήγε να τον βρει, ψάχνοντας από πόλη σε πόλη αλλά χωρίς αποτέλεσμα. Μετά από πολλά χρόνια ο φονιάς επέστρεψε στο χωριό, ο αδελφός του σκοτωμένου είχε και αυτός γεράσει και ήταν στο σπίτι άρρωστος. Ο φονιάς πήγε στο καφενείο και όταν τον είδαν, ειδοποίησαν με ένα παιδί, ανίψι ή εγγόνι του, τον άρρωστο Κοροβέσο, ο οποίος σηκώθηκε, πήρε το όπλο και κατευθύνθηκε, σέρνοντας το σώμα του, προς το καφενείο. Στα μισά του δρόμου όμως λιποθύμησε και μέχρι να τον φέρουν στο σπίτι πέθανε. Ο φονιάς έφυγε στη Νεμέρτσικα, όπου τον κυνήγησε ένας ανιψιός του Κοροβέσου, αλλά σε μια μεγάλη νεροποτιή έπαθε και αυτός πνευμονία και πέθανε. Έτσι έμεινε η βεντέτα σ' αυτό το σημείο. Από αυτή την ιστορία βλέπουμε την επιτακτική ανάγκη εκτέλεσης του καθήκοντος της αντεκδίκησης αλλά και τη διαπραγμάτευση της ιεραρχίας.

58. Σε ορισμένες περιοχές της Αλβανίας στη θέση ενός θύματος που βρίσκεται υψηλά στην κοινωνική ιεραρχία φονεύονται δύο άντρες (Fraseri 1977:256). Ο ένας θεωρείται αποζημίωση για το αίμα του σκοτωμένου. Για το δεύτερο οι φονιάδες πληρώνουν αποζημίωση σε χρήμα, ώστε να λήξει η βεντέτα. Σε άλλες περιοχές όμως της χώρας αποζημίωση με χρήματα θεωρείται στίγμα. Γίνεται μόνο όταν πρόκειται για ατύχημα ή όταν ο φόνος έγινε μέσα στην οικογένεια (Hasluck 1954:239,240). Στους Βλάχους του Κεφαλόβρυσου επίσης η χρηματική αποζημίωση για φόνο θεωρείται αδιανόητη. Ο φόνος πληρώνεται με φόνο (πρβ. Marku 1977).

Η αντεκδίκηση μπορούσε να γίνει αμέσως και ενώ ο νεκρός ήταν ακόμα ζεστός. Αυτή ήταν και η συνηθέστερη περίπτωση. Σε αντίθετες περιπτώσεις η μνήμη του φόνου κρατούσε πολλά χρόνια και εκεί που φαινόταν ότι είχε ξεχαστεί το γεγονός μπορούσε ξαφνικά να ξαναγίνει φόνος. Η απώθηση στη λήθη του φόνου ενός στενού συγγενή δεν θεωρείται χαρακτηριστικό του πραγματικού άντρα (πρβ. Bourdieu 1965:210 και Black-Michaud 1975: 15). Αναφέρω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα: πρόκειται για τη μητέρα που ζήτησε από τον γιο της να εκδικηθεί τον πατέρα του, όταν αυτός έγινε δεκαεννέα ετών και ενηλικιώθηκε. Πράγματι ο γιος πήρε εκδίκηση, σκοτώνοντας το φονιά, ο οποίος, κατά τους πληροφορητές, ήταν και πάλι «Τούρκος» (Τουρκαλβανός), καθώς η εμπλοκή των Βλάχων σε βεντέτες με τους Τουρκαλβανούς ήταν πολύ συχνή⁵⁹.

Τέλος, περιπτώσεις όπου ο φόνος από ένα μέλος του γένους δεν είναι αποδεκτός από τους συγγενείς υπάρχουν αλλά σπανίζουν. Σ' αυτές τις περιπτώσεις η αλληλεγγύη των μελών μηδενίζεται και μπορεί να συμβεί και τιμωρία ή θανάτωση του φονιά από τους ίδιους τους συγγενείς του. Θα αναφέρω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, μια περίπτωση που ούτε οι ίδιοι οι κάτοικοι του χωριού δεν μπορούν να εξηγήσουν. Πρόκειται για τη βεντέτα των Μπ. που ήδη ανέφερα. Σ' αυτή την περίπτωση ο φονιάς, για την ακρίβεια ηθικός αυτουργός, – προς αυτόν άλλωστε και τους συγγενείς του κατευθύνεται κατά κανόνα η εκδικητικότητα των συγγενών του θύματος (πρβ. Hasluck 1954:238) –, παγιδεύτηκε από τα ξαδέρφια του και πυροβολήθηκε πίσωπλατα. Μερικοί πληροφορητές υποστηρίζουν ότι οι συγγενείς φοβήθηκαν αντεκδίκηση από το ισχυρό μελέτι του αδικοσκοτωμένου. Άλλοι υποθέτουν ότι οι συγγενείς του νεκρού θα είχαν πιάσει όμηρους μέλη της οικογένειας του φονιά.

59. Η μνήμη πάνω σ' αυτά τα θέματα είναι πολύ ισχυρή και διευκολύνεται και με τα πολυφωνικά τραγούδια. Υπήρξα μάρτυρας μιας τέτοιας περίπτωσης ανάκλησης μνήμης, έστω και χωρίς να έχει γίνει φόνος. Όταν ανέβηκα με τους φίλους μου από το Κεφαλόβρυσσο στα μαντριά πάνω στη Νεμέρτσικα, συναντήσαμε ένα νεαρό Αλβανό τσοπάνο που εργαζόταν στη στάνη ενός Βλάχου. Ρωτήσαμε το όνομά του. Αυτός απάντησε. Ακούγοντας το όνομα, ο ηλικιωμένος πληροφορητής μου είπε, απευθυνόμενος στον Αλβανό και σε εμάς, πως παρολίγο να γίνει φονικό για τους βοσκότοπους, όταν ο παππούς του νεαρού τσοπάνου, πήγε να σηκώσει το όπλο του να πυροβολήσει τον πατέρα του φίλου μου. Ο άντρας όμως αυτός ήταν πολύ σκληρός. Έπιασε αμέσως το πιστόλι του και το επεισόδιο ευτυχώς τελείωσε εκεί, γιατί ο Αλβανός φοβήθηκε.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αλεξάκης Ε. Π.

1980, *Τα γένη και η οικογένεια στην παραδοσιακή κοινωνία της Μάνης*, Διδακτορική διατριβή. Αθήνα (και 1998, με τίτλο: *Μάνη. Γένη και οικογένεια*, Τροχαλία, Αθήνα).

1994, «Η πρόσληψη της δεύτερης συζύγου ή η στρατηγική της πατρογραμμικής γενιάς στην Ελλάδα», *Εθνολογία* 3: 51-83.

1995, «Το αλέτρι και το κοπάδι. Οικονομικές και οικογενειακές δομές στους Αρβανίτες Αττικής και Βοιωτίας», *Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Σπουδών* 2: 1211-2141.

1996α, *Τα παιδιά της σιωπής. Οικογένεια, συγγένεια και γάμος στους Αρβανίτες της ΝΑ Αττικής - Λαυρεωτικής (1850-1940)*. Παρουσία, Αθήνα.

1996β, «Οικιστική και σημειολογία του χώρου στην Ήπειρο. Συγκριτική προσέγγιση (επαρχίες Φιλιατών, Παγωνίου, Κόνιτσας)», *Πρακτικά Α΄ Επιστημονικού Συμποσίου με θέμα: Η επαρχία Κόνιτσας στο χώρο και το χρόνο (Κόνιτσα 12-14 Μαΐου 1995)*. Έκδοση Πνευματικού Κέντρου Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα: 159-205.

1998α, «Εξαγορά της νύφης, προίκα και κοινωνική διαστρωμάτωση στη Μέσα Μάνη (1940-1950). Η διαπραγματέυση της κοινωνικής θέσης», *Εθνογραφικά* 11: 57-67.

1998β, «Προφορική ποίηση και ιστορική μνήμη στους Έλληνες Βλάχους του Κεφαλόβρυσου (Μετζιτιέ) Παγωνίου», Εισήγηση στο Συνέδριο εις μνήμην Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος με θέμα: «Λαογραφία και ιστορία». Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (Νοέμβριος 1998): υπό έκδοση.

1987-1998, «Γυναίκες, γάλα, συγγένεια. Παλαιοβαλκανικά στοιχεία στο λαϊκό πολιτισμό των βαλκανικών λαών», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας Ακαδημίας Αθηνών* 28: 43-68.

Αναγνωστοπούλου Σία

1997, *Μικρά Ασία, 19ος αι. - 1919. Οι ελληνοορθόδοξες κοινότητες. Από το Μιλλέτ στο Ελληνικό Έθνος*. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Abou-Zeid Ahmed

1965, «Honour and shame among the Beduins of Egypt», στο συλλογικό J.G. Peristiany (επιμ.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*. Wiedenfeld and Nicolson, Λονδίνο: 203-259.

Allen P. S.

1993, «Διαχείριση και επίλυση των συγκρούσεων στη Μάνη. Η βεντέτα στο σύγχρονο πλαίσιο», Ε. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 135-155.

- Andromedas J.N.
 γ.γ., *Women, vengeance and unilineal descent groups in Mani, Southern Greece* (πολυγραφημένο κείμενο).
- Bamforth D.B.
 1994, «Indigenous people, indigenous violence. Precontact warfare on North American Plains», *Man* 29: 95-115.
- Barnard A. - A. Good
 1984, *Research practices of kinship*. Academic Press, Λονδίνο.
- Barnes J.A.
 1962, «African models in the New Guinea Highlands», *Man* 62: 5-9.
 1967, «Genealogies», A.L.Epstein (επιμ.), *The craft of Social Anthropology*. Social Sciences Paperbacks in association with Tavistock Publications, Λονδίνο: 101-127.
- Baroja J.C.
 1965, «Honour and shame: A historical account and several conflicts», J. G. Peristiany (επιμ.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*. Wiedenfeld and Nicolson, Λονδίνο: 79-137.
- Befu H. - L. Plotnikov
 1962, «Types of corporate unilineal descent groups», *American Anthropologist* 64: 313-327.
- Black-Michaud J.
 1975, *Cohesive Force. Feud in the Meditteranean and the Middle East*. Blackwell, Οξφόρδη.
- Bloch M.
 1992, *Prey into hunter. The politics of religious experience*. Cambridge University Press, Κέμπριτζ.
- Boehm Chr.
 1984, *Blood revenge. The Anthropology of feuding in Montenegro and other tribal societies*. University Press of Kansas, Lawrence.
- Bouquet Mary
 1996, «Family trees and their affinities: The visual imperative of the genealogical diagrams», *Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.)* 2: 43-66.
- Bourdieu P.
 1965, «The sentiment of honour in Kabyle society», J.G. Peristiany (επιμ.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*, Wiedenfeld and Nicolson, Λονδίνο: 191-241.
 1977, *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press, Κέμπριτζ.
- Brunton R.
 1989, «The cultural instability of egalitarian societies», *Man* 24: 673-681.
- Campbell J.K.,
 1965, «Honour and the devil», J. G. Peristiany (επιμ.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*. Wiedenfeld and Nicolson, Λονδίνο:139-170.

- Carsten Janet
1995, «The politics of forgetting. Migration, kinship and memory on the periphery of the Southern Asian state», *Anthropological Institute (N.S.)* 1:317-335.
- Cashdan Elizabeth A.
1980, «Egalitarianism among hunters and gatherers», *American Anthropologist* 82: 116-118.
- Chang Claudia
1993, «Pastoral transhumance in the Southern Balkans as a social ideology: Ethnoarcheological research in Northern Greece», *American Anthropologist* 95:687-703.
- Conklin H.C.
1964, «Ethnogenealogical Method», W.H. Goodenough (επιμ.), *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw-Hill Book Company, Νέα Υόρκη: 25-55.
- du Boulay Juliet
1982, «The greek vampire. A study of cyclic symbolism in marriage and death», *Man* 17: 219-238.
1984, «The blood: symbolic relationships between descent, marriage, incest prohibitions and spiritual kinship in Greece», *Man* 19: 535-556
- Fortes M.
1953, «The structure of unilineal groups», *American Anthropologist* 55:17-41.
- Fraseri Kristo
1977, «Remarques sur le Kanun de Skanderbeg», *La Conference Nationale des Etudes Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana 1977:243-258.
- Fried M. H.
1957, «The classification of corporate unilineal descent groups», *Journal of Royal Anthropological Institute* 87:1-29.
- Gellner E.
1995, «Segmentation: Reality and myth», *Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.)* 1: 821-829.
- Gillbert Michelle
1994, «Vengeance as illusion and reality: The case of the battered wife», *Man* 29: 853-873.
- Gilmore D.D. (επιμ.)
1987, *Honor and shame and the unity of Mediterranean* (A special publication of the American Anthropological Association No 22).
- Girard René
1972, *La violence et le sacré*. Editions Bernard Grasset, Παρίσι (1991, σε ελληνική μετάφραση Εξάντας, Αθήνα).
- Goody J.
1997, «Πρώτοι δεσμοί μεταξύ Ανατολής και Δύσης», *Σύγχρονα θέματα* 64: 105-112.
- Gouldner A.W.
1960, «The norm of reciprocity. A preliminary statement», *American Sociological Review* 25:161-178.

Gokalp Altan

1987, «Le Dit de l' os et du clan. De l' ordre segmentaire oghouz au village anatolien», *L' Homme* 102:80-98.

Hallpike C. R.

1973, «Functionalist interpretation of primitive warfare», *Man* 8: 451-470.

Hammel E.A.

1968, *Alternative social structure and ritual relations in the Balkans*. Prentice-Hall, Inc. Englewood cliffs, Νέα Ιερσέη.

Hasluck Margaret

1954, *The unwritten law in Albania*. Cambridge at the University Press.

Herzfeld M.

1983, «Interpreting kinship terminology: The problem of patriliney in rural Greece», *Anthropological Quarterly* 56/4:157-166.

1985, *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton University Press, Νέα Ιερσέη.

1987, «As in your house. Hospitality, ethnography and the stereotype of mediterranean societies», D.D. Gilmore (επιμ.), *Honor and shame. The values of mediterranean society*. Wiedenfeld and Nicolson, Λονδίνο:5-89.

Iteanu A.

1983, «Ideologie patrilineaire ou idelogie de l' anthropologue?», *L' Homme* 23:37-55.

Keesing R.M.

1968, «On descent and descent groups», *Current Anthropology* 9:453-454.

Κουκούδης Κ.Ι.

1999, *Οι μητροπόλεις και η διασπορά των Βλάχων*. Βιβλιοθήκη Βλαχικών Μελετών. University Studio Press, Θεσσαλονίκη.

Kuper A.

1982, «Lineage theory: A critical retrospect», *Annual Review of Anthropology* 11:71-95.

La Fontain J.

1973, «Descent in Nea Guinea. An africanist view». J. Goody (επιμ.), *The character of kinship*. Cambridge University Press, Κέμπριτζ:35-51.

Leach E. R.

1951, «The structural implication of matrilineal cross cousin marriage», *Journal of Royal Anthropological Institute* 81:23-55.

Lévi-Strauss Cl.,

1990, *Ανθρωπολογία και μύθος*, Μέρος 1ο. Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.

Linke Uli

1985, «Blood as metaphor in Proto-Indo-European», *The Journal of Indo-European Studies* 13/3-4: 334-376.

1992, «Manhood, femaleness, and power: A cultural analysis of prehistoric images of reproduction», *Society for comparative study of society and History*: 579-620.

Μέγας Γ.

1932, «Γεροντοκτονία», *Ελληνικά* 5: 351-360.

- Marku Liviu,
1977, «Formes traditionnelles des jugement et peines chez le Vlaques Balkaniques (seconde moitié du XIXe s. - debut du XXe)», *La Conference Nationale des Etudes Ethnographiques (28-30 juin 1976)*, Tirana 1977:259-268.
- Munson H. Jr.
1993, «Rethinking Gellner's segmentary analysis of Morocco' s Ait' Atta», *Man* 28: 267-280.
- Otterbein Keith F. - Charlotte Swanson Otterbein
1965, «An eye for an eye, a tooth for a tooth: A cross-cultural study of feuding», *American Anthropologist* 67:1470-82.
- Papataxiarchis E.
1995, «Male mobility and matrifocality in the Aegean Basin», *Les amis et les autres. Mélanges en l' honneur de John Peristiany / Brothers and others. Essays in honour of John Peristiany*. Texts réunis par St. Damianakos et al. Centre National de Recherches Sociales EKKE, Αθήνα: 219-239.
- Peters E.L.
1975, *Foreword* στο J. Black-Michaud, *Cohesive Force. Feud in the mediterranean and the Middle East*, Blackwell, Οξφόρδη:ix-xxx.
- Peristiany J.G. (επιμ.),
1965, *Honour and shame. The values of mediterranean society*. Weidenfeld and Nicolson, Λονδίνο.
1968, *Contributions to mediterranean sociology*. Mouton, Παρίσι.
- Peristiany J. G. - Handman Marie-Elizabeth (επιμ.),
1989, *Le prix de l' alliance en Méditerranée*. CNRS, Παρίσι.
- Pitt-Rivers J.
1965, «Honour and social status», J.G. Peristiany (επιμ.), *Honour and shame. The values of mediterranean society*, Wiedenfeld and Nicolson, Λονδίνο:21-77.
1968, «The stranger, the guest and the hostile host: Introduction to the study of the laws of hospitality», J.C. Peristiany (επιμ.), *Contributions to the mediterranean sociology*. Mouton, Παρίσι: 13-30.
1983, *Anthropologie de l' honneur. La mesaventure de Sichem*. Editions Le Sycomore, Παρίσι.
1989, «Mariage par rapt», J. Peristiany - Marie-Elizabeth Handman (επιμ.), *Le prix de l' alliance en Méditerranée*. CNRS, Παρίσι.
- Racine L.
1986, «Les formes élémentaires de la réciprocité», *L' Homme* 16:97-118
- Rivers W.H. R.
1900, «A genealogical method of collecting social and vital statistics», *Journal of Royal Anthropological Institute* 30:74-82.
- Roscoe P.B.
1996, «War and Society in Sepik New Guinea», *Journal of Royal Anthropological Institute (N.S.)* 2:645-666.

- Roux Jean-Paul,
1998, *Το αίμα. Μύθοι, σύμβολα και πραγματικότητα*, μτφρ. Άντα Κλαμπατσέα. Νέα Σύνορα - Λιβάνη, Αθήνα.
- Rousounides A. Ch.
1981-82, «Teknonymy in Cyprus», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου* 11: 499-503
- Sahlins M.
1974, *Stone age economics*. Tavistock Publications, Λονδίνο.
- Salzman P.C.
1978, «Does complementary opposition exist?», *American Anthropologist* 80:53-70.
- Salisbury R.F.
1964, «New Guinea Highland models and descent theory», *Man* 64:168-171.
- Scheffler H.W.
1966, «Ancestors worship in Anthropology: Or observation on descent and descent groups», *Current Anthropology* 7:541-551.
- Schneider D.M.
1980 (1968), *American kinship. A cultural account*. University of Chicago Press, Σικάγο/Λονδίνο.
1984, *A critique of the study of kinship*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Schneider Jane
1971, «Of vigilance and virgins: Honour, shame and access to resources in Mediterranean societies», *Ethnology* 10:1-24.
- Strathern A.
1972, *One father, one blood. Descent and group structure among the Melpa people*, Tavistock Publications, Λονδίνο.
- Turner V.
1986, *The Anthropology of performance*. Paj Publications, Νέα Υόρκη.
- Φουρικής. Π. Α.
1929, «Συμβολή εις το τοπωνυμικόν της Αττικής», *Αθηνά* 41:77-178.
- Weigand G.
1894/95, *Die Aromunen*, B. I-II. Λευψία.
- Whitaker Jan
1968, «Tribal structure and national politics in Albania, 1910-1950», I.M. Lewis (επιμ.), *History and Social Anthropology*. A.S.A. Monographs, Tavistock Publications, Λονδίνο: 253-293.
- Wikan Unni
1984, «Shame and honour: A contestable pair», *Man (N.S.)* 19:635-652.
- Woodburn J.,
1982, «Egalitarian societies», *Man (N.S.)* 17:431-451.
- Xanthakou Margarita
1993, *Faute d' épouses on mange des soeurs. Realités du célibat et fantasmatique de l'inceste dans le Magne (Grèce)*. Cahiers de l' Homme, Ethnologie - Géographie - Linguistique. Editions de l' E.H.E.S.S., Παρίσι.