



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Π.Μ.Σ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Το ληστρικό τραγούδι στην Ελλάδα:  
Μύθοι, πραγματικότητα, ιδεολογία

Γεωργία Κουρλιούρου

Μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία

Επιβλέπουσα: κ. Ποθητή Χαντζαρούλα

Μυτιλήνη 2019

## **ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ**

<b>ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ .....</b>	<b>3</b>
<b>ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....</b>	<b>4</b>
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΠΟΣΑΦΗΝΙΣΕΙΣ.....</b>	<b>10</b>
1.1. ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΤΗΤΑ, ΗΑΒΙΤΥΣ ΚΑΙ ΔΟΜΙΚΗ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΙΟΥ ....	10
1.2. ΤΟ ΚΛΕΦΤΙΚΟ ΤΡΑΓΟΥΔΙ: ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ .....	23
1.3. ΝΟΘΕΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΧΑΡΑΞΗ ΤΟΥ ΚΛΕΦΤΙΚΟΥ ΤΡΑΓΟΥΔΙΟΥ ΣΤΟΝ ΓΡΑΠΤΟ ΛΟΓΟ .....	28
1.4. ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΤΟ ΚΛΕΦΤΙΚΟ ΤΡΑΓΟΥΔΙ .....	33
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΤΡΑΓΟΥΔΙΩΝ: ΤΟ ΛΗΣΤΡΙΚΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΗΣ ΥΣΤΕΡΗΣ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ .....</b>	<b>40</b>
2.1. Η ΟΠΛΙΚΗ ΙΣΧΥΣ ΚΑΙ ΒΙΑ ΩΣ ΟΡΓΑΝΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΤΟΥ ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΣΜΟΥ.....	40
2.2. Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΣΜΟΥ .....	53
2.3. ΒΑΣΙΚΑ ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΤΟΥ ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΣΜΟΥ.....	59
2.4. Η ΜΕΤΕΠΑΝΑΣΤΑΤΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ ΩΣ ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΣΜΟΥ ΣΤΙΣ ΝΕΕΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΣΥΝΘΗΚΕΣ ..	64
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Ο ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ ΤΟΥ ΩΣ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΙΑΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΙΣΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ .....</b>	<b>69</b>
3.1. Ο ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ ΤΟΥ ΣΤΗΝ «ΕΘΝΙΚΗ» ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	69
3.2. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΕΘΝΟΚΕΝΤΡΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ.....	83
3.3. Η ΑΝΑΣΗΜΑΣΙΟΔΟΤΗΣΗ ΚΑΙ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΕΘΝΟΚΕΝΤΡΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑ .....	87
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ ΚΑΙ ΠΡΩΤΟΓΟΝΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ.....</b>	<b>92</b>
4.1. Η ΚΑΤΑ ΗΟΒΣΒΑΥΜ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ.....	92
4.2. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΛΗΣΤΕΙΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	95
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. ΜΥΘΟΙ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ .....</b>	<b>104</b>
5.1. ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΗΟΒΣΒΑΥΜ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΛΗΣΤΕΙΑΣ .....	104
5.2. ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΣ ΔΥΙΣΜΟΣ: ΜΙΑ ΓΚΡΑΜΣΙΑΝΗ ΚΡΙΤΙΚΗ .....	106
5.3. ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΛΗΣΤΡΙΚΟΥ/ΚΛΕΦΤΑΡΜΑΤΟΛΙΚΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ ΚΑΙ ΤΩΝ ΤΡΑΓΟΥΔΙΩΝ ΤΟΥ .....	110
<b>ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ .....</b>	<b>116</b>
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ .....</b>	<b>122</b>

## Προλεγόμενα

Στην παρούσα μελέτη είχα ως αρχική πρόθεση να εξετάσω τα δημοτικά τραγούδια που αναφέρονται στην, μετά την επανάσταση του 1821, ληστεία. Αφορμή αποτέλεσε μια και μοναδική δημοσιευμένη συλλογή, αυτή του Δημήτρη Χαλατσά<sup>1</sup> με τίτλο: *Ληστρικά τραγούδια*. Στην πορεία της έρευνάς μου διαπίστωσα ότι γενικά όλες οι μελέτες που αναφέρονταν στη μετεπαναστατική ληστεία, δεν αφορούσαν παρά μια μεγάλη μερίδα προεπαναστατικών ληστών που ονοματίστηκαν κλέφτες. Ως εκ τούτου το ενδιαφέρον μου μετατοπίστηκε στην ύστερη οθωμανική περίοδο κατά την οποία εμφανίστηκαν τα εν λόγω τραγούδια (μέσα του 17<sup>ου</sup> με 18<sup>ο</sup> αιώνα) ως πολιτισμικά απότοκα ενός σύνθετου φαινομένου της εποχής, του κλεφταρματολισμού.<sup>2</sup> Πόσο μάλλον όταν τα προεπαναστατικά κλέφτικα τραγούδια θεωρήθηκαν από τους οργανικούς διανοούμενους του νεοπαγούς ελληνικού κράτους ως το «εναρκτήριο σάλπισμα» της επανάστασης του 21, και παρεπόμενα ως κατ' εξοχήν πηγαϊκός χώρος της εθνικής ιστορίας. Ένας πρόσθετος λόγος που διατήρησα στον τίτλο της εργασίας τον όρο *ληστικό* τραγούδι είναι η μελέτη του Παναγιώτη Στάθη «Κλεφταρματολοί και ληστεία στην οθωμανική περίοδο: Ιστοριογραφικά και μεθοδολογικά ζητήματα»<sup>3</sup> και αυτή της Ρίκης Βαν Μπούσχοτεν «Κλεφταρματολοί, ληστές και κοινωνική ληστεία».<sup>4</sup> Οι μελέτες αυτές αποτέλεσαν σημείο αναφοράς και εκκίνησης της περαιτέρω βιβλιογραφικής έρευνάς μου.

Η διαδικασία βιβλιογραφικής έρευνας και συγγραφής αυτής της εργασίας έλαβε χώρα διακεκομμένα εξ' αιτίας σοβαρών προβλημάτων υγείας. Ευχαριστώ ιδιαίτερα την επιβλέπουσα της εργασίας κ. Π. Χαντζαρούλα για τα διεξοδικά σχόλιά της καθώς και τα άλλα μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής κ. Ε. Γκαρά και κ. Π. Πανόπουλο.

---

<sup>1</sup> Χαλατσάς 2003.

<sup>2</sup> Οι όποιες αναφορές στη μετεπαναστατική ληστεία και στα τραγούδια της περιορίζονται στις απολύτως απαραίτητες για την κατάδειξη της ιστορικής εξέλιξης της.

<sup>3</sup> Στάθης 2007.

<sup>4</sup> Boeschoten 1991β.

## Εισαγωγή

Τα δημοτικά τραγούδια αποτελούν καλλιτεχνική έκφραση των παραδοσιακών προφορικών κοινωνιών. Παραγωγός, δέκτης, επιτελεστής και διακινητής του δημοτικού τραγουδιού είναι ο Μπρωντελιανός κόσμος της μακράς διάρκειας: ο επί αιώνες σχεδόν σταθερός και अपαράλλαχτος κόσμος των αγροτο-κτηνοτροφικών συλλογικοτήτων που ο χρονισμός τους προσομοιάζει στον αργόσυρτο χρόνο της φυσικής γεωγραφίας.<sup>1</sup> Στις κοινωνίες αυτές, «οι μηχανισμοί παραγωγής παραμένουν σταθεροί, ακινητοποιώντας και τους αντίστοιχους διανοητικούς μηχανισμούς [...] Λέξεις, εκφράσεις, θέματα, ανθρωπίνι τύποι είναι δημιουργήματα αυτής της κοινωνίας».<sup>2</sup>

Τα δημοτικά τραγούδια συγκροτούν ένα ενιαίο πολιτιστικό σύστημα στο οποίο συμμετέχουν αδιαίρετα και οργανικά ο λόγος, η μουσική και ενδεχομένως ο χορός.<sup>3</sup> Είναι «συλλογικά και κοινόχρηστα».<sup>4</sup> Συγκεκριμένα το καθένα απ' αυτά δημιουργήθηκε από έναν «λαϊκό καλλιτέχνη-τραγουδοποιό» που διέθετε κάποια «ψυχοκαλλιτεχνική αυτονομία»,<sup>5</sup> αλλά η διάδοση και η επανάληψή του στη διαγεννεακή αλυσίδα το καθιστά κοινό κτήμα της κοινότητας που το τραγούδησε (με μικρές ή μεγαλύτερες παραλλαγές), το βίωσε και το ενέγραψε στην πολιτισμική της παράδοση. Ως διακεκριμένη μορφή προφορικού λόγου, το δημοτικό τραγούδι αποτελεί ένα υπερατομικό σύστημα γλώσσας, ή ένα κατά Saussure σημειωτικό σύστημα, το οποίο αποτελείται από ένα οργανικό σύνολο κανόνων ή συμβάσεων γλώσσας, μουσικής και ρυθμού, ενθικευμένων στην έξη (habitus) των μελών των κοινοτήτων αυτών (βλ. κεφ. 1).

Για τον σύγχρονο γραπτό πολιτισμό το δημοτικό τραγούδι είναι ένας «παλιός νεκρός»<sup>6</sup> καθώς εξέλειπαν οι όροι παραγωγής και λειτουργίας του με την έλευση της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας και την απότοκη δημιουργία του μύθου των εθνών. Ωστόσο, στον μετακενωμένο στο ελληνικό κράτος του 19<sup>ου</sup> αιώνα ευρωπαϊκό ρομαντισμό<sup>7</sup> (βλέπε εθνικισμό), αυτός ο «παλιός νεκρός» αναγεννάται από τις στάχτες του. Ειδικότερα, τα κλέφτικα τραγούδια<sup>8</sup> θα θεωρηθούν πρόσφορη πηγή άντλησης υλικών για την κατασκευή και αναπαραγωγή του εθνικιστικού λόγου -λόγου που προσέβλεπε στην ιδεολογική νομιμοποίηση και ισχυροποίηση του νεότευκτου ελληνικού κράτους. Έκτοτε, το κλέφτικο τραγούδι διάγει έναν δεύτερο βίο ως αποδεικτικό στοιχείο της «εθνικής» ταυτότητας.<sup>9</sup> Γιατί, όπως ορίζει η ιδεολογία του έθνους,<sup>10</sup> εάν η ταυτότητα δεν είναι φέρων ορ-

<sup>1</sup> Βλ. Braudel 1993.

<sup>2</sup> Πολίτης 2015, σ. 55.

<sup>3</sup> Βελουδής 1981, σ. 99, Σβορώνος 1995, σ. 394.

<sup>4</sup> Σηφάκης 2016, σ. 15.

<sup>5</sup> Βρεττάκος 1985, σ. 305.

<sup>6</sup> Καρούζος 1984, σ. 318.

<sup>7</sup> Βλ. σχετικά Πολίτης 1999, 2003.

<sup>8</sup> Τόσο ο Fauriel (2002) όσο και ο Ν. Πολίτης (1991, 2005) κατατάσσουν τα κλέφτικα στα λεγόμενα ιστορικά τραγούδια.

<sup>9</sup> Οι έννοιες αυτές θα συζητηθούν πιο αναλυτικά στο κεφ. 3.

<sup>10</sup> Βλ. Hobsbawm 1994, Gellner 2002.

γανισμός μιας αυθύπαρκτης, αυτοτελούς και αδιάρρηκτης στη διαχρονία εθνοτικής γενεαλογίας με τα σύμφυτα πολιτισμικά χαρακτηριστικά της (όπως γλώσσα, θρησκεία, παραδόσεις, λαϊκός πολιτισμός κ.λπ.), τότε το «έθνος» κινδυνεύει να διαλυθεί, ή βρίσκεται υπό διαρκή αμφισβήτηση τόσο από ενδογενείς, όσο και από εξωγενείς απορρυθμιστικές δυνάμεις.

Σε αυτό το εθνικιστικό πλαίσιο εγγράφηκαν τα κλέφτικα τραγούδια και οι κλεφταρματολοί πρωταγωνιστές τους. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι στη σχετική ιστοριογραφία έχει προ πολλού καθιερωθεί η διάκριση μεταξύ κλέφτικων και ληστρικών τραγουδιών. Και αυτό γιατί τα πρώτα θεωρούνται ποιοτικά ανώτερα καθώς υποτίθεται εκφράζουν τον αγώνα «φλογερών πατριωτών» εναντίον των Τούρκων, ενώ τα δεύτερα την «επαίσχυντη» ληστεία των συμμοριών της υπαίθρου.<sup>1</sup> Όπως σημειώνει ο Α. Πολίτης, στα μετεπαναστατικά χρόνια τα κλέφτικα τραγούδια δεν ξεχάστηκαν, «έλαψαν όμως να δημιουργούνται τραγούδια πρωτότυπα· ο κόσμος ή τραγουδούσε τα παλιά απaráλλαχτα, ή τα προσάρμοζε όπως-όπως στους καινούριους παλικαράδες· αυτοί ήταν τώρα οι 'ληστές' των οθωνικών χρόνων. Αυτά είναι τα ληστρικά τραγούδια που ουσιαστικά συνεχίζουν τα κλέφτικα· μονάχα όμως στη μορφή, όχι και στο πνεύμα. Αποτελούν την παρακμή του είδους, κι αν τους δίνουμε διαφορετικό όνομα το κάνουμε από ιστορική διάκριση· κατά βάθος δεν αποτελούν ξεχωριστό είδος».<sup>2</sup> Με αυτά τα δεδομένα, οι όροι *κλέφτικο* και *ληστρικό* τραγούδι χρησιμοποιούνται ταυτολογικά στην προκείμενη εργασία. Επίσης οι όροι *κλέφτες* και *αρματολοί*, παρότι εκφράζουν διακριτές ομάδες ορεισίων ενόπλων με διαφορετικούς ρόλους, συγχωνεύονται στον κοινό όρο *κλεφταρματολοί*, πόσο μάλλον όταν ο ένας ρόλος αποτελεί το alter ego του άλλου. Οι τελευταίοι, όπως έχει προαναφερθεί, είναι οι πρωταγωνιστές των εν λόγω τραγουδιών και τους οποίους η εθνική ιστοριογραφία τους ανήγαγε σε «εθνικούς ήρωες», «πατριώτες», «προστάτες» των φτωχών και ανίσχυρων χωρικών από τις αυθαιρεσίες της οθωμανικής και κοτζαμπάσικης εξουσίας, καθώς και τιμωρούς των εκπροσώπων της. Ωστόσο, ένας αυτόπτης και αυτήκοος μάρτυς της ελληνικής επανάστασης, ο βρετανός ιστορικός G. Finlay,<sup>3</sup> έχει άλλη άποψη όταν καταγράφει μια πραγματικότητα κατά την οποία η καθημερινότητα των κλεφτών (και δυνάμει αρματολών) «δεν έχει να επιδείξει πολλές περιπτώσεις φιλευσπλαχνίας απέναντι στους φτωχούς, όπως την έχει εξιδανικεύσει ο πατριωτισμός. Σπάνια μπορεί να αναζητηθεί κάτι τι για να επαινεθεί στη συμπεριφορά των φονιάδων. [...] Ήταν δόλιοι και βάνουσοι».<sup>4</sup> Ο ίδιος, σε ένα άρθρο του με τίτλο: «Brigandage in Greece»<sup>5</sup> που δημοσιεύτηκε τις 6 Μαΐου 1871 στην βρετανική εφημερίδα *Saturday Review*, αναφέρει ότι οι κλέφτες, παρά τα λαϊκά αισθήματα και τα τραγούδια γι' αυτούς, δεν ήταν τίποτα καλύτερο ή χειρότερο από ληστές που κατά συνήθεια καταλήστευαν χριστιανούς και μόνο συμπτωματικά φόνευαν μουσουλμάνους. Συνεπώς αποτελεί καθαρό ευφημισμό να τους

<sup>1</sup> Στάθης 2007, σ. 457.

<sup>2</sup> Πολίτης 2001, σ. λη.

<sup>3</sup> 1799-1875. Έζησε από κοντά τα γεγονότα της επανάστασης του 1821 και συνέγραψε τη δίτομη ιστορία της.

<sup>4</sup> Φίνλεϋ 1973, σ. 38, 41.

<sup>5</sup> «Η ληστεία στην Ελλάδα»

αποκαλέσει κανείς πατριώτες.<sup>1</sup> Το ότι οι κλεφταρματολοί «δεν είχαν αποκτήσει συνείδηση ενός ελληνικού εθνικού κράτους», «αν και υπήρχαν αξιοσημείωτες εξαιρέσεις», το υποστηρίζει και ο Άγγλος ιστορικός D. Dakin.<sup>2</sup> Επιβεβαιωτικός των απόψεων του Finlay είναι και ο λόγιος Κωνσταντίνος Κούμας, σύμφωνα με τον οποίο οι «περιαδόμενοι κλέπται της Ελλάδος [...] κάθε καλοκαίρι κυρίως που φούντωνε η δράση τους, καταρήμαζαν τα χωριά, διέπρατταν βαρύτατα κακουργήματα κατά χριστιανών και Τούρκων, ήταν βάρβαροι, απάνθρωποι και ωμοί και είχαν μοναδικό κίνητρο τον προσωπικό πλουτισμό».<sup>3</sup>

Την απομυθοποίηση των κλεφτών και των κλέφτικων τραγουδιών επιχειρεί και ένας σύγχρονος, ο κοινωνιολόγος Σ. Δαμιανάκος. Ο ίδιος, σχολιάζοντας τις απόψεις του Στίλωνα Κυριακίδη κατά τον οποίο «τα τραγούδια αυτά της παρανομίας, φλογερά εγκώμια στην παληκαριά και την ατομική ευψυχία του ορεισίβιου αγρότη που δεν υποτάσσεται στην εγκαθιδρυμένη τάξη πραγμάτων [...] αντικατοπτρίζουν [...] την πάλη μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων που αναπτύσσεται μετά την πτώση της Κωνσταντινουπόλεως»,<sup>4</sup> γράφει: «Η ανιστορική λαογραφική αντίληψη γίνεται εδώ καθαρή συσκότιση της ιστορίας. Το καθιερωμένο λαογραφικό πρότυπο για τον κλέφτη, βλέπει στο πρόσωπο του τελευταίου ένα άτομο ξέχωρο απ' τους κοινούς θνητούς, έναν ήρωα που, παρακινημένος από ισχυρό πατριωτικό αίσθημα, αποφασίζει να εγκαταλείψει τη ζωή του σκλάβου απέναντι στον Τούρκο κατακτητή και να αναλάβει αγώνα εθνικής απελευθέρωσης. Έλληνας βέβαια, και μάλιστα με βαθιές ρίζες, ο κλέφτης ζει πάνω σε απόρθητα ορεινά λημέρια όπου ασκείται καθημερινά στο πήδημα και στο λιθάρι ζωντανεύοντας έτσι τις παραδόσεις των αρχαίων Σπαρτιατών και, αν συμβαίνει ίσως να επιδίδεται που και που στη ληστεία, η δράση του αυτή στρέφεται αποκλειστικά ενάντια στους πλούσιους Τούρκους. Όμως, δεν πρόκειται φυσικά για έναν 'κλέφτη' στην κοινή αποδοχή του όρου, αλλιώς πώς θα μπορούσε κανείς να φανταστεί ότι η διαφύλαξη της εθνικής αξιοπρέπειας υπήρξε, για τόσους αιώνες, υπόθεση κοινών ληστών;».<sup>5</sup>

Με βάση τα παραπάνω δεδομένα, το ληστρικό/κλέφτικο τραγούδι ορίζεται ως πολιτισμικό παράγωγο μιας ιστορικά προσδιορισμένης χωρο-κοινωνικής πραγματικότητας: αυτής των ορεινών κοινοτήτων του οθωμανοκρατούμενου ελλαδικού χώρου κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και τις αρχές του 19<sup>ου</sup>. Αναλυτικότερα, είναι προϊόν των ορεισίβιων πληθυσμών στο οποίο εκβάλλει η ζωή και η δράση των ληστρικών ομάδων και οι αμφίσημες (συμβιωτικές ή συγκρουσιακές) σχέσεις τους με την τοπική κοινωνία και την οθωμανική εξουσία. Υπάρχει η άποψη ότι οι ληστές, παρά τη βία και την τρομοκρατία που ασκούσαν στους ανυπεράσπιστους χωρικούς και ταξιδιώτες, οι τελευταίοι τους εξύμνησαν και τους εξιδανίκευσαν στα τραγούδια τους. Αναμφισβήτητα, στην εξιδανίκευση του ληστρικού φαινομένου συνέβαλλε η λαογραφία και η εθνική ιστοριογραφία, όταν, μετά την εγκαθίδρυση του ελληνικού κράτους, τους αποκάθαρσε στην εθνική «κολυμβήθρα» από το

<sup>1</sup> Αναφέρεται στο Κολιόπουλος 2003, σ. 191.

<sup>2</sup> Dakin 2005, σ. 42.

<sup>3</sup> Αναφέρεται στο Δημητρόπουλος 2015, σ. 10.

<sup>4</sup> Κυριακίδης 1965, σ. 93.

<sup>5</sup> Δαμιανάκος 2003, σ. 46-47.

ληστρικό παρελθόν τους και τους ενέταξε «αναβαπτισμένους» στο εθνικό αφήγημα ως εκφραστές της διαρκούς αντίστασης του «ελληνικού έθνους» απέναντι στον αλλόθρησκο κατακτητή.

Έτσι, στη σχετική με το κλέφτικο τραγούδι συζήτηση η οποία έχει δρομολογηθεί από τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα, οι οργανικοί διανοούμενοι προσπαθούν να κατασκευάσουν, μέσω της δημιουργικής (βλέπε ιδεολογικής) λογοκρισίας, το κοινωνικό υποκείμενο που κατέλυσε την τουρκοκρατία και αποκατέστησε τη συνέχεια του γενεαλογικού δέντρου της ελληνικής «επίλεκτης φυλής του πολιτισμού» -από την αρχαία Ελλάδα στο Βυζάντιο και στη νεότερη Ελλάδα. Προς επίρρωση, ο πρώτος διδάξας εθνικός ιστορικός Σπυρίδων Ζαμπέλιος υποστηρίζει ότι τα κλέφτικα τραγούδια «θέλουν ανακαλέσει εις το μνημονικόν [...] τους ηρωισμούς, τους αγώνας, τας νίκας [...] της κατά βάρβαρων κατακτητών αντιδράσεως».<sup>1</sup> Την ίδια αντίληψη έχει και ο ιδρυτής της ελληνικής λαογραφίας Νικόλαος Γ. Πολίτης που γράφει ότι «εις τα τραγούδια και τας παραδόσεις ο εθνικός χαρακτήρ αποτυπώνεται ακραιφνής και ακίβδηλος [...] Τα τραγούδια εγκυπτρίζουν πιστώως και τελείως τον βίον και τα ήθη, τα συναισθήματα και την διανόησιν του ελληνικού λαού και [...] αναζωπυρούν τας αναμνήσεις των εθνικών περιπετειών».<sup>2</sup> Και συνεχίζει: «Καθόλου δε η δημοτική ποίησις είναι τελεσφορώτατον όργανον της εθνικής αγωγής, εκτρέφουσα και συντηρούσα το εθνικόν φρόνημα, πας δ' Έλλην πρέπει να γινώσκη και μελετά τουλάχιστον τα κράτιστα και κυριώτατα των δημοδών λογοτεχνημάτων, μη αρκούμενος εις όσα τυχόν εν τω καθ' ημέραν βίω έχει αποκομίσει εκ της προφορικής παραδόσεως».<sup>3</sup> Στο ίδιο πνεύμα και ο ανώνυμος συγγραφέας της *Ελληνικής Νομαρχίας* ο οποίος, ήδη από το 1806, έχει καταχωρήσει τους κλέφτες στο πάνθεον των αγνών πατριωτών και προμάχων της ελευθερίας όπου «φεύγουσι εις τα δάση δια να διαφεντεύσουν την ελευθερία των».<sup>4</sup> Γράφει: «Την σήμερον εις όλην την Ελλάδα ευρίσκονται βέβαια από αυτούς περισσότεροι από δέκα χιλιάδας, των οποίων η ανδρεία είναι αδιήγητος και η αγάπη δια την ελευθερίαν τους απεριγράφτος. Αυτοί οι ήρωες πολλάκις, μη απαντώντες εχθρούς, δια να λάβωσι με την νίκην όσα τους είναι αναγκαία, ζώσι δύο και τρεις ημέρας με νερό και χόρτα, και ούτως δεν ενοχλούσι τους χωριάτας εις το ουδέν».<sup>5</sup> Στους υμνωδούς κατατάσσονται και πολλοί βιογράφοι των πρωταγωνιστών της επανάστασης του 1821 καθώς και διάφοροι απομνημονευματογράφοι του Αγώνα. Δηλαδή οι κατά τον Φ. Χρυσανθόπουλο ή Φωτάκο «καλαμαράδες», οι οποίοι, μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους, βάλθηκαν να γράψουν την ιστορία (του Αγώνα) έτσι όπως τους συμφέρει, ή εκείνοι που, κατά τον βιογράφο του Καραϊσκάκη Δημήτριο Αινιάν, «αντάλλαξαν 'την πάλα με την πέννα' αναλαμβάνοντας με την γραφίδα πια να υπερασπιστούν τα πολεμικά έργα τους».<sup>6</sup> Ένας έγκυρος «καλαμαράς», ο Κασομούλης, γράφει ότι οι κλέφτες όχιν μόνο «τον αυχένα εις τον ζυγόν των τυράννων δεν έκλιναν να πληρώσουν χαράτσι», αλλά

<sup>1</sup> Ζαμπέλιος 2008, σ. 5.

<sup>2</sup> Πολίτης 1991, σ. 7.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 7-8.

<sup>4</sup> Ανωνύμου του Έλληνοσ 1806, σ. 167.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 167-168.

<sup>6</sup> Δημητρόπουλος 2015, σ. 10.

με τον αγώνα τους διαφύλαξαν τη θρησκεία και τα έθιμα του λαού.<sup>1</sup> Στα δε απομνημονεύματα του Μακρυγιάννη, οι κλέφτες αποτελούν τη «μαγιά της λευτεριάς», μιας λευτεριάς «που τη βάστηξαν ξυπόλυτοι και γυμνοί τόσους αιώνες εις τα βουνά κ' ερημιές να μη χαθή και σκότωναν οι τύραγνοι και οι τουρκοκοτζαμπασήδες έναν από αυτούς και γένονταν δέκα. Και είχαν συντρόφους όλοι αυτείοι τα άγρια θεριά και φείδια, οπού συγκατοικούσανε μαζί, και προστάτη μόνο τον Θεόν».<sup>2</sup> Για τον Μακρυγιάννη αν οι κλέφτες δεν είχαν προστάτη το θεό θα είχαν εξαφανιστεί με τόσες κακουχίες, και εδώ θα μπορούσε να διερωτηθεί κανείς για το ποιος τότε θα πυροδοτούσε τον αγώνα για τη λευτεριά. Είναι προφανής η προνοιακή αντίληψη του Μακρυγιάννη για την ιστορία,<sup>3</sup> όπου ο θεός και ο διάβολος ανάγονται σε πρωταγωνιστές των γεγονότων και των εθνικών υποθέσεων. Τέλος, έρχεται και ο προύχοντας της Πελοποννήσου Κανέλλος Δελληγιάννης να αναρωτηθεί στα απομνημονεύματά του για το «ποιοι ήτον οι πρωταίτιοι, οι ενεργοί, οι αυτουργοί της Ελληνικής Επαναστάσεως [...] Οι λεγόμενοι κλέπται, οι προ χρόνων εξόριστοι; Οι ακτήμονες; οι φερέοικοι; οι έξωθεν της Ελλάδος απάτριδες τυχοδιώκται και απηλησμένοι; ή οι προύχοντες και αρχιερείς της Πελοποννήσου».<sup>4</sup> Κατόπιν αυτών παραμένει έωλο το ερώτημα για το ποιοι είναι οι αληθινοί πρωταγωνιστές του Αγώνα, για το ποιος μαρτυράει την αληθινή ιστορία του αγώνα την ταυτισμένη με την «αλήθεια του έθνους».

Θα μπορούσε να λεχθεί ότι στο, σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, ερμηνευτικό πλαίσιο εντάσσονται και ορισμένες ορθόδοξες μαρξιστικές προσεγγίσεις, για λόγους όμως διαφορετικούς από αυτούς των εθνοκεντρικών. Η σημαντικότερη διαφορά είναι ότι ενώ οι δεύτερες θεωρούν τους κλεφταρματολούς ως τους ένοπλους εκπρόσωπους του «έθνους», οι πρώτες τους μεταθέτουν σε εκπροσώπους του λαού.<sup>5</sup> Ωστόσο η διαφορά αυτή παύει να υφίσταται αν, συνειρμικά, ταυπιστεί η έννοια του «έθνους» με αυτή του «λαού» -και όταν η τελευταία είναι συνυφασμένη με τον εθνικιστικό λόγο.

Εν τω μεταξύ, νεότερες ιστορικές μελέτες<sup>6</sup> ήρθαν να αμφισβητήσουν όλες τις παραπάνω εθνοκεντρικές αντιλήψεις. Οι μελέτες αυτές εδράζονται σε μια εναλλακτική νεομαρξιστική θεώρηση του λαϊκού πολιτισμού και των δημιουργημάτων του, όπως το υπό συζήτηση ληστρικό τραγούδι, το οποίο θεωρούν ως πολιτισμική έκφραση των υποτελών κοινωνικών στρωμάτων, και την συν αυτώ κουλτούρα ως ένα είδος «αντικουλτούρας» που αντιπαρατίθεται στην κυρίαρχη και την αντιπαλεύει. Και αυτές οι μελέτες, κρίνονται για τα πραγματολογικά και μεθοδολογικά τους σημεία.<sup>7</sup>

Οι παραπάνω θεωρήσεις, στο σύνολό τους, διαμορφώνουν ένα ενδιαφέρον πεδίο συζήτησης και προβληματισμού γύρω από το κοινωνικό, πολιτικό και ιδεολογικό υπόβαθρο των τραγουδιών που αναφέρονται στο ληστρικό φαινόμενο στην προεπαναστα-

<sup>1</sup> Βλαχογιάννης, (επιμ.) 1939, τ.1, σ.3.

<sup>2</sup> Βλαχογιάννης, (επιμ.) 1907, σ. 350.

<sup>3</sup> Ασδραχάς 1982, σ. 316-322

<sup>4</sup> Δελληγιάννης 1957, τ. 16, σ. 173.

<sup>5</sup> Βερέμης, κ.α. 2018, σ. 266.

<sup>6</sup> Βλ. Ασδραχάς 1965, 1993, 1999, 2005, Δαμιανάκος 1994, 2003, 2005, Κοντογιώργης 1979, Καψωμένος 2008, Κοταρίδης 1993.

<sup>7</sup> Βλ. Στάθης 2007, Boeschoten 1991α, 1991β.



τική Ελλάδα. Η προβληματική αυτή απασχολεί και το ανά χείρας μελέτημα, το οποίο βασίζεται σε εκτενή βιβλιογραφική έρευνα σε συνδυασμό με εμπειρική ανάλυση πολλών επιμέρους τραγουδιών. Οι συλλογές τραγουδιών που χρησιμοποιήθηκαν ήταν του Faugier, του Passow, του Α. Πολίτη και της Ακαδημίας Αθηνών,<sup>1</sup> ενώ επικουρικά λήφθηκαν υπόψη αυτές του Σπ. Ζαμπέλιου, του Νικολάου Γ. Πολίτη και του Π. Αραβαντινού, καθώς και η κριτική μελέτη του Γ.Μ. Αποστολάκη.<sup>2</sup>

Η διάρθρωση της παρούσης εργασίας είναι η ακόλουθη: Στο κεφάλαιο 1 παρατίθενται ορισμένες βασικές εννοιολογικές αποφαινήσεις αναφορικά με το δημοτικό και ειδικότερα το ληστρικό/κλέφτικο τραγούδι. Στο κεφάλαιο 2 εξετάζεται το ιστορικό πλαίσιο των τραγουδιών, δηλαδή το ληστρικό φαινόμενο κατά την περίοδο της ύστερης οθωμανικής κυριαρχίας. Στο κεφάλαιο 3 εξετάζεται η πρόσληψη των ηρώων των τραγουδιών από την εθνικιστική ιστοριογραφία και από ένα τμήμα της ορθόδοξης μαρξιστικής, ενώ στο κεφάλαιο 4 η συζήτηση μετατοπίζεται σε μια εναλλακτική νεομαρξιστική/πολιτισμική προσέγγιση του κοινωνικού υπόβαθρου των ληστρικών/ κλέφτικων τραγουδιών και συγκεκριμένα στην κοινωνική ληστεία ως πρωτόγονη μορφή επανάστασης - μια προσέγγιση που πρώτος εισήγαγε ο Hobsbawm και ακολούθησαν νεότεροι Έλληνες μελετητές. Στο κεφάλαιο 5 αναπτύσσεται μια κριτική συζήτηση αναφορικά με τους μύθους και τις πραγματικότητες του κλεφταρματολισμού και των τραγουδιών του, ενώ τέλος, στα επιλεγόμενα, συνοψίζονται τα βασικά σημεία της εργασίας.

---

<sup>1</sup> Βλ. αντιστοίχως: Faugier 2002, Passow 2007, Πολίτης 2001, Ακαδημία Αθηνών 1962.

<sup>2</sup> Βλ. αντιστοίχως: Ζαμπέλιος 2008, Πολίτης 1991, 2005, Αραβαντινός 1996, Αποστολάκης 1950.

## Κεφάλαιο 1. Εννοιολογικές αποσαφηνίσεις

### 1.1. Προφορικότητα, habitus και δομική γλωσσολογία: Προς μια εννοιολόγηση του δημοτικού τραγουδιού

Το δημοτικό τραγούδι είναι πολιτιστικό προϊόν των αγροτικών και κτηνοτροφικών κοινωνιών, των αποκαλούμενων και παραδοσιακών. Όπως έχει αναφερθεί στην εισαγωγή, οι ως άνω κοινωνίες ανήκουν στον μπρωντελιανό κόσμο της μακράς διάρκειας: στον επί αιώνες στατικό κόσμο των δομών και των παραδόσεων. Και καθώς μένουν στατικές και αμετάβλητες δίκην «ησιοδείου αρότρου», σε αντίθεση με την Ιστορία που είναι η επιστήμη της κίνησης και της μεταβολής, χαρακτηρίζονται και ως κοινωνίες χωρίς ιστορία. Εξ' αυτού το παραδοσιακό θεωρείται ως το χρονικά παλαιό και, προφανώς, ως το ριζικά αντίθετο του σύγχρονου, του νεωτερικού. Κατ' επέκταση η παράδοση θεωρείται ως α-ιστορική και άρα αιώνια.<sup>1</sup> Παρενθετικά θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι οι παραπάνω αντιθετικές έννοιες δεν είναι παρά μια σύγχρονη διανοητική κατασκευή, ένα διανοητικό σύνορο θα έλεγε ο Bauman,<sup>2</sup> που τοποθετήθηκε για να οργανώσει τον κόσμο σε δυο διαφορετικές χρονικότητες: σε προγενέστερη και μεταγενέστερη της βιομηχανικής επανάστασης,<sup>3</sup> ή σε αυτή της παλαιάς αγροτικής υπαίθρου και της νέας βιομηχανικής μεγαλούπολης.<sup>4</sup> Στη πραγματικότητα, η παράδοση είναι κάτι περισσότερο από μια αδρανής χρονικότητα στο χάρτη της ιστορίας του κόσμου. Όπως επισημαίνει ο R. Williams,<sup>5</sup> η παράδοση διεκδικεί δια-ιστορικούς δεσμούς στο βαθμό που είναι συνδεδεμένη με αντικειμενικές συνέχειες όπως οικογένεια, τόπος, γλώσσα, θεσμοί, αλλά διεκδικείται και από τις άρχουσες ελίτ καθώς είναι ισχυρό μέσο ενσωμάτωσης. Κατά τον ίδιο δεν διεκδικείται μόνο γενικά η παράδοση, αλλά μια επιλεγμένη παράδοση: «μια ηθελημένα επιλεγμένη εκδοχή ενός διαμορφωτικού παρελθόντος και ενός προδιαγεγραμμένου παρόντος η οποία γίνεται κατόπιν δυναμικά ενεργός στη διαδικασία του κοινωνικού και πολιτισμικού προσδιορισμού της ταυτότητας».<sup>6</sup> Εξ' ου και ο I. Wallerstein<sup>7</sup> αποφαίνεται ότι η παράδοση δεν είναι στη πραγματικότητα παραδοσιακή εφόσον ορίζεται από την εκάστοτε παροντική συγχρονία σε ζωντανή, αναβιωμένη, νεκρή ή χαμένη. Στα πλαίσια αυτά, ο κλασικός ορισμός ότι η παράδοση είναι το σύνολο των επιμέρους στοιχείων ενός παρελθοντικού πολιτισμού που «παραδίδεται» από γενιά σε γενιά και διατηρείται για ένα μακρό χρονικό ορίζοντα, τίθεται υπό κρίση όταν η συγκεκριμένη διαδικασία δεν γίνεται απ' εαυτής, αλλά κάτω από όρους και «ηγεμονικές» πιέσεις. Όπως θα συζητηθεί στα επόμενα, αυτόν τον «ηγεμονικό» ρόλο ανέλαβε η επιστήμη της νεωτερικότητας, η Λαογ-

<sup>1</sup> Wallerstein 1987, σ. 82.

<sup>2</sup> Βλ. Bauman 2017.

<sup>3</sup> Braudel 1992.

<sup>4</sup> Jameson 2007, σ. 152.

<sup>5</sup> Williams 1994, σ. 307 κ.ε.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 308.

<sup>7</sup> Wallerstein 1987, σ. 82.

ραφία, αφού ήταν εντεταλμένη να αποφανθεί για το ποια γεγονότα της παράδοσης θα ενσωμάτωνε στο πολιτικό και πολιτιστικό πρόγραμμα του κάθε έθνους.

Εδώ θεωρείται χρήσιμο να ανοιχτεί μια παρένθεση για να εξεταστεί η χρονική πορεία και οι απαρχές, αν υπάρχουν, του δημοτικού τραγουδιού, καθώς και των φερόντων αυτού κοινωνιών. Είναι γνωστό ότι ο πυρήνας των δομών, στάσεων και αντιλήψεων των παραδοσιακών κοινωνιών ανάγεται στον πρωταρχικό πυρήνα της αδιαφοροποίητης ανθρώπινης εμπειρίας. Λογικά οι απαρχές του δημοτικού τραγουδιού θα πρέπει να αναζητηθούν στον ως άνω πρωταρχικό πυρήνα, ή αλλιώς στις πρώτες στοιχειώδεις κοινωνίες. Επομένως οι καταγωγικές ρίζες του δημοτικού τραγουδιού θα μπορούσαν να αναζητηθούν στις ταυτοτικά ομοιογενείς κοινωνίες, όπου το συμφέρον της ομάδας κατά την πρωταρχικά συλλογική διαδικασία εκτέλεσης της εργασίας, συμποσούται στην συνοχή ή στην, κατά Durkheim, «μηχανική αλληλεγγύη».<sup>1</sup> Η κατ' ανάγκη συλλογική εργασία υπήρξε καθοριστικός παράγοντας της γένεσης του λόγου -αυτού του σύμπλοκου της ομιλίας και της σκέψης.<sup>2</sup> Όπως αναφέρει ο Bowra, ο λόγος γεννήθηκε από τα ομόφωνα άναρθρα και έναρθρα τραγούδια, δηλαδή συνηχήσεις της αναπνοής, επιφωνήσεις, άλογες συλλαβές ή λέξεις, που υποβοηθούσαν την μυϊκή προσπάθεια στις ομαδικές κινήσεις κατά την εκτέλεση της εργασίας -προφανώς προς ευκόλυση και επιτάχυνση της παραγωγής.<sup>3</sup> Η μετάβαση προς την σπενσερική ετερογένεια<sup>4</sup> και η εξ' αυτής ανάδειξη ατομικών ικανοτήτων (χωρίς αυτό να σημαίνει εγκατάλειψη του ομαδικού (συν)ανήκειν), και άρα ποιοτικότερων καταμερισμών εργασίας καθώς και ασχολιών με «καλλιτεχνικές» αναζητήσεις, είχαν σαν αποτέλεσμα την παράλληλη μετάβαση της ως άνω συμπαγούς σύνθεσης σε μερικότερες και λεπτότερες συνθέσεις με αύξουσα αισθητική ή καλαισθητική ποιότητα. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι σε αυτή τη φάση του κοινωνικού βίου φαίνεται να διαμορφώνεται το πρώτο σύνθετο δρώμενο λόγου, μουσικής και χορού. Αυτό ακριβώς το τριφυές ή τρισδιάστατο, όπως αποκλήθηκε, σύστημα, αποτέλεσε το πρωταρχικό τελεστικό σύστημα-μοντέλο το οποίο, δια της συνεχούς μίμησης, έγινε έξη, έθος, εθισμός, ή το κατά Bourdieu *habitus* που θα συζητηθεί παρακάτω. Την κατά τα παραπάνω εξέλιξη του δημοτικού τραγουδιού επικυρώνει με γλαφυρό τρόπο ένας έγκυρος μελετητής του, ο Στίλπων Κυριακίδης: «[...] Τα πρώτα άσματα καθόσον μπορούμε να συμπεράνωμεν από τα άσματα των σημερινών αγριωτάτων λαών, αδιαρρήκτως συνδεδεμένα προς τας σωματικές κινήσεις της εργασίας ή του χορού, αποτελούντο κυρίως από συνεχείς επιφωνήσεις και από διάφορα αυτοσχέδια, της στιγμής, κενά εννοίας φρασίδια, μέχρι κόρου επαναλαμβανόμενα [...] Η μελωδία είναι και αυτή πενιχρά [...] μόνον ο ρυθμός των είναι αυστηρότατος, ενισχυμένος όχι μόνον δια των κροτημάτων των χειρών και των ποδών αλλά και δια διαφόρων θορυβοποιών οργάνων τυμπάνων ράβδων κ.τλ.

<sup>1</sup> Βλ. Durkheim 1947, chapter 2 (σ. 70-110).

<sup>2</sup> Thomson 1989, σ. 25-26.

<sup>3</sup> Βλ. Bowra 1962. Σύμφωνα με τον Fischer (1972, σ. 34-35) η ανάγκη επικοινωνίας μεταξύ των συνεργαζομένων, τους ώθησε να μεταπλάσουν ένα αρχικό μιμητικό λεξιλόγιο από ανακλαστικούς ανθρώπινους ήχους (πόνου, χαράς, φόβου) και φυσικούς ήχους (πουλιών, ζώων) σε λέξεις-αντίγραφα και ταυτόχρονα σήματα ή μεταφορές των αισθητών αντικειμένων που τους περιέβαλλαν. Η λέξη ισχύει σαν σήμα και η γλώσσα σαν υπερανελπυγμένο σύστημα σημάτων.

<sup>4</sup> Βλ. Timasheff & Theodorson 1983, σ. 60.

Είναι δε τόσο στενή η σχέση αυτών [των πρωτογονικών τραγουδιών] προς την εργασίαν, ώστε κατήντησεν να πιστευθεί ότι άνευ αυτών είναι αδύνατον να προχωρήσει αυτή απροσκόπτως, απεδόθη δηλαδή εις αυτά μαγική δύναμις, κατήντησαν επωδαί [...] Εκ τούτων βαρβάρων και πρωτόγονων αρχών ανεπτύχθη και ετελειοποιήθη βαθμηδόν το δημώδες άσμα».<sup>1</sup>

Ωστόσο το δημοτικό τραγούδι, ως γέννημα των αγροτο-κτηνοτροφικών κοινωνιών που δεν γνωρίζουν ή γνωρίζουν ελάχιστα τη χρήση της γραφής, διαθέτει ως μόνο τρόπο μετάδοσής του την ομιλία και την ακοή σε συνδυασμό με τη μνήμη. Εξ' αυτού και ο όρος μνημονική-προφορική παράδοση, υποσύνολο της οποίας είναι η προφορική λογοτεχνία. Ο όρος *προφορική λογοτεχνία/γραμματεία* (oral literature)<sup>2</sup> αν και άργησε να γίνει αποδεκτός γιατί είναι ταυτισμένος με τον γραπτό λόγο, σήμερα χρησιμοποιείται διεθνώς και αφορά τις πιο σύνθετες και επεξεργασμένες μορφές του προφορικού λόγου, όπως τα δημοτικά τραγούδια, τα παραμύθια, τις παροιμίες, τα αινίγματα, τις παραδόσεις ή θρύλους, τις ευτράπελες διηγήσεις, κ.α. Το αξιοσημείωτο είναι ότι όλα τα παραπάνω είδη, όταν πέρασαν στο γραπτό λόγο από τους διάφορους συλλέκτες και σχολιαστές τους, χαρακτηρίστηκαν ως *κείμενα* (πεζά ή έμμετρα). Επί παραδείγματι τα δημοτικά τραγούδια ορίζονται ως κείμενα σε έμμετρη μορφή, που είτε απαγγέλλονται είτε τραγουδιούνται. Ενδεικτικό αυτών είναι το πόσο επεκτατική έως αφομοιωτική είναι η ετυμολογία του όρου λογοτεχνία, με το να θεωρούνται τα δημοτικά τραγούδια ποιήματα, δηλαδή παραλλαγές της γραπτής λογοτεχνίας. Όπως επισημαίνει ο Ong, το να θεωρεί ένας εγγράμματος μια προφορική παράδοση ή μια κληρονομιά τελέσεων, ειδών και τρόπων ως προφορική γραμματεία, μοιάζει κάπως με το να σκέφτεται τα άλογα ως αυτοκίνητα δίχως τροχούς.<sup>3</sup> Κατά τον ίδιο, είναι αδύνατον να περιγραφεί επαρκώς ένα πρωταρχικό φαινόμενο αρχίζοντας από ένα δευτερογενές, χωρίς να εξαλειφθούν οι διαφορές.<sup>4</sup> Μια προφανής διαφορά είναι ότι δεν μπορεί να αποδοθούν γραπτώς τα μη λεκτικά στοιχεία του προφορικού λόγου, δηλαδή τα εξωγλωσσικά ή παραγλωσσικά στοιχεία. Πρόκειται για τις εκφραστικές χειρονομίες και κινήσεις του σώματος, τους μορφασμούς του προσώπου του αφηγητή ή του τραγουδιστή -κοινώς για τη γλώσσα του σώματος- ή επίσης για τον επιχρωματισμό της φωνής, τον επιτονισμό των φράσεων, τα χάσματα, τις παύσεις κατά την πράξη αφήγησης ή (εκ)τέλεσης ενός προφορικού δημιουργήματος. Επί του προκειμένου, όλο το ως άνω εξωλεκτικό φορτίο που συνθέτει το ύφος του προφορικού λόγου και την ιδιαίτερη σχέση του αφηγητή ή τραγουδιστή με το αντικείμενό του, είναι αδύνατον να περάσει γραπτώς στο δημοτικό τραγούδι. Αυτόματα το τελευταίο μετατρέπεται σε κείμενο, αφού διαλύονται τα επί μέρους στοιχεία του (μουσική, χορός). Από αυτή την άποψη, κανένα δημοτικό τραγούδι δεν αποτελεί πιστή αντιγραφή, γιατί μέχρι να φτάσει στα χέρια του αντιγραφέα έχει υποστεί τις εγγενείς της προφορικότητάς του φθορές και αλ-

<sup>1</sup> Κυριακίδης 1990.

<sup>2</sup> Ο λατινικός όρος *litteratura* σχετίζεται ετυμολογικά με τον όρο *littera* (γράμμα του αλφαβήτου -*litterae* «γράμματα»). Ως λατινογενής ο αγγλικός όρος *lit(t)erature* κατέληξε να δηλώνει το σώμα γραπτών μιας γλωσσικής κοινότητας ο οποίος από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα καθίσταται αξιολογικός, με την έννοια ότι δηλώνει μόνο τα αισθητικά φορτισμένα κείμενα της λογοτεχνίας (Βελουδής 2011, σ. 60-62).

<sup>3</sup> Ong 1997, σ. 11.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 12.

λοιώσεις. Με ένα λόγο, η ακριβής επανάληψη ενός προφορικού δημιουργήματος είναι δυνατή μόνο με την αντιγραφή, τόσο την χειρογραφική όσο και την έντυπη.

Η εκ των πραγμάτων μη ακριβής επανάληψη του προφορικού λόγου εις το διηνεκές, καθιστά την φύση των δημοτικών τραγουδιών ρευστή και φευγαλέα, πόσο μάλλον όταν δημιουργούνται «κατ' επιταγήν» και «κατ' αρέσκειαν» ενός κοινωνικού συνόλου. Μάλιστα η ρευστότητά τους αρχίζει πριν ακόμη κατατεθούν στο «θησαυροφυλάκιο της συλλογικής μνήμης»<sup>1</sup> ακριβώς γιατί η ύπαρξή τους προϋποθέτει αναγκαστικά την ύπαρξη μιας κοινωνικής ομάδας η οποία τα δέχεται και τα επικυρώνει.<sup>2</sup> Η εποπτεία, ή μάλλον η παρέμβαση της ομάδας κατά την ώρα της γέννησής τους, χαρακτηρίζεται από τους Bogatyrev και Jakobson ως προληπτική λογοκρισία.<sup>3</sup> Όταν μετά το πρώτο ξεκαθάρισμα τους κοινοποιηθούν και γίνουν αποδεκτά από την κοινότητα, τότε θα ενσωματωθούν στην παράδοσή της. Καθώς τα τραγούδια μεταδίδονται από στόμα σε στόμα, από περιοχή σε περιοχή και από γενιά σε γενιά, υφίστανται τόσες επεξεργασίες και αλλοιώσεις που δεν διασώζονται παρά μόνο σε παραλλαγές. Εάν δε πάψουν να είναι λειτουργικά, δεν αποκλείεται να αποσυρθούν από την «κυκλοφορία» που σημαίνει την εξαφάνισή τους. Όπως έχει αναφερθεί και στην «εισαγωγή», ναι μεν το τραγούδι παρουσιάζεται ως προϊόν ομαδικής δημιουργίας, όμως τα μέλη δεν συναποφασίζουν την δημιουργία του. Ένα μέλος της ομάδας με αυξημένη καλλιτεχνική ευαισθησία και ταλέντο, αλλά χωρίς τη συνείδηση του καλλιτέχνη-προσωπικού δημιουργού<sup>4</sup> θα συνθέσει εκείνο το τραγούδι που θα ανταποκρίνεται στις λειτουργικές, αισθητικές και ιδεολογικές ανάγκες της ομάδας. Ας σημειωθεί ότι η σύνθεση δεν είναι εξ' ολοκλήρου αυτοσχεδιαστική, εφόσον ο τραγουδιστής φέρει ένα πλούσιο απομνημονευτικό απόθεμα από εκφραστικές στερεοτυπίες (λέξεις, φράσεις, στίχους, θέματα) τις οποίες προσαρμόζει στα ως άνω ζητούμενα της ομάδας. Εν παρενθέσει, αυτός που πρώτος ανακάλυψε και επεξεργάστηκε την λειτουργία των στερεότυπων εκφράσεων ή λεξίτυπων (*formulae*) είναι ο Milman Parry, σύμφωνα με τον οποίο ο λεξίτυπος «μπορεί να θεωρηθεί ως σημείο του οποίου το σημαντικό είναι η βασική ιδέα και το σημαίνουν η ομάδα λέξεων που την εκφράζει».<sup>5</sup> Οι λεξίτυποι είναι βοηθητικοί στην παραλλαγή, στην προσθήκη, ή στη διεύρυνση των παραδεδομένων σχημάτων. Επίσης προσαρμόζονται εύκολα στις παραδεδομένες μετρικές υποδοχές.

Σύμφωνα με τον Lord,<sup>6</sup> ένα παραδοσιακό τραγούδι είναι μεν ξεχωριστό, ωστόσο δεν είναι ανεξάρτητο από άλλα τραγούδια, και ως εξ' αυτού είναι απολύτως συντηρητικό. Και αυτό γιατί οι δημιουργοί τους σκέπτονται, παράγουν, αναπαράγουν και αυτοσ-

<sup>1</sup> Σηφάκης 1998, σ. 21.

<sup>2</sup> Bogatyrev & Jakobson 1998, σ. 19.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 20.

<sup>4</sup> Ο Albert B. Lord καταγράφει το πώς δημιουργείται ένας νέος τραγουδιστής. Στην αρχή κάθεται παράμερα ενώ οι άλλοι τραγουδούν. Ήδη έχει αποφασίσει ότι θέλει να τραγουδάει. Ακόμη και αν δεν έχει συνειδητοποιήσει την απόφασή του αυτή, ακούει με μεγάλο ενδιαφέρον τα ιστορούμενα από τους μεγαλύτερους τραγουδιστές. Στο τέλος έχει εξοικειωθεί με τις ιστορίες τους, τους ήρωες και τα ονόματά τους, τους τόπους, τα ήθη και έθιμα του αιώτερου παρελθόντος, ενώ παράλληλα έχει εμποτιστεί με τον ρυθμό του τραγουδιού, των σκέψεων, των λέξεων, των φράσεων. κλπ (Lord 1997, σ. 21).

<sup>5</sup> Αναφέρεται στο Σηφάκης 1998, σ. 95.

<sup>6</sup> Βλ. Lord 1997.

χεδιάζουν με όρους λογοτύπων και τυποποιημένων θεμάτων. Από την άποψη αυτή ο Lord έχει δίκιο αναφορικά με τη συντηρητικότητα των παραδοσιακών τραγουδιών, αφού η συνεχής επανάληψή τους ισοδυναμεί με προσκόλληση στο παλαιό, στο τετριμμένο, γεγονός που εμποδίζει τον διανοητικό πειραματισμό και την πρωτοτυπία. Σε αντιδιαστολή, ο Σηφάκης θεωρεί ότι η ανάκληση των τραγουδιών και μάλιστα δυνατά και ενώπιον του απαραίτητου κοινού, κρατάει τη σκέψη σε εγρήγορση, πράγμα που δεν αποκλείει ένα κάποιο δημιουργικό αυτοσχεδιασμό.<sup>1</sup>

Είναι γεγονός ότι «οι προφορικοί πολιτισμοί πράγματι παράγουν δυνατές και πανέμορφες προφορικές τελέσεις [...] που δεν μπορούν πλέον να παραχθούν μόλις η γραφή καταλάβει την ψυχή».<sup>2</sup> Είναι επίσης γεγονός ότι η γραφή διέσωσε τους πολιτιστικούς τους θησαυρούς από την εγγενή θνητότητά τους, ενώ, παράλληλα, άνοιξε νέους ορίζοντες στην ανθρώπινη σκέψη ώστε να παράξει άλλες όμορφες έντυπες δημιουργίες.<sup>3</sup> Αναμφισβήτητα η επινόηση και εξάπλωση της γραφής παρήγαγε ένα νέο καθεστώς, αυτό της εγγραμματοσύνης, όπου πιά η γλωσσική επικοινωνία γίνεται μέσα από δύο παράλληλες διαδικασίες: ομιλίας-ακοής, γραφής-ανάγνωσης. Ενώ η πρώτη είναι μια φυσική διαδικασία, η δεύτερη είναι μια συστηματική διαδικασία μαθητείας σε εκπαιδευτικά ιδρύματα. Είναι φανερό ότι τόσο από γνωστικής όσο και από κοινωνιολογικής άποψης, η γραφή υπήρξε ο πολιτισμός, η κουλτούρα των πόλεων.

Γνώση, για τους κατ' εξοχήν προφορικούς πολιτισμούς και κοινωνίες της υπαίθρου, είναι ό,τι μπορεί να ανακληθεί στη μνήμη. Σύμφωνα με τον Ong η διατήρηση της γνώσης σε έναν προφορικό πολιτισμό είναι οργανικά συνδεδεμένη με την επικοινωνία, την συλλογικότητα και την μνήμη.<sup>4</sup> Ο κόσμος της προφορικότητας απομνημονεύει, μαθαίνει, αφομοιώνει, επαναλαμβάνει, επανασυνδυάζει το λογοτυπικό αποθεματικό και ερμηνεύει την πραγματικότητα με έναν δικό του αυθεντικά βιωματικό τρόπο.<sup>5</sup> Σε αυτή την περίπτωση η «εμπειρία διανοητικοποιείται μνημοτεχνικά»<sup>6</sup> σε αντίθεση με τον εγγράμματο κόσμο που στοχάζεται κατά μόνας στη σιωπή.

Και ενώ ο κόσμος της γραπτότητας διανοείται τη γνώση περιορίζοντάς την στην περισυλλογή ενός σπουδαστηρίου ή ενός δωματίου, αυτός της προφορικότητας τη «ρίχνει» στην αρένα της αγωνιστικότητας και της ανταγωνιστικότητας όταν καλεί τους ακροατές να συμμετάσχουν σε λεκτικές και πνευματικές διαμάχες.<sup>7</sup> Εξ' ου και οι περιπτώσεις εκθειαςμού της σωματικής βίας στις προφορικές αφηγήσεις.<sup>8</sup> Με άλλα λόγια, ο μεν προφορικός πολιτισμός προβάλλει τον κόσμο ως ένα «κόσμο-ακρόαση», ένα «κόσμο-συμβάν», ένα κόσμο-θέατρο, ο δε εγγράμματος ως ένα κόσμο παγιωμένο και «εγκλωβισμένο» σε λεκτικά σύμβολα, ως ένα κόσμο-κείμενο. Είναι προφανές ότι η γραπτότητα του κειμένου είναι υποταγμένη στην προφορικότητά του. Και είναι επίσης προφανές ότι

<sup>1</sup> Σηφάκης 1998, σ. 191.

<sup>2</sup> Ong 1997, σ. 15.

<sup>3</sup> Στο ίδιο.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 4-6, 42-43.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 42.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 46.

<sup>7</sup> Βλ. τη διαλεκτικότητα των αινιγμάτων (Ong 1997, σ. 58).

<sup>8</sup> Ong 1997, σ. 59.

η μετάβαση από την προφορικότητα στην γραπτότητα, συνεπέφερε την εξαφάνιση του εμπειρικά και βιολογικά παρόντος λαϊκού αφηγητή-τραγουδιστή, και την μεταμόρφωσή του σε αφηρημένο «πνεύμα της αφήγησης» δια του επώνυμου συγγραφέα-δημιουργού του.<sup>1</sup>

Σύμφωνα με όσα προαναφέρθηκαν, γίνεται φανερό ότι οι επεξεργασμένες ή έντεχνες μορφές του προφορικού λόγου υπόκεινται στις νόρμες του (συν)ανήκειν. Οι εξ' αυτού απορρέοντες όροι: συλλογική αντίληψη, μνήμη, σύστημα, κανόνες, συμβάσεις, εδράζονται στο κατά Bourdieu *habitus* των ατόμων.<sup>2</sup>

Η έννοια της έξης, του έθους, του εθισμού ή *habitus* κατά την ορολογία του Bourdieu<sup>3</sup> σε συνδυασμό με ορισμένες βασικές έννοιες της δομικής γλωσσολογίας του Saussure,<sup>4</sup> είναι δυνατόν να λειτουργήσουν προσθετικά έως εμβαθυντικά στην εννοιολόγηση του δημοτικού τραγουδιού. Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του τελευταίου, είναι ότι θεμελιώνεται σε ένα σύνολο κανόνων ή *συμβάσεων* που είναι αναγνωρίσιμοι από τους δέκτες του και έχουν γενική ισχύ, καθώς έχουν διαμορφωθεί μέσα από συλλογικές πρακτικές στη διαχρονία. Ακολουθώντας τον Bourdieu θα μπορούσε υποστηριχθεί ότι οι κανόνες αυτοί αποτελούν ένα είδος «σχήματος ή αρχής ενυπάρχουσας στην πρακτική, και η οποία θα πρέπει να αποκαλείται ενδιάθετη μάλλον παρά υποσυνείδητη» αφού «υφίσταται στην πρακτική των δρώντων υποκειμένων και όχι στη συνείδηση ή στο λόγο τους».<sup>5</sup> Ακριβώς με βάση αυτή την ενδιάθετη ή αυθόρμητη εφαρμογή των κανόνων, οργανώνεται το υλικό κάθε λαϊκής τέχνης σε έντεχνη μορφή (π.χ. σε λόγο, μουσική ρυθμό κ.λπ.). Οι μορφές αυτές αποτελούν *μμήσεις* -κατά την Αριστοτελική έννοια<sup>6</sup>- της συλλογικής αντίληψης και ερμηνείας του κόσμου, και όχι εκφάνσεις της ατομικής εμπειρίας του καλλιτέχνη που ως γνωστόν «στις παραδοσιακές κοινωνίες είναι ταυτισμένη με το συλλογικό πιστεύω».<sup>7</sup> Ας διευκρινιστεί ότι μίμηση δεν αποτελεί παθητική αναπαράσταση της πραγματικότητας αλλά ενεργητική, που σημαίνει «αναπαράσταση που μορφοποιεί ερμηνεύοντας και ερμηνεύει μορφοποιώντας».<sup>8</sup> Συνεπώς ο ανώνυμος καλλιτέχνης αξιολογεί, ιεραρχεί και επιλέγει τα μέσα, δηλαδή τα μορφικά στοιχεία, τα νοήματα και τα μηνύματα που είναι ευθυγραμμισμένα με τα ζητούμενα της κοινότητας της οποίας αποτελεί οργανικό μέλος.

Οι προαναφερθείσες έννοιες: κανόνες/συμβάσεις, συλλογική αντίληψη και μνήμη, κ.λπ.), δεν νοούνται ως εξω-κοινωνικές ή εξω-ιστορικές ή υπερβατικές και μεταφυσικές έννοιες. Καθορίζονται από το *habitus* ως μια σχετικά μόνιμη κατάσταση ή διάθεση του σώματος ή/και του νου που έχει προέλθει από την κατ' επανάληψη άσκηση μέσα στο χρόνο των ίδιων λειτουργιών. Αναλυτικότερα, οι κοινωνικές δομές που υφίστανται σε μια συγκεκριμένη κοινότητα μια δεδομένη ιστορική περίοδο, διαμορφώνουν ένα υλικό

<sup>1</sup> Βελουδής 2011, σ. 136.

<sup>2</sup> Σηφάκης 1998, σ. 23.

<sup>3</sup> Bourdieu 1977, 2006.

<sup>4</sup> Saussure 1979.

<sup>5</sup> Bourdieu 1977, σ. 27.

<sup>6</sup> Αριστοτέλους *Περί Ποιητικής*, 1447α, σ. 3-9.

<sup>7</sup> Σηφάκης 1998, σ. 21-22.

<sup>8</sup> Στο ίδιο, σ. 22,

περιβάλλον (όροι ζωής και ύπαρξης της κοινότητας) που παράγει το habitus -συστήματα ανθεκτικών, μεταθέσιμων προδιαθέσεων ή «διαμορφωμένων δομών» (structured structures), που λειτουργούν παράλληλα ως «δομούσες δομές» (structuring structures), δηλαδή ως γενεσιουργές και οργανωτικές αρχές ή μήτρες διαμόρφωσης πρακτικών και αναπαραστάσεων οι οποίες με τη σειρά τους συμβάλλουν στην αναπαραγωγή των αντικειμενικών κοινωνικών δομών.<sup>1</sup> Το παρακάτω σχήμα, απεικονίζει απλουστευτικά την εν λόγω διαδικασία.



Από τα παραπάνω συνάγεται ότι όμοιοι υλικοί όροι ζωής δημιουργούν όμοιες έξεις στα άτομα που συναποτελούν ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σύνολο, οι οποίες, με το πέρασμα του χρόνου, διαμορφώνουν κοινές πρακτικές, παραδόσεις, έθιμα, κοινά συστήματα αξιών και πεποιθήσεων, συλλογική μνήμη, αντίληψη και κατανόηση του κόσμου.<sup>2</sup> Γενικεύοντας, θα μπορούσε να λεχθεί ότι το habitus είναι το «προϊόν» μιας διαρκούς διαδικασίας εσωτερίκευσης του εξωτερικού κοινωνικού περιβάλλοντος. Διαμορφώνεται ως σύστημα προδιαθέσεων που εγγράφονται στον ανθρώπινο νου και σωματοποιούνται, καθώς τα άτομα δέχονται κοινές εμπειρίες από τον κοινωνικό, πολιτισμικό και γεωγραφικό περιβάλλον στο οποίο είναι οργανικά ενταγμένοι. Οι έξεις αναπαράγουν τις δομές στο εσωτερικό των ατόμων, όχι όμως ως στατικές σχέσεις ντετερμινιστικού επικαθορισμού, αλλά ως δυναμικά πεδία ενδεχόμενων δράσεων που μεταβάλλουν τις εξωτερικές δομές. Υπό αυτό το πρίσμα, το habitus αποτελεί σύνθεση επάλληλων «στρώσεων» εμπειριών και αναδομήσεων, περιορισμών του κοινωνικού περιβάλλοντος αλλά και δυνατών πορευτικών δράσης. Εξ' άλλου ο φέρων οργανισμός του habitus, το σώμα, δεν είναι παρά ένας «άμορφος πηλός» επάνω στον οποίο η κοινωνία εγγράφει και επανεγγράφει τους κώδι-

<sup>1</sup> Bourdieu 1977, σ. 72, και 2006, σ. 88.

<sup>2</sup> Σηφάκης 1998, σ. 23.



κές της, οι οποίοι με τη σειρά τους εσωτερικεύονται στο μυαλό ως δυνητικά και υπόρρητα προγράμματα δράσης.<sup>1</sup>

Από τα προηγούμενα γίνεται φανερό ότι οι προδιαθέσεις και οι έξεις λειτουργούν σε ένα πολύ πιο βαθύ, θεμελιώδες και καθοριστικό της ανθρώπινης κατάστασης επίπεδο από αυτό που αντιπροσωπεύουν οι κοινωνικοί κανόνες και οι νόρμες. Οι κανόνες και οι νόρμες αναφέρονται σε εξωγενείς ως προς το υποκείμενο σχέσεις, ενώ, αντίθετα, οι έξεις αναφέρονται στους ενδογενείς θεμελιακούς όρους συγκρότησής του. Στο πλαίσιο αυτό, το *habitus* θα μπορούσε να οριστεί ως υπόρρητος «ενσώματος πολιτισμός» που θέτει όρια αλλά και δυνατότητες στη σκέψη του ατόμου, καθώς και στις δυνατές επιλογές του για δράση.<sup>2</sup> Με τον τρόπο αυτό το *habitus* συνδέει το αντικειμενικό με το υποκειμενικό, τη δομή με την πράξη, το συλλογικό με το ατομικό.<sup>3</sup> Υπό μια έννοια, υπαγορεύει ένα «στυλ δράσης» το οποίο καθορίζει την ανθρώπινη πράξη κατ' αντίστοιχο τρόπο με τον οποίο ο χορός, ως σωματοποιημένη εμπειρία, καθορίζει τις λίγο ως πολύ δεξιοτεχνικές κινήσεις του χορευτή.<sup>4</sup> Όπως ακριβώς ο χορός και το τραγούδι, καθώς και άλλες σωματοποιημένες εμπειρίες, έτσι και το στυλ δράσης που υπαγορεύεται από το *habitus*, μπορεί να ασκηθεί με περισσότερη ή λιγότερη δεξιότητα, να χρησιμοποιηθεί περισσότερο ή λιγότερο δημιουργικά, διανοίγοντας εναλλακτικές δυνατότητες δράσεων.

Ο Barnard παραλληλίζει την έννοια του *habitus* με την έννοια της «γλωσσικής επάρκειας» του Chomsky,<sup>5</sup> σύμφωνα με την οποία, ο γηγενής ομιλητής μιας γλώσσας έχει ενστικτωδώς στο μυαλό του ένα μοντέλο γλώσσας που «εκτελεί» κατά την ομιλία, όπως ο πολύ καλός ηθοποιός εκτελεί με τον δικό του μοναδικό και ανεπανάληπτο τρόπο τον ρόλο του. Ο παραπάνω παραλληλισμός, δημιουργεί ένα ενδιαφέρον πεδίο συζήτησης που επίσης προσθέτει στη μελέτη του δημοτικού τραγουδιού ως στοιχείο του *habitus* των παραδοσιακών κοινοτήτων, που αφορά στη δομική γλωσσολογία του Saussure σε σχέση με τις παραδοσιακές τέχνες. Ο Σηφάκης υποστηρίζει ότι οι κανόνες των τελευταίων παρουσιάζουν ουσιώδεις αναλογίες με τους γραμματικούς και συντακτικούς κανόνες της γλώσσας.<sup>6</sup> Μάλιστα ο Bourdieu αναφέρει ότι κατά τον Noam Chomsky οι γραμματικοί κανόνες είναι εγγεγραμμένοι σε νευρο-φυσιολογικούς μηχανισμούς, και συνεπώς αποτελούν σωματοποιημένα συστήματα κανόνων με βάση τους οποίους τα άτομα χειρίζονται τη γλώσσα ως σύστημα σημείων με βάση το οποίο επικοινωνούν μεταξύ τους.<sup>7</sup> Στη δομική γλωσσολογία του Saussure, η έννοια του σημείου εμπεριέχει τόσο την έννοια του *σημαίνοντος* (*signifier*) -δηλαδή τη λέξη ή τη φράση- όσο και την έννοια του *σημαινόμενου* (*signified*) -δηλαδή το μήνυμα ή το νόημα το οποίο μεταφέρει η λέξη ή η φράση.<sup>8</sup> Είναι γεγονός ότι ο Saussure, πέρα από το γλωσσικό σημειωτικό σύστημα αναφέρεται και σε εξω-γλωσσικά συστήματα, τα οποία επίσης μεταφέρουν και διακινούν νοήματα, όπως

<sup>1</sup> Eriksen 2007, σ. 106, 158.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 158.

<sup>3</sup> Barnard 2004, σ. 142.

<sup>4</sup> Eriksen & Nielsen 2001, σ. 130.

<sup>5</sup> Barnard 2004, σ. 142.

<sup>6</sup> Σηφάκης 1998, σ. 25 κ.ε.

<sup>7</sup> Bourdieu 1977, σ. 27.

<sup>8</sup> Saussure 1979. Βλ. και Hall 2017, σ. 37-38.

π.χ. εικόνες και αντικείμενα, χειρονομίες και σωματικές κινήσεις, νόρμες συμπεριφοράς, ήχους και μουσικά μοτίβα, χρώματα και μορφές, κανόνες διατροφής και ενδυμασίας, κοκ.<sup>1</sup> Ο παραλληλισμός των παραδοσιακών τεχνών με τη δομική γλωσσολογία υποδηλώνει ότι όπως η γλώσσα μπορεί να εννοηθεί ως σύστημα σημείων μέσω των οποίων πραγματοποιείται η ανθρώπινη επικοινωνία, έτσι και κάθε μορφή παραδοσιακής τέχνης, όπως π.χ. το δημοτικό τραγούδι, μπορεί να θεωρηθεί ως ένα σύστημα σημείων μέσω των οποίων επικοινωνούνται μηνύματα και νοήματα ανάμεσα στα μέλη ενός δεδομένου κοινωνικού συνόλου.<sup>2</sup> Ορισμένα από τα εξω-γλωσσικά συστήματα σημείων είναι αποτέλεσμα εμπρόθετων συμβάσεων,<sup>3</sup> πολλά όμως εκφέρονται ενδιάθετα ως στοιχεία του *habitus* των μελών του κοινωνικού συνόλου εντός του οποίου διακινούνται. Κατ' ανάλογο τρόπο μπορούν να θεωρηθούν τα σημειωτικά συστήματα κάθε είδους παραδοσιακής τέχνης και ασφαλώς του δημοτικού/κλέφτικου τραγουδιού.<sup>4</sup>

Όπως κάθε σύστημα, έτσι και το σημειωτικό σύστημα της γλώσσας ή μιας παραδοσιακής τέχνης δεν είναι ένα απλό άθροισμα στοιχείων, αλλά ένα οργανικό σύνολο σχέσεων/αλληλεξαρτήσεων ανάμεσα στα επιμέρους στοιχεία του και ανάμεσα στο σύστημα και το περιβάλλον του.<sup>5</sup> Είναι ακριβώς αυτές οι αμοιβαίες σχέσεις και εξαρτήσεις που δίνουν στα στοιχεία του συστήματος την ιδιαιτερότητα και την αξία τους, το «ειδικό βάρος» τους. Ειδικότερα στο κλέφτικο τραγούδι η αξία κάθε ποιητικού του στοιχείου καθορίζεται από τις σχέσεις του με άλλα (βλ. αναλυτικά υποκεφ. 1.4).

Ο γενικευτικός και αφαιρετικός χαρακτήρας αποτελεί κοινό γνώρισμα κάθε σημειωτικού συστήματος. Σε κάθε σύστημα, ισχύει η βασική διάκριση -όπως για την κατά Saussure περίπτωση της γλώσσας- ανάμεσα στη γλώσσα ως σύστημα σημείων (*σημαινόντων* και *σημαινομένων*) (*langue*) και στην πρακτική εκφορά της γλώσσας, την *ομιλία* (*parole*). Οι δυο αυτές έννοιες σχετίζονται μεταξύ τους κατά το ότι η πρώτη εκδηλώνεται στην πράξη μέσω της δεύτερης, πράγμα που σημαίνει ότι η εξέταση της δεύτερης και των αντιδράσεων που προκαλεί στη συμπεριφορά των ακροατών είναι απαραίτητη για να φθάσουμε στη γνώση της πρώτης. Οι επιμέρους περιπτώσεις ομιλίας (*parole*) αποτελούν για τον γλωσσολόγο «τεκμήρια» προκειμένου να περιγράψει την κοινή τους δομή, τη γλώσσα ως σύστημα (*langue*).<sup>6</sup> Κατ' αναλογία, ο μελετητής του δημοτικού/κλέφτικου τραγουδιού οφείλει να μελετήσει μεγάλο και αντιπροσωπευτικό δείγμα τραγουδιών προκειμένου να εντοπίσει τις βαθύτερες δομές τους, τους κανόνες και τα στοιχεία που διέπουν την οργάνωσή τους.

Με βάση την προηγηθείσα συζήτηση, και υπό το πρίσμα των περί *habitus* απόψεων του Bourdieu, γίνεται φανερό ότι ούτε το γλωσσικό σύστημα, ούτε άλλα εξω-γλωσσικά συστήματα όπως οι παραδοσιακές τέχνες, και γενικότερα ο παραδοσιακός πολιτισμός στο σύνολό του, αποκτούν κάποιο υπερβατικό «αντικειμενικό» νόημα πέρα και

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Hall 2017.

<sup>2</sup> Σηφάκης 1998, σ. 25.

<sup>3</sup> όπως για παράδειγμα τα σήματα Μορς, η οδική σήμανση ή τα φανάρια κυκλοφορίας (Hall 2017, σ. 29-33).

<sup>4</sup> Σηφάκης 1998, σ. 27.

<sup>5</sup> Βλ. γενικότερα Kast & Rozensweig 1972, σ. 14.

<sup>6</sup> Σηφάκης 1998, σ. 28.

έξω από τους χρήστες τους και τις πρακτικές τους. Οι δομές των συστημάτων αυτών δεν πραγματώνονται μέσω μιας μηχανικής υποταγής των ατομικών δραστηριοτήτων στους κανόνες του συστήματος -ως εάν να υποκινούνται από κάποιον «μυστηριώδη εγκεφαλικό ή και κοινωνικό μηχανισμό». Αντίθετα, το σύστημα ενυπάρχει ως έξη εγγεγραμμένη στους χρήστες του, οι κανόνες/συμβάσεις που το διέπουν και τα μορφικά στοιχεία που το συναποτελούν, τα μηνύματα που διακινούνται μέσω αυτών, οι τεχνικές παραγωγής των καλλιτεχνικών έργων κ.λπ., επηρεάζονται «από τη συγκεκριμένη χρήση τους σε μια καθορισμένη περίπτωση» και στηρίζονται στον αυτοσχεδιασμό των ατόμων, μέσα όμως σε «όρια ελευθερίας» που είναι προκαθορισμένα από το *habitus*.<sup>1</sup>

Το ζήτημα του βαθμού ελευθερίας των ατομικών δραστηριοτήτων μέσα σε ένα πλαίσιο δυνατοτήτων και περιορισμών προκαθορισμένων από την έξη, χρήζει ασφαλώς περαιτέρω συζήτησης. Όπως παρατηρεί ο Bourdieu, «η έξη θα μπορούσε να θεωρηθεί ως υποκειμενικό αλλά όχι ατομικό σύστημα εσωτερικευμένων [η αφομοιωμένων] δομών· σχημάτων αντίληψης, σύλληψης και δράσης, που έχουν από κοινού όλα τα μέλη της ίδιας ομάδας ή [κοινωνικής] τάξης».<sup>2</sup> Με άλλα λόγια, οι έξεις είναι ταξικά σημασιοδοτημένες,<sup>3</sup> καθώς δημιουργούν μορφές δράσης και στρατηγικές που τείνουν να αναπαράγουν και να αναδομούν τις αντικειμενικές δομές των οποίων αποτελούν «προϊόν». Η ταξική σημασιοδότηση της έξης θα μπορούσε να διατυπωθεί και με τον εξής συλλογισμό: Οι αντικειμενικές δομές διαμορφώνουν ένα συγκεκριμένο υλικό περιβάλλον (συνθήκες ζωής χαρακτηριστικές μιας κοινωνικής τάξης ή ομάδας) που εσωτερικεύεται από όλα τα μέλη της τάξης ή ομάδας, έτσι ώστε οι επιμέρους έξεις να ενορχηστρώνονται και να συμποσούνται σε μια συνισταμένη που θα μπορούσε να αποκληθεί «έξη της ομάδας ή της τάξης».<sup>4</sup> Κατά τον Bourdieu, αντικειμενικές δομές δεν είναι μόνο οι υλικοί κοινωνικοί και οικονομικοί όροι ύπαρξης, αλλά και τα κοινά σχήματα αντίληψης και δράσης που «έχουν προέλθει από την πρακτική διαδοχικών γενεών» και που διαμορφώνουν την έξη σε ένα «σύστημα διαθέσεων», ενώ ταυτόχρονα αναπαράγονται μέσω της πράξης.<sup>5</sup> Έτσι, η έξη γίνεται το ενεργό διάμεσο μέσω του οποίου η δομή που την έχει παράξει καθορίζει την πρακτική, όχι όμως με έναν στατικό, ανελαστικό, ή μηχανιστικό τρόπο, αλλά με ένα τρόπο που αφήνει στα άτομα πολλές ανοικτές επιλογές, των οποίων όμως τα «όρια» περιορίζονται από τη δομή. Με άλλα λόγια η έξη «λειτουργεί ως μήτρα αντιλήψεων, εκτιμήσεων και πράξεων» οι οποίες αναπτύσσονται σε συνθήκες μιας *ελευθερίας υπό όρους*. Η ελευθερία υπό όρους θα μπορούσε να παραλληλιστεί με τον συγκοινωνιακό χάρτη μιας περιοχής ο οποίος εμπεριέχει πολλές εναλλακτικές διαδρομές μεταξύ των επιμέρους τόπων -διαδρομές των οποίων η έκταση περιορίζεται από τα γεωγραφικά όρια του χάρτη και από τις υπάρχουσες μεταφορικές υποδομές. Αυτό το πλαίσιο δυνατοτήτων και περιορισμών, απέχει τόσο

---

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 29.

<sup>2</sup> Bourdieu 1977, σ. 86.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 72.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 80.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 97.

«από τη δημιουργία μιας απρόβλεπτης καινοτομίας», όσο και από τη «μηχανική αναπαραγωγή των στοιχείων» που το έχουν εξ' αρχής διαμορφώσει.<sup>1</sup>

Ιδιαίτερα σημαντικός είναι ο παραλληλισμός ανάμεσα στην «γλωσσική ικανότητα» και στην «πολιτισμική ικανότητα», καθώς και τα δυο είδη δημιουργικότητας -σε διαφορετικά πεδία έκφρασης της- αποτελούν συστήματα διαθέσεων που συνιστούν την έξη.<sup>2</sup> Γλωσσική δημιουργικότητα διαθέτει κάθε χρήστης της γλώσσας που χρησιμοποιεί τους εσωτερικευμένους γραμματικούς και συντακτικούς κανόνες για να συντάξει δικά του γλωσσικά σημαίνόμενα που ίσως δεν τα έχει ακούσει ή δεν τα θυμάται αυτούσια,<sup>3</sup> τα οποία αποτελούν μια δική του, τελείως προσωπική συμβολή. Η έννοια της γλωσσικής δημιουργικότητας μπορεί να μεταφερθεί σε κάθε είδος παραδοσιακής τέχνης που δεν στηρίζεται στο γραπτό λόγο, και που προϋποθέτει μακρόχρονη και συστηματική εξοικείωση του καλλιτέχνη με τα στοιχεία της παράδοσης, με τους κανόνες, τα μέσα και τα μορφολογικά στοιχεία κάθε τέχνης.<sup>4</sup> Ο δημιουργικός καλλιτέχνης δεν μιμείται απαράλλακτες μορφές ή μοτίβα, αλλά «εκτελεί»: από επιμέρους στοιχεία της τέχνης του, π.χ. τυπικά αφηγηματικά στοιχεία, μουσικά μοτίβα, απλά ή πιο σύνθετα ποιητικά στοιχεία, κ.λπ., συνθέτει δημιουργικά τα έργα του μέσα σε συνθήκες «ελευθερίας υπό όρους» που τίθενται από τους ενδιάθετους κανόνες (το «συντακτικό») της τέχνης του.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, θα μπορούσαν να διατυπωθούν οι ακόλουθοι συμπερασματικοί συλλογισμοί που αφορούν στα βασικά στοιχεία του δημοτικού τραγουδιού:

(α). Όσο και αν η ατομική δεξιότητα, το «ταλέντο» και η δημιουργικότητα των λαϊκών καλλιτεχνών αποτελούν εγγενή χαρακτηριστικά της τέχνης τους, δεν είναι αυτοί που έχουν δημιουργήσει το σύστημα μέσα στο οποίο εντάσσονται.<sup>5</sup> Το σύστημα είναι εξ' ορισμού συλλογικό, εφόσον αποτελεί «συνισταμένη» επιμέρους ατομικών συνεισφορών, που έχουν λάβει χώρα σε μακρά χρονικά διαστήματα και που, κατά συνέπεια, δεν διαθέτει «στάδια δημιουργίας» που να μπορούν να αποδοθούν στη συμβολή του ενός ή του άλλου καλλιτέχνη, στη μια ή την άλλη συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Ως εξ' αυτών, οι απαρχές του δημοτικού τραγουδιού είναι δύσκολο να ανιχνευθούν με χρονική ακρίβεια καθώς, όπως προαναφέρθηκε, τα μορφικά και ποιητικά του στοιχεία, οι εμπεριεχόμενες αξίες, πεποιθήσεις και αντιλήψεις, ως οργανικά στοιχεία του συλλογικού *habitus* των παραδοσιακών κοινωνιών, αποτελούν προϊόν μακροχρόνιας εξέλιξης. Ορισμένοι από τους παλαιότερους συλλέκτες και μελετητές τους όπως ο φιλέλληνας Fauriel και ο Νικόλαος Πολίτης<sup>6</sup> θεωρούν ότι υπάρχουν σημαντικές ομοιότητες ανάμεσα σε αρχαίους μύθους

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 95.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 81.

<sup>3</sup> Σηφάκης 1998, σ. 31.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 32.

<sup>5</sup> Σηφάκης 1998, σ. 33.

<sup>6</sup> Οι πιο γνωστές συλλογές δημοτικών τραγουδιών είναι η συλλογή του Fauriel (2002), η πρώτη έκδοση της οποίας έγινε στη Γαλλία το 1824, και η συλλογή του Passow (2007) η οποία πρωτοεκδόθηκε στη Λειψία το 1860. Γνωστή επίσης είναι η συλλογή του Νικολάου Γ. Πολίτη (1991, 2005) που πρωτοεκδόθηκε το 1866. Η σύγχρονη έκδοση του 1991 περιλαμβάνει τον πρόλογο του Πολίτη και την επιλογή τραγουδιών, ενώ η πιο πρόσφατη του 2005 περιλαμβάνει επιπλέον και μια κριτική-εισαγωγή του Κωνσταντίνου Καβάφη (η οποία δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Νέα Ζωή* της Αλεξάνδρειας το 1914 -Περίοδος Δ, τ. ΙΧ, 3-4). Η συλλογή του Ζαμπέλιου (2008) πρωτοεκδόθηκε το 1852. Η συλλογή του λαογραφικού αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών

και στη θεματική ορισμένων δημοτικών τραγουδιών, υποδηλώνοντας την ύπαρξη μιας ιστορικής συνέχειας του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού. Οι απόψεις αυτές στερούνται επαρκούς επιστημονικής βάσης, καθώς εντάσσονται στις ιδεολογικές προκείμενες του εθνοκεντρικού λόγου περί αδιάλειπτης «ιστορικής συνέχειας» του ελληνικού «έθνους».<sup>1</sup>

(β). Η έννοια της συλλογικής παραγωγής των τραγουδιών δεν δηλώνει ότι αυτά παράγονται ομαδικά. Ο εκάστοτε ανώνυμος δημιουργός των τραγουδιών ως φορέας της προφορικής ποιητικής παράδοσης και της κουλτούρας μιας λίγο ως πολύ ομοιογενούς κοινωνίας, εκφράζει τα καθέκαστα αισθήματα και αντιλήψεις της κοινότητας.<sup>2</sup> Να σημειωθεί ότι στην προαστική-προκαπιταλιστική κοινωνία δεν υφίσταται η έννοια του προσωπικού δημιουργού: η νομική κατοχύρωση της πνευματικής ιδιοκτησίας είναι αποτέλεσμα της ανάπτυξης της καπιταλιστικής ιδιοκτησίας και των συναφών θεσμών και κανόνων δικαίου. Όπως πιστοποιεί ο Βελουδής, «το δημοτικό τραγούδι αποτελεί –στην αυστηρά νομική σημασία της έκφρασης- ξέφραγο αμπέλι, τον κοινό πολιτισμικό βοσκότοπο μιας προατομικής-προϊδιοκτητικής κοινωνίας και για το λόγο αυτό αγνοεί την «προσωπικότητα» του δημιουργού του και συνεπόμενα την «πρωτοτυπία» της δημιουργίας του».<sup>3</sup> Προς επιβεβαίωση, η πρωτοτυπία ειδικά στα κλέφτικα/ληστρικά είναι απούσα όταν ολόκληρα τραγούδια μεταφέρονται αυτούσια από τη μια περίπτωση κλεφταρματολικών συμβάντων στην άλλη, με μόνη αλλαγή τα ονόματα των πρωταγωνιστών τους και τα τοπωνύμια.<sup>4</sup>

(γ). Όπως στα γλωσσικά συστήματα, έτσι και στο δημοτικό τραγούδι οι μεταβολές είναι αργόσυρτες, σχεδόν ανεπαίσθητες.<sup>5</sup> Οι μεγαλύτερες και ταχύτερες αλλαγές, εφόσον και όταν εκδηλώνονται, σχετίζονται με μεγάλες οικονομικο-κοινωνικές, πολιτικές και τεχνολογικές αναδιαρθρώσεις που διασπούν την πολιτισμική συνοχή των παραδοσιακών κοινωνιών, δημιουργώντας πρωτόγνωρες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, τρόπων ζωής και αξιακών συστημάτων. Για παράδειγμα, τα «νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια» που αναπτύχθηκαν τα τελευταία εκατό χρόνια, κατέστρεψαν τις οργανικές δομές των παραδοσιακών.<sup>6</sup>

(δ). Κατ' αντιστοιχία με τους δεδομένους γραμματικούς και συντακτικούς κανόνες για τους χρήστες μιας γλώσσας, το δημοτικό τραγούδι διαθέτει το δικό του «λεξιλόγιο», τους δικούς του «γραμματικούς» και «συντακτικούς» κανόνες που είναι και αυτοί δεδομένοι και εσωτερικευμένοι τόσο από τους ενεργητικούς, όσο και από τους παθητικούς φορείς τους ως στοιχεία του συλλογικού τους *habitus*. Κατόπιν αυτών, τα περιθώρια πρωτοτυπίας είναι πολύ περιορισμένα, πόσο μάλλον όταν καθορίζονται από το βαθμό αποδοχής του τραγουδιού από την κοινότητα. Ως προς τη διατήρηση της ακροαματικότητας ενός τραγουδιού και την εξ' αυτής διάδοσή του, βασική προϋπόθεση είναι «τα μη-

---

είναι η πιο πρόσφατη, καθώς δημοσιεύτηκε το 1962. Για μια εκτενή ιστορική ανάλυση των διαδικασιών «ανακάλυψης» των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών βλ. Πολίτης 1999.

<sup>1</sup> Για μια κριτική ανάλυση βλ. Βελουδής 1982.

<sup>2</sup> Καψωμένος 1995, σ. 19.

<sup>3</sup> Βελουδής 1981, σ. 97-98.

<sup>4</sup> Κυριακίδης 1990, σ. 51-52.

<sup>5</sup> Σηφάκης 1998, σ. 33.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 35.

νύματά του να έχουν ιδεολογικό περιεχόμενο ανάλογο με εκείνο που οι ατομικοί ή συλλογικοί φορείς των κοινωνικών γεγονότων επιζητούν για να εκφραστούν ή να μεταδώσουν».<sup>1</sup> Όπως εξάλλου παρατηρούν οι Bogatyrev και Jakobson, «η ύπαρξη ενός θέματος ως θέματος της λαϊκής λογοτεχνίας αρχίζει μόνο από τη στιγμή κατά την οποία μια δεδομένη κοινωνική ομάδα το προσεταιρίζεται και από αυτό επιβιώνει μόνο ό,τι αυτή η ομάδα κάνει δικό της. Ας υποθέσουμε ότι κάποιο μέλος της κοινωνικής ομάδας έχει τραγουδήσει σε στίχους κάτι δικό του. Αν αυτό το προφορικό έργο που δημιουργήθηκε από αυτό το άτομο [...] δεν κατορθώσει να γίνει αποδεκτό από την κοινωνική ομάδα, και αν τα άλλα μέλη της κοινότητας δεν καταφέρουν να το αφομοιώσουν, αυτό είναι καταδικασμένο να χαθεί. Μόνο η τυχαία επισήμανση κάποιου συλλέκτη μπορεί να το διαβάσει, μεταφέροντάς το από τη σφαίρα της προφορικής ποίησης σε εκείνη της γραπτής λογοτεχνίας».<sup>2</sup>

(ε). Η στιγμή της κοινωνικής αποδοχής του δημοτικού τραγουδιού είναι καθοριστική –ισοδυναμεί με τη «ληξιαρχική πράξη» γέννησής του. Όπως διαβεβαιώνουν οι προαναφερθέντες μελετητές, «για το προφορικό έργο ημερομηνία γέννησης θεωρείται η στιγμή κατά την οποία αντικειμενικοποιείται για πρώτη φορά, δηλαδή η στιγμή που εκφωνείται από τον αφηγητή, ενώ στην πραγματικότητα αυτό το έργο καθίσταται λαογραφικό γεγονός μόνο από τη στιγμή κατά την οποία υιοθετείται από την κοινωνική ομάδα».<sup>3</sup>

(στ). Από τη στιγμή που το τραγούδι γίνει αποδεκτό από την κοινότητα στην οποία απευθύνεται τότε εγγράφεται στη συλλογική έννοια της παράδοσής της. Ακριβώς λόγω της φύσης του δημοτικού τραγουδιού, δηλαδή της προφορικότητάς του, η συλλογική μνήμη αποτελεί το μοναδικό «όχημα» χωρο-χρονικής μετάδοσής της.

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να ανοιχτεί μια παρένθεση για να συζητηθεί συνολικά η έννοια της συλλογικής μνήμης – μια έννοια που συνδέεται με την «άνοιξη» της προφορικής ιστορίας κατά τη δεκαετία του 1980 και μετέπειτα.<sup>4</sup> Κατ' αρχάς, η έννοια της μνήμης έχει χρησιμοποιηθεί για να υποδηλώσει πολλά και διαφορετικά ζητήματα, που όμως έχουν ένα κοινό παρονομαστή: τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι διαμορφώνουν μια αίσθηση του παρελθόντος.<sup>5</sup> Στο παρελθόν αυτό περιλαμβάνονται τόσο ιστορικά και κοινωνικά γεγονότα, όπως βιώθηκαν από τις τοπικές κοινωνίες, όσο και μορφές λαϊκής έκφρασης όπως τα δημοτικά τραγούδια, τα παραμύθια, οι παροιμίες κοκ. Μάλιστα ένας τρόπος διατήρησης της ιστορικής μνήμης είναι η ενσωμάτωση ιστορικών γεγονότων σε τραγούδια και παραμύθια.<sup>6</sup> Ο συλλογικός χαρακτήρας του λαϊκού προφορικού πολιτισμού έχει το ίδιο ακόμη και οι ατομικές μνήμες να συσσωματώνονται στη συλλογική. Στο δυτικό τουλάχιστον πολιτισμό οι ατομικές μνήμες διαπλέκονται με κοινά διαμορφωμένες αντιλήψεις περί ζωής και θανάτου, θρησκείας και πνευματικότητας,

<sup>1</sup> Κοντογιώργης 1979, σ. 23.

<sup>2</sup> Bogatyrev & Jakobson 1998, σ. 19.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 20.

<sup>4</sup> Βλ. σχετικά Πασσερίνι 1998, Δε Γκοφ 1998, Μπούσχοτεν 1997, Confino 1997, Klein 2000, Thompson 2002.

<sup>5</sup> Confino 1997, σ. 1386.

<sup>6</sup> Σχόλιο της Π. Χαντζαρούλα για το οποίο την ευχαριστώ.

τρόπων ζωής και συμπεριφοράς, μορφών καλλιτεχνικής δημιουργίας, κ.α., ή με κάποια μορφή «κληρονομημένης» ή «συλλογικής μνήμης». Σε αυτό το πλαίσιο, η ατομική μνήμη δεν αποτελεί ένα καθαρά υποκειμενικό μέγεθος, αλλά συμπυκνώνει και συνθέτει την εμπειρία του δρώντος υποκειμένου με αυτήν της συλλογικότητας της οποίας το υποκείμενο αποτελεί οργανικό μέρος, και διαβιβάζεται στις διαδοχικές γενιές ως συλλογική μνήμη. Η μνήμη αυτή είναι «ενεργητική» και «διυποκειμενική» γιατί η συγκρότηση και μετάδοση της βασίζεται στην προφορική επικοινωνία, τη συμμετοχή και αλληλεπίδραση όλων των ατόμων που συναποτελούν μια «κοινότητα μνήμης». Όπως παρατηρεί η Χαντζαρούλα σχολιάζοντας τις απόψεις των Carolyn Steedman, Luisa Passerini and Natalie Zemon Davis, κοινός παρονομαστής τους είναι η κατανόηση του δρώντος υποκειμένου «ως μια συλλογική επιχείρηση στη διαμόρφωση της οποίας η μνήμη και η αφήγηση παίζουν σημαντικό ρόλο».<sup>1</sup> Τα παραπάνω χαρακτηριστικά της συλλογικής μνήμης εκφράζονται με τον πλέον αντιπροσωπευτικό τρόπο στην διαγενεακή και διατοπική προφορική μετάδοση μορφών λαϊκού πολιτισμού όπως τα δημοτικά τραγούδια. Στα τελευταία, η συλλογική μνήμη φαίνεται αρκετά εύπλαστη όταν το έτσι κι' αλλιώς στερεοτυπικό λογοστάσιό της το προσαρμόζει στα εκάστοτε πολιτικά, κοινωνικά και ιδεολογικά πιστεύω της κοινότητας. Το γεγονός αυτό γίνεται εξαιρετικά διακριτό, όταν κατά την μετάβαση από τον προφορικό στον γραπτό λόγο τα προφορικά πολιτιστικά τεκμήρια μετατρέπονται σε «ιστορικά τεκμήρια».

Με τα παραπάνω δεδομένα γίνεται φανερό ότι τα δημοτικά τραγούδια δεν αποτελούν αξιόπιστες ιστορικές πηγές. Τα όποια ιστορικά στοιχεία προβάλλονται μέσα από αυτά θα πρέπει να θεωρούνται όχι ως «αντικειμενικά» ιστορικά γεγονότα, αλλά ως «θραύσματα μνήμης» ή «υποθέσεις εργασίας» που θα πρέπει να αντιπαραβάλλονται με άλλες, περισσότερο ασφαλείς, ιστορικές πηγές προκειμένου να ελέγχεται η εγκυρότητά τους.

## **1.2. Το κλέφτικο τραγούδι: Δημιουργία, κοινωνικό υπόβαθρο και προσεγγίσεις**

Ο όρος *κλέφτικα τραγούδια* συνιστά υποκατηγορία των δημοτικών τραγουδιών. Η κατηγοριοποίηση των τελευταίων οφείλεται στον Νικόλαο Πολίτη, ο οποίος τα κατέταξε σε δεκατέσσερις ομάδες ανάλογα με το περιεχόμενό τους.<sup>2</sup> Ο δε Στίλπον Κυριακίδης απλοποιώντας τα, τα κατέταξε σε δύο κατηγορίες, στα διηγηματικά και στα κυρίως άσματα.<sup>3</sup> Τα κυρίως άσματα όπως τα λυρικά, τα οικογενειακά, τα παιδικά, τα κοινωνικά κ.ά., με ότι αυτά περιλαμβάνουν, αφορούν όλο τον κόσμο. Ωστόσο, οι παραλογές, τα ακριτικά και ειδικά τα κλέφτικα τραγούδια που απασχολούν την προκειμένη εργασία, δημιουργήθηκαν σε απολύτως ορισμένο χωροχρόνο. Όπως ήδη έχει αναφερθεί, τα κλέφτικα δημι-

<sup>1</sup> Hantzaroula 2011, σ. 54.

<sup>2</sup> Πολίτης 1991, 2005. Οι ομάδες αυτές είναι οι ακόλουθες: Ιστορικά, κλέφτικα, ακριτικά, παραλογές, τραγούδια της αγάπης, νυφιάτικα τραγούδια, ναναρίσματα, κάλανδα βαϊτικά, τραγούδια της ξενιτειάς, μοιρολόγια, μοιρολόγια του κάτω κόσμου και του χάρου, γνωμικά τραγούδια, εργατικά και βλάχικα, περιγελαστικά.

<sup>3</sup> Πολίτης 2001, σ. ια.

ουργήθηκαν στον ηπειρωτικό ελλαδικό χώρο (κυρίως Ρούμελη αλλά και Ήπειρο, Θεσσαλία και δυτική Μακεδονία), κατά την μακρά περίοδο της οθωμανικής κατάκτησης, και το γενετικό τους περιβάλλον είναι σύμφυτο με τη ζωή και τη δράση των ορεισίβιων ληστρικών ομάδων, των κλεφταρματολών.

Ως προς τον χωροχρόνο, οι ιστορικοί και οι λαογράφοι συμφωνούν. Οι διαφωνίες αναφέρονται σχετικά με το κοινωνικό υπόβαθρο του κλέφτικου/ληστρικού τραγουδιού. Όπως έχει αναφερθεί στις προηγούμενες σελίδες, υπάρχουν οι παραδοσιακές εθνοκεντρικές θεωρήσεις κατά τις οποίες τα κλέφτικα εκφράζουν τα «ηρωικά κατορθώματα» των ένοπλων «εκπροσώπων» του «ελληνικού έθνους», στον «πατριωτικό» «εθνοκοσμοπολιτικό» αγώνα τους ενάντια στους Οθωμανούς κατακτητές. Μια ορθόδοξη μαρξιστική παραλλαγή της άποψης αυτής, υποστηρίζει ότι τα τραγούδια εκφράζουν τον ταξικό αγώνα των κλεφταρματολών, ως εκπροσώπων των καταπιεσμένων λαϊκών (αγροτικών) στρωμάτων, εναντίον του αστικο-τσιφλικάδικου συνασπισμού εξουσίας.<sup>1</sup> Μια εναλλακτική νεομαρξιστική-πολιτισμική θεώρηση, συνδέει την εμφάνιση των κλέφτικων με το φαινόμενο της κοινωνικής ληστείας και πρωτόγονης εξέγερσης, ένα φαινόμενο που πρώτος μελέτησε ο βρετανός ιστορικός Eric Hobsbawm και ακολούθησαν νεότεροι Έλληνες ιστορικοί.<sup>2</sup> Οι τελευταίοι υποστηρίζουν ότι τα κλέφτικα τραγούδια εκφράζουν «το πνεύμα ανταρσίας των θητικών στρωμάτων ενάντια στην οθωμανική αρχή και στις τοπικές εξουσίες».<sup>3</sup>

Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί μια εκ διαμέτρου αντίθετη από την παραπάνω άποψη που εξέφρασε (όχι για μεγάλο διάστημα) ο Αλέξης Πολίτης, όταν υποστήριξε ότι τα κλέφτικα τραγούδια είναι πρωτίστως αρματολικά.<sup>4</sup> Αναλυτικότερα θεωρεί ότι οι κλέφτες ήταν συγγεροί ληστές η δράση των οποίων προκαλούσε περισσότερο αποτροπιασμό και φόβο παρά θαυμασμό, και συνεπώς είναι αδύνατον να τραγουδήθηκαν και εξυμνήθηκαν από τις λαϊκές αγροτικές μάζες, τα κατ' εξοχήν θύματά τους. Στον αντίποδα, οι αρματολοί ήταν μέλη ισχυρών πολεμικών οικογενειών με σημαντική οικονομική και εξουσιαστική επιρροή στις τοπικές κοινωνίες, προστάτευαν τις περιοχές ευθύνης τους από τις ληστρικές επιδρομές των κλεφτών και, κυρίως, εκπροσωπούσαν το δικαίωμα ρύθμισης των εσωτερικών ζητημάτων των περιοχών τους χωρίς την παρέμβαση της κεντρικής οθωμανικής εξουσίας. Μάλιστα, από τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα και μετά, το κύρος των αρματολών αυξάνεται όταν συγκρούστηκαν με διορισμένους από την Πύλη Αρβανίτες δερβεναγάδες, γεγονός που εκλαμβάνεται από τις λαϊκές μάζες ως προσπάθεια κατάργησης της αυτονομίας των τοπικών κοινοτήτων από την κεντρική εξουσία. Ως εξ' αυτού τα κλέφτικα είναι νεότερα, καθώς δημιουργήθηκαν αυτήν ακριβώς την περίοδο (αρχές με μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα) για να υμνήσουν στιγμιότυπα της ζωής και δράσης σημαντικών προσωπικοτήτων του αρματολισμού, όπως π.χ. του Μηλιόνη, του Μπουκουβάλα, του Ζίδρου, του Λάππα, του Τόσκα, του Γυφτάκη, του Στουρνάρη, του Σταθά κ.α.

<sup>1</sup> Βλ. κεφ. 3.

<sup>2</sup> Βλ. κεφ. 4.

<sup>3</sup> Καψωμένος 1995, σ. 280.

<sup>4</sup> Πολίτης 2001, σ. λε-μ (πρώτη έκδοση 1973). Την άποψη αυτή αναθεώρησε σε μετέπειτα έργα του (βλ. παρακάτω).



Ο ίδιος μελετητής όταν κλήθηκε να συγγράψει την ενότητα για το κλέφτικο τραγούδι στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*,<sup>1</sup> στην αρχή φαίνεται να μετατοπίζεται από την προηγούμενη θέση του γράφοντας ότι τα κλέφτικα τραγούδια «αναφέρονται στα προσωπικά κατορθώματα ενός κλέφτη (έμφαση δική μου) ή αρματολού που έρχεται σε σύγκρουση με τον αντίπαλό του, εκπρόσωπο των τοπικών αρχών [...] Οι ληστές αυτοί συγκεντρώνουν συνήθως την εκτίμηση του πληθυσμού της υπαίθρου -και ιδιαίτερα των συγχωριανών τους- γιατί αποτολμούν κάτι που όλοι ονειρεύονται, και γιατί έχουν κοινό εχθρό, τους γαιοκτήμονες και τους εκπροσώπους της εξουσίας, δηλαδή τους πασάδες και τους κοτζαμπάσηδες. Το φαινόμενο αυτό ονομάστηκε πρωτόγονη επανάσταση [...] γιατί είναι μια αντίδραση αυθόρμητη η οποία αναπαράγει τις συνθήκες που την εδημιούργησαν δίχως να τις μετατρέπει και έτσι αναλώνεται μέσα στην ίδια της τη δυναμική».<sup>2</sup> Στη συνέχεια, όμως, επανέρχεται στην αρχική του θέση, σημειώνοντας ότι «τα κλέφτικα τραγούδια λοιπόν είναι πιθανό να δημιουργήθηκαν ή να απέκτησαν τη μορφή που γνωρίζουμε, κατά τη διάρκεια της πάλης των αρματολών με τους Αρβανίτες δερβεναγάδες».<sup>3</sup>

Η εμμονή του Α. Πολίτη στην αρχική του άποψη περί αρματολικής καταγωγής των κλέφτικων δεν έμεινε χωρίς αντίλογο, πόσο μάλλον όταν κατοχυρώθηκε στην εγνωσμένου κύρους *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. Πρώτος ο Σπύρος Ασδραχάς, στη βιβλιοκρισία του για το έργο *Το δημοτικό τραγούδι Τα κλέφτικα*,<sup>4</sup> που επιμελείται ο Αλ. Πολίτης, τονίζει ότι η «συστηματική και φιλολογικά αυστηρή» συλλογή κλέφτικων τραγουδιών από τον Πολίτη βασίζεται σε ένα «αμφιλεγόμενο κριτήριο» -τη διχοτομική διάκριση μεταξύ αρματολών και κλεφτών. Η διάκριση αυτή που από τη μια θεωρεί τους κλέφτες μισητούς και επίφοβους ληστές, η παραβατική δράση των οποίων δεν θα μπορούσε εκ των πραγμάτων να αρθεί σε «μια αξία για τη συλλογικότητα» ώστε να γίνει τραγούδι, και από την άλλη τους αρματολούς ως τηρητές της τάξης, και άρα ως πρότυπα ανδρείας και λαϊκά ινδάλματα που η δράση τους γίνεται τραγούδι, είναι μηχανιστική και αντιβαίνει στα δεδομένα της ιστορικής έρευνας. Γιατί, όπως σημειώνει ο Ασδραχάς, «τόσο οι κλέφτες όσο και οι αρματολοί αποτελούν δυο λειτουργίες που ανήκουν στο ίδιο σύνολο, την πρωτόγονη επανάσταση, της οποίας οι δυνατότητες ενσωμάτωσης μέσα στο κοινωνικό πια σύνολο εκδηλώνονται ιστορικά με το θεσμό του αρματολικιού, όπου ολοκληρώνεται η διαδικασία ενσωμάτωσης και στο ιδεολογικό επίπεδο: η ανταρσία βρίσκει τη δικαίωση της στο μάρφωμα μιας κοινωνικής αυθεντίας, τον αρματολό, αυθεντίας που εκφράζει ακριβώς τα όρια της πρωτόγονης επανάστασης, δηλαδή την αδυναμία της να αρθεί σε ενεργητική επανάσταση με δική της κοινωνική δυναμική. Οι εκπρεπέστεροι φορείς της πρωτόγονης επανάστασης έδρασαν σε όλη την κλίμακα με την οποία εκφράζεται η επικοινωνία ανάμεσα στην ανταρσία και στην ενσωμάτωση [...] Η καταξίωση που εξασφαλίζεται με την απόκτηση της αρματολικής ιδιότητας βρίσκεται πάντα σε συνάρτηση με

<sup>1</sup> Πολίτης 2015, σ. 58-59.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 58.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 59. Τα αρματολίκια είναι πολύ πιθανό να διέθεταν και βάρδους που εξυμνούσαν τα κατορθώματα του πρωτοκαπετάνιου (Πολίτης 2001, σ. λζ). Άλλες μελέτες υποστηρίζουν ότι όχι μόνο οι αρματολικές αλλά και οι κλέφτικες ομάδες διέθεταν τους βάρδους τους που συνέθεταν και τραγουδούσαν τα κατορθώματά τους (Βουρνάς 2000, σ. 37).

<sup>4</sup> Ασδραχάς 1974, σ. 427-431.

την άλλη βασική λειτουργία, την άρνηση, την ανταρσία· ο αρματολός δεν υπάρχει θέσει αλλά *δυνάμει*, ενώ αντίθετα ο κλέφτης, δηλαδή η άρνηση απέναντι στην καθιερωμένη κοινωνική τάξη, υπάρχει στο τραγούδι ανώνυμα και αυτοδύναμα. Με μια τέτοια οπτική, ο χαρακτηρισμός του τραγουδιού της πρωτόγονης επανάστασης ως αρματολικού φαίνεται μηχανικός». <sup>1</sup> Στο ίδιο κριτικό πνεύμα ο Κοντογιώργης σημειώνει ότι η εκ των πραγμάτων «πάλη κατά των κλεφτών είναι εξίσου παλιά όσο και ο αρματολικός θεσμός». <sup>2</sup> Εξάλλου πολλά από τα υποτιθέμενα αρματολικά τραγούδια εξυμνούν την πρότερη δράση αρματολών ως κλεφτών, στην πραγματικότητα τη δράση κατάληψης ή ανακατάληψης του αρματολικιού. Επομένως, ακόμη και όταν αναφέρονται σε κάποιον επώνυμο αρματολό, στην ουσία είναι κλέφτικα, όπως για παράδειγμα το τραγούδι για τον Χρήστο Μηλιόνη. <sup>3</sup> Στο τραγούδι αυτό ο μουσελίμης <sup>4</sup> προσκαλεί άλλους κλέφτες (τον Μαυρομάτη και τον Μουχτάρ Κλεισούρα) να σκοτώσουν με την «σφραγίδα» σουλτανικού φερμανιού τον αρχικλέφτη καπετάν Χρήστο Μηλιόνη με ανταμοιβή «ψωμί» (μισθός) ή «πρωτάτα» (καπετανάτα, αρματολίκια):

*[...] «Κυρίε μου τι εγίνηκεν ο Χρήστος ο Μηλιόνης;/ Ουδέ στο Βάλτο φάνηκε, ουδέ στην Κρναβρύση. / Μας είπαν, πέρα πέρασε, κι επήγε προς την Άρτα. / Κι επήρε σκλάβον τον Κατή μαζί με δυο Αγάδες». / Κι ο μουσελίμης τ' άκουσε, βαριά του κακοφάνη. / Το Μαυρομάτην έκραξε και το Μουχτάρ Κλεισούρα: / «Εσείς αν θέλετε ψωμί, αν θέλετε πρωτάτα, / το Χρήστο να σκοτώσετε, τον καπετάν Μηλιόνη. / Τούτο προστάζ' ο βασιλιάς και έστειλε φερμάνι» [...].<sup>5</sup>*

Επίσης ο Κοντογιώργης, βασιζόμενος σε άποψη του Αποστολάκη, υποστηρίζει ότι αρκετά τραγούδια δεν αναφέρονται σε συγκεκριμένα και επώνυμα πρόσωπα, αλλά γενικά στην έννοια του κλέφτη και σε στιγμιότυπα της κλέφτικης ζωής. <sup>6</sup> Ανάλογες θέσεις διατυπώνει στη μονογραφία του και ο Καψωμένος. <sup>7</sup> Κατά τον ίδιο, πολλά τραγούδια αναφέρονται σε αρματολούς που «έγιναν ξακουστοί από την κλέφτικη (προ)ιστορία τους ή που κατέχτησαν το αρματολίκι με τη δύναμη των όπλων τους». <sup>8</sup> Επιπροσθέτως, πολλά τραγούδια αναφέρονται στα χρόνια της επανάστασης όπου οι διαφορές μεταξύ κλεφτών και αρματολών αμβλύνονταν στο πλαίσιο της κοινής πολεμικής τους δράσης (με αμφιλεγόμενα κίνητρα) <sup>9</sup> εναντίον των οθωμανικών δυνάμεων. Τέλος, αρκετά τραγούδια αναφέρονται πράγματι σε αρματολούς που βρίσκονται σε σύγκρουση με την οθωμανική εξουσία (κυρίως δια ίδιον όφελος) <sup>10</sup> και προφανώς το «πρότυπο» που εξυμνείται σ' αυτά προσιδιάζει στο υποτιθέμενα αντιεξουσιαστικό πνεύμα των κλεφτών. Ως εξ' αυτών, δεν

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 429-430.

<sup>2</sup> Κοντογιώργης 1979, σ. 35.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 35-36.

<sup>4</sup> Τούρκος τοπικός κατώτερος διοικητικός υπάλληλος του οθωμανικού κράτους.

<sup>5</sup> Fauriel 2002, σ. 153-154.

<sup>6</sup> Κοντογιώργης 1979, σ. 36.

<sup>7</sup> Καψωμένος 1995, σ. 317-318.

<sup>8</sup> Στο ίδιο, σ. 317.

<sup>9</sup> Βλ. αναλυτικότερα κεφ. 2.

<sup>10</sup> Βλ. κεφ. 2.

έχει ιδιαίτερο νόημα να εμμένει κανείς στο διχοτομικό σχήμα κλέφτες-αρματολοί, γιατί παρότι αποτελούν διακριτές ομάδες ενόπλων με διαφορετικούς ρόλους, στην ουσία αποτελούν πόλους του ίδιου κοινωνικού συνεχούς, καθώς οι ρόλοι εναλλάσσονται συχνά μεταξύ τους.<sup>1</sup> Στην περίπτωση που οι ρόλοι εναλλάσσονται κατά το δοκούν, το όποιο «πρότυπο ανδρείας» εξυμνείται στα τραγούδια, είναι το ίδιο.

Τελικά, ίσως μετά τις γόνιμες κρίσεις και επικρίσεις, ο Αλέξης Πολίτης σε μια μετέπειτα μελέτη του<sup>2</sup> αποστασιοποιείται αισθητά από τις προηγούμενες θέσεις του. Παραδέχεται ότι η ληστεία (κλέφτες) και η καταστολή της (αρματολοί) είναι ένα και το αυτό φαινόμενο. Όπως γράφει: «Η υπόθεση που προτείνω [...] είναι πως η ληστεία και η καταστολή της ως ενιαίο φαινόμενο (κλέφτες δηλαδή και αρματολοί προεπαναστατικά, ληστές και χωροφύλακες κατόπιν), βρίσκεται σε οργανική σχέση με την κτηνοτροφία (την ορεινή και περιπλανώμενη, τα μεγάλα κοπάδια που μετακινούνται αναζητώντας βοσκοτόπια), καθώς και με κάποιους τρόπους βίαιης ιδιοποίησης προϊόντων ή χρημάτων, δίχως την κάλυψη του ισχύοντος δικαίου. Πιστεύω πως το σχήμα αυτό μας επιτρέπει μια καθολικότερη σύλληψη του φαινομένου: τη συναρτά με την κοινωνική και οικονομική οργάνωση, κι απομακρύνεται από τις ιδεολογικές θεωρήσεις».<sup>3</sup> Να σημειωθεί ότι η μελέτη αυτή διερευνά ακριβώς «τη σχέση της ληστείας με την κτηνοτροφία, καθώς και με τις αλλαγές στις οικονομικές δομές από τον 17<sup>ο</sup> έως το 19<sup>ο</sup> αιώνα, τη ληστεία ως μέσο ιδιοποίησης του αγροτικού υπερπροϊόντος, τους μηχανισμούς διασύνδεσης των ληστών με τις κοινωνικές ιεραρχίες και τους τρόπους ένταξής τους σε αυτές, τις κοινωνικές αναπαραστάσεις των ενόπλων».<sup>4</sup> Ως επιστέγασμα της αλλαγής των θέσεων του Α. Πολίτη, έρχεται το «αυτοκριτικό» άρθρο του,<sup>5</sup> όπου παρουσιάζει και σχολιάζει ένα γραπτό τεκμήριο στο οποίο καταδεικνύεται ότι «πριν από το τέλος του 17<sup>ου</sup> αιώνα η προφορική λογοτεχνία είχε διαμορφώσει ένα πρώτο αφηγηματικό πλαίσιο για να υμνεί τους φημισμένους κλέφτες».<sup>6</sup> Η απόφασή του αυτή στηρίζεται σε ένα πολύ παλαιό κλέφτικο τραγούδι, με πιθανό τόπο προέλευσης τη Σιάτιστα, όπου σε αυτό και στις μετέπειτα παραλλαγές του πρωταγωνιστεί ο αρχικλέφτης Νάννος που με τη συμμορία του ληστεύει τα σπίτια της πλούσιας χήρας Νικολούς. Ο Αλ. Πολίτης πιθανολογεί ότι ο Νάννος της πρώτης καταγραφής του τραγουδιού έζησε πριν το 1694. Όπως γράφει, «όχι μόνο ένας καπετάνος, ονόματι Νάννος, δρα πριν τα χρόνια εκείνα, αλλά του βγάζουν και τραγούδι, και το τραγούδι επιβιώνει –έστω παραλλαγμένο ή και αναζωογονημένο– έως τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Αυτό σημαίνει ότι η θεωρία που είχα αναπτύξει στα 1973, ότι τα κλέφτικα τραγούδια προέκυψαν από τη διαπάλη για τα αρματολίκια μεταξύ χριστιανών («Ελλήνων») και μουσουλμάνων (Αρβανιτάδων) καπεταναίων γύρω στα μέσα του 18ου αιώνα χρειάζεται, τουλάχιστον, τροποποίηση: πρώτον, και ανεξάρτητα από τα όσα μας υποδεικνύει η καινούρια καταγραφή, η αρχή της διαπάλης για τα αρματολίκια πρέπει να μετατεθεί στην τελευταία δεκαετία του 17ου αιώνα· δεύτερο και πιο σημαντικό, γνωρίζουμε τώρα ότι τρα-

<sup>1</sup> Βλ. κεφ. 2

<sup>2</sup> Πολίτης 2013, σ. 97-115.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 97-98.

<sup>4</sup> Στάθης 2007, σ. 451.

<sup>5</sup> Πολίτης 2008, σ. 157-165.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 164.

γούδια για τους ισχυρούς και φημισμένους καπετάνους υπήρχαν από παλιότερα, και μάλλον δεν μπορούμε να ορίσουμε πια το από πότε. Να προσέξουμε μάλιστα ότι η δράση του Νάννου [...] είναι κλέφτικη, διόλου ηρωική. Πρέπει λοιπόν να παραδεχτούμε (δηλαδή να παραδεχτώ, γιατί δεν ξέρω πόσοι είχαν ασπαστεί τις απόψεις μου), ότι το κλέφτικο τραγούδι ξεκίνησε αλλιώς –ύμνος στον δυνατό, τολμηρό κλέφτη– και η διαπάλη για τα αρματολίκια το αναπροσανατόλισε».<sup>1</sup>

### 1.3. Νοθεία και παραχάραξη του κλέφτικου τραγουδιού στον γραπτό λόγο

Ένα σημαντικό ζήτημα είναι αυτό της νοθείας και παραχάραξης του κλέφτικου τραγουδιού στον γραπτό κυρίως λόγο. Οι αλλοιωτικές επεμβάσεις καλύπτουν ολόκληρη την κλίμακα παραμορφώσεων, από την απλή φωνητική αλλαγή μιας ή περισσότερων λέξεων, μέχρι την αλλαγή ημιστιχίων, στίχων ή και ολόκληρων τραγουδιών. Το ζήτημα αυτό έχει αποτελέσει αντικείμενο εκτενών κριτικών αναλύσεων. Ενδεικτικά, ο Βελουδής αναφέρει ότι το δημοτικό τραγούδι είναι προϊόν επανειλημμένων αλλοιώσεων που ξεκινούν «απ' την απλή φωνητική ή γραμματική μεταλλαγή μιας λέξης, περνούν στην αντικατάσταση λέξεων (κυρίως ονομάτων), στερεότυπων εκφράσεων, ημιστιχίων ή στίχων και φθάνουν ως την αντικατάσταση ή τη νέα σύμπλεξη ολόκληρων μοτίβων, δηλαδή στοιχειωδέστατων αφηγηματικών μονάδων».<sup>2</sup> Πρόκειται για αλλοιώσεις που επιτελούνται κατά την προφορική εκφορά των τραγουδιών. Ο Ernst Fischer θεωρεί ότι τα λαϊκά (τα καθ' ημάς δημοτικά) τραγούδια δεν μπορεί να έχουν ποτέ μια «οριστική αυθεντική μορφή, αλλά στην παραπέρα μετάδοσή τους αλλοιώνονται πολλές φορές, εν μέρει εμπλουτίζονται με πρωτότυπα στοιχεία, εν μέρει όμως ισοπεδώνονται, παραμορφώνονται, απλοποιούνται χοντρά ή γλυκερά».<sup>3</sup> Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί, ότι, όπως παρατηρεί ο Bakhtin,<sup>4</sup> το νόημα των λέξεων και των σημείων ενός γλωσσικού συστήματος, εξαρτάται από τα εκάστοτε κοινωνικά συμφραζόμενα, με αποτέλεσμα αυτό να χαρακτηρίζεται από μια πολυφωνία, μια ετερογλωσσία, μια αμφισημία και πολλαπλότητα νοημάτων και ερμηνειών που συμβάλλει στη δυναμικότητα και την προσαρμοστικότητα ενός πολιτισμού. Μεταφερόμενες οι απόψεις αυτές στην περίπτωση του γλωσσικού συστήματος του δημοτικού/κλέφτικου τραγουδιού, πιστοποιούν τη μεταβλητότητα των νοημάτων του ανάλογα με το εκάστοτε κοινωνικό του περιβάλλον.

Οι αλλοιώσεις των τραγουδιών δεν οφείλονται μόνο σε κενά της συλλογικής μνήμης κατά την αναπαραγωγή τους, αλλά και στο «δικαίωμα» του λαϊκού παραγωγού απέναντι στο υλικό του: Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Βελουδής, «απ' τη στιγμή που το υλικό αυτό είναι και δικό του κτήμα, το κάνει ό,τι θέλει».<sup>5</sup> Ωστόσο, αυτού του είδους οι «φυσικές» αλλοιώσεις είναι ιδεολογικά «αθώες», σε σχέση με τις αλλοιώσεις -ή μάλλον

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 161.

<sup>2</sup> Βελουδής 1981, σ. 98.

<sup>3</sup> Fischer 1972, σ. 83. Βλ. και Βελουδής 1981, σ. 99.

<sup>4</sup> Βλ. Bakhtin 1981.

<sup>5</sup> Βελουδής 1981, σ. 98 (έμφαση στο πρωτότυπο).

νοθεύσεις- κατά την χειρογραφική και έντυπη καταγραφή των τραγουδιών, οι οποίες υπόκεινται σε ιδεολογικά/εθνοκεντρικά κίνητρα.

Οι ως άνω αλλοιώσεις και νοθείες των τραγουδιών που έλαβαν χώρα κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα παρουσιάζουν εξαιρετικά μεγάλη ποικιλία. Ωστόσο, ακολουθώντας την συλλογιστική του Βελουδή<sup>1</sup> και εν μέρει του Πολίτη,<sup>2</sup> θα μπορούσαν να σχηματοποιηθούν στις εξής περιπτώσεις:

1) Αλλοιώσεις των λογίων κατά την καταγραφή του δημοτικού τραγουδιού.<sup>3</sup> Το πρόβλημα εδώ δεν εντοπίζεται τόσο στην ανυπαρξία τεχνικών μέσων αντιγραφής των τραγουδιών στις συλλογές των αρχών του 19<sup>ου</sup> αιώνα,<sup>4</sup> όσο στην ανυπαρξία μιας επιστημονικής θεωρίας ικανής να αντιληφθεί το τραγούδι ως ολότητα. Στην προκειμένη περίπτωση θα έπρεπε να ληφθεί υπόψιν ότι τα τραγούδια δεν απαγγέλλονται αλλά ούτε τραγουδιούνται ξεκομμένα από το περιβάλλον τους. Πόσο μάλλον όταν ο «πληροφορητής» τραγουδιστής καλείται να τραγουδήσει κατά παραγγελία, και μάλιστα ενώπιος ενώπιον με τον κατά βάση εγγράμματο συλλογέα. Η φυσική συστολή, η απορία και γενικά η παραβίαση των όρων τέλεσης, ή μάλλον λειτουργίας, του τραγουδιού, μπορεί να προκαλέσει ασυνείδητες ή ακόμη και ενσυνείδητες αλλοιώσεις από τον ίδιο τον τραγουδιστή. Επίσης θα έπρεπε να ληφθεί υπόψιν το κοινωνικό, οικονομικό, ιδεολογικό και πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο λειτουργούν τα τραγούδια. Αντ' αυτών, τα «φιλελληνικά» κίνητρα του ξένου συλλογέα και τα πατριωτικά του εντόπιου, οδήγησαν σε μια στείρα φιλολογική απόδοση των τραγουδιών, ως αυτά να ήταν ποιητικά κείμενα.

2) Αλλοιώσεις στη γλώσσα του δημοτικού τραγουδιού. Κατ' αρχάς η μεταγραφή των τραγουδιών «στην φωνητική της κοινής νεοελληνικής» κατάργησε τοπικά ιδιώματα που συνεπάγεται λαϊκά συμπλέγματα, καταλήξεις, κλπ.<sup>5</sup> Πέραν των φωνητικών εκκαθαρίσεων και την αντικατάστασή τους με αρχαιότητες ή λόγιες, υπάρχουν και οι ανάλογες μορφολογικές και γλωσσικές αποκαταστάσεις. Σε αυτού του είδους αποκαταστάσεις, εμπλέκεται ο πλέον γνωστός συλλογέας των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών, ο Fauriel ο οποίος, εγνωσμένα, είναι επηρεασμένος από τους καθαρολόγους Έλληνες φίλους του που ανήκουν στον κύκλο του Κοραή.<sup>6</sup> Σύμφωνα με τον Α. Πολίτη, ο ίδιος «εξοστράκισε λέξεις που ήταν, ή τις νόμιζε, μη καθαρές ελληνικές, είτε πολύ ιδιωματικές. Ή ακόμα ότι εξοβέλισε από το τελικό κείμενό του όλα εκείνα τα προσφύματα που όποτε τα συναντούσε καθιστούσαν τον στίχο υπέρμετρο: τσακίσματα, γυρίσματα, επιφωνήματα, που σήμερα ξέρουμε –οι φιλόλογοι εννοώ- πως συνοδεύουν αναρρηγώς κάθε τραγούδισμα».<sup>7</sup>

3) «Κριτικές» εκδόσεις των τραγουδιών οι οποίες συνιστούν φιλολογικές (με την κλασική έννοια του όρου) ποιητικές «βελτιώσεις» τους και οι οποίες, όσο ανώδυνες και αν είναι, δεν παύουν να αποτελούν παραχαράξεις τους. Ενδεικτικό αυτού είναι η συλλο-

<sup>1</sup> Βελουδής 1981, σ. 96-107.

<sup>2</sup> Πολίτης 2010, σ. 262-276. Επίσης Πολίτης 2001, σ. νζ-νθ.

<sup>3</sup> Βελουδής 1981, σ. 100-102.

<sup>4</sup> π.χ. του μαγνητοφώνου ή της βιντεοκάμερας

<sup>5</sup> Πολίτης 2001, σ. νζ.

<sup>6</sup> Βελουδής 1981: 102.

<sup>7</sup> Πολίτης 2010, σ. 264.

γή που δημοσίευσε στα 1860 ο Passow<sup>1</sup> και ειδικά το κριτικό υπόμνημα που συνοδεύει τα περισσότερα κείμενα.

4) «Αποκαταστάσεις» ατελών παραλλαγών, προσθαφαιρέσεις λέξεων ή στίχων. Αυτό σημαίνει δυο ειδών επεμβάσεις στο κείμενο, μία φιλολογική και μια πατριωτική. Και οι δύο ανοίγουν το δρόμο της νόθευσης. Ωστόσο, η δεύτερη είναι περισσότερο δραστητική ιδεολογικά, όταν εν ονόματι του «έθνους» οι συν αυτό διανοούμενοι όχι μόνο παρεμβαίνουν στο κείμενο, αλλά κατασκευάζουν νέο είτε με δικά τους «υλικά», είτε με παραδεδομένα. «Πρωταθλητής» αυτής της «δημιουργικής νοθείας» των τραγουδιών είναι ο Ν.Γ. Πολίτης.<sup>2</sup> Υπό το κράτος των εθνικιστικών αλλά και των αισθητικών του κριτηρίων, κατασκεύασε τραγούδια εκ του μηδενός, τραγούδια φανταστικά «που δεν τραγουδήθηκαν ποτέ από κανέναν», συρράπτοντας στίχους από διαφορετικές παραλλαγές του ίδιου τραγουδιού.

5) Αποκατάσταση του «γνήσιου πνεύματος» των τραγουδιών, με χαρακτηριστικό δείγμα τη μελέτη του Γ. Αποστολάκη.<sup>3</sup> Εδώ η άποψη του Βελουδή για τον Αποστολάκη χρήζει διεξοδικότερης συζήτησης. Σύμφωνα με τον πρώτο, ο Αποστολάκης προσπάθησε να διακρίνει τα νοθευμένα τραγούδια από τα αυθεντικά, και προς τούτο προκατασκεύασε ένα ιδεατό και ιδεώδες «ηρωικό» πρότυπο κλέφτη με βάση το οποίο απέρριψε ως νοθευμένα όλα τα κλέφτικα τραγούδια που δεν εξέφραζαν αυτό το πνεύμα.<sup>4</sup> Το κατά τον Βελουδή αποστολάκειο πνεύμα εκφράζουν τα αισθητικά ωραία τραγούδια, αφού (με τα λόγια του Αποστολάκη): «μονάχα τα *χαρακτηριστικότερα και ωραιότερα τραγούδια* πρέπει να λογαριάζονται»<sup>5</sup> ως αυθεντικά κλέφτικα. Η άποψη αυτή οδηγεί τον Βελουδή στο να αναρωτηθεί για το «ποιος καθορίζει τα ωραιότερα τραγούδια; Ο Αποστολάκης, ο Εφταλιώτης κι ο Πολίτης [...] ή ο ίδιος ο λαϊκός φορέας τους, που καταδέχεται να τραγουδάει και τα... μη ωραιότερα»;<sup>6</sup> Και καταλήγει ότι «με την αυθαίρετη επιβολή του ατομικού του γούστου, ο Γ. Αποστολάκης οδήγησε την επιστημονική έρευνα σε αδιέξοδο». Πιο νηφάλιος, ο Α. Πολίτης αναφέρει πως ο Αποστολάκης θεωρεί ότι ορισμένα τραγούδια λυρικού περιεχομένου που έχουν ως ήρωα «όχι κάποιο ορισμένο πρόσωπο παρά γενικά τον κλέφτη [...] έχουν γεννηθεί σε εποχή όπου έχει λείψει και από τη ζωή και από το πνεύμα η άμεση αίσθηση του ηρωισμού και είναι κατασκευάσματα των λογίων».<sup>7</sup> Μάλιστα, κατά τον ίδιο, ο Αποστολάκης είναι ο πρώτος που, στηριζόμενος σε φιλολογικά κριτήρια, επεσήμανε το πρόβλημα της νοθείας των τραγουδιών από διάφορους λόγιους συλλέκτες και σχολιαστές όπως ο Ζαμπέλιος, ο Αραβαντινός και ο Ν.Γ. Πολίτης.<sup>8</sup> «Η κρίση του για την αισθητική αξία και την τεχνική των δημοτικών τραγουδιών, όσο και για τις ποιητικές αστοχίες των νοθευτών, βασίζεται, διαρκώς και σταθερά, στη σύγκριση ανάμεσα στη μορφή που έχει το νοθευμένο κείμενο και στη μορφή του πρωτοτύπου».<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 102-103.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 103-104.

<sup>3</sup> Βλ. Αποστολάκης 1950.

<sup>4</sup> Βελουδής 1981, σ. 104.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 25 (έμφαση δική μου).

<sup>6</sup> Βελουδής 1981, σ. 105.

<sup>7</sup> Πολίτης 2001, σ. λη-λθ.

<sup>8</sup> Πολίτης 2001, σ. vs. Επίσης Πολίτης 2010, σ. 267 κ.ε.

<sup>9</sup> Πολίτης 2010, σ. 267-268.

Μάλιστα κατέδειξε και τους διάφορους τρόπους νοθείας, από την προσθήκη πλασματικών ημιστιχίων και στίχων κατά βούληση, μέχρι και τη δημιουργία εξ' αρχής ολόκληρων τραγουδιών με τη σύνθεση σκόρπιων δημοτικών μοτίβων ή με αναδρομική προσαρμογή κάποιων τραγουδιών σε άλλο πρόσωπο.<sup>1</sup> Εν τέλει, ο Αποστολάκης μάλλον άνοιξε το δρόμο για επιστημονική συζήτηση επάνω στο θέμα της νοθείας του κλέφτικου τραγουδιού.

6) Ιδεολογικοπολιτική παραχάραξη των τραγουδιών. Σε αυτή την περίπτωση πρωταγωνιστής είναι ο «εθνικός ιστορικός» Σπυρίδων Ζαμπέλιος.<sup>2</sup> Στη συλλογή που εξέδωσε το 1852 στην Κέρκυρα<sup>3</sup> προέβη σε δραστικές παρεμβάσεις, ιδιαίτερα στα κλέφτικα, όπου απαλείφονται ολόκληροι στίχοι που περιγράφουν βίαια ληστρικά στιγμιότυπα της κλεφταρματολικής δράσης, συγκρούσεις και αντιδικίες μεταξύ κλεφταρματολών και χριστιανών προεστών, συμμαχίες κλεφταρματολών με Οθωμανούς, πλιάτσικα, δολοφονίες, κοκ, και αντικαθίστανται από επινοημένους στίχους που συνάδουν με τις ζαμπέλεις πατριωτικές ιδεολογικοπολιτικές προκείμενες του εθνικιστικού λόγου.

Αναφορικά με τα παραπάνω θα πρέπει να τονιστεί ότι δεν συνιστούν οι διαφορετικές προσεγγίσεις των κλέφτικων «νοθεία» η αλλοίωση κατά τη διαδικασία διάδοσής τους δεν συνιστά νοθεία, καθώς δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την αυθεντική μορφή των τραγουδιών. «Νοθεία συνιστούν οι περιπτώσεις του 19<sup>ου</sup> αιώνα όταν οι λόγιοι εμπρόθετα παρεμβαίνουν στο τραγούδι για να το εντάξουν ομαλά στην δική τους και στην κυρίαρχη ιδεολογία, είτε αφορά τη γλώσσα είτε για να το προσαρμόσουν στην εθνικά αποδεκτή μορφή».<sup>4</sup>

Ως ένα ενδεικτικό παράδειγμα νοθευμένου κλέφτικου μπορεί να αναφερθεί το τραγούδι που αφορά σε κάποιον κλέφτη ονόματι Νάννο. Στην (αυθεντική) συλλογή του Passow,<sup>5</sup> ο Νάννος στρατολογεί κλεφτόπουλα προς ληστρική δράση, δηλαδή για να πάνε να πατήσουνε...

*της Νικολούς τα σπίτια / Οπώχει τ' άσπρα τα πολλά και τ' ασημένα πιάτα*

ενώ στη (νοθευμένη) συλλογή του Ζαμπέλιου ο Νάννος στρατολογεί κλέφτες για αγώνα κατά των Τούρκων, δηλαδή...

*Κλέφταις για σπαθί, Κλέφταις για το τουφέκι, / Να κάνουν χήραις κι' ορφανά  
στων Τούρκωνε τα σπήτια, / Εδώ να κάνουν ξαγορά, κ' εκεί χωριά να καίνε.<sup>6</sup>*

Ένα άλλο παράδειγμα είναι το τραγούδι που αναφέρεται στον πρωτοκλέφτη Λιάκο. Στην πρωταρχική μορφή του τραγουδιού, η άρνησή του Λιάκου να προσκυνήσει έχει ως συνέπεια τη δολοφονία του κατόπιν ενέδρας στην πηγή νερού:

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 265.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 105-107.

<sup>3</sup> Ζαμπέλιος 2008.

<sup>4</sup> Το σχόλιο ανήκει στην Π. Χαντζαρούλα για το οποίο την ευχαριστώ.

<sup>5</sup> Βλ. Passow 2007, σ. 26.

<sup>6</sup> Βλ. Ζαμπέλιος 2008, σ. 10.

*Κακό καρτέρι τόκαμαν από το μετερίζι, / διφούσ' ο Λιάκος κι έρχεται με το σπαθί  
στο χέρι, / έσκυψε κάτω για να πιή, νερό και να δροσίση, / τρία ντουφέκια του'  
δωκαν, τα τρία αράδα αράδα, / το' να τον παίρνει ξώπλατα και τ' άλλο μεσ' τη  
μέση, / το τρίτο το φαρμακερό, τον πήρε μες τ' αστήθι. / Το στόμα του αίμα γέ-  
μισε, τ' αχείλι του φαρμάκι.<sup>1</sup>*

Αντίθετα, στη συλλογή του Ζαμπέλιου, η άρνηση του Λιάκου να προσκυνήσει οδηγεί σε νικηφόρα μάχη κατά των Αρβανιτών:

*Μέρα και νύχτα πολεμούν, τρεις μέραις και τρεις νύχταις. / Εκλάψαν Αρβανίτισ-  
σαις στα μαύρα φορεμέναις.<sup>2</sup>*

Ένα τρίτο παράδειγμα είναι το εξής: Στα λόγια του Βασίλη που σκοπεύει να βγει κλέφ-  
της στο βουνό:

*Μάννα μου, γω δεν κάθομαι να γένω νοικοκύρης, / να κάμω αμπελοχώραφα, κο-  
πέλια να δουλεύουν / και να μαι σκλάβος των Τουρκών, κοπέλι των γερόντων*

ο Ζαμπέλιος «αντικατέστησε το τελευταίο ημιστίχιο με τις λέξεις ‘κοπέλι των σκυλιών’ διαστρεβλώνοντας ριζικά την κοινωνική αντίθεση του νεαρού Βασίλη εναντίον των ο-  
ποιονδήποτε αφεντικών του, είτε Τούρκων είτε Ελλήνων, και μεταβάλλοντάς την σε μια  
ανώδυνη και προπαντός χρήσιμη για τα ελληνικά αφεντικά του 1852 αντίθεση προς τους  
‘αλλοεθνείς’ Τούρκους».<sup>3</sup>

Πέρα όμως από τις εμπρόθετες λόγιες αλλοιώσεις των κλέφτικων τραγουδιών, πα-  
ρατηρούνται και ακούσιες. Όπως παρατηρεί ο Σηφάκης, «οι περισσότερες παραλλαγές  
τραγουδιών που περιέχονται στην ανθολογία της ίδιας Ακαδημίας [Αθηνών] –και φυσι-  
κά στις παλαιότερες συλλογές και εκδόσεις- είχαν καταγραφεί με το χέρι και περιέχουν  
οικονομικά λάθη, καθαρισμούς των διαλεκτικών στοιχείων και ‘διορθώσεις’ εκ μέρους των  
γραφέων, όσο και των πρώτων εκδοτών τους [...] Εξάλλου, οι πληροφορητές των συλλο-  
γών συνήθως ήταν απλοί άνθρωποι, παθητικοί φορείς της παράδοσης, υποκείμενοι σε  
σφάλματα, διαλείψεις μνήμης ή παρανοήσεις, αλλά και ικανοί να επιφέρουν υποσυνεί-  
δητες ή και ενσυνείδητες αλλοιώσεις σε κείμενα που μπορεί και να μην τα καταλάβαιναν  
πάντα εντελώς».<sup>4</sup>

Τις περιπτώσεις αλλοιώσεων κατά την καταγραφή επισημαίνει στη μελέτη του και  
ο Αλέξης Πολίτης.<sup>5</sup> Ακόμα και σε περιπτώσεις όπου οι αρχικές μορφές των κλέφτικων  
αντανακλούν υπαρκτά ιστορικά γεγονότα της εποχής παραγωγής τους, η καταβύθιση  
της συλλογικής μνήμης και της προφορικότητας σε μεγάλα χρονολογικά βάθη, έχει ως

<sup>1</sup> Βλ. Πολίτης 2001, σ. 51.

<sup>2</sup> Βλ. Ζαμπέλιος 2008, σ. 17-18.

<sup>3</sup> Βελουδής 1981, σ. 106.

<sup>4</sup> Σηφάκης 2016, σ. 201.

<sup>5</sup> Πολίτης 2001, σ. νθ.



συνέπεια σημαντικές αλλοιώσεις των αρχικών τραγουδιών. Ο Halbwachs υπογραμμίζει πως «όταν η ανάμνηση μιας σειράς γεγονότων δεν έχει πλέον ως στήριξη μια ομάδα, την ίδια που είχε αναμιχθεί σε αυτά ή υπέστη τις συνέπειές τους, που παρέστη ή που άκουσε δια ζώσης την περιγραφή τους από τους αρχικούς δράστες και θεατές, όταν διασκορπίζεται σε μυαλά ατόμων που είναι χαμένα σε νέες ομάδες οι οποίες δεν ενδιαφέρονται πλέον για αυτά τα γεγονότα διότι τους είναι σαφώς εξωτερικά, τότε ο μόνος τρόπος να διασωθούν οι συγκεκριμένες αναμνήσεις είναι να παγιωθούν γραπτώς σε μια συνεκτική αφήγηση, εφόσον, παρότι ο λόγος και οι σκέψεις πεθαίνουν, τα γραπτά μένουν».<sup>1</sup>

Στις περιπτώσεις αλλοιώσεων που προκαλούνται από λόγιους, ο Αλέξης Πολίτης προσθέτει και τα λεγόμενα *πλαστά* τραγούδια, δηλαδή τραγούδια που δημιουργήθηκαν είτε με βάση κάποια γνήσια παραλλαγή, ή μέσω συμφυρμού διαφορετικών στίχων, για δυο κυρίως λόγους:<sup>2</sup> πρώτον για να υμνηθεί ένας τοπικός ήρωας (έκφραση «τοπικού πατριωτισμού») και δεύτερον για να στηριχτεί ένα ιστορικό γεγονός. Επίσης, ο προαναφερθείς μελετητής παραθέτει και την περίπτωση αλλοιώσεων που προκαλούνται από τον ίδιο τον λαό.<sup>3</sup> Οι αλλοιώσεις αυτού του τύπου μπορεί να είναι ασυνείδητες (π.χ. παρακορύσματα ή μνημονικά σφάλματα), υποσυνείδητες (π.χ. αντικατάσταση ενός ρουμελιώτικου από έναν ηπειρώτικο γλωσσικό τύπο, κ.λπ.), ή ενσυνείδητες (όταν π.χ. ο τραγουδιστής προσαρμόζει ένα τραγούδι από μια περίπτωση σε άλλη).

#### 1.4. Στοιχεία ποιητικού λόγου στο κλέφτικο τραγούδι

Τέλος, αλλά οπωσδήποτε όχι τελευταίο σε σημασία, είναι το ζήτημα της οργάνωσης του ποιητικού λόγου στο δημοτικό και ειδικότερα στο κλέφτικο/ληστρικό τραγούδι. Είναι προφανές ότι μια ενδελεχής φιλολογική εξέταση του ζητήματος αυτού εκφεύγει του γενικότερου πλαισίου και των δυνατοτήτων της παρούσας εργασίας.<sup>4</sup> Ακροθιγώς μόνον και επιλεκτικά θα συζητηθούν μερικά στοιχεία, προκειμένου να αναδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο η οργάνωση του ποιητικού λόγου συμβάλλει στην κατασκευή της εξιδανικευμένης εικόνας και του ηρωικού πρότυπου του κλέφτη ή αρματολού.

Όπως υποστηρίζεται, το δημοτικό, ως σύνθετο σημειωτικό σύστημα, αποτελείται από τρία στενά αλληλεξαρτώμενα (υπο)συστήματα: το γλωσσικό, το ποιητικό και το μουσικό.<sup>5</sup> Από τα (υπο)συστήματα αυτά, το γλωσσικό αποτελεί την «πρώτη ύλη» από την οποία παράγονται τα συνθετότερα ποιητικά στοιχεία του τραγουδιού, ενώ η διαμόρφωσή του γίνεται σε συνάρτηση με τη διαμόρφωση των μουσικών στοιχείων, όπως π.χ. ο ρυθμός και δευτερευόντως η μελωδία. Ας σημειωθεί παρενθετικά ότι οι στίχοι και η μελωδία ενός τραγουδιού δεν δημιουργούνται κατ' ανάγκη ταυτόχρονα. Ας σημειωθεί ακόμα ότι ειδικότερα ο ρυθμός παίζει σημαντικό ρόλο στην περιοδικότητα της οργάνωσης του λόγου (π.χ. επαναλήψεις στίχων ή ημιστιχίων), περιοδικότητα η οποία «ενδέχεται να

<sup>1</sup> Halbwachs 2013, σ. 103.

<sup>2</sup> Πολίτης 2001, σ. νζ-νη.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. νη-νθ.

<sup>4</sup> Για μια συστηματική φιλολογική ανάλυση του δημοτικού τραγουδιού βλ. Σηφάκης (1998, 2016). Στα έργα αυτά, κατά κύριο λόγο, στηρίζεται το παρόν υποκεφάλαιο.

<sup>5</sup> Σηφάκης 1998, σ. 39.

αποτελεί τη σαφέστερη διάκριση ανάμεσα στον ποιητικό λόγο και την καθημερινή, τυχαία γλώσσα ή τον πεζό λόγο».<sup>1</sup> Ο σκοπός, μάλιστα, της ποιητικής οργάνωσης του λόγου στο δημοτικό τραγούδι, δεν είναι άλλος από την, κατά τον Αριστοτέλη, λειτουργία της ποίησης ως αφήγηση του καθόλου (του γενικού, του καθολικού), σε αντιδιαστολή με την ιστορία που εστιάζει στο καθ' ἑκάστον (το μερικό, το ατομικό): «η μεν γαρ ποίησις μάλλον τα καθόλου, η δ' ιστορία τα καθ' ἑκάστον λέγει».<sup>2</sup> Σκοπός της ιστορίας, μας λέει ο Αριστοτέλης, είναι «τα γενόμενα λέγειν», π.χ. «τι Αλκιβιάδης ἐπραξεν ἢ τι ἐπάθεν», ενώ της ποίησης «οἷα ἀν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον» (ὅσα θὰ ἦταν δυνατόν να συμβούν σύμφωνα με ὅ,τι εἶναι λογικὰ πιθανὸ ἢ ἀναγκαῖο).<sup>3</sup> Ειδικά στα κλέφτικα τραγούδια, ἀκόμα και ἀν ἡ ἀφήγηση ἀναφέρεται σε καθ' ἑκάστα (σε συγκεκριμένα πρόσωπα και συμβάντα του κλεφταρματολικού βίου) αὐτὰ «εξαυλῶνονται» καθὼς διαχέονται και ἀπορροφούνται στο καθόλου -στο γενικότερο πρότυπο ἀνδρείας που ἐξιδανικεῦται και προβάλλεται στους στίχους τους. Τὸ μεγάλο χρονικὸ βᾶθος των τραγουδιῶν ἀφενὸς, και ἡ ευρύτατη διάδοσή τους στα μέλη των κοινοτήτων που τα τραγούδησαν ἀφετέρου, τα καθιστὰ φέροντες ὁργανισμοὺς ἀναπαραγωγῆς και μετάδοσης μηνυμάτων με τα ὁποῖα ἀποδίδονται ἀπὸ ἄλλους ἱστορικῶν γεγονότων ἢ προσώπων που με τις πράξεις και τα πάθη τους ἀφήσαν ἀνεξίτηλη τὴ σφραγίδα τους στη συλλογικὴ μνήμη. Τα τραγούδια, ὡς ἀριστοτελικά «μιμήματα» διακινῶν τα μηνύματά τους με «τρόπο γενικευτικό που μετατρέπει τὸ προσωπικὸ σε συλλογικὸ, τὸ καθ' ἑκάστον σε καθόλου».<sup>4</sup> Στη λαϊκὴ συνείδηση δεν εἶναι π.χ. μόνο ὁ Νικοτσάρας αὐτὸς που...

*[...] τρεις μέρες κάνει πόλεμο τρεις μέρες και τρεις νύχτες / χωρίς ψωμί, χωρίς νερό, χωρίς ύπνο στο μάτι [...]*<sup>5</sup>

...ἀλλὰ κάτι πολὺ περισσότερο: εἶναι τὸ ἰδεατὸ πρότυπο ἀνδρείας του κλεφταρματολὸ που ἐνσαρκώνεται στο συγκεκριμένο πρόσωπο.

Στο κλέφτικο τραγούδι, τα γλωσσικά στοιχεία συνδυάζονται μεταξύ τους με ποικίλους τρόπους και ἐπαναλήψεις ὥστε να τονίζεται ἓνα συγκεκριμένο γεγονός, να «ζωντανεύει» χρονικά και γεωγραφικά μια συγκεκριμένη στιγμή της κλέφτικης δράσης, ἢ να ἐξιδανικεῦται ἓνα συγκεκριμένο πρόσωπο, τα κατορθώματά του ἢ και ὁ ἐνδοξος θάνατός του. Τυπικὲς ἐπαναλήψεις του ἴδιου ἡμιστίχου ἢ στίχου (π.χ. «τρία πουλάκια κάθονταν», ἢ «τὸ τρίτο τὸ καλύτερο μοιρολογάει και λέει») σε διαφορετικὰ τραγούδια, ἀποτελοῦν χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις, ὅπως στα παρακάτω παραδείγματα:<sup>6</sup>

***Τρία πουλάκια κάθονταν*** στη ράχη, στο λημέρι. / *Το' να τηράει τον Αλμυρό,*  
*της' ἄλλο κατὰ τὸ Βάλτο, / τὸ τρίτο τὸ καλύτερο, μοιρολογάει και λέει:* /  
*«Κύριε μου, τι να γίνηκεν ὁ Χρῆστος ὁ Μηλιόνης».*

<sup>1</sup> Στο ἴδιο, σ. 40.

<sup>2</sup> Αριστοτέλους *Περὶ Ποιητικῆς*, 1451β, σ. 79.

<sup>3</sup> Στο ἴδιο, 1451α, σ. 78-81.

<sup>4</sup> Σηφάκης 2016, σ. 21.

<sup>5</sup> ΑΑ 1962, σ. 212.

<sup>6</sup> Σηφάκης 1998, σ. 43-44.

*Τρία πουλάκια κάθονταν κάτω στην Αλαμάνα. / Το' να τηράει τη Λιβαδειά και της' άλλο το Ζητούνι, / **το τρίτο, το καλύτερο, μοιρολογάει και λέει:** / «Σήκω να φύγεις Διάκο μου ...»*

*Τρία πουλάκια κάθονται στον Έλυμπο, στη ράχη. / Το' να τηράει τη θάλασσα, της' άλλο την Κατερίνα, / **το τρίτο, το καλύτερο, μοιρολογάει και λέει:** / «Της' είν' το κακό που πάθαμε εμείς οι μαύροι κλέφτες».*

Ο εξοικειωμένος με το κλέφτικο τραγούδι ακροατής αντιλαμβάνεται αμέσως ότι τα «τρία πουλάκια» στην αρχή του τραγουδιού προαναγγέλλουν κάποιο συνταρακτικό γεγονός του κλεφταρματολικού βίου: κάποια μάχη που μπορεί να είναι νικηφόρα, μπορεί όμως και να καταλήξει με τον θάνατο του εξυμνούμενου προσώπου, ή κάποιο άλλο σημαντικό γεγονός. Τα πουλιά συμμετέχουν και γίνονται προάγγελοι της «καλής» ή «κακής» είδησης.<sup>1</sup> Επιπλέον ενσαρκώνουν την ίδια τη φύση που υποτίθεται εξιστορεί τα γεγονότα.<sup>2</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο η ποιητική έκφραση παρουσιάζεται στη λαϊκή συνείδηση όσο το δυνατόν πιο «αντικειμενική», αφού δεν είναι ο τραγουδιστής εκείνος που αφηγείται, αλλά τα στοιχεία της φύσης –εν προκειμένω τα πουλιά. Όπως προαναφέρθηκε, επαναλαμβάνόμενα γλωσσικά μοτίβα συναντώνται συστηματικά στα κλέφτικα: Η επανάληψη της χρήσης της λέξης (ρήματος ή και ουσιαστικού) αποσκοπεί στον τονισμό του περιστατικού, ή στο ζωντάνεμα της στιγμής. Ενδεικτικά παραδείγματα είναι τα εξής:<sup>3</sup>

***Κοίτεται ο Πλιάτσικας, κοίτεται, κοίτεται** λαβωμένος ...*

*Παιδιά **κι αν θέλετε** σπαθί, **κι αν θέλετε** παλούκι...*

***Παπά** ψωμί, **παπά** κρασί, **παπά** ταή τ' αλόγου....*

Μερικές φορές προτάσσεται μια γενικότερη έννοια στο πρώτο ημιστίχιο (π.χ. πόλεμος, κλεφτουριά, δέντρο) για να δοθεί μεγαλύτερη έμφαση στην ειδικότερη έννοια στο δεύτερο (π.χ. ντουφέκι, πρωτάτα, κυπαρίσσι, αντίστοιχα). Ενδεικτικά παραδείγματα είναι τα εξής:<sup>4</sup>

*Πάψε Γιάννη μ' τον **πόλεμο**, και πάψε το **ντουφέκι***

*Εκάλεσε την **κλεφτουριά**, τα δώδεκα **πρωτάτα***

*Σα **δέντρον** εραγίστηκε, σαν **κυπαρίσσι** πέφτει.*

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 44.

<sup>2</sup> Πολίτης 2001, σ. μδ.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. μς-μζ.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. μζ.

Η επανάληψη γλωσσικών στοιχείων, όπως στα παρακάτω παραδείγματα, χρησιμοποιείται συχνά για να προβάλλει στη λαϊκή φαντασία τις υπεράνθρωπες ικανότητες και την απaráμιλλη γενναιότητα του κλεφταρματολού στη μάχη:<sup>1</sup>

*Τρεις μέρες κάνει πόλεμο, τρεις μέρες και τρεις νύχτες / χωρίς ψωμί, χωρίς νερό, χωρίς ύπνο στο μάτι*

*Τρεις μέρες κάνει πόλεμο, τρεις μέρες και τρεις νύχτες / δίχως ψωμί, δίχως νερό, δίχως κανέν' μεντάτι*

*Τρεις μέρες κάνει πόλεμο, τρεις μέρες και τρεις νύχτες / Χιόνι έτρωγαν, χιόνι έπιναν και τη φωτιά βαστούσαν.*

Ως Σωσσυρικά γλωσσικά σημαινόμενα οι παραπάνω στίχοι νοηματοδοτούν –σε σημείο ασφαλώς υπερβολής- την ακατάβλητη αντοχή μέχρι εξαντλήσεως του κλεφταρματολού στη μάχη. Η επανάληψη συγκεκριμένων γλωσσικών σημείων («τρεις», «χωρίς», «δίχως») χρωματίζει έτι περαιτέρω την εξιδανικευμένη εικόνα του «ήρωα».

Σε αρκετά τραγούδια το τυπικό αφηγηματικό σχήμα είναι επαναλαμβανόμενο και χωρίζεται σε τρία μέρη: στην προαναγγελία (από τα ανθρωπόφωνα πουλάκια) της επίθεσης του εχθρού, στην υπεράνθρωπη μέχρι εσχάτων αντίσταση του κλεφταρματολού και στην ηρωική του έξοδο. Αν και η αλληλουχία των τριών μερών δεν συναντάται σε όλα τα τραγούδια, εκεί όπου συναντάται είναι πάντα η ίδια καθώς φαίνεται πως «αποτελεί 'μίμημα' μιας εξιδανικευτικής αντίληψης και ερμηνείας ιστορικών περιστατικών που σχηματοποιούνται στη συνείδηση του λαού [...] με αυτόν τον τρόπο».<sup>2</sup> Χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή είναι το ακόλουθο παράδειγμα από τη συλλογή του Fauriel:<sup>3</sup>

*Τρία πουλάκια κάθονταν, τα τρι' αράδ' αράδα. / Το' να τηράει τον Όλυμπο, της' άλλο την Αλασσόνα, / Το τρίτον, το καλύτερον, του Πράβι το γεφύρι. / Μυριολογούσε κι έλεγε, μοιριολογάει και λέγει: / «Το Νικοτσάραν έκλεισαν στον Πράβι το γεφύρι. / Τρεις μέρες κάμνει πόλεμο, τρεις μέρες και τρεις νύχτες, / Χωρίς ψωμί, χωρίς νερό, χωρίς ύπνο στο μάτι. / Τα παλικάρια χούγιαξε, τα παλικάρια κράζει: / «Σύρτετε τα σπαθάκια της και πάρτε τα στο χέρι, / Κι ευθύς ορμήν να κάμομε στον Πράβι το γεφύρι».*

Το τριαδικό ή «τρίκωλον» σχήμα εγγράφεται σε μια «γενικότερη αρχή οργάνωσης του λόγου γνωστή [...] ως νόμος των αυξανόμενων μελών».<sup>4</sup> Σύμφωνα με τον νόμο αυτόν, τα νοήματα κλιμακώνονται αυξητικά από το πρώτο στο τρίτο μέρος με σκοπό την κορύφω-

<sup>1</sup> Σηφάκης 1998, σ. 44-45.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 47.

<sup>3</sup> Fauriel 2002, σ. 217.

<sup>4</sup> Σηφάκης 1998, σ. 201.

ση του νοήματος και της αίσθησης που δημιουργεί. Το εν λόγω σχήμα έχει παλαιές καταβολές (χαρακτηρίζεται από τον Κικέρωνα ως στοιχείο ρητορικής καλλιτέλειας), αλλά στο ελληνικό δημοτικό/κλέφτικο τραγούδι παρουσιάζεται με αξιοσημείωτη συχνότητα.<sup>1</sup> Οι λόγοι της ευρείας χρήσης του τρίκωλου σχήματος φαίνεται ότι εδράζονται σε μια ενδιάθετη τάση των ανθρώπων να ολοκληρώνουν τη σκέψη τους με βάση την τριαδικότητα, γεγονός που παρατηρείται και σε άλλες πτυχές της κοινωνικής και θρησκευτικής ζωής –όπως επί παραδείγματι η τριπλή επίκληση προς τους νεκρούς στην αρχαιότητα, ή η Αγία Τριάδα στο χριστιανισμό.<sup>2</sup> Φαίνεται ότι η τριαδικότητα αντλεί την καταγωγή της από τον πραγματικό φυσικό κόσμο, όπου όλα τα αντικείμενα γίνονται εμπειρικά αντιληπτά ως σύνολα τριών διαστάσεων (μήκος-πλάτος-ύψος), πράγμα που είχαν επισημάνει οι Πυθαγόρειοι («το παν και τα πάντα τους τρισίν ὄρισται»<sup>3</sup>).

Όπως προαναφέρθηκε, το τρίτο μέρος του τρίκωλου σχήματος στα κλέφτικα τραγούδια κορυφώνει νοηματικά και αισθαντικά την αφήγηση με την «ηρωική» έξοδο του κλεφταρματολού και την επακόλουθη μάχη. Το αποτέλεσμα της μάχης μπορεί να είναι νικηφόρο, μπορεί όμως και να καταλήγει στο θάνατο του «ήρωα». Ο θάνατος όμως αυτός μπορεί να μην είναι ο «ένδοξος» στη μάχη αλλά κατόπιν ενέδρας. Και σε αυτήν την περίπτωση, χρησιμοποιείται πάλι η τυπική τριμελής επανάληψη γλωσσικών σημασιολογικών, με αυξανόμενη όμως ένταση ώστε να τονιστεί το γεγονός του θανάτου, το οποίο με αυτό τον τρόπο παίρνει τον χαρακτήρα του καθόλου. Η πρώτη ντουφεκιά λαβώνει ελαφρά τον «ήρωα», η δεύτερη πιο σοβαρά αλλά η τρίτη είναι πάντα θανατηφόρα («φαρμακερή»), όπως στα παρακάτω παραδείγματα τραγουδιών:

*Τρία τουφέκια του' δωκαν, τα τρία αράδα αράδα, / το' να τον παίρνει **ξώπλατα**,  
και τ' άλλο εις τη **μέση**, / το τρίτο, το φαρμακερό, τον πήρε εις τ' **αστήθι**.<sup>4</sup>*

*Τρία ντουφέκια τόδωκαν, τα τρία αράδ' αράδα, / το' να τον πήρε **ξώδερμα** και τ'  
άλλο μες τη **μέση**, / το τρίτο το φαρμακερό, τον πήρε στο **κεφάλι**.<sup>5</sup>*

Οι συνηθισμένοι τόποι ενέδρας είναι οι βρύσες και οι πηγές νερού, στις οποίες αργά ή γρήγορα θα πάει ο ορεσίβιος «ήρωας»:

*Διφούς' ο Λιάκος κι έρχεται με το σπαθί στο χέρι. / Έσκυψε κάτω για να πει νερό  
και να δροσίσει. / Τρία τουφέκια τούδωκαν [...]<sup>6</sup>*

*«Δίψασα, Γιώργη μ' δίψασα για μια σταλιά νεράκι / σύρε Γιώργη μου, πάρε της,  
να πιούμε, να νιφτούμε»./ Κίνησε ο Γιώργης, κίνησε, να πει και να γεμίσει, / βρίσκει  
ταμπούρια τούρκικα, τη βρύση χαλασμένη.<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 202. Συναντάται ακόμα και στην αρχαία ελληνική ποίηση (Σηφάκης 1998, σ. 202 κ.ε.).

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 206-207.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 207.

<sup>4</sup> ΑΑ 1962, σ. 208.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 227.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 208.

Ένα άλλο ποιητικό στοιχείο που συναντάται ευρέως στα κλέφτικα, είναι η φράση «ψιλή φωνίτσα» με την οποία ο βαριά τραυματισμένος κλεφταρματολός καλεί σε βοήθεια και συμπαράσταση τους συντρόφους του. Δεν πρόκειται απλά για την αδύναμη – ξεψυχισμένη- φωνή του βαριά λαβωμένου «ήρωα», αλλά για μια αφύσικη φωνή που, σε αντιδιαστολή με τη βροντερή φωνή του στις συνθήκες της μάχης («χούγιαξε»), τονίζει το γεγονός του επερχόμενου τέλους του. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το ακόλουθο:

*Τον Λεπενιώτη βάρεσαν μες το δεξί το χέρι / δεν μπορ' να βγάλει το σπαθί, ν' αδειάσει το ντουφέκι / **Ψιλή φωνίτσα** έσυρεν, όσο κι αν εδυνότουν: / «Το που'σαι Τσόγκα μ' αδελφέ και συ Λάμπρο Σουλιώτη;».<sup>2</sup>*

Είναι προφανές ότι τα σημεία του αντιθετικού ζεύγος: ψιλή φωνίτσα-χούγιαξε δεν θα συνυπάρξουν ποτέ στο πλαίσιο του ίδιου τραγουδιού καθώς πρόκειται για εξιδανικεύσεις που εντάσσονται σε διαφορετικά αφηγηματικά συμφραζόμενα –στην πρώτη περίπτωση ως εκδήλωση της αδυναμίας του θανάσιμα πληγωμένου κλεφταρματολού, στη δεύτερη ως εμπύχωση των ανδρών του στη μάχη. Όπως παρατηρεί ο Σηφάκης, η χρήση λέξεων-υποκοριστικών όπως «φωνίτσα», «χεράκια», «σπαθακι», κ.λπ., υποδηλώνει «οικειότητα, εγκαρδιότητα, συναισθηματική ενοχή όχι μόνο των ποιητικών προσώπων αλλά και του τραγουδιστή και των ακροατών του».<sup>3</sup>

Επίσης, η στιγμή της μάχης «ζωντανεύει» ποιητικά και με τη χρήση άστοχων ερωτηματικών στίχων που λειτουργούν ως προοίμιο για το κυρίως θέμα του τραγουδιού, όπως για παράδειγμα:

***Το τι ν' ο αχός που γίνεται κι η ταραχή η μεγάλη; / Μήνα βουβάλια σφάζονται, μήνα θηριά μαλώνουν; / Κι' ουδέ βουβάλια σφάζονται, κι ουδέ θηριά μαλώνουν, / ο Μπουκουβάλας πολεμάει ....***<sup>4</sup>

Ένα ακόμα σημαντικό ποιητικό-μεταφορικό στοιχείο που συναντάται κατά κόρον στα κλέφτικα τραγούδια είναι η «αηδονολαλιά».<sup>5</sup> Στα τραγούδια ο νεκρός κλέφτης δεν μιλά με ανθρώπινη φωνή (πώς θα μπορούσε άλλωστε), αλλά με «αηδονολαλιά» (κατ'αντιστροφή με την ανθρώπινη ομιλία των πουλιών) με την οποία προτρέπει τους συντρόφους του να του «πάρουν το κεφάλι» για να μην το πάρουν οι εχθροί και το διαπομπεύσουν:

<sup>1</sup> Σηφάκης 1998, σ. 54.

<sup>2</sup> ΑΑ 1962, σ. 205.

<sup>3</sup> Σηφάκης 1998, σ. 50.

<sup>4</sup> Πολίτης 2001, σ. μδ.

<sup>5</sup> Σηφάκης 1998, σ. 52-53, 2016, σ. 221.

*Το στόμα τ' αίμα γιόμισε, τ' αχείλι του φαρμάκι, / κι η γλώσσα τ' **αηδονολαλεί**,  
**αηδονολαλεί** και λέγει: / «Το πού είστε παλικάρια μου, λίγα κι αντρειωμένα, /  
πάρτε μου το κεφάλι μου, να μην το πάρουν άλλοι».<sup>1</sup>*

*Το στόμα τ' αίμα γέμισε, τ' αχείλι του φαρμάκι, / κι η γλώσσα τ' **αηδονολαλεί**  
και κελαϊδεί και λέγει: / «Πού είστε παλληκάρια μου, που είσαι ψυχογιέ μου; /  
Για παρετέ μου τα φλωριά, πάρτε μου τα τσαπράζια, / πάρτε και το σπαθάκι μου  
το πολυξακουσμένο / κόψετε το κεφάλι μου, να μην το κόψουν Τούρκοι / και το  
πηγαίνουν στον πασά, ψηλά εις το διβάνι».<sup>2</sup>*

Εδώ το συμβολικό στοιχείο φθάνει στον υπέρτατο βαθμό μεταφυσικής υπερβολής. Το «τρίκωλον σχήμα» επιστρατεύεται και πάλι: Η αφήγηση ξεκινά με το πραγματολογικό γεγονός (το θάνατο του «ήρωα»), συνεχίζεται με το μεταφορικό (τη λαλιά του αηδονιού) για να καταλήξει στο συμβολικό/μεταφυσικό (την ομιλία του νεκρού). Συναντούμε και πάλι εδώ ένα χαρακτηριστικό στο κλέφτικο τραγούδι ζεύγος αντίθετων σημειομένων: Τα πουλιά μιλούν με ανθρώπινη λαλιά για να προαναγγείλουν ή να σχολιάσουν ένα σημαντικό γεγονός, και οι νεκροί κλέφτες «μιλούν» με τη γλώσσα των πουλιών. Το πουλί για να «μιλήσει» γίνεται άνθρωπος και ο νεκρός γίνεται πουλί.<sup>3</sup>

Από την προηγηθείσα ανάλυση γίνεται προφανές ότι μέσω του ποιητικού στοιχείου των τραγουδιών προβάλλονται και σημασιοδοτούνται εξιδανικευμένα δυο ειδών κεντρικά στιγμιότυπα: η νικηφόρα μάχη ή ο θάνατος του «ήρωα». Τα κλέφτικα τραγούδια, κατά την νεομαρξιστική-πολιτισμική προσέγγιση,<sup>4</sup> τονίζουν πτυχές της συγκρουσιακής σχέσης ανάμεσα σε δυο διαφορετικούς κόσμους: Στον ένα πόλο ο ήσυχος και στατικός κόσμος της νομιμότητας –η «φρόνιμη κοινωνία» που εκπροσωπούν οι οθωμανικές αρχές και οι τοπικοί χριστιανοί άρχοντες, και στον αντίποδα ο ανήσυχος και υπερκινητικός κόσμος της «ανταρσίας», της «υπερηφάνειας» και της «ανυποταγής» από τον οποίο υποτίθεται ότι προέρχονται οι κλεφταρματολοί.<sup>5</sup> Κατά πόσο όμως τα στοιχεία αυτά που προβάλλονται στα τραγούδια αντιστοιχούν στον πραγματικό κόσμο του κλεφταρματολικού βίου ή αποτελούν, απλώς, τυπικές εξιδανικεύσεις του; Το ζήτημα αυτό θα εξεταστεί πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

<sup>1</sup> ΑΑ 1962, σ. 227.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 208.

<sup>3</sup> Σηφάκης 1998, σ. 53.

<sup>4</sup> Βλ. κεφ. 4.

<sup>5</sup> Βλ. Κοντογιώργης 1979.

## **Κεφάλαιο 2. Το ιστορικό πλαίσιο των τραγουδιών: Το ληστρικό φαινόμενο κατά την περίοδο της ύστερης οθωμανικής κυριαρχίας**

### **2.1. Η οπλική ισχύς και βία ως οργανικό στοιχείο του κλεφταρματολισμού**

Από τα πρώτα κιόλας χρόνια της οθωμανικής κατάκτησης, λόγω νέων εξουσιαστικών δομών και πολιτικο-κοινωνικών σχέσεων, πολλοί άρρενες εγκατέλειπαν την οθωμανική νομιμότητα και περνούσαν στην «παρανομία» με κύρια δραστηριότητα τη ληστεία. Ιδιαίτερη έξαρση παρουσίασε το φαινόμενο από τα τέλη του 16<sup>ου</sup> αιώνα και έπειτα και οι λόγοι ήταν οι εξής:<sup>1</sup> Ένας πρώτος λόγος ήταν η υποτίμηση του νομίσματος, ο πληθωρισμός και η αύξηση των φορολογικών επιβαρύνσεων που είχαν ως συνέπεια την επιδείνωση των βιοτικών όρων μεγάλων μερίδων του αγροτικού πληθυσμού καθώς και των μισθοφόρων ανδρών του στρατού και των δυνάμεων ασφαλείας του κράτους. Η οθωμανική διοίκηση, στην προσπάθειά της να μειώσει τις κρατικές δαπάνες, άρχισε να στηρίζεται αυξητικά σε ιδιωτικούς μισθοφορικούς στρατούς που δημιουργούνταν από ισχυρούς περιφερειακούς αξιωματούχους. Με τη λήξη των πολέμων, τα ένοπλα αυτά σώματα βρίσκονταν χωρίς επαρκείς πόρους και ο μόνος τρόπος επιβίωσής τους δεν ήταν άλλος από την καταφυγή στη ληστεία. Ένας δεύτερος λόγος ήταν η επιδείνωση των όρων διαβίωσης των ορεινών ποιμενικών πληθυσμών λόγω μείωσης των βοσκοτόπων οφειλόμενης στην αύξηση των γεωργικών δραστηριοτήτων, κυρίως από τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα και μετά. Κρίσιμο χρονικό ορόσημο για την έξαρση της ληστείας, ειδικότερα στις περιοχές της Στερεάς Ελλάδας και της Πελοποννήσου, ήταν ο Βενετοτουρκικός πόλεμος (1684-1699) όπου ένοπλοι που είχαν προσληφθεί από τα εμπόλεμα μέρη ως άτακτος στρατός και είχαν συνηθίσει να ζουν με επιδρομές και λεηλασίες, βρέθηκαν μετά τη λήξη του πολέμου χωρίς «αντικείμενο» και στράφηκαν στη ληστεία.<sup>2</sup>

Οι ληστές «είχαν ποικίλες εθνοτικές, φυλετικές και θρησκευτικές ταυτότητες».<sup>3</sup> Μέλη των συμμοριών ήταν Έλληνες, Βλάχοι ή Αρβανίτες, ενώ σε ορισμένες συμμορίες συμμετείχαν ακόμα και Τούρκοι. Οι διαφορετικές τους «ταυτότητες» δεν τους εμπόδιζαν να ασκούν από κοινού τη ληστρική τους δράση προς απόκομιση οικονομικών ωφελειών ή διεκδίκηση θέσεων ισχύος (αρματολικιών) εντός του οθωμανικού συστήματος εξουσίας. Τα άτομα αυτά έγιναν γνωστά με διάφορα ονόματα, όπως χαϊνηδες, φερμανλήδες, χαραμήδες, ζορμπάδες και κυρίως κλέφτες.<sup>4</sup> Οι ορεινές δυσπρόσιτες ζώνες απετέλεσαν προνομιακό χώρο εκδίπλωσης της ληστρικής τους δράσης, ενώ για το εθνικό αφήγημα απετέλεσαν τα «προπύργια ελευθερίας με προμάχους τους κλέφτες» και «προάγγελους

<sup>1</sup> Στάθης 2003: 339.

<sup>2</sup> Στο ίδιο: 339-340.

<sup>3</sup> Παπασταμίου & Κοτζαγεώργης 2015, σ. 130.

<sup>4</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 49, Πολίτης 2001, σ. 1β.



και πλαστουργούς της επανάστασης».<sup>1</sup> Η μειούμενη παραγωγικότητα των πεδινών εδαφών, σε συνδυασμό με τις επιπτώσεις της οθωμανικής κατάκτησης, ώθησαν μεγάλα τμήματα πληθυσμών να αναζητήσουν νέους τόπους εγκατάστασης στις ορεινές ζώνες και στην κτηνοτροφία ως μέσο βιοπορισμού.<sup>2</sup> Η τελευταία ήταν οργανωμένη στη βάση της εποχιακής μετακίνησης των κοπαδιών από τα ορεινά βοσκοτόπια στα χειμαδιά και αντιστρόφως, με αποτέλεσμα έναν άστατο και δύσκολο τρόπο ζωής που ευνοούσε την ανάπτυξη ισχυρών δεσμών αλληλεγγύης μεταξύ των μελών των κοινοτήτων.<sup>3</sup> Ο άμεσος έλεγχος των ζωνών αυτών από τα οθωμανικά στρατεύματα ήταν ασύμφορος: Τα κόστη (με όρους διάθεσης οικονομικών πόρων και ανθρώπινου-στρατιωτικού δυναμικού) υπερέβαιναν τα οφέλη από την επιβολή της οθωμανικής νομιμότητας σ' αυτές. Εξάλλου, η κτηνοτροφία λόγω του ημινομαδικού χαρακτήρα της δεν προσφερόταν για επιβολή κανονικής φορολόγησης.<sup>4</sup> Αποτέλεσμα της αδυναμίας επιβολής άμεσου οθωμανικού ελέγχου ήταν η δημιουργία μιας ανεπίσημης εξουσίας ένοπλων ομάδων<sup>5</sup> με τη σχετική ανοχή των οθωμανικών αρχών, οι οποίες επιδίδονταν σε ζωοκλοπές, ληστείες, απαγωγές και λύτρα σε βάρος κατά κανόνα ανυπεράσπιστων χωρικών ή περιηγητών και εμπόρων. Το φαινόμενο αυτό ήταν ενδημικό σε όλο το πλάτος και μήκος της οθωμανικής επικράτειας, που σημείωνε ιδιαίτερη έξαρση μετά τη λήξη στρατιωτικών αναμετρήσεων (με αποτέλεσμα πρώην μισθοφόροι ένοπλοι να αναζητούν πλέον πόρους στη ληστεία) ή κατά τη διάρκεια επισιτιστικών κρίσεων. Όπως σημειώνεται σε μια μελέτη, «το ληστρικό προϊόν κάτω από ορισμένες συνθήκες επέτρεπε τη συγκρότηση πρωτογενούς κεφαλαίου για επενδύσεις σε περισσότερο οικονομικές δραστηριότητες, όπως η αγορά γαιών, ενώ ο ληστής, δρώντας φυσικά έξω από το δημοσιονομικό σύστημα, δεν ήταν υπόφορος φορολογικών επιβαρύνσεων».<sup>6</sup> Στην ίδια μελέτη επισημαίνεται ότι το οθωμανικό κράτος ανεχόταν κατά βάση το ληστρικό φαινόμενο, διότι αυτό αποτελούσε μηχανισμό απορρόφησης και εκτόνωσης κραδασμών «στην κοινωνική συνοχή που προκαλούσαν αποδιοργανωτικά φαινόμενα όπως η ανεργία, οι πόλεμοι, οι φυσικές καταστροφές, οι λοιμοί και οι επιδημίες. Επιπλέον, οι ληστές αποτελούσαν δεξαμενή για τη συγκρότηση μικρών ιδιωτικών στρατών εκ μέρους των τοπικών προυχόντων».<sup>7</sup> Ήδη από παλιότερα οι Βενετοί χρηματοδοτούσαν ληστρικές συμμορίες για να φθείρουν τη δύναμη του σουλτάνου.<sup>8</sup> Όπως παρατηρεί ο Πολίτης, η οθωμανική διοίκηση προσπαθούσε από τη μια μεριά να καταστείλει τις ληστρικές συμπεριφορές που όμως, από την άλλη, αποτελούσαν μια ουσιαστική «ασφαλιστική δικλείδα» για εκτόνωση της κοινωνικής δυσαρέσκειας.<sup>9</sup> Εγκλωβισμένες

<sup>1</sup> Δημητρόπουλος 2015.

<sup>2</sup> Κολιόπουλος 2003. Στο σημείο αυτό υπάρχουν διαφορετικές απόψεις. Όπως έχει δείξει ο Βασίλης Παναγιωτόπουλος στη μελέτη του για τον πληθυσμό και τους οικισμούς της Πελοποννήσου μεταξύ του 13<sup>ου</sup> και του 18<sup>ου</sup> αιώνα (Παναγιωτόπουλος 1985), η άποψη της ανόδου των Ελλήνων στα ορεινά είναι λανθασμένη. Ευχαριστώ την Π. Χαντζαρούλα για την βιβλιογραφική επισήμανση.

<sup>3</sup> Για την περίπτωση των κοινοτήτων των Σουλιωτών που προέκυψαν από μεταναστευτικά ρεύματα αλβανικών ποιμενικών φύλων στον ελλαδικό χώρο κατά τον 14<sup>ο</sup> αιώνα, βλ. Ψιμούλη 1996, 2005.

<sup>4</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 50.

<sup>5</sup> «μπουλουκιών»

<sup>6</sup> Παπασταμίου & Κοτζαγεώργης 2015, σ. 129.

<sup>7</sup> Στο ίδιο.

<sup>8</sup> Πολίτης 2013, σ. 104.

<sup>9</sup> Στο ίδιο, σ. 105.

σε αυτόν τον φαύλο κύκλο, οι όποιες προσπάθειες του οθωμανικού κράτους να καταστείλει το ληστρικό φαινόμενο στα εδάφη του παρέμεναν κατά κανόνα ατελέσφορες, είτε λόγω ανικανότητας του, είτε λόγω απροθυμίας του.

Όπως αναφέρθηκε στις προηγούμενες σελίδες, θύματα της ληστρικής δράσης δεν ήταν οι ισχυροί της οικονομικής και πολιτικής εξουσίας, αλλά ανυπεράσπιστοι χωρικοί, ταξιδιώτες, περιηγητές και έμποροι. Ενδεικτικά είναι τα παρακάτω αποσπάσματα τραγουδιών:

*Πουλί μου, πούθεν έρχεσαι και πούθε κατεβαίνεις; / μην έρχεσ' από τ' Άγραφα και τον καημένο Βάλτο; / μηνά είδες κλέφτες πουθενά, μηνά είδες χαραμήδες, / μηνά είδες τα Κομπόπουλα, τον Γιάννη Ζαρνικιώτη; / -«Εψές προψές τον είδαμε στου Ράικου το γιουφύρι, / τους Βλάχους εκουρμέκιαζε<sup>1</sup> τους βλάχους κουρμεκιάζει, / τους πήρε πέντε πρόβατα, πέντε καλά κριάργια, / πήρε τη στέρφη<sup>2</sup> κάλεσια<sup>3</sup> με το λαμπρό κουδούνι».*<sup>4</sup>

*Πραγματευτής κατέβαινε από τα κορφοβούνια / σέρνει μουλάρια δώδεκα και μούλες δεκαπέντε / και κλέφτες τον απάντησαν καταμεσίς του δρόμου.*<sup>5</sup>

Η χρήση ένοπλης βίας με σκοπό τον εύκολο πλουτισμό θεωρείται απόλυτα δικαιολογημένη στο σύστημα αξιών των ληστρικών ομάδων, ακόμα και στην περίπτωση που ασκείται σε βάρος ανυπεράσπιστων γυναικών. Χαρακτηριστικό από την άποψη αυτή είναι το παρακάτω τραγούδι:

*Εβγήκε ο Νάννος στα βουνά, ψηλά στα κορφοβούνια / Κ' εμάζωνε κλεφτόπουλα, παιδιά και παλληκάρια. / Τα μάζωξε, τα σύναξε, τάκαμε τρείς χιλιάδες, / Κι' ολημερίς τα δίδαχνε, ολονυχτίς τα λέγει / «Ακούστε παλληκάρια μου κ' εσείς παιδιά δικά μου / Δεν θέλω κλέφταις για τραγιά, κλέφταις για τα κριάρια / Μον' θέλω κλέφταις για σπαθί, κλέφταις για το τουφέκι. / Τριώ μερώ περπατησιά να πάρωμε μια νύχτα / Να πάμε να πατήσωμε της Νικολούς τα σπίτια / Οπώχει τ' άσπρα τα πολλά και τ' ασημένια πιάτα».*<sup>6</sup>

Σε μια παραλλαγή του τραγουδιού, πέρα από την πρόθεση ληστείας υποδηλώνονται και οι σεξουαλικές προθέσεις του αρχληστή για τη Νικολού:

*«[...] να πάμε να πατήσωμε της Νικολούς το σπίτι, / που' χει τα άσπρα της Βλαχιάς, της Βουλγαριάς τα γρόσια. / Στην στράτα οπού επήγαινε, τον Θεόν επαπακάλει./*

<sup>1</sup> φορολογούσε, λεηλατούσε.

<sup>2</sup> στείρα προβατίνα

<sup>3</sup> λευκό πρόβατο με με μελανές γραμμές γύρω από τα ρουθούνια και τα μάτια.

<sup>4</sup> ΑΑ 1962, σ. 227.

<sup>5</sup> Πολίτης 2001, σ. 1β.

<sup>6</sup> Passow 2007, σ. 26.

«Θεέ μου, να βρώ τη Νικολού στο στρώμα να κοιμάται, / ξεβράκωτη, ξεζώνωτη και ξεμαντηλωμένη».<sup>1</sup>

Η καθημερινή ζωή των κλεφτών δεν είχε να επιδείξει πολλές περιπτώσεις φιλευσπλαχνίας απέναντι στους φτωχούς, όπως την έχει εξιδανικεύσει ο πατριωτισμός.<sup>2</sup> Αντίθετα, οι πυρπολήσεις χωριών, οι λεηλασίες μοναστηριών, οι βιασμοί γυναικών, οι δολοφονίες ιερών, οι απαγωγές για λύτρα, τα βασανιστήρια και άλλες εγκληματικές δράσεις ήταν ο κανόνας. Χαρακτηριστικά από την άποψη αυτή είναι τα παρακάτω αποσπάσματα τραγουδιών:

*Τον γούμενο ν-εφώναξε, τον γούμενο φωνάζει. / «Κατέβα κάτω γούμενε να με ξεμολογήσεις / γιατί έχω κάμει κρίματα κ' είμαι κριματισμένος / έχω σκοτώσει έναν παπά εκεί που λειτουργούσε».*<sup>3</sup>

*Πού ήσουν εφές Καράμπελα, που ήσουν προφές Θανάση; / -«Εφές ήμουν στα Βέρβαινα, προφές στον Άγιον Πέτρο, / κι απόψε μού' ρθαν γράμματα, πικρά, φαρμακωμένα / πατήσανε τη Μαλεβή, το μέγα μοναστήρι / πήραν άσπρα, πήραν φλωργιά, πήραν μαργαριτάργια, / πήραν τ' ασημοκάντηλα από την Παναγία, / πιάσαν το διάκο το μικρό, τον Παπακωσταντάκη./ Τους πήρανε, τους πήγανε σε μια ψηλή ραχούλα, / τους βάλανε τ' απίστομα<sup>4</sup> και τους τουρκοπαιδεύουν».<sup>5</sup> / «Μαρτύρα, διάκο, τα φλωργιά, κ' εσύ παπά τα γρόσια». / -«Στον πέρα πύργο είν' τα φλωργιά, στο δώθε' ναι τα γρόσια, / στον άλλον τον παράπυργο είν' τα μαργαριτάργια».<sup>6</sup>*

*Τί ν' το κακό που γίνεται τούτο το καλοκαίρι; / Τρία χωριά μας κλαίγονται, τρία κεφαλοχώρια, / μας κλαίγεται κ' ένας παπάς από τον Άγιον Πέτρο. / Τι τόκαμα του κερατά και κλαίγεται από μένα; / μήτε τα βόδια τ' έσφαξα, μήτε τα πρόβατά του / τη μια του νύφη φίλησα, τις δυό του θυγατέρες, / το' να παιδί του σκότωσα, τ' άλλο το πήρα σκλάβο / και πεντακόσια δυό φλουριά για ξαγορά του πήρα / ούλα λουφέ' τα μοίρασα, λουφέ στα παλληκάρια, / και ατός μου δεν εκράτησα τίποτα για εμένα.<sup>8</sup>*

Οι κλέφτες σπάνια στοχοποιούσαν προύχοντες που είχαν στην υπηρεσία τους προσωπικούς φρουρούς<sup>9</sup> και τη βοήθεια των οθωμανικών αρχών, και ακόμα σπανιότερα Τούρκο-

<sup>1</sup> ΑΑ 1962, σ. 190.

<sup>2</sup> Φίνλεϋ 1973, σ. 38.

<sup>3</sup> ΑΑ 1962, σ. 220.

<sup>4</sup> μπρούμυτα

<sup>5</sup> Με τη λέξη «τουρκοπαιδεύουν» πιθανότατα το τραγούδι εννοεί ότι τους βίασαν.

<sup>6</sup> ΑΑ 1962, σ. 230.

<sup>7</sup> αμοιβή

<sup>8</sup> Fauriel 2002, σ. 173.

<sup>9</sup> στην Πελοπόννησο τους λεγόμενους κάπους

υς αξιωματούχους.<sup>1</sup> Η συνήθης πρακτική των κλεφτών ήταν η αιχμαλωσία των θυμάτων τους, η υποβολή τους πολλές φορές σε βασανιστήρια για να ομολογήσουν που είχαν κρυμμένα τα χρήματα και τα τιμαλφή τους, και η απαίτηση καταβολής λύτρων από τους οικείους τους για την απελευθέρωσή τους (εξαγορά). Όπως αναφέρεται σε ένα χειρόγραφο «περί των θαυμάτων της Παναγίας Προυσιώτισσας» περί τα χρόνια της επανάστασης: «Εις τα μέρη του Αποκούρου<sup>2</sup> τινές λησταί επήραν ένα αιχμάλωτον, Ιωάννην ονόματι ... Ἦρχισαν να (τον) τυραννούν ... ζητούντες από αυτόν γρόσια και φλωρία. Ο δε ἔλεγεν αυτοῖς ... ἄλυπηθείτε με τον ταλαίπωρον δι' ἀγάπην του Ἰησοῦ Χριστοῦ και της Παναγίας της Προυσιώτισσας, διότι ἐγὼ δεν ἔχω πλούτον και γρόσια'... Οι δε κλέπται ἔλεγον αὐτῷ, ἡμεῖς Χριστόν και Παναγίαν ἐδώ εις τα βουνά δεν ηξεύρομεν, μόνον φέρε την εξαγοράν, τα οκτακόσια γρόσια, διὰ να γλυτώσεις την ζωὴν σου' ...».<sup>3</sup> Ἄς σημειωθεί ὅτι οι κλέφτες δεν δίσταζαν να προβαίνουν σε απαγωγές ἀκόμα και ἀνώτατων στελεχῶν της ἐκκλησίας για λύτρα, ὅπως στην περίπτωση της απαγωγῆς του πρωτοσύγκελου της μητροπόλεως Χριστιανουπόλεως Ανθίμου Ανδριανοπούλου, τον Οκτώβριο του 1804.<sup>4</sup>

Ἡ δράση των κλέφτικων μπουλουκιῶν ἐπιδείνωνε τις ἤδη δύσκολες συνθήκες ζωῆς των χωρικῶν λόγω των φορολογικῶν και ἄλλων βαρῶν που τους ἐπέβαλλε η οθωμανικὴ ἐξουσία, ἀλλὰ και της σκληρῆς ἐκμετάλλευσής τους ἀπὸ τις χριστιανικὲς προυχοντικὲς ἐλίτ.<sup>5</sup> Δεν εἶναι λίγες οι περιπτώσεις ὅπου ἰσχυρὲς κλέφτικες ομάδες δεν δίσταζαν να πολιορκούν, να λεηλατοῦν και να καίνε ολόκληρα χωριά ἢ και κωμοπόλεις,<sup>6</sup> ἢ δε σκληρότητα τους ἀπέναντι στους χωρικούς γινόταν ἀκόμα πιο μεγάλη στην περίπτωση που οι τελευταῖοι τολμοῦσαν να ἀντισταθῶν ἢ να ἀρνηθῶν να καταβάλλουν χρηματικὰ ποσὰ ἢ ἀγαθὰ στους κλέφτες. Σύμφωνα με την ἀφήγηση του ἀρχικλέφτη και μετέπειτα ἥρωα της επανάστασης Θεόδωρου Κολοκοτρῶνη: «εστεῖλαμε εις τα Βέρβαινα να μας στείλει ψωμί και ζωοτροφές και αυτοὶ μας ἀποκρίθησαν: ἔχομε βόλια και μπαρούτι' και ἐπήγαμεν και τους χαλάσαμε».<sup>7</sup> Στην Πελοπόννησο, ἰσχυροὶ κλέφτες κατέληγαν να γίνουν κάποι (ἐνοπλιοι φρουροὶ ἰσχυρῶν τοπικῶν προεστῶν) ἐνῶ οι ρόλοι μεταξύ κλέφτη και κάπου ἐναλλάσσονταν κατὰ περίπτωση, ὅπως ἀκριβῶς και στην περίπτωση των κλεφταρματολῶν της Ρούμελης. Οι Κολοκοτρωναῖοι, οι Πλαπούταιοι, οι Πετμεζάδες και οι Χονδρογιανναῖοι ἦταν κάποι των Ζαΐμηδων.<sup>8</sup> Εἰδικὰ για τον Κολοκοτρῶνη, ο Finlay ἀναφέρει ὅτι καμιά θηριωδία δεν ἦταν δυνατὸν να συγκριθεῖ με τη ζωὴ του Μοραῖτη κλέφτη.<sup>9</sup> Ἐνδεικτικὸ της σκληρότητας των κλεφτῶν εἶναι το παρακάτω τραγούδι, στο ὁποῖο προεστοὶ του Μοριά προτρέπουν τον σουλτάνο να ἐξοντώσει τη συμμορία των Κολοκοτρωναῖων:

<sup>1</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 50, Κολιόπουλος 2003, σ. 139, Φίνλεϋ 1973, σ. 41.

<sup>2</sup> στην Αιτωλία

<sup>3</sup> Πολίτης 2001, σ. 1γ.

<sup>4</sup> Γριτσόπουλος 1984.

<sup>5</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 51, Φίνλεϋ 1973, σ. 39, Πύλια 2001, 2012α.

<sup>6</sup> Τσοποτός 1912, σ. 146, 176.

<sup>7</sup> Πολίτης 2001, σ. 1δ.

<sup>8</sup> Βλ. Παπαγεωργίου 2005, σ. 58, ο οποίος ἐντάσει και τους Δεληγιανναῖους στους κλέφτες και κάπους. Ἡ ἀπόψη αὐτὴ ἀμφισβητεῖται ἀπὸ ἄλλους ἱστορικούς σύμφωνα με τους ὁποίους οι Δεληγιανναῖοι δεν ἦταν οὔτε ληστὲς οὔτε κάποι ἀλλὰ προεστοὶ με μακρὰ ἱστορία στη Γορτυνία (βλ. σχετικὰ Φωτόπουλος 2005, σ. 106-109, Κουτροβίδης 2010). Ἐυχαριστῶ την Π. Χαντζαρούλα για την ἐπισήμανση.

<sup>9</sup> Φίνλεϋ 1973, σ. 41.

*Οι γέροντες και οι προεστοί και οι προύχοντες του τόπου / πιάνουν και γράφουν μια γραφή στο βασιλιά στην Πόλη:/ «Σε σέν' αφέντη βασιλιά, σε σένανε βεζίρη / οι κλέφτες που είναι στο Μοριά είναι και βασιλιάδες. / Ο Θεοδωρής είν' βασιλιάς κι ο Γιάννης είν' βεζίρης / κι ο Γιώργος απ' τον Αϊτό είναι κατής και κρένει». / Ο βασιλιάς σαν τ' άκουσε, πολύ του κακοφάνη. / Ευθύς φερμάνι έβγαλε και στο Μοριά το στέλνει, / τους κλέφτες να σκοτώσουνε, τους Κολοκοτρωναίους.<sup>1</sup>*

Μπροστά στον κίνδυνο για τη ζωή τους, οι χωρικοί, παρά τη φτώχεια τους, έβρισκαν τρόπους να ικανοποιούν -μερικώς έστω- τα οικονομικά αιτήματα των ληστών.<sup>2</sup> Η σκληρότητα των τελευταίων απέναντι στους χωρικούς σχετίζεται εν μέρει και με το γεγονός ότι ο υποταγμένος (δηλαδή υποκείμενος σε φόρους) χωρικός αποτελούσε «το πλέον απωθητικό πρότυπο για τους υπερήφανους, αρειμάνιους, ένοπλους και ελεύθερους κλέφτες».<sup>3</sup> Η απαξίωση του αγροτικού τρόπου ζωής προβάλλεται τόσο έντονα στα κλέφτικα, σε βαθμό που να ταυτίζεται με τη σκλαβιά στους Οθωμανούς, ενώ, αντίθετα, ο κλέφτικος τρόπος ζωής ταυτίζεται με την ανδρεία και την πολεμική ικανότητα -όπως φαίνεται και στο παρακάτω τραγούδι:

*-«Βασίλη κάτσε φρόνιμα, να γίνης νοικοκύρης, / Για ν' αποχτήσης πρόβατα, ζευγάρια κι' αγελάδες, / Χωριά κι' αμπελοχώραφα, κοπέλια να δουλεύουν»- «Μάνα μου 'γω δεν κάθομαι να γίνω νοικοκύρης, / Να κάμ' αμπελοχώραφα, κοπέλια να δουλεύουν, / και νάμαι σκλάβος των Τουρκών, κοπέλι των σκυλιώνε./ Φέρε μου το βαριό σπαθί και τ' αλαφρό τουφέκι, / να πεταχτώ σαν το πουλί ψηλά στα κορφοβούνια, / Να πάρω δίπλα τα βουνά, να περπατήσω λόγκους, / Να βρώ λημέρια των κλεφτών, γιατάκια καπετάνων. / Να πάω να βρώ το Μάνταλο, να σμιξώ τον Μπαστέκη, / Που πολεμούν με την Τουρκιά και με τους Αρβανίταις, / Να μτώ με δαύτους σύντροφος στα Τούρκικα κεφάλια / Με μια σπαθιά να κόφτω τρεις, με το τουφέκι πέντε, / Και με το γιαταγάνι μου σαράντα και πενήντα».<sup>4</sup>*

Ακόμα και ο γάμος του αρχικλέφτη θεωρείται εγκατάλειψη της κλέφτικης ζωής και τιμωτείται σκληρά από τους συντρόφους του:

*«Νικόλα κάτσε φρόνιμα, σαν καπετάνιος που είσαι. / Μην τα μαλώνεις τα παιδιά και μην τα παραβρίζεις./ Έβαλαν την κακή βουλή και θε να σε σκοτώσουν»./ - «Ποιος τα λογιάζει τα παιδιά και ποιος τα χαμπερίζει;/ Πότε να έρθ' η άνοιξη, να' ρθει το καλοκαίρι,/ Να βγώ στα ξερολίβαδα και στα παλιά λημέρια,/ Να πάγω και να πανδρευτώ, να πάρω μιαν κοντούλα,/ Να την εντύσω στο φλωρί και στο μαργαριτάρι!»/ Τα παλικάρια τ' άκουσαν, πολύ τους κακοφάνη. / Τρεις τουφεκιές τον*

<sup>1</sup> ΑΑ 1962, σ. 236.

<sup>2</sup> Πολίτης 2013, σ. 102.

<sup>3</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 51.

<sup>4</sup> Passow 2007, σ. 21.

*δώσανε, τες τρεις φαρμακωμένες. / «Βαρείτε τον τον κερατά. Βαρείτε τον τον πο-  
ύστη! / Από μας πήρε τα φλωριά, να παντρευτεί τη ρούσα. / Η ρούσα είναι πιστο-  
λιά, και το σπαθί κοντούλα».*<sup>1</sup>

Η πραγματικότητα είναι ότι οι σχέσεις των ληστών με τους χωρικούς είναι αμφίσημες: Από τη μια εξαρτώνται απ' αυτούς για την τροφοδοσία τους, τη στελέχωση των ομάδων τους, την συλλογή πληροφοριών για τις κινήσεις αντίπαλων ομάδων, την φυγάδευσή τους σε περιόδους διωγμών κλπ, ενώ από την άλλη τους περιφρονούν βαθύτατα. Το παρακάτω απόσπασμα του τραγουδιού «του Κατσαντώνη» εκφράζει στους τελευταίους στίχους την περιφρόνηση του αρχικλέφτη για τους ραγιάδες.

*Στις δεκαπέντε του Μαΐου, στες είκοσι του μήνα, / ο Βεληγκέκας κίνησε να πάη  
στον Κατσαντώνη. / Επάησε κ' εκόνεψε σ' ενού παπά το σπίτι. / -«Παπά, ψωμί,  
παπά, κρασί, να πιούν τα παλληκάρια». / Κ' εκεί πού' τρωγε κ' έπινε, εκεί που ω-  
μιλούσε, / μαύρα μαντάτα τούρθανε από τον Κατσαντώνη. / Στα γόνατα γονάτι-  
σε, «Γραμματικέ», φωνάζει, / «τα παλληκάρια σύναξε κι όλο τον ταϊφά<sup>2</sup> μου. /  
Εγώ πηγαίνω εμπροστά, στην Κρύα τη βρυσούλα». / Στη στράτα όπου πήγαινε,  
στη στράτα που πηγαίνει, / οι κλέφτες τον καρτέρεψαν και τον γλυκορωτούσαν.  
/ Πού πας, Βελή μπουλούκμπαση<sup>3</sup> ρετζάλι<sup>4</sup> του Βεζήρη;» / -«Σ' εσέν', Αντώνη, κε-  
ρατά, σ' εσένα Κατσαντώνη». / Ο Κατσαντώνης φώναξεν από το μετερίζι.<sup>5</sup> / -  
«Δεν είν' εδώ τα Γιάννινα, δεν είναι οι ραγιάδες, / για να τους ψένεις σαν τραγιά,  
σαν τα παχιά κριάρια, / εδώ' ναι τα ψηλά βουνά και κλέφτικα τουφέκια». [...].<sup>6</sup>*

Η δυσπιστία των κλεφτών απέναντι στους χωρικούς τροφοδοτείται και από το ενδεχόμε-  
νο της «απιστίας» (προδοσίας) που πάντα ελλοχεύει. Τα επόμενα τραγούδια αναφέρον-  
ται σε προδοσία κλεφτών από ιερωμένους ή ακόμα και από πνευματικούς τους συγγενε-  
ίς:

*Βαστάτε, Τούρκοι, τ' άλογα, λίγου να ξανασάνου, / να χαιρετήσου τα βουνά, τα  
πρώτα μου λημέρια, / ν' αφήσου διάτα τα πιδγιά, διάτα τουν Λιπινιώτη. / φουτ-  
χιά να βάλη στ' Άγραφα στου Μέγα μοναστήρι, / για να καή κ' ηγγούμινους μ' ό-  
λους τους καλουίρους, / που παν και μι προυδώσανι στους Σκυλουαρβανίτις. / Μι  
πήραν κι μι πάναν, στα Γιάννινα μι πάνουν, / στα Γιάννινα κι στουν Πασιά, στη  
φυλακή μι βάνουν.<sup>7</sup>*

<sup>1</sup> Fauriel 2002, σ. 371-372.

<sup>2</sup> το στράτευμα, την ομάδα.

<sup>3</sup> αρχηγέ, καπετάνιε.

<sup>4</sup> σύμβουλε.

<sup>5</sup> οχύρωμα, πρόχωμα.

<sup>6</sup> ΑΑ 1962, σ. 201.

<sup>7</sup> Στο ίδιο, σ. 204.

Καλόγερος εκλάδευε στον Αιμναλού τ' αμπέλια, / βλέπει δυό κλέφτες κ' έρχονται,  
 δυό λεροφορεμένους, / κι από μακριά τον χαιρετούν κι από κοντά του λένε. /  
 «Ωρα καλή καλόγερε». –«Καλώς τα παλληκάρια»./ –«Καλόγερε φέρε ψωμί, να  
 φάν' τα παλληκάρια». / –«Ψωμί δεν έχω' δώ παιδιά, να φάν' τα παλληκάρια. /  
 Καθήστε λίγο, βρέ παιδιά, να πάγω να σας φέρω». / –«Τήρα καλά, καλόγερε, να  
 μη μας μαρτυρήσεις! / Σου κόβει ο Γιώργος τα μαλλιά κι' ο Αντώνης το κεφάλι». /  
 Μα κείνος δεν τ' αγροίκησε τα λόγια που του λένε, / επήγε και τους πρόδωκε, πά-  
 ει τους μαρτυράει. / Και η παγανιά τους έκλεισε μέσ' στους ληνούς, στ' αμπέλια.<sup>1</sup>

Το λέν' οι κούκκοι στα βουνά κ' οι πέρδικες στα πλάγια, / το λέει κι ο πετροκότ-  
 ζυφας στα κλέφτικα λημέρια. / Οι κλέφτες εσκορπίσανε και γίνηκαν μπουλούκια.  
 / Ο Δίπλας πάει κατ' τ' Άγραφα κι Αντώνης πάει στο Βάλτο / κι ο Νάσος πέρα πέ-  
 ρασε κατά τα Βλαχοχώρια, / για να βαφτίσει ένα παιδί, να πιάση μια κουμπάρα.  
 / Κουμπάρες τον καρτέρεσαν με το παιδί στα χέρια. / Την μια κερνάει τάληρα,  
 την άλλη δίνει γρόσια / και τες κουμπαραπούλες του τάληρα και ρουμπιέδες.<sup>2</sup> / Κ'  
 εκεί απιστιά του γίνηκε, τον Νάσον εσκοτώσαν.<sup>3</sup>

Βγήκα ψηλά στον Όλυμπο και κοίταξα τριγύρω / τριγύρω γύρω θάλασσα κι από  
 στεριά Αρβανίτες / κι από μεριά κλεφτόπουλα με τα σπαθιά στα χέρια / και πάλε  
 πίσω γύρισα κατ' τα παλιά λημέρια, / τα βρίσκω ο μαύρος έρημα κι όλα χορτα-  
 ριασμένα. / Ψιλή φωνίτσα έβγαλα, όσο κι αν εδυνάστην. / «Πού είσαι, κουμπάρ'  
 Αλεξανδρή, κ' εξάδελφε Βασίλη;» / Κανείς δεν' πολογήθηκε, κανείς δεν απεκρίθη  
 / κι ο ψυχογιός τ' Αλεξανδρή, κείνος απολογήθη. / –«Αλεξανδρή δεν είν' εδώ,  
 πάγ' εις την Ελασσόνα, / πάγει να μάσ' Αρβανιτιά, για να σε πολεμήσει».<sup>4</sup>

Σύμφωνα με τον Finlay, η ανεξάρτητη και περιπετειώδης ζωή των κλεφτών ασκούσε γο-  
 ητεία στις κατώτερες λαϊκές τάξεις και ας ήταν αυτή «βουτηγμένη στο έγκλημα».<sup>5</sup> Η έ-  
 νοπλη βία ανάγεται σε ύπατη αξία και όσοι την ασκούν γίνονται σύμβολα που λειτουρ-  
 γούν ως συντελεστές μεταρσίωσης και εξιδανίκευσης του πνεύματος της εξέγερσης, που  
 κατά τον Ασδραχά είναι αυτό το οποίο εξυμνείται στα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια.<sup>6</sup> Η  
 αξία που δίδεται στα μέσα της άσκησης βίας (άρματα) προβάλλεται ιδιαίτερα στα εν λό-  
 γω τραγούδια, όπως φαίνεται στα ακόλουθα αποσπάσματα:

–«Τι τόκαμα του κερατά και θα με πολεμήσει, / που ήρθε με παλιόρουχα και του  
 'δωκα καινούρια / που 'ρθε με παλιοτούφεκο και του 'δωκα ασημένιο / και τ' άρμα-  
 τά του τα 'καμα όλα μαλαματένια».<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 238.

<sup>2</sup> μικρά χρυσά νομίσματα αξίας 10-12 γροσίων.

<sup>3</sup> ΑΑ 1962, σ. 206.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 196-197.

<sup>5</sup> Φίνλεϋ 1973, σ. 37.

<sup>6</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 174-175.

<sup>7</sup> ΑΑ 1962, σ. 197.

*Του Ραγκαβάνη τ' άρματα δεν πρέπει να φοριώνται, / μόν' πρέπει για να κρέμονται μέσα στα σταυροδρόμια, / κι όσοι διαβάτες κι αν περνάν' ούλοι να τα ρωτάνε: / -«Άρματα, πού είναι ο αφέντης σας και πού είναι ο αφεντικός σας;» -«Ο αφέντης μας εμίσευσε ν-από τα ψές το βράδυ».<sup>1</sup>*

Τα όπλα, τα τσαπράζια,<sup>2</sup> και άλλα ενδυματολογικά στοιχεία και στολίδια -σύμβολα κύρους, πολεμικής ισχύος και ανδρείας του κλεφταρματολού- εκθειάζονται ιδιαίτερα στα κλέφτικα, όπως στα παρακάτω αποσπάσματα:

*«Λάξε μου, τι δε φαίνεσαι τούτο το καλοκαίρι, / να περπατής αρματολός, στο μαύρο καβαλλάρης, / να λάμπουν τα τσαπράζια σου τα φλωροκαπνισμένα, / δώδεκ' αράδες τα κουμπιά στα ρούχια γιλέκα, / να έχης και στο σπαθάκι σου χούφτα μαλαματένια, να κρούη ο ήλιος την αυγήν, μα κρούη το μεσημέρι».<sup>3</sup>*

*Λάμπουν τα χιόνια στα βουνά κι ο ήλιος στα λαγκάδια / έτσι λάμπει κ' η κλεφτουργιά, οι Κολοκοτρωναίοι, / πόχουν τ' ασήμια τα πολλά, τες ασημένιες πάλες / και στα σελάχια τα χρυσά μπιστόλες καπνισμένες<sup>4</sup>.*

*[...] που κεί περνάει η κλεφτουριά, οι Κολοκοτρωναίοι, / με τα μπαϊράκια τα χρυσά, τις ασημομπιστόλες. / Κινάν' και πάν' στην εκκλησιά, για να λειτουργηθούνε. / Φορούν τα πόσια<sup>5</sup> τα χρυσά, τις ασημομπαλάσκες.<sup>6</sup>*

Η σημασία που τα κλέφτικα αποδίδουν στα άρματα και τα τσαπράζια, είναι τόσο μεγάλη σε σημείο που η απώλειά τους να θεωρείται σημαντικότερη και από την απώλεια της ίδιας της ζωής, όπως φαίνεται στο μοιρολόι της μάνας του κλέφτη Κίτσου:

*Του Κίτσ' η μάνα κάθονται στην άκρη στο ποτάμι / Με το ποτάμι μάλωνε και το πετροβολούσε / Ποτάμι μου λιγόστεψε, ποτάμι στρέψε πίσω / Για να περάσ' αντίπερα πέρα στα κλεφτοχώρια / Οπώχουν κλέφταις σύνοδο, οπώχουν τα λημέρια. / Τον Κίτσο τον επιάσανε και πάν να τον κρεμάσουν. / Χίλιοι τον πάν από μπροστά και δυό χιλιάδες πίσω. / Κι' ολοξοπίσω πήγαινε η μαύρη του μανούλα / Μυριολογούσε κ' έλεγε, μυριολογά και λέγει / -«Κίτσο μου πούναι τ' άρματα τα έρματα τα τσαπράζια;»- / «Μάνα λωλή, μάνα τρελή, μάνα ξεμναλισμένη / Δεν κλαίς τα*

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 283.

<sup>2</sup> σταυρωτά επιστήθια κοσμήματα (ασημения ή επίχρυσα), απαραίτητο συμπλήρωμα της επίσημης φορεσιάς των κλεφταρματολών.

<sup>3</sup> ΑΑ 1962, σ. 214.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 234.

<sup>5</sup> κεντητά καλύμματα κεφαλής

<sup>6</sup> ΑΑ 1962, σ. 235.



*μαύρα νιάτα μου, δεν κλαίς και την αντρεία μου / Μόν κλαίς τα έρμα τ' άρματα,  
τα έρμα τα τσαπράζια».<sup>1</sup>*

Όπως έχει αναφερθεί, ορισμένες κλέφτικες συμμορίες αποκτούσαν με την πάροδο του χρόνου μεγάλη κυριαρχική ικανότητα που τις καθιστούσε ικανές να οργανώνουν ευρείας κλίμακας ληστρικές δραστηριότητες, εμποδίζοντας έτσι την ομαλή διεξαγωγή των εμπορικών ροών στα εδάφη της αυτοκρατορίας. Το γεγονός αυτό τις καθιστούσε ενοχλητικές στις οθωμανικές αρχές, οι οποίες είχαν δύο εναλλακτικές επιλογές: Είτε να τις εξοντώσουν μέσω τακτικών στρατιωτικών επιχειρήσεων εναντίον τους (πράγμα όμως που συνεπαγόταν σημαντικές απώλειες σε άνδρες και οικονομικούς πόρους) ή να τις προσεταιριστούν μέσω του θεσμού του αρματολικιού (πράγμα που ήταν ο κανόνας). Η διαδικασία περιλάμβανε δυο φάσεις: η πρώτη ήταν η αμνήστευση του ληστή και υποψήφιου αρματολού, δηλαδή η «επιστροφή» του στην οθωμανική νομιμότητα που είχε ως προϋπόθεση τη δήλωση υποταγής στην εξουσία («προσκύνημα»), και η δεύτερη την ανάθεση του αρματολικιού, που περιλάμβανε την υποχρέωση τήρησης της τάξης στη γεωγραφική περιοχή του αρματολικιού και φύλαξης στρατηγικής σημασίας περασμάτων από τις κλέφτικες συμμορίες.<sup>2</sup> Και εδώ ακριβώς έχουμε το κατά τον Κοταρίδη παράδοξο που συνδέεται με την έννοια του κλεφταρματολού: «κλέφτης ο οποίος φυλάει τον τόπο από τους κλέφτες ή φύλακας που κατέκτησε την θέση του κλέβοντας».<sup>3</sup>

Ένα κλέφτικο τραγούδι αναφέρεται στο προσκύνημα του «περήφανου» κλέφτη Κατσούδα, που όμως δεν είχε αίσιο γι' αυτόν αποτέλεσμα:

*Κύριε μου, τι να γίνηκαν οι μαύρ' οι Κατσουδαίοι / κι ουδέ στην Πάτρα<sup>4</sup> φαίνονται  
κι ουδέ στον Αγι Σώστη, / ο Φλώρος ο περήφανος, ο κάλεσιος<sup>5</sup> Κατσούδας, /  
που 'ταν στους κάμπους φλάμπουρα<sup>6</sup>, και στα βουνά μπαϊράκια<sup>7</sup>. / Κατσούδας  
πάει στα Γιάννενα, πάει να προσκυνήσει. / «Πολλά τα έτη ντουβλετή»<sup>8</sup> -«Καλώς  
τον τον Κατσούδα. / Κατσούδα, κάτσε καταγής, κάτσε να σε ρωτήσω. / Πολλά  
σκιαέτγια<sup>9</sup> μου 'ρθανε 'π' όλα τα βιλαέτια, / απ' Άγραφα και Πατρινό και από το  
Καρπενήσι»./ -«Αλήθεια, αφέντη μ', σου 'ρθανε, και να με συμπαθήσεις, / χίλια  
φλωριά καζάντησα,<sup>10</sup> τώρα να τα μετρήσω, / να διώξωμε τους Βαλτινούς, και τους  
Κοντογιανναίους». / Κι ο Αλή Πασάς δεν άκουσε, του 'κοψε το κεφάλι.<sup>11</sup>*

Το προσκύνημα της εξουσίας δεν ήταν μόνο το μέσο για απόκτηση αρματολικιού, αλλά και για να σώσει ο ληστής τη ζωή του:

<sup>1</sup> Passow 2007, σ. 23-24.

<sup>2</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 52, Κολιόπουλος 2003, σ. 135.

<sup>3</sup> Κοταρίδης 1993, σ. 31.

<sup>4</sup> Υπάτη (Πατρατζίκι)

<sup>5</sup> ωραίος άνδρας.

<sup>6</sup> λάβαρα

<sup>7</sup> σημαίες

<sup>8</sup> κυβερνήτης (εκπρόσωπος του ντοβλετιού, του κράτους). Αναφέρεται στον Αλή πασά.

<sup>9</sup> παράπονα, κατηγορίες

<sup>10</sup> κέρδισα

<sup>11</sup> AA 1962, σ. 226.

*-Πολλά τα έτη αφέντη μου, -Σάββα καλώς μας ήρθες / Σάββα πώς ήρθες, πώς περνάς, πώς είναι τα παλληκάρια; / -Σε προσκυνούν αφέντη μου, 'ς τους κάμπο-  
υς κατεβήκαν / κ' εγώ ήρθα στο χουζούρι σου<sup>1</sup> να πιάσω την ποδιά σου<sup>2,3</sup>*

Η επάνοδος του ληστή στην οθωμανική νομιμότητα, απαιτούσε πολλές φορές ανταλλάγματα, όπως για παράδειγμα την καταδίωξη και εξόντωση ενοχλητικών για την εξουσία «ομότεχνών» του. Στο παρακάτω άσμα, ο «προσκυνημένος» κλέφτης Φίλιος, σε συνεργασία με ένοπλο απόσπασμα του Ιμπραήμ πασά, επιχειρεί να εξοντώσει τον κλέφτη Αγριόγιαννη, αλλά στη μάχη χάνει τη ζωή του:

*Τρίτη, Τετάρτη θλιβερή, Πέφτη φαρμακωμένη / Παρασκευή ξημέρωνε, πού' χε  
μη ξημερώσει, / που κίνησε Μπραϊμ πασιάς στον Μάτεσι να πάη. / Μα πήγε και  
ξεπέζεψε στου Μάτεσι τ' αμπέλια, / βρίσκει γυναίκες με παιδιά, γυναίκες με τους  
άντρες. / -«Γυναίκες μαρτυρήσετε των κλέφτων τα γιατάκια,<sup>4</sup>/ γιατί σας κόβω τα  
παιδιά, σας παίρνω και τους άντρες»./ -«Το βλέπεις κείνο το βουνό, πού' να κα-  
ψαλισμένο, / εκεί κοιμάται Αγριόγιαννος με δεκαοχτώ νομάτους». / Βάνει το Φί-  
λιο ολομπρουστά, τα παλληκάρια πίσω, / μα πήγαν και τον ηύρανε στον ήλιο και  
λιαζόταν / και από μακριά τον χαιρετάν' κι από κοντά του κρένουν. / -«Δεν προσ-  
κυνάς, βρ' Αγριόγιαννη, σαν τ' άλλα παλληκάρια, / μόν' περπατείς αρματολός,  
μόν' περπατείς και κλέφτης!» / -«Δε σ' το' χω βρέ Μπραϊμ πασιά, πού' ρθες με  
πεντακόσιους / μον' το' χω της κολιάνιτσας<sup>5</sup> που μ' έχει λαβωμένο». / Βγάνει ο  
Φίλιος το σπαθί κι απάνω του πηγαίνει. / Μια πιστολιά του έδωσε του Φίλιου στο  
κεφάλι, / γέμισ' το στόμα τ' αίματα, η γλώσσα του φαρμάκι.<sup>6</sup>*

Η συνεργασία προσκυνημένων κλεφτών με Οθωμανούς σε συγκρούσεις με άλλους κλέφτες φαίνεται και σε άλλα τραγούδια όπως το παρακάτω:

*Βγήκαν τα Νικολόπουλα και κυνηγάν' τους κλέφτες, / και κυνηγάν' το Ζαχαρία,  
το Βλαχομπαρμπιτσιώτη. / Κι ο Ζαχαριάς εκλείστηκε μεσ' στις Ωριάς το κάστρο.<sup>7</sup>  
/ Τον έζωσαν οι παγανιές<sup>8</sup> οι Τούρκοι κ' οι Ρωμαίοι. / «Γυρίστε πίσω, ρε Τουρκιά,  
ρε παλιοπαροραίοι,<sup>9</sup>/ τ' εμέ με λένε Ζαχαριά, με λένε Μπαρμπιτσιώτη. / Έχω*

<sup>1</sup> παρουσιάστηκα μπροστά σου

<sup>2</sup> τελετουργική κίνηση δήλωσης υποταγής του κλέφτη (προσκυνήματος) προς τον εκπρόσωπο της εξουσίας: γονυκλισία, σκύψιμο πιάσιμο και φίλημα του χιτώνα του Οθωμανού άρχοντα

<sup>3</sup> Αραβαντινός 1996, σ. 72.

<sup>4</sup> θέσεις διανυκτέρευσης

<sup>5</sup> παράλυση των ποδιών

<sup>6</sup> ΑΑ 1962, σ. 254-255.

<sup>7</sup> προσωνομία κάστρου στις υπώρειες του Πάρωννα

<sup>8</sup> στρατιωτικά αποσπάσματα

<sup>9</sup> κάτοικοι του χωριού Παρόρι, κοντά στη Σπάρτη

*ντουφέκι σιουσανέ<sup>1</sup> μπιστόλα καριοφίλι, / έχω και το σπαθάκι μου στ' ασήμι βουτημένο».<sup>2</sup>*

Με βάση το οθωμανικό δίκαιο, οι χριστιανοί ραγιάδες απαγορευόταν να ιππεύουν και να φέρουν όπλα. Ο θεσμός του αρματολικιού αποτελεί σαφέστατη παρέκκλιση από το νομικό πλαίσιο, μια παρέκκλιση που όμως «δικαιολογείται» επ' ονόματι μιας ανώτερης ανάγκης, αυτής για αποτελεσματικότερη λειτουργία του κράτους.<sup>3</sup> Όπως σημειώνει ο Κοταρίδης, ο αρματολισμός εγγράφεται «στους μηχανισμούς που διέθετε η αυτοκρατορία στον βαλκανικό χώρο για τη νόμιμη διαχείριση της βίας και των όπλων [...] Γενικά ο αρματολισμός είναι σύστημα δημόσιας ασφάλειας σύμφωνα με το οποίο ένοπλοι ραγιάδες αναλαμβάνουν καθήκοντα φύλακα της τάξης γι' αυτό απαλλάσσονται από φόρους και οι κοινότητες επιβαρύνονται με τη μισθοδοσία και την τροφοδοσία τους».<sup>4</sup> Η ίδια η θέσμιση του αρματολισμού συνιστά ένα παράδοξο, μια αντινομία, μια αυτοαναιρούμενη ταυτολογία κατά την οποία ο κλεφταρματολός είναι ταυτόχρονα «κλέφτης και φύλακας, προσκυνημένος και ανυπότακτος, ραγιάς και ένοπλος».<sup>5</sup>

Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι ένας από τους βασικούς λόγους για τους οποίους τόσο η εθνική όσο και μέρος της μαρξιστικής ιστοριογραφίας θεωρεί τα αρματολίκια ως «πυρήνες αντίστασης» κατά της οθωμανικής κυριαρχίας,<sup>6</sup> είναι η ταύτιση του θεσμού του αρματολικιού με διάφορες τοπικές μορφές ένοπλης δράσης κατά των Οθωμανών. Πυρήνες αντίστασης είχαν εμφανιστεί σε περιοχές των κεντρικών και νότιων Βαλκανίων, με οπλαρχηγούς όπως ο Μιχαήλ Μάρουλος ο Ταρχανιώτης, ο Κροκόδειλος Κλαδάς στη Μάνη, ο Θόδωρος Μπούας στην Άρτα, ή ο Σκεντέρμπεης στην Αλβανία. Ωστόσο, η διαμόρφωση τέτοιων «πυρήνων αντίστασης» ήταν μια ιστορικά μακρόσυρτη και σύνθετη διαδικασία όπως υποστηρίζει στη μελέτη της η Ψιμούλη<sup>7</sup> που αναφέρεται στη μετανάστευση, ήδη από τον 14<sup>ο</sup> αιώνα, ημινομαδικών φύλων αλβανικής προέλευσης στη Θεσπρωτία, την εξ' αυτών διαμόρφωση της σουλιώτικης κοινωνίας και των ληστρικών πρακτικών της και την τελική σύγκρουσή της με τον πασά Ιωαννίνων και γενικό επόπτη δερβενίων Αλή Τεπελενλή στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα -μια σύγκρουση που ως γνωστόν κατέληξε στην πτώση του Σουλίου και την εκδίωξη των κατοίκων του από το ομώνυμο όρος. Σύμφωνα με την προαναφερόμενη, η ζωή της σουλιώτικης κοινωνίας εναλλάσσονταν ανάμεσα στην κτηνοτροφία μικρής κλίμακας, την ένοπλη άμυνά της εναντίον γειτονικών ποιμενικών πληθυσμών που διεκδικούσαν ζωτικό γεωγραφικό χώρο (βοσκοτόπια) ή εναντίον τούρκικων επιδρομών, και τις ληστρικές επιθέσεις της σε γειτονικά χωριά.<sup>8</sup> Το σουλιώτικο ληστρικό φαινόμενο πήρε μάλιστα τέτοια έκταση κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, ώστε πολλά χωριά κατακτήθηκαν και εξαναγκάστηκαν να πληρώνουν φόρους στους Σουλι-

<sup>1</sup> εμπροσθογεμές ντουφέκι με εξαγωνική κάνη

<sup>2</sup> ΑΑ 1962, σ. 228-229.

<sup>3</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 53.

<sup>4</sup> Κοταρίδης 1993, σ. 22-23.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 65.

<sup>6</sup> Βλ. κεφ. 3.

<sup>7</sup> Ψιμούλη 1996, 2006. Η βιβλιογραφική επισήμανση οφείλεται στην Π. Χαντζαρούλα για την οποία την ευχαριστώ.

<sup>8</sup> Ψιμούλη 2006, σ. 232 κ.ε.

ώτες, ενώ άλλα εξαγόραζαν απ' αυτούς την προστασία τους έναντι αντιτίμου. Τα γεγονότα αυτά, όπως ήταν αναμενόμενο, πυροδότησαν εντάσεις μεταξύ των ένοπλων και των τοπικών μουσουλμανικών αρχοντιών που έχαναν έτσι τη δυνατότητα ιδιοποίησης του αγροτικού πλεονάσματος των εν λόγω περιοχών μέσω φορολογίας. Η προσπάθεια του Αλή να εγκαθιδρύσει στο πασαλίκι του μια συγκεντρωτική διοίκηση και εξουσία, ερχόταν σε κατάφωρη αντίθεση με τις φυγόκεντρες πρακτικές των Σουλιωτών. Η ένοπλη σύγκρουση δεν άργησε να διαφανεί ήδη από τις αρχές του 1789 και κλιμακώθηκε στη συνέχεια.<sup>1</sup>

Η ταύτιση των αρματολικιών με τέτοιους και με άλλους ανάλογους χώρους ένοπλης δράσης, άσχετα από το εάν η δράση αυτή αφορούσε σε καθαρά ληστρικές ενέργειες ή σε άμυνα εναντίον ληστών, ή σε συγκρούσεις μεταξύ τοπικών οπλαρχηγών για τη νομή του αγροτικού πλεονάσματος, ή σε προστασία από αυθαιρεσίες της οθωμανικής εξουσίας, έχει ως αποτέλεσμα «διαφορετικά θεσμικά καθεστώτα με τις αντίστοιχες κοινωνικές ομάδες που τα εξυπηρετούσαν συγχέονται τόσο, ώστε εντέλει ο θεσμός του αρματολικιού και οι χριστιανοί ραγιάδες κάτοχοί του να εμφανίζονται σαν να ήταν καρικατούρα φανατισμένων ένοπλων ορθόδοξων εναντίον αλλόθρησκων».<sup>2</sup>

Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι δεν πρέπει να ταυτίζονται τα αρματολίκια με τα δερβενοχώρια: αν και τα πρώτα περιλάμβαναν τη φύλαξη των εντός των ορίων τους δερβενίων, δεν είναι το ίδιο με τα δεύτερα στα οποία ένοπλες ομάδες χωρικών, ή ακόμα και ολόκληρα χωριά, ήταν επιφορτισμένα με τη φύλαξη περασμάτων και γεφυριών με αντάλλαγμα ειδικά φορολογικά προνόμια.<sup>3</sup> Ακόμη, δεν πρέπει να ταυτίζονται τα αρματολίκια και οι αρματολοί της Ρούμελης με τους κάπους του Μοριά,<sup>4</sup> δεδομένου ότι οι δεύτεροι ήταν φρουροί στην προσωπική υπηρεσία των προυχοντικών ελίτ, ενώ οι πρώτοι στην θεσμοθετημένη υπηρεσία της οθωμανικής κατάκτησης. Η ανυπαρξία αρματολισμού στο Μοριά ερμηνεύεται από το ιδιαίτερο σύστημα επαρχιακής διοίκησης, στο οποίο εξέχουσα θέση διακατείχαν οι τοπικοί χριστιανοί προύχοντες, καθώς και από τη γεωγραφική διάρθρωση της Πελοποννήσου, τα κάστρα και τις ισχυρές στρατιωτικές δυνάμεις που έδρευαν εκεί μέχρι τον 16<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>5</sup> Τέλος, κάποιες περιοχές συγχέονται με τα αρματολίκια μόνο και μόνο από το γεγονός ότι το καθεστώς τους επέτρεπε την οπλοφορία των κατοίκων τους, όπως για παράδειγμα οι καπετανίες της Μάνης, οι Μερεδίτες καθολικών περιοχών της σημερινής νότιας Αλβανίας, οι ποιμενικές κοινότητες Μετσόβου και Συρράκου έως τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, και η Χιμάρα στη σημερινή Αλβανία.<sup>6</sup> Το διακριτό και ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του αρματολικιού, αυτό που το διαφοροποιεί από τις προαναφερθείσες μορφές ένοπλης δράσης, ήταν το γεγονός ότι αποτελούσε θεσμό του οθωμανικού κράτους που ελέγχονταν από τοπικούς και περιφερειακούς Οθωμανούς δερβεναγάδες. Αυτοί ήταν ισχυροί κρατικοί αξιωματούχοι επιφορτισμένοι από την Πύλη για τη φύλαξη γεωγραφικών σημείων μεγάλης στρατηγικής σημασίας (περασμάτων, στενών, γεφυριών,

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 354 κ.ε.

<sup>2</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 306.

<sup>3</sup> Ασδραχάς 1982, σ. 174-175.

<sup>4</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 58, Φακούρα 2013, σ. 189-191.

<sup>5</sup> Στο ίδιο.

<sup>6</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 308.

κ.λπ.) και ασφαλώς για την καταδίωξη και εξόντωση των ληστρικών ομάδων. Ήταν μάλιστα αυτοί που εισηγούντο στον περιφερειακό πασά και στην Πύλη ποιοι θα καταλάμβαναν το αξίωμα του δερβετζή ή αρματολού. Στα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα η Πύλη καθιέρωσε έναν κεντρικό θεσμό που αντιστοιχούσε σε ευρύτερες γεωγραφικές περιφέρειες, τον επόπτη δερβενίων, με τελευταίο επόπτη των κεντρικών Βαλκανίων πριν το ξέσπασμα της επανάστασης του 21, τον Αλή πασά Τεπελενλή.<sup>1</sup>

## 2.2. Η ιστορική εξέλιξη του κλεφταρματολισμού

Ο θεσμός αυτός εμφανίστηκε για πρώτη φορά<sup>2</sup> στην περιοχή των Αγράφων η οποία περιλάμβανε πενήνταδύο χωριά που κατοικούνταν από Σαρακατσάνους, Βλάχους και Αρβανίτες. Ήταν ορεινή και δύσβατη περιοχή και ως εξ' αυτού η επιβολή της οθωμανικής νομιμότητας ήταν αδύνατη ή οικονομικά ασύμφορη. Την εκδοχή περί αγραφιώτικης καταγωγής του θεσμού γύρω στα 1430 επί σουλτάνου Μουράτ του Β, προσυπογράφει και ο Α. Πολίτης.<sup>3</sup> Από τα Άγραφα ο θεσμός εξαπλώθηκε και σε άλλες ορεινές περιοχές της

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 307.

<sup>2</sup> Δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των ιστορικών σχετικά με την περίοδο πρώτης εμφάνισης του αρματολικού θεσμού. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι οι απαρχές του εντοπίζονται στα πρώτα χρόνια εμφάνισης των Οθωμανών (Σφυρόερας 2015, σ. 154-156). Σε παλιά τουρκικά κείμενα αναφέρεται ο όρος «martolos», ενώ σε βενετικά έγγραφα του 16<sup>ου</sup> αιώνα ο όρος «martolosi», πράγμα που πιθανόν υποδηλώνει ενετική καταγωγή του θεσμού. Ο Dakin (2005, σ. 41) τοποθετεί την αρχή του αρματολικού θεσμού στη βυζαντινή και τη μετέπειτα ενετική περίοδο. Σύμφωνα με τον ίδιο, ήδη από τον 16<sup>ο</sup> αιώνα συναντώνται αρματολοί στη σημερινή Βοσνία, Αλβανία, Βουλγαρία, Μακεδονία, περιοχές νότια του Αλιάκμονα έως τον Κορινθιακό κόλπο. Ο Φίνλεϋ (1973, σ. 33) θεωρεί ότι ο αρματολικός θεσμός, ως ένα είδος τοπικής εθνοφυλακής, είχε δημιουργηθεί ήδη από τα χρόνια της βυζαντινής αυτοκρατορίας με τους ακρίτες, δηλαδή στρατιωτικούς τιμαριούχους επιφορτισμένους από την αυτοκρατορική διοίκηση να φυλάσσουν τα ανατολικά σύνορα της αυτοκρατορίας από εξωτερικές επιδρομές. Στα τουρκικά κείμενα ο όρος αναφέρεται στον ένοπλο, τον φρουρό κάστρου, ή τον πειρατή θαλασσών αλλά και ποταμών όπως του Δούναβη. Άλλοι υποστηρίζουν ότι ο όρος έχει ελληνικές καταβολές, από τον όρο άρμα (όπλο): αρματολόγος-αρματολόος-αρματολός (στο ίδιο). Σύγχρονοι Τούρκοι ιστορικοί τοποθετούν την εμφάνιση του θεσμού στο πρώτο μισό του 14<sup>ου</sup> αιώνα, στα χρόνια της ίδρυσης του οθωμανικού κράτους, ενώ η συστηματική του εμφάνιση και λειτουργία στην Ευρώπη τοποθετείται στα χρόνια του σουλτάνου Μουράτ Β (1421-1451), όπου, σύμφωνα με ορισμένες ενδείξεις, ιδρύεται το πρώτο αρματολίκι στα Άγραφα. Η περιοχή αυτή είχε γεωστρατηγική σημασία για την ασφάλεια των προωθημένων τουρκικών στρατευμάτων και η φύλαξη των περασμάτων ανατέθηκε, από τον Μουράτ, πιθανά σε Οθωμανούς παλαίμαχους πολεμιστές. Άλλοι μελετητές υποστηρίζουν ότι οι απαρχές του αρματολισμού εμφανίζονται έναν αιώνα περίπου πριν την άλωση της Κωνσταντινούπολης, επί Μουράτ Α και του διαδόχου του Μπαγεζίτ Α (Παπαγεωργίου 2005, σ. 54). Άλλοι υποστηρίζουν ότι ο θεσμός, σε παραπλήσιες μορφές, υπήρχε σε όλα τα Βαλκάνια καθ' όλη τη βυζαντινή περίοδο, όπως προαναφέρθηκε, αλλά εντάθηκε κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα με την εσωτερική απορρύθμιση της αυτοκρατορίας, τη διεύρυνση των τοπικών και περιφερειακών δομών εξουσίας και την αποδυνάμωση του κεντρικού ελέγχου (Σβορώνος 1992, σ. 47, Κοταρίδης χ.χ., σ. 651). Κατά τους δυο πρώτους αιώνες της οθωμανικής κατάκτησης των Βαλκανίων, ένοπλες ομάδες χριστιανών συντάσσονται με τα οθωμανικά στρατεύματα εναντίον άλλων χριστιανικών ομάδων.

<sup>3</sup> Πολίτης 2001, σ. 10. Άλλοι ιστορικοί (π.χ. Παπαρηγόπουλος 2009, σ. 184) υποστηρίζουν ότι οι ρίζες του θεσμού βρίσκονται στον 16<sup>ο</sup> αιώνα, περίοδο εδραίου και ισχυρού αυτοκρατορικού κράτους επί Σουλείμάν του Μεγαλοπρεπή, στο οποίο όμως παρουσιάζονταν γεωγραφικά κενά άσκησης εδαφικής κυριαρχίας και ελέγχου σε δυσπρόσιτες ορεινές ζώνες των Βαλκανίων (Πιζάνιας 2014, σ. 307). Ο άμεσος έλεγχος των ζωνών αυτών δεν είχε ιδιαίτερη οικονομική βαρύτητα για την Πύλη, δεδομένου ότι ήταν αδύνατη η συλλογή φόρων από τους ημινομαδικούς ποιμενικούς πληθυσμούς τους. Το βασικό όμως πρόβλημα ήταν το γεγονός ότι οι εν λόγω ζώνες κατοικούνταν από ένοπλους πληθυσμούς με παράδοση ανταρσίας, πράγμα που δημιουργούσε κενά ολοκλήρωσης της κατάκτησης. Οι ζώνες αυτές λειτουργούσαν κάτω από ένα δικό τους ιδιόμορφο καθεστώς, πράγμα που δημιουργούσε μια παράλληλη, με την οθωμανική, εξουσία. Διοικούσαν από συμβούλια αρχηγών χωριών και η ασφάλειά τους εναποτίθετο σε ένοπλα σώματα υπό την ηγεσία ενός καπετάνιου. Σε περιόδους οικονομικής ένδειας, τα ένοπλα αυτά σώματα δεν δίσταζαν να προβαίνουν σε ληστείες και τοπικές συγκρούσεις, ενώ είναι πιθανόν μέλη τους να λάμβαναν μέρος ως μισθοφόροι σε αντίπαλα των Οθωμανών στρατεύματα.

κεντρικής και βόρειας Ελλάδας, με ιδιαίτερη ένταση στη Ρούμελη (κεντρικό και δυτικό τμήμα της Στερεάς). Υπάρχουν και αυτοί που υποστηρίζουν ότι εκτός από τα Άγραφα ο θεσμός πρωτοεμφανίστηκε στα Μέγαρα και στον Όλυμπο.<sup>1</sup>

Ο βασικός λόγος της εξάπλωσης του αρματολισμού ήταν ότι, κατά την γεωγραφική της επέκταση, η οθωμανική αυτοκρατορία συνάντησε σημαντικά εμπόδια σε αυτές τις περιοχές των οποίων η κοινωνική οργάνωση και κουλτούρα του πληθυσμού τους ήταν εμποτισμένη από μια μακρά παράδοση ένοπλης βίας και ληστείας.<sup>2</sup> Εδώ θα πρέπει να αναφερθεί ότι ενώ οι προηγούμενες αυτοκρατορίες άφηναν συνειδητά εκτός εδαφικού, οικονομικού και στρατιωτικού ελέγχου τέτοιες ζώνες, η οθωμανική προσπάθησε να τις ελέγξει με διάφορους τρόπους: με τη μετακίνηση των γυναικόπαιδων των χωριών που βρίσκονταν στις παρυφές τους, με την πυρπόληση των δασών ώστε οι καταδιωκόμενοι να μην μπορούν να καταφεύγουν σ' αυτά, ή με διαπραγματεύσεις με τους αρχηγούς τους.<sup>3</sup> Ακόμη και στο ζενίθ της ισχύος της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ο άμεσος έλεγχος των ζωνών αυτών με στρατιωτικά μέσα δεν έγινε εφικτός λόγω του τρόπου οργάνωσης του οθωμανικού στρατού, αλλά και της δυσμενούς γεωμορφολογίας τους για τακτικές στρατιωτικές επιχειρήσεις. Η ανάθεση της αντιμετώπισης των ορεισίων ένοπλων ομάδων σε πρώην ληστές εξισλαμισμένους Αρβανίτες που εντάσσονταν στον οθωμανικό στρατό, δεν έφερε ουσιαστικά αποτελέσματα. Η δε αποτυχία της πολιορκίας των Αγράφων από τον Οθωμανό πασά περί τα 1520, οδήγησε στην υπογραφή της Συνθήκης του Ταμασίου, κατά την οποία τα χωριά των Αγράφων θα είχαν πλήρη διοικητική αυτονομία, θα απαγορευόταν η εγκατάσταση τουρκικών οικογενειών σ' αυτά, οι κάτοικοι θα μπορούσαν να επικοινωνούν ελεύθερα, και η μόνη υποχρέωση κάθε κοινότητας απέναντι στην Πύλη θα ήταν η ετήσια καταβολή φόρου ύψους 50.000 γροσίων.<sup>4</sup> Η Συνθήκη αυτή θεωρείται η βάση για τη συγκρότηση το 1525 του πρώτου αρματολικιού των Βαλκανίων στα Άγραφα, και αποτελεί προϊόν αμοιβαίου συμβιβασμού του οθωμανικού κράτους με τους ληστές. Μετά το 1529, ο Ιμπραήμ πασάς, στρατηγός του Σουλεϊμάν και κατά περιόδους βεζίρης, επεξέτεινε τον θεσμό, με αποτέλεσμα τη βαθμιαία δημιουργία δεκαεπτά αρματολικιών, όλα στην κεντρική ορεινή Ελλάδα, την ορεινή Θεσσαλία και τη δυτική Μακεδονία, σε δυσπρόσιτες κτηνοτροφικές περιοχές.<sup>5</sup> Απόρροια αυτού ήταν να, δημιουργηθούν εντός του πολιτικού γεωγραφικού χάρτη της αυτοκρατορίας «αχαρτογράφητες» ζώνες, για τις οποίες το οθωμανικό κράτος θα έπρεπε να έρχεται σε συνεχείς συμβιβασμούς με τις ένοπλες ομάδες, ασκώντας τοιοιτοτρόπως όχι ουσιαστική εδαφική κυριαρχία, αλλά «διαμεσολαβημένη επικυριαρχία».<sup>6</sup>

Η ιστορία του αρματολικού θεσμού χωρίζεται σε δυο διακριτές, ως προς τη σχέση των αρματολών με την οθωμανική εξουσία, περιόδους.<sup>7</sup> Κατά την πρώτη περίοδο, που

<sup>1</sup> Βλ. Κοταρίδης 1993, σ. 23.

<sup>2</sup> Βλ. Κολιόπουλος 1988, 2003, Δαμιανάκος 2003, 2005, Κοντογιώργης 1979, Ασδραχάς 1993.

<sup>3</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 308.

<sup>4</sup> Στο ίδιο.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 309.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 311. Για μια πιο σύγχρονη μελέτη σχετική με την παλαιότερη ιστορία των αρματολών βλ. Στάθης 2001. Ευχαριστώ την Π. Χαντζαρούλα για την βιβλιογραφική επισήμανση.

<sup>7</sup> Πολίτης 2001, σ. ιθ-κζ.

εξικνεύεται έως τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα, οι αρματολοί δεν έρχονται γενικώς σε ρήξεις με το οθωμανικό κράτος. Από τις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι την οριστική διάλυση των αρματολικιών κατά το πρώτο τέταρτο του 19<sup>ου</sup>, οι σχέσεις των αρματολών με την εξουσία είναι τεταμένες και συγκρουσιακές για λόγους υπεράσπισης των προνομίων τους, τα οποία η τελευταία προσπαθεί να περιορίσει ή και να καταργήσει. Να σημειωθεί ότι για την πρώτη περίοδο λειτουργίας του θεσμού τα ιστορικά στοιχεία είναι ελάχιστα, ενώ από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα και μετά σχετικές πληροφορίες περιέχονται στα τουρκικά αρχεία Βέροιας και Θεσσαλονίκης. Στα τελευταία καταγράφονται περιστατικά κατά τα οποία, αρματολοί καταδιώκουν, συλλαμβάνουν και προσάγουν στο ιεροδικείο κλέφτες, ή προσέρχονται ως μάρτυρες κατηγορίας εναντίον τους, κλπ. Οι καπετάνιοι διορίζονται με χοτζέτι<sup>1</sup> απευθείας από την τουρκική διοίκηση, ενώ αργότερα διορίζονται από τους Τούρκους προκρίτους σε συμφωνία με τους ντόπιους ραγιάδες.

Προς το τέλος του 17<sup>ου</sup> αιώνα, με φερμάνι του σουλτάνου διορίζονται ως αρματολοί εξισλαμισμένοι Αλβανοί, με το επιχείρημα ότι είναι «ευσυνείδητοι και τίμιοι μουσουλμάνοι» σε αντιδιαστολή με τους παλιούς χριστιανούς αρματολούς που διέπρατταν θηριωδίες σε βάρος των κατοίκων των περιοχών τους. Όπως αναφέρεται σε οθωμανικά έγγραφα: «Καζάδες τινές παραπονέθησαν και πάλιν δι' αναφορών των ότι ούτοι οι αρματολοί [...] περιέρχονται τα χωρία και αφού φάγουν και πίνουν εντελώς δωρεάν προξενούν καταστροφάς και ζημίας εις πλείστους κατοίκους, επιρρίπτοντες εις τους τελευταίους τούτους τας γενομένας ζημίας».<sup>2</sup> Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση αφαίρεσης του αρματολικιού από τον αρματολό της δυτικής Μακεδονίας Μείντάνη στα 1695.<sup>3</sup> Αλλά και οι Αλβανοί αρματολοί δεν στάθηκαν ευσυνείδητοι και τίμιοι σύμφωνα με όσα καταγράφονται σε οθωμανικά έγγραφα, κατά τα οποία «Αλβανοί τινές αρχιλησταί επέτυχον την έκδοσιν υψηλών βερατίων, όπως διορισθούν αρχηγοί των αρματολών των καζάδων της Ρούμελης. Ούτοι επιστρέφοντες εις τους τόπους της διαμονής των, συγκεντρώνουν υπό την αρχηγίαν των διακοσίους ή τριακοσίους Αλβανούς ληστές και λέγοντες ότι ημείς εγίνομεν αρματολοί, διαπράττουν φόνους, διαρπαγάς περιουσιών και προσβάλλουν τας οικογενείας τινών. Εκτός δε τούτων, μόλις έλθη η πρώτη του μηνός, έκαστος εξ' αυτών ζητεί και εισπράττει βιαίως παρά των κατοίκων του καζά από διακόσια έως τριακόσια χρυσά νομίσματα, παρά δε των δια των στενών διερχόμενων φορτίων, υπό τύπον φόρου, εισπράττουν δι' έκαστον φορτίον [...] διαρπάζουν δε τελείως τους μη πληρώνοντας ταύτα».<sup>4</sup> Η προσπάθεια υποκατάστασης των χριστιανών αρματολών με εξισλαμισμένους Αρβανίτες δερβεβαγάδες, έπαιξε σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη του θεσμού καθώς, σύμφωνα με τον Α. Πολίτη, όλη η δεύτερη περίοδος χαρακτηρίζεται από συγκρούσεις των παλαιών αρματολών με τους νεοδιορισμένους για τη διατήρηση των αρματολικιών τους.<sup>5</sup>

Οι συχνές αυθαιρεσίες και ληστείες των αρματολών σε βάρος των χωρικών, είχαν σαν αποτέλεσμα την έκδοση σουλτανικού φερμανιού το 1720 βάσει του οποίου ο διορισ-

<sup>1</sup> hucset: έγγραφο του ιεροδικείου, αποδεικτικό έγγραφο τίτλου ιδιοκτησίας.

<sup>2</sup> Όπως αναφέρεται στο Κοταρίδης 1993, σ. 45.

<sup>3</sup> Παπακωνσταντίνου 1998, σ. 72.

<sup>4</sup> Βλ. Κοταρίδης 1993, σ. 45.

<sup>5</sup> Πολίτης 2001, σ. κα.

μός του αρματολού θα έπρεπε να έχει απαραίτητως και την έγκριση των τοπικών προκρίτων. Ωστόσο, ούτε αυτό το σουλτανικό διάταγμα έφερε ουσιαστικά αποτελέσματα, ενώ με ένα δεύτερο το 1722 αποφασίστηκε η κατάργηση του θεσμού και η ανάθεση της φύλαξης των δερβενιών στους ίδιους τους κατοίκους των καζάδων. Στην πράξη και αυτή η απόφαση παρέμεινε κενό γράμμα, καθώς στις περιοχές που κατοικούνταν από ελληνόφωνους πληθυσμούς (Ρούμελη, Ήπειρο, Θεσσαλία και δυτική Μακεδονία) η λειτουργία των αρματολικιών συνεχίστηκε παρά και ενάντια στη βούληση του οθωμανικού κράτους. Περί τα 1740, η Πύλη διορίζει έναν εξισλαμισμένο Αρβανίτη, τον Σουλεϊμάν, ως πασά Ιωαννίνων και ως δερβετζή πασά, με βασική αποστολή την παρακολούθηση των κινήσεων εκείνων των Ελλήνων για τους οποίους υπήρχαν υπόνοιες ότι ήταν όργανα των Ρώσων για την προετοιμασία παμβαλκανικής εξέγερσης.<sup>1</sup> Ο Σουλεϊμάν εκμεταλλεύτηκε τις εσωτερικές αντιζηλίες και έριδες ανάμεσα στους αρματολούς, για να τους αποδυναμώσει και να εγκαταστήσει Αρβανίτες ένοπλους ως φύλακες των περασμάτων. Ο Α. Πολίτης υποστηρίζει ότι η προσπάθεια του οθωμανικού κράτους να περιορίσει την επιρροή των αρματολών αντικαθιστώντας τους με Αρβανίτες δερβεναγάδες, ή και καταργώντας ολωσδιόλου το θεσμό, είχε ως συνέπεια την απαρχή της δημιουργίας «ισχυρής εθνικής συνείδησης» στα αρματολικά σώματα η οποία θα ενισχύεται καθ' όλον τον 18<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>2</sup> Την άποψη αυτή στηρίζει σε ορισμένα περιστατικά συμμετοχής αρματολών σε λαϊκές εξεγέρσεις, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση του ξεσηκωμού των κατοίκων της Νάουσας το 1705 εναντίον του «ντεβσιρμέ» (παιδομαζώματος), στην οποία ο αρματολός Ζήσης Καραδήμος και τα παιδιά του έπαιξαν καθοδηγητικό ρόλο, και για τον οποίο πλήρωσαν τελικά με τη ζωή τους.<sup>3</sup> Παρόλα αυτά, δεν υπάρχουν ισχυρά ιστορικά στοιχεία που να τεκμηριώνουν ότι η συμμετοχή αρματολών σε τοπικές λαϊκές εξεγέρσεις εμφορείτο από «εθνικοαπελευθερωτικά» ή «πατριωτικά» κίνητρα και όχι από αυτά ενίσχυσης της θέσης τους στους τοπικούς συσχετισμούς δύναμης, και κατ' επέκταση στη διατήρηση και ενίσχυση των προνομίων τους. Σε σχέση με το τελευταίο, δεν είναι τυχαίο ότι η λυσσαλέα διατήρηση της αρματολικής κυριαρχικής ικανότητας, παρά και ενάντια στη θέληση της οθωμανικής εξουσίας, εξαναγκάζει τον σουλτάνο να εκδώσει διαδοχικά φερμάνια (το 1755 και το 1757) με τα οποία απαιτεί την τήρηση των διαταγών του φερμανίου του 1722 (περί κατάργησης των αρματολικιών).<sup>4</sup> Εντυπωσιακά παραδείγματα σε σχέση με τη διατήρηση αρματολικιών είναι η δράση αρματολών της περιοχής της Λάρισας στα 1765 (του Λάζου, του Ζίδρου και του Κοντογιάννη) όταν ξεσηκώνουν τους κατοίκους ενάντια στους διορισμένους μουσουλμάνους δερβεναγάδες, ή η συμμετοχή αρματολών της Στερεάς, της Ηπείρου και της Θεσσαλίας στα Ορλωφικά (1769-1770). Το εντυπωσιακότερο είναι ότι παρά την αποτυχία του Ορλωφικού κινήματος, τα συμμετέχοντα αρματολίκια όχι μόνο δεν διαλύθηκαν, αλλά διατηρήθηκαν και μάλιστα αυξήθηκαν λίγο ως πολύ βιαίως, γεγονός που δηλώνει κενά εξουσίας στο οθωμανικό κράτος. Ο διορισμός το 1774 του Κούρτ πασά ως γενικού επόπτη δερβενιών, δεν έφερε ουσιαστικά αποτελέσματα. Ωστό-

<sup>1</sup> Φίνλεϋ 1973, σ. 34.

<sup>2</sup> Πολίτης 2001, σ. κγ.

<sup>3</sup> Στο ίδιο.

<sup>4</sup> Στο ίδιο.



σο, μετά τον θάνατό του, ο διάδοχός του Αλή πασάς Τεπελενλής (1787), με «δεξί του χέρι» τον δερβέναγα Γιουσούφ αράπη, εφάρμοσε αποτελεσματικές στρατιωτικές επιχειρήσεις εναντίον των κλεφταρματολών, με αποτέλεσμα πολλοί εξ' αυτών να σκοτωθούν ή να υποταχθούν. Στο εξής παλιοί σημαντικοί καπετάνιοι αντικαθίστανται στα αρματολίκια από ασήμαντους πρώην κλέφτες.<sup>1</sup> Ο Αλή πασάς κατέστρεψε τον παλιό θεσμό σε τέτοιο βαθμό που μετέτρεψε τους «αγέρωχους αρματολούς των παλιών ημερών» σε απλοούς τοπικούς χωροφύλακες στις περιοχές τους.<sup>2</sup> Παρά την αντίσταση που προέβησαν πολλοί αρματολοί και κλέφτες στον Αλή, τελικά επικράτησε. Ο τελευταίος, συγκέντρωσε στην αυλή του στα Γιάννενα πολλούς σημαντικούς οπλαρχηγούς όπως ο Καραϊσκάκης, ο Ανδρούτσος, οι Μπουκουβαλαίοι, και τελικά κατάφερε να επιβάλλει τον έλεγχο του σε όλους τους καπετάνιους που υπάγονταν στο πασαλίκι του. Δεν είναι τυχαίο ότι πολλοί μελετητές συγκλίνουν στην άποψη ότι διέθετε στρατηγική σκέψη καθώς υποκινούσε τους ανταγωνισμούς και τις αντιδικίες μεταξύ των καπεταναίων, ενίσχυε επιλεκτικά ληστρικές συμμορίες, και εύρισκε την κατάλληλη ευκαιρία να διορίζει Αλβανούς στα χριστιανικά αρματολίκια, καταλύοντας έτσι το προνόμιο των επαρχιών να εκλέγουν τους καπετάνιους των αρματολικιών τους. Απόδειξη της στρατηγικότητάς του (κοινώς πανουργίας του), ήταν το αποφασιστικό χτύπημα στον αρματολικό θεσμό των Αγράφων: έσπειρε έριδες ανάμεσα στον πληθυσμό της περιοχής υποδαυλίζοντας τις ανταγωνιζόμενες φατρίες, και στη συνέχεια, για να προλάβει υποτίθεται τις εχθροπραξίες ανάμεσα στις φατρίες αυτές, έπεισε τις κοινοτικές αρχές να περιορίσουν τη δύναμη των αρματολικών σωμάτων μόνο σε 200 άνδρες. Αργότερα, εκμεταλλευόμενος την όλη κατάσταση, διόρισε μουσουλμάνο δερβέναγα στα Άγραφα με 300 ένοπλους Αρβανίτες.<sup>3</sup>

Ο ευρωπαϊκός εθνικισμός του 19<sup>ου</sup> αιώνα συνέβαλλε στο γεγονός ότι πολλοί Έλληνες και Βαλκάνιοι ιστορικοί ενέταξαν τους αρματολούς, όπως εξάλλου και το alter ego τους, τους κλέφτες, στο «εθνικό μαρτυρολόγιο». Ωστόσο, από τα προαναφερθέντα γίνεται φανερό ότι στην πραγματικότητα τα αρματολίκια δεν ήταν παρά θεσμοθετημένες διοικητικές περιφέρειες (καζάδες) του οθωμανικού κράτους, με τους υποτελείς κατοίκους τους-ραγιάδες να πληρώνουν κεφαλικό φόρο (χαράτσι), ενώ τους ίδιους τους αρματολούς τους πρότειναν –και επόπτευαν- οι τοπικοί Οθωμανοί ή Αρβανίτες δερβεναγάδες, οι οποίοι, με τη σειρά τους, υπάγονταν στους περιφερειακούς πασάδες και από τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα στον γενικό επόπτη δερβενίων. Στην ουσία επρόκειτο για περιοχές οι οποίες είχαν αποδεχτεί την υποταγή τους (και την συνεπακόλουθη καταβολή φόρων) -δηλαδή ήταν κανονικά ενταγμένες στο οθωμανικό διοικητικό και φορολογικό καθεστώς. Ως αντάλλαγμα της ένταξής τους είχαν τη διατήρηση της κοινωνικής τους ιεραρχίας, καθώς και το δικαίωμα να διαφυλάττουν με ένοπλα μέσα την εσωτερική ασφάλεια τόσο των ανθρώπων όσο και του ζωικού τους κεφαλαίου από τις επιδρομές των κλεφτών. Για να τεθεί διαφορετικά, τα αρματολίκια ήταν αποτέλεσμα ενός αμοιβαίου συμβιβασμού μεταξύ των τοπικών αρχοντιών και της οθωμανικής εξουσίας, σύμφωνα με τον οποίο η τελευταία

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. κε.

<sup>2</sup> Φίνλεϊ 1973, σ. 35.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 36.

μεταβίβαζε τις αστυνομικές και κατασταλτικές της αρμοδιότητες σε τοπικούς ένοπλους. Κατά μια έννοια θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως «υπάλληλοι» του οθωμανικού κράτους στους χώρους δικαιοδοσίας τους.

Η «αυλαία» του θεσμού άρχισε να πέφτει επί των ημερών του Αλή πασά Τεπελενλή. Παρ' όλα αυτά, τα αρματολίκια επέζησαν και μετά την επανάσταση του 1821 στις περιοχές που δεν είχαν ακόμη απελευθερωθεί,<sup>1</sup> ώσπου την άνοιξη του 1836, ο Ιμίν πασάς έδωσε το τελειωτικό χτύπημα στο θεσμό.<sup>2</sup> Το αξιοσημείωτο είναι ότι στην αρχή οι ίδιοι οι κλεφταρματολοί, και περί τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα οι επίγονοί τους, επικαλούμενοι διάφορα έγγραφα αλλά και προφορικές μαρτυρίες, παρουσίασαν ως «συγκρούσεις τιτάνων» αυτές που δεν ήταν παρά μικρές μάχες τοπικής κλίμακας, που αφορούσαν σε «πολυσχιδείς εναλλασσόμενες τοπικές συμμαχίες».<sup>3</sup> Επί της ουσίας, οι τριβές οι οποίες συχνά κατέληγαν σε ένοπλες συγκρούσεις είτε με Οθωμανούς ή με τοπικούς προύχοντες, προσέβλεπαν στην αύξηση της επιρροής της μιας αντιμαχόμενης ομάδας έναντι της άλλης. Εξάλλου οι συγκρούσεις των κλεφταρματολών με τους Οθωμανούς αξιωματούχους δεν αναιρούν το γεγονός ότι επρόκειτο για συγκυριακές τριβές μεταξύ συμμάχων, δεδομένου του θεσμικού τους ρόλου στην αναπαραγωγή του οθωμανικού διοικητικού συστήματος. Όπως σημειώνει ο Παναγιώτης Κονδύλης, οι συγκρούσεις οφείλονταν σε προσπάθειες ανακατανομής της πολιτικής ισχύος και του εθνικού πλούτου μέσα όμως στο υφιστάμενο οικονομικο-κοινωνικό πλαίσιο.<sup>4</sup> Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο «η διάταξη των δυνάμεων κατά τις συγκρούσεις αυτές δεν καθοριζόταν από πάγιους κοινωνικο-πολιτικούς και ιδεολογικούς παράγοντες, παρά μεταβαλλόταν αδιάκοπα, ανάλογα με τα εκάστοτε συμφέροντα του καθενός από τα πολλά πατριαρχικά κέντρα ισχύος». Οι πολύπλευρες και εναλλασσόμενες αυτές συγκρούσεις ευνοούνταν σε μεγάλο βαθμό από το «αντινομικό πλαίσιο των πολυφυών τοπικών εξουσιών».<sup>5</sup> Η ορθόδοξη πίστη των κλεφταρματολών δεν τους εμπόδιζε να έχουν σκληρούς ανταγωνισμούς μεταξύ τους, και στο πλαίσιο αυτών των ανταγωνισμών να μη διστάζουν να συμμαχούν ακόμα και με αλλόθρησκους -Τουρκαλβανούς<sup>6</sup> ή Οθωμανούς- ακριβώς εναντίον των ανταγωνιστών τους. Επιπροσθέτως, η ορθόδοξη πίστη χρησιμοποιήθηκε από τους κλεφταρματολούς ως εργαλείο χειραγώγησης των χριστιανικών πληθυσμών των περιοχών τους, δηλαδή ως ένα είδος «ιδεολογικού ελκυστή» τους.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Οι περιοχές αυτές βρίσκονταν βόρεια της νοητής γραμμής Παγασητικού-Αμβρακικού. Σύμφωνα με τον Καραβά (2004, σ. 150), οι προσπάθειες των «ελλήνων ιθυνόντων μέχρι την τελική συννοριακή διεύθυνση το 1832 [...] επικεντρώθηκαν στο να συμπεριληφθεί στο νέο κράτος 'το μέρος το πολλά έτη προς συντιβήν του ζυγού πολεμήσαν', που οριζόταν, προς βορρά, από τη νοητή γραμμή Παγασητικού-Αμβρακικού. Όλες οι πολεμικές και διπλωματικές ενέργειες του Ιωάννη Καποδίστρια είχαν τον ίδιο στόχο: την κατοχύρωση της γραμμής Παγασητικού-Αμβρακικού».

<sup>2</sup> Πολίτης 2001, σ. κζ.

<sup>3</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 319.

<sup>4</sup> Κονδύλης 2011, σ. 23.

<sup>5</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 321.

<sup>6</sup> εξισλαμισμένους Αλβανούς

<sup>7</sup> Μια γνωστή περίπτωση είναι οι πολυετείς συγκρούσεις των κλεφτών Κατζικογιανναίων με τους αρματολούς Γριβαίους με αφορμή την αμφισβήτηση από τους πρώτους της δικαιοδοσίας των τελευταίων στην περιοχή Ξηρομέρου, που αποτελούσε τμήμα του αρματολικιού της νότιας Ακαρνανίας (Πιζάνιας 2014, σ. 318).

### 2.3. Βασικά χαρακτηριστικά του κλεφταρματολισμού

Το αρματολίκι διέθετε μια ιεραρχική δομή λήψης και εκτέλεσης αποφάσεων, στην κορυφή της οποίας βρίσκονταν ο πρωταρματολός (καπετάνος) με απόλυτη εξουσία, και ο οποίος συνεπικουρείτο από μια πολυάριθμη πατριά ένοπλων. Η πατριά αυτή αποτελείτο από συγγενείς εξ' αίματος ή εξ' αγχιστείας, από αδερφοποιητούς, κουμπάρους, ψυχογιούς και υπηρέτες, αλλά και από άλλους που συνδέονταν μεταξύ τους με συγγενικούς, φιλικούς ή τοπικούς δεσμούς.<sup>1</sup> Οι δεσμοί αυτοί διατηρούνταν και στην περίπτωση της μετακύλισης του από αρματολό σε κλέφτη και αντιστρόφως. Οι οικογενειακοί δεσμοί ήταν τόσο ισχυροί και σημαντικοί, που προσδιόριζαν την ίδια την «ταυτότητα» του κλέφτη ή αρματολού: η κυριαρχική του ικανότητα, η ανδρεία του, κλπ, συναρτάτο με το οικογενειακό του status. Το στοιχείο αυτό προβάλλεται σε αρκετά κλέφτικα τραγούδια, όπως φαίνεται ενδεικτικά στα ακόλουθα αποσπάσματα:

*Παίρνει και ζώνει το σπαθί, παίρνει και το ντουφέκι, / κ' η μάννα του τον ήλεγε κ' η μάννα του τον λέει. / -«Πού πας, Γιάννη μ' μοναχός, χωρίς κανά κοντά σου;» / - «Και τι τους θέλω τους πολλούς, πάνω και μοναχός μου». / Και παίρνει τον ανήφορο σαν' μορφοπεριστέρι. / Σαν έτρεξε, εφώναζε σαν άλογο βαρβάτο. / «Πού πάτε Σκυλαρβανιτιά και σεις Σκυλαρβανίτες;/ ιγώ' μαι Γιάννης του παπά και του Παπανικόλα».<sup>2</sup>*

*Μη με θαρρείτε νιόνυφη, να βγώ να προσκυνήσω / εγώ' μαι ο Γιάννης του Σταθά, γαμπρός του Μπουκουβάλα.<sup>3</sup>*

*τον Δεληγιώργη εκλείσανε πέντε χιλιάδες Τούρκοι. / Κι ο Δεληγιώργης μοναχός με δώδεκα νομάτους, / κι ο Χατζηαράπης του μιλάει από το μετερίζι. / -«Έβγα, Γιώργη, προσκύνα μας και δώσε τ' άρματά σου». / -«Μουρτάρη<sup>4</sup> πώς με πέρασες, να βγώ να προσκυνήσω; / εγώ είμαι ο Γιάννης του Γιαννιά του πρώτου καπετάνιου, / που θα βαστήξω πόλεμο δύο και τρεις ημέρες, / ώστε να μόρθη η συντροφιά, να ρθή και το μεντάτι».<sup>5</sup>*

Η ισχυροποίηση της κυριαρχικής ικανότητας και η αύξουσα αυτονομία των αρματολικιών κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, είχε ως επακόλουθο την κληρονομικό δικαίω αναπαραγωγή του θεσμού -ένα καθεστώς που η οθωμανική εξουσία αναγκάστηκε να αποδεχτεί άτυπα. Η διαδοχή του αρματολικού αξιώματος καθοριζόταν από τον καπετάνιο, ο οποίος επέλεγε τον διάδοχό του από το στενό του συγγενικό περιβάλλον, ενώ στην περίπτωση που ο διάδοχος ήταν ανήλικος το πρωτοπαλικάρο αναλάμβανε την κηδεμονία του και την ομαλή

<sup>1</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 55, Τσιάμαλος 2007, σ. 21 κ.ε.

<sup>2</sup> ΑΑ 1962, σ. 193.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 213.

<sup>4</sup> αλλόθρησκε, βέβηλε.

<sup>5</sup> ΑΑ 1962, σ. 231-232.

συνέχεια του αρματολικιού.<sup>1</sup> Πέρα όμως από το κληρονομικό κριτήριο, η διαδοχή όφειλε να υπακούει και σε αξιокρατικό προκειμένου το διάδοχο σχήμα να μην αμφισβητηθεί από τις επεκτατικές βλέψεις άλλων αρματολικιών ή από ισχυρές ληστρικές συμμορίες που επιβουλεύονταν το αξίωμα.<sup>2</sup> Στην περίπτωση όπου τα όμορα αρματολίκια αποδέχονταν και επικύρωναν τη διαδικασία διαδοχής, τότε αυτή λάμβανε χώρα ειρηνικά. Τα ένοπλα μέσα επιστρατεύονταν σε περίπτωση αμφισβήτησής της είτε από άλλα αρματολίκια ή από Οθωμανούς αξιωματούχους, ή ακόμα και από χριστιανικές τοπικές αρχοντίες. Πάντα όμως χρησιμοποιούνταν ένοπλα μέσα σε περιπτώσεις αμφισβήτησης από ισχυρές κλέφτικες ομάδες που είχαν βλέψεις στο αρματολίκι, ακόμα και όταν ο διάδοχος ανήκε σε καθιερωμένες ισχυρές αρματολικές οικογένειες.<sup>3</sup> Εν ολίγοις, η βασική αιτία της κινητικότητας των ένοπλων ορεσίβιων ομάδων είτε προς τις τάξεις των κλεφτών ή προς αυτές των αρματολών, ήταν οι εσωτερικές συγκρούσεις για τον έλεγχο ή τη γεωγραφική επέκταση των αρματολικιών, συνεπικουρούμενων από τις αυθαιρεσίες των Οθωμανών.

Η ανέλιξη στη θέση του πρωτοκαπετάνιου μπορούσε να πραγματοποιηθεί με δυο διαφορετικές διαδικασίες. Η πρώτη ήταν η «νόμιμη»: Ο αρμόδιος Οθωμανός δερβέναγας πρότεινε τον οπλαρχηγό της αρεσκείας του στην Πύλη, εφόσον αυτός διατηρούσε καλές σχέσεις μ' αυτή και τους ισχυρούς χριστιανούς προεστούς των χωριών της περιοχής. Ωστόσο, τα αρματολίκια που προέκυπταν από αυτή την «ομαλή» κατά το μάλλον ή ήττον διαδικασία, δεν τύχαιναν μακροήμερευσης λόγω στενής εξάρτησής τους από την οθωμανική εξουσία. Η εξάρτηση αυτή ήταν πηγή συνεχών αμφισβητήσεων των αρματολικιών τόσο από τους ίδιους τους Οθωμανούς, όσο και από κλέφτικες ομάδες που τα επιβουλεύονταν εμπράκτως με επιθέσεις, πυρπολήσεις, δολοφονίες, κλπ. Για να τεθεί διαφορετικά, οι στενοί δεσμοί των αρματολικιών αυτών με την εξουσία τους στερούσε την εσωτερική «νομιμοποίησή» τους, δηλαδή την ευρύτερη αποδοχή τους από τις άλλες ισχυρές τοπικές ένοπλες ομάδες (κλεφτών ή αρματολών). Το αρματολίκι έπρεπε να είναι «μπαρουτοκαπνισμένο» για να χαιρεί ευρύτερου σεβασμού και αποδοχής. Και εδώ ακριβώς βρίσκεται η δεύτερη διαδικασία απόκτησης αρματολικιού που αποτελούσε και τον κανόνα: Ο διορισμός του αρματολού κατόπιν *εξαναγκασμού* της Πύλης λόγω της εκτεταμένης χρήσης ένοπλης βίας. Πιο συγκεκριμένα, οι αμφισβητίες της νομιμότητας του διορισμένου από την Πύλη καπετάνιου, κατέφευγαν στα βουνά, στελέχωναν τις κλέφτικες ομάδες και προέβαιναν σε επιθέσεις εναντίον ανυπεράσπιστων χωρικών προκειμένου να αποδείξουν εμπράκτως στην Πύλη την ανικανότητα του διορισμένου αρματολού να εγγυηθεί την ασφάλεια της περιοχής, και ακολούθως να διεκδικήσουν οι ίδιοι την περιζήτητη θέση. Στο παρακάτω τραγούδι, (που πιθανότατα τραγουδήθηκε στα μέσα του 18ου αιώνα), εκδιωχθέντες πρώην αρματολοί που έγιναν κλέφτες, συνενώνονται και απειλούν να κάψουν χωριά αν δεν πάρουν πίσω το αρματολίκι:

*Κάτω στου Βάλτου τα χωριά / Ξηρόμερον και Άγραφα / Και στα πέντε βιλαέτια /  
(Έβγατε να ιδείτ' αδέρφια!) / Εκ' είν οι κλέφτες οι πολλοί, / Όλ' εντυμένοι στο*

<sup>1</sup> Τσιάμαλος 2007, σ. 58.

<sup>2</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 55.

<sup>3</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 321.

*φλουρί / Κάθονται και τρών και πίνουν, / Και την Άρτα φοβερίζουν. / Πιάνουν και γράφουν μια γραφή, / Χέζουν τα γένια του Κατή / Γράφουνε και στο Κομπότι / Προσκυνούν και το Δεσπότη: / -«Συλλογιστείτε το καλά / Ότι σας καίμε τα χωριά / Γλήγορα τ' αρματολίκι / Ότ' ερχόμαστε σαν λύκοι».<sup>1</sup>*

Ως εξ' αυτών απαραίτητη προϋπόθεση ήταν η συγκρότηση μιας υπολογίσιμης οπλικής ισχύος ώστε οι ένοπλες συγκρούσεις, παρότι μικρής κλίμακας, έπρεπε «να είναι κατά το δυνατόν πάντα νικηφόρες και εντυπωσιακές». Με αυτό τον τρόπο η ληστρική ομάδα διεκδίκησης του αρματολικιού αποκτούσε τη φήμη ότι μόνο αυτή μπορούσε να εγγυηθεί την ασφάλεια της περιοχής, των κατοίκων και του ζωικού τους κεφαλαίου.<sup>2</sup> Επιπλέον, αποτελούσε ασπίδα προστασίας για τις εκτεθειμένες σε αντίποινα οικογένειες των μελών της και αυτών των περιστασιακών συμμάχων τους. Εν τω μεταξύ οι ληστρικές ομάδες, πέραν του ότι παγίωναν την δική τους κυριαρχία με την επιβολή της τάξης και ασφάλειας σε κάθε αρματολίκι, παράλληλα έθεταν σε υποδεέστερη θέση τους προεστούς της περιοχής. Είναι αναντίρρητο ότι η εναλλαγή ρόλων από την «παρανομία» στην οθωμανική «νομιμότητα», με ότι αυτό συνεπάγεται, αποσκοπούσε στη βελτίωση της ατομικής τους θέσης μέσα στο σύστημα εξουσίας και όχι στην αμφισβήτησή του, ή ακόμα περισσότερο στην ανατροπή του. Όπως σημειώνει ο Κοταρίδης, «καθώς ο ρόλος των αρματολών είναι η περιφρούρηση της δημόσιας ασφάλειας, το περιεχόμενο των 'προνομίων' που τους παρέχει η οθωμανική εξουσία, το εύρος των αρμοδιοτήτων που αναλαμβάνουν και η φύση των δραστηριοτήτων που αναπτύσσουν στην τοπική κοινωνία, συναρτώνται προς την διατήρηση της ισορροπίας στα τοπικά κέντρα εξουσίας. Το ζήτημα δηλαδή των σχέσεων αρματολών, κοινοτήτων και οθωμανικής διοίκησης ανάγεται σε αδράνειες που υποστηρίζουν τη μέγιστη ισορροπία του συστήματος και στον τοπικό συσχετισμό δυνάμεων και στη συγκυρία».<sup>3</sup> Κατόπιν αυτών δεν είναι τυχαία η επικράτηση των όρων κλεφταρματολός/κλεφταρματολισμός γιατί όπως πιστοποιεί ο Κολιόπουλος, ο κλεφταρματολισμός, ακόμα και όταν δημιουργούσε προβλήματα στην οθωμανική εξουσία, στην πραγματικότητα αποτελούσε «στοιχείο κοινωνικής σταθερότητας, ακόμα και όργανο κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου και ακινησίας».<sup>4</sup> Τα όποια προβλήματα, ήταν αφομοιώσιμα στο υφιστάμενο σύστημα κυριαρχίας λόγω του ότι τα ιδιοτελή κίνητρα της κλεφταρματολικής δράσης λειτουργούσαν ως δικλείδα ασφαλείας που εμπόδιζε την ανάπτυξη ευρύτερων κοινωνικών κινήματων αμφισβήτησης της οθωμανικής εξουσίας.<sup>5</sup> Παρεπόμενο της ιδιοτέλειάς τους είναι ότι στις ελάχιστες άμεσες γραπτές μαρτυρίες κλεφτών, απουσιάζει κάθε αναφορά σε έννοιες κοινωνικής δικαιοσύνης.<sup>6</sup> Παρότι αισθάνονται ότι είναι θύματα μιας αδικίας, η αδικία αυτή προσωποποιείται, δηλαδή στερείται κοινωνικών ή ιδεολογικών προκείμενων, εφόσον οι διεκδικήσεις τους περιορίζονται στην ικανοποίηση ατομικών συμφερόντων και μόνον. Φυσικά, τα καθαρά ιδιοτελή κίνητρα

<sup>1</sup> Fauriel 2002, σ. 175.

<sup>2</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 324.

<sup>3</sup> Κοταρίδης 1993, σ. 23.

<sup>4</sup> Κολιόπουλος 2003, σ. 140.

<sup>5</sup> Πολίτης 2013, σ. 105.

<sup>6</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 177.

της σύγκρουσης μεταξύ τοπικών προχοντικών ελίτ και κλεφταρματολών (εκμίσθωση φόρων, εύκολος πλουτισμός και κοινωνική ανέλιξη, κ.λπ.) δεν προβάλλονται στα κλέφτικα τραγούδια. Αντίθετα, είναι επενδυμένα με τις ηθικές αξίες του «θάρρους» της «λεβεντιάς» της «τιμής» και της «ανυποταξίας». Ενδεικτικά είναι τα παρακάτω αποσπάσματα όπου προεξάρχει η άρνηση προσκυνήματος του κλέφτη και ο ένδοξος θάνατός του, κ.λπ.

*Λιάκο σε κλαίνε τ' Άγραφα, οι βρύσες και τα δέντρα / σε κλαίει ο δόλιος ψυχογιός, σε κλαίν τα παλικάρια. / Δε στο είπα Λιάκο, μια φορά, δε στο είπα τρεις και πέντε / προσκύνα Λιάκο τον πασά, προσκύνα το βεζίρη./ «Όσο' ναι ο Λιάκος ζωντανός, πασά δεν προσκυνάει, / πασά έχει ο Λιάκος το σπαθί, βεζίρη το ντουφέκι».<sup>1</sup>*

*Κι ο Σουλεϊμάνης φώναξε του καπεταν Μηλιόνη: / «Χρήστο σε θέλ' ο βασιλιάς, σε θέλουν κι οι αγάδες.» / «Όσον ο Χρήστος ζωντανός, Τούρκους δεν προσκυνάει.» / Με τα ντουφέκια έτρεξαν ο ένας προς τον άλλον / φωτιά εδώσαν στη φωτιάν κι έπεσαν εις τον τόπο.<sup>2</sup>*

Το αρματολίκι αποτελούσε κατ' ουσία ένα αποκεντρωμένο ανθρωπογεωγραφικό και στρατιωτικό δίκτυο, με την έννοια ότι ήταν καταταμημένο σε μικρότερες εδαφικές περιφέρειες (κόλια)<sup>3</sup> για την ισόρροπη χωροταξική κατανομή των ένοπλων ομάδων του, την ταχύτερη διακίνηση της πληροφορίας, και τον αποτελεσματικότερο έλεγχο των δερβενίων.<sup>4</sup> Οι αρματολοί, παρότι ραγιαδες, ανήκαν σε ένα ειδικό καθεστώς προνομίων που περιλάμβανε απαλλαγή από φορολογικές υποχρεώσεις απέναντι στην Πύλη, ενώ στις ελεγκτικές και αστυνομικές τους δικαιοδοσίες υπόκειντο ακόμα και οι Οθωμανοί κάτοικοι των ζωνών δικαιοδοσίας τους. Οι λουφέδες (αμοιβές) των μελών των αρματολικών σωμάτων καταβάλλονταν από τον πληθυσμό των περιοχών τους, με ένα σύστημα επιμερισμού των βαρών ανά χωριό και ανά οικογένεια, ενώ καταβαλλόταν επιπλέον και έξοδα διατροφής, λοιπά έξοδα ή και έκτακτες αμοιβές. Τα μέλη, ανάλογα με τη θέση τους στην αρματολική ιεραρχία, αμείβονταν από 3 έως 10 γρόσια ανά μήνα, ενώ οι αμοιβές των πρωτοκαπετάνιων ήταν σαφώς αρκετά υψηλότερες. Πολύ περισσότερα οικονομικά οφέλη απολάμβαναν οι αρματολοί από την εκμίσθωση των φόρων καθώς και από τέλη διόδων που επέβαλλαν στα δερβένια, από την τοκογλυφία, κ.λπ.<sup>5</sup> Πέραν τούτων, οι αρματολικές ελίτ ασκούσαν και άλλες συμβατικές οικονομικές δραστηριότητες όπως κτηνοτροφία και εμπόριο κτηνοτροφικών προϊόντων (πολλοί ήταν παράλληλα και αρχηγοί τσε-

<sup>1</sup> Πολίτης 2001, σ. 51.

<sup>2</sup> Fauriel 2002, σ. 154.

<sup>3</sup> Ο υπεύθυνος για κάθε κόλι (κολιτζής) διοριζόταν άμεσα από τον πρωτοκαπετάνιο αρματολό.

<sup>4</sup> Κοταρίδης χ.χ., σ. 668-669.

<sup>5</sup> Όπως αναφέρει στη διδακτορική διατριβή της η Φακούρα (2013, σ. 192) ο Κολοκοτρώνης κατά την προεπαναστατική περίοδο (αρχές 19<sup>ου</sup> αιώνα) δάνειζε συστηματικά με τόκο που κυμαινόταν από 10% έως 15%. Ο Κολοκοτρώνης, ως Μοραίτης, δεν υπήρξε βέβαια αρματολός αλλά πρωτοκλέφτης και κατά περιόδους κάπος και είχε κάνει σημαντική περιουσία με ληστείες κοπαδιών αλλά και με τον γάμο του με κόρη πλούσιου προεστού (Dakin 2005, σ. 48).

λιγκάτων),<sup>1</sup> ενώ έχουν καταγραφεί περιπτώσεις πρωτοκαπετάνιων που επένδυαν κεφάλαια σε οικιακές βιοτεχνίες, σε πλοία, σε αγροτικές εκτάσεις, σε υλοτομία και εμπόριο ξυλείας, κ.λπ.<sup>2</sup> Πολλοί αρματολοί κατάφεραν να αποκτήσουν σημαντική οικονομική και πολιτική ισχύ και να γίνουν μέλη των τοπικών χριστιανικών ελίτ, ασκώντας στρατιωτική, πολιτική, οικονομική και δικαστική εξουσία στις γεωγραφικές περιοχές των αρματολικών τους.<sup>3</sup> Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Dakin, «συνχά οι κλέφτες, οι αρματολοί και οι κάποι ήταν άνθρωποι με μεγάλη περιουσία. Ο Έλληνας κλέφτης Στουρνάρης π.χ. είχε στον έλεγχό του 120 χωριά με 70 οικογένειες το καθένα κατά μέσο όρο. Ο ίδιος είχε 8.000 ζώα και η οικογένειά του στο σύνολό της 500.000 που τα νοίκιαζε σε βοσκούς με αντάλλαγμα την καταβολή του μισθώματος σε είδος. Έπαιρνε και άλλα ενοίκια από κλήρους καλλιεργήσιμης γης. Συνολικά διατηρούσε 40 παλληκάρια στις διαταγές του. [...] Ο Στουρνάρης κι οι όμοιοί του –ακριβώς όπως και οι πλούσιοι προύχοντες που είχαν στην υπηρεσία τους κάπους– ήταν μικρογραφίες του Αλή πασά. Ήταν δηλαδή ανθρώπινο δυναμικό που είχε τη δυνατότητα να εδραιώσει συν τω χρόνω την εδαφική του ανεξαρτησία σε μέρη όπου τα φερμάνια του σουλτάνου ίσχυαν μόνο σε αραιά και άτακτα χρονικά διαστήματα».<sup>4</sup>

Η διασφάλιση και αναπαραγωγή του ηγετικού ρόλου των αρματολικιών, όπως άλλωστε και όλων των ηγετικών ομάδων, λάμβανε χώρα διαμέσου τοπικών θεσμοθετημένων ή και εθιμικών σχέσεων. Τα δίκτυα αυτά έπαιρναν ποικίλες μορφές και συνέδεαν μεταξύ τους πολλούς τοπικούς δρώντες. Μερικά χαρακτηριστικά δίκτυα σχέσεων είναι τα εξής: Πρώτον, σχέσεις ανάμεσα στον πρωτοκαπετάνιο και στα άλλα μέλη της αρματολικής ομάδας με προεστούς των χωριών. Οι σχέσεις αυτές ήταν οικοδομημένες μέσα από διαβουλεύσεις και ενίοτε εντάσεις που αφορούσαν είτε σε οικονομικά θέματα (π.χ. αμοιβές αρματολών, εκμίσθωση φόρων κ.λπ.), ή σε διοικητικά θέματα (π.χ. απονομή δι-

<sup>1</sup> Το τσελιγκάτο ήταν μια μορφή συγκεντρωτικής οργάνωσης της νομαδικής κτηνοτροφίας –ένα είδος κοινοπραξίας– στην οποία ένας μεγάλος κτηνοτρόφος (τσέλιγκας) προσαρτούσε υπό τον έλεγχό του μικρότερους κτηνοτρόφους (σμίχτες) οι οποίοι συνέβαλλαν με ποσοστό στην κοινοπραξία ανάλογα με το ζωϊκό τους κεφάλαιο (Νιτσιάκος 1995, σ. 37-78, 1997, σ. 88-95). Το συνολικό κοπάδι διδόταν με μίσθωση (ρόγα) σε τσομπάνους οι οποίοι συνέβαλλαν στην κοινοπραξία με την εργασία τους. Η κοινοπραξία του τσελιγκάτου μερικές φορές είχε οικογενειακή βάση, αλλά κυρίως είχε συνεταιριστική, με άλλα λόγια αντανακλούσε τη μετάβαση της κτηνοτροφικής παραγωγής από την παραδοσιακή συγγενική οργάνωση στη σύγχρονη συμβασιακή. Βασική υλική συνθήκη ύπαρξης του τσελιγκάτου ήταν τα βοσκοτόπια των μεγαλογαιοκτημόνων στα οποία διαχειριζαν τα κοπάδια κατά τη χειμερινή περίοδο. Συνεπώς, μεταξύ των γαιοκτημόνων και των τσελιγκάτων αναπτύχθηκε μια σχέση «αντιθετικής συμπληρωματικότητας» (Νιτσιάκος 1997). Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι η μορφή αυτή οργάνωσης της νομαδικής κτηνοτροφίας ήταν ιστορική απόρροια της οικονομικής εξάρτησης των μικρών κτηνοτρόφων από τους ισχυρούς και την αδυναμία των πρώτων να ενοικιάζουν χειμερινούς βοσκοτόπους από τους γαιοκτήμονες. Η προσάρτησή τους, συνεπώς, στη συγκεντρωτική δομή του τσελιγκάτου, υπό την ηγεσία ενός ισχυρού κτηνοτρόφου, ήταν βασικός όρος επιβίωσής τους. Ο τσελιγκας είχε τη γενική διεύθυνση της κοινοπραξίας και την εκπροσωπούσε προς τα έξω. Ήταν υπεύθυνος για την προμήθεια των αναγκαίων υλικών και τη διανομή τους, παρείχε τις αναγκαίες πιστώσεις στους σμίχτες και στους τσομπάνους, και συγκαλούσε κάθε άνοιξη και φθινόπωρο τη γενική συγκέντρωση των μελών του τσελιγκάτου για τη διανομή των κερδών στους σμίχτες ανάλογα με το ποσοστό συμμετοχής του ζωϊκού κεφαλαίου καθενός στην κοινοπραξία, και τη μοιθοδοσία των τσομπάνων μετά την αφαίρεση των πιστώσεων (Νιτσιάκος 1997). Το τσελιγκάτο, με οικονομικούς όρους, ήταν δραστηριότητα έντασης εργασίας. Σε αυτή τη μορφή οργάνωσης της ημινομαδικής κτηνοτροφίας αντιστοιχούσε, στο δημογραφικό επίπεδο, η λεγόμενη πολυπυρηνική οικογένεια και οι διάφορες παραλλαγές της (Αλεξιάκης 2004) ενώ οι εκτεταμένες συγγενικές σχέσεις και οι σχέσεις αλληλεγγύης ήταν αναγκαία συνθήκη για την διατήρησή της.

<sup>2</sup> Πιζάνιας 2014, σ. 331.

<sup>3</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 55-56.

<sup>4</sup> Dakin 2005, σ. 42.

καιοσύνης), ή τέλος και στον τρόπο φύλαξης του αρματολικιού. Οι σχέσεις αυτές κατανέμονται σε μια κλίμακα που αρχίζει από την απόλυτη υποταγή της μιας ομάδας στην άλλη, μέχρι την περισσότερο ισομερή, συμβιβαστική (αλλά και υποκείμενη σε πιθανές εντάσεις) συνύπαρξη.<sup>1</sup> Δεύτερον, σχέσεις με μοναστήρια που βρίσκονταν εντός των γεωγραφικών ορίων του αρματολικιού, ενώ οι σχέσεις με την ανώτερη βαθμίδα του ορθόδοξου κλήρου χαρακτηρίζονταν κατά κανόνα από συγκαλυμμένη ή φανερή εχθρότητα. Η εχθρότητα των τελευταίων αφορούσε κατά πρώτον στα διαφυγόντα κέρδη (γιατί οι αρματολοί απαλλάσσονταν από την υποχρέωση καταβολής φόρου υπέρ της εκκλησίας), και κατά δεύτερον στο γεγονός ότι τα προνόμια της τελευταίας ήταν ανταγωνιστικά με αυτά των αρματολών. Τρίτον, σχέσεις στο εσωτερικό των αρματολικών ομάδων μεταξύ των μελών τους: Γαμήλιες στρατηγικές/ συμπράξεις μεταξύ ισχυρών οικογενειών προσέβλεπαν στον κατευνασμό των ανταγωνισμών μεταξύ τους, τη συνένωση των δυνάμεών τους για κατοχύρωση και επέκταση της σφαίρας επιρροής τους και των προνομίων τους. Πολυάριθμες συγγενικές σχέσεις συνέδεαν τα μέλη των αρματολικών ομάδων με τους πρωτοκαπετάνιους τους, δεδομένου ότι οι «δεσμοί αίματος» θεωρούνταν πολύ πιο ισχυρά στοιχεία συνοχής της ομάδας και εμπιστοσύνης μεταξύ των μελών της από οποιοσδήποτε άλλες τυπικές σχέσεις.<sup>2</sup> Ωστόσο, τα εκτεταμένα οικογενειακά δίκτυα με τους δεσμούς αίματος, τις επιγαμίες και τις πνευματικές συγγένειες, δεν ήταν σε ορισμένες περιπτώσεις ικανά να εμποδίσουν διασπαστικές τάσεις στο εσωτερικό τους, τάσεις που κατέληγαν συχνά σε ένοπλες συγκρούσεις μεταξύ συγγενικών ομάδων και διαιωνίζονταν με τη μορφή της βεντέτας.<sup>3</sup> Οι ατομοκεντρικές επιβουλές και οι ιδιοτελείς στοχεύσεις ήταν ενίοτε τόσο ισχυρές, ώστε μπροστά τους να μην μπορούν να αντισταθούν ακόμα και τα πιο συμπαγή συγγενικά δίκτυα.

#### **2.4. Η μετεπαναστατική ληστεία ως εξέλιξη του κλεφταρματολισμού στις νέες πολιτικοκοινωνικές συνθήκες**

Τα κίνητρα της ιδιοτελούς δράσης των κλεφταρματολών και οι ετερόκλητες σχέσεις μεταξύ τους και με τους φορείς εξουσίας (εναλλασσόμενες συμμαχίες και συγκρούσεις ανάλογα με την εκάστοτε συγκυρία), διατηρήθηκαν και κατά τα επαναστατικά καθώς και τα πρώτα μετεπαναστατικά χρόνια.<sup>4</sup> Στις επαναστατικές στρατιωτικές επιχειρήσεις καταγράφεται σημαντική συμμετοχή των κλεφταρματολών, αλλά επειδή δεν ήταν δυνατόν να γίνει ξαφνική μετάλλαξη τα κίνητρα παρέμειναν ως είχαν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, τους ενδιέφερε η διασφάλιση μελλοντικής θέσης ισχύος και επιρροής, ή ο εκτοπισμός κάποιου αντιπάλου στο πλαίσιο της διαμορφούμενης πολιτικής κατάστασης.<sup>5</sup> Οι ισχυρές οπλαρχηγικές οικογένειες που κατείχαν σημαντικά προνόμια υπό την οθωμανική διοίκηση, αντιμετώπισαν μεγάλο δίλημμα αναφορικά με τη συμμετοχή τους ή όχι

<sup>1</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 178.

<sup>2</sup> Τζάκης 1997, Τσιάμαλος 2007, Πιζάνιας 2014, σ. 328-329.

<sup>3</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 178.

<sup>4</sup> Κολιόπουλος 2003, σ. 141 κ.ε.

<sup>5</sup> Παπαγεωργίου 2005, σ. 58-60.



στον επαναστατικό αγώνα, ενώ για τους ελάσσονες ένοπλους η απόφαση ήταν πιο εύκολη: Η ένταξη στην επανάσταση δημιουργούσε προοπτικές βελτίωσης της θέσης τους στη νέα κατάσταση.<sup>1</sup> Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι η ένταξή τους αποτέλεσε κατά κάποιον τρόπο τη μόνη τους επιλογή: Η συστηματική καταδίωξή τους για δυο δεκαετίες πριν την επανάσταση, η λήξη των ναπολεόντειων πολέμων και η κατάργηση των διεξόδων που προσέφεραν οι ξένοι στρατοί στα χριστιανικά ένοπλα σώματα, καθώς και η οικονομική και πολιτική κρίση που προκάλεσε η διένεξη του Αλή Τεπελενλή με την Πύλη, οδήγησαν τελικά τους κλεφταρματολούς στην επανάσταση.<sup>2</sup>

Οι διορισμένες από την επαναστατική κυβέρνηση τοπικές αρχές αντιμετώπιστηκαν από τους ισχυρούς οπλαρχηγούς κατά κανόνα με «απόλυτη καχυποψία και περιφρόνηση», ιδιαίτερα όσες δεν υπόκειντο στην άμεση επιρροή τους ή αρνούσαν να συμμορφωθούν με τις υπερβάσεις τους.<sup>3</sup> Οι προεπαναστατικοί ανταγωνισμοί των κλεφταρματολών για τον έλεγχο των περιοχών και των οικονομικών πόρων τους και οι ετερόκλητες συμμαχίες τους ακόμα και με Οθωμανούς για την επίτευξη των στόχων τους, εξακολουθούν αμείωτες και κατά την επαναστατική περίοδο.<sup>4</sup> Χαρακτηριστικές περιπτώσεις αποτελούν οι εμφύλιες διαμάχες για τον έλεγχο της επαρχίας των Αγράφων μεταξύ του Γεωργίου Καραϊσκάκη και του διορισμένου από την επαναστατική κυβέρνηση στρατιωτικού διοικητή της περιοχής Ιωάννη Ράγκου,<sup>5</sup> ή η συμμαχία του Οδυσσέα Ανδρούτσου με τους Τούρκους και με έναν Αλβανό οπλαρχηγό το 1825 προκειμένου να επιτύχει την επανεγκατάστασή του στην Ακρόπολη των Αθηνών από την οποία ήλεγχε την Αττική και μέρος της Βοιωτίας, και από την οποία είχε εκδιωχθεί από αντίπαλους καπετάνιους.<sup>6</sup> Στις διαπραγματεύσεις των καπεταναίων με την επαναστατική κυβέρνηση για τη διατήρηση του ελέγχου των περιοχών και των προνομίων τους, οι πρώτοι δεν δίσταζαν να προτάσσουν την απειλή συμμαχίας τους με Οθωμανούς<sup>7</sup> αν η κυβέρνηση δεν ικανοποιούσε τα αιτήματά τους, και όντως πολλοί το έπραξαν. Αυτού του είδους οι πρακτικές δεν ήταν παρά εκφάνσεις των παλαιότερων αξιών και συμπεριφορών τους, με προσδοκώμενο όφελος την προνομιακή τους μεταχείριση στην προελαύνουσα νέα κατάσταση πραγμάτων.

Διάσπαρτες κλεφταρματολικές ομάδες που είτε δεν κατόρθωσαν να διατηρήσουν τα προνόμιά τους, ή που ηττήθηκαν κατά τους μεταξύ τους ανταγωνισμούς, ή που δεν κατάφεραν να ενταχθούν στον στρατιωτικό ή διοικητικό μηχανισμό του νεοπαγούς κράτους, κατέφυγαν εκ νέου στη ληστεία -δραστηριότητα με την οποία ήταν ήδη εξοικειωμένες από τα προεπαναστατικά χρόνια. Ενδεικτικό αυτού είναι το τραγούδι του 1832 που φέρει τον τίτλο «Η Ληστεία της Καστανιάς»:

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 59.

<sup>2</sup> Πύλια 2012β: 25-26.

<sup>3</sup> Κολιόπουλος 2003, σ. 142.

<sup>4</sup> Τσιάμαλος 2007, σ. 126 κ.ε.

<sup>5</sup> Είναι μάλιστα χαρακτηριστική η διαπραγμάτευση του Καραϊσκάκη με Τούρκο διοικητή τον Μάιο του 1824 στο πλαίσιο αυτής της διαμάχης (Κολιόπουλος 2003, σ. 193).

<sup>6</sup> Κολιόπουλος 2003, σ. 144.

<sup>7</sup> Πρόκειται για τα λεγόμενα «καπάκια», δηλαδή πρόσκαιρες συμφωνίες μεταξύ των Οθωμανών και ατάκτων ενόπλων κατά τις οποίες οι δεύτεροι δήλωναν την υποταγή τους στους πρώτους με αντάλλαγμα τη διατήρηση των παλαιότερων προνομίων τους.

*Οι κλέφτες εσυνάχθησαν μεσ' στην Αγιά Τριάδα. / Ήταν τα δυό Τσαπόπουλα, οι πέντε Μπαχλαβαίοι, / ο Ζάκας απ' το Γρεβενό, οι τρεις Κοντογιανναίοι, / Γιώργης απ' το Ξηρόμερο κι ο γιός του Σκυλοδήμου, / ο Στράτης από τ' Άγραφα, οι δυό Μπουκουβαλαίοι, / Κώστας Στουρνάρης, Κατσαρός κι ο Γιάννης Κουτελίδας, / και Τόσκηδες και Λιάπηδες με τον Ταφίλη Μπούζη. / Συνάχθησαν, κουβέντιασαν, κ' εκίνησαν να πάνε, / να χαρατσώσουν τα χωριά να κάμουν και λιμούρα.<sup>1</sup>*

Μέχρι τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα το ληστικό φαινόμενο είχε επεκταθεί από τις ορεινές ζώνες σε όλη την ελληνική επαρχία, σύμφωνα με αφηγήσεις περιηγητών.<sup>2</sup> Συμμορίες τρομοκρατούσαν την ύπαιθρο, ενώ οι διασυνδέσεις των ληστών μέσω δικτύων πολιτικής πατρωνίας με ισχυρούς τοπικούς κομματάρχες εμπόδιζαν την αποτελεσματική αντιμετώπισή τους.<sup>3</sup> Οι ληστές χρησιμοποιούνταν από τους κομματάρχες για την κατατρομοκράτηση των πολιτικών τους αντιπάλων και την επίτευξη των πολιτικών τους στόχων, με αντάλλαγμα την παροχή πολιτικής προστασίας. Ωστόσο, ακραίες ληστρικές ενέργειες όπως η περιβόητη σφαγή στο Δήλεσι που διέπραξε η συμμορία των αδελφών Αρβανιτάκηδων τον Απρίλιο του 1870 με θύματα Άγγλους διπλωμάτες,<sup>4</sup> έλαβαν πανευρωπαϊκή άσταση. Οι εξ' αυτού διεθνείς πιέσεις προς την ελληνική κυβέρνηση έθεσαν υπό δοκιμασία τις στενές πελατειακές διασυνδέσεις των ληστών με πολιτικούς πάτρωνες και με άλλα ισχυρά πρόσωπα του κρατικού μηχανισμού. Ωστόσο, η ακραιφνής πολιτική κάλυψη των ληστών καλά κρατούσε μέχρι τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Ενδεικτικό αυτού είναι η διασφάλιση αμνηστίας, ακριβώς λόγω πολιτικών διασυνδέσεων, της ληστοσυμμορίας των αδελφών Ρεντζαίων, με πάνω από ογδόντα φόνους στο ενεργητικό της. Για την ιστορία, οι ίδιοι συνελήφθησαν και καταδικάστηκαν σε θάνατο μετά από αιματηρή ληστεία που διέπραξαν το 1926 στην περιοχή «Πέτρα», (ανάμεσα στην Πρέβεζα και τα Ιωάννινα).<sup>5</sup>

Από τα πρώτα κιόλας χρόνια δημιουργίας του ελληνικού κράτους από τις τρεις μεγάλες δυνάμεις (Ρωσία, Αγγλία, Γαλλία), η εγκάθετη βαυαρική κυβέρνηση κλήθηκε να αντιμετωπίσει το πρωτόγνωρο γι' αυτήν σε έκταση φαινόμενο της ληστείας. Το ότι από τις πρώτες μέριμνες της ήταν η πάταξη της ληστείας δηλώνει το πόσο ζωτικής σημασίας ήταν για το νεοπαγές κράτος. Ως προς τούτο, ορισμένοι μελετητές θεωρούν ότι «η ληστεία αποδεσμεύει αναρχικές ιδεολογίες και παράνομες δυνάμεις που μπορούν εύκολα να μετατραπούν σε φυτώρια αμφισβήτησης και επανάστασης».<sup>6</sup> Οι απόψεις αυτές δεν φαίνεται να ευσταθούν: Η προσπάθεια πάταξης της ληστείας δεν υποκινείται τόσο από τον φόβο της εξέγερσης και αμφισβήτησης της κρατικής εξουσίας, όσο από την ανάγκη του νεοσύστατου κρατικού μορφώματος να επεκτείνει της θεσμικές του δικαιοδοσίες σε κοινωνικούς χώρους που επί αιώνες βρίσκονταν εκτός ελέγχου, προκειμένου να παγιώσει το νέο πολιτικό υποκείμενο: το πρότυπο ενός ισχυρού ελληνικού έθνους-κράτους σύμφωνα

<sup>1</sup> Χαλατσάς 2003, σ. 129.

<sup>2</sup> Βλ π.χ. Αμπού 1968, Αμπού χ.χ., σ. 245 κ.ε.

<sup>3</sup> Βουρνάς 1997, σ. 449.

<sup>4</sup> Υπουργείον Εξωτερικών 1871, Βουρνάς χ.χ., Βουρνάς 1997, σ. 448.

<sup>5</sup> Πάνος 2005.

<sup>6</sup> Δερτιλής 2005, σ. 220, Βουρνάς 1997, σ. 448-449.

με την κυρίαρχη κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα πανευρωπαϊκή εθνικιστική ιδεολογία. Παρόλα αυτά, όταν κατά τη δεκαετία του 1840 θα πάρει το αλυτρωτικό της σχήμα η λεγόμενη «Μεγάλη Ιδέα» με πρωταγωνιστή τον Κωλέττη,<sup>1</sup> οι ληστές θα χρησιμοποιηθούν από την κρατική εξουσία προκειμένου να συμπληρωθούν με εμπειροπόλεμα στελέχη οι ισχνές και απαίδευτες στρατιωτικές δυνάμεις της χώρας. Αυτή ακριβώς η στόχευση, ερμηνεύει και τη διφορούμενη και αντιφατική στάση του κράτους ανάμεσα στην ανάγκη πάταξης της ληστείας από τη μια μεριά, και την ενσωμάτωσή της στους κρατικούς μηχανισμούς από την άλλη.

Εντός αυτού του αντιφατικού πλαισίου που προσδιορίζεται από την συχνή «επικοινωνία» μεταξύ παρανομίας και ενσωμάτωσης στις δομές του κράτους και της «φρόνιμης κοινωνίας», θα συνεχιστεί η ληστρική δράση και στο δεύτερο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι και σχεδόν τις τρεις πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup>, οπότε και εκλείπει με τη μορφή που είχε μέχρι τότε. Για την ιστορία, ένα τμήμα των ληστρικών συμμοριών θα ενταχθεί στα εγκληματικά κυκλώματα των πόλεων, στο λούμπεν προλεταριάτο και στον εφεδρικό βιομηχανικό στρατό της ελληνικής πρωτοεκβιομηχάνισης. Ένα άλλο θα ενσωματωθεί της δομές της «φρόνιμης κοινωνίας», ενώ ένα τελευταίο τμήμα θα ενταχθεί στις δυνάμεις του οργανωμένου αριστερού κινήματος που θα τροφοδοτήσει την αντίσταση κατά των Γερμανών και στη συνέχεια τον εμφύλιο.<sup>2</sup>

Στο σημείο αυτό δεν έχει ιδιαίτερο νόημα, ούτε θα πρόσθετε κάτι περισσότερο, μια εκτενής περιπτωσιολογική παρουσίαση των ληστρικών δρώμενων στον ελληνικό αγροτικό χώρο κατά τη μετεπαναστατική περίοδο, και ειδικότερα αυτών που έλαβαν χώρα κατά τη τρίτη δεκαετία του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Αυτό που πρέπει να τονιστεί εδώ είναι η σύμπτωση των προ και μετεπαναστατικών ληστρικών τραγουδιών σε ότι αφορά την αντιπαλότητα με την κρατική εξουσία, μια αντιπαλότητα η οποία δεν προβάλλεται ως έκφραση κοινωνικής διαμαρτυρίας/ανταρσίας ή ταξικής σύγκρουσης, αλλά ως προσωποποιημένη αντιδικία.<sup>3</sup> Η μόνη διαφορά είναι ότι στην προκειμένη περίπτωση ο «αντίπαλος» δεν είναι ο πασάς, ο δερβέναγας, ή ο κοτζάμπασης, αλλά ο μοίραρχος, ο ενωμοτάρχης, ο εισαγγελέας κ.λπ., ως εκτελεστικά όργανα του κράτους. Χαρακτηριστικό είναι το παρακάτω ληστρικό τραγούδι:

*Της μοίραρχος κι της ενωμοτάρχης, / όλο ρώταγαν και ματαρώταγαν / πουλάκια κι αηδονάκια: / -Άσπρα μου πουλιά μαύρα μου χελιδόνια, / μην τον είδατε τον απαντήσατε / το Δύγκο το λεβέντη τον αρχιληστή; / -Ψες τον είδαμε τον απαντήσαμε, / σε βλάχικα κονάκια, που' τρωε κι έπινε, / αρνιά και γορνοπούλα και γλυκό κρασί. / Τον κερνούσανε τον τραγουδούσανε, / πεντ' έξι βλαχοπούλες, κι η μικρότερη / τον κρυφοκουβεντιάζει και του έλεγε: / -Δεν παντρεύεσαι δεν προξενεύεσαι, δεν παίρνεις βλαχοπούλα σαν και μένανε; / -Δεν παντρεύομαι δεν προξενεύομαι, / δεν πα-*

<sup>1</sup> Σβορώνος 1992, σ. 80-82, Καραφουλίδου 2018.

<sup>2</sup> Δαμιανάκος 2005, σ. 41.

<sup>3</sup> Ούτε ένα από τα 72 ληστρικά τραγούδια που περιλαμβάνονται στη συλλογή του Χαλατσά (2001) δεν περιέχει έστω κάποια ψήγματα προταγμάτων κοινωνικού ή ιδεολογικού περιεχομένου.

*ίρνω βλαχοπούλα σαν και σένανε, / τ' έχω ένταλμα έχω κατασχετήριο, απ' το βασιλιά κι απ' τον εισαγγελέα / να με πιάσουνε να με κρεμάσουνε.<sup>1</sup>*

Πέρα από την (προσωποποιημένη) σύγκρουση των ληστών με τους κρατικούς διώκτες τους, ένα άλλο κεντρικό θέμα των μετεπαναστατικών ληστρικών τραγουδιών είναι η προδοσία και η σύλληψη του ληστή. Όπως ακριβώς και στα προεπαναστατικά κλέφτικα τραγούδια, προδότες μπορεί να είναι ιερωμένοι ή, ακόμα χειρότερα, συγγενείς φίλοι και πνευματικοί του συγγενείς δηλαδή κουμπάροι:

*Καλόγερος εκλάδευε στ' αμπέλι στο Βιδόνι / ολημερίς εκλάδευε κι ολημερίς κλαδέυει / και μες' στο γέρμα του ηλιού, που πάει να βασιλέψει / βλέπει δυο κλέφτες κ' έρχονται δυο λεροφορεμένους / κι από μακριά τον χαιρετάν κι από κοντά του λένε: / -Ωρα καλή καλόγερε. -Καλώς τα παλληκάρια./ -Παπά ψωμί, παπά κρασί, να φαν τα παλληκάρια. / -Μετά χαράς της, βρε παιδιά, και με της ορισμούς της / καθήστε χάμον, βρε παιδιά, κρασί να πα να φέρω. / -Τήρα καλά καλόγερε να μη μας μαρτυρήσεις, / σου κόβ' ο Γιώργης τα μαλλιά κι ο Αντώνης το κεφάλι, / κι αν παραπάρει το σπαθί σου κόβει και τα γένια./ -Δεν είμαι τέτοιος άνθρωπος για να σας μαρτυρήσω. / Στη Δημητσάνα έφτασε στη Δημητσάνα πάει./ - Ακούστε δημογέροντες και σεις παιδιά δικά μου / τους κλέφτες που γυρεύετε, τους παλαιούς τους κλέφτες / εκεί τους εγιατάκιασα στ' αμπέλι στο Βιδόνι.<sup>2</sup>*

*Μια χήρα από τα Γιάννενα η μάνα των Ρετζαίων / σαν την τρυγόνα χλίβεται, σαν το παπί μαδιέται / σαν του κοράκου τα φτερά λεροφορεί τα μαύρα: / -Δε σ' το είπα Θύμνιο-Γιάννο μου δεν σ' το είπα εγώ παιδί μου, / στα Γιάννενα μην κατεβείς και φίλους να μην πιάσεις / οι φίλοι φίδια γίνονται και οι κουμπάροι δράκοι.<sup>3</sup>*

Η προηγηθείσα πραγμάτευση του ληστρικού φαινομένου διαμορφώνει ένα σχετικά συνεκτικό εννοιολογικό πλαίσιο εντός του οποίου μπορούν να αναπτυχθούν κριτικές προσεγγίσεις τόσο της παραδοσιακής εθνοκεντρικής αντίληψης, όσο και της υπόθεσης του πολιτισμικού δυισμού επάνω στην οποία βασίζεται η προσέγγιση της κοινωνικής ληστείας.

<sup>1</sup> Χαλατσάς 2003, σ. 190.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 195.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 214.

## Κεφάλαιο 3. Ο κλεφταρματολισμός και τα τραγούδια του ως συγκροτησιακά στοιχεία του εθνικιστικού λόγου

### 3.1. Ο κλεφταρματολισμός και τα τραγούδια του στην «εθνική» λαογραφία και ιστοριογραφία

Το προαναφερθέν Μπρωντελιανό αργόσυρτο σύμπαν άρχισε να παρουσιάζει μια εντυπωσιακή επιτάχυνση κατά την μετάβαση της Ευρώπης στη νεωτερικότητα. Συγκεκριμένα μια σειρά από οικονομικές αλλαγές όπως η αποικιοκρατία, ο μερκαντιλισμός και στη συνέχεια ο βιομηχανισμός, είχαν ως τελικό αποτέλεσμα την ανάδυση μιας παγκόσμιας αγοράς ή ενός κατά Wallerstein καπιταλιστικού κοσμο-συστήματος.<sup>1</sup> Η συνεπαγόμενη οικονομική και κοινωνική κινητικότητα φανέρωσε την πλανητική διάσταση του κόσμου. Ήταν σαν, με μία κίνηση, να ξετυλίχθηκε ο παγκόσμιος χάρτης όπου φάνηκαν ταυτόχρονα όλοι οι κάτοικοι της γης. Αυτή ακριβώς η νεοφανής οικονομική, κοινωνική και τεχνολογική διεύδυση στους πληθυσμούς του προβιομηχανικού κόσμου, υπέσκαψε τα θεμέλια των παραδοσιακών δομών τους. Η διανοητική και πολιτιστική επανάσταση γνωστή και ως ευρωπαϊκός Διαφωτισμός -συνώνυμη του ορθού λόγου και της εξ' αυτού κριτικής των παραδοσιακών κηδεμονιών- καθώς και η εθνεγερτική Γαλλική Επανάσταση, ενέταξαν τους παραπάνω πληθυσμούς σε ευρύτερα κοινωνικά, οικονομικά, πολιτικά και πολιτισμικά πλαίσια. Για μερικές κοινωνικές ομαδώσεις η ένταξή τους στη νέα κατάσταση πραγμάτων δεν προϋπέθετε αλλαγές συνόρων, όπως για παράδειγμα με τους Γάλλους που από υπήκοοι του βασιλιά της Γαλλίας έγιναν τώρα Γάλλοι «ισότιμοι πολίτες».<sup>2</sup> Όμως σε άλλες κοινωνικές ομαδώσεις «οι πολιτικοί δεσμοί είναι χαλαροί και ανύπαρκτοι. Ποιοι ακριβώς θα θεωρηθούν Γερμανοί; Ξέρουμε ότι το πρόβλημα δεν ήταν εύκολο, γιατί πολιτικά οι γερμανόφωνοι λαοί ήταν διασπασμένοι. Χρειαζόταν λοιπόν να καθοριστεί η ενότητα από τα πολιτισμικά στοιχεία».<sup>3</sup> Στην προκειμένη περίπτωση κλήθηκαν να απαντήσουν οι άμεσα ενδιαφερόμενοι Γερμανοί. Οι τελευταίοι, υπό το κράτος της διάλυσης των γερμανικών κρατιδίων κατά τους Ναπολεόντειους πολέμους, πρόταξαν ένα νέο κίνημα γνωστό ως *γερμανικός ρομαντισμός*. Το πρόταγμα του νέου αυτού κινήματος ήταν η καταφυγή στο παρελθόν για τη γνώση του παρόντος. Στην ουσία οι Γερμανοί διανοητές, πρόταξαν το συναίσθημα, έναντι των Γάλλων κατακτητών που προέκριναν τη νοησιαρχία και τον ορθό λόγο. Στο κλίμα του ρομαντισμού άρχισε να διαμορφώνεται η έννοια του έθνους με βάση την αρχή της φυλετικής συνείδησης (Stammes-gefühl) που νοείται ως το λαϊκό αίσθημα μιας κοινότητας ή μιας εθνικής ομάδας, μιας εθνότητας (Volkstum, Volkheit), η οποία συνέχεται και στερεώνεται από το κοινό γλωσσικό ιδίωμα που μιλά ένας ορισμένος πληθυσμός, από την μακρόχρονη συνοίκηση στην ίδια περιοχή,

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά Wallerstein 1974, 1980, 1989.

<sup>2</sup> Πολίτης 2003, σ. 48.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 49.

από την προσάρτησή του σε μια συγκεκριμένη δυναστεία, από την κοινή πίστη σε ορισμένα έθιμα, θεσμούς, δοξασίες και νομικές, ηθικές ή θρησκευτικές παραδόσεις.<sup>1</sup> Αυτή η πρώτη έννοια του έθνους επενδύθηκε στο κράτος σαφώς για να εξασφαλιστεί η συνοχή του. Στο εξής, το εθνικό κράτος, ως προϊόν πολιτισμού συνιστά έναν οντολογικό (και όχι κοινωνικό) άνωθεν δοσμένο χαρακτήρα, την *Volksgeist* ή «ψυχή του λαού». Αυτή την μεταφυσική υπερϊστορική ουσία, κλήθηκε να μελετήσει η νέα επιστήμη της λαογραφίας. Ο λαός της λαογραφίας δεν ήταν παρά ο έως τότε απόβλητος, φτωχός, κοινός λαός, με χαμηλό έως μηδενικό επίπεδο αυτογνωσίας, που σημαίνει ότι δεν μεταβολίζει τις, και δεν μεταβιβάζεται από τις, οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές στο χρόνο. Υπό αυτό το ιδεολόγημα, γνήσιος φορέας της συλλογικής μνήμης και του προφορικού πολιτισμού θεωρήθηκε αναφανδόν ο αγροτικός πληθυσμός. Έτσι, τα δημιουργήματά του, όπως μεταξύ άλλων και τα δημοτικά τραγούδια, καθώς συντηρούν και αναπλάθουν τον ιστορικό χρόνο ενισχύουν, με τον πιο αδιαμφισβήτητο τρόπο, τη χρονική διάσταση του παρελθόντος η οποία βρίσκεται στο κέντρο της έννοιας *λαός*.<sup>2</sup>

Τούτων δοθέντων, το κατ' εξοχήν αντικείμενο του λαογραφικού ενδιαφέροντος δημοτικό τραγούδι, εντέλλετο να αναλάβει την «διάπλαση του έθνους». Συγκεκριμένα λειτούργησε ως ενοποιητικό στοιχείο του λαού, αλλά και ως εθνοποιητικό εκεί που υπήρχαν ελλείματα εθνικής ταυτότητας, γλώσσας, ή συνείδησης. Από τη στιγμή που τα δημοτικά τραγούδια τέθηκαν στην υπηρεσία του έθνους, θα έπρεπε και να αρθούν στο ύψος των λογίων. Ο πρώτος που αποδύθηκε στην αισθητική ανατίμηση των έως τότε χαρακτηριζόμενων απλοϊκών έως χυδαίων τραγουδιών, ήταν ο J.G. Herder. Και ήταν το έτος 1774 όταν εκδόθηκε από τον ίδιο μια συλλογή που έφερε τον πρωτόγνωρο τίτλο «Παλαιά λαϊκά τραγούδια» (*Alte Volkslieder*).<sup>3</sup> Αργότερα (1778, 1779) επανεκδόθηκε με τον μονολεκτικό τίτλο «Λαϊκά τραγούδια» (*Volkwlieder*).<sup>4</sup> Στα προλογικά σημειώματα ο Herder υπογραμμίζει ότι τα τραγούδια του λαού δεν πρέπει να διαβάζονται αλλά να ακούγονται, και μάλιστα με το «αυτί της ψυχής». Επί της ουσίας, αυτό που τον ενδιέφερε δεν ήταν τόσο η αισθητική ανατίμησή τους, όσο η ανατίμηση του φορέα. Και αυτό το επικυρώνει με τη θεώρησή του ότι εφόσον τα δημοτικά τραγούδια τραγουδήθηκαν και τραγουδιούνται, εκφράζουν την φωνή ενός συγκεκριμένου λαού και κατ' επέκταση ενός συγκεκριμένου έθνους, και όχι τα γραπτά ποιήματα των επωνύμων λογίων που αφορούν μόνον την κάστα των μορφωμένων. Με ένα λόγο, το τραγούδι έπαψε να αποτελεί αντικείμενο ταξικής διαφοροποίησης ανάμεσα σε μορφωμένους και μη, αλλά έκφραση εδαφικής διαφοροποίησης, εν προκειμένω ανάμεσα σε Γερμανούς και Γάλλους.

<sup>1</sup> Βλ. γενικότερα Κυριακίδου-Νέστορος 1978, σ. 17-47.

<sup>2</sup> Βλ. Μπαλιμπάρ & Βαλλερστάιν 1991, Ντάτση 1990.

<sup>3</sup> Πολίτης 2003, σ. 48.

<sup>4</sup> Στο ίδιο. Επίσης Πολίτης 1999, σ. 41.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, είναι πλέον δεδομένο ότι για την παραδοσιακή-εθνοκεντρική λαογραφική αντίληψη,<sup>1</sup> ο λαός θεωρείται ως μια ενιαία, ομοιογενής και αδιάσπαστη στο χωροχρόνο συλλογικότητα. Στην ως άνω αντίληψη, αυτός που στοιχειοθετεί τα συγκεκριμένα γνωρίσματα είναι ο «περιούσιος» λαός της υπαίθρου, η «πεμπτουσία της εθνικής ταυτότητας». Ως «φρουροί» αυτής της ταυτότητας καταλογίζονται και οι κλεφταρματολοί, αφού μάχονται υπέρ της εθνικής απελευθέρωσης, της θρησκείας και της εδαφικής ακεραιότητας του «έθνους».<sup>2</sup> Φυσικά οι απόψεις αυτές δεν επιβεβαιώνονται ούτε από την σχετική ιστοριογραφία, αλλά ούτε και από την ανάλυση των ιδίων των τραγουδιών. Εγγράφονται στο πλαίσιο ξεπερασμένων πλέον αντιλήψεων που επιτέλεσαν στην εποχή τους τον ιδεολογικό ρόλο συγκρότησης και αναπαραγωγής του εθνικιστικού λόγου με στόχο τη δημιουργία ενιαίας και συμπαγούς «εθνικής ταυτότητας», ή «εθνικής συνείδησης», αναγκαίας για την εύρυθμη λειτουργία του μετεπαναστατικού νεοελληνικού κρατικού μορφώματος.<sup>3</sup>

Ίσως θα ήταν χρήσιμο να αποσαφηνιστούν έννοιες όπως αυτές της *ιδεολογίας* και της παράγωγής της *εθνικιστικής ιδεολογίας*. Αναφορικά με την πρώτη, οι θεωρήσεις και οι ορισμοί της ποικίλουν. Κατά τον Halpern,<sup>4</sup> η ιδεολογία ορίζεται ως «σαφές σύστημα των μέσων και των σκοπών της κοινωνίας, το οποίο λειτουργεί ως πλαίσιο ανάλυσης, έμπνευση για δράση και μέτρο επιτευγμάτων». Κατά τη Matossian<sup>5</sup> η ιδεολογία είναι ένα «μοντέλο ιδεών το οποίο προσφέρει στους οπαδούς του ταυτοχρόνως: 1) αυτοπροσδιορισμό, 2) περιγραφή της τρέχουσας κατάστασης, της ιστορίας της και όσων πρόκειται να ακολουθήσουν, και 3) διάφορα προστάγματα, τα οποία συμπεραίνονται από τα προηγούμενα». Η ιδεολογία μπορεί ακόμα να οριστεί «ως σύστημα ιδεών που προσφέρει στο κοινωνικό υποκείμενο αφ' ενός ερμηνείες για τον εαυτό του και την πραγματικότητα που το περιβάλλει, και αφ' ετέρου κατευθύνσεις για τη δέουσα συμπεριφορά και κοινωνική του πράξη μέσα σ' αυτήν την πραγματικότητα».<sup>6</sup> Για τις ανάγκες αυτής της εργασίας, η ιδεολογία μπορεί γενικευτικά να οριστεί «ως ένα σύστημα κοινόχρηστων πεποιθήσεων (όχι κατ' ανάγκη αληθινών) που συμβάλλουν στην κοινωνική δράση, την ολοκλήρωση και την κοινωνική σταθερότητα».<sup>7</sup> Αναφορικά με την παράγωγή έννοια της «ιδεολογίας του έθνους», ή εθνικιστικής ιδεολογίας, πρόκειται για μια «ιδεολογία της νεωτερικότητας δια της οποίας ομάδες διανοούμενων, κοινωνικά κινήματα ή και πολιτικές ενώσεις

<sup>1</sup> Για τον Στίλωνα Κυριακίδη, η λαογραφία είναι μια κατ' εξοχήν «εθνική επιστήμη» η οποία υποκινείται από πατριωτικό ενδιαφέρον και από την ανάγκη να αντικρουστούν οι απόψεις του Fallmerayer, ενώ για τον Δ. Λουκάτο η λαογραφία αποτελεί μέσο αντιμετώπισης των εξωτερικών κινδύνων που απειλούσαν το έθνος και των επιχειρημάτων των εχθρών της ελληνικής φυλής (Δαμιανάκος 2003, σ. 41).

<sup>2</sup> Boeschoten 1991α, σ. 5, 1991β, σ. 9.

<sup>3</sup> Κατά τις τελευταίες τέσσερις-πέντε δεκαετίες, η διεθνής βιβλιογραφία γύρω από το θέμα του εθνικισμού γνωρίζει σημαντική ανάπτυξη. Ορισμένα βασικά έργα-κλειδιά στην αγγλική γλώσσα παραθέτει ο Άντερσον στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης των «φαντασιακών κοινοτήτων» του (1997, σ. 16). Για ορισμένες πολύ καλές επισκοπίσεις βλ. Greenfeld (1996), Geary (2003, σ. ch. 1), Calhoun (1997, σ. ch. 5). Στην ελληνική γλώσσα ο εθνικισμός άρχισε σχετικά πρόσφατα να εμφανίζεται στη βιβλιογραφική παραγωγή με ορισμένα πρωτότυπα έργα και συλλογές (βλ. π.χ. Μουζέλης 1994, Επιστημονικό Συμπόσιο 1994, Δεμερτζής 1996, Βερέμης, επιμ. 2003, Λιάκος 2005, Λέκκας 2011, Πλεξουσάκη, επιμ. 2014) όσο και μεταφράσεις ξενόγλωσσων έργων (βλ. π.χ. Hobsbawm 1994, Άντερσον 1997, Νάϊρν, κ.α. 1998, Gellner 1992, Gellner 2002).

<sup>4</sup> Αναφέρεται στο Λέκκας 2011, σ. 41-42.

<sup>5</sup> Στο ίδιο.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 41.

<sup>7</sup> Henning 2007, σ. 2230.

επιδιώκουν τη διαμόρφωση συλλογικών και ατομικών ταυτοτήτων, εντός μιας ορισμένης κάθε φορά επικράτειας, και η οποία συγκροτείται γύρω από το 'άδειο' σημαίνον 'έθνος', προσδίδοντάς του ταυτοχρόνως νόημα».<sup>1</sup>

Λαογράφοι και ιστορικοί απετέλεσαν τους βασικούς παραγωγούς και εκφραστές του εθνικιστικού λόγου.<sup>2</sup> Με το κύρος της λογιουσύνης τους είχαν τη δικαιοδοσία, μέσα από επιλεκτικές διαδικασίες συλλογικής μνήμης και λήθης, συνέχειας και ασυνέχειας, να νομιμοποιούν ή να υπονομεύουν ένα παρελθοντικό εθνοτικό υλικό που δεν ήταν συμβατό με το αιτούμενο που ήθελε το έθνος με τα γνωρίσματα «της αυθυπαρξίας και της αυτοτέλειας να «νοούνται οίκοθεν». Και ήταν επόμενο η «επιστημονική» λαογραφία και ιστορία να χρησιμοποιηθούν από αυτούς που είχαν συνδέσει τα πολιτικά και οικονομικά συμφέροντά τους με την οικοδόμηση του έθνους-κράτους (βλέπε άρχουσες ελίτ) για να απομυθοποιήσουν παλαιούς μύθους και να κατασκευάσουν νέους, με προεξάρχοντες τους μύθους προέλευσης και συνέχειας του έθνους στη διαχρονία, αλλά και αυτούς των εθνικών συνόρων, των εθνικών εχθρών, των εθνικών πολέμων, των εθνικών ηρώων/μαρτύρων και των «κατορθωμάτων» τους. Όπως επισημαίνεται σε μια μελέτη, «οι περισσότερες, αν όχι όλες οι εθνικές ιστορίες του κόσμου περηφανεύονται για το ξεχωριστό, ηρωικό τους παρελθόν [...] Η έννοια του 'ηρωισμού', κεντρική, μυθική, και γι' αυτό ομιχλώδης, σε όλες τις εθνικές ιστορίες, περιβάλλει με φωτοστέφανο εξαιρετικές, χαρακτηριστικές προσωπικότητες, ακόμη και αμφισβητούμενα πρόσωπα ή και ολόκληρους πληθυσμούς, που βρέθηκαν στο προσκήνιο σε εξαιρετικές, μεταβατικές ιστορικές συγκυρίες».<sup>3</sup> Ως εξ' αυτών δεν είναι τυχαία η χρονική σύμπτωση της ανάδειξης της λαογραφίας και ιστοριογραφίας σε επιστήμες με την άνοδο του ευρωπαϊκού εθνικισμού και ρομαντισμού κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Δεμερτζής 1996, σ. 57.

<sup>2</sup> Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί εξ' αρχής, το ότι το έθνος είναι μια κατασκευή, μια «φανταστική κοινότητα» (Αντερσον 1997), δεν σημαίνει κατά κανένα τρόπο ότι τα υλικά του δημιουργήθηκαν εκ του μηδενός. Είναι προγενέστερα ιστορικο-πολιτισμικά υλικά εθνοτικής (όχι εθνικής) τάξεως τα οποία, υπό την σκέπη των εθνοποιητικών ελίτ, ανασυντέθηκαν, ομογενοποιήθηκαν, ιεραρχήθηκαν και ταξινομήθηκαν μέσα από επιλεκτικές διαδικασίες συλλογικής μνήμης και λήθης, ρήξεων και ολοκληρώσεων, συνέχειας και ασυνέχειας. Το τελικό αποτέλεσμα αυτών των διαδικασιών είναι το έθνος να εμφανίζεται εκ των υστέρων ως μια συνεχής, αδιάλειπτη και αδιάρρηκτη ιστορική ύπαρξη, της οποίας τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα, καθώς υποτίθεται ότι κληροδοτούνται αναλλοίωτα από γενεά σε γενεά, την καθιστούν μια και μοναδική, ενιαία και διαχρονική. Συγκεκριμένα, προνεωτερικές εθνότητες, δηλαδή πολιτισμικές ομάδες κάτω από τη δυναμική των κοινωνικο-οικονομικών πολιτικών και πολιτιστικών αλλαγών που κόμισε η νεωτερικότητα, συγκρότησαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο τα έθνη. Οι τύποι συγκρότησής τους, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τη Δυτική Ευρώπη, θα μπορούσαν να συμπυκνωθούν σε δύο: πρώτον, στο τύπο της εθναφύπνισης κατά τον οποίο ένα προαιώνιο και σε κατάσταση παθητικής ανυπαρξίας έθνος, αφυπνιζόμενο από το «εγερτήριο σάλπισμα» του εθνικιστή «αφυπνιστή», συνειδητοποιεί ότι αποτελεί μια δύναμη με ιστορικό παρελθόν και μέλλον. Δεύτερον, στο τύπο κατά τον οποίο το έθνος συγκροτείται μέσα από την εθνική ιδεολογία και τους θεσμούς μιας πολιτικοποιημένης κοινότητας. Ουσιαστικά ο πρώτος τύπος εδράζεται σε μια αντικειμενική θεώρηση που προτάσσει το έθνος ως κοινότητα κουλτούρας και ιστορίας. Προς τούτο συγκλίνει η θεωρία του Gellner (1992, 2002) περί της μετάβασης από την προνεωτερική εποχή (όπου οι άρχουσες τάξεις ήταν ενταγμένες σε κοσμοπολιτικά περιβάλλοντα κουλτούρας διαφορετικά από εκείνα των υποτελών τάξεων), σε μια νεωτερική/εθνική εποχή όπου κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι έφθασαν να μοιράζονται κοινά πολιτισμικά και πολιτιστικά χαρακτηριστικά όπως γλώσσα, ιστορία, θρησκεία, παραδόσεις και γενικά, το ίδιο φαντασικό. Ο δεύτερος τύπος θα μπορούσε να ειπωθεί ότι βασίζεται σε μια βολонταριστική και εν πολλοίς επαναστατική θεώρηση που προβάλλει το έθνος ως μια κοινότητα με υψηλό το αίσθημα του συνανήκειν, η οποία κλήθηκε από τις συγκυρίες να δημιουργήσει το δικό της κράτος μέσω της ιδεολογίας του εθνικισμού και των θεσμών του εκφράσεων όπως το εκπαιδευτικό σύστημα, ο στρατός, τα μουσεία, ο Τύπος και οι διανοούμενοι.

<sup>3</sup> Πύλια 2012β: 19-20.

<sup>4</sup> Βλ. Iggers 2005, σ. 39-49, Πολίτης 1999, σ. 26-36.



Σε ό,τι αφορά τη λαογραφία, σχετίζεται, κατά τα προαναφερθέντα, με τις αναζητήσεις μιας εθνικής ταυτότητας σε μια εδαφική περιοχή που κατοικείτο από πολιτικά διασπασμένους γερμανόφωνους λαούς.<sup>1</sup> Στα πλαίσια του γερμανικού ρομαντισμού πολιτισμικά στοιχεία όπως τα λαϊκά τραγούδια, τα λαϊκά παραμύθια,<sup>2</sup> κ.λπ., θεωρήθηκαν ως τα πλέον κατάλληλα δομικά «υλικά» για την κατασκευή μιας ενοποιημένης και αρραγούς γερμανικής «εθνικής» ταυτότητας. Στην ελληνική περίπτωση, τα πρώτα δείγματα ενός συστηματικού ενδιαφέροντος για τα δημοτικά τραγούδια εμφανίστηκαν στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα ανάμεσα σε ένα μικρό αριθμό ρομαντικών λογίων, με προεξάρχοντα τον Νικόλαο Πολίτη,<sup>3</sup> οι οποίοι μετακένωσαν τις γερμανικές λαογραφικές τάσεις στον ελληνικό χώρο, που την περίοδο εκείνη βρισκόταν σε προεπαναστατικό αναβρασμό.

Κατά την επαναστατική περίοδο το ενδιαφέρον ατονεί, ενώ κατά τη μετεπαναστατική το απόθεμα δημοτικών τραγουδιών -περιλαμβανόμενων των κλέφτικων- θεωρήθηκε πως θα μπορούσε να αποτελέσει το πολιτισμικό υπόβαθρο ενός σχεδίου εθνικής ολοκλήρωσης. Το 1842 ο νομικός Παύλος Καλλιγιάς θα σημειώσει ότι η ιστορία των κλεφτών είναι «ηρωική ραψωδία», είναι το «μόνο παράδειγμα ποιητικής υπέρξεως» και ότι «ημείς όμως είμεθα τόσον αναισθητοι εις την ποιήσιν της ώστε πρέπει ξένοι να συνάζουν τα λείψανά της».<sup>4</sup> Ο δε Μάρκος Ρενιέρης, αναφερόμενος γενικότερα στα δημοτικά τραγούδια, θα δηλώσει βαρύνδουπα ότι «ο μεγάλος ποιητής της Ελλάδος δεν είναι ούτε ο Σούτσος ούτε ο Σολωμός, είναι ο λαός της».<sup>5</sup> Στο πλαίσιο αυτό, μέσα σε λίγα μόνο χρόνια δημοσιεύονται τρεις ελληνικές συλλογές -του Μανούσου, του Λελέκου και του Ζαμπέλιου- με την τελευταία να είναι η πλέον ογκώδης αλλά και η πλέον γνωστή για την εκτεταμένη νόθευση των κλέφτικων τραγουδιών. Φυσικά όλο αυτό το επεξεργασμένο υλικό, είχε ως ύπατο στόχο την ομογενοποίηση της «εθνικής ταυτότητας» και την κατασκευή μιας ηγεμονεύουσας «εθνικής συνείδησης» ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την νομιμοποίηση και λειτουργία του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Εν τέλει, στο όνομα της λαογραφίας, κατασκευάζεται η αντίληψη του κλεφταρματολισμού ως γνήσιας έκφρασης των αγώνων του «έθνους» ενάντια στην οθωμανική αυτοκρατορία, και του κλέφτικου τραγουδιού ως γνήσιου εκφραστικού μέσου των «ηρωικών κατορθωμάτων» του.

Αναφορικά με την ιστοριογραφία, «η έννοια του έθνους έγινε βασική κατηγορία σκέψης που ορίζει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την ίδια την ιστορία. Χαρτογραφεί ιστορικά το χώρο και σπονδυλώνει το χρόνο. Με τη σειρά της, η γραφή της ιστορίας αναπτύχθηκε, τόσο από την άποψη του εννοιολογικού της υποστρώματος όσο και της θέσμισής της ως εθνική ιστοριογραφία. Είναι η παράδοση εντός της οποίας ερευνο-

<sup>1</sup> Πολίτης 2003, σ. 48-49.

<sup>2</sup> π.χ. τα παραμύθια των αδελφών Γκριμ

<sup>3</sup> Ο Νικ. Πολίτης είναι αυτός που εισήγαγε το 1884 τον όρο *λαογραφία* με γνωστικό αντικείμενο τη συλλογή και μελέτη παραδοσιακών πολιτισμικών μορφών. Το 1890 κατέλαβε την πρώτη πανεπιστημιακή έδρα στο ΕΚΠΑ που ονομάστηκε «έδρα μυθολογίας και ελληνικής αρχαιολογίας» και όχι λαογραφίας. Η δεύτερη έδρα που ιδρύθηκε στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης το 1925 με τίτλο «έδρα της θρησκείας των αρχαίων Ελλήνων, του δημόσιου και ιδιωτικού βίου τους και της λαογραφίας» κατελήφθη από τον Στίλπωνα Κυριακίδη.

<sup>4</sup> Πολίτης 2003, σ. 50.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 50-51.

ύμε και γράφουμε».<sup>1</sup> Κατά την περίοδο του Διαφωτισμού η ευρωπαϊκή ιστοριογραφία εστίαζε στην ιστορική πορεία της ανθρωπότητας ως σύνολο. Οι καθολικές ανθρωπιστικές αξίες της ελευθερίας, της ισότητας, του ορθού λόγου, αντιστοιχούσαν στο πρόταγμα μιας πανανθρώπινης κοινωνικής προόδου και όχι σε επιμέρους έθνη. Η μετακένωση των ευρωπαϊκών διαφωτιστικών ιδεών στον ελληνικό χώρο εκφράστηκε πολλαπλώς, τόσο στη λογοτεχνική παραγωγή, την πολιτική, κοινωνική και φιλοσοφική σκέψη,<sup>2</sup> όσο και στην ιστοριογραφία. Ενδεικτικά, περί τα 1830 η δωδεκάτομη *Ιστορία των ανθρώπινων πράξεων* του Κ. Κούμα αντανάκλα αυτή την αντίληψη. Παράλληλα, όταν ιδρύεται το Πανεπιστήμιο Αθηνών (1837), δημιουργείται μια έδρα ιστορίας που αφορούσε στη «γενική ιστορία» και μια άλλη στην «ιστορία των αρχαίων εθνών».<sup>3</sup> Ωστόσο, μόλις μια δεκαετία αργότερα, σημειώνεται ριζική αλλαγή προσανατολισμού με τη μετατόπιση του ιστοριογραφικού ενδιαφέροντος από το (διαφωτιστικό) καθολικό-πανανθρώπινο στο (ρομαντικό) τοπικό-εθνικό. Πιθανότατα ο απόηχος των «ανθελληνικών» απόψεων του Τυρολέζου ιστορικού Jakob Philipp Fallmerayer να έπαιξε καταλυτικό ρόλο στην «εθνική στροφή» της ελληνικής ιστοριογραφίας την περίοδο εκείνη.<sup>4</sup> Προπομποί αυτής της στροφής υπήρξαν οι «εθνικοί ιστορικοί» με πρώτο τον Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο και στη συνέχεια τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο. Ο πρώτος εξέδωσε το 1852 μια ιστορική μελέτη περί μεσαιωνικού ελληνισμού η οποία έπαιξε τον ρόλο «εισαγωγής» στη συλλογή του *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*.<sup>5</sup> Ο δεύτερος κατέλαβε την έδρα της «Ιστορίας των Αρχαίων Εθνών» το 1851 και μετέτρεψε το γνωστικό αντικείμενό της σε «Ιστορία του Ελληνικού Έθνους», ενώ δυο χρόνια αργότερα κυκλοφόρησε σε μια πρώτη μορφή το φερώνυμο magnum opus του, το οποίο τελικά ολοκληρώθηκε εκδοτικά το 1874.<sup>6</sup>

Η ιστορία των κλεφτών και αρματολών δεν θα ήταν δυνατόν να μην αποτελέσει κεντρική θεματική της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, αφού από την προεπαναστατική περίοδο, οι κλεφταρματολοί θεωρούνταν «οι ένοπλες δυνάμεις του έθνους» στους απελευθερωτικούς του αγώνες ενάντια στην οθωμανική κυριαρχία.<sup>7</sup> Η δράση τους κατά την περίοδο της επανάστασης υμνήθηκε σε απομνημονεύματα και βιογραφίες όπως μερικές εξ' αυτών έχουν αναφερθεί στις προηγούμενες σελίδες. Στο ίδιο πνεύμα ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος αφιέρωσε τη σημαντικότερη μονογραφία του στη βιογραφία του Γεωργίου Καραϊσκάκη.<sup>8</sup>

Οι παράγοντες που συνέβαλλαν στην ανάδειξη του κλεφταρματολισμού ως κεντρικού θέματος της νεοελληνικής ιστοριογραφίας, είναι κατ' αρχάς ο κρίσιμος, από στρατιωτικής πλευράς, ρόλος των κλεφταρματολών στην επανάσταση του 1821, καθώς απετέλεσαν τον βασικό πυρήνα εμπειροπόλεμων στελεχών του επαναστατικού στρατού όχι

<sup>1</sup> Λιάκος 1993, σ. 23.

<sup>2</sup> Βλ. Κιτρομηλίδης 2000, Κονδύλης 2000, Νούτσος 2005.

<sup>3</sup> Πολίτης 2003, σ. 36.

<sup>4</sup> Βλ. σχετικά Βελουδής 1982.

<sup>5</sup> Πολίτης 2003, σ. 38-39.

<sup>6</sup> Μια νεώτερη έκδοση του έργου την οποία συμβουλευτήκα στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, έλαβε χώρα κατά την περίοδο 2009-2010 από την National Geographic Society και περιλαμβάνει 26 τόμους.

<sup>7</sup> Βουρνάς 2000, σ. 35-39.

<sup>8</sup> Στάθης 2007, σ. 426.

χωρίς ανταποδοτικά οφέλη.<sup>1</sup> Προς επιβεβαίωση πολλοί εξ' αυτών κατάφεραν να αναρριχηθούν στα ανώτερα κλιμάκια της επαναστατικής και μετεπαναστατικής στρατιωτικο-πολιτικής και κοινωνικής ιεραρχίας, με το πρόσχημο του μαχόμενου για τα ιερά και τα όσια του «υπόδουλου ελληνισμού».<sup>2</sup>

Η έμφαση της εθνικής ιστοριογραφίας στον κλεφταρματολισμό συνάδει με την κυρίαρχη στο συγκεκριμένο χρόνο σχολή του γερμανικού ιστορικισμού, σύμφωνα με την οποία το κράτος και οι πολιτικοί θεσμοί αποτελούν την ανώτερη μορφή οργάνωσης και ολοκλήρωσης ενός έθνους, στη μορφή του έθνους-κράτους.<sup>3</sup> Για την ελληνική εθνική ιστοριογραφία, οι θεσμοί αυτοί ήταν οι αυτοδιοικούμενες κοινότητες, οι Φαναριώτες αξιωματούχοι, η εκκλησιαστική ιεραρχία, η παιδεία και οι κλεφταρματολοί.<sup>4</sup> Οι συγκεκριμένοι θεσμοί, στο υπό οθωμανική κυριαρχία «ελληνικό έθνος», θεωρήθηκαν ότι εξέφραζαν το πνεύμα αντίστασης του «έθνους» αυτού ως πυρήνες δημιουργίας της «εθνικής απελευθερωτικής» συνείδησης. Διαμορφώθηκε έτσι μια στερεότυπη εικόνα του κλεφταρματολισμού ως θεσμού αναλλοίωτου καθ' όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κατάκτησης, ο οποίος, λόγω ακριβώς του αμετάβλητου χαρακτήρα του, θεωρήθηκε ως έκφραση της συνεχούς και αδιάλειπτης αντίστασης του ελληνικού λαού.<sup>5</sup> Το εθνικό αφήγημα περί κλεφταρματολισμού, το οποίο λίγο ως πολύ έχει συζητηθεί στα προηγούμενα, αποτελεί βασική σταθερά στην «εθνική» ιστοριογραφία και λαογραφία.<sup>6</sup>

Προς επίρρωση, ο «εθνικός ιστορικός» Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος αναφερόμενος στις συνθήκες δημιουργίας του κλεφταρματολισμού, υποστηρίζει τα εξής: «Οι μάχιμοι ορεινοί κάτοικοι του Ολύμπου, του Πηλίου, της Πίνδου, των Αγράφων, δεν υπετάχθησαν εις τους Τούρκους, οι οποίοι ηναγκάσθησαν να συνθηκολογήσωσι με αυτούς, να δώσωσι εις αυτούς προνόμια, και ιδίως να αναθέσωσι εις αυτούς την στρατιωτικήν φύλαξιν των υποτεταγμένων επαρχιών [...] Πολλοί όμως των γενναίων εκείνων ορεινών δεν εδέχθησαν τας συνθήκας ταύτας και εξηκολούθησαν ζώντας εις τους απροσίτους αυτών βράχους και επιχειρούντες εκείθεν επιδρομάς κατά των Τούρκων. Οι τοιούτοι ωνομάζοντο Κλέπται · το δε όνομα τούτο δεν είχε την κακήν σημασίαν την οποίαν έχει σήμερα, αλλ' εξεναντίας εσήμαινε παλληκάρι, άνδρα γενναίον, μη υποτασσόμενον εις τους τυράννους».<sup>7</sup> Ανάλογες απόψεις συναντώνται στην «εισαγωγή» του Τόμου Α των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών που εκδόθηκε από την Ακαδημία Αθηνών το 1962. Εκεί, ο Γ. Κ. Σπυριδάκης, διευθυντής του λαογραφικού αρχείου της Ακαδημίας, αναφερόμενος στα κλέφτικα τραγούδια γράφει ότι «εμπνέονται και αυτά ομοίως από τον αγώνα του έθνους κατά του Ισλάμ, με την διαφοράν μόνον ότι εις την σκληράν αυτήν πάλην με πρωταγωνιστήν τον κλέφτην ο εχθρός κατέχει την θέσην του δυνάστου. Οι Έλληνες [...] ότε πλέον είχαν παύσει να έχουν ελπίδας σωτηρίας από ενεργόν επέμβασιν των χριστιανικών δυνάμεων της Ευρώπης [...] ήρχισαν αμέσως να αυτοσυγκεντρώνονται εις την

<sup>1</sup> Στο ίδιο.

<sup>2</sup> Στο ίδιο.

<sup>3</sup> Στάθης 2007, σ. 427.

<sup>4</sup> Παπαρρηγόπουλος 2009, τ. 18, σ. 62 κ.ε.

<sup>5</sup> Στάθης 2007, σ. 427.

<sup>6</sup> Fauriel 2002, σ. 70-99, Σβορώνος 1976, σ. 47-48, Clogg 2003, σ. 39-40, Τσιάμαλος 2007, 2012.

<sup>7</sup> Παπαρρηγόπουλος 1999, σ. 120.

σκέψιν της εκ νέου πολιτικής των ανασυγκροτήσεως [...] Το γένος των Ελλήνων παρά τας σκληράς καταπιέσεις υπό του αλλοδόξου κυριάρχου, όστις ηρείλει τον πλήρη εξαφάνισμό του, δεν περιέπεσεν εις την μοιρολατρίαν. Εντός ολίγου δημιουργείται το πνεύμα της ενεργού αντιστάσεως κατά πρώτον εις ορεινάς περιοχάς της ηπειρωτικής Ελλάδος, όπου υπήρχε τούτο ανεπτυγμένον εκ παραδόσεως ελεύθερον και ανυπότακτον και το οποίον ούτο δεν ηδύνατο να ανεχθή χωρίς διαμαρτυρίαν τα καθημερινά εγκλήματα των Τούρκων, ήτοι τας διαρπαγάς αγαθών, τας ατιμώσεις και άλλας βιαιοπραγίας. Εις τα βουνά κατέφυγαν έτι και όσοι άλλοι καθ' οιονδήποτε τρόπον κατεδιώκοντο υπό του τυράννου ως και εκείνοι, που άλλως δεν ηδύνατο να υπομείνουν τα αφόρητα δεινά της δουλείας. Ούτως εσχηματίσθη ορεισίβιος κοινωνία ελευθέρων σκλάβων, οι οποίοι συγκροτούμενοι εις ομάδας διεμόρφωνον ιδιόρρυθμον βίον. Ούτοι διαβιούντες εν κινδύνω, ως διωκόμενοι, διήγον πάντοτε εν στρατοπέδω, ήσαν δε ηναγκασμένοι προς συντήρησίν των να επιδίδονται εις ληστρικές ενεργείας κατά των Τούρκων, πολλάκις δε εξ ανάγκης και κατά των ομοεθνών των. Ούτω προσέλαβον το όνομα κλέφτες [...] Οι κλέφτες ούτω εις τους χρόνους της δουλείας, από του δευτέρου ημίσεως του 17<sup>ου</sup> αιώνας, ίδια δε κατά τον 18<sup>ον</sup> και τας αρχάς του 19<sup>ου</sup> μέχρι της Επαναστάσεως, απετέλουν την πρωτοπορείαν της ενεργητικής πολεμικής δράσεως του υποδούλου έθνους [...] Ο τραχύς υπό τας συνθήκας αυτάς βίος των κλεφτών εν μέσω καθημερινών κινδύνων και στερήσεων εσφυρηλάτησεν εις αυτούς πνεύμα ηρωικής αντιμετώπισεως της μοίρας. Υπό το πνεύμα δε τούτο έχουν εξυμνηθεί με τραγούδια αι ανδραγαθίαι των κλεφτών και άλλα επεισόδια της ζωής των [...] Εις το όλον περιεχόμενό των τα κλέφτικα τραγούδια εκφράζουν το πνεύμα της απεγνωσμένης αντιστάσεως του ατόμου με ελευθέραν την ψυχήν κατά του στραγγαλισμού της ελευθερίας του, ερμηνεύουν την ανθρωπινή αξιοπρέπειαν απέναντι της ζωής και την πίστην εις την θρησκείαν και το έθνος».<sup>1</sup> Ο Στίλπων Κυριακίδης, αναφερόμενος στον κλεφταρματολικό βίο και στα τραγούδια του, γράφει: «Ό,τι δροσίζει κάπως την αποπνικτικήν ατμόσφαιραν της τουρκικής δουλείας, ό,τι φωτίζει κάπως τους σκοτεινούς χρόνους της τουρκικής κατακτήσεως είναι ακριβώς ο βίος ούτος, είναι η δροσιά, η οποία πνέει από τα ανυπότακτα ελληνικά βουνά, είναι ο σπινθήρ της ελευθερίας, τον οποίον οι πολεμοχαρείς ούτοι άνθρωποι των αρμάτων διατήρησαν άσβεστον εις τα στήθη των, αγωνιζόμενοι κατά του κατακτητού σκληρόν και αδιάκοπον αγώνα. Και τα κατορθώματα των ανδρών τούτων εγκωμιάζουν τα κλέφτικα τραγούδια ή μοιρολογούν τον θάνατόν των».<sup>2</sup> Στην πρώτη περίπτωση τα τραγούδια είναι εγκωμιαστικά, «αλλαλαγμοί νίκης κατά των τυράννων», «αποτελούν την τολμηράν, ωμήν και αγρίαν έκφρασιν του ηρωισμού ανθρώπων ηναγκασμένων να μάχονται υπό το ένδυμα του επαναστάτου και του κλέφτου».<sup>3</sup> Στη δεύτερη περίπτωση πλησιάζουν πολύ προς το μοιρολόι, «του οποίου έχουν τον μελαγχολικόν τόνον».<sup>4</sup> Χαρακτηριστικά από την άποψη αυτή είναι τα παρακάτω αποσπάσματα κλέφτικων που παραθέτει στη μελέτη του ο προαναφερθείς:

<sup>1</sup> ΑΑ 1962, σ. ις-ιζ.

<sup>2</sup> Κυριακίδης 1990, σ. 51.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 104.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 53.

*Τρία πουλάκια κάθονταν στη ράχη, στο λημέρι, / το' να τηράει τον Αλμυρό, τ' άλλο  
κατά το Βάλτο, / το τρίτο το καλύτερο μοιρολογάει και λέει»,*

*«το λεν' οι κούκοι στα κλαδιά κ' οι πέρδικες στα πλάγια, / το λένε κ' οι Πλαγιώτισ-  
σες το μούρο μοιρολόγι,*

*ποιος θε ν' ακούσει κλάματα, δάκρυα και μοιρολόγια, / μοιρολογιέται μια κυρά,  
του Κύλπετρ' η γυναίκα.*

Ο ίδιος σε άλλο σχετικό έργο του, γράφει ότι τα τραγούδια αυτά της παρανομίας, φλογερά εγκώμια στην παλικάριά και την ατομική ευψυχία του ορεσίβιου αγρότη που δεν υποτάσσεται στην εγκαθιδρυμένη τάξη πραγμάτων και ορθώνεται ενάντια στην καταπίεση του ισχυρού τοπάρχη, αδιάφορο αν ο τελευταίος αυτός είναι Τούρκος, Έλληνας, ή Αλβανός, δεν αντικατοπτρίζουν, σύμφωνα με την κρατούσα λαογραφική άποψη, «παρά την πάλη μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων» που αναπτύσσεται «μετά την πτώση της Κωνσταντινουπόλεως».<sup>1</sup> Εμφορούμενος από το ιδεολόγημα της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού έθνους,<sup>2</sup> ο Στίλπων Κυριακίδης θεωρεί ότι παρόλο που η κλέφτικη ποίηση χρονολογικά γεννιέται την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας, μια προσεκτικότερη εξέτασή της δείχνει ότι αποτελεί συνέχεια, σε διαφορετικό βεβαίως ιστορικό πλαίσιο, της παλαιότερης δημοτικής ποίησης των ακριτικών τραγουδιών.<sup>3</sup> Το επιχείρημά του είναι ότι «το έθνος είχε πάντα τους ήρωές του, τους οποίους ήθελε να ψάλλει. Τους ακρίτας και τους άθλους των διαδέχθησαν οι κλέφται με τα κατορθώματά των. Τι το παράδοξον, αν και τα κλέφτικα τραγούδια εσυνέχισαν τα ακριτικά;».<sup>4</sup> Μάλιστα επεκτείνει αυτή τη γραμμή συνέχειας για να συμπεριλάβει και τα ληστρικά τραγούδια του μετεπαναστατικού 19<sup>ου</sup> αιώνα. Όπως σημειώνει, «οι λησταί αποτελούν τας τελευταίας αποφυάδας του κλέφτικου και αρματολικού βίου, ο οποίος εγεννήθη και απέθανε μαζί με την τουρκοκρατίαν. Ταύτα μόνον κατά τα ψαλλόμενα πρόσωπα διαφέρουν από τα κλέφτικα. Κατά τα άλλα είναι, ως είπομεν, απλή συνέχεια αυτών χωρίς καμμίαν μεταβολήν ούτε εις την καθόλου συγκρότησιν ούτε εις την τεχνοτροπίαν».<sup>5</sup>

Ανάλογες θεωρήσεις διατυπώνονται σε μια πρόσφατη μελέτη για το δημοτικό τραγούδι.<sup>6</sup> Σύμφωνα με αυτήν, «στο κλέφτικο [...] το ακριτικό τραγούδι μετεξελίσσεται σε τραγούδι 'της αντρείας', όπου εμφιλοχωρούν και αρκετά νεωτερικά στοιχεία, όπως η εξύμνηση του ήθους του παλληκαριού, η 'αρετή' [...] Αναδύεται ένας κόσμος ηρωικός που ξεκινάει από τα ομηρικά έπη, διασκελίζει το ακριτικό τραγούδι και φθάνει στο νεώτερο κλέφτικο».<sup>7</sup> Διαπιστώνεται, επίσης, η ύπαρξη κοινών και αμετάβλητων ιστορικών στοιχείων στην διαδρομή του δημοτικού τραγουδιού στο χωροχρόνο, που κατά την συγκεκ-

<sup>1</sup> Κυριακίδης 1965, σ. 93.

<sup>2</sup> Για μια κριτική πραγμάτευση του ιδεολογήματος αυτού βλ. Βελουδής 1982.

<sup>3</sup> Κυριακίδης 1990, σ. 54.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 54-55.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 55.

<sup>6</sup> Καραμπελιάς 2017.

<sup>7</sup> Στο ίδιο, σ. 45-46.

ριμένη μελέτη αποτελεί τεκμήριο συνέχειας της «εθνικής συνείδησης» του ελληνικού λαού: «Η ανάμιξη ιστορικών στοιχείων από τόσο διαφορετικές ιστορικές περιόδους καταδεικνύει το ενιαίο και την αρχαιότητα της εθνικής συνείδησης του ελληνικού λαού, για το οποίο οι διαφορετικοί αντίπαλοι συμφύρονται εν τέλει σε έναν ενιαίο εισβολέα: ‘Μαύρος’, ‘Σαρακηνός’, ‘Φράγκος’, ‘Τούρκος’».<sup>1</sup>

Τα στοιχεία της κλέφτικης ζωής που τονίζονται ιδιαίτερα στις εθνοκεντρικές προσεγγίσεις, είναι η αποχή από την κοινή ληστεία και η επικέντρωση των προσπαθειών στον απελευθερωτικό αγώνα, η τιμή, η αίσθηση της ελευθερίας, η ανυποταγή της κλεφτουριάς, κλπ. Έννοιες όπως η «μπέσα», η «παλικαριά» και η «λεβεντιά», η «αυτοπειθαρχία», η «γενναιοδωρία» κ.λπ., θεωρούνται ότι αποτελούν προσδιοριστικούς όρους της ζωής και συμπεριφοράς των ένοπλων ομάδων, σε βαθμό που οι κλέφτες να παρουσιάζονται ως κατά Herzfeld «τέλειοι ήρωες».<sup>2</sup> Μερικά χαρακτηριστικά τραγούδια στα οποία προβάλλονται τα προαναφερθέντα στοιχεία, και τα οποία περιέχονται στις νοθευμένες συλλογές των Ζαμπέλιου και Αραβαντινού,<sup>3</sup> παρατίθενται στη συνέχεια:

*Εβγήκε ο Νάννος στα βουνά, ψηλά στα κορφοβούνια / Κ' εμάζωνε Κλεφτόπουλα, παιδιά και παλικάρια. / Τα μάζωνε, τα σύναξε, τάκαμε τρεις χιλιάδες, / Κι' ολημερίς τα δίδαχνε, και ολημερίς τους λέγει. / -«Ακούστε παλικάρια μου, κ' εσείς παιδιά δικά μου! / Κλέφταις δε θέλω για τραγιά, Κλέφταις για τα κριάρια; / Μον θέλω Κλέφταις για σπαθί, Κλέφταις για το τουφέκι, / Να κάνουν χήραις κι' ορφανά στων Τούρκωνε τα σπήτια, / Εδώ να κάνουν ξαγορά, κ' εκεί χωριά να καίνε!».<sup>4</sup>*

*-«Προσκύνα, Λιάκο, τον Πασσά, προσκύνα το Βεζίρη, / Να γένης πρωταρματωλός, Δερβέναγας να γένης!» / -«Όσο'ναι Λιάκος ζωντανός Πασσά δεν προσκυνάει. / Πασσά 'χει Λιάκος το σπαθί, Βεζίρη το τουφέκι». / Αληπασσάς σαν τάκουσε, βαρυνά του κακοφάνη./ Γράφει χαρτί και προβοδά, μαύρα μαντάτα στέλνει./ - «Σ'εσένα Βελή Γκέκα μου σταις χώραις, στα χωριά μου / Το Λιάκο θέλω ζωντανόν, ή κάνε πεθαμμένον». / Ο Γκέκας βγαίνει παγανιά και κυνηγάει τους Κλέφταις./ Διαβαίνει λόγκους και βουνά, τους βρίσκει στο Δημέρι, / Π'άλλοι ναλίζαν τα σπαθιά, κι' άλλοι φουσέκια εφτιάναν. / Κοντογιακούπης φώναξεν από το μετερίζι. / - «Καρδιά, παιδιά μου, κάμετε γιουρούσι στα κριάρια!» / Ο Λιάκος επετάχτηκε, σαν αητός πετιέται, / Σκούζει και τρέμουν τα βουνά κι' αντιβογούν οι κάμποι./ Μέρα και νύχτα πολεμούν, τρεις μέραις και τρεις νύχταις./ Εκλάπαν Αρβανίτισσαις στα μαύρα φορεμέναις./ Ο Βελή Γκέκας γύρισε στο αίμα του πνιμμένος, / Κι' ο Μουσταφάς λαβόνεται στο γόνα και στο χέρι.»<sup>5</sup>*

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 48.

<sup>2</sup> Gallant 1988, σ. 271.

<sup>3</sup> Ο Αποστολάκης ήταν ο πρώτος που επεσήμανε τις αλλοιώσεις των κλέφτικων στις συλλογές του Ζαμπέλιου και του Αραβαντικού, αλλοιώσεις που προσέβλεπαν στην ποιητική ή «πατριωτική» βελτίωση των τραγουδιών (Πολίτης 2001, σ. ν5-νζ).

<sup>4</sup> Ζαμπέλιος 2008, σ. 10.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 17-18.

*Κι' αν τα Δερβένια ετούρκεψαν, τα πήραν Αρβανίταις/Ο Στέριος είναι ζωντανός,  
Πασσάδες δεν ψηφάει./ Όσο χιονίζουνε βουνά και λουλουδιάζουν κάμποι,/ Κ' έχο-  
υν η ράχαις κρύα νερά, Τούρκους δεν προσκυνούμε!/ Πάμε να λημεριάσωμεν όπου  
φωλιάζουν λύκοι./ Σε κορφοβούνια, σε σπηλαιίς, σε ράχαις και ραχούλες!/ Σκλά-  
βοι σ' ταις χώρες κατοικούν, και Τούρκους προσκυνούνε,/ Και 'μείς για χώραν έχο-  
με ρημιαίς κι' άγρια λαγκάδια./ Παρά με Τούρκους, με θεριά καλήτερα να ζούμε.<sup>1</sup>*

*Ένα πουλάκι πέταξε' πό μέσ' από την Άρτα, / κ' έτρεξε' ς το Ξερόμερο, τον Τσιούλ-  
κα ν' ανταμώση. / -Τσιούλκα' μ, για παραμέρισε κι' απόλυσε τους σκλάβους / τι επ-  
λάκωσ' ο Ντερβέναγας με χίλιους πεντακόσιους. / -Όσω είν' ο Τσιούλκας ζωντανός,  
τους Τούρκους δε φοβάται. / Φύσα, ν αέρα δροσερέ, πονέντε χαϊδεμένε, / για να  
δροσίσης τα παιδιά του Τσιούλκα τα καϋμένα, / που πολεμούν κατάκαμπα με τους  
Δερβεναγάδες. / Τρεις μέραις κάνουν πόλεμο, τρεις μέραις και τρεις νύχταις, / χω-  
ρίς ψωμί, χωρίς νερό, χωρίς να κλείσουν μάτι, / κ' έχυναν τ' ασημόκουμπα για βό-  
λια ς' τα ντουφέκια / και σαν σωθήκανε κι' αυτά ο Τσιούλκας ο καϋμένος, / ξεσπα-  
θωμένος χύθηκε σε χίλιους Αρβανίταις, / να φύγει τον αποκλεισμό, να πιάση ριζο-  
βούνια.<sup>2</sup>*

Σε πολλές περιπτώσεις προβάλλεται η πολεμική υπεροχή των κλεφτών έναντι των αντι-  
πάλων τους σε βαθμό υπερβολής, όπως στο τραγούδι του Μπουκουβάλα:

*Τί' ν' ο αχός που γίνεται και ταραχή μεγάλη; / -Μήνα βουβάλια σφάζονται, μήνα  
θεριά μαλώνουν; / -Κι ουδέ βουβάλια σφάζονται κι ουδέ θεριά μαλώνουν / ο  
Μπουκουβάλας πολεμά με χίλιους πεντακόσιους, / στη μέση στο Κεράσοβο και  
στην Καινούρια χώρα. / Κόρη ξανθή εχούϊαξεν από το παραθύρι. / Πάψε Γιαννή,  
τον πόλεμον, πάψε και τα τουφέκια, / να κατακάτσ' ο κορνιαχτός, να σηκωθή η  
αντάρα, / να μετρηθή τ' ασκέρι σου, να ιδούμε πόσοι λείπουν». / Μετρούνται οι  
Τούρκοι τρεις φορές, και λείπουν πεντακόσοι, / μετρούνται τα κλεφτόπουλα, το-  
υς λείπουν τρεις λεβέντες. / Επήγ' ο ένας στο νερόν κι άλλος ψωμί να φέρη, / ο  
τρίτος ο καλύτερος στέκεται στο τουφέκι.<sup>3</sup>*

Σε άλλες περιπτώσεις εξυμνείται η τιμή του κλέφτη ακόμα και στο θάνατο. Στα παρακά-  
τω ενδεικτικά αποσπάσματα, ο θανάσιμα πληγωμένος κλέφτης καλεί τον αδελφό του, ή  
τον ψυχογιό του, ή τους συντρόφους του να του «πάρουν το κεφάλι» για να μην το πά-  
ρουν οι αντίπαλοι και το διαπομπεύσουν:

*...κ' εκεί τουφέκια έπεφταν και θλιβερά βροντούσαν. / Μήτε σε γάμους έπεφταν,  
μήτε σε πανηγύρια, / μόνον τον Γύφτη λάβωσαν στο γόνα και στο χέρι. / Σαν  
δένδρον ερραγίσθηκε, σαν κυπαρίσσι πέφτει, / ψιλήν φωνούλαν έβγαλε, σαν*

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 12.

<sup>2</sup> Αραβαντινός 1996, σ. 34.

<sup>3</sup> ΑΑ 1962, σ. 191.

παλληκάρ' όπου ήταν. / -«Πού είσαι, καλέ μου αδερφέ, και πολυαγαπημένε; / γύρισε πίσω πάρε με, πάρε μου το κεφάλι, / να μην το πάρ' η παγανιά<sup>1</sup> και ο Ισο-ύφ αράπη<sup>2</sup> / και μου το πάει στα Γιάννινα τ' Αλή πασά του σκύλου.»<sup>3</sup>

...Τον Λεπενιώτη βάρεσαν μέσ' το δεξί το χέρι / δεν μπόρ' να βγάλει το σπαθί, ν' αδειάση το τουφέκι. / Ψιλή φωνίτσα έσυρεν, όσο κι αν εδυνότουν. / -«Το πού'σαι, Τσόγκα μ' αδελφέ, και συ Λάμπρο Σουλιώτη; / Γυρίστε να με πάρετε, πάρτε μου το κεφάλι, / να μην το πάρει η Τουρκιά κι αυτός ο Νίκο Θεός.»<sup>4</sup>

...Το στόμα τ' αίμα γέμισε, τ' αχείλι του φαρμάκι, / κ' η γλώσσα τ' αηδονολαλεί και κελαηδεί και λέγει. / -«Πού είσθε παλληκάρια μου, πού είσαι ψυχογιέ μου; / Για παρετέ μου τα φλωριά, πάρτε μου τα τσαπράζια, / πάρτε και το σπαθάκι μου, το πολυξακουσμένο / κόψετε το κεφάλι μου να μην το πάρουν Τούρκοι / και το πηγαίνουν στου πασά, ψηλά εις το διβάνι<sup>5</sup> / το ιδούν εχθροί και χαίρουνται, οι φίλοι και λυπούνται, / το ιδή και ημανούλα μου κι απ' τον καημό πεθάνει.»<sup>6</sup>

Άλλα τραγούδια αποσιωπούν τους θανάσιμους, πολλές φορές, ανταγωνισμούς ανάμεσα σε κλεφταρματολικές ομάδες<sup>7</sup> και προβάλλουν το στοιχείο της συνοχής και συνεργασίας μεταξύ τους για την αποτελεσματικότερη αντιμετώπιση του κοινού εχθρού:

...Ο Νίκο Θεός<sup>8</sup> φώναξε' πο μέσ' από' ναν πύργο. / -«Βαρείτε τους αρματολούς, βαρείτε τους τους κλέφτες!» / Κι ο Λεπενιώτης χούγιαξε και λέει του Νίκο Θεού. / -«Νίκο, κι αν θέλης πόλεμο, για στείλε μου χαμπέρι,<sup>9</sup> / να μάσω τα μπουλούκια μου, που τα' χω σκορπισμένα, / τον Τζόγκα απ' τη Νευρόπολη, Φραγκίστα απ' τη Ρεντίνα / κι αυτόν τον Γιάννη Μπαταριά, τ' άξιο το παλληκάρι, / να ιδής ντουφέκια κλέφτικα, πώς πολεμούν οι κλέφτες!»<sup>10</sup>

...Σίντας<sup>11</sup> βήκεν ο Σούφ αγάς, κι αυτός ο Σούφ αράπης, / όσοι κλέφτες κι αν τ' άκουσαν, όλοι επροσκυνήσαν / κι ο Ζαχαράκης το σκυλί δε θέλ' να προσκυνήση. / -«Δεν σε φοβούμαι, Σούφ αγά, κ' εσένα Σούφ αράπη / χίλιους έχω στο Σκάλωμα, χίλιους στο Καρπενήσι, / και πεντακόσιους δυό κοντά, κ' είμαι κ' εγώ ατός μου.»<sup>12</sup>

<sup>1</sup> εχθρικό απόσπασμα

<sup>2</sup> Γιουσούφ αράπης, αρχηγός του στρατεύματος του Αλή πασά.

<sup>3</sup> ΑΑ 1962, σ. 192.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 205.

<sup>5</sup> κυβέρνηση

<sup>6</sup> ΑΑ 1962, σ. 208.

<sup>7</sup> Βλ. κεφ. 2.

<sup>8</sup> φονεύς του κλέφτη Λεπενιώτη

<sup>9</sup> είδηση

<sup>10</sup> ΑΑ 1962, σ. 204-205.

<sup>11</sup> όταν

<sup>12</sup> ΑΑ 1962, σ. 225.



Στο ίδιο εθνοκεντρικό πλαίσιο κινούνται και πιο σύγχρονες, ιστορικές και λαογραφικές μελέτες<sup>1</sup> με προεξάρχοντα τον Β. Σφυρόερα ο οποίος εντάσσει αδιαφοροποίητα τους κλέφτες και τους αρματολούς στα «σώματα αντίστασης του ελληνισμού» ενάντια στην οθωμανική κυριαρχία συντασσόμενος έτσι με την κατασκευή της κλεφταρματολικής εθνικής μυθολογίας.<sup>2</sup> Ο ίδιος υποστηρίζει ότι οι κλέφτικες ομάδες στις αρχικές φάσεις της οθωμανικής κυριαρχίας δεν είχαν συνείδηση του εθνικοαπελευθερωτικού ρόλου του αγώνα τους, και επιδίονταν σε δράσεις με κίνητρο το ατομικό τους συμφέρον. Σταδιακά όμως, δύο ή τρεις γενιές πριν την επανάσταση, θα αποκτήσουν εθνικοαπελευθερωτική συνείδηση και θα διαμορφώσουν πυρήνες ένοπλης αντίστασης ενάντια στους Οθωμανούς.<sup>3</sup>

Είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι για τις εθνοκεντρικές προσεγγίσεις ο ορεινός χώρος («οι ψηλές ραχούλες» στα τραγούδια) θεωρείται το κατ' εξοχήν περιβάλλον σφυρηλάτησης του πατριωτισμού μέσω του πνεύματος ανδρείας και ανυποταγής του κλέφτη, ένα περιβάλλον που ακόμα και στο θάνατο δεν μπορεί να αποχωριστεί. Τα παρακάτω αποσπάσματα τραγουδιών είναι χαρακτηριστικά από την άποψη αυτή:

*[...] Τουν Καλιακούδα βάρισαν ψηλά στον Αερίζη / τρεις παταριές τουν έρριξαν  
κι' τρεις αράδ' αράδα / κι η μια τουν παίρνει στο πλιβρό κ' η άλλη μες' στα στήθη. /  
Του στόμα τ' αίμα γιόμουσι, τα χείλια του φαρμάκι». / -«Για πάρτι με για σύρτι με  
σι μια ψηλή ραχούλα, δουμίτι μου τουν νταμπουρά να τουν μурφολαλήσου, / να  
βγάλου του τραγούδι μου, του παραπονεμένου».<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Ζέρβας 2007. Επίσης Καραμπελιάς 2017.

<sup>2</sup> Σφυρόερας 2015, σ. 151-154. Σύμφωνα με την μελέτη αυτή, η τουρκική κατάκτηση δημιούργησε συνθήκες μετοίκησης αγροτικών πληθυσμών από τις πεδινές ζώνες στις ορεινές, «μακριά από την ταπείνωση και τον εξευτελισμό» ή για να αποφύγουν την «απειλή της σφαγής ή της αιχμαλωσίας» (Σφυρόερας 2015, σ. 151). Λόγω της ιδιαίτερης γεωμορφολογίας τους οι ορεινές περιοχές διασφάλιζαν μια «ελεύθερη διαβίωση απαλλαγμένη από την καταπίεση της τουρκικής εξουσίας, τον κίνδυνο του εξανδραποδισμού και από τις καταστροφές που δημιουργούσαν άτακτα στρατιωτικά στίφη ή τακτικός στρατός που μετακινούνταν για πολεμικές επιχειρήσεις από τόπο σε τόπο» (Σφυρόερας 2015, σ. 151). Η επιβίωση του πληθυσμού στα δυσμενή ορεινά περιβάλλοντα απαιτούσε την ανάπτυξη ιδιαίτερων φυσικών αλλά και πνευματικών ικανοτήτων καθώς ο αγώνας για την επιβίωση ήταν ιδιαίτερα σκληρός. Αποτέλεσμα της «προσαρμογής» των πληθυσμών στα περιβάλλοντα αυτά ήταν η ανάπτυξη μιας διαφορετικής νοοτροπίας και ψυχοσύνθεσης σε σύγκριση με αυτή των πληθυσμών των πεδινών περιοχών, μιας νοοτροπίας και ψυχοσύνθεσης «του αντάρτη, του ανυπότακτου, που αρνείται να συμβιβαστεί με την εξουσία και καταφεύγει, και για την ηθική του ικανοποίηση και για την επιβίωσή του, στην αρπαγή, μοναδικό τις περισσότερες φορές μέσο για τη συντήρησή του» (Σφυρόερας 2015, σ. 152).

<sup>3</sup> Όπως υποστηρίζει ο Σφυρόερας, η ληστρική δράση των κλεφτών κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα έχει καταγραφεί σε πολλά τουρκικά ντοκουμέντα και περιλαμβάνει δολοφονίες Οθωμανών αξιωματούχων, επιδρομές εναντίον εμπόρων και εμποροπανηγύρεων, καταστροφές και λεηλασίες χωριών κλπ, ενώ από τις αρχές ήδη του 18<sup>ου</sup> αιώνα παρατηρούνται ενδείξεις μετάλλαξης της κλέφτικης δράσης από ατομικιστική/ωφελμιστική σε εθνικοαπελευθερωτική. Σε προκήρυξή του στις 23 Μαρτίου 1711, ο Τσάρος Μέγας Πέτρος προσπαθεί να ξεσηκώσει τους λαούς των Βαλκανίων εναντίον της οθωμανικής αυτοκρατορίας, επικαλούμενος τη χριστιανική πίστη την οποία οι Οθωμανοί «ετσαλαπάτησαν», απευθυνόμενος, εκτός από τους βαλκανικούς λαούς και στους ηγέτες των κλεφτών και στα «άξια παλληκάρια» τους (Σφυρόερας 2015, σ. 152-153). Ευρωπαίοι περιηγητές στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα (όπως ο Choiseul Gouffier) αναπαράγουν στα γραπτά τους την εθνικοαπελευθερωτική εικονογραφία των κλεφτών, συσχετίζοντάς την μάλιστα με «το πνεύμα της ελευθερίας που ζωογόνησε τους αρχαίους Έλληνες» (Σφυρόερας 2015, σ. 153).

<sup>4</sup> ΑΑ 1962, σ. 197.

*Για πάρτε με και σύρτε με ψηλά σε μια ραχούλα, / και βγάλτε τα χατζάρια σας, και φτιάξτε μ' το κιβούρι / και φτάστε το μακρύ, πλατύ, για δυο, για τρεις νομάτους / να στέκω ορθός να πολεμώ, και δίπλα να γεμίζω. / Και στη δεξιά μου τη μεριά, αφήστε παραθύρι, / να μπαινοβγαίνουν τα πουλιά να λεν το καλοκαίρι».<sup>1</sup>*

Μάλιστα σε αρκετά τραγούδια, ο ορεινός χώρος προσωποποιείται και αντιπαραβάλλεται με τον πεδινό -χώρο ζωής των «προσκυνημένων» ραγιάδων.<sup>2</sup> Όπως παρατηρεί ο Κοταρίδης, «το ορεινό τοπίο σημαίνει τον μη-ελεγχόμενο, τον μη-υποκείμενο στην εξουσία, τον μη-κατακτημένο χώρο· συνεπώς βλέπουμε ότι τα όρη υποδεικνύουν πεδία ελευθερίας άγνωστα στο πλαίσιο της κοινότητας».<sup>3</sup> Συνειρμικά στα τραγούδια ο «κάμπος» (πεδιάδα) σημαίνει καλλιέργειες/φόρους, δηλαδή υποταγή στην εξουσία (αρνητικά συνδηλούμενα) ενώ το «βουνό» σημαίνει ελευθερία, ανυπακοή, λεβεντιά (θετικά συνδηλούμενα). Ενδεικτικό από την άποψη αυτή είναι το παρακάτω τραγούδι:

*Κλαίνε τα μαύρα τα βουνά, παρηγοριά δεν έχουν / δεν κλαίνε για το ψήλωμα, δεν κλαίνε για τα χιόνια, / η κλεφτουριά τ' αρνήθηκε και ροβολάει στους κάμπους. / Η Γκίονα<sup>4</sup>λέει της Λιάκουρας<sup>5</sup> κ' η Λιάκουρα της Γκίονας. / -«Βουνό μου, πού'σαι πιο ψηλά και πιο ψηλά αγναντεύεις, / πού να'ναι, τι να γίνονται οι κλέφτες Ανδρουτσαίοι; / Σαν πού να ψένουν τα σφαχτά, να ρίχνουν στο σημάδι; / Ποιούς κάμπους να στολίζουν με τούρκικα κεφάλια; / -«Τι να σου πω βρε Λιάκουρα, τι να σου πώ βουνό μου, / την κλεφτουριά την χαιρόνται οι ψωριασμένοι κάμποι». / Η Λιάκουρα σαν τ' άκουσε, πολύ της κακοφάνη, / τηράει δεξιά, τηράει ζερβά, τηράει κατά τον κάμπο. / -«Βρέ κάμπε, αρρωστιάρικε, βρέ κάμπε μαραζιάρη,<sup>6</sup> με τη δική μου λεβεντιά να στολιστής γυρεύεις; / Για βγάλε τα στολίδια μου, δώσ' μου τη λεβεντιά μου, / μη λειώσω όλα τα χιόνια μου και θάλασσα σε κάμω!».<sup>7</sup>*

Να προστεθεί και ένα ακόμα επιχείρημα του εθνοκεντρικού αφηγήματος περί πατριωτισμού των κλεφταρματολών, το οποίο βασίζεται σε ιστορικές μαρτυρίες που περιέχονται σε οθωμανικά έγγραφα από τις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα, όπου δείχνουν μια σταδιακή μετάλλαξη της στάσης των αρματολών από την υποταγή στην αντίσταση, σε συνεργασία με κλέφτικες ομάδες, με κορύφωση τη συμμετοχή τους στα Ορλωφικά.<sup>8</sup> Κατά το ίδιο επιχείρημα, ο πατριωτισμός εντείλεται στη τελευταία περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας όπου τα αρματολίκια και τα κλέφτικα λημέρια γίνονται «οι εστίες που πυρακτώνουν το εθνικό φρόνημα». Ενδεικτικό τούτου είναι ότι ο Ρήγας Βελεστινλής στον «Ύμνο πατ-

<sup>1</sup> Πολίτης 2001, σ. 89.

<sup>2</sup> Καραμπελιάς 2017, σ. 65, Δημητρόπουλος 2015.

<sup>3</sup> Κοταρίδης 1993, σ. 37.

<sup>4</sup> οροσειρά μεταξύ Λοκρίδος και Αιτωλίας.

<sup>5</sup> Παρνασσός

<sup>6</sup> καχεκτικέ, μαραζωμένε

<sup>7</sup> ΑΑ 1962, σ. 195.

<sup>8</sup> Σφυρόερας 2015, σ. 154-156.

ριωτικό της Ελλάδος και όλης της Γραικίας» αναφέρει ονομαστικά τριάντα περίπου κλέφτες και αρματολούς ως παράδειγμα προς μίμηση από όλους τους Έλληνες.<sup>1</sup>

### 3.2. Κριτικές του εθνοκεντρικού λόγου

Όπως έχει αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, η σχετική ιστορική έρευνα έχει διαψεύσει τις περί του πατριωτισμού των κλεφταρματολών απόψεις. Όπως επίσης έχει διαψεύσει ότι ο όρος «κλεφταρματολοί» εκφράζει ένα υπαρκτό ιστορικό υποκείμενο καθώς ενοποιεί δυο διακριτές ομάδες ενόπλων με τελείως διαφορετικό ρόλο και θέση κατά την οθωμανική περίοδο. Το ενοποιητικό στοιχείο είναι ότι και οι δυο ομάδες συνιστούν λειτουργίες που ανήκουν στο ίδιο πλέγμα ενσωμάτωσής τους στις υφιστάμενες κοινωνικές δομές μέσω του αρματολικού θεσμού.<sup>2</sup> Λόγω της συχνής εναλλαγής ρόλων ανάμεσα στις δυο αυτές ομάδες, δηλαδή της λειτουργίας ενός «μηχανισμού μετακένωσης ανάμεσα στους εκτός νόμου και την εξουσία»,<sup>3</sup> επικράτησε στην ελληνική εθνική ιστοριογραφία ο όρος «κλεφταρματολοί» ως ένας υποτιθέμενα ενιαίος και αδιαίρετος φορέας αντίστασης του «λαού» εναντίον της οθωμανικής εξουσίας. Ο Πολίτης θεωρεί ότι η ταύτιση κλεφτών και αρματολών παρατηρείται ήδη από τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα,<sup>4</sup> όπως φαίνεται σε σχετικά αποσπάσματα κλέφτικων τραγουδιών:

*Σαράντα χρόνους έζησα αρματολός και κλέφτης.<sup>5</sup>*

*ν' αρκουμαστώ τον πόλεμο, πως πολεμούν οι κλέφτες / οι κλέφτες κι οι αρματολοί και ο Γιάννης Μπουκουβάλας.<sup>6</sup>*

*Εγέρασα, μωρέ παιδιά, στους κλέφταις καπετάνιος / τριάντα χρόνια αρματολός, πενήντα χρόνια κλέφτης.<sup>7</sup>*

*Ακόμη τούτ' την άνοιξη, τούτο το καλοκαίρι, / θέλω να πάω αρματολός, αρματολός και κλέφτης, / να βγώ στις Γκούρας τα βουνά<sup>8</sup>στης Γκούρας τα λημέρια, / να σμίξω τους συντρόφους μου το Λιάμο Φαναρίσιο<sup>9</sup>/ σε τι λημέρια βρίσκεται, σε τι κρύες βρυσούλες.<sup>10</sup>*

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 156.

<sup>2</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 174. Όπως αναφέρει ο Φίνλεϋ (1973, σ. 33-34), «στις ορεινές περιοχές οι Έλληνες είχαν μεγαλύτερο φόβο από την αναρχία παρά από τον δεσποτισμό, γι' αυτό και δήλωσαν, στις περισσότερες περιπτώσεις, υποταγή στον σουλτάνο, με τον όρο, όμως, να έχουν το δικαίωμα να διατηρήσουν τα τοπικά τους προνόμια. Μ' αυτόν τον τρόπο, ο θεσμός των αρματολών ενσωματώθηκε μέσα στον διοικητικό μηχανισμό του σουλτάνου».

<sup>3</sup> Ασδραχάς 1999, σ. 6.

<sup>4</sup> Πολίτης 2001, σ. λδ.

<sup>5</sup> Πολίτης 1991, σ. 71.

<sup>6</sup> Στο ίδιο.

<sup>7</sup> Στο ίδιο.

<sup>8</sup> του όρους Όθρυος

<sup>9</sup> πρόκειται πιθανότατα περί του κλέφτου Λιάκου Παναρίτη.

<sup>10</sup> ΑΑ 1962, σ. 271.

Η εννοιολογική συγχώνευση κλεφτών και αρματολών οφείλεται, σε κάποιο βαθμό, και στο γεγονός ότι πολλοί κλέφτες που κατάφεραν να ενσωματωθούν στις μετεπαναστατικές ελίτ, διεκδίκησαν αναδρομικά παρελθόν αρματολού προκειμένου να ενισχύσουν το κοινωνικό τους κύρος στην νέα διαμορφούμενη κατάσταση.<sup>1</sup> Επιπροσθέτως, η διεκδίκηση αρματολικών καταβολών, λειτούργησε για τους πρώην κλέφτες ως «κολυμβήθρα του Σιλβάμ» που τους αποκάθαρσε από τα «αμαρτήματα» του ληστρικού τους παρελθόντος και καθαρμένους τους ενέταξε στην εθνική μυθολογία ως γνήσιους εθνικούς αγωνιστές της επανάστασης. Ένα επίσης πρόσθετο στοιχείο που συνηγορεί υπέρ της εννοιολογικής συγχώνευσης κλεφτών και αρματολών, είναι οι κοινές ληστρικές νοοτροπίες και πρακτικές τους.<sup>2</sup> Προς υπενθύμιση, σε ορισμένες περιοχές οι αυθαιρεσίες των χριστιανών αρματολών ήταν τέτοιας έκτασης και βιαιότητας, που οι κοινότητες ζητούσαν αυτόβουλα από την Πύλη την αντικατάστασή τους με εξισλαμισμένους Αρβανίτες μισθοφόρους πολιτοφύλακες.<sup>3</sup> Η συχνή εναλλαγή ρόλων μεταξύ κλεφτών και αρματολών είχε ως συνέπεια να επικρατήσει η άποψη ότι δεν υφίστανται ουσιαστικές διαφορές μεταξύ τους, και έτσι «ο όρος αρματολός μετατρέπεται σε ένα ισόβιο τίτλο τιμής: όποιος έχει κάνει μια φορά αρματολός είναι πάντα αρματολός και διατηρεί τον τίτλο»<sup>4</sup> ακόμη και αν κατά το μεγαλύτερο μέρος του βίου του έχει ασκήσει ληστρική δραστηριότητα. Οι κλέφτες και οι αρματολοί δεν αποτελούν παρά τα «δύο πρόσωπα του Ιανού» -εναλλακτικές όψεις μιας και της αυτής κοινωνικής σύγκρουσης ανάμεσα στην εξουσιαστική ικανότητα των ληστρικών ομάδων και τους φορείς της κοινοτικής εξουσίας, με αντικείμενο της σύγκρουσης την κερδοσκοπία γύρω από το σύστημα ενοικιάσεων και είσπραξης φόρων καθώς και άλλων προσόδων.<sup>5</sup> Υποστηρίζεται μάλιστα ότι το αποκεντρωμένο σύστημα κοινοτικών θεσμών διαμορφώθηκε με βάση το φορολογικό σύστημα της κεντρικής διοίκησης. Ήταν μάλιστα τόσο σκληρή η φορολογική πολιτική, η αυθαιρεσία των φοροεισπρακτόρων

<sup>1</sup> Στάθης 2007, σ. 434.

<sup>2</sup> Οι μεν κλέφτες δεν διστάζουν να προβαίνουν σε δολοφονίες, αρπαγές, ληστείες, εκβιασμούς, κ.λπ., προκειμένου να εξαναγκάσουν την οθωμανική εξουσία να τους παραχωρήσει αρματολικό αξίωμα, οι δε αρματολοί προβαίνουν σε ανάλογης βιαιότητας πρακτικές προκειμένου να διαφυλάξουν το αρματολίκι τους ή να το επαναδιεκδικήσουν σε περίπτωση που το χάσουν από επίδοξους ανταγωνιστές τους (βλ. κεφ. 2).

<sup>3</sup> Φίνλεϋ 1973, σ. 34.

<sup>4</sup> Στάθης 2007, σ. 434.

<sup>5</sup> Οι κυριότεροι αγροτικοί φόροι ήταν η δεκάτη (το 1/10 της ετήσιας αγροτικής παραγωγής) και ο στρεμματικός φόρος (χαράτζ μουβαζάφ) (Φίνλεϋ 1973, σ. 22, 24). Η κεντρική διοίκηση καθόριζε το συνολικό ετήσιο ποσό φόρου που αντιστοιχούσε σε κάθε περιφέρεια, ενώ κεντρικός φοροεισπράκτορας της περιφέρειας (ο βοεβόδας) υπενοικίαζε στους Έλληνες προεστούς τις διάφορες κατηγορίες προσόδων προς την Πύλη. Εκείνοι, με τη σειρά τους, υπενοικίαζαν το μερίδιό τους στους τοπικούς άρχοντες των κοινοτήτων (περιλαμβανομένων και των αρματολών), οι οποίοι κατένειμαν τους φόρους ανά χωριό και ανά οικογένεια. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την Ε. Γκάρα (2014, σ. 9-10), οι εκμισθώσεις φόρων ήταν δυο ειδών: Η φοροεκμισθωση περιορισμένου χρόνου, συνήθως 3 χρόνια (σύστημα ιλιζάμ) και η ισόβια φοροεκμισθωση (σύστημα μαλικιανέ). Κατά το πρώτο σύστημα, οι φορολογικές πρόσοδοι ομαδοποιούντο σε ομοειδή σύνολα (μουκατάδες) τα οποία έβγαιναν σε δημόσιο πλειστηριασμό, ο δε πλειοδότης προκατέβαλε ένα ποσό και στη συνέχεια έδινε το υπόλοιπο ποσό σε δόσεις. Κατά το δεύτερο σύστημα, το οποίο άρχισε να εφαρμόζεται το 1695 και το οποίο τελικά αντικατέστησε το πρώτο, το δικαίωμα εκμίσθωσης των μουκατάδων διατηρείται δια βίου, ενώ μετά το θάνατο του εκμισθωτή ο μουκατάς επανέρχεται στο κράτος και εκμισθώνεται εκ νέου. Στο σύστημα αυτό, οι αρχικοί εκμισθωτές τεμαχίζουν τους μουκατάδες σε μικρότερα τμήματα τα οποία και επενοικιάζουν σε άλλους εκμισθωτές, οι οποίοι με τη σειρά τους κάνουν το ίδιο, κοκ, με αποτέλεσμα να δημιουργείται μια πυραμίδα φοροεκμισθωτών και πρόσθετων κερδών από τις υπενοικιάσεις των μουκατάδων. Με αυτό το σύστημα, η υπερεργασία των παραγωγών-αγροτών γινόταν αντικείμενο εκμετάλλευσης/ μοιράσματος ανάμεσα στους τοπικούς προεστούς, τους αρματολούς και τους περιφερειακούς Οθωμανούς βοεβόδες, ενώ ελάχιστο ποσοστό κατέληγε στα κεντρικά ταμεία του κράτους (Πύλια 2001).

χριστιανών προεστών και αρματολών και η διαφθορά γύρω απ' αυτή, που οδήγησε τον Finlay να γράφει ότι «τα βάσανα των Ελλήνων προέρχονταν περισσότερο από την αυθαιρεσία και την τυραννία της ιθύνουσας τάξεως και από τη διαφθορά που κυριαρχούσε στην οθωμανική διοίκηση, παρά από την άμεση άσκηση της σουλτανικής εξουσίας».<sup>1</sup>

Βασικές πηγές για την κατασκευή της στερεότυπης «πατριωτικής» εικόνας του κλεφταρματολού, είναι αφενός τα απομνημονεύματα αγωνιστών του 1821 (κλεφταρματολών των ιδίων) και αφετέρου τα κλέφτικα τραγούδια,<sup>2</sup> ιδιαίτερα στις (νοθευμένες) συλλογές των Ζαμπέλιου, Πολίτη και Αραβαντινού. Τα απομνημονεύματα γράφονται κατά τα πρώτα χρόνια συγκρότησης του νεοελληνικού κράτους και διαμόρφωσης «εθνικής ταυτότητας», και ως εκ τούτου είναι ιδεολογικά φορτισμένα καθώς υπερτονίζουν τα «εθνικά» στοιχεία της κλεφταρματολικής δράσης, υποβαθμίζοντας, ή αποκρύπτοντας ταυτόχρονα τα ληστρικά της. Η συγκρότηση της εξιδανικευμένης αυτής εικόνας γίνεται ιδιαίτερα έκδηλη σε περιπτώσεις όπου τα απομνημονεύματα γράφονται όχι από τον ίδιο τον κλεφταρματολό (που κατά κανόνα δεν γνωρίζει ανάγνωση και γραφή), αλλά από έναν λόγιο απομνημονευματογράφο ο οποίος καταγράφει, συνδιαμορφώνει και μεταλλάθει τον προφορικό λόγο του πρωταγωνιστή, προκειμένου αυτός να συνάδει με τις ιδεολογικές προκείμενες του εθνοκεντρικού λόγου, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση των απομνημονευμάτων του Κολοκοτρώνη που συνέγραψε ο Τερτσέτης.<sup>3</sup> Οι κοινωνικοπολιτικές σκοπιμότητες και επιδιώξεις των κλεφταρματολών κατά τη μετεπαναστατική περίοδο, παίζουν σημαντικό ρόλο στην κατασκευή της εικόνας που διαμορφώνουν οι απομνημονευματογράφοι. Οι κερδισμένοι της επανάστασης, δηλαδή εκείνοι οι κλεφταρματολοί που κατόρθωσαν να ιδιοποιηθούν γαίες και προσόδους από εκμισθώσεις φόρων, να συγκεντρώσουν υπολογίσιμη οικονομική δύναμη, να εκμεταλλευτούν συμμαχίες και δίκτυα με ισχυρές τοπικές αρχοντίες και τοιουτοτρόπως να αναρριχηθούν στα ανώτερα αξιώματα της κρατικής ή στρατιωτικής ιεραρχίας, υπερτονίζουν στα απομνημονεύματά τους τον «εθνικο-πατριωτικό» τους ρόλο, με στόχο την ενδυνάμωση του κύρους και την παγίωση της θέσης τους στη νέα κατανομή εξουσίας. Αντίθετα, οι λιγότερο κερδισμένοι, επιδιώκουν μέσω των απομνημονευμάτων τους την πρόσβαση στον κρατικό μηχανισμό, ή έστω και την αποκόμιση κάποιων οικονομικών απολαβών, όπως π.χ. η σύνταξη.<sup>4</sup>

Από τα παραπάνω γίνεται προφανές ότι τα απομνημονεύματα δεν αποτελούν ιστορικά τεκμήρια απαλλαγμένα από αξιολογικές κρίσεις και ιδεολογικές προκείμενες. Αποτελούν όμως λαογραφικά υλικά που εγγράφονται στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής τους και προσπαθούν να συμβάλλουν στην υπό διαμόρφωση τάξη πραγμάτων, με την εγκαθίδρυση του νέου ελληνικού κράτους και τις συνακόλουθες κοινωνικοπολιτικές και θεσμικές ανακατατάξεις. Ορισμένα απομνημονεύματα, όπως αυτά του Πελοποννήσιου προεστού Κανέλλου Δεληγιάννη, υποβαθμίζουν το ρόλο των κλεφταρματολών για να υπερτονίσουν αυτόν των προεστών τόσο κατά την προεπαναστατική όσο και

<sup>1</sup> Φίνλεϊ 1973, σ. 13.

<sup>2</sup> Στάθης 2007, σ. 433.

<sup>3</sup> Τερτσέτης 1846.

<sup>4</sup> Στάθης 2007, σ. 433.

κατά τη μετεπαναστατική περίοδο. Παρά ταύτα, στο βαθμό που διαμορφώνεται μια μετεπαναστατική ελίτ αποτελούμενη τόσο από προεστούς όσο και από ισχυρές οικογένειες πρώην κλεφταρματολών, τα απομνημονεύματα «τείνουν να υποβαθμίζουν ή και να αποσιωπούν τις προεπαναστατικές συγκρούσεις μεταξύ τους» στο όνομα της ενότητας και συνοχής των δυνάμεων του υπό κατασκευή ελληνικού «έθνους».<sup>1</sup> Προς υπενθύμιση, ούτε και τα κλέφτικα τραγούδια μπορούν να αποτελέσουν αντικειμενικά ιστορικά τεκμήρια, όχι μόνο γιατί αντανακλούν και εκφράζουν τις ιδεολογικές αξίες και πρότυπα των κοινωνικών ομάδων από τις οποίες εκπορεύονται, αλλά και λόγω των διάφορων εμπρόθετων ή μη αλλοιώσεων που υπέστησαν τόσο κατά την προφορική μετάδοσή τους, όσο και κατά τις γραπτές αναπαραγωγές τους.<sup>2</sup> Κατά τη δεκαετία του 1880 και μετά, νέες κοινωνικο-πολιτικές ελίτ διαδέχονται αυτές που προέκυψαν από την επανάσταση. Η διαδοχή προκλήθηκε πρώτα και κύρια από τους αναπόδραστους βιολογικούς νόμους καθώς οι πρωταγωνιστές της επαναστατικής γενιάς είτε είχαν αποβιώσει ή ήταν πλέον υπέργηροι. Κατά δεύτερον από τις σημαντικές οικονομικές αλλαγές οι οποίες έφεραν στο προσκήνιο νέες κοινωνικές ελίτ. Οι αλλαγές είχαν σχέση με τη διαδικασία πρωτοεκβιομηχάνισης αρχικά σε πόλεις-λιμάνια (όπως στον Πειραιά, την Ερμούπολη, την Πάτρα, την Καλαμάτα) και κατόπιν σε άλλες πόλεις, υποβοηθούμενη από προγράμματα κατασκευής δημοσίων έργων και υποδομών, με την ανάπτυξη του εμπορίου, του τραπεζικού συστήματος, του δημόσιου τομέα και γενικότερα της οικονομίας των πόλεων.<sup>3</sup> Διαμορφώθηκε σταδιακά ένα «τοπίο» άνισης ανάπτυξης ανάμεσα στα ανερχόμενα αστικά κέντρα και στον υπανάπτυκτο αγροτοποικιμενικό ορεινό χώρο. Παρεπόμενο των ως άνω αλλαγών ήταν, οι παλιές αντιθέσεις και συγκρούσεις στις ορεινές περιοχές να περάσουν πλέον στο χώρο της ιστορικής λήθης, καθώς υποκαταστάθηκαν σταδιακά από αντιθέσεις που αναφύονταν στο πλαίσιο της νέας κατάστασης. Να σημειωθεί ότι κατά την πρώτη μετεπαναστατική πεντηκονταετία, η εκβιομηχάνιση και η ενσωμάτωση της ελληνικής οικονομίας στην παγκόσμια καπιταλιστική αγορά παρέμεινε εξαιρετικά ατροφική.<sup>4</sup> Οι προκαπιταλιστικοί τρόποι παραγωγής στον αγροτοκτηνοτροφικό τομέα παρέμειναν ισχυροί,<sup>5</sup> ενώ το κεφάλαιο (εγχώριο, ξένο ή των Ελλήνων της διασποράς) απέφευγε να επενδυθεί στη σφαίρα της υλικής παραγωγής προτιμώντας μη-παραγωγικούς τρόπους απόσπασης προσόδων, όπως λ.χ. επενδύσεις σε γη και ακίνητα ή άλλες μορφές κερδοσκοπίας μέσω κρατικών διευκολύνσεων στο πλαίσιο ενός εκτεταμένου δικτύου πολιτικής πατρωνίας.<sup>6</sup> Παρόλα αυτά, οι νέες οικονομικές και κοινωνικές πολιτικές συνθήκες δημιούργησαν τους όρους για μια «συναινετική αναδιαπραγμάτευση της ιστορικής μνήμης γύρω από το εικοσιένα».<sup>7</sup> Έτσι, στην κατεύθυνση της ενδυνάμωσης της «πολιτικής ενότητας» του έθνους, κατασκευάζεται από την εθνική ιστοριογραφία το πάνθεο των εθνικών ηρώων της επα-

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 435.

<sup>2</sup> Βλ. κεφ. 1.

<sup>3</sup> Βλ. Παπαγιαννάκης 1982, Αγγριαντώνη 1986, Λεοντίδου 1989.

<sup>4</sup> Μουζέλης 1978, σ. 36.

<sup>5</sup> Βεργόπουλος 1992.

<sup>6</sup> Τσουκαλάς 1999.

<sup>7</sup> Στάθης 2007, σ. 435.

νάστασης που περιλαμβάνει τους κλεφταρματολούς δίπλα στους Φαναριώτες, τους προεστούς και τους λόγιους.<sup>1</sup>

Κατά τον Στάθη,<sup>2</sup> σημαντική υπήρξε η συμβολή του ιστορικού Σ. Λάμπρου, του Νικόλαου Πολίτη καθώς και της λογοτεχνικής γενιάς του 1880<sup>3</sup> στη χρήση της ιστορικής λήθης ως προϋπόθεση για την κατασκευή του κλεφταρματολικού εθνικού μύθου. Ιδιαίτερα ο Ν. Πολίτης, γράφοντας αμέσως μετά την περιβόητη σφαγή στο Δήλεσι,<sup>4</sup> διαχωρίζει με απόλυτη σαφήνεια τον όρο «κλέφτης» από τον όρο «κλέπτης» που στην καθαρεύουσα της εποχής σήμαινε τον ληστή. Όπως γράφει, ο «κλέφτης» και οι συναφείς λέξεις, «εξαγιασθείσαι υπό των ανδρειών της ελληνικής ελευθερίας προμάχων δεν είναι πλέον ισοδύναμοι των κλέπτης κ.λπ.»<sup>5</sup> Εκθέσεις κειμηλίων της επανάστασης, η δημιουργία του Μουσείου της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας, καθώς και η εισαγωγή της ιστορίας της επανάστασης στα πανεπιστημιακά προγράμματα σπουδών, θα συμβάλλουν στην ανάδειξη του 1821 ως «αδιαφιλονίκητο εθνικό σύμβολο και ιερό μνημείο»<sup>6</sup> που επιτελεί μια ιδεολογική λειτουργία: μεταθέτει στις σκοτεινές γωνιές της ιστορικής λήθης την πραγματικότητα των αντιδικιών, των αιματηρών συγκρούσεων για ιδιοτελή προνόμια και προσόδους, των ληστρικών πρακτικών κ.λπ. των κλεφταρματολικών ομάδων, προβάλλοντας έτσι το ιδεολόγημα ενός «έθνους» που αγωνίζεται «ενωμένο» για την αυτοδιάθεση και ανεξαρτησία του απέναντι σε κάθε εξωτερική επιβουλή. Το ιδεολόγημα αυτό είναι ίσως η πλέον αρνητική κληρονομιά που άφησε ο εθνικιστικός 19<sup>ος</sup> αιώνας στις επόμενες γενεές, μυθολογιώντας και συσκοτίζοντας έτσι ένα σημαντικό τμήμα του ιστορικού παρελθόντος της χώρας.

### **3.3. Η ανασηματοδότηση και αναπαραγωγή του εθνοκεντρικού λόγου στην ορθόδοξη μαρξιστική ιστοριογραφία**

Τα βασικά στοιχεία της εθνοκεντρικής προσέγγισης του κλεφταρματολισμού και των τραγουδιών του, γίνονται αποδεκτά και ανασηματοδοτούνται στις αντιλήψεις ορισμένων εκπροσώπων της ορθόδοξης μαρξιστικής ελληνικής ιστοριογραφίας, από διαφορετική, όμως, σκοπιά. Μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1930, η κρατούσα αντίληψη στους κόλπους του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδας για το χαρακτήρα της επανάστασης του 1821 ταυτιζόταν με αυτή του Γιάννη Κορδάτου, κατά την οποία αυτή οργανώθηκε από την προοδευτική αστική τάξη της τότε εποχής<sup>7</sup> (έμπορους και πλοιοκτήτες) και είχε εθνικοαπελευθερωτικό και συνάμα αντιφεουδαρχικό χαρακτήρα.<sup>8</sup> Στις αρχές της δεκαετίας του 1930, με την αλλαγή της ηγεσίας του κόμματος η αντίληψη αυτή εγκαταλείπεται

<sup>1</sup> Κουλούρη & Λούκος 1996, σ. 79-89.

<sup>2</sup> Στάθης 2007, σ. 436.

<sup>3</sup> Βλ. για παράδειγμα το διήγημα του Α. Παπαδιαμάντη *Χρήστος Μηλιόνης* (Παπαδιαμάντης 2009).

<sup>4</sup> Βουρνάς χ.χ.

<sup>5</sup> Όπως αναφέρεται στο Herzfeld 2002, σ. 179.

<sup>6</sup> Στάθης 2007, σ. 436.

<sup>7</sup> Κορδάτος 1924, 1930. Κατά τον προαναφερθέντα, η παλαιά προοδευτική αστική τάξη, μετά την παγίωση της εξουσίας της και ειδικότερα μετά το 1880, μεταβάλλεται σε αντιδραστική ενάντια στα συμφέροντα «του εργαζόμενου λαού των πόλεων και των χωρίων».

<sup>8</sup> Ηλιού 2007, σ. 200. Η αντίληψη αυτή του Κορδάτου ήταν απόρροια μιας μηχανιστικής και άβολης εφάρμογής του ιστορικού υλισμού στη νεοελληνική ιστορία.

ι. Σύμφωνα με τη νέα θεώρηση,<sup>1</sup> η αστική τάξη ουδέποτε υπήρξε προοδευτική και, ως εκ τούτου, όχι μόνο δεν οργάνωσε την επανάσταση, αλλά υπήρξε και φορέας ανάσχεσής της. Η βασική κοινωνική αντίθεση τόσο κατά την προεπαναστατική όσο και κατά την επαναστατική περίοδο, ήταν ανάμεσα στον συνασπισμό αστικής τάξης-τσιφλικάδων-κοτζαμπάσηδων και στον ελληνικό λαό, όπου σ' αυτόν συμπεριλαμβάνονταν όλες οι λαϊκές τάξεις.<sup>2</sup>

Το απλοϊκό αυτό δυαδικό σχήμα, που άνοιξε το δρόμο «στην ελληνική μαρξιστική φιλολογία προς τον λαϊκισμό»,<sup>3</sup> έβαλε τη σφραγίδα του σε μεγάλο τμήμα της μετέπειτα ορθόδοξης μαρξιστικής ιστοριογραφίας, η οποία εντάσσει συλλήβδην τους κλεφταρματολούς στον δεύτερο πόλο του δυαδικού αυτού σχήματος. Οι βίαιες πρακτικές τους θεωρούνται έκφραση «πρωτόγονου» επαναστατικού πνεύματος, πράγμα που ενδυναμώνει την άποψη της λαϊκής τους προέλευσης και της δικαίωσης του αγώνα τους ενάντια στα συμφέροντα του «αστικοτσιφλικάδικου» ταξικού συνασπισμού. Στο παραπάνω σχήμα η ταξική ανάλυση μεταπίπτει σε ένα πρωτόλειο μαρξίζοντα μανιχαϊσμό και λαϊκισμό, που εκ των πραγμάτων αδυνατεί να διακρίνει της περίπλοκες σχέσεις των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων στο εσωτερικό της οθωμανικής κοινωνίας. Παρόλα αυτά, αντανακλά την προσπάθεια της ανερχόμενης κατά τον μεσοπόλεμο επαναστατικής ιδεολογίας να κατασκευάσει μια δική της «ιδιαιτέρη γενεαλογία προγόνων και επαναστάσεων».<sup>4</sup> Μια γενεαλογία η οποία επαναπροσεγγίζει, προσεταιρίζεται και ανασηματοδοτεί στοιχεία της κλεφταρματολικής παράδοσης, για να τα προβάλλει ως στοιχεία ιδεολογικής νομιμοποίησης του δικού της αγώνα.<sup>5</sup> Η διαφορά βρίσκεται στην έννοια του «λαού» όπως

<sup>1</sup> του Γιάννη Ζεύγου

<sup>2</sup> Όπως σημειώνει κριτικά ο Φίλιππος Ηλιού, η άποψη αυτή δεν προήλθε από μια εμπειριστατωμένη ιστορική ανάλυση, ή επανεκτίμηση των ιστορικών πηγών, αλλά από μια «ιδεολογική χρήση της ιστορίας»: Η ιστορία έπρεπε να νομιμοποιήσει την απόφαση της 6<sup>ης</sup> ολομέλειας της Κεντρικής Επιτροπής του ΚΚΕ (Ιαν. 1934) σχετικά με το χαρακτήρα της επικείμενης σοσιαλιστικής επανάστασης και τον ρόλο των κοινωνικών τάξεων. Σύμφωνα με την απόφαση αυτή, ο χαρακτήρας της επικείμενης επανάστασης θα είναι αρχικά αστικοδημοκρατικός και στη συνέχεια θα μετεξελιχθεί σε προλεταριακό-σοσιαλιστικό. Η επανάσταση θα πραγματοποιηθεί από την εργατική τάξη και τα φτωχά και μεσαία αγροτικά στρώματα χωρίς τη συμμετοχή κανόνος τμήματος της αστικής τάξης και εναντίον της, γιατί αυτή «βρίσκεται συνολικά τοποθετημένη στο στρατόπεδο της αντίδρασης» (αστικοτσιφλικάδικος συμβιβασμός) (Ηλιού 2007, σ. 203-204).

<sup>3</sup> Ηλιού 2007, σ. 206.

<sup>4</sup> Στάθης 2007, σ. 429.

<sup>5</sup> Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί παρενθετικά ότι στον ιδεολογικό-πολιτικό χώρο της κομμουνιστικής αριστεράς των μέσων του 20<sup>ου</sup> αιώνα, η ένοπλη βία, όταν ασκείται από τις καταπιεζόμενες λαϊκές τάξεις ενάντια στους εκμεταλλευτές τους, δεν σηματοδοτείται με αρνητικό πρόσημο δεδομένου ότι εξυπηρετεί τον «νομοτελειακό» στόχο της κοινωνικής αλλαγής και της ιστορικής εξέλιξης. Υπό αυτό το ιδεολογικό πρίσμα, θεωρείται ότι υφίσταται μια ιστορική γραμμή που συνδέει τους κλεφταρματολούς/ληστές του 19<sup>ου</sup> αιώνα με τους αντάρτες του ΕΑΜ-ΕΛΑΣ και του ΔΣΕ στα μέσα του 20<sup>ου</sup>, που και αυτοί, όπως και οι προκάτοχοί τους, αγωνίζονται ένοπλα για τα λαϊκά συμφέροντα. Τα αντάρτικα τραγούδια παίρνουν τώρα τον ρόλο των ληστρικών/κλέφτικων για να μετακενώσουν την «παράδοση ανταρσίας» του 19<sup>ου</sup> αιώνα στις νέες συνθήκες του αντάρτικου αγώνα (βλ. σχετικά Boeschoten 1991a): «*Ξαναζωντάνεψε τ' αρματολικά / τα μπράτσα σίδερο φλόγα η ψυχή / Λουφάζουν έντρομοι ντόπιοι και ξένοι λύκοι / στην εκδικήτρα μας αντρίκεια ορμή / Ο Γοργοπόταμος στην Αλαμάνια / στέλνει περήφανο χαιρετισμό / Μιας ανάστασης νέας χτυπά καμπάνα / μνηνάν τα όπλα μας το λυτρωμό*». Έτσι, στην αριστερή συλλογική μνήμη, το εθνικό αφήγημα του κλεφταρματολισμού ανασηματοδοτείται μετακενούμενο στο νεότερο επαναστατικό πρόταγμα της αριστεράς της δεκαετίας του 1940, αναζητώντας το χώρο νομιμοποίησης της ένοπλης δράσης της στις τάξεις των λαϊκών - αγροτικών και εργατικών- στρωμάτων. Όπως σημειώνει ο Τζούκας (2012, σ. 73), η ΕΑΜική αντίσταση συνδύαζε μια παράδοση ανταρσίας με ένα «νεωτερικό πνεύμα ριζικού μετασχηματισμού της ελληνικής κοινωνίας που εκπροσωπούσε κυρίως το ΕΑΜ». Με τα λόγια ενός στελέχους του ΕΑΜ Άρτας: «Ολούθε ξεπρόβαλλαν αντάρτες. Τα γενναία Ελληνόπουλα, οι απόγονοι του Εικοσιένα, βγήκαν πάλι στο κλαρί. Νέα κλεφτοσυρία σχηματίζεται, αλλά με καινούριες βάσεις, με οργάνωση και πειθαρχία. [...] Άναψε πάλι το ντουφέκι, ξα-



την αντιλαμβάνεται η αριστερή σκέψη κατά τη μετά το 1940 περίοδο: Ενώ ο «λαός» στην παραδοσιακή αντίληψη του κλεφταρματολισμού ταυτίζεται με τα καταπιεζόμενα από την οθωμανική και κοτζαμπάσικη εξουσία αγροτικά στρώματα, ο «λαός» στην ορθόδοξη αριστερή σκέψη της περιόδου ταυτίζεται με το επαναστατικό υποκείμενο της ιστορίας, δηλαδή την εργατική τάξη.

Μια χαρακτηριστική ορθόδοξη μαρξιστική προσέγγιση που ωστόσο καταλήγει να ταυτίζεται με την παραδοσιακή εθνοκεντρική, είναι αυτή του Γ. Λαμπρινού στη μελέτη του για το δημοτικό τραγούδι, μια μελέτη που γράφτηκε τον χειμώνα του 1943-44 και πρωτοεκδόθηκε το 1947 εν μέσω εμφυλίου.<sup>1</sup> Κατ' αυτήν, μέχρι τον 18<sup>ο</sup> αιώνα οι κλέφτες δεν διέθεταν εθνική συνείδηση. Όπως υποστηρίζεται,<sup>2</sup> πριν από της Τούρκους, «ο σοβαρότερος κατακτητής και ληστής του τόπου ήταν βέβαια η Βενετία». Η αντίσταση του «κλεφταντάρτη» δεν είχε εθνική προοπτική, και «ξέπεφε στον προσωπικό αγώνα και στη ληστρική ζωή». Για την αντιμετώπιση της κατάστασης, οι Βενετοί οργάνωσαν κατά περιφέρειες μισθοφορικά σώματα, από την ίδια την τάξη των κλεφτών, για να διασφαλίσουν «την τάξη και την ησυχία στην ύπαιθρο». Δημιουργήθηκαν τότε τα αρματολίκια της Ηπείρου, της Θεσσαλίας, της Ρούμελης και του Μωριά, ενώ «το πέραςμα από τη θέση του αρματολού στη θέση του κλέφτη και το ανάποδο αποτέλεσε μόνιμη κατάσταση». Η παράδοση αυτή πέρασε αργότερα στους Τούρκους, οι οποίοι αντιμετώπισαν και αυτοί ένα κύμα αντίστασης από της Ρωμιούς κλέφτες, που εκτεινόταν γεωγραφικά στην ελληνική χερσόνησο, μέχρι τους Σλάβους χαϊντούκους στην κεντρική και βόρεια βαλκανική. Η απόκτηση «καθολικής εθνικής συνείδησης» των κλεφταντάρτικων σωμάτων ήταν μια μακρόχρονη διαδικασία, στην οποία καθοριστικό ρόλο έπαιξαν οι ξένες επιδράσεις από τα απελευθερωτικά κινήματα των άλλων λαών, τα επαναστατικά γεγονότα του 1770 και του 1806, και το «κήρυγμα του Ρήγα» που φλόγισε «την Ελλάδα ολόκορμη».

Αξιοπρόσεκτη εξαίρεση στην παραπάνω θεώρηση του κλεφταρματολισμού, αποτελεί το ώριμο έργο του Γιάννη Κορδάτου. Ενώ στα πρώτα του έργα θεωρεί την κλέφτικη δράση ως έκφραση ταξικής πάλης των φτωχών αγροτικών στρωμάτων ενάντια στην οθωμανική και κοτζαμπάσικη εξουσία, σε επόμενα έργα του ανασκευάζει την θέση αυτή: Θεωρεί δηλαδή ότι το πρωταρχικό κίνητρο των κλεφταρματολών ήταν το ίδιο συμφέρον και όχι η επαναστατική πατριωτική τους συνείδηση ή το πρόταγμα εξυπηρέτησης των λαϊκών συμφερόντων. Σε ένα σημείο του έργου του *Η κοινωνική σημασία της Ελλην. Επαναστάσεως του 1821*, υπογραμμίζει ότι «οι οπλαρχηγοί ευρισκόμενοι εις μόνιμον προσοδοφόρον θέσιν, χάριν της καταδιώξεως της ληστείας, είχαν ανεπτυγμένον το αίσθημα του προσωπικού συμφέροντος και μόνον ο θεσμός των 'αρματολικίων' της συνέδεε

---

ναζεί το κλέφτικο των προγόνων μας» (όπως αναφ. Τζούκας 2012, σ. 74). Η έννοια του λαού εκλαμβάνεται και εδώ απaráλλαχτα όπως και στην παραδοσιακή λαογραφική αντίληψη ως μια ενιαία και αδιαφοροποίητη συλλογικότητα δυνάμει επαναστατική. Μια συλλογικότητα η οποία περιλαμβάνει όλες τις κοινωνικές τάξεις και στρώματα που αντιτίθενται στην ντόπια ολιγαρχία και τους ξένους προστάτες της, επενδύεται a priori με προοδευτικό χαρακτήρα και αντανάκλα την έννοια ενός «έθνους» που αγωνίζεται διαρκώς για το δικαίωμά του στην αυτοδιάθεση και την κοινωνική πρόοδο.

<sup>1</sup> Λαμπρινός 1981. Αν και οι απόψεις του συγγραφέα δεν απηχούν κατ' ανάγκη τις επίσημες θέσεις του ΚΚΕ, το γεγονός ότι υπήρξε δημοσιογράφος και συντάκτης του «Ριζοσπάστη» που μάλιστα εκτελέστηκε μετά τη συντριβή της Μεραρχίας Θεσσαλίας του ΔΣΕ, δίνει μια ιδιαίτερη βαρύτητα στις απόψεις του.

<sup>2</sup> Λαμπρινός 1981, σ. 96-98.

με τον τόπον. Εάν δεν επενέβαιναν ο πολιτικότατος Αλ. Μαυροκορδάτος, τα εμπειροπόλεμα και συνεπώς πολύτιμα στοιχεία της Ρούμελης ουδεμίαν αξίαν λόγου υπηρεσίαν θα προσέφερον εις τους αγώνας του 21».<sup>1</sup> Σε άλλο σημείο αναφέρει ότι ορισμένοι πρωταγωνιστές της επανάστασης δεν δίσταζαν να προβαίνουν σε συνεννοήσεις και συμμαχίες με τους Τούρκους προκειμένου να εκβιάζουν για την ικανοποίηση των συμφερόντων τους. Όπως γράφει, «οι οπλαρχηγοί της Ρούμελης δεν είχαν ακριβή συνείδησιν του αγώνος και συνεπώς ούτε επεδείκνυον ενδιαφέρον γενικότερον δι' αυτόν. Δι' αυτό βλέπομεν τους Ρουμελιώτας κατά την διάρκειαν του αγώνος, να επιδιώκουν ατομικά ωφελήματα και να αγωνίζονται διά την ικανοποίησιν των φιλοδοξιών των. Ο Καραϊσκάκης, ο Οδυσσεύς Ανδρούτσος, ο Βαρνακιώτης, ο Ίσκος, ο Ράγκος, ο Γώγος και άλλοι, πολλάκις κατά την δευτέραν φάσιν του αγώνος όταν δεν εγίνοντο τα χατήρια των και δεν ικανοποιούντο αι φιλοδοξίαι των ήλθον εις συνεννόησιν και επαφήν με τους Τούρκους».<sup>2</sup> Όπως σημειώνει, προκειμένου ο Καραϊσκάκης να εξασφαλίσει το αρματολίκι των Αγράφων, «διέπραξε τα αίσχιστα των εγκλημάτων κατά της πατρίδος, επροκάλεσεν ανταρσίαν και εμφύλιον σπαραγμόν, ήλθεν και εις μυστικές συνεννοήσεις και με τον Ομέρ Βρυώνην δια να παραδώση το Μεσολόγγι».<sup>3</sup> Οι εμφύλιες αντιδικίες και συγκρούσεις μεταξύ των ένοπλων ορεισίβιων ομάδων συνεχίστηκαν σε όλη τη διάρκεια της επανάστασης και μέχρι το τέλος της, και παρά το ότι παρουσιάζονταν κατά κανόνα ως προσωπικές αντιδικίες μεταξύ των διάφορων «φατριών της επαναστάσεως», κατά βάθος δεν ήταν παρά ταξικές συγκρούσεις, δηλαδή «αγώνες τάξεων, αγώνες συμφερόντων».<sup>4</sup> Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Κορδάτος, στο magnum opus του *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας* στον τόμο ΙΧ,<sup>5</sup> εγκαταλείπει το ταξικό πρόσημο της κλεφταρματολικής δράσης, αμφισβητεί τον επαναστατικό ρόλο των κλεφταρματολών, αποσυνδέει τη δράση τους από προτάγματα εθνικής συνείδησης και πατριωτισμού (δεδομένου ότι Τούρκοι και Αλβανοί μουσουλμάνοι γίνονταν επίσης κλεφταρματολοί) και τους θεωρεί φορείς ατομικών ξεσπασμάτων. Δέχεται ότι η κλέφτικη δράση στοχοποιούσε όχι μόνο τους Τούρκους αξιωματούχους και χριστιανούς προεστούς, αλλά και φτωχούς αγρότες οι οποίοι, παρόλα αυτά, ηρωοποιούσαν τους κλεφταρματολούς επειδή ανάμεσα στα πολλά θύματά τους περιλαμβάνονταν και ορισμένα μισητά πρόσωπα στη φτωχή αγροτιά, καθώς και επειδή, αργότερα, πήραν μέρος στον επαναστατικό αγώνα. Κατά τον ίδιο, η εγκαθίδρυση του αρματολικού θεσμού διέσπασε τα κλέφτικα σώματα, δημιούργησε έχθρες, εντάσεις και συγκρούσεις για τον έλεγχο των αρματολικιών, ενώ δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις συμμαχίας αρματολών με προεστούς κοτζαμπάσηδες ενάντια σε κλέφτες.<sup>6</sup>

Ένας απ' τους πλέον έγκυρους εκπροσώπους της σύγχρονης ελληνικής αριστερής ιστοριογραφίας, ο Ν. Σβορώνος, δεν απομακρύνεται ουσιαστικά από τις παραδοχές του εθνοκεντρικού λόγου αναφορικά με το ρόλο των κλεφταρματολών, καθώς τους θεωρεί

<sup>1</sup> Κορδάτος 1924, σ. 86.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 85.

<sup>3</sup> Στο ίδιο.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 87.

<sup>5</sup> Βλ. Κορδάτος 2007.

<sup>6</sup> Για τις διαφοροποιήσεις στο έργο του Κορδάτου βλ. Στάθης (2011, σ. 86-95) και Παναγιωτίδης (2014, σ. 395-403). Ευχαριστώ την Π. Χαντζαρούλα για την επισήμανση.

πρωτεργάτες του αγώνα του «έθνους» ενάντια στους Τούρκους και συνάμα εκφραστές των κοινωνικών διεκδικήσεων των χωρικών. Υποστηρίζει ότι ο αρματολισμός αποτελεί μια από τις βασικές μορφές οργάνωσης του ελληνικού έθνους που «εκφράζουν το πνεύμα της προσαρμογής στις νέες συνθήκες της κατάκτησης».<sup>1</sup> Απέναντι σε αυτό, αναπτύσσεται ένα αυθόρμητο κίνημα αντίστασης των αγροτών, κυρίως στις ορεινές και δύσβατες περιοχές, το οποίο διαρκώς ισχυροποιείται και το οποίο είναι ανάλογο του κινήματος των χαϊντούκων στα λοιπά Βαλκάνια. Είναι οι κλέφτες, «αντάρτες που φεύγοντας την καταπίεση των Τούρκων ή Ελλήνων κυρίων τους και τις κάθε είδους κακώσεις των τουρκικών αρχών, κατέφευγαν στα βουνά, κι εκεί σχημάτιζαν οπλισμένες ομάδες που ζούσαν με τη λεηλασία σε βάρος των Τούρκων και συχνά των πλούσιων Ελλήνων γαιοκτημόνων, αλλά σέβονταν τον κλήρο και παρουσιάζονταν σαν προστάτες των αγροτών».<sup>2</sup> Είναι τόσο θετική η εικόνα που ιχνογραφεί ο Σβορώνος για τους κλεφταρματολούς, που δεν διστάζει να παραλληλίσει τον τρόπο ζωής τους με αυτόν των Ομηρικών ηρώων. Όπως υποστηρίζει, οι Τούρκοι προσπάθησαν να ενσωματώσουν της κλέφτικες ομάδες στα σώματα των αρματολών, αλλά η μετάβαση από τη μια κατάσταση στην άλλη ήταν ο κανόνας, με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση ενός κοινού τρόπου ζωής που θύμιζε «τον τρόπο ζωής των Ομηρικών ηρώων».<sup>3</sup> Στο σημείο αυτό ο Σβορώνος αναπαράγει τις απόψεις της Ρουμανοαλβανίδας ρομαντικής συγγραφέως και φεμινίστριας Dora d' Istria η οποία, ήδη από το 1867, σε ένα άρθρο της διατείνεται ότι οι ήρωες των κλέφτικων τραγουδιών μοιάζουν «με τους ρωμαλέους συντρόφους του Αχιλλέα».<sup>4</sup> Κατά τον ίδιο, ο αγώνας των κλεφταρματολών ενάντια στην οθωμανική αυτοκρατορία είναι αποδεικτικός της ανάπτυξης εθνικής συνείδησης εκ μέρους τους. Αυτοί πλέον ενσαρκώνουν «την ένοπλη αντίσταση του έθνους κατά του κατακτητή». Ανάλογες απόψεις παρατηρούνται και στην ιστοριογραφία άλλων βαλκανικών κρατών όπως της Βουλγαρίας και της Γιουγκοσλαβίας.<sup>5</sup> Βαλκάνιοι μαρξιστές ιστορικοί θεωρούν τη ληστρική δράση των χαϊντούκων ως έκφραση ταξικών αντιφουδαλικών κινημάτων και, υπό αυτή την έννοια, η προσέγγισή τους εγγράφεται στο ίδιο θεωρητικό πλαίσιο όπως αυτό της ελληνικής ορθόδοξης μαρξιστικής ιστοριογραφίας.

---

<sup>1</sup> Σβορώνος 1976, σ. 47.

<sup>2</sup> Στο ίδιο.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 48.

<sup>4</sup> Αναφέρεται στο Herzfeld 2002, σ. 108.

<sup>5</sup> Στάθης 2007, σ. 431.

## Κεφάλαιο 4. Το κοινωνικό υπόβαθρο του λαϊκού πολιτισμού: Κοινωνική ληστεία και πρωτόγονη επανάσταση

### 4.1. Η κατά Hobsbawm κοινωνική ληστεία

Στον αντίποδα της εθνοκεντρικής και της ορθόδοξης μαρξιστικής προσέγγισης έχει αναπτυχθεί μια ομάδα εναλλακτικών πολιτισμικών (νεομαρξιστικών) απόψεων η οποία υποστηρίζει ότι η συζήτηση για τους κλεφταρματολούς και τα τραγούδια τους δεν μπορεί να απομονωθεί από τη μελέτη του κοινωνικού υποβάθρου του λαϊκού πολιτισμού. Η αντίδραση, ιδιαίτερα απέναντι στην εθνοκεντρική σχολή, έχει οδηγήσει αρκετούς μελετητές να θεωρούν τον λαϊκό πολιτισμό ως έκφραση των φτωχότερων και περισσότερο εκμεταλλευόμενων κοινωνικών στρωμάτων και την κουλτούρα τους ως ένα είδος αντισουλτούρας ενάντια στην κυρίαρχη ιδεολογία.<sup>1</sup> Παρότι αυτή η ομάδα απόψεων επιτρέπει μια περισσότερο ρεαλιστική ερμηνεία του ληστρικού φαινομένου και των τραγουδιών του, εμπεριέχει τον κίνδυνο διαμόρφωσης μιας εξιδανικευμένης εικόνας του, στο βαθμό που αντιπαρατάσσει τον λαϊκό πολιτισμό των υποτελών τάξεων στην επίσημη ιδεολογία και κουλτούρα των ιθυνουσών (πολιτισμικός δυισμός), χωρίς να λαμβάνει υπόψη τις πολυεπίπεδες αλληλεξαρτήσεις και αμοιβαία μετασχηματιστικές σχέσεις.

Τον τίτλο πατρότητας αυτής της ομάδας απόψεων κατέχει αναμφίβολα ο Hobsbawm στη μελέτη του για την κοινωνική ληστεία,<sup>2</sup> αν και κάποιες πρώτες νύξεις βρίσκουμε σχεδόν έναν αιώνα πριν στον Fauriel, στον «εισαγωγικό λόγο» της γνωστής συλλογής του.<sup>3</sup> Σύμφωνα με τον Hobsbawm, το ληστρικό φαινόμενο αποτελεί έκφραση πρωτόγονων μορφών κοινωνικής διαμαρτυρίας και ανταρσίας εναντίον εξουσιαστικών δομών σε προκαπιταλιστικές ταξικές/κρατικές κοινωνίες, ή και σε κοινωνίες που βρίσκονται σε διαδικασία μετάβασης προς τον καπιταλισμό. Διακρίνει τους ληστές σε τρεις διακριτούς τύπους: τους «ευγενείς» (τύπου Ρομπέν των Δασών), τους εκδικητές ανθρώπους της βίας (κοινούς ληστές του υποκόσμου) και τους χαϊντούκους που αποτελούν την ανώτερη μορφή της κοινωνικής ληστείας. Η θέση αυτή έχει τύχει ευρύτερης αποδοχής στη σχετική με τη ληστεία ιστοριογραφία, αλλά και έντονης κριτικής αντιπαράθεσης, και ως εκ τούτου απαιτεί μια λεπτομερέστερη πραγμάτευση.

Η προσέγγιση του Hobsbawm είναι αντιπροσωπευτική μιας κοινωνικής ιστορίας – ή μιας ιστορίας από τα κάτω- η οποία, στην συγκεκριμένη περίπτωση, δίνει έμφαση στις διαδικασίες διαμόρφωσης της κουλτούρας και συμπεριφοράς των λαϊκών στρωμάτων και στο ρόλο των κινημάτων των κυριαρχούμενων τάξεων. Η προσέγγισή του έθεσε υπό κρίση την ορθόδοξη μαρξιστική θέση αναφορικά με τον καθορισμό του «εποικοδομήματος» από την οικονομική «βάση», με αποτέλεσμα την απομάκρυνση από τον οικονομισμό

<sup>1</sup> Boeschoten 1991α, σ. 2.

<sup>2</sup> Βλ. Hobsbawm 1972, 2010.

<sup>3</sup> Fauriel 2002, σ. 76-78.

μό και την στροφή προς την κουλτούρα και τη σημασία της για τη διαμόρφωση των επαναστατικών πρακτικών των τάξεων αυτών.

Ο βρετανός ιστορικός υποστηρίζει κατ' αρχάς ότι το φαινόμενο της ληστείας αναπτύσσεται σε δυσπρόσιτα γεωγραφικά περιβάλλοντα εκεί όπου δεν φθάνει το χέρι του νόμου και των αρχών, και όπου βίαιες ένοπλες ομάδες ανδρών επιβάλλουν τη θέλησή τους στα θύματά τους εκβιάζοντας, ληστεύοντας, κ.λπ.<sup>1</sup> Η ληστρική δράση δεν υποκινείται από λόγους ικανοποίησης ιδιοτελών συμφερόντων των φορέων της, αλλά, αντίθετα είναι συλλογική πράξη αμφισβήτησης της κοινωνικοοικονομικής και πολιτικής τάξης πραγμάτων «μέσα από την αμφισβήτηση εκείνων που κατέχουν ή προβάλλουν αξιώσεις στην εξουσία, το νόμο και τον έλεγχο των πόρων».<sup>2</sup> Μια πλευρά αυτής της αμφισβήτησης είναι η λεγόμενη κοινωνική ληστεία, η οποία συνιστά οικουμενικό (χρονικά και χωρικά) φαινόμενο που αποτελεί πρόκληση για την κοινωνική τάξη πραγμάτων σε προκαπιταλιστικές ταξικές και «κρατικές κοινωνίες» -δηλαδή σε κοινωνίες που είτε βρίσκονται σε μια αγροτική φάση ανάπτυξης, ή σε μια φάση μετάβασης προς τον καπιταλισμό και τη νεωτερικότητα. Ιδιαίτερη έξαρση παρουσιάζει σε ιστορικές περιόδους που χαρακτηρίζονται από δυσμενείς συνθήκες διαβίωσης των αγροτικών πληθυσμών,<sup>3</sup> σε περιόδους δηλαδή όπου «ο ρυθμός της πείνας καθόριζε τη βασική δομή του ρυθμού του συμμορισμού».<sup>4</sup>

Παρότι οι κλιματικές και γεωμορφολογικές συνθήκες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της ληστείας, το καθοριστικό στοιχείο ήταν το πολιτικό, δηλαδή το ζήτημα της εξουσίας. Η ιστορία της ληστείας δεν μπορεί να απομονωθεί από την ιστορία της εξουσίας, δηλαδή από τον βαθμό ελέγχου που ασκούσαν στον αγροτικό χώρο και τους πληθυσμούς του κέντρα εξουσίας όπως οι κυβερνήσεις και τα κοινωνικά εκείνα στρώματα -μεγαλογαιοκτήμονες και μεγαλοκτηνοτρόφοι- που η οικονομική τους δύναμη τους έδινε προνομιακή πρόσβαση στους κυβερνητικούς μηχανισμούς.<sup>5</sup> Σε προκαπιταλιστικές αγροτικές ταξικές/κρατικές κοινωνίες, η εξουσία έπαιρνε σχεδόν πάντα τη μορφή εξωοικονομικού εξαναγκασμού, δηλαδή χρήσης βίας ή απειλής χρήσης βίας, για την απόσπαση πλεονάσματος από τους άμεσους παραγωγούς, τους μικροαγρότες, μικροποιμένες

<sup>1</sup> Hobsbawm 2010

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 21.

<sup>3</sup> Πολύ πριν την έκδοση της μελέτης του Hobsbawm, ο F. Braudel, στο magnum opus του για τη Μεσόγειο (Braudel 1993), αναφέρεται στην έκρηξη της ληστείας κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 16<sup>ου</sup> και τις πρώτες δεκαετίες του 17<sup>ου</sup> αιώνα, μια περίοδο κατά τη διάρκεια της οποίας παρατηρείται σημαντική επιδείνωση των συνθηκών ζωής των χωρικών. Σε όλες τις μεσογειακές αγροτικές κοινωνίες του παρελθόντος, φαινόμενα σιτοδείας λόγω δυσμενών καιρικών συνθηκών, καθώς και περιστασιακές και απρόβλεπτες καταστροφές της αγροτικής παραγωγής λόγω πολέμων, επιδρομών, κατακτήσεων εδαφών, κ.λπ., δεν ήταν σπάνια φαινόμενα, με αποτέλεσμα την όξυνση της ληστείας -κοινωνικής ή και συμβατικής. Στη Μεσόγειο η αγροτική παραγωγή ήταν ιδιαίτερα ευάλωτη σε απότομες κλιματικές αλλαγές. Το φυσικό περιβάλλον -η γεωμορφολογία και το κλίμα- καθόριζαν σε σημαντικό βαθμό την ανθρώπινη μοίρα. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Braudel (1993, σ. 298), «στη Μεσόγειο, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, η εκάστοτε συγκομιδή βρίσκεται στο έλεος ασταθών παραγόντων», παραγόντων όπως οι δυνατοί νοτιάδες την παραμονή του θερισμού, οι πλημμύρες των πεδινών εκτάσεων το χειμώνα, ο παγετός, η πάχνη, οι απότομες αλλαγές της θερμοκρασίας, ακόμα και οι επιδρομές ακρίδων στα σπαρτά. Αποτέλεσμα όλων αυτών των αστάθμητων παραγόντων ήταν η οριακή απόδοση των εδαφών και οι δραματικές, τις πιο πολλές φορές, συνθήκες ζωής των φτωχών αγροτικών πληθυσμών. «Η Μεσόγειος βρισκόταν πάντα στα πρόθυρα του λιμού», πράγμα που είχε ως συνέπεια τη ραγδαία αύξηση της ληστείας στην ύπαιθρο και της πειρατείας στη θάλασσα (στο ίδιο, σ. 298-299).

<sup>4</sup> Hobsbawm 2010, σ. 24.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 26-27.

και ακτήμονες ή επίμορτους καλλιεργητές γης. Παρόλα αυτά στις εν λόγω κοινωνίες υπήρχαν πολλά περιθώρια «απόδρασης» νεαρών ανδρών από τον έλεγχο των κρατικών αρχών και των γαιοκτημόνων και ένταξής τους σε ληστρικές συμμορίες, λόγω ακριβώς της τεχνικής και οργανωτικής αδυναμίας των αρχών να ασκούν συνεχή, συστηματικό και αποτελεσματικό έλεγχο στις δύσβατες περιοχές της εδαφικής τους επικράτειας και στους αντίστοιχους αγροτοποικιομενικούς πληθυσμούς.<sup>1</sup> Δεν είναι τυχαίο ότι η ληστεία κορυφώνεται ως μαζικό φαινόμενο σε ιστορικές περιόδους και σε γεωγραφικές περιοχές στις οποίες η κρατική εξουσία είτε είναι απύσχα, ή ασταθής, ή έχει τελείως καταρρευσει. Σε αντίθετες περιπτώσεις, οι ληστρικές ομάδες<sup>2</sup> διατηρώντας ένα βαθμό αυτονομίας, έρχονται σε συνεχείς συμβιβασμούς και διαπραγματεύσεις με την εξουσία, πότε υπηρετώντας την και πότε αντιπαλεύοντάς την, πάντα όμως έχοντας ως κεντρικό στόχο την εξυπηρέτηση των δικών τους συμφερόντων, όπως στην περίπτωση των Ελλήνων κλεφταρματολών.

Το βασικό στοιχείο που διαφοροποιεί την κοινωνική από την κοινή ληστεία, είναι το γεγονός ότι η πρώτη ενώ θεωρείται ως κακουργηματική δράση από τις αρχές και τις κυρίαρχες τάξεις, χαιρεί άκρας αποδοχής, εκτίμησης και υποστήριξης από τις φτωχές αγροτικές μάζες που θεωρούν τους κοινωνικούς ληστές ως «ήρωες, προστάτες, εκδικητές, αγωνιστές της δικαιοσύνης, ίσως ακόμα απελευθερωτές, και οπωσδήποτε ανθρώπους που αξίζουν θαυμασμό, βοήθεια και συμπαράσταση». Τα θύματα του κοινωνικού

---

<sup>1</sup> Όπως αναφέρει ο Hobsbawm, «πριν τον 19<sup>ο</sup> αιώνα κανένα κράτος με έκταση μεγαλύτερη από οδοιοπορία μιας ή δυο ημερών δεν διέθετε επαρκή γνώση, τακτικά ενημερωμένη, για το ποιος ζούσε στο έδαφός του, ποιος γεννιόταν και ποιος πέθαινε εκεί. [...] Πριν τον σιδηρόδρομο και τον τηλεγράφο, προδρόμους της σύγχρονης επανάστασης στην επικοινωνία, κανένα κράτος δεν μπορούσε να γνωρίζει τι συνέβαινε στις πιο απόμακρες γωνιές του ή να κινητοποιήσει γρήγορα τους ανθρώπους του για να αναλάβουν δράση. Είναι θέμα αν υπήρχε κράτος, πριν τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, που να μπορούσε να ισχυριστεί ότι ελέγχει τα σύνορά του, ή που να το προσπαθούσε, ή που να είχε έστω χαράξει ξεκάθαρα τη συνοριακή γραμμή του. Κανένα κράτος πριν τον 19<sup>ο</sup> αιώνα δεν είχε τη δυνατότητα να συντηρεί μια αποτελεσματική αστυνομική δύναμη στην ύπαιθρο, τέτοια ώστε να ενεργεί ως άμεσος εντεταλμένος της κεντρικής κυβέρνησης και να καλύπτει το σύνολο των εδαφών του [...] Επιπλέον, όσο και αν βασιλιάδες και ηγεμόνες θα προτιμούσαν να περιορίσουν την κατοχή και χρήση όπλων στους άμεσους υποτακτικούς τους, κάτι τέτοιο ήταν πέρα απ' τις δυνάμεις τους» (Hobsbawm 2010, σ. 31)

<sup>2</sup> Στις ληστρικές ομάδες στρατολογούνται νεαροί ανυπότακτοι άνδρες οι οποίοι δεν έχουν εδαφικά ή οικογενειακά δεσμά, ή άλλου είδους κοινωνικές υποχρεώσεις και δεσμεύσεις που να τους αναγκάζουν να ζητήσουν μια συμβατική ζωή υποταγής. «Ληστεία σημαίνει ελευθερία» γράφει ο Hobsbawm (2010, σ. 53), «αλλά σε μια αγροτική κοινωνία λίγοι μπορούν να είναι ελεύθεροι. Οι περισσότεροι είναι δεμένοι με τη διπλή αλυσίδα του αφέντη και του μόχθου, με τη μια να ενισχύει την άλλη. Τελικά αυτό που κάνει τους αγρότες θύματα της εξουσίας και του καταναγκασμού δεν είναι τόσο η οικονομική τους ευπάθεια [...] όσο η ακινησία τους. Οι ρίζες τους είναι στη γη και στην αγροικία [...] Όταν ο άντρας παντρευτεί και εγκατασταθεί στη γη του, είναι πια δεμένος. Πρέπει να στείρει και να θερίσει τα χωράφια –ακόμα και οι αγροτικές εξεγέρσεις πρέπει να σταματήσουν για να μαζευτεί η σοδειά.[...] Αυτό περιορίζει τη στρατολόγηση ληστών». Η σημαντικότερη πηγή στρατολόγησης είναι εκείνες οι τοπικές αγροτικές οικονομίες –κατά κύριο λόγο ποιμενικές και σε ορεινά ή άγονα εδάφη– στις οποίες είτε η ζήτηση εργατικών χεριών είναι περιορισμένη, ή που λόγω χαμηλού επιπέδου οικονομικής ανάπτυξης είναι ανίκανες να προσφέρουν επαρκή απασχόληση στον ικανό προς εργασία ανδρικό πληθυσμό τους. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι προσφερόμενες διέξοδοι είναι η εποχιακή μεταναστεύση του πλεονάζοντος εργατικού δυναμικού προς αναζήτηση εργασίας, η κατάταξη του σε διάφορους στρατούς, οι επιδρομές και η ληστεία. Μια δεύτερη πηγή στρατολόγησης ληστών είναι εκείνες οι ομάδες ατόμων που δεν έχουν μια «προσδιορισμένη θέση στην κοινωνία», δηλαδή ομάδες που δεν μπορούν να αφομοιωθούν στην αγροτική κοινωνία και ζουν στο περιθώριο και την παρανομία, όπως φυγάδες δουλοπάροικοι, χρεοκοπημένοι μικροαγρότες, δραπετές φυλακών, πρώην κληρωτοί και λιποτάκτες, κ.α. Ωστόσο, η σημαντικότερη πηγή ληστών είναι εκείνες οι ομάδες ανδρών «που δείχνουν απρόθυμοι να αποδεχτούν τον ταπεινό και παθητικό κοινωνικό ρόλο του υποταγμένου αγρότη [...] εκείνοι που όταν έρχονται αντιμέτωποι με κάποια αδικία ή κατατρεγμό, δε σκύβουν το κεφάλι στη βία ή την κοινωνική ανωτερότητα, αλλά διαλέγουν το δρόμο της αντίστασης και της παρανομίας» (στο ίδιο, σ. 59-60).

ληστή είναι πάντα οι εκπρόσωποι της πολιτικής και οικονομικής εξουσίας στον αγροτικό χώρο, ενώ οιαδήποτε τυχόν ληστρική δράση ενάντια στο φτωχό χωρικό είναι αρκετή για να αντιστρέψει το θετικό πρόσημο του κοινωνικού ληστή και να τον μετατρέψει σε κοινό εγκληματία -πράγμα που εμπεριέχει τον κίνδυνο της αποδυνάμωσης των υποστηρικτικών του δικτύσεων μέσα στην τοπική αγροτική κοινωνία. Όσο μάλιστα μεγαλύτερη είναι η δυσαρέσκεια των χωρικών απέναντι στην εξουσία και τους τοπικούς της εκφραστές, τόσο εντείνεται το φαινόμενο της κοινωνικής ληστείας, το οποίο μπορεί να προαναγγέλλει ή ακόμα περισσότερο και να υποκινεί το ξέσπασμα αγροτικών επαναστάσεων. Ωστόσο, η κοινωνική ληστεία δεν συνιστά ένα προσχεδιασμένο πολιτικό πρόγραμμα επαναστατικής αλλαγής της κοινωνίας, αλλά ένα εσωτερικά ανομοιογενές σύνολο επιμέρους δράσεων υπεράσπισης της παραδοσιακής τάξης πραγμάτων στη βάση μιας κανονιστικής και αφηρημένης αρχής δικαιοσύνης και κοινωνικής ισότητας.<sup>1</sup> Παρόλα αυτά, ο Hobsbawm δεν αποκλείει τη δυνατότητα μετατροπής της κοινωνικής ληστείας σε ένα γνήσιο επαναστατικό κίνημα υπό δυο προϋποθέσεις: πρώτον όταν η κοινωνική ληστεία γενικευτεί ως «σύμβολο» ή «αιχμή» αντίστασης της αγροτικής κοινωνίας απέναντι στις δυνάμεις που την υπονομεύουν και την καταστρέφουν, και δεύτερον όταν «ακόμα και εκείνοι που αποδέχονται την εκμετάλλευση, την καταπίεση και την υποταγή σαν φυσιολογικά για την ανθρώπινη ζωή, ονειρεύονται ένα κόσμο δίχως αυτά: ένα κόσμο ισότητας, αδελφοσύνης και ελευθερίας, έναν εντελώς νέο κόσμο χωρίς κακό».<sup>2</sup>

Συγκεφαλαιώνοντας, η κοινωνική ληστεία κατά τον Hobsbawm αποτελεί μια έκφραση «πρωτόγονης επανάστασης», που έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία πυρήνων μόνιμης λαϊκής εξέγερσης στον αγροτικό χώρο ενάντια στην καταπίεση που ασκούν οι μεγαλογαιοκτήμονες και οι κρατικοί μηχανισμοί εξουσίας στους ακτήμονες αγρότες και μικροκαλλιεργητές. Υπό αυτό το πρίσμα, η κοινωνική ληστεία αποτελεί βασικό μηχανισμό βίαιης ανακατανομής του πλούτου υπέρ των φτωχών αγροτικών μαζών της υπαίθρου –μιας βίας, ωστόσο, που στα μάτια του ακτήμονα χωρικού νομιμοποιείται ιδεολογικά καθώς προβάλλει ως αναγκαία έκφραση κοινωνικής δικαιοσύνης. Για το λόγο αυτό η ληστεία –με την έννοια της κατά Hobsbawm κοινωνικής ληστείας- όχι μόνο δεν σηματοδοτείται αρνητικά από τις μεγάλες μάζες των φτωχών χωρικών, αλλά, αντίθετα, ηρωοποιείται και τραγουδιέται στα δημοτικά τους (ληστρικά) τραγούδια. Αυτά εξάλλου αποτέλεσαν το βασικό εμπειρικό υλικό για τη θεμελίωση της προσέγγισης της κοινωνικής ληστείας που εισηγείται ο Hobsbawm.

#### **4.2. Η κοινωνική ληστεία στη σύγχρονη ελληνική ιστοριογραφία**

Δεν υπάρχει αμφισβήτηση ότι η μελέτη του βρετανού ιστορικού άνοιξε νέους ορίζοντες στην έρευνα της κοινωνικής ιστορίας των κινήματων ανταρσίας και των συναφών αντι-

<sup>1</sup> Για τον Hobsbawm (2010, σ. 47-48), οι κοινωνικοί ληστές δεν είναι επαναστάτες αλλά μεταρρυθμιστές, δεν επιδιώκουν να ανατρέψουν την υφιστάμενη κοινωνία και να την αντικαταστήσουν με μια καινούρια, αλλά να τη «διορθώσουν». Με άλλα λόγια, «διορθώνουν τα στραβά, τιμωρούν και εκδικούνται τις αδικίες, χρησιμοποιώντας ένα αόριστο κριτήριο για τις δίκαιες σχέσεις μεταξύ ανθρώπων γενικά, και ειδικότερα ανάμεσα στον πλούσιο και στο φτωχό, ανάμεσα στον ισχυρό και τον αδύναμο».

<sup>2</sup> Hobsbawm 2010, σ. 49.

παραθέσεων στις παραδοσιακές αγροτικές ή μεταβατικές ταξικές/κρατικές κοινωνίες. Μέχρι τότε, η κοινωνική ιστορία είχε εστιάσει στις «νεωτερικές μορφές της ταξικής πάλης, του επαναστατικού φαινομένου και της πρόσληψης του οικονομικού».<sup>1</sup> Ο Hobsbawm ανέδειξε έναν διαφορετικό κόσμο αντιθέσεων και συγκρούσεων που δεν εντάσσονταν στο νεωτερικό ερμηνευτικό σχήμα, ή που ήταν κρυμμένες κάτω από την πρωτοκαθεδρία του μαρξιστικού οικονομισμού. Συνέβαλλε τοιουτοτρόπως στη στροφή του ιστοριογραφικού ενδιαφέροντος στη μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι υποτελείς κοινωνικές τάξεις νοηματοδοτούσαν τον κοινωνικό τους περίγυρο και ενέτασαν τη δράση τους σ' αυτό, εκφράζοντας διάφορες μορφές κοινωνικής διαμαρτυρίας.

Η προσέγγιση του Hobsbawm επηρέασε πολλούς σύγχρονους Έλληνες μελετητές.<sup>2</sup> Κοινός τους παρονομαστής είναι ότι αμφισβητούν το παραδοσιακό ιδεολόγημα περί του πατριωτικού χαρακτήρα του κλεφταρματολισμού και στη θέση του δημιουργούν ένα άλλο ιδεολόγημα: αυτό του κλεφταρματολού ως «κοινωνικού ληστή» και «πρωτόγονου επαναστάτη».

Ο Σ. Ασδραχάς είναι ο πρώτος Έλληνας ιστορικός που αναλύει τον κλεφταρματολισμό με οδηγό το μοντέλο του Hobsbawm. Στον πρόλογο του βιβλίου του Δαμιανάκου με τίτλο: *Ήθος και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*,<sup>3</sup> ο Ασδραχάς αναφέρεται στην κοινωνική ληστεία ως μια «επικίνδυνη» για τις καθεστηκίες δομές κατάσταση, που πριν ακόμα από την επανάσταση του 21 αποκτά μια θετική πρόσληψη στο λαϊκό φαντασιακό μέσα από το δημοτικό τραγούδι.<sup>4</sup> Με τη δημιουργία του Ελληνικού κράτους, οι κλέφτες έρχονται σε σύγκρουση με τις νέες πολιτικές και θεσμικές δομές, χαρακτηρίζονται συλλήβδην ληστές, ενώ, παράλληλα, τα κατορθώματά τους και ο βίαιος κατά κανόνα θάνατός τους εξακολουθούν να εξάπτουν τη λαϊκή φαντασία μέσω των ληστρικών τραγουδιών<sup>5</sup> αλλά και των ληστρικών μυθιστορημάτων.<sup>6</sup>

Σύμφωνα με τον προαναφερθέντα ιστορικό, η κοινωνική ληστεία κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας αποτελεί «προϊόν» τοπικών αγροτοκτηνοτροφικών συλλογικοτήτων που διαθέτουν έναν αποκλειστικά δικό τους κώδικα πολιτισμικών αξιών και συμπεριφορών. Έναν κώδικα που όχι μόνο διαφοροποιείται, αλλά και αντιτίθεται έμπρακτα στον κώδικα νομιμότητας που επιβάλλει η Οθωμανική εξουσία, και μετέπειτα η εξουσία του νεοπαγούς ελληνικού κράτους. Πρόκειται για «μια εξουσία ταξική που θέλει να είναι ενοποιητική ακριβώς γιατί είναι εθνική».<sup>7</sup> Η καταφατική στάση των κοινωνικών συλλογικοτήτων του αγροτικού χώρου έναντι της ληστείας, ερμηνεύεται εν πολλοίς από το γεγονός ότι αυτή αντανάκλα και εκφράζει μια αντίληψη περί δικαίου που βρίσκεται στον αντίποδα της δικαιοσύνης αντίληψης των κυριάρχων.

<sup>1</sup> Στάθης 2007, σ. 441.

<sup>2</sup> Βλ. Ασδραχάς 1965, 1982, 1993, 1999, 2005, 2014, 2019, Δαμιανάκος 1994, 2003, 2005, Κοντογιώργης 1979, Καψωμένος 2008, Κοταρίδης 1993, κ.α.

<sup>3</sup> Βλ. Δαμιανάκος 2005.

<sup>4</sup> Ασδραχάς 2005, σ. 9.

<sup>5</sup> Βλ. Χαλατσάς 1984, 2003.

<sup>6</sup> Βλ. Δερμεντζόπουλος 1997

<sup>7</sup> Ασδραχάς 2005, σ. 11.



Η αμφισβήτηση από τους ληστές της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων, δεν σημαίνει ταύτισή τους με τους κοινωνικούς επαναστάτες. Είναι «πρωτόγονοι επαναστάτες» γιατί σε αντίθεση με τους δεύτερους που προσβλέπουν στη ριζική ανατροπή ενός άδικου κοινωνικού συστήματος, οι πρακτικές ανταρσίας των ληστών προσέβλεπαν στην υποκατάσταση των όρων και των φορέων άσκησης εξουσίας μέσα στο ίδιο όμως κοινωνικοοικονομικό και πολιτικό σύστημα. Πρόκειται «για μια μορφή ανταρσίας που διαιώνιζε μια παραδοσιακού τύπου κοινωνική διαμαρτυρία».<sup>1</sup> Η ανταρσία δικαιώνεται με τη δυνατότητα ανέλιξης των φορέων της στο αρματολικό αξίωμα – μια «δυνατότητα που σημαδεύει επίσης τα όρια της εξέγερσης και την αδυναμία της να μεταμορφωθεί σε επανάσταση με εσωτερική δυναμική».<sup>2</sup>

Μια μελέτη του Ασδραχά βασισμένη σε πλούσια ιστορικά τεκμήρια σχετικά με τις διαμάχες γύρω από το αρματολίκι του Βάλτου στη δυτική Στερεά κατά την περίοδο 1785-1786,<sup>3</sup> εξετάζει τις διάφορες πλευρές της αντίθεσης ανάμεσα στους κλέφτες, τους αρματολούς και τους φορείς της τοπικής εξουσίας. Η ανάλυση εστιάζει ειδικότερα στους οικογενειακούς δεσμούς γύρω από τους οποίους εκτυλίσσεται η αντίθεση αυτή και που καθορίζουν σε σημαντικό βαθμό την εξέλιξή της. Όπως υποστηρίζει, στην κοινωνική συγκρότηση του αρματολισμού παγιώνεται σε πολλές περιπτώσεις η κληρονομική διαδοχή του αρματολικού αξιώματος, ενώ οι μορφές ανανέωσής του περιορίζονται είτε μέσα στην ίδια την αρματολική ομάδα ή μέσα στα κλέφτικα σώματα που επιβουλεύονται το αρματολίκι.<sup>4</sup> Η κινητικότητα, συνεπώς, παίρνει τη μορφή ενός ανοιχτού και ανελέητου ανταγωνισμού κατά τον οποίο η ληστρική ομάδα «αποβλέπει στην υποκατάσταση της αρματολικής ομάδας ή της ηγεσίας της», ενώ η τελευταία αγωνίζεται για να διατηρήσει τη θέση και τα προνόμιά της ως εγγυήτρια και προστάτης της έννομης οθωμανικής τάξης. Στο βαθμό που εν τέλει πραγματοποιείται η υποκατάστασή της, μεταπίπτει στην κατάσταση της κλέφτικης, για να διεκδικήσει εκ νέου τα χαμένα προνόμιά της.<sup>5</sup> Σκληροί και ανελέητοι ανταγωνισμοί λαμβάνουν επίσης χώρα και στο εσωτερικό της αρματολικής ομάδας (μεταξύ στρατιωτικών οικογενειών) οι οποίοι, είτε στην πρώτη είτε στη δεύτερη περίπτωση παίρνουν τη μορφή ένοπλης σύγκρουσης που καταλήγει, κατά κανόνα, στη φυσική εξόντωση του ενός από τους ανταγωνιζόμενους πόλους.<sup>6</sup>

Οι προαναφερθείσες αντιθέσεις βαθαίνουν και αποκτούν νέες διαστάσεις όταν συνυφαίνονται με τη γενικότερη αντίθεση ανάμεσα στην αρματολική ομάδα και τους φορείς της κοινοτικής εξουσίας, δηλαδή την διευθυντική κοινωνική τάξη. Η πρώτη ομάδα αντλεί τη νομιμοποίησή της από την οπλική της ισχύ και την ικανότητά της να τη χρησιμοποιεί αποτελεσματικά για να ασκεί εξουσία στους χριστιανικούς αγροτικούς πληθυσμούς και να αντλεί εξ' αυτής οικονομικά οφέλη, ενώ η δεύτερη αντλεί την ισχύ της από την κατοχή πλούτου και την καθιερωμένη θέση της εντός των οθωμανικών θεσμικών δομών. «Αυτό οδηγεί στο να ταυτίζονται οι πρόκριτοι με το φόρο και την εξουσία, δηλαδή με την

<sup>1</sup> Στο ίδιο.

<sup>2</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 174.

<sup>3</sup> Ασδραχάς 1965, 1982, σ. 231 κ.ε.

<sup>4</sup> Ασδραχάς 1965, σ. 483, Ασδραχάς 1982, σ. 232.

<sup>5</sup> Ασδραχάς 1982, σ. 232.

<sup>6</sup> Ασδραχάς 1965, σ. 483, Ασδραχάς 1982, σ. 232.

κατάσταση της υποταγής, ενώ οι οπλαρχηγοί με την ανταρσία».<sup>1</sup> Οι ρευστές ισορροπίες ανάμεσα στους προαναφερθέντες πόλους εξουσίας προσδιορίζουν την ένταση, την έκταση και το χαρακτήρα των αντιθέσεων. Για παράδειγμα, όπου ισχυροποιείται η εξουσία της διευθυντικής τάξης τα ληστρικά φαινόμενα παρουσιάζουν υποχώρηση και «ο αρματολισμός γίνεται υπηρετικός της διευθυντικής τάξης ή εκλείπει τελειωτικά».<sup>2</sup> Έκφραση αυτού αποτελεί η περίπτωση όπου τοπικοί κοτζαμπάσηδες, σε συνεργασία με Οθωμανούς αξιωματούχους, ενορχηστρώνουν αντικαταστάσεις «επικίνδυνων» (δηλαδή μη εύκολα χειραγωγήσιμων) αρματολών με περισσότερο «πειθήνιους».<sup>3</sup> Σε άλλες περιπτώσεις όπου η οθωμανική εξουσία επιχειρεί να αποδυναμώσει την ισχύ των τοπικών χριστιανικών αρχοντιών, ο κλεφταρματολισμός επαναπροσδιορίζει το ρόλο του τασσόμενος με τη μεριά του επικρατέστερου και συναρτά την τύχη του με αυτόν. Η διαδικασία είναι τυπική και επαναλαμβάνεται σε πλείστες όσες περιπτώσεις: ο κλέφτης-επίδοξος αρματολός, με ίδια βούληση ή με την υποκίνηση του κοτζαμπάση, ή αυτήν του Οθωμανού αντίζηλου, διεκδικεί το αρματολίκι ληστεύοντας, δολοφονώντας, καίγοντας και καταστρέφοντας περιουσίες και χωριά, με θύματα, κυρίως, τον άμαχο πληθυσμό. Τα θύματα αυτά της ληστρικής δράσης, μέσα στην εξαθλίωσή τους και με μικτά συναισθήματα θαυμασμού, μίσους και φόβου, διαμορφώνουν «τα επαναστατικά τους πρότυπα» πάνω στα όποια υποδείγματα τους προσφέρει «η ανταρσία των κλεφτών απέναντι στην καθιερωμένη κοινωνική τάξη».<sup>4</sup>

Στο ίδιο πνεύμα και ο Δαμιανάκος υποστηρίζει ότι οι κοινωνίες στα πλαίσια των οποίων αναπτύσσεται το φαινόμενο της ληστείας είναι «ισονομικές κοινωνίες» παρότι δεν παραβλέπεται το γεγονός της ύπαρξης διαστρωμάτωσης στο εσωτερικό τους – διαστρωμάτωσης η οποία ασφαλώς ήταν περισσότερο έντονη σε περιοχές όπου επικρατούσε μεγάλη ιδιοκτησία.<sup>5</sup> Το γεγονός ακόμη ότι οι φορολογικές πρόσοδοι που κατέβαλαν οι άμεσοι παραγωγοί προς το οθωμανικό κράτος υπερέιχαν των γαιοπροσόδων (προς τους ισχυρούς γαιοκτήμονες), δείχνει ότι η κύρια αντίθεση που εμφιλοχωρούσε στο εσωτερικό των κοινωνιών αυτών ήταν ανάμεσα στο κράτος και τους άμεσους παραγωγούς τα συμφέροντα των οποίων εξέφραζαν όσοι εξεγείρονταν και αμφισβητούσαν την κρατική εξουσία.<sup>6</sup> Ωστόσο, η επικρατούσα πολυμορφία, η ρευστότητα και οι ποικίλες μορφές κοινωνικής διαστρωμάτωσης στο πλαίσιο των κοινωνιών αυτών, επιβάλλουν αναστοχαστικές σταθμίσεις της προαναφερθείσας κύριας αντίθεσης, και της κατανομής των κοινωνικών ρόλων που αντιστοιχούσαν σ' αυτήν. Όταν οι σχηματισμοί και οι ισορροπίες συμφερόντων μεταλλάσσονταν ανάλογα με τις συγκυρίες, άλλαζαν και οι υφιστάμενοι κοινωνικοί ρόλοι: Όχι σπάνια οι κλέφτες εγκατέλειπαν πρόθυμα τους ρόλους της αμφισβήτησης, της ανυποταγής και της ανταρσίας, και εντάσσονταν στους νομιμοποιητικούς θεσμούς της επίσημης εξουσίας ως αρματολοί.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Κοταρίδης 1993, σ. 52.

<sup>2</sup> Ασδραχάς 1965, σ. 484, Ασδραχάς 1982, σ. 232.

<sup>3</sup> Ασδραχάς 1965, σ. 484, Ασδραχάς 1982, σ. 233.

<sup>4</sup> Ασδραχάς 1965, σ. 484.

<sup>5</sup> Δαμιανάκος 2003, 2005.

<sup>6</sup> Ασδραχάς 2005, σ. 11.

<sup>7</sup> Ασδραχάς 2005, σ. 12, Ασδραχάς 2014, σ. 100.

Άλλες μελέτες του Δαμιανάκου κινούνται στις ίδιες περίπου θεωρητικές κατευθύνσεις με τις προαναφερθείσες. Οι μελέτες αυτές εντάσσουν τη ληστεία που κορυφώθηκε στις οθωμανοκρατούμενες περιοχές του ελλαδικού ορεινού χώρου κατά τον 17<sup>ο</sup>, 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα σε μια παράδοση ανυποταγής και ανταρσίας των λαϊκών στρωμάτων του χώρου αυτού.<sup>1</sup> Κατ' αυτές, το ληστρικό φαινόμενο αποτελεί ένα σχετικά πρόσφατο και ιδιαίτερο αντικείμενο ιστορικής έρευνας των σύνθετων και χρονικά μεταβαλλόμενων αντιθέσεων μιας κοινωνίας ποιμένων, μικρογεωργών και κολλήγων, προεστών γαιοκτημόνων, τεχνιτών και μικροβιοτεχνών, ναυτικών και εμπόρων, και πλείστων όσων αξιωματούχων και στελεχών της αποκεντρωμένης οθωμανικής εξουσίας. Ο κοινωνικοοικονομικός αυτός σχηματισμός και οι πολλαπλές αντιθέσεις που τον διαπερνούν μέχρι να μπει οριστικά σε μια φάση καπιταλιστικού μετασχηματισμού, απέχει παρασάγγας από το τυπικό δυτικοευρωπαϊκό μοντέλο μετάβασης από την παραδοσιακή φεουδαρχική κοινωνία στον εμπορικό καπιταλισμό (μερκαντλισμό) και στη συνέχεια στον βιομηχανικό.<sup>2</sup> Ως εκ τούτου, τα συμβατικά εννοιολογικά και ερμηνευτικά «εργαλεία» μιας ταξικής ανάλυσης βασισμένα στο μαρξιστικό σχήμα βάση-εποικοδόμημα και σε μια κυρίαρχη μορφή αντίθεσης (άρχουσα τάξη-αρχόμενες τάξεις) είναι ατελέσφορα για τη μελέτη του ληστρικού φαινομένου και της πολιτισμικής του έκφρασης στα κλέφτικα τραγούδια. Οι αντιθέσεις του τύπου κολλήγων-γαιοκτημόνων, ή Οθωμανών (μουσουλμάνων)-Ελλήνων (χριστιανών), ή εξουσιαστών-εξουσιαζόμενων, είναι εξαιρετικά σχηματικές για να ερμηνεύσουν τη συνθετότητα του κοινωνικού υπόβαθρου του ληστρικού φαινομένου: Όπως επισημαίνει ο Δαμιανάκος, «η εγγενής ανικανότητα των κοινωνικών συστημάτων που ίσχυσαν από την τελευταία περίοδο της τουρκοκρατίας έως τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο να αφομοιώσουν συμπαγείς όγκους πληθυσμού, και η βίαιη απώθηση των τελευταίων στο πολιτικό ή το κοινωνικό περιθώριο, φαίνεται να κρύβουν αντιθέσεις πολύ πιο σύνθετες, οι οποίες πηγάζουν από τη μόνιμη αντίφαση κέντρου-συμβιωτικών ομάδων (τοπικών ή κοινωνικών) και εκφράζονται από τα λοξόδρομα σχήματα προσωποπαγούς εξάρτησης/αντιπαράθεσης».<sup>3</sup>

Ανάλογες απόψεις εκφράζονται και στη μελέτη του Κοντογιώργη.<sup>4</sup> Κατ' αυτήν, οι κλέφτες αποτελούν «επαναστατημένα» ή «παρακοινωνιακά κοινωνικά στρώματα» που αντιτάσσονται στους κώδικες και πρακτικές της «φρόνιμης κοινωνίας» για να «ζήσουν ελεύθερα μέσα στο πνεύμα της ηρωϊκής ή λεβέντικης ηθικής, χωρίς δηλαδή οικονομικές

---

<sup>1</sup> Στην ίδια παράδοση (στον αστικό όμως αυτή τη φορά χώρο) οι μελέτες αυτές εντάσσουν τους ρεμπέτες και τα ρεμπέτικα καθώς και το ελληνικό θέατρο σκιών, θεωρώντας ότι και οι τρεις αυτές μορφές λαϊκής έκφρασης και δράσης αποτελούν στην ουσία μια ενιαία και αδιάσπαστη ολότητα που εκφράζει (στις αντίστοιχες ιστορικές περιόδους) τη μόνιμη αναντιστοιχία «ανάμεσα στα θεσμικά και τα κοινωνικά δεδομένα του νεοελληνικού μορφώματος» (Δαμιανάκος 2003, σ. 11). Στην ουσία οι εν λόγω μελέτες προσπαθούν να διερευνήσουν, από τη σκοπιά της κοινωνικής ιστορίας, διάφορες εστίες σύγκρουσης κατά τη διαδικασία μετασχηματισμού της ελληνικής κοινωνίας τους δυο τελευταίους αιώνες, θεωρώντας, ότι οι εστίες αυτές αναπτύσσονται κατά μήκος ενός ενιαίου ιστορικού άξονα που συνέχει τη κλέφτικη/ληστρική ορεσίβια με τη νεότερη παρακοινωνία των πόλεων (ρεμπέτες). Πράγμα που προϋποθέτει την παραδοχή ύπαρξης ενός συστήματος ηθικών αξιών και προτύπων συμπεριφοράς αμετάβλητων στον άξονα του ιστορικού χρόνου, καθώς επίσης και βαθύτερων κοινωνικών δομών εξίσου αργόσυρτων έως και αμετάβλητων στη μακρά διάρκεια, που παράγουν παραπλήσιους τύπους παρακοινωνιακής συγκρότησης και δράσης (Δαμιανάκος 2003, 2005).

<sup>2</sup> Ντομπ, κ.α. 2010.

<sup>3</sup> Δαμιανάκος 2003, σ. 12-13.

<sup>4</sup> Βλ. Κοντογιώργη 1979.

και κοινωνικές δεσμεύσεις και εξαρτήσεις».<sup>1</sup> Πρόκειται για «ατίθασα στοιχεία» μιας κοινωνικής πραγματικότητας, «η οποία όχι μόνο αδυνατεί ή αρνείται να τα αφομοιώσει αλλά και να λειτουργήσει με βάση την ίδια της τη δικαιοδική νομιμότητα». Κινούμενη στο ίδιο θεωρητικό μοτίβο με αυτό του Hobsbawm, η παραπάνω μελέτη θεωρεί ότι η συνταύτιση των συμφερόντων της μεγάλης χριστιανικής γεωκτησίας και του ανώτερου κλήρου με τα συμφέροντα του κατακτητή, δημιούργησε συνθήκες εξουθενωτικής, πολλές φορές, καταπίεσης των αγροτικών μαζών, οι οποίες ήταν φυσικό να μεταβάλλουν την υπόθεση της «κλεφτουριάς» σε δική τους υπόθεση και τη δράση της σε λυτρωτική ενέργεια και συνάμα σε «επικό» αγαθό για απόλαυση. Τα θητικά κοινωνικά στρώματα, από τα οποία προέρχονται οι κλέφτικες ομάδες, εξωθούνται από την κοινωνική καταπίεση και αυθαιρεσία να προσφύγουν στην παρακοινωνική λύση σαν τελευταίο μέσο κοινωνικής άμυνας και διαμαρτυρίας, σαν τη μόνη διέξοδο επιβίωσής τους. Η αντίθεση και σύγκρουση ανάμεσα στις «φυγόκεντρες» κλεφταρματολικές ομάδες και τις ιθύνουσες τάξεις των φρόνιμων κοινωνιών, αποτελεί τον θεμελιακό άξονα κοινωνικής πάλης που εξυμνείται στο κλέφτικο τραγούδι: «Η σύγκρουση αυτή εμφανίζεται άλλοτε σαν αντίθεση του «χώρου» που υφίσταται τον κοινωνικό σχηματισμό (λ.χ. αντίθεση βουνού-κάμπου), άλλοτε σαν αντιπαράθεση «τρόπων ζωής» και μάλιστα ιδεολογιών με κυρίαρχο στοιχείο την αντίθεση λευτεριάς-σκλαβιάς».<sup>2</sup>

Τις παραπάνω θέσεις προσυπογράφει και στη μελέτη του ο Καψωμένος,<sup>3</sup> σύμφωνα με τον οποίο η ιστορικοκοινωνική πραγματικότητα του 18<sup>ου</sup> αιώνα στις περιοχές του κλέφτικου τραγουδιού, δείχνει ότι «σε όλο το κοινωνικό φάσμα προβάλλονται δύο κοινωνικοπολιτικά και δικαιοδικά πρότυπα: αυτό της νόμιμης κοινωνίας, που εκπροσωπεί η κρατική οθωμανική εξουσία και ασπάζονται οι κυρίαρχες τάξεις και οι φρόνιμοι πληθυσμοί των υπόδουλων κοινοτήτων, και το άλλο της παρακοινωνίας, που εκπροσωπούν οι κλέφτες και ασπάζονται κατά τεκμήριο τα στρώματα των ορεινών νομαδικών και αγροτικών κοινοτήτων που τους στηρίζουν».<sup>4</sup>

Ακολουθώντας ο Κοταρίδης τις παραπάνω θέσεις, υποστηρίζει ότι ο κλεφταρματολισμός συνιστά ένα πεδίο στο οποίο «στεγάζεται η παραδοσιακή επανάσταση στα χρόνια της κατάκτησης, διοχετεύεται η δυστροπία απέναντι στις κοινωνικές αυθεντίες και την οθωμανική εξουσία, και συντελείται η 'διαρκής αντίσταση' στην 'υπό αίρεσιν' κυριαρχία των οθωμανών».<sup>5</sup> Ο «ένοπλος ανυπότακτος ραγιάς» βγαίνει στο κλαρί (αποχωρεί από τον πατρικό/γενέθλιο τόπο που υπόκειται σε καθεστώς υποταγής «στον αλλόθρησκο κατακτητή»), ανανεώνοντας «τη διαρκή αντίσταση απέναντι στην υπό αίρεση κατάκτηση».<sup>6</sup> Στη συνέχεια συναντά τους ομοίους του, συγκροτεί ένοπλη ομάδα, διαπράττει φόνους, ληστείες, επιδρομές, απαγωγές κ.λπ. για να καταλήξει στο «προσκύνημα» της

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 31.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 48-49. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι το εμπειρικό υλικό στο οποίο στηρίζεται η εν λόγω μελέτη, είναι ένας σχετικά μικρός αριθμός κλέφτικων τραγουδιών τα περισσότερα εκ των οποίων, όμως, ανήκουν στις νοθευμένες συλλογές των Αραβαντινού και Ζαμπέλιου (βλ. Boeschoten 1991α, σ. 15).

<sup>3</sup> Βλ. Καψωμένος 1995.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 288-289.

<sup>5</sup> Κοταρίδης 1993, σ. 26.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 27.

εξουσίας και στο διορισμό του ως αρματολός, «χωρίς όμως ποτέ να αφοπλιστεί», δηλαδή να απεκδυθεί «τη διαδρομή από την υποταγή στην εξέγερση και από την κοινότητα στα όρη ως θεμελιώδες στοιχείο της ταυτότητάς του».<sup>1</sup> Υπό αυτή την έννοια, ο ένοπλος, είτε ως περιφερόμενος ληστής, είτε ως το alter ego του, δηλαδή ως εγκατεστημένος αρματολός, αντιπροσωπεύει ένα «διαρκή κίνδυνο» για την εξουσία «καθώς απειλεί την ηγεμονία των κοινοτικών αυθεντιών στο πλαίσιο της κοινότητας και λεηλατεί τον πλούτο της».<sup>2</sup> Στο φανταστικό όμως των κατακτημένων, διαμορφώνεται με αυτόν τον τρόπο μια δυαδική εικόνα του κλεφταρματολισμού και των σχέσεών του με τις τοπικές διευθυντικές ελίτ, κατά την οποία «ο κλεφταρματολός και ο πρόκριτος αντιπροσωπεύουν πάντα το 'δίκαιο' και το 'άδικο', τον 'ανυπότακτο' και τον 'φρόνιμο', την 'εξέγερση' και την 'τάξη/ενσωμάτωση'. Η αντιπαλότητα προκρίτων και ενόπλων στο εσωτερικό της κοινότητας θα μεταγραφεί καθ' ομολογίαν προς τη φανταστική αντίθεση 'όρη-πεδιάδες' και έτσι πρόκριτοι και αρματολοί θα καταλάβουν τη θέση του 'ελεύθερου-σκλάβου', του 'δίκαιου-άδικου', του 'καλού-κακού».<sup>3</sup> Και ο Κοταρίδης καταλήγει: «Στο φανταστικό της η κατακτημένη κοινωνία συνοδεύει τον ένοπλο στο δρόμο που 'βγάζει' στα όρη, ανανεώνοντας τη 'διαρκή αντίστασή' της απέναντι στην τάξη του κόσμου που αντιπροσωπεύουν οι Οθωμανοί και οι κοινοτικές αυθεντίες».<sup>4</sup>

Στο ίδιο ιδεολογικό πλαίσιο με τις προαναφερθείσες θέσεις εντάσσεται εν μέρει και η άποψη της Ψιμούλη η οποία, μεταξύ άλλων, εξετάζει την περίπτωση του σουλιωτικού ληστρικού φαινομένου.<sup>5</sup> Η ίδια διαφοροποιείται μεν σε κάποια σημεία από τις προηγούμενες προσεγγίσεις, ταυτίζεται όμως σε κάποια άλλα. Κατ' αυτήν, οι Σουλιώτες αποτελούν μια ορεινή κοινωνία αλβανικής προέλευσης που ως ποιμενική ομάδα εγκαθίσταται στα τέλη του 14<sup>ου</sup> αιώνα στην περιοχή της Ηλείου «και ως κτηνοτροφική κοινότητα επανεμφανίζεται μέσα στον 18<sup>ο</sup> αιώνα» ασκώντας «μια κτηνοτροφία μικρής κλίμακας κινούμενη στα όρια της αυτοκατανάλωσης».<sup>6</sup> Αναγκασμένες οι σουλιωτικές οικογένειες/γέννη να ζούν σε δυσμενείς φυσικο-γεωγραφικές συνθήκες, πρόσθετοι πόροι διαβίωσης τους προέρχονται από ζωοκλοπές και ευρύτερες ληστρικές επιδρομές σε όμορους πληθυσμούς με στόχο την αύξηση των κοπαδιών τους.<sup>7</sup> «Η ποιμενική δραστηριότητα, αρπαγή και ληστρικές επιδρομές, είναι πραγματικότητες διαπλεκόμενες και λειτουργίες συμπληρωματικές της ποιμενικής ζωής [...] Η αρπαγή αποτελεί συνάρτηση της ποιμενικής ζωής και [...] τα σουλιωτικά γέννη θα καταφεύγουν μαζικά σ' αυτήν, ως μορφή αυτο-

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 27-28. Ας σημειωθεί ότι ο Κοταρίδης διαφοροποιεί τον ένοπλο ραγιά από τον «μοναχικό ληστή» ή «κοινωνικό ληστή» του Hobsbawm με βάση τη διατήρηση της σχέσης του με τον γενέθλιο τόπο, τη διευρυμένη γεωγραφική του κινητικότητα και τη συσσωμάτωσή του σε ευρύτερες ομάδες (στο ίδιο, σ. 44).

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 39.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 54.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 64.

<sup>5</sup> Βλ. Ψιμούλη 2006.

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 233-234.

<sup>7</sup> Το κοπάδι -πέρα από το κρέας και τα γαλακτομικά- προσφέρει και την πρώτη ύλη για είδη ένδυσης και υπόδησης. Επίσης προσφέρει τη δυνατότητα ανταλλαγών με γεωργικά προϊόντα, ενώ το μαλλί ανταλλασσόμενο με χρήμα δίνει τη δυνατότητα στις σουλιωτικές οικογένειες να αγοράζουν όπλα τα οποία από τα μέσα του 17<sup>ου</sup> αιώνα παράγονται σε αυξανόμενες ποσότητες και σε χαμηλές τιμές (Ψιμούλη 2006, σ. 235). Τα όπλα χρησιμοποιούνται κατ' αρχάς για λόγους προστασίας των οικογενειών/γενών και των κοπαδιών τους από αρπακτικές διαθέσεις λοιπών ανταγωνιστικών σουλιωτικών γενών, αλλά παράλληλα και για τις ληστρικές επιδρομές τους.

βοήθειας και διεξόδου, κάθε φορά που οι αντίξοες κλιματολογικές συνθήκες και οι επιζωοτικές πλήττουν το εισόδημά τους [...] Η ληστεία, κατά συνέπεια, αποτελούσε μια εξω-παραγωγική δραστηριότητα των σουλιώτικων γενών για την απόκτηση συμπληρωματικών εισοδημάτων, όταν διακυβευόταν η αυτάρκεια του σουλιωτικού οίκου και η επιβιωτική ασφάλεια διαγραφόταν αμφίβολη. Την περίοδο, όμως, που η ανισορροπία ανθρώπινου δυναμικού και φυσικών πόρων έφθασε σε οριακά σημεία -και αυτή πρέπει να εντοπισθεί μέσα στον 18<sup>ο</sup> αιώνα, όταν δημογραφική αύξηση σημειώνεται και στο σύνολο του ελλαδικού χώρου- οι περιστασιακές αυτές αρπαγές και λεηλασίες μετατρέπονται σε θεσμοποιημένες, ένοπλες επιδρομές διαρπαγής εναντίον περιόικων πληθυσμών».<sup>1</sup>

Είναι προφανές ότι η περίπτωση των Σουλιωτών δεν αποτελεί τυπικό παράδειγμα ληστρικής συμμορίας -κατά το κλέφτικο πρότυπο άλλων περιοχών του ελλαδικού χώρου- αλλά πρόκειται για ολόκληρα ληστρικά χωριά. Μάλιστα εμπλέκονται, γύρω στα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα, και στο πλέγμα παροχής προστασίας σε άλλες κοινότητες μέσω αναγκαστικών δανειοδοτήσεων των κατοίκων τους, άσκησης κυριαρχίας και προστασίας έναντι καταβολής αντιτίμου. Αναφέρονται εξήντα έξι χωριά που κατακτήθηκαν και φορολογήθηκαν από τους Σουλιώτες, ενώ εικάζεται ότι ήταν πολύ περισσότερα.<sup>2</sup> Σε κάθε περίπτωση, θύματα των ληστρικών αυτών πρακτικών δεν ήταν μόνο οι τοπικές μουσουλμανικές ή χριστιανικές ελίτ αλλά, και κυρίως, οι φτωχοί αγροτικοί πληθυσμοί που πέρα από τους «νόμιμους» φόρους του οθωμανικού κράτους (κεφαλικό φόρο, δεκάτη, φόρο προβάτων) όφειλαν να καταβάλλουν και «φόρο υποτέλειας» στους Σουλιώτες προστάτες-άρπαγες. Όπως γράφει η Ψιμούλη, «οι Σουλιώτες [...] μετατρέπονται, μέσα από το μηχανισμό παροχής προστασίας, σε μια κυρίαρχη, τοπικής κλίμακας, κοινωνία και, σε ορισμένες περιπτώσεις συγκυρίαρχη με Οθωμανούς αξιωματούχους [...] Με βασικό μέσο την επιβολή ένοπλης δύναμης αποκτούν οικονομική ισχύ και, κατ' επέκταση, έμπρακτο έλεγχο των υπό προστασία κοινοτήτων. Κοντολογής, μετατρέπονται σε κοτζαμπάσηδες αλλά μέσα από την άσκηση βίας».<sup>3</sup> Ωστόσο, όπως υπογραμμίζει η προαναφερθείσα, η ληστρική πρακτική των Σουλιωτών ούτε αμφισβητεί την ισχύουσα τάξη πραγμάτων, ούτε αναδιανέμει το αγροτικό πλεόνασμα υπέρ των χωρικών, αλλά υπέρ των δικών τους αποκλειστικά συμφερόντων. «Ο Σουλιώτης, ως φορέας προστασίας και διά των όπλων νομέας του αγροτικού πλεονάσματος, το οποίο ουσιαστικά υφαρπάζεται από τον χωρικό, δεν αποκαθιστά κανόνα δικαίου, απλώς συμπαρατίθεται και συνάρχει με τον σούμπαση ή τον μουσουλμάνο αγά, μέσω του διαμερισμού των αγροτικών προσόδων. Υπ' αυτή την έννοια, η οπλική δύναμη και η μαχητική δράση των Σουλιωτών στην ευρύτερη περιοχή δεν εμπεριέχει χαρακτήρα κοινωνικής ληστείας, τουλάχιστον υπό την πολύ αυστηρή σημασία του όρου».<sup>4</sup>

Στο σημείο αυτό οι θέσεις της Ψιμούλη διαφοροποιούνται σαφέστατα από αυτές των προηγούμενων μελετητών-ακολουθητών του μοντέλου κοινωνικής ληστείας και πρωτόγονης επανάστασης του Hobsbawm (Ασδραχά, Δαμιανάκου, κ.λπ.). Σε άλλο όμως

<sup>1</sup> Ψιμούλη 2003, σ. 237, 239-240.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 244-245.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 308-309.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 309.

σημείο της μελέτης της υποστηρίζει ότι η εμπλοκή των Σουλιωτών σε «μηχανισμούς παράνομης φοροείσπραξης» στερούσε προσόδους από τους Οθωμανούς και αυτό «εμπεριείχε τα στοιχεία της ανυπακοής ή της ανταρσίας».<sup>1</sup> Η αυτονομία τους και η εξουσιαστική τους δύναμη λόγω της ένοπλης δράσης τους αποτελεί «πρόκληση για την επίσημη εξουσία». Και συνεχίζει με την άποψη ότι η κατάκτηση του δικαιώματος στον οικονομικό και κοινωνικό αυτοπροσδιορισμό, ανυψώνει στα μάτια του τοπικού πληθυσμού τους Σουλιώτες και ανάγει τη δράση τους σε μια μορφή πρωτόγονης επανάστασης.<sup>2</sup> Ωστόσο, δύσκολα θα μπορούσε να υποστηριχτεί η θέση ότι η στέρηση προσόδων από τους Οθωμανούς συνιστά «ανταρσία» εναντίον ενός άδικου συστήματος διανομής πόρων υπέρ μιας δικαιότερης κατανομής τους, και όχι δράση που υποκινείται από ιδιοτελή οικονομικά κίνητρα των ένοπλων ποιμένων. Εξάλλου ούτε η βίαιη απόσπαση πλεονάσματος από ευάλωτους αγροτικούς πληθυσμούς μπορεί να θεωρηθεί θεμελίωση δικαιώματος οικονομικού και κοινωνικού αυτοπροσδιορισμού των Σουλιωτών: απλά, αποτελεί ομαδική ληστεία.

Οι παραπάνω προσεγγίσεις του ληστρικού φαινομένου και των τραγουδιών του κατά την περίοδο της ύστερης οθωμανικής κυριαρχίας, συνέβαλλαν σημαντικά στην αποδυνάμωση του εθνοκεντρικού μύθου, παράλληλα όμως δημιούργησαν μια δική τους μυθολογία: αυτή του κλεφταρματολού/ληστή ως «πρωτόγονου επαναστάτη» και των τραγουδιών του ως πολιτισμική έκφραση ενός πνεύματος ανταρσίας απέναντι στην κρατούσα τάξη πραγμάτων. Το ζήτημα αυτό θα συζητηθεί κριτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

---

<sup>1</sup> Στο ίδιο, σ. 310.

<sup>2</sup> Στο ίδιο.

## Κεφάλαιο 5. Μύθοι και πραγματικότητα

### 5.1. Κριτικές της κατά Hobsbawm προσέγγισης της κοινωνικής ληστείας

Με βάση τα όσα προαναφέρθηκαν μπορεί να διαπιστωθεί ότι η προσέγγιση της κοινωνικής ληστείας βασίστηκε σε μια αναγωγιστική λογική (reductionism)<sup>1</sup> σύμφωνα με την οποία ένα σύνθετο κοινωνικό και πολιτισμικό φαινόμενο, όπως αυτό της ληστείας, μπορεί να αναχθεί σε μια απλή ταξική αντίθεση ανάμεσα σε εκμεταλλευτές και εκμεταλλεζόμενους – μια αντίθεση που εκβάλλει σε μια μορφή πρωτόγονης εξέγερσης των πρώτων ενάντια στους δεύτερους. Στην αντίληψη αυτή τονίζεται υπερβολικά ο ρόλος της κρατικής εξουσίας και της ταξικής σύγκρουσης ως γενετικά στοιχεία του ληστρικού φαινομένου, εξιδανικεύεται ο ρόλος του κοινωνικού ληστή ως ήρωα και απελευθερωτή των καταπιεσμένων αγροτικών μαζών, ενώ ταυτόχρονα παραβλέπονται οι συμβιωτικοί δεσμοί του με την τοπική εξουσία.<sup>2</sup> Ο Hobsbawm αντιλαμβάνεται το ληστρικό φαινόμενο με έναν «εντυπωσιακά ομοιόμορφο τρόπο» – ως έναν Βεμπεριανό ιδεότυπο- που όμως δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα.<sup>3</sup> Οι σχέσεις των ληστών με τις τοπικές αγροτικές κοινωνίες είναι περισσότερο σύνθετες από ό,τι θεωρεί ο βρετανός ιστορικός, και διαφοροποιούνται κατά περίπτωση σε όλο το δυνατό φάσμα ανάμεσα σε μια ηρωοποιημένη πρόσληψη του ληστή, στο ένα άκρο του φάσματος, έως αυτή του ληστή ως δώκτη και καταπιεστή των φτωχών χωρικών στο άλλο. Το στοιχείο της ταξικής σύγκρουσης, όπως αυτό εκφράζεται σε συγκεκριμένες μορφές ληστείας, λαμβάνει στην προσέγγιση του Hobsbawm υπέρ του δέοντος έμφαση. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, σε πολλές περιπτώσεις τα ιστορικά δεδομένα δείχνουν ότι οι ληστές, αντί να είναι υπερασπιστές των φτωχών και αδυνάτων, από τις τάξεις των οποίων προέρχονται, τους κατατρομοκρατούν και τους καταπιέζουν. Σε άλλες περιπτώσεις, όχι μόνο οι ληστές δεν υποστήριξαν αγροτικές εξεγέρσεις, αλλά και συχνά συνέβαλλαν άμεσα ή έμμεσα στην κατάπνιξή τους.<sup>4</sup> Είναι προφανές ότι η εξιδανικευμένη εικόνα του κοινωνικού ληστή οφείλεται στο ότι ο βρετανός ιστορικός συγχέει το μύθο που εκφράζεται στα ληστρικά τραγούδια με την κοινωνική πραγματικότητα. Ας σημειωθεί ότι ακόμα και στις περιπτώσεις εκείνες που οι κοινωνικοί ληστές των Βαλκανίων (οι χαϊντούκοι) συμμετείχαν σε εθνικά ή κοινωνικά κινήματα, η επιλογή τους δεν υπάκουε σε ιδεολογικο-πολιτικά προτάγματα αλλά σε καθαρά ιδιοτελή κίνητρα.<sup>5</sup>

Θα πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι ο ιδεατός τύπος του κοινωνικού ληστή ως «μοναχικού λύκου»/πρωτόγονου κοινωνικού επαναστάτη, είναι ιδιαίτερα αμφισβητήσιμος. Προς υπενθύμιση, οι κοινωνικοί ληστές στην προσέγγιση του Hobsbawm ήταν άτομα

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικότερα Bullock, et al. (eds.) 1988, σ. 730, Δρακόπουλος, κ.α. 2015, σ. 92.

<sup>2</sup> Carr 1959, Blok 1972, Gallant 1988.

<sup>3</sup> Carr 1959, σ. 349.

<sup>4</sup> Blok 1972, σ. 496.

<sup>5</sup> Boeschoten 1991β, σ. 10-11.



χωρίς οικογενειακούς δεσμούς και υποχρεώσεις, είχαν αποστασιοποιηθεί από την τοπική κοινωνία και κουλτούρα και έτσι, ελεύθεροι από κάθε είδους καταναγκασμό, μπορούσαν να επιδοθούν ανενόχλητα στον διαρκή αγώνα τους ενάντια στην εξουσία και τους φορείς της. Αντίθετα, οι ιστορικές πηγές δείχνουν ότι οι ληστρικές συμμορίες αποτελούνταν κατά κανόνα από άτομα που ανήκαν σε εκτεταμένα συγγενικά δίκτυα, και ότι οι παράγοντες που επηρέαζαν τη συμπεριφορά τους ήταν οι ίδιοι με αυτούς που επικρατούσαν σε όλες τις αγροτοποιμενικές οικογένειες. Στο πλαίσιο αυτό, θα πρέπει να επαναπροσδιοριστεί η εικόνα των ληστών ως άτομα απόλυτα ενταγμένα στις τοπικές κοινωνίες και κουλτούρες προέλευσής τους, και ότι θα έπρεπε να ιδωθούν εν τέλει ως ένας τύπος ατομικής βίαιης συμπεριφοράς μέσα σε «κοινωνίες βίας».<sup>1</sup> Η θέση αυτή επιβεβαιώνεται απόλυτα στην περίπτωση των χριστιανών κλεφταρματολών.<sup>2</sup>

Η Barkey αναδεικνύει τα πολλαπλά κανάλια επικοινωνίας και διαπραγματεύσεων του οθωμανικού κράτους με τους ληστές, προκειμένου οι τελευταίοι να αποκτούν κατά περίπτωση συγκεκριμένα προνόμια.<sup>3</sup> Συνεπώς η σχέση τους με το κράτος δεν ήταν σχέση ασυμβίβαστου «πρωτόγονου επαναστάτη» απέναντι στην εξουσία, όπως ρομαντικά ισχυρίζεται ο Hobsbawm, αλλά σχέση «πελάτη» προς «πάτρωνα». Κατά την ίδια, το οθωμανικό κράτος, μέσω τακτικών διαπραγματεύσεων και στρατηγικών ενσωμάτωσης των ομάδων αυτών στη λογική της κρατικής νομιμότητας, επεδίωξε και πέτυχε να ενισχύσει το βαθμό εδαφικής του συνοχής, διοικητικού συγκεντρωτισμού και αποτελεσματικού περιφερειακού ελέγχου.<sup>4</sup>

Τα παραπάνω θέτουν ένα ακόμα ζήτημα το οποίο χρήζει κριτικής συζήτησης και είναι αυτό των ιστορικών τεκμηρίων. Όπως και στη μελέτη του Hobsbawm, έτσι ακριβώς και στις ελληνικές μελέτες τα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια έχουν εκληφθεί ως ιστορικά τεκμήρια για την ανάλυση του φαινομένου του κλεφταρματολισμού, τόσο από τις παραδοσιακές εθνοκεντρικές προσεγγίσεις, όσο και από τις νεότερες. Ωστόσο, οι κίνδυνοι από τη χρήση των τραγουδιών ως αντικειμενική ιστορική πηγή είναι πολλοί:<sup>5</sup> Πρώτον, δεν εκφράζουν το σύνολο των κυριαρχούμενων στρωμάτων του αγροτικού χώρου ενιαία και αδιαφοροποίητα, αλλά ένα συγκεκριμένο μικρόκοσμο, αυτόν των κλεφταρματολών καθώς και αυτόν των τσελιγκάτων με τους οποίους μοιράζονται κοινά χαρακτηριστικά, αξίες, πρότυπα συμπεριφοράς και τρόπο ζωής. Δεύτερον, τα τραγούδια αυτά εμπεριέχουν έντονα το υποκειμενικό, αξιολογικό και ιδεολογικό στοιχείο, άσχετα αν τραγουδήθηκαν από ευρύτερα αγροτικά στρώματα. Η μεγάλη απήχηση των ληστρικών/κλέφτικων κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, οφείλεται στο ότι οι μελετητές και συλλέκτες τους της εποχής εκείνης τα ανασηματοδοτούσαν εντάσσοντάς τα στην κατασκευή του εθνικού μύθου: στις νοθευμένες εκδοχές των τραγουδιών αυτών, το πρόταγμα της εθνικής αντίστασης και της λευτεριάς που προβάλλεται δεν είναι παρά ανασηματοδοτημένη έκφραση του θαυμασμού της παλληκαριάς του κλεφταρματολού. Τρίτον, τα κλέφτικα ενώ θεωρούνται ως

<sup>1</sup> Gallant 1988, σ. 269.

<sup>2</sup> Βλ. κεφ. 2.

<sup>3</sup> Barkey 1994.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, κεφ. 5 & 6.

<sup>5</sup> Herzfeld 2002, σ. 112-128, Στάθης 2007, σ. 443-445.

αφευδείς μάρτυρες ολόκληρης της ιστορικής περιόδου της οθωμανικής κυριαρχίας, στην πραγματικότητα αναφέρονται σε πρόσωπα και γεγονότα του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα. Εδώ φαίνεται να εμφιλοχωρεί η ανομολόγητη και αναντίρρητα λαθεμένη παραδοχή ότι η κοινωνικο-οικονομική και πολιτική πραγματικότητα, οι συνθήκες ζωής, οι αξίες και τα πρότυπα των αγροτικών πληθυσμών, παρέμειναν αναλλοίωτα καθ' όλη την περίοδο της οθωμανικής κατάκτησης. Τέταρτον, στις συλλογές περιλαμβάνονται κατά συντριπτική πλειοψηφία ελληνόγλωσσα τραγούδια, ενώ υποεκπροσωπούνται τα βλάχικα και αρβανίτικα, και απουσιάζουν παντελώς τα μουσουλμανικά. Οι συλλέκτες προέβησαν σε επιλεκτικό αποκλεισμό τους, γιατί το περιεχόμενό τους δεν ταίριαζε στη στερεότυπη εικόνα του κλεφταρματολού ως φορέα «εθνικοαπελευθερωτικής συνείδησης», «πατριωτισμού» και «εθνικής ταυτότητας». Τέλος, απουσιάζουν επαρκείς συγκριτικές μελέτες κλέφτικων τραγουδιών από όλον τον οθωμανικό χώρο, ενώ οι λίγες που υπάρχουν θεωρούν ότι οι κλέφτες σε άλλες περιοχές της Βαλκανικής (όπως π.χ. στη Βουλγαρία) είναι κοινοί εγκληματίες σε σύγκριση με τους Έλληνες που είναι «πατριώτες» αγωνιστές της αντίστασης κατά της οθωμανικής κυριαρχίας.

Τις παραπάνω ενστάσεις σχετικά με την εγκυρότητα των τραγουδιών ως ιστορικών πηγών προσυπογράφει και ο Gallant.<sup>1</sup> Η εξέταση της δημιουργίας, μετάδοσης και εξέλιξής τους, ενισχύει την άποψη ότι η ιστορική τους αντικειμενικότητα δεν είναι διόλου δεδομένη. Ως προϊόντα προφορικής παράδοσης και συλλογικής μνήμης, εγγράφονται στο σύστημα νοηματοδότησης των παραγωγών και καταναλωτών τους, δηλαδή στο ακροατήριο στο οποίο απευθύνονται. Το σύστημα αυτό νοηματοδότησης αποτελείται από τις αντιλήψεις, τις αξίες, τις στάσεις, τις συμπεριφορές και τις ιδεολογικές ορίζουσες της συγκεκριμένης τοπικής κοινωνίας και της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου, που δεν αντανακλά κατ' ανάγκη τα ιστορικά γεγονότα. Η συλλογική μνήμη «ζει μέσα στην προφορικότητα, από τα κύρια οχήματα της οποίας είναι το τραγούδι: επιλεκτικό, παραπέμπει στις διάρκειες μέσα στις οποίες μορφώνουν τη συνέχειά τους οι ήρωές του, συνέχεια προϋπόθεση της οποίας είναι η διάρκεια των κοινωνικών μορφωμάτων στα οποία ανήκουν».<sup>2</sup> Όσο απομακρυνόμαστε χρονικά από τα κοινωνικά μορφώματα μέσω των οποίων αναπαράγεται ενεργά η συλλογική μνήμη που τροφοδοτεί ένα κλέφτικο τραγούδι, τόσο ξεθωριάζει το αρχικό πλαίσιο νοηματοδότησής του και τόσο μειώνεται το ενδεχόμενο να αντανακλά, έστω και διαθλασμένα, κάποια αντικειμενικά ιστορικά γεγονότα. Με άλλα λόγια, όσο περισσότερο καταβυθίζεται η συλλογική μνήμη σε όλο και μεγαλύτερα χρονολογικά βάθη, τόσο απομακρύνεται το ενδεχόμενο τα τραγούδια να αντανακλούν υπαρκτά ιστορικά δρώμενα.

## 5.2. Πολιτισμικός δυισμός: Μια Γκραμισιανή κριτική

Μια ακόμα κριτική από την Riki van Boeschoten εναντίον του μοντέλου κοινωνικής ληστείας του Hobsbawm και των Ελλήνων ακολουθητών του, εστιάζει στον «πολιτισμικό δυ-

<sup>1</sup> Gallant 1982.

<sup>2</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 180.

ισμό» που το διαπερνά.<sup>1</sup> Για την ίδια, ο πολιτισμικός δυισμός εδράζεται στην παραδοχή ότι ο κλεφταρματολισμός εκφράζει έναν γνήσιο λαϊκό πολιτισμό ο οποίος, ως ένα είδος *αντικουλτούρας*, χωροθετείται στον αντίποδα της κουλτούρας των ηγεμονικών τάξεων και την αντιπαλεύει. Πιο συγκεκριμένα, οι βασισμένες στην προσέγγιση του Hobsbawm μελέτες εδράζονται στην παραδοχή της συνύπαρξης μέσα σε ένα ενιαίο κοινωνικό σχηματισμό δυο διαφορετικών πολιτισμών: του πολιτισμού της «φρόνιμης» (συμβιβασμένης) κοινωνίας και αυτού της «παρακοινωνίας» των ληστών που βρίσκεται σε μόνιμη αντιπαράθεση και σύγκρουση με την πρώτη. Υπό αυτό το πρίσμα, το φαινόμενο του κλεφταρματολισμού και της ληστείας είναι ένα «παρακοινωνιακό φαινόμενο», με την έννοια ότι διαθέτει μια «δομική, ιδεολογική και ηθική αυτονομία» σε σχέση με την υπόλοιπη φρόνιμη κοινωνία, διαμορφώνοντας έτσι ένα διπολικό κοινωνικό και πολιτισμικό «χάρτη».<sup>2</sup>

Ας σημειωθεί εδώ παρενθετικά ότι ο πολιτισμικός δυισμός έχει μακρά παράδοση στη μαρξιστική σκέψη, μια παράδοση που ξεκινά από τη *Γερμανική Ιδεολογία* των Μαρξ και Ένγκελς.<sup>3</sup> Όπως τονίζεται στο έργο αυτό, η τάξη που κατέχει τα υλικά μέσα παραγωγής κατέχει ταυτόχρονα και τα μέσα πνευματικής και πολιτισμικής παραγωγής, δηλαδή η οικονομικά κυρίαρχη τάξη σε κάθε ιστορική περίοδο είναι και πνευματικά κυρίαρχη.<sup>4</sup> Στην αντίληψη αυτή, το ταξικό (κοινωνικο-οικονομικό) αγεφύρωτο χάσμα και αντιπαράθεση ανάμεσα στην άρχουσα και τις υποτελείς λαϊκές τάξεις, αντανακλάται και εκφράζεται στο επίπεδο του εποικοδομήματος ως αγεφύρωτο χάσμα και αντιπαράθεση ανάμεσα στην ηγεμονική κουλτούρα και αυτή των λαϊκών τάξεων. Ωστόσο, μετέπειτα μαρξιστές, με πιο σημαντικό ίσως τον Antonio Gramsci, αναθεώρησαν και ανασκεύασαν την κλασική αυτή θέση της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, υποστηρίζοντας ότι η αντιπαράθεση ανάμεσα στην κυρίαρχη και τη λαϊκή κουλτούρα δεν συνεπάγεται απομόνωση της μιας από την άλλη (ως εάν αυτές να αναπτύσσονταν σε ξεχωριστούς δοκιμαστικούς σωλήνες ενός χημικού εργαστηρίου), αλλά πολύπλευρη αλληλεπίδραση μεταξύ τους στο πλαίσιο της πραγματικής κοινωνικής ζωής.

Η Boeschoten<sup>5</sup> αντλεί στοιχεία από τη σκέψη του Antonio Gramsci προκειμένου να θεμελιώσει την κριτική της εναντίον του κατά Hobsbawm μοντέλου της κοινωνικής ληστείας, όπως αυτό εκφράζεται συγκεκριμένα στη μονογραφία του Στάθη Δαμιανάκου με τίτλο: *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*.<sup>6</sup> Κατά την ίδια, ο Gramsci θεωρεί τον λαϊκό πολιτισμό σαν μια κοσμοθεωρία «σε αντιπαράθεση με την επίσημη ιδεολογία»,

<sup>1</sup> Βλ. Boeschoten 1991β.

<sup>2</sup> Κοντογιώργης 1979. Αναφορικά με τη δυαδική υπόθεση, θα μπορούσε ασφαλώς να υποστηριχτεί ότι η απόσταση ανάμεσα στα παρακοινωνιακά στρώματα και στην καθεστηκία τάξη γίνεται όλο και πιο δυσδιάκριτη καθώς αναπτύσσονται οι διαδικασίες ενσωμάτωσης των πρώτων στις δομές του έθνους-κράτους κατά τη μετεπαναστατική περίοδο: Στους συγκεντρωτικούς του θεσμούς (π.χ. στρατός, σώματα ασφαλείας, πολιτικά κόμματα), στις καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις (π.χ. γενίκευση μισθωτής εργασίας) και στους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους («εθνική» παιδεία, εκκλησία, «εθνικοί» διανοούμενοι, «εθνικά» μέσα ενημέρωσης, κ.λπ.). Ταυτόχρονα με την προαναφερθείσα πορεία «ενσωμάτωσης» των παρακοινωνιακών στρωμάτων, προωθείται και η αφομοιωτική επίδραση της λόγιας παράδοσης πάνω στην προφορική όπως αυτή αντικειμενοποιείται στο κλέφτικο/ληστικό τραγούδι.

<sup>3</sup> Marx & Engels 1976.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 67.

<sup>5</sup> Βλ. Boeschoten 1991β.

<sup>6</sup> Βλ. Δαμιανάκος 2003, πρώτη έκδοση 1987.

που όμως δεν είναι συμπαγής και μονολιθική αλλά διαφοροποιημένη, καθώς «άλλοτε εκφράζει ριζοσπαστικές κι άλλοτε απολιθωμένες και συντηρητικές απόψεις».<sup>1</sup> Αντίθετα, ο Δαμιανάκος βασιζέται στην υπόθεση του πολιτισμικού δυισμού τοποθετώντας τους κλεφταρματολούς και την κουλτούρα τους σε απόλυτη αντιπαράθεση με τη «φρόνιμη» κοινωνία και τις κρατούσες αξίες της, πράγμα που, κατά την προαναφερθείσα, αποτελεί προβληματικό στοιχείο της κατά τ' άλλα αξιολογής μελέτης του.

Με αφορμή τις παραπάνω θέσεις της Boeschoten, θεωρείται σκόπιμο να συζητηθεί η έννοια του πολιτισμικού δυισμού, όπως αυτή αναλύθηκε από τον Gramsci στα *Τετράδια της Φυλακής*.<sup>2</sup> Η επαναπροσέγγιση της έννοιας αυτής, απορρέει από την έμφαση που δίνει ο Gramsci στη σφαίρα της πολιτικής ως σχετικά αυτόνομου πεδίου, σε αντίθεση με την κλασική μαρξιστική θέση περί επικαθορισμού του εποικοδομήματος από την οικονομική βάση της κοινωνίας.<sup>3</sup> Για τον Gramsci, η πολιτική σφαίρα γίνεται αντιληπτή ως ένα σχετικά αυτόνομο πεδίο δράσης, ως βασική δραστηριότητα του ανθρώπου, ή, με τα λόγια του Hobsbawm «ως μέσο με το οποίο η ατομική συνείδηση έρχεται σε επαφή με τον κοινωνικό και φυσικό κόσμο σε όλες τις εκφάνσεις του».<sup>4</sup> Προς τούτο ο Jones<sup>5</sup> θεωρεί τον Gramsci ως τον πρώτο σημαντικό θεωρητικό του εποικοδομήματος, τον στοχαστή που επέφερε μια ρηξικέλευθη *πολιτισμική στροφή* στο μαρξισμό. Με άλλα λόγια, ως τον πρώτο μαρξιστή αναλυτή που απεγκλωβίζεται από τον οικονομικό ντετερμινισμό της μαρξιστικής ορθοδοξίας και μετατοπίζει το κέντρο ενδιαφέροντός του στο πεδίο της ιδεολογίας και της κουλτούρας ως καθοριστικών στοιχείων στη διαμόρφωση της πολιτικής ηγεμονίας της άρχουσας τάξης.<sup>6</sup> Μιας ηγεμονίας η οποία δεν στηρίζεται τόσο στον οικονομικό καταναγκασμό και τους κρατικούς μηχανισμούς καταστολής, όσο, πρωτίστως, στην ενεργό συναίνεση των υποτελών τάξεων.<sup>7</sup>

Ως εκ των άνω, κεντρική έννοια στη συλλογιστική του Gramsci είναι η έννοια της *ηγεμονίας* και ο καθοριστικός ρόλος της ιθύνουσας κουλτούρας και ιδεολογίας στη διαμόρφωσή της: Η αστική ηγεμονία στο πλαίσιο της κοινωνίας πολιτών, σημαίνει ταυτόχρονα την ιδεολογική επικυριαρχία των αστικών αξιών, πολιτισμικών μορφών, τρόπων

<sup>1</sup> Boeschoten 1991β, σ. 10.

<sup>2</sup> Βλ. Gramsci 1971, σ. 123 κ.ε., βλ. και Schwarzmantel ed., 2015, σ. 159-167.

<sup>3</sup> Τη θέση αυτή ανέπτυξε ο Μαρξ στον «πρόλογο» της *Συμβολής στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* (βλ. Μαρξ 1978, σ. 19-23).

<sup>4</sup> Hobsbawm 1982, σ. 23.

<sup>5</sup> Jones 2006, σ. 33-34.

<sup>6</sup> Εκτός από τον Gramsci, σημαντικός θεωρητικός του εποικοδομήματος μπορεί να θεωρηθεί ο Ούγγρος μαρξιστής φιλόσοφος Georg Lukacs (1885-1971). Στο βασικό του έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (Λούκατς 1975) που πρωτοεκδόθηκε στο Βερολίνο το 1923 (πριν δηλαδή γράψει ο Gramsci τα *Τετράδια της φυλακής* στα οποία αναπτύσσει τις περί ηγεμονίας απόψεις του) ο Lukacs αναπτύσσει τις απόψεις του για τη δημιουργία μιας «ψευδούς συνείδησης» στους κόλπους της εργατικής τάξης που την εμποδίζει να επιτελέσει τον ιστορικό της ρόλο καθώς την παγιδεύει στην ιδεολογική ηγεμονία της αστικής τάξης (Λούκατς 1975, σ. 105-147, βλ. επίσης Mahutga & Norris 2007, σ. 2227).

<sup>7</sup> Βλ. Gramsci 1971, βλ. επίσης Carnoy 1984, σ. 66-77, Γκρούππι 1977, σ. 107-109, Pozzolini 1970, σ. 107-116, Jones 2006, σ. 27-40, Crehan 2002, σ. 99-105, Μπυσί-Γκλυκσμάν 1984, σ. 61-83, Ζορμπά 2010, σ. 37-64, Mahutga & Norris 2007, σ. 2227-2228. Ας σημειωθεί ότι το έντονο ενδιαφέρον του Gramsci για την πολιτική σφαίρα, την ιδεολογία και την κουλτούρα, εξηγείται από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες της Ιταλίας κατά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και τα αμέσως επόμενα χρόνια. Χρόνια τα οποία σηματοδότησαν την αποτυχία του εργατικού κινήματος (με επίκεντρο το βιομηχανικό Τορίνο) και την άνοδο του φασισμού με την υποστήριξη σημαντικών μερίδων της εργατικής τάξης και των ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων, περιλαμβανόμενων των αγροτικών του οικονομικά υπανάπτυκτου ιταλικού Νότου (Mezzogiorno).

ζωής και προτύπων συμπεριφοράς<sup>1</sup> επάνω στις υποτελείς τάξεις και στρώματα της κοινωνίας. Οι εκμεταλλεζόμενες λαϊκές μάζες υιοθετούν ακούσια ιδέες και τρόπους ζωής που συμβάλλουν στη διαιώνιση των σχέσεων εκμετάλλευσης.<sup>2</sup> Στο πλαίσιο της αστικής τάξης «κυριαρχεί ένας συγκεκριμένος τρόπος ζωής και σκέψης, όπου μια αντίληψη της πραγματικότητας διαχέεται σε όλη την κοινωνία, σε όλους τους θεσμούς της και σε όλες τις εκδηλώσεις της, διαποτίζοντας με το πνεύμα της όλες τις προτιμήσεις, την ηθική, τα έθιμα, τις θρησκευτικές και πολιτικές αρχές και όλες τις κοινωνικές σχέσεις, κυρίως στα πνευματικά και ηθικά συμφραζόμενά τους».<sup>3</sup> Η Γκραμισιανή μετατόπιση του επικέντρου της ανάλυσης στην έννοια της ηγεμονίας, ισοδυναμεί με μια ρηξικέλευθη μετατόπιση από τις δομές στην δράση, από την οικονομική βάση και τις παραγωγικές σχέσεις στην κοινωνία των πολιτών, η οποία διαρκώς αναμοχλεύεται και αναστατώνεται από την κίνηση και αλληλεπίδραση διαφορετικών ιδεών, αξιολογικών και πολιτισμικών επιρροών και αλληλεξαρτήσεων, κανονιστικών προτύπων συμπεριφοράς και δράσης, ιδεολογικών επιρροών, αμφισβητήσεων, αρνήσεων και καταφάσεων.

Υπό αυτό το πρίσμα, ο Gramsci δεν θεωρεί τη λαϊκή κουλτούρα ως «αντικουλτούρα», δηλαδή ως ένα ενιαίο, ομοιογενές και αδιαφοροποίητο σύνολο το οποίο είναι εκ των προτέρων ταξικά προσδιορισμένο και σε απόλυτη αντιπαράθεση με την ιθύνουσα κουλτούρα. Αντίθετα, τη θεωρεί ως μια «κατασκευή» η οποία βρίσκεται σε διαρκές γίγνεσθαι, ετερογενή, ανομοιογενή και διαφοροποιημένη, και αυτό γιατί εντός της συνιστούν ισχυρά στοιχεία της ιθύνουσας κουλτούρας, πολιτισμικές επιρροές και κατάλοιπα που έχουν κληρονομηθεί από το παρελθόν, καθώς και στοιχεία που προέρχονται από την καθημερινή εμπειρία των υποτελών τάξεων. Ο τρόπος με τον οποίον οι εξαρτημένες τάξεις εκφράζονται πολιτισμικά, «είναι ο τρόπος του *bricolage*: Δέχεται στοιχεία από την κυρίαρχη κουλτούρα για να τα επανεπεξεργαστεί, να τα συνδυάσει με διαφορετικό τρόπο ως το σημείο να τα κάνει να πάρουν διαφορετική, ακόμα και αντίθετη, σημασία, παραμένοντας ωστόσο στο πεδίο που υποδεικνύει η κυρίαρχη κουλτούρα».<sup>4</sup> Αποτέλεσμα είναι η αμφιταλάντευση της λαϊκής κουλτούρας ανάμεσα σε ριζοσπαστικές και συντηρητικές θέσεις,<sup>5</sup> μέχρι να αποκτήσει πλήρη συνείδηση της οντότητάς της και του κοινωνικού της ρόλου, να αναπτύξει τους δικούς της οργανικούς διανοούμενους και να οδηγήσει τις λαϊκές μάζες σε ριζοσπαστικές αλλαγές ενάντιες στο κοινωνικό status quo, δηλαδή στην εγκαθίδρυση της δικής της πολιτικής ηγεμονίας.

Η Γκραμισιανή προσέγγιση της λαϊκής κουλτούρας ως *bricolage*, αποτελεί το εννοιολογικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η παρούσα εργασία εντάσσει την κριτική ανάλυση του

<sup>1</sup> Είναι προφανές ότι ο Gramsci υιοθετεί μια περισσότερο σύνθετη (κοινωνική και ανθρωπολογική) αντίληψη της κουλτούρας και όχι τη συμβατική (μονοδιάστατη) αντίληψή της ως πνευματική καλλιέργεια του ανθρώπου ή ως έκφραση καλλιτεχνικής δημιουργίας (σχετικά με τις διαφορετικές αντιλήψεις, ορισμούς και αναλύσεις της κουλτούρας βλ. Williams 1994, σ. 69-81, 136-138, Jenks 2007, σ. 928-932).

<sup>2</sup> Eagleton 1994, σ. 53-65, Mahutga & Norris 2007, σ. 2227.

<sup>3</sup> Carnoy 1984, σ. 67.

<sup>4</sup> Γκρούππι 1977, σ. 108.

<sup>5</sup> Η ετερογένεια, ρευστότητα και αντιφατικότητα της λαϊκής κουλτούρας διαπιστώνεται και τα ιταλικά δημοτικά τραγούδια, στα οποία «άλλοτε απορρίπτεται συνειδητά η επίσημη ιδεολογία, άλλοτε αμφισβητείται μόνο έμμεσα, όταν δίπλα στα υποτιθέμενα γενικά αποδεκτά σύμβολα προβάλλεται ένα εναλλακτικό μοντέλο [...] Συχνά δεν υπάρχει ούτε άρνηση ούτε αμφισβήτηση, αλλά απόλυτη συμμόρφωση με την κυρίαρχη ιδεολογία» (Boeschoten 1991β, σ. 10).

ληστρικού -κλεφταρματολικού- φαινομένου και της πολιτισμικής του έκφρασης στο κλέφτικο/ληστρικό τραγούδι, όπως θα συζητηθεί στη συνέχεια.

### **5.3. Μύθος και πραγματικότητα του ληστρικού/κλεφταρματολικού φαινομένου και των τραγουδιών του**

Προεκτείνοντας την Γκραμισιανή προβληματική στην προκείμενη μελέτη, και με βάση την ιστορική πραγματικότητα του κλεφταρματολισμού όπως αναλύθηκε στα προηγούμενα, γίνεται φανερό ότι οι σχέσεις των κλεφταρματολών με την τοπική κοινωνία και εξουσία δεν είναι μονοσήμαντες. Αντιθέτως είναι πολυσχιδείς, αντιφατικές και σε διαρκή ρευστότητα, όπου η αμφισβήτηση των ηγεμονικών δυνάμεων εναλλάσσεται με την υποταγή και συμμόρφωση σ' αυτές ανάλογα με τις εκάστοτε διαμορφούμενες συνθήκες και τα κίνητρα των φορέων δράσης. Συνεπώς, οι βασισμένες στον πολιτισμικό δεισμό προσεγγίσεις του ληστρικού/κλεφταρματολικού φαινομένου και των τραγουδιών του, δημιουργούν ασάφειες και ερωτήματα που αφορούν στο κοινωνικό επίπεδο της ανάλυσης. Το βασικό ερώτημα που θα μπορούσε να τεθεί είναι: ποια είναι ακριβώς τα όρια ανάμεσα στις κυρίαρχες και τις κυριαρχούμενες τάξεις σε μια κοινωνία που χαρακτηρίζεται από έναν έντονο κατακερματισμό και πού ακριβώς, μέσα σε αυτό το κοινωνικό «μωσαϊκό», εντάσσονται οι κλεφταρματολοί; Αν δεχτεί κανείς την υπόθεση της κοινωνικής ληστείας ότι οι ληστές εξηγείρονται (έστω και με πρωτόγονο τρόπο) ενάντια στο οθωμανικό και χριστιανικό/κοτζαμπάσικο κατεστημένο και στις υποταγμένες σ' αυτό αγροτικές μάζες, δημιουργείται ένα νέο διπολικό σχήμα ανάμεσα στους «ανυπότακτους» ληστές και τους «υποταγμένους» χωρικούς. Ένα σχήμα στο οποίο οι ληστές δεν εντάσσονται ούτε στους καταπιεστές, αλλά ούτε και στους καταπιεζόμενους. Από την άλλη όμως πλευρά, αν ο λαϊκός πολιτισμός εκφράζει την αντίθεση και αντίσταση των καταπιεζόμενων στρωμάτων ενάντια στους δυνάστες τους, τότε τα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια, ως οργανικά στοιχεία αυτού του λαϊκού πολιτισμού, θα έπρεπε να εκφράζουν τους κλεφταρματολούς ως «καταπιεσμένους», πράγμα που ασφαλώς αντιφάσκει με την παραπάνω θέση.

Ασάφειες, ερωτηματικά και αντιφάσεις δημιουργούνται αναφορικά με τις σχέσεις των ένοπλων, θεωρούμενων ως κοινωνικών ληστών, με την ευρύτερη πολιτική εξουσία αλλά και με την τοπική συμβιωτική κοινωνία. Ενώ κατά την προσέγγιση της κοινωνικής ληστείας οι κλέφτες προέρχονται από τα καταπιεσμένα αγροτικά στρώματα, οι ιστορικές μελέτες διαπιστώνουν<sup>1</sup> ότι οι ηγέτες τους ανήκουν σε ισχυρές οικογένειες κτηνοτρόφων για τους οποίους η ληστεία αποτελούσε ανέκαθεν συμπληρωματικό πόρο και οι οποίοι, κάτω από συγκεκριμένες περιπτώσεις, μίσθωναν την οπλική τους δύναμη στις οθωμανικές αρχές διοριζόμενοι απ' αυτές ως αρματολοί. Γίνεται φανερό ότι οι ηγεσίες αυτές δεν ανήκουν στις καταπιεζόμενες αγροτικές μάζες, αλλά αποτελούν μια ενδιάμεση κοινωνική

---

<sup>1</sup> Βλ. κεφ. 2.

κατηγορία ανάμεσα στις τοπικές ελίτ και τους ραγιάδες, τοποθετούμενοι πλησιέστερα στις πρώτες παρά στους δεύτερους.<sup>1</sup>

Οι ίδιες ιστορικές μελέτες βεβαιώνουν ότι οι σχέσεις των ένοπλων με τις τοπικές συμβιωτικές κοινωνίες συγκροτούνται με βάση πυκνά διαπροσωπικά δίκτυα και αλληλεξαρτήσεις συγγενικού χαρακτήρα –είτε βάσει δεσμών αίματος ή και πνευματικών. Το ανθρωπο-γεωγραφικό ορεινό περιβάλλον είναι η μια πηγή του ληστρικού φαινομένου, ενώ η άλλη είναι τα συγγενικά δίκτυα, περισσότερο εμφανή στην περίπτωση των αρματολικών ομάδων.<sup>2</sup> Προς τούτο συνηγορεί και ο Gallant<sup>3</sup> ο οποίος επικαλείται τα απομνημονεύματα του Θεόδωρου Κολοκοτρώνη.<sup>4</sup> Τα απομνημονεύματα αυτά,<sup>5</sup> επιβεβαιώνουν την άποψη ότι οι περισσότερες ληστρικές ομάδες αποτελούνται από συγγενικά άτομα και λειτουργούν μέσα από συμπαγή κοινωνικά δίκτυα στις τοπικές κοινωνίες προέλευσής τους, αποτελώντας οργανικό τους στοιχείο.<sup>6</sup> Η συγγενική τους διάρθρωση ερμηνεύει και τη γενικότερη συμπεριφορά των ληστρικών ομάδων που δεν διαφοροποιείται από αντίστοιχες οικογενειακές συμπεριφορές των αγροτοποιμενικών κοινοτήτων. Για παράδειγμα, οι γαμήλιες στρατηγικές τους αποβλέπουν στην ισχυροποίηση των οικογενειακών τους δικτύων, στην πρόσβαση σε πηγές πλουτισμού (μέσω προίκας) στη σύναψη σχέσεων με οικογένειες προυχόντων, στη δημιουργία σχέσεων πολιτικής πατρωνίας, στην αύξηση του κύρους και της οπλικής τους ισχύος.<sup>7</sup> Κουμπαριές, αναδεκτοί, αδερφοποιητοί, ψυχογιοί κ.λπ., εγγράφονται στην ίδια εκτατική στρατηγική:<sup>8</sup> Το συγγενικό δίκτυο, με τις ηθικές δεσμεύσεις που απορρέουν από τις σχέσεις αίματος, (ή όπου αυτές δεν επαρκούν από τις αδελφοποιήσεις και τις πνευματικές συγγένειες), θεωρείται ότι διασφαλίζει καλύτερες συνθήκες συλλογικής ασφάλειας, τροφοδοσίας και αναπαραγωγής της ομάδας. Με άλλα λόγια, μέσα σε ένα ιδιαίτερα ασταθές και επικίνδυνο εξωτερικό περιβάλλον, τα εκτεταμένα οικογενειακά δίκτυα των ληστρικών/κλεφταρματολικών ομάδων λειτουργούσαν ως δικλίδες ασφαλείας και προστασίας των μελών τους.

Οι ένοπλοι ορεισίβιοι δεν διστάζουν να συνάπτουν πελατειακές σχέσεις τόσο με τις τοπικές χριστιανικές αρχοντίες όσο και με τις οθωμανικές αρχές με κίνητρο προσωπικά οφέλη.<sup>9</sup> Σε ορισμένες περιπτώσεις, η ληστρική δράση υποδαυλίζεται από Οθωμανούς αξιωματούχους στο πλαίσιο των ανταγωνισμών τους εντός του οθωμανικού συστήματος περιφερειακής εξουσίας.<sup>10</sup> Όπως αναφέρει ο Πολίτης, συχνά οι πασάδες ευνοούσαν τους ληστές που ζούσαν στην περιοχή ενός αντιπάλου τους προκειμένου να τον αποδυναμώ-

<sup>1</sup> Στάθης 2007, σ. 445.

<sup>2</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 175, Τσιάμαλος 2007.

<sup>3</sup> Gallant 1982.

<sup>4</sup> Όπως γράφει ο Dakin (2005, σ. 48) «ο περίφημος αυτός πολεμιστής είχε μαζέψει μεγάλη περιουσία κλέβοντας πρόβατα καθώς και από το γάμο του με την κόρη ενός πλούσιου προεστού».

<sup>5</sup> Βλ. Τερτσέτης 1846.

<sup>6</sup> Το δομικό αυτό χαρακτηριστικό των ληστρικών και κλεφταρματολικών ομάδων διατηρείται και κατά τη μετεπαναστατική περίοδο, με πιο χαρακτηριστικό ίσως παράδειγμα τη συμμορία των αδελφών Αρβανιτάκη που διέπραξε τη σφαγή στο Δήλεσι (Gallant 1982, σ. 276, Βουρνάς χ.χ.), τη συμμορία των αδελφών Ρεντζαίων στην Ήπειρο (Πάνος 2005), και άλλες ληστοσυμμορίες (βλ. γενικότερα Κολιόπουλος 1988, 2003, Τζανακάρης 2002, 2013, Δέδε & Δημητρόπουλος, επιμ. 2014).

<sup>7</sup> Gallant 1982, σ. 277 κ.ε.

<sup>8</sup> Τσιάμαλος 2007.

<sup>9</sup> Ασδραχάς 1965, Τζάκης 1997.

<sup>10</sup> Στάθης 2007, σ. 446.

συν.<sup>1</sup> Μεμονωμένες ληστρικές δράσεις θεωρήθηκαν από την εθνική ιστοριογραφία ως γενικότερες αγροτικές εξεγέρσεις, εκεί που στην πραγματικότητα δεν ήταν παρά τοπικές ένοπλες συγκρούσεις μικρής κλίμακας για διεκδικήσεις αρματολικιών ή επιμέρους επεισόδια ενδο-οθωμανικών συγκρούσεων για ανακατανομές αρμοδιοτήτων και εξουσιών. Ακόμα και σε υπαρκτές περιπτώσεις αγροτικών εξεγέρσεων, αρματολοί συντάσσονται στο πλευρό των οθωμανικών αρχών για την κατάπνιξη τους,<sup>2</sup> δεδομένης της κοινότητας οικονομικών συμφερόντων μεταξύ τους (φορολόγηση των αγροτών, επιβολή έκτακτων φόρων, κ.λπ.). Η συμμετοχή κλεφτών σε εξεγέρσεις, όπου και όταν αυτή λαμβάνει χώρα, υπακούει στη λογική του ατομικού συμφέροντος και όχι σε ευρύτερα ιδεολογικά ή εθνικά/πατριωτικά κίνητρα.<sup>3</sup> Σε πολλές περιπτώσεις, οπλαρχηγοί συνεργάζονται με τοπικές αρχοντίες με τις οποίες συνυπάρχουν στο ίδιο πελατειακό δίκτυο, και συνεπώς οι όποιες διαμάχες μεταξύ τους δεν συνιστούν δομική σύγκρουση, αλλά επεισόδια εσωτερικής ανακατανομής ισχύος εντός της άρχουσας ελίτ. Εφόσον δεν διαπνέονται από κάποια συνεκτική ιδεολογία, αλλά, αντίθετα, η δράση τους υποκινείται από καθαρά ιδιοτελή κίνητρα, η σύμπλεξη τους με τους μηχανισμούς εξουσίας είναι αναμενόμενη, στο βαθμό που η σύμπλεξη αυτή «εξαργυρώνεται» πάντα με συγκεκριμένα υλικά ή κοινωνικά ανταποδοτικά οφέλη. Ισχυρές κλεφταρματολικές οικογένειες είναι ταυτόχρονα γαιοκτήμονες στους κάμπους και εκμισθωτές φόρων, εκμεταλλεύονται το ίδιο σκληρά με τους Οθωμανούς τους φτωχούς αγρότες, ενώ στις κτηνοτροφικές ζώνες αρχηγοί μεγάλων τσελιγκάτων είναι ταυτόχρονα αρματολοί που δεν διστάζουν μάλιστα να ασκούν και ληστρική δράση εναντίον αντιπάλων κοινοτήτων, ειδικά σε περιόδους οικονομικών δυσχερειών. Συγκρούσεις μεταξύ γαιοκτημόνων και ισχυρών κτηνοτρόφων-κλεφταρματολών εκδηλώνονται συχνά με αντικείμενο διεκδικήσεις για την αποκλειστικότητα χρήσης της γης -π.χ. χρήση για αποκλειστικά αγροτικές καλλιέργειες ή για αποκλειστικά κτηνοτροφική χρήση/βοσκοτόπια.<sup>4</sup>

Οι παραπάνω σχέσεις διασυνδέουν στενά τους κλεφταρματολούς τόσο με την τοπική κοινωνία όσο και με την πολιτική εξουσία, πράγμα που όμως δημιουργεί ερωτηματικά ως προς τον βαθμό αυτονομίας που υποτίθεται απολαμβάνουν οι ένοπλες αυτές ομάδες ως υποτιθέμενοι «παρακοινωνιακοί» εκφραστές ενός γνήσιου πνεύματος «ανταρσίας» και «εξέγερσης» ενάντια στην εξουσία και τις καθεστηκίες δομές της, όπως υποστηρίζει το μοντέλο της κοινωνικής ληστείας. Η υπερβολική έμφαση στην «ανταρσία» που, ακολουθώντας τη γραμμή της ανάλυσης του Hobsbawm, εμφιλοχωρεί στην ανάλυση του κλεφταρματολικού/ληστρικού φαινομένου, αποκρύπτει τις ως επί το πλείστον ιδιοτελείς στοχεύσεις της ένοπλης δράσης: οι εξεγέρσεις των ληστρικών ομάδων δεν υ-

<sup>1</sup> Πολίτης 2013, σ. 105.

<sup>2</sup> Οι στενές πελατειακού τύπου δικτυώσεις των ληστών με τους μηχανισμούς εξουσίας γίνονται πρόδηλες στην περίπτωση των ληστών της μετεπαναστατικής περιόδου, όπου παίζουν σημαντικό ρόλο στην πολιτική/εκλογική καταπίεση και τρομοκρατία των πληθυσμών της υπαίθρου και την κατάπνιξη αγροτικών κινήματων (Boeschoten 1991β, σ. 14). Ο ρόλος αυτός διατηρείται και σε μετέπειτα περιόδους. Σύμφωνα με στοιχεία ιστορικής έρευνας στην περιοχή Γρεβενών (Boeschoten 1991α), ληστές που λυμαίνονταν την περιοχή κατά το παρελθόν όχι μόνο ήταν καλά εδραιωμένοι στους τοπικούς μηχανισμούς οικονομικής και πολιτικής εξουσίας, αλλά ήταν και δώκτες πρώην ΕΑΜιτών μετά το 1945.

<sup>3</sup> Στάθης 2007, σ. 446 & σημ. 77.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 447.



πακούουν σε κανονιστικές κοινωνικές αξίες και ιδεολογικά προτάγματα, αλλά σε απόκτηση ειδικών ατομικών προνομίων και διακανονισμών (π.χ. αρματολίκια) και στον εύκολο πλουτισμό χωρίς εργασία.<sup>1</sup>

Στο μοντέλο της κοινωνικής ληστείας, τα κίνητρα της ληστρικής δράσης απορρέουν από την αντίδραση των καταπιεζόμενων αγροτικών στρωμάτων απέναντι στους καταπιεστές τους. Η θέση ωστόσο αυτή δεν επιβεβαιώνεται από τα ιστορικά δεδομένα σύμφωνα με τα οποία οι ηγεσίες των κλέφτικων ομάδων παρουσίαζαν υψηλό βαθμό ενσωμάτωσης στις τοπικές ελίτ, και η δράση τους συνέβαλλε στην αναπαραγωγή του συστήματος με την εναλλαγή ρόλων κλεφτών-αρματολών και όχι στην ρηξικέλευθη αμφισβήτησή του.<sup>2</sup> Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Στάθης, «οι κλέφτες και κυρίως οι αρματολοί προέρχονται περισσότερο από κοινωνικές ομάδες που ασκούν ένοπλη κυριαρχική ικανότητα και δεν ανήκουν στις πιο καταπιεσμένες και φτωχές κατηγορίες της κοινωνικής διαστρωμάτωσης της υπαίθρου. Δηλαδή από ισχυρά γένη μετακινούμενων κτηνοτρόφων, για τα οποία η ληστεία συνιστά συμπληρωματικό τρόπο βιοπορισμού και οι οποίοι μισθώνουν την οπλική τους δύναμη στους φορείς της εξουσίας».<sup>3</sup> Τα θύματα της ληστρικής δράσης δεν ήταν κυρίως οι προεστοί, όπως υποθέτει το μοντέλο της κοινωνικής ληστείας, αλλά αντίθετα οι φτωχοί και ανυπεράσπιστοι χωρικοί, οι οποίοι ήταν ιδιαίτερα ευάλωτοι στη ληστεία λόγω ακριβώς της θέσης τους στο κατώτατο επίπεδο της κοινωνικής ιεραρχίας. Σε τελική ανάλυση, τα κοινωνικά αποτελέσματα της δράσης των κλεφταρματολών ήταν όχι μόνο η καταπίεση των φτωχών αγροτικών στρωμάτων, αλλά και η παρεμπόδιση της ανάπτυξης συλλογικής δράσης μέσω της κατάδειξης του εναλλακτικού δρόμου της ληστείας ως διεξόδου αποφυγής των δυσχερειών της αγροτικής ζωής.

Στο μοντέλο της κοινωνικής ληστείας, η ληστρική δράση θεωρείται ως ενιαία έκφραση ανταρσίας. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, η ληστεία δεν μπορεί να ομοιογενοποιηθεί σε μια ενιαία κατηγορία, δεδομένου ότι περιλαμβάνει ένα ευρύτατο φάσμα ετερογενών πρακτικών και στόχων που τη διαφοροποιούν κατά περίπτωση. Ληστρική δράση ασκούσαν τόσο φτωχοί άτακτοι ληστές για λόγους καθημερινής επιβίωσης, όσο και οργανωμένες ομάδες για λόγους διεκδίκησης αρματολικίων ή αύξησης του πλούτου τους. Άλλοι έχασαν τις περιουσίες τους καταδιωκόμενοι, άλλοι έκαναν δωρεές και φιλανθρωπίες για λόγους αύξησης του κοινωνικού τους κύρους και ενίσχυσης των τοπικών υποστηρικτικών τους δικτύων, ενώ παράλληλα λήστευαν φτωχά στρώματα, άλλοι συμμετείχαν σε εξεγέρσεις προσβλέποντας σε ατομικά οφέλη όπως κέρδη από λεηλασίες ή βελτίωση της κοινωνικής τους θέσης, και τέλος άλλοι συμμετείχαν στην καταστολή τέτοιων εξεγέρσεων, σε αгаστή συνεργασία με τις οθωμανικές αρχές.<sup>4</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, διαμορφώνεται ένας οικονομικά και κοινωνικά διαβαθμισμένος χώρος, όπου στο ένα άκρο

<sup>1</sup> Όπως παρατηρεί ο Κοντογιώργης (1979, σ. 13), κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα το χρήμα δεν παραπέμπει κατ' ανάγκη στη σχέση του κατόχου του με την παραγωγή ή με τα παραγωγικά αγαθά, αλλά αντίθετα «το χρήμα σαν συμπυκνωμένη αλώσιμη δύναμη παρουσιάζει το πλεονέκτημα της σχετικά εύκολης και ασφαλούς λείας».

<sup>2</sup> Βλ. κεφ. 2.

<sup>3</sup> Στάθης 2007, σ. 445.

<sup>4</sup> Στο ίδιο, σ. 447.

εντάσσονται ένοπλοι από ισχυρές οπλαρχηγικές οικογένειες με σημαντική κινητή και ακίνητη περιουσία και υψηλό κοινωνικό κύρος, ενώ στον αντίποδα εντάσσονται απλά μέλη ληστρικών ομάδων ή μεμονωμένα άτομα που ληστεύουν για λόγους επιβίωσης. Στον ενδιάμεσο χώρο εντάσσονται τα μέλη των αρματολικών ομάδων που το μερίδιό τους στους αρματολικούς πόρους ποικίλει ανάλογα με την ιεραρχική τους θέση στη διαβαθμισμένη στρατιωτική δομή των ομάδων αυτών και που αντλούν πρόσθετες προσόδους από παράλληλες δραστηριότητες, όπως προαναφέρθηκε. Το ιστορικό όμως στίγμα του κλεφταρματολισμού δεν δόθηκε από τον ανώνυμο ληστή, αλλά από επώνυμες και ισχυρές οικογένειες, αυτούς που απέκτησαν σημαντική οικονομική δύναμη και επιρροή μέσω της ληστρικής τους δράσης ή αυτούς που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην επανάσταση του 21. Αυτοί ήταν και τα κεντρικά πρόσωπα που υμνήθηκαν στα διάφορα απομνημονεύματα και στα κλέφτικα/ληστρικά τραγούδια, ενώ η ζωή και η δράση της μεγάλης μάζας των απλών ληστών πέρασε χωρίς να αφήσει ίχνη είτε στη γραπτή ή στην προφορική ιστορία και τη συλλογική μνήμη.

Θα πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι η σαφής διάκριση ανάμεσα σε καθαρά ληστρικές πρακτικές και σε πρακτικές που εντάσσονται στο κατά Hobsbawm πρότυπο κοινωνικής ληστείας και πρωτόγονης επανάστασης, καθίσταται ιδιαίτερα δυσχερής λόγω της έλλειψης γραπτών τεκμηρίων σχετικών με τις προσωπικές αξίες και ιδεολογικές τοποθετήσεις των κλεφταρματολών. Οι ίδιοι, ανήκοντας σε μια παράδοση προφορικού πολιτισμού, δεν άφησαν γραπτά τεκμήρια της ζωής, της δράσης και των ιδεών τους. Εξάλλου δεν θα μπορούσαν να αφήσουν αφού στη συντριπτική τους πλειοψηφία δεν γνώριζαν ανάγνωση και γραφή, αλλά ακόμα και αν κάποιοι απ' αυτούς γνώριζαν, ο τρόπος ζωής τους με τις διαρκείς μετακινήσεις και τις συχνές συμπλοκές δεν τους επέτρεπε, προφανώς, να διατηρούν προσωπικά αρχεία και γραφική ύλη. Οι ελάχιστες γραπτές μαρτυρίες που διασώθηκαν, δεν περιλαμβάνουν ούτε καν νύξεις προταγμάτων κοινωνικής δικαιοσύνης στη δράση τους ώστε να εικάζεται η ανάπτυξη, έστω και σε υβριδική μορφή, μιας επαναστατικής, πατριωτικής ή εθνικο-απελευθερωτικής συνείδησης.<sup>1</sup> Παρόλο που στα απομνημονεύματα αυτά οι κλέφτες θεωρούν τους εαυτούς τους θύματα κοινωνικής αδικίας, οι διεκδικήσεις τους και η υποστηρίζουσα επιχειρηματολογία, εδράζονται αποκλειστικά στην κυριαρχική τους ικανότητα και όχι στη θέλησή τους να αλλάξουν τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές. Ακόμα και στην περίπτωση ενσωμάτωσης των κλεφτών στη «φρόνιμη» κοινωνία ως αρματολών, διατηρούν τον γενετικό ληστρικό τους κώδικα ηθικών αξιών και συμπεριφορών, ενώ οποιαδήποτε παρέκκλιση απ' αυτόν θεωρείται δείγμα εκφυλισμού.<sup>2</sup> Δεν είναι όμως μόνο θέμα ηθικού κώδικα: ο φόβος και η βία είναι οι διδυμες προϋποθέσεις διατήρησης του αρματολικιού και της εξ' αυτού εκπορευόμενης εξουσίας. Όπως γράφει ο Α. Πολίτης στη μελέτη του για τον αρματολό καπετάν Μπασδέκη: «για να κρατήσει τη θέση του ο αρματολός έπρεπε να εμπνέει ο ίδιος περισσότερο φόβο από τους αντίπαλούς του κλέφτες».<sup>3</sup> Αξίες όπως η έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης, το δίκιο του φτωχού, η ευσπλαχνία, κ.λπ., βρίσκονται έξω από τον αξιακό κώδικα του κλεφ-

<sup>1</sup> Ασδραχάς 1999, σ. 7.

<sup>2</sup> Ασδραχάς 1993, σ. 177.

<sup>3</sup> Πολίτης 1987, σ. 29.

ταρματολισμού, και οι αναφορές σε αυτές, όταν και όπου υπάρχουν, ανήκουν όχι στους ίδιους τους ένοπλους, αλλά στους απομνημονευματογράφους τους και τους φορείς της εθνικιστικής ιδεολογίας. Θα πρέπει, τέλος, να σημειωθεί πως δεν υπάρχουν επαρκή ιστορικά τεκμήρια που να βεβαιώνουν ότι τα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια τραγουδήθηκαν από ευρύτερα αγροτικά στρώματα πέρα από το στενό περιβάλλον των ίδιων των κλεφταρματολικών ομάδων και των οικογενειακών-συγγενικών τους δικτύων.<sup>1</sup> Πρόκειται για ένα από τα πλέον αχαρτογράφητα πεδία της ιστορικής έρευνας. Αλλά ακόμα και αν δεχτεί κανείς ότι τα τραγούδια τραγουδήθηκαν από ευρύτερες αγροτικές μάζες ως αποτέλεσμα του θαυμασμού τους για τα «κατορθώματα» των κλεφταρματολών, δεν στοιχειοθετείται επαρκές τεκμήριο για το χαρακτηρισμό της ληστρικής δράσης των τελευταίων ως κοινωνικής ληστείας. Εξάλλου, ο υποβόσκων θαυμασμός που αισθάνονται οι καταπιεσμένες μάζες για τους ισχυρούς δεν αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της περίπτωσης των Ελλήνων κλεφταρματολών, αλλά «αποτελεί παγκόσμια σταθερά σε όλες σχεδόν τις κοινωνίες»<sup>2</sup> και θα προσθέταμε και σε όλες τις εποχές. Οι ισχυροί, παντού και πάντα ασκούσαν, και εξακολουθούν ασφαλώς να ασκούν, μια «κρυφή γοητεία» στους ανίσχυρους.

---

<sup>1</sup> Στάθης 2007, σ. 449.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 449.

## Επιλεγόμενα

Η μελέτη του ληστρικού/κλέφτικου τραγουδιού ως έκφραση λαϊκής προφορικής ποίησης, βασίστηκε, πέραν όλων των άλλων, και στις ιδέες του Αριστοτέλη για τη λειτουργία της ποίησης ως μίμησης του καθόλου, ιδιαίτερα σε μια παραδοσιακή κοινωνία όπου η ατομική αντίληψη και ερμηνεία των φαινομένων συσσωματώνεται σε -και εκφράζεται μέσα από- συλλογικές αντιλήψεις και αξίες. Η προφορική ποίηση που υλοποιείται στα τραγούδια δεν αποτελεί ατομική υπόθεση αλλά συλλογική -παράγεται σε μακρά χρονικά διαστήματα αποτελώντας, ταυτόχρονα, «εκτέλεση και δημοσίευσή της» ως πράξη «δημόσιας ανακοίνωσης και επικοινωνίας».<sup>1</sup> Το χαρακτηριστικό αυτό οδηγεί στον παραλληλισμό ανάμεσα στο δημοτικό/κλέφτικο τραγούδι, ως σύστημα αναπαράστασης και επικοινωνίας και στη γλώσσα -ειδικότερα όπως αυτή προσεγγίζεται στη Σωσσυρική δομική γλωσσολογία ως σύστημα σημείων (σημαινόντων και σημαινομένων). Όπως ακριβώς οι γραμματικοί και συντακτικοί κανόνες της γλώσσας, έτσι και οι κανόνες, τα μορφολογικά και ποιητικά στοιχεία των τραγουδιών, αποτελούν ασύνειδα στοιχεία του συλλογικού *habitus* των κοινοτήτων που τα παρήγαγαν, τα τραγούδησαν και τα αναπαρήγαγαν μέσω της προφορικότητας και της συλλογικής μνήμης. Ο συλλογικός χαρακτήρας των τραγουδιών δεν αναιρεί τη ατομική δημιουργικότητα και έμπνευση, αλλά την προϋποθέτει, όπως κάθε είδος λαϊκής τέχνης προϋποθέτει την πολύχρονη και επίμονη μαθητεία, τις ικανότητες και το ταλέντο του λαϊκού καλλιτέχνη. Η συλλογικότητα καθιστά αδύνατο τον ακριβή χρονικό προσδιορισμό των έργων της προφορικής ποίησης, ενώ το τέλος της σηματοδοτείται με τη μετάβαση από τον προφορικό στον γραπτό λόγο για τη μετάδοση των τραγουδιών. Οι εμπρόθετες νοθείες και παραχαράξεις των κλέφτικων/ληστρικών τραγουδιών από ορισμένες συλλογές, με προεξάρχουσα αυτή του Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, τα ανασημασιοδότησε απαλοίφοντας τα ληστρικά στοιχεία της δράσης των κλεφταρματολών «ηρώων» τους, και παρουσιάζοντάς τα στη λαϊκή συνείδηση ως πατριωτικά ανδραγαθήματα στον αγώνα του «έθνους» ενάντια στην οθωμανική κατάκτηση.

Σε αυτό το πλαίσιο, στόχος της μελέτης ήταν η εξέταση του ληστρικού ή κλέφτικου τραγουδιού ως «πολιτισμική έκφραση» του κλεφταρματολισμού κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα και τις αρχές του 19ου, καθώς και των τρόπων πρόσληψής του τόσο από την εθνική ιστοριογραφία, όσο και από άλλες περισσότερο σύγχρονες «ορθόδοξες» μαρξιστικές και «ετερόδοξες» (νεομαρξιστικές/πολιτισμικές) προσεγγίσεις. Η εργασία υποστήριξε ότι το ληστρικό (κλεφταρματολικό) φαινόμενο δεν αποτελεί ούτε ένοπλη έκφραση του «πατριωτισμού» και του «ελεύθερου πνεύματος» του ελληνικού «έθνους» ενάντια στους «βάρβαρους κατακτητές», όπως υποστηρίζει η εθνικιστική ιστοριογραφία, ούτε εκδήλωση ταξικής σύγκρουσης ανάμεσα σε καταπιεζόμενους και καταπιεστές, όπως υποστηρίζει μια συγκεκριμένη ομάδα ορθόδοξων μαρξιστικών προσεγγίσεων, αλλά ούτε και εκδήλωση πρωτόγονης μορφής ανταρσίας «παρακοινωνιακών» στρωμάτων, όπως υποστηρίζει η πολιτισμική νεομαρξιστική προσέγγιση της κατά Hobsbawm κοινωνικής ληστε-

<sup>1</sup> Σηφάκης 1998, σ. 189.

ίας. Αντίθετα, είναι απόλυτα ενταγμένο στην κοινωνική διάρθρωση και τις εσωτερικές αντιθέσεις που διαπερνούν τον οθωμανικό κόσμο εκείνης της περιόδου ως ενιαία ολότητα, και όχι ως δυαδική κοινωνία μουσουλμάνων-χριστιανών ή καταπιεστών-καταπιεζόμενων.<sup>1</sup> Οι μεν αρματολοί-πρώην κλέφτες αποτελούν οργανικό τμήμα εξουσιαστικών δομών που η λειτουργία τους συμβάλλει στην αναπαραγωγή του συστήματος και όχι στην αμφισβήτηση ή την απόπειρα ανατροπής του, ενώ οι κλέφτες εντάσσονται στο ίδιο εξουσιαστικό-αναπαραγωγικό σχήμα ως δυνάμει διεκδικητές αρματολικού αξιώματος. Υπό αυτή την έννοια, η δράση τους όχι μόνο δεν συνιστά εγχείρημα κοινωνικής ληστείας και ανταρσίας, αλλά αποτελεί συμπληρωματικό θεσμικό μηχανισμό διαχείρισης του οθωμανικού συστήματος αποκεντρωμένης εξουσίας. Αυτό συνάγεται από το γεγονός ότι ισχυρές κλεφταρματολικές οικογένειες καταφέρνουν να ανελιχθούν στις ηγετικές ελίτ του οθωμανικού συστήματος, και ως εκ τούτου τα συμφέροντά τους συνάδουν με τη διατήρηση/αναπαραγωγή του συστήματος και όχι με την αμφισβήτησή του, πολλώ δε μάλλον με την ανατροπή του.<sup>2</sup> Η ληστρική δράση εγγράφεται σε ένα σύνθετο πλέγμα αντιθέσεων, αντιπαραθέσεων και συμφερόντων που αναπτύσσονται στο εσωτερικό της οθωμανικής κοινωνίας και που υπερβαίνουν την μανιχαϊστική αντίθεση μεταξύ ραγιάδων (κυριαρχούμενων) και Οθωμανών (κυρίαρχων) ή μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων. Σε αυτό το πλέγμα, η οικονομική διάσταση του φαινομένου του κλεφταρματολισμού παίζει πρωτεύοντα ρόλο, με την έννοια της βίαιης ανακατανομής προσόδων και πλούτου υπέρ εκείνων που κατέχουν την κυριαρχική ικανότητα λόγω οπλικής ισχύος.<sup>3</sup> Στις παραδοσιακές αγροτοκτηνοτροφικές κοινωνίες, όπως η οθωμανική, τα όρια ανάμεσα στη νομιμότητα και την παραβατικότητα είναι ιδιαίτερα ασαφή και ρευστά: Η παραβατικότητα και η βία που κατά κανόνα τη συνοδεύει, είναι κοινωνικά αποδεκτή με την έννοια ότι αποτελεί διαρθρωτικό στοιχείο των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων, όπως, σε άλλη περίπτωση, έχει δείξει ο Μισέλ Φουκώ στη μελέτη του για τη γένεση του σωφρονιστικού συστήματος και της φυλακής.<sup>4</sup>

Η παρούσα εργασία θα πρέπει να έκανε φανερό ότι τα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια δεν αποτελούν αξιόπιστα ιστορικά τεκμήρια: Εκφράζουν μόνο εν μέρει και διαμεσολαβημένα την ιστορική πραγματικότητα, δεδομένου ότι διαποτίζονται από τις πολιτισμικές αξίες και τις ιδεολογικές προκείμενες των κοινωνικών ομάδων που τα τραγούδησαν, ενώ τροποποιούνται κατά τη μετάδοσή τους στις μετέπειτα γενιές μέσω επιλεκτικών διαδικασιών συλλογικής μνήμης αλλά και λήθης. Σε αυτό συμβάλλουν και οι εμπρόθετες αλλοιώσεις των τραγουδιών από τους λόγιους διαμορφωτές του εθνικιστικού λόγου κατά τη μετεπαναστατική περίοδο, με στόχο να απαλειφθούν απ' αυτά εκείνα τα στοιχεία της ληστρικής δράσης που δεν ευθυγραμμίζονται με τον υποτιθέμενα «εθνικοαπαλευθερωτικό» και «πατριωτικό» της ρόλο.

Μέσα απ' τα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια προβάλλονται διάφορα θέματα, αλλά τα κύρια μπορούν να ομαδοποιηθούν σε τρεις βασικές θεματικές ενότητες: Πρώτον σε

<sup>1</sup> Στάθης 2007, σ. 452.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 452-453.

<sup>3</sup> Στο ίδιο, σ. 452.

<sup>4</sup> Βλ. Foucault 2011.

θέματα που συνθέτουν το «πορτραίτο» του επώνυμου κλεφταρματολού ή που χαρακτηρίζουν την κλεφταρματολική ζωή εν γένει, δεύτερον σε θέματα που αναφέρονται στις σχέσεις και διαπλοκές των κλεφταρματολών με την εξουσία, και τρίτον στις σχέσεις τους με τις τοπικές κοινωνίες.

Ως προς την πρώτη θεματική, οι ομάδες αναφοράς των τραγουδιών είναι οι ίδιοι οι κλεφταρματολοί και κυρίως οι επώνυμοι αρχηγοί τους. Τα θέματα που ιχνογραφούν το «πορτραίτο» του κλεφταρματολού, σχετίζονται με το ανδρικό πρότυπο της τόλμης, της λεβεντιάς, της βίας, της αντιδικίας, ακόμα και του ένδοξου θανάτου στη μάχη. Θέματα που σχετίζονται με κοινωνικές αξίες όπως η εργασία και η ιδιοκτησία, η ένταξη στην παραγωγική διαδικασία και ο έντιμος βίος ούτε καν αναφέρονται, ενώ η απόκτηση αγαθών και χρήματος με τη χρήση ένοπλης βίας θεωρείται απόλυτα θεμιτή.

Ως προς τη δεύτερη θεματική, καταδείχτηκε ότι η κύρια αντίθεση δεν ήταν ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους, αλλά ανάμεσα στις τοπικές οικονομικές ελίτ και τους κλεφταρματολούς, με βασικό διακύβευμα την εκμίσθωση των φόρων και την εκμετάλλευση άλλων προσόδων. Το αρματολίκι γίνεται το κύριο μέσο κατοχύρωσης του δικαίωματος είσπραξης φόρων και προσόδων υπό καθεστώς βίας και τρομοκρατίας. Η εγγενης σύγκρουση μεταξύ κλεφταρματολών και τοπικών προυχόντων για οικονομικούς λόγους ουδέποτε προβάλλεται στα τραγούδια όπως πράγματι είναι, δηλαδή ως μια ψυχρή ιδιοτελής δράση, αλλά μεταμφιεσμένη ως αντιπαράθεση και σύγκρουση των υποτιθέμενα ανυπότακτων κλεφταρματολών με τους εκπροσώπους της εξουσίας -γεγονός που ηρωοποιεί την κλεφταρματολική δράση στα μάτια των χωρικών και την μεταρσιώνει εξαγνισμένη από τα εγκληματικά της στοιχεία στα τραγούδια τους. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο κλέφτικος τρόπος ζωής αποτελεί για τον χωρικό το «άπιαστο» όνειρό του, το ιδανικό το οποίο θαυμάζει και ταυτόχρονα φοβάται. Το βαθύτερο κίνητρο του κλεφταρματολού είναι η προσπάθεια κοινωνικής ανόδου και ένταξης του στην κυρίαρχη γεωκτητική τάξη. Παρά όμως τις προσπάθειες, η οικονομική του βάση παραμένει συγκριτικά χαμηλή. Για το λόγο αυτό ο κλεφταρματολός υποκαθιστά την έλλειψη οικονομικής ισχύος με κυριαρχική ικανότητα, κι έτσι η σύγκρουση, στο βαθμό που εκδηλώνεται γύρω από την εκμίσθωση και είσπραξη των φόρων, δεν συνιστά ενδοταξικό γεγονός.<sup>1</sup>

Η σύγκρουση των κλεφταρματολών με την οθωμανική εξουσία σε ορισμένες περιπτώσεις και η συνεργασία μαζί της σε άλλες, δεν αποτελούν δύο αλληλοαποκλειόμενους πόλους, αλλά εναλλακτικές πτυχές της ίδιας ιδιοτελούς στρατηγικής: Η συνεργασία και το προσκύνημα γίνεται η εναλλακτική επιλογή προκειμένου να αποκτηθούν προνόμια που διασφαλίζονται με την εκδίωξη και εξόντωση άλλων αρματολών, ή κλεφτών-δικδικητών αρματολικού αξιώματος. Η ακόρεστη δίψα των κλεφταρματολών για προνόμια και οικονομική ισχύ δεν γνωρίζει αναστολές ηθικού ή ιδεολογικού χαρακτήρα, γεγονός που υπογραμμίζει την τεράστια απόστασή τους από τον ιδεότυπο του κατά Hobsbawm «κοινωνικού ληστή» και «πρωτόγονου επαναστάτη». Ο κλεφταρματολισμός, προσεγγιζόμενος ως ενέργημα αντιπαράθεσης με την καθεστηκία τάξη, κινείται στη σφαίρα της κατασκευής εθνικιστικών μύθων, και όχι σε αυτή της ιστορικής πραγματικό-

<sup>1</sup> Ασδραχάς 1982, σ. 244.

τητας. Οι κλεφταρματολοί δεν εντάσσονται ούτε στην κυρίαρχη ελίτ ούτε στα στρώματα των κυριαρχούμενων, αλλά σε έναν ενδιάμεσο κοινωνικό χώρο. Ο οικονομικός τους ρόλος και η δράση τους φέρει τον χώρο αυτόν πιο κοντά στην πρώτη κοινωνική ομάδα, με τους ραγιάδες χωρικούς να αντιμετωπίζονται σε κάθε περίπτωση απαξιωτικά.

Προς επίρρωση των παραπάνω, ένα κοινό χαρακτηριστικό που συνέχει όλα τα κλέφτικα/ληστρικά τραγούδια που μελετήθηκαν στο πλαίσιο αυτής της εργασίας, είναι η παντελής απουσία στοιχείων που να δηλώνουν, ρητά ή υπόρρητα, προτάγματα εθνικοαπελευθερωτικού και πατριωτικού χαρακτήρα, ή ταξικής σύγκρουσης και κοινωνικής αλλαγής. Όπου αναφέρονται πρόσωπα της εξουσίας (πασάδες, δερβεναγάδες κ.λπ.), αυτά είναι κατά κανόνα επώνυμα, δεν χαρακτηρίζονται ως κατακτητές ή καταπιεστές του «ελληνικού έθνους» αλλά ως προσωπικοί αντίπαλοι των κλεφταρματολών, ο δε αγώνας των τελευταίων εναντίον τους δεν εκφράζει παρά μόνο την άρνηση του «ελεύθερου πνεύματός τους» να τους «προσκυνήσει».

Ως προς την τρίτη, τέλος, θεματική, καταδείχτηκε ότι οι σχέσεις μεταξύ κλεφταρματολών και χωρικών περιγράφονται στα τραγούδια ως σχέσεις αλληλεξάρτησης, περιφρόνησης και δυσπιστίας των πρώτων απέναντι στους δεύτερους,<sup>1</sup> με προέχουσα την εκδοχή της προδοσίας (από τη μεριά των χωρικών) και τα σκληρά αντίποινα από την πλευρά των κλεφταρματολών σε περίπτωση που η προδοσία δεν καταλήξει στη σύλληψη ή στη θανάτωση των δεύτερων. Μέσα σε ένα ιδιαίτερα ανασφαλές και αβέβαιο περιβάλλον, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο διευρυμένο οικογενειακό δίκτυο, στην πνευματική συγγένεια και τις ευρύτερες διαπροσωπικές σχέσεις που αναπτύσσουν οι κλεφταρματολοί, ως μέσα ισχυροποίησης της θέσης τους και της επιρροής τους στην τοπική κοινωνία, αλλά και ως μέσα μείωσης της ανασφάλειάς τους. Η εξάρτησή τους από τους χωρικούς αφορά την τροφοδοσία τους, την παροχή πληροφοριών, τη στρατολόγηση ανδρών, την πληρωμή χαρατσιού από το κοινοτικό ταμείο στους αρματολούς, καθώς και την καταβολή πρόσθετων επιβαρύνσεων, πολλές φορές με τη χρήση βίας ή την απειλή χρήσης βίας: Αν καθυστερούσαν οι χωρικοί στην καταβολή των πληρωμών των αρματολών, οι τελευταίοι έκαιγαν τα χωριά.<sup>2</sup> Τα ποσά αυτά δεν ήταν διόλου ευκαταφρόνητα.<sup>3</sup> Από την άλλη πλευρά, η εξάρτηση των χωρικών από τους κλεφταρματολούς εκφραζόταν με την παροχή κάποιας, έστω στοιχειώδους, προστασίας από τις συχνές ακρότητες και αυθαιρεσίες της οθωμανικής εξουσίας και των χριστιανών προυχόντων.<sup>4</sup> Οι αμφίσημες σχέσεις των κλεφταρματολών με τις τοπικές κοινωνίες είναι πηγή αντιφατικών συναισθημάτων των δεύτερων απέναντι στους πρώτους: συναισθημάτων θαυμασμού για την ανδρεία και την πολεμική τους ικανότητα και ταυτόχρονα φόβου και δυσπιστίας.<sup>5</sup> Με άλλα λόγια, πρόκειται για συμβιωτικές σχέσεις βασισμένες σε μια σιωπηρή συμφωνία μεταξύ των κλεφταρματολών και της τοπικής κοινωνίας. Όταν η συμφωνία αυτή διαρραγεί, είτε με ευθύ-

<sup>1</sup> Boeschoten 1991β, σ. 15.

<sup>2</sup> Στο ίδιο, σ. 15.

<sup>3</sup> Ο Ασδραχάς (1982, σ. 11) αναφέρει περίπτωση χωριού της Βοιωτίας όπου οι χωρικοί ήταν τόσο χρεωμένοι ώστε αναγκάστηκαν να πωλήσουν τη γη τους στον Βελή πασά, ενώ ο μισθός του αρματολού της περιοχής ανερχόταν στο 14% του χρέους αυτού.

<sup>4</sup> Boeschoten 1991β, σ. 15.

<sup>5</sup> Στο ίδιο, σ. 15-16.

νη της μιας, ή της άλλης πλευράς, τότε η σύγκρουση (σχεδόν πάντα βίαιη) είναι αναπόφευκτη.

Δυο στιγμιότυπα της κλεφταρματολικής δράσης προβάλλονται ιδιαίτερα στα τραγούδια: η σύγκρουση και ο θάνατος, και αυτά ακριβώς είναι εκείνα που ιχνογραφούν την εξιδανικευμένη «ηρωική» εικόνα του κλεφταρματολού. Η απήχηση των τραγουδιών στον αγροτικό πληθυσμό της υπαίθρου αντανακλά εν μέρει την περιορισμένη προστασία που προσέφεραν οι κλεφταρματολοί στους χωρικούς από τις ακρότητες και αυθαιρεσίες των Οθωμανών, όπως προαναφέρθηκε, αλλά και αυτά ακριβώς τα αντιφατικά συναισθήματα θαυμασμού και φόβου που η ηρωοποιημένη εικόνα του κλεφταρματολού γεννά και ενθικεύει στον καθημαγμένο ψυχισμό του χωρικού.

Εν κατακλείδι, τα ληστρικά/κλέφτικα τραγούδια δεν εκφράζουν ούτε το κατά την εθνικιστική ιδεολογία πρότυπο της «αντίστασης» του λαού ενάντια στους Οθωμανούς, ούτε την κατά την ορθόδοξη μαρξιστική ιστοριογραφία ταξική σύγκρουση μεταξύ καταπιεζόμενων και καταπιεστικών τάξεων, αλλά ούτε και το κατά Hobsbawm μοντέλο αυθόρμητης ανταρσίας και κοινωνικής ληστείας, καθώς οι δομές εξουσίας δεν αποτελούν αντικείμενο αμφισβήτησης και υποσκαψής ούτε από τα κλεφταρματολικά σώματα, αλλά ούτε και από τους χωρικούς ραγιάδες. Πουθενά στα τραγούδια δεν διαφαίνονται συλλογικά προτάγματα και αξίες αλλαγής της υφιστάμενης κοινωνικής οργάνωσης. Αντίθετα, τα στοιχεία που προβάλλονται είναι εκείνα που υποδηλώνουν προσπάθειες βελτίωσης της θέσης κάθε κοινωνικής ομάδας μέσα στην υφιστάμενη δομή: οι μεν κλεφταρματολοί με την απόκτηση ή τη διατήρηση αρματολικιού και το δικαίωμα είσπραξης φόρων και άλλων προσόδων, οι δε ραγιάδες με την προσπάθεια να προστατευθούν από υπερβολικές αυθαιρεσίες της οθωμανικής εξουσίας αλλά και των χριστιανών προυχόντων. Ο τελικός σκοπός ήταν η επίτευξη ενός τρόπου κοινωνικής συνύπαρξης, μιας κοινά αποδεκτής ισορροπίας που αποσκοπούσε στη βελτίωση της κατάστασης των εμπλεκόμενων ομάδων, χωρίς όμως να αμφισβητεί και να υποσκάπτει τα θεμέλια της εξουσίας. Σε τελική ανάλυση, η παρούσα μελέτη επιβεβαιώνει την άποψη του Finlay (με την οποία και αρχίζει η εισαγωγή αυτής της μελέτης) ότι οι «ήρωες» των τραγουδιών δεν ήταν τίποτε περισσότερο από ληστές και άρπαγες που καταδυνάστευαν και δολοφονούσαν απλούς χωρικούς, και κατά σύμπτωση μόνο φόνευαν Οθωμανούς στο πλαίσιο ανταγωνισμών μεταξύ τους για ανακατανομή εξουσιών και ατομικών οικονομικών οφελμάτων σε τοπικό επίπεδο.

Γράφοντας τις τελευταίες αυτές γραμμές μιας μελέτης που έλαβε χώρα διακεκομμένα και κάτω από εξαιρετικά δύσκολες προσωπικές στιγμές, αναλογίζομαι τα κενά που απαιτούν επιπλέον έρευνα προκειμένου να μπορεί να μιλήσει κανείς για μια ολοκληρωμένη πραγμάτευση του κλέφτικου/ληστρικού τραγουδιού. Πρώτον, το ποιητικό/λογοτεχνικό και μουσικό στοιχείο των τραγουδιών αντιπροσωπεύει ένα τέτοιο κενό. Παρότι προσπάθησα να πραγματευτώ μερικώς το ποιητικό/λογοτεχνικό τους στοιχείο,<sup>1</sup> έχω την αίσθηση ότι πολλά θα μπορούσαν ακόμα να ειπωθούν, και ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη μουσική

<sup>1</sup> Βλ. υποκεφάλαιο 1.4.



τους πλευρά, κάτι για το οποίο όμως δεν διαθέτω το απαιτούμενο γνωσιακό «κεφάλαιο» και η απόκτησή του θα απαιτούσε χρόνο πέρα από τις δυνατότητές μου. Δεύτερον, η πραγμάτευση των ληστρικών τραγουδιών κατά την μετεπαναστατική περίοδο μέχρι και τις δυο πρώτες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα έλαβε χώρα πολύ συνοπτικά και κατ' ανάγκη σχηματικά. Πολλά ακόμα ζητήματα θα μπορούσαν να έχουν αποτελέσει αντικείμενο πρόσθετης έρευνας. Τρίτον, η σχέση που φαίνεται να διασυνδέει την εμφάνιση των κλέφτικων/ληστρικών με τα ακριτικά τραγούδια, έμεινε εκτός της ερευνητικής μου ατζέντας. Τέλος, αλλά όχι τελευταίο σε σημασία, τραγούδια που τραγουδήθηκαν σε άλλες βαλκανικές γλώσσες (π.χ. χαιντούκικα τραγούδια) έμειναν εκτός της προκείμενης μελέτης λόγω έλλειψης σχετικών μεταφρασμένων συλλογών αλλά και συναφούς ιστοριογραφικού υλικού. Ελπίζω άλλες και άλλοι να ασχοληθούν με τα παραπάνω σημαντικά ζητήματα στο εγγύς μέλλον.

## Βιβλιογραφία

- Αγριαντώνη, Χ. (1986) *Οι απαρχές της εκβιομηχάνισης στην Ελλάδα τον 19<sup>ο</sup> αιώνα*. Ιστορικό Αρχείο Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδος, Αθήνα.
- Ακαδημία Αθηνών (ΑΑ) (1962) *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (εκλογή)*, (τ. Α). Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, 7, Αθήνα.
- Αλεξιάκης, Ε. (2004) «Αναζητώντας τις οικογενειακές δομές στη νεότερη Ελλάδα. Η περίπτωση της πολυπυρηνικής οικογένειας», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τ. 29-30 (1999-2003), Αθήνα, σ. 35-60.
- Αμπού, Εντ., (χ.χ.) *Η Ελλάδα του Όθωνος. Η σύγχρονη Ελλάδα, 1854* (μτφρ. Α. Σπήλιου). Εκδ. Α/φων Τολίδη, Αθήνα (γαλλική έκδοση 1855).
- Αμπού, Εντ., (1968) *Ο βασιλεύς των ορέων* (μτφρ. Α.Φ.). Εκδ. Γαλαξίας, Αθήνα.
- Άντερσον, Μπ. (1997) *Φανταστικές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού* (μτφρ. Π. Χαντζαρούλα). Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Ανωνύμου του Έλληνα (1806) *Ελληνική Νομαρχία ήτοι λόγος περί ελευθερίας*. Εν Ιταλία. Εκδόσεις ARS BREVIS/Παρά Πέντε, Αθήνα.
- Αποστολάκης, Γ.Μ. (1950) *Το κλέφτικο τραγούδι, το πνεύμα και η τέχνη του*. Εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Ιωάννου Δ. Κολλάρου και Σ<sup>ιας</sup>, Αθήνα.
- Αραβαντινός, Π. (1996) *Δημοτικά άσματα της Ηπείρου* (ανατύπωση). Εκδ. Δαμιανός-Δωδώνη, Αθήνα.
- Αριστοτέλους *Περί Ποιητικής*. (Μτφ. Σίμου Μενάρδου, εισαγωγή, κείμενον και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή). Ακαδημία Αθηνών (2), Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1997.
- Ασδραχάς, Σ. (1965) «Από τη συγκρότηση του αρματολισμού (ένα ακαρνανικό παράδειγμα)». *Επιθεώρηση Τέχνης*, τχ. 126, σ. 483-500.
- Ασδραχάς, Σ. (1974) Βιβλιοκρισία του βιβλίου του Αλέξη Πολίτη *Το δημοτικό τραγούδι. Κλέφτικα*. Περιοδικό *Ελληνικά*, τ. 27, τχ. 2, σ. 427-31. Αναδημοσίευση στο: Ασδραχάς, Σ. (2019) *Πρωτόγονη επανάσταση. Αρματολοί και κλέφτες (18<sup>ος</sup>-19<sup>ος</sup> αι.)*. Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα, σ. 211-219.
- Ασδραχάς, Σ. (1982) *Ελληνική κοινωνία και οικονομία, η και ιθ αιώνες*. Εκδ. Ερμής, Αθήνα.
- Ασδραχάς, Σ. (1993) *Σχόλια*. Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Ασδραχάς, Σ. (1999) «Οι 'πρωτόγονοι' της εξέγερσης. Όροι και όρια της εν δυνάμει επαναστατικότητας των κλεφταρματολών». Αφιέρωμα της *Καθημερινής* (Επτά Ημέρες, «Κλεφταρματολοί: Ένα Έχρονικό των Ορέων' από την τουρκοκρατία στην Αντίσταση», 21 Μαρτίου 1999).
- Ασδραχάς, Σ. (2005) «Προλεγόμενα». Στο Δαμιανάκος, Στ. *Ήθος και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*. Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Ασδραχάς, Σ. (2014) *Υπομνήσεις: Ιστορικότροπα σημειώματα*. Εκδ. Θεμέλιο (Ιστορική Βιβλιοθήκη), Αθήνα.
- Ασδραχάς, Σ. (2019) *Πρωτόγονη επανάσταση. Αρματολοί και κλέφτες (18<sup>ος</sup>-19<sup>ος</sup> αι.)*. Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα.
- Bakhtin, M. (1981) *The dialogic imagination*. University of Texas Press, Austin.
- Barkey, K. (1994) *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Barnard, A. (2004) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bauman, Z. (2017) *Ρευστοί καιροί. Η ζωή την εποχή της αβεβαιότητας* (μτφρ. Κ. Δ. Γεώργας). Εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα.
- Βελουδής, Γ. (1981) *Προτάσεις. Δεκαπέντε γραμματολογικές δοκιμές*. Εκδ. Κέδρος, Αθήνα.
- Βελουδής, Γ. (1982) *Ο Jakob Philipp Fallmerayer και η γένεση του ελληνικού εθνικισμού*. Εκδ. Μνήμων, Αθήνα.
- Βελουδής, Γ. (2011) *Γραμματολογία. Θεωρία λογοτεχνίας*. Εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- Βεργόπουλος, Κ. (1992) *Το αγροτικό ζήτημα στην Ελλάδα: Το πρόβλημα της κοινωνικής ενσωμάτωσης της γεωργίας*. Εκδ. Εξάντας, Αθήνα.
- Βερέμης, Θ. επμ., (2003) *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*. Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Βερέμης, Θ., Κολιόπουλος, Γ., Μιχαηλίδης, Ι. (2018) *1821. Η δημιουργία ενός έθνους-κράτους*. Εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα.

- Βλαχογιάννης, Γ. επιμ. (1907) *Απομνημονεύματα του στρατηγού Ιωάννου Μακρυγιάννη*. Εκδ. Ιστορική Έρευνα, Αθήνα.
- Βλαχογιάννης, Γ., επιμ. (1939) *Κασομούλης, ενθυμήματα στρατιωτικά της Επανάστασης των Ελλήνων*, τ. 1. Αθήνα.
- Blok, A. (1972) "The peasant and the brigand: Social banditry reconsidered". *Comparative Studies in Society and History*, 14(4), pp. 495-503.
- Boeschoten, R. van (1991α) *From Armatolik to People's Rule: Investigation into the Collective Memory of Rural Greece, 1750-1949*. Adolf Hakkert, Amsterdam.
- Boeschoten, R. van (1991β) «Κλεφταρματολοί, ληστές και κοινωνική ληστεία», *Μνήμων*, Αθήνα, σ. 9-24.
- Bogatyrev, P., Jakobson, R. (1998) «Η λαϊκή λογοτεχνία ως αυτόνομη μορφή λογοτεχνίας». *Ο Πολίτης*, τχ. 59, σ. 18-24.
- Βουρνάς, Τ. (χ.χ.) *Η σφαγή στο Δήλεσι. Αγγλοκρατία και ληστοκρατία*. Εκδ. Φυτράκης, Αθήνα.
- Βουρνάς, Τ. (1997) *Ιστορία της νεώτερης Ελλάδας: Από την Επανάσταση του 1821 ως το κίνημα του Γουδί (1909)*. Τομ. Α, εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- Βουρνάς, Τ. (2000) *Σύντομη ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*. Εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. (2006) *Η Αίσθηση της Πρακτικής*. (Μτφρ. Θ. Παραδέλλης). Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Bowra, C.M. (1962) *Primitive song*. Mentor Books, N. York.
- Braudel, F. (1992) *Η δυναμική του καπιταλισμού* (μτφρ. Ρ. Μπενβενίστε). Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Braudel, F. (1993) *Η Μεσόγειος και ο Μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β'*. (Τομ. Α, μτφρ. Κλαίρη Μιτσοτάκη). Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Βρεττάκος, Ν. (1985) «Γλώσσα και τεχνική στο δημοτικό μας τραγούδι». Στο Σκαρτσής, Σ., επιμ., *Πρακτικά τέταρτου συμποσίου ποίησης. Αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι*. Εκδ. Γνώση, Αθήνα.
- Bullock, A., Stallybrass, O., Trombley, S., eds., (1988) *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. Fontana Press, London.
- Calhoun, C. (1997) *Nationalism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Carnoy, M. (1984) *The State and Political Theory*. Princeton University Press, Princeton N. Jersey.
- Carr, R. (1959) "Review: E.J. Hobsbawm Primitive Rebels". *The Economic History Review*, 12(2), pp. 348-350.
- Γκαρά, Ε. (2014) «Γαιοκτησία και φορολογία». Στο *Ιστορία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας 1300-1839* (Σημειώσεις μαθήματος στο eclass, ενότητα 11), <https://eclass.aegean.gr/modules/document/?course=SA181>. (Πρόσβαση 14-5-2018).
- Γκότσης, Κ. (2014) *Δημοτικά τραγούδια: Μελέτες, σχόλια*. Εκδ. Ορρορτυνα, Πάτρα.
- Γκρούπι, Λ. (1977) *Η έννοια της ηγεμονίας στον Γκράμσι* (μτφρ. Π.Δ. Καστορινός). Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Γριτσόπουλος, Τ. (1984) *Κλεφτο-αρματολικά Πελοποννήσου και η επίθεσις κατά του Πρωτοσύγκελλου*. Ανάτυπον από τα «Πελοποννησιακά» τ. ΙΕ', Εταιρία Πελοποννησιακών Σπουδών Αθήνα (πρώτη έκδοση 1955).
- Clogg, R. (2003) *Συνοπτική ιστορία της Ελλάδας 1770-2000* (μτφρ. Α. Παπαδάκη & Μ. Μαυρομάτη). Εκδ. Κάτοπτρο, Αθήνα.
- Confino, A., (1997) "Collective memory and cultural history: Problems of method." *The American Historical Review*, 102(5), pp. 1386-1403.
- Crehan, K. (2002) *Gramsci, Culture and Anthropology*. Pluto Press, London.
- Dakin, D. (1989) *Η ενοποίηση της Ελλάδας 1770-1923* (μτφρ. Α. Ξανθόπουλος). Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Δαμιανάκος, Στ. (1994) «Κλέφτες, ληστές και ρεμπέτες: Η κοινωνική αμφισβήτηση και συνέχιση των λαϊκών παρανομιών στην Ελλάδα». *Ουτοπία*, τχ. 12, σ. 63-80.
- Δαμιανάκος, Στ. (2003) *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*. Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Δαμιανάκος, Στ. (2005) *Ήθος και πολιτισμός των επικίνδυνων τάξεων στην Ελλάδα*. Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Δέδε, Κ., Δημητρόπουλος, Δ., επιμ. (2014) *Βιογραφία του κακούργου Ν. Πετμεζά, του εν Πάτραις κατατομηθέντος την 14<sup>η</sup> Αυγούστου 1882*. Εκδ. Πελοπόννησος, Πάτρα.
- Δεληγιάννης, Κ. (1957) *Απομνημονεύματα*. «Απομνημονεύματα των αγωνιστών του 21», τ. 16, 17 και 18, Αθήνα.

- Δεμερτζής, Ν. (1996) *Ο λόγος του εθνικισμού: Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*. Εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα.
- Δερμεντζόπουλος, Χ. (1997) *Το ληστρικό μυθιστόρημα στην Ελλάδα: Μύθοι-παραστάσεις-ιδεολογία*. Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Δερτιλής, Γ.Β. (2005) *Ιστορία του ελληνικού κράτους 1830-1920 (τ. Α και Β)*. Εκδ. βιβλιοπωλείον της Εστίας Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας ΑΕ, Αθήνα.
- Δημητρόπουλος, Δ. (2015) «Το βουνό, οι κλέφτες. Δυό κρίκοι της εθνικής αφήγησης». Στο Κακλαμάνης, Στ., Καλοκαιρινός, Α., Πολυχρονάκης, Δ., (επιμ.) *Λόγος και χρόνος στη νεοελληνική γραμματεία (18<sup>ος</sup>-19<sup>ος</sup> αιώνας)*. Πρακτικά συνεδρίου προς τιμήν του Αλέξη Πολίτη, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Διζικίρκης, Γ. (1983) *Η αισθητική της ρωμοσύνης: Το δημοτικό τραγούδι κάτω από το φως της πάλης των σύγχρονων ιδεών*. Εκδ. Φιλιππότης, Αθήνα.
- Δρακόπουλος, Γκότσης, Γ., Γριμάνη, Α. (2015) *Μεθοδολογία κοινωνικών και οικονομικών επιστημών*. [ηλεκτρ. βιβλ.] Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα. Διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/1880> (ημερομηνία πρόσβασης 24-11-2016).
- Durkheim, E. (1947) *The division of labor in society*. The Free Press, Glencoe, Illinois.
- Eagleton, T. (1994) «Οι έννοιες της ιδεολογίας και της ηγεμονίας στον Γκράμσι». *Ουτοπία*, τχ. 11, σ. 53-65.
- Επιστημονικό Συμπόσιο (1994) *Έθνος, κράτος, εθνικισμός*. Εκδ. Εταιρίας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα.
- Eriksen, T.H. (2007) *Μικροί τόποι μεγάλα ζητήματα* (μτφρ. Α. Κατοικερός). Εκδ. Κριτική, Αθήνα.
- Eriksen, T.H., Nielsen, F. (2001) *A History of Anthropology*. Pluto Press, London.
- Fauriel, C. (2002) *Δημοτικά τραγούδια της σύγχρονης Ελλάδας* (μτφρ. Απ. Δ. Χατζηγεμμανούηλ). Εκδ. Ελληνική Παιδεία Α.Ε., Αθήνα.
- Foucault, M. (2011) *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής* (μτφρ. Τ. Μπέτζελος). Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Gallant, T.W. (1988) "Greek bandits: Lone wolves or family affair?" *Journal of Modern Greek Studies*, 6(2), pp. 269-290.
- Geary, P.J. (2003) *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton University Press, Princeton N. Jersey.
- Gellner, E. (1992) *Έθνη και εθνικισμός* (μτφρ. Δ. Λαφαζάνη). Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Gellner, E. (2002) *Εθνικισμός: Πολιτισμός, πίστη και εξουσία* (μτφρ. Α. Παπαδάκη). Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks* (επιμ. και μτφρ. Hoare, Q. & G. Nowell Smith). International Publishers, N. York.
- Greenfeld, L. (1996) "Nationalism and modernity", *Social Research*, 63(1), pp. 3-40.
- Ζαμπέλιος, Σ., επιμ., (2008) *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος*. Εκδ. Κουλτούρα, Αθήνα (ανατύπωση της πρώτης έκδοσης Τυπογραφείο Ερμής Α. Τερζάκη και Θ. Ρωμαίου, Κέρκυρα 1852).
- Ζέρβας, Π. (2007) *Το κλέφτικο τραγούδι (18<sup>ος</sup>-19<sup>ος</sup> αι.): Ιστορία και μουσική τέχνη στη βασική εκπαίδευση και την παιδεία*. Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Σχολή Επιστημών Αγωγής.
- Ζορμπά, Μ. (2010) «Ηγεμονία και μεταηγεμονία στις πολιτισμικές σπουδές: Θεωρητική και πολιτική διαδρομή της Γκραμσιανής έννοιας». Στο Βούλγαρης, Γ., Κωτσονόπουλος, Λ., (επιμ.) *Στα μονοπάτια του Αντόνιο Γκράμσι. Πολιτική και πολιτισμός από το έθνος-κράτος στην παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Ηλιού, Φ. (2007) *Ψηφίδες ιστορίας και πολιτικής του εικοστού αιώνα*. Εκδ. Πόλις, Αθήνα.
- Halbwachs, M. (2013) *Η συλλογική μνήμη* (μτφρ. Τ. Πλυτά). Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.
- Hall, S. (2017) *Το έργο της αναπαράστασης* (μτφρ. & επιμ. Π. Πετσίνη). Πλέθρον, Αθήνα.
- Hantzaroula, P. (2011) "Gender History and the Transformation of the Poetics of Historical Knowledge". *Historiein*, Vol. 10, pp. 48-70.
- Henning, Ch. (2007) "Ideology". Στο Ritzer, G., (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell, Oxford.
- Herzfeld, M. (2002) *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*. Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Hobsbawm, E. (1972) "Social bandits: Reply". *Comparative Studies in Society and History*, 14(4), pp. 503-505.
- Hobsbawm, E. (1982) «Gramsci and marxist political theory». Στο Showstack Sassoon, A. (ed.) *Approaches to Gramsci*. Writers and Readers Publishing Cooperative, London.

- Hobsbawm, E. (1994) *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα* (μτφρ. Χρ. Νάντρις). Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα.
- Hobsbawm, E. (2010) *Ληστές* (μτφρ. Ν. Κούρκουλος). Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Iggers, G. (2005) *Η ιστοριογραφία στον 20<sup>ο</sup> αιώνα: Από την επιστημονική αντικειμενικότητα στην πρόκληση του μεταμοντερνισμού* (μτφρ. Π. Ματάλας). Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Jameson, F. (2007) *Μια μοναδική νεωτερικότητα. Δοκίμιο για την οντολογία του παρόντος* (μτφρ. Σ. Μαρκέτος). Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Jenks, C. (2007) "Culture: conceptual clarifications". Στο Ritzer, G., (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell, Oxford.
- Jones, S. (2006) *Antonio Gramsci*. Routledge, London & New York.
- Καράβας, Σ. (2004) «Ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος και οι εθνικές διεκδικήσεις (1877-1885)». Στο Κιτρομηλίδης, Π.Μ., Σκλαβενίτης, Τ.Ε., (επιμ.) *Ιστοριογραφία της νεότερης και σύγχρονης Ελλάδας 1833-2002*. Πρακτικά Δ' διεθνούς συνεδρίου Ιστορίας, τ. Α, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Αθήνα.
- Καραμπελιάς, Γ. (2017) *Το δημοτικό τραγούδι: Αποτύπωση της ιδιοπροσωπείας του νεώτερου ελληνισμού*. Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα.
- Καραφουλίδου, Β. (2018) «...της μεγάλης ταύτης ιδέας...» *Όψεις της εθνικής ιδεολογίας 1770-1854*. Εκδ. Πόλις, Αθήνα.
- Καρούζος, Ν. (1984) «Το δημοτικό τραγούδι: Στοχασμοί και παρατηρήσεις». Στο Σκαρτσής, (επιμ.) *Πρακτικά τέταρτου συμποσίου ποίησης –Αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι (Πανεπιστήμιο Πατρών 6-8 Ιουλίου 1984)*. Εκδ. Γνώση, Αθήνα.
- Kast, F.E., Rozensweig, J.E., (1972) «The modern view: A systems approach». Στο Beishon, J., Peters, G. (eds.) *Systems Behaviour*. Open University Press, London.
- Κατωμένος, Ε. (2008) *Δημοτικό τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*. Εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- Κιτρομηλίδης, Π. (2000) *Νεοελληνικός διαφωτισμός*. Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Klein, K.L. (2000) "On the emergence of memory in historical discourse". *Representations*, 69, Special Issue: Grounds for Remembering, pp. 127-150.
- Κολιόπουλος, Ι. (1988) *Ληστές*. Εκδ. Ερμής, Αθήνα.
- Κολιόπουλος, Ι. (2003) «Ληστεία και αλτρωτισμός στην Ελλάδα του 19<sup>ου</sup> αιώνα». Στο Βερέμης, Θ. (επιμ.) *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Κονδύλης, Π. (2000) *Ο νεοελληνικός διαφωτισμός: Οι φιλοσοφικές ιδέες*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Κονδύλης, Π. (2011) *Οι αιτίες της παρακμής της σύγχρονης Ελλάδας: Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Κοντογιώργης, Γ.Δ. (1979) *Η ελληνική λαϊκή ιδεολογία. Πολιτικοκοινωνική μελέτη του δημοτικού τραγουδιού*. Εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα.
- Κορδάτος, Γ. (1924) *Η κοινωνική σημασία της Ελλην. Επαναστάσεως του 1821*. Εκδοτικός Οίκος Γ.Ι. Βασιλείου (Φιλοσοφική και Κοινωνιολογική βιβλιοθήκη Γ.Ι. Βασιλείου, αριθ. 20), Αθήνα.
- Κορδάτος, Γ. (1930) *Εισαγωγή εις την ιστορίαν της ελληνικής κεφαλαιοκρατίας*. Εκδ. Πανεπιστημιακό Βιβλιοπωλείο Αλεξ. Ν. Κολολού, Αθήνα.
- Κορδάτος, Γ. (2007) *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας, 1453 μ.Χ.- 1821 μ.Χ. –Τουρκοκρατία* (τομ. ΙΧ). Εκδόσεις 20<sup>ος</sup> αιώνας, Αθήνα.
- Κοταρίδης, Ν. (1993) *Παραδοσιακή επανάσταση και Εικοσιένα*. Πλέθρον, Αθήνα.
- Κοταρίδης, Ν. (χ.χ.) «Αρματολισμός». Στο Καρδάσης, Β. (επιμ.) *Ιστορία των Ελλήνων. Ο ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία 1453-1821* (τ. 10). Εκδ. Δομή, Αθήνα.
- Κουλούρη, Χ., Λούκος, Χ. (1996) *Τα πρόσωπα του Καποδίστρια. Ο πρώτος κυβερνήτης της Ελλάδας και η νεοελληνική ιδεολογία (1831-1996)*. Εκδ. Πορεία, Αθήνα.
- Κουτρουβίδης, Σ. (2010) *Κανέλλος Δεληγιάννης*. Alter-Ego ΜΜΕ Α.Ε. – Τα Νέα (σειρά Ιστορική Βιβλιοθήκη - Οι Ιδρυτές της Νεότερης Ελλάδας αρ. 12, επιμ. σειράς: Βασίλης Παναγιωτόπουλος), Αθήνα.
- Κουφός, Ι.Ν. (1970) *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*. Εκδ. Σείριος, Αθήνα.
- Κρεμμυδάς, Β. (1976) «Η οικονομική κρίση στον ελλαδικό χώρο στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αι. και οι επιπτώσεις της στην επανάσταση του 1821. *Μνήμων*, τ. 6, σ. 16-33.
- Κυριακίδης, Π. (1965) *Ελληνική Λαογραφία, Α' Μνημεία του Λόγου*. Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα.
- Κυριακίδης, Π. (1990) *Το δημοτικό τραγούδι: Συναγωγή μελετών* (εκδ. φροντίδα Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος). Εκδ. Ερμής, Αθήνα.
- Κυριακίδου-Νέστορος, Α. (1978) «Η ρομαντική έννοια του έθνους και η λαογραφία», στο *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, εκδ. Εταιρίας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα.

- Κωστής, Κ. (2013) *Τα κακομαθημένα παιδιά της Ιστορίας. Η διαμόρφωση του νεοελληνικού κράτους 18<sup>ος</sup>-21<sup>ος</sup> αιώνας*. Εκδ. Πόλις, Αθήνα.
- Λαμπρινός, Γ. (1981) *Το δημοτικό τραγούδι*. Εκδ. Κέδρος, Αθήνα (2<sup>η</sup> έκδοση, βασισμένη στην πρώτη έκδοση το 1947 από τον εκδοτικό οίκο «Τα Νέα Βιβλία Α.Ε.»).
- Λε Γκοφ, Ζ., (1998) *Ιστορία και μνήμη* (μτφρ. Γ. Κουμπουρλής). Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Λέκκας, Π. (2011) *Η εθνικιστική ιδεολογία: Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.
- Λεοντίδου, Λ. (1989) *Πόλεις της σιωπής. Εργατικός εποικισμός της Αθήνας και του Πειραιά, 1909-1940*. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, Αθήνα.
- Λιάκος, Α. (1993) «Η δόμηση του εθνικού χρόνου στην ελληνική ιστοριογραφία». *Ο Πολίτης*, τχ. 124, σ. 23-31.
- Λιάκος, Α. (2005) *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*; Εκδ. Πόλις, Αθήνα.
- Lord, A.B. (1997) *The singer of tales*. Harvard University Press, Cambridge & London.
- Λούκατς, Γκ. (1975) *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (μτφρ. Γ. Παπαδάκης). Εκδ. Οδυσσεάς, Αθήνα.
- Mahutga, M.C., Norris, S.J. (2007) "Ideological hegemony". Στο Ritzer, G., (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell, Oxford.
- Marx, K. (1978) *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Progress Publishers, Moscow.
- Marx, K., Engels, Fr. (1976) *The German Ideology*. Progress Publishers, Moscow.
- Μουζέλης, Ν. (1978) *Νεοελληνική κοινωνία: Όψεις υπανάπτυξης*. Εκδ. Εξάντας, Αθήνα.
- Μουζέλης, Ν. (1994) *Ο εθνικισμός στην ύστερη ανάπτυξη*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Μπαλιμπάρ, Ε., Βαλλερστάϊν, Ι. (1991) *Φυλή, έθνος, τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*. Εκδ. Πολίτης, Αθήνα.
- Μπούσχοτεν, Ρ.Β., (1997) *Ανάποδα χρόνια: Συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)*. Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Μπυσί-Γκλυκομάν, Κ. (1984) *Ο Γκράμσι και το κράτος: Για μια υλιστική θεωρία της φιλοσοφίας*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Ναίρν, Τ., Λεβύ, Μ., Καμένκα, Ε., Αξελός, Λ., Καλόμαλος, Θ. (1998) *Εθνικισμός, ο σύγχρονος Ιανός: Πατριωτισμός, διεθνισμός και εθνικό ζήτημα*. Εκδ. Στοχαστής, Αθήνα.
- Νιτσιάκος, Β. (1995) «Η κτηνοτροφική κοινότητα: οικολογική προσαρμογή, σχέσεις παραγωγής και κοινωνική συγκρότηση. Το παράδειγμα της Αετομηλίτσας». Στο Νιτσιάκος, Β. *Οι ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της μακράς διάρκειας*. Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.
- Νιτσιάκος, Β. (1997) «Τσιφλίκι και τσελιγκάτο: Η συμπληρωματικότητα δύο κοινωνικοοικονομικών σχηματισμών». Στο Νιτσιάκος, Β. *Λαογραφικά Ετερόκλητα*. Εκδ. Οδυσσεάς, Αθήνα.
- Νούτσος, Π. (2005) *Νεοελληνικός διαφωτισμός: Τα όρια της διακινδύνευσης*. Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Ντάτση, Ε. (1990) «Ο 'λαός' της λαογραφίας. Το ιδεολογικό περιεχόμενο». *Ο Πολίτης*, τχ. 108, σ. 50-57.
- Ντομπ. Μ., κ.α. (2010) *Η μετάβαση από τον φεουδαλισμό στον καπιταλισμό* (μτφρ. Π. Γρεβενίτης). Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Οng, W.J. (1997) *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη: Η εκτεχνολόγηση του λόγου*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Παναγιωτίδης, Σ. (2014) «Οι "τρεις Κορδάτοι": μία περίπτωση της ιδεολογικής χρήσης της ιστορίας από την προπολεμική και μεταπολεμική Αριστερά», στο Λυμπεράτος, Μ., Παλαστράτης, Π. (επιμ.), *Αριστερά και Αστικός Πολιτικός Κόσμος 1940-1960*. Βιβλιόραμα, Αθήνα.
- Παναγιωτόπουλος, Β. (1985) *Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοποννήσου 13ος - 18ος αιώνας*, μτφ. Χριστίνα Αγριαντώνη. Ιστορικό Αρχείο / Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος, Αθήνα.
- Πάνος, Ν.Ι. (2005) *Ρεντζαίοι, οι «βασιλείς της Ηπείρου»*. Αυτοέκδοση, Φιλιππιάδα.
- Παπαγεωργίου: (2005) *Από το γένος στο έθνος: Η θεμελίωση του ελληνικού κράτους 1821-1862*. Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα.
- Παπαγιαννάκης, Λ. (1982) *Οι Ελληνικοί σιδηρόδρομοι (1882-1910). Γεωπολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές διαστάσεις*. Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Παπαδιαμάντης, Α. (2009) *Χρήστος Μηλιώνης. Ο γάμος του Καραχμέτη*. Εκδ. Alter-Ego ΜΜΕ Α.Ε., Αθήνα.
- Παπακωνσταντίνου, Θ.Β. (1998) *Ο κλεφταρματολός Μειντάνης, ένας θρύλος στην ιστορία -17<sup>ος</sup> αιώνας*. Εκδ. Όλυμπος, Αθήνα.
- Παπαρρηγόπουλος, Κ. (1999) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. (Επιμέλεια Κ.Θ. Δημαράς), Βιβλιπωλείον της «Εστίας» Ι.Δ. Κολλάρου & Σίας ΑΕ, Αθήνα.

- Παπαρρηγόπουλος, Κ. (2009) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*. Εκδ. National Geographic, Αθήνα.
- Παπασταμίου, Δ., Κοτζαγεώργης, Φ. (2015) *Ιστορία του νέου ελληνισμού κατά τη διάρκεια της οθωμανικής πολιτικής κυριαρχίας*. Ελληνικά Ακαδημαϊκά Συγγράμματα και Βοηθήματα ([www.kallipos.gr](http://www.kallipos.gr)), Αθήνα.
- Παραδέλλης, Θ. (1997) «Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη: Από την αυτόνομη δράση στην κοινωνική πρακτική», στο: Ong, W.J. (1997) *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη: Η εκτεχνολόγηση του λόγου*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, σ. ix-xxxiv.
- Πασσερίνι, Λ., (1998) *Σπαράγματα του 20<sup>ου</sup> αιώνα: Η ιστορία ως βιωμένη εμπειρία* (μτφρ. Οντέτ Βαρών-Βασάρ, Ι. Λαλιώτου και Ι. Πεντάζου). Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Πετρόπουλος, Δ. (1958) *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*. Εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.
- Πιζάνιας, Π.Θ. (2014) *Η ιστορία των νέων Ελλήνων από το 1400σ. έως το 1820*. Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα.
- Πλεξουσάκη, Ε., επιμ. (2014) *Μεταμορφώσεις του εθνικισμού. Επιτελέσεις της συλλογικής ταυτότητας στην Ελλάδα*. Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Πολίτης, Α. (1985) «Η γένεση του ενδιαφέροντος για τα δημοτικά τραγούδια». Στο Σκαρτσής: (επιμ.) *Πρακτικά 4<sup>ου</sup> Συμποσίου ποίησης – Αφιέρωμα στο Δημοτικό Τραγούδι* (Πανεπιστήμιο Πατρών 6-8 Ιουλίου 1985), εκδ. Γνώση, Αθήνα, σ. 379-396.
- Πολίτης, Α. (1987) «Η ‘μορφή’ του καπετάν Μπασδέκη». *Μνήμων*, τ. 11, σ. 1-31.
- Πολίτης, Α. (1999) *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Πολίτης, Α. επιμ., (2001) *Κλέφτικα: Το δημοτικό τραγούδι*. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα.
- Πολίτης, Α. (2003) *Ρομαντικά χρόνια: Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*. Θεωρία και Μελέτες Ιστορίας 14, ΕΜΝΕ-Μνήμων, Αθήνα.
- Πολίτης, Α. (2008) «Ένα κλέφτικο τραγούδι καταγεγραμμένο στα 1694». *Αριάδνη*, τ. 14, σ. 157-165.
- Πολίτης, Α. (2010) *Το δημοτικό τραγούδι*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Πολίτης, Α. (2013) «Ληστεία, οικονομικά πλεονάσματα, κτηνοτροφία. Υποθέσεις για το πλέγμα που τις συνδέει, 18<sup>ος</sup>-19<sup>ος</sup> αιώνας». *Νέα Εστία*, τχ. 1857, σ. 97-115.
- Πολίτης, Α. (2015) «Το δημοτικό τραγούδι». Στο Συλλογικό, *Ιστορία του ελληνικού έθνους. Ο ελληνοισμός υπό ξένη κυριαρχία (περίοδος 1669-1821) Τουρκοκρατία-Λατινοκρατία (Β)* (τ. 26). Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα.
- Πολίτης, Λ. (1995) *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. ΜΙΕΤ, Αθήνα.
- Πολίτης, Ν. (1991) *Δημοτικά τραγούδια. Εκλογή από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*. Εκδ. Γράμματα, Αθήνα.
- Πολίτης, Ν. (2005) *Τα δημοτικά τραγούδια. Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*. Εκδ. Εκάτη, Αθήνα.
- Pozzolini, A. (1970) *Antonio Gramsci: An Introduction to his Thought*. Pluto Press, London.
- Πύλια, Μ. (2001) «Λειτουργίες και αυτονομία των κοινοτήτων της Πελοποννήσου κατά τη δεύτερη τουρκοκρατία (1715-1821)». *Μνήμων*, τ. 23, σ. 67-98.
- Πύλια, Μ. (2012α) «Πολιτικοί όροι και οικονομικές λειτουργίες στην προεπαναστατική Πελοπόννησο». Στο Πετμεζάς:, κ.α. (επιμ.) *Θεωρητικές αναζητήσεις και εμπειρικές έρευνες*. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου Οικονομικής και Κοινωνικής Ιστορίας, Ρέθυμνο 10-13/12/2008, εκδόσεις Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Κρήτης & Αλεξάνδρεια, Αθήνα.
- Πύλια, Μ. (2012β) «Κοινωνικός αποκλεισμός και επανάσταση». Στο Πύλια, Μ., (επιμ.) *Από το 1821 στο 2012*. Εκδ. Βιβλιόραμα, Αθήνα.
- Passow, A. (2007) *Ρωμαίικα τραγούδια. Επιλογή δημοτικών τραγουδιών*. Εκδ. Ελληνική Παιδεία Α.Ε., Αθήνα.
- Ροδάκης, Π. (1999 α) *Κλέφτες και αρματολοί: Η ιστορικοκοινωνική διαμόρφωση του Ελλαδικού χώρου στα χρόνια της Τουρκοκρατίας* (Τομ. Α). Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Ροδάκης, Π. (1999 β) *Κλέφτες και αρματολοί: Η ιστορικοκοινωνική διαμόρφωση του Ελλαδικού χώρου στα χρόνια της Τουρκοκρατίας* (Τομ. Β). Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Σβορώνος, Ν. (1976) *Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας* (μτφρ. Αικ. Ασδραχά). Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Σβορώνος, Ν. (1995) *Ανάλεκτα νεοελληνικής ιστορίας και ιστοριογραφίας*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Schwarzmantel, J. ed., (2015) *The Routledge Guidebook to Gramsci's Prison Notebooks*. Routledge, London & New York.
- Σηφάκης, Γ.Μ. (1998) *Για μια ποιητική του Ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο.
- Σηφάκης, Γ.Μ. (2016) *Ζητήματα ποιητικής, φιλολογίας και λαογραφίας*. Εκδ. Κίχλη, Αθήνα.
- Σκαρτσής, Σ. (1994α) *Το δημοτικό τραγούδι*, (τ. 1). Εκδ. Πατάκη, Αθήνα.
- Σκαρτσής, Σ. (1994β) *Το δημοτικό τραγούδι*, (τ. 2). Εκδ. Πατάκη, Αθήνα.

- Σπανδωνίδη, Ε. (1939) *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρνασσού)*. Εκδ. Πυρσός, Αθήνα.
- Σπανδωνίδης, Π.Σ. (1963) *Οι κλεφταρματολοί και τα τραγούδια τους*. Εκδ. Δίφρος, Αθήνα.
- Στάθης, Π. (2001) *Από τους μετακινούμενους κτηνοτρόφους στους 'κλεφταρματολούς': όψεις της εξέλιξης και ιστοριογραφικές αναγνώσεις του θεσμού*. Διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία Α' Κύκλου, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα (αναρτημένη στην ιστοσελίδα της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Κρήτης, στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://elocus.lib.uoc.gr/>)
- Στάθης, Π. (2003) «Αρματολισμός: Χριστιανοί ένοπλοι στην υπηρεσία των Οθωμανών». Στο Συλλογικό, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770-2000* (τομ. 2<sup>ος</sup>). Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Στάθης, Π. (2007) «Κλεφταρματολοί και ληστεία στην οθωμανική περίοδο: Ιστοριογραφικά και μεθοδολογικά ζητήματα». Στο Παπαϊωάννου., (επιμ.) *Ζητήματα θεωρίας και μεθόδου των κοινωνικών επιστημών*. Εκδ. Κριτική, Αθήνα.
- Στάθης, Π. (2011) «Το Εικοσιένα του Κορδάτου πριν και μετά τον πόλεμο». *Διαβάζω*, τχ. 523, σ. 86-95.
- Σφυρόρας, Β. (2015) «Σώματα αντιστάσεως του ελληνισμού». Στο Συλλογικό, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Ο Ελληνισμός υπό Ξένη Κυριαρχία (περίοδος 1669-1821) Τουρκοκρατία-Λατινοκρατία* (τ. 25). Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα.
- Σωτηρόπουλος, Σ. (1867) *Τριάκοντα εξ ημερών αιχμαλωσία και συμβίωσις μετά ληστών (έκδοσις δευτέρα)*. Αθήνησι, τυπογραφείον Φραγκλίνος. Ανέμη, ψηφιακή βιβλιοθήκη νεοελληνικών σπουδών: <https://anemi.lib.uoc.gr/php/pager.php?rec=/metadata/8/8/6/metadata-454-0000004.tkl&do=70393.pdf&lang=el&pageno=1&pagestart=1&width=357&height=498&maxpage=194>. (Πρόσβαση 14-5-2018).
- Said, E. (1996) *Οριενταλισμός* (μτφρ. Φ. Τερζάκης). Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα.
- Saussure, F. de, (1979) *Μαθήματα γενικής γλωσσολογίας* (μτφρ. Φ.Δ. Αποστολόπουλου). Εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα (πρώτη γαλλική έκδοση 1916).
- Τερτσέτης, Γ. (1846) *Διήγησις συμβάντων της ελληνικής φυλής από τα 1770 έως τα 1836 – Υπαγόρευσε Θεόδωρος Κωνσταντίνου Κολοκοτρώνης*. Τύποις Χ. Νικολίδου Φιλαδελφέως, Αθήνησιν ([www.ebooks4greeks.gr/απομνημονεύματα-κολοκοτρώνη](http://www.ebooks4greeks.gr/απομνημονεύματα-κολοκοτρώνη)). (Πρόσβαση 4-3-2018).
- Thomson, G. (1989) *Η ελληνική γλώσσα, αρχαία και νέα*. Εκδ. Κέδρος, Αθήνα.
- Τζάκης, Δ. (1997) *Αρματολισμός, συγγενικά δίκτυα και εθνικό κράτος. Οι ορεινές επαρχίες της Άρτας στο πρώτο ήμισυ του 19<sup>ου</sup> αιώνα*. Διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Κοινωνιολογίας, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα του Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης: <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/10196#page/2/mode/2up> (Πρόσβαση 5-3-2018).
- Τζανακάρης, Β.Ι. (2002) *Τα παλληκάρια τα καλά σύντροφοι τα σκοτώνουν*. Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα.
- Τζανακάρης, Β.Ι. (2013) *Φώτης Γιαγκούλας ο απέθαντος και άλλες ληστρικές ιστορίες*. Εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα.
- Τζούκας, Β. (2012) «Το 'Νέο 1821'. Προσλήψεις της Ελληνικής Επανάστασης από το ΕΑΜ». Στο Πύλια, Μ., (επιμ.) *Από το 1821 στο 2012*. Εκδ. Βιβλιόραμα, Αθήνα.
- Timasheff, N.S., Theodorson, G.A. (1983) *Ιστορία κοινωνιολογικών θεωριών* (μτφρ. Δ.Γ. Τσαούση). Εκδ. Gutenberg, Αθήνα.
- Τσιάμαλος, Δ. (2007) *Κοινωνική και επαναστατική συνείδηση των ενόπλων της Ρούμελης στην επανάσταση του 1821*. Διδ. Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμ. Κοινωνιολογίας. Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών του ΕΚΤ: <https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/16242> (Πρόσβαση 5-3-2018).
- Τσιάμαλος, Δ. (2012) *Το αρματολικό φαινόμενο στη Ρούμελη*. Ιστότοπος εναλλακτικής ενημέρωσης Άρδην-Ρήξη (<http://ardn-rixi.gr/archives/3407>) (Πρόσβαση 5-3-2018).
- Τσοποτός, Δ.Κ. (1912) *Γη και γεωργοί της Θεσσαλίας κατά την Τουρκοκρατίαν επί τη βάσει ιστορικών πηγών*. Εν Βόλω, εκ του τυπογραφείου της εφημερίδος «Η Θεσσαλία». Ανέμη, ψηφιακή βιβλιοθήκη νεοελληνικών σπουδών: [https://anemi.lib.uoc.gr/php/pager.php?rec=/metadata/9/c/7/metadata-5a4952d101ffabc80daa73d1e325bda7\\_1274254188.tkl&do=116498\\_w.pdf&lang=el&pageno=1&pagestart=1&width=1031&height=728&maxpage=143](https://anemi.lib.uoc.gr/php/pager.php?rec=/metadata/9/c/7/metadata-5a4952d101ffabc80daa73d1e325bda7_1274254188.tkl&do=116498_w.pdf&lang=el&pageno=1&pagestart=1&width=1031&height=728&maxpage=143) (Πρόσβαση 5-3-2018)
- Τσουκαλάς, Κ. (1999) *Κοινωνική ανάπτυξη και κράτος: Η συγκρότηση του δημόσιου χώρου στην Ελλάδα*. Εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.
- Thompson, P., (2002) *Φωνές από το παρελθόν: Προφορική ιστορία* (μτφρ. Ρ.Β. Μπούσχοτεν & Ν. Ποταμιάνος). Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα.



- Υπουργείον Εξωτερικών (1871) *Έγγραφα περί της διαπραχθείσης ληστείας επί της οδού Μαραθώνος 1870*. Εκ του Εθνικού Τυπογραφείου. Ανέμη, ψηφιακή βιβλιοθήκη νεοελληνικών σπουδών. [https://anemi.lib.uoc.gr/php/pdf\\_pager.php?rec=/metadata/o/b/9/metadata-212-0000086.tkl&do=71163.pdf&lang=el&pageno=1&pagestart=1&width=403.44%20pts&height=598.56%20pts&maxpage=102](https://anemi.lib.uoc.gr/php/pdf_pager.php?rec=/metadata/o/b/9/metadata-212-0000086.tkl&do=71163.pdf&lang=el&pageno=1&pagestart=1&width=403.44%20pts&height=598.56%20pts&maxpage=102) (Πρόσβαση 5-3-2018).
- Φακούρα, Α. (2013) *Προυχοντικές αυθεντίες στον Μοριά 1715-1821, σ. Στρατιωτικοί, διοικητικοί και δημοσιονομικοί μετασχηματισμοί*. Διδ. Διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμ. Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας. Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών του ΕΚΤ: <https://www.didaktorika.gr/eadd/bitstream/10442/37492/1/37492.pdf> (Πρόσβαση 5-3-2018)
- Φίνλεϋ, Γ. (1973) *Ιστορία της ελληνικής επαναστάσεως*, τόμος Α (μτφρ. Α. Γεωργούλη). Εκδ. Α/φων Τολίδη, Αθήνα.
- Φωτάκος (1960) *Απομνημονεύματα περί της ελληνικής επαμναστάσεως*. Φιλολογικά Χρονικά, Αθήνα.
- Φωτόπουλος, Α.Θ. (2005) *Οι κοτζαμπάσηδες της Πελοποννήσου κατά τη δεύτερη τουρκοκρατία (1715-1821)*. Ηρόδοτος, Αθήνα.
- Χαλατσάς, Δ. (1984) «Ληστρικά τραγούδια». Στο Σκαρτσής, Σ. (επιμ.) *Πρακτικά τέταρτου συμποσίου ποίησης –Αφιέρωμα στο δημοτικό τραγούδι* (Πανεπιστήμιο Πατρών 6-8 Ιουλίου 1984). Εκδ. Γνώση, Αθήνα.
- Χαλατσάς, Δ. (2003) *Ληστρικά τραγούδια*. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα.
- Ψιμούλη, Β. (1996) «Σουλιώτες: Βοσκοί και άρπαγες». *Τα Ιστορικά*, τ. 13, τχ. 24, 25, σ. 13-36.
- Ψιμούλη, Β. (2005) *Σούλι και Σουλιώτες*. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα.
- Wallerstein, I. (1974) *The modern world system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Academic Press, N. York.
- Wallerstein, I. (1980) *The modern world system II: Mercantilism and the consolidation of the European world-economy*. Academic Press, N. York.
- Wallerstein, I. (1989) *The modern world system III: The second era of great expansion of the capitalist world-economy*. Academic Press, N. York.
- Williams, R. (1994) *Κουλτούρα και Ιστορία* (μτφρ. Β. Αποστολίδου). Εκδ. Γνώση, Αθήνα.