



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ & ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ & ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
“ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ & ΙΣΤΟΡΙΑ”

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

***Αποτυπώσεις της βεντέτας στην ελληνική
και την αλβανική λογοτεχνία:***

**Ισμαήλ Κανταρέ, *Ρημαγμένος Απρίλης*,
Ιωάννα Καρυστιάνη, *Κουστούμι στο χώμα***

Ονοματεπώνυμο: Θεοδώρα Μήτσιου
Αριθμός Μητρώου: 1114M026
Σύμβουλος Σπουδών: Θεοτοκάς Νίκος

ΑΘΗΝΑ, Ιανουάριος 2017

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	1
Το φαινόμενο της βεντέτας.....	4
Η βεντέτα στην Αλβανία. Το Κανούν.....	10
Η βεντέτα σύμφωνα με το Κανούν.....	15
Η αλβανική βεντέτα μέσα στο χρόνο.....	22
Κανταρέ. Βιογραφικά στοιχεία.Συγγραφικό έργο.....	24
Ο Κανταρέ και η σχέση του με το καθεστώς του Ενβέρ Χότζα.....	26
Η μαρξιστική και η εθνικιστική σκέψη στο έργο του Κανταρέ.....	28
<i>Ρημαγμένος Απρίλης</i>	30
Οι βασικοί χαρακτήρες στο Ρημαγμένο Απρίλη και οι στόχοι του Κανταρέ	
-Γκιόργκ.....	32
-Οι επισκέπτες Μπεσιάν-Ντιαν.....	42
-Ο ερμηνευτής του Κανούν, Αλί Μπινάκ και οι βοηθοί του.....	47
-Ο έφορος του αίματος, Μαρκ Ουκασιέρ.....	48
Η βεντέτα στην Κρήτη.	
Ιστορικό πλαίσιο και αξιολογικές αντιλήψεις περί βεντέτας.....	52
Κοινωνικό πλαίσιο.....	55
Σχέσεις συγγένειας και βεντέτα.....	61
Η λειτουργία των εθιμικών κανόνων. Πρακτικές ανυποταξίας στην καθημερινότητα.....	63
Αντεκδικητικός φόνος. «Οικογενειακά». Ακολουθία πράξεων και Εναλλακτικές.....	68
Ρόλος και θέση των γυναικών στην κρητική βεντέτα.....	72
Ιωάννα Καρυστιάνη. Βιογραφικά στοιχεία.....	73
<i>Κουστούμι στο χώμα</i>	74
Η ζωή στην Αμερική.	
-Κυριάκος Ρουσιάς.....	77
-Πολυξένη Ρουσιά.....	79

-Η νονά Αθανασία.....	80
Η ζωή στο Οροπέδιο Παγωμένου.	
-Κυριάκος Ρουσιάς, ο ψηλός.....	81
-Κυριάκος Ρουσιάς, ο κοντός.....	87
-Ο «σασμός» των δυο αντιπάλων.....	92
-Τα «οικογενειακά» των Ρουσιάδων.....	93
-Ο πατέρας Μύρωνας Ρουσιάς.....	94
-Ρόλοι και θέσεις των γυναικών στα οικογενειακά των Ρουσιάδων.....	98
-Η κοινωνία Παγωμένου. Απεικονίσεις της καθημερινότητας και των συνδηλώσεων της.....	107
Συμπεράσματα.....	112

Εισαγωγή

Στην παρούσα εργασία εξετάζονται ορισμένες αποτυπώσεις της βεντέτας στην αλβανική και την ελληνική λογοτεχνία, μέσα από το λογοτεχνικό διήγημα «Ρημαγμένος Απρίλης» του Ισμαήλ Κανταρέ και το «Κουστουμί στο χρώμα» της Ιωάννας Καρυστιάνη αντίστοιχα. Παρά το γεγονός ότι πρόκειται για λογοτεχνική αφήγηση, η οποία ενδέχεται να προκαλέσει εύλογα ερωτήματα στον αναγνώστη σχετικά με την ορθότητα του τεκμηρίου, θεωρούμε πως μέσω της επιλογής αυτής, είναι δυνατόν, πέρα από την περιγραφή των πραγματολογικών στοιχείων, να δοθεί η δυνατότητα να αναδειχθούν ακριβέστερα οι ιδιαίτερες εκφάνσεις αυτής της αρχαϊκής πρακτικής των ορεσίβιων της Αλβανίας και της Κρήτης. Το εκάστοτε λογοτεχνικό δημιούργημα είναι κατεξοχήν παραγωγή κοινωνική. Αποτελεί δηλαδή μέρος του αξιακού και ηθικού κώδικα της εκάστοτε κοινωνίας και συνεπώς συνδιαλέγεται με αυτή¹. Έχουμε λοιπόν τη δυνατότητα όχι μόνο να εντοπίσουμε τα στοιχεία εκείνα που αφηγούνται τις σελίδες του παρελθόντος, αλλά είμαστε σε θέση να αναδείξουμε με έναν πιο παραστατικό τρόπο διαθλάσεις μιας καθημερινότητας, που πιθανόν να ξεφεύγουν της κανονιστικής γραφής της ιστορικής πέννας.

Υπάρχει σίγουρα πληθώρα μελετών στις κοινωνικές επιστήμες, αναφορικά με το φαινόμενο της βεντέτας και συχνά γίνεται χρήση τους εντός του κειμένου μας, κυρίως όμως επιχειρούμε μια προσέγγιση του φαινομένου μέσα από τη λογοτεχνική αφήγηση, ακολουθώντας την πρόταση του Ιβαν Γιαμπλόνκα για γεφύρωση των κοινωνικών επιστημών με τη λογοτεχνία. Αυτό που διερευνάται στην παρούσα εργασία είναι κατά πόσο είναι δυνατόν, παρά τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ ιστορίας και λογοτεχνίας, ο συνδυασμός τους να μας δώσει εργαλεία ώστε να προσεγγίσουμε την πραγματικότητα με σκοπό να την κατανοήσουμε καλύτερα. Όπως πολύ εύστοχα το διατυπώνει ο Ι. Γιαμπλόνκα, «από τη στιγμή που ο ιστορικός συλλογισμός ζει και πάλλεται μέσα σε αμέτρητα “λογοτεχνικά” κείμενα, πρέπει στα κριτήρια της μορφής, της φαντασίας, της πολυσημίας, της μοναδικότητας και της θεσμοθέτησης να προσθέσουμε και το κριτήριο της διαδικασίας: η λογοτεχνία μπορεί να είναι επίσης το αφήγημα μιας αναζήτησης, η αγωνία του προβλήματος, ο χαρακτηρισμός της βασάνου, η επιθυμία να κατανοήσουμε τι στ' αλήθεια πράττουν οι άνθρωποι. Το λογοτεχνικό κείμενο είναι ταξίδι στο κέντρο της απουσίας, ενέργεια χάρη στην οποία κάποιος ψάχνει απαντήσεις στα ερωτήματα του, αγωνίζεται να πει την αλήθεια για τον κόσμο, δίνει μάχη ενάντια στην αδιαφορία και τη λήθη, τις δοξασίες και το ψέμα, αλλά και ενάντια στον ίδιο του τον εαυτό, ενάντια στην σύγχυση, την έλλειψη περιέργειας και το “προφανές”»².

Όπως σημειώνει ο Τέρι Ήγκλετον η «διαδικασία της ανάγνωσης είναι πάντα μια δυναμική διαδικασία, μια συνθετική κίνηση και ένα ξεδίπλωμα μέσα στο χρόνο». Και παρακάτω παραθέτοντας

¹ Δέσποινα Μπαμπανελου, «Μύθος και Ιστορία στην αλβανική λογοτεχνία. Σχόλια πάνω στο έργο του Ismail Kadare: *Ποιός έφερε την Ντουρουντίν*», περ. *Δοκίμες*, τχ. Α', Ιανουάριος 1994, σ. 58

² Ivan Jablonka, «*Η ιστορία είναι μια σύγχρονη λογοτεχνία. Μανιφέστο για τις κοινωνικές επιστήμες*», μτφ. Ρίκα Μπενβενιστε, Αθήνα, Πόλις, 2017, σ. 283-284.

τα λόγια του θεωρητικού Roman Ingarden «το λογοτεχνικό έργο (...) υφίσταται ως μια σειρά “σχημάτων” ή γενικών κατευθύνσεων, τις οποίες ο αναγνώστης πρέπει να υλοποιήσει. Για να γίνει αυτό, ο αναγνώστης θα μεταφέρει στο έργο ορισμένες “προ-αντιλήψεις”, ένα ασαφές πλαίσιο πεποιθήσεων και προσδοκιών σύμφωνα με τις οποίες θα αποτιμήσει τα διάφορα χαρακτηριστικά του έργου. Στη συνέχεια αυτής της διαδικασίας οι προσδοκίες τροποποιούνται και η ερμηνευτική προσέγγιση περιστρέφεται από το μέρος στο όλο και πάλι πίσω. Έτσι καθώς θα προσπαθούμε να συνθέσουμε ένα συνεκτικό νόημα από το κείμενο, επικεντρώνουμε και οργανώνουμε με λογική συνέχεια στοιχεία σε σύνολα, «αποκλείοντας μερικά και προβάλλοντας άλλα ή “πραγματώνοντας” ορισμένα με συγκεκριμένο τρόπο». Καθώς «η ανάγνωση δεν είναι μια ευθύγραμμη κίνηση, δεν είναι απλώς μια συσσωρευτική διαδικασία· οι αρχικές μας εικασίες δημιουργούν ένα πλαίσιο αναφοράς εντός του οποίου θα ερμηνεύσουμε όσα ακολουθούν» λαμβάνοντας υπόψη πως τα τελευταία είναι πιθανόν να μετασχηματίσουν τις αρχικές μας αντιλήψεις και να αναδείξουν σημεία τους και ταυτόχρονα να υποβαθμίσουν άλλα. Η πολύπλοκη διαδικασία της ανάγνωσης «συντελείται σε πολλά επίπεδα συγχρόνως, διότι το κείμενο έχει “φόντο” και “προσκήνιο”, διαφορετικές αφηγηματικές οπτικές γωνίες, εναλλακτικά στρώματα νοήματος ανάμεσα στα οποία κινούμαστε διαρκώς»³.

Είναι σημαντικό βέβαια, όπως επισημαίνει ο Ήγκλετον, να θυμόμαστε πως «το λογοτεχνικό έργο περιορίζει τις ερμηνείες μας ή ότι το νόημα του “ενυπάρχει” σε κάποιο βαθμό στο έργο». Η γλώσσα συνιστά ένα πεδίο κοινωνικών δυνάμεων άκρως διαμορφωτικών και συνεπώς αποτελεί ακαδημαϊκού τύπου πλάνη η θεώρηση του λογοτεχνικού έργου ως ένα σύνολο ατελειώτων πιθανοτήτων, οι οποίες ξεφεύγουν από το πεδίο των κοινωνικών δυνάμεων. Για να καταδείξει πιο emphatic τα παραπάνω ο Ήγκλετον χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός οδικού σήματος, του οποίου η ανάγνωση ακολουθεί σημαντικούς περιορισμούς λόγω της πρακτικής κατάστασης, η οποία εκφράζεται κατά την ερμηνεία του. Έτσι και σε ένα λογοτεχνικό κείμενο υπάρχουν περιορισμοί που ενδέχεται να υπαγορεύονται από «πρακτικές καταστάσεις», ωστόσο εδώ η ανάγνωση είναι διαφορετική καθώς «δεν παρέχεται στον αναγνώστη ένα έτοιμο πλαίσιο αναφοράς που να καθιστά τη γλώσσα απρόσκοπτα καταληπτή». Κατά την ανάγνωση των μυθιστορημάτων, τα οποία μας απασχολούν εδώ, θα συνθέσουμε σταδιακά το πλαίσιο αναφοράς στο οποίο έχει νόημα το φαινόμενο που εξετάζουμε, χωρίς αυτό να σημαίνει πως κινούμαστε με πλήρη ερμηνευτική ελευθερία⁴.

Πριν ενσκήψουμε στα κείμενα μας θεωρούμε πρώτα σημαντική μια γενικότερη αναφορά στη φωνική εκδίκευση ως ένα φαινόμενο που δεν αφορά τα συγκεκριμένα μόνο γεωγραφικά και χρονικά πλαίσια των κοινωνιών με τις οποίες θα ασχοληθούμε, αλλά ανιχνεύεται ως μια πανανθρώπινη πρακτική με τη μορφή φυσικού νόμου, ενός κώδικα εθιμικού δικαίου, ελλείπει θετικού. Καταστούμε σαφές ωστόσο πως η παρούσα εργασία δεν ασχολείται με τον νόμο της εκδίκευσης γενικά, αλλά

³ Terry Eagleton, *Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*, μτφ. Μιχάλης Μαυρωνάς, εισαγ.-θεώρηση μετάφρασης Δημήτρης Τζιόβας, Αθήνα, Οδυσσέας, 1989, σ. 125-126.

⁴ Ο. π., σ. 140-1.

επικεντρώνεται στην προσωπική «εκδίκηση μιας προσβολής ή ενός φόνου που μεταβιβάζεται σε όλους τους συγγενείς του θύματος»⁵.

Ο Jean Paul Roux στο βιβλίο του «Το αίμα. Μύθοι, σύμβολα και πραγματικότητα» όπου μελετά το ρόλο του αίματος στις δοξασίες όλου του κόσμου, αναφερόμενος στη βεντέτα, κάνει αυτό το διαχωρισμό μεταξύ εκδίκησης και βεντέτας και θεωρεί πως η δεύτερη εκφράζει καλύτερα από την πρώτη, της οποίας είναι μετάφραση στα ιταλικά, αυτό το φαινόμενο. Στηρίζεται στην ιδέα πως το αίμα του θύματος επιζητά την εκδίκηση και συνεπώς ο φονιάς πρέπει να πληρώσει. Το καθήκον αυτό συνδέεται με την ισχυρή αίσθηση της αξίας της τιμής και «μεταγγίζεται» σε όλα τα μέλη της οικογένειας με αποτέλεσμα στη συνέχεια ο θύτης να αποτελεί υποψήφιο θύμα φονικής εκδίκησης. Αυτή η αλυσίδα των πράξεων μεγαλώνει και ακολουθεί τις επόμενες γενιές, χωρίς αυτό να σημαίνει πως πρόκειται για μεμονωμένο περιστατικό αναφορικά με το γένος, αλλά θα το δούμε να «διατρέχει ολόκληρη την κοινωνία η οποία το παράγει και το αναπαράγει». Θεωρείται πως η πρακτική αυτή αναπαράγεται περισσότερο δυναμικά στις φυλετικά οργανωμένες κοινωνίες λόγω της σπουδαιότητας της συγγένειας, αν λάβουμε όμως υπόψη πως κάθε κοινωνία βασίζεται στην οικογένεια οποιαδήποτε κοινωνία είναι επιρρεπής στη βεντέτα⁶.

Επιπλέον, όπως παρατηρεί ο F. Braudel, κοινός παρονομαστής των περιοχών στις οποίες επικράτησε η βεντέτα, αποτέλεσε το βουνό. Δίχως εξαίρεση οι κοινωνίες βεντέτας ήταν πάντα ορεινές και πρόκειται για μέρη που δεν επηρεάστηκαν από τις φεουδαρχικές ιδέες του Μεσαίωνα, για τη δικαιοσύνη. Παράλληλα το βουνό υπήρξε καθοριστικός παράγοντας, για την ανάπτυξη του φαινομένου, καθώς αποτέλεσε και αποτελεί «εμπόδιο» και «καταφύγιο» ταυτόχρονα. Εμπόδιο με την έννοια της απομόνωσης των πληθυσμών από τη συνεχή ροή των γεγονότων και καταφύγιο ως εναντίωση των ελεύθερων ανθρώπων στους καταναγκασμούς που επιβάλει ο πολιτισμός (κοινωνική και πολιτική τάξη, εκχρηματισμένη οικονομία). Την παρατήρηση αυτή θα τη δούμε να επαληθεύεται και κατά την εξέταση του θέματος μας⁷.

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε τη βεντέτα στην περιοχή της Αλβανίας δίνοντας ορισμένους κεντρικούς άξονες που αφορούν ένα γενικό πλαίσιο της συγκεκριμένης πρακτικής, ώστε να είναι εφικτή στη συνέχεια η λεπτομερέστερη προσέγγιση της, που αφορά το επόμενο κεφάλαιο με το σχολιασμό της λογοτεχνικής αφήγησης. Κατά την εξέταση της αλβανικής βεντέτας γίνονται ενίοτε σύντομες αναφορές σε ιστορικά στοιχεία που αφορούν το θέμα μας, καθώς κρίνονται απαραίτητα για την κατανόηση της εμφάνισης και της συνέχειας του υπό εξέταση αντικειμένου. Κατά την εισήγηση μας στο διήγημα θα δοθούν οι απαραίτητες πληροφορίες σχετικά με το συγγραφέα και οτιδήποτε κρίνεται απαραίτητο για την διεξοδικότερη κατανόηση του θέματος. Με ανάλογο τρόπο θα κινηθούμε και στην εξέταση της βεντέτας στην Κρήτη. Θα πρέπει ωστόσο να προσθέσουμε πως και στα δυο

⁵ Jean Paul Roux, *Το αίμα. Μύθοι, σύμβολα και πραγματικότητα*, μτφ. Άντα Κλαμπατσέα, Αθήνα, Λιβάνη, 1998, σ. 187.

⁶ Ο. π., σ. 189.

⁷ Fernand Braudel, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β της Ισπανίας*, μτφ. Κλαίρη Μιτσοτάκη, MIET, Αθήνα, 2005, σ. 445.

λογοτεχνικά διηγήματα εκτός από την πρακτική της βεντέτας αναπτύσσεται ένα ευρύτερο πολιτισμικό περιβάλλον, το οποίο δεν είναι δυνατόν να αναλυθεί ενδελεχώς στην παρούσα εργασία. Μάλιστα ειδικότερα όσον αφορά την περιοχή της Αλβανίας αντιμετωπίζουμε μια μοναδική περίπτωση κωδικοποίησης του εθιμικού δικαίου, στο οποίο αναπόφευκτα πρέπει να γίνει περιγραφή, επικεντρώνοντας όμως τις αναφορές μας στους κανόνες που σχετίζονται με τη βεντέτα. Αντιλαμβάνεται επίσης κανείς, πως οι δυο υπό μελέτη περιοχές έχουν ποιοτικές και ποσοτικές διαφορές. Στα ανάλογα μέτρα λοιπόν προσαρμόζεται και η παρούσα εργασία σχετικά με την έκταση αναφοράς.

Επιπλέον στόχοι της παρούσας εργασίας για τη βεντέτα στην Αλβανία και την Κρήτη, αποτελούν η εξέταση θεματικών που αφορούν το γεωγραφικό και το κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο οποίο αναπτύσσεται το φαινόμενο στις δύο περιοχές, τη χρονική περίοδο, το ρόλο της θρησκείας στις δυο κοινωνίες, τις πρακτικές σε σχέση με το φύλο. Τέλος θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε τις συνέπειες της αστικοποίησης των επιλεγμένων περιοχών πάνω στο θέμα της βεντέτας καθώς και τη νεώτερη συσχέτιση της με το κοινό έγκλημα.

Το φαινόμενο της βεντέτας.

Το αίμα που ζητάει εκδίκηση ως απάντηση-αντίποινο σε μια προσβολή, είναι μια υπόθεση που τραβά πολύ πίσω στο χρόνο και αποτελεί αντικείμενο προς εξέταση από πολλούς κλάδους των κοινωνικών επιστημών. Το γνωστό «οφθαλμόν αντί οφθαλμού και οδόντα αντί οδόντος» ως πληρωμή για ισοδύναμο κακό, συνιστά ένα νόμο παλιό και διαδεδομένο παντού στη Μέση Ανατολή. Εφαρμόστηκε στην Ασσυρία στα μέσα της δεύτερης χιλιετίας π.Χ ενώ αποτυπώθηκε και σε πολλούς κώδικες, με κύριο το νόμο του Χαμουραμπί. Εντοπίζεται σε διαφορετικούς πολιτισμούς όπως στην προϊσλαμική Αραβία, τους αρχαίους Γερμανούς, μέχρι την Αλβανία, το Μαρόκο, το Σουδάν, την Τουρκία, την Κορέα κ.α. Έξω από τον αρχαίο μεσανατολικό κόσμο το τίμημα του αίματος δεν αντιμετωπίζεται ως απλός νόμος αντιποίνων. «Το να ξεπληρώσεις το αίμα σημαίνει ότι εξαγοράζεις το αίμα που χύθηκε για να αποφύγεις τις καταστροφικές συνέπειες»⁸. Η ανταπόδοση του συμβολικού χρέους, το να ξεπληρώσεις δηλαδή με αίμα το αίμα που χύθηκε, προς αποκατάσταση της διασαλευθείσας τάξης μεταξύ θύτη και θύματος αποτέλεσε μια μορφή πρωτογενούς αποκαταστατικής δικαιοσύνης⁹. Παράλληλα το χρέος της αντεκδίκησης αποτυπώθηκε από την αρχαία τραγωδία ως επακόλουθο της λατρείας των νεκρών, τη μεσαιωνική λογοτεχνία ως ηθική υποχρέωση απέναντι στο νεκρό, μέχρι τη σύγχρονη λογοτεχνία ως στοιχείο ταυτότητας του ατόμου εντός της κοινωνίας.

Η εκδίκηση του αίματος ή βεντέτα, εμφανίστηκε ως «πρωτογενής κοινωνικός έλεγχος» σε

⁸ Jean Paul Roux, ό. π., σ. 183-184.

⁹ Μαρία Αρχιμανδρίτου, *Ιδιωτική εκδίκηση και δίκαιο ή ανομία. Βεντέτα και νόμος: Εγκληματολογική προσέγγιση*, εκδόσεις Σακκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2007, σ. 425.

ακέφαλες, εξισωτικές, νομαδικές κοινότητες ή κοινωνίες με ανίσχυρη ή σε πρώιμο στάδιο ανάπτυξης, κρατική υπόσταση (πρώιμη μεσαιωνική Ευρώπη, ιθαγενείς του Αμαζονίου ή νομαδικές φυλές στην έρημο της Αφρικής). Επιβίωσε στη συνέχεια ως εθιμικός τρόπος διαχείρισης των συγκρούσεων, υπό καθεστώς ανομίας και ανεξάρτητα από την ύπαρξη ή μη, ισχυρής κεντρικής εξουσίας. Αναπαράχθηκε μέσα από συνθήκες που ευνοούσαν ή επέβαλαν τη σχετική συντήρηση νοοτροπιών και των αντίστοιχων κοινωνικών πρακτικών (βλ. Μεσαιωνική Ευρώπη, Σικελία, Σαρδηνία, Κορσική, Κρήτη κ.α.). Εκεί όπου η κρατική καταστολή αδυνατούσε να παρέμβει στη συλλογική συνείδηση περί δικαίου αναδύχθηκε ως «αναβίωση ενός παρωχημένου τρόπου οικονομίας της βίας» (Βαλκάνια).

Η ιδιωτική εκδίκηση ως κοινωνική δράση που ανταποδίδει συμμετρικά ή γεωμετρικά μια βλάβη συνιστά μια πρακτική που είναι έξω από τη συλλογική συνείδηση της δυτικής κοινωνίας. Η αρχή της ιδιωτικής εκδίκησης, παρουσιάζεται ως ένα σύστημα εθιμικών κανόνων δράσης που ρυθμίζει τις πρακτικές της βεντέτας στον πρωτόγονο κόσμο. Ως αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξη της ομάδας, η οποία οργανώνεται με βάση το δεσμό του «κοινού αίματος», καταδεικνύεται η θεώρηση της ανθρωποκτονίας ενός μέλους της, από μέλος μιας άλλης ομάδας, ως *casus belli*. Πρόκειται λοιπόν για αντιπαράθεση συλλογικοτήτων, σε κλίμα ελεγχόμενης εχθρότητας και όχι ατόμων, καθώς το κοινό αίμα συνιστά έναν πόλο αλληλεγγύης σε δυο επίπεδα, που αφορούν την ενεργητική και την παθητική συλλογική ευθύνη για ένα αρνητικό γεγονός.

Το αίσθημα ευθύνης προς τους νεκρούς, ως εκπλήρωση του χρέους ανταπόδοσης της βλάβης, ενώνει μια συλλογικότητα σε ηθική κοινότητα καθώς η ανταποδοτική πράξη γίνεται αντιληπτή ως τιμητική και επιφέρει κοινωνική αναγνώριση και γόητρο στο φορέα της¹⁰. Η τιμή καθίσταται αξία η οποία αποδίδεται κοινωνικά στο άτομο. Ωστόσο δεν αποτελεί αμιγώς ατομικό αγαθό, καθώς έχει μεν ως πυρήνα το άτομο αλλά η λειτουργική δράση της διαχέεται στην οικογένεια ή το γένος με αποτέλεσμα να συνιστά συλλογικό αγαθό με προκαθορισμένα κοινωνικά όρια. Το κοινωνικό status του κάθε γένους επηρεάζεται αρνητικά ή θετικά από τη δράση του κάθε μέλους. Όπως καταδεικνύεται «από τη χρήση των υποστηρικτικών όρκων ή άλλες εκδηλώσεις ενεργητικής ή παθητικής αλληλεγγύης σε περιπτώσεις προσβολών, όπως είναι η εξύβριση, η κλοπή και η ανθρωποκτονία που θεωρούνται εξ ορισμού προσβολές της τιμής του γένους, την επανορθωτική δράση αναλαμβάνει το γένος»¹¹. Η μετατροπή του γοήτρου σε τιμή, αντί του πλούτου, αφορά δομές στενής συγγένειας σε περιβάλλον διαβίωσης με ανεπαρκείς πηγές, «όπου ο ανταγωνισμός του πλούτου θα οδηγούσε τις δομές σε αφανισμό»¹².

Όπως σημειώνει ο Bourdieu, το συμβολικό κεφάλαιο της ομάδας αλληλεγγύης που εξαρτάται από την ικανότητα της να εξασφαλίσει την ατρωσία της τιμής, παρέχει στην ομάδα τη δυνατότητα για εξασφάλιση υλικών απολαβών μέσα από τη συναλλαγή. Συγκεκριμένα καθορίζεται τόσο η ποσότητα

¹⁰ Ο. π., σ. 3-6.

¹¹ Ο. π. σ.407.

¹² Σωτήρης Δημητρίου, *Μορφές βίας*, Σαββάλας, Αθήνα, 2003, σ. 138.

και ποιότητα των αγαθών όσο και η ποσότητα και ποιότητα των ανδρών που μπορούν να τα αξιοποιήσουν. Δημιουργείται έτσι ένα κεφάλαιο υλικής και συμβολικής δύναμης που είναι σε θέση να «κινητοποιηθεί αποτελεσματικά για τις συναλλαγές, για τους αγώνες της τιμής ή για την εργασία της γης»^{13, 14}. Όταν η βεντέτα σχετίζεται με την έννοια της τιμής καθίσταται ιδιαίτερος περίπλοκη, καθώς συνιστά θεμέλιο για την οικοδόμηση δικτύου σχέσεων, τα οποία είναι απαραίτητα για εξασφάλιση της εξουσίας και της προστασίας των μελών¹⁵.

Η βεντέτα παρουσιάζεται ως συναλλαγή μεταξύ των ομάδων, μέσα από ένα φάσμα συγκρούσεων για τον έλεγχο των πηγών και της εξουσίας. Μοιάζει με τις διάφορες μορφές αντεκδίκησης οι οποίες διακρίνονται σχηματικά σε: α) εσωτερικές διαμάχες ακέφαλων κοινωνιών που βιώνουν στην επικράτεια των ηγεμονιών αλλά σε άγονες ζώνες, β) στις συγκρούσεις που σχετίζονται με το σχηματισμό ή την επέκταση του κράτους στην περιφέρεια και γ) στις εξωτερικές ρήξεις ή αντιστάσεις των ακέφαλων κοινωνιών προς το κράτος (βλ. κοινωνική ληστεία) και στις αναβιώσεις προγενέστερων μορφών εξουσίας, όταν το κράτος βρίσκεται σε κρίση (εδώ υπάγεται και η αντίσταση στην αποικιοκρατία). Καθώς οι πηγές είναι περιορισμένες διαμορφώνονται πολιτικές σχέσεις οι οποίες ορίζονται με τις εχθρότητες, διαμέσου της αντεκδίκησης και με τις συμμαχίες διαμέσου πρακτικών όπως ο γάμος και η ζωοκλοπή. Αφού η ανάγκη των συμμαχιών φαίνεται πως δεν πηγάζει από το ένστικτο αλλά από το συνδυασμό της οικονομικής με την πολιτική διάσταση, η ρήξη ενδέχεται να επιλυθεί με αποζημίωση ή συμβιβασμό με την επέμβαση διαμεσολαβητών¹⁶.

Η βεντέτα διαφέρει από την αντεκδίκηση ως προς την ανάληψη ανταπόδοσης, καθώς η δεύτερη συντελείται από οποιοδήποτε μέλος μιας ομάδας εναντίον της άλλης. Επιπλέον στη βεντέτα υπάρχει διαφορά ως προς τη δυσκολία παραγραφής της βλάβης που σημειώθηκε, ακόμα και μετά από καιρό. Η βεντέτα γίνεται στα κρυφά και με ενέδρα, από άμεσο συγγενή του θύματος ή του θύτη. Εμφανίζεται σε κοινωνίες όπου η γυναίκα κατέχει διαφορετικό ρόλο στη διαπραγμάτευση δύναμης και συνδέεται με τον ηθικό κώδικα της τιμής/ντροπής και με οργανωμένες δομές συγγένειας. Αντίθετα με την αντεκδίκηση που σχετίζεται με την πολιτική της ιεραρχίας, αφορά την πολιτική συμμαχιών και του δικαίου σε περιπτώσεις που ο νόμος το αντιστρατεύεται ή παρουσιάζεται χαλαρός. Γι αυτό γίνεται μεταξύ ίσων και όχι συλλογικά.

Μαρτυρίες για βεντέτα υπάρχουν στην Ευρασία, από τη Σκοτία μέχρι τους Ιφουγκάο των Φιλιππίνων. Συναντάται συχνά στην αγροτική Ευρώπη ενώ στη Μεσόγειο, αλλά και αλλού, εμφανίζεται σε περιοχές με χαμηλή πολιτική οργάνωση ή χαλαρή κεντρική εξουσία, όπου οι ομάδες

¹³ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 407-408.

¹⁴ Μάλιστα όπως επισημαίνει ο J. Grutzpalk, στις κοινωνίες βεντέτας, «η αύξηση στη χρήση βίας και η επέκταση πέρα από τον κανόνα της ταυτοπάθειας προκύπτει διότι η βίαιη απάντηση δεν αφορά μόνο τη βίαιη προσβολή αλλά και τη συμβολική (λεκτική) προσβολή της τιμής», στο: ό. π., σ. 409.

¹⁵ Jonas Grutzpalk, Blood Feud and Modernity. Max Weber's and Emile Durkheim's Theories. Journal of Classical Sociology, Sage Publications London, Vol 2(2), 2002, σ. 118.

¹⁶ Σωτήρης Δημητρίου, ό. π., σ. 133-136.

επιχειρούν την αυτονόμηση τους από το κράτος και παράλληλα μια μεταξύ τους αναβάθμιση με διαδικασίες που βασίζονται σε συγκρούσεις και συμμαχίες (Μάνη, Σικελία). Ο εξισωτισμός συντηρείται μέσω της αδυναμίας συσσώρευσης σταθερού πλούτου ο οποίος περιορίζει τη συγκέντρωση εξουσίας και συνεπώς διαιωνίζει τους ανταγωνισμούς για αυτή¹⁷.

Ο ερευνητής J. Black-Michaud αναφέρει πως σε αντίθεση με την απλή εκδίκηση που σχετίζεται με τη σύγκρουση μεμονωμένων ατόμων και ενδέχεται να τερματιστεί με ανταποδοτική ανθρωποκτονία, η βεντέτα αποτελεί ένα σύνθετο κοινωνικό φαινόμενο, το οποίο «συνιστά ένα σύστημα με τη δική του λογική». Η βεντέτα στις κοινωνίες όπου παρουσιάζεται, αποτελεί συστατικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τη συνολική οργάνωση τους, καθώς δημιουργεί, ελέγχει και ρυθμίζει συγκεκριμένου τύπου σχέσεις, τις «σχέσεις βεντέτας». Καθώς θεωρεί τη βεντέτα ως κοινωνικό φαινόμενο και συνώνυμη με το κοινωνικό σύστημα όπου υπάρχει, παρέχει όλα τα κανάλια επικοινωνίας μεταξύ των ομάδων, σε αντίθεση με τις κοινωνίες χωρίς βεντέτα, όπου η σύγκρουση αποτελεί ένα από αυτά τα κανάλια. Οι σχέσεις βεντέτας ορίζονται στη βάση του φόβου για ξέσπασμα μιας ενδεχόμενης βεντέτας. Στη βάση των σχέσεων βεντέτας δομείται η ιεράρχηση και η επιβολή μιας ομάδας έναντι άλλης. Αυτή η ισορροπία ενδέχεται να διαταραχτεί, όταν προκύπτουν σχέσεις εξουσίας που καταστούν τις σχέσεις βεντέτας ανυπόφορες, οδηγώντας έτσι σε σύγκρουση μέσω της φονικής πράξης. Συνεπώς ο φόβος καθίσταται «βαλβίδα ασφαλείας», που επαναφέρει την ισχύ μεταξύ των ομάδων και ταυτόχρονα εξασφαλίζει μια δίκαιη κατανομή των υλικών πόρων διαβίωσης που παρέχει η φύση. Η σπανιότητα των τελευταίων ενδέχεται να προκαλέσει μια ανοιχτή σύγκρουση και συνεπώς κρίνεται απαραίτητη η ανάπτυξη ενός δικτύου σχέσεων, που εξασφαλίζει την ισχύ της ομάδας. Συνεπώς οι σχέσεις βεντέτας σχετίζονται άμεσα με τις σχέσεις συμμαχίας και συνεργασίας¹⁸. Η πρακτική της παρουσιάζεται μεν ως μηχανισμός για τον περιορισμό της βίας, ωστόσο παράλληλα αποτελεί παράγοντα για τη συνέχιση της βίας.

Καθώς η βεντέτα παρουσιάζεται συχνά να έχει την ανάγκη της αυτορύθμισης, αυτό συνήθως επιτυγχάνεται μέσω «ιερών» νόμων που ορίζονται από μια ηρωική ή ιερή αρχηγική εξουσία ως αυστηροί κανόνες ενώ μια τρίτη ισχυρή διαμεσολαβητική δύναμη είναι σε θέση να αναχαιτίσει τον κύκλο του αίματος. Πρόκειται για μια εξουσία του αρχηγού που προέρχεται από την ίδια την κοινωνία, η οποία τον επιφορτίζει με ορισμένα καθήκοντα και συνεπώς αποτελεί ένα είδος λειτουργού της κοινωνίας. Ουσιαστικά έχουμε να κάνουμε με έναν αρχηγό χωρίς εξουσία, του οποίου καθήκον είναι η έκφραση της κοινωνίας ως ολότητα, δηλαδή ως μια συντονισμένη και συνειδητή προσπάθεια της κοινότητας «να επιβεβαιώσει την ιδιαιτερότητα, την αυτονομία και την ανεξαρτησία της, απέναντι στις άλλες κοινότητες»¹⁹.

¹⁷ Ο. π., σ.137.

¹⁸ Άρης Τσαντηρόπουλος, *Η βεντέτα στη σύγχρονη ορεινή κεντρική Κρήτη*, Αθήνα, Πλέθρον, 2004, σ. 39-40.

¹⁹ Πιερ Κλαστρ, *Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες*, μτφ. Νίκος Β. Αλεξίου, Ελεύθερος τύπος, Αθήνα, 1999, σ. 46.

Η βεντέτα ως νομικό και πολιτισμικό φαινόμενο έρχεται σε αντίθεση με τη συγχρονικότητα, ωστόσο παραμένει ενεργή σε πολλές σύγχρονες κοινωνίες. Πρόκειται για μια πρακτική που σχετίζεται με τα πάθη, γεγονός που αποτυπώθηκε στη σύγχρονη λογοτεχνία μέσα από τα συναισθήματα των εκάστοτε συγγραφέων. Παρόλα αυτά η βεντέτα αποτελεί ένα δυσνόητο φαινόμενο για τη σύγχρονη κοινωνική θεώρηση. Οι θεωρίες των κοινωνιολόγων M. Weber και του E. Durkheim μας βοηθούν να κατανοήσουμε τη σχέση της συγχρονικότητας με την πρακτική της βεντέτας. Πρόκειται για μια προσέγγιση του θέματος από δυο διαφορετικές οπτικές. Για τον Weber, η βεντέτα, αποτελεί θεμέλιο της θεωρίας του για την πολιτική οργάνωση ενώ ο Durkheim τη βλέπει ως μια από τις πολλές εκδοχές της ένθερμης κοινωνικότητας²⁰.

Αναλυτικότερα κατά το Weber η ιστορία γίνεται αντιληπτή ως μια πορεία με κομβικούς σταθμούς που καθορίζονται από προηγούμενες επιλογές δράσης ενώ θεωρεί πως οι πρώτες μορφές κοινωνικής οργάνωσης παρουσιάζουν κοινά χαρακτηριστικά με απόκλιση από τις όμοιες δομές με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ανά περίπτωση. Μέσω της επανομαζόμενης διαδικασίας της ορθολογικοποίησης (rationalization), οι πολιτισμοί διαφοροποιούνται καταλήγοντας σε κοινωνικά μορφώματα με δομικές διαφορές²¹.

Για το Weber, η βεντέτα είναι ένας οικουμενικός θεσμός. Ανήκει στη λογική όλων των λαών και των πολιτισμών. Ο Weber παρουσιάζει βήμα προς βήμα τη φθίνουσα πορεία της βεντέτας που έχει ως κατάληξη την εδραίωση της αστυνόμευσης στη δυτική κοινωνία και του μονοπωλίου της άσκησης βίας από το κράτος. Σύμφωνα με τη θεώρηση του, (αρχικά χρησιμοποιώντας το παράδειγμα της αρχαίας Ελλάδας) περιγράφει την αρχαία πόλη (πόλις) η οποία χωριζόταν σε φυλές και εντός της οποίας το άτομο προστατευόταν μέσω της συμμετοχής του σε ομάδες ή κλαν. Οι ομάδες αυτές του προσέφεραν ασφάλεια μέσω της υπόσχεσης εκδίκησης σε περίπτωση βλάβης του ατόμου. Πρόκειται για ένα σύστημα βασισμένο στην ισορροπία του τρόμου. Η ατομική ασφάλεια αποτελούσε εχέγγυο του κλαν και μόνο. Στη συνέχεια, με την συμμετοχή των αριστοκρατών στη συγκρότηση σωμάτων στρατού δημιουργήθηκε ένα όργανο άσκησης βίας το οποίο όμως αδιαφορούσε για το μονοπώλιο της. Η αιματηρή αντεκδίκηση είτε από το κλαν είτε από το στρατιωτικό σώμα στο οποίο ανήκει παραμένει σε κάθε περίπτωση η μόνη εγγύηση ασφάλειας του ατόμου.

Αργότερα με την επικράτηση του χριστιανισμού οι ιερείς στην προσπάθειά τους να καταπολεμήσουν το ανταγωνιστικό προς στη πίστη τους φαινόμενο της βεντέτας, βοήθησαν έμμεσα στην δημιουργία και επικράτηση της δημόσιας δύναμης. Αντίθετα στην Ανατολή, τόσο στην Κίνα όσο και στην Ινδία, οι ιερείς δεν έδειξαν ενδιαφέρον για την καταπολέμηση της βεντέτας. Στην Δύση η χριστιανική έννοια της αδελφότητας που στηριζόταν στην κοινή πίστη και όχι στο κοινό αίμα και η ισότητα όλων απέναντι στο θεό υποβάθμισαν κοινωνικά τις πρακτικές της αντεκδίκησης. Επίσης η έννοια της ατομικής ελευθερίας που πρωτοεμφανίστηκε εκεί και εξελίχθηκε και στην αξίωση

²⁰ Jonas Grutzpalk, ό. π., σ. 115-116.

²¹ Ό. π., σ. 119.

κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας, παράλληλα με την αναγκαιότητα της επικράτησης αισθήματος ασφάλειας για την επίτευξη της οικονομικής λειτουργίας και ανάπτυξης, οδήγησαν στην επικράτηση δύο αλληλοσυμπληρούμενων χαρακτηριστικών καταστάσεων στη Δύση. Αφενός στην επικράτηση του κρατικού μονοπωλίου της βίας, εντός μιας πολιτικής επικράτειας και αφετέρου στην ολοκλήρωση ενός δικαϊκού συστήματος που δημιουργεί μία έννομη τάξη. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο οι προνεωτερικές μορφές βίας, όπως η βεντέτα ορθολογικοποιούνται και φθίνουν. Αντιθέτως στην Ανατολή η ιδέα της αστυνόμευσης και αποτροπής της βεντέτας είναι ξένη, ιδιαίτερα έξω από τα όρια των πόλεων. Έτσι η βεντέτα και η αστυνόμευση πρέπει να γίνουν κατανοητές ως τερματισμός μια εξελικτικής γραμμής. Συνεπώς η θεωρία του Weber για τη βεντέτα είναι μια θεωρία για τη δημόσια δύναμη ή την πολιτική βία²².

Κατά τον Durkheim η συλλογική συνείδηση είναι «το σύνολο των πεποιθήσεων και των συναισθημάτων των κοινών στους μέσους ανθρώπους της ίδιας κοινωνίας, η οποία σχηματίζει ένα προσδιορισμένο σύστημα με δική του ζωή» Με άλλα λόγια η συλλογική συνείδηση αποτελεί την εσωτερίκευση της κοινωνίας εντός του ατόμου. Ακόμα ο Durkheim διακρίνει δύο μορφές αλληλεγγύης, που πραγματώνουν την αναγκαία συναίνεση για την ύπαρξη των κοινωνιών, την μηχανική και την οργανική. Η μηχανική αλληλεγγύη κυριαρχεί σε μια κοινωνία, στην οποία τα άτομα διαφέρουν ελάχιστα μεταξύ τους και είναι όλα αλληλοεξαρτώμενα, όπως τα μέρη μιας μηχανής. Έτσι μια κίνηση ενός μέρους της κοινωνίας οδηγεί σε αντίδραση όλου του κοινωνικού σώματος. Η συνοχή τέτοιων κοινωνιών επιτυγχάνεται μέσω θρησκευτικών ιδεών που επικεντρώνονται στην ίδια την κοινωνία. Αντίθετα στην οργανική αλληλεγγύη των σύγχρονων κοινωνιών το άτομο λογίζεται ως θεός και του παραχωρείται μεγάλη ελευθερία κινήσεων και συνεργασιών εντός της.

Σημείο διάκρισης των δύο ειδών αλληλεγγύης αποτελεί το ζήτημα της κοινωνικής βίας. Στην μηχανική αλληλεγγύη, καθώς τα άτομα είναι στενά συνδεδεμένα, κάθε παράβαση λογίζεται ως απειλή απέναντι στο σύνολο και αντιμετωπίζεται σκληρά και παθιασμένα με την εκδίωξη του παραβάτη από την κοινωνία. Στην οργανική αλληλεγγύη όμως δεν επικρατούν τέτοια παράλογα πάθη και ενώ γίνεται διάκριση μεταξύ ηθικής και ανηθικότητας η χρήση της βίας έχει ως στόχο την επανεστωμάτωση του παραβάτη στο κοινωνικό σύνολο. Το συλλογικό πάθος που στις κοινωνίες της μηχανικής αλληλεγγύης διασφάλιζε την ενότητα και την σταθερότητα, στις σύγχρονες κοινωνίες της οργανικής αλληλεγγύης, που επικρατεί ο καταμερισμός της εργασίας, το πάθος αυτό διοχετεύεται σε ένα επαγγελματικό πάθος για ειδικούς.

Κατά τον Durkheim, η βεντέτα αποτελεί μία από τις πιο έντονες εκφράσεις του προσωπικού δεσμού εντός μιας ομάδας που διέπεται από την μηχανική αλληλεγγύη. Είναι ένας ακόμα τρόπος αλληλοαναγνώρισης των μελών μιας κοινότητας, η άσκηση αυτών των καθηκόντων της εκδίκησης. Η εκδίκηση είναι η άλλη πλευρά του ένστικτου της αυτοσυντήρησης και ένα μέσο άμυνας απέναντι στον

²² Ο. π. σ. 120-121.

κίνδυνο. Η βεντέτα αποτελεί εγγύηση για την διατήρηση της μηχανικής αλληλεγγύης που αν και αποτελεί μία ποινή που αναγνωρίζεται ως νόμιμη από τα μέλη μιας κοινωνίας, εκτελείται από τα ίδια.

Η βεντέτα στην Αλβανία.

Το Κανούν.

Πριν μιλήσει κανείς για τη βεντέτα στην Αλβανία²³, θα πρέπει να αναφερθεί πρώτα στο γενικότερο πλαίσιο της κοινωνικής οργάνωσης αυτού του λαού, καθώς η βεντέτα αποτελεί ένα μέρος μόνο της αλβανικής τροπικότητας των ορεινών περιοχών. Είναι σημαντικό να σημειωθεί πως ο τρόπος κοινωνικής οργάνωσης στην Αλβανία επηρεάστηκε από τα φυσικά χαρακτηριστικά της χώρας, τα οποία αφορούν εκτεταμένες πεδιάδες, μεγάλες οροσειρές, πυκνές λοφώδεις εκτάσεις, τεράστια δάση και ορμητικά ποτάμια. Τα χαρακτηριστικά αυτά επηρέασαν το φυλετικό διαχωρισμό του πληθυσμού²⁴. Δεδομένου του γεωγραφικού πλαισίου, καθοριστικός ήταν ο ρόλος της κτηνοτροφίας (το 31% της έκτασης της χώρας χρησιμοποιούταν για βοσκή ενώ τα απαραίτητα έσοδα του μέσου αλβανού αγρότη προέρχονταν από τα ζώα και όχι από γεωργικές εργασίες²⁵) και της γεωργίας (80% του πληθυσμού²⁶) στην καθημερινότητα των ορεινών κατοίκων. Η κοινωνική οργάνωση των Γκέκηδων του Βορρά ήταν φυλετική και βασιζόταν σε ένα κλειστό σύστημα πατριών που συνέδεε τους απομονωμένους

²³ Η Αλβανία είναι η μικρότερη χώρα των Βαλκανίων. Οι πόροι της είναι περιορισμένοι και αποτελείται κυρίως από μια στενή λωρίδα γης στην ορεινή δυτική ακτή της χερσονήσου, χωρίς την ανάμνηση κάποιας σημαντικής επέκτασης και συνακόλουθα της ίδρυσης μιας αυτοκρατορίας, κατά το παράδειγμα των μεσαιωνικών βυζαντινών, σέρβων και βούλγαρων αυτοκρατόρων. Τα παραπάνω σχετίζονται άμεσα με τις περιορισμένες επιλογές των Αλβανών, σε βάθος χρόνου, για την κατασκευή ενός ένδοξου παρελθόντος. Οι Αλβανοί θεωρούνται ως η παλαιότερη εθνοτική ομάδα της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Απόγονοι των προελληνικών ομάδων που εξωθήθηκαν στα ορεινά Δυτικά Βαλκάνια από Έλληνες και Σλάβους, στο: Λευτέρης Σ. Σταυριανός, *Τα Βαλκάνια από το 1453 και μετά*, μτφ. Ελένη Δελιβάνη, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2007, σ. 929-930. Κατά το 15ο αιώνα οι Τούρκοι εισέβαλαν στην περιοχή και οι Αλβανοί προέβαλαν γενναία αντίσταση, υπό τον ξακουστό ηγέτη τους Σκεντέρμπεη. Μετά το θάνατο του, ακολούθησε η εδραίωση μιας μακράς περιόδου Τουρκοκρατίας, κατά τη διάρκεια της οποίας οι Αλβανοί ζούσαν χωρίς εντάσεις στα απομακρυσμένα βουνά τους. Γενικά οι Τούρκοι δεν υπήρξαν ιδιαίτερα αυστηροί κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησης τους στην Αλβανία και ειδικότερα στο βόρειο τμήμα της, λόγω της άγριας και ανώμαλης υπαίθρου, η οποία απαιτούσε υψηλό κόστος για την παγίωση ενός αυστηρού ελεγκτικού μηχανισμού. Ειδικά η βόρεια Αλβανία, για τους λόγους που προαναφέρθηκαν, αποτέλεσε μια από τις πιο σημαντικές εξαιρέσεις αναφορικά με την κανονική διοικητική διαδικασία των οθωμανικών αρχών ώστε στα μέσα του 19ου αιώνα της παραχώρησαν απόλυτη αυτονομία και φοροαπαλλαγή με αντάλλαγμα πολεμικά τάγματα, στο: ό. π., σ. 230. Η τουρκική κατοχή μακράν αν και επιφανειακή καθόρισε εν τέλει σημαντικά την πορεία της χώρας και επέφερε θεμελιακές μεταβολές. Αρχικά οδήγησε στη μετανάστευση πολλών Αλβανών στην Νότια Ιταλία και Σικελία, όπου και δημιούργησαν αποικίες, οι οποίες συνέβαλλαν στη συνέχεια στην εθνική αφύπνιση του τέλους του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ου. Επιπλέον σημαντικές αλλαγές προέκυψαν στις κοινωνικές και θρησκευτικές διαφορές μεταξύ των Αλβανών, οι οποίες προϋπήρχαν και ενισχύθηκαν.

Παραδοσιακά υπήρχαν οι Γκέκηδες στο βορρά και οι Τόσκηδες στο νότο. Οι δυο φυλές χαρακτηρίζονται από διαφορές τόσο στη διάλεκτο όσο και στην εμφάνιση και τη νοοτροπία. Οι μεν πρώτοι ήταν τυπικοί ορεσίβιοι -ψηλοί, άγριοι και πολεμοχαρείς-, ενώ οι δεύτεροι κοντότεροι, ηρεμότεροι λόγω της μακράς επαφής με το βυζαντινό πολιτισμό και περισσότερο πειθαρχημένοι, ενδεχομένως και λόγω του φυσικού περιβάλλοντος που δεν τους ωθούσε σε περιφρόνηση της κεντρικής εξουσίας, όπως συνέβαινε με το βορρά. Ως προς τις θρησκευτικές διαφορές που προϋπήρχαν των Τούρκων, αρχικά όλοι οι Αλβανοί ανήκαν στην Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία -από την εποχή του σχίσματος-, στη συνέχεια όμως οι Γκέκηδες ασπάστηκαν τον καθολικισμό, ως ενίσχυση της αντίστασης τους προς τους ορθόδοξους Σέρβους. Τέλος αναφέρουμε πως πριν από τον ερχομό των Τούρκων στη χώρα επικρατούσε η φεουδαρχία και ιδιαίτερος κατά μήκος των ακτών της χώρας, στο: ό. π., σ. 931-932.

²⁴ Margaret Hasluck, *Ο Άγραφος Νόμος στην Αλβανία*, μτφ. Εύα και Παναγιώτα Χατζηπανυλή, επιμ. Ηλίας Γ. Σκουλίδας, Ιωάννινα, Ισνάφι, 2012, σ. 1-8.

²⁵ Λευτέρης Σ. Σταυριανός, ό.π., σ. 1351.

²⁶ Ό. π., σ. 1349.

αγροτικούς κλήρους. Οι Τόσκηδες του Νότου, ο κύριος όγκος των ακτημόνων αγροτών, ζώντας κάτω από συνθήκες ένδειας, είχαν εγκαταλείψει το φυλετικό σύστημα των πατριών κατά την περίοδο της οθωμανικής κατάκτησης, ώστε να υιοθετήσουν ένα σύστημα κοινωνικής οργάνωσης με βάση το χωριό.

Στις πιο απρόσιτες ορεινές περιοχές οι φυλές που κατοικούσαν μέχρι το 1426 εξακολουθούσαν να διατηρούν το αυτοδιοίκητο καταβάλλοντας φόρο υποτέλειας στους αλβανούς ηγεμόνες. Καθώς λοιπόν εκπλήρωναν αυτή την υποχρέωση είχαν την ελευθερία να οργανώνουν τη ζωή τους σύμφωνα με το δικό τους δίκαιο²⁷. Προκειμένου για τη δίκαιη κατανομή των βοσκοτόπων, της καλλιεργήσιμης γης και της άρδευσης αναπτύχθηκε ένα σώμα Άγραφου Νόμου. Γίνεται λοιπόν αντιληπτό πως το εθνικό δίκαιο στην Αλβανία αναπτύχθηκε για λόγους που σχετίζονται άμεσα με τις ιδιαιτερότητες της γεωγραφίας και της οικονομίας της περιοχής. Δεν είναι γνωστή η ακριβής χρονική στιγμή εμφάνισης του κώδικα που δημιουργήθηκε από τους ίδιους τους ορεσίβιους, ως τμήμα του νομικού πλαισίου, που αφορούσε κάθε τομέα της ζωής τους. Πριν ακόμη από την άφιξη των Οθωμανών η χώρα ήταν χωρισμένη σε ηγεμονίες, χωρίς καμιά να είναι σε θέση να επιβληθεί σε γειτονική της περιοχή.

Η Αλβανία, όπως προαναφέρθηκε, υπήρξε πάντοτε μια περιοχή απομονωμένη, από τον υπόλοιπο κόσμο. Κατά τη διάρκεια της Οθωμανικής περιόδου, ειδικότερα το βόρειο τμήμα της αποτελούσε μια περιοχή όπου η οθωμανική εξουσία απουσίαζε. Ουσιαστικά επρόκειτο για μια «κατ' όνομα εξουσία έξω από τις μεγάλες πόλεις», αφού ακόμα και στις περιπτώσεις οθωμανικών επιχειρήσεων στην ενδοχώρα, οι κάτοικοι των ορεινών περιοχών κατάφερναν να διαφεύγουν στις πιο απόκρημνες περιοχές, μέχρι την αποχώρηση των ανεπιθύμητων εισβολέων. Στις περιπτώσεις δε όπου απεσταλμένοι αξιωματούχοι επιχειρούσαν να συλλέξουν φόρους ή να επιβάλλουν την τάξη δέχονταν τα πυρά των ορεσίβιων. Επιπλέον η ανυπαρξία κατάλληλων δρόμων έκανε ανέφικτο το σχεδιασμό υποταγής τους ακόμα και μέσω της συγκέντρωσης ισχυρής οθωμανικής δύναμews. Συνεπώς λόγω αδυναμίας, η κατάσταση γινόταν αποδεκτή από την οθωμανική κυβέρνηση, διασφαλίζοντας έτσι τη συνέχεια στην παράδοση της αυτοδιοίκησης των ορεσίβιων, από τα χρόνια των τοπικών πριγκίπων και ηγεμόνων τους.

Οι κάτοικοι της ορεινής Αλβανίας στην προσπάθειά τους για αυτοσυντήρηση ως κοινότητα, συνειδητοποίησαν την ανάγκη της αποδοχής της αρχής της υπακοής σε μια ανώτερη εξουσία, αρχή η οποία εφαρμοζόταν σε κάθε κοινωνική ομάδα. Είτε πρόκειται για νοικοκυριό είτε για ένα χωριό ή φυλή, η αρχηγία δινόταν σε εκείνον που ομόφωνα θεωρούταν καταλληλότερος για την καλύτερη οργάνωση (μέχρι το 1912 η οικογένεια που ήταν επικεφαλής ενός χωριού ή μιας φυλής στο βορρά παρέμενε σταθερά η ίδια). Έτσι στο πέρασμα του χρόνου κάθε τύπος Άγραφου Νόμου που προϋπήρχε, «προσαυξανόταν και αναδιατυπωνόταν από ένα σώμα ειδικών που προερχόταν από την τάξη των αρχόντων». Οι νόμοι «ορίζονταν θεσπίζονταν ή αναθεωρούνταν από τα μέλη της άρχουσας

²⁷ Miranda Vickers, *Οι Αλβανοί*, μτφ. Εύα Πέππα, Αθήνα, Οδυσσέας, 1997, σ. 26.

τάξης», γνωστοί και ως πρεσβύτεροι. Οι τελευταίοι προήδρευαν στις δημόσιες δίκες, σύμφωνα με ένα σύστημα που περιελάμβανε ένορκες μαρτυρίες και ένα σώμα ενόρκων που κατέληγε σε ετυμηγορία. Οι πιο συνηθισμένες ποινές σχετίζονταν με πρόστιμα, εκτός από τις περιπτώσεις που επρόκειτο για βαριά αδικήματα, όπου αποφαιζόταν η προσωρινή εκτόπιση, η μόνιμη εξορία, η θανάτωση ή μια τροποποιημένη μορφή φυλάκισης. Σοβαρότερα όλων θεωρούνταν τα αδικήματα που στρέφονταν κατά της «συνοχής της κοινωνικής δομής» (κορυφαίο παράδειγμα αποτελούσε η πατροκτονία η οποία συνιστούσε πλήγμα εναντίον της πατρικής εξουσίας, συστατικό στοιχείο της κοινωνικής δομής), όπως αυτή γινόταν αντιληπτή από τους κατοίκους των ορεινών περιοχών. Οι υπαίτιοι για τη διαταραχή της αντιμετωπίζονταν ως «κοινωνική απειλή από την οποία κανένα μέλος της κοινωνίας δεν μπορούσε να είναι ασφαλές» και συνεπώς η κοινότητα τον τιμωρούσε αναλόγως²⁸.

Ακόμα και μετά την απελευθέρωση, το βόρειο τμήμα της Αλβανίας, παρέμενε μια ιδιόμορφα αυτόνομη περιοχή, καθώς παρά τις πολιτικές αλλαγές που ακολούθησαν, ο τρόπος οργάνωσης των ορεινών κοινωνιών ακολουθούσε τους δικούς του «έξωθεν» ρυθμούς. Αυτός αφορούσε μια χρόνια πρακτική, ένα *habitus* κατά τον ορισμό του P. Bourdieu, μια συμπεριφορά δηλαδή που επαναλαμβάνεται σχεδόν μηχανικά ακυρώνοντας την κριτική σκέψη της επιλογής δράσης²⁹.

Καθοριστική υπήρξε η έννοια της κοινότητας η οποία καλλιεργούνταν σε κάθε επίπεδο, όπως σε θέματα που αφορούσαν την ιδιοκτησία, την ευημερία και την τιμή και τα οποία θα έπρεπε να διασφαλίζονται από το σύνολο της κοινότητας και προς όφελος αυτής. Η άρχουσα τάξη αποφάσιζε για την κοινότητα, ωστόσο όφειλε να σέβεται τα άτομα και δεν ήταν σε θέση να αλλάξει έναν ισχύοντα νόμο χωρίς τη συναίνεση των Γενικών Συνελεύσεων του χωριού ή της φυλής. Οι αποφάσεις περί των θεμάτων της κοινότητας απαιτούσαν λοιπόν την κοινωνική συμμετοχή. Τα δε μέλη της άρχουσας τάξης δεν αποτελούσαν σε καμία περίπτωση «προνομιούχα ολιγαρχία» με επίσημα αξιώματα. Στα αρνητικά συγκαταλεγόταν ωστόσο η πιθανότητα δωροδοκίας κάποιου δικαστή ή η ψευδομαρτυρία κάποιου άντρα, όμως στο σύνολο του το σύστημα αυτό λειτουργούσε ταχύτατα και αποτελεσματικά.

Οι άγραφοι νόμοι των ορεσίβιων κοινοτήτων παρουσίαζαν εξαιρετική ανομοιογένεια, η οποία οφειλόταν στην απομόνωση που επιβαλλόταν από τη γεωγραφία της χώρας και τη μετακίνησή τους, ανάλογα με τις ανάγκες της κτηνοτροφικής τους ενασχόλησης. Επιπλέον η δυσκολία και η επικινδυνότητα της επικοινωνίας μεταξύ των κοινοτήτων καθιστούσε δύσκολη την εκπροσώπηση μιας μεγάλης γεωγραφικής περιοχής από έναν άνθρωπο, γεγονός που δικαιολογούσε επίσης την αδυναμία των σύγχρονων αλβανικών κυβερνήσεων να υιοθετήσουν τους άγραφους νόμους. Το γενικό πλαίσιο των νόμων στις κοινότητες ήταν παρεμφερές, ωστόσο οι λεπτομέρειες εξαρτιόνταν από την εκάστοτε νοοτροπία της κοινότητας. Η απομόνωση που περιγράφηκε παραπάνω οδήγησε στον ακραίο ατομισμό των κοινοτήτων, με αποτέλεσμα κάθε κοινότητα να καθίστατο ικανή να μην υποτάσσεται στους νόμους των άλλων κοινοτήτων, εκτός από επείγουσες περιπτώσεις. Όσον αφορά τις τελευταίες,

²⁸ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 9-10.

²⁹ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ.16-17.

υπήρχε μέριμνα σύμφωνα με την οποία ένας πρεσβύτερος από άλλη κοινότητα, αναγνωρισμένος για τη σοφία και τη δίκαιη κρίση του, καλούνταν να αποφασίσει και εν συνεχεία η απόφαση αυτή να αποτελέσει κυρίαρχο νόμο. Το άτομο αυτό είχε επιρροή στην κοινότητα του και μέχρι το σημείο όπου μπορούσε να κινηθεί με ασφάλεια και άνεση.

Σημαντική εξαίρεση στον κανόνα που αφορά την ακτίνα επιρροής του σεβάσμιου αυτού προσώπου αποτέλεσε η περίπτωση του Lek Dukagjin (1410-1481), ενός αρχαίου νομοθέτη με ιδιαίτερη φήμη και καθολική αποδοχή από τις φυλές του βορρά. Θεωρείται πως ο κώδικας του τηρείτο ορθότερα στη Μιδριτία, οι φυλές της οποίας ζούσαν κοντά στο όρος Bishtrik, της βορειοανατολικής Αλβανίας, όταν γνώρισαν τον κώδικα του Lek. Καθώς μετακινούνταν λόγω οθωμανικής πίεσης, στις τωρινές τους περιοχές, ο κώδικας διατήρησε την ισχύ του μέσω της προφορικής παράδοσης για τουλάχιστον πέντε αιώνες, επιβεβαιώνοντας έτσι την ποιότητα και την αξία της προσωπικότητας του νομοθέτη. Η εξουσία του, σύμφωνα με τον πατέρα Gjecov, έφτανε νότια ως την πόλη του Αλέσιου. Ωστόσο ήταν σε θέση να ξεπερνά δυσκολίες που αφορούσαν τις γεωγραφικές συνθήκες και τις ανθρώπινες αντιδράσεις και έπειτα από σύγκληση των αρχηγών των βουνών και κατόπιν συζήτησης, θέσπιζε τους νόμους του. Θεωρείται ότι ανήκε στην πριγκιπική μεσαιωνική οικογένεια της βόρειας Αλβανίας και ότι υπήρξε σύγχρονος του Σκεντέρμπεη (1403-1467), του εθνικού ήρωα της νεώτερης Αλβανίας. Η παράδοση τον θέλει να έχει πολεμήσει κατά των Οθωμανών για τουλάχιστον δώδεκα χρόνια μετά το θάνατο του Σκεντέρμπεη και έπειτα να παραδίδεται, αφού πρώτα εξασφάλισε ότι οι Οθωμανοί θα σέβονταν τους άγραφους νόμους των βουνών. Πιθανόν είναι να συγχέεται το πρόσωπο αυτό με έναν πολεμιστή της νεώτερης εποχής (Lek Dukagjin III, 1459-1479)³⁰.

Αυτά τα ταραχώδη χρόνια του αγώνα εναντίον των Τούρκων, κατά τα οποία έζησε ο Lek, αποτελούν μια περίοδο θεμελιωδών αλλαγών στη δομή της αλβανικής κοινωνίας, καθώς τότε παρατηρείται η εξαφάνιση της αριστοκρατίας και η εμφάνιση ενός σαφώς καθορισμένου φυλετικού συστήματος, ένα σύστημα που όπως θα δούμε στη συνέχεια έχει άμεση σχέση με την εμφάνιση του εθνικού δικαίου. Lek και Σκερτέμπεης, θεωρούνται ως η αλβανική εκδοχή του Αλέξανδρου ενώ και ο δεύτερος παρουσιάζεται επίσης ως νομοθέτης (γενικά πολλές περιοχές της Κεντρικής και Ν. Αλβανίας είχαν επίσης τους δικούς τους σεβαστούς εθνικούς κώδικες, οι οποίοι συχνά έπαιρναν το όνομα τους από το νομοθέτη τους). Ειδικότερα όμως σχετικά με τον κώδικα του Lek Dukagjini, αφορούσε μια ευρεία γεωγραφική έκταση και συγκεκριμένα τα βουνά του Αλεσίου, του Ντουκαγκίνι, της Σκόδρας, του Κοσόβου, ακόμα και περιοχές με αλβανικό πληθυσμό οι οποίες αποτελούν μέρη της Σερβίας, του Μαυροβουνίου και της ευρύτερης περιοχής της Μακεδονίας. Αμφότεροι οι δυο κώδικες ίσχυαν σε περιοχές οι οποίες διατηρούσαν μεγάλο βαθμό αυτονομίας εξαιτίας της σχετικής αδυναμίας πρόσβασης και ελέγχου των Οθωμανών σε αυτές, όπως προαναφέρθηκε, με αποτέλεσμα, ειδικά για τον Κώδικα του Lek, που εξετάζουμε εδώ, να αποτελεί μια έκφραση ανεξαρτησίας και de facto

³⁰ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 11-14.

αυτονομίας των βόρειο-αλβανικών κλαν³¹.

Στο βιβλίο του φραγκισκανού μοναχού παρουσιάζονται οι δυο νομοθέτες να συμφωνούν πως «όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι ενώπιον του νόμου»³². Η έρευνα έχει καταδείξει ότι κανένα από τα δυο αυτά πρόσωπα δεν είναι συγγραφείς των νομικών κωδίκων που φέρουν τα ονόματά τους, αλλά πρόκειται απλώς για κανόνες που ακολουθήθηκαν στις περιοχές που διαφευγούνταν από τις οικογένειές τους. Συνεπώς το όνομα του εκάστοτε κώδικα αντιστοιχεί σε γεωγραφικές αναφορές και όχι προσωπικές. Χαρακτηριστικά αναφέρεται πως μετά το θάνατο τους, οι κώδικες πήραν αυτά τα ονόματα εις ανάμνηση των τελευταίων μεγάλων προσωπικοτήτων των ευγενών οικογενειών³³.

Ο κώδικας του Lek Dukagjin, ή αλλιώς το Κανούν (kanun) αποτελεί μια συλλογή εθιμικών κανόνων, που «σκιαγραφεί τις κοινωνικές συνήθειες και τις οργανωτικές αρχές της βορειοαλβανικής κοινωνίας, όπως είχαν κληρονομηθεί από τους Ιλλύριους». Το Κανούν ρύθμιζε κάθε πλευρά της ζωής, μεταδιδόταν από γενιά σε γενιά και η εφαρμογή του επιτηρούταν από ένα συμβούλιο γερόντων. Περιελάμβανε επίσης έναν περίπλοκο κώδικα, ο οποίος αποτελούσε μια προσπάθεια ρύθμισης των εθιμικών πρακτικών της βεντέτας. Καθώς οι αντεκδικήσεις δεν ήταν δυνατόν να παρεμποδιστούν, αφού η αποκατάσταση της τιμής μέσω της βεντέτας ήταν υψίστης σημασίας, δημιουργήθηκαν αυστηροί κανόνες ως μια απόπειρα περιορισμού και αποθάρρυνσης της³⁴.

Η λέξη kanun προήρθε από την την ελληνική λέξη «κανών» και πέρασε στην αλβανική μέσω των οθωμανικών και των αραβικών τα οποία είχαν επηρεαστεί από την ελληνική επαφή. Συγκεκριμένα, κατά τον H.A.R. Gibb οι ισλαμιστές νομοθέτες υιοθέτησαν από νωρίς την αραβική ενσωμάτωση της λέξης (qanun) ως ορισμό διοικητικού κανονισμού, διακρίνοντας τον από το Νόμο της Αποκάλυψης (Shari'a) και στην πορεία οι οθωμανοί σουλτάνοι τη χρησιμοποίησαν ως ορισμό για τα νομοθετικά διατάγματα. Η συνέχεια της χρήσης του όρου υποδήλωνε τη μη παρέμβαση ή τροποποίηση του Νόμου της Αποκάλυψης. Όταν η οθωμανική κατάκτηση εδραιώθηκε στην Αλβανία, ο κώδικας του Lek ήταν για τους αξιωματούχους της ένας κανόνας. Κατά την παραμονή τους εκεί, οι επαφές τους με τους ορεσίβιους υπήρξαν περιορισμένες ωστόσο υιοθέτησαν κάποιους από τους τεχνικούς τους όρους, όπως συνέβη και με τη λέξη kanun. Έτσι οι Αλβανοί, αν και καθολικοί χρησιμοποιώντας για τον κώδικα του Lek αποκλειστικά τη λέξη kanun, είναι οι μόνοι χριστιανοί της Ευρώπης με Κανόνα, που δεν είναι εκκλησιαστικός³⁵. Όπως σημειώνει ωστόσο η Edith Durham, «η διδασκαλία του Ισλάμ και του Χριστιανισμού, της Σαρία και του Εκκλησιαστικού νόμου, όλα έπρεπε να δώσουν προτεραιότητα στον Κανόνα του Lek»³⁶.

Θεωρείται πως ο Lek αναθεώρησε και κωδικοποίησε το πλαίσιο των νόμων που οργάνωνε την

³¹ *Kanuni I Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini*, Gjonlekaj Pub Co, United States of America, 1989, σ. xvi-xvii.

³² Margaret Hasluck, ό.π., σ. 14.

³³ *Kanuni I Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini*, ό.π., xvii.

³⁴ Miranda Vickers, ό.π., σ. 27.

³⁵ Margaret Hasluck, ό.π., σ. 14.

³⁶ Edith Durham, *High Albania*, Virago Press, London, 1985, σ. 25.

κοινωνία των Γκέγκηδων, χωρίς ωστόσο να προχωρήσει σε καταγραφή τους³⁷. Ο άγραφος εθιμικός κώδικας που προϋπήρχε, διατηρήθηκε με αυτή τη μορφή μέχρι το 1913, οπότε και έγινε συστηματική καταγραφή του για πρώτη φορά, από το Φραγκισκανό λόγιο, μοναχό Shtjefën Gjeco (1874-1929) και εκδόθηκε στα 1933 με τίτλο «Ο κανόνας του Lek Dukagjin» - (Kanuni i Lek Dukagjin), καθώς ήταν ήδη γνωστός με αυτό τον όρο σε όλους τους ορεσίβιους. Θα πρέπει να σημειωθεί πως η έκδοση του βιβλίου έγινε μετά το θάνατο του Gjeco από Φραγκισκανούς μοναχούς, που συνέλεξαν και οργάνωσαν τις σημειώσεις του, οι οποίες αφορούν ένα μέρος μόνο του εθιμικού δικαίου των Αλβανών που δεν κατεγράφη ποτέ ολικά. Το μεγαλύτερο μέρος του έργου του αφορά υλικό από την περιοχή της Μιδρίτας, γεγονός που αναπόφευκτα μας δίνει μια πολύ περιορισμένη εικόνα για το εθιμικό δίκαιο στο σύνολο της Βόρειας Αλβανίας. Ωστόσο το έργο αυτό παραμένει το πιο ολοκληρωμένο αναφορικά με το θέμα και συνεπώς έχει εξαιρετική σημασία³⁸.

Η κοινωνία της βόρειας Αλβανίας ούσα απομονωμένη και αποκλεισμένη λοιπόν από την οθωμανική διοικητική επιτήρηση, διατηρούσε ως εκ τούτου την ουσία της αλβανικής της ταυτότητας, γεγονός στο οποίο συνέβαλε και ο νόμος του Lek, καθώς της παρείχε αυτονομία. Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, κατανοούμε το αίσθημα ανεξαρτησίας που καλλιεργήθηκε σε μια περιοχή όπου μοναδικός νόμος ήταν το Κανούν, το οποίο οι κάτοικοι θεωρούσαν ως επίσημο νόμο, μέχρι και την απελευθέρωση της Αλβανίας από τους Τούρκους, στα 1912³⁹.

Η βεντέτα σύμφωνα με το Κανούν.

Το Κανούν συστηματοποιήθηκε γύρω από δώδεκα ενότητες που αφορούν: την «εκκλησία», την «οικογένεια», το «γάμο», τον «οίκο, τα κοπάδια και την ιδιοκτησία», την «εργασία», το «μεταβίβαση της ιδιοκτησίας», τον «προφορικό λόγο», την «τιμή», τις «βλάβες», το «νόμο ως προς τα εγκλήματα», το «δικαστικό νόμο», τις «απαλλαγές και τις εξαιρέσεις»⁴⁰.

Ένα από τα πιο σημαντικά κεφάλαια του Κανούν είναι αυτό που ρυθμίζει την εκδίκηση (gjakmarrja) του αίματος. Όπως σημείωνε ο Black-Michaud, η ύπαρξη του kanun αποκαλύπτει αναγκαία σε μια κοινωνία εδραίων καλλιεργητών, όπως είναι η αλβανική καθώς έχουμε το συνδυασμό μιας αυστηρής κωδικοποίησης του εθιμικού δικαίου με έναν αρκετά αόριστο προσδιορισμό της έννοιας της τιμής, η προσβολή της οποίας ενδέχεται να εκκινήσει φόνο. Συνεπώς είναι δυνατόν πολύ εύκολα κάποια μικροπαράβαση, μικροαμφισβήτηση ή παρέκκλιση από τον κώδικα να θεωρηθεί

³⁷ Ο. π., σ. 12.

³⁸ *Kanuni i Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. xviii-xix.

³⁹ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 309.

⁴⁰ Παραθέτουμε και την αγγλική μετάφραση των εννοιών από το αλβανικό πρωτότυπο : «The church», «The family», «Marriage», «House, livestock and property», «Work», «Transfer of property», «The spoken word», «Honor», «Damages», «The law regarding crimes», «Judicial law», «Exemptions and exceptions», στο: *Kanuni i Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., vi-xi.

προσβολή της τιμής η οποία θα οδηγήσει σε φόνο⁴¹.

Ο όρος γκιακ (gak) κατέχει κεντρικό ρόλο στο Κανούν και χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει την «εκδίκηση του αίματος» (βεντέτα), την υποχρέωση για «εκδίκηση του αίματος» αλλά και το «αίμα» ως όρο που αφορά τη νομική υπόσταση του ατόμου στο πλαίσιο της οικογένειας και της πατρίδας⁴². Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι κοινότητες της βόρειας Αλβανίας βασίζονταν στη στενότερη έννοια της οικογένειας και την ευρύτερη της φυλής, εάν ένα πρόσωπο τραυματιζόταν, η οικογένεια ή ενδεχομένως η φυλή, βάσει του νόμου της αυτεξουσιότητας, τιμωρούσε τον αδικούντα. Η βλάβη προς το άτομο γινόταν αντιληπτή ως βλάβη προς το σύνολο, της οικογένειας ή της φυλής και συνεπώς οποιοδήποτε μέλος μπορούσε να εκδικηθεί. Εάν η βλάβη αφορούσε φόνο, ίσχυε ο νόμος του αίματος που όριζε πως «μόνο το αίμα μπορεί να ξεπλύνει το αίμα» καθώς η ανθρωποκτονία αποτελούσε κορυφαία πράξη προσβολής της τιμής του γένους. Η εκδίκηση για ένα φόνο σήμαινε πως ήταν εφικτό να πάρει ο εκδικητής πίσω το αίμα του θύματος και για το λόγο αυτό ο φονιάς ονομαζόταν κηλιδωμένος. Στη βόρεια Αλβανία, ο εγκληματίας ονομαζόταν «αίτιος», ενώ ο εκδικητής «κύριος του αίματος του θύματος», δηλώνοντας έτσι την κυριότητα του σπιτιού στο οποίο ζούσε το θύμα. Όταν πια εκκινούσε η βεντέτα φονιάς και εκδικητής θεωρούνταν εχθροί⁴³.

Σύμφωνα με τις κανονιστικές διατάξεις του κώδικα, ένα μέλος του γένους αναλάμβανε να υπερασπιστεί την τιμή του. Η προσβολή της τιμής ήταν πιθανό να εκκινήσει λεκτικά και να κλιμακωθεί σε βίαιη αντιπαράθεση και δημιουργία βεντέτας. Η προσβολή της τιμής ενός γένους, καθ' οποιονδήποτε τρόπο, καθιστούσε υπόλογο το γένος του δράστη, ενώ εκλαμβάνονταν ως κοινωνικά μειωτική. Η τάξη των πραγμάτων όριζε πως για να επέλθει ισορροπία και απόσβεση της ντροπής είναι απαραίτητη η αντεκδικητική πράξη⁴⁴. Όσον αφορά τις περιπτώσεις ανθρωποκτονίας υπήρχαν παράλληλα ρυθμίσεις για χρηματική αποζημίωση, κυρίως στη Μιρδιτία και τη βόρεια Αλβανία, ωστόσο «θεωρούνταν άκρως υποτιμητική και αποτελούσε λύση ανάγκης για τα ανυπεράσπιστα γένη»⁴⁵.

Η περηφάνια ήταν ένα βασικό κίνητρο στη βεντέτα, καθώς με το επιτυχημένο έγκλημα ο δολοφόνος αποδείκνυε ότι ήταν ανώτερος από το θύμα του, το οποίο για αυτό το λόγο δεσμευόταν να ανταποδώσει με τον ίδιο τρόπο. Το πρόσωπο του εξαγνιστή μέσα στα χρόνια εξελίχθηκε και ενώ παλαιότερα οι βεντέτες είχαν προσωπικό χαρακτήρα, δηλαδή μόνο ο πραγματικός δολοφόνος που τράβηξε τη σκανδάλη όφειλε να εξιλεωθεί για το έγκλημα του, στην πορεία το άτομο ταυτίστηκε με την οικογένεια του, όσον αφορά την εκδίκηση και συνεπώς η εξιλέωση μπορούσε να έρθει από κάθε

⁴¹ Jacob Black-Michaud, *Feuding Societies*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, σ. 140-141.

⁴² Δημοσθένης Παπαμάρκος, *Γκιακ*, Αθήνα, Αντίποδες, 2016, σ. 122.

⁴³ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 197-198.

⁴⁴ Μαρία Αρχμανδρίτου, ό. π., σ. 310.

⁴⁵ Να σημειωθεί πως χαρακτηριστικό παράδειγμα της κοινωνικής δυσμείειας στην οποία πέφτει όποιος δεν παίρνει εκδίκηση, είναι το σερβίρισμα κατά τις δημόσιες συναθροίσεις, συνοδευμένο από μια σφαίρα, ώστε να παροτρύνεται η εκδίκηση, στο: Tanya Mangalakova, «The Kanun in Present-day Albania, Kosovo, and Montenegro», International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (IMIR), 2004, σ. 2.

αρσενικό συγγενικό μέλος. Σύμφωνα με το Κανούν, αυτός ο άντρας, δεν έπρεπε να είναι πολύ μεγάλος σε ηλικία, ανόητος ή σωματικά αδύναμος, ώστε να φέρει όπλα καθώς οι άντρες αυτοί θεωρούνταν αδύναμοι σαν γυναίκες⁴⁶.

Το Κανούν όριζε πως εκείνος που σκοτώνει για λόγους εκδίκησης όφειλε να ενημερώσει την οικογένεια του θύματος. Έπειτα από την ανακοίνωση, ο δράστης και το γένος του όφειλαν να παραμείνουν στον απαραβίαστο χώρο του σπιτιού τους, για λόγους πρόληψης μιας εν θερμώ εκδίκησης. Στο διάστημα αυτό, αξιοσέβαστα, ουδέτερα άτομα της κοινότητας μεσολαβούσαν ώστε να επιτύχουν ανακωχή μιας ή δυο ημερών που συνήθως εξασφαλιζόταν. Κατά την περίοδο αυτή, έπαυαν οι εχθροπραξίες και παράλληλα ο δράστης υποχρεούταν να παρευρεθεί στην κηδεία και το επικήδειο γεύμα του θύματος. Υπήρχαν περιπτώσεις αποφυγής της διαιώνισης του κύκλου αίματος. Ενδέχεται για παράδειγμα να μην υπήρχαν άρρενα μέλη ικανά να υπερασπιστούν το γένος τους. Ακόμη ήταν πιθανό να χορηγηθεί αμνηστία από τους αρχηγούς της φυλής. Κατά τις διευθετήσεις, «ο ιδιοκτήτης του αίματος» πέραν της χρηματικής αποζημίωσης δικαιούταν να ζητήσει και ένα όπλο. Η συμφωνία τότε ολοκληρωνόταν και πάλι με ένα τελετουργικό δείπνο⁴⁷.

Ο κώδικας όριζε ακόμη, πως δεν επιτρεπόταν η δολοφονία γυναικών και γενικά η εκδικητική δράση προς μια γυναίκα θεωρούταν βαθιά προσβολή της ανδρικής τιμής. Η προκατάληψη αναφορικά με τη δολοφονία των γυναικών σχετιζόταν με τη θεώρηση της από τον Κώδικα ως «σακί για τη μεταφορά πραγμάτων», δηλαδή όχημα με το οποίο επιβίωνε μια οικογένεια και συνεπώς η δολοφονία της αποτελούσε σοβαρή απώλεια για το σύζυγο της. Ακόμη θεωρούταν αντικείμενα περιουσίας του πατέρα τους, όσο καιρό ήταν ανύπαντρες και στη συνέχεια του συζύγου. Ο πατέρας διατηρούσε το δικαίωμα εκμετάλλευσης της της εργασίας τους μέχρι το γάμο και στη συνέχεια το δικαίωμα αυτό μεταφερόταν στο σύζυγο. Λόγω ακριβώς αυτής της εργασίας ο πατέρας μπορούσε να τις πουλήσει και ο σύζυγος ευχαρίστως να τις αγοράσει. Τα αντικείμενα της περιουσίας δεν έπρεπε να πλήττονται κατά τη διάρκεια της βεντέτας. Καθώς η γυναίκα θεωρούταν ως κάτι κατώτερο, κυριαρχούσε το αίσθημα της ντροπής για έναν «δυνατό» άνδρα που τη σκότωνε⁴⁸.

Γενικά μια γυναίκα μπορούσε να δολοφονηθεί είτε από έναν άνδρα της οικογένειας του άνδρα της είτε του πατέρα της. Συνήθως οι λόγοι δολοφονίας από έναν σύζυγο ή τον εκπρόσωπό του μπορεί να ήταν η μοιχεία, οι κατά συρροή μικροκλοπές ή ο φόνος κάποιου συγγενούς αλλά εάν δεν προέκυπτε κάποιος από τους παραπάνω λόγους, ο πατέρας της σκότωνε κάποιον από τους ανωτέρω. Στις περιπτώσεις αυτές ίσχυαν δυο αρχές σύμφωνα με τις οποίες, ένας άνδρας αγόραζε τις υπηρεσίες μόνο μιας γυναίκας και όχι τη ζωή της και μια γυναίκα διατηρούσε εφόρου ζωής το δικαίωμα προστασίας της από την οικογένεια του πατέρα της. Όταν μια γυναίκα δολοφονούνταν από τον

⁴⁶ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 211-212.

⁴⁷ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 310-311.

⁴⁸ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 214.

πατέρα ή τον αδελφό της, το αίμα της χανόταν σύμφωνα με το νόμο του εγγύτερου συγγενή. Τέλος απαγορευμένη ήταν η μητροκτονία⁴⁹.

Επιπλέον ανεπίτρεπτη ήταν η ανάληψη ευθύνης της εκδίκησης από μια γυναίκα. Όπως όριζε το Κανούν «οι γυναίκες δεν έχουν όπλα» και «δεν εμπλέκονται σε βεντέτες» ενώ γενικά επικρατούσε η άποψη ότι δεν είχαν το θάρρος να το κάνουν. Έτσι ακόμα και στην περίπτωση που μια γυναίκα αποφάσιζε να εκδικηθεί για θάνατο συγγενή της, πολύ πιο σπάνια για τον άντρα της, θεωρούνταν ατίμωση για τον νεκρό⁵⁰. Καθώς μια γυναίκα ανήκε σε δυο οικογένειες, του πατέρα και του άνδρα της δημιουργούταν μια περίπλοκη κατάσταση όταν εκείνη τελούσε φόνο. Καθοριστικό παράγοντα αποτελούσε το κίνητρο της, έτσι εάν για παράδειγμα σκοπός της ήταν ο φόνος του συζύγου, επρόκειτο για μοιχεία, θέμα τιμής δηλαδή και τότε μπορούσε νόμιμα να θανατωθεί. Αν ο εραστής της ήταν αδερφός του θύματος τον παντρευόταν και το αίμα του χανόταν σαν να είχε σκοτωθεί από τον αδελφό του. Στην περίπτωση που ήταν ξένος, ο αδερφός του άντρα της είχε κάθε δικαίωμα να τη σκοτώσει, με τη συναίνεση της οικογένειας του πατέρα της, αφού επρόκειτο για θέμα τιμής. Εάν οι αιματοσυγγενείς της όμως δεν πίστευαν στο κίνητρο της μοιχείας ξεσπούσε βεντέτα με την οικογένεια του άνδρα της. Στην περίπτωση που μια γυναίκα φόνευε τον αδελφό της θεωρούνταν ατύχημα καθώς ήταν ο μεγαλύτερος προστάτης της⁵¹. Στην πολύ σπάνια περίπτωση του φόνου μιας γυναίκας σε γυναίκα της οικογένειας του άντρα ή του πατέρα της το αποτέλεσμα εξαρτιόταν από το αν το θύμα ήταν παντρεμένο ή όχι. Εάν επρόκειτο για την αδερφή του συζύγου της, το αίμα του θύματος χανόταν καθώς ο μόνος πιθανός εκδικητής ήταν ο ίδιος και συνεπώς δεν θα σκότωνε τη σύζυγο του, η οποία του είχε κοστίσει αρκετά χρήματα. Γενικά σε κάθε περίπτωση το φύλο έσωζε την ίδια τη φόνισσα από τις συνέπειες του εγκλήματος της⁵².

Σημαντικό είναι επίσης να αναφερθούν λεπτομέρειες σχετικά με τη μνηστεία στη βορειοαλβανική κοινωνία του Κανούν, καθώς προκύπτουν στοιχεία τόσο για τη θέση της γυναίκας σε αυτή καθώς επίσης και για την εμπλοκή της στη βεντέτα. Όταν μια οικογένεια αποκτούσε κόρη – κάποιες φορές πριν καν ακόμα γεννηθεί- η οικογένεια του μέλλοντος συζύγου κατέβαλε προκαταβολικά ένα μέρος χρημάτων για την εξαγορά της σε συνεννόηση με τον άντρα επικεφαλής του σπιτιού⁵³. Όταν εκείνη έφτανε στην εφηβεία αποπληρωνόταν και το υπόλοιπο ποσό και στελνόταν στο σύζυγο της, τον οποίο δεν είχε δει ποτέ πριν. Σε κάθε περίπτωση ο σύζυγος δεν είχε τη δυνατότητα να την αρνηθεί καθώς τότε εκκινούσε βεντέτα με την οικογένεια της. Υπήρχε ωστόσο δυνατότητα άρνησης από την πλευρά του κοριτσιού αν και εξαιρετικά σπάνιο. Στην περίπτωση αυτή τα χρήματα της προκαταβολής επιστρέφονταν και η κόρη έπρεπε να δώσει όρκο αγνότητας εφ' όρου ζωής. Σε περίπτωση που τον παρέβαινε προκαλούσε ατελείωτη βεντέτα. Εάν ο πατέρας της την

⁴⁹ Ο. π., σ. 194-195.

⁵⁰ Ο. π., σ. 201.

⁵¹ Ο. π., σ. 195.

⁵² Ο. π., σ. 196.

⁵³ Κατά την ημέρα του γάμου ο πατέρας έδινε στην κόρη του τα μισά από τα χρήματα που είχε δώσει για αυτή ο άντρας της. Στο: Margaret Hasluck, ό. π., σ. 39.

πουλούσε σε κάποιον άλλο προκαλούσε δυο βεντέτες, δηλαδή μεταξύ της οικογένειας του ίδιου και του πρώτου συζύγου καθώς επίσης και μεταξύ των δυο συζύγων. Σε αυτές τις περιπτώσεις μια γυναίκα αντιμετώπιζε ισχυρές κατηγορίες αφού θεωρούταν πως γνώριζε πολύ καλά τους κανόνες και το αίμα που προκαλούσαν, η πράξη της αποτελούσε προσβολή για την οικογένεια της και συνεπώς ήταν ζήτημα τιμής να τη σκοτώσει. Η καθολική εκκλησία έκανε προσπάθειες ώστε να αντιμετωπίσει τη δέσμευση σε γάμο, μέσω της μη αναγνώρισης της μέχρι την ηλικία των δεκατεσσάρων και της εξασφάλισης στη συνέχεια της συγκατάθεσης του κοριτσιού ωστόσο δεν είχε ιδιαίτερα αποτελέσματα. Από την άλλη οι ορκισμένες παρθένες αποκτούσαν το δικαίωμα να κυκλοφορούν με ανδρικά ενδύματα, να κληρονομούν γη, να φέρουν όπλα και γενικά να ζουν σαν ίσες προς τους άνδρες^{54,55}.

Επίσης σημαντικό στοιχείο στο εθιμικό δίκαιο αποτελούσε ο κανόνας της ισότητας, σύμφωνα με τον οποίο η ανθρώπινη ζωή έχει την ίδια αξία και συνεπώς το αίμα των καλών μελών είναι ίσο με των θεωρούμενων ως κακών⁵⁶. Παράλληλα υπήρχαν περιπτώσεις που αφορούσαν σχέσεις εξάρτησης, όπως για παράδειγμα ο υπηρέτης που προερχόταν από διαφορετική οικογένεια ή χωριό από του κυρίου του και συνεπώς θεωρούταν ως φιλοξενούμενος και ως τέτοιος δικαιούταν προστασία από τον κύριο του και εκδίκηση σε περίπτωση προσβολής⁵⁷. Ωστόσο στην περίπτωση της μοιχού συζύγου, η οποία ανήκει στο γένος του συζύγου μετά το γάμο, όπως προαναφέρθηκε ο σύζυγος έχει κάθε δικαίωμα να τη σκοτώσει χωρίς το Κανούν να δίνει το δικαίωμα στα άρρενα μέλη της πατρογονικής οικογένειας της να αξιώσουν «αίμα» και άρα να εκκινήσει βεντέτα. Σε περίπτωση που ο σύζυγος δεν τη φονεύσει και τη στείλει στον πατρικό της οίκο, οφείλει να το κάνει ο πατέρας ή ο αδερφός της⁵⁸.

Η ανταποδοτική ακολουθία των πράξεων διαφοροποιούνταν σε ορισμένες περιπτώσεις οι οποίες σχετίζονται με το status του θύματος και τη λειτουργική χρήση του όρου «τιμή» στο Κανούν. Στην πρώτη περίπτωση, το κύρος του θύματος ενδέχεται να επιβάλλει την αντεκδίκηση με δυο ανθρωποκτονίες κατά του γένους του δράστη. Στη δεύτερη περίπτωση οριζόταν από τον κώδικα, πως «μια προσβολή της τιμής δεν συγχωρείται ποτέ», καθώς επίσης και ότι «μια προσβολή της τιμής δεν ξεπληρώνεται με περιουσία αλλά με αίμα ή με μια μεγαλόθυμη χάρη (μετά από μεσολάβηση φίλων)». Οι περιπτώσεις αυτές υποδεικνύουν πως η ανταποδοτική πράξη επιβαλλόταν εν τέλει ως υποχρεωτική και καθώς η έννοια της «τιμής» καθίστατο ασαφής, οδηγούσε σε ένα φαύλο κύκλο εκδικητικών φόνων.

Ακόμη έναν αποδεκτό τρόπο για την αποπληρωμή ενός εγκλήματος αποτελούσε η εκούσια ή αναγκαστική εξορία. Η πρώτη σχετιζόταν με τα κοινά εγκλήματα και τις διαπροσωπικές προσβολές. Στη δεύτερη περίπτωση πρόκειται για πράξεις που παρέβαιναν τους θεμελιώδεις κανόνες της κοινοτικής ζωής. Ο κοινά αποδεκτός τρόπος αξιοπρεπούς κοινοτικής διαβίωσης καθοριζόταν από την

⁵⁴ Edith Durham, ό. π., σ. 35-36.

⁵⁵ Miranda Vickers, ό. π., σ. 28.

⁵⁶ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 312.

⁵⁷ Ό. π., σ. 40-41.

⁵⁸ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό.π..

τήρηση της τιμής (besa) και την ιερότητα της φιλοξενίας. Ο φιλοξενούμενος προστατευόταν αυστηρά από τον κύριο του οίκου. Επίσης σημαντικοί κανόνες θεωρούνταν η οικογενειακή αλληλεγγύη και η ασυλία των γυναικών, των ανηλίκων και των ηλικιωμένων και των ιερέων σε περίπτωση εχθροπραξιών. Συνεπώς η θανάτωση κάποιου κατά τη διάρκεια ανακωχής ή ατόμου που αφορά τις κατηγορίες που αναφέρθηκαν ανωτέρω, συνιστούσαν ανθρωποκτονίες που διετάρασσαν την ισορροπία ολόκληρης της κοινότητας και θεωρούνταν επικίνδυνες για το σύνολο της. Σε ανάλογες περιπτώσεις, η κοινότητα αποφάσιζε την επιβολή της αναγκαστικής εξορίας του δράστη και το κάψιμο του σπιτιού του, με αποδοχή του ιδίου και ανάληψη της ευθύνης της καύσης⁵⁹. Στην περίπτωση που ο δολοφόνος ήθελε να εξιλεωθεί μέσω της εκούσιας εξορίας, αυτό συνέβαινε διότι συνήθως φοβόταν για τη ζωή του, τότε όμως θεωρούταν πως ήταν δειλός και αδύναμος ή ότι είχε λίγα αρσενικά μέλη στην οικογένεια ώστε να αναγκαστεί να καταφύγει σε τέτοιου είδους δειλία⁶⁰.

Υπήρχε τέλος μια ακόμη ομάδα εξαγνιστών αναφορικά με τον τετελεσμένο φονικό. Ενίοτε ένας άνδρας είχε τη δυνατότητα να προσλάβει κάποιον εκτός οικογένειας για να σκοτώσει τον εχθρό του. Σε ορισμένες περιοχές υπήρχε η πεποίθηση πως σε αυτή την περίπτωση ο άνδρας – ηθικός αυτουργός ήταν «μάγισσα» και καθώς οι μάγισσες δεν είναι δυνατόν να εμπλακούν σε βεντέτες έπρεπε να μείνει ατιμώρητος και αντίθετα να τιμωρηθεί ο φυσικός αυτουργός, όπως κάθε δολοφόνος. Γενικά αυτό που ίσχυε ήταν πως εάν ήταν αδύνατον να ανακαλυφθεί ο υποκινητής της πράξης ή αν περνούσε αρκετό χρονικό διάστημα χωρίς να εκδηλωθεί αντεκδίκηση, σκοτωνόταν ο πληρωμένος δολοφόνος. Ωστόσο επρόκειτο για πρακτικές σπάνιες καθώς η βεντέτα έπρεπε να αποδίδεται στον πρωταίτιο «παρά στον κατώτερο, που είχε ρίξει το μοιραίο πυροβολισμό». Επρόκειτο για ένα ζήτημα ματαιοδοξίας αλλά και δικαιοσύνης, καθώς ο υποκινητής θεωρούταν σημαντικότερο πρόσωπο από το εκτελεστικό του όργανο και η δολοφονία προσέφερε μεγαλύτερη δόξα στο δράστη⁶¹.

Το Κανούν στην Αλβανία όριζε πως είναι δυνατόν να υπάρξει ειρήνευση σε μια βεντέτα, με τη μέθοδο της διαμεσολάβησης, δεδομένης της ύπαρξης συμμετρίας απωλειών. Ωστόσο τα άτομα που αναλάμβαναν τη διαμεσολάβηση ήταν σε θέση, μόνο να παράσχουν συμβουλές και όχι να επιβάλλουν μια διευθέτηση. Συμβολικά, η άσκηση πίεσης λειτουργούσε υπέρ της συμφιλίωσης. Ήταν δυνατόν για παράδειγμα ο κυνηγημένος να επικαλείται ειρήνευση αλλά ο επίδοξος φονιάς του μπορούσε με αλαζονεία να αρνηθεί αυτό το αίτημα όχι όμως στην περίπτωση που το αίτημα προερχόταν από φίλους καθώς τότε διακινδύνευε να εμπλακεί σε διαμάχη με εκείνους. Στην περίπτωση αυτοί οι δυο εχθροί ήταν ασφαλείς και από την κοινωνική κατακραυγή καθώς κανείς δεν θα ήταν σε θέση να χαρακτηρίσει ως άνανδρο κανέναν από τους δυο. Σε κάποιες περιπτώσεις παρενέβαινε ολόκληρη η φυλή μέσω του εκπροσώπου της⁶². Οι τελετές επικύρωσης της συγχώρεσης για το έγκλημα που

⁵⁹ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 312-313.

⁶⁰ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 217.

⁶¹ Ό. π., σ. 214.

⁶² Ό. π., σ. 230.

τελέστηκε ποίκιλαν ανά περιοχή, ωστόσο σε γενικές γραμμές περιελάμβαναν γεύμα ή σερβίρισμα καφέ μεταξύ των δυο αντιμαχόμενων πλευρών και συνήθως στο τέλος της διαδικασίας ολοκληρωνόταν η συμφιλίωση των δυο μερών⁶³.

Έναν ακόμη διαμεσολαβητικό παράγοντα αποτελούσαν οι θρησκείες. Συχνά προσπαθούσαν να ασκήσουν επιρροή στους δυο εχθρούς. Για παράδειγμα, οι ορθόδοξοι ιερείς, σε αντίθεση με τους ρωμαιοκαθολικούς που δεν είχαν αυτή τη δυνατότητα, διευθετούσαν μια βεντέτα εξαπολύοντας αφορισμούς και κατάρες εναντίον εκείνων που συνέχιζαν να δείχνουν μνησικακία προς τους εχθρούς τους διατηρώντας έτσι άσβεστη τη βεντέτα. Αυτό εκλαμβάνονταν ως κακοτυχία για το υπόλοιπο της ζωής των εμπλεκόμενων ενώ θα αντιμετώπιζαν και πρακτικές δυσκολίες, όπως η άρνηση τέλεσης θρησκευτικού γάμου.

Τέλος, σημειώνουμε την περιστασιακή εμπλοκή της οθωμανικής κυβέρνησης η οποία παρενέβαινε στις βεντέτες με ποινές φυλάκισης και περιορισμού και ορίζοντας τα επτά έτη ως όριο πέραν του οποίου αν διαρκούσαν οι βεντέτες έπρεπε να καταλήξουν σε συμβιβασμό με πληρωμή χρημάτων και να κλείσουν. Γνωρίζουμε ακόμη πως στη διάρκεια του πόλεμου 1914-1918 η Αυστροουγγαρία κατείχε όλη τη βόρεια Αλβανία και είχε προχωρήσει σε διαταγή για τερματισμό των βεντετών με πληρωμή χρημάτων. Ενίοτε η παρέμβαση προερχόταν από ολόκληρη την κοινότητα⁶⁴.

Δεν θα πρέπει να θεωρηθεί πως επρόκειτο για μια κοινωνία η οποία αναπτυσσόταν σε ένα κλίμα ακατάπαυστης βίας και γενικευμένης τάσης για αυτοδικία, καθώς το Κανούν όριζε πως κάθε αδικία που γινόταν έπρεπε να ρυθμίζεται από τους πρεσβύτερους μέσω αποδείξεων. Όπως αναφέρεται «το να σκοτώνεις για ένα σφάλμα δεν είναι επιτρεπτό», όπως για παράδειγμα σε περίπτωση κλοπής, όπου ο ένοχος θα έπρεπε να τιμωρηθεί με βάση το νομικό πλαίσιο του Κανούν και να κριθεί από τη Γενική Συνέλευση. Σε περιπτώσεις όπου προέκυπταν δυσκολίες σχετικά με τη διευθέτηση μιας υπόθεσης φόνου υπήρχε ένα σώμα πρεσβύτερων -με την έννοια των επικεφαλής- και οι οποίοι λειτουργούσαν ως συνήγοροι, δικαστές και νομοθέτες στις διάφορες υποθέσεις που ανέκυπταν. Οι πρεσβύτεροι βρίσκονταν σε υψηλότερη θέση από τα υπόλοιπα μέλη της φυλής⁶⁵. Ο νόμος όριζε πως «κάθε αδικία που γινόταν από Αλβανό σε Αλβανό έπρεπε να ρυθμίζεται από τους πρεσβύτερους μέσω αποδείξεων και όχι με αυτοδικία». Αυτό με τη σειρά του προλάμβανε την εκκίνηση βεντέτας για παράδειγμα σε περίπτωση κλοπής ενός ζώου. Οι πρεσβύτεροι συμμετείχαν στις συνελεύσεις μαζί με τους βοεβόδες και τους μπαϊρακτάρηδες καθώς και την οικογένεια Gjemarkaj όσον αφορά τη Μιδριτία, συναποτελώντας έτσι τη διοίκηση της δικαιοσύνης.⁶⁶

⁶³ Ο. π., σ. 231-233.

⁶⁴ Ο. π., σ. 233-234.

⁶⁵ Ο. π., σ. 120.

⁶⁶ Η κρίση αυτών των ανθρώπων βασιζόταν σε δικαιώματα που προέρχονταν εκ γενετής ή λόγω της αξίας τους ως άτομα, σύμφωνα με τα τοπικά πλαίσια και κατείχαν αυτή τη θέση ως μόνιμοι και ισόβιοι αξιωματούχοι. Κατείχαν εμπειρική εκπαίδευση μόνο και βασικό τους λειτουργήμα ήταν η διατήρηση της ειρήνης με σοφία και ορθή κρίση., στο : ο. π., σ. 125.

Σε περιπτώσεις συνηθισμένων φόνων η δικαιοδοσία αφηνόταν στην οικογένεια του θύματος, ωστόσο εάν επρόκειτο για εγκλήματα κατά της κοινότητας η Γενική Συνέλευση αποφάσιζε σχετικά. Εγκλήματα κατά της κοινότητας θεωρούταν η κλοπή εκκλησίας ή ο φόνος ενός ιερέα ή άλλου προστατευόμενου από το νόμο προσώπου. Η τιμωρία τους ήταν δυνατόν να καταλήξει σε θανατική ποινή χωρίς όμως αυτή να εκκινεί βεντέτα καθώς η φονική πράξη στόχο είχε τη επιβίωση του κοινωνικού ιστού. Επιπλέον υπήρχε περίπτωση η συμπεριφορά ενός ατόμου ή μιας οικογένειας να συνιστούσε δημόσια απειλή ή όχληση και σε αυτή την περίπτωση ο φόνος τους δεν οδηγούσε σε βεντέτα καθώς, με σκοπό την αποφυγή μελλοντικού εγκλήματος από τέτοιου είδους απείθαρχα άτομα, απώτερος στόχος ήταν η ειρήνη του χωριού⁶⁷.

Ανακεφαλαιώνοντας, τις παραπάνω πληροφορίες θεωρούμε πως είναι δυνατόν να γίνει αντιληπτό προς τον αναγνώστη πως, σύμφωνα με τη θέση του Christopher Bohem, ο αντεκδικητικός φόνος στα πλαίσια της αλβανικής κοινωνίας αποτελεί μια πράξη βίας, ωστόσο σαφώς οριοθετημένης με αυστηρούς κανόνες, που ελέγχουν τη σύγκρουση μεταξύ των αντιτιθέμενων ομάδων ώστε να μην λάβει ανεξέλεγκτες διαστάσεις⁶⁸. Μέσω των κανόνων αυτών είναι δυνατός ο περιορισμός της σύγκρουσης σε συγκεκριμένα ζεύγη ομάδων, του επιτιθέμενου και του υπερασπιστή δηλαδή, όπως αυτοί υποδεικνύονται και ο περιορισμός της κλιμάκωσης και της διάρκειας των φονικών επιθέσεων μέσω της υλικής αποζημίωσης, ως υποκατάστατο φόνου ή της παροχής διαμεσολαβητών προς συμβιβασμό και ειρήνευση⁶⁹.

Η αλβανική βεντέτα μέσα στο χρόνο

Το εθιμικό δίκαιο στις χρόνια απομονωμένες περιοχές της βόρειας Αλβανίας, αποτέλεσε τον βασικό ρυθμιστικό μηχανισμό της καθημερινής ζωής σε όλες τις εκφάνσεις. Βρισκόταν πάντα σε αντιπαλότητα με το επίσημο δίκαιο, είτε αυτό ήταν του κατακτητή είτε το εθνικό δίκαιο. Μετά την ανεξαρτησία της Αλβανίας στα 1912, η βεντέτα έπαψε να είναι ο μοναδικός τρόπος επίλυσης των συγκρούσεων με αποτέλεσμα να διατηρηθεί σε κατάσταση ανομίας, αποφεύγοντας την ενσωμάτωση σε επίδοξους περιοριστικούς κανόνες δικαίου, που επιχείρησαν να την ελέγξουν μέσω της ενσωμάτωσης της. Θεωρείται μάλιστα ακραίο παράδειγμα μη αλληλεπίδρασης με το δίκαιο καθώς είναι κάθετα αντίπαλη προς αυτό. Εκ των ανωτέρω προκύπτει πως πρόκειται για κλειστού τύπου βεντέτες που στηρίζεται στον «κανόνα της σιωπής» ενώπιον του επίσημου δικαιοκτικού λόγου⁷⁰. Παρόλα

⁶⁷ Ο. π., σ. 143-144.

⁶⁸ Ενδεικτικό αυτής της διαπίστωσης είναι το γεγονός ότι οι κανονισμοί που αφορούσαν τους όρους της αντεκδίκησης τροποποιήθηκαν όταν οι Οθωμανοί εισήγαγαν τα πυροβόλα όπλα. Καθώς ήταν πια ευκολότερος ο φόνος κάποιου έπρεπε να υιοθετηθούν νέοι κανόνες ώστε να εμποδίσουν τη μαζική απώλεια ζώων που προκαλούταν από τη χρήση τους, στο : Fatos Tarifa, Of Time, Honor and Memory: Oral Law in Albania, Journal Oral Tradition, 2008, σ. 6.

⁶⁹ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 60.

⁷⁰ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 314.

αυτά ως τα τέλη του 1930 το Κανούν υπήρξε ευρέως διαδεδομένο⁷¹.

Κατά τη διάρκεια της ιταλογερμανικής κατοχής και της Αντίστασης η βεντέτα περιορίστηκε σημαντικά καθώς για λόγους οικονομίας αίματος τα αντιμαχόμενα γένη πείστηκαν να σταματήσουν τις αντεκδικήσεις. Μετά το τέλος του πολέμου η συνθήκη αυτή διατηρήθηκε με εγγυητή του εκπροσώπου του Μετώπου Εθνικής Απελευθέρωσης και ηγέτη της Αλβανίας. Αργότερα το καθεστώς του Ενβέρ Χότζα στην προσπάθεια οργάνωσης ενός σύγχρονου κράτους με συγκεντρωτικές δομές εξουσίας επεχείρησε να σταματήσει τη λειτουργία του Κανούν μέσω της βίαιης διάλυσης των συμβουλίων των γερόντων και της απαγόρευσης της εφαρμογής των εθιμικών κανόνων, γεγονός που οδήγησε σε περιορισμό του φαινομένου⁷². Παρά τις εκσυγχρονιστικές κομμουνιστικές ιδέες που επεχείρησε να καλλιεργήσει στην καθημερινή ζωή συνέχισε να αναπαράγει σε θεωρητικό επίπεδο τις παραδοσιακές πατριαρχικές αξίες της τιμής, της ανδρείας και της μπάσας ως στοιχείο εθνικής ταυτότητας⁷³.

Κατά τη δεκαετία 1990, δημιουργήθηκε ένα κενό εξουσίας στην Αλβανία το οποίο οδήγησε σε έξαρση της βίας, «για λόγους ανακατάταξης των σχέσεων δύναμης, με τη μορφή βεντέτας»⁷⁴. Μετά την πτώση του καθεστώτος Χότζα και την άνοδο του Μπερίσα στην εξουσία - να σημειωθεί ότι είναι από βόρεια Αλβανία και από την φυλή των Γκέγκηδων-, οι προπολεμικές βεντέτες συνεχίστηκαν. Αφενός οι προσπάθειες των μηχανισμών καταστολής για εγκαθίδρυση ενός αποτελεσματικού μονοπώλιου της εξουσίας υπήρξαν ανεπιτυχείς αφετέρου παρατηρήθηκε μια σειρά από χαρακτηριστικά παραφθοράς των κανόνων που συνοδεύουν τη βεντέτα με αποτέλεσμα το μετασχηματισμό της. Πρόκειται για στοιχεία που προσέδωσαν στη βεντέτα ένα πλαίσιο λειτουργικότητας μέσα στο οποίο υφίσταται ως παράγοντας και πολλαπλασιαστής της εκδικητικής βίας αντί της θέσης της ως μηχανισμού οριοθέτησης της αντεκδικητικής δράσης που κατείχε προηγούμενα.

Πιο συγκεκριμένα παρατηρήθηκε υπερτονισμός του διχαστικού δίπολου εχθρός/φίλος και παράλληλα οι νόμοι περί της τιμής, φιλοξενίας και προστασίας της περιουσίας των μελών της ομάδας αλληλεγγύης, έπαψαν να λειτουργούν στα καθορισμένα όρια της βεντέτας. Έτσι πρακτικά εισήχθησαν αντιπαλότητες που εκκινούσαν από διαφορετικές δραστηριότητες ακόμη και εγκληματικές, όπως το εμπόριο όπλων, στις οποίες οι εκεχειρίες αποτελούσαν αντικείμενο οικονομικών συναλλαγών. Επεκτάθηκε ακόμη στις οργανωμένες εγκληματικές ομάδες ο κανόνας της ταυτοπάθειας μέσα από μια παραφθοραμένη αντίληψη της χρήσης του Kanun. Έτσι ενώ παλαιότερα ο κώδικας εφαρμόζοταν από άτομα που τον γνώριζαν σε βάθος, όπως και τους τρόπους αποκλιμάκωσης της υπέρ των ορίων βίας, οι νέες ομάδες τεχνητής αλληλεγγύης υπερτονιζόταν τώρα την έννοια της τιμής με τρόπο που

⁷¹ Miranda Vickers, ό. π., σ. 26.

⁷² Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 309.

⁷³ Stephanie Schwandner-Sievers, Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, Anthropological notebooks 14 (2), Slovene Anthropological Society, 2008, σ. 53.

⁷⁴ Σωτήρης Δημητρίου, *Μορφές βίας*, Σαββάλας, Αθήνα, 2003, σ. 147.

λειτουργούσε πολλαπλασιαστικά στην άσκηση βίας αντί να την ελέγχει. Καθοριστικός παράγοντας προσδιορισμού για το κύρος και την επιρροή ενός μέλους της ομάδας αποτελούσε πια ο υλικός του πλούτος σε αντικατάσταση της εντιμότητας και των αξιακών αρχών του παρελθόντος.

Ιδιαίτερα μετά το 1997 με το οικονομικο-πολιτικό σκάνδαλο και συνακόλουθα το γενικότερο χάος που ξέσπασε στη χώρα, οι αρχηγοί των εγκληματικών ομάδων άρχισαν να διαδραματίζουν ενεργό ρόλο στη διαμεσολάβηση της δικαιοσύνης και την εφαρμογή των κανόνων της, αυξάνοντας έτσι τη δύναμη τους. Καθώς είχε δημιουργηθεί κενό εξουσίας από το κράτος, το αίσθημα ασφάλειας ικανοποιούνταν τώρα από μέσω των παλιών δοκιμασμένων πρακτικών, ωστόσο οι νέες ομάδες που εμφανίστηκαν κατέφευγαν στον εκφοβισμό και την ωμή βία για λόγους γοήτρου και ανταγωνιστικότητας. Η δραστηριότητα τους αφορούσε την παροχή προστασίας σε μικρο-μεσαίες επιχειρήσεις με υψηλό αντίτιμο ενώ παράλληλα, επικαλούμενοι το Kanun, λάμβαναν δικαστικό ρόλο για την επίλυση διαφορών. Ο αρχηγός των ομάδων στήριζε την εξουσία του στο σεβασμό που απέρρεε από ένα μείγμα φόβου και εμπιστοσύνης, για λόγους ασφάλειας. Συνεπώς καθώς η βεντέτα ενσωματώθηκε στις δομές του οργανωμένου εγκλήματος απέκτησε διαφορετική οικονομική σημασία, η οποία δεν υπήρχε προηγούμενα και αφορούσε την απαραίτητη καταβολή χρηματικού ποσού για τη διαμεσολαβητική δράση⁷⁵.

Το σύστημα αλληλοδιάδοχων φόνων εκδίκησης στοίχισε τη ζωή αναρίθμητων ανθρώπων καθώς μεταφερόταν από γενιά σε γενιά. Οι βεντέτες που ξέσπασαν μέσα στα χρόνια προκάλεσαν σοβαρά προβλήματα τόσο σε κοινωνικό όσο και σε οικονομικό επίπεδο. Πέραν του μεγάλου αριθμού των υγιών αρσενικών μελών που χάνονταν εξαιτίας τους, τα μέλη των οικογενειών τους ήταν αναγκασμένα να κρύβονται σε μακρινούς συγγενείς για χρόνια, ώστε να αποφύγουν την υποψήφια θυματοποίηση τους⁷⁶. Ακόμη και ανήλικα παιδιά κινδύνευαν σε περίπτωση κυκλοφορίας τους εκτός της οικίας με αποτέλεσμα να στερούνται τη βασική σχολική εκπαίδευση. Το γεγονός αυτό οφειλόταν στην παραφθαρμένη χρήση της βεντέτας οπότε και στην αποδοχή παραβιάσεων ορισμένων θεμελιακών αρχών του εθιμικού δικαίου όπως η ασυλία των γυναικών, των παιδιών, των ηλικιωμένων κλπ. Παρατηρούμε λοιπόν πως ενώ στην παραδοσιακή βεντέτα το γένος υπερασπιζόταν το κοινωνικό του γόητρο έναντι συγκεκριμένων προσβολών και εντός σαφώς καθορισμένων ορίων, κατά το μετασχηματισμό της επιχειρείται μια δράση που επιδιώκει την επιβολή με την ανεξέλεγκτη χρήση βίας⁷⁷.

Κανταρέ

Βιογραφικά στοιχεία. Συγγραφικό έργο.

Πριν προχωρήσουμε περαιτέρω στο σχολιασμό του λογοτεχνικού κειμένου που μας εισάγει

⁷⁵ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 314-317.

⁷⁶ Miranda Vickers, ό. π., σ. 27.

⁷⁷ Ό. π., σ.317-318.

στον κόσμο της βεντέτας στην Αλβανία, κρίνουμε σημαντική την αναφορά σε στοιχεία που αφορούν το συγγραφέα ώστε να δοθεί μια σφαιρική εικόνα του έργου που θα μας απασχολήσει.

Ο Ισμαήλ Κανταρέ, γεννήθηκε στο Αργυρόκαστρο, το 1936. Μεγάλωσε σε μια περιοχή όπου από μικρή ηλικία γνώρισε τη βιαιότητα του πολέμου (Β' Παγκόσμιος Πόλεμος) και την κοινωνική αναταραχή κατά τη διάρκεια του. Στα 1946 το Αλβανικό Κομμουνιστικό Κόμμα κατέλαβε την εξουσία. Την περίοδο αυτή ξεκίνησε η σχολική εκπαίδευση του Κανταρέ και φυσικά η επαφή του με την κομμουνιστική ιδεολογία⁷⁸. Κατά τη δεκαετία του 1950 έκανε τα πρώτα του βήματα στο χώρο των γραμμάτων, όταν ξεκίνησε να γράφει ποίηση σε λογοτεχνικό περιοδικό της εποχής⁷⁹. Στη συνέχεια σπούδασε στη Σχολή Ιστορίας και Φιλολογίας του Πανεπιστημίου των Τιράνων και κατόπιν στα 1958 στο Ινστιτούτο Λογοτεχνίας Γκόρκι της Μόσχας. Επέστρεψε στη χώρα του στα 1960, λόγω της διακοπής των διπλωματικών σχέσεων μεταξύ Αλβανίας και Σοβιετικής Ένωσης. Η περίοδος παραμονής στη Μόσχα υπήρξε καθοριστική ως προς την αντίληψη του για τη σχέση αλληλεπίδρασης πολιτικής και λογοτεχνίας.

Ασχολήθηκε με την ποίηση, τη δημοσιογραφία, τη λογοτεχνική κριτική και το δοκίμιο, ωστόσο έγινε ευρύτερα γνωστός ως πεζογράφος⁸⁰, ενώ είχε προταθεί και για βραβείο Νόμπελ. Στα έργα του ασχολείται συχνά με θέματα όπως η σύγχρονη αλβανική κοινωνία αλλά και το πολιτικό γίνεσθαι προηγούμενων περιόδων της χώρας του, καθώς επίσης και με το σκληρό αλβανικό εθιμικό δίκαιο (Κανούν). Παράλληλα αναδεικνύει θέματα ιστορικού περιεχομένου καθώς και τις στιγμές «μεγαλείου» του αλβανικού λαού. Μέσα από το έργο του, επανέφερε θέματα από την προφορική παράδοση της Αλβανίας, όπως αυτά των ραψωδιών⁸¹⁻⁸².

Τα περισσότερα έργα του έχουν μεταφραστεί ανά τον κόσμο ενώ έχει σημειώσει αρκετές λογοτεχνικές επιτυχίες. Η ικανότητα του να συνδυάζει έντεχνα την ιστορία, την παράδοση και την πολιτική του αλβανικού λαού, του έχει προσδώσει παγκόσμια αναγνώριση⁸³. Τα περισσότερα μυθιστορήματα του δημοσιεύτηκαν στα ελληνικά κυρίως κατά τη δεκαετία του 1990, αρχικά σε μετάφραση από γαλλικές εκδόσεις και στη συνέχεια σε απευθείας μετάφραση από τα αλβανικά⁸⁴.

Στα 1996 έγινε μέλος της Ακαδημίας των Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών της Γαλλίας και το 1998 τιμήθηκε με το παράσημο της Λεγεώνας της Τιμής, όντας ο πρώτος Αλβανός που του έγινε

⁷⁸ Jing Ke (2013), *The four others in I. Kadare's works: a study of the Albanian national identity*, (Διδακτορική Διατριβή), University of Louisville, Kentucky, σ. 2.

⁷⁹ Ermelinda Kashah, «Kadare's Work, an Emancipating Factor in the Albanian Literature», *Journal of Educational and Social Research (MCSEER Publishing)*, vol. 3, No. 7, Οκτώβριος 2013, σ. 585.

⁸⁰ Με το δεύτερο μυθιστόρημα του *Ο στρατηγός του Νεκρού στρατού* (1963) σημείωσε την πρώτη του επιτυχία. Στη συνέχεια μεταφράστηκε στα γαλλικά, καθώς επίσης και σε άλλες γλώσσες χαρίζοντας στον Κανταρέ παγκόσμια αναγνωρισιμότητα. Έπειτα από αυτό ο Κανταρέ ξεκίνησε να ασχολείται κυρίως με την πρόζα. Jing Ke, ό.π., σ. 4-5.

⁸¹ Εγκυκλοπαίδεια Δομή, «Κανταρέ Ισμαήλ», τ. 13, Δομή, Αθήνα: 2002-2005, τ.13, σ. 281.

⁸² Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα, «Κανταρέ Ισμαήλ», τ. 32, Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, 1988, σ. 7.

⁸³ Jing Ke, ό.π., σ. 1.

⁸⁴ Ελένη Γκίκα, «Υπάρχει πρόβλημα ανάμεσα σε Έλληνες και Αλβανούς», [www.ethnos.gr](http://www.ethnos.gr/article.asp?catid=22784&subid=2&pubid=89020), <http://www.ethnos.gr/article.asp?catid=22784&subid=2&pubid=89020>.

αυτή η διάκριση⁸⁵. Το 2005 τιμήθηκε με το πρώτο Διεθνές Βραβείο Μαν Μπούκερ. Το 2009 τιμήθηκε και με το βραβείο Πρίγκηπας της Αστουρίας για τη Λογοτεχνία. Επίσης, του απονεμήθηκε το Βραβείο Balkanika για το έτος 2009, για το έργο του *L'entravee*⁸⁶. Πρόσφατα, το 2015 βραβεύθηκε με το *Jerusalem Prize* για την καθολική απήχηση της θεματογραφίας των έργων του⁸⁷.

Ο Κανταρέ και η σχέση του με το καθεστώς του Ενβέρ Χότζα

Η αμφιλεγόμενη σχέση του Κανταρέ με το καθεστώς Χότζα ξεκίνησε στις αρχές της δεκαετίας του 1960. Μέχρι και τις αρχές της δεκαετίας του 1970, όπου υπήρχε μια σχετική ελευθερία, δημοσίευσε αρκετά από τα έργα του, στα οποία αποτυπώνεται με ενθουσιασμό η πρόοδος που σημειώνεται υπό το Κόμμα Εργασίας της Αλβανίας. Η λογοκρισία δεν είχε επιβληθεί ακόμα στην Αλβανία καθώς το καθεστώς επιθυμούσε να προβάλλει μια εικόνα του Χότζα ως καλλιεργημένου, διανοούμενου και γαλλοτραφή (*francophone*) ηγέτη, χωρίς καταπιεστικές διαθέσεις⁸⁸. Τα έργα του Κανταρέ στη συγκεκριμένη περίοδο, συνέβαλαν στην ενδυνάμωση της εθνικής-κομμουνιστικής ταυτότητας⁸⁹.

Στη δεκαετία του 1970, οι προσπάθειες των Αλβανών διανοούμενων προς μια περισσότερο ελεύθερη έκφραση στις τέχνες και τη λογοτεχνία, ερμηνεύθηκε από τον Ενβέρ Χότζα ως κίνδυνος δυτικοποίησης της χώρας και απειλή προς την εξουσία που μέχρι τότε κατείχε. Έτσι στα 1973 ακολούθησε μια πολιτική εναντίον των φιλελεύθερων ομάδων, καλώντας σε αντίσταση ενάντια στην εισβολή της «διεφθαρμένης» δυτικής κουλτούρας. Το φιλελεύθερο κίνημα συνετρίβη, ενώ ο Κανταρέ έχοντας την υποστήριξη του Χότζα διέφυγε της τιμωρίας. Να σημειωθεί πως ο Κανταρέ υπήρξε στέλεχος του κομμουνιστικού κόμματος και μέλος της Λαϊκής Εθνοσυνέλευσης της Αλβανίας κατά την περίοδο διακυβέρνησης του Ενβέρ Χότζα. Ανάμεσα στα 1970 και στα 1982 υπήρξε βουλευτής του αλβανικού κοινοβουλίου. Αυτή η θέση του επέτρεπε να ταξιδεύει συχνά εκτός χώρας⁹⁰.

Κατά τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και στις αρχές του 1980, ο Κανταρέ είχε αρχίσει να ανησυχεί για την πτώση του κομμουνισμού στην Αλβανία αλλά και παγκοσμίως, γεγονός που αποτυπώνεται και στο έργο του. Όταν το 1981 δημοσίευσε το μυθιστόρημα «Το παλάτι των ονείρων», απαγορεύτηκε από το καθεστώς καθώς επρόκειτο για μία πολιτική αλληγορία του ολοκληρωτισμού. Κατά την περίοδο της δεκαετίας του 1980, μπορούμε λοιπόν να παρατηρήσουμε μια εσωτερική μεταστροφή του Κανταρέ ως προς τις απόψεις του αναφορικά με το κομμουνιστικό καθεστώς⁹¹. Λίγο

⁸⁵ Shusha Guppy, «The Books Interview: Ismail Kadare - Enver's never-never land», [www.independent.co.uk](http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/the-books-interview-ismail-kadare-envers-never-never-land-1073473.html), <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/the-books-interview-ismail-kadare-envers-never-never-land-1073473.html>

⁸⁶ εφ. το Βήμα, 28/01/2011.

⁸⁷ Rebecca Wojno, «Albanian writer to receive Jerusalem Prize», [www.timesofisrael.com](http://www.timesofisrael.com/albanian-writer-to-receive-jerusalem-prize/), <http://www.timesofisrael.com/albanian-writer-to-receive-jerusalem-prize/>

⁸⁸ Julia Evans, «Living with ghosts», www.theguardian.com, <http://www.theguardian.com/books/2005/sep/17/featuresreviews.guardianreview8>

⁸⁹ Jing Ke, ό.π., σ 24.

⁹⁰ Ό.π., σ. 7.

⁹¹ Ό.π., σ. 14.

πριν από την πτώση του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία, ο Κανταρέ, στα 1987 ξεκίνησε να φυγαδεύει τα χειρόγρατά του στην Γαλλία, τα οποία ανέλαβε να δημοσιεύσει η γαλλική εκδοτική Fayard. Λίγο αργότερα, στα 1989, κατά τη διάρκεια λογοτεχνικού συνεδρίου, έκρινε ανοιχτά την κυβέρνηση για τις επεμβάσεις της στη λογοτεχνία και δήλωσε πως «καμία κυβέρνηση δεν μπορούσε να προχωρήσει ή να αρνηθεί την ελευθερία της δημιουργίας στον συγγραφέα»⁹². Στα 1990, λίγους μήνες πριν από την οριστική πτώση του καθεστώτος, διέφυγε στην Γαλλία, όπου ζήτησε πολιτικό άσυλο, διακηρύσσοντας ότι «δικτατορία και αυθεντική λογοτεχνία είναι ασυμβίβαστες».

Όπως σημειώνει ο Robert Elsie, γνωστός αλβανολόγος, ο Κανταρέ είναι «ένας βαθιά αντικαθεστωτικός συγγραφέας, που ακολούθησε έναν εξαιρετικά κομφορμιστικό ακόμα και προδοτικό, θα μπορούσε να το χαρακτηρίσει κανείς, τρόπο ζωής». Πολύ συχνά ο συγγραφέας δέχθηκε αυστηρή κριτική για τη διφορούμενη στάση του κατά την κομμουνιστική περίοδο. Δεν προχώρησε ποτέ σε ευθεία κρίση εναντίον του καθεστώτος αλλά κατέφευγε πάντοτε σε παραβολές, μύθους, θρύλους και παραμύθια σε συνδυασμό με υπαινιγμούς και μεταφορές και μια λαφυραγώγηση του παρελθόντος. Παρόλα αυτά ο Κανταρέ αναφέρει πως το περιεχόμενο των έργων του δεν είναι πολιτικό και πως θα ήταν ο ίδιος συγγραφέας υπό οποιοδήποτε καθεστώς⁹³. Γεγονός είναι ωστόσο, πως κατά την πρώτη περίοδο της συγγραφικής του πορείας συνέθεσε μεν βιβλία όπου κολάκευε το καθεστώς Χότζα αλλά στη συνέχεια και αρκετά, τα οποία κατά δήλωση του ήταν μια κεκαλυμμένη αντίσταση προς το καθεστώς. Εντύπωση πάντως προκαλεί το γεγονός, ότι παρά την αντιστασιακή -κατά τα λεγόμενα του- του δράση, μέσα από το έργο του, ποτέ δεν κυνηγήθηκε από το καθεστώς. Ενδεχομένως η εξήγηση να βρίσκεται στην ευρεία αναγνωρισιμότητα του έργου του και συνεπώς στην πολιτική πίεση που θα ασκούσε η διεθνής κοινότητα, σε μια πιθανή προσπάθεια δίωξης του.

Όταν ρωτήθηκε, έπειτα από τη βράβευση του (Man Booker international prize) από τον David Bellos, μεταφραστή πολλών βιβλίων του, σχετικά με το καθεστώς Χότζα και την αργοπορημένη επιλογή του για διαφυγή στη Γαλλία, ως πολιτικός πρόσφυγας, απάντησε πως η ανοιχτή αντίσταση δεν ήταν δυνατή στην περίοδο Χότζα και γι αυτό επέλεξε να ακολουθήσει τη συγγραφική οδό, την οποία θεωρούσε εξίσου διάφανη ως προς τις αντιστασιακές προθέσεις του⁹⁴. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά σε άλλη συνέντευξη του «Φέραμε εις πέρας μια αποστολή σχεδόν ακατόρθωτη»⁹⁵, εννοώντας πως παρά τις δύσκολες συνθήκες επί των ημερών του κομμουνισμού, κατάφερε να μείνει πιστός στον εαυτό του, να συνεχίσει τη συγγραφή, να καταδείξει με την πένα του τη φαιδρότητα του καθεστώτος και να παράξει έναν πνευματικό πλούτο που απλώθηκε πέρα από τα σύνορα της χώρας του.

Σήμερα ζει μεταξύ Γαλλίας και Αλβανίας, δηλώνει πως δεν είναι υποστηρικτής του

⁹² Miranda Vickers, ό. π., σ. 294-295.

⁹³ Rebecca Gould, «Allegory and the critique of sovereignty: Ismail Kadare's political theologies», *Studies in the Novel*, vol. 44, no. 2, 2012, σ. 225-6.

⁹⁴ Annabel Patterson, *The International Novel*, Yale University Press, New Haven and London, 2014 σ. 62.

⁹⁵ Ελένη Γκίκα, ό.π..

κομμουνισμού και κριτικάρει τους φανατικούς υποστηρικτές του. Όμως, όπως προαναφέρθηκε ο ίδιος έγινε διάσημος κατά τη διάρκεια του κομμουνιστικού καθεστώτος στην Αλβανία. Εν τέλει μέσα από ένα συνδυασμό διαφωνίας και συνεργασίας με το κομμουνιστικό καθεστώς, ο Κανταρέ φαίνεται να καθιερώνεται ως ένας διεθνώς αναγνωρισμένος συγγραφέας. Παρά τις αμφιλεγόμενες προσπάθειες του να κερδίσει την εύνοια των ανωτέρων του κομμουνιστικού κόμματος και τις διαμάχες του με άλλους Αλβανούς, αντικαθεστωτικούς και συγγραφείς, κατάφερε να ανεβάσει το επίπεδο της αλβανικής λογοτεχνίας σε ευρωπαϊκό επίπεδο⁹⁶.

Η μαρξιστική και η εθνικιστική σκέψη στο έργο του Κανταρέ.

Στο σημείο αυτό, κρίνουμε επίσης σημαντική μια σύντομη αναφορά στη μαρξιστική και εθνικιστική σκέψη στο έργο του Κανταρέ, καθώς με τον τρόπο αυτό είναι δυνατόν να αποδοθεί ορθότερα το πλαίσιο μέσα στο οποίο εγγράφεται η προσέγγιση του φαινομένου της βεντέτας στο διήγημα όπου την εντοπίζουμε.

Στα χρόνια της διακυβέρνησης Χότζα, μέσα από τα μυθιστορήματά του, ο Κανταρέ επιχείρησε να αναδομήσει και να προβάλλει την αλβανική εθνική ταυτότητα, μέσα από την ανάκληση των δύσκολων περιόδων της ξένης κατοχής αλλά και των ηρωικών στιγμών του έθνους. Είναι σημαντικό να σημειωθεί πως οι επιλογές του Κανταρέ στον τρόπο αναφοράς της ιστορίας και της παράδοσης του αλβανικού έθνους, αντανακλούν τις αξίες της επίσημης ιστοριογραφίας. Ειδικότερα μετά το 1945 ο ιστοριογραφικός λόγος στην Αλβανία του Χότζα, διαμορφώθηκε μέσα από το συνδυασμό της μαρξιστικής με την εθνικιστική σκέψη. Πρόκειται για δυο συστήματα σκέψης τα οποία ειδικά στην Αλβανία απέκτησαν τις δικές τους προσδιορίζουσες, οι οποίες συνοδεύουν τις προσπάθειες για την οργάνωση του κράτους. Το έργο του Κανταρέ ωστόσο ξεπερνά τα όρια των μαρξιστικών αρχών του σοσιαλιστικού καθεστώτος Χότζα και κινείται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο της αλβανικής εθνικιστικής ιδεολογίας, όπως αυτή διαμορφώνεται από τα τέλη του 19ου έως και τις αρχές του 20ου αιώνα⁹⁷.

Στη μαρξιστική θεωρία, το έθνος «καθίσταται ουσία ανιστορική, η έκφραση του ειδικού, διακεκριμένου από τους υπόλοιπους, συλλογικού χαρακτήρα του κάθε λαού». Αφού εδραιωθεί, η «ενότητα του έθνους» κατά τον αλβανικό σοσιαλισμό, κατόπιν αναπαράγεται σταθερά και σε βάθος χρόνου δίχως αλλαγές στα συμφέροντα και τα χαρακτηριστικά του, που θεωρούνται σταθερά κοινά. Συνεπώς η «αυθεντικότητα» του αλβανικού λαού αναπαράγεται μέσα από μια λίγο πολύ αυθαίρετη αναδιοργάνωση του παρελθόντος⁹⁸. «Η ιστορία διαχωρίζεται αυθαίρετα σε σημασιολογικά αντίθετα, ιεραρχικά οργανωμένα με κριτήριο την καταλληλότητά τους». Η περιοδολόγηση της πολιτικής ιστορίας γίνεται σε συνάρτηση με ότι ορίζεται ως σπουδαία στιγμή, σε σχέση με την πορεία του

⁹⁶ John K. Cox, «Beyond Hatred: Balkan Conflicts in the Works of Ismail Kadare», https://www.wju.edu/faculty/cardinalperspectives/cox03_04.pdf, σ. 6-7.

⁹⁷ Δέσποινα Μπαμπανέλου, ό. π., σ. 59.

⁹⁸ Ό. π., σ. 62-63.

έθνους. Βασική και απαράβατη συνθήκη της ιστορικής πραγματικότητας θεωρείται η συνέχεια του έθνους. Ξεκινώντας από την καταγωγή, προχωρώντας στη διαμόρφωση και ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης μέχρι την αντίσταση στη ξένη κατοχή και τη διατήρηση παράλληλα του ιδιαίτερου χαρακτήρα, διαγράφεται το νήμα αυτής της «συνέχειας». Και ενώ η περίοδος ανεξαρτησίας του έθνους, κατά την οποία σημειώνεται η συνεχής πρόοδος του, θεωρείται αναμφισβήτητη, η αναφορά στις περιόδους της ξένης κατοχής, έχει ανάγκη από την ευρηματική εισαγωγή ενός «λειτουργικού διαχωρισμού» του αλβανικού έθνους σε «κατηγορίες», ώστε να καλυφθεί το κενό που δημιουργείται στην αφήγηση περί συνέχειας, εξαιτίας του «ξένου» παράγοντα. Ορισμένες από αυτές τις κατηγορίες αποτελούν την απόδειξη της συνέχειας του έθνους καθώς συνεχίζουν να είναι φορείς της εθνικής παράδοσης ακόμα και υπό ξένη κατοχή, ενώ κάποιες άλλες ενδέχεται να αλλοτριωθούν. Η διαίρεση αυτή απεικονίζεται στα ζεύγη των «συμπληρωματικών ιεραρχήσεων», με πιο συνηθισμένη μορφή το διαχωρισμό των κατοίκων σε βόρειους και νότιους. Ειδικότερα οι άνθρωποι του Βορρά συμβολίζουν τη σκληροτράχηλη αυστηρή και απομονωμένη ζωή στα βουνά και αποτελούν τον αυτόχθονα πληθυσμό που παρέμεινε αναλλοίωτος, ως προς τα χαρακτηριστικά του, στο πέρασμα του χρόνου. Οι «άλλοι», οι κάτοικοι του Νότου, είναι οι άνθρωποι των πόλεων και των πεδιάδων, πιο ευλύγιστοι και ανοιχτοί, με αποτέλεσμα να θεωρείται πιθανότερο να επηρεαστούν από τους εκάστοτε κατακτητές.

Ωστόσο παρά την «ξενική κατοχή», η επιρροή στον αλβανικό λαό θεωρείται πως παραμένει επιφανειακή και δεν επιδρά στον ψυχισμό του. Παράλληλα ο,τι συνιστά την ιστορική διαδρομή του έθνους ανασηματοδοτείται και ιεραρχείται⁹⁹. Λόγω της αδυναμίας αποδοχής τους, οι ήττες του έθνους οδηγούν στην εισαγωγή μοτίβων, όπου παρουσιάζονται τα εμπόδια που τίθενται στην πρόοδο του έθνους. Έτσι έχουμε την αναπαραγωγή του σχήματος «ήρωες-προδότες» στα πλαίσια του κλασσικού σχήματος «καλοί-κακοί».

Στο πέρασμα του χρόνου ως κριτήριο εθνικής συνοχής ορίζεται επιλεκτικά η γλώσσα σε αντίθεση με τη θρησκεία, καθώς λόγω της ποικιλομορφίας της στην περιοχή θεωρείται διαιρετικός παράγοντας και άρα επιφανειακό χαρακτηριστικό του αλβανικού έθνους¹⁰⁰. Με ανάλογο τρόπο καταδεικνύεται η συμβολή της παράδοσης στη διατήρηση του αλβανικού εθνικού χαρακτήρα, καθώς δημιουργεί, επαναλαμβάνει και διασώζει τις εθνικές ιδιαιτερότητες του αλβανικού λαού. Οι ιδιαιτερότητες αυτές σχετίζονται βέβαια με τις ίδιες τις συνθήκες ζωής του αλβανικού έθνους. Μέσα από τις τελευταίες προκύπτουν και οι κανόνες προφορικού δικαίου της παραδοσιακής αλβανικής κοινωνίας, το Κανούν. Η προφορική παράδοση που διαφυλάττει το Κανούν, «θεωρείται ως η έκφραση των αξιών, της ηθικής, της κοσμοθεωρίας του κόσμου των Αλβανών». Πρόκειται ωστόσο για μηχανισμούς που παρατηρούνται και σε άλλες παραδοσιακές κοινωνίες των Βαλκανίων. Οι εθνικές ιδιαιτερότητες που αφορούν τους λαούς των ορεινών περιοχών, λόγω της μεγαλύτερης απομόνωσης

⁹⁹ Ο. π., σ. 64-66.

¹⁰⁰ Ο. π., σ. 67.

τους, τείνουν να δυναμώνουν και να σκληραίνουν ηθικά¹⁰¹.

Ο Κανταρέ ακολουθεί λοιπόν τα πρώτα παραδείγματα της αλβανικής εθνικής λογοτεχνίας που εμπνέονται από την εθνική ιστορία και ενδιαφέρονται παράλληλα για την ενδυνάμωση του εθνικού φρονήματος των Αλβανών. Ωστόσο ξεπερνά τις αυστηρές κατευθύνσεις του σοσιαλιστικού ρεαλισμού και «εντάσσεται στην ευρύτερη λογοτεχνική παράδοση, η οποία αντλεί την έμπνευση της από τα τεκμήρια προηγούμενων πολιτισμών, καταχωρημένων ως εθνική πολιτιστική παρακαταθήκη¹⁰².

Καταφέρνει με μαεστρία να συνδυάζει το μύθο με την ιστοριογραφία με αποτέλεσμα τα έργα του να αποτελούν παράλληλα μια αφήγηση της ιστορίας του αλβανικού λαού¹⁰³. Κάθε δημιούργημα του Κανταρέ παρακολουθεί και αποτυπώνει πτυχές των προβλημάτων στην καθημερινή ζωή της Αλβανικής κοινωνίας. Ο Κανταρέ συνδυάζοντας στοιχεία ρεαλισμού και φαντασίας και το παρόν με το παρελθόν, προσπαθεί να αποδώσει την εικόνα της εποχής, κινούμενος στα όρια που τίθενται από το καθεστώς του Ενβέρ Χότζα¹⁰⁴.

Η ενασχόληση του με θέματα όπως η μνήμη και η αλήθεια, σχετίζεται προφανώς με τα βιώματα του σε ένα ολοκληρωτικό καθεστώς, παράλληλα όμως υπάρχει ένα βαθύτερο ενδιαφέρον για την ιστορία της Αλβανίας και το πώς αυτή καταγράφεται και ταυτόχρονα παραχαράσσεται μέσα στους θρύλους που δημιουργούνται. Η δουλειά του φανερώνει μια αντικαθεστωτική χροιά, άλλοτε χρησιμοποιώντας αλληγορίες και μεταφορές και άλλοτε μέσα από τη σκιαγράφηση της αλβανικής ταυτότητας, την οποία υπερήφανα αναδεικνύει. Μια ταυτότητα όμως η οποία διαμορφώνεται όχι μόνο γύρω από το μοτίβο της αντίστασης, αλλά και ενός εθνοκεντρισμού, με οριενταλιστικά στοιχεία, τα οποία αναμειγνύονται στα έργα του Κανταρέ, κατά την κομμουνιστική περίοδο.

Ρημαγμένος Απρίλης.

Το βιβλίο που θα μας απασχολήσει ονομάζεται Ρημαγμένος Απρίλης. Γράφτηκε στα 1978 και εξεδόθη στα 1980. Στα ελληνικά εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1981 από τις εκδόσεις «Αλλαγή», σε μετάφραση από το αλβανικό κείμενο¹⁰⁵. Στη συνέχεια υπήρξαν και άλλες εκδόσεις του βιβλίου στα ελληνικά, πρόκειται όμως για μετάφραση από τη γαλλική έκδοση της Librairie Atheme Fayard (1982), από τις εκδόσεις Ροές (1988).

Θεωρήθηκε ένα σημαντικό βιβλίο-ορόσημο του Κανταρέ, εξέλαβε εγκωμιαστικές κριτικές και παράλληλα υπήρξε δημοφιλές στο αναγνωστικό κοινό. Πρόκειται για ένα σύγχρονο κείμενο που μελετά ντετερμινιστικά τη σχέση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος. Το βιβλίο με απλότητα και ρεαλισμό μας μεταφέρει στη βόρεια Αλβανία των αρχών του 20ου αιώνα, κατά την περίοδο

¹⁰¹ Ο. π., σ. 68-69.

¹⁰² Ο. π., σ. 71.

¹⁰³ Jing Ke, ό. π., σ. 260.

¹⁰⁴ Ermelinda Kashah, ό. π., σ. 585.

¹⁰⁵ Ισμαήλ Κανταρέ, *Ο ρημαγμένος Απρίλης*, μτφ. Γιόνα Μικέ Παϊδούση, Αθήνα, 1981.

διακυβέρνησης του βασιλιά Ζόγου, σε ένα Οροπέδιο, Ραφς στα αλβανικά, όπου επικρατεί το Κανούν, το εθιμικό δίκαιο, ένας κώδικας προγονικών νόμων που ρυθμίζει κάθε πτυχή της ζωής των βουνίσσιων. Οι αναγνώστες οι οποίοι είναι εξοικειωμένοι με το κείμενο του Κανούν είναι σε θέση να αναγνωρίσουν τις σχετικές αναφορές του Κανταρέ καθώς προσπαθεί να εξηγήσει τις πολιτισμικές πιέσεις που δέχονται τα άτομα που εμπλέκονται σε βεντέτα¹⁰⁶. Ασφαλώς ο Κανταρέ θα είχε έρθει σε επαφή και με το βιβλίο της Edith Durham, το οποίο βασίστηκε στο ταξίδι που έκανε στα βουνά της Αλβανίας στα 1908, αλλά και στην επίσκεψη της λίγα χρόνια πριν στο Ορός, την πρωτεύουσα της μεγάλης φυλής της Μιρδίτας.

Στην ιστορία του Κανταρέ, ο Γκιόργκ Μπερίσα αναγκάζεται, όπως ορίζει το Κανούν, να σκοτώσει τον Ζέφ Κριεκίκε, ώστε να εκδικηθεί για το θάνατο του αδερφού του. Η βεντέτα μεταξύ της οικογένειας των Μπερίσα και των Κριεκίκε ξεκίνησε από ένα «τυχαίο γεγονός» που τελικά σφράγισε τη μοίρα και των δυο οικογενειών¹⁰⁷. Πριν από εβδομήντα χρόνια ένα μέλος της οικογένειας Κριεκίκε σκότωσε έναν άγνωστο, που είχε ζητήσει να φιλοξενηθεί από τη οικογένεια Μπερίσα και όπως ορίζει το Κανούν, ο οικοδεσπότης πρέπει να εκδικηθεί για το θάνατο του φιλοξενούμενου του. Η βεντέτα μεταξύ των δυο οικογενειών επιβιώνει μέσα στα χρόνια, καθώς κρίνεται η διατήρηση της τιμής τους, η οποία εξασφαλίζεται κάθε φορά μέσα από την εκδικητική δράση των μελών τους. Έτσι ο Γκιόργκ οφείλει με τη σειρά του να συνεχίσει αυτόν τον κύκλο του αίματος.

Μετά το φονικό θα δοθεί στο Γκιόργκ, από την οικογένεια του νεκρού η μεγάλη ανακωχή, των τριάντα ημερών δηλαδή, όπου θα μπορεί να ζει ελεύθερος και προστατευμένος, μέχρι τη στιγμή που η προθεσμία θα εκπνεύσει και θα κινδυνεύει να σκοτωθεί ή θα αποφασίσει να περάσει όλη την υπόλοιπη ζωή του σε ένα από τους πύργους των έγκλειστων, οι οποίοι μας υπενθυμίζουν τη διαίωνιση των νόμων του αίματος στο Οροπέδιο. Η προθεσμία αυτή λήγει στις 17 Απριλίου, εξ ου και η ονομασία του βιβλίου «Ρημαγμένος Απρίλης».

Παράλληλα με την ιστορία του Γκιόργκ φωτίζονται και οι ιστορίες άλλων προσώπων που συνδέονται μεταξύ τους μέσω του Κανούν. Έτσι έχουμε τον Μπεσιάν και την Ντιαν Βόρπσι, ένα ζευγάρι, από ένα περισσότερο αστικοποιημένο περιβάλλον, το οποίο με μια πολυτελή άμαξα, αποφασίζει να περάσει το μήνα του μέλιτος στο Οροπέδιο και να δει από κοντά το μεγαλείο αυτού του παράξενου κώδικα. Το ζευγάρι είναι προσκεκλημένο από τον πρίγκιπα του Όρος. Ο άντρας ο οποίος είναι συγγραφέας, τείνει να βλέπει περισσότερο ρομαντικά τις αιματοβαμμένες παραδόσεις των απομακρυσμένων περιοχών της χώρας του. Για την γυναίκα του, την Ντιαν οι πληροφορίες που

¹⁰⁶ Κατά τη Stephanie Schwandner-Sievers, ο ρημαγμένος Απρίλης του Κανταρέ αποτελεί μια κριτική μεταφορά του ολοκληρωτικού συστήματος του κομμουνισμού επί Χότζα και του εξαναγκασμού τον οποίο ασκεί προς το άτομο, στο: Stephanie Schwandner-Sievers, ό. π., σ. 54.

¹⁰⁷ Ένα «τυχαίο γεγονός» που είναι ωστόσο πολιτισμικά και κοινωνικά εγγεγραμμένο και θα μπορούσαμε να το χαρακτηρίσουμε σύμφωνα με τον ορισμό που προτείνει ο Marshall Sahlins, «δομημένη συγκυρία», στο Marshall Sahlins, *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες*, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, επιμ. - πρόλ. - επίμ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αλεξάνδρεια, 2008.

λαμβάνει σχετικά με το Κανούν καθώς και αυτό που βιώνει κατά την παραμονή της στο Οροπέδιο είναι σοκαριστικό. Όταν στη συνέχεια η Ντιαν και ο Γκιόργκ θα συναντηθούν τυχαία, η Ντιαν θα αντικρίσει στο πρόσωπο του τη σκληρή πραγματικότητα του Κανούν και τις άμεσες επιπτώσεις του στις ζωές των ανθρώπων. Η εικόνα του, της προκαλεί συναισθήματα απέχθειας αλλά και μεταμέλειας. Απέχθεια, όσον αφορά τις συνθήκες ζωής που αναπαράγει το Κανούν και μεταμέλεια όσον αφορά την αρχικά αυστηρή κρίση της θέσης του θύτη, ο οποίος μοιάζει να λειτουργεί έξω από τον εαυτό του και να ασφυκτιά εντός των πλαισίων που ορίζει ο κώδικας.

Ακόμη έχουμε τη φιγούρα του Αλί Μπινάκ, του πιο ξακουστού ερμηνευτή του Κανούν, ο οποίος παρουσιάζεται ως ημίθεος λόγω της ιδιότητας του. Τέλος, παρουσιάζεται ο Μαρκ Ουκασιέρ, ο έφορος του αίματος, ο οποίος μας αφήνει να δούμε μια περισσότερο οικονομική προσέγγιση του Κανούν. Άλλα πρόσωπα, μικρότερα σε έκταση αναφοράς, ολοκληρώνουν επίσης την εικόνα του Κανούν που επιχειρεί να αναδείξει ο Κανταρέ.

Μέσα λοιπόν από την περιπλάνηση του Γκιόργκ καθώς επίσης και του ζευγαριού, επιχειρείται η περιγραφή του μηχανισμού του Κανούν, των ιδεολογικών και οικονομικών του βάσεων αλλά και των άμεσων και έμμεσων συνεπειών του στα άτομα τα οποία αγγίζει.

Οι βασικοί χαρακτήρες στο Ρημαγμένο Απρίλη και οι στόχοι του Κανταρέ

Ο Κανταρέ, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, επιχειρεί να ισορροπήσει μεταξύ διδακτισμού και εξιστόρησης. Προσπαθεί να μας εισάγει στον κόσμο του Κανούν, εξηγώντας στον αναγνώστη τον τρόπο που οργανώνει τη ζωή, μέσα από τους συνομιλούντες χαρακτήρες, οι οποίοι εξηγούν ο ένας στον άλλο τα επιμέρους στοιχεία του κώδικα, συνδυάζοντας το πραγματικό με το φανταστικό. Έτσι επιλέγουμε να παρουσιάσουμε ένα συμβατικό σχήμα που «πατά» πάνω στους χαρακτήρες-άξονες του έργου με στόχο την διερεύνηση των πρακτικών αναφορικά με τη βεντέτα στην Αλβανία.

Γκιόργκ

Αρχικά λοιπόν, έχουμε το χαρακτήρα του Γκιόργκ, ενός βουνίσσιου, στον οποίο βασίζεται ο συγγραφέας για να μας μεταφέρει το μεγαλύτερο μέρος του επεξηγηματικού πλαισίου της ιστορίας, όπου και περιγράφεται το εθιμοτυπικό της βεντέτας. Καθώς βλέπουμε αυτά τα στοιχεία μέσα από τα μάτια του Γκιόργκ και διαβάζουμε για τα συναισθήματα και τις σκέψεις που του προκαλούν, έχουμε την εντύπωση πως βρισκόμαστε μέσα στην ιστορία της βεντέτας.

Ο Γκιόργκ, μετά το φονικό, ταξιδεύει προς την κούλα του Ορός, στον πύργο δηλαδή του τοπικού άρχοντα, για να πληρώσει το φόρο του αίματος, όπως ορίζει το Κανούν. Πριν τον ακολουθήσουμε στο ταξίδι του παίρνουμε μια εικόνα της ταραγμένης ψυχοσύνθεσης του πριν και

μετά το φόνο. Αρχικά τονίζεται η επιτακτικότητα της πράξης τόσο από τον πάτερα του Γκιόργκ αλλά και από το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα, «Από σένα εξαρτάται να καθαρίσεις η να λερώσεις ακόμα περισσότερο το ήδη κηλιδωμένο πρόσωπο σου. Δική σου απόφαση αν θα μείνεις άντρας η όχι»¹⁰⁸. Στην πρόταση αυτή σκιαγραφείται η καθοριστική σημασία της κοινής γνώμης στον τρόπο δράσης του ατόμου που αντιλαμβάνεται τον εαυτό του πάνω απ όλα ως μέρος ενός όλου. Σύμφωνα με το Κανούν ένας άνδρας που έχει ατιμαστεί θεωρείται νεκρός¹⁰⁹. Η εκδίκηση έπρεπε να παρθεί όσο το δυνατόν γρηγορότερα. Ο άνδρας που καθυστερούσε να σκοτώσει τον εχθρό του θεωρούνταν «ατιμασμένος» και περιγραφόταν ως «χαμηλής τάξης» και «κακός». Η αργοπορία του αυτή επηρέαζε την τιμή και των υπόλοιπων μελών της οικογένειας με αποτέλεσμα να καθορίζει και το μέλλον τους ενώ συχνά και ο ίδιος γινόταν ανοιχτά αντικείμενο χλευασμού¹¹⁰. Όπως μας μεταφέρει χαρακτηριστικά ο Κανταρέ, τη στιγμή που ο Γκιόργκ ετοιμάζεται να πυροβολήσει το θύμα, «του φάνηκε πως διέκρινε ένα χλευαστικό χαμόγελο»¹¹¹. Πληροφορούμαστε ακόμη πως ο Γκιόργκ έχει ήδη προσπαθήσει μια φορά να εκδικηθεί για το θάνατο του αδερφού του άλλα κατάφερε μόνο να πληγώσει το θύμα, και αυτό πέρα από το αίσθημα ντροπής που του δημιουργούσε, είχε και οικονομικές συνέπειες για την οικογένεια του, η οποία υποχρεούταν να καταβάλει πρόστιμο.

Το λερωμένο με αίμα πουκάμισο του νεκρού, που παρέμενε απλωμένο σε περίοπτη θέση του σπιτιού και κιτρινίζει μέρα με τη μέρα υπενθύμιζε επίσης, πως ο νεκρός δεν μπορούσε να ησυχάσει και απαιτούσε εκδίκηση, ώστε να αποκατασταθεί η τιμή της οικογένειας. Κλειδί για την κατανόηση της εξέλιξης της ιστορίας αποτελεί η βαρύνουσα σημασία της έννοιας της τιμής, η οποία αποδίδεται ως «τρομερό φάντασμα» που «ορθώνεται μπροστά στο βουνίσιο για να τον σπρώξει στην εκδίκηση»¹¹². Ακόμη με την αποκρουστική εικόνα του ξεραμένου από το χρόνο αίματος, που κάνει το λευκό πουκάμισο να κιτρινίζει, ο Κανταρέ μας μεταφέρει με παραστατικό τρόπο το στίγμα του αίματος που δεν έχει ξεπλυθεί και παραμένει ανεξίτηλο, προσδίδοντας του έτσι τη θέση του ρυθμιστή της τάξης των πραγμάτων. «Βαρόμετρο αλάθητο, το πουκάμισο έδειχνε το χρόνο της εκδίκησης». Και παρακάτω «Οι εποχές, ψυχρές ή θερμές, επηρέαζαν το χρώμα του ξεραμένου αίματος, το ύφασμα του πουκαμίσου, δεν ήθελε κανένας όμως να τις λάβει υπόψη. Όλες αυτές οι αλλαγές ερμηνεύονταν σα μυστηριώδη μηνύματα που κανένας δε θα τολμούσε να αμφισβητήσει»¹¹³. Στο σημείο αυτό συμπυκνώνεται μια αντίληψη αναφορικά με τη βεντέτα όπου παρουσιάζεται να υπερβαίνει τη λογική και η εκδικητική πράξη να προκύπτει ως απόλυτη αναγκαιότητα και να καθίσταται εν τέλει μοιραία.

¹⁰⁸ Ismail Kadare, *Ρημαγμένος Απρίλης*, μτφ. Λένα Μιλιλή, επιμ. Μ. Κιτσικοπούλου, Ροές, Αθήνα, 1988, σ. 51.

¹⁰⁹ *Kanuni I Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 130.

¹¹⁰ Ενδεχόμενες συνέπειες μιας καθυστερημένης εκδίκησης στα μέλη της οικογένειας αποτελούσαν η περιφρονητική ερωτική συνεύρεση άλλων ανδρών με τη γυναίκα του υποψήφιου εκδικητή, η μη δυνατή σύναψη γάμου της θυγατέρας του με μια «καλή» οικογένεια και ο επιβαλλόμενος γάμος του γιου με ένα «κακό» κορίτσι. στο: Margaret Hasluck, ό. π., σ. 208.

¹¹¹ Ismail Kadare, ό. π., σ. 9.

¹¹² Ό. π., σ. 123.

¹¹³ Ό. π., σ. 24-25.

Καθώς ο Κανταρέ περιγράφει στη συνέχεια την επιτυχημένη φονική απόπειρα του Γκιόργκ, μας εισάγει στην ακολουθία των πράξεων που επιβάλλονται από το Κανούν στη νέα αυτή συνθήκη. Πριν πυροβολήσει τον Ζεφ Κριεκίκε, τον προειδοποιεί και αφού τον σκοτώνει, σπεύδει σαστισμένος πάνω από το πτώμα ώστε, σύμφωνα με το έθιμο, να τον γυρίσει ανάσκελα και να βάλει το τουφέκι να ακουμπά το κεφάλι του νεκρού. Η περίπτωση να αφεθεί μπρούμυτα ο νεκρός, με το τουφέκι του μακρυά, θεωρούνταν «όνειδος ασυγχώρητο», όπως αναφέρεται στο κείμενο και για αυτό προβλέπεται να συμβάλλουν σε αυτό οι περαστικοί, αν ο θύτης βρισκόταν σε σύγχυση¹¹⁴. Ενδεχομένως, η πρακτική αυτή να σχετιζόταν με την επίδειξη του απαραίτητου σεβασμού προς το νεκρό, καθώς σύμφωνα με το Κανούν «ένας άνδρας χωρίς όπλο ήταν ένα τίποτα και όχι καλύτερος από μια γυναίκα»¹¹⁵. Σε καμία περίπτωση ο δολοφόνος δεν έπρεπε να ληστέψει το θύμα του καθώς ο φόνος είχε γίνει για την υπεράσπιση της τιμής και όχι για πλουτισμό και σε περίπτωση που παρέβαινε αυτό τον όρο θεωρούνταν «χαμηλής τάξης». Η Μ. Hasluck αναφέρει πως ανάλογη πρακτική ακολουθούσαν στην περιοχή της Μιρδιτίας όπου ο φονιάς έπρεπε να αφήσει το όπλο του νεκρού δίπλα στο κεφάλι του. Σε διαφορετική περίπτωση επέσυρε κύρωση δυο βεντετών. Τέλος αναφέρει πως ήταν γνωστό μεταξύ των Αλβανών πως ο Σατανάς φοβόταν το όπλο και συνεπώς δεν θα πλησίαζε ποτέ το σώμα του δολοφονημένου¹¹⁶.

Στη συνέχεια ο Γκιόργκ επιστρέφει στο σπίτι του και η οικογένεια του σπεύδει να αναγγείλει την είδηση της εκδίκησης. Όπως όριζε το Κανούν όταν ο εκδικητής σκότωνε το θύμα του, έπρεπε πρώτα να εξασφαλίσει για τον εαυτό του την άφιξη σε ένα ασφαλές μέρος και στη συνέχεια να ανακοινώσει την πράξη του καθώς επιθυμούσε όλοι να γνωρίζουν πως η τιμή του ήταν καθαρή¹¹⁷. Έπειτα ο Γκιόργκ αναλαμβάνει να γυρέψει από την οικογένεια του θύματος τη μικρή, εικοσιτετράωρη μπέσα, την «ορκισμένη προστασία» δηλαδή του θύτη από κάποια επίθεση. Υπάρχει ακόμη η δυνατότητα παροχής της μεγάλης μπέσας, των τριάντα ημερών, για την οποία αποφάσιζαν οι γέροντες του χωριού μετά την ταφή του θύματος, όπου και θα πρέπει να παρευρεθεί ο Γκιόργκ, τιμώντας έτσι το νεκρό. Ο Κανταρέ αναδεικνύει εδώ τη δημιουργία ενός πολύ σημαντικού συστήματος παροχής άδειας, στις κοινωνίες του Κανούν και αφορούσε τη μεγάλη μπέσα. Το σύστημα αυτό προέκυψε ως αναγκαία ρύθμιση, καθώς σε περίπτωση που ο εκδικητής ήταν πολύ οργισμένος για να επιτρέψει την κυκλοφορία του υπεύθυνου για φόνο και των αρρένων συγγενών του, εκείνοι αναγκάζονταν να παραμένουν σε κατ' οίκον περιορισμό με αποτέλεσμα τα χωράφια τους να μένουν ανόργωτα. Γενικά όταν όλοι οι άνδρες ήταν περιορισμένοι, οι γυναίκες αναλάμβαναν τις διάφορες γεωργικές εργασίες, ωστόσο στο βορρά θεωρούσαν πως δεν μπορούσαν να οργώσουν. Υπήρχε λοιπόν ο κίνδυνος να πεινάσει η οικογένεια σε περίπτωση που οι άνδρες δεν είχαν τη δυνατότητα να κυκλοφορούν κατά την περίοδο άροσης. Υπήρχε μάλιστα κοινωνική κατακραυγή για τον εκδικητή που δεν συμμορφωνόταν

¹¹⁴ Ο. π., σ. 11.

¹¹⁵ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 220.

¹¹⁶ Ο. π., σ. 206.

¹¹⁷ Edith Durham, ό. π., σ. 32-33.

καθώς δε θεωρούνταν άντρας εάν αρνιόταν την άδεια άρσης ενώ σε αντίθετη περίπτωση λογιζόταν ως γενναίος και τιμημένος¹¹⁸. Όσον αφορά τη μικρή μπέσα σχετιζόταν με τον «κανόνα του αίματος που έβραζε», το διάστημα δηλαδή που ακολουθούσε αμέσως μετά την αναγγελία του φόνου από τον ίδιο το φονιά και μέσα στο οποίο, ο εκδικητής είχε δικαίωμα εν βρασμό ψυχής, να «πάρει πίσω το αίμα» του. Ταυτόχρονα με τη μικρή μπέσα δινόταν ο απαραίτητος χρόνος ώστε να ενημερωθούν και οι άρρενες συγγενείς του φονιά ώστε να λάβουν τις απαραίτητες προφυλάξεις¹¹⁹.

Στο σημείο αυτό θα ακολουθήσει η εξιστόρηση όλου του εθιμοτυπικού της κηδείας, όπως ορίζεται πάλι από το Κανούν. Έχουμε δηλαδή την περιγραφή των μοιρολογίστρων, οι οποίες γδέρνουν τα πρόσωπα τους και τραβούν τα μαλλιά τους, της παραδοσιακής ενδυμασίας των αντρών καθώς επίσης και την περιγραφή του τραπεζιού (το τραπέζι της παρηγοριάς) μετά την κηδεία, όπου επιβάλλεται να προσφερθεί φαγητό προς το φονιά και να το φάει. Αφού είχε τηρηθεί το Κανούν σχολαστικά, ο Γκιόργκ δικαιούταν τη μεγάλη μπέσα, με την προϋπόθεση πάντα πως θα σεβόταν το νεκρό και δεν θα έκανε κατάχρηση της μπέσας, αλλά θα αντιμετώπιζε με σεμνότητα το φονικό.

Έπειτα πληροφορούμαστε για τις ασχολίες με τις οποίες καταπιάνονταν συνήθως οι θύτες κατά τη διάρκεια της μεγάλης ανακωχής, τη σπορά, το θερισμό, διάφορες εργασίες εντός του σπιτιού, περιπάτους στην εξοχή, ή την επίσπευση ενός γάμου, γεγονός που καταδεικνύει πως κάθε πτυχή της ζωής οργανώνεται γύρω από τη βεντέτα. Όπως παρατηρούμε, πρόκειται για τη συνέχιση μιας ομαλής καθημερινότητας που εξακολουθεί να κυλά παρά την τέλεση του φονικού, αφού παρουσιάζεται και εκείνο ως μέρος της καθημερινότητας¹²⁰. Σε κάθε περίπτωση πριν λήξει η ανακωχή, έπρεπε να γίνει το ταξίδι προς τον πύργο του Όρος για την πληρωμή του φόρου αίματος, για τον οποίο η οικογένεια του θύτη καιρό πριν συγκέντρωνε χρήματα. Το Όρος θεωρείται το διοικητικό κέντρο του οροπεδίου, εκεί όπου συγκεντρώνονται όλοι οι φόροι του Οροπεδίου καθώς επίσης και ο φόρος αίματος. Ωστόσο παραμένει ασαφές γιατί είναι επιτακτική η πληρωμή του φόρου αίματος για φόνο εκδίκησης, καθώς δίνεται η εντύπωση πως η βεντέτα ταυτίζεται με το φόρο. Είναι πιθανό οι φόροι να συλλέγονταν για λόγους προστασίας, διαίτησίας και ενίσχυσης των κανονισμών που παρείχε το Όρος προκειμένου να διατηρήσει την κοινωνική τάξη¹²¹. Πάντως το ποσό των πεντακοσίων γροσιών που αναφέρεται πως θα πρέπει να πληρώσει ο Γκιόργκ είναι το ποσό που όριζε το Κανούν πως θα πρέπει να κατατίθεται στην οικογένεια Gjomarkaj¹²². Γίνεται επίσης αναφορά στο λογοτεχνικό κείμενο, για την κούλα του Ορός, Ορόκ όπως την ονόμαζαν, η οποία επέβλεπε την τήρηση των κανόνων εδώ και αιώνες¹²³. Είναι πολύ πιθανό, στο σημείο αυτό, ο Κανταρέ να αναφέρεται στην οικογένεια Gjomarkaj, που κυριαρχούσε «στην ορεινή περιφέρεια του Orosh και τις συγγενικές της στη Δίβρη, στο Fan, στο Kushnen, και στο

¹¹⁸ Ο. π., σ. 224.

¹¹⁹ Ο. π., σ. 203-203.

¹²⁰ Γενικά, ο δολοφόνος συνέχιζε κανονικά τη ζωή του και δεν κλεινόταν στο σπίτι του, λάμβανε όμως κάποιες προφυλάξεις, χωρίς να περιφρονεί έτσι τον εχθρό του. , στο: ό. π., σ. 225.

¹²¹ Jing Ke, ό.π., σ. 158.

¹²² *Kanuni I Leke Dukagjini: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 204.

¹²³ Ismail Kadare, ό. π., σ. 60.

Spas, για πολλές εκατοντάδες χρόνια, παρέμεναν καθολικοί και όπως λέγεται καταγόταν από τον εθνικό ήρωα της Αλβανίας, τον Σκεντέρμπεη», όπως αναφέρει η Margaret Huslack που έζησε για χρόνια κοντά στους ορεσίβιους του βορρά. Αυτή η οικογένεια ήταν τα «θεμέλια του νόμου». Ως υποκατάστατο της οικογένειας, για τις διάφορες υποθέσεις λειτουργούσε ο κληρονομικός άρχοντας της Μιρδιτίας, εκπροσωπώντας τη¹²⁴.

Ο Γκιόργκ, είχε γίνει «γκιακς»¹²⁵, είχε πάρει πίσω το αίμα του δηλαδή και έτσι φορούσε τη μαύρη κορδέλα-σύμβολο του θανάτου και ξεκινούσε το ταξίδι. Η μητέρα του μπορούσε πια να πλύνει το πουκάμισο του νεκρού αδερφού, που συμβόλιζε το ξέπλυμα της ντροπής. Ακολουθώντας τη διαδρομή του Γκιόργκ, ο Κανταρέ μας δίνει την ευκαιρία να φανταστούμε το τοπίο γύρω από το οροπέδιο ως ένα μέρος υγρό, μουντό, σκοτεινό και ταυτόχρονα μυστηριώδες, μυθικό και μεγαλόπρεπο. Ένα «σωστό βασίλειο θανάτου», όπως αναφέρεται. Σπάνια συναντάται κάποιο χωριό, κοινοτικό κτήριο ή κάποιο χάνι. Καθ' όλη τη διάρκεια της διαδρομής ο Γκιόργκ ανακαλεί αποσπάσματα από το Κανούν καθώς και παλιότερα περιστατικά και τον τρόπο διευθέτησης τους από τον Κώδικα. Έτσι μαθαίνουμε για παράδειγμα για τον ορισμό της κούλας, «σπίτι θεωρείται η κούλα, η καλύβα ή οποιοδήποτε άλλο οίκημα, αρκεί να έχει μια εστία όπου θα βγαίνει καπνός»¹²⁶. Είναι σημαντικό να αναφερθεί πως τα περισσότερα σπίτια στη βόρεια Αλβανία έμοιαζαν με οχυρά εξαιτίας της αγριότητας της βεντέτας: συγκεκριμένα αποτελούνταν από περισσότερους από έναν ορόφους, ήταν κατασκευασμένα από πέτρα, με πολύ μικρά παράθυρα σε χαραμάδες στον πρώτο όροφο και στον επάνω όροφο διέθεταν έξι περίπου τετράγωνα ανοίγματα 30 τ. εκ., τα οποία λειτουργούσαν ως παράθυρα. Τα τελευταία δεν είχαν γυαλιά και κατά μήκος τους τοποθετούσαν πέτρινες αμπάρες κατά τη διάρκεια της νύχτας. Οι γυναίκες έπρεπε να ζουν στον κάτω όροφο ώστε να προστατεύουν τους άντρες που ζούσαν επάνω¹²⁷, ¹²⁸. Σε διάφορα σημεία του κειμένου ο Κανταρέ αναφέρεται σε τέτοιου είδους κτήρια. Ο Άγραφος Νόμος προέβλεπε ότι σε κάθε οικογένεια έπρεπε να υπάρχει ένα πατριαρχικό σύστημα διοίκησης, όπου ο άνδρας ήταν ο αφέντης του σπιτιού και οι υπόλοιποι κατώτεροι του¹²⁹.

Ακόμη γίνεται αναφορά στο φάρδος των δρόμων και το καθεστώς προστασίας σε αυτούς. Σύμφωνα με το Κανούν οι δρόμοι αποτελούσαν τις «αρτηρίες της γης» και ίσχυαν πολύ αυστηροί κανόνες για την κατασκευή και τη συντήρησή τους. Υπήρχαν μάλιστα δυο βασικοί τύποι δρόμων: ο μεγάλος ή «γενικός» δρόμος και το μονοπάτι. Ο πρώτος βρισκόταν μέσα στα χωριά και ο δεύτερος συνήθως στα χωράφια. Ο καθορισμός των δρόμων σχετιζόταν με τις γεωργικές και κτηνοτροφικές ασχολίες της κοινότητας και συνεπώς βάσει αυτών διαμορφώνονταν οι κανόνες τους. Επιπλέον ιδιαίτερη αξία είχε ο κανονισμός που αφορούσε την ασφάλεια του ατόμου σε ορισμένους

¹²⁴ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 124.

¹²⁵ Ό. π., σ. 20.

¹²⁶ Ό. π., σ. 28.

¹²⁷ Miranda Vickers, ό. π., σ. 28.

¹²⁸ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 226.

¹²⁹ Ό. π., σ. 32.

διαφυλετικούς δρόμους, η οποία εξασφαλιζόταν από τον «όρκο του ποιμνίου και του ποιμένα» καθώς αφορούσε κυρίως τους βοσκούς και τα κοπάδια τους, οι οποίοι λόγω της ασχολίας τους βρίσκονταν συχνά σε κάποιο κοντινό δρόμο. Ωστόσο ταξιδιώτες και αγγελιαφόροι απολάμβαναν επίσης την προστασία του¹³⁰. Σε αυτούς τους δρόμους είχε δοθεί όρκος για επίσημη ανακωχή στις επιθέσεις κατά της ζωής και της περιουσίας και συνεπώς όσοι ταξίδευαν σε αυτούς θεωρούταν δημόσιοι φιλοξενούμενοι και άρα προστατεύονταν δημόσια και παράλληλα εξασφάλιζαν τη δημόσια εκδίκηση σε περίπτωση δολοφονίας ή ληστείας¹³¹.

Ο Κανταρέ μέσω του Γκιοργκ αναφέρεται ακόμη στους κανόνες που αφορούσαν «τα κοπάδια, τις εκκλησίες, τους ιερείς, τους τάφους»¹³². Ο Κανταρέ καταδεικνύει, με την αναφορά αυτή, την έκταση του Kanun ως προς τις θεματικές της καθημερινότητας στις οποίες επεκτείνεται. Σχετικά με τα κοπάδια, όπως έχουμε ήδη αναφέρει η ορεινή βόρεια Αλβανία είναι κυρίως μια κτηνοτροφική περιοχή. Συνηθισμένο ήταν το φαινόμενο της κλοπής προβάτων μεταξύ οικογενειών, χωριών και φυλών έτσι δεν προκαλεί εντύπωση η ύπαρξη πολλών μύθων περί λεηλασιών για τη χαρά και τη δόξα που συνόδευε την πράξη. Γενικά η κλοπή, ατομική ή ομαδική δεν προκαλούσε ιδιαίτερη ντροπή ενώ σπάνια γινόταν εξαιτίας της πείνας. Αυτό δικαιολογούσε τα μέτρα που λάμβαναν κατά της κλοπής οι κάτοικοι των βουνών μέσω της οπλοφορίας καθ' όλη τη διάρκεια της μέρας και της νύχτας. Τα όπλα χρησιμοποιούταν νομίμως όταν κάποιος κλέφτης επιχειρούσε να δράσει και σε κάποιες περιοχές ήταν δυνατόν να εκκινήσει βεντέτα λόγω κλοπής κάποιου ζώου δεδομένης της αξίας τους¹³³.

Αναφορικά με τις εκκλησίες και τους ιερείς στο Κανούν υπάρχει ολόκληρο κεφάλαιο που αναφέρεται στις λειτουργίες τους καθώς και στην προστασία που τους παρέχεται. Συγκεκριμένα, καθώς επρόκειτο για δημόσιους λειτουργούς και η λειτουργία της εκκλησίας αφορούσε την εξυπηρέτηση του συνόλου της κοινότητας θεωρούταν ως έγκλημα κατά της κοινότητας η πρόκληση βλάβης προς ιερέα ή η ιεροσυλία σε ένα εκκλησιαστικό κτήριο. Μεταξύ άλλων αρμοδιοτήτων οι ιερείς λειτουργούσαν και ως γραμματείς καθώς ήταν εκείνοι που συνέτασσαν τα πρακτικά έπειτα από μια Γενική Συνέλευση¹³⁴. Λειτουργούσαν επίσης ως διαμεσολαβητές στα αντιμαχόμενα μέρη μιας βεντέτας. Έτσι στη μεν περίπτωση της ιεροσυλίας μπορεί η τιμωρία που επιβαλλόταν να είχε να κάνει μόνο με κάποιο σημαντικό πρόστιμο, στην περίπτωση όμως της προσβολής ή του φόνου ενός ιερέα εκκινούσε βεντέτα με την ενορία ή την οικογένεια του ιερέα και σταματούσε εκεί, εκτός εάν η οικογένεια του ιερέα σκότωνε στη συνέχεια κάποιον άνδρα της οικογένειας του δολοφόνου¹³⁵. Αλλιώς το Κανούν όριζε πως το αίμα του δολοφόνου χανόταν¹³⁶.

¹³⁰ Ο Κανταρέ αναφέρει ένα τέτοιο περιστατικό όπου ένας μοναχικός ταξιδιώτης, μπλεγμένος σε βεντέτα καθώς ήταν και ανέμενε ανά πάσα στιγμή το φόνό του, φώναζε προς το βοσκό και το ποίμνιο του στη συνέχεια πως βρίσκεται κάτω από τη μπάσα του και επομένως εάν σκοτωθεί όφειλε να πάρει εκδίκηση., στο: Ismail Kadare, ό. π., σ. 85-86.

¹³¹ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 75-85.

¹³² Ismail Kadare, ό. π., σ. 31.

¹³³ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 183-187.

¹³⁴ Ό. π., σ. 137.

¹³⁵ Ό. π., σ. 203.

¹³⁶ *Kanuni I Leke Dukagjini: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 12.

Γίνεται λόγος ακόμη για την ιερότητα του θεσμού της φιλοξενίας και την τιμωρία που επισύρει η καταπάτηση του. Τα παραπάνω καταδεικνύονται μέσω της αναφοράς σε μια περίπτωση όπου είχαν παραβιαστεί οι νόμοι της φιλοξενίας αφού είχε διαπραχθεί φόνος σε έναν, προστατευμένο από τη μπέσα, μουσαφίρη κάποιου. Παρόλο που ο ιδιοκτήτης του σπιτιού δεν τέλεσε το φονικό θεωρούνταν υπεύθυνος για την ασφάλεια του φιλοξενούμενου του. Η πράξη λοιπόν καταδικαζόταν από το σύνολο του χωριού, που εδώ αναδεικνύεται μέσω του τουφεκισμού του δράστη από το σύνολο των ανδρών. Ο ιδιοκτήτης του σπιτιού, στο οποίο έγινε ο φόνος όφειλε να πάρει πίσω το αίμα του μουσαφίρη του, καθώς όπως μεταφέρει ο Κανταρέ «ήταν πασίγνωστο πως μπορούσες να συγχωρέσεις για το αίμα του πατέρα σου, του αδερφού σου ακόμα και του παιδιού σου, ποτέ όμως για το αίμα του μουσαφίρη»¹³⁷. Ο φόνος του φιλοξενούμενου θεωρούνταν ένας αντικοινωνικός φόνος, όπως και όλοι οι φόννοι που είχαν «αντίκτυπο στις ρίζες της κοινότητας», όπως εννοούνταν από τους ορεσίβιους. Για τέτοιου είδους φόνους, η συνηθισμένη εκδίκηση και η συγγνώμη δεν ήταν εφικτές. Η κοινότητα αποφάσιζε τη δημόσια καύση του σπιτιού του δολοφόνου (εκλαμβάνοντας τη ως δημόσια ομολογία) και μάλιστα από τον ίδιο τον ιδιοκτήτη καθώς επίσης και την καταστροφή των ζώων και της γης του ώστε να είναι εξασφαλισμένη η εξορία του από τη φυλή. Ο λόγος εφαρμογής της εξορίας ήταν η απομάκρυνση του ανεπιθύμητου, με την έννοια ότι επρόκειτο για κάποιον που «οι πράξεις είχαν ατιμάσει όλη τη φυλή και έπρεπε να αποκηρυχθεί από όλους»¹³⁸.

Πληροφορούμαστε ακόμη για τις διάφορες ποινές που επιβάλει το Κανούν στα άτομα αλλά ακόμη και σε χωριά ολόκληρα σε περιπτώσεις παρέκκλισης από τους κανονισμούς του κώδικα. Ρυθμιστικός παράγοντας στις υποθέσεις αυτές αποτελούσε ο σοβαρός αξιακός κώδικας της τιμής. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα όπου ο Γκιόργκ έπειτα από τη συζήτηση με τον πατέρα του για την καθυστερημένη εκδίκηση του αίματος, επαναφέρει τη φράση του πατέρα του «Δυο δαχτυλιές τιμής στο κούτελο», για να έρθει στη συνέχεια η εξήγηση για αυτή τη φράση: «Η τιμή βρισκόταν στη μέση του κούτελου, γιατί σε κείνο το σημείο έπρεπε να χτυπήσει το βόλι το κεφάλι του άλλου». Ενδεικτικοί είναι επίσης οι χαρακτηρισμοί «καλό βόλι» και «κακό βόλι», όταν κάποιος, αντίστοιχα, «τουφέκιζε καταπρόσωπα και χτυπούσε τον εχθρό στο κούτελο» ή το βόλι χτυπούσε στην κοιλιά, τα άκρα ή χειρότερα την πλάτη. Παρακάτω διαβάζουμε πως «οι συγχωριανοί (...) άρχισαν να κερνάνε καφέ, τον ίδιο και τους δικούς του, προσφέροντας το φλιτζάνι κάτω από το μηρό. Κι αυτό, όπως όριζε το Κανούν σήμαινε θάνατο.»¹³⁹. Τέλος «όλοι οι δρόμοι ήταν κλειστοί γι' αυτόν. Δε θα σωνόταν ούτε αν υπόμενε τις τιμωρίες ή οποιαδήποτε άλλη θυσία. (...) Όλες οι πόρτες ήταν κλειστές γι' αυτόν, εκτός από μία. Η προσβολή βρίσκει διέξοδο μόνο στον Κώδικα»¹⁴⁰.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης το απόσπασμα που αναφέρεται στους «εκδικητές», τα άτομα

¹³⁷ Ismail Kadare, ό. π., σ. 46-47.

¹³⁸ Margaret Hasluck, όπ., σ. 219-220.

¹³⁹ Όπως αναφέρει η M. Hasluck, ήταν μια διαδεδομένη κοινωνική πρακτική, όταν κάποιος καθυστερούσε να πάρει εκδίκηση, να γεμίζουν το φλιτζάνι του καφέ μέχρι τη μέση και πριν του το δώσουν να το περνούν κάτω από το αριστερό πόδι ώστε να του υπενθυμίσουν την ατίμωση, στο :ό. π., σ. 208.

¹⁴⁰ Ismail Kadare, ό. π., σ. 51-52.

δηλαδή που έπρεπε «να πάρουν πίσω αίμα». Χαρακτηρίζονται ως «ένα είδος μπροστάρη της φαμίλιας» καθώς έσπευδαν να πάρουν εκδίκηση όποτε ήταν απαιτητό αλλά και να θυσιάστουν σε μια βεντέτα. Κάθε οικογένεια επιχειρούσε να σκοτώσει τον εκδικητή της άλλης και όχι οποιονδήποτε εκτός και αν ήταν αδύνατο. «Οι εκδικητές ήταν το άνθος της φαμίλιας, το μεδούλι της και η μνήμη της», «δεν θα έσβηναν ποτέ από τη μνήμη» γράφει ο Κανταρέ¹⁴¹. Τα άτομα αυτά αντιμετωπίζονται ως φορείς μνήμης καθώς με την εκδικητική τους πράξη διατηρούσαν την τιμή της οικογένειας και επομένως παρουσιάζονται ως αξιομνημόνευτα. Στο σημείο αυτό αποδίδεται επίσης ο καθορισμός του ελέγχου των αποδεκτών της βίας, καθώς η τελευταία περιορίζεται σε πολύ συγκεκριμένα πρόσωπα και όχι ανεξέλεγκτα προς κάθε κατεύθυνση. Τα πρόσωπα αυτά είναι βέβαια με τέτοιο τρόπο καθορισμένα ώστε να αποτελούν σημαντικό πλήγμα στην οικογένεια του θύματος, ωστόσο αυτός είναι ένας παράγοντας που μπορούσε να λειτουργήσει και αποτρεπτικά για τον κύκλο του αίματος.

Τέλος γίνεται αναφορά και στο ιστορικό της βεντέτας μεταξύ της οικογένειας του Γκιόργκ και των Κριεκίκε, όπου δίνεται η δυνατότητα στο συγγραφέα να μας εξηγήσει τους λόγους που οδήγησαν στην αλληλουχία των φονικών καθώς επίσης και τις συνθήκες κάτω από τις οποίες παρεχόταν η δυνατότητα συμφιλίωσης και εξαγοράς του αίματος, ώστε να μην αφανιστούν πλήρως οι οικογένειες, ή όπως αναφέρει ο Κανταρέ ώστε να μην «ξεραθεί η βελανιδιά»¹⁴². Τα «αφεντικά του αίματος», οι μεσολαβητές δηλαδή μαζί με ορισμένους φίλους και συγγενείς της οικογένειας του Γκιόργκ, αφού «αποφάσισαν να προσφέρουν στους Κριεκίκε την εξαγορά του αίματος», πήγαν στο σπίτι του φονιά για δειπνήσουν κατά το έθιμο με το φονιά και να ορίσουν την τιμή για την εξαγορά του αίματος. Στη συνέχεια ακολουθούσε μια τελετή που σφράγιζε τη συμφωνία. Συγκεκριμένα ο πατέρας του Γκιόργκ, το αφεντικό του αίματος, έπρεπε να «χαράξει με ψαλίδι και σφυρί (...) ένα σταυρό στην πόρτα του φονιά, να πάρει ο ένας μια σταγόνα από το αίμα του άλλου και η συμφιλίωση θα θεωρείτο σφραγισμένη για όλη τους τη ζωή». Καθώς όμως ένα μέλος της οικογένειας Μπερίσα δεν συμφωνούσε με την εξαγορά του αίματος, ο παπάς που λειτουργούσε ως επικεφαλής μεσολαβητής ανακοίνωσε πως «το αίμα συνεχίζεται»¹⁴³.

Σημειώνεται πως όσον αφορά το σταυρό, δήλωνε πως η οικογένεια είχε έναν εχθρό και συμμετείχε σε μάχη. Όσο μεγαλύτερος ο αριθμός των σταυρών σε μια πόρτα τόσο πιο γενναία θεωρούταν η οικογένεια¹⁴⁴. Όσον αφορά την τελετή σχετικά με το αίμα, το Κανούν όριζε πως μια σταγόνα αίματος έπρεπε να χυθεί από το καθένα από τα δύο αντιμαχόμενα μέρη μέσα σε δυο ποτήρια με νερό. Το νερό αυτό έπρεπε να πιουν με τα χέρια τους ενωμένα και ακουμπώντας ο καθένας το ποτήρι στα χείλη του άλλου. Με τον τρόπο αυτό οι δυο άντρες γίνονταν νέα αδέρφια που είχαν

¹⁴¹ Ο. π., σ. 55.

¹⁴² Όπως αναφερόταν στο Κανούν ο βαθμός δεσμού των ατόμων προέρχονταν είτε από το αίμα είτε από τη συγγένεια. Ο βαθμός δεσμού εξ αίματος προερχόταν από τον πατέρα και ο βαθμός δεσμού από συγγένεια προερχόταν από τη μητέρα. Έτσι οι σχέσεις που προέρχονταν από τη μεριά του πατέρα καλούνταν, το Δέντρο του Αίματος ενώ από τη μεριά της μητέρας το Δέντρο του γάλακτος, στο: *Kanuni I Leke Dukagjini: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 142.

¹⁴³ Ismail Kadare, ό., σ. 53.

¹⁴⁴ Margaret Hasluck, ό.π., σ. 232.

γεννηθεί από την ίδια μητέρα και πατέρα¹⁴⁵. Στην περίπτωση αυτή οι δυο άντρες γίνονταν αδελφοποιτοί, λόγω της κοινότητας του αίματος και το Κανούν όριζε πως αυτοί που είχαν πει αίμα, κατείχαν το δικαίωμα να πάρουν μεμονωμένα εκδίκηση για τον αδελφοποιτό¹⁴⁶.

Μέσα από τις παραπάνω σκέψεις ο Γκιόργκ συνειδητοποιεί εν τέλει την αλληλεξάρτηση μεταξύ του κεφαλαίου της εκδίκησης αίματος και όλων των υπολοίπων κεφαλαίων του Κανούν. Καθώς επιστρέφει από το Ορός, ο Γκιόργκ συναντά το ζευγάρι των Βόρπσι και παρά τη σύντομη ανταλλαγή βλεμμάτων με τη γυναίκα, θα γοητευτεί από την ομορφιά της. Αφού λοιπόν πλήρωσε το φόρο του αίματος, ο Γκιόργκ επιστρέφει στο σπίτι του και επιλέγει να χρησιμοποιήσει το χρόνο που του απομένει για να κάνει ένα σύντομο ταξίδι γύρω από την περιοχή. Όσο ο χρόνος περνά, σκέφτεται όλο και πιο έντονα τη Ντιαν και την αναζητά και αυτό τον ωθεί σε σκέψεις ανυπακοής προς το Κανούν. Ωστόσο σε προηγούμενο σημείο ο Γκιόργκ είχε σκεφτεί πως η ζωή εκτός του Κανούν ίσως να είναι «χωρίς ενδιαφέρον», να είναι «ασήμαντη» και χωρίς αξία έτσι που από τη μια βασανίζεται που θα πεθάνει αλλά ταυτόχρονα αντιλαμβάνεται αυτό που του συμβαίνει ως κάτι συναρπαστικό¹⁴⁷.

Στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου η ημέρα της λήξης της μπέσας έχει φθάσει και εδώ ο Κανταρέ μας πληροφορεί πάλι μέσω του Γκιόργκ, για τους κανονισμούς του Κανούν σχετικά με τη συγκεκριμένη ημέρα. Στη συνέχεια, για το πως είναι η ζωή στους πύργους των εγκλειστών μετά τη λήξη της μπέσας και γενικότερα ποια οφείλει να είναι η στάση του φονιά από εδώ και στο εξής. Αφού τελειώσει ο χρόνος της μπέσας, ο Γκιόργκ είναι πια εκτεθειμένος στο θάνατο και έχει την αίσθηση ότι ο χρόνος του δεν είναι πια δικός του αλλά κάτι ξένο και άγνωστο. «Το πέρασμα του χρόνου του φαινόταν τελείως ασυνήθιστο. Η μέρα μέχρι μια ορισμένη ώρα του φαινόταν ατελείωτη, έπειτα έξαφνα, (...) η μέρα έσβηνε και πέθαινε¹⁴⁸. Λίγο πριν το τέλος, «είχε μπει μέσα σε ένα άλλο χρόνο». Καθώς ο χρόνος πέρα από την μπέσα ήταν «ο αιώνιος χρόνος, που δεν ήταν πια δικός του, χωρίς μέρες, χωρίς εποχές, χωρίς χρόνια, χωρίς μέλλον, ένας χρόνος αφηρημένος, που τίποτα δεν τον έδενε με αυτόν»¹⁴⁹.

Τώρα πια ο Γκιόργκ ήταν «ένας άνθρωπος κηλιδωμένος με αίμα» και έπρεπε γι αυτό να κυκλοφορεί μόνο τη νύχτα. Ακολουθώντας τους κανόνες του Κανούν για το πως έπρεπε να κινείται ο Γκιόργκ «γλίτωνε τη ζωή του» αλλά επίσης «δεν εξοργιζόταν η φαμίλια του θύματος από τα πολύ ελεύθερα πηγαινέλα του». Ο φονιάς πέρα από την αίσθηση πως «είχε εκπληρώσει το καθήκον του», έπρεπε να «νιώθει επίσης ένα αίσθημα ενοχής απέναντι στον κόσμο»¹⁵⁰. Οι κανόνες αυτοί καταδεικνύουν την αυστηρότητα με την οποία καθορίζονταν οι σχετικές με τη φονική πράξη ακολουθίες λειτουργώντας και πάλι σε πλαίσιο ελεγκτικού μηχανισμού της βίας και όχι ως πολλαπλασιαστικός παράγοντας.

¹⁴⁵ *Kanuni I Leke Dukagjini: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 186.

¹⁴⁶ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 199.

¹⁴⁷ Ismail Kadare, ό. π., σ. 37.

¹⁴⁸ Ό. π., σ. 177.

¹⁴⁹ Ό. π., σ. 229.

¹⁵⁰ Ό. π., σ. 225.

Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζει το σημείο όπου ο Κανταρέ παρουσιάζει μέσα από το Γκιόργκ την ιστορία ενός νεαρού που είχε ακούσει πως «υπήρχαν χώρες που έπαιρναν ηλεκτρικό φως από τους καταρράχτες». Συνεχίζοντας ο νεαρός ισχυριζόταν πως αν γινόταν αυτό, «τότε το Κανούν θα μαλάκωνε κάπως και το Ραφς, θα ξεπλενόταν κι αυτό από το θάνατο που ήταν βουτηγμένο»¹⁵¹. Θα μπορούσαμε ίσως να υποθέσουμε στο σημείο αυτό, πως ίσως ο Κανταρέ επιθυμεί να κάνει μια μικρή αναφορά στις πιθανότητες περιορισμού του φαινομένου της βεντέτας υπονοώντας τις προσδοκίες του από ένα πιθανό εξευρωπαϊσμό της χώρας. Σίγουρο είναι πως με την αναφορά του μεταγγίζει την αίσθηση πως η πρακτική της βεντέτας είναι μια επιλογή διαβίωσης σε ένα περιβάλλον με πολύ περιορισμένα μέσα και συνεπώς φαίνεται λογικό να δημιουργούνται αυστηροί κανόνες που θα ορίζουν τη διάθεση των αγαθών. Σε αυτό το πλαίσιο δικαιολογείται η ύπαρξη βεντέτας. Ακολουθώντας τον παραπάνω συλλογισμό, εάν η ζωή αποκτήσει καλύτερους όρους επιβίωσης είναι πιθανόν να μη χρειάζεται τα μέλη μιας κοινωνίας να αντιμάχονται για το διαμοιρασμό των αγαθών και συνεπώς δεν θα καταλήγουν σε βεντέτες.

Ο Γκιόργκ παρουσιάζεται να χάνει συχνά την αίσθηση της ταυτότητας του και να βλέπει τον εαυτό του είτε ως φορέα του ονόματος της οικογένειας του είτε ως μέλος της κοινότητας, ταυτότητες και οι δυο τις οποίες δεν έχει επιλέξει και τον επιφορτίζουν με συγκεκριμένα καθήκοντα. Ο Γκιόργκ φαίνεται να θέλει να ξεφύγει από τα γρανάζια του Κανούν, του οποίου είναι θύμα, όμως είναι τελικά αδύνατον να ξεφύγει από μια παράδοση τόσων χρόνων που έχει διαπεράσει και καθορίσει τον τρόπο σκέψης και δράσης του. Χαρακτηριστικά σημειώνει ο Κανταρέ: «Τα γρανάζια του αίματος ήταν τέτοια που, ακόμα κι όταν σε άφηνε ελεύθερο στις πράξεις σου, σε κρατούσε πολύ καιρό δεμένο μαζί του πνευματικά»¹⁵².

Στη συνέχεια ο Γκιόργκ, έπειτα από μια συνεχή αναζήτηση της Ντιαν, απογοητεύεται που δεν κατάφερε να την εντοπίσει και αποφασίζει να γυρίσει στο σπίτι του για να κρυφτεί. Ωστόσο σε αυτό το σημείο πληροφορείται πως η άμαξα του ζευγαριού σκόπευε να περάσει από ένα κοντινό δρόμο και έτσι χωρίς δισταγμό, κατευθύνεται προς εκεί, εγκαταλείποντας τον προστατευόμενο από την μπέσα δρόμο, στον οποίο βρισκόταν. Τότε ξαφνικά ακούει κάποια κοφτά λόγια και έπειτα σωριάζεται στο έδαφος, βλέποντας από τη θέση του θύματος πια, να επαναλαμβάνεται το γνωστό τελετουργικό του φόνου. Ο Κανταρέ ολοκληρώνει το αφήγημα του με μια σουρεαλιστική εικόνα θανάτου, όπου δεν είναι ξεκάθαρο ποιος σκοτώνει τον Γκιόργκ και αν όντως πεθαίνει, καθώς όπως αναφέρεται, βλέπει ο ίδιος τον εαυτό του ως θύτη και θύμα ταυτόχρονα. Με αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας, μοιάζει να προσπαθεί να ισορροπήσει μεταξύ της άγριας πραγματικότητας του Κανούν και ταυτόχρονα μιας λυρικής που επιχειρεί να του προσδώσει, η οποία αφήνει μια γλυκόπικρη ανάμνηση περί του κόσμου του Κανούν.

Παρατηρούμε λοιπόν, έναν χαρακτήρα που σε αντίθεση με την υπόλοιπη κοινωνία του

¹⁵¹ Ο. π., σ. 226.

¹⁵² Ο. π., σ. 54-55.

οροπεδίου δεν είναι απόλυτα σίγουρος για το φόνο που θα πρέπει να διαπράξει καθώς και για το αν ο ίδιος ανήκει σε αυτόν τον κόσμο. Ίσως ο Κανταρέ να επιχειρεί μέσα από το χαρακτήρα του Γκιόργκ να αντιπαραθέσει την παλιά με τη νέα γενιά. Από τη μια υπάρχει ο κόσμος γύρω του με την εθιμική παράδοση όλων αυτών των χρόνων που δεν διανοείται να σπάσει αυτό το μοτίβο του βίου και από την άλλη υπάρχει ο Γκιόργκ που σηματοδοτεί τη νεοτερικότητα καθώς διατυπώνει σκέψεις που έρχονται σε ρήξη με ότι προηγούμενα θεωρούνταν αναμφισβήτητο. Γνωρίζουμε πως ο συγγραφέας ήταν ενταγμένος στο κομμουνιστικό καθεστώς, το οποίο προσπαθούσε συστηματικά να περιορίσει το εθιμικό δίκαιο. Είναι λοιπόν επίσης πιθανόν να προσπαθεί εδώ να αποτυπώσει αυτή την αλλαγή μέσα από την αντιπαράθεση δυο κόσμων, εκείνον του παλιού παραδοσιακού Κανούν και του νέου απαλλαγμένου από τις αιματηρές συνέπειες της βεντέτας, που δεν αρνείται ωστόσο τη μυθική του υπόσταση. Αναπόφευκτα θα λέγαμε πως τίθεται εδώ το ερώτημα εάν ο Κανταρέ ήταν σε θέση να αντιληφθεί αυτό που «έβραζε» από τα κάτω και ήταν εκείνο που τον οδήγησε στη σύνθεση του *Ρημαγμένου Απρίλη*.

Οι επισκέπτες Μπεσιάν-Ντιαν

Ο Κανταρέ δημιουργεί μια αντίθεση με τον προηγούμενο χαρακτήρα εισάγοντας το νιόπαντρο ζευγάρι Μπεσιάν και Ντιαν. Ενώ ο Γκιόργκ νοιώθει παγιδευμένος μέσα στο Κανούν, το νεαρό ζευγάρι διανοούμενων από τα Τίρανα που γνωρίζει το Κανούν μόνο μέσα από τα βιβλία, το βλέπει ως ένα εκπληκτικό φολκλόρ γεγονός. Βλέπουμε τον Μπεσιάν να μαγεύεται από μια ρομαντική προσέγγιση της βεντέτας και ίσως εδώ ο αναγνώστης να αναγνώριζε τον εαυτό του, ως έναν χαρακτήρα που αναρωτιέται σχετικά με το Κανούν, που επιθυμεί να μάθει και να δει, οντάς γοητευμένος και ταυτόχρονα τρομοκρατημένος μπροστά σε μια παράδοση που ωθεί τους ανθρώπους να αλληλοκαταστρεφονται. Δείχνει να συναρπάζεται από την πρωτόγονη φύση των βουνίσσιων και βρίσκει μια λογική στο φόρο του αίματος, έτσι όπως ορίζεται από το Κανούν. Κρατά μια μοιρολατρική στάση, όσον αφορά την αποδοχή του πρόωρου και ξαφνικού θανάτου, ο οποίος θεωρεί πως προσδίδει μια ιδιαίτερα μαγευτική ένταση στη ζωή.

Η Ντιαν που συνοδεύει τον Μπεσιάν, όσο περισσότερο ταξιδεύει στο Οροπέδιο εντείνεται η αποστροφή της για τη σκληρότητα με την οποία αντιμετωπίζει τη ζωή το Κανούν. Μετά τη στιγμιαία συνάντησή της με τον Γκιόργκ αδυνατεί να τον ξεχάσει. Δεν μπορεί και δεν καταφέρνει να βρει τα λόγια με τα οποία θα μπορούσε να αντιμετωπίσει την εμμονή του συζύγου της για το αιματηρό Κανούν. Παρόλα ταύτα η σιωπή της μας μεταφέρει ακόμα καλύτερα και πιο αριστοτεχνικά την αίσθηση της φρίκης. Εν τέλει, η ιδιαίτερη έλξη που ασκεί ο προγονικός αυτός πολιτισμός και στους δυο, μετατρέπεται σε κάτι που επηρεάζει πολύ σοβαρά τους ίδιους και τη σχέση τους.

Όπως αναφέρθηκε και αρχικά, ο Κανταρέ χρησιμοποιεί επιπλέον αυτό το ζευγάρι, ώστε να μας

διδάξει μέσα από τη συνομιλία τους, σημαντικά σημεία του Κανούν αλλά και να μας δώσει μια άλλη οπτική του περισσότερο λυρική. Αρχικά έχουμε και πάλι μια αναφορά στον κύκλο του αίματος και ειδικότερα την παρουσίαση του φυσικού θανάτου ως ντροπιαστική, εν αντίθεση με τον πρόωρο, τιμημένο από το Κανούν, θάνατο, ο οποίος προσδίδει μεγαλοπρέπεια στους κατοίκους του οροπεδίου. Όπως μεταφέρει ο Μπεσιάν οι βουνίσιοι «έβλεπαν τους ανθρώπους, με εκτίμηση ή περιφρόνηση, ανάλογα με τις σχέσεις που είχαν δημιουργήσει με το θάνατο», συμπληρώνοντας στα παραπάνω την ευχή που έκαναν για τα μωρά, «Να ζήσει πολλά χρόνια και να πεθάνει από βόλι!»¹⁵³. Στη συνέχεια έχουμε περιγραφές του οροπεδίου, ως ένα σπάνιο κόσμο των μύθων και της εποποιίας, την περιγραφή του Κανούν ως έναν «κολοσσιαίο μύθο που πήρε τη μορφή θεσμού» και που είναι ασύγκριτα ανώτερος από άλλες νομοθεσίες ανατολικών χωρών. Ο Μπεσιάν θεωρεί πως αναδεικνύεται υπερήφανα η μοναδικότητα της Αλβανίας λόγω του ιδιαίτερου καθεστώτος του Κανούν και δηλώνει επίμονα πως αν και το Ραφς είναι ένα αναπόσπαστο τμήμα ευρωπαϊκού κράτους, επέλεξε να ορίζει το ίδιο τους ηθικούς κανόνες της διακυβέρνησης του, αποκηρύσσοντας όλους τους οργανισμούς του κράτους¹⁵⁴.

Ο κόσμος του Ραφς παρομοιάζεται με τους Ομηρικούς χρόνους, μια πρότερη κατοικία θεών, και οι κάτοικοι του ως ικανοί να συνομιλούν μαζί τους. Με αυτόν τον τρόπο μπορεί να εξηγηθεί η απόδοση θεϊκών στοιχείων στους φιλοξενούμενους τους. Γενικά ο Κανταρέ στο συγγραφικό του έργο κάνει συχνές αναφορές στην κλασσική μυθολογία και ειδικά στην προφορική επική ποίηση (η οποία συνδέει την Αλβανία με τον κόσμο των αρχαίων Ελληνόφωνων) καθώς επίσης και στα έργα του Αισχύλου που αφορούν τον κύκλο του κακού και της ανταπόδοσης, με στόχο την κατασκευή ενός εθνικού χαρακτήρα¹⁵⁵.

Όσον αφορά το θεσμό της φιλοξενίας, υπάρχει εκτενής σχολιασμός καθώς και το ίδιο το ζευγάρι είναι φιλοξενούμενο στο Οροπέδιο. Πρώτα πρώτα αναφέρεται ο ορισμός του σπιτιού σύμφωνα με το Κανούν: «Το σπίτι του Αλβανού είναι κατοικία του Θεού και του μουσαφίρη», γεγονός που θέτει εξ αρχής ένα προνομιακό πλαίσιο μεταχείρισης. Διαβάζουμε λοιπόν για τον ιερό θεσμό της φιλοξενίας και πως ο μουσαφίρης είναι για τον Αλβανό η «ανώτατη ηθική μειονότητα, που περνάει πριν από τους δεσμούς του αίματος», γεγονός που υπογραμμίζει την ευγενή φύση αυτού του πολιτισμού¹⁵⁶. Τονίζεται ακόμη και ο «δημοκρατικός χαρακτήρας του θεσμού», καθώς ο οποιοσδήποτε μπορεί ανά πάσα στιγμή να γίνει φιλοξενούμενος και άρα ένας μικρός θεός, τον οποίο ο οικοδεσπότης θα υπερασπιστεί με τη ζωή του καθώς «μια προσβολή κατά του φιλοξενούμενου που τον προστατεύει η μπέσα είναι για τον Αλβανό η μεγαλύτερη συμφορά, κάτι σαν τη συντέλεια του κόσμου»¹⁵⁷. Τέλος η φιλοξενία παρουσιάζεται ως «φυγή στη θεία πραγματικότητα» καθώς σε

¹⁵³ Ο. π., σ. 79-80.

¹⁵⁴ Ο. π., σ. 81-82.

¹⁵⁵ John K. Cox, ό. π., σ. 8.

¹⁵⁶ Ismail Kadare, ό. π., σ. 85.

¹⁵⁷ Ο. π., σ. 88-91.

περιπτώσεις βεντέτας παρέχει προστασία στα εμπλεκόμενα μέλη όταν εκείνοι γίνονται φιλοξενούμενοι κάποιου, ακόμα και αν αυτός είναι ο εχθρός του. Παράλληλα με την προστασία που παρέχεται από το Κανούν στο φιλοξενούμενο, υπάρχουν και κανονισμοί που υπαγορεύουν τη δίκη του συμπεριφορά, σύμφωνα με τους οποίους σε καμιά περίπτωση δεν θα έπρεπε να σηκώσει το καπάκι της χύτρας του οικοδεσπότη. Κάτι τέτοιο θεωρούνταν ασέβεια προς τον οικοδεσπότη και τότε οι δυο τους θα γίνονταν αυτόματα θανάσιμοι εχθροί. Όπως αναφέρει η M. Hasluck, ήταν αρκετά συνηθισμένη η φιλοξενία στον αλβανικό βορρά, καθώς δεν υπήρχαν πανδοχεία στην αλβανική ύπαιθρο και έτσι ήταν κανόνας να παρέχεται φαγητό και καταφύγιο στους ξένους μέχρι το πρωί, σε οποιοδήποτε σπίτι. Η φιλοξενία αυτή ποτέ δε χρεωνόταν ωστόσο οι φιλοξενούμενοι έπρεπε να αφήσουν ένα ποσό, «ως δείγμα του δικού τους υποτιθέμενου πλούτου»¹⁵⁸.

Όταν λοιπόν ο Μπесиάν και η Ντιαν φτάνουν στο σπίτι του οικοδεσπότη τους, δίνεται η δυνατότητα στον Κανταρέ να μας μεταφέρει τη δομή της οικογένειας στο Ραφς, η οποία αντιστοιχεί με ένα «κράτος σε μικρογραφία»¹⁵⁹, ενώ υπάρχουν και αυστηροί κανόνες συμπεριφοράς. Με αφορμή την άφιξή τους, αναφέρεται το έθιμο, σύμφωνα με το οποίο δεν επιτρέπεται να εισέρθει κανείς στο σπίτι κάποιου χωρίς να τον προειδοποιήσει για την παρουσία του στην αυλή του σπιτιού. Ο επισκέπτης θα πρέπει να περιμένει μέχρι να λάβει απάντηση διαφορετικά να αποχωρήσει. Σε περίπτωση που η πόρτα ανοιχτεί, χωρίς την ανταπόκριση του οικοδεσπότη, θεωρείται παραβίαση και επισύρει σημαντικό πρόστιμο¹⁶⁰.

Όταν το ζευγάρι αφήνει τον πύργο και περιπλανιέται στο οροπέδιο λαμβάνουμε πληροφορίες για τους κανονισμούς του Κώδικα, οι οποίοι αφορούν την καλλιεργήσιμη γη και για τον τρόπο καθορισμού των ορίων της καθώς επίσης και για περιπτώσεις φονικών που σχετίζονταν με τα όρια της γης. Ο Μπесиάν αναφέρει: «Δεν μπορείς να αγγίζεις τα όρια γης, όπως δεν αγγίζεις τα κόκκαλα στους τάφους. Όποιος κάνει φόνο για μια υπόθεση ορίων, τουφεκίζεται από ολόκληρο το χωριό»¹⁶¹. Το Κανούν όριζε πως κάθε εδαφική έκταση από τα όρια μιας φυλής μέχρι τα όρια ενός κήπου έπρεπε να έχουν σταθερά σύνορα. Κάποια ήταν σύνορα καθορισμένα από αιώνες και κάποια νεότερα, ωστόσο σε κάθε περίπτωση δεν έπρεπε να μετακινηθούν. Ελλείπει τίτλων ιδιοκτησίας και χρησιμοποιούταν πέτρες που υποδείκνυαν τις γραμμές τους, ως αποδείξεις ιδιοκτησίας. Οι πέτρες λοιπόν θεωρούνταν ιερές και αμετακίνητες όσο και τα οστά στον τάφο ενός νεκρού. Ήταν πολύ πιθανό τα άτομα ή οι κοινότητες να διαφωνούν σχετικά με τα σύνορα και αυτό να προκαλούσε πολύνεκρες βεντέτες ωστόσο τα σύνορα παρέμεναν στην αρχική τους θέση¹⁶². Θεωρούνταν αμαρτία να μεταφερθούν οι πέτρες, καθώς οι πρεσβύτεροι, η μεγαλύτερη φυλετική αρχή, τα είχε τοποθετήσει με ευλάβεια¹⁶³. Σε ορισμένες περιπτώσεις ένας κανγάς για τον προσδιορισμό των ορίων κατέληγε σε φόνο και τότε ο

¹⁵⁸ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 17.

¹⁵⁹ Ismail Kadare, ό. π., σ. 98.

¹⁶⁰ *Kanuni I Leke Dukagjini: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 60.

¹⁶¹ Ismail Kadare, ό. π., σ. 109.

¹⁶² Margaret Hasluck, ό. π., σ. 86.

¹⁶³ Ό. π., σ. 89.

τάφος του νεκρού γινόταν το όριο. Τα σύνορα μιας φυλής ή ενός χωριού γίνονταν τα σημεία όπου υπήρχαν σωροί από πέτρες που μαρτυρούσαν την ύπαρξη τάφων (οι μουράν όπως αναφέρει ο Κανταρέ) δολοφονημένων αντρών¹⁶⁴.

Ο Μπεσιάν μιλάει ακόμα στην Ντιαν, για τη σημασία της στάσης σεβασμού που πρέπει να τηρείται προς την τιμωρία που επιβάλλει το Κανούν και για τον πύργο των εγκλείστων όπου «κατέφευγαν οι φονιάδες στην εκπνοή της ανακωχής για να μην βάλουν σε κίνδυνο τις φαμίλιες τους». Εκεί παραμένουν για χρόνια «μέχρι να έρθουν καινούρια γεγονότα να αλλάξουν τις συγκυρίες ανάμεσα στο χυμένο αίμα και στο αίμα που πήραν πίσω»¹⁶⁵.

Τέλος ο Κανταρέ χρησιμοποιεί το χαρακτήρα της Ντιαν, μιας όμορφης και ξεχωριστής γυναίκας, η οποία έχει ανατραφεί σε ένα αστικό περιβάλλον με στόχο να δημιουργήσει μια αντίφαση, με τις ομοιόμορφα αποδοθείσες και σεμνές γυναίκες του όρους, παρουσιάζοντας τις διαφορές ως προς τη θέση της γυναίκας σε μια πατριαρχική κοινωνία. Με αυτό τον τρόπο ίσως στοχεύει να κάνει και μια έμμεση αναφορά στα μέτρα που ελήφθησαν κατά την περίοδο της διακυβέρνησης του Ενβέρ Χότζα ενάντια στη νομική και κοινωνική ανισότητα των γυναικών. Μαθαίνουμε λοιπόν για το «ευλογημένο φυσίγγι του γάμου», το οποίο σύμφωνα με το έθιμο έδινε η οικογένεια της νύφης, στον άντρα της για να το χρησιμοποιήσει εναντίον της αν τον απατούσε¹⁶⁶. Παρουσιάζεται επίσης η περίπτωση του βιασμού μιας γυναίκας από τρία αδέρφια και η τιμωρία που προτείνεται από τον ερμηνευτή του Κανούν είναι είτε να σκοτωθεί ο ένας από αυτούς, είτε οι άλλοι δυο να προσφέρουν τις γυναίκες τους, ώστε να περάσουν μια νύχτα με τον σύζυγο της βιασθείσας, ενδεικτικά επίσης παραδείγματα της δυσχερούς θέσης της γυναίκας.

Ο Άγραφος Νόμος όριζε πως ο σύζυγος ήταν το κεφάλι της γυναίκας του και συνεπώς μπορούσε να την τιμωρήσει για κακή διαγωγή και απειθαρχία. Ειδικά στην περίπτωση μοιχείας είχε τη δυνατότητα να τη σκοτώσει και μάλιστα με την προτροπή της οικογένειάς της, η οποία του έδινε την ημέρα του γάμου το φυσίγγι για το σκοπό αυτό¹⁶⁷. Στην αλβανική κοινωνία η γυναίκα κατείχε υποδεέστερη θέση, γεγονός που φαίνεται ακόμη και από την απουσία άλλων γυναικείων ονομάτων στο κείμενο του Κανταρέ. Δεν πρόκειται για μια τυχαία, καθώς μετά το γάμο οι σύζυγοι δεν επιθυμούσαν να χρησιμοποιούν το όνομα των γυναικών τους και εκείνες προσδιορίζονταν δημόσια σε σχέση με το σύζυγο τους ως η «σύζυγος του τάδε», με αποτέλεσμα το όνομα τους να περνά σε αχρηστία¹⁶⁸. Ακόμη σύμφωνα με τον Άγραφο Νόμο, «ένας άνδρας έχει αίμα και μια γυναίκα σόι». είχε δηλαδή τους συγγενείς της ενώ ένας άνδρας την καταγωγή του και «μια γυναίκα είναι κόρη του οποιουδήποτε» και δεν είχε καταγωγή¹⁶⁹. Παρόλο που με μια πρώτη ανάγνωση, δίνεται η εντύπωση πως οι γυναίκες του Οροπεδίου προβάλλονται ελάχιστα καθώς δε συμμετέχουν ενεργά στις

¹⁶⁴ Ο. π., σ. 92.

¹⁶⁵ Ismail Kadare, ό. π., σ. 128-129.

¹⁶⁶ Ismail Kadare, ό. π., σ. 83.

¹⁶⁷ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 24.

¹⁶⁸ Ο. π., σ. 31.

¹⁶⁹ Ο. π. σ. 24.

διαδικασίες του θεσμού ωστόσο έχουμε ήδη αναφέρει τις μοιρολογίστρες και τη μητέρα του Γκιόργκ που κρατά το ματωμένο πουκάμισο του νεκρού γιου της. Είναι γεγονός πως οι γυναίκες στις κοινωνίες βεντέτας δεν έχουν ενεργό ρόλο, αφού αποκλείονται από τη συμμετοχή τους σε αυτή, ωστόσο κατέχουν έναν ιδιαίτερα ενεργό ρόλο στις διαδικασίες υπόμνησης του χρέους της εκδίκησης. Τέτοιες περιπτώσεις είναι λοιπόν οι προαναφερθέντες, οι μεν με το θρηνητικό λόγο ως αντιστάθμισμα του λόγου των ανδρών και η δε με τη διατήρηση του υπομνηστικού στοιχείου της αρχικής προσβολής¹⁷⁰.

Όλα τα παραπάνω καταδεικνύουν τη δυσχερή θέση της γυναίκας σε μια κοινωνία, όπου τον πρώτο λόγο σε κάθε επίπεδο έχουν τα άρρενα μέλη. Στο οικογενειακό περιβάλλον αρχηγική θέση κατέχει ο πατέρας και ο λόγος του θεωρείται νόμος, ενώ μόνο οι άρρενες της οικογένειάς μπορούσαν να λειτουργούν ως «μπροστάρηδες» και να υπερασπίζονται την τιμή της οικογένειας, με τη ζωή τους ή να διαχειριστούν την περιουσία της. Στο δημόσιο πεδίο βλέπουμε και πάλι άρρενες (γέροντες), να αποφασίζουν για σημαντικά θέματα ενώ οι γυναίκες είναι απούσες. Σύμφωνα με το Κανούν μάλιστα η γυναίκα παρουσιάζεται ως «ένα σακί φτιαγμένο έτσι ώστε να αντέχει για όσο καιρό μένει στο σπίτι του άντρα της. Οι γονείς της δεν παρεμβαίνουν στις υποθέσεις της, αλλά έχουν την ευθύνη για αυτή και πρέπει να λογοδοτήσουν για κάθε ανέντιμη πράξη της»¹⁷¹.

Παρά το γεγονός ότι η Ντιαν έρχεται για πρώτη φορά σε επαφή με το Οροπέδιο, το Κανούν την επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό. Γίνεται απόμακρη και ψυχρή, «κορμί μόνο που είχε αφήσει την ψυχή του εκεί ψηλά», όπως την περιγράφει ο Μπεσιάν¹⁷². Έχοντας δει από κοντά το πρόσωπο του Κανούν στα μάτια του Γκιόργκ, θλίβεται και γοητεύεται ταυτόχρονα. Έτσι φτάνει σε σημείο να κάνει κάτι αδιανόητο για τα μέτρα του Κανούν. Να εισβάλει δηλαδή σε έναν από τους πύργους των εγκλείστων πιθανότατα για να αναζητήσει τον Γκιόργκ, μια πράξη που περιγράφεται περισσότερο ως εγκλωβισμός στα δίχτυα του παντοδύναμου Κανούν, παρά ως αυτόβουλο γεγονός. Έτσι και ο Μπεσιάν συνειδητοποιεί πως η αγάπη της Ντιαν για αυτόν, συντρίβεται από το βάρος του μηχανισμού του Κανούν και θεωρεί πως ο ίδιος έχει ευθύνη γι' αυτό, καθώς ως συγγραφέας παρακολουθούσε αμέτοχος το δράμα του αιματοβαμμένου λαού του, γράφοντας γι' αυτό. Θεωρεί λοιπόν πως η Ντιαν, ίσως είναι ο φόρος που θα πρέπει να πληρώσει προς το Οροπέδιο. Βλέπουμε σε αυτό το σημείο πως για άλλη μια φορά το Κανούν σαρώνει τη σκέψη των κοινωνιών του και καθορίζει τη στάση τους. Ο Μπεσιάν συντρίβεται τελικά και ο ίδιος από τον κώδικα των βουνών, για να καταλήξει, εγκαταλείποντας το Ορός, πως ο κόσμος εκτός του οροπεδίου είναι τρομερά άχρωμος και ανούσιος και πως το οροπέδιο δεν είχε δημιουργηθεί για τους κοινούς θνητούς, αλλά για «τιτάνες». Μέσω της Ντιαν και του Μπεσιάν εν τελεί έχουμε τη δυνατότητα να προσεγγίσουμε τους βουνίσσιους και να τους κατανοήσουμε με βάση τα δικά τους μέτρα.

¹⁷⁰ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 410-412.

¹⁷¹ *Kanuni I Leke Dukagjini: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 38.

¹⁷² Ismail Kadare, ό. π., σ. 227.

Ο ερμηνευτής του Κανούν, Αλί Μπινάκ και οι βοηθοί του.

Άλλος ένας σημαντικός χαρακτήρας στο μυθιστόρημα του Κανταρέ είναι ο ερμηνευτής του Κανούν, Αλί Μπινάκ, για τον οποίο δεν υπάρχει μεγάλη σε έκταση αναφορά, όμως δίνεται η εντύπωση ότι είναι πανταχού παρών. Περιγράφεται ως λιγομίλητος και χαμηλών τόνων, ψυχρός και ξένος ως προς την καθημερινή ομιλία, ωστόσο πασίγνωστος, με θεϊκές ιδιότητες και μια ατάραχη γαλήνη. Όλα τα παραπάνω συνθέτουν την εικόνα της παντοδυναμίας του. Ακόμη, το γεγονός πως θεωρείται πρίγκιπας του Όρος, χωρίς στην πραγματικότητα να υπάρχει πριγκιπική καταγωγή τονίζει για μια ακόμη φορά την εξουσία που έχει συγκεντρώσει η δυναστεία του, η οποία είναι και η μόνη οικογένεια που δεν υπόκειται στη δικαιοδοσία του Κανούν. Το πιο πιθανό είναι να πρόκειται για την οικογένεια Gjomarkaj, για την οποία έγινε λόγος και παραπάνω.

Ο Μπεσιάν εξηγώντας στην Ντιαν για την ιδιαίτερη εξουσία του Αλι Μπινάκ, η οποία είναι «θεμελιωμένη στο Κανούν», αναφέρει πως «από αμνημόνευτους χρόνους ούτε η αστυνομία ούτε η κεντρική εξουσία επενέβαιναν στο Οροπέδιο». «Η κατάσταση αυτή επικρατούσε επί Τουρκοκρατίας και πολύ πιο πριν, και το ίδιο συνεχίστηκε και κάτω από τη σερβική και την αυστριακή κατοχή και αργότερα στη διάρκεια της πρώτης και της δεύτερης δημοκρατίας και, τώρα στη βασιλεία.» Και όταν αργότερα μια ομάδα βουλευτών επεχείρησαν «να θέσουν το Οροπέδιο κάτω από τον έλεγχο του Κράτους», απέτυχαν. Το ιστορικό πλαίσιο που παρουσιάζει εδώ ο Κανταρέ στόχο έχει να υπογραμμίσει την αυτονομία της κοινωνίας των βουνών του βορρά και την ιστορικότητα της. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο πλαίσιο μέσα στο οποίο προέκυψε το εθνικό δίκαιο της βόρειας Αλβανίας καθώς και τη βεντέτα, η οποία περιλαμβάνεται σε αυτό, αποτελώντας μια μορφή πρωτογενούς αποκαταστατικής δικαιοσύνης¹⁷³. Η φιγούρα του Αλι Μπινάκ που παρουσιάζει ο Κανταρέ, είναι μια αναφορά στους πρεσβύτερους, τα άτομα εκείνα δηλαδή που σύμφωνα με το Κανούν κατείχαν νομικά και διοικητικά καθήκοντα, έπρεπε να διατηρούν το νόμο και την τάξη και να ελέγχουν περιπτώσεις δολοφονίας και φθοράς της περιουσίας. Στόχος τους ήταν να αποφεύγουν τις εντάσεις και να δίνουν λύσεις στις συγκρούσεις με διαιτησία και πειστικά επιχειρήματα. Σχετική αναφορά έχει γίνει και παραπάνω¹⁷⁴.

Ο Κανταρε μας μεταφέρει πως δουλειά του Αλί Μπινάκ είναι να συμβουλεύει τους ντόπιους σοφούς στις διάφορες υποθέσεις του Κανούν, όταν σε αυτές προέκυπταν δυσκολίες, αποκαθιστώντας τη διαταραχθείσα ισορροπία. Κοντά του υπάρχουν και δυο βοηθοί, ένας γιατρός και ένας γεωμέτρης. Ο μεν πρώτος είναι για να εκτιμά τις πληγές των νεκρών, ώστε να υπάρχει σωστή εκτίμηση του ύψους του προστίμου που έπρεπε να πληρωθεί και ο δεύτερος για να μετρά τη γη και να προσδιορίζει τα όρια της κάθε ιδιοκτησίας. Ειδικότερα μέσω του γιατρού, μαθαίνουμε πως πρώτα απ' όλα δεν κάνει τη δουλειά ενός κανονικού γιατρού, ο οποίος φροντίζει τις πληγές των ανθρώπων, καθώς οι βουνίσιοι είναι ικανοί οι ίδιοι να θεραπεύουν τον εαυτό τους. Δουλειά του γιατρού στο Ραφς είναι η απαρίθμηση

¹⁷³ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 425.

¹⁷⁴ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 120.

και η ταξινόμηση των πληγών των νεκρών, για τις οποίες υπάρχουν εκτενείς αναφορές στο Κανούν καθώς και για την κοστολόγηση τους.

Όπως και ο φόρος του αίματος έτσι και οι πληγές εντάσσονται σε ένα σύστημα οικονομίας, το οποίο είναι ρυθμιστής της ζωής στο Οροπέδιο. Έτσι πέρα από το «μυθο-μυθικό» κόσμο του Κανούν μαθαίνουμε για τον οικονομικό του ρόλο και για το αίμα που θεωρείται εμπόρευμα και θέτει σε κίνηση την κοινωνία του Οροπεδίου. Η βεντέτα παρουσιάζεται ως ένα ζήτημα με πληροφορίες για πιστωτές και οφειλότες¹⁷⁵. Εκείνος που είναι σε θέση να αποπληρώσει το πρόστιμο για τις πληγές που προκάλεσε στο θύμα του, διατηρούσε το δικαίωμα του για φόνο εκδίκησης. Σε περίπτωση μη δυνατότητας αποπληρωμής δικαιούταν να τραυματίσει μόνο, το θύμα για δεύτερη φορά στο κεφάλι, γεγονός που καθιστούσε τον ίδιο οφειλέτη και στόχο του φόνου εκδίκησης από την αντίπαλη οικογένεια.

Στο κείμενο αναφέρεται μια τυχαία συνάντηση των Βόρπσι με τον Αλί Μπινάκ και τους βοηθούς του. Εκεί ο Μπεσιάν σε μια σύντομη κουβέντα που έχει με το γιατρό, τον ρωτά εάν έχει διαβάσει Μαρξ, λόγω του τρόπου με τον οποίο περιγράφει το Κανούν. Γίνεται εμφανές λοιπόν πως ο Μαρξισμός παίζει σημαντικό ιδεολογικό ρόλο στην αποκάλυψη της πραγματικής φύσης του Κανούν και της κατασκευής της ιδέας περί του «εκμεταλλευτή άλλου» προς τους ανθρώπους της σοσιαλιστικής Αλβανίας. Ανάλογη εικόνα της εκμετάλλευσης των ανθρώπων της χώρας έχουμε στην περίπτωση του Γκιόργκ και του πατέρα του, που παρουσιάζονται ως απλοί βουνίσιοι που μοχθούν καθημερινά υπό τους νόμους του Κανούν, χωρίς να συνειδητοποιούν την εκμετάλλευση που υφίστανται από την άρχουσα τάξη¹⁷⁶.

Ο έφορος του αίματος, Μαρκ Ουκασιέρ.

Ο Κανταρέ μας εισάγει με ακόμα πιο ξεκάθαρο τρόπο στην οικονομική πλευρά του Κανούν, μέσα από τη φιγούρα του Μαρκ Ουκασιέρ, ενός επινοημένου εφόρου του αίματος. Στόχος του συγγραφέα είναι να καταδείξει δυναμικά την εκμεταλλευτική φύση του Κανούν.

Πρόκειται για τον ξάδερφο του πρίγκιπα του Όρος. Ενός απλοϊκού τύπου, που κινείται συνεχώς σε ένα πλαίσιο εχθρικότητας και διαθέτει πολλά στερεότυπα όσον αφορά τη «σαθρή» φύση των γυναικών και την ηθική εξαθλίωση των ανθρώπων των πόλεων. Αναφορικά με τους τελευταίους, εξοργίζεται από την αντίληψη τους για το Κανούν, ως έναν εκφυλισμένο μηχανισμό που λειτουργεί

¹⁷⁵ Ο Christopher Boehm επισημαίνει πως «σχεδόν πάντα οι βεντέτες αφορούν θέματα τιμής, πραγματικά ή μη, και ότι η επίλυση καθίσταται ουσιαστικά αδύνατη από την απροθυμία των δυο μερών να δεχθούν μια διευθέτηση εφόσον έχουν σε εκκρεμότητα ένα χρέος τιμής. Αν προέβαιναν στην εξόφληση του χρέους θα δημιουργούσαν ένα χρέος τιμής για την άλλη παράταξη, κι έτσι το πρόβλημα από θεωρητική άποψη δεν επιδέχεται πραγματική επίλυση», Peter S. Allen, «Διαχείριση και επίλυση των συγκρούσεων στη Μάνη. Η βεντέτα στο σύγχρονο πλαίσιο», μτφ. Αμίκια Λυκιαρδοπούλου, στο: Ε. Παπαταξιάρχης – Θ. Παραδέλης (επιμ), Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας, Αλεξάνδρεια, χ.χ (1η έκδοση 1993), σ. 138.

¹⁷⁶ Jing Ke,ό.π., σ. 167-168.

εκμεταλλευτικά¹⁷⁷. Για τον Μαρκ, το Κανούν είναι «ολόκληρος ο θεμιτός κόσμος, ο λογικός και φυσιολογικός» και έτσι παρουσιάζεται να έχει απόλυτη πίστη στο οικοδόμημα του. Δουλειά του είναι η συλλογή των φόρων του αίματος καθώς και η ενθάρρυνση της ύπαρξης της βεντέτας, η οποία αποτελεί μια επικερδή πρακτική εισροής κεφαλαίου στο Οροπέδιο. Ο Μαρκ διαθέτει ένα αρχείο όπου οι ανά καιρούς έφοροι κατέγραφαν τις οφειλές του αίματος μέσα στους αιώνες. Αντιμετωπίζει τις βεντέτες ακριβώς όπως ένας έφορος της αγροτικής οικονομίας διαχειρίζεται τα χωράφια και λογοδοτεί για τυχόν ζηηασίες και πλημμύρες. Ανησυχεί για τη μείωση των θανάτων που προέρχονται από τις βεντέτες, καθώς αυτό αποτελεί απειλή για την ίδια του την ύπαρξη. Παρουσιάζεται ως ένας έντονα γραφειοκρατικός χαρακτήρας, ο οποίος αντιμετωπίζει όλες τις εκφάνσεις της ζωής σύμφωνα με το νόμο του αίματος. Ο χαρακτήρας αυτός αφορά ένα από τα είδη των πρεσβύτερων, όπως ορίζονταν από το Κανούν και ήταν κοινώς γνωστοί ως «εισπράκτορες προστίμων» λόγω της αρχικής τους δραστηριότητας, της συλλογής προστίμων. Επρόκειτο για έναν «συννοικιακό σύμβουλο», που διοικούσε και δίκασε την κοινότητα του. Επιλέγονταν για τη θέση αυτή από τον τοπικό μπαϊρακτάρη ή το βοεβόδα¹⁷⁸.

Ο Μάρκ κάνει μια εκτενή αναφορά στις γυναίκες με ιδιαίτερα απαξιωτικό τρόπο. Ειδικότερα, με αφορμή τη Ντιαν, η οποία τον ενοχλεί από την πρώτη στιγμή καθώς λειτουργεί αντίθετα με το Έθιμο, αναφέρεται στις γυναίκες ως κατόχους «μαγικών» δυνάμεων ικανών να αλλοιώσουν την τιμή των ανδρών. Πρόκειται για γυναίκες «καλλωπισμένες», κατευθυνόμενες από το «διαβολικό πνεύμα» της μόδας, «που σε έκαναν να νιώθεις μια δίψα να ζήσεις - έστω και χωρίς τιμή», που έκαναν τους άντρες να είναι «στο όνομα μόνο άντρες»¹⁷⁹. Είναι ενδιαφέρον το πως αποτυπώνονται στο σημείο αυτό τα έμφυλα χαρακτηριστικά της τιμής. Όπως αναφέρει ο M. Herzfeld, η ανδρική τιμή προκύπτει ως αποτέλεσμα της «ανδρικής συμπεριφοράς», δηλαδή πράξεων που χαρακτηρίζονται από γενναιότητα, αντοχή, γενναιοδωρία, ενώ «η γυναικεία τιμή εμφανίζεται ως επισφράγισμα της γενετήσιας συμπεριφοράς. Κατά τον Bourdieu, η έννοια και η υπεράσπιση της τιμής ενός άνδρα έχει σημασία και λειτουργικότητα, αφού πρόκειται για ιερά και άξια υπεράσπισης πράγματα, ωστόσο στη γυναικεία τιμή δεν υφίσταται κάποια τέτοια σύνδεση με το ιερό -το ανώτερο- και συνεπώς δεν είναι δυνατόν να συμμετέχει με τους ίδιους όρους στη βεντέτα¹⁸⁰. Καθώς η γυναίκα στερούταν ίδιας τιμής, αφού έφερε την τιμή του γένους της ή του συζύγου της, από τη μία αποτελούσε την αιτία για βεντέτα, σε περιορισμένες περιπτώσεις ωστόσο και από την άλλη καθίστατο συχνά θύμα των άρρενων μελών της οικογένειας της λόγω «εγκλημάτων τιμής»¹⁸¹.

Ο ρόλος του Μαρκ αναδεικνύεται ιδιαίτερα σημαντικός καθώς αποτελεί τον επιστάτη αυτού του αρχείου του αίματος, γεγονός που διασφαλίζει τη διατήρηση του θεσμού του Κανούν, σε καιρούς

¹⁷⁷ Jing Ke, ό.π., σ. 161-162.

¹⁷⁸ Margaret Hasluck, ό. π., σ. 123.

¹⁷⁹ Ismail Kadare, ό. π., σ. 148-149.

¹⁸⁰ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 406-407.

¹⁸¹ Ό. π., σ. 413.

που η επιθυμία για απαγκίστρωση από αυτό ή η μνήμη των ανθρώπων αρχίζει να ξεθωριάζει. «Η λησμονιά μπορούσε να τα σκεπάσει όλα μόνο μετά από εξαιρετικά γεγονότα μεγάλης διάρκειας, όπως ήταν οι ξαφνικές θεομηνίες, οι πόλεμοι, οι μεταναστεύσεις οι επιδημίες χολέρας, όταν ο θάνατος εκμηδενιζόταν, έχανε το μεγαλείο του, τους κανόνες του, τη μοναδικότητα του, γινόταν δηλαδή πράγμα κοινό και συνηθισμένο χωρίς κανένα βάρος» αναφέρει ο Κανταρέ¹⁸². Πρόκειται πάλι για ένα σχόλιο αναφορικά με την οικονομία της βίας, καθώς σε περιόδους ιδιαίτερων συνθηκών που κατέληγαν σε μεγάλη θνησιμότητα, οι βεντέτες παρουσιάζουν μείωση καθώς η κοινότητα αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο της αλληλεξόντωσης των μελών της, μέσα από μια δίχως έλεγχο βίαιη δράση.

Παρατηρούμε πως ακόμα και σε περιόδους ύφεσης της βεντέτας, ο φόρος του αίματος παρουσιάζεται να αποτελεί το σημαντικότερο εισόδημα του Ορός, αφού αντιστοιχεί στο ήμισυ όλων μαζί των υπολοίπων, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από το «βιβλίο του αίματος», που φυλάσσεται στη βιβλιοθήκη του Ορός. Αναφορά στη φύση της εκμετάλλευσης του Κανούν, γίνεται σε ένα ακόμη σημείο, όπου παρατίθεται ένα άρθρο με τίτλο «Βεντετολογία», το οποίο διαβάζει ο Μαρκ εξοργισμένος ενώ παράλληλα παρουσιάζεται ανήμπορος να καταλάβει φράσεις του κειμένου, όπως «βιομηχανία αίματος», «εμπορεύσιμο αίμα» και «μηχανισμός της βεντέτας». Συμπεραίνουμε λοιπόν πως οι αγροτικές οικογένειες που εμπλέκονταν σε βεντέτες, εκτός από την απώλεια των μελών της οικογένειας τους αντιμετώπιζαν παράλληλα την οικονομική ένδεια καθώς επίσης και την πείνα, αν αναλογιστεί κανείς την απαιτούμενη περίοδο αγρανάπαυσης. Η κατάσταση αυτή οδηγούσε επιπλέον στην ερημοποίηση των χωριών.

Ο Μαρκ αναφερόμενος στα δημοσιεύματα εκείνων που επιτίθενται στο Κανούν αναφέρει πως ορισμένοι θεωρούσαν ότι το χρέος της εξαγοράς του αίματος μόνο με αίμα, παρακινούσε ανοιχτά σε βεντέτα και συνεπώς ήταν ένα «βάρβαρο» άρθρο του Κώδικα. Άλλοι αναφέρονται ως αντιτιθέμενοι προς αυτά τα δημοσιεύματα, χαρακτηρίζοντας τα ως «τερατώδη επιφανειακά», καθώς υποστήριζαν πως ο νόμος της ανταπόδοσης «ασκούσε αποτρεπτική επίδραση στο μελλοντικό φονιά, κάνοντας τον περισσότερο επιφυλακτικό». Σε άλλα δημοσιεύματα, όπως μεταφέρει ο Μαρκ, επιχειρούσαν να παρουσιάσουν το Κανούν ως «απάνθρωπη μηχανή», καθώς όπως αναφέρεται οι ακρογωνιαίοι λίθοι του Κανούν, όπως η μπέσα και η φιλοξενία «με την πάροδο του χρόνου είχαν εκφυλιστεί». Κατά τον αρθρογράφο το Κανούν είχε μετατραπεί «σε μια καπιταλιστική επιχείριση θεμελιωμένη στο κέρδος»¹⁸³. Προφανώς η χρησιμοποιούμενη ορολογία του Κανταρέ είναι επηρεασμένη από τη μαρξιστική σκέψη, για την οποία έχει ήδη γίνει αναφορά ανωτέρω. Ο συγγραφέας είναι σε θέση να θίξει μέσα από αυτό το απόσπασμα, την αντιμετώπιση που δέχεται η αντεκδικητική πράξη από τα Μ.Μ.Ε, ως μια «πρωτόγονη» μορφή δικαίου, που βασίζεται σε εθιμικούς κανόνες, ανακόπτοντας τη από το κοινωνικό πλαίσιο όπου λαμβάνει χώρα. Αυτό που φαίνεται να υπονοείται στη συνέχεια, ως

¹⁸² Ismail Kadare, ό. π., σ. 153.

¹⁸³ Ο. π., σ. 155-157.

πρόταση για έναν ασφαλέστερο δρόμο προς έναν περιορισμό της πρακτικής της βεντέτας, είναι μια προσπάθεια αναδιαμόρφωσης της συλλογικής συνείδησης των εμπλεκόμενων μερών, σε αντίθεση με μια επικριτική και προδιατεθειμένη κατασταλτική στάση.

Αναφορικά με το φόρο του αίματος, όπως αυτός παρουσιάζεται μέσα από το χαρακτήρα του Μαρκ, στο βιβλίο του μοναχού S. Gjesson, είναι γεγονός πως αναφέρεται το δικαίωμα της οικογένειας Gjemarkaj να της αποδίδεται φόρος πεντακοσίων γροσιών, για κάθε φόνο που διαπράττεται¹⁸⁴. Ο Κανταρέ, μέσω του Μαρκ, επιμένει ιδιαίτερα στην υπογράμμιση και παρουσίαση αυτής της πράξης, καθώς φιλτράρει τον αντεκδικητικό φόνο μέσα από μια οικονομίστικη οπτική. Πρόκειται ωστόσο για μια οπτική που στη συνέχεια εξομαλύνεται καθώς τελικά ο Μαρκ καταλήγει να παρουσιάζεται ως ένα πρόσωπο με αμφιβολίες για το αίμα που χύνεται αδιάκοπα. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα όπου ο Μαρκ παρουσιάζεται να εξετάζει λεπτομερώς τα καλλιεργημένα και τα ακαλλιέργητα εδάφη τα οποία ήταν αποτέλεσμα των βεντετών που ξεσπούσαν, αφού τα άρρενα μέλη της οικογένειας του φονιά, δεν ήταν σε θέση να κυκλοφορούν ελεύθερα για τις απαραίτητες γεωργικές εργασίες. Έτσι ο Μαρκ φέρεται ως χαρούμενος για τις ακαλλιέργητες εκτάσεις καθώς αυτές «απόδειχναν τη δύναμη του Κανούν». Ο έφορος θεωρούσε ως «ρεζιλίκι» την επιλογή κάποιων να καθυστερούν να πάρουν εκδίκηση, θέτοντας ως προτεραιότητα την καλλιέργεια του χωραφιού. Παρόλο που τα ακαλλιέργητα εδάφη «του έφερναν δάκρυα στα μάτια», όπως αναφέρεται στη συνέχεια, η διατήρηση της τιμής της οικογένειας προβάλλεται ως προτεραιότητα¹⁸⁵. Ενώ ο Μαρκ αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως θεματοφύλακα για τη συνέχιση του εθίμου υπάρχουν στιγμές που αναρωτιέται εάν το Κανούν τελικά βοηθούσε στον περιορισμό ή τον πολλαπλασιασμό της βεντέτας. Η αίσθηση αυτή αποτυπώνεται χαρακτηριστικά προς το τέλος του κεφαλαίου, όπου ο Μαρκ αναρωτιέται «μήπως τον είχε χτυπήσει το κακό του αίματος», εξαιτίας της δουλειάς του. Καθώς αναλογίζεται το «χείμαρρο από το αίμα γενιών ολόκληρων, που κυλούσε στο Οροπέδιο», καταλήγει σε μια εσωτερική πάλη σχετικά με την απόφαση του να αποδεχτεί «μια τέτοια δουλειά»¹⁸⁶.

Κοινό στοιχείο σε όλους τους παραπάνω χαρακτήρες είναι η εικόνα της παντοδυναμίας του Κανούν, η οποία συντίθεται μέσα από το λόγο των δρώντων προσώπων. Κανείς δεν τολμά να αμφισβητήσει ανοιχτά το εθιμικό δίκαιο καθώς βάσει αυτού αναπαράγεται η κοινωνία, οπότε κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από αυτό. Το Κανούν αποτελεί ενεργό στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας και ένα πλαίσιο διαχείρισης της βίας με τους δικούς του κανόνες. Έχει τις ρίζες του πολύ βαθιά στο παρελθόν και λειτουργεί στο παρόν σε ένα πλαίσιο που συνδυάζει το ρεαλιστικό με το μυθικό. Αποτελεί μια εξουσία που λόγω της μακροβιότητας της είναι ισχυρότερη από οποιαδήποτε άλλη και ακλόνητη στο πέρασμα του χρόνου. Η υπακοή σε οργανισμούς του κράτους περιγράφεται ως υποταγή, ενώ η δημιουργία του Κανούν ως ηθικό επίτευγμα μιας πολιτισμένης κοινωνίας. Το

¹⁸⁴ *Kanuni I Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini*, ό. π., σ. 204.

¹⁸⁵ Ismail Kadare, ό. π., σ. 163-164.

¹⁸⁶ Ό. π., σ. 171.

Κανούν αναδεικνύεται ως ο απόλυτος ρυθμιστής της ζωής. Ορίζει τους κανόνες συμπεριφοράς, τη θέση του καθενός στο κοινωνικό σύνολο, τον κώδικα αξιών που θα πρέπει να εφαρμόζεται, τον τρόπο της παραγωγής και της οικονομίας. Εν ολίγοις τον τρόπο του να ζει κανείς και να πεθαίνει.

Η βεντέτα στην Κρήτη.

Ιστορικό πλαίσιο και αξιολογικές αντιλήψεις περί βεντέτας.

Η ροή της αντεκδικητικής δράσης στην Κρήτη, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ακολουθεί μια λιγότερο αυστηρή πορεία σε σχέση με την Αλβανία, καθώς στην περίπτωση αυτή δεν υπάρχουν καταγεγραμμένοι κανόνες που καθορίζουν σαφώς τη δράση. Στην περίπτωση της Κρήτης υπάρχει ωστόσο ένα κανονιστικό πλαίσιο συμπεριφοράς και δράσης που σχετίζεται άμεσα με την πρακτική της βεντέτας.

Όπως και στην Αλβανία, η βεντέτα στην Κρήτη δεν εμφανίζεται με την ίδια ένταση σε όλη την περιοχή και ισχύει και εδώ η επισήμανση που έχει γίνει ανωτέρω, πως η βεντέτα βρίσκει τη δυνατότητα να αναπτυχθεί και να αντισταθεί στην αλλαγή, σε συνθήκες σχετικής απομόνωσης, κυρίως δηλαδή σε ορεινές περιοχές. Ειδικότερα εδώ εντοπίζεται κυρίως στις επαρχίες Σελίνου, Αποκορώνου και Σφακίων του νομού Χανίων, στις ημιορεινές και ορεινές κοινότητες του Ψηλορείτη στο νομό Ρεθύμνης και στις κτηνοτροφικές κοινωνίες του νομού Ηρακλείου¹⁸⁷. Αναφορικά με την εμβέλεια των πρακτικών αυτών, παρατηρείται μια τάση αυξανόμενης έντασης προς τα δυτικά, με αποκορύφωμα την ευρύτερη περιοχή των Σφακίων. Έτσι δεν προκαλεί εντύπωση ο αξιοσημείωτος αριθμός πολύνεκρων και μακροχρόνιων αντεκδικήσεων, στην περιοχή αυτή, όπου συχνά εμπλέκονται ολόκληρες οικογένειες¹⁸⁸. Χαρακτηριστικό είναι επίσης πως πρόκειται για περιοχές, οι οποίες κατά το παρελθόν αποτέλεσαν εστίες εξεγέρσεων κατά των Βενετών και των Οθωμανών. Επίσης η ενασχόληση των κατοίκων του νησιού κυρίως με την κτηνοτροφία αλλά και τη γεωργία σχετίζεται και εδώ με το θέμα μας.

Το νησί κατά το παρελθόν υπήρξε υπό ενετική και οθωμανική κατοχή και συχνά σημειώνονταν εξεγέρσεις και επαναστάσεις των κατοίκων εναντίον του κατακτητή¹⁸⁹. Οι ενέργειες αυτές είχαν φυσικά μεγάλο κόστος σε ανθρώπινες απώλειες και παράλληλα σε αυτό προστίθεται η δημιουργία δυο αντίπαλων «στρατοπέδων», όταν οι χριστιανοί κάτοικοι οργανώθηκαν σε δυο αντιτιθέμενα πολιτικά κόμματα κατά την περίοδο που κατείχαν πολιτικές ελευθερίες. Ωστόσο υπήρχαν συνεκτικοί παράγοντες όπως ο ισχυρός δεσμός της οικογένειας και της συγγένειας αλλά και

¹⁸⁷ Άρης Τσαντηρόπουλος, *Η βεντέτα στη σύγχρονη Ορεινή Κρήτη*, Πλέθρον, Αθήνα, 2004. σ. 17.

¹⁸⁸ Ουρανία Αστρινάκη, *Ο άντρας κάνει τη γενιά ή η γενιά τον άντρα; Ταυτότητες, βία, ιστορία, στην ορεινή Δυτική Κρήτη*, Αθήνα, 2002, σ. 21.

¹⁸⁹ Από το 1211 αποτέλεσε κτήση των Ενετών μέχρι τα 1669 οπότε και πέρασε στους Τούρκους. Ειδικότερα κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας η Κρήτη αποτελούσε μια από τις πιο κακοδιοικούμενες περιοχές καθώς υπήρχε έντονη ενοτική τάση με το ελληνικό βασίλειο γεγονός που παράλληλα με τις διάφορες αφορμές από τις Μεγάλες Δυνάμεις για αναμόχλευση του Ανατολικού Ζητήματος, ενέτεινε τις εξεγερσιακές κινήσεις.. στο: Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 102.

της αδελφοποιίας.

Οι παράγοντες πόλωσης αφορούσαν τον ατομικισμό και τον επαρχιωτισμό, που συνδυασμένα με τους οικονομικούς ανταγωνισμούς οδηγούσαν σε πολυάριθμες αντιθέσεις. Στις αρχές του 19ου αιώνα παρατηρείται επίσης μια αντίθεση ανάμεσα σε βουνίσους και καμπίσιους, αλλιώς «ανωμερίτες» και «κατωμερίτες». Κατά τις επαναστάσεις, οι μεν πρώτοι εμφανίζονται περισσότερο ριζοσπαστικοί και οι δεύτεροι πιο συντηρητικοί, γεγονός που είναι στενά συνδεδεμένο με την οικονομία. Οι βουνίσοι στηρίζονταν στα κοπάδια τους, για την επιβίωση τους, πράγμα που σημαίνει πως πρόκειται για μια κινητή περιουσία η οποία ήταν εύκολα διαχειρίσιμη καθώς μπορούσε εύκολα να μετακινηθεί, κρυφτεί ή ανανεωθεί σε περίπτωση καταστροφής. Αντίθετα οι καμπίσιοι επηρεάζονταν δραστικά από τις συνέπειες μιας οικονομικής καταστροφής. Παράλληλα οι βουνίσιοι απολάμβαναν περισσότερη ελευθερία, καθώς οι Οθωμανοί δεν επεδείκνυν ενδιαφέρον για οργάνωση και επιτήρηση των ορεινών περιοχών. Πρωταγωνιστικό ρόλο σε αυτή τη συνθήκη κατείχαν οι Σφακιανοί, μια κλειστή κτηνοτροφική κοινωνία με αναπτυγμένο εμπόριο και ναυτιλία μέχρι τα 1770.

Επιπλέον, κατά τη διάρκεια των επαναστάσεων, σημειώθηκε μια διαφοροποίηση μεταξύ Ανατολικής και Δυτικής Κρήτης. Η πρώτη παρουσιάζοταν πλουσιότερη λόγω του πεδινού εδάφους αλλά και της συγκριτικά μικρότερης καταστροφής της κατά τις επαναστάσεις. Τα παραπάνω δημιουργούσαν εξ ορισμού αντιθέσεις μεταξύ των δυο επαρχιών, αντιθέσεις που εκφράστηκαν και μέσα από πολιτικές αντιθέσεις (Κρητικό Ζήτημα). Επιπλέον, σταθερή αντίθεση μεταξύ υπαίθρου και πόλης, δημιουργούσε το χρέος της πρώτης στον πληθυσμό των τριών πόλεων της Κρήτης. Στην πορεία οι συσχετισμοί άλλαξαν και μετά την επανάσταση του 1870, οι πόλεις πρωταγωνίστησαν ως προς τη ριζοσπαστική δράση καθώς εκεί όπου υπήρξε πια σημαντική οικονομική αποδυνάμωση συγκεντρώθηκε πλήθος αποφοίτων του αθηναϊκού πανεπιστημίου αλλά και αρκετοί από τους οποίους είχαν χάσει τα κτήματα τους. Οι συνεχείς επαναστάσεις του 19ου αιώνα, πυροδότησαν την εγκαθίδρυση μιας έκρυθμης κατάστασης, ιδιαίτερα στην ύπαιθρο, λόγω της απομόνωσης της, με αποτέλεσμα η τελευταία να φτάσει στην οικονομική εξαθλίωση. Συνέπεια αυτής, αποτέλεσαν οι πολυάριθμες κλοπές, λεηλασίες και οι πράξεις ακραίας βίας, ελλείψει κρατικής παρέμβασης, λόγω του μεταβατικού πολιτικού σκηνικού¹⁹⁰. Πρακτικές όπως φόννοι αντεκδίκησης, ζωοκλοπές και απαγωγές γυναικών απασχολούσαν συχνά τις αρχές¹⁹¹. Ωστόσο φαίνεται πως αυτές οι επιλογές δράσεις σήμερα εντάσσονται από τους Κρητικούς σε ένα γενικότερο πλαίσιο σύγκρουσης μεταξύ των χριστιανών Κρητών και των Οθωμανών μουσουλμάνων κατακτητών, με αποτέλεσμα η έκνομη συμπεριφορά να αποκτά θετικό περιεχόμενο και κοινωνία να διαβάξει σε αυτή τη στάση την ενωτική της εικόνα.

Στο πλαίσιο που περιγράψαμε παραπάνω εντάσσονται οι βίαιες πρακτικές προς τους Τούρκους, εγγεγραμμένες σε ένα μοτίβο προσβολής από μέρους τους προς τους Κρητικούς, οι οποίοι

¹⁹⁰ Ο. π., σ. 104-106.

¹⁹¹ Ο. π., σ. 108-112.

καλούνται να απαντήσουν με παλικάριά, όπως συχνά αναφέρεται στις εξιστορήσεις περί ηρωικών κατορθωμάτων. Η βία «επιφέρει την κοινωνική κάθαρση και την αποκατάσταση των ηθικών αξιών» καθώς ο «εχθρός» εμφανίζεται ως ανήθικο στοιχείο. Στο παρόν αυτή η διαφοροποίηση με τον «εχθρό» αρθρώνει ένα λόγο περί της αξίας του ανδρισμού, που εκδηλώνεται μέσα από τη ζωοκλοπή και άλλες μορφές βίας. Συνεπώς η ζωοκλοπή θεωρείται από το ντόπιο πληθυσμό ως κατάλοιπο της τουρκοκρατίας, στενά συνδεδεμένο με τον ηρωισμό και το ψυχικό σθένος, τον αγώνα για την επιβίωση σε συνθήκες στέρησης ακριβώς λόγω της κατάκτησης. Και ακριβώς επειδή τα συνήθη θύματα της ζωοκλοπής ήταν οι Τούρκοι νοσηματοδοτείται ως πράξη αντίστασης. Η συγκεκριμένη πράξη «εξυψώνεται σε αρετή συνδεόμενη με αξίες όπως την άρνηση κάθε μορφής ελέγχου και εξουσίας, την κοινωνική ελευθερία και τον ανδρισμό, και τελικά αποκτά το περιεχόμενο του “εθίμου” που χαρακτηρίζει την ψυχή ενός λαού». Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσονται πρακτικές που εμφανίζονται κατά την ίδια περίοδο, όπως η οπλοφορία και οπλοχρησία (υπό το κάλυμμα της ανάγκης για αυτοπροστασία από τους Τουρκοκρητικούς), που είναι ιδιαίτερα διαδεδομένες στη σύγχρονη Κρήτη. Αντίθετα η βίαιη πρακτική της απαγωγής γυναικών δεν εντάσσεται στο πλαίσιο της «ηρωικής ταυτότητας», λόγω της επιμειξίας που προκύπτει με τον εχθρό, ο οποίος λογίζεται ως κατώτερος.

Το πλαίσιο αντίθεσης που δημιουργείται με τον εχθρό, έτσι όπως το περιγράψαμε παραπάνω, διαμορφώνει μια ρητορική περί των αξιών στη σύγχρονη κρητική κοινωνία, οι οποίες θεωρούνται από την ίδια ως στοιχείο της ταυτότητας της. Έτσι ως σημαντικότερες αναδεικνύονται η ανδρεία, η παλικάριά, η σωματική ανωτερότητα και η απάρνηση εξαναγκασμού. Οι αξίες που αναδεικνύονται μέσω της της χρήσης βίας αποκτούν θετικό περιεχόμενο καθώς είναι συνυφασμένες με ένα παρελθόν πολέμου, εντός ενός πλαισίου όπου γίνονται αντιληπτές «ως δράση και αντίθεση σε έναν “άλλο”, “διαφορετικό”, με “κατώτερες” αξίες, ο οποίος προσδιορίζεται ως “εχθρός”». Αυτή η προσέγγιση της ιστορίας ως το ένδοξο και ηρωικό παρελθόν «νοσηματοδοτεί θετικά σύγχρονες πράξεις βίας, έκνομες συμπεριφορές και την επίδειξη δύναμης». Παράλληλα δημιουργείται μια «κοινωνική ταυτότητα ανωτερότητας» των ορεινών κτηνοτροφικών κοινοτήτων, της οποίας το ύψος βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τη δομική απόσταση από έναν «διαφορετικό» ή «άλλο», από το παρελθόν μέχρι και το παρόν. Στα όσα αναλύθηκαν ανωτέρω είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε το εξηγητικό πλαίσιο μέσω του οποίου «φιλτράρουν» οι κάτοικοι της Κρήτης την οπτική τούς περί της βεντέτας¹⁹².

Όπως αναφέρει ο Ά. Τσαντηρόπουλος, δεν είναι δυνατόν η βεντέτα να αποτελεί στοιχείο μιας «ηρωικής» ταυτότητας ούτε να εγγραφεί σε μια ρητορική περί «ηρωισμού», «ανδρείας» και «θυσίας» καθώς συνιστά βία «που δεν κατευθύνεται προς έναν “άλλο”, νοούμενο ως “διαφορετικό”». Οριοθετώντας με αυτό τον τρόπο τον «εχθρό», οδηγούμαστε στον εξαγνισμό και την νομιμοποίηση της φονικής πράξης. Όμως η βεντέτα συνιστά μια εμφύλια σύγκρουση, εμπεριέχοντας μια βία ανακυκλούμενη στο εσωτερικό της κοινότητας είτε μέσω της «ομοιότητας» των αντιπάλων είτε μέσα

¹⁹² Ο. π. σ. 114-117.

από την εναλλαγή των ρόλων του θύτη και του θύματος¹⁹³.

Κοινωνικό πλαίσιο.

Ως κοινωνικό φαινόμενο, η βεντέτα υπάρχει και αναπαράγεται σε συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια και συνεπώς καθίσταται απαραίτητη η αναφορά σε στοιχεία που αφορούν την κοινωνική οργάνωση της υπό εξέταση περιοχής. Η κύρια αντίληψη για τη βεντέτα, όπως θα δούμε, βρίσκεται σε συνάρτηση με τις αντιλήψεις περί συγγένειας, οι οποίες καθορίζουν τις ατομικές και συλλογικές στρατηγικές και δράσεις σε κοινωνικό και πολιτικό πεδίο. Ο αντεκδικητικός φόνος παρουσιάζεται ως κάτι παραπάνω από σύγκρουση μεταξύ του θύτη και του θύματος. Η ευθύνη της βεντέτας ξεπερνά τα άτομα και αφορά την αντιπαράθεση των ευρύτερων ομάδων τους, οι οποίες συγκροτούνται στη βάση του κοινού αίματος¹⁹⁴. Στην περίπτωση της Κρήτης, η βεντέτα αποδίδεται με τον όρο «οικογενειακά» αλλά και με άλλους όπως: αντεκδίκηση, οικογενειακές διαφορές, διαφορές και έχθρα¹⁹⁵. Η φονική σύγκρουση δημιουργεί αντιπαλότητες μεταξύ δυο ομάδων αιματοσυγγενών, ωστόσο η μορφοποίηση των κοινωνικών σχέσεων μέσα από αυτή τη διαδικασία, είναι δυνατόν να καταλήγει σε συμμαχίες¹⁹⁶.

Όπως και στην περίπτωση της Αλβανίας, η τιμή αποτελεί και εδώ ένα βασικό πόλο γύρω από τον οποίο οργανώνεται η άσκηση του κοινωνικού ελέγχου. Παράλληλα αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την αναπαραγωγή της βεντέτας ως μηχανισμού επίλυσης των συγκρούσεων. Η προσβολή της τιμής απαντάται με βία και το αίμα αποτελεί την τιμή με την οποία ξεπληρώνεται το χυμένο αίμα. Το χρέος της αντεκδικητικής πράξης νοείται ως συνειδησιακό βάρος για τον υπόχρεο συγγενή και δεν είναι δυνατόν να παραληφθεί¹⁹⁷. Ότι μεταφράζεται ως τιμή αντιστοιχεί στην περίπτωση της Κρήτης στην έννοια του εγωισμού, η οποία θεωρείται ως βασική αξία του ανδρός, καθώς συνδέεται με την κοινωνική του υπόσταση και επιβίωση σε ένα ανταγωνιστικό περιβάλλον. Η προσβολή του εγωισμού επιφέρει τη σύγκρουση, η οποία ενδέχεται να κορυφωθεί μέχρι το φόνο εάν αμφισβητηθεί το κύρος και η υπόληψη του άνδρα. Η διατήρηση του εγωισμού επιτυγχάνεται επιτελεστικά μέσα από μια σειρά κοινωνικών πράξεων (π.χ. γενναιοδωρία, παροχή βοήθειας κ.τ.λ.), αφού είναι απαραίτητος για την κοινωνική υπόσταση και την επαύξηση του κοινωνικού γοήτρου. Καθώς η εικόνα του εαυτού συνδέεται με την αναγνώριση από τους άλλους, πολύ εύκολα συνεπώς δύναται να προσβληθεί. Σε αυτή την περίπτωση ένας άντρας οφείλει να απαντήσει άμεσα. Ωστόσο η απάντηση αυτή δεν οδηγεί τελεολογικά σε φόνο.

Η δράση του ατόμου εξαρτάται από τις κοινωνικές σχέσεις που διαμορφώνει και που οργανώνονται βάσει τριών μορφών συγγένειας: την αιματοσυγγένεια, την αγχιστεία και την

¹⁹³ Ο. π., σ. 119.

¹⁹⁴ Ο. π., σ. 18-20.

¹⁹⁵ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 17

¹⁹⁶ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 20.

¹⁹⁷ Μαρία Αρχιμανδρίτου, ό. π., σ. 358.

τελετουργική συγγένεια. Δίνεται έτσι η δυνατότητα στο άτομο να δημιουργήσει κοινωνικές ομάδες συμμαχίας/σύγκρουσης με στόχο την εξασφάλιση συμφερόντων για τα μέλη της ομάδας του. Η πρώτη μορφή αφορά συγγένειας προκύπτει από τη γέννηση του ατόμου, καθιστώντας το, μέλος μιας συγκεκριμένης ομάδας αιματοσυγγενών που προσδιορίζεται από το κοινό οικογενειακό όνομα, το οποίο και μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά μέσω της αρρενογονικής γραμμής. Τα άτομα της ομάδας αυτής θεωρείται ότι είναι «ένα αίμα», ότι κατάγονται δηλαδή από κοινό πρόγονο και συγκροτούνται σε γένος, ή όπως αποκαλούνται στην καθημερινότητα «οικογένεια».

Η αγχιστειακή συγγένεια προκύπτει από την τέλεση γάμου μεταξύ δυο ομάδων αιματοσυγγενών καταλήγοντας να δημιουργεί συμπεθέρους, όπως ονομάζονται. Η πράξη αυτή, το «συμπεθέρισμα» δηλαδή, σηματοδοτεί τη συμμαχία που δημιουργείται μέσα από τη σύνδεση δυο ευρειών ομάδων αιματοσυγγενών, υπερβαίνοντας τις οικογένειες, με τη στενή έννοια, προέλευσης του συζυγικού ζεύγους. Η απόφαση για την τέλεση του γάμου συνιστά αποτέλεσμα τακτικής (προξενιό, συνοικέσιο) στο εσωτερικό των ομάδων καθώς λαμβάνεται υπόψη το συμβολικό και υλικό κεφάλαιο της άλλης ομάδας, οι σχέσεις συμμαχίας και έχθρας, καθώς και τα διαφορετικά επίπεδα κοινωνικής ισχύος.

Τέλος η τελετουργική συγγένεια αφορά τη συγγενειακή σχέση η οποία εγκαθιδρύεται μέσω θρησκευτικού μυστηρίου, όπως η βάπτισμα και ο γάμος, καταλήγοντας σε συντεκνία και κουμπαριά αντίστοιχα. Η συντεκνία θεωρείται σημαντικότερη από την κουμπαριά και τη θέση του σύντεκνου κατέχει κυρίως ο άνδρας. Η σχέση πνευματικής συγγένειας περιορίζεται μεταξύ των δυο πυρηνικών οικογενειών. Μεταξύ των ατόμων με τα οποία επιδιώκεται να συναφθούν σχέσεις συντεκνίας και κουμπαριάς, ξεχωρίζουν ο «πρωτοσύντεκνος» και ο «πρωτοκουμπάρος» καθώς διαθέτουν το υψηλότερο κοινωνικό κύρος από τους υπολοίπους. Στις αντίστοιχες ληξιαρχικές πράξεις αναγράφεται μόνο το όνομα των πρώτων, ωστόσο σε περιπτώσεις ανάγκης είναι πολύ πιθανό να ζητηθεί η συνδρομή και των υπολοίπων, επικαλούμενοι τις σχέσεις συντεκνίας/κουμπαριάς. Αναφορικά με τη συντεκνία, οι γονείς και ο ανάδοχος αποκαλούνται μεταξύ τους σύντεκνοι και παράλληλα εγκαθιδρύεται συγγένεια μεταξύ των αδελφών του παιδιού του αναδόχου και του αναδεκτού και αποκαλούνται μεταξύ τους «συναδέρφια». Ο δε αναδεκτός αποκαλεί τον ανάδοχο του «σάντολο» και εκείνος τον αναδεκτό του «φιλιότσο» («φιλιότσα», για το κορίτσι) ή «βαφτισιμιό» (βαφτισιμιά, για το κορίτσι). Στις σχέσεις κουμπαριάς, η πνευματική συγγένεια δημιουργείται μεταξύ του ζεύγους και του κουμπάρου. Σε ελάχιστες περιπτώσεις επιλέγονται γυναίκες ως «κουμπάρες» και ακόμη σπανιότερα ως «συντέκνισσες», αν και ακολουθούν τους συζύγους τους στην προσφώνηση.

Στην τελετουργική συγγένεια περιλαμβάνεται επίσης και η αδελφοποιία, η οποία παρατηρείται από το β' ήμισυ του 19ου αιώνα μέχρι σήμερα, με περιορισμένη έκταση. Κατά την τελετουργία του εθίμου, τα άτομα -πάντοτε άνδρες- τα οποία πρόκειται να συνάψουν σχέσεις αδελφοποιίας,

συναντιούνται σε ένα κοινό χώρο, όπου προβαίνουν σε μια μικρή εγκοπή στο χέρι προκειμένου για την ανάμειξη του αίματος. Δημιουργείται έτσι ένας πολύ ισχυρός δεσμός μεταξύ των «αδελφοκτών», που φθάνει μέχρι και τον ορισμό ισχυρών κανόνων απαγόρευσης αιμομιξίας για τους ίδιους και τα παιδιά τους¹⁹⁸. Η αδελφοποίηση συνιστά συμμαχική σχέση η οποία ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη μεταξύ των κτηνοτρόφων από το 19ο αιώνα, με σκοπό την αποτροπή των ζωοκλοπών μεταξύ των μελών της κοινότητας. Αποτέλεσε επίσης τρόπο εκχειρίδας ως προς τις διαφορές που προέκυπταν ενώ προλάμβανε και τη δημιουργία νέων σε περιόδους εξεγέρσεων¹⁹⁹.

Το γένος συγκροτείται στη βάση της ιδεολογίας της κοινής αρρενογονικής καταγωγής. Ένας κοινός πρόγονος ή ο τόπος, μαζί με την ύπαρξη κοινού ή παρόμοιου ονόματος, πιστοποιεί την προέλευση του γένους. Το γένος εκκινεί με την εγκατάσταση του προγόνου σε ένα τόπο, το γάμο και την τεκνοποιία. Σε ορισμένες περιπτώσεις σημειώνεται μεμονωμένη μετεγκατάσταση ενός μέλους του γένους, με σύνηθες αίτιο το φόβο της αντεκδίκησης, έπειτα από τέλεση φονικού από τον ίδιο ή κάποιο αιματοσυγγενή. Το γένος επιμερίζεται σε γενεαλογικές γραμμές (υπογένη), οι οποίες καλούνται «σειριές» ή «σειρία», «βλαστάρια», ή «κλάδοι». Κάθε επιμέρους γενεαλογική γραμμή διακρίνεται από τις υπόλοιπες βάσει του κοινού παρωνυμίου των μελών της, το οποίο αποδίδεται σε αρσενικό μέλος του γένους και μεταβιβάζεται πατρογραμμικά. Παράλληλα υπάρχουν τα ατομικά παρωνύμια που αποδίδονται από ένα στενό κύκλο συνομηλίκων, ενδεχομένως μειωτικά και με περιπαιχτική διάθεση. Τα τελευταία αποκτούν κοινωνικές υποδηλώσεις σε ενδεχόμενη μετατροπή τους σε οικογενειακά²⁰⁰. Γενικά η επιμέρους γενεαλογική γραμμή διαθέτει ισχυρότερη συνοχή σε σχέση με το ευρύ γένος.

Οι συγγενειακοί δεσμοί αποκτούν ιδιαίτερο κοινωνικό νόημα μέσω της ανάπτυξης σχέσεων συνεργασίας, αλληλεγγύης και αλληλοβοήθειας, συγκροτώντας έτσι κοινωνικές ομάδες. Στην ορεινή Κρήτη, για την οποία γίνεται λόγος εδώ, παρατηρείται η δημιουργία συνεκτικών ομάδων αιματοσυγγένειας, ευρύτερων από την πυρηνική οικογένεια. Ο δε όρος οικογένεια χρησιμοποιείται με ένα ευρύτερο περιεχόμενο, για να περιγράψει το σύνολο του γένους. Ο Michael Herzfeld μελετώντας ένα ορεινό κτηνοτροφικό χωριό της Κρήτης, αναφορικά με τις συνέπειες των σχέσεων συγγένειας στην συνολική κοινωνική δυναμική, κατέληξε σε ένα θεωρητικό μοντέλο για όλη τη δυτική Κρήτη. Σύμφωνα με αυτό διαχωρίζει την έννοια της συγγένειας, ως κοινωνική σχέση που αφορά ένα επίπεδο διαπροσωπικών σχέσεων, με την έννοια της, ως φορέα κοινωνικής και πολιτικής αντίθεσης, αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ ομάδων αρρενογονικών συγγενών. Επιπλέον ορίζει πως «η πραγματική θέση και ο ρόλος των σχέσεων συγγένειας στην κοινωνική δυναμική αποκαλύπτεται μέσω δομικών αντιθέσεων». Καθώς η κοινωνική και πολιτική αντίθεση ή σύγκρουση εντείνονται, η θέση των σχέσεων συγγένειας καθίσταται σαφέστερη. Οι αντιθέσεις αυτές εκφράζονται μέσω της

¹⁹⁸ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π. σ. 161-164.

¹⁹⁹ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 32-33.

²⁰⁰ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 165-7.

εκλογικής συμπεριφοράς, της ζωοκλοπής και της εκδίκησης με φόνο. Σύμφωνα με το συγγραφέα οι παραπάνω αντιθέσεις καταδεικνύουν τον πρωταγωνιστικό ρόλο που έχει εδώ το πατρογραφικό σόι, με θέση μάλιστα συσσωματωμένης ομάδας, για λόγους που αφορούν την αρρενογονική σύνδεση των συγγενών αλλά και την ανδροκεντρική ιδεολογία που το χαρακτηρίζει, ενισχυμένη «από μια ρητορική και κοινωνική ποιητική του ανδρισμού»²⁰¹.

Η ενότητα στο γένος δεν είναι δεδομένη καθώς στο εσωτερικό του παρατηρούνται διαφοροποιήσεις, ως αποτέλεσμα του τρόπου νομής, απόκτησης και επαύξησης του κοινωνικού γοήτρου. Το «κόζι» συνιστά την κατεξοχήν αξία του κοινωνικού γοήτρου και νοείται ως οι «γνωριμίες» ή (κοινωνική) «δύναμη», ενώ διαθέτει διαβαθμίσεις αξιολόγησης του κοινωνικού γοήτρου, οι οποίες εξαρτώνται από το εύρος των ατόμων επιρροής από τον κάτοχο του κόζι. Το άτομο με αναγνωρισμένα υψηλό κόζι αποκαλείται «κοζαλής». Οι κοζαλήδες διακρίνονται από τους υπόλοιπους άντρες για την αξιοσύνη τους και (κοινωνική) δύναμη τους. Η κοινωνική αναγνώριση του κοζαλή, του παρέχει τη δυνατότητα ευκολότερης απόκτησης δικαιωμάτων νομής σε βοσκότοπους, την ενδεχόμενη αύξηση των προβάτων του και την αποθάρρυνση ζωοκλοπής και τη σύναψη αγχιστειακών σχέσεων και σχέσεων πνευματικής συγγένειας με ισχυρές συγγενειακές ομάδες²⁰².

Το κόζι αποτελεί αξία κοινωνικού γοήτρου που απορρέει από το άτομο ως προσωπικότητα και όχι από την κοινωνική του θέση. Οι άνδρες ενός γένους δεν διαθέτουν το ίδιο κοινωνικό γόητρο. Το ύψος του, εξαρτάται από την αποδοχή του κόζι από τον κοινωνικό περίγυρο, τις «γνωριμίες», δηλαδή τον κύκλο των σχέσεων αλληλοϋποστήριξης, αλληλοβοήθειας και αλληλεξάρτησης, που καθίστανται απαραίτητες για την κοινωνική ύπαρξη του ατόμου. Παρέχεται έτσι ασφάλεια και προστασία σε ένα περιβάλλον έντονου ανταγωνισμού, ενώ καταδεικνύεται ξεκάθαρα πως οι σχέσεις σύγκρουσης ή συμμαχίας που ενδεχομένως προκύπτουν απευθύνονται όχι σε μεμονωμένα, αλλά σε άτομα ευρείας κοινωνικής αποδοχής και υποστήριξης. Πρόκειται επίσης για μια αξία που συνδέεται με την έννοια του αγώνα, όπως συμβαίνει και με την αξία της τιμής, καθώς αναμένεται να κατακτηθεί, ως προϋπόθεση για απόκτηση φήμης και πολιτικής επιρροής. Ωστόσο υπάρχει διαφορά, καθώς το κόζι είναι εν δυνάμει κληροδοτούμενο στους απογόνους (π.χ. ως καλό όνομα) και ο αγώνας επικεντρώνεται στην επιβεβαίωση και επαύξηση του. Συνδέεται με την κατανομή και διαχείριση των υλικών πόρων της κοινωνίας και ενέχοντας θέση κοινωνικού συμβολαίου, νομιμοποιεί σχέσεις κοινωνικής ισχύος. Η διατήρηση και επαύξηση του κοινωνικού γοήτρου αν και συνδέεται στενά με τα υλικά αγαθά, ωστόσο ως συμβολικό κεφάλαιο που υπάρχει κατόπιν αναγνώρισης, απαιτεί περισσότερο την «επένδυση», η οποία αφορά πράξεις προσφοράς, ανταποδόσεων και κοινωνικών παραστάσεων. Ωστόσο το κόζι δεν θα πρέπει να δηλώνεται με διαρκή επίδειξη καθώς είναι εμφανές ακριβώς επειδή αναγνωρίζεται και είναι αποδεκτό. Επειδή δηλαδή ο άνδρας-κοζαλής αποδεικνύει ότι

²⁰¹ Ο. π., σ. 171-175.

²⁰² Ο. π., σ. 179.

είναι σε θέση να διατηρήσει τον «κύκλο γνωριμιών» του, μέσα από την ανταπόκριση στις υποχρεώσεις που απορρέουν από τις σχέσεις αλληλεγγύης, αλληλοβοήθειας και αλληλοϋποστήριξης²⁰³.

Η δράση του ατόμου βρίσκεται σε στενή αλληλεξάρτηση με το υλικό και συμβολικό του κεφάλαιο καθώς αλληλοτροφοδοτούνται και παράλληλα ισχύουν ορισμένοι περιορισμοί. Σε περιπτώσεις που το άτομο επιδιώκει την αλλαγή της οικονομικής του κατάστασης -και του γοήτρου του- η δράση του προσανατολίζεται και σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων με ενδεχόμενες επιπτώσεις στους γενικότερους συσχετισμούς και την ισορροπία δυνάμεων σε μια κοινωνία, αφού ενδέχεται να καταλήξει σε σύγκρουση. Για παράδειγμα, η αύξηση του κοινωνικού γοήτρου δεν είναι δυνατή μόνο μέσα από την αύξηση του κοπαδιού καθώς αυτή απαιτεί παράλληλη διεύρυνση και του ζωτικού χώρου και αποτελεί σοβαρό ενδεχόμενο η σύγκρουση με τους υπόλοιπους κτηνοτρόφους. Παράλληλα απαιτείται η ύπαρξη ενός ισχυρού δικτύου σχέσεων για την προστασία από τη ζωοκλοπή. Οι παραπάνω καταστάσεις ενδέχεται να αποτελέσουν την αφορμή για ξέσπασμα οικογενειακών.

Γίνεται σαφές από τα παραπάνω πως η συγγένεια καθίσταται κυρίαρχη ιδεολογία στην κρητική κοινωνία, καθώς παρέχει την οργανωτική βάση και εκφράζει τις κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο έχει σημασία να γίνει αναφορά στους τρόπους οργάνωσης και συγκρότησης των ατόμων με δεσμούς συγγένειας, σε κοινωνική ομάδα και εν συνεχεία του τρόπου δράσης της αναφορικά με τις ευρύτερες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις που διαμορφώνει αλλά και εκείνες μεταξύ των συγγενειακών ομάδων.

Το κόζι, όπως προαναφέραμε αποτελεί κοινωνική ισχύ του ατόμου, προσδιοριστική ως προς το πεδίο της ευρύτερης κοινωνικής και πολιτικής του δράσης. Αποτελεί μια «μορφοποιούσα κατηγορία», γεγονός που αποτυπώνεται στη δυνατότητα επιρροής των κοινωνικά ισχυρών ατόμων. Η άσκηση επιρροής αποσκοπεί αρχικά στην οργάνωση των αιματοσυγγενών, όπου ήδη υφίστανται σχέσεις θετικής αμοιβαιότητας, προς υιοθέτηση μιας κοινής στρατηγικής και δράσης αναφορικά με τις κοινωνικές καταστάσεις και τα θέματα που προκύπτουν. Η επιρροή προς τους αιματοσυγγενείς ενδέχεται να αφορά απλά θέματα, όπως η επιχειρηματολογία υπέρ της υποχρέωσης για στήριξη για παράδειγμα, προς έναν έμπορο ζωοτροφών, ή πιο σοβαρά όπως η υιοθέτηση κοινής στάσης σε μια κατάσταση σύγκρουσης, όπως για παράδειγμα η αποφυγή επαφής με άλλη οικογένεια λόγω προηγούμενης σύγκρουσης. Μέσω της άσκησης επιρροής, συγκεκριμένα άτομα αρχίζουν να αποκτούν «κόζι», αφού δύνανται να ασκούν ισχυρότερη επιρροή, καθώς υπερισχύει η γνώμη τους. Με εφόδιο το υψηλό τους κόζι τα άτομα αυτά είναι σε θέση να επεκτείνουν τον κύκλο επιρροής τους, εκτός του γένους, μέσα από σχέσεις αλληλεξάρτησης και αλληλοβοήθειας. Καθίστανται συνεπώς περιζήτητα, καθώς μια ενδεχόμενη συμμαχία μαζί τους αντιστοιχεί σε συμμαχία με πολλούς άλλους. Παράλληλα αυξάνεται επιπλέον το κόζι τους εντός του γένους, καθώς το γένος συνυπάρχει, βάσει των

²⁰³ Ο. π., σ. 180-184.

σχέσεων συμμαχίας και σύγκρουσης, με άλλα γένη.

Οι επιρροές στο εσωτερικό του γένους, δεν οδηγούν σε παγίωση σχέσεων ιεραρχημένης εξουσίας καθώς, κατά πρώτον, η αναγκαιότητα για έμπρακτη εκδήλωση και απόδειξη του κόζι ενός άνδρα μέσα από κοινωνικές συναλλαγές οδηγεί περισσότερο σε σχέσεις αλληλεξάρτησης και κατά δεύτερον όπως προείπαμε, το κόζι, είναι αξία με αγωνιστικό περιεχόμενο και συνεπώς δεν επέχει θέση αξιώματος με καθολική αποδοχή, άμα τη κατακτήσει. Οι επιρροές μορφοποιούν τις σχέσεις εσωτερικά του γένους, καθώς προτάσσοντας τα συμφέροντα του και συνακόλουθα καθορίζοντας τη δράση των μελών του προς κοινό σκοπό, το μετατρέπουν από σύνολο ατόμων με δεσμούς συγγένειας, σε συσσωματωμένη, κοινωνική ομάδα²⁰⁴.

Γίνεται εμφανές πως η κοινωνική ισχύς του γένους απαιτεί ένα σημαντικό αριθμό μελών παράλληλα όμως με εσωτερικές διεργασίες ώστε να λειτουργεί ως κοινωνική ομάδα, διαφορετικά ενδέχεται να προκύψει εσωτερική σύγκρουση. Παράλληλα είναι πιθανό η αύξηση του αριθμού των μελών να οδηγήσει σε αποδυνάμωση του γένους, λόγω της εσωτερικής διαφοροποίησης. Σημαντικό για την ενότητα και την ισχύ του γένους ως κοινωνική ομάδα είναι το υψηλό γόητρο και η κοινωνική ισχύς ατόμων του γένους τα οποία ασκούν συγκεκριμένες επιρροές.

Η άσκηση των επιρροών εκδηλώνεται έντονα στο «οικογενειακό συμβούλιο», από τους κοζαλήδες του γένους και παράλληλα επιχειρείται η συγκρότηση του γένους στην πιο ισχυρή μορφή κοινωνικής ομάδας, την πολιτική. Εκεί τα μέλη του γένους συνέρχονται ώστε να αποφασίσουν για τη στάση τους σε ζητήματα που ανακύπτουν. Η συνέλευση είναι αναγκαία καθώς η συμπίεση με τις πράξεις ενός μέλους του γένους δεν θεωρείται δεδομένη και συνεπώς κρίνεται αναγκαία η επιβεβαίωση της ή οι σχετικές υποδείξεις. Κατά την τέλεση του διατυπώνονται διαφωνίες, υποδείξεις ή συναίνεση ενώ θεωρείται αυθαιρεσία η δράση του ατόμου που αντιλαμβάνεται ως αυτονόητη τη συμφωνία ή σύμπραξη των μελών του γένους απλώς και μόνο λόγω της σχέσης συγγένειας. Ωστόσο αυτό δεν οδηγεί σε ανεξέλεγκτη σύγκληση οικογενειακών συμβουλίων. Συνήθως συγκεντρώνεται ένας κύκλος αιματοσυγγενών στο σπίτι κάποιου, ώστε να τεθούν υπό συζήτηση θέματα, για τα οποία έχουν προκύψει διαφωνίες. Περιπτώσεις σύγκλησης οικογενειακού συμβουλίου αποτελούν τα θέματα όπως: η σύναψη γάμου με μέλος κάποιας άλλης ομάδας αιματοσυγγενών, τα πολιτικά, ο τρόπος αντίδρασης σε μια πράξη βίας όπου δράστης ή θύμα είναι ένας αιματοσυγγενής, οι στρατηγικές διευθέτησης μιας διαφοράς ή σύγκρουσης με άλλη ομάδα αιματοσυγγενών, η διευθέτηση διαφορών που προκύπτουν εσωτερικά του γένους για την κατανομή των βοσκοτόπων, παραβιάσεις των εδαφικών ορίων κ.α.

Στα οικογενειακά συμβούλια συμμετέχουν οι ενήλικοι άνδρες του γένους και κυρίως εκείνοι που διαθέτουν κόζι. Η σύνθεση τους εξαρτάται από τη σοβαρότητα και το είδος του υπό συζήτηση

²⁰⁴ Ο. π., σ. 186-188.

θέματος. Έτσι χωρίζονται σε μικρά ή μεγάλα, ανάλογα με το εύρος των συμμετεχόντων αιματοσυγγενών και κλειστά ή ανοιχτά, ανάλογα με το βαθμό αποκλεισμού ορισμένων συγγενών. Η συμμετοχή των γυναικών αποτρέπεται, καθώς ανήκουν στο αίμα σε άλλο γένος με το οποίο έχουν ανεπτυγμένες σχέσεις αλληλοϋποστήριξης και αλληλοβοήθειας. Η συμμετοχή τους ωστόσο είναι πιθανή εάν το θέμα συζήτησης αφορά τον τρόπο κατανομής της περιουσίας τους στα παιδιά τους. Η φυσική απουσία των γυναικών δε συνεπάγεται και την άγνοια τους ή την απουσία επιρροής στα θέματα του οίκου.

Οι αποφάσεις που προκύπτουν από τα οικογενειακά συμβούλια δεν είναι δεσμευτικές για τα μέλη του γένους και συνεπώς τα συμβούλια δεν λειτουργούν ως διοικητικά όργανα. Όμως είναι γνωστό σε όλους πως η διαφοροποίηση ενδέχεται να οδηγήσει στην κοινωνική απομόνωση και οι υπόλοιποι αιματοσυγγενείς να σταματήσουν να παρέχουν τη στήριξη τους. Παράλληλα η αθέτηση της άποψης που εξέφρασε η ομάδα των αιματοσυγγενών αποτελεί ένδειξη κλονισμού της ενότητας. Απώτερος σκοπός του συμβουλίου είναι η επίτευξη συμφωνίας στο υπό συζήτηση θέμα, μέσα από την άμβλυνση των διαφωνιών και των συγκρούσεων. Οι αποφάσεις που λαμβάνονται θα πρέπει να στοχεύουν προς το συμφέρον του γένους και το έθιμο και το σύστημα αξιών είναι εκείνα τα οποία τις καθορίζουν. Ως έθιμο θεωρούνται «οι εθιμικοί τύποι που αφορούν την ανάπτυξη σχέσεων συγγένειας, τη δημιουργία φιλικών σχέσεων, την υποχρέωση της τήρησης των ορθών σχέσεων με το σύνολο, όπως επιβάλλεται από τους τύπους κτλ».

Συμπερασματικά μέσα από την αναφορά στα οικογενειακά συμβούλια αναδεικνύεται η διαδικασία συγκρότησης του γένους σε κοινωνική ομάδα ωστόσο παράλληλα αναδεικνύονται ως εγχειρήματα πολιτικής οργάνωσης της ομάδας αιματοσυγγενών αφού εμπεριέχονται σε αυτά όλα τα στοιχεία του πολιτικού. Έτσι έχουμε το νομοθετικό, που εμφανίζεται στην «υιοθέτηση και ερμηνεία των κανόνων εθιμικού δικαίου και των κοινών οικογενειακών αξιών», το δικαστικό, με την κοινωνική απομόνωση των παραβατών αιματοσυγγενών και το εκτελεστικό, αναφορικά με τη διαμόρφωση ενιαίας δράσης των μελών του γένους. Η επιτυχής σύμπτωση του νομοθετικού, δικαστικού και εκτελεστικού καθορίζει το βαθμό συγκρότησης του γένους σε πολιτική ομάδα. Η επίτευξη αυτού του στόχου είναι δυνατή όταν κάποια από τα μέλη του γένους, λόγω της κοινωνικής τους ισχύος, είναι σε θέση να ελαχιστοποιήσουν τις διαφωνίες και διαφορές εντός του γένους, επιτυγχάνοντας τη συναίνεση και την κοινή δράση²⁰⁵.

Σχέσεις συγγένειας και βεντέτα

Όπως προαναφέραμε όταν ξεσπά μια βεντέτα, ο φόνος υπερβαίνει τα όρια των ατομικών ευθυνών και εμπλέκονται σε αυτή, είτε ως δράστες είτε ως θύματα, τα άρρενα μέλη δυο αντίπαλων

²⁰⁵ Ο. π., σ. 190-196.

ομάδων αιματοσυγγενών, καταδεικνύοντας έτσι τη σημασία των δεσμών αίματος στη βεντέτα, ως κοινωνικό φαινόμενο. Η αντεκδίκηση δεν είναι μια πράξη τιμωρίας αλλά περιστρέφεται γύρω από έναν «κατεξοχήν συμβολισμό του αίματος» που αποτυπώνεται στη φράση: να πάρω πίσω το αίμα του σκοτωμένου. Έτσι έχει νόημα και η επιλογή του άνδρα που έχει κοινό αίμα με το νεκρό, να προχωρήσει σε φονική αντεκδίκηση προς κάποιον ο οποίος έχει κοινό αίμα με το δράστη. Ο δράστης θα πρέπει να αισθάνεται αλληλέγγυος και να συνδέεται με ισχυρούς δεσμούς με το θύμα αιματοσυγγενή του, καθώς καλείται να αντεκδικηθεί, γνωρίζοντας τον κίνδυνο να μετατραπεί ο ίδιος σε θύμα.

Κατά τη M.-R. Marin-Muracciole, η βεντέτα χωρίζεται σε «απλή» και «εγκάρσια». Στην πρώτη, μετά τη τετελεσμένη φονική πράξη, υποψήφια θύματα είναι είτε ο θύτης είτε οι πιο στενοί αιματοσυγγενείς του. Η περίπτωση αυτή αφορά τις κοινωνίες με «χαλαρή πίστη των μελών στην ευρύτερη ομάδα αιματοσυγγένειας». Αντιθέτως στη δεύτερη, η πράξη της αντεκδίκησης δεν περιορίζεται στο πρόσωπο του θύτη αλλά επεκτείνεται στα μέλη του ευρύτερου κύκλου αιματοσυγγενών του. Πρόκειται για κοινωνίες όπου παρατηρείται έντονη πίστη και προσήλωση των μελών στην ευρύτερη ομάδα αιματοσυγγενών με αποτέλεσμα «την ύπαρξη πολυπληθών ομάδων αιματοσυγγένειας με ισχυρή συνοχή». Από την άλλη, ο Roger Gould, μεταθέτει το επίκεντρο, αναφορικά με τον προσδιορισμό του τύπου βεντέτας, από τη δομή της συγγενειακής ομάδας στη μορφή εκδήλωσης της βίας, η οποία σχετίζεται με το μέγεθος της αντιπαλότητας. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, είναι δυνατόν στην ίδια κοινωνία να συνυπάρχουν οι δυο τύποι βεντέτας²⁰⁶. Για το Herzfeld η διαμάχη περιορίζεται σε μια εξατομικευμένη πράξη με τη μορφή επιτελεστικότητας, και άρα, ως προς το τελευταίο, «με συγκεκριμένη μορφή και διαβάθμιση βίας σε άμεση συνάρτηση με το ακροατήριο». Ωστόσο ο Herzfeld δεν λαμβάνει υπόψη τη «δυναμική της μητρικής πλευράς ως παράγοντα εσωτερικής διαφοροποίησης ή επανασυγκόλλησης του γένους». Ειδικά σε κοινωνίες όπου η γυναίκα μέσω των ρόλων της ως συζύγου και μητέρας, δέχεται επιρροές από τους αιματοσυγγενείς και είναι παράλληλα σε θέση να δρα ως μέλος της δικής της ομάδας καταγωγής.

Η παρατήρηση της σημασίας του συστήματος συγγένειας μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε το άτομο μέσα στο γένος, το οποίο μπορούμε να πούμε σχηματικά πως αντιλαμβάνεται την κεντρική του θέση εντός ομόκεντρων κύκλων, με τους εξαναγκασμούς των συγγενειακών σχέσεων να χαλαρώνουν καθώς μεγαλώνει η απόσταση από το κέντρο. Παράλληλα παρατηρούμε πως ο κοινός πυρήνας αυτών των κύκλων δεν αφορά εν τέλει ένα πρόσωπο, αλλά μια ευρύτερη ομάδα αιματοσυγγενών του, μια επιμέρους γενεαλογική γραμμή. Πρόκειται για μια ομάδα της οποίας τα μέλη έχουν στενούς δεσμούς αλληλεγγύης και παράλληλα τους ενώνει το «κοινό αίμα». Μια τέτοια ομάδα είναι δυνατό να αποτελέσει μια «στοιχειώδη ομάδα βεντέτας», καθώς από αυτή προέρχονται τα θύματα και οι θύτες

²⁰⁶ Ο. π., σ. 197-199.

των οικογενειακών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το υπόλοιπο γένος μένει αδιάφορο στη σύγκρουση²⁰⁷.

Σε μια βεντέτα, πέρα από τις δυο αντίπαλες ομάδες βεντέτας, εμπλέκονται έμμεσα και τα δίκτυα σχέσεων των αντίπαλων πλευρών όπου οι θέσεις και οι ρόλοι των ατόμων και των ομάδων διαβαθμίζονται και εκτείνονται μέσα και έξω από τα όρια της κοινότητας, σε ένα πλαίσιο σχέσεων ανταλλαγών, αλληλουποχρεώσεων και ευρύτερης διαπλοκής. Το περιεχόμενο των ανταλλαγών που συντηρεί το δίκτυο έχει τη μορφή αλληλοβοήθειας. Στον αγροτικό χώρο, όπως στην περίπτωση της ορεινής Κρήτης, η μορφή του δικτύου συνδέεται με ανάγκες ενός συγκεκριμένου τύπου οικονομικής οργάνωσης που βασίζεται στην κτηνοτροφία. Συγκεκριμένα απαιτείται η εξασφάλιση βοσκοτοπιών, η βοήθεια αναφορικά με τη διαχείριση του κοπαδιού ή σε περίπτωση ζωοκλοπής βοήθεια στην ανεύρεση των ζώων και ταυτόχρονα η εξασφάλιση της συνενοχής στη ζωοκλοπή, η υποστήριξη/συμμαχία στις διαφορές ή συγκρούσεις που προκύπτουν. Οι σχέσεις αμοιβαιότητας εκδηλώνονται μέσα από τη συμπαράσταση σε μια δύσκολη στιγμή όπως η αρρώστια ή ο θάνατος, το ενδιαφέρον για τα προσωπικά ζητήματα, την επιδίωξη για συνένωση στους ίδιους χώρους (καφενεία, γιορτές) και τη συγκέντρωση σε σπίτια με σκοπό την οиноποσία και τη κατανάλωση φαγητού²⁰⁸.

Η λειτουργία των εθιμικών κανόνων. Πρακτικές ανυποταξίας στην καθημερινότητα.

Διατρέχοντας την ιστορία του νησιού αλλά και τη συνάρτηση της με την ιστορία του ελληνικού κράτους αναδεικνύεται ένας λόγος περί ταυτοτήτων. Οι ορεινές κοινότητες της Κρήτης μέσα από την αντιστασιακή τους δράση παρουσιάζονται ως ενσάρκωση της αρετής που διέσωσε και εξέθρεψε το ελληνικό έθνος ως έχει. Δημιουργείται έτσι μια διακριτή κρητική ταυτότητα, η οποία στηρίζεται στο ελεύθερο πνεύμα και την ανυποταξία ενώπιον της ενετικής και οθωμανικής κατοχής αλλά και στο λόγο περί διατήρησης της καθαρότητας της ελληνικής φυλής, ως άμεσοι απόγονοι των αρχαίων Κρητών και Ελλήνων. Στοιχεία όπως η γλώσσα, ήθη και έθιμα και η σωματική διάπλαση λογίζονται ως αποδεικτικά της συνέχειας της ελληνικότητας και αποδίδονται συμβολικά μέσω της παλληκαριάς, της αντρείοσύνης και της ανδροπρέπειας. Ωστόσο σε ένα πλαίσιο καθημερινότητας, οι Κρήτες θεωρούνται από τους υπόλοιπους Έλληνες «διαφορετικοί και ιδιαίτεροι» καταλήγοντας ακόμη και σε μια αρνητική αλληλουχία στερεότυπων (νταήδες, κουμπουράδες, κατσικοκλέφτες, βίαιοι, επιδεικτικοί κτλ). Τα παραπάνω, θετικά και αρνητικά, τεκμήρια της κρητικής και ελληνικής γνησιότητας αποδίδονται σαφέστερα στους ορεσίβιους, οι οποίοι και τα διεκδικούν, δικαιωματικά όπως θεωρούν, καθώς η απομόνωση του βουνού τους εξασφαλίζει την απόσταση από τον «άλλο» και την ταυτότητα του. Η κατάργηση της εξιδανίκευσης, η οποία στο παρόν περιττεύει, οδηγεί στην

²⁰⁷ Ο. π., σ. 202-204.

²⁰⁸ Ο. π., σ.

αποπομπή των Κρητών στην ετερότητα. Αποτέλεσμα των παραπάνω, η προβολή σήμερα, της βεντέτας στην Κρήτη, με τρόπο που καταλήγει να την εξομοιώνει με το κοινό έγκλημα και την επακόλουθη κατασταλτική δράση του κράτους προς αυτό. Δηλώνεται έτσι έμπρακτα η αντίθεση του προς τη διεκδίκηση του δικαιώματος στη διακριτή ταυτότητα και οι ορεινές κοινότητες αντιμετωπίζονται ως παρεκκλίνουσες²⁰⁹.

Η αμφίσημη ταυτότητα στηρίζεται, όπως έχουμε προαναφέρει, στο ιστορικό παρελθόν και τις βίαιες πρακτικές ή πρακτικές ανυποταξίας. Οι τελευταίες θεωρείται πως συνδέονται με μια «προαιώνια» ταυτότητα που αποκτήθηκε κατά το παρελθόν στα «απάτητα βουνά» της Κρήτης και διατήρησε τη συνέχεια της λόγω της απομόνωσης και του δυσπρόσιτου της περιοχής, δυσκολεύοντας παράλληλα και τον έλεγχο του κράτους και την ενσωμάτωση σε αυτό. Αποδίδονται με όρους υπακοής σε άγραφους νόμους, οι οποίοι φέρουν ηθική και άλλη δέσμευση εξαιτίας της σύνδεσής τους με σταθερό και αμετακίνητο του «νόμου» και της «παράδοσης». Οι πρακτικές αυτές δικαιολογούνται ως αντίδραση στη σκληρή διακυβέρνηση των Τούρκων, κατά το παρελθόν. Η αντίδραση, ως τρόπος αντίστασης, προερχόταν από τους ορεινούς μέσα από την καταφυγή σε εκδικητικούς φόνους Τούρκων και πράξεις λεηλασίας εξαιτίας της πείνας και της φτώχειας. Η αυτοδικία υπερίσχυε, ως τρόπος απονομής της δικαιοσύνης καθώς το οθωμανικό δίκαιο δεν έφτανε στις ορεινές περιοχές αλλά ακόμη και εάν έφθανε ήταν προτιμητέα η ίδια επίλυση των διαφορών. Ζωοκλοπές και αντεκδίκησεις λοιπόν αποτελούσαν ένα σύνηθες φαινόμενο, στο πλαίσιο που περιγράψαμε, προσθέτοντας στα παραπάνω και την προβληματική κοινωνικο-οικονομική τουρκική διακυβέρνηση του νησιού. Από την άλλη οι πρακτικές αυτές υπήρξαν διαδεδομένες μεταξύ των ορεινών Κρητών και θύματα τους υπήρξαν και οι πεδινοί κάτοικοι της Κρήτης με αποτέλεσμα να καταφεύγουν σε αιτήματα για παρέμβαση του επίσημου νόμου, κατά την περίοδο της ενετοκρατίας²¹⁰.

Προτάσσεται λοιπόν η υπακοή των ορεσίβιων Κρητικών στους δικούς τους «άγραφους νόμους», ως «συστατικά στοιχεία της προεθνικής διακριτής ταυτότητας και του πολιτισμού τους», διασφαλίζοντας με αυτό τον τρόπο την ταυτότητα τους μέσα στο χρόνο²¹¹. Τα αρνητικά που συνοδεύουν την επιλογή αυτών των πρακτικών, παρουσιάζονται ως επίκτητα χαρακτηριστικά κληροδοτημένα από την περίοδο της τουρκοκρατίας. Ωστόσο αυτός ο τρόπος προσέγγισης φαίνεται να είναι ελλιπής καθώς αντιμετωπίζει τις πρακτικές αυτές ως μεμονωμένες και οφειλόμενες σε «παράγοντες εξωτερικούς της ταυτότητας και της “παράδοσης”, του πολιτισμού (culture) γενικότερα, των ορεινών Κρητών. Οι πρακτικές που αναφέραμε συνιστούν ένα «μόρφωμα» που δε αποτελεί μόνο έναν τρόπο αντίστασης αλλά ακόμη πιο ουσιαστικά, δείχναν και τις σχέσεις μεταξύ των ορεινών αλλά και με τους γύρω τους²¹². Οι βίαιες πρακτικές, που κατά την επίσημη προσέγγιση της ιστορίας παρουσιάζονται ως « “μιάσματα” της “ήρωικής κρητικής ταυτότητας”, εμφανίζονται άρρηκτα δεμένες

²⁰⁹ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 6-10.

²¹⁰ Ο. π., σ. 22-23.

²¹¹ Ο. π., σ. 15.

²¹² Ο. π., σ. 23.

μεταξύ τους σ' ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο αλλά διαχρονικό πολιτισμικό μόρφωμα», συγκροτώντας «ένα *modus vivendi* και καταδεικνύεται ως συστατικό χαρακτηριστικό των ταυτοτήτων των ορεινών κοινωνιών της Κρήτης στο χρόνο». Έτσι ταυτότητες, βία και ιστορία συναποτελούν ένα ενιαίο όλο με διαρκείς αλληλεπιδράσεις και αλληλοπροσδιορισμούς συγκροτώντας ένα «*mondu operandi*», διαχρονικά μεταβαλλόμενο και συγχρονικά ρευστό²¹³.

Οι παραπάνω πρακτικές συνδέονται με το παρελθόν ωστόσο εκφράζονται στο σήμερα περισσότερο ως ένδειξη ανυποταξίας παρά ως ανάμνηση. Οι άγραφοι νόμοι υπαγορεύουν την αφοσίωση στην αξία και την τιμή της οικογένειας, με τη στενότερη και ευρύτερη εκδοχή της, στην αξία τη κοινότητας και παράλληλα την αυτοδικία, την επίλυση δηλαδή των διαφορών κατά μόνας, ακόμα και με τη χρήση βίας και σίγουρα εκτός του κρατικού θεσμικού πλαισίου²¹⁴. Καθώς η ευθύνη για το κάθε μέλος μιας συγγενειακής ομάδας είναι συλλογική συνεπώς όταν το μέλος υποστεί βλάβη από μέλος άλλης συγγενειακής ομάδας προκύπτει αντιπαράθεση μεταξύ τους. Τα παραπάνω εξηγούνται με βάση το γεγονός πως η βεντέτα παρουσιάζεται διαρκώς παρούσα ως μια πραγματικότητα, ως φόβος για ένα ενδεχόμενο ξέσπασμα, αποτελώντας έτσι συστατικό στοιχείο της κοινωνικής δυναμικής. Καθώς τα άτομα και οι ομάδες προσανατολίζουν συνεχώς τις δράσεις και τις στρατηγικές τους προς την εξασφάλιση της πρόσβασης και της προσαύξησης των υλικών πόρων, η κοινωνία είναι συνεχώς προετοιμασμένη. Παρατηρείται ένας συνεχής ανταγωνισμός για κοινωνική και πολιτική ισχύ ενώ εάν ξεσπάσει βία γίνεται ολέθρια για το σύνολο των ατόμων. Στο επίκεντρο βρίσκεται πάντοτε ο αγώνας ο οποίος και επιβάλλει την προσπάθεια οργάνωσης των συγγενικών σχέσεων και τη συγκρότηση του γένους σε όσο το δυνατόν ισχυρότερη συσσωματωμένη ομάδα²¹⁵.

Σε αρκετές περιπτώσεις η ιστορία ενός γένους φαίνεται να ξεκινά με μια βεντέτα, η οποία λειτουργεί ταυτόχρονα ως «αιτία καταστροφής» αλλά και αιτία «αρχής δημιουργίας» στο νέο χώρο εγκατάστασης. Συνήθως προβάλλεται ως αίτιο για έναν αντεκδικητικό φόνο ένας προηγούμενος φόνος, στη βάση της λογικής σύνδεσης αιτίου-αιτιατού. Σε άλλες περιπτώσεις οι αιτίες αναζητούνται σε ένα αφηρημένο σύστημα αξιών τιμής. Είναι σημαντικό να αναφερθεί, σχετικά με τους λόγους αντεκδίκησης, πως μια ανθρώπινη πράξη δεν αποτελεί απλώς μια απάντηση σε μια προγενέστερη πράξη αλλά πρόκειται για «προϊόν έλλογης επεξεργασίας και σκέψης». Στην περίπτωση της αντεκδίκησης το έλλογο στοιχείο αφορά τις γνωστές, στις εμπλεκόμενες κάθε φορά ομάδες, συνέπειες μιας τέτοιας πράξης στο κοινωνικό τους γόητρο. Σημειώνουμε ακόμη πως η δράση των ατόμων σχετίζεται άμεσα με τους επιδιωκόμενους κάθε φορά στόχους (όπως φαίνεται και από την αναφορά στις σχέσεις συγγένειας) και το πολιτισμικό σύστημα αποδίδει το απαραίτητο νόημα και τη λογική συνοχή στη δράση αυτή. Έτσι οι έννοιες της αξίας και της τιμής, ως παράγωγα της κοινωνικής ζωής και δράσης σηματοδοτούν εκ των υστέρων τις κοινωνικές πράξεις.

²¹³ Ο. π., σ. 30.

²¹⁴ Ο. π., σ. 15.

²¹⁵ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 251.

Οι λόγοι που σχετίζονται με την αναπαραγωγή της βεντέτας στην ορεινή Κρήτη, αφορούν τα στοιχεία της κοινωνικής δομής ενώ οι αιτίες αφορούν παράγοντες που έχουν πιθανόν ως συνέπεια την εκκίνηση οικογενειακών. Στους δε λόγους πρέπει να προστεθούν και οι παράγοντες που ενδεχομένως να δημιουργήσουν ή να εντείνουν συγκρούσεις(π.χ πρόσβαση σε υλικούς πόρους διαβίωσης). Σε άλλες περιπτώσεις προκύπτουν αφορμές για αναπαραγωγή του φαινομένου βεντέτας και αφορούν καταστάσεις αντικειμενικά ασήμαντες με ενδεχόμενα απρόβλεπτες συνέπειες λόγω του τρόπου ερμηνείας τους σε μια συγκεκριμένη κοινωνική κατάσταση.

Σχετικά με τις αιτίες για ξέσπασμα βεντέτας αναφέρονται οι έντονες λογομαχίες, οι αντιζηλίες, οι ποικίλες κατηγορίες «διαφορών» (πολιτικά, περιουσιακά, κτηματικά) και οι γυναίκες. Οι παραπάνω χαρακτηρίζονται ως πράξεις δηλωτικές της άμεσης σύγκρουσης, του ανταγωνισμού και της έχθρας που αφορά τη σχέση ατόμων ή ομάδων ή μπορεί να εκφράζουν συσχετισμούς και διαφοροποιήσεις στην κατανομή της κοινωνικής ισχύος²¹⁶. Έτσι υπήρχαν και υπάρχουν οι φόνοι για λόγους τιμής, που μπορεί να αφορούσαν την προσβολή μιας γυναίκας μέσω της απαγωγής της, έπειτα από προηγούμενη αθέτηση συμφωνίας γάμου με τον απαγωγέα ή άρνηση σύναψης επιγαμίας. Η αθέτηση αποτελούσε προσβολή προς τον απαγωγέα, εκ μέρους του πατέρα της κοπέλας, καθώς ο τελευταίος αρνούταν να δώσει τη συγκατάθεση του. Η απαγωγή εκλαμβάνόταν ως επιστροφή της προσβολής στον πατέρα και με τη σειρά της επέφερε προσβολή της τιμής του πατέρα και ενίοτε ακολουθούσε αντι-απαγωγή από τους άνδρες της οικογένειας της κοπέλας. Οι δυο συγγενειακές ομάδες καθίσταντο εχθρικές και συνεπώς ήταν πολύ πιθανά τα βίαια αντίποινα μεταξύ των αρρένων μελών. Προσβολή της τιμής επίσης αποτελούσε η ερωτική πρόθεση προς μια παντρεμένη γυναίκα με αποτέλεσμα να προκαλείται σε ακραίο βαθμό η αντίδραση του συζύγου της, με αντίστοιχη επιδίωξη της προσβολής της οικογένειας του «δράστη», που μπορεί να έφθανε μέχρι το θάνατο. Ως προσβολή εκλαμβάνόταν και η συνήθης πρακτική της ζωοκλοπής αλλά και οι περιπτώσεις αμφισβήτησης των ορίων των βοσκοτόπων, των αγρών και άλλων ακίνητων και κινητών περιουσιακών στοιχείων, καθώς επρόκειτο για αμφισβήτηση του ζωτικού χώρου και του κοινωνικού γοήτρου. Ακόμη προσβολή μπορεί να συνιστούσε μια «παραπάνω» κουβέντα ή πράξη η ακόμη και μια παράλειψη ήταν ικανές να δώσουν την αφορμή.

Τέλος οι λόγοι για φονική αντεκδίκηση μπορεί να αφορούσαν τα οικογενειακά. Ήταν πολύ πιθανή η αντεκδίκηση από ένα στενό συγγενή για κάποιο προηγούμενο θύμα της οικογένειας του, από άλλη οικογένεια, με αποτέλεσμα οι δυο οικογένειες να έχουν, κυρίως στο παρελθόν, πολυάριθμα θύματα. Ακόμα και καθημερινές ασήμαντες προστριβές ήταν δυνατόν να εξελιχθούν σε σοβαρή «διαφορά» καθώς επίσης και κάποια τυχαία γεγονότα όπως ο θάνατος από ατύχημα (μπορεί να αφορά εκτυρσοκρότηση όπλου, αυτοκινητιστικό ατύχημα κ.τ.λ. όπου ενδέχεται να θεωρηθεί κάποιο άτομο ως ηθικός αυτουργός), δίνοντας έτσι την αφορμή για εκκίνηση βεντέτας. Οι σχέσεις μεταξύ των

²¹⁶ Ο. π., σ. 249-252.

ανθρώπων και ειδικά των ανδρών βασίζονται στην ευθιξία, έτσι η προσβολή του εγωισμού μπορεί να οδηγήσει σε παρεξηγήσεις που ενδεχόμενα θα κορυφωθούν, όπως και στην περίπτωση μιας τυχαίας συνάντησης ατόμων με διαφορές μπορεί να καταλήξει μοιραία εάν εκληφθεί μια συμπεριφορά ως πρόκληση²¹⁷.

Ειδικότερα αναφορικά με τη ζωοκλοπή, συνήθως πρακτική στις κτηνοτροφικές κοινότητες, αποτελούσε δείγμα θάρρους και ανδρείοσύνης. Οι συνεχείς ζωοκλοπές λειτουργούν επίσης ως δηλωτικές της πρόθεσης εγκαθίδρυσης σχέσεων εξουσίας. Συνήθως σε νεαρή ηλικία ένας άνδρας που επιθυμούσε να θεμελιώσει την αυτονομία του ως υπολογίσιμος από τα άλλα αρσενικά κάνει τις πρώτες του προσπάθειες ζωοκλοπής. Στην πορεία οι στόχοι του είναι περισσότερο συγκροτημένοι και η επιλογή τους καθορίζεται από τη φήμη του υποψήφιου θύματος ώστε στο μέλλον να αποτελέσει χρήσιμο σύμμαχο. Ο ζωοκλέπτης επιχειρεί να προκαλέσει το θύμα του για αντίποινα με σκοπό εν τέλει να ανακύψει η διαμεσολάβηση τρίτων ώστε να οδηγηθούν σε «συντεκνία»²¹⁸.

Κατά τους τελευταίους δυο αιώνες οι δράστες προέρχονταν κυρίως από τις περιοχές των Σφακίων και του Μυλοποτάμου. Σημειώθηκαν προσπάθειες περιορισμού του φαινομένου ωστόσο αυτό επεκτάθηκε. Διατήρησε δε, μέχρι σήμερα το νόημα του για τα υποκείμενα, ως τρόπος κατάκτησης και επίδειξης της ιδιότητας και της ικανότητας του καλού βοσκού και άντρα ενώ συναρθρώθηκε με τα σύγχρονα δεδομένα καθιστώντας ιδιαίτερα δύσκολο τον εντοπισμό των δραστών. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός πως όταν η πολιτεία προσπάθησε να παρέμβει με νομοσχέδιο, στα 1982, για την αντιμετώπιση της ζωοκλοπής, σημειώθηκαν ακόμη και περιστατικά κακοποίησης αστυνομικών που ενεπλάκησαν στην πάταξη του φαινομένου. Παράλληλα, εξαιτίας της μειωμένης συναίνεσης των κτηνοτρόφων στον τρόπο και την έκταση διεξαγωγής της ζωοκλοπής, οξύνθηκαν οι ούτως ή άλλως υπάρχουσες εντάσεις γεγονός που οδήγησε στην επιτάχυνση των διαδικασιών δημιουργίας συγκρούσεων²¹⁹.

Η πρακτική της ζωοκλοπής καθορίζεται μάλιστα με βάση ένα συγκεκριμένο κώδικα συμπεριφοράς. Μετά την τέλεση της ζωοκλοπής ακολουθεί το «ρώτημα», μια διαδικασία κατά την οποία διερευνάται η ταυτότητα του δράστη. Στην περίπτωση που υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις για την ενοχή ενός συγκεκριμένου ατόμου, το οποίο έχει προηγουμένα ερωτηθεί αλλά αρνείται την πράξη ο ιδιοκτήτης των ζώων εκλαμβάνει ως βαριά προσβολή μια ψεύτικη απάντηση και είναι δυνατόν να εκκινήσει βεντέτα. Η κατάσταση αυτή είναι δυνατόν να διορθωθεί με «σασμό», ωστόσο δεν είναι τελεσίδικη η λήξη της βίας και για αυτό το λόγο ο δράστης οφείλει να μην προκαλεί με τη συμπεριφορά του. Επιπλέον συναντάται το ιδανικό του «καλού ζωοκλέφτη», σύμφωνα με το οποίο πρέπει να σέβεται και να ακολουθεί τον εθιμικό κώδικα της ζωοκλοπής αναφορικά με τη διαδικασία εξεύρεσης των ζώων. Σε καμία περίπτωση δεν θα πρέπει να καταφεύγει στον επίσημο νόμο αλλά να

²¹⁷ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 16-18.

²¹⁸ Michael Herzfeld, *Η ποιητική του ανδρισμού. Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης*, μτφ. Μαρία Ν. Καστανάρα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2012, σ. 220-221.

²¹⁹ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 40-41.

στηρίζεται στο δίκτυο των προσωπικών του γνωριμιών και των ανταποδόσεων που του παρέχει το κύρος και η ισχύς του²²⁰.

Αντεκδικητικός φόνος. «Οικογενειακά». Ακολουθία πράξεων και Εναλλακτικές.

Μετά την τέλεση της φονικής πράξης, η οποία μπορεί να προκύψει για τους λόγους, τις αφορμές και τα αίτια που προαναέρθηκαν συναντούμε ένα γενικό σχήμα που περιγράφει την ακολουθία των πράξεων που παρατηρείται σε μια κοινωνία της οποίας μέλος αποτελεί ο θύτης. Το σχήμα αυτό, όπως έχει προκύψει από τη μελέτη του Α. Τσαντηρόπουλου σε οικισμό της ορεινής κεντρικής Κρητης δανειζόμαστε εδώ καθώς σε πολλά σημεία του παρατηρούνται ομοιότητες με το σχήμα που περιγράφεται στο βιβλίο της Καρυστιάνη. Συνήθως λοιπόν επικρατεί ένα κλίμα αναβρασμού και αναταραχής με τους κατοίκους να κλείνονται στα σπίτια τους μέχρι να αποσαφηνιστεί η κατάσταση, να αναγνωριστούν δηλαδή οι ταυτότητες του δράστη και του θύματος. Αφού στη συνέχεια γίνουν γνωστές οι πληροφορίες για την αφορμή, τα αίτια και τις συνθήκες του φόνου, οι στενοί αιματοσυγγενείς ζητούν εκδίκηση και όλα τα αρσενικά μέλη του γένους του δράστη αποφεύγουν τη δημόσια κυκλοφορία για ορισμένο χρονικό διάστημα ενώ γενικότερα αποφεύγουν οποιοσδήποτε κινήσεις που μπορεί να εκληφθούν ως πρόκληση. Καθώς πρόκειται για μια κατάσταση με έντονη συναισθηματική φόρτιση, το υποψήφιο θύμα μπορεί να είναι ένας οποιοδήποτε αρσενικός αιματοσυγγενής του αντίπαλου γένους, απλώς και μόνο επειδή φέρει το οικογενειακό όνομα.

Οι εναλλακτικές λύσεις και οι στρατηγικές που ακολουθούνται μετά την τέλεση του φονικού ποικίλουν ανάλογα με τις περιπτώσεις. Γενικότερα αφού παρέλθει το διάστημα του αναβρασμού οι κινήσεις των ομάδων είναι περισσότερο υπολογισμένες. Η πιο συνηθισμένη περίπτωση είναι όταν ένα αρσενικό μέλος ενός γένους Α σκοτώνει ένα μέλος του γένους Β. Τότε ακολουθεί αντεκδίκηση είτε άμεσα είτε στο απώτερο μέλλον ενώ επιδιώκεται και η άμβλυνση της σύγκρουσης μέσα από μια συμφωνία επιγαμίας. Σε άλλη περίπτωση έχουμε το θάνατο ενός μέλους του γένους Β, από ατύχημα, στο οποίο εμπλέκεται το το γένος Α (π.χ περιπτώσεις πυροβολισμού σε γλέντι όπου μπορεί να καταλήξουν στον τυχαίο θάνατο κάποιου). Μια κοινωνία βεντέτας δε συγχωρεί τον εξ αμελείας θάνατο ωστόσο οι κοινωνικές πιέσεις που ασκούνται για αντεκδίκηση είναι μικρότερες και η σύγκρουση επιλύεται με τη φυγή του συνυπεύθυνου ώστε να μην προκαλείται συναισθηματική φόρτιση και ταραχή των αιματοσυγγενών του νεκρού. Ενίοτε το τυχαίο αναθεωρείται και νοείται ως σκόπιμο εάν για παράδειγμα γίνουν αντιληπτές ως προκλητικές κάποιες συμπεριφορές των αιματοσυγγενών του θύτη (ως συνυπεύθυνοι). Τέλος οι πιθανότητες αντεκδίκησης αυξάνονται εάν το θύμα είναι νεαρής ηλικίας.

Μια τρίτη περίπτωση συναντάται όταν η αντεκδίκηση είναι αναπόφευκτη ακόμα και έπειτα

²²⁰ Άρης Τσαντηρόπουλος,ό. π., σ. 182-186.

από τη μετοίκηση της οικογένειας και των αιματοσυγγενών του θύτη. Η περίπτωση αυτή απαντάται όταν η κοινωνική ισχύς του θύματος ή του γένους του είναι κατά πολύ υψηλότερη εκείνης του δράστη. Η μη αποτροπή της αντεκδικητικής πράξης ισχύει επίσης εάν το θύμα είναι πολύ νέος και πολλά υποσχόμενος αναφορικά με την διαιώνιση του γένους ή εάν υπήρχε προγενέστερη έχθρα μεταξύ των δυο γενών. Μάλιστα σήμερα που η επικοινωνία και οι συγκοινωνίες καθίστανται ευκολότερες είναι εφικτή η καταδίωξη του δράστη σε απομακρυσμένες περιοχές. Ουσιαστικά παρατηρείται μια διάθεση πλήρους κυριαρχίας της ομάδας του αιματοσυγγενή-θύματος προς την αντίπαλη, έχοντας ως στόχο να επιφέρει όσο το δυνατόν μεγαλύτερο πλήγμα. Ακόμα και σε ένα εκ προμελέτης φόνο είναι δυνατόν να αποτραπεί η αντεκδίκηση ή να μετατεθεί στο μέλλον εάν εκτός από μετοίκηση του δράστη και της οικογένειας του, το υπόλοιπο γένος επιτρέψει στην ομάδα του θύματος να κυριαρχήσει στο χώρο μέσα από υποχωρήσεις. Γενικά η ύπαρξη του νεκρού οριοθετεί τις κοινωνικές σχέσεις και καθορίζει εκ νέου τις κοινωνικές συμπεριφορές, συνιστώντας τομή. Προσδιορίζει δε κάθε φορά τις δυο αντίπαλες ομάδες οι οποίες νοούνται ως εχθροί²²¹.

Σε κάθε περίπτωση αποφεύγεται η θανάτωση γυναίκας ή ενός ηλικιωμένου αιματοσυγγενή. Πρόκειται για μια πράξη που εκλαμβάνεται ως άνανδρη και είναι ασυμβίβαστη με τη λογική της βεντέτας εξαιτίας της θέσης αυτών των ατόμων εντός του γένους. Όσον αφορά τη γυναίκα η θέση της βρίσκεται σε άμεση σχέση με τις κυρίαρχες αντιλήψεις περί «συμβολισμού του αίματος» ενώ η θέση των ηλικιωμένων με την προσφορά τους στο γένος ως «παραγωγική δύναμη». Ωστόσο δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί ο ρόλος τους σε μια κατάσταση βεντέτας καθώς συχνά, όπως θα αναφέρουμε στην πορεία αποδεικνύονται σημαντικοί²²².

Οι σχέσεις βεντέτας εκδηλώνονται λοιπόν στην καθημερινή ζωή με πρακτικές όπως η μετεγκατάσταση, η αποφυγή κινήσεων-πρόκληση, η συνειδητή αποφυγή επικοινωνίας με μια αντίπαλη ομάδα γένους και η επιδίωξη σύναψης σχέσεων αμοιβαιότητας με άλλες. Τα παραπάνω είναι πρακτικές που υιοθετούνται από την κοινωνία βεντέτας που μελετάται εδώ, ως επακόλουθο της εμφάνισης οικογενειακών ή μιας εκδικητικής πράξης, δυο φαινομένων δηλαδή κοινωνικής σύγκρουσης. Οι τελευταίες διαφοροποιούνται καθώς στην πρώτη περίπτωση σημαίνει ότι υπάρχει ήδη νεκρός και επίκειται άμεση αντεκδίκηση ή ότι υπάρχει ιδιαίτερη ένταση μεταξύ δυο συγγενειακών ομάδων ώστε να αναμένεται άμεσα η διάπραξη φόνου. Στην περίπτωση της πράξης εκδίκησης προκύπτει μεν αλλοίωση και διαταραχή του κοινωνικού δεσμού δυο ατόμων και αντίστοιχα των ομάδων στις οποίες ανήκουν, ωστόσο παρατηρείται περισσότερο μια τάση αποφυγής επικοινωνίας και δημιουργία έχθρας. Ως φαινόμενα κοινωνική σύγκρουσης συνδέονται στενά με την έννοια της ανταλλαγής, ως κοινωνικός εξαναγκασμός ατόμων ή ομάδων συγγένειας να προχωρήσουν σε ανταποδοτικές πράξεις, είτε πρόκειται για ανταλλαγές ζημιών στην περίπτωση της εκδίκησης πράξης είτε πρόκειται για ανταλλαγή νεκρών στα οικογενειακά. Τα άτομα ωθούνται διαρκώς σε έναν

²²¹ Ο. π., σ. 204-208.

²²² Ο. π., σ. 221.

αγώνα για τη διατήρηση ή επαύξηση του κοινωνικού γοήτρου²²³.

Σημαντική διαφοροποίηση της εκδικητικής πράξης από τα οικογενειακά αποτελεί επίσης το γεγονός ότι η πρώτη ορίζεται ως «πράξη» (δράση) ενώ η δεύτερη εκφράζει «κοινωνικές σχέσεις». Το περιεχόμενο αυτών των σχέσεων προσδιορίζεται από το ανεπανόρθωτο του φόνου, ένα στοιχείο που διαφοροποιεί ριζικά τα οικογενειακά από μια πράξη εκδίκησης. Ο τετελεσμένος φόνος μορφοποιεί αποφασιστικά τις σχέσεις μεταξύ των εμπλεκόμενων ομάδων αιματοσυγγένειας αλλά και εσωτερικά αυτών. Όπως θα φανεί και στη συνέχεια μέσα από το λογοτεχνικό διήγημα της Ι. Καρυσιάνη, οι σχέσεις αυτές εμπλέκονται με το παρόν, το παρελθόν και το μέλλον αφού το άτομο συνιστά παραγωγική δύναμη αλλά και συμβολικό κεφάλαιο για το γένος του, επέχοντας θέση στη γενεαλογική μνήμη, καθοριζόμενη από την επενδυμένη σε αυτό αξία. Σε μια εκδίκηση δεν παρουσιάζεται, στο άμεσο παρελθόν κάποιος φόνος αλλά πράξη τραυματισμού ή υλικής φθοράς, πράξεις οι οποίες είναι δυνατόν να εξομαλυνθούν με το «σασμό» ή μπορεί να κλιμακωθούν σε φόνο²²⁴.

Στις δυο αντίπαλες ομάδες βεντέτας που δημιουργούνται, εμπλέκονται και τα δίκτυα σχέσεών τους, όπου άτομα και ομάδες (αγχιστειακοί και τελετουργικοί συγγενείς, ηλικιωμένοι κοζαλήδες, τοπικοί πολιτικοί και οικονομικοί παράγοντες) κατέχουν συγκεκριμένους ρόλους και θέσεις, «στο πλαίσιο σχέσεων ανταλλαγών, αλληλουποχρεώσεων και ευρύτερης διαπλοκής». Πρόκειται για ομάδες, των οποίων η δημιουργία είναι επιθυμητή από όλα τα μέλη της κοινωνίας εξίσου, καθώς η ύπαρξη τους εξασφαλίζει την κοινωνική ισχύ και αποτρέπει τη βία του αντιπάλου της οποίας οι συνέπειες μπορούν να επηρεάσουν το σύνολο της κοινωνίας. Η τελευταία συχνά εκφράζει τη στήριξη της προς μια από τις δυο ομάδες κατόπιν αξιολόγησης των σχέσεων συγγένειας των δυο πλευρών και του υλικού και συμβολικού κέρδους που προκύπτει από αυτή την επιλογή. Ο μεγάλος αριθμός των εμπλεκόμενων μερών αποτελεί έναν ακόμα διαφοροποιητικό παράγοντα των οικογενειακών από την εκδίκηση η οποία αποτελεί εξατομικευμένη ενέργεια. Μια πράξη εκδίκησης ενδέχεται να κορυφωθεί σε έχθρα και σε ανταποδοτικό φόνο σε περίπτωση που θεωρείται πως ξεπερνά τα όρια του εξατομικευμένου και μεμονωμένου γεγονότος και εμπλέκει ευρύτερες ομάδες αιματοσυγγενών²²⁵. Τα οικογενειακά αποτελούν, για να χρησιμοποιήσουμε τον ορισμό του Maus ένα «ολικό κοινωνικό γεγονός» αποκαλύπτοντας έτσι την πολυπλοκότητα του κοινωνικού φαινομένου. Αντίθετα εκδίκηση αφορά μια εκδήλωση διαβαθμιζόμενης κοινωνικής σύγκρουσης μεταξύ ατόμων ή μικρών συγγενειακών ομάδων²²⁶.

Όπως και στην περίπτωση της Αλβανίας συναντούμε και στην κρητική βεντέτα πρακτικές αποκλιμάκωσης και περιορισμού της βίας. Πρόκειται για το «σασμό», πρακτική στην οποία έγινε αναφορά παραπάνω και αφορά τη διαδικασία εξομάλυνσης των διαφορών δυο ατόμων έπειτα από

²²³ Ο. π., σ. 214-215.

²²⁴ Ο. π., σ. 217-220.

²²⁵ Ο. π., σ. 221-223.

²²⁶ Ο. π., σ. 224-225.

σύγκρουση η οποία περιλαμβάνει πράξεις βίας. Μέσω του «σασμού» επιδιώκεται η αποτροπή όξυνσης της βίας με αντεκδικητικό φόνο. Μάλιστα κατά την περίοδο της Ενετοκρατίας απαντώνται έγγραφες συμφωνίες ενώπιον νοτάριου, με σκοπό τη συμφιλίωση δυο αντιμαχόμενων γενών έπειτα από φόνο ή άλλα αδικήματα²²⁷.

Στη σύγχρονη ορεινή Κρήτη, σε σύντομο χρονικό διάστημα έπειτα από την εκδήλωση μιας πράξης βίας, εκκινεί η διαδικασία του «σασμού» μέσα από προσωπικές μεσολαβήσεις και διαπραγματεύσεις, ώστε να περιοριστεί η έκταση της βίας. Επαναλαμβάνεται και εδώ, όπως και στην Αλβανία, το μοτίβο της αρνητικής στάσης του δράστη και του θύματος απέναντι στην επιλογή φανεράς αναζήτησης προς διευθέτηση της σύγκρουσης και την αρνούνται επίμονα «από εγωισμό» και ακόμη περισσότερο το θύμα. Οι συγγενείς ασκούν ισχυρές πιέσεις προς την επιδίωξη του συμβιβασμού και του περιορισμού της σύγκρουσης σε εξατομικευμένο επίπεδο. Η διαδικασία του «σασμού» αποκαλύπτεται στο παρακάτω εθιμοτυπικό, στο οποίο επίσης παρατηρούμε ομοιότητες με την ορεινή Αλβανία και σύμφωνα με το οποίο: Γίνονται επισκέψεις στο σπίτι του θύτη και του θύματος και ιδιωτικές κουβέντες ώστε να πειστούν τα δυο μέρη. Παράλληλα τίθεται σε δοκιμασία και η κοινωνική ισχύς των μεσαζόντων. Αφού ο «σασμός» γίνει αποδεκτός ορίζεται ως χώρος συνάντησης το σπίτι κάποιου τρίτου, όπου παρευρίσκονται ο δράστης, το θύμα, οι μεσολαβητές με το μεγαλύτερο κόζι, οι στενότεροι συγγενείς και οι πιο κοζαλήδες σύντεκνοι και κουμπάροι. Σερβίρεται κρασί και συνοδευτικό φαγητό και η πρώτη επαφή επιτυγχάνεται με το τσούγκρισμα των ποτηριών (το εβίβα). Σε αυτό το σημείο δράστης και θύμα αποφεύγουν την οπτική επαφή. Η διαδικασία εκκινεί με επιχειρήματα υπέρ του συμφέροντος συμβιβασμού των δυο μερών και αφού συμφωνήσουν είναι πιθανό να επισφραγίσουν αυτή τη συμφωνία με χρηματική αποζημίωση, ανάλογα με το μέγεθος της βλάβης και λειτουργώντας εξισορροπητικά και όχι με όρους ποινής²²⁸.

Ο «σασμός» λειτουργεί ως ασφαλιστική δικλίδα της έκτασης της βίας και παράλληλα κατά τη διάρκεια του δοκιμάζονται έμπρακτα η κοινωνική ισχύς και η δυνατότητα επιβολής της από άτομα ή ομάδες. Σε περιπτώσεις φόνων δε γίνεται «σασμός» καθώς η φονική πράξη λειτουργεί καταλυτικά στις σχέσεις των δυο ομάδων αιματοσυγγενών αποτρέποντας την οποιαδήποτε επαφή στον ίδιο χώρο. Τότε ο μεσολαβητικός ρόλος των ατόμων για την αποτροπή συνέχισης της βίας εστιάζεται στην έμμεση και όχι άμεση παρέμβαση και αφορά μια χρονοβόρα διαδικασία με απαιτητικά προσεκτικούς χειρισμούς. Έπειτα από ορισμένο χρονικό διάστημα κατά το οποίο δε σημειώνονται αντεκδικήσεις, ξεκινά η διαδικασία με τη συνδρομή ή τη σιωπηλή συναίνεση των συγγενών του δράστη. Είναι πιθανό η διαδικασία να συνεχίζεται και στην επόμενη γενιά και να σημειώνονται μεσολαβήσεις και διαπραγματεύσεις που εμπλέκουν το γένος κάθε πλευράς με σκοπό την αποτροπή των αντεκδικητικών βλαβών, καταλήγοντας έτσι ενδεχόμενα σε σύναψη επιγαμίας²²⁹.

²²⁷ Ο νοτάριος Ιωάννης Κρούσος τα χαρακτήριζε «ανστρουμέντια της αγάπης» και συνήθως οι όροι τους επισφραγίζονταν και με χρηματική αποζημίωση, στο: ό. π., σ. 225.

²²⁸ Ό. π., σ. 226.

²²⁹ Ό. π., σ. 228.

Ρόλος και θέση των γυναικών στην κρητική βεντέτα

Στην κρητική κοινωνία βεντέτας, όπως και στην περίπτωση της αλβανικής, παρατηρούμε πως αποφεύγεται η εμπλοκή των γυναικών σε φόνους αντεκδίκησης είτε ως θύματα είτε ως θύτες που αναλαμβάνουν την ευθύνη της αντεκδικητικής πράξης. Σημειώνονται δε ορισμένες εξαιρέσεις στις εν βρασμώ περιπτώσεις δράσης αλλά και σε εκείνες όπου εκλείπουν οι άρρενες αιματοσυγγενείς και η γυναίκα αναλαμβάνει δράση στη θέση του άνδρα. Ο φόνος μιας γυναίκας αντιτίθεται στην αντίληψη που συνοδεύει τον αντεκδικητικό φόνο, σύμφωνα με την οποία σκοπός είναι ο θάνατος του καλύτερου και δυνατότερου μέλους του γένους καταφέροντας του έτσι ισχυρό πλήγμα. Παράλληλα σημειώνουμε πως μια γυναίκα μετά το γάμο της συνεχίζει να ανήκει στη δική της συγγενειακή ομάδα καταγωγής και συνεπώς ο φόνος της οδηγεί σε οικογενειακά και με τη δική της συγγενειακή ομάδα.

Καθώς η βεντέτα αποτελεί ένα ολικό κοινωνικό γεγονός γίνεται αντιληπτό πως ενθυλακώνει και τη γυναικεία δράση, η οποία είναι έμμεση και αναδεικνύει θέσεις και ρόλους στις σχέσεις συμμαχίας/σύγκρουσης μεταξύ των αντιμαχόμενων ομάδων. Σε μια κατάσταση βεντέτας η γυναίκα στέκεται δίπλα στον άντρα-εκδικητή, είτε παραινώντας τον άμεσα και φορτικά για το χρέος του είτε υποβάλλοντας του την ιδέα. Η γυναίκα έχει σημαντική ισχύ περισσότερο ως μάνα παρά ως σύζυγος και το αίτημα της για εκδίκηση μπορεί να απευθύνεται προς το γιο της ως χήρα ή προς τον άνδρα της για το γιο αντίστοιχα²³⁰. Σε κοινωνίες όπου παρατηρείται σαφής διάκριση του ιδιωτικού από το δημόσιο χώρο στη βάση ενός υψηλού καταμερισμού έμφυλων ρόλων και αρμοδιοτήτων, ο οικιακός χώρος αναδεικνύεται ως ο κατεξοχήν γυναικείος και αν λάβουμε υπόψη την ευθύνη της μητέρας, εντός αυτού, για την ανατροφή του παιδιού μέχρι την εφηβεία, αντιλαμβανόμαστε τον καθοριστικό της ρόλο στην κοινωνικοποίηση του. Είναι εκείνη η οποία το εισάγει στους μελλοντικούς ρόλους και τις αξίες της κοινωνίας στην οποία καλείται να ενταχθεί. Συνεπώς ο αντεκδικητικός φόνος λειτουργεί λυτρωτικά για τη μητέρα, λόγω της στενής σχέσης της με το παιδί αλλά και εξιλεωτικά, όπως και για τον άντρα, καθώς βιώνει διττά μια «κατάσταση βεντέτας», ως σύζυγος που γίνεται νεαρή χήρα και ως νύφη που δίδεται στον «εχθρό».

Οι επιγαμίες μεταξύ δυο αντιμαχόμενων συγγενειακών ομάδων λόγω οικογενειακών, αποτελούν, όπως προαναφέραμε, έναν τρόπο άμβλυνσης της σύγκρουσης ωστόσο η πρακτική αυτή δεν εξασφαλίζει οριστικά τη συμφιλίωση. Στις περιπτώσεις επιγαμίας με το αντίπαλο γένος η νεαρή σύζυγος διαβιεί αναγκαστικά με τους συγγενείς του θύματος από το χέρι θύτη αιματοσυγγενή της και συνεπώς η «κατάσταση βεντέτας» μέσα στην οποία ζει είναι πιθανό να ανατροφοδοτήσει τη βία προς κάθε κατεύθυνση και να τη μεταφέρει ακόμα και στις επόμενες γενιές²³¹. Καθώς οι γυναίκες συνδέονται με το κοινωνικό γόητρο του άντρα στο δημόσιο χώρο ανακύπτει πάλι το θέμα του ανταγωνισμού για την εδραίωση και την απόκτηση κοινωνικής ισχύος. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο

²³⁰ Ο. π., σ. 263-264.

²³¹ Ο. π., σ. 267-270.

άνοιγμα οικογενειακών που προκύπτει από την άρνηση σύναψης γάμου και πως αυτή οδηγεί στον αντεκδικητικό φόνο του πατέρα ή του υποψήφιου συζύγου.

Σε μια ανδροκρατούμενη κοινωνία βεντέτας όπως αυτή της Κρήτης, η γυναίκα φαίνεται να μην εκφράζεται δημόσια. Ωστόσο, όπως θα καταδείξουμε και μέσα από το κείμενο της Καρυστιάνη, η εκφορά του γυναικείου λόγου χαρακτηρίζεται από ιδιαίτερη ένταση και αμεσότητα σε ιδιαίτερες κοινωνικές περιστάσεις πόνου και οδύνης. Σκοπός είναι ο προσανατολισμός της κοινωνικής δράσης των ανδρών προς την κατεύθυνση που αναπληρώνει τη δική της αποκλεισμένη δράση. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν το γνωστό μοιρολόι του νεκρού που συνοδεύεται από έντονο κλάμα, λιποθυμίες, τράβηγμα των μαλλιών μπροστά στο νεκρό σε αντίθεση με τους άντρες οι οποίοι παραμένουν σιωπηλοί και βουρκωμένοι. Οι γυναίκες πρωτοστατούν και υιοθετούν μια ελευθεριότητα στο λόγο, σε καταστάσεις συναισθηματικά έντονα φορτισμένες, εκφέροντας λόγια που οι άντρες διστάζουν καθώς αυτά συνδέονται με μια άμεση απόφαση για ρήξη και αντεκδίκηση ή παραδοχή μιας υποχώρησης, πράγμα που συνεπάγεται τη διατάραξη των κοινωνικών σχέσεων μίσους και συμμαχίας²³².

Ωστόσο δεν είναι πάντοτε απαραίτητο το γεγονός ενός πρόσφατου θανάτου για την καταφυγή των γυναικών στα προαναφερθέντα εκφραστικά μέσα. Η παρουσία άλλων γυναικών με ανάλογα βάσανα, η αναπαραγωγή «μελωδικών συμβάσεων που συνδέονται με τον πόνο» συνοδευόμενες από επιφωνήματα, χειρονομίες και κινήσεις του σώματος, καθώς και τα αντικείμενα με συμβολικό περιεχόμενο, όπως φωτογραφίες και αντικείμενα προσωπικής χρήσης του νεκρού διαμορφώνουν τις συνθήκες ώστε να επιτελεστεί ο πόνος. Επιπλέον είναι χαρακτηριστικό πως στις δίκες αποφεύγεται η επιλογή των γυναικών ως μάρτυρες ωστόσο παρευρίσκονται στο ακροατήριο και συχνά κλαίνε γοερά κατά τη διάρκεια της δίκης, εξαπολύουν κατάρες και καταφεύγουν σε έντονες χειρονομίες, συναινώντας έτσι ή αποδοκιμάζοντας τις καταθέσεις των ανδρών. Συνεπώς γίνεται αντιληπτό πως η απόφαση για αντεκδίκηση εξαρτάται από τον άνδρα όμως ο έντονα βίαιος γυναικείος λόγος καθώς και η πλούσια εκφραστική επιτελεστικότητα που τον συνοδεύει λειτουργούν επικουρικά στην τελική απόφαση²³³.

Ιωάννα Καρυστιάνη. Βιογραφικά στοιχεία.

Η Ιωάννα Καρυστιάνη γεννήθηκε στα Χανιά το 1952, από Μικρασιάτες γονείς. Έζησε στα Χανιά μέχρι τα δεκαοχτώ οπότε και μεταφέρθηκε στην Αθήνα για να σπουδάσει νομικά και δούλεψε για μερικά χρόνια ως σκιτσογράφος. Άλλα της έργα είναι: «Με γκρι και γκρίζο» σκίτσα, «Ένα σκίτσο στο τσεπάκι» σκίτσα, «Η μικρά Αγγλία», «Ο άγιος της μοναξιάς», «Νύφες», «Σουέλ», «The jasmine isle», «Τα σακιά», «Καιρός σκεπτικός», «Η κυρία Κατάκη», «Back to Delphi», «Το φαράγγι». Επίσης έχει συνεργαστεί με τον Παντελή Βούλγαρη, με τον οποίο είναι παντρεμένη, στο σενάριο της ταινίας

²³² Ο. π., σ. 273-4.

²³³ Ο. π., σ. 275-6.

«Ψυχή Βαθιά» και «Μικρά Αγγλία». Το 2000 βραβεύτηκε με το βραβείο της Ακαδημίας Αθηνών. Τα έργα της γνωρίζουν θετική αποδοχή από κοινό και κριτικούς και καταπιάνονται συνήθως με πτυχές της ελληνικής ιστορίας²³⁴.

Κατά την περίοδο των σπουδών της ανέπτυξε αντιδικτατορική δράση ενώ εξελέγη πρόεδρος της Φοιτητικής Ένωσης Κρητών στα 1973. Η αριστερή πολιτική της ταυτότητα επηρέασε την Ένωση συντελώντας παράλληλα και στην επαναφορά του περιοδικού της Ένωσης υπό τον τίτλο «Ξαστεριά», ο οποίος θεωρούταν τολμηρός για την πολιτική κατάσταση της εποχής²³⁵. Ενεργή συμμετοχή είχε επίσης στην αντιΕΦΕΕ και την Πανσπουδαστική Κίνηση Συνεργασίας, καθώς επίσης και την κατάληψη της Νομικής. Η συνολική της δράση αποτέλεσε αιτία για το βασανισμό της κατά την περίοδο της Χούντας. Υπήρξε ακόμη, για περιορισμένο διάστημα, μέλος της ΚΝΕ και του ΚΚΕ²³⁶. Μέχρι σήμερα συνεχίζει να πρόσκειται στην Αριστερά ενώ στις εκλογές του 2004 στήριξε επίσημα τον Συνασπισμό με ανοιχτή της επιστολή²³⁷. Παρά την αποφυγή της για ενεργή συμμετοχή στην πολιτική σκηνή της χώρας, συχνά δηλώνει δημόσια τις θέσεις της για πολιτικά ζητήματα.

Κουστούμι στο χώμα

Μέσα από το λογοτεχνικό μυθιστόρημα της Ιωάννας Καρυσιάνη, «Κουστούμι στο χώμα» εξετάζουμε ορισμένες πτυχές της κρητικής βεντέτας, όπως αυτές αποτυπώνονται από τη συγγραφέα και προσπαθούμε να αναδείξουμε τους ρόλους που λαμβάνουν τα άτομα εντός μιας τέτοιου είδους κοινωνίας. Το βιβλίο εκδόθηκε το 2000 από τις εκδόσεις Καστανιώτη και έκτοτε ακολούθησαν αρκετές χιλιάδες ανατυπώσεων, όχι τυχαία, καθώς η βεντέτα εξακολουθεί να υπάρχει και να απασχολεί τη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα. Η Ι. Καρυσιάνη επιχειρεί να εισάγει τον αναγνώστη στη λειτουργική της κρητικής κοινωνίας παρουσιάζοντας μια σύγχρονη οπτική της σε συνδυασμό με τους αξιακούς κώδικες του παρελθόντος της. Σε μια κοινωνία του 20ου αιώνα, όπου η τεχνολογία έχει προσπελάσει σημαντικό κομμάτι της καθημερινότητας και ο επίσημος κοινωνικός έλεγχος ασκείται από θεσμοθετημένους φορείς, η συγγραφέας αποτυπώνει τις συνθήκες υπό τις οποίες η βία της αφαίρεσης της ζωής του άλλου σχετικοποιείται με βάση τις προσλήψεις των κοινωνικών υποκειμένων, τα οποία αποδίδουν ένα ορισμένο νόημα στον απόλυτο χαρακτήρα της πράξης.

Η συγγραφέας μας μεταφέρει την ιστορία του Κυριάκου Ρουσιά, ο οποίος στα 1970, παιδί ακόμα έφυγε από τα Σφακιά όπου ζούσε η οικογένειά του, για να εγκατασταθεί στην Αμερική. Η ιστορία του κυρίως προσώπου του μυθιστορήματος, Κυριάκου, είναι ουσιαστικά η ιστορία ξεσπάσματος βεντέτας μεταξύ δυο ομάδων αιματοσυγγενών, «οικογενειακών» δηλαδή, όπως

²³⁴ <https://www.kastaniotis.com/book/978-960-03-1345-1>

²³⁵ Κώνστας, Γιώργος, «Ξαστεριά της Ελευθερίας» *Χανιώτικα Νέα*, Χανιά, 19/11/2011

²³⁶ «Ποιοι ήταν στο Πολυτεχνείο και ποιοι το αντάλλαξαν με αξιώματα...», 9/1/2011, Το παρόν της Κυριακής.

²³⁷ «Γιατί στηρίζω Συνασπισμό της Ριζοσπαστικής Αριστεράς», ανακτήθηκε 2/2/2014

χαρακτηρίζεται μια τέτοιου είδους διαμάχη με τοπικούς όρους. Ο πατέρας του Κυριάκου, εξαναγκάζοντας το γιο του σε μετεγκατάσταση, επιχειρεί να τον γλιτώσει από τη οικογενειακή βεντέτα που είχε ξεσπάσει ενώ παράλληλα διασφαλίζει την εκτόνωση μιας ανεξέλεγκτης επέκτασης της βίας. Ο πατέρας Ρουσιάς σχεδίαζε να σκοτώσει έναν ανιψιό του, το δεκαεννιάχρονο Σήφη Ρουσιά, ώστε να εκδικηθεί για το θάνατο συγγενικού του προσώπου και έτσι φοβούμενος για αντεκδικητικό φόνο προς το γιο του, τον έστειλε στη νονά του στο Ιλινόις. Στη συνέχεια της ιστορίας, ο πατέρας Ρουσιάς έπειτα από το φόνο που έχει τελέσει, μετατρέπεται από θύτης σε θύμα, καθώς σκοτώνεται από το δίδυμο αδερφό του φονευθέντος συγγενή του, έξω από ένα κουρείο στην Αθήνα. Σε διάστημα ενός μήνα τελέστηκαν δύο φόνοι στα 1972. Πρόκειται για μια σειρά φονικών που εκκινούσε από το 1949, όταν δυο ξαδέρφια, γεωκτηνοτρόφοι και οι δυο, διαφώνησαν «δια δυο αίγας».

Ο Κυριάκος διαπρέπει στην Αμερική ως επιστήμονας, ωστόσο στην προσωπική του ζωή εξακολουθεί να προσπαθεί να δώσει απαντήσεις που σχετίζονται με το γενέθλιο τόπο του και το παρελθόν της οικογένειάς του. Για χρόνια αρνείται να επιστρέψει, αρνείται να κάνει οικογένεια, είναι συνήθως σιωπηλός, αναπολεί συνεχώς την Κρήτη και ο νους του γυρίζει διαρκώς στα «άλυτα προσωπικά». Η Ι. Καρυστιάνη μέσα από τον κεντρικό ήρωα του μυθιστορήματος της μας καλεί να τον ακολουθήσουμε σε ένα οδοιπορικό στην Κρήτη, όπου αποφασίζει να επιστρέψει, έπειτα από 28 χρόνια, κάνοντας έτσι μνεία και σε έννοιες όπως ο νόστος και ο ξενιτεμός. Σύμφωνα με τη βεντέτα που έχει ξεσπάσει στην οικογένεια του Κυριάκου, είναι η σειρά του να εκδικηθεί για το φόνο του πατέρα του. Ο ψηλός και καλοφτιαγμένος Κυριάκος, έχει μεγαλώσει μεν στη κοινωνία των Σφακιών ωστόσο συνέχισε τη ζωή του σε ένα εντελώς διαφορετικό περιβάλλον, απαλλαγμένος από την επιθυμία της αντεκδίκησης. Μια τέτοια απόφαση δεν προκύπτει αυθόρμητα αλλά διαμορφώνεται σε εκείνους που γεννήθηκαν και έζησαν σε μια κοινωνία βεντέτας ή έστω επηρεάζονται από αυτή, ώστε γαλουχημένοι από τις αξίες της, τις εκλαμβάνουν ως προσδιοριστικό στοιχείο της ταυτότητάς τους²³⁸.

Παρόλα αυτά ο Κυριάκος επιθυμεί να συναντήσει το συνονόματο φτωχό ξάδερφο του και φονιά του πατέρα του, τον αποκαλούμενο «κοντό», με τον οποίο και συμφιλιώνεται εν τέλει. Παρά την χρόνια απουσία και την αποστασιοποίηση του «Αμερικάνου» Κυριάκου, από τους τρόπους του σκέπτεσθαι και πράττειν της τοπικής κοινωνίας βεντέτας, οι όροι της συμφιλίωσης με τον συγγενή του θα φιλτραριστούν αναπόφευκτα από τον ηθικό κώδικα αυτής της κοινωνίας. Όταν δηλαδή θα συναντηθούν οι δύο αντίπαλες πλευρές, η απειλή ενός όπλου θα εξακολουθεί να υπάρχει και η συμφιλίωση θα επέλθει μέσα από τη χρήση των όπλων, συμβολικά όμως σε αυτή την περίπτωση καθώς πυροβολούν στη θάλασσα αδειάζοντας ο ένας το όπλο του άλλου και πίνοντας τσικουδιά²³⁹. Πρόκειται για μια συνάντηση που στόχο έχει την επίλυση της «διαφοράς» μεταξύ των δυο αντρών, καθώς προκύπτει ως αναπόφευκτη η αναμέτρηση τους με το παρελθόν. Η λύτρωση τελικώς επέρχεται από τη συζήτηση και την αλληλοκατανόηση, όταν πια οι δυο άντρες «ξαλαφρώνουν» μιλώντας για

²³⁸ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 16.

²³⁹ Η από κοινού κατανάλωση αλκοόλ μας θυμίζει τη διαδικασία του «σασμού», της οποίας πάντοτε αποτελεί μέρος.

όσα τους εγκλώβιζαν όλα αυτά τα χρόνια, υπαγορεύοντας τους όρους διαβίωσης. «Μόνο το κουστούμι είναι στο χώμα. Το σώμα το παίρνει η ψυχή μαζί της στον ουρανό. Τα οστά είναι ένα ενθύμιο»²⁴⁰, θα μονολογήσει ο κοντός και ο Ρουσιάς αργότερα θα επαναλάβει «Μόνο τα ρούχα είναι στο χώμα, στα κοιμητήρια. Δεκάδες θαμμένα κουστούμια»²⁴¹, απ' όπου προκύπτει και ο τίτλος του βιβλίου. Μια σκέψη που επιχειρεί να απαλύνει τη βία και τον πόνο που έχει προκληθεί σε βάθος χρόνου και να προτείνει πιθανόν μια κατανόηση του παρελθόντος με διάθεση συμφιλίωσης στο παρόν.

Η λήθη συνδέει με διαφορετικό τρόπο τα δυο ξαδέρφια. Έπειτα από τη συνάντηση των δυο ξαδέρφων, ο Ρουσιάς, με πλήρη πια επίγνωση του παρελθόντος, ετοιμάζεται να επιστρέψει στην Αμερική ενώ ο κοντός ετοιμάζεται να μετοικήσει στην Αυστραλία με τη γυναίκα του ώστε να ξεκινήσει μια καινούρια ζωή. Ωστόσο όταν η αίτηση του απορρίπτεται, εξαφανίζεται από το χωριό με ένα σακβουαγιάζ με τα κόκαλα του νεκρού αδερφού του και φτάνει στις Βρυξέλλες. Σκοπός του ήταν να θάψει τον αδερφό του εκεί και στη συνέχεια να βρει εργασία και να εγκατασταθεί εκεί αφήνοντας πίσω το παρελθόν. Όπως αναφέρεται στο κείμενο «είναι σωτήριο να μεταναστεύουν μερικοί, όχι τόσο γιατί γλιτώνουν το τομάρι τους, κυρίως γιατί τους παίρνει το ποτάμι της ζωής μακριά από τις σκέψεις που τους τρώνε» αποδίδοντας έτσι εξαιρετικά τη σημασία της πρακτικής της μετεγκατάστασης καθώς συμβάλλει στη διευθέτηση των συγκρούσεων και τον κοινωνικό έλεγχο της βίας²⁴². Ο Κυριάκος αντιλαμβάνεται πως εάν είχε μείνει και εκείνος στο χωριό του και δεν είχε φύγει για την Αμερική, θα μπορούσε να είχε σκοτώσει, παρά τη θέληση του, σκέφτεται, όπως συνέβη και σε άλλους. Το μυθιστόρημα της Καρυστιάνη ολοκληρώνεται με την εικόνα του Κυριάκου Ρούσια του ψηλού, συμφιλιωμένου πια με το παρελθόν, να φαντάζεται μια επικείμενη συνάντηση με τον ξάδερφο του και να απολαμβάνουν καθημερινές στιγμές στο καφενείο του χωριού, δίχως έγνοιες πια για τις παλιές διαφορές.

Η Ι. Καρυστιάνη αποτυπώνει πτυχές της κοινωνίας της κρητικής βεντέτας χρησιμοποιώντας μια σειρά από συμπληρωματικούς χαρακτήρες, ορισμένοι από τους οποίους διαδραματίζουν και καταλυτικό ρόλο για την εξέλιξη της δράσης. Πέρα από τον συνονόματο ξάδερφο του Κυριάκου Ρουσιά, τον «Κοντό», όπως καλείται στο κείμενο, αρκετές φορές γίνονται αναφορές και στον πατέρα Ρουσιά, ο οποίος είναι μεν νεκρός παρόλα ταύτα καθοδηγεί τη στάση του Ρουσιά. Ακόμη υπάρχουν οι συμπατριώτες φίλοι του Κυριάκου στο Ιλινόις με τους οποίους πολύ συχνά συζητά για την Ελλάδα και ειδικότερα για την Κρήτη, καθώς επίσης και οι κάτοικοι του χωριού του στα Σφακιά, οι οποίοι θα του μεταφέρουν σημαντικές πληροφορίες για τη βεντέτα στην οικογένεια του και τη δράση του πατέρα του.

Τέλος, ιδιαίτερη και πολυπρόσωπη είναι η παρουσία της γυναικείας φιγούρας, γεγονός που

²⁴⁰ Ιωάννα Καρυστιάνη, *Κουστούμι στο χώμα*, Καστανιώτη, Αθήνα, 2000, σ. 276.

²⁴¹ Ο. π., σ. 298.

²⁴² Ο. π., σ. 354.

δίδει τη δυνατότητα στη συγγραφέα να αποτυπώσει πληρέστερα το ρόλο που αναλαμβάνει στην κοινωνία βεντέτας που μελετούμε εδώ. Όπως μεταφέρει η Αντιγόνη, αδερφή του Κυριάκου: «οι γυναίκες στο οροπέδιο, η μια δε μιλούσε, η Καλογριδάκη, η άλλη δε γελούσε, η μάνα τους, η τρίτη δεν έτρωγε, η γιαγιά του κοντού, η τέταρτη δεν έκλαιγε, η μητέρα Τσάπα, η πέμπτη δεν κοιμόταν ποτέ»²⁴³. Είναι όλες τους γυναίκες των οποίων οι οικογένειες έχουν εμπλακεί σε βεντέτες και μόνο «αφού ξέκαναν τους συζύγους τους» μπορούσαν πια επιτέλους να ξεκουράζονται, γράφει η Καρυστιάνη, υπογραμμίζοντας την άμεση εμπλοκή τους²⁴⁴.

Σημαντική περσόνα του μυθιστορήματος είναι πρώτα από όλα η μητέρα του Κυριάκου ενώ ακολουθούν αναφορές στη νονά του στο Ιλινόις, στην Ρεθυμνιώτισσα γιαγιά του, τις αδερφές και την ανιψιά του Μεταξιώ, τη γιαγιά του κοντού και τη γυναίκα του Μάρω και μια κουμπάρα Καλογριδάκη που κυκλοφορεί και φέρεται σαν άντρας. Τέλος παρατίθενται περιγραφές από τις γυναίκες που σχετίζονται με τον Κυριάκο στην Αμερική αλλά και τα χαρακτηριστικά εκείνων που υπάρχουν στο οροπέδιο των Σφακιών. Παρουσιάζεται και εδώ όπως και στον Κανταρέ μια αντιφατική εικόνα των ανεξάρτητων γυναικών της πόλης σε σχέση με τις γυναίκες του χωριού, οι οποίες δραστηριοποιούνται κυρίως στο χώρο της εστίας κατέχουν ωστόσο ενεργό εναλλακτικό ρόλο στο κοινωνικό πλέγμα της βεντέτας.

Καθώς προχωρούμε στην περαιτέρω ανάλυση του κειμένου, μπορούμε συμβατικά να χωρίσουμε την ιστορία της Ι. Καρυστιάνη σε δυο μέρη, στην περίοδο δηλαδή που αφορά τη ζωή του Κυριάκου Ρουσιά στην Αμερική και στο χρονικό διάστημα που αφορά την επιστροφή του στα Σφακιά. Η μεν πρώτη παρουσιάζεται άχρωμη, βυθισμένη στη ρουτίνα, συμβατική και οριοθετημένη η δε άλλη ιδιαίτερη, γεμάτη ήχους και έντονες εικόνες από το φυσικό περιβάλλον και την ανθρωπογεωγραφία μιας «*suis generis*» κοινωνίας.

Η ζωή στην Αμερική.

Κυριάκος Ρουσιάς.

Η Ι. Καρυστιάνη μας μεταφέρει τη ζωή του 43χρονου Κυριάκου Ρουσιά στην Αμερική, όπου σπούδασε Φυσική και ολοκλήρωσε το διδακτορικό του. Κατάφερε να αποκτήσει φήμη ως καταξιωμένος μοριακός ερευνητής στο Εθνικό Ινστιτούτο Υγείας στο Φρέντερικ. Τα βιβλία είχανε γίνει τα όπλα του όπως μας μεταφέρει ο ίδιος, μια παρομοίωση που μας παραπέμπει στην κοινωνία βεντέτας στην οποία μεγάλωσε. Στην Αμερική, ο Κυριάκος περνούσε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του στο εργαστήριο και έδινε «λογαριασμό μόνο για τη δουλειά»²⁴⁵, η οποία τον βοηθούσε να ξεχάσει τις έγνοιες για τα προσωπικά. Αποτελούσε ανακούφιση για κάποιους Ρουσιάδες το ότι είχε φύγει από τα Σφακιά, αφού μάλιστα συχνά κάποιοι εξαφανίζονταν τελείως όταν ξεσπούσαν

²⁴³ Ο. π., σ. 133.

²⁴⁴ Ο. π., σ. 226.

²⁴⁵ Ο. π., σ. 27.

οικογενειακά. Πρόκειται για μια συνηθισμένη πρακτική οικονομίας της βίας η οποία έχει αποτρεπτικό χαρακτήρα ως προς τη συνέχεια του κύκλου αίματος.

Η ζωή του Κυριάκου στην Αμερική είναι όλο «τάξη και πλήξη» όπως και οι λεωφόροι του Γκαϊθήρσμιπεργκ στις οποίες κινείται συνεχώς²⁴⁶. Οι συναναστροφές του είναι με συμπατριώτες στους οποίους αποφεύγει να μιλά για την Κρήτη και την οικογένεια του, καθώς αρνείται να θυμάται. Όταν μάλιστα ο φίλος του ο Γιαννακόπουλος παντρεύεται μια κρητικιά και μαθαίνει την ιστορία των Ρουσιάδων και γράφει στον Κυριάκο: «η σιωπή σου ακούγεται σε όλο το νησί»²⁴⁷, εκείνος σταματά κάθε επαφή μαζί του, αντιλαμβανόμενος την επιτίμηση του λόγου του για αδυναμία αναμέτρησης με το παρελθόν. Ο μόνος με τον οποίο ορισμένες φορές συζητά για την Κρήτη, κυρίως από το τηλέφωνο, είναι ο Χατζηαντωνίου από το Σικάγο. Ακόμα και στα προσωπικά του αποφεύγει να συσχετιστεί με Ελληνίδες λόγω της καταγωγής του. Ενώ δεν εκθέτει φωτογραφίες της οικογένειάς του ωστόσο έχει παντού τριγύρω του αφίσες από ελληνικές παραλίες και έτσι «κρατούσε αλησμόνητα τα διάφανα νερά», για να ξεχάσει τα πρόσωπα²⁴⁸. Πιστεύοντας πως με τον καιρό αδρανοποιείται η μνήμη, επιχειρεί να επέμβει στις αναμνήσεις του από τα πρόσωπα της παιδικής του ηλικίας στην Κρήτη, όμως όπως αναφέρεται στη συνέχεια «είχε να θυμάται και να ξεχάσει»²⁴⁹. Χαρακτηριστικό είναι η εμμονή του με το χαμένο σταυρουδάκι, δώρο της νονάς του, αδερφής της μητέρας του, το οποίο αποτελούσε συνδετικό κρίκο με το παρελθόν και τον συντρόφευε σε κάθε του κίνηση και σκέψη. «Του έλειπε το χρυσό ρημαδάκι, ήθελε από συνήθειο να τρυπήσει το κούτελό του, να αναποδογυρίσει το μυαλό του, να βρει στον πάτο ξεχασμένες ιδέες, να φτάσει κάπου»²⁵⁰.

Ο μοναχικός Κυριάκος βρίσκεται στην Αμερική όχι από επιλογή αλλά επειδή οι συνθήκες τον οδήγησαν εκεί και μάλιστα με βίαιο τρόπο. Τα παιδικά και εφηβικά του χρόνια στην Κρήτη υπήρξαν καθοριστικά για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα του και αποτελούν ένα κεφάλαιο ζωής που δυσκολεύεται να διαχειριστεί καθώς σχετίζεται με την οικογενειακή ιστορία βεντέτας, η οποία τον ακολουθεί. Ως ενήλικας, όπως αναφέρεται, αποφάσισε να διαγράψει γεγονότα και πρόσωπα και να αφήσει ως «γέφυρα με τα παλιά και τον άλλο τόπο τα χέρια της μάνας του και κάνα δυο προσωπικά είδη»²⁵¹. Είναι εμφανές ωστόσο πως θέλει να επιστρέψει στον τόπο που μεγάλωσε. Στο κείμενο αναφέρεται πως είχε ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά με τη μητέρα του, όπως την αγάπη για το ψωμί, τις λιγοστές κουβέντες και το λιγοστό ύπνο, παραμένει όμως μυστήριο εάν κουβαλούσε κάποιο χαρακτηριστικό από τον πατέρα του καθώς «τον είχε ζήσει ελάχιστα»²⁵². Στο σημείο αυτό η Καρυστιάνη μας παραπέμπει στην αντίληψη σύμφωνα με την οποία το παιδί αρσενικό η θηλυκό από τη στιγμή της γέννησής του μέχρι και την ενηλικίωση «ανήκει» στο γυναικείο χώρο, δηλαδή τον

²⁴⁶ Ο. π., σ. 9.

²⁴⁷ Ο. π., σ. 22.

²⁴⁸ Ο. π., σ. 118.

²⁴⁹ Ο. π., σ. 35.

²⁵⁰ Ο. π., σ. 37.

²⁵¹ Ο. π., σ. 8.

²⁵² Ο. π., σ. 44.

οικιακό, γεγονός που επιβεβαιώνεται και από την προσφώνηση του, ανεξαρτήτως φύλου, με τη λέξη κοπέλι, το ουδέτερο γένος δηλαδή του ουσιαστικού κοπέλα. Ο οικιακός χώρος ως κατεξοχὴν γυναικείος σε μια κοινωνία όπως αυτή που έχει περιγραφεί και ανωτέρω, παρέχει στις γυναίκες σημαντική ισχύ, πράγμα που αποτυπώνεται σαφώς και στην ανατροφή των παιδιών. Υπό αυτό το πρίσμα μπορούμε να κατανοήσουμε την έλλογη απορία του Κυριάκου, καθώς είχε φύγει από την Κρήτη πριν από την ενηλικίωση του. Ως εκ τούτου προκύπτει ως φυσική και η απουσία της επιτακτικής ανάγκης για αντεκδίκηση η οποία διατρέχει το κείμενο, καθώς λόγω της μετεγκατάστασης του δεν έχει προλάβει να αναλάβει τους αντίστοιχους με το φύλο του ρόλους²⁵³.

Πολυξένη Ρουσιά

Ο Κυριάκος μετά από χρόνια καλεί τη μητέρα του στην Αμερική και έτσι έχουμε μια πρώτη εικόνα της εκτός του «φυσικού» της περιβάλλοντος, του σπιτιού της στα Σφακιά. Ο Ρουσιάς²⁵⁴ όπως αποκαλείται συνηθέστερα μέσα στο κείμενο την καλεί στην Αμερική και εκείνη υπακούει. Η παρουσία της εκεί αποτυπώνεται στη φράση «σκιά που απλώθηκε παντού χωρίς να πιάνει τόπο στις μοναξιές του Ρουσιάς»²⁵⁵. Εκείνη είναι αθόρυβη και ο γιος την προσέχει συνεχώς, αμίλητη, ακίνητη, κάνοντας οικονομία στα λόγια, στο φαγητό, στο φως, πλέκοντας ασταμάτητα μια βυσσινή ζακέτα με μαλλί που έφερε από την Ελλάδα, «με το κουβάρι το μαλλί να ξετυλίγεται στα πόδια του γιου, των γραφείων, των μηχανημάτων και γύρω από τις μαύρες παντόφλες της»²⁵⁶. Όπως θα ανακαλύψει ο Ρουσιάς μετά το ταξίδι του στα Σφακιά, η ζακέτα που σιωπηλά πλέκει διαρκώς η μητέρα του είναι παρόμοια με τη ζακέτα που φορούσε ο πατέρας του την ημέρα του φόνου του και μάλιστα η μητέρα του έχει χρησιμοποιήσει τα κουμπιά της παλιάς ζακέτας, σε αυτή του Ρουσιά. Η ζακέτα είναι ένα από τα πρώτα στοιχεία, που συναντούμε στο κείμενο, δηλωτικό της σιωπηλής υπενθύμισης εκ μέρους της μητέρας για το χρέος της αντεκδίκησης.

Καθώς η ίδια έχει γεννηθεί και ζήσει σε μια κοινωνία βεντέτας με βαθιά ριζωμένη την αντίληψη της ανταπόδοσης δύναται, μέσα από τη σημαντική θέση που κατέχει ως προς την κοινωνικοποίηση του παιδιού, να παροτρύνει ή να συναινέσει σε έναν αντεκδικητικό φόνο. Το μοτίβο της ομιλούσας σιωπής βλέπουμε να επαναλαμβάνεται σε πολλά σημεία του κειμένου επαναφέροντας

²⁵³ Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 267-268.

²⁵⁴ Στο κείμενο της Καρυστιάνη, συναντούμε συχνά αναφορές στον βασικό χαρακτήρα Κυριάκο Ρουσιά μόνο με το επίθετο του στη θέση του ονόματος του. Αξιοσημείωτο είναι δε όταν η προσφώνηση προέρχεται από τη μητέρα στο γιο αποκαλώντας τον με το επίθετο του. Καθώς «το οικογενειακό όνομα αποτελεί επίσημο και σταθερό στοιχείο της ταυτότητας του ατόμου» αυτή η επιλογή προσφώνησης υπενθυμίζει στον παθητικό αποδέκτη της το συμβολικό κεφάλαιο που φέρει το όνομα του. Είναι σύνηθες επίσης, όσον αφορά τα άτομα που μετοικούν εξαιτίας του φόβου για αντεκδικητικό φόνο, να αλλάζουν το επώνυμο τους με αποτέλεσμα να συρρικνώνεται το γένος τους, το οποίο βασίζεται στην κοινή αρρενογονική καταγωγή η οποία με τη σειρά της πιστοποιείται και από το κοινό οικογενειακό όνομα. Στην ανάλογη περίπτωση -ακούσιας μετοίκησης- του Κυριάκου -χωρίς βέβαια την αλλαγή επιθέτου εδώ- συναντούμε ένα ακόμη χαρακτηριστικό που αποτελεί σημαντικό παράγοντα για τη συνέχιση του «υπογένους» του, τη μη ύπαρξη άλλων αρρενων μελών στην οικογένεια του. Συνεπώς είναι εκείνος που φέρει την ευθύνη για τη διαφύλαξη και «συνέχιση του ονόματος» του., στο Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 165-171.

²⁵⁵ Καρυστιάνη, ό. π., σ. 27.

²⁵⁶ Ό. π., σ. 13.

στο προσκήνιο το σημαντικό ρόλο της μητέρας στην προώθηση της δράσης. Ο Ρουσιάς περιγράφεται να αποφεύγει να συνομιλεί με τη μητέρα του για το χωριό εκείνη όμως είναι στοιχειωμένη συνεχώς από το παρελθόν, αγέλαστη, «στο ημίφως στα μαύρα της, ασάλευτη, με το νου της μόνο να κινείται πυρετικά προς τα περασμένα γιατί και διότι, δεν είχε χώρο για τα σημερινά στη λίστα της ζωής της»²⁵⁷ παράλληλα όμως περήφανη πάντα, για το γιο της τον οποίο προσέχει με ευλάβεια.

Ο λόγος της είναι είναι ιδιαιτέρως λιτός κατά την περίοδο διαμονής του Ρουσιά στην Αμερική ωστόσο ανάμεσα στα λιγιστά που του μεταφέρει είναι οι κατηγορίες για «τις γειτόνισσες στο χωριό ότι έμπαιναν σπίτι κρυφά και της έκλεβαν τη χλωρίνη» και πως «στο νεκροταφείο δεν άφηνε λάδι, σπύρτα, καρβουνάκια, θυμίαμα» καθώς και πάλι τις τα έκλεβαν οι άλλες χήρες και θα έπρεπε κάθε φορά να τα κουβαλά μαζί της²⁵⁸. Όπως σημειώνει ο Α. Τσαντηρόπουλος, «με την ιδιότητα της μάνας, η γυναίκα εισάγει το παιδί στους μελλοντικούς του ρόλους και στις αξίες της κοινωνίας, ενώ θα γίνει ο φορέας μεταβίβασης στις επόμενες γενιές όψεων του ιστορικού, του πολιτισμικού και του κοινωνικού παρελθόντος της μικροκοινωνίας της». Τα γεγονότα και οι αφορμές του παρόντος είναι δηλωτικά μιας γενικότερης προϋπάρχουσας κατάστασης σύγκρουσης η οποία επανέρχεται στο παρόν. Μια τέτοιου είδους αφορμή, όπως η κλοπή που περιγράφεται, είναι δυνατόν να ερμηνευθεί ως πρόκληση που στόχο έχει το «θήξιμο του εγωισμού» και ως τέτοιο μεταφέρεται εδώ από τη μητέρα στο παιδί καθώς το χρέος αποκατάστασης της τιμής για το νεκρό πατέρα εκκρεμεί ως ηθική υποχρέωση του γιου²⁵⁹. Σημαντικό είναι επίσης να αναφερθεί η περιγραφή που αφορά την όψη και το δημόσιο εαυτό της μια γυναίκα «ψηλή και αδύνατη σαν ένας ακόμη κορμός φιλύρας», ντυμένη στα μαύρα ακόμη και το μαντήλι στο κεφάλι της, μια ακόμη υπενθύμιση του πένθους καθώς επίσης και έλεγχος της γυναικείας σεξουαλικότητας που επιβάλλεται από μια πατριαρχικού τύπου κοινωνία.

Η νονά Αθανασία.

Ακόμη ένα πρόσωπο που αναφέρεται, κατά την περίοδο διαμονής του Κυριάκου στην Αμερική, είναι η νονά του Αθανασία. Πρόκειται για την αδερφή της μητέρας του Ρουσιά αλλά μια εντελώς διαφορετική γυναίκα. Κατοικούσε πια στο Ιλινόις καθώς στον τόπο της, την Κρήτη, τη δεκαετία του 1950 «αγαπούσε έναν παντρεμένο» και όταν έγινε γνωστό στην τοπική κοινωνία θεωρήθηκε ως «δημόσιο ρεζίλικι». Πληροφορούμαστε πως αναγκάστηκε τότε να εγκαταλείψει τον τόπο καταγωγής της καθώς υπέφερε από τις «σκληρές κουβέντες», τις «βίαιες χειρονομίες και ματιές» από την οικογένεια της και από την πεθερά της μητέρας του Ρουσιά²⁶⁰. Στην Αμερική όπου διέμενε περιγράφεται ως γυναίκα που «χωρίς τον έλεγχο συζύγου»²⁶¹ ήταν δυναμική ως προς τις επιλογές

²⁵⁷ Ο. π., σ. 131.

²⁵⁸ Ο. π., σ. 41.

²⁵⁹ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 252-253.

²⁶⁰ Ο. π., σ. 32.

²⁶¹ Ο. π., σ. 25.

διαβίωσης και εκφραστική ως προς τη σεξουαλική της συμπεριφορά²⁶². Το γεγονός ότι η σεξουαλική συμπεριφορά του θηλυκού υποκειμένου είχε αντίκτυπο και στο σύνολο της οικογένειας αναδεικνύει το ρόλο των «συλλογικών ατόμων» τα οποία οφείλουν να εναρμονίζουν τη δράση και τις επιλογές τους ως προς τη διαφύλαξη της κοινωνικής υπόστασης του άντρα, που είναι και δική τους κοινωνική υπόσταση²⁶³. Καθώς όμως η εαυτότητα και η ταυτότητα ανδρών και γυναικών αντλούνται πρώτα και κύρια από από το «ανήκειν» σε μια οικογένεια οι έμφυλες ταυτότητες καθίστανται δευτερογενείς αφού αποδίδονται στην «οικογένεια» και άρα εμπεριέχονται και προσδιορίζονται από αυτή και ταυτόχρονα συλλογικοποιούνται. Σε κοινωνίες όπως αυτή που μελετούμε εδώ, ο βασικός διαχωρισμός και μέριμνα δεν είναι η διαφοροποίηση ανδρών από τις γυναίκες αλλά η διαφύλαξη της «οικογένειας» και προς αυτή την κατεύθυνση είναι ζητούμενη η συμβολή και των δυο φύλων. Τα άτομα που τείνουν να λειτουργούν με γνώμονα το άτομο τους περιθωριοποιούνται ή δεν έχουν την υπόληψη της οικογένειας τους ακόμη και αν πετύχουν κοινωνικά (όπως περιγράφεται στο μυθιστόρημα ότι συνέβη με την Αθανασία, στο Ιλινόις)²⁶⁴. Εν τέλει κάθε πλήγμα του συμβολικού κεφαλαίου της τιμής της οικογένειας, με την ευρύτερη έννοια, οδηγεί στην αποδυνάμωση της και στην έκθεση της στην πιθανότητα βλάβης.

Η νονά Αθανασία όσο και αν περιγράφεται ως μια γυναίκα χαρούμενη που έφυγε και απαλλάχτηκε με αυτόν τον τρόπο από «τα στόματα» στην Κρήτη, είναι εκείνη η έτερη γυναικεία φιγούρα που στη φαντασία του Ρουσιά «απογοητευμένη» για την απώλεια του σταυρού που του είχε χαρίσει, «Κρίμα, είπε μόνο» και «αν συνέχιζε τη φράση της θα έλεγε πως καμιά φορά τα μικροπράγματα γράφουν μεγάλη ιστορία»²⁶⁵. Παρατηρούμε δηλαδή και πάλι την ενεργητική παρουσία της γυναικείας φιγούρας, έστω και αν αυτή λειτουργεί στο φαντασιακό, στη διάσωση της μνήμης και στην υπενθύμιση του χρέους καθιστώντας τη όχι περισσότερο κυριαρχούμενη από ότι κυρίαρχη²⁶⁶. Άλλωστε μετά την αδυναμία ανεύρεσης του βαφτιστικού σταυρού, θα ακολουθήσουμε τον Κυριάκο στην απόφαση του για επιστροφή στο χωριό του στα Σφακιά, στα «ωραία βουνά»²⁶⁷, όπως χαρακτηριστικά του έλεγε η νονά του.

Η ζωή στο Οροπέδιο Παγωμένου.

Κυριάκος Ρουσιάς, ο ψηλός.

Καθώς ο Κυριάκος πλησιάζει στο χωριό του στο οροπέδιο Παγωμένου, οι πρώτες εικόνες που μας μεταφέρει παρουσιάζουν άμεσα μια αντίθεση από εκείνες που αποτυπώθηκαν προηγουμένως

²⁶² Σημειώνουμε πως τα χαρακτηριστικά στα οποία αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία όταν πρόκειται για χαρακτήρα θηλυκού γένους, εντός του κειμένου, είναι η ηθική και το φυσικό της κάλλος, το οποίο φαίνεται πως θα πρέπει να υπακούει στους κανόνες ηθικής μιας ανδροκρατούμενης κοινωνίας.

²⁶³ Ράνια Αστρινάκη, ό. π., σ. 405-406.

²⁶⁴ Ράνια Αστρινάκη, ό. π., σ. 276-278.

²⁶⁵ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 36.

²⁶⁶ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 282.

²⁶⁷ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 43.

αναφορικά με τον τόπο διαμονής του στην Αμερική. Παρατηρεί τα «βουνά δίχως πράσινο», τον «ουρανό δίχως μπλε», τα «σερί οροπεδίων και απόκρημνων ακτών με φόντο βουνά», τους δρόμους «που στρίβουν από δω, στρίβουν από κει, λες και αρνούνται να φτάσουν», χιλιόμετρα χωραφιών «και στις γωνιές οι οικισμοί», ακόμα και ο αέρας είναι διαφορετικός, «αλαζόνας, άπιαστος». Οι πρώτοι Κρητικοί που αντικρίζει του, δημιουργούν επίσης μια αντίθεση με τις φιγούρες που είχε συνηθίσει να βλέπει. Απ' τη μια ο ταξιτζής που τον μεταφέρει στο σπίτι του, ένας τύπος «με μουστάκες πελώριες», που του ζητά την άδεια να ουρήσει στο οροπέδιο της Κρήτης γιατί «το είχε τάμα», έχει «στο παρμπρίζ τραγουδίστρια και Παναγία σε δίδυμη ασημένια κορνίζα» και προσπαθεί, σχεδόν καχύποπτα, να μάθει το σκοπό της επίσκεψης του Ρούσια. Από την άλλη ένας Σφακιανός «δυο μέτρα μπόνι», με «βράκες, στιβάνια, υπέργηρος, μονάντερος», «σκαρφαλωμένος σ' ένα βράχο στην ερημιά και με ένα κλαδευτήρι κλάδευε την πέτρα»²⁶⁸. Ο Ρούσιας έρχεται σε επαφή με αυτό που ο Μπρωντέλ ονομάζει «καλοδιατηρημένες εικόνες του παρελθόντος», που συναντά κανείς «στα εργαλεία, τις συνήθειες, τις τοπικές διαλέκτους, τις φορεσιές, τις προλήψεις της παραδοσιακής ζωής» στις παραδοσιακές κοινωνίες του χώρου της Μεσογείου, με το βουνό να είναι ο «κατεξοχήν συντηρητής του παρελθόντος»²⁶⁹.

Ο Ρούσιας φτάνοντας στο χωριό του αρχικά νοιώθει ξένος, στην πορεία όμως αρχίζει να νοιώθει πιο οικεία και η επιστροφή του σκέφτεται πως ήταν μοιραία. Όπως αναφέρεται, υπάρχουν τόποι που κουβαλιούνται από τους ανθρώπους και άλλοι τόποι «που δεν κάθονται στ' αυγά τους, πάνε αργότερα μόνοι τους και βρίσκουν το φυγάδα» και οι δυο περιπτώσεις καταλήγουν στην αναπόφευκτη επιστροφή του Κυριάκου στην Κρήτη²⁷⁰. Φαίνεται σχεδόν απίστευτο ότι επέστρεψε στο πατρικό του και πιστεύει στιγμιαία πως «δεν είχε δικαίωμα να μπει», σκεπτόμενος πως «χρειάζεται πολλή δουλειά να ξαναβρείς έναν ξεχασμένο τόπο», καθώς όπως του υπενθύμιζε προηγουμένως και ο ταξιτζής «άμα λείψεις καιρό, ξεκόβεις». Παρουσιάζεται αναποφάσιτος σχετικά με το εάν θα παραμείνει στο χωριό αλλά και εάν έκανε καλά που επέστρεψε. Καθώς ο Κυριάκος απουσιάζει καιρό από το χωριό του, είναι αποστασιοποιημένος από ανταγωνισμούς, συγκρούσεις και άμεσα βιώματα του χώρου προέλευσης του, γεγονός που βοηθά σε μια πιο ψύχραιμη αντιμετώπιση των θεμάτων. Διατηρεί ωστόσο φόβους και υποψίες για τυχόν αναζωπύρωση του παλιού μίσους και έτσι συνεχίζει να είναι επιφυλακτικός όσον αφορά τις κρίσεις του για τα γεγονότα του παρελθόντος που καθόρισαν τη ζωή του.

Η Καρυσιάνη μας μεταφέρει στην κοσμοαντίληψη της κρητικής κοινωνίας βεντέτας, προσεγγίζοντας μέσα από τα συναισθήματα και τις σκέψεις του Κυριάκου, την έννοια της ταυτότητας και τη συμπεριφορά που απορρέει από αυτή. Ο Κυριάκος προέρχεται από το γένος των Ρουσιάδων που είναι μέρος μιας ευρύτερης ομάδας, της μικροκοινωνίας του οροπεδίου Παγωμένου, ωστόσο η

²⁶⁸ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 49-51.

²⁶⁹ Fernand Braudel, *Η Μεσόγειος. Ο χώρος και η ιστορία*, μτφ. Έφη Αβδελά – Ρίκα Μπενβένιστε, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1990, σ. 28-29.

²⁷⁰ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 70-71.

ταυτότητα του διαμορφώθηκε σε μεγάλο βαθμό και από τη ζωή του στην Αμερική, γεγονός που του δημιουργεί μια σύγχυση ως προς την ταυτότητα της δράσης του. Το χρέος της αντεκδίκησης για το θάνατο του πατέρα του, δεν έχει διατυπωθεί ρητά ωστόσο γίνεται σαφές πως παρά τη χρόνια απουσία του Κυριάκου, τον ακολουθεί και είναι εκείνο που θέτει υπό αμφισβήτηση το δικαίωμα εισόδου στο πατρικό του. «Κατ' εικόνα των τοίχων του σπιτιού, η τιμή γίνεται αντιληπτή ως χώρισμα και ως φραγμός» όπως σημειώνει ο Μωρίς Αϊμαρ, αναφερόμενος στην αξία της τιμής στην κοινωνία της Μεσογείου²⁷¹. Το χώρισμα αυτό χωρίζει και προστατεύει εκείνους που κατέχουν την τιμή από τους υπόλοιπους. Ακολουθώντας αυτή τη σκέψη μπορούμε να κατανοήσουμε τον αυτοπεριορισμό που προσπαθεί να αντιμετωπίσει ο Κυριάκος κατά την είσοδο του. Καθώς η τιμή είναι πρώτα από όλα αξία συλλογική, ο Κυριάκος επιστρέφοντας στο πατρικό του και γνωρίζοντας πως δεν προτίθεται να διαπράξει αντεκδικητικό φόνο εκφράζει τις ανησυχίες του για την πιθανότητα η επιστροφή του να εκλαμβάνεται ως προσβολή της τιμής της οικογένειας του, για την οποία φέρει ευθύνη και είναι εγγυητής της.

Κατά την παραμονή του στο οροπέδιο Παγωμένου, ο Κυριάκος περπατά στις γειτονιές του χωριού του αποφεύγοντας να σκέφτεται. Οι εικόνες που είχε ως παιδί είχαν ξεθωριάσει, το σκηνικό είχε αλλάξει. Μαζί με τα βουνά, τα αλώνια και τις εκκλησιές τώρα υπήρχαν τα τζιπ, τα βενζινάδικα και οι ηλιακοί. Έτσι στο παραδοσιακό πλαίσιο προστίθενται νεωτεριστικά στοιχεία και αναλόγως αναπλαισιώνεται και η πρακτική τη βεντέτας. Επισκέπτεται τον τάφο του πατέρα του όπου και περιμένει, σκέφτεται, την άδεια του πρώτα για να καθίσει. Με αφορμή την επίσκεψη του ανακαλεί μνήμες από τον πατέρα του, τον οποίο θυμάται να κουβαλάει κουμπούρια και στιβάνια και να είναι απογοητευμένος από τον Κυριάκο που δεν ξέρει να χειριστεί τα όπλα. Η σκέψη που εκφράζεται στο σημείο αυτό σχετίζεται με την αντίληψη που θέλει το πιστόλι να λογίζεται ως εκφραστής της ταυτότητας του άνδρα και απαραίτητο στοιχείο για την ανδροποίηση του. Από μικρή ηλικία επιδιώκεται η εξάσκηση στη χρήση του έτσι που να θεωρείται «έξη». Η επιδεξιότητα στη χρήση του ταυτίζεται με την ισχύ του ανδρός και μεταφράζεται ως συμπλήρωση της παρουσίας του και του εκτοπίσματος του²⁷².

Ο Κυριάκος θυμάται ακόμη πως οι γονείς του δεν πολυμιλούσαν και γενικότερα οι σιωπές υπερισχύουν στις αναμνήσεις του. Η στάση αυτή δικαιολογείται καθώς όπως αναφέρεται ήταν επιλογή και των δυο συζύγων, από την πλευρά του αντρός, για να μη δίνει αφορμές στη γυναίκα του για μούτρα και από την πλευρά της γυναικός για να μη δίνει αφορμές για αγριάδα. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα του βιβλίου: δεν εμπιστεύονταν τα λόγια, μήπως δεν κουμαντάρουν τη γλώσσα, μη περσέψει κανά φάλτσο και βάλει φωτιά στα αίματα, στα αίματα εκείνου, γιατί η μάνα φούντωνε μόνο με τρίτους, αντιμετώπι με τον άντρα της ήταν της πυροσβέστης²⁷³. Η Καρυστιάνη κάνει

²⁷¹ Fernard Braudel, ό. π., σ. 191-192.

²⁷² Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 367-370.

²⁷³ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 53.

αναφορά εδώ στο ζήτημα της διαιώνισης της βεντέτας αφού όπως υποδηλώνεται ήταν δυνατόν μια λεκτική παρατυπία να «βάλει φωτιά στα αίματα». Ο Κυριάκος μεγάλωσε σε ένα περιβάλλον όπου ο φόβος για ενδεχόμενο ξέσπασμα βεντέτας είναι διαρκώς υπαρκτός. Συνεπώς το σύνολο της κοινωνίας είναι προετοιμασμένο καθώς ένα ασήμαντο γεγονός ενδεχομένως να ερμηνευθεί ως πρόκληση, δίδοντας έτσι την αφορμή για βίαιο ξέσπασμα. Σε αυτό το πλαίσιο δικαιολογείται και η σιωπηλή και λιγομίλητη στάση των δυο συζύγων ως τρόπος περιορισμού και αποφυγής πρόκλησης της βίας, μια στάση ζωής που μεταλαμπαδεύτηκε και στον Κυριάκο. Όπως αναφέρεται και στο κείμενο στις αναμνήσεις από τα παιδικά του χρόνια η χαρά απουσιάζει και αντί αυτής υπάρχει μοναξιά και ατέρμονη σιωπή.

Καθώς ο Κυριάκος περιφέρεται στο χωριό του ανακαλεί τα παλιά φονικά του χωριού του και τις οικογένειες που «ξεκληρίστηκαν» εξαιτίας τους, καθώς οδηγήθηκαν στην εξορία την ίδια νύχτα. Η ακούσια και ξαφνική μετεγκατάσταση, η οποία περιγράφεται εδώ, είναι δηλωτική των «σχέσεων βεντέτας» που εκδηλώνονται με αυτό τον τρόπο στην καθημερινή ζωή, μεταξύ δυο αντίπαλων ομάδων αιματοσυγγενών²⁷⁴. Στην προσπάθεια αποτροπής μιας ανεξέλεγκτης βίας είναι δυνατόν η πυρηνική οικογένεια ή μια επιμέρους γενεαλογική γραμμή, συνήθως εκείνη του θύτη που φοβάται την αντεκδίκηση, να μετοικήσει έχοντας προηγουμένως ξεπουλήσει όλα της τα υπάρχοντα²⁷⁵. Παράλληλα υιοθετείται μια τακτική του περιορισμού διάχυσης της βίας στην κοινωνία και μέσα από την λεκτική αποφυγή αναφοράς σε παλιές βεντέτες. Όπως μεταφέρει ο κοινοτάρχης στο Ρουσιά, «δε μιλούν αυτοί οι άνθρωποι, στα μέρη μας όλοι κρύβουνε λόγια, διότι τα λόγια παράγουν την κακιά στιγμή»²⁷⁶. Το συλλογικό υποκείμενο, που εδώ είναι το χωριό, καταγράφει αυτού του είδους τις περιπτώσεις για να τις ανακαλέσει στο παρόν μέσα από τη φράση, «η κακιά στιγμή», που παρατίθεται στο κείμενο της Καρυσιάνη. Η φρασεολογία επιχειρεί να αποκόψει τη βιαιότητα από την πράξη του φόνου που έχει προηγηθεί, αποδίδοντας τη σε μεμονωμένο και τυχαίο γεγονός που έγινε σε μια «κακιά στιγμή». Πρόκειται για μια επιχειρηματολογία την οποία συναντούμε και στη διαδικασία του «σασμού» και στόχο έχει και εδώ την αποτροπή του κινδύνου συνέχειας της βίας²⁷⁷. Στο κείμενο συναντούμε επαναδιατυπωμένη την παραπάνω αντίληψη υπό μορφή παροιμίας δια στόματος του κοινοτάρχη Παπαδούλη, «λείψε από μια κακή ώρα να ζήσεις χίλια χρόνια», όταν οι δυο Ρουσιάδες εξαφανίζονται και όλοι πιθανολογούν πως πλησιάζει η στιγμή της φονικής αντεκδίκησης²⁷⁸.

Κατά τις πρώτες κιόλας μέρες της διαμονής του ο Κυριάκος, που άλλοτε απέφευγε να αναμοχλεύει το παρελθόν, συνομιλεί με τη μητέρα του, για διάφορες οικογένειες σε χωριό και ενημερώνεται για την εξέλιξη τους. Επισκέπτεται κρυφά το σπίτι του ξαδέρφου του και φονιά του πατέρα του καθώς και το σπίτι της γιαγιάς του και συζητά με τη μητέρα του για εκείνον στην

²⁷⁴ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 272.

²⁷⁵ Ό. π., σ. 223-224.

²⁷⁶ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 222.

²⁷⁷ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 227.

²⁷⁸ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 283.

προσπάθεια του να μάθει περισσότερες πληροφορίες. Εκεί θα έρθει για πρώτη φορά σε επαφή με την καθημερινότητα του φονιά του πατέρα του και τις συνέπειες της φονικής πράξης του σε αυτή. Μέσα από τα μάτια του Κυριάκου, η Καρυστιάνη συνθέτει το προφίλ του φονιά σε μια προσπάθεια κατανόησης της «άλλης πλευράς», την οποία θα αναλύσουμε στη συνέχεια σε αντίστοιχο κεφάλαιο.

Κατά τη διαμονή του στο χωριό, ο Κυριάκος συνομιλεί ακόμη με συγχωριανούς που έρχονται να τον συναντήσουν, επισκέπτεται το παντοπωλείο-καφενείο του χωριού, κέντρο της κοινωνικής ζωής του χωριού του καθώς και άτομα που τον βοηθούν να κατανοήσει την ιστορία της βεντέτας στην οικογένεια του. Επαναφέρει μνήμες από την κοινή παιδική ηλικία με τα ξαδέρφια του, το φονιά και τον σκοτωμένο. Η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται ως «μαρτύριο καθημερινό» καθώς οι δίδυμοι πήγαιναν σε μεγαλύτερη τάξη και ο Κυριάκος προσπαθούσε με κάθε τρόπο να τους αποφύγει. Στα Σφακιά ανασύρει ακόμη μνήμες από «ψυχομαχητά συγγενών και μη», «λίιστα φονέων και κατόπι φονευθέντων» και «επαναλαμβανόμενα ονοματεπώνυμα, λες και οι ίδιοι άνθρωποι πέθαιναν και ξαναπέθαιναν»²⁷⁹. Σε συνδυασμό με τις πληροφορίες που συγκεντρώνει και τις σκέψεις που κάνει σχετικά με την πρακτική της βεντέτας παρουσιάζεται ως ένα άτομο που δεν επιθυμεί την αυτοδικία λόγω διαφορετικής παιδείας και συνείδησης καθώς για χρόνια έζησε σε ένα πολύ διαφορετικό περιβάλλον. Ωστόσο κουβαλά ένα αίσθημα ντροπής για αυτή του την παραδοχή καθώς ήταν ο μοναδικός εναπομείνας άνδρας στην οικογένεια του και ο πρώτος που δεν θα «έπιανε όπλα» και έχουμε ήδη αναφερθεί στις αντιλήψεις που αφορούν την οπλοχρησία. Η σκέψη του για παράκαμψη του αντεκδικητικού φόνου φαίνεται λογική καθώς πρόκειται για μια απόφαση που δεν προκύπτει αυθόρμητα σε οποιονδήποτε αλλά σε άτομα τα οποία γεννήθηκαν σε μια κοινωνία βεντέτας, επηρεάζονται από αυτή και γαλουχήθηκαν με τις αξίες της με αποτέλεσμα να είναι προσδιοριστικό στοιχείο της ταυτότητας τους. Συνεπώς η βεντέτα καθορίζεται όχι μόνο τοπικά αλλά και κοινωνικά. Όπως χαρακτηριστικά αποτυπώνει τα παραπάνω η Καρυστιάνη στους συλλογισμούς του Ρουσιά: «Ο ίδιος είχε ζήσει αλλιώτικα και μακριά. Ήξερε ότι οι διαφορετικές ζωές έφτιαχναν διαφορετική και τη σκέψη. Θα μετρούσε τα λόγια του. Θα μετρούσε τις βόλτες του»²⁸⁰.

Παρά την απόφαση του για μη τέλεση αντεκδικητικού φόνου, ο Κυριάκος δε στρέφεται στη λύση της φυγής από το χωριό του καθώς, όπως αναφέρεται, «δεν μπορούσε να γίνει φυγάς για δεύτερη φορά». Θεωρεί χρέος του να παραμείνει στο χωριό καθώς αυτό θα τον βοηθούσε τόσο να κατανοήσει τα αίτια της φονικής πράξης του πατέρα του αλλά και «να βάλει σε μια σειρά που να βγάζει νόημα όσα συνέβησαν, αρχίζοντας από το 1949»²⁸¹. Καθώς διερευνά το ιστορικό της οικογενειακής του βεντέτας, μέσα από πληροφορίες που συγκεντρώνει από μέλη της κοινότητας του χωριού, ανακύπτουν ερωτήματα όπως «πως είναι στ' αλήθεια εκείνη η στιγμή που ο άνθρωπος παίρνει μια μεγάλη απόφαση, να σκοτώσει;»²⁸², έχοντας στο μυαλό του τον πατέρα του, για να καταλήξει πως

²⁷⁹ Ο. π., σ. 135.

²⁸⁰ Ο. π., σ. 224.

²⁸¹ Ο. π., σ. 151.

²⁸² Ο. π., σ. 216.

«το κλικ στο μυαλό μπορούσε να συμβεί σε κάποιον ακόμη και στο βεραντάκι της κουζίνας, ενώ θα έκοβε το μήλο του στα τέσσερα και θα αποτελείωνε το κρασί του. Αρκεί να υπήρχε λόγος»²⁸³. Η Καρυσιάνη επιτυγχάνει έτσι με ένα έμμεσο τρόπο να θέσει κρίσιμα ερωτήματα όσον αφορά το ζήτημα της κρητικής βεντέτας παρακινώντας τον αναγνώστη να αναρωτηθεί σχετικά με το κοινωνικό και αξιακό πλαίσιο εντός του οποίου αναπαράγονται τα «οικογενειακά».

Μέσα από τη σκέψη του Κυριάκου ο αναγνώστης κατανοεί σταδιακά τον κόσμο των ορεινών κοινοτήτων της Κρήτης και τη θέση της βίας σε αυτές ως ένα πολλαπλό και πολύπλοκο κοινωνικό-πολιτισμικό σχήμα. Έτσι ο Ρουσιάς όταν αποφασίσει να συναντήσει το φονιά του πατέρα του τον ακούει στωικά να του εξηγεί τους λόγους οι οποίοι επέβαλαν το χρέος της αντεκδίκησης. Παράλληλα κατανοεί και την στάση του πατέρα του αφού όπως αναφέρεται «εκείνος τον είχε διώξει, εκείνος τον είχε σώσει, εκείνος είχε ξεπληρώσει και πληρώσει τα χρέη»²⁸⁴. Έπειτα από τη συμφιλίωση με τον κοντό, ο Ρουσιάς χορεύει δημόσια στο χωριό του «για πρώτη φορά στη ζωή του, ένα με το ρυθμό, συγκρατημένος (...) με το μαύρο παντελόνι και το μαύρο μακρυμάνικο πουκάμισο»²⁸⁵. Ο Κυριάκος που τις πρώτες μέρες αναρωτιόταν «τι να κουβέντιαζε άραγε το χωριό πίσω από την πλάτη του»²⁸⁶ παρουσιάζεται να αποκαθιστά στο σημείο αυτό την εικόνα του στο δημόσιο πεδίο καθώς η δημόσια επίδειξη της χορευτικής ικανότητας και το παραδοσιακό μαύρο στα ρούχα αποτελούν μέρος της «επιτελεστικότητας της αντρείας», όπως την έχουμε αναλύσει παραπάνω.

Έχοντας τακτοποιήσει τις εκκρεμότητες με το παρελθόν του ο Ρουσιάς επιστρέφει στην Αμερική όπου θα σκεφτεί την πιθανότητα μιας δεύτερης επιστροφής στο χωριό του. Ωστόσο την απορρίπτει αυτοστιγμεί αφού όπως περιγράφεται στο κείμενο: «Δεν θα τον καταλάβαιναν και θα τους πλήγωνε. Είχε λείψει πολλά χρόνια, και δεν μπορούσε να εισβάλει απανωτά δεύτερη φορά στη ζωή τους και να την ανατρέψει ό,τι είχαν μόνοι τους φέρει σ' ένα λογαριασμό, πόσο να απέχουν, πόσο να εναντιώνονται, πόσο να θυμούνται και πόσο να ξεχνούν. Χρόνια τώρα όριζαν τη ζωή τους οι σκοτωμένοι τους»²⁸⁷. Ο Κυριάκος συμβολίζει το ξένο σώμα που «εισβάλει» στη κοινωνία του Παγωμένου και διαταράσσει το μηχανισμό αναπαραγωγής της καθώς επιχειρεί να ανατρέψει τους όρους της ύπαρξης της στην περίπτωση που επιλέξει να μη τους σεβαστεί. Γίνεται κατανοητό πια πως η βία μετατρέπεται σε αναλυτική κατηγορία για την προσέγγιση και κατανόηση του συνόλου του κοινωνικού σύμπαντος της κρητικής κοινωνίας²⁸⁸. Για τον Κυριάκο «αρκούσε που κατάλαβε τι είναι να τρώει τον άνθρωπο το βάρος. Μόλις άρχισε να μετράει τα λάθη και το οικογενειακό άγος, να μην απωθεί την ενθύμηση, να γεύεται τη θλίψη και την ενοχή, να συμμερίζεται τότε άρχισε να αγαπάει ουσιαστικά τους ανθρώπους του. Η μνήμη είναι ελευθερία και η ελευθερία είναι επιείκεια και

²⁸³ Ο. π., σ. 217.

²⁸⁴ Ο. π., σ. 330.

²⁸⁵ Ο. π., σ. 295

²⁸⁶ Ο. π., σ. 85.

²⁸⁷ Ο. π., σ. 364.

²⁸⁸ Ουρανία Αστρινάκη,ό. π., σ. 174.

αγάπη»²⁸⁹. Νοιώθει τέλος την ανάγκη να απολογηθεί για όσα προσπάθησε να λησμονήσει τα τελευταία χρόνια, από φόβο, για το μίσος που δεν μπορούσε να «σηκώσει»²⁹⁰.

Επιστρέφοντας στην Αμερική δείχνει να έχει κατανοήσει τον τρόπο αντίληψης και δράσης της κοινωνίας του χωριού του αποδεχόμενος το πλαίσιο που ρυθμίζει τη ζωή τους και τις επιταγές του. «Ήταν ένας τόπος όπου οι άνθρωποι έκρυβαν ό,τι έκρυβαν με πολύ εύγλωττο τρόπο, συνεννοούνταν με τα λόγια που έλειπαν από τις φράσεις τους κι όσο σημαντικότερο το θέμα τόσο λιγότερα τα λόγια. Ήταν ένας τόπος με χιούμορ και αυτοσαρκασμό σε μεγαλύτερες δόσεις από οπουδήποτε αλλού για να αντέχονται οι αγριότητες του βουνού και τα παλιά αίματα»²⁹¹. Η λύτρωση του Κυριάκου από όσα «τον βάραιναν» ολοκληρώνεται καθώς βιώνει ουσιαστικά έπειτα από είκοσι έξι χρόνια το θάνατο του πατέρα του και πενθεί επιτέλους για εκείνον. Όπως ωραία το αποτυπώνει η Καρυστιάνη «αυτά που οι άλλοι έζησαν τότε, πολλοί μαζί ενωμένοι, και τα χρόνια που κύλησαν ξεθύμαναν την οργή και μαλάκωσαν τον πόνο, μοιράζοντας τον με κλίμακα φθίνουσα σε χιλιάδες μέρες και νύχτες, τώρα, τα ζεις μόνος εν είδει τιμωρίας για την προνομιακή απουσία και την αργοπορία, ουδείς είναι διατεθειμένος να τα ξαναμοιραστεί μαζί σου. Και πως να υπάρξει συντονισμός όταν η θλίψη των άλλων έχει ήδη γίνει πολυετές βίωμα θανάτου»²⁹². Παράλληλα αναδεικνύεται και η ευρηματικότητα της ανωτέρω κοινωνίας ως προς τους τρόπους της ομαλής της λειτουργίας μέσα από συμπόρευση στον πόνο, λειτουργώντας και εδώ ως σύνολο που δεν επιτρέπει τη διατάραξη της ισορροπίας του από μεμονωμένες δυνάμεις.

Κυριάκος Ρουσιάς, ο κοντός.

Ως πρώτη εικόνα για το φονιά του Μύρωνα Ρουσιά και υποψήφιου θύματος του γιου του, Κυριάκου, η Καρυστιάνη μας μεταφέρει έναν «κοντό, με χακί βερμούδες, γυμνό από τη μέση και πάνω, με μαλλιά ως τους ώμους μακριά, και στις κινήσεις αργός». Το κεφάλι του είναι πάντα σκυφτό, «τα μακριά μαλλιά να του περιορίζουν το οπτικό πεδίο, σα να είχε βαρεθεί να βλέπει τα ίδια, γυναίκα, σπίτι, χωριό». Διαμένει σε ένα «ασοβάντιστο, μικρό ισόγειο σπίτι χωρίς γλάστρες και δέντρο για σκιά»²⁹³. Το σπίτι του παραμένει ανολοκλήρωτο από τότε που ξέσπασαν τα οικογενειακά καθώς σκόπευε να μεταναστεύσει και να ξαναφτιάξει τη ζωή του. Το παρωνύμιο του, κοντός, δεν είναι τυχαίο καθώς μεταβιβάζεται από τον πατέρα και αποτελεί κοινωνική υποδήλωση για το γόητρο και την ισχύ του ατόμου²⁹⁴. Όπως θα δηλώσει ο κοντός, «δεν κλαψουρίζουμε οι κοντοί, η κουβέντα μας παίρνει μπόι, γιατί κάνουμε καζούρα στον εαυτό μας.». Από μόνος του παρουσιαζόταν ως «κοντός

²⁸⁹ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 368.

²⁹⁰ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 372.

²⁹¹ Ό. π., σ. 346.

²⁹² Ό. π., σ. 343.

²⁹³ Ό. π., σ. 72-74.

²⁹⁴ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 170.

τζούνιορ»²⁹⁵. Ειδικά για τα παρωνύμια που αφορούν μια απαξιωτική πληροφορία, στο βαθμό που ένας άντρας είναι σε θέση να υπερηφανευτεί για αυτό δείχνει πως έχει κατανικήσει την «ντροπή» που περιορίζει την έκφραση του εγωισμού. Η απόκτηση του παρωνυμίου συνιστά δοκιμασία της ικανότητάς του φέροντα να υπερβεί τους περιορισμούς που θέτει το εσωτερικό αίσθημα της «ντροπής» καταδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο την αρετή του αφού μέσω της διάδοσης του παρωνυμίου χρησιμοποιείται ευρύτερα, γεγονός που μεταφράζεται ως σημάδι της επιτυχίας του²⁹⁶.

Ο Κυριάκος Ρουσιάς που παρακολουθεί κρυμμένος το σπίτι του κοντού, μας μεταφέρει την καθημερινότητα του. Ο κοντός ασχολείται από τα επτά του με γεωργοκτηνοτροφικές εργασίες και είναι ο μοναδικός εναπομείνας άνδρας της οικογένειας του και θεωρείται συνεπώς υπεύθυνος για τη φροντίδα των θηλυκών μελών της. Πρόκειται για μια ευθύνη η οποία φαίνεται να τον δυσανασχετεί καθώς αναλαμβάνει διαρκώς να διεκπεραιώσει σημαντικά κουραστικές εργασίες. «Γιαγιά, γυναίκα και κουμπάρα, τρεις γυναίκες με τα σπίτια στις τρεις άκρες του τόπου, με περιμένετε στην κάψα του Αυγούστου να γίνω καρβουνιάρης, χτίστης και ασπριτζής. Είλωτας»²⁹⁷. Χωρίς σημαντικό δίκτυο συμμαχιών ο κοντός πέφτει επίσης συχνά θύμα ζωοκλοπής ώσπου χάνει το κουράγιο του και ξεπουλά τα λιγοστά του ζώα. «Όποτε του πήγαιναν στραβά του κοντού, έβρισκε τον καφετζή χαράματα, μεθούσε και ξεσπούσε, μακάρι να γυρίσει ο άλλος από την Αμερική και να με καθαρίσει», υπολογίζοντας τον «είτε σα σωτήρα από τα εγκόσμια βάσανα είτε σαν εκδικητή»²⁹⁸. Στο καφενείο δε, ακουμπούσε «στον τοίχο με τον τρόπο που όσοι κινδυνεύουν προφυλάσσουν τα νώτα τους»²⁹⁹ γνωρίζοντας πως είναι πολύ πιθανό να είναι το επόμενο θύμα στα οικογενειακά των Ρουσιάδων.

Ο κοντός είχε σκοτώσει με ενέδρα τον Μύρωνα Ρουσιά, «δέκα μέρες μετά το γάμο του και τη σφαγή του τραγουδιστή αδερφού του», φορώντας το γαμπριάτικο κουστούμι. «Σκουρωπός και λεπτοκαμωμένος, ένας βλαστός ντοματιάς, σα να έχασε τα χνούδια του και ξαφνικά να κάτσιασε. Κοίταξε το θύμα του, το άγγιξε, μύρισε τη δροσερή κολόνια από το κούρεμα. Άφησε κάτω το όπλο, έκανε το σταυρό του και σκέπασε τα μάτια με τις ματωμένες παλάμες του»³⁰⁰. Η ενέδρα είναι το απροειδοποίητο χτύπημα και θεωρείται ενδεδειγμένος τρόπος εκδίκησης έπειτα από το πρώτο φονικό στα οικογενειακά. Ιδεατά στήνεται σε μη κατοικημένο χώρο ωστόσο στην πράξη μπορεί ν γίνει οπουδήποτε. Από το δικαστήριο ως την πλατεία της κοντινής πόλης και από το πλοίο ως ένα κουρείο της οδού Δροσοπούλου, όπως περιγράφει η Καρυστιάνη. Θεωρείται πως το υποψήφιο θύμα και πρώην θύτης είναι προετοιμασμένος να δεχθεί αντεκδικητικά πυρά ανά πάσα στιγμή, καθώς η ίδια του η πράξη τον έχει προετοιμάσει για αυτό. Το θύμα θα πρέπει να είναι σε εγρήγορση και εάν είναι άξιος καταφέρνει να ξεφύγει³⁰¹. Στην αντεκδίκηση δεν υπάρχουν κανόνες, ο θύτης επιθυμεί απλώς να πάρει

²⁹⁵ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 274.

²⁹⁶ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 287.

²⁹⁷ Ό. π., σ. 86.

²⁹⁸ Ό. π., σ. 110.

²⁹⁹ Ό. π., σ. 147.

³⁰⁰ Ό. π., σ. 174.

³⁰¹ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π. σ. 365.

πίσω το αίμα του σκοτωμένου γι' αυτό στήνεται συνήθως ενέδρα και το χτύπημα είναι «πισώπλατο». Η ενέδρα αν και θεωρείται άναδρος φόνος ωστόσο δεν είναι κατακριτέα στο αξιακό σύστημα της κοινωνίας. Ο φόνος χρεώνεται ούτως ή άλλως σε εκείνον που έχει το χρέος της αντεκδίκησης, γνωρίζοντας πως παράλληλα διατρέχει τον ίδιο κίνδυνο στη συνέχεια. Επιπλέον ο αντεκδικητικός φόνος λογίζεται ως επανορθωτικός μιας κατάστασης κοινωνικής κατωτερότητας του δράστη που προκύπτει από τις πράξεις ή τη συμπεριφορά του θύματος ή αιματοσυγγενών του³⁰².

Στην κατάθεση του στο δικαστήριο ο κοντός θα εξηγήσει πως έπραξε «κατά καθήκον» καθώς ο θανών «δεν ήτανε σωστός» όπως συμπληρώνει ο προξενητής Ξυλάς. Ο κοντός δεν είχε κλείσει ακόμα τα είκοσι, με τη γυναίκα του είχε κοιμηθεί μόνο μια φορά και ο θανών διάλεξε τη μέρα του γάμου του και «έπιασε και λιάνισε» τον Σήφη, «μ' ένα μαχαίρι είκοσι πόντων» ενώ όλοι χρησιμοποιούσαν πιστόλια. Ο κοντός θεωρεί πως ο θανών έκανε το φόνο από ζήλια για τη φωνή και τη δόξα του νεαρού Σήφη αλλιώς θα μπορούσε να είχε σκοτώσει και τον ίδιο που ήταν βοσκός και καθημερινά παρών³⁰³. Ο θύτης επιλέγει ως θύμα τον καλύτερο και αξιότερο από τα δυο αδέρφια τόσο ώστε να καταφέρει όσο το δυνατόν μεγαλύτερο πλήγμα στην αντίπαλη οικογένεια αλλά πιθανόν και για να υπογραμμίσει την αξία του δικού του αιματοσυγγενή.

Λίγο πριν το φόνο ο κοντός «είχε το βλέμμα των ανθρώπων τη στιγμή που παίρνουν μια μοιραία απόφαση. Εντυπωσίαζε η μελαγχολία του»³⁰⁴. Όπως περιγράφεται, «ήταν από εκείνους τους άντρες (...) που είχαν στη νίκη την οδύνη του ηττημένου και στην ήττα, σκοτωμένοι τον αέρα του νικητή»³⁰⁵. Η απόφαση για την τέλεση του φονικού προβάλλεται ως εξαναγκασμός του εθίμου που οδηγεί μοιραία το χέρι του θύτη. Τέτοιου είδους κίνητρα εντοπίζονται στις ψυχολογικές πιέσεις που νοιώθει το άτομο από το κοινωνικό του περιβάλλον όταν πρόκειται για «κλειστές» και με «παραδοσιακές δομές» κοινωνίες, όπως οι κοινωνίες με το «έθιμο» της βεντέτας που λειτουργεί ως «άγραφος νόμος»³⁰⁶. «Ήτανε τα παλιά αίματα στη μέση» ωστόσο ο κοντός και ο αδερφός του δεν προκαλούσαν με τη συμπεριφορά τους την αντίπαλη οικογένεια και συνεπώς ο δράστης θα μπορούσε να σταματήσει εκεί το φαύλο κύκλο του αίματος³⁰⁷. Ο κοντός θεωρεί πως ο φόνος του Μύρωνα στη Δροσοπούλου ήταν ένας «κόσμιος φόνος». Όπως αναφέρει, «πήραν τέλος όλα για όλους. Για το σκοτωμένο, για μένα, για τη γυναίκα μου. Μακάρι να μην τον είχα φάει. Αν ήταν ζωντανός και ο δίδυμος αδερφός μου, θα ζούσε τώρα και το θύμα μου. Αλλά μετά τη σφαγή του Σήφη δεν θα μπορούσα να σταθώ στο χωριό. Και οι ψυχές μας, του νεκρού Σήφη, η δική μου, της μάνας και της γιαγιάς δε θα βρίσκane το δίκιο και το νόημα τους. Στα μέρη μας αγιάζουμε αλλιώς, κανείς δεν ξεφεύγει από το χρέος ως και ο Θεός πάει πάσο»³⁰⁸.

³⁰² Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 235-236.

³⁰³ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 186-187.

³⁰⁴ Ό. π., σ. 185.

³⁰⁵ Ό. π., σ. 369.

³⁰⁶ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 288.

³⁰⁷ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 187.

³⁰⁸ Ό. π., σ. 189.

Όπως έχουμε αναλύσει παραπάνω, στους άντρες στόχος είναι η υπερνίκηση της «ντροπής», γεγονός που συγκρούεται ενίοτε με τους εκκλησιαστικούς και κρατικούς φορείς. Η ταπεινοφροσύνη δεν έχει θέση στη ζωή των ανδρών, καθώς ο ταπεινός άνδρας δε μπορεί να προσδοκά ότι θα είναι κοινωνικά αποτελεσματικός, αφού η αμαρτία (κλοπή ζώων, φόνος, βλασφημία κτλ) με την εκκλησιαστική έννοια, είναι αναγκαία συνθήκη της κοινωνικής ύπαρξης. Ωστόσο η αμαρτία απαιτεί κάποια μορφή εξιλέωσης είτε με εξομολόγηση είτε με τον κοσμικό τρόπο, αυτό δηλαδή που λογίζεται ως ηθική συμπεριφορά στην κοινότητα εντούτοις για το κράτος και την εκκλησία μπορεί να μην είναι αποδεκτό. Έτσι συμπεριφορές και πράξεις οι οποίες παρουσιάζονται ως αμαρτία η ποινικά κολάσιμες παρότι μοιάζουν παράδοξες αντιμετωπίζονται ως απόλυτα λογικές στο εν λόγω πλαίσιο³⁰⁹. «Χρόνια τώρα όριζαν τη ζωή τους οι σκοτωμένοι τους, ακόμη κι αν κάποιες βροχερές νύχτες μερικοί και μερικές ένιωθαν το φορτίο βαρύ και, βλάσφημοι, ζήλευαν σιωπηρά τους πολλούς που δεν είχαν αδιάκοπα αλέ ρετούρ σε δικαστικές, αγροτικές, και εγκληματολογικές φυλακές, κάποιοι άντρες να τριγυρίζουν δέκα, είκοσι και είκοσι πέντε χρόνια σε Κορυδαλλό, Αλικαρνασσό, Κέρκυρα»³¹⁰. Ο κοντός για παράδειγμα απολάμβανε μια «γενική συμπάθεια» από το σύνολο των συγχωριανών του καθώς ο φόνος που διέπραξε εκλαμβάνεται ως ηθικό καθήκον³¹¹. Επίσης περιγράφεται πως ο δράστης πριν τελέσει το φόνο ανάβει κερί στην εκκλησία της Αγίας Ζώνης και αμέσως μετά το φόνο κάνει το σταυρό του. Η Μάρω η γυναίκα του λέει «είναι άγιος, ας έγινε τότε ό,τι έγινε, ας βλαστημάει καμιά φορά, ας χαλάει τον κόσμο, είναι ένας άγιος»³¹². Η κουμπάρα του Καλογριδακη αναφέρει πως «είναι καλός χριστιανός και καλός Σφακιανός και δεν αμαρτάνει ανήμερα της Παναγιάς»³¹³ εννοώντας πως θα απέφευγε να σκοτώσει τη συγκεκριμένη ημέρα ειδικώς ωστόσο γενικότερα δεν αποκλείεται η τέλεση της πράξης σε άλλο χρόνο.

Ο κοντός σχεδίαζε σύντομα να φύγει από το χωριό καθώς παρέμενε εκεί «ρημαγμένος» επειδή ανέμενε διαρκώς το θάνατο. Η ζωή του δεν είχε νόημα όπως και το σοβάντισμα του σπιτιού του και η περιποίηση του χωραφιού και γι' αυτό αποφασίζει να πουλήσει τα υπάρχοντα του. Παρά την έλλειψη συμμαχικών υποστηρικτών και την επαναλαμβανόμενη κλοπή του δεν ζητά καμία χάρη από τους συγχωριανούς του για τη διευκόλυνση των καθημερινών του αναγκών καθώς «δεν μπορούσε να ανταποδώσει»³¹⁴. Πριν αποφασίσει να μετοικήσει στην Αυστραλία ο κοντός ζητά συστατική επιστολή από τον κοινοτάρχη, ο οποίος με τη σειρά του ζητά την άδεια του Κυριάκου για να την παραδώσει καθώς όπως λέει ως «μοναχογιός της άλλης πλευράς» έπρεπε να γνωρίζει τις κινήσεις του κοντού³¹⁵. Στην Αυστραλία όπου σκόπευε να πάει, ήταν ήδη εγκατεστημένοι «τρεις Δρακάκηδες αδερφοί, από το '63», οι οποίοι τον είχαν καλέσει πριν ακόμη γίνει το φονικό³¹⁶. Πρόκειται προφανώς για

³⁰⁹ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 288-295.

³¹⁰ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 364.

³¹¹ Ό. π., σ. 233.

³¹² Ό. π., σ. 305.

³¹³ Ό. π., σ. 283.

³¹⁴ Ό. π., σ. 224.

³¹⁵ Ό. π., σ. 218.

³¹⁶ Ό. π., σ. 278.

αγχιστειακούς συγγενείς οι οποίοι έχουν προκύψει έπειτα από το γάμο του κοντού με την ανιψιά των Δρακάκηδων. Πιστοί στις υποχρεώσεις τους ως προς τις σχέσεις αλληλοβοήθειας και συνεργασίας μεταξύ των δυο γενών στηρίζουν οικονομικά την οικογένεια του κοντού όσο εκείνος είναι στη φυλακή. Ωστόσο όταν έστειλαν χρήματα για την κηδεία του Σήφη, «οι πενθούντες τους το γύρισαν πίσω, σημειώνοντας, ο τάφος μας κατά την τσέπη μας»³¹⁷.

Πριν την αποχώρηση του ο κοντός επιχειρεί να πάρει μαζί του τον νεκρό αδερφό του Σήφη. Η Καρυσιάνη περιγράφει τη σκηνή αυτή μεταφέροντας τη συναισθηματική φόρτιση του κοντού. Ο κοντός όταν αντίκρισε τον τάφο «κουλουριάστηκε σα να τον έκοψε οξύς, αιφνίδιος πόνος στην κοιλιά, αδερφέ μου, βόγκηξε κι έκανε το σταυρό του». «Αφού άνοιξε τον τάφο αδερφού του, «χτύπησε την ξύλινη πόρτα, σα να περίμενε κάποιος να του ανοίξει». Η αίσθηση του κοντού ότι ο αδερφός του συνεχίζει να ζει, σχετίζεται άμεσα με την αίσθηση χρέους προς τον νεκρό, κατά το εθιμικό δίκαιο, ο οποίος θεωρητικά απαιτεί από τους αιματοσυγγενείς του εκδίκηση για το θάνατο του ώστε να μπορέσει να αναπαυθεί στην τελευταία του κατοικία. Ο κοντός ανοίγει το οστεοφυλάκιο, βγάζει τα κόκαλα του Σήφη από το «άσπρο γαμπριάτικο πουκάμισο», τα ξεπλένει με κρασί και τα τοποθετεί στο σακ βουαγιάζ του³¹⁸. Η πράξη του κοντού παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς το συμβολισμό της καθώς όπως σημειώνει ο M. Herzfeld πιστεύεται πως «το κρασί φέρνει το αίμα που θα γεννήσει γιους»³¹⁹. Ο κοντός ήθελε να πάρει τα κόκαλα του αδερφού του μαζί του στην Αυστραλία «ως εκπροσώπου των νεκρών της οικογένειάς του», καθώς ήταν «πρεσβευτής» της, πιθανόν επειδή ήταν εκείνος που συγκέντρωνε το σημαντικότερο υλικό και συμβολικό κεφάλαιο στην οικογένεια του παρά το θάνατο του³²⁰.

Όταν η αίτηση του κοντού για την Αυστραλία απορρίπτεται, εξαφανίζεται από το χωριό απεγνωσμένος και φθάνει στην Βρυξέλλες. Σκοπός του είναι να θάψει τον αδερφό του Σήφη εκεί όπου ήταν θαμμένος ο Νικόλαος Ειρηνάιου Παυλάκης, ο οποίος επί ΠΑΣΟΚ «έστειλε στην κοινότητα λεφτά για να πάει ο δρόμος παραπέρα», και στη συνέχεια σκόπευε να βρει εκεί μια εργασία και αργότερα να ακολουθήσει και η σύζυγος του³²¹. Το σακ βουαγιάζ με τα κόκαλα του νεκρού, δημιουργεί πρόβλημα στον κοντό καθώς δεν συνοδεύεται από επίσημα σχετικά έγγραφα. Η ιστορία του θα διαδοθεί στην τηλεόραση όπου παρουσιάζεται ως ο «ήρωας Κρητικός» με την αλλόκοτη υπόθεση³²². Ο «επί του Τύπου» σχολιάζει πως ο κοντός φιλοξενείται με έξοδα του ελληνικού δημοσίου, ωστόσο ο νεκρός «είχε εισέλθει παρανόμως στο Βέλγιο και επρόκειτο να απελαθεί», προσθέτοντας «συμπερασματικά» πως «είμαστε πια στο τέλος του εικοστού αιώνα». Ο παρουσιαστής θα συμπληρώσει στην τελευταία φράση «οριστικά και αμετάκλητα» ενώ προηγουμένως προσπάθησε

³¹⁷ Ο. π., σ. 252.

³¹⁸ Ο. π., σ. 253.

³¹⁹ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 123.

³²⁰ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 279.

³²¹ Η Ι. Καρυσιάνη σε αρκετά σημεία του κειμένου κάνει αναφορές στα πολιτικά τεκταινόμενα του πρόσφατος παρελθόντος και του παρόντος αναδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο πτυχές της πολιτικής πραγματικότητας της κρητικής κοινωνίας και αναπλαισιώνοντας έτσι κάθε φορά το φαινόμενο της βεντέτας.

³²² Ο. π., σ. 352.

μια βιασμένη συνέντευξη του «φονιά». Στη συνέχεια το χωριό γεμίζει από δημοσιογράφους οι οποίοι επιχειρούν να συγκεντρώσουν λεπτομέρειες για την υπόθεση του κοντού «επειδή πούλαγε στις ακροαματικότητες»³²³. Παράλληλα παρατίθεται μια πιο ψύχραιμη προσέγγιση του θέματος μέσα από το χαρακτήρα της επίκουρης καθηγήτριας του Παντείου με διδακτορικό στα «οικογενειακά», η οποία αναφέρεται στην ιστορία των Σφακιανών και τη συμβολή τους στους αγώνες για την απελευθέρωση του ελληνικού κράτους. Όπως συμπληρώνει, «η απείθεια έγινε τρόπος ζωής. Τα όπλα, η μόνη πολυτέλεια του φτωχού. Η αυτοδικία, ο αποδεκτός από τις τοπικές κοινωνίες τρόπος πλήρωσης των κενών της απονομής της δικαιοσύνης, σε κείνους τους δυσπρόσιτους, φτωχούς τόπους. Ο απόηχος όλων αυτών φτάνει στις μέρες μας ως παρρέκλιση και οι ενεχόμενοι σε βίαιες πράξεις με σοβαρό ηθικό κίνητρο δε θεωρούν εαυτούς εγκληματίες και δεν κατανοούν γιατί βάλλονται ως βάρβαροι»³²⁴.

Η Ι. Καρυσιάνη σε αρκετά σημεία του μυθιστορήματος της περιγράφει το φαινόμενο της επιφανειακής προσέγγισης της βεντέτας από τα Μ.Μ.Ε, η οποία συμβαίνει τα τελευταία χρόνια. Ο υπερτονισμός μιας εκδικητικά βίαιης διαφορετικότητας, η οποία παραπέμπει σε «εξωτικά» χαρακτηριστικά διεγείρει την περιέργεια των αστυνομικών ρεπορτάζ και των Μ.Μ.Ε με αποτέλεσμα να επιχειρούν την κατασκευή εικόνων με διάθεση υπεραπλούστευσης και εντυπωσιασμού. Με αυτό τον τρόπο ο κάποτε ηρωικός «Άλλος» Έλληνας μετατρέπεται σε «κακός» Έλληνας και κατηγοριοποιείται ως παρρεκλίνον και εγκληματικό στοιχείο, με κίνδυνο να λειτουργήσει ως αυτοεκπληρούμενος χαρακτήρας³²⁵.

Ο «σασμός» των δυο αντιπάλων

Έπειτα από τις πληροφορίες που έχει συγκεντρώσει ο Κυριάκος, όσον αφορά την οικογενειακή βεντέτα γενικότερα αλλά και ειδικότερα το φόνο του πατέρα του, αρχίζει να κατανοεί τις αιτίες που όπλισαν το χέρι του ξαδέρφου του. Έπειτα από μια σειρά από φανταστικούς εσωτερικούς διαλόγους και καταστάσεις σχετικά με την πιθανή πορεία των πραγμάτων αποφασίζει να συναντήσει τον Κοντό, έχοντας μαζί του την κοντόκανη καραμπίνα του πατέρα του, την οποία είχε θάψει η μητέρα του. Οι δυο Ρουσιάδες συνομιλούν έχοντας τα όπλα παράμερα ενώ ο Ψηλός εμφανίζει δυο ποτήρια και ρακί. Ο Κοντός όταν το αντικρίζει πνίγεται «σ' ένα αργό λυγμό και σ' ένα αδερφέ μου, που βγήκε από το στήθος του σαν πόνος παλιός»³²⁶. Η προσφώνηση του επίδοξου φονιά ως αδερφό δεν είναι τυχαίο καθώς οι κοινωνικές προσλαμβάνουσες του κοντού μεταφράζουν την πράξη του Κυριάκου ως έκφραση επιθυμίας συμφιλίωσης. Το παραπάνω πλαίσιο μας παραπέμπει στη διαδικασία του σασμού, όπως αυτός έχει περιγραφεί παραπάνω.

Οι δυο Ρουσιάδες αρχικά χωρίς να μιλούν, πίνουν ρακί κατά τη διάρκεια της συνομιλίας από

³²³ Ο. π., σ. 359-361.

³²⁴ Ο. π., σ. 360-361.

³²⁵ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 10.

³²⁶ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 268.

το οποίο μάλιστα ο Κοντός ρίχνει και στο έδαφος, για το νεκρό αδερφό του. Οι δυο τους «επεδίωκαν εξίσου τη σιωπή και την αμοιβαία εξήγησή, μόνο που η δεύτερη ήταν απαγορευμένη»³²⁷. Ο κοντός αναφέρει, «δεν μετάνιωσα που καθάρισα τον γέρο σου κι ούτε πρόκειται, (...) Ούννος, είπε, Ούννος, ξαναείπε σιγά»³²⁸. Ο κοντός αναγνωρίζει τις δομικές αρχές της βεντέτας αλλά ταυτόχρονα ότι οι αρχές αυτές είναι υπό διαπραγμάτευση από τους πράττοντες σε ατομικό επίπεδο, οι οποίοι είναι σε θέση να επιλέξουν να ερμηνεύσουν υπέρ της περιστολής ή της επέκτασης της βίας³²⁹. Περιγράφει τη ζωή του μετά το φονικό, για την περίοδο κράτησης του στη φυλακή, για τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσής του μετά την αποφυλάκιση του και την προσπάθεια μετεγκατάστασης, για την οποία είχε αιτηθεί κατά τη διαμονή του Αμερικάνου στο χωριό ώστε να πάρει έμμεσα την έγκριση του. Ο κοντός έδρασε έχοντας απόλυτη συνείδηση των συνεπειών της πράξης του καθώς αποτελούσε ηθική επιταγή για την κοινωνική του υπόσταση και συνεπώς δεν μετάνιωνε για αυτή.

Ο κοντός αναφέρει πως μόλις πυροβόλησε το θύμα του, η τελευταία του κουβέντα ήταν «με λύτρωσες», ωστόσο δεν τόλμησε ποτέ του να το εξομολογηθεί σε κανέναν. «Και πού να την έλεγα τότε; Στο δικαστήριο, στη γιαγιά μου, στη μάνα σου, σε ποιόν; Μόνο ζημιά»³³⁰. Οι δυο Ρουσιάδες συμφιλιώνονται μόνο όταν μένουν οι δυο τους στο βουνό, απομακρυσμένοι από το υπόλοιπο χωριό καθώς η σπουδαιότητα της αντιμετώπισης κάθε αντιπαράθεσης είναι ανάλογη με το εκάστοτε ακροατήριο. Αν επιχειρούσαν να συνευρεθούν μπροστά στους άλλους, χρέος του ψηλού θα ήταν να επιδείξει πολεμική πολεμική στάση και χρέος του κοντού να απαντήσει επιθετικά και τότε η βία θα κορυφωνόταν. Αντίθετα στο βουνό δεν υπάρχει το κριτικό μάτι που παρακολουθεί. Εκτός από τους εμπλεκόμενους αιματοσυγγενείς αρρενογονίας και τα άτομα στο δημόσιο πεδίο εξωθούν τα μέλη της πατρωνυμικής ομάδας σε επιθετική δράση, ώστε να μη θεωρηθούν αδύναμοι. Ανάλογα με τη στάση τους προκαλούν και περιστέλλουν τη βία. Την προκαλούν σιωπηρά αφού είναι το ακροατήριο ενώπιον του οποίου διακυβεύεται η φήμη της πατρωνυμικής ομάδας αλλά και την περιστέλλουν συγκρατώντας τους μαινόμενους συγγενείς³³¹.

Τα «οικογενειακά» των Ρουσιάδων.

Καθώς όπως προαναφέραμε, η ιστορία στο βιβλίο της Καρυστιάνη δεν αφορά μόνο τον κεντρικό ήρωα αλλά πρόκειται ουσιαστικά για την ιστορία βεντέτας μεταξύ δυο αντίπαλων ομάδων αιματοσυγγενών, σημαντικό μέρος του βιβλίου αναφέρεται στα μέλη των δύο οικογενειών. Η επιλογή της Καρυστιάνη να επεκταθεί στα υπόλοιπα μέλη στηρίζεται στη λογική της βεντέτας που ως κοινωνικό φαινόμενο αφορά σχέσεις αιματοσυγγενών και η διάπραξη φόνου ξεπερνά τις ατομικές ευθύνες εμπλέκοντας τα άρρενα μέλη και των δύο ομάδων. Επιπλέον, παρά το γεγονός ότι οι γυναίκες

³²⁷ Ο. π., σ. 223.

³²⁸ Ο. π., σ. 273-274.

³²⁹ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 123-124.

³³⁰ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 281.

³³¹ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 121-122.

δεν εμπλέκονται στους αντεκδικητικούς φόνους δεν είναι διόλου αμέτοχες του ολικού αυτού φαινομένου. Συνεπώς μέσα από την περιγραφή των μελών των δυο οικογενειών προκύπτουν στοιχεία που μας βοηθούν στη συνολικότερη προσέγγιση του φαινομένου. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα όπου περιγράφει ακριβώς τη δυναμική επιρροή της παλιάς βεντέτας στις δυο ομάδες: «Από την έναρξη των προβλημάτων, οι δυο οικογένειες διάλεξαν άλλους βοσκότοπους, άλλους χωματόδρομους, άλλη εκκλησία κι άλλο μπακάλικο»³³². Στη φράση αυτή συμπυκνώνεται η περιγραφή της καθημερινότητας των δυο αντίπαλων ομάδων αιματοσυγγενών οι οποίες φροντίζουν να προστατεύουν τα μέλη τους και ταυτόχρονα να διατηρούν τις ισορροπίες.

Ο πατέρας Μύρωνας Ρουσιάς

Στην περίπτωση του συγκεκριμένου χαρακτήρα συναντούμε το επαναλαμβανόμενο μοτίβο της ηρωικής ταυτότητας που αφορά ένα σύνολο αξιών με βασικότερες την ανδρεία, την παλικάριά, τη σωματική ανωτερότητα, και την απάρνηση εξαναγκασμού και σε αυτό το πλαίσιο δικαιολογείται και η επίδειξη δύναμης και βίας που αποκτούν θετικό περιεχόμενο καθώς ανάγονται σε ένα παρελθόν κατάστασης πολέμου³³³.

Όπως αναφέρεται στο κείμενο ο Ρουσιάς «στο Φρέντερικ είχε μισολησμονήσει τη φυσιογνωμία του πατέρα του», καθώς όμως επιστρέφει στο χωριό και παρατηρεί τη φωτογραφία του πατέρα του, αρχίζει να θυμάται τις συνήθειες του. Περιγράφεται ως ο εν ενεργεία κεφαλή της πατρωνυμικής του ομάδας που απαιτεί ησυχία για την απόλαυση καθημερινών συνηθειών του, είναι χουβαρντάς, μεγαλόσωμος και «με το μπαούλο γεμάτο φυσίγγια, χειροβομβίδες και κουδούνια από φαγωμένες κλεμμένες προβατίνες»³³⁴. Παράλληλα, με την αρχηγική θέση του Μύρωνα Ρουσιά στον οίκο του και την απαίτηση σεβασμού της, σκιαγραφείται μια εσωτερική αναγκαιότητα του, που είναι ταυτόχρονα και υποχρέωση σύμφωνα με τα στερεοτυπικά πρότυπα της συγκεκριμένης κοινωνίας, να επιτύχει μια ταύτιση με την εικόνα του ιδεατού εαυτού στο δημόσιο πεδίο. Πρόκειται για μια έννοια που αφορά την ηθική αλλά σχετίζεται άμεσα και με υλικά αγαθά και εξαρτάται από τις πράξεις και το ποιόν του ατόμου³³⁵. Έτσι πράξεις όπως, η χρήση όπλων και η ζωοκλοπή, συμβολίζουν την αξίωση της ατομικής αρρενωπότητας, αν λάβουμε υπόψιν το πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται και οι δυο αυτές πρακτικές όπως έχουν περιγραφεί παραπάνω. Συνιστούν και τα δυο στοιχεία της «ποιητικής του ανδρισμού» και συνδέονται με την κοινωνική αναγνώριση. Ειδικά τα κουδούνια των προβατίνων, αποτελούν αποδεικτικό στοιχείο της συχνής πρακτικής της ζωοκλοπής, η οποία αποτελεί τακτική για επίτευξη συμμαχιών, όπως έχει προαναφερθεί, ενώ η ικανότητα κάποιου ως επιτήδειος ζωοκλέπτης

³³² Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 146.

³³³ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 116-117.

³³⁴ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 56-57.

³³⁵ J. Campbell, Honour, *Family and Patronage. A study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press, 1964, σ. 307.

εξασφάλιζε πολλούς ισχυρούς φίλους, «σύντεκνους» δηλαδή, γεγονός που προσέδιδε κύρος³³⁶.

Ο Ρουσιάς που μας δίνει τα παραπάνω στοιχεία, καθώς περιγράφει τον πατέρα του, προηγουμένως έχει αναρωτηθεί εάν τον είχε αγαπήσει ποτέ του, μεταφέροντας έτσι το σκληροτράχηλο χαρακτήρα του πατέρα του, που συμβαδίζει με το πρότυπο του άντρα ο οποίος οφείλει να χαρακτηρίζεται από αυτοέλεγχο και λογική σε αντίθεση με την έντονη εκφραστικότητα των γυναικών. «Εκείνος (ο πατέρας), πότε σκέτη αταραξία, αναισθησία, ασυγκινησία, πότε νεφεληγερέτης Ζευς, που γουδοκοπάνιζε τα πλάσματα του σπιτιού και το βλαστημίδι πήγαινε σύννεφο»³³⁷. Στο ίδιο μοτίβο κινείται και η περιγραφή για την ημέρα της κηδείας του κατά την οποία επειδή το φέρετρό του «δε χώρεσε να περάσει από την πόρτα, τον βάλανε σπίτι από το παράθυρο, ένας άντρας βουνό», επαναλαμβάνοντας και εδώ στοιχεία, όπως η σωματική διάπλαση, που συμπληρώνουν την ταυτότητα της «ανδρείας». Καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του ο Μύρωνας Ρουσιάς δεν αποχωρίζεται τα «κουμπούρια» του στην καθημερινή του ζωή ακόμα και στην μοναδική εκδρομή στη θάλασσα με την οικογένεια του. Περιγράφεται μάλιστα ο ίδιος ως οπλική πολυμήχανη, «το στόμα μυδράλιο, τα μάτια οβίδες, τα χέρια χειροβομβίδες, ένα μπαζούκας» ολόκληρος, ενώ «έβαζε στα λόγια του και τα πρωινά ακόμη δυναμίτη και πετούσε ανάσκελα όλα τα αισθήματα»³³⁸. Ειδικότερα στις συζητήσεις του πριν ακόμη σχολιάσει οτιδήποτε «έπιανε πάνω από το σακάκι του το περίστροφο, περνούσε ένα χάδι και τις σφαίρες στην κωλότσεπη και κατόπι, εντάξει, κουβέντιαζε μια από τα ίδια, για κατσίκες, γυναίκες, φαγιά, κομματικά». Η καθημερινότητα παρουσιάζεται να έχει πολλές απρόβλεπτες πλευρές καθώς ακόμα και διάφορα μικροσυμβάντα ή μια ασήμαντη λογομαχία για τα πολιτικά, περιουσιακά, κτηματικά και τις γυναίκες, ενδεχομένως να εκληφθεί ως πρόκληση και αμφισβήτηση του κοινωνικού γοήτρου. Η προσπάθεια επιβεβαίωσης της ύπαρξης του όπλου παρέχει στον κάτοχο του τη δυνατότητα προστασίας σε περίπτωση απρόβλεπτου ξεσπάσματος της βίας και ταυτόχρονα υπενθυμίζει στους παρόντες τον «ανδρισμό» του³³⁹.

Ο Μύρωνας Ρουσιάς σκότωσε το νεαρό Σήφη Ρουσιά για να εκδικηθεί το φόνο της μητέρας του από την Αθηνούλα Ρουσιά, τη γιαγιά του κοντού, η οποία θεωρήθηκε πως την έκαψε ζωντανή στο σπίτι της. Ωστόσο μαθαίνουμε πως ποτέ δεν αποδείχτηκε κάτι τέτοιο και ο Κυριάκος γνώριζε ως αυτόπτης μάρτυρας την αθωότητα της Αθηνούλας χωρίς ποτέ να το πει σε κανέναν. Τα σχετικά με τον αντεκδικητικό φόνο, τα πληροφορούμαστε από τους συγχωριανούς του Κυριάκου που ήταν παρόντες στο φόνο και του τα μεταφέρουν καθώς και από τον ίδιο το φονιά ξάδερφο του. Στην πρώτη περιγραφή που συναντούμε από τον Τσάπα, το συμμαθητή του Κυριάκου, αναφέρεται πως ο Μύρωνας «έσφαξε το παιδί σαν αρνί»³⁴⁰, περιγραφή που υπογραμμίζει τη τρομακτική βιαιότητα του τρόπου διετέλεσης του φόνου. Το θύμα ήταν ο ανιψιός του, ο δεκαεννιάχρονος Σήφης Ρούσιας, ένας

³³⁶ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 220-221.

³³⁷ Ιωάννα Καρυστιανή, ό. π., σ. 299.

³³⁸ Ό. π., σ. 67.

³³⁹ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 252-253.

³⁴⁰ Ιωάννα Καρυστιανή, ό. π., σ. 140.

πολλά υποσχόμενος τραγουδιστής που η νεαρή του ηλικία καθώς και η χρήση μαχαιριού αντί όπλου καθιστούν το θάνατο του ιδιαιτέρως σκληρό, αφού το θύμα τιμωρείται μέσω ενός βασανιστικού θανάτου, γεγονός που έρχεται σε αντίθεση με την πρακτική της βεντέτας. Στόχος της φονικής αντεκδίκησης είναι η διακοπή μεταβίβασης του αίματος και όχι η τιμωρία ή η απονομή δικαιοσύνης και για αυτό ακριβώς το λόγο επιλέγονται τα άρρενα μέλη ως θύματα εκδίκησης³⁴¹. Όπως αναφέρει ο Τσάπας «χτυπιόταν το κορμάκι του και διπλωνόταν για μια ώρα και δεν το αποτελείωνε, μόνο ορθός πάνω από το σφαγμένο κάπνιζε τσιγάρα, το ένα πίσω από το άλλο. Η πίστα είχε βαφτεί κόκκινη» και παρακάτω «Το σοβαρό καφέ κουστούμι του είχε γίνει βυσσινί, σα να ήταν κανένας κομφερανσιέ». «Σκύλος, βημάτιζε γύρω από το σώμα ώσπου να τεντώσει, πιτσιλιόταν και ρουφούσε τα ματωμένα τσιγάρα. Αργότερα, η ξύλινη εξέδρα, δέκα επί οχτώ, είχε τόσες κόκκινες πατημασιές σα να είχε γίνει μακελειό με δυο διμοιρίες». Ο Μύρωνας Ρουσιάς, «δυο μέτρα θηρίο», ανέβηκε «με πέντε δρασκελιές στην εξέδρα» και σκότωσε «το παλικάράκι, που καταγινόταν με τα πολύμπριζα»³⁴². Έπειτα από το φονικό εγκαταλείπει το χωριό φοβούμενος την αντεκδίκηση προς τον ίδιο πια.

Στα παραπάνω αποσπάσματα οι περιγραφές του θύτη και του θύματος καταδεικνύουν την έντονη ανισότητα των δυο μερών στο βαθμό που ο θύτης, αν και λειτουργεί σε ένα αποδεκτό κοινωνικό πλαίσιο ως προς την τέλεση της αντεκδικητικής φονικής πράξης, χαρακτηρίζεται ως «κομφερανσιέ», ως εάν η πράξη του να ήταν προϊόν ψυχαγωγίας. Η πραγματική ιδιότητα του θύματος ως τραγουδιστή που λίγο πριν το θάνατο του ψυχαγωγούσε πράγματι τους συγχωριανούς του στο γάμο του αδερφού του, του κοντού, υπογραμμίζει ακόμη περισσότερο την αντίθεση θύτη και θύματος και καταδεικνύει τον πρώτο ως γελοιοποιημένο επιδειξία. Με τον παραπάνω χαρακτηρισμό επιχειρείται να τονιστεί η αρνητική πλευρά του «εγωισμού» όταν εκείνος υπερβαίνει το μέτρο. Το συναίσθημα τον εγωισμού επικυρώνει την ανταπόκριση στα πρότυπα του ανδρισμού και την αποτελεσματική υπεράσπιση της τιμής³⁴³ ωστόσο στη σκηνή η οποία μας απασχολεί εδώ υπερτονίζονται οι αρνητικές συνέπειες του εγωισμού όταν το προσβεβλημένο Εγώ παραπέμπει σε έναν πρωτογενή ναρκισσισμό³⁴⁴. Ανάλογη εικόνα απαξίωσης του «ψευτοεγωισμού» του Μύωνα συναντούμε στην περιγραφή του φόνου του άντρα της Αθηνούλας Ρουσιά, που ανήκε στο σόι του κοντού. Ο άντρας της Αθηνούλας φονεύθηκε από τον δεκαεπτάχρονο Σήφη τον «αγέννητο», ο οποίος «παραμέρισε» το θείο του Μύωνα καθώς ο τελευταίος, όπως περιγράφεται, αντί να εκδικηθεί για το χυμένο αίμα του αδερφού του «λάδωνε τα αμπατάριστα όπλα για φηγούρα και έκανε κανονικά το κορόιδο»³⁴⁵, «βαρύμαγκας και σαραντάρης», «δεν μπορούσε να σταθεί στο χωριό, ο μικρός είχε φανεί πιο άντρας»³⁴⁶. Ένα επιπλέον στοιχείο που καθιστά το φόνο του Σήφη απεχθή είναι το νεαρό της ηλικίας του, καθώς το άτομο σε αυτή την περίπτωση συνιστά «πραγματικό και συμβολικό κεφάλαιο,

³⁴¹ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 241.

³⁴² Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 140.

³⁴³ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 54.

³⁴⁴ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 249.

³⁴⁵ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 161.

³⁴⁶ Ό. π., σ. 166.

ως υλική δύναμη και ως γεννήτορας απογόνων» συμβάλλοντας έτσι στη διαιώνιση του ονόματος και επέκταση του γένους του. Ειδικά ο φόνος νεαρού ατόμου το οποίο δεν έχει προλάβει να αφήσει απογόνους κορυφώνει ακόμη περισσότερο το φόβο της αντεκδίκησης³⁴⁷. Επιπλέον αν και το εργαλείο του φόνου, το μαχαίρι θεωρείται κατεξοχήν «αντρίκειο» όπλο καθώς απλώς υποβοηθά την ήδη υπάρχουσα δύναμη, ετοιμότητα και δεξιότητά του άντρα και σχετίζεται με την «αντρίκεια» σώμα με σώμα αναμέτρηση, στη συγκεκριμένη περίπτωση λογίζεται ως «κακή εφαρμογή» της αντρειάς. Ο θύτης δεν προκαλεί ανοιχτά το υποψήφιο θύμα του ώστε να αναμετρηθούν κατά πρόσωπό αλλά τον χτυπά απροειδοποίητα και συνεπώς άναδρα³⁴⁸. Τέλος αποδοκιμάζεται ο παρασκηνιακός τρόπος δράσης του θύτη, ο οποίος έστηνε «ψεύτικο σκηνικό ησυχίας» με το «να βάζει γραμμάτια για αγροτικό αμάξι και στο πανηγύρι του Αστράτηγου να ξαφρίζει τα κρέατα στο καζάνι και να καθαρίζει ο ίδιος τα κρεμμύδια για το στιφάδο» ξεγελώντας έτσι, όπως αναφέρεται και τη γυναίκα του κοντού να τον παντρευτεί³⁴⁹.

Ο Ρουσιάς θα συμπληρώσει παρακάτω την εικόνα του φονιά-πατέρα του ο οποίος «προτού κατεβάσει χριστοπαναγίες, βουτούσε σε μια δώρη σιωπή, προτού νηστέψει τη Σαρακοστή, βουτούσε για μεζέ ξένα αιγοπρόβατα, προτού καβαλήσει τη γυναίκα του, τη βουτούσε από το μανίκι και της μετρούσε φωναχτά τα κουσούρια της»³⁵⁰. Ωστόσο αναρωτιέται παρόλα αυτά πως ήταν δυνατόν ο πατέρας του να διαπράξει έναν τόσο άγριο φόνο. Οι παραπάνω περιγραφές λαμβάνουν νόημα μόνο εάν προσπαθήσουμε να τις κατανοήσουμε μέσα από το σχήμα στο οποίο ανήκουν. Δραστηριότητες όπως αυτές που περιγράφονται, ο άκοσμος λόγος, η κλοπή, η σεξουαλική δραστηριότητα αλλά και η αφαίρεση ζωής αποτελούν όλες τους συνιστώσες του εγωισμού ο οποίος είναι εδώ αναγκαία συνθήκη της κοινωνικής ύπαρξης. Παράλληλα όμως υπάρχει μια αίσθηση αυτοσυγκράτησης, ένα αίσθημα αιδούς που θα πρέπει ωστόσο να ξεπεραστεί ώστε να γίνει κανείς πειστικός ως προς την ανδρική του υπόληψη³⁵¹. Σε αυτό το πλαίσιο δικαιολογείται και η εξομολόγηση του Μύρωνα σε παπά «προτού αμαρτήσεν», η οποία καθιστά την εκδίκηση του μια πράξη τελετουργικής επιτέλεσης³⁵².

Παρόλο που ο Μύρωνας Ρουσιάς περιγράφεται ως «άγριος», όπως αναφέρεται στο κείμενο, ο Κυριάκος «τον είχε δει να καταπίνει τη γλώσσα σε αιτιάσεις της (της μάνας του), προς τι κοτζάμ οπλοστάσιο χρυσογιέ μου, τον θυμόταν αντίκρυ στο τραπέζι της κουζίνας της ν' αφήνει απείραχτο το πιάτο και να την παρακαλεί με το βλέμμα»³⁵³. Σε αρκετά σημεία του κειμένου υπογραμμίζεται η καθοριστική επιρροή της μητέρας αλλά και της γυναίκας του Μύρωνα στην τέλεση του φόνου, μέσα από την εκδήλωση περιφρονητικής στάσης και άλλους τρόπους που θα αναλύσουμε σε ξεχωριστό κεφάλαιο. Ειδικότερα η μητέρα του, αν και νεκρή είναι εκείνη που καθορίζει εν τέλει την απόφαση

³⁴⁷ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 243.

³⁴⁸ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 295.

³⁴⁹ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 189.

³⁵⁰ Ό. π., σ. 149.

³⁵¹ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 282-283.

³⁵² Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 11.

³⁵³ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 57.

του για δράση καθώς «τον Ιούνιο του 1970, είχανε κιόλας αρχίσει τα νυχτερινά σούρτα φέρτα της καμένης (της μητέρας του) στα όνειρα του και καταλάβαινε ότι η διορία λάβαινε τέλος, γι' αυτό ξαπόστειλε το αγόρι στη νονά του». Πριν τη διάπραξη του φόνου ένοιωθε φόβο τόσο ο ίδιος όσο και για τον γιο του Κυριάκο, καθώς η νεκρή του μάνα υπενθύμιζε το χρέος της αντεκδίκησης. Ο Κυριάκος καταλήγει πως ο φόβος ήταν εκείνος που οδήγησε τον πατέρα του να αναβάλει διαρκώς τη δολοφονία καθώς και να τη διαπράξει με τέτοιο ειδικό τρόπο αφού «το χέρι του πατέρα του δεν πήγαινε, φοβόταν τον εαυτό του μήπως λιγοψυχήσει»³⁵⁴. Αφού εκπλήρωσε το χρέος του ο Μύρωνας Ρουσιάς σκοτώνεται δέκα μέρες μετά σε ένα κουρείο στην Αθήνα από τον Κοντό, με τα μάτια του να δείχνουν πως «είχε ευχαριστηθεί το θάνατο του»³⁵⁵. Όπως θα εκμυστηρευθεί αργότερα ο Κοντός στον Κυριάκο, η τελευταία κουβέντα του πατέρα του, Μύωνα ήταν «με λύτρωσες»³⁵⁶. Ο Μύρωνας γνώριζε πολύ καλά πως ήταν η σειρά του να αποτελέσει το θύμα σε έναν κύκλο φονικών αντεκδικήσεων και η τελευταία του φράση είναι δηλωτική της ανακούφισης που νοιώθει καθώς πεθαίνει και απαλλάσσεται από μια καθημερινότητα που απαιτούσε μια διαρκή εγρήγορση για την επιβίωση του. Παρόμοιο είναι το σκεπτικό που συνοψίζεται σε άλλη φράση του καθώς πίστευε πως «την καλύτερη δουλειά κάνουνε όσοι πεθαίνουν νέοι, τι να ζουν πολύ και να τους τρώει»³⁵⁷.

Ρόλοι και θέσεις των γυναικών στα οικογενειακά των Ρουσιάδων.

Η Πολυξένη Ρουσιά, ή «Ρούσιαйна»³⁵⁸ όπως αναφέρεται στο κείμενο με το θηλυκοποιημένο οικογενειακό όνομα του συζύγου της, εμφανίζεται ως μια παραδοσιακή γυναίκα μιας αγροτικής κοινωνίας που ασχολείται με γεωργικές εργασίες. Για χρόνια, από τότε που χήρεψε αναρωτιέται «αν ήθελε να είναι μάνα φονιά ή μάνα σκοτωμένου»³⁵⁹. Όταν για πρώτη φορά έπειτα από τόσα χρόνια, αντικρύζει το γιο της Κυριάκο στο πατρικό του, λιποθυμά καθώς αισθάνεται την επιστροφή του ως «αναπάντεχο δώρο στα γηρατειά της». Οι πρώτες της σκέψεις είναι χαρούμενες καθώς για χρόνια στερήθηκε τη δυνατότητα φροντίδας του γιου της, «μέσα στο σπίτι της να κοιμίζει πάλι γιο, να του ανάβει το θερμοσίφωνα, να του ζεσταίνει ένα μπρίκι νερό για να ξυριστεί, να του γυαλίζει τα παπούτσια», ωστόσο «την έτρωγε κιόλας κάτω»³⁶⁰. Αναρωτιέται γιατί ο γιος της επέστρεψε στο χωριό χωρίς την άδεια της και παρά την εντολή του πατέρα του να μην ξαναγυρίσει, ωστόσο επιλέγει να σιωπήσει. Καθ' όλη τη διάρκεια της παραμονής του εκδηλώνει την ανησυχία της και τον παρακινεί ορισμένες φορές να φύγει ωστόσο ταυτόχρονα του δείχνει άλλοτε έμμεσα και άλλοτε άμεσα πως δεν επιθυμεί τη φυγή του. Μια από τις πρώτες της ενέργειες είναι να ενημερώσει τον Κυριάκο για τα περιουσιακά στοιχεία της οικογένειας και να του αποδώσει την κυριότητα εκείνων που του αναλογούν

³⁵⁴ Ο. π., σ. 234.

³⁵⁵ Ο. π., σ. 173-174.

³⁵⁶ Ο. π., σ. 281.

³⁵⁷ Ο. π. σ. 281.

³⁵⁸ Ο. π., σ. 74.

³⁵⁹ Ο. π., σ. 261.

³⁶⁰ Ο. π., σ. 60.

ως επικεφαλής της οικογένειας καθότι και μοναδικό της αρσενικό μέλος. Αυτομάτως η κίνηση αυτή τον χρίζει διάδοχο του πατέρα του, τον «άντρα του σπιτιού»³⁶¹ και συνεπώς υπεύθυνο για την προστασία της οικογένειας του.

Στις συζητήσεις με το γιο της περιγράφεται να τρομάζει όταν ο γιος της σε ήπιο και χαλαρό τόνο της ψιθυρίζει, χαριτολογώντας: «γερό κόκκαλο, μαμά, όλους θα μας θάψεις εσύ» αποκαλύπτοντας μια βαθιά ριζωμένη αντίληψη πως «στο οροπέδιο οι φιλήσυχοι άντρες έπρεπε να είναι φανεροί, να φωνάζουν»³⁶². Το οξύμωρο σχήμα του άντρα που αν πραγματικά ενδιαφέρεται για μια ήσυχη ζωή τότε θα πρέπει να «φωνάζει», αποκτά νόημα εάν τοποθετήσουμε και πάλι τις έννοιες εντός του αξιακού πλαισίου το οποίο περιγράφουν. Το ιδεώδες της αντρείας είναι συνεχώς διαπραγματεύσιμο και κατακτάται μέσα από τα τη δράση η οποία πρέπει είναι ορατή στο δημόσιο πεδίο. Εκείνοι λοιπόν που δεν σκοπεύουν να κινηθούν «άνανδρα», δεν έχουν λόγο να αποσιωπούν τις κινήσεις και τις σκέψεις τους.

Όταν για πρώτη φορά ο Κυριάκος θα επιχειρήσει να συζητήσει μαζί της για τον κοντό η μητέρα του θα αναφερθεί σε εκείνον σε περιορισμένη έκταση ωστόσο απαξιωτικά, «τρίτα, τέταρτα (ξαδέρφια), πάρ' τα, πέτα τα», ενώ δηλώνει πως τα δεκαεννιά χρόνια καταδίκης στη φυλακή ήταν λίγα και πως «το γιαπί και πολύ τους», εννοώντας το ασοβάτιστο σπίτι του κοντού που παραμένει απεριποίητο και μισοτελειωμένο³⁶³. Απέναντι από το νεροχύτη της δεσπόζει η φωτογραφία του νεκρού της άντρα, «απόδειξη πως η γριά στο πλύσιμο των πιάτων έλουζε και τον πεθαμένο»³⁶⁴. Η σιωπή της και η συγκρατημένη στάση της έδειχναν πως «είχε αφήσει πίσω τις παλιές φωτιές να σβήσουν μόνες, αλλά να που τότε τότε έστρεφε το κεφάλι και με δυο βαθιές ανάσες αναζωπύρωνε τις τελευταίες σπίθες»³⁶⁵. Παρατηρούμε στις συζητήσεις Κυριάκου-μητέρας να αποφεύγονται συστηματικά οι αναφορές σε λεπτομέρειες για τα «οικογενειακά» τους καθώς με αυτό τον τρόπο τίθεται άμεσα το το ζήτημα της ανάληψης συγκεκριμένων μορφών δράσης³⁶⁶. Η πεποίθηση πως ένα άτομο ενδεχομένως να οδηγηθεί στη διάπραξη φόνου μέσω της επιρροής που του ασκείται εντός της οικογένειας αποτυπώνεται στο απόσπασμα: «συχνότατα φόνου διαπράττουν και άτομα πράα, άκακα και πονετικά, δειλά καμιά φορά, δεν είναι δικό τους χέρι που κρατάει το φονικό όπλο, είναι χέρια άλλων και αν μεν πρόκειται για χέρια σκοτωμένων πάει στο διάολο, έχουν ήδη πληρώσει βαρύ το τίμημα, μακαρία η οδός και η ανάπαυσις, αλλά πρόκειται και για χερούκλες ή λεπτεπίλεπτα κρινοδάχτυλα ζωντανών που κάνουν κουμάντο στη ζωή του άλλου»³⁶⁷.

Ο Κυριάκος μας μεταφέρει άλλωστε την εικόνα της μητέρας του, «άψογη στο ρόλο του φαντάσματος», «εικόνα δίχως ήχο» να συγκεντρώνει στο τραπέζι «τις φωτογραφίες του σπιτιού

³⁶¹ Ο. π., σ. 116.

³⁶² Ο. π., σ. 74.

³⁶³ Ο. π., σ. 78.

³⁶⁴ Ο. π., σ. 56.

³⁶⁵ Ο. π., σ. 198.

³⁶⁶ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 273.

³⁶⁷ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 322.

δεκατέσσερις ορεσίβιοι τουρκομάχοι προπάτορες και αμερικάνοι πρυτάνεις» όλοι μαζί «σε συμπαντικό εναγκαλισμό» και να τις παρατηρεί μια προς μια. «Δε χρειαζόταν τη θολή της όραση, τις πασπάτευε, με τα τσαλακωμένα της δάχτυλα περπατούσε ένα γύρο την κορνίζα, ίσιωνε τις ακορνίζωτες έξυνε με το νύχι τα μυγοφτύσματα, τις μύριζε, τις ζύγιζε, δεν είχε πλέον αμφιβολία ποιος ήταν ο κάθε εικονιζόμενος. Άλλους τους ακουμπούσε στην καρδιά της κι άλλους, ασυμφιλίωτη τους αγρίευε με μια χειρονομία ή ένα πέρα δώθε του κεφαλιού. Φιλοσυγγενής και θεόληπτη, έπαιρνε από όλους τις δαχτυλιές και τις σκόνες, από τους πεθαμένους μες στις μεγάλες κορνίζες με το μαύρο μαντήλι που μάζεψε από τη ράχη της καρέκλας, από τους ζωντανούς με την ανάποδη του στριφώματος της νυχτικιάς»³⁶⁸. Όλη αυτή η ιδιαίτερα λεπτομερής ενασχόληση της μάνας με τις εικόνες των άρρενων μελών της οικογένειας της, αποτυπώνει με χαρακτηριστικό τρόπο τη θέση και το ρόλο της γυναίκας στις σχέσεις συμμαχίας και σύγκρουσης των «οικογενειακών». Η μητέρα με συνέπεια χρόνων διατηρεί ζωντανή τη μνήμη των φονικών στην οικογένεια και μεταφέρει ένα καλοδιατηρημένο υλικό στο γιο της ώστε να εξασφαλίσει τη συνέχεια στη διατήρηση της οικογενειακής τιμής, ως χρέος στα «παλιά αίματα». Σε άλλο σημείο, στο ίδιο μοτίβο, ο Χατζηαντωνίου σε συνομιλία του με τον Κυριάκο θα επαναλάβει τα λόγια του καφετζή Μαρή: «εσείς οι δυο, ο Ρουσιάς της παλαβής και ο Ρουσιάς της μισοπάλαβης θα μιλήσετε όταν πεθάνουν οι γριές»³⁶⁹.

Αρκετές φορές οι γυναίκες της Ι. Καρυστιάνη παρουσιάζονται να περιφρονούν ή να δείχνουν απέχθεια προς τις βίαιες πράξεις των συζύγων ή των γιων τους ωστόσο όταν παρουσιαστεί μια εξωτερική απειλή συγκαλύπτουν πάντοτε τις ίδιες πράξεις, στο όνομα της οικογενειακής αλληλεγγύης. Η συγκάλυψη μπορεί να αφορά τη βοήθεια στην απόκρυψη κλεμμένων ζώων, των όπλων που χρησιμοποιήθηκαν σε φονική αντεκδίκηση και πληροφοριών σχετικά με τη δράση του φονιά στο δικαστήριο ή την αστυνομία³⁷⁰. Επιπλέον αποδοκιμάζουν ή αρνούνται να θαυμάσουν τις επιδείξεις ανδρισμού τους ως ανάξιες σημασίας, υποβάλλοντας έτσι την απαξίωση τους ως άντρες. Η στάση αυτή δημιουργεί και συντηρεί στον υποψήφιο θύτη την αναγκαιότητα για συνεχή αγωνιστικότητα και διεκδίκηση της «αντρείας» του, μέρος της οποίας είναι και η αντιμετώπιση της προσβολής του «εγωισμού» που είναι σε άμεση συνάρτηση με την έννοια της τιμής. Καθώς ο φόνος του αιματοσυγγενή εκλαμβάνεται ως προσβολή της οικογενειακής τιμής, μια ενδεχόμενη εκδήλωση αποδοκιμασίας προς τη δράση του άντρα είναι δυνατόν να οπλίσει το χέρι του υποψήφιου φονιά. Σε απόσπασμα του βιβλίου αποτυπώνεται αυτή η σημασία της γυναικείας επιρροής, στην κατάθεση του κοντού ο οποίος αναφερόμενος στο θύμα του, τον Μύρωνα Ρουσιά, λέει πως «η μάνα του και η γυναίκα του του βάζανε λόγια, τον λέγανε χέστη, γινότανε παπόρι»³⁷¹, υπονοώντας πως οι δυο

³⁶⁸ Ο. π., σ. 191-192.

³⁶⁹ Ο. π., σ. 298.

³⁷⁰ Ευθύμιος Παπαταξιαρχης-Παραδέλλης Θεόδωρος (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σ. 365.

³⁷¹ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 187.

γυναίκες ήταν ηθικοί αυτουργοί στη δολοφονία του αδερφού του και συνεπώς ευθύνονται και για το φόνο που εκείνος διετέλεσε στη συνέχεια. Σε άλλο σημείο, ο Μύρωνας Ρουσιάς λίγο καιρό πριν αποφασίσει να εκδικηθεί για το θάνατο της μάνας του, βλέπει στον ύπνο του πως εκείνη του «στιχοπλοκεί μοιρολόγια» καθώς περιμένει τον αναπόφευκτο θάνατο του έπειτα από την εμπλοκή του στην αντεκδίκηση. Όταν εκείνος περιγράφει στη γυναίκα του το όνειρο του εκείνη του δίνει το «συνηθισμένο φιλοδώρημα», «μοναχός σου μοιρολογιέσαι καημένε, ο φόβος σου άλλο πράμα, γι άλλους τόπους»³⁷². Επιπλέον τα βράδια ο Κυριάκος άκουγε τον πατέρα του, «προτού χαθεί στον ύπνο, να νανουρίζεται καμιά φορά με κουβέντες για περίστροφα, κάμες, χειροβομβίδες, οβίδες κι αμέσως μετά το πρώτο ροχαλητό του, τη μάνα του να λέει σιγά τα αίματα και από τα στήθη της να αποσπά ένα τόσο υπόκωφο αχ, σαν να ήταν ο τελευταίος αναστεναγμός που εδικαιούτο στον αβίωτο βίο της και τουλάχιστον αυτόν τον γλεντούσε»³⁷³.

Ο Κυριάκος μαθαίνει για πρώτη φορά τις σκέψεις της μητέρας του από τον δικηγόρο που είχε αναλάβει την υπόθεση δολοφονίας του άντρα της. Η χήρα δεν απαντούσε σε καμία ερώτηση του δικηγόρου παρά μόνο ρωτούσε τον εαυτό της «τι να τον κάνω τον μοναχογιό στην Αμερική και πώς να μείνει πάνω της το αίμα του αντρός της και τρεις απάντρευτες κόρες»³⁷⁴. Η Πολυξένη Ρουσιά ελλείπει συζύγου και γιου αντιλαμβάνεται πως το χρέος της αντεκδίκησης αλλά και η αποκατάσταση των κορών της βαραίνει την ίδια, η οποία καλείται να δράσει ως άντρας. Όταν η δίκη για τη δολοφονία του άντρα της ολοκληρώνεται εκείνη πληρώνει τον δικηγόρο τα μισά χρήματα από τα προσυμφωνηθέντα, τον είπε «σκάρτο άντρα και τον έφτυσε»³⁷⁵ καθώς τον θεωρούσε υπεύθυνο που ο δράστης δεν καταδικάστηκε σε ισόβια. Η στάση της καταμαρτυρά την επιθυμία της να στερήσει, έστω και έμμεσα μέσω της ισόβιας κάθειρξης, τη ζωή του κοντού ισορροπώντας έτσι την απώλεια της ζωής του άντρα της. Φαίνεται δε να απαξιώνει το επίσημο σύστημα απονομής δικαιοσύνης καθώς η απόφαση του δικαστηρίου δεν αποκαθιστά για εκείνη την ισορροπία των πραγμάτων. Ανάλογη ήταν και η αντίδραση της Ρεθυμνιώτισας πεθεράς της όταν στη δίκη για το θάνατο του γιου της, ο κατηγορούμενος αθωώθηκε, ως προς το φόνο, αφού το θύμα πέθανε από δικό του «κακοπάτημα» πέφτοντας σε ένα «χαλασέ». «Θα σου φάω το σκώτι»³⁷⁶ του φώναξε, μια αντίδραση που θυμίζει τις περιπτώσεις, που έχουμε προαναφέρει στην εισαγωγή, όπου ο θάνατος ενός αιματοσυγγενή δεν είναι προσχεδιασμένος ωστόσο θεωρείται ατύχημα στο οποίο εμπλέκεται ο κατηγορούμενος. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, ο παππούς του κοντού είχε κλέψει από το ποιμνιοστάσιο του ψηλού δυο κατσίκες και ο ψηλός σκοτώθηκε καθώς αναζητούσε τον κλέφτη.

Στην πρώτη και τελευταία μακροσκελή συζήτηση με τον γιο της, την οποία και επιχειρεί η ίδια, η Πολυξένη Ρουσιά μιλάει εκτενώς για την ημέρα της κηδεία του άντρα της. «Δε φτάνανε οι

³⁷² Ο. π., σ. 172.

³⁷³ Ο. π., σ. 195-196.

³⁷⁴ Ο. π., σ. 179.

³⁷⁵ Ο. π., σ. 183.

³⁷⁶ Ο. π., σ. 153.

μαύρες κουρτίνες και τα μαύρα σεντόνια είχε να διώξει κι εκατόν πενήντα μαύρες κατσίκες που πήγαιναν μπροστά στην πομπή» όπως του εξηγούσε, επαναφέροντας στο προσκήνιο τον πεθαμένο πατέρα καθώς και τη δική της ταλαιπωρία και τον εξαναγκασμό σε πένθος. Στο αποκορύφωμα αυτής της πρωτόγνωρης λεκτικής της επαφής θα σημειώσει: «Πλέκω. Οι άλλοι με βλέπουν που πλέκω και δεν περνάει από το μυαλό ότι σκέφτομαι πολλά και διάφορα. Λες και επί πέντε ώρες με τις βελόνες, σκέφτομαι το πλεχτό, το μαλλί και τη λαιμόκοψη. Όταν δεν πλέκω, δεν κάνω κάποια φανερή απασχόληση, εσύ κάτι σκέφτεσαι λένε οι βλάκες»³⁷⁷. Η Ι. Καρυστιάνη μας μεταφέρει με αποκαλυπτικό τρόπο το «μοτίβο της πολλά ομιλούσας σιωπής», μέσα από τη μητέρα που παραδέχεται πως ποτέ δε σταμάτησε να σκέφτεται τον νεκρό άντρα της αλλά υιοθετεί μια προσχηματικά συγκρατημένη και ήσυχη στάση καθώς γνωρίζει πως ο ρόλος της επιτελείται μέσα από ένα διαφορετικό τρόπο έκφρασης που σχετίζεται άμεσα με το δικό της χώρο εξουσίας, τον οικιακό. Ως άλλο φυσικό δίκαιο, η βεντέτα είναι εσωτερικευμένη στην χήρα μάνα και γίνεται σεβαστή χωρίς τη δυνατότητα διαλόγου και αμφισβήτησης. Εξαιρετική είναι επίσης μια αναλόγου περιεχομένου, ως προς τη σημασία και τη δυναμική της, σκηνή στην οποία περιγράφεται η Αναστασία η γιαγιά του Τσάπα, η οποία λίγο πριν το θάνατο της δεν επιτρέπει στον εγγονό της να της ξεκουμπώσει τη νυχτική καθώς από κάτω «έκρυβε τη ζώνη της, φορεμένη κατάσαρκα εξήντα χρόνια, απ' όταν χήρεψε, με κεντημένα πάνω τα ονόματα των σκοτωμένων της. (...) Τρία μέτρα πανί. Ουδείς την αναζήτησε. Ουδείς γνώριζε το εσώρουχο της»³⁷⁸.

Η μητέρα του Κυριακού μαζί με την Ρεθυμνιώτισα γιαγιά περιγράφονται στο κείμενο ως «το κόμμα της υπόσκαψης και της μουργούρας» καθώς και οι δυο τους συχνά περιφρονούν τις πράξεις και τη στάση του Μύρωνα Ρουσιά. Η δε γιαγιά συχνά αφαιρούταν και αναστέναζε «όχι και τόσο από μέσα της, πατέρας χαλβάς, γιος λαπάς» και ο γιος της ήξερε πως «ζήλευε μια κοντοχωριανή, που προπολεμικά όλο έθαβε κι εκείνη, αλλά καθώς είχε γεννήσει εννιά γιους, έμπαινε στα νεκροταφεία αγέρωχη και έλεγε, έχω ένα καλάθι αρχίδια να πάρω εκδίκηση»³⁷⁹. Ακόμη και όταν ο φονιάς του γιου της αποφυλακίζεται σε μεγάλη πια ηλικία, λόγω της ποινής του, η Ρεθυμνιώτισα, μάνα του σκοτωμένου Σήφη, θεωρεί πως δεν έχει αποδοθεί δικαιοσύνη και στοχοποιεί τον δράστη δείχνοντας τον διαρκώς «πότε στον εγγονό, πότε στον άλλο της γιο, τον Μύρωνα, ελευθερώνοντας συνεχώς από τα στήθη της ένα υπόκωφο αχ»³⁸⁰. Η επιρροή της εξακολουθεί να αποτυπώνεται ακόμα και μετά το θάνατο της, αφού «μουσαφίρισα στον ύπνο του γιου, καθόταν αμίλητη στην άκρη του καναπέ και έστηνε ενέδρες στις ματιές του ώσπου να φέξει». Πρόκειται για ένα ακόμη παράδειγμα του ενεργού ρόλου των γυναικών, είτε ως μάνες είτε ως σύζυγοι, στις διαδικασίες υπόμνησης του χρέους της εκδίκησης³⁸¹. Η χρήση της λέξης «κόμμα» υπογραμμίζει την ταύτιση των δυο γυναικών ως προς τις

³⁷⁷ Ο. π., σ. 194-195.

³⁷⁸ Ο. π., σ. 108.

³⁷⁹ Ο. π., σ. 173.

³⁸⁰ Ο. π., σ. 162.

³⁸¹ Ο. π., σ. 110.

αξίες οι οποίες τις ενώνουν, τον έμμεσα μεν αλλά αγωνιστικό χαρακτήρα της δράσης τους καθώς και τον κοινό σκοπό που τις καθοδηγεί, ο οποίος αποσκοπεί στο «κοινό καλό», αφού η βία την οποία υποθάλπουν είναι συνεκτικό στοιχείο της μικροκοινωνίας στην οποία ανήκουν.

Η επιτελεστικότητα του πόνου, όπως έχουμε ήδη εξηγήσει είναι μια σημαντική διέξοδος της πλήρως απελευθερωμένης εκφραστικότητας των γυναικών ακόμη και στο δημόσιο πεδίο καθώς είναι εκείνες που κυρίως στερούνται τα συγγενικά τους πρόσωπά, ως μάνες, σύζυγοι, κόρες και αδελφές. Τέτοιες εικόνες έχουμε σε αφθονία στο εν λόγω κείμενο. Η Γαλάτεια, η θεία του Κυριάκου, χήρα και εκείνη στα είκοσι τέσσερα της «παραμιλούσε και καταριόταν από μέσα της, την ασκημοθάνατη, τη σκατούλα, την πουτάνα την προξενήτρα, που την έχωσε στο σόι των Ρουσιάδων»³⁸². Η Ρεθυμνιώτισα γιαγιά του Ρουσιά, «απειλούσε να κάνει εφταπάπαδο, το αντίθετο του ευχελαίου, για να ξεβγάλει τους μπατίρηδες αντιπάλους, αλλιώς θα με τρώει, θα με τρώει, έλεγε»³⁸³. Η Αθηνούλα Ρουσιά, γιαγιά του κοντού, στην κηδεία του γιου της εμφανίζεται «κουρεμένη γουλί, σαν προβατίνα, από το ψαλίδι του γιου της, είχε σκορπίσει στην κάσα τα μαλλιά της»³⁸⁴. Η Ρούλα, η μητέρα του Κυριάκου, του κοντού, «στην κηδεία του Σήφη της ενώ το στόμα της ήταν κλειδωμένο, κάποιος ακατονόμαστος βρέθηκε να πει πως την είδε να μασάει τους καρπούς των χεριών της και την άκουσε να ψιθυρίζει ζήτω που πεθάνατε»³⁸⁵. Σε άλλο απόσπασμα ο κοντός μετά το φονικό του αδερφού του αναφέρει: «άκουγα ως πέρα τη μάνα μου να λέει, που να τον βρούνε με τις μύγες τον κανάγια. Χίλια, δυο χιλιάδες μέτρα μακριά κι εγώ την άκουγα παρ' όλο που η μάνα μου όσπου πέθανε μιλούσε και μοιρολογούσε ψιθυριστά, άφωνος άνθρωπος»³⁸⁶. Η δε γυναίκα του στη δίκη, κατά τη διάρκεια της αγόρευσης του εισαγγελέα «που στηλίτευε τους πάντες ως βάρβαρους», εκείνη λιποθυμά³⁸⁷. Ειδικότερα η γλώσσα και ο ήχος των γυναικών δεν συναντούν κανένα εμπόδιο και εκδηλώνονται αφειδώς προς ζωντανούς και νεκρούς αποδυναμώνοντας ή ενδυναμώνοντας την παρουσία της βίας και της μιαιρότητας. Η ακουστική και γλωσσική βία των γυναικών συνοδεύεται από χειρονομίες και κινήσεις του σώματος που συνεπικουρούν στην επιτέλεση του πόνου³⁸⁸.

Ο Ρουσιάς αισθάνεται αυτή την επιβλητική παρουσία και την επιρροή των γυναικών του οροπεδίου Παγωμένου, γενικότερα, σκεπτόμενος πως «τον εξουθένωναν οι βαρυπενθούσες που εναντιολογούσαν με λέξεις ή με ένα μάτι πετροκάρβουνο, που αργούσε να ανάψει και μετά δεν έλεγε να σβήσει»³⁸⁹. Αλλά και στα δικά του «οικογενειακά», η παρατήρηση του τρόπου εμπλοκής των γυναικών γύρω του τροφοδοτεί τη σκέψη του με σουρεαλιστικές εικόνες ως προς τη δράση τους: «η καμένη του γιαγιά ντυμένη με κίτρινη τουαλέτα να σεργιανάει στους αγγελοφύλακτους φάραγγες και η λαβή του μαχαιριού να εξέχει από το τσαντάκι της, η γιαγιά του κοντού να σαλιώνει δυο δάχτυλα

³⁸² Ο. π., σ. 161.

³⁸³ Ο. π., σ. 156.

³⁸⁴ Ο. π., σ. 157.

³⁸⁵ Ο. π. σ. 175.

³⁸⁶ Ο. π., σ. 188.

³⁸⁷ Ο. π., σ. 181-182.

³⁸⁸ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 274-276.

³⁸⁹ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 300.

και να πιέζει τα βλέφαρα του σκοτωμένου αντρός της να κλείσουν καλά, γιατί μάτια ανοιχτά σήμαιναν πως ο νεκρός θα έπαιρνε μαζί του κι άλλον από το ίδιο σπίτι, οι τρεις αδερφές του ξεμανίκωτες, ξαπλωμένες ανάσκελα στον παπαρουνόκαμπο να τον πιλατεύουν με αινίγματα, σιδερένιο τ' άλογο, μπαμπακερή η καρδιά του και, ακόμη και στο χουζούρι, να κοιτούν εξεταστικά γύρω τον ορίζοντα, αν παρέμενε άδειος»³⁹⁰. Στο μυθιστόρημα της Καρυστιάνη αναδεικνύονται οι γυναίκες ως σημαντικός παράγοντας για την πορεία των «οικογενειακών». Οι άνδρες είναι εκείνοι που γίνονται άλλοτε φονιάδες και άλλοτε θύματα, γεγονός που καθιστά τη διάρκεια της ζωής του διαρκώς απειλούμενη ενώ οι γυναίκες είναι εκείνες που πάντα μένουν πίσω διατηρώντας ζωντανή τη μνήμη τους. Η κοινωνική επιταγή για διαρκή επιβεβαίωση του «ανδρισμού», λόγω της δεδομένης εκπροσώπησης από τους άνδρες των σταθερών κρίκων της «οικογένειας», εξοβελίζει τη θηλυκή παρουσία από το δημόσιο πεδίο, με αποτέλεσμα να δίδεται η εντύπωση ότι υποτιμάται η θέση τους. Ωστόσο εκείνο που υποτιμάται είναι το θηλυκό στοιχείο της αδυναμίας ως αντίθετο της δύναμης και των συνδηλώσεων της, εξού και η μη αποδοχή, στο συγκεκριμένο κοινωνικό σύμπαν, των ανδρών που εκδηλώνουν αδυναμία³⁹¹.

Στην αντίπαλη οικογενειακή ομάδα, αυτή του κοντού, η στάση των γυναικών δεν διαφέρει πολύ από αυτή που έχει περιγραφεί παραπάνω υπάρχει ωστόσο μια μικρότερης κλίμακας ένταση στην ανάμιξή τους η οποία σχετίζεται με το περιορισμένο δίκτυο σχέσεων αλληλοϋποστήριξης, αλληλοβοήθειας και αλληλεξάρτησης και τη στενότητα των υλικών πόρων του κοντού. Ειδικά η γυναίκα του κοντού παρουσιάζεται περισσότερο συγκρατημένη και με περιορισμένη διάθεση επιρροής του άντρα της στην υπόθεση των οικογενειακών καθώς η επιρροή της εξαρτάται από προϋπάρχουσες σχέσεις συμμαχίας, σύγκρουσης ή ρήξης της ομάδας καταγωγής της με την αντίπαλη ομάδα³⁹². Όπως όμως αναφέρει ο κοντός όταν παντρεύτηκαν εκείνη ήταν δεκαοχτώ, η μητέρα της πέθανε σύντομα και «το υπόλοιπο σόι, φιλέρηδες, για κάτι κουκοβλάσταρα και παπούλες, για μια κλεμμένη ανοιξιιάτικη σαλάτα κάνανε τη γειτόνισά τους γης μαδιάμ και από το 1980 είχαν φύγει για Αλεξανδρούπολη όλοι, αφήνοντας αμανάτι στον κοντό, τη σύζυγο και την κουμπάρα, ξαδέρφη τους και το καρούμπαλο, την Καλογριδάκη»³⁹³.

Η γυναίκα του κοντού, η Μάρω «μια γυναίκα στέκα»³⁹⁴, «νεκρή»³⁹⁵ κατά τον Μαρή, «ηρωίδα» κατά τον Τσάπα, «χίλιες Πηνελόπες σε μία» κατά τον παπά, «σκουριασμένη χειροβομβίδα που, αν εκραγεί, θα κιμαδιάσει» κατά την Πολυξένη Ρουσιά, «σαλεμένη και λαβωμένη» κατά την Αντιγόνη³⁹⁶, ντυμένη στα μαύρα ακολουθεί τη μοίρα του φυλακισμένου άντρα της. Όπως το περιγράφει η Ι.Καρυστιάνη, οι γυναίκες, πιστές στους κανόνες της οικογενειακής αλληλεγγύης και

³⁹⁰ Ο. π., σ. 301.

³⁹¹ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 278-279.

³⁹² Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π. σ. 267.

³⁹³ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 276.

³⁹⁴ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 71.

³⁹⁵ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 89.

³⁹⁶ Ο. π., σ. 207.

αλληλοϋποστήριξης, «εγκλείονται στο σπίτι, αμετακίνητες ισοβίως στην ίδια φυλακή»³⁹⁷. «Τόσα χρόνια χωρίς έρωτα και το κορμί της πονούσε. Αν και περισσότερο πονούσε το μυαλό της, η ψυχή της, που μάταια πιεζόταν για να χωρέσουν τα απανωτά δυσάρεστα, (που) πάντα περίσσευαν. Είχε καταργήσει τον ύπνο από τη νύχτα του γάμου της το 1972. Τα πρώτα δεκατρία χρόνια τζάμπα ξέστρωνε τα σεντόνια, τζάμπα τα μπουγάδιαζε, ο άντρας της ήταν απών. Όταν πια γύρισε ήταν ένα μάτσο νεύρα. Ήθελε να της χαϊδέψει το πηγούνι και να τη πει σ' ευχαριστώ κι αντί γι' αυτό την έσφαζε με το μάτι και την παρατούσε σύζυλη. Εκείνη πάλι, που είχε ανάγκη να τον φιλήσει και να τον περιποιηθεί, του αγόραζε καινούργιο παντελόνι και το έκρυβε στην ντουλάπα. (...) Τους χειμώνες η γυναίκα δούλευε στα ζώα. Τα καλοκαίρια (...) δυο χιλιόμετρα ποδαρόδρομο», κουβαλούσε ένα κίτρινο μπιτόνι με νερό για τα φυτά της³⁹⁸. Επισκέπτεται τακτικά τους τάφους των συγγενών της «ντυμένη στη μαντίλα και στη μακρυμάνικη ρόμπα με το φαρδύ παλιό τζιν από κάτω, ένα σκούρο δέμα, άχαρη σα Χάρος»³⁹⁹. Σε διάστημα ενός χρόνου από το πρώτο μέχρι το δεύτερο δικαστήριο από «ωραιότατη», «ήταν πια για πέταμα», στεκόταν δίπλα στον άντρα της «παράμερα σα σωματοφύλακας με το όπλο παρά πόδα»⁴⁰⁰. Κατά την έκτιση της ποινής του στη φυλακή ο κοντός της λέει «να παντρευτεί άλλον, να της δώσει παιδί» αλλά εκείνη αποφεύγει να απαντήσει δίνοντας του μόνο το τυρί του τρία κιλά γραβιέρα. «Κάθε επισκεπτήριο έξοδα και μούγγα, μόνο δυο κουβέντες, είσαι καλά, είμαι καλά. (...) Δεν έχουμε να λέμε, δε σηκώνει και να κοιτιόμαστε»⁴⁰¹. Όταν αποφυλακίζεται συνεχίζει να είναι προσεκτική και συγκρατημένη στο λόγο της καθώς «φοβόταν μη σφάλει και τον ξαναδιαολίσει»⁴⁰². Ανησυχεί συνεχώς για τον άντρα της και πηγαινοέρχεται στην ταράτσα του σπιτιού με κλειστά φώτα ώστε να βλέπει μήπως του συμβεί κάτι στο δρόμο⁴⁰³. Στα είκοσι έξι της μια νύχτα που δεν κοιμήθηκε ξύπνησε «με τα μαλλιά άσπρα» ενώ λόγω στενοχώριας της κόπηκε και η περίοδος. Οι παντόφλες της στην άσφαλτο «έκαναν πιο πολύ κρότο από εκτυρσοκροτήσεις»⁴⁰⁴. Όταν συναντά τυχαία τον επίδοξο φονιά του άντρα της, του μεταφέρει πως «καλύτερα να μην μας δουν να μιλάμε, δεν κάνει». «Ό,τι είχε πει το είχε πει κοιτώντας κλεφτά γύρω και πέρα προς το ασοβάντιστο, χωρίς να αφήσει το βλέμμα της στο πρόσωπο του συνομιλητή της ούτε δευτερόλεπτο»⁴⁰⁵. Όταν τέλος ο άντρας της φεύγει από το χωριό και η αστυνομία ρωτάει τη Μάρω, εκείνη κλαίγοντας απαντά «να χαθεί το φως μου αν ξέρω που πήγε, αλλά σαν κάτι να έκρυβε»⁴⁰⁶.

Η μητέρα του κοντού, Ρούλα, «μετά το χαμό του Σήφη, άντεξε ένα χειμώνα, έχωνε στην τσέπη ένα κουτάλι της σούπας, έπαιρνε τα βουνά κι έτρωγε το χιόνι»⁴⁰⁷. Η γιαγιά του κοντού Αθηνούλα,

³⁹⁷ Ο. π., σ. 364.

³⁹⁸ Ο. π., σ. 126-127.

³⁹⁹ Ο. π., σ. 136.

⁴⁰⁰ Ο. π., σ. 181.

⁴⁰¹ Ο. π., σ. 275.

⁴⁰² Ο. π., σ. 202.

⁴⁰³ Ο. π., σ. 251.

⁴⁰⁴ Ο. π., σ. 304.

⁴⁰⁵ Ο. π., σ. 307.

⁴⁰⁶ Ο. π., σ. 331.

⁴⁰⁷ Ο. π., σ. 275.

διατηρεί και εκείνη στο σπίτι της φωτογραφίες από τους νεκρούς άντρες της οικογένειάς της και καθώς παρουσιάζεται να αντιλαμβάνεται την παρουσία του ψηλού, που την παρακολουθεί κρυφά, ανάβει τα φώτα του σπιτιού της «ώστε ο επισκέπτης της να δει τα πάντα». Και συγκεκριμένα, να δει γύρω τους τοίχους καλυμμένους από εφημερίδες αθηναϊκές και χανιώτικες μέσα σε μπατάλικες γυψοκορνίζες, οι θρίαμβοι του Σήφη με τη λύρα, ο κοντός με χειροπέδες, ο κοντός στο εδώλιο, ο κοντός στην κλούβα. Στο εικονοστάσι της έχει τοποθετήσει το δίσκο του εγγονού της, το θιαμπόλι και τη λύρα του νεκρού, την τσατσάρα του «με αφημένες πάνω μερικές τρίχες από τα σγουρά μαλλιά του Σήφη, μια αντρική κολόνα 4711 και κάτω από όλα αυτά δυο ζεύγη στιβάνια, τα φθαρμένα μαύρα του παππού και τα λευκά, απάτητα του εγγονού». (...) Σα να του είχε δείξει (του Ρουσιά) η ίδια τα κρεβάτια που κοιμόντουσαν και το τραπέζι που δειπνούσαν, για να σιγουρευτεί ότι του κατάφερε ανεπούλωτες στον αιώνα σουγιαδιές⁴⁰⁸. Κατά την εκδίκηση της υπόθεσης δολοφονίας του γιου της αποδοκιμάζει τους ενόρκους «που χουχούλιαζαν μέσα στα παλτά τους» και τον πρόεδρο του δικαστηρίου «που χασμουρήθηκε δυο φορές, ας δικάζε και φόνο» σκεφτόταν, «είχε κάθε δικαίωμα ο άνθρωπος, ξένος άλλωστε, Θεσσαλός»⁴⁰⁹. Για την Αθηνούλα, το συνταγματικά θεσπισμένο δίκαιο που απονέμεται στο δικαστήριο είναι ψυχρό και απρόσωπο και δεν λαμβάνει υπόψιν τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των δυο οικογενειών καθώς και τις δυναμικές τους στην ευρύτερη τοπική κοινωνία. Συνεπώς δεν είναι ικανό ώστε να διευθετήσει επαρκώς τις συνέπειες του θανάτου του θύματος⁴¹⁰.

Η Αθηνούλα Ρουσιά, έχοντας χάσει όλους τους άρρενες αιματοσυγγενείς μιλούσε πια μόνο με την κατσίκά της τη Νταϊάνα. «Κάθε χρόνο, ανήμερα του θανάτου του εγγονού της, της παρουσιαζόταν η χάρη Της και περπατούσαν ένα περίπου χιλιόμετρο οι τρεις, η Παναγία, η γριά και η Νταϊάνα στη μέση»⁴¹¹. Τα έπιπλα της «είχαν μάθει να ζουν με πέντε ανθρώπους, μετά με τέσσερις, με τρεις, με δυο και στο τέλος μόνο με την Αθηνούλα και τα λυπόταν». «Καθιστή στο σκαμνί δε χρειαζόταν παραπάνω από το δεκάλεπτο για να σκεφτεί όλη τη ζωή της». Στα νιάτα της θυμάται να χορεύει και να γλεντά «μα στις οικογένειες που μπουγαδιάζουνε και στεγνώνουνε στην απλώστρα δώδεκα μαύρα πουκάμισα, πού νους, που καρδιά για χορό»⁴¹². Όταν πια έπειτα από το ξέσπασμα των «οικογενειακών» η Αθηνούλα παρευρίσκεται σε γλέντι που γίνεται στο χωριό λιποθυμά μόλις τελειώνει το τραγούδι «Όμορφο νιο εξύγωσε ο Χάρος στη μαδάρα»⁴¹³.

Η Κική Καλογριδάκη, κουμπάρα του κοντού, είναι άλλη μια «στυμμένη λεμονόκουπα, εγκαταλειφθείσα από τον σύζυγό της Μπάμπη», ο οποίος έκλεψε μια Γερμανίδα και εξαφανίστηκε. Από τότε η γυναίκα του «προτιμούσε τους άντρες προτού πατήσουν ξυράφι», συνάπτοντας εφήμερες σεξουαλικές σχέσεις ώστε να αποφύγει την επανάληψη ενός αποχαιρετισμού. Η Καλογριδάκη κυκλοφορούσε «φορώντας τα μισολιωμένα αντρικά του Μπάμπη, λάβα πυρωμένη, χυνόταν στους

⁴⁰⁸ Ο. π., σ. 84.

⁴⁰⁹ Ο. π., σ. 158.

⁴¹⁰ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 291-292.

⁴¹¹ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 342.

⁴¹² Ο. π., σ. 165.

⁴¹³ Ο. π., σ. 113.

δρόμους», «άλλη μια αφημένη γυναίκα σ' έναν αφημένο τόπο⁴¹⁴. «Φορούσε συχνά μαύρα πουκάμισα, όχι ώσπου να σφάξει κάποιον, (...) μα ώσπου να τα λιώσει, όλα από την γκαρνταρόμπα του Μπάμπη». Οδηγούσε το φορτηγάκι του άντρα της, κάπνιζε επιδεικτικά και τριγυρνούσε ακόμα και με το καφέ του κουστούμι στο λιμανάκι του Ρεθύμνου και έπινε τη μύρα της, «από μέσα φορώ και τ' αρχίδια του, έλεγε»⁴¹⁵. «Τα βάζει με όλους», απευθύνει «βαριές κουβεντες»⁴¹⁶ και εμπλέκεται ακόμα και σε καυγάδες προκειμένου να χτυπήσει τον αντίπαλο της. Στην εν λόγω κοινωνία η γυναικεία σεξουαλικότητα χρωματίζεται αρνητικά από το συλλογικό κοινωνικό υποκείμενο καθώς εντάσσεται στην κατηγορία του ενστίκτου, το οποίο εκδηλώνεται με προκλητικό τρόπο προς το ανδρικό φύλο. Μια τέτοιου είδους δραστηριότητα θεωρείται πως οδηγεί στην υποκίνηση σε μοιχεία και κλονισμό της οικογενειακής ενότητας ενώ αντιθέτως η ανδρική σεξουαλικότητα συνδέεται με την αναπαραγωγική ικανότητα του άνδρα. Συνεπώς επιβάλλεται η ανάγκη ελέγχου της γυναικείας συμπεριφοράς από τον άνδρα. Εκείνος θεωρείται ως υπεύθυνος για περιπτώσεις όπως το ντύσιμο και οι τρόποι συμπεριφοράς της γυναίκας προς τους άνδρες⁴¹⁷. Η Καλογριδάκη είναι μια γυναίκα που ξεπερνά τις συμβάσεις του φύλου της και υιοθετεί πρακτικές επιτέλεσης της «αντρείας». Καθώς το ιδίωμα της «αντρείας» είναι ένα ιδίωμα για τη δράση που παράγει κυριαρχία⁴¹⁸ μέσα από την υιοθέτηση ανδρικών συμπεριφορών επιβάλλεται ως αυθύπαρκτο θηλυκό που οργανώνει και «επιβάλλει» τη δημόσια εικόνα της, ωστόσο δεν παύει να φέρει τη συλλογική της ταυτότητα και να εκδηλώνει την αλληλεγγύη της προς την οικογένεια της. Ο χαρακτήρας της Καλογριδάκη μας παραπέμπει αναπόφευκτα σε στοιχεία της αλβανικής παράδοσης και την «ορκισμένη παρθένα», όπως αυτή έχει αναλυθεί παραπάνω.

Η κοινωνία Παγωμένου. Απεικονίσεις της καθημερινότητας και των συνδηλώσεων της.

Η αντιπαλότητα των Ρουσιάδων που καταλήγει σε βεντέτα επιτελείται μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο το οποίο τροφοδοτεί ή συντηρεί αυτή την κατάσταση. Τα άτομα συσχετίζονται και λειτουργούν με βάση ένα κοινό πεδίο σημασιολογικών αναφορών. Συνεπώς έχει ενδιαφέρον να αναφερθούμε σε ορισμένα αποσπάσματα του κειμένου της Καρυστιάνη, τα οποία περιγράφουν τον τρόπο λειτουργίας της τοπικής κοινωνίας.

Στο κείμενο παράλληλα με τους χαρακτήρες και τις ιστορίες τους γίνονται συχνά αναφορές στην αγριότητα του τοπίου. Δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στους ορεινούς τόπους και τα περήφανα «ωραία βουνά» σε αντίθεση με τον «μελαγχολικό» κάμπο, «μια Ελλάδα ξάπλα»⁴¹⁹. Τα βουνά είναι ο χώρος

⁴¹⁴ Ο. π., σ. 127-128.

⁴¹⁵ Ο. π., 207-208.

⁴¹⁶ Ο. π., σ. 221.

⁴¹⁷ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 136.

⁴¹⁸ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 281.

⁴¹⁹ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 43.

της αντρικής δράσης, της κτηνοτροφικής δραστηριότητας, της δημιουργίας συμμαχιών και κύρους, της αγωνιστικής ύπαρξης. «Ξεραΐλα. Χωράφια θερισμένα, χωράφια χέρσα. Δέρματα που στέγνωναν σε απλώστρες, κρανία κριαριών στους συρμάτινους φράχτες, δυο μπλε βαρέλια αλυσοδεμένα στα κλαδιά μιας ξερής συκιάς, ένας σκύλος στα κεραμίδια, άλλος σκύλος σε μπαλκόνι με την μπαλκονόπορτα κλειστή, τρίτος σκύλος στην καρότσα φορτηγού, γεράκια σε πρωινή περιπολία, τόπος που την αυγή της αυγής δε σήκωνε το ροζ»⁴²⁰. Όπως σχολιάζει ο καφετζής Μαρής, «έφταιξε και ο άγριος τόπος για τη μεγάλη ποσότητα των φόνων»⁴²¹.

Εντός του παραπάνω πλαισίου και σημαντικό μέρος του είναι το καφενείο, του οποίου η σημασία και ο ρόλος στην καθημερινή ζωή της κοινότητας αναδεικνύονται μέσα στο κείμενο. Τα παλιά καφενεία, όπως αυτό στο κείμενο της Καρυστιάνη, λειτουργούσαν και ως παντοπωλεία. Το καφενείο είναι ένα ανδρικό πεδίο αν και ενίοτε μπορεί να υπάρχουν στο χώρο και γυναίκες, για περιορισμένο χρόνο ωστόσο και σίγουρα όχι για να χρησιμοποιήσουν το χώρο για συμποσιασμό. Στο μυθιστόρημα συναντούμε τη γυναίκα του κοντού να εισέρχεται στο χώρο του καφενείου μόνο για να ψωνίσει ή για να αναζητήσει τον άντρα της όταν ανησυχεί για τη ζωή του. Εντός των καφενείων σκιαγραφείται ο αρρενωπός χαρακτήρας του αγωνιστικού αυτού στίβου μέσα από το απαραίτητο πορτραίτο του Βενιζέλου, που λειτουργεί ως σύμβολο καθώς ενώνει σε πολλά επίπεδα ταυτότητας το ελληνικό, το κρητικό και το τοπικό. Συχνά επίσης υπάρχει ένας χάρτης της Κρήτης και πιθανόν κάποια εικόνα της Παναγίας⁴²².

Στο καφενείο λοιπόν οργανώνεται η κοινωνική ζωή των αντρών. Το καφενείο συγκροτείται κοινωνικά μέσα από το συμποσιασμό και τον κώδικα του «κεράσματος». Το «κέραςμα» που θεωρείται στοιχείο της αντρείας, αποτελεί δικαίωμα όλων των ενήλικων γένους αρσενικού, δίδοντας έτσι το ουσιαστικό δικαίωμα της ενεργής συμμετοχής στη ζωή του καφενείου, καθώς συνιστά το αποκλειστικό ιδίωμα της δράσης και της δημιουργίας σχέσεων εντός του⁴²³. Καθώς στο χώρο του καφενείου συζητιέται συχνά κάποια οικογενειακή διένεξη ή ζωοκλοπή, συνιστά πρόσφορο σκηνικό για την έκφραση αλληλεγγύης σε περίπτωση που κάποιο μέλος της πατρωνυμικής ομάδας έχει εμπλακεί σε επικίνδυνη διένεξη⁴²⁴. Ειδικότερα η χαρτοπαικτική συμπεριφορά, που συνηθίζεται στα καφενεία, αναπαράγει χαρακτηριστικά από τα πεδία της κατεξοχήν ανδρικής δράσης, της ζωοκλοπής και της απαγωγής νύφης. Παράλληλα αποτελεί στίβο πολιτικής δράσης και έκφρασης⁴²⁵. Στο καφενείο της Καρυστιάνη, αναπαράγονται συχνά άσματα με περιεχόμενο σχετικό με την πρακτική της βεντέτας και την κρητική επιτέλεση της αντρείας. Οι χαρακτήρες της μέσα από το συμποσιασμό εκφράζονται μιλώντας για προσωπικές τους ανησυχίες, εκφράζουν πεποιθήσεις, και αποδοκιμάζουν συμπεριφορές. Τα παραπάνω οργανώνουν το πλαίσιο εντός του οποίου διαπραγματεύονται στοιχεία

⁴²⁰ Ο. π., σ. 65.

⁴²¹ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 235.

⁴²² Michael Herfeld, ό. π., σ. 198.

⁴²³ Ευθύμιος Παπαταξιαρχής, ό. π. σ. 215-219.

⁴²⁴ Michael Herzfeld, ό. π., σ. 99.

⁴²⁵ Ο. π., σ. 198-199.

του αξιακού πλαισίου της κοινωνίας βεντέτας.

Στο χώρο του παντοπωλείου-καφενείου του Μάριου Μαρή, γίνονται συχνά συζητήσεις αναφορικά με την κρητική παράδοση και την οπλοχρησία. Ο κοντός για παράδειγμα αναφέρεται στο παραδοσιακό «σοβαρό» μαύρο πουκάμισο που οι σημερινοί άνδρες το «έχουν κάνει μόδα»⁴²⁶ ενώ σε άλλο σημείο γίνεται εκτενής συζήτηση για τις πολυάριθμες σφαίρες κατά τη διάρκεια ενός γλεντιού στο χωριό αλλά και για περιπτώσεις «σασμού». Στο δημόσιο πεδίο εκφράζονται αντιλήψεις για την έννοια της ανταλλαγής, όσον αφορά τους αντεκδικητικούς φόνους, που γίνονται αντιληπτοί ως κοινωνικός εξαναγκασμός των ατόμων ή των ομάδων για ανταλλαγή νεκρών⁴²⁷. Στο κείμενο αναφέρεται η ιστορία του καφετζή Μαρή και η απαξιωτική αντιμετώπισή του όταν δεν εμπλέκεται σε απάντηση στην προσβολή του. «Κάτι Παπαδόπουλοι κλέψανε τη γουρούνα των Μαρήδων, κατόπι μια μουλαριά λάδι, μετακίνησαν και τα συρμάτινα όρια ενός αγρού, μα ο νεαρότατος τότε καφετζής, μοναχογιός Μαρής, αρνήθηκε να πιάσει τα κουμπούρια να τους κυνηγήσει, δεν έφυγε και από του Παγωμένου, έκατσε να τον λένε για καιρό πίσω από την πλάτη του Μελλομένη, το όνομα της αδερφής του»⁴²⁸.

Στο δημόσιο πεδίο γίνονται επίσης αναφορές στα έντονα γαμήλια γλέντια με πολυάριθμους πυροβολισμούς, οι οποίες είναι δηλωτικές των πεποιθήσεων των κατοίκων της κοινότητας και της σχέσης τους ανάμεσα στη σκληρή διένεξη και την αντίσταση στο νόμο και την αμφισβήτηση του κράτους και της εκκλησίας⁴²⁹. Ειδικότερα η νομοθετική εξουσία του κράτους περιφρονείται καθώς και τα εκτελεστικά της όργανα. Στο κείμενο αναφέρεται πως τα πρόστιμα που επιβάλλονται για την ψυχική οδύνη των συγγενών των φονευθέντων «πήγαιναν σε σφαίρες»⁴³⁰. Τα γλέντια αντιμετωπίζονται ως «ξόρκι» ενάντια στις επικίνδυνες καταστάσεις των φονικών που αναγκάζουν σε συστολή το σύνολο της κοινωνίας, ή όπως το αναφέρει η Καρυσιάνη «σαν αναστεναγμός που αφήνει πίσω τις στεναχώριες». Σε τέτοιες στιγμές ξεγνοιασιάς «όλοι ήθελαν να ξεσπάσουν, να το παρακάνουν»⁴³¹. Ταυτόχρονα ο μεγάλος αριθμός των χρησιμοποιημένων καλύκων αντιμετωπίζεται ως κριτήριο της ποιότητας του γλεντιού⁴³².

Το εργαλείο του φόνου, το όπλο αντιμετωπίζεται ως ιερό αντικείμενο ενώ συχνά αποδοκιμάζεται η χρήση του ως μέσο επίδειξης δύναμης γι' αυτό και συνίσταται η διακριτική του μεταφορά. «Αγοράζουμε καινούργια αλλά δεν πετάμε τα παλιά, τα θάβουμε», λέει ένας χαρακτήρας του μυθιστορήματος⁴³³, πρακτική που συμβολίζει τη συνέχεια των γενεών⁴³⁴. Χαρακτηριστική είναι η περιγραφή της Καρυσιάνη για ένα φόνο στον οποίο ο ήρωας όταν εκτέλεσε το χρέος του και

⁴²⁶ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 250.

⁴²⁷ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 215.

⁴²⁸ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 233.

⁴²⁹ Michael Herfeld, ό. π., σ. 106-107.

⁴³⁰ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 174-175.

⁴³¹ Ό. π., σ. 170.

⁴³² Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 41.

⁴³³ Ιωάννα Καρυσιάνη, ό. π., σ. 230.

⁴³⁴ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 362.

σκότωσε το φονιά του γιου του, «έκανε το σταυρό του, φίλησε το όπλο και το παρέδωσε»^{435, 436}. Στα γαμήλια γλέντια τονίζεται επιπλέον η έντονη και πλούσια προσφορά και κατανάλωση κρέατος που συνιστά χαρακτηριστικό αρρενωπότητας. Οι γάμοι γίνονται δε, πεδίο διερεύνησης των κοινωνικών σχέσεων καθώς η απουσία ατόμων ή ομάδας αιματοσυγγενών καταδεικνύει τη σοβαρότητα της εκάστοτε σύγκρουσης⁴³⁷.

Οι παραπάνω συνιστώσες συνθέτουν το σκηνικό της δράσης των ανθρώπων στο οροπέδιο Παγωμένου και μας βοηθούν να ξεκαθαρίσουμε την ταυτότητα των πράξεων τους καθώς επίσης και τις συμβολικές τους σκοπιμότητες.

Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας τα όσα εκθέσαμε παραπάνω, γίνεται κατανοητό πως η βεντέτα και στις δυο περιοχές με τις οποίες ασχοληθήκαμε κωδικοποιείται από νωρίς στη ζωή των μελών της κοινωνίας μέσω της εσωτερίκευσης των προτύπων και των αξιών με σκοπό να προλαμβάνει και να αποτρέπει τις συγκρούσεις. Οι συνέπειες των πρακτικών της βεντέτας δεν είναι δυνατόν να ειπωθούν ως απόλυτος αριθμός ώστε να εξαχθούν συμπεράσματα για την πορεία της, καθώς οι αντιπαλότητες που εγκαθίστανται έπειτα από βεντέτα δεν σχετίζονται με την εξωτερική συμπεριφορά αλλά ενυπάρχουν και μπορούν να ξεσπάσουν ανά πάσα στιγμή⁴³⁸. Η βία που εκφράζεται ως ενέργεια πρέπει να κατανοηθεί μέσα από τη συμβολική της επεξεργασία και τα νοήματα που προσλαμβάνει αναλόγως των κοινωνικών και πολιτισμικών συμφραζομένων. Προυπάρχουσες της ενέργειας είναι οι μετωνυμίες και οι αναπαραστάσεις της σύμφωνα με τις οποίες συγκροτείται η κοσμοαντίληψη αυτών των κοινοτήτων, καθιστώντας τη βία «ένα πολλαπλό και πολύπλοκο κοινωνικό-πολιτισμικό όχημα».

Η βία ως ενέργεια και ως αναπαράσταση συγκροτεί και συνδιαμορφώνει την κοινωνική ευταξία, την ιστορία και το κοινωνικό σώμα και ενσωματώνεται ως πολιτισμική και κοινωνική επιταγή, ως έθος στο «φυσικό σώμα». Ταυτόχρονα οι δυο αυτές πτυχές της βίας αναδεικνύουν μια ιδιαίτερη αίσθηση ταυτότητας η οποία γίνεται αντικείμενο έντασης και διαπραγματεύσης με το «έξω». Η βία στις εξεταζόμενες κοινότητες είναι αμφιλεγόμενη, αμφισβητούμενη και διχαστική ταυτόχρονα όμως πολιτισμικά και κοινωνικά αποδεκτή αλλά και επιθυμητή και θετικά νοηματοδοτημένη. Ως τέτοια συντελεί στη συγκρότηση της κοινωνικής ευταξίας και ως βάση της νομιμοποίησής. Η κοινότητα που συγκροτείται δεν εδράζεται στην έννοια μιας κοινωνίας αρμονίας με μέλη που υποτάσσονται αλλά εννοιολογείται ως επιμέρους κοινωνικότητες, που αλληλεπιδρούν μέσα από σχέσεις έντασης, σύγκρουσης ή και ανοιχτής εχθρότητας⁴³⁹.

⁴³⁵ Ιωάννα Καρυστιάνη, ό. π., σ. 160.

⁴³⁶ Η Ο. Αστρινάκη αναφέρει μάλιστα στη διδακτορική της διατριβή πως η Ι. Καρυστιάνη της είχε εκμυστηρευτεί για τη συγκεκριμένη σκηνή πως είναι αληθινή και έχει συμβεί στην πραγματικότητα.

⁴³⁷ Άρης Τσαντηρόπουλος, ό. π., σ. 187.

⁴³⁸ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 39.

⁴³⁹ Ουρανία Αστρινάκη, ό. π., σ. 173-174.

Αμφότερες οι δυο περιοχές φαίνεται να διαθέτουν μια τυπική κωδικοποίηση της αντεκδικητικής δράσης ωστόσο σε αντίθεση με την Αλβανία όπου η ροή της ακολουθεί μια αυστηρή πορεία, στην Κρήτη δεν υπάρχουν κανόνες. Η παραφθορά της αλβανικής βεντέτας οδηγεί στον εκφυλισμό της, δηλαδή σε ανεξέλεγκτη και συνεπώς μη κανονική (παραδοσιακή) λειτουργία της, ενώ στην Κρήτη δεν παρατηρείται μια αντίστοιχα ανοιχτή κλιμάκωση της βίας. Έτσι στην ορεινή Αλβανία απαγορεύεται για παράδειγμα το πισώπλατο χτύπημα ενώ στην Κρήτη είναι σύνηθες. Από την άλλη ενώ και στις δυο περιοχές αρχικά απαγορευόταν η εμπλοκή των γυναικών σε βεντέτα, στην πρόσφατη εκτροπή της στην Αλβανία παρατηρείται αυτό το φαινόμενο⁴⁴⁰. Τέλος μια χαρακτηριστική απόκλιση των δυο διαφορετικών κατευθύνσεων που ακολούθησε το φαινόμενο της βεντέτας στις δυο εξεταζόμενες περιοχές είναι ότι στην κρητική βεντέτα επιδιώκεται η εξασφάλιση του συμβολικού κεφαλαίου της τιμής, γεγονός που εξηγεί τη χαλαρότητα της σε σχέση με την αλβανική. Ενδεικτικό επίσης της παραπάνω κατάστασης είναι η «συνεργασία» της κρητικής κοινωνίας με τη θεσμική έκφραση της πολιτείας. Με άλλα λόγια στην Κρήτη το φαινόμενο της βεντέτας βρίσκεται σε μια διαλεκτική σχέση με την εξέλιξη του ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος. Αντίθετα στην Αλβανία είναι «κλειστή» και ως τέτοια προτιμά τον «κανόνα της σιωπής» από την αλληλεπίδραση με το θετικό δίκαιο⁴⁴¹.

Η λογοτεχνία είναι εκείνη η μορφή τέχνης που πιο πολύ από κάθε άλλη είναι προϊόν της εκάστοτε κοινωνικής πραγματικότητας και λόγω της ιδιαιτερότητας της την αντικατοπτρίζει ανάγλυφα και πειστικά. Συνεπώς, αν και παράγωγο μιας κοινωνικής πραγματικότητας, συνιστά ένα χρήσιμο εργαλείο στην προσπάθεια ανάλυσης, κάποιου κοινωνικού της φαινομένου. Η χρησιμότητα της έγκειται στο ότι αφενός η λογοτεχνία είναι ιδανική στο να περιγράψει μια κοινωνική πραγματικότητα και να αναπαράξει πιστά το κλίμα της και αφετέρου έχει τη δυνατότητα να διακρίνει τις λεπτές αποχρώσεις αυτής της πραγματικότητας. Αυτή η δυνατότητα της λογοτεχνίας μας βοήθησε στο να εντοπίσουμε στοιχεία ενός κοινωνικού φαινομένου όπως της βεντέτας με τον τρόπο που αυτή εμφανίζεται σε δυο διαφορετικά τοπικά, πολιτισμικά, και ιστορικά πλαίσια. Αυτό της ορεινής Αλβανίας της περιόδου του Χότζα και αυτό της ορεινής Κρήτης του δεύτερου μισού του 20ου αιώνα.

Προσπαθήσαμε μέσα από τη λογοτεχνική δημιουργία να αναδείξουμε πτυχές του φαινομένου της βεντέτας, για τις οποίες θεωρούμε πως διαφορετικά θα ανέκυπτε δυσκολία ως προς τη διατύπωση και την περιγραφή. Τα κείμενα του Ι. Κανταρέ και της Ι. Καρυσιάνη εμπεριέχουν πολυάριθμα σημεία που παράγουν ιστορικό συλλογισμό καθώς πρόκειται για στοιχεία ιστορίας, πραγματικότητας δηλαδή. Αμφότεροι οι δυο συγγραφείς αναφέρονται σε επαληθεύσιμες τεκμηριώσεις, ο μὲν πρώτος στο βιβλίο του Κανούν και η δεύτερη σε πολυάριθμα δικαστικά έγγραφα υποθέσεων βεντέτας και σε προφορικές μαρτυρίες. «Να κάνεις ιστορία ως κοινωνική επιστήμη σημαίνει να προσπαθείς να κατανοήσεις ό,τι

⁴⁴⁰ Αρχιμανδρίτου Μαρία, ό. π., σ. 363.

⁴⁴¹ Ό. π., σ. 314.

κάνουν οι άνθρωποι»⁴⁴², σημειώνει ο Ι.Γιαμπλόνκα και συμπληρώνει πως για «την κατανόηση της πραγματικότητας (παρούσας ή παρελθούσας, ατομικής ή συλλογικής), το πιο διαφωτιστικό κείμενο είναι αυτό που περιέχει περισσότερο συλλογισμό. Γι' αυτό και είναι προτιμότερο να διαβάσουμε ένα καλό μυθιστόρημα παρά ένα κακό βιβλίο ιστορίας»⁴⁴³.

⁴⁴² Ivan Jablonka, ό. π., σ. 153.

⁴⁴³ Ό. π., σ. 273.

Βιβλιογραφικές αναφορές :

Βιβλία

Black-Michaud Jacob, *Feuding Societies*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Braudel Fernand, *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β της Ισπανίας*, μτφ. Κλαίρη Μιτσοτάκη, MIET, Αθήνα, 2005.

Braudel Fernand, *Η Μεσόγειος. Ο χώρος και η ιστορία*, μτφ. Έφη Αβδελά – Ρίκα Μπενβενίστε, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1990

Campbell J., *Honour, Family and Patronage. A study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford 1964.

Durham Edith, *High Albania*, Virago Press, London, 1985.

Eagleton Terry, *Εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας*, μτφ. Μιχάλης Μαυρωνάς, εισαγωγή Δημήτρης Τζιόβας, Οδυσσέας, Αθήνα 1989

Hasluck Margaret, *Ο Άγραφος Νόμος στην Αλβανία*, μτφ. Εύα και Παναγιώτα Χατζηπαυλή, επιμ. Ηλίας Γ. Σκουλίδας, Ιωάννινα, Ισνάφι, 2012.

Herzfeld Michael, *Η ποιητική του ανδρισμού*, μτφρ. Μ.Ν.Κασταναρά, επιμ. Ν.Κιοσεόγλου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2012.

Jablonka Ivan, *Η ιστορία είναι μια σύγχρονη λογοτεχνία. Μανιφέστο για τις κοινωνικές επιστήμες*, μτφ. Ρίκα Μπενβενίστε, Αθήνα, Πόλις, 2017.

Kadare Ismail, *Ρημαγμένος Απρίλης*, μτφ. Λένα Μιλιλή, επιμ. Μ. Κιτσικοπούλου, Ροές, Αθήνα, 1988.

Kanuni I Leke Dukagjinit: The code of Leke Dukagjini, Gjonlekaj Pub Co, United States of America, 1989.

Roux Jean Paul, *Το αίμα. Μύθοι, σύμβολα και πραγματικότητα*, μτφ. Άντα Κλαμπατσέα, Λιβάνης, Αθήνα 1998.

Sahlins Marshall, *Ιστορικές μεταφορές και μυθικές πραγματικότητες*, μτφ. Πελαγία Μαρκέτου, επιμ. - πρόλ. - επίμ. Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αλεξάνδρεια, 2008.

Vickers Miranda, *Οι Αλβανοί*, μτφ. Εύα Πέππα, Αθήνα, Οδυσσέας, 1997.

Αρχιμανδρίτου Μαρία, *Ιδιωτική εκδίκηση και δίκαιο ή ανομία. Βεντέτα και νόμος: Εγκληματολογική προσέγγιση*, εκδόσεις Σακκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2007.

Δημητρίου Σωτήρης, *Μορφές βίας*, Σαββάλας, Αθήνα, 2003.

Εγκυκλοπαίδεια Δομή, «Κανταρέ Ισμαήλ», τ. 13, Δομή, Αθήνα: 2002-2005.

Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάννικα, «Κανταρέ Ισμαήλ», τ. 32, Εκδοτικός Οργανισμός Πάπυρος, 1988.

Καρυστιάνη Ιωάννα, *Κοστούμι στο χρώμα*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000.

Κλαστρ Πιερ, *Εξουσία και ελευθερία στις πρωτόγονες κοινωνίες*, μτφ. Νίκος Β. Αλεξίου, Ελεύθερος τύπος, Αθήνα, 1999.

Παπαμάρκος Δημοσθένης, *Γκιακ*, Αθήνα, Αντίποδες, 2016.

Παπαταξιάρχης Ευθύμιος, Παραδέλλης, Θεόδωρος (επιμέλεια), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Σταυριανός Λευτέρης, *Τα Βαλκάνια από το 1453 και μετά*, μτφ. Ελένη Δελιβάνη, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 2007.

Τσαντηρόπουλος Άρης, *Η βεντέτα στη σύγχρονη ορεινή κεντρική Κρήτη*, Πλέθρον, Αθήνα 2004.

Διδακτορικές διατριβές

Jing Ke, *The four others in I. Kadare's works: a study of the Albanian national identity*, (Διδακτορική Διατριβή), University of Louisville, Kentucky, 2013.

Αστρινάκη, Ουρανία, *Ταυτότητες, βία, ιστορία στην ορεινή δυτική Κρήτη*, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα 2002.

Άρθρα περιοδικών-εφημερίδων

Δέσποινα Μπαμπανελου, «Μύθος και Ιστορία στην αλβανική λογοτεχνία. Σχόλια πάνω στο έργο του Ismail Kadare: *Ποιός έφερε την Ντουρουντίν*», περ. *Δοκιμές*, τχ. Α', Ιανουάριος 1994 σ.58

Jonas Grutzpalk, «Blood Feud and Modernity. Max Weber's and Emile Durkheim's Theories.» *Journal of Classical Sociology*, Sage Publications London, Vol 2(2), 2002, σ. 118

Ermelinda Kashah, «Kadare's Work, an Emancipating Factor in the Albanian Literature», *Journal of Educational and Social Research (MCSER Publishing)*, vol. 3, No. 7, Οκτώβριος 2013, σ. 585

Rebecca Gould, «Allegory and the critique of sovereignty: Ismail Kadare's political theologies», *Studies in the Novel*, vol. 44, no. 2, 2012, σ. 225-6.

Patterson, Annabel, *The International Novel*, Yale University Press, New Haven and London, 2014 σ. 62.

Μπαμπανελου, Δέσποινα, «Μύθος και Ιστορία στην αλβανική λογοτεχνία. Σχόλια πάνω στο έργο του Ismail Kadare: *Ποιός έφερε την Ντουρουντίν*», περ. *Δοκιμές*, τχ. Α', Ιανουάριος 1994, σ. 57-80.

Κώνστας, Γιώργος, «Ξαστεριά της Ελευθερίας» *Χανιώτικα Νέα*, Χανιά, 19/11/2011

Mangalakova Tanya, «The Kanun in Present-day Albania, Kosovo, and Montenegro», International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (IMIR), 2004.

Schwandner-Sievers Stephanie, Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, Anthropological notebooks 14 (2), Slovene Anthropological Society, 2008.

Ποιοι ήταν στο Πολυτεχνείο και ποιοι το αντάλλαξαν με αξιώματα, Το παρόν της Κυριακής. 9/1/2011.

Tarifa Fatos, Of Time, Honor and Memory: Oral Law in Albania, Journal Oral Tradition, 2008

Άρθρα στο διαδίκτυο

Γκίκα, Ελένη, «Υπάρχει πρόβλημα ανάμεσα σε Έλληνες και Αλβανούς», www.ethnos.gr,

Guppy, Shusha, «The Books Interview: Ismail Kadare - Enver's never-never land», www.independent.co.uk,
<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/the-books-interview-ismail-kadare-envers-never-never-land-1073473.html>

Wojno, Rebecca, «Albanian writer to receive Jerusalem Prize»,
www.timesofisrael.com, http://www.timesofisrael.com/albanian-writer-to-receive_jerusalem-prize/

Evans, Julia, «Living with ghosts», www.theguardian.com,
<http://www.theguardian.com/books/2005/sep/17/featuresreviews.guardianreview8>

John K. Cox, «Beyond Hatred: Balkan Conflicts in the Works of Ismail Kadare»,
https://www.wju.edu/faculty/cardinalperspectives/cox03_04.pdf, σ. 6-7.