

- νοι στη Μεσόγειο των πρώιμων νεότερων χρόνων, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, σσ. 15-37.
- Ginzburg, C. (1994), *Το τυρί και τα σκουλήκια. Ο κόσμος ενός μυλωνά του 16ου αιώνα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Goffman, D. (2002), *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Χασιώτης, Ι.Κ. (2001), *Μεταξύ οθωμανικής κυριαρχίας και ευρωπαϊκής πρόκλησης. Ο ελληνικός κόσμος στα χρόνια της Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Κολιόπουλος, Ι.Σ. (2000), *Ιστορία της Ελλάδος από το 1800. Το έθνος, η πολιτεία και η κοινωνία των Ελλήνων*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Κολοβός, Η. (2000), «Χωρικοί και μοναχοί στην οθωμανική Χαλκιδική, 15ος-16ος αιώνες, 3τ», αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Κονόρτας, Π. (1998), *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Βεράτια για τους προκαθημένους της Μεγάλης Εκκλησίας (17ος-αρχές 20ού αιώνα)*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Κοτζαγεώργης, Φ.Π. (2002), *Η αθωνική μονή Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Λαίτου, Σ.Ν. (2002), *Η Σάμος κατά την οθωμανική περίοδο. Πτυχές του κοινωνικού και οικονομικού βίου, 16ος-18ος αιώνας*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Μπαλτά, Ε. (2005), «Οι οθωμανικές πηγές στη νεοελληνική ιστοριογραφία», *Τα Ιστορικά* 22 (43): 299-334.
- Παναγιωτόπουλος, Β. (επιμ.) (2003), *Ιστορία του νέου Ελληνισμού, 1770-2000*, τόμ. 1: *Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821. Πολιτική πραγματικότητα. Οικονομική και κοινωνική οργάνωση*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Ζαχαριάδου, Ε.Α. (1996), *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Αθήνα: ΙΒΕ/ΕΙΕ.

Γιώργος Μαυρομμάτης

8

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΒΕΚΤΑΣΗ ΔΕΡΒΙΣΗΔΩΝ  
 Ή ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΓΙΑ ΜΙΑ  
 ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜ ΣΤΑ ΒΑΛΚΑΝΙΑ

*Καθάρισέ ντη τη γκαρδιά και κάμε ντη μπιλούρι  
 σα θες εσύ για να το ιδείς του σάχη μου το νούρι<sup>1</sup>*

Με αυτό το ελληνοπρεπέστατο –πλην μερικώς ακατανόητο για τους «αμήνητους»– ιαμβικό δεκαπεντασύλλαβο δίστιχο, με υποδέχτηκε στο σπίτι της στην Κωνσταντινούπολη τον Φεβρουάριο του 2005, η ογδοντάχρονη κυρία Ναζιμέ,<sup>2</sup> μια από τους τελευταίους ελληνόφωνους τουρκοκρήτες μπεκτασίδες. Και το καταθέτω εδώ γιατί, αν και πρόχειρα σκαρωμένο ειδικά για την περίπτωση,<sup>3</sup> αποτελεί έναν εντυπωσιακό πλην τυπικό υπαινικτικό ποιητικό τρόπο έκφρασης –εδώ σε κρητικά ελληνικά– της μπεκτασικής φιλοσοφίας.

Ποιοι είναι όμως αυτοί οι μπεκτασίδες (bektashi),<sup>4</sup> οι μουσουλμάνοι μυστικοί που δεν είναι ούτε σουννίτες ούτε σίιτες, που είναι και Βαλκάνιοι και Ασιάτες, και των οποίων οι αντιλήψεις κινούνται σε έναν χώρο όπου συναντιούνται ο ανατολικός Χριστιανισμός, το Ισλάμ, ο κεντροασιατικός Σαμανισμός και ο Βουδισμός;

Στον περιορισμένο χώρο αυτού του άρθρου επιχειρώ να τους παρουσιάσω. Έτσι, μετά από μια συνοπτική αναφορά στον σουφισμό, επικεντρώνομαι στον Μπεκτασισμό και στις διαστάσεις που είχε στον ελληνικό χώρο κατά τον 20ό αιώνα, και στη συνέχεια αναφέρομαι στη δική μου εμπλοκή στον συγκεκριμένο χώρο. Παράλληλα, έχοντας στον νου ότι το κείμενο αυτό αποτελεί μέρος ενός πανεπιστημιακού εγχειριδίου και απευθύνεται κυρίως σε φοιτητές που πιθανότατα θα εμπλακούν σε έρευνα πεδίου σε κάποια περιοχή όπου το Ισλάμ θα είναι παρόν ή και κυρίαρχο, αφιερώνω μεγάλο μέρος σε ζητήματα μεθοδολογίας: στο πώς

και γιατί έφτασα να καταγίνομαι με τέτοια ζητήματα, στον τρόπο με τον οποίο μπορεί να διαπλέκεται η βιβλιογραφική έρευνα με την έρευνα πεδίου,<sup>5</sup> αλλά και στη σημασία των δικτύων, των διαπροσωπικών σχέσεων και της συγκυρίας, συγκροτώντας μια αφήγηση για το τι μπορεί να «επιλέξει» ή να «αναγκαστεί» ή να «βρεθεί» να κάνει κάποιος και τελικά πού μπορεί να οδηγηθεί μέσα από όλα αυτά.

### *Περί ισλαμικού μυστικισμού και ισλαμικών μυστικιστικών ταγμάτων*

Tariq στα αραβικά σημαίνει δρόμος, και tariqa είναι ο όρος που χρησιμοποιούν οι μουσουλμάνοι για να ονομάσουν τους διάφορους δρόμους που μπορεί να ακολουθήσει αυτός που επιθυμεί να προσεγγίσει άμεσα και προσωπικά το θείο.

Κάθε πιστός μουσουλμάνος που τηρεί με ακρίβεια και συνέπεια τις πέντε βασικές επιταγές –γνωστές και ως πύλες– του Ισλάμ (ομολογία πίστεως, προσευχές, νηστεία, ελεημοσύνη και προσκύνημα στους ιερούς τόπους), πορεύεται με τη βεβαιότητα ότι μετά θάνατον θα βρεθεί δίπλα στον δημιουργό του.<sup>6</sup>

Αυτή όμως η προοπτική δεν αρκούσε σε κάποια ανήσυχα πνεύματα, που επέμεναν να αναζητούν την οδό που θα τους οδηγούσε σε μια πιο άμεση επαφή και γνώση του θείου. Έτσι, με βάση τη διδασκαλία του Ισλάμ, αλλά και υπό την επήρεια χριστιανικών και ιουδαϊκών αντιλήψεων –και ενσωματώνοντας στοιχεία από τις θρησκευτικές και φιλοσοφικές παραδόσεις της αρχαίας Ελλάδας, της αρχαίας Αιγύπτου και της Ινδίας, σε κάποιες περιπτώσεις ακόμη και στοιχεία από τον κεντροασιατικό Σαμανισμό, τον αφρικανικό Ανιμισμό και τις προϊσλαμικές αραβικές αντιλήψεις– γεννήθηκε ο «ισλαμικός μυστικισμός» [αραβικά: tasawwuf], που «τυποποιήθηκε» ως αναλυτική κατηγορία και έγινε γνωστός στη Δύση μέσα από τις μελέτες δυτικών μελετητών του Ισλάμ κατά τον 19ο αιώνα, με τον όρο *σουφισμός*.<sup>7</sup>

Όπως και οι υπόλοιποι μουσουλμάνοι, έτσι και οι sufi θεωρούν το Κοράνι ως τον λόγο του Θεού που αποκαλύφθηκε στους ανθρώπους από τον προφήτη Μωάμεθ. Σε αντίθεση όμως με πολλούς ορθόδοξους (συννίτες και σίτες) θεολόγους και νομοδιδασκάλους (αραβικά: ulama) δεν περιορίζονται στην κατά γράμμα ερμηνεία του, ούτε ικανοποιούνται με την κανονική νομική εφαρμογή του στην κοινωνική πραγματικότητα. Οι

sufi, στη συντριπτική πλειονότητά τους, δεν αποδέχονται την «κλασική» ιεράρχηση Θεός-άγγελοι-άνθρωπος-ζώα-φυτά-αβιοτικό περιβάλλον. Έχοντας μια ολιστική θεώρηση, πιστεύουν στην «ενότητα της ύπαρξης» (αραβικά: wahdat al-wujud).<sup>8</sup> Δεν διακρίνουν αυστηρά όρια μεταξύ αυτού και του άλλου κόσμου και δεν πιστεύουν ότι ο τύπος διαφυλάσσει την ουσία. Θεωρούν τον Θεό συνεχώς παρόντα και επιδιώκουν να τον προσεγγίσουν μέσα από την έντονη πνευματική άσκηση, κάποτε υπερβαίνοντας ή και παραβαίνοντας το «κανονικό» Ισλάμ. Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο σουφισμός αποτελεί την εσωτερική οδό του Ισλάμ [αραβικά: batin], ενώ η υποταγή στον ισλαμικό νόμο και στις επιταγές της ευρύτερης ισλαμικής κοινωνίας αποτελούν τον εξωτερικό δρόμο (αραβικά: zahir).

Οι πρώτοι πυρήνες των sufi συγκροτήθηκαν τον 10ο αιώνα και στεγάστηκαν σε ειδικούς χώρους, ενδεχομένως κατά το πρότυπο των χριστιανικών μοναστηριών. Οι χώροι αυτοί έγιναν αργότερα γνωστοί με τα ονόματα ribat, zawiya (αραβικά), khankqah, dargâh (περσικά), tekke (τουρκικά), και είχαν μορφή που ποίκιλλε από ένα απλό οίκημα δίπλα στο σπίτι κάποιου δασκάλου μέχρι μεγάλα οικοδομικά συγκροτήματα ικανά να φιλοξενήσουν εκατοντάδες ανθρώπους.

Τα σουφικά τάγματα [tariqa στα αραβικά, tarikah στα τουρκικά] άρχισαν να οργανώνονται συστηματικά μεταξύ του 12ου και του 13ου αιώνα και λίγο αργότερα άρχισαν να τυποποιούν τις διδασκαλίες τους, να διαμορφώνουν συγκεκριμένες τελετές μύησης και στάδια εξέλιξης, και να εξαπλώνονται, λειτουργώντας παράλληλα και ως δίκτυα διδασκαλίας και αλληλοϋποστήριξης. Κάθε τάγμα έφερε το όνομα του ιδρυτή του, και ήταν κοινά αποδεκτό ότι η εξουσία και το κύρος κάθε δασκάλου προερχόταν από την εξουσία και το κύρος του προκατόχου του, σε μια αλυσίδα διαδοχής (αραβικά: silsila) που έφτανε, για τα περισσότερα τάγματα, μέχρι τον προφήτη Μωάμεθ – αν και μια αυστηρή ιστορική θεώρηση συχνά εντοπίζει κενά σε αυτή τη σειρά διαδοχής, ιδιαίτερα κατά την περίοδο μεταξύ 7ου και 10ου αιώνα.

Η οργάνωση των sufi βασίζεται σε δύο θεμελιώδεις έννοιες: στην αγιότητα και στην αδελφότητα. Η αγιότητα ενός sufi (κατά κανόνα άντρα), που αρχικά αναγνωρίζεται από μια κοινότητα οπαδών-πιστών χωρίς να προϋποθέτει τον θάνατο του αγίου, έχει να κάνει με τη διάδοση, κατά πατρογενεακή συνήθεια σειρά κληρονομικότητας, και τελικά τη διάχυση της ευλογίας (αραβικά: baraka, τουρκικά: bereket) του προστάτη sufi-αγίου στα μέλη της αδελφότητας. Κάθε αδελφότητα έλκει την κα-

ταγωγή της από έναν συγκεκριμένο sufi-άγιο που μπορεί να έζησε πριν από πολλούς αιώνες ή και στο σχετικά πρόσφατο παρελθόν και αποτελεί μία οργάνωση με αυστηρά καθορισμένη εσωτερική ιεραρχία, λατρευτικές δραστηριότητες, ιδεολογία, κοινωνικές και άλλες πρακτικές όπως κώδικα ένδυσης και συμπεριφοράς των μελών της.

Η πνευματική ζωή και οι λατρευτικές δραστηριότητες των σουφικών αδελφοτήτων βασίζονται στη θεμελιακή αρχή της επιδιωκόμενης ένωσης του πιστού με τον Θεό στο πλαίσιο μιας περισσότερο ή λιγότερο υπερβατικής διαδικασίας που ελέγχεται από τη σουφική ιεραρχία.

Σε μια αδελφότητα βέβαια ούτε όλοι οι επικεφαλής των τοπικών παραρτημάτων είναι μεταξύ τους συγγενείς ούτε θεωρείται ότι όλα τα μέλη της αδελφότητας κατέχουν ευλογία (baraka). Οι μεγάλες αδελφότητες έχουν χιλιάδες μέλη σε διαφορετικές χώρες. Ελάχιστα όμως από αυτά φτάνουν σε επίπεδα υψηλότερα του απλού μαθητευόμενου, που βλέπει τις δραστηριότητες της αδελφότητας ως μια πτυχή της προσωπικής του ζωής. Τα μέλη αυτά βρίσκονται στη θέση του παραλήπτη της ευλογίας, του αποδέκτη δηλαδή ενός θείκου δώρου που μπορεί να έχει ευεργετικό ρόλο στην καθημερινή του ζωή.

Κάθε αδελφότητα/τάγμα αναπτύσσει και εκτενής κοινωνική δραστηριότητα που μπορεί να περιλαμβάνει εκπαίδευση των παιδιών της, σίτιση των απόρων και περίθαλψη των ασθενών και γενικότερη φροντίδα των μελών της όσον αφορά πνευματικά, οικογενειακά, επαγγελματικά και οικονομικά ζητήματα. Παράλληλα, φέρνοντας σε επαφή ανθρώπους από διαφορετικές κοινωνικές τάξεις και επαγγέλματα, οι σουφικές αδελφότητες δρουν ως ένα κοινωνικό δίκτυο που προσφέρει αλληλοβοήθεια στα μέλη του, δράση σημαντική ιδιαίτερα κατά το παρελθόν όταν άτομα από χαμηλά κοινωνικά στρώματα δεν ήταν σε θέση –μέσα σε ιεραρχημένες κοινωνίες και για δομικούς λόγους– να έχουν πρόσβαση στην εξουσία, και το κράτος πρόνοιας ήταν ανύπαρκτο.

Οι πτυχές του σουφισμού που χαρακτηρίζονται από ελευθερία, οικουμενικότητα, κριτική και συχνά επαναστατική σκέψη δεν έτυχαν ποτέ της αποδοχής του «επίσημου» Ισλάμ, και πολλές φορές ολόκληρα τάγματα ή μεμονωμένα ηγετικά μέλη υπέστησαν απηνείς διώξεις. Παρ' όλα αυτά πολλά τάγματα διεπλάκησαν κατά καιρούς έντονα με την εξουσία, με χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα τη σύνδεση των bektashi και των mevlevi με τον οθωμανικό κρατικό μηχανισμό.

### Το σουφικό τάγμα των bektashi<sup>9</sup>

Ίδρυτής του σουφικού τάγματος των bektashi [αραβικά: bektashiyya] θεωρείται ο Hadji Bektash Veli. Σύμφωνα με την παράδοση, ο Bektash, γιος του Seyit Sultan Ibrahim, κυβερνήτη του Khurasan, γεννήθηκε στην πόλη Nishapur/Neyshâbûr της περσικής επαρχίας του Khurasan, στις αρχές του 13ου μ.Χ. αιώνα. Σε νεαρή ηλικία μνήθηκε στον ισλαμικό μυστικισμό και εντάχθηκε στο τάγμα των Yesevi (αραβικά: Yasaviyya), έναν κλάδο της μεγάλης χορασσανικής σουφικής παράδοσης, που ακολουθούσε την «οδό» των melameti (αραβικά: malâmâtî).<sup>10</sup> Αργότερα ο Bektash ταξίδεψε στην Ανατολία/Μικρά Ασία και εγκαταστάθηκε στο Suludja Karadjahöyük (σημερινό Hadji Bektash köy), χωριό της κεντρικής Ανατολίας κοντά στο Kir Shehir, με σκοπό να προσφέρει πνευματική στήριξη στους τουρκομάνους νομάδες της περιοχής. Έζησε σχεδόν 90 χρόνια, πέθανε και θάφτηκε εκεί.<sup>11</sup>

Το σουφικό τάγμα των bektashi, αφού διήλθε μια περίοδο διαμόρφωσης δύο περίπου αιώνων –κατά τη διάρκεια της οποίας υιοθέτησε στοιχεία από ποικίλους χώρους και παραδόσεις και δέχτηκε ισχυρή επίδραση από το κίνημα των hurufî<sup>12</sup> κατά τον 15ο μ.Χ. αιώνα– αναδιοργανώθηκε από τον Balim Sultan, τον ονομαζόμενο και δεύτερο προστάτη-άγιο/Pir-i Sani, στις αρχές του 16ου μ.Χ. αιώνα. Κατά την περίοδο αυτή ορισμένα από τα τελετουργικά δρώμενα άρχισαν να διαμορφώνονται, ενώ κάποια άλλα –όπως το dem, η κατανάλωση δηλαδή αλκοολούχων ποτών ή ηδύποτων κατά τη διάρκεια των τελετών– προστέθηκαν σταδιακά λίγο αργότερα. Τότε ξεκίνησε και η διαίρεση μεταξύ έγγαμων και άγαμων bektashi που οδήγησε στη δημιουργία του κλάδου των chelebi, που θεωρούν τους εαυτούς τους εξ αίματος απόγονους του Hadji Bektash και έχουν ιδιαίτερη επιρροή και αποδοχή στον αγροτικό χώρο, και του κλάδου των babagân, που θεωρούν τους εαυτούς τους πνευματικά τέκνα του Hadji Bektash και από τους οποίους αναπτύχθηκε ο αστικός, λόγιος, ταγματικός μπεκτασισμός.

Οι μαθητές/οπαδοί του Hadji Bektash Veli, αφού έλαβαν ευλογία και οδηγίες από τον ίδιο τον άγιο, ταξίδεψαν σε διάφορα μέρη για να διαδώσουν τη φιλοσοφία του. Με αυτόν τον τρόπο η παράδοση εξηγήει τη μεγάλη εξάπλωση του τάγματος στη μεσαιωνική Ανατολία και στα Βαλκάνια. Οι πραγματικοί όμως λόγοι πρέπει να αναζητηθούν στις γενικότερες πολιτικές και οικονομικές συνθήκες που επικρατούσαν στις περιοχές αυτές, και κυρίως στο συγκρητιστικό πνεύμα που διέπει τον Μπεκτασισμό

και επέτρεπε τους οπαδούς του να προσεγγίσουν τους χριστιανούς και να οικοδομήσουν καλές σχέσεις μαζί τους.<sup>13</sup> Καθοριστικό ρόλο έπαιξε ακόμα το γεγονός ότι το τάγμα των bektashi είχε πολύ στενές σχέσεις με την οθωμανική διοίκηση, καθώς ο Hadji Bektash Veli θεωρούνταν ο προστάτης-άγιος των γενιτσάρων.<sup>14</sup> Έτσι, μέχρι τα τέλη του 19ου μ.Χ. αιώνα, ο Μπεκτασισμός είχε εξαπλωθεί σε μια πλατιά γεωγραφική ζώνη που ξεκινά από τη σημερινή νότια Αλβανία και εκτείνεται στη βόρεια και κεντρική Ελλάδα –με παράλληλη πολύ ισχυρή παρουσία και στην Κρήτη– στη Βοσνία, σε περιοχές του Κοσόβου και της Πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας, στη νότια Βουλγαρία και στην ευρωπαϊκή Τουρκία και καλύπτει το σύνολο σχεδόν της Τουρκίας, ενώ μπεκτασικοί τεκέδες –σήμερα πια ερείπια ή μουσειακοί χώροι– υπάρχουν ακόμα και στην Ουγγαρία (Gül Baba στη Βουδαπέστη), αλλά και στην Αίγυπτο (Kaygusuz Sultan στην περιοχή Mokattam του Καΐρου).<sup>15</sup>

Με τη διάλυση του σώματος των γενιτσάρων από τον σουλτάνο Mahmud II το 1826, το τάγμα των bektashi υπέστη συστηματική δίωξη σε όλη την Οθωμανική Αυτοκρατορία.<sup>16</sup> Μπεκτασικοί τεκέδες έκλεισαν –κάποιοι μάλιστα κατεδαφίστηκαν– η περιουσία τους δημεύτηκε και οι bektashi μπαμπάδες που έμεναν σε αυτούς εξορίστηκαν, ενώ πολλοί τεκέδες αποδόθηκαν στο τάγμα των naqshbandi/nakshibendi, αν και συχνότερα nakshibendi σείχηδες τοποθετήθηκαν επικεφαλής τεκέδων όπου συνέχισαν να παραμένουν bektashi δερβίσηδες.<sup>17</sup> Το τάγμα επανέκτησε βαθμιαία την ελευθερία και μέρος της ισχύος του κατά την περίοδο του Tanzimat (1839-1876). Κατά την περίοδο εκείνη ισχυροί δεσμοί αναπτύχθηκαν μεταξύ ελευθεροτεκτονισμού και Μπεκτασισμού, και πολλοί υψηλόβαθμοι bektashi έγιναν μασόνοι.<sup>18</sup> Ωστόσο αυτή η περίοδος άνθησης δεν διήρκεσε πολύ καθώς, λίγο μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας, ο Kemal Ataturk κατήργησε τα σουφικά τάγματα στην Τουρκία και έκλεισε τους τεκέδες (1925). Οι bektashi διώχθηκαν, όπως και όλα τα άλλα σουφικά τάγματα, παρά το γεγονός ότι πολλά υψηλόβαθμα στελέχη είχαν ισχυρούς δεσμούς με το τουρκικό εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα και παρά το ότι η μπεκτασική ηγεσία υποστήριξε σθεναρά και με πολλούς τρόπους το νέο κεμαλικό καθεστώς.<sup>19</sup>

Στις αρχές της δεκαετίας του '30, οι bektashi –υπό την ηγεσία του (αλβανικής καταγωγής) dedebaba<sup>20</sup> Salih Niyazi– αποφάσισαν να μεταφέρουν την έδρα τους από την Τουρκία στην Αλβανία και ίδρυσαν νέο «αρχηγείο» στα Τίρανα. Οι τούρκοι bektashi, οι περισσότεροι από τους οποίους ήταν μέλη της τουρκικής ελίτ με υψηλές θέσεις στη διοίκηση του

τάγματος αλλά και του κρατικού μηχανισμού, δεν αποδέχτηκαν τη μεταφορά της έδρας και τη μετακίνηση της ηγεσίας τους εκτός Τουρκίας. Παραμένοντας οργανωμένοι σε παράνομες πια οργανώσεις συνέχισαν να θρησκευούν τελώντας τις λατρευτικές τους συνάξεις σε ιδιωτικούς χώρους και δημιούργησαν μια νέα δική τους ηγετική ομάδα. Έτσι, από την δεκαετία του '40 και μετά, υπάρχουν δύο dedebaba: ένας Αλβανός<sup>21</sup> και ένας Τούρκος. Στα μέσα της δεκαετίας του '90, ο Reshad Bardhi ήταν dedebaba στην Αλβανία και ο (πολυγραφότατος) Bedri Noyan ήταν dedebaba στην Τουρκία. Σήμερα (2006) ο 72χρονος Reshad Bardhi εξακολουθεί να ηγείται των αλβανών bektashi, ενώ στην Τουρκία, μετά τον θάνατο του Bedri Noyan, το 1997, υπήρξε διάσπαση μεταξύ των τούρκων bektashi, η οποία με τη σειρά της οδήγησε στη δημιουργία δύο εδρών dedebaba, που κατέχουν οι Mustafa Eke και Haydar Ercan.

### Περί Μπεκτασισμού

Όντας ένα σουφικό τάγμα και συνεπώς ένας δρόμος πνευματικής αναζήτησης, ο Μπεκτασισμός θέτει και καθοδηγεί τον άνθρωπο σε ένα μονοπάτι πνευματικής ανύψωσης με στόχο να φτάσει στο επίπεδο του «τέλειου ανθρώπου» (αραβικά: al-insan al-kâmil). Σύμφωνα με τη θεμελιώδη μπεκτασική θεώρηση, ο άνθρωπος ως δημιούργημα του Θεού, από τη στιγμή που μυηθεί στον Μπεκτασισμό πορεύεται συνειδητά προσδοκώντας να «απορροφήσει» το θείο και να ταυτιστεί με αυτό, αφού βέβαια προηγουμένως παραιτηθεί από κάθε άλλη εγωιστική προσδοκία και εκμηδενίσει την ατομικότητά του. Όμως Μπεκτασισμός δεν σημαίνει και αναχωρητισμός. Η μπεκτασική διδασκαλία έχει και σημαντικές κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις. Στην κατεύθυνση αυτή χαρακτηριστικές είναι τρεις από τις σημαντικές παρακαταθήκες που (φέρεται να) άφησε ο Hadji Bektash Veli τον 13ο αιώνα: «ψάξε και βρες», «μορφώστε τις γυναίκες» και «μην ξεχνάτε ότι ακόμα και ο χειρότερος εχθρός σας είναι και αυτός άνθρωπος».

Οι μπεκτασικές θρησκευτικές πρακτικές και δοξασίες διαφέρουν σημαντικά από αυτές του θεωρούμενου ως κυρίου ρεύματος του Ισλάμ. Συχνά περιγράφονται –κυρίως από μη bektashi μελετητές– ως ένα μείγμα σιιτικών,<sup>22</sup> χριστιανικών, γνωστικιστικών, βουδιστικών και λαϊκών ισλαμικών δοξασιών, και γι' αυτό ο Μπεκτασισμός συχνά, και λανθασμένα, χαρακτηρίζεται «πολυθεϊσμός». Ωστόσο στη βάση των μπεκτασικών δο-

Ξασιών βρίσκονται ο αυστηρός μονοθεϊσμός του Ισλάμ και η προφητική ιδιότητα/αποστολή του Μωάμεθ, η παραδοχή ότι ο Θεός, ο Μωάμεθ και ο Αλί αποτελούν μία αδιαίρετη τριάδα και ότι η ύπαρξη είναι ενιαία (Wahdat al-Wujud). Παράλληλα, και παρά το γεγονός ότι οι πιο μορφωμένοι bektashi αρνούνται ότι πιστεύουν στη μετεμψύωση, ένας προσεκτικός ακροατής μπορεί σε πολλές περιπτώσεις να εντοπίσει ισχυρισμούς που παραπέμπουν σε τέτοιες πεποιθήσεις.

Για όλα αυτά, και για πολλά άλλα, και κυρίως για το γεγονός ότι οι bektashi δεν τηρούν με ακρίβεια κάποιες από τις βασικές επιταγές του Ισλάμ (πέντε προσευχές την ημέρα, νηστεία κατά τον μήνα Ramadan) οι μη σούφι μουσουλμάνοι δεν τους θεωρούν μουσουλμάνους και συχνά τους χαρακτηρίζουν άθεους.

Στον Μπεκτασισμό θεμελιώδης αρχή είναι η «αρχή της υπακοής» και θεμελιώδες δόγμα το «δόγμα των τεσσάρων πυλών».<sup>23</sup>

Murhsit (στα αραβικά σημαίνει καθοδηγητής) είναι αυτός που παρέχει την ορθή καθοδήγηση. Σε μια απόλυτη θεώρηση, καθοδηγητής είναι ο προστάτης-άγιος Hadji Bektash Veli· στην καθημερινή όμως πράξη, καθοδηγητής είναι ο baba, και βέβαια ο ηγούμενος (postnishiin) του κάθε τεκέ. Όποιος θέλει να γίνει δερβίσης πρέπει να βρει έναν καθοδηγητή (murshit) που να του ταιριάζει, να ζησει και να μαθητεύσει δίπλα του, να τον υπηρετεί –κατ' ουσία να υπηρετεί τον τεκέ και τους ανθρώπους που προσφεύγουν εκεί ζητώντας κάθε είδους βοήθεια– να τον υπακούει και να μαθαίνει από αυτόν. Έτσι δημιουργείται ένας ισχυρός πνευματικός δεσμός μεταξύ μαθητευόμενου/υποτακτικού (αραβικά: murit) και καθοδηγητή (murshit).<sup>24</sup>

Το δόγμα των «τεσσάρων πυλών» (τουρκικά: dort kapı), που αποτυπώνεται με διάφορους τρόπους τόσο στα σύμβολα όσο και στα θρησκευτικά δρώμενα του τάγματος, σχηματοποιείται θεωρητικά στις τέσσερις βαθμίδες μιας νοητής κλίμακας: 1) shariat – ο ορθόδοξος σουννιτικός νόμος· 2) tarikat – οι διδασκαλίες και οι πρακτικές του τάγματος· 3) marifet – η μυστική γνώση του Θεού και 4) hakikat – η αδιαμεσολάβητη εμπειρία της ουσίας του Θεού. Παράλληλα είναι γενικά αποδεκτό ότι όλοι οι bektashi (πρέπει να) ακολουθούν 7 αρχές, που θεωρείται ότι έχουν χαρακτήρα ανάλογο των ισλαμικών ιερών επιταγών (αραβικά: fard): υπακοή, ταπεινότητα, φιλαλήθεια, υπομονή, διάκριση, εγκράτεια και ιλαρότητα.

Πρέπει βέβαια να τονιστεί εδώ ότι, από τη στιγμή που δεν υφίσταται ένα συγκεκριμένο και γραπτά διατυπωμένο δόγμα, ορισμένες δοξασίες

και πρακτικές καθώς και κάποιοι κανόνες διαφέρουν από baba σε baba και από κύκλο σε κύκλο, ανάλογα με τον δάσκαλο (murshit) από τον οποίο έχει διδαχθεί κανείς και υπό ποιου την επήρεια τελεί.<sup>25</sup>

Ο άνδρας ή η γυναίκα που επιθυμεί να εισέλθει στον Μπεκτασισμό πρέπει να διέλθει από μια διαδικασία μύησης και στη συνέχεια να διαβεί από διάφορα στάδια και επίπεδα. Στο κατώφλι του Μπεκτασισμού στέκεται ο ashik (στα αραβικά σημαίνει ερωτευμένος), όρος που αναφέρεται σε εκείνον που προσελκύεται από τον πνευματικό αυτόν δρόμο και ακολουθεί με κάποια συνέπεια τις μπεκτασικές αρχές και πρακτικές –συνήθως παιδιά μπεκτασικών οικογενειών– πριν όμως μνηθεί. Μετά τη μύηση (nasir στα τουρκικά, από την αραβική λέξη nasib, που σημαίνει μοιρασιά αλλά και μερτικό) γίνεται muhib (στα αραβικά σημαίνει εραστής), και στην ουσία μέλος του τάγματος. Μετά από μακρόχρονη παραμονή στη βαθμίδα του muhib, όποιος επιθυμεί περνά, δίνοντας κάποιους παραπέρα όρκους, στην τρίτη βαθμίδα και γίνεται dervish (στα περσικά σημαίνει φτωχός). Επόμενη βαθμίδα είναι εκείνη του baba (στα τουρκικά σημαίνει πατέρας). Ο baba θεωρείται επικεφαλής ενός τεκέ και κατάλληλος για την παροχή πνευματικής καθοδήγησης/irshad. Πάνω από τη βαθμίδα του baba βρίσκεται εκείνη του halife baba (στα τουρκικά σημαίνει χαλίφης και ακριβέστερα «πατέρας-διάδοχος»). Κατά παράδοση υπάρχουν 12 halife baba, με τον κατά κανόνα αρχαιότερο να ονομάζεται dedebaba (στα τουρκικά σημαίνει προπάππους) και να θεωρείται ο αρχηγός του τάγματος.<sup>26</sup>

Εδώ πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι από τη στιγμή που γίνεται κάποιος dervish εισέρχεται στον χώρο του μπεκτασικού «κλήρου», και ότι από τη θέση του δερβίση και πάνω ο κάθε bektashi αναλαμβάνει και συγκεκριμένα διοικητικά καθήκοντα και ευθύνες. Κατά κανόνα η υψηλότερη θέση συνδέεται με υψηλότερη μόρφωση και βαθύτερη γνώση, αν και δεν είναι ασυνήθιστο ή «απαγορευμένο» για έναν dervish π.χ. να βρίσκεται σε υψηλότερα επίπεδα πνευματικότητας από έναν baba.

Σε αντίθεση με άλλα σουφικά τάγματα, όπως π.χ. αυτό των mevlevi (mawlawiyya στα αραβικά) γνωστών και ως «περιδινούμενων δερβίσηδων» αλλά και των gıfai (gıfa'iyya στα αραβικά) γνωστών και ως «ωρούμενων δερβίσηδων», οι bektashi δεν έχουν δημόσιες λειτουργίες. Ουσιαστικά το σύνολο των μπεκτασικών λατρευτικών δρώμενων περιβάλλεται από απόλυτη μυστικότητα και αποφεύγεται συστηματικά κάθε σχετική δημόσια εμφάνιση ή αναφορά.

Εδώ έχει τη βάση του και το περίφημο «μπεκτασικό μυστικό» που

πολλοί, κυρίως ερευνητές, επιχείρησαν να ανακαλύψουν και να κατανοήσουν (Birge, 1937). Από ό,τι φαίνεται το ξακουστό «μπεκτασικό μυστικό» δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένα σύνολο πεποιθήσεων και στάσεων που ήταν δύσκολο –αν όχι αδύνατο για τη μεσαιωνική σουννιτική Ανατολία– να «αποκαλυφθούν» στο κοινό, καθώς ήταν αδύνατο να γίνουν κατανοητές και αποδεκτές, ενώ ταυτόχρονα συγκρότησαν και συγκροτούν μια βάση επί της οποίας οικοδομείται η ταυτότητα της ομάδας. Ας μη παραγνωρίζουμε βέβαια και τη συμβολική αξία και την ανάγκη ύπαρξης ενός τέτοιου μυστικού για μια ομάδα όπως οι bektashi, οι οποίοι, όπως και οι άλλοι σούφι, αισθάνονταν πάντα να απειλούνται από τους ισχυρούς σουννίτες θρησκευτικούς αξιωματούχους και από τις πολιτικές δυνάμεις που βρίσκονται απέναντί τους, ειδικά μετά τη δίωξη του 1826.

Σημαντικότερη μπεκτασική τελετή είναι αυτή της μύησης (ονομάζεται *Ikrag Ayini* ή *Ayin-i Cem*). Σημαντικές επίσης συγκεντρώσεις είναι αυτές της 21ης Μαρτίου, όταν γιορτάζονται η μπεκτασική πρωτοχρονιά και η μέρα γέννησης του Αλί, της 10ης του αραβικού σεληνιακού μήνα *Muharrem* (κινητή γιορτή) οπότε και τιμάται η μνήμη του μαρτυρικού θανάτου του Χουσεΐν κ.ά.<sup>27</sup> Κανονικά όλες οι λατρευτικές συνάξεις ακολουθούνται και ολοκληρώνονται με ένα τελετουργικό γεύμα (*muhabbet*),<sup>28</sup> κατά τη διάρκεια του οποίου οι συνδαιτυμόνες τρώνε και πίνουν ακολουθώντας συγκεκριμένους κανόνες, συζητούν και ψάλλουν μπεκτασικούς ύμνους (*nefes*). Στο γεύμα μπορούν να πάρουν μέρος ακόμα και μη μνημένοι bektashi.<sup>29</sup>

### Ο Μπεκτασισμός στην Ελλάδα

Πληθώρα ιστορικών και αρχαιολογικών στοιχείων, κυρίως επιτύμβιων στηλών γύρω από τους τεκέδες που ακόμα σώζονται, μαρτυρούν την ύπαρξη, κατά τον 19ο αιώνα, ταγματικού τύπου Μπεκτασισμού (δηλαδή του κλάδου των *babagan*) σε πολλές περιοχές που σήμερα ανήκουν στην ελληνική επικράτεια. Σημαντική μπεκτασική παρουσία υπήρχε στην Κρήτη, στη Θεσσαλία (τεκές του *Durbali Sultan* στα Φάρσαλα), στην Ήπειρο, στη Μακεδονία (Κατερίνη και Θεσσαλονίκη), στη Θράκη (τεκές του *Seyyid Ali Sultan* στη Ρούσσα Διδυμοτείχου) ενώ μικρότερες κοινότητες υπήρχαν σε πολλά άλλα μέρη.<sup>30</sup>

Η κατάσταση άλλαξε δραματικά στις αρχές του 20ού αιώνα. Οι Βαλκανικοί Πόλεμοι είχαν ως αποτέλεσμα τη μετακίνηση πληθυσμών και

την καταστροφή μνημείων, ενώ η υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας στο πλαίσιο της Συνθήκης της Λωζάνης<sup>31</sup> ανάγκασε περίπου μισό εκατομμύριο μουσουλμάνους –των bektashi συμπεριλαμβανομένων– να μετακινηθούν από την Ελλάδα στην Τουρκία,<sup>32</sup> αν και πολλοί μουσουλμάνοι της Ηπείρου και της Μακεδονίας απέφυγαν την ανταλλαγή, επειδή δεν ήταν Έλληνες πολίτες ή επειδή είχαν αλβανική καταγωγή.<sup>33</sup>

Οι αλβανοί bektashi που παρέμειναν στην Ελλάδα ακολούθησαν, με κάποια χρονική απόσταση, τη μετεξέλιξη του αλβανικού Μπεκτασισμού (κατά τα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα) από ένα σουφικό τάγμα σε μια αλβανική «εθνική εκκλησία» που είχε ως συνέπεια ανάλογη μετεξέλιξη των δερβίσηδων και των μπαμπάδων σε κληρικούς κατ' αναλογία των χριστιανών, ορθόδοξων και καθολικών, κληρικών της περιοχής.<sup>34</sup> Ωστόσο οι πιέσεις που δέχτηκαν κυρίως μετά το 1940, όταν η Ελλάδα βρέθηκε σε εμπόλεμη κατάσταση με την Αλβανία, ανάγκασαν τους περισσότερους από τους αλβανικής καταγωγής bektashi –που ως Έλληνες πολίτες ήταν εγκατεστημένοι σε περιοχές της Ηπείρου, στην Κατερίνη και στην Θεσσαλονίκη– να μεταναστεύσουν στην Τουρκία, στην Αμερική, στην Αλβανία και αλλού, και κάποιους άλλους, για τους οποίους η ελάχιστη σχετική γνώση που είχε εναπομείνει δεν είχε πια κανένα νόημα, να βαφτιστούν χριστιανοί, με αποτέλεσμα σήμερα να μην υφίσταται ουσιαστικά η κοινότητα αυτή.<sup>35</sup>

Η κατάσταση στη Θράκη εξελίχθηκε διαφορετικά, καθώς στην ευρύτερη περιοχή υπήρχε από αιώνες σημαντική παρουσία ενός «φυλετικού» τύπου Μπεκτασισμού<sup>36</sup> (ουσιαστικά του κλάδου των *chelebi*, με κάποιες διαφοροποιήσεις) ο οποίος, μετά τις επανειλημμένες καταστροφές των τεκέδων και τον θάνατο ή την αναχώρηση όλων των δερβίσηδων και μπαμπάδων, δηλαδή μετά την υποχώρηση του ταγματικού τύπου μπεκτασισμού, έγινε τελικά κυρίαρχος.

Σήμερα στην ελληνική Θράκη ζουν περίπου 3.000 ορσεΐβιοι μουσουλμάνοι μειονοτικοί Έλληνες bektashi, οι περισσότεροι από τους οποίους (περίπου 2.500) είναι Πομάκοι, δηλαδή (και) σλαβόφωνοι –έχουν ως μητρική γλώσσα μια νότια βουλγαρική διάλεκτο– ενώ παράλληλα είναι επαρκέστατοι ομιλητές της (τοπικής) τουρκικής και επαρκείς ομιλητές της ελληνικής.<sup>37</sup>

Στην περιοχή υπάρχει και μια (σήμερα πια) μικρή ομάδα τούρκων bektashi, που όμως έχει ιδιαίτερο συμβολικό «βάρος». Και αυτό γιατί οι συγκεκριμένοι ορεινοί Τούρκοι είναι απόγονοι των πρώτων νομαδικών

τουρκικών φύλων (μέχρι και τη δεκαετία του '50 τηρούσαν ενδογαμία) που έφτασαν από την κεντρική Μικρά Ασία στη Θράκη κατά τον 14ο και 15ο αιώνα, φέροντας μαζί τους εκείνες τις δοξασίες και τους τρόπους κοινωνικής οργάνωσης που αποτελούν τον πυρήνα του Αλεβισμού/Μπεκτασισμού, και που, στη συνέχεια, διαδόθηκαν και στους υπόλοιπους κατοίκους της περιοχής.

Οι αντιλήψεις και τα τελετουργικά δρώμενα των θρακιωτών bektashi παρουσιάζουν ομοιότητες με εκείνα των alevi της Τουρκίας. Οι περισσότεροι επιλέγουν να αυτοπροσδιορίζονται ως bektashi, ενώ κάποιοι ως alevi, παρά τις σημαντικές διαφορές που οι ίδιοι διαπιστώνουν να υπάρχουν ανάμεσα σε αυτούς και τους alevi της Τουρκίας. Πάντως όλοι απορρίπτουν μετά βδελυγμίας τον όρο kizilbash/κιζιλμπάσιδες με τον οποίο επιμένουν να τους ονομάζουν οι περισσότεροι ερευνητές και πολλοί άλλοι συντοπίτες τους που δεν είναι bektashi.<sup>38</sup>

Στην ορεινή περιοχή της ελληνοβουλγαρικής μεθορίου, όπου κατοικεί ο μεγαλύτερος όγκος των ελλήνων θρακιωτών bektashi, και έχει ως γεωγραφικό και πνευματικό κέντρο τον τεκέ του Seyyid Ali Sultan ή αλλιώς Kizil Deli,<sup>39</sup> και όπου σήμερα λαμβάνουν χώρα πολλές δραστηριότητες που συνδέονται με την μπεκτασική κουλτούρα της περιοχής, με κυριότερες τα ποικίλα *κουρμπάνια* (kurban, στα αραβικά και στα τουρκικά, σημαίνει ζωοθυσία) που γίνονται κάθε χρόνο από την άνοιξη μέχρι και το φθινόπωρο,<sup>40</sup> δίπλα στους τάφους (yatir) των τοπικών bektashi αγίων – κατά κανόνα μπαμπάδων του κλάδου των babagān που έδρασαν στην περιοχή τον 19ο αιώνα.

Ο λατρευτικός κύκλος ανοίγει με τα *κουρμπάνια* στη γιορτή του Hederlez (6 Μαΐου) σε διάφορα σημεία, μεταξύ των οποίων και στον Ashagi tekke («κάτω τεκέ»), κοντά στο Μικρό Δέριο. Το επόμενο σημαντικό *κουρμπάνι* είναι το *Kirk Kurbanı* (η «θυσία των σαράντα»), που γίνεται περίπου 40 μέρες αργότερα, δίπλα στους τάφους των *Gaziler* («πολεμιστών της πίστης») κοντά στο χωριό Χλόη (ονομάζεται Ebilköy από τους τουρκόφωνους αλλά και [H]Ebilono από τους σλαβόφωνους κατοίκους της περιοχής), περίπου 20 χλμ. δυτικά του τεκέ του Kizil Deli. Ακολουθεί το *κουρμπάνι* δίπλα στον τάφο του Ali Baba, στο χωριό Άνω Καμπή (ονομάζεται Yukarı Kamberler από τους τουρκόφωνους), που γίνεται περίπου 110 μέρες μετά το Hederlez. Πολλά άλλα *κουρμπάνια* λαμβάνουν χώρα κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού,<sup>41</sup> και τον κύκλο κλείνει η γιορτή Kasim και το *κουρμπάνι* δίπλα στον τάφο του Mursal Baba, περίπου 3 χλμ. δυτικά του τεκέ (στις 8 Νοεμβρίου), ενώ το μεγαλύτερο

κουρμπάνι από όλα, εκείνο που συγκεντρώνει όλους τους bektashi της περιοχής, είναι αυτό που γίνεται κάθε χρόνο στον τεκέ του Kizil Deli, στις 13 του αραβικού σεληνιακού μήνα Muharrem.<sup>42</sup>

Αξίζει να σημειωθεί ότι σε μερικά *κουρμπάνια* και ειδικά σε αυτά του Hederlez στο Ashagi tekke και του Mursal Baba,<sup>43</sup> προσέρχονται και αρκετοί ελληνόφωνοι χριστιανοί από τα γύρω χωριά, και τρώνε χωρίς ενδοιασμούς το κρέας από το μουσουλμανικό ιερό σφάγιο, γνωρίζοντας, –συγκεκριμένα βέβαια, και πάντως αποδεχόμενοι– ότι όλα αυτά τελούνται στη μνήμη κάποιου μουσουλμάνου αγίου. Αντίθετα οι σουννίτες μουσουλμάνοι της περιοχής, που επισκέπτονται κατά εκατοντάδες τον χώρο –βασικά επισκέπτονται την εμποροπανήγυρη που στήνεται πάντα κάπου κοντά στον τάφο με την ευκαιρία του εορτασμού– δεν τρώνε κατά κανόνα από το κρέας του *κουρμπανιού*, θεωρώντας ότι δεν σφαγιάσθηκε σύμφωνα με τις «ορθόδοξες» σουννιτικές θρησκευτικές επιταγές, και άρα δεν είναι αποδεκτό από τον Θεό (hagam) και συνεπώς είναι ακατάλληλο προς βρώση.

Μια άλλη μεγάλη γιορτή συνδεδεμένη με την τοπική μπεκτασική κουλτούρα –οι περισσότεροι πια ξεχνούν ή αγνοούν τις θρησκευτικές της συνδηλώσεις– είναι η γιορτή Secek. Η γιορτή έχει ως κύριο θέμα τους παραδοσιακούς, και υπό τους ήχους ειδικής μουσικής, τριήμερους αγώνες πάλης. Πραγματοποιείται σε ένα μικρό οροπέδιο (ελληνικά ονομάζεται Χίλια) πάνω από το χωριό Άνω Καμπή, κατά παράδοση 90 μέρες μετά το Hederlez και τελείται υπό την εποπτεία του «αγά» (yayla agası [στα τουρκικά σημαίνει «άρχοντας του οροπεδίου»]). Σημείο καμπής στην εξέλιξη του πανηγυριού αποτέλεσε η ίδρυση, το 1996, του «Πολιτιστικού Συλλόγου Χίλια», ο οποίος σταδιακά άρχισε να αναλαμβάνει τη διοργάνωση της συγκεκριμένης γιορτής αλλά και ορισμένων *κουρμπανιών*, προχωρώντας μεταξύ άλλων και σε κάποια βήματα «εκσυγχρονισμού» –π.χ. στην τέλεση του πανηγυριού Secek κατά το πρώτο Σαββατοκύριακο του Αυγούστου, και όχι μεσοβδόμαδα όπως τελούνταν παραδοσιακά– τα οποία φαίνεται να έχουν δυσαρεστήσει σημαντικό αριθμό bektashi της περιοχής.

Εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι όλες αυτές οι μεγάλες τοπικές ανοιχτές εκδηλώσεις αποτελούν εξαιρετη ευκαιρία για μια δημόσια αντιπαράθεση μεταξύ ελληνικού και τουρκικού εθνικισμού στην περιοχή. Φαίνεται ότι το τουρκικό κράτος, που ουσιαστικά «επενδύει» στους στενούς πολιτισμικούς δεσμούς που έχουν οι τουρκομουσουλμάνοι θρακιώτες μειονοτικοί με την Τουρκία, υποστηρίζει και καθοδηγεί (κυρίως διαμέ-

σου του τουρκικού Προξενείου της Κομοτηνής αλλά και με τη βοήθεια μελών της μειονοτικής ελίτ που διατηρούν προνομιακές σχέσεις με τον χώρο του Προξενείου) τον «Πολιτιστικό Σύλλογο Χίλια», συμβάλλει στη διεξαγωγή θεαματικότερων πανηγυριών (π.χ. με τη μετάκληση μουσικών και φολκλορικών χορευτικών συγκροτημάτων από την Τουρκία) κτλ., προσπαθώντας να αναδείξει τη σημασία που έχει για την Τουρκία η όλη εκδήλωση. Την ίδια ώρα η Ελλάδα, της οποίας πολίτες –και μάλιστα από τους πιο φτωχούς και παραμελημένους– είναι οι τελετάρχες και οι θεατές των εκδηλώσεων αυτών, δηλώνει την ύπαρξη της μέσα από την παρουσία των χριστιανών νομαρχών και δημάρχων της περιοχής, οι οποίοι συχνά υπόσχονται οικονομική ενίσχυση και έργα υποδομής, προσπαθώντας να δείξουν πόσο το κράτος ενδιαφέρεται για την περιοχή και τη συγκεκριμένη εκδήλωση.<sup>44</sup>

Μέρος του εκσυγχρονισμού –που παρουσιάζεται και ως αναβίωση παραδόσεων που υπήρχαν πριν από τη δημιουργία εθνικών κρατών και τη χάραξη συνόρων (1920)– αποτελεί η προσκυνηματική επίσκεψη, κατά τα έτη 2004 και 2005, μετά από πρόσκληση του συλλόγου, και με τη «διακριτική» στήριξη του τουρκικού Υπουργείου Εξωτερικών,<sup>45</sup> κάποιων τουρκόφωνων βουλγάρων bektashi από χωριά κοντά στα ελληνοβουλγαρικά σύνορα, τα οποία παραδοσιακά «ανήκουν» στον τεκέ του Kizil Deli.

Πέρα από όλες αυτές τις δραστηριότητες, η μπεκτασική κοινότητα της περιοχής ακολουθεί φυσικά και τη λειτουργική της ζωή, στην οποία έχουν πρόσβαση μόνο τα μνημένα μέλη.<sup>46</sup> Δεν είναι γνωστό το ακριβές τυπικό των συγκεκριμένων τελετών ούτε και ο βαθμός επεξεργασίας τους. Φαίνεται ωστόσο ότι και αυτή η παράδοση χρονο με το χρόνο φθίνει τείνοντας γίνει μια λαϊκή θρησκευτική πρακτική. Οι λόγοι θα πρέπει να αναζητηθούν στη σταδιακή επικράτηση νεωτερικών θεωρήσεων του κόσμου και στον συγκεκριμένο πληθυσμό, στην έλλειψη ντόπιων bektashi λογίων ικανών και πρόθυμων να καλλιεργήσουν και να διαδώσουν την μπεκτασική γνώση και κοσμοθεωρία, αλλά και, αν όχι κυρίως, στον βαθμιαίο «εκσυννιτισμό»<sup>47</sup> της αλεβίτικης-μπεκτασικής αυτής κοινότητας.

### *Η δική μου εμπλοκή*

Όπως και για όλους εκείνους που έχουν γεννηθεί και μεγαλώσει στην Κομοτηνή μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του '60 και «καταδέχτηκαν» να ερευνήσουν την πραγματικότητα που τους περιέβαλλε, έτσι και για

μένα το Ισλάμ είναι ένα κομμάτι του κόσμου μου, ένα μέρος του πολιτισμού μου. Ίσως για μένα λίγο περισσότερο από τους άλλους, αφού η γειτονιά μας, οι επαγγελματικές και άλλες δραστηριότητες των γονιών και των συγγενών μου, καθώς και ο ιδεολογικός χώρος στον οποίο κινούνταν η οικογένειά μου, επέτρεπαν καθημερινές κοινωνικές επαφές με τους τούρκους μουσουλμάνους γείτονες και γνωστούς μας. Παράλληλα η περιέργεια και η επιμονή μου με ωθούσαν να παρατηρώ συνεχώς, να προσπαθώ να καταλάβω, να μην παραιτούμαι από την απόπειρα να συνθέσω τα ετερόκλητα στοιχεία και τις αντιφατικές πληροφορίες που λάμβανα καθημερινά για αυτούς τους «διαφορετικούς» συντοπίτες μου, σε μια κατά το δυνατόν ευκρινέστερη εικόνα του κόσμου (μου). Συνέβαλε ίσως και η εκπαίδευσή μου: η συστηματική ορθόδοξη χριστιανική κατήχηση που δέχτηκα μικρός, η οποία μου έδωσε τη δυνατότητα να ερμηνεύσω τον κόσμο και με θεολογικούς όρους, όπως και οι μετέπειτα πολιτικές και φιλοσοφικές μου αναζητήσεις, που μου έδειξαν ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι για να είναι κανείς άνθρωπος και με οδήγησαν τελικά στο να δέχομαι όλους τους ανθρώπους ως ίσους, να προσπαθώ να αναγνωρίζω και να κατανοώ την επιθυμία, την ανάγκη και το δίκαιο του άλλου, και τελικά να θέτω ως ύψιστη αξία την κριτική σκέψη και να στοιχιζόμαι από τη μεριά του ορθού λόγου.

Συστηματικότερα άρχισα να μελετώ το Ισλάμ στα μέσα της δεκαετίας του '80 και πρωτογνώρισα τους bektashi γύρω στο '90, μέσα από τις σελίδες της μελέτης του Μιρμίρογλου (1940), αν και ομολογώ ότι ο όγκος των πληροφοριών και η έλλειψη προηγούμενης γνώσης δεν μου επέτρεπαν να τις αξιολογήσω και να τις διαβαθμίσω, ώστε να συγκροτήσω τότε μια σχετικά σαφή εικόνα.<sup>48</sup>

Η εικόνα έγινε λίγο σαφέστερη μέσα από την πολύ σημαντική μελέτη του Ζεγκίνη (1988) την οποία διάβασα αμέσως μετά. Και εκεί όμως υπήρχαν αρκετά προβλήματα. Έβλεπα ότι οι εκτενείς ιστορικές αναφορές δεν φώτιζαν ιδιαίτερα τη σημερινή πραγματικότητα, στους συλλογισμούς δεν υπήρχε λογική απόδειξη και δεν γινόταν σαφές ποιο ήταν το αίτιο και ποιο το αιτιατό, ενώ όπου επιχειρούνταν ερμηνευτικές προσεγγίσεις, ο ελληνικός εθνοκεντρισμός ξεχειλίζει. Εκ των υστέρων μάλιστα διαπίστωσα ότι προχωρούσε σε ασπήρικτους ισχυρισμούς και σε παρατηρήσεις σαφώς εσφαλμένες, ως εάν να μην είχε ζυμωθεί στο πεδίο.

«Ζωντανούς» bektashi γνώρισα για πρώτη φορά το 1996, στην πρώτη επίσκεψή μου στα βουνά της Ροδόπης, στα πλαίσια ενός ερευνητικού προγράμματος για τη μουσική στη Θράκη,<sup>49</sup> όταν βρέθηκα να εργάζομαι κα-



λεσμένος από την εθνολόγο και αργότερα πολύτιμη φίλη Μιράντα Τερζοπούλου.<sup>50</sup> Η κίνηση αυτή ήταν για μένα ένα μεγάλο βήμα: κυρίως γιατί στο μυαλό μου –όπως και στο μυαλό της συντριπτικής πλειονότητας των κατοίκων του κάμπου της Ροδόπης– ο ορεινός όγκος και οι κάτοικοί του ήταν μια περιοχή απροσπέλαστη, για πολλούς λόγους, τόσο στον χώρο του συμβολικού όσο και στον χώρο του πραγματικού (κακοί δρόμοι, επιτηρούμενη από τον στρατό περιοχή και σε κάποια σημεία απαγορευμένη ζώνη).

Στο βουνό ανέβηκα με την επιθυμία να δω και να καταλάβω. Αυτό όμως που συνειδητοποίησα σύντομα, και πριν αρχίσω καλά καλά να διαβάζω το τοπίο, ήταν το πόση συνεχής επαγρύπνηση και προσπάθεια απαιτείται για να αποφύγει κανείς μια οριενταλιστική προσέγγιση και να σταθεί κριτικά απέναντι στα διάφορα φίλτρα (ποικίλα στερεότυπα και προκαταλήψεις) μέσα από τα οποία προσλαμβάνουν τους συγκεκριμένους πληθυσμούς οι χριστιανοί και οι σουννίτες μουσουλμάνοι συντοπίτες τους.<sup>51</sup>

Συνέχισα να πηγαίνω στα χωριά και στα πανηγύρια, πολλές φορές κάθε χρόνο, διάφορες εποχές του έτους και για πολλά χρόνια.

Η ουστηματική και μακρόχρονη παρουσία μου στην περιοχή, η γνώση της τουρκικής, οι θεολογικές μου γνώσεις και το γεγονός ότι δεν ήμουν σουννίτης μουσουλμάνος (αυτός είναι ο «σημαντικός άλλος» εκεί), οι μαγειρικές δεξιότητές μου και η διάθεσή μου για δουλειά, και –πιστεύω– κυρίως το γεγονός ότι δήλωνα σαφώς και με τον ίδιο τρόπο σε όλους τι ήταν εκείνο που με οδηγούσε εκεί, είχαν ως αποτέλεσμα να δημιουργήσω με τον καιρό πολλές φίλιες.<sup>52</sup> Αλλά, εξ όσων μπορώ να καταλάβω, και κάποιες αντιπάθειες, κυρίως εκ μέρους ορισμένων ντόπιων που εκλαμβάνουν τη δική μου παρουσία και ανάγνωση της πραγματικότητας ως μη απολύτως συμβατή με τις δικές τους αναγνώσεις, και παραπέρα ως απειλή ή ως εμπόδιο στις ευρύτερες πολιτικές στοχεύσεις τους.

Τα πρώτα χρόνια ήταν δύσκολα και το σκηνικό θολό, καθώς οι άνθρωποι ήταν επιφυλακτικοί και εγώ δεν είχα τα μέσα για να αντιληφθώ την πλήρη διάσταση του πράγματος και στη συνέχεια να διαβαθμίσω τις πληροφορίες, αλλά και γιατί, όπως είναι φυσικό, διαπίστωνα συνεχώς κενά και αντιφάσεις. Αναφέρω ενδεικτικά ένα σημαντικό γεγονός. Πολλά ταφικά μνημεία της περιοχής πιστοποιούσαν την παλιότερη εκτενή ύπαρξη μιας λόγιας/ταγματικής μπεκτασικής παρουσίας στην περιοχή αλλά οι πρακτικές και οι αντιλήψεις των ανθρώπων που είχα μπροστά μου απείχαν πολύ από όσα ανέφερε η σχετική βιβλιογραφία και παρουσίαζαν μια εικόνα κοντινή σε αυτή των *alevi* της Τουρκίας. Έπρεπε να πε-

ράσουν 7 χρόνια για να «μάθω» την ιστορία της περιοχής, για να αντιληφθώ τις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στον λόγιο/«αστικό»/ταγματικό και στον λαϊκό/«φυλετικό» Μπεκτασισμό που αναφέρω παραπάνω (κλάδος *babagan* και κλάδος *chelebi*, αντίστοιχα), για να αντιληφθώ τις πολλές εσωτερικές αντιθέσεις και να συνθέσω μια νέα, ευκρινέστερη, εικόνα.<sup>53</sup>

Κάτι που με εντυπωσίασε και με χαροποίησε –αφού διείδα την ύπαρξη κάποιας ιδεολογικής εγγύτητας μεταξύ εμού και εκείνων– είναι οι σαφείς αποστάσεις που αρκείτο από τους θρακιώτες *bektashi* κρατούσαν από τον εθνικισμό. Αυτό βέβαια, όπως κατάλαβα αργότερα και προς απογοήτευσή μου, δεν είχε να κάνει και πολύ με το οικουμενικό πνεύμα του Μπεκτασισμού. Είχε να κάνει με το γεγονός ότι οι γεροντότεροι εξακολουθούσαν να κινούνται σε μια προεθνική τροχιά, και να αντιλαμβάνονται τον κόσμο με τέτοιους όρους, ενώ οι νεότεροι προέκριναν την ένταξή τους σε τοπικά ή υπεριοπικά σχήματα (Θρακιώτες-Ευρωπαίοι), παρακάμπτοντας το εθνικό, το οποίο η αντιπαράθεση μεταξύ τουρκικού και ελληνικού εθνικισμού καθιστά για αυτούς σχεδόν αφόρητο.

Συνολικότερη θεώρηση και καλή γνώση του ταγματικού Μπεκτασισμού απέκτησα το 1998 μέσα από τη μελέτη του έργου του Birge (1937), που κατά τη γνώμη μου αποτελεί την πληρέστερη καταγραφή του Μπεκτασισμού σε κάποια διεθνή γλώσσα.<sup>54</sup>

Το 1999 υπήρξε χρονιά σταθμός καθώς τότε άρχισα να συγκροτώ μια συνολική εικόνα για τα μπεκτασικά μνημεία και τις κοινότητες στην Ελλάδα. Τότε επισκέφθηκα για πρώτη φορά τον τεκέ του *Durbali Sultan* στα Φάρσαλα, μελέτησα το έργο του *Popovic* (1986) καθώς και εκείνο που δημοσίευσε σε συνεργασία με τον *Veinstein* (1995), μέσα από τα οποία έμαθα πολλά για μια σειρά από ιστορικά ζητήματα και «γνώρισα» το σύνολο σχεδόν των ευρωπαϊών επιστημόνων που τότε ασχολούνταν με τον Μπεκτασισμό,<sup>55</sup> διάβασα κάποια κομμάτια από το έργο του *Hasluck* (2004, αλλά η πρώτη έκδοση στην αγγλική γλώσσα είναι του 1929) και συζήτησα με ερευνητές του πανεπιστημίου *Gazi* της Τουρκίας.<sup>56</sup>

Η εικόνα μου για τον ελληνικό Μπεκτασισμό συμπληρώθηκε το 2000, με τη μελέτη κειμένων σχετικών με την παρουσία των *bektashi* στην Κρήτη, στη Μυτιλήνη και στην ανατολική Μακεδονία<sup>57</sup>, και το 2001, με τη μελέτη κειμένων σχετικών με τον τεκέ του *Durbali Sultan* –βλ. το κείμενο του *Καρακαβίτσα* (1892) αλλά και τη μελέτη του *Τσιακούμη* (2000)<sup>58</sup>– και βεβαίως με τις συζητήσεις που είχα στην Κατερίνη με τον εξάιτετο κύριο *Χασάν Μπεκτάς*, έναν από τους τελευταίους αλβανικής καταγωγής και μπεκτασικής ανατροφής Έλληνες πολίτες.<sup>59</sup>

Το 2003 γνώρισα από κοντά τους αλεβί της Τουρκίας<sup>60</sup> και είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω θρησκευτικές τελετές (djem) που στην Τουρκία (αλλά και στη Γερμανία) είναι πλέον ανοιχτές για το κοινό, και να ξεκινήσω συζητήσεις με πολλούς ανθρώπους που βρίσκονται σε διάφορα επίπεδα ιεραρχίας, τόσο θρησκευτικής όσο και διοικητικής, όπως σε συλλόγους, ομοσπονδίες κτλ. Εκεί μου έγινε απολύτως ευκρινής ο υψηλός βαθμός συγγένειας-ομοιότητας που υπάρχει μεταξύ των αλεβί και των αγροτών bektashi της Τουρκίας και εκείνων της Θράκης, αλλά συνειδητοποίησα ταυτοχρόνως πόσο όλο αυτό απείχε από τον λόγιο/ταγματικό Μπεκτασισμό, στον οποίο επιθυμούσα να επικεντρωθώ, και για τον οποίο πολλοί, στην Τουρκία, μου έλεγαν ότι μάλλον είχε εκλείψει. Κάτι τέτοιο άλλωστε υπαινίσσονταν και πολλά κείμενα της σχετικής αγγλόγλωσσης και γαλλόγλωσσης βιβλιογραφίας που μελετούσα, με τους παρελθοντικούς χρόνους που χρησιμοποιούσαν και τα θέματα που επέλεγαν να πραγματεύονται, τα οποία χρονικά έφταναν το πολύ μέχρι τις αρχές του 20ού αιώνα.

Ήμουν έτοιμος να το δεχτώ και να παραιτηθώ από την επιθυμία μου να τον γνωρίσω –πώς άραγε μιλάει κανείς με έναν νεκρό– μέχρι που συμπτωματικά (;)<sup>61</sup> τον Νοέμβριο του 2003, κατά τη διάρκεια ενός συνεδρίου στην Κωνσταντινούπολη, βρέθηκα σε ένα ειδικό σημείο της περιοχής όπου «τέμνονται» δύο μεγάλα δίκτυα: το δίκτυο των ανταλλαγέντων με βάση τη Συνθήκη της Λωζάνης<sup>62</sup> και το δίκτυο των τούρκων ελευθεροτεκτόνων.<sup>63</sup>

Εκεί, και λέγοντας περίπου σε κάθε συνέδριο –με κίνδυνο να γίνω από κουραστικός μέχρι γραφικός– ότι ψάχνω τους bektashi, φαίνεται ότι άγγιξα κάποιες χορδές. Ορισμένοι ενδιαφέρθηκαν, άγνωστο με ποια ακριβώς κριτήρια και κίνητρα, και έτσι ξεκίνησε ένας κύκλος γνωριμιών και συστάσεων που μου επέτρεψαν, το καλοκαίρι του 2004 και του 2005 –επιτέλους–, να γνωριστώ με υψηλόβαθμους bektashi (του κλάδου των babagân). Χάρηκα πολύ, όταν διαπίστωνα ότι ο λόγιος/ταγματικός Μπεκτασισμός συνεχίζει να ζει στην Τουρκία, και ακόμα περισσότερο όταν είδα πως τα όσα είχα μάθει και καταλάβει, και κυρίως ο τρόπος με τον οποίον τα είχα συνθέσει και οι απορίες που είχα συγκροτήσει όλα αυτά τα χρόνια, τύχαιναν αναγνώρισης, και μου έδιναν τη δυνατότητα να συμμετέχω σε εξαιρετικού ενδιαφέροντος συζητήσεις, μέσα από τις οποίες απέκτησα σημαντικές φίλιες και γνώσεις.<sup>64</sup> Παράλληλα όμως, χωρίς μάλιστα να το επιδιώξω, είχα και την ευκαιρία να αποκτήσω και μια εικόνα της στενής σχέσης που κατά κανόνα εξακολουθεί να υπάρχει μεταξύ Μπεκτασισμού και τουρκικού εθνικισμού, και να πάρω μια γεύση των

διαφοροποιήσεων και των έντονων εσωτερικών αντιπαραθέσεων που υπάρχουν (και) στους κόλπους του τουρκικού Μπεκτασισμού.

Είδα όμως και άλλα πολύ σημαντικά στοιχεία. Διαπίστωνα ότι και σε εκείνο τον χώρο όσοι ενδιαφέρονται για την εξουσία ανταγωνίζονται σκληρά ο ένας τον άλλο όπως επίσης ότι και εκεί η οικονομική διάσταση των πραγμάτων είναι ορατή και κάποτε εξαιρετικά σημαντική. Είδα ανθρώπους για τους οποίους ο Μπεκτασισμός αποτελεί οδηγό ανάγνωσης του κόσμου και πρόταση οργάνωσης της ζωής τους. Κάποιους πάλι να είναι bektashi του Σαββατοκύριακου και άλλους να αντιλαμβάνονται τις δράσεις του χώρου κυρίως ως κοινωνικές εκδηλώσεις. Συνάντησα όμως και αρκετούς που θεωρούν ότι ο Μπεκτασισμός αποτελεί και –αν όχι κυρίως– πεδίο πνευματικής άσκησης και γνώρισα πολλούς από αυτούς να καταφέρνουν να πορεύονται εν ειρήνη, ακολουθώντας τη βασική αρχή «dervishten hizmet», η οποία θα μπορούσε να αποδοθεί ως «από τον δερβίση (περιμένουμε) να υπηρετεί (βασικά τους ανθρώπους)».

Περίπου παράλληλα με τους Τούρκους γνώρισα κάποιους αλβανούς bektashi,<sup>65</sup> και επαλήθευσα τις μέχρι τότε διάσπαρτες πληροφορίες για το πόσο ζωντανός είναι ακόμα ο Μπεκτασισμός στην Αλβανία, αλλά και σε πολλές περιοχές της πρώην Γιουγκοσλαβίας οι οποίες κατοικούνται από αλβανόφωνους αλλά και τουρκόφωνους μουσουλμάνους.

Λίγο αργότερα, το 2005, σε ένα συνέδριο στην Τουρκία,<sup>66</sup> γνώρισα υψηλόβαθμα στελέχη του αλβανικού μπεκτασικού ιερατείου και μέλη της (αλβανικής) μπεκτασικής κοινότητας της Αμερικής, και έτσι είχα μια εξαιρετική ευκαιρία να συνομιλήσω για τις (μετ)εξελιξίσεις του Μπεκτασισμού στην Αλβανία και να αποκτήσω μια εικόνα για τις διαστάσεις που έχει σήμερα ο αλβανικός Μπεκτασισμός, ουσιαστικά ως μια «εθνική εκκλησία». Οι συζητήσεις που είχα με βοήθησαν να συγκροτήσω καλύτερα κάποιες σκέψεις μου σχετικά με την πορεία του αλβανικού Μπεκτασισμού κατά την περίοδο του Emver Hodja, και μου δημιούργησαν άλλες –υποθέτω κοινές σε πολλούς ανθρώπους και σε πολλά μέρη του κόσμου– σχετικά με τις δυνατότητες και τις επιθυμίες στελεχών μιας εθνικής εκκλησίας να κινούνται μεταξύ εθνικού, «κοινοτικού»/εκκλησιαστικού και ατομικού συμφέροντος. Μάλιστα μερικούς μήνες αργότερα συναντήθηκα, στην Ελλάδα πια, και με κάποιους αλβανούς bektashi μετανάστες –αυτούς που πρωτοστατούν στην «αναβίωση» του προσκυνήματος και στις εργασίες συντήρησης στον τεκέ του Durbali Sultan– και μέσα από τις συζητήσεις μαζί τους άρχισα να σκέφτομαι για το νόημα που όλα αυτά δίνουν στη ζωή τους και, τελικά, για τις σχέσεις μεταξύ μετανάστευσης

και πολιτικής, στη συγκεκριμένη περίπτωση, όπου κεντρικό χώρο κατέχει η διαχείριση του ιερού.

Επιχειρώντας μια σύνοψη όσων είδα και όσων με απασχόλησαν στο συνέδριο της Isparta, καταλήγω στο συμπέρασμα ότι οι bektashi εξακολουθούν να συγκροτούν έναν χώρο που ξεκινά από τη Βαλκανική και την Ανατολία και φτάνει μέχρι την Αμερική. Αν μάλιστα δεχτούμε ότι το δίκτυο των bektashi συναρθρώνεται με το δίκτυο των alevi –στην Τουρκία θεωρείται από πολλούς και σε πολλές περιστάσεις ένας ενιαίος χώρος– τότε βρισκόμαστε μπροστά σε ένα δίκτυο εκατομμυρίων ανθρώπων το οποίο εκτείνεται, μέσω των μεταναστών, και σε μεγάλο χώρο της κεντρικής Ευρώπης. Η διαπίστωση όμως ότι οι bektashi χωρίζονται σε δύο μεγάλες ομάδες –σε εκείνη των αλβανόφωνων, από τη μία, και σε εκείνη των βουλγαρόφωνων και τουρκόφωνων, από την άλλη– που κινούνται στις σφαίρες επιρροής μπεκτασικών κέντρων εξουσίας της Αλβανίας και της Τουρκίας αντίστοιχα, κάνει σαφές ότι η «μπεκτασική κοινότητα» δεν αποτελεί έναν ενιαίο ιδεολογικά και πολιτικά χώρο που αναγνωρίζει ένα κέντρο εξουσίας, ενώ παράλληλα πάντα η εθνική υπαγωγή υπερισχύει της θρησκευτικής-φιλοσοφικής υπαγωγής.

Το συνέδριο του 2005 υπήρξε για μένα εξαιρετικά σημαντικό και για έναν ακόμη λόγο. Γιατί εκεί είδα να παρουσιάζεται μπροστά μου πυκνό, διατεταγμένο και σε μικρό χρόνο, όλο το φάσμα της alevi-bektashi κουλτούρας στην Τουρκία,<sup>67</sup> και παράλληλα να διαγράφεται με σαφήνεια η στάση του τουρκικού κράτους: από τη μια, δηλώνει καλές προθέσεις και προσπαθεί να προσεταιριστεί και, από την άλλη, θέτει όρια και επιχειρεί να ελέγξει τον συγκεκριμένο χώρο, τουλάχιστον στο επίπεδο της ρητορικής.<sup>68</sup>

Έχω λοιπόν την αίσθηση ότι ολοκληρώθηκε ένας κύκλος. Και ανασυγκροτώ αδρομερώς και αφηγούμαι τώρα, εδώ, αυτή την πορεία, με σκοπό να δείξω πώς και γιατί μπορεί κανείς να φτάσει ή και να μη φτάσει κάπου. Γι' αυτό και τονίζω την αξία που έχουν για μια τέτοιου είδους ερευνητική πορεία τα δίκτυα και η συνεργασία, και προβάλλω τον καθοριστικό ρόλο που διαδραματίζουν για μια θετική έκβαση το αμείωτο ενδιαφέρον και η επιμονή, η αντοχή, η ερευνητική διαίσθηση, η χρονική συγκυρία και η τύχη, εντός ή εκτός εισαγωγικών.

### Αντί επιλόγου

Ζώντας για μεγάλα χρονικά διαστήματα με bektashi και alevi σε Τουρκία και Ελλάδα, ακούγοντάς τους να μιλάνε για την πίστη τους, παρατηρώντας τόσο την ομόνοια που κατά κανόνα υπάρχει στις λατρευτικές τους τελετές αλλά και τις περι ομόνοιας συχνές επικλήσεις (ύποπτο;) όσο και τις μεταξύ τους εντάσεις και συγκρούσεις για ζητήματα καθημερινότητας αλλά και για ζητήματα οικονομικής και πολιτικής κυριαρχίας σε ποικίλους χώρους και επίπεδα, αναρωτιόμουν –και συνεχίζω να αναρωτιέμαι– αν, πώς και πόσο αυτή η κοσμοθεωρία (ενότητα της ύπαρξης, ύπαρξη και δράση αγίων, ισότητα των ανθρώπων, κώδικας ηθικής, ταπεινότητα κτλ.) επηρεάζει την καθημερινή τους ζωή.<sup>69</sup>

Αδυνατώ να απαντήσω συνολικά και με βεβαιότητα· όχι μόνο εγώ αλλά και πολλοί ειδικοί στον χώρο, στους οποίους κατά καιρούς έχω θέσει το ερώτημα. Είναι σαφές πως μια απάντηση απαιτεί σειρά προϋποθέσεων, σημαντικότερη εκ των οποίων είναι η ικανοποιητική εξέταση της «συνομιλίας» μεταξύ θεολογικής σκέψης και καθημερινών πρακτικών.<sup>70</sup>

Έτσι, κλείνοντας, περιορίζομαι να μοιραστώ μαζί σας μια σχετική σκηνή, όπου εμφανίζεται, ως ρήγμα, μια ωραία απάντηση, τουλάχιστον σε ένα μέρος του ερωτήματος.

Το 2006 δίδασκα ελληνικά σε δεκάχρονα τουρκόφωνα παιδιά μουσουλμάνων σε ένα μειονοτικό σχολείο της Θράκης· σε μια τάξη με 26 παιδιά, από τα οποία τα 25 ήταν γόνοι σουννιτών και το ένα γόνος αλεβιτών. Τέλη Ιανουαρίου, και με αφορμή μια αναφορά σχετικά με την αργία των Τριών Ιεραρχών, με ρώτησαν 5-6 ενδιαφερόμενοι μαθητές μου τι είναι άγιος. Περίπου για να ξεμπερδεύω, τους έδωσα αμέσως τον αντίστοιχο όρο στα τουρκικά και στα αραβικά (aziz, veli ullah), αλλά κανένας δεν έδειξε να καταλαβαίνει. Επέμεναν όμως και έτσι επιχείρησα να το εξηγήσω· στα τουρκικά τώρα πια, αφού το αντικείμενο και το επίπεδο ελληνομάθειας των μαθητών μου δεν επέτρεπαν μια τέτοια συζήτηση στα ελληνικά. Ανέπτυξα το θέμα όσο ο χρόνος, η επάρκειά μου στα τουρκικά και οι γνώσεις μου γύρω από το Ισλάμ μου επέτρεπαν και, στο τέλος, ρώτησα: «Καταλάβατε; Τι είναι ο άγιος; Τι κάνει ένας άγιος;» Ο καλύτερος (σουννίτης) μαθητής μου, με εκείνο το αστραφτερό βλέμμα που δείχνει πως κατέχει τη σωστή απάντηση, σήκωσε αμέσως το χέρι και με αυτοπεποίθηση απάντησε: «Savash» («Πόλεμο»)!... Γιατί όχι; Ορθό. Αν το καλοσκεφτεί κανείς, το σύνολο περίπου των αγίων (μουσουλμάνων και χριστιανών) είναι πολεμιστές και συχνά θύματα/μάρτυρες!<sup>71</sup> Βλέποντάς με

να έχω μια έκφραση μεταξύ έκπληξης και επιφύλαξης, σήκωσε το χέρι και η αλεβίτσοσα μαθήτριά μου· και με ήρεμη βεβαιότητα και βαθύ βλέμμα απάντησε: «*Iyilik*» («Καλοσύνες στον κόσμο»).

### Σημειώσεις

1. Σε κάπως ελεύθερη απόδοση: «Κάνε την καρδιά σου καθαρή σαν κρύσταλλο για να μπορέσεις να δεις του βασιλιά μου το θεϊκό φως».
2. Η κυρία Ναζιμέ Τερζαλάκι (*Yıldız-Tanircan*). Τερζής, δηλαδή ράφτης, ήταν ο προπάππος της και Τερζαλάκις ήταν το επώνυμο του πατέρα της. Όταν πήγαν στην Τουρκία, το άλλαξαν –επί το τουρκοπρεπέτερον– σε *Yıldız* (= αστέρι). Το *Tanircan* είναι το επώνυμο του άντρα της.
3. Η κυρία Ναζιμέ όμως είναι μια ταλαντούχα γυναίκα, φορέας της λαϊκής κρητικής ποιητικής παράδοσης.
4. Στο κείμενο αυτό και οι όροι της τουρκικής αποδίδονται μεταγραμματισμένοι. Το *c* αποδίδεται ως *dj*, το *ç* αποδίδεται ως *ch* και το *i* ως *ı*.
5. Εδώ επέλεξα να παραπέμψω σε μεγάλα και γνωστά έργα που είναι γραμμένα στα ελληνικά ή σε κάποια διεθνή γλώσσα, κυρίως στα αγγλικά, θεωρώντας ότι σε αυτά τα έργα μπορεί να έχει ευκολότερη πρόσβαση ο κάθε ενδιαφερόμενος. Εκτενέστατη παρουσίαση της σχετικής τουρκόγλωσσας βιβλιογραφίας γίνεται στο τεύχος 97 (αφιέρωμα στον Μπεκτασισμό) του περιοδικού *Toplumsal Tarih*, Istanbul, Ιανουάριος 2002.
6. Για το Ισλάμ, βλ. Αρμιστρογκ (2002), Γιαννουλάτος (1995) και Μακρής (2004).
7. Τα περί ισλαμικού μυστικισμού και ισλαμικών μυστικιστικών ταγμάτων γράφτηκαν με βάση τους *Esposito* (1998), *Gellner* (1985), *Gilsenan* (1973), *Karrar* (1992) και *Trimingham* (1998). Για το πώς οι Δυτικοί ανέγνωσαν το Ισλάμ και κατασκεύασαν την «κατηγορία» σουφισμού καθώς και για άλλα συναφή ζητήματα, μιλάει αναλυτικά ο *Asad* (1993).
8. Θέση πολύ κοντινή, αν όχι ταυτόσημη, με αυτή του (ανατολικού) Χριστιανισμού που θεωρεί ότι ο Θεός είναι πανταχού παρών και πληροί τα πάντα.
9. Το κεφάλαιο αυτό γράφτηκε με βάση κυρίως τον *Birge* (1937), με τη βοήθεια πληροφοριών που αντλήθηκαν από το [www.bektashi.net](http://www.bektashi.net) κατά το 2005 καθώς και χάρη σε ευρήματα από την έρευνα πεδίου.
10. Επρόκειτο για μία πνευματική κίνηση στους κόλπους του Ισλάμ κατά τον 8ο μ.Χ. αιώνα με κέντρο την πόλη *Khurasan*, που ξεκίνησε από τον *Hamdun al Kasar* (πέθανε το 885 μ.Χ., 271 από Εγύρας). Ο αραβικός όρος *malāmat* που αρχικά σήμαινε τύψη συνείδησης αλλά και μομφή, απόδοση ευθύνης και δυσφήμιση, σύντομα κατέληξε να προσδιορίζει την «κατάσταση» απόκρυψης της πνευματικής ωριμότητας. Οι *malāmātī* ζούσαν μια πολύ λιτή ζωή, γεμάτη με πράξεις

φιλανθρωπίας και κρατούσαν κρυφή τη δράση τους, τα πιστεύω τους και τις λατρευτικές τους πρακτικές.

11. Παράλληλα με αυτή τη λίγο πολύ μυθική βιογραφία του *Hadji Bektash*, υπάρχουν συγκεκριμένες ιστορικές μελέτες που εντοπίζουν κάποιον *Bektash* ως μία από τις ηγετικές μορφές του κινήματος των *babai* στην Ανατολία του 13ου μ.Χ. αιώνα ή ως ηγέτη μιας τουρκομανικής ομάδας/«φυλής» (*Faroghī*, 1995).

12. Ο όρος *hurufi* προέρχεται από την αραβική λέξη *harf* που σημαίνει γράμμα της αλφαβήτου. Ο χουρουφισμός είναι ένα σουφικό κίνημα που φαίνεται να έχει δεχθεί πολύ ισχυρή επίδραση από την *kabbala* (η λέξη στα εβραϊκά σημαίνει αποδοχή), τον «εβραϊκό μυστικισμό». Θεμελιώδης πεποίθηση των *hurufi* ήταν ότι ο Θεός ενσαρκώνεται σε κάθε άνθρωπο και ότι τα γράμματα της αραβικής (και περσικής) αλφαβήτου καθώς και οι αριθμοί αποτελούν σημεία-κλειδιά για την κατανόηση του θείου και τη σύλληψη της ομορφιάς του κόσμου. Εκτενής συζήτηση για την επίδραση του Χουρουφισμού στον Μπεκτασισμό στον *Algar* (1995).

13. Εκτενής αναφορά στις σχέσεις μεταξύ χριστιανών και *bektashi* κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο στον *Hasluck* (2004). Η αμοιβαία αποδοχή και οι φιλικές σχέσεις μεταξύ των *bektashi* και των όσων χριστιανών (κυρίως Αρμενίων και αραβόφωνων) απέμειναν στην Τουρκία συνεχίζονται, όπως βλέπουμε στο περιοδικό *Cem* τχ. 57, Αύγουστος 1996, που εκδίδουν οι *Alevi* στην Τουρκία.

14. Την περίοδο εκείνη πολλοί μεγάλοι τεκέδες είχαν εξελιχθεί σε τοπικά διοικητικά κέντρα με αξιόλογη πολιτική και οικονομική δύναμη. Κατείχαν μεγάλες αγροτικές εκτάσεις, ενίοτε αποτελούσαν μέρος του δικτύου ανεφοδιασμού του οθωμανικού στρατεύματος και σε ορισμένες περιπτώσεις αποτελούσαν κέντρα σημαντικής βιοτεχνικής δραστηριότητας.

15. Πέραν αυτών, ένας μεγάλος μπεκτασικός τεκές ιδρύθηκε το 1954 από αλβανούς *bektashi* μετανάστες στη περιοχή του *Detroit* των ΗΠΑ, ο οποίος μάλιστα εξακολουθεί να λειτουργεί. Εκτενής αναφορά στους *bektashi* των Βαλκανίων και στη σύγχρονη μπεκτασική διασπορά σε ΗΠΑ και Γερμανία γίνεται στο *Poronic* και *Veinstein* (1995).

16. Η απόφαση αυτή του σουλτάνου –προϊόν της επιθυμίας του να αναδιατάξει τη διοίκηση επί το ευρωπαϊκότερο και αποτελεσματικότερο και να περιορίσει τα παράκεντρα εξουσίας– υποστηρίχθηκε θερμά από τη συννιτική θρησκευτική ελίτ και από τους ηγέτες άλλων «ορθόδοξων» σουφικών ταγμάτων.

17. *Baba* (μπαμπάς) και *dergish* (δερβίσης) είναι τίτλοι/βαθμίδες του τάγματος των *bektashi*. *Sheyh* (σεΐχης) είναι ο ηγέτης μιας θρησκευτικής ομάδας ή μιας «φυλής». Εκτενής αναφορά γίνεται παρακάτω.

18. Σχετική αναφορά στη *Melikoff* (1983). Εκτενής μελέτη του θέματος γίνεται από τον *Zarcone* (1993).

19. Σε σύγκριση πάντα με τα υπόλοιπα σουφικά τάγματα της ύστερης οθωμανικής περιόδου. Επισημαίνω εδώ ότι για μια σειρά από λόγους –η ανάπτυξη των οποίων υπερβαίνει τα όρια του άρθρου αυτού– ο Μπεκτασισμός, σε σύγκριση πάντα με τα υπόλοιπα σουφικά τάγματα που δραστηριοποιούνταν σε περιοχές

της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατά τα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ού αιώνα, ανέπτυξε μια προνομιακή σχέση με τον εθνικισμό τόσο στην Τουρκία όσο και στην Αλβανία. Βλ. Faroqhi (1995) και Clayer (1995).

20. Τίτλος του ανώτατου αρχηγού των bektashi. Εκτενέστερη αναφορά υπάρχει παρακάτω.

21. Και σε κάποιες περιπτώσεις δύο. Αναφέρομαι στην περίοδο 1949-1965, όταν ένας αλβανός dedebaba είχε έδρα στην Αλβανία (ο Ahmet Myftar dedebaba και ο διάδοχός του Fehmi dedebaba, αμφότεροι «αποδεκτοί» από το κομμουνιστικό καθεστώς του Enver Hodja), ενώ ένας άλλος, ο Ahmet Sirri dedebaba, εκλεγμένος, ή πάντως αποδεκτός, από τους αλβανούς αντικομμουνιστές της διασποράς και ίσως και κάποιους Τούρκους, είχε την έδρα του στην Αίγυπτο, στον τεκέ του Kaygusuz Sultan στο Κάιρο.

22. Όσον αφορά την πρωτοκαθεδρία του Αλί, την αναφορά στους 12 μιάμηδες κτλ., βλ. την εργασία του Γιαννουλάτου (1995).

23. Ένα άλλο σημαντικό μπεκτασικό δόγμα –με βάση το οποίο οι μη bektashi χαρακτηρίζουν το τάγμα φιλοσοφικό και αντισουννιτικό– είναι η φιλία (αραβικά: tevella) προς αυτούς που αγαπούν τον Μωάμεθ και τον Αλί και η αποστροφή (αραβικά: teberra) προς αυτούς που δεν αγαπούν τον Μωάμεθ, τον Αλί και την οικογένειά του, που κατά κάποιον τρόπο θεωρείται η «Αγία Οικογένεια» (αραβικά: ahl al-bayt, τουρκικά: ehl-i beyt) του Ισλάμ.

24. Ανάλογη σχέση υπάρχει μεταξύ γέροντά και πνευματικού τέκνου στη χριστιανική Ανατολή.

25. Με αφορμή τις ενδομπεκτασικές διαφοροποιήσεις και αναφορικά με τη σχέση μεταξύ Μπεκτασισμού και Αλεβισμού επισημαίνω ότι οι δύο χώροι παρουσιάζουν σημαντική εγγύτητα σε φιλοσοφία και κουλτούρα. Κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες στον τουρκικό δημόσιο λόγο αμφότεροι θεωρούνται μέρη μιας ομογενοποιημένης αλεβίτικης-μπεκτασικής κουλτούρας, παρά το γεγονός ότι πολλοί bektashi μελετητές καθώς και πολλοί alevi εντοπίζουν σημαντικές αποκλίσεις και διαφοροποιήσεις.

26. Κατά παράδοση κατοικία του dedebaba είναι ο τεκές που περιβάλλει το Pir Eni (το «σπίτι του αγίου»), ουσιαστικά τον τάφο/μαυσωλείο του Hadji Bektash στην Τουρκία, το οποίο όμως σήμερα είναι μουσείο.

27. Στη βιβλιογραφία υπάρχουν κάποιες περιγραφές τέτοιων τελετών, ορισμένες από τις οποίες λεπτομερείς. Δεδομένου όμως ότι στις τελετές αυτές λαμβάνουν μέρος μόνο μνημένα μέλη, τα οποία, μεταξύ άλλων έχουν υποσχεθεί να μην αποκαλύψουν τα μυστικά, οι περιγραφές αυτές δεν μπορούν να θεωρηθούν ακριβείς ή/και αξιόπιστες.

28. Που σημαίνει, πρωτίστως, έκφραση αγάπης/συμπάθειας και, κατ' επέκταση, συζήτηση.

29. Για μία λεπτομερή περιγραφή και ερμηνεία ενός τέτοιου τελετουργικού γεύματος σε έναν μπεκτασικό τεκέ στην Τουρκία στις αρχές της δεκαετίας του 2000, βλ. Soileau (2002).

30. Για μία εκτενή παρουσίαση των μπεκτασικών κοινοτήτων και μνημείων της ηπειρωτικής Ελλάδας στις αρχές του 20ού αιώνα, βλ. Μαντομμάτης (2005).

31. Η οποία έγινε με σκοπό να λύσει τη σχετική ελληνοτουρκική διαμάχη και το «μειονοτικό πρόβλημα» στις δύο χώρες και εφαρμόστηκε με αποκλειστικό κριτήριο τη θρησκευτική υπαγωγή.

32. Ταυτόχρονα πάνω από ενάμισι εκατομμύριο χριστιανοί μετακινήθηκαν από την Τουρκία στην Ελλάδα. Οι μουσουλμάνοι της Θράκης και οι ελληνορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης, της Ίμβρου και της Τενέδου εξαιρέθηκαν από την ανταλλαγή και παρέμειναν στους μέχρι τότε τόπους κατοικίας τους, εντασσόμενοι αμφότεροι σε ένα ειδικό μειονοτικό καθεστώς υπό τους όρους της Συνθήκης της Λωζάνης.

33. Για την ιστορία της παρουσίας μουσουλμάνων και την κατάσταση των μουσουλμανικών πληθυσμών στην Ελλάδα κατά την περίοδο 1821-1981, βλ. Ρορονίς (1986). Εκτενή παρουσίαση του ζητήματος της ελληνοτουρκικής ανταλλαγής πληθυσμών γίνεται στον Τσιτσελίη (2006).

34. Πρβλ. Clayer (1995) και Ζεγκίνη (2005).

35. Εκτενέστερα στο Μαντομμάτης (2005). Αξιοσημείωτη πάντως είναι η παρουσία και η δράση, από το 2000 και μετά, μιας μικρής ομάδας αλβανών μεταναστών bektashi στη βόρεια Ελλάδα. Η ομάδα αυτή με τις δραστηριότητές της (μικρές ιδιωτικές θρησκευτικές συνάξεις, ζωοθυσίες/κουρμπάνια αλλά και εργασίες συντήρησης ορισμένων χώρων του τεκέ των Φαρσάλων) φαίνεται πως κινείται στην κατεύθυνση κάποιου τύπου αναβίωσης της μπεκτασικής λατρείας στην περιοχή, επιχειρώντας ίσως έτσι να διεκδικήσει δικαίωμα του (συν)ανήκειν στην περιοχή και στην Ελλάδα, και ενδεχομένως θέση σε ένα διευρυμένο σύγχρονο ελληνικό εθνικό φαντασιακό, προκαλώντας βέβαια ανάλογες αντιδράσεις εκ μέρους του ελληνικού εθνικισμού.

36. Εδώ ο όρος επιχειρεί να περιγράψει τον ευρύτερο χώρο των αγροτών κυρίως bektashi και alevi, τόσο στα Βαλκάνια όσο και στη Μικρά Ασία, που (αυτο-ή ετερο-)κατηγοριοποιούνται και διαιρούνται σε πολυάριθμες ομάδες με βάση ποικίλα κριτήρια όπως: α) τη μητρική γλώσσα (π.χ. τουρκική στη βουλγαρική και ελληνική Θράκη· τουρκική ή κουρδική στην Ανατολία κτλ.)· β) τη μυθική ή πραγματική καταγωγή (π.χ. οι τουρκικές «φυλές» της Amoudja, των Balaban κ.ά. στη Θράκη) συχνά με αναφορές σε μια ευρύτερη γεωγραφική περιοχή· γ) τον τεκέ στον οποίο «ανήκουν», δηλαδή αναγνωρίζουν ως πνευματικό τους κέντρο (π.χ. kizildeliler, akyazililar, [otoman] babailar, alikochloular κτλ.), ο οποίος συχνά συνδέεται και με διαφορές σε πεποιθήσεις και πρακτικές.

37. Χρειάζεται εδώ να διευκρινιστεί ότι ούτε όλοι οι Πομάκοι της περιοχής είναι bektashi ούτε όλοι οι bektashi της περιοχής Πομάκοι. Από τους 30-40 χιλιάδες Πομάκους της ελληνικής Θράκης, μόνο το 5% είναι bektashi. Οι υπόλοιποι είναι σουννίτες και μάλιστα από τους πιο ένθερμους και τυπικούς στην εκτέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων.

38. Υπάρχει βέβαια και η ιστορική διάσταση του ζητήματος. Οι ποικίλες, και

επί το πλείστον τουρκόφωνες, «φυλές» της μεσαιωνικής Ανατολίας, που ακολουθούσαν μια λαϊκή εκδοχή του Ισλάμ με σημαντικές σιιτικές επιρροές και οι οποίες ενεπλάκησαν στην ίδρυση της εχθρικής προς τους οθωμανούς Τούρκους σιιτικής δυναστείας των Σαφαβιδών στο Ιράν, (ετερο-)προσδιορίζονταν ως «kizilbash» (κιζιλμπάς, στα τουρκικά σημαίνει «ερυθροκέφαλοι» ή «με ερυθρό κάλυμμα κεφαλής»). Ο όρος χρησιμοποιείται κατά περιπτώσεις ακόμα και σήμερα στην Τουρκία και στα Βαλκάνια για να ορίσει τους ετεροδόξους μουσουλμάνους, πάντα ως ετεροπροσδιορισμός και πάντα εκλαμβάνεται με απαξιωτική, προσβλητική ή και υβριστική σημασία (Birge, 1937· Tsibiridou, 2000 και πιο αναλυτικά στη Melikoff 1975).

Ο όρος «alevi» εντοπίζεται για πρώτη φορά –από τον διάσημο τουρκολόγο Andreas Tietze– στο ποίημα *Ferec ba'de sidde* του 1451, και αναφέρεται στους απογόνους του Αλί. Στο ποίημα του Gelibolunun Mustafa Ali (1541-1599) με τίτλο *Kun hü'l-ahbar*, ο όρος «alevi» φαίνεται να αναφέρεται στους οπαδούς του Αλί (Savasçi, 2004). Πάντως όλα δείχνουν ότι ο όρος «alevi» απέκτησε τις τωρινές πολιτισμικές, θρησκευτικές και πολιτικές συνδηλώσεις του –τόσο ως ετεροπροσδιορισμός όσο και ως αυτοπροσδιορισμός, που επιδίωξε και τελικά πέτυχε να αντικαταστήσει τον όρο «kizilbash»– μετά τα μέσα της δεκαετίας του '60 και ειδικότερα στα τέλη της δεκαετίας του '80. Η δεκαετία του '60 είναι η περίοδος κατά την οποία πολλοί φτωχοί αγρότες από την κατηγορία αυτή εγκατέλειψαν τις εστίες τους και συγκεντρώθηκαν στα λαϊκά προάστια των μεγαλουπόλεων της Τουρκίας. Οι άνθρωποι αυτοί, που μέχρι τότε αγνοούσαν πρακτικά την ύπαρξη και τη δράση των «ομόθρησκών» τους, διαπιστώνοντας ότι η «ομάδα» τους είχε σημαντική αριθμητική δύναμη, άρχισαν να αποκτούν συνείδηση των πολιτικών και των θρησκευτικών διαστάσεων που είχαν οι πεποιθήσεις και οι πρακτικές τους, κυρίως μέσα από την εχθρότητα που αντιμετώπιζαν από τους σουννίτες γείτονές τους. Το δεύτερο μισό της δεκαετίας του '80 αποτελεί σημείο καμπής στην πορεία συγκρότησης της αλεβίτικης ταυτότητας και σηματοδοτεί την έναρξη των σχετικών αγώνων και διεκδικήσεων, καθώς κατά την περίοδο εκείνη στη Γερμανία, στους κόλπους της μεγάλης κοινότητας των τούρκων alevi μεταναστών εργατών, λαμβάνει χώρα μια εκτενής διαδικασία ομογενοποίησης και αναπλασιώσής της (Fayt, 2003· Küçük, 2002). Για πολλούς λόγους, η παρουσία των οποίων ξεφεύγει από τα όρια του άρθρου αυτού, υπήρξε, και εξακολουθεί να υπάρχει, μια προνομιακή σχέση μεταξύ των alevi και της Αριστεράς στην Τουρκία. Τη βιβλιογραφία που αφορά τη συγκρότηση της αλεβίτικης ταυτότητας στην Τουρκία εντόπισε η φίλη πολιτική επιστήμονας Meriç Özgünes. Την ευχαριστώ πολύ. Στα ελληνικά το πιο αξιολογικό σχετικό κείμενο είναι μάλλον η εκτενής αναφορά στην πολιτική διάσταση της αλεβίτικης ταυτότητας στη σύγχρονη Τουρκία, που κάνει ο Shankland (2003).

39. Ο τεκές βρίσκεται κοντά στο χωριό Ρούσσα του νομού Έβρου. Τα χωριά και οι οικισμοί της περιοχής που κατοικούνται εν μέρει ή εξ ολοκλήρου από μπεκτασικό πληθυσμό είναι: Μυρτίσκη (Musadjik), Χλόη (Ebilköy), Κέχρος

(Merköz), Χαμηλό (Salinçak), Άνω Καμπή (Yukari Kamberler), Γονικό (Babalar), Ρούσσα (Rushenler), Μεσημέρι (Mevsimler), Σπανό (Köseler), Μικράκι (Kütüklü), Σιδηροχώρι (Tsilingir mahalle), Μεγάλο Δέριο (Büyük Dervent).

40. Εκτός από το γεγονός ότι αυτή είναι γενικώς η περίοδος τέλεσης των πανηγυριών ανεξαρτήτως θρησκείας, πρέπει να έχουμε υπόψη ότι πρόκειται για μια ορεινή περιοχή που βρίσκεται σε υψόμετρο πάνω από 1.000 μέτρα, με έντονες χιονοπτώσεις, που καθιστούν τις μετακινήσεις κατά τον χειμώνα εξαιρετικά δύσκολες – στο παρελθόν ήταν σχεδόν αδύνατες.

41. Εκτενής παρουσίαση από τον Βραχιόλογου (2000).

42. Η γιορτή είναι κινητή και κάθε χρόνο μετακινείται 11 μέρες νωρίτερα. Για να δείξω το μέγεθος των εκδηλώσεων αναφέρω ότι στο πανηγύρι του 1999, στο οποίο έτυχε να παραβρεθώ, μέτρησα περισσότερα από 100 ζώα (πρόβατα, κατσίκια και αγελάδες) που προσφέρθηκαν από τους πιστούς και θυσιαστήκαν την ημέρα εκείνη.

43. Οι μέρες αυτές έχουν έναν ιδιαίτερο συμβολισμό. Το Hederlez –μια σημαντική ημέρα στο εορτολόγιο του ετεροδόξου βαλκανικού Ισλάμ καθώς, σύμφωνα με την παράδοση, την ημέρα εκείνη η μυθική (προφητική;) μορφή Hidir (που συνδέεται με το νερό) συναντά τον προφήτη Ηλία (Elias, που συνδέεται με τον ήλιο)– είναι στις 6 Μαΐου, 45 μέρες μετά την εαρινή ισημερία, η οποία σηματοδοτεί την αρχή του καλοκαιριού και συμπίπτει με τον εορτασμό από την ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία της μνήμης του Αγίου Γεωργίου, σύμφωνα με το ιουλιανό «παλιό» ημερολόγιο, που ήταν σε χρήση στην Ελλάδα μέχρι και το 1923. Αντίστοιχα η γιορτή Kasim είναι στις 8 Νοεμβρίου, 45 μέρες μετά τη φθινοπωρινή ισημερία που σηματοδοτεί την αρχή του χειμώνα, και συμπίπτει με τον εορτασμό από την ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία της μνήμης του Αγίου Δημητρίου, σύμφωνα με το παλιό ημερολόγιο, ενώ η γιορτή Seçek είναι τοποθετημένη χρονικά ακριβώς μεταξύ Hederlez και Kasim (6 Μαΐου-8 Νοεμβρίου) πολύ κοντά στον εορτασμό από την ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία της μνήμης του προφήτη Ηλία, σύμφωνα πάντα με το παλιό ημερολόγιο. Πολλοί έλληνες χριστιανοί μελετητές αναφέρονται στα στοιχεία αυτά για να καταδείξουν τη σχέση μεταξύ ορθόδοξου Χριστιανισμού και Μπεκτασισμού, συχνά μάλιστα υπονοώντας κάποια μορφή «δανεισμού». Εγώ εδώ επιμένω στη σχέση που έχουν οι συγκεκριμένες γιορτές με τις ισημερίες και το θερινό ηλιοστάσιο, θέλοντας να δείξω τη σχέση των πανηγυριών με τη γενικότερη οργάνωση του αγροτικού χρόνου, που εξαρτάται άμεσα από τις καιρικές συνθήκες, που με τη σειρά τους συνδέονται με τη θέση που έχει η γη σε σχέση με τον ήλιο. Προσωπικά θεωρώ ότι η σχέση μεταξύ χριστιανικών και μπεκτασικών γιορτών δεν είναι σχέση «αιτίου-αιτιατού». Πιστεύω ότι αμφότερες συνδέονται με τις συγκεκριμένες ανάγκες –κοινές σε όλες τις κοινότητες ανεξαρτήτως θρησκευόμενου– των συγκεκριμένων αγροτικών πληθυσμών της συγκεκριμένης περιοχής.

44. Την εμπλοκή του συλλόγου στην τέλεση του πανηγυριού και τις ποικίλες σχετικές διεργασίες και εξελίξεις παρουσιάζει η κοινωνική ανθρωπολόγος Φω-

τεινή Τσιμπιρίδου (2006). Την εξέλιξη του πανηγυριού του Sechek κατά τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας παρουσίασε με τη χρήση εποπτικού υλικού και ανέλυσε η εθνολόγος Μιράντα Τερζοπούλου, στην εισήγησή της με τίτλο «Identity, Politics and the Sacred: the Evolution of a Bektashi Panayir in Greek Thrace», στο 1ο Διεθνές Συμπόσιο για τον Αλεβισμό και τον Μπεκτασισμό, που οργανώθηκε από τη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Süleyman Demirel (28-30 Σεπτεμβρίου 2005), στην πόλη Isparta της Τουρκίας, καθώς και στην εισήγησή της με θέμα «Έρευνα πεδίου στη Θράκη: ένα πολύ μακρινό ταξίδι», που παρουσιάστηκε στην επιστημονική ημερίδα της Ακαδημίας Αθηνών με τίτλο «Το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και η επιτόπια έρευνα» (Αθήνα, 3 Ιουνίου 2006, πρακτικά υπό δημοσίευση).

45. Ανώτερο στέλεχος του οποίου, και συγκεκριμένα ο αναπληρωτής πρόξενος του Τουρκικού Προξενείου στην Κομοτηνή, ήταν παρόν και καλωσόριζε τους επισκέπτες από τη Βουλγαρία, κατά την επίσκεψή τους στον τεκέ, τον Νοέμβριο του 2005.

46. Σχετικά με αυτό το θέμα υπάρχουν ελάχιστες δημόσιες αναφορές, καθώς οι άνθρωποι της περιοχής αποφεύγουν συστηματικά τέτοιες συζητήσεις. Δεν είναι άσχετο το γεγονός ότι κάποτε, στα μέσα της δεκαετίας του '90, η μπεκτασική θρησκευτική ηγεσία της περιοχής αποφάσισε να «τιμωρήσει» τον Χουσεΐν Καμπέρ, μέλος της κοινότητας, γιατί τόλμησε να δημοσιεύσει ένα μάλλον γενικόλογό σχετικό άρθρο στην τουρκόγλωσση τοπική εφημερίδα της Κομοτηνής *Ileri*, (φ. 816/29-9-1995 και φ. 817/6-10-1995). Το γεγονός το πληροφορήθηκα κατά την έρευνα πεδίου από τον ίδιο τον Χουσεΐν Καμπέρ, ενώ το σχετικό άρθρο μου το προμήθευσε ο φίλος και ακούραστος μελετητής του τουρκόφωνου Τύπου της Θράκης, πολιτικός επιστήμονας Vemund Aarbakke.

47. Η πίεση που αιώνες τώρα αισθάνεται η συγκεκριμένη κοινότητα από το σουννιτικό περιβάλλον της, που την κατηγορεί συστηματικά ως αιρετική ή ακόμα και άθεη, έχει επιφέρει αναμφίβολα κάποιες τροποποιήσεις προς μία συντηρητικότερη κατεύθυνση. Η έρευνα πεδίου, π.χ., έδειξε ότι σήμερα, στις περισσότερες περιπτώσεις (τελετουργικά συλλογικά γεύματα), οι bektashi της περιοχής αντικαθιστούν τα οινοπνευματώδη ποτά (ούζο και κρασί), η χρήση των οποίων προβλέπεται σαφώς από το τυπικό, με αναψυκτικά τύπου cola, προφανώς σε μια προσπάθεια να περιορίσουν ή να αποτρέψουν τις σχετικές κατηγορίες των σουννιτών.

48. Ξαναδιαβάζοντας τώρα το βιβλίο αυτό βλέπω πόσο καλά αποτύπωσε την τότε κατάσταση. Διαπιστώνω ότι, παρά τις όποιες ασάφειες και υπερβολές, συνθέτει και χειρίζεται επιδέξια την πληροφόρηση που είχε τόσο από βιβλιογραφικές πηγές όσο και, προφανώς, «εκ των ένδον», και παρατηρώ ότι στο πλαίσιο των δυνατοτήτων του και της εποχής τηρεί τη δυνατότερη αυστηρή γραμμή και προσπαθεί –και τα καταφέρνει– να μην ολισθησει προς τον οριενταλισμό. Αναμφίβολα ο κωνσταντινουπολίτης διαπρεπής δικηγόρος Βλαδίμηρος Μιρμίρογλου έχει συγγράψει μια εξαιρετική μελέτη, αν και θεωρώ κάπως προβλημα-

τικό το γεγονός ότι δεν αναφέρει την πηγή πολλών πληροφοριών και στοιχείων που παρουσιάζουν εξαιρετικό ενδιαφέρον, και έτσι δεν γίνεται απολύτως σαφές τι αποτελεί προϊόν προσωπικής του έρευνας και τι προέρχεται από άλλους συγγραφείς. Ο φίλος ιστορικός Δημήτρης Σταματοπούλος με πληροφόρησε πρόσφατα ότι το αρχείο του Μιρμίρογλου βρίσκεται στο πανεπιστήμιο του Princeton. Όποιος έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον εκεί μπορεί να βρει περισσότερα στοιχεία.

Το πιο ενδιαφέρον με το έργο του Μιρμίρογλου, που αναφέρεται σε μια ζωντανή πραγματικότητα σε συγκεκριμένες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στις αρχές του 20ού αιώνα είναι ότι, σήμερα πια, πολλοί «ερευνητές» το παραθέτουν αυτούσιο, συχνά μη αναφέροντάς το καν –χρησιμοποιώντας μάλιστα και τον ενεστώτα που ο Μιρμίρογλου χρησιμοποιεί– και χωρίς βέβαια να έχουν την πρόθεση ή να είναι σε θέση να ελέγξουν τι ισχύει σήμερα, με ποιον τρόπο και πού. Έτσι παράγουν ασυνειδητα(;) και σε κάθε περίπτωση αφελώς, κείμενα που παρουσιάζουν ενδιαφέρον για όσους ασχολούνται με την ανάλυση λόγου και ιδεολογίας, αλλά δεν προωθούν την επιστημονική γνώση πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα.

49. Το οποίο χρηματοδοτούσε ο σύλλογος «Οι φίλοι της Μουσικής».

50. Από τότε οι δυο μας συμπορευόμαστε σε αυτόν τον χώρο δουλεύοντας, παρατηρώντας, διαβάζοντας και συζητώντας, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που μου είναι πια δύσκολο να βεβαιώσω σε ποιον ανήκει η πατρότητα ή η μητρότητα κάποιων συλλογισμών.

51. Αναφέρομαι στο στερεότυπο του αμόρφωτου/άξεστου/κρυψίνου Πομάκου, στην απαξίωτική εν γένει στάση προς τον πολιτισμό του και ιδιαίτερα προς τις λατρευτικές πρακτικές του (π.χ. μέσα από τις ποικίλες φήμες για ελευθερογαμικές τελετές), στις αντιλήψεις πολλών ελλήνων ορθόδοξων πλειονοτικών για το πόσο «δικοί μας» είναι αυτοί οι «ετερόδοξοι μουσουλμάνοι» κ.ά. Αν και ξέρω ότι τώρα είμαι εγώ πλέον που κινδυνεύω να κατηγορηθώ ότι ολισθαίνω στον οριενταλισμό, υποκύπτω στον πειρασμό να αναφέρω τη μεγάλη έκπληξη που ένιωσα, όταν ένας τέτοιος «άξεστος» 70χρονος πομάκος τσομπάνης, μετά από κάποιο χρόνο γνωριμίας μας, με ρώτησε: «Σύμφωνα με το Ευαγγέλιο, τότε έζησε ο Αβραάμ;» Και λίγο μετά: «Αφού ο Νώε δεν είχε ξαναδεί θάλασσα, πώς ήταν σε θέση να κατασκευάσει καράβι, και τόσο μεγάλο μάλιστα;» Δεν ξέρω πόσοι άλλοι 70χρονοι κτηνοτρόφοι στην υπόλοιπη Ελλάδα του 21ου αιώνος συζητούν τέτοια θέματα, και με ποιους συζητούν τέτοια θέματα.

52. Μάλιστα σε κάποιο πανηγύρι μου έγινε η τιμή να «ανέλθω» στη θέση του hizmetchi (υπηρέτη), να αποτελέσω δηλαδή μέλος του ομίλου που τεμαχίζει το κουρμπάνι και προετοιμάζει το κοινό γεύμα.

53. Πέραν αυτών, κατά την έρευνα πεδίου, η ματιά μου –καθοδηγούμενη και από τις σχετικές βιβλιογραφικές αναφορές– εντόπισε την υψηλή θέση και τον μεγάλο βαθμό ελευθερίας που επιφυλάσσει ο Μπεκτασισμός στη γυναίκα: πόσο ελεύθερα κινούνται, μιλάνε και σκέφτονται οι γυναίκες της ομάδας αυτής σε

σχέση με τις –αναλόγου status– συνντίσεις μουσουλμάνες γυναίκες της Θράκης. Δεν διαθέτω όμως τα εργαλεία για να προσεγγίσω περισσότερο το θέμα, και έτσι περιορίζω την αναφορά μου στο σημείο αυτό.

54. Αντίγραφο της μελέτης μου προμήθευσε από το Βερολίνο η φίλη και συνεργάτιδα Σεβαστή Τρουμπέτα.

55. Όλα αυτά υπό την καθοδήγηση του ιστορικού, φίλου συνοδοιπόρου και συνεργάτη (το 2000 δημοσιεύσαμε μαζί) Λεωνίδα Εμπειρίκου.

56. Αυτοί υλοποιούσαν ένα ερευνητικό πρόγραμμα με στόχο την καταγραφή της διασποράς του Μπεκτασισμού, στο οποίο με κάλεσαν να συνεργαστώ. Το πρόγραμμα οδήγησε σε μια σειρά 13 ωριαίων ντοκιμαντέρ με τον τίτλο «Erenlerin Izinden» που προβλήθηκαν από την κρατική τουρκική τηλεόραση.

57. Τα οποία μου προμήθευσαν οι φίλοι ιστορικοί Ηλίας Κολοβός και Γιώργος Κουτζακιώτης.

58. Τα εντόπισαν και μου τα προμήθευσαν αντίστοιχα η Μιράντα Τερζοπούλου και ο φίλος και συνοδοιπόρος νομικός Κωνσταντίνος Τσιτσιελής, που εργάζεται συστηματικά πάνω στην παρουσία του Ισλάμ στην Ελλάδα και ειδικεύεται στο ζήτημα των βακουφίων.

59. Η συνάντηση αυτή κατέστη δυνατή χάρη στη μεσολάβηση του Λεωνίδα Εμπειρίκου.

60. Με τη μεσολάβηση του φίλου και συνεργάτη ιάπωνα εθνομουσικολόγου μελετητή της μουσικής των alevi, Mitsuru Saito.

61. Το ερωτηματικό εδώ προφανώς δεν υπονοεί την πιθανή ύπαρξη κάποιας μεταφυσικής διάστασης στο ζήτημα. «Απλώς» υπενθυμίζει τους τρόπους που μπορούν να συνδυαστούν οι ποικίλοι βαθμοί εργασίας και βούλησης για έκθεση μέσα σε μια συγκεκριμένη συγκυρία, συχνά έξω από τον έλεγχο του δρώντος υποκειμένου, με κατάληξη την επιτυχία.

62. Πρόκειται για ένα ίδρυμα που δημιούργησαν τα παιδιά και τα εγγόνια των μουσουλμάνων που υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν την Ελλάδα, στα πλαίσια της ελληνοτουρκικής ανταλλαγής πληθυσμών (1923), και να καταλήξουν πρόσφυγες στα εδάφη της Τουρκίας, ακολουθώντας πορείες αντίστροφες από εκείνες των ελληνορθόδοξων της Τουρκίας. Τα στελέχη του ιδρύματος έχουν μια εξαιρετικά νηφάλια προσέγγιση των ελληνοτουρκικών πραγμάτων και ανασπύσσουν πολύ σημαντική δράση σε συναφή ζητήματα, συχνά σε συνεργασία με ανάλογους ελληνικούς φορείς. Περισσότερα μπορεί κανείς να βρει στο <http://www.lozanmubadilleri.org>

63. Όποιος ενδιαφέρεται για την ιστορία του τεκτονισμού στην Τουρκία μπορεί να ανατρέξει στη μελέτη του Zargone (1993).

64. Πολλά οφείλω στον κοινωνικό ανθρωπολόγο και φίλο Mark Soileau, καθώς μαζί του είχα την ευκαιρία να συνομιλήσω επί μακρόν και να διευκρινίσω, ή τουλάχιστον να φωτίσω, κάπως όσα ο περιορισμένος χρόνος και ορισμένα προβλήματα επικοινωνίας δεν μου επέτρεπαν να συζητήσω στο πεδίο.

65. Αρχικά μέσα από τις αφηγήσεις και τις φωτογραφίες της φίλης φωτογρά-

φου Φανής Σαρρή, που εργάζεται χρόνια τώρα στο ζήτημα της μουσουλμάνας γυναίκας, και μετά μέσα από τις αφηγήσεις και τις φωτογραφίες του φίλου ιρλανδού δημοσιογράφου Fiachra Gibbons.

66. Στο 1ο Διεθνές Συνέδριο για τον Αλεβισμό και τον Μπεκτασισμό που διοργάνωσε η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Süleyman Demirel στην Isparta, όπου βρέθηκα μετά από πρόσκληση του ερευνητή Refik Engin.

67. Όσον αφορά τον τουρκικό Αλεβισμό εκτιμώ ότι πρόκειται για ένα σύστημα που χαρακτηρίζεται από χαμηλό βαθμό επεξεργασίας και επικεντρώνεται σε ζητήματα διαχείρισης, επιμένοντας σε μοντέλα ανθρώπινων σχέσεων που διαμορφώθηκαν σε μεσαιωνικές κτηνοτροφικές κοινωνίες. Οι τούρκοι alevi –παρά τις μεγάλες προσπάθειες που ορισμένοι φορείς καταβάλλουν– εξακολουθούν να θεωρούν ως βάση οργάνωσής τους την κοινότητα του χωριού, συχνά μεταφεριμένη αυτούσια σε κάποια εργατική συνοικία μιας μεγαλούπολης, ενώ, μεταξύ πολλών άλλων, σημαντικό ζήτημα εξακολουθούν να αποτελούν οι παρατεταμένες εκκρεμότητες μετάβασής τους από το προεθνικό στο εθνικό.

68. Μέσα από την επαφή μου με τον συγκεκριμένο χώρο διαπίστωσα επίσης ότι, παρά τη σημαντική ποικιλότητα που εμφανίζει ο χώρος, όποιος γνωρίζει τον Μπεκτασισμό –πράγμα που σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι ξέρει αρκετά το Ισλάμ και έχει καταλάβει κάποια πράγματα σχετικά με τον σιισμό– μπορεί να συγκροτήσει μια βάση επικοινωνίας, και ίσως και συνεννόησης, με εκατομμύρια ανθρώπους από την Αμερική μέχρι την Ινδία και από τη Δανία μέχρι τη Βόρεια Αφρική και την Αραβία. Προσοχή όμως! Η φιλία με τον συγκεκριμένο χώρο μπορεί να δημιουργήσει για τον ενδιαφερόμενο προϋποθέσεις για πολλών ειδών προσβάσεις σε πολλούς χώρους και σε πολλά μέρη του κόσμου, αλλά ενδέχεται να δημιουργήσει και έντονο προβληματισμό σε πολλούς (εντός και εκτός χώρου) και σίγουρα κάποια αισθήματα αντιπάθειας –ίσως και αντιπαλότητας ή και έχθρας– σε ορισμένα πεδία, ειδικά από μέλη «αντίπαλων» σουφικών ταγμάτων. Μέσα όμως από τη συζήτηση αυτής της διάστασης του Μπεκτασισμού, που αφορά το ποιος μπορεί να είναι φίλος με ποιον και πού, περνάμε στον ιδιαίτερα ενδιαφέροντα χώρο της γεωπολιτικής, η εκτενέστερη αναφορά στην οποία υπερβαίνει το πλαίσιο του κεμένου αυτού. Μια εικόνα του θέματος μπορεί να σχηματίσει κανείς μέσα από τις σελίδες του βιβλίου του Μάζη (2000), ενώ ειδικότερη αναφορά στο σιιτικό Ισλάμ κάνει η Ζιάκα (2004).

69. Ο αρχικός μου προβληματισμός πάνω σε αυτό προέκυψε σε μια σχετική συζήτηση με τον φίλο και συνοδοιπόρο, νομικό και ιστορικό Λάμπρο Μπαλτσιώτη, κατά τη διάρκεια επιτόπιας έρευνας στον ορεινό όγκο της Θράκης, τον χειμώνα του 1998, με θέμα την εκπαίδευση των θρακιωτών μειονοτικών. Για την ποικιλότητα συμβολή του, τον ευχαριστώ πολύ.

70. Όπως επισημαίνουν με εξαιρετικό τρόπο τόσο ο Asad (1993) όσο και οι Fisher και Abedi (1990). Το θέμα είναι μεγάλο. Η φίλη κοινωνική ανθρωπολόγος και φιλόξενη «οικοδέσποινα» του παρόντος τόμου, Φωτεινή Τσιμπιρίδου, παρατηρεί ότι απάντηση μπορεί να βρεθεί μέσα από μια συστηματική μελέτη



της καθημερινότητας και της ιστορίας ζωής που θα αναδεικνυε τους τρόπους με τους οποίους τα δρώμενα υποκειμένα χειρίζονται συγκρούσεις και αντιφάσεις, ενώ κάνουν τις εκάστοτε επιλογές σύμφωνα με τις κατά καιρούς προτεραιότητες. Είναι μάλιστα βέβαιη ότι η συστηματική εθνογραφική έρευνα πεδίου θα μπορούσε να ολοκληρώσει το πλαίσιο ερμηνείας και κατανόησης «από τα κάτω» των διαφορετικού τύπου πληροφοριών και εμπειριών που έχω μέχρι στιγμής σε αυτό το πολυσθενές και υπερτοπικό πεδίο. Δεν αμφιβάλλω. Έτσι όμως ανοίγει μια άλλη, και άλλου είδους, έρευνα.

71. Υπενθυμίζω ότι υπάρχουν και μουσουλμάνοι άγιοι θύματα-μάρτυρες, κυρίως στο αιτικό Ισλάμ. Βλ. σχετικά την εργασία του Γιαννουλάτου (1995).

### Βιβλιογραφία

- Algar, H. (1995), «The Hurufi influence on Bektashism», στο A. Popovic και G. Veinstein (επιμ.), *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: Isis, σσ. 39-53.
- Άρμστρονγκ, Κ. (2002), *Ισλάμ. Μια σύντομη ιστορία*, Αθήνα: Πατάκης.
- Asad, T. (1993), *Genealogies of religion*, Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- Ayverdi, E.H. (1982), *Avrupa'da Osmanli Mimârî Eserleri*, τόμ. IV, Istanbul: Fetih Cemiyeti, σσ. 235-239.
- Βακαλόπουλος, Α. (1972), *Τα κάστρα του Πλαταμώνα και της Ωριάς στα Τέμπη και ο τεκές του Χασάν Μπαμπά*, Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, σσ. 65-84.
- Birge, J.K. (1937), *The Bektashi order of dervishes*, London: Luzac & Co.
- Branden, K. και Shelley, F. (2006), *Παγκόσμια γεωπολιτική*, Αθήνα: Ροές.
- Βραχιόλογλου, Δ. (2000), *Οι μπεκτασίδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης: γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*, Αλεξανδρούπολη: Anglohellenic.
- Clayer, N. (1995), «Bektachisme et nationalisme albanais», στο A. Popovic και G. Veinstein (επιμ.), *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: Isis, σσ. 277-308.
- Γιαννουλάτος, Α. (αρχιεπίσκοπος Τυρώνων και πάσης Αλβανίας) (1995), *Ισλάμ. Θρησκευτολογική επισκόπησης*, Αθήνα: Πορευθέντες.
- Εμπειρικός, Λ. και Μαυρομάτης, Γ. (1998-99), «Εθνοτική ταυτότητα και παραδοσιακή μουσική στους μουσουλμάνους της ελληνικής Θράκης», *Εθνολογία* 6-7: 309-343.
- Esposito, J.L. (1998), *Islam: The Straight Path*, Oxford: Oxford University Press.
- Ευθυμίου, Α. (1997), *Σελίδες από την ιστορία της Κόνιτσας*, Κόνιτσα: Δήμος Κόνιτσας.
- Faroqhi, S. (1976), «Agricultural activities in a Bektashi Center: the tekke of Kizil Deli 1750-1830», *Südost-Forschungen* XXXV: 69-96.
- (1995), «The bektashis: a report on current research», στο A. Popovic και G. Veinstein (επιμ.), *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: Isis, σσ. 9-28.
- Fayt, Th. (2003), *Les Alévis*, Paris: L'Harmattan.
- Fisher, M. και Abedi, M. (1990), *Debating Muslims: Cultural dialogues in post-modernity and tradition*, Wisconsin: The university of Wisconsin Press.
- Gellner, E. (1985), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilsenan, M. (1973), *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford: Oxford University Press.
- Hasluck, F. (2004), *Χριστιανισμός και Ισλάμ την εποχή των σουλτάνων*, 2 τόμ., Αθήνα: Εκάτη.
- Καρκαβίτσας, Α. (1892), «Ο τεκές των μπεκτασίδων», *Εστία*: 161-165.
- Karrar, A.S. (1992), *The Sufi Brotherhoods in Sudan*, London: C. Hurst & Co.
- Kavak, A. (2005), «Seyyid Ali Sultan dergâhi» («Το ιερό εγκαθίδρυμα του Seyyid Ali Sultan»), μελέτη που παρουσιάστηκε (από την Gönül Bekirusta) στο Συμπόσιο για τον Πολιτισμό και την Τέχνη της Τουρκικής Μειονότητας στην Δυτική Θράκη, Κομοτηνή, 15/1/2005.
- Κουτζακιώτης, Γ. (2000), «Οι ορεσίβιοι της Ροδόπης (τέλη 18ου-αρχές 19ου αιώνος): σκέψεις για την εικόνα τους στα ταξιδιωτικά έγγραφα της εποχής», *Εθνολογία* 8: 249-264.
- Küçük, M. (2002), «Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği», στο T. Bora και M. Gültkingil (επιμ.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce*, τόμ. 4: *Milliyetçilik*, Istanbul: İletişim, σσ. 901-909.
- Μάζης, Ι. (2000), *Μυστικά ισλαμικά τάγματα και πολιτικο-οικονομικό Ισλάμ στη σύγχρονη Τουρκία*, Αθήνα: Προσκήνιο.
- Μακρής, Γ. (2004), *Ισλάμ. Πεποιθήσεις, πρακτικές και τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Mavrommatis, G. (2005), «Monuments and communities: Bektashism in 20th century Greece», 1ο Διεθνές Συνέδριο για τον Αλεβισμό και τον Μπεκτασισμό, Πανεπιστήμιο Süleyman Demirel – Θεολογική σχολή, Isparta: Πρακτικά Συνεδρίου, σσ. 526-551.
- Melikoff, I. (1975), «Le problème Kizilbas», *Turcica* VI: 49-67.
- (1983), «L'ordre Bektasi après 1826», *Turcica* XV: 155-178.
- Μιζιρόγλου, Β. (1940), *Οι δερβίσοι*, Αθήνα.
- Popovic, A. (1986), *L'Islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Popovic, A. και Veinstein, G. (επιμ.) (1995), *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: Isis.
- Savasçi, Ö. (2004), «Alevi sözcüğünün kökeni», στο I. Engin και H. Engin (επιμ.), *Alevilik*, Istanbul: Kitapyayinevi, σσ. 17-33.
- Shankland, D. (2003), *Ισλάμ και κοινωνία στην Τουρκία*, Αθήνα: Κριτική.
- Soileau, M. (2002), «Taking the lokma, seeing the dem: ingestion and digestion in

- the Bektashi ritual meal», μεταπτυχιακή εργασία (αδημοσίευτη), Santa Barbara: University of California.
- Trimingham, J.S. (1998), *The Sufi Orders of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Τουακούμης, Π. (2000), *Ο τεκές των μπεκτασήδων στο Ιρενί Φαρσάλων*, Λάρισα: Έλλα.
- Τσιμπιρίδου, Φ. (2006), «Πώς μπορεί κανείς να είναι Πομάκος» στην Ελλάδα σήμερα; Αναστοχασμοί για ηγεμονικές πολιτικές σε περιθωριακούς πληθυσμούς», στο Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σσ. 209-237.
- Tsibiridou, F. (2000), *Les Pomak dans la Thrace Grecque*, Paris: L'Harmattan.
- Τσιτσελίκης, Κ. (επιμ.) (2006), *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, Αθήνα: Κριτική.
- Zarcone, T. (1993), *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris: Librairie D'Amérique et D'Orient Adrien Maisonneuve.
- Ζεγκίνης, Ε. (1988), *Ο μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελλαδικό χώρο*, Θεσσαλονίκη: ΜΧΑ.
- (επιμ.) (2005), *Μπεκτασήδες δερβίσηδες και εθνικό κίνημα στην Αλβανία*, Ιωάννινα: Ισνάφι.
- Ζιάκκα, Α. (2004), *Το σιτικό Ισλάμ. Οι κοινωνικές και πολιτικές του προεκτάσεις στη Μέση Ανατολή*, Θεσσαλονίκη: Κορηγλία Σφακιανάκη.

Ηρακλής Μήλλας

9

## ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΩΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟΝ «ΆΛΛΟ» Ή ΚΑΤΑΝΟΩΝΤΑΣ ΤΟΝ «ΕΑΥΤΟ»: ΕΛΛΗΝΕΣ ΚΑΙ ΤΟΥΡΚΟΙ

Εθνικοί προσδιορισμοί όπως «Έλληνες» και «Τούρκοι» είναι σχετικά σύγχρονοι. Απέκτησαν εγκυρότητα με τη συγκρότηση του έθνους-κράτους και πλέον αποτελούν εννοιολογικά εργαλεία με τα οποία τα «έθνη», δηλαδή οι ομάδες ανθρώπων που φέρουν κάποια κοινή ταυτότητα, επεξηγούν και κατανοούν το περιβάλλον τους, το παρελθόν και το παρόν τους, τον εαυτό τους και τον Άλλο, σκέπτονται, κρίνουν και τελικά παίζουν τον τις αποφάσεις τους και δρουν.

Αλλά η κάθε εθνική ομάδα περιορίζεται σε μια δική της ερμηνεία σχετικά με τη ζωή ή την αλήθεια. Χωρίς βέβαια να υποψιάζεται καν ότι η αλήθεια θα μπορούσε να είναι περισσότερες από μία, και μάλιστα για κάποιους άλλους πολύ διαφορετική από τη δική της. Η σχετικότητα της αλήθειας εκλαμβάνεται από πολλούς ως μια απειλή που μας αφαιρεί τη σιγουριά της επιβεβαίωσης και μας αφήνει έκθετους σε έναν κόσμο χωρίς μια στέρεη πραγματικότητα. Σαν να βρισκόμαστε πλέον μέσα σε ένα χάος. Ενώ το «εθνικό» περιβάλλον είναι ένα καταφύγιο όπου ο πολίτης βρίσκει την καθημερινή επιβεβαίωση των απόψεών του. Μέσα σε αυτή τη συνεχή και συνεχή κατάφαση αναπαράγεται η πραγματικότητά μας.

Τι γίνεται όμως όταν έρθουμε σε επαφή με τον Άλλο, δηλαδή με ένα μέλος μιας άλλης εθνικής ομάδας που πιστεύει σε έναν «άλλο θεό»; Με τον καθ' ημάς Ανατολίτη π.χ.; Η επικοινωνία και ο διάλογος θυμίζουν τη Βαβυλωνία του Κ. Βυζαντίου, μόνο σε μορφή δράματος αυτή τη φορά, αφού συχνά συνοδεύονται και από βίαιες συγκρούσεις. Πολλές εθνικές διαμάχες πηγάζουν από «παρεξηγήσεις» στο επίπεδο της επικοινωνίας. Οι αυτονόητες αλήθειες μας δεν αγγίζουν τον Άλλο. Ούτε οι δικές του εμάς. Τα παραδείγματα είναι πολλά και τα βιώνουμε συχνά ως συγκρούσεις στον διεθνή χώρο.

Όταν ψύχραιμα αναλύσουμε και ταξινομήσουμε τις διαφορές μας,