

ROMANJE NA STAVRIDI, V HIMARË/HIMARI NA JUGU ALBANIJE¹

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Romanje na Stavridi, na predvečer pravoslavnega praznika Marijino zaspanje (vnebovzetje), je poleg praznovanja velike noči in božiča eden osrednjih verskih dogodkov na območju občine Himarë/Himara v južni Albaniji. Prispevek predstavi in analizira prakse in diskurze, ob katerih izseljenci in lokalni prebivalci iz vasi v občini Himarë/Himara poustvarjajo svojo pripadnost oz. lokalnost. Na ta način izseljenci, ki sicer živijo v Grčiji in se vsako leto vračajo v rojstno vas svojih staršev, poustvarjajo svoj prostor in kraj. Pomeni prostora, kraja in pripadnosti niso statični in nespremenljivi, temveč so v skladu s praksami in načinom bivanja izseljencev nenehno premakljivi. Romanje ni le umik v liminalno območje svetosti, kakor predlagata zakonca Turner (1978), temveč je nadaljevanje vsakdanjega sveta nenehnih selitev in sprememb v liminalnosti.

Abstract: Besides Easter and Christmas feasts the pilgrimage to Stavridi on the eve before the Dormition feast of Saint Mary represents one of the important Christian orthodox activities in the Himarë/Himara area of Southern Albania. By presenting and interpreting practices and discourses of the emigrants and the local people, who are believed to originate from the Himarë/Himara area, the paper describes the ways in which they continuously constitute their sense of locality and of belonging. A special focus is placed on the emigrants who live in Greece and return to their home village in the Himarë/Himara area almost every year. Their continuous returns to the village and their pilgrimage to Stavridi are constitutive and constituting processes through which they recreate space and place of their belonging. The notions of space and place are not fixed and static but continuously change according to the practices and ways of dwelling. In contrast to Victor and Edith Turner (1978), who define the pilgrimage as retreatment to the sacred world of liminality, the pilgrimage to Stavridi represents the continuity of the secular world of movements and changes in liminality.

Uvod

Romanje na Stavridi na predvečer pravoslavnega praznika Marijino zaspanje / vnebovzetje (*Panayia kimisis*),² ki ga prebivalci posameznih vasi v občini Himarë (uradno, albansko ime) ali Himara (lokalno, grško ime) v južni Albaniji praznujejo vsako leto 15. avgusta, je ena izmed osrednjih verskih aktivnosti v teh krajih. *Panayia kimisis* ali *Mikri Paska* oz. mala noč, kakor jo imenuje večina domačinov, je skupaj z veliko nočjo (*Paska*) in božičem (*Hristughjena*) pomemben verski praznik v albanski in grški pravoslavni cerkvi. V članku predstavljam in analiziram romanje na Stavridi; udeležila sem se ga avgusta 2005 v družbi najstnice iz vasi Dhërmi/Drimades in njene tete, ki živi v izseljenstvu v Grčiji ter se vsako poletje vrača v rojstno vas.

Samostan Stavridi (Križ) leži v zaledju gore Gjinvlashi med vasema Dhërmi/Drimades in Ilias. Še posebno v zadnjih letih je Stavridi za vaščane nekaterih vasi v občini Himarë/Himara (predvsem Dhërmija/Drimadesa, Iliasa, Vunoja in navsezadnje občinskega mesteca Himarë/Himara) ter za izseljence postal eden pomembnih romarskih krajev. Večina izseljencev

med letom živi v Grčiji, v poletnih mesecih (zlasti med 1. in 25. avgustom, med kolektivnimi počitnicami v Grčiji) pa se vrnejo v rojstno vas svojih staršev. Mnogi med njimi živijo na obrežju omenjenih vasi, v novozgrajenih počitniških hišah. V nasprotju z večino leta, ko so mnoge vasi Himarë/Himare skoraj povsem zapuščene, so njihova obrežja poleti polna turistov, med katerimi prevladujejo izseljenci. Ta prostor je zanje mesto srečanj s sorodniki in z znanci, ki živijo v vasi ali pa Grčiji. Zdi se, da je romanje na Stavridi in poklonitev (*proskinima*) ikoni svete Device Marije (*Panayie*), vnebovzete na dan njene smrti oz. zaspanja, osrednja priložnost za njihovo druženje, saj se ga poleg starejših vaščanov iz Dhërmija/Drimadesa in Iliasa (prevladujejo starejše ženske, rojene med letoma 1930 in 1940), v največjem številu udeležijo prav izseljenci.

Stavridi je torej prostor, kjer se obnavlja in izraža družbena povezanost in kjer se utrjujejo socialne mreže, predvsem tudi z diskurzivnim razmejevanjem od »drugih«. Pojma kohezivnost ne enačim s pojmom *communitas* ('skupnost'), ki ga predlagata Victor in Edith Turner (1978: 15). V nasprotju s *communitas* namreč družbena povezanost, ki jo domačini in izseljenci ustvarjajo na Stavridiju, ne pomeni obrata in osvoboditve od struktur vsakdanjika in tudi ne umika v liminalno svetost. Družbena povezanost romarjev na Stavridiju je povezana s strukturami vsakdanjika in posvetnimi praksami. Menim, da romanje na Stavridi ne označuje umika v liminalni svet svetosti, temveč pomeni nadaljevanje liminalnega »sveta nenehnih premikov in mobilnosti«. Romanje torej ni izjemna praksa, kakor sta trdila zakonca Turner (1978), saj so gibanja

1 Besedilo temelji na antropološki terenski raziskavi, ki je potekala v okviru doktorskega študija in projektov znanstvenoraziskovalnega sodelovanja med Republiko Albanijo in Slovenijo ter raziskovalnega projekta Ciljnega raziskovalnega programa Znanje za varnost in mir. Raziskavo so podprli Agencija za raziskovalno dejavnost RS, Ministrstvo za znanost RS in Ministrstvo za obrambo RS. Za pomoč se iskreno zahvaljujem.

2 Besede in besedne zveze iz lokalnega grškega narečja so zapisane *poševno in no podčrtano*, tiste v južnoalbanskem narečju (*tosk*) pa *poševno*.

in potovanja v tem svetu del vsakdanjih družbenih praks izseljencev. Kakor predlagajo nekateri drugi raziskovalci (Morinis 1992; Kaelbe 2002; Swatos in Thomasi 2002), je romanje metafora modernosti oz. sodobna oblika bivanja in vključuje različne načine gibanja, ki so konstitutivna in konstituirajoča za pomen pripadnosti (Coleman in Eade 2004: 4).

V prispevku opozarjam na načine – prakse in diskurze, s katerimi izseljenci in domačini na območju Himarë/Himara postvarjajo svojo pripadnost oz. lokalnost na podlagi pomena prostora. Ko se izseljenci, ki živijo v Grčiji, vsako leto vračajo v rojstno vas staršev, vedno znova zarisujejo meje svojega prostora in kraja. Pomeni prostora, kraja in pripadnosti niso statični in nespremenljivi, temveč so v skladu s praksami in z načinom bivanja izseljencev nenehno premakljivi.

V besedilu predstavljeni podatki so bili zbrani na temelju dvanajstmesečnega terenskega dela, ki sem ga opravila med letoma 2004 in 2005 v vasi Dhërmi/Drimades v občini Himarë/Himara. Večino pogovorov z romarji sem zapisala v terenski dnevnik, saj mnogi sogovorniki niso soglašali z magnetofonskim snemanjem pogovorov. Z večino sogovornikov, predstavljenih v besedilu, sem imela redne, skoraj dnevne stike, kar mi je omogočilo tekoče preverjanje vsebine naših pogovorov.

Romanje

Številni raziskovalci (Turner in Turner 1978; Eade in Sallnow 1991; Coleman in Eade 2004) se v študijah o pomenu romanja³ osredotočajo na prakso obrednih delovanj in potovanja in gibanja skozi čas in prostor. Edith Turner (1978: xiii) je romanje definirala kot »kinetični obred«, saj potovanje in gibanje prinašata začasno družbeno in psihološko transformacijo. Edith in Victor Turner sta romanje razumela kot liminalno stanje in ga primerjala z Van Gennepovim obredom prehoda. V analizi krščanskega romanja sta poudarila, da se romarji oddaljijo od družbene hierarhije njihovega vsakdanjika in spodbujajo izkušnjo 'skupnosti' oz. *communitas*.

Eade in Sallnow (1991: xii) sta kritizirala koncept *communitas*, ker dihotomija med strukturo in *communitas* ne more zaobjeti kompleksnosti družbenih odnosov med romanjem in tistimi odnosi, ki so povezani s posvetnimi dejavnostmi. Čeprav se avtorja deloma strinjata z opredelitvijo romanja, kakor sta ga razumela zakonca Turner, ki menita, da gre za ponovitve širših družbenih in političnih ureditev, poudarjata, da romanja ne ustvarjajo *communitas*, temveč so le podlaga za družbene interakcije. Raziskovalca razumeta romanje v postmodernem duhu in ga definirata kot skupek tekmiških diskurzov, ki ne podpirajo, a tudi ne zavračajo obstoječega

družbenega reda (Eade in Sallnow 1991: 5). Romanje je »pri-zorišče spornih religioznih in posvetnih diskurzov«, v katerih se utrjujejo obstoječi in oblikujejo novi religiozni pomeni, razkrivajo nesporazumi, ki na eni strani vzpostavljajo skupin-skost in enakost ter na drugi razlikovanja in ločenost (Eade in Sallnow 1991: 2–3).

Trinajst let po objavi zbornika *Contesting the Sacred. Anthropology of Christian Pilgrimage* (1991) sta Eade in Coleman v zborniku *Reframing the Pilgrimage* (2004) tako kakor zakonca Turner opredelila romanje kot kinetični ritual (Coleman in Eade 2004: 3), le da pri tem v romanju ne vidita nečesa izjemnega, kar sta poudarila zakonca Turner. Romanje ni izoliran fenomen, temveč »imitacija« sodobnega sveta transnacionalizma in premakljivih identitet. Romanja niso le instrumentalna oz. niso le »objekt« družbenih procesov, temveč so tudi sama del tovrstnih procesov. Romanja torej govorijo o družbeni strukturi in identitetnih procesih (glej tudi Adler 2002: 26; Gregorač 2005) ter o procesih konstrukcije kraja in prostora (glej tudi Sallnow 2000). Romanje je proces, s katerim in v katerem se oblikujejo družbene mreže in se rekonstruira lokalni spomin (Coleman in Eade 2004: 13). Podobno kot Sallnow (2000: 53) ga tudi Coleman in Eade vzporejata s kinetičnim kartiranjem prostora. Po de Certeaujevi opredelitvi kraja in prostora⁴ (de Certeau 1984; glej tudi Gregorič Bon 2007a: 160) romarji pri potovanju v sveti kraj nenehno preoblikujejo prostore v kraje in kraje nazaj v prostore.

Izhajajoč iz opredelitev omenjenih avtorjev me pri analizi procesa romanja zanima retorična konstrukcija pomenov prostora in kraja kakor tudi s tem povezana ideologija o lokalnosti, distinktivnosti in grškosti romarjev, med katerimi prevladujejo izseljenci. Ti – podobno kakor ob vsakoletnem vračanju v rojstno vas svojih staršev – tudi z romanjem na Stavridi vedno znova tkejo stike z rojstnim krajem. Zdi se, da z romanjem kolektivno uprizarjajo pot vračanja v rojstno vas in s tem vsakič znova iščejo in opredeljujejo svojo pripadnost in identiteto. Vračanje v vas, nenehno opredeljevanje identitete in romanje na Stavridi so metafora poti (gl. Basu 2004). Metafore poti so namreč inherentne sodobnemu mobilnemu svetu, ki ga živijo izseljenci. Prav metafore poti so ključni element identitetnih procesov, s katerimi se nekateri izseljenci, ki prihajajo iz ene od vasi Himarë/Himare, samoopredeljujejo kot »Grki« ali lokalci – *horiani*, v nasprotju z »Albanci«.

Pomen religije v Himarë/Himari nekoč in danes

Po ocenah raziskovalcev (npr. Clayer 2003; de Rapper in Sintès 2006) je religiozna podoba dandanašnje postkomunistične Albanije močno določena z obdobjem ateizma, ki ga

3 Prve antropološke študije romanj segajo v 60. in 70. leta preteklega stoletja, ko so se osredotočile predvsem na nekrščanska romanja, npr. hinduistična in budistična romanja v svetišča v južni Aziji (Karve 1962; Obeyesekere 1978; Pfaffenberger 1979; Morinis 1984; Van der Veer 1988; Skultans 1987; Gold 1990), na muslimanske kulte na Bližnjem Vzhodu in v vzhodni in severni Afriki (Eickelman in Piscatori 1988; Marx 1977). Okoli leta 1970 so se pojavile prve študije krščanskih romanj v Evropi (Campbell 1982; Gross 1971; Sallnow 1981; Eberhart 2004) in zunaj Evrope (Newman 1998; Stirrat 1977).

4 De Certeau (1984) prostor razume kot dinamičen, premakljiv in nenehno vzpostavljajoč. 'Prostor' (*espace*) je sestavljen iz križanj gibljivih elementov. Je skupek gibanj, ki tečejo v njem in se v njem razvijajo. »Prostor je kot izgovorjena beseda, ki je v trenutku, ko je ujeta v dvoumja dejanskosti, preoblikovana v termin, ki je odvisen od različnih trenutnih dogovorov (ali od časa) in spremenjen glede na zaporedne kontekste« (de Certeau 1984: 117). V nasprotju s premakljivim prostorom pa je 'kraj' (*lieu*) stabilen in temeljni na ureditvi različnih konfiguriranih pozicij.

je leta 1958 uveljavil avtarkični vodja Enver Hoxha. Zaradi množičnih izseljevanj (najpogosteje v Italijo in Grčijo, v zadnjih nekaj letih v ZDA) po razpadu komunizma leta 1990, ostaja religiozna struktura prebivalcev Albanije do določene mere nejasna. Nekateri najzanesljivejši podatki izhajajo iz raziskav, opravljenih leta 1989. Po podatkih Urada za statistiko je v Republiki Albaniji okoli 70 odstotkov muslimanov, 20 odstotkov pravoslavcev in 10 odstotkov rimskih katolikov. Medtem ko so muslimani razpršeni po vsej Albaniji, rimski katoliki naseljujejo pretežno severozahodni del, pravoslavci pa večinoma južni del Albanije (Clayer 2003).

Kljub obstoju Albanske avtokefalne (avtonomne) cerkve, ki jo je leta 1922 ustanovil Fan Noli, se večina prebivalcev vasi Himarë/Himara opredeljuje za grško pravoslavno cerkev. Podobne opredelitve je mogoče zaslediti tudi med prebivalci uradno priznane grške manjšine, ki živijo v okolici Sarande, Gjirokastru in Delvine (gl. Berxholi 2005). Po uredbah vlade Republike Albanije in tudi v splošnem javnem mnenju v Albaniji občanom Himarë/Himara ni priznan status grške manjšine. Vlada Republike Grčije in splošno javno mnenje v Grčiji pa jih kljub temu opredelujeta kot Severne Epirce oz. Grke. Na temelju njihovega soglasja jim Republika Grčija omogoča priznanje statusa tujca helenske narodnosti (gl. Gregorič Bon 2007a: 161, 2007b: 19, 2008: 60–61).

Vzporedno s političnimi (padec komunizma), ekonomskimi (privatizacija) in družbenimi (rastoče število izseljencev) spremembami se dandanes težnje manjšinskih pravic pri lokalnih prebivalcih Himarë/Himare vedno bolj izražajo v poskusih ustvarja lokalnosti in razločljivosti. Omenjene težnje pa v politiki Evropske unije, ki podpira regionalizacijo Evrope in postopno vključitev držav t. i. zahodnega Balkana v EU, postajajo vedno bolj žgoče.

Težnje za priznanje statusa manjšine je treba razumeti v zgodovinskem kontekstu. V obdobju Otomanskega cesarstva je bila večina ozemlja današnje Albanije pod njegovo oblastjo. Izjema so bili le nekateri kraji in vasi v hribovitih območjih Mirdite na severu Albanije in območje Himarë/Himara, kjer se je število vasi in prebivalcev skozi stoletja postopoma krčilo (Gregorič Bon 2008: 44–45). Prebivalci Himarë/Himare in gorskih vasi in krajev v Mirditi niso nikoli povsem sprejeli oblasti Otomanov in muslimanske vere, ki jo je vsiljeval tedanji otomanski režim. Med 18. in 19. stoletjem, ko je moč Otomanov že začela slabeti, je bilo območje Himarë/Himare del t. i. administrativnih enot, miletov. Ti so združevali vse nemuslimane oz. 'nevernike' ali *kaure*, ki so morali v zameno za ohranitev krščanstva in samouprave plačevati davke. Razlike med ljudmi, ki so tedaj temeljile na njihovi religiji, so se pozneje s pojavom nacionalizmov še poglobljale in postvarjale.

Leta 1913 je bila pod nadzorom velesil razglašena avtonomna kneževina Albanija. Verske ločnice so nadomestile nacionalne, pri čemer so bili najpomembnejši razločevalni elementi teritorij, jezik in nacionalna pripadnost. Neskladja med otomanskim in nacionalnim načinom delitev ljudi in krajev so se pokazala v številnih napetostih, iredentističnih težnjah in teritorialnih sporih, ki se od tedaj nenehno porajajo, izginjajo in

zamegljujejo (Green 2005: 151; prim. Gregorič Bon 2007b: 19–20). Še posebno so bile očitne na območju današnjih državnih meja, in sicer v krajih, kjer skupaj živi grško in albansko govoreče prebivalstvo. Leta 1914 je progrška stranka, ki je bila tedaj precej vplivna v Gjirokastru na jugu Albanije, razglasila vlado avtonomnega Epira (Papadakis 1958). Zaradi nestabilne svetovne politične situacije, ki je kmalu pripeljala do prve svetovne vojne (1914–1918), je vlada avtonomnega Epira hitro razpadla. Kljub temu pa so se težnje po priznanju avtonomnosti Severnega Epira in »grškosti« grško govorečih prebivalcev Albanije nadaljevale. Po končani prvi svetovni vojni je nadškof albanske pravoslavne cerkve Fan Noli spodbudil uveljavitev pravic grške manjšine v Albaniji. Manjšinske pravice so pridobili prebivalci vasi Palasa, Dhërmi/Drimades, Himarë/Himara in drugih vasi in krajev ob Gjirokastru, Delvini in Sarandi (de Rapper in Sintès 2006: 22; Gregorič Bon 2007b: 19–20). Med komunizmom (1945–1985) so te pravice prebivalcem vasi Palasa, Dhërmi/Drimades in Himarë/Himara odvzeli z uradnim pojasnilom, da je v njih premalo grško govorečih prebivalcev. Zaradi lažjega nadzora so bila druga območja grško govorečega prebivalstva, torej Gjirokastra, Delvina in Saranda, razglašena za t. i. manjšinske cone (de Rapper in Sintès 2006: 12). V tem času so se iredentistične težnje progrške politične stranke v južni Albaniji umaknile v ozadje. Po razglasitvi demokracije in odprtju državnih meja, ki so bile med komunizmom povsem neprehodne, so sledile množične selitve v Grčijo in manjšinske težnje so se ponovno okrepile (Hatziprokopiou 2003: 1033–1059; Mai in Schwandner-Sievers 2003: 939–949; Papailias 2003: 1059–1079). Zaradi ekonomskih, političnih, družbenih in kulturnih sprememb se te težnje zdaj izražajo na drugačen način. V občini Himarë/Himari se pri večini lokalnega prebivalstva, ki se opredeljuje kot 'lokalci' ali *horiani* (oz. 'tisti »iz« kraja', *apo ton topo*), te težnje kažejo v zahtevah po postavitvi lokalnosti in distinktivnosti. Medtem ko distinktivnost opredeljujejo na temelju avtonomije, ki so jo ohranili skozi stoletja, lokalnost pojmujejo na podlagi razločevanja v primerjavi z »albanskostjo« oz. Albanci.

Večina domačinov v vaseh občine Himarë/Himare se izreka za *hristiane*, pripadnike krščanske ortodoksne cerkve. Po letu 1990 se je zaradi naraščanja priseljevanja iz osrednjih in severnih delov Albanije spremenila tudi religiozna struktura posamičnih vasi. Večina priseljencev je v nasprotju z domačini muslimanske veroizpovedi, nekateri se izrekajo za ateiste. Tisti prebivalci, ki se izrekajo za muslimane, se le redko udeležujejo svojih verskih praznovanj in veliko jih ni še nikdar stopilo v mošejo. Ob splošnem preziru s strani lokalnih prebivalcev, ki jih slabšalno imenujejo *Turkos* ali *Musliman*, svojo vero v večji meri prikrivajo. Veliko jih je tudi spoznalo, da jim njihova vera »zapira vrata v Grčijo in drugam«. Nekateri so zato svoja muslimanska imena zamenjali za krščanska, da bi si zboljšali možnosti za emigracijo v Grčijo ali Italijo ali da bi jih domačini bolje sprejeli. Tisti, ki so prestopili v krščansko vero, se udeležujejo cerkvenih obredov ob pomembnih verskih praznovanjih. Lokalni prebivalci njihovo spreobrnitev sprejemajo različno. Nekateri jo pozdravljajo, drugi pa v

njej vidijo le potrditev mnenja, da »so muslimani ljudje brez *bese*⁵ in ponosa«.

Romanje na Stavridi

Odhod in pot na Stavridi

Ura je odbila štiri popoldan, ko sem se skupaj z Eleni, eno redkih najstnic, ki je tedaj še živela v vasi Dhërmi/Drimades, in njeno teto Zaharulo, ki je po rodu prav tako iz vasi, a že vrsto let živi v izseljenstvu v Grčiji, odpravila od Eleninega doma proti vaški cesti. Tam nas je pred kavarno Eleninega očeta že čakal njen brat Janis in nas s svojim srebrnim BMW-jem zapeljal do sosednje vasi Ilias. Ob hitri in sunkoviti vožnji smo hitro prispeli do kapelice sv. Dimitrija tik ob lokalni cesti, na katero se priključi makadamska pot, ki vodi v Ilias in proti samostanu Stavridi. Opremljene s torbami, v katerih sta Eleni in Zaharula poleg toplih oblačil in odevi za prenočitev nosili tudi večerjo, smo začele z romarsko potjo proti Stavridiju. Medtem ko sva se z Zaharulo podali na pot v športnih copatah, se je Eleni odločila, da jo bo tokrat prehodila bosa. Eleni je bila ena izmed tistih redkih romark, ki se odločijo za to dejanje iz prepričanja, da je Devica Marija bolj milostna do tistega, ki Stavridi obiše bos.

Makadamska pot, ki se je vila skoz vasi, se je ob izhodu začela postopoma ožiti in rahlo vzpenjati. Med prvim delom poti mi je Zaharula, ki sem jo spoznala pred nekaj dnevi, na moje vprašanje o življenju v Atenah odvrnila, da tam že vrsto let živi s svojim možem. Zaposlen je kot zidar, Zaharula je snažilka. Iz vasi sta odšla takoj po poroki, ko sta še v času komunizma zaprosila za relokacijo⁶ v Vloro. Prošnjo so jima

odobrili, ker je njen mož tedaj že delal v Vlora kot mehanik. Po selitvi v Vloro je Zaharula delala kot šivilja. Leta 1990 sta se skupaj z otroki preselila v Atene.

Po mnenju Zaharule se je v zadnjih nekaj desetletjih življenje v Dhërmiju/Drimadesu občutno spremenilo: nekoč je bilo življenje na vasi mirno, ljudje so bili srečni in so se med seboj razumeli. »Bilo je drugače kot danes, ko se večina ljudi prepira okoli zemlje,« je dejala Zaharula in nadaljevala, da so dandanes »vaščani *kakos* (op. 'slabi'). Le opravljajo in se ne menijo za svojo vas in niti za same sebe!« Prav to pa je po njenem mnenju eden glavnih razlogov, da je vas zapuščena, nasmetena in da so številne hiše obsojene na propadanje.

Medtem ko se je Zaharula pritoževala nad vasjo in njenimi ljudmi, jo je Eleni nekoliko nejevoljno poslušala in se z izrečenim ni povsem strinjala. Pozneje mi je omenila, da teta v marsičem pretirava, saj navsezadnje ne živi v vasi, temveč v Atenah. Zaharula je nadaljevala z opisom svoje družine, ki po njenem mnenju pripada eni najpremožnejših, najuglednejših in najstarejših *soia/fis*⁷ v vasi. S ponosom je dodala, da je bila hiša njenega očeta zgrajena že daljnjega leta 1920 s pomočjo denarja, ki mu ga je pošiljal brat iz Neaplja, kjer je služil v najemniški vojski. Dedov brat naj bi bil pozneje postal celo »desna roka« neapeljskega kralja. Medtem ko je opisovala zgodovino svoje družine in povzdigovala pogum dedovega brata, smo nadaljevale s hojo po makadamski poti. Tekla je vzporedno z malim kanjonom, ki ga je urezal eden številnih hudournikov, ki se vijejo po kraški pokrajini Himarë/Himare. Makadamska pot se je neenakomerno dvigala in spuščala, medtem ko je pokrajina postopoma prehajala iz sredozemskega grmičja v mešani gozd. Ko je bila polovica poti že za nami, se je začela romarska pot še bolj ožiti in vzpenjati, pogled na široko pokrajino pa so začele postopoma zapirati okoliške gore in iglasti gozd. Ščasoma smo začele srečevati tudi druge

5 Martin Berishaj v delu *Skrita moč bese* to definira kot »etično-moralno kategorijo« in temeljno vrednoto albanskega splošnega prava. *Besa* »je temeljno načelo in regulator družbenih odnosov v albanski tradicionalni družbi« (Berishaj 2004: 15). Berishaj jo razloži kot spoštovanje posameznikove zaobljube, kot čast in ponos, vero v povezanost širše družine. Tudi po mojih pogovorih z domačini je *bese* sinonim za čast in vero.

6 Med komunizmom so bila gibanja v državi strogo nadzorovana, ljudje so za selitev oz. t. i. relokacijo potrebovali posebna dovoljenja lokalnih oblasti. 'Dovoljenja', *pashaportizim*, je bilo še posebno težko dobiti za premike z ruralnih območij v mesta, kar je bila posledica partijske politike, s katero so ljudi na silo zadrževali na podeželju. Mladi so se sicer lahko pridružili delu pri velikih državnih projektih (graditve železniških povezav, mostov, hidroelektrarn in tovarn). Precejšnje število sodelujočih je bilo prostovoljcev, ki so po koncu projekta lahko ostali v novem kraju, če so zaprosili za ustrezna uradna dovoljenja. Opazen delež ruralno-urbanih premikov se je tako zgodil v 60. in 70. letih 20. stoletja, ko je mnogo mladih odšlo delat v kraje, kot so Berat, Korçe, Koman in drugi. – Nekateri posamezniki so se lahko gibali med deli države ves čas. To so bili predvsem visoki državni uslužbenci, npr. osebje na ministrstvih ali v državni upravi, tak privilegij so imeli tudi njihovi družinski člani. Nekateri strokovnjaki pa mesta svojega bivanja sploh niso mogli izbirati, kar je veljalo predvsem za vojake in druge javne uslužbence – učitelje, zdravnike in birokrate. S svojim poklicem so morali sprejeti tudi obveznost, da so se selili, kamor je bilo treba. Le ob redkih priložnostih so lahko vplivali na to, kam so jih poslali. – Študenti iz vseh delov Albanije, ki so študirali na Univerzi v Tirani, so si prizadevali čimprej najti zaposlitev, ki bi jim omogočila, da bi tudi po koncu študija lahko ostali v Tirani. Seveda se vsem ni posrečilo. Večina selitev v državi se je zgodila po letu 1990, ko so se ljudje z vseh koncev države selili predvsem proti obrežju in v Tirano (Julie Vullnetari, Sussex Centre for Migration Re-

search, University of Sussex, osebna komunikacija).

7 Kadar vaščani Dhërmija/Drimadesa govorijo o skupinah več *ikovenia/familje*, ki imajo skupni priimek, uporabljajo pojem *soi/fis*. Čeprav se omenjena izraza uporabljata sinonimno, sta v različnih študijah različno definirana. V klasičnem prispevku o sorodstvu v Grčiji Campbell (1963 in cf. 1964: 36–58) na primeru Sarakatsanija definira *soi* kot bilateralno sorodstvo. Podobno je *soi* definirala tudi du Boulayeva, ki je raziskovala (1974: 144fn.) v Ambeliju. V Glendiju na Kreti je Herzfeld (1985) ugotovil, da se *soi* uporablja kot sinonim za očetno linijo, medtem ko je v Spatohori definiran agnatsko in združuje dva ali več posameznikov z istim priimkom, vendar ne poznajo podrobnosti o svojem sorodstvenem razmerju (Just 1991: 121). – Medtem ko se *soi* pomenko večinoma povezuje z očetno linijo, je *fis* definiran kot 'klan'. De Waalova ga tako v Mirditi v severni Albaniji (2005: 158, 210) opredeli kot klan, ki združuje več 'bratovščin' (*vllazni*) z istim imenom. Domačin Spiro Rusha (2001: 119) v Qeparoju podobno omenja *fis* kot 'skupino bratovščin' (*vëllazërisë*), lingvistka Natasha Sotiri (2001: 5) pa opaža, da v vsakdanjem pogovoru ljudje pogosto govorijo o 'bratovščini' *vëllazëri* ali 'soseski' *me-hallë* kot o sinonimomu *fisu*. – Po mojih pogovorih z domačini je *soi/fis* v Dhërmiju/Drimadesu sestavljen iz patrilinijskih potomcev z istim prednikom, priimkom in 'isto krvjo' ali *ena ema*, pogosto pa imajo tudi skupno zemljiško posest, ponavadi gozdove in pašnike. Pomen *soi/fis* lahko torej primerjamo s pomenom *venia* na Notranjem Maniju, ki vključuje »vse patrilinijske potomce skupnega prednika ter drugo krvno ali fiktivno sorodstvo, ki se je s procesi asimilacije vključilo v potomstveno linijo« (Seremetakis 1991: 25).



Romarska pot na Stavridi.
Foto: Nataša Gregorič Bon, avgust 2005

romarje, ki so si bodisi peš ali pa z avtomobili utirali pot na Stavridi. Zaradi drvečih osebnih avtomobilov, ki so se z vsemi močmi vzpenjali po kamniti poti, smo postale previdnejše in hodile ob robu, druga za drugo. Večina voznikov je namreč vedela, da hitrosti ne sme zmanjšati, saj se jim drugače ne bo posrečilo pripeljati do vrha, do cerkve Stavridi. Hitrost in številni poskusi, da bi prevozili klanec, so pot ovili v siv dim, po gozdu pa je odmevalo glasno trobljenje. Zaradi hribovite pokrajine je bil zrak vse hladnejši. Na zadnjem delu poti smo srečevale vedno več romarjev, prevladovali so najstniki, družine z majhnimi otroki in starejši vaščani.

Prihod na Stavridi

Izza ovinka sta se pred nami razprla kamnita ograja in obokan vhod na dvorišče samostana, kjer je že bilo zbranih približno 20 do 25 romarjev. Ženske in moški so se veselo pozdravljali in klepetali. Na levi, zahodni strani dvorišča nekoliko nižje stoji rumena cerkvica, do katere vodijo kamnite stopnice. Na desni, vzhodni strani pa stoji dvonadstropna hiša, kamor se je pred nekaj leti vselila šestčlanska družina iz Mirdite. Sledila sem Eleni, ki je odšla proti stopnicam, ki so vodile v cerkvico. Zaradi ozkega prehoda se je na majhnem stopnišču nabralo že kar nekaj ljudi. Morali sva počakati nekaj minut, da se je prehod sprostil. Medtem je Zaharula že odšla v cerkev. Na pragu cerkvice sva srečali Elenino teto, s katero sva se z nekoliko tišjim glasom pozdravili in se poljubili na lica.

Ko sva stopili v cerkvico, je v njej vladala tišina, ki je bila zaradi vrveža zunaj cerkve še toliko izrazitejša. Notranjost cerkve je sijala v soju sveč, ki so gorele ob oltarju in na desni strani, kjer je stalo stojalo za sveče. Kljub gneči na stopnišču je bilo v sami cerkvici bolj malo ljudi. Ženici sta se poklanjali ikonam, drugi dve sta molili in ob stojalu je stal mladenič, ki je prižigal svečo. Z Eleni sva v košarico ob vratih vrgli nekaj kovancev za podolgovate sveče, ki sva jih vzeli iz kartonaste škatle pod stolom. Nato sva se približali ikoni *Panavie*, ki je stala na posebnem stojalu, nekaj korakov stran od košarice in sveč. Druga za drugo sva se poklonili, poljubili ikono *Panavie* z Jezusom v naročju in odšli k stojalu, kjer je vsaka prižgala tri sveče. V cerkvici sva postali še nekaj minut, nato



Notranjost cerkve.
Foto: Nataša Gregorič Bon, avgust 2005

pa sva se postopoma zadenjsko začeli pomikati proti vratom. Pri izhodu sva spet srečali eno izmed Eleninih tet, si vljudno izmenjali pozdrave in odšli ven. Na majhnem hodniku pred cerkvico se je zbralo še več romarjev, ki so prav tako želeli najprej obiskati cerkvico in se pokloniti ikoni *Panavie*.

Začelo se je temniti. Dolina, obkrožena z okoliškimi hribi, je zaživela v vrvežu ljudi, ki so se zbirali v njenem zaledju. 'Ploščad' oz. *platio* zadaj za betonskim dvoriščem je bila prekrita z odejami, ki so jih pogrnili ženske in njihovi vnuki, da bodo tam prebili noč. Za *platio* se je razprostiral travnik, ki se je v terasah vzpenjal proti gozdu. Prehod med terasami so povezovala kamnite stopnice, po katerih sta se povzpeli Eleni in Zaharula, da bi si rezervirali prostor na balkonu župnišča, kjer so si nekateri romarji že pripravljali ležišča. Velika večina si je odeje sposodila iz župnijske sobe, kjer so jih ljudje z leti ob takšnih srečanjih shranili precejšnje število. Medtem ko sta Zaharula in Eleni nameščali odeje, sem se zadržala na *platii*. Tam me je ustavila ženska iz Dhërmija/Drimadesa, saj me je želela predstaviti vnučinjama, ki sta se za poletne počitnice s starši vrnili v vas. Po kratkem klepetu z deklicama sem se pridružila Eleni, ki me je nestrpnost pričakovala na terasi, saj razen svojih tet in duhovnika ni poznala nobenega med romarji. Skupaj sva opazovali prihajajoče romarje, ki so se veselo pozdravljali in radoživo klepetali. Veliko jih živi izseljenih v Grčiji, zato je romanje na Stavridi ena redkih priložnosti za srečanje s številnimi znanci in s sorodniki, ki jih niso imeli priložnosti videti že vrsto let.

Medtem ko sva opazovali vrvež romarjev, se je na terasi poleg naju namestila družina treh parov z mlajšima deklicama. Izvirajo iz Dhërmija/Drimadesa in živijo kot izseljenci v Grčiji. Nameščali so si ležišče. En zakonski par, Kiqosa in njegovo ženo, sem spoznala že pred mesecem dni na obrežju Dhërmija/Drimadesa. Po vljudnostnem pozdravu sem Kiqa vprašala, kako so prišli na Stavridi. »Peš, peš,« je pohitela z odgovorom Kiqova žena Katerina in poudarila, da so se v nasprotju z drugimi romarji, ki so se na Stavridi podali prek vasi Ilias, odločili za pot čez hribe, na katere so se vzpeli iz vasi Dhërmi/Drimades. Od tam so nadaljevali proti gorski ka-



Zbiranje romarjev in priprave na sveto mašo.
Foto: Nataša Gregorič Bon, avgust 2005



Sveta maša.
Foto: Nataša Gregorič Bon, avgust 2005

pelici sv. Panteleona in se nato spustili v dolino proti cerkvi Stavridi. Tako so nekoč romale njihove mame in stare mame, je dodala Katerina. Kiqos je pohvalil naravne lepote gorske poti in dejal, da je zaradi vzpona mestoma precej naporna. Ko smo nehali klepetati, sem ponovno zapustila Eleni in odšla k izviri po sveto vodo, za katero številni vaščani menijo, da je zdravilna.

Izvir je bil nekoliko nižje, nekoliko pred *platio*, ki je bila zaradi teme, ki se je postopoma spuščala v dolino, razsvetljena s staro cestno lučjo. Na poti sem srečala Marka, starejšega vaščana iz Dhërmija/Drimadesa, ki se je pogovarjal z nečakom Lukom. Marka sem vljudno pozdravila in ga vprašala po njegovem počutju. Luka me je z zanimanjem vprašal, od kod sem. Namesto mene mu je odgovoril Marko in povedal, da sem »antropologinja, ki preučuje zgodovino vasi«. ⁸ Luka me je povprašal o sklepih moje raziskave. Moj odgovor, da je za sklepe še prezgodaj, saj sem v vasi komaj pol leta, ni zadovoljil njegove radovednosti. Trmasto je vztrajal pri vprašanju in navsezadnje pomenljivo dodal: »Kakšne so torej tvoje ugotovitve, smo mar Grki ali Albanci?« Moj odgovor, da so prav tisto, za kar se samoopredeljuje večina lokalnih prebivalcev, mu tudi ni bil všeč. Medtem ko me je Luka znova vprašal o nacionalni pripadnosti prebivalcev Himarë/Himare, se je Marko nejevoljno muzal in naju navsezadnje zapustil, Luka pa je nadaljeval s spomini na rano mladost, ki jo je preživel v Vlora, kamor se je iz Dhërmija/Drimadesa preselil skupaj s starši:

Res ne razumem teh Albancev! Še danes se spomnim, kako nisem maral hoditi v srednjo šolo v Avloni (op. Vlora). Številni sošolci so me zmerjali z grško svinjo. Tega se še danes spomnim. Tedaj mi ni bilo jasno, kaj to pravzaprav pomeni, predvsem pa nisem vedel, čemu so mi namenjene takšne zbadljivke. Danes pa je zgodba povsem drugačna. Kadarkoli se vrnem iz Grčije, kjer živim že vrsto let, in poleg rodne vasi obiščem tudi Avlono, me Avlonci želijo

prepričati, da sem Albanec in ne Grk. Pa kakšni ljudje so to? Povej mi? En dan rečejo, da sem Grk in naslednji dan, da sem Albanec! Ti ljudje res ne vejo, kaj hočejo in se ne znajo odločiti!

Pogovor z Lukom je prekinil eden njegovih bratrancev, s katerim se nista videla že vrsto let. Ko sta se zaklepetala, sem se poslovila in odšla k izviri. Medtem se je na travnatih terasah zbralo še več romarjev. Prevladovali so najstniki, večina je v nasprotju s starejšimi ženicami in možakarji, ki so se pripeljali z avtom, prišla na Stavridi peš. Veliko jih je prišlo iz enega izmed novejših zaselkov Dhërmija/Drimadesa, t. i. Kondraqe, ki je bil od Stavridija oddaljen dobre tri ure hoda. Mladi fantje in dekleta, ki so se večinoma že prej srečali na plaži Dhërmija/Drimadesa, so se veselo pozdravljali in pomenkovali o tem, kdo je še na poti, kdo bi moral priti, koga ne bo in kdo se tisto leto ni vrnil v vas na počitnice. Do osme ure zvečer se je na travnatih terasah zbralo okoli 90 mladih. Večina si ni pripravila prenočišča, saj so nameravali noč prebedeti v druženju z vrstniki. Le redki med njimi so si postavili manjše šotore. Starejši vaščani in mlade družine, bilo jih je okoli 40, so posedali na ležiščih na terasi pred župniščem in na *platii* pred cerkvijo. Nekatero starejšo žensko z vnuki so si postlale kar v cerkvi Stavridi, kjer so imeli pozneje t. i. *olanikto* ('celonočnico').

Ko je ura odbila devet, je bila dolina že povsem odeta v temo. Končno sem prišla do izvira in napolnila plastenko z izvirsko vodo. Takrat me je poklicala vaška učiteljica, ki je bila v času komunizma premeščena iz severozahodnega dela Albanije na jug v Dhërmi/Drimades. Priselila se je z možem, ki je bil po poklicu policist in je leta 1997 umrl v prometni nesreči. Učiteljica je prišla s tremi hčerami, svakovo ženo in z osemnajstletnim nečakom. Na Stavridi jih je pripeljal svak z osebnim avtom. Zaradi dela, ki ga je čakalo v vasi, se sam ni mogel udeležiti slavlja *Mikri Pashke*. Čeprav so učiteljica in njeni sorodniki po veroizpovedi muslimani, so se udeležili romanja. Podobno kakor večina drugih mladih izseljencev, ga tudi oni niso opredeljevali kot izključno versko slovesnost, temveč kot del družabnega življenja v vasi. Učiteljica je bila

⁸ Kljub številnim pojasnilom, da nisem zgodovinarica in da pravzaprav zgodovina ni moje primarno zanimanje, to številnih vaščanov ni zadovoljilo in so ostali prepričani, da je moja raziskava zgodovinskega značaja.

na Stavridiju prvič. Povedala je, da se je romanja udeležila na pobudo svojih hčera, ki so si zelo želele priti. Dodala je, da je bila najvztrajnejša njena najstarejša, tedaj šestnajstletna Brikena, ki se je želela srečati s prijateljicami iz šolskih klopi osnovne šole v Dhërmiju/Drimadesu. Med najinim pogovorom se je njena hči pridružila Eleni na terasi.

Med osmo in deveto uro je v cerkvi potekala krajša večerna maša. Udeležilo se je le nekaj starih žena, pevci psalmov in nekaj starejših mož. Drugi romarji so ostali zunaj in se prepuščali družabnemu vrvežu večera. Številni med njimi pravzaprav sploh niso vedeli, da poteka večerna maša. Ko se je končala, si je večina starejših romarjev in mladih družinic postregla s hrano, ki so jo prinesli s seboj v nahrbtnikih in torbah. Zaradi mesnega posta, ki je po pravoslavnem kalendarju veljal tistega dne, so na jedilniku prevladoval sardele iz konzerv, pečene paprike, paradižnik, čebula, domače olive, špinačna pita in nepogrešljivi kruh. Moški so pili žganje, ženske in otroci pa Coca Colo in druge brezalkoholne napitke. Večina starejših romarjev je sedela na ploščadi ali travniku poleg ploščadi, medtem ko je na višjih travnatih terasah sedela mladina, ki si je za razloček od starejših postregla z že pripravljenimi sendviči ali pa so jedli čips in piškote. Duhovnik in pet cerkvenih pevcev psalmov so posedli za mizo v eni izmed sob župnišča. Žena enega od pevcev in Zaharula sta jim postregli z ocvrtimi sardelami, s paradižnikovo solato s čebulo, z olivami in oljčnim oljem, s pečeno papriko s česnom, kruhom in z žganjem. Okrog devetih, ko so romarji potešili lakoto, se je začela zabava.

Duhovnik in pevci so začeli prepevati ljudske polifonije. Peli so v lokalnem grškem narečju, tako verske kot tudi posvetne pesmi. Po koncu vsake polifonije je sledila zdravica z žganjem in nato ponovno polifonija. V tem času so se razživeli tudi najstniki, ki so se zbirali v gručah. Nekateri so si postregli z alkoholnimi pijačami, s pivom, z vinom in ouzom, vse so prinesli od doma. Zadovoljno so se pozibavali ob zvokih grške in tuje popularne glasbe, ki je hreščala iz radijskih tranzistorjev, ki so jih prinesli s seboj. Drugi so popevali starejše grške popevke iz 70. in 80. let prejšnjega stoletja, ki so jih v njihovi rani mladosti poslušali in prepevali njihovi starši. Tretji so kartali, četrti so igrali različne družabne igre, odbojko, vleko vrvi, preskakovanje ovir in podobno. Ob popivanju in igri se je mladina povsem razvnela. Po dolini sta odmevala smeh in glasen klepet. Eleni in Brikena sta sedeli na terasi poleg ograje in radovedno opazovali najstnike. Čeprav sta si želeli, se jim nista mogli pridružiti, saj je na Brikeno pazilo budno oko mame in bratranca, medtem ko je bila Eleni pod skrbnim varstvom svojih tet in brata, ki se je družbi mladih pridružil pred dobro uro in ji ni dovolil, da bi se mu pridružila.

Trojica mlajših zakoncev z otroki, ki so si za prenočišče postlali na terasi, se je v klepetu s sorodniki in z znanci zavijala v odeje, saj je kljub poletnim temperaturam zaradi vlage in bližine gora postajalo vse hladneje. Kiqos in Katerina sta živahno klepetala s svojimi prijatelji, njuni hčeri pa sta utrujeni od naporne poti že dremali, zaviti v tople odeje, ki so jih prinesli s seboj. Za nekaj uric sem se pridružila njuni družbi, saj

ju je zanimala tematika moje raziskave. Podobno kakor Luka je tudi Kiqos povprašal o mojih sklepih. Še preden sem mu odgovorila, je dejal, da bom po današnjem srečanju 'lokalnih prebivalcev' oz. *horianos*, ki vsi govorijo grško, gotovo zaključila, da je Himarë/Himara grška. Kljub moji pripombi, da tovrstne ugotovitve niso glavni namen raziskave, je Kiqos nadaljeval, da »grškost« prebivalcev Himarë/Himare ni razvidna le iz rabe grškega jezika, temveč tudi iz njihove religiozne pripadnosti, saj so vsi *hristiani*. Nadaljeval je, da poleg tega *horiane* povezujejo tudi skupna »kultura« in »navade«, imena *soia/fise* (mn.) ter navsezadnje tudi imena družin. Tako so *soia/fise* Rutci, Duni in Bifsha »avtohtone« na tem območju, medtem ko so se nekatere druge *soia/fise* na območje Himarë/Himare preselile pozneje v teku stoletij. Katerina, ki je poslušala monolog svojega moža, je dodala tudi ime *soi/fisi* (ed.) svojega očeta in povedala, da je ta prav tako eden med večjimi *soi/fisi* v vasi. V istem hipu jo je Kiqos posmehljivo zavrnil, češ da je *soi/fisi* njenega očeta ena manjših v vasi, saj šteje le nekaj družin. Kiqov prijatelj Stavros je nemudoma dodal še nekaj drugih imen premožnih *soia/fise*. Kiqos je zavrnil tudi njegovo trditev in kmalu se je med njima vnel prepir. Medtem ko sta trmasto vztrajala pri svojem, je Pavlos, ki je poprej sedel tiho poleg nas, za razrešitev nesporazuma natočil žganje v majhne kozarčke in nazdravil »*Ajde jamas!*« Zdravica je ublažila prepir in nadaljevali so s prepevanjem grške popevke iz 70. let.

Stavrova žena Pavlina se je obrnila k meni in dejala, da so zbrani možje prijatelji še iz otroštva. Nihče od njih ni stalno živel v Dhërmiju/Drimadesu. V vas so se vračali poleti, ko so pri starih starših preživeli počitniški mesec ali dva. Grška pesem, ki so jo prepevali, je bila ena popularnih popevk iz časa njihove mladosti. V času komunizma so jo na skrivaj poslušali na grškem radijskem programu. Čeprav so tudi Pavlinini starši iz Dhërmija/Drimadesa, poletnih počitnic ni preživljala v vasi. Za razloček od Stavra in njunih prijateljev, ki so živeli v Vlori, je do padca komunizma živela v Elbasanu. Pozneje se je s starši izselila v Atene, kjer je spoznala Stavra in se poročila. Leto dni po poroki je rodila prvega sina, dve leti pozneje drugega. Zaradi vse slabšega življenjskega standarda sta se s Stavrom odločila, da bosta poskusila srečo v Ameriki. Tja sta se izselila leta 1997, v času padca piramidnih varčevalnih shem in posledičnih nemirov po vsej Albaniji. Štiri leta pozneje sta v ZDA skušala pridobiti status političnih beguncev. Ker je bila njuna prošnja zavrnjena, sta se vrnila v Atene, kjer živita še danes. Ko sem Pavlino vprašala o njunem življenju v Atenah, mi je povedala, da z možem delata ves dan in pravzaprav skoraj nimata časa zase in za otroka. Zato sta ju zaupala Stavrovim staršem, ki živijo v Dhërmiju/Drimadesu. Pavlini življenje v Atenah ni všeč, saj meni, da je večina Grkov rasistov. Za razloček od moža se nima za Grkinjo. Razlog za različnost njunih opredelitev vidi v njunem otroštvu, saj je odraščala v Elbasanu, Stavros pa v Vlori in deloma v grško govoreči vasi Dhërmi/Drimades. Pred izselitvijo v Grčijo ni znala grško. Tudi v njeni družini v nasprotju s Stavrovo v vsakdanjih pogovorih niso nikoli govorili v lokalnem grškem narečju. Potem sva govorili o delovnih razmerah v Grčiji in

negativnem odnosu grških delodajalcev do albanskih delavcev. Med najinim klepetom so možje nadaljevali z zdravicami in s prepevanjem grških pesmi. Starejše ženske, ki so si postlale na *platii*, so že legle k počitku, nekateri mladi pari na terasi pa so tiho klepetali in se niso menili za hrup, ki ga je povzročala mladina. Ura je bila dve zjutraj in zabava se je nadaljevala. Brikena in Eleni sta še vedno sedeli na terasi in iz daljave opazovali veselje mladih. Okoli četrte ure zjutraj se je hrup polegel, saj je večina mladine, omamljena z alkoholom, vendarle legla h kratkemu počitku.

Sveta maša

Ura je bila pet zjutraj, ko me je Eleni zbudila rekoč, da se bo kmalu začela sveta maša v čast *Panayii*. Sonce je mežikalo izza gora in dolina Gjivlashi je bila že preplavljena s svetlobo jutranje zarje. Večina romarjev je bila že budna, ženske na *platii* so že skoraj pripravile odeje, saj je prav tam pozneje potekala sveta maša. Številni romarji so se utrujeni od neprespane noči umivali v izviru in se skušali predramiti za jutranjo svečanost. Tudi sama sem pohitela k izviru, da bi se umila in pripravila za mašo. Srečala sem nekatere vaščane, ki so šele zjutraj prišli na Stavridi, da bi se udeležili cerkvene slovesnosti. Ko je ura odbila pol šestih, je bilo skoraj vse že pripravljeno za začetek svete maše. Romarji so se zbirali ob *platii*, kjer je čakala miza, pogrnjena z belim prtom. Na levem koncu mize so stali kruh, vino in olje. Nekaj korakov nasproti mizi je bilo pripravljeno stojalo, na katerem je počivala knjiga psalmov. Romarji so že bolj radoživo klepetali in komentirali sinočnje slavje. Ob prihodu novih romarjev, ki so prišli iz okoliških vasi, se je ozračje v dolini dokončno predramilo. Po približni oceni je bilo tedaj na Stavridiju okrog 180 do 200 romarjev.

Petnajst minut pred šesto se je cerkveni obred vendarle začel. Iz cerkve je najprej stopil deček, ki je v roki nosil sveči, za njim je stopal duhovnik z Biblijo in na koncu sprevoda pevci psalmov. Možje so se povzpeli po stopnicah na *platio*. Župnik se je postavil ob glavno mizo, nanjo je odložil Sveto pismo, pevci pa so se v polkrogu postavili okoli stojala s knjigo psalmov. Po duhovnikovem uvodnem nagovoru so sledili napevi iz knjige psalmov, ki so v starogrščini opevali zaspanje oz. vnebovzetje *Panayie*, Božje matere. Nekaj romarjev je dogodek snemalo z videokamerami. Številni romarji so bili od nočnega veseljačenja preutrujeni, da bi prisluhnili maši. Še posebej tisti, ki so stali v ozadju na travnatih terasah, so se potihoma pomenkovali o tem in onem. Sledil je blagoslov kruha, vina in olja, s katerim se je cerkveni obred sklenil v molitev in interpretacijo evangelija. Okoli sedme ure je bilo liturgije konec, sledilo je obhajilo, ki so ga sprejeli le nekateri mlajši romarji in starejše ženske. Drugi pa smo si postregli s koščki kruha *prosphora*⁹ in sladko *kollivo*.¹⁰

9 *Prosfora* je kruh, ki ga gospodinja speče dan pred godom bližnjega sorodnika. Na godovni dan odnese *prosforo* v cerkev, kjer jo duhovnik posveti v sklepnem delu cerkvenega obreda.

10 *Kolliva* je kuhana pšenica, sladkana in včasih zabeljena z rozinami in orehi. Gospodinja pripravi *kollivo* dan pred godom svojega bližnjega in pokojnih sorodnikov. Na godovni dan jo odnese v cerkev, kjer jo duhov-

Vrnitev v vas

Okoli osme ure zjutraj se je ceremonija končala. Dolina je bila že močno obsijana s soncem in postajalo je vse bolj vroče. Na izhodu s cerkvenega dvorišča so stale košare z na koščke narezano *prosphoro* in posode s sladko *kollivo*, ki so jo ženske romarjem delile v slovo. Gruča romarjev se je postopoma pomikala proti izhodnim vratom in odhajala proti domu. Tisti, ki so prišli do Stavridija z avtom, so se glasno poslavljali in si drug drugemu želeli prijetno praznovanje *Panayie*. Utrujena mladina se je zbirala ob izhodu samostana in se pripravljala na pohod proti vasi.

Prvi del naše poti je bil pospremljen z izpuhi številnih avtomobilov, ki so glasno obračali na vrhu hriba in trobili romarjem v pozdrav. Vračala sem se v družbi Zaharule, Eleni in Brikene, ki ji je bilo dovoljeno, da gre z nami vse do Iliasa, kjer nas je čakal Elenin brat Janis. Po uri hoje smo prispele do kapelice sv. Dimitrija, kjer smo ga počakale. Pridrvel je pol ure pozneje, saj se je s prijatelji zadržal na Stavridiju. Hitro nas je odpeljal proti domu, kjer smo zaradi pomanjkanja spanca vsi legli k počitku.

Romanje in pripadnost

Grški jezik, kakor tudi lokalno grško narečje, ne poznata dobesednega izraza za 'romanje' (ali angl. *pilgrimage*). Beseda *proskinima*, ki jo uporabljajo sogovorniki, kadar govorijo o romanju, bolj ustreza slovenskemu pomenu besede 'posvetitev' ali 'poklonitev cerkvi in ikonam v njej' kakor pa romanju oz. gibanju (prim. Dubisch 1991: 46). Romanje na Stavridi se ne osredotoča toliko na poklonitev ikoni *Panayie*, temveč bolj na samo potovanje v dolino gore Gjivlashi in hkrati na proces ustvarjanja družbene povezanosti med izseljenci in lokalnimi prebivalci. Kakor predlagata Eade in Sallnow (1991: xii, 5), je romanje družbeni dogodek in glavno prizorišče družbene interakcije. V pohodu na Stavridi izseljenci in lokalni prebivalci spletajo družbene mreže in poustvarjajo medsebojno povezanost. Romanje in pohod, druženje izseljencev in lokalnih prebivalcev iz posamičnih vasi Himarë/Himare, prepevanje grških pesmi, praznovanje *Mikri Pashke* in raba grškega jezika so konstitutivni in konstitutirajoči elementi, s katerimi izseljenci in drugi lokalni prebivalci opredeljujejo svojo pripadnost Himarë/Himari, ki jo definirajo v nasprotju z »drugostjo« oz. »albanskostjo«.

Tako npr. izseljenec Lukas, ki zdaj živi v Grčiji in se pogosto vrača v rojstno vas svojih staršev, v spominih na šolska leta in zbadljivke sošolcev razmejuje med seboj kot »Grkom« in »drugimi« oz. »Albanci«. Takšna razmejevanja so del identitetnih procesov, s katerimi Lukas in drugi ustvarjajo svojo samopodobo in pripadnost vasi. Ko se identificira kot »Grk«, postavlja svojo pripadnost na geopolitični zemljevid nacionalnih držav, kjer Himarë/Himaro povezuje z in postavlja v Grčijo in ne v Albanijo. Podobno razmejevanje med »grško-stjo« in »albanskostjo« je opazno tudi pri izseljencu Kiqu, ki se vsako poletje vrača v rojstno vas svojih staršev. Svojo pripadnost povezuje z jezikom, s pravoslavno cerkvijo, z nava-

nik posveti v sklepnem delu cerkvenega obreda.

dami in navsezadnje imeni pomembnih *soia/fise* v vasi, ki jih tudi on kartira na geopolitični zemljevid nacionalnih držav.

Eade in Salnow (1991) menita, da je romanje prizorišče nasprotujočih si in tekmiških diskurzov, ki niti ne podpirajo niti ne zavračajo, temveč skozi le preseva obstoječi družbeni red. Razločevanja med »Grki« oz. »lokalci« (*horiani*) in »Albanci«, ki jih postavljajo Lukas, Kiqos in tudi Pavlina, so opredeljena z nasprotji in izražajo dejanske družbene odnose. Pomeni kategorij, kot so »Grk«, lokalci in »Albanec«, so kompleksni in se spreminjajo glede na položaj govorca v mreži družbenih odnosov. Tako se npr. Pavlina, ki je po rodu iz Dhërmija/Drimadesa in je odrasla v albansko govorečem okolju v Elbasanu, opredeljuje kot Albanka. Nasprotno pa se njen mož, ki je prav tako kot Pavlina po rodu iz ene od vasi v Himarë/Himari, a je odrasel v grško govorečem okolju, opredeljuje kot »Grk«. Podobno kakor pomeni kategorij in nasprotovanj je tudi pomen družbenega reda nenehno premakljiv, saj se kontinuirano spreminja glede na spremenljive družbenokulturne, ekonomske, politične in tudi zgodovinske okoliščine.

Družbena in prostorska razmejevanja, kakor se izražajo med romanjem na Stavridi, imajo svojo zgodovino. Kakor je opisano v razdelku o religiji v Himarë/Himari nekoč in danes, je bila v obdobju otomanske oblasti v poznem 18. in zgodnjem 19. stoletju religija pomemben dejavnik ločevanj med muslimani in nemuslimani oz. pravoslavci. Relativna avtonomija in ohranitev lokalne samouprave v Himarë/Himari, ki so jo njeni prebivalci uspeli zadržati skozi vrsto stoletij, kakor tudi ohranitev pravoslavne vere so pustile pomemben pečat v konstrukciji razločevanj skozi stoletja. S nastankom nacionalnih držav so razločevanja in kategorizacije ljudi po verski pripadnosti dobile tudi teritorialni in nacionalni predznak. Kot posledica neskladnosti med otomanskim in nacionalnim razlikovanjem in kategorizacijo ljudi in krajev so se porodile številne težnje, ki se zdaj na območju Himarë/Himare izražajo bodisi v manjšinski problematiki ali pa v težnjah po postavitvi in utrjevanju lokalne razločljivosti. Kakor sta v zvezi s številnimi krščanskimi romanji predložila zakonca Turner (1978) in pozneje Eade in Sallnow (1991), je tudi romanje na Stavridi preseval širših družbenih, političnih in zgodovinskih ureditev.

Nasprotovanja in kategorizacije se pogosto postavljajo zgolj na retorični ravni, medtem ko v praksi velja prav nasprotno. Navkljub družbenim razmejevanjem med »lokalci« oz. *hristiani* ter »Albanci« oz. *muslimani*, kakor jih na retorični ravni poustvarjata Lukas in Kiqos, pa vaška učiteljica, ki se kot muslimanka udeleži romanja, potrjuje, da lahko družbena razmejevanja v vsakdanji praksi postanejo irelevantna. Podobno potrjuje tudi Pavlinin primer, ki navkljub različnim samoopredelitvam z možem složno živi v zakonu.

Nasprotovanja in razmejitve opisuje tudi Zaharula, ko ločuje med preteklo in današnjo podobo vasi Dhërmi/Drimades in njenih ljudi. V opisovanju idealne preteklosti vasi in mitiziranju takratne harmonije in prijateljstva med vaščani Zaharula poustvarja sedanost, v kateri opredeljuje prostor in kamor postavlja sebe in svojo pripadnost. Kot izseljenka, ki se je že v času komunizma preselila v sosednje mesto Vlora in po-

zneje v Atene, kjer zdaj živi, v razlikovanju med preteklo in sedanjo podobo vasi rekonstruira obstoječe družbene mreže. Ko opisuje družino svojega očeta in *soi/fisi*, kateremu družina pripada, idealizira pomen svoje širše družine, v okviru katere opredeljuje tudi sama sebe. Zaharulina mitizacija preteklosti je torej konstitutivnega pomena pri procesu konstrukcije njene lastne identitete, prav tako pa so identitetni procesi konstitutivni tudi za ustvarjanje podob o preteklosti in sedanosti.

Podobno idealiziranje širše družine in *soi/fisi* je razvidno tudi iz Kiqove konstrukcije »grštva«, ki ga opredeljuje glede na jezik, religijo, navade in šege, navsezadnje tudi z osebnimi imeni posamičnih družin. Podobno kakor Zaharula postavlja svojo družino in *soi/fisi*, ki jima pripada, za osrednja in pomembna gradnika družbene strukture vasi. S tem poustvarja lokalno hierarhijo in opredeljuje svoj prostor v njej. Skladno s spoznanji o krščanskih romanjih (Coleman in Eade 2004) tudi Zaharula in Kiqos v romanju na Stavridi na retorični ravni zarisujeta družbene mreže in rekonstruirata lokalni spomin.

Iz povedanega sledi, da romanje na Stavridi ni nekaj izjemnega in svetega, kakor sta za večino krščanskih romanj trdila zakonca Turner (1978). Romanje je v tem primeru nekaj precej posvetnega in kot takšno izraža trenutne družbene odnose in razmerja, ki so vselej v procesu nastajanja. Je le eden od medijev¹¹ družbenih in prostorskih razlikovanj, na podlagi katerih prebivalci vasi iz Himarë/Himare definirajo svojo pripadnost in lokalnost.

Etnografski podatki potrjujejo Colemanovo in Eadejevo (2004) misel, da je romanje kinetično kartiranje prostora. Izseljenci in lokalni prebivalci namreč s pohodom ali z vožnjo na Stavridi, druženjem, zabavo in udeležbo pri sveti maši ustvarjajo prostor, ki ga postavljajo in razumejo upoštevač geopolitično delitev na nacionalne države. Zaradi manjšinske problematike, ki je na tem območju živa že nekaj desetletij, kakor tudi zaradi vse pogostejših izseljevanj v Grčijo, kjer se večina srečuje s stereotipnimi podobami o Albancih in Albaniji (Triandafilydou in Veikou 2002; Mai in Schwandner-Sievers 2003), ki so razširjene tako v splošni javnosti kot tudi v medijskem diskurzu v Grčiji, večina izseljencev postavlja Himarë/Himaro na geopolitični zemljevid Grčije.

Če upoštevamo spoznanja Colemana in Eadeja (2004), romanje na Stavridi lahko vidimo kot posnetek sodobnega potovanja oz. izseljevanja lokalnih prebivalcev in njihovega nenehnega vračanja v vas ter opredeljevanja identitete in pripadnosti. Prostor, ki nastaja pri takšnih potovanjih, ni statičen in nespremenljiv, temveč premakljiv in prestavljiv. Predstavljeni etnografski podatki potrjujejo uvodno, da romanja niso umik v liminalno območje svetosti, kakor sta jih interpretirala zakonca Turner (1978), temveč so liminalni odsev vsakdanjega sveta z njegovimi nenehnimi spremembami in premakljivostmi. Romanje na Stavridi je torej lahko ena od metafor poti s časovnimi in prostorskimi razsežnostmi, ki je povezana s procesi konstrukcije identitet.

11 Družbena in prostorska razmejevanja se izražajo tudi v pripovedovanju zgodb o preteklosti (Gregorič Bon 2007a: 159–174), pa tudi v aktualnih težavah s smetmi na enem od vaških obrežij (glej Gregorič Bon 2007b: 17–26).

Literatura in viri

- ADLER, Judith: The Holy Man as Traveler and Traveler Attraction: Early Christian Ascetism and the Moral Problematic of Modernity. V: Jr. Swatos in L. Thomasi (ur.), *From Medieval: Pilgrimage to Religious Tourism: The Social And Cultural Economics of Piety*. Westport: Praeger, 2002.
- BASU, Paul: Route Metaphors of Roots-Tourism in the Scottish Diaspora. V: Simon Coleman in John Eade (ur.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London: Routledge, 2004.
- BËRXHOLI, Arqile: *Minoritetet në Shqipëri*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2005.
- BERISHAJ, Martin: *Skrita moç bese. Ženske v imaginariju albanskega tradicionalizma. Dodatek Skenderbegov Kanon*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2004.
- DU BOULAY, Juliet: Cosmos and Gender in Village Greece. V: Peter Loizos in Evthymios Papataxiarchis (ur.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- CAMPBELL, John K.: *Honour, Family and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- DE CERTEAU, Michael: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- CLAYER, Nathalie: God in the 'Land of the Mercedes'. The religious communities in Albania since 1990. V: Peter Jordan idr. (ur.), *Österreichische Osthefte, Sonderband 17, Albanien*. Wien: Peter Lang, 2003, 277–314.
- COLEMAN, Simon in John Eade (ur.): *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London: Routledge, 2004.
- DUBISCH, Jill: Gender, Kinship, and Religion: 'Reconstructing' the Anthropology of Greece. V: Peter Loizos in Evthymios Papataxiarchis (ur.), *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- EADE, John in Michael J. Sallnow (ur.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London in New York: Routledge, 1991.
- EBERHART, Helmut: Romanje: Sodobne težnje in raziskave. *Traditiones* 33(1), 2004, 35–57.
- EICKELMAN, Dale F. in James PISCATORI (ur.): *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- GREEN, Sarah F.: *Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- GREGORAIČ, Andrej: Romanje in identitetni procesi. *Etnolog* 15, 2005, 205–227.
- GREGORIČ BON, Nataša: Kartiranje in vzpostavlanje prostorov v Dermiju/Drimadesu v južni Albaniji. *Traditiones* 36(2), 2007a, 159–174.
- GREGORIČ BON, Nataša: Smeti kot stvari zunaj kraja v Dermiju/Drimadesu, južna Albanija. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 47(3/4), 2007b, 17–26.
- GREGORIČ BON, Nataša: *Contested spaces and negotiated identities in Dhërmi/Drimades of Himarë/Himara area, southern Albania* (Disertacija). Nova Gorica, 2008.
- GROSS, D.: Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northern Brazil. *Ethnology* 10, 1971, 129–148.
- GOLD, Ann Grodzins: *Fruitful Journeys: the Ways of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- HATZIPROKOPIOU, Panos: Albanian Immigrants in Thessaloniki, Greece: Process of Economic and Social Incorporation. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29(6), 2003, 1033–1059.
- HERZFELD, Michael: *The Poetic of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- JUST, Roger: The Limits of Kinship. V: Peter Loizos in Evthymios Papataxiarchis (ur.), *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- KARVE, Irawati: On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage. *Journal of Asian Studies* 22, 1962, 13–29.
- MARX, Emmanuel: Communal and Individual Pilgrimage: The Region of Saints Tombs in South Sinai. V: Richard Werbner (ur.), *Regional Cults*. Association of Social Anthropologists Monograph 16, London: Academic Press, 1977.
- MAI, Nicola in Stephanie Schwandner-Sievers: Albanian Migrations and New Transnationalisms. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29(6), 2003, 939–948.
- MORINIS, Alan: *Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 1984.
- MORINIS, Alan (ur.): *Sacred Journeys: the Anthropology of Pilgrimage*. Westport in London: Greenwood Press, 1992.
- NEWMAN, Andrew R.: Pilgrimages and Easter Destinations in the Ghostly Tales of Russell Kirk. *Modern Age* 40(3), 1998, 314–318.
- OBEYESEKERE, Gananath: The Conscience of the Parricide: A Study in Buddhist History. *Man, New Series* 24(2), 1989, 236–254.
- TRIANDAFYLIDOU, Anna in Mariangela Veikou: The Hierarchy of Greekness. Ethnic and National Identity Considerations in Greek Immigration Policy. *Ethnicities* 2(2), 2002, 189–208.
- PAPAILIAS, Penelope: 'Money of Kurbet is Money of Blood'. The making of a 'Hero' of Migration at the Greek-Albanian Border. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29(6), 2003, 1059–1078.
- PAFFENBERGER, Bryan: The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System. *The Journal of Asian Studies* let. 38, št. 2, 1979, 253–270.
- DE RAPPER, Gilles in Pierre Sintès: Composer avec le risqué: la frontière sud de l'Abanie entre politique des États et solidarités locales. *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 37(2), 2006, 6–37.
- RUSHA, Spiro: *Himara ne stuhitë e shekujve*. Tiranë: Shtëpia Botuese 'ARBRI', 2001.
- SALLNOW, Michael J.: Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. *Man, New Series* 16(2), 1981, 163–182.
- SALLNOW, Michael J.: Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes. V: John Eade in Michael J. Sallnow. (ur.): *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London in New York: Routledge, 2000.
- SEREMETAKIS, Nadia C.: *The Last Word. Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- SOTIRI, Natasha: E Fomlja dhe Toponimia e Qeparoit. Konic: Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë. Instituti i Gjuhësisë dhe Letërsisë, 2001.
- SKULTANS, Vieda: Trance and the management of mental illness among Maharashtrian families. *Anthropology Today* 3(1), 1987, 2–4.
- STIRRAT, R. L.: The Shrine of St Sebastian at Mirisgama: An Aspect of the Cult of the Saints in Catholic Sri Lanka. *Man, New Series* 16(2), 1981, 183–200.
- SWATOS, William H. Jr. in Luigi Tomasi (ur.): *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: the Social and Cultural Economics of Piety*. Westport in Connecticut: Praeger, 2002.
- TURNER, Victor in Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.
- VAN der VEER: *Gods on Earth; The management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre*. London: Athlone Press, 1988.
- DE WAAL, Clarissa: Decollectivisation and Total Scarcity in High Albania. V: Ray Abrahams (ur.), *After Socialism. Land Reform and Rural Social Change in Eastern Europe*. Oxford: Berghahn Books, 1996.

The Pilgrimage to Stavridi in the Himarë/Himara Area of Southern Albania

The pilgrimage to Stavridi on the evening before the Dormition Feast of Saint Mary (*Panayia kimisis*), which is celebrated every August 15, is one of the most important Christian Orthodox activities in the villages of the Himarë (official, Albanian name) or Himara (local, Greek name) area in Southern Albania. Drawing upon Morinis (1992), Kaelbe (2002), Swatos, and Thomasi's (2002) conceptualisation of pilgrimage, I define it as a metaphor of modernity or a contemporary mode of dwelling that also includes various movements upon which the local people constitute their feelings of spatial belonging (Coleman and Eade 2004: 4).

The paper describes practices and discourses through which emigrants and local people of Himarë/Himara recreate their place and reconstruct their feelings of belonging. When the emigrants, who live in Greece during the year, return to their parents' home village in the Himarë/Himara municipality every summer they continuously map and redefine their space and place. The meanings of space, place, and belonging are not static and fixed but constantly shift according to social, cultural, political, and historical contingencies. Neither in the Greek language nor in the local Greek dialect of Himarë/Himara there is a word that would literally correspond to the meaning of the English word pilgrimage. The word *proskinima*, to which local people resort whenever discussing the pilgrimage, literally means consecration or dedication to the church and the holy icons. Nevertheless in actual life the pilgrimage to Stavridi does not relate as much to the consecration to the holy icon of *Panayia* as it refers to the pilgrims' journey and the processes of construction of the social cohesion between the emigrants and the local people. According to Eade and Sallnow (1991: xii, 5), the pilgrimage is a social event and represents a basis for social interactions. When the emigrants and the locals of the Himarë/Himara area travel to Stavridi they create social networks and reconstruct mutual relations.

My ethnographic research confirms the Coleman and Eade's (2004: 12) definition of pilgrimage as a kinaesthetic mapping of space. During their journey to Stavridi, the emigrants and local people constitute their space, which is redefined according to the geopolitical division of the nation states. Drawing upon minority issues that have already been present in the area for several decades and following the increasingly stronger emigration of local people to Greece, many emigrants tend to place Himarë/Himara within the geopolitical map of the Greek Republic. Building on Coleman and Eade's (2004) definition of pilgrimage as the imitation of contemporary movements, I conceptualise the pilgrimage to Stavridi as an imitation of contemporary journeys and migrations of the local people and the emigrants' continuous returns and redefinitions of their identity and belonging. The space produced in their movements is not static and fixed, but shifts according to the social, cultural, political, and historical contingencies. The pilgrimage to Stavridi, however, is not a retreat to a sacred space of liminal experience, as defined by Victor and Edith Turner (1978), but is a reflection of the everyday world of movements and continuous shifting, which often makes everyday experiences liminal. The pilgrimage to Stavridi may be interpreted as a metaphor of a route, with its temporal and spatial dimensions related to the processes of identity formation.

