

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΗΝ ΤΟΥΡΚΟΛΟΓΙΑ

Θέμα: Ασθένεια, αρωγή και υγειονομική πολιτική στο Ρέθυμνο του 19^{ου}
αιώνα: η περίπτωση των λεπρών

Μαρία Βαρούχα
Ρέθυμνο, Δεκέμβριος 2003

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1
Η ΠΕΡΙΟΔΟΣ ΠΡΙΝ ΑΠΟ ΤΟ ΤΑΝΖΙΜΑΤ (ΜΕΧΡΙ ΚΑΙ ΤΟΝ 18 ^Ο ΑΙΩΝΑ): ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ, ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΗΣ ΑΣΘΕΝΕΙΑΣ	4
ΧΩΡΟΤΑΞΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ, ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΥΓΕΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ ΣΤΟ ΡΕΘΥΜΝΟ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΟΥ ΤΑΝΖΙΜΑΤ	12
1. Οι Λεπροί	12
1.α. Ο χώρος των λεπρών: η Μεσσηνιά	12
1.β. Οι λεπροί της Μεσσηνιάς: Διαφορές πόλης και επαρχίας	18
1.γ. Υπηρεσίες και γραφειοκρατική διαδικασία	23
<i>Τανζιμάτ: συγκεντρωτισμός και αποκέντρωση των θεσμών κοινωνικής αρωγής</i>	24
<i>Θεσμοθέτηση και εξέλιξη της αρωγής προς τους λεπρούς</i>	28
1.δ. Τανζιμάτ και οργάνωση της δημόσιας υγείας	32
1.ε. Ψωμί και νερό για τους λεπρούς: κρατική αρωγή και φιλανθρωπία	35
2. Άλλοι θεσμοί πρόνοιας και αρωγής στο Ρέθυμνο: η νοσοκομειακή περίθαλψη και ο ενταφιασμός των φτωχών της πόλης	39
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	46
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	48
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	53

Εισαγωγή

Το κύριο θέμα της παρούσας εργασίας είναι οι λεπροί του Ρεθύμνου και η αντιμετώπισή τους από τις τοπικές αρχές και την τοπική κοινωνία, στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα. Τις χρονιές 1871-1877, για τις οποίες βρέθηκαν σχετικές πρωτογενείς πηγές που μελετώνται στην εργασία αυτή, δινόταν στους λεπρούς του σαντζακίου ένα βοήθημα από τις αρχές, το οποίο μελετάται εδώ προκειμένου να διερευνηθεί η θέση της ομάδας αυτής μέσα στο γενικό και τοπικό πλαίσιο της εποχής. Καθώς αναφερόμαστε σε μια ασθένεια και τους φορείς της, προκύπτουν ζητήματα ιδεολογικά (όπως πρόσληψη της ασθένειας από τους πληθυσμούς και τους ιατρικούς κύκλους της εποχής), θεσμικά (οργάνωση του συστήματος περί δημόσιας υγείας από μέρους της κρατικής εξουσίας ή οργάνωση των συστημάτων κοινωνικής αρωγής) και κοινωνικά (φιланθρωπία και κοινωνικές συμπεριφορές προς την ασθένεια). Μέσα από πρωτογενείς και δευτερογενείς πηγές, επιχειρείται να αναλυθεί ο αποκλεισμός των λεπρών του σαντζακίου με σημείο αναφοράς τις πολιτικές που εφαρμόζονταν σε ολόκληρη την Οθωμανική Αυτοκρατορία κατά το 19^ο αιώνα. Η βασική υπόθεση είναι ότι η ανάληψη από μέρους της οθωμανικής διοίκησης της αρωγής προς τους λεπρούς και η αντικατάσταση των ιδιωτικών φιλανθρωπικών λειτουργιών από κρατικούς θεσμούς αρωγής, σήμαινε το θεσμοθετημένο, άρα και πιο οργανωμένο, έλεγχο και αποκλεισμό της ομάδας αυτής.

Επιπλέον, αναφέρονται δύο ακόμα θεσμοί πρόνοιας και αρωγής από την περιοχή του Ρεθύμνου, το δημοτικό νοσοκομείο και ο ενταφιασμός των φτωχών της πόλης με κρατικά έξοδα, προκειμένου να εμπλουτιστεί το θέμα των κρατικών λειτουργιών σε θέματα πρόνοιας και αρωγής για την πόλη του Ρεθύμνου.

Ζητήματα φιλανθρωπίας, πρόνοιας, κοινωνικής και κρατικής αρωγής, κοινωνικών συμπεριφορών προς αποκλεισμένες ομάδες και συλλογικών προσλήψεων εννοιών όπως η ασθένεια, δεν έχουν μελετηθεί ούτε αναλυθεί επαρκώς από την οθωμανολογική ιστοριογραφία. Ο «φειτχισμός του κεντρικού κράτους»¹ που χαρακτήριζε την παραπάνω ιστοριογραφία ως τη δεκαετία του 1980 τουλάχιστον, είχε ως αποτέλεσμα την αποκλειστική σχεδόν ενασχόληση των ιστορικών με την πολιτική και διπλωματική ιστορία. Όπως σε κάθε περίπτωση, έτσι και στην περίπτωση των Τούρκων οθωμανολόγων που διέμεναν στη χώρα τους, οι πολιτικές συνθήκες της εποχής επηρέασαν ιδεολογικά το

¹ «State-fetishism». Βλ. H. Berktaý, 'The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography', *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, επιμ. H. Berktaý και S. Faroqhi, Λονδίνο, 1992, 137.

επιστημονικό τους έργο. Η προσκόλληση στην ιδέα του σύγχρονου παντοδύναμου κεντρικού κράτους, οδήγησε στην αναζήτηση τέτοιων προτύπων στο οθωμανικό παρελθόν και στην ενασχόληση με τους κεντρικούς θεσμούς και την επιβολή τους. Επιπλέον, ο «φετιχισμός των πηγών», η απλή δηλαδή παράθεση των πρωτογενών πηγών, δίχως ουσιαστική ανάλυση και κριτικό πνεύμα προς αυτές, είχε ως αποτέλεσμα την υιοθέτηση της επίσημης κρατικής οπτικής για το οθωμανικό παρελθόν, αυτής δηλαδή που εκφραζόταν μέσα από τα έγγραφα². Μέσα σε αυτό το ρεύμα, ζητήματα κοινωνικής ιστορίας και νοοτροπιών δεν προκαλούσαν το επιστημονικό ενδιαφέρον· και αν ακόμα το προκαλούσαν, δεν ήταν δυνατό να αναλυθούν υπό το πρίσμα των επίσημων κρατικών θέσεων. Σημαντικοί ιστορικοί που διαμορφώθηκαν ιδεολογικά μέσα στη δεκαετία του 1960 και έζησαν την αλλαγή του πολιτικού σκηνικού στην Τουρκία και σε παγκόσμιο επίπεδο, έχουν αλλάξει την κατεύθυνση των οθωμανικών σπουδών τα τελευταία χρόνια, ειδικά από τη δεκαετία του 1980 και μετά³. Ωστόσο οι μελέτες που αφορούν σε θέματα που μας ενδιαφέρουν εδώ, είναι ακόμα λιγοστές.

Ως αποτέλεσμα, η προβληματική της παρούσας εργασίας στηρίζεται στην ιστοριογραφία που αναφέρεται στο δυτικό ευρωπαϊκό κόσμο. Κυρίως τα έργα του Φουκώ, ο οποίος επηρέασε άλλωστε μεταγενέστερους που ασχολήθηκαν με ζητήματα πολιτικής της υγείας, αποκλεισμού και εγκλεισμού κοινωνικών ομάδων, υπήρξαν το έναυσμα για τα ερωτήματα που τέθηκαν στην παρούσα εργασία. Η διερεύνηση της σχέσης μεταξύ κρατικού παρεμβατισμού, κρατικά οργανωμένης πολιτικής της υγείας και ελέγχου των λεπρών, που αποτελεί και τον άξονα της παρούσας εργασίας, είχε ως αφετηρία μελέτη του Φουκώ⁴. Ο προβληματισμός από την άλλη σχετικά με το χαρακτήρα της συνοικίας των λεπρών στηρίχτηκε σε έργα του ίδιου ερευνητή: ήταν δηλαδή απλώς χώρος εγκλεισμού ή αντιμετωπίζονταν οι εκεί λεπροί ως πάσχοντες και έχοντες ανάγκη ιατρικής φροντίδας; Την ίδια πηγή είχαν ανάλογα ερωτήματα που τίθενται στην παρούσα εργασία, όπως το πόσο απόλυτος και πόσο πραγματικός ή συμβολικός ήταν ο αποκλεισμός τους από την «υγιή» κοινωνία⁵, και ποια η λειτουργία και ο ρόλος του νοσοκομείου και της ιατρικής

² Ο.π., 149-156.

³ S. Faroqhi, 'In Search of Ottoman History', *New Approaches to State and Peasant...*, ό.π., 235-237.

⁴ M. Foucault, 'La politique de la santé au XVIII siècle', *Michel Foucault. Dits et écrits, 1945-1988. II, 1954-1988*, επιμ. D. Defert και F. Ewald, Παρίσι, 2001, 729-735.

⁵ Βλ. π.χ. τις αναφορές του Φουκώ στον εγκλεισμό των λεπρών του ευρωπαϊκού μεσαίωνα στο M. Φουκώ, *Η ιστορία της τρέλας*, Αθήνα, χ.χ., 9-32 ή τις αναλύσεις του για τα Γενικά Νοσοκομεία της Ευρώπης τον 17^ο και 18 αιώνα, που ήταν χώροι εγκάθειρξης και όχι θεραπείας. Ο.π., 46-53. Αλλού πάλι αναλύεται ο αποκλεισμός των αρρώστων με στόχο την προστασία των υγιών και όχι τη φροντίδα των ίδιων. M. Foucault, 'L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne', *Michel Foucault. Dits et écrits...*, ό.π., 511.

κοινότητας στην εφαρμογή κρατικών πολιτικών⁶. Βέβαια, οι απαντήσεις στα παραπάνω αναζητήθηκαν και προσαρμόστηκαν στο οθωμανικό πλαίσιο του 19^{ου} αιώνα, μέσα από μια διαρκή προσπάθεια να αποφευχθεί η απλή «εισαγωγή ευρωπαϊκών μοντέλων» στο οθωμανικό σύστημα⁷.

Τα στοιχεία της παρούσας μελέτης αντλήθηκαν από το οθωμανικό αρχείο που βρίσκεται στα Γενικά Αρχεία Κράτους-Αρχεία Νομού Ρεθύμνης. Πρόκειται για αντίγραφο σε μικροταινίες τμήματος του οθωμανικού αρχείου το οποίο απόκειται στην Εθνική Βιβλιοθήκη της Σόφιας. Περιλαμβάνει λυτά έγγραφα που αφορούν κυρίως σε οικονομικά ζητήματα και, στην πλειοψηφία τους, χρονολογούνται στον 19^ο αιώνα. Φορολογικά ζητήματα, μισθοδοσίες κρατικών αξιωματούχων, επιτάξεις για το στρατό, έξοδα για τον εξοπλισμό και την επισκευή κτηρίων των δημόσιων υπηρεσιών, και άλλα κρατικά έξοδα είναι μερικά από τα θέματα που περιλαμβάνουν τα έγγραφα. Πρόκειται πιθανότατα για τμήμα του αρχείου του λογιστηρίου που έδρευε στο Ρέθυμνο και χειριζόταν τα κρατικά έξοδα και έσοδα του σαντζακίου του Ρεθύμνου, αυτά δηλαδή που υπάγονταν στο *μαλ σαντουγού*, το κρατικό ταμείο⁸.

Αναζητώντας την πορεία του αρχείου αυτού και το πώς βρέθηκε από το Ρέθυμνο στη Σόφια, θεωρούμε ότι, όμοια με μεγάλο μέρος των οθωμανικών αρχείων της Σόφιας, πιθανότατα μεταφέρθηκε εκεί από την Κωνσταντινούπολη την εποχή (πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα) που το τουρκικό κράτος, αποποιούμενο το οθωμανικό παρελθόν του, κατέστρεφε συστηματικά τα οθωμανικά αρχεία του μέσω της πολτοποίησης των εγγράφων. Όσο για την παρουσία του στην Κωνσταντινούπολη, εικάζουμε και πάλι ότι μεταφέρθηκε εκεί μετά την οριστική αποσκίρτηση του νησιού από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, το 1913· θεωρείται σχεδόν απίθανο να στάλθηκε το αρχείο αυτό στο κέντρο από τις τοπικές αρχές στο πλαίσιο των αναφορών προς την κεντρική εξουσία, καθώς ο χαρακτήρας του αρχείου καταδεικνύει ότι ήταν για «τοπική χρήση». Πρόκειται δηλαδή για διάφορα έγγραφα που, στο σύνολό τους, δε θα ενδιέφεραν τις κεντρικές οικονομικές αρχές αλλά ήταν απαραίτητα για τις τοπικές υπηρεσίες: οικονομικά στοιχεία όπως αποδείξεις πληρωμών των διαφόρων αξιωματούχων, τεχνιτών και εμπόρων που πρόσφεραν τις υπηρεσίες τους στην τοπική

⁶ Μ. Φουκώ, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Αθήνα, 1976, 229-230, 245-246· M. Foucault, 'La politique...', *ό.π.*, 735-742.

⁷ Η Faroqhi αναφέρεται στην άκριτη εισαγωγή ευρωπαϊκών μοντέλων στην οθωμανική ιστορία γράφοντας: «Η οθωμανική ιστορία, μέχρι τις μέρες μας, έχει παραμείνει ένας απλός εισαγωγέας μοντέλων» (*Ottoman history down to the present day has remained a net importer of paradigms*). Faroqhi, *ό.π.*, 212.

⁸ Οικονομικά θέματα της περιοχής που υπάγονταν σε άλλο ταμείο, όπως αυτά που ανήκαν στις αρμοδιότητες του δήμου, δεν περιλαμβάνονται στο συγκεκριμένο αρχείο. Βλ. και σελ. 42.

διοίκηση, οι οποίες αποτελούν ένα μεγάλο τμήμα του αρχείου, δεν πρέπει να στέλνονταν στο κέντρο.

Για την εργασία αυτή χρησιμοποιήθηκαν όσα στοιχεία αναφέρονται στους λεπρούς και σε ζητήματα κρατικής αρωγής και πρόνοιας γενικότερα. Λόγω της φύσης του αρχειακού υλικού, τα έγγραφα παρέχουν κυρίως οικονομικού τύπου πληροφορίες, είναι ωστόσο εφικτό να συναχθούν από αυτά επιπλέον συμπεράσματα για τις λειτουργίες πρόνοιας και αρωγής στην περιοχή του Ρεθύμνου.

Η περίοδος πριν από το Τανζιμάτ (μέχρι και τον 18^ο αιώνα⁹): φιλανθρωπία, πρόσληψη και αντιμετώπιση της ασθένειας

Αυτό που διαχωρίζει την περίοδο πριν από το Τανζιμάτ από την επόμενη, ως προς τα ζητήματα κοινωνικής αρωγής, είναι η απουσία σχετικών κρατικών θεσμών και η ανάληψη κοινωφελών έργων από ιδιώτες. Βέβαια, πρόσωπα που απάρτιζαν την οθωμανική εξουσία, ο σουλτάνος και τα μέλη της οικογένειάς του ή αξιωματούχοι της οθωμανικής διοίκησης, ίδρυναν αγαθοεργά ιδρύματα, αλλά το έπρατταν στο πλαίσιο της προσωπικής τους μεγαθυμίας (με προσωπικά τους, θεωρητικά, έξοδα) και όχι ως φορείς της απρόσωπης κρατικής εξουσίας. Τα ιδρύματα αυτά λειτουργούσαν στο πλαίσιο του καθεστώτος των βακουφίων. Βακούφια ορίζονταν από τον ισλαμικό νόμο οι περιουσίες εκείνες που, αφού προσφέρονταν για κοινωφελείς σκοπούς, αποκτούσαν αναπαλλοτρίωτο καθεστώς. Θεωρούνταν ότι μόνο ο Θεός είχε ιδιοκτησιακά δικαιώματα σε αυτές και ως εκ τούτου το κράτος δεν μπορούσε να τις κατασχέσει. Τη διαχείριση και την επικαρπία των περιουσιών αυτών είχαν στο διηνεκές οι οικογένειες που έβαλαν το αρχικό κεφάλαιο ή όποιος αυτές όριζαν¹⁰. Πέρα από τα προφανή οικονομικά οφέλη για την οικογένεια του ιδρυτή ενός βακουφίου, που εξασφάλιζε έτσι μια μόνιμη πηγή εσόδων, πολιτικοί, κοινωνικοί και θρησκευτικοί λόγοι συνέτειναν στη διάδοση του συγκεκριμένου συστήματος στην

⁹ Χρησιμοποιείται εδώ συμβατικά η περιοδολόγηση που θεωρεί τον 19^ο αιώνα και ειδικά το δεύτερο μισό του αιώνα, ως την αποκλειστική εποχή των μεταρρυθμίσεων (βλ. R. Davison, 'Tanzimāt', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.10, Λάιντεν, 1998, 201), χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζεται ότι η τομή ανάμεσα στον 19^ο αιώνα και τους προηγούμενους, ειδικά τον 18^ο, δεν ήταν απόλυτη: υπήρξε προπαρασκευαστική περίοδος και κάποια συνέχεια (βλ. π.χ. B. Lewis, *The emergence of modern Turkey*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη-Τορόντο, 1961, 40-72).

¹⁰ R. Peters, 'Wakf: I. In classical Islamic law', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.11, Λάιντεν, 2000, 59-63· X. Ιναλτζίκ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική εποχή, 1300-1600*, Αθήνα, 1995, 245-248.

Οθωμανική Αυτοκρατορία: τα βακούφια, μέσω των πολλαπλών κοινωφελών λειτουργιών τους (ως βακούφια λειτουργούσαν θρησκευτικά, εκπαιδευτικά και νοσηλευτικά ιδρύματα, καθώς και χώροι κάλυψης δημόσιων αναγκών, όπως κρήνες, φάρoi, γέφυρες, αγωγοί νερού, οχυρώσεις κ.ά.) ενίσχυαν την πολιτική επιρροή και το κοινωνικό στάτους των ιδρυτών τους και εξασφάλιζαν τη «σωτηρία της ψυχής» τους¹¹. Η έννοια άλλωστε της φιλανθρωπίας, της εκούσιας προσφοράς βοήθειας (υλικής κυρίως) προς όσους την έχουν ανάγκη, κατέχει σημαντική θέση ανάμεσα στις επιταγές του ισλάμ¹². Έτσι, ως απόρροια όλων των παραπάνω παραγόντων, τα βακούφια λειτουργούσαν ως φορείς κοινωνικής πρόνοιας και αρωγής στην Οθωμανική Αυτοκρατορία που «δεν ήταν ένα κράτος πρόνοιας αλλά μια κοινωνία πρόνοιας»¹³.

Οι κατεξοχήν θεσμοί κοινωνικής αρωγής που λειτουργούσαν επίσης με βακουφικό καθεστώς ήταν τα *ταμπχανέ*, ξενώνες για φτωχούς άστεγους, και τα *ιμαρέτ*, κουζίνες που πρόσφεραν φαγητό στους φτωχούς¹⁴. Σε αυτά, η προσφορά προς τους μη έχοντες ήταν άμεση και η έννοια της ευεργεσίας είχε πολύ συγκεκριμένο πρακτικό νόημα, την καθημερινή δηλαδή κάλυψη βασικών ανθρώπινων αναγκών (τροφή και στέγη) για τα οικονομικά ασθενέστερα στρώματα. Ιδιαίτερα αυτού του είδους τα ιδρύματα (*ταμπχανέ* και *ιμαρέτ*) τα οποία απευθύνονταν κυρίως στα οικονομικά αδύναμα στρώματα, ενίσχυαν την πολιτική και κοινωνική ισχύ τόσο των ιδρυτών τους όσο και της οικονομικής ελίτ γενικά, που με αυτό τον τρόπο επιχειρούσε τη σύνδεσή της με τις απορότερες και δυνάμει επικίνδυνες για το κοινωνικό στάτους ομάδες και τη διατήρηση έτσι των ισορροπιών στο εσωτερικό της οθωμανικής κοινωνίας¹⁵.

Τα νοσοκομεία από την άλλη, που προορίζονταν κυρίως για τους φτωχούς ασθενείς που έπασχαν από σωματικές, πνευματικές ή ψυχικές ασθένειες, λειτουργούσαν με το ίδιο καθεστώς, στο πλαίσιο δηλαδή της φιλανθρωπίας¹⁶. Τα πιο γνωστά από αυτά, ιδρύθηκαν από σουλτάνους και μέλη της σουλτανικής οικογένειας, όπως το νοσοκομείο του Μεχμέτ

¹¹ R. Deguilhem, 'Waḳf: IV. In the Ottoman Empire to 1914', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 11, Λάιντεν, 2000, 89-90· A. Singer, *Constructing Ottoman beneficence. An imperial soup kitchen in Jerusalem*, Άλμπανι, 2002, 25-32· M. Kunt, 'The waḳf as an instrument of public policy: notes on the Köprülü family endowments', *Studies in Ottoman History in honour of professor V.L. Ménage*, επιμ. C. Heywood και C. Imber, Κωνσταντινούπολη, 1994, 193-198.

¹² T. H. Weir-A. Zysow, 'Ṣadaḳa', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 8, Λάιντεν, 1994, 708-716· M. Berger, 'Ḳhayr', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 4, Λάιντεν, 1978, 1151-1153.

¹³ Singer, *ό.π.*, 13.

¹⁴ N. Sari, 'Cumhuriyet dönemine kadar Türk tarihinde âcizlerin korunmasına kısa bir bakış. I', *Tip Tarihi Araştırmaları (History of Medicine Studies)* 5 (1993), 25-27.

¹⁵ Singer, *ό.π.*, 159-170.

¹⁶ M. Shefer, 'Charity and hospitality. Hospitals in the Ottoman Empire in the Early Modern Period', *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, επιμ. M. Bonner, M. Ener και A. Singer, Άλμπανι, 2003, 121-122, 126-128, 135.

Β' (1451-1481) στην Κωνσταντινούπολη, του Βαγιαζίτ Β' (1481-1512) στην Αδριανούπολη, του Σουλεϊμάν Α' (1520-1566) στην Κωνσταντινούπολη, ή αυτό της μητέρας του Μουράτ Γ' (1574-1595), Νουρμπανού, στο Τοπτασί¹⁷. Όλα αυτά τα ιδρύματα λειτουργούσαν ως βακούφια. Η ίδρυση νοσοκομείου είχε πολύ σημαντική αξία στην οθωμανική κοινωνία ως φιλανθρωπική πράξη, καθώς η φροντίδα των αρρώστων ήταν μια από τις βασικότερες υποχρεώσεις ενός πιστού μουσουλμάνου¹⁸.

Ανάμεσα στους αποδέκτες της φιλανθρωπίας των ευπορότερων ήταν και οι λεπροί, ως μια ομάδα αδύναμη συνήθως να αυτοσυντηρηθεί και κατά κανόνα, όπως θα δείξουμε παρακάτω, αποκλεισμένη από το κοινωνικό σύνολο. Λεπροκομεία, κτήρια δηλαδή που στέγαζαν τους πάσχοντες της νόσου και κάλυπταν, συνήθως, τις βασικές ανάγκες διαβίωσής τους, υπήρχαν στην Αυτοκρατορία από τον 15^ο αιώνα. Τα ιδρύματα αυτά λειτουργούσαν με το καθεστώς των βακουφίων: στην Αδριανούπολη χτίστηκε ένα επί Μουράτ Β' (1421-1451), ενώ ο Σουλεϊμάν Α' (1520-1566) ίδρυσε λεπροκομείο στο Σκούταρι¹⁹. Για το τελευταίο, υπάρχουν πληροφορίες ότι παρείχε στους ασθενείς ψωμί, σούπα και ρύζι σε καθημερινή βάση, καυσόξυλα και ρούχα καθώς και ότι δεχόταν δωρεές από ιδιώτες²⁰. Στη Χίο επίσης, λειτουργούσε λεπροκομείο για τους χριστιανούς ασθενείς του νησιού και του Αιγαίου γενικά, σίγουρα από το πρώτο μισό του 18^{ου} αιώνα²¹. Όπως φαίνεται από τις σχετικές πληροφορίες, ο ρόλος των παραπάνω ιδρυμάτων ήταν η απομόνωση των λεπρών και όχι η παροχή ιατρικής φροντίδας. Δεν είναι γνωστό πόσα τέτοια ιδρύματα υπήρχαν στην οθωμανική επικράτεια μέχρι και τον 18^ο αιώνα· υπάρχουν ωστόσο ενδείξεις ότι και σε μέρη όπου δε υπήρχαν λεπροκομεία οι λεπροί συγκεντρώνονταν σε ειδικές τοποθεσίες, έξω από τις πόλεις ή τα χωριά τους²².

Ακόμα και αν ο χωροταξικός αποκλεισμός των λεπρών δεν επιβεβαιώνεται ως καθολικό φαινόμενο στις οθωμανικές περιοχές, το νομικό πλαίσιο της Αυτοκρατορίας απέκλειε τους ασθενείς της λέπρας από τις πλήρεις κοινωνικές λειτουργίες. Σύμφωνα με τον ισλαμικό νόμο, ο λεπρός υπάγεται στην ίδια κατηγορία με όποιον πάσχει από

¹⁷ B. Şehsuvaroğlu, 'Bīmāristān', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 3, Λάιντεν, 1986, 1125-1126.

¹⁸ Shefer, *ό.π.*, 122-124.

¹⁹ M. Dols, 'The leper in Medieval Islamic Society', *Speculum* 58.4 (Οκτώβριος 1983), 909. Δεν είναι ξεκάθαρο από το συγκεκριμένο άρθρο αν υπήρχε και δεύτερο λεπροκομείο στην Κωνσταντινούπολη αλλά πιθανότατα, και σύμφωνα με μεταγενέστερες πηγές, στην πόλη λειτουργούσε ένα λεπροκομείο, αυτό στο Σκούταρι. Βλ. D. Zambaco, *Voyages chez les Lépreux*, Παρίσι, 1891, 304-341.

²⁰ Dols, *ό.π.*, 909.

²¹ Κ. Σιμόπουλος, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τόμ. 2, Αθήνα, 1973, 160, 227-228.

²² Dols, *ό.π.*, 909-910.

θανατηφόρα ασθένεια, με τον τρελό, τον ανήλικο, το χρεοκόπο και το δούλο²³. Αυτές οι κατηγορίες υπόκεινται σε περιορισμούς ως προς τις βασικότερες νομικές λειτουργίες τους (το καθεστώς αυτό στα αραβικά λέγεται *χατζρ*)²⁴. Ειδικά σε ζητήματα γάμου και διαζυγίου, το καθεστώς του λεπρού έχει μεγάλες ομοιότητες με αυτό του τρελού²⁵. Η αναφορά του λεπρού στα ισλαμικά νομικά κείμενα δείχνει ως ένα βαθμό την παλαιότητα και τη σοβαρότητα της ασθένειας στις μουσουλμανικές περιοχές· ο λεπρός ήταν μια φιγούρα που, μαζί με τον τρελό, το δούλο και το παιδί, απάρτιζαν τον «ειδικό πληθυσμό» μιας κοινωνίας, τους «άλλους». Η παρουσία του ήταν τόσο συχνή, ώστε ο αποκλεισμός του από δεδομένες λειτουργίες έπρεπε να θεσμοθετηθεί με ειδικές νομικές ρήτρες. Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, η ασθένεια ήταν σίγουρα υπαρκτή ως τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, την εποχή δηλαδή που μας ενδιαφέρει, και, αν και δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία για γενικά συμπεράσματα, η ύπαρξη της σχετικής νομοθεσίας υποδηλώνει μια τάση αποκλεισμού των λεπρών από το κοινωνικό σύνολο.

Γιατί όμως αποκλείονταν οι λεπροί; Ήταν μόνο ο φόβος της μετάδοσης της ασθένειάς τους η αιτία; Προτού απαντηθεί το ερώτημα, είναι χρήσιμο να δοθούν κάποια στοιχεία της σύγχρονης ιατρικής σχετικά με τη λέπρα. Η λέπρα, ή νόσος του Χάνσεν όπως ονομάζεται σήμερα, είναι χρόνια λοιμώδης ασθένεια που οφείλεται στο μικρόβιο που ανακαλύφθηκε το 1871 από τον Νορβηγό Αρμάερ Χάνσεν και ονομάστηκε *Μυκοβακτηρίδιο της λέπρας*. Το μικρόβιο αυτό μεταδίδεται από άνθρωπο σε άνθρωπο, ωστόσο δεν έχουν ακόμα εξακριβωθεί πλήρως οι τρόποι μετάδοσης. Είναι όμως γνωστό ότι μεταφέρεται με άμεση επαφή και μέσω αντικειμένων κοινής χρήσης ή μέσω των ζώων. Ωστόσο, παρατηρείται ότι η ασθένεια δεν είναι εύκολα μεταδιδόμενη: συνήθως μεταδίδεται μετά από παρατεταμένες και επαναλαμβανόμενες επαφές²⁶. Αυτό δε σημαίνει πως όποιος συναναστρέφεται σε συχνή βάση πάσχοντες από τη νόσο μολύνεται: είναι πολλές οι περιπτώσεις ατόμων που έρχονταν σε καθημερινή επαφή με ασθενείς και δεν προσβλήθηκαν από το μικρόβιο²⁷. Έτσι, η λέπρα δεν είχε ποτέ τη μορφή μιας σαρωτικής

²³ Ο.π., 897.

²⁴ J. Schacht, 'Hadjir', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 1, Λάιντεν, 1960, 50.

²⁵ Dols, *ό.π.*, 897. Σε έγγραφο του 1722 από το ιεροδικείο Ρεθύμνου απαντά περίπτωση διαζυγίου μόλις η σύζυγος εμφάνισε την ασθένεια της λέπρας. Έλαβε ωστόσο το νόμιμο ποσό που δικαιούται μια γυναίκα σε περίπτωση διάλυσης του γάμου. Βλ. Γ. Παπιομύτογλου (επιμ.), *Έγγραφα ιεροδικείου Ρεθύμνης, 17^{ος}-18^{ος} αι. Οι μεταφράσεις του «Βήματος» Ρεθύμνης*, Ρέθυμνο, 1995, 195-196.

²⁶ M. Grmek, *Οι ασθένειες στην αγωγή του δυτικού πολιτισμού*, Αθήνα, 1989, 227.

²⁷ L. Magner, *A History of Medicine*, Νέα Υόρκη-Μπάσελ, 1992, 124. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ποικιλία απόψεων ως προς τη μεταδοτικότητα της ασθένειας και στη σύγχρονη ακόμα εποχή (για τον 19^ο αιώνα βλ. σελ. 33-35 του παρόντος κειμένου). Αλλού τονίζεται ιδιαίτερα η δυσκολία μετάδοσης για να αναδειχτεί ως παράλογος ο κοινωνικός αποκλεισμός των λεπρών (Magner, *ό.π.*, J. Krahenbuhl, 'Leprosy', *Encarta Encyclopedia*, 2002) και αλλού δίνεται η εντύπωση ότι η ασθένεια μεταδιδόταν πιο εύκολα (Grmek, *ό.π.*).

επιδημίας όπως η πανώλη και η χολέρα που, από τη στιγμή που εμφανιζόταν ή, καλύτερα, μεταδιδόταν σε μια περιοχή, εξόντωνε σε μικρό χρονικό διάστημα μεγάλη μερίδα του πληθυσμού.

Η ασθένεια προσβάλλει κυρίως το δέρμα, τα νεύρα και τα οστά. Υπάρχουν τέσσερις τύποι της ασθένειας, ο σοβαρότερος και εμφανέστερος από τους οποίους είναι η *λεπρωματώδης λέπρα* που σε προχωρημένο στάδιο προκαλεί έντονη δυσμορφία του πάσχοντα: οζίδια (λεπρώματα), κηλίδες και άλλες παραμορφώσεις του δέρματος σε όλο το σώμα καθώς και δυσμορφία του προσώπου. Είναι δυνατό επίσης να προκαλέσει προβλήματα στο πεπτικό σύστημα, στην κίνηση των άκρων και τοπική παράλυση, με συνέπεια ο ασθενής να μην μπορεί να αυτοσυντηρείται. Οι υπόλοιποι τύποι της λέπρας δεν έχουν τόσο σοβαρές συνέπειες²⁸. Από τη δεκαετία του 1940 η νόσος αντιμετωπίζεται με φαρμακευτική αγωγή. Από τότε, οι μέθοδοι αντιμετώπισης της ασθένειας έχουν εξελιχθεί σε βαθμό που, αν διαγνωστεί στο αρχικό στάδιο, καθίσταται στις περισσότερες περιπτώσεις μη θανατηφόρα και εμποδίζεται δραστικά η εξέλιξη και η μετάδοση της ασθένειας από τον ασθενή²⁹. Ως τότε, δεν υπήρχε ωστόσο καμιά μέθοδος θεραπείας ή αποτελεσματικού περιορισμού των συνεπειών της. Ακόμα όμως και χωρίς φαρμακευτική αγωγή, το μικρόβιο της λέπρας εξελίσσεται αργά³⁰, πράγμα που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι οι πάσχοντες ζούσαν αρκετά χρόνια.

Ας σημειωθεί ωστόσο ότι η νόσος του Χάνσεν δεν έχει γίνει ακόμα πλήρως κατανοητή ούτε είναι απολύτως ιάσιμη. Η ιστορία της, οι αιτίες δηλαδή και οι τρόποι της δράσης της πριν από τη σύγχρονη εποχή, είναι ακόμα πιο «σκοτεινή»: οι διαφορετικές μέθοδοι περιγραφής της ασθένειας από μέρους της ιατρικής του παρελθόντος και αυτής του παρόντος³¹ δυσχεραίνουν την προσπάθεια κατανόησης της λέπρας στο παρελθόν· είναι έτσι κανείς αναγκασμένος να διατυπώνει υποθέσεις για τα χαρακτηριστικά της ασθένειας σε προηγούμενες εποχές με βάση τις ιατρικές έρευνες του 20^{ου} αιώνα. Η παραπάνω λοιπόν περιγραφή της ασθένειας, η οποία προκύπτει από σύγχρονες ιατρικές παρατηρήσεις, χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία για την ερμηνεία κοινωνικών συμπεριφορών απέναντί της στο παρελθόν. Υπάρχει ωστόσο συναίσθηση του αναχρονισμού που, ως ένα βαθμό, ενέχει αυτή η διαδικασία.

Μια δύσκολα μεταδιδόμενη ασθένεια και με αργή εξέλιξη από τη στιγμή της εμφάνισής της δε θα προκαλούσε πάντα τον πανικό στις περιοχές όπου υφίστατο, αντίθετα

²⁸ Grmek, *ό.π.*, 227-228.

²⁹ Krahenbuhl, *ό.π.*

³⁰ *Ο.π.*

³¹ Grmek, *ό.π.*, 13-14· Magner, *ό.π.*, 126-127.

πρέπει οι πληθυσμοί που έρχονταν σε επαφή με την ασθένεια, να ήταν σε ένα βαθμό εξοικειωμένοι με αυτή. Η καθημερινή εμπειρία (η παρατήρηση δηλαδή ότι άνθρωποι που έρχονταν σε επαφή με ασθενείς άλλοτε μολύνονταν και άλλοτε όχι) μείωνε το φόβο μετάδοσης, ο οποίος ωστόσο ήταν πάντα υπαρκτός. Πέρα όμως από τις εμπειρικές γνώσεις, η ιατρική της εποχής επηρέαζε ως ένα βαθμό τις συλλογικές στάσεις προς την ασθένεια. Οι απόψεις των οθωμανών γιατρών για τη λέπρα πρέπει να μελετηθούν κατά περίπτωση· ωστόσο είναι δυνατό να ανιχνευθούν κάποιες γενικές κατευθύνσεις των γιατρών της εποχής, που προκύπτουν από το θεωρητικό πλαίσιο της ιατρικής των Οθωμανών μέχρι και τον 18^ο αιώνα. Η ιατρική στην οθωμανική επικράτεια ως τον 18^ο αιώνα, αποτελούσε κλάδο της θεολογίας³². Ήταν ουσιαστικά μια ειδίκευση των θρησκευτικών αξιωματούχων και σπουδαστών του ισλαμικού νόμου (*ουλεμά*), που αποκτούσαν μέσα από το θρησκευτικά προσανατολισμένο σύστημα παιδείας των μεντρεσέδων³³. Σημαντικοί οθωμανοί γιατροί ανήκαν στην ομάδα των *ουλεμά* και κατείχαν το αξίωμα του *καδή* ή του *μολά*³⁴. Πρακτική ιατρική εκπαίδευση αποκτούσε κάποιος μέσω της εξάσκησης σε νοσοκομεία της εποχής, που διοικούνταν επίσης από γιατρούς απόφοιτους του ίδιου συστήματος. Υπήρχε μάλιστα ένας κεντρικά οργανωμένος έλεγχος για το προσωπικό αυτών των ιδρυμάτων και το ιατρικό επάγγελμα γενικότερα, με επικεφαλής τον αρχίατρο του σουλτανικού παλατιού, τον *χεκίμπασι*. Κατά καιρούς, εκδίδονταν σουλτανικές διαταγές που απαγόρευαν την εξάσκηση του επαγγέλματος από «αυτοδίδακτους», όσους δηλαδή δεν είχαν αποκτήσει γνώσεις μέσω του παραπάνω συστήματος³⁵. Θα έλεγε λοιπόν κανείς ότι η ιατρική ήταν ένα επάγγελμα σε μεγάλο βαθμό ελεγχόμενο από την ομάδα των *ουλεμά*, γεγονός που σήμαινε ότι η ερμηνεία των ασθενειών εντασσόταν στη θεολογική σκέψη.

Μέσα σε αυτό το πολιτισμικό πλαίσιο, της χρήσης υπερβατικών εργαλείων για την ερμηνεία των ασθενειών, οι θέσεις των οθωμανών γιατρών βασίστηκαν κατά πολύ στις θρησκευτικές παραδόσεις που ήταν όμως διαφορούμενες ως προς το ζήτημα της

³² Ιναλτζίκ, *ό.π.*, 309.

³³ Y. Arslantaş, ‘Osmanlılar’da tıp eğitimi ve sağlık hizmetleri’, *Türk Dünyası Araştırmaları* 84 (Ιούνιος 1993), 51-52.

³⁴ B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat και J. Schacht, ‘Ḥayātī-zāde’, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.3, Λάιντεν, 1986, 303· J. Walsh, ‘Ḥadjdji Pasha’ *The Encyclopaedia of Islam, ό.π.*, 45· B. Lewis, ‘Bahđjat Muştafā Efendi’, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.1, *ό.π.*, 923.

³⁵ Arslantaş, *ό.π.*, 52, T. Gökbilgin, ‘Ḥekīm-bashi’, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.3, *ό.π.*, 339-340.

μεταδοτικότητα της ασθένειας από άνθρωπο σε άνθρωπο³⁶. Έτσι, από τη μια η παρατήρηση της ασθένειας που, όπως αναφέρθηκε, μεταδιδόταν δύσκολα και από την άλλη οι αντιφατικές θεολογικές ερμηνείες, ενίσχυαν την ποικιλία απόψεων μεταξύ των οθωμανών γιατρών. Εφ' όσον λοιπόν και η ιατρική της εποχής δεν είχε δώσει μια ενιαία ερμηνεία για τη λέπρα, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο φόβος μετάδοσής της ήταν τόσο απόλυτος. Αναφορές ευρωπαϊών περιηγητών, έκκληκτων για την απουσία φόβου απέναντι στη λέπρα ίσως να είναι υπερβολικές³⁷, αλλά δεν είναι απόλυτα αναξιόπιστες.

Αυτό που ενίσχυε την τάση εξοβελισμού των λεπρών ήταν η μορφή τους: η παραμόρφωση δηλαδή των σωμάτων και των προσώπων τους που προκαλούσε δέος: «Οι πιο τρομακτικές αρρώστιες, εκείνες που δεν είναι απλώς και μόνο θανάσιμες αλλά μεταμορφώνουν το σώμα σε κατιτί αποξενωτικό όπως η λέπρα, η σύφιλη, η χολέρα και (στη φαντασία πολλών) ο καρκίνος, είναι οι αρρώστιες που φαίνονται ιδιαίτερα επιρρεπείς στο να εξελίσσονται σε «πανούκλα». Η λέπρα και η σύφιλη υπήρξαν οι πρώτες αρρώστιες που χαρακτηρίστηκαν αποκρουστικές»³⁸. Ένα τρίτο στοιχείο, χρήσιμο για την ερμηνεία των κοινωνικών συμπεριφορών προς τους λεπρούς, είναι ο «ιερός» χαρακτήρας που είχε αποδοθεί στη λέπρα από τις ισλαμικές θρησκευτικές παραδόσεις. Και στο θέμα αυτό διατυπώθηκαν αντικρουόμενες θέσεις που από τη μια ήθελαν μια θεϊκή δύναμη να τιμωρεί με αυτό τον τρόπο τους αμαρτωλούς και από την άλλη να δηλώνει έτσι την εύνοιά της προς όποιους θεωρούσε άξιους μιας τέτοιας δοκιμασίας³⁹. Συμπερασματικά, υπήρχε μια ποικιλία ερμηνειών για την ασθένεια στην οθωμανική επικράτεια, που είχε ως συνέπεια και διαφόρων τύπων συμπεριφορές προς τους λεπρούς. Ο διωγμός τους οφειλόταν ως ένα βαθμό στο φόβο μετάδοσης της ασθένειάς τους, αλλά και στο δέος που προκαλούσε η λέπρα, που ενισχυόταν από τις υπερβατικού τύπου απόψεις για τους λεπρούς. Στη διαταγή του 1717 σχετικά με το διωγμό των λεπρών από την πόλη του Χάνδακα, τονίζεται ότι πρέπει να συγκεντρωθούν εκτός πόλης γιατί από τη μια «προκαλούν την αηδία των άλλων συνδημοτών (μουσουλμάνων)» και από την άλλη «χάριν της ασφαλείας» των παραπάνω⁴⁰.

³⁶ Dols, *ό.π.*, 895-897. Κατά τους πρώτους αιώνες διαμόρφωσης της μουσουλμανικής θρησκείας, αποτέλεσε αντικείμενο θεολογικών συζητήσεων το πώς ήταν δυνατό η ασθένεια να μεταδίδεται από άνθρωπο σε άνθρωπο και όχι να προκαλείται από το Θεό, αφού τα πάντα λειτουργούν σύμφωνα με τη θεϊκή βούληση.

³⁷ *Ο.π.*, 910.

³⁸ Σ. Σόντας, *Η νόσος ως μεταφορά. Το AIDS και οι μεταφορές του*, Αθήνα, 1993, 140.

³⁹ Dols, *ό.π.*, 895, 902-903.

⁴⁰ Ν. Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις Τουρκικών ιστορικών εγγράφων. Έγγραφα της περιόδου 1717-1752 (Εγίρας 1127-1165)*, τόμ. 4, Ηράκλειο, 1984, 15.

Εφ' όσον όμως οι απόψεις για την ασθένεια ποίκιλλαν, δεν είναι γνωστό αν οι λεπροί διώκονταν πάντα⁴¹ και στις περιπτώσεις που εξοβελίζονταν, είναι άγνωστο σε ποιο βαθμό ήταν απομονωμένοι και αν η κοινωνία που τους απομάκρυνε διατηρούσε μια επαφή μαζί τους, από τη στιγμή μάλιστα που κάποτε θεωρούνταν και ευνοούμενοι του Θεού. Η επαφή αυτή, όποτε υπήρχε, διατηρούνταν μέσω της φιλανθρωπίας από μέρους της κοινωνίας που τους απέκλεισε: έτσι, «εξευμένιζε τις θείκες δυνάμεις» και πετύχαινε τον πιο αποτελεσματικό αποκλεισμό τους (μέσω της προσφοράς σε αυτούς βασικών ειδών διαβίωσης και την πρόληψη έτσι των μετακινήσεών τους και της επαπειτίας). Για να διαπιστωθούν ωστόσο τα παραπάνω, είναι ανάγκη να γίνουν μελέτες σε τοπικό επίπεδο.

Στο 19^ο αιώνα, το οθωμανικό κράτος αναλαμβάνει πλέον λειτουργίες κοινωνικής αρωγής και οργανώνει νέου τύπου πολιτικές σε θέματα δημόσιας υγείας. Ένα νέο στοιχείο επίσης είναι ο εξορθολογισμός (αποσύνδεση δηλαδή θρησκείας και επιστήμης) της ιατρικής επιστήμης, η οποία με επιστημονικά επιχειρήματα ενισχύει τις πολιτικές αυτές. Η τομή ωστόσο, όπως θα φανεί από την περίπτωση των λεπρών του Ρεθύμνου, δεν είναι απόλυτη: από τη μια επιβιώνουν ασύμφωνες με την επιστήμη κοινωνικές αντιλήψεις και συμπεριφορές προς την ασθένεια και από την άλλη, κρατικές πολιτικές εγγράφονται στο παραδοσιακό πλαίσιο.

Χωροταξική οργάνωση, πολιτικές δημόσιας υγείας και φιλανθρωπία στο Ρέθυμνο κατά την περίοδο του Τανζιμάτ.

1. Οι Λεπροί

Τα στοιχεία για τους λεπρούς του Ρεθύμνου στον 19^ο αιώνα, στα οποία στηρίζεται η παρούσα εργασία, αντλούνται από έγγραφα που καλύπτουν την περίοδο 1871-1877. Σύμφωνα με αυτά, παραχωρούνταν τότε στους λεπρούς του σαντζακίου ψωμί σε καθημερινή βάση από μέρους της οθωμανικής διοίκησης. Πρόκειται για οικονομικού περιεχομένου πηγές, που στόχο είχαν κυρίως να καταγράψουν τα έξοδα αυτής της παροχής. Δίνονται ωστόσο πληροφορίες που επιτρέπουν μια πιο διεξδυτική θεώρηση του θεσμού και την εξαγωγή συμπερασμάτων για τη στάση των τοπικών αρχών προς την

⁴¹ Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο αποκλεισμός των λεπρών ήταν καθολικό φαινόμενο στην Οθωμανική Αυτοκρατορία εφ' όσον ακόμα και στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, οπότε και κυριάρχησαν νέου τύπου υγειονομικές αντιλήψεις, κυκλοφορούσαν στους δρόμους της Κωνσταντινούπολης περίπου 200 λεπροί, οι οποίοι ήταν μη μουσουλμάνοι, καθώς το λεπροκομείο του Σκούταρι ήταν μόνο για μουσουλμάνους. Βλ. Zambaco, *ό.π.*, 2, 312.

ασθένεια και τους πάσχοντες από αυτή. Περιοριζόμαστε εδώ σε αυτή τη χρονική περίοδο εξαιτίας της διαθεσιμότητας των πηγών· δε βρέθηκαν μεταγενέστερες ή προγενέστερες οθωμανικές πηγές για το ζήτημα που μας ενδιαφέρει.

1.α. Ο χώρος των λεπρών: η Μεσκηινιά

Κατά την περίοδο που μελετάται εδώ, οι λεπροί όλου του σαντζακίου του Ρεθύμνου⁴² ήταν συγκεντρωμένοι σε μια περιοχή έξω από την πόλη⁴³, αυτή που και σήμερα ονομάζεται Μεσκηινιά (*μισκίν* στα οθωμανικά σημαίνει λεπρός). Πρόκειται για μια τοποθεσία έξω από τα βενετσιάνικα τείχη, τα οποία σώζονταν την εποχή που εξετάζουμε, στα νοτιοδυτικά της πόλης και δίπλα στην περιοχή Μασταμπάς. Η Μεσκηινιά ή Λωβοχώρι περιλάμβανε το νεκροταφείο των Ορθοδόξων της πόλης με την εκκλησία του, αφιερωμένη στη Ζωοδόχο Πηγή⁴⁴. Κοντά στην περιοχή (ξεκινώντας από το σημερινό δημοτικό κήπο και εκτεινόμενο νοτιοανατολικά) βρισκόταν και το μουσουλμανικό νεκροταφείο· σε κοντινή απόσταση ήταν και το εβραϊκό νεκροταφείο⁴⁵.

Οι λεπροί, οι «άλλοι» της ρεθυμνιώτικης κοινωνίας, διώκονταν εκτός των τειχών της πόλης, δίπλα στις τοποθεσίες των νεκροταφείων. Εκτός από τους πρακτικούς λόγους που πιθανόν οδήγησαν στην επιλογή της περιοχής (έξω από τα τείχη, αλλά όχι μακριά από την πόλη), υπήρχαν ίσως και συμβολικοί λόγοι που υπαγόρευαν την τοποθέτηση των λεπρών δίπλα στα νεκροταφεία. Είναι άλλωστε μια πρακτική που απαντά και στις άλλες δύο μεγάλες πόλεις της Κρήτης, το Χάνδακα και τα Χανιά⁴⁶. Ανάλογη ήταν η κατάσταση και εκτός Κρήτης: η συνοικία των λεπρών στην πόλη Σαφρανμπολού βρισκόταν δίπλα στο μουσουλμανικό νεκροταφείο⁴⁷, η αντίστοιχη συνοικία στην Κασταμονή είχε οργανωθεί επίσης δίπλα στο μουσουλμανικό νεκροταφείο⁴⁸ και το λεπροκομείο στο Σκούταρι

⁴² Έγγραφο 169/2, κείμενο β.

⁴³ Έγγραφο 169/2, κείμενο γ: «Resmo hāricinde kāin cüzām (sic) fuḡarāsina...». Εκτός από αυτή τη μη συγκεκριμένη αναφορά στον τόπο των λεπρών, οι πηγές μας δεν προσδιορίζουν την ακριβή τοποθεσία όπου ήταν συγκεντρωμένοι.

⁴⁴ Ε. Λαμπρινάκης, *Γεωγραφία της Κρήτης*, Ρέθυμνα, 1890, 76.

⁴⁵ *Ο.π.*, 76.

⁴⁶ Ν. Σταυρινίδης, «Ο Μαρουλάς, η Μισκινιά, η Χρυσοπηγή», *Πατρίς* (9/11/1956), 1 και *Πατρίς* (2/12/1956), 1.

⁴⁷ U. Barlas, 'Safranbolu frengi hastanesi ve cüzamlılar barınağı hakkında bir araştırma denemesi', *Tip Tarihi Araştırmaları (History of Medicine Studies)* 5 (1993), 150.

⁴⁸ Zambaco, *ό.π.*, 276.

βρισκόταν εντός του νεκροταφείου των μουσουλμάνων⁴⁹. Φαίνεται λοιπόν ότι οι λεπροί τοποθετούνταν δίπλα στους νεκρούς της πόλης, καθώς θεωρούνταν κατά κάποιο τρόπο «κοινωνικά νεκροί», αποκλεισμένοι από τις κοινωνικές λειτουργίες. Η συσχέτιση των λεπτρών με τους νεκρούς υπήρξε άλλωστε ένα φαινόμενο και του ευρωπαϊκού μεσαίωνα. Οι τελετές αποπομπής των λεπτρών είχαν κοινά στοιχεία με τις τελετές ταφής, για να επισφραγιστεί έτσι ο αποκλεισμός των ατόμων αυτών από την κοινωνική ζωή⁵⁰. Στο Ρέθυμνο του 19^{ου} αιώνα, θα έλεγε κανείς ότι, σε συμβολικό επίπεδο, τα τείχη περιέκλειαν τη ζωή της πόλης. Έξω από αυτά βρισκόταν οι νεκροί και όσοι κάτοικοι αποκλείονταν ή παρέκκλιναν από τη ζωή αυτή. Έτσι, και στο Χάνδακα απαγορευόταν η κυκλοφορία των λεπτρών εντός των τειχών, τους επιτρεπόταν ωστόσο να στέκονται έξω ακριβώς από τα τείχη και να ζητούν ελεημοσύνη από όσους διέρχονταν τις εισόδους της πόλης⁵¹.

Σε ένα από τα έγγραφα της οθωμανικής διοίκησης υπάρχει η ένδειξη ότι στη Μεσσηνία του Ρεθύμνου δεν έμεναν μόνο λεπροί, αλλά πιθανόν και υγιείς από φτωχά κοινωνικά στρώματα. Πρόκειται για το πρώτο χρονολογικά έγγραφο, όπου καταγράφεται το ψωμί που διανεμήθηκε κατά το μήνα Χαζιράν της χρονιάς 1287 (13/6-12/7/1871 σύμφωνα με το χριστιανικό ημερολόγιο)⁵² και αναφέρεται ότι το ψωμί δόθηκε στους φτωχούς και στους λεπρούς⁵³. Η φράση υποδηλώνει ότι στον ονομαστικό κατάλογο που προηγείται⁵⁴ περιλαμβάνονταν και υγιείς ενδεείς, και επιπλέον οδηγεί στην εικασία ότι αυτοί διέμεναν στο ίδιο μέρος με τους λεπρούς, στη Μεσσηνία. Ακόμα, δημογραφικά στοιχεία του 1881 ενισχύουν την άποψη ότι στη Μεσσηνία δε διέμεναν μόνο λεπροί: ενώ δηλαδή ο αριθμός των ασθενών που καταγράφονται στο έγγραφο της οθωμανικής διοίκησης το 1877 είναι περίπου 50, στην απογραφή του 1881 το σύνολο των κατοίκων της

⁴⁹ Ο.π., 321.

⁵⁰ H. Covey, 'People with leprosy (Hansen's disease) during the Middle Ages', *The Social Science Journal* 38 (2001), 318.

⁵¹ Χαρακτηριστικές είναι οι εικόνες των επαιτών λεπτρών που περιμένουν μόλις έξω από τις πύλες της πόλης. T. A. B. Spratt, *Travels and researches in Crete*, Άμστερνταμ, 1984, 38· I. Χατζιδάκης, *Περιήγησις εις Κρήτην*, Ερμούπολη, 1881, 19-21.

⁵² Στο εξής οι ημερομηνίες και χρονολογίες θα γράφονται πρώτα σύμφωνα με το μουσουλμανικό και μετά, σε παρένθεση, σύμφωνα με το χριστιανικό (γρηγοριανό) ημερολόγιο, χωρίς να γίνονται διευκρινίσεις.

⁵³ Έγγρ. 169/2, κείμε. α: «Muhtācīn ve cūdām (sic) fuḵarāsiniñ seksen yedi senesi şehr-i Hazirān zarfinda i'fā eylediğim ber vech-i müfredāt yedi yüz elli alti bucuḵ kīye nān-i 'aziz olmuş olmağla ...». Η λέξη muhtācīn δε δηλώνει απλά τους φτωχούς αλλά όσους είναι ανίκανοι να εργαστούν και έχουν πραγματική ανάγκη από βοήθεια. Βλ. N. Özbek, 'Osmanlı İmpartorluğunda 'sosyal yardım' uygulamaları: 1839-1918', *Toplum ve Bilim* 83 (χειμώνας 1999/2000), 114. Παράλληλα με τα ευρωπαϊκά δεδομένα, η εργασία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα προβαλλόταν ως μέγιστη αξία: όσοι μπορούσαν θεωρητικά να εργαστούν αλλά δεν το έκαναν, κρίνονταν μη νόμιμοι. Αντίθετα, οι ανίκανοι να εργαστούν, ηλικιωμένοι, ανάπηροι και άρρωστοι, ανήκαν στις επίσημα αποδεκτές κατηγορίες ενδεών που δικαιούνταν την κρατική ή κοινωνική βοήθεια. Στο πλαίσιο αυτών των εξελίξεων η επαιτεία, την οποία θεωρούνταν ότι εξασκούσαν άτομα ικανά να εργαστούν, χαρακτηρίστηκε έκνομη δραστηριότητα, ιδιαίτερα την εποχή του Τανζιμάτ. Βλ. *ό.π.*, 113-115.

⁵⁴ Έγγρ. 169/1.

Μεσσηνιαίς ήταν 87 άτομα⁵⁵. καθώς δε θεωρούμε πολύ πιθανό να αυξήθηκε σε τέτοιο βαθμό ο πληθυσμός της συνοικίας σε αυτό το διάστημα (είτε με νεοαφιχθέντες ασθενείς είτε με υγιείς), εικάζουμε ότι κατά την περίοδο που εξετάζουμε (1871-1877) διέμεναν στη Μεσσηνιά και υγιή άτομα, τα οποία πολύ πιθανόν ήταν άτομα των οικονομικά αδύναμων στρωμάτων της πόλης.

Συγκέντρωση άλλωστε εξαθλιωμένων πληθυσμιακών ομάδων στη συνοικία των λεπρών, συνέβαινε και στο Χάνδακα και στα Χανιά⁵⁶. Στο Χάνδακα, ήταν εγκατεστημένοι εκεί ξένοι από τη Βόρεια Αφρική⁵⁷. Από την απογραφή του 1881 φαίνεται ότι ήταν αρκετοί οι υγιείς που διέμεναν στη συνοικία: 794 άτομα ήταν ο συνολικός πληθυσμός της συνοικίας, ενώ οι λεπροί, το 1888, ήταν περίπου 130⁵⁸. Πολλοί από αυτούς ήταν πιθανότατα συγγενείς των λεπρών⁵⁹, ωστόσο είναι προφανές ότι εκτός από τους λεπρούς η περιοχή συγκέντρωνε και αρκετά άτομα των φτωχών κοινωνικών στρωμάτων. Στο Σκούταρι, επίσης, ενδεείς κάτοικοι της πόλης ήταν εγκατεστημένοι στο λεπροκομείο⁶⁰.

Κατ' αναλογία εικάζουμε ότι και στο Ρέθυμνο, η περιοχή αποτελούσε εστία περιθωριοποιημένων ομάδων της τοπικής κοινωνίας, πολύ φτωχών κατοίκων και λεπρών, όσων δεν εναρμονίζονταν με την εικόνα μιας ευημερούσας πόλης. Οι λεπροί, επίφοβοι για τη μετάδοση της τρομακτικής τους ασθένειας και αποκρουστικοί συχνά στην όψη και οι εξαθλιωμένοι κάτοικοι, δεν ταίριαζαν με το πρόσωπο μιας αναπτυσσόμενης οικονομικά και υγιούς πόλης, με τα πρότυπα δηλαδή που κυριάρχησαν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία το δεύτερο μισό κυρίως του 19^{ου} αιώνα, την περίοδο των μεταρρυθμίσεων. Την περίοδο αυτή, κάτω από την πίεση του οικονομικού ανταγωνισμού με τις ευρωπαϊκές δυνάμεις και την αποδυνάμωση της κεντρικής εξουσίας, η οθωμανική διοίκηση προώθησε μια σειρά μεταρρυθμίσεων (Τανζιμάτ, όπως ονομάστηκαν οι μεταρρυθμίσεις και η εποχή

⁵⁵ Ν. Σταυράκης, *Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης, μετά διαφόρων γεωγραφικών, εκκλησιαστικών κτλ. ειδήσεων περί της νήσου*, Αθήνα, 1890 (φωτοανατύπωση: Αθήνα, 1978), μέρος β', 30. Στην απογραφή του 1881 όπου στηρίζεται ο Σταυράκης, καταγράφηκαν 55 χριστιανοί και 32 μουσουλμάνοι κάτοικοι στη Μεσσηνιά, ενώ στον κατάλογο των λεπρών του 1877 καταγράφηκαν 48 χριστιανοί και 3 μουσουλμάνοι. Μια εικασία που μπορεί να διατυπωθεί εδώ για το ποιοι ήταν οι υπόλοιποι κάτοικοι της Μεσσηνιαίας, οι οποίοι ήταν κυρίως μουσουλμάνοι, είναι ότι ήταν φτωχοί ξένοι, ίσως από τη Βόρεια Αφρική, αυτοί δηλαδή που αποτελούσαν τα χαμηλότερα στρώματα των κρητικών πόλεων. Δεν έχουμε ωστόσο κανένα στοιχείο για αυτό το ζήτημα. Για του φτωχούς ξένους των κρητικών πόλεων βλ. Κ. Καλλιτάκη-Μερτικοπούλου, *Ελληνικός αλτρωτισμός και οθωμανικές μεταρρυθμίσεις. Η περίπτωση της Κρήτης, 1868-1877*, Αθήνα, 1988, 51, 193.

⁵⁶ Σταυρινίδης, «Ο Μαρουλάς...», *ό.π.*, *Πατρίς* (10/11/1956), 1 και *Πατρίς* (20/11/56), 1.

⁵⁷ *Ο.π.* Ενδιαφέρον έχει η πληροφορία του Σταυρινίδη σχετικά με την εγκατάσταση εξαθλιωμένων ξένων από τη Βόρεια Αφρική στη Μεσσηνιά από μέρους του δημάρχου Ηρακλείου Μουσταφά Παπουτσαλή, προκειμένου να εξασφαλίσει μια μόνιμη εκλογική πελατεία.

⁵⁸ Zambaco, *ό.π.*, 168.

⁵⁹ Ο Ζαμπακός αναφέρει ότι 800 συγγενείς λεπρών έμεναν στη Μεσσηνιά. Βλ. *ό.π.*, 169.

⁶⁰ *Ο.π.*, 323.

τους) που κύριο στόχο είχαν την ενδυνάμωση της οθωμανικής κεντρικής εξουσίας στο εσωτερικό και στο εξωτερικό, ακολουθώντας κατά πολύ δυτικού τύπου «εκσυγχρονιστικές» οδούς⁶¹. Στο εσωτερικό, οι νέοι κανονισμοί επέβαλαν οικονομικές, φορολογικές και διοικητικές αλλαγές, αλλαγές στην εκπαίδευση, στο στράτευμα και στο νομικό καθεστώς των μη μουσουλμάνων· οι κανονισμοί αυτοί, εφαρμόζοντας κάποιες αρχές των νεοσχηματιζόμενων κρατών πρόνοιας της Ευρώπης, αποσκοπούσαν στην ενίσχυση του ρόλου του κράτους στην κοινωνία⁶². Πρωτοστάτης σε αυτές τις αλλαγές υπήρξε η πολιτική ελίτ που στελέχωσε τη νέου τύπου γραφειοκρατία· η τάξη αυτή προσπάθησε να ενισχύσει περαιτέρω την πολιτική της δύναμη⁶³ μέσω μεθόδων που συχνά έφεραν το στίγμα της ευρωπαϊκής της επιρροής.

Σε αυτό το πλαίσιο, έπρεπε οι οθωμανικές πόλεις, τα κατεξοχήν κέντρα εφαρμογής των μεταρρυθμίσεων και οι οικιστικοί χώροι της νέας πολιτικής ελίτ, να συμβαδίζουν με το γενικότερο πνεύμα των αλλαγών, τόσο ως προς την οργάνωσή τους όσο και ως προς την όψη τους. Η ρυμοτομία, για παράδειγμα, προσέγγιζε το δυτικό πρότυπο με φαρδείς δρόμους και λεωφόρους για να διευκολύνεται η κίνηση, και η αρχιτεκτονική των νέων κτηρίων της διοίκησης περιλάμβανε επίσης δυτικά στοιχεία, σε μια προσπάθεια να συνδυαστεί ο οθωμανικός χαρακτήρας των πόλεων με δυτικά πρότυπα⁶⁴.

Δόθηκε λοιπόν ιδιαίτερη σημασία στην αισθητική των πόλεων κατά την περίοδο του Τανζιμάτ, στη λειτουργικότητά τους και στην ελεγχσιμότητά τους από μέρους της διοίκησης, στόχος που εντασσόταν στο πνεύμα των μεταρρυθμίσεων σε όλη την Αυτοκρατορία⁶⁵. Οι οθωμανικές πόλεις έπρεπε να δείχνουν ασφαλείς, ευημερούσες και σε κατάσταση ευταξίας. Εικόνες αρρώστων και φτωχών που περιφέρονταν στους δρόμους ήταν αταίριαστες προς τα νέα πρότυπα. Οι συνοικίες των λεπρών άλλωστε, ως χώροι του περιθωρίου, μπορούσαν να αποτελέσουν πόλο έλξης για τα στρώματα που παρέκκλιναν από τα προβαλλόμενα κοινωνικά πρότυπα και την επιδιωκόμενη νέα εικόνα των πόλεων.

⁶¹ Davison, *ό.π.*, 201-202.

⁶² *Ο.π.*, 201-208.

⁶³ S. Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire: 1876-1909*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1998, 116.

⁶⁴ Για τις αλλαγές κυρίως στο οδικό δίκτυο, τη ρυμοτομία και την αρχιτεκτονική της οθωμανικής πρωτεύουσας, βλ. Z. Çelik, *The Remaking of Istanbul. Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Σιάτλ-Λονδίνο, 1986, 49-73, 82-154, ενώ χαρακτηριστική περίπτωση αναδιοργάνωσης μιας επαρχιακής πόλης είναι η ανοικοδόμηση της Προύσας από τον Ahmed Vefik Paşa. Βλ. B. Saint-Laurent, 'Un amateur de théâtre: Ahmed Vefik Pacha et le remodelage de Bursa dans le dernier tiers du XIXe siècle', *Villes ottomanes à la fin de l' Empire*, επιμ. P. Dumont και F. Georgeon, Παρίσι, 1992, 101-114. Για τον ανασχεδιασμό κάποιων βορειοελλαδικών πόλεων στο πλαίσιο του Τανζιμάτ ως το 1880, βλ. Α. Καραδήμου-Γερόλυμπου, *Μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Βορειοελλαδικές πόλεις στην περίοδο των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων. Βόλος-Θεσσαλονίκη-Ιωάννινα-Σέρρες-Αλεξανδρούπολη-Καβάλα*, Αθήνα, 1997, 83-183.

⁶⁵ S. Yérasimos, 'A propos des réformes urbaines des Tanzimat', *Villes ottomanes ...*, *ό.π.*, 19-20.

Μπορεί κανείς να υποθέσει ότι στους χώρους αυτούς, καθώς ήταν χώροι εξοστρακισμού, με χαλαρό έλεγχο στο εσωτερικό τους από μέρους των τοπικών αρχών, υπήρχε κάποια ελευθερία κινήσεων, γεγονός που έλκυε κατοίκους των πόλεων. Στο Χάνδακα, σύμφωνα με το Ζαμπακό ο οποίος επισκέφτηκε την Κρήτη το 1888, νεαροί κάτοικοι της πόλης επισκέπτονταν τη Μεσσηνία για να ικανοποιηθούν σεξουαλικά από τις γυναίκες ασθενείς (παίρνοντας κάποια αυτοσχέδια «μέτρα προφύλαξης»)⁶⁶.

Στο σημείο αυτό βέβαια, υπάρχει μια επιφύλαξη ως προς την αξιοπιστία του Ζαμπακού, καθώς πρόκειται για ένα ζήτημα ηθικής συμπεριφοράς των λεπρών: οι απόψεις του απηχούν τις ιδέες των ευρωπαϊκών αστικών στρωμάτων, που συνέδεαν τη λέπρα με την ηθική και χαρακτήριζαν τους λεπρούς άτομα χαλαρών ηθών που ζούσαν σε συνθήκες ασυδοσίας⁶⁷. Ο Δημήτριος Ζαμπακός, ένας Κωνσταντινουπολίτης γιατρός του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα που είχε σπουδάσει και εργαστεί στην Ιατρική Σχολή του Παρισιού, ήταν μέλος της Ιατρικής Ακαδημίας της ίδιας πόλης και εξέχον μέλος του ιατρικού κύκλου της Κωνσταντινούπολης αφού υπήρξε γιατρός του σουλτανικού παλατιού και διαφόρων ανώτερων αξιωματούχων της πόλης⁶⁸, είναι φορέας των κυρίαρχων απόψεων του ευρωπαϊκού και οθωμανικού ιατρικού σώματος της εποχής του, σχετικά με την ασθένεια και τη δημόσια υγιεινή. Στα πλαίσια αυτών, μελετά τη λέπρα στην οθωμανική επικράτεια κυρίως για να καταδείξει την επείγουσα ανάγκη για δημιουργία λεπροκομείων ως χώρων αυστηρού εγκλεισμού και παροχής ιατρικής περίθαλψης. Έμμεσα ωστόσο διατυπώνει κάποτε και εξωεπιστημονικές απόψεις που εξέφραζαν τα ανώτερα κοινωνικά στρώματα, όπως την περιφρονητική διάθεση προς τους φτωχούς ασθενείς που περιφέρονταν ελεύθεροι και την ουδέτερη στάση προς τους μη εγκλειστούς λεπρούς των ανώτερων στρωμάτων⁶⁹. Σε άλλο σημείο, η λέπρα αποδίδεται στο χαμηλό βιοτικό επίπεδο και στην έκλυτη ζωή των οικονομικά εξαθλιωμένων κοινωνικών ομάδων⁷⁰.

⁶⁶ *Ο.π.*, 192.

⁶⁷ Βλ. για παράδειγμα τις παρατηρήσεις του γάλλου περιηγητή Sonnini de Manoncourt που επισκέφθηκε το 1777 την Κρήτη και τα λεπροχώρια της: Σιμόπουλος, *ό.π.*, 399.

⁶⁸ Για αυτές τις υπηρεσίες του πιθανόν έφερε τον τίτλο του πασά και τα παράσημα μετζιτιγέ και οσμανί. Ο Ζαμπακός πάντως δεν αναφέρεται στις παραπάνω υπηρεσίες του. Για τα στοιχεία αυτά βλ. Σ. Μπόζη, *Ο ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης. Κοινότητα Σταυροδρομίου-Πέραν, 19^{ος}-20^{ος} αιώνας*, Αθήνα, 2002, 224.

⁶⁹ *Zambaco, ό.π.*, 2, 178.

⁷⁰ *Ο.π.*, 246-248.

1.β. Οι λεπροί της Μεσσηνίας: Διαφορές πόλης και επαρχίας

Τα ονόματα των ασθενών που έπαιρναν ημερησίως ψωμί είναι καταγραμμένα ένα προς ένα από τον αρτοποιό που έκανε τη διανομή του ψωμιού. Σχεδόν για όλους δηλώνεται και η καταγωγή τους. Είναι αξιοσημείωτο ότι όλοι, με μια μοναδική εξαίρεση όπου ο ασθενής ήταν από την πόλη του Ρεθύμνου⁷¹, κατάγονταν από την ύπαιθρο του σαντζακίου. Το φαινόμενο απαντά και σε άλλες περιοχές, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Ζαμπακού: στη Μυτιλήνη δε συνάντησε ασθενείς παρά μόνο σε χωριά⁷². στα λεπροκομεία της Κασταμονής και του Σκουταρίου κανένας από τους εγκλείστους δεν καταγόταν από πόλη, αλλά από χωριά της ευρύτερης σε κάθε περίπτωση περιοχής⁷³. Ο Ζαμπακός αποδίδει το φαινόμενο στις άσχημες συνθήκες διαβίωσης και διατροφής των κατοίκων των χωριών⁷⁴. Οι θέσεις αυτές ήταν διαδεδομένες μεταξύ των γιατρών της εποχής. Η λέπρα, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, συνδεόταν κυρίως με την ελλιπή και ανθυγιεινή διατροφή, τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσης και τις άσχημες συνθήκες υγιεινής των άπορων κυρίως στρωμάτων⁷⁵.

Είναι αυτή η αιτία που τελικά στους καταλόγους δεν εμφανίζονται κάτοικοι της πόλης του Ρεθύμνου ή μήπως οι ασθενείς της πόλης τύγχαναν διαφορετικής μεταχείρισης από τις αρμόδιες αρχές; Ποια ήταν η διαδικασία συγκέντρωσης των αρρώστων στη συνοικία (γιατί υποθέτουμε ότι δεν άφηναν τις εστίες τους εκούσια) των λεπρών; Για την Κρήτη, τέτοιου τύπου στοιχεία δεν είναι γνωστά. Υπάρχει μια πληροφορία του 1851 σχετικά με την άμεση εποπτεία μιας κοπέλας που εμφάνισε σημάδια της λέπρας, από μέρους των ηλικιωμένων και έγκριτων γυναικών του χωριού (*matrons*), οι οποίες τελικά αποφάνθηκαν ότι έπασχε από την ασθένεια· κατόπιν τούτου, η ασθενής στάλθηκε στη Μεσσηνία του Χάνδακα⁷⁶. Ο Ζαμπακός αναφέρεται σε μια περίπτωση λεπρού του Χάνδακα, που, μόλις παρουσίασε έντονα τα συμπτώματα της ασθένειας, το χωριό «απαίτησε» την αποπομπή του στη Μεσσηνία, ενώ μιλώντας γενικά για τη στάση των Κρητικών προς την ασθένεια, τονίζει τον άμεσο διωγμό των λεπρών από τα χωριά τους εξαιτίας κυρίως της αποστροφής των χωρικών προς την ασθένεια και τις παραμορφώσεις

⁷¹ Έγγρ. 212/1, το ένατο όνομα της αριστερής στήλης.

⁷² Zambaco, *ό.π.*, 108.

⁷³ *Ο.π.*, 274, 313.

⁷⁴ *Ο.π.*, 137, 177, 251-252.

⁷⁵ *Ο.π.*, 294, 302, όπου παρουσιάζονται οι ανακοινώσεις σε ιατρικό συνέδριο της εποχής σχετικά με τη λέπρα.

⁷⁶ Spratt, *ό.π.*, 39-40. Πρόκειται προφανώς για τις πρακτικές θεραπεύτριες που υπήρχαν στην επαρχία κυρίως, εκεί όπου συνήθως δεν υπήρχαν γιατροί ή νοσοκομεία. Βλ. και Zambaco, *ό.π.*, 317 για τις αντίστοιχες γυναίκες της περιοχής της Κασταμονής, που προσπαθούσαν να διαγνώσουν και να θεραπεύσουν τη λέπρα.

που αυτή προκαλεί⁷⁷. Για άλλες περιοχές ωστόσο, δίνει περισσότερες πληροφορίες: στη Χίο, όπου υπήρχε από πολύ νωρίς ένα οργανωμένο υγειονομικό σύστημα, ο δημοτικός γιατρός εξέταζε όποιον οι κάτοικοι θεωρούσαν ασθενή και, με τη συγκατάθεση του γιατρού, μεταφερόταν στο λεπροκομείο από τις διοικητικές αρχές⁷⁸. Στο Σκούταρι, οι τοπικές αρχές των κοντινών της Κωνσταντινούπολης περιοχών μετέφεραν υποχρεωτικά στο λεπροκομείο όποιον οι συμπολίτες ή συγχωριανοί του ανέφεραν ως λεπρό· για τις εντός Κωνσταντινούπολης περιπτώσεις καλούσαν πρώτα για διάγνωση της ασθένειας τον *ιμάμη* του λεπροκομείου⁷⁹. Μπορεί να εικάσει έτσι κανείς κατ' αναλογία ότι οι ασθενείς ή οι ύποπτοι ως ασθενείς του Ρεθύμνου διώκονταν από τον τόπο διαμονής τους με πρωτοβουλία κυρίως των κατοίκων της περιοχής, που ζητούσαν την επέμβαση των αρχών· το αν γινόταν ή όχι διάγνωση πριν τη μεταφορά τους στη Μεσσηνία, αν υπήρχε δηλαδή ένας θεσμοθετημένος τρόπος εξακρίβωσης της ασθένειας ή αρκούσαν οι υποδείξεις των κατοίκων, δεν είναι γνωστό. Αυτό που υποθέτουμε είναι ότι οι κεντρικές αρχές του σαντζακίου, αυτές δηλαδή που έδρευαν στην πόλη ήταν τελικά αρμόδιες για τη μεταφορά ή όχι του θεωρούμενου ως λεπρού στη Μεσσηνία, εφ' όσον η συνοικία βρισκόταν στην πόλη και ελεγχόταν, όπως θα δείξουμε και παρακάτω⁸⁰, από τις εκεί αρχές.

Δεν είναι απίθανο οι θεωρούμενοι ως λεπροί που διέμεναν στην πόλη, να πετύχαιναν την παραμονή στα σπίτια τους καθώς είχαν ευκολότερη πρόσβαση στις αρμόδιες υπηρεσίες και μπορούσαν ίσως να κερδίσουν ευνοϊκότερη μεταχείριση. Άλλωστε, αριθμητικά και αναλογικά με τον πληθυσμό της πόλης του Ρεθύμνου δε θα ήταν πολλοί. Στους καταλόγους από το 1871 έως το 1877 παρουσιάζεται ένας σταθερός αριθμός λεπρών, περίπου 50 άτομα. Αυτοί, σύμφωνα με τη διοικητική διαίρεση του 1881⁸¹, κατάγονταν κυρίως από τις επαρχίες Ρεθύμνου, Αγίου Βασιλείου και Αμαρίου· λιγότεροι ήταν από τις επαρχίες Σφακίων⁸² και Μυλοποτάμου. Αν δει κανείς το ποσοστό των ασθενών επί του συνολικού πληθυσμού των επαρχιών, μπορεί εντελώς υποθετικά να συναγάγει έναν πιθανό αριθμό για τους λεπρούς του Ρεθύμνου. Έτσι, τους μήνες Μάρτ και

⁷⁷ Zambaco, *ό.π.*, 173, 191.

⁷⁸ *Ο.π.*, 161.

⁷⁹ *Ο.π.*, 306, 312.

⁸⁰ Βλ. σελ 24-27 του παρόντος κειμένου.

⁸¹ Χρησιμοποιείται εδώ η διοικητική διαίρεση του 1881, καθώς αυτή τη χρονιά έγινε απογραφή του πληθυσμού και είναι έτσι δυνατό να αντλήσουμε στοιχεία για το ποσοστό των ασθενών επί του συνολικού πληθυσμού. Όλα τα αριθμητικά στοιχεία σχετικά με τον πληθυσμό της Κρήτης αντλήθηκαν από το βιβλίο του Σταυράκη, *ό.π.*, το οποίο παραθέτει τα αποτελέσματα της απογραφής του 1881. Στο εξής δε θα γίνονται παραπομπές στο βιβλίο του Σταυράκη όταν πρόκειται για ποσοτικές πληροφορίες σχετικά με τον πληθυσμό.

⁸² Οι επαρχίες Αγίου Βασιλείου και Σφακίων υπάγονταν την εποχή αυτή στο σαντζάκι των Σφακίων, αλλά οι λεπροί τους παρέμεναν στη Μεσσηνία του σαντζακίου του Ρεθύμνου, ελλείψει προφανώς αντίστοιχης συνοικίας στην περιοχή.

Νισάν του 1291 για παράδειγμα, (13/3-12/5/1875) 17 ή 18⁸³ άτομα προέρχονταν από την επαρχία Αγίου Βασιλείου, η οποία είχε συνολικό πληθυσμό περίπου 8.900 κατοίκους, 12 ή 13 από την επαρχία Ρεθύμνου, η οποία είχε συνολικό πληθυσμό περίπου 14.500 κατοίκους, 6 ή 8 από την επαρχία Αμαρίου, η οποία είχε συνολικό πληθυσμό περίπου 7.800, 5 από την επαρχία Μυλοποτάμου η οποία είχε πληθυσμό περίπου 14.500 και 3 από την επαρχία Σφακίων, η οποία είχε πληθυσμό περίπου 5.190⁸⁴. Αν υποθεθεί ότι στην πόλη του Ρεθύμνου, η οποία είχε πληθυσμό περίπου 9.280, η ασθένεια είχε τέτοια έξαρση όση και στην επαρχία με το μεγαλύτερο ποσοστό ασθενών, οι ασθενείς της πόλης θα ήταν περίπου 17, ένας όχι υπερβολικός αριθμός για μια πόλη τέτοιας έκτασης, ώστε να καταφέρνουν να μη γίνονται στόχος αν παρέμεναν στα σπίτια τους⁸⁵.

Ακόμα πιο εύκολα θα κέρδιζαν ευνοϊκή μεταχείριση από τις αρχές όσοι ανήκαν σε ισχυρές οικογένειες, οι οποίες ήταν κατά κύριο λόγο συγκεντρωμένες στην πόλη. Τα μέλη των παραπάνω οικογενειών κέρδιζαν εξάλλου ευκολότερα και την κοινωνική ανοχή (που είχε, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, βαρύνουσα σημασία) στο ζήτημα της παραμονής τους εντός της πόλης. Έτσι ίσως εξηγείται και η σύνδεση της ασθένειας με την οικονομική αθλιότητα: η λέπρα θεωρήθηκε η νόσος των φτωχών, διότι αυτοί ήταν πιο ανίσχυροι απέναντι στις τάσεις αποκλεισμού από μέρους του κοινωνικού συνόλου· στα λεπροκομεία και στις συνοικίες των λεπρών ο Ζαμπακός συναντούσε αποκλειστικά σχεδόν άπορους ασθενείς και ο ίδιος κατέληξε να θεωρεί από τις σημαντικότερες αιτίες της ασθένειας τη διατροφή και τις συνθήκες διαβίωσης. Η σύγχρονη ιατρική ωστόσο δεν έχει εξακριβώσει τα αίτια της ασθένειας και οι απόψεις των γιατρών του 19^{ου} αιώνα περί «ταξικών προτιμήσεων» της λέπρας, αμφισβητούνται από κάποιους⁸⁶. Έστω και αν δεχτούμε ότι το επίπεδο διαβίωσης έπαιζε κάποιο ρόλο στην ανθεκτικότητα του οργανισμού απέναντι στο μικρόβιο της λέπρας, το σίγουρο είναι ότι αυτό δεν ήταν απόλυτο: υπήρχαν και εύποροι

⁸³ Στους καταλόγους δηλώνεται μόνο το χωριό καταγωγής με αποτέλεσμα, σε περίπτωση συνωνυμίας χωριών από διαφορετικές επαρχίες, να υπάρχει αβεβαιότητα σχετικά με το χωριό και την επαρχία που δηλώνεται.

⁸⁴ Εγγρ. 251/1-2 (βλ. παράρτημα) και 251/4-5.

⁸⁵ Σχετικά με τους υπολογισμούς και τα στατιστικά στοιχεία που δίνονται, αξ σημειωθεί εδώ ότι πρόκειται για εικασίες που χρησιμοποιούνται με μεγάλη επιφύλαξη. Άλλωστε, πιθανότατα ο αριθμός των λεπρών της Μεσσηνίας δεν αντιστοιχούσε στον πραγματικό αριθμό των ασθενών του σαντζακίου: δε γνωρίζουμε δηλαδή αν όλα τα πρόσωπα του καταλόγου έπασχαν από την ασθένεια (ή αν είχαν σταλεί εκεί λόγω κάποιων παρεμφερών με της ασθένειας συμπτωμάτων, ή αν ανήκαν στους υγιείς κατοίκους της συνοικίας) και υποθέτουμε με αρκετή βεβαιότητα ότι δε στέλλονταν όλοι όσοι έπασχαν από λέπρα στη Μεσσηνία. Άλλωστε, εφ' όσον τα στοιχεία που διαθέτουμε καλύπτουν μόνο την ύπαιθρο, δεν είναι δυνατό να διατυπώνουμε συμπεράσματα για την πόλη, καθώς είναι άγνωστο αν η συχνότητα της ασθένειας ήταν η ίδια στον αστικό χώρο και στην ύπαιθρο.

⁸⁶ Υπάρχει ποικιλία απόψεων σε αυτό το ζήτημα: π.χ. στο P. Richards, *The medieval leper and his northern heirs*, Κέιμπριτζ-Νιου Τζέρσεϊ, 1977, 95-96, και στο λήμμα «Λέπρα», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, τόμ. 38, Αθήνα, 1989, 157 προβάλλεται η θέση ότι η λέπρα ήταν η ασθένεια των φτωχών. Η άποψη αμφισβητείται στο νεώτερο Krahenbuhl, *ό.π.*

ασθενείς της λέπρας. Έτσι, η απουσία ανθρώπων της πόλης από τη Μεσκηλιά του Ρεθύμνου, του Χάνδακα και άλλων περιοχών, όπως παρατήρησε ο Ζαμπακός, πρέπει να ερμηνευτεί διαφορετικά. Και ο ίδιος ο Ζαμπακός κάποτε γίνεται πιο διεισδυτικός: παρατηρεί ότι στη Σάμο, αντίθετα με ό,τι τον διαβεβαίωσαν οι αρχές, υπάρχουν λεπροί στην πόλη οι οποίοι μάλιστα δε διώχθηκαν⁸⁷. Στο Χάνδακα, ο ντόπιος γιατρός Ζαφειρίδης του υποδεικνύει δύο περιπτώσεις ασθενών οι οποίοι κατάφεραν να μην εκτοπιστούν στη Μεσκηλιά, αλλά να παραμείνουν στην πόλη με τον όρο να μην κυκλοφορούν σε δημόσιους χώρους και να παραμένουν στα σπίτια τους. Είχαν μάλιστα την οικονομική δυνατότητα να παρακολουθούνται από τον παραπάνω γιατρό και να ακολουθούν την αγωγή που αυτός τους πρότεινε, σε αντίθεση, όπως παρατηρεί ο Ζαμπακός, με τους αρρώστους της Μεσκηλιάς, τους οποίους δεν επισκέπτεται κανένας γιατρός⁸⁸.

Ένα ενδιαφέρον σημείο σχετικά με τις δυνατότητες των ισχυρών στρωμάτων της Αυτοκρατορίας τον 19^ο αιώνα, αφορά στη δυνατότητα εξασφάλισης πιστοποιητικών από ευρωπαίους γιατρούς. Αναφέρονται δύο περιπτώσεις ισχυρών προσώπων, ένα από τη Σάμο και ένα από τον Τσεσμέ της Μικράς Ασίας, που απέκτησαν πιστοποιητικά από γιατρούς του Παρισιού και της Βιέννης αντίστοιχα, τα οποία βεβαίωναν ότι η λέπρα δε μεταδίδεται και ως εκ τούτου δεν υπάρχει λόγος απομόνωσης των ασθενών αυτών⁸⁹. Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, αν και ο Χάνσεν είχε από το 1871 ανακαλύψει το μικρόβιο της λέπρας, το ζήτημα της μεταδοτικότητας δεν είχε λυθεί (και σήμερα ακόμα δεν είναι απόλυτα εξακριβωμένο), ωστόσο στους ιατρικούς κύκλους της Ευρώπης ήταν ισχυρή η άποψη της μη μεταδοτικότητας της ασθένειας⁹⁰. Φαίνεται λοιπόν ότι τα ευρωπαϊκά επιστημονικά νέα μεταδίδονταν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία⁹¹ και όσοι είχαν τη δυνατότητα να εκμεταλλευθούν τις εξελίξεις (σε συνδυασμό πάντα με το κύρος της οικογένειας και τις οικονομικές δυνατότητές της), απέφευγαν τον εγκλεισμό τους σε λεπροκομείο ή το διωγμό τους σε κάποια συνοικία λεπρών.

Οι λεπροί κάτοικοι της Μεσκηλιάς κατάγονταν συνεπώς κατά κύριο λόγο από την επαρχία και ένα ερώτημα που τίθεται εδώ είναι γιατί η συνοικία οργανώθηκε δίπλα στην έδρα του σαντζακίου, και όχι σε κάποιο μέρος της υπαίθρου. Ως απάντηση σε αυτό, υποθέτουμε ότι η συνοικία προοριζόταν κυρίως για τους ασθενείς της πόλης και ιδρύθηκε

⁸⁷ Zambaco, *ό.π.*, 56.

⁸⁸ *Ο.π.*, 178-181.

⁸⁹ *Ο.π.*, 82, 206.

⁹⁰ *Ο.π.*, 1-11.

⁹¹ Βλ. σελ. 32-35.

με πρωτοβουλία των εκεί αρχών⁹², γι' αυτό και βρίσκεται μόλις έξω από τα τείχη του Ρεθύμνου. Η απουσία κατοίκων της πόλης από τη Μεσσηνία κατά την περίοδο που μελετάμε, οφείλεται πιθανόν, όπως αναφέρθηκε, στο κοινωνικό στάτους των τυχόν λεπρών της πόλης. Επιπλέον, αν και δεν είναι γνωστό το πότε συστήθηκε η συνοικία, υπήρχε πάντως στα μέσα του 18^{ου} αιώνα⁹³ (πιθανότατα είχε συστηθεί πολύ νωρίτερα), σε μια εποχή όπου δεν είχαν εμφανιστεί ακόμα οι αντιλήψεις του 19^{ου} αιώνα περί υγειονομικής οργάνωσης των πόλεων της Αυτοκρατορίας. Τέλος, οι συνοικίες των λεπρών βρίσκονταν συνήθως κοντά στις πόλεις (συχνά δίπλα στα νεκροταφεία, όπως προαναφέρθηκε) εξαιτίας ίσως αυτής της επαφής που συντηρούσαν οι οθωμανικές κοινωνίες πριν από και μετά το Τανζιμάτ με τους λεπρούς τους: ζούσαν συνήθως αποκλεισμένοι από τις κοινωνικές λειτουργίες αλλά διατηρούνταν μια σύνδεση με τις κοινότητές τους, μέσω κυρίως της φιλανθρωπίας⁹⁴, η οποία για να λειτουργεί, έπρεπε οι λεπροί να βρίσκονται κοντά στις περιοχές απ' όπου εξοβελίστηκαν.

Ένα θέμα που απασχολούσε ευρωπαίους και οθωμανούς γιατρούς που μελετούσαν τη λέπρα στην Κρήτη, ήταν ο συντριπτικά μεγαλύτερος αριθμός χριστιανών ασθενών σε σχέση με τους μουσουλμάνους. Στους καταλόγους του Ρεθύμνου, οι οποίοι καλύπτουν ένα διάστημα έξι χρόνων περίπου, εμφανίζονται τρεις μόνο μουσουλμάνοι, ενώ ο συνολικός αριθμός των προσώπων των καταλόγων είναι περίπου 90⁹⁵. Το φαινόμενο αποδόθηκε και πάλι στις διαφορετικές διατροφικές συνήθειες και συνθήκες υγιεινής των δύο θρησκευτικών κοινοτήτων⁹⁶. Για το Ρέθυμνο ωστόσο, μια πιθανή αιτία είναι ότι από πληθυσμιακή άποψη οι μουσουλμάνοι της επαρχίας, απ' όπου προέρχονταν όλοι σχεδόν οι λεπροί της συνοικίας, αποτελούσαν τη συντριπτική μειοψηφία. Σύμφωνα με την απογραφή του 1881, στις περιοχές (εκτός της πόλης του Ρεθύμνου) που απαντούν στους καταλόγους, υπήρχαν συνολικά περίπου 44.000 χριστιανοί και περίπου 7.000 μουσουλμάνοι⁹⁷, οπότε ήταν λογικό και οι ασθενείς μουσουλμάνοι των περιοχών αυτών της υπαίθρου να είναι πολύ λιγότεροι από τους χριστιανούς. Στην πόλη του Ρεθύμνου αντίθετα, όπου όμως, όπως προαναφέρθηκε, δεν έχουμε στοιχεία σχετικά με την ασθένεια, έμεναν περίπου 6.700 μουσουλμάνοι και 2.450 χριστιανοί. Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι η αναλογία

⁹² Βλ. και τη διαταγή για τη συγκέντρωση των λεπρών του Χάνδακα και των γύρω περιοχών στη Μεσσηνία: τονίζεται ιδιαίτερα η επισταμένη έρευνα και η περισυλλογή των λεπρών της πόλης σε σχέση με τους υπόλοιπους λεπρούς. Σταυρινίδης, *Μεταφράσεις...*, ό.π., 15.

⁹³ Σιμόπουλος, ό.π., 281.

⁹⁴ Βλ. σελ. 4-7 και 37-39 του παρόντος κειμένου.

⁹⁵ Εγγρ. 156/2, 169/1, 212/1, 250/1-2, 251/1-2 (βλ. παράρτημα), 251/4-5.

⁹⁶ Zambaco, ό.π., 141, 247.

⁹⁷ Σταυράκης, ό.π., 77-112.

μουσουλμάνων και συνολικού πληθυσμού της επαρχίας, απέχει πολύ από την αναλογία μουσουλμάνων και πληθυσμού της Μεσσηνίας (στην επαρχία του σαντζακίου ήταν 1:7,2 ενώ στη Μεσσηνία 1:29). Συνεπώς, πρέπει να αναζητηθούν και άλλες ερμηνείες του φαινομένου.

1.γ. Υπηρεσίες και γραφειοκρατική διαδικασία

Στα έγγραφα που μελετώνται εδώ, καταγράφονται τα έξοδα για το ψωμί που διανεμήθηκε στους λεπρούς και ενδεείς. Η διαδικασία προβλέπει την έγκριση διαφόρων υπηρεσιών για να δοθούν στο τέλος τα ανάλογα χρήματα στον εντεταλμένο αρτοποιό. Αρχικά συντάσσεται ο ονομαστικός κατάλογος, μαζί με τις ημερήσιες μερίδες των ασθενών που πήραν ψωμί το συγκεκριμένο μήνα (αναφέρονται και οι αφίξεις, οι θάνατοι και οι αναχωρήσεις⁹⁸ του μήνα). Ακολουθούν οι υπολογισμοί της συνολικής ποσότητας του ψωμιού από μέρος του αρτοποιού, οι οποίοι υποβάλλονται στο διοικητικό συμβούλιο (*μετζλίς-ι ινταρέ*) του σαντζακίου, η ανάθεση του ελέγχου των υπολογισμών στο λογιστήριο (*μουχασεμπέ*), η ανάθεση από μέρος του λογιστηρίου στην αστυνομία (*ζαμπτιγέ*) της εξακρίβωσης του αν διανεμήθηκε το ψωμί και σε ποια ποσότητα, η απάντηση της αστυνομίας, η υποβολή των υπολογισμών στο διοικητικό συμβούλιο, η έγκριση του συμβουλίου και, τέλος, η πληρωμή του αρτοποιού και η έκδοση σχετικής απόφασης⁹⁹.

Τανζιμάτ: συγκεντρωτισμός και αποκέντρωση των θεσμών κοινωνικής αρωγής

Μια πρώτη παρατήρηση σχετικά με την όλη διαδικασία διανομής του ψωμιού είναι η εμπλοκή πολλών υπηρεσιών, οι έλεγχοι και οι πολλαπλές επικυρώσεις που απαιτούνται πριν να δοθούν τα χρήματα από το ταμείο του σαντζακίου (*μαλ σαντουγού*). Η κυρίως υπεύθυνη υπηρεσία ωστόσο είναι το διοικητικό συμβούλιο του σαντζακίου του Ρεθύμνου,

⁹⁸ Μια μόνο αναχώρηση σημειώνεται σε όλα τα έγγραφα συνολικά. Πρόκειται για κάποιον που πήγε στην Ελλάδα. Βλ. έγγρ. 251/5, σειρά 9.

⁹⁹ Έγγρ. 156/2, 158/1, 169/1-3, 212/1-1δ, 212/2-2δ, 250/1-2, 250/3δ, 251/1-2, 251/3δ, 251/4-6, 251/6δ.

το οποίο κατευθύνει τη διαδικασία και έχει τον τελευταίο λόγο για την έγκριση των χρημάτων. Στο συμβούλιο προέδρευε ο διοικητής του σαντζακίου και ασκών την εκτελεστική εξουσία στην περιοχή (*μουτασαρίφ*). Σύμφωνα με τον Οργανικό Νόμο¹⁰⁰, μια παραλλαγή του Νόμου περί Βιλαετίων που ίσχυσε σε όλη την Αυτοκρατορία, από το 1868 συστήθηκαν στην Κρήτη συμβούλια στις έδρες των τριών ανώτερων διοικητικών μονάδων του νησιού, δηλαδή του βιλαετίου (που ήταν ολόκληρο το νησί), των διοικήσεων (*σαντζάκ* ή *λιβά*) και των επαρχιών (*καζά*).

Μέλη του συμβουλίου, η σφραγίδα των οποίων επικυρώνει την τελική έγκριση των απαιτούμενων χρημάτων, είναι ο λογιστής του σαντζακίου (*μουχασεμπετζί*), ο αρχιγραμματέας για τα ελληνικά (*κιατίμπ-ι ταχριράτ-ι Ρουμί*) ο αρχιγραμματέας για τα τουρκικά (*κιατίμπ-ι ταχριράτ-ι Τουρκί*), ο δικαστής (*ναϊμπ*), ο δεσπότης (*ντεσπότης*), ο αναπληρωτής διοικητής (*μουαβίν*) και ο αρχιγραμματέας των βακουφίων (*μπας κιατίμπ-ι εβκάφ*). Πρόκειται για τα *ex officio* μέλη. Ως απλά «μέλη» (*αζά*) έβαζαν τις σφραγίδες τους οι αιρετοί, τρεις χριστιανοί και τρεις μουσουλμάνοι¹⁰¹. Η σύνθεση των συμβουλίων αυτών ήταν σύμφωνη με το πνεύμα των μεταρρυθμίσεων της εποχής: η αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση των επαρχιών της Αυτοκρατορίας συνδυαζόταν με τον παρεμβατισμό της κεντρικής διοίκησης, η ενίσχυση της οποίας ήταν και ο απώτερος στόχος των αλλαγών¹⁰². Ο ρόλος δηλαδή του συμβουλίου ήταν επικουρικός προς το διορισμένο από την Υψηλή Πύλη διοικητή. Επιπλέον, εκτός από τον επικεφαλής της χριστιανικής κοινότητας (το δεσπότη) και τους αιρετούς αντιπροσώπους των δύο θρησκευτικών κοινοτήτων, το συμβούλιο *απαρτιζόταν* από υπαλλήλους άμεσα διορισμένους από την Πύλη, όπως ήταν ο αναπληρωτής διοικητής, ο λογιστής και οι αρχιγραμματεείς¹⁰³.

Οι θέσεις των έξι αιρετών μελών από την άλλη, έδιναν τη δυνατότητα στη χριστιανική και μουσουλμανική ελίτ της περιοχής να μετάσχει στη διοίκηση. Οι προϋποθέσεις που έπρεπε να πληρούν τα μέλη αυτά, ήταν να είναι εγγράμματοι, να μην εργάζονται ως μισθωτοί, να μην έχουν χρεοκοπήσει, να μην έχουν διαπράξει κανένα αδίκημα και να είναι πνευματικά υγιείς¹⁰⁴. Εκλέγονταν από τα μέλη του συμβουλίου των επαρχιών που είχαν το ίδιο θρήσκευμα (οι χριστιανοί εξέλεγαν τους χριστιανούς του

¹⁰⁰ Σ. Παπαμανουσάκης (επιμ.), «Κρητικός Κώδιξ II. Περίοδος Β΄: Ημιαυτονομία (1868-1898)», *Τάλως* τόμ. Δ1 (1994), 71-115.

¹⁰¹ Έγγρ. 169/2, 212/2δ, 250/3δ, 251/3δ (βλ. παράρτημα), 251/6δ.

¹⁰² Davison, *ό.π.*, 201-206, M. Yazbak, 'The Municipality of a Muslim Town: Nablus 1868-1914', *Archiv Orientalní* 67.3 (Αύγουστος 1999), 341-348.

¹⁰³ Για τους υπαλλήλους του βιλαετίου και του σαντζακίου, βλ. το Νόμο περί Βιλαετίων στο Δ. Νικολαΐδης, *Οθωμανικοί κώδικες, ήτοι συλλογή απάντων των νόμων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, διαταγμάτων, κανονισμών, οδηγιών και εγκυκλίων*, τόμ. 3, Κωνσταντινούπολη, 1890, 2912-2920.

¹⁰⁴ Παπαμανουσάκης, *ό.π.*, 78, 98.

συμβουλίου και οι μουσουλμάνοι τους μουσουλμάνους), τα οποία με τη σειρά τους εκλέγονταν από τα αντίστοιχα μέλη των μικτών δικαστηρίων και τις ίδιου θρησκευματος δημογεροντίες των χωριών. Δεν υπήρχε δηλαδή καθολική ψηφοφορία· αντίθετα, το σύστημα αυτό έδινε τη δυνατότητα σε όσους, χριστιανούς και μουσουλμάνους της τοπικής κοινωνίας, μετείχαν στα ισχυρά πολιτικά, κοινωνικά και οικονομικά δίκτυα της περιοχής και στους ανώτερους θρησκευτικούς αξιωματούχους να καταλάβουν θέσεις στην τοπική εξουσία¹⁰⁵.

Το συμβούλιο του σαντζακίου, σε αναλογία με το συμβούλιο του βιλαετίου, ήταν αρμόδιο για διοικητικά ζητήματα της περιοχής, όπως «ο διοργανισμός δημαρχιών, καταστημάτων ευεργετικών ή αγαθοεργών, η εγκατάστασις ή η κατάργησις αγορών ή κοιμητηρίων, η αγορά, εκποίησης, αλλαγή, ανταλλαγή, προσωρινή παραχώρησις τόπων ή ιδιοκτησιών κοινών, η φροντίς της επανόδου των κατοίκων οίτινες εγκατέλιπον την πατρίδα των, αι επί τούτω αμοιβαί κλπ.»¹⁰⁶. Ήταν επίσης αρμόδιο για τη διαφύλαξη της δημόσιας υγείας¹⁰⁷. Στο πλαίσιο αυτών των λειτουργιών, το συμβούλιο του Ρεθύμνου ήταν υπεύθυνο μεταξύ άλλων για ένα θεσμό κοινωνικής αρωγής που σχετιζόταν και με τη δημόσια υγεία, την παροχή ψωμιού στους λεπρούς του σαντζακίου που ήταν περιορισμένοι στη Μεσσηνία.

Ως φορέας της κεντρικής οθωμανικής πολιτικής και, ως ένα βαθμό, των επιδιώξεων των ισχυρών τοπικών στρωμάτων, το συμβούλιο της διοίκησης είχε δυνατότητες άσκησης πολιτικής σε τοπικό επίπεδο, ενώ ήταν υπόλογο όχι μόνο στον εκπρόσωπο της κεντρικής εξουσίας (το διοικητή) αλλά και στο Υπουργείο Εσωτερικών όπου υπαγόταν¹⁰⁸. Η συγκεκριμένη εξάλλου κοινωνική παροχή χρηματοδοτούνταν από το κρατικό ταμείο, εφ' όσον εγκρινόταν κάθε φορά από το λογιστήριο του σαντζακίου. Στο ταμείο αυτό (το *μαλ σαντουγού*) συγκεντρώνονταν οι κρατικοί φόροι της περιοχής και καλύπτονταν τα τακτικά και έκτακτα έξοδα του σαντζακίου. Υπεύθυνοι για τη διαχείρισή του ήταν ο διοικητής και ο λογιστής¹⁰⁹. Έλεγχος των εσόδων και εξόδων του επαρχιακού ταμείου γινόταν και από

¹⁰⁵ Μια ιδέα σχετικά με το συσχετισμό δυνάμεων την εποχή αυτή στο νησί, δίνεται στο Καλλιατάκη-Μερτικοπούλου, *ό.π.*, 154-162. Ωστόσο, η σχεδόν αποκλειστική χρήση προξενικών εκθέσεων ως πρωτογενών πηγών απαιτεί επιφυλακτικότητα από μέρους του αναγνώστη απέναντι στις πληροφορίες που δίνονται στο συγκεκριμένο κεφάλαιο.

¹⁰⁶ Παπαμανουσάκης, *ό.π.*, 93.

¹⁰⁷ Νικολαΐδης, *ό.π.*, 2962-2963.

¹⁰⁸ C. Findley, *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Πρίνστον-Νιου Τζέρσεϊ, 1980, 181-182.

¹⁰⁹ Νικολαΐδης, *ό.π.*, τόμ. 4, 3762-3765. Για την ερμηνεία του όρου *μαλ σαντουγού* ως «κρατικό ταμείο» βλ. M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, τόμ. 2, Κωνσταντινούπολη, 1951, 403.

τις κεντρικές υπηρεσίες του Υπουργείου Οικονομικών¹¹⁰. Τέσσερις κατάλογοι με τα μηνιαία έκτακτα έξοδα του σαντζακίου, οι οποίοι έχουν συνταχθεί από το λογιστήριο της περιοχής και βρέθηκαν στο οθωμανικό αρχείο των Γ. Α. Κ., είναι προφανώς αναφορές προς τις κεντρικές υπηρεσίες¹¹¹. Στους τρεις από αυτούς, αναφέρονται και τα μηνιαία έξοδα για το ψωμί που δινόταν στους λεπρούς¹¹².

Στο σημείο αυτό τίθεται το ερώτημα ποιο από τα δύο κέντρα εξουσίας, το βιλαέτι ή η Κωνσταντινούπολη, είχε την πρωτοβουλία για τη θεσμοθέτηση της αρωγής. Ήταν δηλαδή ο θεσμός μια κεντρική κρατική πολιτική ή η Κρήτη αποτελούσε εξαίρεση; Η παροχή ψωμιού στους λεπρούς του Χάνδακα ξεκίνησε επί Βελή Πασά ως διοικητή της Κρήτης, δηλαδή περίπου το 1850¹¹³. Πιθανότατα τότε εφαρμόστηκε ο θεσμός σε όλο το νησί. Κρίνοντας από άλλες περιοχές, φαίνεται ότι η αρωγή προς τους λεπρούς κάθε τόπου ήταν τοπική υπόθεση. Κατ' αρχάς στην οθωμανική πρωτεύουσα, όπου πρώτα θα εφαρμοζόταν κάθε κεντρική πολιτική, 200 περίπου λεπροί περιφέρονταν στους δρόμους επατώντας, χωρίς να υπάρχει καμία κρατική πρόνοια για αυτούς¹¹⁴. Η περίπτωση της Κωνσταντινούπολης ωστόσο δεν είναι ίσως κατάλληλη για να γίνουν συγκρίσεις καθώς ο όγκος του πληθυσμού της και η συνεχής προσέλευση ατόμων και ομάδων πρέπει να καθιστούσε την κατάσταση στην πόλη ανεξέλεγκτη.

Στην Κασταμονή, ο διοικητής της περιοχής παραχωρούσε στους λεπρούς ένα χρηματικό ποσό¹¹⁵, ενώ σε διάφορα νησιά του Αιγαίου ίσχυαν διαφορετικά συστήματα: οι λεπροί της Σάμου, της Μυτιλήνης και της Χίου συντηρούνταν από την εκκλησία και τη φιλανθρωπία των ιδιωτών των δύο νησιών¹¹⁶, στην Κάλυμνο μια φιλανθρωπική επιτροπή εξασφάλιζε υλική βοήθεια προς τους ασθενείς¹¹⁷, στη Σύμη η κοινότητα είχε οργανώσει την τακτική παροχή αρωγής προς τους λεπρούς¹¹⁸, ενώ στη Ρόδο, παρ' όλο που είχε ιδρυθεί λεπροκομείο, δεν είχε ληφθεί καμία πρόνοια για τους λεπρούς, οι οποίοι ζούσαν

¹¹⁰ Νικολαΐδης, *ό.π.*, τόμ. 3, 2912.

¹¹¹ Έγγρ. 198: Μαρτ 1287 (13/3-12/4/1871), έγγρ. 200/1: Εϊλούλ 1287 (13/9-12/10/1871), έγγρ. 204/24: Τεσρίν-ι Σανί 1291 (13/11-12/12/1875), έγγρ. 265/1: δε σώζεται η χρονολογία.

¹¹² Έγγρ. 200/1, 204/25, 265/1. Στο έγγρ. 198 δεν αναφέρονται τα συγκεκριμένα έξοδα.

¹¹³ Spratt, *ό.π.*, 41-42.

¹¹⁴ Zambaco, *ό.π.*, 2, 312. Οι λεπροί που ήταν έγκλειστοι στο λεπροκομείο της πόλης, έπαιρναν καθημερινά ψωμί και μηνιαία ένα χρηματικό ποσό, τα οποία όμως λάμβαναν από την ίδρυση του λεπροκομείου, τον 16^ο αιώνα, καθώς ήταν όρος της λειτουργίας του βακουφίου. Το 19^ο αιώνα, τη διαχείριση του λεπροκομείου είχε αναλάβει το Υπουργείο Βακουφίων, το οποίο συνέχιζε τις παροχές προς τους έγκλειστους ασθενείς. Βλ. *ό.π.*, 320-321.

¹¹⁵ *Ο.π.*, 276.

¹¹⁶ *Ο.π.*, 60-61, 68-69, 138-139, 143.

¹¹⁷ *Ο.π.*, 242.

¹¹⁸ *Ο.π.*, 254-255.

από την επαιτεία¹¹⁹. Τέλος, στην Κω και στην Τήλο, οι λεπροί δε ζούσαν καν απομονωμένοι, αλλά παρέμεναν εντός των κοινοτήτων τους¹²⁰. Δεν υπήρχε δηλαδή μια πολιτική σχετικά με τους ασθενείς της λέπρας η οποία επιβλήθηκε από το κέντρο: επαφιόταν όπως φαίνεται στις τοπικές αρχές το πώς θα αντιμετώπιζαν το ζήτημα. Αυτές οι αρχές ήταν ωστόσο υπόλογες στο κέντρο και, δίχως την έγκριση των κεντρικών αρχών δεν μπορούσαν να εφαρμόσουν τις πολιτικές τους.

Συμπερασματικά, η οργάνωση του συγκεκριμένου θεσμού που αφορούσε στην αρωγή των λεπρών του σαντζακίου του Ρεθύμνου, ήταν σύμφωνη με το πνεύμα του Τανζιμάτ: κύρια υπεύθυνη ήταν η τοπική διοίκηση που όμως έδινε αναφορά στις κεντρικές αρχές, μέσω των οικονομικών αναφορών και των υπαλλήλων που είχαν διοριστεί από την Υψηλή Πύλη και εξέφραζαν, θεωρητικά τουλάχιστον, τις κεντρικές κατευθύνσεις σε τέτοιου τύπου ζητήματα. Έτσι, ο συγκερασμός τοπικών και κεντρικών πολιτικών είχε ως αποτέλεσμα τη θεσμοθέτηση της παροχής βοήθειας προς μια αδύναμη πληθυσμιακή ομάδα της περιοχής που έπρεπε από την άλλη να περιθωριοποιηθεί σε πιο οργανωμένη βάση.

Θεσμοθέτηση και εξέλιξη της αρωγής προς τους λεπρούς

Στο πλαίσιο της ευρύτερης πολιτικής που αποσκοπούσε στην «ευταξία» των οθωμανικών πόλεων, όπως προωθούνταν επί Τανζιμάτ¹²¹, και στην αυξημένη βαρύτητα που δόθηκε την εποχή αυτή στη διαφύλαξη της δημόσιας υγείας, ομάδες που αποτελούσαν δυνάμει κίνδυνο για τον πρώτο ή το δεύτερο όρο έπρεπε να αποκλειστούν. Οι λεπροί συγκεκριμένα, έθιγαν την αισθητική της πόλης λόγω της αποκρουστικής συνήθως όψης τους, αποτελούσαν παραφωνία στην εικόνα μιας ευημερούσας πόλης, καθώς ήταν κατά πλειοψηφία φτωχοί και επιδίδονταν στην επαιτεία, και ταυτόχρονα ήταν ένας κίνδυνος για τη δημόσια υγεία, σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής¹²². Ας σημειωθεί εδώ ότι η επαιτεία των λεπρών και η ανάμειξή τους κατά συνέπεια με τον υπόλοιπο πληθυσμό, υπήρξε ένα φαινόμενο της εποχής που μελετάμε εδώ, και που προφανώς η τοπική εξουσία θέλησε να περιορίσει μέσω της προσφοράς υλικής βοήθειας στους ασθενείς: κατά τον έλεγχο που έκανε η αστυνομία για την εξακρίβωση των στοιχείων που έδωσε ο αρτοποιός για το μήνα Μάρτ του 1291

¹¹⁹ Ο.π., 258-261.

¹²⁰ Ο.π., 247-248, 251-252.

¹²¹ Βλ. σελ. 15-17 του παρόντος κειμένου.

¹²² Για τη σχέση ασθένειας και οικονομικής κατάστασης του ατόμου, βλ. σελ. 20-22. Όπως θα αναλυθεί παρακάτω, ο φόβος για τη μετάδοση της ασθένειας δεν ήταν απόλυτος τελικά, ούτε κατά τον 19^ο αιώνα. Παρ' όλ' αυτά, η απειλή για τη δημόσια υγεία αποτελούσε ένα κυρίαρχο πρόσημα για την περιθωριοποίηση των ασθενών της λέπρας. Βλ. σελ. 33-34 του παρόντος κειμένου.

(13/3-12/4/1875), αφαιρέθηκαν οι μερίδες όσων επαιτούσαν περιφερόμενοι και δε βρίσκονταν στη Μεσσηνία¹²³. Η ίδια διαδικασία τηρήθηκε και για τους μήνες Νισάν (13/4-12/5/1875) και Μαγίς του 1291 (13/5-12/6/1875)¹²⁴, οπότε και σημειώνεται ότι αφαιρούνται όσοι περιφέρονται και δεν είναι εγκατεστημένοι στη Μεσσηνία¹²⁵.

Την περίοδο λοιπόν αυτή δόθηκε μεγαλύτερη προσοχή στην περιθωριοποίηση των ασθενών της λέπρας· εκτός από τη συνέχιση του περιορισμού τους σε μια ιδιαίτερη συνοικία (που είχε αρχίσει πριν από το Τανζιμάτ, όπως και σε άλλες περιοχές της Αυτοκρατορίας), η θεσμοθέτηση της κρατικής αρωγής προς αυτούς, τους έθετε κατά κάποιο τρόπο κάτω από την εποπτεία των τοπικών αρχών. Ο χαρακτήρας πρώτα απ' όλα της συνοικίας των λεπρών είναι δηλωτικός της στάσης της τοπικής κοινωνίας και εξουσίας προς όσους έπασχαν από την ασθένεια. Η Μεσσηνία, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ήταν πιθανόν ο χώρος του περιθωρίου· και η κύρια ακόμα ομάδα, για την οποία ιδρύθηκε η συνοικία, οι λεπροί, δε συγκεντρωνόταν εκεί για να τους προσφερθεί ιατρική ή άλλου είδους φροντίδα (πράγμα που είχε ανάγκη) ούτε υπήρχε κάποιου είδους πρόνοια (εκτός από την παροχή ψωμιού)· διώκονταν σε αυτό το μέρος για να βρίσκονται εκτός της κοινωνίας. Αναφορικά με την απουσία οποιασδήποτε ιατρικής ή φαρμακευτικής παροχής προς τους ασθενείς της λέπρας, ας σημειωθεί ότι συνέβαινε σε μια εποχή όπου η Οθωμανική Αυτοκρατορία κατευθυνόταν προς πολιτικές πρόνοιες. Σχετικά με την ιατρική περίθαλψη δε των υπηκόων, από το 1871 θεσπίστηκε η πρόσληψη γιατρού και φαρμακοποιού από τους δήμους με το σκοπό να παρέχουν δωρεάν ιατρική και φαρμακευτική φροντίδα στους οικονομικά αδύναμους κατοίκους των δήμων¹²⁶. Πρόνοια (με στόχο την ενίσχυση του κύρους και του ρόλου του κράτους στην κοινωνία) και έλεγχος της δημόσιας υγείας ήταν τα κίνητρα για τη θέσπιση ενός τέτοιου νόμου, ενώ για τους λεπρούς μπορεί να λεχθεί μόνο το δεύτερο: περιθωριοποιούνταν ως κίνδυνος για τη δημόσια υγεία χωρίς ωστόσο να είναι αποδέκτες της κρατικής πρόνοιες¹²⁷.

¹²³ Έγγρ. 251/2, κείμεν. δ (βλ. παράρτημα).

¹²⁴ Έγγρ. 251/5 κείμεν. δ και έγγρ. 250/2 κείμεν. δ αντίστοιχα.

¹²⁵ Η κρατική αρωγή δηλαδή υπήρξε ένας έμμεσος τρόπος περιορισμού του φαινομένου. Δεν υπάρχουν στα έγγραφα που χρησιμοποιούνται εδώ στοιχεία περί απαγόρευσης της επαίτειας των λεπρών. Ίσως να τους απαγορευόταν η διέλευση στην πόλη του Ρεθύμνου, όπως συνέβαινε και στο Χάνδακα, (βλ. σελ. 13-14) αλλά πιθανόν όχι η επαίτεια έξω από την πόλη. Οι λεπροί άλλωστε, ως μια νοσούσα ομάδα, ανήκαν στην κατηγορία όσων «δικαιούνταν» να ζητούν ελεημοσύνη και ίσως οι αρχές να ήταν ανεκτικές ως προς το συγκεκριμένο θέμα. Για το θέμα της επαίτειας και της κατηγοριοποίησης των οικονομικά αδύναμων ομάδων βλ. σελ. 14, υποσημ. 53· για την ασυλοποίησή τους την εποχή αυτή, βλ. σελ. 40-42.

¹²⁶ Νικολαΐδης, *ό.π.*, τόμ. 4, 4317-4318.

¹²⁷ Ο Ζαμπακός αναφέρεται συχνά στην εγκατάλειψη των λεπρών από μέρους των κοινωνιών τους και του κράτους. Για την Κρήτη και την απουσία ιατρικής φροντίδας προς τους εκτοπισμένους λεπρούς βλ. *Zambaco, ό.π.*, 181.

Αυτό που τους προσφερόταν, ήταν ένα είδος από τις βασικές ανθρώπινες ανάγκες, ώστε να μην είναι αναγκασμένοι να βγαίνουν εκτός συνοικίας σε αναζήτηση τροφής και να αναμειγνύονται με τους υπόλοιπους κατοίκους της περιοχής. Το σκεπτικό αυτό διαφαίνεται από την υπαγωγή των εξόδων για τους λεπρούς στην κατηγορία των εξόδων για τη «δημόσια τάξη» του σαντζακίου, όπου εντάσσονταν για παράδειγμα και τα έξοδα των φυλακών¹²⁸. Φαίνεται ωστόσο ότι εφαρμόστηκαν ευρωπαϊκά πρότυπα οργάνωσης σε θέματα δημόσιας υγείας και ο όρος είναι ευρωπαϊκής προέλευσης, όπως και στην Ελλάδα, όπου τα μέτρα για την υγεία εντάσσονταν στην ίδια κατηγορία, δηλαδή της «δημόσιας τάξης και ασφάλειας»¹²⁹. Υπάρχει προφανώς η ίδια λογική στη χρήση των συγκεκριμένων όρων: η προφύλαξη του πληθυσμού από τις ασθένειες, μια βασική υποχρέωση του κοινωνικού κράτους που συστηνόταν την εποχή αυτή, γινόταν μέσω του κοινωνικού ελέγχου, της επιτήρησης της «δημόσιας τάξης και ασφάλειας».

Η σίτιση λοιπόν των λεπρών της Μεσσηνίας το 1871 αποτελούσε ένα θεσμό που λειτουργούσε στο πλαίσιο του κρατικού παρεμβατισμού. Η οργάνωσή του άλλωστε, δηλώνει μια προσπάθεια ελέγχου της συνοικίας από μέρους των τοπικών αρχών. Κατ' αρχάς, υπήρχε ένας ονομαστικός κατάλογος που κατέθετε στις αρχές ο αρτοποιός που έκανε τη διανομή του άρτου. Ο κατάλογος ενημερωνόταν για τα απολεσθέντα ή τα νέα πρόσωπα για κάθε μήνα, με τις συγκεκριμένες ημερομηνίες της άφιξης, αναχώρησης ή του θανάτου τους. Εκτός από τους καταλόγους αυτούς, όπως αναφέρεται σε ένα από τα σχετικά έγγραφα, οι τοπικές αρχές τηρούσαν και ένα είδος αρχείου με τα ονόματα των λεπρών της συνοικίας, με το οποίο αντιπαρέβαλλαν τα στοιχεία που κατέθετε ο αρτοποιός¹³⁰.

Επιπλέον, μέσα από τα έγγραφα, τα οποία καλύπτουν μια περίοδο περίπου έξι χρόνων, διαφαίνεται μια προοδευτική εξέλιξη της διαδικασίας σε οργανωμένη διοικητική λειτουργία. Ένα βασικό στοιχείο δηλωτικό της εξέλιξης αυτής είναι η ανάμειξη όλο και περισσότερων υπηρεσιών. Ενώ αρχικά (στον κατάλογο του 1871) αρκούσε η εξακρίβωση από μέρους του λογιστηρίου των στοιχείων που κατέθετε ο αρτοποιός και η σύγκρισή τους με τα «τοπικά αρχεία»¹³¹, τέσσερα χρόνια αργότερα, είχε καθιερωθεί το λογιστήριο να

¹²⁸ Έγγρ. 204/25, Τεσρίν-ι Σανί 1291 (13/11-12/12/1875): ο οθωμανικός όρος είναι «zabt ü rabt-i 'umūmī».

¹²⁹ Μ. Κορασίδου, *Όταν η αρρώστια απειλεί. Επιτήρηση και Έλεγχος της Υγείας του Πληθυσμού στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα, 2002, 33-37. Σύμφωνα με την Κορασίδου, η Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα ακολούθησε τις ευρωπαϊκές μεθόδους στην οργάνωση της δημόσιας υγείας, σε μια προσπάθεια αποποίησης του οθωμανικού παρελθόντος της.

¹³⁰ Έγγρ. 169/2, κείμεν. β: «...firuncı Pandeli veled-i Hristo tarafından ta'kid olunmuş işbu defterde gösterilmiş ve esāmī-i muharrer (sic) kuyūd-i mahāliyyeye (sic) muvāfik bulunmuş oldığından...».

¹³¹ Έγγρ. 169/2, κείμεν. β.

αναθέτει στην αστυνομία τον έλεγχο των παραπάνω στοιχείων¹³². Η εξακρίβωση τότε γινόταν επί τόπου, στη συνοικία των λεπρών, όπου η αστυνομία διαπίστωνε κάθε φορά ότι κάποιος από όσους είχαν πάρει ψωμί δε βρίσκονταν στη Μεσκηλιά αλλά επαιτούσαν περιφερόμενοι και αφαιρούσε την αξία του μεριδίου τους από το τελικό ποσό που θα καταβαλλόταν στο φούρναρη. Δύο χρόνια αργότερα, η αστυνομία ανέθετε σε ειδικό υπάλληλο της επαρχιακής διοίκησης τη διερεύνηση των παραπάνω στοιχείων¹³³.

Σημαντική άλλωστε ένδειξη για τη σταδιακή παγίωση του θεσμού, είναι η υπαγωγή των εξόδων αυτών σε συγκεκριμένο τομέα της τοπικής διοίκησης («δημόσια τάξη»), όπως έχει ήδη αναφερθεί. Ενώ αρχικά, στον κατάλογο εξόδων του σαντζακίου για το μήνα Εϊλούλ του 1287 (13/9-12/10/1871), τα χρήματα για το ψωμί των λεπρών εντάσσονταν στη γενική κατηγορία των εκτάκτων εξόδων για τις εσωτερικές υποθέσεις¹³⁴, τέσσερα χρόνια αργότερα υπάγονταν στην παραπάνω υπηρεσία¹³⁵. Σε αυτόν τον τελευταίο κατάλογο γίνεται γενικά διάκριση των εκτάκτων εξόδων της περιοχής σε τομείς, γεγονός που μαρτυρά τη διεξοδικότερη γραφειοκρατική οργάνωση με το πέρασμα των χρόνων, και, ταυτόχρονα, τη θεσμοθέτηση κάποιων τοπικών υπηρεσιών.

Ένα ακόμα στοιχείο είναι η εξέλιξη των ονομαστικών καταλόγων, που ενημερώνονταν, όπως προαναφέρθηκε, από τον αρτοποιό που διάνεμε το ψωμί, αλλά βασίζονταν πιθανότατα σε αρχεία που τηρούνταν από τις αρχές. Παρατηρείται λοιπόν ότι οι κατάλογοι γίνονται όλο και πιο αναλυτικοί όσον αφορά στα στοιχεία των ασθενών της λέπρας. Τις χρονιές 1871-1872 σημειωνόταν μόνο το ονοματεπώνυμο αυτών των ατόμων¹³⁶, ενώ το 1875 είχε καθιερωθεί η αναγραφή και του χωριού προέλευσής τους¹³⁷. Γινόταν επίσης προσπάθεια συμπλήρωσης όσων από τα παραπάνω δεδομένα ήταν άγνωστα. Έτσι, παρατηρείται σε περιπτώσεις π.χ. όπου το επώνυμο ή η καταγωγή κάποιου ή κάποιας ήταν άγνωστα, να συμπληρώνονται σε επόμενους καταλόγους¹³⁸. Το ενδιαφέρον άλλωστε των αρχών για την ακριβή ενημέρωση των ονομαστικών καταλόγων των λεπρών, φαίνεται και από τη λεπτομερή καταγραφή του ποιοι έφυγαν, ήρθαν ή πέθαναν το συγκεκριμένο μήνα και ποια ημερομηνία.

¹³² Έγγρ. 251/2, κείμε. γ, δ, ε (βλ. παράρτημα), έγγρ. 251/5, κείμε. γ, δ, ε, έγγρ. 250/2, κείμε. δ, ε, στ.

¹³³ Έγγρ. 212/1, κείμε. γ και έγγρ. 212/1δ. Ο υπάλληλος αναφέρεται ως «orṭa (sic) ḳarī memūṛi». Ο όρος orṭa ḳarī πιθανόν δηλώνει την κεντρική επαρχιακή διοικητική υπηρεσία.

¹³⁴ Έγγρ. 200/1.

¹³⁵ Έγγρ. 204/25.

¹³⁶ Έγγρ. 169/1, 156/2.

¹³⁷ Έγγρ. 251/1-2 (βλ. παράρτημα), 251/4-5, 250/1-2, 212/1.

¹³⁸ Έγγρ. 169/1, σειρά 47, έγγρ. 251/1, σειρά 34.

Ένα άλλο θέμα που σχετίζεται με τη συστηματοποίηση της αρωγής προς τους ασθενείς της λέπρας είναι η αρχική παροχή άρτου και σε κάποιους φτωχούς κατοίκους της συνοικίας¹³⁹, γεγονός που δεν απαντά σε επόμενα έγγραφα, δηλαδή από το 1872 και μετά. Είναι πιθανό μέχρι τότε η παροχή ψωμιού να μη γινόταν αυστηρά προς τους λεπρούς, αλλά και προς κάποιους «ενδεείς» (που είναι η μετάφραση του όρου *μουχτατζίν* του εγγράφου), πράγμα που άλλαξε από ένα σημείο και έπειτα, στα πλαίσια της συστηματοποίησης του θεσμού.

1.δ. Τανζιμάτ και οργάνωση της δημόσιας υγείας

Μέσω ενός θεσμού αρωγής που σταδιακά συστηματοποιήθηκε, επιτυγχανόταν η επίβλεψη του ασθενούς πληθυσμού της Μεσσηνίας. Ποια όμως ήταν τα κίνητρα αυτής της πολιτικής και γιατί μια πόλη, περισσότερο τον 19^ο αιώνα, ήθελε να ασκεί κάποιο έλεγχο σε μια περιθωριοποιημένη ομάδα; Εκτός από τις νέες τάσεις περί αισθητικής της πόλης, που έχουν ήδη αναφερθεί¹⁴⁰, σημαντικό ρόλο έπαιζαν και οι αντιλήψεις περί δημόσιας υγείας που κυριαρχούσαν την εποχή αυτή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και οι ανάλογες κρατικές πολιτικές στο πλαίσιο της μεταρρυθμιστικής κατεύθυνσης της εποχής προς ένα κράτος πρόνοιας και παρεμβατισμού. Οι αλλαγές στα ζητήματα της υγείας και της ιατρικής είχαν ξεκινήσει από το δεύτερο τέταρτο του αιώνα, όταν επί Μαχμούτ Β΄ (1808-1839) ιδρύθηκε η πρώτη Ιατρική Σχολή (1827) που ξέφευγε από το παραδοσιακό σύστημα των μεντρεσέδων¹⁴¹. Λίγα χρόνια αργότερα (το 1838), ιδρύθηκε το Συμβούλιο Υγείας (*Μετζλίσ-ι Ουμούρ-ι Σιχιγιέ*) με στόχο την υγειονομική θωράκιση της Αυτοκρατορίας, κυρίως απέναντι στις επιδημίες της εποχής (χολέρα και πανούκλα)¹⁴². Και στις δύο περιπτώσεις χρησιμοποιήθηκαν και ευρωπαίοι γιατροί, σε μια προσπάθεια της οθωμανικής διοίκησης να αξιοποιήσει τις ευρωπαϊκές επιστημονικές ανακαλύψεις στον ιατρικό τομέα.

Τα μέτρα για την οργάνωση της δημόσιας υγείας και της ιατρικής εκπαίδευσης συνεχίστηκαν την εποχή του Τανζιμάτ, για να κορυφωθούν επί Αμπντουλχαμίτ Β΄ (1876-1909), όταν ιδρύθηκε το Ινστιτούτο κατά της λύσσας (1887) και το Αυτοκρατορικό

¹³⁹ Βλ. σελ. 14-17.

¹⁴⁰ Βλ. σελ. 15-17.

¹⁴¹ Lewis, *The emergence...ό.π.*, 82-83. Ας σημειωθεί εδώ ότι η Σχολή προοριζόταν αρχικά μόνο για τους στρατιωτικούς γιατρούς και ότι, το πρώτο διάστημα λειτουργίας της τουλάχιστον, οι «πολιτικοί» γιατροί εκπαιδεύονταν σύμφωνα με το παραδοσιακό σύστημα. Για τη νομική κατοχύρωση της Σχολής ως μοναδικού συστήματος εκπαίδευσης των γιατρών βλ. παρακάτω.

¹⁴² D. Panzac, 'Tanzimat et santé publique: les débuts du conseil sanitaire de l' empire ottoman', στη συλλογή άρθρων που ανατυπώθηκαν με τον τίτλο *Population et santé dans l' empire ottoman (XVIIIe – XXe siècles)*, Κωνσταντινούπολη, 1996, 79-85.

Ινστιτούτο Βακτηριολογίας (1893)¹⁴³. Στη δεκαετία που μας αφορά εδώ (1870-1880), το Ιατρικό Συμβούλιο ήταν δια νόμου υπεύθυνο για την επιτήρηση της δημόσιας υγείας στην Αυτοκρατορία: ήταν αρμόδιο για σημαντικά ιατρικά ζητήματα που προέκυπταν σε οποιοδήποτε μέρος της οθωμανικής επικράτειας και διορίζε μάλιστα, όταν το έκρινε αναγκαίο, ιατρικούς επόπτες στα κέντρα των σαντζακίων¹⁴⁴. Όσο για το ιατρικό επάγγελμα, είχε την περίοδο αυτή θεσπιστεί ότι ως γιατροί αναγνωρίζονταν μόνο οι απόφοιτοι της αυτοκρατορικής Ιατρικής Σχολής ή ξένων πανεπιστημίων¹⁴⁵. Μέσα σε αυτή τη δεκαετία καθιερώθηκε εξάλλου η πρόσληψη δημοτικών γιατρών που έχει αναφερθεί παραπάνω¹⁴⁶. Υπήρχε δηλαδή ένα ελεγχόμενο σύστημα με επικεφαλής το Συμβούλιο Υγείας, το οποίο καθόριζε την κεντρική πολιτική στον τομέα της δημόσιας υγείας και παρενέβαινε όπου χρειαζόταν σε θέματα των επαρχιών, και, ταυτόχρονα, ένα αποκεντρωτικό σύστημα, αυτό των δημοτικών γιατρών, οι οποίοι είχαν λόγο σε τοπικά ζητήματα σχετικά με την υγεία του πληθυσμού¹⁴⁷. Αυτοί οι θεσμοί βασιζόνταν σε μεγάλο βαθμό στα ευρωπαϊκά πρότυπα, καθώς ήταν στελεχωμένοι είτε από ευρωπαίους γιατρούς, είτε από Οθωμανούς οι οποίοι είχαν σπουδάσει σε ευρωπαϊκά πανεπιστήμια ή στην αυτοκρατορική Σχολή, που ήταν κατά πολύ προσανατολισμένη στις ευρωπαϊκές επιστημονικές κατευθύνσεις.

Οι θέσεις των ευρωπαϊκών και οθωμανικών ιατρικών κύκλων για τη λέπρα συγκεκριμένα, μπορούν να ανιχνευθούν στο έργο ενός σύγχρονου οθωμανού γιατρού, του Ζαμπακού, το έργο του οποίου έχει αναφερθεί παραπάνω και έχει αποτελέσει βασική πηγή για αυτή την εργασία¹⁴⁸. Ο Ζαμπακός δεν πίστευε στη μεταδοτικότητα της λέπρας από άνθρωπο σε άνθρωπο: απέδιδε την ασθένεια στις άσχημες συνθήκες διαβίωσης, όπως πολλοί γιατροί της εποχής του¹⁴⁹ και, ίσως, στην κληρονομικότητα. Παρ' όλα αυτά, πίστευε ότι οι ασθενείς έπρεπε να εγκλείονται σε ιδρύματα, γιατί αποτελούσαν κίνδυνο για τη δημόσια υγεία, μια άποψη που προβάλλεται συχνά στο έργο του και η ανάδειξη της οποίας φαίνεται ότι ήταν και ο απώτερος στόχος της έρευνάς του. Τα ιδρύματα αυτά όμως έπρεπε κατά το Ζαμπακό να λειτουργούν και ως χώροι ιατρικής φροντίδας, όχι μόνο ως

¹⁴³ A. M. Moulin, 'L' hygiène dans la ville: la médecine ottomane à l' heure pastorienne (1887-1908)', *Villes ottomanes ...*, ό.π., 186-188, 194-209.

¹⁴⁴ Νικολαΐδης, ό.π., τόμ. 4, 4321-4324.

¹⁴⁵ Ό.π., 4326.

¹⁴⁶ Βλ. σελ. 29 του παρόντος κειμένου.

¹⁴⁷ Βλ. για παράδειγμα την εγκύκλιο περί νεκροταφείων, όπου η επιλογή χώρου ίδρυσης νεκροταφείου έπρεπε να έχει τη συγκατάθεση του δημοτικού γιατρού. Ό.π., 4394. Βλ. ακόμα σελ. 45 της παρούσας εργασίας.

¹⁴⁸ Για το Ζαμπακό βλ. και σελ. 17.

¹⁴⁹ Βλ. σελ. 21-22.

χώροι εγκλεισμού, όπως λειτουργούσαν τα υπάρχοντα λεπροκομεία της Αυτοκρατορίας, και να διευθύνονται από γιατρούς¹⁵⁰. Ο Ζαμπακός δεν ήταν ο μόνος φορέας αυτών των απόψεων. Η ανάγκη για ίδρυση λεπροκομείων τέτοιου τύπου τονίζόταν ιδιαίτερα από τους γιατρούς που ασχολούνταν με τη λέπρα στην οθωμανική επικράτεια. Είτε πίστευαν στη μεταδοτικότητα της ασθένειας είτε όχι, οι έλληνες, ευρωπαίοι και οθωμανοί γιατροί που συμμετείχαν στο συνέδριο για τις ασθένειες στην Ανατολή, το οποίο έγινε στην Αθήνα το 1887, τόνιζαν την ίδρυση λεπροκομείων ως απόλυτη ανάγκη για τη δημόσια υγεία¹⁵¹. Ο αποκλεισμός και ο έλεγχος του ασθενούς πληθυσμού προβάλλονταν ως απαραίτητα μέτρα για τον περιορισμό της ασθένειας: ο γάμος μεταξύ ασθενών ή λεπρών και υγιών έπρεπε να απαγορευτεί για να μην τεκνοποιούν, ενώ στα λεπροκομεία έπρεπε να υπάρχει αυστηρός διαχωρισμός των δύο φύλων.

Σύμφωνα λοιπόν με τη νέα υγειονομική οργάνωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, το ιατρικό σώμα ήταν αρμόδιο για θέματα δημόσιας υγείας, καθώς στελέχωνε ένα σύστημα που ξεκινούσε από το Συμβούλιο Υγείας και κατέληγε στους επαρχιακούς επόπτες και δημοτικούς γιατρούς. Στο βαθμό που το σώμα αυτό ήταν ομοιογενές, απαρτιζόταν δηλαδή από οθωμανούς απόφοιτους της αυτοκρατορικής Ιατρικής Σχολής και ευρωπαϊκών σχολών ή ευρωπαίους γιατρούς, είναι ανιχνεύσιμες οι αντιλήψεις του για τη δημόσια υγεία. Ο αποκλεισμός των λεπρών ως επικίνδυνων για τη δημόσια υγεία ήταν η κυρίαρχη άποψη της εποχής. Τα ιατρικά επιχειρήματα έρχονταν στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα να ενισχύσουν την ήδη υπάρχουσα τάση αποκλεισμού και να συμβάλουν σε έναν πιο οργανωμένο έλεγχο των ασθενών της λέπρας. Στο Ρέθυμνο, όπως και στις περισσότερες περιοχές, αν κρίνουμε από τις πληροφορίες του Ζαμπακού, δε χτίστηκε λεπροκομείο. Εφαρμόστηκε όμως την εποχή αυτή ένας πιο συστηματικός έλεγχος των συγκεντρωμένων έξω από την πόλη λεπρών.

Το ιατρικό σώμα έδινε κάποιες κατευθύνσεις και παρενέβαινε σε θέματα δημόσιας υγείας μέσω του συστήματος που περιγράφηκε παραπάνω, οι τοπικές αρχές όμως ήταν οι κυρίως υπεύθυνες για τη λήψη και εφαρμογή υγειονομικών μέτρων στην περιοχή και, ανάμεσα σε αυτά, για τον περιορισμό των λεπρών στη Μεσσηνία. Έχει επίσης αναφερθεί ότι πιθανόν δεν υπήρχε ένας θεσμοθετημένος τρόπος απομάκρυνσης των λεπρών από τους τόπους τους, αλλά η αποπομπή τους γινόταν με πρωτοβουλία συνήθως των κατοίκων¹⁵².

¹⁵⁰ Βλ. για παράδειγμα την πρόταση που απευθύνει στο σουλτάνο να ιδρυθεί ένα λεπροκομείο στην Κωνσταντινούπολη, (Zambaco, *ό.π.*, 58-59), ή τις προτάσεις του για ένα λεπροκομείο στη Σάμο, (*ό.π.*, 84-85).

¹⁵¹ *Ο.π.*, 287-303.

¹⁵² Βλ. σελ. 18-19.

Πώς όμως θεωρούσαν την ασθένεια και τους φορείς της οι τοπικές αρχές και οι κάτοικοι και κατά πόσο οι ιατρικές απόψεις της εποχής είχαν διεισδύσει τόσο στην κοινωνία του Ρεθύμνου ώστε να διαμορφώνουν συλλογικές στάσεις απέναντι στην ασθένεια; Φαίνεται ότι οι γιατροί της περιοχής, δημοτικοί γιατροί ή ιδιώτες, επηρέαζαν, αλλά δεν καθόριζαν τις κοινωνικές αντιλήψεις για την ασθένεια: οι κυρίαρχες ιατρικές θέσεις¹⁵³ υποστήριζαν τον πλήρη αποκλεισμό των λεπρών, πράγμα που δεν ίσχυσε στο Ρέθυμνο. Από το σημείο που βρισκόταν η Μεσσηνιά, δηλαδή σε κοντινή απόσταση από την πόλη, δίπλα στα νεκροταφεία και σε μια εκκλησία (της Ζωοδόχου Πηγής), προκύπτει ότι πρέπει να υπήρχε επαφή των κατοίκων της πόλης με τους λεπρούς της συνοικίας. Εκεί έμεναν άλλωστε και υγιείς από φτωχά κοινωνικά στρώματα. Σε σχέση δηλαδή με την εποχή πριν από τις μεταρρυθμίσεις, παρατηρείται μια συνέχεια στις κοινωνικές συμπεριφορές προς την ασθένεια, παρά τις προτροπές των γιατρών της εποχής του Τανζιμάτ. Οι αντιφατικές κοινωνικές αντιδράσεις προς τη λέπρα οφείλονταν κυρίως στη φύση (ήταν δύσκολα μεταδιδόμενη) και τις παραμορφωτικές επιπτώσεις της ασθένειας¹⁵⁴. Ακόμα και αν ο ασθενής παρουσίαζε κάποια ήπια μορφή της νόσου, η λέπρα είχε συνδεθεί στις συλλογικές συνειδήσεις με αποκρουστικές ανθρώπινες μορφές. Αυτός ήταν και ο βασικότερος λόγος αποπομπής των ασθενών. Ο Ζαμπακός, παρατηρώντας συχνά τις αντιφατικές συμπεριφορές των οθωμανικών κοινωνιών προς τους λεπρούς, (από τη μια διώκονταν, από την άλλη η κοινωνία που τους έδιωχνε ερχόταν συχνά σε επαφή μαζί τους) επιβεβαιώνει την παραπάνω ερμηνεία¹⁵⁵.

1.ε. Ψωμί και νερό για τους λεπρούς: κρατική αρωγή και φιλανθρωπία

Με την καθιέρωση της αρωγής προς τους λεπρούς, το κράτος αναλάμβανε πλέον αρμοδιότητες που εντάσσονταν στις αξίες της φιλανθρωπίας και, πριν από το Τανζιμάτ, πραγματώνονταν από ιδιώτες¹⁵⁶. Μετά από μια περίπλοκη γραφειοκρατική διαδικασία ελέγχων από διάφορες υπηρεσίες, εγκρινόταν η παροχή ψωμιού στους λεπρούς από το κρατικό ταμείο. Το ψωμί, εκτός του ότι περιέχει βασικά θρεπτικά συστατικά για τον

¹⁵³ Ο Ζαμπακός αναφέρει τους γιατρούς της Κρήτης, με τους οποίους συζήτησε για την ασθένεια. Κάποιοι από αυτούς εξέτασαν τις απόψεις τους στο συνέδριο της Αθήνας. Έχουμε έτσι μια άποψη για τις κατευθύνσεις τους, που ήταν σύμφωνες με αυτές που αναφέρουμε εδώ ως κυρίαρχες ιατρικές θέσεις.

¹⁵⁴ Βλ. και σελ. 9-11.

¹⁵⁵ Βλ. π.χ. Zambaco, *ό.π.*, 160, 178.

¹⁵⁶ Βλ. σελ. 4-7.

ανθρώπινο οργανισμό, είχε ταυτόχρονα συμβολική αξία. Στο ισλάμ, το ψωμί θεωρούνταν πολύ σημαντική παροχή προς τους αδύναμους¹⁵⁷.

Η παροχή φαγητού γενικότερα, αποτέλεσε ουσιαστικό και συμβολικό μέσο ενίσχυσης της οθωμανικής εξουσίας. Η πρόνοια για την επαρκή σίτιση των υπηκόων ήταν βασική υποχρέωση ενός οθωμανού ηγεμόνα. Ειδικότερα, η εξασφάλιση επαρκούς φαγητού για το πολυπληθές σουλτανικό παλάτι και την Κωνσταντινούπολη, τις επαρχιακές πόλεις, το στράτευμα κατά τη διάρκεια εκστρατειάς, τους γενίτσαρους που στρατοπέδευαν στην Κωνσταντινούπολη, και τα караβάνια των προσκυνητών προς τη Μέκκα, ήταν από τα κύρια μελήματα των οθωμανών σουλτάνων προκειμένου να ενισχύσουν την πολιτική τους δύναμη στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας¹⁵⁸. Οι δημόσιες κουζίνες επίσης, τα *μαρέτ*, που ιδρύονταν από μέλη της σουλτανικής οικογένειας και από την οθωμανική ελίτ γενικά, ήταν ένας τρόπος ενίσχυσης της πολιτικής δύναμης και κοινωνικής επιρροής των ιδρυτών τους. Πέρα από την πραγματική του λειτουργία, την κάλυψη μέρους των διατροφικών αναγκών των -φτωχών ιδίως- κατοίκων, «το δούναι και λαβείν του φαγητού συμβόλιζε και πραγμάτωνε τα πυκνά δίκτυα πατρωνίας που συνεπάγονταν δικαιώματα και υποχρεώσεις»¹⁵⁹. Στα ιδρύματα αυτά, παρεχόταν σε καθημερινή βάση σούπα και, συχνά, ψωμί. Η συμβολική έννοια της προσφοράς ψωμιού εξάλλου, συνοψίζεται σε οθωμανικές φράσεις όπως «ψωμί και αλάτι» που δήλωνε τη φιλανθρωπία¹⁶⁰, ή «το να τρως το ψωμί του σουλτάνου» που σήμαινε το να λαμβάνεις μισθό από το κράτος¹⁶¹.

Στην περίπτωση των λεπρών του Ρεθύμνου, μια παραδοσιακή οθωμανική πρακτική χρησιμοποιήθηκε σε νέο πλαίσιο και με νέους όρους. Αυτός που παρείχε το ψωμί δεν ήταν ένας φιλάνθρωπος ιδιώτης ή ο σουλτάνος προσωπικά, εξαιτίας της γενναιοδωρίας του. Ήταν η οθωμανική διοίκηση, ως απρόσωπος φορέας κρατικής εξουσίας και άσκησης πολιτικών πρόνοιας και αρωγής προς τους υπηκόους της Αυτοκρατορίας. Η συγκεκριμένη μάλιστα πρακτική, αποκτούσε σταδιακά χαρακτήρα θεσμού, μιας οργανωμένης δηλαδή και μόνιμης κρατικής προσφοράς προς τους ασθενείς. Η εξέλιξη αυτή ήταν σύμφωνη με τις αλλαγές του Τανζιμάτ και τις νέες σχέσεις μεταξύ εξουσίας και υπηκόων που προωθούνταν την εποχή των μεταρρυθμίσεων. Οι πολιτικές πρόνοιας και αρωγής θεσμοθετούνταν την περίοδο αυτή ως δικαιώματα των υπηκόων και δεν επαφίονταν στη μεγαλοψυχία των προσώπων που απάρτιζαν την οθωμανική εξουσία. Δεν ήταν ωστόσο

¹⁵⁷ Weir-Zysow, *ό.π.*, 710.

¹⁵⁸ Singer, *ό.π.*, 131-142.

¹⁵⁹ *Ο.π.*, 154: «Giving and taking food symbolized and actualized the dense networks of patronage woven with implications of rights and obligations».

¹⁶⁰ *Ο.π.*, 145· *Redhouse Sözlüğü. Türkçe-İngilizce*, Κωνσταντινούπολη-Λονδίνο, 1997, 1190.

¹⁶¹ Singer, *ό.π.*, 155.

απόλυτη η ρήξη με την περίοδο πριν από το Τανζιμάτ: στο θέμα που μελετάμε εδώ, αυτό που συνέδεε παλιές και νέες πρακτικές αρωγής ήταν το ψωμί και οι συμβολισμοί του. Το μέσο δηλαδή που επιλέχθηκε για ένα θεσμό κρατικής αρωγής είχε χρησιμοποιηθεί συμβολικά επί αιώνες ως μέσο φιλανθρωπίας στις οθωμανικές κοινωνίες.

Παράλληλα με την κρατική αρωγή ωστόσο, η παραδοσιακή φιλανθρωπία συνεχίστηκε από ιδιώτες την εποχή των μεταρρυθμίσεων. Το 1863 κατασκευάστηκε στη Μεσσηνιά του Ρεθύμνου μια κρήνη από κάποιον Εντέμ μπέη, γιο του Γιουνούς αγά, και γόνου ισχυρής οικογένειας της περιοχής, όπως φαίνεται από τον αριθμό των κρηνών που κατασκεύασαν διάφορα μέλη της¹⁶². Η παροχή νερού ήταν η πιο σημαντική φιλανθρωπική πράξη σύμφωνα με την ισλαμική θρησκεία¹⁶³. η εξασφάλιση νερού για τη συνοικία των λεπρών πρέπει να θεωρούνταν ακόμα πιο μεγαλόψυχη ενέργεια, ως προσφορά ενός πολύ σημαντικού αγαθού σε μια αδύναμη πληθυσμιακή ομάδα της πόλης. Η τοπική κοινωνία απομάκρυνε τους ασθενείς της λέπρας, αλλά παράλληλα συνδεόταν με αυτούς μέσω της φιλανθρωπίας: αυτό ήταν μια παραδοσιακή πρακτική στην οθωμανική επικράτεια που επιβίωσε την εποχή που εξετάζεται στην παρούσα εργασία, και συνδυάστηκε με τους θεσμούς κρατικής αρωγής.

Τα κίνητρα άλλωστε φιλανθρωπίας και κρατικής αρωγής συνέπιπταν ως ένα βαθμό: και στις δύο περιπτώσεις ήταν η πολιτική ενίσχυση των φορέων τους, η ενδυνάμωση του ρόλου τους στις οθωμανικές κοινωνίες, ο έλεγχος των ευεργετούμενων. Η φιλανθρωπία ωστόσο είχε και θρησκευτική διάσταση: ήταν ένα μέσο για τη «σωτηρία της ψυχής». Η ευεργεσία των λεπρών, της κατεξοχόν αδύναμης (σωματικά και οικονομικά συνήθως) ομάδας μιας περιοχής, καθιστούσε «σίγουρη» τη θεϊκή συγχώρεση και το μεταθανάτιο πέρασμα στον παράδεισο. Ένας επιπλέον λόγος ωστόσο που οι οθωμανικές κοινωνίες επιδίωκαν μια επαφή με τους διωγμένους ασθενείς, ήταν πιθανόν η απόδοση υπερφυσικών δυνάμεων στους λεπρούς. Τις ικανότητες αυτές τις είχαν ως ευνοούμενοι ή τιμωρούμενοι από το Θεό: το 19^ο αιώνα επιβίωναν θρησκευτικές απόψεις για τη λέπρα που την ήθελαν είτε σημάδι θεϊκής εύνοιας προς όποιους ήταν πιστοί είτε θεϊκής τιμωρίας προς τους αμαρτωλούς¹⁶⁴. Η ασθένεια το 19^ο αιώνα συνέχιζε να αποτελεί ένα μυστήριο, λόγω της όψης των ασθενών και του δυσερμήνευτου των αιτίων της. Κατά συνέπεια, οι υπερβατικού τύπου αντιλήψεις για τους ασθενείς της λέπρας, που είχαν σχηματιστεί την περίοδο πριν από το Τανζιμάτ, εξακολουθούσαν να υφίστανται το 19^ο αιώνα, δίνοντας έτσι

¹⁶² Α. Μαλαγάρη-Χ. Στρατιδάκης, *Ρέθυμνο, Κρήτη. Οδηγός για την πόλη*, Αθήνα, 1995, 22-23.

¹⁶³ Weir-Zysow, *ό.π.*, 710.

¹⁶⁴ Zambaco, *ό.π.*, 106-107, 178.

στους λεπρούς μια ιδιαίτερη θέση στις οθωμανικές κοινωνίες. Μια εύστοχη αντανάκλαση αυτών των ιδεών, απαντά στο ιστορικό αφήγημα ενός συγγραφέα που έζησε στο Ρέθυμνο κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα¹⁶⁵: «Φαίνεται όμως πως οι ταλαιπωρίες της πολιτείας δε θα τελειώσουν. Στη Μεσσηνιά έχουν μαζωχτεί όλοι οι διακονιάρηδες, οι γύφτοι κι οι μεσκήνηδες, και γίνεται σούσουρο μεγάλο για τα κακά που θα πέσουν, οι σκουλήκοι, τα φίδια και τα κακά τελώνια και θα αρρωστήσουν την αμαρτωλή πολιτεία και ο λαός μαζώνεται στις εκκλησίες κι ανάβει κεριά και κάνει γονυκλισίες, και δεν προφταίνουν οι επίτροποι να μαζώνουν τα κεριά ολόκληρα. Αλίμονο σε όλους, μικρούς και μεγάλους, ασθενείς και τους καλά καταστημένους. Η αμαρτία είναι μεγάλη κι αυτό που βρήκε τούτον τον τόπο πώς θα το βαστάξει, πώς θα εξιλεωθεί»¹⁶⁶.

Οι λεπροί, στη μυθιστορηματική αυτή ιστορία του Ρεθύμνου, εμφανίζονται ως γνώστες των μελλοντικών συμφορών της «αμαρτωλής» πολιτείας, ως πομποί των «άνωθεν» μηνυμάτων. Εξαιτίας αυτής της σχέσης τους με το «θείο» πρέπει να προκαλούσαν κάποιο δέος· έτσι, ενισχυόταν η αίσθηση της θρησκευτικής υποχρέωσης για φιλανθρωπία προς αυτούς.

Δεν είναι τυχαίο ότι σε κάποια μέρη αποκαλούσαν τους λεπρούς ή τους επικεφαλής τους *ντεντέ*, τίτλος που χρησιμοποιείται στην ιεραρχία των *δερβίσικων ταγμάτων*¹⁶⁷. Σε κάποιες περιπτώσεις πάλι, όπως στο Χάνδακα και στο Σκούταρι, υπήρχε στην περιοχή και στο κτήριο των λεπρών αντίστοιχα, τάφος κάποιου μουσουλμάνου αγίου (*εβλιγιά*) με «θαυματουργές» ιδιότητες¹⁶⁸. Η επίσκεψη και η τέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων στις εκκλησίες των λεπρών ήταν πιθανόν κάτι παραπάνω από φιλανθρωπική κίνηση από μέρους των κατοίκων των γειτονικών περιοχών· κάποιες εκκλησίες μάλιστα θεωρούνταν θαυματουργές¹⁶⁹. Η «ιερότητα» της νόσου καθιστούσε τους λεπρούς μια ομάδα που δεν μπορούσαν να αγνοήσουν εντελώς οι κοινωνίες τους. Έτσι ίσως εξηγείται και η ίδρυση των συνοικιών των λεπρών σε κοντινή απόσταση από κατοικημένους χώρους, και η ύπαρξη συνήθως ενός λατρευτικού χώρου μέσα σε αυτές, όπως συνέβαινε στο Ρέθυμνο: η Μεσσηνιά βρισκόταν μόλις έξω από τα τείχη της πόλης και μέσα στην περιοχή της υπήρχε εκκλησία.

Συνοψίζοντας, υπήρχε μια συνέχεια ανάμεσα στις παραδοσιακές έννοιες της κοινωνικής αρωγής και τους κρατικούς θεσμούς βοήθειας προς τους αδύναμους υπηκόους,

¹⁶⁵ Ο Ανδρέας Νενεδάκης γεννήθηκε στο Ρέθυμνο το 1918 και έζησε εκεί ως το 1938.

¹⁶⁶ Α. Νενεδάκης, *Οι Βουκέφαλοι*, 1922. *Μυθιστόρημα*, Αθήνα, 1991, 144.

¹⁶⁷ Zambaco, *ό.π.*, 278-279, 307· Barlas, *ό.π.*, 150.

¹⁶⁸ *Ό.π.*, 323-325· Σταυρινίδης, «Ο Μαρουλάς...», *Πατρίς* (10/11/1956), 1.

¹⁶⁹ Zambaco, *ό.π.*, 111, 169.

η οποία εντοπίζεται στο αντικείμενο της προσφοράς, το ψωμί, και ό,τι αυτό συμβόλιζε. Αυτές οι παραδόσεις πάλι, διατηρούνταν από μέρους των ιδιωτών, που, παράλληλα με τους κρατικούς θεσμούς, πρόσφεραν υλική βοήθεια στους ασθενείς της λέπρας. Η φιλανθρωπία προς τους λεπρούς είχε ιδιαίτερη αξία καθώς θεωρούνταν ότι οι τελευταίοι έφεραν «το σημάδι του θεού». Εξαιτίας αυτής της αντίληψης, οι οθωμανικές κοινωνίες, αφού τους εκτόπιζαν, κρατούσαν μια επαφή μαζί τους.

2. Άλλοι θεσμοί πρόνοιας και αρωγής στο Ρεθύμνο: Η νοσοκομειακή περίθαλψη και ο ενταφιασμός των φτωχών της πόλης

Στο αρχείο των Γ.Α.Κ. βρέθηκε μια σειρά εγγράφων της περιόδου 1868-1873 για τα νοσοκομεία της πόλης: σε αυτά, αναφέρεται το *γκουρεμπά χασταχανεσί* ή *μπελεντιγέ χασταχανεσί*¹⁷⁰ και το στρατιωτικό νοσοκομείο¹⁷¹. Στο δεύτερο, νοσηλεύονταν όσοι υπάγονταν στο στρατιωτικό σώμα της πόλης¹⁷² και τα έξοδά του εντάσσονταν στις στρατιωτικές δαπάνες¹⁷³. Η πρόνοια προς τους κρατικούς αξιωματούχους αποτελεί μια άλλου τύπου κρατική πολιτική που δε θα αναλυθεί στην παρούσα εργασία. Εδώ μας αφορούν θεσμοί αρωγής και πρόνοιας που απευθύνονταν στο γενικό σύνολο.

Μπελεντιγέ χασταχανεσί σημαίνει *δημοτικό νοσοκομείο*. Πρόκειται δηλαδή για το νοσηλευτικό ίδρυμα που διοικούνταν και συντηρούνταν από τις δημοτικές αρχές του Ρεθύμνου. Θεωρείται ότι ιδρύθηκε μετά το 1866, λειτούργησε αρχικά με έξοδα του δημόσιου ταμείου και στη συνέχεια ανατέθηκε στο δήμο η διεύθυνση και συντήρησή του¹⁷⁴. Γιατί όμως ονομαζόταν και *γκουρεμπά χασταχανεσί*; Ας σημειωθεί αρχικά ότι ο όρος έχει ερμηνευτεί με δύο τρόπους: είτε ως «νοσοκομείο για άπορους ξένους»¹⁷⁵ είτε ως «νοσοκομείο για φτωχούς»¹⁷⁶. Η διττή σημασία του όρου οφείλεται στο ότι η λέξη *γκουρεμπά* σήμαινε αρχικά *ξένοι* και κυρίως *φτωχοί ξένοι* και απέκτησε επιπλέον τις

¹⁷⁰ Έγγρ., 174, 108/8, 108/10 (βλ. παράρτημα), 108/11, 202/1.

¹⁷¹ Έγγρ. 43/1-6, 43/9-12. Χρονολογούνται το 1868-1869.

¹⁷² Βλ. π.χ. έγγρ. 43/4: «Resmo firğa-i ʿaskerīyesinin ʿumūm hastahānesinin...».

¹⁷³ Τα έγγραφα που αναφέρονται στο στρατιωτικό νοσοκομείο, αφορούν στα λύματα του νοσοκομείου και στην επισκευή του συστήματος έκχυσής τους. Τα έξοδα, δηλαδή η πληρωμή των τεχνιτών και των υλικών, εγκρίνονται και πληρώνονται από μία «στρατιωτική επιτροπή» (komisyon-i ʿaskerī). Βλ. π.χ. έγγρ. 43/9. Φαίνεται δηλαδή ότι η διαχείριση του νοσοκομείου γινόταν εντός του στρατιωτικού σώματος.

¹⁷⁴ Σταυράκης, *ό.π.*, 206. Προφανώς με τον όρο *δημόσιο ταμείο* ο συγγραφέας εννοεί το *μαλ σαντουγού*.

¹⁷⁵ Ι. Χλωρός, *Λεξικόν Τουρκοελληνικόν*, τόμ. 2, Κωνσταντινούπολη, 1900, 1164.

¹⁷⁶ *Redhouse Sözlüğü*, *ό.π.*, 416.

γενικότερες έννοιες των *ανέστιων, πολύ φτωχών, εξαθλιωμένων*¹⁷⁷. Το πιθανότερο είναι ότι η διευρυμένη έννοια του όρου είναι αυτή που ισχύει και για τα αντίστοιχα νοσοκομεία¹⁷⁸, ήταν δηλαδή τα νοσοκομεία των φτωχών. Το ίδιο ίσχυε προφανώς και για το νοσοκομείο του Ρεθύμνου, αν και στα ελληνικά μεταφραζόταν με την κυριολεκτική σημασία του όρου, δηλαδή *νοσοκομείο των ξένων*¹⁷⁹. Το *γκουρεμπά χασταχανεσί* λοιπόν του Ρεθύμνου προοριζόταν για την περίθαλψη γενικά των άπορων στρωμάτων του δήμου, μεγάλο τμήμα των οποίων συνέβαινε να είναι μετανάστες, ξένοι¹⁸⁰ (το φαινόμενο προφανώς απαντούσε και σε άλλες πόλεις της Αυτοκρατορίας, γι' αυτό και έγινε ίσως η ταύτιση του ξένου με τον εξαθλιωμένο)· οι ευπορότεροι απευθύνονταν σε ιδιώτες γιατρούς¹⁸¹.

Η συντήρηση νοσοκομείων για τους «φτωχούς και τους ενδεείς» ήταν μια από τις αρμοδιότητες των δήμων, όπως όριζε ο κανονισμός του 1868, ο σχετικός με τα καθήκοντα των δήμων¹⁸². Σύμφωνα με το πνεύμα των μεταρρυθμίσεων της εποχής όπως έχει ήδη αναλυθεί, δίνονταν αρμοδιότητες κοινωνικής αρωγής και πρόνοιας στις τοπικές αρχές, με στόχο τον «εκσυγχρονισμό» και τον αποδοτικότερο έλεγχο των αστικών και αγροτικών χώρων. Στον παραπάνω κανονισμό δηλώνονται αυτές οι πολιτικές των νέων δημοτικών θεσμών: εκτός από τους φτωχούς ασθενείς, τα νοσοκομεία των δήμων θα περιέθαλπαν επιπλέον και όσους ενδεείς δε νοσούσαν, αλλά ήταν ανίκανοι να εργαστούν. Στόχος, όπως αναφέρεται, ήταν η παρεμπόδιση της επαιτείας. Δεν είναι γνωστό αν όλα τα δημοτικά νοσοκομεία λειτουργούσαν και ως άσυλα, είναι όμως σημαντικό το γεγονός ότι ο κεντρικός κανονισμός περί δήμων τους έδινε και αυτό το χαρακτήρα· είναι έτσι πιθανό ο όρος *γκουρεμπά χασταχανεσί* για το δημοτικό νοσοκομείο του Ρεθύμνου να δηλώνει το ρόλο του νοσοκομείου και ως ασύλου των φτωχών.

Άλλωστε, εκτός από τον κανονισμό περί δήμων, ο τρόπος λειτουργίας πολλών νοσοκομείων της εποχής, καθιστά ακόμα πιο πιθανό το διττό χαρακτήρα του παραπάνω νοσοκομείου: αρκετά νοσοκομεία της εποχής ήταν, εκτός από νοσηλευτικά ιδρύματα, χώροι εγκλεισμού των αδύναμων και άπορων ομάδων που επιδίδονταν στην επαιτεία

¹⁷⁷ Ο.π.· Pakalın, *ό.π.*, τόμ. 1, 682.

¹⁷⁸ Αναφορές σε *γκουρεμπά χασταχανεσί* που ιδρύθηκαν το 19^ο αιώνα, γίνονται στη βιβλιογραφία χωρίς όμως να εξηγείται τι ακριβώς ήταν τα συγκεκριμένα ιδρύματα. Βλ. Şehsuvaroğlu, *ό.π.*, 1126 και Arslantaş, *ό.π.*, 58. Ωστόσο ο Pakalın αναφέρεται στο θεσμό των *γκουρεμπά μεκτεπερί* που λειτούργησε επί Τανζιμάτων και τονίζει ότι ήταν σχολεία για φτωχά παιδιά γενικά και όχι μόνο για παιδιά που ήταν ξένα. Pakalın, *ό.π.*

¹⁷⁹ Ν. Κοκονάς, *Σύντομη Ιστορία των Νοσοκομείων της Κρήτης*, Ρέθυμνο, 1987, 24: παρατίθεται ανακοίνωση της διοίκησης Ρεθύμνου στον τοπικό τύπο το 1892, όπου αναφέρεται το νοσοκομείο του Ρεθύμνου ως *Νοσοκομείον των ξένων*.

¹⁸⁰ Καλλιατάκη-Μερτικοπούλου, *ό.π.*, 51, 193.

¹⁸¹ Βλ. π.χ. απόσπασμα από συνεδρίαση της Γενικής των Κρητών Συνέλευσης του 1884 όπου αναφέρεται ότι οι ενδεείς κάτοικοι του νησιού αναγκάζονταν να προσφεύγουν στα νοσοκομεία τα οποία ήταν σε άθλια κατάσταση. Κοκονάς, *ό.π.*, 26-28.

¹⁸² Özbek, 'Osmanlı...', *ό.π.*, 123.

(ηλικιωμένων, ορφανών παιδιών, σωματικά ανάπηρων, ψυχοπαθών) και όσων δεν εναρμονίζονταν με τα κυρίαρχα κοινωνικά πρότυπα («φαιλόβιων» και ιεροδούλων). Το φαινόμενο του νοσοκομείου-ασύλου απαντά από το δεύτερο μισό του 18^ο αιώνα, κατά την προπαρασκευαστική δηλαδή περίοδο των μεταρρυθμίσεων του επόμενου αιώνα. Το νοσοκομείο του *Επταπυργίου* της ορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης και ο τρόπος λειτουργίας του, καθώς και το φερμάνι του Σελίμ Γ΄ (1789-1807) του 1792 σχετικά με την ίδρυση νοσοκομείων τέτοιου τύπου είναι ενδεικτικά¹⁸³. Η εξέλιξη του παραπάνω νοσοκομείου είναι χαρακτηριστική για τις ευρύτερες εξελίξεις στον τομέα της δημόσιας υγείας και των νοσοκομείων στην Αυτοκρατορία. Στο νοσοκομείο εγκλείονταν αρχικά, εκτός από ασθενείς, πόρνες, τρελοί, εγκληματίες και επαίτες και τον έλεγχο του είχε το πατριαρχείο και οι συντεχνίες. Ωστόσο, από τη δεκαετία του 1840 και σύμφωνα με τη νέου τύπου υγειονομική οργάνωση της Αυτοκρατορίας και την ισχυροποίηση του ιατρικού σώματος της εποχής¹⁸⁴, οι γιατροί της ορθόδοξης κοινότητας απέκτησαν σημαντικό ρόλο στη διαχείριση του νοσοκομείου και προσπάθησαν να διαχωρίσουν τους ασθενείς από τους υγιείς του ιδρύματος, χωρίς όμως μεγάλη επιτυχία: παρέμεινε κατά πολύ θεραπευτήριο και άσυλο¹⁸⁵. Το 19^ο αιώνα πάλι, το *Χασεκί Νισά Χασταχανεσί* που είχε χτιστεί το 16^ο αιώνα από τη σουλτάνα Χουρέμ, λειτουργούσε και ως πτωχοκομείο γυναικών και παιδιών και ως άσυλο για πόρνες¹⁸⁶. Το *άσυλο των φτωχών* που ιδρύθηκε το 1869 στην περιοχή Σισλί της Κωνσταντινούπολης, ήταν νοσοκομείο και ορφανοτροφείο¹⁸⁷. Το νοσοκομείο τέλος της χριστιανικής ορθόδοξης κοινότητας του Χάνδακα που χτίστηκε το 1866 ήταν παράλληλα και γηροκομείο και πτωχοκομείο¹⁸⁸.

Για το *νοσοκομείο των φτωχών* στο Ρέθυμνο δεν υπάρχουν τέτοιου τύπου στοιχεία, οπότε μόνο εικασίες μπορούν να γίνουν για το διττό ρόλο του ως ασύλου και θεραπευτηρίου. Το σίγουρο είναι ότι απευθυνόταν στα φτωχά στρώματα του δήμου. Σε δύο από τα σχετικά έγγραφα, αναφέρεται ένας άπορος Άραβας που πέθανε στο νοσοκομείο¹⁸⁹ και ένας βορειοαφρικανός επαίτης που έπασχε από φυματίωση και πέθανε επίσης στο νοσοκομείο¹⁹⁰. Τα έξοδα για τον ενταφιασμό τους θα αναλάμβανε το κρατικό

¹⁸³ Κάννερ, *ό.π.*, 15-26.

¹⁸⁴ Βλ. σελ. 32-35 του παρόντος κειμένου.

¹⁸⁵ Κάννερ, *ό.π.*, 31-39, 65, 258-280.

¹⁸⁶ N Özbek, 'The politics of poor relief in the late Ottoman Empire, 1876-1914', *New Perspectives on Turkey* 21 (φθινόπωρο 1999), 17, 21.

¹⁸⁷ Δ. Πλουμπίδης, *Ιστορία της Ψυχιατρικής στην Ελλάδα. Θεσμοί, ιδρύματα και κοινωνικό πλαίσιο, 1850-1920*, Θεσσαλονίκη, 1989, 71.

¹⁸⁸ Σταυράκης, *ό.π.*, 206.

¹⁸⁹ Έγγρ. 174.

¹⁹⁰ Έγγρ. 202/1.

ταμείο. Εκτός από τους άπορους της πόλης, νοσηλεύονταν στο νοσοκομείο αυτό ασθενείς από το σώμα της αστυνομίας, με έξοδα του κρατικού ταμείου. Τα δύο σχετικά έγγραφα περιέχουν τα ονόματα των ασθενών αστυνομικών και τα έξοδα από τη νοσηλεία και τη χορήγηση φαρμάκων σε αυτούς¹⁹¹. Υπογράφονται από τον «υπάλληλο του νοσοκομείου» (*χασταχανέ μεμουρί*) και το «γιατρό της πόλης του Ρεθύμνου» (*ταμίμπι-ι- μπελντέ-ι- Ρέσμο*). Σε ένα τρίτο έγγραφο περιέχεται η απόδειξη της πληρωμής των παραπάνω εξόδων από το δημόσιο ταμείο προς το δήμαρχο¹⁹². Γίνεται έτσι σαφές ότι το νοσοκομείο λειτουργούσε με τη συνδρομή του δημοτικού γιατρού¹⁹³ και το συντηρούσαν, άρα και το διαχειρίζονταν, οι δημοτικές αρχές¹⁹⁴.

Ο δήμος (*μπελεντιγέ*), μετά το βιλαέτι, τη διοίκηση και την επαρχία, ήταν η τέταρτη διοικητική μονάδα, σύμφωνα με το Νόμο περί Βιλαετίων και τον Οργανικό Νόμο που ίσχυσε στην Κρήτη. Τη διαχείριση ζητημάτων της περιοχής είχε το δημοτικό συμβούλιο, με επικεφαλής το δήμαρχο. Το συμβούλιο είχε διάφορες αρμοδιότητες που αφορούσαν στη δημόσια τάξη και το «γενικό καλό», όπως την επιτήρηση της αγοράς, την προστασία των αγροτικών περιουσιών, τη μέριμνα για τη δημόσια υγεία και «ηθική». Ο δήμαρχος και τα μέλη του συμβουλίου ήταν αιρετοί που ανήκαν στα εύπορα στρώματα της τοπικής κοινωνίας, ήταν ωστόσο υπόλογοι στον έπαρχο και στο διοικητή της περιοχής¹⁹⁵. Για τα έξοδα των υπηρεσιών του, ο δήμος διατηρούσε ειδικό ταμείο όπου συγκεντρωνόταν η δημοτική φορολογία και τα έσοδα από τις δημοτικές υπηρεσίες. Δεν ενισχυόταν δηλαδή οικονομικά από το κράτος· έλεγχος ωστόσο του δημοτικού ταμείου γινόταν σε τακτά διαστήματα από το διοικητή και τους επάρχους¹⁹⁶.

Όπως συνέβαινε και με τα διοικητικά συμβούλια, η σύνθεση και οι αρμοδιότητες των δημοτικών αρχών ήταν σύμφωνες με τους στόχους του Τανζιμάτ: δινόταν δυνατότητα στις τοπικές ελίτ να μετάσχουν στην τοπική διοίκηση, η οποία ενισχυόταν τόσο ώστε να είναι αποδοτική και να εξυπηρετεί κεντρικές πολιτικές. Στο θέμα των νοσοκομείων, οι δήμοι αποτελούσαν ενδιάμεσους φορείς για την εφαρμογή πολιτικών πρόνοιας και,

¹⁹¹ Έγγρ. 108/10 (βλ. παράρτημα) και 108/11. Τα έγγραφα περί δημοτικού νοσοκομείου που βρέθηκαν στο αρχείο των Γ.Α.Κ. αφορούν όλα σε πληρωμές του δημόσιου ταμείου προς το νοσοκομείο για την περίθαλψη των αστυνομικών ή στην πληρωμή των εξόδων του ενταφιασμού φτωχών που πέθαναν στο νοσοκομείο. Αυτά είναι και τα μοναδικά έγγραφα για το παραπάνω νοσοκομείο. Προφανώς, περισσότερα στοιχεία για τη λειτουργία του θα υπήρχαν στα αρχεία της δημαρχίας, τα οποία, απ' όσο γνωρίζουμε, δε σώζονται. Για το περιεχόμενο του αρχείου των Γ.Α.Κ. βλ. την εισαγωγή.

¹⁹² Έγγρ. 108/8.

¹⁹³ Για τους δημοτικούς γιατρούς βλ. σελ. 29 και για το ρόλο τους στα δημοτικά νοσοκομεία βλ. Κοκονάς, *ό.π.*, 28-29.

¹⁹⁴ Για τον τρόπο διαχείρισης των νοσοκομείων των δήμων βλ. Παπαμανουσάκης, *ό.π.*, 475-476.

¹⁹⁵ Παπαμανουσάκης, *ό.π.*, 466-471, 475-478.

¹⁹⁶ *Ο.π.*, 471-477.

ταυτόχρονα, «ευπρεπισμού» των δημόσιων χώρων. Επιπλέον, σε αντίθεση με τις κεντρικές αρχές των σαντζακίων, δεν χρηματοδοτούνταν από το κράτος αλλά κατείχαν ειδικό ταμείο, απαλλάσσοντας έτσι την κεντρική διοίκηση από συγκεκριμένα έξοδα¹⁹⁷.

Ανακεφαλαιώνοντας, στο νοσοκομείο των φτωχών νοσηλεύονταν οι αστυνομικοί, οι άποροι ασθενείς και, πιθανόν, υγιείς ενδεείς και ανίκανοι να εργαστούν, ή ίσως, ακόμα και υγιείς με «παρεκκλίνουσα» συμπεριφορά (πόρνες, τρελοί, «φαυλόβιοι»). Ανεξάρτητα από το αν ίσχυε το τελευταίο, ο ρόλος του και μόνο ως νοσηλευτικού ιδρύματος για τους άπορους κατοίκους της περιοχής καθιστούσε το *γκουρεμπά χασταχανεσί* ένα θεσμό πρόνοιας και διαφύλαξης της δημόσιας υγείας και της αισθητικής της πόλης (μέσω του ελέγχου των ασθενών κατοίκων): ήταν δηλαδή ένας θεσμός στο πνεύμα των μεταρρυθμίσεων της εποχής. Νοσοκομεία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία υπήρχαν φυσικά πριν από το Τανζιμάτ. Η διαφορά (πέρα από το ιατρικό προσωπικό που, όπως αναφέρθηκε, είχε άλλες θεωρητικές κατευθύνσεις) εντοπίζεται στον τρόπο οργάνωσης: τα νοσοκομεία πριν από τον 19^ο αιώνα λειτουργούσαν ως φιλανθρωπικά ιδρύματα οργανωμένα από ισχυρούς ιδιώτες με βάση το βακουφικό σύστημα. Στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, το οθωμανικό κράτος αναθέτει στις δημοτικές αρχές την ίδρυση και διαχείριση νοσηλευτικών ιδρυμάτων και έτσι από φιλανθρωπικός θεσμός τα νοσοκομεία γίνονται ιδρύματα που, έμμεσα τουλάχιστον (εφ' όσον τα διαχειρίζονται αρχές του κρατικού μηχανισμού), υπάγονται στον κρατικό έλεγχο. Δε χάθηκε ωστόσο η πρακτική της φιλανθρωπίας μέσω του νέου θεσμού: τα κοινοτικά νοσοκομεία στηρίζονταν κατά πολύ σε δωρεές των πλούσιων μελών της τοπικής κοινωνίας¹⁹⁸, ενώ σουλτάνοι ή μέλη της σουλτανικής οικογένειας ίδρυναν νοσοκομεία, συνεχίζοντας την παραδοσιακή πρακτική¹⁹⁹.

Ένας ακόμα θεσμός που λειτουργούσε στο Ρέθυμνο στα πλαίσια της κρατικής αρωγής και των μέτρων για τη δημόσια υγεία, είναι η ανάληψη από μέρους του κράτους των εξόδων ταφής των άπορων της πόλης. Ο αρμόδιος φορέας ήταν και πάλι το διοικητικό συμβούλιο. Τα σχετικά έγγραφα²⁰⁰ του οθωμανικού αρχείου των Γ.Α.Κ. χρονολογούνται στην περίοδο 1871-1873. Καθένα από αυτά περιλαμβάνει μια αναφορά του ιμάμη της γειτονιάς όπου διέμενε ο νεκρός, στην οποία βεβαιώνεται ότι ήταν φτωχός και δεν υπάρχει κανείς που να μπορεί να αναλάβει τα έξοδα της ταφής του και, ως εκ τούτου, προτείνεται

¹⁹⁷ Yazbak, *ό.π.*, 341-342, 344-360· Özbek, 'Osmanlı...', *ό.π.*, 122-125.

¹⁹⁸ Κάννερ, *ό.π.*, 256-257.

¹⁹⁹ Π.χ. η βαλιδέ σουλτάνα Μπεζμιαλέμ, μητέρα του σουλτάνου Αμπντουλμετζίτ Α' (1839-1861), ανακαίνισε ένα νοσοκομείο φτωχών στην Κωνσταντινούπολη. Βλ. B. Şehsuvaroğlu, *ό.π.*, 1126.

²⁰⁰ Έγγρ. 105/1, 105/2, 108/9, 120, 153, 157, 174, 202/1, 202/1δ, 202/2 (βλ. παράρτημα), 202/2δ (βλ. παράρτημα), 202/3.

τα έξοδα να καλυφθούν από το κράτος²⁰¹. Η αναφορά του ιμάμη επικυρώνεται από το ισλαμικό δικαστήριο του σαντζακίου (*μακκεμέ-ι σεριγέ-ι λιβά-ι Ρέσμο*)²⁰². Ακολουθεί η απόφαση του διοικητικού συμβουλίου να καλυφθούν τα έξοδα από το κρατικό ταμείο (*μαλ σαντουγού*)²⁰³.

Η πληρωμή από μέρους του τοπικού συμβουλίου των εξόδων ταφής οικονομικά ασθενών κατοίκων μπορεί να θεωρηθεί ως μια πρακτική αρωγής προς τις φτωχές οικογένειες της πόλης, τις οποίες το δημόσιο ταμείο απάλλασσε από ένα υποχρεωτικό έξοδο. Η ένδεια των νεκρών ή των συγγενικών τους προσώπων τονίζεται ιδιαίτερα σε κάποια έγγραφα. Αναφέρεται για παράδειγμα ότι η νεκρή και ο σύζυγός της είναι «πάμφτωχοι», «μόνοι και αδύναμοι»²⁰⁴. Η πρακτική αυτή εφαρμοζόταν για τα πλέον φτωχά στρώματα της πόλης, όπως φαίνεται άλλωστε από τα επαγγέλματά τους, όταν δηλώνονται: καρβουνιάρης, ψαράς, ζητιάνος²⁰⁵. Επίσης, η πλειονότητα των ατόμων που αναφέρονται (7 στους 10) είναι μετανάστες: δύο περιπτώσεις δηλώνονται ως Βορειοαφρικανοί, αρκετοί Άραβες, ένας Αλβανός και ένας Αλγερινός²⁰⁶. Άραβες κυρίως και μετανάστες από τη Βόρεια Αφρική, που ήρθαν στην Κρήτη επί αιγυπτιοκρατίας, εξασκούσαν τα πλέον χαμηλά εισοδηματικά επαγγέλματα (οι περισσότεροι ήταν αχθοφόροι) και αποτελούσαν τα οικονομικά ασθενέστερα στρώματα των πόλεων²⁰⁷.

Φαίνεται λοιπόν ότι ο θεσμός απευθυνόταν πράγματι στα εξαθλιωμένα στρώματα της πόλης και απάλλασσε τους συγγενείς των θανόντων από ένα σημαντικό βάρος²⁰⁸, καθώς η διαδικασία ενταφιασμού στοίχιζε 42,5 γρόσια σε μια περίοδο (το 1871 συγκεκριμένα) που μια οκά ψωμί κόστιζε περίπου 1,5 γρόσι²⁰⁹. Ήταν έτσι μια μέθοδος σύνδεσης των τοπικών φορέων εξουσίας με τα απορότερα στρώματα των πόλεων και ένας τρόπος κατευνασμού των εξαθλιωμένων και, ως εκ τούτου, επικίνδυνων για την κοινωνική ισορροπία κατηγοριών. Όχι μόνο σε πραγματικό αλλά και σε συμβολικό επίπεδο ήταν σημαντική η προσφορά της διοίκησης προς τις ομάδες αυτές: ο ενταφιασμός των νεκρών τους, και μάλιστα με κάποια τελετουργία πιθανότατα, όπως φαίνεται από το κόστος του,

²⁰¹ Βλ. π.χ. έγγρ. 105/2, 202/2, 153.

²⁰² Έγγρ. 120. Στα υπόλοιπα έγγραφα, την επικύρωση υπογράφει ένας υπάλληλος από τη σφραγίδα του οποίου δεν είναι δυνατή η ανάγνωση του αξιώματός του, αλλά πιθανότατα πρόκειται για υπάλληλο του παραπάνω δικαστηρίου.

²⁰³ Η απόφαση του συμβουλίου καταγραφόταν σε χωριστό έγγραφο και σώζεται σε δύο μόνο περιπτώσεις: έγγρ. 202/2, 202/2δ (βλ. παράρτημα) και 202/1, 202/1δ.

²⁰⁴ Έγγρ. 108/9.

²⁰⁵ Έγγρ. 105/1, 120, 202/1 αντίστοιχα.

²⁰⁶ Έγγρ. 202/1, 202/3, 202/2 (βλ. παράρτημα), 174, 105/2, 108/9, 157.

²⁰⁷ Καλλιατάκη-Μερτικοπούλου, *ό.π.*, 51, 193.

²⁰⁸ Βλ. π.χ. έγγρ. 202/3: κάποιος Χασάν, Αλβανός, βρήκε έξω από το τζαμί Γαζί Χουσεϊν Πασά ένα αγόρι, το οποίο πέθανε μετά από δέκα μέρες. Τα έξοδα του ενταφιασμού του ανέλαβε το δημόσιο ταμείο.

²⁰⁹ Έγγρ. 169/1-3.

ήταν μια θρησκευτικά φορτισμένη άρα και σημαντική πράξη ελέους από μέρους των κρατικών αρχών.

Επιπλέον, οι υγειονομικές αντιλήψεις της εποχής και τα σχετικά μέτρα που λαμβάνονταν στις πόλεις²¹⁰, έπαιξαν πιθανόν ρόλο στην καθιέρωση του παραπάνω θεσμού στο Ρεθύμνο. Άλλωστε, από το 1851 είχε τεθεί σε ισχύ για όλη την οθωμανική επικράτεια ο κανονισμός που ήδη ίσχυε στην Κωνσταντινούπολη και αφορούσε στην απαγόρευση της ταφής εκτός των νεκροταφείων (τα οποία έπρεπε να ιδρύονται όσο το δυνατό μακριά από κατοικημένες περιοχές και με τη συγκατάθεση του δημοτικού γιατρού)²¹¹. Πρόκειται για μια ρύθμιση που πήγαζε από τις νέου τύπου υγειονομικές θέσεις, οι οποίες κυριάρχησαν στον οθωμανικό χώρο κατά το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα. Στο πλαίσιο αυτών των αντιλήψεων και σύμφωνα με το πνεύμα του γενικού κανονισμού, οι τοπικές αρχές του Ρεθύμνου αναλάμβαναν τα έξοδα για τον ενταφιασμό φτωχών κατοίκων της πόλης εξασφαλίζοντας έτσι την υγειονομική ταφή τους.

Συμπεράσματα

Το κύριο θέμα της παρούσας εργασίας υπήρξε η αρωγή προς τους λεπρούς του σαντζακίου του Ρεθύμνου από μέρους των τοπικών αρχών κατά τη δεκαετία του 1870. Η καθιέρωση ενός τέτοιου θεσμού ανήκει στην εποχή των μεταρρυθμίσεων του 19^{ου} αιώνα: το κράτος, μέσω των τοπικών αξιωματούχων και θεσμών, αναλαμβάνει λειτουργίες αρωγής και πρόνοιας προς τους υπηκόους, με στόχο την αποτελεσματικότερη σύνδεση εξουσίας και εξουσιαζόμενων και, κατά συνέπεια, τον αποτελεσματικότερο έλεγχο της κοινωνίας. Αυτό ήταν και το σκεπτικό για την προσφορά ψωμιού προς τους λεπρούς της Μεσσηνίας από το διοικητικό συμβούλιο του σαντζακίου. Οι ασθενείς με αυτό τον τρόπο θα παρέμεναν αποκλεισμένοι -χωρίς να αναζητούν τα προς το ζην στην πόλη- και ταυτόχρονα, υπό την καθημερινή σχεδόν εποπτεία των αρμόδιων για αυτή την παροχή αρχών. Ο αποκλεισμός των λεπτών δεν ήταν πολιτική μόνο της περιόδου του Τανζιμάτ. Οι λεπροί του σαντζακίου του Ρεθύμνου συγκεντρώνονταν στην ιδιαίτερη συνοικία που προαναφέρθηκε, πριν από την εποχή του Τανζιμάτ, και συντηρούνταν, όπως υποθέτουμε και όπως συνέβαινε σε όλες τις γνωστές περιπτώσεις, από τη φιλανθρωπία της κοινωνίας που τους είχε αποβάλει. Η

²¹⁰ Για τα υγειονομικά μέτρα στη Θεσσαλονίκη, ανάμεσα στα οποία ήταν ο καθορισμός συγκεκριμένων τόπων ταφής, βλ. Καραδήμου-Γερόλυμπου, *ό.π.*, 204-205.

²¹¹ Νικολαΐδης, *ό.π.*, 4393-4394.

καθιέρωση ωστόσο της κρατικής αρωγής και εποπτείας επί Τανζιμάτ σήμαινε τον θεσμοθετημένο και, θεωρητικά τουλάχιστον, αποτελεσματικότερο αποκλεισμό τους σε σχέση με την προηγούμενη περίοδο.

Οι λόγοι που επέβαλλαν μια τέτοια πολιτική σχετίζονταν με τις γενικότερες συνθήκες που επικρατούσαν στην Αυτοκρατορία την εποχή του Τανζιμάτ και τις νέες πολιτικές που προωθούνταν. Στο πλαίσιο μιας προσπάθειας «εκσυγχρονισμού» των οθωμανικών πόλεων που έπρεπε να δείχνουν υγιείς και ευημερούσες, οι ασθενείς –και ειδικά οι ασθενείς της λέπρας λόγω της αποκρουστικής τους όψης- έπρεπε να εκτοπιστούν ή να εγκλειστούν. Για τους ίδιους λόγους εκτοπίζονταν πιθανόν ή αναγκάζονταν να αποχωρήσουν από τον κεντρικό αστικό χώρο οι εξαθλιωμένοι κάτοικοι. Έτσι η συνοικία των λεπρών του Ρεθύμνου έγινε η συνοικία του περιθωρίου της πόλης. Εκτός από την αισθητική των πόλεων, οι πολιτικές του Τανζιμάτ που αφορούσαν στη δημόσια υγεία συνέβαλαν στον εντονότερο αποκλεισμό των λεπρών την εποχή αυτή. Η ιατρική επιστήμη του 19^{ου} αιώνα, απαλλαγμένη από θρησκευτικές θεωρήσεις και με ενισχυμένο πλέον ρόλο στην υγειονομική οργάνωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, απαιτούσε τον απόλυτο αποκλεισμό των λεπρών, έστω και αν ήταν πολύ ισχυρή στους ιατρικούς κύκλους η άποψη της μη μεταδοτικότητας της ασθένειας.

Στο ίδιο πλαίσιο εγγράφεται και η δημιουργία δημοτικού νοσοκομείου για τους φτωχούς κατοίκους της πόλης. Πέρα από την πιθανή λειτουργία του (που δεν εξακριβώνεται από τις πηγές αυτής της εργασίας) ως ασύλου για τις ανίκανες να εργαστούν και αταίριαστες με τη νέα εικόνα των πόλεων ομάδες, η υγειονομική του λειτουργία υπάγεται στη λογική της ίδρυσης της Μεσκηνιάς: οι «επικίνδυνοι» για τη δημόσια υγεία πληθυσμοί, εγκλείονταν ή αποκλείονταν για να προστατευτούν οι υπόλοιποι και να διατηρηθεί η «δημόσια τάξη και ασφάλεια». Η διαφορά ήταν ότι στο *νοσοκομείο των φτωχών* παρεχόταν κάποιου είδους ιατρική περίθαλψη, ενώ στους λεπρούς όχι· η Μεσκηνιά ήταν απλά χώρος εκτοπισμού.

Ωστόσο, κρίνοντας από το σημείο που βρισκόταν η Μεσκηνιά και την ύπαρξη λατρευτικού χώρου μέσα σε αυτή, θεωρούμε ότι ο αποκλεισμός των λεπρών από την κοινωνία του Ρεθύμνου δεν υπήρξε απόλυτος. Αντιλήψεις υπερβατικού τύπου για τους φορείς της ασθένειας που επιβίωναν τον 19^ο αιώνα, επηρέαζαν τις κοινωνικές συμπεριφορές προς τους λεπρούς. Οι πάσχοντες από την «ιερή νόσο» δεν ήταν δυνατό να αγνοηθούν παντελώς από την κοινωνία που τους είχε εκτοπίσει, η οποία διατηρούσε κάποια επαφή μαζί τους· ένα μέσο σύνδεσης των λεπρών με τις κοινωνίες τους ήταν η φιλανθρωπία, που διατηρήθηκε κατά την εποχή του Τανζιμάτ στο Ρέθυμνο και

λειτούργησε παράλληλα με τους κρατικούς θεσμούς αρωγής και πρόνοιας. Η αντιφατικότητα της κοινωνικής συμπεριφοράς προς τους λεπρούς έχει να κάνει κυρίως με τη φύση της ασθένειας: δε μεταδιδόταν εύκολα αλλά προκαλούσε φθορά του σώματος και έντονη δυσμορφία, με αποτέλεσμα να μην κυριαρχεί πάντα ο φόβος μετάδοσής της αλλά να έχει συνδεθεί στη συλλογική συνείδηση με τρομακτικές μορφές.

Βιβλιογραφία

- Αλεξίου, Θανάσης, *Περιθωριοποίηση και ενσωμάτωση. Η κοινωνική πολιτική ως μηχανισμός ελέγχου και κοινωνικής πειθάρχησης*, Αθήνα, 1998.
- Γενεράλις, Εμμανουήλ, *Επίτομος γεωγραφία της νήσου Κρήτης: προς χρήσιν εν τοις δημοτικοίς σχολείοις της Κρήτης σπουδαζούσης νεότητος αμφοτέρων των φύλων*, Αθήνα, 1891.
- Ιναλτζίκ, Χαλίλ, *Η Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η κλασική εποχή, 1300-1600*, Αθήνα, 1995.
- Καλλιατάκη-Μερτικοπούλου, Κάλλια, *Ελληνικός αλτρωτισμός και οθωμανικές μεταρρυθμίσεις. Η περίπτωση της Κρήτης, 1868-1877*, Αθήνα, 1988.
- Κάννερ, Ευθυμία, *Φιλανθρωπία: κοινωνική λειτουργία του φαινομένου στην ορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης (1753-1908)*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1999.
- Καραδήμου-Γερόλυμπου, Αλέκα, *Μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Βορειοελλαδικές πόλεις στην περίοδο των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων. Βόλος-Θεσσαλονίκη-Ιωάννινα-Σέρρες-Αλεξανδρούπολη-Καβάλα*, Αθήνα, 1997.
- Κοκονάς, Νίκος, *Σύντομη Ιστορία των Νοσοκομείων της Κρήτης*, Ρέθυμνο, 1987.
- Κορασίδου, Μαρία, *Όταν η αρρώστια απειλεί. Επιτήρηση και Έλεγχος της Υγείας του Πληθυσμού στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα, 2002.
- Κωστής, Κώστας, *Στον καιρό της πανώλης. Εικόνες από τις κοινωνίες της ελληνικής χερσονήσου, 14^{ος}-19^{ος} αιώνας*, Ηράκλειο, 1995.
- Λαμπρινάκης, Εμμανουήλ, *Γεωγραφία της Κρήτης*, Ρέθυμνο, 1890.
- «Λέπρα», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος Λαρούς Μπριτάνικα*, τόμ. 38, Αθήνα, 1989, 157-158.
- Μαλαγάρη, Αλκμήνη και Χάρης Στρατιδάκης, *Ρέθυμνο, Κρήτη. Οδηγός για την πόλη*, Αθήνα, 1995.

- Μπόζη, Σούλα, *Ο ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης. Κοινότητα Σταυροδρομίου-Πέραν, 19^{ος}-20^{ος} αιώνας*, Αθήνα, 2002.
- Μπουρνόβα, Ευγενία, «Δημόσια Υγεία. Το δημοτικό νοσοκομείο», *Ρέθυμνο 1898-1913. Από την αυτονομία στην ένωση*, επιμ. Ιστορικό και Λαογραφικό Μουσείο Ρεθύμνης, Ρέθυμνο 1998, 75-82.
- Νενεδάκης, Ανδρέας, *Οι Βουκέφαλοι, 1922. Μυθιστόρημα*, Αθήνα, 1991.
- Νικολαΐδης, Δημήτριος, *Οθωμανικοί κώδικες, ήτοι συλλογή απάντων των νόμων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, διαταγμάτων, κανονισμών, οδηγιών και εγκυκλίων*, τόμ. 3, Κωνσταντινούπολη, 1890.
- Νουχάκης, Ιωάννης, *Κρητική χωρογραφία. Γεωγραφία, Ιστορία, στατιστική πληθυσμού, αποστάσεων κτλ*, Αθήνα, 1901.
- Παπαμανουσάκης, Στρατής (επιμ.), «Κρητικός Κώδιξ ΙΙ. Περίοδος Β΄: Ημιαυτονομία (1868-1898)», *Τάλως* τόμ. Δ1 (1994).
- Παπιομούτγλου, Γιάννης (επιμ.), *Έγγραφα ιεροδικείου Ρεθύμνης 17^{ος}-18^{ος} αι. οι μεταφράσεις του «Βήματος» Ρεθύμνης*, Ρέθυμνο, 1995.
- Pashley, Robert, *Ταξίδια στην Κρήτη*, Ηράκλειο, 1991.
- Πλουμπίδης, Δημήτρης, *Ιστορία της Ψυχιατρικής στην Ελλάδα. Θεσμοί, ιδρύματα και κοινωνικό πλαίσιο, 1850-1920*, Θεσσαλονίκη, 1989.
- Sieber, F. W., *Ταξιδεύοντας στην Κρήτη το 1817*, Αθήνα, 1994.
- Σιμόπουλος, Κυριάκος, *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τόμ. 2, Αθήνα, 1973.
- Σόντακ, Σούζαν, *Η νόσος ως μεταφορά. Το AIDS και οι μεταφορές του*, Αθήνα, 1993.
- Σταυράκης, Νικόλαος, *Στατιστική του πληθυσμού της Κρήτης, μετά διαφόρων γεωγραφικών, εκκλησιαστικών κτλ. ειδήσεων περί της νήσου*, Αθήνα, 1890 (φωτοανατύπωση: Αθήνα, 1978).
- Σταυρινίδης, Νικόλαος, *Μεταφράσεις Τουρκικών ιστορικών εγγράφων. Έγγραφα της περιόδου 1717-1752 (Εγίρας 1127-1165)*, τόμ. 4, Ηράκλειο, 1984.
- Σταυρινίδης, Νικόλαος, «Ο Μαρουλάς, η Μισκινιά, η Χρυσοπηγή», *Πατρίς*, 8/11-30/12/1956.
- Tozer, Henry, *Η Κρήτη του 1874: περιηγητικές εντυπώσεις*, Ρέθυμνο, 2000.
- Φουκώ, Μισέλ, *Η ιστορία της τρέλας*, Αθήνα, χ.χ.
- Φουκώ, Μισέλ, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Αθήνα, 1976.
- Χατζιδάκης, Ιωσήφ, *Περιήγησις εις Κρήτην*, Ερμούπολη, 1881.

- Χλωρός, Ιωάννης, *Λεξικόν Τουρκοελληνικόν*, τόμ. 1, Κωνσταντινούπολη, 1899 και τόμ. 2, Κωνσταντινούπολη, 1900.
- Arslantaş, Yüksel, ‘Osmanlılar’da tıp eğitimi ve sağlık hizmetleri’, *Türk Dünyası Araştırmaları* 84 (Ιούνιος 1993), 49-58.
- Barlas, Uğuroğlu, ‘Safranbolu frengi hastanesi ve cüzamlılar barınağı hakkında bir araştırma denemesi’, *Tıp Tarihi Araştırmaları (History of Medicine Studies)* 5 (1993), 141-151.
- Berger, M., ‘*Khayr*’, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 4, Λάιντεν, 1978, 1151-1153.
- Berktaş, Halil, ‘The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography’, *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, επιμ. Halil Berktaş και Surayia Faroqhi, Λονδίνο, 1992, 109-184.
- Covey, Herbert, ‘People with leprosy (Hansen’s disease) during the Middle Ages’, *The Social Science Journal* 38 (2001), 315-321.
- Çelik, Zeynep, *The Remaking of Istanbul. Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Σιάτλ-Λονδίνο, 1986.
- Davison, Robert, ‘*Tanzimāt*’, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.10, Λάιντεν, 1998, 201-209.
- Deguilhem, Randi, ‘*Waqf*: IV. In the Ottoman Empire to 1914’, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Λάιντεν, τόμ. 11, 2000, 87-92.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire: 1876-1909*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1998.
- Dols, Michael, ‘The leper in Medieval Islamic Society’, *Speculum* 58.4 (Οκτώβριος 1983), 891-916.
- Douglas, Mary, ‘Witchcraft and Leprosy: two Strategies of Exclusion’, *Man, New Series* 26.4 (Δεκέμβριος 1991), 723-736.
- Findley, Carter, *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*, Πρίνστον-Νιου Τζέρσεϊ, 1980.
- Foucault, Michel, ‘L’ incorporation de l’ hôpital dans la technologie moderne’, *Michel Foucault. Dits et écrits, 1945-1988. II, 1954-1988*, επιμ. Daniel Defert και François Ewald, Παρίσι, 2001, 508-521.

- Foucault, Michel, 'La politique de la santé au XVIII siècle', *Michel Foucault. Dits et écrits, 1945-1988. II, 1954-1988*, επιμ. Daniel Defert και François Ewald, Παρίσι, 2001, 725-742.
- Faroqhi, Surayia, 'In Search of Ottoman History', *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, επιμ. Halil Berktaş και Surayia Faroqhi, Λονδίνο, 1992, 211-241.
- Grmek, Mirko, *Οι ασθένειες στην αγωγή του δυτικού πολιτισμού*, Αθήνα, 1989.
- Gökbilgin, Tayyib, 'Ḥekīm-bashī', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.3, Λάιντεν, 1986, 339-340.
- Krahenbuhl, James, 'Leprosy', *Encarta Encyclopedia*, 2002.
- Kunt, Metin, 'The waqf as an instrument of public policy: notes on the Köprülü family endowments', *Studies in Ottoman History in honour of professor V.L. Ménage*, επιμ. Colin Heywood και Colin Imber, Κωνσταντινούπολη, 1994, 189-198.
- Lewis, Bernard, 'Bahđjat Muştafā Efendi', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.1, Λάιντεν, 1960, 923.
- Lewis, Bernard, *The emergence of modern Turkey*, Λονδίνο–Νέα Υόρκη–Τορόντο, 1961.
- Lewis, Bernard, Victor Louis Ménage, Charles Pellat και Joseph Schacht, 'Ḥayātī-zāde', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.3, Λάιντεν, 1986, 303.
- Magner, Lois, *A History of Medicine*, Νέα Υόρκη-Μπάσελ, 1992.
- Moulin, Anne-Marie, 'L'hygiène dans la ville: la médecine ottomane à l'heure pastorienne (1887-1908)', *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, επιμ. Paul Dumont και François Georgeon, Παρίσι, 1992, 186-209.
- Özbek, Nadir 'II. Meşrutiyet İstanbul'unda Dilenciler ve Serseriler', *Toplumsal Tarih* 11.64 (Απρίλιος 1999), 34-43.
- Özbek, Nadir, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda 'sosyal yardım' uygulamaları: 1839-1918', *Toplum ve Bilim* 83 (χειμώνας 1999/2000), 111-131.
- Özbek, Nadir, 'The politics of poor relief in the late Ottoman Empire, 1876-1914', *New Perspectives on Turkey* 21 (φθινόπωρο 1999), 1-33.
- Pakalın, Mehmet Zekin, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, τόμ. 2, Κωνσταντινούπολη, 1951.
- Panzac, Daniel, *La Peste dans l'Empire ottoman, 1700-1850*, Λεβάν, 1985.
- Panzac, Daniel, 'Tanzimat et santé publique: les débuts du conseil sanitaire de l'empire ottoman', στη συλλογή άρθρων του που ανατυπώθηκαν με τον τίτλο *Population et santé dans l'empire ottoman (XVIIIe – XXe siècles)*, Κωνσταντινούπολη, 1996, 77-85.

- Peters, Richard, 'Wakf: I. In classical Islamic law', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.11, Λάιντεν, 2000, 59-63.
- Redhouse Sözlüğü. Türkçe-İngilizce*, Κωνσταντινούπολη-Λονδίνο, 1997.
- Richards, Peters, *The medieval leper and his northern heirs*, Κέιμπριτζ-Νιου Τζέρσει, 1977.
- Saint-Laurent, Béatrice, 'Un amateur de théâtre: Ahmed Vefik Pacha et le remodelage de Bursa dans le dernier tiers du XIXe siècle', *Villes ottomanes à la fin de l' Empire*, επιμ. Paul Dumont και François Georgeon, Παρίσι, 1992, 95-114.
- Sarı, Nil, 'Cumhuriyet dönemine kadar Türk tarihinde âcizlerin korunmasına kısa bir bakış. I', *Tıp Tarihi Araştırmaları (History of Medicine Studies)* 5 (1993), 21-33.
- Schacht, Joseph, 'Ḥadīr', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 1, Λάιντεν, 1986, 50-51.
- Shefer, Miri, 'Charity and hospitality. Hospitals in the Ottoman Empire in the Early Modern Period', *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, επιμ. Michael Bonner, Mine Ener και Amy Singer, Άλμπανι, 2003, 121-143.
- Singer, Amy, *Constructing Ottoman beneficence. An imperial soup kitchen in Jerusalem*, Άλμπανι, 2002.
- Spratt, T. A. B., *Travels and researches in Crete*, Άμστερνταμ, 1984.
- Şehsuvaroğlu, Bedi, 'Bīmāristān', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 3, Leiden, 1986, 1122-1126.
- Walsh, J., 'Ḥadīdjī Pasha' *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ.3, Λάιντεν, 1986, 45.
- Weir, T. H. και Aron Zysow, 'Şadaqa', *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, τόμ. 8, Λάιντεν, 1994, 708-716.
- Yazbak, Mahmoud, 'The Municipality of a Muslim Town: Nablus 1868-1914', *Archiv Orientalní* 67.3 (Αύγουστος 1999), 339-360.
- Yérasimos, Stéphane, 'A propos des réformes urbaines des Tanzimat', *Villes ottomanes à la fin de l' Empire*, επιμ. Paul Dumont και François Georgeon Παρίσι, 1992, 17-32.
- Zambaco, Démétrius, *Voyages chez les Lépreux*, Παρίσι, 1891.

Παράρτημα

Από το πρωτογενές υλικό που χρησιμοποιήθηκε για την παρούσα εργασία, παρατίθεται εδώ ένας ονομαστικός κατάλογος των ασθενών της λέπρας και των ημερήσιων μερίδων τους σε ψωμί με τις ακόλουθες επικυρώσεις και την τελική απόφαση του διοικητικού συμβουλίου (έγγρ. 251/1, 251/2 και 251/3δ), ένας ονομαστικός κατάλογος των αστυνομικών που νοσηλεύτηκαν στο δημοτικό νοσοκομείο με τα έξοδα της νοσηλείας τους (έγγρ. 108/10), και μια απόφαση πληρωμής των εξόδων ταφής κάποιου κατοίκου από μέρος του διοικητικού συμβουλίου, της οποίας προηγείται η αναφορά του μιάμη της γειτονιάς και του δικαστηρίου του ισλαμικού νόμου (έγγρ. 202/2 και 202/2δ).

Για τη μεταγραφή των οθωμανικών κειμένων στο λατινικό αλφάβητο, χρησιμοποιήθηκε το σύστημα του περιοδικού *International Journal of Middle East Studies*. Η ορθογραφία των οθωμανικών λέξεων ακολουθεί το λεξικό *Redhouse Sözlüğü. Türkçe-İngilizce*, Κωνσταντινούπολη-Λονδίνο, 1997.

Έγγρ. 251/1

Cüdām fuḡarāsiniñ toḡsan bir senesi şehr-i Mart ibtidāsından gāyesine ḡadar bir māh zarfinda virmiş oldıḡım nān-ı ʿazīziñ mikdāri

- (1) Azele ḡaryeli Kiryaḡo Pavlizaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (2) Azele ḡaryeli Sofya Pavlizopula, ḡīye 0, dirhem 200
- (3) Seli ḡaryeli Manoli ʿAleksaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (4) Ayatrida (sic) ḡaryeli cizmeci (sic) Aḡmed aḡa, ḡīye 0, dirhem 200
- (5) Ḳaroṡi ḡaryeli Ḥasan Muzuraki, ḡīye 0, dirhem 200
- (6) Lefḡoya ḡaryeli Yani Adrulizaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (7) Alanes (sic) ḡaryeli Manoli Marḡoandonaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (8) Azele ḡaryeli Pandeli Pavlizaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (9) Ḳurutes ḡaryeli İrini Askinopula, ḡīye 0, dirhem 200
- (10) İḡriya İvrisi ḡaryeli Anṡon Velonitaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (11) Ḳumya ḡaryeli Manoli Panayoṡaki, ḡīye 0, dirhem 200
- (12) İplaṡanya ḡaryeli Ḥaralanbi Siḡano, ḡīye 0, dirhem 200

- (13) Furfura kıaryeli Lambi Kıuçuķarakı, kıye 0, dirhem 200
- (14) Furfura kıaryeli Kıatrını Azarakopula, kıye 0, dirhem 200
- (15) Őomata kıaryeli Manoli PiŐkopaki, kıye 0, dirhem 200
- (16) Lambyotes kıaryeli Zabiya LambuŐyani, kıye 0, dirhem 200
- (17) Aya Paraski kıaryeli Anezina Aırunopula, kıye 0, dirhem 200
- (18) Anomeros kıaryeli Yani İŐkuliıaki, kıye 0, dirhem 200
- (19) Kerame kıaryeli Kıaliıa MiŐelakopula, kıye 0, dirhem 200
- (20) Kıumya kıaryeli Mariya Marinopula, kıye 0, dirhem 200
- (21) Kıumya kıaryeli Eleni Danıolopula, kıye 0, dirhem 200
- (22) Lefıoya kıaryeli Kisandro İspirizaki, kıye 0, dirhem 200
- (23) Rumeli kıaryeli Mariya Daęaropula, kıye 0, dirhem 200
- (24) Kıumya kıaryeli Yani Canizaki, kıye 0, dirhem 200
- (25) Kerame kıaryeli Manoli Kıiriıaki, kıye 0, dirhem 200
- (26) Kerame kıaryeli Ğarufalia Kıiritopula, kıye 0, dirhem 200
- (27) Kerame kıaryeli Yani MiŐelakaki, kıye 0, dirhem 200
- (28) Arzahto kıaryeli Anezıos Anastasaki, kıye 0, dirhem 200
- (29) Melambes kıaryeli Zimitri Ğarkiazaki, kıye 0, dirhem 200
- (30) Rumeli kıaryeli "Aleksi Savaki, kıye 0, dirhem 200
- (31) Kıalikiıaki kıaryeli Yani Kıironi, kıye 0, dirhem 200
- (32) Rusoisbiıi kıaryeli Manoli Kıiryakaki, kıye 0, dirhem 200
- (33) Amirana hātun, kıye 0, dirhem 200
- (34) Murne kıaryeli Manoli Papazanıonaki, kıye 0, dirhem 200
- (35) Kıaroiıi kıaryeli Zimitri Rupaziyanaki, kıye 0, dirhem 200
- (36) İplaıanya kıaryeli Yani Papazaki, kıye 0, dirhem 200
- (37) Pistayi kıaryeli Cani Orfanuzaki, kıye 0, dirhem 200
- (38) Maru kıaryeli "Aleksi Andrulizaki, kıye 0, dirhem 200
- (39) Miıısoruma kıaryeli Kıaliıa Kıapayzonopula, kıye 0, dirhem 200
- (40) Rumeli kıaryeli Yorgi Kıaloıaki, kıye 0, dirhem 200
- (41) Yeraķar kıaryeli Kıatrını Kıaloyeropula, kıye 0, dirhem 200
- (42) Yanuzi kıaryeli Drulia [:] Calataki, kıye 0, dirhem 200
- (43) Naııı-ı yekun kıye 21, dirhem 0

Ἐγγρ. 251/2

- (1) Naql-ı yekūn kıye 21, dirhem 0
- (2) Asfedu kıaryeli Yani Kıandarilaki, kıye 0, dirhem 200
- (3) Rumeli kıaryeli Aneztos Dağaraki, kıye 0, dirhem 200
- (4) Anezina Kıandarilopula kıarye-i Asfedu, kıye 0, dirhem 200
- (5) Miķsoruma kıaryeli Manoli Kıapayzoni, kıye 0, dirhem 200
- (6) Rumeli kıaryeli Sozori Kıořtaki, kıye 0, dirhem 200
- (7) Kıryaķo Piřkopaki, kıye 0, dirhem 200
- (8) Kıumya kıaryeli Azam Canuzaki, kıye 0, dirhem 200
- (9) Kıumus kıaryeli Kıaliķa Marinopula, kıye 0, dirhem 200
- (10) Kıye 25, dirhem 0
- (11) Kıye 775, dirhem 0

Cūdām fuķarālarınıñ toķsan bir senesi řehr-i Mart ibtidāsından gāyesine deđin bir māh zarfında ber vech-i balā yedi yüz (2) yetmiş beř kıye nān-ı ʿaziz řarf ve iʿtā etmiş oldıđımdan icabınıñ icrāsı bābında fermān ĥazret men leh ul emriñdir (3) fi 19 Ĥazirān sene 91.

Bende firuncı Ğavrili

Γαβρήλ Γιανής

Meclis-i idāreye

Muķtezāsınıñ icrāsı için iřbu defteriñ muķāsebeye ĥavālesi bābında fermān ĥazret men leh ul emriñdir (2) fi 29 Temūz (sic) sene 91.

Muķāsebeye

[Σφραγίδα] Συμβούλιον της Διοικήσεως Ρεθύμνου. Meclis-i idāre-i livā-ı Resmo

Numara 333

İřbu defterde gösterilen neferāt řehr-i mezbūrda mevcūd olub olmadıđınıñ ve tʿayināt-ı merķūme tamāmen řarf (2) edilüb edilmediđiniñ zābitadan tařdıđı lāzımgelür fermān ĥazret men leh ul emriñdir fi 10 Eylöl sene 91.

Zābitaya

[Σφραγίδα] Muḥāsebe-i livā-ı Resmo

Aşlı istihkāk kıye 775 dirhem 0

Tesāül ve öte berüye gezüb miskinlikde bulunmayanların s^{ca}ı [;] ḥazīne²¹² (sic) olan tenzili kıye 50 dirhem 200

Κıye 724 dirhem 200

Cüdām fuḡarālarınıñ toḡsan bir senesi şehr-i Mart dāhilinde ber vech-i balā yedi yüz yirmi dört buçuk kıye nān-ı ^caziz şarf ve tevzi^c (2) olundığı memūrı tarafından olunan taḡkikātdan añlaşılmiş olmağla ^carz kııldı ol bābda ve hazā [;] ḡalda fermān ḡazret men leh ul emriñdir (3) fi 14 Eylöl sene 91.

Muḡāsebeye

[Σφραγίδα] Meclis-i zabtiye-i livā-ı Resmo

Κıye 724 dirhem 200

Para 50

Yekün 905 200

Ber vech-i balā toḡuz yüz beş buçuk guruşa bāliğ oldığını ^cind ul ḡesab tebeyñ etmiş olmağla müte^cahid (sic) tarafından sened-i āhz ile emsālına (2) tevfiḡan li ecl-i tasdiḡ keyfiyetiñ meclis-i idāreye ḡavālesi bābında fermān ḡazret men leh ul emriñdir fi 14 Eylöl sene 91.

Meclis-i idāreye

[Σφραγίδα] Muḡāsebe-i livā-ı Resmo

Έγγρ. 251/3δ

Cüdām fuḡarālarınıñ toḡsan bir senesi şehr-i Mart zarfında şarf olundığı beyān olunan nān-ı ^caziziñ esmāni olan toḡuz yüz beş buçuk guruş maşārif-i maḡbūleden olmağla emsālına tevfiḡan meblağ-ı mezbūruñ māl şandığından şarfi lāzımgelür fi 15 Eylöl sene 91.

²¹² Δε βρέθηκε η σημασία της λέξης, ωστόσο η φράση s^{ca}i ḡazīne (sic) είναι πιθανόν συνώνυμη της λέξης ḡazīne(sic)mānde που χρησιμοποιείται αντί αυτής στα έγγραφα 251/5, κείμ. δ και 250/2, κείμ. δ.

a^zā [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], a^zā [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], müdür-i tahrîrât-ı Türki [Σφραγίδα] Kemâl, Muḥāsebeci [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], despot, nāyb, m^uāvin [Σφραγίδα] Yanaki Otrākaki [;] 1278, a^zā [Σφραγίδα] Miros Μύρων Λίτηνας, a^zā [Σφραγίδα] N.N.M. 1871, a^zā [Σφραγίδα] Mihail [δυσανάγνωστο]71, baş kâtib-i evkâf, müdür-i tahrîrât-ı Rumi, a^zā [Σφραγίδα] Mūsā çelevi.

Versin

[Σφραγίδα] Edhem mutaşarîf (sic)-ı livā-ı Resmo

Defter-i merķūmesi [;] 31

Numara 91

Fî 19 Teşrîn-i Sanî sene 291 bâ yed-i firuncı Ğavrili [δυσανάγνωστο] yekûn 905

Ἐγγρ. 108/10

İki yüz seksen toğuz senesi Ḥazîrân ibtidâsından Ağustos nihâyesine değîn üç (sic) mâh zarfında asker-i zabtiyeden gurebâ ḥastahânesine (sic) tedâvi olunub şifâyâb (sic) ile vefât (2) edenlere vâķ^{ci} edviyelerin maşraf defteridir.

(3) Selîm bin Hasan (sic) vefât etmişdir duhûlî târihi fî 25 Mayıs sene 89 vefâtı [;] fî 8 Temûz (sic) sene 89 ikâmet yevm 45, guruş 55 para 0.

(4) Yahyâ bin Meḥmed şifâyâb duhûlî târihi fî 7 Ḥazîrân gâye fî 11 ikâmet yevm 5, guruş 8 para 0.

(5) Arslan bin Murâd şifâyâb duhûlî târihi fî 7 gâye fî 19 ikâmet yevm 12, guruş 8 para 0.

(6) İsmâ^{ci}il Hidirizaki şifâyâb duhûlî târihi fî 10 Ḥazîrân vefâtı [;] fî 28 ikâmet yevm 18, guruş 4 para 0.

(7) Alî Dabaķaki şifâyâb duhûlî fî 19 Ḥazîrân gâye fî 23 yevm 4, guruş 3 para 0.

(8) Selîm bin Abdülcelîl şifâyâb duhûlî fî 24 Ḥazîrân gâye fî 29 yevm 5, guruş 8 para 0.

(9) Mevlûd [;] bin Aḥmed efendi [;] şifâyâb duhûlî fî 11 Temûz (sic) gâye fî 13 yevm 2, guruş 2 para 0.

- (10) İsmâ^cil bin ^cAlî şifâyâb duhûlî fi 14 Temûz (sic) gâye fi 25 yevm 12, guruş 8 para 0.
- (11) Kamber Yonisaki şifâyâb duhûlî fi 14 Temûz (sic) gâye fi 21 yevm 7, guruş 6 para 0.
- (12) Râbdî [;] bin Beza [;] şifâyâb duhûlî fi 19 Temûz (sic) gâye fi 24 yevm 5, guruş 5 para 0.
- (13) Halîl bin Hâzma şifâyâb duhûlî fi 25 Temûz (sic) gâye fi 26 yevm 2, guruş 9 para 0.
- (14) Kûrzul bin ^cOmer şifâyâb duhûlî fi 29 Temûz (sic) gâye fi 4 Ağustos yevm 6, guruş 6 para 20.
- (15) Mevlûd bin Aḥmed efendi [;] şifâyâb duhûlî ibtidâ-ı Ağustos gâye fi 7 yevm 7, guruş 5 para 0.
Guruş 127 para 20.
- (16) Hüseyn [;] ^cOmeraki şifâyâb duhûlî fi 4 Ağustos sene 89 gâye fi 7 yevm 4, guruş 3 para 20.
- (17) Hüseyn [;] İbrahimaki şifâyâb duhûlî fi 7 Ağustos sene 89 gâye 12 yevm 5, guruş 4 para 0.
- (18) Hüseyn [;] İmamaki şifâyâb duhûlî fi 8 Ağustos sene 89 gâye 12 yevm 4, guruş 4 para 20.
- (19) Hüseyn [;] bin Ḥasan şifâyâb duhûlî fi 26 Ağustos sene 89 gâye 31 yevm 5, guruş 5 para 0.
- (20) ^cOmer bin Maḥmûd şifâyâb duhûlî fi 9 Ağustos sene 89 gâye 12 yevm 3, guruş 6 para 0.
- (21) İsm^cail Kâhvaltizaki şifâyâb duhûlî fi 12 Ağustos sene 89 gâye 15 yevm 3, guruş 7 para 0.
- (22) Şâlih Baduraki şifâyâb duhûlî fi 15 Ağustos sene 89 gâye 18 yevm 3, guruş 6 para 20.
- (23) Mevlûd [;] bin Aḥmed şifâyâb duhûlî fi 15 Ağustos sene 89 gâye 18 yevm 3, guruş 4 para 20.
- (24) Y^cakûb bin ^cAbdullaṭîf şifâyâb duhûlî fi 15 Ağustos sene 89 gâye 18 yevm 3, guruş 6 para 0.

(25) Receb bin Zelzet [;] şifâyâb duhûlı fi 19 Ağustos sene 89 gāye 23 yevm 5, guruş 5 para 0.

Guruş 179 para 20.

(26) Meḥmed bin Ƙamber şifâyâb duhûlı fi 19 Ağustos sene 89 gāye 24 yevm 5, guruş 4 para 20.

(27)  Omer Ƙadizaki şifâyâb duhûlı fi 19 Ağustos sene 89 gāye 21 yevm 2, guruş 2 para 20.

(28) Aḥmed Ƙaburaki şifâyâb duhûlı fi 19 Ağustos sene 89 gāye 21 yevm 2, guruş 3 para 0.

(29) Muştafa Burkasaki şifâyâb duhûlı fi 20 Ağustos sene 89 gāye 22 yevm 2, guruş 4 para 0.

(30) Meḥmed Baḥrizaki şifâyâb duhûlı fi 21 Ağustos sene 89 gāye 23 yevm 2, guruş 3 para 0.

(31) Mersim [;] onbaşı şifâyâb duhûlı fi 22 Ağustos sene 89 gāye fi 29 yevm 7, guruş 6 para 20.

(32) M m  bin Şalıḥ şifâyâb duh lı fi 23 Ağustos sene 89 g ye fi 30 yevm 7, guruş 8 para 0.

(33) Aḥmed bin Bayram onbaşı şifâyâb duh lı fi 25 Ağustos sene 89 g ye fi 28 yevm 3, guruş 3 para 20.

(34) S leym n bin Hamza (sic) şif y b duh lı fi 24 Ağustos sene 89 g ye 26 yevm 2, guruş 3 para 0.

Guruş 217 para 20.

Cem an b l k

Vef t eden Selim bin Hasan [ υσαν γνωστο] enf r 1, guruş 55 para 0.

Duḥ l ed b şif y b olan enf r 31, guruş 162 para 20.

Ayaḡ  st nde virilen m u lec t enf r 40, guruş 109.

Enf r 72, guruş 326 para 20.

Bālāda muḥarrer olan üç (sic) yüz yirmi altı bucuḡ (sic) guruş m^cuāleceleri üç (sic) māh zarfında ^casker-i zabtıyelere (2) şarf olunduḡını taşdıḡan iş bu maḡalda imzā ve taḡrır kılandı fi 13 Eylöl sene 289

Bende m^cemür-ı ḡastahāne-i Resmo [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο]

Bende ḡabīb-i belde-i Resmo [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο] Dandolos

Ἐγγρ. 202/2

Guruş 42 para 20

Yalnız kırḡ iki guruş yirmi pāra

Bā^cis-i tezkere oldır ki (2) Resmo sākinlerinden olub bu def^ca vefāt eden ^carāb Meḡmed faḡır ul ḡāl olub techiz ve tekfin (3) maşārifini rüyete kimesnesi olmadıḡı ^cilmim-i lāḡıḡ olmaḡla mutevefā-i merḡūmuñ techizini (3) ḡaraf-ı māliyeden şarf ve ^ciḡā olunmaḡ bābında işbu tezkere i^cḡā kılandı fi 2 ḡazirān sene 89.

El dā^ci maḡale (sic) imāmı [Σφραγίδα] Imām der maḡale-i ḡastel ve yalı.

Vefāt-ı merḡūm bīkes ve efḡar-ı fuḡarādan oldıḡı maḡalesi (sic) imāmı ḡarafından mevrūd işbu ^cilm u haberden (2) münfehim bulunmuş olmaḡla techiz ve tekfin maşārif-i olan ber vech-i bālā kırḡ iki bucuḡ guruşuñ (3) emsālı misillü cānib-i beyt ul mālдан şarf olunmuş huşūşuna lāzım gelenlere ḡavāle buyurulmuş (4) bābında fermān ḡazret men leh ul emriñdir fi 2 ḡazirān sene 89

[Σφραγίδα] maḡkeme-i şer^cye-i livā-i Resmo

Ἐγγρ. 202/2δ

Mezkūr ul mikdār kırḡ iki bucuḡ (sic) guruş maşārif-i maḡbūleden olmaḡla ber emsāl meblaḡ-ı mezbūruñ māl sandıḡından (2) şarf-ı iḡtizā eder fermān ḡazret men leh ul emriñdir fi 2 ḡazirān sene 289.

a^czā [Σφραγίδα] ^cAlī, a^czā [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], müdir-i taḡrīrāt-ı Türki [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], Muḡāsebeci [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], despot, el dā^ci nāyb, [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], m^cuāvin, a^czā [Σφραγίδα] [δυσανάγνωστο], a^czā

[Σφραγίδα] Leonidas Λ. Βαρούχας, a^zā [Σφραγίδα] Mihail, a^zā [Σφραγίδα] Şālîh Rābî [;] el seyîd, m^eemūr-i evkâf [Σφραγίδα] İsmā^eil [δυσανάγνωστο] müdür-i taḥrîrât-ı Rumi [Σφραγίδα] Harilaos Kayasaki [;].

Versin

Numara 4

Fî 6 Ḥazirān sene 289 bā yed-i [δυσανάγνωστο] [δυσανάγνωστο] 42.