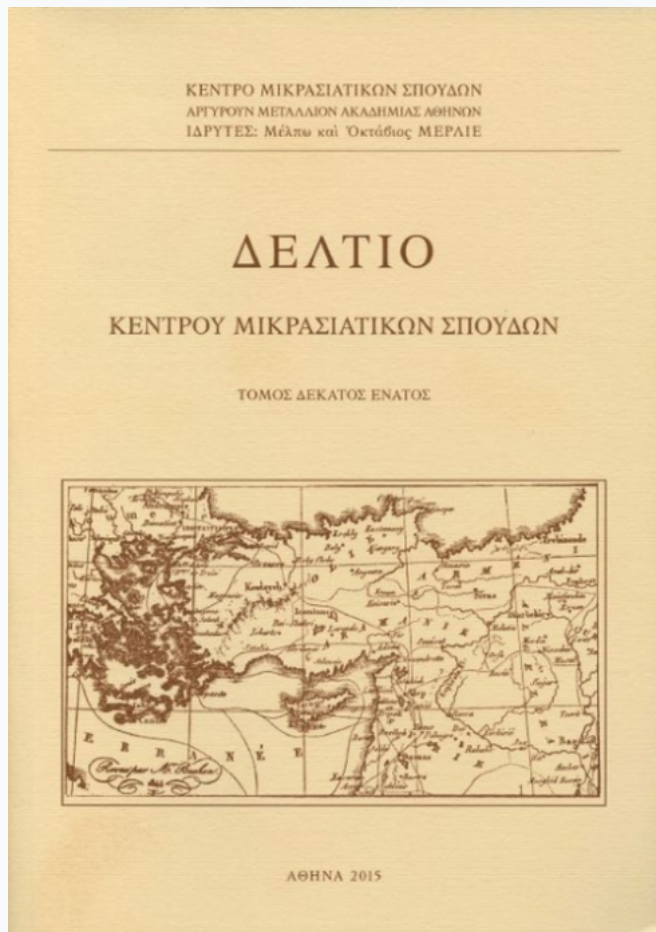


Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών

Τόμ. 19 (2015)



Άνταλλάξιμα κτήρια, σιωπηλές κληρονομίες: Ή προσωρινή εγκατάσταση τών Μικρασιατῶν προσφύγων και τὰ ἰσλαμικά τεμένη τῆς Θεσσαλονίκης

Ελένη Καλλιμοπούλου, Παναγιώτης Κ. Πούλος

doi: [10.12681/deltiokms.328](https://doi.org/10.12681/deltiokms.328)

Copyright © 2015, Ελένη Καλλιμοπούλου, Παναγιώτης Κ. Πούλος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καλλιμοπούλου Ε., & Πούλος Π. Κ. (2015). Άνταλλάξιμα κτήρια, σιωπηλές κληρονομίες: Ή προσωρινή εγκατάσταση τών Μικρασιατῶν προσφύγων και τὰ ἰσλαμικά τεμένη τῆς Θεσσαλονίκης. *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 19, 241–270. <https://doi.org/10.12681/deltiokms.328>

Ελένη Καλλιμοπούλου – Παναγιώτης Κ. Πούλος

ΑΝΤΑΛΛΑΞΙΜΑ ΚΤΗΡΙΑ, ΣΙΩΠΗΛΕΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΕΣ:
Η ΠΡΟΣΩΡΙΝΗ ΕΓΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΜΙΚΡΑΣΙΑΤΩΝ ΠΡΟΣΦΥΓΩΝ
ΚΑΙ ΤΑ ΙΣΛΑΜΙΚΑ ΤΕΜΕΝΗ ΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

*Εισαγωγή*¹

Η πρόσφατη έρευνα σχετικά με την ανταλλαγή των πληθυσμών στο σύνολό της έχει αναδείξει τον καθοριστικό ρόλο της προσφυγικής εγκατάστασης στη διασφάλιση της εθνολογικής/εθνοτικής ομοιογένειας και της εδαφικής ακεραιότητας της χώρας, αλλά και τον εμπλουτισμό της ελληνικής κοινωνίας². Παράλληλα, έχει επισημανθεί από αρκετούς ερευνητές το κόστος αυτής της διαδικασίας, κυρίως σε ανθρωπινό επίπεδο³. Η περίπτωση της αγροτικής εγκατάστασης στη Μακεδονία, με τις έντονες διαμάχες μεταξύ ντόπιων και προσφύγων γύρω από ιδιοκτησιακά ζητήματα, είναι ενδεικτική των δυσκολιών

1. Θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε τους συναδέλφους Πάρη Παπαμίχο-Χρονάκη και Βασίλη Κουτσούκο για τη βοήθειά τους στον εντοπισμό συγκεκριμένου υλικού, και τον Δημήτρη Λούπη για τις πολύτιμες παρατηρήσεις του και την παραχώρηση φωτογραφικού υλικού. Ευχαριστούμε, επίσης, το προσωπικό του Ιστορικού Αρχείου Προσφυγικού Ελληνισμού του Δήμου Καλαμαριάς, του Αρχείου Ιεράς Μητρόπολης Θεσσαλονίκης, του Αρχείου της 16ης Εφορείας Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων, της 9ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων Θεσσαλονίκης, της Κτηματικής Υπηρεσίας Ν. Θεσσαλονίκης, του Οθωμανικού Αρχείου της Πρωθυπουργίας (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) στην Κωνσταντινούπολη, καθώς και τον Σπύρο Τσιπίδη και το Αρχείο A. Karamitsos – International Auctions για την παραχώρηση φωτογραφικού υλικού. Το παρόν άρθρο στηρίζεται σε έρευνα, μέρος της οποίας πραγματοποιήθηκε με χρηματοδότηση του Κοινοφελούς Ιδρύματος Ιωάννη Σ. Λάτση, στο πλαίσιο των Επιστημονικών Μελετών 2012.

2. Paschalis Kitromilides, «The Greek Turkish Population Exchange», στο Erik-Jan Zürcher (επιμ.), *Turkey in the Twentieth Century. La Turquie au vingtième siècle*, Βερολίνο 2008, σ. 265.

3. Kitromilides, «The Greek Turkish», σ. 265.

και της πολυπλοκότητας της διαδικασίας αυτής⁴. Η κεντρική πολιτική που ακολουθήθηκε στην περίπτωση της Θράκης, εξάλλου, αναδεικνύει τη σημασία που είχε η προσφυγική εγκατάσταση ως μέσο για την προώθηση από την κεντρική εξουσία ενός προγράμματος εποικισμού, που συντέλεσε στην εθνοτική ομογενοποίηση των Νέων Χωρών⁵. Σε κάθε περίπτωση, είναι σαφές ότι η προσφυγική εγκατάσταση και ο εποικισμός είχαν έντονο εργαλειακό χαρακτήρα.

Σε αυτό το πλαίσιο, δημόσια κτήρια, όπως τα τζαμιά, οι εκκλησίες, τα σχολεία κ.ά., χρησιμοποιήθηκαν μέσω της επίταξης και του χαρακτηρισμού τους ως ανταλλάξιμη περιουσία. Ειδικά τα δημόσια κτήρια που αντιστοιχούν στους λατρευτικούς χώρους των κοινοτήτων αποτελούν μέρος του υλικού πολιτισμού τους, αλλά και του συμβολικού τους κεφαλαίου. Μία από τις λειτουργίες που επιτελούν είναι αυτή των οροσήμων των κοινοτήτων στον δημόσιο χώρο. Σε συγκυρίες μετάβασης, όπως αυτή της ανταλλαγής των πληθυσμών, τα κτήρια γίνονται αντικείμενα διαχείρισης και πολιτικών επιδιώξεων, διαδικασία που τα καθιστά άμεσα πεδία διαπραγμάτευσης εξουσιών. Στο πλαίσιο αυτής της διαχείρισης, τα κτήρια εξετάζονται συνήθως ως προς τη νομική τους υπόσταση (ως περιουσία, δικαιώματα επί αυτής κτλ), ως διαθέσιμοι χώροι που μπορούν να στεγάσουν έναν συγκεκριμένο αριθμό ατόμων ή, τέλος, ως αρχιτεκτονικοί όγκοι στον αστικό χώρο που συνδέονται κυρίως μνημειακά με μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο και που η διατήρησή τους ή μη αποφασίζεται βάσει συγκεκριμένων πολιτικών κριτηρίων.

Η αναφορά στις «σιωπηλές κληρονομίες» που περιέχεται στον τίτλο της παρούσας μελέτης σκιαγραφεί δύο βασικούς άξονες ανάλυσης. Ο πρώτος άξονας αφορά στις σιωπές της υπάρχουσας ιστοριογραφίας σχετικά με συγκεκριμένες πτυχές της ανταλλαγής των πληθυσμών και της εγκατάστασης των προσφύγων, όπως, για παράδειγμα, η σταδιακή λήθη της μουσουλμανικής πολιτισμικής ιστορίας της πόλης της Θεσσαλονίκης. Επ' αυτού, ο Mark Mazower⁶ παρατηρεί ότι η αποχώρηση των μουσουλμάνων της Θεσσαλο-

4. Elisabeth Kontogiorgi, «Economic Consequences following Refugee Settlement in Greek Macedonia», στο Renée Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean. An appraisal of the 1923 compulsory population exchange between Greece and Turkey*, Οξφόρδη 2003, σ. 75.

5. Βλ. Βασίλης Κουτσούκος, «Το πλαίσιο εφαρμογής της προσφυγικής εγκατάστασης και αποκατάστασης και η επιβολή εθνοτικής και χωρικής ομοιογένειας στη δρακική επαρχία (1922-1930)», στον παρόντα τόμο, σ. 161.

6. Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews 1430-1950*, Λονδίνο 2005, σ. 354.

νίκης –σε αντίθεση με την εξόντωση των Εβραίων, που μετά από περίοδο μακράς σιωπής άνοιξε προς συζήτηση– παραμένει ακόμα ταμπού για την ελληνική κοινωνία, καθώς επισκιάζεται σε μεγάλο βαθμό από την προσφυγική εμπειρία. Ο δεύτερος άξονας αφορά στη μεθοδολογία που υιοθετείται κατά τη διερεύνηση της παραπάνω πτυχής της ιστορίας της Θεσσαλονίκης και που βασίζεται στην ιστορική μελέτη του ήχου, η οποία διατυπώθηκε στις πρωτοπόρες εργασίες ιστορικών της κοινωνικής και πολιτισμικής ιστορίας, όπως ο Γάλλος Alain Corbin⁷. Ο Corbin, στο βιβλίο του *Village Bells: Sound and Meaning in the 19th Century French Countryside*, μελετά την κοινωνική οργάνωση και τους κοινωνικούς μετασχηματισμούς της γαλλικής υπαίθρου κατά τον 19ο αιώνα μέσω του συστήματος κωδωνοκρουσιών. Σε αυτό το πλαίσιο, οι καμπάνες και τα κωδωνοστάσια εξετάζονται τόσο ως υλικά και ηχητικά σύμβολα συγκρότησης ενοριακών ταυτοτήτων, όσο και ως διαμεσολαβητές μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας, καθώς πέραν των ιερών συνδηλώσεων του ήχου τους συμμετέχουν με πολλαπλούς τρόπους στις πολιτικές διαμάχες και τα πολιτικά διακυβεύματα της κοινωνίας της γαλλικής υπαίθρου⁸. Συνεπώς, στην παρούσα μελέτη η έννοια της σιωπής χρησιμοποιείται τόσο ως προς την κυριολεκτική της σημασία όσο και ως προς τη μεταφορική.

Η προσέγγιση της εγκατάστασης των προσφύγων στην πόλη της Θεσσαλονίκης μέσω της μελέτης της ιστορίας του ήχου των θρησκευτικών κτηρίων με τη χρήση της έννοιας του ηχοτοπίου⁹ προσδίδει μια νέα και διαφορετική

7. Alain Corbin, *Village Bells: Sound and Meaning in the 19th Century French Countryside*, Νέα Υόρκη 1998[1994].

8. Για το ζήτημα της κωδωνοκρουσίας κατά την οθωμανική περίοδο, βλ. Κώστας Συμ. Παπαδόπουλος, «Απαγόρευσις της κωδωνοκρουσίας και προνομαική κατά τόπου χρήσις εκκλησιαστικών κωδώνων και σημάτων επί τουρκοκρατίας», *Γρηγόριος Παλαμάς* [σε 2 συνέχειες], ετ. ΜΒ΄, Θεσσαλονίκη (1959) τ. 490-491 (1959), σ. 110-119 και τ. 492-493 (1959), σ. 204-214. Ειδικότερα για τη Θεσσαλονίκη, βλ. Μερόπη Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη 1830-1912. Μια μητρόπολη την εποχή των οθωμανικών μεταρρυθμίσεων* (μτφ. Βασίλης Πατσογιάννης), Αθήνα 2008, σ. 110.

9. Αντλώντας από τη μελέτη του Murray Schaffer, η ιστορικός της ακρόασης Emily Thompson, στο βιβλίο με τίτλο *The Soundscape of Modernity: Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America, 1900-1933*, προσφέρει τον εξής ορισμό του ηχοτοπίου: «...ένα ακουστικό τοπίο. Όπως το τοπίο, έτσι και το ηχοτόπιο είναι ταυτόχρονα ένα φυσικό περιβάλλον και ένας τρόπος για να αντιληφθούμε το περιβάλλον αυτό. Είναι ένας κόσμος και, παράλληλα, ο πολιτισμός που συγκροτείται για να κατανοηθεί ο κόσμος αυτός». Emily Thompson, *The Soundscape of Modernity*:

οπτική, καθώς επιχειρεί να αφουγκραστεί την ατομική εμπειρία και τη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ των ιστορικών υποκειμένων και των πολιτικών που εφαρμόζονται από τα πάνω. Η σχέση αυτή ορίζεται από τις διάφορες χρήσεις και διαχειρίσεις του ήχου (π.χ. τελετουργικές χρήσεις, έλεγχος σε συγκεκριμένες ηχητικές πρακτικές κ.ά.) και την πρόσληψη αυτών. Υπό αυτό το πρίσμα, η έμφαση στην ακουστική αντίληψη και πρόσληψη μπορεί να αποτελέσει προνομιακό πεδίο ανάλυσης της ιστορίας της πόλης κατά το πέρασμά της από μια αυτοκρατορία σε ένα σύγχρονο έθνος-κράτος, αναδεικνύοντας ιδιαίτερες πτυχές των παραπάνω μεταβάσεων.

Ο απόηχος της μουσουλμανικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης

Η ιστορία της μουσουλμανικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης από το 1912 έως και τις ημέρες της ανταλλαγής, όταν πλέον κατέληξε να αριθμεί γύρω στα 18.000 άτομα¹⁰, εκτός του πεδίου της δημογραφίας και των αριθμών, μπορεί να ειπωθεί και μέσω της παρουσίας των μελών της στον δημόσιο χώρο της πόλης, δηλαδή μέσω της ορατότητάς της. Η απόδοση των τζαμιών που είχαν προκύψει από τη μετατροπή βυζαντινών ναών στην ελληνική κοινότητα, βάσει της Σύμβασης των Αθηνών¹¹ του 1913, αποτέλεσε καθοριστικό γεγονός στον σταδιακό περιορισμό της δημόσιας παρουσίας των μουσουλμάνων κατοίκων της πόλης, καθώς τα τζαμιά κατείχαν έως τότε περίοπτη θέση συγκριτικά με τις ορθόδοξες εκκλησίες¹². Η αποτύπωση αυτής της μετάβασης στο οπτικό επίπεδο αναδεικνύεται στο παρακάτω απόσπασμα από το αυτοβιογραφικό βιβλίο του Leon Sciaky, *Farewell to Salonica*. Η έντονη αντίθεση

Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America, 1900-1933, Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης 2002, σ. 1.

10. Mazower, *Salonica*, σ. 345.

11. Εφημερίς της Κυβερνήσεως του Βασιλείου της Ελλάδος, 14 Νοεμβρίου 1913, αρ. φυλ. 229, πρ. αρ. 3/1.

12. Αναστασιάδου, *Θεσσαλονίκη 1830-1912*, σ. 86. Για μια γενική επισκόπηση της οθωμανικής αρχιτεκτονικής της Θεσσαλονίκης αλλά και του ελλαδικού χώρου γενικότερα, βλ. Έρση Μπρούσκαρη (επιμ.), *Η Οθωμανική Αρχιτεκτονική στη Ελλάδα*, Αθήνα 2008. Ειδικότερα για τη Θεσσαλονίκη, βλ. Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας 1430-1912*, Θεσσαλονίκη 2008[1983]. Machiel Kiel, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Aldershot 1990. Semavi Eyice, «Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri», *Türkiyat Mecmuası* II (1954), σ. 157-182.

που προκύπτει από την αναφορά στην αντικατάσταση των ισλαμικών επιγραφών από τις χριστιανικές εικόνες, αναδεικνύει τις εικονιστικές ιδιότητες των πρώτων¹³, που, πέραν του μηνύματος που φέρουν, αποτελούσαν βασική έκφραση της μουσουλμανικής ταυτότητας στον δημόσιο χώρο της πόλης:

Οι αραβικές φυσιογνωμίες είχαν εξαφανιστεί από τις βιτρίνες των μαγαζιών και από τις αφίσες των τοίχων και είχαν αντικατασταθεί από ελληνικές. Στις παμπάλαιες βυζαντινές εκκλησίες που είχαν καταληφθεί από τους Μουσουλμάνους στήθηκαν νέα ιερά, και οι άγιες εικόνες αντικατέστησαν τους στίχους του Κορανίου που διακήρυσσαν την μοναδικότητα του Θεού¹⁴.

Ένας μεγάλος αριθμός τζαμιών, κάποια από τα οποία είχαν προσφάτως ανακαινιστεί από την οθωμανική διοίκηση, αποδόθηκαν στη χριστιανική λατρεία, με αποτέλεσμα τις λατρευτικές ανάγκες των μουσουλμάνων πιστών να καλύπτουν πλέον τα τοπικά συνοικιακά τεμένη (*mescit*) και τα κατά πολύ λιγότερα σε αριθμό τζαμιά, τα οποία είχαν χτιστεί κατά την οθωμανική περίοδο και δεν επηρεάζονταν άμεσα από τη συνθήκη. Παράλληλα, οι καταπατήσεις ή αμφισβητήσεις βακουφικών κτημάτων που πραγματοποιούνται από ιδιώτες και το δημόσιο, καθώς και η επίταξη χωρίς επαρκή αποζημίωση κτηρίων της μουσουλμανικής κοινότητας, συμπεριλαμβανομένων και τζαμιών, συντελούν στη διαρκή επιδείνωση της οικονομικής κατάστασης των μουσουλμανικών κοινοτήτων μετά το 1913¹⁵, συμβάλλοντας στη σταδιακή συρρίκνωσή της.

Όσον αφορά στα τζαμιά που κατασκευάστηκαν κατά την οθωμανική περίοδο εξ αρχής ως χώροι μουσουλμανικής λατρείας στο κέντρο της πόλης,

13. Irvin Camil Schick, «The Iconicity of Islamic Calligraphy in Turkey», *RES: Anthropology and Aesthetics*, 53/54 (2008), σ. 211-224.

14. Leon Sciaky, *Αποχαιρετώντας τη Θεσσαλονίκη. Σταυροδρόμι Ανατολής και Δύσης*, μτφρ. Παντελής Τσιμπισκάκης, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 246. Κατά την περίοδο που εξετάζεται σε αυτό το τμήμα του άρθρου, η φυσιογνωμία του κέντρου της πόλης της Θεσσαλονίκης χαρακτηρίζεται από την έντονη παρουσία της εβραϊκής κοινότητας, η οποία όμως θα διακοπεί από την πυρκαγιά του 1917. Η εστίαση της παρούσας μελέτης δεν επιτρέπει τη διεξοδική εξέταση αυτής της πτυχής της ιστορίας του κέντρου της πόλης. Για την ιστορία της εβραϊκής κοινότητας της Θεσσαλονίκης κατά την ύστερη οθωμανική περίοδο, βλ. Gilles Vienstein (επιμ.), *Salonique 1850-1918, La "ville de Juifs" et le réveil des Balkans*, Παρίσι 1992· Ρένα Μόλχο, *Οι Εβραίοι της Θεσσαλονίκης 1856-1919. Μια ιδιαίτερη κοινότητα*, Αθήνα 2014[2001].

15. Γιάννης Γκλαβίνας, *Οι μουσουλμανικοί πληθυσμοί στην Ελλάδα 1913-23*, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 376-7.

αυτά περιορίζονταν σε μικρό αριθμό, με σημαντικότερα το Hamza Bey Camii (γνωστό ως Αλκαζάρ – εκκ. 1) στην Εγνατία οδό και το τζαμί του İshak Paşa (γνωστό και ως Alaca İmaret) στην οδό Κασσάνδρου.

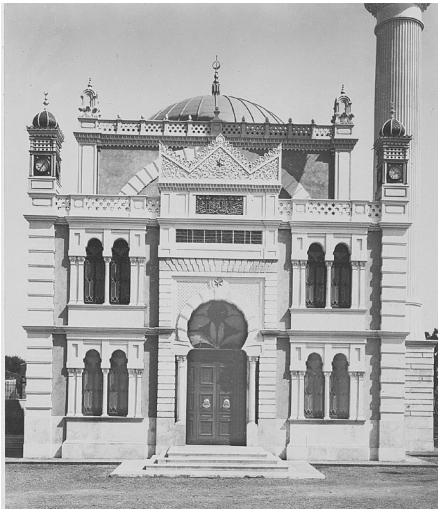


1. Άποψη του εσωτερικού του Hamza Bey Camii κατά τη δεκαετία του 1910 (Ιδιωτική Συλλογή Δημήτρη Λούπη, Αθήνα).

Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί το νεόδμητο την εποχή εκείνη Hamidiye Camii (ή Γενί Τζαμί)¹⁶ στο προάστιο Χαμιντιέ, που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο εκσυγχρονισμού της πόλης στα τέλη του 19ου αιώνα, ανατολικά της παλαιότερης περιτείχισής της, και το οποίο ήταν ένα από τα τελευταία οθωμανικά

16. Το Γενί Τζαμί χτίστηκε με σχέδια του Ιταλού αρχιτέκτονα Vitaliano Poselli (1838-1918) για να καλύψει τις λατρευτικές ανάγκες της κοινότητας Ma'min (Ισπανο-Εβραίων μουσουλμάνων), γνωστών και ως Ντονμέ (τουρκικά: dönme/προσήλυτος), και αποτελεί εξαιρετικό δείγμα όψιμου οθωμανικού αρχιτεκτονικού εκλεκτικισμού. Για μια γενική ιστορία του κτηρίου, βλ. Βασίλης Κολώνας και Λένα Παπαματθαϊάκη, *Ο αρχιτέκτονας Vitaliano Poselli*, Θεσσαλονίκη 1980· Βασίλειος Κολώνας, *Η εκτός των τειχών επέκταση της Θεσσαλονίκης. Εικονογραφία της Συνοικίας Hamidie (1885-1912)*, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1980· Λίλα Σαμπανοπούλου, «Γενί Τζαμί (ή Παλαιό Αρχαιολογικό Μουσείο)», στο Έρση Μπρούσκαρη (επιμ.), *Η Οθωμανική Αρχιτεκτονική*, σ. 226-228. Ειδικότερα για τον Vitaliano Poselli, βλ. Zorzeta Poselli, *Ο Vitaliano Poselli της Θεσσαλονίκης. Η ζωή και το έργο του μεγάλου αρχιτέκτονα μέσα από το χειρόγραφο της εγγονής του*, Αθήνα 2003.

δρασκευτικά κτήρια που κτίστηκαν στη Θεσσαλονίκη. Η ανέγερση του τζαμιού, που ολοκληρώθηκε το 1902, χρηματοδοτήθηκε από μέλη της κοινότητας των Ντονμέ της Θεσσαλονίκης, η οποία παρέμεινε δραστήρια και μετά το 1912 και έως την ανταλλαγή, τόσο στο επίπεδο τοπικής διοίκησης της Θεσσαλονίκης όσο και σε οικονομικό επίπεδο (εικ. 2 α, β)¹⁷. Λαμβάνοντας υπόψη την ιδιαιτερότητα της κοινότητας αυτής αναφορικά με τη δημόσια έκφραση της δρασκευτικής της ταυτότητας, την έμφαση στον εκσυγχρονισμό και την εκπαίδευση μέσω του δικτύου σχολείων, αλλά κυρίως την ενεργή συμμετοχή και την υποστηρικτική στάση της κατά την επανάσταση των Νεοτούρκων το 1908¹⁸, η ανέγερση του εν λόγω τεμένους μπορεί ενδεχομένως να συσχετιστεί περισσότερο με την αύξηση της πολιτικής και οικονομικής ισχύος ενός μέρους της κοινότητας, παρά με την πρόθεση ενίσχυσης του μουσουλμανικού χαρακτήρα της συνοικίας του Χαμιντιέ και της πόλης της Θεσσαλονίκης γενικότερα.



2α. Το Hamidiye Camii (Γενί Τζαμί) μετά την ολοκλήρωση της ανέγερσής του (Yıldız Esas Evrakı Defterleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi).



2β. Το Hamidiye Camii (Γενί Τζαμί) από την πλευρά του τοίχου κίμπλα και μερική άποψη της γειτονιάς (Yıldız Esas Evrakı Defterleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi).

17. Marc David Baer, *The Donme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Στάνφορντ 2010, σ. 118.

18. Şükrü Hanioglu, «Jews in the Young Turk Movement to the 1908 Revolution», στο Avigdor Levy (επιμ.) *The Jews in the Ottoman Empire*, Πρίνστον 1994, σελ. 521-522.

Είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι αρκετά από τα μεγάλα τεμένη του κέντρου της πόλης και οι αντίστοιχες συνοικίες που αναπτύσσονταν γύρω από αυτά βρισκονταν ήδη από τον 19ο αιώνα σε φθίνουσα πορεία. Ενδεικτικά, το Kasimiye Camii –ο ναός του Αγίου Δημητρίου– ανακαινίσθηκε μεταξύ του 1907 και του 1908, ενώ είχε παραμείνει για κάποιο διάστημα κλειστό¹⁹. Αντίστοιχα, ο ναός της Αγίας Σοφίας υπέστη σημαντικές καταστροφές κατά την πυρκαγιά του 1890, και έκτοτε «παρέμεινεν εις κατάστασιν σχεδόν ερειπίου μέχρι του 1908, οπότε ήρχισαν υπό των τούρκων μεγάλοι επισκευαί περατωθείσαι εν έτει 1910»²⁰. Το εμβληματικό Eski Cuma Camii –ο ναός της Παναγίας Αχειροποιήτου/Αγίας Παρασκευής–, συνδεδεμένο για κάποιους με την τέλεση της πρώτης προσευχής της Παρασκευής και του πρώτου ισλαμικού κηρύγματος κατά την κατάκτηση της πόλης από τον Μουράτ Β΄ το 1430²¹, συγκέντρωνε ήδη ελάχιστο κόσμο από τα μέσα του 19ου αιώνα και αντιμετώπιζε δομικά προβλήματα. Σε αυτό το σημείο, έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι, παράλληλα με τη φθίνουσα πορεία των τζαμιών, εκφράζεται σταδιακά από την πλευρά της οθωμανικής διοίκησης η αντίληψη ότι αποτελούν μέρος της πολιτιστικής κληρονομιάς των πόλεων και περιγράφονται ως «αρχαιότητες» (asar-ı atika). Χαρακτηριστικό επίσημο έγγραφο στο οποίο διατυπώνεται αυτή η αντίληψη αποτελούν οι επετηρίδες (salname), οι οποίες εκδίδονταν από τις διοικήσεις των οθωμανικών περιφερειών²². Ειδικά στην περίπτωση της Θεσσαλονίκης, ήδη από τις πρώτες εκδόσεις του 1870-1871, υπάρχει το σχετικό κεφάλαιο με τίτλο “asar-ı atika”, το περιεχόμενο του οποίου επαναλαμβάνεται στις επόμενες εκδόσεις με μικρές παραλλαγές και προσθήκες²³. Ενδεικτικά, στο τεύχος

19. Θάλεια Μαντοπούλου-Παναγιωτοπούλου, *Θρησκευτική αρχιτεκτονική στη Θεσσαλονίκη κατά την τελευταία φάση της Τουρκοκρατίας (1839-1912)*. Εκκλησίες – Συναγωγές – Τζαμιά, Δημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (ΕΜΠ), Αθήνα 1989, σ. 679.

20. Ανδρέας Ξυγγόπουλος, «Θεσσαλονίκη. Βυζαντινή Τέχνη», στη *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 12ος, Αθήνα 1927, σ. 622-625.

21. *Selânik Vilâyeti Salnâmesi* (Selânik: Hamidiyye Mekteb-i Sanayi Matbaası), 1324/1906, σ. 213.

22. Zeynep Çelik, «Defining Empire’s Patrimony: Late Ottoman Perception of Antiquities», στο Zainab Bahrani, Zeynep Çelik – Edhem Eldem (επιμ.) *Scramble for the Past. A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, Ιστανμπούλ 2011, σ. 443-477.

23. Edhem Eldem, «A New Look at an Ancient City: Thessaloniki in Ottoman

του 1906 συμπεριλαμβάνονται τα τέσσερα κεντρικά τζαμιά, πρώην ναοί, της πόλης (Άγιος Γεώργιος/Hortacı Efendi Camii, Αγία Σοφία/Ayasofya Camii, Άγιος Δημήτριος/Kasimiye Camii, Αγία Παρασκευή-Παναγία Αχειροποιήτος/Eski Cuma Camii), και στην περιγραφή τους αναφέρονται όλες οι ιστορικές φάσεις των κτηρίων, συμπεριλαμβανομένης και της μετατροπής τους από χριστιανικούς ναούς σε ισλαμικά τεμένη²⁴. Αυτή η αντίληψη, η οποία ενδεχομένως να αιτιολογεί και το προαναφερθέν οθωμανικό αναστηλωτικό ενδιαφέρον, αποτελεί στοιχείο της όψιμης οθωμανικής νεωτερικότητας και πρέπει να ληφθεί υπόψη κατά την ανάλυση των αλλαγών χρήσεων που υπέστησαν τα κτήρια, καθώς και των σημασιών και συμβολισμών αυτών των μεταβάσεων τόσο για την οθωμανική πλευρά όσο και την ελληνική.

Στην έντονη αυτή αλλαγή της θρησκευτικής τοπογραφίας της μουσουλμανικής κοινότητας της Θεσσαλονίκης, με επίκεντρο τα μεγάλα τζαμιά του κέντρου της πόλης, προστέθηκε και η καταστροφή των τζαμιών και των ναών που μέχρι πρότινος λειτουργούσαν ως χώροι λατρείας από τη μεγάλη πυρκαγιά του 1917. Είναι γνωστή η φωτογραφία των ερειπίων του ναού του Αγίου Δημητρίου μετά την πυρκαγιά (εικ. 3), ενώ από την καταστροφική πυρκαγιά ανάμεσα σε πολλά άλλα τεμένη υπέστη σοβαρές ζημιές και το Hamza Bey Camii²⁵, το οποίο όμως ανακαινίστηκε και συνέχισε να λειτουργεί έως και λίγο μετά την αποχώρηση όλων των μουσουλμάνων από την πόλη, ως τελευταία εστία της μουσουλμανικής λατρείας στο κέντρο της Θεσσαλονίκης²⁶. Το αποτύπωμά τους στους ιερούς ναούς της πόλης αφήνουν επίσης και οι μαζικές μετακινήσεις στρατιωτικών σωμάτων και προσφυγικών πληθυσμών κατά τη διάρκεια των Βαλκανικών Πολέμων και μετά. Είναι χαρακτηριστικό ότι όταν ο μητροπολίτης Αθηνών Θεόκλητος επισκέφθηκε για να προσκυνήσει τους ναούς της Θεσσαλονίκης, πρώην τζαμιά, βρήκε στον ιερό ναό της Αγίας Σοφίας και του Αγίου Γεωργίου καταυλισμένους Βούλγαρους στρατιώτες²⁷.

Archaeology, 1832-1912», στο Vasilis K. Gounaris (επιμ.), *Thessaloniki: a city in transition, 1912-2012*, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 102-118.

24. *Selânik Vilâyeti Salnâmesi*, σ. 211-214.

25. *Guide de Salonique*, Θεσσαλονίκη 1918, σ. 67.

26. Mazower, *Salonica*, σ. 349.

27. *Εμπρός* (3 Νοεμβρίου 1912).



3. Ο ναός του Αγίου Δημητρίου μετά την πυρκαγιά του 1917
(Αρχείο Α. Karamitsos-International Auctions).

Κατά την ταραγμένη περίοδο που ακολουθεί τους Βαλκανικούς Πολέμους, μεσούντος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, η αλληλογραφία μεταξύ της Επιτροπής Αποκατάστασης Προσφύγων (ΕΑΠ) και της Ιεράς Μητρόπολης Θεσσαλονίκης (ΙΜΘ) αποκαλύπτει την παρουσία προσφύγων εγκατεστημένων σε ένα ευρύ δίκτυο εκκλησιών της πόλης²⁸. Ειδικότερα, το 1914 η ΕΑΠ υποβάλλει αίτημα προς την ΙΜΘ προσωρινής εγκατάστασης προσφύγων στους υπάρχοντες κενούς ναούς και άλλα κοινοτικά οικήματα, καθώς ο αριθμός των προσφύγων που καταφθάνουν στην πόλη αυξάνει, με αποτέλεσμα η στέγασή τους να αποβαίνει αδύνατη²⁹. Το 1915 βρίσκει 51 οικογένειες εγκατεστημένες στη Βουλγαρική Εκκλησία, ενώ την επόμενη χρονιά μαθαίνουμε ότι πολλές οικογένειες προσφύγων από τη Θράκη κατοικούν στον Προφήτη Ηλία ήδη ενάμιση χρόνο, 16 οικογένειες βρίσκο-

28. Αρχείο Ιεράς Μητρόπολης Θεσ/κης, Φάκελος αρ. 94: Διάφορα προσφύγων ΙΔ΄ 19.

29. Στο ίδιο.

νται στο ναό Αγίων Αποστόλων και άλλες στο ναό των Ταξιαρχών, ενώ η ΕΑΠ ζητά να της διατεθούν για τον ίδιο σκοπό οι εκκλησίες Υπαπαντής, Νέας Παναγίας, Παναγούδας και Αγίας Θεοδώρας. Το 1917 διένεξε προκαλεί η παρουσία στην Αγία Παρασκευή (Παναγία Αχειροποιήτος, πρώην Eski Cuma Camii) προσφύγων, οι οποίοι, ενώ γίνεται σκέψη εκκένωσής της χάρη της αρχαιολογικής της αξίας, εξουσιοδοτούνται από την Επιτροπή του Μητροπολιτικού Ναού Αγίας Σοφίας να κατεδαφίσουν παράθυρα στον περίβολο και να εγείρουν πρατήρια³⁰.

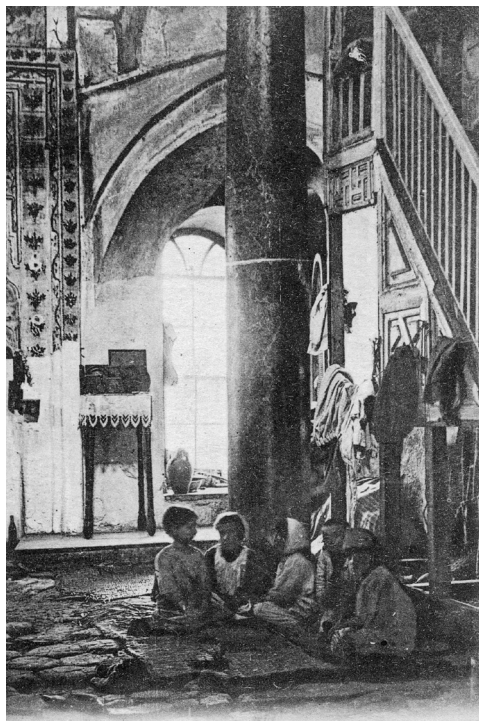
Το 1919, η Αγία Παρασκευή φωτογραφήθηκε από τον Ελβετό Φρεντερίκ Μπουασονά να στεγάζει πρόσφυγες, ενώ επιστολικό δελτάριο του 1918 απεικονίζει πρόσφυγες εντός του ναού της Αγίας Αικατερίνης (εικ. 4)· εικόνες «προφητικές» για την τύχη ενός μεγάλου αριθμού δημόσιων θρησκευτικών κτηρίων για τα επόμενα χρόνια. Η πυρκαγιά και οι συνέπειές της είχαν άμεσο αντίκτυπο και στο ζήτημα της εγκατάστασης των προσφύγων, καθώς ο μεγάλος αριθμός των ατόμων που άρχισαν να συρρέουν στην πόλη ήδη από το 1922 αυξήθηκε στην πορεία με την έλευση των ανταλλαγέντων και ήρθε να προστεθεί στους πυροπαθείς, των οποίων η στέγαση ήδη εκκρεμούσε, ανεβάζοντας έτσι τον αριθμό των ατόμων σε επείγουσα ανάγκη στους 150.000³¹. Πέραν όμως του αδιαμφισβήτητου ανθρωπίνου κόστους που είχε επείγοντα χαρακτήρα, η εικόνα από τα ερείπια των καμένων ναών –ορισμένοι από τους οποίους λειτουργούσαν ακόμα ως τζαμιά λίγα χρόνια πριν το 1917– και η δυνατότητα πολλαπλής αναπαραγωγής της μέσω της φωτογραφίας συνιστά μια πρώτη πράξη διαγραφής της όψιμης μουσουλμανικής ταυτότητας από τον δημόσιο χώρο της Θεσσαλονίκης.

Εκτός όμως από το οπτικό επίπεδο, η φθίνουσα πορεία της μουσουλμανικής κοινότητας στον δημόσιο χώρο της πόλης από το 1912 και έπειτα, συνοδεύτηκε και από τον περιορισμό της ηχητικής της παρουσίας. Τον Ιούνιο του 1914 καταγράφεται ότι ο μουεζίνης της συνοικίας Mes'ud Hasan διακωμωδείτο από περίοικους όποτε εκφωνούσε το κάλεσμα για προσευχή³².

30. Στο ίδιο.

31. Βίλμα Χαστάογλου, «Προσφυγική εγκατάσταση και πολεοδομικοί μετασχηματισμοί της Θεσσαλονίκης, 1922-1930», στο Ελένη Ιωαννίδου (επιμ.), *Η μεταμόρφωση της Θεσσαλονίκης. Η εγκατάσταση των προσφύγων στην πόλη (1920-1940)*, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 50.

32. Στο Mazower, *Salonica*, σ. 339.



4. Πρόσφυγες
εντός του ναού της
Αγίας Αικατερίνης το 1918
(Ιδιωτική Συλλογή
Δημήτρη Λούπη, Αθήνα).

Ενδεικτικό των ραγδαίων δημογραφικών αλλαγών που συντελούνταν στην πόλη αποτελεί το γεγονός ότι οκτώ χρόνια νωρίτερα, το 1906, καταγράφεται πληθυσμιακή αύξηση των μουσουλμάνων κατοίκων στη συγκεκριμένη συνοικία, καθιστώντας την μία από τις τρεις μεγαλύτερες μουσουλμανικές συνοικίες της Θεσσαλονίκης³³. Το περιστατικό με τον μουεζίνη του Mes'ud Hasan, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, αποτελεί τεκμήριο της σημασίας που κατέχει ο ήχος, ειδικά ο ήχος που συνδέεται με δρασκευτικές πρακτικές, κατά την έντονα μεταβατική περίοδο.

Οι μουεζίνηδες οφείλουν τη φήμη τους κυρίως στους ξένους περιηγητές που, εντυπωσιασμένοι από την ακουστική εμπειρία του καλέσματος σε προσευχή, αναπαρήγαν σχετικές αναφορές σε βαθμό τέτοιο που ανέδειξαν τους μουεζίνηδες και το *εξάνι* σε λογοτεχνικούς τόπους περιηγητικής λογοτεχνίας. Όμως η παρουσία μουεζίνηδων στα διοικητικά έγγραφα είναι αυτή που μας παρέχει σημαντική πρόσβαση στην ιστορία της καθημερινότητας των ισλα-

33. Βασίλης Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης*, σ. 94.

μικών τεμενών και, κατά προέκταση, στην ηχητική ιστορία των κτηρίων αυτών³⁴. Οι μουεζίνηδες ανήκαν στις χαμηλότερες τάξεις των θρησκευτικών λειτουργών της οθωμανικής αυτοκρατορίας και, μαζί με τους ιμάμηδες και τους ιεροκήρυκες (vâiz), αποτελούσαν το βασικό προσωπικό που στελέχωνε ένα τέμενος και αμείβονταν από τις προσόδους του ευαγούς ιδρύματος (βακούφι). Σε αντίθεση με τη στερεότυπη οριενταλιστική εικόνα εκείνου που απλώς αναγγέλλει την «ώρα της προσευχής»³⁵, όπως προκύπτει από την περιηγητική λογοτεχνία, ο μουεζίνης ενός τεμένους είναι επιφορτισμένος με διάφορα τελετουργικά καθήκοντα. Σε αυτά περιλαμβάνονται κυρίως η τέλεση προσευχών και η απαγγελία τμημάτων του Κορανίου (cüz) σε ενδεδειγμένες θρησκευτικές περιστάσεις και με συγκεκριμένη συχνότητα που προσδιορίζεται στα διοικητικά έγγραφα, αλλά και καθήκοντα επιστάτη του χώρου³⁶.

Το διαδέσιμο αρχαιακό υλικό που αφορά στον καθορισμό και τις μεταβολές της μισθοδοσίας και των διάφορων καθηκόντων των μουεζίνηδων των τζαμιών της Θεσσαλονίκης, καθώς επίσης και οι αναφορές σε μεμονωμένα περιστατικά, συμβάλλουν καθοριστικά στην ιστορία της καθημερινότητας των τεμενών, και ειδικότερα στην ηχητική διάσταση αυτής έως και την προσάρτηση της πόλης στο Ελληνικό Βασίλειο. Για παράδειγμα, το 1906, λόγω των μεταξύ τους οικονομικών διαφορών μαθαίνουμε ότι στο Kasimiye Camii (Άγιος Δημήτριος) απασχολούνται δύο μουεζίνηδες, τα αδέρφια Μεχμέτ Φεχμί και Χασάν, οι οποίοι, πέραν των τελετουργικών τους καθηκόντων, φροντίζουν εκ περιτροπής το χώρο, που αποτελεί σημαντικό χριστιανικό προσκύνημα, δημοφιλές στους ντόπιους αλλά και σε Ευρωπαίους επισκέπτες³⁷. Το 1906 και το 1908, μέσα από έγγραφα μεταβολής της μισθοδοσίας, αντλούμε πληροφορίες για τους ιμάμηδες, τους ιεροκήρυκες και τους μουεζίνηδες του Hamidiye Camii³⁸. Η Σύμβαση των Αθηνών του 1913 διαφύλαξε το δικαίω-

34. Για ένα μεθοδολογικό πρότυπο, βλ. Nina Ergin, «The Soundscape of Sixteenth-Century Istanbul Mosques: Architecture and Qur'an Recital», *Journal of the Society of Architectural Historians* 67/2 (2008), σ. 204-221.

35. Ενδεικτικά, François-René de Chateaubriand, *Travels in Greece, Palestine, Egypt, and Barbary, during the years 1806 and 1807*, μτφ. Frederic Shoberl, Φιλαδέλφεια 1818, σ. 151.

36. Ergin, «The Soundscape», σ. 207.

37. BOA, TFR. İ. SL. 106/10501, 20 Rebiyülevvel 1324 (Hicrî), στο Eldem, «A New Look», σ. 113.

38. BOA, İ. EV. 39/43, 14/Za/1323 (Hicrî) και BOA, Ş.D. 168/16, 12/R /1325

μα της μουσουλμανικής κοινότητας για δημόσια άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων της και εξουσιοδότησε τη μουφτεία να φροντίζει για το διορισμό των θρησκευτικών λειτουργών των τεμενών. Σε αυτήν τη βάση συνέχισε να ασκεί τα καθήκοντά του ο μουεζίνης της συνοικίας Mes'ud Hasan που αναφέρθηκε παραπάνω. Όμως, ενώ δεσμικά η παρουσία του νομιμοποιούνταν, η ηχητική παρουσία του στο συνοικιακό τέμενος, όπως προαναφέρθηκε, είχε αρχίσει να ενοχλεί.

Σε αντίθεση με την περίπτωση του μουφτή³⁹, η μισθοδοσία των κατώτερων θρησκευτικών λειτουργών από το 1913 πέρασε στη δικαιοδοσία της μουσουλμανικής κοινότητας, με αποτέλεσμα όλο το σχετικό αρχαιακό υλικό να μεταφερθεί στην Τουρκία κατά την ανταλλαγή των πληθυσμών, ως μέρος της κινητής περιουσίας της μουσουλμανικής κοινότητας, όπως προβλεπόταν από το άρθρο 8 (Πρωτόκολλο Ανταλλαγής) της Συνθήκης της Λωζάννης⁴⁰. Άλλου τύπου πηγές για την περίοδο αυτή, όπως είναι τα απομνημονεύματα, συμπληρώνουν με ενδιαφέροντα τρόπο τη συνολική εικόνα της ηχητικής ιστορίας της μουσουλμανικής κοινότητας. Ο Reşat Tesal, μουσουλμάνος της Θεσσαλονίκης που βίωσε την ανταλλαγή, στο βιβλίο του *Selanik'ten İstanbul'a (Από τη Θεσσαλονίκη στην Κωνσταντινούπολη)* αναφέρει την τελευταία φορά που άκουσε με την οικογένειά του κανονιοβολισμούς κατά το Ραμαζάνι –την ηχητική σηματοδότηση των δύο γευμάτων της ημέρας (iftar, sahur)–, ενώ περιγράφει τα δημόσια θεάματα και τις κοινωνικές εκδηλώσεις της κοινότητας στα θέατρα και τα σινεμά της πόλης που ακολουθούσαν την ολοκλήρωση της προσευχής⁴¹. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η επισήμανση του ίδιου ότι οι κανονιοβολισμοί εντάσ-

(Hicri). Αντίστοιχα για το Hamza Bey Camii, βλ. BOA, Ş.D. 180/40, 12/R/1325 (Hicri).

39. Για τη δέση και το ρόλο του μουφτή στη Θεσσαλονίκη, βλ. Konstantinos Tsitselikis, *Old and New Islam in Greece. From traditional minorities to immigrant newcomers*, Λέιντεν και Βοστώνη 2012, σ. 378.

40. Για μια αναλυτική περιγραφή των αρχείων της μουσουλμανικής κοινότητας της Μακεδονίας και της Θεσσαλονίκης από το 1913-1923, βλ. Nükhet Adıyeke – Nuri Adıyeke, «Taşınabilir kültür varlıklarında mübadele sırasında göç eden Makedonya ve Selanik arşivleri», στο A. Vecdi Can et al. (επιμ.), *Uluslararası Balkanlarda Sosyal Bilimler Kongresi, Balkanlardan 21. Yüzyılı okumak: Geçmişin İzinden Geleceğe*, Vol I., Πρίζρεν, Κόσοβο 2010, σ. 95-108. Ευχαριστίες στον Γιάννη Γκλαβίνα για την υποδείξη του συγκεκριμένου υλικού.

41. Reşat D. Teşal, *Selanik'ten İstanbul'a. Bir Ömrün Hikâkesi*, Ιστανμπούλ 1997, σ. 60.

σονταν στο γενικότερο πλαίσιο διεύρυνσης των δικαιωμάτων της μουσουλμανικής κοινότητας μετά τη νίκη των Βασιλικών στις εκλογές του 1920. Αυτή η επισήμανση επιβεβαιώνει τον γενικότερο περιορισμό των δημόσιων εκφάνσεων της μουσουλμανικής κοινότητας από το 1913 και έπειτα και τη σημασία του ήχου ως πεδίου άσκησης εξουσίας μέσω του ελέγχου του. Ταυτόχρονα, η μνήμη αυτή αποτελεί και τεκμήριο της σπουδαιότητας που κατείχε ο ήχος γι' αυτόν και τους ομορθήσκους του, αλλά και τη νέα διοίκηση της πόλης, έως και τις τελευταίες ημέρες της παραμονής τους στη Θεσσαλονίκη⁴².

Από τα παραπάνω παραδείγματα προκύπτει ότι, παράλληλα με τον περιορισμό της ορατότητας της μουσουλμανικής κοινότητας από το 1912 έως και το 1923, περιορίστηκε και η ηχητική της παρουσία στον δημόσιο χώρο, με όλα τα θρησκευτικά, γλωσσικά και άλλα ηχόσημά της να μειώνονται σε ένταση και τελικά να εκλείπουν. Αυτή η επισήμανση μας βοηθάει να αντιληφθούμε ότι οι μεταβάσεις συντελούνται σε «δι-αισθητηριακό» (intersensorial)⁴³ επίπεδο και βιώνονται από τα ιστορικά υποκείμενα κατ' αυτόν τον τρόπο. Η μνημειακή αντιμετώπιση των θρησκευτικών κτηρίων, που ξεκίνησε δειλά κατά την όψιμη οθωμανική περίοδο, θα συνεχιστεί και στο δεύτερο τέταρτο του εικοστού αιώνα, με διαφορετικούς όρους μεν, αλλά εντός του κοινού πλαισίου συνδιαλλαγής με τη νεωτερικότητα που μοιράζονταν τα δύο γειτονικά έθνη κράτη⁴⁴.

Η εγκατάσταση των Μικρασιατών προσφύγων και οι πολιτικές για την πόλη

Στην περίπτωση της αστικής εγκατάστασης των Μικρασιατών προσφύγων, βραχυπρόθεσμες λύσεις του στεγαστικού προβλήματος κατά την πρώτη περίοδο, όπως η επίταξη ακινήτων και οι κατασκευές του Ταμείου Περιδάλψεως και του Υπουργείου Πρόνοιας, έδωσαν τη δέση τους σε άλλες που στόχο είχαν την οριστική διευθέτηση του ζητήματος μέσα από τη δημιουργία δομών και οργανισμών και τη δέσπιση ενός νομοθετικού πλαισίου που αφορούσε την αστική αποκατάσταση των προσφύγων, με κεντρικούς άξονες τη ρύθμιση του ζητήματος των ανταλλάξιμων περιουσιών και την ίδρυση προσφυγικών

42. Στο ίδιο, σ. 48-49.

43. Για την πολιτισμική και κοινωνική μελέτη των αισθήσεων και την έννοια της «διαισθητηριακότητας», βλ. David Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Μίσιγκαν 2003.

44. Frangoudaki, Anna – Keyder Çağlar (επιμ.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey. Encounters with Europe, 1850-1950*. Λονδίνο 2007.

συνοικισμών. Παρά το γεγονός ότι η πολιτική ρευστότητα στο εσωτερικό της χώρας και η αβεβαιότητα ως προς την τελική διευθέτηση του ελληνoturκικού ζητήματος δεν επέτρεπαν τον μακρόπνοο σχεδιασμό από την πλευρά του κράτους, οι πολλαπλές ενέργειες που σχετίζονται με την αστική στέγαση των προσφύγων αποτελούν «μέρη μιας συνολικής πολιτικής έναντι του ζητήματος της αποκατάστασης και αφομοίωσης των μικρασιατών προσφύγων», που πραγματοποιήθηκε «στην τροχιά μιας ιδεολογικής γραμμής άλλοτε σαφέστερης και άλλοτε σιωπηρής»⁴⁵. Σύμφωνα με τη Βίκα Γκιζελή, η ένταξη των προσφύγων στην ελληνική κοινωνία έγινε κατά τάξεις, στο πλαίσιο μιας κοινωνικής διαστρωμάτωσης που διαπερνούσε τόσο τον γηγενή όσο και τον προσφυγικό πληθυσμό⁴⁶.

Στον τομέα της ανοικοδόμησης της πόλης, η προσφυγική εγκατάσταση συνέπεσε χρονικά και καθόρισε τον τρόπο εφαρμογής της νέας πολεοδομικής νομοθεσίας, όπως αυτή οριζόταν από το Νομοθετικό Διάταγμα του 1923 «Περί σχεδίων πόλεων, κωμών και συνοικισμών του κράτους και οικοδομής αυτών»⁴⁷. Από τη μια, ο σχεδιασμός των προσφυγικών οικισμών δεν συνδέθηκε με το σχεδιασμό των πόλεων. Έτσι, οι προσφυγικοί οικισμοί που οικοδομήθηκαν στις παρυφές των πόλεων παρέμειναν αποκομμένοι από το ιστορικό κέντρο, δημιουργώντας μια «άλλη πόλη» γύρω από την πόλη ή –όπως παρατηρεί η Βίλμα Χαστάογλου αναφορικά με τη Θεσσαλονίκη– μια «διπλή πόλη»⁴⁸, και εμποδίζοντας για πρώτη φορά τον σαφή κοινωνικό διαχωρισμό μέσα στο χώρο. Από την άλλη, μετά το 1923 ο πειραματικός και υποδειγματικός χαρακτήρας του νομοθετικού διατάγματος περί σχεδίων πόλεων αμβλύθηκε σημαντικά από τις πιεστικές ανάγκες που γεννούσε η προσφυγική εγκατάσταση⁴⁹. Είναι χαρακτηριστικό ότι η αρμοδιότητα για το

45. Βίκα Δ. Γκιζελή, «Επίταξις ακινήτων κατοικουμένων ή οπωσδήποτε χρησιμοποιούμενων», στο *Ο ξεριζωμός και η άλλη πατρίδα. Οι προσφυγολύπεις στην Ελλάδα*, Αθήνα 1999, σ. 69.

46. Γκιζελή, «Επίταξις ακινήτων», σ. 69· Βίκα Δ. Γκιζελή, *Κοινωνικοί μετασχηματισμοί και προέλευση της κοινωνικής κατοικίας στην Ελλάδα 1920-1930*, Αθήνα 1984.

47. Νομοθετικό Διάταγμα της 17-7-1923 «Περί σχεδίων πόλεων, κωμών και συνοικισμών του κράτους και οικοδομής αυτών», ΦΕΚ Α' 228/16-8-1923.

48. Χαστάογλου, «Προσφυγική εγκατάσταση», σ. 52.

49. Αλέκα Καραδήμου-Γερόλυμπου, «Πολεοδομικός σχεδιασμός και προσφυγική εγκατάσταση. Μια δύσκολη σχέση», στο Ιωαννίδου (επιμ.), *Η μεταμόρφωση της Θεσσαλονίκης*, σ. 33.

σχεδιασμό και την ανέγερση των προσφυγικών οικισμών περιήλθε από το καθ' ύλην αρμόδιο Υπουργείο Συγκοινωνίας στο Υπουργείο Πρόνοιας⁵⁰.

Στη Θεσσαλονίκη, το εκσυγχρονιστικό σχέδιο ρυμοτομίας για το ιστορικό κέντρο της πόλης που συνέταξε μετά την καταστροφική πυρκαγιά του 1917 η διεθνής επιτροπή σχεδιασμού εγκρίθηκε και τέθηκε σε εφαρμογή. Παρότι οι συνθήκες που δημιούργησε ο προσφυγικός εποικισμός λειτούργησαν, όπως έχει επισημανθεί, ανασταλτικά, αποδυναμώνοντας ως ένα βαθμό τη μεταρρυθμιστική πνοή του σχεδίου⁵¹, ωστόσο βασικές αρχές του νέου σχεδιασμού της πόλης, που αφορούσαν ειδικότερα τη χωρική αναδιάρθρωση του ιστορικού κέντρου σε βάσεις όχι εθνικο-θηρησκευτικές αλλά κοινωνικές καθώς και την απαγκίστρωση, επιλεκτική χρήση και μνημειακή ανάδειξη του παρελθόντος, πραγματώθηκαν με επιτυχία⁵². Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηριχθεί πειστικά ότι ο προσφυγικός εποικισμός όχι μόνο προσδιορίστηκε από τις διεργασίες αυτές αλλά, σε συνδυασμό με την αναχώρηση των ανταλλάξιμων μουσουλμάνων, ήρθε να τις ενισχύσει επιταχύνοντάς τες.

Οι αλλαγές στη χρήση των δημόσιων και θρησκευτικών κτηρίων της πόλης, άλλοτε παροδικές και άλλοτε πιο μόνιμες, όπως αποτυπώνονται στην ιστορία του ήχου τους, φωτίζουν όψεις αυτού του χωρικού μετασχηματισμού της πόλης. Η ανάλυση που ακολουθεί επικεντρώνεται ειδικότερα σε δύο κατηγορίες ήχων, που από κοινού συνδέτουν το ευρύτερο ηχοτοπίο της εγκατάστασης. Από τη μια πλευρά, οι ήχοι που συνδέονται με τους πληθυσμούς που ανταλλάσσονται, εκείνους που έρχονται και εκείνους που φεύγουν. Το ηχοτοπίο αυτό περιλαμβάνει τις γυναικείες και παιδικές φωνές που υπερτερούν των ανδρικών λόγω της δημογραφικής σύνθεσης του προσφυγικού πληθυσμού, τις φωνές διαμαρτυρίας και διεκδίκησης στο δρόμο και τους χώρους του δικτύου προνοιακής δράσης, τους ήχους του καθημερινού βίου που μεταφέρονται ελεύθερα στους ενιαίους χώρους προσωρινής συγκατοίκησης, θέτοντας έτσι εν αμφιβόλω τα όρια δημόσιου-ιδιωτικού κτλ. Από την άλλη πλευρά, οι ήχοι που συνδέονται με το δεσμικό καθεστώς της αλλαγής χρήσης

50. Νόμος 3714, Περί κυρώσεως του από 10 Αυγούστου 1928 Ν. Διατάγματος «Περί οργανώσεως των υπηρεσιών του Υπουργείου Υγιεινής, Πρόνοιας και Αντιλήψεως», ΦΕΚ Α' 274/24-12-1928.

51. Χαστάογλου, «Προσφυγική εγκατάσταση», σ. 52.

52. Αλέκα Καραδήμου-Γερόλυμπου, *Η ανοικοδόμηση της Θεσσαλονίκης μετά την πυρκαγιά του 1917*, Θεσσαλονίκη 1995, σ. 97, 130.

των δρησκευτικών κτηρίων. Εδώ εντάσσονται οι ήχοι του τελετουργικού κάθαρσης των ναών προκειμένου να αποδοθούν ξανά στη χριστιανική λατρεία και, στη συνέχεια, οι ήχοι των ποικίλων τελετουργιών που τελούνται εντός του ναού (λειτουργίες, δοξολογίες, επιμνημόσυνες δεήσεις, κωδωνοκρουσίες, το κήρυγμα του ιερέα, αλλά και οι επίσημοι λόγοι των πολιτειακών εκπροσώπων, η κατανυκτική σιωπή του κόσμου, οι κανονιοβολισμοί, τα εμβατήρια από τις στρατιωτικές μπάντες κτλ). Το ηχοτοπίο της εγκατάστασης στο σύνολό του έρχεται να αντικαταστήσει το προγενέστερο ηχοτοπίο και αποτελεί σημείο τομής που σηματοδοτεί το πέρασμα από τη μια περίοδο στην άλλη. Η δεύτερη κατηγορία ήχων έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί παίζει καθοριστικό ρόλο στη μετάβαση, συντελώντας δυναμικά και ενεργητικά σε αυτήν.

Τα ηχοτοπία της εγκατάστασης: Ισλαμικά τεμένη και χριστιανικοί ναοί

Στο πλαίσιο των έκτακτων συνθηκών που δημιουργήθηκαν με την έλευση των πρώτων προσφύγων, σκηνές, παράγκες από πισσόχαρτο και αυτοσχέδιες οικίες έκαναν την εμφάνισή τους σε κάθε ελεύθερο σημείο της πόλης, καθώς πολλοί αστοί πρόσφυγες κατέφυγαν στην αυτοστέγαση ως μέσο άμεσης προσωρινής στέγασης προκειμένου να επιβιώσουν⁵³. Πτυχές της «άτακτης» αυτής εγκατάστασης εξετάζει η Ελένη Ιωαννίδου στη μελέτη της για την Αγία Φωτεινή, συνοικισμό που δημιουργήθηκε εντός της ήδη δομημένης πόλης⁵⁴. Παράλληλα, καταλήφθηκε μεγάλος αριθμός κτηρίων, μεταξύ αυτών τζαμιά και εκκλησίες. Η εγκατάσταση όμως σε δημόσια κτήρια, όπως ήδη αναφέρθηκε, αποτελούσε παγιωμένη εμπειρία για την πόλη της Θεσσαλονίκης λόγω των προηγούμενων προσφυγικών κυμάτων αλλά και της πυρκαγιάς του 1917. Το Νομοθετικό Διάταγμα «Περί επιτάξεως ακινήτων δι' εγκατάστασιν προσφύγων» της 11-11-1922, που αμέσως συμπληρώθηκε από το Νομοθετικό Διάταγμα «Περί επιτάξεως κατοικουμένων ή οπωσδήποτε χρησιμοποιουμένων ακινήτων»⁵⁵, ήρθε, στην ουσία, να νομιμοποιήσει εκ των υστέρων τις πρακτι-

53. Βλ. σχετικά, Γκιζελή, *Κοινωνικοί μετασχηματισμοί*, και Κώστας Κατσάπης, «Το Προσφυγικό Ζήτημα», στο Αντώνης Λιάκος (επιμ.), *Το 1922 και οι πρόσφυγες: μια νέα ματιά*, Αθήνα 2011, σ. 153.

54. Ελένη Ιωαννίδου, «Η Αγία Φωτεινή: ίχνη ενός συνοικισμού σε διαρκή εκκρεμότητα», στο της ίδιας (επιμ.), *Η μεταμόρφωση της Θεσσαλονίκης*, σ. 89-126.

55. Νομοθετικό Διάταγμα της 11-11-1922 «Περί επιτάξεως ακινήτων δι' εγκατάστασιν προσφύγων», ΦΕΚ Α' 237/17-11-1922, και Νομοθετικό Διάταγμα της 22-11-1922

κές κατάληψης ακινήτων από πρόσφυγες σε επείγουσα ανάγκη. Η Βίκα Γκιζελή έχει αναδείξει τη σημασία της μελέτης της πολιτικής αυτής όσον αφορά τα ιδιωτικά κτήρια, των οποίων η επίταξη στην ουσία οδήγησε ντόπιους και πρόσφυγες σε επιβεβλημένη συγκατοίκηση. Όπως σωστά επισημαίνει, παρόλο που η επίταξη υπήρξε μια πρόσκαιρη στεγαστική πολιτική, αποτελεί σημαντικό και παραμελημένο πεδίο έρευνας, που φωτίζει την κοινωνική και πολιτισμική συμπεριφορά και τις ανοχές μεταξύ του προσφυγικού και του γηγενούς πληθυσμού⁵⁶. Η επίταξη δημόσιων κτηρίων, και ιδιαίτερα των δρησκευτικών κτηρίων όπως τα τζαμιά, έχει ανάλογο ενδιαφέρον, αν και διαφοροποιείται σε πολλά σημεία από την περίπτωση των κατοικιών.

Διάσπαρτες πληροφορίες σχετικά με τα ισλαμικά τεμένη στα οποία στεγάζονται πρόσφυγες προκύπτουν μέσα από αναφορές σε προσφυγικά ζητήματα που κατακλύζουν τον Τύπο της Θεσσαλονίκης σε καθημερινό επίπεδο από το 1922 και έπειτα. Έτσι, τα τεμένη, συχνά μαζί με τις εκκλησίες και τις συναγωγές και ενίοτε και τα σχολεία, προτείνονται ως άμεση λύση για τη στέγαση προσφύγων οι οποίοι διαμένουν σε σκηνές ή στην ύπαιθρο, εκτεθειμένοι στο ψύχος του χειμώνα, χωρίς κουβέρτα να σκεπαστούν ή μερικά κομμάτια κάρβουνα για να ζεσταθούν⁵⁷. Σε αντίθεση με τις σκηνές, «το τέμενος δύναται να επιστρωθή και [να] χρησιμοποιήσουν οι πρόσφυγες πυράν χωρίς να υπάρξη κίνδυνος ότι θα μεταδοθή το πυρ εις την σκηνήν»⁵⁸. Οι προτάσεις φαίνεται να εισακούονται αλλά, παρ' όλες τις περαστικές αναφορές σε πρόσφυγες εγκατεστημένους σε συγκεκριμένα τζαμιά αλλά και τεκέδες⁵⁹, φαίνεται ότι το χειμώνα του 1924 δεν έχουν εξαντληθεί τα διαθέσιμα κτηριακά αποθέματα της πόλης, καθώς τα τεμένη επανέρχονται ως μία λύση, προ-

«Περί επιτάξεως κατοικουμένων ή οπωσδήποτε χρησιμοποιουμένων ακινήτων», ΦΕΚ Α'243/23-11-1922.

56. Γκιζελή, «Επίταξης ακινήτων», σ. 70-71. Για μια πιο πρόσφατη συζήτηση του θέματος της επίταξης κατοικιών, βλ. Κατσάπης, «Το Προσφυγικό Ζήτημα», σ. 136-140. Για την πρόσληψη των προσφύγων από τους ντόπιους και αντίστροφα, βλ. Κώστας Κατσάπης, «“Εισήλθαν εις το σπίτι μας”: κοινωνικές προϋποθέσεις των αντιπαραθέσεων ανάμεσα σε γηγενείς και πρόσφυγες τον Μεσοπόλεμο», στο Δ. Παναγιωτόπουλος – Δ. Π. Σωτηρόπουλος (επιμ.), *Η Ελληνική Αγροτική Κοινωνία και Οικονομία κατά τη Βενιζελική Περίοδο*, Αθήνα 2007, σ. 303-319.

57. *Μακεδονία* (24 Νοεμβρίου 1924).

58. *Μακεδονία* (23 Νοεμβρίου 1924).

59. *Νέα Αλήθεια* (21 Μαρτίου 1924 και 30 Σεπτεμβρίου 1924).

τιμότερη αν μη τι άλλο από τη στέγαση διά συμπτύξεως που εξετάζεται από τη Γενική Διοίκηση⁶⁰. Ωστόσο, η λύση αυτή είναι ξεκάθαρο ότι θεωρείται στην αντίληψη των γραφόντων μη ικανοποιητική και άρα προσωρινή: «Το πέταγμα των προσφύγων εις χαρβαλωμένα παραπήγματα ή επάνω στα πλακόστρωτα των σχολείων και τζαμιών [...] δε λέγεται στέγασις»⁶¹. Το Δεκέμβρη του 1923, αναζητείται λύση για 1.200 προσφυγικές οικογένειες που παραμένουν «υπό δυσμενείς συνθήκες εις μερικά σχολεία, τεμένη, εκκλησίας και διάφορα [α] κατάλληλα και ανθυγιεινά οικήματα»⁶². Τον επόμενο χειμώνα, σε άρθρο που υπογράφει ένας πρόσφυγας, παρατηρείται ότι αν δεν αλλάξει η πολιτική της στέγασης των προσφύγων, «θα εξακολουθούμε να έχουμε ως δωμάτια τα διάφορα Τζαμιά (sic), θέατρα, σχολεία και σταύλους με πορτοπαράδυρα από τσουκάλια και πέτρας, ως στρώμα δε τα μάρμαρα και το χώμα και ως σύντροφον και παρήγορον τον χάρον και μόνον»⁶³.

Μια πιο συστηματική εικόνα της στέγασης προσφύγων σε τεμένη προκύπτει πάντως από την καταγραφή των ανταλλάξιμων περιουσιών που ρυθμίζονται από τα σχετικά νομοθετικά διατάγματα τα οποία αφορούν τη διαχείριση των περιουσιών αυτών μέσω της Εθνικής Τράπεζας της Ελλάδος⁶⁴. Από σχετικό απογραφικό δελτίο του Κεντρικού Γραφείου Ανταλλαγής⁶⁵ της 16-1-1925, προκύπτει ότι το τέμενος του Pintî Hasan –μεσντζίτ στη συμβολή των οδών Κασσάνδρου και Αγίας Σοφίας, που καταγράφεται από τα μέσα του 15ου αιώνα—⁶⁶ κατοικείται από πέντε οικογένειες προσφύγων από τη Μικρά Ασία και τη Μαγνησία. Οι εγγραφές των οικογενειών αντιστοιχούν σε γυναικεία ονόματα και το σύνολο των ατόμων είναι 25. Η περίπτωση του Pintî Hasan είναι ενδεικτική της κατάστασης των διάφορων μικρών τεμενών της πόλης κατά την περίοδο εκείνη.

Ενδείξεις για τον αριθμό των ατόμων που μοιράζονται το εσωτερικό κτη-

60. *Μακεδονία* (23 Νοεμβρίου 1924).

61. *Εφημερίς των Βαλκανίων* (2 Οκτωβρίου 1922).

62. *Νέα Αλήθεια* (15 Δεκεμβρίου 1923).

63. *Νέα Αλήθεια* (30 Νοεμβρίου 1924).

64. Νομοθετικό Διάταγμα της 5-5-1925 «Περί κυρώσεως της μεταξύ Δημοσίου και Εθνικής Τραπέζης Συμβάσεως “περί διαχειρίσεως των εν Ελλάδι κτημάτων των ανταλλαγέντων Μουσουλμάνων”», ΦΕΚ Α'112/5-5-1925, και Διάταγμα της 4-3-1926 «Περί του τρόπου του καθορισμού πληρωμής προς την Εθνικήν Τράπεζαν της αξίας των αναλαμβανομένων Μουσουλμανικών ακινήτων», ΦΕΚ Α'83/8-3-1926.

65. Δημοσιεύεται στο Χαστάογλου, «Προσφυγική εγκατάσταση», σ. 51.

66. Δημητριάδης, *Τοπογραφία της Θεσσαλονίκης*, σ. 102, 342.

ρίων με ενιαίους χώρους έχουμε όμως και από αυτόπτες μάρτυρες που συμμετέχουν στην προσφυγική αποκατάσταση. Σύμφωνα με τον Henry Morgenthau, πρώτο πρόεδρο της Επιτροπής Αποκατάστασης Προσφύγων, στα πιο ευρύχωρα από τα κτίσματα του πρώην Βρετανικού στρατιωτικού νοσοκομείου, στην παραλία της Καλαμαριάς, αμέτρητες οικογένειες συνωστίζονται σ' ένα δωμάτιο που μοιάζει με σταύλο, καδεμιά καταλαμβάνοντας χώρο περίπου δώδεκα τετραγωνικών ποδιών (sic)⁶⁷. Η γραμματέας του Morgenthau, Ρόουζ Σαρτίνσκυ, σε επιτόπια επίσκεψή της στο 7ο Σχολείο Αρρένων, κοντά στην Αθήνα, συναντά 22 οικογένειες, 91 συνολικά πρόσωπα, που στεγάζονται σε τρεις μεγάλες αίθουσες. Και οι δύο βρίσκουν αξιοσημείωτο το χαμηλό ποσοστό των ανδρών –κυρίως ηλικιωμένοι– σε σχέση με τις γυναίκες και τα παιδιά⁶⁸.

Σε μεγαλύτερη κλίμακα, επιταγμένα τζαμιά εντάχθηκαν σε ευρύτερα δίκτυα προνοιακών υπηρεσιών και σε μια σειρά από ιδιωτικές και δημόσιες δομές βοήθειας και περίθαλψης προς τους πρόσφυγες, οι οποίες επίσης άφησαν το ηχητικό τους αποτύπωμα στο χώρο⁶⁹. Το 1923, στην πλατεία του Γενί Τζαμί (Hamidiye Camii) εγέρθηκε ένα από τα 15 ξύλινα παραπήγματα για τη διανομή του άρτου από τον Αμερικανικό Ερυθρό Σταυρό στους εντός της πόλης πρόσφυγες⁷⁰. Την ίδια χρονιά διενεργήθηκε επίσης στην πόλη της Θεσσαλονίκης, σε δέκα απογραφικά γραφεία, μεταξύ των οποίων και το Γενί Τζαμί, η πανελλαδική απογραφή των προσφυγικών οικογενειών που είχαν αρχίσει να καταφθάνουν από το 1914. Μέσα από αναγγελίες που δημοσιεύονταν στον καθημερινό Τύπο, ο Διευθυντής Περιδάλψεως προσκαλούσε όλους τους «πρόσφυγες οικογενειάρχες, [...] είτε άρρενες είτε θήλειες, εφόσον άρρενες δεν υπάρχουν», να παρουσιαστούν με τα προσφυγικά τους βιβλιάρια στα απογραφικά γραφεία⁷¹. Το Πρατήριον άρτου Γενί Τζαμί χρησιμοποιήθηκε επίσης από επιτροπή υπαλλήλων της Διεύθυνσης Περιδάλψης για τη διανο-

67. Henry Morgenthau, *Η αποστολή μου στην Αθήνα: 1922 – το έπος της εγκατάστασης*, Αθήνα 1994, σ. 344-5.

68. Στο ίδιο, σ. 311.

69. Μέρος του υλικού που ακολουθεί παρουσιάζεται στο Eleni Kallimoroulou, Kostis Kornetis, Panagiotis Poulos, Spyros Tshipidis, «From the Call to Prayer to the Silences of the Museum: Salonica's Soundscapes in Transition», στο Gounaris (επιμ.), *Thessaloniki*, σ. 401-416.

70. *Μακεδονία* (5 Μαρτίου 1923).

71. *Μακεδονία* (6 Απριλίου 1923)· *Εφημερίς των Βαλκανίων* (8 Απριλίου 1923).

μή μηνιαίων επιδομάτων στους οικογενειάρχες και για τη διανομή κλινοσκεπασμάτων στους ενδείς⁷². Σχετικές ανακοινώσεις στον Τύπο για τα συσσίτια, τη διανομή των επιδομάτων και τις άλλες προνοιακές δράσεις κατευθύνουν και οργανώνουν τις διαδρομές των προσφύγων προς και από το κτήριο και μέσα στην πόλη. Μέσα από τις προνοιακές δράσεις προς τους πρόσφυγες αλλά και τον καθορισμό εκλογικών καταστημάτων για τις εκλογές που διενεργούνται κατά την περίοδο αυτή, μια σειρά από διοικητικά, εκπαιδευτικά και δραστηριοποιητικά κτήρια των εθνοθρησκευτικών κοινοτήτων της πόλης, όπως για παράδειγμα το Διοικητήριο, το Ορφανοτροφείο Ισλαχανέ, η Σχολή Αλλιάνς, η Βουλγαρική Σχολή Βαρδαρίου, η Σχολή Αναλήψεως, η Σχολή Μεβλεχανέ (sic), οι εκκλησίες Αγίου Μηνά, Αγίας Αικατερίνης, Αγίων Αποστόλων, το Hamza Bey Camii και άλλα, συμπλέκονται μεταξύ τους, κλονίζοντας εν μέρει την προγενέστερη προφανή σύνδεση κτηρίων και κοινοτήτων.

Οι γυναίκες, πέραν της παρουσίας τους στο Γενί Τζαμί προκειμένου να απογραφούν και να παραλάβουν το επίδομα, εφόσον δεν υπήρχε άνδρας στην οικογένεια –κάτι αρκετά σύνηδες, όπως είδαμε παραπάνω–, πρωταγωνίστησαν σε άλλο ένα επεισόδιο με επίκεντρο το Γενί Τζαμί, τον Αύγουστο του 1924: η επιτροπή γυναικών, που λίγες μέρες πριν είχε οργανώσει συλλαλητήριο για να ζητήσει την απελευθέρωση των ομήρων και αιχμαλώτων που κρατούνταν ακόμα στην Τουρκία, καλούσε όσους άλλους είχαν αιχμαλώτους και ομήρους στην Τουρκία να αποταθούν στην επιτροπή αποστέλλοντας σχετικά σημειώματα στο Γενί Τζαμί⁷³. Σε ανάλογο συλλαλητήριο τον προηγούμενο χρόνο, ο δημοσιογράφος ακούει τη «θορυβώδη διαδήλωση» των χιλίων γυναικών προς το διοικητήριο, ενώ τρεις μήνες νωρίτερα διαβάσουμε για το «θόρυβο και αλλαλαγμό» που προκλήθηκε όταν την πορεία των γυναικών προσπάθησε να ανακόψει χωρίς επιτυχία ο ενωμοτάρχης⁷⁴. Στο εσωτερικό τεμενών που στέγασαν πρόσφυγες όπως το Pinti Hasan και ενδεχομένως και το Γενί Τζαμί, ο ήχος της παρουσίας των γυναικών έφερε τον απόηχο μιας έμφυλης αντιστροφής: οι ανδρικές φωνές, του ιμάμη, των ιεροκηρύκων, των μουεζίνηδων και των αρρένων πιστών που καταλάμβαναν τον κεντρικό χώρο

72. Ενδεικτικά, *Μακεδονία* (29 Ιουλίου, 17 Οκτωβρίου, 11 Δεκεμβρίου 1923 και 11 Ιανουαρίου 1924)· *Νέα Αλήθεια* (4 Ιανουαρίου, 18 Οκτωβρίου, 12 Δεκεμβρίου 1923)· *Εφημερίς των Βαλκανίων* (6 Οκτωβρίου 1923).

73. *Νέα Αλήθεια* (5 Αυγούστου 1924)· *Μακεδονία* (5, 9 Αυγούστου 1924).

74. *Νέα Αλήθεια* (11 Νοεμβρίου 1923, 14 Φεβρουαρίου 1924).

του τζαμιού, δεσπίζοντας ηχητικά στο χώρο, παραχώρησαν, κατά την αλλαγή χρήσης του κτηρίου σε προσφυγικό καταφύγιο, την (ηχητική) πρωτοκαθεδρία στις γυναικείες και παιδικές φωνές, αντανakλώντας τη δημογραφική σύνδεση του προσφυγικού πληθυσμού και το μετασχηματισμό της ανθρωπογεωγραφίας της γειτονιάς του τεμένους και της πόλης της Θεσσαλονίκης⁷⁵.

Πέραν της ηχητικής μαρτυρίας ως προς τις έμφυλες κοινωνικές σχέσεις, το ηχοτοπίο του τεμένους μαρτυρά επίσης κατά την περίοδο αυτή την επιβεβλημένη συμβίωση μεταξύ των προσφύγων. Το 1922, ο ήχος έχει καθοριστικό ρόλο στον ορισμό των πολλαπλών χωρικοτήτων του κτηρίου. Τα όρια μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου έγιναν ρευστά και συγκεχυμένα. Όπως καταδεικνύουν πολλές προφορικές μαρτυρίες προσφύγων, οι οικογένειες κρεμούσαν υφάσματα και χαλιά ή στοίβαζαν σάκους τον ένα πάνω στον άλλο ώστε να διαχωρίσουν το ενιαίο εσωτερικό των δημόσιων κτηρίων, σε αναζήτηση μιας κάποιας ιδιωτικότητας και απομόνωσης. Ωστόσο, ο οπτικός διαχωρισμός που επιτύγχαναν τέτοιου είδους αυτοσχέδιες τεχνικές δεν ήταν και ηχητικός. Σύμφωνα με μια προφορική μαρτυρία:

Δυσκολίες με το αντίσκηνο είχαμε. Χωριζόμασταν με κάτι σακιά, σάκοι και ξέρω γω τι, και από εκεί ό,τι λέγανε εκείνοι ακούγαμε κι εμείς. Καμιά φορά ήταν φιλότιμοι οι άνθρωποι και δε μιλούσανε αυτοί, δε μιλούσαμε κι εμείς. Καμιά φορά μαλώνανε κάναμε... Αυτοί ήτανε, δεν είχαμε αποκλεισμό. Απ' το αντίσκηνο εκεί δα, όλα ακούγαμε⁷⁶.

Σύμφωνα με άλλη προφορική μαρτυρία, που αναφέρεται στη διαμονή στους θαλάμους της Καλαμαριάς:

Ε-Εκεί μένανε πολλές οικογένειες μαζί;

Α-Πολλές, εμείς είχαμε δωμάτιο, αλλού το χωρίζανε με ψάδες, ό,τι εδώ... άκουες και άκουες μέχρι κάτω⁷⁷.

75. Γκιζελή, *Κοινωνικοί μετασχηματισμοί*, σ. 176.

76. Προφορική μαρτυρία Γεώργιου Ζωγράφου (20 Σεπτεμβρίου 1994, Θεσσαλονίκη, ερευνήτρια: Ελένη Ιωαννίδου), Ιστορικό Αρχείο Προσφυγικού Ελληνισμού του Δήμου Καλαμαριάς, Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών. Οι μαρτυρίες σχετικά με την προσωρινή συγκατοίκηση που καταφέραμε να εντοπίσουμε κατά την έρευνα στο εν λόγω αρχείο αναφέρονται, κατά κύριο λόγο, στη στέγαση σε αντίσκηνα και παραπήγματα και δευτερευόντως μόνο σε δημόσια κτήρια όπως εκκλησίες και τεμένη. Ωστόσο, όλες οι σχετικές μαρτυρίες αντικατοπτρίζουν ενδεχομένως ως ένα βαθμό την κοινή εμπειρία συνύπαρξης σε εσωτερικούς, ενιαίους χώρους.

77. Προφορική μαρτυρία Διαλεχτής Μεντεκίδου (14 Ιουνίου 1996, Θεσσαλονίκη,

Στους ενιαίους αυτούς χώρους, η όσφρηση εναρμονίζεται με την ακοή. Σε αναφορά της Κοινωνίας των Εθνών για την εγκατάσταση των προσφύγων στην Ελλάδα διαβάζουμε:

[...] Είτε στις μεγάλες ολοκαίνουργες αστικές συνοικίες, είτε στα ταπεινά διαμερίσματα των προαστίων, είτε στα εξοχικά σπιτάκια ή στα προσωρινά παραπήγματα, στα μεγάλα επιταγμένα κτήρια ή στα ετοιμόρροπα τζαμιά, όπου κάθε οικογένεια έχει τον δικό της χώρο, χωρισμένον από τον διπλανό με σανίδες ή με κιλίμια, αυτοί οι ξεριζωμένοι ξανάστησαν ένα «σπιτικό», όπου συγκεντρώνονται το βράδυ και όπου δέχονται τις γιορτινές μέρες.

Συχνά αυτό το «σπιτικό» δεν καταλαμβάνει παρά ένα χώρο δέκα τετραγωνικών μέτρων (sic) ανάμεσα σε πολλές άλλες δεκάδες οικογένειες. Τα μωρά γκρινιάζουν, τα κορίτσια τραγουδούν, τα μαντολίνα ηχούν και η μυρωδιά του σκόρδου από ένα τσουκάλι ανακατεύεται με το άρωμα του λιβανιού από το θυματήρι της γειτόνισσας. Ωστόσο, σας υποδέχονται με σοβαρότητα μικρών κοριτσιών που παίζουν μέσα σε κουκλόσπιτα, με τσίχλους αόρατους αλλά και απροσπέλαστους. «Ελάτε, ελάτε να πιείτε έναν καφέ». Υπάρχει ένα χαλί που οδηγεί στο εσωτερικό. Αισθάνεσαι την επιθυμία ν' ανέβεις τα σκαλιά⁷⁸.

Εδώ, η ακοή και η όσφρηση αφηγούνται μιαν άλλη ιστορία από την εικόνα: Παρά τον οπτικό διαχωρισμό, οι ήχοι και οι μυρωδιές κυκλοφορούσαν ανεμπόδιστα. Όριζαν έτσι μια διαφορετική, πορώδη συνθήκη συμβιωτικής εμπειρίας, μεταφέροντας ορισμένες από τις πιο προσωπικές πτυχές του καθημερινού βίου, και ακυρώνοντας, εν μέρει, τη διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου, διάκριση που πραγματοποιείται εδώ λιγότερο στη σφαίρα του υλικού και περισσότερο στη σφαίρα του νοερού. Σύμφωνα με το «μοντέλο σύγκρουσης» μεταξύ των αισθήσεων που περιγράφει ο ανθρωπολόγος David Howes, «οι αισθήσεις δεν είναι πάντα σε συμφωνία μεταξύ τους. Ενίοτε διαφορετικά αισθητηριακά κανάλια μεταφέρουν αντικρουόμενα μηνύματα, και ορισμένα πεδία αισθητηριακής αντίληψης και εμπειρίας καταστέλλονται σε όφελος άλλων πεδίων»⁷⁹. Για να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα, οι πρόσφυγες συχνά υιοθετούσαν τη σιωπή ή το ψιθύρισμα, πρακτική η οποία υποδήλωνε ποιος ήταν «καθώς πρέπει» και ποιος όχι, εμπεδώνοντας έτσι ή επιβεβαιώνοντας εκ νέου κοινωνικές ιεραρχίες μεταξύ

ερευνητής: Θεοδόσης Τσιρώνης), Ιστορικό Αρχείο Προσφυγικού Ελληνισμού του Δήμου Καλαμαριάς, Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών.

78. Société des Nations, *L'Établissement des Réfugiés en Grèce*, Γενεύη 1926, σ. 30-31.

79. Howes, *Sensual Relations*, σ. xxii.

των προσφύγων. Έτσι οι αισθήσεις χάρασαν όχι μόνο νέες εθνικές αλλά και ταξικές ταυτότητες. Σε όλα τα παραπάνω, είτε πρόκειται για τη διαμαρτυρία των γυναικών στο δρόμο είτε πρόκειται για τον έλεγχο της φωνής εντός του τεμένου, ο ήχος αναδεικνύεται σε πεδίο διαπραγμάτευσης της εξουσίας.

Στο κέντρο της πόλης, σε εκκλησίες, πρώην τζαμιά, στεγάζονται επίσης πρόσφυγες. Πολλές από τις εκκλησίες αυτές είχε καθαγιάσει ο μητροπολίτης Αθηνών Θεόκλητος κατά το προαναφερθέν ταξίδι του στη Θεσσαλονίκη, το χειμώνα του 1912⁸⁰. Ο καθαγιασμός του ναού της Αγίας Σοφίας είχε αναβληθεί εξαιτίας του στρατωνισμού των Βούλγαρων στρατιωτών, για να πραγματοποιηθεί επτά μήνες αργότερα από τον μητροπολίτη Θεσσαλονίκης Γεννάδιο⁸¹. Η επιβεβλημένη από το τυπικό της ορθόδοξης χριστιανικής δρασκείας κάθαρση των εκκλησιών⁸² σηματοδοτούσε την επαναφορά τους στην Εκκλησία και εγκαινίαζε την επαναστέγηση σε αυτές των λειτουργικών ηχοτοπιών της χριστιανικής λατρείας.

Μια δεκαετία αργότερα, τον Σεπτέμβριο του 1923, τελείται στο ναό της Αγίας Σοφίας, προεξάρχοντας του Γενναδίου, επίσημη επιμνημόσυνη δέηση για τα θύματα της Μικρασιατικής Καταστροφής. Την απόλυτη ησυχία που επικρατεί στους δρόμους, με τα καταστήματα κλειστά, μεσίστιες τις σημαίες στα κτήρια, «πένδιμα κερία» τοποθετημένα στα αναμμένα φανάρια, διακόπτονται «αι πένδιμοι κωδωνοκρουσίοι των εκκλησιών, επαναλαμβανόμενοι κατά διαλείμματα και υπενθυμίζουσαι το θλιβερόν καθήκον παντός έλληνας κατά την ζοφεράν αυτήν επέτειον». Στην είσοδο του ναού της Αγίας Σοφίας, ο λόχος του τάγματος Φρουράς Θεσσαλονίκης αποδίδει τις τιμές στους επισήμους, τα λάβαρα των Συντεχνιών, Σωματείων, Συνδέσμων και Προσφυγικών οργανώσεων φέρουν βαρέα πένθη, ενώ η Μουσική της Φρουράς «επαιάνιζε διάφορα πένδιμα εμβατήρια». Στο εσωτερικό του ναού, που ήταν «πενθίμως διασκευασμένος» με ένα κενοτάφιο στημένο στη μέση, την κατανυκτικότητα

80. *Εμπρός* (3, 4 Νοεμβρίου 1912).

81. *Εμπρός* (3 Νοεμβρίου 1912)· *Μακεδονία* (28 Ιουνίου 1913). Για το έργο του μητροπολίτη Γενναδίου, βλ. Διονύσιος Δ. Βαλαής, «Η δράση του Μητροπολίτη Γενναδίου Αλεξιάδη κατά τον πρώτο χρόνο της απελευθέρωσης της Θεσσαλονίκης από τον Οθωμανικό ζυγό (1912-1913)», *Σύνδεσις* 2 (2012), σ. 34-57.

82. Κατά την κάθαρση ενός ναού διαβάζεται η «ευχή επί ανοίξει εκκλησίας υπό αιρετικών βεηλωθείσης» και άλλες ευχές (πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Μεταλληνός, *Η θεολογική μαρτυρία της εκκλησιαστικής λατρείας*, Αθήνα 1996, 2η έκδοση, σ. 109). Ευχαριστούμε τον Κώστα και την Ειρήνη Ζόππα για την υπόδειξη της συγκεκριμένης πηγής.

δέηση ανέπεμψε ο μητροπολίτης γονυκλινής, με το πολυπληθές εκκλησίασμα γονατιστό να γεμίζει τον κυρίως ναό και τον γυναικωνίτη⁸³. Ακολούθησε επιμνημόσυνος λόγος του μητροπολίτη. Η απουσία της μουσουλμανικής κοινότητας στις αναφορές στον τύπο είναι ηχηρή. Ενώ επισημαίνεται ότι μεταξύ των επισήμων στην Αγία Σοφία βρίσκονται επίσης ο Αρμένιος αρχιεπίσκοπος καθώς και το Διοικητικό Συμβούλιο της αρμενικής κοινότητας, και ότι ανάλογες επιμνημόσυνες δεήσεις έγιναν όχι μόνο στους άλλους ναούς της πόλης αλλά και από τους «συμπολίτες Ισραηλίτες» στη μεγάλη συναγωγή Μπεδ Σαούλ και στις υπόλοιπες συναγωγές της πόλης, καμιά αναφορά δεν γίνεται για τη μουσουλμανική κοινότητα της πόλης⁸⁴.

Τον επόμενο χρόνο, ο «θαυμάσιος επιμνημόσυνος λόγος» τον οποίο απευθύνει ο Γεννάδιος στο παμποντιακό μνημόσυνο που τελείται επίσης στην Αγία Σοφία, ο οποίος αναδημοσιεύεται στην πρώτη σελίδα της εφημερίδας *Νέα Αλήθεια*, είναι έντονα φορτισμένος και υιοθετεί σαφή αλυτρωτική ρητορεία. Έχοντας περιγράψει με λεπτομέρειες το αποτρόπαιο έγκλημα κατά των εθνομαρτύρων Ποντίων, ο μητροπολίτης ορκίζεται στη μνήμη τους και επικαλείται το εθνικό χρέος ανάκτησης των απωλεσθεισών χωρών⁸⁵. Με τον τρόπο αυτό οι ήχοι της λειτουργίας και των καμπανών συνδέονται με το εθνικό πρόγραμμα και την πρόσφατη ιστορία του μικρασιατικού Ελληνισμού.

Παράλληλα με τις τελετουργίες μέσα στους ναούς, οι οποίες ολοένα και εμπεδώνουν τη χριστιανική τους ταυτότητα, οι σκληρές συνθήκες διαβίωσης των προσφύγων στους χώρους αυτούς συνεχίζονται, με αποτέλεσμα η διαδοχή των γεγονότων που συνδέονται με τα κτήρια στον τύπο να δημιουργεί αντιφάσεις. Τις πρώτες μέρες του 1924, μερικούς δρόμους ανατολικά του ναού της Αγίας Σοφίας, στην Παναγία Αχειροποίητο (Αγία Παρασκευή), παρατηρούνται θάνατοι προσφύγων λόγω ψύχους, σύμφωνα με δημοσίευμα του Τύπου, το οποίο κατακρίνει τις αρχές για ανεπαρκή μέριμνα: «Ήτο πρόδηλον ότι η διαμονή των προσφύγων εις το ξεχαρβαλωμένον αυτό τέμενος θα απέβαινε δι' αυτούς τον χειμώνα θανατηφόρος»⁸⁶.

83. *Μακεδονία* (10 Σεπτεμβρίου 1923)· *Εφημερίς των Βαλκανίων* (10 Σεπτεμβρίου 1923). Σε ανάλογο μνημόσυνο που είχε τελεστεί στην Αγία Σοφία μερικές μέρες πριν, μαθαίνουμε ότι «αράι και κατάραη ηκούντο κατά των δολοφόνων» [*Εφημερίς των Βαλκανίων* (3 Σεπτεμβρίου 1923)].

84. *Μακεδονία* (10 Σεπτεμβρίου 1923).

85. *Νέα Αλήθεια* (22 Σεπτεμβρίου 1924).

86. *Νέα Αλήθεια* (6 Ιανουαρίου 1924).

Στην ίδια εκκλησία, το θάνατο διαδέχεται η γέννηση. Σύμφωνα με μια προφορική μαρτυρία από το Ιστορικό Αρχείο Προσφυγικού Ελληνισμού του Δήμου Καλαμαριάς:

Εδώ στη Θεσσαλονίκη ήρθαμε, με τη διαφορά ότι καθήσαμε πάνω στον Άη Γιώργη, εκεί στα καμμένα λέγαμε τότε... Και μας έβαλαν μέσα σ' ένα άχρηστο σπίτι. Η μαμά μου είχε πέντε παιδιά. Α! Πρώτα μας έβαλαν μέσα στην Αγία Παρασκευή· μέσα εκεί γεννήθηκε ο αδελφός μου, στην Αγία Παρασκευή, ακριβώς στο εικόνισμα της Παναγίας⁸⁷.

Η δοξολογία για την εθνική επέτειο της 25ης Μαρτίου του 1924, όπως και για το νέο έτος του 1925, θα τελεστούν στον Ιερό Ναό Αγίας Σοφίας, χοροστατούντος του μητροπολίτη Θεσσαλονίκης και «συλλειτουργούντων πάντων των παρεπιδημούντων ενταύθα Μητροπολιτών και Επισκόπων». Μεταξύ των επισήμων της πόλης παρευρίσκεται και ο μουφτής Θεσσαλονίκης. Οι εορτασμοί αυτοί αποτελούν πανηγυρικές τελετές κατά τις οποίες συμπράττουν οι θρησκευτικές με τις πολιτειακές αρχές. Οι σάλπιγγες της Φρουράς και ο εθνικός ύμνος συνηχούν με τις δοξολογίες. Οι κανονιοβολισμοί –που τέσσερα χρόνια πριν είχαν σημάνει τη λήξη της νηστείας του Ραμαζανιού συνοδεύοντας ως απόηχοι τον Resat Tesal στον νέο τόπο εγκατάστασής του, στην Τουρκία– ακούγονται 21 φορές την Πρωτοχρονιά του 1925, αναγγέλλοντας το νέο έτος. Αυτή τη φορά οι κανονιοβολισμοί συμπλέκονται ηχητικά με το εωδινό, το οποίο ανακρούουν στρατιωτικές μπάντες περιερχόμενες την πόλη, συνδέτοντας πλέον ένα δημόσιο ηχοτοπίο εμφανώς ελληνορθόδοξο⁸⁸. Μετά την προσάρτηση της πόλης στο Ελληνικό Βασίλειο, ο ήχος από τις καμπάνες των εκκλησιών συμβάλλει στην επιβολή της ελληνορθόδοξης κοινότητας στον δημόσιο χώρο. Παράλληλα σηματοδοτεί τη μετάβαση από το μιλλέτ των Ρωμιών, κατά την οθωμανική περίοδο, σε μια θρησκευτική κοινότητα με σαφή εθνικά χαρακτηριστικά, συμβάλλοντας στον σταδιακό επαναπροσδιορισμό της κοινότητας. Όπως επισημαίνει και ο Corbin, σε σχέση με τις νέες σημασίες που απέκτησαν οι καμπάνες για τις αγροτικές κοινότητες της Γαλλίας κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, οι κοινότητες συνδέθηκαν με

87. Προφορική μαρτυρία Παναγιώτας Παρασκευά, συζύγου Μπαμπασακαλή Παρασκευά (21 Μαΐου 1996, Θεσσαλονίκη, ερευνητές: Ρετσίνα Δήμητρα, Παπανδρόνου Γ.), Ιστορικό Αρχείο Προσφυγικού Ελληνισμού του Δήμου Καλαμαριάς, Αρχείο Προφορικών Μαρτυριών.

88. *Εφημερίς των Βαλκανίων* (25 Μαρτίου 1924)· *Μακεδονία* (1 Ιανουαρίου 1925).

τις καμπάνες τους για νέους λόγους: «Οι καμπάνες έγιναν, περισσότερο από ό,τι στο παρελθόν, ένα ζήτημα που αφορούσε τη νεωτερικότητα»⁸⁹.

Το επόμενο επεισόδιο της προσωρινής στέγασης προσφύγων σε ιερούς ναούς καταγράφεται στον Τύπο τον Μάρτιο του 1925, όταν ανακοινώνεται η πρόθεση της Διεύθυνσης Περιδάλψεως να εκκενώσει τους ναούς από τις προσφυγικές οικογένειες που παραμένουν ακόμη εκεί, ενόψει και της επικείμενης εορτής του Πάσχα, μεταφέροντάς τες καταρχήν στη Μητρόπολη και στην Αγία Παρασκευή (Αχειροποίητο)⁹⁰. Ένα μήνα μετά, μαθαίνουμε ότι οι εκκλησίες του Αγίου Κωνσταντίνου, του Αγίου Αθανασίου και του Αγίου Μηνά έχουν εκκενωθεί πλήρως και οι πρόσφυγες μεταφέρθηκαν σε συνοικισμούς στα ανατολικά της εκτός των τειχών πόλης⁹¹. Ωστόσο, φαίνεται ότι το επεισόδιο αυτό δεν είναι και το τελευταίο στη συμβίωση προσφύγων και ιερών κτηρίων, αφού τον Αύγουστο του 1925 διαβάζουμε ότι, ενόψει της αποφασισθείσας κατεδάφισης των μιναρέδων των εκκλησιών (πρώην τζαμιών), απομακρύνονται οι πρόσφυγες που διαμένουν σε αυτές⁹².

Αντί επιλόγου

Κλείνοντας τη σύντομη αυτή αναφορά στη φευγαλέα συνάντηση, αλλά και υποχρεωτική συμβίωση, των ανταλλάξιμων κτηρίων της πόλης με τους πρόσφυγες, σε μια στιγμή κρίσιμης μετάβασης, αξίζει να αναφερθούμε στα παρακάτω σημεία.

Ενώ ξεκινούν συχνά από *de facto* καταστάσεις που δημιουργεί η αυθαίρετη κατάληψη των κάθε λογής ελεύθερων χώρων, ως συνέπεια της ανθρωπιστικής κρίσης, οι συντονισμένες ενέργειες που συντελούνται στη συνέχεια σε δεσμικό και νομοθετικό επίπεδο και ρυθμίζουν το νέο ιδιοκτησιακό καθεστώς των ακινήτων και τη χρήση των ανταλλαγέντων κτηρίων, καθορίζουν τη μετέπειτα ζωή των κτηρίων.

Έτσι, αξίζει να σημειωθεί ότι στο αίτημα για εκκένωση των εκκλησιών

89. Corbin, *Village Bells*, σ. 215. Για μια ευρύτερη κριτική συζήτηση σχετικά με τη θέση και το ρόλο της θρησκείας στις εθνοποιητικές διεργασίες στην περίπτωση της Ελλάδας, βλ. Yannis Hamilakis, *The Nation and its Ruins. Antiquity, Archaeology, and National Imagination in Greece*, Οξφόρδη 2007, σ. 112-119.

90. *Μακεδονία* (29 Μαρτίου 1925).

91. *Μακεδονία* (10, 15 Απριλίου 1925).

92. *Μακεδονία* (25 Αυγούστου 1925).

από τους πρόσφυγες που στεγάζονται προσωρινά –ανάμεσα σε αυτές και η Αγία Σοφία–, το οποίο διατυπώνεται πλέον επιτακτικά στον Τύπο το 1925, έρχεται να προστεθεί η δημοπράτηση, τον Ιούνιο του ίδιου χρόνου, του έργου κατεδάφισης των 26 μιναρέδων της πόλης⁹³ (εξαιρώντας εκείνον του Αγίου Γεωργίου/Ροτόντα) και, τρεις μήνες αργότερα, η είδηση της απόφασης μετατροπής του Γενί Τζαμί σε αρχαιολογικό μουσείο της Θεσσαλονίκης. Η απόφαση αυτή πρόκειται να διευθετήσει ένα πάγιο αίτημα της Εφορείας Αρχαιοτήτων διατυπωμένο ήδη από το 1917⁹⁴, και να επικυρώσει (στην περίπτωση αυτή μέσω διεργασιών όχι εθνικής ομογενοποίησης, αλλά εκκοσμίκευσης) το μετασχηματισμό της πόλης στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Κατά τη διεξαγωγή εργασιών για τη μετατροπή του κτηρίου από τέμενος σε μουσείο, ο άμβωνας αφαιρείται και μεταφέρεται στο ναό της Αγίας Σοφίας· μια πράξη αποϊεροποίησης του κτηρίου. Αντίστοιχο αίτημα, που οδηγεί στην απαλειφή του πρόσφατου οθωμανικού παρελθόντος των ιερών κτηρίων της πόλης, διατυπώνεται σχετικά με την επιδιόρθωση του ναού της Αγίας Σοφίας. Το αίτημα απευθύνει η Εκκλησιαστική Επιτροπή του ναού προς την Εφορεία Αρχαιοτήτων και υιοθετείται από μερίδα του Τύπου, καθώς σε σχετικό άρθρο ζητείται να κατεδαφισθεί το «τουρκικό υπόστεγο», το οποίο περιγράφεται ως «τελειώς ακαλλαίσθητον και αντίθετον προς την αρχιτεκτονικήν καλλαισθησίαν και το αρχικόν σχέδιον του πολυτίμου τούτου κειμηλίου της πόλεώς μας» (εικ. 5)⁹⁵. Όπως και στην ύστερη οθωμανική περίοδο, αναδύονται φωνές που περιγράφουν τους παλαιούς ναούς της πόλης ως βυζαντινά «κειμήλια» και ιστορικά μνημεία μεγάλης αρχαιολογικής αξίας⁹⁶. Οι εμβληματικές αλλαγές που συντελούνται στον δημόσιο χώρο (και στο ηχητικό αποτύπωμα)

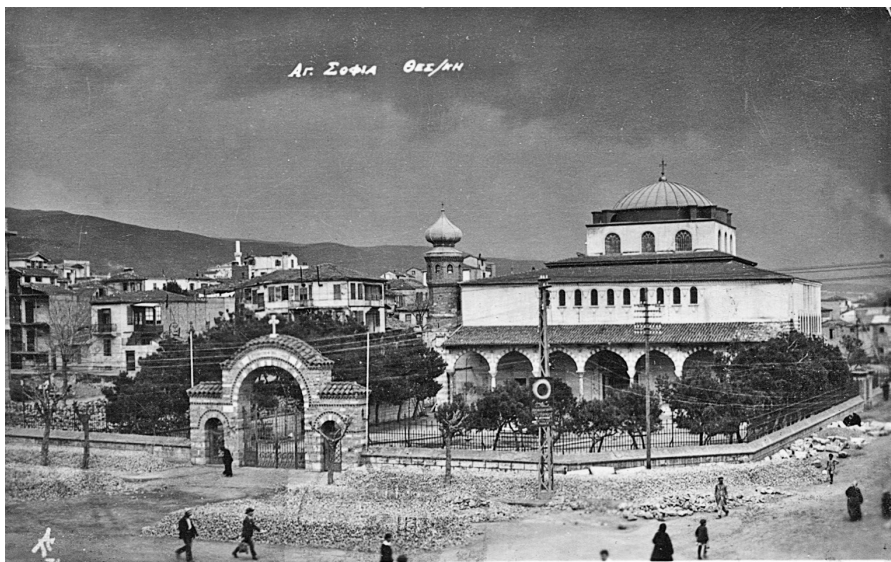
93. Μια πρώτη αναφορά στην πρόθεση του γενικού εφόρου βυζαντινών μνημείων να κατεδαφιστούν οι μιναρέδες των ανακτηθέντων βυζαντινών ναών συναντάμε στη *Νέα Αλήθεια*, στο ίδιο φύλλο όπου ανακοινώνονται οι θάνατοι από ψύχος προσφύγων στην Αχειροποίητο (6 Ιανουαρίου 1924). Η συνύπαρξη των δύο ειδήσεων υπενθυμίζει τη συνάντηση, όχι απαραίτητα αρμονική στη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, των αναγκών των προσφύγων, του πολεοδομικού σχεδιασμού, της κεντρικής πολιτικής ως προς τη διαχείριση των δημόσιων κτηρίων αλλά και των αντιλήψεων της εποχής ως προς την αρχαιολογική αξία των βυζαντινών ναών.

94. Για μια πιο αναλυτική προσέγγιση του ζητήματος, βλ. Kallimoroulou et al., «From the Call to Prayer» σ. 401-416.

95. *Νέα Αλήθεια* (22 Ιουλίου 1925).

96. Πρβ. και δημοσίευμα για τον Άγιο Γεώργιο (Ροτόντα), *Νέα Αλήθεια* (23 Ιουλίου 1925).

της πόλης έχουν αλληλουχία που κάθε άλλο παρά άτακτη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί.



5. Ο ναός της Αγίας Σοφίας μετά την κατεδάφιση του μιναρέ.

Το «τουρκικό υπόστεγο» παραμένει (Αρχείο Α. Karamitsos-International Auctions).

Μέσω των παραπάνω σημείων αναδεικνύεται η πορεία προς τη διαγραφή μιας πλευράς του οθωμανικού παρελθόντος της πόλης. Στο ερώτημα κατά πόσο η εγκατάσταση των προσφύγων στα δημόσια θρησκευτικά κτήρια λειτούργησε εργαλειακά ή όχι, η παρούσα μελέτη ενδεχομένως υποδηλώνει ότι στα τετελεσμένα γεγονότα που δημιουργούνται από την ανθρωπιστική κρίση της ανταλλαγής (βλ. κατάληψη κτηρίων), οι πολιτικές από τα πάνω έρχονται να λειτουργήσουν υπέρ μιας ευρύτερης πολιτικής εξελληνισμού του αστικού και του αγροτικού χώρου της Μακεδονίας. Το προσφυγικό στρώμα ιστορίας που προστίθεται στην πόλη συμβάλλει, στη συγκεκριμένη συγκυρία, στην επίτευξη του εξελληνισμού και της εθνικής ομοιογένειας της Θεσσαλονίκης. Η χρήση των δημόσιων κτηρίων και η ηχητική της διάσταση αποτελεί σημαντικό στοιχείο σε αυτήν τη διαδικασία μετάβασης. Η ιστορία του ήχου εγγράφει πτυχές αυτής της διαδικασίας που τα παραδοσιακά τεκμήρια ίσως να μην αποτυπώνουν με σαφήνεια, προσκαλώντας έτσι τους ιστορικούς να τα «ακούσουν» με ιδιαίτερη προσοχή.