ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 118 (2005)

118 Γ΄

Πολιτικές της ετερότητας στο τέλος του 20ού αιώνα. Η πορεία προς την "πολυπολιτισμικότητα" της ελληνικής Θράκης

Φωτεινή Τσιμπιρίδου

doi: 10.12681/grsr.9517

Copyright © 2016, Φωτεινή Τσιμπιρίδου

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Τσιμπιρίδου Φ. (2016). Πολιτικές της ετερότητας στο τέλος του 20ού αιώνα. Η πορεία προς την "πολυπολιτισμικότητα'' της ελληνικής Θράκης. *The Greek Review of Social Research*, *118*, 59-93. https://doi.org/10.12681/grsr.9517

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 17/04/2024 09:15:50

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 118, 2005, 59-93

*Φωτεινή Τσιμπιρίδου**

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΟΥ 20ου ΑΙΩΝΑ. Η ΠΟΡΕΙΑ ΠΡΟΣ ΤΗΝ «ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ» ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΘΡΑΚΗΣ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η εργασία αυτή αναζητά τις πολιτισμικές μορφές που αποκτά ο δημόσιος λόγος στη Θράκη κατά την τελευταία δεκαετία του 20ού αι., έτσι όπως διαμορφώνεται μέσα από διεθνείς πολιτικές συγκυρίες και τις τοπικές πρακτικές των ελίτ. Πρόκειται για μια κρίσιμη μεταβατική περίοδο κατά την οποία η περιοχή βάζει πορεία προς την «πολυπολιτισμικότητα», μια πολιτική οδηγία που εκπορεύεται από τους κόλπους της ΕΕ, αλλά και της «νέας τάξης πραγμάτων». Κατά την περίοδο αυτή η περιοχή της Θράκης, με την ιδιαιτερότητα της ετερότητάς της σε όλη τη διάρκεια του 20ού αι., από την ενσωμάτωσή της στο ελληνικό κράτος (1920), βρίσκεται στο επίκεντρο του διεθνούς ενδιαφέροντος. Αποδομώντας την «πολυπολιτισμικότητα» και χρησιμοποιώντας την έννοια των «πολιτικών του τόπου» ως εργαλείο για την καταγραφή των μετασχηματισμών των πρακτικών των τοπικών ελίτ σε κοινωνίες τμηματοποιημένου χαρακτήρα, επιχειρείται παράλληλα η κατανόηση των βιωμάτων που γεννούν στα κοινωνικά υποκείμενα οι εμπειρίες της πολυπρόσωπης «πολυπολιτισμικότητας».

Το κείμενο αυτό αναζητά τις διαδρομές καθιέρωσης της «πολυπολιτισμικότητας» –ως κυρίαρχης πολιτικής σε παγκόσμιο επίπεδο– στην περίπτωση της ελληνικής Θράκης. Αναζητώνται οι πρακτικές και τα βιώματα που γεννά η προσπάθεια εφαρμογής των αρχών της μεταξύ των κατοίκων της περιοχής, με αναγνωρισμένη επισήμως την ετερότητά τους σε γλωσσικό και θρησκευτικό επίπεδο.

* Επίκουρη Καθηγήτρια Κοινωνικής Ανθρωπολογίας στο Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Μακεδονίας.

Η «πολυπολιτισμικότητα», ως φαινόμενο της ύστερης νεωτερικότητας, φαίνεται να αποτελεί ένα από τα είδη πολιτικών διαχείρισης της ετερότητας. Η συγκυρία της διάδοσης της «πολυπολιτισμικότητας» ως μοναδικής σήμερα μορφής συμβίωσης πολυεθνοτικού μοντέλου,[1] κατά το αγγλοσαξονικό πρότυπο, δεν είναι ούτε τυχαία ούτε φυσική (Vibert, 2002). Συνδυάζεται σαφώς με την συγκυρία κατάρρευσης του υπαρκτού σοσιαλισμού και την κυριαρχία του νεοφιλελευθερισμού από τη μια, και την αδυναμία των αστικών καπιταλιστικών δημοκρατιών να ενσωματώσουν τις «μειονότητές» τους στα εθνικά σύνολα, από την άλλη. Η αποδόμηση της «πολυπολιτισμικότητας» στη περιοχή της ελληνικής Θράκης δε μπορεί να επιχειρηθεί παρά μέσα από τη σύνδεση/συσχέτιση των τοπικών πρακτικών με τα δεδομένα των ευρύτερων πολιτικών σε εθνικό, ευρωπαϊκό ή παγκόσμιο επίπεδο. Με αυτόν τον τρόπο αποκτούν νόημα οι τοπικές πολιτικές καθιέρωσής της.[2]

Ένα τέτοιο εγχείρημα στηρίζεται σε μια υπόθεση εργασίας η οποία συνδέει το ζήτημα των τμηματοποιημένων (εθνοτικά, πολιτισμικά, θρησκευτικά, εθνικά, κ.λπ.) ή αλλιώς εγκιβωτισμένων κοινωνιών (Day, Papataxiarchis and Stewart, 1999) με τις πολιτικές των ελίτ που εκπροσωπούν τις διαφορετικές κατηγορίες πληθυσμού σε μη ομογενοποιημένα κατά το μοντέρνο μονοεθνοτικό κράτος παράδειγμα. Οι διακρίσεις σε κυρίαρχους και υπάλληλους/υποδεέστερους (subaltern)[3] πληθυσμούς δημιουργεί οριενταλιστικούς τύπους αντιμετώπισης του Άλλου,[4] οι οποίοι επιβάλλονται κατ' αρχήν μέσα από τις πρακτικές και τους ηγεμονικούς λόγους των ελίτ, οι οποίοι εκπροσωπούν κάθε διαφορετική ομάδα πληθυσμού. Η τμηματοποίηση του χώρου με θρησκευτικά, εθνικά, εθνοτικά ή άλλα κριτήρια δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την διά αντιπροσώπων

1. Στην παρούσα ιστορική συγκυρία και μετά την κατάρρευση των πολυεθνικών σοσιαλιστικών καθεστώτων το αγγλοσαξονικό πρότυπο πολυπολιτισμικότητας εφαρμοσμένο σε ΗΠΑ, Καναδά και Αυστραλία προωθείται παγκοσμίως στα πλαίσια εφαρμογής της νεοφιλελεύθερης πολιτικής. Μοντέλα πολυπολιτισμικής συνύπαρξης πριν την ίδρυση των μονοεθνοτικών εθνικών κρατών διαπιστώνονται τόσο στις μεγάλες αυτοκρατορίες, όσο και στα αποικιοκρατικά καθεστώτα.

2. Για μια θεωρητική συζήτηση στο θέμα μέσα από την επεξεργασία ενός άλλου επιτόπιου παραδείγματος, βλ. Αγγελόπουλος, 2003.

3. Μεταφράζω τον όρο subaltern με το επίθετο «υποδεέστερος», ή ως «σχέση υπαλληλίας», όροι ηπιότεροι από αυτούς του «υποταγμένου» και του «υποτελή», οι οποίοι υποδηλώνουν ότι η υποταγή έχει ολοκληρωτικά επιτελεσθεί χωρίς περιθώρια ανατροπής, διάσταση που εμπεριέχεται ωστόσο στον αντίστοιχο αγγλικό όρο.

4. Για το ζήτημα των «εσωτερικών οριενταλισμών» στα Βαλκάνια, βλ. Τοντόροβα, 2000.

από την κατηγορία των ελίτ επικοινωνία των ανθρώπων, οι οποίοι αντλούν δύναμη και επιβάλλουν τις ηγεμονικές τους πρακτικές χάρη στο διαμεσολαβητικό τους ρόλο. Οι εκάστοτε πολιτικές των ελίτ απέναντι στην ετερότητα διαμορφώνονται στο πλαίσιο εθνικών, διεθνικών και παγκόσμιων συγκυριών, μέσα από τους αντίστοιχους πολιτικούς λόγους, τις ιδεολογίες και τις πρακτικές ηγεμονίας που τους συνοδεύουν. Τέτοια τμηματοποιημένα περιβάλλοντα αποτελούν σαφώς οι πρώην αποικιοκρατούμενες περιοχές με έντονες διαφορετικότητες πριν το εγχείρημα ομογενοποιήσεων που έφερε η αποικιακή επαφή (Dirlik, 1994).

Μέσα σε τέτοια περιβάλλοντα οι ηγεμονικές πρακτικές των ελίτ εμπλέκοντας το «τοπικό» με το εκάστοτε «παγκόσμιο» ζητούμενο διαμορφώνουν το είδος των «πολιτικών του τόπου» (politics of the place). Πρόκειται για ένα όρο που προτείνει ο Arjun Appadurai (1986) για τα μετα-αποικιακά περιβάλλοντα, και χρησιμοποίησε η Lila Abu-Lughod (1989) για την μετά τον Οριενταλισμό εποχή της Μέσης Ανατολής, προκειμένου να αποδώσει την πολυπλοκότητα της σχέσης του επιστήμονα με τον τόπο του ερευνητικού του ενδιαφέροντος. Με δεδομένη την ηγεμονία της επιστημονικής θέσης, η οποία καθιερώνεται μέσω της μητροπολιτικής θεωρίας –η οποία με τη σειρά της διαμορφώνεται από τις εκάστοτε «πολιτικές» συγκυρίες– στο κείμενο αυτό προκειμένου να καταγραφούν οι μετασχηματισμοί και των υπόλοιπων σχέσεων ηγεμονίας χρησιμοποιούνται οι «πολιτικές του τόπου». Οι τελευταίες εκπορεύονται από τις ελίτ και φιλτράρονται από τη δυναμική της σχέσης «τοπικού/παγκόσμιου» στη συγκεκριμένη περιοχή μέσα σε διαφορετική συγκυρία κάθε φορά. Η αναλογία του θρακικού παραδείγματος με τις μετααποικιακές καταστάσεις βασίζεται σε διαπιστώσεις επί του πεδίου και σε αναλογίες στα πλαίσια της αναλυτικής προσέγγισης που ακολουθείται.[5] Αναφέρομαι πρώτα απ' όλα στο είδος των εξωγενών (εκτός Θράκης) εξουσιών, οι οποίες συνομιλούν με τις τοπικές ελίτ και γεννούν, προωθούν και διαμορφώνουν πολιτικά τις εσωτερικές αντιθέσεις (βλ. επιρροή εθνικών συμφερόντων Ελλάδας και Τουρκίας) σε όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα. Αναφέρομαι κατά δεύτερον στην αποικιακού τύπου συμπεριφορά των διαδοχικών κυρίαρχων

5. Για το πώς οι κυρίαρχες ελίτ επιδρούν στις διαφορετικές κατηγορίες πληθυσμού σε περιοχές πολιτισμικής ετερογένειας, όπως και στην ετερογενή διεθνική εργατική τάξη καθώς και τις αναλογίες της υποταγής των κοινωνικών υποκειμένων που ζουν με τις αρχές μιας νεοφιλελεύθερης πολυπολιτισμικότητας με τα αποικιοκρατούμενα κοινωνικά υποκείμενα, βλέπε την κριτική των μετα-αποικιακών και των πολιτισμικών σπουδών στο Beverley, 1998.

απέναντι στις υποδεέστερες ομάδες. Οι τελευταίες αφορούν αφενός το εσωτερικό της Θράκης, όπου οι υποδεέστεροι αντιμετωπίζονται με τα εξωτικά χαρακτηριστικά των «ιθαγενών», αφετέρου το σύνολο των κατοίκων της Θράκης που εξωτικοποιείται από τους εκάστοτε «έξω» υπό το βάρος της «μειονοτικής κατάστασης» και των σημαινόμενων που αυτή προκαλεί για την περιοχή.[6] Παρόμοια τμηματοποιημένα περιβάλλοντα φαίνεται να αποτελούν οι περιοχές με πολλαπλά επίπεδα ετερότητας και σε πολυεθνικά, μονοεθνοτικά όμως ως προς την άσκηση ηγεμονίας, πρώην σοσιαλιστικά καθεστώτα (βλ. πρώην Γιουγκοσλαβία και πρώην ΕΣΣΔ), τα οποία όπως και η Θράκη μετά το 1990 βρέθηκαν στο επίκεντρο της επικαιρότητας με έντονη την παρουσία εξωγενών παρεμβάσεων (Pandolfi, 2002· Duijzings, 2000). Οι «πολιτικές του τόπου» ως αναλυτικό εργαλείο μάς επιτρέπουν να αναγνωρίσουμε τις επί τόπου «μορφές με τις οποίες η εξουσία δημιουργεί δίκτυα και σχέσεις μεταξύ των δρώντων υποκειμένων, θεσμούς και λόγους στο χώρο και το χρόνο» (Shore and Wright, 1997, σ. 14), οι οποίες διαμορφώνονται «διαμέσου του τοπικού και του παγκόσμιου» και έπονται μεθοδολογικά των υποστασιοποιημένων τρόπων θεώρησης του χώρου μέσα από «Βαλκανισμούς»[7] για τα Βαλκάνια και Οριενταλισμούς για την Μέση Ανατολή, αντίστοιχα.

Πιο συγκεκριμένα η Θράκη, με επισήμως αναγνωρισμένη την ύπαρξη μιας «μουσουλμανικής μειονότητας» από το 1920, συνιστά ένα τέτοιο παράδειγμα τμηματοποιημένου περιβάλλοντος, όπου για μεγάλο διάστημα του 20ού αιώνα παρατηρείται αυταρχισμός και δογματισμός στον τρόπο άσκησης της εξουσίας από τους επίσημους φορείς εξαιτίας της ύπαρξης μιας αναγνωρισμένης «μειονότητας», γεγονός που δημιουργούσε ολισθηρό πολιτικό κλίμα και οδηγούσε σε αυτο/ετεροαποκλεισμούς μέσα από αυταρχικές πρακτικές και διαδοχικές οριενταλιστικού τύπου αντιμετωπίσεις του Άλλου. Μέσα σε ένα τέτοιο κλίμα, ανάλογα με την πολιτική και ιστορική συγκυρία, ακολουθούνται από τις ελίτ πρακτικές ηγεμονίας για συγκεκριμένες πολιτικές (policies) απόκλισης (βλ. μειονοτικοποίηση, εθνικισμοί), ή σύγκλισης (βλ. χρήση της «πολυπολιτισμικότητας») με τον Άλλο. Οι πολιτικές του τόπου λειτουργούν ως πολιτισμικές δράσεις, οι

6. Ας θυμηθούμε ότι η επίσημη ορολογία για τις περιοχές αυτές που εντάχθηκαν μετά το 1912 και το 1920 στο ελληνικό κράτος είναι, όπως και για τις αποικίες, «νέες χώρες».

7. Θα είχε ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς τη σχέση Βαλκανισμού/Οριενταλισμού, όχι μόνο ως διαδικασίες αμφισημίας/αντίθεσης, αντίστοιχα, βλ. Todorova, 1999, αλλά και ως προς την μετεξέλιξή τους μέσα από το εργαλείο των «πολιτικών του τόπου», ζήτημα στο οποίο η παρούσα μελέτη αδυνατεί να επεκταθεί.

οποίες μέσα από την εξουσία του λόγου και διάφορες πολιτικές τεχνολογίες διαχείρισης (Shore and Wright, 1997) διαμορφώνουν συλλογικές και ατομικές ταυτότητες για τους «από τα κάτω». Τελευταία, τόσο η παγκόσμια τάση όσο και οι πολιτικές προώθησης της πολυπολιτισμικότητας από την Ευρωπαϊκή Ένωση αποτελούν σοβαρό κίνητρο εφαρμογής αυτού του μοντέλου συνύπαρξης των διαφορετικών στην περιοχή, τη στιγμή που η «ευρωπαϊκότητα» αποτελεί κυρίαρχη αφήγηση γύρω από την οποία κατασκευάζονται οι ταυτότητες σήμερα στα Βαλκάνια (Ballinger, 2004).

Επειδή τμήμα των «πολιτικών του τόπου» ως ελίτ πρακτικών αποτελεί και ο συγκροτημένος επιστημονικός λόγος, ακολουθώντας την πρόταση της *πολιτισμικής κριτικής* για εξέταση των αναπαραστάσεων που ο ανθρωπολόγος παράγει για το πεδίο και στο κείμενό του, αποδομώντας αυτή τη σχέση γνώσης/εξουσίας θα ξεκινήσω αναστοχαστικά από τις πολιτικές γραφής αυτού του κειμένου, ξετυλίγοντας στη συνέχεια τόσο τα βιώματα των κατοίκων της Θράκης «από τα κάτω», όσο και το κουβάρι των «πολιτικών του τόπου» που τυλίγεται μέσα από τις πρακτικές των ελίτ. Ο χρόνος της έρευνας αφορά μεν την τελευταία δεκαετία του 20ού αι., επεκτείνεται ωστόσο σε παρελθοντικές στιγμές, προκειμένου να επιτευχθεί η κατανόηση της πολύπλοκης πραγματικότητας εξαιτίας των κενών, των παράδοξων και των αντιφάσεων που γεννά η ύστερη νεωτερικότητα, η εποχή δηλαδή κατά την οποία η Θράκη οδεύει επισήμως προς την καθιέρωση του σύγχρονου πολυπολιτισμικού της χαρακτήρα.

ΜΙΑ ΙΘΑΓΕΝΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΟΠΤΙΚΗ

Μέρος του παρόντος κειμένου επρόκειτο να δημοσιευθεί σε μια επετειακή έκδοση της Βουλής των Ελλήνων για τα 80 χρόνια από την ενσωμάτωση της Θράκης στον εθνικό κορμό, το έτος 2000.[8] Το κείμενο εκείνο όπως και

8. Η έκδοση αυτή, για πολιτικούς λόγους, δεν κατέστη δυνατόν να δει το φως της δημοσιότητας. Παραλλαγές του κειμένου έχουν ανακοινωθεί σε επιστημονικά συνέδρια και διαλέξεις και έτυχαν σχολίων συναδέλφων, τα οποία προσπάθησα να ενσωματώσω στην παρούσα εκδοχή. Η πιο κοντινή σε αυτό το κείμενο εκδοχή παρουσιάστηκε με τη μορφή ανακοίνωσης στην επιστημονική συνάντηση που διοργάνωσε στην Κοζάνη η Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Ο τόπος μας: πεδία λαϊκού πολιτισμού*, το Σεπτέμβριο του 2001. Ευχαριστώ όλους όσοι βοήθησαν με τα εποικοδομητικά τους σχόλια στην ολοκλήρωση αυτής της εργασίας. Πιο συγκεκριμένα, οι παρατηρήσεις του συνομιλητή, συνερευνητή και συμπατριώτη από τη Θράκη, Γιώργου Μαυρομάτη, υπήρξαν καθοριστικές για την μη υποστασιοποίηση από μέρους μου του τοπίου αλλά και την αναστοχαστική μου στάση γύρω από τις αναπαραστάσεις μου γι' αυτό.

το παρόν επιχειρούσε μιαν αποσπασματική[9] ανίχνευση στις σχέσεις των χριστιανών και των μουσουλμάνων στη Θράκη, από την ενσωμάτωση της τελευταίας στο ελληνικό κράτος (1920) έως το 2000. Η διάκριση χριστιανοί/μουσουλμάνοι αποτελεί την τρέχουσα επίσημη εκδοχή για το καθεστώς ετερότητας στην ελληνική Θράκη. Η διάκριση «χριστιανοί/μουσουλμάνοι»,[10] επιχειρείται στα πλαίσια της άρθρωσης ενός πολιτικά ορθού λόγου σήμερα, τόσο από τον πολιτικό κόσμο, όσο και από τους «ντόπιους» όταν συνομιλούν με «ξένους» και υιοθετείται εδώ για αναλυτικούς λόγους. Ήταν σαφές ότι στο κείμενο αυτό έπρεπε, ως ανθρωπολόγος, να διαπραγματευθώ το ζήτημα της επικρατούσας περί διχοτομημένου πολιτισμικού τοπίου της Θράκης άποψης: ένα τοπίο χωρισμένο στον κόσμο των χριστιανών και στον κόσμο των μουσουλμάνων.

Αυτή η προσέγγιση, ενώ παρακολούθησε στενά το κοινωνικο-πολιτικό και ιστορικό πλαίσιο του θέματος, ενδιαφέρθηκε κυρίως να δώσει αντιπροσωπευτικές –αποσπασματικές έστω– εικόνες της καθημερινότητας. Μέσα από το λόγο, τα βιώματα και τις πρακτικές των κατοίκων επιχειρούσα να μεταφέρω στο χαρτί όψεις της περιοχής τόσο από τις «ελίτ» όσο και από τους «κάτω». Μια τέτοια «μερική θέαση» δεν φιλοδοξούσε βεβαίως να περιγράψει «αντικειμενικά» και διεξοδικά τα κοινωνικά φαινόμενα· επεδίωκε, ωστόσο, την κατανόησή τους. Παράλληλα, η συγκεκριμένη θεώρηση συμπεριέλαβε κάποιες προσωπικές μνήμες και βιώματα της «ιθαγενούς» ανθρωπολόγου, τα οποία, κατά κύριο λόγο, αφύπνισε και συγκρότησε η ανθρωπολογική προβληματική[11] γύρω από το θέμα.

---

9. Η σύγχρονη ανθρωπολογική ανάλυση επισημαίνει τη σημασία του αποσπασματικού χαρακτήρα τέτοιων εγχειρημάτων, ο οποίος προκύπτει μέσα από την επίγνωση του ερευνητή της αποσπασματικής και ιδιότυπης σχέσης που αναπτύσσει με τους πληροφορητές του. Η αποσπασματικότητα δεν σημαίνει απαραίτητα μερική, μη αντιπροσωπευτική θεώρηση, αλλά απαλλάσσει τον ερευνητή από τη θέση της αυθεντίας γύρω από την καταγραφή και την ερμηνεία της πραγματικότητας. Για το ζήτημα, βλ. ενδεικτικά στην ελληνική βιβλιογραφία (Γκέφου-Μαδιανού, 1999).

10. Σύμφωνα με τη Συνθήκη της Λωζάννης είναι το θρησκευτικό κριτήριο που προσδιορίζει το καθεστώς της ετερότητας της ελληνικής Θράκης, αναγνωρίζοντας την ύπαρξη μιας «μουσουλμανικής μειονότητας». Μεταπολεμικά, όμως, και μέχρι το τέλος της Δικτατορίας χρησιμοποιήθηκαν πολιτικά, ακόμα και επίσημα, οι όροι «Τούρκος», και «τουρκικός», οι οποίοι στη συνέχεια εγκαταλείφθηκαν, μετά τις σχετικές περί καταχρηστικής χρήσης τους αποφάσεις από το Ανώτατο Δικαστήριο της χώρας. Βλ., ενδεικτικά, Τσιτσελίκης και Χριστόπουλος, 1997.

11. Με το ζήτημα της ανθρωπολογίας «οίκοι» και με τα ζητήματα που εγείρει η πολλαπλή αναστοχαστική διαδικασία σε ιθαγενείς ανθρωπολόγους έχει ασχοληθεί το ρεύμα της

Χρησιμοποιώντας μέρος του κειμένου αυτού θα προσπαθήσω μέσα από πρακτικές των ελίτ και αναπαραστάσεις των κατοίκων, ημετέρων και άλλων, να αποδομήσω την ετερότητα στο και για το τοπίο της Θράκης, εντοπίζοντας τις διαστάσεις πάνω στις οποίες αρχίζει να οικοδομείται –ανοιχτή ακόμα διαδικασία– η «πολυπολιτισμικότητα» στο τέλος του 20ού αι.[12]

ΤΟ ΤΟΠΙΟ

Ο χώρος, οι άνθρωποι, η ιστορία τα τελευταία 80 χρόνια

Η θέση της Θράκης στο ελληνικό εθνικό κράτος, μια από τις πλέον απομακρυσμένες από την πρωτεύουσα επαρχίες, μεταξύ Βουλγαρίας και Τουρκίας, την κατηγοριοποιούσε για πάρα πολλά χρόνια στα μάτια των κρατικών φορέων και των υπολοίπων Ελλήνων πολιτών ως μια ιδιαίτερα «ευαίσθητη» περιοχή. Η ευαισθησία προέκυπτε από την ετερότητα που

Πολιτισμικής Κριτικής, από τη δεκαετία του 1980. Η ιθαγενής εθνογραφική παρουσία δίνει τη δυνατότητα πολλαπλών διαμεσολαβήσεων στο χώρο και τον χρόνο, σε προσωπικό και διαπροσωπικό επίπεδο, σε οικείο και επαγγελματικό περιβάλλον. Βασική προϋπόθεση τέτοιων πολλαπλών διεργασιών παραμένει η συνεχής αναστοχαστική στάση του ερευνητή σε όλα τα επίπεδα συλλογής, επεξεργασίας και παρουσίασης των δεδομένων. Βλ. Clifford and Marcus, 1986.

12. Μετά το 2000 το κοινωνικό τοπίο στη Θράκη αλλάζει με πολύ έντονους ρυθμούς, στην καταγραφή του οποίου δεν είναι δυνατόν να προβούμε, χωρίς τον κίνδυνο της ελλιπούς κατανόησης των μετασχηματισμών. Σε κάθε περίπτωση, τόσο η διπλωματία των σεισμών του 1999, όσο και η προοπτική ένταξης της Τουρκίας στην ΕΕ, φέρνοντας κοντά ηγεσίες και πρόσωπα των ελίτ, συνέβαλαν στην παραγωγή θετικών συναισθημάτων μεταξύ Ελλήνων/Τούρκων – τόσο στην Τουρκία όσο και μεταξύ των μειονοτικών της Θράκης. Συγχρόνως, το άνοιγμα της μειονότητας στην ελληνική κοινωνική ζωή, μετά τη λήψη του μέτρου για την εισαγωγή 250 περίπου κάθε χρόνο μουσουλμάνων φοιτητών στα ελληνικά πανεπιστήμια, οι αλλαγές στην καθημερινή διαβίωση, με την εφαρμογή νέου ρυμοτομικού σχεδίου (κυρίως στην πόλη της Κομοτηνής), την ανοικοδόμηση σύγχρονων κατοικιών ή την κοινή διαμονή με χριστιανούς σε πολυκατοικίες, δημιουργούν τις προϋποθέσεις νέων συνθηκών συνύπαρξης. Για τους μουσουλμάνους της περιοχής οι νέες συνθήκες συνύπαρξης εξαρτώνται και επηρεάζονται επίσης τόσο από τον εξευρωπαϊσμό των αντιλήψεων των Ελλήνων πολιτών, όσο και από το πνεύμα του εκσυγχρονισμού που πνέει στην Τουρκία και εισάγεται στην περιοχή, είτε άμεσα (ταξίδια), είτε με τους αντικατοπτρισμούς της δορυφορικής τηλεόρασης, και συμβάλλει στη μείωση των εθνικιστικών εντάσεων ή και στην αλλαγή περιεχομένου του εθνικού αισθήματος. Ίσως δεν είναι τυχαίο και το γεγονός ότι ο Τούρκος πρωθυπουργός Ερντογάν, σε πρόσφατη (2004) επίσκεψή του στην ελληνική Θράκη –την πρώτη τέτοια επίσκεψη Τούρκου πρωθυπουργού εδώ και 50 χρόνια–, απευθυνόμενος στους Θρακιώτες μειονοτικούς τόνισε: «Κανένας δεν αρνείται την ταυτότητά σας. Αλλά μην ξεχνάτε ότι είστε Έλληνες πολίτες, και πρέπει να δουλέψετε για την προκοπή αυτού του τόπου».

επικρατεί στην πληθυσμιακή της σύνθεση, στη βάση της θρησκείας (χριστιανοί/μουσουλμάνοι), αλλά και το είδος του πολίτη (πλειονότητα/μειονότητα), διάκριση που σαφώς παραδηλώνει την ύπαρξη διαφορών και σχέσεων ηγεμονίας. Από μια εσωτερική θεώρηση η καθυστερημένη ενσωμάτωσή της στον εθνικό κορμό (1920) φαίνεται να ευθύνεται αισθητά για τη διαφοροποίησή της από τα άλλα γεωγραφικά/διοικητικά διαμερίσματα, γεγονός που σχετίζεται με το αίσθημα αποκλεισμού πρόσβασης στον κρατικό μηχανισμό που έχουν πολλοί κάτοικοί της.[13]

Λόγω των ιδιαίτερων συνθηκών που επικρατούν κατά την ψυχροπολεμική περίοδο –τα Βαλκάνια μοιρασμένα σε ανατολικό και δυτικό μπλοκ, για μεγάλο διάστημα μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο– ένα κομμάτι της Θράκης, μαζί με άλλες επαρχίες του βορειοελλαδικού χώρου, ανήκει για το ελληνικό κράτος στη «μεθοριακή ζώνη», στις γνωστές «ζώνες επιτηρούμενων περιοχών», εξαιτίας της «από βορρά κομμουνιστικής απειλής» της χώρας. Η διάκριση αυτή λειτουργεί συμπληρωματικά στην κληρονομιά του γενικότερου αρνητικού στιγματισμού που φέρει η περιοχή. Η πληθυσμιακή της σύνθεση συνιστά βεβαίως τη διαρκή της ιδιαιτερότητα και για πολλούς πρόβλημα σε σχέση με το υπόλοιπο θεωρούμενο ομοιογενές εθνικά σύνολο, γεγονός που επιφέρει την «μειονοτικοποίηση» του λόγου όσων ασχολούνται με την περιοχή (βλ. παρακάτω).

Στα πλαίσια συγκεκριμένων ιστορικών διαδικασιών και κοινωνικοπολιτικών δυναμικών στη διάρκεια του 20ού αιώνα, οι σχέσεις των χριστιανών και των μουσουλμάνων στην περιοχή της ελληνικής Θράκης, σε ό,τι αφορά την καθημερινότητα, διαμορφώνονται από το 1920 σταδιακά ως εξής:[14]

- Κυριαρχεί ο όρος «μειονότητα» που περιλαμβάνει όλους τους μουσουλμάνους, παρά τους κατά καιρούς διαχωρισμούς σε διαφορετικές

13. Αυτές οι αυτό- και ετερο-θεωρήσεις λειτουργούν συμβολικά στις διεργασίες συγκρότησης και κατασκευής πολιτισμικών ταυτοτήτων, η παρουσίαση των οποίων δεν αποτελεί προτεραιότητα εδώ. Για μια θεωρητική προσέγγιση του ζητήματος, βλ. Παπαταξιάρχης, 1996.

14. Οι παρατηρήσεις που ακολουθούν αφορούν κυρίως σε έρευνες πεδίου που έχω αναλάβει στην περιοχή από το 1984. Τα θέματα που με απασχόλησαν διαδοχικά είναι οι πρόσφυγες, οι Πομάκοι, και οι σχέσεις χριστιανών/μουσουλμάνων. Βλ., αντιπροσωπευτικά, Tsibiridou 1990, 2000. Βλ. επίσης της ιδίας ερευνητικό πρόγραμμα της Επιτροπής Ερευνών Δ.Π.Θ., «Ανάμεσα στο έθνος και το κράτος. Οι συλλογικότητες του αστικού χώρου της Θράκης» (1995-2000). Σε αυτές τις εμπειρίες επιστημονικής/προσωπικής παρατήρησης έρχονται να προστεθούν δεδομένα από αναμνήσεις και βιώματα της παιδικής και εφηβικής μου ηλικίας, καθώς και αυτά της πρόσφατης διαβίωσής μου στην περιοχή.

ομάδες στη βάση της εθνοτικής καταγωγής, της πολιτισμικής ή γεωγραφικής ενότητας, κ.λπ. Οι χαρακτηρισμοί «Τούρκος», «πομάκος», «τσιγγάνος», «γύφτος», χρησιμοποιούνται με πολιτικό τρόπο είτε αυτο- είτε ετερο-προσδιοριστικά.

- Η επικράτηση του όρου «μουσουλμανική μειονότητα», κατηγοριοποιεί αυτομάτως την άλλη, την κυρίαρχη ομάδα των «χριστιανών», στην επίσημη εκδοχή. Ανεπισήμως η ομογενοποίηση δυαδικού χαρακτήρα γίνεται με εθνικά κριτήρια, χονδρικά ως «Τούρκοι» και «Έλληνες». Οι υπόλοιποι μουσουλμάνοι γίνονται αντιληπτοί ως παρακλάδια των «Τούρκων», βλ. «πομάκοι», «γύφτοι», «κατσίβελοι», απαξιωτικοί κυρίως χαρακτηρισμοί (Tsibiridou, 2000a).
- Οι κύριες μορφές σχέσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων είναι οικονομικού χαρακτήρα και σταματούν την ώρα που κλείνει η αγορά στους αστικούς χώρους της Θράκης. Στην ύπαιθρο, τα χωριά συνήθως αποτελούνται από ομοιογενή σύνολα. Στα μικτά χωριά, όταν οι σχέσεις δεν είναι επαγγελματικού χαρακτήρα αφορούν κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, και αυτό σε περιορισμένη μορφή, τον κόσμο των γυναικών (ανταλλαγές επισκέψεων, τελετουργικών φαγητών, κ.λπ.).
- Δεν πραγματοποιούνται μικτοί γάμοι μεταξύ αλλόθρησκων εντός Θράκης.
- Τα παιδιά μεγαλώνουν με προσλαμβάνουσες παραστάσεις «διχοτόμησης» του κόσμου τους, τη στιγμή που ζώντας ταυτόχρονα στις ίδιες γειτονιές μαθαίνουν σε ποιο σημείο να σταματούν τις σχέσεις τους με τους «άλλους».
- Το εκπαιδευτικό σύστημα λειτουργεί αποτρεπτικά, μέχρι το 2000 τουλάχιστον, σε ό,τι αφορά τη διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας στους μουσουλμάνους. Δεν πληρούνται οι όροι διδασκαλίας της ελληνικής ως δεύτερης, μη μητρικής γλώσσας. Οι δυνατότητες, επομένως, άνετου χειρισμού της επίσημης γλώσσας του ελληνικού κράτους από τους μουσουλμάνους και οι επικοινωνίες τους με τους ελληνόφωνους χριστιανούς της περιοχής είναι περιορισμένες. Τα ενθαρρυντικά μηνύματα του πιλοτικού προγράμματος του ΥΠΕΠΘ για τη διδασκαλία της ελληνικής στα μειονοτικά σχολεία ως «δεύτερης» γλώσσας, δεν μπορούν να τεκμηριωθούν επιστημονικά μέχρι στιγμής.
- Στη μεταπολεμική Ελλάδα, αλλά κυρίως στη διάρκεια της Δικτατορίας οι διακρίσεις σε βάρος της «μειονότητας» από τους διαχειριστές και θεματοφύλακες της εξουσίας δημιούργησαν το κλίμα δυσπιστίας

των (έτσι και αλλιώς κυριαρχούμενων) μειονοτικών μουσουλμάνων απέναντι στην κυρίαρχη ομάδα των χριστιανών.

- Οι παραπάνω πρακτικές έθεσαν όμως όχι μόνο τις βάσεις των πρακτικών ηγεμονίας των κυρίαρχων επί των κυριαρχούμενων αλλά και τις πρακτικές ηγεμονίας των ελίτ απέναντι σε όλους τους κατοίκους, οι οποίοι υποταγμένοι σε διαδοχικές σχέσεις υπαλληλίας (subaltern) κατέφευγαν για μεγάλα διαστήματα σε πρακτικές σιωπής.
- Οι παραπάνω πολιτικές, σε συνδυασμό με τις στρατηγικές της τουρκικής εθνικής πολιτικής, που αντιπροσωπεύεται επίσημα από το Τουρκικό Προξενείο της Κομοτηνής και τα ηγετικά πρόσωπα που το περιβάλλουν (αντιπρόσωποι κοινοτήτων, πολιτικοί, θρησκευτικοί ηγέτες, Συμβουλευτική Επιτροπή της Μειονότητας, κ.λπ.), δημιούργησαν το πλαίσιο και τις πρακτικές εξάρτησης των μουσουλμάνων από τις ηγετικές ομάδες και τα πρόσωπα εξουσίας του χώρου αυτού.[15]
- Η Θράκη γίνεται τόπος αναφοράς για όσους «ενδιαφέρονται» για το μέλλον της, αλλά δεν ζουν ή δεν κατάγονται από την περιοχή, και τόπος «σιωπής» για τους κατοίκους της για το μεγαλύτερο διάστημα του 20ού αιώνα. Η σιωπή αρχίζει να σπάει και νέες πρακτικές απόκλισης και σύγκλισης χριστιανών/μουσουλμάνων θα αρχίσουν να πραγματοποιούνται από τους κατοίκους της από το 1990 και μετά, οπότε καταργούνται επισήμως οι πρακτικές διακρίσεων[16] και η εξωτερική παρουσία/παρέμβαση, επιστημονικού και πολιτικού τύπου πολλαπλασιάζεται.

Τα τελευταία 10 χρόνια του 20ού αι. παρατηρείται μια έξαρση συγκρότησης σωματείων και συλλόγων στην περιοχή. Μεταξύ χριστιανών τέτοιες συγκροτήσεις γίνονται στη βάση της καταγωγής και των πολιτισμικών χαρακτηριστικών που φέρει η κληρονομιά της προσφυγικής συνείδησης. Πρόκειται, ωστόσο, για πρωτοβουλίες αστών στα πλαίσια των αντιδράσε-

15. Εδώ πρέπει να τονιστεί ότι κατά καιρούς πολλοί μειονοτικοί έχουν βρεθεί να διαφωνούν με τα κελεύσματα και τις επιλογές του προξενείου αλλά αναγκάστηκαν να τις αποδεχτούν και να σιωπήσουν λόγω της εξουσίας που ασκούσε –και ασκεί– το Προξενείο (μέσα από απειλές επιβολής αποκλεισμού από την κοινότητα της μειονότητας, άλλες για βλάβη συμφερόντων στην Τουρκία, όπου πολλοί είχαν σπίτια, επιχειρήσεις, παιδιά που σπούδαζαν κ.λπ.).

16. Επρόκειτο για πρακτικές παρεμπόδισης πραγματοποίησης επίσημων συναλλαγών στα πλαίσια του κράτους και χρήσης των κοινών αστικών δικαιωμάτων από μέρους των μειονοτικών, όπως απόκτηση άδειας οδήγησης, εξασφάλιση οικοδομικής άδειας, αγορά σπιτιού ή γης, εξασφάλιση τίτλων κυριότητας, κ.λπ.

ων που γεννά η σε μεγάλη διάρκεια συγκρότηση της ελληνικής εθνικής ταυτότητας (Herzfeld, 1998). Σε κάποια από αυτά (συνήθως σύλλογοι διαπροσφυγικού χαρακτήρα) παρατηρούνται τάσεις «υπερβάλλοντος πατριωτισμού», όπως συμβαίνει και με τα νέα *Κέντρα Μελέτης του Θρακικού Πολιτισμού*.[17] Μεταξύ μουσουλμάνων οι συγκροτήσεις συλλόγων και σωματείων γίνονται με πρωτοβουλίες που στοχεύουν σε διεκδικήσεις νεωτεριστικού τύπου κύρια πολιτικού χαρακτήρα, όπως είναι οι εθνοτικές (βλ. για Πομάκους το *Κέντρο Πομακικών Ερευνών*)[18] ή εθνικές ταυτότητες (οι τουρκόφωνοι, για παράδειγμα, που προσφεύγουν σε διεθνείς οργανισμούς διεκδικώντας την «*τουρκική εθνική ταυτότητα*» (Papanikolaou, 2002),[19] ή ίδρυση πολιτιστικών συλλόγων με στόχο την τόνωση ή κατασκευή της «*τουρκικής κουλτούρας*»).[20]

Σε ένα τέτοιο κλίμα θα είχε ενδιαφέρον να δούμε πώς οι πρωταγωνιστές αυτού του τόπου, ελίτ και υποδεέστεροι, βιώνουν και διαπραγματεύονται την ετερότητα του πολιτισμικού τους τοπίου. Και στο κείμενο αυτό για αναλυτικούς λόγους χρησιμοποιείται η πολιτικά ορθή διάκριση «χριστιανών/μουσουλμάνων», με στόχο, όμως, την αποδόμησή της και την ανάδειξη των επί μέρους τμηματοποιήσεων και κατηγοριοποιήσεων που εμπεριέχει.

ΒΙΩΝΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ – ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

«Θράκη, πολύ καινούργια για τους Έλληνες!»

«Οι υπόλοιποι Έλληνες μας βλέπουν σαν "μιγάδες", το έχω νιώσει στο πετσί μου…! Μου έτυχε εμένα δικαστικός αντιπρόσωπος που με ρωτούσε σιγά-σιγά, μόλις κατέβηκε από το ξενοδοχείο: -Πώς θα πάω στο δικαστήριο, χωρίς να περάσω στον τουρκικό τομέα;»

«Θράκη! Πολύ καινούργια για τους Έλληνες!» «Από παιδί, δύο πράγματα μου έκαναν εντύπωση: τα δελτία καιρού που δεν ανέφεραν τη Θράκη, και μια πρωτοχρονιά που ο Άλκης Στέας, σε ένα παιγνίδι γνώσε-

17. Για τις δράσεις αυτών των συλλογικοτήτων, βλ. Τσιμπιρίδου, 1995/96.

18. Ας σημειωθεί ότι η πρωτοβουλία και η χρηματοδότηση προέρχονται από μη-Πομάκους Έλληνες εθνικιστές, ενώ η πρωτοβουλία για τη συγκρότηση των πρώτων συλλόγων Τούρκων της Θράκης ανήκει σε μειονοτικούς μετανάστες που ζουν στη Γερμανία.

19. Βλ. μεταπτυχιακή εργασία (Papanikolaou, 2002).

20. Αναφέρομαι ενδεικτικά στην ίδρυση του πολιτιστικού συλλόγου που αναλαμβάνει, αντί των παραδοσιακών χορηγών, τη διοργάνωση του –κιζηλμπάσικου, όπως φαίνεται χωρίς να ομολογείται– πανηγυριού στο Seçek/Χίλια.

ων που παρουσίαζε, βγάζοντας κομμάτια βασιλόπιτας για τα αντίστοιχα διαμερίσματα της Ελλάδας, δεν έβγαλε για τη Θράκη... Και αυτά ήταν που είχαν σημαδέψει την παιδική μου ηλικία σε ό,τι αφορά την αντίληψη που το ελληνικό κράτος είχε για την περιοχή της Θράκης».

Από τους δύο παραπάνω λόγους[21] συνάγουμε δύο ειδών παρατηρήσεις:

Η πρώτη αφορά στον τρόπο με τον οποίο οι άλλοι μη Θρακιώτες Έλληνες φαίνεται να βλέπουν τη Θράκη χωρισμένη σε «δύο κόσμους», ο ένας ενίοτε «μολυσμένος» από την παρουσία του «άλλου». Η δεύτερη αφορά στην κατηγοριοποίηση της περιοχής στο περιθώριο του ελληνικού κράτους.

Τέτοιες μαρτυρίες είναι αντιπροσωπευτικές των τρόπων με τους οποίους οι κάτοικοι της Θράκης αντιλαμβάνονται τη θέση τους στο ελληνικό κράτος μέσα από τις κατασκευές, τις προσλαμβάνουσες και τα στερεότυπα που έχουν οι εκτός Θράκης Έλληνες για την περιοχή. Οι ετερότητες του χώρου στα μάτια των έξω δημιουργούν στερεότυπα την «διαφορά των δύο κόσμων», ενώ τόσο η γεωγραφικά και γεωπολιτικά περιθωριακή θέση της Θράκης, όσο και η καθυστερημένη ενσωμάτωσή της στο ελληνικό κράτος δημιουργούν το κλίμα για ερμηνευτικές περί *«κράτους των Αθηνών»*. Αυτή η ερμηνευτική ενισχύεται από τις πολιτικές και τις στρατηγικές εγκατάλειψης που ακολούθησε το ελληνικό κράτος για την επαρχία και την ύπαιθρο –όχι μόνο της Θράκης, αλλά και των άλλων περιοχών της βόρειας κυρίως Ελλάδας–, όσο και από πιο «ανώδυνα» περιστατικά συμβολικού αποκλεισμού της περιοχής, μέσω της αναπαραγωγής των στερεότυπων. Η Θράκη ως «γκατζολία» για τους φαντάρους, ως «ανατολή», «εξωτικός τόπος» για τους φοιτητές. Μεταξύ των τελευταίων μάλιστα κάποιοι μου εκμυστηρεύτηκαν ότι ακούγοντας για το Πόρτο Λάγος, το φανταζόντουσαν με κοκκοφοίνικες και τεράστιες αμμώδεις παραλίες,

21. Το υλικό προέρχεται κύρια από «Ένα ντοκυμαντέρ στη Θράκη», όπως χαρακτηριστικά λένε οι παραγωγοί του, το οποίο γυρίστηκε στα πλαίσια του ερευνητικού προγράμματος του ΥΠΕΠΘ, «Εκπαίδευση μουσουλμανοπαίδων» με επιστημονική υπεύθυνη την Άννα Φραγκουδάκη. Το ντοκυμαντέρ προβλήθηκε στο 1ο Φεστιβάλ Ντοκυμαντέρ Θεσσαλονίκης, τον Μάρτιο του 1999. Πρέπει να επισημάνουμε ότι στη διάρκειά του οι ερωτώμενοι (χριστιανοί, μουσουλμάνοι, Πομάκοι, Τσιγγάνοι, Αρμένιοι, Πόντιοι κ.λπ.) καλούνται να αρθρώσουν «λόγους» γύρω από το θέμα των αναπαραστάσεων ταυτότητας ως πολίτες της πολυπολιτισμικής Θράκης. Βλ. «Πώς σε λένε;» Σ. Θεοδωράκη, Θ. Αναγνωστόπουλος, Ερευνητικό πρόγραμμα ΥΠΕΠΘ «Εκπαίδευση μουσουλμανοπαίδων», παραγωγή 1998.

όπως το Palm Beach. Αυτά τα στερεότυπα των «άλλων» λειτουργούν και ως βασικά σημεία γύρω από τα οποία συγκροτούνται και γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης οι νέες ταυτότητες στο εσωτερικό της Θράκης. Αυτό φαίνεται από την όλο και μεγαλύτερη κυριαρχία του «επίσημου» σε βάρος του «ανεπίσημου» λόγου. Είναι χαρακτηριστική πρώτα απ' όλα η αμηχανία του κάθε πλειονοτικού/μειονοτικού σε δημόσια συνομιλία του με ξένους που δηλώνεται με την αποφυγή της χρήσης των όρων «τούρκος», «πομάκος», «γύφτος» και την αντικατάστασή τους με τους επίσημα και πολιτικά ορθούς όρους «μουσουλμάνος» ή «μειονοτικός». Επειδή δε το επίσημο πρόβλημα της Θράκης είναι το «μειονοτικό», η δημόσια προς τα έξω εικόνα του κάθε Θρακιώτη κυρίως πλειονοτικού φτιάχνεται και ξαναφτιάχνεται γύρω από ή σε σχέση με τη μειονότητα, ανεξάρτητα από το «είδος» της συζήτησης μεταξύ των συνομιλητών,[22] βάζοντας σε θέση υποδεέστερη λόγω στιγματισμού και τους κυρίαρχους κατοίκους της σε σχέση με τους Έλληνες της υπόλοιπης Ελλάδας. Τα στοιχεία εμμονής είναι τόσα πολλά που μας οδηγούν στο συμπέρασμα του συνδρόμου της «μειονοτικοποίησης» που κατακυριεύει όποιον επιχειρεί να αρθρώσει λόγο στη ή περί Θράκης (Τσιμπιρίδου, 2002, σ. 102).[23] Μεταφράζω έτσι τον νεολογισμό minoritization,[24] μια διάσταση του οποίου φαίνεται να σημαίνει μιαν έκπτωση του κοινωνικού λόγου στο επίπεδο της «μειονοτικής» εκφοράς με όλα τα ελλειματικά/μειονεκτικά σημαινόμενα που εμπεριέχει ο όρος. Μειονότητες και πλειονότητες, ελίτ και υποδεέστεροι, εντός και εκτός Θράκης κάτοικοι, επιστήμονες και πολιτικοί, όταν αναφέ-

22. Είναι χαρακτηριστικό ότι όταν οι φοιτητές του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας που συμμετείχαν στο ερευνητικό πρόγραμμα όταν πραγματοποιούσαν συστηματικές συνεντεύξεις με ανθρώπους της αγοράς, ή μαθητές και καθηγητές στα σχολεία έπαιρναν στερεότυπες «επίσημες» απαντήσεις γύρω από το ζήτημα της μειονότητας, ασχέτως του αν είχαν υποβάλει σχετικό ερώτημα, ενώ χωρίς την ιδιότητα του ερευνητή, αλλά του φοιτητή μόνο που συμμετέχει στα δρώμενα του χώρου οι συνομιλητές απομακρυνόταν όλο και περισσότερο από το σύνδρομο «μειονοτικοποίησης».

23. Για το ζήτημα της «μειονοτικοποίησης» και της «μειονοτικής εμπειρίας», βλ. Τσιμπιρίδου, 2002, σ. 102.

24. Την ιδέα για τη χρήση του όρου δανείζομαι από την Cowan (2001), η οποία τον χρησιμοποιεί ως αναλυτικό εργαλείο σε διαφορετικά συμφραζόμενα και με διαφορετική χροιά από αυτήν που δίνεται στην παρούσα εργασία. Η έννοια της «μειονοτικοποίησης» αποτελεί χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο, αφού, ενώ παραπέμπει άμεσα στο ζήτημα της «μειονοτικής κατάστασης», επιτρέπει παράλληλα την αναζήτηση των επί μέρους αποχρώσεων της κάθε περίπτωσης. Για μια χρήση του όρου ως διαδικασίας δυναμικής κατασκευής κοινωνικών ταυτοτήτων και ιδεολογικών αναπαραστάσεων στην περίπτωση της Θράκης, βλ., επίσης, Trubeta, 2000.

ρονται στη Θράκη δομούν το λόγο, τις πρακτικές, αλλά και το συναίσθημά τους, γύρω από την κατηγορία της «μειονότητας», με πολλές διαφορετικές αποχρώσεις κάθε φορά. Πρόκειται για έναν μηχανισμό αδράνειας ο οποίος καταλαμβάνει όσους επιχειρούν να αρθρώσουν «επίσημο λόγο» για την κοινωνία συνολικά ή για επί μέρους ζητήματα που την αφορούν. Ο μηχανισμός αυτός ωθεί τον κάθε ομιλητή να στραφεί γύρω από το ζήτημα της «μειονότητας», ασχέτως του αν το θέμα του εκφερόμενου λόγου σχετίζεται ή όχι με αυτό το ζήτημα. Το τελευταίο σε συνδυασμό με το γεγονός ότι από το 1974 και μετά οι ανεπίσημες σχέσεις και οι ανεπίσημοι λόγοι έδωσαν τη θέση τους μόνο στους «επίσημους» χαρακτηρισμούς σημαίνει την αποκοπή σχέσεων οικειότητας και την αντικατάσταση από σχέσεις τυπικότητας μεταξύ διαφορετικών πληθυσμών. Παρατηρείται η σταδιακή διακοπή των «ανώδυνων» σχέσεων, οι παιδικές φιλίες μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων οι οποίες πλέον μέχρι και τα μέσα της δεκαετίας του 1990 φαινόταν να μη υφίστανται, τουλάχιστον όχι όπως παλιά, μεταξύ των νέων.[25] Στην πορεία του εκσυγχρονισμού της Θράκης έχουμε εντεινόμενη από τη μια την ιδεολογία του ελληνικού εθνικισμού για τους χριστιανούς που αποκλείει τους «διαφορετικούς», από την άλλη την ιδεολογία του τουρκικού εθνικισμού που οδηγεί σε αυτό-αποκλεισμούς των μουσουλμάνων. Οι εντεινόμενοι εθνικισμοί οδηγούν στη δημιουργία στεγανών μεταξύ των «διαφορετικών», αναπαράγοντας σταθερά την εικόνα των «δύο κόσμων».

ΒΙΩΝΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ – ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ

«Πώς είναι να νιώθεις μειονότητα…!»

Στις μαρτυρίες των χριστιανών έρχονται να προστεθούν οι λόγοι των μουσουλμάνων που δηλώνουν αμηχανία και αμφιταλάντευση, βιώνοντας το καθεστώς της «μειονότητας». Τα λόγια είναι μιας αστής τουρκόφωνης μουσουλμάνας:

«Η Ελλάδα πατρίδα μου είναι, αλλά με κάνουν να αισθάνομαι ξένη… και στην Τουρκία το ίδιο. Είναι πολύ δύσκολο πράγμα!».

Η ίδια πληροφορήτρια, λίγο καιρό πριν, μου εξομολογήθηκε τα σχέδιά της για το ανέβασμα ενός θεατρικού κειμένου γύρω από το θέμα του «*πώς είναι να είναι κανείς μειονότητα!*».

---

25. Υπάρχουν ενδείξεις ότι δίκτυα φιλίας αρχίζουν να υφαίνονται στις αρχές της νέας χιλιετηρίδας.

Η κατανόηση των σχέσεων των κατοίκων της Θράκης μεταξύ τους ή σε σχέση με το κράτος πρέπει να περιλαμβάνει την αναζήτηση των παραμέτρων που συνιστούν τη «μειονοτική κατάσταση». Μια πρώτη βασική παράμετρος είναι η κατοχή ή μη του κύριου επικοινωνιακού κώδικα, της επίσημης γλώσσας του κράτους. Με το ισχύον ως σήμερα (2000) εκπαιδευτικό σύστημα,[26] φαίνεται να μην επιτυγχάνεται η εκμάθηση καμιάς από τις κυρίαρχες γλώσσες που διδάσκονται στα μειονοτικά σχολεία, Ελληνικής και Τουρκικής: *«Εδώ οι κάτοικοι της μειονότητας στέλνουν τα παιδιά στο φροντιστήριο Αγγλικών, όχι για να μάθουν Αγγλικά, αλλά Ελληνικά…»*· ή, όπως έλεγε ένας νεαρός μουσουλμάνος, φοιτητής σε Πανεπιστήμιο της Τουρκίας, *«τουρκική γλώσσα επίσης πρόβλημα …στο Πανεπιστήμιο στη Σμύρνη έμεινα από γλώσσα [Τουρκικά]»*.

Η εσωτερίκευση από μέρους των μουσουλμάνων του «μειονοτικού» στίγματος[27] στην πορεία προς το σύγχρονο τρόπο ζωής, λειτουργεί πρώτα από όλα σε βάρος του γυναικείου φύλου. Οι μουσουλμάνες γυναίκες γίνονται τα σύμβολα της ετερότητας στο σώμα και το πρόσωπο των οποίων παίζονται οι ταυτότητες και οι διαφορές. Πρόκειται για κοινό μηχανισμό διαφοροποίησης και αναζήτησης ταυτότητας στα σύγχρονα εθνικά κράτη, στη βάση των αρχών του φονταμενταλισμού (Nagata, 2001), είτε εθνικού, είτε θρησκευτικού τύπου, ο οποίος αφορά κυρίως μειονοτικές ομάδες: εξαιτίας της ετερότητας που παρουσιάζει το θρακικό τοπίο –εικόνα που έχουμε ως το 2000– οι μουσουλμάνες της πόλης, όταν εργάζονται, ασχολούνται με δουλειές που παίρνουν στο σπίτι (φτιάχνουν παπλώματα του γάμου, ή ράβουν φασόν, είναι μοδίστρες κ.λπ.), μένοντας έτσι *«έξω από τον κόσμο»*, όπως χαρακτηριστικά λένε. Η δουλειά στο σπίτι ή η αεργία επιβάλλεται στη γυναίκα μουσουλμάνα μέσω του θρησκευτικοπολιτισμικού ενδύματος, του φερετζέ ή του μαντώ και της μαντίλας –εσχάτως δε και των περίτεχνων κεφαλόδεσμων και λοιπής αμφίεσης σύγχρονης και εισαγόμενης τουρκο-ισλαμικής αισθητικής, κυρίως για τις νεότερες– που της επιβάλλεται να φορά από την πρώτη έμμηνο ρύση. Ο φερετζές –και η κάθε

26. Ένα νέο πιλοτικό/εκτενές πρόγραμμα με κύριο στόχο την αναμόρφωση του ελληνόγλωσσου κομματιού των μαθημάτων και τη βελτίωση της ελληνομάθειας των μειονοτικών μαθητών άρχισε να λειτουργεί/εφαρμόζεται στα μειονοτικά σχολεία από το 1997, για τη διδασκαλία της Ελληνικής ως δεύτερης, μη μητρικής γλώσσας. Για τη διδασκαλία της Τουρκικής, όμως, το πρόβλημα παραμένει. Για την παρουσίαση του πιλοτικού προγράμματος, βλ. Φραγκουδάκη και Δραγώνα, 1997· Ανδρούσου, 2002· Ασκούνη, 2002.

27. Για τις διαδικασίες εσωτερίκευσης και χειρισμών του κοινωνικού στίγματος, βλ. τη θεμελιώδη μελέτη του Goffman, 2001.

πρακτική της κάλυψης– γίνεται σύμβολο για την πολιτική διαχείριση του «μειονοτικού στίγματος». Αυτή η «πράξη του φερετζέ» συνεπάγεται –κυρίως στις παλαιότερες γενιές και σε αρκετά κορίτσια συντηρητικών οικογενειών μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1990– αυτόματα την παύση από το σχολείο, άρα τη στέρηση δυνατότητας σπουδών στα νεαρά κορίτσια, αλλά και τον αποκλεισμό από την άσκηση μιας σειράς άλλων πιο «κοινωνικών», κατά τα λεγόμενά τους επαγγελμάτων (όπως κομμωτική). Η πρακτική δεν αφορά τόσο τους παλιούς αστούς μουσουλμάνους, οι οποίοι ακολουθούν την καταστατική αρχή του κοσμικού τουρκικού εθνικισμού, όσο τους άλλους που εγκαταλείποντας τον αγροτικό τρόπο ζωής γίνονται οι περιθωριακοί και οι εργάτες της πόλης (βλ. κυρίως Πομάκοι [Tsibiridou, 1996], αλλά και Τσιγγάνοι [Τρουμπέτα, 2001, Μαυρομάτης υπό έκδοση],[28] κ.λπ.). Ωστόσο όλες αυτές οι συμβολικές έμφυλες πρακτικές λειτουργούν σε διαντίδραση με τη διαπιστωμένη γυναικεία ανεργία, εξαιτίας των χαμηλών ρυθμών ανάπτυξης της περιοχής.

Για πολλές δεκαετίες όμως, ο κυριολεκτικός και συμβολικός εγκλεισμός των μουσουλμάνων γυναικών στις αστικές περιοχές και ο αποκλεισμός τους από το διαφορετικό «έξω κόσμο» φαίνεται να είναι το τίμημα της νεωτερικότητας για αυτές τις μειονοτικές μουσουλμάνες που το πληρώνουν με τη διαταραχή του ψυχισμού τους και τη διαφυγή τους από τη σφαίρα της κοινωνικής πραγματικότητας, που ούτως ή άλλως τις αποκλείει. Από μικρό παιδί στη Θράκη θυμάμαι να φορτίζομαι συναισθηματικά κάθε φορά που άκουγα τους μεγάλους να λένε πως οι μουσουλμάνες «*χρυσώνουν*» τους νευρολόγους της περιοχής γιατί «*υποφέρουν από τα νεύρα τους*». Το έβλεπα εξάλλου και με τα μάτια μου: ουρές γυναικών με φερετζέ στα ιατρεία των νευρολόγων/ψυχιάτρων. Το βίωνα μέσα από μεμονωμένες περιπτώσεις γυναικών της γειτονιάς μου. Οι αγωγές ήταν και είναι πάντα μόνο φαρμακευτικού τύπου αφού η μεγάλη πλειονότητα των γυναικών δεν μιλά Ελληνικά για να εκθέσει και να συζητήσει το πρόβλημα άμεσα με το γιατρό. Οι στοιχειώδεις συνεννοήσεις γίνονται πάντα με τη διαμεσολάβηση του άνδρα.

Η διαφυγή των γυναικών σε «άλλους κόσμους» μέσα από βαριές φαρμακευτικές αγωγές φαίνεται να σηματοδοτεί τη μοναδική τους πράξη αντίδρασης/αντίστασης απέναντι στα αδιέξοδα, τις αντιφάσεις και τις αντινομίες· δεν είναι τυχαίο ότι τέτοιες πράξεις που είναι σαφώς πράξεις επιθετικού χαρακτήρα που στρέφονται όμως όχι στον «άλλο», αλλά στον

28. Αν και στους Θρακιώτες μουσουλμάνους τσιγγάνους το ζήτημα έχει και άλλες σημαντικές διαστάσεις.

εαυτό, αφορούν υποδεέστερα κοινωνικά υποκείμενα σε περιβάλλοντα διακρίσεων, όπως είναι οι γυναίκες αλλά και οι άνδρες με χαμηλή αυτοεκτίμηση λόγω του περιθωριακού και οριακού περιβάλλοντος από το οποίο προέρχονται. Είναι χαρακτηριστικό ότι, εξαιτίας των αδιεξόδων και των αντιφάσεων, όλο και περισσότεροι νεαροί και μεσήλικες μουσουλμάνοι άνδρες καταφεύγουν στους νευρολόγους τα τελευταία 10 χρόνια. Πρόκειται για κατοίκους των ορεινών περιοχών, οι οποίοι ερχόμενοι σε επαφή με διαφορετικές νεωτερικότητες και κυρίαρχες ομάδες δεν μπορούν να εκφραστούν ως υποδεέστερα υποκείμενα (Spivac, 1999, σ. 408). Άλλοτε εξαιτίας των εσωτερικών συγκρούσεων και άλλοτε εξαιτίας των εξωτερικών πιέσεων, τα άτομα αυτά παρουσιάζουν ψυχικές διαταραχές. Πιο ευάλωτη φαίνεται να είναι η κατηγορία των δασκάλων, αποφοίτων της Ειδικής Παιδαγωγικής Ακαδημίας της Θεσσαλονίκης.[29]

ΔΙΑ-ΚΡΙΣΕΙΣ ΚΑΙ «ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΙ ΟΡΙΕΝΤΑΛΙΣΜΟΙ»

Οι μουσουλμάνες γυναίκες και ειδικές κατηγορίες περιθωριακών ατόμων είναι τα βασικά θύματα της διάκρισης των «δύο κόσμων». Παράλληλα υφίστανται πλήθος «εσωτερικών οριενταλισμών» (Τοντόροβα, 2000) στο εσωτερικό της «μειονότητας» που αποβαίνουν σε βάρος των ευρύτερων περιθωριακών κατηγοριών (βλ. διακρίσεις σε σουνίτες και κιζηλμπάσηδες, σε «ορθούς» και «αποκλίνοντες», σε σλαβόφωνους «Πομάκους», σε τουρκόφωνους «Τούρκους» και σε «Τσιγγάνους»).

Για τους χριστιανούς ο τόπος της Θράκης σε όλη τη διάρκεια του 20ού αι. νηματοδοτείται πολιτικά στη βάση του παλαιού και νέου κατοίκου, δίνοντας εσωτερικές διακρίσεις σε «ντόπιους», «πρόσφυγες», «Σαρακατσάνους», «παλιννοστούντες Ποντίους» και «Ρωσοπόντιους» σήμερα. Η κατηγορία των χριστιανών ομογενοποιείται μεν σε ό,τι αφορά την εθνική ταυτότητα ως προς το «όμαιμον, το ομόγλωσσον και το ομόθρησκον» του ελληνικού έθνους,[30] όχι όμως και σε σχέση με το κράτος το οποίο χρωματίζεται ως *«κράτος των Αθηνών»*: πολλοί Θρακιώτες αισθάνονται αποξε-

29. Πρόκειται για άτομα που από την αρχή των σπουδών τους δέχτηκαν πιέσεις από ηγεμονικά πρόσωπα των δύο άλλων κυρίαρχων ομάδων: τους χοτζάδες των σχολείων και των μεντρεσέδων που ανήκουν στην ομάδα των ελίτ και επιδιώκουν τον εκτουρκισμό της μειονότητας, αλλά και τους χριστιανούς καθηγητές της ΕΠΑΘ στη συνέχεια, οι οποίοι τους αντιμετώπιζαν με καχυποψία, ως διπλούς πράκτορες, της Τουρκίας λόγω θρησκείας ή της Βουλγαρίας λόγω γλώσσας.

30. Για την ποικιλότητα των εθνοτικών ομάδων στη Θράκη και τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες ένταξής τους σε εθνικά φαντασιακά και εθνικούς κορμούς, βλ. Μαυρομάτης και Εμπειρίκος, 1998/99.

νωμένοι από τον κρατικό μηχανισμό και τη διαχείριση της πολιτικής εξουσίας, όπως αυτό φαίνεται χαρακτηριστικά στο «λόγο» των συλλογικοτήτων από το 1990 και μετά. Η ιστορία όμως αρχίζει από παλιά, από τις ανταλλαγές του 1922, τότε που στη θέση των Βουλγάρων και των Τούρκων που εγκατέλειψαν τη Θράκη, εγκαταστάθηκαν οι «πρόσφυγες». Η ματιά μιας πληροφορήτριας θα μας ταξιδέψει στη συνέχεια στην πρώιμη φάση της νεωτερικότητας, τότε που η Θράκη ενσωματώθηκε στο ελληνικό κράτος, αλλά και κατά τη διάρκεια της βουλγαρικής κατοχής κατά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Προηγουμένως όμως αξίζει να σταθούμε σε μια χαρακτηριστική φάση της ζωής κάποιων από τους περιθωριακούς μουσουλμάνους, Πομάκους της περιοχής του νομού Ροδόπης, όταν αυτοί έρχονται σε καθυστερημένη επαφή με τις συνθήκες της νεωτερικότητας.

Πομάκοι και νεωτερικότητα

Το πέρασμα στον εκσυγχρονισμό και την εποχή της νεωτερικότητας συντελείται για τους Πομάκους των χωριών στα ορεινά των νομών Ροδόπης και Έβρου αρκετά αργά, μετά τη δεκαετία του 1980, και σημαίνει πρώτα απ' όλα εξάρτηση από μια οικονομία της αγοράς. Ασχολούμενοι κυρίως με την καλλιέργεια του καπνού μεγαλώνει ο μόχθος και το άγχος τους, ενώ παραδόξως συρρικνώνεται το πραγματικό οικογενειακό τους εισόδημα σε σύγκριση με το προηγούμενο καθεστώς αυτάρκειας στο οποίο ζούσαν. Κατά δεύτερο λόγο, ο εκσυγχρονισμός τους αναγκάζει να εγκαταλείψουν τα χωριά τους και να προσαρμοσθούν σε νέες κοινωνικές σχέσεις και αντιλήψεις, ζώντας σε προχειροφτιαγμένα αυθαίρετα καταλύματα στις παρυφές της πόλης της Κομοτηνής. Σ' αυτά τα πλαίσια πραγματοποιείται ο «επανισλαμισμός» τους, σε μια προσπάθεια άλλοτε να πλησιάσουν την κυρίαρχη ομάδα των Τούρκων, και άλλοτε να διαφοροποιηθούν από αυτήν. Αναλόγως της στρατηγικής υιοθετείται και η τακτική παραίτησης ή μη από τη μητρική πομακική γλώσσα. Το πέρασμα στην εποχή της νεωτερικότητας συνεπάγεται όμως άμεσα την ανάγκη διεκδίκησης μιας νεωτερικού περιεχομένου ταυτότητας φαντασιακού τύπου με την οποία θα διαπραγματεύονται την νέα κοινωνική τους υπόσταση. Φέροντας το στίγμα της μειονότητας και του περιθωριακού προβαίνουν σε δύο είδους πρακτικές σε ό,τι αφορά την εθνοτική τους ταυτότητα: είτε απορρίπτουν την πομακική εθνοτική καταγωγή συντασσόμενοι με τους άλλους μουσουλμάνους που δηλώνουν «Τούρκοι», είτε προβάλλουν έντονα την εθνοτική τους καταγωγή, κατασκευάζοντας έτσι τη νέα εθνοτική τους ταυτότητα, την πομακική. Σε κάθε όμως περίπτωση φαίνεται να βιώνουν την ύπαρξή τους τόσο σε πραγματικό όσο και σε φανταστικό επίπεδο, με συμ-

βολισμούς που δηλώνουν την επικινδυνότητα της μετέωρης κατάστασης, ανθρώπων που, όπως το *Μικρό Μεγάλο Ανθρωπάκι*, στο φιλμ του Άρθουρ Πεν, ζουν την αμφιθυμία της ύπαρξής τους, μετακινούμενοι ανάμεσα σε διαφορετικά πολιτισμικά μορφώματα που τους τοποθετούν πάντα στο περιθώριο.

Η αμφισημία και η αμφιταλάντευση είναι εξάλλου αναμενόμενη στα μάτια των άλλων, των κυρίαρχων στην περιοχή, από όποια κατηγορία πληθυσμού και αν προέρχονται, οι οποίοι αντιλαμβάνονται τον «Πομάκο» εδώ και αιώνες απαξιωτικά, μέσα από τα προγενέστερα στερεότυπα και τις αναπαραστάσεις του «*λίγο έμπιστου*», του «*αποστάτη*», του «*ανθρώπου που αλλάζει εύκολα γνώμη*», αλλά και του «*καθυστερημένου ορεσίβιου*».

Πολλαπλές ταυτότητες ή αμφισημία έχουν όμως μια κοινή βάση, τη βάση της ανασφάλειας, το συναίσθημα της απειλής του να *«χάνεις τη γη κάτω από τα πόδια σου»*, του να κινδυνεύεις *«να πέσεις ή να μη πέσεις στο κενό»*, όπως πολύ συχνά συμβαίνει στα όνειρα αυτών των ανθρώπων· σε τελική ανάλυση, του να «ζεις επικινδύνως», θα προσθέταμε, όπως αυτό συμβαίνει κυριολεκτικά και μεταφορικά σε κάποιους από αυτούς, αλλά και σε πολλούς άλλους οι οποίοι ζουν ως μειονότητες στο περιθώριο των σύγχρονων πόλεων (Τσιμπιρίδου, 1999, 2000α, 2000β).

Οι πρόσφυγες και ο «εθνικός εαυτός»

Η ετερότητα στη Θράκη είχε κατά το παρελθόν και εξακολουθεί να έχει πολλά πρόσωπα. Έχοντας αποτελέσει στις αρχές του αιώνα έναν από τους χώρους υποδοχής προσφύγων από διαφορετικές περιοχές της Ανατολικής Θράκης, Ρωμυλίας και Μικράς Ασίας, έγινε ο τόπος της διάκρισης όχι μόνο μεταξύ παλαιών και νέων κατοίκων, αλλά και τόπος διαπραγμάτευσης της ελληνικότητας μεταξύ των νεοφερμένων. Σε αυτόν το συνοριακό τόπο κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα παίχθηκαν οι τελευταίες πράξεις της συγκρότησης μιας ενιαίας ελληνικής εθνικής ταυτότητας. Η άποψη περί μιας ελληνικής ταυτότητας σε συνεχή συγκρότηση, όπως υποστηρίζει ο Michael Herzfeld (1998), αποδεικνύεται αληθής, όταν κατά την τελευταία δεκαετία του 20ού αιώνα ελληνοποιούνται οι νεοφερμένοι πολίτες ποντιακής καταγωγής από τις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης. Για άλλη μια φορά, όπως και κατά το 1920, σημαντικός αριθμός Ποντίων εγκαθίσταται στην περιοχή της Θράκης για ευνόητους «εθνικής σημασίας» λόγους, διευρύνοντας το ήδη εκτενές πεδίο της ετερότητας στην περιοχή. Οι διαφοροποιήσεις μεταξύ «ομοίων» αυτή τη φορά δοκιμάζοντας τα όρια πατριωτισμού/εθνικισμού θέτουν σε αμφισβήτηση «από τα κάτω» και στην πράξη το ενιαίο εθνικό αφήγημα. Οι

εικόνες που περιγράφονται στην αφήγηση που ακολουθεί είναι ενδεικτικές των πολλαπλών κοινωνικού, πολιτισμικού, ακόμη και ταξικού χαρακτήρα πέραν του εθνοτικού διαφοροποιήσεων των ανθρώπων στο χώρο, οι οποίες ευθύνονται για τις πολλαπλές στη συνέχεια διακρίσεις πολιτικού χαρακτήρα.

Ο λόγος που ακολουθεί είναι μιας γυναίκας από την Ανατολική Ρωμυλία, «*ανταλλάξιμης*» στη δεκαετία του 1920 όπως έλεγε, σε μια συνομιλία μας το καλοκαίρι του 1985.[31] Παρούσα στη συνέντευξη ήταν και μια άλλη συνομιλήτρια, «*πρόσφυγας*» αυτή, από την Ανατολική Θράκη. Και οι δύο ζούσαν εκείνη την εποχή σε ένα μικτό χωριό προσφύγων της Δυτικής Θράκης, στο οποίο πριν την ανταλλαγή των πληθυσμών κατοικούσαν Βούλγαροι. Μέσα από το χειμαρρώδη λόγο αυτής της πληροφορήτριας παίρνουμε μια γεύση των συνθηκών «εθελούσιας ανταλλαγής» για αυτήν την ταραγμένη περίοδο, λίγα χρόνια πριν την υπογραφή της Συνθήκης της Λωζάννης, αλλά και για την επόμενη περίοδο «κρίσης», την περίοδο της βουλγαρικής κατοχής στη Θράκη (1941-1944). Αυτές οι χρονικές στιγμές με τις αντίστοιχες καταστάσεις που συνεπάγονταν οργανώνουν τη μνήμη της πληροφορήτριας στην αφηγηματική ροή του λόγου της (Μπενβενίστε και Παραδέλλης, 1999). Η «προσφυγιά» και η «κατοχή» είναι δύο τραυματικές εμπειρίες που αποκαλύπτουν δύο βασικούς φόβους της πληροφορήτριας: το φόβο του «διωγμού» και το φόβο για τον «άλλο». Στο λόγο της στερεότυπες κατασκευές για τον «εθνικά άλλο» αντιπαρατίθενται με το κοινωνικό πρόσωπο του «άλλου», έτσι όπως αυτός κρίνεται στην καθημερινή του πρακτική. Παράλληλα αναδεικνύονται οι ηγεμονικού τύπου πρακτικές που συμβάλλουν στην παραγωγή του κλίματος φόβου. Οι αλληλοσυγκρουόμενες εικόνες για τον «άλλο», τα βιώματα της «προσφυγιάς» και της «κατοχής», οι φόβοι του «διωγμού» και του «ξεριζωμού» αυτής της πληροφορήτριας αποτελούν μετωνυμικά τους τόπους γύρω από τους οποίους κατασκευάζονται οι νεωτερικού τύπου κοινωνικές ταυτότητες, όπως οι εθνικές, οι αστικές (βλ., π.χ., προσφυγικές, πολιτισμικές και εθνοτικές) των χριστιανών της Θράκης.

«Γι' αυτό σε λέγου κορίτσι μ', κείνος πούνε καλός, είνι, καλός, τ' άλλα είνι μασάλια…»

«Εκεί [Καβακλί Ανατολικής Ρωμυλίας]*, έξι μήνες πρωτύτερα, απολύθκαμ'πο χουρό, απολύθκαμ'πο γκιζέρισμα. Οι Βούλγαροι μας δυσκόλιψαν*

31. Το υλικό προέρχεται από τη διατριβή μου (Tsibiridou, 1990).

πουλύ, ύστερας ικεί. Βγήκαμι μια Κυριακή, έφτιαξαν τα πιδιά μας χουρόν. Έρουνται τα Βουργαρούδια να πιαστούν κοντά μας. Μας κάνουν το νόημα τα πιδιά μας να φίγουμι. Ένας Βούργαρος παίρνι ιτσά του μαχαίρ', κόβ' του χέρι τ' κι χίρσεν να ρουφά το γιόμα κι να μας κοιτά. Πριν καλά είμαστιν ιλεύθερα γκιζέριζαμ', χουρεύαμ'».

«Μια μέρα γυρνούσαμ' απ' τη δουλιά, ανοίγουμι την πόρτα –τότες ήταν μιγάλες πόρτες στο Καβακλί– μπαίνουμι μέσα "μπα!, τί αμάξ' είνι αυτό;" Στέκιται κι ο Βούργαρος ιτσά! Οι αδερφές μ' δεν ήξεραν κι κείνες Βουργάρκα, μόνον ιγώ. "Dobra vertse?", λέου. "Άιντε !", λέει, "ιμείς τώρα ήρθαμι, σεις Gircia". Ιγώ πάλε δεν έχασα καιρό, τον λέω, στέκα, ήρτες τώρα κι χίρσες να μας διώχνς; Τί είνι, λέου, αυτό το θκο σ'. Η γναίκα τ' ήταν πολύ καλή, αυτός τίπτας! Η μάνα μ' σκώθκε πάει σ' έναν Βούργαρο, κείνος ήταν στου μέσον: "Raiko, αυτό κι αυτό". "Δώσε ένα αρνί και τίπτας δεν θα γένει, ας πάει να τρώει κοπριές αυτός". "Αρνί", λέει, "αρνί θα δώσου". Την άλλη μέρα έρχεται ο Raiko κι λέει: "μια κάμαρα σ' έδωκαν, θα κάθισαι κει κι δεν θα σμπουριάζς καθόλου". Πλια κείνο ήταν, αλλά αυτός ήταν στραβός έφκεν. Αλλά τώρα στα τελευταία απ' του Ντιρέκιου [Πάνδροσος Δυτικής Θράκης] ι Βούργαρος πούρτεν σι τα μας, μια γυναικούδα, μελ' έβγαινεν πο το στόμα τς, Ελληνικά φαρσί. Έκατσι με τη μάνα μ'. -"Μι τούτ' δω τη γυναικούδα δεν πάει να κάθουμι 10 χρόνια!" Να όπως ιγώ με τη Στόγαινα δεν έκατσα ένα χρόνο;»

«Ιδώ πούρταν οι Βούργαροι [κατοχή 41-44], μας έβγαζαν 'πο τα σπίτια. Ιγώ κείν' την μέρα έσπερνα καλαμπούκια. Έφτασεν η Αθηνούλα: Μπίτσαν [τέλειωσαν] *τα καλαμπούκια, έρουμαι ιγώ, χτάζω τουν πιθιρό μ' κάθιτι, μι περιμέν. Λέω "τί κάθισι ιδώ;" Λέει "σι καρτερώ. Σ' ήφεραν μουσαφιραίοι* [οικογένεια Βουλγάρων], *αλλά μι φαίνονται είν' καλοί κόσμοι. Είπεν αυτός η γναίκα τ' είν' νεοπαντρεμέν', δεν θέλ'να τν αφήσ' μαναχή, θέλει, λέει, να ζήστε μαζί. Του σπίτ' έχ' δυο κάμαρες, απού μια λέει. Θα πας και θα τους καωσορίσ' μι το καλό". "Ετσ' ας είνι", λέω. -"Καλησπέρα!" "Καλησπέρα!". "Εγώ, κάκω* [στην τοπική ονοματολογία της συγγένειας, όρος προσφώνησης της μικρής αδελφής] *δεν χωρίζω από σένα. Θα με χταζ [λοιτάς] τη γναίκα". "Να Βούργαρος ήταν κορίτσι μ'! Ξερς έναν χρόνου έζησα τί καλά με τη Στόγαινα! Έναν λόγου δεν είπαμι. Έβαζαμ' στου τζάκ' κι οι δυο μας τις τεντζερέδες μας, όποια ήταν, κοίταζεν και τν άλλη. Τώρα την Πασχαλιά, έφτιασαν να ιδά χουρό. Πάει αυτός να πιαστεί στουν χουρό, οι άλλ', οι Βουργάροι τον λεν: "Μην τον πιάντε τον γραικομάνο!" "Γιατί τον λέτε γραικομάνο", λέει ο διοικητής. "Με τον Γραικό κάθεται". Την άλλη την μέρα, φώναξαν τον άνδρα μ' να βγει πο το σπίτ'».*

«Ήρτα σν Ελλάδα για νάμι Έλληνας»: Πρόσφυγες και παλιννοστούντες από το 1920 στο 2000

Ο λόγος για τον «άλλο» στην αφήγηση αυτής της γυναίκας τεκμηριώνεται στη συνέχεια της κουβέντας μας και από δύο άλλες αντιστίξεις γύρω από το θέμα του «εθνικού εαυτού»: Οι αντιστίξεις αναφέρονται στις σχέσεις μεταξύ προσφύγων τα πρώτα χρόνια της συγκατοίκησης και μέχρι τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, και στις σχέσεις των προσφύγων με τους εκτός Θράκης Ελλαδίτες. Όπως και στην προηγούμενη περίπτωση της εικόνας του «εθνικά άλλου» και σ' αυτήν, της εικόνας του «εθνικού εαυτού» οι αντιστίξεις παρατίθενται στην αφηγηματική ροή του λόγου με τρόπο ώστε, όπως φαίνεται, μόνο αλληλοεξαρτώμενες τεχνηέντως να μπορούν να παράγουν νόημα.[32]

[Μιλάει για το καινούργιο χωριό της στη Δυτική Θράκη και τις σχέσεις μεταξύ Ανατολικορουμελιωτών και Ανατολικοθρακιωτών που το κατοικούν].

«Τότες σαν τα σκυλιά τρωγόμασταν. Ούλου μαλώναμ'. Να! Τι είσι συ, τι είμι γω, πιάνονταν, άιντε παρεξηγιόταν! Στου χουρό, "γιατί παίρνιτι τουν χουρό αφού ιγώ τάβγαλα τα όργανα…" κι τέτοια. Έξησα με τουν άντρα μ' 44 χρόνια έναν μπάτσο δεν έφαγα, μέσα στουν χουρό μι χτύπσε έναν. Θυμάσι όταν δέρνουνταν! Αυτή η Γκαζίδαινα, η Γιώργαινα, στεκόμαστι και τις κρατούσαμι τις άντροι μας να μην παν. Άμα είδαν, πουλύ δέρνουνταν, έναν πάταρο μ' έχει, πάει τον έχασα. Μι λέει η Γκαζίδαινα "φεύγα να φύγουμι!" Λίγα χρόνια ύστερας, χίρσαν να προξινεύοντι, ησύχασεν το κακό. Το πρώτο ένας: "Τι είσι συ, τι είμι γω. Σεις είστι απ' την Τουρκία είστε "τουρκέματα", σεις είστι απ' τη Βουργαρία είστι "Βουργάροι"... Ι άντρας μ' κι στρατιώτς δάρθηκεν για τη Βουργαρία. Μι τουν Σαντέλα, τον σχωρεμένο, ήταν σν Καβάλα. Πήγαν να πλυθούν κι τουν σπρώχν τουν Σαντέλα ένας: "φεύγα κείθε Βούλγαρε", για να πλυθεί αυτός. Θκός μας ήταν πίσω αλλά για το ομούτ [δίκαιο] *ήταν πουλύ γνωσκός. Λέει, "Τι συ είπεν ρε Νικόλα", "ε! ρε γαμώ τν πίστη μ', "Βούργαρο" μ' είπεν". Αυτός τουν αρπάζ' ικεί που πλένονταν, απ'την μια μιριά σν άλλ', παζάρ τουν έφτιασι. Τώρα τουν φώναξαν σν αναφουρά: "Γιατί τον έδειρες;", λέει ου αξιωματικός. "Δεν τουν έδειρα, τουν έφτιασα μάθημα. Ιγώ άμα ήμαν Βούργαρος, θα να' μουν σ' Βουργαρία! Αφκα τα κτήματα μ', άφκα του σπίτι μ', κι έτσ' ήρθα σν Ελλάδα ναμ' Έλληνας, κι αυτός μας είπεν Βούργαροι!».*

32. Ο συλλογισμός αυτός βασίζεται στις βασικές αρχές του μοντέλου του Μπαχτίν (Todorov, 1984).

Εξήντα χρόνια μετά, παρόμοια σκηνικά φαίνεται να επαναλαμβάνονται στη Θράκη. Απορρίπτονται ως «εθνικά ανόμοιοι» οι νεοφερμένοι Πόντιοι από τις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης τόσο από τους μουσουλμάνους όσο και από τους χριστιανούς: *«Εμείς εκεί ήμασταν Έλληνες και εδώ μας λένε "Ρωσοπόντιους"!»*, λένε παραπονούμενοι. Παραξενεύονται επίσης που το καθεστώς εργασιακής μεταχείρισης είναι καλύτερο για τους μουσουλμάνους της περιοχής, όπως λένε: *«τον Τούρκο δεν τον εκμεταλλεύονται. Πληρώνουν ΙΚΑ, τα πάντα..., όχι όπως εμάς»*. Βασικό διακριτικό διαφοροποίησής τους είναι ο κοινωνικός τους αναλφαβητισμός τη στιγμή που γι' αυτούς κύριοι επικοινωνιακοί κώδικες είναι τα ρωσικά και η ποντιακή προφορική διάλεκτος ή τα τουρκικά για όσους προέρχονται από την Τσάλκα της Γεωργίας. Στη διαμόρφωση αυτού του νέου «άλλου» της κοινωνικής πραγματικότητας στη Θράκη δύο επιπρόσθετοι παράγοντες λειτουργούν καταλυτικά: το μεγάλο ποσοστό ανεργίας που υπάρχει στην περιοχή και η τάση για γκετοποίηση των νεοφερμένων σε «φτιαχτούς» χώρους της Θράκης (βλ. λυόμενα σπίτια στις Σάπες, σχέδια για την ίδρυση της νέας πόλης, της Ρωμανίας στα παράλια της Θράκης, κ.λπ.). Σε κάθε περίπτωση η πραγματικότητα στο εσωτερικό της κατηγορίας των νεοφερμένων είναι εξαιρετικά πολύπλοκη και οι αντιθέσεις πολλαπλού τύπου. Το σκηνικό θυμίζει την αφήγηση της γιαγιάς από την Ανατολική Ρωμυλία για τις συνθήκες συμβίωσης Ρουμελιωτών και Ανατολικοθρακιωτών στο νέο χωριό τους. Το πιο σημαντικό όμως στοιχείο αφορά την αντιμετώπιση ημών/Άλλων μέσα από στερεότυπα «ιθαγενούς» σύστασης με αποικιοκρατικούς όρους. Οι ντόπιοι Θρακιώτες αντιμετωπίζουν τους νεοφερμένους πόντιους ως «άξεστους», «οπισθοδρομικούς», κ.λπ., ενώ οι τελευταίοι εκπλήσσονται από τον κλειστό και κακό χαρακτήρα των ντόπιων, τον οποίο αποδίδουν –πιστεύω εξαιτίας του συνδρόμου μειονοτικοποίησης– στην ιδιαιτερότητα του τοπίου.[33]

Η τμηματοποίηση του χώρου της Θράκης και η αντικειμενοποίηση του «άλλου»,[34] αφορά περισσότερες από δύο θρησκευτικές ομάδες και αποβαίνει πάντα σε βάρος των γυναικών και όσων κινούνται περιφερειακά και ανήκουν σε κατηγορίες περιθωρίου: χαρακτηριστικά θύματα είναι οι Πομάκοι και οι Τσιγγάνοι (Μαυρομάτης, υπό έκδοση), οι μουσουλμάνες

33. Για μια εμπεριστατωμένη ματιά στη ζωή των νεοφερμένων κατοίκων της Θράκης, βλ. στη διατριβή Keramida, 2001.

34. Για ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα αντικειμενοποίησης, βλ. σε μιαν εθνογραφία για το Ισραήλ (Dominguez, 1989).

γυναίκες, αλλά και οι νεοφερμένοι κάθε φορά κάτοικοι, όπως οι πρόσφυγες μετά το 1922, οι «παλιννοστούντες Πόντιοι» σήμερα. Η διαφορά ωστόσο χριστιανών/μουσουλμάνων, η οποία επιβάλλεται ηγεμονικά μέσα από τα εθνικά αφηγήματα Ελλάδας/Τουρκίας και τις πολιτικές των ελληνοτουρκικών σχέσεων, τείνει να επικαλύψει τις άλλες πολιτισμικές, χωρίς εθνική σημασία, καθώς επίσης και τις ταξικές διαφορές.

ΣΥΜΒΙΩΣΕΙΣ...

Είναι χαρακτηριστικό ότι οι πολιτικές των ελίτ που παράγουν τις εικόνες περί δύο κόσμων περνούν μέσα από ηγεμονικές πρακτικές στις αναπαραστάσεις των υπόλοιπων κοινωνικών υποκειμένων. Τα τελευταία, όταν καλούνται να μιλήσουν για το καθεστώς της συμβίωσης, χρησιμοποιούν πολιτικά τη μεταφορά περί «δύο κόσμων», είτε για να δώσουν ομογενοποιητικά το ενιαίο «χρώμα της περιοχής», είτε για να κατασκευάσουν τις νέες ταυτότητες.

Για την κατασκευή του «χρώματος» της περιοχής που παραπέμπει στο κυρίαρχο ζήτημα της συμβίωσης χριστιανών/μουσουλμάνων χρησιμοποιείται η πόλη της Κομοτηνής, όπου οι κάτοικοι είναι σχεδόν μοιρασμένοι στα δύο. Οι πολίτες της Κομοτηνής παρουσιάζονται να μην έχουν «κοινή ταυτότητα», αλλά να αισθάνονται ένα «κοινό αίσθημα του ανήκειν», μέσα από τις σχέσεις τους: *«There is not any identity, only buildings and human relations»*, έλεγε ένας μουσουλμάνος που κατάγεται από την Κομοτηνή και ζει και εργάζεται ως αρχιτέκτονας στις ΗΠΑ. Η ανυπαρξία κοινής ταυτότητας οφείλεται για ιστορικούς, όπως είδαμε, λόγους στην ανυπαρξία της πολιτικής σύμβασης και της αναγκαιότητας, που θα την νομιμοποιούσαν,[35] καθώς και των νοοτροπιών που θα την καθιέρωναν. Εξίσου ευθύνεται και η παρεμπόδιση της οικονομικής ανάπτυξης του μειονοτικού πληθυσμού, η οποία επετεύχθη χάρη στις προσπάθειες των ελίτ των χριστιανών ή των μουσουλμάνων που ήθελαν για δικούς τους λόγους ο καθένας τη μειονότητα υπανάπτυκτη (π.χ. οι εργοδότες για να τους εκμεταλλεύονται και οι πολιτικοί για να τους χειραγωγούν. Οι πρακτικές αποθάρρυνσής τους για συνέχιση των σπουδών ήταν χαρακτηριστικές και εφαρμόζονταν ανεξαρτήτως, από χριστιανικά και μουσουλμανικά στελέχη του εκπαιδευτικού μηχανισμού).

35. Είναι προφανές ότι ο μουσουλμάνος συμπατριώτης μου που ζει στην Αμερική αντιλαμβάνεται την ταυτότητα με τους όρους της νεωτερικότητας και τις συνθήκες μιας πολυπολιτισμικής πραγματικότητας αμερικανικού τύπου.

Με εξαίρεση την κοινή στιγματισμένη αρνητικά εμπειρία μέσα από τις εμπειρίες της «μειονοτικοποίησης», οι λίγες θετικές σχέσεις χριστιανών/μουσουλμάνων, συνειδητού ή μη χαρακτήρα, διαμορφώνονται κυρίως σε βιωματικό επίπεδο μέσα από την «κοινή αίσθηση»[36] των πραγμάτων. Όσοι γεννήθηκαν και μεγάλωσαν στην Κομοτηνή φαίνεται να έχουν κοινά βιώματα, μυρωδιές, ακούσματα, ενώ επινοούν ερμηνευτικές δυαδικού τύπου όταν προκαλούνται να μιλήσουν για τον «*πολυπολιτισμικό*» χαρακτήρα της περιοχής τους (όρος της μόδας σήμερα): «*εδώ σμίγει η Δύση με την Ανατολή*», «*η Κομοτηνή μοιάζει με Καζαμπλάνκα*», «*ο χότζας και η καμπάνα*», «*η ανατολίτικη οικογενειακή κουζίνα*», «*τα χρώματα της πόλης*», «*η μυρωδιά της υγρασίας και του υγρού χώματος μετά τη βροχή*» αναφέρονται ως χαρακτηριστικά του τόπου στους λόγους των χριστιανών και των μουσουλμάνων αστών, στη διάρκεια του ντοκιμαντέρ για την πολυπολιτισμικότητα της περιοχής.

Οι εικόνες της διχοτόμησης και της «κοινής αίσθησης» δημιουργούν μια βάση για τον ιδιωματικό κοινωνικό χαρακτήρα της ετερότητας, η οποία διαμορφώνεται ακόμη και ενάντια στην «πλήξη» και τη μονοτονία της πολιτισμικής ομοιογένειας.[37] Αυτή η «κοινή αίσθηση» έχει διαφορετικές αποχρώσεις για αστούς, περιθωριακούς και αποκλεισμένους κάθε κατηγορίας, ενώ παράλληλα υφίστανται συγκεκριμένα όρια που με πολιτικό τρόπο άλλοτε μακραίνουν και άλλοτε μειώνουν τις αποστάσεις μεταξύ των διαφορετικών πολιτών. Όσοι γεννήθηκαν και μεγάλωσαν εδώ, ανάλογα με τα κριτήρια της κατηγορίας πληθυσμού από την οποία προέρχονται, μαθαίνουν να μπλοκάρουν τα αισθήματά τους για τους «άλλους» αυτής της κοινωνίας κάθε φορά που οι κοινωνικο-πολιτικές επιταγές το επιβάλλουν. Πρόκειται για ένα μηχανισμό αυτοελέγχου στον οποίο υποβάλλονται τα κοινωνικά υποκείμενα, ο οποίος υποκλίνεται μπροστά στη δύναμη της «αόρατης χειρός» αυτής της κοινωνίας. Ο αυταρχισμός των ελίτ στις δύσκολες περιόδους της μετεμφυλιακής εποχής, αλλά ιδιαίτερα κατά την δικτατορία, έθεσε τις βάσεις για αυτόματες παρεμβάσεις ελέγχου και αυτοελέγχου των κοινωνικών υποκειμένων που βρισκόταν σε διαφορετικές θέσεις υποτέλειας κάθε φορά, προκειμένου να προστατευθεί η υπάρχουσα τάξη πραγμάτων. Οι ηγεμονικές πρακτικές των ελίτ δημιούρ-

36. Μεταφράζεται έτσι ο όρος «commun sens» που χρησιμοποιεί ο Geertz (1983).

37. Για μια εμπεριστατωμένη περιγραφή και ανάλυση των δράσεων του *Κέντρου Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής*, που το 1999 προωθούσε την πολυπολιτισμικότητα, βλ. στη διατριβή (Yiakoumaki, 2003).

γησαν παράλληλα και πάγιες νοοτροπίες αυτοελέγχου των κατοίκων της Θράκης. Αν για την υπόλοιπη Ελλάδα οι δύσκολες περίοδοι του θριάμβου των καταδοτών και των μυστικών πρακτόρων που κατήγγειλαν τους Έλληνες πολίτες για τις κινήσεις και τα πολιτικά τους φρονήματα έχουν από πολύ καιρό παρέλθει, στη Θράκη οι ελεγκτικοί μηχανισμοί με στόχο τη διατήρηση των στεγανών μεταξύ πλειονότητας/μειονότητας συνέχιζαν τη δράση τους μέχρι πρόσφατα. Όσοι παρεκκλίνουν από τους άγραφους κανόνες αυτού του παιγνιδιού υφίστανται άμεσα τις συνέπειες.[38] Αν όλα τα προηγούμενα χρόνια η καθαυτό σχέση ταμπού ήταν η σύναψη μικτών γάμων, ακόμη και ερωτικών σχέσεων μεταξύ χριστιανών και μουσουλμάνων, λίγο πριν τη δεκαετία του 1990 μεθοδεύεται από *«κάποιους κύκλους»*, όπως χαρακτηριστικά λένε οι ντόπιοι, η κατασκευή νέων «τειχών», όπως οι νέου τύπου εθνικιστικές ιδεολογίες, με στόχο τη δημιουργία «νέων διαφορών».

ΤΑ ΝΕΑ ΣΚΗΝΙΚΑ ΤΩΝ «ΔΙΑΦΟΡΩΝ» ΚΑΙ ΤΗΣ «ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ»

«υποδείξτε μου ένα χαρακτηριστικό εθνικιστή από κάθε πλευρά…»

Κάποια μέρα μέσα στο 1999, δέχθηκα στο γραφείο μου στο Πανεπιστήμιο επίσκεψη δημοσιογράφου μεγάλου ιδιωτικού τηλεοπτικού αθηναϊκού σταθμού· ήρθε να ενημερωθεί επιστημονικά, για να προετοιμάσει μια εκπομπή για τη Θράκη. Πέρα από όσα είχα εγώ να πω, τα οποία φάνηκαν αρκετά πολύπλοκα, μου εξέθεσε τον τρόπο με τον οποίο ήθελε να «φτιάξει» την εκπομπή, παρουσιάζοντας συγκεκριμένα πρόσωπα απλών ανθρώπων, από τους «δύο κόσμους». Έτσι, μου έθεσε ένα ερώτημα στο οποίο δεν μπόρεσα να απαντήσω παρά μόνον πολύ αργότερα, όταν είχε ήδη φύγει από το γραφείο: *«Υποδείξτε μου έναν χαρακτηριστικό εθνικιστή από κάθε πλευρά!»*, μου είπε. Αφού σκέφτηκα αρκετά συνειδητοποίη-

38. Από την εφηβική μου ηλικία θυμάμαι χαρακτηριστικά την κατακραυγή που υφίσταντο κορίτσια και αγόρια που διατηρούσαν φιλίες με μουσουλμάνους, αφήνοντας υπόνοιες ερωτικών σχέσεων. Όσοι υπερέβησαν τα εσκεμμένα παρακολουθούνταν στενά από τη μυστική ασφάλεια με το γνωστό ντάτσουν, υποδεικνύοντας στους συνεργάτες τους –από τον μπακάλη της γειτονιάς μέχρι τους νεαρούς που μπαινοβγαίναν για ποικίλους λόγους στα γραφεία της ασφάλειας– να παρέμβουν και να «συνετίσουν» τους παρεκκλίνοντες. Ταμπού ήταν και η εκμάθηση της Τουρκικής από τους ελληνόφωνους, αφού οι απαξιωτικές αντιδράσεις των συμμαθητών είναι ακόμη και σήμερα έντονες για τις περιπτώσεις των παιδιών που δηλώνουν επιθυμία αντί μιας των κυρίαρχων ξένων γλωσσών να μάθουν επισήμως Τουρκικά.

σα ότι τέτοιο είδος δεν υπάρχει. Αν εξαιρέσει κανείς τους εκδότες του τοπικού ελληνόφωνου και τουρκόφωνου τύπου, που πολλοί από αυτούς δεν κατάγονται από τη Θράκη ή έχουν ζήσει για καιρό έξω, δεν υπάρχει περίπτωση να βρει κανείς ένα «γραφικό εθνικιστή» στην κατηγορία των μη ελίτ που να κατάγεται από και να ζει στη Θράκη.

Οι ακραίοι ακυρωτικοί λόγοι αποκλεισμών, ως ιδιαίτερες ρηματικές πολιτικές εξουσίας αρθρώνονται τα τελευταία 20 χρόνια από «ξένους»: σωματεία και σύλλογοι διαπροσφυγικού χαρακτήρα ή τα αντίστοιχα που υπάρχουν στην Τουρκία και ασχολούνται με τη Δυτική Θράκη ιδρύονται αρχικά από ευαισθητοποιημένους «ξένους». Η μεγάλη πλειονότητα των πολιτών της Θράκης παρέμεναν μπροστά σ' όλα αυτά μουδιασμένοι και αδρανείς. Στην πορεία όμως των τελευταίων 20 χρόνων, όλο και περισσότερα «πρόσωπα» του θρακικού τοπίου αρχίζουν να εμπλέκονται με τέτοιες συλλογικότητες δίνοντας τροφή στον τοπικό, ελληνόφωνο και τουρκόφωνο τύπο για πύρινα άρθρα κινδυνολογίας και δημιουργίας στεγανών μεταξύ των «δύο κόσμων», τα οποία τρέφουν οι εθνικιστικές ιδεολογίες. Οι ελληνόφωνοι λόγοι συνοδεύονται και από το συμπληρωματικό τους ενάντια στο αθηνοκεντρικό κράτος. Το σκηνικό αυτό αφορά κυρίως πρόσωπα της ελίτ (τοπικούς διανοούμενους και παράγοντες, πρόσωπα ηγεσίας, της εκκλησίας κ.ά.) και περνά κύρια μέσα από το γραπτό λόγο.

Για το νέο σκηνικό των «διαφορών» θα μπορούσε να μιλάει κανείς ασταμάτητα, αφού το υλικό είναι σχεδόν ανεξάντλητο και ανανεώνεται συνεχώς. Η μόνη πρωτοτυπία έρχεται από ένα νέο είδος κοινωνικού λόγου, πατριωτικού/εθνικιστικού και αντι-εξουσιαστικού συνάμα λόγου, ο οποίος αρθρώνεται από την εφημερίδα *Αντιφωνητής*. Η τελευταία εκδίδεται από το 1998,[39] και αφού έχουν προηγηθεί τα εγχειρήματα «*πολυπολιτισμικότητας*». Το νέο είδος λόγου του *Αντιφωνητή* ασκεί ακραία κριτική στις τοπικές ελίτ· παίζει με τον εθνικισμό χρησιμοποιώντας τον ως ασπίδα αντίστασης στην ισοπέδωση των εκσυγχρονιστικών θέσεων, αλλά κυρίως σε διαντίδραση με τον σκληρό εθνικισμό της Τουρκίας κεμαλιστικού τύπου, από τον οποίο αισθάνονται οι συντάκτες του να απειλούνται ως πολίτες της Θράκης. Αυτό το είδος λόγου μοιάζει να έχει παρόμοια χαρακτηριστικά αντιεξουσιαστικών λόγων που αρθρώνονται στα πλαίσια της αντίδρασης στην παγκοσμιοποίηση σε μια τοπική εκδοχή. Όπως και οι λόγοι εναντίον της παγκοσμιοποίησης, η αντίστασή τους εκδηλώνεται με κριτική εναντίον των προσώπων της εξουσίας σε τοπικό επίπεδο χρη-

39. Μια πρώτη επεξεργασία αυτού του λόγου γίνεται στο Tsibiridou (υπό έκδοση).

σιμοποιώντας και πάλι το έθνος (Berverly, 1998· Kearney, 1995). Η στάση αυτή ως μέρος του ελίτ λόγου διαμορφώνει τις τελευταίες τάσεις στις «πολιτικές του τόπου». Οι τελευταίες εκδηλώνονται ως προϊόν σύνθεσης της παγκόσμιας πολιτικής και θεωρίας με τα εκάστοτε τοπικά διακυβεύματα σε ένα περιβάλλον έντονων τμηματοποιήσεων μεταξύ ελίτ και υποδεέστερων, όπως και στις μετα-αποικιακές καταστάσεις του τρίτου κόσμου.[40] Στην περίπτωση της Θράκης στο τέλος του 20ού αι. οι «πολιτικές του τόπου» φαίνεται να εντάσσονται στη σύγχρονη παγκόσμια τάση επιβολής ενός πολυπολιτισμικού μοντέλου το οποίο στηρίζεται στις οργανωμένες εθνοτικές ομάδες σύμφωνα με το αγγλοσαξονικό πρότυπο.

Η ώρα της πολυπολιτισμικότητας

Η «*πολυπολιτισμικότητα*» στη Θράκη παίρνει τη μορφή πολιτικής δραματουργικού και παραστασιακού χαρακτήρα που αρχίζει να κάνει την εμφάνισή του από τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1990. Περιλαμβάνει την πολιτισμική διαχείριση πολιτιστικών κυρίως δρωμένων και χρησιμοποιεί πρωταγωνιστές από τις κατηγορίες των πολιτικά ανώδυνων πολιτών (γυναίκες, μουσικοί, ποιητές, χρονογράφοι). Όλοι αυτοί μιλούν συμβολικά, ενσώματα, υλικά ή αλληγορικά και με χιούμορ για την ετερότητα, υιοθετώντας ως κυρίαρχη υπερκατηγορία των πρακτικών τους την «*πολυπολιτισμικότητα*». Πρόκειται για κοινές εκδηλώσεις γύρω από παραδοσιακές (κουζίνα, έθιμα, μουσική), αλλά και νεωτεριστικές (κείμενα γυναικών για τη ζωή τους και το σώμα τους γίνονται θεατρική παράσταση) μορφές «πολιτισμού». Η συμμετοχή των γυναικών στη διοργάνωση τέτοιων δράσεων είναι θεμελιακή, γιατί, όπως φαίνεται, η γυναίκα ως κατηγορία αποτελεί την επιτομή του «υποδεέστερου» σε αυτήν τη γεμάτη εσωτερικούς οριενταλισμούς κοινωνία, η οποία μεταφορικά ζει στη σιωπή. Είναι χαρακτηριστικό πώς ξεκινά η ιστορία της πολυπολιτισμικότητας στην περιοχή:

---

40. Για την κατανόηση του ευρύτερου πλαισίου ηγεμονίας μέσα στο οποίο εκδηλώνονται οι «πολιτικές του τόπου» θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη, πέραν των πολιτικών συνθηκών μέσα από τις οποίες γίνεται η συνάντηση παγκόσμιου/τοπικού, και το ιστορικό υλικό που σχετίζεται με τις σύνθετες αισθητικές φόρμες έκφρασης επί τόπου, εξετάζοντας ζητήματα κειμενικότητας και ιστορίας που αφορούν τα είδη εκφραστικότητας (σιωπές, φολκλορισμοί, ποίηση, θέατρο), τους επιτελεστές (γυναίκες, άνδρες, μουσικοί κ.λπ.), τους μετασχηματισμούς και τις επινοήσεις της «παράδοσης» σε κάθε περιοχή (Appadurai, Korom, Mills, 1991). Μια τέτοια οπτική δίνει ιδιαίτερη σημασία στους ρόλους και τη φαντασία των ελίτ να παρεμβαίνουν σε παλαιά και νέα δρώμενα, εξαιτίας της διαμεσολαβητικής, επινοητικής και μετασχηματικής δυνατότητας που διαθέτουν.

Το 1990 γυναικείοι σύλλογοι της Κομοτηνής οργανώνουν συνάντηση με τις *«γυναίκες της μειονότητας»*, όπου ανταλλάσσονται φαγητά, χοροί, τραγούδια. Στη συνέχεια στήνεται ένα πρόγραμμα από το Δήμο για την *«ευαισθητοποίηση των γυναικών στα σύνορα»*, στο οποίο συμμετέχουν «χριστιανές, μουσουλμάνες και Τσιγγάνες» [οι τελευταίες είναι μουσουλμάνες] όπως αναφέρεται στο πρόγραμμα. Οι γυναίκες αυτές με την καθοδήγηση μιας σκηνοθέτιδας/συγγραφέως γράφουν κείμενα για το σώμα τους τα οποία στη συνέχεια «παίζουν» επί σκηνής. Πρόκειται για την παράσταση *«Ρήγματα στη σιωπή»*, η οποία εκτός Κομοτηνής στη συνέχεια ανεβαίνει στην Αθήνα, τη Θεσσαλονίκη και τη Νέα Υόρκη στη χρονιά 1995/96. Η Spivac (1999, σ. 408), αναφερόμενη στην περίπτωση αυτής της δράσης χρησιμοποιεί τη σιωπή της Τσιγγάνας, η οποία λείπει από την παράσταση της Νέας Υόρκης, προκειμένου να αποδώσει το ιδίωμα της «σιωπής του υποδεέστερου», γιατί όπως λέει «the subaltern cannot speak».

Μια άλλη κοινή εκδήλωση ήταν αυτή μιας μουσικής-ποιητικής βραδιάς που οργανώθηκε και πάλι από το Πνευματικό Κέντρο του Δήμου το 1996. Συμμετείχαν μουσικοί και από τα δύο μέρη, ακούστηκαν ποιήματα και στις δύο γλώσσες, αλλά ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσίασε η ανάγνωση μιας αλληγορικής ιστορίας με τίτλο *«ο φράχτης»*. Αυτό το κείμενο αλληγορικού λόγου, στο οποίο θα ήθελα να σταθώ, γράφτηκε από ένα θεατρικό συγγραφέα που κατάγεται από την Κομοτηνή, σατιρίζει την εθνικιστική ιδεολογία παρομοιάζοντάς τη με το φράχτη στις αυλές δύο γυναικών, μιας μουσουλμάνας και μιας χριστιανής στην πόλη της Κομοτηνής. Μεταξύ των συμβόλων που χρησιμοποιούνται –έστω και μεταφορικά– για την επίτευξη της σύγκλισης των δύο κοινοτήτων κυρίαρχο αναδεικνύεται το σύμβολο της γυναίκας-κότας, της οποίας η μη ελέγξιμη σεξουαλικότητα την ωθεί στην υπέρβαση του φράχτη του εθνικισμού:

«Το σύνολο σχεδόν των Ελληνίδων κοτών κατεπλακώθη από τον Τούρκο κόκορα και όλες οι Τουρκάλες κότες υπέκυψαν στα θέλγητρα του Έλληνα επιβήτορα», ενώ τονίζεται ότι οι *«επιβήτορες κράτησαν εκατέρωθεν αξιοπρεπή εθνική συμπεριφορά. Ασέλγησαν και διέπραξαν κατά συρροή όλες τις μοιχείες μέσα στα όρια της επικράτειάς τους ο καθένας»*. Εξίσου ενδιαφέροντα με το κείμενο είναι όσα συνέβησαν παράλληλα για το ανέβασμα αυτού του δρώμενου, όπως οι διαπραγματεύσεις για το χώρο που θα ανέβαινε αυτή η παράσταση, οι μνήμες για κοινούς διωγμούς από την αστυνομία, όταν το προηγούμενο καλοκαίρι οι δύο σύλλογοι, Πολιτιστική Κίνηση (πρώην Σύλλογος Νέων Επιστημόνων) και Σύλλογος Επιστημόνων της Μειονότητας, είχαν επιχειρήσει μια κοινή υπαίθρια συναυλία σε παραλία του νομού Ροδόπης.

Την ίδια περίοδο ένας ντόπιος μουσικός, που έζησε για χρόνια στην Αθήνα στήνει ένα συγκρότημα από χριστιανούς και μουσουλμάνους, δηλώνοντας ότι *«ο πολιτισμός ενώνει»*.

Σ' ένα πιο πρόσφατο παράδειγμα φαίνεται να τονίζεται ο πολλαπλός χαρακτήρας της «*πολυπολιτισμικότητας*». Στην εκδήλωση που γίνεται από το Κέντρο Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής με θέμα «*Οι γεύσεις της Θράκης*», παρουσιάζονται συνταγές όχι μόνο από χριστιανικές και μουσουλμανικές ομάδες, αλλά και καππαδόκικες και ανατολικορωμυλιώτικες, ντόπιες θρακιώτικες, πομάκικες και τσιγγάνικες, τούρκικες και αρμένικες. Η μαγείρισσα-συγγραφέας που καλείται να τις εκτελέσει τονίζει χαρακτηριστικά: *«Πρώτον, παρουσιάσθηκε για πρώτη φορά επίσημα η γαστρονομική παράδοση της Θράκης και, δεύτερον, σήκωσε τις κουρτίνες του "διαχωρισμού" και άφησε το φως να λούσει τα τραπέζια των ανθρώπων που ζουν σ' αυτήν τη μαγεμένη πόλη…»*. Ωστόσο, στις κουζίνες, πίσω από την αυλαία, οι σκηνές μεταξύ των πρωταγωνιστών αυτού του δρώμενου θύμιζαν τη γνωστή στιγμή διαπληκτισμών μεταξύ μεθυσμένου σερβιτόρου και μπάτλερ στην ταινία το *Πάρτι* με τον Πίτερ Σέλερς, όπως χαρακτηριστικά περιγράφει τις σκηνές η ανθρωπολόγος που συμμετείχε στο δρώμενο (Yiakoumaki, 2003), γεγονός που μεταφορικά παραπέμπει στα παρασκήνια του καρναβαλικού χαρακτήρα της πολυπολιτισμικότητας.[41] Οι πρακτικές των παρασκηνίων περιγράφουν μετωνυμικά το σκληρό κλίμα διαπραγματεύσεων που προηγούνται ή έπονται της εκάστοτε παράστασης.

Οι πολιτικές μιας νεοφιλελεύθερου τύπου πολυπολιτισμικότητας –όπως και τα αφηγήματα της εκάστοτε ετερότητας στην πρώιμη και ύστερη νεωτερικότητα– προσπαθούν να συνδυάσουν τις τοπικές ιδιαιτερότητες της ετερότητας με την οργανωμένη κατά εθνότητες πολυπολιτισμικότητα. Υποδεικνύονται οι όροι που θα πρέπει να οικοδομηθεί η πολυπολιτισμικότητα στη Θράκη: όχι μόνο χριστιανοί και μουσουλμάνοι, αλλά και Πομάκοι και Τσιγγάνοι, και Πόντιοι, και Αρμένιοι, και Καππαδόκες, κ.λπ., ωστόσο το εγχείρημα δεν στέφεται από επιτυχία. Οι λόγοι φαίνεται να είναι οι εξής: αφενός, το παραπάνω εγχείρημα παραβαίνει την αρχή της οργανωμένης εθνότητας κατά το αγγλοσαξονικό πρότυπο, το οποίο

41. Ο καρναβαλικός χαρακτήρας της πολυπολιτισμικότητας με όρους του Μπαχτίν και τα είδη του παραγόμενου λεκτικά και ενσώματα δημόσιου λόγου παίζουν καθοριστικό ρόλο στις σημασίες που αποκτούν τα νέα βιώματα για τα κοινωνικά υποκείμενα. Στο κείμενο αυτό η ανάλυση δεν μπορεί να επεκταθεί, ωστόσο, και σε αυτήν τη διάσταση, γεγονός που θα αποτελέσει θέμα μιας μελλοντικής ανάλυσης.

επίσημα αποδέχεται το ελληνικό κράτος και η ΕΕ, αφετέρου, συναντά έντονες αντιδράσεις στο εσωτερικό, για λόγους πολιτικών συμμαχιών μεταξύ ηγετικής ομάδας της μουσουλμανικής μειονότητας και των εκπροσώπων της τοπικής αυτοδιοίκησης, οι οποίοι επωφελούνται από την πολιτική χειραγώγηση των κατοίκων της μειονότητας και τις πελατειακές σχέσεις που αυτή δημιουργεί. Ας δούμε χαρακτηριστικά πώς εξελίχθηκε η πρωτοβουλία μιας παράστασης πολυπολιτισμικότητας την οποία ανέλαβε το Κέντρο Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής. Πρόκειται για το δρώμενο *Υμέναιος* το οποίο παίχθηκε στην αγορά της πόλης μετά από πολλές-πολλές διαπραγματεύσεις, στη διάρκεια ενός επιστημονικού/καλλιτεχνικού συνεδρίου για τα λαϊκά δρώμενα. Ήταν η πρώτη ρήξη με την πλευρά/ελίτ της μειονότητας που διεκδικεί την τουρκική εθνική ταυτότητα για όλη τη μειονότητα, και όπου η παρουσίαση εθίμων πομάκικου και τσιγγάνικου γάμου απειλούσε αυτήν την κατασκευή. Αποτέλεσμα ήταν να μην παρουσιασθεί το δρώμενο του «τουρκικού γάμου». Επίσης, παρ' όλες τις καλές προθέσεις των διοργανωτών περί ισότιμης αντιπροσώπευσης όλων των διαφορετικών δρωμένων, η ηγεμονία του στερεότυπα θεωρούμενου «θρακιώτικου γάμου» από μέρους της κυρίαρχης ομάδας των ελληνόφωνων χριστιανών ήταν γεγονός. Στην τελική σκηνή του *Υμέναιου* οι πρωταγωνιστές από την Ανατολική Ρωμυλία στέκονται όρθιοι προστατεύοντας Αρμένιους, Τσιγγάνους, Ποντίους, Καππαδόκες, Πομάκους κ.λπ., οι οποίοι κάθονται στο πάτωμα. Στο δικό μου αυθόρμητο σχόλιο περί απαράδεκτου ηγεμονισμού, παιδικοί φίλοι Κομοτηναίοι, προοδευτικοί ωστόσο, παραξενεύονται, και ενθουσιασμένοι από την κίνηση που όλοι μαζί παρουσιάζονται επί σκηνής μου λένε: *«μα γιατί παραπονιέσαι, είναι πολύ όμορφο, έτσι όπως η Θράκη αγκαλιάζει τα παιδιά της!»* Το ερώτημα βέβαια που τίθεται είναι γιατί θα πρέπει η Θράκη να παρουσιάζει τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά της ελληνόφωνης χριστιανικής ομάδας από την Ανατολική Ρωμυλία. Πρόκειται για ένα ερώτημα με «αυτονόητες» απαντήσεις για τους παιδικούς μου φίλους που εξακολουθούν να ζουν σε αυτήν την πόλη, πιστεύοντας ότι «αυτή είναι η Θράκη», ενώ θα ήταν πολιτικώς ορθό καλύτερα να λέγαμε ότι «αυτή έχουμε μάθει ότι πρέπει να είναι η Θράκη».

Είναι γεγονός ότι σε μεγάλο βαθμό η ετερότητα, κυρίως όμως η «πολυπολιτισμικότητα» εκπορεύονται ως πολιτικές «από τα άνω» και επιβάλλονται ηγεμονικά και εξουσιαστικά στους εκάστοτε «κάτω», μέσα από πολιτικές οι οποίες προκύπτουν ως διαπραγματεύσεις που διεξάγονται μεταξύ των ελίτ σε επίδεδο διακρατικών σχέσεων και τοπικής αυτοδιοίκησης, επιβάλλονται ωστόσο ηγεμονικά μέσα από ήπιες μορφές πολιτισμικής δράσης

εν προκειμένω πολιτιστικών εκδηλώσεων. Για συγκυριακούς, όμως, λόγους συμφέροντος οι πολιτικές των ελίτ αλλάζουν εύκολα, εκπέμποντας αναξιοπιστία προς τα κοινωνικά υποκείμενα, οι νοοτροπίες και οι συμπεριφορές των οποίων στην καθημερινότητα φαίνεται να διαμορφώνονται μέσα από τις κυρίαρχες ιδεολογίες αλλά με ρυθμούς πιο μακράς διάρκειας. Είναι χαρακτηριστικό ότι μετά το 2000 η πολυπολιτισμικότητα της περιοχής –εξαιτίας όλων των συγκυριών που αναφέραμε παραπάνω– εκφράζεται μέσα από την ετερότητα των μουσουλμάνων/τουρκόφωνων και των ποντίων/ρωσόφωνων που ζουν ανάμεσα στην πλειονότητα των χριστιανών/ελληνόφωνων.[42] Η «πολυπολιτισμικότητα» διαμορφώνεται υπό το βάρος των ηγεμονιών των επικρατέστερων μεταξύ μειονότητας ομάδων, τη στιγμή που πρόκειται για ένα μοντέλο πολυπολιτισμικότητας που ακολουθεί το αγγλοσαξονικό παράδειγμα, σύμφωνα με το οποίο χρησιμοποιούνται από τη μειονότητα μόνο οι οργανωμένες εθνοτικά ομάδες (Τούρκοι) και όχι όσοι ζούν περιθωριακά χωρίς οργανωμένες κοινότητες (Πομάκοι) ή οι κοινωνικά/οικονομικά αποκλεισμένοι (Τσιγγάνοι).

Ενδέχεται, όλες αυτές οι πρακτικές «πολυπολιτισμικότητας», ως «πολιτικές του τόπου» υποκινούμενες από τις ελίτ,[43] εφόσον απεμπλακούν από τις ηγεμονικές πρακτικές που επιβάλλει η άνιση πρόσβαση σε υλικά αγαθά και διαχείριση της εξουσίας, να οδηγήσουν σε νέες μορφές συνειδητότητας και αντίστασης των «από τα κάτω», όπως υποστηρίζουν κάποιες θέσεις που εμπνέονται από την κριτική της μετα-αποικιακής θεωρίας· τέτοιες πράξεις όπως και αυτές που θα προκύψουν από τη «φαντασία» (Appadurai, 2000) των υποδεέστερων στοχεύοντας σε μια μη οριενταλιστική αναπαράσταση της σχέσης με τον Άλλο μπορεί να γίνουν οι πράξεις καθρέπτης με στόχο να αναγνωρίσει ο ένας στον άλλο τον εαυτό του. Χρειάζεται συστηματική δουλειά, υπομονή και προπαντός αναστοχαστική θεώρηση σε κάθε βήμα από μέρους των ερευνητών, αφού παράλληλα επιτευχθεί

---

42. Βλ. πολιτική του λόγου της εφημερίδας *Παρατηρητής της Θράκης*, η οποία, μετά το 2000 για τις ανάγκες του πολυπολιτισμικού χαρακτήρα της περιοχής εκδίδει μέρος των ειδήσεών της στα Τουρκικά και τα Ρωσικά, καθιερώνοντας μέσα από το κριτήριο της γλώσσας την ηγεμονία των δύο αυτών κυρίαρχων γλωσσών και όσων τις μιλούν απέναντι στις λιγότερο ομιλούμενες από μουσουλμάνους και «παλιννοστούντες», όπως τα Πομακικά, τα Γεωργιανά κ.λπ.

43. Για μια κριτική θεώρηση των πολιτικών «πολυπολιτισμικότητας» που εκπορεύονται από την ΕΕ προς τα κράτη μέλη, στα πλαίσια της νεοφιλελεύθερης άποψης και αυτής των κοινοτιστών και την προτεραιότητα που δίνεται στο «αποδεσμευμένο υποκείμενο», αλλά και στο –ατομικά– «καλό», έναντι του –κοινωνικά– «δικαίου/σωστού», βλ. Vibert, 2002, σ. 186.

μια πιο ισότιμη πρόσβαση στην οικονομική ανάπτυξη και στο μετερίζι της εξουσίας από όλους (κυρίαρχους, υποδεέστερους και περιθωριακούς). Με αυτές τις προϋποθέσεις οι πολιτικές της «πολυπολιτισμικότητας», οι οποίες δεν θα οικοδομηθούν μόνο στη βάση της αναγνώρισης της «διαφοράς» του Άλλου, αλλά που θα φροντίζουν για μια πιο ισότιμη πρόσβαση όλων στα υλικά αγαθά και την άμεση και όχι διά αντιπροσώπων πρόσβασή τους στη διαχείριση της εξουσίας, μπορεί να οδηγήσουν σε μορφές συνειδητότητας που θα επιτρέψουν στη δημιουργική φαντασία των «από τα κάτω» να επαναπροσδιορίσει τον Άλλο δημιουργικά. Με άλλα λόγια αν *«...[ρυθμίσουμε] αυτό που πραγματικά είμαστε μέσω της ουσιαστικής αντιπαραβολής με όλους τους ιστορικούς μας συνταξιδιώτες ίσως βοηθήσουμε να γίνει κάποια μέρα ο βάτραχος πάλι πρίγκιπας. Για να γίνει όμως αυτό θα πρέπει να πείσουμε την πριγκίπισσα να φιλήσει το βάτραχο».*[44]

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Abu-Lughod L., 1989, «Zones of theory in the Anthropology of the Arab world», *Annual Review of Anthropology*, 18, σ. 267-306.

Αγγελόπουλος Γ., 2003, «Πολιτικές πρακτικές και πολυπολιτισμικότητα. Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης "Πολιτιστικής Πρωτεύουσας της Ευρώπης 1997"», *Ο Πολίτης*, 107 (4).

Ανδρούσου Α., 2002, «Επιμορφώνοντας εκπαιδευτικούς της μειονοτικής εκπαίδευσης: Μια εξιστόρηση αμοιβαίων μετατοπίσεων», *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Επιστημονικό συμπόσιο, 7-9 Νοεμβρίου. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη, σ. 301-312.

Appadurai A., 1986, «Theory in Anthropology: Center and periphery», *Comparative Studies in Society and History*, 28, σ. 356-361.

Appadurai A., F. Korom, M.A. Mills (eds), 1991, *Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Appadurai A., 2000, «A grassroots globalization and the research imagination», *Public Culture*, 12 (1), σ. 1-19.

Ασκούνη Ν., 2002, «Η μειονοτική εκπαίδευση στη Θράκη ως ερευνητικό πεδίο: πολιτικές διαστάσεις της έρευνας» *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Επιστημονικό συμπόσιο, 7-9 Νοεμβρίου, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη, σ. 313-324.

Ballinger P., 2004, «"Authentic Hybrids" in the balkan borderlands», *Current Anthropology* 45/1, σ. 31-60.

Beverley J., 1998, «Theses on subalternity, representation, and politics», *Postcolonial Studies*, 1/3, σ. 305-319.

Γκέφου-Μαδιανού Δ., 1999, *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

44. Από την Εισαγωγή του Κ. Παπαγεωργίου στο Ταίηλορ, 1997.

Clifford J. and G. Marcus (eds), 1986, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

Cowan J., 2001, «Ambiguities of an emancipatory discourse: The making of a Macedonian minority in Greece», in J. K. Cowan, M. B. Dembour, R. A. Wilson (eds), *Culture and rights: Anthropological perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.

Day S., E. Papataxiarchis and M. Stewart (eds), 1999, *Lilies of the field. Marginal people who live for the moment*, Colorado, Westview Press.

Dirlik A., 1994, «The postcolonial aura: Third world critisism in the age of global capitalism», *Critical Inquiry* 20/2, σ. 328-356.

Dominguez V. R., 1989, *People as subject, people as object. Selfhood and peoplehood in contemporary Israel*, The University of Wisconsin Press.

Duijzings G., 2000, *Religion and the politics of identity in Kosovo*, New York, Columbia University Press.

Φραγκουδάκη Α. και Θ. Δραγώνα, 1997, «Διαπολιτισμική εκπαίδευση και επιμόρφωση των εκπαιδευτικών. Η περιγραφή μιας εμπειρίας», *Σύγχρονα Θέματα*, 63, σ. 70-75.

Geertz C., 1983, *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, Νέα Υόρκη, Basic books.

Goffman E., 2001, *Το στίγμα. Σημειώσεις για τη διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Herzfeld M., 1998, *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Keramida F., 2001, *Relocating: Bureaucratic and migrant practices concerning the resettlement of Pontian Greeks from the former Soviet Union in Northern Greece*, Phd. Thesis, University of Sussex.

Kearney M., 1995, «The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism», *Annual Review of Anthropology* 24, σ. 547-565.

Μαυρομάτης Γ. και Λ. Εμπειρίκος, «Εθνοτική ταυτότητα και παραδοσιακή μουσική στους μουσουλμάνους της ελληνικής Θράκης», *Εθνολογία*, 6-7 (1998/99), σσ. 309-343, 310-311.

Μαυρομάτης Γ., *Τα παιδιά της Καλκάντζας. Εκπαίδευση, φτώχεια και κοινωνικός αποκλεισμός σε μια κοινότητα μουσουλμάνων της Θράκης* (υπό έκδοση), Μεταίχμιο.

Μπενβενίστε Ρ. και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), 1999, *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Nagata J., 2001, «Beyond theology: Toward an anthropology of "fondamentalism"», *American Anthropologist*, 103 (2), σ. 481-498.

Pandolfi M., 2002, «"Moral entrepreneurs". Souverainetés mouvantes et barbelés. Le biopolitique dans les Balkans postcommunistes», *Espaces et Sociétés*, 26/1, σ. 29-51.

Papanikolaou A., 2002, *«The more they deny my ethnic identity, the more Turk I become». The «Babel» of a minority identity in Thrace (Greece)*, MA, University of Sussex.

Παπαταξιάρχης Ε., 1996, «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», *Τοπικά Β΄, Περί κατασκευής*, Αθήνα, σ. 197-216.

Shore B. and S. Wright, 1997, *Anthropology of policy. Critical perspectives on governance and power*, London, Routledge.

Spivac G. C., 1999, *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*, Cambridge, Harvard University Press.

Ταίηλορ Τ., 1997, *Πολυπολιτισμικότητα*, Αθήνα, Πόλις.

Τοντόροβα Μ., 2000, *Βαλκάνια. Η δυτική φαντασίωση*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής.

Todorova M., 1999, «Is "the Other" a useful cross-cultural concept? Some thoughts on its implication to the Balkan region», *Internationale Schulbuchforschune*, 21/2, σ. 163-171.

Trubeta S., 2000, «"Minoritization" and "Ethnicisation" in Greek Society: Comparative Perspectives on Muslim Immigrants and the Thracian Muslim Minority», *History and Culture of South Eastern Europe*, 5, σ. 95-112.

Τρουμπέτα Σ., 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης: Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Αθήνα, Κριτική.

Todorov T., 1984, «Mikhail Bakhtin. The dialogical principle», *Theory and History of Literature*, vol. 13, University of Minesota Press.

Tsibiridou F., 1990, *Tradition et transition. Etude de la formation économique et sociale d'une communauté de refugés (Thrace-Grèce)*, Thèse nouveau régime, Paris, EHESS, 1990.

Τσιμπιρίδου Φ., 1995/96, «Η εθνικιστική ιδεολογία στις συλλογικές αναπαραστάσεις. Έμφυλοι ρόλοι και σεξουαλικότητα μέσα από το λόγο των πολιτιστικών φορέων μιας ακριτικής πόλης», *Δίνη*, 8, σ. 153-179.

Tsibiridou F., 1996, «Processus de modernisation et de marginalisation. Le cas d' une minorité», F. Tsibiridou (dir.), *Les mécanismes de la transition dans l'Europe des transformations*, Κομοτηνή 6-7 Απριλίου 1995, Sakkoulas, σ. 53-70.

Τσιμπιρίδου Φ., 1999, «Μας λένε Πομάκους! Κληρονομιές και πολιτικές, κατασκευές και βιώματα σε μειονοτικές, περιθωριακές ταυτότητες», *Μνήμων*, 21, σ. 163-182.

Tsibiridou F., 2000(a), *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*, Paris, L' Harmattan.

Τσιμπιρίδου Φ., 2000(β) «"Πομάκος σημαίνει άνθρωπος του βουνού!" Εννοιολογήσεις και βιώματα του "τόπου" στις κατασκευές και τις πολιτικές μειονοτικών περιθωριακών ταυτοτήτων», στο Β. Νιτσιάκος, Χ. Κασίμης (επιμ.), *Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και μετασχηματισμοί*, Αθήνα, Πλέθρον, σ. 35-52.

Τσιμπιρίδου Φ., 2002, «Αποχρώσεις μιας "μειονοτικής κατάστασης". Η περίπτωση της ελληνικής Θράκης σήμερα», στο *Μειονότητες στην Ελλάδα*, Επιστημονικό συμπόσιο, 7-9 Νοεμβρίου 2002, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη, σ. 101-118.

Tsibiridou F., 2006, «Discourses about the Turks and powerful others journalistic *heteroglossia* in Greek Thrace», στο *South European Society and Politics*, 11(1) (υπό έκδοση).

Τσιτσελίκης Κ., Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), 1997, *Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα. Μια συμβολή των κοινωνικών επιστημών*, Αθήνα, Κριτική.

Yiakoumaki V., 2003, *The nation as «acquired taste»: On Greekness, Consumption of food heritage, and the making of the new Europe*, Phd Dissertation, New School University, New York.

Vibert S., 2002, «La démocratie dans un espace "postnational"? Holisme, individualisme et modernité politique», *Espaces et Sociétés*, 26/1, σ. 177-194.