Πανεπιστήμιο Κρήτης
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

ΕΛΕΝΗ ΨΑΡΑΔΑΚΗ

«Μνήμες ‘‘ πατρίδων’’ στους Τουρκοκρητικούς του Bodrum (Αλικαρνασσό) της Τουρκίας»

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Τριμελής επιτροπή:

Επόπτης: Αριστείδης Τσαντηρόπουλος, Αναπληρωτής καθηγητής

Μέλη: Ιωάννης Ζαϊμάκης, Καθηγητής

Γεώργιος Τσιμουρής, Αναπληρωτής καθηγητής

Ρέθυμνο, 2020

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Θεωρητικό πλαίσιο …….……...15

Δευτερογενείς πηγές……...32

Στόχοι και φάσεις της έρευνας…….……..39

Η επιτόπια εθνογραφική έρευνα…….……42

Συλλογή υλικού…….……...……..46

2. Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΩΝ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ ΣΤΗΝ ΚΡΗΤΗ

Οθωμανική κατάκτηση και εξισλαμισμοί Κρητικών…….50

Οικονομική και χωρική διαφοροποίηση Μουσουλμάνων – Χριστιανών…….....51

Πολιτισμικά στοιχεία διαφορετικότητας Μουσουλμάνων – Χριστιανών …...…….55

Οι μετακινήσεις των Μουσουλμάνων πριν την Ανταλλαγή……..59

Οι Μουσουλμάνοι της Σπιναλόγκας…….…….61

3. Η ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ ΠΛΗΘΥΣΜΩΝ

Η αναχώρηση των Μουσουλμάνων από την Κρήτη…….64

Το Bodrum πριν την άφιξη των προσφύγων…….....70

4. ΤΟ BODRUM ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΑΦΙΞΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΦΥΓΩΝ

Πληθυσμός, μορφωτικό επίπεδο, πολιτικές συμπεριφορές……..……73

Καλλιέργειες και εμπόριο…….....78

Αλιεία ……...80

Καταστήματα……83

Τουρισμός και εστιατόρια. Γυναικεία απασχόληση……86

Η σύνδεση του χώρου με ορισμένα πρόσωπα……..94

Εθνικές γιορτές και αργίες…….…….…..97

5. Η ΓΕΙΤΟΝΙΑ ΤΩΝ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ

Διάταξη του χώρου……..……100
Αρχιτεκτονική σπιτιών…….……103
Τα ερείπια της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου……...……104
Σύγχρονοι δημόσιοι χώροι συνάντησης ανδρών……..……107
Γυναικείοι χώροι συνάντησης: το σπίτι……109
Το εσωτερικό των σπιτιών και οι μνήμες των αντικειμένων τους……111
Τελετές και τελετουργικές πρακτικές……118
Το φαγητό ως υλική έκφραση μνήμης…….……..122

6. ΛΕΚΤΙΚΑ ΓΝΩΡΙΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΕΚΦΡΑΣΕΙΣ ΚΡΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΥΣ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΟΥΣ ΤΟΥ BODRUM

Η φαντασιακή εικόνα της Κρήτης……..…...136
«Είμαι Κρητικός» …….……143
Τα παρατσούκλια των Τουρκοκρητικών……151
Τα τουρκοκρητικά……..156
Τραγούδια, μαντινάδες, νανουρίσματα και χοροί……..162
Η «κρητική βραδιά» τον Δεκέμβριο του 2014……..…….185

7. Η ΔΗΜΟΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΗΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΣΤΟ BODRUM

Οι ταινίες ως διαμορφωτές μνήμης …….…..191
Οι σύλλογοι και οι δράσεις τους……...233

Συμπεράσματα..…….……..246
Βιβλιογραφία……257

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ζήτημα των προσφύγων[1] εντοπίζεται σε ξεχωριστές περιόδους της σύγχρονης παγκόσμιας ιστορίας και είναι διαχρονικό, μιας και παραμένει ένα θέμα που συνεχίζει να απασχολεί τις κοινωνίες, έχοντας οικονομικές, κοινωνικές, πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις. Στην ελληνική βιβλιογραφία εξακολουθούν να εμφανίζονται νέες εργασίες, που αφορούν στην προσφυγική μνήμη και την ανάγκη ανάδειξής της στο παρόν[2]. Η παρούσα διατριβή προσεγγίζει το ζήτημα των προσφύγων, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της σε εκείνους που μετακινήθηκαν από την Ελλάδα προς την Τουρκία, μετά τη λήξη του Μικρασιατικού Πολέμου, σύμφωνα με την Ανταλλαγή Πληθυσμών του 1923[3]. Παρόλο που πρόσφυγες αναχώρησαν εκείνη την περίοδο από διάφορες περιοχές των δύο χωρών, για τις ανάγκες της διατριβής μελετάται η περίπτωση των Μουσουλμάνων προσφύγων που αναχώρησαν από την Κρήτη και εγκαταστάθηκαν στο Bodrum[4] (παραλιακή πόλη της Τουρκίας, απέναντι από την Κω).

Ειδικότερα, το ενδιαφέρον της διατριβής στρέφεται στους απογόνους των Μουσουλμάνων «ανταλλάξιμων»[5], στην πληθυσμιακή ομάδα που στο εξής θα

---

[1]Η έννοια του ‘‘πρόσφυγα’’ έχει οριστεί από τη Σύμβαση του ΟΗΕ για το Καθεστώς των Προσφύγων (Γκολντίν, Κάμερον, Μπαλαρατζάν 2013: 180-181) και εν συντομία, ως πρόσφυγας ορίζεται το άτομο που «αναζητά προστασία σε άλλη χώρα επειδή νιώθει ότι απειλείται με διώξεις στη χώρα της οποίας είναι πολίτης» (Γκολντίν, Κάμερον, Μπαλαρατζάν 2013: 301).

[2]Ενδεικτικά, βλ. Ζαϊμάκης 2008, 2008b, Hirschon 2008, Koufopoulou 2003, Σαλβάνου 2018 Tsimouris 1997, 2011.

[3]Για πληροφορίες στην ελληνική βιβλιογραφία για την πορεία της μικρασιατικής εκστρατείας και τις μάχες του ελληνικού στρατού στο μικρασιατικό έδαφος, βλ ενδεικτικά, Μαργαρίτης Γ. «Οι πόλεμοι» στο: Ιστορία της Ελλάδας του 20ου αιώνα, οι απαρχές, 1900-1922, τόμος Α2: 177- 186, Ιστορία των Ελλήνων, τόμος 15, *Νεώτερος Ελληνισμός* 1910-1940: 193-233, αλλά και Σβορώνος 1992, Χατζηιωσήφ 2002, Λυκουρίνος 2016 .

[4]Η αρχική ελληνική ονομασία του Bodrum ήταν Αλικαρνασσός. Ανάμεσα στους Μικρασιάτες της Νέας Αλικαρνασσού το Bodrum αποκαλείται ακόμα Μποντρούμι, οι ίδιοι χαρακτηρίζονται Μποντρουμιανοί και η διάλεκτος που μιλούσαν μποντρουμιανά. Τη λέξη Μποντρούμι, προσθέτοντας στο τέλος της λέξης το «ι», τη χρησιμοποιούν και Τουρκοκρητικοί ακόμα και σήμερα.

[5]Ο όρος «ανταλλάξιμοι» είναι ένας όρος που περιλαμβάνεται στη Συνθήκη Ανταλλαγής Πληθυσμών και χρησιμοποιείται στα τουρκικά για τους πρόσφυγες του 1923, οι οποίοι ονομάστηκαν *mübadiller* («ανταλλάξιμοι») από τη λέξη *mübadele* που σημαίνει Ανταλλαγή. Ο προσδιορισμός «ανταλλάξιμοι» χρησιμοποιείται παράλληλα για τα ανταλλάξιμα εδάφη, ισοπεδώνοντας έτσι με τη χρήση του όρου

αναφέρεται ως «Τουρκοκρητικοί»[6]. Ο όρος επιλέχτηκε και χρησιμοποιείται για να δηλώσει ότι αναφερόμαστε σε κρητικής καταγωγής Μουσουλμάνους που σήμερα ζουν στην Τουρκία. Η επιλογή της ονομασίας τους είναι ένα ζήτημα που χρήζει συζήτησης, καθώς στην ελληνική βιβλιογραφία απαντώνται ως: *«Τουρκοκρητικοί», «Τουρκοκρήτες», «Μουσουλμάνοι της Κρήτης»* ή *«Κρήτες Μουσουλμάνοι»,* αποκτώντας η ονομασία τους έτσι και το ανάλογο ιδεολογικό βάρος.

Ο Ζαϊμάκης (2018) αναφέρει, σχετικά με το ζήτημα της ονομασίας της συγκεκριμένης πληθυσμιακής ομάδας, ότι σε γραπτές και προφορικές πηγές αναφέρονται με διάφορες ονομασίες, όπως *Τουρκοκρήτες*, *Τουρκοκρητικοί* και *Οθωμανοί.* Οι δύο πρώτοι όροι φαίνεται να είναι κοντά στον ιθαγενή

τόσο οι περιουσίες όσο και οι άνθρωποι οι οποίοι αναφέρονται ως «αντικείμενα». Όπως αναφέρει η Kouvaraki (2014) ο όρος «mübadil» επέτρεψε στους Τουρκοκρητικούς να διαφοροποιηθούν όχι μόνο όσον αφορά την εθνική τους ταυτότητα αλλά και την κοινωνική τους θέση, καθώς οι ίδιοι δεν επέλεξαν να φύγουν από την Κρήτη, αλλά αναγκάστηκαν να το κάνουν σύμφωνα με μια διακρατική απόφαση (Kouvaraki 2014: 54).

Για όσους Μουσουλμάνους εγκατέλειψαν νωρίτερα την Κρήτη (την περίοδο των επαναστάσεων του 1896-98) στη βιβλιογραφία χρησιμοποιείται η λέξη *muhacir* (μετανάστης, με την έννοια της αγγλικής λέξης immigrant). Γίνεται διάκριση έτσι από τον *göçmen* (μετανάστης) και *mülteci* (πρόσφυγας, με την έννοια της αγγλικής λέξης refugee). Τη διάκριση επισημαίνει για το Bodrum η Mansur (Mansur 2015: 28). Ο Μαυρομμάτης (2006), επίσης, επισημαίνει ότι: «Η λέξη mubadil μας παραπέμπει στη ρίζα b-d-l και από εκεί στη λέξη bedel, δηλαδή στην έννοια της Ανταλλαγής και του αντιτίμου, ενώ η λέξη muhacir μας παραπέμπει στη ρίζα h-c-r από την οποία προέρχονται οι λέξεις hicr και hicran, που μας παραπέμπουν στην έννοια του αποχωρισμού, με βαθύ πόνο και με θλίψη» (Μαυρομμάτης 2006: 358).

Η Κουφοπούλου (2003) αναφέρει ότι Τουρκοκρητικοί στη Cunda αποκαλούσαν τους εαυτούς τους Κρητικούς όταν μιλούσαν στα ελληνικά και στα τουρκικά χρησιμοποιούσαν τη λέξη mübadelecis (ανταλλάξιμοι) και όχι muhacır (μετανάστες) (Koufopoulou 2003: 208). Κατά την παραμονή των ανταλλάξιμων στην Κρήτη, το μουσουλμανικό κομμάτι της ταυτότητάς τους κυριαρχούσε στις αντιπαραθέσεις τους με άλλους Έλληνες, ενώ μετά την εκτόπισή τους η κρητική τους ταυτότητα έγινε το επίκεντρο της αλληλεπίδρασής τους με άλλους Τούρκους. Αυτό εξηγεί γιατί σε αναφορές στη ζωή τους στην Κρήτη ονομάζουν τους εαυτούς τους Τούρκους, αλλά όταν μιλούν για τον εαυτό τους σήμερα χρησιμοποιούν τη λέξη Κρητικοί. Με άλλα λόγια, η Ανταλλαγή άλλαξε το κρίσιμο χαρακτηριστικό της εθνικής τους ταυτότητας, αντί να οδηγήσει σε εθνική αφομοίωση (Koufopoulou 2003: 217). Αναλυτικά για αυτήν την κατηγοριοποίηση βλ. Sepetcioğlu (2014).

[6]Ο όρος απαντάται και στο λεξικό του Μπαμπινιώτη ως «Τουρκοκρητικός/ Τουρκοκρητικια : καθένας από τους ελληνόφωνους μουσουλμάνους της Κρήτης οι οποίοι μετά το 1922 εγκατέλειψαν το νησί και μεταφέρθηκαν στην Τουρκία» (Μπαμπινιώτης 2008: 1781).

αυτοπροσδιορισμό (και ετεροπροσδιορισμό) της ομάδας και συμπυκνώνουν ταυτοποιήσεις με την ισχυρή τοπική ταυτότητα και την αναδυόμενη εθνική, σε μια εποχή έντασης των εθνικιστικών παθών. Ο όρος *Οθωμανοί* συναντάται κυρίως σε γραπτές πηγές και παραπέμπει σε μια διοικητικού χαρακτήρα ορολογία. Η ονομασία *Κρήτες Μουσουλμάνοι* είναι ο πιο συνηθισμένος όρος στην ελληνική αρθρογραφία και θεωρείται λιγότερο φορτισμένος από την εθνικιστική ιδεολογία. Δε φαίνεται όμως να έχει επικρατήσει στην καθημερινότητα των κατοίκων, στην περίοδο που εξετάζουμε, κατά την οποία τα εθνικιστικά πάθη ευνοούσαν τους εθνικούς προσδιορισμούς της ταυτότητας (Ζαϊμάκης 2018). Στην Τουρκία, οι ίδιοι αποκαλούνται *Giritliler* (=Κρητικοί), επομένως μια ακόμα πρόταση θα ήταν να αναφέρονται ως *Κρητικοί της Τουρκίας*. Στην εργασία επιλέγεται ο όρος *Τουρκοκρητικοί,* επειδή θεωρήθηκε ότι εκφράζει σαφέστερα το γεγονός ότι αναφερόμαστε σε απογόνους προσφύγων, οι οποίοι είναι Τούρκοι πολίτες και, παρόλο που δεν έζησαν ποτέ στην Κρήτη, αυτοαποκαλούνται «Κρητικοί»[7].

Ένας ακόμη λόγος που υιοθετήθηκε ο συγκεκριμένος όρος, είναι γιατί θεωρείται ότι ο όρος «Τουρκοκρητικός» είναι πιο κοντά στην απόδοση της ονομασίας που χρησιμοποιούν οι ίδιοι στην Τουρκία *(«Giritliler»),* παραπέμποντας με αυτόν τον τρόπο τα άτομα στην εθνική ταυτότητα και όχι στο θρήσκευμά τους. Έτσι, εφόσον η διατριβή δεν επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στις μνήμες της πρώτης γενιάς, ούτε και προσεγγίζει ιστορικά το ζήτημα των προσφύγων (όπου συναντάει κανείς περισσότερο τον όρο: «Μουσουλμάνοι της Κρήτης»), επιλέχτηκε η ονομασία «Τουρκοκρητικοί». Όσον αφορά στην πόλη του Bodrum, επιλέχτηκε ως πεδίο μελέτης, επειδή ήταν ο τόπος καταγωγής της προσφυγικής ομάδας των Μικρασιατών της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου, που μελετήθηκε σε προγενέστερη έρευνα[8].

---

[7]Ο Ανδριώτης (2002) αναφέρει επίσης για τον όρο Τουρκοκρητικοί ότι έτσι «επικράτησε να αποκαλούνται από τα τέλη του 19ου αι. οι Μουσουλμάνοι του νησιού, κυρίως όσοι το εγκατέλειψαν με βάση τη Σύμβαση Ανταλλαγής της Λωζάννης» (Ανδριώτης 2002: 65).

[8]Η έρευνα στην περιοχή της Νέας Αλικαρνασσού πραγματοποιήθηκε για τις ανάγκες της μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας: *«Μνήμες στους Μικρασιάτες πρόσφυγες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου Κρήτης»* (Ψαραδάκη 2012). Θέμα της αποτελούσαν οι ανταλλαγέντες πρόσφυγες που είχαν ακολουθήσει την αντίστροφη πορεία, από το Bodrum στην Κρήτη, την παραπάνω χρονική περίοδο. Κατά τη διάρκεια εκείνης της έρευνας, μελετήθηκε η μνήμη και η ιδιαίτερη ταυτότητα που αναπαράγεται στους Μικρασιάτες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου και παρατηρήθηκε η ανάγκη των απογόνων τους να διατηρήσουν την ξεχωριστή τους παράδοση μέσω

Για λόγους οι οποίοι, όπως θα παρουσιαστεί και στη συνέχεια δεν είναι τυχαίοι, στην τουρκική βιβλιογραφία δεν υπήρχε το πλήθος μελετών που εμφανίζεται στην Ελλάδα για τους Μικρασιάτες[9]. Εντοπίστηκε όμως μια πρόσφατη παραγωγή σχετικών ταινιών, η οποία θα παρουσιαστεί σε επόμενο κεφάλαιο[10]. Επίσης, όσες τουρκικές μελέτες συγκεντρώθηκαν στα πλαίσια της έρευνας[11], φάνηκε πως επικεντρώνονται κατά βάση στη ζωή των Μουσουλμάνων στην Κρήτη πριν την Ανταλλαγή ή στα πρώτα χρόνια εγκατάστασής τους στην Τουρκία, έχοντας περισσότερο ιστορικό χαρακτήρα[12]. Ακόμη, ορισμένες μελέτες που χρησιμοποιούσαν

πρακτικών όπως η μουσική, ο χορός, το τραγούδι, το φαγητό. Η επιθυμία από τους Μικρασιάτες για σύνδεση των δύο τόπων φάνηκε από την επιλογή του ονόματος «Νέα Αλικαρνασσός» στο νέο τόπο εγκατάστασης, από την απόφασή τους να ανεγερθεί εκ νέου σε αυτόν ναός του Αγίου Νικολάου στα πρότυπα εκείνου που υπήρχε στον τόπο προέλευσης, αλλά και από την πρωτοβουλία να ιδρυθεί αθλητικός σύλλογος με την ονομασία «Ηρόδοτος Νέας Αλικαρνασσού».

[9]Ενδεικτικά, εξαίρεση αποτελεί η δίγλωσση έκδοση από το Ίδρυμα Ανταλλαγέντων Λωζάννης και το Κέντρο Μικρασιατικών και Ποντιακών Ερευνών, του βιβλίου *«Κρήτη και Τουρκοκρητικοί. Η ομορφιά της μνήμης»* (2014), την επιμέλεια του οποίου είχε στην τουρκική έκδοση η Μουφιντέ Πεκίν. Το συγκεκριμένο βιβλίο συνοδεύτηκε από DVD με αποσπάσματα 36 συνεντεύξεων Τουρκοκρητικών, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν σε διάφορες περιοχές της Τουρκίας, όπως Σμύρνη, Τσεσμέ, Μουδανιά, Αϊβαλί κ. α. Σύμφωνα με τις πληροφορίες του βιβλίου, οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν το 2007 και οι 4 από αυτές ήταν με Τουρκοκρητικούς πρώτης γενιάς που γεννήθηκαν στην Κρήτη. Στο βιβλίο υπήρχαν κάποιες βασικές πληροφορίες για τα άτομα των συνεντεύξεων, (τόπος και έτος γέννησης, περιοχή Ανταλλαγής, τόπος εγκατάστασης) δεν αναφερόταν ωστόσο η επαγγελματική και μορφωτική τους κατάσταση. Το συγκεκριμένο βιβλίο επικέντρωνε στη μνήμη όπως εντοπίζεται κυρίως στις μαντινάδες, πολλές από τις οποίες αναφέρθηκαν και κατά την επιτόπια έρευνα στο Bodrum. Επιπλέον, γίνονταν και ορισμένες σύντομες αναφορές στη διαφορετικότητα των Τουρκοκρητικών ως προς τη νοοτροπία και τις διατροφικές τους συνήθειες.

[10]Πρόκειται για το ντοκιμαντέρ: *«Bizim Mahallenin Giritlileri»* (μετάφραση στα ελληνικά: «Οι Κρήτες της γειτονιάς μας», 2010, τουρκικής παραγωγής), το ντοκιμαντέρ - ταινία μικρού μήκους: *«Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό»* (2012, ελληνικής παραγωγής) και η μυθοπλαστική ταινία: *«Dedemin insanları»* (μετάφραση στα ελληνικά: «Οι άνθρωποι του παππού μου», (2011, τουρκικής παραγωγής).

[11]Βλ. ενδεικτικά Akça B. (2011), Bedlek E. (2016), Çapa M. (2011), Çokişler N. (2007), Erkal A. (2008), Güler I. (2011), Kodal T. (2008), Koparanoğlu B. (2006), Oran B.- Görgün F. (2004).

[12]Για σχετική βιβλιογραφία στην Τουρκία αντίστοιχα βλ. Akça B. (2011), Bayındır Goularas (2012), Baykara A. (2010), Bedlek E. (2016), Çapa M. (2011), Çokişler N.(2007), Güler I. (2011), Kodal T. (2008), Konya D. (2013), αλλά και τα πρακτικά του πρόσφατου συνεδρίου και τα πρακτικά του

προφορικές μαρτυρίες προσφύγων, διαπιστώθηκε ότι δεν προχωρούσαν σε ανάλυσή τους, αλλά τις παρουσίαζαν κυρίως ως βιογραφίες[13].

Σε παρόμοιο πλαίσιο εντάσσεται και το πλήθος των συνεδρίων με θέμα την Ανταλλαγή, που άρχισε να εμφανίζεται τα τελευταία χρόνια. Μεταξύ αυτών των συνεδρίων είναι το συνέδριο: *«The compulsory exchange of populations between Greece and Turkey, 80th anniversary symposium»,* που πραγματοποιήθηκε το Νοέμβριο του 2003 στην Κωνσταντινούπολη από το Ίδρυμα Ανταλλαγέντων Λοζάνης. Οι εισηγήσεις του συνεδρίου εκδόθηκαν σε βιβλίο στα ελληνικά με τίτλο: *«Η ελληνοτουρκική Ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης»* (2006). Τα κείμενα, τόσο των ελλήνων μελετητών όσο και των τούρκων συναδέλφων τους, επικεντρώνουν κυρίως στα χρόνια της Ανταλλαγής και ελάχιστα στα πρώτα χρόνια εγκατάστασης των προσφύγων, με την πλειονότητά τους να έχει μια ιστορική ματιά. Παρομοίως, κινούνται και τα πρακτικά του συνεδρίου *«Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür/ International Symposium on Crete from past to present: History – Society – Culture»,* που πραγματοποιήθηκε στις 16-18 Οκτωβρίου 2015 στο Kuşadası από το Δήμο Kuşadası και το Kuşadası Giritliler Derneği, με μελέτες που αναφέρονται κυρίως στους Τουρκοκρητικούς, που εγκαταστάθηκαν στην Τουρκία την περίοδο των Επαναστάσεων (1897) ή στα τελευταία χρόνια πριν την αναχώρησή τους από την Κρήτη[14].

Γενικά, παρατηρείται ότι οι περισσότερες μελέτες άρχισαν τα τελευταία μόλις χρόνια να δημοσιεύονται στην Τουρκία[15], με εξαίρεση την εθνογραφική έρευνα της Mansur στο Bodrum, η οποία εκδόθηκε το 1972 στην αγγλική γλώσσα και μόλις το

συνεδρίου «Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür/ International Symposium on Crete from past to present: History – Society – Culture» (2015).

[13]Βλ. Erkal A. (2008), Koparanoğlu B. (2006), Mansur F. (1972), Oran B.- Görgün F. (2004),Sepetcioğlu (2007, 2010), Şenesen (2012)

[14]Ενδεικτικά, βλ. Gülsoy 2015, Kumpular 2015.

[15]Η μελέτη της Bedlek (2016) είναι μια ακόμη εργασία, που μαρτυρά το πρόσφατο ενδιαφέρον για το ζήτημα των ανταλλάξιμων. Η ίδια, ωστόσο, δεν ασχολήθηκε με τους Μουσουλμάνους, αλλά με τους Μικρασιάτες, αξιοποιώντας και σχηματίζοντας την εικόνα τους μέσα από την ανάλυση των τριών έργων: *''Ματωμένα Χώματα''* (1962) της Διδώ Σωτηρίου, *''Birds Without Wings''* (2004) του Louis de Bernieres και *''Emanet Çeyiz: Mübadele İnsanları''* (Οι άνθρωποι της Ανταλλαγής) (2006) του Kemal Yalçın.

2015 στα τουρκικά[16]. Σύμφωνα με την Τσέτλακα (2011), πριν από το 2001, όταν και ιδρύθηκε το ίδρυμα Ανταλλαγέντων της Συνθήκης της Λωζάννης, οι ίδιοι οι Τούρκοι σχεδόν αγνοούσαν το γεγονός της Ανταλλαγής Πληθυσμών, όπως και τη βαλκανική προέλευση και καταγωγή πολλών συμπατριωτών τους (Τσέτλακα 2011:173).

Στην ελλιπή ακαδημαϊκή έρευνα για τους πρόσφυγες στην Τουρκία έχουν αναφερθεί η Şenesen (2012) και ο Sepetcioğlu (2014). Ο Sepetcioğlu (2014), ειδικότερα, επισημαίνει ότι στην Ελλάδα οι έρευνες για τους Μικρασιάτες άρχισαν πολύ νωρίτερα, μέσω του Κέντρου Μικρασιατικών Ερευνών (Sepetcioğlu 2014: 61-62, 74), ενώ στην Τουρκία αρκετά αργότερα. Σύμφωνα με τον Bayındır Goularas (2012), το πρόσφατο ενδιαφέρον από μέρους της Τουρκίας για το θέμα των προσφύγων μαρτυρά και το Προσφυγικό Μουσείο, το οποίο ιδρύθηκε το 2010 στην περιοχή Çatalca της Κων/πολης (Bayındır Goularas 2012: 139), όπως και οι ιστοσελίδες που άρχισαν να εμφανίζονται από το 2005 στο διαδίκτυο[17]. Σε αυτές τις ιστοσελίδες, οι νεότερες γενιές μοιράζονται τις αναμνήσεις τους και συγκεντρώνουν παλιές φωτογραφίες (Bayındır Goularas 2012: 140-142).

Πέρα από το ενδιαφέρον των τούρκων μελετητών για το ζήτημα των προσφύγων, οι σχετικές έρευνες που υπάρχουν από έλληνες και ξένους μελετητές (Ζαϊμάκης 2008, 2008b, 2019, Hirschon 2008, Koufopoulou 2003, Σαλβάνου 2018, Tsimouris 1997, 2011) και αφορούν σε χριστιανικούς και μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Ανταλλαγής, επικεντρώνονται σε συγκεκριμένες θεματικές και πεδία έρευνας, εστιάζοντας κυρίως στη μνήμη και την ταυτότητα της πρώτης γενιάς. Η παρούσα διατριβή στρέφει το ενδιαφέρον της στη μελέτη περίπτωσης των Τουρκοκρητικών του Bodrum, εξετάζοντας τις «κατασκευές της μνήμης» στις παροντικές γενιές σε σχέση με την «κρητικότητα». Με τον όρο «κρητικότητα» εννοούνται τα στοιχεία εκείνα που τα άτομα ονοματίζουν και θεωρούν κρητικά, ανεξάρτητα από το αν συναντώνται πράγματι στην Κρήτη. Πιο συγκεκριμένα, η «κρητικότητα» αποτελεί

[16]Η έκδοση του βιβλίου στα αγγλικά έγινε κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, το καλοκαίρι του 2015.

[17]Ενδεικτικά: https://www.facebook.com/groups/kritikis/(Πρόσβαση 26/06/2019), https://www.facebook.com/groups/elounda555//(Πρόσβαση 26/06/2019), https://www.facebook.com/groups/595669337243117//(Πρόσβαση 26/06/2019), https://www.facebook.com/groups/izmirgiritlilerdernegi//(Πρόσβαση 26/06/2019), https://www.facebook.com/groups/giritlilerdernegi//(Πρόσβαση 26/06/2019), https://www.facebook.com/giritfed/?ref=br_rs /(Πρόσβαση 26/06/2019)

μια κοινωνική κατασκευή στο παρόν, όπου αναπλάθονται, ερμηνεύονται και αναδομούνται με επιλεκτικό τρόπο στοιχεία του παρελθόντος, τα οποία συνδέονται με την Κρήτη. Τα άτομα χρησιμοποιούν το επίθετο «κρητικός» στην καθημερινότητά τους σαν γνώρισμα που τους διακρίνει, για αυτό και αντικείμενο μελέτης είναι οι τρόποι που οι μετασχηματισμένες στο πέρασμα του χρόνου μνήμες της κρητικής καταγωγής εντοπίζονται σε κάθε γενιά[18]. Οι Τουρκοκρητικοί, ως μειονότητα χωρίς επίσημη μνήμη για πολλά χρόνια, εμφανίζουν καταπιεσμένες μνήμες, που εντοπίζονται κυρίως σε ιδιωτικό πλαίσιο και οδηγούν σε διαθλάσεις της μνήμης. Έτσι, σχηματίζεται στο παρόν μια φαντασιακή σύλληψη ενός μακρινού παρελθόντος που παραπέμπει στην Κρήτη. Γενικά, ενδιαφέρον παρουσιάζει η προβολή αυτού που ορίζεται ως «κρητικό» στον ιδιωτικό και δημόσιο χώρο και η επιλεκτικότητα της μνήμης να διατηρήσει στοιχεία στο παρόν, παρουσιάζοντάς τα πολλές φορές ως συνεχή στο πέρασμα του χρόνου.

Παράλληλα, η αναζήτηση στρέφεται στις «υλικές» διαστάσεις που αποκτά η κρητική ταυτότητα, οι οποίες εκφράζονται με τη δημιουργία εστιατορίων με «κρητικά» φαγητά, αλλά και την ύπαρξη οικιακών αντικειμένων που παραπέμπουν στην «κρητικότητα». Στην πρώτη περίπτωση, η «κρητική» ταυτότητα αποτελεί ένα συμβολικό κεφάλαιο που αποσκοπεί στο κέρδος και με αυτόν το σκοπό εμφανίζεται

[18]Η διάκριση των γενεών διευκόλυνε να γίνει κατανοητός ο τρόπος που η κάθε ηλικιακή ομάδα αντιλαμβανόταν τη μνήμη του παρελθόντος αλλά και την «κρητική» ταυτότητα. Στη βιβλιογραφία, με τον όρο γενιά εννοείται ένα φαινόμενο «κατεξοχήν κοινωνικό, πράγμα που προϋποθέτει την τοποθέτησή του σε ένα κοινό χρονικό και ιστορικό πλαίσιο. […] Η μελέτη των γενεών είναι στενά συνδεδεμένη με αυτήν της ιστορικής μνήμης, γιατί βοηθά στην ερμηνεία της εξέλιξης της συλλογικής μνήμης μιας χώρας καθώς νέες γενιές εμφανίζονται στο προσκήνιο. Δεν είναι μόνο ότι διαφορετικές γενιές βιώνουν διαφορετικά ιστορικά γεγονότα, αλλά ότι, ακόμη κι όταν βιώνουν τα ίδια γεγονότα, τα ερμηνεύουν και επηρεάζονται από αυτά κατά τρόπο ιδιαίτερο» (Fernandez 2005: 10). «Οι γενιές και οι μνήμες αλληλοεξαρτώνται, όχι εξαιτίας ορισμένων αντικειμενικών χαρακτηριστικών της κοινωνικής ή πολιτισμικής δομής, αλλά εξαιτίας των βιωματικών ομοιοτήτων που προκύπτουν στις ατομικές μνήμες των ιστορικών γεγονότων» (Olick 1999: 339). «Η γενεά εισάγει στην έννοια του χρόνου αλλά και του χώρου, τη διάσταση της συνέχειας του ανθρώπου αλλά και της κοινότητας των ανθρώπων, την έννοια της κοινής μοίρας ανθρώπων που έχουν την ίδια ηλικία και ανήκουν στην ίδια κοινωνική πραγματικότητα. […] Έτσι, οι γενεές είναι κάτι περισσότερο από ηλικιακές κατηγορίες που έζησαν τα ίδια σημαντικά γεγονότα στη διάρκεια της ζωής τους. έχοντας βιώσει κοινές εμπειρίες προβάλλουν συγκεκριμένες διαθέσεις, αναπτύσσουν παρόμοιες στάσεις, αντιλήψεις, μνήμες» (Μιχαηλίδης 2008: 246).

δημόσια στο περιβάλλον του Bodrum. Το συμβολικό κεφάλαιο, το οποίο έχει και μια υλική βάση, άρα υποδηλώνει και σαφείς ταξικές σχέσεις (όπως έχει επισημάνει ο Bourdieu 2000), συνδέεται με τις κοινωνικές ομάδες. Είναι συγχρόνως το όργανο, αλλά και το προϊόν των συλλογικών στρατηγικών που αποσκοπούν στη διατήρηση ή την αύξησή του και εκείνων των ατομικών πρακτικών που αποσκοπούν στην απόκτηση ή στη διασφάλισή του, συνενώνοντας, έτσι, όσους το κατέχουν και διακρίνοντάς τους από όσους το στερούνται. Μια από τις μορφές του συμβολικού κεφαλαίου είναι η εθνική ταυτότητα, η οποία αποτελεί μια προ-νοημένη πραγματικότητα και λειτουργεί όπως ένα θετικό ή αρνητικό συμβολικό κεφάλαιο[19] (Bourdieu 2000: 175).

Έτσι, στο Bodrum παρατηρείται μια «κατανάλωση» του παρελθόντος που παραπέμπει στην Κρήτη. Το παρελθόν εμφανίζεται ως ετερότητα στο παρόν, μέσω των φαγητών που ονοματίζονται ελληνικά ή κρητικά αντίστοιχα. Η έρευνα στρέφεται παράλληλα γύρω από όσα προβάλλονται από τα άτομα ως «κρητικά» σε μια δεδομένη χρονική περίοδο και στις μνημονικές κατασκευές που εντοπίζονται και εμφανίζονται ως διαχρονικές, για να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένους σκοπούς. Γίνεται αντιληπτό ότι η προβολή της εκάστοτε «κρητικότητας» είναι αποτέλεσμα συγκεκριμένων συμπεριφορών που στόχο έχουν την εξιδανίκευση[20] της κρητικής καταγωγής σε ένα περιβάλλον που, όχι μόνο δεν είναι πια εχθρικό απέναντι στη διαφορετικότητα, αλλά δίνει τη δυνατότητα στα άτομα να τη χρησιμοποιήσουν για οικονομικούς σκοπούς[21]. Παρατηρείται, επομένως, ότι το συμβολικό κεφάλαιο, χρησιμοποιώντας τον όρο του Bourdieu (2000), μετατρέπεται από την εν λόγω ομάδα σε οικονομικό, σε μια προσπάθεια αξιοποίησης της καταγωγής. Τέτοιες συνηθισμένες πρακτικές αποτελούν τα «κρητικά πιάτα» στους καταλόγους τοπικών εστιατορίων, πρακτικές που αναλύονται στη συνέχεια της διατριβής.

---

[19]Ο Bourdieu κάνει λόγο για την οικονομία των συμβολικών αγαθών η οποία στηρίζεται στην απώθηση ή την απόκρυψη του οικονομικού συμφέροντος. Η οικονομία των συμβολικών αγαθών είναι μια οικονομία του αόριστου και του απροσδιόριστου (Bourdieu 2000: 195).

[20]Η εξιδανίκευση της εγκαταλειμμένης πατρίδας απαντάται και σε άλλες περιπτώσεις μειονοτήτων. (Βλ. ενδεικτικά Ligeti, Mikes 2017: 308).

[21]Οι ατομικές αναμνήσεις, οι εκτιμήσεις και αναδρομές παρουσιάζουν ιδιαίτερη σημασία, καθώς διαφωτίζουν τους μηχανισμούς μέσα από τους οποίους εξελίσσεται και αλλάζει η συλλογική ταυτότητα. (βλ. και Gregor 2017b: 178).

Στο πλαίσιο αυτό, σε συνδυασμό με τις γραπτές πηγές, η διατριβή μελετά την προφορική ιστορία[22] και το πώς ποικίλα στοιχεία και καθημερινές πρακτικές (φαγητό, γλώσσα, μουσικές παραδόσεις) συνδυάζονται και κατασκευάζουν ό,τι ορίζεται τελικά ως κρητική καταγωγή/ κρητική συμπεριφορά/ κρητική συνήθεια. Είναι σαφές πως η «κρητικότητα», όπως εμφανίζεται στο παρόν, επηρεάστηκε καθοριστικά από το γεγονός του προγενέστερου περιορισμού – καταπίεσης από την κρατική πολιτική οποιασδήποτε μη σύμφωνης με αυτήν συμπεριφοράς και από το γεγονός ότι η πρώτη γενιά ανταλλάξιμων διέθετε μνήμες που επηρέασαν τον τρόπο συμπεριφοράς των ατόμων. Η κοινωνία είναι ένας μηχανισμός σε συνεχή αλλαγή και οι μνήμες που ανακαλούνται εντός των κοινωνιών είναι αναθεωρητικές και τροποποιήσιμες[23]. Οι άνθρωποι εναρμονίζουν τις αναμνήσεις τους με τη σκέψη του παρόντος, με αποτέλεσμα ορισμένες να "παραμορφώνονται", καθώς «ανάλογα με τις περιστάσεις και τους χρόνους, η κοινωνία φαντάζεται το παρελθόν με διάφορους τρόπους» (Halbwachs 2013b: 273, 315). Η μνήμη δε μένει στάσιμη, αλλά εξαρτάται από τα πλαίσια μέσα στα οποία αναπαράγεται. Η παρούσα διατριβή μελετά τις μνήμες, αλλά και τα πλαίσια εντός των οποίων αυτές μετασχηματίζονται και εκφράζονται, εξετάζοντας το προσφυγικό ζήτημα από την πλευρά εκείνων που ακολούθησαν την αντίστροφη από τους Χριστιανούς πρόσφυγες πορεία.

Η παρούσα μελέτη αξιοποιεί αφηγήσεις ζωής απογόνων Τουρκοκρητικών προσφύγων δεύτερης, τρίτης και τέταρτης γενιάς που ζουν στο Bodrum,

[22]Η προφορική ιστορία στοχεύει στην αποκάλυψη των προσωπικών αναμνήσεων και των τρόπων έκφρασής τους. Αυτό που μας ενδιαφέρει «δεν είναι μόνο τι έγινε αλλά και πώς το βίωσαν οι συμμετέχοντες, τι ειδικό βάρος είχε στη ζωή τους και ακόμη πώς το εκτιμούν σήμερα, τι συγκρατούν στη μνήμη, τι απορρίπτουν, πώς ερμηνεύουν και τι εξιδανικεύουν, πώς εντέλει το θυμούνται» (Βαρών 1994: 70). Πατέρας της προφορικής ιστορίας στη Βρετανία θεωρείται ο Paul Thompson, ο οποίος στο βιβλίο του κάνει λόγο για δύο προσεγγίσεις των αφηγήσεων ζωής από τη σκοπιά της προφορικής ιστορίας, την αφηγηματική ανάλυση και τη μέθοδο ανασύνθεσης μέσω της συγκριτικής ανάλυσης. Η πρώτη, επικεντρώνεται στην ίδια τη συνέντευξη ως προφορικό κείμενο και στο τι μπορούμε να μάθουμε από τη γλώσσα της, τις επαναλήψεις και τις σιωπές της. Η δεύτερη, επιθυμεί να χρησιμοποιηθούν οι συνεντεύξεις αφηγήσεων ζωής για να ανασυγκροτηθεί λεπτομερώς ο τρόπος με τον οποίο ένα κοινωνικό πλαίσιο ή στοιχείο λειτουργεί και αλλάζει (Thompson 2002: 327, 345).

[23]Σύμφωνα με τον Lenin (από Γκρούππι 1977: 37) «η κοινωνία είναι ένας οργανισμός σε συνεχή ανάπτυξη και όχι κάτι το μηχανικά συναρμολογημένο που επιδέχεται κατά συνέπεια κάθε λογής αυθαίρετους συνδυασμούς των χωριστών κοινωνικών στοιχείων».

εθνογραφικές παρατηρήσεις από τις διάφορες φάσεις της επιτόπιας έρευνας και βιβλιογραφικό υλικό, όπως άρθρα και μελέτες σε ελληνική, τουρκική και αγγλική βιβλιογραφία σχετικά με τα ζητήματα που εξετάζονται. Στην εργασία, ερευνώνται όψεις της ατομικής, αλλά και της συλλογικής δράσης της κοινωνικής ομάδας των Τουρκοκρητικών, τις οποίες οι ίδιοι προσδιορίζουν και «εξηγούν» με αναφορές στην κρητική καταγωγή τους. Η αξιοποίηση αφηγήσεων από τρεις γενιές, παράλληλα με την επιτόπια παρατήρηση και την άμεση συλλογή υλικού από το πεδίο μελέτης, έρχεται να εμπλουτίσει τους στόχους της μελέτης και να αναδείξει το στοιχείο της μεταβολής και της εξέλιξης εκείνου που ορίζεται ως «κρητικό», μέσω της προφορικής ιστορίας.

Η εργασία περιλαμβάνει επτά κεφάλαια :

Στο πρώτο κεφάλαιο («Θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο») παρουσιάζεται το θεωρητικό πλαίσιο και οι δευτερογενείς πηγές που συγκεντρώθηκαν για την ανάλυσή του. Επίσης, παρουσιάζονται οι ερευνητικές υποθέσεις και οι βασικές έννοιες που χρησιμοποιήθηκαν για την ανάλυση του πραγματολογικού υλικού, καθώς και οι στόχοι της επιτόπιας εθνογραφικής έρευνας.

Το δεύτερο κεφάλαιο («Η παρουσία των Μουσουλμάνων στην Κρήτη») έχει ιστοριογραφικό προσανατολισμό και παρουσιάζει εν συντομία την οθωμανική κατάκτηση της Κρήτης και τους εξισλαμισμούς Κρητικών που ακολούθησαν εκείνο το διάστημα. Παράλληλα, αναδεικνύονται οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά στοιχεία ταυτοποίησης και διαφοροποίησης Μουσουλμάνων και Χριστιανών στην Κρήτη, οι μετακινήσεις των πρώτων την περίοδο των επαναστάσεων και εξετάζεται η ιδιαίτερη περίπτωση των Μουσουλμάνων της Σπιναλόγκας, τόπου προέλευσης πολλών Τουρκοκρητικών του Bodrum.

Στο τρίτο κεφάλαιο («Η Ανταλλαγή Πληθυσμών») παρουσιάζεται η αναχώρηση των Μουσουλμάνων από την Κρήτη, η έλευσή τους σε παραλιακές πόλεις στην Τουρκία και η εικόνα του Bodrum μέχρι τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, με στοιχεία που αφορούν στον πληθυσμό και τον οικονομικό τομέα, για να σκιαγραφηθεί η εικόνα του χώρου πριν την εγκατάσταση προσφύγων.

Το τέταρτο κεφάλαιο («Το Bodrum μετά την άφιξη των προσφύγων») περιλαμβάνει στοιχεία για τον πληθυσμό, το μορφωτικό επίπεδο, τις πολιτικές συμπεριφορές των κατοίκων, τον οικονομικό τομέα της περιοχής (καλλιέργειες, εμπόριο, αλιεία, καταστήματα, τουρισμό και τη γυναικεία απασχόληση). Επίσης, ο

χώρος συνδέεται με ορισμένα πρόσωπα και γίνεται αναφορά στις εθνικές γιορτές και αργίες του τουρκικού κράτους και η συμμετοχή των ανταλλάξιμων του Bodrum σε αυτές.

Στο πέμπτο κεφάλαιο («Η γειτονιά των Τουρκοκρητικών») η ανάλυση στρέφεται ειδικότερα στη γειτονιά των Τουρκοκρητικών του Bodrum, εκεί όπου εγκαταστάθηκαν οι ανταλλάξιμοι. Συγκεκριμένα, μελετάται τόσο η διάταξη του χώρου όσο και η αρχιτεκτονική των σπιτιών, που πριν την Ανταλλαγή ανήκαν σε Χριστιανούς. Ξεχωριστή ανάλυση γίνεται για τα ερείπια της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου και για τη διάκριση ανδρικών και γυναικείων χώρων εντός της γειτονιάς. Στο ίδιο κεφάλαιο, γίνεται μια παρουσίαση των τελετών και τελετουργικών πρακτικών που περιλαμβάνουν «στοιχεία κρητικότητας», τις οποίες πραγματοποίησαν οι Τουρκοκρητικοί κατά τη διάρκεια της έρευνας, όπως η περίπτωση μιας κηδείας ή ενός γάμου. Μελετάται, επίσης, η σημασία του φαγητού ως έκφραση υλικότητας της μνήμης.

Το έκτο κεφάλαιο («Λεκτικά γνωρίσματα και εκφράσεις κρητικότητας στους Τουρκοκρητικούς του Bodrum») υπεισέρχεται σε παραδείγματα που αφορούν σε λεκτικές και δημόσιες εκφράσεις κρητικότητας. Παρουσιάζεται η φαντασιακή εικόνα της Κρήτης και η εμφάνιση της φράσης: *«Είμαι Κρητικός»*, παράλληλα με τα παρατσούκλια, την ομιλία των «τουρκοκρητικών» και των τραγουδιών στην ελληνική γλώσσα. Αναλύεται ακόμη η εκδήλωση της «κρητικής βραδιάς», που πραγματοποιήθηκε το 2014 ως δημόσια προβολή κρητικότητας, αλλά και ως φολκλοριστικού προϊόντος[24].

Τέλος, ακολουθεί το έβδομο κεφάλαιο («Η δημόσια διαχείριση της συλλογικής μνήμης στο Bodrum»), το οποίο περιλαμβάνει την ανάλυση τριών ταινιών, τις οποίες επικαλέστηκαν οι Τουρκοκρητικοί στις συνεντεύξεις τους. Επίσης, παρουσιάζονται ορισμένοι σύλλογοι, που ιδρύθηκαν κατά τη διάρκεια της έρευνας στο Bodrum και οι δράσεις που πραγματοποίησαν.

[24]Ενδεικτικά για τη χρήση του όρου, βλ. Παπαπαύλου 2010.

1.
ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Η έννοια της κοινωνικής/συλλογικής μνήμης

Το ζήτημα των Τουρκοκρητικών προσφύγων προσεγγίζεται θεωρητικά μέσα από τις βασικές έννοιες της μνήμης και της ταυτότητας[25]. Η μνήμη αποτελεί μια έννοια που στη βιβλιογραφία συναντάται με διάφορα επίθετα[26]. Στη διατριβή, ωστόσο, υιοθετήθηκε η χρήση του όρου της κοινωνικής ή συλλογικής[27] μνήμης και η σχέση

[25]Ο όρος «ταυτότητα» είναι δάνειος στις κοινωνικές επιστήμες και την ανθρωπολογία από τη ψυχαναλυτική θεωρία (Γκέφου-Μαδιανού 2006: 54). Ο Μιχαηλίδης (2008) αναφέρει ότι η ταυτότητα ενός ανθρώπου μεταβάλλεται στην πορεία της ζωής του, καθώς «[η ταυτότητα] δεν είναι παρά αναπαραστάσεις, μνήμες, συναισθήματα, παρορμήσεις ανάμεσα στα οποία μοιράζεται με διαφορετική ένταση και χροιά» (Μιχαηλίδης 2008: 241).

[26]Στην ξένη αλλά και την ελληνική βιβλιογραφία γίνονται αναφορές στην «αρχειακή μνήμη» (Abrams 2016: 117), την κοινωνική ή συλλογική, την πολιτιστική, την ιστορική, τη λαϊκή μνήμη. Βλ. ενδεικτικά Abrams 2016, Assmann 1995, Becker 2005, Collard 1993, Fernandez 2005: 13, Πολυμέρης 2008: 69-70. Για τα είδη της μνήμης βλ. και Μιχαηλίδης 2008: 243, υποσημ. 8 και Μπενβενίστε 2013: 19, υποσημ. 26.

Ο όρος ‘‘συλλογική μνήμη’’ χρησιμοποιείται εναλλακτικά προς τον όρο ‘‘κοινωνική μνήμη’’, αν και, όπως αναφέρει ο Παραδέλλης, στην ανθρωπολογία γενικά αποφεύγεται, γιατί παραπέμπει στη ντυρκεμική ‘‘συλλογική συνείδηση’’ (Παραδέλλης 1999: 48). Από την άλλη μεριά, όπως επισημαίνει ο Δαλκαβούκης: «η πρόταξη του όρου ‘‘κοινωνική μνήμη’’ ως ακριβέστερου συνδέεται καταρχάς με τον εντοπισμό της μνήμης ως ιδιαίτερου είδους λόγου, κοινωνικά δηλαδή φορτισμένου από το γεγονός ότι παράγεται στο πλαίσιο συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων, που έχουν υποστεί τις συνέπειες του παρελθόντος/ ιστορίας με συγκεκριμένο τρόπο» (Δαλκαβούκης 2008: 153).

[27]Μιλώντας για τη συλλογική μνήμη, ο Assmann (1995) τη διαχωρίζει σε δύο είδη: την «πολιτιστική» και την «καθημερινή/ επικοινωνιακή». Η πρώτη αφορά στη μακροπρόθεσμη συλλογική μνήμη, η οποία δεν αλλάζει με το πέρασμα του χρόνου και διατηρείται / αναπαράγεται μέσω πολιτιστικών σχηματισμών, όπως κείμενα, μνημεία. Η δεύτερη πηγάζει αποκλειστικά από την καθημερινή επικοινωνία και μεταφέρεται μέσα στην κοινωνική ομάδα μέσω της λεκτικής επικοινωνίας. Η μνήμη αυτή είναι συνδεδεμένη με την προφορική ιστορία (Assmann & Czaplicka 1995). Ο Assmann (2017) θεωρεί τη θέση του Halbwachs ανεπαρκή, όσον αφορά στο ότι η μνήμη περιορίζεται στον χρονικό ορίζοντα της ζωής των ανθρώπων που μετέχουν σε μια κοινωνία (Assmann 2017: 34-53).

της μνήμης με το κοινωνικό πλαίσιο[28]. Ο Halbwachs (2013) διέκρινε τη συλλογική (ή αυτοβιογραφική) μνήμη από την ιστορική και υποστήριξε ότι η πρώτη στηρίζεται στην άμεση εμπειρία, ενώ η δεύτερη διαμεσολαβείται από τον τρόπο που η κοινωνία αντιμετωπίζει το παρελθόν, το οποίο είναι διαμορφωμένο από την ιστορική αφήγηση (Halbwachs 2013: 75-112). Ο ίδιος επεσήμανε ότι «η συλλογική μνήμη ανοικοδομεί τις διάφορες αναμνήσεις της, ώστε να συμφωνούν με τις σύγχρονες ιδέες και ανησυχίες» (Halbwachs 1992: 224).

Για τον Halbwachs, στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει «ατομική μνήμη» αλλά κοινωνικές μνήμες (τόσες όσες και οι κοινωνικές ομάδες που ανήκουν τα άτομα[29]). Συνεπώς, στη θεώρηση του Halbwachs η συλλογική μνήμη είναι εκείνη που μπορεί να συγκεκριμενοποιεί τις προσωπικές αναμνήσεις συμπληρώνοντας ενδεχόμενα κενά τους (Halbwachs 2013: 75). Ανήκοντας κάθε άτομο σε πολλές κοινωνικές ομάδες ταυτόχρονα, εμφανίζονται και πολλές συλλογικές μνήμες, με αποτέλεσμα να μην είναι δυνατόν να μπορούν να ανακληθούν όλες οι μνήμες του παρελθόντος ανά πάσα στιγμή. Η ομάδα που ανήκουν τα άτομα καθορίζει τι θα φέρουν στη μνήμη τους στο παρόν. Επομένως, οι άνθρωποι βιώνουν και ερμηνεύουν το παρελθόν τους μέσα από πολλαπλές οπτικές, δημιουργώντας πολλές συλλογικές εικόνες του εαυτού αλλά και συλλογικές μνήμες (Halbwachs 2013, 2013b, Berliner 2005: 200, Assmann & Czaplicka 1995: 127). Έτσι, κάθε άτομο έχει τη δική του μνήμη, αλλά η μνήμη αυτή είναι συγχρόνως τμήμα της μνήμης της ομάδας. Κανένα συμβάν που μας αφορά δε μας αφήνει σαφή ανάμνηση, παρά μόνο στο βαθμό που το έχουμε αναστοχαστεί. Το έχουμε εντάξει δηλαδή σε σχήματα σκέψης, που έχουν διαμορφωθεί σε ένα παροντικό κοινωνικό περιβάλλον (Halbwachs 2013b: 175).

Θυμόμαστε ό,τι θεωρούμε σημαντικό και οι αναμνήσεις επανέρχονται, όταν υπάρχει ένα σημαντικό γεγονός στο παρόν που μας οδηγεί στην ανάκλησή τους (Abrams 2016: 129). Συναισθηματικά φορτισμένες περιστάσεις, όπως και ορισμένα σημαντικά πρόσωπα της προσωπικής μας ζωής, αποτελούν τέτοιου είδους

[28]Ο Halbwachs ήταν από τους μελετητές που ενδιαφέρθηκε για τη συλλογική διάσταση της μνήμης, ξεκινώντας από την ανάπτυξη της έννοιας του δασκάλου του, Durkheim, περί ‘‘συλλογικής συνείδησης’’ και θεωρώντας τη μνήμη ως κοινωνικό οικοδόμημα (Fernandez 2005: 18).

[29]Τα άτομα χωρίζονται σε πολλές ομάδες όπως εκείνη της οικογένειας, του σχολείου, του πολιτικού κόμματος, του λογοτεχνικου κύκλου, της θρησκευτικής ένωσης κ.ο.κ. εξ ου και οι πολλές εικόνες του κοινού παρελθόντος. (Βλ. ενδεικτικά Halbwachs 2013: 57).

«μνημονικά βοηθήματα» στο παρόν (Halbwachs 2013: 78-80). Σε αυτό το πλαίσιο, οι παιδικές αναμνήσεις είναι ιδιαιτέρως σημαντικές (Clift 2014: 64, Halbwachs 2013b). Όμως, «ο κόσμος της παιδικής μου ηλικίας, όπως τον ξαναβρίσκω όταν ενθυμούμαι, μετακινείται με κάθε φυσικότητα στο πλαίσιο που η ιστορική μελέτη αυτού του πρόσφατου παρελθόντος μου επιτρέπει να ανασυνθέσω» (Halbwachs 2013: 81). Ως ενήλικες δεν μπορούμε να επιστρέψουμε στις αυτές καθεαυτές παιδικές μας αναμνήσεις, καθώς πάντα οι αναμνήσεις μας «προσαρμόζονται στο σύνολο των τρεχουσών μας αντιλήψεων» (Halbwachs 2013: 47). Μάλιστα, ο τρόπος με τον οποίο ένα άτομο θα ανακατασκευάσει το παρελθόν εξαρτάται από το περιβάλλον στο οποίο βρίσκεται, όταν δέχεται το ερέθισμα να θυμηθεί (Abrams 2016: 121-122). Άρα η μνήμη κάθε προσώπου ή ομάδας συγκροτείται, ταυτόχρονα σε διάφορα πεδία δραστηριοτήτων, από διάφορους φορείς και για διάφορους σκοπούς.

Η συλλογική μνήμη, επομένως, διαμορφώνεται από τις μνήμες που προβάλλονται εντός των κοινωνικών ομάδων, που αποτελούνται από εκείνους οι γνώμες των οποίων έχουν περισσότερη ισχύ/επιρροή (Olick 1999: 338). Ας μην ξεχνάμε ότι πολλές αναμνήσεις επανεμφανίζονται, επειδή κάποιοι άλλοι μας τις θυμίζουν (Halbwachs 2013: 58, Halbwachs 1992: 38). Τα άτομα συχνά ανακαλούν μνήμες, οι οποίες θα μπορούσαν να μην είχαν έρθει στην επιφάνεια, αν δεν υπήρχε το ερέθισμα από τον ερευνητή για να τις ανακαλέσουν (Olick 1999: 347). Γενικά, «θυμόμαστε κάτι όταν παρακινούμαστε ή όταν μας ζητήσουν να το κάνουμε, δηλαδή όταν δεχόμαστε ένα ερέθισμα» (Abrams 2016: 120).

Στη διαμόρφωση των αφηγήσεων σημαντική θέση κατέχουν οι πολιτικές του παρόντος (Danforth, Boeschoten 2011: 247), καθώς ο τρόπος κατανόησης του παρελθόντος είναι μεταξύ άλλων αποτέλεσμα πολιτικών επιρροών. Γενικότερα, η προσπάθεια απόδοσης νοήματος στο παρόν είναι αποτέλεσμα «συγκρούσεων» πάνω στο τι θα επιλεγεί να «αναπαρασταθεί» και πώς/ πού[30] (Hodgkin, Radstone 2003: 1). Στο πέρασμα του χρόνου, επομένως, η συλλογική μνήμη εξελίσσεται αλλά και προσαρμόζεται στο παρόν, συνίσταται σε ιδέες και εικόνες και αποτελείται όχι μόνο από αναμνήσεις, αλλά και από αναπλάσεις. Εφόσον ορίζεται κοινωνικά, η μνήμη περιλαμβάνει πάντα στοιχεία του παρόντος και οι αναμνήσεις δεν μπορούν να

[30]Τα μνημεία και τα μουσεία, για παράδειγμα, αντιπροσωπεύουν δημόσιες εκφράσεις του παρελθόντος και του τρόπου που εκείνο αναγνωρίζεται στο παρόν, καθώς περιέχουν όσα πρέπει να θυμόμαστε, ενώ δεν περιλαμβάνουν ό,τι υπάρχει επιθυμία να ξεχαστεί (Hodgkin, Radstone 2003: 12-3).

αποσυνδεθούν από τις συνθήκες μέσα στις οποίες παράγονται (Halbwachs 2013b, Fernandez 2005). Εν ολίγοις, η μνήμη σχετίζεται με το παρελθόν και με την ερμηνεία που του δίνουν τα άτομα (Misztal 2003: 140), όμως «το παρελθόν είναι κατασκευασμένο με έναν τρόπο που εξαρτάται από το παρόν»[31] (Roos 1999: 216).

Όπως έχει αναφέρει ο Olick (1999), η διαδικασία της ενθύμησης δε συνεπάγεται την επανεμφάνιση ή αναπαραγωγή μιας εμπειρίας στην πρωτότυπή της μορφή, αλλά περιλαμβάνει μια «καινούρια» μνήμη (Olick 1999: 340). Η μνήμη καθορίζεται, τόσο από το υπόβαθρο που υπήρχε πριν βιωθεί το γεγονός στο οποίο αναφέρεται, όσο και από τα όσα ακολούθησαν αυτό το γεγονός[32]. Υπάρχουν έτσι όχι μόνο διαφορετικές, αλλά και αντιφατικές ερμηνείες για το ίδιο γεγονός (Σαλβάνου 2018: 139), οι οποίες παράλληλα σχετίζονται με τους τρόπους μεταβίβασης του γεγονότος. Ορισμένα γεγονότα, επίσης, οφείλουν να μένουν στη μνήμη για να ενισχύσουν την εκάστοτε αναδυόμενη πολιτική τάξη με κατανόηση και νομιμότητα, ενώ άλλα γεγονότα πρέπει για τους ίδιους λόγους να ξεχαστούν (Bartelson 2006: 38).

Οι κοινωνικές αλλαγές, που συνδέονται με την εμφάνιση νέων πολιτικών ελίτ ή την απώλεια μνήμης, βοηθούν στην αποκοπή του παρόντος από το παρελθόν και δημιουργούν ευκαιρίες να τοποθετηθεί το παρελθόν σε μια νέα βάση (McGrattan 2013: 33). Κατά την κατασκευή και αμφισβήτηση του παρελθόντος μας, επομένως, η μνήμη περιλαμβάνει διαδικασίες ατέρμονης αλλαγής ως προς τον τρόπο που οι άνθρωποι σκέφτονται τη μελλοντική πρόοδο και τις σχέσεις (McGrattan 2013: 10), με βάση τις οποίες μεταπλάθουν το παρελθόν, το οποίο είναι εύπλαστο αλλά εντός ορισμένων ορίων (McGrattan 2013: 33).

Ο Connerton (1989), προχωρώντας τη σκέψη του Halbwachs, εστιάζει στους τρόπους που οι μνήμες στην εκάστοτε κοινωνία μεταβιβάζονται–μετασχηματίζονται και παρατηρεί ότι το ίδιο γεγονός μπορεί να έχει προκαλέσει διαφορετικές μνήμες στα άτομα που συμμετείχαν σε αυτό, ανάλογα και τις διαφορετικές κοινωνικές ομάδες στις οποίες ανήκουν. Κατά συνέπεια, παρατηρείται ότι διαφέρουν και οι μνήμες που μεταβιβάζονται στις επόμενες γενιές (Connerton 1989: 20).

---

[31]Μεταξύ των συγγραφέων οι οποίοι δίνουν έμφαση στην ικανότητα του παρόντος να μετασχηματίζει το παρελθόν είναι, εκτός από τον Halbwachs, οι David Lowenthal (1985), Trevor Lummis (1987), Erik Hobsbawm (1987) και John Nerone (1989) (Fernandez 2005: 22).

[32]Βλ. σχετικά για την συλλογική μνήμη της κοινότητας των Μικρασιατών στη Λήμνο Tsimouris 1997.

Ο ίδιος, διακρίνει τρία είδη κοινωνικής μνήμης. Το πρώτο είναι η προσωπική (*personal*), που αναφέρεται στην ιστορία ζωής του κάθε δρώντος υποκειμένου και στις πράξεις της ανάμνησης, που παίρνουν ως αντικείμενό τους μια ατομική ιστορία ζωής. Η προσωπική μνήμη αναφέρεται στο παρελθόν κάθε ατόμου, όπως αυτό δημιουργείται από τα γεγονότα της ζωής του. Το δεύτερο είναι η γνωστική (*cognitive*), η οποία περιέχει το νόημα των λέξεων, τις ιστορίες εκείνες που προσδιορίζουν, για παράδειγμα, τους εαυτούς μας ως προς μια πόλη στην οποία έχουμε ζήσει και από όπου έχουμε συγκεκριμένες εικόνες και συγκεντρωμένες γνώσεις. Το τρίτο είδος είναι η μνήμη - έξη (*habit*), που έχει να κάνει με την πρακτική μας γνώση, με την ικανότητά μας να αναπαράγουμε (μέσω της συνήθειας) συγκεκριμένες συμπεριφορές, που δε θυμόμαστε πότε ή πώς μάθαμε, όπως είναι το διάβασμα, το γράψιμο, το κολύμπι, το ποδήλατο κ.ο.κ[33]. (Connerton 1989: 21-22, Connerton 2009: 139-141).

Από τους κοινωνικούς μετασχηματισμούς της μνήμης προκύπτουν συγκεκριμένοι τύποι επαναλήψεων, όπως είναι οι συνήθειες, οι οποίες είναι «επαναλαμβανόμενες και η επανάληψη αυτομάτως συνεπάγεται συνέχεια με το παρελθόν» (Connerton 1989: 45). Εμφανίζονται έτσι εκδηλώσεις που παρουσιάζονται ως αναμνήσεις μύθων και ως ανάκληση συγκεκριμένων ιστορικών γεγονότων, διεκδικώντας αυτή τη συνέχεια με το παρελθόν. «Η επιτελεστική μνήμη έχει ανάγκη τις πρακτικές και την επαναληπτικότητά τους, προκειμένου να κοινωνηθεί σε όσους δεν έχουν βιώσει τα γεγονότα και να καταστεί πολιτισμική μνήμη» (Σαλβάνου 2018: 173). Ακολουθώντας την άποψη του Connerton (1989), παρατηρείται πως νέες τελετουργίες κάνουν την εμφάνισή τους και επινοούνται άμεσα, όταν οι κοινωνικοί θεσμοί για τους οποίους έχουν σχεδιαστεί οι παλιές παραδόσεις αρχίζουν να θρυμματίζονται, κάτω από τις γρήγορες κοινωνικές αλλαγές που πραγματοποιούνται (Connerton 1989: 51).

[33]Ο Σηφάκης (1988) χρησιμοποιεί την «έξιν», τον όρο «habitus» με την ορολογία του Bourdieu, για να αποδώσει μια σχετικά μόνιμη κατάσταση ή διάθεση του σώματος ή/και της ψυχής, η οποία έχει προέλθει από τη συνεχή άσκηση των ίδιων λειτουργιών. «Όμοιοι αντικειμενικοί όροι ύπαρξης και συνθήκες ζωής έχουν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία όμοιων έξεων στα μέλη ενός κοινωνικού συνόλου. Και όσο διαρκούν μέσα στο χρόνο, ιστορικά, οι ίδιες συνθήκες ζωής, ο όμοιες έξεις γίνονται παραδόσεις, έθιμα, συλλογική αντίληψη και μνήμη, κοινές πεποιθήσεις και πρακτικές» (Σηφάκης 1988: 23).

Σε κάθε κοινωνία, διαπιστώνεται ότι επινοημένες συνήθειες διεκδικούν μια συνέχεια με ένα ιστορικό παρελθόν, οργανώνοντας τελετές και χτίζοντας νέες επαναλαμβανόμενες συνήθειες (Connerton 1989). Η επιθυμία να εξασφαλιστεί μια συνέχεια στη διαδοχή των γενεών αντιστοιχεί σε μια εσωτερική αναγκαιότητα (Hassoun 1996: 93). Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι «για το άτομο η συνείδηση του χρόνου είναι σε μεγάλο βαθμό συνυφασμένη με την αντίληψη της συνέχειας και συγκεκριμένα την εικόνα της συνέχειας που η κοινωνία δημιουργεί» (Connerton 1989: 12).

Ο Connerton (1989), ειδικότερα, αναφέρει για τις τελετουργίες ότι όλες σε ένα βαθμό χρειάζεται να δημιουργηθούν, με αποτέλεσμα τα στοιχεία που τις απαρτίζουν να ποικίλουν σε περιεχόμενο και σημασία κατά τη διάρκεια των χρόνων (Connerton 1989: 57). Οι τελετουργίες συνδέονται, επίσης, με την έκφραση, καθώς οι κοινωνίες μυούν τα άτομα σε μια επανάληψη που εκφράζεται με την έννοια του «εμείς», η οποία καθορίζεται με τις δράσεις και την ομιλία – γλωσσικές εκφράσεις. Οι τελετουργίες, επομένως, διακρίνουν το «εμείς» από τους άλλους μέσα από το λόγο που παράγουν, διατηρώντας έτσι και τη συνέχεια της κοινωνίας (πολιτικές μνήμης και λήθης)[34] (Connerton 1989: 59).

Σε αυτό το πλαίσιο, παρατηρούμε τη μνήμη να αντιπαραβάλλεται με τη λήθη - αμνησία και να δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στη σημασία των μνημείων και την προσπάθεια των ανθρώπων να διαμορφώσουν τη μνήμη τους, μέσω αυτών των ισχυρών τόπων μνήμης[35]. Ανάλογα με την ξεχωριστή ιστορία κάθε ομάδας, διαμορφώνονται διαφορετικά και οι μνημονικοί τόποι, που αφορούν στην αναπαραγωγή της ιδιαίτερης ταυτότητάς της (Βαρλάς 2003: 154, Halbwachs 1992).

Υπάρχει πάντα «μια λανθάνουσα μνήμη, που περνά στους ζωντανούς πόρους της κοινωνίας, έστω κι αν επιβιώνει ‘‘σιωπηλά και μέσα από τη σιωπή’’» (Μπουσχότεν

[34]Ο ίδιος αναφέρει ότι η πρόοδος της νεωτερικότητας (modernity), η οποία επηρεάζεται μέσω του καπιταλισμού, γεννά τις επινοημένες τελετουργίες (Connerton 1989: 64). Η τελετουργίες συνδέονται επίσης συχνά με τη θρησκευτική μνήμη και, όπως παρατηρείται στην Τουρκία, με την προσπάθεια εξάλειψης του χριστιανικού στοιχείου (βλ. για παράδειγμα μετατροπή εκκλησιών σε τζαμιά ή καταστροφές εκκλησιών κ.ο.κ.).

[35]Ο Foucault έχει αντιπαραβάλει το μνημείο έναντι της μαρτυρίας, αναφέροντας ότι «οι μαρτυρίες αποτελούν το άλλοθι της σύλληψης του ιστορικού χρόνου» ενώ «τα μνημεία από την άλλη συγκροτούν μια διαρκώς παρούσα υπενθύμιση της ασυνέχειας του ιστορικού χρόνου» (Δοξιάδης 2008: 192).

κ.α. 2008: 14). Η σχέση μνήμης και λήθης είναι φανερή και στα μνημεία, καθώς «τα μνημεία κρύβουν το παρελθόν στο βαθμό που μας κάνουν και να το θυμόμαστε». Η σχέση ανάμεσα στα μνημεία και τη λήθη είναι αμοιβαία. Ο φόβος της λήθης δημιουργεί μνημεία και η κατασκευή των μνημείων δημιουργεί λήθη (Connerton 2009: 29). Άρα το τι επιλέγεται συνειδητά ή ασυνείδητα να διατηρηθεί στη μνήμη είναι ανάλογο με τη διαδικασία της λήθης.

Ο Halbwachs αναφέρει για τη λήθη ότι οφείλεται στην εξαφάνιση των πλαισίων της συλλογικής μνήμης ή μέρους τους, καθώς σε αυτά εντοπίζεται η θέση των παρελθόντων γεγονότων, οπότε η προσοχή μας δεν μπορεί να προσηλωθεί σε αυτά ή προσηλώνεται αλλού. «Η λήθη όμως, ή η παραμόρφωση ορισμένων αναμνήσεών μας, οφείλεται επίσης στο γεγονός ότι τα πλαίσια αυτά αλλάζουν από τη μια περίοδο στην άλλη. Ανάλογα με τις περιστάσεις και τους χρόνους, η κοινωνία φαντάζεται το παρελθόν με διάφορους τρόπους» (Halbwachs 2013b: 315). Ουσιαστικά, το άτομο ανακαλεί τις αναμνήσεις του με τη βοήθεια των πλαισίων της κοινωνικής μνήμης και οι διάφορες ομάδες που συνθέτουν την κοινωνία μπορούν, ανά πάσα στιγμή, να ανασυγκροτήσουν το παρελθόν τους, συνήθως παραμορφώνοντάς το (ο.π.: 325).

Η λήθη είναι η απώλεια της ενθύμησης. Αυτό που ξεχνάμε δεν είναι τα γεγονότα όπως συμβαίνουν, αλλά την ενθύμηση των γεγονότων, την εντύπωση ότι παραμένουν στη μνήμη[36]. Το να θυμάται ή να ξεχνάει κανείς μοιάζει, σύμφωνα με τον Auge, με την εργασία ενός κηπουρού που επιλέγει και εκκαθαρίζει. «Οι μνήμες είναι σαν τα φυτά. Υπάρχουν εκείνα που πρέπει γρήγορα να εξαλειφθούν, για να βοηθήσουν τους άλλους βλαστούς να γίνουν λουλούδια. Εκείνα τα φυτά που πετυχαίνουν το σκοπό τους, […] έχουν κατά κάποιο τρόπο ξεχάσει τον εαυτό τους με σκοπό να μεταλλαχθούν. […] Με αυτήν την έννοια, το λουλούδι είναι η λήθη του σπόρου» (Auge 2004: 16-17). Ο ίδιος, αναφέρει για τη λήθη ότι τα άτομα ζουν διάφορες ιστορίες, οι οποίες αποτελούν «το φρούτο της μνήμης και της λήθης, μια ενέργεια συγκρότησης και ανασυγκρότησης, η οποία μεταφράζει την ένταση που ασκείται από την προσδοκία του μέλλοντος στην ερμηνεία του παρελθόντος»[37] (ο.π.: 39).

---

[36]Ο Connerton χρησιμοποιεί επίσης τον όρο πολιτισμική αμνησία (*cultural amnesia)* (Connerton 2009: 99).

[37]Ο Auge διακρίνει επίσης τρία είδη λήθης: το πρώτο περιλαμβάνει την ‘‘επιστροφή’’ (*return*), στόχος της οποίας είναι το άτομο να βρει ξανά ένα χαμένο παρελθόν ξεχνώντας το παρόν, με σκοπό να επανιδρύσει μια συνέχεια με το παλιότερο παρελθόν. Το δεύτερο είδος λήθης αναφέρεται στην

Γενικά, διαπιστώνεται ότι «ο κόσμος μας είναι ‘‘υπερμνημονικός’’ (hypermnestic)» (Connerton 2009: 147), καθώς η μνήμη έχει να κάνει σε μεγάλο βαθμό με το γενικό χαρακτήρα συγκεκριμένων εμπειριών[38] (ο.π.: 23) και συχνά διεισδύει στην πραγματικότητα με μη λεκτικούς τρόπους, οι οποίοι συντελούν στη διαιώνισή της. Τέτοιοι μη λεκτικοί τρόποι είναι οι συνήθειες (habits) (Connerton 1989: 21-22, Connerton 2009: 139-141).

Στις μέρες μας συναντάμε, επίσης, συχνά τη φράση «καθήκον να θυμόμαστε». Μάλιστα δεν είναι τυχαίος ο χρόνος που εμφανίζεται η στροφή στο παρελθόν και η ανάγκη ανάκλησης και ενίσχυσής του. Εξαρτάται από το κοινωνικό περιβάλλον και από τον κίνδυνο που ελλοχεύει να χαθεί το παρελθόν, ειδικά όταν χάνονται οι «φύλακες της μνήμης» (ηλικιωμένα άτομα που γνωρίζουν και λειτουργούν ως γέφυρες σύνδεσης παρόντος – παρελθόντος). Οι νεότερες γενιές συνηθίζουν να μετατρέπουν τους γηραιότερους σε «θεματοφύλακες της μνήμης», χρησιμοποιώντας τον όρο του Halbwachs (Halbwachs 2013b: 134), ενός παρελθόντος για το οποίο εκείνοι είναι οι κατάλληλοι να μιλήσουν[39]. Ο Halbwachs (2013) αναφέρει μάλιστα ότι «στο βαθμό που η μορφή ενός ηλικιωμένου συγγενή εμπλουτίζεται κατά κάποιον τρόπο από όλα μας έχει αποκαλύψει για μια περασμένη περίοδο και κοινωνία, ξεχωρίζει στη μνήμη μας όχι σαν μια κάπως ξεθωριασμένη φυσική παρουσία αλλά με το ανάγλυφο και το χρώμα μιας προσωπικότητας που βρίσκεται στο κέντρο ενός πίνακα, τον οποίο συνοψίζει και συμπυκνώνει» (Halbwachs 2013: 89).

Είναι γεγονός, ότι κάθε πολιτισμός συγκροτεί αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «συνεκτική δομή». Η συνεκτική δομή ενώνει από τη μια πλευρά τον

‘‘αβεβαιότητα’’ (*suspense*), της οποίας πρώτος στόχος είναι το άτομο να βρει το παρόν αποκόβοντάς το προσωρινά από το παρελθόν και το μέλλον, στο βαθμό που το τελευταίο είναι αναγνωρισμένο ως η επιστροφή στο παρελθόν. Το τρίτο είδος λήθης είναι η ‘‘εκκίνηση ή επανεκκίνηση’’ (*beginning - rebeginning*), η οποία στοχεύει στο να βρει το άτομο το μέλλον ξανά, ξεχνώντας το παρελθόν, ώστε να δημιουργήσει τις συνθήκες εκείνες για μια καινούρια αρχή (Auge 2004: 56-57).

[38]Στη μνήμη, έχει εστιάσει και η μελέτη της Σερεμετάκη (2008), σύμφωνα με τη οποία η μνήμη «είναι μια πολιτισμικά (δια)μεσολαβημένη υλική πρακτική που ενεργοποιείται από σωματικές πράξεις και συμπυκνωμένα από νόημα αντικείμενα» (Σερεμετάκη 2008: 46-47).

[39]Παρόμοιες παρατηρήσεις συναντά κανείς και στον Ζαϊμάκη (Ζαϊμάκης 2008b: 230-1) αλλά και στη Gregor, (Gregor 2017b: 215), με τη δεύτερη να αναφέρει ότι οι ηλικιωμένοι έχουν περισσότερο διαθέσιμο χρόνο και επιθυμούν να έχουν το ρόλο του «φορέα μετάδοσης πολιτισμού» στα εγγόνια τους.

άνθρωπο με τον συνάνθρωπό του και από την άλλη πλευρά ενώνει το χθες με το σήμερα. Συνδέει, επομένως, το άτομο με ένα «εμείς», που αναφέρεται σε έναν κοινό γνωστικό ορίζοντα και μια κοινή αυτοεικόνα που στηρίζεται, αφενός, στη δέσμευση σε κοινούς κανόνες και αξίες και, αφετέρου, στην ανάμνηση ενός κοινού παρελθόντος (Assmann 2017: 7-9). Στο πλαίσιο αυτό, σχηματίζονται και οι εκάστοτε μνήμες και ταυτότητες που επικαλούνται τα άτομα, ανάλογα με τις εμπειρίες και τη θέση τους εντός του κοινωνικού συνόλου.

Μνήμη και ταυτότητα

Η έννοια της ταυτότητας απαντάται συχνά στη βιβλιογραφία κοινωνικών - ανθρωπιστικών επιστημών και με την ταυτότητα έχουν ασχοληθεί, μεταξύ άλλων, από πολύ νωρίς μελετητές, όπως ο Abrams (1982), ο Hall (1990), ο Chambers (1994). Στη σχετική βιβλιογραφία, η ταυτότητα συνοδεύεται από διάφορα επίθετα, όπως συμβαίνει και με τη μνήμη και τα είδη της, καθώς τα έθιμα, οι παραδόσεις, οι αξίες, οι σχέσεις και οι ιστορίες για το παρελθόν διαμορφώνουν την ταυτότητά μας (McGrattan 2013: 28). Σύμφωνα με τον Abrams (1982), οι κοινωνίες εμφανίζουν συγκεκριμένες ταυτότητες, οι οποίες διαμορφώνονται τόσο από την ιστορική εξέλιξη των κοινωνιών όσο και από τις προφορικές ιστορίες των ατόμων που ζουν σε αυτές. Η διαδικασία διαμόρφωσης ταυτότητας εξαρτάται άμεσα από την κοινωνική δομή, με τις δύο να αποτελούν μια ενιαία διαδικασία κατασκευής (Abrams 1982: 262). Ο Hall (1990), έχοντας εστιάσει το ενδιαφέρον του στις στρατηγικές ταυτότητας, που αναπτύχθηκαν από μετανάστες από την Ασία και την Καραϊβική, έχει αναφέρει για την ταυτότητα ότι είναι πάντοτε υπό κατασκευή και «πρέπει να σκεφτούμε την ταυτότητα ως μια ‘παραγωγή’ που δεν είναι ποτέ ολοκληρωμένη, αλλά πάντα σε εξέλιξη και πάντα συνδεδεμένη με αναπαραστάσεις» (Hall 1990: 222).

Ο Hall (1990), ειδικότερα, κάνει λόγο για δύο διαφορετικούς τρόπους σκέψης σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα. Στην πρώτη θέση ορίζει την πολιτισμική ταυτότητα από την άποψη ενός κοινού πολιτισμού, όπου οι άνθρωποι μοιράζονται μία κοινή ιστορία και καταγωγή. Στα πλαίσια αυτού του ορισμού, οι πολιτισμικές μας ταυτότητες αντικατοπτρίζουν τις κοινές ιστορικές εμπειρίες και τους κοινούς πολιτισμικούς κώδικες, οι οποίοι μας εφοδιάζουν με συνεχή πλαίσια αναφοράς και νοήματος (Hall 1990: 223). Στη δεύτερη θέση αναγνωρίζει ότι υπάρχουν, επίσης,

σημαντικές διαφορές που συνιστούν «αυτό που πραγματικά είμαστε/ ό, τι έχουμε γίνει». Σε αυτό το πλαίσιο δεν μπορούμε να μιλάμε για μεγάλο διάστημα για μία εμπειρία και μία ταυτότητα. Η πολιτιστική ταυτότητα, με αυτή τη δεύτερη έννοια, ανήκει τόσο στο μέλλον όσο και στο παρελθόν, όμως, όπως καθετί ιστορικό υφίστανται συνεχή μετασχηματισμό και είναι αντικείμενο της ιστορίας, του πολιτισμού και της εξουσίας. «Η πολιτισμική ταυτότητα […] είναι ζήτημα τόσο του ‘‘γίγνεσθαι’’ όσο και του ‘‘είναι’’. Ανήκει τόσο στο μέλλον όσο και στο παρελθόν. Δεν είναι κάτι που ήδη υπάρχει, υπερβαίνοντας τον τόπο, το χρόνο, την ιστορία και την κουλτούρα. Οι πολιτισμικές ταυτότητες από κάπου προέρχονται, έχουν ιστορίες. Αλλά, όπως καθετί άλλο ιστορικό, υπόκεινται σε συνεχή σχηματισμό. Απέχοντας πολύ από το να είναι αιωνίως σταθεροποιημένες σε κάποιο ουσιαστικοποιημένο παρελθόν, υποβάλλονται στο συνεχές ‘‘παιχνίδι’’ της ιστορίας, της κουλτούρας και της εξουσίας. Απέχουν πολύ από το να θεμελιώνονται σε μια απλή ‘‘επανάκτηση’’ του παρελθόντος που περιμένει να ανακαλυφθεί οπότε θα εξασφαλίσει για μια αιωνιότητα την αίσθηση που έχουμε για τον εαυτό μας» (Hall 1990: 225). Σύμφωνα με τον ίδιο, «οι ταυτότητες είναι τα ονόματα που δίνουμε στους διάφορους τρόπους με τους οποίους τοποθετούμαστε και τοποθετούμε τους εαυτούς μας μέσα στις αφηγήσεις του παρελθόντος» (ο.π.: 225). Για τον ίδιο, η πολιτισμική ταυτότητα δεν είναι σταθερή και δεν μπορεί να σταθεί έξω από την ιστορία και την κουλτούρα, «οι πολιτισμικές ταυτότητες είναι τα σημεία ταυτοποίησης, τα μεταβλητά σημεία ταυτοποίησης ή συρραφής, τα οποία έχουν κατασκευαστεί στα πλαίσια των συζητήσεων της ιστορίας και του πολιτισμού» (ο.π. 226).

Ο Hall (2003) υποστηρίζει ακόμη ότι «οι παλιές ταυτότητες, που σταθεροποίησαν την κοινωνία για τόσο μεγάλο διάστημα, βρίσκονται σε παρακμή και δίνουν τη θέση τους σε νέες, κατακερματίζοντας τον σύγχρονο άνθρωπο ως ενιαίο υποκείμενο. Αυτή η αποκαλούμενη ‘‘κρίση ταυτότητας’’ θεωρείται μέρος μιας ευρύτερης διαδικασίας αλλαγής που αποδιοργανώνει τις κεντρικές δομές και τις διαδικασίες στις σύγχρονες κοινωνίες και υπονομεύει το πλαίσιο που έδινε στα άτομα μια σταθερή θεμελίωση στον κοινωνικό περίγυρο» (Hall 2003: 401). Τα πολιτιστικά πεδία, που μας έδιναν σταθερές συντεταγμένες ως κοινωνικά υποκείμενα, κατακερματίζονται και αυτοί οι μετασχηματισμοί μεταβάλλουν τις προσωπικές ταυτότητές μας, υπονομεύοντας την αίσθηση του εαυτού μας ως ολοκληρωμένου υποκειμένου (Hall 2003: 402). Η ταυτότητα, συνεπώς, ενσωματώνει το υποκείμενο στο πλαίσιο της δομής,

σταθεροποιεί τόσο τα υποκείμενα όσο και το πολιτιστικό περιβάλλον στο οποίο ζουν. «Το υποκείμενο, που ως πρόσφατα θεωρούνταν ότι είχε μια ενιαία και σταθερή ταυτότητα, κατακερματίζεται ολοένα και πιο πολύ, συντίθεται όχι από ενιαία αλλά από αρκετές ταυτότητες, πολλές φορές αντιφατικές και ανολοκλήρωτες […], αποκτά διαφορετικές ταυτότητες σε διαφορετικές εποχές: ταυτότητες που δεν ενοποιούνται γύρω από έναν συνεκτικό ‘‘εαυτό’’» (Hall 2003: 405).

Η Barna (2017), αναφερόμενη στη θεωρία του Henri Tajfel σχετικά για την κοινωνική ταυτότητα, επισημαίνει ότι η κοινωνική ταυτότητα ορίζεται ως «η επίγνωση ενός ατόμου ότι κατέχει την ιδιότητα του μέλους μιας συγκεκριμένης ομάδας, μαζί με τη συναισθηματική σημασία και την αξία της ιδιότητας αυτής για το άτομο». Η κοινωνική ταυτότητα, επομένως, επηρεάζει σε σημαντικό βαθμό τον τρόπο με τον οποίο το άτομο βλέπει τον εαυτό του και τους άλλους (Barna 2017: 103). Κατά την θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας ένα από τα βασικά κίνητρα του ατόμου είναι η ανύψωση της αυτοεκτίμησης του. Στην πραγματοποίηση αυτού του σκοπού βοηθάει η κοινωνική σύγκριση. Όπως αναφέρει η ίδια, η γνωστική βάση της κοινωνικής ταυτότητας παρέχεται από την κατηγοριοποίηση του εαυτού μας και των ατόμων που μας περιτριγυρίζουν. Αυτή η κατηγοριοποίηση μεταμορφώνει τα άτομα σε μέλη ομάδων, οι συμπεριφορές των οποίων σχετίζονται με τα εκάστοτε χαρακτηριστικά που συνδυάσουμε με συγκεκριμένες ομάδες[40] (Barna 2017: 104). Η ίδια, αναφέρεται ακόμη στους Roccas και Brewer, οι οποίοι τόνισαν ότι «οι διάφορες κοινωνικές ταυτότητες κάποιου ατόμου μπορούν να επηρεάσουν παράλληλα τους ποιους θεωρεί το εν λόγο άτομο ότι ανήκουν στην δική του ομάδα»[41] (Barna 2017: 107).

---

[40]Η συλλογική ομάδα μετατρέπει τα μέλη της σε κοινωνικά όντα, μέσα από διάφορα κανάλια, όπως η οικογένεια, το σχολείο, οι ομάδες συνομηλίκων, τα ΜΜΕ και μέσα από τα κανάλια αυτά περνάει στα μέλη της μηνύματα για το τι είδους συμπεριφορές θεωρεί αποδεκτές ή μη αποδεκτές (Gregor 2017b: 182).

[41]Παράλληλα με την κοινωνική ταυτότητα, η Barna αναφέρει τη θεωρία του Gordon για την αφομοίωση, την οποία ο ίδιος επεξεργάστηκε στην δεκαετία του 1960 και περιέγραψε τις φάσεις της αφομοίωσης της μειονότητας. (Οι τέσσερις πρώτες φάσεις που αναφέρονται είναι: πολιτιστική αφομοίωση, διαρθρωτική αφομοίωση, αύξηση μεικτών γάμων, ταυτιστική αφομοίωση) (Barna 2017: 109). «Όταν μια μειονοτική ομάδα ή μέλος αυτής δε διαφυλάσσει τη δική του πολιτιστική ταυτότητα, αλλά καλλιεργεί στενές σχέσεις με τα μέλη της πλειονότητας, γίνεται λόγος για αφομοίωση». (Barna 2017: 110).

Η ταυτότητα σχετίζεται με την αίσθηση του «εαυτού» και, είτε ένα άτομο είτε μια ομάδα (ή και οι δύο), διατηρείται με την πάροδο του χρόνου. Κάθε ταυτότητα είναι, σε διαφορετικό βαθμό, εύπλαστη, διαπραγματεύσιμη και ανοικτή προς αμφισβήτηση, με τη μνήμη να διαδραματίζει κεντρικό ρόλο σε όλες σχεδόν τις αντιλήψεις της ταυτότητας (Bell 2006: 5). Οι συλλογικές ταυτότητες είναι αποτέλεσμα του μύθου, της μνήμης και της πολιτικής (Bell 2006: 17). Η σχέση μεταξύ συλλογικής μνήμης και ταυτότητας είναι αμφίδρομη. Κάθε κοινωνία χρειάζεται την αντίστοιχη μνήμη για να μεταφέρει την εξέλιξή της στο χρόνο, η οποία δεν υφίσταται χωρίς την ενεργό κατασκευή του παρελθόντος για να υποστηριχθεί μια δεδομένη ταυτότητα (Bartelson 2006: 37). Για το σκοπό αυτό αναπτύχθηκαν μνημονικές τεχνικές, οι οποίες χρησιμοποιούνται στη διάδοση των αναμνήσεων (Bartelson 2006: 38).

Ο Assmann (2017) διακρίνει την ατομική από την προσωπική και τη συλλογική ταυτότητα. Ο ίδιος, ορίζει την ατομική ως τη «συγκροτημένη και εδραιωμένη στη συνείδηση του καθενός εικόνα αυτών των χαρακτηριστικών που τον διακρίνουν από όλους τους («σημαίνοντες») άλλους», την προσωπική ως την «προσωποποίηση όλων των ρόλων, ιδιοτήτων και προσόντων που αποκτά ο καθένας μέσω της ένταξής του σε συγκεκριμένες καταστάσεις του κοινωνικού ιστού» και τη συλλογική ως την «εικόνα που συγκροτεί μια ομάδα για τον εαυτό της και με την οποία ταυτίζονται τα μέλη της» (Assmann 2017: 177-179).

Είναι γεγονός ότι η συλλογική ταυτότητα μιας κοινότητας χρειάζεται σύμβολα και πρότυπα. Τα πρότυπα δημιουργούνται μέσα από διαδικασίες επιλεκτικής μνήμης, που μπορούν να αναγάγουν το πρόσκαιρο και μεμονωμένο συμβάν σε διαχρονική αξία (Χανιώτης 2017: xviii). Σύμφωνα με την Πασχαλούδη (2008), «επιλέγουμε από το παρελθόν μια εικόνα, ένα σύμβολο ή ένα γεγονός που ήδη έχει σημασία για το παρόν και μας καθορίζει. Διαφορετικά η υπενθύμισή του δεν θα είχε κανένα νόημα»[42] (Πασχαλούδη 2008: 273). Η επιλεκτικότητα της μνήμης μας συνδέεται, κατ'

[42]Όπως έχει επισημάνει ο Chambers (1994), δεν μπορούμε να εγκαταλείψουμε την προηγούμενη αίσθηση της γνώσης, της γλώσσας και της ταυτότητάς μας και να επιλέξουμε μια άλλη. Κάθε ένας μας κουβαλά μια ιδιότυπη κληρονομιά, η οποία δεν μπορεί απλά να αφαιρεθεί από την ιστορία, να ακυρωθεί. Ό,τι έχουμε κληρονομήσει (ως πολιτισμό, ως ιστορία, ως γλώσσα, ως παράδοση, ως έννοια της ταυτότητας) δεν μπορεί να καταστραφεί, μπορεί όμως να τεθεί υπό αμφισβήτηση ή να επανεγγραφεί. Κατά τη διάρκεια της ζωής μας, επομένως ιστορίες, γλώσσες και ταυτότητες συγχρωτίζονται κα αλληλεπιδρούν. Η αίσθηση της ύπαρξής μας, της ταυτότητας και της γλώσσας, η αίσθηση του «εγώ» διαμορφώνεται συνεχώς (Chambers 1994: 24).

επέκταση, με τη σύνθετη και κατασκευασμένη φύση των ταυτοτήτων μας. Όπως έχει αναφέρει ο Chambers (1994), αυτή η συνειδητοποίηση δίνει τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε στην ιστορία μας άλλες ιστορίες, με την ταυτότητά μας να σχηματίζεται «εν κινήσει», καθώς οι υποκειμενικές αφηγήσεις συναντούν τις αφηγήσεις της ιστορίας, της κουλτούρας (Chambers 1994: 25). Η Mitroiu (2015) αναφέρει σχετικά ότι η ταυτότητα συνδυάζει την άμεση με την έμμεση εμπειρία, τις προσωπικές μνήμες με εκείνες των άλλων μελών της κοινότητας, δεσμεύοντας έτσι την παρούσα πραγματικότητα με το παρελθόν, σε κοινωνικό, πολιτιστικό και πολιτικό πλαίσιο. (Mitroiu 2015:1). Οι προσωπικές μνήμες καταφέρνουν να επηρεάζουν τόσο το παρόν όσο και το παρελθόν, ένα παρελθόν που υπόκειται πάντοτε σε αλλαγές ανάλογα με τις αφηγήσεις των γεγονότων και του νοήματος που τους δίνεται από τα άτομα. Το παρελθόν, επομένως, βρίσκεται σε μια σταθερή κατάσταση μετασχηματισμού (Hodgkin, Radstone 2003b: 23), όπως συμβαίνει και με τη διαμόρφωση μνημών και ταυτοτήτων.

Η έννοια της ταυτότητας, σύμφωνα με τον Μάνο (2010), «αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους άτομα και ομάδες διαφοροποιούνται από άλλα άτομα και ομάδες στο πλαίσιο της ροής της κοινωνικής ζωής και της οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων. […] Οι σύγχρονες προσεγγίσεις στην κοινωνική θεωρία κατανοούν την ταυτότητα ως το αποτέλεσμα μιας σχεσιακής διαδικασίας, η οποία πραγματώνεται μέσα από την κοινωνική δράση ατομικών και συλλογικών υποκειμένων σε συγκεκριμένο θεσμικό πλαίσιο. […] Εξαρτώνται από το ιστορικό γίγνεσθαι και βρίσκονται σε διαδικασία συνεχούς αλλαγής» (Μάνος 2010: 153). Γίνεται αντιληπτό έτσι ότι η ταυτότητα είναι το αποτέλεσμα της διαδικασίας, η οποία καθορίζεται από την εύρεση και απόδοση κοινών χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων στα άτομα μιας ομάδας και από την εύρεση παράλληλα χαρακτηριστικών, που τη διαφοροποιούν από τις υπόλοιπες ομάδες. Κάθε άτομο και κάθε ομάδα διαμορφώνουν μια εικόνα για τον εαυτό τους αλλά και τους άλλους, ενώ συγχρόνως ταυτίζονται και οι ίδιοι με άλλους σε συλλογικό επίπεδο (Μάνος 2010: 155).

Είναι γεγονός ότι η μνήμη αποτελεί ένα μέσο, με το οποίο μπορούν να αμφισβητηθούν «επίσημες» εκδοχές του παρελθόντος. Μέσω της μνήμης, συγκεκριμένες εκδοχές ενός γεγονότος μπορεί, σε διάφορους χρόνους και για διάφορους λόγους, να προωθούνται, να αναδιαμορφώνονται ή να σιωπούν (Hodgkin, Radstone 2003: 5), ανάλογα με τους σκοπούς που υπάρχει επιθυμία να υπηρετηθούν.

Η ιστορική συνείδηση, κατ'επέκταση, είναι «ανοιχτή» στην αλλαγή, δεδομένου ότι πολιτικοί παράγοντες προσπαθούν συνεχώς να «εξουσιοδοτούν» το παρελθόν και να επιβάλλουν τις δικές τους αντιλήψεις στην κοινωνία με μια σειρά κανόνων, τροπών και αφηγήσεων που συνθέτουν στη συνέχεια τις παραδόσεις (McGrattan 2013: 33).

Ο Hobsbawm, ο οποίος έχει ασχοληθεί με τη δημιουργία επίσημων παραδόσεων τον 19ο αιώνα, έχει αναφέρει ότι «εντελώς νέα, ή παλιά αλλά δραματικά μετασχηματισμένα, περιβάλλοντα, κοινωνικές ομάδες και κοινωνικά συμφραζόμενα απαιτούσαν νέες επινοήσεις για να διασφαλίσουν ή να εκφράσουν κοινωνική συνοχή και ταυτότητα και να δομήσουν κοινωνικές σχέσεις» (Hobsbawm 2004b: 297). Με τον όρο «επινοημένη παράδοση», ο Hobsbawm (2004) αναφέρεται σε «ένα σύνολο πρακτικών οι οποίες συνήθως διέπονται, φανερά ή σιωπηρά, από αποδεκτούς κανόνες και με συμβολική ή τελετουργική φύση, και οι οποίες επιδιώκουν να ενσταλάξουν ορισμένες αξίες και κανόνες συμπεριφοράς μέσω επανάληψης, γεγονός που αυτόματα συνεπάγεται τη συνέχεια με το παρελθόν» (Hobsbawm 2004: 9-10).

Γενικά, η συλλογική μνήμη παρέχει ένα πλαίσιο, συνήθως μέσω και των εκάστοτε παραδόσεων, προκειμένου να κατανοήσουμε και να ερμηνεύσουμε το παρόν. Επομένως, η συλλογική μνήμη «έχει καθοριστική σημασία, αφού οι εθνικές ταυτότητες οικοδομούνται στη βάση τόσο των λίγο-πολύ κατασκευασμένων παραδόσεων και αναμνήσεων όσο και μιας λίγο-πολύ πραγματικής λήθης» (Fernandez 2005: 5). Η Passerini αναφέρει ότι «η δημόσια λήθη που επεκτείνεται και στην ιδιωτική σφαίρα δεν είναι δυνατόν να επιβληθεί χωρίς κάποιου είδους συναίνεση για τη σιωπή/λήθη από την πλευρά του υποκειμένου. […] Η αντιφατική μείξη μνήμης και λήθης επιτρέπει στη μνήμη να υπάρξει μέσα στη σιωπή και μέσω της σιωπής» (Αντωνίου 2013: 243). Η Μπουσχότεν, αντίστοιχα, αναφέρει ότι: «η λήθη είναι η άλλη όψη της μνήμης» (Μπουσχότεν κ.α. 2008: 12) και ο Foucault ότι «η μνήμη ενεργοποιείται συχνά ως αντίσταση σε μια επίσημη απαίτηση για λήθη» (Δαλκαβούκης 2008: 154).

Συνεπώς, από κάθε εποχή της ζωής μας διατηρούμε αναμνήσεις που αναπαράγονται αδιάκοπα, διαιωνίζοντας μέσα από αυτές την αίσθηση της ταυτότητάς μας (Halbwachs 2013b: 118). Εμφανίζονται έτσι ατομικές και συλλογικές ταυτότητες, που αναπαράγονται με τη βοήθεια της μνήμης, μέσω συνηθειών και παραδόσεων, ενισχύοντας ή λησμονώντας όψεις του παρελθόντος. Σύμφωνα με τον Λε Γκοφ (1998), εφόσον «είμαστε οι μνήμες μας», η μνήμη αποτελεί ένα ουσιαστικό στοιχείο

της ατομικής ή συλλογικής ταυτότητας, η αναζήτηση της οποίας συνιστά μια από τις θεμελιώδεις δραστηριότητες των ατόμων και των κοινωνιών του σήμερα (Λε Γκοφ 1998: 143).

Μέσω της μνήμης και της ταυτότητας επιτυγχάνεται η δημιουργία μιας πολιτιστικής κληρονομιάς, η οποία κατασκευάζεται από διαλογικές πρακτικές που είναι πολύπλοκες και αντιφατικές και παράγονται από αμφισβητήσεις και συγκρούσεις (Robertson και Hall 2007: 20). Η φυσιογνωμία ενός συγκεκριμένου τόπου μαρτυράει πολλά για την ιστορία των κατοίκων του. Σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από συνεχή κίνηση, η μνήμη είναι κρίσιμη για τον σχηματισμό τόσο προσωπικής όσο και τοπικής ταυτότητας. Είναι επίσης ζωτικής σημασίας για τη διαμόρφωση λόγων που αφορούν στη διατήρηση, την ανάπτυξη και τον τρόπο με τον οποίο ορίζεται και αντιπροσωπεύεται η κληρονομιά (Moore 2007: 96). Οι κοινωνικοί ψυχολόγοι συχνά ξεκινούσαν από την υπόθεση ότι οι άνθρωποι έχουν μια καθορισμένη ταυτότητα. Αντίθετα, οι αναλυτές λόγου και οι θεωρητικοί του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού υποστηρίζουν ότι η ταυτότητα δομείται με περισσότερο αποσμασματικό τρόπο και είναι πιο ευέλικτη, πολλαπλή και ασυνεχής (Wetherell 2005: 317).

Αν και η προσωπική ταυτότητα θεωρείται σχετικά στατική, η ταυτότητα του τόπου είναι πιο δυναμική, ιδιαίτερα στις πόλεις που βασίζονται στην καινοτομία και εξαρτώνται από την αλλαγή για επιβίωση (Moore 2007: 96). Στον σύγχρονο κόσμο, ο εθνικός πολιτισμός, μέσα στον οποίο γεννιόμαστε, είναι μια από τις κύριες πηγές της πολιτισμικής ταυτότητας (Hall 2003: 426). Η εθνική ταυτότητα διαμορφώνεται και μεταμορφώνεται στο πλαίσιο και σε σχέση με την αναπαράσταση[43] (Hall 2003: 427).

Είναι γεγονός ότι ο εθνικός πολιτισμός συντίθεται, όχι μόνο από πολιτιστικούς θεσμούς, αλλά από σύμβολα και αναπαραστάσεις. Είναι ένας λόγος-ένας τρόπος συγκρότησης εννοιών που επηρεάζει και οργανώνει τόσο τις ενέργειές μας όσο και τη

[43]Ο ίδιος, υποστηρίζει ότι οι εθνικές ταυτότητες απεικονίζουν την προσήλωση σε ιδιαίτερους τόπους, γεγονότα, σύμβολα, ιστορίες (Hall 2003: 445) και «όσο περισσότερο η κοινωνική ζωή μεσολαβείται από το παγκόσμιο μάρκετινγκ των στιλ, των τόπων και των εικόνων, από τα διεθνή ταξίδια και από τα παγκόσμια δίκτυα μέσων ενημέρωσης και συστήματα επικοινωνιών, τόσο οι ταυτότητες απομακρύνονται από τις συγκεκριμένες εποχές, τους συγκεκριμένους τόπους, τις ιστορίες και τις παραδόσεις, εμφανιζόμενες ως ‘‘κυμαινόμενες’’. Είμαστε αντιμέτωποι με μια σειρά από διαφορετικές ταυτότητες που η καθεμιά είναι ελκυστική για μας ή, μάλλον για διαφορετικά μέρη του εαυτού μας, και είναι διαθέσιμες να επιλέξουμε» (Hall 2003: 444).

δική μας έννοια για τον εαυτό μας. Οι εθνικοί πολιτισμοί συγκροτούν ταυτότητες, παράγοντας σημασίες γύρω από το «έθνος» με τις οποίες μπορούμε να ταυτιστούμε. Περιέχονται στις ιστορίες που λέγονται για αυτό, στις μνήμες που συνδέουν το παρόν με το παρελθόν και στις εικόνες που κατασκευάζονται για αυτό[44] (Hall 2003: 428).

Στη διαμόρφωση ταυτοτήτων σημαντική θέση έχει το κοινωνικό περιβάλλον και οι επιδράσεις που δέχονται τα άτομα που ζουν σε αυτό. Με το πέρασμα των χρόνων, οι μνήμες μετασχηματίζονται και, παράλληλα, τροποποιούνται οι ταυτότητες που προωθούνται από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες και υπόκεινται σε συνεχείς (ανα)κατασκευές.

Η παρούσα μελέτη επικεντρώνει στην έννοια της μνήμης και της ταυτότητας, έχοντας ως παράδειγμα την περίπτωση των Τουρκοκρητικών του Bodrum. Οι δύο βασικές θεωρητικές έννοιες συνδιαλέγονται, ειδικότερα, με την έννοια της «κρητικότητας», καθώς το ενδιαφέρον της διατριβής επικεντρώνεται στις μνήμες οι οποίες φιλτραρισμένες εμφανίζονται σε κάθε γενιά Τουρκοκρητικών αναφορικά με το κρητικό παρελθόν και ό,τι ορίζεται ως «κρητικό». Για το σκοπό αυτό, και εξυπηρετώντας τους κεντρικούς ερευνητικούς στόχους που τέθηκαν, στο θεωρητικό πλαίσιο περιλαμβάνεται και αξιοποιείται ένα σύνολο κοινωνιολογικών, ανθρωπολογικών και εθνογραφικών μελετών που σχετίζονται με την οπτική και τον τρόπο προσέγγισης της διατριβής σχετικά με τη μνήμη και την ταυτότητα. Έτσι, στην παρούσα μελέτη τα βασικά θεωρητικά σχήματα ανάλυσης είχαν ως αφετηρία τις εργασίες θεωρητικών, όπως ο Connerton και ο Halbwachs, αλλά και εκείνες του Hobsbawm όσον αφορά στην εξέταση του ζητήματος επινοημένων παραδόσεων στο Bodrum.

Ο Connerton και ο Hobsbawm έχουν ασχοληθεί στις έρευνές τους με δημόσιες, αναμνηστικές τελετές, που αναπαράγονται μέσω του κράτους και υιοθετούνται ως επίσημες πρακτικές διατήρησης του παρελθόντος. Στην παρούσα μελέτη περίπτωσης,

[44]Ο Hall (2003) αναφερόμενος στην ταυτότητα κάνει επίσης λόγο για την έννοια της «μεταφοράς», με την οποία περιγράφει τους σχηματισμούς εκείνων των ταυτοτήτων που τέμνουν και διαπερνούν τα φυσικά σύνορα και οι οποίες αποτελούνται από ανθρώπους που έχουν οριστικά διασκορπιστεί από τις πατρίδες τους, διατηρούν όμως στενούς δεσμούς με τον τόπο καταγωγής και τις παραδόσεις τους (Hall 2003: 454).

οι θέσεις του Connerton (1989, 2009), για τις πρακτικές μεταβίβασης της μνήμης και αντίστοιχα του Hobsbawm (2004), για τις επινοημένες παραδόσεις, υιοθετούνται στο βαθμό που εξετάζονται οι δημόσια αναπαραγόμενες παραδόσεις από τους απογόνους Τουρκοκρητικών ως επαναλαμβανόμενες στο πέρασμα των χρόνων.

Τα κείμενα του Halbwachs (1992, 2013, 2013b), για τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης, συνέβαλαν στην ανάλυση των κοινωνικών πλαισίων, που εντοπίζονται αντίστοιχα οι μνήμες των Τουρκοκρητικών στο παρόν. Ακόμη αξιοποιήθηκαν οι αναφορές του ίδιου ως προς τη σημασία των παιδικών αναμνήσεων, καθώς οι παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών ανακάλεσαν από αυτήν την ηλικία αναμνήσεις, που συνέδεσαν με την «κρητικότητα».

Για την έννοια της ταυτότητας, αξιοποιήθηκαν μελέτες, όπως του Abrams (1982), του Hall (1990), αλλά και η πιο πρόσφατη του Assmann (2017). Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τη θέση του Abrams (1982), η διαδικασία διαμόρφωσης ταυτότητας εξαρτάται άμεσα από την κοινωνική δομή. Σύμφωνα με τον Hall (1990, 2003), η ταυτότητα διαμορφώνεται μέσα από ασυνείδητες διεργασίες στο πέρασμα του χρόνου, αντί να είναι έμφυτη στη συνείδηση. Η ενότητα της ταυτότητας περιλαμβάνει κάτι από το χώρο της φαντασίας και της φαντασίωσης και παραμένει πάντα ατελής, βρίσκεται σε ένα αέναο γίγνεσθαι και τελεί συνεχώς ‘‘υπό διαμόρφωση’’ (Hall 2003: 421).

Ο Assmann (2017) έχει διακρίνει την ατομική από την προσωπική και τη συλλογική ταυτότητα, ενώ ο Chambers (1994) συνέδεσε την ταυτότητα με την «ιδιότυπη κληρονομιά» που κουβαλά ο καθένας μας. Όπως έγινε αντιληπτό, η σχέση μεταξύ συλλογικής μνήμης και ταυτότητας είναι αμφίδρομη. Κάθε κοινωνία χρησιμοποιεί τη μνήμη και δεν υφίσταται χωρίς την ενεργό κατασκευή του παρελθόντος (Bartelson 2006). Όπως διαφάνηκε, η ταυτότητα έχει άμεση σχέση με την αίσθηση του «εαυτού» και είναι ανοικτή προς αμφισβήτηση, με τη μνήμη να κατέχει σημαντικό ρόλο σε όλες σχεδόν τις αντιλήψεις της ταυτότητας (Bell 2006).

Συνοψίζοντας, έγινε φανερό ότι η αίσθηση της ταυτότητας διαμορφώνεται συνεχώς και ότι οι ταυτότητες αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Στο θεωρητικό πλαίσιο επιλέχτηκαν επιστημονικές εργασίες που έχουν ασχοληθεί με τα θεωρητικά ζητήματα της μνήμης και της ταυτότητας, τόσο στην Ελλάδα όσο και το εξωτερικό, και η ανάλυση του εθνογραφικού υλικού στηρίχτηκε στα παραπάνω θεωρητικά σχήματα.

ΔΕΥΤΕΡΟΓΕΝΕΙΣ ΠΗΓΕΣ

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, αξιοποιήθηκαν πληροφορίες από δευτερογενείς πηγές που, είτε υποδείχθηκαν από τους αφηγητές, είτε συγκεντρώθηκαν στα πλαίσια αναζήτησης υλικού. Οι δευτερογενείς πηγές περιλάμβαναν σχετικές έρευνες για την περιοχή, άρθρα εφημερίδων, βιβλία από ντόπιους συγγραφείς για το Bodrum ή βιογραφίες κατοίκων του[45]. Η εν λόγω βιβλιογραφία χρησιμοποιήθηκε κριτικά, ώστε να διαμορφωθεί μια εικόνα του χώρου τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης των ανταλλάξιμων στην περιοχή, μια περίοδο για την οποία δεν υπήρχε τρόπος, μέσω των συνεντεύξεων, να συγκεντρωθούν πρωτογενή στοιχεία.

Αρχικά, σημαντική πηγή πληροφοριών για τη δεκαετία του 1960 στο Bodrum, ήταν η έρευνα της Mansur (1972, 2015), από όπου αντλήθηκαν και πολλά στοιχεία αναφορικά με τους Τουρκοκρητικούς για εκείνη τη χρονική περίοδο[46]. Από τη μελέτη του Tanrıöver (2011), επίσης, χρησιμοποιήθηκαν πληροφορίες σχετικά με το κτίσιμο των σπιτιών στο Bodrum και, ειδικότερα, για τα σπίτια που βρίσκονται στη γειτονιά Kumbahçe, όπου κατοικούν οι Τουρκοκρητικοί.

Σύμφωνα με αυτές τις μελέτες, που αφορούν στην αρχιτεκτονική των σπιτιών[47], τα παλαιότερα σπίτια στο Bodrum ταξινομήθηκαν σε 3 τύπους (Βλ. εικόνες 6-9 στο Παράρτημα):

α) *Sakız Tipi* (νησιώτικος τύπος και ακριβέστερα χιώτικος τύπος)

β) *Musandıralı* (με υπεριψωμένο επίπεδο, ημιώροφο)

γ) *Kule* (κάστρο)

---

[45]Βλ. ενδεικτικά: Aysel 2003, Bektaş 1983, Diler 2007, Tanrıöver 2011, Koparanoğlu 2006, Mansur 2015.

[46]Η Mansur (1972), κατά την επιτόπια έρευνά της στο Bodrum το διάστημα 1967-68, διαπίστωσε ότι στο χώρο διακρίνονταν δύο κοινωνικές ομάδες: οι ντόπιοι και οι Κρητικοί. Μεταξύ των Κρητικών στη συνέχεια υπήρχε διάκριση ανάμεσα σε εκείνους που έφτασαν το 1897, όταν εγκατέλειψαν την Κρήτη εξαιτίας των επαναστάσεων, και σε εκείνους που έφτασαν μετά το 1923, με την Ανταλλαγή. Η ίδια επισημαίνει πως τα πιο πλούσια και σεβαστά μέλη της κρητικής κοινότητας ήταν εκείνα που έφτασαν από το 1897 μέχρι το τέλος του Α' παγκοσμίου Πολέμου (Mansur 2015: 28, 1972: 7). Αργότερα, θα λέγαμε ότι προστέθηκε και μια τρίτη ομάδα, εκείνων που παρέμειναν στα νησιά και ήρθαν αρκετά χρόνια μετά την Ανταλλαγή στο Bodrum, συχνά έπειτα από γάμο με κάτοικο της πόλης.

[47]Βλ. Aysel 2003, Bektaş 1983, Diler 2007, Tanrıöver 2011.

Συνολικά, σε αυτούς τους 3 τύπους καταγράφηκαν 474 σπίτια σε όλη την πόλη του Bodrum, από τα οποία τα μισά περίπου (235) ήταν στο Kumbahçe Mahallesi[48] (Diler 2007: 35-37, 47-54). Φτιαγμένα όλα με τα ίδια υλικά, διέφεραν ως προς τη διαρρύθμιση του χώρου τους.

Πιο αναλυτικά, ο τύπος σπιτιού με την ονομασία Kule Ev ήταν ο παλιότερος, με τα πρώτα σπίτια αυτού του στυλ να κτίστηκαν γύρω στο 1600, για προστασία από την πειρατεία και τη ληστεία. (Tanrıöver 2011: 82). Τα κτίσματα αυτά είχαν τετράγωνο σχέδιο και ονομάστηκαν από τους ντόπιους ‘‘κάστρα’’, επειδή ήταν κτισμένα σε ψηλότερα σημεία σε σχέση με τα υπόλοιπα. Η πρόσβαση στην είσοδό τους γινόταν με κινητή γέφυρα, που λειτουργούσε χειροκίνητα. Η είσοδος είχε πάντα αντίθετο προσανατολισμό (σε σχέση με το πού βρισκόταν η θάλασσα), με σκοπό την προστασία από θαλάσσιες επιθέσεις. Στο Kule Ev η τουαλέτα ή αποθήκη βρίσκονταν εντός του σπιτιού, σε αντίθεση με των άλλων δύο τύπων σπίτια (Aysel 2003: 25, Tanrıöver 2011: 83).

Ο τύπος Musandıralı κατοικήθηκε κυρίως από αγρότες. Το σπίτι είχε δύο επίπεδα, το χαμηλότερο σπίτι (Alt Ev) και το ανώτερο σπίτι (Üst Ev). Στο κατώτερο τμήμα υπήρχε η είσοδος και η κουζίνα με το φούρνο και στο ανώτερο τα υπνοδωμάτια. Οι σκάλες, που ένωναν τα επίπεδα του σπιτιού, χρησίμευαν ως αποθηκευτικοί χώροι (Tanrıöver 2011: 83-4).

Τα σπίτια σε Sakız Tipi είχαν δύο ίδια επίπεδα και διαστάσεις παρόμοιες με εκείνες των Musandıralı. Η είσοδος ήταν προσανατολισμένη στα ανατολικά, για να ωφελείται από τον πρωινό ήλιο και να είναι λιγότερο εκτεθειμένη στον αέρα, που ερχόταν από τη θάλασσα. Την είσοδο σε αυτόν τον τύπο σπιτιού κάλυπτε μια προεξοχή. Στο κάτω επίπεδο υπήρχαν δύο δωμάτια για τις βασικές ανάγκες της οικογένειας. Στο ίδιο επίπεδο βρισκόταν η κουζίνα και ο φούρνος. Στο πάνω επίπεδο η επίπλωση ήταν καλύτερη. Τους καλοκαιρινούς μήνες, οι οικογένειες συχνά έμεναν στους κήπους των σπιτιών, γι’ αυτό και οι αυλές ήταν εφοδιασμένες με φούρνο και πηγάδι, πέργκολες και φυτά για σκιά και ήταν κλεισμένες με ψηλούς τοίχους για προστασία από τα ξένα βλέμματα[49] (Tanrıöver 2011: 85).

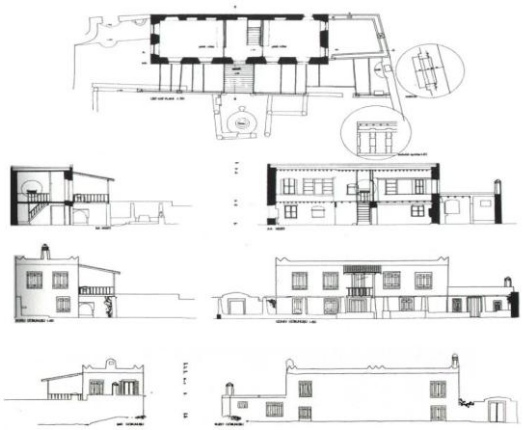
---

[48]Η εκτίμηση του αριθμού των σπιτιών του Kumbahçe Mahallesi έγινε κατά προσέγγιση με βάση τη λίστα και τις διευθύνσεις των σπιτιών που παρατίθεται στο βιβλίο: «Muğla Kültür envanteri- 1. Bodrum Kent Sit. Halikarnassos» 2007, Diler A. (επιμ.).

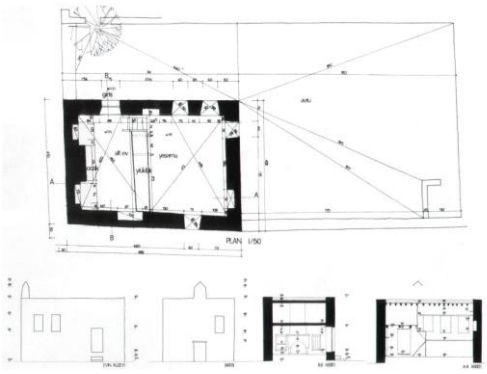
[49]Παρόμοιες περιγραφές των σπιτιών στην κρητική γειτονιά δίνει και η Mansur 2015: 172-3.

Τα σχέδια που ακολουθούν, όπως παρουσιάζονται από τον Tanrıöver (2011)[50], μπορούν να δώσουν μια σχηματική απεικόνιση των τριών τύπων:

1.Sakız Ev

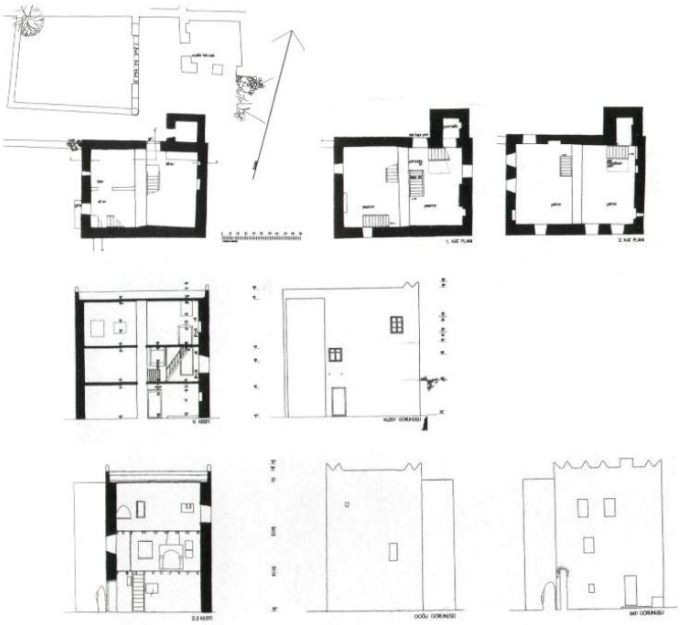


2.Musandıralı Ev



3.Kule Ev

[50]Για σχεδιαγράμματα και φωτογραφίες σπιτιών βλ. και Bektaş 1983: 77-94.

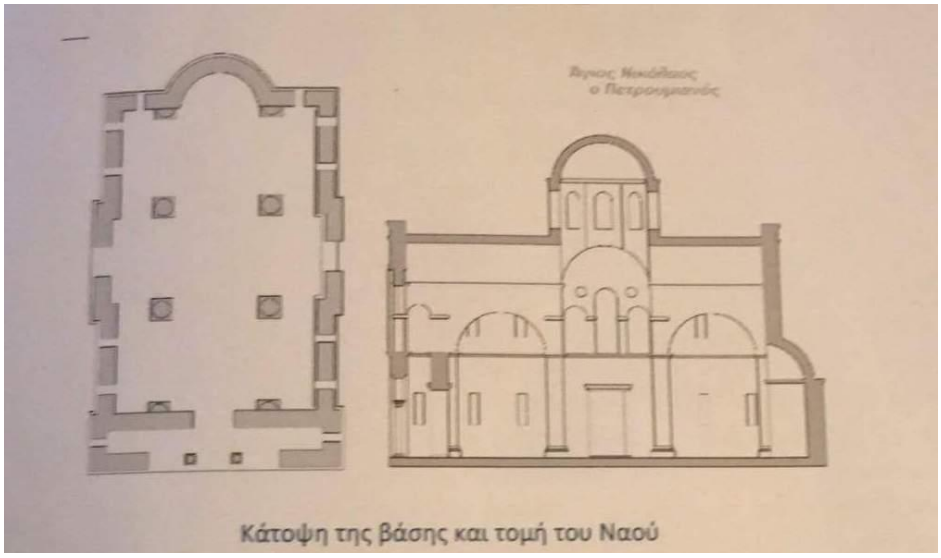


(Πηγή: Tanrıöver 2011: 84-6)

Όπως διαπιστώθηκε, μέχρι και την τουριστική ‘‘έκρηξη’’ που συνέβη στο Bodrum τη δεκαετία του 1960, ο τρόπος κτισίματος των σπιτιών γινόταν σύμφωνα με τις ανάγκες της οικογένειας και «σημαντικό κριτήριο στη θέση και το σχέδιο του σπιτιού ήταν η παράδοση του σεβασμού προς τους γείτονες. […] Με σκοπό να μη βλέπουν ο ένας τον άλλο και να μην κλείνουν τον ήλιο, τον αέρα και τη θέα των γειτόνων»[51] (Tanrıöver 2011: 83).

Από τις δευτερογενείς πηγές αντλήθηκαν, επίσης, στοιχεία που αφορούν στα ερείπια της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου, η οποία βρισκόταν στην ίδια γειτονιά. Μελετώντας το χώρο, ήταν φανεροί οι μετασχηματισμοί του και οι ενέργειες «εκκαθάρισης» από χριστιανικά στοιχεία του παρελθόντος. Σε αυτό το πλαίσιο, αναζητήθηκαν πληροφορίες για την ύπαρξη, αλλά και την κατεδάφιση του ναού. Πιο συγκεκριμένα, από τη βιβλιογραφία διαπιστώνεται ότι ο ναός ήταν πετρόκτιστος, είχε σχήμα βυζαντινό και ήταν σταυροειδής με τρούλο. Στο εσωτερικό του υπήρχαν έξι κτιστές πέτρινες κολώνες, τρεις σε κάθε πλευρά. Στον επάνω όροφο, ο ναός είχε γυναικωνίτη με ξύλινο καφασωτό και διέθετε «ωραίο δεσποτικό θρόνο με στολίσματα ξύλινα και άμβωνα με περιστέρι και ένα θαυμάσιο ξύλινο τέμπλο» (Τριανταφύλλου 2018: 69).

[51]Παλιότερα, αρκετά σπίτια διέθεταν περιστοιχισμένη αυλή και πηγάδι, για να καλύπτονται οι ανάγκες της οικογένειας σε λαχανικά και νερό. (Για την περιγραφή των σπιτιών στην κρητική γειτονιά τη δεκαετία του 1960 βλ. Mansur 2015: 37, 172).



(Πηγή: Τριανταφύλλου 2018: 70)

Μια ακόμα πηγή, από την οποία αντλήθηκαν σχετικές με το ναό πληροφορίες, ήταν η εφημερίδα *«Αλικαρνασσός»*. Την εφημερίδα εξέδιδε τη δεκαετία του 1950 ο Μικρασιάτης Απόστολος Μουζουράκης. Στο φύλλο 14, της 20^{ης} Απριλίου 1954, γινόταν αναφορά στην εκκλησία του Αγίου Νικολάου, μέσω του ενυπόγραφου άρθρου του Μικρασιάτη Σπ. Χατζηλάου με τίτλο: *«Πρόσφατες αναμνήσεις από την πατρίδα»*. Στο άρθρο, ο ίδιος αναφερόταν στο ταξίδι που πραγματοποίησε στο Bodrum εκείνη την εποχή και στην τότε κατάσταση της εκκλησίας:

> *«ρίγη συγκλονίζουν το κορμί μου, όταν αντικρύζω την καταστροφή του ιστορικού μας καθεδρικού ναού του Αγίου Νικολάου, του οποίου έχουν κατεδαφισθή ο περίβολος και το εντός αυτού σπιτάκι και έχουν καταστραφή αι θύραι, τα παράθυρα και πάντα τα εντός αυτού ιερά προσκυνήματα» (Αλικαρνασσός*, φ.14/20.04.1954: 3-4).

Στο ίδιο άρθρο, σχολιαζόταν η χρήση του ναού ως αποθήκη*: «Η εκκλησία μας χρησιμοποιείται τώρα ως αποθήκη πετρελαίου, καθώς μου είπαν»* (*Αλικαρνασσός*, φ.14/20.04.1954: 3-4). Διαφορετικές χρήσεις του ναού επισημαίνονται και από τον Τριανταφύλλου (2018): «Αποθήκη, σινεμά, ΔΕΗ, θέατρο, λιμεναρχείο, καραβομαραγκούδικο και τέλος ως Κέντρο Λαϊκής Επιμόρφωσης» (Τριανταφύλλου 2018: 74). Οι Oran - Görgün (2009) αναφέρουν ότι η εκκλησία κατεδαφίστηκε το 1969, με εντολή πολιτικών προσώπων από την Άγκυρα, όταν το κτίριο αγοράστηκε από το Υπουργείο Χωρικών Υποθέσεων (Oran – Görgün 2009: 77). Η κατεδάφιση της εκκλησίας, τη συγκεκριμένη δεκαετία, υπολογίζεται ως πιθανό αποτέλεσμα του

γενικότερου μετασχηματισμού του χώρου και της τάσης διαμόρφωσης ενός νέου τοπίου.

Για της ανάγκες συλλογής υλικού, αξιοποιήθηκε, ακόμη, βιβλιογραφία που περιείχε αναφορές και φωτογραφίες Τουρκοκρητικών πρώτης γενιάς, αλλά και πληροφορίες για τις οικογένειές τους. Οι φωτογραφίες βρίσκονταν σε σχετικά με το Bodrum βιβλία, όπως εκείνο της Koparanoğlu (2006). Σε αυτό, υπάρχουν εκτενή, παραποιημένα (με διορθώσεις η/και προσθήκες) αποσπάσματα από αφηγήσεις Τουρκοκρητικών, τα οποία παραπέμπουν σε αφηγηματικό δοκίμιο. Η συγγραφέας παραθέτει φωτογραφίες Τουρκοκρητικών, συμπληρωματικά με στοιχεία των οικογενειακών μνημών που παρουσιάζει. Ειδικότερα, στο τέλος του βιβλίου της περιέχονται ασπρόμαυρες φωτογραφίες προσώπων, σε πορτρέτα ή σε παρέες, με τα παιδιά ή τους/τις συζύγους και συνοδεύονται από τα ονόματα των προσώπων που απεικονίζονται. Αρκετές από τις φωτογραφίες, επίσης, αποτυπώνουν τα άτομα κατά την εργασία τους στη θάλασσα[52] (Koparanoğlu 2006). Το συγκεκριμένο βιβλίο υποδείχθηκε από απογόνους Τουρκοκρητικών ως άξιο ανάγνωσης, μιας και αποτέλεσε για τους ίδιους πηγή γνώσεων για το παρελθόν και την κοινωνική ζωή στο Bodrum.

Επίσης, βιογραφίες Τουρκοκρητικών, που εντοπίστηκαν στη νεότερη τοπική βιβλιογραφία του Bodrum, ήταν, αρχικά, το βιβλίο των Oran - Görgün (2009) για τη βιογραφία του Τουρκοκρητικού Mehmet Özgüreli, γνωστού στο Bodrum με το παρατσούκλι Dalavera Memet. Ο ίδιος δεν έφτασε στο Bodrum από την Κρήτη με την Ανταλλαγή, αλλά από τη Ρόδο, όπου είχε εγκατασταθεί μετά τη φυγή του από την

[52]Η ίδια αναφέρεται, επίσης, σε «κρητικά» φαγητά μαζί με τις συνταγές τους στα τουρκικά:

Giritli usulü balık çorbası/ ψαρόσουπα, Sirkeli balık/ ψάρι ψημένο στο ξύδι, Kerevizli balık/ ψάρι με σέλινο, Papa yahni/ γιαχνί, Yoğurtlu köfte/ κεφτέδες με γιαούρτι, Giritli usulü karnabahar yemeği/ κουνουπίδι, Yoğurtlu et/ κρέας με γιαούρτι, Sıra-arapçası-rezine yemeği/ μαυρομάτικα φασόλια, Hindibağ salatası/ ραδίκια σαλάτα, Sirkeli taze bakla/ κουκιά, Bamyalı omlet/ μπάμιες ομελέτα, Kabak çiçeği dolması/ ντολμάδες με κολοκυθοανθούς, Lor pide-mizihropita/ μυζηθρόπιτες, Giritli helvası, Giritli usulü un kurabiyesi, Mayalı halka-kuluraça/ κουλουράκια, Lor lokması, Şilofta/ Σιλόφτα, Domates reçeli/ γλυκό κουταλιού ντοματάκι, Mandalin çiçeği reçeli/ γλυκό κουταλιού μανταρίνι* (Koparanoğlu 2006: 437-451).

*η μετάφραση των φαγητών προστέθηκε για τις ανάγκες της διατριβής

Κρήτη. Το βιβλίο αποτελεί ουσιαστικά την απομαγνητοφωνημένη συνέντευξη του ίδιου στην τοπική διάλεκτο Bodrumca (Μποντρουμιανά)[53].

> «Έχω διαβάσει πολλά βιβλία. Δε θυμάμαι ονόματα, όμως και τα βιβλία για το Bodrum γράφουν πάντα για τους Κρητικούς. Όταν διαβάζω για τη δική μου κουλτούρα χαίρομαι» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

> «Διαβάζω βιβλία για την Κρήτη, για την Ανταλλαγή. […] Διάβασα βιβλία γιατί η μητέρα μου δε μιλούσε. […] Μια φίλη έχει γράψει βιβλία. Στο'Karşı Kıyılardan Bodrum'a' έχει τη δική μου ιστορία., αλλά την αφηγήθηκε διαφορετικά» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Για ανάγνωση προτάθηκαν και σύγχρονα λογοτεχνικά κείμενα, που έχουν μεταφραστεί και στα ελληνικά, όπως τα βιβλία της Altınsay (2008) και του Yorulmaz (2005)[54]. Το βιβλίο της Altınsay με τίτλο *«Κρήτη μου»* (τουρκικά: Kritimu, Giritim Benim) παρουσιάζει τα δραματικά ιστορικά γεγονότα της περιόδου, μέσα από την προσωπική ιστορία ενός Τουρκοκρητικού. Από το οπισθόφυλλο του βιβλίου: *«Ο Ιμπραήμ Γιαρμακαμάκης θα δει τον κόσμο να αλλάζει δραματικά. Ταραχές, εξεγέρσεις, Βαλκανικοί πόλεμοι και ανταλλαγές πληθυσμών. Ο πόνος του ξεριζωμού, της προσφυγιάς και του θανάτου. Η προσωπική του ιστορία θα παρασυρθεί στη δίνη των καιρών. Ερωτευμένος με την όμορφη Τζεμιλέ, θα την παντρευτεί και θα τη χάσει στη γέννα της κόρης τους. Η ζωή του θα ανατραπεί. Κάτι όμως θα τον πονάει το ίδιο όσα χρόνια κι αν περάσουν: ''Αυτή η γη δεν είναι και δική μας; Ποιος είναι περισσότερο Κρητικός;''*

»Κρήτη, 1898. Χανιά. Χριστιανοί και Κρήτες μουσουλμάνοι ζουν αδελφωμένοι την κοινή τους μοίρα: ίδια όνειρα, ίδιοι καημοί, ίδια χωρατά στα κρητικά. Ανυποψίαστοι για την περιπέτεια που τους περιμένει. Τα νέα φτάνουν συγκεχυμένα: ο οθωμανικός και ο ελληνικός στρατός θα αποσυρθούν από την Κρήτη, ο διοικητής θα εκλέγεται από τις Προστάτιδες Δυνάμεις. Οι χριστιανοί συζητούν για την ένωση της Κρήτης με την

---

[53]Στα πλαίσια της έρευνας, το βιβλίο δεν μπόρεσε να αξιοποιηθεί σε μεγάλο βαθμό, λόγω της δυσκολίας ανάγνωσής του στην τοπική διάλεκτο.

[54]Ο Ahmet Yorulmaz γεννήθηκε στο Αϊβαλί το έτος 1932. Και οι δυο γονείς του είχαν γεννηθεί στα Χανιά, απ' όπου έφυγαν με την Ανταλλαγή Πληθυσμών το 1924. Ήταν άριστος γνώστης της ελληνικής γλώσσας και του Κρητικού τοπικού ιδιώματος. Το βιβλίο ήταν εξαντλημένο από τον εκδότη και δεν υπήρχε δυνατότητα ανάγνωσής του.

Ελλάδα. Οι Κρήτες μουσουλμάνοι αναρωτιούνται τι περιμένουν στην Ισταμπούλ για να βάλουν τάξη στο χάος».

Στο βιβλίο του Yorulmaz *«Τα παιδιά του πολέμου. Από την Κρήτη στο Αϊβαλί»* (Τουρκικά: Savaşın Çocukları), ήρωας του έργου είναι ο Αϊνάκης Χασάν, ένας νεαρός Τουρκοκρητικός, πάμπτωχος, που προσπαθεί να αναρριχηθεί στα σκαλοπάτια της ζωής. Ο ίδιος, βρίσκει προστασία και καθοδήγηση από ένα Ρωμιό Κωνσταντινουπολίτη, ο οποίος του παραστέκεται ως τις τελευταίες μέρες του στην Κρήτη. Από την παρουσίαση στο οπισθόφυλλο του βιβλίου: *«"Τα παιδιά του πολέμου" είναι ένα έργο που περιγράφει και αναλύει το αιώνιο δράμα της προσφυγιάς. Το δράμα του είναι ίδιο παντού και πάντοτε. Το κυρίως θέμα του έργου περιστρέφεται γύρω από το δράμα των Τουρκοκρητικών στην Κρήτη, που παριστάνεται από τη δική τους οπτική γωνία. Όμως το μεγάλο προσόν του βιβλίου είναι ότι, παρά τον έντονο συναισθηματισμό που το χαρακτηρίζει, απουσιάζει ο φανατισμός. Και όχι μόνον αυτό αλλά μέσα από τις σελίδες του αναδεικνύονται με τον καλύτερο τρόπο οι γόνιμοι καρποί της ελληνοτουρκικής συνύπαρξης. (. . .)»*

Και τα δύο βιβλία χαρακτηρίζονται από έντονο συναισθηματισμό. Από το χρόνο έκδοσής τους μαρτυρείται το πρόσφατο ενδιαφέρον για τις μνήμες των προσφύγων στην Τουρκία. Όπως έχει αναφέρει ο Yıldırım (2006), οι Τούρκοι πρόσφυγες δεν προσπάθησαν να καταθέσουν γραπτώς περιγραφές των εμπειριών τους, τις δικές τους ιστορίες. Αυτό έγινε αργότερα και από μη τουρκοκρητικούς ερευνητές-συγγραφείς. «Η ανακάλυψη της Ανταλλαγής ως ξεχωριστού αντικειμένου ιστορικής έρευνας έλαβε χώρα ως τμήμα αυτών των επαναστατικών τάσεων όταν η εξουσία του έθνους – κράτους άρχισε να αμφισβητείται στην Τουρκία» (Yıldırım 2006: 89, 91).

ΣΤΟΧΟΙ ΚΑΙ ΦΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Αντικείμενο της διατριβής αποτελεί η μελέτη ενός πληθυσμού, ο οποίος διαμένει εκτός των εθνικών ορίων της Ελλάδας. Η έρευνα πεδίου, στο υλικό της οποίας βασίζεται η παρούσα εργασία, πραγματοποιήθηκε στο Bodrum, μια τουριστική πόλη στα παράλια της Τουρκίας, με πληθυσμό περίπου 37.800 κατοίκους[55]. Η επιτόπια έρευνα διήρκησε συνολικά επτά μήνες από τον Ιούνιο του 2013 μέχρι το Φεβρουάριο

[55]http://population.city/turkey/bodrum/ (Πρόσβαση 07/07/19).

του 2016. Αναπτύχθηκε σε τέσσερις φάσεις. Η πρώτη φάση είχε διάρκεια τρεις μήνες (από τον Ιούνιο μέχρι τον Αύγουστο του 2013), η δεύτερη επτά ημέρες (Δεκέμβριος 2014), η τρίτη είχε διάρκεια τρισήμισι μήνες (από τον Ιούνιο έως τον Σεπτέμβριο του 2015) και η τέταρτη ήταν διάρκειας επτά ημερών. Η τέταρτη φάση έγινε με αφορμή την πρόσκληση από τον *«Turgut Reis Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Derneği»* (Σύλλογος Έρευνας Ιστορίας, Πολιτισμού και Τέχνης», συντομογραφία TAKSAD), για συμμετοχή σε εκδήλωση με θέμα την Ανταλλαγή (Φεβρουάριος 2016). Επιτόπια έρευνα πραγματοποιήθηκε και στο Ηράκλειο Κρήτης τον Οκτώβριο του 2013, κατά τη διάρκεια τουριστικής επίσκεψης Τουρκοκρητικών του Bodrum, που διήρκησε επτά ημέρες[56].

Οι ερευνητικές δραστηριότητες σε κάθε φάση της έρευνας πεδίου επικεντρώθηκαν κυρίως γύρω από δύο τομείς εργασίας: Διεξαγωγή ημιδομημένων αφηγηματικών συνεντεύξεων ή/και ελεύθερων συζητήσεων με δεύτερης, τρίτης και τέταρτης γενιάς Τουρκοκρητικούς και συγκέντρωση εθνογραφικών παρατηρήσεων μέσω της μεθόδου της επιτόπιας συμμετοχικής παρατήρησης και έρευνας. Επίσης, πραγματοποιήθηκε μελέτη εθνογραφικών ντοκιμαντέρ και εικονικών κοινοτήτων Τουρκοκρητών, που αφορούν στο Bodrum και αναλύονται ξεχωριστά στο τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής.

Η έρευνα ξεκίνησε βασιζόμενη σε ερευνητικές προτάσεις, που αφορούσαν γενικά στο ζήτημα των προσφύγων και πήραν μια πιο οριστική μορφή κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας, με βάση όσα προσέθετε το εμπειρικό υλικό. Τελικά, οι κεντρικοί ερευνητικοί στόχοι μπορούν να συνοψιστούν ως εξής:

1) Αναζήτηση των βασικών χαρακτηριστικών της κοινωνικής ομάδας των Τουρκοκρητικών.
2) Διερεύνηση του χώρου και των βασικών δικτύων κοινωνικών σχέσεων που συγκροτούν το περιβάλλον της εν λόγω ομάδας.
3) Διερεύνηση και ανάδειξη των πολιτισμικών πρακτικών (φαγητό, τραγούδι κλπ) στις οποίες συγκροτούνται η μνήμη και η κρητική ταυτότητα.
4) Αναζήτηση των τρόπων που η κρητική προσφυγική καταγωγή εμφανίζεται στις παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών και των σκοπών που εξυπηρετεί η «κρητικότητα».

[56]Όλες οι φάσεις της επιτόπιας έρευνας αναλύονται διεξοδικά στη συνέχεια.

Στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας συγκεντρώθηκε υλικό από 32 ημιδομημένες συνεντεύξεις και ελεύθερες συζητήσεις. Τον Οκτώβριο του 2013, μια ομάδα 17 ατόμων (7 άντρες, 10 γυναίκες) επισκέφθηκε για μερικές ημέρες (στα πλαίσια τουριστικών διακοπών) την Κρήτη και συγκεκριμένα τις μεγαλύτερες πόλεις του νησιού. Η πλειονότητα ήταν Τουρκοκρητικοί άνω των 60 ετών[57], συνοδευόμενοι από τις συζύγους τους και ορισμένοι ήταν άτομα με τα οποία είχαν πραγματοποιηθεί συνεντεύξεις στο Bodrum κατά την πρώτη φάση της έρευνας[58]. Το διάστημα της παραμονής τους στην Κρήτη δεν πραγματοποιήθηκαν συνεντεύξεις, αλλά συγκεντρώθηκε νέο υλικό από συμμετοχική παρατήρηση στις επισκέψεις των τόπων καταγωγής, με χαρακτηριστικό παράδειγμα το χωριό Μαλάδες, που βρίσκεται λίγο έξω από την πόλη του Ηρακλείου.

Η επιτόπια έρευνα ξεκίνησε με το πρώτο ταξίδι στο Bodrum τον Ιούνιο του 2013. Το δεύτερο ταξίδι, διάρκειας μιας εβδομάδας, πραγματοποιήθηκε το Δεκέμβριο του 2014 με αφορμή την πρόσκληση από Τουρκοκρητικούς για την «κρητική βραδιά» που διοργάνωναν. Κατά τη διάρκεια του ταξιδιού, η διαμονή ήταν στο σπίτι Τουρκοκρητικιάς που οργάνωνε την εκδήλωση, με συνέπεια τόσο ο ιδιωτικός χώρος της ίδιας όσο και οι δράσεις της για την προετοιμασία της κρητικής βραδιάς να αποτελέσουν άμεσο αντικείμενο παρατήρησης. Σε αυτή τη φάση δεν ηχογραφήθηκαν συνεντεύξεις, αλλά πραγματοποιήθηκαν ανοιχτές συζητήσεις, καθότι οι Τουρκοκρητικοί άρχισαν ξαφνικά συζητήσεις σχετικά με την Κρήτη, χωρίς να ερωτηθούν. Επειδή ένιωσαν οικειότητα και δεν είχαν την έγνοια της ηχογράφησης, οι αφηγήσεις τους δε διακόπηκαν για να ηχογραφηθούν, κρατήθηκαν ωστόσο σημειώσεις και σχετικό φωτογραφικό υλικό.

Η τρίτη φάση της επιτόπιας έρευνας διήρκησε από τον Ιούνιο έως το Σεπτέμβριο του 2015. Σε αυτήν τη φάση έγιναν συμπληρωματικές συνεντεύξεις με ορισμένους ίδιους ή και νέους αφηγητές. Κατά τη διάρκεια της τρίτης φάσης, δίδασκα εθελοντικά την ελληνική γλώσσα σε μία ολιγομελή ομάδα Τουρκοκρητικών (4 άτομα), δύο φορές την εβδομάδα. Σε αυτήν τη φάση δεν είχα κάποια άλλη απασχόληση, οπότε υπήρχε πολύ περισσότερος χρόνος για έρευνα αλλά και ευελιξία για συναντήσεις με Τουρκοκρητικούς και συλλογή υλικού. Συνεχίστηκαν οι προσκλήσεις σε σπίτια και

[57]Εξαίρεση αποτελούσαν 3 γυναίκες που δεν ήταν τουρκοκρητικής καταγωγής και ήταν 40-50 ετών.

[58]Στους Τουρκοκρητικούς, που ήρθαν στην Κρήτη περιλαμβάνονταν ο Yücel D. με την οικογένειά του, η Fatma D. και ο Hüseyin με τη σύζυγό του.

δημόσιες τελετές (μνημόσυνα, εκθέσεις κ.α.), όπως και συλλογή και μελέτη βιβλιογραφίας και οπτικοακουστικού υλικού. Ακόμη, συμμετείχα στο συνέδριο με τίτλο *«Girit, Mübadele ve Bodrum Giritlileri»* («Η Κρήτη, η Ανταλλαγή και οι Κρητικοί του Bodrum») που πραγματοποιήθηκε στο Bodrum εκείνη την περίοδο.

Η τέταρτη φάση της έρευνας πραγματοποιήθηκε το Φεβρουάριο του 2016 με ένα ακόμα ταξίδι στο Bodrum, διάρκειας μίας εβδομάδας, έπειτα από πρόσκληση για συμμετοχή στη δεύτερη κατά σειρά ομιλία μου στα πλαίσια του συνεδρίου με τίτλο: *«Η Κρήτη, η Ανταλλαγή και οι Κρητικοί του Bodrum»,* που ξεκίνησε το καλοκαίρι του 2015. Το εν λόγω ταξίδι σηματοδότησε την πορεία της επιτόπιας έρευνας στο Bodrum, η οποία και έπειτα από αυτό ολοκληρώθηκε. Τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν και τα συμπεράσματα που προέκυψαν στη συνέχεια, συμπεριλαμβάνονται στην παρούσα διατριβή.

Η ΕΠΙΤΟΠΙΑ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ

Είναι γεγονός ότι στην Ανθρωπολογία δε συλλέγουμε δεδομένα, αλλά κατασκευάσματα, τα οποία οι αφηγητές συνθέτουν με βάση το παρόν και τις ανάγκες τους. Ειδικά σε περιπτώσεις μειονοτικών ομάδων, όπως εκείνη των Τουρκοκρητικών, είναι σαφές ότι ο φόβος υπάρχει πάντα και διαμορφώνει το λόγο των υποκειμένων. Για τη σταδιακή απόκτηση ενός «κλίματος εμπιστοσύνης», η πρώτη φάση της έρευνας στο Bodrum συνδυάστηκε με απασχόληση, μέσω του προγράμματος Erarmus+ Πρακτική στο κάστρο της πόλης, όπου λειτουργεί το *«Bodrum Sualti Arkeolojy Müzesi»* («Μουσείο Υποβρύχιας Αρχαιολογίας»)[59]. Αντικείμενο της απασχόλησής μου ήταν η διανομή και συμπλήρωση ερωτηματολογίου, που αφορούσε στο προφίλ επισκεπτών του μουσείου και στατιστικής ανάλυσης των δεδομένων για παρουσίαση μηνιαίων εκθέσεων. Η συγκεκριμένη ενασχόληση στο Μουσείο βοήθησε έμμεσα στην επιτόπια έρευνα, καθώς χάρη σε αυτήν εξοικειώθηκα ταχύτερα με την τουρκική γλώσσα, την οποία και αξιοποίησα στη συγκέντρωση υλικού και στις

[59]Το κάστρο του Bodrum, όπου στεγάζεται το Μουσείο Υποβρύχιας Αρχαιολογίας, αποτελεί μαζί με τον αρχαιολογικό χώρο του Μαυσωλείου και το Αρχαίο Θέατρο, δημοφιλείς χώρους τουριστικού ενδιαφέροντος.

Το πρόγραμμα Πρακτικής ήταν χρηματοδοτούμενο και μαζί με την ετήσια υποτροφία του ΕΛΚΕ ήταν οι δύο κρατικές χρηματοδοτήσεις που αποκτήθηκαν στα πλαίσια της διατριβής.

συνεντεύξεις και αποτέλεσε έναν τρόπο να αιτιολογηθεί στους κατοίκους η μακρά παρουσία μου στο πεδίο μελέτης.

Στην επιτόπια έρευνα στην Κρήτη τον Οκτώβριο του 2013 ένα «δείγμα εμπιστοσύνης» προς το πρόσωπό μου εκφράστηκε εμπράκτως, όταν μια οικογένεια Τουρκοκρητικών ζήτησε να βοηθηθεί στην αναζήτηση του τόπου καταγωγής της. Κατά την επίσκεψή τους στην Κρήτη διαδραματίστηκαν σκηνές παρόμοιες με εκείνες που αναφέρονται συχνά στη σχετική βιβλιογραφία για τους πρόσφυγες. Η πρακτική της μεταφοράς χώματος ήταν μια τέτοια ανάγκη, η οποία, όπως διαπιστώθηκε, παραμένει και εντοπίζεται στους Τουρκοκρητικούς δεύτερης γενιάς[60]. Ειδικότερα, η οικογένεια ζήτησε τη μεταφορά ενός δενδρυλλίου ελιάς από τον τόπο προέλευσης (Μαλάδες Ηρακλείου) στο Bodrum, ‘‘ιεροποιώντας’’, μέσα από την τελετουργική διαδικασία της μεταφοράς χώματος, την Κρήτη ως τόπο καταγωγής. Η συγκίνηση της οικογένειας Τουρκοκρητικών ενισχύθηκε και από τη γνωριμία με οικογένεια Μικρασιατών της περιοχής. Η γνωριμία αυτή οδήγησε σε έντονα αισθήματα κατανόησης και συμπάθειας, καθώς παρατηρήθηκε προγονικές μνήμες να εξωτερικεύονται και να μοιράζονται από κοινού και από τις δύο πλευρές[61].

Ένα ακόμα «δείγμα της εμπιστοσύνης» που αναπτύχθηκε με τους Τουρκοκρητικούς ήταν όταν, στο δεύτερο ταξίδι στο Bodrum το Δεκέμβριο του 2014, οι Τουρκοκρητικοί ήταν εκείνοι, που επιδίωξαν πρώτοι συναντήσεις[62]. Τέτοιο παράδειγμα ήταν και η πρωτοβουλία γυναίκας τουρκοκρητικής καταγωγής, η οποία θέλησε να με καλέσει, για να φωτογραφήσω ορισμένα κρητικά υφαντά που είχε στην

---

[60]Ο τουρκοκρητικός Hasan ταξίδεψε στην Κρήτη, από όπου έφερε και εκείνος χώμα, για να το ρίξει στον τάφο του πατέρα του. *«**Επήα** στην Ιεράπετρα […] **ήπηρα** χώμα και το ‘φερα στον τάφο του πατέρα μου»* (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13). *«Πήρα χώμα από κει, ο φίλος μου πήρε μια τσάντα, και φέραμε εδώ στον τάφο του πατέρα μας»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13). Για περισσότερες μαρτυρίες Τουρκοκρητικών σχετικά με τη μεταφορά χώματος από την Κρήτη βλ. και Πεκίν 2014: 104.

[61]Όπως έχει αναφέρει ο Fernandez «οι μνήμες των άλλων μας προσφέρουν τις απαραίτητες πληροφορίες για να συμπληρώσουμε τις δικές μας και να καλύψουμε τα κενά που προκάλεσε στο δικό μας παρελθόν η λήθη» (Fernandez 2005: 20).

[62]Ο Yücel D. με υποδέχτηκε την πρώτη μέρα στο λιμάνι μαζί με τη Fatma D., στο σπίτι της οποίας και έμεινα το διάστημα που ήμουν στην πόλη. Με τον Yücel D. συναντήθηκα και στην επίσκεψη που έκανα στο σπίτι του Hüseyin, όπως επίσης και όταν δειπνήσαμε μαζί με την οικογένειά του στο εστιατόριο «Malades» του μικρότερου γιου του. Είναι επίσης σημαντικό το γεγονός ότι και στο σπίτι του Hüseyin και στο εστιατόριο «Malades» το θέμα συζήτησης ήταν η Κρήτη, το οποίο μάλιστα ξεκίνησαν οι ίδιοι.

κατοχή της[63] και η μικρή συγκέντρωση Τουρκοκρητικών, που πραγματοποιήθηκε στο εστιατόριο *«Malades»* κατά την τέταρτη ημέρα παραμονής μου. Η συζήτηση στο εν λόγω εστιατόριο είχε ως θέμα την Κρήτη και περιστράφηκε κυρίως γύρω από τα οικονομικά αγαθά των Τουρκοκρητικών πριν την Ανταλλαγή. Οι παρευρισκόμενοι Τουρκοκρητικοί άρχισαν να ανακαλούν αναμνήσεις από τους γονείς τους, οι οποίες αφορούσαν τόσο στον πλούτο τους στην Κρήτη όσο και στην αρχική αρνητική αντιμετώπιση των γονιών τους από τους ντόπιους στο νέο τόπο (Bodrum). Ένα ακόμη αντικείμενο συζήτησης ήταν η ανάγκη ίδρυσης συλλόγου Τουρκοκρητικών στο Bodrum, με τη συνεργασία και του *«Izmir Giritliler Derneği»* (Συλλόγου Κρητών Σμύρνης). Στην ίδια φάση της έρευνας έγιναν επισκέψεις και στα δύο νεκροταφεία του Bodrum, όπου έχουν ταφεί Τουρκοκρητικοί[64] (παλιό και νέο νεκροταφείο).

Κατά την τρίτη φάση της επιτόπιας έρευνας στο Bodrum, στην Ελλάδα έλαβαν χώρα οι διαδικασίες του δημοψηφίσματος, το οποίο διεξήχθη στις 5 Ιουλίου 2015[65].

---

[63]Βλ. σχετικές φωτογραφίες στο Παράρτημα.

[64]Στην πόλη δεν υπήρχαν μόνο δύο νεκροταφεία. Σύμφωνα με μαρτυρίες κατοίκων όμως, Τουρκοκρητικοί βρίσκονταν σε αυτά τα δύο, επειδή βρίσκονταν κοντά στη δική τους περιοχή.

[65]Πρόκειται για το γνωστό δημοψήφισμα του ναι και του όχι από την κυβέρνηση του Σύριζα, με ερώτημα αν πρέπει να γίνει αποδεκτό το σχέδιο συμφωνίας των τριών θεσμών, της Ευρωπαϊκής Επιτροπής, της Ευρωπαϊκής Κεντρικής Τράπεζας και του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου, που προτάθηκε στην Ελλάδα στις 25 Ιουνίου του ίδιου έτους. Αφορμή της πρότασης διεξαγωγής του υπήρξε η αποτυχία επίτευξης συμφωνίας στις διαπραγματεύσεις, ανάμεσα στην ελληνική κυβέρνηση και τους δανειστές της έως τα τέλη Ιουνίου. Αντικείμενο της διαφωνίας υπήρξε το είδος των οικονομικών μέτρων τα οποία έπρεπε να λάβει η Ελλάδα, για την ολοκλήρωση του προηγούμενου προγράμματος οικονομικής διάσωσης έναντι του ελληνικού χρέους. Το αποτέλεσμα του δημοψηφίσματος ήταν η απόρριψη της πρότασης του σχεδίου συμφωνίας με ποσοστό 61,31%.
Βλ.ενδεικτικα:https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CF%88%CE%AE%CF%86%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%B1_%CF%84%CE%BF%CF%85_2015 (Πρόσβαση 01/03/19),
http://booksjournal.gr/slideshow/item/1316-%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CF%88%CE%AE%CF%86%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%B1-%CE%BC%CE%B9%CE%B1-%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%84%CE%AF%CE%BC%CE%B7%CF%83%CE%B7
(Πρόσβαση 01/07/19),
http://ekloges-prev.singularlogic.eu/r2015/e/public/index.html#{%22cls%22:%22main%22,%22params%22:{}}
(Πρόσβαση 01/07/19).

Τα γεγονότα που συνέβαιναν εκείνο το διάστημα παρακολουθούσαν και οι κάτοικοι του Bodrum, οι οποίοι συχνά ρωτούσαν για να πληροφορηθούν σχετικά με τις εξελίξεις. Στη διάρκεια αυτής της φάσης συγκεντρώθηκε για το Bodrum και μια διαφορετικού τύπου βιβλιογραφία, την οποία θα χαρακτηρίζαμε αφηγήματα (ένα είδος βιογραφίας με παραποιημένες αφηγήσεις και προσθήκη μυθιστορηματικών στοιχείων).

Συγκεκριμένα, Τουρκοκρητικοί πρότειναν για ανάγνωση 1) το βιβλίο των Baskın Oran - Feyhan Görgün (2009) *«Dalavera Memet'in Bodrum Tarihi»* («Η μποντρουμιανή ιστορία του Dalavera Memet»), που αποτελεί βιογραφία του κρητικής καταγωγής Mehmet Özgüreli με τη διήγησή του σε πρώτο πρόσωπο. Φαίνεται να απαντάει σε ερωτήσεις σχετικές με τις συνθήκες ζωής στο Bodrum, όπως τις έζησε ο ίδιος και τα οικεία του πρόσωπα και 2) το βιβλίο *«Karşı Kıyılardan Bodrum'a»* («Από τις απέναντι ακτές στο Bodrum») της Belkis Öztin Koparanoğlu (2006), όπου η συγγραφέας περιγράφει, μέσω διαλόγων, τη ζωή στο Bodrum, όπως της την αφηγήθηκαν Τουρκοκρητικοί, αλλά και όπως την έζησε η ίδια το διάστημα που έμενε στην κρητική γειτονιά. Στο τέλος του βιβλίου, παρατίθενται συνταγές φαγητών και φωτογραφίες Τουρκοκρητικών[66].

Στη διάρκεια της τρίτης αυτής φάσης, πραγματοποιήθηκε συνέδριο από τον νεοϊδρυθέντα τότε «*Turgut Reis Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Derneği»*. Στο συνέδριο αυτό προσκλήθηκα να συμμετέχω με μία ομιλία, έχοντας ως συνομιλητή τον τούρκο ιστορικό, Sepeçioğlu Tuncay, καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Adnan Menderes.

Στην τέταρτη φάση, την οργάνωση του ταξιδιού μου, όπως και τα έξοδα κάλυψής του, ανέλαβε για πρώτη φορά εξ' ολοκλήρου ο σύλλογος TAKSAD. Η πρόσκληση για συμμετοχή στο δεύτερο συνέδριο με τίτλο *«Girit, Mübadele ve Bodrum Giritlileri»* («Η Κρήτη, η Ανταλλαγή και οι Κρητικοί του Bodrum») έγινε μέσω ταχυδρομικών επιστολών, οι οποίες εσωκλείονταν σε φάκελο και ήταν γραμμένες σε επιστολόχαρτο που έφερε το λογότυπο - σφραγίδα του συλλόγου. Μάλιστα το λογότυπο: «*Turgut Reis Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Derneği»* ήταν γραμμένο σε 3 γλώσσες, στα τουρκικά, τα αγγλικά και τα γαλλικά, προβάλλοντας ο σύλλογος ένα πολυπολιτισμικό προφίλ.

[66]Συνταγές και φωτογραφίες από το βιβλίο παρουσιάζονται στις αντίστοιχες ενότητες της διατριβής.

ΣΥΛΛΟΓΗ ΥΛΙΚΟΥ

Το υλικό που συλλέχθηκε περιλαμβάνει ηχογραφημένες και μη προφορικές μαρτυρίες και οπτικοακουστικό υλικό που προέρχεται από επιτόπια παρατήρηση και συνεντεύξεις. Ενισχυτικά για το σκοπό της εργασίας, μελετήθηκαν εθνογραφικά ντοκιμαντέρ και αναλύθηκε υλικό από τις «εικονικές κοινότητες των Τουρκοκρητών» στο διαδίκτυο, στις οποίες συμμετείχαν ενεργά Τουρκοκρητικοί - μέλη των τοπικών συλλόγων, κατά το διάστημα της επιτόπιας έρευνας.

Η τεχνική που επιλέχθηκε για τις συνεντεύξεις, ως η πιο ενδεδειγμένη για το σκοπό της εργασίας, ήταν εκείνη των ημιδομημένων αφηγηματικών συνεντεύξεων και η στρατηγική ανάλυσής τους ήταν η θεματική ανάλυση. Ο λόγος επιλογής των ημιδομημένων συνεντεύξεων ήταν ο διερευνητικός χαρακτήρας της έρευνας και ο στόχος να συσχετιστούν οι εκάστοτε μνήμες με συγκεκριμένους τομείς της καθημερινής ζωής, προς τους οποίους οι αφηγητές μπορεί να μην προσανατολίζονταν αν πραγματοποιούνταν αφηγηματικές ή εις βάθος αδόμητες συνεντεύξεις. Σε δεύτερο επίπεδο, δεν έλειψαν και οι ελεύθερες συζητήσεις με Τουρκοκρητικούς χωρίς ηχογράφηση, οι οποίες συμπλήρωσαν τα δεδομένα της έρευνας. Στο ζήτημα του τρόπου καταγραφής των συνεντεύξεων συμφωνήθηκε η χρήση δημοσιογραφικού κασετοφώνου.

Για λόγους δεοντολογίας, έγινε προσπάθεια να υπάρχει συμμετρική εκπροσώπηση των φύλων στο εθνογραφικό υλικό. Έτσι, συνολικά αξιοποιήθηκαν 32 μαρτυρίες, από τις οποίες οι 15 ήταν με άντρες και οι 17 με γυναίκες. Οι 19 ήταν Τουρκοκρητικοί δεύτερης γενιάς (13 άντρες, 6 γυναίκες), οι 8 ήταν τρίτης γενιάς (1 άντρας, 7 γυναίκες) και οι 5 τέταρτης γενιάς (1 άντρας, 4 γυναίκες)[67]. Η επιλογή των συνεντεύξεων που χρησιμοποιήθηκαν έγινε με βάση την ηλικία, το φύλο, την κοινωνική τάξη και την ιδιαίτερη γεωγραφική προέλευση. Αυτός ήταν και ο λόγος, για τον οποίο απόγονοι των ανταλλάξιμων Τουρκοκρητικών δεν επιλέχθηκαν με βάση τις γνώσεις που είχαν σε σχέση με το παρελθόν των Τουρκοκρητικών προγόνων τους. Στην αρχή μάλιστα ήταν ελάχιστα τα άτομα νεαρής ηλικίας, τα οποία δέχτηκαν να απαντήσουν και παρέπεμπαν σε πιο ηλικιωμένους Τουρκοκρητικούς που, κατά τη γνώμη τους, γνώριζαν περισσότερα.

[67]Ο χωρισμός σε γενιές έγινε με κριτήριο το ποιος πρόγονος εγκαταστάθηκε αρχικά ως πρόσφυγας στο Bodrum.

Για λόγους προσωπικών δεδομένων, τα ονόματα που αναφέρονται δεν είναι τα πραγματικά ονόματα των αφηγητών, αλλά χρησιμοποιήθηκαν ψευδώνυμα, ο κατάλογος των οποίων υπάρχει στο Παράρτημα. Όλες οι συνεντεύξεις έγιναν στην τουρκική γλώσσα[68], καθώς οι περισσότεροι αφηγητές, είτε δε γνώριζαν καθόλου την ελληνική γλώσσα ή την κρητική διάλεκτο, είτε δεν είχαν την άνεση να τις μιλήσουν. Εξαιρέσεις στις συνεντεύξεις ήταν εκείνες των Ali, Erol, Hüseyin, Mustafa, Mehmet O., Yünüs και Ibrahim, οι οποίες έγιναν στην κρητική διάλεκτο ανάκατη με τούρκικες λέξεις, γλώσσα που στο εξής θα αναφέρεται ως: *«τουρκοκρητικά»*[69].

Στις συνεντεύξεις με τον Bayram, την Güler και την Ülfet τα τουρκοκρητικά εμφανίστηκαν προς το τέλος της συνέντευξης, με πρωτοβουλία των ίδιων, αφού είχαν μιλήσει στα τουρκικά. Τα τουρκοκρητικά ακούστηκαν, είτε όταν οι ερωτώμενοι ήθελαν να θυμηθούν συγκεκριμένες λέξεις ή φράσεις, τραγούδια ή μαντινάδες (εμφάνιση κρητικών λέξεων), είτε όταν σε ορισμένα σημεία δυσκολεύονταν και χρησιμοποιούσαν τούρκικες λέξεις αντί των κρητικών (εμφάνιση τουρκικών λέξεων).

Διαπιστώθηκε ότι τα κρητικά χρησιμοποιήθηκαν στις συνεντεύξεις εκείνων που ένιωθαν μεγαλύτερη άνεση με τη γλώσσα και, δράττοντας την ευκαιρία, ήθελαν να τη θυμηθούν και να τη μιλήσουν.

> *«Μισά τουρκικά, μισά κρητικά μιλώ, όλα να τα θυμάμαι δεν είναι δυνατόν επειδή τα ξέχασα»* (Συνέντυξη με Güler, 05.09.15).

Τα αποσπάσματα λόγου των συνεντεύξεων που παρατίθενται στα τουρκικά είναι σε οριζόντια γραφή, ενώ τα αποσπάσματα στα (τουρκο)κρητικά (όπως το παραπάνω απόσπασμα) είναι σε πλάγια γραφή. Οι λέξεις της κρητικής διαλέκτου σημειώνονται με έντονη γραφή[70]. Όπου επίσης υπήρχαν κατά τη συνέντευξη γλωσσικά λάθη, σκόπιμα δε διορθώθηκαν, ώστε να μελετηθεί ο βαθμός που επιδρά η λήθη σε μια μη ομιλούμενη πλέον γλώσσα.

---

[68]Για το σκοπό αυτό και τις ανάγκες της διατριβής, πραγματοποιήθηκαν για δύο χρόνια, πριν από την έναρξη της επιτόπιας έρευνας, εντατικά μαθήματα τουρκικών, τα οποία συνεχίστηκαν κατά τη διάρκεια εκπόνησης της διατριβής και ολοκληρώθηκαν με την απόκτηση του πτυχίου Orta 4 από το Tömer Üniversitesi.

[69]Χρησιμοποιώ τη λέξη «τουρκοκρητικά» για να εκφράσω την παράλληλη χρήση από ορισμένους ερωτώμενους και των δύο γλωσσών, με σκοπό να καλύψει/συμπληρώσει η μία την άλλη. Η χρήση των τουρκοκρητικών οφείλεται στη λήθη της δεύτερης γλώσσας.

[70]Συγκεντρωτικός κατάλογος των λέξεων που εμφανίζονται στα κρητικά υπάρχει στο Παράρτημα.

Όσον αφορά στο περιβάλλον των συνεντεύξεων, συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν σε σπίτια και επιχειρήσεις Τουρκοκρητικών στην *Kumbahçe Mahallesi* (γειτονιά Kumbahçe). Οι συνεντεύξεις συνδυάστηκαν με στοιχεία που συγκεντρώθηκαν έπειτα από τη γενικότερη παραμονή στο χώρο της επιτόπιας έρευνας (βιβλιογραφία, φωτογραφίες, ντοκιμαντέρ, ταινίες, μελέτη χρηστικών αντικειμένων - κειμηλίων). Όσον αφορά στη βιβλιογραφία, αξιοποιήθηκαν στοιχεία μελετών από τούρκους ερευνητές, που αφορούσαν στην κοινωνική, πολιτική και οικονομική κατάσταση της πόλης, με στόχο να συμβάλλουν σε μια πιο σφαιρική χαρτογράφηση του κοινωνικού περιβάλλοντος του Bodrum και του ρόλου των Τουρκοκρητικών σε αυτό[71]. Όσες εργασίες αφορούσαν στον 19ο αιώνα, σε προγενέστερη δηλαδή χρονική περίοδο από αυτήν που μελετά η παρούσα εργασία[72], αξιοποιήθηκαν ενισχυτικά στον παραπάνω σκοπό.

Τα όποια προβλήματα προέκυψαν κατά το διάστημα της επιτόπιας έρευνας σχετίζονταν κυρίως με το γεγονός ότι ήμουν ξένη ερευνήτρια. Η αρχική δυσπιστία των κατοίκων, αλλά και των επίσημων κρατικών φορέων γενικότερα, απέναντι σε μία ξένη ερευνήτρια, είχε ως συνέπεια τη δυσκολία εύρεσης βιβλιογραφικών πηγών και πρόσβασης σε αυτές, με αποτέλεσμα η επαφή με το αρχειακό υλικό να ήταν μέχρι και απαγορευμένη. Σε αυτό το πλαίσιο, στις επισκέψεις που έγιναν στο παράρτημα του Υπουργείου Τουρκικής Δημοκρατίας του Bodrum και συγκεκριμένα στο Τμήμα Πληθυσμού για το «δημογραφικό αρχείο», δεν επετράπη από το προσωπικό η πρόσβασή μου στους τόμους που διατηρούσαν, ώστε να χρησιμοποιηθούν πληροφορίες σχετικά με τον αριθμό των Τουρκοκρητικών που έφτασαν στην περιοχή την περίοδο της Ανταλλαγής[73]. Παρόμοιες συμπεριφορές υπήρξαν και σε άλλους επίσημους φορείς, όπως στα γραφεία του Δήμου, αλλά και σε γραφεία εφημερίδων της περιοχής[74]. Ακόμα, επειδή το Bodrum δε διέθετε πλήρως ενημερωμένη

[71]Βλ. Ενδεικτικά: Baykara 2010, Çapa 2011, Gür 2002, Konya 2013, Mansur 1972

[72]Βλ. ενδεικτικά Baykara 2010, Güler 2011, Günay 2011

[73]Θεωρήθηκε σκόπιμο να γίνει σχετική έρευνα στις ληξιαρχικές πράξεις και τα δημοτολόγια της περιοχής. Λόγω της δυσκολίας όμως να μελετηθούν τα αρχεία, κάτι τέτοιο δε στάθηκε δυνατό και έγινε προσπάθεια να αντληθούν πληροφορίες με άλλους τρόπους, κυρίως μέσω σχετικής αρθρογραφίας. Το καλοκαίρι του 2015, η πρόσβαση σε ποσοτικά δεδομένα του πληθυσμού στάθηκε αδύνατη, καθώς το αρχείο των παλιότερων ετών είχε μεταφερθεί πλέον στην Άγκυρα.

[74]Σύμφωνα με τον τούρκο μελετητή Yıldırım (2006), μόνο τα αρχεία του Υπουργείου Εξωτερικών παραμένουν κλειστά μέχρι σήμερα για τους ερευνητές, ενώ τα υπόλοιπα είναι προσβάσιμα (Yıldırım

βιβλιοθήκη, η αναζήτηση βιβλιογραφίας έγινε κυρίως μέσω ηλεκτρονικών αρχείων, στα οποία η πρόσβαση ήταν, επίσης, περιορισμένη.

Ένα ακόμα πρόβλημα που εμφανίστηκε στην αρχή της επιτόπιας έρευνας ήταν ότι κάποιοι ερωτώμενοι δεν ήταν απόγονοι Τουρκοκρητικών της Ανταλλαγής. Το πρώτο διάστημα, στα πλαίσια αναζήτησης αφηγητών, υπήρξαν και κάποιες εσφαλμένες υποδείξεις από ντόπιους κατοίκους, οι οποίοι θεωρούσαν Τουρκοκρητικό όποιον μπορούσε να μιλήσει ελληνικά. Όπως φάνηκε, πολλοί από τους κατοίκους του Bodrum, είτε γνώριζαν ελληνικά λόγω του επαγγέλματός τους (ναυτικοί, ιδιοκτήτες εστιατορίων, ιδιοκτήτες καταστημάτων), είτε οι ίδιοι ή μέλη της οικογένειάς του είχαν ζήσει χρόνια στην Κω ή τη Ρόδο[75]. Πολλές φορές ο χρόνος άφιξης των Τουρκοκρητικών προγόνων στο Bodrum δεν ήταν σαφής, με αποτέλεσμα να υπάρχει σύγχυση για το αν οι αναφερόμενοι πρόγονοι ήταν πρόσφυγες της Ανταλλαγής ή εγκατέλειψαν την Κρήτη νωρίτερα. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι συνεντεύξεις δεν χρησιμοποιήθηκαν, όμως βοήθησαν έμμεσα στο να σχηματιστεί η πρώτη εικόνα της πληθυσμιακής σύνθεσης του Bodrum.

2006: 88). Ο ίδιος επισημαίνει βέβαια ότι υπάρχει «έλλειψη αρχειακών πηγών για την περίοδο αυτή, η οποία οφείλεται στον έλεγχο του τουρκικού κράτους» (ο.π.). Ο Yılmaz (2015) αναφέρεται εξίσου στην περιορισμένη πρόσβαση των αρχείων και καταγράφει ονομαστικά τους καταλόγους του υλικού που αφορούν στην Κρήτη, χωρίς περαιτέρω ανάλυσή του (Yılmaz 2015: 59-66).

[75]Πολλοί Τουρκοκρητικοί που έμεναν στην Κω ή τη Ρόδο εγκαταστάθηκαν στην Τουρκία μετά την ανακοίνωση του Κεμάλ το 1936 ότι έδινε στους μουσουλμάνους αυτών των περιοχών την ευκαιρία να μετακομίσουν στην Τουρκία (βλ. ενδεικτικά Κεφαλάκης 2010: 138).

2.
Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΩΝ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ ΣΤΗΝ ΚΡΗΤΗ

ΟΘΩΜΑΝΙΚΗ ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΚΑΙ ΕΞΙΣΛΑΜΙΣΜΟΙ ΚΡΗΤΙΚΩΝ

Η οθωμανική κατάκτηση της Κρήτης πραγματοποιήθηκε έπειτα από μακροχρόνιο πόλεμο με τους Βενετούς (1645-1669) και επέδρασε καταλυτικά στα αστικά κέντρα του νησιού, ιδιαίτερα στο Χάνδακα (Ηράκλειο)[76]. Στην πλειονότητά του, το μουσουλμανικό στοιχείο προήλθε από τους εξισλαμισμούς του γηγενούς πληθυσμού, καθώς ένας μικρός αριθμός αξιωματούχων (κυρίως διοικητικών υπαλλήλων και αυτοκρατορικών γενιτσάρων) εγκαταστάθηκε στο νησί[77] (Ανδριώτης 2006: 81-82). Οι περισσότεροι εξισλαμισμένοι Μουσουλμάνοι, όπως αναφέρει η Τζεδάκη – Αποστολάκη, ήταν αγράμματοι, και μονάχα κάποιοι ξεχώριζαν για τις σπουδές, την ευρυμάθεια και τη γλωσσομάθειά τους[78] (Τζεδάκη – Αποστολάκη 2011: 429). Αντίστοιχα συμπεράσματα συνάγονται και από την απογραφή του 1900 για την Κρήτη, σύμφωνα με την οποία στο Ηράκλειο το ποσοστό των αγράμματων μωαμεθανών αντρών ήταν 73.4% και των γυναικών αντίστοιχα 88.3%[79].

Οι εξισλαμισμοί ξεκίνησαν ήδη από τα πρώτα χρόνια του Κρητικού Πολέμου (1645-1669). Ιδιαίτερη έξαρση γνώρισαν μετά το 1770, συνεχίστηκαν μέχρι και την έναρξη της επανάστασης του 1821 και ελάχιστοι σημειώθηκαν μετά το 1830[80]. Ο μεγάλος αριθμός εξισλαμισμένων (σε σύγκριση με άλλες περιοχές του ελλαδικού χώρου), αποδόθηκε από τους ειδικούς στη μεγάλη διάρκεια του πολέμου για την κατάκτηση της Κρήτης και στη δυνατότητα ένταξης του πληθυσμού στο σώμα των

---

[76]Για μια αναλυτική επισκόπηση του πολέμου μέχρι και την κατάκτηση της Κρήτης, βλ. Greene 2005: 59-65. Για την τουρκική κατάκτηση του νησιού υπάρχουν πληροφορίες και στη Στατιστική Σταυράκη 1881: 142-163.

[77]Ο Ανδριώτης (2002) αναφέρει ότι η μουσουλμανική παρουσία στην Κρήτη καθιερώθηκε κατά κύριο λόγο με εξισλαμισμούς του γηγενούς πληθυσμού και λίγοι ήταν οι Μουσουλμάνοι από άλλες επαρχίες της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στην Κρήτη μετά την κατάληψή της το 1669 (Ανδριώτης 2002: 63).

[78]Αυτό έγινε φανερό και από τα στατιστικά στοιχεία των απογραφών που πραγματοποιήθηκαν το 1927 και 1935 στην Τουρκία, τα δεδομένα των οποίων παρουσιάζονται στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

[79]Το ποσοστό των χριστιανών αγράμματων αντρών και γυναικών στο Ηράκλειο ήταν αντίστοιχα 38.7% και 62.28% (Στατιστική της Κρήτης 1900: ιε).

[80]Βλ σχετικά και Kouvaraki 2014.

γενιτσάρων (Ανδριώτης 2002: 63). Ανάμεσα στους σημαντικότερους λόγους εξισλαμισμού ήταν η οικονομική εξαθλίωση των κατοίκων και η ελπίδα βελτίωσης της κοινωνικής τους κατάστασης. Σύμφωνα με τη Greene, «ο πόλεμος από μόνος του, περισσότερο από κάθε άλλο παράγοντα, εξηγεί την έλξη που άσκησε ο εξισλαμισμός». Η διάρκεια του πολέμου πρέπει να έφερε σημαντικές κοινωνικές μετατοπίσεις, όπως η αποδυνάμωση των θρησκευτικών θεσμών[81] (Greene 2005: 95).

Κατά τα τέλη του 19ου και τις αρχές του 20ου αιώνα, οι εξισλαμισμοί είχαν ως αποτέλεσμα ο μουσουλμανικός πληθυσμός της τουρκοκρατούμενης Κρήτης να αποτελείτο στην πλειοψηφία του από εξισλαμισμένους χριστιανούς[82]. Ιεροδικαστικά έγγραφα της εποχής μαρτυρούν ότι οι μεικτοί γάμοι δεν ήταν ασυνήθιστοι, αφού ο ισλαμικός νόμος επιτρέπει το γάμο ενός μουσουλμάνου άνδρα με μια χριστιανή γυναίκα (όχι το αντίθετο) (Greene 2005: 180). Μάλιστα, οι επιγαμίες μεταξύ μουσουλμάνων ανδρών και χριστιανών γυναικών αποτέλεσε άλλον έναν τρόπο αύξησης του μουσουλμανικού πληθυσμού. Στις περιπτώσεις αυτές, η σύζυγος μπορούσε να διατηρήσει τη θρησκεία της, τα παιδιά όμως ακολουθούσαν τη θρησκεία του πατέρα[83] (Ανδριώτης 2006: 97)

ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΗ ΚΑΙ ΧΩΡΙΚΗ ΔΙΑΦΟΡΟΠΟΙΗΣΗ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ – ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

Η οικονομία της Κρήτης βασιζόταν στη γεωργία και δευτερευόντως στην κτηνοτροφία[84]. Η «μεσογειακή τριάδα» (τα δημητριακά, το αμπέλι και η ελιά) κυριάρχησε μεταξύ των αγροτικών καλλιεργειών (Ανδριώτης 2006: 39) και την

[81]Η ίδια αναφέρει ότι «η στενή σχέση ανάμεσα στην αλλαγή θρησκεύματος και τη στρατιωτική καριέρα στο Χάνδακα […] πρέπει επίσης να συνέβαλε στο υψηλό ποσοστό εξισλαμισμού στην Κρήτη (Greene 2005: 97).

[82]Ιδιαίτερα στα χρόνια της αυτονομίας, η ειρηνική συνύπαρξη Χριστιανών και Μουσουλμάνων αποτελούσε ζωτική ανάγκη, για αυτό και τονιζόταν συχνά η κοινή καταγωγή τους (Αλιγιζάκη 1986: 49). Για το θέμα της καταγωγής, βλέπε περισσότερα στο Πεπονάκης 1997.

[83]Βλ σχετικά και Kouvaraki 2014:17.

[84]Αναλυτικά για τα ζώα που εκτρέφονταν στο νησί, τον αριθμό των καρποφόρων δέντρων την περίοδο των επαναστάσεων στην Κρήτη, την απόδοση των παραγωγικών φυτειών και τις εξαγωγές των προϊόντων μέχρι και το 1905, αλλά και για τις προσπάθειες της Κρητικής Πολιτείας να συνδέσει τη μάθηση στο σχολείο με τη γεωργία, βλ. Ανδρουλάκης 1995: 9-15.

περίοδο 1901-1912, ειδικότερα, η οικονομία της Κρήτης περιλάμβανε τις παρακάτω εισαγωγές και εξαγωγές προϊόντων:

Προϊόντα που εισάγονταν (όσον αφορά στα είδη διατροφής) ήταν η ζάχαρη, το ρύζι, τα όσπρια, ο καφές και το βούτυρο. Εισάγονταν επίσης νήματα και υφάσματα, με την Αγγλία να ήταν ο παραδοσιακός προμηθευτής της Κρήτης στο εμπόριο αυτό, μέχρι την πρώτη δεκαετία του 20ου αιώνα. Έπειτα άρχισαν νέες δυνάμεις του χώρου (Ιταλία, Αυστροουγγαρία, Γερμανία) να καταλαμβάνουν σταδιακά όλο και μεγαλύτερο μέρος του εμπορίου υφασμάτων στην Κρήτη (Περάκης 2001: 282).

Ως προς τα εξαγώγιμα προϊόντα την ίδια περίοδο, το ελαιόλαδο ήταν το πιο σημαντικό εξαγώγιμο προϊόν, καθώς κάλυπτε το 40% της αξίας των εξαγόμενων προϊόντων από την Κρήτη. Μαζί με τα άλλα προϊόντα που προέρχονταν άμεσα ή έμμεσα από την ελιά (ελαιοπυρήνες, πυρηνέλαιο, σαπούνια) ξεπερνούσαν το μισό της αξίας των εξαγωγών του νησιού, γεγονός που καταδεικνύει τη βαρύτητα της καλλιέργειας των ελαιόδεντρων για την οικονομία (Περάκης 2001: 283).

Τα χαρούπια ήταν το δεύτερο σε αξία εξαγώγιμο προϊόν (10% της αξίας των εξαγωγών) και ακολουθούσαν τα προϊόντα της αμπελουργίας (σταφίδες, κρασί). Από τα κρητικά προϊόντα δυναμική ανάπτυξη την ίδια περίοδο είχαν και τα εσπεριδοειδή (μανταρίνια, πορτοκάλια, κίτρα) (ο.π.: 286-287). Στο σημείο αυτό να επισημανθεί ότι «όποια περιοχή του νησιού δεν είχε καλή πρόσβαση στη θάλασσα ήταν αναγκαστικά απομονωμένη, επειδή το χερσαίο οδικό δίκτυο περιοριζόταν σε δρόμους για μουλάρια» (Greene 2005: 190). Αυτή η εικόνα ίσχυε ως την σύγχρονη εποχή, καθώς «ακόμα και το 1953 τα μισά αγροτικά χωριά της Κρήτης δεν είχαν άλλο μέσο μεταφοράς φορτίων από τα μουλάρια» (Greene 2005: 364).

Η εμπορική δραστηριότητα του νησιού ήταν συγκεντρωμένη στα αστικά κέντρα και κυρίως στα χέρια των Μουσουλμάνων[85]. Μουσουλμάνοι ζούσαν κυρίως στις πεδινές περιοχές της Κρήτης, γύρω από τις οχυρές πόλεις και κατά μήκος των συγκοινωνιακών αξόνων. Στο χριστιανικό στοιχείο, αντίθετα, ανήκαν τα ορεινά και πιο δυσπρόσιτα μέρη (Μαργαρίτης 2001: 104). Στο Ηράκλειο, οι εύποροι Μουσουλμάνοι ασχολούνταν με τις βιοτεχνικές, εμπορικές και αγροτικές

[85]Σύμφωνα με τον Φουρναράκη (1929), οι Μουσουλμάνοι είχαν αρχικά το μονοπώλιο των κρητικών μαχαιριών, διακρίνονταν επίσης για την κατασκευή των στιβανιών. Είχαν ακόμη το αποκλειστικό εμπόριο δημητριακών (Φουρναράκης 1929: 12-13).

δραστηριότητες και διέθεταν ιδιόκτητες γεωργικές εκτάσεις και αστικά ακίνητα[86] (Χαλκιαδάκης 2013: 350-351). Όπως αναφέρει η Αρχοντάκη, «αρχικά οι μουσουλμάνοι κατείχαν το μεγαλύτερο μέρος του εδάφους, ενώ αντίθετα οι χριστιανοί ήταν στην πλειονότητά τους εξαρτημένοι καλλιεργητές στα κτήματα των μουσουλμάνων και ιδιοκτήτες κλήρων μικρής και χαμηλής απόδοσης που τους είχαν παραχωρηθεί ως ανταλλαγή των δημευμένων περιουσιών τους. Μετά το 1821 οι χριστιανοί άρχισαν να γίνονται κύριοι μικρών εκτάσεων γης» (Αρχοντάκη 2007: 375).

Η μουσουλμανική ελίτ στο Ηράκλειο βιοποριζόταν μέσα από ποικίλες οικονομικές εκμεταλλεύσεις. Είχε μεγάλη αστική και γεωργική ιδιοκτησία, προσόδους από την ενοικίαση κάθε είδους αστικών ακινήτων και γεωργικά εισοδήματα από την αγροτική περιφέρεια (Τζεδάκη – Αποστολάκη 2011: 429). Φαίνεται, επίσης, πως οι Μουσουλμάνοι και οι Χριστιανοί συνεργάζονταν μεταξύ τους, κυρίως σε εμπορικές δραστηριότητες. Όπως αναφέρει η Greene, «ο εξισλαμισμός στην Κρήτη δε προκάλεσε αυτόματα ένα βίαιο και απότομο χάσμα ανάμεσα στις δύο κοινότητες»[87] (Greene 2005: 182). Μάλιστα, όποτε δινόταν η ευκαιρία, «οι δύο αλλόθρησκοι ‘‘συγκάτοικοι’’ συμμετείχαν οι μεν στις θρησκευτικές εκδηλώσεις των δε, ακόμη και κατά τη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου»[88] (Ανδριώτης και Izbek 2005: 342).

---

[86]Σύμφωνα με τουρκικό άρθρο, η υφαντική ήταν επίσης ένας τομέας στον οποίο δραστηριοποιήθηκαν Τουρκοκρητικοί και πολλοί από αυτούς μετέφεραν και στο νέο τόπο τα μηχανήματα της εργασίας τους, μεταξύ αυτών και αργαλειούς (Şenesen 2012: 535).

[87]Ο Ανδρουλάκης (1995), επικεντρώνοντας στο γεωργικό τομέα την περίοδο 1898-1913 στην Κρήτη, αναφέρεται στη χαμηλή παραγωγικότητα του εδάφους, η οποία -μεταξύ άλλων αιτιών όπως η εγκατάλειψη και χέρσωση των αγρών εξαιτίας των επαναστάσεων- οφειλόταν στην καταστροφή των δέντρων από τις αντιμαχόμενες εθνότητες. Οι οθωμανοί κατέστρεφαν τα δέντρα των χριστιανών και το αντίστροφο (Ανδρουλάκης 1995: 9). Οι Ανδριώτης και Izbek (2005) αναφέρουν παρομοίως ότι «Η ειρηνική συνύπαρξη Χριστιανών και Μουσουλμάνων σε αυτήν την περίοδο μας έχει παραδοθεί κυρίως μέσα από λογοτεχνικά κείμενα. […] Αυτό δε σημαίνει βέβαια ότι η ειρηνική συμβίωση δεν παρουσίαζε διαταράξεις, οι οποίες οφείλονταν είτε σε διαφορές τοπικού χαρακτήρα είτε σε όξυνση των ελληνοτουρκικών σχέσεων» (Ανδριώτης, Izbek 2005: 339).

[88]Σε άρθρα που δημοσιεύονταν στον τοπικό Τύπο του Ηρακλείου, την περίοδο 1920-1923, ήταν φανερά τα θετικά σχόλια απέναντι στους Μουσουλμάνους κατοίκους του νησιού. Σε ορισμένα άρθρα μάλιστα χαρακτηρίζονταν ως «συμπατριώται» και γινόταν λόγος για τα φιλανθρωπικά αισθήματα ορισμένων, οι οποίοι προσέφεραν οικονομική ενίσχυση στους χριστιανούς πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία (*Νέα Εφημερίς,* 06.06.1920, 29.09.1922, 01.08.1923, 07.08.1923).

Μια εικόνα του αριθμού των Μουσουλμάνων κατοίκων του νησιού δίνεται από τα στοιχεία των απογραφών του 1881 και 1900, τα οποία μαρτυρούν ότι στην Κρήτη το 1881 ζούσαν 72.353 Μουσουλμάνοι[89], ενώ το 1900 παρέμεναν μόλις 33.496[90]. Στην πόλη του Ηρακλείου, ειδικότερα, το 1881 οι Χριστιανοί ήταν 6.361 και οι Μουσουλμάνοι 14.597, ενώ αντίστοιχα στην πόλη του Ηρακλείου ο μουσουλμανικός πληθυσμός το 1900 ήταν 9.565 και στο δήμο Ηρακλείου ήταν 11.659 άτομα[91]. Στην απογραφή του 1881, στο μουσουλμανικό πληθυσμό συναντάμε 8.080 γεωργούς, 3.818 βιομήχανους, 2.432 εργάτες και 1.858 εμπόρους[92].

Από τις σχετικές με την Κρήτη γραπτές πηγές εκείνη την περίοδο, διαπιστώνεται ότι οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης είχαν την υπεροχή σε πολλούς τομείς της οικονομικής ζωής του νησιού πριν την Ανταλλαγή. Οι περιουσίες τους και οι επαγγελματικές τους δραστηριότητες τούς καθιστούσαν ως «οικονομική ελίτ» της Κρήτης, με τους Χριστιανούς να είχαν σχέσεις εξάρτησης από τους Μουσουλμάνους. Ο αριθμός των Μουσουλμάνων φανερώνει, επίσης, ότι επρόκειτο για μια πολυπληθή κοινωνική ομάδα, που κατείχε σημαντική θέση στο χώρο και στις εξελίξεις του νησιού. Μετά την Ανταλλαγή, όσοι Μουσουλμάνοι από την Κρήτη εγκαταστάθηκαν στο Bodrum φαίνεται ότι αποτέλεσαν μια κατώτερη κοινωνικά τάξη, με ελάχιστες εξαιρέσεις ευκατάστατων οικογενειών.

---

[89]Ο αριθμός αυτός απαντάται 2 φορές στους πίνακες στη Στατιστική Σταυράκη, γι' αυτό και χρησιμοποιείται έναντι του 73.234 που αναφέρεται αρχικά για το σύνολο των Οθωμανών στο νησί (Σταυράκης Στατιστική 1881: 201, 67).

[90]Στατιστική της Κρήτης 1900: ια.

[91] Βλ.αντίστοιχα Σταυράκης Στατιστική 1881: 68, Στατιστική Κρήτης 1900: 20. Για μια παρουσίαση του πληθυσμού της Κρήτης προηγούμενων από τις αναφερόμενες δεκαετίες βλ. Φουρναράκης 1929: 28-29.

[92]Βλ. Σταυράκης Στατιστική 1881: 197. Πληροφορίες σχετικά με την οικονομία της Κρήτης τα προηγούμενα χρόνια δίνουν και τα νοταριακά έγγραφα του 17ου αιώνα. Σύμφωνα με αυτά, η Κρήτη αποτελούσε τμήμα ενός πυκνού δικτύου τοπικών ανταλλαγών. Η Βενετία ήταν το συνηθέστερο λιμάνι προορισμού, αλλά η Κωνσταντινούπολη και τα αιγυπτιακά λιμάνια δέχονταν επίσης μεγάλο μέρος των κρητικών εξαγωγών. Τον 17ο αιώνα άρχισε το εμπόριο του λαδιού, ενός προϊόντος που επρόκειτο να αντικαταστήσει το κρασί ως το πλέον περιζήτητο αγαθό του κρητικού εμπορίου τον 18ο αιώνα (Greene 2005: 194-195). Αναλυτικά για την οικονομία του νησιού από τον 15ο μέχρι τον 18ο αιώνα βλ. Greene 2005: 186-224.

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ – ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

Ήδη από το 18ο αι. (κυρίως όμως σε όλη τη διάρκεια του 19ου αι. και ως την αναχώρηση των Μουσουλμάνων από το νησί), κοινή ήταν η διαπίστωση ότι οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης προέρχονταν από εξισλαμισμούς. Οι ίδιοι δε διέφεραν από τους Χριστιανούς συντοπίτες τους, για αυτό και ήταν δύσκολη η διάκριση μεταξύ τους (Ανδριώτης 2002: 64). Συχνά, οι Μουσουλμάνοι αναφέρονταν από τον κρητικό τύπο ως «συμπατριώται»[93], την ειρηνική συνύπαρξη, ωστόσο, πολλές φορές διέκοπταν διάφορες συγκρούσεις. Ειδικά στην ύπαιθρο, οι σχέσεις μεταξύ τους δεν κυλούσαν τόσο ομαλά και, κατά τη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου, αρκετοί Μουσουλμάνοι αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τα χωριά τους και να καταφύγουν στις πόλεις, όπου εγκαταστάθηκαν προσωρινά σε σπίτια που ανήκαν σε Μουσουλμάνους ιδιώτες ή σε τζαμιά[94] (Ανδριώτης 2002: 84).

Παρά τα κοινά γνωρίσματα των δύο πληθυσμών, ανάμεσά τους εντοπίζονται ορισμένες διαφοροποιήσεις στην ενδυμασία. Τουρκικό άρθρο, που περιγράφει τη ζωή των Μουσουλμάνων στην Κρήτη κατά τον 18^{ο} αιώνα, αναφέρει ότι Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί ξεχώριζαν μεταξύ τους καταρχήν από την ενδυμασία τους. Οι Χριστιανοί φορούσαν μαύρο καπέλο, ενώ οι Μουσουλμάνοι τουρμπάνι (Adıyeke 2005: 92-93). Ο Φουρναράκης αναφέρει σχετικά με τις διαφορές στο ντύσιμο ότι, μολονότι το σχήμα του ενδύματος ήταν ίδιο και για τις δύο κοινωνικές ομάδες, υπήρχαν κάποιες διαφορές στις λεπτομέρειες και κυρίως στο χρωματισμό. Ο Μουσουλμάνος της Κρήτης (και οι άντρες και οι γυναίκες) φορούσε «ζωηρά και επιδεικτικά χρώματα, ενώ ο χριστιανός τα σεμνά και ταπεινά». Οι Μουσουλμάνοι φορούσαν κόκκινο ζωνάρι (κόκκινο ζωνάρι φορούσαν και οι Σφακιανοί), ενώ οι Χριστιανοί σκούρο. Το γιλέκο των Μουσουλμάνων ήταν πράσινο στην πίσω μεριά, αντίθετα με των Χριστιανών που ήταν κόκκινο. Το φέσι, επίσης, των Χριστιανών

[93]Βλ. ενδεικτικά *Νέα Εφημερίς*, 6 Ιουνίου 1920, 1 Αυγούστου 1923 και 7 Αυγούστου 1923. και Ψαραδάκη 2012.

[94]Οι τεταμένες σχέσεις των δύο ομάδων και οι μετακινήσεις των Μουσουλμάνων αναλύονται σε επόμενη ενότητα του κεφαλαίου.

ήταν μακρύ με μία τσάκιση πίσω, ενώ των Μουσουλμάνων κοντό και χωρίς τσάκιση[95] (Φουρναράκης 1929: 3).

Περί τα 1860, ωστόσο, στα πλούσια χριστιανικά σπίτια των πόλεων το δυτικό ένδυμα είχε αρχίσει να υποκαθιστά το κρητικό με γοργό ρυθμό. Το τελευταίο είχε πάψει να διαφοροποιείται σε μουσουλμανικό και χριστιανικό (Καλλιατάκη-Μερτικοπούλου 2011: 193, Φουρναράκης 1929: 3-4). Ο Πρεβελάκης, στο έργο του *«Το χρονικό μιας πολιτείας»* (πρώτη έκδοση 1935), αναφέρει ορισμένα γνωρίσματα των Χριστιανών και Μουσουλμάνων, που αφορούν και στο ντύσιμο:

> «Το ρούχο τους δεν άλλαζε από των Χριστιανών, μονάχα που η πάστρα και το ζαριφλίκι είταν σε τούτους μεγαλήτερα. Το Μουσουλμάνο δεν τον ξεχώριζες από το Χριστιανό παρά από το κεφαλομάντηλο»
> (Πρεβελάκης 2009: 27).

Στα χρόνια που εξετάζονται, οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης «διαθέτουν βασικά στοιχεία κρητικής ταυτότητας (ομιλία, ενδυμασία, διατροφή, συμπεριφορά), παρά τις αναγκαίες διαφοροποιήσεις που επιβάλλει η διαφορά θρησκεύματος. Έτσι, οι Τουρκοκρητικοί ομιλούν όλοι Ελληνικά[96] (την κρητική διάλεκτο), ντύνονται, με μικρές διαφορές, όπως οι χριστιανοί, τρώγουν τα κρητικά φαγητά, πίνουν κρασί και ρακή και ακολουθούν πολλά από τα έθιμα του νησιού»[97] (Τζεδάκη- Αποστολάκη 2011: 429).

Όσον αφορά στους τόπους και τρόπους διασκέδασης στις κρητικές πόλεις, την ίδια χρονική περίοδο, Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί φαίνεται πως είχαν διαφορετικούς χώρους συγκέντρωσης στο Ηράκλειο και τα Χανιά. Σύμφωνα με πηγές απλών ανθρώπων, που γράφουν βιωματικά και με νατουραλιστικό τρόπο για την περίοδο της Κρητικής Πολιτείας, έρχονται στο φως ενδιαφέροντα στοιχεία για το Ηράκλειο, τα οποία, ωστόσο, παρουσιάζονται κριτικά, καθώς περιέχουν συχνά ανακρίβειες. Τέτοιο παράδειγμα κειμένου, με ενδιαφέρουσες ωστόσο πληροφορίες, είναι *Το Μεγάλο*

---

[95]Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με το ντύσιμο της εποχής στους Μουσουλμάνους και χριστιανούς Κρητικούς, βλ. Φουρναράκης 1929: 3-4.

[96]Να σημειωθεί ότι υπήρχαν και Τουρκοκρητικοί που ήξεραν και τουρκικά.

[97]Η κατανάλωση ρακής από τους Τουρκοκρητικούς, όπως μαρτυρά η Mansur, φαίνεται πως συνεχίστηκε στο Bodrum, καθώς η ίδια αναφέρει ότι όποιος ήθελε να πιει ρακή πήγαινε στην ελληνική γειτονιά (Mansur 2015: 42).

Κάστρο (2008), βιβλίο γραμμένο από τις ανιστορήσεις του κουρέα Μανόλη Δερμιτζάκη. Συγκεκριμένα για το Ηράκλειο, ο Δερμιτζάκης περιγράφει ότι η πλατεία του Βαλιδέ Τζαμί ήταν αποκλειστικό κέντρο των Τουρκοκαστρινών. Εκεί οι Μουσουλμάνοι θαμώνες έπιναν τον καφέ τους, κάπνιζαν τους ναργιλέδες τους, έπαιζαν ντάμα και τόμπολα[98], έκαναν αστεία μεταξύ τους και άκουγαν τον ξυπόλυτο παιχνιδιάτορα Όρμπο να τραγουδά «με το μπουζούκι ντου και τη λίγο βραχνή, παθιάρικη φωνή του» (Δερμιτζάκης 2008: 59-60, 157, Ζαϊμάκης 2018). Σύμφωνα με τον ίδιο, τούρκικοι καφενέδες στο Ηράκλειο βρίσκονταν και στην περιοχή Γενί Τζαμί[99] (Δερμιτζάκης 2008: 95, Ζαϊμάκης 2018).

Σχετικά με τις μουσικές πρακτικές των Μουσουλμάνων, από τη βιβλιογραφία διαπιστώθηκε ότι πριν την Ανταλλαγή, ο Μουσουλμάνος Κρητικός (όπως και ο Χριστιανός αντίστοιχα), χρησιμοποιούσε τη μαντινάδα για να εξωτερικεύσει τον έρωτα, τα πάθη του και τα συναισθήματά του, πάντοτε στο τοπικό ιδίωμα. Σύμφωνα με τον Φουρναράκη, οι χοροί, τα τραγούδια και τα μουσικά όργανα ήταν κοινά, ενώ συχνά έψαλλαν διάφορα άσματα όπου περιέγραφαν πολεμικά κατορθώματα (Φουρναράκης 1929: 4-5). Όπως αναφέρει η Kouvaraki (2014), «οι χοροί και τα μουσικά όργανα ήταν κοινά. Το βιολί ήταν το βασικό σόλο όργανο από την Ενετοκρατία και συνοδεύτηκε στη συνέχεια από το μαντολίνο. Ήταν κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα, όταν η λύρα εισήχθη στην Κρήτη από τη Μικρά Ασία και έγινε δημοφιλής στα κεντρικά και αγροτικά μέρη του νησιού». (Kouvaraki 2014: 22).

Σύμφωνα με όσα αναφέρει ο Δερμιτζάκης (2008), φαίνεται πως τα μουσικά στέκια των Μουσουλμάνων στο Ηράκλειο ήταν σε καφενείο δίπλα στο Τζαμί του Αραστά και σε καφενέδες στο Βαλντέ Τζαμί[100]. Η ανατολίτικη μουσική των Τουρκοκρητικών

---

[98]Στα παιχνίδια αυτά φαίνεται πως είχαν Χριστιανούς συμπαίκτες μόνο περί τα τέλη του αιώνα. Επίσης, Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στο Ηράκλειο φαίνεται πως στις αρχές του 20ου αιώνα έπαιζαν και ποδόσφαιρο, καθώς μετά την ίδρυση του πρώτου ποδοσφαιρικού συλλόγου το 1905-7, είχαν δημιουργηθεί δύο ποδοσφαιρικές ομάδες. Για τα ονόματα των παικτών αλλά και τις συνθήκες των παιχνιδιών βλ. Δερμιτζάκης 2008: 180-181.

[99]Πληροφορίες για τη ζωή της Κρήτης την περίοδο που εξετάζεται μπορούν να αντληθούν επίσης από τα λογοτεχνικά κείμενα της εποχής (βλ. ενδεικτικά Πρεβελάκης 2009, 1995), αλλά και από την ανάλυση τέτοιων λογοτεχνικών κειμένων (βλ.ενδεικτικά Καφετζάκη 2003, 2005).

[100]Η πόλη από τα ύστερα χρόνια του μεσοπολέμου δείχνει μια διάθεση πολιτισμικής κάθαρσης από ένα ανεπιθύμητο οθωμανικό παρελθόν. Μέσα στη μεσοπολεμική εκστρατεία ηθικής αρετής ενάντια στις πολιτισμικές παραδοσεις της Ανατολής, η ανατολίτικη μουσική αντιμετωπιζόταν ως μια μορφή

παιζόταν με μπουζούκια, λύρες, ταμπουράδες, ντέφια και λαούτα και τα τραγούδια της εποχής της Κρητικής Πολιτείας ήταν «αμανέδες», «σαρκιά», το «Φιλεντέμ» και το «Μπάνα-νε ολντού [101] (Δερμιτζάκης 2008: 152, Ζαϊμάκης 2018).

συμβολικής μόλυνσης και οι Μουσουλμάνοι μουσικοί που κυριαρχούσαν στην ανατολίτικη πόλη βρίσκονταν σε δυσμένεια (Ζαϊμάκης 2016: 47). «Από τα χρόνια της ύστερης οθωμανικής περιόδου και μέχρι το μεσοπόλεμο οι πόλεις της Κρήτης αποτελούν πολυσυλλεκτικούς πολιτισμικούς χώρους που υποδέχονται ετερόκλητα μουσικά ακούσματα» (Ζαϊμάκης 2016: 50).

[101]Παρόλο που στοιχεία για τη μουσική των Μουσουλμάνων της Κρήτης είναι περιορισμένα, ο Ζαϊμάκης (2018) έχει ασχοληθεί με τις μουσουλμανικές μουσικές παραδόσεις στις πόλεις της Κρήτης, ξεκινώντας από τα τελευταία χρόνια της Οθωμανικής κυριαρχίας και φτάνοντας μέχρι τα τέλη του μεσοπολέμου. Σύμφωνα με τον ίδιο, την περίοδο εκείνη οι πόλεις της Κρήτης έγιναν σταυροδρόμια πολιτισμών που υποδέχτηκαν ετερόκλητα μουσικά ακούσματα. Η κοινωνική ζωή ήταν οργανωμένη γύρω από τα δίκτυα των συντεχνιών και των θρησκευτικών κοινοτήτων, της χριστιανικής και της μουσουλμανικής κοινότητας, αλλά και των μικρών κοινοτήτων των Εβραίων (κυρίως στα Χανιά), των Αρμενίων και των Καθολικών. Σε αυτό το περιβάλλον, διαμορφώθηκαν οι μουσικές ταυτότητες στην Κρήτη που, ιδιαίτερα στον αστικό χώρο, ήταν ανοικτές τόσο απέναντι στις θρησκευτικές ετερότητες όσο και στις πολιτισμικές πρακτικές του έξω κόσμου. «Περιοδεύοντες μουσικοί των λιμανιών, μπουλούκια με αρτίστες του καφέ αμάν και του καφέ σαντάν, καραγκιοζοπαίκτες γελωτοποιοί, ακροβάτες και καλλιτέχνες λαϊκών θεαμάτων επισκέπτονται τα λιμάνια του νησιού και διαμορφώνουν ένα ρευστό πολιτισμικό (και μουσικό) περιβάλλον» (Ζαϊμάκης 2018).

Οι Μουσουλμάνοι, σύμφωνα με τον ίδιο, οργανώθηκαν γύρω από τρία διακριτά μουσικά δίκτυα το καθένα από τα οποία είχε ιδιαίτερα ταξικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Το πρώτο δίκτυο αναπτύχθηκε στους κόλπους της πολιτικής και οικονομικής ελίτ της Μουσουλμανικής κοινωνίας. Τα μέλη των ανώτερων στρωμάτων είχαν στραμμένο το ενδιαφέρον τους τόσο στην κλασσική μουσική δυτικού τύπου όσο και στην έντεχνη οθωμανική fasil μουσική. Αυτού του τύπου οι μουσικές επιτελούνταν κυρίως από την οθωμανική στρατιωτική μπάντα στις επίσημες εκδηλώσεις της οθωμανικής διοίκησης. Το δεύτερο σημαντικό δίκτυο συνδεόταν με τις θρησκευτικές παραδόσεις των Μουσουλμάνων. Η θρησκευτική μουσική αναπτύχθηκε στην κυρίαρχη μορφή του σουνιτιμού στα τζαμιά και στα χαμάμια των πόλεων του νησιού και σε μια πιο παρεκκλίνουσα εκδοχή του στις τελετουργίες των δερβίσικων ταγμάτων που είχαν έρθει από τα βάθη της ανατολής και είχαν μυηθεί το μυστικιστικό Ισλάμ. Το τρίτο μουσικό δίκτυο ήταν η αστική λαϊκή μουσική των Μουσουλμάνων που αναπτύχθηκε σε καφενεία, λαϊκές αγορές και συνοικίες όπου σύχναζαν τα «λαϊκά» στρώματα των πόλεων. Στους χώρους αυτούς παραδοσιακοί και πλανόδιοι μουσικοί αλλά και μικρές επαγγελματικές ομάδες διασκέδαζαν το λαϊκό κοινό των πόλεων. Τα τραγούδια των Μουσουλμάνων βασίζονταν κυρίως σε αργόσυρτους σκοπούς με δίσημους ρυθμούς και λιτές μελωδικές γραμμές από τις οποίες δεν έλειπαν οι ποικίλοι αυτοσχεδιασμοί με φιοριτούρες και μουσικά στολίσματα (Ζαϊμάκης 2019: 3-4, Ζαϊμάκης 2018).

Στη σχετική με την ιστορία της Κρήτης ελληνική βιβλιογραφία, φαίνεται πως αρκετοί Τουρκοκρητικοί πριν την Ανταλλαγή ήταν στην Κρήτη γνωστοί οργανοπαίχτες, έχοντας αφήσει το δικό τους μουσικό αποτύπωμα στην παράδοση του τόπου[102]. Ο Ζαϊμάκης (2016) κάνει λόγο για δύο ονομαστές κομπανίες που αναφέρονται στη δεκαετία του 1890 στην πόλη, αλλά και στην ύπαιθρο του Ηρακλείου. Η μία από αυτές αποτελούνταν από τους Μουσουλμάνους Όρμπο (μπουζούκι, μπουλγαρί), Μουλαλή (βιολί, κιθάρα) και το Καμπουράκι (λύρα, ταμπουρά) και διασκέδαζε τους Καστρινούς σε πανηγύρια και γιορτές (Ζαϊμάκης 2016: 57). Εκτός από την κομπανία του Όρμπου, γνωστοί Μουσουλμάνοι μουσικοί και αοιδοί της πόλης ήταν οι Μεζιέτ Αλή (μπουλγαρί), Ζεχρά (ταμπουρά και τραγούδι), Μπιλαλής (αμανετζής), Μεμπαρέ (τραγούδι), Ναΐμης (λύρα) και Μουχτάρης (βιολί) (Ζαϊμάκης 2016: 58). Τα μουσικά όργανα που εντοπίζονται εκείνη την περίοδο είναι, κυρίως, έγχορδα όργανα της οικογένειας του λαούτου, που συναντώνται σε διάφορα σχήματα και αναφέρονται με διάφορες ονομασίες (μπουλγαρί, μπουζούκι και ταμπουράς), η λίρα (κυρίως στον αγροτικό χώρο), το βιολί, το ούτι και το τουμπελέκι (Ζαϊμάκης 2018).

Η διαφορετικότητα μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων εντοπίζεται σε πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία αφορούν στην ενδυμασία και τη μοντερνικότητά της

Στις πόλεις της Κρήτης ο «απλός λαός» μπορούσε να ακούσει μια ευρεία γκάμα τραγουδιών, όπως τραγούδια των πόλεων σε παραδοσιακούς σκοπούς (πατινάδες, σταφιδιανά και συρτά), μουσικές με επιρροές από την ανατολίτικη μουσική παράδοση (αμανέδες, σαρκιά και γκαζέλ), αδέσποτα και μουρμούρικα τραγούδια των λιμανιών και του κόσμου του κοινωνικού περιθωρίου στους καφενέδες των λιμανιών και στα στέκια των γκετοποιημένων θυλάκων πορνείας στις κοινωνικές παρυφές των πόλεων. Τα τραγούδια των πόλεων της Κρήτης βασίζονται σε παραδοσιακούς σκοπούς και συχνά συνοδεύονται από εισαγωγικά ταξίμια, που μαρτυρούν την επιρροή από την Ισλαμική μουσική (Ζαϊμάκης 2018).

Ο Pennanen αναφέρει για την αστική οθωμανική μουσική κουλτούρα ότι από τις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αιώνα η δυτική μουσική είχε ασκήσει κάποια επίδραση σε ορισμένα στυλ οθωμανικής λαϊκής μουσικής. Ένα μεγάλο μέρος του ρεπερτορίου των καφέ που ηχογραφήθηκε στην Ελλάδα τις δεκαετίες του 1920 και 1930 περιλάμβανε οθωμανικά λαϊκά κομμάτια στα οποία οι Έλληνες προσάρμοζαν ελληνικούς στίχους, τα διασκεύαζαν και τα ηχογραφούσαν (Pennanen 2009: 121).

[102]Ενδεικτικά προτείνεται σχετική βιβλιογραφία, όπου αναφέρονται εκτενέστερα τόσο ονόματα Τουρκοκρητικών μουσικών όσο και γενικότερες πληροφορίες για το μουσικό πλαίσιο της περιόδου: Δρακάκης 2001, Ζαϊμάκης 2001, Ζαϊμάκης 2016, 2018, Νικολακάκης 2007.

(δυτικά πρότυπα), αλλά και σε μουσικές πρακτικές που περιέχονται διαφορετικές μελωδίες και μουσικά όργανα. Τα ερευνητικά δεδομένα μαρτυρούν ότι Τουρκοκρητικοί οργανοπαίκτες ξεχώριζαν στη μουσική ιστορία του τόπου και εκθέτουν το σύνθετο πλέγμα των αλληλεπιδράσεων, ανάμεσα στις μουσικές διαφορετικών λαών, κοινωνικών ομάδων και εθνοθρησκευτικών κοινοτήτων. Φανερώνουν μεταβολές, αλλαγές, πολιτισμικά δάνεια και ανταλλαγές, που καθιστούν δύσκολο το έργο της οικειοποίησης των τραγουδιών από τις «επινοημένες παραδόσεις» τω τοπικών πολιτιστικών ελίτ[103].

ΟΙ ΜΕΤΑΚΙΝΗΣΕΙΣ ΤΩΝ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ ΠΡΙΝ ΤΗΝ ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ

Ήδη από το πρώτο μισό του 19ου αιώνα είχε παρατηρηθεί μια μετακίνηση του μουσουλμανικού στοιχείου στα κεφαλοχώρια των επαρχιών και στα μεγάλα αστικά κέντρα του νησιού, εξαιτίας των τεταμένων σχέσεων μεταξύ Μουσουλμάνων και Χριστιανών[104] (Δρακάκης 2001: 148). Οι καταστροφές σε μουσουλμανικές ιδιοκτησίες στην ύπαιθρο οδήγησαν πολλούς Μουσουλμάνους, είτε να εγκατασταθούν σε κοντινές τειχισμένες πόλεις ή χωριά, είτε να αποδημήσουν σε άλλες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Αν και μετακινήσεις πραγματοποιούνταν συχνά όλη εκείνη την περίοδο[105], σημαντικός αριθμός Μουσουλμάνων άρχισε να εγκαταλείπει οριστικά το νησί το διάστημα 1897-1898[106].

[103]Βλ. σχετικά Ζαϊμάκης 2016: 71.

[104]Ο Δρακάκης (2001), μελετώντας δικαιοπρακτικά έγγραφα της περιόδου, διαπιστώνει ότι οι πράξεις «είναι χαρακτηριστικές του κλίματος ανασφάλειας, φυγής και αβεβαιότητας στο οποίο ζούσαν οι Τουρκοκρητικοί μετά το 1898» (Δρακάκης 2001: 152). Την περίοδο αυτή, «απαντάται και ένας σημαντικός αριθμός γενικών και ειδικών ταυτόχρονα πληρεξουσίων, στα οποία οι τουρκοκρήτες, λίγο πριν εγκαταλείψουν το νησί ή λίγο μετά την εγκατάστασή τους στις νέες τους πατρίδες, διόριζαν γενικούς και ειδικούς πληρεξουσίους […] της ακίνητης περιουσίας που διατηρούσαν στον τόπο καταγωγής τους» (ο.π.: 153).

[105]Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας 1889-1899 η συντριπτική πλειονότητα του μουσουλμανικού πληθυσμού εγκατέλειψε τις αγροτικές περιοχές για να εγκατασταθεί είτε στις πόλεις της Κρήτης είτε σε άλλες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, με προορισμό τη Σμύρνη και τα παράλια της Μικράς Ασίας, τη Ρόδο, την Κω, τη Συρία, τα παράλια της βορείου Αφρικής (Ανδριώτης 2006: 128, Ανδριώτης 2007: 151). Οι συγκεκριμένοι τόποι αποδημίας και εγκατάστασης Τουρκοκρητικών αναφέρονται μαζί με άλλους και στα έγγραφα της περιόδου (Δρακάκης 2001: 156-157).

[106]Στο γεγονός ότι Τουρκοκρητικοί εγκατέλειψαν το νησί νωρίτερα αναφέρεται και η Oral (2005), καθώς επισημαίνει την άφιξη προσφύγων στο λιμάνι της Antalya από το έτος 1878 (Oral 2005: 63).

Η αναχώρηση των Μουσουλμάνων από την Κρήτη γνώρισε έξαρση το Δεκέμβριο του 1898 και συνεχίστηκε με μικρές διακυμάνσεις μέχρι το Φεβρουάριο του 1899, όταν και παρουσίασε κάμψη. Το Μάρτιο και τον Απρίλιο του ίδιου έτους παρατηρήθηκε ξανά κλιμάκωση, λόγω της ψήφισης του νέου Συντάγματος της Κρητικής Πολιτείας. Το νέο Σύνταγμα αναφερόταν στην οριστική απομάκρυνση του τουρκικού στρατού και ανέθετε την τήρηση της εσωτερικής τάξης σε εγχώρια πολιτοφυλακή και χωροφυλακή (Πεπονάκης 2001: 133). Με βάση, επίσης, την απογραφή του 1911, ο αριθμός των Μουσουλμάνων μειώθηκε, φτάνοντας τους 27.852 σε όλο το νησί (14.618 άνδρες και 13.234 γυναίκες) και στο νομό Ηρακλείου τους 12.655 (6.735 άντρες και 5.920 γυναίκες)[107]. Οι λόγοι της παραπάνω αριθμητικής μείωσης ήταν, τόσο η επικείμενη ένωση του νησιού με την Ελλάδα, όσο και η πολιτική ανασφάλεια των Μουσουλμάνων, σχετικά με τη μείωση της πολιτικής τους επιρροής.

ΟΙ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΟΙ ΤΗΣ ΣΠΙΝΑΛΟΓΚΑΣ

Με βάση τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν κατά τις συνεντεύξεις, οι περισσότεροι Τουρκοκρητικοί του Bodrum είχαν ως τόπο καταγωγής το Ηράκλειο, τα Χανιά[108] και τη Σπιναλόγκα. Η Σπιναλόγκα αναφέρεται σε πολλές αφηγήσεις Τουρκοκρητικών ως τόπος καταγωγής τους, παρόλο που η ίδια έπαψε να κατοικείται από Μουσουλμάνους αρκετά χρόνια πριν την Ανταλλαγή[109].

Κατά την επιτόπια έρευνα διαπιστώθηκε ότι και στο Bodrum πολλοί Τουρκοκρητικοί είχαν φύγει από την Κρήτη τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, κυρίως από φόβο. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις δημογραφικές μεταβολές στην Κρήτη την περίοδο 1895-1898 και τις οικονομικές επιπτώσεις που προκάλεσαν βλ. Δετοράκης 2001: 109-126, Πεπονάκης 2001: 127-145.

[107]Στοιχεία της εν λόγω απογραφής δημοσιεύτηκαν στην Εφημερίδα της Κρητικής Πολιτείας του ίδιου έτους. Βλ. Επίσημος Εφημερίς Κρητικής Πολιτείας 1911.

[108]Για μια παρουσίαση των Χανίων από τα πρώτα χρόνια άφιξης των μουσουλμάνων στο νησί με ανάλυση δεδομένων που αφορούν στις γειτονιές, τον πληθυσμό και τα επαγγέλματά τους βλ. AdIyeke 2013: 216-231.

[109]Η Σπιναλόγκα περιήλθε στην οθωμανική κυριαρχία το 1715 (Ανδριώτης 2006: 77, 171, Μοσχόβη 2005: 123). Τότε εγκαταστάθηκε εκεί αρχικά μόνο η τουρκική φρουρά και αργότερα μόνο Μουσουλμάνοι κάτοικοι. Το 1821 κατοικούσαν σε αυτήν 50 οικογένειες, 1112 άτομα (Σταυράκη Στατιστική 1881: 191, 59) και το 1900 οι Μουσουλμάνοι κάτοικοι του οικισμού ήταν 261 (Στατιστική

Πιο συγκεκριμένα, η τελευταία μουσουλμανική παρουσία στο νησί καταγράφεται το 1898, καθώς το 1897 η Σπιναλόγκα πολιορκήθηκε από τους επαναστάτες του στρατηγού Αριστοτέλη Κόρακα (Βουτιερίδης 1919: 70-73). Εκείνο το διάστημα και κατά τον επόμενο χρόνο, οι Μουσουλμάνοι που διέμεναν στο νησί άρχισαν να οργανώνουν την αναχώρησή τους, με τους περισσότερους να καταφεύγουν στην Αλικαρνασσό της Μ. Ασίας (Bodrum)[110] (Μοσχόβη 2005: 132). Η Μοσχόβη (2005), μέσα από ένα σύνολο δικαιοπρακτικών εγγράφων της περιόδου 1881-1900[111] (στην πλειονότητά τους συμβόλαια των Μουσουλμάνων της Σπιναλόγκας), διαπιστώνει ότι πολλοί κάτοικοι της Σπιναλόγκας εγκατέλειψαν το νησί πριν από το 1897, με ορισμένους να επέστρεψαν προκειμένου να πουλήσουν την περιουσία τους. Σύμφωνα με τον Δρακάκη, «τον Ιούλιο του 1899 απαντούν οι πρώτες δικαιοπραξίες τουρκοκρητιών που είχαν εγκατασταθεί ήδη στις διάφορες πόλεις της Μ. Ασίας και επέστρεφαν, συχνά και ως πληρεξούσιοι των αδελφών και των γονιών τους, για τη ρύθμιση των εκκρεμοτήτων, που είχαν αφήσει φεύγοντας. Τους μήνες που ακολουθούν και μέχρι τα τέλη του 1901 ο αριθμός των πράξεων με συμβαλλομένους μουσουλμάνους εγκατεστημένους πλέον στην ‘‘αλλοδαπήν’’, αυξάνεται κατακόρυφα» (Δρακάκης 2001: 156).

Πριν την αναχώρηση των Μουσουλμάνων, στη Σπιναλόγκα υπήρχε ένας αρκετά μεγάλος αριθμός από καταστήματα και καφενεία. Σε έγγραφα της περιόδου αναφέρεται ότι ανάμεσα στα έτη 1881-1900 υπήρχαν είκοσι επτά καταστήματα. Γίνεται αντιληπτό ότι η Σπιναλόγκα αποτελούσε ένα οικονομικό κέντρο, που η αγορά του απευθυνόταν στην ευρύτερη περιοχή του Μεραμπέλλου. Μεταξύ των εξαγώγιμων προϊόντων ήταν το λάδι, τα αμύγδαλα και τα χαρούπια και, όπως φαίνεται από τον ονομαστικό κατάλογο των κατοίκων του νησιού, σε σύνολο 257

Κρήτης 1900: 29). Την ίδια περίοδο η Σπιναλόγκα υπήρξε τόπος φυλακής και εξορίας (Μοσχόβη 2005: 123) και το 1903 επελέγη για την εγκατάσταση λεπροκομείου, που λειτούργησε εκεί μέχρι το 1957 (Ανδριώτης 2006: 171, Μέρτζιος 1956: 26-28, Μοσχόβη 2005: 132). Εκείνο το διάστημα εγκατέλειψαν τη Σπιναλόγκα 272 άτομα (Μοσχόβη 2005: 133). Λόγω των αναταραχών εκείνης της περιόδου, η πλειονότητα των Μουσουλμάνων είχε εγκαταλείψει πριν την Ανταλλαγή το νησί, σύμφωνα και με μαρτυρίες απογόνων Τουρκοκρητικών (Πεκίν 2014: 104, 112). Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον πληθυσμό, τη χωροταξική διάταξη, τα επαγγέλματα και τις γενικότερες μεταβολές του νησιού στο πέρασμα του χρόνου βλ. ενδεικτικά Μοσχόβη 2005: 121-133.

[110]Στα συμβόλαια αυτά, οι ίδιοι είχαν δηλώσει ως τόπο κατοικίας τους την Αλικαρνασσό (Bodrum).

[111]Υποθηκοφυλακείο Νεαπόλεως, τόμοι 1ος-15ος. Βλ. Μοσχόβη 2005: 126.

κατοίκων, οι γυναίκες (34) δήλωναν ως επάγγελμα τα οικιακά και οι περισσότεροι άντρες δήλωναν: έμποροι (60), ναυτικοί (24), κτηματίες (14). Ακολουθούσαν επαγγέλματα όπως αλιείς, υποδηματοποιοί, παντοπώλες κ.ο.κ. (Μοσχόβη 2005: 130-1). Στη Σπιναλόγκα είχαν, επίσης, την έδρα τους εμπορικές εταιρείες (όπως εκείνες των Αλή, Δερβίς και Ρεντίπ Αληνταμπαχιάκη) και πολλοί κάτοικοι του νησιού κατείχαν μεγάλες εκτάσεις γης στην ευρύτερη περιοχή του Μεραμπέλλου (ο.π.: 131-2).

3.
Η ΑΝΤΑΛΛΑΓΗ ΠΛΗΘΥΣΜΩΝ

Η ΑΝΑΧΩΡΗΣΗ ΤΩΝ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΩΝ ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΡΗΤΗ

Η Ανταλλαγή Πληθυσμών αποτέλεσε ένα ιδιαίτερο κομμάτι της νεότερης ιστορίας, τόσο στην Ελλάδα όσο και την Τουρκία, το οποίο διαμόρφωσε τη μετέπειτα κοινωνική κατάσταση στις δύο χώρες[112]. Την ήττα της Ελλάδας στη μικρασιατική εκστρατεία στις 27 Αυγούστου/ 9 Σεπτεμβρίου του 1922[113], ακολούθησε η Σύμβαση της Λωζάννης[114] (30 Ιανουαρίου 1923) και η Συνθήκη της Λωζάννης (24 Ιουλίου του 1923). Η ελληνοτουρκική σύμβαση Ανταλλαγής Πληθυσμών ενσωματώθηκε στη Συνθήκη της Λωζάννης, σύμφωνα με την οποία οι ορθόδοξοι χριστιανοί της Τουρκίας έπρεπε να μετοικήσουν στην Ελλάδα και οι Μουσουλμάνοι της Ελλάδας να εγκατασταθούν, αντίστοιχα, στην Τουρκία. Εξαιρέθηκαν οι χριστιανοί της Ίμβρου και της Τενέδου, οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης και οι Μουσουλμάνοι της Δ.

---

[112]Για την αναλυτική πορεία του ελληνικού στρατού στο μικρασιατικό έδαφος και τις μάχες που δόθηκαν μέχρι την Ανταλλαγή Πληθυσμών βλ ενδεικτικά, Μαργαρίτης Γ. «Οι πόλεμοι» στο: Ιστορία της Ελλάδας του 20ου αιώνα, οι απαρχές, 1900-1922, τόμος Α2: 177- 186, Ιστορία των Ελλήνων, τόμος 15, *Νεώτερος Ελληνισμός* 1910-1940: 193-233.

[113]Στην Ελλάδα, αμέσως μετά την ήττα στη Μικρά Ασία, εκδηλώθηκε μια σειρά αντιδράσεων που οδήγησαν σε πολιτική αστάθεια για τα επόμενα χρόνια. Ειδικότερα, εκδηλώθηκε πραξικόπημα από τους: Νικόλαο Πλαστήρα και Στυλιανό Γονατά, οι οποίοι φτάνοντας στην Αθήνα κατάφεραν να εγκαταστήσουν επαναστατική κυβέρνηση. Το πραξικόπημα εκδηλώθηκε τον Σεπτέμβριο του 1922, ο βασιλιάς Κωνσταντίνος εγκατέλειψε τη χώρα και βασιλιάς έγινε ο γιος του Γεώργιος Β'. Σχηματίστηκε μεταβατική κυβέρνηση υπό τον μετριοπαθή αντιβενιζελικό Αλέξανδρο Ζαΐμη, τον οποίο αργότερα διαδέχτηκε ο μετριοπαθής φιλελεύθερος Σωτήριος Κροκιδάς (Hering 2008: 1022-3). Οι κινηματίες φτάνοντας στην Αθήνα εγκατέστησαν επαναστατική κυβέρνηση, η οποία σύστησε έκτακτο στρατοδικείο προκειμένου να καταλογιστούν οι ευθύνες για την ήττα στη Μικρά Ασία. Σε αυτό παραπέμφθηκαν κορυφαία στελέχη της βασιλικής παράταξης, από τους οποίους οι: Δ. Γούναρης, Ν. Στράτος, Π. Πρωτοπαπαδάκης, Γ. Μπαλτατζής, Ν. Θεοτόκης, Γ. Χατζανέστης, τον Νοέμβριο του 1922 καταδικάστηκαν σε θάνατο και εκτελέστηκαν («δίκη των Έξι») (Hering 2008: 1026).

Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση της πολιτικής κατάστασης της Ελλάδας από το 1922 έως το 1930 βλ. Mazower 2009: 40-44.

[114]Η υπογραφή της Σύμβασης διευκόλυνε τα σχέδια των ηγετών των δύο χωρών, Ελευθερίου Βενιζέλου και Μουσταφά Κεμάλ, για τη διασφάλιση και αναγνώριση των συνόρων τους, την επίτευξη εθνικής ομοιογένειας και την απρόσκοπτη ενασχόληση με την εσωτερική ανάπτυξη της καθεμιάς από τις δύο χώρες, ενώ συγχρόνως έβρισκε σύμφωνη και την Κοινωνία των Εθνών (Ανδριώτης 2008: 14).

Θράκης (Ιστορία των Ελλήνων: 259). Η αμοιβαία Ανταλλαγή είχε ως αποτέλεσμα την αναχώρηση, περίπου, 380.000 Μουσουλμάνων από την Ελλάδα και την εγκατάσταση περισσότερων από 1.000.000 Χριστιανών προσφύγων στο ελληνικό κράτος[115] (Mazower 2009: 67, Morgenthau 1994: 413).

Στην Κρήτη, οι Μουσουλμάνοι είχαν πολυετή παρουσία από τις αρχές του 17ου αιώνα[116]. Από το νησί αναχώρησαν συνολικά 23.821 Μουσουλμάνοι, οι πιο ευκατάστατοι από τους οποίους εγκατέλειψαν αρχικά το νησί με ιδιωτικά μέσα[117] (Ανδριώτης Ν. 2006, 2006b, Tanju 2005: 345, Λιμαντζάκης 2015: 114). Η πλειονότητα των Μουσουλμάνων της Κρήτης μετανάστευσε τότε προς την Τουρκία (Şenesen 2012: 534), με προορισμό τη Σμύρνη, το Bodrum, το Marmaris, το Söke και το Kuşadası[118] (Menekşe 2015: 209). Η αναχώρηση των Μουσουλμάνων συνοδεύτηκε από αλλαγή στην ιδιοκτησία, καθώς οι μουσουλμανικές περιουσίες περιήλθαν στους Χριστιανούς, είτε μετά από αγοραπωλησία, είτε μετά από καταπάτηση (Ανδριώτης 2006: 38).

Στα πλαίσια της Ανταλλαγής, στην Κρήτη δημιουργήθηκαν δύο υποεπιτροπές Ανταλλαγής, η μία με έδρα τα Χανιά και η άλλη με έδρα το Ηράκλειο. Σύμφωνα με δημοσιεύσεις της τοπικής εφημερίδας *«Νέας Εφημερίς»,* στο Ηράκλειο το έργο των υποεπιτροπών επικουρούσαν κατά τόπους βοηθητικές επιτροπές και η ηγεσία των μουσουλμανικών κοινοτήτων στις πόλεις του νησιού (*Νέα Εφημερίς*, 27.11.1923). Πριν την αναχώρησή τους, οι Μουσουλμάνοι εφοδιάζονταν με ειδικό πιστοποιητικό,

---

[115]Η Σύμβαση αναφερόταν στην υποχρεωτική Ανταλλαγή όλων των εν Τουρκία Ελλήνων το γένος και Ορθοδόξων το θρήσκευμα και των εν Ελλάδι Μουσουλμάνων, από την οποία ωστόσο εξαιρέθηκαν οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης, της Ίμβρου και της Τενέδου, καθώς και οι Μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης. Σχετικά με το τι προέβλεπε αναλυτικά η Συνθήκη της Λωζάννης βλ. Ιστορία του ελληνικού Έθνους 2000: 260-271.

[116]Η Κρήτη αποτελούσε ανέκαθεν ‘‘μήλον της έριδος’’ μεταξύ Βενετίας και Τουρκίας, γεγονός που οδήγησε το 1645 στον Τουρκοβενετικό πόλεμο και την πτώση των Χανίων (Ιστορία των Ελλήνων τ.10: 132-133), του Ρεθύμνου (ο.π: 136) και αρκετά αργότερα (1669) στην πτώση του Χάνδακα (ο.π: 141). Την κατάληψη της Κρήτης από τους Τούρκους ακολούθησε η εγκατάσταση Μουσουλμάνων, η παραμονή των οποίων κράτησε μέχρι τις αρχές του 20ου αιώνα. (Ανδριώτης Ν. 2006b: 207-224).

[117]Σε δημοσιεύσεις εφημερίδων του Ηρακλείου εκείνη την περίοδο αναφέρεται ότι πρώτα αναχώρησαν οι άποροι και έπειτα οι εύποροι Μουσουλμάνοι, και στις δύο περιπτώσεις με το ατμόπλοιο «Αντιγόνη» (*Νέα Εφημερίς* 15.06.1924, *Ίδη* 20.08.1924).

[118]Για μια παρουσίαση των χωριών που ίδρυσαν την περίοδο 1899-1909 όσοι Μουσουλμάνοι εγκατέλειψαν την Κρήτη πριν την Ανταλλαγή βλ. Sepetcioğlu και Sansar 2015: 197-198.

στο οποίο καταγραφόταν η αξία της ακίνητης περιουσίας που είχαν εγκαταλείψει, ώστε να τους δοθεί ανάλογης αξίας περιουσία στον τόπο εγκατάστασης. Την κινητή περιουσία τους ή θα την συναποκόμιζαν κατά την αναχώρησή τους ή θα την πουλούσαν ή θα την εγκατέλειπαν και θα εκτιμάτο όπως η ακίνητη (*Νέα Εφημερίς*, 25.08.1923).

Η Σύμβαση προέβλεπε την αποζημίωση των προσφύγων στο ακέραιο. Όριζε ότι κάθε πρόσφυγας έπρεπε να λάβει περιουσία ίσης αξίας και ίδιας φύσης με αυτή που εγκατέλειψε. Ενδεκαμελής Μικτή Επιτροπή (τέσσερα μέλη από κάθε μία από τις ενδιαφερόμενες χώρες και τρία μέλη εκλεγμένα από την Κοινωνία των Εθνών) ανέλαβε την εκτίμηση της αξίας των περιουσιών. Αν, μετά την ολοκλήρωση του έργου της Επιτροπής, έμενε χρεωστικό υπόλοιπο σε βάρος της μιας από τις δύο χώρες, αυτή αναλάμβανε την υποχρέωση της καταβολής του[119] (Προσφυγική Ελλάδα, Κ.Μ.Σ. 1992: 22, Τενεκίδης 1980: κδ).

Ο Παντελής Πρεβελάκης περιγράφει με απόλυτα περιγραφικό τρόπο την έξοδο των Τουρκοκρητικών από τη γενέτειρά του, το Ρέθυμνο, όπως την έζησε ο ίδιος:

> «Φτάνει το φαρμακωμένο μαντάτο πως τα συμφώνησαν ο Βενιζέλος και ο Κεμάλης να κάμουν αλλαγή το τούρκικο ψυχομέτρι της Κρήτης με την προσφυγιά πού ’χε πλακώσει από Μικρασία […]. Τους έδωσαν διορία μερικούς μήνες να προετοιμαστούν και παράγγειλαν στα βαπόρια να ’ρθουν να τους πάρουν μιαν ορισμένη μέρα. Σ’ όλο το νησί να λογαριάσεις ζούσανε περισσότεροι από πενήντα χιλιάδες Τούρκοι, κι από τούτους δύσκολο να βρισκες διακόσιους να στέργουν να ξενιτευτούν. Οι αποδέλοιποι είχαν το Χάρο στην καρδιά που θα τους σήκωναν από τη γης που τους ανάστησε, από τα σπίτια και τα υπάρχοντά τους, και καθένας τους γύριζε σαν τη σβούρα, μελετώντας τι να πάρει μαζί του […]. Έβρισκες Τούρκους που ό,τι είχαν αποχτισμένο το κονάκι τους […]. Ήταν άλλοι που κείνον το δίσεχτο χρόνο περίμεναν τον

[119]Στην Ελλάδα, το έργο της Επιτροπής προχωρούσε αργά, αυξάνοντας τη δυσφορία του προσφυγικού κόσμου. Κάτω από τις συγκεκριμένες συνθήκες, η πολιτεία έκρινε πως ήταν επιτακτική ανάγκη να καταβληθούν στους δικαιούχους χρηματικές προκαταβολές έναντι της αξίας της περιουσίας που είχαν εγκαταλείψει, ύστερα από προσωρινή εκτίμηση αυτής από ειδικές επιτροπές. Για να επιταχυνθεί η διαδικασία της αποζημίωσης, χωρίς να επιβαρυνθεί υπέρμετρα ο κρατικός προϋπολογισμός, αποφασίστηκε η έκδοση ομολογιών με την εγγύηση του ελληνικού δημοσίου και κάλυμμα τα ανταλλάξιμα ακίνητα, που δεν είχαν παραχωρηθεί στην Ε.Α.Π. και που, από το 1925, είχαν περιέλθει στη διαχείριση της Εθνικής Τράπεζας της Ελλάδος, ώστε να ρευστοποιηθούν και να εξαργυρώσουν τους ομολογιακούς τίτλους, οι οποίοι θα δίνονταν στους δικαιούχους (Προσφυγική Ελλάδα, Κ.Μ.Σ. 1992: 22).

πρώτο καρπό από τις ελιές τους, που για να αναστηθούν και να καρπίσουν θέλουν πέντε και περισσότερα χρόνια. Ήτανε παζαρίτες που ό,τι είχαν παραλάβει την πραμάτεια της χρονιάς και τώρα ζορίζουνταν να την ξεκάμουν όσο-όσο. Τέτοια όσα θες! Άλλοι είχαν τ' αμπέλια φυτεμένα κι άλλοι θα 'πιναν τα κρασιά. Όποιος πονεί, γαϊδουρινά φωνάζει. Άκουγες λοιπόν από τη μια το σύθρηνο της Τουρκιάς που ξεσηκώνουνταν να φύγει κι από την άλλη την προσφυγιά που χτυπιόταν κι αυτή γιατί ξεσπιτώθηκε κι αναρωτιόσουν τι θεόργιστα θεριά πρέπει να'ναι εκείνοι που αστοχούνε τον πόνο του ανθρώπου και τι περιμένουν να βγάλουν απ' αυτόν. Ήρθε η πικραμένη μέρα, τα βαπόρια φουντάρισαν αρόδο, αντικρυστά στην πολιτεία, κι οι Τούρκοι κίνησαν να μπαρκαρίζουνται. Αποβραδίς είχαν κατεβασμένα τα πράματά τους στο λιμάνι –πού να σου δώσω να καταλάβεις τι παίρνει μαζί του ο δύστυχος που ξενιτεύεται για πάντα!– και πήγαν ν' αποχαιρετίσουν τα αδειανά κονάκια τους. Εκεί, τι τους έπιασε Χριστέ μου! Κανένας παλαβός ξεκρέμασε τα παραθυρόφυλλα του σπιτιού του να τα σηκώσει κι αυτά στην ξενιτιά και τούτο το πήρε ο ένας απ' τον άλλο σαν μόλεμα κι όλη η Τουρκιά έπεσε πάνω στην ξυλική των σπιτιών κι έριχνε κάτω τα καφάσια, ξήλωνε τις πορτωσιές, ξεπέτσωνε τα πατώματα, κι όλα τούτα μέσα σ' ένα μπουρίνι ζουρλό κι αγριεμένο που ήταν το ανάποδο από τη φρονιμάδα πού 'χανε δείξει, από τη μια στιγμή στην άλλη, ο τούρκικος μαχαλάς ανταριάστηκε, βογγούσε σα δάσος που το λοτομούν, τριζοκοπούσε, μούγκριζε σα βουβάλι που το σφάζουν […] (Πρεβελάκης 2009: 82-84).

Στο παραπάνω απόσπασμα παρουσιάζεται ένα πλήθος στοιχείων, σχετικά με τις συνθήκες που επικρατούσαν κατά την αναχώρηση των Τουρκοκρητικών: *«είχαν το Χάρο στην καρδιά που θα τους σήκωναν από τη γης που τους ανάστησε», «καθένας τους γύριζε σαν τη σβούρα, μελετώντας τι να πάρει μαζί του»,* αλλά δίνονται και πολλές πληροφορίες για την επαγγελματική - οικονομική κατάστασή τους στο νησί: *«Ήταν άλλοι που κείνον το δίσεχτο χρόνο περίμεναν τον πρώτο καρπό από τις ελιές τους», «Ήτανε παζαρίτες που ό,τι είχαν παραλάβει την πραμάτεια της χρονιάς», «Άλλοι είχαν τ' αμπέλια φυτεμένα».*

Επίσης, μαρτυρείται η αναστάτωση και η αγριεμένη συμπεριφορά των Τουρκοκρητικών κατά την αναχώρησή τους, η οποία ήταν αντίθετη με τη συμπεριφορά που είχαν επιδείξει όσο διέμεναν στην Κρήτη: *«ένα μπουρίνι ζουρλό κι αγριεμένο που ήταν το ανάποδο από τη φρονιμάδα πού 'χανε δείξει».* Ο Πρεβελάκης δίνει ένα ακόμη ενδιαφέρον στοιχείο για τους Τουρκοκρητικούς. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι όσοι είχαν φυτεμένα αμπέλια δε θα χαίρονταν το κρασί τους: *«Άλλοι*

είχαν τ' αμπέλια φυτεμένα κι άλλοι θα 'πιναν τα κρασιά»[120], μια αναφορά που μοιάζει αντιθετη με τις αρχές της μουσουλμανικής θρησκείας (αυστηρή απαγόρευση κατανάλωσης αλκοόλ).

Από τα τέλη του 1923, η Ανταλλαγή πραγματοποιήθηκε πιο οργανωμένα, καθώς ναυλώθηκαν πλοία για τη μετακίνηση των προσφύγων[121]. Σύμφωνα με τις πηγές, η πρώτη οργανωμένη ομάδα προσφύγων συγκροτήθηκε από 1.029 άτομα της περιοχής του Ηρακλείου και 900 από το Ρέθυμνο. Επιβιβάστηκαν διαδοχικά στο ατμόπλοιο «Κερασούς» και αναχώρησαν για τις Κυδωνίες στις 3 Δεκεμβρίου 1923. Έκτοτε η κινητικότητα των προσφύγων αυξήθηκε. Η τελευταία καταγεγραμμένη μετακίνηση προσφύγων πραγματοποιήθηκε στα μέσα Ιουλίου του 1924 (300 περίπου άτομα αναχώρησαν με το ατμόπλοιο «Αντιγόνη» από το Ηράκλειο για τη Φώκαια και ακολούθως για τις Κυδωνίες)[122]. Τη θέση των Μουσουλμάνων κατέλαβαν 33.900 πρόσφυγες, οι οποίοι έφτασαν το ίδιο περίπου διάστημα από τη Μικρά Ασία, κυρίως από τις Κυδωνίες (Ayvalık), την Κρήνη (Çeşme), τη χερσόνησο της Ερυθραίας (Karaburun), τα Βουρλά (Urla) και την Αλικαρνασσό (Bodrum) (Λιμαντζάκης 2015: 117).

Στην Τουρκία, ιδρύθηκε το 1923 Υπουργείο Εποικισμού, μέριμνα του οποίου ήταν η αποκατάσταση των Μουσουλμάνων που έφτασαν στην Τουρκία από την Ελλάδα, αλλά και από άλλες χώρες. Αν και η ακίνητη περιουσία των Ελλήνων ήταν μεγάλη, δημιουργήθηκαν προβλήματα στη διανομή της, επειδή μέρος της είχε καταπατηθεί, καταστραφεί ή λεηλατηθεί (*Νέα Εφημερίς,* 11.01.1924). Λίγα χρόνια αργότερα (10

---

[120]Ο Καζαντζάκης στο έργο του «Ο Καπετάν Μιχάλης» αναφέρεται επίσης στη βρώση χοιρινού και την οινοποσία Μουσουλμάνων της Κρήτης (Καζαντζάκης 2003: 110). Ο Ανδριώτης (2002) έχει επισημάνει σχετικά ότι: «ιδιαίτερη εντύπωση προξενούσε το γεγονός ότι λίγοι ήταν οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης που μιλούσαν την τουρκική γλώσσα και ότι έπιναν κρασί» (Ανδριώτης 2002: 64).

Σύμφωνα με τη Mansur και την έρευνά της στο Bodrum, πολλοί ήταν εκείνοι που, μετά την Ανταλλαγή, εξακολουθούσαν να μην τηρούν πιστά την απαγόρευση της νέας τους θρησκείας, ως προς την πόση οινοπνευματωδών ποτών. Όπως αναφέρει στην εθνογραφία της για το Bodrum ειδικότερα «Οι Κρητικοί σε σύγκριση με τους ντόπιους έπιναν περισσότερο και όλοι ήξεραν ποιοι έπιναν, καθώς κανείς δεν έπινε μέσα στο σπίτι» (Mansur 2015: 188).

[121]Κάποια από τα πλοία αυτά ήταν τα «Κερασούς», «Ριγά», «Αντιγόνη», «Σόλφις» και «Σαγγάριος» (Τζεδάκη-Αποστολάκη 2001: 148).

[122]Μια μικρή πληθυσμιακή ομάδα κατάφερε να παραμείνει μόνιμα στην Κρήτη αποκτώντας ξένη υπηκοότητα, συνήθως την ιταλική ή τη γαλλική, και σπανιότερα τη βρετανική. (Λιμαντζάκης 2015: 117).

Ιουνίου του 1930), ο τότε πρωθυπουργός της Ελλάδας Ελευθέριος Βενιζέλος υπέγραψε στην Άγκυρα Σύμφωνο Φιλίας με την Τουρκία, με το οποίο πραγματοποιήθηκε συμψηφισμός των εκατέρωθεν εγκαταλειμμένων περιουσιών[123]. Οι ελληνοτουρκικές συμφωνίες του 1930 ολοκλήρωσαν την αναμόρφωση της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής (Χατζηβασιλείου 2008: 44). Μέσω της παραπάνω συμφωνίας, η ελληνική περιουσία εξισώθηκε με την αντίστοιχη μουσουλμανική και κατήργησε τις υποχρεώσεις που είχε αναλάβει η Τουρκία με τη Σύμβαση της Λωζάννης[124] (Προσφυγική Ελλάδα, Κ.Μ.Σ. 1992: 22, Τενεκίδης 1980: κδ). Αυτή η συμφωνία ολοκλήρωσε την Ανταλλαγή Πληθυσμών και οι εγκαταλειμμένες περιουσίες περιήλθαν νόμιμα στην απόλυτη κυριότητα των δύο κυβερνήσεων[125] (Ανδριώτης 2008: 14).

Σύμφωνα με την τουρκική βιβλιογραφία, την περίοδο της Ανταλλαγής έφτασαν στην Τουρκία 456.720 Μουσουλμάνοι. Το διάστημα 1923-27 οι περισσότεροι πρόσφυγες (36.487) εγκαταστάθηκαν στην Κων/πολη, ενώ στην περιοχή Muğla, όπου ανήκει το Bodrum, εγκαταστάθηκαν 4.968 πρόσφυγες (Bayındır Goularas 2012: 131-2).

Μελετητές, που έχουν ασχοληθεί με τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασης στην Τουρκία, αναφέρονται στις κοινωνικές συνθήκες και επαγγελματικές ασχολίες των Μουσουλμάνων που έφτασαν από την Κρήτη. Η Κουφοπούλου (2003) περιγράφει την έλευση Τουρκοκρητικών στη Cunda, όπου οι περισσότεροι Τουρκοκρητικοί κατόρθωσαν να συνεχίσουν την απασχόλησή τους στο γεωργικό τομέα, όπως έκαναν και στην Κρήτη (Koufopoulou 2003: 213). Άρθρο του τούρκου μελετητή Oral (2005) περιγράφει την εμπορική κίνηση του λιμανιού στην Antalya, στην οποία έχουν σημαντική θέση οι Τουρκοκρητικοί που δούλευαν εκεί (Oral 2005: 60). Ο ίδιος, αναφέρει ότι πολλοί Τουρκοκρητικοί είχαν εγκαταλείψει την Κρήτη πριν την

[123]Για τα ελληνοτουρκικά σύμφωνα του 1930 και την πολιτική προσέγγιση της προσφυγικής περιουσίας βλ. Χατζηβασιλείου 2008: 33- 44.

[124]Ο συμψηφισμός αυτός ξεσήκωσε θύελλα αντιδράσεων από μέρους των προσφύγων. Η συγκεκριμένη απόφαση του Βενιζέλου, όπως και η μη καταβολή του 25% από την προκαταβολή της αποζημίωσης, που είχε παρακρατήσει ως εγγύηση η Εθνική Τράπεζα της Ελλάδος, είχαν ως αποτέλεσμα τη διαρροή ψήφων προς το Κ.Κ.Ε. και το Λαϊκό Κόμμα, που στοίχισαν στους φιλελεύθερους την εξουσία στις εκλογές του 1932 (Προσφυγική Ελλάδα, Κ.Μ.Σ. 1992: 22).

[125]Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την Ανταλλαγή Πληθυσμών και την εγκατάσταση των προσφύγων στην Ελλάδα, βλ. ενδεικτικά και Ψαραδάκη 2012.

Ανταλλαγή[126] και εγκαταστάθηκαν σε ξεχωριστές γειτονιές ή σε ξεχωριστά χωριά στην ύπαιθρο (Oral 2005: 63). Έλευση προσφύγων στο λιμάνι της Antalya μαρτυρείται και το έτος 1910, αλλά και το 1922, όταν μεταφέρθηκαν πρόσφυγες από την Κρήτη, με αφορμή τη ρευστή κοινωνικοπολιτική κατάσταση του νησιού (ο.π.: 64).

Όπως έχουν επισημάνει και οι Ανδριώτης και Izbek (2005), «είναι δύσκολο να ακολουθήσουμε την πορεία των Μουσουλμάνων της Κρήτης ύστερα από την αναχώρησή τους. Στην Τουρκία δεν υπάρχουν ούτε στατιστικές σχετικά με την άφιξη των Μουσουλμάνων ούτε αρχειακό υλικό για την αποκατάστασή τους» (Ανδριώτης, Izbek 2005: 346-7). Ωστόσο, εργασίες που έχουν γίνει τα τελευταία χρόνια στην Τουρκία είναι ιδιαιτέρως βοηθητικές (ενδεικτικά: Akça 2011, Bayındır Goularas 2012, Baykara 2010, Bedlek 2016, Çapa 2011, Çokişler 2007, Erkal 2008, Güler 2011, Kodal 2008, Koparanoğlu 2006, Konya 2013, Oran- Görgün 2004, Sepetcioğlu 2007, 2010, Şenesen 2012), κυρίως για να σχηματιστεί μια εικόνα του τρόπου εγκατάστασης των προσφύγων και των μεταβολών που επέφερε η εγκατάστασή τους στο νέο τόπο. Από τις εν λόγω έρευνες, διαπιστώνεται ότι οι ανταλλάξιμοι στην Τουρκία ασχολήθηκαν με το εμπόριο ή με χειρωνακτικά επαγγέλματα. Αν και αντιμετώπισαν αρκετές δυσκολίες, αποκαταστάθηκαν, σε μεγάλο βαθμό, μέσω της εγκατάστασής τους σε ξεχωριστές γειτονιές στις πόλεις και στα χωριά της τουρκικής υπαίθρου[127].

ΤΟ BODRUM ΠΡΙΝ ΤΗΝ ΑΦΙΞΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΦΥΓΩΝ

Το Bodrum πριν την Ανταλλαγή Πληθυσμών ήταν μια παραλιακή κωμόπολη με Χριστιανούς και Μουσουλμάνους κατοίκους. Οι πρώτες καταγραφές για τον πληθυσμό του Bodrum ξεκινούν από το 1830[128] και, σύμφωνα με αυτές, η πόλη του

[126]Αντίστοιχα, νωρίτερα από την Ανταλλαγή ξεκίνησαν και αντίστροφες μεταναστεύσεις Ελλήνων από την Τουρκία προς την Ελλάδα (Bilecen 2006: 32-37).

[127]Ο Τσιμουρής (1997) αναφέρεται στο γεγονός ότι οι πρόσφυγες στην Ελλάδα, παρά τις καταπιεσμένες τους μνήμες, το «ανεπίθυμητο» παρελθόν και τις ατυχίες τους, κατάφεραν να αποκατασταθούν στο νέο περιβάλλον (Tsimouris 1997: 204). Παρόμοια ήταν και τα χαρακτηριστικά αποκατάστασης στην Τουρκία.

[128]Βλ. Baykara 2010, Güler 2011, Günay 2011. Επειδή δεν ήταν δυνατό να βρεθούν άμεσα οι απογραφές εκείνων των ετών, στοιχεία αντλήθηκαν έμμεσα από μελέτες τούρκων ερευνητών.

Bodrum το 1831 είχε πληθυσμό 2.380 κατοίκους (Güler 2011: 306). Το 1894, στην πόλη του Bodrum ζούσαν 2.264 Χριστιανοί[129] και 3.605 Μουσουλμάνοι (Çapa 2011: 158, Kodal 2008: 80-1).

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα στοιχεία για τα έτη 1914-1915, καθώς το 1914 στην πόλη του Bodrum υπήρχαν συνολικά 8.239 κάτοικοι (3.658 Ρωμιοί, το 44% του πληθυσμού, και 4.375 Μουσουλμάνοι), ενώ το έτος 1915 οι Ρωμιοί ήταν μόλις 838 και ο αριθμός των Μουσουλμάνων παρέμενε ίδιος (Akça 2011: 19). Η σημαντική μείωση του ελληνικού πληθυσμού, το συγκεκριμένο έτος, οφειλόταν στους Βαλκανικούς Πολέμους και τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο (1914), κατά τον οποίο η Ελλάδα και η Τουρκία τάχθηκαν σε αντίπαλα στρατόπεδα, της Αντάντ και των Κεντρικών Δυνάμεων αντίστοιχα[130].

Από τις αρχές του 20ου αιώνα, το Bodrum ήταν το κέντρο της επαρχίας του[131] (Çapa 2011: 157). Από το 1895 μέχρι το 1915 στο Bodrum λειτουργούσε φυλακή, η οποία στεγαζόταν στο κάστρο του Bodrum[132] (Çapa 2011: 163, Günay 2011: 348).

---

[129]Κατά τα έτη 1882-3 οι Χριστιανοί κάτοικοι της επαρχίας του Bodrum ήταν 2.245, έναντι των Μουσουλμάνων που ήταν 11.551. Το 1894, σε συνολικό πληθυσμό 14.008 κατοίκων, οι Χριστιανοί ήταν 2.264 και οι Μουσουλμάνοι 11.613 (Çapa 2011: 158, Kodal 2008: 80-1). Το 1904 ο συνολικός πληθυσμός της ευρύτερης περιοχής του Bodrum ήταν 16.387, με τους Ρωμιούς να είναι 2.801 (Kodal 2008: 81).

Στην τουρκική βιβλιογραφία, οι Χριστιανοί αναφέρονται και ως Ρωμιοί (Baykara 2010: 144, Galanti 1945: 41), παραπέμποντας στη Βυζαντινή (Ανατολική Ρωμαϊκή) Αυτοκρατορία και την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, στην οποία εξακολουθούσε να ανήκει η πλειονότητα των Ελλήνων. Οι Έλληνες ονόμαζαν συνήθως την καθομιλουμένη τους «ρωμαίικα» και οι Τούρκοι χρησιμοποιούσαν μια μορφή του ονόματος «Ρωμιοί» για όλους τους Έλληνες και στη Μικρά Ασία για όλους τους μη Μουσουλμάνους (Herzfeld 2002: 47). Αναλυτικότερα για τη χρήση του όρου Ρωμιοί για τους Έλληνες και ρωμαίικα για τα ελληνικά βλ. ενδεικτικά Dawkins 1954, Herzfeld 2002: 45-50, 216-221, Tsimouris 2011: 281-282.

[130]Βλ. ενδεικτικά: Ιστορία των Ελλήνων, τ.15: 89-90. Κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου υπήρξε μια αντίστροφη μετανάστευση πίσω στην Τουρκία (Akça 2011: 20). Λίγο πριν την Ανταλλαγή Πληθυσμών το 1922, ο πληθυσμός στην επαρχία του Bodrum είχε αυξηθεί στους 21.101 κατοίκους, από τους οποίους οι 17.187 ήταν Μουσουλμάνοι και οι 3.684 Ρωμιοί .Καταγράφηκαν επίσης 215 Εβραίοι και 15 νέγροι (Kodal 2008: 82).

[131]Για μια λεπτομερή παρουσίαση των χωριών της επαρχίας του Bodrum το 1926 και το 1940, βλ. Konya 2013: 13, 14).

[132]Το κάστρο του Bodrum χτίστηκε από τους Ιωαννίτες Ιππότες στην διάρκεια του 15ου αιώνα. Οι ίδιοι κατέφθασαν στην περιοχή το 1402 και χρησιμοποίησαν τα κατάλοιπα του Μαυσωλείου ως δομικό

Όπως καταγράφεται στη βιβλιογραφία, η οικονομία του Bodrum στις αρχές του 20ου αιώνα στηριζόταν κυρίως στη γεωργία, την κτηνοτροφία, την υλοτομία και τους ορυκτούς πόρους (Akça 2011: 21). Η περιοχή ήταν πλούσια σε οπωροφόρα δέντρα, ελιές, χαρουπιές, βελανιδιές και αμυγδαλιές. Ανεπτυγμένη ήταν, επίσης, η αμπελοκαλλιέργεια και καπνοκαλλιέργεια, αλλά και η μελισσοκομία[133]. Ο Akca, αξιοποιώντας πηγές από τοπικά δημοτολόγια, αναφέρει πως στις αρχές του 20ου αιώνα και συγκεκριμένα το 1903, στο Bodrum καταγράφηκαν 200 μαγαζιά[134], 1 πανδοχείο, 3 χαμάμ, 8 αλευρόμυλοι και 2.389 σπίτια (Akça 2011: 22-23). Από τα στατιστικά δεδομένα γίνεται αντιληπτό ότι το Bodrum αποτελούσε εμπορικό κέντρο της επαρχίας του (με 200 μαγαζιά και ύπαρξη πανδοχείου), από όπου διακινούνταν τα αγροτικά προϊόντα της υπαίθρου.

υλικό για την ανέγερση του κάστρου (*Κάστρο του Αγίου Πέτρου*), το οποίο αποτελεί άρτια διατηρημένο παράδειγμα της ύστερης σταυροφορικής αρχιτεκτονικής στην περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου. Οι Οσπιταλιέροι (*Ιωαννίτες Ιππότες*) έλαβαν άδεια ανέγερσης από τον Οθωμανό Σουλτάνο Μεχμέτ Α΄, αφότου ο Ταμερλάνος είχε καταστρέψει το προηγούμενο φρούριό τους, το οποίο βρισκόταν εντός του κόλπου του Ιζμίρ. Το κάστρο και η πόλη του ήταν γνωστά ως Πετρόνιον, απ'όπου και προήλθε η νεότερη ονομασία του Bodrum.
(Πηγή:https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CF%80%CF%8C%CE%BD%CF%84%CF%81%CE%BF%CF%85%CE%BC, Πρόσβαση 10/03/2019)

[133]Στο άρθρο δίνονται αριθμητικές πληροφορίες σε σχέση με το πλήθος των δέντρων, των αμπελιών, των κυψελών, αλλά και της εκάστοτε παραγωγής. Ενδεικτικά, αναφέρονται μέχρι και 300.000 οκάδες παραγωγής ελαιολάδου το χρόνο, 380 στρέμματα με αμπέλια, 60.000 κυψέλες από τις οποίες παρήγαγαν 30.000 οκάδες μέλι (Akça 2011: 21-22).

[134]Ο αριθμός αυτός πιθανόν να φαίνεται υπερβολικός, ωστόσο με τη λέξη μαγαζιά εννοούνταν κάθε είδους μονόχωρα δωμάτια που χρησιμοποιούνταν για ποικίλες εμπορικές δραστηριότητες.

4.
ΤΟ BODRUM ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΑΦΙΞΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΦΥΓΩΝ

ΠΛΗΘΥΣΜΟΣ, ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΕΠΙΠΕΔΟ, ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΕΣ

Στο Bodrum έφτασαν ανταλλάξιμοι από διάφορες περιοχές της Ελλάδας. Η πλειονότητα φαίνεται να ήταν από την Κρήτη, καθώς η γεωγραφική θέση του νησιού ευνόησε τη μετακίνηση των προσφύγων από τον ένα τόπο στον άλλο. Σύμφωνα με τον Konya, στην πόλη του Bodrum, την περίοδο από το 1924 έως το 1929, εγκαταστάθηκαν 94 οικογένειες (377 άτομα) από το Ηράκλειο (αναφέρεται ως Kandya) (Konya 2013: 24).

Σημαντικά στοιχεία για τον αριθμό των ανταλλάξιμων, που έφτασαν στο Bodrum, δίνει η γενική απογραφή πληθυσμού του 1927[135]. Ο Kodal (2008), αξιοποιώντας πηγές από την Στατιστική Υπηρεσία, αναφέρει πως η επαρχία του Bodrum το 1927 είχε συνολικά 15.694 κατοίκους (7.045 άνδρες και 8.649 γυναίκες). Από αυτούς, οι 476 (3%) δήλωναν ως τόπο γέννησης την Ελλάδα (Kodal 2008: 84, 88). Σύμφωνα με τον ίδιο, οι οικογένειες που έφτασαν στο Bodrum διακρίθηκαν σε αστικές και αγροτικές και εγκαταστάθηκαν ανάλογα. Το κράτος παραχώρησε στους ανταλλάξιμους περιουσία, όπως αμπέλια, περιβόλια, χωράφια, βοσκότοπους, ελαιώνες, σπίτια, μαγαζιά, ώστε να ξεκινήσουν τη νέα τους ζωή (Kodal 2008: 83).

Τα επόμενα χρόνια, σύμφωνα με τα στοιχεία της Στατιστική Υπηρεσία της Τουρκίας, ο αριθμός των κατοίκων της πόλης του Bodrum ήταν ο ακόλουθος:

ΑΡΙΘΜΟΣ ΚΑΤΟΙΚΩΝ ΠΟΛΗΣ ΤΟΥ BODRUM	
ΕΤΟΣ	ΠΛΗΘΥΣΜΟΣ
1965	5.136
1970	6.077
1980	9.799
1985	12.949
1990	20.931
2000	32.227

Πηγή: https://biruni.tuik.gov.tr/nufusmenuapp/menu.zul (Πρόσβαση 18/04/2019)

[135]Η άμεση πρόσβαση στα δεδομένα των απογραφών του 1927 από τη Στατιστική Υπηρεσία δε στάθηκε δυνατή, για αυτό και αξιοποιήθηκαν σχετικές εργασίες τούρκων ερευνητών για εκείνο το διάστημα.

Από τον παραπάνω πίνακα διαπιστώνεται η αυξητική πορεία του πληθυσμού στο πέρασμα των χρόνων. Το 2016 ο Δήμος Bodrum περιλάμβανε 55 κοινότητες (mahalle)[136]. Από αυτές, οι: Turgutreis, Gümüşlük, Bitez, Ortakent, Türkbükü, Yalı, Yalıkavak, Konacık και Mumcular αποτελούσαν ανεξάρτητους δήμους μέχρι το 2013, όταν και συγχωνεύτηκαν στο Δήμο Bodrum[137]. Τη διοίκηση κάθε κοινότητας είχε αναλάβει ο/η *Muhtar* (πάρεδρος)[138].

Όσον αφορά στη μητρική γλώσσα των κατοίκων του Bodrum, σύμφωνα με τα στοιχεία της απογραφής του 1927, οι 15.181 κάτοικοι της επαρχίας είχαν την τουρκική ως μητρική γλώσσα. Μετά την τουρκική, ακολουθούσε η ελληνική γλώσσα («ρωμαίικα»), που γνώριζαν 503 άτομα, και ύστερα τα αραβικά, που μιλούσαν 8 άτομα (Kodal 2008: 91).

Κατά το έτος 1929–1930 στο Bodrum υπήρχαν δύο δημοτικά σχολεία. Ο Karadaş (1976) αναφέρεται στα εν λόγω σχολεία ονομαστικά. Το πρώτο δημοτικό σχολείο ήταν το *Cumhuriyet Ilkokulu* (λειτούργησε από τη σχολική χρονιά 1910-1911 μέχρι το 1932) και το δεύτερο ήταν το *Turgut Reis Ilkokulu*. Το *Turgut Reis Ilkokulu* ήταν μόνο θηλέων από το 1915 και από το 1927 έγινε μεικτό. Κατά τη διάρκεια της έρευνας εκείνο το δημοτικό σχολείο εξακολουθούσε να λειτουργεί, στεγαζόταν όμως σε ένα κτίριο του 1950. (Το κτίριο ανακαινίστηκε, μετά την πυρκαγιά που ξέσπασε στο παλιό κτίριο το 1940).

---

[136]Οι γειτονιές με αλφαβητική σειρά: Akçaalan Mahallesi, Akyarlar Mahallesi, Bahçelievler Mahallesi, Bahçeyaka Mahallesi, Bitez Mahallesi, Cevat Şakir Mahallesi, Cumhuriyet Mahallesi, Çamarası Mahallesi, Çamlık Mahallesi, Çarşı Mahallesi, Çömlekçi Mahallesi, Dağbelen Mahallesi, Dereköy Mahallesi, Eskiçeşme Mahallesi, Farilya Mahallesi, Geriş Mahallesi, Gölbaşı Mahallesi, Gökpınar Mahallesi, Göltürkbükü Mahallesi, Gümbet Mahallesi, Gümüşlük Mahallesi, Gündoğan Mahallesi, Gürece Mahallesi, Güvercinlik Mahallesi, İslamhaneleri Mahallesi, Karabağ Mahallesi, Karaova Mahallesi, Kemer Mahallesi, Konacık Mahallesi, Kumbahçe Mahallesi, Kumköy Mahallesi, Küçükbük Mahallesi, Mazıköy Mahallesi, Mumcular Mahallesi, Ortakentyahşi Mahallesi, Peksimet Mahallesi, Pınarlıbelen Mahallesi, Sazköy Mahallesi,Tepecik Mahallesi,Tepecik (Karaova) Mahallesi, Tepecik Merkez Mahallesi, Torba Mahallesi, Turgutreis Mahallesi, Türkkuyusu Mahallesi, Umurça Mahallesi, Yakaköy Mahallesi, Yalı Mahallesi, Yalıkavak Mahallesi, Yeniköy Merkez Mahallesi, Yeniköy (Karaova) Mahallesi, Yokuşbaşı Mahallesi. (Πηγή: http://www.haritamap.com/ilce/bodrum-mugla, Πρόσβαση 31.10.16, http://bodrum.bel.tr/muhtarliklar.html (Πρόσβαση 17.11.17)

[137]Βλ. ενδεικτικά Tanriöver 2011: 80.

[138]Βλ. αναλυτικά και http://bodrum.bel.tr/muhtarliklar.html (Πρόσβαση 17.11.17)

Αρκετά χρόνια αργότερα, τη σχολική χρονιά 1960-61, άρχισε να λειτουργεί και το τρίτο σε χρονολογική σειρά δημοτικό σχολείο, το *Atatürk Ilkokulu* (Karadaş 1976: 27-28) που βρίσκεται στην περιοχή του Kumbahçe Mahallesi. Εκτός από το Γυμνάσιο, (λειτούργησε πρώτη φορά στις 21.10.1949), στο Bodrum λειτούργησε Λύκειο Θηλέων από το 1945-46 στο Kumbahçe Mahallesi, με μαθήματα χειροτεχνίας και Γενικό Λύκειο από το 1972 (Karadaş 1976: 28).

Πολλά στοιχεία που αφορούν στο γενικότερο κοινωνικομορφωτικό περιβάλλον του Bodrum αντλούνται και από την εθνογραφική μελέτη της Mansur (1972, 2015). Η ίδια παρουσιάζει μια αναλυτική εικόνα της καθημερινότητας τη δεκαετία του 1960 στο Bodrum και, σύμφωνα με την ίδια, οι κρητικής καταγωγής μαθητές ήταν πιο ζωηροί και πιο καβγατζήδες από τους ντόπιους μαθητές (Mansur 2015: 132).

Η πρώτη τοπική εφημερίδα που εκδόθηκε στο Bodrum ήταν η «BODRUM POSTASI» και κυκλοφόρησε μόλις το 1952 (η έκδοσή της είχε σύντομη διάρκεια). Αν και αρχικά η εφημερίδα δήλωνε ανεξάρτητη, φάνηκε ότι υποστήριζε το Demokrat Parti (Δημοκρατικό Κόμμα)[139] και στο Bodrum πουλούσε 200-250 φύλλα (Mansur 2015: 97).

Γενικά, στο Bodrum διαβάζονταν αρκετές εφημερίδες ευρείας κυκλοφορίας. Οι καθημερινές πωλήσεις και η πολιτική στάση τους παρουσιάζεται στον πίνακα που ακολουθεί:

ΟΝΟΜΑ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑΣ	ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΑΣΗ	ΦΥΛΛΑ ΑΝΑ ΗΜΕΡΑ
Hürriyet	Ανεξάρτητη	250
Cumhuriyet	Ανεξάρτητη	90

[139]Το Δημοκρατικό Κόμμα (*Demokrat Parti)* ιδρύθηκε το 1945 από τους αντιπολιτευόμενους που βρίσκονταν εντός και εκτός του Ρεπουμπλικανικού Λαϊκού Κόμματος. Επικεφαλής του ήταν ο Αντνάν Μεντερές, γόνος μεγαλογαιοκτημόνων από την Ανατολία και παλιός συνεργάτης του Μουσταφά Κεμάλ. Στις 14 Μαΐου 1950 κέρδισε τις εκλογές, παίρνοντας το 53% των ψήφων και το 83% των εδρών και σχημάτισε την πρώτη κυβέρνηση κόμματος που δεν ανήκε στον ιδρυτή του νέου τουρκικού κράτους, δηλαδή δεν προερχόταν από το Κεμαλικό Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα. (Πηγή: https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CE%BA%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1_(%CE%A4%CE%BF%CF%85%CF%81%CE%BA%CE%AF%CE%B1 Πρόσβαση 19.10.2019).

Σύμφωνα με τη Mansur (2015), το εν λόγω κόμμα αποκόπηκε από το κόμμα CHP και απέκτησε την πλειοψηφία στις εκλογές του 1950. Σε αυτό το κόμμα υπήρχαν και ορισμένοι ευκατάστατοι Τουρκοκρητικοί υποψήφιοι, με έναν από αυτούς να εκλέχτηκε (Mansur 2015: 84-85).

Milliyet	Ουδέτερη	80
Akşam	Μετριοπαθής αντιπολιτευτική	10
Ulus	CHP*	6
Adalet	AP**	8
Son Havadis	AP	40
Yeni Asır (Σμύρνη)	AP	40
Ekspres (Σμύρνη)	Ουδέτερη	40

* CHP= Cumhuriyet halk Partisi (=Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα)[140]

**AP= Adalet Partisi (Κόμμα Δικαιοσύνης)[141]

(Πηγή: Mansur 2015: 96)

Παρατηρώντας, στο σημείο αυτό, τις πολιτικές θέσεις των παραπάνω εφημερίδων, κρίθηκε σκόπιμο να παρουσιαστούν και οι πολιτικές προτιμήσεις των κατοίκων, όπως εμφανίζονται στο Bodrum εκείνη την περίοδο. Σύμφωνα με τη Mansur, στις εκλογές του 1965 στην Kumbahçe Mahallesi (σε σύνολο 809 ψηφοφόρων και έγκυρες ψήφους 531), το κόμμα AP είχε με 415 ψήφους την πλειοψηφία και ακολουθούσε το κόμμα CHP με 90 ψήφους (Mansur 2015: 86).

Διατρέχοντας το χρόνο και παρακολουθώντας τα εκλογικά αποτελέσματα των τελευταίων, πιο πρόσφατων ετών στην Τουρκία (βλ. και σχετικούς πίνακες σε Παράρτημα), παρατηρείται ότι στις εκλογές στις 7 Ιουνίου 2015, η παράταξη της

[140]Το Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) είναι ένα κεμαλικό και σοσιαλδημοκρατικό κόμμα. Είναι το αρχαιότερο πολιτικό κόμμα της Τουρκίας και στο παρόν της έρευνας ήταν η αξιωματική αντιπολίτευση στην Εθνοσυνέλευση. Το Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα περιγράφεται ως ένα σύγχρονο σοσιαλδημοκρατικό κόμμα. (Πηγή: https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A1%CE%B5%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BC%CF%80%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9B%CE%B1%CF%8A%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1 Πρόσβαση 19.10.2019)

[141]Το Κόμμα Δικαιοσύνης (Adalet Partisi, AP) ήταν ένα τουρκικό πολιτικό κόμμα διακεκριμένο τη δεκαετία του 1960 και του '70. Απόγονος του Δημοκρατικού Κόμματος, στο AP άνηκε ο Süleyman Demirel, ο οποίος υπηρέτησε έξι φορές πρωθυπουργός. Ήταν ένα φιλελεύθερο συντηρητικό κόμμα. Υποστήριζε τις κεμαλικές αρχές, την κοινοβουλευτική δημοκρατία και την οικονομία της αγοράς. (Πηγή:https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1_%CE%94%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BF%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%B7%CF%82_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%91%CE%BD%CE%AC%CF%80%CF%84%CF%85%CE%BE%CE%B7%CF%82 Πρόσβαση 19.10.2019).

CHP συγκέντρωσε στο Bodrum την πρώτη θέση με 56,18%. Με 16,2% ακολούθησε το κόμμα AK PARTI (Κόμμα Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης, το κόμμα στο οποίο ανήκει ο Recep Tayyip Erdoğan). Αντίστοιχα, στις εκλογές στις 24 Ιουνίου 2018, η παράταξη της CHP συγκέντρωσε 51,3 % στο Bodrum, (παρατηρείται μια πτώση περίπου 4% σε σχέση με την προηγούμενη εκλογική αναμέτρηση). Στη δεύτερη θέση ήταν ξανά το AK PARTI, με ίδιο σχεδόν ποσοστό (16,5% από 16,2% το 2015). Στο συγκεντρωτικό πολιτικό χάρτη των εκλογικών αποτελεσμάτων στην Τουρκία (Βλ. Παράρτημα) παρατηρείται ότι το Bodrum χρωματίζεται με το κόκκινο χρώμα της CHP, όπως συμβαίνει με τις γειτονικές του παραλιακές περιοχές και τη δυτική πλευρά της Κωνσταντινούπολης, στις μόνες δηλαδή περιοχές που επικράτησε η παράταξη της CHP.

Γίνεται αντιληπτό, επομένως, ότι στο Bodrum οι εκλογικές προτιμήσεις των κατοίκων παρέμειναν σταθερές στη διάρκεια του 21ου αιώνα, με τα προοδευτικά κόμματα να κατέχουν την πλειοψηφία. Το κεμαλικό-σοσιαλδημοκρατικό κόμμα CHP ερχόταν σταθερά πρώτο στις προτιμήσεις των Τουρκοκρητικών του Bodrum.

Κατά την επιτόπια έρευνα, αναζητήθηκε ακόμα η ύπαρξη συγγραφικού έργου από Τουρκοκρητικούς. Όπως διαπιστώθηκε, στο Bodrum δεν υπήρχε παραγωγή συγγραφικών έργων από τους πρόσφυγες, γεγονός που, μεταξύ άλλων, δικαιολογείται καθώς τα άτομα ήταν σε ένα καθεστώς που ήταν εκ των πραγμάτων αυστηρό και απαγορευτικό[142]. Τα τελευταία χρόνια, ωστόσο, οι ανασταλτικοί αυτοί παράγοντες του παρελθόντος φαίνεται πως έπαψαν να υπάρχουν και παρατηρείται μια συγγραφική κίνηση στην Τουρκία, είτε από απογόνους Τουρκοκρητικών είτε από συγγραφείς που εμπνεύστηκαν και έγραψαν για εκείνους, με κάποια από τα έργα αυτά να έχουν μεταφραστεί και στα ελληνικά[143].

[142]Σε αντίθεση με τους Μικρασιάτες στην Ελλάδα, ανάμεσα στους οποίους ξεχώρισαν ονομαστοί συγγραφείς, το έργο των οποίων συνέβαλε στην ενίσχυση της συλλογικής μνήμης, οι Τουρκοκρητικοί δεν είχαν αντίστοιχο συγγραφικό έργο.

[143]Ενδεικτικά, αναφέρονται τα έργα των Yorulmaz (2005) *«Τα παιδιά του πολέμου. Από την Κρήτη στο Αϊβαλί»* και Altınsay (2008) *«Κρήτη μου»*. Για μια ειδικότερη μελέτη της τουρκικής λογοτεχνίας και της σύγκρισής της με την ελληνική βλ. Μήλλας 2006: 399-439.

ΚΑΛΛΙΕΡΓΕΙΕΣ ΚΑΙ ΕΜΠΟΡΙΟ

Τα χρόνια της Ανταλλαγής Πληθυσμών, οι τούρκοι χωρικοί στο Bodrum φαίνεται πως ασχολούνταν με την υφαντική και πουλούσαν μαλλί και μετάξι στους κατοίκους. Το εμπόριο δεν ήταν τόσο ανεπτυγμένο και τα αγαθά που παράγονταν κάλυπταν κυρίως τις ανάγκες των κατοίκων (Tanrıöver 2011: 80). Μετά την άφιξη των πρώτων προσφύγων, ξεκίνησε μια νέα εποχή στην οικονομική ζωή του Bodrum.

> *«Ο πατέρας μου, η γιαγιά μου, οι δύο αδερφές του πατέρα μου, ήρθαν από την Κρήτη [...]. Έφεραν από την Κρήτη όσα μπορούσαν. Επειδή είχαν μαζί τους τα συμβόλαια από την Κρήτη τους έδωσαν αντίστοιχη περιουσία στο Bodrum. Ο πατέρας μου είχε σπίτι στο Χάνδακα δίπλα στο Yeni Camii και στις Μαλάδες κτήματα με ελιές. Ήρθαν με Ανταλλαγή τη δεκαετία του '20. Και από τη μεριά της μητέρας μου ήταν από την Κρήτη. […] Ήρθε 40 χρονών ο πατέρας μου»* (Συνέντευξη με Yücel D., 09.08.13).

Για το διάστημα 1927-1946, η μελέτη του Konya δίνει πληροφορίες που αφορούσαν στη γεωργική παραγωγή. Εκτός από την ελαιοκαλλιέργεια που αναπτύχθηκε, τα κυριότερα γεωργικά προϊόντα στην περιοχή ήταν σιτηρά, βαμβάκι, καπνός, αμπέλια, όσπρια και πατάτες (Konya 2013: 59-62). Μέχρι τη δεκαετία του 1940, η σύνδεση του Bodrum με τις άλλες περιοχές γινόταν μόνο μέσω της θάλασσας. Μέχρι και το τέλος της δεκαετίας του 1970, η μεταφορά των προϊόντων στην πόλη δεν ήταν εύκολη, καθώς γινόταν με τη χρήση καμήλων και γαϊδουριών από τους χωρικούς, οι οποίοι έφερναν στο Bodrum τη σοδειά τους για να την παραδώσουν στους εμπόρους (Tanrıöver 2011: 80-1).

> *«Θυμάμαι να λένε ότι ήταν δύσκολα. Δεν είχε δρόμους όπως τώρα, για να πας κάπου ήθελες ώρες»* (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

Η Mansur αναφέρει για τη δεκαετία του 1960 ότι σε μια καλλιεργήσιμη έκταση 17.000 στρεμμάτων, η παραγωγή της ελιάς αντιστοιχούσε στο 40%. Η παραγωγή σιταριού, κριθαριού και καπνού ήταν επίσης στο 40% και ακολουθούσε με 15% η παραγωγή μανταρινιών και με 5% τα λαχανικά (Mansur 2015: 51). Η παραγωγή από την καλλιέργεια και το εμπόριο καπνού στελνόταν στη Σμύρνη, την Κωνσταντινούπολη ακόμη και στην Ευρώπη (Tanrıöver 2011: 81).

Όσον αφορά στην παραγωγή μανταρινιών[144] γνώρισε ιδιαίτερη αύξηση τη δεκαετία του 1950, όταν η τράπεζα Ziraat έδωσε πίστωση στους καλλιεργητές και πολλοί αγρότες άρχισαν τότε να καλλιεργούν μανταρίνια (Mansur 2015: 57). Το 1956 ιδρύθηκε στο Bodrum Συνεταιρισμός Μανταρινιών και η παραγωγή έφτασε σε ποσότητα τους 16.000 τόνους, με τον 1 τόνο να αντιστοιχεί σε 450-600 λίρες. Σε 8.000 στρέμματα μανταρινιών απασχολούνταν, σύμφωνα με τη Mansur, μέχρι 2.000 οικογένειες (ο.π. 58).

Οι Τουρκοκρητικοί που παρέμειναν και δραστηριοποιήθηκαν τελικά στο Bodrum, ήταν εκείνοι που μπόρεσαν να ασχοληθούν με τα επαγγέλματα που ευδοκιμούσαν στην περιοχή. Σε διαφορετική περίπτωση, δεν ήταν λίγοι εκείνοι που μετακινήθηκαν σε άλλες γειτονικές πόλεις προς αναζήτηση εργασίας. Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, πολλοί ήταν εκείνοι που αναφέρθηκαν στο γεγονός ότι επέστρεψαν στο Bodrum, αφού τακτοποιήθηκαν επαγγελματικά.

> *«Οι ντόπιοι ήτανε πολύ λίγοι εδώ στο Kumbahçe. Όλοι στη γειτονιά ήταν Κρητικοί. Αλλά είχε και πολλή φτώχεια κι* ***εφύανε*** *όλοι στη Σμύρνη, στην Πόλη. […] Εσκορπίσανε όλοι.* ***Επήανε*** *να* ***γυρεύγουνε*** *δουλειά. Έχουνε παιδιά κι εδώ δεν έχει δουλειά, τι να σου κάνουνε, σκορπίσανε όλοι»* (Συνέντευξη με Ali, 27.06.13).

> *«Εμείς ύστερα* ***σφαλίξαμε*** *το μαγαζέ μας, δεν είχε στο Μποντρούμ δουλειά, δεν είχε. Το καλοκαίρι δεν μπορούσες να βρεις* ***κιανένα*** *παέ. Όποιος έχει σφουγγάρια, να πάει στο γυαλό, πάνε στα σφουγγάρια. Όποιος είχε -πως τον λένε τον bahçe;- περβόλι, πάνε στο περβόλι. Το καλοκαίρι δεν* ***εμπόρενες*** *να βρεις κανένα* ***παέ****. […] Τοτεσάς δεν μπορούσαμε να βρούμε δουλειά να βγάλουμε το ψωμί μας κι ύστερα επήαμε κι εμείς αλλού. Ankara, Istanbul»* (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13).

Γενικά, αντιλαμβανόμαστε ότι η οικονομία του Bodrum σε μεγάλο βαθμό βασιζόταν στην παραγωγή αγροτικών προϊόντων, που οι κάτοικοι εμπορεύονταν και με άλλες πόλεις. Η ανάπτυξη του αγροτικού τομέα ενισχύθηκε σε σημαντικό βαθμό από τις χρηματοδοτήσεις που δόθηκαν. Πολλοί κάτοικοι επέλεξαν να εγκατασταθούν σε άλλες τουρκικές πόλεις προς αναζήτηση εργασίας και επέστρεψαν στο Bodrum μετά από χρόνια. Όσον αφορά στους Τουρκοκρητικούς, η στροφή προς τη θάλασσα και την αλιεία αποτέλεσε έναν τρόπο αποκατάστασης των ανταλλάξιμων από το

[144]Την περίοδο της έρευνας τα μανταρίνια ήταν το πιο δημοφιλές παραγωγικό προϊόν της περιοχής.

κράτος, χωρίς να διαταραχτούν οι υπάρχουσες σχέσεις με τον ντόπιο πληθυσμό (γεγονός που παραπέμπει σε ανάλογες συμπεριφορές εγκατάστασης Μικρασιατών προσφύγων στην Ελλάδα)[145].

ΑΛΙΕΙΑ

Με την άφιξη των προσφύγων στο Bodrum, ένας από τους βασικούς τομείς που αναπτύχθηκε ήταν εκείνος της αλιείας[146]. Σε αυτό συνέβαλε σημαντικά η μορφολογία της περιοχής και το κενό που άφησαν οι Χριστιανοί σε αυτόν τον τομέα[147]. Όπως διαπιστώθηκε, πολλοί Τουρκοκρητικοί ασχολήθηκαν με την αλιεία για πρώτη φορά και εξ ανάγκης, καθώς αντίστοιχου μεγέθους δραστηριότητες δε φαίνεται να υπήρχαν παλιότερα στην Κρήτη, όπου ήταν ανεπτυγμένος κυρίως ο αγροτικός τομέας. Στις προφορικές αφηγήσεις αναφέρθηκε σχετικά:

> «Εδώ ήταν ψαράδες από ανάγκη» (Συνέντευξη με Fatma, 27.07.15).
>
> *«Πολύ φτώχεια. Πολύ φτώχεια. Εδώ όλοι οι Κρητικοί ήτανε θαλασσινοί. […] Σφουγγαράδες, ψαράδες. Όλοι οι Κρητικοί ήταν έτσι»* (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13).
>
> «Στην Κρήτη δεν ξέρω τι δουλειά έκαναν. […] Εδώ ο παππούς είχε ψαράδικο» (Συνέντευξη με Pelin, 10.06.13).
>
> «Εδώ ήταν ψαράδες» (Συνέντευξη με Nesrin, 15.06.13).

---

[145]Η άφιξη των προσφύγων ήταν καθοριστική για τη νεοελληνική κοινωνία. Χάρη στην εγκατάσταση των προσφύγων στη Μακεδονία και τη Θράκη ενισχύθηκε η ελληνική παρουσία και η εθνική ομοιογένεια της Ελλάδας στην περιοχή (Καφετζάκη 2003: 37, Τενεκίδης 1980: κε) και σε οικονομικό επίπεδο, η αγροτική οικονομία αναζωογονήθηκε, καθώς οι πρόσφυγες αξιοποίησαν ακαλλιέργητες εκτάσεις, εφαρμόζοντας και νέες καλλιεργητικές μεθόδους (Καφετζάκη 2003: 63-64).

[146]Κατά την παραμονή τους στην Κρήτη δεν ήταν λίγοι οι Τουρκοκρητικοί που ασχολήθηκαν με αυτόν τον τομέα. (Βλ.Φουρναράκης 1929: 11).

[147]Πολλοί Χριστιανοί που αναχώρησαν με την Ανταλλαγή από το Bodrum και εγκαταστάθηκαν στο Ηράκλειο φαίνεται πως ασχολούνταν με την αλιεία, καθώς, όπως διαπιστώνεται από τοπικές πηγές της εποχής, η ανέγερση του οικισμού Νέας Αλικαρνασσού στο Ηράκλειο ξεκίνησε το 1924 στα πλαίσια αποκατάστασης των προσφύγων και μέσω ανακοίνωσης στον Τύπο ο Γενικός Επιθεωρητής Εποικισμού ζητούσε πληροφορίες από τη Νομαρχία, για την εγκατάσταση χιλίων οικογενειών Αλικαρνασσέων, οι οποίοι ασχολούνταν με την αλιεία και τη ναυτιλία (*Ν. Εφημερίς,* φ.2624/16.02.24).

«Φοβόντουσαν ότι θα τους διώξουν. […] Δύσκολα ήταν. Χωρίς χρήματα. […] Όταν ήρθαν δούλεψαν στη θάλασσα. […] Έγιναν ψαράδες. […] Σιγά σιγά ξανάφτιαξαν τη ζωή τους»[148] (Συνέντευξη με Zehra, 04.06.13).

«Ο παππούς μου ήταν από εκεί. […] Ήταν ψαράς, υπάρχει ένα βιβλίο για τον παππού μου. Στους φίλους μου λέω για τον παππού μου» (Συνέντευξη με Asya, 27.08.15).

Η Mansur αναφέρει σχετικά με την περίοδο της επιτόπιας έρευνάς της στο Bodrum ότι είχαν αρχίσει και ντόπιοι άνδρες να απασχολούνται με την αλιεία και τη σπογγαλιεία *(«για ένα κομμάτι ψωμί»,* Mansur 2015: 62*)* και ειδικότερα υπήρχαν:

Επάγγελμα	Αριθμός	Αριθμός απασχολούμενων ατόμων
Αλιείς	46 βάρκες	150
Σφουγγαράδες	75 βάρκες	350
Κατασκευαστές καραβιών	5 ναυπηγεία	24

(Πηγή: Mansur 2015: 79, 143)

Από τα στατιστικά στοιχεία αντιλαμβάνεται κανείς ότι η αλιεία στο Bodrum περιλάμβανε ψαράδες που ψάρευαν σε κοντινές αποστάσεις (παράκτια αλιεία). Δεν υπήρχε μέση αλιεία που να αποφέρει μεγάλη παραγωγή και, κατά συνέπεια, μεγάλα κέρδη. Η Mansur αναφέρει ακόμη ότι η ανάπτυξη στον εν λόγω τομέα ξεκίνησε μετά το 1950, καθώς νωρίτερα στο Bodrum υπήρχαν μονάχα τέσσερις με πέντε βάρκες. Η σπογγαλιεία, ειδικότερα, ξεκίνησε το 1930 από Τουρκοκρητικούς και χάρη στις

[148]Παρόμοιες πληροφορίες για την οικονομική ζωή του Bodrum συναντάει κανείς και σε σχετική βιβλιογραφία: *«Όλοι ήταν φτωχοί. Όλοι ήταν καημένοι στο Kumbahçe»* (Oran - Görgün 2009: 81). Αλλά και στο διαδικτυακό ημερολόγιό της, η Olcay Akkent (συνταξιούχος δασκάλα, κάτοικος του Bodrum τους καλοκαιρινούς μήνες), αναφέρει σε άρθρο της ότι μετά την Ανταλλαγή οι πιο φτωχοί πρόσφυγες έμειναν στο Bodrum ενώ πολλοί εγκαταστάθηκαν στη Σμύρνη. http://www.akkentolcay.blogspot.com.tr/ (Πρόσβαση 25.04.15).
Οι αναφορές και η εστίαση στη φτώχεια και τις δύσκολες συνθήκες από τους αφηγητές δεύτερης και τρίτης γενιάς είναι ένα γεγονός που εντοπίζεται γενικότερα σε συνεντεύξεις μειονοτήτων, οι οποίες αφορούν τους προγόνους τους και τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης στο νέο περιβάλλον. Οι Ligeti, Mikes και Szilagyi (2017) αναφέρουν για τις στρατηγικές προσαρμογής των Ελλήνων δεύτερης γενιάς στην Ουγγαρία ότι «οι μνήμες της δεύτερης γενιάς για τους γονείς τους, για τον τρόπο διαβίωσής τους […] αναφέρουν τη φτώχεια, τη στενή αλληλεγγύη και συνοχή» (Ligeti, Mikes και Szilagyi 2017: 57).

κοντινές σχέσεις με την Κάλυμνο (Mansur 2015: 62-63). Κάθε χρόνο μαζεύονταν περίπου 17 τόνοι σφουγγαριών, με τον ένα τόνο να πωλείται από τον Συνεταιρισμό των Σφουγγαράδων στις 250- 300 λίρες (ο.π. 64-65).

Στον αντίποδα του ίδιου τομέα, υπήρξαν και προφορικές αφηγήσεις που τόνισαν μία ακόμη παραγωγική δραστηριότητα σε σχέση με τη θάλασσα, εκείνη του καπετάνιου:

«*Όλοι στην οικογένεια ήταν καπετάνιοι εδώ»* (Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

«Καπετάνιος ήταν ο μπαμπάς μου» (Συνέντευξη με Ibrahim, 15.06.13).

Όπως διαπιστώθηκε από τις μαρτυρίες, με τον όρο «καπετάνιοι» οι αφηγητές εννοούσαν ότι οι πρόγονοί τους πραγματοποιούσαν ταξίδια, μεταφέροντας προϊόντα σε διάφορες περιοχές. Απόγονοι Τουρκοκρητικών, στη συνέχεια, κατόρθωσαν να εξελίξουν το επάγγελμα των προγόνων τους, αγοράζοντας καράβια και προσφέροντας ως πλοιοκτήτες ή/και καπετάνιοι μικρές κρουαζιέρες στους τουρίστες.

Ορισμένοι Τουρκοκρητικοί, επίσης, ασχολήθηκαν με την κατασκευή καϊκιών και απέκτησαν δικό τους καρνάγιο. Όπως έγινε φανερό, οι ίδιοι ήταν άτομα που έχαιραν ιδιαίτερης εκτίμησης και αναγνώρισης από τον κοινωνικό τους περίγυρο. Σημαντικός παράγοντας που καθόρισε την ανάπτυξη του εν λόγω τομέα ήταν η γειτνίαση του Bodrum με νησιά, τα οποία είχαν παράδοση στην αλιεία και την κατασκευή καϊκιών. Τέτοιο παράδειγμα ήταν η Κάλυμνος, όπου συναντάμε τρεχαντήρια, το πιο παλιό είδος καϊκιού στην περιοχή του Αιγαίου. Το είδος αυτό κατασκευάστηκε και στο Bodrum, ως επί το πλείστον από τουρκοκρητικούς μάστορες. Σύμφωνα με τον Kademoğlu, το τρεχαντήρι ήταν το είδος καϊκιού που χρησιμοποιούσαν κυρίως οι ψαράδες (Kademoğlu 2000).

Αυτό το είδος καϊκιού, μαζί με πλήθος άλλων μοντέλων καραβιών που εμφανίστηκαν στο Bodrum το 19^{ο}- 20^{ο} αιώνα, κατά τη διάρκεια της έρευνας εκτίθονταν στο τοπικό μουσείο της πόλης, το *«Bodrum Deniz Müzesi»* (Μουσείο Θάλασσας). Τα εκθέματα συνοδεύονταν από πληροφορίες για τους ιδιοκτήτες τους και στην καταγωγή/προέλευση αναφερόταν, είτε η λέξη Ελλάδα («Yunanistan») είτε

το όνομα νησιών όπως Κρήτη («Girit»), Κως («Kos»), Ρόδος («Rodos»)[149]. Παράλληλα, παρουσιάζονταν και ορισμένα ιστορικά στοιχεία, που ανέφεραν ότι από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα οι κάτοικοι της περιοχής ασχολούνταν με τη ναυτιλία. Το μουσείο λειτουργούσε από το 2011 και, εκτός από τα πιστά αντίγραφα των καραβιών, στο χώρο του υπήρχε και συλλογή κοχυλιών-οστρακοειδών, η οποία καταλάμβανε μεγάλο μέρος του μουσείου (Βλ. Εικόνα 16. στο Παράρτημα).

Αν και οι περισσότεροι αφηγητές δε γνώριζαν την επαγγελματική κατάσταση των προγόνων τους στην Κρήτη, τόνισαν τη δύσκολη οικονομική κατάσταση των δεύτερων, αφού εγκαταστάθηκαν στο Bodrum. Επεσήμαναν, επίσης, το γεγονός ότι ασχολήθηκαν κυρίως με ναυτικά επαγγέλματα. Παράλληλα, οι αφηγητές παρουσίαζαν την επαγγελματική δραστηριότητα των προγόνων τους ως μια σεβαστή πολιτιστική κληρονομιά που είχαν καθήκον να μνημονεύσουν. Τα άτομα συνέδεαν τα επαγγέλματα των προγόνων με την προσφυγική ταυτότητά τους και τη συμβολή τους στην ανάπτυξη της πόλης[150].

ΚΑΤΑΣΤΗΜΑΤΑ

Μέχρι και την αναχώρηση των Χριστιανών από το Bodrum, τα περισσότερα μαγαζιά ανήκαν στους ίδιους και ο τομέας των κατασκευών και της ξυλείας βασιζόταν σε εκείνους (Tanrıöver 2011: 80). Στις αφηγήσεις τους, Τουρκοκρητικοί ανέφεραν για το Bodrum και τα επαγγέλματα των προγόνων τους:

> *«Εγεννήθηκα 1932 εδώ στο Μποντρούμι. Ο πατέρας μου ήρθε το '27 απ'την Κρήτη. Επαντρεύτηκε από την Κω. […] Απ' την Ιεράπετρα ήρθε στην Κω. […]* ***Απού*** *ήρθε ο πατέρας μου στο Μποντρούμι δεν είχε* ***μαγέρικο****. Ο κόσμος ήτανε 3.000-2.500* ***ετσά****. Πρώτο πρώτο το* ***μαγέρικο ήνοιξε*** *ο πατέρας μου* ***επαέ****. Ήνοιξε το μαγέρικο κι από* ***κεια*** *εμείς δεν ήμασταν στον κόσμο. Εμεγαλώσαμε, εγίνηκα 7 χρονών, να πάμε στο σχολειό κι από* ***κεια*** *ήρθαμε το μεσημέρι απ' το σχολειό στο μαγαζί κι* ***ήπλενα*** *πιάτα. […] Ο πατέρας μου ήτανε καλός μάγειρας. Άμα* ***όι,***

[149]Τα μοντέλα του μουσείου (50 συνολικά) είχαν κατασκευαστεί από Τουρκοκρητικό δεύτερης γενιάς, από το χωριό Καβούσι, σύζυγο Zehra. Στο μουσείο πραγματοποιήθηκαν επισκέψεις κατά την πρώτη επιτόπια έρευνα το 2013. Το καλοκαίρι του 2015 το μουσείο ήταν κλειστό λόγω ανακαίνισης, για αυτό και δε στάθηκε δυνατή μια εκ νέου επίσκεψη σε αυτό. Για πληροφορίες βλ. και ιστοσελίδα μουσείου: http://www.bodrumdenizmuzesi.org/.

[150]Βλ. αντίστοιχες αναφορές στο Ίδρυμα Ανταλλαγέντων Λωζάννης 2013:16, αλλά και για τους Μικρασιάτες στο Tsimouris 2011: 279.

τότεσας *δεν το ελέγαμε ρεστοράν, μαγέρικο το ελέγαμε […] Ύστερα μεγαλώσαμε, ο πατέρας μου* ***επόθανε*** *το 1952,* ***επόμεινε*** *το μαγαζί μας εμάς, το δουλεύαμε. Ο πατέρας μου* ***ήκαμε*** *πολλή δουλειά,* ***εκάμαμε*** *φαγητά εδώ στους μεγάλους […] Ήκανε καλά τυριά. […] Κι εγώ* ***ήμαθα****»* (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13).

«Εδώ λεφτά δεν είχανε, εδώ δύσκολα ήτανε. […] Ο παππούς μου, dedem, ήτανε πετράς, για κτίρια (στην Κρήτη). *Ο παππούς μου ήρθε εδώ,* ***ήνοιξε*** *καφενείο και μετά ο κύρης μου κουρείο, berber. […] Ο πατέρας μου μετά* ***γίνηκε*** *χτίστης. Ήτανε μάστορας ο μπαμπάς μου»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

«(Στο Bodrum) *Είχε δύο μαγαζιά, αυτοί κάνανε το* ***γιοούρτι****, αυτοί κάνανε το τυρί, δεν είχε* ***κιανένα****. Και αυτός ο γέρος, πολύ κρητικός, βέρος κρητικός,* ***ήβανε*** *δέκα κιλά γάλα το πρωί,* ***ούλο*** *το μαχαλά να γυρίσει και έλεγε γάλα-süt. Τούρκικο süt, γάλα ελληνικό, κρητικό»*[151] (Συνέντευξη με Yünüs, 13.06.13).

«Ο πατέρας μου στην Κρήτη είχε καζάνι και έβγαζε λάδι έφερε το καζάνι από την Κρήτη και έκανε την ίδια δουλειά και εδώ. Βοηθούσα κι εγώ όταν ήμουν παιδί» (Συνέντευξη με Alı K, 15.06.13).

Τα παραπάνω αποσπάσματα συνθέτουν, μέσω των πληροφοριών που μεταφέρουν, την κατάσταση που επικρατούσε στο Bodrum, όταν εγκαταστάθηκαν σε αυτό οι ανταλλάξιμοι Τουρκοκρητικοί. Παρατηρείται ένα εύρος επαγγελμάτων, από εκείνο του κτίστη και του γαλατά, μέχρι εκείνο του επιχειρηματία.

Η Mansur αναφέρει ότι τη δεκαετία του 1960 υπήρχε ένα πλήθος μικρών μαγαζιών στο Bodrum, όπως μανάβικων, κουρείων, ραφτάδικων και υποδηματοποιείων[152]

---

[151]Η συγκεκριμένη μαρτυρία αποτέλεσε παράλληλα παιδική ανάμνηση πολλών Τουρκοκρητικών δεύτερης γενιάς, οι οποίοι, κατά την αφήγησή τους, αναπόλησαν τον Τουρκοκρητικό που, ερχόμενος από την Κρήτη στο Bodrum με άλλα 3 αδέρφια, πουλούσε κάθε πρωί στη γειτονιά γάλα, το οποίο συγκεντρωνόταν από την κτηνοτροφία των γύρω χωριών. Διαπιστώθηκε επίσης ότι τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης στο Bodrum, αναπτύχθηκε μια οικιακή οικονομία. Στις αφηγήσεις επισημάνθηκε ότι πολλές οικογένειες ντόπιων είχαν οικόσιτα ζώα στον κήπο τους, τα γαλακτοκομικά προϊόντα των οποίων αντάλλασαν ή πουλούσαν. (βλ. και Mansur 2015: 175).

[152]Τη δεκαετία του 1960 και μόνο στη γειτονιά Kumbahçe αναφέρονταν 147 σπίτια, 17 μαγαζιά, 1 καφενείο και 2 εστιατόρια (Mansur 2015: 47). Αν και στη βιβλιογραφία εμφανίζεται μια ικανοποιητική εμπορική δραστηριότητα στο Bodrum, στις συνεντεύξεις οι ερωτώμενοι αναφέρθηκαν στις ελλείψεις του τόπου, αποτυπώνοντάς τις σε ένα γνωστό για την πόλη τετράστιχο:

«Απέναντι από την Κω το Bodrum.

(Mansur 2015: 66). Ειδικότερα, η Mansur αναφέρει ότι υπήρχαν 15 γνωστοί υποδηματοποιοί και 15 κουρείς (στον ίδιο χώρο, παράλληλα με το κουρείο μπορεί να λειτουργούσε και παντοπωλείο με ελάχιστα προϊόντα) (Mansur 2015: 71) και ένα σύνολο επαγγελμάτων, όπως φαίνονται στον πίνακα που ακολουθεί:

Επάγγελμα/ κατάστημα	Αριθμός	Αριθμός απασχολούμενων ατόμων
Μπακάλικο	33 μαγαζιά	40
Κρεοπωλείο	5 μαγαζιά	10
Φούρνος	7 μαγαζιά	12
Κουρείο	15 μαγαζιά	20
Αγγειοπλαστείο	3	6
Ραφεία	24	30
Υφασματεμπόρος	7	9
Παπλωματοποιείο	1	2
Φαρμακείο	1	2
Επισκευές ραδιοφώνων	2	2
Οικιακός εξοπλισμός	3	3
Οικοδομικά υλικά	2	5
Ζαχαροπλαστείο	2	3
Χαρτοπωλείο	2	2
Υποδηματοποιείο	15	21
Φωτογραφείο	4	4
Επιπλοποιείο	16	40
Σιδηρουργείο	6	15
Τενεκετζίδικο	2	2

(Πηγή: Mansur 2015: 79)

Δύο μαγαζιά, ένας φούρνος.

Φάε τυρί, ψωμί.

Ούτε στόμα έμεινε ούτε μύτη».

Το πρωτότυπο, στα τούρκικα: Istanköyün karşısında Bodrum
İki dükkan bir fırın
Peynir ekmek yiye yiye
Ne ağız kaldı ne burun

(Kademoğlu 2000: 220, Oran – Görgün 2009: 128).

Παρατηρείται ότι η πλειονότητα των επαγγελμάτων που εμφανίζονται τη δεκαετία του 1960 στο Bodrum ήταν χειρωνακτικά επαγγέλματα ή επαγγέλματα που είχαν σχέση με το εμπόριο καθημερινών ειδών πρώτης ανάγκης. Οι ανάγκες για ορισμένα επαγγέλματα σχετίζεται με τη φυσιογνωμία της περιοχής και διαπιστώνεται από το πλήθος των καταστημάτων που εμφανίζονται (33 μπακάλικα), αντίθετα με εκείνα που είναι μοναδικά (1 φαρμακείο). Με το πέρασμα του χρόνου και φτάνοντας στην περίοδο της επιτόπιας έρευνας, διαπιστώθηκε ότι οι Τουρκοκρητικοί στην πλειονότητά τους απασχολούνταν στον τουριστικό τομέα (σε ναυτικά επαγγέλματα για τη μεταφορά τουριστών, στο εμπόριο τουριστικών ειδών ή ως ιδιοκτήτες εστιατορίων). Οι ντόπιοι ασχολούνταν, επίσης, με το εμπόριο και τον τουρισμό, με όσους βρίσκονταν στην ενδοχώρα να ήταν αγρότες. Με την ανάπτυξη του τουριστικού τομέα, παρατηρείται ότι ο αριθμός των καταστημάτων αυξάνεται, εκσυγχρονίζεται αλλά και εμπλουτίζεται σε ποικιλία, κάνοντας μάλιστα την εμφάνισή τους και στοιχεία «κρητικότητας» για προσέλκυση τουριστών, όπως θα φανεί στην ενότητα που ακολουθεί.

ΤΟΥΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΣΤΙΑΤΟΡΙΑ. ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΑΠΑΣΧΟΛΗΣΗ

Το Bodrum άρχισε να γνωρίζει σημαντική οικονομική ανάπτυξη τη δεκαετία του 1960, όταν το κράτος ενθάρρυνε επενδύσεις στον τουριστικό τομέα (Gür 2002: 67, 92, Konya 2013: 76). Το 1959 ιδρύθηκε ο Οργανισμός Τουρισμού, μέσω του οποίου άρχισαν οι επισκέψεις των πρώτων τουριστών, εγχώριων και ξένων. Παράλληλα, δόθηκαν τα πρώτα δάνεια στους ντόπιους, ώστε να ανακαινίσουν τα σπίτια τους και να τα μετατρέψουν σε καταλύματα με εσωτερικές τουαλέτες και αυλές (Mansur 2015: 75). Στο πλαίσιο αυτό, πολλά παλιά σπίτια στην κρητική πλευρά κατεδαφίστηκαν και στη θέση τους κτίστηκαν μικρά ξενοδοχεία.

Παρομοίως, τη δεκαετία του 1980 η κυβέρνηση ενθάρρυνε τουριστικές επενδύσεις και αυξήθηκαν οι τουριστικές εγκαταστάσεις στις παραθαλάσσιες περιοχές της Τουρκίας. (Tanrıöver 2011: 81). Στην τουριστική ανάπτυξη του τόπου συνέβαλε και η κοντινή απόσταση του Bodrum από την Ελλάδα, όπως και η ακτοπλοϊκή σύνδεσή του με τα ελληνικά νησιά και, ειδικότερα, την Κω.

Με την ανάπτυξη του τουριστικού τομέα και τα ταξίδια πολλών Ελλήνων (και δη Μικρασιατών) στο Bodrum τα τελευταία χρόνια[153], άρχισε η αναζήτηση ενός άγνωστου παρελθόντος, η οποία προωθήθηκε και από τις δύο πλευρές του Αιγαίου, για λόγους τουριστικής ανάπτυξης και ενίσχυσης της φιλίας των λαών[154]. Ο Μπαρμπαγιάννης (2004) αναφέρει σχετικά ότι, από το 1999, η Ελλάδα πραγματοποίησε μια πολιτική προώθησης συνεργασίας των δύο χωρών σε ‘‘θέματα χαμηλής πολιτικής’’, όπως ήταν η διμερής συνεργασία στον τομέα του τουρισμού. Οι προσπάθειες συνεργασίας κορυφώθηκαν με τις επισκέψεις του τότε Υπουργού Εξωτερικών Γεωργίου Παπανδρέου στην Άγκυρα (Ιανουάριος 2000) και του τότε Τούρκου ομολόγου του Ismail Cem στην Αθήνα (Φεβρουάριος 2000). Κατά τη διάρκεια αυτών των επισκέψεων υπογράφτηκε και η Συμφωνία για συνεργασία σε θέματα Τουρισμού, συμφωνία που τέθηκε σε ισχύ στις 4.5.2001 (2004: 85-86).

Στο Bodrum, αυτή η «τουριστικοποίηση» της μνήμης και της «κρητικής» ταυτότητας, ειδικότερα, οδήγησε σε μια εμπορευματοποίηση της «κρητικότητας». Πιο συγκεκριμένα, η στροφή που παρατηρήθηκε στον εν λόγω επαγγελματικό τομέα φανέρωνε την ‘‘αξιοποίηση’’ της κρητικής καταγωγής από τα άτομα με σκοπό το κέρδος. Η «κρητικότητα» ήταν, αρχικά, φανερή στους καταλόγους τουριστικών εστιατορίων, όπου αναφέρονταν ορισμένα φαγητά ως «κρητικά». Υπήρχαν εστιατόρια που προσέφεραν συγκεκριμένους «κρητικούς» μεζέδες, τους οποίους συναντάει κανείς και στον ελλαδικό χώρο (όπως κολοκύθια τηγανητά, τζατζίκι, χόρτα), αλλά και ορισμένα φαγητά (όπως ψαρόσουπα, ψάρι με σάλτσα) που ονοματίζονταν «κρητικά».

Έγινε φανερό ότι το εκάστοτε εστιατόριο πραγματοποιούσε παρεμβάσεις και τροποποιούσε συνταγές, προσθέτοντας υλικά της επιλογής του και παρουσιάζοντάς τες ως «κρητική κουζίνα». Σε επίσκεψη στο φημισμένο εστιατόριο «*Körfez»*, τουρκοκρητικού ιδιοκτήτη, αναφέρθηκε ότι συχνά ετοιμάζονταν «κρητικά» πιάτα ως

[153]Η Κουφοπούλου (2003) αναφέρει αντίστοιχα για τους Τουρκοκρητικούς στη Cunda και την επαφή με το ελληνικό στοιχείο ότι τη δεκαετία του 1980 Έλληνες άρχισαν να ταξιδεύουν στην Τουρκία για να δουν τα σπίτια των παππούδων τους (Koufopoulou 2003: 214).

[154]Αν και οι ελληνοτουρκικές σχέσεις ήταν ως επί τω πλείστω τεταμένες, υπήρχαν και διαστήματα ύφεσης και συνεργασίας ανάμεσα στις δύο χώρες. Για τις ελληνοτουρκικές σχέσεις γενικότερα, βλ. ενδεικτικά: Δήμητσα 2012, Ντόκος 2010.

πιάτα ημέρας (δεν υπήρχαν στον κατάλογο), όπως χταποδοπίλαφο, ψάρι πλακί με ντομάτα, σουπιές, ψάρι με μπάμιες και κολοκύθια τηγανιτά.

> «Στα εστιατόρια υπάρχει στο μενού το κρητικό φαγητό. Έχουν ακούσει ότι είναι πιο νόστιμα τα φαγητά και γράφουν ‘‘κρητικοί μεζέδες’’. Παλιότερα δεν το έγραφαν. […] Οι Κρητικοί μαγειρεύουν διαφορετικά» (Συνέντευξη με Bayram S., 06.08.15).

> *«Τα κρητικά φαγητά είναι πολύ ωραία. […] Οι Τούρκοι οι άλλοι αγαπούνε τα φαγιά μας. […] Έχει εστιατόρια με κρητικά φαγιά»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

Στον κατάλογο του συγκεκριμένου εστιατορίου, η κρητική παράδοση προβαλλόταν με έναν ακόμη τρόπο. Στην πρώτη κιόλας σελίδα του γινόταν αναφορά στην ιστορία της οικογένειας, επισημαίνοντας πως το εστιατόριο άνοιξε ο τουρκοκρητικός πατέρας του ιδιοκτήτη, που ήρθε με την Ανταλλαγή. Εκεί, αναφερόταν ακόμα ότι το εστιατόριο λειτουργούσε από το 1927 (το «μαγέρικο» που αναφέρθηκε παραπάνω) και παρουσιαζόταν μια συνεχή σχέση με το παρελθόν ως απόδειξη των «αυθεντικών» γεύσεων, που προσφέρονταν στους πελάτες[155].

Παρομοίως, τον ίδιο σκοπό εξυπηρετούσε και η εκτενής αναφορά στην ιστορία της οικογενειακής επιχείρησης, που υπήρχε στην ιστοσελίδα του εστιατορίου *«Körfez»* στην τουρκική εκδοχή της[156]. Η ιστοσελίδα ήταν σε δύο γλώσσες, τα τουρκικά και τα αγγλικά. (Να σημειωθεί ότι, παρά την προβολή της εκάστοτε «κρητικότητας» από τα εστιατόρια και την κοντινή απόστασή τους από την Ελλάδα, τα ελληνικά δεν εμφανίζονταν πουθενά, φανερώνοντας με αυτόν τον τρόπο ότι το τουριστικό κοινό που απευθύνονταν δεν ήταν Έλληνες).

Στην αγγλική εκδοχή της ιστοσελίδας οι μεταφρασμένες πληροφορίες ήταν λιγότερες σε σχέση με την τουρκική, όπως διαπιστώθηκε από την καρτέλα *«Tarihçe»* (Ιστορία). Ειδικότερα, στο επάνω μέρος της ιστοσελίδας εμφανίζονταν οι καρτέλες: *«Tarihçe»* (Ιστορία), *«Özel Lezzetler»* (Σπεσιαλιτέ), *«Fotoğraflar»* (Φωτογραφίες), *«Basında Körfez»* (Το *Körfez* στην επικαιρότητα) και *«Ulaşım»* (Επικοινωνία). Στην καρτέλα *«Tarihçe»*, αναφερόταν η ιστορία του εστιατορίου, η οποία συνοδευόταν με φωτογραφικό υλικό των ιδιοκτητών. Στην καρτέλα *«Özel Lezzetler»*, ξεχωριστή

[155]Σε περιοδικό του Bodrum υπήρχε διαφήμιση του συγκεκριμένου εστιατορίου στην οποία γινόταν αναφορά στη μεσογειακή και κρητική κουζίνα του. Βλ. Εικόνα 21. σε Παράρτημα.

[156] http://www.korfezrestaurant.com.tr/, Πρόσβαση 20/04/2018).

αναφορά γινόταν στο «κρητικό φαγητό» *Mürekkepli sübye* (σουπιές ψημένες στο μελάνι τους)[157] και τη φημισμένη «κρητική» ψαρόσουπα (Βλ. εικόνα 21. σε Παράρτημα), για την οποία υπήρχε και σύντομη συνταγή[158]. Από αυτήν τη συνταγή, ο επισκέπτης μάθαινε ότι το σέλινο (Kereviz) ήταν το «κλειδί» της συνταγής[159].

Στην ιστοσελίδα, παρατηρείται ότι η κρητική κουζίνα συνυπήρχε με τη ντόπια και όχι μόνο παράδοση, αφού αναφερόταν ότι στο εστιατόριο μπορούσε να δοκιμάσει κανείς γεύσεις από τη Μεσογειακή κουζίνα και τα νόστιμα φαγητά της Κρήτης, αλλά και γεύσεις από διαφορετικές κουζίνες από όλο τον κόσμο[160].

Στο φωτογραφικό υλικό που παρουσιαζόταν υπήρχαν 15 φωτογραφίες: Η πρώτη απεικόνιζε το Bodrum (το κάστρο και την παραλιακή πλευρά) το 1927 (ασπρόμαυρη), η δεύτερη και η τρίτη το Bodrum (το κάστρο και την παραλιακή πλευρά) το 1960 (έγχρωμη), οι τρεις επόμενες (ασπρόμαυρες) στιγμές από το εστιατόριο, η έβδομη και οι τέσσερις τελευταίες το εστιατόριο με πλήθος πελατών ή τον ιδιοκτήτη με παρέες φίλων. Στην καρτέλα *«Basında Körfez»* υπήρχαν τέσσερις φωτογραφίες με σελίδες από άρθρα, που αναφέρονταν στο εστιατόριο και εξυπηρετούσαν διαφημιστικούς σκοπούς. Και στα τέσσερα άρθρα, οι αναφορές σχετίζονταν με τις σπεσιαλιτέ του εστιατορίου (όπως η ψαρόσουπα και το χταποδοπίλαφο) και με το γεγονός ότι το εν λόγω εστιατόριο ήταν από τα παλιότερα στο Bodrum. Σε κάθε περίπτωση, ο αρθρογράφος πρότεινε στους αναγνώστες να

---

[157]http://www.korfezrestaurant.com.tr/tarihce.htm, Πρόσβαση 20/04/2018).

[158]Εγινε φανερό πως το συγκεκριμένο εστιατόριο επιχειρούσε να αναδείξει μια συνέχεια με το παρελθόν και με μια παράδοση που έμενε σταθερή στο πέρασμα του χρόνου. Στον προφορικό λόγο, ωστόσο, ο τωρινός ιδιοκτήτης του εστιατορίου -Τουρκοκρητικός δεύτερης γενιάς- παραδέχτηκε πως έμαθε πολλά από τα φαγητά που ετοιμάζονταν στο εστιατόριο, αρκετά χρόνια αργότερα (και όχι από τον πατέρα του), όταν δούλευε σε άλλο εστιατόριο στην Άγκυρα.

[159]Το ψάρι που προτιμάται για τη συνταγή είναι η σκορπίνα, αλλά μπορεί να γίνει με οποιοδήποτε είδος ψαριού. Το ψάρι (καθαρισμένο και πλυμένο) βράζεται σε νερό με κρεμμύδι. Αφού βράσει, το κρέας του ψαριού χωρίζεται σε μεγάλα και μικρά κομμάτια. Βάζουμε βούτυρο με λίγο αλεύρι και το μείγμα προστίθεται στο ζωμό, μαζί με το καρότο, το σέλινο και την πατάτα που κόβονται σε μικρά κομμάτια (με λίγο αλάτι). Το κρέας του ψαριού μπορεί να προστεθεί όταν τα λαχανικά είναι ψημένα. Ο ζωμός μαρινάρεται με λεμόνι και αυγά, αφού αφαιρεθεί από τη φωτιά. (http://www.korfezrestaurant.com.tr/lezzetler.htm, Πρόσβαση 20.04.2018). Το σέλινο, όπως παρουσιάζεται σε επόμενο κεφάλαιο, αναφέρθηκε από τους αφηγητές ως συστατικό των «κρητικών» φαγητών που χρησιμοποιούσαν οι Τουρκοκρητικοί στο Bodrum.

[160]http://www.korfezrestaurant.com.tr/index.htm, Πρόσβαση 20.04.2018.

γευματίσουν στο εστιατόριο «*Körfez»* και να δοκιμάσουν τις ξεχωριστές γεύσεις της κουζίνας του.

Ερευνώντας την «κρητικότητα» στον τουριστικό τομέα, σημάδια «κρητικότητας» εντοπίστηκαν και στις ονομασίες των επιχειρήσεων, οι οποίες παρέπεμπαν στην Κρήτη. Ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν το εστιατόριο *«Malades»* (Μαλάδες), τα εγκαίνια του οποίου πραγματοποιήθηκαν σε ένα ανακαινισμένο, πετρόκτιστο διώροφο κτίσμα, κατά την πρώτη φάση της έρευνας[161]. Το όνομα του εστιατορίου παρέπεμπε στον τόπο καταγωγής του παππού του ιδιοκτήτη, όπως μαρτυρούσε και στην ιστοσελίδα του εστιατορίου η σύντομη αναφορά στην καρτέλα *«Malades'in hikayesi»* (Η ιστορία του «Μαλάδες»)[162].

Πιο συγκεκριμένα, η ιστοσελίδα, που ήταν μόνο στην τουρκική γλώσσα (μαρτυρώντας πως απευθύνεται σε τούρκους τουρίστες), καλωσόριζε τους επισκέπτες με ένα μικρό κείμενο στο κέντρο, όπου από πάνω του εναλλάσσονταν οι 41 επαγγελματικές, καλλιτεχνικές φωτογραφίες από την καρτέλα *«Galeri»*[163]. Η κρητική καταγωγή της οικογένειας εμφανιζόταν στην καρτέλα *«Malades'in hikayesi»,* όπου υπήρχε μια μικρή φωτογραφία με το ζευγάρι των ιδιοκτητών έξω από το εστιατόριο. Στα αριστερά της φωτογραφίας υπήρχε ένα κείμενο, που ανέφερε ότι οι ιδιοκτήτες επέστρεψαν στο Bodrum έπειτα από σπουδές στην Άγκυρα και την Κωνσταντινούπολη. Οι ίδιοι, μοιράζονταν για χρόνια τις γνώσεις από τις σπουδές τους στις μαγειρικές τέχνες με φίλους και συγγενείς, μέχρι που αποφάσισαν να πραγματοποιήσουν το όνειρό τους και να μοιραστούν τις γεύσεις των φαγητών τους με περισσότερο κόσμο. *«Διαλέξαμε το όνομα Μαλάδες για το εστιατόριό μας ως ένα ενθύμιο από την Ελλάδα, για να διατηρήσουμε τη μνήμη του παππού μας και τη*

---

[161]Σύμφωνα με δύο φωτογραφίες που υπήρχαν στην ιστοσελίδα και όπως αναγραφόταν στην πινακίδα στα δεξιά της εισόδου, το οίκημα ήταν των *«Penbe ve Ihsan Uran Evi»*. Ήταν χτισμένο το 1933 (υπήρχε και ασπρόμαυρη φωτογραφία του ζευγαριού με την υποσημείωση ''Aslanlı Ev'') και ανακαινισμένο το 2013. Στο συγκεκριμένο εστιατόριο πραγματοποιήθηκε δείπνο με την οικογένεια του Yücel D. κατά τη δεύτερη και τρίτη φάση επιτόπιας έρευνας.

[162]http://www.maladesrestaurant.com/maladesinhikayesi.aspx. Πρόσβαση 26.08.2016

[163]Στην πάνω δεξιά θέση της αρχικής σελίδας υπήρχαν οι καρτέλες *«Ana Sayfa»* (Αρχική σελίδα), *«Malades'in hikayesi»* (η ιστορία του «Μαλάδες») *«Menü»,* [=Μενού], *«Galeri»* (Γκαλερί), *«İletişim»* (Επικοινωνία).

σημασία που είχε για την οικογένεια το χωριό Μαλάδες, στο οποίο ο ίδιος άφησε τους ελαιώνες του με την Ανταλλαγή» [164].

Στο εν λόγω εστιατόριο (Βλ. Εικόνα 20. στο Παράρτημα) σερβίρονταν (όπως και στο *«Körfez»*) θαλασσινά και μεταξύ άλλων ορεκτικά που ονοματίζονταν «κρητικά». Συγκεκριμένα, στην ιστοσελίδα του εστιατορίου και στην καρτέλα *«Menü»,* (Μενού), υπήρχε όλο το μενού του εστιατορίου στα τουρκικά, όπως εμφανίζεται μεταφρασμένο στον παρακάτω πίνακα[165]:

Κρύα ορεκτικά	**Ζεστά ορεκτικά**	**Σαλάτες**	**Επιδόρπια**
Φάβα	Ψάρι ρολό	Σαλάτα με ρόκα	Παγωτό με σύκα
Σέλινο με καρύδια και γιαούρτι	Μπουρέκι του ψαρά	Χωριάτικη (Ελληνική)	Επιδόρπιο κολοκύθας
Αγκινάρες με ελαιόλαδο	Μπουρέκι Paçanga	Σαλάτα Μαλάδες	Σουφλέ με ταχίνι
Χόρτα	Κεφτεδάκια ψαριών	Εποχιακή σαλάτα	Σουφλέ σοκολάτας
Φασόλια μαυρομάτικα	Χταποδοκεφτέδες	Σαλάτα με αγγούρι	Χαλβάς
Girit mezesi	Χταπόδι στη σχάρα		
Γεμιστή κόκκινη πιπεριά	Χταπόδι kavurma		
Αρμενικό πλάκι	Ψητά καλαμάρια		
Μελιτζανοσαλάτα	Καλαμάρια dolma		
Αράβικη φάβα με παστουρμά	Καλαμάρια τηγανιτά		
Γλιστρίδα σαλάτα	Σουπιές με μελάνι		
Ντολμαδάκια με φύλλα και κολοκυθοανθούς	Μύδια με σάλτσα κρασιού		
Γεμιστά καλαμάρια με ελαιόλαδο	Γαρίδες γιουβέτσι		
Γαρίδες βραστές	Γαρίδες με βούτυρο		
Χταποδοσαλάτα	Ψάρι kavurma		
Σκουμπρί με σάλτσα σόγιας	Ψαριών		
Λαβράκι	Μπουγιούρντι (ψημένο τυρί)		

[164]http://www.maladesrestaurant.com/maladesinhikayesi.aspx. Πρόσβαση 26.08.2016

[165]http://www.maladesrestaurant.com/menu.aspx Πρόσβαση 26.08.2016

Λακέρδα Ψάρι παστουρμά Σαρδέλα			

Δεν αναφέρεται κανένα φαγητό με κρέας, αλλά παρατηρείται η χρήση τόσο ελαιόλαδου όσο και βουτύρου (*Αγκινάρες με ελαιόλαδο / Γαρίδες με βούτυρο*). Από το πλήθος των προσφερόμενων πιάτων, το κρητικό/ελληνικό στοιχείο εντοπιζόταν στα: *Girit mezesi, bouyiourdi, Horiatiki-Yunan köy salatası* (κρητικοί μεζέδες, μπουγιουρντί, χωριάτικη - ελληνική σαλάτα), αλλά και στο πλήθος των θαλασσινών.

Όσον αφορά στο εστιατόριο, η διακόσμηση του χώρου δεν παρέπεμπε με κάποιον τρόπο στην Κρήτη. Η «κρητικότητα» μάλιστα, που εμφανιζόταν στο όνομα και σε ορισμένα προσφερόμενα πιάτα, είχε συνδυαστεί με σύγχρονη ελληνική μουσική που ακουγόταν σε σιγανή ένταση στο χώρο[166]. Επίσης, και το εστιατόριο *«Μαλαδες»*, όπως και το *«Körfez»*, σέρβιρε αλκοόλ στους τουρίστες[167].

Γενικά, κατά τη διάρκεια της έρευνας στο Bodrum, διαπιστώθηκε μια τάση προς τη δημόσια προβολή της κρητικής μαγειρικής παράδοσης, η οποία δε στέφθηκε πάντοτε από επιτυχία. Ένα τέτοιο παράδειγμα ήταν όταν, το 2014 και για λίγο διάστημα, υπήρχε η ιδέα από γυναίκα τουρκοκρητικής καταγωγής να προβληθεί η κρητική κουζίνα στο Bodrum, μέσω μιας αποκλειστικά κρητικής ταβέρνας. Η προσπάθεια αυτή δεν ευδοκίμησε, με αποτέλεσμα η ίδια να συνεχίσει την αναζήτηση νέου χώρου, ώστε να προβάλλει τις «αυθεντικές οικογενειακές συνταγές» κρητικής κουζίνας που γνώριζε. Κατά τη διάρκεια της τρίτης φάσης της επιτόπιας έρευνας, η ίδια για δύο Κυριακές συνεργάστηκε με εστιατόριο, ετοιμάζοντας ορισμένα «κρητικά πιάτα» (σουπιές, χταποδοπίλαφο, ψάρι), ούτε εκεί όμως συνεχίστηκε η συνεργασία.

Ενδιαφέρον παρουσίαζε το γεγονός ότι η συγκεκριμένη γυναίκα, παρόλο που πρόβαλε συνεχώς την ανωτερότητα της κρητικής μαγειρικής και τις μαγειρικές γνώσεις της, φάνηκε ότι ενημερωνόταν συχνά για συνταγές από συγγενείς της στην

[166]Κατά την επίσκεψή μου στο χώρο διαπιστώθηκε ότι η μουσική που ακουγόταν ήταν σύμφωνη με τις μουσικές προτιμήσεις του ιδιοκτήτη και τα σύγχρονα ελληνικά μουσικά ακούσματα που ο ίδιος γνώριζε. Έτσι, μεταξύ των τραγουδιών που ακούγονταν ήταν για παράδειγμα τραγούδια της Αλεξίου και της Βίσση και για άλλη μια φορά ήταν φανερό το μεταγενέστερο ελληνικό και όχι κρητικό στοιχείο.

[167]Στην ιστοσελίδα του εστιατορίου «Μαλάδες» η 40η φωτογραφία απεικόνιζε τσούγκρισμα ποτηριών με αλκοόλ http://www.maladesrestaurant.com/fotogaleri.aspx Πρόσβαση 26.08.2016

Κω. Σε παρόμοιο πλαίσιο, το φθινόπωρο του 2015, υπήρχε βραχύβια συνεργασία της ίδιας με ένα ακόμα εστιατόριο του Kumbahçe (η διακόσμηση του χώρου δεν είχε κάποιο στοιχείο κρητικότητας), το οποίο στο μενού του διαφήμιζε «κρητικά φαγητά» (μαύρες σουπιές και χταποδοπίλαφο). Στο ίδιο εστιατόριο, προστέθηκε στη συνέχεια κάθε Παρασκευή ζωντανή μουσική με μπουζούκι, αλλά και μαθήματα χορού (ζεμπέκικο και συρτάκι).

Πέρα από το παράδειγμα της παραπάνω Τουρκοκρητικιάς, κατά τη διάρκεια της έρευνας, διαπιστώθηκε ότι νεότερες γενιές εργαζόμενων τουρκοκρητικών γυναικών απασχολούνταν κυρίως σε τομείς όπως του τουρισμού και της εστίασης (ιδιοκτήτριες τουριστικού καταστήματος/εστιατορίου ή εργαζόμενες σε αυτό), της ραπτικής (μοδίστρες) και της εκπαίδευσης (δασκάλες/καθηγήτριες). Αρκετές Τουρκοκρητικές διατηρούσαν μικρές επιχειρήσεις, επιχειρήσεις που έκαναν την εμφάνισή τους από τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης:

> «Η προγιαγιά από τη μεριά της μητέρας μου έκανε στο Bodrum χαμάμ και από τη μεριά του πατέρα μου φούρνο» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

Λιγότερες ήταν οι γυναίκες που ασχολούνταν με τα κοινά, όπως ήταν η πάρεδρος του Kumbahçe Mahallesi. Τουρκοκρητικιά τρίτης γενιάς η ίδια, ήταν από τις γυναίκες που κινητοποιούνταν για να οργανώσουν δημόσιες εκδηλώσεις στο πλαίσιο της γειτονιάς. Ανάλογο παράδειγμα ήταν και εκείνο της Τουρκοκρητικιάς τρίτης γενιάς, που ίδρυσε το 2015 το σύλλογο «*Bodrum Girit ve Yunanistan Göçmenleri Kültür ve Dayanışma Derneği»* (Σύλλογο Αλληλεγγύης και Πολιτισμού των από την Κρήτη και την Ελλάδα Προσφύγων του Bodrum)[168]. Η ίδια συμμετείχε στη διοργάνωση της έκθεσης *«Bodrum Gelinleri»* (Οι Νύφες του Bodrum), με παραδοσιακά έθιμα του γάμου και νυφικά, που πραγματοποιήθηκε κατά τη διάρκεια της πρώτης φάσης έρευνας, το 2013. Ανάμεσα στο φωτογραφικό υλικό που παρουσιάστηκε σε εκείνη την έκθεση, υπήρχαν και κάποιες γαμήλιες φωτογραφίες τουρκοκρητικών ζευγαριών. Αν και στην έκθεση δεν προβαλλόταν η κρητική καταγωγή των εικονιζόμενων

[168]Η Χρυσανθοπούλου (2017) έχει αναφερθεί στη δύναμη του υποκειμένου να επηρεάζει τα γεγονότα μέσω της δράσης του, συμβάλλοντας ενσυνείδητα στη δημιουργία πολιτισμού και πολιτισμικής μνήμης, πέρα από τη συλλογική δράση της ομάδας και σε συνάφεια προς αυτήν (Χρυσανθοπούλου 2017: 184).

προσώπων, εντούτοις περιλήφθηκαν και Τουρκοκρητικοί, ως μέρος της κοινωνίας που τους ενσωμάτωσε[169]. Φωτογραφίες και πληροφορίες της συγκεκριμένης έκθεσης εκδόθηκαν και σε ολιγοσέλιδο βιβλίο το 2015, το οποίο διανεμήθηκε δωρεάν σε κατοίκους της πόλης.

Το γεγονός της γυναικείας εργασίας, ωστόσο, φαίνεται πως δεν ξεκίνησε τα τελευταία χρόνια για τις Τουρκοκρητικές. Σύμφωνα με τη Mansur, οι ίδιες βοηθούσαν τους αλιείς ή/και σφουγγαράδες συζύγους τους (τους πρώτους σε εργασίες όπως το καθάρισμα ψαριών), αυτό όμως μέχρι τον ερχομό των παιδιών, καθώς μετά οι γυναίκες έμεναν στο σπίτι για την ανατροφή των τελευταίων (Mansur: 2015: 167).

Γενικά, αντιλαμβανόμαστε ότι η «κρητικότητα» στον τουριστικό τομέα εντοπίστηκε κυρίως στην εστίαση, η οποία περιλάμβανε τόσο εστιατόρια με ονόματα που παρέπεμπαν στην Κρήτη, όσο και φαγητά με «κρητικές» ονομασίες. Στα παραδείγματα που παρουσιάστηκαν, διακρίνονται προσπάθειες ιδιωτικής πρωτοβουλίας Τουρκοκρητικών, προκειμένου να διαμορφώσουν μια συλλογική μνήμη με κατασκευασμένα στοιχεία κρητικότητας και οι γυναίκες είχαν σημαντικό ρόλο σε αυτές τις προσπάθειες «διαμόρφωσης ταυτότητας» στο χώρο. Διαπιστώνεται ότι οι παραπάνω προσπάθειες δημόσιας προβολής του κρητικού στοιχείου απευθύνονταν σε τούρκους ή ξένους (αλλά όχι έλληνες) τουρίστες, γεγονός που μαρτυρούσαν και οι επιλογές γλώσσας των ιστοσελίδων, από τις οποίες απουσίαζε η ελληνική, παρά τη γειτνίαση με την Ελλάδα.

Η ΣΥΝΔΕΣΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ ΜΕ ΟΡΙΣΜΕΝΑ ΠΡΟΣΩΠΑ

Στις σύγχρονες κοινωνίες, η μετάδοση συλλογικής μνήμης δεν είναι συνεχής, αλλά αποσπασματική. Με την καθιέρωση μεταπαραδοσιακών (posttraditional) αξιών και πρακτικών, η μοντερνικότητα χαρακτήρισε τις παραδοσιακές μορφές πολιτιστικής μετάδοσης. Ταυτόχρονα, δημιούργησε την αίσθηση της εξάρτησης από το παρελθόν, κυρίως μέσω δημόσιων μνημείων που ενσωμάτωσαν μια ξεχωριστή μορφή μνήμης

[169]Κατά τη δεύτερη επιτόπια έρευνα, σε επισκέψεις που πραγματοποιήθηκαν σε σπίτια Τουρκοκρητικών (σε Fatma D. και Hüseyin), παρατηρήθηκε ότι υπήρχαν στο χώρο του σαλονιού φωτογραφίες από την ημέρα του γάμου τους, οι οποίες είχαν παρουσιαστεί σε εκείνη την έκθεση.

και απομνημόνευσης. Τα μνημεία αντικατέστησαν τους αρχικούς τόπους μνήμης και διαμόρφωσαν ένα παρελθόν μέσα σε έναν αγώνα υπεροχής (Ray 2006: 138).

Κατά την επιτόπια έρευνα στο Bodrum, διαπιστώθηκε ότι τα μνημεία πρόβαλαν κατά βάση τη νεότερη πολιτική ιστορία της χώρας, έχοντας ως επί το πλείστον να κάνουν με προτομές ή επιβλητικά, ολόσωμα αγάλματα του Kemal Atatürk ή προσώπων που είχαν έναν σημαντικό ρόλο στην εθνική ή τοπική ιστορία. Γλυπτά, αλλά και δρόμοι ή πλατείες εξακολουθούσαν να ονοματίζονται με αναφορές στην πρόσφατη τουρκική ιστορία και τον Kemal Atatürk, μαρτυρώντας όσα έχει επισημάνει ο Connerton για τα τοπωνύμια, που μαρτυρούν και καλύπτουν το παρελθόν ενός τόπου. «Όταν ονόματα δίνονται σε μέρη, εκείνοι που κάνουν την ονοματοθεσία συχνά είναι ιδιαίτερα ενήμεροι για τις μνήμες που θέλουν να επιβάλλουν» (Connerton 2009: 10-11).

Κατά τη διάρκεια της έρευνας, διαπιστώθηκε πως ορισμένα πρόσωπα που έζησαν κάποιο διάστημα στο Bodrum, με το πέρασμα του χρόνου, συνδέθηκαν με την ιστορία του τόπου. Ανάμεσά τους σημαντική θέση είχε ο τραγουδιστής Zeki Muren (1931 - 1996), ο οποίος πέρασε στο Bodrum τα τελευταία χρόνια της ζωής του. Στο σπίτι του, στη γειτονιά Kumbahçe, λειτουργούσε από το 2000 το *Zeki Müren Sanat Müzesi*, με προσωπικά του αντικείμενα[170]. Ένα ακόμα σημαντικό πρόσωπο της τοπικής ιστορίας του Bodrum ήταν ο, γεννημένος το 1890 στην Κρήτη, Cevat Şakır[171]. Η εξορία του αποτέλεσε την πρώτη επαφή που ο ίδιος είχε με το Bodrum,

[170]Όπως αναφερόταν στην ιστοσελίδα του μουσείου στην ίδρυσή του συνέβαλε και η Mansur, η οποία έκανε εθνογραφική έρευνα στο Bodrum,. Βλ. http://www.muze.gov.tr/tr/muzeler/zeki-muren-sanat-muzesi, Πρόσβαση 22.12.16.

[171]Ο πατέρας του Mehmet Şakir Paşa ήταν Οθωμανός διοικητής και ιστορικός συγγραφέας. Λόγω του επαγγέλματος του πατέρα του, ο Cevat Şakır έζησε μέχρι την ηλικία των πέντε χρόνων στην Αθήνα και έπειτα στην Κωνσταντινούπολη, όπου φοίτησε στο Robert College. Αφού αποφοίτησε με άριστα, και χάρη στην καλή γνώση αγγλικών του, ολοκλήρωσε επίσης σπουδές Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης. Το 1918 επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη και άρχισε να εργάζεται ως δημοσιογράφος και να αρθρογραφεί σε εφημερίδες της Πόλης. Στις 13 Απριλίου του 1925, ένα άρθρο του σχετικό με τη θανατική καταδίκη *«Hapishanede İdama Mahkum Olanlar Bile Bile Asılmaya Nasıl Giderler»* (Πώς οι φυλακισμένοι που καταδικάστηκαν σε θάνατο πηγαίνουν ενστικτωδώς να κρεμαστούν), έγινε αιτία να καταδικαστεί σε τριετή εξορία στο Bodrum από την Τουρκική Δημοκρατία και το Ανώτατο Δικαστήριο της Άγκυρας. Πρόκειται για μια μορφή τιμωρίας που εφαρμόστηκε από το Οθωμανικό Ποινικό Σύστημα μετά το 1923 και καταργήθηκε μερικά χρόνια αργότερα. Κατά τη διάρκεια της εξορίας του, ο Cevat Şakır ζούσε σε ένα σπίτι στην περιοχή Kumbahçe, με περιορισμό κινήσεων και

όπου έζησε αργότερα 25 χρόνια. Εκείνο το διάστημα, στα γραπτά του χρησιμοποιούσε το ψευδώνυμο *«Halikarnas Balıkçısı»* (Ο ψαράς της Αλικαρνασσού)[172]. Κατά τη διάρκεια της έρευνας, υπήρχε προτομή του έξω από το κάστρο του Bodrum, όπου αναφερόταν ως συγγραφέας, ερευνητής και ιστορικός. Αντικείμενά του εκτίθονταν στο *Bodrum Deniz Müzesi* (Βλ. Εικόνα 17. στο Παράρτημα) μαζί με πληροφορίες για τη ζωή του. Αν και κρητικής καταγωγής, ο Cevat Şakır δε μνημονεύτηκε ονομαστικά από τους ερωτώμενους σε καμία συνέντευξη, καθώς ο ίδιος δεν έφτασε στο Bodrum με την Ανταλλαγή.

Τέλος, στο Bodrum, κατά τη διάρκεια της έρευνας μνημονεύτηκαν και ορισμένοι απόγονοι πιο ευκατάστατων τουρκοκρητικών οικογενειών, οι οποίοι ασχολήθηκαν με τα κοινά, διατελώντας για ένα διάστημα και δήμαρχοι. Πιο συγκεκριμένα, κατά την πρώτη φάση της επιτόπιας έρευνας πραγματοποιήθηκαν συναντήσεις με τέσσερις δημάρχους (με τον δήμαρχο του Bodrum, του Turgutreis, του Gündoğan και του Gümüşlük), από τους οποίους οι τρεις είχαν κρητικές ρίζες. Δημόσια, ωστόσο, ο ένας από τους δημάρχους προέβαλε περισσότερο τη νησιωτική του καταγωγή, καθώς η οικογένειά του, αφού έφυγε από την Κρήτη, ίχε ζήσει πολλά χρόνια στην Κω.

Έγινε φανερό ότι στο Bodrum οι συνθήκες και οι ρυθμοί ανάπτυξης της περιοχής βοήθησαν, ώστε εύπορες οικογένειες να διατηρήσουν ή να ενισχύσουν την οικονομική τους κατάσταση και να ενσωματωθούν ευκολότερα στο νέο περιβάλλον. Οι απόγονοι των πιο ευκατάστατων διέπρεψαν σε σημαντικούς τομείς της οικονομικής και κοινωνικής ζωής και βοήθησαν και ορισμένους συγγραφείς να αποτυπώσουν στα κείμενά τους την τοπική ιστορία του τόπου.

υπό μερική παρακολούθηση. Το όνομά του είχε δοθεί σε οδούς αλλά και σε μαγαζιά όχι μόνο στο Bodrum. Σε ηλεκτρονική αναζήτηση στο διαδίκτυο βρέθηκε να έχει το όνομα ‘‘Halikarnas Balıkçısı’’ εστιατόριο στο Baku, στο Αζερμπαϊτζάν. (βλ. https://www.tripadvisor.co.uk/Restaurant_Review-g293934-d7256686-Reviews-Halikarnas_Balikcisi-Baku_Absheron_Region.html, Πρόσβαση 20.12.16).

[172]Κατά τη διάρκεια του Β’ Παγκοσμίου Πολέμου μετακόμισε από το Bodrum στη Σμύρνη, όπου και πέθανε το 1973, έχοντας γράψει βιβλία διαφόρων κατηγοριών (μεταξύ των οποίων δοκίμια, νουβέλες, παιδικά, τουριστικούς οδηγούς και την αυτοβιογραφία του). Για πληροφορίες όσον αφορά στη ζωή του και τον κατάλογο των έργων του βλ. https://bodrumdenizmuzesi.org/en/cevat-sakir/, https://tr.wikipedia.org/wiki/Halikarnas_Bal%C4%B1k%C3%A7%C4%B1s%C4%B1 και http://www.thebestofbodrum.com/fisherman-of-halicarnassus.html, Πρόσβαση 20.12.16.

ΕΘΝΙΚΕΣ ΓΙΟΡΤΕΣ ΚΑΙ ΑΡΓΙΕΣ

Παράγοντες που έδρασαν καθοριστικά στην εγκατάσταση των νέων πληθυσμών στο τούρκικο κράτος ήταν η έννοια της εθνικής συνείδησης σε ένα νεοσύστατο κράτος, όπως ήταν η Τουρκία το 1924, η καθιέρωση νέου αλφαβήτου και η κατάργηση του αραβικού και η προσπάθεια διαμόρφωσης μιας εθνικής ταυτότητας. Κατά τη διάρκεια του έτους, στην Τουρκία γιορτάζεται μια σειρά από εθνικές επετείους και γιορτές (Τουρκικά: *Bayram*=μπαϊράμι/ γιορτή), οι οποίες χωρίζονται σε θρησκευτικές και εθνικές[173]. Οι θρησκευτικές γιορτές είναι το *Ramazan Bayramı ή Şeker Bayramı*[174] (διαρκεί 3 ημέρες) και το *Kurban Bayramı* (διαρκεί 4 ημέρες), στις οποίες τα μέλη κάθε οικογένειας επισκέπτονται τους μεγαλύτερους συγγενείς, τρώνε μαζί και κάνουν δώρα στα μικρότερα παιδιά. Παράλληλα, οι πιο εύπορες οικογένειες φροντίζουν και βοηθούν τις φτωχότερες, όπως υπαγορεύει η θρησκεία[175]. Ο

[173]Η μέθοδος για τον υπολογισμό των ετήσιων ημερών των μπαϊραμιών είναι διαφορετική για τις εθνικές και τις θρησκευτικές γιορτές. Πιο συγκεκριμένα, οι εθνικές αργίες της Τουρκίας είναι βάσει του επίσημου Γρηγοριανού ημερολογίου, ενώ οι Ισλαμικές θρησκευτικές γιορτές ανακοινώνονται επίσημα από την Προεδρία Θρησκευτικών Υποθέσεων (Τουρκικά: *Diyanet İşleri Başkanlığı*) με βάση το Ισλαμικό ημερολόγιο, και κατόπιν συντονίζονται και τοποθετούνται στο εθνικό Γρηγοριανό ημερολόγιο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι ημερομηνίες για τις θρησκευτικές γιορτές να μετακινούνται κάθε χρόνο με μια διαφορά περίπου 11 ημερών https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CF%80%CE%B1%CF%8A%CF%81%CE%AC%CE%BC (Πρόσβαση 29.09.18).

[174]Το Ramazan Bayramı γίνεται γύρω στο Νοέμβριο, ανάλογα με το φεγγάρι. Η γιορτή συνδέεται με την αποκάλυψη του Κορανίου στο Μωάμεθ από τον Αλλάχ και είναι μια ευκαιρία για τους Μουσουλμάνους να "καθαρίσουν την ψυχή τους και το σώμα τους". Η λέξη Ramazan σημαίνει νηστεία, και κατά τη διάρκεια του ραμαζανιού οι Μουσουλμάνοι δεν τρώνε, δεν πίνουν και δεν καπνίζουν, από την ανατολή μέχρι τη δύση του ήλιου, όταν και μπορούν να φάνε ό, τι θέλουν. Η νηστεία τελειώνει όταν τελειώνει ο μήνας και τότε γιορτάζεται το Ramazan Bayramı, που διαρκεί τρεις ημέρες. Την πρώτη μέρα, οι Μουσουλμάνοι (το πρωί) και πηγαίνουν στο τζαμί για να προσκυνήσουν. Γυρίζοντας στα σπίτια τους τρώνε όλοι μαζί και οι νεότεροι σε ηλικία εύχονται στους ηλικιωμένους "χρόνια πολλά", φιλώντας τους το χέρι. Εκείνοι αντίστροφα τους προσφέρουν δώρα ή χρήματα και γλυκά. Κατόπιν, οι νέοι και τα παιδιά, επιστρέφουν πάλι στο τζαμί, ντυμένοι με παραδοσιακά φορέματα. Μετά, αρχίζουν να γυρνάνε στο χωριό, από σπίτι σε σπίτι με τα νταούλια και τους ζουρνάδες. Όσο διαρκεί το Μπαϊράμι, διοργανώνονται γλέντια και εκδηλώσεις. (http://oisapes.mysch.gr/ekdiloseis/e8ima.moyslim.html,πρόσβαση 29.09.18).

[175]Όσον αφορά στο Kurban Bayramı (Η Γιορτή της Θυσίας) η λέξη kurban είναι συνώνυμη της λέξης kurbiyyet που σημαίνει εγγύτητα ή προσέγγιση. Η θυσία γίνεται για να δοξαστεί ο Allah και είναι

Δερμιτζάκης (2008) αναφέρει για τις δύο αυτές γιορτές των Μουσουλμάνων της Κρήτης, πριν την Ανταλλαγή:

> *«Την εορτή ετούτη την εόρταζαν δύο φορές το χρόνο. Τη μια με τα λογής λογής γλυκά και ζυμωτά με τα άλλα εορταστικά φαγώσιμα και το ονόμαζαν Σεκέρ Μπαϊράμ, και τη δεύτερη με το τετράπαχο σφαχτό κριάρι που από μέρες πριν της μεγάλης σκόλης το είχε προμηθευτεί ο κάθε αγάς για το κονάκι του. Την εορτή αυτή την ονόμαζαν Κουρμπάν Μπαϊράμ, εις ανάμνησιν της θυσίας του Αβραάμ»* (Δερμιτζάκης 2008: 155).

Στις εθνικές γιορτές ανήκουν η *Cumhuriyet Bayramı* (Ημέρα Δημοκρατίας) στις 29 Οκτωβρίου, η *Atatürk'ü Anma Gençlik ve Spor Bayramı* (Επέτειος του Ατατούρκ και Ημέρα Νεολαίας και Άθλησης) στις 19 Μαΐου, η *Ulusal Egemenlik ve Çocuk*

παράδοση να θυσιάζεται ένα από τα πλάσματα που δημιούργησε ο Θεός. Η επιθυμία να φτάσει κανείς κοντά στον Θεό, έχει κάνει τη θυσία μια μορφή προσευχής. Σύμφωνα με τις μονοθεϊστικές θρησκείες, ο Άβελ και ο Κάιν οι γιοι του Αδάμ, ήταν οι πρώτοι που θυσίασαν από ένα ζώο για τον Allah αλλά Εκείνος είχε δεχτεί μόνο το ζώο του Άβελ. Το Kurban Bayramı άρχισε να γιορτάζεται κατά την εποχή της Μεδίνας (623) ως Sünnet (Σούννα: το σύνολο των λόγων και των πράξεων του Προφήτη Μωάμεθ). Η θυσία ζώου στο Ισλάμ, νομιμοποιήθηκε κατά το δεύτερο έτος του Hicret (623) και κρίθηκε αναγκαστικό για τους εύπορους. Θυσία μπορεί να κάνει όποιος είναι μουσουλμάνος, ελεύθερος και πλούσιος και να μην είναι σε ταξίδι. Το μέτρο του πλούτου είναι να έχει κανείς στην ιδιοκτησία του 96 γραμμάρια χρυσό ή 640 γραμμάρια ασήμι. Άκυρη θεωρείται η θυσία όποιου δεν έχει την παραπάνω οικονομική δύναμη. Η θυσία είναι μια υποχρέωση που οφείλουν να εκπληρώσουν οι ευκατάστατοι αλλά δεν είναι ρητός κανόνας. Τα ζώα για θυσία είναι το πρόβατο, το κατσίκι, το μοσχάρι, η αγελάδα και η καμήλα. Δεν θυσιάζονται ζώα όπως κότα, χήνα και γαλοπούλα. Το άτομο που κάνει τη θυσία οφείλει να είναι εκεί ο ίδιος, εκτός αν αφήσει κάποιον να τον εκπροσωπήσει αλλά μόνο σε ειδικές περιστάσεις. Το σημαντικότερο όμως είναι η μοιρασιά. Το ζώο της θυσίας χωρίζεται στα τρία. Το ένα προορίζεται για τους φτωχούς, το άλλο για τους συγγενείς και φίλους που δεν θυσίασαν ζώο. Το τρίτο μένει οπωσδήποτε στο σπίτι. Στις μέρες μας οι περισσότεροι πληρώνουν το κρέας και τα χρήματά πηγαίνουν σε κάποιο φιλανθρωπικό ίδρυμα. Το Kurban Bayramı δεν περιλαμβάνει μόνο τη θυσία των ζώων. Είναι και η επίσκεψη στην Κάαμπα για να μπορέσεις να γίνεις προσκυνητής (hac), να θυσιάζεις ζώα σε θρησκευτικές τελετές.. Όσοι θεωρούνται σε καλή οικονομική κατάσταση πηγαίνουν στη Μέκκα και επισκέπτονται την Κάαμπα για να εκπληρώσουν το καθήκον τους και να θυσιάσουν ζώο. Όσοι δεν μπορούν να πάνε και οι υπόλοιποι πιστοί, μοιράζουν στους φτωχούς που έχουν γύρω τους το κρέας της θυσίας. Στις μέρες τις γιορτινές, αναδεικνύεται η κοινωνική αλληλεγγύη και η αλληλοβοήθεια. Ο κόσμος επισκέπτεται συγγενείς, γείτονες και φίλους και ανταλλάσσει μικρά δώρα. Βλ. https://www.turkishgreeknews.org/o-mousoulmanikos-kosmos-giortazei-kourmpan-mpairam-297.html (Πρόσβαση 29.09.18).

Bayramı (Εθνικής Κυριαρχίας και Ημέρα Παιδιού) στις 23 Απριλίου και στις 30 Αυγούστου η *Zafer Bayramı* (Ημέρα Νίκης). Σε αυτές τις γιορτές, κάθε σχολική μονάδα πραγματοποιεί εκδηλώσεις, με τους μαθητές να απαγγέλουν ποιήματα ή να συμμετέχουν σε παρελάσεις. Γίνεται, επίσης, κατάθεση στεφάνων σε μνημεία υπό το άκουσμα του εθνικού ύμνου.

Από τις παραπάνω γιορτές, το ενδιαφέρον της έρευνας επικεντρώθηκε στην τελευταία επέτειο, κατά την οποία εορτάζεται από τους Τούρκους η νίκη της χώρας τους στη Μικρασιατική Εκστρατεία. Παρατηρήθηκε ότι την ημέρα εκείνη γίνονται παρελάσεις και κατάθεση στεφάνων από επισήμους σε προτομές ή αγάλματα του Kemal Atatürk, ενισχύοντας και προβάλλοντας με αυτόν τον τρόπο το κράτος τα εθνικά σύμβολα και την εθνική του μνήμη[176] (βλ. φωτογραφίες 27α,β και 28α,β,γ σε Παράρτημα).

Κατά τη διάρκεια της έρευνας στο Bodrum, Τουρκοκρητικοί δεν αναφέρθηκαν και δε διαπιστώθηκε να συμμετείχαν σε αυτές τις εκδηλώσεις. Σε συνομιλία, μάλιστα, με Τουρκοκρητικό δεύτερης γενιάς, ο ίδιος ανέφερε ότι η μέρα εκείνη ως εορτασμός δε συνδέεται για τους ίδιους με την Ανταλλαγή, η οποία δε γιορτάζεται. Στις 30 Αυγούστου 2013, λίγο πριν το τέλος της πρώτης φάσης της επιτόπιας έρευνας στο Bodrum, δεν υπήρξε καμιά αναφορά στη συγκεκριμένη αργία από τους Τουρκοκρητικούς. Μάλιστα, τη μέρα εκείνη, Τουρκοκρητικιά δεύτερης γενιάς πρότεινε μια ημερήσια εκδρομή σε μικρή γειτονική παραλιακή πόλη του Bodrum (Gümüşlük).

[176]Βλ. ενδεικτικά και ανάλογες αναφορές σε Hobsbawm 2004b: 311.

5.
Η ΓΕΙΤΟΝΙΑ ΤΩΝ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ

ΔΙΑΤΑΞΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ

Η μελέτη του χώρου αποτέλεσε ένα επιπλέον ζητούμενο της παρούσας έρευνας. Ο χώρος είναι σημαντικός, όχι μόνο γιατί τα πάντα συμβαίνουν σε κάποιον χώρο, «αλλά γιατί το *πού* διαδραματίζονται τα γεγονότα είναι αναπόσπαστο μέρος του *πώς* αποκτούν μια ορισμένη μορφή» (Λαμπροπούλου 2016: 11), πώς αποκτούν μια ορισμένη σημασία. Το παρελθόν αφήνει τα σημάδια του στο παρόν και αυτά τα σημάδια είναι ορατά στις «εκφράσεις των ανθρώπων, στην όψη των τόπων ακόμη και στον τρόπο σκέψης και αίσθησης» (Halbwachs 2013: 91). Ο αστικός χώρος, συνεπώς, περιλαμβάνει «διαδικασίες μνημειοποίησης και μνημόνευσης του παρελθόντος ή απολησμόνησης και αμνησίας» (Λαμπροπούλου 2016: 9) με τη γειτονιά, την πλατεία και το δρόμο να αποτελούν τις σταθερές, γύρω από τις οποίες πραγματοποιούνται οι παρεμβάσεις και μετασχηματισμοί του χώρου. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Connerton (2009), με την καταστροφή των παραπάνω κατασκευαστικών υλικών «διαβρώνεται η πολιτισμική μνήμη και προκαλείται πολιτισμική αμνησία» (Connerton 2009: 120).

Για την περίπτωση του Bodrum, ειδικότερα, η μελέτη του χώρου περιελάμβανε τη μελέτη της γειτονιάς όπου εγκαταστάθηκαν οι Μουσουλμάνοι ανταλλάξιμοι. Η γειτονιά τους βρισκόταν σε παραλιακό σημείο, στο ανατολικό τμήμα της πόλης και είχε την ονομασία Kumbahçe Mahallesi. Ξεκινούσε από το σημείο που υπήρχαν τα τζαμιά Adliye Camii[177] και Kumbahçe Camii και το δεύτερο ήταν ένα από τα νεότερα τζαμιά της πόλης (κτισμένο το 1992)[178].

---

[177]Το εν λόγω τζαμί αποτελεί ένα από τα 10 τζαμιά που βρίσκονται διάσπαρτα στην πόλη του Bodrum. (Βλ. χάρτη 3. σε Παράρτημα).

[178]Το παλιότερο αντίστοιχα τζαμί έχει κτιστεί το 1723 και είναι γνωστό ως Kizilhisarli Pasa Cami ή Eski Cami. Τα τζαμιά που υπάρχουν στο Bodrum διακρίνονται με βάση τη χρονολογία κτήσης τους σε ιστορικά (Tarihi Camiler) και μη ιστορικά (Tarihi olmayan Camiler) και είναι τα ακόλουθα:

Α) TARİHİ CAMİLER

1. Bodrum Tepecik Camii (1756)
2. Bodrum Türk Kuyusu Camii (1767-1768)
3. Bodrum Eskiçeşme Mahallesi Mescidi (1746)
4. Bodrum Adliye (Yeni veya Hamit) Camii (1902)
5. Bodrum Kızılhisarlı Mustafa Paşa Camii (1723-1724)

Έγινε φανερό ότι στη γειτονιά Kumbahçe το κρητικό στοιχείο επικρατούσε έναντι των υπόλοιπων τόπων προέλευσης των ανταλλάξιμων. Στον προφορικό λόγο, η εν λόγω γειτονιά αναφέρθηκε και ως «Giritli Mahalle» («κρητική γειτονιά»), αναδεικνύοντας έτσι οι αφηγητές την προέλευση της πλειονότητας των κατοίκων της[179]. Με αυτόν τον τρόπο, οι ίδιοι τοποθετούσαν τους εαυτούς τους και όριζαν τη θέση τους στο χώρο σύμφωνα με την κρητική ονομασία της γειτονιάς τους. Παρατηρήθηκε, επίσης, ότι οι συγγενείς έμεναν συνήθως σε κοντινή απόσταση μεταξύ τους[180].

---

6. Kelerlik Camii (1754)

(Πηγή: http://www.bodrum-guide.org/rehber.asp?id=77, Πρόσβαση 21.12.2017)

B) TARİHİ OLMAYAN CAMİLER

1. Kumbahçe Camii (1992)
2. Umurça Camii (1994)
3. Yeniköy Camii (1996)
4. Yokuşbaşı (Cumhuriyet) Camii (1998)

Τα παραπάνω τζαμιά βρίσκονταν κυρίως ανάμεσα στα εμπορικά καταστήματα, σε κεντρικά σημεία της πόλης. Δεν είχαν διαφορετικές λειτουργίες, μιας και χρησιμοποιούνταν όλα ως τζαμιά που εξυπηρετούσαν τα θρησκευτικά καθήκοντα της πόλης. (Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση βλ. τη μεταπτυχιακή εργασία του Cengiz 2007).

[179]Όπως επισημαίνει και η Μάρκου (2016) για το μουσουλμανικό (Πομάκοι) και χριστιανικό πληθυσμό της πόλης της Ξάνθης: «οι διακριτοί μαχαλάδες εμπεριέχουν και αναπαράγουν διαφορετικές κουλτούρες και πολιτισμικές αξίες, συμβάλλοντας σημαντικά στις διαδικασίες που αφορούν τη συγκρότηση των ταυτοτήτων των ομάδων και την κατασκευή της διαφοράς» (Μάρκου 2016: 273).

[180]Όπως επισημαίνει ο Foucault (2012), «η χωροθεσία ορίζεται από τις σχέσεις γειτνίασης μεταξύ σημείων ή στοιχείων», καθώς «ζούμε σε μια εποχή όπου ο χώρος προσφέρεται σε εμάς υπό τη μορφή σχέσεων χωροθεσίας» (Foucault 2012: 257).

«Εδώ ο μαχαλάς ήταν όλο Έλληνες πρώτα. […] ***Ούλοι*** *Έλληνες […] και λέγανε από το Μποντρούμ ρουμ μαχαλά.* (ρουμ = rum = ρωμέικος). ***Όντε*** *ήρθαμε εμείς εδώ ελέγανε Γκιριτλί μαχαλέ* (giritli mahalle= κρητική γειτονιά) *[…] Αυτός ο μαχαλές* ***ήτονε*** *μόνο Κρητικοί […] Μόνο Κρητικοί, μετά κι άλλα άτομα»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13*).*

«Ακόμα το λένε κρητικός μαχαλές […]. Όλοι οι Κρητικοί εμαζωχτήκανε εδώ, σ' αυτά τα μέρη» (Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13).

«Αυτός ο μαχαλάς είναι όλοι ***ο γης τ' αλλού*** *akraba, συγγενείς»* (Συνέντευξη με Ali, 27.06.13).

«Εδώ έμεναν στα άδεια σπίτια που άφησαν οι Έλληνες. […] Έμεναν σε κρητική γειτονιά. Η μαμά μου γεννήθηκε σε κρητική γειτονιά. Κι εγώ μεγάλωσα εκεί» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

Η γειτονιά απαρτιζόταν κυρίως από πετρόκτιστα σπίτια, αρκετών ετών και πολύ κοντά χτισμένα μεταξύ τους, πολλά από τα οποία μοιράζονταν έναν κοινό τοίχο. Η διαρρύθμιση των σπιτιών παρέμενε σε μεγάλο βαθμό στα αρχικά πρότυπα κατασκευής (ισόγειο κτίσμα με έναν όροφο), καθώς η κατεδάφιση των σπιτιών απαγορευόταν και οι αναπαλαιώσεις διατηρούσαν την αρχική φυσιογνωμία του κτίσματος[181]. Κατά την επιτόπια έρευνα, έγινε αντιληπτό ότι η κλειστού τύπου αυλή ήταν ένα χαρακτηριστικό που παρέπεμπε στο μουσουλμανικό σπίτι. Εμφανίζονταν όμως τάσεις εξευρωπαϊσμού του χώρου και τα νέα κτίσματα ακολουθούσαν πιο σύγχρονα αρχιτεκτονικά πρότυπα.

Ανάμεσα στα κτίσματα του Kumbahçe κάποια ήταν ιδιαιτέρως επιβλητικά και ξεχώριζαν τόσο για την αρχιτεκτονική όσο και το μέγεθός τους. Αν και, σύμφωνα με σύγχρονες προφορικές μαρτυρίες των κατοίκων, τα σπίτια αυτά δε δόθηκαν με την Ανταλλαγή σε πιο πλούσιους Τουρκοκρητικούς, η εμφάνιση των σπιτιών μαρτυρούσε ότι οι ιδιοκτήτες τους πριν την Ανταλλαγή ήταν πιο ευκατάστατοι[182].

Κατά τη διάρκεια της έρευνας, η γειτονιά Kumbahçe αποτελούσε το πιο πολυσύχναστο μέρος της πόλης. Στα πιο κεντρικά σημεία της, η τουριστική ανάπτυξη είχε επηρεάσει την οικιστική ταυτότητα του τόπου, σε μεγάλο βαθμό και αρκετά παλιά σπίτια είχαν μετατραπεί σε πανσιόν, καταστήματα, καφετέριες και εστιατόρια. Ακόμη, νέα ξενοδοχεία είχαν κτιστεί σε πρώην ακάλυπτους χώρους, αλλοιώνοντας σε σημαντικό βαθμό τη φυσιογνωμία της περιοχής[183]. Η κοντινή απόσταση, επίσης, και η συχνή επαφή με τον ελλαδικό χώρο, είχε ως συνέπεια, κατά τη διάρκεια της τουριστικής περιόδου, να ακούγονταν συχνά από εστιατόρια ελληνικά, σύγχρονα τραγούδια. Κατά τις βραδινές ώρες και για μερικές στιγμές, οι ήχοι των τραγουδιών

«Ίσως για αυτό υπάρχει κρητική γειτονιά. Γιατί δεν ήθελαν να είναι μαζί τους οι ντόπιοι» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

[181]Εξαιρέσεις αποτελούσαν οι περιπτώσεις σπιτιών που μετατράπηκαν τη δεκαετία του 1960 σε πανσιόν/ ξενοδοχεία ή καφετέριες / ταβέρνες.

[182]Για πληροφορίες σχετικά με τους ιδιοκτήτες ορισμένων τέτοιων σπιτιών πριν την Ανταλλαγή βλ. ενδεικτικά Τριανταφύλλου 2018: 207-210.

[183]Οι τουρκοκρητικοί ιδιοκτήτες τους, είτε πούλησαν την περιουσία τους, είτε μετατράπηκαν σε επιχειρηματίες, ανοίγοντας κάποιο κατάστημα όπως τα παραπάνω. Γενικά, φαίνεται πως όσοι Τουρκοκρητικοί δεν ασχολήθηκαν με ναυτικά επαγγέλματα επικράτησαν στον εμπορικό τομέα, με πολλούς από αυτούς να κινούν τα εμπορικά νήματα της πόλης, όντας ιδιοκτήτες ξενοδοχείων, καταστημάτων, εστιατορίων.

αναμειγνύονταν με το κάλεσμα και την προσευχή του ιμάμη, ο οποίος υπενθύμιζε στους πιστούς το θρησκευτικό τους καθήκον.

Γενικά, γίνεται αντιληπτό ότι η διάταξη του χώρου περιλάμβανε κοντινά και εφαπτόμενα μεταξύ τους κτίσματα και ευνοούσε τις καθημερινές επαφές με τους γείτονες-συγγενείς. Ο επισκέπτης της γειτονιάς Kumbahçe μεταφερόταν σε μια γειτονιά άτακτης συνύπαρξης παλαιών και ανακαινισμένων κτιρίων, ερειπίων και μοντέρνων κατασκευών, που αποτελούσαν συστατικά του χώρου και εγγραφές νοημάτων της νεότερης ιστορίας και του παρόντος.

ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΣΠΙΤΙΩΝ

Στη γειτονιά Kumbahçe, οι Τουρκοκρητικοί στην πλειονότητά τους κατοικούσαν σε σπίτια που δεν είχαν χτίσει οι ίδιοι, αλλά κυρίως οικογένειες Χριστιανών, που τα εγκατέλειψαν με την Ανταλλαγή. Συχνά μάλιστα στις αφηγήσεις τους, οι Τουρκοκρητικοί αναρωτιόντουσαν σχετικά με τις ιστορίες των ανθρώπων, που έμεναν σε εκείνα τα σπίτια νωρίτερα.

Κατά την επιτόπια έρευνα, παρατηρήθηκε ότι σε πολλά σπίτια είχαν γίνει προσθήκες ορόφων ή δωματίων και ανεγέρσεις νέων κτισμάτων εντός της εσωτερικής αυλής, κυρίως κατόπιν γάμου μέλους της οικογένειας[184]. Σύμφωνα με τις παραδόσεις, ο άντρας ήταν εκείνος που έχτιζε το σπίτι για να στεγάσει την οικογένειά του και συχνά παρατηρήθηκε η νέα οικογένεια, είτε να κατοικούσε στο ίδιο σπίτι με την οικογένεια του συζύγου (χρησιμοποιώντας ορισμένα δωμάτια του σπιτιού), είτε να κατασκεύαζε νέο κτίσμα στο χώρο της αυλής[185]. Σε κάθε περίπτωση, υπήρχε

[184]Ο Τσαντηρόπουλος (2004) αναφέρει την παραπάνω τακτική ως «ανδροπατροτοπικό κανόνα μεταγαμήλιας εγκατάστασης» κατά την οποία, όπως την εντόπισε στην Κρήτη, «το νιόπαντρο ζευγάρι εγκαθίσταται σε σπίτι που χτίζει ο γαμπρός ως επέκταση του πατρικού» (Τσαντηρόπουλος 2004: 75). Αντίστοιχα, για τους Μικρασιάτες, η Hirschon (2008), περιγράφοντας τα σπίτια στα Γερμανικά της Κοκκινιάς (Νίκαιας), αναφέρει ότι δε συνηθιζόταν η ολική αντικατάσταση, αλλά ήταν πιο διαδεδομένες οι τροποποιήσεις του κατοικήσιμου χώρου και οι προσθήκες στην αρχική κατασκευή. Μάλιστα η απόδοση ως προίκας ξεχωριστών τμημάτων του σπιτιού και η δημιουργία ξεχωριστής κουζίνας για την παντρεμένη γυναίκα ήταν μια επαναλαμβανόμενη πρακτική (Hirschon 2008: 190-1).

[185]Βλ. σχετικά και Mansur 2015: 40. Όσοι Τουρκοκρητικοί κατοικούσαν εκτός της γειτονιάς του Kumbahçe, είχαν μετακομίσει έπειτα από γάμο με ντόπιο. Από το σύνολο των αφηγητών, στην κρητική γειτονιά δεν ήταν το σπίτι Τουρκοκρητικιάς δεύτερης γενιάς, η οποία είχε παντρευτεί με ντόπιο Τούρκο, με το πατρικό της σπίτι στην κρητική γειτονιά να είχε μετατραπεί από τον μικρότερο

πάντα μια σχέση εξάρτησης της νέας οικογένειας από την παλιά. Σε αυτό συνέβαλε και η πυκνοκατοικημένη διάταξη των κτισμάτων, καθώς οι συγγενείς απείχαν λίγα μόνο μέτρα μεταξύ τους[186].

ΤΑ ΕΡΕΙΠΙΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ

Υπάρχουν κτίρια στο χώρο μιας κοινότητας, που λειτουργούν συμβολικά ως τόποι εγγραφής μνημών από το μακρινό ή το πρόσφατο παρελθόν και αποτελούν στοιχεία με βάσει τα οποία συγκροτούνται οι τοπικές ταυτότητες. Οι εκκλησίες ήταν ανέκαθεν τέτοιοι «σημαντικοί τόποι μνήμης», για τον επιπλέον λόγο ότι ήταν χώροι επενδυμένοι με αντιλήψεις περί του ιερού. Ειδικότερα, ενίσχυαν την αίσθηση της κοινότητας και λειτουργούσαν ως τοπόσημα και ορόσημα της συλλογικής μνήμης, θύμιζαν την τοπική ιστορία και περιβάλλονταν από αξίες. Η ιδιαίτερη βαρύτητα των λειτουργιών τους, άλλωστε, ως δημόσιοι χώροι συνάθροισης, διαπιστώνεται και από το κτίσιμό τους σε καίρια σημεία του χώρου.

Η εκκλησία του Αγίου Νικολάου στο Bodrum αποτελούσε έναν αντίστοιχο «σημαντικό τόπο» για τους Χριστιανούς, που ζούσαν εκεί μέχρι την Ανταλλαγή. Η ίδια όμως, αποτέλεσε έναν «σημαντικό τόπο μνήμης» και για το μουσουλμανικό πληθυσμό της περιοχής, ως μια ‘‘υπενθύμιση’’ της τοπικής ιστορίας και της πρόσφατης παρουσίας του χριστιανικού στοιχείου στην περιοχή[187]. Δεν είναι τυχαίο,

---

γιο της σε bar. Επίσης, το σπίτι του δημάρχου του Türgütreis, ο οποίος ήταν παντρεμένος με ντόπια, βρισκόταν στο χωριό Türgütreis, στο μέρος όπου ασκούσε και τη δημαρχεία του κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας.

[186]Αν και οι υπόλοιπες γειτονιές του Bodrum δε μελετήθηκαν, όπως μελετήθηκε η γειτονιά του Kumbahçe, από συζητήσεις με ντόπιους δε φάνηκε να επεμβαίνει και να επιβάλλεται στον ίδιο βαθμό η πολυπυρηνική οικογένεια στην οργάνωση του χώρου. Ο χώρος στην κρητική γειτονιά ήταν αρκετά «συμπυκνωμένος» (συγκριτικά με την υπόλοιπη πόλη η οποία ήταν πιο αραιοκατοικημένη και δεν ήταν απαραίτητο ότι οι συγγενείς θα έμεναν κοντά ή μαζί), καθώς ο χώρος επεκτεινόταν είτε στο πλάι είτε προς τα πάνω. Θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αυτό το στοιχείο είναι πιθανόν γνώρισμα των Τουρκοκρητικών που έχει μεταφερθεί από την Κρήτη, ωστόσο ένα τέτοιο συμπέρασμα θα ήταν βεβιασμένο, καθώς απαιτεί διεξοδική και ξεχωριστή έρευνα, που να περιλαμβάνει τη μελέτη των ντόπιων κατοίκων και των συνηθειών τους.

[187]Η εν λόγω εκκλησία αποτελούσε ένα «σύμβολο» του χώρου το οποίο, με τις όποιες παρεμβάσεις, εξακολουθούσε να είναι κυρίαρχο στο παρόν της έρευνας. Στα τέλη του 2019 κυκλοφόρησε ντοκιμαντέρ με τίτλο: «Bodrum’un Suskun Çanları» (οι σιωπηλές καμπάνες του Bodrum), των Mehmet Uyargil και Cana Üngür, με την συνεργασία του ανθρωπολόγου / αρχαιολόγου Tımuçin

μάλιστα, το γεγονός ότι το κτίριο του ναού δεν κατάφερε να επιβιώσει στο πλαίσιο των κοινωνικοπολιτικών αλλαγών που συνέβησαν στην Τουρκία, οι οποίες οδήγησαν σε ένα πλήθος αναταράξεων και βιαιοτήτων απέναντι στο χριστιανικό στοιχείο και στην κατεδάφιση του ναού τη δεκαετία του 1960[188].

Πιο συγκεκριμένα, τα ερείπια της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου στο Bodrum[189] βρίσκονταν σε μια κεντρική περιοχή της πόλης, κοντά στο Kızılhisarlı Mustafa Paşa Camii και σε ένα χώρο που έμοιαζε με μικρή πλατεία, (Βλ. χάρτη σε Παράρτημα). Η εκκλησία πιθανόν κτίστηκε το 1853, όπως μαρτυρά η ημερομηνία της καμπάνας που διασώζεται στο Μουσείο Υποβρύχιας Αρχαιολογίας της πόλης.

Η ιστορία του ναού (από το κτίσιμό του μέχρι και την κατάσταση που βρισκόταν την περίοδο της έρευνας), δεν ήταν αρκετά ξεκάθαρη και τα αίτια κατεδάφισής του ήταν εξίσου αμφιλεγόμενα. Μέχρι τη δεκαετία του 1960 η εκκλησία απεικονιζόταν ολοκληρωμένη σε πολλές φωτογραφίες (Βλ. Εικόνα 1. σε Παράρτημα) και ηλικιωμένοι αφηγητές θυμόντουσαν την εκκλησία πριν την κατεδάφισή της.

> *«Η εκκλησία, η φωτογραφία είδες τη; Πολύ καλή εκκλησία ήτανε, τη χαλάσανε»* (Συνέντευξη με Mehmet O., 26.07.13).

Η αργοπορία ανέγερσης τζαμιού στη συγκεκριμένη γειτονιά δε θεωρείται τυχαία. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, επίσης, το γεγονός ότι η εκκλησία του Αγίου

Binder, στο οποίο παρουσιάζεται ένας αριθμός 25 εκκλησιών - εξωκλησιών στην ευρύτερη περιοχή του Bodrum, από τη ρωμαϊκή εποχή μέχρι την Ανταλλαγή πληθυσμών (βλ. ενδεικτικά: https://www.youtube.com/watch?v=WJCfWoIp1Ds&feature=youtu.be, Πρόσβαση 29/12/2019).

[188]Η κατεδάφιση πιθανόν να σχετιζόταν με την πολιτική του τουρκικού κράτους για απομάκρυνση του χριστιανικού στοιχείου από τα εδάφη του. Λίγα μόλις χρόνια νωρίτερα από την ημερομηνία που χρονολογείται η κατεδάφιση του ναού στο Bodrum, στην Κωνσταντινούπολη συνέβη το οργανωμένο πογκρόμ (τη νύχτα της 6^{ης} Σεπτεμβρίου 1955, γνωστό με την ονομασία «Σεπτεμβριανά»), όπου καθοδηγούμενος τουρκικός όχλος προκάλεσε βίαια επεισόδια κατά των περιουσιών των Ελλήνων ομογενών και των Αρμένιων, καθώς και άλλων μη μουσουλμανικών μειονοτήτων, λεηλατώντας και πυρπολώντας ελληνικά καταστήματα, σπίτια, σχολεία και βεβηλώνοντας εκκλησίες και νεκροταφεία δημιουργώντας τρομοκρατία και ανασφάλεια για τις υφιστάμενες μειονότητες της Πόλης. Βλ. ενδεικτικά, Akan Aysun, 2009 : 216-263, Βρυώνης 2007.

[189]Στις αφηγήσεις των Μικρασιατών της Νέας Αλικαρνασσσού, η εκκλησία αποτέλεσε σημείο αναφοράς και ένα αναπόσπαστο κομμάτι της μνήμης που συνέδεε τις δύο πατρίδες. Βλ. Ψαραδάκη 2012.

Νικολάου δεν επιλέχτηκε να μετατραπεί σε τζαμί, αλλά καταστράφηκε και το Kumbahçe Camii κτίστηκε πολύ αργότερα, σε σημείο όπου υπήρχε κήπος με δέντρα[190].

Κατά τη διάρκεια της πρώτης φάσης της επιτόπιας έρευνας, είχε ανακοινωθεί από το Δήμο Bodrum η έναρξη εργασιών αποκατάστασης του ναού, ώστε τα ερείπια να μετατραπούν ξανά σε εκκλησία–μνημείο, με στόχο την προσέλκυση τουριστών[191]. Ο κατεστραμμένος ναός παρέμενε στην ίδια κατάσταση και όταν πραγματοποιήθηκε η δεύτερη φάση της επιτόπιας έρευνας. Αιτία θεωρήθηκε το υψηλό χρηματικό κόστος που απαιτούσε η αναστύλωσή του. Τελικά, κατά τη διάρκεια της τρίτης φάσης, ο Δήμος διέθεσε το χώρο, ώστε να φιλοξενηθεί καλοκαιρινή έκθεση από πλανόδιους καλλιτέχνες της πόλης (κυρίως σκιτσογράφους). Αποτέλεσμα ήταν να μην πραγματοποιηθεί το σχέδιο αναστήλωσης του ναού, παρά τις αφίσες που είχαν τοποθετηθεί στα ερείπια το 2013 και προμήνυαν τις εργασίες αποκατάστασης του κτίσματος (Βλ. Εικόνες 1-4 σε Παράρτημα).

Γίνεται αντιληπτό ότι η φυσιογνωμία του συγκεκριμένου τόπου (όπως συμβαίνει και σε ανάλογες περιπτώσεις διαμόρφωσης ταυτότητας στο δημόσιο χώρο), μετασχηματίστηκε για να εξυπηρετήσει τους σκοπούς μιας γενικότερης πολιτικής του τουρκικού κράτους. Οι μετονομασίες οδών, οικισμών, πόλεων, αλλά και οι μετατροπές στη χρήση ή οι καταστροφές ναών και μνημείων αποτελούν τέτοια

[190]Το ζήτημα της καταστροφής του ναού όπως και εκείνο της αξιοποίησης των ερειπίων του αποτελεί ένα λεπτής σημασίας θέμα, που στάθηκε δύσκολο να διερευνηθεί σε βάθος κατά τη διάρκεια της έρευνας. Σε συνάντηση που επιδιώκτηκε επίσης με το Δήμαρχο της πόλης δεν έγινε εφικτό να συζητηθούν λεπτομέρειες που να αφορούν σε αυτό. Παράλληλα, δε βρέθηκαν πληροφορίες που να μαρτυρούσαν τυχόν προσκυνήματα ή άλλου είδους θρησκευτικές πρακτικές (π.χ. άναμα κεριών) στα ερείπια από κατοίκους ή χριστιανούς τουρίστες που επισκέφτηκαν την περιοχή, ώστε να γίνει μια περαιτέρω ανάλυση.

[191]Σκέψεις για τις εν λόγω εργασίες φαίνεται πως είχαν δημοσιευτεί, ήδη από το 2010, στο ποικίλης ύλης περιοδικό «Bodrum Bülten». Σε 8σέλιδο άρθρο του περιοδικού αναφερόταν ότι το 87% των κατοίκων είχε απαντήσει θετικά σε διαδικτυακή ψηφοφορία, σχετικά με την αναστήλωση της εκκλησίας. (Βλ. Bodrum Bünden 2010: 16-23). Η εν λόγω δημοσίευση δε θεωρήθηκε αρκετά αξιόπιστη, καθώς σε συζητήσεις με κατοίκους του Bodrum διαπιστώθηκε ότι υπήρχαν αρκετά λάθη στα στοιχεία που παρουσιάζονταν στο περιοδικό.

παραδείγματα, που μαρτυρούν πολλά για την ιστορία των τόπων που χαρακτηρίζεται από συνεχή κίνηση.

Όπως παρουσιάστηκε στο θεωρητικό μέρος, η μνήμη είναι κρίσιμη για τον σχηματισμό τόσο προσωπικής όσο και τοπικής ταυτότητας. Θεωρείται ζωτικής σημασίας για τη διαμόρφωση λόγων που αφορούν στη διατήρηση, την ανάπτυξη και τον τρόπο που αντιπροσωπεύεται η κληρονομιά (Moore 2007: 96).

Στη μελέτη περίπτωσης του Bodrum, είναι φανερό ότι η μνήμη αποτέλεσε ένα μέσο, με το οποίο μπορούν να «αμφισβητηθούν» όψεις του παρελθόντος. όπως έχουν αναφέρει και οι Hodgkin, Radstone (2003), μέσω της μνήμης μπορεί, σε διάφορους χρόνους και για διάφορους λόγους, όψεις του παρελθόντος να προωθούνται, να αναδιαμορφώνονται ή να σιωπούν (Hodgkin, Radstone 2003: 5). Σε κάθε χρονική στιγμή, πολιτικοί παράγοντες είναι εκείνοι που προσπαθούν να «εξουσιοδοτούν» το παρελθόν και να επιβάλλουν τις δικές τους αντιλήψεις στην κοινωνία (McGrattan 2013).

ΣΥΓΧΡΟΝΟΙ, ΔΗΜΟΣΙΟΙ ΧΩΡΟΙ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ ΑΝΤΡΩΝ

Ο Olick (1999) έχει επισημάνει πως «δεν υπάρχει ατομική μνήμη χωρίς κοινωνική εμπειρία, ούτε συλλογική μνήμη, χωρίς άτομα τα οποία μετέχουν στη ζωή μιας κοινότητας» (Olick 1999: 346). Στο πλαίσιο της έρευνας, μελετήθηκε η θέση των αντρών στο χώρο και ο κατεξοχήν τόπος συνάθροισής τους, τα καφενεία[192]. Με το πέρασμα των χρόνων, τα καφενεία είχαν, σε μεγάλο βαθμό, «αντικατασταθεί» από τις καφετέριες, οι οποίες αποτελούσαν τόπους συνάθροισης και των δύο φύλων. Το άνοιγμα του χώρου και η συμμετοχή των γυναικών σε αυτόν ήταν φανερά.

[192]Ενδεικτικά, στη βιβλιογραφία τα καφενεία περιγράφονται ως: «χώροι του βλέμματος, της διερεύνησης, της εμφάνισης αλλά και της αποφυγής. Πηγαίνουμε για να δούμε και για να ειδωθούμε. […] Είναι χώροι που μας επιτρέπουν να γνωρίζουμε, να παρακολουθούμε και να κατανοούμε τους αδιόρατους, συχνά, κυματισμούς των μικρογεγονότων και των καταστάσεων που συνιστούν την καθημερινότητα, στην κλίμακα του τόπου» (Νικολακάκης 2001). Σύμφωνα με τον Παπαταξιάρχη, «η σχέση του καφενείου με την αντρική ‘‘φύση’’ […] εξηγεί και την έντονη παρουσία των αντρών σε αυτό. Οι γυναίκες είναι δυνατό να παρευρίσκονται στο καφενείο μόνο σε ειδικές περιπτώσεις και υπό συνοδεία αντρών συγγενών. Η παρουσία των γυναικών στο καφενείο θεωρείται εν γένει ότι αντιφάσκει προς τα οικιακά καθήκοντα, μέσω των οποίων οι γυναίκες πραγματοποιούν τη ‘‘φύση’’ τους» (Παπαταξιάρχης 2006: 214-5).

Ο Hattox έχει αναφέρει για τα καφενεία στον ανατολίτικο κόσμο και, συγκεκριμένα, τα ωδικά καφενεία, που αναπτύχθηκαν από τα χρόνια της οθωμανικής αυτοκρατορίας, ότι θεωρήθηκαν επικίνδυνα[193]. Ωστόσο, το μεγαλύτερο μέρος της μουσουλμανικής κοινωνίας ανέπτυξε στενούς δεσμούς με τον καφέ και το καφενείο (Hattox 1985: 93, 98). «Το καφενείο ήταν κυρίως χώρος συζητήσεων. Συχνά οι άντρες έκαναν αόριστες ή χιουμοριστικές συζητήσεις, διηγούνταν ιστορίες για να τις ακούσουν οι νέοι θαμώνες και πολλές, ειδικά εκείνες που αναφέρονταν στο γυναικείο φύλο, είχαν μια δόση ψέματος […] Ωστόσο οι συνομιλίες στα καφενεία δεν ήταν πάντοτε χαλαρές. Σε κάποια καφενεία μπορεί να γίνονταν συζητήσεις για ποίηση, λογοτεχνία, τέχνη» (Hattox 1985: 100-101), έπαιζαν σκάκι ή (αργότερα) χαρτιά (ο.π. 103), κάπνιζαν ναργιλέ (ο.π. 110) και από τον 19ο αιώνα «καθώς τα καφενεία πολλαπλασιάζονταν, οι ιδιοκτήτες συναγωνίζονταν μεταξύ τους για να προσελκύσουν πελάτες, πολλοί φέρνοντας ζωντανή ψυχαγωγία, όπως έναν παραμυθά που απήγγειλε με συνοδεία έγχορδου μουσικού οργάνου […] ή παραστάσεις Καραγκιόζη» (ο.π. 104, 106).

Στη γειτονιά Kumbahçe εντοπίστηκαν εκσυγχρονισμένες μορφές του καφενείου. Οι δύο παλιότερες καφετέριες ήταν του *Ali Cengiz* (γνωστό ως: Aliko) και το *Giritli Cafe* (Κρητικό Καφέ). Τα κτίσματά τους ήταν πολύ μικρά και στενά και ο χώρος με τα καθίσματα των πελατών ήταν κυρίως υπαίθριος[194]. Και στις δύο καφετέριες εντοπίστηκαν λίγοι ηλικιωμένοι Τουρκοκρητικοί, γνωστοί ανάμεσα στους ντόπιους. Οι ίδιοι, μιλούσαν ή αστειεύονταν στα κρητικά και μπορούσαν εύκολα να αναγνωριστούν, αρκεί να καθόταν κανείς σε κάποιο κοντινό σε αυτούς τραπέζι. Από

[193]Ο καφές, το καφενείο και οι πρακτικές που τα συνόδευαν είχαν αρχικά εκληφθεί ως απειλές και στο χώρο του καφενείου συχνά γινόταν και χασισοποτία. Σταδιακά όμως (από τις αρχές του 16ου αιώνα), το καφενείο ενσωματώθηκε στην κοινωνία και έπαψαν να θεωρούνται επικίνδυνα (Hattox 1985: 9-10), καθώς συνδέθηκαν με την ανάγκη εξόδου από το σπίτι, ώστε τα άτομα «να δουν και να τα δουν», να διασκεδάσουν παρέα με συνομηλίκους τους (ο.π.: 89-90). Το εσωτερικό, κλειστό και όχι υπαίθριο καφενείο μάλιστα, αν ανήκε στα καλύτερα του είδους, διέθετε σιντριβάνια και μαλακά μαξιλάρια για τους πελάτες και η αίσθηση της φυσικής και πνευματικής ευεξίας που μεταδιδόταν τόσο από την ατμόσφαιρα όσο και την καφεΐνη προκαλούσε έναν ισχυρό πόλο έλξης (ο.π: 90).

[194]Το καθεαυτό κτίσμα του καφενείου κάλυπτε μονάχα ένα μικρό χώρο και έξω από αυτόν, σε μια μεγάλη υπαίθρια έκταση πλάι στη θάλασσα, τοποθετούνταν τραπέζια και καρέκλες για τους θαμώνες. Ανάμεσα στο κτίσμα και τον εξωτερικό χώρο του καφενείου υπήρχε ο κεντρικός δρόμος (Cumhuriyet Caddesi) που διέτρεχε την παραλιακή πλευρά της γειτονιάς.

το 2003, σε κοντινή απόσταση από τις παραπάνω καφετέριες, λειτουργούσε και η δημοτική καφετέρια *Kumbahçe Cafe*[195]. Η καφετέρια συγκέντρωνε περισσότερους θαμώνες, μιας και ήταν αρκετά μεγάλη και πιο σύγχρονη, με τζαμαρίες στην πρόσοψη[196].

Συνοψίζοντας, οι Τουρκοκρητικοί σύχναζαν στα καφενεία της γειτονιάς Kumbahçe και όχι σε μέρη εκτός της γειτονιάς τους. Δεν είναι τυχαίο, επίσης, το γεγονός ότι τέτοιοι δημόσιοι χώροι συνάθροισης απαντώνται στη γειτονιά Kumbahçe, τη γειτονιά από την οποία φαίνεται ότι ξεκίνησε η τουριστική αξιοποίηση του χώρου, τη δεκαετία του 1960. Στα πλαίσια μετασχηματισμού του χώρου, διαμορφώθηκαν παράλληλα και οι παραλιακές περιοχές της γειτονιάς, με οργανωμένες πλαζ και μικρές τουριστικές μονάδες, που βρίσκονταν κοντά στις εν λόγω καφετέριες. Αξίζει ιδιαίτερης προσοχής, επίσης, το γεγονός ότι ιδιοκτήτες αυτών των μονάδων ήταν μια μερίδα (προοδευτικών) Τουρκοκρητικών, οι οποίοι ήταν «ανοιχτοί» στο δυτικό τρόπο ζωής, όπως θα φανεί και σε επόμενο κεφάλαιο.

ΓΥΝΑΙΚΕΙΟΙ ΧΩΡΟΙ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗΣ: ΤΟ ΣΠΙΤΙ

Οι οδικοί άξονες, οι πεζόδρομοι και τα σοκάκια καλύπτουν τις ανάγκες επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους, δημιουργούν δίκτυα και σηματοδοτούν τη μετάβαση από τον ιδιωτικό στο δημόσιο χώρο, από την οικογενειακή ζωή στη ζωή της κοινότητας. Σύμφωνα με τον Gennep, «η θύρα αποτελεί το όριο ανάμεσα στον ανοίκειο και τον οικιακό κόσμο […]. Διαβαίνω το κατώφλι, επομένως, σημαίνει εντάσσομαι σε ένα νέο κόσμο» (Gennep 2016: 66).

Οι γυναίκες στο Bodrum χρησιμοποιούσαν το χώρο «έξω» από το σπίτι ως προέκταση του ιδιωτικού χώρου, επικοινωνώντας με αυτόν τον τρόπο με τη ζωή της κοινότητας. Πιο συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, καθημερινά και τις απογευματινές συνήθως ώρες, μικρές παρέες μεσήλικων ή ηλικιωμένων

[195]http://www.bodrumbelediyeas.com.tr/kumbahce-kafeterya.html (Πρόσβαση 01/11/17)

[196]Οι νεότερες γενιές σύχναζαν στις πιο καινούριες, τουριστικές καφετέριες, οι οποίες ήταν διάσπαρτες στην παραλιακή, τουριστική πλευρά της πόλης.

γυναικών συζητούσαν καθισμένες πλάι στις εξώπορτες των σπιτιών τους, στη γειτονιά των Τουρκοκρητικών[197].

Οι σκηνές αυτές αποτελούν γνώριμες και οικείες εικόνες σε πολλές περιοχές της Ελλάδας[198]. Η Hirschon, στη μελέτη περίπτωσης της Κοκκινιάς, αναφέρει ότι «το απόγευμα, οι γείτονες προσφέρουν καρέκλες, όταν, κάνοντας παρέα, κάθονται στα πεζοδρόμια να περνούν την ώρα τους. […]. Με αυτή την επέκταση του ‘‘μέσα’’ κόσμου το ‘‘σπίτι’’ εισβάλλει στο ‘‘δρόμο’’»[199] (Hirschon 2008: 193).

Όπως διαπιστώθηκε, στο Bodrum το κατώφλι αποτελούσε σημείο συναναστροφής των γυναικών, το οποίο μεσολαβούσε ανάμεσα στο «μέσα» και το «έξω». Αυτή η συνήθεια των γυναικών θα μπορούσε να παρομοιαστεί με ένα είδος ‘‘γυναικείου καφενείου’’, που εντοπίζεται στα όρια του ιδιωτικού με το δημόσιο χώρο. Τα στενά σοκάκια, ανάμεσα στις εισόδους των σπιτιών, προσφέρονταν για αυτές τις γειτονικές, γυναικείες συναντήσεις. Έδιναν την ευκαιρία, μάλιστα, για συζητήσεις και ανταλλαγή ειδήσεων[200].

Στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, οι συναντήσεις με τις γυναίκες τουρκοκρητικής καταγωγής γίνονταν πάντα σε σπίτια[201] και συνδυάζονταν με δείγματα νοικοκυροσύνης και φιλοξενίας (τσάι, συνοδευτικά γλυκά ή/και φαγητό)[202].

---

[197]Αν και στα πλαίσια της έρευνας μελετήθηκε κατά βάση η κρητική γειτονιά, διαπιστώθηκε ότι τέτοιες εικόνες δε συνηθίζονταν στις υπόλοιπες γειτονιές. Η Mansur (2015) προβαίνει σε ανάλογες διαπιστώσεις για το Bodrum αρκετά χρόνια πριν, τη δεκαετία του 1960, επισημαίνοντας ότι την εποχή του καλοκαιριού, οι Κρητικές προτιμούσαν να συγκεντρώνονται πλάι στη θάλασσα, ενώ οι ντόπιες περνούσαν το χρόνο τους στις αυλές τους και δεν έβγαιναν καθόλου στα σοκάκια (Mansur 2015: 195, 207).

[198]Βλ. ενδεικτικά Hirschon 2008, Παπαταξιάρχης 2006

[199]Η συνήθεια της συγκέντρωσης έξω από το σπίτι είναι γνωστή και σε περιοχές της Κρήτης και της υπόλοιπης Ελλάδας. Βλ. ενδεικτικά Hirschon 2008, Μάρκου 2016. «Το απόγευμα μαζεύονταν στο κατώφλι ή στην αυλή για να πιουν καφέ». (Μάρκου 2016: 275).

[200]Παρομοίως, η Mansur (1972, 2015) παρατήρησε τη δεκαετία του 1960 ότι: «Οι γυναίκες έκαναν επισκέψεις μεταξύ τους στη δική τους γειτονιά, δεν πήγαιναν σε άλλη γειτονιά. Επειδή οι Κρητικές είχαν συνηθίσει να ζουν στην Kumbahçe, ήταν φυσικό να μη τις συναντάει κανείς σε άλλη γειτονιά» (Mansur 2015: 194).

[201]«Ο χώρος του σπιτιού ανήκει λειτουργικά στις γυναίκες, ενώ οι άντρες πρέπει να δραστηριοποιούνται στο δημόσιο χώρο» (Hirschon 2008: 186).

[202]Η φιλοξενία και η νοικοκυροσύνη τονίστηκε στις συναντήσεις από πολλές γυναίκες κρητικής καταγωγής, διαμορφώνοντας ένα γυναικείο και ένα ανδρικό πρότυπο της (αρχικής τουλάχιστον)

Σε αυτό το ‘‘άνοιγμα’’ του οικιακού χώρου, επέδρασε θετικά το φύλο της ερευνήτριας, χάρη στο οποίο ήταν δυνατή η πρόσβαση σε έναν τόσο προσωπικό χώρο, όπως και η κρητική μου καταγωγής. Τα εν λόγω γνωρίσματα αποτέλεσαν ‘‘κλειδιά’’, ώστε να ανοιχτούν (κυριολεκτικά και μεταφορικά), οι πόρτες των σπιτιών των Τουρκοκρητικών και να μελετηθεί, παράλληλα, το εσωτερικό των σπιτιών, με τις μνήμες των αντικειμένων τους.

ΤΟ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟ ΤΩΝ ΣΠΙΤΙΩΝ ΚΑΙ ΟΙ ΜΝΗΜΕΣ ΤΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΈΝΩΝ ΤΟΥΣ

Από τις επισκέψεις στα σπίτια των Τουρκοκρητικών, έγινε φανερό ότι τα σπίτια αποτελούσαν τόπους μνήμης, που επεκτείνονταν πίσω στο παρελθόν. Τα ίδια, διατηρούσαν μνήμες από το παρελθόν, τόσο μέσω του οικοδομήματος όσο και μέσω των αντικειμένων στον εσωτερικό τους χώρο, αποτελώντας γέφυρες με τόπους και με πρόσωπα. Όπως έχει αναφέρει ο Connerton (2009), το σπίτι δεν είναι μόνο ένα κτίριο. Ξεπερνά τα όρια των τεσσάρων τοίχων, είναι το ίδιο ένα μνημονικό σύστημα, που μοιάζει με «ένα βιβλίο στο οποίο περιγράφεται/ εσωκλείεται μια εκδοχή της δομής της κοινωνίας» (Connerton 2009: 19). Σύμφωνα με τον ίδιο, η ιστορία ζωής ενός σπιτιού μοιάζει με εκείνη του σώματος. Όπως προσέχουμε το σώμα μας να μην αρρωστήσει, έτσι φροντίζουμε και το σπίτι, μέχρι για κάποιον λόγο να το αφήσουμε. Ακόμα και τα έπιπλα του σπιτιού, μας υπενθυμίζουν την κοινή ιστορία του σπιτιού και του σώματος. Τα αντικείμενα του σπιτιού είναι «δημιουργήματα (artefacts), που ενσωματώνουν δεσμούς με αγαπημένα πρόσωπα και συγγενείς, αλλά και μνήμες σημαντικών γεγονότων» (Connerton 2009: 20).

Κατά την επιτόπια έρευνα, έγινε αντιληπτό πως «η μνήμη χρειάζεται στηρίγματα υλικά» (Σαλβάνου 2018: 156) και στα σπίτια των Τουρκοκρητικών εντοπίστηκαν τέτοια «σημάδια κρητικότητας». Πιο συγκεκριμένα, εντός των οικειών βρέθηκαν

φυσιογνωμίας των Τουρκοκρητικών. Οι γυναίκες, κατά συνέπεια, χαρακτηρίζονταν ως νοικοκυρές και οι άνδρες ως εργατικοί. Χρησιμοποιώντας μάλιστα την έννοια της νοικοκυροσύνης και της καθαριότητας, τα άτομα έμμεσα έφερναν στην επιφάνεια μια αντίθεση με τους ντόπιους, αντιπαραβάλλοντας σιωπηλά την έννοια του καθαρού με του βρώμικου (νοικοκυρές ≠ μη νοικοκυρές). Επομένως, σε ένα βαθμό, παρατηρούμε την αντίθεση που επικαλείται στο σχετικό έργο της η Douglas (2006), για την καθαρότητα και τον τρόπο που η μιαρότητα συμβάλλει στη δημιουργία μιας συμβολικής τάξης, που στηρίζεται σε μια λογική εντάξεων και αποκλεισμών.

χρηστικά ή χειροποίητα προγονικά αντικείμενα (σκεύη και λευκά είδη, όπως φλιτζάνια, πιάτα, κανάτες και τραπεζομάντηλα, πετσετάκια, και κουρτίνες αντίστοιχα), που, μαζί με φωτογραφίες Τουρκοκρητικών προγόνων, αποτέλεσαν «γέφυρες» με το παρελθόν. Στις περιπτώσεις, μάλιστα, όπου τα προαναφερόμενα αντικείμενα (λευκά είδη - είδη προικός) ήταν φτιαγμένα από τους προγόνους (και όχι απλώς προηγούμενης ιδιοκτησίας τους), παρατηρήθηκε ότι η χρήση τους ήταν ελάχιστη έως μηδαμινή. Σε αυτές τις περιπτώσεις, τα αντικείμενα είχαν μετατραπεί σε «εκθέματα», που συμπλήρωναν το διάκοσμο του σπιτιού, προφυλαγμένα σε κάποιο ντουλάπι, ή κορνίζα, αν επρόκειτο για φωτογραφίες.

Σχετικά με τη μνήμη των αντικειμένων, ο Assmann αναφέρει ότι «ο άνθρωπος υπήρξε ανέκαθεν περιτριγυρισμένος από πράγματα, με τη βοήθεια των οποίων συγκροτεί τις αντιλήψεις του περί λειτουργικότητας, άνεσης και αισθητικής, και, κατά κάποιον τρόπο, τον ίδιο του τον εαυτό. Συνακόλουθα, τα ίδια τα αντικείμενα αποτελούν για τον άνθρωπο ανάκλαση το εαυτού του, θυμίζοντάς του τον ίδιο, το παρελθόν του, τους προγόνους του κ.ο.κ. Ο κόσμος των αντικειμένων μέσα στον οποίο ζει είναι ένα χρονικό ευρετήριο, που δεν αναφέρεται μόνο στο παρόν αλλά και σε διάφορα υποστρώματα του παρελθόντος» (Assmann 2017: 13).

Οι φωτογραφίες, ειδικότερα, φάνηκε πως είχαν σημαντική θέση στα σπίτια των Τουρκοκρητικών. Αποτελούσαν παραδείγματα τεκμηρίων ζωής[203] και «εγχάρακτες κοινωνικές πρακτικές», που συσσώρευαν τη μνήμη του παρελθόντος (Connerton 1989: 72-73). Παράλληλα, αποτελούσαν μεταφορείς γεγονότων, μαρτυρούσαν το πέρασμα του χρόνου και είχαν αποκτήσει μια «αίσθηση αυθεντικότητας» (Price, Wells 2007: 30-1). Επίσης, ασκούσαν μια γοητεία, κάνοντας τα άτομα να αναζητούν στις φωτογραφίες όσα δεν μπορούσαν να γνωρίσουν για το παρελθόν με άλλον τρόπο. Έτσι, οι φωτογραφίες έμοιαζαν με έναν κατάλογο επίκτητων εικόνων, που όχι μόνο ανακαλούσαν, αλλά και αντικαθιστούσαν μνήμες.

Πιο συγκεκριμένα, κατά την επίσκεψη σε σπίτι Τουρκοκρητικού δεύτερης γενιάς, εντοπίστηκε στο σαλόνι μια κρεμασμένη στον τοίχο φωτογραφία πορτρέτο του πατέρα του. Ο πρόγονός του εικονιζόταν σε ουδέτερο φόντο, να φοράει το πάνω μέρος της γνωστής κρητικής φορεσιάς (σκούρο μπλε γιλέκο και λευκό πουκάμισο).

[203]Σύμφωνα με τον Plummer (2000), η φωτογραφία αποτελεί έναν τρόπο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί από τους κοινωνικούς επιστήμονες για περαιτέρω ερμηνείες στην έρευνα (Plummer 2000: 59-64).

Στην αριστερή μεριά του γιλέκου κρεμόταν ένα χρυσό ρολόι με καδένα, δείγμα της καλής οικονομικής κατάστασης του εικονιζόμενου. (Βλ. Εικόνα 10. σε Παράρτημα). Τη σοβαρή έκφραση του προσώπου συμπλήρωναν ένα μεγάλο μουστάκι και ένα σκούρο, κόκκινο κάλυμμα κεφαλιού, σε κυλινδρικό σχήμα με επίπεδη κορυφή (φέσι). Το ήδη μεγάλο μέγεθος της φωτογραφίας αύξανε περαιτέρω και το ίδιο το πλαίσιό της, μια χρυσή κορνίζα με ανάγλυφες λεπτομέρειες. Τη σημασία που η συγκεκριμένη οικογένεια έδινε στην κρητική καταγωγή της μαρτυρούσαν, τόσο η ίδια η φωτογραφία με την κρητική φορεσιά, όσο και η επιλογή της θέσης όπου ήταν τοποθετημένη (στο σαλόνι, άρα στο χώρο που προβάλλεται περισσότερο σε σχέση με τα υπόλοιπα δωμάτια του σπιτιού).

Παρομοίως, ένας ακόμη Τουρκοκρητικός δεύτερης γενιάς είχε στο σαλόνι του σπιτιού του δύο φωτογραφίες, όπου απεικονιζόταν ο τόπος καταγωγής του, η Σπιναλόγκα. Η μία φωτογραφία απεικόνιζε τη Σπιναλόγκα το 1897 (η ημερομηνία που αναγραφόταν στη φωτογραφία) και στο κάτω μέρος της υπήρχε στα τουρκικά η φράση: *«το νησί των προγόνων μου».* Η δεύτερη φωτογραφία απεικόνιζε μια σύγχρονη εκδοχή της Σπιναλόγκας, το έτος 2010, (η ημερομηνία αναγραφόταν στη φωτογραφία) και είχε τραβηχτεί από τον ίδιο κατά το ταξίδι του εκεί (Βλ. Εικόνα 11. σε Παράρτημα).

> *«Τις κοιτάζω και είμαι ευτυχισμένος. Έχω πολλή νοσταλγία […] Ο πατέρας μου έρχεται στο νου, η μητέρα μου. Πώς εζήσανε εκεί,* ***ήντα εκάμανε.*** *Σύμφωνα με αυτό είμαι χαρούμενος. Στο κεφάλι μέσα έχει νοσταλγία. Πολύ ευχαριστημένος είμαι. Πάντα κάθομαι εδώ* ***τσε*** *σκέφτομαι την Κρήτη, τον πατέρα μου, τη μητέρα μου»* (Συνέντευξη με Hüseyin 01.06.13).

Στο παραπάνω απόσπασμα, η χρήση της λέξης «νοσταλγία» και ταυτόχρονα η φράση «*πολύ ευχαριστημένος είμαι»,* δεν ανταποκρίνεται στην καθεαυτή σημασία της νοσταλγίας. Σύμφωνα με την Τατά – Αρσέλ, νοσταλγία είναι «το κατεξοχήν συναίσθημα του ‘‘ξένου’’, του πρόσφυγα, του ανθρώπου που έχει βιώσει απώλεια. Είναι ένα σύνθετο συναίσθημα, που βασίζεται στις αναμνήσεις για έναν παρελθόντα χρόνο και έναν μακρινό τόπο» (Τατά – Αρσέλ 2014: 168). Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά Τουρκοκρητικιά τρίτης γενιάς, νοσταλγία υπήρχε στους πρόσφυγες πρώτης γενιάς, που έζησαν στην Κρήτη, στους απογόνους τους δεν μπορεί να υπάρξει νοσταλγία για το νησί:

«Νοσταλγία δεν έχω, αλλά σε άλλους είδα. Στα βιβλία που διάβασα είδα» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

Στη δεύτερη και τρίτη γενιά προσφύγων συναντάμε τη «μεταμνήμη»[204], καθώς τα άτομα δεν μπορούν να βιώσουν εκείνο που έζησαν οι πρόγονοί τους, παρά μόνο να το περιγράψουν, να το ερμηνεύσουν. Στις δύο παραπάνω περιπτώσεις Τουρκοκρητικών δεύτερης γενιάς, η κρητική καταγωγή των προγόνων προβλήθηκε μέσω φωτογραφιών, με εστίαση στο πρόσωπο και με εστίαση στον τόπο. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αποτυπώθηκε η ίδια ανάγκη, να αναπαραχθεί η κρητική καταγωγή.

Μια ακόμη φωτογραφία από την Κρήτη βρέθηκε στο σαλόνι του σπιτιού Τουρκοκρητικιάς δεύτερης γενιάς. Μια μικρή σε μέγεθος φωτογραφία του πρόσφυγα πατέρα της από την Κρήτη, τοποθετημένη σε κορνίζα (Βλ. Εικόνα 12 σε Παράρτημα) και μέσα σε έπιπλο, ανάμεσα σε άλλα αντικείμενα. Ειδικότερα, η φωτογραφία ήταν ασπρόμαυρη και αρκετά φθαρμένη λόγω της παλαιότητάς της. Πλαισιωμένη από μια απλή, ξύλινη κορνίζα, η φωτογραφία απεικόνιζε σε ολόσωμο πορτρέτο τον πατέρα της αφηγήτριας, που φορούσε κρητική φορεσιά (βράκα, πουκάμισο, γιλέκο, στιβάνια, χωρίς καπέλο). Η φυσιογνωμία του πατέρα της ήταν σοβαρή και συμπληρωνόταν από το χαρακτηριστικό μουστάκι που, σύμφωνα με την αφηγήτρια, είχαν οι Κρητικοί[205].

Παλιές φωτογραφίες Τουρκοκρητικών εντοπίστηκαν και σε ημερολόγια προηγούμενων ετών, τα οποία οι αφηγητές είχαν φυλαγμένα σε συρτάρια. Τέτοιο παράδειγμα ήταν το ημερολόγιο (έτους 2003) από το Δήμο του Bodrum, με τίτλο: *«Adalardan Bodrum'a kanat açanlar»* («Εκείνοι που άνοιξαν φτερά από τα νησιά στο Bodrum»). Το ημερολόγιο παρουσίαζε φωτογραφίες από ορισμένες οικογένειες της πόλης, που εγκαταστάθηκαν στο Bodrum και κατάγονταν από την Κρήτη, την Κω ή τη Ρόδο. Σε κάθε ημερολογιακό μήνα παρουσιαζόταν επιγραμματικά και η ιστορία μιας οικογένειας, με τις πληροφορίες να αφορούσαν στον τόπο προέλευσης, την οικογενειακή κατάσταση, το πλήθος των μελών της και τα επαγγέλματά τους στο Bodrum (αναφορές στα επαγγέλματα του σφουγγαρά και του ναυτικού) (Βλ. Εικόνα 18. στο Παράρτημα).

---

[204] Βλ. Alexander 2004, Hirsch 2008, Τατά - Αρσέλ 2014

[205] Η ίδια ανάφερε ότι ο πατέρας της στη φωτγραφία ήταν *«ίδιος Κρητικός»* (Συνέντευξη με Melek, 12.08.15). Παρόμοιες αναφορές εμφανίζονται και στο βιβλίο του Κεφαλάκη (2010) για τη «γνήσια» κρητική φυσιογνωμία Τουρκοκρητικών: «*Εγώ 'μαι εκατό τα εκατό Κρητικός*» (Κεφαλάκης 2010: 55).

Εκτός από φωτογραφίες, στα σπίτια των Τουρκοκρητικών εντοπίστηκαν και μεταγενέστερα «δείγματα κρητικότητας». Στο σαλόνι ενός ακόμα σπιτιού, μέσα σε έπιπλο και δίπλα σε άλλα διακοσμητικά αντικείμενα, Τουρκοκρητικιά δεύτερης γενιάς φύλασσε ένα κρητικό μαχαίρι, με μια μαντινάδα χαραγμένη πάνω του. Το μαχαίρι είχε αγοραστεί από το σύζυγο της γυναίκας, όταν ταξίδεψε στην Κρήτη και είχε τοποθετηθεί πλάι σε δύο μικρές, πήλινες κανάτες, που είχε αγοράσει η ίδια από αντίστοιχο ταξίδι της στην Κρήτη, το 2013. Στον ίδιο χώρο, υπήρχε και ένα cd με κρητική μουσική, από εκείνα που πωλούνται σε τουριστικά μαγαζιά.

Παρατηρώντας σε κάθε περίπτωση το χώρο, όπου βρίσκονταν οι φωτογραφίες και τα αντικείμενα, ήταν φανερά όσα έχει αναφέρει ο Bourdieu για τη σημασία τη θέσης των αντικειμένων στο χώρο του σπιτιού, όπου όλα οργανώνονται σε σχέση με ένα σύνολο ομόλογων αντιθέσεων (Bourdieu 1977: 135, 140). Ο Connerton (1989), έχει διακρίνει δύο είδη πρακτικών, α) τις ενσώματες (incorporating), που περιλαμβάνουν διάφορες χειρονομίες ή κινήσεις του σώματος και β) τις εγχάρακτες (inscribing), που αναφέρονται σε ‘‘αποθέματα’’ μνήμης του παρελθόντος και διατηρούνται μεταξύ άλλων μέσω φωτογραφιών (Connerton 1989: 72-73).

Η θέση των αντικειμένων στο χώρο, επομένως, δεν είναι τυχαία, καθώς τα αντικείμενα, μέσω της επιλογής ή της απόρριψής τους, μετατρέπονται σε συστατικά μνήμης ή αμνησίας αντίστοιχα[206]. Στο εθνογραφικό υλικό, αυτό διαπιστώθηκε από τα αντικείμενα που εκτίθονταν εμφανώς στο χώρο του σπιτιού (όπως οι φωτογραφίες), αλλά και από τα αντικείμενα εκείνα, που δε βρίσκονταν σε δημόσια θέα (όπως παλιά ή μεταγενέστερα αναμνηστικά αντικείμενα).

Εκτός του οικιακού χώρου, έχει σημασία να επισημανθεί ένα ακόμα παράδειγμα χρήσης της φωτογραφίας, αυτή τη φορά από ανταλλάξιμους, που κρατούσαν μαζί τους φωτογραφίες της Κρήτης. Ειδικότερα, Τουρκοκρητικιά δεύτερης γενιάς ανέφερε

[206]Σύμφωνα με τον Nora (1989), η πραγματική μνήμη έχει καταφύγει σε χειρονομίες, συνήθειες, δεξιότητες, σιωπηλές παραδόσεις, στη γνώση των ενσώματων πρακτικών, σε απλές αντανακλαστικές και ριζωμένες μνήμες. Από την άλλη πλευρά, η μετασχηματισμένη μέσω της ιστορίας μνήμη, είναι σχεδόν το αντίθετο. Εθελοντική και εκούσια, βιωμένη ως καθήκον και όχι πλέον αυθόρμητη (Nora 1989: 13).

Για την ανάγκη να μην ξεχνούν τα άτομα συγκεκριμένες όψεις του παρελθόντος, βλ. ενδεικτικά: Clift 2014: 2-3.

ότι ο πατέρας της κρατούσε πάνω του, μέχρι το τέλος της ζωής του, τις φωτογραφίες που τράβηξε η ίδια κατά την επίσκεψή της στην Κρήτη:

> «Ο πατέρας μου ήρθε 11 χρονών με την Ανταλλαγή, με τους γονείς του. […] Όλο αφηγούταν ο πατέρας μου. […] Εγώ πήγα στην Κρήτη. Ο πατέρας μου καθόλου δεν ξέχασε. Μου είπε ότι υπήρχαν δύο πόρτες που έκλειναν το βράδυ. Θυμόταν το τρένο[207]. Πήγα και έβγαλα το μέρος που μου είπε, το βρήκα και του το έδειξα. […] Πάντα στεναχωριόταν, ζούσε με αυτές τις αναμνήσεις, όλο διηγιόταν, είχε πολλή νοσταλγία. […] Τις φωτογραφίες που έβγαλα όταν πήγα στην Κρήτη, στα μέρη που μου είχε πει, τις είχε πάντα μαζί του. Όπου πήγαινε τις έδειχνε. Σαν χρυσό τις είχε. Τόσο πολύ αγαπούσε την Κρήτη. Νοσταλγία πολλή» (Συνέντευξη με Ilknur, 22.07.13).

Η συγκεκριμένη φωτογραφία φαίνεται ότι αποτέλεσε μια νοητή γέφυρα του ατόμου με το παρελθόν του. Η φωτογραφία, όπως και κάθε οπτική αναπαράσταση, συνέβαλε στην κατασκευή και την επιβεβαίωση της αίσθησης της ταυτότητας και, μαζί με τον ρεαλισμό της φωτογραφικής εικόνας, προσέφερε μια ιδιαίτερα ισχυρή δύναμη στα πλαίσια του λόγου (Price, Wells 2007: 48).

Οι φωτογραφίες, ωστόσο, δεν αποτελούσαν από μόνες τους, έξω από το πλαίσιο και το περιβάλλον αναφοράς τους, ‘‘αντικείμενα με σημασία’’. Όπως έχουν αναφέρει

[207]Μια από τις φωτογραφίες απεικόνιζε την ατμομηχανή που βρισκόταν για χρόνια στη μαρίνα στο λιμάνι του Ηρακλείου. Τη συγκεκριμένη φωτογραφία ο ηλικιωμένος πατέρας την είχε δείξει στην κάμερα του ντοκιμαντέρ ‘‘*Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό’’* που αναλύεται σε αντίστοιχο κεφάλαιο. Η φωτογραφία και η αναφορά στο τρένο παραπέμπει στο βιομηχανικό σιδηρόδρομο Ηρακλείου, ο οποίος είχε οργανική σχέση με την κατασκευή του λιμανιού της πόλης. Τα έργα για την κατασκευή του λιμανιού βασίστηκαν στη μελέτη του Γάλλου Κελενέκ (Quellenec) που έγινε το 1904 εντασσόμενη στους αναπτυξιακούς σχεδιασμούς της Κρητικής Πολιτείας. Η έναρξη των εργασιών έγινε, ωστόσο, αρκετά χρόνια πιο μετά, το 1921, με την πρώτη φάση να κράτησε μέχρι το 1930. Η γραμμή κάλυπτε μία απόσταση σχεδόν 6 χιλιόμετρα, από το λιμάνι του Ηρακλείου μέχρι τα λατομεία στη θέση Σταυρωμένος δυτικά της πόλης, που υπήρχε η καλύτερη ποιότητα λίθου για τις ανάγκες του έργου. Η διαδρομή της γραμμής διέσχιζε το παραλιακό μέτωπο της πόλης και συνέχιζε μέχρι τον ποταμό Γιόφυρο, του οποίου η γέφυρα σώζεται και χρησιμοποιείται στις μέρες μας. Έπειτα η γραμμή έστρεφε προς τα νοτιοδυτικά μέχρι τη θέση του λατομείου, όπου κατασκευαστεί και οι εγκαταστάσεις επεξεργασίας των λίθων. Με την ολοκλήρωση της πρώτης φάσης του έργου, η γραμμή δεν χρησιμοποιήθηκε για μεταφορά λίθων αν και παρέμειναν οι εγκαταστάσεις για πολλά χρόνια ακόμα. Ένα τμήμα της χρησιμοποιούνταν μέχρι το 1937 για μεταφορά πετρελαίου στο εργοστάσιο της Ηλεκτρικής Εταιρείας στο Μπεντενάκι (Βλ. Χαριτόπουλος 2015, Σύλλογος Φίλων του Σιδηροδρόμου 1997: 293-4, http://to-pio.blogspot.gr/2011/11/blog-post_17.html, (πρόσβαση 27/11/15).

οι Price, Wells (2007), «οι φωτογραφίες είναι αδύναμες στο επίπεδο του άμεσου νοήματος και η αποκωδικοποίησή τους εξαρτάται από το κείμενο, το περιβάλλον» (Price, Wells 2007: 71). Στο παραπάνω απόσπασμα, η φωτογραφία αποτελούσε την απόδειξη μιας χρονικής στιγμής, που κάποτε υπήρξε. Η νοσταλγία εμφανίζεται στον πρόσφυγα πρώτης γενιάς, ο οποίος αναζητά ένα παρελθόν, που χάθηκε οριστικά. Η ανάκληση του παρελθόντος, μάλιστα, καταδεικνύει την υποτίμηση του παρόντος που βιώνει το υποκείμενο (Lasch 1991: 82-3).

Από τα παραπάνω, έγινε φανερό ότι «η μνήμη είναι σύνθεση, δημιουργία, φαντασία και κατασκευή του παρελθόντος. Στηρίζεται στην αναδρομική επεξεργασία ενός προσωπικού βιώματος που διαντιδρά με άλλες μνήμες, όπως οικογενειακές, πολιτισμικές, εθνικές» (Μαντόγλου 2013: 22). Το περιβάλλον της οικογένειας έχει καθοριστικό ρόλο στην αναπαραγωγή της μνήμης, τόσο με υλικούς όσο και με λεκτικούς τρόπους[208].

Στο Bodrum, οι οικογενειακές αναμνήσεις ήταν αλληλένδετες με αντικείμενα, τα οποία έδιναν υπόσταση στην υλικότητα της μνήμης. Οι φωτογραφίες μπορούσαν να δώσουν μια αίσθηση κατανόησης του παρελθόντος και του παρόντος, καθώς είχαν τη δυνατότητα να αγγίξουν συναισθηματικά τα άτομα, αλλά και να αισθητικοποιήσουν τα γεγονότα. Οι προσωπικές φωτογραφίες ενσωματώθηκαν «στη ζωή εκείνων που τους ανήκουν ή τις χρησιμοποιούν […] ως ένα μέσο με το οποίο τα άτομα επιβεβαιώνουν και ερευνούν την ταυτότητά τους» (Holland 2007: 123, 125). Ορισμένες μόνο φωτογραφίες διεκδικούσαν, όμως, μια συγκεκριμένη θέση εντός των οικογενειακών ιστοριών. Εκείνες που κατόρθωσαν να ‘‘ξεφύγουν’’ από τα οικογενειακά άλμπουμ και να αφηγηθούν την ιστορία τους.

[208]Ο Halbwachs αναφέρει για τις αναμνήσεις και την ανάκλησή τους ότι «αυτό που συνδέει τις πρόσφατες αναμνήσεις μεταξύ τους δεν είναι η γειτνίασή τους στο χρόνο, αλλά το γεγονός ότι αποτελούν τμήμα ενός συνόλου σκέψεων που είναι κοινές σε μία ομάδα» και όταν προσπαθούμε να εντοπίσουμε παλιές αναμνήσεις «πρέπει να τις ανατοποθετήσουμε σε ένα σύνολο κοινών σε άλλες ομάδες αναμνήσεων, ομάδες πιο περιορισμένες και με πιο σαφή χαρακτηριστικά όπως είναι η οικογένειά μας» (Halbwachs 2013b: 174-175). Σύμφωνα με τον ίδιο, ωστόσο, «ακόμα και όταν βρίσκονται το ένα κοντά στο άλλο, πολύ περισσότερο όταν η ζωή τούς κρατά μακριά, κάθε μέλος της οικογένειας θυμάται με τον δικό του τρόπο το κοινό οικογενειακό παρελθόν» (Halbwachs 2013b: 177).

Εξετάζοντας το χώρο, δεν μπορούν να παραλειφθούν και οι τελετές που πραγματοποιήθηκαν σε αυτόν, στο πλαίσιο του σπιτιού και της γειτονιάς. Σύμφωνα με τον Auge, οι τελετές αποτελούν δείγμα της τάσης που έχει η μνήμη να διατηρηθεί στο παρόν, σε μια μετάβαση από το πριν στο μετά (Auge 2004: 55). Το παρελθόν, κατά συνέπεια, μεταβιβάζεται και στηρίζεται σε τελετουργικές παραστάσεις (ritual performances) (Connerton 1989).

Ο γάμος και η κηδεία αποτέλεσαν τέτοια παραδείγματα[209], όπου οι Τουρκοκρητικοί πραγματοποίησαν τελετουργικές πρακτικές, ενσωματώνοντας στοιχεία κρητικότητας, διακριτά από τους ντόπιους[210]. Πιο συγκεκριμένα, έπειτα από συμμετοχική παρατήρηση, διαπιστώθηκε ότι οι Τουρκοκρητικοί, μετά την κηδεία ενός προσώπου, ακολουθούσαν τριήμερη τελετή για το πένθος. Η εν λόγω τελετή παρέπεμπε σε ένα είδος έμμεσης μνήμης, μέσω της οποίας διατηρείται το παρελθόν. Η τριήμερη αυτή πρακτική ακολουθείται μόνο από τους Τουρκοκρητικούς και μοιάζει να έχει κοινά στοιχεία με τα λεγόμενα «τριήμερα», που συναντώνται στη χριστιανική παράδοση. Αντί για κόλλυβα, στους Τουρκοκρητικούς κάθε ημέρα συνοδεύεται με την προσφορά συγκεκριμένου φαγητού. Ειδικότερα, τα μέλη της οικογένειας που πενθεί προσφέρουν το πρώτο βράδυ χαλβά, το δεύτερο βράδυ πιλάφι και το τρίτο βράδυ λουκουμάδες[211].

---

[209]Όπως αναφέρει ο Gennep (2016) σχετικά: «Η ίδια η ύπαρξη απαιτεί τη μετάβαση από μια ομάδα στην άλλη, από μια κατάσταση στην άλλη, με αποτέλεσμα η ατομική ζωή να αποτελεί μια διαδοχή σταδίων, των οποίων η αρχή και το τέλος σχηματίζουν ενότητες της αυτής τάξης: γέννηση, […] γάμος, […] θάνατος […]. Και καθεμία από αυτές τις ενότητες συνοδεύεται από τελετουργίες των οποίων ο σκοπός είναι ταυτόσημος: να περάσει το άτομο από μια καθορισμένη κατάσταση σε μια νέα εξίσου καθορισμένη κατάσταση» (Gennep 2016: 45). Ο ίδιος, ταξινομεί τις τελετουργίες με βάση τις τυπικές τους ομοιότητες παρά με βάση τη δυναμική τους σε διαβατήριες τελετουργίες, οι οποίες υποδιαιρούνται σε τελετουργίες αποχωρισμού (επικήδειες τελετές), μεθοριακές τελετουργίες (εγκυμοσύνη, αρραβώνας κ.α) και τελετουργίες ενσωμάτωσης (γαμήλιες τελετές) (Gennep 2016: 53-54).

[210]Στην έρευνά της, η Mansur (2015) διακρίνει επίσης κάποιες διαφορετικές συνήθειες ανάμεσα σε ντόπιους και Τουρκοκρητικούς σε πρακτικές, όπως η γέννηση των παιδιών και η περιτομή των αγοριών, πρακτικές, ωστόσο, που δε διαπιστώθηκαν/ διασταυρώθηκαν κατά τη διάρκεια της έρευνας (Mansur 2015) .

[211]Αν και η συγκεκριμένη συνήθεια παρουσιάστηκε από τους Τουρκοκρητικούς ως σταθερή στο πέρασμα του χρόνου, η Mansur (1972, 2915), την περίοδο της έρευνάς της, παρατήρησε ότι «την

«Οι Κρητικοί τρεις νύχτες προσεύχονται σε κηδεία. Και οπωσδήποτε χαλβάς, πιλάφι και λουκουμάς» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

«Όταν πεθαίνει κάποιος τρεις μέρες εμείς διαβάζουμε προσευχή. Την πρώτη μέρα δίνουμε χαλβά, τη δεύτερη πιλάφι και την τρίτη λουκουμάδες» (Συνέντυξη με Nesrin, 14.07.15).

Όπως ανέφεραν αφηγητές, παλιότερα τα προσφερόμενα εδέσματα τα ετοίμαζαν οι γυναίκες του σπιτιού και συνέδραμαν και οι γειτόνισσες. Κατά τη διάρκεια της έρευνας, ωστόσο, τα άτομα είχαν αναθέσει, επί πληρωμή, σε επαγγελματίες την ετοιμασία των προσφερόμενων πιάτων.

Στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, η τελετουργία στην περίσταση πένθους που μελετήθηκε, διήρκησε περίπου μία ώρα. Σε αυτήν συμμετείχαν γείτονες και συγγενείς (άνδρες και γυναίκες, περίπου 60 άτομα συνολικά) και διαβάστηκαν από τον hoca προσευχές (σε αραβική γλώσσα, άγνωστη για τους περισσότερους παρευρισκόμενους). Οι γυναίκες, κατά τη διάρκεια της προσευχής, είχαν καλυμμένο το κεφάλι με μαντήλια. Στο τέλος ο κόσμος αποχώρησε, αφού συλλυπούνταν την οικογένεια που πενθούσε[212].

Στα πλαίσια αναζήτησης της «κρητικότητας», η έρευνα συμπεριέλαβε και τα δύο νεκροταφεία του Bodrum. Στο νεότερο νεκροταφείο, παρατηρήθηκε ότι κάποιες τουρκοκρητικές οικογένειες είχαν επιλέξει να αναγράφεται στις ταφόπλακες ο τόπος γέννησης (η Κως ή η Ρόδος, αλλά όχι η Κρήτη) (Βλ. εικόνες 15α-15δ στο Παράρτημα). Στο παλιότερο νεκροταφείο, αντίθετα, εντοπίστηκαν τρεις ταφόπλακες, όπου αναγραφόταν η κρητική καταγωγή του νεκρού. Η μία ανήκε στον πατέρα Τουρκοκρητικού δεύτερης γενιάς και πάνω αναγραφόταν το παρατσούκλι «Klavura» μαζί με το επίθετο «κρητικός». Η δεύτερη ήταν του παππού Τουρκοκρητικιάς

πρώτη μέρα έδιναν κρέας και πιλάφι, τη δεύτερη χαλβά και την τρίτη μέρα μπουρέκι» (Mansur 2015: 217).

[212]Όπως αναφέρει ο Gennep (2016), κατά τη διάρκεια του πένθους, οι συγγενείς και ο νεκρός συγκροτούν μια ιδιαίτερη ομάδα, που τοποθετείται ανάμεσα στον κόσμο των ζωντανών και τον κόσμο των νεκρών. Οι τελετουργίες που αίρουν όλες τις απαγορεύσεις και τους κανόνες του πένθους θεωρούνται τελετουργίες επανενσωμάτωσης στην κοινωνική ζωή του συνόλου ή της ομάδας (Gennep 2016: 227-228). Μεταξύ των τελετουργιών ενσωμάτωσης είναι και τα διαδοχικά γεύματα στην κηδεία ή στα μνημόσυνα, που έχουν ως σκοπό να ενώσουν μεταξύ τους όλα τα ζωντανά μέλη μιας ομάδας, ενίοτε και το νεκρό (Gennep 2016: 249).

δεύτερης γενιάς, όπου αναγραφόταν ως τόπος γέννησης η λέξη *Girit* (Κρήτη) και η τρίτη ήταν του πατέρα Τουρκοκρητικού δεύτερης γενιάς, που στην ταφόπλακά του έγραφε *Giritli* (Κρητικός) (Βλ. εικόνα 15δ στο Παράρτημα).

Η τελετή του γάμου ήταν άλλο ένα παράδειγμα τελετουργικής πρακτικής, που ενσωμάτωνε στοιχεία κρητικότητας και σχετιζόταν με το χώρο[213]. Σύμφωνα με τον Gennep, οι γαμήλιες τελετές περιλαμβάνουν κυρίως τελετουργίες ενσωμάτωσης στο νέο περιβάλλον, με το νέο δεσμό του γάμου να ενώνει όχι μόνο δύο άτομα, αλλά δύο συλλογικότητες. (Gennep 2016: 189, 194). Κατά τη διάρκεια της έρευνας, την εποχή του καλοκαιριού, δεν εντοπίστηκαν γάμοι Τουρκοκρητικών στο Bodrum. Αυτό το γεγονός πιθανόν οφειλόταν στην αυξημένη επαγγελματική δραστηριότητα των περισσότερων εκείνη την περίοδο. Οι περισσότεροι γάμοι φάνηκε πως τελούνταν την άνοιξη, το φθινόπωρο και το χειμώνα, τις εποχές δηλαδή που οι ρυθμοί απασχόλησης ήταν λιγότερο έντονοι.

Τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης Τουρκοκρητικών στο Bodrum, οι γάμοι φαίνεται ότι ήταν αποκλειστικά ανάμεσα σε Τουρκοκρητικούς[214]. Η ενδογαμία άρχισε να εξαλείφεται σταδιακά τις επόμενες δεκαετίες, αρχικά μέσω επιγαμιών ντόπιων γυναικών με άνδρες Τουρκοκρητικούς[215]. Σύμφωνα με συνεντεύξεις, αυτό οφειλόταν, μεταξύ άλλων, στο γεγονός ότι οι Τουρκοκρητικοί «πρόσεχαν το σπίτι τους»:

> «Οι Κρητικοί προσέχουν τις οικογένειές τους περισσότερο» (Συνέντευξη με Elvan, 09.07.15).

> «Οι ντόπιοι ήθελαν να δώσουν κορίτσια σε Κρητικούς γιατί πρόσεχαν τις γυναίκες τους» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

> «Στην αρχή μεταξύ τους έδιναν και έπαιρναν κορίτσια. Οι κρητικές νύφες ήταν πολύ ωραίες, ντύνονταν ωραία» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

---

[213]Για μια αναλυτική περιγραφή των συνηθειών των Τουρκοκρητικών και των ντόπιων σε σχέση με τις γαμήλιες τελετές βλ. Mansur 2015: 152-165.

[214]Η Mansur (2015) αναφέρει μάλιστα ότι, επειδή τα πρώτα χρόνια οι Τουρκοκρητικοί παντρεύονταν κυρίως μεταξύ τους (πολλές φορές με ξαδέρφια δεύτερου βαθμού), οι γάμοι στέριωναν και δεν υπήρχαν διαζύγια λόγω της συγγένειας και των στενών δεσμών (Mansur 2015: 171).

[215]Η Mansur (2015) αναφέρει ότι την περίοδο της έρευνάς της τα κορίτσια παντρεύονταν πριν κλείσουν τα 22 χρόνια, αλλιώς σχολιαζόταν ότι είχαν κάποιο πρόβλημα (Mansur 2015:148).

«Παλιά οι Κρητικές παντρεύονταν με Κρητικούς. Η κρητική κουλτούρα είναι πολύ σημαντική» (Συνέντευξη με Fatma D., 04.06.13).

Σύμφωνα και πάλι με τις αφηγήσεις, το γάμο των Τουρκοκρητικών από το γάμο των ντόπιων διέκρινε και το έθιμο της προίκας. Στους δεύτερους, η μεταφορά της προίκας και των δώρων γινόταν με τη χρήση καμήλων, συνήθεια που δεν υπήρχε στους Τουρκοκρητικούς (Βλ. Εικόνα 22. στο Παράρτημα). Τα παλιότερα χρόνια, φαίνεται ότι τα νέα κορίτσια ετοίμαζαν την προίκα τους από πολύ νωρίς[216] και μια διαφορά που επισημάνθηκε ήταν ότι οι Τουρκοκρητικές διέθεταν στην προίκα τους πιο λιτά λευκά είδη (κουβέρτες, κουρτίνες, δαντέλες κτλ), σε σχέση με εκείνα της προίκας των ντόπιων γυναικών. Η προίκα στις Τουρκοκρητικές διακρινόταν από την ποικιλία των ειδών της και τη λιτότητα του διακόσμου:

«Οι ντόπιοι έχουν καμήλες για τα πράγματα, τα δώρα. Εμείς όχι» (Συνέντυξη με Güler, 05.09.15).

«Ο άντρας κάνει το σπίτι, το κορίτσι το γεμίζει, φέρνει τα έπιπλα. Η μητέρα του κοριτσιού από μικρή ηλικία ετοιμάζει την προίκα. Οι Κρητικές δίνουν πιο πολλή σημασία σε προίκα, είναι πιο ποιοτική, πιο κομψή» (Συνέντευξη με Elvan, 09.07.15)

«Από 5 χρονών τα κορίτσια έφτιαχναν την προίκα τους. Οι Κρητικές έπλεκαν τις κουρτίνες τους» (Συνέντυξη με Nesrin, 14.07.15).

«Η προίκα στις Κρητικές είναι διαφορετική. Οι ντόπιες κάνουν χρωματιστά, εμείς άσπρα. Δαντέλες. Κι εγώ στο σπίτι μου τέτοια έχω» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Τα κεντήματα και τα υφαντά, που περιλαμβάνονταν στην προίκα, διαπιστώθηκε ότι αποτελούσαν στοιχεία διάκρισης, αλλά και αντικείμενα μνήμης, που, μέσω των γυναικών, παρέπεμπαν στο παρελθόν (Σερεμετάκη 2008: 58-59). Ήδη πριν από την Ανταλλαγή, οι Μουσουλμάνες γυναίκες στην Κρήτη ασχολούνταν με την υφαντική και χρησιμοποιούσαν τον αργαλειό για να υφάνουν πατανίες, καθώς και μεταξωτά, γνωστά και ως «Χασλαμάδες» (Φουρναράκης 1929: 8). Όπως αναφέρει η Σερεμετάκη, «ένα κέντημα αιχμαλωτίζει ένα όνειρο ή μια απεικόνιση. […] Είναι η

[216]Βλ. και Mansur 2015: 149.

μορφή γραφής των γυναικών που, απλωμένη πάνω σε υφάσματα, στολίζει και ονοματίζει ανθρώπους και χώρους μέσα και πέρα από το σπιτικό. […] Η κεντήτρια […] εξωτερικεύει κομμάτια του εαυτού της για να τον κάνει δημόσιο. […] Το κέντημα έχει να κάνει με μια αυτο- θεωρητική θηλυκότητα: η γυναίκα θα προικίσει τεχνουργήματα με το περιεχόμενό της, κι ύστερα θα τους επιτρέψει να μιλήσουν για λογαριασμό τους» (Σερεμετάκη 2008: 58-59).

Στο Bodrum, οι λευκές, κεντητές κουρτίνες, που κρέμονταν στα παράθυρα των σπιτιών ήταν δείγματα της προίκας, αλλά κατ' επέκταση και της «κρητικότητας» (Βλ. Εικόνα 14 σε Παράρτημα). Τα περισσότερα δείγματα προίκας, που βρέθηκαν σε σπίτια Τουρκοκρητικών, ήταν φυλαγμένα και όχι στολισμένα σε δημόσια θέα. Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων, πολλές γυναίκες εμφάνισαν με δική τους πρωτοβουλία τέτοια χειροτεχνήματα. Όπως φάνηκε, στην προίκα περιλαμβάνονταν και σερβίτσια, πολλά από τα οποία είχαν μεταφερθεί από την Κρήτη σημασιοδοτήθηκαν ως οικογενειακά κειμήλια[217] (Βλ. Εικόνα 13α-κ. στο Παράρτημα).

ΤΟ ΦΑΓΗΤΟ ΩΣ ΥΛΙΚΗ ΕΚΦΡΑΣΗ ΜΝΗΜΗΣ

Πολλοί μελετητές έχουν ασχοληθεί με τις νοηματοδοτήσεις του φαγητού. Ειδικότερα, έχουν αναφερθεί στις ιδιαίτερες κοινωνικές περιστάσεις κατανάλωσης συγκεκριμένων τροφών, τους τρόπους μαγειρέματος, τις διατροφικές συνήθειες,

[217]Το σημαντικό στην υιοθέτηση τέτοιων αντικειμένων δεν είναι το γεγονός ότι υιοθετούνται, αλλά ο τρόπος με τον οποίο επαναπροσιοδίζονται πολιτιστικά και χρησιμοποιούνται (Kopytoff 2013: 67). Ο Kopytoff (2013) επισημαίνει την αξία που αποκτούν ορισμένα αντικείμενα με το χρόνο, όπως τα παλιά έπιπλα (αντίκες) (Kopytoff 2013: 80). Ο Appadurai (2013), εστιάζοντας στην ανταλλαγή – αγοραπωλησία εμπορευμάτων, αναφέρεται στο παράδειγμα των τιμαλφή (κολιέ, σκουλαρίκια) kula στη Νέα Γουινέα που περνούν από χέρι σε χέρι και, μέσω αυτής της μεταβίβασης – μετακίνησης, αποκτούν συγκεκριμένες βιογραφίες, όπως συμβαίνει και με τα πρόσωπα που κερδίζουν ή χάνουν τη φήμη που αποκτούν, κρατώντας ή παίρνοντας μέρος σε αυτά τα αντικείμενα (Appadurai 2013: 18). Συγκεκριμένα αντικείμενα, καθώς κινούνται μέσα σε διαφορετικά πλαίσια, χρησιμοποιούνται συσσωρεύοντας μια συγκεκριμένη βιογραφία, ή σύνολο βιογραφιών (ο.π.: 34). Ο ίδιος, σε σχέση με τα αντικείμενα – εμπορεύματα διακρίνει τα εξής χαρακτηριστικά: α) περιορισμό στις ελίτ είτε λόγω τιμής είτε από το νόμο, β) πολυπλοκότητα στην απόκτηση, γ) σημειωτική δεξιοτεχνία (σηματοδοτούν περίπλοκα κοινωνικα μηνύματα), δ) εξειδικευμένες γνώσεις ως προϋπόθεση για τη σωστή χρήση τους, ε) υψηλό βαθμό σύνδεσης της χρήσης τους με το σώμα, το άτομο και την προσωπικότητα (ο.π.: 38).

ακόμα και σε τρόπους συμπεριφοράς, στη διάρκεια της κατανάλωσής του. Ο Kaplan, μεταξύ άλλων, κάνει λόγο για το φαγητό ως θρέψη, ως φύση, ως πολιτισμό, ως κοινωνικό αγαθό, αλλά και για το ρόλο του στη διαμόρφωση ταυτότητας. Ειδικότερα, ο ίδιος επισημαίνει πως το φαγητό «έχει κοινωνικό νόημα και σημασία πέρα από τη θρεπτική του λειτουργία· είναι επίσης εκφραστικό. Κάθε κοινωνία καθορίζει τι είναι το φαγητό, τι επιτρέπεται να φαγωθεί και πώς και πότε συγκεκριμένα πράγματα καταναλώνονται. […] Υπάρχουν καλές και κακές τροφές, νόμιμες και παράνομες, κατάλληλες και ακατάλληλες, βασικές και εορταστικές, τελετουργικές και συμβολικές και ούτω καθεξής[218]. Η προετοιμασία και η κατανάλωση του φαγητού βασίζονται σε πεποιθήσεις, πρακτικές, και νόμους των εθνών και των πολιτισμών. Φαγητό και πολιτισμός καθορίζουν το ένα το άλλο»[219] (Kaplan 2012: 3).

Το φαγητό είναι συνδεδεμένο με τη μνήμη, καθώς, μέσω των αισθήσεων, συνδέει τα άτομα με το παρελθόν και σηματοδοτεί τις αναμνήσεις τους. Σύμφωνα με τη Lupton, «υπάρχει μια ισχυρή σχέση μεταξύ της μνήμης και της συναισθηματικής διάστασης του φαγητού. Δεδομένου ότι το φαγητό είναι ένα στοιχείο του υλικού κόσμου το οποίο ενσωματώνει και οργανώνει τη σχέση με το παρελθόν με κοινωνικά αποτελεσματικούς τρόπους, η σχέση μεταξύ των διατροφικών προτιμήσεων και της μνήμης μπορεί να θεωρηθεί ως συμβιωτική. Η μνήμη είναι ενσωματωμένη και συχνά υπενθυμίζεται μέσω των αισθήσεων της γεύσης και της όσφρησης» (Lupton 1996: 32). Η Gregor, αντίστοιχα, διαπιστώνει για την ελληνική μειονότητα της Ουγγαρίας, ότι «στη διατήρηση και διαμόρφωση ταυτοτήτων τα εδέσματα είναι κεντρικής σημασίας» (Gregor 2017: 48).

Στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών, η πρακτική του φαγητού αναλύθηκε ως είδος τελετουργικής πρακτικής, που περιλάμβανε στοιχεία «κρητικότητας». Μάλιστα ήταν συνδεδεμένη με τον τουριστικό τομέα, καθώς η «κρητική κουζίνα» αποτελούσε πόλο έλξης για την προσέλκυση τουριστών. Στο Bodrum, ωστόσο, η «κρητική

[218]Για δίπολα που αφορούν στο φαγητό βλ. ενδεικτικά και Lupton 1996: 27, 29.

[219]Αξιοποιώντας στο σημείο αυτό την ανάλυση της Glucksmann (1999) για τον Levi-Strauss, ο οποίος έχει εξετάσει τις μαγειρικές διαδικασίες των Ινδιάνων της Βραζιλίας ως ένα σημειολογικό σύστημα, αναφέρεται η διάκριση που κάνει ο ίδιος μεταξύ του ωμού, του ψημένου και του αποσυντεθειμένου. Ο Levi-Strauss υπογραμμίζει ότι το ψήσιμο και το κάπνισμα είναι φυσικές διεργασίες ως προς τα μέσα του μαγειρέματος, ενώ ο βρασμός είναι πολιτισμική διεργασία. Ωστόσο, σε σχέση με το τελικό προϊόν, το κάπνισμα ανήκει στον πολιτισμό και τα άλλα δύο στη φύση (Glucksmann 1999: 36, 50-2).

κουζίνα» αποτελούσε ένα «κράμα επιρροών», μία σύνθεση μαγειρικών στοιχείων από τη «μεσογειακή» κουζίνα, που μαρτυρούσε την ύπαρξη διαφορετικών ταυτοτήτων, πολλές φορές αντιφατικών και ανολοκλήρωτων (Hall 2003).

Όπως διαπιστώνεται, οι Τουρκοκρητικοί ήταν εκείνοι που στράφηκαν πρώτοι στον τουριστικό τομέα, καθώς εμφανίζονταν φτωχοί, αλλά «ευρωπαϊστές», ανεκτικοί στο «μοντέρνο» και έτοιμοι να συγχρωτιστούν με τον τουρισμό και τις προοπτικές που τους πρόσφερε. Όπως έχει επισημάνει η Ρεράκη (2006), «κάθε κοινωνική ομάδα επενδύει σε αυτό που της προσδίδει μεγαλύτερο κύρος απέναντι στους έξω». Επομένως, η θέση που επιφυλάσσουν τα κοινωνικά υποκείμενα σε μια πολιτισμική πρακτική είναι άμεσα συνδεδεμένη με το τι είδους ανάγκες εξυπηρετούνται κάθε φορά και ποιες αξίες κυρώνονται μέσω αυτής (Ρεράκη 2006: 247).

Η εκάστοτε προβολή της «κρητικότητας» εξυπηρετούσε διάφορους οικονομικούς σκοπούς και ήταν αποτέλεσμα επιλογών (από ορισμένους Τουρκοκρητικούς) για την προβολή συγκεκριμένων χαρακτηριστικών τους. Στο Bodrum, υπήρχε μια μερίδα Μουσουλμάνων, που είχαν μια πιο «ανοιχτή νοοτροπία», ήταν κεμαλιστές (όπως μαρτυρούν και τα εκλογικά αποτελέσματα, που παρουσιάζονται στο Παράρτημα) και διαμόρφωσαν τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη του τουριστικού τομέα. Πιο συγκεκριμένα, όσοι αφηγητές παρουσίασαν παραδείγματα «κρητικότητας», μέσω παραδοσιακών συνταγών, ανήκαν σε οικογένειες που, είτε η γυναίκα είχε κρητική καταγωγή από τη μητέρα, είτε η τουρκοκρητικής καταγωγής πεθερά είχε μεταδώσει στη ντόπια νύφη της συνταγές «κρητικών φαγητών». Στις υπόλοιπες περιπτώσεις, όταν μόνο ο σύζυγος ήταν Τουρκοκρητικός, οι παραδόσεις, που αφορούσαν στο κρητικό φαγητό, δε μεταβιβάστηκαν και έδωσαν τη θέση τους στις τοπικές παραδόσεις.

> «Η μαμά μου ήταν από το Bodrum. Δεν ήξερε να μαγειρεύει [κρητικά φαγητά]» (Συνέντευξη με Alı K, 15.06.13).

Η παρασκευή φαγητού ήταν ασχολία των γυναικών και, πέρα από εκείνους που εργάζονταν σε κάποιο εστιατόριο, οι Τουρκοκρητικοί δεν ασχολήθηκαν καμία φορά με την παρασκευή του, στη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Το γεγονός αυτό δικαιολογείται, μιας και οι γυναίκες «πραγματοποιούν […] πολιτισμική

αναπαραγωγή. […] Είναι εκείνες που […] με τη μαγειρική τους, το σύστημα αξιών τους μεταβιβάζουν τον πολιτισμό τους» (Gregor 2017: 48).

Το φαγητό ήταν μια από τις πρακτικές, που χρησιμοποιήθηκε από το γυναικείο φύλο για την αναπαραγωγή και τη μεταφορά της μνήμης στις επόμενες γενιές, καθώς «το φαγητό και οι μαγειρικές πρακτικές έχουν μια ξεχωριστή δύναμη να ορίζουν τα όρια ανάμεσα στο ‘‘εμείς’’ και το ‘‘αυτοί’’» (Lupton 1996: 26). Αν και στα φαγητά των Τουρκοκρητικών εντοπίστηκαν αρκετές ομοιότητες με αντίστοιχα κρητικά φαγητά, συχνά η αποκαλούμενη «κρητική παράδοση» αναμείχθηκε με στοιχεία της ευρύτερης ελληνικής ή/και ντόπιας τουρκικής κουζίνας.

Πιο αναλυτικά, από επισκέψεις σε σπίτια Τουρκοκρητικών έγινε αντιληπτό, αρχικά, ότι το σπιτικό φαγητό δεν μπορούσε να αντικατασταθεί από έτοιμο φαγητό. Οι νοικοκυρές αφιέρωναν αρκετό χρόνο στην προετοιμασία του φαγητού και στην παρασκευή του ‘‘χρησιμοποιούσαν στοιχεία του εαυτού τους’’, συνδυάζοντας γεύσεις, για να ικανοποιήσουν με τον καλύτερο τρόπο τα μέλη της οικογένειάς τους[220]. Συνήθως, μάλιστα, δε μαγείρευαν μόνο ένα είδος φαγητού, αλλά συνόδευαν το κυρίως πιάτο με ξεχωριστά εδέσματα, αποδεικνύοντας και με τον τρόπο αυτόν τη νοικοκυροσύνη, τη φροντίδα και τη φιλοξενία τους.

Όπως διαπιστώθηκε, το μαγείρεμα αποτελούσε όχι μόνο προτεραιότητα για τις Τουρκοκρητικές (ξεκινούσαν την προετοιμασία του από νωρίς το πρωί, εφοδιάζοντας την κουζίνα με τα απαραίτητα υλικά και ολοκλήρωναν το μαγείρεμα πριν από τις υπόλοιπες δουλειές τους), αλλά και στοιχείο ενός επιτυχημένου γάμου. (Η απουσία φαγητού μπορούσε να αποτελέσει αιτία τσακωμού στο ζευγάρι). Ήταν κατανοητό πως «το μαγείρεμα δεν είναι απλώς μια διαδικασία κατά την οποία ζεσταίνουμε τα συστατικά προκειμένου να τα καταστήσουμε φαγώσιμα ή εύπεπτα, αλλάζοντας την υφή ή την γεύση τους. Είναι μια πνευματική διαδικασία, καθώς μετατρέπουμε τα υλικά, μεταφέροντάς τα από την αρχική θέση της "φύσης" στην θέση του "πολιτισμού"» (Lupton 1996: 2).

Όπως έχει επισημάνει η Hirschon (2008) για τους Μικρασιάστες της Κοκκινιάς, στους Τουρκοκρητικούς, αντίστοιχα, έγινε φανερό ότι το κάθε γεύμα είχε

[220]Ανάλογες διαπιστώσεις κάνει και η Hirschon (2008), η οποία σχολιάζει πως «στα Γερμανικά επαινούν πολύ τη μαγειρική ικανότητα, θεωρώντας την ένα από τα κύρια κριτήρια αξιολόγησης μιας γυναίκας. Η νοικοκυρά ξοδεύει πολύ από τον καθημερινό της χρόνο για την προμήθεια και την προετοιμασία του φαγητού» (Hirschon 2008: 193, 2004: 273).

τελετουργικό χαρακτήρα και το τραπέζι ενσωμάτωνε διάφορες αντιλήψεις, που υποδήλωναν τη σχέση με τις αξίες της φιλοξενίας[221] (Hirschon 2008: 196). Ο οικιακός, γυναικείος χώρος της κουζίνας είχε καθοριστική σημασία στη μεταφορά ενός συγκεκριμένου περιεχομένου μνήμης και είναι γεγονός ότι τα άτομα «θα υπακούσουν σε παραδοσιακούς κανόνες που έχουν μάθει ασυνείδητα στην οικογένειά τους, όπως θα τους μάθουν και τα παιδιά τους από τους ίδιους» (Halbwachs 2013b: 179).

Παράλληλα, κατά τις συνεντεύξεις, πολλές φορές οι γυναίκες εξέφρασαν την απορία για το αν οι γυναίκες στην Κρήτη μαγείρευαν τα ίδια φαγητά και με τον ίδιο τρόπο, όπως εκείνα που μαγείρευαν οι ίδιες. Ήταν φανερή η ανάγκη αναγνώρισης και επιβεβαίωσης της «κρητικότητας» από τα άτομα, καθώς δεν ήταν μόνο το φαγητό αυτό που οριζόταν ως κρητικό, αλλά και ο τρόπος παρασκευής του. Ένα τέτοιο χαρακτηριστικό γνώρισμα «κρητικότητας» ήταν και η χρήση ελαιολάδου στο μαγείρεμα. (Οι ντόπιοι ανέφεραν πως χρησιμοποιούσαν κυρίως βούτυρο).

Στις αφηγήσεις έγινε, επίσης, φανερή η ποικιλία της διατροφής των Τουρκοκρητικών και η σημασία που δινόταν στις πρώτες ύλες. Γενικότερα, παρουσιάστηκε από τους ίδιους ένας υγιεινός τρόπος ζωής, που συνδύαζε χόρτα, όσπρια, ψάρια και σε λιγότερη ποσότητα κρέας[222]. Παράλληλα, δόθηκαν πληροφορίες για συγκεκριμένα παραδείγματα φαγητών, αλλά και έμφαση στο γεγονός ότι η γνώση των φαγητών μεταβιβάστηκε[223]:

---

[221]Σύμφωνα με τον Kaplan (2012), «το φαγητό ενέχει και ορισμένες οντολογικές ιδιότητες, που σημαίνει ότι στην τροφή αποδίδεται επίσης κάποιο εγγενές νόημα, το οποίο μας αποκαλύπτεται μέσα από την κατανάλωσή της» (Kaplan 2012: 77).

[222]Ανάλογες αναφορές στα «νοστιμότατα κρητικά εδέσματα» (Οζερόλ 2015: 17), τις διαφορετικές διατροφικές συνήθειες (Ουρούκ 2015: 100) και «τα 15-20 ειδών φαγητά, με τα κρητικά χόρτα» (Μπαϊρί 2015: 117), γίνονται στο δίγλωσσο βιβλίο «Προσφυγικές ιστορίες από τις δύο όχθες της νοσταλγίας». η Mansur (2015) έχει αναφερθεί επίσης στο γεγονός ότι οι ντόπιοι δεν έτρωγαν τόσο ψάρι όσο οι Τουρκοκρητικοί (Mansur 2015: 69).

[223] Περισσότερα αποσπάσματα συνεντεύξεων:

> «Η μητέρα μου μαγείρευε πολύ ωραία. Μαγείρευε συχνά κατσικίσιο κρέας με χόρτα» (Συνέντευξη με Yücel D., 09.08.13).

> «Ο γιος μου λέει ότι είναι Κρητικός. Από μένα. Ο πατέρας του είναι ντόπιος. Μια μέρα του έφτιαξα yoğurtlu et και μου είπε ‘μαμά, αυτό είναι δικό μας φαγητό, κρητικό’» (Συνέντευξη με Dilek, 17.07.15)

«Κρητικά φαγητά φυσικά ξέρω. Από τη μητέρα μου έμαθα. Για παράδειγμα κάνω καλαμάρια. Κάνω πολύ ωραία φαγητά όπως μπάμιες, μάραθο. Εμείς χρησιμοποιούμε ελαιόλαδο σε όλα. Είμαστε Κρητικοί» (Συνέντευξη με Ahmet, 15.06.13).

*«Όλοι **μαγειρεύγανε** στο σπίτι κρητικά φαγητά. Εμείς από τη φτώχεια που 'χαμε ήθελε να πάρει η μάνα μου ένα μαχαίρι στα χέρια **ντης,** να πάρει κι ένα καλαθάκι να βγει στο βουνό να **μαζώξει** χόρτα να 'ρθει να μαγειρέψει. Να **εβράσει** χόρτα, να βάλει **λιόλαδο** πάνω, να σφίξει κι ένα λεμόνι πάνω, να κάτσουμε να το φάμε. Να ψήσει κι **ανέ** μπορέσει μια **φασουλάδα,** ακόμα καλύτερα**.** Έτσι ήτανε. Όλα τα φαγητά τα ψήναμε με τα ξύλα»* (Συνέντευξη με Alı, 12.06.13).

«Στο σπίτι έκαναν κρητικά φαγητά. Σουπιές, σαλάτα. Δούλευα σε καράβια παλιά και όταν πήγαινα στην Κω είδα ότι έκαναν τα ίδια φαγητά όπως η μητέρα μου. […] Στην κουλτούρα του φαγητού υπήρχε τεράστια διαφορά. Τότε τα ξερά φασόλια, τη φάβα οι ντόπιοι δεν τα έτρωγαν. Από εμάς τα έμαθαν. […] Στα μπαϊράμια έκαναν κρητικά ***κουλουράτσια»*** (Συνέντευξη με Hakan, 12.08.15).

*«Μαγειρεύω τα κρητικά φαγητά που έμαθα από τη μητέρα μου, από την οικογένειά μου. Όλοι λένε ότι τα κρητικά φαγητά είναι πολύ ωραία. […] **Φασουλόρυζο**, κρέας με γιαούρτι, στιβάδο, **μάραθος με τσι φασόλες**. Όλα τα φαγητά που κάνω είναι από αυτούς. Αγκινάρες»* (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

«Η γυναίκα μου από τη μαμά μου έμαθε. […] Όλα τα χόρτα κάνει. Ασκολίμπρους, κεντανέ, μαϊζάνες (μελιτζάνες), ***κολοτσύθια*** (κολοκύθια) *[…] κρίας κατσίστικο* (κρέας κατσικίσιο) *[…] Η μάνα μου* [έλεγε] *''**κατσίκι** να πάρεις ένα κιλό να το **κάμουμε** με το γιοούρτι''. Η γυναίκα μου και κιοφτέδες κάνει με το γιοούρτι. Κρίας, κιοφτέδες»* (Συνέντευξη με Mehmet O., 26.07.13).

«Ασκολύμπρους, μάραθα, βρούβες, στίφνο – στρούφυγγα [το συγκεκριμένο χόρτο αναφερόταν ως Giritli otu]*, πράσα, κεντανέ. […] Ήντα ψήνεις και μυρίζει κεντανέ με κερεβίζι […] Μαγειρεύω όπως τα είδα από τη μητέρα μου. Κάνω γλυκό με **μπουρνέλες**, κυδώνι, μαρμελάδες με περγαμόντο. Η μητέρα μου είχε ένα δίσκο με δύο ποτήρια. Στο ένα είχε τα κουτάλια και στο άλλο*

«Δεν ήξεραν οι ντόπιοι να τρώνε χταπόδι, καλαμάρι, ραδίκια. Εκείνοι τους τα έμαθαν» (Συνέντευξη με Ahmet A., 02.07.13).

«Έμαθαν από εμάς, ο τρόπος που τα μαγειρεύουν όμως συνεχίζει να είναι διαφορετικός. Εμείς σάλτσα δε χρησιμοποιούμε, είναι άσπρα τα φαγητά μας, πιο ελαφριά» (Συνέντευξη με Nurcan, 22.07.15).

νερό για να βάζουν τα χρησιμοποιημένα κουτάλια και στη μέση το γλυκό κουταλιού» (Συνέντυξη με Güler, 05.09.15).

*«Η μαμά μου έκανε **λαζουρίδες**. Ζύμωνε ψωμί με τη μαγιά. […] Η μητέρα μου έκανε πεντανόστιμα φαγητά. Πολλά χόρτα εμείς, αυτοί δεν έτρωγαν […]. Το ξέρεις **χοχλιούς**; Χοχλιούς δεν τρώνε οι γερλήδες* [τουρκικά yerli= ντόπιος]. *Ένα εβδομάδα αλεύρι το δίνει να φάνε κι ένα εβδομάδα κι ύστερα το κάνει τομάτες με ρύζι. Εμείς και τώρα άμα βρίσκουμε τρώμε»*[224] (Συνέντυξη με Bayram, 22.07.15),

«Τότε ζύμωναν κάθε μέρα ψωμί στο φούρνο […]. Εγώ δεν ξέρω πολλά. […] Φαγητά ξέρω […]Τα φαγητά τους ήταν διαφορετικά. Μαγείρευαν ψάρια, καλαμάρια, χταπόδια […] Αυτή η κουλτούρα διατηρείται, συνεχίζεται […] Όταν ήμασταν μικροί η μητέρα μου έβαζε σε τενεκιέ χοχλιούς και τους τρώγαμε. Τους έδινε αλεύρι, δε θυμάμαι καλά» (Συνέντυξη με Nesrin, 14.07.15).

«Φαγητά υπάρχουν πολλά. Ακόμα τα συνεχίζουμε. Σάλτσα χρησιμοποιούσαν λίγο. Το χταπόδι, το ψάρι τα έψηναν άσπρα. Kereviz, kenker δεν τα ήξεραν καθόλου οι ντόπιοι. Η μητέρα μου έκανε χταποδοπίλαφο.Şilofta ξέρεις τι είναι; Οι Κρητικές το έκαναν πολύ αυτό το γλυκό.. Οι εδώ δεν ήξεραν. Οι Κρητικοί τα έμαθαν αυτά. Lor tatlısı κάνουμε. ***Πιταράτσι.*** *Με μυζήθρα. Γλυκό ντοματάκι. Δεν γεννήθηκα εκεί* [στην Κρήτη] *αλλά μεγάλωσα με αυτές τις γεύσεις»* (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

«Έφτιαχναν τσουρέκια με κόκκινα αυγά. Η γιαγιά μου, το κάναμε κι εμείς με ελαιόλαδο» (Συνέντυξη με Dilek, 17.07.15)

«Καλιτσούνια με μυζήθρα, με το αβάρσαμο (δυόσμος), *λιγάκι ζάχαρη, κανέλα. […] μυζηθρόπιτες με το προζύμι, τηγανιτόπιτες, κουλούρια με μαγιά να φουσκώσουνε, με το γάλα. Στο μπαϊράμι. Με τα **κρομμύδια** τα βράζανε, τα μπογιάτιζαν κι από και ζύμη το γυρίζανε **επαέ** βάζανε το αυγό και στο φούρνο […]. Η γιαγιά μου έκανε κρητικά κουλουράκια. Με το τσάι είναι πολύ ωραία»* (Συνέντυξη με Güler, 05.09.15).

Στα παραπάνω αποσπάσματα είναι φανερή η ποικιλία των φαγητών και γλυκών, που ανακάλεσαν οι Τουρκοκρητικοί. Οι ξεχωριστές γεύσεις αυτών των φαγητών δεν περιορίστηκαν στα υλικά και το διαφορετικό τρόπο μαγειρέματός τους, αλλά συνδυάστηκαν με ένα πλήθος νοημάτων, με τις αναμνήσεις των ατόμων για τις εκάστοτε γεύσεις. Οι αναφορές στο φαγητό, δηλαδή, συνδυάστηκαν με τις αισθήσεις

[224]Αναφορές στους «*χοχλιούς μπουμπουριστούς*» συναντάμε και στο βιβλίο του Κεφαλάκη 2010: 381.

και, ειδικότερα, με την «οσφρητική μνήμη». «Η οσφρητική μνήμη λειτουργεί στο να αναγνωρίζουμε και να ανακαλούμε μυρωδιές που συνδέουμε με διαφορετικά περιβάλλοντα, αλλά μας δίνει επίσης την ικανότητα να ανακαλέσουμε πολύ συγκεκριμένες αναμνήσεις» (Brady 2012: 81). Η οσφρητική μνήμη ήταν εκείνη που βοήθησε τους Τουρκοκρητικούς να θυμηθούν τις κρητικές ονομασίες για πολλά από τα υλικά, αλλά και τα ονόματα των ίδιων των φαγητών.

> «Κι εγώ ήξερα πολλά κρητικά. Για παράδειγμα κάποιες λέξεις για το φαγητό δεν τις ήξερα στα τουρκικά, μόνο στα κρητικά. Μόνο στο σπίτι μιλούσα όμως, έξω μιλούσα τουρκικά. […] Λέξεις όπως *''φακί'', ''κιοντανέ'', ''πράσο'',* δεν τις ήξερα στα τουρκικά. Όμως με τα χρόνια τα ξέχασα. Θα ήθελα να μην τα ξεχνούσα. Αλλά με ποιον να μιλήσω*;»*. (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Συνοψίζοντας, στον πρώτο πίνακα που ακολουθεί συγκεντρώθηκαν οι παραπάνω αναφορές των φαγητών στα τουρκοκρητικά, ενώ στο δεύτερο πίνακα υπάρχουν οι ονομασίες των φαγητών και των γλυκών των Τουρκοκρητικών, όπως αναφέρθηκαν στα τουρκικά, με τη μετάφρασή τους:

Πίνακας 1.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΦΑΓΗΤΩΝ ΚΑΙ ΓΛΥΚΩΝ (στα τουρκοκρητικά)			
ΜΕ ΚΡΕΑΣ	ΛΑΧΑΝΙΚΑ/ ΟΣΠΡΙΑ	ΑΛΛΟ	ΓΛΥΚΑ
κιοφτέδες	*αγκινάρες*	*χοχλιοί**	*κουλουράτσια* (=κουλουράκια)
κατσίκι με γιοούρτι	*φακί*		
στιβάδο	*φασουλάδα*		
	φασουλόρυζο		
	μαϊζάνες (=μελιτζάνες)		
	ασκολίμπρους		
	κολοτσύθια (=κολοκύθια)		
	μάραθος με τσι φασόλες		
	σέλινο		
	χόρτα		
	πράσο-κεντανέ/κιοντανέ		
	λαζουρίδες		
	φάβα		

*Αναφέρθηκε ως φαγητό από ορισμένους αφηγητές

Στις αφηγήσεις στα τουρκοκρητικά, στις λέξεις *«μάραθος»* και *«ασκολύμπρους»* ήταν διακριτή η χρήση του αρσενικού γένους αντί του ουδετέρου, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της κρητικής διαλέκτου. Σύμφωνα με τον Χαραλαμπάκη, «η υπεροχή του αρσενικού γένους, εκεί όπου η κοινή νεοελληνική χρησιμοποιεί το ουδέτερο είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακή στην κρητική διάλεκτο» (Χαραλαμπάκη 2001: 87). Από τις αφηγήσεις, διαπιστώθηκε ακόμη ότι οι ανταλλάξιμοι πρώτης γενιάς και ορισμένοι απόγονοί τους έτρωγαν «χοχλιούς» (σαλιγκάρια), μεζέ που οι ντόπιοι Μουσουλμάνοι δε δοκίμαζαν.

Στην πρακτική του φαγητού αποτυπώθηκαν πολιτισμικές προκαταλήψεις, καθώς, όπως επισημαίνει η Κοσμά (2015): «Οι ποικίλες διατροφικές επιλογές που μπορεί να φαντάζουν διαφορετικές, παράξενες, ακόμη και αηδιαστικές για κάποιους, είναι πιθανό να είναι καίριες ως προς τη συγκρότηση της υποκειμενικής ταυτότητας ή να συμβολίζουν τη διαδικασία διαχωρισμού μιας πολιτισμικής ομάδας από μια άλλη»[225] (Κοσμά 2015: 72).

Ως προς τον τρόπο μαγειρέματος, τα φαγητά που αναφέρθηκαν ήταν κυρίως μαγειρεμένα σε κατσαρόλα ή φούρνο, με εξαίρεση ορισμένες πίτες ή κάποια ψάρια, που ήταν τηγανιτά. Επίσης, δεν υπήρχαν καθόλου αναφορές σε χοιρινό κρέας, παρά μόνο σε αρνί (μαγειρεμένο με χόρτα και λαχανικά) και πιο σπάνια κοτόπουλο. Γενικά, το κρέας δε φάνηκε να είχε κυρίαρχη θέση στη διατροφή των Τουρκοκρητικών στο Bodrum. Αυτό πιθανόν σχετίζεται με το γεγονός πως ούτε στην Κρήτη των αρχών του 20ου αιώνα το κρέας είχε συχνή θέση στην κρητική κουζίνα, καθώς ήταν δύσκολο να συντηρηθεί, για αυτό και καταναλωνόταν κυρίως σε τελετές και γιορτές.

Σε κάποιες περιπτώσεις κατά τη διάρκεια της έρευνας, οι νοικοκυρές μαγείρεψαν ορισμένα φαγητά, για να δείξουν στην πράξη τις μαγειρικές τους ικανότητες. Τα φαγητά τους ήταν έντονα σε γεύση, με τη χρήση αρκετών μπαχαρικών. Πολλά από

[225]Ανάλογες αναφορές στις πολιτισμικές προκαταλήψεις παρουσιάζει για το Bodrum και η Mansur (1972, 2015): «οι Κρητικοί έμαθαν τους ντόπιους να τρώνε διάφορα, τα οποία δεν έτρωγαν νωρίτερα ή επειδή δεν τα γνώριζαν ή επειδή είχαν θρησκευτικές και διάφορες προλήψεις. […] Οι ντόπιοι δεν έτρωγαν ώριμες ντομάτες γιατί νόμιζαν ότι προκαλούν πυρετό. Δεν έτρωγαν και προϊόντα της θάλασσας γιατί το θεωρούσαν αμαρτία» (Mansur 1972: 10, Mansur 2015: 30).

αυτά συνοδεύονταν ξεχωριστά με ρύζι. Σε καμία επίσκεψη σε σπίτι Τουρκοκρητικών δεν προσφέρθηκε αλκοόλ, παρά μόνο νερό ή αναψυκτικό. Η γνωστή Yeni Raki, (παρόμοια με το ελληνικό ούζο, αλλά με γλυκάνισο και 45% αλκοόλ), φάνηκε πως καταναλωνόταν σε εστιατόρια και όχι σε ιδιωτικούς χώρους. Δεν παρατηρήθηκε η κατανάλωσή της στους Τουρκοκρητικούς που μελετήθηκαν.

Πίνακας 2.

ΜΕ ΚΡΕΑΣ	ΛΑΧΑΝΙΚΑ/ ΟΣΠΡΙΑ	ΘΑΛΑΣΣΙΝΑ	ΓΛΥΚΑ
Κρέας με γιαούρτι /Yoğurtlu et	Φάβα /Fava	Καλαμάρι –καλαμάρι γεμιστό/Kalamar-Kalamar Dolması	Καλιτσούνια /Kalıtsunya (lorla tatlısı)
Ντολμάδες (με κιμά) /Dolma (kıymalı)	Κουκιά /Bakla (kuçı)	Χταπόδι/Ahtapot	Τσουρέκια με αυγά /Yumurtalı Çörekler (βαμμένα κόκκινα, την Πρωτομαγιά)
	Σέλινο /Kereviz	Χταποδοπίλαφο /Ahtapot pilavı	Τσουρέκια /Çörekler
	Φασόλια ξερά /Kuru fasulye	Ψαρόσουπα /Balık çorbası	Τσουλαμά /Çulama
	Κολοκυθοκεφτέδες /Mücver (kabakla)	Ψάρι πλακί /Balık pilaki	Κουλουράκια /Girit halkası
	Ασκολύμπρους /Kenker (şevketi bostan)	Σουπιές /Sübye	Γλυκό κουταλιού νεράντζι/Turunç reçeli
	Arap sacı (sıra) μαυρομάτικα φασόλια		Γλυκό κουταλιού περγαμόντο /Bergamot reçeli
			Γλυκό κουταλιού ντοματάκι /Domates reçeli
			Χαλβά με αλεύρι /Un helvası
			Κουραμπιέδες με αλεύρι /Un kurabiyesi
			Μυζηθρόπιτες/τηγανιτόπιτες

			Σιλόφτα /Şılofta

Από τον παραπάνω πίνακα, γίνεται φανερό πως τα περισσότερα παραδείγματα φαγητών δόθηκαν στα τουρκικά, καθώς ήταν πιο εύκολη η περιγραφή τους σε αυτήν τη γλώσσα. Από τη διατροφή των Τουρκοκρητικών του Bodrum, διαπιστώνεται ότι το κρέας ήταν λιγότερο συχνό, σε αντίθεση με το ψάρι, τα όσπρια και τα λαχανικά, που εμφανίζονταν συχνότερα. Το ψάρι, μάλιστα, απαντάται κατά βάση σε ταβέρνες/ εστιατόρια, που βρίσκονται στη γειτονιά Kumbahçe, απ' όπου και ξεκίνησε η κατανάλωσή του από τους Τουρκοκρητικούς ψαράδες**.** Τα γλυκά, επίσης, είχαν ιδιαίτερη θέση στις γιορτές, με ορισμένα να ξεχωρίζουν. όπως τα καλιτσούνια, τις μυζηθρόπιτες και τα τσουρέκια με το αυγό.

Τουρκοκρητικοί αναφέρθηκαν ακόμα στη συνήθεια να φτιάχνουν τσουρέκια με κόκκινο αυγό στη μέση, συνήθως την Πρωτομαγιά, για να γιορτάσουν την Άνοιξη ή τη δική τους θρησκευτική γιορτή, το Μπαϊράμι. Ο Φουρναράκης έχει επισημάνει το γεγονός πως οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης, εκτός από τις δικές τους θρησκευτικές γιορτές, γιόρταζαν και κοινές με τους χριστιανούς γιορτές, όπως την Πρωτομαγιά, την Πρωτοχρονιά, τον Κλείδωνα κ.α. (Φουρναράκης 1929: 7-8). Η υιοθέτηση συνηθειών από τη χριστιανική παράδοση, γενικότερα, αξίζει ιδιαίτερης προσοχής, καθώς συνδεόταν με το ζήτημα της θρησκείας και εντοπίστηκε και σε άλλες περιοχές, όπου εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες. Η Κουφοπούλου (2003), μελετώντας την περίπτωση των Τουρκοκρητικών στην Cunda, αναφέρεται εξίσου στο γεγονός ότι οι ίδιοι έφτιαχναν τσουρέκια και έβαφαν κόκκινα αυγά (Koufopoulou 2003: 215).

Οι διαφορετικές συνήθειες και η χαλαρή σχέση ορισμένων Τουρκοκρητικών με τις απαγορεύσεις του φαγητού θεωρείται ότι σχετίζεται με την ελαστικότητα κάποιων θρησκευτικών μουσουλμανικών ομάδων, όπως οι Μπεχτασίδες (Bektaşi)[226] και οι Αλεβί (Alevi). Σε αυτές εισχώρησαν οι Τουρκοκρητικοί, οι οποίοι εφάρμοζαν τις δικές τους θρησκευτικές πρακτικές[227]. Μάλιστα, η συμμετοχή στις εν λόγω ομάδες φαίνεται πως ήταν και ένας τρόπος να αναπαράγουν τα άτομα ''ευκολότερα'' τις

[226]Αναφορά στους Bektaşı κάνει και η Mansur (2015), η οποία αναφέρει ότι στην Κρήτη οι περισσότεροι (Μουσουλμάνοι) ήταν Bektaşı (Mansur 2015: 102).

[227]Βλ. επίσης Maden 2015: 143-168, Williams 2003.

καταπιεσμένες συνήθειες του παρελθόντος, σε ένα περιβάλλον που απαγόρευε την έκφραση διαφορετικότητας, εν όψει διαμόρφωσης εθνικής συνείδησης[228].

Στο Bodrum, η κουζίνα των Τουρκοκρητικών φάνηκε πως είχε δεχτεί την αλληλεπίδραση της ελληνικής κουζίνας, ιδιαιτέρως της κοντινής νησιωτικής. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η μνήμη περιλαμβάνει πάντα στοιχεία του παρόντος, καθώς η ανάμνηση δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τις συνθήκες, μέσα στις οποίες παράγεται (Fernandez 2005: 19). Έτσι, παρατηρήθηκε ότι από τους αφηγητές γίνονταν αναφορές, αφενός στα καλιτσούνια (ένα φημισμένο παραδοσιακό γλυκό της κρητικής παράδοσης) και, αφετέρου στο γλυκό κουταλιού ντοματάκι (ένα φημισμένο, παραδοσιακό γλυκό της Κω).

Όσον αφορά στα χόρτα, εκτός από βασικό είδος διατροφής των Τουρκοκρητικών, αποτέλεσαν για αρκετό διάστημα αιτία υποτιμητικών σχολιασμών από τους ντόπιους[229]. Χαρακτηριστικές ήταν οι φράσεις που ειπώθηκαν στις συνεντεύξεις:

> *«Επειδή οι Κρητικοί τρώνε περισσότερα χόρτα από τα ζώα για αυτό έλεγαν καλύτερα να αφήσεις ένα ζώο στο χωράφι παρά έναν Κρητικό»* (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13).

---

[228]Η Κουφοπούλου (2003) αναφέρει ότι οι Τουρκοκρητικοί έγιναν πιο «πιστοί» στο Ισλάμ, σαν να ήθελαν να αντισταθμίσουν το γεγονός ότι οι ντόπιοι τους έβλεπαν ως ξένους, επειδή δε γνώριζαν την τουρκική γλώσσα και μιλούσαν την ελληνική. Η πλειονότητα, ωστόσο, υιοθέτησε χριστιανικά έθιμα (κόκκινα αυγά, τσουρέκια), θρησκευτικές πρακτικές που ενσωματώθηκαν στη μουσουλμανική πίστη, μέσω της αλληλεπίδρασης του θρησκευτικού συγκρητισμού Ισλάμ και Χριστιανισμού (Koufopoulou 2003: 215).

[229]Στη συγκεκριμένη συνήθεια των Τουρκοκρητικών με τα χόρτα και του αστεϊσμού με τα ζώα έχει αναφερθεί και η Κουφοπούλου (2003). Η ίδια επισημαίνει, επίσης, ότι οι Τουρκοκρητικοί έφεραν στη διατροφή των ντόπιων τα χόρτα, τα βότανα, τα φασόλια, τις αγκινάρες και το ελαιόλαδο (Koufopoulou 2003: 216).

Στη θέση που είχαν, στο καθημερινό τραπέζι των Τουρκοκρητικών, τα χόρτα αναφέρθηκαν και πολλοί από όσους ερωτήθηκαν στο βιβλίο *«Κρήτη και Τουρκοκρητικοί»*. Στο βιβλίο σχολιάζεται ότι οι Τουρκοκρητικοί όφειλαν την καλή τους υγεία στα χόρτα (Πεκίν 2014: 64, 105, 113). Η Mansur (1972, 2015) επισημαίνει, επίσης, την καλή υγεία των Τουρκοκρητικών: «Οι Κρητικοί ήταν πιο υγιείς, επειδή έτρωγαν πιο πολύ ψάρι και κάθε προϊόν της θάλασσας» (Mansur 2015: 186).

Αναφορές στα χόρτα ως διατροφή των Τουρκοκρητικών συναντάμε και στο βιβλίο του Κεφαλάκη 2010: 242, 381.

«Ήταν σε ένα χωράφι ζώα και μπήκανε και Τουρκοκρητικοί να μαζέψουν χόρτα. Τότε ο ιδιοκτήτης του χωραφιού είπε να αφήσετε τα ζώα και να βγάλετε τους Κρητικούς» (Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13).

«Όταν ήρθαν [οι Τουρκοκρητικοί] στο Bodrum, οι ντόπιοι δεν έτρωγαν χόρτα. Ήταν κτηνοτρόφοι και έτρωγαν κρέας. Μετά συνήθισαν και άρχισαν να τρώνε χόρτα κι οι ντόπιοι. Μετά που ήρθαν τα φαγητά άλλαξαν, έγιναν πιο μεσογειακά. […] Τότε έλεγαν ότι οι Τουρκοκρητικοί έτρωγαν τόσα χόρτα που δεν έμεναν για τα ζώα» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

Σε κάθε περίπτωση, οι γυναίκες είχαν σημαντικό ρόλο στη διατήρηση και ενδυνάμωση των δεσμών μέσα στην κοινότητα, καθώς η τροφή και τα γεύματα είχαν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της ταυτότητας και της υποκειμενικής αίσθησης του ανήκειν. Μέσα από την παρασκευή των φαγητών, οι ίδιες μπορούσαν να εκφράσουν την ταυτότητα τους, μιας και τα φαγητά αποτελούσαν συμβολική έκφραση των δεσμών με την πατρίδα.

Συνοψίζοντας, παρατηρήθηκε ότι οι τρόποι, που η «κρητική» ταυτότητα «επιβίωσε» στο Bodrum, καθορίστηκαν από τις κοινωνικές συνθήκες και τη διαφοροποίηση από τον «Άλλο», στη συγκεκριμένη περίπτωση τον ντόπιο μουσουλμανικό πληθυσμό. Όπως παρουσιάστηκε και στο θεωρητικό πλαίσιο, στο Bodrum αλληλεπίδρασαν διαφορετικές ταυτότητες, με την αίσθηση της ταυτότητας και την αίσθηση του «εγώ» να αναδιαμορφώνονταν συνεχώς.

Στην κατασκευή ταυτοτήτων σημαντική θέση είχε το κοινωνικό περιβάλλον και οι επιδράσεις που δέχτηκαν τα άτομα από αυτό. Οι μνήμες, με το πέρασμα των χρόνων, μετασχηματίστηκαν και, παράλληλα, τροποποιήθηκαν και οι ταυτότητες, που προωθούνταν από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες.

Η πρώτη γενιά ήταν εκείνη που είχε βιώματα από την Κρήτη. Οι παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών μετέφεραν αυτές τις αναφορές «φιλτραρισμένες» στο παρόν, μέσα από μια σειρά επιλογών και διαγραφών, που εξυπηρετούσαν (και ήταν ανάλογες με) τις συνθήκες του παρόντος. Δεν ήταν τυχαία, ούτε η έμφαση, ούτε ο χρόνος που η έμφαση δινόταν σε «κρητικά» στοιχεία, όπως οι διατροφικές συνήθειες των Τουρκοκρητικών, ή τα αντικείμενα μνήμης, που συνθέτουν γέφυρες με το προγονικό παρελθόν. Διαπιστώθηκε ότι η δημιουργία μιας πολιτιστικής κληρονομιάς

επιτυγχάνεται μέσω της μνήμης και της ταυτότητας και κατασκευάζεται από πολύπλοκες και αντιφατικές διαλογικές πρακτικές, που παράγονται από αμφισβητήσεις και συγκρούσεις (Robertson και Hall 2007: 20).

Έγινε φανερή μια στροφή προς το δυτικό τρόπο ζωής, καθώς στη γειτονιά Kumbahçe το μουσουλμανικό στοιχείο εμφανιζόταν πιο ανεκτικό στα «ευρωπαϊκά πρότυπα» συμπεριφοράς. Χαρακτηριστικά παραδείγματα ήταν η ανεκτικότητα στο (περισσότερο προκλητικό) ντύσιμο, η δυνατή μουσική, το αλκοόλ στα διάφορα μέρη διασκέδασης και τα ξενύχτια μέχρι τις πρωινές ώρες. Είναι γεγονός ότι, στη γειτονιά Kumbahçe, κάθε επισκέπτης του χώρου θα μπορούσε να κυκλοφορήσει πιο άνετα αργά το βράδυ, αντίθετα με τις άλλες γειτονιές του Bodrum, όπου ήταν πιο ερημικές της νυχτερινές ώρες και περισσότερο «κλειστές» στην κυκλοφορία τουριστών.

6.
ΛΕΚΤΙΚΑ ΓΝΩΡΙΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΕΚΦΡΑΣΕΙΣ ΚΡΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΥΣ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΟΥΣ ΤΟΥ BODRUM

Η ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΚΡΗΤΗΣ

Στις αφηγήσεις, οι Τουρκοκρητικοί επικαλέστηκαν συχνά την «κρητικότητά» τους και αναφέρονταν στην Κρήτη ως «η πατρίδα των προγόνων». Η εικόνα του νησιού εμφανιζόταν «θολή», σχηματισμένη μέσα από ένα κράμα έμμεσων μνημών. Όπως έχει αναφέρει ο Halbwachs, η ανάμνηση είναι σε μεγάλο βαθμό μια ανακατασκευή του παρελθόντος, με τη βοήθεια δεδομένων, που τα άτομα δανείζονται από το παρόν. Όσο απομακρύνονται τα γεγονότα, τείνουμε να τα θυμόμαστε ως σύνολα, με πολλές από τις αναμνήσεις, που θεωρούμε πως έχουμε διατηρήσει πιστά, να είναι διαμορφωμένες σχεδόν εξ ολοκλήρου από πλαστές αναγνωρίσεις, βασισμένες σε αφηγήσεις και μαρτυρίες (Halbwachs 2013: 94-6).

Σε παρόμοιο πλαίσιο ήταν και οι αναφορές των αφηγητών στο Bodrum σχετικά με την Κρήτη. Για πολλούς αφηγητές, μάλιστα, το νησί έφτασε να συμβολίζει έναν τόπο πλούσιο σε αγαθά, ο οποίος χαρακτηριζόταν από αρμονία και εξιδανικευόταν, σε σύγκριση με τον τόπο εγκατάστασης. Παράλληλα, τονίστηκαν έντονα οι ομορφιές και τα προϊόντα του νησιού, αλλά και οι αρμονικές σχέσεις με τους χριστιανούς κατοίκους[230]:

[230]Περισσότερα αποσπάσματα αφηγήσεων:

> «Νιώθω οικεία την Κρήτη γιατί είναι η πατρίδα του πατέρα μου. Ο πατέρας μου μας έλεγε συνέχεια για αυτήν» (Συνέντευξη με Ilknur, 22.07.13).

> «Δεν έχω πάει στην Κρήτη. […] Πάντα έλεγαν εκεί ήταν πολύ ωραία, οι σχέσεις με τους γείτονες ήταν πολύ ωραίες. […] Με τους έλληνες γείτονές τους ήταν σαν αδέρφια. Η γιαγιά έλεγε ότι στο Bayram μας ευχόντουσαν, γιορτάζαμε» (Συνέντευξη με Nesrin, 15.06.13).

> «Ο πατέρας μου μας έλεγε ιστορίες για την Κρήτη. Όταν ήταν στο Χάνδακα έπαιζαν μουσική και χόρευαν με τους γείτονές τους. Τζαμί και εκκλησία μαζί, γλεντούσαν μαζί» (Συνέντευξη με Mehmet, 09.08.13).

«Η Κρήτη είναι ένα κομμάτι μου. Ένα κομμάτι της οικογένειάς μου. Νιώθω ότι υπάρχει κάτι στην Κρήτη. Έτσι νιώθω. […] Είναι σαν πατρίδα μου. […] Είναι η πατρίδα της οικογένειάς μου. […] Είναι η πατρίδα των γονιών μου. […] Η μητέρα μου ήρθε 11 χρονών. Θυμάμαι το θείο μου να λέει 'Όφου μωρέ Κρήτη', 'Όφου μωρέ Κρήτη'» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

«Η παντέρμη[231] *η Κρήτη ήλεγε. Η παντέρμη Κρήτη. Πολύ ήθελε να ζει στη Κρήτη. […] Για αγάπη το 'λεγε»* (Συνέντευξη με Mehmet O., 26.07.13).

«Ο μπαμπάς μου ήρθε με την Ανταλλαγή με τους γονείς του. Σαν συγγενείς ήταν εκεί με τους Έλληνες. Όλο το έλεγε ο μπαμπάς μου. Έλεγε 'έμείς δεν ξέραμε Τούρκοι- Έλληνες. Αγαπιόμασταν μεταξύ μας'. Άφησαν ανοιχτό το σπίτι όταν έφυγαν από την Κρήτη. Οι γείτονες έκλαιγαν όταν έφυγαν, δεν ήθελαν να αποχωριστούν. Ο πατέρας μου ζούσε με αυτές τις αναμνήσεις»[232] (Συνέντευξη με Ilknur, 22.07.13).

«Η μάνα μου, η γιαγιά μου, ο παππούς μου εκεί γεννηθήκανε. Αυτοί μου λέγανε ''στο χώμα να φυτέψεις έναν άνθρωπο θα βγει άνθρωπος'', γιατί τόσο καλό χώμα έχει (στην Κρήτη)» (Συνέντευξη με Yünüs, 13.06.13).

«Έλεγαν ότι οι ελιές ήταν πολλές στην Κρήτη. Εκεί ήταν τσιφλικάδες» (Συνέντευξη με Fatma, 27.07.15).

Σε αντίστοιχα συμπεράσματα καταλήγει και ο Seğetcioğlu (2007), παραθέτοντας αποσπάσματα από μαρτυρίες Τουρκοκρητικών στην περιοχή Söke. Στις μαρτυρίες που παρουσιάζονται, τα αισθήματα νοσταλγίας είναι έντονα και εκφράζεται από τους πρώτους πρόσφυγες η ανάγκη της επιστροφής (Seğetcioğlu 2007: 89). Όπως αναφέρει ο ίδιος, για τους πρόσφυγες τα πάντα ήταν ωραιότερα στην παλιά τους πατρίδα. Οι Τουρκοκρητικοί παίνευαν στοιχεία του νησιού, τα χωράφια με τις ελιές και το πλήθος των μαγαζιών που υπήρχαν σε πόλεις όπως το Ηράκλειο (Sepetcioğlu 2007: 89-91).

[231]Η λέξη ''παντέρμη'' αναφέρεται επίσης στο βιβλίο ''Κρήτη και Τουρκοκρητικοί'' (Πεκίν 2014: 122).

[232]Στο σημείο αυτό παραθέτω σχετικά αποσπάσματα από το έργο του Πρεβελάκη «Το Χρονικό μιας Πολιτείας»:

«Στην Αγορά οι παζαρίτες είτανε Ρωμιοί και Τούρκοι, του ενός το μαγαζί δίπλα στου άλλου, χωρίς διάκριση. Από τον καιρό που ήρθαν οι πρόσφυγες και φύγαν οι Τούρκοι […] διώξαμε ανθρώπους του τόπο και μας ήρθαν ξένα συνήθια» (Πρεβελάκης 2009: 25).

«Οι Τούρκοι ξέχασαν από γενιά σε γενιά πως ήρθαν ακάλεστοι στον ξένον τόπο και σιγά - σιγά τον πήραν για δικό τους και σα δικό τους τον αγάπησαν. ''Κρητικά 'ναι και μένα τα σκώτια μου!'' άκουσα πολλές φορές τον Τουρκοκρητικό να λέει στο Χριστιανό» (Πρεβελάκης 2009: 81).

*«Ο **κύρης** μου, babam, σε μένα όλα τα διηγιόταν. ‘‘Γιε μου, η Κρήτη ήταν έτσι, ήταν έτσι’’. Όλο μου τα έλεγε. […] Όλο τα διηγιόταν. ‘‘Εμείς εκεί ήμασταν πολύ καλά’’, διηγιόταν»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

«Η προγιαγιά διηγιόταν ότι ζούσαν πολύ ωραία στην Κρήτη […].Έλεγαν πάντα ότι ήταν πολύ πλούσιοι εκεί, αλλά όταν ήρθαν εδώ δεν είχαν τίποτα. Και τότε το Bodrum δεν ήταν έτσι, ήταν ένα φτωχό χωριό που η κυβέρνηση έστελνε τους κρατούμενους. […] Υπήρχε νοσταλγία, γιατί όταν ήρθαν στο Bodrum η ζωή ήταν δύσκολη, πολύ δύσκολη. Δεν είχαν χρήματα, δεν είχαν δουλειά, δεν είχαν πράγματα. […] Η οικογένεια σκορπίστηκε όταν ήρθαν γιατί δεν υπήρχαν αρκετά μέρη να μείνουν όλοι» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

«Ξέρεις τι έλεγαν; Στην Κρήτη από ένα κιλό ελιές έβγαζαν τρία κιλά λάδι. […] Ήταν ένα πλούσιο μέρος. […] Σκέφτονταν ότι θέλουν να γυρίσουν. […] Στην Κρήτη ήταν όλα διαφορετικά. […] Στο ντοκιμαντέρ είδα τη Σπιναλόγκα, ένα τόσο μικρό νησί, αλλά διηγιόντουσαν για αυτό (οι πρόγονοί μας) σα να ήταν μια μεγάλη πόλη και ήταν τόσο χαρούμενοι εκεί. Όταν το είδα σάστισα. Σε ένα τόσο μικρό μέρος έζησαν οι πρόγονοί μας και ήταν τόσο χαρούμενοι. […] Τότε ήθελαν να επιστρέψουν» (Συνέντευξη με Zehra, 04.06.13).

*«Δεν επήγα στην Κρήτη. […] Η μητέρα μου είναι απ’ τη Σπιναλόγκα. Ο μπαμπάς έξι μηνών ήρθε από την Κρήτη, απ’ το Κάστρο. […] Μετά **απού** μεγάλωσε γίνηκε καπετάνιος κι **επήε** στην Κρήτη. […] Ο πατέρας μου όπως μου πε κι απ’ τις παλιούς απού ήρθανε από την Κρήτη είναι στον απάνω κόσμο ελιές. Κι οι ελιές είναι πρώτο η Κρήτη. Όπως μας είπανε, εγώ δεν επήα**. […] Όπως μου ‘πε ο πατέρας μου ‘‘**επήα** παιδί μου. […] Εγώ επήα και σασίρντισα’’* [τούρκικη λέξη: şaşırmak = σάστισα]. *[…] Ύστερα εχαλάσανε οι δουλειές. Εβγήκε η Κύπρος, μας έκανε άνω κάτω. Ήρθανε κάθε μέρα, την εβδομάδα δυο **βολές**, τρεις βολές απ’ την Κως, απ’ την Κάλυμνος. Ήτανε οι δουλειές καλά. Κι αυτοί επαίρνανε, επαίρνανε ότι δεν έχει στα νησιά, από ‘δώ τα παίρνανε. Έτσι ήτανε. […] Δεν επήγα στην Κρήτη. Και στη Κω ήθελε να πάμε με ένα πασαπόρτι* (τούρκικη λέξη: pasaport = διαβατήριο) *είκοσι τριάντα **νομάτες** πηγαίνανε. **Εκάμανε** οχτώ κι ύστερα ήρθε ο σειράς μας να πάρει κι εμάς για να πάμε. Μα είπανε απαγορεύεται. Και δεν επήγα στην Κω. Αλλά είναι συγγενείς μου εκεί. […] Αλλά εγώ δεν επήγα»* (Συνέντευξη με Ibrahim, 15.06.13).

Το τελευταίο απόσπασμα αποτελεί παράδειγμα αφήγησης, που εστίασε στις δυσκολίες πραγματοποίησης ενός ταξιδιού από την Τουρκία στην Ελλάδα. Αίτια αποτέλεσαν τα πολιτικά γεγονότα, που συνέβησαν ανάμεσα στις δύο χώρες, όπως εκείνο της Κύπρου το 1974[233], η γραφειοκρατία στο να εκδοθεί διαβατήριο[234], αλλά

[233]Οι πρώτες επιχειρήσεις για την τουρκική εισβολή στην Κύπρο ξεκίνησαν στις 20 Ιουλίου του 1974 και είχαν ως συνέπεια την κατοχή από την Τουρκία του 37% του κυπριακού εδάφους (Ιστορία των

και το γεγονός ότι το Bodrum ήταν μια φτωχή περιοχή, χωρίς μέσα μεταφοράς για τη συχνή μετακίνηση μεγάλου αριθμού ατόμων. Στο απόσπασμα, γίνεται επίσης λόγος για τη συνήθεια, ήδη από τη δεκαετία του 1970, να αγοράζουν επισκέπτες διάφορα αγαθά από τα παζάρια του Bodrum, μια συνήθεια που εξακολουθούσε να εμφανίζεται και κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας. Μέσω των πλοίων, πλήθος ελλήνων και

Ελλήνων τ.19: 598-599). Με το παράδειγμα της Κύπρου και την περίπτωση των Ελληνοκύπριων προσφύγων της ειδικότερα, έχει ασχοληθεί ο Loizos (2001), ο οποίος αναφέρει μεταξύ άλλων ότι ακόμα «η νοσταλγία των προσφύγων για τα χαμένα τους σπίτια αναπαράγεται και μεγεθύνεται με κάθε τρόπο από το κράτος και την κοινωνία», για παράδειγμα μέσω διαγωνισμών ζωγραφικής προσφυγόπουλων (Loizos 2001: 227).

Πέρα από τα πολιτικά γεγονότα της εισβολής στην Κύπρο το 1974, υπήρξε μια σειρά γεγονότων, τα οποία επηρέασαν με διάφορους τρόπους τις σχέσεις των δύο χωρών μετέπειτα. Ειδικότερα, το Δεκέμβριο του 1978 μια αντιπροσωπεία δημοσιογράφων και εκδοτών από την Τουρκία επισκέφτηκε την Αθήνα, στο πλαίσιο μιας πρωτοβουλίας προσέγγισης, που είχε ξεκινήσει το Νοέμβριο του 1978 στο Λονδίνο από το Διεθνές Ινστιτούτο Τύπου. Μεταξύ των μελών της αντιπροσωπείας ήταν και ο αρχισυντάκτης της εφημερίδας Milliyet, Αμντί Ιπεκτσί, ο οποίος δύο μήνες μετά βρέθηκε δολοφονημένος. Προς τιμήν του (έπειτα από πρόταση ενός πολιτικού μηχανικού, ονόματι Πολιτάκη), θεσπίστηκε το «Βραβείο Ειρήνης και Φιλίας Αμντί Ιπεκτσί» (1979-2003), ως μια προσπάθεια ελληνοτουρκικής προσέγγισης. Στο διάστημα των χρόνων ύπαρξης του βραβείου, έλαβαν χώρα μια σειρά από καθοριστικά γεγονότα στις δύο χώρες. Μεταξύ αυτών ήταν το πραξικόπημα της 12ης Σεπτεμβρίου του 1980 στην Τουρκία (κατά το οποίο η Ελλάδα μετατράπηκε σε δίοδο διαφυγής για πλήθος Τούρκων αριστερών πολιτικών προσφύγων), η ελληνοτουρκική κρίση για τα ζητήματα έρευνας πετρελαίου στο Αιγαίο τον Μάρτιο–Απρίλιο του 1987, η κρίση των βραχονησίδων Ιμίων/Kardak το Δεκέμβριο του 1995/ Ιανουάριο 1996, η πολιτική αστάθεια στην Τουρκία τη δεκαετία του 1990, εξαιτίας του κουρδικού ζητήματος και της αντιπαράθεσης πολιτικού Ισλάμ – Κεμαλιστών, αλλά και οι σεισμοί τη δεκαετία του 2000, που επανέφεραν εκλαϊκευμένο το θέμα της ελληνοτουρκικής φιλίας, με την ‘‘έκρηξη’’ εκατοντάδων πρωτοβουλιών συνεργασίας από τις αδελφοποιήσεις δήμων, ανταλλαγές μαθητών, συναυλιών, τηλεοπτικών σίριαλ, αλλά και δωρεές οργάνων σώματος. Το βραβείο έπαψε οριστικά να υφίσταται το 2003, όταν πλέον πραγματοποιήθηκε για τελευταία φορά ξεχωριστή τελετή στην Ελλάδα και την Τουρκία (Καρακατσάνης 2015: 174-5, 178-9, 183). Βλ. επίσης Δήμητσα 2012, Ντόκος 2010.

[234]Σε μαρτυρία Τουρκοκρητικού πρόσφυγα που παραθέτει ο Sideris (2013), αναφέρεται η συγκεκριμένη δυσκολία, καθώς σύμφωνα με τον ίδιο «το ελληνικό προξενείο μέχρι το 1993 δε μας έδινε βίζα» (Sideris 2013: 92).

ξένων τουριστών πηγαινοερχόταν από τα νησιά για να αγοράσει προϊόντα, μεταξύ των οποίων φτηνά ρούχα, κυρίως επώνυμων απομιμήσεων[235].

Ωστόσο, όπως διαπιστώθηκε από τις αφηγήσεις, δεν ήταν λίγοι οι Τουρκοκρητικοί, δεύτερης κυρίως γενιάς, που πραγματοποίησαν ένα τουλάχιστον ταξίδι στην Κρήτη. Την επιθυμία, αλλά και την πραγματοποίηση του ταξιδιού, επηρέασε ο τρόπος που κάθε οικογένεια επέλεξε να διατηρήσει τη μνήμη του παρελθόντος. Πιο συγκεκριμένα, η οικογένεια ήταν ο κυρίαρχος παράγοντας, που καθόρισε το τι θα διατηρηθεί στη μνήμη στις επόμενες γενιές και ήταν υπεύθυνη για το είδος των δεσμών, που θα αναπτυχθούν στο νέο τόπο σε σχέση με το παρελθόν.

Έγινε φανερό πως η κάθε οικογένεια δε διαχειρίστηκε τις μνήμες της με τον ίδιο τρόπο. Η κάθε οικογένεια μετέδωσε διαφορετικά την εμπειρία της Ανταλλαγής. Από τη μια πλευρά, εμφανίστηκαν οι οικογένειες, που συνέχισαν σε ένα ιδιωτικό πλαίσιο να διατηρούν τις μνήμες τους ζωντανές, και από την άλλη πλευρά, υπήρχαν εκείνες οι οικογένειες, που φρόντισαν να ενσωματωθούν ταχύτερα στο νέο περιβάλλον και να αποσιωπήσουν το παρελθόν. Εμφανίστηκαν, ετσι, ορισμένοι ηλικιωμένοι Τουρκοκρητικοί, που ένιωθαν εμφανώς περήφανοι, όταν αναφέρονταν στους προγόνους τους, ενώ υπήρχαν και κάποιοι Τουρκοκρητικοί ίδιας ηλικίας, που δεν είχαν παρά ελάχιστα να αφηγηθούν.

Το ταξίδι στην Κρήτη, για όσους το πραγματοποίησαν, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι λειτούργησε μεταφορικά, όπως μια τουριστική φωτογραφία που «μας επιτρέπει να μετατρέψουμε τους τόπους που επισκεπτόμαστε σε σημεία που μπορούμε έπειτα να έχουμε στην κατοχή μας» (Price, Wells 2007: 73). Παρόλο που, μόνο η πρώτη γενιά είχε άμεση επαφή με την Κρήτη επειδή γεννήθηκε εκεί, η μνήμη της πατρίδας διαποτίστηκε με στοιχεία, που την ισχυροποίησαν στο παρόν. Η Κρήτη μετατράπηκε σε τόπο ιδανικό, που του αποδίδονταν ξεχωριστά γνωρίσματα (αγαθά, πλούτος κ.ο.κ.).

Με την πάροδο των χρόνων, σε πολλούς απογόνους Τουρκοκρητικών εμφανίστηκε η επιθυμία επίσκεψης στον τόπο των προγόνων. Ο Clark αναφέρει σχετικά ότι «πρόσφατα, ομάδες Τούρκων πολιτών […] ταξιδεύουν όλο και πιο συχνά στην Ελλάδα και επισκέπτονται […] τα χώματα απ' όπου εκείνοι ή οι συγγενείς τους ξεριζώθηκαν το 1923 ή 1924. […] Οι δεσμοί με την Κρήτη έχουν ενισχυθεί με

[235]Στη διάρκεια της έρευνας το παζάρι γινόταν στο Bodrum κάθε Τρίτη και τις υπόλοιπες ημέρες της εβδομάδας γινόταν σε άλλες γειτονικές στο Bodrum περιοχές.

ταξίδια εκατέρωθεν και, πολύ διακριτικά, με συναντήσεις συγγενών που υπερβαίνουν το θρησκευτικό διχασμό» (Clark 2007: 201, 219).

Συχνά, ο τόπος καταγωγής της οικογένειας ή η χαρακτηριστική φιγούρα ενός από τα μέλη της έγινε ένα μυστηριώδες σύμβολο κληρονομιάς, από το οποίο τα υπόλοιπα μέλη άντλησαν τα διακριτικά τους χαρακτηριστικά. Παρατηρήθηκε ότι «η οικογενειακή μνήμη συνθέτει ένα πλαίσιο το οποίο προσπαθεί να διατηρεί ανέπαφο, και το οποίο αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, την παραδοσιακή πανοπλία της οικογένειας» (Halbwachs 2013b: 182-183). Στους Τουρκοκρητικούς δεύτερης γενιάς, το πρόσωπο του πατέρα ή/ και της μητέρας, που έφτασε ως πρόσφυγας στο Bodrum, ήταν ένα πρότυπο, με το οποίο ταυτίστηκαν έντονα μαζί του.

Ένα παράδειγμα αφηγήτριας, που επηρεάστηκε έντονα από τα βιώματα της μητέρας της[236], ήταν εκείνο Τουρκοκρητικιάς δεύτερης γενιάς, που πίστευε πως στην Κρήτη εξακολουθούσε να έχει συγγενείς. Σημείο σταθμό, μάλιστα, στη ζωή της φαίνεται πως αποτέλεσε το ταξίδι στην Κρήτη, κατά το οποίο έψαχνε να βρει «σημάδια», που θα οδηγούσαν στη μητέρα της. Η ίδια, περιγράφοντας το ταξίδι, εκδήλωσε έντονη συναισθηματική δυσφορία και στα λόγια της ήταν διακριτή η απογοήτευση, η οποία μεγεθύνθηκε, επειδή δεν μπόρεσε να βρει αυτά τα σημάδια. Η ίδια ανέφερε:

> «Όταν πήγα στην Κρήτη είχα την έννοια να βρω τα μέρη των γονιών μου. Για αυτό πήγα. Από ανησυχία πήγα στην Κρήτη. […] Αλλά αυτό που σκεφτόμουν όταν πήγα ξέρεις τι ήταν; ‘Άραγε η μητέρα μου σε ποιο λιμάνι ήταν; Πώς έφυγε; […] Από ποιο χώμα έφυγαν, πού έζησαν; […] Αλλά δυστυχώς, δεν μπόρεσα να τα βρω» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Αντίθετα, στις λίγες περιπτώσεις, όπου οι απόγονοι προσφύγων κατάφεραν να βρουν τα σπίτια των προγόνων τους, η ανακούφιση των ατόμων ήταν φανερή[237]. Συγκεκριμένα, μετά την πραγματοποίηση του πρώτου ταξιδιού, παρατηρείται ότι τα άτομα επιδίωκαν να επαναλάβουν το ταξίδι και να διατηρήσουν μια επαφή με τον τόπο προέλευσης. Τα άτομα, επίσης, εντόπιζαν ομοιότητες στους δύο τόπους, όπως και συνήθειες που είχαν μεταφερθεί από τον ένα τόπο στον άλλο. Μια τέτοια

[236]Στη συγκεκριμένη αφήγηση το άτομο ταυτίστηκε κυρίως με τον ένα γονιό, τη μητέρα, κι αυτό είναι κατανοητό, εφόσον τις περισσότερες ώρες της ημέρας του ως παιδί της περνούσε μαζί της.

[237]Για αναφορές σε αυτά τα ταξίδια των απογόνων προσφύγων βλ. Ίδρυμα Ανταλλαγέντων Λωζάννης 2013: 22, 26, 28.

πρακτική ήταν εκείνη, που θυμήθηκε ηλικιωμένος Τουρκοκρητικός δεύτερης γενιάς, από το ταξίδι του στην Κρήτη:

> *«Πρώτα που **επήα** στην Κρήτη […] επήα σε ένα μαχαλέ, Αλικάρνασσους. […] Μια γυναίκα **επαράσερνε*** [σκούπιζε] *στο σπίτι **ομπρός**. Ήτανε 50-60 χρονών […]. Επήα στη γυναίκα κοντά. ''Καλημέρα σας'' είπα. ''Ξέρεις'', είπα, ''από πού ήρθαμε εμείς;''. ''Από πού;'' λέει. ''Απ' της μαμάς, του παππού, του πατέρα σας τον κόσμο, από **κια** ήρθαμε. […] Τουρκία, Αλικάρνασσος, Μποντρούμι'', είπα. ''Παιδιά, εκαλωσορίσετε, εμπάτε μέσα''. […] **Ήβαλέ** μας **ούλους** μέσα στο σπίτι. Τσίκουδο, ρακί, έκανε μια χαρά, **εκουζουλάθηκε** η γυναίκα. Άμα ξέρεις τι είδα; Ένα τσουκάλι, στο τσουκάλι μέσα ασβέστη και βούρτσα. Τσούζαν τα μάτια μου. Γιατί; Γιατί πρώτα η μαμά μας, η αδερφή μας, κάθα βράδυ, απόγευμα, εκάμανε το σπίτι μας στον ασβέστη. Τώρα πού ναι **εδά**; Ποιος θα τα κάνει αυτά; Αυτοί τα κάνανε ακόμα αυτά»* (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13).

Στο παραπάνω απόσπασμα, έχει ενδιαφέρον ότι οι μνήμες του αφηγητή αναφέρονται σε ένα χαρακτηριστικό των Μικρασιατών. Στην αφήγησή του, δίνεται έμφαση στο στοιχείο της καθαριότητας και της νοικοκυροσύνης των προσφύγων, στοιχεία στα οποία έχουν αναφερθεί και Μικρασιάτες, για να προσδιορίσουν τα γνωρίσματά τους αντίστοιχα[238].

Τουρκοκρητικοί αναφέρθηκαν, επίσης, στις δυσκολίες που αντιμετώπισαν οι πρόγονοί τους, τόσο σε σχέση με τη φυγή τους από την Κρήτη, όσο και με τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης στο νέο τόπο[239]. Οι καταπιεσμένες μνήμες των

---

[238]Για αναφορές στη νοικοκυροσύνη των Μικρασιατών βλ. ενδεικτικά: Hirschon 1993: 350, Hirschon 2004: 40, Κατσάπης 2003: 116, Ναυπλιώτης 2008, Ψαραδάκη 2012.

[239]Ενδιεκτικά αποσπάσματα από αφηγήσεις:

> «Έτσι ήταν τα πρώτα χρόνια. Καθόλου εύκολα. Στο μυαλό μου έρχονται τα πρώτα χρόνια που έκλαιγαν, που δεν ήταν εύκολα. […] Ήρθαν μόνο με τα ρούχα, τη γλώσσα και την κουλτούρα τους εδώ [...]. Δεν ήξεραν τούρκικα, ήταν πολύ δύσκολα. Ήταν ξένοι εδώ. […] Δεν μπορούσαν να μιλήσουν» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

> «Πολύ μεγάλο πόνο έζησαν. Πολύ μεγάλο. Και σε μένα υπάρχει. Η μητέρα μου διηγιόταν, έκλαιγε, ακόμα όταν τα διηγούμαι, μέσα μου υπάρχει ένα μεγάλο γιατί» (Συνέντευξη με Güler, 05.09.15).

Τουρκοκρητικών κάνουν την εμφάνισή τους σε κάθε γενιά, με αναφορές που σχετίζονται τόσο με τις δύσκολες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, όσο και με τις διακρίσεις σε βάρος τους. Παράλληλα, μέσω των διηγήσεων, η Κρήτη απέκτησε για τους απογόνους των προσφύγων μια φαντασιακή διάσταση. Με το πέρασμα των χρόνων, στη συνέχεια, «δημιουργήθηκε» για ορισμένους Τουρκοκρητικούς η «κατάλληλη στιγμή», ώστε το ταξίδι στην Κρήτη να πραγματοποιηθεί (ομαδικά ή ατομικά), αποτελώντας το ταξίδι μετέπειτα σημείο αναφοράς στις συζητήσεις των ατόμων[240].

Όσοι ταξίδεψαν στην Κρήτη, παρόλο που σχημάτισαν οι ίδιοι μια άμεση εικόνα για το νησί, συνέχιζαν να τονίζουν τα θετικά χαρακτηριστικά του τόπου, ενισχύοντας τη φαντασιακή εικόνα της Κρήτης, που είχε μεταβιβαστεί έμμεσα από τους προγόνους τους. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν ήταν λίγοι οι αφηγητές, που επικαλέστηκαν την «κρητικότητά» τους και, συχνά, ανέφεραν τη φράση «είμαι Κρητικός», όπως θα παρουσιαστεί αναλυτικά στην ενότητα που ακολουθεί.

«ΕΙΜΑΙ ΚΡΗΤΙΚΟΣ»

Η ταυτότητα και το περιεχόμενο του προσδιορισμού της αποτελούν στην ουσία ένα σύμπλεγμα ιδεών και συμπεριφορών (Κίτσιος 2010: 159). Οι αναμνήσεις των Τουρκοκρητικών ερμηνεύονταν στα πλαίσια του παρόντος και ορίζονταν σε σχέση με αυτό. Τα άτομα επικαλούνταν μια «κρητικότητα», με βάση την οποία προσδιόριζαν

«Ανησυχούσαν για την Κρήτη, πώς είναι το μέρος. […] Τα πρώτα χρόνια υπήρχαν δυσκολίες φυσικά. Με τον ίδιο τρόπο και στην Κρήτη υπήρχαν. Αυτά μας τα αφηγήθηκαν. Και από τις δύο μεριές προέκυψαν πολλές δυσκολίες» (Συνέντευξη με Güler B, 27.07.13).

«Κρυφά τον βλέπαμε ότι έκλαιγε. Είχε φέρει ένα τραπεζάκι από την Κρήτη. Το είχαμε στην αποθήκη και ο πατέρας μου το έπαιρνε και πήγαινε και καθόταν στην ακρογιαλιά και έκλαιγε» (Συνέντευξη με Mehmet, 09.08.13).

[240]Τις περισσότερες φορές, το οργανωμένο ταξίδι αποτέλεσε άμεση παρακίνηση των ατόμων να επισκεφτούν τον τόπο προέλευσης. Τα άτομα που ταξιδεύουν μαζί και το συνολικό δελεαστικό ταξιδιωτικό πακέτο, που προσφέρουν όσοι το οργανώνουν λειτουργούν θετικά στο να πάρουν τα άτομα την απόφαση να ταξιδέψουν. Σε κάθε περίπτωση, βασικός παράγοντας πραγματοποίησης του ταξιδιού ήταν ο οικονομικός, καθώς οι αφηγητές τόνισαν ότι, πέρα από την απαραίτητη γραφειοκρατία, το ταξίδι απαιτούσε να διαθέσουν και αρκετά χρήματα.

και την ταυτότητά τους, χωρίς όμως να ορίζουν το περιεχόμενό της. Όπως διαπιστώθηκε, πολλές φορές η μνήμη εντοπίστηκε ως «λαθρεπιβάτης» σε συγκεκριμένες συμπεριφορές, σε συγκεκριμένα φαγητά, σε συγκεκριμένη εμφάνιση/ενδυμασία. Στο Bodrum, οι Τουρκοκρητικοί προβάλλουν μια εικόνα περιορισμένης οικονομικής ευημερίας, αλλά με υψηλό πολιτισμικό κεφάλαιο. Η ταυτότητά τους παρουσίαζε αντιστρόφως ανάλογα χαρακτηριστικά από εκείνα που προσδιόριζαν τους προγόνους τους στην Κρήτη, όπου οι δεύτεροι ήταν ιδιοκτήτες γης και πιο ευκατάστατοι.

Οι Τουρκοκρητικοί πρόσφυγες πρώτης γενιάς, όπως συνέβη και με τους Μικρασιάτες, βίωσαν την Ανταλλαγή ως πολλαπλή απώλεια. Απώλεια επαγγελματική, περιουσιακή, γεωγραφική (απώλεια τόπου), συγγενική (απώλεια προσώπων). Σε αντίθεση, όμως, με τους Μικρασιάτες στην Ελλάδα, όπου το νέο κοινωνικό περιβάλλον δεν εμπόδισε εκδηλώσεις προβολής της μικρασιατικής ταυτότητας[241], οι Τουρκοκρητικοί πρώτης γενιάς στην Τουρκία εξακολούθησαν, για πολλά χρόνια μετά την εγκατάστασή τους στο νέο περιβάλλον, να έχουν καταπιεσμένες τις μνήμες της πατρίδας τους. Η εικόνα της πατρίδας, μάλιστα, σε πολλές περιπτώσεις, μεγεθύνθηκε και οδήγησε στην ωραιοποίησή της[242].Στην Τουρκία, τα τελευταία χρόνια οι μνήμες των Τουρκοκρητικών αποτέλεσαν ζητούμενο και υπήρξε μια έκρηξη επινοημένων, συνήθως μνημών, που επιδίωκαν να συνδέσουν το παρόν με ένα άγνωστο, μακρινό παρελθόν.

Σε προγενέστερη έρευνα στην Ελλάδα και, ειδικότερα, στο Ηράκλειο Κρήτης, απόγονοι Μικρασιατών προσφύγων είχαν επισημάνει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τους, όπως το ζήτημα της ηθικής, το θεσμό της οικογένειας, τη νοικοκυροσύνη και

[241]Αν και τις πρώτες δεκαετίες οι Μικρασιάτες αντιμετωπίστηκαν από την ντόπια κοινωνία με εχθρότητα, κατόρθωσαν να εκφράσουν τον πόνο της απώλειας και να ανασυγκροτήσουν το παρελθόν, το οποίο συνεχίζουν να προβάλλουν. Οι Μικρασιάτες αρχικά θεωρήθηκαν εισβολείς και βίωσαν πολλές δυσκολίες. Ενδεικτικά, ο Τσιμουρής (1997) αναφέρει για τους Μικρασιάτες στη Λέσβο ότι για μεγάλο διάστημα οι πρόσφυγες θεωρήθηκαν «επισκέπτες», οι οποίοι αντιμετωπίστηκαν ως «ανεπιθύμητοι» εντός της κοινότητας (Tsimouris 1997: 181).

[242]Σύμφωνα με τη θεωρία της κοινωνικής ταυτότητας, η ανάγκη κάθε ομάδας να δημιουργήσει και να διατηρήσει μια θετική κοινωνική ταυτότητα απέναντι στις άλλες ομάδες ευθύνεται για την τάση υπερτίμησης ορισμένων χαρακτηριστικών της (Ρεράκη 2006: 253).

την εργατικότητά τους[243]. Στο Bodrum, διαπιστώθηκε ότι και οι Τουρκοκρητικοί, αντίστοιχα, αναφέρθηκαν σε ξεχωριστά γνωρίσματά τους, τα οποία απέδιδαν στη διαφορετική τους κουλτούρα[244]. (Στις αφηγήσεις τους στα τουρκικά χρησιμοποίησαν τη λέξη kültür). Οι Γκολντίν, Κάμερον, Μπαλαρατζάν (2013) έχουν αναφερθεί σε αυτήν τη διαφορετική κουλτούρα, που μεταφέρουν γενικά οι πρόσφυγες, λέγοντας πως: «Οι πρόσφυγες και οι άλλοι μετανάστες […] έφεραν μαζί τους νέες πολιτικές ιδέες, τέχνη, κουλτούρα, αλλά και πρωτόγνωρες συνήθειες»[245] (Γκολντίν, Κάμερον, Μπαλαρατζάν 2013: 136).

Δε θεωρείται τυχαίο ότι οι Τουρκοκρητικοί αυτοπροσδιορίζονταν «πολιτισμένοι» σε ένα περιβάλλον, το οποίο μετά την άφιξή τους άρχισε να αναπτύσσεται. Ωστόσο, ό,τι προέβαλαν οι Τουρκοκρητικοί ως «κρητική» και «ανώτερη» κουλτούρα φαίνεται

[243]Βλ.ενδεικτικά Ψαραδάκη 2012: 96-97. Όπως έχει αναφέρει και ο Ζαϊμάκης (2008b), οι πρόσφυγες στην Ελλάδα τόνιζαν ότι «η γη και τα χωράφια αξιοποιήθηκαν χάρη στη δική τους φιλοπονία και εργατικότητα και υποστηρίζουν ότι έφεραν γνώσεις και πολιτισμό στους ντόπιους» (Ζαϊμάκης 2008b: 114). Στους Μικρασιάτες, δευτερεύοντα πολιτισμικά χαρακτηριστικά (όπως η εργατικότητα, η ευσέβεια, η νοικοκυροσύνη, η θρησκευτικότητα) απέκτησαν θεμελιώδη σημασία, όσον αφορά στην αυτοεκτίμησή τους και τη συντήρηση ή συγκρότηση μιας ταυτότητας (Κατσάπης 2003: 116). Η εστίαση, μάλιστα, σε ιδιαίτερα γνωρίσματα των Μικρασιατών χρησιμοποιήθηκε από τους ίδιους στο παρόν για την άντληση κύρους, «καθώς η ταυτότητα του ‘‘πρόσφυγα’’ είναι πλέον ‘‘αποκατεστημένη’’ και όχι ‘‘στιγματισμένη’’», μετατρέποντάς έτσι συχνά τη διαφορετικότητα σε ανωτερότητα (Λαδόπουλος 2010: 172).

[244]Για αναφορές στον πολιτισμό που έφεραν οι ανταλλάξιμοι βλ. ενδεικτικά και Κεφαλάκης 2010: 391.

[245]Η Chryssanthopoulou (2003), μελετώντας την περίπτωση των Καστελοριζιανών μεταναστών που ζουν στο Perth της Αυστραλίας και τους τρόπους αναπαραγωγής της ταυτότητάς τους, επισημαίνει εξίσου την έμφαση που δίνεται στην ανωτερότητα. Ειδικότερα, η ίδια αναφέρει ότι τα άτομα αναπτύσσουν επιλεκτικά μια εθνική ιδεολογία της μοναδικότητας και ανωτερότητας, που απορρέει από συλλογικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος τους, ώστε να δεχτούν τις αλλαγές και να προσαρμοστούν καλύτερα στις νέες περιστάσεις. Σύμφωνα με την ίδια, «οι Καστελοριζιανοί μεταβιβάζουν την εθνική τους ταυτότητα, δίνοντας έμφαση στο ιδεολογικό της μέρος, δηλαδή στις συλλογικές τους αναπαραστάσεις από το παρελθόν, οι οποίες και τους καθοδηγούν για δράση και κοινωνική αλληλεπίδραση». (Chryssanthopoulou 2003: 110-111).

Η Koltai (2017) αναφέρει σχετικά με τη μειονότητα των ελλήνων μεταναστών, που ζουν στην Ουγγαρία ότι οι μειονότητες επικαλούνται την ηθική υπεροχή τους (Koltai 2017: 146). Μάλιστα, σε αυτό το πλαίσιο κάνουν την εμφάνισή τους και θετικά και αρνητικά στερεότυπα, τόσο από τα ίδια τα άτομα της μειονότητας όσο και από τους ντόπιους, δηλώνοντας και οι δύο περιπτώσεις μια διαφορετική νοοτροπία και ιδιοσυγκρασία των μειονοτήτων έναντι των ντόπιων (Koltai 2017: 163).

πως ήταν ένα κράμα παλιών και νέων στοιχείων, κατασκευές που για τα άτομα παρέπεμπαν στην Κρήτη. Οι αφηγήσεις των ατόμων σχετικά με το παρελθόν δεν ήταν παρά διαθλάσεις της μνήμης, που συγκροτούσαν το παρελθόν των ατόμων (Connerton 1989, 2009, Halbwachs 20013b, Κυριακίδου-Νέστορος 1993: 261).

> «Οι Κρητικοί έφεραν πολιτισμό εδώ» (Συνέντευξη με Bayram, 22.07.15).

Στις συνεντεύξεις, συχνά οι ερωτώμενοι ξεκινούσαν την αφήγησή τους με τη φράση *«Κι εγώ είμαι Κρητικός»*, ως ένα πρώτο «κοινό γνώρισμα» που υπήρχε μεταξύ των ίδιων και της ερευνήτριας, αφού και η ίδια καταγόμουν από την Κρήτη.

> *«Είμαι Κρητικός. […] Ο παππούς ήρθε από την Κρήτη. […]Εγώ που είμαι Κρητικός είναι καμάρι μου. […]* ***Επαέ*** *είναι ο μαχαλές μας»* (Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

> «Είμαστε Κρητικοί. Εδώ γεννηθήκαμε, μεγαλώσαμε αλλά είμαστε Κρητικοί» (Συνέντευξη με Zehra K., 14.07.13).

Ο χαρακτηρισμός «Κρητικός» επικράτησε και χρησιμοποιήθηκε ως στοιχείο διάκρισης ανάμεσα στους Τουρκοκρητικούς και τους ντόπιους κατοίκους του Bodrum[246]. Πιο συγκεκριμένα, γνωστός στο Bodrum για την καταγωγή του ήταν ζαχαροπλάστης Τουρκοκρητικός δεύτερης γενιάς. Στην ιστοσελίδα του εργαστηρίου του γίνονταν συχνά αναφορές στα «κρητικά» γλυκίσματα, που παράγονταν για όλες τις κοινωνικές περιστάσεις (γάμους, γεννήσεις, κηδείες), μεταξύ των οποίων ήταν ο χαλβάς, ο μπακλαβάς, το ραβανί, οι κουραμπιέδες[247] (Βλ φωτογραφίες 21.α-γ σε Παράρτημα).

---

[246]Ο χαρακτηρισμός «Κρητικός» απαντάται και στην τοπική βιβλιογραφία, όπου συνοδεύει ονόματα Τουρκοκρητικών: «Τα χρόνια 1930-1940 όλες τις οικοδομικές εργασίες του Δήμου της έκανε ο μάστορας Giritli (Κρητικός) Derviş» (Gür 2002: 15), «το πρώτο εστιατόριο άνοιξε από τον Giritli Subaşı» (ο.π.: 19), «ο πρώτος μάστορας καϊκιών στο Bodrum ήταν ο μάστορας που ήρθε με την Ανταλλαγή, Giritli Namı Mehmet» (ο.π.: 20), η Giritli Afet Hanim έραβε πουκάμισα και ρούχα που «ήταν πολύ στη μόδα» (ο.π.: 22).

[247]https://www.facebook.com/media/set/?set=br.Abq6CL8kLfjSKDz61SeOMohRwt3wieFsCmsaEkz2gUFKrHeLkLsLnHrF184D_PzYNNwdoclbTrYqQcyJ_5tUFIdhk81Zg8wM1f2UkhSiqT6cIDTcEUW0YS_hLzzg004UV-xWaMYZD3jcKSDEtFwWI6z8WMfVjGoIU0qu7dRZT2JNv52sEhaJ3kkummwUq9UkFf4kMkXeejdNlZncG3mjJYWSVl4Vxh5sBkAVc9qG_8mZ5w5VGK0uM_3OyWb30lqy138&type=1 (Πρόσβαση 04.10.2019)

Πολλές φορές, μαζί με το χαρακτηρισμό «Κρητικός», τονίστηκε και η «διαφορετικότητα» των Τουρκοκρητικών. Αυτή η διαφορετικότητα εντοπίστηκε ακόμα και σε πολύ απλές σωματικές πρακτικές που, μέσω της συχνής επανάληψης, έγιναν συνήθειες και «δείγματα κρητικότητας». Ο Elias (1997) έχει αναφέρει σχετικά ότι: «Η στάση του σώματος, οι χειρονομίες, η ένδυση, η έκφραση του προσώπου- αυτή η ‘‘εξωτερική’’ συμπεριφορά […] συνιστά έκφραση της εσωτερικότητας, του ανθρώπου ως όλου» (Elias 1997: 130). Συχνά μάλιστα, μέσω της επιέλεσης, αναδεικνύονται χαρακτηριστικά και πλευρές της ταυτότητας που δε θα θέλαμε να αναδείξουμε. Πιο συγκεκριμένα, αναφορές σε τέτοιες μορφές επιτελεστικότητας από Τουρκοκρητικούς υπήρχαν στα παρακάτω αποσπάσματα συνεντεύξεων:

> «Όπως όλοι οι Τουρκοκρητικοί, έτσι κι ο πατέρας μου καθότανε στραβά [με το πλάι] στο γαϊδουράκι» (Συνέντευξη με Mehmet, 09.08.13).

> «Πλέκω όπως οι Κρητικές. […] Έτσι έμαθα και συνήθισα από μικρή, για αυτό» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Στο δεύτερο απόσπασμα, παρατηρείται να ονοματίζεται «κρητικός» ο διαφορετικός τρόπος πλεξίματος, που έχει να κάνει με τον τρόπο κρατήματος της βελόνας. Οι βελόνες πλεξίματος κρατιούνται με τα τρία δάκτυλα, αποτελώντας έτσι άλλο ένα είδος επιτελεστικής μνήμης, καθώς «θυμόμαστε κάνοντας». Το πλέξιμο μπορεί να θεωρηθεί ενσώματη πρακτική, μια συνήθεια που αναπαράγουμε χωρίς να θυμόμαστε το πώς ή πότε τη μάθαμε[248] (Connerton 2009: 141).

Στις αφηγήσεις επισημάνθηκαν, επίσης, συγκεκριμένα γνωρίσματα των Τουρκοκρητικών:

> «Οι Κρητικές είναι κοκέτες, άμα οι χωριάτισσες όχι έτσι» (Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13).

[248]Παρόμοιες συμπεριφορές, παρατηρούνται και σε άλλες μελέτες περίπτωσης, όπως σε εκείνη που αναφέρει η Chryssanthopoulou (2003) για τους Καστελοριζιούς. Μέλη της νέας γενιάς «θεωρούν τους εαυτούς τους ότι δρουν στα χνάρια των νησιωτών προγόνων τους, διατηρώντας και συμβολίζοντας τα όρια της καστελοριζιανής κοινότητας και ταυτότητας, μέσω της ατομικής και συλλογικής τους συμπεριφοράς» (Chryssanthopoulou 2003: 136, 120). Η ίδια, τονίζει πως τα άτομα θεωρούν τους εαυτούς τους φορείς μιας μοναδικής, ‘‘αυθεντικής’’ παράδοσης (ο.π.: 137), κάτι που παρατηρήθηκε και στις αφηγήσεις Τουρκοκρητικών του Bodrum.

«Δεν παίρνανε τα κορίτσια μας εμάς. […] Ήτανε μοντέρνοι οι κοπελιές μας. […], θέλουνε λεφτά. Ύστερα ύστερα θέλανε [να τις πάρουνε]. Γιατί; Γιατί οι κοπελιές μας ξέρουνε το σπίτι, αυτές [οι ντόπιες] δεν ξέρουν […]. Αμά τώρα δεν έχει ξέχωρα. Λίγες Κρητικές επομείνανε» (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13).

Ορισμένα χαρακτηριστικά των τουρκοκρητικών γυναικών, μάλιστα, φαίνεται πως είχαν σταθεί αρχικά «εμπόδιο» στο ζήτημα του γάμου με ντόπιους. Στα τουρκικά, επικράτησε η φράση: *«Giritlilerden kız alma, kız ver»,* που η ακριβής της μετάφραση είναι: «Από τους Κρητικούς μην πάρεις κορίτσι, δώσε κορίτσι»[249]. Κατά την επιτόπια έρευνα, οι αφηγητές επεσήμαναν ότι ο λόγος που εμφανίστηκε αυτή η φράση ήταν επειδή οι Τουρκοκρητικές ήταν πιο μοντέρνες και πιο περιποιημένες, σε σχέση με τις ντόπιες και για αυτό ήταν δύσκολο να τις συντηρήσουν οι σύζυγοί τους οικονομικά[250]:

«Οι ντόπιοι λέγανε ‘‘άμα θες να πάρεις κρητικιά κοπέλα πρέπει να ‘χεις λεφτά πολλά για να την ταΐζεις. […] Γιατί η κρητικιά κοπέλα θέλει να γυρίζει» (Συνέντευξη με Alı, 12.06.13).

«Οι ντόπιοι δεν ήθελαν να πάρουν τις Κρητικές γιατί ήταν πιο μοντέρνες, πιο σπάταλες, ξόδευαν χρήματα. Όμως ήθελαν να δώσουν κορίτσια σε Κρητικούς γιατί τις πρόσεχαν τις γυναίκες» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

*«Η γυναίκα μου είναι Κρητικιά. Βέβαια. […] Αυτοί **εδώνανε** τις **θυγατέρες** τους. […] αλλά από μας δεν επαίρνανε γιατί ήτανε μοντέρνοι. […] **Όντε** πρωτοήρθανε […] εκάνανε καυγά […] γιατί οι Κρητικοί που ήρθαμε εδώ είμαστε μοντέρνοι. […] Κι αυτοί τώρα σαν εμάς, ίδιοι»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

---

[249]Η συγκεκριμένη φράση εντοπίστηκε και σε σχετική βιβλιογραφία (Oran, Görgün 2004: 14, Πεκίν 2014: 67, Williams 2003: 218).

[250]Στη βιογραφία του Mehmet Özgüreli, ο ίδιος αναφέρει σχετικά ότι «[οι ντόπιοι] δεν έπαιρναν τα κορίτσια των Κρητικών, τους γιους έπαιρναν. […] Με το σκεπτικό ότι οι Κρητικές είναι σπάταλες» (Oran- Görgün 2009: 15). Η Mansur (2015) επισημαίνει, αντίστοιχα, τις διαφορετικές συμπεριφορές μεταξύ τουρκοκρητικών και ντόπιων γυναικών στο Bodrum, αναφέροντας πως «οι ντόπιες γυναίκες απέναντι στους συζύγους τους ήταν πιο πειθαρχημένες. Οι Κρητικές ήταν πιο ομιλητικές και στις κινήσεις τους πιο ανεξάρτητες» (Mansur 2015: 171). Αυτός πιθανόν να ήταν ένας ακόμη λόγος, που οι ντόπιοι φαίνεται να ήταν δότες γυναικών στους Τουρκοκρητικούς και δε συνέβαινε το αντίστροφο.

Σύμφωνα με τις αφηγήσεις, επίσης, σημαντικές ήταν και οι διαφορές στην εμφάνιση των ντόπιων και τουρκοκρητικών γυναικών:

> «Το ντύσιμο ήταν διαφορετικό. Οι ντόπιες φορούσαν σαλβάρι, οι Κρητικές δε φορούσαν» (Συνέντευξη με Elvan, 09.07.15)

> «Οι ντόπιες φορούσαν σαλβάρι, οι Κρητικές όχι» (Συνέντευξη με Fatma, 27.07.15).

> «Οι Κρητικές πιο μοντέρνες. Μία Κρητικιά και μία ντόπια με ίδια ρούχα δίπλα δίπλα, η Κρητικιά είναι διαφορετική. […] Εγώ είμαι Κρητικιά και περηφανεύομαι. Είμαι διαφορετική. Κατά τη γνώμη μου υπάρχει ακόμα διαφορά στο να είσαι Κρητικός» (Συνέντευξη με Güler, 05.09.15).

Στα αποσπάσματα λόγου που συγκεντρώθηκαν, έχει ενδιαφέρον ο τρόπος που τα άτομα διαμορφώνουν μια υποκειμενική εικόνα της «κρητικής εμφάνισης». Γενικά, παρατηρείται να διαμορφώνεται από τα άτομα ένα δίπολο του ‘‘εμείς’’ και ‘‘οι άλλοι’’, που δεν προσδιορίζεται σε σχέση με το μορφωτικό επίπεδο ή την κοινωνική θέση, αλλά κυρίως με εξωτερικά χαρακτηριστικά εμφάνισης και γενικότερης συμπεριφοράς.

Όπως γίνεται αντιληπτό, οι μαρτυρίες, προσεγγίζονται ως φαντασιακές αναπλάσεις και όχι ως δεδομένα. Σε κάθε περίπτωση, όμως, οι μαρτυρίες βοηθούν στην εξέταση του τρόπου που η «κρητικότητα» σχηματίζεται και η οποία εστιάζει σε ξεχωριστά γνωρίσματα των Τουρκοκρητικών, όπως η ομορφιά και η προσεγμένη εμφάνισή τους. Είναι αξιοσημείωτο, επίσης, το γεγονός ότι οι Τουρκοκρητικές στο Bodrum παρουσιάζονται με χαρακτηριστικά πολύ διαφορετικά από εκείνα που διέκριναν τις γυναίκες στην Κρήτη πριν την Ανταλλαγή[251].

Με αφορμή τις αναφορές των Τουρκοκρητικών στην κρητικότητά τους, ανατρέχουμε σε όσα έχει αναφέρει ο Elias (1997) σχετικά με την κουλτούρα και την πολιτισμένη συμπεριφορά. Ο ίδιος τονίζει ότι «τον ‘‘πολιτισμό’’ συνήθως τον αντιμετωπίζουμε ως ιδιοκτησία, η οποία απλώς περιήλθε σε μας έτοιμη, όπως μας

[251]Συγκεκριμένα, οι γυναίκες στην Κρήτη, Χριστιανές και Μουσουλμάνες, ήταν ιδιαίτερα καταπιεσμένες και η κοινωνικότητα τους στο δημόσιο χώρο, χωρίς την ανδρική παρουσία, ήταν απαγορευτική. Κάποια παράθυρα διαφυγής εντοπίζονταν στις γυναίκες των ελιτ της χριστιανικής και μουσουλμανικής κοινότητας.

φαίνεται, και δεν ρωτούμε πώς στην πραγματικότητα φθάσαμε εκεί· όμως είναι μια διαδικασία ή μέρος μιας διαδικασίας όπου βρισκόμαστε και εμείς οι ίδιοι» (Elias 1997: 135). Οι αφηγητές στο Bodrum αναφέρθηκαν σε μια «κρητική κουλτούρα», μέρος της οποίας θεωρούσαν ότι ήταν και οι ίδιοι, χωρίς ωστόσο να μπορούν να δώσουν σε αυτήν την κουλτούρα ένα σαφές περιεχόμενο[252]:

> «Άλλη κουλτούρα. […] Ήμασταν πιο μοντέρνοι. […] Πολύ διαφορετικοί. Για αυτό και τους έβαλαν σε άλλη γειτονιά. […]Ενιωθαν διαφορετικά αλλά δεν ήταν μόνοι, γιατί ήταν τόσοι άνθρωποι που ήρθαν από εκεί, δεν ήταν μόνοι. Φυσικά ένιωθαν διαφορετικοί. Ήταν πιο μοντέρνοι. […] Είμαστε πολύ πιο μοντέρνοι, με άλλες ιδέες. […] Δεν είναι κακό να είσαι διαφορετικός. […] Είμαστε πιο μοντέρνοι. […] Φυσικά είμαι περήφανη που είμαι λίγο διαφορετική» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

> «Νιώθω τυχερή που οι πρόγονοί μου ήταν από την Κρήτη. Επειδή οι Τουρκοκρητικοί είναι ανοιχτόμυαλοι, έχουν άλλη νοοτροπία, είναι πρόσχαροι, είναι διαφορετικοί από τους άλλους Τούρκους» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

Στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών, φαίνεται πως απομνημονεύτηκαν συμπεριφορές ή χαρακτηρισμοί «κρητικότητας», που δεν επιβλήθηκαν από κρατικές πολιτικές, αλλά διαμορφώθηκαν από τους ίδιους[253]. Συγκεκριμένα, οι Τουρκοκρητικοί ακολούθησαν τα πρότυπα των προγόνων τους και τα γνωρίσματα της «κρητικής συμπεριφοράς» που τους μετέδωσαν και συνέχισαν να προβάλλουν τα γνωρίσματα αυτά στο λόγο και την καθημερινότητά τους. Τα άτομα, επομένως, δεν αφηγήθηκαν μόνο τα γεγονότα, αλλά συγχρόνως αυτοπροσδιορίστηκαν από αυτά[254].

Συνοψίζοντας, φαίνεται ότι πολλοί Τουρκοκρητικοί έμαθαν να αποκαλούνται «Κρητικοί» από τους γονείς τους. Στην πλειονότητά τους, οι επόμενες γενιές

[252]Σε ανάλογες διαπιστώσεις προχωρά και ο Loizos (2001), για τους Κύπριους πρόσφυγες του 1974. Ο ίδιος, αναφέρει ότι «μιλούσαν με έντονο αίσθημα για την ανωτερότητα του χωριού τους και του τρόπου που ζούσαν εκεί» (Loizos 2001: 147).

[253]Το στοιχείο της απομνημόνευσης και προβολής μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς που προβάλλεται ως διαφορετική και ανώτερη παραπέμπει σε πρακτικές που έχουν κάνει την εμφάνισή τους στην Ευρώπη ήδη από τη μεσαιωνική κοινωνία. Η απομνημόνευση σύμφωνα με τον Elias (1997) «και αυτές οι έμμετρες οδηγίες συνιστούσαν ένα από τα μέσα, με τα οποία προσπάθησαν να εντυπώσουν στη μνήμη των ανθρώπων τι έπρεπε να κάνουν στην κοινωνική συναναστροφή» (Elias 1997: 138).

[254]Αντίστοχη είναι και η θέση της Τατά–Αρσέλ (2014), για την περίπτωση των Μικρασιατών (Τατά – Αρσέλ 2014: 394).

συνέχισαν να (αυτο)αποκαλούνται Κρητικοί, έχοντας τα «μοντέρνα χαρακτηριστικά» και τη «διαφορετικότητα του να είσαι Κρητικός», ως στοιχεία μιας αναγνωρίσιμης σφραγίδας, που έφεραν πάνω τους.

Γενικά, θα λέγαμε πως η υιοθέτηση μιας σειράς θετικών στερεοτύπων από τους Τουρκοκρητικούς αποτέλεσε ένα είδος άμυνας απέναντι στις αρνητικές κριτικές, που δέχτηκαν στο νέο τόπο εγκατάστασης οι ίδιοι και οι πρόγονοί τους. Τα άτομα χρησιμοποίησαν πολλές φορές το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο σε φράσεις, όπως «εμείς τους μάθαμε», «εμείς είμαστε διαφορετικοί», «εμείς οι Κρητικοί έτσι μαγειρεύουμε», προσπαθώντας να κρατήσουν μια συνέχεια με το παρελθόν. Αυτή η συμπεριφορά παραπέμπει σε ό, τι έχει επισημάνει ο Connerton (1989), σχετικά με τις πράξεις που εκτελούνται, με την ψευδαίσθηση ότι παραμένουν ίδιες, στο πέρασμα του χρόνου. Αρνούμενα τα άτομα τη χρονική απόσταση, επισημαίνουν την ύπαρξη της ίδιας, ‘‘αληθινής’’ και ‘‘αυθεντικής’’ πραγματικότητας (Connerton 1989: 43). Οι αφηγητές εξιδανίκευαν το παρελθόν, με βάση τις ανάγκες του παρόντος, μετασχηματίζοντας ανάλογα και τις μνήμες τους.

ΤΑ ΠΑΡΑΤΣΟΥΚΛΙΑ ΤΩΝ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ

Κατά τη διάρκεια της έρευνας στο Bodrum, διαπιστώθηκε ότι ανάμεσα στους Τουρκοκρητικούς ιδιαίτερη θέση είχαν και τα παρατσούκλια. Τα παρατσούκλια, όπως και τα επίθετα, αποτελούσαν ένα στοιχείο ταυτότητας για τα άτομα[255]. Συνήθως δίνονταν σε μεμονωμένα άτομα και έρχονταν σε συμφωνία με την ταυτότητα, την ιστορία και τη φήμη του προσώπου, που διέθετε το παρατσούκλι. Όπως έχει αναφέρει ο Τσιμουρής, συχνά τα παρατσούκλια ήταν αναγκαία, ώστε να γίνει αντιληπτό για

[255]Τα παρατσούκλια που συνόδευαν αρκετά από τα επίθετα χρησιμοποιούνταν κυρίως για να εντοπιστούν οι οικογένειες και να υπάρχει διάκριση μεταξύ τους (Adıyeke 2015: 106). Το πατρώνυμο προσδιορίζει την προέλευση και τη συνέχεια μιας οικογένειας, καθώς υπάρχει άμεση σύνδεση του απογόνου με τον πρόγονό του, ενώ το παρατσούκλι φαίνεται να είναι κυρίως ατομικό και αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, από τα χαρακτηριστικά του οποίου εμπνέεται, και δε μεταβιβάζεται. Παρατηρείται, έτσι, να υπάρχει ποικιλία ως προς την προέλευση (κάποια έχουν ελληνική, κάποια τουρκική ρίζα) και ως προς το περιεχόμενο (κάποια έχουν τοπωνυμικό περιεχόμενο καθώς αναφέρονται σε τόπο καταγωγής, κάποια σχετίζονται με επαγγέλματα, κάποια με σωματικά χαρακτηριστικά κ.ο.κ.). Να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι οι Τουρκοκρητικοί από τον Ιούλιο του 1934 απέκτησαν τουρκικά επώνυμα, μετά από την επιβολή οικογενειακού ονόματος στους Τούρκους από τον Κεμάλ (Βλ. Κεφαλάκης 2010: 22).

ποιο άτομο γίνεται λόγος και, ορισμένες φορές, είχαν ακόμα και υποτιμητική σημασία (Tsimouris 1997: 179). Να σημειωθεί, επίσης, ότι το παρατσούκλι είναι ένα όνομα που λέγεται, σε αντίθεση με το οικογενειακό όνομα, το οποίο κυρίως γράφεται (Τσαντηρόπουλος 2004: 170).

Το παρατσούκλι (ή παρωνύμιο) παράγεται με πολλούς τρόπους. Μπορεί να είναι το επάγγελμα, ένας τίτλος, ο τόπος καταγωγής, μια λέξη ή μια λεκτική παραφθορά, η σημασία της οποίας έχει λησμονηθεί και παραμένει άγνωστη, στο άτομο που φέρει το συγκεκριμένο παρατσούκλι (Τσαντηρόπουλος 2004: 168-171). Σύμφωνα με τον Tsimouris (1997) το παρατσούκλι μπορεί να είναι μια υπενθύμιση ενός ιδιαίτερου χαρακτηριστικού της εξωτερικής εμφάνισης του ατόμου, του χαρακτήρα ή των συνηθειών του. Μπορεί να αφορά ένα αστείο ή ένα σημείο καμπής στη ζωή του ή μια συγκεκριμένη επαγγελματική δραστηριότητα (Tsimouris 1997: 179). Πολλά, επίσης, παρωνύμια μπορεί να μην είναι κολακευτικά ή να παραπέμπουν σε διασκεδαστικά προσωπικά χαρακτηριστικά[256] (Herzfeld 2012: 285-6).

Στα πλαίσια της διατριβής, η συλλογή και καταγραφή των παρατσουκλιών Τουρκοκρητικών είχε ως στόχο να αναγνωριστεί το είδος των χαρακτηριστικών γνωρισμάτων, που προσέδιδαν στα άτομα. Επίσης, στόχος ήταν να μελετηθεί ο τρόπος που τα παρατσούκλια διέκριναν το κρητικό από το ντόπιο στοιχείο. Τα παρατσούκλια που συγκεντρώθηκαν προήλθαν από προφορικές μαρτυρίες ή γραπτές αναφορές και η καταγραφή τους συμπληρώθηκε σε μεγάλο βαθμό με τη βοήθεια του αρχείου που διατηρούσε Τουρκοκρητικός δεύτερης γενιάς. Αν και τα περισσότερα παρατσούκλια δεν ήταν εν ενεργεία κατά τη διάρκεια της έρευνας, συνολικά στο Bodrum καταγράφηκαν εξήντα τέσσερα (64) παρατσούκλια. Πολλά από αυτά είχαν τη γνωστή υποκοριστική κατάληξη «-άκι», την οποία συναντάει κανείς σε επίθετα κατοίκων της Κρήτης ακόμα και σήμερα.

Τα παρατσούκλια, που συγκεντρώθηκαν, ταξινομήθηκαν με βάση τη σημασία τους, όπως φαίνεται στον παρακάτω πίνακα. Περαιτέρω ανάλυσή τους γίνεται στο Παράρτημα της διατριβής.

[256]Για τη χρήση και τη βαρύνουσα σημασία των παρωνυμίων, μέσα από τη μελέτη περίπτωσης ενός ορεινού χωριού της Κρήτης, βλ. πιο αναλυτικά Herzfeld 2012: 283-287.

Παρατσούκλια Τουρκοκρητικών στο Bodrum				
Με καταγωγή από μέρος της Κρήτης	Για επάγγελμα/ ιδιότητα/συνήθεια	Για χαρακτηριστικό (με θετική σημασία)	Για χαρακτηριστικό (με αρνητική σημασία)	Με άγνωστη σημασία
Akolanos	**Barbarasaki**	**Arnaçi**	**Arfanus**	**Biraki**
Kavusanos	**Fandaros**	**Ayeraçi**	**Çoli**	**Çillas**
Kefalanos	**Furnaru**	**Betis**	**Dalavera**	**Çuri**
	Karaviti	**Cirita**	**Htipa**	**Hahami**
	Kopanaki	**Habibaçi**	**Fafulaki Fafuti**	**Halazari**
	Kurmuli	**Malama**	**Kampuraçi**	**Harharus**
	Kukaçi, Kuçi	**Mustakaçi**	**Karpuzaki**	**Fantaçi**
	Lathas, Latho	**Spita**	**Karinas**	**Fulaka**
	Makromalusa	**Sakranos**	**Kasithis**	**Mavruka**
	Nalbantaki	**Vapora**	**Kasoçeras**	**Mlamlakos**
	Odabaşaçi		**Kayafas**	**Palopeçi**
	Payzanos		**Kirnos**	**Palukos**
	Pervolo		**Klavura**	**Peçis**
	Plaçi		**Kurkulis**	**Pistoli**
	Pombala		**Lağaras**	**Şalvarağas**
	Yaveletis		**Therio**	
	Zurzuri*		**Tramtanas**	
			Zurzuri*	

*Λόγω της διπλής σημασίας της η λέξη θεωρείται ότι μπορεί να σχετίζεται με επάγγελμα αλλά και με αρνητικό χαρακτηρισμό.

Η ποικιλία των παραπάνω παρατσουκλιών αναδεικνύει το πλήθος των χαρακτηριστικών που υπήρχε επιθυμία να τονιστεί. Επίσης, παρατηρείται ότι πολλά παρατσούκλια είχαν την ίδια κατάληξη με τα επίθετα που υπάρχουν στην Κρήτη σε «–άκης»[257], κατάληξη που, σύμφωνα με την Adıyeke (2015), πρωτοεμφανίστηκε στα

[257]Ο Ανδριώτης (1969) κάνει λόγο για την κατάληξη –δάκης των κρητικών επιθέτων, η οποία, ωστόσο, δεν εμφανίζεται στα παρατσούκλια που συγκεντρώθηκαν στο Bodrum. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Ανδριώτης 1969: 94-98. Επίσης, η Kouvaraki (2014) αναφέρει σχετικά με τα κρητικά επίθετα ότι «εάν μια γυναίκα παντρευόταν, εκτός από τον τίτλο hanum (hanım) κρατούσε το επώνυμο του πατέρα της με το επίθημα -poula που σημαίνει «κόρη του», για παράδειγμα Rebye Kontaksopula σύζυγος του Kazim Habibaki. Τα επώνυμα των Μουσουλμάνων ήταν Κρητικά με ποσοστό ενενήντα επτά τοις εκατό και με την κατάληξη –άκης. Συνήθως προέρχονταν από το όνομα ενός σημαντικού προγόνου ή από τον πατέρα της οικογένειας, για παράδειγμα ο Οσμάν Χουσεϊνάκης, ο Οσμάν ο γιος του Χουσεΐν, ή ο Αλή Μεχμετάκης, ο Αλί ο γιος του Μεχμέτ. Υπήρχαν πάντοτε, φυσικά, τα επώνυμα που δήλωσαν

επίθετα της Κρήτης την περίοδο 1820-1824 (Adıyeke 2015: 106). Η Τζεδάκη - Αποστολάκη (2005) αναφέρει σχετικά ότι «τα καθαυτό πατρωνυμικά προέρχονται από την προσθήκη της παραγωγικής κατάληξης –άκης, της οποίας η χρήση είχε γεννηθεί στο νησί από τις αρχές του 19ου αιώνα, στο θέμα του ονόματος του γενάρχη και εμφανίζονται σταθεροποιμένα[258]» (Τζεδάκη-Αποστολάκη 2005: 45).

Έπειτα από την ταξινόμησή τους στις παραπάνω κατηγορίες και την πιθανή ερμηνεία της σημασίας τους, φάνηκε ότι τα περισσότερα παρατσούκλια αναφέρονταν, είτε σε εξωτερικά χαρακτηριστικά (προβάλλοντας ένα συγκεκριμένο σημείο της εμφάνισης, συχνότερα με αρνητική διάθεση), είτε σε χειρωνακτικά επαγγέλματα, που παρέπεμπαν σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα, όπως εκείνο του ψαρά, του πεταλωτή, του εργάτη. Μόνο τρία (3) ήταν τα παρατσούκλια, που παρέπεμπαν φανερά στον τόπο καταγωγής, έχοντας την κατάληξη «-άνος», κατάληξη που εξακολουθεί να συναντάται και στην Κρήτη, για να δηλωθεί το χωριό καταγωγής.

Προφορικές μαρτυρίες ανέφεραν ότι τα παρατσούκλια προϋπήρχαν της Ανταλλαγής. Ωστόσο, πολλά από αυτά φαίνεται πως ήταν μεταγενέστερα, κυρίως όσων η ρίζα ή η κατάληξη δε συναντάται στην Κρήτη. Αρκετά παρατσούκλια, όμως, εμφανίζονται σε οικογένειες κατοίκων της Κρήτης στο παρόν. Ενδεικτικά, τα: *Παϊζάνος* (=αγρότης), *Καραβίτης, Καμπουράκης, Καρπουζάκης, Κοπανάκης,*

ένα χαρακτηριστικό ή ένα επάγγελμα, όπως συμβαίνει σε πολλές χώρες και μέρη σε όλο τον κόσμο. Πολλά από αυτά τα επώνυμα σώζονται ακόμα στη σύγχρονη Κρήτη, για παράδειγμα ο Παπουτσάκης (αυτός που φτιάχνει παπούτσια), ο Μπερμπεράκης (αυτός που είναι κομμωτής)» (Kouvaraki 2014: 23-4).

[258]Η Τζεδάκη-Αποστολάκη (2005) επισημαίνει ότι «ποικίλοι είναι οι λόγοι εξαιτίας των οποίων αποδίδονται παρανόμια στους ανθρώπους, γι' αυτό και είναι επόμενο τα παρωνυμικά επίθετα να παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία. […] Τα παρωνυμικά τουρκοκρητικά επώνυμα […] συνιστούν την πλουσιότερη κατηγορία επωνύμων ως προς το συμαινόμενο […] Πολλά από τα παρωνυμικά ονόματα είναι αμιγώς ελληνικής προέλευσης […] γεγονός που παραπέμπει εκτός από τη γνωστή περίπτωση των εξισλαμισμών, στην επίδραση της ελληνικής γλώσσας και του κρητικού ιδιώματος στο επίπεδο της τουρκικής οικογενειακής ονοματοθεσίας» (Τζεδάκη-Αποστολάκη 2005: 52-53). Ακολουθώντας τη διάκριση του Τριανταφυλλίδη (1982) (από Τζεδάκη-Αποστολάκη 2005: 53-54) τα παρωνυμικά επώνυμα μπορεί να υποδηλώνουν: γη ή πετρώματα, ιδιότητες σωματικές, ιδιότητες ψυχικές και πνευματικές, κοινωνική κατάσταση, θρησκεία, συνήθειες, επαγγελματική ζωή, φυτά, ονόματα ζώων, ενδυμασία, φαγητά.

Για το σχηματισμό επωνύμων και ειδικότερα των Ρεθυμνίων βλ. και Κουρμούλης 1975: 153-186.

Κουρμούλης, Ναλμπαντάκης, Φαφουλάκης είναι επίθετα Κρητικών. Αυτή η ταύτιση αρκετών παρατσουκλιών με κρητικά επίθετα πιθανόν υποδήλωνε μια συγγενική σχέση, η οποία μεταφέρθηκε έμμεσα μέσω του παρατσουκλιού στο νέο τόπο εγκατάστασης.

Τα παρατσούκλια, ωστόσο, επειδή συνόδευαν τους πρόσφυγες πρώτης γενιάς, κατά τη διάρκεια της έρευνας διατηρούνταν κυρίως σαν ανάμνηση. Παρόλο που έγινε προσπάθεια να εντοπιστούν οι σημασίες τους, στα περισσότερα παρατσούκλια αυτό δε στάθηκε εφικτό. Λόγω της προφορικότητάς τους, πολλά παρατσούκλια είχαν γλωσσικά «λάθη» και δεν επιχειρήθηκε διόρθωση συλλαβών, καθώς μπορεί να οδηγούσε σε λανθασμένες αλλαγές και σημασίες. Σε αρκετά παρατσούκλια, όμως, οι αφηγητές γνώριζαν τη σημασία τους, όπως φαίνεται στο παρακάτω απόσπασμα:

> «Ο παππούς μου είχε το παρατσούκλι platçi. Σημαίνει κάτι στα κρητικά; Το έλεγαν γιατί είχε μεγάλες πατούσες και έκανε θόρυβο περπατώντας» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

Πέρα από τα παρατσούκλια που ήταν παλιότερα και κατείχαν πρόσφυγες πρώτης και δεύτερης γενιάς, εμφανίστηκαν και νεότερα παρατσούκλια. Κατά τη διάρκεια συνέντευξης με Τουρκοκρητικό τέταρτης γενιάς, ο ίδιος (κουρέας στο επάγγελμα), είχε προσθέσει την κρητική κατάληξη «-άκης» στην τουρκική λέξη berber (=κουρέας) και αναγνωριζόταν ως «berberakis». Στη συνέντευξή του ανέφερε:

> «Το παρατσούκλι μου είναι berberakis. […] Οι Κρητικοί χρησιμοποιούν παρατσούκλια. Οι φίλοι μου, επίσης Κρητικοί, με λέγανε έτσι. Και το χρησιμοποίησα και στο κουρείο. Τους άρεσε πολύ. Το βλέπουν και με ρωτάνε αν έχω σχέση με την Κρήτη. Και τους λέω την ιστορία. Είναι ένα κομμάτι μου. Νιώθω Κρητικός. Και οι δυο γονείς μου είναι Κρητικοί» (Συνέντευξη με Bayram S., 06.08.15).

Στο απόσπασμα παρατηρείται να γίνεται χρήση παρατσουκλιού στα πρότυπα των κρητικών επιθέτων, προβάλλοντας με αυτόν τον τρόπο ο αφηγητής δημόσια την κρητική του καταγωγή. Η «κρητικότητα», σε αυτήν την περίπτωση, χρησιμοποιείται από τον αφηγητή ως ένα θετικό γνώρισμα, που λειτουργεί σαν «διαφήμιση», στο πλαίσιο της γενικότερης εμπορικής χρήσης του όρου «κρητικό» στο Bodrum. Η δημόσια προβολή της «κρητικότητας» είχε άμεση σχέση με τις συνθήκες του

περιβάλλοντος, αφού στο Bodrum η εικόνα του «Κρητικού» την περίοδο της έρευνας ήταν αποκατεστημένη.

ΤΑ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΑ

Ένα από τα κυριότερα συστατικά στοιχεία της ταυτότητας είναι η γλώσσα (Gregor 2017b: 211). Όπως έχει αναφέρει ο Halbwachs (2013b), οι λεκτικές συμβάσεις συνιστούν το πιο στοιχειώδες και συγχρόνως το πιο σταθερό πλαίσιο της συλλογικής μνήμης (Halbwachs 2013b: 112). Η γλώσσα δεν αποτελεί απλά ένα μέσο έκφρασης, αλλά και τη θεμελιώδη αρχή της δόμησης, που λειτουργεί χάρη στην υποστήριξη της αντίστοιχης ομάδας (Bourdieu 2000: 194). Σύμφωνα με τη Wetherell (2005), οι ομαδικές και οι ατομικές ταυτότητες διαμορφώνονται από το κοινωνικό πλαίσιο και σημαντικό ρόλο στη διαδικασία αυτή έχουν ο λόγος και η γλώσσα (Wetherell 2005: 316).

Τα άτομα ενσωματώνουν τις αφηγήσεις, που περιέχονται στην κουλτούρα τους και είναι η ενσωμάτωση των αφηγήσεων, που συγκροτεί την αυτό-κατανόησή τους. Η ίδια η πράξη της ομιλίας συνδέεται με την κατασκευή μιας ταυτότητας. Οι κατασκευές δεν είναι σταθερές, είναι μεταβαλλόμενες και αντλούν από τις πολλαπλές φωνές που ακούγονται σε μια πολιτισμική κοινότητα (Wetherell 2005: 317).

Στο Bodrum, παρόλο που η ομιλία της κρητικής διαλέκτου από Τουρκοκρητικούς βασίστηκε μονάχα στην προφορική μνήμη, δεν εξαλείφθηκε. Συνέχισε να εμφανίζεται με διάφορους τρόπους, παρά τις θεσμικές απαγορεύσεις. Επίσης, η ομιλία της κρητικής διαλέκτου συνοδευόταν από μια ιδιαίτερη προφορά, η οποία εμφανιζόταν και κατά την ομιλία των τουρκικών. Σύμφωνα με τους αφηγητές, αυτή η προφορά τους διέκρινε από τους ντόπιους και είχε μεταφερθεί και στο λόγο Τουρκοκρητικών δεύτερης και τρίτης γενιάς. Στις αφηγήσεις τους, αρκετοί Τουρκοκρητικοί δήλωσαν ότι αναγνωρίζονταν «Κρητικοί» από τον τρόπο ομιλίας τους:

> «Η προφορά μας στα τουρκικά είναι διαφορετική. Στα κρητικά έχει το **τς**. Καταλαβαίνουν από την προφορά μας. Όλοι το ζήσαμε αυτό και ήταν δύσκολο για εμάς. Τους λέγαμε ότι είμαστε Κρητικοί, τότε έλεγαν εξηγείται» (Συνέντευξη με Nurcan, 22.07.15).

«Μας λένε ότι δε μοιάζουμε με τους Μποντρουμιανούς. Όταν τους λέω ότι είμαι Κρητικιά λένε ‘α, έτσι εξηγείται η διαφορά’» (Συνέντευξη με Nilay N., 27.07.15).

«Η Κρήτη είναι η πατρίδα της μητέρας μου, είναι η πατρίδα μου. Κι εγώ είμαι Κρητικιά. Όπου και να πάω το λέω. Πήγα στην Κιουτάχεια σε ένα μαγαζί και με κοίταξε κάποιος και μου είπε ‘εσύ είσαι Κρητικιά’. Και του λέω ‘στο κούτελό μου το γράφει;’ Στη Σμύρνη πηγαίνω με ρωτάνε το ίδιο. Μια φορά τους ρώτησα πώς το καταλαβαίνουν και μου είπαν από το πρόσωπό μου, από την προφορά μου» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, ήταν αξιοσημείωτο, επίσης, το γεγονός ότι Τουρκοκρητικοί μεγαλύτερης ηλικίας, που μπορούσαν να μιλήσουν, έστω και με δυσκολία στα κρητικά, ήθελαν να επικοινωνήσουν στη γλώσσα που έμαθαν σε νεαρή ηλικία από τους γονείς τους. Η συζήτηση για το παρελθόν αποτελούσε ευκαιρία για εκείνους να ξαναθυμηθούν τη γλώσσα των γονιών τους, που με το πέρασμα των χρόνων η χρήση της έφθινε[259].

*«Στο σπίτι **απού** μιλούσανε, ελληνικά μιλούσανε, κρητικά όλο. Πρατίκ* [τουρκικά pratik= πρακτική]. *Αμά τώρα τα παιδιά μας δε ξέρουνε ελληνικά, εγγλέζικα **μιλούνε**»* (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13).

«Η μητέρα μου τουρκικά δεν ήξερε. Τσάτρα πάτρα. ‘‘Βερ’’ [τουρκικά ver =δώσε] *μωρή μπιρ μπαρντάκ* [τουρκικά bir bardak =ένα ποτήρι] *νερό’’»*[260] (Συνέντευξη με Mehmet O., 26.07.13).

---

[259]Περισσότερα αποσπάσματα αφηγήσεων:

«Εμείς κρητικά μιλούσαμε. Τα κρητικά είναι διαφορετικά από τα ελληνικά […] Εμείς ξέρουμε κρητικά από τους προγόνους μας που ήταν όλοι κρητικοί. Η μαμά μου δεν ήξερε τουρκικά. Πολύ αργά έμαθε. Όλοι οι φίλοι ήταν κρητικοί. […] Ζούσαν στην κρητική γειτονιά […]. […] Οι νέοι δεν ξέρουν» (Συνέντευξη με Alı K, 15.06.13).

«Στο σπίτι μιλούσαν για την Κρήτη, μιλούσαν κρητικά. Σε εμάς [τα παιδιά] δεν έλεγαν. Ήμασταν κι εμείς παιδιά δε ρωτήσαμε, δεν είχαμε την ανησυχία να μάθουμε. […] Εγώ ξέρω λίγες λέξεις, δούλεψα σε βάρκα χρόνια και πήγαινα στην Κω, εκεί μιλούσα, έλεγα ο πατέρας μου είναι από Κρήτη, αυτοί έλεγαν ότι μιλάω καλά» (Συνέντευξη με Hakan, 12.08.15).

[260] Αντίστοιχα είναι και τα αποσπάσματα που παραθέτουν οι Oran – Görgün (2009): «Ελληνικά, κρητικά, όλο ρωμαίικα, ελληνικά. Πήγαινε στον μπακάλη, ρωμαίικα. Πήγαινε εκεί, ρωμαίικα» (Oran - Görgün 2009: 17). Για αυτή τη σύμπλεξη των δύο γλωσσών κάνει λόγο και η Κουφοπούλου (2003), η οποία ανφέρει το παράδειγμα «oturmak myrodiasi», για τη φράση «κάθεται η μυρωδιά», που περιέχει το ρήμα κάθομαι στα τουρκικά και τη λέξη μυρωδιά στα ελληνικά με την τουρκική κτητική κατάληξη –si (Koufopoulou 2003: 211).

*«Δεν **επομείνανε** όμως πολλοί να μιλούνε κρητικά. Εμείς **όντε** ήμασταν μικροί, η μάνα μου, ο πατέρας μου, τακτικά **εμιλούσαμε** κρητικά στο σπίτι. […] Εμιλούσαμε **σαφί** κρητικά […]. Κι εμείς τα ξεχάσαμε. Δε μιλούμε. […] τα ξεχάσαμε κι εμείς. […] Ήξερα εγώ, πολλά ήξερα αλλά τώρα…[…] **Επομείναμε** πέντε έξι **νομάτοι** εδώ που ξέρουμε λιγάκι και **μιλούμε**. […] Τα παλιά τα λέμε. Πότε πότε […] **μαζωνόμαστε**»* (Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13).

Ενδιαφέρον παρουσίαζαν και ορισμένες αναφορές αφηγητών, σχετικά με την αποκλειστική ομιλία της κρητικής διαλέκτου από ηλικιωμένους Τουρκοκρητικούς[261].

«Η προγιαγιά από τη μεριά της μητέρας μου πέθανε 95 χρονών. Τη γνώρισα. Τη θυμάμαι που μιλούσε ελληνικά. […] Σε μεγάλη ηλικία αρρώστησε και ξέχασε τα τουρκικά και μιλούσε μόνο ελληνικά» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

«Οι Κρητικοί που ήρθαν τότε δεν ήξεραν καθόλου τουρκικά. Και όσοι έμαθαν, όταν ήταν σε προχωρημένη ηλικία θυμόντουσαν τη μητρική τους γλώσσα, ξέχασαν τα τουρκικά. Θυμάμαι μια ηλικιωμένη γειτόνισσα που έγινε αυτό» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

Στις αφηγήσεις, επισημάνθηκαν και οι διαφορές ανάμεσα στην ελληνική γλώσσα και την κρητική διάλεκτο. Αν και, τις περισσότερες φορές, οι αφηγητές χρησιμοποιούσαν στο λόγο τους λέξεις της κρητικής διαλέκτου, συχνά διαπιστώθηκε πως γνώριζαν και την αντίστοιχη λέξη της ελληνικής γλώσσας[262].

*«Εμείς λέμε **κύρη** τον μπαμπά. Οι Κρητικοί λένε ''ο κύρης μου'', αλλά οι άλλοι λένε ''μπαμπά'', ''πατέρα'', αλλά εμείς λέμε ''κύρης''.* […] *Οι άλλοι λένε ''κότα'', εμείς λέμε ''**όρνιθα**''»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 27.06.13).

*«Εμείς **ταχινή** λέμε, δε λέμε πρωί. Εγώ είμαι Κρητικιά και λέω **ταχινή**»* (Συνέντυξη με Güler, 05.09.15).

*«Είναι διαφορετικά. Καταλαβαίνεις – **εκατάλαβες;**»* (Συνέντευξη με Nilay N., 27.07.15).

---

[261]Στο φαινόμενο να ξεχνάει ένα άτομο τη γλώσσα που μιλούσε τα τελευταία χρόνια της ζωής του και να θυμάται εκείνη της παιδικής του ηλικίας, έχει αναφερθεί ο Hassoun (1996) (Hassoun 1996: 50).

[262]Γενικότερα, στις συνεντεύξεις στα κρητικά ξεχώριζαν κρητικές λέξεις όπως: «βολές» αντί της ελληνικής «φορές», «νομάτοι» αντί «άτομα», «εκάμανε» αντί «έκαναν», «επειδής» αντί «επειδή», «απού» αντί «όπου», «θωρείς» αντί «βλέπεις», «ετσά» αντί «έτσι», «σαφή» αντί «συνέχεια» κτλ.

Ορισμένοι Τουρκοκρητικοί τρίτης και τέταρτης γενιάς ανέφεραν ότι γνώριζαν κάποιες ελληνικές λέξεις, όπως *«καλημέρα», «καληνύχτα», «τι κάνεις».* Η γνώση αυτών των λέξεων δεν προερχόταν από τις αφηγήσεις των προγόνων τους, αλλά ήταν ένα είδος ‘‘τουριστικής γνώσης’’. Η γνώση αυτή είχε προέλθει είτε λόγω της κοντινής απόστασης της πόλης με τα ελληνικά νησιά, είτε λόγω των ΜΜΕ, όπως η τηλεόραση και το ραδιόφωνο, που μετέδιδαν ελληνικά κανάλια και ελληνικούς σταθμούς αντίστοιχα[263].

Από τις αφηγήσεις, παρατηρήθηκε ότι τα κρητικά είχαν ως ομιλητές κυρίως τις γυναίκες και όσους είχαν επαγγέλματα σε σχέση με τη θάλασσα. Για τους δεύτερους, η ελληνική γλώσσα ήταν ένα από τα εργαλεία της δουλειάς τους, ώστε να επικοινωνούν ευκολότερα με τους συνεργάτες τους στην Ελλάδα. Αυτός ήταν και ένας βασικός λόγος που, μέσω των ακουσμάτων της ελληνικής γλώσσας, οι γλωσσικές τους γνώσεις ανανεώνονταν και μεταγενέστερη μνήμη ερχόταν να συμπληρώσει την παλιά.

Από τα δεδομένα που συγκεντρώθηκαν, διαπιστώθηκε ότι τα κρητικά δε συνέχισαν να ομιλούνται ευρέως από τις περισσότερες οικογένειες Τουρκοκρητικών. Αυτό οφειλόταν στην απαγόρευση και τη δύναμη του νόμου που θεσπίστηκε, σχετικά με την υποχρεωτική ομιλία μονάχα της τουρκικής γλώσσας. Μετά την Ανταλλαγή, ειδικά την περίοδο 1928-1940 (Sepetcioğlu 2010: 90-92), η επίσημη πολιτική της τουρκικής δημοκρατίας προώθησε την υποχρεωτική ομιλία της τουρκικής γλώσσας και την υιοθέτηση των τουρκικών εθνικών ιδεωδών. «Σύμφωνα με μία εκστρατεία που εξαπολύθηκε στη συνέχεια με το σύνθημα ‘‘Πολίτη/πατριώτη, μίλα τουρκικά!’’[264], όσοι δε συμμορφώνονταν κινδύνευαν να τους επιβληθεί πρόστιμο,

[263]Η Κουφοπούλου (2003) αναφέρεται επίσης στη σημασία της γειτνίασης της Cunda με την Ελλάδα, η οποία επέτρεψε στους Τουρκοκρητικούς να παρακολουθούν ελληνικά κανάλια στην τηλεόραση και να ακούν ελληνικά τραγούδια στο ραδιόφωνο (Koufopoulou 2003: 218).

[264]Στα τουρκικά: «Vatandaş Türkçe konuş!». Στο συγκεκριμένο μέτρο αναφέρονται και μαρτυρίες Τουρκοκρητικών που παρουσιάζονται στο βιβλίο: ‘‘Κρήτη και Τουρκοκρητικοί’’. Βλ. Πεκίν 2014: 88,159. Στην παραπάνω ‘‘εκστρατεία’’ που έλαβε χώρα την περίοδο 1928-1940 αναφέρεται και ο Sepetcioğlu (2010) (βλ. Sepetcioğlu 2010: 90-92), όπως και η Kouvaraki (2014) (βλ.Kouvaraki 2014: 57-8) και ο (Κεφαλάκης 2010: 30). Ο τελευταίος παραθέτει μια αφήγηση: «Κι είντα πως είχανε βαρμένη ταμπέλα οι χωροφυλάκοι στον τοίχο του καφενείου που ‘λεγε: ‘‘Μη μιλείτε ρωμέικα’’»

ιδίως αν χρησιμοποιούσαν διαφορετική γλώσσα σε δημόσιο χώρο. Ακόμα πιο δρακόντεια ήταν τα μέτρα για τους ελληνόφωνους Μουσουλμάνους, που είχαν έρθει από την Κρήτη και την ελληνική Μακεδονία» (Clark 2007: 234).

Οι αφηγητές, όπως μαρτυρά και το απόσπασμα που ακολουθεί, αναφέρθηκαν στη συγκεκριμένη πολιτική του Κεμαλισμού, σχολιάζοντας ότι ήταν η αιτία που τα κρητικά δε μεταφέρθηκαν στις επόμενες γενιές Τουρκοκρητικών. Ο φόβος που προκάλεσε στα άτομα αυτή η πολιτική του κράτους ήταν έμμεσα φανερός στις αφηγήσεις τους και στην περιγραφή των συμπεριφορών τους.

> «Μετά ήρθε ένας νόμος να μη μιλάει κανείς κρητικά. […] Δεν έμαθα κρητικά εξαιτίας του νόμου» (Συνέντευξη με Zehra, 04.06.13).

Στο πλαίσιο μιας μονολογικής πολιτισμικής πολιτικής και με κυρίαρχο το σύνθημα «Πολίτη, μίλα τουρκικά!», τα πρώτα χρόνια της Δημοκρατίας στην Τουρκία καταπατήθηκε κάθε έκφραση ετερότητας. Η απαγόρευση κάθε άλλης γλώσσας εκτός της τουρκικής είχε ως φυσική συνέπεια την απαγόρευση και άλλων συμβολικών πρακτικών, οι οποίες εξέφραζαν την ιδιαίτερη ταυτότητα των διαφόρων εθνοτικών ομάδων (Κομποτιάτη 2010: 203).

Για πολλές οικογένειες Τουρκοκρητικών, ειδικότερα, η μη ομιλία των κρητικών ήταν ένας τρόπος να ενταχθούν τα παιδιά τους γρηγορότερα στο νέο κοινωνικό περιβάλλον, όπου αρχικά οι Τουρκοκρητικοί θεωρήθηκαν ξένοι και «εισβολείς». Σε αυτό το κλίμα, οι ντόπιοι έδιναν στους πρόσφυγες αρνητικά επίθετα, τα οποία αφορούσαν στο σύνολο της κοινωνικής τους ομάδας[265]. Έτσι, οι Τουρκοκρητικοί χαρακτηρίζονταν συχνά ως «γκιαούρηδες» και «μισορωμιοί»:

(Κεφαλάκης 2010: 30). Σε αυτό το πλαίσιο, όλα τα μέρη με ελληνικά ονόματα «τουρκοποιήθηκαν» (Kouvaraki 2014: 58).

Παρόμοιες πρακτικές ομογενοποίησης παρατηρήθηκαν στο παρελθόν και στην Ελλάδα, όπως μαρτυρούν ενδεικτικά και οι μελέτες της Ρόμπου- Λεβίδη (2014), για τους σλαβόφωνους πληθυσμούς της ανατολικής Μακεδονίας στα πλαίσια εθνικιστικών συμπεριφορών.

[265]Όπως συνέβη και στην Ελλάδα με τους Μικρασιάτες, οι Μικρασιάτες χαρακτηρίζονταν «τουρκόσποροι» ή «πρόσφηγκες». Βλ. ενδεικτικά Hirschon 1993, Tsimouris 1997: 180. Για βιβλιογραφία σχετικά με τα παρατσούκλια βλ. Bernard 1968-69; Herzfeld 1982, Kenna 1976, Stewart 1989. Γενικότερα παρατηρείται συχνά οι ξένοι που ζουν σε μεγάλες πόλεις να έρχονται αντιμέτωποι με δυσαρέσκεια και δυσπιστία (Γκολντίν, Κάμερον, Μπαλαρατζάν 2013: 85). Για την περίπτωση των

*«Στο σχολείο τα μικρά **κοπέλια** μας ελέγανε μισορωμιούς*[266]» (Συνέντευξη με Mehmet O. 26.07.13).

Οι ερωτώμενοι χρησιμοποίησαν συχνά στις συνεντεύξεις τους το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο, ταυτίζοντας τους εαυτούς τους με τα έντονα συναισθήματα των προγόνων τους. Οι περισσότερες αφηγήσεις αποτελούσαν αναπλάσεις καταστάσεων κοινωνικού αποκλεισμού και επικεντρώθηκαν στο πως η πρώτη γενιά αντιμετώπισε την αρνητική διάθεση των ντόπιων. Δεν έλειψαν βέβαια και ορισμένοι αφηγητές, που έθιξαν το ζήτημα της κρατικής μέριμνας από την τότε κυβέρνηση της Τουρκίας. Ενδεικτικά, η ευγνωμοσύνη στον Mustafa Kemal Atatürk εκδηλώθηκε έντονα σε συνέντευξη Τουρκοκρητικιάς δεύτερης γενιάς:

Μικρασιατών και την αίσθηση δυσπιστίας που εκδηλώθηκε ανάμεσα στους «οικοδεσπότες και επισκέπτες» (hosts and guests) βλ ενδεικτικά τη μελέτη περίπτωσης των Μικρασιατών της Λέσβου, Tsimouris 1997: 45.

[266]Περισσότερα αποσπάσματα αφηγήσεων:

«Μας έλεγαν Έλληνες, μισογκιαούρηδες, δε μας θέλανε» (Συνέντευξη με Ilknur, 22.07.13).

«Ξέρω ότι όταν ήρθαν οι Τουρκοκρητικοί, οι Τούρκοι που ζούσαν εδώ δεν τους θεωρούσαν Τούρκους, έλεγαν ότι αυτοί ήρθαν από την Κρήτη. Αλλά τώρα οι Τούρκοι λένε μπράβο σε αυτούς που είναι Τουρκοκρητικοί» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

«Δεν μας θέλανε πριν. Οι ντόπιοι δε μας θέλανε. Μας λέγανε γκιαούρ, Κρητικούς. Πότε πότε μαλώναμε» (Συνέντευξη με Alı, 12.06.13).

«Αυτοί οι άνθρωποι με δυσκολίες έζησαν. […] Θυμάμαι τα παλιά και στεναχωριέμαι. Ήρθαμε εδώ, αλλά δεν ήμαστε γκιαούρηδες. Έτσι μας έλεγαν. Πολλά έλεγαν» (Συνέντευξη με Bayram, 22.07.15).

Αναφορές στα αρνητικά σχόλια των Τούρκων απέναντι στους Τουρκοκρητικούς, χαρακτηρίζοντάς τους ‘‘μισογκιαούρηδες’’, κάνει και η Πεκίν 2014: 78. Αντίστοιχη αναφορά γίνεται και στο βιβλίο των Oran – Görgün (2004): «Επειδή μιλούσαν ελληνικά (ρωμαίικα) τους αποκαλούσαν μισογκιαούρηδες/ γκιαούρηδες» (Oran- Görgün 2004: 16). Η συγγραφέας του βιβλίου ‘‘Karşı Kıyılardan Bodrum’a’’, κατά την επίσκεψη και συνομιλία που πραγματοποιήθηκε στο σπίτι της το 2013, θυμήθηκε την παιδική της ηλικία, όταν στο σχολείο οι τούρκοι μαθητές κορόιδευαν τα παιδιά των Τουρκοκρητικών και συχνά τους πετούσαν ακόμα και πέτρες. Ο ανταγωνισμός με τους ντόπιους συνέβαλε στη διαμόρφωση ταυτοτήτων, στάσεων και συμβολικών ορίων, παρόμοια με εκείνα που εντοπίστηκαν στην περίπτωση των Μικρασιατών στην Ελλάδα. Ενδεικτικά, βλ. και Barth 1969:48.

«Η κυβέρνησή μας δεν τους άφησε στο δρόμο. Ο Ατατούρκ μας έδωσε σπίτια σε όλους της Ανταλλαγής. Τα σπίτια που άφησαν εκείνοι που έφυγαν» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Στο παραπάνω απόσπασμα, παρατηρείται μια αντίφαση σχετικά με την πολιτική του τουρκικού κράτους. Ενώ δηλώνεται μια ευνοϊκή μεταχείριση από το κράτος προς τους ανταλλάξιμους (παραχωρώντας τους τα σπίτια που άφησαν οι Μικρασιάτες), δε γίνεται λόγος για την αυταρχική πολιτική του κράτους, ιδιαίτερα στους τομείς της γλώσσας και της έκφρασης ξένων προτύπων. Φανερώνονται έτσι οι «διχασμένες μνήμες», που εμφανίζονταν ανάμεσα στους Τουρκοκρητικούς, ανάλογα με το τι ήθελαν να προβάλλουν και τις όψεις του παρελθόντος που επιθυμούσαν να αναδείξουν.

Παρόλα αυτά, όμως, τα κρητικά κατείχαν σημαντική θέση στη μνήμη των Τουρκοκρητικών. Παρά τις δυσκολίες και τις απαγορεύσεις, για πολλές οικογένειες η ομιλία της κρητικής διαλέκτου σε ένα ιδιωτικό πλαίσιο ήταν επιλογή. Εν απουσία πρώτης γενιάς προσφύγων, ορισμένοι Τουρκοκρητικοί δεύτερης γενιάς ένιωθαν την ανάγκη να ανασυγκροτήσουν το παρελθόν, παίρνοντας τη θέση των προγόνων τους και αποτελώντας για τις επόμενες γενιές το ζωντανό φορέα μνήμης του κρητικού παρελθόντος[267]. Άτομα, που ανήκαν στη δεύτερη γενιά Τουρκοκρητικών και είχαν ακόμα την ικανότητα να μιλήσουν κρητικά, «συντηρούσαν» την ικανότητα ομιλίας τους στο παρόν, μέσω των συναναστροφών τους αλλά και των ΜΜΕ.

ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ, ΜΑΝΤΙΝΑΔΕΣ, ΝΑΝΟΥΡΙΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΧΟΡΟΙ

Η σημασία των τραγουδιών και των μουσικών πρακτικών, γενικότερα, στη διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης έχει επισημανθεί από πολλούς μελετητές[268]. Σύμφωνα με τον Σηφάκη (1988), στις παραδοσιακές κοινότητες το τραγούδι ως είδος λαϊκής τέχνης κατασκευάζει τις μορφές με τις οποίες διατυπώνεται η συλλογική γνώση και μνήμη, η αντίληψη και η ερμηνεία του κόσμου (Σηφάκης 1988: 21). Ο Τσιμουρής (1997, 2004), αντίστοιχα, έχει αναφερθεί στο γεγονός ότι τα τραγούδια

[267]Για το ρόλο των ηλικιωμένων και τη σημασία που δίνουν στη μνήμη βλ. Halbwachs 2013b.

[268]Ενδεικτικά: Cowan 1998, Ζαϊμάκης 2001, Ζαϊμάκης 2008b, Kavouras 1990, Kouvaraki 2014, Pennanen 2009, Ρεράκη 2001, Ρεράκη 2006, Ρόμπου- Λεβίδη 2014, Σηφάκης 1988, Tsimouris 2004, Tsimouris 1997,Williams 2003

του παρελθόντος αναζωογονούν τη συλλογική μνήμη της κοινότητας, καθώς εκφράζουν και εσωκλείουν συναισθήματα (Tsimouris 2004: 61, Tsimouris 1997: 124-5).

Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2012) «η μουσική εμπειρία επιβιώνει στη μνήμη ως η ανάμνηση ενός ιδιαίτερου μουσικού κόσμου που αποτελεί προέκταση μιας πολιτισμικής ταυτότητας» (Ζαϊμάκης 2012: 3). Η Ρεράκη (2001), επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της στη διαχείριση της κοινωνικής μνήμης μέσω της μουσικής παράδοσης στα Ανώγεια Μυλοποτάμου Κρήτης, αναφέρει για την κοινωνική μνήμη ότι ανήκει στη σφαίρα του φαντασιακού και αφορά όλες εκείνες τις συλλογικές αναπαραστάσεις και εμπειρίες που μεταφέρονται στο χρόνο. Η κοινότητα κουβαλά το παρελθόν ως κοινωνικό και πολιτισμικό φορτίο και ορίζει την ταυτότητά της μέσα από αυτό. «Αν δεχτούμε πως ταυτότητα χωρίς μνήμη δε νοείται, τότε από τη στιγμή που η μνήμη προϋπάρχει της ταυτότητας, πρέπει κανείς πρώτα να επιλέξει τη μνήμη του για να καθορίσει έπειτα την ταυτότητά του κι αυτό είτε σε ατομικό είτε σε συλλογικό επίπεδο»[269] (Ρεράκη 2001: 300). Η ίδια έχει επισημάνει ότι «το ιδιαίτερο βάρος που η μουσική αποκτά στο πλαίσιο μιας κοινωνίας συνιστά αποτέλεσμα συνειδητής επιλογής, επιλογής που επικαθορίζεται βέβαια και από μια σειρά εξω-μουσικών παραγόντων, που εντάσσεται δηλαδή σε συγκεκριμένα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα» (Ρεράκη 2006: 247).

Όσον αφορά στη μελέτη περίπτωσης που εξετάζεται, στην τουρκική βιβλιογραφία επισημαίνεται ότι οι πρόσφυγες, μαζί με την εγκατάστασή τους στην Τουρκία, μετέφεραν στα νέα μέρη τα έθιμα, τις παραδόσεις, τη μουσική, τις γαστρονομικές τους συνήθειες και τη γλώσσα, προσδίδοντας με αυτό τον τρόπο οι ίδιοι μεγάλη σημασία στη συλλογική μνήμη, την πολιτιστική κληρονομιά και ταυτότητα (Bayındır Goularas 2012: 134). Ο Sepetcioğlu (2014) αναφέρει επίσης ότι οι πρόσφυγες έφεραν μαζί τους ένα διαφορετικό τρόπο ντυσίματος, μαντινάδες, φαγητά, διαφορετική κουλτούρα (Sepetcioğlu 2014: 70-71).

[269]Όπως αναφέρει η Ρεράκη (2006), οι αναπαραστάσεις ως κοινωνιο-γνωστικά σύνολα δεν είναι απλά ένας συγκεκριμένος τρόπος αντίληψης του κόσμου, αλλά είναι ένας λειτουργικός τρόπος αντίληψης, ο οποίος επιτρέπει στο άτομο ή την ομάδα να νοηματοδοτήσει σμπεριφορές, πρακτικές, θέσεις και ρόλους μέσα στο κοινωνικό σώμα στο οποίο ανήκει. «Με άλλα λόγια δεν πρόκειται για μιαν απλή ανάγνωση της πραγματικότητας, αλλα ταυτόχρονα μιαν παρέμβαση σε αυτήν» (Ρεράκη 2006: 248).

Οι μουσικές αναφορές των Τουρκοκρητικών μελετήθηκαν στο βαθμό που εξυπηρετούσαν το σκοπό της διατριβής στην ανάδειξη της «κρητικότητας». Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων, αναζητήθηκαν αναμνήσεις μουσικών ακουσμάτων και, ειδικότερα, τραγούδια ή/και μαντινάδες (δεκαπεντασύλλαβα δίστιχα με ομοιοκαταληξία), που παρέπεμπαν για τα άτομα στην Κρήτη. Ακόμη, αναζητήθηκε ο ρόλος αυτών των μουσικών πρακτικών στη ζωή των ατόμων. Όπως διαπιστώθηκε, οι αναφορές σχετίζονταν μονάχα με το άκουσμα τραγουδιών και δεν εντοπίστηκε κάποιος αφηγητής, που να ανέφερε την ιδιότητα του οργανοπαίκτη (για τον ίδιο ή για κάποιον πρόγονό του), εκτός από τον ηλικιωμένο Hüseyin, που ήξερε να παίζει μπαγλαμά. Οι αφηγητές θυμήθηκαν τους προγόνους τους να τραγουδούν στα κρητικά και ανέφεραν με παράπονο ότι οι ίδιοι ξέχασαν εκείνα τα τραγούδια:

> «Έλεγαν πολλά τραγούδια, μανί [τουρκικά: mani][270], μαντινάδες, πολλά έλεγαν» (Συνέντευξη με Nesrin, 15.06.13).

> «Έλεγαν και μάθαμε τραγούδια […]. Ξέρω τραγούδια. Έμαθα μικρός και δεν τα ξέχασα» (Συνέντευξη με Alı K, 15.06.13).

> *«Τα ξεχάσαμε. Εξέραμε πολλά αλλά δεν τα γράψαμε. […]* ***Επομείνανε*** *στο κεφάλι […] Ο Νταλαβέρας* ***ήπρεπε*** *να 'θελε να ζει να σου πει* ***μαντινιάδες****»* (Συνέντευξη με Mustafa, 07.06.13).

> *«****Εξεχάσαμε****. Η παρέα μόνο αυτή* [που καθόμαστε τώρα] ***ξέρομε*** *[…] Εγώ πολλά* ***κάτεχα****»* (Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

Στα παραπάνω αποσπάσματα αφηγήσεων παρατηρείται μια αντίφαση, που αξίζει ιδιαίτερης προσοχής. Ο δεύτερος αφηγητής αναφέρει ότι δεν ξέχασε τα τραγούδια που άκουγε μικρός από τους γονείς του στην κρητική διάλεκτο, επειδή τα άκουσε σε νεαρή ηλικία. Αντίθετα, οι δύο επόμενες αφηγήσεις τονίζουν ότι δε θυμούνται τραγούδια στα κρητικά, επειδή δεν τα έγραψαν. Έχει ενδιαφέρον το γεγονός ότι, ενώ όλοι οι αφηγητές επικαλούνται έμμεσα την προφορικότητα της κρητικής διαλέκτου, και δη στις μουσικές πρακτικές, οι μνήμες και οι αφηγήσεις τους διαφοροποιούνται αισθητά.

[270]Σύμφωνα με τον Pennanen (2009) ο όρος mani αναφέρεται σε μια μορφή λαϊκής ποίησης που τραγουδιέται ή απαγγέλλεται στην Ανατολία και στα Βαλκάνια. Σχηματίζεται από επτασύλλαβες στροφές που ακολουθούν ααβα (Pennanen 2009: 131).

Από τις παραπάνω αναφορές, επίσης, διαπιστώνεται ότι, με τη μετακίνηση του προσφυγικού πληθυσμού, μεταφέρθηκαν στους τόπους εγκατάστασης σημαντικά στοιχεία πολιτισμικού κεφαλαίου. Όλοι οι αφηγητές ανέφεραν ότι θυμόντουσαν τους προγόνους τους να τραγουδούν και έγιναν πολλές αναφορές στις μαντινάδες και στη θέση που είχαν στην καθημερινότητα των Τουρκοκρητικών. Ωστόσο, στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών (και των μουσουλμάνων ανταλλάξιμων γενικότερα), δεν ήταν τόσο εύκολη η διάσωσή τους, όπως συνέβη στην Ελλάδα με τους Μικρασιάτες. Το νέο περιβάλλον υποδοχής στην Τουρκία δεν ήταν ευνοϊκό σε νέα πολιτισμικά στοιχεία, λόγω της αφομοιωτικής κρατικής πολιτικής, που επέβαλε τακτικές απαγορεύσεων.

Όμως, παρόλες τις απαγορεύσεις και ενάντια στη λήθη, ανάμεσα στους Τουρκοκρητικούς επιβίωσε μετασχηματισμένο ένα πλήθος μουσικών πρακτικών σε ελληνικούς στίχους. Αυτές οι αναπλάσεις του παρελθόντος, μάλιστα, διατρέχονταν συχνά από νοσταλγία και συναίσθημα και, όπως έχει επισημάνει ο Ζαϊμάκης (2012), το παρελθόν παρουσιαζόταν συχνά «εκλεπτυσμένο, ραφιναρισμένο, καθαρό και αμόλυντο» (Ζαϊμάκης 2012: 3).

Ακόμη, λόγω της γεωγραφικής θέσης των περισσότερων περιοχών που εγκαταστάθηκαν οι ανταλλάξιμοι (παραθαλάσσιες περιοχές κοντά σε ελληνικά νησιά), διατηρήθηκε η επαφή με το ελληνικό στοιχείο στον τομέα της μουσικής. Έτσι, οι παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών εξοικειώθηκαν με το άκουσμα νεότερων τραγουδιών στην ελληνική γλώσσα, το οποίο και συγχώνευσαν στα προγονικά τους ακούσματα και τη μουσική τους μνήμη[271]. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, πολλές φορές, οι αφηγητές να ανακάλεσαν ως προγονικά, νεότερα τραγούδια διαφόρων κατηγοριών (μαντινάδες, ριζίτικα, νησιώτικα, λαϊκά), τα περισσότερα από τα οποία είχαν ακούσει οι ίδιοι μεταγενέστερα στο ραδιόφωνο.

Στο σημείο αυτό, έχει σημασία να επισημάνουμε ότι στα πλαίσια της έρευνας δεν αναζητήθηκαν «ελληνικά» τραγούδια, ούτε η πατρότητα των τραγουδιών που ανακάλεσαν οι αφηγητές. Σύμφωνα με τους τρόπους που λειτουργεί η προφορική λαϊκή παράδοση, άλλωστε, και δη στα χρόνια της Ανταλλαγής, δεν μπορούμε να αναζητάμε την «αυθεντική προέλευση» των ακουσμάτων στους Τουρκοκρητικούς. Οι ίδιοι έκαναν κτήμα τους μια σειρά από μουσικά ακούσματα, που ενσωμάτωσαν στην

[271]Για ένα πλήθος τέτοιων μουσικών αναφορών τραγουδιών και μαντινάδων από Τουρκοκρητικούς στα διάφορα μέρη που εγκαταστάθηκαν στην Τουρκία βλ. Κεφαλάκης 2010.

κοινωνική τους ομάδα και μετέδωσαν προφορικά. Όπως διαπιστώθηκε, πολλά τραγούδια εντοπίζονται και στις δύο γλώσσες (ελληνικά και τουρκικά), γεγονός που θεωρείται ότι συνέβαλε στην καλύτερη απομνημόνευσή τους.

Τέτοια παραδείγματα ευρύτερα γνωστών τραγουδιών στους κατοίκους όχι μόνο του Bodrum, αλλά γενικά των παραλίων της Τουρκίας, που επισημάνθηκαν στις αφηγήσεις, ήταν μεταξύ άλλων τα: «*Σαμιώτισσα», «Καναρίνι μου γλυκό», «Το γιλεκάκι που φορείς»*[272]. Τα τραγούδια «*Σαμιώτισσα» και «Καναρίνι μου γλυκό»* συναντώνται ως αναφορές και στα βιβλία: «Κρήτη και Τουρκοκρητικοί» (Πεκίν 2014: 71, 81) και «Προσφυγικές ιστορίες από τις δύο όχθες της νοσταλγίας» (Οζερόλ 2015: 17).

> «Ακούγαμε τραγούδια. Το γιλεκάκι που φορείς εγώ το'χω ραμμένο. Σαμιώτισσα, Σαμιώτισσα. Τα ακούω κι από το ραδιόφωνο ελληνικά» (Συνέντευξη με Ilknur, 22.07.13).

Αφηγητές ανακάλεσαν, μάλιστα, και στίχους αυτών των τραγουδιών, με κρητική προφορά:

> *«Καναρίνι μου γλυκό, συ μου πήρες το μυαλό,*
> *το πρωί που με ξυπνάς, όταν γλυκοκιλαηδάς.*
> *Τώρα εσύ τα ξεχνάς, μ' άλλη παίζεις γελάς*
> *και τους όρκους πατάς και με λησμονάς».*[273]

---

[272]Ο Μαυρομανωλάκης (2018) αναφέρει ότι στην Κρήτη, πριν την Ανταλλαγή, υπήρχαν μουσικά κομμάτια, όπως το «Καναρίνι μου γλυκό», το «Χαρικλάκι», τα οποία παιζόντουσαν σχεδόν κατά το πρωτότυπο, προσαρμοσμένα όμως αρκετά στις τεχνικές του κρητικού μουσικού ιδιώματος.

[273] Οι στίχοι του τραγουδιού «Καναρίνι μου γλυκό», όπως εμφανίζονται στα ελληνικά:

Καναρίνι μου γλυκό 'σύ μου πήρες το μυαλό
το πρωί που με ξυπνάς όταν γλυκοκελαϊδάς,
αχ καναρίνι μου γλυκό 'σύ μου πήρες το μυαλό
το πρωί που με ξυπνάς όταν γλυκοκελαϊδάς.
Έλα κοντά μου στην αγκαλιά μου
να σε χορτάσω με τα φιλιά μου,
έλα κοντά μου στην αγκαλιά μου
να σε χορτάσω με τα φιλιά μου.
Βρε ζηλιάρικο πουλί 'σύ θα με πεθάνεις
με τη γλυκιά σου τη λαλιά σκλάβα σου θα με πάρεις.

«Σαμιώτισσα, Σαμιώτισσα, ***όντε*** *θα πας στο Σάμο*
Μαλαματένια τα σκουπιά, θα 'ρθω να σε πάρω».
(Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Στο πρώτο απόσπασμα, παρατηρείται μια ένωση δύο ξεχωριστών τραγουδιών. Η αφηγήτρια αναφέρει τους στίχους από *το «Καναρίνι μου γλυκό»*, ένα τραγούδι αστικού ύφους και από το τραγούδι *«Ενθυμήσου σκληρά»,* του οποίου οι στίχοι ενσωματώνονται στο δεύτερο δίστιχο της στροφής[274]. Το *«Καναρίνι μου γλυκό»* εμφανίζεται και στα τουρκικά με τον τίτλο «*Sıra Sıra Siniler»*[275].

---

[274]Οι στίχοι του τραγουδιού «Ενθυμήσου σκληρά»:
Ενθυμήσου σκληρά
την ωραία βραδιά
εν σελήνη λαμπρά
με ΄κάψες την καρδιά.

Με πρόδωσες σκληρά
θα προδοθής
μ'αρνήθηκες σκληρά
θα μετανιώσης.

Πες μου γιατί δεν μ' αγαπάς
δεν είμαι εγώ η νέα που αγαπούσες;

Τώρα παίζεις και γελάς
κι άλλην αγαπάς
και τους όρκους πατάς
κι εμέ λησμονάς.

Έλα που θαρθει ένας καιρός
να το μετανοήσης
σ'άλλα χεράκια θα με δεις
και θα το μετανιώσης.

Σαν το θυμίαμα στη φωτιά
ψυχή θα παραδώσης.
Το παραπάνω τραγούδι εμφανίζεται στην ιστοσελίδα: http://www.triglianoi.gr/index.php?topic=315.0

Στο δεύτερο απόσπασμα, περιέχονται τα λόγια από το τραγούδι *«Σαμιώτισσα»,* ένα παραδοσιακό νησιωτικό τραγούδι, ευρέως γνωστό στον ελλαδικό χώρο, το οποίο πριν την κυκλοφορία του σε δίσκο εμφανιζόταν σε διάφορες παραλλαγές, ανάλογα με τις ανάγκες του κοινού των εκάστοτε μουσικών κοινοτήτων. Όπως έχουν αναδείξει χαρακτηριστικά οι Δαμιανάκος (1987) και Σηφάκης (1988), οι παραλλαγές είναι δομικό στοιχείο της προφορικής παράδοσης του λαϊκού πολιτισμού, σύμφωνα με τη λογική του αυτοσχεδιασμού και η κοινότητα αξιοποιεί επιλεκτικά στοιχεία, με βάση τις ανάγκες της[276].

(Πρόσβαση 28.03.18), από όπου και αντλήθηκε ως πηγή. Σύμφωνα με τη δημοσίευση, το τραγούδι υπάρχει από την Αντωνία Κων. Σπανδωνή στα «Τριγλιανά Νέα», (Θεσσαλονίκη, αρ.φύλλου 15, 26/4/1978). Το τραγούδι η ίδια το απάγγειλε στη Φωτεινή Πιστικίδου, η οποία το κατέγραψε το 1980-81 για μια εργασία της στο σχολείο.

Απαγγελία του τραγουδιού εμφανίζεται επίσης από τον Μάκη (Πρόδρομος) Λαδόπουλο (Ραφήνα) με τούρκικες λέξεις:

Ενθυμήσου Εσμέ
την ωραία γκετζέμ (βραδιά)
που ήμασταν μπερ-αμπερ (μαζί)
και έλεγες τι χαμπέρ (τι νέα, τι κάνεις)

[275] Τα λόγια του τραγουδιού στην τουρκική γλώσσα:

Sıra sıra siniler, hasta olan iniler,
Aldı gitti yarimi, denizdeki gemiler.

Sana hiç kıyamam , yar seni seviyom candan
Bakışların pek yaman, benim de cilveli kanaryam.

Suya giderim suya, elmayı soya soya
Kaldır yarim peçeni, göreyim doya doya.

Karanfilim budama, safa geldin odama
Hakikatli yar isen, düğür gönder babama.

[276]Όπως αναφέρει ενδεικτικά ο Δαμιανάκος (1987) «Η λαϊκή παράδοση δεν είναι παρά μια αδιάκοπη κίνηση, δεν υπάρχει ‘‘αρχέτυπο’’, είτε τελειωτική και μαρμαρωμένη στο χρόνο μορφή» (Δαμιανάκος 1987:34). Παρομοίως, το τραγούδι «κατά την προφορική του διάδοση θα υποστεί ποικίλες μεταμορφώσεις , ώσπου να βρει μια μορφή που να ανταποκρίνεται καλύτερα στους κοινωνικούς, ιδεολογικούς και αισθητικούς κανόνες της επιχώριας κοινωνίας. […] Η έκφραση ‘‘πρωτότυπος’’ δεν έχει θέση στο λαϊκό πολιτισμό» (Δαμιανάκος 1987: 37).

Ο όρος παραλλαγές «χρησιμοποιείται σχεδόν πάντα για τις εκτελέσεις των τραγουδιών, που μπορεί να διαφέρουν περισσότερο ή λιγότερο μεταξύ τους, εξαιτίας του προφορικού τρόπου δημιουργίας και παράδοσης των τραγουδιών» (Σηφάκης 1988: 62). Σύμφωνα με τον ίδιο, «η παραγωγή και η μορφή τόσο των γλωσσικών μηνυμάτων όσο και των πρακτικών συμπεριφοράς […] επηρεάζονται οργανικά από τη συγκεκριμένη χρήση τους σε μια καθορισμένη περίσταση. […] Η παραγωγή αυτών των γλωσσικών μηνυμάτων […] στηρίζεται στον αυτοσχεδιασμό των ατόμων, του οποίου όμως οι όροι και τα όρια ελευθερίας είναι προκαθορισμένα από την έξη»[277] (Σηφάκης 1988: 29).

Σε αυτό το πλαίσιο, δεν προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι οι στίχοι τραγουδιών δεν εμφανίζονται ολοκληρωμένοι[278]. Επίσης, έχει ενδιαφέρον ότι χρησιμοποιείται από τους Τουρκοκρητικούς η λέξη *«όντε»* (η οποία χρησιμοποιείται και στην κρητική διάλεκτο), αντί της ελληνικής λέξης *«όταν»*. Επιπλέον, εμφανίζονται εκφραστικές «αλλαγές» στη γλώσσα, όπως η αναφορά *«στο Σάμο»* σε ουδέτερο γένος αντί για το θηλυκό *«στη»* και η λέξη *«σκουπιά»* αντί της λέξης *«κουπιά»*[279].

Η εμφάνιση τέτοιων γλωσσικών αλλαγών σχετίζεται με το γεγονός ότι δεν υπάρχει λειτουργικότητα στη συγκεκριμένη γλώσσα, επομένως τα άτομα βλέπουν τις λέξεις σαν ένα σύνολο, χωρίς να ενδιαφέρονται για το περιεχόμενό τους. (Δεν έχει σημασία, για παράδειγμα, η λέξη «σκουπιά», αλλά η ενότητα που έχει με τις υπόλοιπες λέξεις στους στίχους του τραγουδιού). Όπως η αναφορά «στο Σάμο», αντίστοιχα, που θα

---

[277]Ο ίδιος αναφέρει ότι «δημιουργικότητα έχει κάθε χρήστης μιας γλώσσας από τη στιγμή που μπορεί […] να σχηματίσει δικές του φράσεις. […] Οι έννοιες αυτές μπορούν να μεταφερθούν αναλλοίωτες στη λογοτεχνία, τη μουσική και γενικά σε όλες τις παραδοσιακές τέχνες που δεν στηρίζονται για την παραγωγή και μετάδοση των έργων τους στο γραπτό λόγο» (Σηφάκης 1988: 31).

[278]Στο τραγούδι ‘‘Σαμιώτισσα’’ οι στίχοι που εμφανίζονται συχνότερα είναι:

‘‘Σαμιώτισσα Σαμιώτισσα πότε θα πας στη Σάμο,

Ρόδα θα ρίξω στο γιαλό, Σαμιώτισσα τριαντάφυλλα στην άμμο.

Με τη βαρκούλα που θα πας, χρυσά πανιά θα βάλω

Μαλαματένια τα κουπιά, Σαμιώτισσα για να ‘ρθω να σε πάρω’’.

[279]Σύμφωνα με τον Σηφάκη (1988) «Ηχητικές ομοιότητες, συντακτικές, μετρικές, γενικότερα δομικές αντιστοιχίες, λειτουργούν ως παραγωγοί συνειρμικών σχέσεων» (Σηφάκης 1988: 59) και εκτός από την περιγραφική ή αναφορική σημασία, κάθε γλωσσική έκφραση είναι φορτισμένη και με το λεγόμενο συγκινησιακό νόημα (ο.π.: 57).

μπορούσε να εννοεί «στο νησί Σάμος» ή να είναι γλωσσικό αποτέλεσμα της «προφορικής αρμονίας» της κατάληξης –ος με το άρθρο σε αρσενικό γένος.

Σε κάθε περίπτωση, τέτοιου είδους αλλαγές μαρτυρούν την προφορικότητα της κρητικής διαλέκτου στους Τουρκοκρητικούς, στην οποία μάλιστα και οφείλονται. Όμως, μελωδικορυθμικά στοιχεία φαίνεται ότι βοήθησαν στην απομνημόνευση. Όπως έχει επισημάνει ο Ong (2005), η σκέψη «πρέπει να γεννιέται σε έντονα ρυθμικά και ισορροπημένα πρότυπα, να εκτυλίσσεται με επαναλήψεις ή αντιθέσεις […], που διαρκώς ακούει ο καθένας ώστε να έρχονται εύκολα στο νου και οι οποίες είναι διατυπωμένες με τρόπο που να συγκρατούνται και να ανακαλούνται με ευχέρεια ή με άλλες μνημοτεχνικές μορφές. [...] Η στηριγμένη στην προφορικότητα παρατεταμένη σκέψη, κι όταν ακόμη δεν εκφέρεται με τη μορφή ενός τυπικού στίχου, τείνει να είναι εντόνως ρυθμική, γιατί ο ρυθμός βοηθά την ανάκληση» (Ong 2005: 44). Ο Σηφάκης (1988), επίσης, αναφέρει σχετικά, ότι «από τα στοιχεία της μουσικής ο ρυθμός, πολύ περισσότερο από τη μελωδία, υπεισέρχεται στη διάπλαση του σύνθετου σημείου και διέπει την κατασκευή του στίχου» (Σηφάκης 2988: 40).

Είναι σημαντικό να σημειωθεί, ακόμη, ότι οι λέξεις που χρησιμοποιούνται από τους αφηγητές ακολουθούν την ομοιοκαταληξία, με τη θέση των λέξεων να «καθορίζεται από το μέτρο, έτσι που εναλλαγή ορισμένου αριθμού άτονων και τονισμένων συλλαβών να παράγει την αίσθηση ενός συγκεκριμένου ρυθμού» (Σηφάκης 1988: 77). Ο λόγος των Τουρκοκρητικών, επομένως, εξακολουθεί να οργανώνεται ρυθμικά, παρόλου που τα κρητικά παραμένουν μονάχα προφορική γλώσσα για τους ίδιους, η οποία δε χρησιμοποιείται συχνά και με ευχέρεια.

Σε άλλη αφήγηση Τουρκοκρητικιάς τέταρτης γενιάς το τραγούδι «*Σαμιώτισσα»* εμφανίστηκε με τους ακόλουθους στίχους:

> *«Σαμιώτισσα, Σαμιώτισσα, πότε θα πας στη Σάμο*
> *Βάρκα α ρίξω στο γυαλό Σαμιώτισσα, για να 'ρθω να σε πάρω.*
> *Μαλαματένια τα κιουπιά, αφήνει το καράβι,*
> *Σαμιώτισσα τον άντρα σου Σαμιώτισσα…. να σε πάρω».*
> (Συνέντευξη με Elvan, 09.07.15)

Κατά την αφήγησή του, ένας ακόμα Τουρκοκρητικός θυμήθηκε το γνωστό στην Ελλάδα τραγούδι *«Το γελεκάκι»*. Πρόκειται για ένα τραγούδι ελαφρό, σε ευρωπαϊκό

ρυθμό και μεταγενέστερο της Ανταλλαγής, γεγονός που μαρτυρά ότι, μέσω του ραδιοφώνου, οι Τουρκοκρητικοί άκουγαν τραγούδια στην ελληνική γλώσσα:

> *«Να σου πω ένα τραγούδι; Το γιλεκάκι που φορείς, το'χω εγώ ραμμένο, με βάσανα και πονώ το 'χω ξετελειωμένο. Άντε το μαλώνω, το μαλώνω […] Μικρός είχα μουζίκα* [φυσαρμόνικα] *και τα 'λεγα»* (Συνέντευξη με Hasan, 31.05.13).

Το παραπάνω τραγούδι (σε μουσική: Σπύρου Ολλανδέζου, στίχους: Σπ. Ολλανδέζου και Ι. Θεοδωρίδη και πρώτη ερμηνεία: Νίτσας Μωρέτη και Πέτρου Κυριακού, το 1932), έκανε την εμφάνισή του στα τέλη της δεκαετίας του '20 – αρχές του '30. Οι στίχοι του εκφράζουν τη φτώχεια και τα βάσανα και ο ρυθμός του είναι αργός[280]. Το τραγούδι υπάρχει στα τουρκικά με τον τίτλο: *«Dostluk şarkısı»* από τον Fedon Kalyoncu και βρίσκεται στο άλμπουμ: «Sevdiklerinizle Fedon», που κυκλοφόρησε το 2000[281].

---

[280]Βλ. ενδεικτικά άρθρο του Γαργαλιώτη με τίτλο: *"Το γελεκάκι που φορείς εγώ στο 'χω ραμμένο…",* δημοσιευμένο στις 9 Μαρτίου 2016 στο: https://www.odosarkadias.gr/to-gelekaki-pou-foris-ego-sto-cho-rammeno/ (Πρόσβαση 16.05.2017) και στο: https://www.mixanitouxronou.gr/quot-to-gelekaki-poy-foreis-quot-pos-graftike-quot-me-pikres-kai-me-vasana-quot-ena-apo-ta-pio-diasima-kai-diachronika-tragoydia-tis-ellinikis-moysikis/ (Πρόσβαση 04.09.2019) πληροφορίες για την ιστορία του τραγουδιού.

[281]Οι στίχοι του «Dostluk şarkısı»:

Dostluk, sevgi ve gözyaşı
seni bana getirdi
elimdeki zeytin dalı
egeyi birleştirdi

geia sou ile merhaba
bouzouki ile bağlama
kardeşlik şarkıları hep bir arada
haydi be lefteri haydi be mehmet, nedim
uzat şu kadehini dostluğa içelim

bir gün senin adada
bir gün büyükada'da
kardeşlik şarkıları hep bir arada
bir gün sana içelim
bir gün bana içelim

Από ηλικιωμένο αφηγητή ανακαλέστηκαν χωρίς ρυθμό οι στίχοι του, επίσης, γνωστού στην Ελλάδα, μικρασιάτικου τραγουδιού: *«Στο 'πα και στο ξαναλέω»*[282]. Πρόκειται για ένα τραγούδι αστικής νοοτροπίας και ερωτικού περιεχομένου, το οποίο υπάρχει και στα τουρκικά με τίτλο*: «Seni Alırsa Fırtına»*[283]. Μεταξύ άλλων, έχει τραγουδηθεί από την Aliye Mutlu, στην εκτέλεση της οποίας περιέχονται και οι στίχοι στα ελληνικά[284].

---

sirtakiler zeybeklerle gel meşk edelim

geia sou ile merhaba
bouzouki ile bağlama
kardeşlik şarkıları hep bir arada
haydi be lefteri haydi be mehmet, nedim
uzat şu kadehini dostluğa içelim
(Πηγή: https://lyricstranslate.com/el/Fedon-Kalyontzu-dostluk-sarkisi-lyrics.html, Πρόσβαση 04.09.2019).

[282]Το συγκεκριμένο τραγούδι το τραγουδούσαν και στα καφέ αμάν. Παραλλαγές του έχουμε στα Εβραϊκά, στα Αρμενικά, στα ελληνικά και στα τουρκικά. Επίσης, να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι «οι Καστρινοί Μουσουλμάνοι τραγουδούσαν και στις δύο γλώσσες και μερικές φορές ενάλλασσαν στο ποιητικό μέρος των τραγουδιών ελληνικούς και τουρκικούς στίχους» (Ζαϊμάκης 2016: 58). Στο Ρέθυμνο, αντίστοιχα, «Ρεθυμνιώτες Μουσουλμάνοι έπαιζαν και τραγουδούσαν στο καπηλειό του Αποστολογιάννη στα Περιβόλια και ο Στέλιος Φουσταλιέρης θυμόταν και ήξερε να τραγουδά κάοια από τα τραγούδια τους στα Τούρκικα» (ο.π. 66-67).

[283]Για τραγούδια που απαντώνται και στις δύο γλώσσες βλ. Turgay 2018.

[284]Οι στίχοι του «Seni Alırsa Fırtına»:
Söylemiştim sana gitme gönlünün sahiline
Seni alırsa fırtına dayanamam yokluğuna
Seni alırsa fırtına dayanamam yokluğuna

Kalbim sandal olur uğruna rüzgara yelken olur
Gözyaşım benzer yağmura savrulurum yoluna
Gözyaşım benzer yağmura savrulurum yoluna
Sto pa kai sto ksanaleo
Sto gialo min kateveis
Ki o gialos kanei fourtouna
Kai se parei kai diaveis

Seni alırsa fırtına dayanamam vurgununa

«Είπα σου το κι είπαν όλοι στο γιαλό μην κατεβείς,
κι ο γιαλός κάνει φουρτούνα να σε πάρει να χαθείς.
Να σε πάρει να σε πάει μέσα στα βαθιά νερά,
να 'χεις το κορμί για βάρκα και τα χέρια για κουπί»[285]
(Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

Οι αφηγητές ανακάλεσαν στα ελληνικά τραγούδια που υπάρχουν και στην τουρκική δισκογραφία και ήταν οικεία στα μουσικά ακούσματά τους. Στο σημείο αυτό, παρατηρείται ό,τι έχει επισημάνει ο Halbwachs (1992), σχετικά με το γεγονός ότι μια νέα κοινότητα μετασχηματίζει και προσαρμόζει παραδόσεις και την ίδια στιγμή τις επαναγράφει, αλλάζοντας τη θέση τους στο χρόνο και τον τόπο (Halbwachs 1992: 219).

Για τους Μικρασιάτες στην Ελλάδα, η μουσική της ιδιαίτερης πατρίδας φάνηκε ότι αποτελούσε ένα κυρίαρχο χαρακτηριστικό της ταυτότητάς τους[286]. Όμως, οι

Seni alırsa fırtına dayanamam yokluğuna
https://www.youtube.com/watch?v=8FR_SFKCXfE (Πρόσβαση 04.09.2019).

[285] Οι στίχοι:
Στο 'πα και στο ξαναλέω στο γιαλό μην κατεβείς,
στο 'πα και στο ξαναλέω στο γιαλό μην κατεβείς,
ο γιαλός έχει φουρτούνα και σε πάρει και χαθείς,
ο γιαλός έχει φουρτούνα και σε πάρει και χαθείς.

Κι αν με πάρει που με πάει πέρα στα βαθιά νερά,
κι αν με πάρει που με πάει πέρα στα βαθιά νερά,
κάνω το κορμί μου βάρκα και τα χέρια μου κουπιά,
το μαντήλι μου πανάκι μπαινοβγαίνω στην στεριά.

Στο 'πα και στο ξαναλέω μη μου γράφεις γράμματα,
στο 'πα και στο ξαναλέω μη μου γράφεις γράμματα,
γιατί γράμματα δεν ξέρω κι αρχινώ τα κλάματα,
γιατί γράμματα δεν ξέρω κι αρχινώ τα κλάματα.

[286]Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες ανέπτυξαν τη μουσική τους παράδοση σε ένα κοινωνικό περιβάλλον με διαφορετικά γνωρίσματα και όντας οι ίδιοι σε διαφορετική θέση σε σχέση με εκείνη των Τουρκοκρητικών. Οι πρώτοι, δημιούργησαν μια μουσική παράδοση που τους χαρακτήριζε στο νέο τόπο, παράγοντας μελωδίες από μουσικά όργανα που είχαν μεταφέρει από τη Μικρά Ασία. Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2008), οι χοροί, τα μουσικά όργανα, η μουσική και οι ιδιαίτερες μελωδίες τους όπως

Τουρκοκρητικοί στο Bodrum δε φαίνεται να διατήρησαν τα τραγούδια και τις μαντινάδες, ως ιδιαίτερο γνώρισμα της καταγωγής τους. Στις μαντινάδες, που έκαναν την εμφάνισή τους, σημαντική θέση κατείχε η θάλασσα, που αποκτούσε μεταφορική σημασία, μεταφέροντας το αίσθημα της απώλειας του τόπου[287]:

> *«Όπως δέρνεται η θάλασσα, επάει **ομπρός** κι **οπίσω***
> ***ετσά δα** δέρνομαι κι εγώ ωστό να ξεψυχίσω»*[288]
> (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13).

Στις συνεντεύξεις, εμφανίστηκε επιλεκτική σύνδεση μουσικών και στιχουργικών ακουσμάτων με την «κρητικότητα». Συγκεκριμένα, τα άτομα ανακάλεσαν μουσικά ακούσματα από τον ευρύτερο ελλαδικό χώρο και τα συνδύασαν με τον τόπο καταγωγής τους. Αυτή η συμπεριφορά εντοπίζεται, γενικότερα, σε όσους ζουν εκτός

οι αμανέδες διέδωσαν στο νέο περιβάλλον την πολιτισμική ιδιαιτερότητα του μικρασιατικού κόσμου, δηλώνοντας ταυτόχρονα την προσήλωση στην προσφυγική ταυτότητα και την επιθυμία για τη συνέχεια της παράδοσής τους (Ζαϊμάκης 2008: 170).

Ο Τσιμουρής (1999) αντίστοιχα, μελετώντας την περίπτωση των Μικρασιατών που ζούσαν στον Άγιο Δημήτριο σε ένα μικρασιατικό χωριό της Λήμνου, διαπιστώνει για τους τραγουδοποιούς ότι αντλούν τα σύμβολα που χρησιμοποιούν στα τραγούδια τους από το κοινό παρελθόν, το οποίο «έχει να κάνει με όλα τα ‘‘σκληρά’’ γεγονότα στα οποία η συλλογική μνήμη διαρκώς επιστρέφει. Με τα τραγούδια τους […] θυμούνται τα βάσανα του διωγμού» (Τσιμουρής 1999: 218). Όπως διαπιστώνει ο ίδιος, στην περίπτωση των Μικρασιατών τα τραγούδια αποτελούν μέρος των βασικών πηγών επικοινωνίας της ομάδας και κατά συνέπεια σημαντική έκφραση της συλλογικής μνήμης. «Διαμέσου του προφορικού αυτού υλικού, το οποίο υπόκειται σε απομνημόνευση και επανάληψη, οι σημαίνουσες συλλογικές εμπειρίες αναπαρίστανται, αναβιώνονται και διευρύνονται» (ο.π.: 215). Παράλληλα, στους Μικρασιάτες ορισμένα τραγούδια όπως είναι η παράδοση των «Ρεμπέτικων», ενεργοποιήθηκαν για να εκφράσουν προσφυγικά παράπονα και κατακλύζονται από μια βαθιά νοσταλγία «Το τραγούδι επομένως, όπως και άλλες μορφές ενσώματης επιτελεστικής επικοινωνίας, είναι εξαιρετικά αποτελεσματικό μέσο σφυρηλάτησης κοινωνικής μνήμης και συγκρότησης συλλογικοτήτων» (Τσιμουρής 1999: 218-219), αλλά γενικότερα η «μουσική κληρονομιά, φέροντας τον απόηχο της ‘‘πατρίδας’’, ενεργοποιεί αισθήματα κοινότητας και ταυτότητας» (ο.π.: 218).

[287]Για τη σημασία των τραγουδιών και τη σχέση τους με τα συναισθήματα των ατόμων βλ. ενδεικτικά: Blacking 1974: x, Danforth 1982: 94 (για ελπίδα επιστροφής), Kavouras 1990: 416 (για αίσθημα ξενιτειάς).

[288]Ο αφηγητής ανέφερε για αυτήν τη μαντινάδα ότι *«την έλεε ένας κρητικός καπτάνιος, ήτανε του θείου μου φίλος, ήτανε τότες, ήτανε εβδομήντα πέντε-ογδόντα χρονών ήτανε. Και μου τα λέε αυτές τις μαντινάδες και τα ‘χω μάθει απ’ αυτού […]. Έτσι απόμεινε στο κεφάλι»* (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13).

της χώρας καταγωγής τους, οι οποίοι σχηματίζουν ένα γενικό κράμα από μουσικά ακούσματα και το χρησιμοποιούν στην ανάκληση της μνήμης τους.

Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων, αλλά και σε συζητήσεις με απογόνους Τουρκοκρητικών εκτός ηχογράφησης, συχνά οι ίδιοι είχαν τη διάθεση να αναφέρουν μαντινάδες και τραγούδια, ακόμα κι αν δεν τους έχει ζητηθεί[289].

> «Έλεγαν μαντινιάδες ο ένας με τον άλλο και έκλαιγαν. Αχ, αχ πώς να είναι η Κρήτη» (Συνέντευξη με Zehra, 04.06.13).

> *«Οι **παλαιινοί** κρητικοί **κατέχανε** πολλά […] Εμιλούσαν με τις μαντινάδες»* (Συνέντευξη με Ali, 12.06.13).

> *«Ο πατέρας μου όποτε μελαγχολούσε έλεγε μαντινάδες. Δε τις θυμάμαι. […] Στη μέση μέση του γιαλού έχει ένα **πηγαϊδάκι*** [παύση]*»* (Συνέντευξη με Güler, 05.09.15).

> *«Η μαμά μου πάντα έλεγε μαντινάδες για Κρήτη. Και ο μπαμπάς, ο κύρης μου, πάντα **ελέγανε** μαντινάδες για Κρήτη. […] Για αυτό και θέλανε πάντα να πάνε»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

Μαντινάδες που ειπώθηκαν παρουσιάζονται στη συνέχεια:

«Θε μου μεγαλοδύναμε μεγάλο τ' όνομά σου
φύλλο δεν πέφτει απ' το δεντρί χωρίς το θέλημά σου»[290]
(Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

Το παραπάνω δίστιχο συναντάται με μικρές αλλαγές σε θρησκευτικό έργο του 17ου αιώνα, που αποδίδεται στον Βιτσέντζο Κορνάρο, με τίτλο: *«Η θυσία του Αβραάμ»*. Το απόσπασμα είναι από τα λόγια της Σάρρας, που αναφέρονται ως εξής: *«Ω πολυέλεε Θεέ, δοξάζω τ' όνομα σου, φύλλο δεν πέφτει οκ το δεντρό χωρίς το θέλημά σου»*[291]. Το

---

[289]Όπως έχει επισημάνει και ο Herzfeld (2012), για τη θέση της μαντινάδας στην καθημερινή ζωή των Κρητικών, και μάλιστα ως είδος πειράγματος: «οι μαντινάδες, τα ομοιοκατάληκτα ή συνηχητικά δίστιχα […] συνιστούν και τον προσφιλή για τους Γλεντιώτες τρόπο μελοποίησης και στιχουργίας» (Herzfeld 2012: 189-197).

[290]Η μαντινάδα εμφανίζεται παραλλαγμένη στο βιβλίο του Κεφαλάκη (2010):

«Θε μου μεγαλοδύναμε μεγάλο τ' όνομά σου
φύλλο δεν πέφτει απ' το δεντρό με χωρ' το θέλημά σου» (Κεφαλάκης 2010: 415).

[291]Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας Α' Ενιαίου Λυκείου, Σχολικό βιβλίο: 100.

συγκεκριμένο έργο αποτέλεσε αρκετά δημοφιλές λαϊκό ανάγνωσμα και μεταφράστηκε το 1783 στην τουρκική γλώσσα με καραμανλήδεια γραφή. Εκτός από την πρώτη, υπάρχουν άλλες δύο μεταφράσεις του 19ου αιώνα στην τουρκική γλώσσα[292]. Το συγκεκριμένο κείμενο φαίνεται πως αγαπήθηκε πολύ από το λαό και πολλοί στίχοι του χρησιμοποιούνταν ως παροιμίες ή ως υλικό σε τραγούδια[293].

«Άσπρο το χιόνι στα βουνά μα χοίροι το πατούνε
μαύρο 'ναι το γαρύφαλλο, με δράμι το πουλούνε»[294].

«Άχι τα περαζούμενα κι άχι τα περασμένα
*και να **γιαγέρνουνε** πίσω στο χρόνο μιαν ημέρα»*[295]
(Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

«Οι μαντινιάδες, οι σκοποί και τα πολλά τραγούδια,
*εκάμανε τσ' αρχόντους και κουτουλούν τα **βούγια**»*[296]

«Αξάδερφε, γαρέφαλε, φίλε μου φυτεμένε,
*στη γαλανίδα σκόνταψες και **βάρηκες** καημένε»*[297]

«Αν πεθάνω στο καράβι ρίξετέ με στο γιαλό,
να με φαν τα μαύρα ψάρια για τσ' αγάπης τον καημό».
(Συνέντευξη με Erol, 12.06.13).

---

[292]Πούχνερ 2006: 138. Βλ. περισσότερα για το έργο «Η θυσία του Αβραάμ» στον ίδιο τόμο.

[293]Βλ. ενδεικτικά Κορδάτος 1983: 77.

[294]Η μαντινάδα εμφανίζεται παραλλαγμένη στο βιβλίο του Κεφαλάκη (2010):
«Άσπρα τα χιόνια στα βουνά μα χοίροι τα πατούνε
μαύρα 'ναι τα γαρέφαλα μα δράμια τα πουλούνε» (Κεφαλάκης 2010: 171).

[295]Η μαντινάδα εμφανίζεται σε άρθρα στο διαδίκτυο ως μέρος της επιστολής του Νίκου Καζαντζάκη προς τον Θρασύβουλο Μαρκίδη και δημοσιεύθηκε το 1958 στο περιοδικό «Κνωσός» του Συλλόγου Ηρακλειωτών της Αθήνας: http://www.kritikaepikaira.gr/ma-o-gero-kritikos-de-gelietai-kai-gelaei/, αλλά και σε αφηγήσεις απογόνων Τουρκοκρητικών, όπως εκείνης της Tanju Izbek το 2017 κατά την επίσκεψή της στην Κρήτη: http://www.rethnea.gr/article.aspx?id=47521(Πρόσβαση 03.09.19).

[296] Η μαντινάδα εμφανίζεται παραλλαγμένη στο βιβλίο του Κεφαλάκη (2010):
«Οι μαντινάδες κι οι σκοποί και τα πολλά τραγούδια,
*εκάμανε τσι κοπελιές και κουτουλούν τα **βούγια**»* (Κεφαλάκης 2010: 201).

[297] Η μαντινάδα εμφανίζεται παραλλαγμένη στο βιβλίο του Κεφαλάκη (2010):
«Αξάδερφε, Γαρίφαλε, φίλε μου μπιστεμένε,
*Στην καβαλίνα σκόνταψες και **βάρηκες** καημένε»* (Κεφαλάκης 2010: 213).

Το τελευταίο δίστιχο αποτελεί μέρος από το παραδοσιακό τραγούδι: *«Σαν πεθάνω στο καράβι»*, σε μουσική και στίχους από το Μπακάλη Μπάμπη και έχει τραγουδηθεί από τη Σωτηρία Μπέλλου. Σε άρθρο του μουσικολόγου και ερευνητή Γιώργου Παπαδάκη αναφέρεται πως το εν λόγω τραγούδι: *«Τραγουδιέται από το 1860 περίπου. Τότε το κατέγραψε (με τη μουσική του) η Μαντάμ Λαφφόν στη Σμύρνη (σύζυγος του Γάλλου προξένου) και συμπεριελήφθη σε δύο παραλλαγές (η δεύτερη από την Αθήνα) στη συλλογή του Bourgault-Ducoudray ''Melodies Populaires de Grece & D' Orient'' που δημοσιεύθηκε το 1876 στο Παρίσι. Μικρασιάτες πρόσφυγες του 1922 μαρτυρούσαν ότι το τραγουδούσαν οι παππούδες τους. Στην Αμερική ηχογραφήθηκε πρώτη φορά από τον Γ. Κατσαρό προς το τέλος της δεκαετίας του '20 και στα μεταπολεμικά χρόνια κυκλοφόρησε ακόμα μία ηχογράφησή του με τη Σωτηρία Μπέλλου και με συνθέτη τον Μπάμπη Μπακάλη»*[298]

«Η κρητικιά μου λεμονιά και πού θα σε φυτέψω
θα σε φυτέψω στην καρδιά, τότε σας θα σε κερδέψω»

«Στο μικρό μου στον κήπο, στη μικρή μου αυλή,
δεν ανθίζουν λουλούδια γιατί λείπεις εσύ»
(Συνέντευξη με Güler, 05.09.15).

Το πρώτο δίστιχο αποτελεί μέρος από παραδοσιακό χορό της Χίου *«Πυργούσικος»* και το δεύτερο απόσπασμα από το τραγούδι *«Στο μικρό μου τον κήπο»*. Και σε αυτήν τη περίπτωση, τα δύο τραγούδια έχουν ερμηνευθεί από λαϊκούς, έλληνες τραγουδιστές τη δεκαετία του 1960 και εκφράζουν κατεξοχήν το λαϊκό πόνο. Ο Στέλιος Καζαντζίδης και ο Πέτρος Αναγνωστάκης ήταν χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων καλλιτεχνών. Η δημοτικότητα του Καζαντζίδη ως ερμηνευτή, αλλά και το γεγονός ότι τα τραγούδια του ήταν σε μια γλώσσα που καταλάβαιναν σε μεγάλο βαθμό οι Τουρκοκρητικοί, οδήγησε τα άτομα να έρθουν σε συχνή επαφή με

[298] Για το σχετικό άρθρο του Παπαδάκη (2010) *«Αδέσποτα τραγούδια που ως διά μαγείας απέκτησαν συνθέτες»* βλ. http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=192650 (Πρόσβαση 17.05.17)

το άκουσμα των τραγουδιών του[299] και να ταυτιστούν με τον πόνο και το βάρος των συναισθημάτων που κουβαλούσαν.

Δεν έλειψαν και συνεντεύξεις, στις οποίες τα άτομα είχαν αρχικά εκφράσει άρνηση να θυμηθούν. Τέτοιο παράδειγμα ήταν εκείνο ηλικιωμένης αφηγήτριας: *«Εγώ τα ξέχασα όλα πια [...] τα ξέχασα όλα».* Η ίδια, φάνηκε ότι συνέδεε τη μνήμη με τη γλώσσα και το γεγονός ότι δεν μπορούσε να μιλήσει πια κρητικά ερμηνεύτηκε από την ίδια ως απώλεια μνήμης. Ωστόσο, λίγες στιγμές μετά, η ίδια ανακάλεσε αποσπάσματα στίχων, τους οποίους τραγούδησε με κρητική προφορά. Στο σημείο αυτό παρατηρήθηκαν όσα έχει επισημάνει ο Ong (2005) για το ρόλο του ρυθμού στην απομνημόνευση (Ong 2005: 44), αλλά και το γεγονός πως γνωρίζουμε ό,τι μπορούμε να ανακαλέσουμε στη μνήμη[300] (ο.π.: 42).

> *«**Ήντα** θες να πω κι ήντα να πω άμα* [ακόμα]
> *απού βαστούν οι κλέφτες τα χέρια της καρδιάς μου».*
> (Συνέντευξη με Zehra K., 14.07.13)

Στις αφηγήσεις, σημαντική θέση είχαν και τα παιδικά τραγούδια ή εκείνα με χιουμοριστικό ύφος και περιεχόμενο. Από τους αφηγητές δεν έλειψαν οι αναφορές σε χιουμοριστικά αποσπάσματα τραγουδιών, με πιο εύθυμη και ανάλαφρη διάθεση:

> *«Τον άρκαλο παντρεύουνε και παίρνει τη ζουρίδα,*
> *πάρε τονε ζορίδα μου μα νοικοκύρης είναι.*
> *Τον Μάρτη έχει τα κουκιά, τον Αύγουστο σταφύλια,*
> *τον αποδέλοιπο καιρό έχει φύλλα στα χείλια»*[301]

---

[299]Ο Pennanen (2009) αναφέρει αντίστοιχα ότι στις αρχές του 1960 ξεκίνησε στην Ελλάδα μια άνθηση της εκσυγχρονισμένης οθωμανικής και τουρκικής μουσικής με το türkü τραγούδι «Şinanay», το οποίο ηχογράφησε στα ελληνικά ο Στέλιος Καζαντζίδης με τον τίτλο: «Σήκω χόρεψε κουκλί μου» (Pennanen 2009: 135).

[300]Ο Ong (2005) αναφέρει πως «ο ήχος έχει ιδιαίτερη σχέση με το χρόνο» (Ong 2005: 40) και «όχι μόνο η επικοινωνία, αλλά και η ίδια η σκέψη σχετίζονται με τον ήχο/ φθόγγο με έναν ιδιαίτερο τρόπο» (ο.π.: 3). Ως ενδεικτικό παράδειγμα της σχέσης απομνημόνευσης και ρυθμού θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τους ραψωδούς, «οι οποίοι έχουν την ικανότητα να θυμούνται γρήγορα τα τραγουδισμένα τραγούδια» (ο.π.: 81).

[301]Οι συγκεκριμένοι στίχοι συναντώνται στο βιβλίο *Ριζίτικα* του Αποστολάκη ως εξής:
Ο άρκαλος παντρεύτηκε και πήρε τη ζουρίδα
και τση 'πεψε χαιρετισμό μια συκοπιτταρίδα.

(Συνέντευξη με Ali, 12.06.13).

«Μπαμ μπαμ την καμπάνα, να κατεβούνε οι Φράγκοι,
*να κάμω **μακαρούνια** με τα χρυσά πιρούνια,*
*ο **κάτης** να **γυρεύγει**, ο ποντικός **χορεύγει***
και σπάσανε τα πιάτα γεμάτα ζαχαράτα»[302]
(Συνέντευξη με Zehra K., 14.07.13)

Δύο αφηγήτριες αναφέρθηκαν στο παιδικό τραγούδι: *«Όταν θα πάω κυρά μου στο παζάρι/ Το κοκοράκι»* (Στιχουργός: Φατσέας Νίκος, Συνθέτης: Κορίνθιος Ζοζέφ). Το τραγούδι αποτελεί παραλλαγή νεώτερου ελαφρολαϊκού τραγουδιού, που μεταφέρθηκε στην Τουρκία μέσω του ραδιοφώνου:

«Να πάμε κυρά μου στο παζάρι, θα πάρω ένα πετεινάρι» (Συνέντευξη με Fatma, 27.07.15).

«Κυρά μου από το παζάρι θα σου πάρω ένα πετεινάρι. Το λέγαμε μικροί, τώρα τα ξεχάσαμε» (Συνέντευξη με Ilknur, 22.07.13).

Η μουσική μνήμη αυτού του είδους, η οποία περιλαμβάνει παιδικά τραγούδια και προέρχεται από την παιδική ηλικία, φαίνεται πως ήταν ευκολότερο να διαδοθεί και να διατηρηθεί για μεγαλύτερη διάρκεια. Τα ακούσματα της παιδικής ηλικίας

Πάρε τονε, ζουρίδα μου, μα νοικοκύρης είναι.
Το Μάη μπαίνει στα κουκιά, τον Αύγουστο στ' αμπέλι,
Τον αποδέλοιπο καιρό στην τρύπα μπαινοβγαίνει.

[302]Το παιδικό αυτό τραγούδι εμφανίζεται στην ιστοσελίδα:
http://www.cretanmagazine.gr/eidiseis/creta/politismos-creta/pedika-tragoudia-tou-paliou-kerou/
(πρόσβαση 24.05.2016):
Τζίγκο Λελέγκο,
παίξε τη καμπάνα
να κατεβούν οι φράγκοι,
να φάνε μακαρούνια
με τα χρυσά πιρούνια.
κι κάτα μαγειρεύει
κι ο μποντικός χορεύει
και 'σπάσανε τα πχιάτα
γεμάτα ζαχαράτα.

διαπιστώθηκε ότι ήταν ιδιαιτέρως σημαντικά και διαμόρφωσαν τη μετέπειτα ενήλικη μνήμη. Μάλιστα, συγκρατήθηκαν στη μνήμη ευκολότερα, αφού ακούγονταν στον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού. Παρατηρήθηκε, επίσης, ότι οι αναμνήσεις της παιδικής ηλικίας ήταν πιο έντονες και τα αποσπάσματα τραγουδιών, που ανακαλούσαν τα άτομα, ήταν πιο ολοκληρωμένα σε στίχους σε σχέση με άλλα, μεταγενέστερα κυρίως τραγούδια που ανακάλεσαν.

Σε παρόμοιο πλαίσιο, παράλληλα με τα παιδικά τραγούδια, στις αφηγήσεις εμφανίστηκαν και νανουρίσματα, τα οποία είχαν λιγότερη επαφή με εξωτερικές επιρροές, σε σχέση με τα τραγούδια:

> «Διαρκώς έλεγαν μαντινάδες. Ακόμα λένε. Πιο πολύ όταν έβαζαν τα παιδιά για ύπνο» (Συνέντευξη με Nesrin, 14.07.15).

> *«Μόσχο και μοσχοκάρυδο και μόσχος και κανέλες*
> *του έδωσε η μάνα του και του 'καμε κοπέλες».*

> *«Κούνια γιαλέσα όμορφο κοπέλα.*
> *Να κάμω εγώ νανά,*
> *κάμε νανά κοπέλα μου,*
> *κάμε νανά μωρό μου»*[303].
> (Συνέντευξη με Elvan, 09.07.15)

Συμπερασματικά, από τις μουσικές πρακτικές των Τουρκοκρητικών στο Bodrum, παρατηρήθηκε ότι οι μαντινάδες διατηρήθηκαν στη συλλογική μνήμη, αλλά όχι ως

---

[303]Στην «Ιστορία των Αθηναίων» (Τόμος Γ') του Δημητρίου Γρ. Καμπούρογλου (1889), με θέμα *ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑ (1458-1687),* στη σελίδα 71, εμφανίζεται με τίτλο: «Λικνιστικά» νανούρισμα με ίδια εισαγωγή:

Κούνια γιαλέσα
πάμε στην Οδέσσα.
Κούνια Μανώλη
πάμε στην Πόλη
να φέρωμε λαδάκια
γιασεμολαδάκια
να βάλω στου παιδιού μου
τα χρυσά μαλλάκια.

(Βλ. https://www.galatsi.gov.gr/ilektroniki-fotothiki-pinakothiki-vivliothiki/vivliothiki/vivlia/istoria-ton-athinaion-tomos-g/ πρόσβαση 03/09/2019).

μια ζώσα παράδοση. Έγινε, επίσης, φανερό ότι η ίδια ως ερευνήτρια «προκάλεσα» την ανάκληση μνημών, καθώς έδωσα τη δυνατότητα στα άτομα να ‘‘επικοινωνήσουν’’ με την καταγωγής τους.

Αν και η παραγωγή νέων μαντινάδων από Τουρκοκρητικούς (ως έκφραση συναισθημάτων και ως κοινωνική πρακτική αυτοσχεδιασμού), άρχισε να φθίνει στο νέο περιβάλλον εγκατάστασης, η παρουσία ενός κράματος μουσικών πρακτικών και μαντινάδων μαρτυρούσε την ανάγκη σύνδεσης του παρόντος με το παρελθόν. Σύμφωνα με τον Ζαϊμάκη (2019) ο μουσικός εξευρωπαϊσμός και εκσυγχρονισμός της Τουρκίας, καθώς και η πορεία της χώρας προς την πρόοδο, έπρεπε να περάσει μέσα από την ανάπτυξη της τέχνης, της μουσικής και της επιστήμης, συνεπώς όφειλε να υπερβεί τις αντιστάσεις των ξεπερασμένων πολιτισμών του παρελθόντος (Ζαϊμάκης 2019: 8-9).

Οι Τουρκοκρητικοί προσαρμόστηκαν στις πολιτικές της «πολιτισμικής λήθης», στην προσπάθειά τους να ενσωματωθούν οικονομικά στο νέο τόπο, στην τουρκική κοινωνία. Με την πάροδο του χρόνου, τα περισσότερα τραγούδια ξεχάστηκαν και οι νεότερες γενιές Τουρκοκρητικών στράφηκαν σε μοντέρνες εκδοχές της ελληνικής και τούρκικης μουσικής. Σε αυτό συνέβαλαν τόσο η ανάπτυξη του τουρισμού τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα όσο και η διάδοση των ΜΜΕ, που επέτρεψαν τη μεταφορά στοιχείων ανάμεσα στις δύο πλευρές του Αιγαίου.

Κατά την ανάκληση μουσικών πρακτικών από τους Τουρκοκρητικούς συγχέονταν τραγούδια σύγχρονα με παραδοσιακά, μνήμες παλιές με μεταγενέστερες. Στις αφηγήσεις, τα τραγούδια που ήρθαν στο φως ήταν ουσιαστικά ένα κράμα από γλωσσικά στοιχεία της Κρήτης των αρχών του 20^{ου} αιώνα και μουσικά μοτίβα του νησιωτικού ελληνικού χώρου, αλλά και λαϊκών τραγουδιών συγκεκριμένου περιεχομένου, με κύριο εκφραστή - ερμηνευτή τον Καζαντζίδη.

Οι αλλαγές στις λέξεις δεν εντοπίστηκαν στην τουρκική γλώσσα, αλλά ήταν αλλαγές από τη μεταφορά λέξεων στα ελληνικά. Παρατηρήθηκε, ωστόσο, ότι οι κατηγορίες λέξεων που δεν εξαφανίστηκαν σχετίζονταν με το τραγούδι και το φαγητό, δυο κατηγορίες που συνδέονται με πρακτικές, με μνήμες που παραπέμπουν «κάπου». Όσον αφορά στο τραγούδι, συγκεκριμένα, θεωρείται πιθανόν ότι εάν κάποιες λέξεις απομονώνονταν από το ρυθμό του τραγουδιού, τα άτομα δε θα γνώριζαν τη σημασία τους, καθώς το νόημα των λέξεων σχετιζόταν με το πλαίσιο που τις συνόδευε.

Οι Τουρκοκρητικοί νεότερης γενιάς, σε μεγάλο βαθμό, έμαθαν για την κρητική μουσική μέσα από δευτερογενείς πηγές, αφού δείγματα της μουσικής των προγόνων τους στην Κρήτη δε διασώθηκαν σε ηχητική μορφή μέσω καταγραφών/ηχογραφήσεων[304]. Τα άτομα, έτσι, επαναπροσδιόριζαν τη μνήμη τους με βάση το παρόν και τις ανάγκες προβολής του, «κατασκευάζοντας αναμνήσεις», που διεκδικούσαν τη συνέχεια με ένα συγκεκριμένο ιστορικό παρελθόν (βλ. Connerton 1989, Hobsbawm 2004).

Από τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν όσον αφορά στη μουσική, παρατηρείται ότι οι αφηγητές αναφέρονταν στις δικές τους «κατασκευές», τις οποίες αναμείγνυαν τόσο με ποικίλα συναισθήματα όσο και με ποικίλα (κρητικά και μη) στοιχεία. Σε αυτό το πλαίσιο, έκαναν την εμφάνισή τους μουσικές αναφορές και παιδικά ακούσματα, τα οποία παρέμειναν στη μνήμη των αφηγητών ως παιδικές αναμνήσεις, συνδεδεμένες με την «κρητικότητα».

Πέρα από τα τραγούδια, τις μαντινάδες και τα νανουρίσματα, οι Τουρκοκρητικοί αναφέρθηκαν και σε κρητικούς χορούς, ονοματίζοντας τη σούστα, τον πεντοζάλη, το συρτό, αλλά και σε μουσικά όργανα, όπως η λύρα[305]. Ο Williams (2003) έχει αναφερθεί στους χορούς και τα μουσικά όργανα που ανακαλούν Τουρκοκρητικοί στην Τουρκία, μεταξύ των οποίων ο πεντοζάλης και η σούστα και η λύρα με το μαντολίνο, αντίστοιχα (Williams 2003: 210). Στους Τουρκοκρητικούς του Bodrum, οι μνήμες που αφορούσαν στο χορό, όπως συνέβη και με τα τραγούδια, αναμείχθηκαν με μεταγενέστερα στοιχεία.

> *«Εγώ **όντε** ήμουνα εκεί είχε μια ημέρα και κάνανε γλέντια […] με λύρα. Ήτανε ωραία. Γιατί ήρθε στο νου μου ο πατέρας μου, η μάνα μου. Ελέγανε πότε πότε ‘‘α, συρτό, άντε’’ και κάνανε συρτό στο σπίτι κι εμείς εγελάσαμε. Ήμαστε **κοπέλια**. Όντε είδα εκεί τα συρτά **εκουζουλάθηκα** […]. Ο θεός με βοήθησε και ήρθα στην Κρήτη και είδα του πατέρα μου το νησάκι»* (Συνέντευξη με Hüseyin, 01.06.13).

Από το υλικό που συγκεντρώθηκε δεν έγινε σαφές, αν όντως οι πρώτης γενιάς Τουρκοκρητικοί του Bodrum χόρευαν στο νέο τόπο εγκατάστασης, παρά τις

[304]Βλ. συγκεκριμένα Ζαϊμάκης 2019: 9-10.

[305]Η Κουφοπούλου (2003) κάνει λόγο για τις μαντινάδες και τη λύρα, που συνέχισαν να διασκεδάζουν τους Τουρκοκρητικούς στη Cunda τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης (Koufopoulou 2003: 217).

δύσκολες συνθήκες των πρώτων χρόνων. Ήταν φανερό, όμως, ότι ο χορός συνδέθηκε με την εκδήλωση συναισθημάτων, τόσο για εκείνους που χόρευαν όσο και για εκείνους που παρακολουθούσαν[306].

Στο τελευταίο απόσπασμα, δεν πρέπει να προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι ο αφηγητής σχολίασε πως η θέα των γονιών του να χορεύουν του προκάλεσε γέλιο. Οι νεότερες γενιές Τουρκοκρητικών, όντας συνηθισμένες στα επίσημα από το τουρκικό κράτος παραδοσιακά (χορευτικά και μη) ερεθίσματα, δεν μπορούσαν να ταυτιστούν και να εκφραστούν με άλλες μουσικές, χορευτικές παραδόσεις. Η θέα των γονιών που χόρευαν, επομένως, προκάλεσε κυρίως αισθήματα χαράς και έκπληξης, αποτελώντας ένα μη οικείο θέαμα.

Ακόμη, στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών του Bodrum, η χορευτική κρητική παράδοση δεν επιβίωσε. Ο λόγος ήταν ότι δε μπόρεσε να διατηρήσει στο νέο περιβάλλον την κοινωνική της δύναμη, ένα βασικό στοιχείο του χορού σύμφωνα με την Cowan (1998), ούτε να επιτελεστεί δημόσια, εξαιτίας των απαγορεύσεων του τουρκικού κράτους. Επομένως, οι «κρητικοί χοροί» ως πρακτική ήταν κάτι μη οικείο στους Τουρκοκρητικούς, σε αντίθεση με το τραγούδι, το οποίο μπορούσε να απαγγελθεί σε ιδιωτικούς χώρους, για αυτό και κατάφερε να επιβιώσει (με μετασχηματισμούς)[307].

---

[306]Η Cowan (1998) έχει αναφερθεί διεξοδικά στο χορό, ως ένα χορευτικό γεγονός, που έχει συγκεκριμένα νοήματα και βαρύνουσα σημασία στο πώς και τι εκφράζεται μέσα από αυτόν. Όπως επισημαίνει η ίδια για το χορευτικό γεγονός, ο χορός και το σύνολο των πρακτικών που τον απαρτίζουν είναι μια ‘‘κοινωνική πράξη’’. Οι χορευτές εκπέμπουν συνειδητά και ασυνείδητα μη λεκτικά μηνύματα και ενσωματωμένες αξίες και τα χορευτικά γεγονότα αναδεικνύουν τον ιστορικά επηρεασμένο, πολλαπλό και διαπραγματεύσιμο χαρακτήρα της ταυτότητας (Cowan 1998: x). Η συμμετοχή στο χορό μπορεί να προκαλέσει την αίσθηση αναγνώρισης ότι κάποιος ανήκει ηθικά σε μια ευρύτερη συλλογική οντότητα, όπως ακριβώς είναι εκείνη τη στιγμή σωματικά συγχωνευμένος με αυτήν (ο.π.: 139).

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με όσα παρατήρησε η Cowan κατά την επιτόπια έρευνά της στο Σοχό (κωμόπολη της Βόρειας Ελλάδας), για να χορέψει ή να τραγουδήσει κανείς πρέπει να αισθάνεται συναισθηματικά κοντά σε κάποιον ή κάτι. Διαφορετικά, ο χορός ή το τραγούδι δεν έχουν κάποια σημασία για το άτομο. «Σε μια κοινωνία όπου οι περισσότεροι άνθρωποι χορεύουν, ο χορός είναι κάτι πολύ περισσότερο από το να ξέρεις τα βήματα· εκτός από αυτό, αφορά επίσης την κοινωνική γνώση και την κοινωνική δύναμη» (Cowan 1998: 5).

[307]Όπως αναφέρει η Κομποτιάτη (2010), εξαιτίας της μονολογικής πολιτισμικής πολιτικής που επικράτησε στην Τουρκία, με κυρίαρχο το σύνθημα «Πατριώτη, μίλα τουρκικά!», απαγορεύτηκε και η

Έχει ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι, ενώ στο Bodrum δε μεταβιβάστηκε καμία χορευτική δραστηριότητα από την Κρήτη, τον Οκτώβριο του 2015 ξεκίνησε βραχύβια συνεργασία σχολής χορού με χοροδιδάσκαλο από την Κω[308], για να διδάξει συρτάκι και ζεμπέκικο. Δυο χοροί που είναι ιδιαίτερα δημοφιλείς στο τουριστικό κοινό, με το ζεμπέκικο μάλιστα να συνδέεται στενά με την Ανατολή[309].

Η συγκεκριμένη συνεργασία μαρτυρά τις επιρροές που δέχεται η περιοχή από τα κοντινά ελληνικά νησιά και δράσεις τέτοιου είδους φανερώνουν, τόσο την οικονομική σκοπιμότητα και την ανάγκη σύνδεσης με την Ελλάδα, όσο και την εργαλειακή χρήση της παράδοσης με βάση τις ανάγκες του παρόντος. Οι Τουρκοκρητικοί, όπως συμβαίνει με τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες, χρησιμοποιούν ανεπίσημες, επινοημένες παραδόσεις, για να εκφράσουν κοινωνική συνοχή και ταυτότητα, αλλά και για να δομήσουν κοινωνικές σχέσεις (Hobsbawm 2004b). Αυτό γίνεται φανερό και από τη διοργάνωση της «κρητικής βραδιάς», ειδικότερα, η οποία αποτελεί μια ακόμη προσπάθεια να ενισχυθεί η κοινωνική συνοχή, αλλά και η ελληνοτουρκική φιλία, μέσα από μια φολκλοριστική οπτική[310]. Η εν λόγω εκδήλωση αναλύεται ξεχωριστά στην ενότητα που ακολουθεί.

δημόσια εκτέλεση αλλόγλωσσων τραγουδιών και χορών «ό,τι δηλαδή θεωρούνταν ξένο προς τα αυθεντικά τουρκικό και εθνικό ρεπερτόριο» (Κομποτιάτη 2010: 203).

[308]Ο χοροδιδάσκαλος είναι ο ίδιος που συμμετείχε στην κρητική βραδιά του 2014.

[309]Ο Pennanen (2009), επικεντρώνοντας στην αστική οθωμανική μουσική αναφέρεται και στο γενικό όρο türkü (παραδοσιακό τραγούδι) που αναφέρεται σε ένα τραγούδι και μια ποιητική φόρμα. Το türkü μπορεί να είναι αγροτικό ή αστικό, άγνωστο ή γνωστού συνθέτη. Ανάμεσα στις συνηθισμένες υποκατηγορίες türkü κομματιών στην οθωμανοελληνική μουσική των καφέ στην Ελλάδα ήταν και το ζεμπέκικο (τουρκ. zeybek havası) σε ρυθμό 9/4 (Pennanen 2009: 132-3).

[310]Η έννοια φολκλόρ έχει ποικίλες πολιτισμικές, ιστορικές, επιστημονικές συνδηλώσεις. Ο όρος φολκλορ, σύμφωνα με τον Μπαμπινιώτη (2008), σημαίνει «το σύνολο των εκδηλώσεων του λαϊκού παραδοσιακού πολιτισμού, οτιδήποτε αποτελεί αντικείμενο της επιστήμης της λαογραφίας» και την «κακόγουστη αισθητική που βασίζεται στην επιφανειακή μίμηση προτύπων από τον παραδοσιακό λαϊκό πολιτισμό» (Μπαμπινιώτης 2008: 1893). Ο φολκλορισμός δημιουργεί το περιεχόμενό του μέσω της συνειδητής επιλογής στοιχείων της παραδοσιακής κουλτούρας και απόρριψης κάποιων άλλων (Παπαπαύλου 2010: 92).

Όπως έχει παρατηρήσει ο Halbwachs, συχνά τα άτομα, αντί να αφήσουν το παρελθόν να κάνει ξανά την εμφάνισή του, το ανασυγκροτούν με λογική προσπάθεια και τότε μπορεί να το παραμορφώσουν, θέλοντας να του δώσουν περισσότερη συνοχή (Halbwachs 2013: 326). Κατά τη διάρκεια της έρευνας, παρατηρήθηκε ότι οι Τουρκοκρητικοί σταδιακά άρχισαν να διαπραγματεύονται και να ανασυνθέτουν την ταυτότητά τους μέσα από μια πρακτική δημόσιας κοινωνικότητας, που αποκαλούσαν «κρητική βραδιά» (2014)[311].

Κατά την πρώτη φάση της επιτόπιας έρευνας δεν εντοπίστηκε καμία δημόσια, οργανωμένη εκδήλωση μνήμης από τους Τουρκοκρητικούς. Αντίθετα, το ταξίδι στο Bodrum και η δεύτερη φάση της έρευνας πραγματοποιήθηκαν μετά από πρόσκληση για συμμετοχή στην «κρητική βραδιά», που οργανώθηκε σε ξενοδοχείο του Kumbahçe Mahallesi[312]. Η συγκεκριμένη εκδήλωση αποσκοπούσε «τόσο στη νομιμοποίηση ενός παρόντος ριζωμένου στις ιδιαίτερες παραδόσεις, όσο και στην κοινωνικοποίηση νέων πολιτών μέσω της επίκλησης ενός κοινού παρελθόντος» (Fernandez 2005: 14).

---

[311]Στη διοργάνωση κρητικών βραδιών αναφέρεται και ο Sepetcioğlu (2011) στην έρευνά του για την περίπτωση των Τουρκοκρητικών προσφύγων Davutlar, όπου μαγείρευαν κρητικά φαγητά και προέβαλαν την κρητική κουλτούρα (Sepetcioğlu 2011: 35).

[312]Στη διαφημιστική αφίσα που δημιουργήθηκε, η συγκεκριμένη βραδιά αναφερόταν ως η τέταρτη «κρητική βραδιά». Ο λόγος ήταν ότι είχαν ξεκινήσει την αρίθμηση από τη χρονιά που γυρίστηκε το ντοκιμαντέρ: *«Οι Κρήτες της γειτονιάς μας»* και είχαν προστεθεί ως «κρητικές βραδιές» δύο ακόμα περιστασιακές συγκεντρώσεις ορισμένων Τουρκοκρητικών για φαγητό. Στο πλαίσιο αναπαραγωγής συλλογικής μνήμης, πραγματοποιήθηκε στο Bodrum μια «κρητική βραδιά» το Δεκέμβριο του 2014, μια «ελληνική βραδιά» το Μάιο του 2015 και μια «κρητική βραδιά» το Δεκέμβριο του ίδιου έτους. Στην τελευταία εκδήλωση, το Δεκέμβριο του 2015, είχε πλέον ιδρυθεί ο σύλλογος Τουρκοκρητικών και η γυναίκα που διοργάνωσε την εκδήλωση είχε και την ιδιότητα της προέδρου. Σε συνομιλία μαζί της, έγινε μεταξύ άλλων γνωστός ο λόγος που επιλέχτηκε να διοργανωθεί η κρητική βραδιά αποκλειστικά το μήνα Δεκέμβριο. Σύμφωνα με την ίδια, ο λόγος ήταν πως το μήνα Δεκέμβριο έγινε η Ανταλλαγή Πληθυσμών, σε ανάμνηση της οποίας γινόταν η συγκέντρωση, λειτουργώντας κατά κάποιον τρόπο ως επέτειος. (Βλ.http://www.bodrumageldik.com/haber/21171/0/Yunan-ezgileriyle-eglendiler.html#.VJVB3zH06eI.facebook και http://www.bodrumageldik.com/haber/23203/0/ELENCE-SOKAA-TASTI.html#.VUaSIcSE3-0.facebook , Πρόσβαση 29/12/2019)

Η διαφημιστική προβολή της συγκεκριμένης εκδήλωσης έγινε τόσο τοπικά, με αφίσες και διαφήμιση σε τοπικό τηλεοπτικό κανάλι, όσο και διαδικτυακά, με ανακοίνωση σε σελίδες κοινωνικής δικτύωσης[313]. Η αφίσα της «κρητικής βραδιάς», ειδικότερα, παρέπεμπε στην εικόνα μιας «τουριστικής Ελλάδας», καθώς σε αυτήν δέσποζαν ασπρόμαυρες φωτογραφίες με το συρτάκι του Αλέξη Ζορμπά, φωτογραφίες με μπουζούκι και σκίτσα προσώπων με φουστανέλες να χορεύουν (Βλ. Εικόνα 23. σε Παράρτημα).

Μέσω της εν λόγω προβολής, γίνεται φανερή η προσπάθεια τουριστικοποίησης και φολκλοροποίησης της παράδοσης από τους Τουρκοκρητικούς. Ένα από τα «αναγνωριστικά χαρακτηριστικά του φολκλορισμού είναι η προβολή της παράδοσης ως θέαμα, ως σόου, προς τέρψιν και διδαχή, και φυσικά προς κατανάλωση» (Παπαπαύλου 2010: 94), με την επιλογή των φωτογραφιών της αφίσας να παραπέμπει στα γνωρίσματα αυτά. Ο φολκλορισμός συνδέεται, επίσης, με την ανάπτυξη του τουρισμού, καθώς περικλείει τις πρακτικές εκείνες που προορίζουν τη μουσική και το χορό για τουριστική κατανάλωση (ο.π.: 91). Στην «κρητική βραδιά», επομένως, κάνει την εμφάνισή του το τρίπτυχο «παράδοση-κοινότητα-αυθεντικότητα» που δεσπόζει σε όλες τις δημόσιες παρουσίες του φολκλόρ (Συρακούλη 2010: 178) και γίνεται φανερή η στατική αντιμετώπιση του χώρου και του χρόνου, η οποία αποτελεί γνώρισμα του φολκλόρ και του φολκλορισμού (Παπαπαύλου 2010: 93).

Ένα από τα πρώτα συμπεράσματα που αναδείχτηκαν, ξεκινώντας από το χώρο που φιλοξένησε την εκδήλωση, ήταν ότι σε αυτόν δεν υπήρχε κανένα στοιχείο που να σχετιζόταν με την Κρήτη, ούτε κάποια διακόσμηση. Τα άτομα που παρευρέθηκαν δεν ήταν όλα τουρκοκρητικής καταγωγής. Μεταξύ άλλων, το παρόν στην εκδήλωση έδωσε ο τότε πρόεδρος του συλλόγου Μουσουλμάνων της Κω (συγγενής της Τουρκοκρητικιάς που είχε τη διοργάνωση). Ο ίδιος συμμετείχε ενεργά, απαγγέλοντας μαντινάδες στα κρητικά, αλλά και χορεύοντας. Μετά από πρόταση του ίδιου, από την Κω έφτασαν, επίσης, οι δύο οργανοπαίχτες της βραδιάς (ο ένας έπαιζε μπουζούκι και ο άλλος αρμόνιο) και το χορευτικό συγκρότημα, που απαρτιζόταν από τέσσερα μέλη, δύο άνδρες και δύο γυναίκες.

[313]Στην πραγματικότητα, η εκδήλωση αυτή αποτελούσε ένα είδος ‘‘διαφήμισης’’ επικείμενης συνεργασίας με κρητικά φαγητά στον ίδιο χώρο, όπου θα λειτουργούσε ταβέρνα. Η συγκεκριμένη συνεργασία όμως δεν ευδοκίμησε.

Καθ' όλη τη διάρκεια της βραδιάς, παρατηρήθηκε ότι το νησιωτικό και το κρητικό στοιχείο συγχέονταν. Συγκεκριμένα, ως προς το χορευτικό μέρος, ενώ ξεκίνησε με κρητικούς χορούς, ακολούθησαν λαϊκοί χοροί και το πρόγραμμα τελείωσε με oriental (Βλ. Εικόνα 24. στο Παράρτημα). Η αναπαραγωγή της μουσικής έγινε αρχικά μέσω φορητού υπολογιστή και ακολούθησε ζωντανή μουσική, με τον οργανοπαίχτη να παίζει μπουζούκι[314] και όχι λύρα, η οποία ως όργανο έχει συνδεθεί με την κρητική παράδοση[315].

Οι χοροί εκτελέστηκαν κυρίως από τους επαγγελματίες χορευτές, αλλά, μετά το τέλος του προγράμματός τους, οι ίδιοι παρότρυναν το κοινό να χορέψει χορούς, όπως ο σιγανός, ο μπάλος, το χασαποσέρβικο (Βλ. Εικόνα 25. στο Παράρτημα). Τα άτομα που σηκώθηκαν να χορέψουν ήταν κυρίως γυναίκες, νεαρής ή μέσης ηλικίας, με εξαίρεση ορισμένους άνδρες Μουσουλμάνους, που είχαν έρθει από την Κω. Προς το τέλος της βραδιάς, όταν η μουσική άλλαξε σε ρυθμούς βαλς, χόρεψαν και άντρες Τούρκοι.

Ξεχωριστή παρουσία στη βραδιά είχε ο ηλικιωμένος Τουρκοκρητικός, δεύτερης γενιάς, Hasan. Ο ίδιος, ζήτησε να παίξουν και τραγούδησε όρθιος μέρος από το τραγούδι: *«Το γιλεκάκι που φορείς»*. Το εν λόγω τραγούδι ο ίδιος είχε θυμηθεί με κάποια «λάθη»[316] και στη συνέντευξή του, ένα σχεδόν χρόνο πριν. Ο Hasan τραγούδησε πρώτα σε ελληνικούς στίχους και έπειτα συνέχισε σε τουρκικούς στίχους.

---

[314]Το μπουζούκι αποτελεί ένα μουσικό όργανο που κυριαρχούσε μετά το 1932 στα επιτυχημένα ρεμπέτικα του Πειραιά στην Ελλάδα (Pennanen 2009: 134).

[315]Ρωτώντας τους διοργανωτές, για ποιο λόγο επέλεξαν να υπάρχει ζωντανά μπουζούκι, οι ίδιοι απάντησαν ότι εν όψει των γιορτών των Χριστουγέννων οι λυράρηδες από την Κω στους οποίους απευθύνθηκαν είχαν γεμάτο πρόγραμμα και δεν ήταν διαθέσιμοι, ώστε να συμμετέχουν στη συγκεκριμένη εκδήλωση.

[316]Όπως έχει παρουσιαστεί μέχρι εδώ, η χρήση της λέξης «λάθη» χρησιμοποιείται για να δηλώσει τις διαφορές που εμφανίζονται σε σχέση με την επικρατέστερη στην ελληνική γλώσσα εκδοχή των τραγουδιών και όχι γιατί ενστερνιζόμαστε την ύπαρξη μιας αρχέτυπης εκδοχής τους. Είναι παραδεκτό, άλλωστε, ότι τα μουσικά ακούσματα και οι στίχοι των τραγουδιών έχουν υποστεί παρεμβάσεις στο πέρασμα των χρόνων, οπότε δεν αναζητήθηκαν «αυθεντικοί» στίχοι αλλά το είδος των αλλοιώσεών τους στις αφηγήσεις του παρόντος.

Ενδεικτικά, για προσαρμογές και επινοήσεις στο δημοτικό τραγούδι αλλά και το πώς τα νέα μουσικά δίκτυα εξαρτώνται από την εμπορικότητα, τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες βλ. Κοκκώνης 2008.

Εκτός από το μουσικό στοιχείο και τα φαγητά της βραδιάς αποτέλεσαν ένα μείγμα μεσογειακής κουζίνας. Στο μενού πρωταγωνιστούσαν τα δύο χαρακτηριστικά στοιχεία της διατροφής των Τουρκοκρητικών, που είχαν αποτυπωθεί στις συνεντεύξεις, τα χόρτα και τα ψάρια. Πιο αναλυτικά, το μενού περιελάμβανε, με τη σειρά που προσφέρθηκαν, τα εξής πιάτα (Βλ. εικόνες 26α-η στο Παράρτημα):

1^{ο} πιάτο: φάβα, τζατζίκι, «ντάκος» (στρογγυλό παξιμάδι με τριμμένη ντομάτα).

Η φάβα, το τζατζίκι και ο «ντάκος» σερβιρίστηκαν σε κοινό πιάτο. Το μεγαλύτερο μέρος του πιάτου καταλάμβανε το τζατζίκι. Δίπλα του υπήρχε ένα μικρό τριγωνικό κομμάτι φάβας, με φρέσκο κρεμμύδι και άνηθο στο πάνω μέρος της. Ο «ντάκος» ήταν ένα μικρό στρογγυλό παξιμάδι[317], που πάνω του είχε λίγη τριμμένη ντομάτα και λιγοστή τριμμένη φέτα, χωρίς λάδι και καθόλου μυρωδικά. Το λάδι μπορούσε να το προσθέσει κάποιος ξεχωριστά, γενικότερα όμως, ο τρόπος που προσφέρθηκε το συγκεκριμένο ορεκτικό ήταν αρκετά φτωχός, με μικρής ποσότητας υλικά.

2^{ο} πιάτο: βραστά κολοκύθια και πατάτες

Το πιάτο περιείχε μικρή ποσότητα από μακρόστενα κομμένα, βραστά κολοκύθια και πατάτες.

3^{ο} πιάτο: χόρτα

Τα βραστά χόρτα προσφέρθηκαν σε μεγάλη ποσότητα, σε ένα ξεχωριστό πιάτο, με αρκετό αλάτι.

4^{ο} πιάτο: μαύρες σουπιές

Το φαγητό μαγειρεύτηκε με βάση τη συνταγή της Τουρκοκρητικιάς που οργάνωσε την εκδήλωση. Τα υλικά της συνταγής, όπως δόθηκε από την ίδια, ήταν μαύρες σουπιές καθαρισμένες, μαγειρική σόδα, ζάχαρη, κρασί, ελαιόλαδο και νερό. Οι σουπιές μαγειρεύτηκαν με το μελάνι τους σε κατσαρόλα και σερβιρίστηκαν στο ζουμί από το μελάνι, διατηρώντας έτσι ένα μαύρο χρώμα.

5^{ο} πιάτο: ανάμεικτη σαλάτα

[317]Το παξιμάδι με το οποίο φτιάχτηκε ο «ντάκος» προερχόταν από την Κω, μιας και δεν υπήρχε τέτοιο προϊόν στο Bodrum.

Η σαλάτα περιείχε ντομάτα, αγγούρι, καλαμπόκι, κρεμμύδι, κομμάτια φέτα, μαρούλι και κομμένο λεμόνι στην άκρη του πιάτου.

6^{ο} πιάτο: τηγανιτά ψάρια

Το συγκεκριμένο πιάτο ήταν τηγανιτές γόπες.

Επιδόρπιο

Στο τέλος, προσφέρθηκε φρούτο και συγκεκριμένα μανταρίνια (δημοφιλές παραγωγικό προϊόν της περιοχής) και σιροπιαστό γλυκό με καϊμάκι.

Γενικά, διαπιστώθηκε ότι το μενού που επιλέχθηκε για την «κρητική βραδιά» δεν περιείχε κρέας, αλλά ψάρι και θαλασσινά. Ο λόγος που το κρέας απουσίαζε από το μενού ήταν, αρχικά, ότι το άτομο που επιμελήθηκε το μενού προερχόταν από ναυτική οικογένεια και οι μνήμες «κρητικού φαγητού» παρέπεμπαν σε θαλασσινές γεύσεις. Δεύτερος λόγος ήταν ότι η βασική συνταγή, που το άτομο γνώριζε ως «κρητική», ήταν η συνταγή με σουπιές, γεγονός που καθόρισε το είδος των πιάτων που προσφέρθηκαν.

Η «κρητική βραδιά» επιλέχτηκε να παρουσιαστεί ξεχωριστά, ως παράδειγμα «κρητικότητας», για να αναδειχθεί το αναθεωρητικό χαρακτηριστικό της μνήμης και της ταυτότητας. Και οι δύο δε μένουν στάσιμες, αλλά εξελίσσονται και εμπλουτίζονται με νέα στοιχεία. Το παράδειγμα της «κρητικής βραδιάς» φανέρωσε ότι συγκεκριμένες τελετές, που βασίζονται στην επινόηση παραδόσεων, μπορούν να παρουσιαστούν ως συνέχειες με ένα ιστορικό παρελθόν (Connerton 1989: 51). Επίσης, αποτελούν διαμορφωτές της ιστορίας με τη δημιουργία «ανεπίσημων παραδόσεων» από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες (Hobsbawm 2004b: 297). Σύμφωνα με τη Douglas (2006): «Οι κοινωνικές τελετουργίες δημιουργούν μια πραγματικότητα η οποία δεν θα ήταν τίποτα, δίχως αυτές. […] Επομένως, η τελετουργία εστιάζει την προσοχή μας μέσω της πλαισίωσης. Αναζωογονεί τη μνήμη και συνδέει το παρόν με το σχετικό παρελθόν» (Douglas 2006: 128, 130-1).

Ακόμη, η εν λόγω εκδήλωση φανερώνει ότι, στους Τουρκοκρητικούς, μουσικές παραδόσεις ξεκίνησαν να αποτελούν ένα αναπαραγόμενο προϊόν που προβάλλεται δημόσια ως επίδειξη ξεχασμένων αξιών της παράδοσης, ως «μια αναπόληση με αίσθημα ρομαντικό παλαιότερων περιόδων και τρόπων ζωής» (Συρακούλη 2010:

174). Όπως έχει αναφέρει η Συρακούλη (2010) για τα φεστιβάλ γενικότερα, «η επιτέλεση της παραδοσιακής μουσικής λειτουργεί ως μέσο για την αστική ανανέωση και την αίσθηση της συλλογικότητας» (Συρακούλη 2010: 176). Σε παρόμοιο πλαίσιο, φαίνεται πως η «κρητική βραδιά» αποτέλεσε ένα χώρο όπου η ακρόαση της μουσικής συνδυάστηκε με φαγητό και κοινωνική συναναστροφή και στη διάρκειά της εναλλάσσονταν μηνύματα, εικόνες, σύμβολα, ήχοι, σε μια συναρπαστική αντίστιξη του «κοντά» και του «μακριά», του ξένου και του οικείου, της πατρίδας και της ξενιτείας[318].

Όπως έχει παρουσιαστεί μέχρι τώρα, γίνεται αντιληπτό ότι η πολιτιστική ταυτότητα ανήκει τόσο στο μέλλον όσο και στο παρελθόν. Υφίσταται συνεχή μετασχηματισμό, καθώς αποτελεί αντικείμενο της ιστορίας, του πολιτισμού και της εξουσίας (Hall 1990). Δεν είναι τυχαίος, κατ' επέκταση, ούτε ο τρόπος ούτε ο χρόνος, που οι τελετές κάνουν την εμφάνισή τους. Σύμφωνα με τον Connerton, οι τελετές επινοούνται άμεσα, όταν οι κοινωνικοί θεσμοί, για τους οποίους έχουν σχεδιαστεί οι παλιές παραδόσεις αρχίζουν να θρυμματίζονται, κάτω από τις γρήγορες κοινωνικές αλλαγές που πραγματοποιούνται (Connerton 1989: 51). Στο πλαίσιο αυτό, κάνουν την εμφάνισή τους και στοιχεία «κρητικότητας», τα οποία οι Τουρκοκρητικοί εμφανίζουν και προβάλλουν στο παρόν, γνωρίσματα που αναλύονται διεξοδικά στο κεφάλαιο που ακολουθεί.

[318]Βλ. και (Συρακούλη 2010: 177).

7. Η ΔΗΜΟΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΤΗΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗΣ ΜΝΗΜΗΣ ΣΤΟ BODRUM

ΟΙ ΤΑΙΝΙΕΣ ΩΣ ΔΙΑΜΟΡΦΩΤΕΣ ΜΝΗΜΗΣ

Τα φιλμικά κείμενα παρέχουν τα συμβολικά υλικά, μέσα από τα οποία οι θεατές κατασκευάζουν τον εαυτό τους και ιστορούν τις εμπειρίες τους (Κομνηνού 2001: 141). «Οι κινηματογραφικές ταινίες εμπλέκονται […] στην παραγωγή εξουσιαστικών λόγων, παρέχοντας το υλικό από το οποίο συγκροτούμε τις ταυτότητές μας» (Κοσμά 2015: 42). «Η φιλμική αναπαράσταση δεν είναι παρά ένας συγκεκριμένος τρόπος καταγραφής και απεικόνισης του κόσμου. Αποτελεί μια ταξινομική μήτρα της πραγματικότητας που δομείται γύρω από κάποιες κεντρικές έννοιες» (ο.π.: 62).

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, παρατηρήθηκαν προσπάθειες διαμόρφωσης συλλογικής μνήμης από τους Τουρκοκρητικούς δημόσια. Στο πλαίσιο αυτό, τα άτομα συμπεριέλαβαν αναφορές σε ντοκιμαντέρ και ταινίες με θέμα την Ανταλλαγή. Όπως διαπιστώθηκε, οι ταινίες αυτές, όπως συνέβη αντίστοιχα και με την ανάγνωση βιβλίων σχετικών με το θέμα της Ανταλλαγής, είχαν τη δυνατότητα να επηρεάσουν το κοινό με τα εκάστοτε μηνύματα που μετέφεραν. Μετέδιδαν, επίσης, πληροφορίες, που τα άτομα χρησιμοποίησαν μετέπειτα στις προσωπικές τους αφηγήσεις[319].

Πιο συγκεκριμένα, οι τρεις ταινίες που εμφανίστηκαν στις συνεντεύξεις ήταν

α) το ντοκιμαντέρ *«Bizim Mahallenin Giritlileri»* (μετάφραση στα ελληνικά: «Οι Κρήτες της γειτονιάς μας», 2010, τουρκικής παραγωγής)

β) το ντοκιμαντέρ-ταινία μικρού μήκους *«Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό»* (2012, ελληνικής παραγωγής)

γ) η μυθοπλαστική ταινία *«Dedemin insanları»* (μετάφραση στα ελληνικά: «Οι άνθρωποι του παππού μου», 2011, τουρκικής παραγωγής), που προβλήθηκε δημόσια και στις δύο χώρες[320].

---

[319]Για τον τρόπο που ο θεατής μπορεί να προσεγγίσει μια ταινία βλ. ενδεικτικά Bordwell, Thomson 2006: 96-7.

[320]Η ταινία *«Dedemin insanları»* αποτελεί μυθοπλασία με ιστορικές αναφορές. (Για τους βασικούς τύπους των κινηματογραφιών ταινιών και ειδικότερα για το ντοκιμαντέρ και τη μυθοπλασία βλ. ενδεικτικά Bordwell, Thomson 2006: 66-70). Η ταινία προβλήθηκε με δωρεάν είσοδο στις 22 Ιουνίου 2016 στα Χανιά, στο θερινό κινηματογράφο «Κήπος», και στις 23 Ιουνίου 2016 στο Ηράκλειο

Στα πλαίσια της διατριβής, οι ταινίες προσεγγίστηκαν ως πηγές λόγου, που διαμόρφωσαν συλλογική μνήμη. Ο κινηματογράφος είναι «η τέχνη που μπορεί να προσεγγίσει και να αναπαραστήσει την πραγματικότητα, να συλλάβει την αλήθεια της και να την αποτυπώσει σε όλες τις δυνατές εκδοχές της» (Νικολακάκης 1998: 12), αλλά μπορεί και να «συνθέτει μια πραγματικότητα» (Γούσιος 2009: 67).

Κάθε ταινία έχει άμεση ιδεολογική σύνδεση με το περιβάλλον παραγωγής της και μεταφέρει μηνύματα, στερεότυπα και κανόνες. Καθώς η κάμερα έχει την ικανότητα να δημιουργεί ένα φωτογραφικό ρεαλισμό, που αντικατοπτρίζει την πολιτισμικά κατασκευασμένη πραγματικότητα, αναζητήθηκαν οι επιδράσεις, των τριών συγκεκριμένων ταινιών, στους αφηγητές του Bodrum.

Για την επεξεργασία των ταινιών, αξιοποιήθηκαν μελέτες που αφορούν στον κινηματογράφο, όπως εκείνες του Sorlin (2006), του Δοξιάδη (2008) και του Δερμεντζόπουλου (2015). Αν και οι τρεις υπό μελέτη ταινίες αποτελούν διαφορετικού είδους κινηματογραφικές παραγωγές, επιχειρήθηκε μια σύγκρισή τους, ακολουθώντας κάποιες βασικές αρχές κινηματογραφικής ανάλυσης, όπως τις έχει προτείνει και εφαρμόσει ο Δοξιάδης (2008) για την ταινία «Chinatown». Στη διατριβή, ο κινηματογράφος αντιμετωπίζεται ως ένα επικοινωνιακό μέσο για τη δημιουργία πολιτισμικής μνήμης, καθώς είναι σε θέση να διαμορφώνει τόσο ταυτότητες όσο και πολιτισμική μνήμη (Δερμεντζόπουλος 2015: 27).

Από την επεξεργασία των ταινιών, διαπιστώθηκε, αρχικά, ότι και οι τρεις ταινίες προβλήθηκαν σε διάστημα τριών χρόνων (από το 2010 μέχρι το 2012), σε μια περίοδο που οι σχέσεις ανάμεσα στην Ελλάδα και την Τουρκία ήταν αρκετά καλές. Δε θεωρείται τυχαίο, επίσης, ότι ο χρόνος γυρισμάτων και προβολής των ταινιών συνέπεσε με μια περίοδο προώθησης της ελληνοτουρκικής φιλίας στο δημόσιο χώρο. Αυτό μαρτυρείται και από τις επισκέψεις, που πραγματοποίησε εκείνο το διάστημα, ο τούρκος πρωθυπουργός, Recep Tayyip Erdoğan, στην Ελλάδα.

Κρήτης, στο θερινό κινηματογράφο « Βηθλεέμ», παρουσία του, κρητικής καταγωγής, σκηνοθέτη Çagan Irmak. Η προβολή της ταινίας διοργανώθηκε από το Γραφείο Πολιτισμού και Τουρισμού της Τουρκικής Πρεσβείας στην Αθήνα και με την υποστήριξη των Δήμων Χανίων και Ηρακλείου. (http://www.cretalive.gr/culture/oi-anthropoi-toy-pappoy-moy-epistrefoyn-ston-topo-poy-gennhthhkan-sthn-krhth, http://www.artandlife.gr/Heraklion proboli_oi_anthropoi_toy_pappoy_moy_sto_irakleio, Πρόσβαση 23/06/16).

Άρθρα που δημοσιεύτηκαν στον Τύπο εκείνες τις ημέρες, χρησιμοποιούσαν φράσεις, όπως *«Μηδενικά προβλήματα με τους γείτονες», «Το Αιγαίο θα γίνει θάλασσα ειρήνης»,* ή «*οι χώρες μας θα πρέπει να πάψουν να βλέπουν η μία την άλλη με καχυποψία»*[321]. Όλες αναφέρονται στο πνεύμα φιλίας των δύο χωρών, μέσω και των συναντήσεων του Recep Tayyip Erdoğan με πλήθος προσωπικοτήτων, μεταξύ των οποίων ήταν ο Μίκης Θεοδωράκης και ο Κάρολος Παπούλιας[322].

Εκτός από το «καλό κλίμα», ένας επιπλέον λόγος ανάπτυξης της κινηματογραφικής παραγωγής, το παραπάνω χρονικό διάστημα, φαίνεται πως ήταν και ότι οι Τουρκοκρητικοί πρώτης γενιάς είχαν αρχίσει να φεύγουν από τη ζωή. Οι ταινίες αποτελούσαν μια τελευταία προσπάθεια διαφύλαξης του παρελθόντος και της ιστορίας τους.

Στην Ελλάδα, η δημιουργία ντοκιμαντέρ από ομάδες προσφύγων αποτέλεσε ένα πρόσφατο μέσο δημόσιας προβολής και αναπαραγωγής της μνήμης της κοινωνικής τους ομάδας[323]. Στην Τουρκία, επίσης, το ενδιαφέρον για την περίπτωση των

---

[321]Βλ. ενδεικτικά: http://infognomonpolitics.blogspot.gr/2010/05/erdogan.html, http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=162218, https://gr.voanews.com/a/greece-turkey-erdogan-05-13-2010-93737894/219087.html (Πρόσβαση 07/05/2018), https://gr.voane ws.com/a/greece-turkey-erdogan-05-13-2010-93737894/219087.html (Πρόσβαση 07/05/2018).

[322]Υπενθυμίζουμε ότι ανάμεσα στις δύο χώρες έχουν λάβει χώρα μια σειρά από καθοριστικά γεγονότα που οδήγησαν σε τεταμένες σχέσεις, μεταξύ των οποίων ήταν η ελληνοτουρκική κρίση για τα ζητήματα έρευνας πετρελαίου στο Αιγαίο τον Μάρτιο – Απρίλιο του 1987, η κρίση των βραχονησίδων Ιμίων/Kardak το Δεκέμβριο του 1995/ Ιανουάριο 1996, η πολιτική αστάθεια στην Τουρκία τη δεκαετία του 1990 εξαιτίας του κουρδικού ζητήματος και της αντιπαράθεσης πολιτικού Ισλάμ – Κεμαλιστών (Καρακατσάνης 2015: 174-5, 178-9).

[323]Σύμφωνα με τον Δερμεντζόπουλο (2015), στην Ελλάδα ο ελληνικός κινηματογράφος συγκροτήθηκε ως αυτόνομο πεδίο μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο (Δερμεντζόπουλος 2015: 34) και στις μεταπολεμικές δεκαετίες διαπραγματεύτηκε σε μεγάλο βαθμό το θέμα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου και της Μικρασιατικής Καταστροφής. Αρχικά, όπως επισημαίνει η Σαλβάνου (2018), οι πατρίδες των προσφύγων και η Μικρά Ασία εν γένει προβλήθηκαν ως νοερός τόπος καταγωγής του ελληνισμού, τη δεκαετία του 1970 κεντρικό θέμα ήταν η ελληνική Μικρά Ασία και οι βιαιότητες των τελευταίων ημερών της παρουσίας των Ελλήνων εκεί και τη δεκαετία του 2000 η εστίαση στράφηκε σε μια νοσταλγική αποτύπωση μιας περιόδου που είχε παρέλθει οριστικά (Σαλβάνου 2018: 109-110).
Ενδεικτικά, χαρακτηριστική ταινία της δεκαετίας του 1970 είναι το *1922* του Νίκου Κούνδουρου (1978), το σενάριο της οποίας αποτελεί ελεύθερη διασκευή του μυθιστορήματος του Ηλία Βενέζη, *Το νούμερο 31328.* Αντίστοιχα, σύγχρονη ταινία που αφορά στη Μικρά Ασία είναι η *Πολίτικη Κουζίνα* του Τάσου Μπουλμέτη (2003).

Τουρκοκρητικών ξεκίνησε τα τελευταία χρόνια. Τα δύο ντοκιμαντέρ που αφορούσαν στο Bodrum, φανέρωσαν ότι: «η παραγωγή ενός ντοκιμαντέρ δεν είναι μόνο μια πράξη καταγραφής, αλλά πολύ περισσότερο μια πράξη μεταμόρφωσης. Ο ντοκιμαντερίστας συλλέγει κάδρα και συνδέει το υλικό με τέτοιο τρόπο ώστε να μετατρέπει την καταγραφή της επικαιρότητας σε μορφή τεκμηριωτικού λόγου. Το ντοκιμαντέρ, παρουσιάζοντας την πραγματικότητα, καταλήγει να είναι μια άλλη πραγματικότητα» (Στάθη, Σκοπετέας 2009: 6).

Η ανάλυση της κάθε ταινίας, που μελετήθηκε, παρουσιάζεται ξεχωριστά στις ενότητες που ακολουθούν. Επιχειρείται η ανάδειξη των κοινών σημείων των ταινιών, σε σχέση με τους τρόπους κατασκευής και προβολής της «κρητικότητας», που μας ενδιαφέρει.

Ντοκιμαντέρ *«Bizim Mahallenin Giritlileri»* (μετάφραση στα ελληνικά: «Οι Κρήτες της γειτονιάς μας») (2010)

Το ντοκιμαντέρ: *«Bizim Mahallenin Giritlileri»* γυρίστηκε στο Bodrum από τον γεννημένο στην Άγκυρα, τουρκοκρητικό σκηνοθέτη, Bülent Arınlı. Ο σκηνοθέτης απεβίωσε στο Bodrum πριν την προβολή του ντοκιμαντέρ (Νοέμβριος 2008), για αυτό και το ντοκιμαντέρ αφιερώθηκε στη μνήμη του. Στην ιστοσελίδα της εταιρείας παραγωγής αναφέρονται οι ακόλουθες πληροφορίες για το ντοκιμαντέρ στα τουρκικά:

> *«Το ντοκιμαντέρ ξεκίνησε ο κρητικής καταγωγής Bülent Arınli, και ολοκληρώθηκε στη μνήμη του μετά το θάνατό του. Το ντοκιμαντέρ επικεντρώνει στην περίοδο από τα τέλη της δεκαετίας του 1850 και εξής και ειδικότερα μετά την ίδρυση της Δημοκρατίας. Θέμα του ντοκιμαντέρ είναι οι Κρήτες μετανάστες (Girit Göçmenleri) που συγκεντρώθηκαν στο Bodrum στην περίοδο της Ανταλλαγής και των μεταναστών που έφυγαν από το Bodrum και πήγαν στο Ηράκλειο (Kandiya) της Κρήτης. Το ντοκιμαντέρ μας συνδυάζει τη ζωή των κατοίκων των δύο γειτονιών της Μεσογείου με τις θλιβερές αναμνήσεις της μετανάστευσης. Η μία από αυτές τις γειτονιές είναι η Αλικαρνασσός (Halikarnasoss), που έχει τη σημερινή ονομασία Bodrum και η δεύτερη είναι η Νέα Αλικαρνασσός, που δημιουργήθηκε μετά την Ανταλλαγή στην πόλη Ηράκλειο (Kandiya) της Κρήτης. Και οι δύο πλευρές είναι και νησιώτες και ανατολίτες (hem adalı hem Anadoluludur). Και οι δύο είναι μετανάστες και παιδιά προσφύγων (göç ve mübadelenin çocuklarıdırlar). Και στις μνήμες έρχεται η γεύση του χώματος από το οποίο ήρθαν. Και οι ιστορίες που αφηγούνται πονούν (sızlamaktadır). Και οι γλώσσες, οι χοροί, τα λαϊκά τραγούδια (türküleri), η ιστορία είναι κοινά. Στο ντοκιμαντέρ παρουσιάζονται αυτές οι δύο γειτονιές, οι κάτοικοι και οι αναμνήσεις*

τους. Ο ένας επιδιώκει να γνωρίσει τον άλλο και να αναπτύξουν νέες σχέσεις μεταξύ τους, χωρίς να μείνουν κλειδωμένοι στον πόνο του παρελθόντος»[324].

Με την παραπάνω περίληψη, στην ίδια ιστοσελίδα εμφανίζονται και δύο μαντινάδες, που συνοδεύονται από μετάφραση στα τουρκικά:

«İtan tis miras mas grafto, emeis na gnoristume
Na mirastume tus kaymus, tus ponus mas na pume.

O idyos Theo's ma sepepse Turkaça çe Rumya ça
Yafto prepi na agapistusame, San imzstone aderfaça» [325].

Η επιθυμία των συντελεστών του ντοκιμαντέρ να προάγουν την ελληνοτουρκική φιλία είναι φανερή μέσω των μαντινάδων που παραθέτουν. Σε αυτές, προβάλλεται η κοινή μοίρα των δύο λαών και η ανάγκη να «αγαπηθούν σαν αδέρφια», καθώς ήταν «γραφτό της μοίρας» να γνωριστούν.

1.Άξονας αντικειμένων

Ενώ στις κινηματογραφικές ταινίες χρησιμοποιούνται σκηνικά και μυθοπλαστικές αφηγήσεις, στην περίπτωση των ντοκιμαντέρ γίνεται αποτύπωση και μετάδοση του πραγματικού περιβάλλοντος. Δίνεται έμφαση σε ορισμένα στοιχεία, με τις επιμέρους τοποθεσίες (δρόμοι, γειτονιές, κτίρια, καταστήματα, τοπία κ.ο.κ.) να είναι υπαρκτά και να μην αποτελούν αποκύημα της φαντασίας του σκηνοθέτη.

Ο χώρος αντικειμενικών αναφερομένων: Το ντοκιμαντέρ φέρεται να λαμβάνει χώρα στο Bodrum, αλλά και στην Κρήτη, σε κλειστούς και ανοιχτούς χώρους.

Χρόνος αντικειμενικών αναφερομένων: Το ντοκιμαντέρ αναφέρεται στο παρόν των γυρισμάτων. Αυτό δε διατυπώνεται ρητά μέσα στο έργο, αλλά είναι σαφές από γνωρίσματα του κοινωνικού περιβάλλοντος και από τη χρήση συγκεκριμένων πολιτισμικών αγαθών (π.χ. βιντεοκάμερα, κινητό). Ο χρόνος της ταινίας μοιράζεται ανάμεσα στις σκηνές στο Bodrum (μέχρι το 53^{ο} λεπτό) και σε εκείνες της Κρήτης (από το 53^{ο} μέχρι τέλος, 98^{ο} λεπτό).

Άλλες πολιτισμικές αναφορές: Κάθε φιλμικό κείμενο αποτελεί αναπόφευκτα και ένα πυκνό πλέγμα πολιτισμικών αναφορών, που αντιστοιχούν στην κοινωνία και την

[324]http://www.sufilm.net/katalog/bizim_mahallenin_giritlileri.html (Πρόσβαση 03/05/2018)

[325]http://www.sufilm.net/katalog/bizim_mahallenin_giritlileri.html (Πρόσβαση 03/05/2018)

εποχή του[326]. Στο συγκεκριμένο ντοκιμαντέρ, τέτοιες πολιτισμικές αναφορές είναι η επίδειξη κρητικών χορών στην πλατεία «Αστόρια» του Ηρακλείου, το σμίξιμο ηλικιωμένων κατοίκων στα καφενεία της πόλης, η σύγχρονη οικιστική φυσιογνωμία του χώρου, γενικότερα. Σε όλο το ντοκιμαντέρ, οι αφηγητές προσπαθούν να βρουν συσχετίσεις ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, αλλά και στις μνήμες των προγόνων τους και τις δικές τους, σε σχέση με την Κρήτη.

2. Άξονας τρόπων εκφοράς

i) Εξωτερικές συνθήκες εκφοράς

Το ντοκιμαντέρ, διάρκειας 1 ώρας και 38 λεπτών, γυρίστηκε με χρηματοδότηση του Υπουργείου Πολιτισμού και Τουρισμού της Τουρκίας. Είναι κυρίως στην τουρκική γλώσσα, σε κάποια σημεία, όμως, παρεμβάλλονται τόσο ελληνικά όσο και κρητικά. Το ντοκιμαντέρ περιέχει αγγλικούς υπότιτλους.

Παραγωγός/ Διευθυντής - Şehbal Şenyurt, Bülent Arınlı
Σενάριο - Şehbal Şenyurt
Σκηνοθέτης - Bülent Arınlı, Mustafa Varlık
Επεξεργασία - Mustafa Varlık
Μουσική – Ανώνυμος
Συντονιστές project: Yukel Selek / Zehra Denizaslanı
Παραγωγή - Şehbal Şenyurt, Dünya Hakları, Su Film[327]

ii) Εσωτερικές συνθήκες εκφοράς

Το ντοκιμαντέρ ξεκινάει με βουβά πλάνα τοπίων, όπως εκείνο μιας βάρκας, που πλέει έρημη στη θάλασσα και ενός δέντρου, στην πλαγιά ενός βουνού. Ακολουθεί πλάνο του σκηνοθέτη, που καπνίζει πίπα και χαϊδεύει ένα σκύλο, καθισμένος πλάι σε ένα τροχόσπιτο. Αμέσως μετά, εμφανίζεται ένα μαύρο φόντο, πάνω στο οποίο άσπρα

[326]«Ουσιαστικά, κάθε μεμονωμένο πλάνο οποιασδήποτε ταινίας αποτελεί ένα μωσαϊκό ενδείξεων, τις οποίες μπορούμε να αποκωδικοποιήσουμε ασυνείδητα και να αποφανθούμε για το είδος και τη προέλευση του φιλμ, την κοινωνία που περιγράφει, την εποχή στην οποία αναφέρεται κ.ο.κ.» (Κοσμά 2015: 51).

[327]http://www.kameraarkasi.org/yonetmenler/belgeseller/bizimmahalleningiritlileri.html και http://www.sufilm.net/katalog/bizim_mahallenin_giritlileri.html (Πρόσβαση 03/05/2018).

γράμματα αναφέρουν ότι η ταινία αφιερώνεται στη μνήμη του σκηνοθέτη. Το ντοκιμαντέρ φροντίζει να εισάγει αμέσως τους θεατές σε μια συναισθηματικά φορτισμένη ατμόσφαιρα, κάνοντας επίκληση στα συναισθήματά τους.

Ήδη από την πρώτη σκηνή, τα πλάνα δείχνουν τη θάλασσα και ψαρόβαρκες, σε ώρα ηλιοβασιλέματος. Ηχητικά, πλαισιώνονται από μια αντρική φωνή, που τραγουδάει, σε όμοιο στον Καζαντζίδη ύφος, το τραγούδι *«Μαντουβάλα»*, ένα από τα πιο δημοφιλή τραγούδια του γνωστού ερμηνευτή. (Τα λόγια εμφανίζονται στην οθόνη με υπότιτλους στα τουρκικά). Ο προσδιορισμός του χώρου και του χρόνου δηλώνεται στο αμέσως επόμενο πλάνο, όπου κυριαρχεί το φωτισμένο παραθαλάσσιο κάστρο του Bodrum και αγκυροβολημένες βάρκες. Το ντύσιμο των αφηγητών μαρτυρά ότι η εποχή είναι καλοκαίρι.

Έπειτα, οι θεατές παρακολουθούν, σε κοντινό πλάνο, τον Τουρκοκρητικό, που μέχρι εκείνη τη στιγμή ακουγόταν μόνο να τραγουδάει. Ο ίδιος συνεχίζει το τραγούδι του, έχοντας τα μάτια κλειστά και κρατώντας, χωρίς να παίζει, ένα μπουλγαρί φτιαγμένο στην Κωνσταντινούπολη. (Αναγράφεται σε αυτό η λέξη Istanbul). Τελειώνοντας το τραγούδι, πάντα στο ίδιο κοντινό πλάνο, ακούγονται χειροκροτήματα και ο ερμηνευτής φαίνεται συγκινημένος. Ύστερα, ο ίδιος, χαμογελώντας, αναφέρει στα τουρκικά: *«το λέγαμε όταν ήμασταν γκιαούρηδες»*. Το ντοκιμαντέρ, στο σημείο αυτό, γνωστοποιεί στο κοινό την αρνητική στάση, που υπήρχε απέναντι στους Τουρκοκρητικούς.

Στη συνέχεια του ντοκιμαντέρ, ξεκινούν οι αφηγήσεις, οι οποίες εναλλάσσονται γρήγορα και συνεχόμενα σε όλη τη διάρκειά του. Οι θεατές παρακολουθούν τον ένα από τους δύο βασικούς αφηγητές του ντοκιμαντέρ να οδηγεί μηχανάκι, στους δρόμους του Bodrum. Η κάμερα κινείται μαζί του, μέχρι που φτάνει στο σπίτι ενός ηλικιωμένου Τουρκοκρητικού και ο δεύτερος ξεκινάει να αφηγείται στα κρητικά ένα χιουμοριστικό ‘‘τραγούδι’’. Ο ίδιος, το μεταφέρει έπειτα και στα τουρκικά, για να καταλάβουν το νόημα όσοι είναι γύρω του στη σκηνή. (Ο τρόπος που ο αφηγητής εκφράζεται δηλώνει ότι συνομιλεί με τους κάμεραμεν):

*«Μια φορά ήτανε μια γρια και ξεμάτιζε κου**τσ**ιά και πετάται το κου**τσ**ί […]».*

Η χρήση της κρητικής διαλέκτου κάνει την εμφάνισή της στο παρόν, δηλώνοντας τη δυναμική, που εξακολουθεί να έχει η γλώσσα, σε ένα περιβάλλον που δεν ευνόησε την ομιλία της. Σε επόμενο πλάνο, εμφανίζεται ξανά ο σκηνοθέτης, σε κλειστό χώρο γραφείου αυτή τη φορά, να υποδέχεται το δεύτερο βασικό αφηγητή του ντοκιμαντέρ

και να κατεβαίνουν οι δυο τους στο καρνάγιο, όπου ξεκινούν μια συζήτηση πλάι στις ξύλινες βάρκες. Ο αφηγητής εξιστορεί τη σχέση της οικογένειάς του με τα ναυτικά επαγγέλματα και αναφέρει ότι, φεύγοντας οι πρόγονοί του από την Κρήτη, έζησαν ένα διάστημα στην Κω, όπως συνέβη με τους περισσότερους πρόσφυγες που έφυγαν πριν την Ανταλλαγή. Τη συζήτησή τους ‘‘διακόπτει’’ η προηγούμενη αφήγηση, καθώς παρακολουθούμε ηλικιωμένο αφηγητή να ξεφυλλίζει ένα άλμπουμ. (Φευγαλέα εμφανίζονται στο πλάνο δύο γυναίκες, που ακούν την αφήγηση χωρίς να παίρνουν το λόγο). Ο ίδιος, ανακαλεί την ιστορία του πατέρα του στην Κρήτη, πριν την Ανταλλαγή και τις ομοιότητες που έχουν οι άνθρωποι:

«ο Αλλάχ δε λέει εσύ είσαι Έλληνας εσύ είσαι Τούρκος».

Η παραπάνω περιεκτική φράση επιχειρεί να αποδώσει τη σημασία της κοινής μοίρας των ανθρώπων, ανεξαρτήτου θρησκεύματος, αποδίδοντας, ήδη από την αρχή του ντοκιμαντέρ, το σκοπό του σκηνοθέτη, που είναι η ανάδειξη της σημασίας των καλών σχέσεων ανάμεσα στους δύο λαούς.

Η επόμενη σκηνή λειτουργεί, επίσης, συμπληρωματικά στην αφήγηση. Ο πρώτος βασικός αφηγητής του ντοκιμαντέρ βρίσκεται στο σπίτι του και φέρνει ένα, παλιάς τεχνολογίας, κασετόφωνο μαζί με μια φωτογραφία της γιαγιάς του. Έπειτα, ακούγεται από μια κασέτα η ηχογραφημένη φωνή της γιαγιάς του να μιλάει κρητικά (σε χαμηλή ένταση και όχι με καθαρό ήχο), λέγοντας:

«Αλλού πονώ κι αλλού πεινώ κι αλλού γροικώ τον πόνο…». (Η ίδια φαίνεται να ξεχνάει τη συνέχεια, γιατί η ηχογράφηση διακόπτεται).

Παρεμβάλεται μικρή συνέχεια προηγούμενης αφήγησης ηλικιωμένου Τουρκοκρητικού και, ύστερα, (12^{ο} λεπτό) παίρνει το λόγο η τραγουδιστή φωνή μιας ηλικιωμένης Τουρκοκρητικιάς, που λέει στα κρητικά τη μαντινάδα:

«τα ανεφαλάκια του Λαμπή ρώτηξε να σου πούνε,
τι θέλουν τα ορφανά παιδιά μέχρι να ανατραφούνε»[328].

Ο θεατής παρακολουθεί, παράλληλα, πλάνα από το νεκροταφείο της πόλης. Είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι, σε τρεις από τις ταφόπλακες που εμφανίζονται, αναφέρεται η λέξη *«Istankö*y*lü»* (Κώος). Το λόγο παίρνει για λίγο μια ακόμη γυναίκα

[328]Η μαντινάδα εμφανίζεται παραλλαγμένη στο βιβλίο του Κεφαλάκη 2010:

«τα νεφαλάκια του ουρανού ρώτηξε να σου πούνε,
Τα ό,τι σέρνουν τα ορφανά ώστε ν’ αναθραφούνε». (Κεφαλάκης 2010: 179).

να τραγουδάει στα τουρκικά (εμφανίζεται σε κοντινό πλάνο και έπειτα το πλάνο επιστρέφει στο χώρο του νεκροταφείου, όπου μια γυναίκα περιποιείται έναν τάφο):

«χόρτα δεν εφυτρώσανε μόνο στη κεφαλή μου
κι από όλα τα βάσανα, τα 'συρε το κορμί μου»

Μετά από ένα ακόμη πλάνο στο νεκροταφείο με τον πρώτο αφηγητή, το λόγο παίρνει ο ίδιος στο σαλόνι του σπιτιού του:

«θυμάμαι τους μεγάλους να λένε μέρα νύχτα μαντινάδες στα κρητικά».

Οι μαντινάδες αποτελούν σημαντικό στοιχείο στις ιστορίες των Τουρκοκρητικών και στη μεταφορά της ταυτότητάς τους στο χρόνο. Σε παρόμοιο πλαίσιο, οι φωτογραφίες λειτουργούν ως στοιχεία μνήμης και ταυτότητας, καθώς ως θεατές παρατηρούμε τον ίδιο αφηγητή να παρουσιάζει στην οθόνη μια φωτογραφία της κρητικής γειτονιάς του Bodrum. Ο ίδιος αναφέρει ότι η Kumbahçe λεγόταν αρχικά ελληνική γειτονιά και έπειτα ασπρόμαυρες φωτογραφίες (τόσο της γειτονιάς όσο και της οικογένειας του αφηγητή), αρχίζουν να καταλαμβάνουν την οθόνη, πλαισιώνοντας τη φωνή του.

Ο ίδιος αναφέρει ότι το Bodrum σταδιακά άλλαξε, γιατί οι Τουρκοκρητικοί ήταν πιο μοντέρνοι. Στο σημείο αυτό, ο σκηνοθέτης φαίνεται πως επιθυμεί να αναδείξει τα θετικά αποτελέσματα, που επέφερε η εγκατάσταση των Τουρκοκρητικών στο χώρο, παρά την αρνητική αντιμετώπιση, που βίωσαν οι Τουρκοκρητικοί στο νέο περιβάλλον. Πιο συγκεκριμένα, σε επόμενο πλάνο, ηλικιωμένος αφηγητής εμφανίζεται ξανά, αναφέροντας τους αρνητικούς χαρακτηρισμούς που έδιναν στους ανταλλάξιμους οι ντόπιοι («*γκιαούρηδες»*[329]). Παράλληλα αναφέρει το γεγονός ότι οι μεν δεν έρχονταν στα καφενεία των δε και ότι συχνά γίνονταν καυγάδες, ακόμα και μεταξύ των παιδιών των ντόπιων και των Τουρκοκρητικών. Στο 17^{ο} λεπτό υπάρχει πλάνο με δύο γυναίκες, που παίρνουν το λόγο για μισό περίπου λεπτό και επαναλαμβάνουν το χαρακτηρισμό «γκιαούρηδες», που τους έδιναν οι ντόπιοι. Η ανάγκη για αποκατάσταση της εικόνας τους και η προσπάθεια να πλησιάσουν τους ντόπιους δηλώνεται για άλλη μια φορά:

«Ήταν Μουσουλμάνοι και διάβαζαν, όπως οι ντόπιοι, το κοράνι».

[329]Παρόμοιες αναφορές σε «μισορωμιούς και μισογκιαούρηδες» γίνονται και στο βιβλίο του Κεφαλάκη (2010) :179.

Εμβόλιμα, παρεμβαίνει πάλι ο ηλικιωμένος αφηγητής και ξαναεμφανίζονται δύο γυναίκες, που αναφέρουν ότι οι πρόγονοί τους δεν ήξεραν να μιλήσουν καλά τουρκικά και ότι μιλούσαν κρητικά κρυφά, επειδή ήταν απαγορευμένο.

Η σκηνή αλλάζει, αυτή τη φορά φανερώνοντας ένα ηλικιωμένο ζευγάρι, το οποίο αναφέρει ότι οι γονείς τους ήταν από την Κρήτη, αλλά ότι εκείνοι είναι Μποντρουμιανοί («*Bodrumlu*»). Το κρητικό στοιχείο εναλλάσσεται με το τουρκικό, καθώς ακολουθεί σκηνή με ψαρόβαρκες, που γράφουν στο σκαρί τους «Bodrum» και μια αντρική φωνή που τραγουδάει το *«Καναρίνι μου γλυκό»* με κρητική προφορά (εμφανίζονται υπότιτλοι στα τουρκικά). Στη συνέχεια, εμφανίζεται στο καφενείο της κρητικής γειτονιάς ο Τουρκοκρητικός, που τραγουδούσε στην αρχή του ντοκιμαντέρ, ο οποίος αυτή τη φορά τραγουδάει το τραγούδι *«Καναρίνι μου γλυκό»* και μιλάει, επίσης, για το τραγούδι *«Σαμιώτισσα»*.

«λέμε ότι οι ρίζες μας είναι κρητικές. Ήρθαμε από την Κρήτη».

Ακολουθεί πλάνο με παρέα ηλικιωμένων Τουρκοκρητικών (6 άντρες) στο καφενείο της κρητικής γειτονιάς, που συζητάνε. Μεταξύ άλλων, αναφέρουν ότι μαζεύονται καθημερινά στο καφενείο και ότι είναι Κρητικοί. Ηλικιωμένη Τουρκοκρητικιά, στη συνέχεια, απαγγέλει τις μαντινάδες:

«έχουν καιρό τα μάτια μου να δούνε τα δικά σου
να δεις και με το στόμα μου […] το όνομά σου»

«ο ήλιος βασιλεύει κι η γης μαραίνεται
και μένα η αγάπη μου πού και φαίνεται»

Στη συνέχεια του ντοκιμαντέρ, το πλάνο δείχνει γυναίκες και παιδιά να βλέπουν φωτογραφίες από ένα κουτί και μια γυναικεία με μια αντρική φωνή τραγουδάνε στα κρητικά το τραγούδι του Καζαντζίδη:

«θα σηκωθώ να φύγω ως και από ήλιο στη στράτα μου πιο μακριά,
πιο μακριά κι από τον ήλιο, μήπως κι εγώ που ζω εδώ δεν είμαι ένας ξένος,
από αγάπη έρημος, έρημος, έρημος κι απ' τον ντουνιά χαμένος».

Τα άτομα, που βρίσκονται γύρω τους, σχολιάζουν ότι τα παραπάνω είναι κρητικά τραγούδια. Στη συνέχεια, ο πρώτος βασικός αφηγητής παίρνει μία φωτογραφία και πλησιάζει την οθόνη της κάμερας, δείχνοντας τη φωτογραφία (απεικονίζεται η μητέρα ενός άλλου αφηγητή) και αναφέροντας ότι είχαν κόψει οι Έλληνες το ένα αυτί της γυναίκας στο διωγμό.

Ο σκηνοθέτης επιλέγει να κάνει αναφορά στις βίαιες συμπεριφορές των Ελλήνων και, παράλληλα, να πληροφορήσει τους θεατές για την πολιτισμένη συμπεριφορά των Τουρκοκρητικών. Συγκεκριμένα, η αφήγηση συνεχίζεται με τη γυναίκα, που τραγουδούσε στην τελευταία σκηνή, να αναφέρει ότι το Bodrum ήταν χωριό, όταν ήρθαν οι Τουρκοκρητικοί, οι οποίοι ήταν πιο πολιτισμένοι (επανάληψη προβολής θετικών χαρακτηριστικών). Στη συνέχεια, ο δεύτερος βασικός αφηγητής τραγουδάει στα κρητικά[330]:

«νταχιάντησε καρδούλα μου ως νταχιαντούν τα όρη,
ως νταχιαντούνε τα βουνά, τις πάχνες και τα χιόνια».

Στην επόμενη σκηνή, ακούγονται οι ακόλουθες μαντινάδες, που είναι γνωστές ανάμεσα στους Τουρκοκρητικούς. (Οι δύο τελευταίες ειπώθηκαν από ηλικιωμένη γυναίκα):

«μαύρο ναι το γαρέφαλο μα δράμι το πουλιούνε,
άσπρο το χιόνι στα βουνά μα χοίροι το πατούνε»

«δεν το πιστεύω να γενεί η θάλασσα πιπέρι
και το πιπέρι κύμινο κι εμείς οι δυο μας ταίρι».

«[…] του βουνού σου στέλνω να μυρίσεις
να θυμιθείς του τόπου σου και πίσω να γυρίσεις».

«Τι μου παραπονιέσαι εμένα και τι μου κλαις εμένα
παράπονο στη γλώσσα σου που 'πε κακό για μένα».

Στη συνέχεια, ο πρώτος βασικός αφηγητής βρίσκεται σε μια αυλή και διαβάζει τα παρατσούκλια των Τουρκοκρητικών, στους υπόλοιπους Τουρκοκρητικούς, που είναι συγκεντρωμένοι γύρω του. Παρεμβάλλονται πλάνα της θάλασσας και των καραβιών και ένας άντρας αναφέρει τις δυσκολίες των ναυτικών επαγγελμάτων, όπως εκείνο του σφουγγαρά. Στο 33^{ο} λεπτό του ντοκιμαντέρ κάνει την εμφάνισή του ηλικιωμένος Τουρκοκρητικός, που, συγκινημένος, αναφέρει στα τουρκικά τις δυσκολίες των πρώτων χρόνων εγκατάστασης.

Ακολουθεί πλάνο από προσευχή Τουρκοκρητικών στο τζαμί και άλλο ένα, όπου ένας μουσικός περνά από τα σοκάκια της κρητικής γειτονιάς, με ένα νταούλι, στο πλαίσιο εορτασμού του ραμαζανιού.

[330]Στο σημείο αυτό, να αναφέρουμε ότι στις σκηνές που οι αφηγητές βρίσκονται στο Bodrum τα κρητικά εμφανίζονται μόνο κατά την ανάκληση τραγουδιών.

Σε επόμενο πλάνο, εμφανίζεται Τουρκοκρητικιά, που επικαλείται τις ομοιότητες των βιωμάτων των ανθρώπων της Ανταλλαγής και τον πόνο που βίωσαν οι δύο πλευρές. Ο σκηνοθέτης παρουσιάζει, για άλλη μια φορά, το κοινό πλαίσιο αναφοράς που επιθυμεί να δημιουργήσει, προωθώντας τα κοινά στοιχεία των δύο λαών και τη φιλία, που θα έπρεπε να τους ενώνει.

Στη σκηνή που ακολουθεί, οι θεατές παρακολουθούν τον πρώτο βασικό αφηγητή να ψάχνει το αρχείο με τις κασέτες του. Ο ίδιος, αρχίζει να περιγράφει τα σπίτια της γειτονιάς Kumbahçe και τις δυσκολίες από την εμπειρία της Ανταλλαγής. Στην οθόνη παρεμβάλλονται ξανά παλιές, ασπρόμαυρες φωτογραφίες. Ο ίδιος σχολιάζει την αλλοτινή ομορφιά της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου και τα μετέπειτα ερείπιά της. Η καταστροφή της εκκλησίας σχολιάζεται και από τον αδερφό του αφηγητή, αλλά και από άλλους Τουρκοκρητικούς στο καφενείο. Ο ίδιος αφηγητής αναφέρεται στις βιαιότητες των φανατικών Τούρκων εναντίον της εκκλησίας, ως συνέπεια εθνικιστικής συμπεριφοράς:

> «Στην πραγματικότητα αυτή η εκκλησία αντιμετωπίστηκε άσχημα από την αρχή. Υπήρχε πάντα ένα πνεύμα έχθρας. Υπήρχε μία χωρίς νόημα αντιζηλία και εχθρότητα ανάμεσα στους δύο λαούς. Ακόμα συνεχίζεται ανάμεσα στους φανατικούς και από τις δύο πλευρές. Είναι κρίμα. Η εκκλησία ήταν το θύμα αυτής της έχθρας. […] Ήταν ένα υπέροχο έργο στην Τουρκία. Κρίμα».

Σε άλλο πλάνο, οι θεατές παρακολουθούν το δεύτερο βασικό αφηγητή να βρίσκεται στο σπίτι του και να φτιάχνει μαζί με τη σύζυγό του μοντέλα καραβιών και έπειτα τεχνίτες να φτιάχνουν καράβια. Το πλάνο πλαισιώνεται από τη φωνή του δεύτερου βασικού αφηγητή να περιγράφει τις δύσκολες σχέσεις της Τουρκίας με την Ελλάδα, που επιδεινώθηκαν λόγω της Κύπρου. Σε επόμενο πλάνο, υπό τους ήχους νυχτερινής βροχής, ακούγεται αντρική φωνή να τραγουδάει με κρητική προφορά το τραγούδι του μικρασιάτη συνθέτη Απόστολου Καλδάρα σε στίχους του Πυθαγόρα Παπασταματίου «Μες στου Βοσπόρου τα στενά». Το τραγούδι προέρχεται από το σημαντικό δίσκο 33 στροφών «Μικρά Ασία» (1972)[331] και περιλαμβάνει τραγούδια

[331]Ερμηνευτές ήταν ο Γιώργος Νταλάρας κι η Χάρις Αλεξίου και αφορμή για την κυκλοφορία του συγκεκριμένου δίσκου ήταν το γεγονός πως τον Αύγουστο του 1972 συμπληρώθηκαν 50 χρόνια από τη Μικρασιατική Καταστροφή. Θεωρείται ένας απ τους σημαντικότερους δίσκους της Ελληνικής Δισακογραφίας και τα τραγούδια που περιέχει είναι τα εξής:

1. Μες στου Βοσπόρου τα στενά (Γ. Νταλάρας)
2. Οι καμπάνες της Αγιά Σοφιάς (Γ. Νταλάρας)
3. Δυο παλικάρια απ' τ' Αϊβαλί (Χ. Αλεξίου)

που συνδέονται με τους καημούς και τις προσδοκίες των Μικρασιατών προσφύγων, που ήρθαν στην Ελλάδα το μεσοπόλεμο[332]:

«μες στου Βοσπόρου τα στενά ο Γιάννης κλαίει τα δειλινά
και ο Μεμέτης πλάι του μιλεί και τραγουδάει του» (τέλος 48ου λεπτού).

Από αυτό το πλάνο, ο θεατής μεταφέρεται σε μια τελείως διαφορετική σκηνή, όπου πλήθος κόσμου έχει μαζευτεί και γλεντάει σε μια αίθουσα[333]. Στην οθόνη

---

4. Προσφυγιά (Γ. Νταλάρας)
5. Πέτρα πέτρα χτίσαμε (Γ. Νταλάρας)
6. Η Σμύρνη (Γ. Νταλάρας & Χορωδία)
7. Γιορτή ζεϊμπέκηδών (Γ. Νταλάρας)
8. Το σπίτι μου το πατρικό (Γ. Νταλάρας)
9. Πήρε φωτιά το Κορδελιό (Χ. Αλεξίου)
10. Τι να θυμηθώ τι να ξεχάσω (Γ. Φέρτης & Γ. Νταλάρας)
11. Ο Μαρμαρωμένος Βασιλιάς (Χ. Αλεξίου)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%B9%CE%BA%CF%81%CE%AC_%CE%91%CF%83%CE%AF%CE%B1_(%CE%B4%CE%AF%CF%83%CE%BA%CE%BF%CF%82) (Πρόσβαση 08/07/2020).

[332]Οι στίχοι του τραγουδιού:

Μες του Βοσπόρου τα στενά
ο Γιάννης κλαίει τα δειλινά
και ο μεμέτης πλάι του
πίνει και τραγουδάει του

Τούρκος εγώ κι εσύ Ρωμιός
κι εγώ λαός κι εσύ λαός
εσύ Χριστό κι εγώ Αλλάχ
όμως κι οι δυο μας αχ και βαχ

Με λίγη αγάπη και κρασί
μεθάω κι εγώ μεθάς κι εσύ
πιες λίγο από το τάσι μου.

Πηγή:https://www.musixmatch.com/lyrics/%CE%93%CE%B9%CF%8E%CF%81%CE%B3%CE%BF%CF%82-%CE%9D%CF%84%CE%B1%CE%BB%CE%AC%CF%81%CE%B1%CF%82/%CE%9C%CE%B5%CF%83-%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%92%CE%BF%CF%83%CF%80%CF%8C%CF%81%CE%BF%CF%85-%CF%84%CE%B1-%CF%83%CF%84%CE%B5%CE%BD%CE%AC (Πρόσβαση 08/07/2020).

εμφανίζεται ένας Τουρκοκρητικός, ο οποίος χορεύει το τραγούδι: *«Έμαθα πως είσαι μάγκας»* σε playback. Έπειτα, μια γυναικεία φωνή τραγουδάει με κρητική προφορά το τραγούδι: *«Σαμιώτισσα»:*

«Σαμιώτισσα, Σαμιώτισσα πότε θα πας στη Σάμο,
μαλαματένια τα σκουπιά για να 'ρθω να σε πάρω.
Και με τα μαύρα σ' αγαπώ και με τα λερωμένα
και με τα ρούχα της δουλειάς, Σαμιώτισσα, τρελαίνομαι για σένα».

Το πλάνο εστιάζει σε ένα σκοτεινό παράθυρο και, παράλληλα με τον ήχο της βροχής, ακούγονται άντρες να αναφέρουν στα κρητικά:

«εμείς είμαστε αδέρφια. Δεν έχουμε προβλήματα. Σας αγαπούμε. Εμείς είμαστε πατριώτες. Τα παλιά μας να κουβεντιάσουμε, να πούμε το ντέρτι μας».

Οι θεατές, στη συνέχεια, παρακολουθούν τους δύο βασικούς αφηγητές να ταξιδεύουν στην Κρήτη. Το πρώτο πλάνο στο νησί είναι από την πλατεία «Αστόρια» του Ηρακλείου, όπου έχει συγκεντρωθεί πλήθος κόσμου. Το πλήθος παρακολουθεί, ντυμένους με φορεσιές, χορευτές να χορεύουν πεντοζάλη (53^{ο} λεπτό), *«πηδηχτό»*, όπως αναφέρει στα κρητικά ο πρώτος βασικός αφηγητής.

Ο ίδιος φαίνεται να απευθύνεται σε κάποιον, που δεν εμφανίζεται στην οθόνη. Του αφηγείται στα τουρκικά τις αναμνήσεις, που έχει από τον πατέρα του να χορεύει, μέχρι που εμφανίζεται στο πλάνο μέλος του Πολιτιστικού Συλλόγου της Νέας Αλικαρνασσού «Αρτεμισία». Ακολουθεί συζήτηση και αναζήτηση των τόπων καταγωγής των δύο Τουρκοκρητικών στην Κρήτη. (Οι δύο αφηγητές συνομιλούν, με τη βοήθεια μεταφραστή, με έναν ντόπιο, ο οποίος τους δίνει οδηγίες στα κρητικά για το Καβούσι, το χωριό καταγωγής του δεύτερου αφηγητή, στον Άγιο Νικόλαο).

«Είμαστε στα χώματα των προγόνων μας», αναφέρουν, και έπειτα τους βλέπουμε να κάθονται σε ένα καφενείο και να μιλάνε στα κρητικά με ηλικιωμένους ντόπιους άντρες. Τους ζητάνε να πουν μαντινάδες, αφού ο πρώτος βασικός αφηγητής πει τη μαντινάδα:

«Άχι τα περαζούμενα κι άχι τα περασμένα και να γιαγέρνουνε πίσω στο χρόνο μιαν ημέρα».

Οι δύο αφηγητές επισημαίνουν ότι αισθάνονται σαν να βρίσκονται στο Bodrum και πλησιάζουν τια καρέκλες τους πιο κοντά στους ντόπιους Κρητικούς.

Επόμενη σκηνή είναι βράδυ σε ψαροταβέρνα στην Αλικαρνασσό, καθώς το ψάρι ήταν βασικό στοιχείο της διατροφής και των Μικρασιατών της Αλικαρνασσού, όπου δειπνούν μέλη της αποστολής του ντοκιμαντέρ με Μικρασιάτες, μέλη του

[333]Σύμφωνα με πληροφορίες αφηγητών, επρόκειτο για συγκέντρωση «κρητικής βραδιάς» στο Bodrum.

πολιτιστικού συλλόγου. Δύο Μικρασιάτες μονοπωλούν τη συζήτηση και αναφέρονται στα ταξίδια που πραγματοποίησαν στο Bodrum, για να βρουν τα σπίτια των προγόνων τους. (Οι ίδιοι αναφέρουν ότι οι Μικρασιάτες έφεραν πολιτισμό όταν ήρθαν στην Κρήτη)*:*

> *«Δεν πολεμάμε αυτό που βρήκαμε, το ανεβάζουμε. Και το δικό μας όμως θέλουμε να το μεταδώσουμε να μη χαθεί».*

Η συζήτηση στρέφεται γύρω από την ανέγερση του συνοικισμού της Αλικαρνασσού στο Ηράκλειο και έπειτα παρακολουθούμε τη χορωδία του ΚΑΠΗ Αλικαρνασσού να τραγουδάει το τραγούδι: *«Θα πάρω μια βαρκούλα μανούλα μου»*. Στην οθόνη εναλλάσσονται σκηνές από το παζάρι και τα γραφεία του συλλόγου. Στο χώρο του συλλόγου, οι δύο βασικοί αφηγητές κοιτάζουν παλιές φωτογραφίες και μιλάνε στα τουρκικά για την εκκλησία του Αγίου Νικολάου στο Bodrum και την καταστροφή της. (Τα λόγια τους εξακολουθούν να μεταφράζονται στα ελληνικά με τη βοήθεια του μεταφραστή).

Παράλληλα, ηλικιωμένος Μικρασιάτης παίρνει το λόγο και αφηγείται ιστορίες. Αναφέρεται στη σφαγή προγόνου του από Τούρκους και στο πώς ήρθε η οικογένειά του στην Κρήτη. Τονίζει, επίσης, τη δική του, μεταγενέστερη εμπειρία από το ταξίδι του στο Bodrum, αναφέροντας: *«ακόμα είναι χωριστά οι Τουρκοκρητικοί από τους ντόπιους».*

Παρεμβάλεται μια σύντομη αναφορά του πρώτου βασικού αφηγητή για τον παππού του και, ύστερα, ηλικιωμένοι Μικρασιάτες αναφέρονται στην άσχημη αντιμετώπιση που είχαν στην Κρήτη. Ειδικότερα, αναφέρουν ότι οι ντόπιοι τους φώναζαν *«ανεμαζοξάριδες»* και *«τουρκόσπορους»* και ότι οι πρόγονοί τους ήθελαν να επιστρέψουν στο Bodrum. Ακόμη, τονίζονται οι ομοιότητες από την εμπειρία της Ανταλλαγής και οι πολλαπλές απώλειες των δύο πλευρών εξαιτίας της. Οι αφηγητές εύχονται να μην ξαναγίνουν ποτέ τέτοια γεγονότα.

Στη συνέχεια, οι πρωταγωνιστές βρίσκονται στην εκκλησία του Αγίου Νικολάου και Μικρασιάτες τούς δείχνουν την εικόνα, που είχαν μεταφέρει από το Bodrum. Στην κάμερα παρακολουθούμε τον ιερέα της εκκλησίας, ο οποίος τονίζει:

> *«να διορθώνουμε τα λάθη του παρελθόντος και να μαθητεύουμε από την ιστορία».*

Προς το τέλος του ντοκιμαντέρ (88^{ο} λεπτό), παρακολουθούμε τους αφηγητές να οδεύουν προς τα χωριά καταγωγής τους. Οι ίδιοι περιγράφουν τα συναισθήματα και την ευγνωμοσύνη τους για αυτό το ταξίδι. Βλέπουμε τον πρώτο βασικό αφηγητή να βιντεοσκοπεί με τη δική του ερασιτεχνική κάμερα, το νησί της Σπιναλόγκας, τον τόπο

των προγόνων του. Σε επόμενα πλάνα, τον παρακολουθούμε κάνει περιγραφή των σπιτιών των Μουσουλμάνων, βλέποντας τα χαλάσματα στη Σπιναλόγκα:

«Είμαι πολύ χαρούμενος σήμερα. Γιατί ένα όνειρο που έβλεπα μέχρι αυτή την ηλικία έγινε πραγματικότητα. […] Ευχαριστώ το Θεό που είδα τη γη του παππού μου, το μέρος που γεννήθηκε ο πατέρας μου. […] Αναπνέουμε τον ίδιο αέρα με αυτούς τώρα. […] είναι λες και έζησα εδώ. […] Αυτό το σπίτι είναι όπως το σπίτι του πατέρα μου στο Bodrum. […] Είναι σαν να βλέπω τη γιαγιά μου. […] 'Βλέπω' τον πατέρα μου τώρα. Ποιος ξέρει πόσες φορές έτρεχε σε αυτούς τους δρόμους».

Στη συνέχεια, οι αφηγητές μεταβαίνουν στο Καβούσι. Ακούγεται η φωνή του δεύτερου βασικού αφηγητή να τραγουδάει:

«Καράβι με μαύρα πανιά να σηκωθώ μια βραδιά, να τα καταλύσω ώσπου να ζήσω, να έρθω να σε δω. Να τα καταλύσω ώσπου να ζήσω να σκίσω τη γης να σε βρω. Κι όσο βαθιά κι ας πονώ για το δικό σου τον καημό, να τα καταλύσω ώσπου να ζήσω, να σκίσω τη γης να σε βρω».

Ο ίδιος απαγγέλει, επίσης, τη μαντινάδα:

«*νταχιάντιζε καρδούλα μου ως νταγιαντούν τα όρη και τα βουνά τσι παγούς και τα χιόνια*».

Παράλληλα, οι θεατές τον παρακολουθούν να μαζεύει χώμα, το οποίο κουβαλάνε μαζί οι δύο αφηγητές σε μια σακούλα.

Στη σκηνή που ακολουθεί, ο δεύτερος βασικός αφηγητής αναφέρει:

«Είναι σα να ξαναζώ όλα αυτά τα πράγματα. Η ελπίδα μου ήταν να έρθω και να επισκεφτώ τη γη των παππούδων μας. Είμαι πραγματικά χαρούμενος. Είναι όπως ακριβώς το περίμενα. […] Είμαι συγκινημένος αυτή τη στιγμή, έχω ανατριχιάσει. […] Ως αποτέλεσμα της αφοσίωσής μου στην οικογένειά μου, οι σκέψεις για το παρελθόν μου με έφεραν στην πραγματικότητα εδώ. Επειδή μεγάλωσα ακούγοντας τα αισθήματά τους. Τέτοια μέρη είχα στο μυαλό μου όλο αυτό το διάστημα και ήθελα πάντα να τα επισκεφτώ […]. Αν είχα ξανά την ευκαιρία θα έφερνα και τα παιδιά και τα εγγόνια μου. Τουλάχιστον τώρα έχω πράγματα να τους πω. Πήγα στην πατρίδα των παππούδων μας και τους βρήκα, τους είδα, ταξίδεψα γύρω τους και ένιωσα σα να ζούσα μαζί τους. Αυτό ήταν στην πραγματικότητα ένα καθήκον. […] Ήταν πιο φυσικό για μας να επισκεφτούμε το παρελθόν μας. Είμαι ευγνώμων που ήρθα».

Ακολουθούν ξανά πλάνα από το σύλλογο «Αρτεμισία» στη Νέα Αλικαρνασσό. Οι δύο βασικοί αφηγητές παρακολουθούν ένα ντοκιμαντέρ για τους Μικρασιάτες της Νέας Αλικαρνασσού, το οποίο είχε γυριστεί εκείνο το διάστημα. (Στην οθόνη προβάλλονται σύντομες αφηγήσεις γυναικών, που αναφέρουν τον τόπο καταγωγής τους στη Μικρά Ασία). Μικρασιάτες στις αφηγήσεις τους αναφέρονται στην ομορφιά του τόπου καταγωγής τους και στο γεγονός ότι οι πρόγονοί τους ήθελαν να επιστρέψουν σε αυτόν.

Το ντοκιμαντέρ ολοκληρώνεται με μια Μικρασιάτισσα, που αναφέρει ότι επιθυμεί «*όλος ο κόσμος να είναι αδερφωμένοι*» και ακολουθούν γενικά πλάνα από θάλασσα, από αγρούς, από ηλικιωμένες γυναίκες και από έναν Μικρασιάτη, να τραγουδά το τραγούδι: *«Μια ψαροπούλα τη λένε Παναγιά, που πάει να ψαρέψει στης Κρήτης τα νερά…»*. Τέλος, παρακολουθούμε πλάνα από το Ρέθυμνο και τα Χανιά, όπου προβάλλονται σημεία (αγάλματα, τζαμιά, μουσουλμανικά σπίτια), που παραπέμπουν στην πρόσφατη μουσουλμανική ιστορία των πόλεων αυτών. Ακολουθούν πλάνα από το Ηράκλειο (τάφος Καζαντζάκη, Κνωσός, Γιούχτας, αλλά και από το νεκροταφείο της Νέας Αλικαρνασσού, όπου φαίνονται ταφόπλακες Μικρασιατών, στις οποίες αναγράφεται ως τόπος γέννησης η «Αλικαρνασσός»). Από τον πρώτο βασικό αφηγητή επαναλαμβάνονται οι αναφορές στον κοινό πόνο, που έζησαν οι δύο πλευρές και εύχεται να επισκεφθούν και οι Μικρασιάτες το Bodrum, να δουν τα σπίτια τους. Παράλληλα, ακούγεται το τραγούδι: «*Πλανεύτρα θάλασσα»* και το ντοκιμαντέρ τελειώνει με ένα περιστέρι, που κάθεται σε ένα καλώδιο, με φόντο τον γαλάζιο ουρανό.

3. Άξονας εννοιών

Η βασική έννοια, γύρω από την οποία οργανώνεται η ανάγνωση του συγκεκριμένου φιλμ, είναι εκείνη της κρητικής καταγωγής και δη ο πολιτισμικός υβριδισμός, η φολκλοροποίηση και η εργαλειοποίηση της παράδοσης. Ο όρος «πολιτισμικός υβριδισμός» χρησιμοποιείται για να περιγράψει τη συγχώνευση ετερόκλιτων και ετερογενών στοιχείων που εμφανίζονται στην ταινία, μέσα από τη χρήση ποικίλων μουσικών και πολιτισμικών πρακτικών[334]. Παράλληλα, δίνεται έμφαση στην ελληνοτουρκική φιλία και στην επιθυμία να μην επαναληφθούν παρόμοιες καταστάσεις, για καμία από τις δύο πλευρές. Στο ντοκιμαντέρ παρατίθενται αφηγήσεις απλών, καθημερινών ανθρώπων, μεσαίων ή κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Οι αφηγήσεις των αντρών είναι περισσότερες από εκείνες των γυναικών, με τις αφηγήσεις των δεύτερων να χρησιμοποιούνται κυρίως ενισχυτικά.

Στις σκηνές, όπου οι δύο βασικοί αφηγητές βρίσκονται στα μέρη των προγόνων τους στην Κρήτη, παρατηρείται ότι εκφράζονται έντονα τα συναισθήματά τους. Οι

[334]Βλ. ενδεικτικά και Κάβουρας 2010: 185.

ίδιοι, έχουν την ανάγκη να «μεταφέρουν ένα κομμάτι» αυτού του τόπου, όπως έκαναν πολλοί πρόσφυγες πρώτης γενιάς, όταν εγκατέλειψαν την Κρήτη, συμβολοποιώντας έτσι τις μνήμες τους[335]. Τα λόγια των βασικών αφηγητών, όταν βρίσκονται στους τόπους καταγωγής τους, είναι χαρακτηριστικά. Τα άτομα όχι μόνο συνδέουν τους δύο τόπους, αλλά έχουν και την αίσθηση ότι βρίσκονται στο παρελθόν και το ξαναζούν. Πρόσωπα που έχουν πεθάνει «ανασταίνονται» και η φαντασιακή εικόνα της Κρήτης παίρνει μορφή.

4.Άξονας θεματικών

Στο ντοκιμαντέρ η «κρητική καταγωγή» εντοπίζεται σε θεματικές, όπως η γλώσσα και το τραγούδι. Υπάρχουν σκηνές με Τουρκοκρητικούς, που χρησιμοποιούν εκφράσεις στα ελληνικά και, συχνά, ακούγονται αποσπάσματα από γνωστά ελληνικά τραγούδια, όπως τα: *«Μαντουβάλα», «Καναρίνι μου γλυκό», «Σαμιώτισσα», «Έμαθα πως είσαι μάγκας»*. Τα τραγούδια αυτά μπορεί να μην έχουν σχέση με την Κρήτη, αλλά λειτουργούν ενισχυτικά στην προβολή της «κρητικότητας» των ατόμων. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της γλώσσας, που σε μεγάλο βαθμό τα άτομα κατανοούν και, μέσω αυτής, εκφράζονται. Οι μαντινάδες, που κάνουν την εμφάνισή τους, είναι κυρίως νοσταλγικής και ρομαντικής διάθεσης. Σε πολλές από τις αυτές δεν υπάρχει ομοιοκαταληξία ή δεκαπεντασύλλαβος στίχος και συχνά εμφανίζονται κάποιες αλλοιώσεις[336].

---

[335]Τη μεταφορά χώματος από την πατρίδα την εντοπίζουμε για πρώτη φορά στους πρόσφυγες πρώτης γενιάς, οι οποίοι παίρνουν χώμα από τη γη τους, για να θυμούνται στο νέο τόπο. Το γεγονός αυτό δηλώνεται και στο έργο του Ηλία Βενέζη, «Αιολική Γη», όπου οι πρόσφυγες μεταφέρουν χώμα σε μια προσπάθεια σύστασης συνεχειών στο νέο τόπο, με σκοπό «να θυμούνται» (Βενέζης 2003: 308, Καφετζάκη 2003: 126).

[336]Συγκεντρωτικά, οι μαντινάδες που ακούγονται στο ντοκιμαντέρ:

«Τ' ανεφαλάκια του Λαμπή, ρώτηξε να σου πούνε, τι έχουν τα ορφανά παιδιά μέχρι ν' ανατραφούνε».

«Καραβανάκι του βουνού σου στέλνω να μυρίσεις, να θυμηθείς του τόπου σου και πίσω να γυρίσεις».

«Άχι τα περαζούμενα κι άχι τα περασμένα και να γιαγέρνουνε πίσω στο χρόνο μιαν ημέρα».

«Έχουν καιρό τα μάτια μου να δούνε τα δικά σου, να δεις και με το στόμα μου τ' όμορφο όνομά σου.

Ο ήλιος βασιλεύει κι η γης μαραίνεται και μένα η αγάπη μου που δε φαίνεται».

«Θα σηκωθώ να φύγω ως κι ήλιος η στράτα μου πιο μακριά, πιο μακριά πιο μακριά κι απ' τον ήλιο.

«Νταχιάντιζε καρδούλα μου ως νταγιαντούν τα όρη και τα βουνά τσι παγούς και τα χιόνια».

«Μαύρο είναι το γαρέφαλλο μ' αδράμι το πουλιούνε, άσπρο το χιόνι στο βουνό μαχαίροι το πατούνε».

«Δεν το πιστεύω να γενεί η θάλασσα πιπέρι και το πιπέρι κύμινο και 'μεις οι δυο μας ταίρι».

Σημαντική θέση στο ντοκιμαντέρ κατέχει και η εκκλησία του Αγίου Νικολάου. Η καταστροφή της φανερώνει την προσπάθεια διαγραφής μιας δημόσιας μνήμης, με τα ερείπια να εξακολουθούν να ‘‘στοιχειώνουν’’ τις αφηγήσεις και το χώρο. Αν και παρουσιάζονται πολλές μαρτυρίες Τουρκοκρητικών, που ζουν στο Bodrum, δύο μόνο Τουρκοκρητικοί φαίνεται ότι πρωταγωνιστούν στο ντοκιμαντέρ, εκείνοι που ταξίδεψαν στην Κρήτη. Οι προσωπικές αφηγήσεις απογόνων Τουρκοκρητικών και Μικρασιατών προσφύγων, που παρουσιάζονται παράλληλα σε υποκειμενικά πλάνα, έρχονται να ενισχύσουν τη σκηνοθετική ματιά του ντοκιμαντέρ[337]. Οι θεατές παρατηρούν τους αφηγητές να μιλούν σε εσωτερικούς ή εξωτερικούς χώρους, με τις αφηγήσεις να αντιπαραβάλλονται, ώστε να αναδειχθούν τα κοινά χαρακτηριστικά των δύο πλευρών[338]. Στην ανάδειξη της «κρητικότητας» βοήθησαν, επίσης, οι

«Τι μου παραπονιέσαι εμένα και τι μου κλαις εμένα, παράπονο στη γλώσσα σου που ‘πε κακό για μένα».

«Μες στου Βοσπόρου τα στενά ο Γιάννης κλαίει τα δειλινά, και ο Μεμέτης πλάι του μηνεί και τραγουδάει του».

[337]Όπως αναφέρει η Κοσμά (2015), «στην περίπτωση του κινηματογράφου πρέπει να αναζητήσουμε τη θέση της αφήγησης […] κατά τρόπο έμμεσο, λαμβάνοντας υπόψη συγκεκριμένες ενδείξεις σχετικά με το ποιος είναι το υποκείμενο της εκφοράς. […] Αυτές οι ενδείξεις αφορούν τη συχνότητα εμφάνισης κάποιου χαρακτήρα στην ταινία καθώς και την παρουσία του σε κομβικές στιγμές της διήγησης […] Αυτό πρακτικά σημαίνει ότι ο φυσικός χώρος τον οποίο καταλαμβάνει ένας χαρακτήρας στο συνολικό αριθμό των πλάνων είναι ανάλογος της εγγύτητάς του με την αφηγηματική θέση. […] Προκειμένου να εξετάσουμε από ποια θέση εκφέρεται ο λόγος […] χρήσιμο είναι να καταδείξουμε τους βασικούς χαρακτήρες γύρω από τους οποίους εκτυλίσσεται η αφήγηση» (Κοσμά 2015: 58).

Στο εν λόγω ντοκιμαντέρ κυριαρχούν δύο χαρακτήρες, των οποίων και το ταξίδι στον τόπο καταγωγής παρακολουθούμε ως θεατές. Οι υπόλοιποι αφηγητές που εμφανίζονται (ηλικιωμένοι και μεσήλικες άντρες και γυναίκες) κατέχουν λιγότερο κινηματογραφικό χώρο και χρόνο και φαίνεται να λειτουργούν συμπληρωματικά, στη σκιαγράφηση της ιστορίας της Ανταλλαγής. Για τα υποκειμενικά πλάνα θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε και τον όρο «γκρο πλαν», ο οποίος αναφέρεται στα πολύ κοντινά πλάνα, που εστιάζουν στα πρόσωπα των αφηγητών. Το «γκρο πλαν», όπως αναφέρει η Κοσμά (2015), «επιτυγχάνεται με την εστίαση της κάμερας στο χαρακτήρα κοντά στην αφηγηματική θέση, προκειμένου να καταδειχθούν τα συναισθήματά του» (Κοσμά 2015: 58).

[338]Σε ένα μεγάλο μέρος του ντοκιμαντέρ, παρεμβάλλονται αφηγήσεις, τόσο Τουρκοκρητικών όσο και Μικρασιατών, που τονίζουν τα κοινά συναισθήματα και τις ομοιότητες των δύο κοινωνικών ομάδων. Ακόμα, τα άτομα επικαλούνται την ειρήνη και την αδερφοσύνη των λαών, κάνοντας φανερό ότι απώτερος στόχος του ντοκιμαντέρ είναι η προβολή της ελληνοτουρκικής φιλίας και η ανάδειξη του πόνου που βίωσαν οι δύο πληθυσμοί, ως στοιχείο ενίσχυσης της φιλίας αυτής.

ηχητικές παρεμβάσεις και επιλογές τραγουδιών, ακούσματα που παρέπεμπαν τα άτομα στο παρελθόν και αναζωπύρωναν τη σημασία του.

Ντοκιμαντέρ – ταινία μικρού μήκους «Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό» (2012)

Τουρκοκρητικοί πρόσφυγες του Bodrum, πολλοί από τους οποίους εμφανίζονται και στο ντοκιμαντέρ *«Bizim Mahallenin Giritlileri»*, είχαν πρωταγωνιστήσει σε ένα ακόμη ντοκιμαντέρ – ταινία μικρού μήκους, αυτή τη φορά μέσα από τις κινηματογραφικές λήψεις ενός έλληνα σκηνοθέτη. Η πλοκή του ντοκιμαντέρ, όπως αναφέρεται στο διαδίκτυο[339]:

> *«Τουρκοκρητικοί είναι οι εξισλαμισμένοι Έλληνες της Κρήτης. Μετά τον εκπατρισμό τους από το νησί, πριν αλλά και μετά την απόφαση ανταλλαγής πληθυσμών της συνθήκης της Λωζάνης, οι μουσουλμάνοι της Κρήτης σκορπίστηκαν στα παράλια της Μικράς Ασίας. Στην Αλικαρνασσό, το σημερινό Μποντρούμ, οι Τουρκοκρητικοί (πρώτης, δεύτερης και τρίτης γενιάς) νοσταλγούν την πατρίδα των προγόνων τους, αυτοχαρακτηρίζονται «Κρητικοί» και διατηρούν ανόθευτη την κρητική διάλεκτο, τον τρόπο ζωής, τη μαγειρική κ.λπ. Οι παλαιότεροι θυμούνται την αρμονική συμβίωσή τους με τους χριστιανούς συμπατριώτες τους, τη φυγή τους από την Κρήτη, τις δυσκολίες προσαρμογής τους στην Τουρκία. Η φτώχεια δεν επιτρέπει στους περισσότερους να πραγματοποιήσουν το πολυπόθητο ταξίδι τους στην πατρώα γη, την Κρήτη, που οργανώνεται συχνά από τοπικούς συλλόγους».*

1.Άξονας αντικειμένων

Ο χώρος αντικειμενικών αναφερομένων: Η ταινία φέρεται να λαμβάνει χώρα στο Bodrum, σε κλειστούς και ανοιχτούς χώρους, που κατοικούν οι Τουρκοκρητικοί στη γειτονιά Kumbahçe.

Χρόνος αντικειμενικών αναφερομένων: Το ντοκιμαντέρ αναφέρεται στο παρόν των γυρισμάτων, κάτι που είναι σαφές από τα γνωρίσματα του κοινωνικού περιβάλλοντος (για παράδειγμα, ο σκηνοθέτης μεταβαίνει στο Bodrum με το καράβι που πραγματοποιεί δρομολόγια ανάμεσα στο Bodrum και την Κω) και από τη χρήση συγκεκριμένων πολιτισμικών αγαθών (για παράδειγμα, ντύσιμο).

2. Άξονας τρόπων εκφοράς

i) Εξωτερικές συνθήκες εκφοράς

[339]http://cine.gr/film.asp?id=716634&page=2 (Πρόσβαση 03/05/2018)

Το ντοκιμαντέρ–ταινία μικρού μήκους είναι διάρκειας 40 λεπτών, έχει τίτλο *«Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό»* και παραγωγός, σκηνοθέτης και σεναριογράφος είναι ο Νταντινάκης Κώστας[340]. Εταιρείες παραγωγής είναι οι Artflex και Performing Art Center. Το ντοκιμαντέρ προβλήθηκε στο 14^{ο} Φεστιβάλ Θεσσαλονίκης το 2012 και σε εκδήλωση του Δήμου Ηρακλείου το ίδιο έτος[341].

Για το συγκεκριμένο ντοκιμαντέρ, ο σκηνοθέτης ταξίδεψε στο Bodrum και συνομίλησε στα κρητικά με Τουρκοκρητικούς πρώτης, δεύτερης και τρίτης γενιάς. Όσον αφορά στον τίτλο και την επιλογή του ονόματος «Αλικαρνασσός» (και όχι Bobrum), ο σκηνοθέτης με αυτόν τον τρόπο δηλώνει την ελληνική σκοπιά/ προσέγγιση του ζητήματος των Τουρκοκρητικών. Επικαλείται το παλιό και όχι το σύγχρονο όνομα της πόλης, άρα την ελληνικότητα, που ο ίδιος αναζητά μέσα από την ταινία του. Η επιλογή, επίσης, των τραγουδιών, που ακούγονται κατά τη διάρκεια του ντοκιμαντέρ (τα περισσότερα από τα οποία αποτελούν παλιές, αυθεντικές εκτελέσεις μουσικών), φανερώνει αυτό το σκοπό.

Ειδικότερα, στο ντοκιμαντέρ ακούγονται (με τη σειρά και όπως αναφέρονται στο τέλος του ντοκιμαντέρ), τραγούδια που έχουν άμεση σχέση με την τουρκοκρητική μουσική παράδοση:

«Χανιώτικος Σταφιδιανός» του Τουρκοκρητικού Μεχμέτ Μπέη Σταφιδάκη (1878-1908), λαούτο - τραγούδι: Γιάννης Μπερνιδάκης (Μπαξεβάνης), μπουλγαρί: Στέλιος Φουσταλιεράκης (Φουσταλιέρης), *«Συρτός»* του Τουρκοκρητικού Μουσταφά Καραγιουλέ (1845-1930), βιολί: Στρατής Γαλαθιανάκης (Γαλαθιανός), λαούτο: Δημήτρης Γαλάνης, *«Χανιώτικος Συρτός»,* βιολί – τραγούδι: Στρατής Γαλαθιανός (1905-1981), *«Έξω τα χείλη μου γελάν», «Βαθιανός συρτός», «Συρτό της νύχτας»,* Μουσική – μπουλγαρί: Στέλιος Φουσταλιεράκης (Φουσταλιέρης), *«Λεονταριού καρδιά βαστάς»* (Συρτός Καλυβιανός), λαούτο - τραγούδι: Γιάννης Μπερνιδάκης

[340]Ο ίδιος, έχει σκηνοθετήσει μια σειρά από ταινίες μικρού μήκους. Βλ.http://cine.gr/people.asp?name=%CD%F4%E1%ED%F4%E9%ED%DC%EA%E7%F2%2C%20%CA%FE%F3%F4%E1%F2 (Πρόσβαση 03/05/2018).

[341]Τα στοιχεία για το εν λόγω ντοκιμαντέρ–ταινία μικρού μήκους συγκεντρώθηκαν μετά από συζήτηση, που πραγματοποιήθηκε με τον σκηνοθέτη στο Ρέθυμνο, στις 21 Δεκεμβρίου 2012. Όπως ανέφερε ο ίδιος, επισκέφθηκε το Bodrum 2 φορές, το 2009 και το 2010, χρονιά κατά την οποία ολοκληρώθηκε και το ντοκιμαντέρ, διάρκειας 40 λεπτών. (Κατά τη συνάντηση, δόθηκε από τον ίδιο αντίγραφο του ντοκιμαντέρ, το οποίο και μελετήθηκε).

(Μπαξεβάνης), Μπουλγαρί: Στέλιος Φουσταλιέρης, *«Τα βάσανά μου χαίρομαι»*, λαούτο - τραγούδι: Γιάννης Μπερνιδάκης, Μπουλγαρί: Στέλιος Φουσταλιέρης.

Στα τραγούδια αυτά έχει αναφερθεί ειδικότερα ο Ζαϊμάκης (2016), αναλύοντας τις πρώτες ηχογραφήσεις της κρητικής μουσικής. «Οι ηχογραφήσεις αυτές είναι αναμφίβολα σημαντικές. Αποτελούν ορόσημο στην πορεία μετάβασης από ένα παραδοσιακό σε ένα νεωτερικό πλαίσιο μουσικής δημιουργίας και αποτελούν πολύτιμη πηγή γνώσης για τη μουσική και ποιητική δημιουργία των λαϊκών στρωμάτων» [342] (Ζαϊμάκης 2016: 46).

ii) Εσωτερικές συνθήκες εκφοράς

Το ντοκιμαντέρ ξεκινάει με το μήνυμα:

> *«μια ταινία για τους Φιλέλληνες της γης: Φιλέλληνες, οι άνθρωποι του ''άλλου'', όχι κατ' ανάγκη Έλληνες, που αγαπούν από μακριά, έξω από το χώρο τους μια Ελλάδα ιδανική, καθένας τη δικιά του. Μ.Κρανάκη»*.

Τα πρώτα πλάνα, πλαισιωμένα από μουσική[343], δείχνουν τα φέριμποτ, που εκτελούν το δρομολόγιο Κως – Bodrum, τη θάλασσα και το κάστρο του Bodrum, στην είσοδο του λιμανιού. Με αυτόν τον τρόπο, ο σκηνοθέτης σηματοδοτεί το ταξίδι, το οποίο ξεκινάει με την ταινία του. Το πλάνο με το *"Welcome to Bodrum/ Türkiye"*, στη συνέχεια, φανερώνει άμεσα το μετασχηματισμό και την τουριστική φυσιογνωμία του χώρου.

Στην οθόνη εμφανίζεται ασπρόμαυρος χάρτης της Κρήτης επί Τουρκοκρατίας και ακολουθούν ασπρόμαυρες εικόνες εποχής με υπότιτλους στα ελληνικά και τα αγγλικά:

---

[342]Είναι γεγονός βέβαια, όπως επισημαίνει και ο Ζαϊμάκης (2016), ότι εκείνη την εποχή, «οι άνθρωποι που διαχειρίζονται την παραγωγή και τη διάδοση της δισκογραφίας πολλές φορές παρεμβαίνουν στις μελωδικές και στις ποιητικές φόρμες των τραγουδιών για να τα ραφινάρουν και να τυποποιήσουν τα τραγούδια» (Ζαϊμάκης 2016: 46).

[343]Η μουσική που χρησιμοποιείται στο ντοκιμαντέρ τείνει να ακολουθεί το περιεχόμενο της πληροφορίας που λαμβάνουμε από τον αφηγητή, ή πιθανόν προσπαθεί να δημιουργήσει την κατάλληλη ατμόσφαιρα- αίσθηση ή και να υπογραμμίσει κάποια στοιχεία του ντοκιμαντέρ (Γούσιος 2009: 70). «Η κινηματογραφική μουσική διαθέτει μια συναισθηματική διάσταση: μπορεί να ρυθμίσει τις προτιμήσεις μας, να αποσπάσει δάκρυα ή να προκαλέσει τους φόβους μας» (Κακλαμανίδου 2009: 129).

«Οι Τουρκοκρητικοί είναι οι εξισλαμισμένοι Έλληνες της Κρήτης, στη διάρκεια της οθωμανικής αυτοκρατορίας που αγνοούσαν τα τουρκικά και μιλούσαν ‘‘ρωμέικα’’. Άρχισαν να εγκαταλείπουν την Κρήτη όσο επικρατούσαν οι Ρωμιοί, ώσπου έφυγαν οριστικά με την ανταλλαγή των πληθυσμών το 1924. Οι Τουρκοκρητικοί εγκαταστάθηκαν στα δυτικά παράλια της Μικράς Ασίας».

Τις φωτογραφίες διαδέχεται έγχρωμο πλάνο στο παρόν, με το κάστρο του Bodrum και την τουρκική σημαία να δεσπόζει σε αυτό. Παράλληλα, συνεχίζεται η περιγραφή του ορισμού των Τουρκοκρητικών στους υπότιτλους:

«(Αίβαλί, Σμύρνη, Αλικαρνασσό κ.α.) όπου ζουν μέχρι σήμερα ως δεύτερης και τρίτης γενιάς πρόσφυγες.»

Ακολουθούν κοντινά πλάνα πωλητών λαχανικών και φρούτων (γυναίκες) στα σοκάκια του Bodrum και η βουβή αφήγηση συνεχίζεται. Στους υπότιτλους αναφέρεται ότι (οι Τουρκοκρητικοί*):*

«Συνεχίζουν ν’ αγαπούν και να νοσταλγούν την Κρήτη, ενώ μιλούν την κρητική διάλεκτο ανόθευτη».

Η φράση του σκηνοθέτη, περί «ανόθευτης» κρητικής διαλέκτου, έρχεται να αιτιολογηθεί άμεσα στους θεατές. Οι ίδιοι, μέσω της κάμερας, ακολουθούν τα βήματα μιας μαντιλοφορεμένης γυναίκας και οδηγούνται σε σπίτι, όπου μια ηλικιωμένη γυναίκα αρχίζει να μιλάει κρητικά. Η ίδια, μετατρέπεται σε ‘‘ζωντανή απόδειξη’’ όσων αναφέρθηκαν στην εισαγωγική αφήγηση του ντοκιμαντέρ και ως θεατές την ακούμε να λέει:

«η μάνα μου, ο κύρης μου ήρθε από την Κρήτη, αμά εγώ εγεννήθηκα στην Κω».

Σε άλλο πλάνο, μια, ακόμα πιο ηλικιωμένη, γυναίκα μιλάει και εκείνη στα κρητικά:

*«εγενηθήκανε στην Κρήτη και ύστερα **εκάτσαμε** στην Κως κι από **τσ**ια ήρθαμε εδώ».*

Το πλάνο αλλάζει ξανά, δείχνοντας δύο μεσήλικες γυναίκες, όρθιες, να μιλούν κι εκείνες κρητικά: *«οι παππούδες ήρθαν από την Κρήτη»*. Έπειτα, Τουρκοκρητικός (που είχε εμφανιστεί να τραγουδάει και στην αρχή του προηγούμενου ντοκιμαντέρ), αναφέρει ότι ο πατέρας του ήρθε στο Bodrum: *«7 χρονώ(ν) από την Κω και η μαμά μου 4 χρονώ(ν) από την Κρήτη, αλλά **εμιλούσανε** και τις δυο γλώσσες»*. Άλλοι δύο Τουρκοκρητικοί αναφέρουν ότι οι γονείς τους ήρθαν από την Κρήτη. Ένας νεότερος σε ηλικία άντρας μιλάει στα αγγλικά (επειδή ο σκηνοθέτης δε γνωρίζει τουρκικά και ο αφηγητής δε γνωρίζει κρητικά) και αναφέρει ότι οι δικοί του ήρθαν από τα Χανιά στην Κω και έπειτα στο Bodrum, όπου έμειναν σε σπίτι που ζούσαν παλιά Έλληνες. Η κάμερα δείχνει ένα διώροφο σπίτι, δίπλα στο οποίο βρίσκονται οι αφηγητές.

Μεσολαβεί σύντομη αφήγηση ηλικιωμένης γυναίκας, που αναφέρει ότι ήταν 40 ημερών, όταν ήρθε στο Bodrum. Το πλάνο μεταφέρεται στην κουζίνα ενός σπιτιού, όπου ένα ζευγάρι συνταξιούχων λέει στα κρητικά ότι οι πρόγονοί τους ήρθαν από την Κρήτη. Δύο γυναίκες, στο σαλόνι άλλου σπιτιού, δίνουν παρόμοια απάντηση για την καταγωγή τους και ένας Τουρκοκρητικός, επίσης με κρητική προφορά, αναφέρει:

«η μάνα μου, ο μπαμπάς μου ήρθαν από την Κρήτη, Ηράκλειο ζούσανε».

Ένας ακόμη αφηγητής δηλώνει ως τόπο καταγωγής του τα Χανιά και ότι ο πατέρας του:

*«είχε μεγάλο καράβι και **ταξίδευγε.** 1915 όταν* […] *ο πόλεμος, **ήφησε** όλα τα πράγματά του με τρεις **νομάτοι** και ξεχώρισε από την Κρήτη και σε δυο μέρες ύστερα πήγε στην Κω […]. Από την Κω ήρθε στο Μποντρούμι».*

Δύο ακόμη Τουρκοκρητικοί (ο δεύτερος ήταν και στο προηγούμενο ντοκιμαντέρ), μιλάνε στα κρητικά (σε εξωτερικό χώρο, βράδυ) για την καταγωγή των γονιών τους. Ο σκηνοθέτης φαίνεται ότι επαναλαμβάνει, όπως δείχνουν οι απαντήσεις, την ίδια ερώτηση σε όλους τους αφηγητές.

Ακολουθεί κοντινό πλάνο σε κάδρο μιας φωτογραφίας και αφηγήτρια αναφέρει ότι το κάδρο είχε μεταφέρει ο πατέρας της από την Κρήτη (Βλ. εικόνα 12. σε Παράρτημα). Ακολουθούν σύντομες αφηγήσεις προσώπων και το πλάνο καταλήγει στην αφήγηση Τουρκοκρητικού πρώτης γενιάς (είχε εμφανιστεί και στο προηγούμενο ντοκιμαντέρ). Ο ίδιος, δείχνει στην κάμερα μία φωτογραφία με τη μηχανή του τρένου, που βρισκόταν εκτεθειμένη για χρόνια στο Ηράκλειο, στο χώρο του καφέ Μαρίνα, στον Ο.Λ.Η[344]. Ακούγεται κρητικό τραγούδι (οι στίχοι: *«Χριστέ μου να, Χριστέ μου να μην ήτονε»*) και παρουσιάζονται πλάνα από την κρητική γειτονιά και το εσωτερικό σπιτιών.

Ως θεατές παρακολουθούμε να προσφέρεται στο σκηνοθέτη καφές σε φλυτζάνι και ένας Τουρκοκρητικός δείχνει στην κάμερα τη φωτογραφία της κρητικής γειτονιάς, από τη δεκαετία του 1960. (Η ίδια φωτογραφία υποδείχθηκε και στο προηγούμενο ντοκιμαντέρ). Οι αφηγητές (έχουν ξαναεμφανιστεί και νωρίτερα), φαίνεται πως απαντούν σε ερώτηση για το αν ξέρουν να μιλήσουν οι νέοι κρητικά. Οι περισσότεροι αναφέρουν ότι οι νέοι δεν ξέρουν και ότι και οι ίδιοι πλέον ξεχνούν:

«εξεχάσαμε […] δε μιλιούμε στο σπίτι μέσα κρητικά», «εμά δεν έχω να μιλήσω έναν άνθρωπο».

[344]Βλ. και υποσημ. 204 στο κεφάλαιο 5 της παρούσας διατριβής.

Το ντοκιμαντέρ συνεχίζεται με μακρινά πλάνα, από διάφορα σημεία στο Bodrum, όπως από τους μύλους και το κάστρο, από το θέατρο, από μια καμήλα και από το εσωτερικό ενός τζαμιού, με κάποιον που προσεύχεται. Οι αφηγήσεις επανέρχονται στο θέμα της γλώσσας και της απαγόρευσης των ελληνικών:

«μικρά ήμαστενε […] κρητικά απαγορεύεται […] ένας καϊμακάμης (τουρκικά kaymakam, αποτελεί πολιτικό και στρατιωτικό βαθμό της Τουρκίας*) […]* ***ήρθενε*** *και* ***ήγραψε*** *στους δρόμους μη μιλάτε ελληνικά, κρητικά.* ***Απαγορεύγεται****»,* «[η μάνα μου] *τούρκικα δεν ήξερε να κουβεντιάσει […] μόνο κρητικά».*

Η κάμερα ακολουθεί, στη συνέχεια, μια ηλικιωμένη γυναίκα, που φαίνεται να ξεναγεί τον σκηνοθέτη στη γειτονιά, ψάχνοντας Τουρκοκρητικές για να μιλήσουν στην κάμερα. Μπαίνουν σε μια αυλή και η ίδια ακούγεται να λέει:

«να και ***κεινέ*** *είναι κρητικιά, έλα».*

Οι δυο τους βρίσκονται στην αυλή με τρεις ακόμη γυναίκες και η γυναίκα, που οδήγησε εκεί το σκηνοθέτη, λέει τη μαντινάδα:

*«****ταχί*** *μου ήρθες κι* ***ήκατσες*** *σαν ήλιο σα φεγγάρι και ρούφηκες το αίμα μου σα το ξερό σφουγγάρι».*

Μια άλλη αφηγήτρια, σε διαφορετικό πλάνο, αναφέρει:

«[η μάνα μου] *μπορεί* ***εκάτεχε*** *εκατό* ***μαντινιάδες****. Μα δεν* ***ήμαθα****».* Τουρκοκρητικός συμπληρώνει ότι η μητέρα του: *«δεν* ***ήμαθε*** *τούρκικα. Κρητικά* ***εμίλιε μετά*** *μας»* και αντίστοιχα και άλλοι αφηγητές αναφέρουν: *«στο σπίτι* ***ούλα*** *ήτανε κρητικά. […] Για* ***κιονά*** *λιγάκι τα* ***κατέχομε****», «τα κρητικά μας είναι ετσά. Το πρωί λέτε. Εμείς λέμε* ***ταχινή****», «οι Κρητικοί άλλα* ***μιλούνε****», «αυτοί που ήρθανε δε ξέρανε να πούνε τούρκικα ούτε ψωμί», «****ήτονε*** *ένας Μουσταφά, ψαράς ήτονε. Κι* ***ήλεγε*** *τραγούδια. εμείς δε* ***κατέχομε*** *να σου πούμε τα μισά. Ο ‘‘Κούκης’’».*

Έπειτα, ηλικιωμένος Τουρκοκρητικός αφηγείται:

«άλλο χορό δε ρέγομαι μόνο τον πεντοζάλη, απού πάει τρία ζάλα ομπρός και δυο γιαγέρνει πάλι […] Βρε δε μου λέτε δε μου λέτε το χασίσι που πουλιέται, το πουλούν οι δερβισάδες πουν ***στσι*** *κάτω μαχαλάδες».*

Γυναίκες τουρκοκρητικής καταγωγής αναφέρουν, στη συνέχεια, τις μαντινάδες:

«αγάπα με να σ’αγαπώ θέλε με να με θέλεις, γιατί θα να ρθει ένα καιρό να θες και να μη θέλω»,

«να χαμηλώναν τα βουνά να ***θώρουν*** *την αυλή σου να δεις πώς εμαλώνανε για μένα οι γονείς σου».*

Στην οθόνη, στη συνέχεια, αρχίζουν να εμφανίζονται παλιές φωτογραφίες. Πρώτα μια έγχρωμη εικόνα Τουρκοκρητικών, που καπνίζουν και έπειτα έγχρωμες εικόνες από καρτ ποστάλ (ενδεικτικά, από Πλατεία Σπλάντζας). Ακολουθούν ασπρόμαυρες εικόνες και ακούγεται το κρητικό τραγούδι *«Λεονταριού καρδιά βαστάς δε θέλεις να μερώσεις»* (του Γιάννη Μπερνιδάκη-‘‘Μπαξεβάνη’’).

Στη συνέχεια, ως θεατές ακούμε απαντήσεις αφηγητών στην ερώτηση του σκηνοθέτη που αφορούσε στα παρατσούκλια. Τουρκοκρητικός πρώτης γενιάς λέει για τον πατέρα του ότι ήταν γνωστός ως Ibrahimakis ή Beha. Άλλοι Τουρκοκρητικοί αναφέρουν:

> «[τον πατέρα μου] *τον λέγανε Spitha γιατί* ***δούλευγε*** *σαν τη σπιίθα, ήταν δουλευταράς. […] του Spitha Alι με καταλαβαίνανε», «Dalaveraki τον ελέγανε. Dalaveroglou», «το επίθετό μας ήταν στην Κρήτη Doxanaki* ***όντε ήρθανε*** *τους είπανε Doxan».*

Ακολουθούν (22ο λεπτό) ξανά ασπρόμαυρες εικόνες και σκηνές από τα σοκάκια του Bodrum νυχτερινές ώρες, από το φωτισμένο κάστρο, από έναν τεχνίτη που φτιάχνει φυσητό γυαλί, από μια Τουρκοκρητικιά που πουλάει σφουγγάρια και από έναν ιμάμη που καλεί τους πιστούς. Έπειτα, ο θεατής παρακολουθεί πάλι την αφήγηση του Τουρκοκρητικού πρώτης γενιάς, που αναφέρει ότι στην Κρήτη:

> *«με* ***τσι*** *Ρωμιούς επαιρνούσαμε πολύ καλά […] μετά* ***ενταγκάρανε*** *σκοτωμούς».*

Άλλος Τουρκοκρητικός αναφέρει*:*

> *«στη σφαγή […] κόψανε της μάνας μου το αυτί* ***τζη*** *για να πάρουνε* ***κιονά****, σκουλαρίκι. Δεν ήθελε να* ***μιλιούμε*** *για την Κρήτη».*

Οι αναφορές στις καλές σχέσεις των δύο λαών δίνουν τη θέση τους στις βιαιότητες, με το περιστατικό του κοψίματος αυτιών να αποτελεί κοινή αναφορά και στα δύο ντοκιμαντέρ. Στην οθόνη επανέρχονται ασπρόμαυρες εικόνες, επενδυμένες με μουσική και έπειτα ο Τουρκοκρητικός πρώτης γενιάς συνεχίζει να εξιστορεί τη φυγή των γονιών του από την Κρήτη. Στην οθόνη παρουσιάζονται ασπρόμαυρες εικόνες από τη χρονική περίοδο συνύπαρξης των δύο λαών στην Κρήτη.

Στη συνέχεια, ο ίδιος Τουρκοκρητικός (λόγω του ότι είναι ο μοναδικός αφηγητής πρώτης γενιάς αποτελεί βασική αφήγηση στο ντοκιμαντέρ), αναφέρεται ξανά στις καλές σχέσεις Μουσουλμάνων και Χριστιανών στην Κρήτη: *«επερνούσαμε πολύ καλά»*. Την αφήγησή του συμπληρώνουν κι άλλοι αφηγητές. Οι ίδιοι, αναφέρονται στην Ανταλλαγή, στο ότι όσοι εγκαταστάθηκαν στα χωριά έλαβαν λιόφυτα και στο ότι οι Μικρασιάτες ίδρυσαν στο Ηράκλειο την Αλικαρνασσό. Παρακολουθούμε ασπρόμαυρες εικόνες από το Ηράκλειο (Κούλε, Νεώρια, Λιοντάρια) και, στη συνέχεια, αφηγητές περιγράφουν τη φτώχεια και τις πολυπληθείς οικογένειες των Τουρκοκρητικών.

Στην επόμενη σκηνή, η ξενάγηση του σκηνοθέτη στη γειτονιά Kumbahçe γίνεται από μια γυναίκα. Αφηγήτρια αναφέρει ότι τα σπίτια, όταν έφτασαν στο Bodrum, ήταν

παλιά και χαλασμένα και ότι υπήρχε μόνο ένα ντουκιάνι (μαγαζί) κι ένας φούρνος[345]. Στη συνέχεια, ως θεατές οδηγούμαστε στο σπίτι μιας ηλικιωμένης Τουρκοκρητικιάς (ήταν και στο προηγούμενο ντοκιμαντέρ), που θυμάται τη μαντινάδα:

«έχουν καιρό τα μάτια μου να δούνε τα δικά σου να δεις και με το στόμα μου να λέω τ' όνομά σου».

Τελειώνοντας τη μαντινάδα, βλεπουμε τη γυναίκα να σκουπίζει τα μάτια της συγκινημένη. Ασπρόμαυρες εικόνες προβάλλονται ξανά, επενδυμένες με κρητική μουσική.

Ακολουθούν αφηγήσεις, που αναφέρονται στα επαγγέλματα:

«Ήταν όλοι θαλασσινοί, σφουγγαράδες, έλειπαν 6-7 μήνες».

Όλοι οι αφηγητές αναφέρουν ότι οι πατεράδες τους ήταν καπετάνιοι (μετέφεραν επιβάτες στα νησιά):

*«εμείς είμαστε θαλασσινοί **ανθρώποι**. Δεν ξέρουμε από τα χωράφια, τα **οζά**».*

Οι θεατές βλέπουν, παράλληλα, πλάνα από το λιμάνι και τα καράβια, από τη γειτονιά και από την αγορά και ακούνε Τουρκοκρητικούς να αναφέρονται στη διαφορετική κουζίνα τους:

«οι Κρητικοί τους μάθανε να τρώνε ψάρι, χόρτα, σουπιές, καλαμάρια. Δεν ξέρανε πώς να τα μαγειρεύουνε», «το Πάσχα κάνανε κουλούρια με αυγά κόκκινα», «τα φαγιά μας είναι κρητικά. Ασκολύμπρους. Μάραθο», «μυζηθρόπιτες, χορτόπιτες», «οι Κρητικοί τρώνε πολύ χόρτα», «Μαγκίρ (για σούπα) […] λοκούμ πιλάφ».

Στο σημείο αυτό, οι αναφορές στρέφονται στο ζήτημα του φαγητού, ενός τομέα που δεν αναδείχθηκε καθόλου στο προηγούμενο ντοκιμαντέρ. Παρεμβάλλονται ξανά μαντινάδες, καθώς ο σκηνοθέτης δίνει ιδιαίτερη έμφαση και επανέρχεται στο μουσικό στοιχείο.

Τουρκοκρητικός λέει τις μαντινάδες:

«όλο τον κόσμο γύρισα κι ακόμα θα γυρίσω, μα σαν και σένα όμορφη δε βρήκα να αγαπήσω», «ανάθεμα τη μάνα σου τη γρα τη σουφρωμένη, που δε με αφήνει να σε δω μιαν ώρα στολισμένη»

Τουρκοκρητικιά, αντίστοιχα, λέει μαντινάδα με νοήματα που παραπέμπουν στην Κρήτη:

«Μισεύγω κι αποχαιρετώ τον κόσμο γύρου γύρου, και κλαίνε τα ματάκια μου, κοντό και να γιαγύρω».

Η παραπάνω αποτελεί πολύ γνωστή μαντινάδα, παραλλαγή της οποίας μνημονεύεται από τον Ζαϊμάκη (2012) ως:

---

[345] Η συγκεκριμένη αναφορά παραπέμπει στη, γνωστή στο Bodrum, φράση: «*İki dükkan bir fırın, peynir ekmek yiye yiye, ne ağız kaldı ne burun»,* που αναλύεται σε προηγούμενο κεφάλαιο.

«Μισεύω κι αποχαιρετώ τη χώρα ένα γύρο, να μου τοξώσει ο θεός για να ξαναγιαγύρω». (Ζαϊμάκης 2012: 5).

Σύμφωνα με τον ίδιο, τη μαντινάδα τού είχε αναφέρει ο Προκόπης Κουλουράς (γεννηθείς το 1906), όπως την έλεγε ο Τουρκοκρητικός τελάλης Μαμούτης, πριν αναχωρήσουν οι Μουσουλμάνοι από την Κρήτη το 1923. Η συγκεκριμένη μαντινάδα θυμίζει ότι οι προσδοκίες της επιστροφής ήταν κοινές στις παράλληλες διαδρομές που ακολούθησαν οι Χριστιανοί και οι Μουσουλμάνοι της Ανταλλαγής (Ζαϊμάκης 2012: 5).

Στο ντοκιμαντέρ, το άκουσμα των μαντινάδων συνοδεύεται από ασπρόμαυρες φωτογραφίες και κρητική μουσική. Στη συνέχεια, γίνονται σαφείς αναφορές στην ελληνοτουρκική φιλία, έννοια που πραγματεύτηκε και το προηγούμενο ντοκιμαντέρ. Τουρκοκρητικιά αναφέρει σχετικά:

> *«Εμείς είμαστε πολύ αγαπημένοι με τους Έλληνες. Στην Κω εμείς είμαστε σαν τα αδέρφια», «είμαστε πάρα πολύ ωραία, αγαπημένα. […] Αυτά τα προϊστορικά […] Εμείς είμαστε πια μαζί, ζυμωθήκαμε. Θεός Αλλάχ».*

Αντίστοιχα, Τουρκοκρητικός αναφέρει:

> *«**επήγανε** από δω στο Bodrum mahalla στην Κρήτη […] Κάνανε μεγάλη χαρά […] μας μυρίζανε».*

Όσον αφορά στα ταξίδια στην Κρήτη, αφηγητές μιλούν για τα σχέδιά τους να ταξιδέψουν στην Κρήτη, οι περισσότεροι, όμως, επισημαίνουν τις οικονομικές δυσκολίες, που τους εμποδίζουν να πραγματοποιήσουν το ταξίδι:

> *«Οποιος έχει λεφτά πηγαίνει», «δεν έχω λεφτά να πάω» «είμαι αμοναχή, πώς θα πάω».*

Η προβολή της κρητικότητας μαρτυράται διαρκώς στο ντοκιμαντέρ, μέσω της μουσικής γνωστών Τουρκοκρητικών, αλλά και μέσω των μαντινάδων, που επανέρχονται σε τακτά χρονικά διαστήματα.

Τουρκοκρητικός πρώτης γενιάς θυμάται τη μαντινάδα:

> *«Θε μου μεγαλοδύναμε μεγάλο το όνομά σου φύλλο δεν πέφτει από το δεντρό χωρίς το θέλημά σου».*

Παράλληλα, ως θεατές βλέπουμε πλάνα από το ηλιοβασίλεμα, τη θάλασσα, τις βάρκες, τα παραθαλάσσια μέρη της κρητικής γειτονιάς, τα μπαρ και τους πλανόδιους πωλητές. Το ντοκιμαντέρ κλείνει με μια τουριστική εικόνα, παρόμοια με εκείνη που ξεκίνησε. Δείχνει μέρος, όπου μπορούν να σταθούν οι τουρίστες για αναμνηστική φωτογράφηση, στο φόντο του οποίου αναγράφεται: *«Bodrum Hatırası»* (ενθύμιο του Bodrum).

3. Άξονας εννοιών

Κεντρική έννοια στο ντοκιμαντέρ αποτελεί η κρητική ταυτότητα, την οποία ο σκηνοθέτης συνδέει εξαρχής με τη γλώσσα. Δίνεται έμφαση, επίσης, στην ελληνοτουρκική φιλία, που προβάλλεται μέσω των ομοιοτήτων (κρητική διάλεκτος, τραγούδια, μαντινάδες, φαγητό) και της σχέσης που συνδέει τους Τουρκοκρητικούς και την Κρήτη.

Στο ντοκιμαντέρ, παρατίθενται αφηγήσεις, κυρίως ηλικιωμένων Τουρκοκρητικών, μεσαίων ή κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων. Ο σκηνοθέτης επιθυμεί να αναδείξει στοιχεία κρητικότητας, που παραμένουν ζωντανά στο παρόν και αυτό το επιτυγχάνει, μέσω της γλωσσικής μνήμης (όλοι οι αφηγητές είναι άτομα που έχουν την ευχέρεια να μιλήσουν στα κρητικά), αλλά και μέσω των θεματικών που εξετάζει (μουσική, φαγητό).

4.Άξονας θεματικών

Η έννοια της κρητικής ταυτότητας γίνεται αντικείμενο διαπραγμάτευσης, κυρίως μέσα από την πολιτισμική πρακτική της μουσικής και του φαγητού. Στο ντοκιμαντέρ, πολύς χρόνος αφιερώνεται στις μουσικές πρακτικές και γενικότερα τη μουσική μνήμη, τόσο μέσω των ίδιων των αφηγήσεων που ανακαλούν μαντινάδες και τραγούδια, όσο και μέσω των τραγουδιών που έχουν επιλεγεί από τον ίδιο το σκηνοθέτη, για να ντύσουν το ντοκιμαντέρ. Αντίθετα από το πρώτο ντοκιμαντέρ, που το φολκλόρ είναι διάχυτο, στο δεύτερο ντοκιμαντέρ γίνεται μια προσπάθεια να εντοπιστούν στοιχεία του παρελθόντος με πολιτισμικές συγγένειες και αναφορές στις μουσικές των Μουσουλμάνων της Κρήτης.

Επίσης, αρκετές αναφορές γίνονται στα κρητικά φαγητά και στο γεγονός ότι οι Τουρκοκρητικοί έμαθαν στους ντόπιους γεύσεις που δε γνώριζαν. Τονίζονται οι καλές σχέσεις, που οι Τουρκοκρητικοί είχαν με τους συμπατριώτες τους στην Κρήτη και οι δύσκολες συνθήκες προσαρμογής τους στην Τουρκία, αντίθετα. Το συγκεκριμένο ντοκιμαντέρ φαίνεται πως επιθυμεί να τονίσει περισσότερο τα ‘‘κρητικά’’ παρά τα ‘‘τουρκικά’’ στοιχεία των Τουρκοκρητικών και αυτό το πετυχαίνει με τις ερωτήσεις, που ο σκηνοθέτης θέτει στους αφηγητές, για την καταγωγή, τις μαντινάδες και το φαγητό.

Σημαντική διαφορά του συγκεκριμένου από το προηγούμενο ντοκιμαντέρ είναι ο περιορισμός της γλώσσας. Στο ντοκιμαντέρ *«Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό»*, ο σκηνοθέτης συνομιλεί μόνο με Τουρκοκρητικούς, που μπορούν να μιλήσουν κρητικά, δίνοντας μια μονόπλευρη οπτική στην παρουσίαση του ζητήματός τους. Ο σκηνοθέτης δε γνωρίζει τουρκικά, οπότε η προσέγγιση του θέματος είναι αυτομάτως διαφορετική. Όσοι δεν μπορούν να εκφράσουν τις μνήμες τους λεκτικά στην κρητική διάλεκτο αποκλείονται.

Ωστόσο, διαπιστώνουμε ότι και τα δύο ντοκιμαντέρ, παρόλο που δημιουργήθηκαν από διαφορετικές χώρες και διαφορετικούς φορείς, έχουν ένα κοινό σκοπό. Να προβάλλουν και να αναδείξουν το παρελθόν στις επόμενες γενιές και να αποκαταστήσουν τις σχέσεις των δύο πλευρών. Αυτό επιτυγχάνεται με αναφορές στην ελληνοτουρκική φιλία και στα πολλά, κοινά στοιχεία που έχουν μεταξύ τους.

Η ταινία «Dedemin insanları» («Οι άνθρωποι του παππού μου») (2011)

Στις συνεντεύξεις που πραγματοποιήθηκαν κατά την επιτόπια έρευνα, έγινε φανερό ότι τα άτομα αντλούν και συνδυάζουν πληροφορίες και από δευτερογενείς πηγές, ώστε να καλύψουν ή να συμπληρώσουν τα κενά στη μνήμη τους[346]. Τέτοιου είδους πηγές είναι και οι σχετικές με τους πρόσφυγες ταινίες, που αναδεικνύουν τη μνήμη (ατομική και συλλογική), με τη μορφή εικονικών αναπαραστάσεων. Μιας και ο κινηματογράφος έχει τη δυνατότητα να αποτυπώνει το χρόνο, η επιδραστική ικανότητα του κινηματογράφου «μεγεθύνεται εφόσον διαχέει εναλλακτικές μνήμες, μέσω των ταινιών και του ευρύτερου πλαισίου λειτουργίας του, οι οποίες κατασκευάζουν εκ νέου το παρελθόν, απαντούν σε ανάγκες της συγκυρίας και διαχειρίζονται ή/και κατασκευάζουν συναισθήματα μέσω του μηχανισμού της νοσταλγίας» (Δερμεντζόπουλος 2015: 28).

Έτσι, κατά τις αφηγήσεις τους, πολλοί Τουρκοκρητικοί[347] αναφέρθηκαν στην ταινία *«Dedemin insanları»* («Οι άνθρωποι του παππού μου»):

[346]Παρομοίως, ο Loizos (2001) αναφέρει για την περίπτωση των Ελληνοκυπρίων πως: «Όταν συνάντησα αυτούς τους πρόσφυγες είχαν ήδη ακούσει πάρα πολλά από τις εφημερίδες και από το ραδιόφωνο, και η εικόνα που είχαν για τον εαυτό τους δεν διαμορφωνόταν πλέον ως άμεσο αποτέλεσμα του εκτοπισμού» (Loizos 2001: 146).

[347]Ενδεικτικά στη συγκεκριμένη ταινία αναφέρθηκαν οι αφηγήτριες: Asya, Güler, Nılay, Canan.

«Ξέρω για μία ταινία σχετική, πολύ συγκινητική» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

«Είδα την ταινία, μαζί με άλλους πήγαμε. Κλαίγαμε» (Συνέντευξη με Asya, 27.08.15).

«Το Dedemin insanları είδα. Μου φάνηκε αληθινό γιατί έχω δει κι εγώ αυτά που έλεγε η ταινία» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

«Είδα ένα φιλμ εδώ. Το Dedemin insanları. Έκλαιγα συνέχεια και όποτε το έχει στην τηλεόραση το βλέπω. Η μητέρα μου έτσι ήρθε» (Συνέντευξη με Güler, 23.07.13).

Σκοπός της ταινίας είναι να παρουσιάσει, μέσα από την προσωπική ιστορία μιας οικογένειας Τουρκοκρητικών, τον τρόπο που αντιμετωπίστηκαν οι πρόσφυγες, αλλά και τις έντονες, γεμάτες συγκίνηση αναμνήσεις, που είχαν οι πρώτες γενιές προσφύγων από την Κρήτη. Η μυθοπλαστική αφήγηση της ταινίας σκοπό έχει να δημιουργήσει ένα συγκινησιακά φορτισμένο πλαίσιο, ώστε να μπορέσει ο θεατής να ταυτιστεί με τους πρωταγωνιστές της[348]. Επίσης, η ιστορική αποτύπωση ορισμένων σημαντικών πολιτικών γεγονότων της περιόδου γίνεται προς πληροφόρηση των θεατών. Όπως αναφέρει ο Δοξιάδης, αυτό που έχει σημασία στον τρόπο αφήγησης, όσον αφορά στις σχέσεις μεταξύ χαρακτήρων, δεν είναι τόσο η ταυτότητα των προσώπων, όσο η αφηγηματική λειτουργία (Δοξιάδης 2008: 273).

Στην ταινία, προβάλλονται οι ομοιότητες των εμπειριών της Ανταλλαγής των δύο λαών και, κατ' επέκταση, η σημασία της ελληνοτουρκικής φιλίας στο παρόν, σε μια προσπάθεια αψήφισης των πολιτικοοικονομικών διαφορών, που υπάρχουν ανάμεσα στις δύο χώρες. Η περίοδος γυρισμάτων της ταινίας, αλλά και η επίσημη προβολή της το 2011, ήταν σε ένα διάστημα που είχε ''δύσει'' οριστικά η άλλοτε φιλόδοξη προσπάθεια της ελληνοτουρκικής προσέγγισης, η οποία είχε ενσαρκωθεί με τη θέσπιση του «Βραβείου Ειρήνης και Φιλίας Αμντί Ιπεκτσί» (1979-2003)[349].

Ο σκηνοθέτης εμπλέκεται προσωπικά και συναισθηματικά με την υπόθεση της ταινίας του (η ταινία αποτελεί βιογραφία της οικογένειάς του με μυθοπλαστικά στοιχεία). Ο ίδιος, επιχειρεί μια διαφορετική ''επανεξέταση του ζητήματος της

[348]Για το ρόλο του συναισθήματος και της συγκινησιακής ανταπόκρισης του θεατή στην ταινία βλ. ενδεικτικά Bordwell, Thomson 2006: 98-99.

[349]Για μια λεπτομερέστερη ανάλυση του βραβείου Ιπεκτσί βλ. Καρακατσάνης 2015: 151-189.

Ανταλλαγής'', απευθυνόμενος στο λαό των δύο χωρών, γεγονός που μαρτυρά, μεταξύ άλλων, και η δωρεάν προβολή της ταινίας στο κρητικό κοινό το 2016[350].

Σύμφωνα με τον Gray, η ταινία μυθοπλασίας «μπορεί να λειτουργήσει ως ιστορικό τεκμήριο της εκάστοτε μόδας, των γεύσεων και των στυλ. Μελετώντας την, μπορεί να μας μιλήσει για τις ιδέες και τις προκαταλήψεις σε έναν συγκεκριμένο χρόνο και τόπο και μπορεί, επίσης, να λειτουργήσει ως ένας οδηγός στις πολιτισμικές κατασκευές της καθημερινής ζωής, στη συμβολική και μεταφορική επικοινωνία και στις πολιτικές και οικονομικές δυνάμεις» (Gray 2010: 140-1).

Ειδικότερα, η περίληψη της ταινίας, όπως δημοσιεύτηκε στο διαδίκτυο[351]:

> *«Ο Οζάν, ένα δεκάχρονο αγόρι που κατοικεί με την οικογένεια του σε μια μικρή πόλη στα παράλια της Τουρκίας, θα γνωρίσει την ιστορία των προγόνων του μέσα από τις νοσταλγικές αφηγήσεις του παππού του, Μεχμέτ. Ο παππούς του μικρού Οζάν, μετανάστης που κατά την Ανταλλαγή των πληθυσμών ήρθε στην Τουρκία, γεννήθηκε και μεγάλωσε στην Κρήτη. Ο παππούς Μεχμέτ, με τα μπουκάλια που αφήνει στα γαλανά νερά του Αιγαίου, "ταξιδεύει" τον μικρό εγγονό του, Οζάν, στα μέρη που γεννήθηκε».*

Στην ταινία, ο παππούς αποτελεί τον αρχηγό της οικογένειας, η μορφή της οποίας είναι εκτεταμένη. (Ζουν στο ίδιο σπίτι τρεις γενιές μαζί, οι παππούδες, τα παιδιά και τα εγγόνια). Παράλληλα, ο ίδιος παρουσιάζεται δίκαιος, αυστηρός, μελαγχολικός, ήρεμος και κατορθώνει να επιβάλλεται και να εμπνέει σεβασμό με την παρουσία του. Ο εγγονός, από την άλλη πλευρά, αν και αρχικά εμφανίζεται ατίθασος και αγενής, στην πραγματικότητα τρέφει ιδιαίτερη αγάπη για τον παππού του. Η επιθετικότητα που τον διακρίνει φαίνεται να οφείλεται στο γεγονός ότι βιώνει μια απόρριψη από το σχολικό περιβάλλον (συμμαθητές), στους οποίους προσπαθεί καθημερινά να επιβεβαιώνει ότι είναι Τούρκος και όχι άπιστος («γκιαούρ»).

Τους δύο βασικούς χαρακτήρες της ταινίας συμπληρώνουν και άλλα μέλη της οικογένειας, καθώς και κοντινοί φίλοι (πρόσφυγες και εκείνοι), που βρίσκονται γύρω τους και μοιράζονται την καθημερινότητα, τις σκέψεις, τις μνήμες τους. Όλοι είναι

---

[350]Η ταινία προβλήθηκε με δωρεάν είσοδο στις 22 Ιουνίου 2016 στα Χανιά, στον θερινό κινηματογράφο «Κήπος», και στις 23 Ιουνίου 2016 στο Ηράκλειο Κρήτης, στον θερινό κινηματογράφο « Βηθλεέμ», παρουσία του κρητικής καταγωγής σκηνοθέτη Çagan Irmak. (https://www.cretalive.gr/culture/oi-anthropoi-toy-pappoy-moy-epistrefoyn-ston-topo-poy-gennhthhkan-sthn-krhth, πρόσβαση 23/06/16)

[351]https://www.grtr.news/kinimatografos-i-anthropi-tou-pappou-mou-stin-kriti/ (Πρόσβαση 22/06/16).

απλοί, ανθρώπινοι χαρακτήρες, που κάτι στερούνται, πονεμένοι άνθρωποι, που προσπαθούν να ζήσουν ομαλά στο παρόν.

Στην ταινία, αναδεικνύεται έντονα η σημασία της οικογενειακής συγκέντρωσης και, ειδικότερα, η ώρα του φαγητού. Οι σκηνές, όπου όλη η οικογένεια συγκεντρώνεται γύρω από το τραπέζι, έχουν σημαντική θέση στην ταινία και «καθιστούν το γεύμα ως μια κοινωνική δραστηριότητα–τελετουργία» (Δερμεντζόπουλος 2015: 98). Οι θεατές, μέσω των εν λόγω σκηνών, έρχονται αντιμέτωποι με την τελετουργία του γεύματος και ανακαλούν έμμεσα τις τελεστικές πράξεις και συμβάσεις, που συνοδεύουν τις συνευρέσεις της οικογένειας, οι οποίες σε μεγάλο βαθμό έχουν πλέον εκλείψει.

1.Άξονας αντικειμένων

Ο χώρος αντικειμενικών αναφερομένων: Το μεγαλύτερο μέρος των γυρισμάτων, όπως μαρτυρούν τα πλάνα της ταινίας, έγινε σε κάποια παραλιακή πόλη της Τουρκίας. Το όνομα της πόλης δε δηλώνεται, από υπαινιγμούς, ωστόσο, φαίνεται ότι είναι κάποια κοντινή στη Σμύρνη πόλη. (Ο πρωταγωνιστής της ταινίας, Μεχμέτ, σε μια σκηνή αναφέρει ότι θα πάει στη Σμύρνη και σε δύο ώρες θα έχει επιστρέψει). Κάποιες σκηνές φαίνεται να εκτυλίσσονται και στη Σμύρνη και, συγκεκριμένα, στις σκηνές που γίνεται αναδρομή στο παρελθόν και πρόσφυγες βρίσκονται σε καραντίνα, μετά την άφιξή τους στο λιμάνι της Σμύρνης. Γυρίσματα έγιναν και στην Κρήτη, στην κεντρική πλατεία του χωριού Φρε του Δήμου Αποκορώνου Χανίων. Ο κινηματογραφικός χώρος, ωστόσο, που φέρεται να βρίσκεται ο δεύτερος πρωταγωνιστής (Οζάν), όταν ταξιδεύει στην Κρήτη, είναι το Ρέθυμνο.

Ο χρόνος αντικειμενικών αναφερομένων: Ο χρόνος της ταινίας δηλώνεται κυρίως μέσα από αναφορές σε πολιτικά γεγονότα, που έχουν συμβεί κατά τη διάρκεια της πλοκής, όπως είναι η εισβολή στην Κύπρο το 1974 και το πραξικόπημα στις 12 Σεπτεμβρίου 1980. Τα δύο αυτά γεγονότα, σύμφωνα με την υπόθεση του έργου, φαίνεται πως εμπόδισαν τον πρωταγωνιστή Μεχμέτ να πραγματοποιήσει το επιθυμητό ταξίδι στην Κρήτη, το οποίο προβάλλεται ως απωθημένο για τον ίδιο. Παράλληλα, ο χρόνος δηλώνεται από πολιτισμικά στοιχεία και χρήση συγκεκριμένων πολιτισμικών αγαθών, όπως το ντύσιμο, τα μοντέλα αμαξιών, τα γαϊδουράκια, οι

χωμάτινοι δρόμοι κυκλοφορίας, το κασετόφωνο. Οι γενικότεροι χρωματισμοί των πλάνων, ακόμη, παραπέμπουν στη φιλμογραφία της εποχής.

Ο χρόνος της πλοκής δεν είναι σταθερός, συχνά γίνονται χρονικές αναδρομές. Πιο συγκεκριμένα, κατά διαστήματα παρεμβάλλονται σκηνές από την παιδική ηλικία του παππού Μεχμέτ στην Κρήτη, με την οικογένειά του να εγκαταλείπει το νησί το 1923. Με αυτές τις εμβόλιμες σκηνές, ο σκηνοθέτης γνωστοποιεί στους θεατές την ιστορία της οικογένειας που πρωταγωνιστεί, σε χρόνο που είναι έξω από τη βασική αφήγηση. Προς το τέλος της ταινίας, η χρονική αφήγηση συμπυκνώνεται και οι θεατές μεταπηδούν στην ενηλικίωση του Οζάν και τη στιγμή που ο ίδιος πραγματοποιεί, χρόνια μετά και μόνος, το ταξίδι στην Κρήτη. Ο ίδιος, βρίσκει στην Κρήτη το σπίτι του παππού, αλλά και την κρητική φιλοξενία της γυναίκας που μένει σε αυτό (έμφαση σε ελληνοτουρκικη φιλία).

2.Άξονας τρόπων εκφοράς

i) Εξωτερικές συνθήκες εκφοράς

Τίτλος: Dedemin insanları (ελλ. Απόδοση: Οι άνθρωποι του παππού μου)

Σκηνοθεσία: Çagan Irmak

Παραγωγή: Esi Gülce, Mustafa Oguz, Ekrem Çatay, Kerem Çatay

Σενάριο: Çagan Irmak

Πρωταγωνιστούν: Çetin Tekindor, Yigit Özsener, Gökçe Bahadir, Sacide Tasaner, Hümeyra, Zafer Algöz

Μουσική: Çagan Irmak

Χώρα παραγωγής: Τουρκία

Κυκλοφορία: 25 Νοεμβρίου 2011 (Τουρκία)

Διάρκεια: 119 λεπτά

Γλώσσα: Τουρκικά

ii) Εσωτερικές συνθήκες εκφοράς

Στην ταινία, ο σκηνοθέτης ταυτίζεται με τον δεκάχρονο πρωταγωνιστή Οζάν. Αυτό δηλώνεται από τον τρόπο, που ο ίδιος προσεγγίζει τον ήρωά του. Από την αρχή της ταινίας, επίσης, ο θεατής αντιλαμβάνεται την εστίαση του σκηνοθέτη στις πολιτικές συνθήκες και τις ελληνοτουρκικές σχέσεις και είναι φανερό ότι, μέσω της ταινίας, ο ίδιος επιχειρεί να αφυπνίσει μνήμες και να ‘‘διαμορφώσει’’ συνειδήσεις.

Η ταινία ξεκινάει με τη φράση: *«Yaşanmış bir hikayenin, yaşamış insanlarından»* (=Μια ζωντανή ιστορία, από άνθρώπους που την έζησαν), προκαλώντας το συναίσθημα των θεατών, αλλά και το ενδιαφέρον τους για να ταυτιστούν με τους πρωταγωνιστές της.

Ο σκηνοθέτης σκόπιμα, επίσης, δίνει στην ταινία του από την αρχή μια αίσθηση «μυστηρίου», αναφορικά με τον πρωταγωνιστή και τα μπουκάλια με μηνύματα που αφήνει στη θάλασσα. Από την αρχή της ταινίας και για ένα μεγάλο μέρος της, οι θεατές αναρωτιούνται για το ρόλο των μπουκαλιών στην υπόθεση του έργου, μέχρι το σημείο που ο σκηνοθέτης αποφασίζει να αποκαλύψει ότι τα μπουκάλια έχουν ως προορισμό την Κρήτη, τον τόπο καταγωγής του πρωταγωνιστή παππού Μεχμέτ.

Αφού πρώτα, με μια σειρά σκηνών, οι θεατές γνωρίσουν το χαρακτήρα και την οικογένεια του παππού και κυρίως τον εγγονό και την ιδιαίτερη σχέση που έχουν οι δυο τους, φανερώνεται στους ίδιους η προσφυγική καταγωγή της οικογένειας και το συναισθηματικό «βάρος» που κουβαλάει. Αν και ο παππούς Μεχμέτ είναι εκείνος που συνδέεται άμεσα με την Κρήτη, καθώς γεννήθηκε εκεί (όπως μαρτυρούν και οι αντίστοιχες σκηνές της ταινίας με αναδρομές στο παρελθόν), ωστόσο και ο εγγονός του, Οζάν, κουβαλάει ένα έντονο συναισθηματικό φορτίο λόγω της καταγωγής. Μάλιστα, ο σκηνοθέτης επιλέγει τον Οζάν, για να παρουσιάσει το πώς βίωναν οι ανταλλάξιμοι τον κοινωνικό ρατσισμό από τους ντόπιους, έχοντάς τον παρών σε σκηνές όπως οι ακόλουθες:

(Συνομιλία σε παρέα αγοριών)
«Ξεκουμπιστείτε από τη γειτονιά μας»
«Δεν πάμε πουθενά. Λες και σας ανήκει το μέρος»
«Μας ανήκει. Νομίζατε πως θα σας το παραδίναμε;»
«Αυτό ανήκει σε όλους»
«Όχι σε όλους»

(Συνομιλία δύο εμπόρων)
«Ένας άπιστος είναι. Και με κοροϊδεύει. Ξεχνάει τις μέρες στο νησί του που έτρωγε σαλιγκάρια».

(Συζήτηση σε οικογενειακό τραπέζι)
Οζάν: «Είμαστε Τούρκοι. Τούρκοι σου λέω».
Πατέρας του Οζάν: «Φυσικά και είμαστε. Τι σχέση έχει αυτό;»
Οζάν: «Όχι. Εσείς είστε άπιστοι (γκιαούρηδες) και υποστηρίζεται τους άπιστους».

(Συζήτηση σε παρέα αγοριών)

Αγόρι προς Οζάν: «Όλους τους λες άπιστους, αλλά κι ο παππούς σου είναι άπιστος».

Οζάν: «Δεν είναι! Είμαστε Τούρκοι! Τούρκοι!»

Αγόρι: «Λένε πως ο παππούς σου προσποιήθηκε πως σου έκανε περιτομή».

(Συζήτηση Οζάν με οικογενειακό φίλο για τα μπουκάλια του παππού)

Οζάν: «Νόμιζα πως τα μάζευες και τα κρατούσες».

Ερτζάν: «Είναι κάτι που απολαμβάνει ο παππούς σου εδώ και χρόνια. Άσε τον ήσυχο».

Οζάν: «Δε θα τον αφήσω. Είμαστε Τούρκοι».

Ερτζάν: «Σε είπε κανείς άπιστο αγόρι μου;»

Οζάν: «Ναι αυτοί».

Ερτζάν: «Αγόρι μου, αν το πάρουμε έτσι, οι μισοί εδώ είναι άπιστοι. Όλοι μετανάστες (göçmen) είναι εδώ».

Οζάν: «Δεν ξέρεις. Όλοι μας κοροϊδεύουν. Ο παππούς μου είναι Έλληνας άπιστος. Με τα μπουκάλια του γράφει γράμματα και στέλνει πληροφορίες. Λένε πως είναι κατάσκοπος. Τους ξέρεις όλους αυτούς που τον χαιρετάνε χαμογελώντας; Λοιπόν πάντα μιλάνε πίσω από την πλάτη του».

Με τέτοιου είδους, σύντομες αναφορές, ο σκηνοθέτης κατορθώνει να μεταδώσει στους θεατές τις απόψεις που υπήρχαν τα πρώτα χρόνια από τους ντόπιους για τους ανταλλάξιμους, όπως και τις διαφορετικές συνήθειες των ανταλλάξιμων (για παράδειγμα βρώση σαλιγκαριών) που τους καθιστούσαν άπιστους. Η αναφορά, επίσης, στην περιτομή και η αμφισβήτησή της φανερώνει την αμφισβήτηση της μουσουλμανικής πίστης για την κοινωνική ομάδα των ανταλλάξιμων.

Οι συμπεριφορές αυτές που αντιμετωπίζει ο Οζάν, ωστόσο, έρχονται σε αντίθεση με τις φανερές συμπεριφορές απέναντι στον παππού Μεχμέτ, καθώς όλοι του φέρονται με σεβασμό και ευγένεια, όπως μαρτυρά και το τελευταίο απόσπασμα. Ο χαρακτήρας του παππού Μεχμέτ, όμως, αποτελεί υπόδειγμα συμπεριφοράς και ξεδιπλώνεται μέσα από σκηνές που φανερώνουν τη γενναιοδωρία και τη φιλανθρωπία του.

Οι σκηνές στην ταινία εναλλάσσονται ανάμεσα στο μαγαζί του παππού, όπου μαθητεύει ο Οζάν με έναν πρόσφυγα συμμαθητή του, και το εξοχικό της οικογένειας δίπλα στη θάλασσα, όπου ο παππούς αφήνει τα μπουκάλια στη θάλασσα. Σημαντική θέση στην ταινία έχει η σκηνή που ο παππούς αποκαλύπτει την προσφυγική του ιδιότητα:

(Μονόλογος παππού Μεχμέτ σε οικογενειακό τραπέζι):

Παππούς: «Κάποια πράγματα απλά δεν ξεχνιούνται. Για παράδειγμα, ο τόπος γέννησής μας […] οι θολές μας αναμνήσεις. Είχα γίνει μόλις 8. Κάποια πράγματα μπορώ να τα θυμηθώ μέχρι την τελευταία τους λεπτομέρεια, αλλά είναι κάπως θολά. Θυμάμαι ένα λευκό σπίτι στην Κρήτη. Στην πόλη του Ρεθύμνου. Μπορούσες να ακούσεις τη θάλασσα από μακριά. Μπορώ ακόμη να ακούσω τον ήχο από τότε. […] Υπήρχε και μια ταβέρνα σε κάποια απόσταση, ακούγαμε το θόρυβο τη νύχτα. Ένα κορίτσι τραγουδούσε».

«Πάντα αναρωτιόμουν ποιος να μένει σε εκείνο το σπίτι. Αναρωτιέμαι αν ένα αγόρι όπως εγώ περιπλανιέται ακόμη σε εκείνα τα δωμάτια. Αυτός είναι ο λόγος που βάζω τα γράμματα στα μπουκάλια και τα στέλνω στην Κρήτη. Ώστε όποιος μένει σε εκείνο το σπίτι να μάθει για μένα όταν το βρει και το διαβάσει. Τους στέλνω χαιρετίσματα από εδώ με τα λίγα ελληνικά που θυμάμαι. Ώστε ακόμα και στη Χίο να βρει κάποιος το μπουκάλι […] να το στείλει στην Κρήτη. Θα το στείλουν […] Τότε θα πιστέψω ότι όλα αυτά έγιναν πραγματικά. Αυτός είναι ο πραγματικός λόγος των μπουκαλιών […] Όσοι κοροϊδεύουν και γελοιοποιούν είναι εξίσου οπορτουνιστές όσο και οι κλέφτες που μας λήστεψαν επειδή ήρθαμε από το εξωτερικό και πήραν το χρυσό και το βιός μας για το τίποτα. Ίσως μια μέρα μπορέσουμε να πάμε όλοι μαζί. Να δούμε το σπίτι μου. Να δείξουμε το σεβασμό μας».

Στην αφήγηση, παρεμβάλλονται στιγμές της οικογένειας του παππού Μεχμέτ πριν την Ανταλλαγή, που δείχνουν την κοινωνική κατάσταση των Τουρκοκρητικών. Τέτοια παραδείγματα είναι:

α) ο νεαρός Μεχμέτ να τρώει χαρούπια με την αδερφή του και δίπλα τους να είναι το μωρό αδερφάκι τους (Μουσταφά)

β) ο οικοδόμος πατέρας, που επιστρέφει από τη δουλειά, κουβαλώντας πράγματα

γ) η μέρα που είχαν βγάλει όλοι μαζί μια οικογενειακή φωτογραφία, «η οποία παρέμεινε μαζί με χιλιάδες άλλα πράγματα στην Κρήτη»

δ) η φυγή τους το 1923: «Η μητέρα μου πήρε τη λεμονιά από την αυλή. Ένα δενδρύλλιο. Ήταν λες και έπαιρνε μαζί της και το σπίτι»

ε) η κρητικιά γειτόνισσα που αγκαλιάζει τη μητέρα του Μεχμέτ και την προσφωνεί στα κρητικά *«αδερφή μου»*

στ) ένας Κρητικός που τους βρίζει και τους φωνάζει να φύγουν.

Στην ταινία παρουσιάζονται, επίσης, οι λόγοι που κατέστησαν ένα ταξίδι στην Κρήτη δύσκολο για τους ανταλλάξιμους, αλλά και η ελπίδα του παππού Μεχμέτ να πραγματοποιήσει το ταξίδι στην Κρήτη μαζί με την οικογένειά του. Μάλιστα, οι θεατές παρακολουθούν τον παππού να προβαίνει στις απαραίτητες διαδικασίες για να

αγοράσει εισιτήρια, προσπάθειες, όμως, που θα αποβούν άκαρπες, εξαιτίας των πολιτικών εξελίξεων που θα τις εμποδίσουν.

Οι κοινωνικοπολιτικές συνθήκες και η ματαίωση του ταξιδιού κάνουν την ψυχολογία και την υγεία του παππού Μεχμέτ στην ταινία να χειροτερεύει. Συνέπεια όλων αυτών είναι να ακολουθήσει η πιο δραματική σκηνή της ταινίας, όπου οι θεατές παρακολουθούν τον παππού να οδηγείται στη θάλασσα και, τραγουδώντας στα ελληνικά το τραγούδι «γυαλό να πας, γυαλό να ρθεις», να πνίγεται. Και σε αυτή τη σκηνή, όπως συμβαίνει συχνά στην ταινία, ακούγεται ο Οζάν ως εξωτερικός αφηγητής να περιγράφει τις σκέψεις και τις στιγμές που ακολούθησαν. Οι θεατές μαθαίνουν, επίσης, ότι έφτασε ένα από τα μπουκάλια στην Κρήτη και ο (φαντασιακός) τόπος καταγωγής του παππού Μεχμέτ παίρνει μορφή ξανά μπροστά στα μάτια των θεατών.

Στη συνέχεια, η ταινία προσπαθεί να αποκαταστήσει το παρελθόν, μέσα από την επιστροφή στον τόπο καταγωγής ενός μέλους της οικογένειας. Το πρόσωπο που επιστρέφει, χρόνια μετά και ως ενήλικος πλέον, στον τόπο καταγωγής είναι ο Οζάν, ο οποίος διαχειρίζεται με αυτόν τον τρόπο και το «βάρος» της καταγωγής του, αποκαθιστώντας τη σχέση του με το παρελθόν. Οι θεατές παρακολουθούν τη γνωριμία του Οζάν με τη γυναίκα που τον υποδέχεται στο παλιό σπίτι του παππού του και είναι φανερές οι νύξεις στην ελληνοτουρκική φιλία και τις καλές σχέσεις των δύο λαών.

Η ταινία τελειώνει με τη σκηνή, όπου ο Οζάν μπαίνει στη θάλασσα και πετάει ένα μπουκάλι στο νερό, για να στείλει συμβολικά ένα μήνυμα από την Κρήτη στον παππού του. Πριν πέσουν οι τίτλοι τέλους, αναγράφεται στην οθόνη ότι η ταινία είναι αφιερωμένη στη μνήμη του παππού του σκηνοθέτη, Μεχμέτ Γιαβάς, το όνομα του οποίου και φέρει συμβολικά ο παππούς–πρωταγωνιστής της ταινίας.

3.Άξονας εννοιών

Βασικές έννοιες της ταινίας είναι η μνήμη και η ταυτότητα, οι οποίες αναδεικνύονται μέσα από την ιστορία του Τουρκοκρητικού Μεχμέτ. Μία ακόμη έννοια που εξετάζεται είναι η ελληνοτουρκική φιλία, η οποία προβάλλεται μέσω των ομοιοτήτων των δυο πλευρών.

Σε όλη την ταινία, είναι φανερή, επίσης, η ιδιαίτερη σχέση που έχει αναπτυχθεί ανάμεσα στον παππού και τον εγγονό. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, το όνειρο

επιστροφής του παππού στον τόπο καταγωγής να μεταβιβάζεται στον εγγονό του. Ενώ ο πρώτος ταξιδεύει νοητά στο παρελθόν και στην παιδική του ηλικία, μέσω των αναμνήσεων και των μπουκαλιών που αφήνει στη θάλασσα, ο εγγονός είναι εκείνος που πραγματοποιεί το ταξίδι. Δεν είναι τυχαία τα λόγια του παππού Μεχμέτ, όταν αναφέρει ότι ο τόπος γέννησης *«δεν ξεχνιέται ακόμα κι αν έχουμε ζήσει ελάχιστα εκεί»*. Παρατηρείται ότι και ο εγγονός, ως τρίτη γενιά, εξακολουθεί να επηρεάζεται από τον τόπο καταγωγής, για να προσδιορίσει την ταυτότητά του στο παρόν. Δεν είναι τυχαίος, επίσης, ο χρόνος που πραγματοποιείται από τον εγγονό το ταξίδι. Δεν πραγματοποιείται σε μικρή ηλικία, αλλά όταν ο ίδιος είναι ενήλικας[352].

Οι ελληνικές λέξεις, που ακούγονται, επίσης, χρησιμοποιούνται από τον πρωταγωνιστή Μεχμετ, κυρίως σε σκηνές που υπάρχει κάποια συναισθηματική φόρτιση. Αποκορύφωμα είναι η σκηνή του εκούσιου πνιγμού του στη θάλασσα, όταν ο ίδιος τραγουδάει στα ελληνικά το τραγούδι: «*Γυαλό γυαλό».*

4.Άξονας θεματικών

Στην ταινία, η έννοια της μνήμης αναδεικνύεται μέσα από το θεσμό της οικογένειας και τις ιστορίες, που μεταδίδει ο παππούς Μεχμέτ στον εγγονό του Οζάν. Ο παππούς καταφέρνει να δημιουργήσει στον Οζάν την επιθυμία να επισκεφτεί το χωριό, όπου γεννήθηκε ο ίδιος στην Κρήτη και η κάθε σκηνή ξετυλίγεται με έντονα συναισθηματικό τρόπο, μπροστά στα μάτια των θεατών. Στο κοινό προκαλείται συγκίνηση, αλλά και ταύτισή του με τους πρωταγωνιστές, γεγονός που μεγενθύνεται και μέσω της μουσικής.

Πολλά στοιχεία της ταινίας, επίσης, λειτουργούν συμβολικά και εντείνουν τη συναισθηματική φόρτιση μέχρι το τέλος, με αποκορύφωμα το θάνατο του παππού Μεχμέτ και την οριστική ματαίωση της επιστροφής του στην Κρήτη. Το θάνατό του διαδέχεται ο ερχομός ενός δέματος από το νησί, ενός δέματος που λειτουργεί ως νοητή γέφυρα με τον τόπο καταγωγής του παππού Μεχμέτ. Η στιγμή παραλαβής του δέματος, ωστόσο, αποτελεί τραγική ειρωνεία, καθώς το δέμα φτάνει, όταν ο ίδιος έχει δώσει πια τέλος στη ζωή του.

[352]Παρομοίως, στην ταινία της «Πολίτικης Κουζίνας», παρακολουθούμε στο τέλος τον πρωταγωνιστή να πηγαίνει στην Κωνσταντινούπολη έπειτα από ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, για να αναμετρηθεί με τις προσωπικές του μνήμες στο παρόν.

Η ταινία τελειώνει με το ταξίδι του εγγονού στην Κρήτη (και όχι κάποιου άλλου μέλους της οικογένειας), γεγονός που δηλώνει τη στενή σχέση εγγονού και παππού και την επιρροή, που άσκησε ο τελευταίος, στον εγγονό του. Παράλληλα, μέσω του ταξιδιού, επιτυγχάνεται η ηθική ικανοποίηση του εγγονού, επειδή εκπλήρωσε το χρέος να ‘‘βρει’’ τον παππού του στα χώματα που γεννήθηκε. Μέσα από την πράξη αυτή, φαίνεται ότι βρίσκει και ο ίδιος την ταυτότητά του.

Στο τέλος της ταινίας, ο εγγονός είναι εκείνος που, από την Κρήτη, αντίστροφα αυτή τη φορά, αφήνει ένα μπουκάλι στη θάλασσα ‘‘για να το λάβει ο παππούς’’. Στη συγκεκριμένη σκηνή, δίνεται ξανά έμφαση στην ελληνοτουρκική φιλία, όταν βλέπουμε τη γυναίκα στο πατρικό του παππού να φοράει στους ώμους το μαντήλι, που της έφερε ως δώρο ο Οζάν από την Τουρκία. Γενικότερα, η φιλία των δύο λαών επισημαίνεται τόσο λεκτικά (με τις συχνές επαναλήψεις φράσεων, όπως «είμαστε φίλοι»), όσο και μέσω κινήσεων φιλοξενίας προς τον ξένο, στον οποίο προσφέρεται, μεταξύ άλλων, καφές και ντολμαδάκια, στοιχεία κοινά και στις δύο χώρες.

Η ταινία επενδύεται μουσικά σε πολλές σκηνές, κυρίως όταν ο σκηνοθέτης θέλει να αποδώσει ένταση ή δραματικότητα στη σκηνή. Αν και η μουσική που ακούγεται στην ταινία είναι κυρίως ορχηστική[353], στη συνάντηση στο πατρικό του παππού του,

---

[353]Το άλμπουμ με τα τραγούδια της ταινίας υπογράφουν οι συνθέτες Cengiz Onural, Cenk Erdoğan, Bora Ebeoğlu και περιλαμβάνει τους παρακάτω 24 τίτλους τραγουδιών:

1.Tango Emanet

Σύνθεση: Cengiz Onural

2. Göçmek (Μετανάστευση)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

3. Liman (Λιμάνι)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

4.Gülcemal

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

5.Deniz Susuyordu (Η θάλασσα σταματούσε)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

6.Karantina (Καραντίνα)

Σύνθεση: Cengiz Onural

7.Sürgün (Βλαστός)

Σύνθεση: Cengiz Onural

8.Türk Tohumu Yunan Gavuru (τουρκόσπορος γκιαούρης)

Σύνθεση: Cengiz Onural

γίνεται λόγος για τη γειτονική στο σπίτι ταβέρνα και στο γεγονός ότι έχει ζωντανή μουσική. Ακούγεται το γνωστό, ρεμπέτικο τραγούδι «*Gül Bahar*». μαρτυρώντας τη συνύπαρξη του τουρκικού με το ελληνικό στοιχείο.

Η ταινία αποτελεί οικογενειακή / κοινωνική ταινία με αρκετά δραματικά στοιχεία, με το ιστορικό πλαίσιο να λειτουργεί ενισχυτικά ως χρονικός δείκτης και κίνητρο της δράσης. Σύμφωνα με τον σκηνοθέτη, η ταινία δεν αφορά «μόνο την προσωπική

9.Dede ve Deniz (Ο παππούς και η θάλασσα)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

10.Kahvebin Hatırına (Για το χατήρι του φλυτζανιού του καφέ)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

11.Peruzat

Σύθεση: Bora Ebeoğlu

12.Deniz Mevsimi (Η εποχή της θάλασσας)

Σύνθεση: Cengiz Onural

13.Gülbahar

Σύνθεση: Anonim, φωνή: Katerina Paravalou (Δεν αναφέρεται ο Τσιτσάνης)

14.Vre Gaydere Eşşek Sıpası (Βρε γάιδαρε)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

15.Apachiler Geliyor (Οι Απάτσι έρχονται)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

16.Güneş Yanığı (Ηλιοφάνεια)

Σύνθεση: Bora Ebeoğlu

17.Somebody Loves You

Στίχοι και μουσική: Allen Reynolds φωνή: Crystal Gayle

18.Kahve (καφές)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

19.Bırakma Kendini (Μην αφήνεις τον εαυτό σου)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

20.Mehmet Bey (Ο κύριος Μεχμέτ)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

21.Mektup (Επιστολή)

Σύνθεση: Cengiz Onural

22.Peruzat'ın Şarkısı (Το τραγούδι της Peruzat)

Στίχοι και μουσική: Bora Ebeoğlu φωνή: Oya Küçümen

23.Yapyalnız (ολομόναχος)

Σύνθεση: Cenk Erdoğan

24.Yürümek (βόλτα)

Σύνθεση: Cengiz Onural

ιστορία ενός ανθρώπου, αλλά στην ουσία αναφέρεται στη φιλία μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων»[354]. Ο ίδιος, μέσω της ταινίας του, απευθύνεται στο ευρύ κοινό, το οποίο είναι φανερό ότι θέλει να ευαισθητοποιήσει. Μάλιστα, φαίνεται πως το κατόρθωσε, μιας και, όσοι Τουρκοκρητικοί στο Bodrum παρακολούθησαν την ταινία, αναφέρθηκαν στα αισθήματα συγκίνησης που τους προκάλεσε[355]

Συνοψίζοντας, από τις τρεις ταινίες που παρουσιάστηκαν γίνεται αντιληπτό ότι η κινηματογραφική ταινία είναι ένας από τους φορείς, συντηρητές και διαμορφωτές της ιστορικής μνήμης[356] (Φλιτούρης 2008: 387). Οι παραγωγές των τριών ταινιών ήταν σχετικά πρόσφατες και σε κοντινές μεταξύ τους χρονικές περιόδους (2010, 2011, 2012), γεγονός που φανερώνει το, επίσης, πρόσφατο ενδιαφέρον για τις μνήμες των Τουρκοκρητικών.

Όπως έγινε φανερό, οι θεατές, μέσω του κινηματογράφου και των μυθοπλαστικών ταινιών, ειδικότερα, προσλαμβάνουν ευνοϊκότερα τα ιστορικά ζητήματα που εξετάζονται, με αποτέλεσμα αυτά να τυγχάνουν ευκολότερης υποδοχής[357] (Δερμεντζόπουλος 2015: 118). Με αυτόν τον τρόπο, το κοινό δημιουργεί αναμνήσεις από ένα παρελθόν που δεν έχει ζήσει, αλλά συγκινείται από αυτό. Σε αυτό το πλαίσιο, ο απώτερος στόχος των ταινιών που παρουσιάστηκαν ήταν κοινός. Να δημιουργήσουν μνήμες και καλύτερες σχέσεις ανάμεσα στις δύο πλευρές. Όπως έχει αναφέρει και ο Λιάκος (2007), η μνήμη συνδέεται συγκινησιακά με το παρελθόν

---

[354] http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=281960. (Πρόσβαση 07/05/2018)

[355]Η μουσική επένδυση των ταινιών, καταφέρνοντας να συνταιριαστεί με την υπόθεση, κατορθώνει να μεταγγίσει στους θεατές συναισθήματα και «μεταμνήμες». Παρόλο που, όπως αναφέρει ο Sorlin (2006), «δυσκολευόμαστε βεβαίως να παρακολουθήσουμε μια ταινία αν δεν της αποδώσουμε κάτι που μας αφορά προσωπικά» (Sorlin 2006: 156), οι θεατές καταφέρνουν να ταυτιστούν με τους ήρωες, ακριβώς γιατί μετέχουν στην ιστορία της κάθε ταινίας και εισάγουν τις προσωπικές και συλλογικές ανησυχίες τους σε αυτές.

[356]Ενδεικτικά, για μια μελέτη που επισημαίνει τη συμβολή των κινηματογραφικών ταινιών στην αναπαραγωγή της μνήμης, σε σχέση με τον Εμφύλιο, βλ. Φλιτούρης 2008: 387-404.

[357]Πέρα από τις τρεις ταινίες που μελετήθηκαν για το σκοπό της διατριβής, υπάρχει πλήθος ταινιών με θέμα τους ελληνοτουρκικά ζητήματα και από τις δύο χώρες, όπως για παράδειγμα οι «Babam ve Oğlum» (2005), «Ulak» (2008) (βλ. ενδεικτικά και Δερμεντζόπουλος 2015: 120), «Η Ρόζα της Σμύρνης» (2016). Ενδεικτικά βλ. και Δερμεντζόπουλος 2015: 118, υποσημείωση 11.

(Λιάκος 2007: 276-7) και οι ταινίες έχουν την ικανότητα-δύναμη να κατασκευάζουν μνήμες, οι οποίες γεμίζουν τα κενά που αφήνει ο ιστορικός χρόνος[358].

ΟΙ ΣΥΛΛΟΓΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΔΡΑΣΕΙΣ ΤΟΥΣ

Σε κάθε κοινωνία, η διαμόρφωση της ιστορίας και η εικόνα του παρελθόντος είναι αποτέλεσμα ενός αγώνα κυριαρχίας, μιας συγκεκριμένης ερμηνείας ενός συμβάντος ή μιας περιόδου (Abrams 2016: 138). Στο πλαίσιο αυτό, εμφανίζεται στα κράτη ένα πλήθος κατασκευασμένων μνημών, μέσω της δημιουργίας τόσο επίσημων όσο και ανεπίσημων παραδόσεων. Όπως έχει αναφέρει ο Hobsbawm (2004b), ειδικότερα, η δημιουργία παραδόσεων επίσημα χρησιμοποιήθηκε σε κράτη ή από κράτη ή από οργανωμένα κοινωνικά και πολιτικά κινήματα. Αντίθετα, ανεπίσημες παραδόσεις χρησιμοποιήθηκαν από μη οργανωμένες τυπικά κοινωνικές ομάδες (Hobsbawm 2004b: 297).

Στα πλαίσια της έρευνας στο Bodrum, οι αφηγητές ενεργοποίησαν τις μνήμες τους και την «αίσθηση καθήκοντος» να προβάλλουν οργανωμένα και πιο συστηματικά το παρελθόν. Για τις ανάγκες διαμόρφωσης μιας ταυτότητας και δη «κρητικότητας», παρατηρήθηκε ακόμη μια τάση ηγεμονικής συμπεριφοράς, μέσω δημιουργίας συλλόγων, ώστε η κοινωνική ομάδα των Τουρκοκρητικών να αποκτήσει υπόσταση και ορισμένη θέση στο χώρο[359].

Όπως έχει καταδειχθεί μέχρι τώρα, καθώς τα άτομα θυμούνται ως μέλη της ομάδας στην οποία ανήκουν, κάθε ατομική μνήμη αποτελεί μια οπτική για τη συλλογική μνήμη (Becker 2005: 106, Halbwachs 1992: 38, 40). Αυτή η οπτική διαφοροποιείται, ανάλογα με τη θέση που κατέχουν τα άτομα και η θέση, με τη σειρά

[358]Για την αποδοχή που μπορεί να λάβει από το κοινό μια ταινία βλ. ενδεικτικά: Δερμεντζόπουλος 2015: 109-135).

[359]Οι Τουρκοκρητικοί, έχοντας προσδιοριστεί αρχικά ως ετερότητα στο νέο περιβάλλον εγκατάστασης, καθόρισαν τις μνήμες τους με βάση τη θέση τους σε αυτό το κοινωνικό περιβάλλον, το οποίο και επηρέασε το τι θα διατηρηθεί και σε ποιο βαθμό. Όπως φαίνεται, μάλιστα, η ετερότητα μεταφράστηκε σταδιακά σε ανωτερότητα, φτάνοντας στο σημείο οι παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών να προβάλλουν σχεδόν αποκλειστικά θετικά στοιχεία ταυτότητας, προσδίδοντας έναν ηγεμονικό χαρακτήρα στην καταγωγή τους. Αυτή η ηγεμονική συμπεριφορά θεωρείται πως εμφανίζεται παράλληλα με την προσπάθεια να συγκροτηθεί μια συλλογική μνήμη από τα άτομα, γι' αυτό και επιδιώκεται η έντονη προσπάθεια διαχωρισμού τους από το ντόπιο στοιχείο.

της, αλλάζει, ανάλογα με τη σχέση που διατηρούν τα άτομα με άλλες ομάδες. (Halbwachs 2013: 73). Η θέση των κοινωνικών ομάδων, επομένως, διαμορφώνει και το βαθμό επιρροής τους στις υπόλοιπες. Στο εσωτερικό κοινωνικών ομάδων, επίσης, αναπτύσσονται πρωτότυπες, συλλογικές μνήμες και η κάθε κοινωνική ομάδα προσπαθεί να δημιουργήσει, ως τμήμα της κοινωνίας, μια δική της ταυτότητα στο χώρο. Όπως έχει αναφέρει ο Halbwachs (2013), για να μπορέσει η μνήμη των άλλων να ενισχύσει και να συμπληρώσει τη δική μας, θα πρέπει οι αναμνήσεις αυτών των ομάδων να είναι σχετικές με τα γεγονότα, που αποτελούν το παρελθόν μας (Halbwachs 2013: 101).

Παρατηρείται ότι οι μνήμες καθίστανται τόσο περισσότερο συλλογικές, όσο περισσότερο απομακρυνόμαστε από το χρόνο και τον τόπο των πραγματικών γεγονότων. Οδηγούμαστε, έτσι, σε επαναλαμβανόμενες αναπαραστάσεις οι οποίες, σύμφωνα με τον Πολυμέρη, «διαμορφώνουν τελικά τον πυρήνα της ιστορικής μνήμης και της συλλογικής ταυτότητας» (Πολυμέρης 2008: 76).

Τέτοιες επαναλήψεις εμφανίζονται καθημερινά σε διάφορες κοινωνικές περιστάσεις. Σύμφωνα με τον Hobsbawm (2004), κάθε κοινωνική πρακτική, που χρειάζεται να εκτελείται επανειλημμένα, θα τείνει, για λόγους ευκολίας και αποτελεσματικότητας, να αναπτύσσει ένα σύνολο συμβάσεων και διαδικασιών, που ίσως τυποποιηθούν de facto ή de jure, με σκοπό να μεταδώσουν την πρακτική σε νέους εφαρμοστές (Hobsbawm 2004: 11). Ο Ricouer (από: Misztal 2003: 144) αναφέρει, εξίσου, πως αυτό το καθήκον να θυμόμαστε έχει να κάνει με την κατασκευή του μέλλοντος και «συνίσταται όχι μόνο σε μια βαθιά ανησυχία για το παρελθόν, αλλά και της μεταφοράς των γεγονότων του παρελθόντος στην επόμενη γενιά». Αντιλαμβάνεται κανείς ότι οι αναμνήσεις μας στηρίζονται τόσο στην επανάληψη όσο και στις αναμνήσεις των άλλων (Halbwachs 2013b: 68).

Η σημασία των αναμνήσεων έχει διαπιστωθεί, σε ανάλογες με την παρούσα έρευνες, όπου επισημαίνεται, παράλληλα, και η σημασία των συλλόγων στον καθορισμό της συλλογικής μνήμης και ταυτότητας[360]. Οι δραστηριότητες και τα

[360]Βλ. σχετικά Aspraki 2004: 137-172. Στην Ελλάδα συγκεκριμένα, οι σύλλογοι συνδέονται με ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά της τοπικής κοινωνίας, κυρίως με αυτά που διαμορφώθηκαν κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, όπως η μετανάστευση και η αστικοποίηση. Συνδέονται επίσης με το ζήτημα των σχέσεων, των συνεχειών, μεταξύ του αγροτικού και του αστικού χώρου και με τα ευρύτερα ζητήματα του κοινωνικού μετασχηματισμού. Χρονικά, η ίδρυση των τοπικών συλλόγων

προγράμματα των συλλόγων, ειδικότερα, αποτελούν διαμορφωτές μνήμης και χώρους συσπείρωσης, δεδομένου ότι η κοινωνική μνήμη αναπαράγεται μέσα από τελετές, κείμενα, εικόνες, μνημεία, ταξίδια[361].

Στην Ελλάδα, ειδικότερα, προσφυγικοί σύλλογοι ιδρύθηκαν, όπως αναφέρει η Σαλβάνου (2018), από «διαμεσολαβητές διανοούμενους». Οι ίδιοι, επιδόθηκαν σε μια «επίπονη και χρονοβόρα προσπάθεια για τη διαμόρφωση μιας συνεκτικής αφήγησης του παρελθόντος, με την οποία ανασκεύαζαν πεποιθήσεις που δυσκόλευαν την ένταξη των προσφύγων στην ελληνικότητα και επαναπλαισίωναν ατομικές και αποσπασματικές μνήμες σε μια συνεκτική αφήγηση που θα μπορούσε να ενταχθεί στην εθνική»[362] (Σαλβάνου 2018: 120-1).

Κατά την επιτόπια έρευνα, εξετάστηκε το ενδεχόμενο ύπαρξης ενός συλλόγου Τουρκοκρητικών στην περιοχή. Από τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν κατά την πρώτη φάση της επιτόπιας έρευνας, προέκυψε ότι το 2004, με πρωτοβουλία Τουρκοκρητικιάς δεύτερης γενιάς, ιδρύθηκε σύλλογος με ονομασία: «Bodrum–Kos». Ο σύλλογος, πέρα από τη συμμετοχή ορισμένων Τουρκοκρητικών σε αυτόν, δεν είχε καμία σχέση με τη διάδοση της μνήμης και της ταυτότητας της εν λόγω ομάδας. Είχε κυρίως φιλανθρωπική δράση, μέλη του ήταν ελάχιστοι Τουρκοκρητικοί και στη δεύτερη φάση της επιτόπιας έρευνας (το 2014) δεν υπήρχε πια.

Ήδη από το καλοκαίρι του 2013 είχε διαπιστωθεί ότι η δράση του συλλόγου είχε φθίνει σε μεγάλο βαθμό. (Ο σύλλογος εκείνο το διάστημα δεν πραγματοποίησε κάποια εκδήλωση). Επίσης, λόγω οικονομικών προβλημάτων, όπως ανέφεραν μέλη του, δεν υπήρχε ούτε συγκεκριμένος χώρος για να τον φιλοξενήσει. Η μη

εκτείνεται σε ολόκληρο των εικοστό αιώνα, εντάθηκε, όμως, τις τρεις δεκαετίες μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ενώ άρχισε να φθίνει περίπου από τα μέσα της δεκαετίας του ’70. (Αυτό δε συνεπάγεται ότι οι ήδη υπάρχοντες σύλλογοι ανέστειλαν τη δράση τους εκείνη την περίοδο) (Πανόπουλος 2006: 88).

[361]Βλ.ενδεικτικά Δέλτσου 2004: 258-259.

[362]Σύμφωνα με τη Σαλβάνου (2018), στους συλλόγους αυτούς διαμορφώθηκαν σταδιακά κοινότητες μνήμης που διαμόρφωσαν τελετουργικά για να στερεώσουν τους δεσμούς μεταξύ των μελών τους. Παράλληλα, διαμόρφωσαν δίκτυα επικοινωνίας και επιρροής, προσπαθώντας να καταστήσουν το παρελθόν χρήσιμο για το παρόν, «επιλέγοντας ανάλογα από τη δεξαμενή των εμπειριών και των αναφορών τους. Η επιλογή αυτή σήμαινε αντίστοιχα και λήθη για τις ψηφίδες του παρελθόντος που θα δυσκόλευαν το παρόν» (Σαλβάνου 2018: 212).

οργανωμένη λειτουργία του συλλόγου, μάλιστα, ήταν και ένας από τους λόγους που κατέστη δύσκολο να βρεθεί το καταστατικό του το διάστημα της έρευνας.

Σε συζητήσεις με την τότε πρόεδρο, αλλά και με μέλη του συλλόγου, αναφέρθηκε ότι το φθινόπωρο του 2013 ο σύλλογος οργάνωνε την επίσκεψη στο Bodrum του πολιτιστικού συλλόγου Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου «Η Αρτεμισία». Κάποια προβλήματα, όμως, που προέκυψαν από τη μεριά του δεύτερου συλλόγου, είχαν ως συνέπεια την ακύρωση της επίσκεψής τους και τη μη συνέχιση της επικοινωνίας των δύο πλευρών. Παρόλη τη σύντομη ύπαρξή του, ο σύλλογος αποτέλεσε γέφυρα επικοινωνίας και σύνδεσης του Bodrum με το Ηράκλειο Κρήτης, καθώς, με αφορμή το ταξίδι, που πραγματοποίησε ο σύλλογος στην Κρήτη το 2012, πολλοί απόγονοι Τουρκοκρητικών είδαν τα μέρη των προγόνων τους[363].

Στις 18 Μαρτίου 2015, ανακοινώθηκε στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης η ίδρυση ενός νέου συλλόγου στο Bodrum, με ονομασία «Bodrum Girit ve Yunanistan Göçmenleri Kültür ve Dayanışma Derneği» («Σύλλογος Αλληλεγγύης και Πολιτισμού των από την Κρήτη και την Ελλάδα Προσφύγων του Bodrum»). Ο σύλλογος, για χάρη συντομίας, στο εξής θα αναφέρεται ως «σύλλογος Τουρκοκρητικών».

Οι διαδικασίες ίδρυσης του συλλόγου φαίνεται ότι προχώρησαν, μετά από κινητοποίηση Τουρκοκρητικιάς δεύτερης γενιάς, η οποία έγινε και η πρώτη πρόεδρος του συλλόγου. Κατά τη διάρκεια της έρευνας, το καλοκαίρι του 2015, οι διαδικασίες νομιμοποιήσης και οργάνωσης του συλλόγου συνεχίζονταν, με αποτέλεσμα να αντληθούν στοιχεία για το σύλλογο από γραπτές ομιλίες και άρθρα. (Καταστατικό, λογότυπο, σφραγίδα του συλλόγου κ.ο.κ. δεν ήταν έτοιμα τότε).

Ήδη από το όνομα του νέου συλλόγου, διαπιστώνει κανείς τη μόνιμη, αλληλένδετη σχέση του ελληνικού με το κρητικό στοιχείο, μια σχέση που κυριαρχεί στο Bodrum. Αντίθετα, σε άλλες περιοχές της Τουρκίας, όπου εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες και έχουν ιδρυθεί σύλλογοι, παρατηρείται ότι η ονομασία των συλλόγων αναφέρεται αποκλειστικά στην Κρήτη. Πιο συγκεκριμένα, στις ονομασίες άλλων προσφυγικών συλλόγων χρησιμοποιείται το επίθετο «Giritli» (Κρητικός). Συναντάμε, έτσι, συλλόγους, όπως: «İzmir Giritliler Derneği» («Σύλλογος Κρητικών Σμύρνης»), «Ayvalık Giritliler Derneği» («Σύλλογος Κρητικών Αϊβαλί»), «Giritliler Kültür

[363]Βλ. Ψαραδάκη 2012

Dostluk ve Yardımlaşma Derneği» («Σύλλογος Πολιτισμού, Φιλίας και Αλληλεγγύης Κρητικών, Κουσάντασι»)[364].

Άρθρο που δημοσιεύτηκε στο διαδίκτυο, στις 24 Απριλίου του 2015, γνωστοποιούσε την πρώτη συνέλευση του «συλλόγου Τουρκοκρητικών», μαζί με φωτογραφικό υλικό από τα μέλη του διοικητικού συμβουλίου[365]. Από τα ονόματα που δημοσιεύτηκαν, διαπιστώθηκε ότι τα περισσότερα μέλη του συλλόγου ήταν Τουρκοκρητικοί, με τους οποίους είχαν πραγματοποιηθεί συνεντεύξεις (Yücel D., Erol, Yunus, Ahmet A., Fatma), όλοι Τουρκοκρητικοί δεύτερης γενιάς.

Ο Halbwachs (2013b) έχει αναφέρει σχετικά με την ανάγκη των πιο ηλικιωμένων ανθρώπων να αναπαράγουν αναμνήσεις ότι «γενικά ο ηλικιωμένος ενδιαφέρεται για το παρελθόν πολύ περισσότερο από τον ενήλικα», χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι ο ηλικιωμένος είναι σε θέση να ανακαλέσει περισσότερες αναμνήσεις από το παρελθόν από όσες ανακαλούσε ως ενήλικας (Halbwachs 2013b: 134).

Στο ίδιο άρθρο, η πρόεδρος ανέφερε για την ίδρυση του συλλόγου:

> «Η πολιτιστική κληρονομιά είναι σαν το χώμα ενός λουλουδιού. Όσο προστατεύεται ένα λουλούδι από το δικό του χώμα, ακόμα και αλλού να φυτευτεί, στο τέλος θα είναι τόσο δυνατό και γόνιμο όσο ήταν εκεί απ' όπου ήρθε. Εμείς θέλουμε να διατηρήσουμε και να ενισχύσουμε αυτή τη γη, έτσι ώστε αυτό το λουλούδι να εμπλουτίσει το χώμα στο οποίο ριζώνει, να μπορέσει να το ενισχύσει περισσότερο»[366].

Σύμφωνα με το ίδιο άρθρο, στόχος του συλλόγου ήταν να μεταφερθεί στις νέες γενιές η αγάπη για τον πολιτισμό, τα έθιμα και τις παραδόσεις. Η πρόεδρος δήλωνε σχετικά:

---

[364]Ο τελευταίος σύλλογος, με έτος ίδρυσης το 2008, φαίνεται να είναι ο πιο ενεργός και δραστήριος σύλλογος σε σχέση με τους υπόλοιπους συλλόγους. Παράλληλα με τα ταξίδια που πραγματοποιεί συχνά στην Κρήτη, οργανώνει κάθε χρόνο, το μήνα Μάιο, τριήμερο Φεστιβάλ Κρητών στο Kuşadası και εκδίδει, από το 2011, τη ''δίγλωσση'', εξαμηνιαία, 16σέλιδη εφημερίδα «Giritliler». Σε κάποια τεύχη της εφημερίδας τα άρθρα είναι στα τουρκικά και στα αραβικά. Στο τεύχος 12 τον Σεπτέμβριο του 2016 δεν υπάρχουν αραβικά, υπάρχουν ωστόσο 2 άρθρα Ελλήνων στα ελληνικά.

[365]http://www.bodrumgundem.com/2015/04/24/bodrumda-yasayan-giritliler-derneklesti?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BodrumGundem+%28Bodrum+G%C3%BCndem%29 (Πρόσβαση 25/04/15)

[366]http://www.bodrumgundem.com/2015/04/24/bodrumda-yasayan-giritliler-derneklesti?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BodrumGundem+%28Bodrum+G%C3%BCndem%29 (Πρόσβαση 25/04/15)

«δε μετανάστευσαν μόνο οι άνθρωποι, αλλά και η κουλτούρα τους που αφορά στο φαγητό, το ποτό, από το γάμο ώς την κηδεία μετέφεραν το ζωντανό τους πολιτισμό. Οι πρόσφυγες από την Κρήτη και εμείς κάναμε τα ίδια πράγματα, φέραμε μαζί την κουλτούρα μας […]. Στόχος μας είναι να διαιωνίσουμε τον πολιτισμό μας που τείνει να ξεχαστεί στις νέες γενιές, για να διδάξουν τα περασμένα κι αυτές στα παιδιά τους. […] Ένας ακόμη στόχος είναι να προωθήσουμε τη σημαντική θέση των Κρητικών στον τομέα της ναυτιλίας και της κατασκευής καραβιών, ώστε να τη γνωρίσουν οι νέοι»[367].

Στο παραπάνω απόσπασμα θίγεται το ζήτημα της κουλτούρας και του πολιτισμού και διαφαίνεται η προσπάθεια επιβολής μιας ταυτότητας στο χώρο. Ο «σύλλογος Τουρκοκρητικών» στο Bodrum, ωστόσο, ήδη από τα πρώτα του βήματα, φάνηκε πως δεν είχε καταφέρει να συσπειρώσει απογόνους Τουρκοκρητικών γύρω του. Πολλοί από αυτούς, μάλιστα, κατά τις συζητησεις μαζί τους, σχολίασαν αρνητικά το γεγονός ότι ο σύλλογος δεν ήταν αποκλειστικά Τουρκοκρητικών. Ακόμη, έγινε φανερό πως η κοινωνική συμπεριφορά του «συλλόγου Τουρκοκρητικών», σε σχέση με τη διάδοση ταυτότητας και πολιτισμού, ερχόταν σε προφανή αντίθεση, τόσο με τη σύσταση του συλλόγου (υπήρχαν μέλη που δεν είχαν κρητική καταγωγή), όσο και με τις δράσεις του, οι οποίες είχαν σκοπό το κέρδος.

Όπως έχει αναφέρει ο Olick (1999), η συλλογική μνήμη διαμορφώνεται από τις μνήμες που προβάλλει ένα υποσύνολο της ομάδας, το οποίο αποτελείται από τις γνώμες εκείνων που έχουν περισσότερη ισχύ/επιρροή (Olick 1999: 338). Στο Bodrum, υπήρχαν ορισμένα άτομα, που προσπαθούσαν να έχουν αυτόν το ρόλο, να επηρεάζουν δηλαδή την κοινωνική ομάδα, για να διαμορφώσουν «κρητικότητες».

Ειδικότερα, οι Τουρκοκρητικοί, όχι μόνο προσπαθούσαν να ‘‘σταθεροποιήσουν’’ τις αναμνήσεις τους, αλλά τις διαμόρφωναν με βάση νέα γεγονότα και μνήμες. Στη συνέχεια, ομογενοποιούσαν αυτές τις αναμνήσεις και τις παρουσίαζαν ως αυθεντικές και σταθερές από γενιά σε γενιά. Τα άτομα τόνιζαν αυτή τη διατήρηση της μνήμης, η οποία, ωστόσο, δεν επιτυγχάνεται ποτέ, αφού η μνήμη εξ ορισμού αναθεωρείται διαρκώς και μετασχηματίζεται.

Ο «σύλλογος Τουρκοκρητικών» προσπάθησε να διαχειριστεί την ανάγκη των ατόμων να προσδιορίσουν το παρελθόν τους και να προβάλλει μια ενιαία ταυτότητα των Τουρκοκρητικών στο δημόσιο χώρο. Ο ίδιος, επιχείρησε να καλύψει την άγνοια

[367]http://www.bodrumgundem.com/2015/04/24/bodrumda-yasayan-giritliler-derneklesti?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BodrumGundem+%28Bodrum+G%C3%BCndem%29 (Πρόσβαση 25/04/15)

της νέας γενιάς ως προς το προγονικό παρελθόν, άγνοια που ήταν εμφανής σε πολλές συνεντεύξεις. Πιο συγκεκριμένα, τα άτομα χρησιμοποίησαν την ηλικία τους και τη χρονική απόσταση από το παρελθόν, ως ένα είδος ‘‘άλλοθι’’, για να δικαιολογηθούν. Ενδεικτικά, ερωτώμενοι ανέφεραν:

> «Εγώ είμαι τρίτη γενιά, δεν γνωρίζω. […] Η δική μας γενιά δε μιλούσε» (Συνέντευξη με Nesrin, 15.06.13).

> «Δεν ξέρω από ποιο μέρος ήταν στην Κρήτη. […] Δεν ξέρω τίποτα για την Κρήτη. […] Ξέρω κάποιες ελληνικές λέξεις: *[...] Καληνύχτα [...] ένα δύο τρία.* Μικρές λέξεις μάθαμε. […] Δεν ξέρω τίποτα. […] Ξέρω ότι ήταν ο παππούς μου από εκεί. Δε μάθαμε γιατί όταν είχαμε την ανησυχία να μάθουμε δε ζούσαν πια. […] Ήρθαν πάρα πολύ παλιά» (Συνέντευξη με Pelin, 10.06.13).

> «Δεν ξέρω από πού ακριβώς ήταν από την Κρήτη. […] Ο μπαμπάς μου ήταν 5 χρονών όταν ήρθαν. Η μητέρα μου γεννήθηκε εδώ γιατί η γιαγιά μου ήρθε πολύ μικρή» (Συνέντευξη με Canan, 05.06.13).

> «Δεν ξέρουμε, δεν ενδιαφερθήκαμε για αυτό» (Συνέντευξη με Nilay, 05.06.13).

> «Δεν ξέρω, θέλω να μάθω. […] Ξέρω ότι δεν τους ήθελαν» (Συνέντευξη με Asya, 27.08.15).

Η άγνοια, στις νεότερες γενιές, συχνά οφειλόταν στο γεγονός ότι οι πρόγονοι των αφηγητών δεν τους μίλησαν ποτέ για το παρελθόν και όχι στο ότι οι αφηγητές δεν ενδιαφέρθηκαν να το γνωρίσουν[368]. Στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών, μάλιστα, όπου το κοινωνικό περιβάλλον απαγόρευσε την αναπαραγωγή της μνήμης των Τουρκοκρητικών δημόσια, παρατηρήθηκαν όσα έχει αναφέρει ο Halbwachs (2013b) για τη λήθη. Σύμφωνα με τον ίδιο, η λήθη οφείλεται στην εξαφάνιση των πλαισίων της συλλογικής μνήμης ή μέρους τους, «οφείλεται επίσης στο γεγονός ότι τα πλαίσια αυτά αλλάζουν από τη μια περίοδο στην άλλη» (Halbwachs 2013b: 315).

Ο χρόνος ίδρυσης του συλλόγου δε θεωρείται τυχαίος. Πολλές αναμνήσεις επανεμφανίζονται, επειδή κάποιοι άλλοι μας τις θυμίζουν (Halbwachs 2013: 58, Halbwachs 1992: 38), ρωτώντας ή μιλώντας μας για αυτές. Έτσι και η δημιουργία

[368]Βλ σχετικά και Πεκίν 2014: 68.

ενός «συλλόγου Τουρκοκρητικών», τόσα χρόνια μετά την Ανταλλαγή, δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με την πραγματοποίηση σχετικής έρευνας στην περιοχή.

Πιο συγκεκριμένα, οι μνήμες, που ανακάλεσαν τα άτομα, θα μπορούσαν να μην είχαν έρθει στην επιφάνεια, αν δεν υπήρχε το ερέθισμα από τον ερευνητή για να τις ανακαλέσουν (Olick 1999: 347). Σύμφωνα με τον Abrams (2016), «θυμόμαστε κάτι όταν παρακινούμαστε ή όταν μας ζητήσουν να το κάνουμε, δηλαδή όταν δεχόμαστε ένα ερέθισμα» (Abrams 2016: 120). Επομένως, ο σύλλογος θεωρείται πως βρήκε αφορμή, όταν ευνοήθηκαν οι συνθήκες άμεσης επικοινωνίας των Τουρκοκρητικών, να προσελκύσει για μέλη του άτομα, με τα οποία είχαν γίνει ή ήταν σε εξέλιξη συνεντεύξεις.

Ένας επιπλέον τρόπος επαφής του συλλόγου με Τουρκοκρητικούς στάθηκε η πρόταση για εθελοντικά, δωρεάν μαθήματα ελληνικών από το σύλλογο. Τα μαθήματα θα πραγματοποιούσα η ίδια το διάστημα της επιτόπιας έρευνας και παρουσιάστηκαν σαν μια πρωτοβουλία του συλλόγου να προσελκύσει τις νέες γενιές. Η εν λόγω πρωτοβουλία βέβαια, δε στάθηκε εφικτό να οργανωθεί, καθώς δεν υπήρχε έτοιμος χώρος, για να φιλοξενηθούν τα γραφεία του συλλόγου και κατ' επέκταση τα μαθήματα. Επιπλέον λόγος μη πραγματοποίησης των μαθημάτων ήταν η ανεπαρκής συμμετοχή μελών να τα παρακολουθήσουν, μιας και ήταν καλοκαίρι. Οι περισσότεροι κάτοικοι εργάζονταν στον τομέα του τουρισμού, οπότε δεν είχαν αρκετό ελεύθερο χρόνο στη διάθεσή τους για να συμμετέχουν σε κάποια δραστηριότητα.

Για την κάλυψη των αναγκών του συλλόγου, κατά το πρώτο διάστημα της ίδρυσής του, η πρόεδρος ζητούσε τη συνδρομή των πιο ευκατάστατων μελών, ώστε να πληρωθούν έξοδα ενοικίου και επισκευής του χώρου, που επρόκειτο να στεγάσει το σύλλογο. Εν τέλει, ο σύλλογος δε μεταφέρθηκε ποτέ στο μέρος που ετοιμαζόταν, μιας και ήταν ανέφικτο να συγκεντρώνεται κάθε μήνα το ποσό για να καλυφθούν τα έξοδά του. Τον Αύγουστο του 2015 ο σύλλογος άρχισε να στεγάζεται εικονικά σε χώρο που παραχώρησε επιφανές μέλος του συλλόγου, ώστε ο σύλλογος να εξυπηρετείται ανέξοδα όταν υπήρχε ανάγκη[369].

[369]Κατά τη διάρκεια της έρευνας πραγματοποιήθηκε μονάχα μία συνάντηση στο συγκεκριμένο χώρο, όταν, μετά την ομιλία που πραγματοποιήθηκε τον Αύγουστο από τον σύλλογο TAKSAD, μέλη του συλλόγου Τουρκοκρητικών επιθυμούσαν να οργανώσουν κι εκείνοι μια αντίστοιχη εκδήλωση.

Ο «σύλλογος Τουρκοκρητικών», από την ίδρυσή του και για όσο διήρκησε η έρευνα, πραγματοποίησε κυρίως συγκεντρώσεις για φαγητό, με σκοπό την οικονομική ενίσχυσή του. Κυριότερη ήταν η «κρητική βραδιά», που γινόταν και τα προηγούμενα χρόνια με πρωτοβουλία της προέδρου του. Αν και στόχος του συλλόγου ήταν να προσελκύσει τις νέες γενιές, ο μέσος όρος ηλικίας των ατόμων, που συμμετείχαν στις δράσεις του ήταν μεσήλικες. Η ανταπόκριση του κόσμου με το πέρασμα του χρόνου ήταν φθίνουσα και τα περισσότερα άτομα, επίσης, δεν ήταν κρητικής καταγωγής.

Με αφορμή την επιτόπια έρευνα, ήρθαν σε επικοινωνία διάφοροι σύλλογοι μεταξύ τους. Πιο συγκεκριμένα, με τον «Giritliler Kültür Dostluk ve Yardımlaşma Derneği» (από το Kuşadası) επικοινώνησαν δύο σύλλογοι του Bodrum:

α) Ο σύλλογος «Anılarla Bodrum Sözlü Tarih Çalışma Grubu» («Ομάδα Εργασιών Προφορικής Ιστορίας και Αναμνήσεων του Bodrum»), ο οποίος ιδρύθηκε το 2006 με τη συνεργασία του Δήμου Bodrum. Επρόκειτο για μια εθελοντική ομάδα, που ασχολιόταν κυρίως με τη συλλογή και έκθεση φωτογραφιών. Η ομάδα υπήρχε και στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, με το όνομα «Anılarla Bodrum Sohbetleri»[370] (Συζητήσεις με αναμνήσεις του Bodrum).

Στη διαδικτυακή ομάδα δημοσιεύονταν παλιές φωτογραφίες κατοίκων της περιοχής, αλλά και τοπία και κτίσματα της πόλης. Σύμφωνα με τις πληροφορίες, που εμφανίζονταν στη διαδικτυακή σελίδα της ομάδας, σκοπός δημιουργίας της ήταν να συγκεντρωθούν πληροφορίες και να ‘‘κτιστεί μία γέφυρα’’ με το παρελθόν, ώστε οι ζωντανές μνήμες των κατοίκων του Bodrum να διατηρηθούν και να παραδοθούν στις νεότερες γενιές. Για το σκοπό αυτό, είχε συγκεντρωθεί αρχείο με πάνω από 20.000 φωτογραφίες και βίντεο, για να χρησιμοποιηθεί ως υλικό για το «Kent Arşiv Müzesi» (Μουσείο Αρχείων πόλης)[371].

---

[370]https://www.facebook.com/groups/Bodrumbelediyesi/ (Πρόσβαση 21/12/2018).

[371]Κατά τη διάρκεια της έρευνας, η κατασκευή του μουσείου βρισκόταν σε εξέλιξη. Η πρόεδρος του συλλόγου ήταν και μέλος της Δημοτικής Αρχής με την παράταξη CHP, παράταξη η οποία λαμβάνει και την πλειοψηφία στις εκλογές στα παράλια της Τουρκίας, ως μια προοδευτική παράταξη. Η εν λόγω παράταξη μεταφράζεται ως «Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα» (τουρκικά: *Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) και είναι ένα κεμαλικό και σοσιαλδημοκρατικό κόμμα. Είναι το αρχαιότερο πολιτικό κόμμα της Τουρκίας και αποτελεί σήμερα την αξιωματική αντιπολίτευση στην Εθνοσυνέλευση. (Βλ.https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A1%CE%B5%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BC%CF%80%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9B%CE

Εξετάζοντας την «κρητικότητα» στο δημόσιο λόγο, το διαδίκτυο είχε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωσή της. Το διαδίκτυο δεν ήταν μόνο εργαλείο, αλλά ένας κοινωνικός χώρος έκφρασης, μάθησης και μετασχηματισμού της ταυτότητας, από όσους μετέχουν σε αυτόν[372]. Με την εξέλιξη της τεχνολογίας, οι σύγχρονες γενιές Τουρκοκρητικών άρχισαν να δημιουργούν «ομάδες Κρητικών» σε σελίδες του διαδικτύου, επιθυμώντας να μοιραστούν τις εμπειρίες και την καταγωγή τους μέσα από αυτές[373]. Όπως διαπιστώθηκε, οι Τουρκοκρητικοί στο Bodrum αφιέρωναν μεγάλο μέρος του καθημερινού χρόνου τους στο διαδίκτυο.

Παρότι ο τρόπος αναπαραγωγής της μνήμης στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης μπορεί να αποτελέσει μια ξεχωριστή, ανεξάρτητη έρευνα, στην παρούσα διατριβή δίνεται μια σχηματική εικόνα για αυτές τις διαδικτυακές ομάδες, με βάση τους στόχους της έρευνας. Για αυτό το σκοπό, μελετάται η τάση των ατόμων να ενσωματωθούν στο πλήθος αυτών των διαδικτυακών «κρητικών ομάδων», ομάδες που προβάλλουν παρόμοιες μνήμες και «κρητικότητες».

Συχνά, οι ομάδες αυτές φάνηκε ότι λειτουργούσαν και «ψυχοθεραπευτικά» για τα άτομα που συμμετείχαν[374]. Οι Τουρκοκρητικοί του Bodrum εμφανίζονταν ως μέλη σε ένα πλήθος ομάδων και, συγκεκριμένα, στις: «Giritliler» («Κρητικοί»), «Ayvalık Giritliler Derneği» (Σύλλογος Κρητικών του Αϊβαλί), «GİRİTLİLER.ORG Crete immigrants», «Giritlilere dair Herşey» («Τα πάντα σχετικά με τους Κρητικούς») και «GİRİT'İN ÖZGÜR İNSANLAR» («Οι ελεύθεροι άνθρωποι της Κρήτης»).

Όλες οι ονομασίες των παραπάνω ομάδων αναφέρονταν γενικά στην Κρήτη και όχι στους επιμέρους τόπους καταγωγής, όπως συμβαίνει στους συλλόγους Μικρασιατών, που δημιουργήθηκαν στην Ελλάδα. Αυτό μαρτυρά την ομογενοποίηση

%B1%CF%8A%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1,Πρόσβαση 25/06/2018).

Μέλη της παραπάνω ομάδας ήταν και άτομα τουρκοκρητικής καταγωγής, όπως ο Hüseyin.

[372]Η Χρυσανθοπούλου (2017), μελετώντας τον ιστότοπο του ναυαγίου των Καστελλοριζιανών, αναφέρει πως ο ιστότοπος αναλύεται ως «εργαστήριο» συλλογικής μνήμης, άτυπης μάθησης, αλλά και ως χώρος συγκρότησης της ταυτότητας (Χρυσανθοπούλου 2017: 18, 112).

[373]Βλ. σχετικά και Bayındır Goularas 2012: 140-142, Sepetcioğlu 2014: 74.

[374]Η Χρυσανθοπούλου (2017), παρομοίως, αναφέρει για την περίπτωση που μελετά ότι «στην περίπτωση του ιστότοπου του ναυαγίου, η συγκρότησή του φαίνεται ότι λειτούργησε και ως μια ευκαιρία για ατομική και συλλογική ψυχοθεραπεία και απελευθέρωση από το βάρος του τραυματικού παρελθόντος» (Χρυσανθοπούλου 2017: 126).

του τόπου καταγωγής για τις νεότερες γενιές ανταλλάξιμων στην Τουρκία, οι οποίοι δε διαχωρίζονται ανάλογα με τον τόπο προέλευσης στην Κρήτη.

Οι παραπάνω ομάδες, στις οποίες συμμετείχαν Τουρκοκρητικοί του Bodrum, ήταν κλειστές και ως επί το πλείστον τα μέλη τους κοινοποιούσαν φωτογραφίες από τον τόπο κατοικίας τους ή από εκδρομές. Δεν έλειπαν τα τραγούδια και οι συνταγές φαγητών, όχι κατ'ανάγκη κρητικών, όπως και χαρούμενες φωτογραφίες με τις οποίες τα μέλη αλληλοκαλημερίζονταν ή έστελναν ευχές. Παρατηρείται ότι, μέσω των εν λόγω ομάδων και, ειδικότερα, μέσω των δημοσιεύσεων που ανταλλάσουν, τα άτομα «επιβεβαιώνουν και ερευνούν την ταυτότητά τους, εκείνη την αίσθηση του εαυτού που αποτελεί αναπόφευκτο χαρακτηριστικό γνώρισμα μιας σύγχρονης ευαισθησίας» (Holland 2007: 125).

Κατά την τρίτη φάση της επιτόπιας έρευνας το 2015, ο σύλλογος Τουρκοκρητικών του Bodrum δημιούργησε τη διαδικτυακή ομάδα «Bodrum Giritlileri» («Οι Κρητικοί του Bodrum»). Στην ομάδα προστέθηκαν αυτόματα Τουρκοκρητικοί και μη κάτοικοι του Bodrum και τον Ιούνιο του 2017 η ομάδα αριθμούσε 5.109 μέλη[375].

Εν όψει του δεύτερου ταξιδιού στο Bodrum, αλλά και κατά τη διάρκεια της δεύτερης φάσης της επιτόπιας έρευνας, δύο Τουρκοκρητικοί δεύτερης γενιάς δημοσίευσαν σε αυτούς τους διαδικτυακούς τόπους κείμενα ή φωτογραφίες, σχετικά με τον ερχομό και την παρουσία μου, έπειτα, στο Bodrum. Μέσω αυτών των δημοσιεύσεων, στη συνέχεια, έγινε δημόσια γνωστή και η ίδρυση του «συλλόγου Τουρκοκρητικών» στο Bodrum και κοινοποιήθηκαν νέα για τη δράση του.

Από τη δημόσια προβολή της μνήμης στο διαδίκτυο, γίνεται αντιληπτό ότι οι μνήμες των Τουρκοκρητικών ήταν συγκεχυμένες. Στις συγκεκριμένες ομάδες, οι δημοσιεύσεις προέρχονταν από ίδια άτομα, με αποτέλεσμα, συχνά, να γινόταν ένα είδος ''ανακύκλωσης κοινοποιήσεων'' από όλες τις ομάδες. Η πλειονότητα των δημοσιεύσεων ήταν χαιρετισμοί και ευχές *(«καλημέρα», «χαρούμενο Σαββατοκύριακο»* κ.ο.κ.) και φωτογραφίες (λίγες με τοπία της Κρήτης ή φαγητά, οι περισσότερες με γενικές εικόνες της φύσης, λουλούδια).

Στους Τουρκοκρητικούς, με το πέρασμα των χρόνων, συντελέστηκε μια μεγάλη αλλαγή. Οι ίδιοι, πέρασαν από μια κατάσταση καταπίεσης και περιθωριοποίησης σε μια κατάσταση, όπου προβάλλεται μια ξεχωριστή ταυτότητα, με αποτέλεσμα οι

[375] https://www.facebook.com/groups/bodrumgiritlileri/?fref=ts (Πρόσβαση 06/06/17).

παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών να τονίζουν έντονα αυτήν την προσφυγική ταυτότητα (Sepetcioğlu 2014: 72).

Όσον αφορά στο δεύτερο νεοσύστατο σύλλογο, που άρχισε κατά τη διάρκεια της έρευνας να δραστηριοποιείται στο Bodrum, ήταν ο:

β) «Turgut Reis Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Derneği» («Σύλλογος έρευνας ιστορίας, πολιτισμού και τέχνης», στο εξής TAKSAD). Ιδρύθηκε το 2015 και ο πρόεδρός του είχε χρόνια δραστηριοποιηθεί στη Δημοτική Αρχή του Turgut Reis, ως συνεργάτης του τότε Δημάρχου, με την πολιτική παράταξη CHP[376]. Μετά την συνένωση των Δήμων και τη λήξη της θητείας του Δημάρχου το 2014, ο ίδιος ίδρυσε τον παραπάνω σύλλογο, για να συνεχιστεί, όπως ανέφερε, σε πιο οργανωμένο και ανεξάρτητο πλαίσιο η δουλειά, που κάνει τα τελευταία χρόνια, σε σχέση με τη συγκέντρωση υλικού και την καταγραφή της τοπικής ιστορίας.

Κατά τη διάρκεια της έρευνας, έγινε φανερό ότι η φυσιογνωμία και οι δράσεις του συλλόγου TAKSAD διέφεραν από εκείνες του «συλλόγου Τουρκοκρητικών». Στους σκοπούς του συλλόγου TAKSAD συγκαταλεγόταν η διοργάνωση εκδηλώσεων σε σχέση με την τοπική ιστορία, η δημιουργία βιβλιοθήκης, η συνεργασία με τοπικούς φορείς, δήμους και εκπαιδευτικά ιδρύματα. Οι σκοποί φανέρωναν τους υψηλούς στόχους του συλλόγου[377], τους οποίους υπηρετούσαν αντίστοιχα και τα μέλη του, ευκατάστατοι και μορφωμένοι κάτοικοι της πόλης, που στήριζαν οικονομικά το σύλλογο και τις δράσεις του[378].

---

[376]Ο δήμαρχος είχε διατελέσει το αξίωμά του στην περιοχή Turgutreis για 3 θητείες, την περίοδο 1984-1999 με το πολιτικό κόμμα Anavatan Partisi. Το 2009 εκλέχτηκε ξανά δήμαρχος με την πολιτική παράταξη Cumhuriyet Halk Partisi (CHP). (Βλ. και https://tr.wikipedia.org/wiki/Mehmet_Din%C3%A7berk, πρόσβαση 31/03/15). Η εν λόγω παράταξη μεταφράζεται ως «Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα» (τουρκικά: *Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) και είναι ένα κεμαλικό και σοσιαλδημοκρατικό κόμμα. Είναι το αρχαιότερο πολιτικό κόμμα της Τουρκίας και αποτελεί σήμερα την αξιωματική αντιπολίτευση στην Εθνοσυνέλευση. (Βλ.https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A1%CE%B5%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BC%CF%80%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9B%CE%B1%CF%8A%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1, Πρόσβαση 25/06/2018)

[377]Taksad Dernek Tüzük 2015: 1-5.

[378]Η φυσιογνωμία των δύο συλλόγων είναι διαφορετική. Αν και στο σύλλογο Τουρκοκρητικών υπάρχουν κάποια ευκατάστατα μέλη, όπως ο τουρκοκρητικής καταγωγής Mehmet και ο μεγάλος του

Με αφορμή την παρούσα έρευνα, χαρακτηριστικό παράδειγμα των δράσεων του συλλόγου TAKSAD αποτέλεσε η σειρά ομιλιών με θέμα την Ανταλλαγή και τους Τουρκοκρητικούς. Ειδικότερα, η πρώτη ομιλία πραγματοποιήθηκε κατά την τρίτη φάση της επιτόπιας έρευνας, τον Αύγουστο του 2015, στα πλαίσια συνεδρίου που οργανώθηκε από τον TAKSAD με τίτλο *«Girit, Mübadele ve Bodrum Giritlileri»* («Η Κρήτη, η Ανταλλαγή και οι Κρητικοί του Bodrum»). Στο συνέδριο προσκλήθηκα για να συμμετέχω με μία ομιλία, μαζί με τον τούρκο ιστορικό Sepeçioğlu Tuncay, καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Adnan Menderes.

Το Φεβρουάριο του 2016, ακολούθησε η πρόσκληση από τον ίδιο σύλλογο, για τη δεύτερη κατά σειρά ομιλία, στα πλαίσια των ίδιων παρουσιάσεων. Η τελευταία ομιλία, μάλιστα, προκάλεσε τη ρήξη ανάμεσα στο «σύλλογο Τουρκοκρητικών» και τον TAKSAD. Αιτία ήταν η ασυμφωνία των δύο συλλόγων στην από κοινού διοργάνωση της εκδήλωσης το 2016, με αποτέλεσμα ο «σύλλογος Τουρκοκρητικών» να μη δώσει καν το παρόν στη συγκεκριμένη εκδήλωση. Αποτέλεσμα της διένεξης των δύο συλλόγων ήταν ορισμένα μέλη του «συλλόγου Τουρκοκρητικών» να διακόψουν τη μετέπειτα επικοινωνία μαζί μου και την επιστροφή στην Κρήτη ακολούθησε η διαγραφή μου από τη δημόσια ομάδα «Bodrum Giritlileri».

Παρά το αρνητικό κλίμα ανάμεσα στους δύο συλλόγους, στην εκδήλωση παρευρέθηκαν πολλοί κάτοικοι και η προσέλευση του κόσμου και, δη, Τουρκοκρητικών ήταν αξιοσημείωτη. Στο τέλος, μάλιστα, πήραν το λόγο περισσότεροι, σε σχέση με την πρώτη ομιλία, και οι παρευρισκόμενοι τοποθετήθηκαν σε ζητήματα που αφορούσαν στη φυσιογνωμία του Κρητικού, την κρητική ταυτότητα και την κουλτούρα των Τουρκοκρητικών.

Η ίδρυση και, ακολούθως, η επιθυμία των συλλόγων να διοργανώσουν εκδηλώσεις με θέμα την Ανταλλαγή, φανερώνει την ανάγκη κινητοποίησης και προβολής των παροντικών γενεών, ώστε να αναδείξουν την παρουσία τους στο χώρο. Έχοντας, όμως, οι δυο σύλλογοι διαφορετικό περιεχόμενο, η συνεργασία όχι μόνο δεν ευδοκίμησε, αλλά οδήγησε και σε αρνητικές σχέσεις μεταξύ τους, εξαιτίας του ανταγωνισμού που προκλήθηκε.

Συνοψίζοντας, να αναφέρουμε ότι σε κάθε έναν από τους συλλόγους δραστηριοποιήθηκαν μέλη, που είχαν λάβει μέρος στην τοπική πολιτική σκηνή. Όλοι

γιος, η παιδεία τους όπως και της πλειονότητας του συλλόγου είναι κυρίως λαϊκή χωρίς ουσιαστικό ενδιαφέρον για συστηματική ανάδειξη της κρητικής ταυτότητας.

οι σύλλογοι, κρίνοντας από τα δραστήρια μέλη τους, ανήκαν πολιτικά στην παράταξη CHP. Η εν λόγω παράταξη, στις εκλογικές αναμετρήσεις των τελευταίων χρόνων, καταλάμβανε την πρώτη θέση στο Bodrum (Βλ. σχετικούς πίνακες σε Παράρτημα).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Το ενδιαφέρον της παρούσας διατριβής στράφηκε στις έννοιες της μνήμης και της ταυτότητας, που αξιοποιήθηκαν για τη μελέτη περίπτωσης των Τουρκοκρητικών του Bodrum και, συγκεκριμένα, για τη μελέτη της «κρητικότητας», όπως εμφανίστηκε στις μνήμες και στις συμπεριφορές των Τουρκοκρητικών. Σε αυτό το εγχείρημα, βασικά θεωρητικά σχήματα ανάλυσης αποτέλεσαν οι εργασίες θεωρητικών, όπως ο Connerton και ο Halbwachs, αλλά και εκείνες του Hobsbawm, όσον αφορά στη μελέτη επινοημένων παραδόσεων, που εντοπίστηκαν στο Bodrum.

Οι θέσεις του Connerton (1989, 2009) για τις πρακτικές μεταβίβασης της μνήμης και, αντίστοιχα, του Hobsbawm (2004) για τις επινοημένες παραδόσεις, αξιοποιήθηκαν σε σχέση με τις δημόσια αναπαραγόμενες παραδόσεις των Τουρκοκρητικών, που παρουσιάστηκαν ως επαναλαμβανόμενες στο πέρασμα των χρόνων. Αντίστοιχα, τα κείμενα του Halbwachs (1992, 2013, 2013b), για τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης, χρησιμοποιήθηκαν στην ανάλυση των μνημών των Τουρκοκρητικών, αλλά και στην ανάλυση των παιδικών τους αναμνήσεων. Όπως διαπιστώθηκε, οι παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών ανακάλεσαν από την παιδική τους ηλικία αναμνήσεις, που συνδέονταν με γνωρίσματα «κρητικότητας».

Για την έννοια της ταυτότητας, αξιοποιήθηκαν μεταξύ άλλων μελέτες, όπως του Abrams (1982), του Hall (1990), αλλά και η πιο πρόσφατη του Assmann (2017). Πιο συγκεκριμένα, παρουσιάστηκε η θέση του Abrams (1982), σύμφωνα με την οποία η διαδικασία διαμόρφωσης ταυτότητας εξαρτάται άμεσα από την κοινωνική δομή. Η θέση του Hall (1990, 2003), αντίστοιχα, έχει υποστηρίξει ότι οι πολιτισμικές ταυτότητες χρειάζεται να δημιουργούνται με ενεργητικό τρόπο και να κατασκευάζονται. Για τον ίδιο, η ταυτότητα διαμορφώνεται μέσα από ασυνείδητες διεργασίες στο πέρασμα του χρόνου (Hall 2003: 421). Ο Assmann (2017) διέκρινε την ατομική από την προσωπική και τη συλλογική ταυτότητα και, όπως έγινε

αντιληπτό, η σχέση μεταξύ συλλογικής μνήμης και ταυτότητας είναι αμφίδρομη. Η κάθε κοινωνία χρησιμοποιεί τη μνήμη για να μεταφέρει την εξέλιξή της στο χρόνο (Bartelson 2006). Από τις σχετικές με την ταυτότητα μελέτες, διαπιστώθηκε ότι οι ταυτότητες αλληλεπιδρούν και η αίσθηση της ταυτότητας, όπως και η αίσθηση του «εγώ», διαμορφώνεται συνεχώς, ανάλογα με τις ανάγκες της κοινωνίας.

Κατά τη διάρκεια της έρευνας, παρατηρήθηκε ότι στην τουρκική βιβλιογραφία δεν υπήρχε το πλήθος μελετών για τους μουσουλμάνους ανταλλάξιμους, όπως εκείνο που υπήρχε στην Ελλάδα για τους Μικρασιάτες. Μάλιστα, όσες τουρκικές μελέτες συγκεντρώθηκαν, ασχολούνταν κυρίως με τη ζωή των Μουσουλμάνων στην Κρήτη, πριν την Ανταλλαγή ή με τα πρώτα χρόνια εγκατάστασής τους στην Τουρκία και είχαν περισσότερο ιστορικό χαρακτήρα. Επίσης, είχαν διαφορετικό τρόπο προσέγγισης, καθώς δεν αξιοποιούσαν συνεντεύξεις ή δεν εστίαζαν σε ζητήματα μνήμης και ταυτότητας σε επόμενες γενιές.

Σε παρόμοιο πλαίσιο ήταν και το πλήθος των συνεδρίων με θέμα την Ανταλλαγή, που άρχισαν να εμφανίζονται τα τελευταία χρόνια. Εξαίρεση ήταν η εθνογραφική έρευνα της Mansur για το Bodrum, η οποία εκδόθηκε το 1972 στην αγγλική γλώσσα, αλλά μόλις το 2015 στην τουρκική, στο πλαίσιο του σύγχρονου ενδιαφέροντος για το ζήτημα των προσφύγων.

Στη διατριβή, οι έρευνες των τούρκων μελετητών, για το ζήτημα των ανταλλάξιμων, ενισχύθηκαν βιβλιογραφικά και από τις σχετικές έρευνες, ελλήνων και ξένων μελετητών (ενδεικτικά: Ζαϊμάκης 2008, 2008b, 2012, 2016, Hirschon 2008, Koufopoulou 2003, Σαλβάνου 2018 Tsimouris 1997, 2011). Οι μελέτες αυτές αφορούσαν σε χριστιανικούς και μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Ανταλλαγής και επικεντρώνονταν σε συγκεκριμένες θεματικές και πεδία έρευνας, εστιάζοντας κυρίως στη μνήμη και την ταυτότητα της πρώτης γενιάς.

Η παρούσα διατριβή έστρεψε το ενδιαφέρον της στη μελέτη περίπτωσης των Τουρκοκρητικών του Bodrum, εξετάζοντας τις «κατασκευές» της μνήμης και την «κρητικότητα», στις παροντικές γενιές Τουρκοκρητικών. Η αναζήτηση εστίασε στις «υλικές» διαστάσεις της κρητικής ταυτότητας, όπως εντοπίστηκαν στη δημιουργία εστιατορίων με «κρητικά» φαγητά, στη μουσική και στα οικιακά αντικείμενα που παραπέμπουν σε «κρητικότητες».

Για τη συλλογή υλικού αξιοποιήθηκαν αφηγήσεις ζωής απογόνων Τουρκοκρητικών προσφύγων δεύτερης, τρίτης και τέταρτης γενιάς, που ζούσαν στο

Bodrum, εθνογραφικές παρατηρήσεις από την επιτόπια έρευνα και βιβλιογραφικό υλικό, όπως άρθρα και μελέτες σε ελληνική, τουρκική και αγγλική βιβλιογραφία.

Από τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν, αρχικά έγινε φανερό ότι το Bodrum σε μεγάλο βαθμό βασιζόταν στην παραγωγή αγροτικών προϊόντων και στο εμπόριο με άλλες πόλεις. Η ανάπτυξη του αγροτικού τομέα ενισχύθηκε σημαντικά από τις επιδοτήσεις, που δόθηκαν κατά διαστήματα από το κράτος, σημαντική, όμως, ήταν και η στροφή προς τη θάλασσα και την αλιεία, που αποτέλεσε έναν τρόπο αποκατάστασης των ανταλλάξιμων, χωρίς να διαταραχτούν οι υπάρχουσες σχέσεις με τον ντόπιο πληθυσμό. Στην οικονομία, σημαντική ήταν, επίσης, τη δεκαετία του 1960 η ενίσχυση του τουριστικού τομέα με χρηματοδοτήσεις από το κράτος.

Στις αφηγήσεις τους, οι περισσότεροι αφηγητές τόνισαν τη δύσκολη οικονομική κατάσταση των προγόνων τους, αφού εγκαταστάθηκαν στο Bodrum και επεσήμαναν ότι ασχολήθηκαν, κυρίως, με ναυτικά επαγγέλματα. Παράλληλα, οι αφηγητές παρουσίασαν την επαγγελματική δραστηριότητα των Τουρκοκρητικών, ως μια σεβαστή πολιτιστική κληρονομιά, την οποία είχαν καθήκον να μνημονεύσουν. Συνέδεσαν, μάλιστα, αυτήν την επαγγελματική δραστηριότητα με την οικονομική ανάπτυξη της πόλης.

Στο Bodrum, παρατηρήθηκε μια «τουριστικοποίηση» της μνήμης και της «κρητικής» ταυτότητας στο παρόν, μια «κρητικότητα» που χρησιμοποιείται για οικονομικούς σκοπούς. Η κρητική καταγωγή «αξιοποιήθηκε» από τα άτομα με σκοπό το κέρδος, γεγονός που ήταν φανερό και στους καταλόγους τουριστικών εστιατορίων, όπου αναγράφονταν φαγητά ως «κρητικά». Σε αυτό το πλαίσιο, εντοπίστηκαν εστιατόρια, που προσέφεραν συγκεκριμένους «κρητικούς» μεζέδες, παρόμοιους με εκείνους που συναντάμε και στον ελλαδικό χώρο, όπως κολοκύθια τηγανητά, τζατζίκι, χόρτα. Υπήρχαν, επίσης, ορισμένα φαγητά, που ονοματίζονταν «κρητικά», κυρίως με θαλασσινά.

Το εκάστοτε εστιατόριο, ωστόσο, πραγματοποιούσε παρεμβάσεις και τροποποιούσε συνταγές, προσθέτοντας υλικά της επιλογής του και παρουσιάζοντάς τες ως «κρητική κουζίνα». Η «κρητική κουζίνα» χρησιμοποιήθηκε ως πόλος έλξης για την προσέλκυση τουριστών, αποτελώντας ένα «κράμα επιρροών» από τη «μεσογειακή» κουζίνα και μαρτυρώντας την ύπαρξη διαφορετικών ταυτοτήτων, πολλές φορές αντιφατικών και ανολοκλήρωτων (Hall 2003).

Τα εν λόγω εστιατόρια βρίσκονταν στη γειτονιά Kumbahçe, η οποία αποτελούσε το πιο πολυσύχναστο μέρος της πόλης. Στα πιο κεντρικά σημεία της γειτονιάς, η τουριστική ανάπτυξη είχε επηρεάσει την οικιστική ταυτότητα του τόπου σε τέτοιο βαθμό, που αρκετά παλιά σπίτια είχαν μετατραπεί σε πανσιόν, καταστήματα, καφετέριες και εστιατόρια. Επίσης, ξενοδοχεία είχαν κτιστεί σε πρώην ακάλυπτους χώρους, αλλοιώνοντας σε σημαντικό βαθμό τη φυσιογνωμία της περιοχής.

Λόγω της κοντινής απόστασης, επίσης, από τον ελλαδικό χώρο ήταν εμφανείς οι επιρροές από αυτόν, κυρίως στη μουσική. Πιο συγκεκριμένα, συχνά σε αρκετά εστιατόρια ακούγονταν ελληνικά, σύγχρονα τραγούδια, το άκουσμα των οποίων ορισμένες ώρες της ημέρας αναμειγνυόταν με το κάλεσμα του ιμάμη. Τα γνωρίσματα αυτά μαρτυρούσαν, μεταξύ άλλων, στον επισκέπτη ότι ο χώρος αποτελούσε ένα κράμα πολιτισμικών στοιχείων.

Η διάταξη του χώρου στη γειτονιά Kumbahçe ευνοούσε, επίσης, τις συχνές επαφές των κατοίκων, καθώς περιελάμβανε κοντινά και εφαπτόμενα μεταξύ τους κτίσματα, που ανήκαν σε συγγενείς. Στην εν λόγω γειτονιά, το παρελθόν εξακολουθούσε να κάνει την εμφάνισή του στο παρόν, μέσω κτισμάτων και ερειπίων, που αποτελούσαν συστατικά του χώρου και μετέφεραν νοήματα. Οι Τουρκοκρητικοί, στην πλειονότητά τους, κατοικούσαν σε σπίτια, που δεν είχαν χτίσει οι ίδιοι. Τα σπίτια, μαζί με τα ερείπια εκκλησιών, φανέρωναν την πρόσφατη ιστορία, μια ιστορία που «στοίχειωνε» το χώρο, υπενθυμίζοντας στους κατοίκους και στους επισκέπτες το παρελθόν του.

Είναι γεγονός ότι η φυσιογνωμία του συγκεκριμένου τόπου μετασχηματίστηκε για να εξυπηρετήσει τους σκοπούς μιας γενικότερης πολιτικής του τουρκικού κράτους και, σε αυτό το πλαίσιο, οι μετονομασίες οδών, οικισμών, αλλά και οι μετατροπές στη χρήση ή οι καταστροφές ναών και μνημείων ακολούθησαν αυτήν την πορεία (βλ.σχετικά Hodgkin, Radstone 2003, McGrattan 2013).

Σημαντική ήταν, επίσης, η θέση ορισμένων κτισμάτων στο δημόσιο χώρο, όπως τα καφενεία, όπου σύχναζαν οι Τουρκοκρητικοί στη γειτονιά Kumbahçe. Η θέση των αντρών εντοπίστηκε στο δημόσιο χώρο, ενώ οι γυναίκες, εκτός από τον οικιακό χώρο, χρησιμοποιούσαν τον εξωτερικό χώρο στις εισόδους των σπιτιών, ως προέκταση του ιδιωτικού χώρου, επικοινωνώντας έτσι με τη ζωή της κοινότητας.

Μελετώντας το χώρο, διαπιστώθηκε, ακόμη, ότι σε αυτόν λάμβαναν χώρα διάφορες τελετές από τους Τουρκοκρητικούς, οι οποίες με ορισμένα γνωρίσματα εντοπίζονταν μόνο στη δική τους κοινωνική ομάδα. Τέτοιο παράδειγμα ήταν η κηδεία

ενός προσώπου, κατά την οποία οι Τουρκοκρητικοί ακολουθούσαν τριήμερη τελετή για το πένθος, πρακτική που δεν ακολουθούσαν οι ντόπιοι.

Η τριήμερη αυτή πρακτική φάνηκε να ακολουθείται μόνο από τους Τουρκοκρητικούς και έμοιαζε να έχει κοινά στοιχεία με τις τριήμερες πρακτικές, που συναντάει κανείς στη χριστιανική παράδοση. Ειδικότερα, κάθε ημέρα συνδυάστηκε με την παραγωγή και προσφορά συγκεκριμένου φαγητού στον κόσμο, που πήγαινε να συλλυπηθεί την οικογένεια. Συγκεκριμένα, η τουρκοκρητική οικογένεια που πενθούσε προσέφερε κάθε μέρα χαλβά, πιλάφι και λουκουμάδες, αντίστοιχα.

Η τελετή του γάμου ήταν άλλο ένα παράδειγμα τελετουργικής πρακτικής, που ενσωμάτωνε στοιχεία κρητικότητας και σχετιζόταν με το χώρο. Οι γάμοι τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασης στο Bodrum ήταν αποκλειστικά ανάμεσα σε Τουρκοκρητικούς. Σύμφωνα με αφηγήσεις, το γάμο των Τουρκοκρητικών από το γάμο των ντόπιων διέκρινε το έθιμο της προίκας, καθώς στους δεύτερους η μεταφορά της προίκας και των δώρων γινόταν με τη χρήση καμήλων, συνήθεια που δεν υπήρχε στους Τουρκοκρητικούς. Τα κεντήματα και τα υφαντά, που περιλαμβάνονταν στην προίκα, αποτελούσαν, επίσης, στοιχεία διάκρισης αλλά και αντικείμενα μνήμης, που παρέπεμπαν, μέσω των γυναικών, στο παρελθόν (Σερεμετάκη 2008: 58-59).

Όπως διαπιστώθηκε, στο Bodrum αλληλεπίδρασαν διαφορετικές ταυτότητες. Οι ταυτότητες αυτές αναδιαμορφώνονταν συνεχώς, προωθούνταν από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες και υπόκυπταν σε συνεχείς κατασκευές. Δεν ήταν τυχαία η βαρύτητα που έδωσαν οι αφηγητές σε στοιχεία που χαρακτήρισαν «κρητικά», όπως οι διατροφικές συνήθειες των Τουρκοκρητικών ή τα αντικείμενα μνήμης, που αποτέλεσαν γέφυρες με το προγονικό παρελθόν. Παρατηρήθηκε, μάλιστα, ότι οι διαφορετικές συνήθειες και η χαλαρή σχέση ορισμένων Τουρκοκρητικών με τις απαγορεύσεις του φαγητού είχαν ως αποτέλεσμα την ένταξη των Τουρκοκρητικών σε θρησκευτικές μουσουλμανικές ομάδες, όπου υπήρχε ελαστικότητα ως προς την τήρηση των θρησκευτικών πρακτικών τους, όπως ήταν οι Μπεχτασίδες (Bektaşi) και οι Αλεβί (Alevi). Μάλιστα, η συμμετοχή στις εν λόγω ομάδες ήταν και ένας τρόπος να αναπαράγουν τα άτομα τις καταπιεσμένες μνήμες τους, σε ένα περιβάλλον που απαγόρευε την έκφραση διαφορετικότητας, εν όψει διαμόρφωσης εθνικής συνείδησης.

Στην περίπτωση των Τουρκοκρητικών, διαπιστώθηκε ότι δεν υπήρξε αναγνώριση της ύπαρξής τους στο δημόσιο χώρο και μέχρι το πρόσφατο παρελθόν θεωρήθηκαν

μη ευπρόσδεκτη μειονότητα από το τουρκικό κράτος. Κατά επέκταση, οι Τουρκοκρητικοί στην Τουρκία εξακολούθησαν, για πολλά χρόνια μετά την εγκατάστασή τους στο νέο περιβάλλον, να φέρουν μια «μιαρότητα» που οδήγησε σε καταπιεσμένες μνήμες, αλλά και στη διάθλαση της μνήμης αναφορικά με το παρελθόν. Η ωραιοποίηση της Κρήτης ως τόπου καταγωγής ήταν ένα τέτοιο παράδειγμα, καθώς Τουρκοκρητικοί στο Bodrum, ακόμα κι αν δεν είχαν επισκεφτεί ποτέ την Κρήτη, αναφέρονταν στο νησί ως «η πατρίδα των προγόνων» και τόνιζαν τα θετικά γνωρίσματά του.

Στις αφηγήσεις, η εικόνα της Κρήτης συχνά εμφανίστηκε «θολή» και πολλές φορές δόθηκαν στο νησί χαρακτηριστικά του ελλαδικού χώρου. Σε αυτό το πλαίσιο, έγινε φανερό πως η κάθε οικογένεια δε διαχειρίστηκε τις μνήμες της με τον ίδιο τρόπο. Ορισμένοι ηλικιωμένοι Τουρκοκρητικοί φάνηκε ότι ένιωθαν ιδιαιτέρως περήφανοι, όταν αναφέρονταν στους προγόνους τους, ενώ υπήρχαν και Τουρκοκρητικοί, που δεν είχαν παρά ελάχιστα να αφηγηθούν για την κρητική καταγωγή τους. Η κάθε οικογένεια μετέδωσε διαφορετικά την εμπειρία της Ανταλλαγής, κυρίως εξαιτίας του φόβου και των πολιτικών συνθηκών. Υπήρξαν οικογένειες, που συνέχισαν σε ένα ιδιωτικό πλαίσιο να διατηρούν τις μνήμες τους ζωντανές και οικογένειες, που φρόντισαν να ενσωματωθούν ταχύτερα στο νέο περιβάλλον, αποσιωπώντας το παρελθόν.

Η Κρήτη απέκτησε, έτσι, για τις επόμενες γενιές Τουρκοκρητικών μια φαντασιακή διάσταση, που, με το πέρασμα των χρόνων, «γέννησε» σε ορισμένους Τουρκοκρητικούς την επιθυμία πραγματοποίησης ενός ταξιδιού στην Κρήτη. Όσοι ταξίδεψαν στο νησί τόνισαν τα θετικά χαρακτηριστικά του τόπου και επικαλέστηκαν μια «κρητικότητα», χωρίς να ορίζεται σαφώς το περιεχόμενό της. Πολλές φορές, η «κρητικότητα» εντοπίστηκε ως «λαθρεπιβάτης», σε συγκεκριμένες συμπεριφορές, σε συγκεκριμένα φαγητά, σε συγκεκριμένη εμφάνιση. Η «φυσιογνωμία του Κρητικού», όπως κατασκευάστηκε εντός του κοινωνικού περιβάλλοντος, παρέπεμπε σε ένα σύνολο εξωτερικών ή εσωτερικών γνωρισμάτων, που επέτρεπαν στα άτομα να εκθέσουν στους γύρω τους την ιδιαιτερότητά τους. Σε αυτό το πλαίσιο, οι Τουρκοκρητικοί στο Bodrum προέβαλαν μια εικόνα περιορισμένης οικονομικής ευημερίας, αλλά με αίσθηση πολιτισμικής υπεροχής έναντι των ντόπιων (μια τακτική που έχει εντοπιστεί και στους Μικρασιάτες αντίστοιχα), σε ένα περιβάλλον που άρχισε να αναπτύσσεται μετά την εγκατάστασή τους.

Από τα δεδομένα, έγινε αντιληπτό ότι γνωρίσματα, που θεωρήθηκαν «διαφορετικά» για τις Τουρκοκρητικές, ήταν η ομορφιά και η προσεγμένη εμφάνισή τους, ενώ για τους Τουρκοκρητικούς η εργατικότητά τους. Η προβολή αυτών των χαρακτηριστικών αποτέλεσε για τα άτομα ένα είδος άμυνας απέναντι στις αρνητικές κριτικές, που δέχτηκαν οι ίδιοι και οι πρόγονοί τους στο νέο τόπο εγκατάστασης.

Σε αυτές τις συνθήκες, έκαναν την εμφάνισή τους και πολλά παρατσούκλια Τουρκοκρητικών, τα οποία κατά τη διάρκεια της έρευνας διατηρούνταν κυρίως σαν ανάμνηση μεταξύ των οικογενειών. Εμφανίστηκαν, επίσης, αρκετές μουσικές πρακτικές, που παρέπεμπαν σε προγονικά και μη ακούσματα. Στη συλλογική μνήμη διατηρήθηκαν μαντινάδες, αλλά όχι ως μια ζώσα παράδοση, γεγονός στο οποίο συνέβαλε η προφορικότητα της κρητικής διαλέκτου και οι απαγορεύσεις στο νέο τόπο εγκατάστασης.

Οι Τουρκοκρητικοί προσαρμόστηκαν στις πολιτικές του παρόντος, σε μια προσπάθεια να ενσωματωθούν οικονομικά στην τουρκική κοινωνία. Με την πάροδο του χρόνου, τα περισσότερα τραγούδια ξεχάστηκαν και οι νεότερες γενιές Τουρκοκρητικών στράφηκαν σε μοντέρνες εκδοχές της ελληνικής και τούρκικης μουσικής. Σε αυτό συνέβαλε, τόσο η ανάπτυξη του τουρισμού τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, όσο και η διάδοση των ΜΜΕ, με τη μεταφορά εικόνων και ήχων ανάμεσα στις δύο πλευρές του Αιγαίου.

Από τα στοιχεία που συγκεντρώθηκαν, παρατηρήθηκε ότι οι αφηγητές αναφέρονταν σε μια «κρητικότητα», που περιελάμβανε μουσικές αναφορές και παιδικά ακούσματα από τον ευρύτερο ελλαδικό χώρο, αλλά και μουσικές εκτελέσεις, κοινές στις δύο χώρες, από γνωστούς ερμηνευτές μεταξύ των οποίων ο Καζαντζίδης.

Σε αυτό το πλαίσιο, παρατηρήθηκαν από κάποιους Τουρκοκρητικούς προσπάθειες σύνδεσης του παρελθόντος με το παρόν, σε ένα πιο οργανωμένο πλαίσιο και μέσω της μουσικής, όπως ήταν το παράδειγμα της «κρητικής βραδιάς» (2014). Η συγκεκριμένη εκδήλωση ήταν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα φολκλοριστικού προϊόντος, όπου η παραδοσιακή μουσική ενός τόπου (στην προκειμένη περίπτωση της Κρήτης) ταξίδεψε στο εξωτερικό και επιτελέστηκε για ένα άλλο, αλλοεθνές κοινό (βλ. και Παπαπαύλου 2010: 95-6).

Συνοψίζοντας, η διατριβή εστίασε στην κοινωνική ζωή στο Bodrum και, ειδικότερα, στη συνοικία των Τουρκοκρητικών. Το ενδιαφέρον στράφηκε στις πλευρές της κοινωνικής ζωής, όπως αναδύθηκαν μέσα από τις αφηγήσεις, κυριότερες

από τις οποίες ήταν η διατροφική συμπεριφορά και η γλωσσική και μουσική έκφραση των Τουρκοκρητικών.

Η προβολή της εκάστοτε «κρητικότητας» ήταν αποτέλεσμα συγκεκριμένων συμπεριφορών, που επηρεάστηκαν και διαμορφώθηκαν από το παρόν της έρευνας και είχαν ως στόχο την εξιδανίκευση του προγονικού παρελθόντος και της κρητικής καταγωγής. Αυτό, όπως έχει επισημάνει ο Abrams (2016), οφείλεται στο γεγονός ότι κάθε άτομο ανακατασκευάζει το παρελθόν ανάλογα με το περιβάλλον στο οποίο βρίσκεται, όταν δέχεται το ερέθισμα να θυμηθεί (Abrams 2016: 121-122). Η παρουσία του ερευνητή επηρεάζει άμεσα το τι θα ειπωθεί (Olick 1999: 347) και αυτό έγινε αντιληπτό στην επιτόπια έρευνα.

Κατά το χρονικό διάστημα, που μεσολάβησε από το πρώτο μέχρι το τελευταίο στάδιο της έρευνας στο Bodrum, διαπιστώθηκε ότι υπήρχε μετασχηματισμός ως προς την αναπαραγωγή ταυτοτήτων και τους τρόπους ανάκλησης της μνήμης του παρελθόντος από τους Τουρκοκρητικούς. Το πεδίο έρευνας διαφοροποιήθηκε αισθητά ως προς τη θέση των συλλόγων στο χώρο (εξαφάνιση παλιών και ίδρυση νέων), αλλά και ως προς την εστίαση του ενδιαφέροντος από τους αφηγητές (στροφή σε παρελθόν και «κρητικότητα»).

Παράλληλα, σε μια προσπάθεια να γνωρίσουν περισσότερα για την κρητική τους καταγωγή, οι Τουρκοκρητικοί ανακάλυψαν μηχανισμούς ταύτισης με τους Μικρασιάτες στην Ελλάδα και κοινά στοιχεία με τους Κρητικούς στην Κρήτη. Αυτό πραγματοποιήθηκε μέσω των μεταγενέστερων γνώσεων, που απέκτησαν οι Τουρκοκρητικοί, από βιβλία, ταινίες και ταξίδια στον τόπο καταγωγής.

Τα άτομα, στρεφόμενα στο παρελθόν, μετέτρεψαν τραγούδια, μαντινάδες, φαγητά, φωτογραφίες και χρηστικά ή χειροποίητα αντικείμενα των προγόνων σε «γέφυρες μνήμης» με την Κρήτη, σε κατασκευασμένες μνήμες που παρέπεμπαν στην κρητική καταγωγή. Επίσης, χαρακτήρισαν ορισμένα γνωρίσματά τους ως δείγματα «κρητικότητας», διαμορφώνοντας, έτσι, ένα γυναικείο και ένα ανδρικό πρότυπο της αρχικής φυσιογνωμίας των Τουρκοκρητικών.

Σε κάθε περίπτωση, η οικογένεια ήταν ο κυρίαρχος παράγοντας, που καθόρισε τι θα διατηρηθεί στη μνήμη στις επόμενες γενιές. Στις περιπτώσεις, μάλιστα, που οι Τουρκοκρητικοί είχαν άγνοια για το παρελθόν, εξέφρασαν την «κρητικότητά» τους με άλλους τρόπους, για παράδειγμα μέσω μιας διαφορετικής προφοράς στην ομιλία της τουρκικής γλώσσας. Έτσι, η γλώσσα, πολλές φορές, μετατράπηκε σε γνώρισμα,

που κατέτασσε τα άτομα κοινωνικά, καθώς, μέσω της ομιλίας, διαμορφωνόταν μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων, οι Τουρκοκρητικοί.

Συχνά, επίσης, τα άτομα ανέφεραν λεκτικά ότι ήταν «Κρητικοί». Πολλά από τα χαρακτηριστικά που επικαλέστηκαν ως «δείκτες κρητικότητας» ήταν επιτελεστικά, βρίσκονταν σε συμπεριφορές και τρόπους που, για τα άτομα, παρέπεμπαν σε «κρητική ταυτότητα». Ωστόσο, είναι γεγονός πως «οι πολιτισμικές επιτελέσεις είναι από τη φύση τους διφορούμενες και όσο και να επαναλαμβάνεται η δομή ενός γεγονότος, θα προκύπτουν αλλαγές στη νοηματοδότησή του και επαναπροσδιορισμοί στην ερμηνεία του» (Συρακούλη 2010: 181).

Παρομοίως, παραδείγματα «κρητικότητας» εκφράστηκαν και ως προς τα επαγγέλματα, με τα οποία κυρίως καταπιάστηκαν οι Τουρκοκρητικοί. Χρόνια μετά, τα άτομα εξακολουθούσαν να ανακαλούν συγκεκριμένα (ναυτικά) επαγγέλματα των Τουρκοκρητικών, παράλληλα με τις δυσκολίες των επαγγελματικών συνθηκών και της διαβίωσής τους. Οι αναφορές στις δύσκολες καταστάσεις που βίωσαν οι Τουρκοκρητικοί σχετίζονται με τις καταπιεσμένες μνήμες τους, μνήμες που κάνουν την εμφάνισή τους σε κάθε γενιά.

Όπως έγινε φανερό, η μνήμη είναι αλληλένδετη με την ταυτότητα και είναι ζωτικής σημασίας για τη διαμόρφωση λόγων που αφορούν στη διατήρηση, την ανάπτυξη και τον τρόπο που αντιπροσωπεύεται η κληρονομιά (Moore 2007: 96). Στη μελέτη περίπτωσης του Bodrum, η μνήμη αποτέλεσε ένα μέσο για να αναδειχθούν όψεις του παρελθόντος, σε μια προσπάθεια να σχηματίσουν τα άτομα μια ταυτότητα. Είναι γεγονός, έτσι, ότι οι Τουρκοκρητικοί επιχειρούν να αναπλάσουν την κρητική τους ταυτότητα με σύγχρονους όρους.

Τα τελευταία χρόνια, μάλιστα, οι Τουρκοκρητικοί άρχισαν να δραστηριοποιούνται δημόσια, πραγματοποιώντας εκδηλώσεις σε σχέση με την κρητική καταγωγή τους. Οι δράσεις αυτές φανέρωναν την επιθυμία ορισμένων Τουρκοκρητικών να εξασφαλίσουν μια συνέχεια με το παρελθόν τους, σε περιόδους που οι σχέσεις των δύο χωρών και η προώθηση της ελληνοτουκικής φιλίας ευνοούσαν τέτοιες δράσεις. Οι Τουρκοκρητικοί, έχοντας ενισχύσει την κοινωνική τους θέση ως μειονότητα (μέσω επιγαμιών, επαγγελματικών επιλογών κ.ο.κ.), εμφάνιζαν μια επιστροφή στο κρητικό παρελθόν, σε περιόδους που το τελευταίο μπορούσε να βρει διέξοδο, για να εκφραστεί ατομικά και συλλογικά. Σε κάθε περίπτωση, τα ζητήματα μνήμης και ταυτότητας της κοινωνικής τους ομάδας αποτελούν θέματα που υπόκεινται σε συνεχή

κατασκευή και διαμόρφωση και είναι άμεσα συνδεδεμένα με τις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες. Επομένως, και η κρητικότητα που εξετάστηκε στην παρούσα διατριβή δεν είναι οντολογική, αλλά αποτελεί κοινωνική κατασκευή σε διαμόρφωση.

Μάλιστα, οι προσπάθειες των Τουρκοκρητικών να προβάλλουν τη συλλογική τους μνήμη δημόσια περιλάμβανε αναφορές σε σύγχρονα ντοκιμαντέρ και ταινίες με θέμα την Ανταλλαγή. Οι ταινίες αυτές, όπως και η ανάγνωση σχετικών βιβλίων, επηρέασαν το κοινό και του μετέδωσαν πληροφορίες που χρησιμοποιήθηκαν και στις προσωπικές αφηγήσεις των ατόμων.

Οι τρεις ταινίες που εξετάστηκαν δημιουργήθηκαν σε κοντινές μεταξύ τους χρονικές περιόδους και ήταν σχετικά πρόσφατες (2010, 2011, 2012). Έγινε αντιληπτό ότι η κινηματογραφική ταινία αποτέλεσε φορέα και διαμορφωτή της ιστορικής μνήμης (Φλιτούρης 2008) και στόχος των ταινιών ήταν οι θεατές να γνωρίσουν τις ομοιότητες από το πρόσφατο παρελθόν των δύο γειτονικών λαών, μέσα σε ένα κλίμα «ελληνοτουρκικής φιλίας»[379], αλλά και με έντονο το στοιχείο της φολκλοροποίησης[380].

Η διατριβή, αναζητώντας τρόπους αναπαραγωγής ταυτότητας και «κρητικότητας» στους Τουρκοκρητικούς του Bodrum, μελέτησε και την ύπαρξη συλλόγων στο χώρο. Μεταξύ άλλων, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσίασε η ίδρυση (από άτομα που είχαν πραγματοποιηθεί μαζί τους συνεντεύξεις) του «συλλόγου Τουρκοκρητικών», όπως και η ίδρυση του συλλόγου TAKSAD. Η ίδρυση του πρώτου συλλόγου και οι δράσεις των δύο συλλόγων θεωρήθηκε ότι επηρεάστηκαν από τη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας στο Bodrum. Οι δύο σύλλογοι, επίσης, λόγω αποκλίσεων στις καταστατικές τους αρχές και στις πρακτικές που υιοθετούσαν, ήρθαν σε σχέσεις σύγκρουσης μεταξύ τους. Κύριο αντικείμενο της σύγκρουσης αποτέλεσαν οι επιλογές δράσεων και τακτικών, για να αναδείξουν μνήμες προγόνων και «τόπων».

Τέτοιου είδους ζητήματα, προκάλεσαν σκέψεις για μελλοντικές έρευνες αναφορικά με τους Τουρκοκρητικούς. Αυτές οι σκέψεις σχετίζονται με ζητήματα έμφυλων διακρίσεων, όπως η θέση των τουρκοκρητικών γυναικών σε ένα ανδροκρατούμενο περιβάλλον, αλλά και ταξικών διακρίσεων εντός της κοινωνικής

[379]Σήμερα (Μάρτιος 2020), σε μια περίοδο που οι σχέσεις Ελλάδας και Τουρκίας είναι ιδιαίτερα τεταμένες, η παραγωγή ταινιών που μεταφέρουν ανάλογα μηνύματα, θα ήταν απαγορευμένη, τουλάχιστον από την πλευρά της τουρκικής κυβέρνησης.

[380]Χαρακτηριστικό παράδειγμα το ντοκιμαντέρ: *«Bizim Mahallenin Giritlileri»*.

ομάδας των Τουρκοκρητικών. Γενικότεροι προβληματισμοί για έρευνα αφορούν σε ζητήματα ανταλλαγής εικόνων, μουσικών, ακόμα και ανθρώπων ανάμεσα στις δύο χώρες, στο πλαίσιο πολιτικοοικονομικών σχεδίων και πολιτισμικών δράσεων[381]. Τα εν λόγω ζητήματα προϋποθέτουν επιτόπια έρευνα με συνεντεύξεις και διαφορετικά προσανατολισμένες ερωτήσεις, για αυτό και η παρούσα εργασία δεν ήταν εφικτό να υπεισέλθει σε τέτοιες θεματικές. Απώτερος στόχος, όμως, είναι η ερευνητική διαδικασία να συνεχιστεί για την εν λόγω μελέτη περίπτωσης, καθώς η μελέτη του ζητήματος της «κρητικότητας» εξακολουθεί να είναι υπό διαμόρφωση στους σύγχρονους Τουρκοκρητικούς και να επηρεάζεται από τις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις.

[381]Σε αυτό το πλαίσιο, κάνουν την εμφάνισή τους και αρκετά συνέδρια, οι διοργανωτές των οποίων δε στοχεύουν στην επιστημονική εξέταση ζητημάτων μουσικής μνήμης, αλλά δημιουργούν προϊόντα φολκλοροποίησης. Τέτοιο παράδειγμα αποτελεί το πρόσφατο «διεθνές εθνομουσικολογικό συνέδριο» που πραγματοποιήθηκε στο Ηράκλειο (2014) σχετικά με την αστική μουσική στην Κρήτη, για τις ανάγκες του οποίου ταξίδεψε στην Κρήτη πλήθος ξένων μουσικών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Abrams P. 1982, *Historical Sociology,* Somerset: Open Books

Adıyeke N. 2005, ‘‘Kapıda İşaret Hamamda Çıngırak. Girit’te Millet Sisteminin Örnekleri’’, *Toplumsal Tarih dervisi*, Nisan 136, 92-97

Adıyeke N. 2015, ‘‘Girit’te Müslüman ve Gayrı Müslim Cemaatin ortak kimliği: aıile adları’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür*, Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

Akça B. 2011, ‘‘20.YY. Başında Bodrum Kazası’’ στο: *2. Uluslarası her yönüyle Bodrum sempozyumu,* 9-12 Mayıs 2011, Bodrum Belediyesi

Alexander J. 2004, ‘’Toward a Theory of Cultural Trauma’’ στο: J. Alexander, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, Καλιφόρνια: University of California Press

Appadurai A. 2013, (ενδέκατη έκδοση), ‘‘Introduction: commodities and the politics of value’’ στο: *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, New York: Cambridge University Press

Aspraki G. 2004, ‘‘Karagatsiot Voluntary Associations: Out of love for our village’’, *Journal of Modern Greek Studies* 2, 137-172

Assmann J. & Czaplicka J. 1995, ‘‘Collective Memory and Cultural Identity’’, *New German Critique* 65, 125-133

Augé M. 2004, *Oblivion,* (μετάφραση Marjolijn de Jager) Minneapolis: University of Minnesota Press

Aysel N. 2003, *Bodrum - Ortakent (Müsgebi)’ de Geleneksel Ev Tipleri Üzerine Bir İnceleme*, Mimar Sinan Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi

Bartelson J. 2006, ‘‘We Could Remember It for You Wholesale: Myths, Monuments and the Constitution of National Memories’’ στο Bell D. (επιμ.) *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*, PALGRAVE MACMILLAN: New York

Barth F. 1969, *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Oslo and London: Allen and Unwin.

Bayındır Goularas G. 2012, ‘‘1923 Türk-Yunan Nüfüs Mübadelesi ve Günümüzde Mübadil Kimlik ve Türklerinin Yaşatılması’’, *Alternatif Politika*, Cilt. 4, Temmuz Sayı. 2, 129-146

Baykara A. 2010, *XIX. Yüzyıl Bodrum Kazası'nın Sosyal ve İktisadi Hayatı*, Διδακτορική εργασία, Eğe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Izmir

Becker A. 2005, ‘‘Memory gaps: Maurice Halbwachs, memory and the Great War’’, *Journal of European Studies* 35, 102-113

Bedlek E. 2016, *Imagined Communities in Greece and Turkey. Trauma and the Population Exchanges under Atatürk*, I.B.Tauris & Co. Ltd, London, New York

Bektaş C. 1983, *Halk Yapı Sanatından Bir Örnek: Bodrum*, Istanbul: APA Yayınevi

Bell D. 2006 ‘‘Introduction: Memory, Trauma and World Politics’’ στο Bell D. (επιμ.) *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*, PALGRAVE MACMILLAN: New York

Berliner D. 2005, ‘‘The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology’’, *Anthropological Quarterly* 78, No1, 197-211

Bernard H. R. 1968-1969, ‘‘Paratsoukli: Institutionalised Nicknaming in Rural Greece’’, *Ethnologia Europea* 2-3, 65-74

Bilecen T. 2006, ‘‘Rum Yerleşimlerine Muhacir İskanı. Balkan Harbi Yılları’’, *Toplumsal Tarih dervisi*, Aralık 156, 32-37

Blacking J. 1974, *How Musical Is Man?* Seattle & London: University of Washington Press.

Bourdieu P. 1977, ‘‘The Kabyle House or the World Reversed’’ στο: *Algeria 1960* Cambridge University Press

Brady E. 2012, ‘‘Smells, Tastes and Everyday Aesthetics’’ στο: Kaplan. D. (επιμ.) *The Philosophy of Food*, University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London

Cengiz G. 2007, *Bodrum Yarımadası'ndaki Türk Eserleri*, Μεταπτυχιακή εργασία, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Sanatı Anabilim Dalı

Chambers, I. 1994, *Culture, Migrancy, Identity*. New York: Routledge

Clift S. 2014, *Commiting the Future to Memory. History, Experience, Trauma*, New York: Fordham University Press

Connerton P. 1989, *How societies remember*, Cambridge: Cambridge University Press

Connerton P. 2009, *How modernity forgets*, Cambridge: Cambridge University Press

Chryssanthopoulou V. 2003, ‘‘Gender, Work and Ethnic Ideology: Castellorizian Greeks in Perth, Australia’’, *The Greek Review of Social Research*, 110, 107-140

Çapa M. 2011, ‘‘Yirminci Yüzyılın başlarında Bodrum’’ στο: *2. Uluslarası her yönüyle Bodrum sempozyumu* 9-12 Mayıs 2011, Bodrum Belediyesi

Çokişler N. 2007, *Girit göçmenleri Türk halk kültürü üzerine bir araştırma*, Μεταπτυχιακή εργασία, Eğe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir

Danforth L. 1982, *The Death Rituals in Rural Greece*, Princeton: Princeton University Press

Danforth L., Boeschoten R. 2011, *Children of the Greek Civil War. Refugees and the Politics of Memory*, University Of Chicago Press: Chicago and London

Dawkins R. 1954, *Modern Greek Folktales*, London: Greenwood Press

Diler A. (επιμ.) 2007, *Muğla Kültür envanteri- 1. Bodrum Kent Sit. Halikarnassos*, T.C. Muğla Valiliği İl Özel İdaresi, Muğla Üniversitesi, Karya Araştırma ve Uygulama Merkezi

Erkal A. 2008, *Girit. Geleneksel Kültürüyle Türk*, üçüncü kitap, İzmir: Nurdaş

Galanti A. 1945, *Bodrum Tarihi*, İstanbul: Işık Basım ve Yayınevi

Gray G. 2010, Cinema. A Visual Anthropology, Oxford - New York: Berg

Güler I. 2011, ‘‘XIX. Yuzyıl ikinçi çeyreğinde Bodrumda nüfus hareketleri: bir ‘‘yoklama defteri’’ nin düşündürdükleri’’ στο: *2. Uluslarası her yönüyle Bodrum sempozyumu* 9-12 Mayıs 2011, Bodrum Belediyesi

Gülsoy E. 2015, ‘‘Girit Şehirlerinin Savunma Sistemleri ve Osmanlıların adayı Fethi’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür*, Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

Günay V. 2011, ‘‘XIX. Yüzylın son çeyreğinde Bodrum (Osmanlı vilayet yıllıklarına göre)’’ στο: *2. Uluslarası her yönüyle Bodrum sempozyumu* 9-12 Mayıs 2011, Bodrum Belediyesi

Gür R. 2002, *Bodrum 1930-1980*, Istanbul: Celsus Yayincilik

Halbwachs M. 1992, *On collective memory*, London: University of Chicago Press

Hall S. 1990, Cultural Identity and Diaspora. In J. Rutherford (επιμ), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart

Hattox R. 1985, *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press: United States of America

Herzfeld M. 1982, ‘‘When exceptions define the rules: Greek baptismal names and the negotiation of identity’’, *Journal of Anthropological Research* 38, 288-302

Hirsch M. 2008, ‘‘The Generation of Postmemory’’, *Poetics Today*, 29:1 (Spring), Porter Institute for Poetics and Semiotics, 103-128

Hodgkin K. , Radstone S. 2003, ‘‘Transforming memory: Introduction’’ στο *Contested pasts. The politics of memory* , Hodgkin K. , Radstone S. (επιμ.), Routledge: London and New York

Hodgkin K. , Radstone S. 2003b, ‘‘Introduction: Contested pasts’’ στο *Contested pasts. The politics of memory* , Hodgkin K. , Radstone S. (επιμ.), Routledge: London and New York

Kademoğlu O. 2000, *Denizlerin güzenlleri*, Istanbul: Duran Kitapları

Kaplan D. 2012, ‘‘Introduction’’ στο: Kaplan. D. (επιμ.) *The Philosophy of Food*, University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London

Karadaş M. 1976, *Mavi Cennet Bodrum*, Akın Matbaası- Denizli

Kavouras P. 1990, *Glendi and Xenitia: The Poetics of Exile in Rural Greece*, (Olymbos, Karpathos), Διδακτορική εργασία, The New School for Social Research, Department of Cultural Anthropology: Η.Π.Α.

Κάβουρας Π. 2010, (επιμ.) Φολκλορ και Παράδοση: Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού, Αθήνα: Νήσος

Kenna M. 1976, ‘‘Houses, Fields and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island’’, *Ethnology* 15, 21-34

Kodal T. 2008, ‘‘Atatürk Döneminde Bodrum’un Nüfus Yapısı (1923-1938)’’, *Sosyal Bilimler Dergisi* 17, 77-100

Konya D. 2013, *Sosyal, Siyasal ve Ekonomik Yönleriyle Bodrum (1930-1960)*, Μεταπτυχιακή εργασία, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla

Koparanoğlu B. 2006, *Karşı Kıyılardan Bodrum’a*, İstanbul: Altın kitaplar

Kopytoff I. 2003, (ενδέκατη έκδοση), ‘‘The cultural biography of things: commoditization as process’’ στο: *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, New York: Cambridge University Press

Koufopoulou S. 2003, ‘‘The Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean Community’’ στο: Hirschon R. (επιμ) *Crossing the Aegean. An appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Studies in Forced Migration 12, New York: Berghahn Books

Kouvaraki A. 2014, *Historical and Cultural Dimensions of the Muslims Cretans in Turkey*, Istanbul Bilgi University, Istanbul, διδακτορική διατριβή

Kumpular Ö. 2015, ‘‘Avrupa Kroniklerinde ve Edebiyatında Savaş Sebebi olarak bir Düzmece Şehzade ve annesi Zafira’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültü*r, Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

Lasch Ch. 1991, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, New York: W.W. Norton and Co

Lupton D. 1996, *Food the Body and the Self*, SAGE Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi

Maden F. 2015, ‘‘Girit’te Bektaşilik’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür,* Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

Mansur F. 1972, *Bodrum: A town in the Aegean*, Leiden: Netherlands

Mansur F. 2015, *Bodrum. Ege’de bir kasaba*, IMEAK, Bodrum Deniz Ticaret Odası

McGrattan C. 2013, *Memory, Politics and Identity. Haunted by History*, Palgrave Macmillan: UK

Menekşe M. 2015, ‘‘XX. Yüzyıl başlarında Kuşadası’nda Girit muhacirlerinin iskanı’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür*, Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

Misztal B. 2003, *Theories of social remembering*, Open University Press: Philadelphia

Mitroiu S. (επιμ.) 2015, «Introduction» στο *Life Writing and Politics of Memory in Eastern Europe*, Palgrave Macmillan : UK

Moore N. 2007, ‘‘Valorizing Urban Heritage? Redevelopment in a Changing City’’ στο Moore N, Whelan Y (επιμ.), *Heritage, Culture and Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape,* Ashgate Publishing: USA

Nora P. 1989, ‘‘Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire’’, *Representations* 26, 7-25

Olick J. 1999, ‘‘Collective Memory: The Two Cultures’’, *Sociological Theory* 17, αρ. 3, 333-348

Oral M. 2005, ‘‘Giritli Göçmenler ve Kemalist Hamallar. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Antalya’da Yunan Karşıtı Sosyal Hareketler’’, *Toplumsal Tarih dervisi*, Haziran 138, 60-68

Oran B.- Görgün F. 2009, *Dalavera Memet’in Bodrum Tarihi*, İstanbul: Iletişim

Ray L. 2006 ‘‘Mourning, Melancholia and Violence’’ στο Bell D. (επιμ.) *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*, PALGRAVE MACMILLAN: New York

Robertson I., Hall T. 2007, ‘‘Memory, Identity and the Memorialization of Conflict in the Scottish Highlands’’στο Moore N, Whelan Y (επιμ.), *Heritage, Culture and Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape,* Ashgate Publishing: USA

Roos J.-P. 1999, ‘‘Reality or Nothing! False and repressed memories and autobiography’’, στο: Rogers K., Leydesdorff S., Dawson G. (επιμ.) *International Perspectives*, Routledge: Great Britain

Şenesen R. 2012, *Çukurova Bölgesi Girit Göçmenlerinin Girit’e dair Anlatılarının Sosyal Tarihe Kaynaklık etmesi*, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkoloji Sempozyumu Bildirleri, Adana

Sepetcioğlu T. 2007, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Girit’ten Söke’ye Mübadele Öyküleri*, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın

Sepetcioğlu T. 2010, «Türkiye de ana dili türkçe olmayan göçmen topluluklara yaklaşımlara dair bir örnek Girit göçmenleri» *ÇTTAD*, IX/20-21, 77-108

Sepetcioğlu T. 2011, *Girit’ten Anadolu’ya gelen göçmen bir topluluğun etnotarihsel analizi: Davutlar örneği,* Διδακτορική εργασία, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dali

Sepetcioğlu T. 2014, «Iki Tarihsel ‘‘eski’’ Kavram, Bir Sosyo-Kültürel ‘‘yeni’’ Kimlik: Mübadele nedir, Mübadiller kimlerdir?» *TSA*/YIL: 18, 3, Ocak, 49-83

Sepetcioğlu T., Sansar M. 2015, ‘‘Çukurova’da Kayıp bir Giritli Muhacir Köyü Şarkiyye’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür*, Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

Stewart C. 1989, ‘‘The role of Personal names on Naxos, Greece’’, *JASO, XIX*, 151-159

Tanriöver S. 2011, Traditional Architecture of Bodrum: The Factors Generating and Affecting the Architectural Cuture and Identity, *Intercultural Understanding*.1, 79-87

Tsimouris G. 1997, *Anatolian embodiments in a Hellenic context: the case of Reisderiani Mikrasiates refugees*, University of Sussex

Tsimouris G. 2004, ‘‘Musical Memories of the Greek Catastrophe and Local Bards as Emblems of Belonging: The Case of Maria Kouskoussaina’’, *Oral History Society* 32, 1, 59-70

Tsimouris G. 2011, ‘‘From Christian Romioi to Hellenes: Some reflections on nationalism and the transformation of greek identity in Asia Minor’’, *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 17, 277-297

Turgay N. 2018, ‘‘Immigrant songs from both sides of the Aegean and Bilingual songs repertuary and Crete’’ στα Πρακτικά 1ου Διεθνούς Μουσικολογικού Συνεδρίου (3-5 Οκτωβρίου 2014): *Η αστική μουσική στην Κρήτη από την Κρητική Πολιτεία μέχρι την Ανταλλαγή των πληθυσμών και η σχέση των δύο κοινοτήτων*, Ηράκλειο: Μουσείο Παραδοσιακών Οργάνων Θύραθεν

Williams C. 2003, ‘‘The Cretan Muslims and the Music of Crete’’ στο: Tziovas D. (επιμ.) *Greece and Balkans: Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, Ashgrate Publishing

Yılmaz E. 2015, ‘‘Türkıyedekı özel arşiv ve kamu ariivlerinde Girit belgeleri’’ στο: *Girit geçmişten günümüze. Tarih - Toplum – Kültür*, Uluslararası Sempozyum, 16-18 Ekim 2015, Kuşadası: Kuşadası Belediyesi, Kuşadası Giritliler Derneği

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Abrams L. 2016, *Θεωρία Προφορικής Ιστορίας*, Αθήνα: Πλέθρον

Αλιγιζάκη Σ., 1986, *Οι Οθωμανοί της Κρήτης*, Ετήσια Έκδοση Δήμου Χανίων

Altınsay S. 2008, *Κρήτη μου* (μετάφραση Σταυρίδη Νίκη), Αθήνα: Κέδρος

Ανδριώτης Ν. 1969, «Ο σχηματισμός των υποκοριστικών επωνύμων σε –δάκης» στα: *Πεπραγμένα Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμος Δ', Αθήνα: Φιλολογικός Σύλλογος «ο Χρυσόστομος», Χανιά Κρήτης

Ανδριώτης Ν. 2002, «Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Κρήτη 1821-1924. Ένας αιώνας συνεχούς αναμέτρησης εντός και εκτός του πεδίου της μάχης», ανακοίνωση, *Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού*, 63-94

Ανδριώτης Ν., Izbek T. 2005, « ''…Μήδε Τούρκοι Τούρκοι μήδε Έλληνες Έλληνες υπήκοοι είμαστε'': Οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης 1898-1939. Από την Κρήτη στην Τουρκία», στα: *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, νεώτερη περίοδος, τόμος Γ1, Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών

Ανδριώτης Ν. 2006, *Πληθυσμός και οικισμοί της ανατολικής Κρήτης (16ος-19ος αι.),* Ηράκλειο: Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη

Ανδριώτης Ν. 2006b, «Τα τελευταία χρόνια παραμονής των μουσουλμάνων στην Κρήτη και η αναχώρησή τους για την Τουρκία», στο: Τσιτσελίκης Κωνσταντίνος (επιμ.) *Η ελληνοτουρκική Ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης,* Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Σειρά Μελετών 9, Αθήνα: εκδόσεις Κριτική

Ανδριώτης Ν. 2007, «Η στάση του Ελευθερίου Βενιζέλου απέναντι στους Μουσουλμάνους επί Κρητικής Πολιτείας», στο: Τρούλης Μ. (επιμ.) *90 χρόνια από την Ένωση της Κρήτης με την ελεύθερη Ελλάδα*, Πρακτικά Συμποσίου, Ρέθυμνο: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου

Ανδριώτης Ν. 2008, «Εισαγωγή», στο: *Βενιζελισμός και πρόσφυγες στην Κρήτη,* Πρακτικά Ημερίδας, Ηράκλειο- Χανιά: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και Μελετών «Ελευθέριος Κ. Βενιζέλος»

Ανδρουλάκης Γ. 1995, «Η γεωργική εκπαίδευση επί Κρητικής Πολιτείας, 1898-1913», στα: *Πεπραγμένα του Ζ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμος Γ1, τμήμα νεώτερων χρόνων, έτη ΣΤ'-Ζ' (1994-5), τεύχη 11-14, Ρέθυμνο: Νέα Χριστιανική Κρήτη

Αντωνίου Γ. 2013, «Οι γιορτές μίσους και οι πόλεμοι της δημόσιας μνήμης (1950-2000): από το τραύμα των ηττημένων στο τραύμα των νικητών» στο: Δεμερτζής Ν., Πασχαλούδη Ε., Αντωνίου Γ. (επιμ.) *Εμφύλιος. Πολιτισμικό τραύμα,* Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Αρχοντάκη Στ. 2007, Εισοδήματα, τρόπος ζωής και συμπεριφορές στην Κρητική Πολιτεία, στο: Τρούλης Μ. (επιμ.) *90 χρόνια από την Ένωση της Κρήτης με την ελεύθερη Ελλάδα*, Πρακτικά Συμποσίου, Ρέθυμνο: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου

Assmann J. 2017, *Η πολιτισμική μνήμη. Γραφή, ανάμνηση και πολιτική ταυτότητα στους πρώιμους ανώτερους πολιτισμούς*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Βαρλάς Μ. 2003, «Η διαμόρφωση της προσφυγικής μνήμης», στο: Τζεδόπουλος Γ. (επιμ.) *Πέρα από την καταστροφή. Μικρασιάτες Πρόσφυγες στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου,* Αθήνα: Ίδρυμα Μείζονος Πολιτισμού

Barna I. 2017, «Εγώ δεν ονειρεύομαι πια στα ελληνικά» στο: *Δύο πατρίδες μια ταυτότητα,* (μετάφραση Mohay Andras, Glaser Tamas), Φωκάς Ν. (επιμ.), Αθήνα: Νήσος, Πολιτείες 41

Βαρών Οντ. (1994) «Προφορική ιστορία: Η συγκρότηση και η επεξεργασία ενός αρχείου», στο: Μπενβενίστε Ρ. Παραδέλλης Θ. (επιμ.), *Αφηγηματικότητα, Ιστορία και Ανθρωπολογία*, πρακτικά Διημερίδας 1-2 Απριλίου 1994, Μυτιλήνη: Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, 66-89

Βενέζης Η. 2003, (πεντηκοστή δεύτερη έκδοση), *Αιολική Γη*, Αθήνα: Εστία

Βουτιερίδης Η. 1919, *Ημερολόγιον του τάγματος των επίλεκτων Κρητών. Ο αγών της Κρήτης κατά το 1897 εν ταις ανατολικαίς επαρχίαις,* Νέα Υόρκη: Εκδοτικός οίκος ‘‘Πρόσκοπος’’

Bordwell D., Thomson K. 2006, *Εισαγωγή στην τέχνη του κινηματογράφου*, (μετάφραση Κοκκινίδη Κ.), Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης

Bourdieu P. 2000 *Πρακτικοί Λόγοι για τη θεωρία της δράσης*, (μετάφραση Τουτουντζή Ρ.), Αθήνα: Πλέθρον

Βρυώνης Σ. 2007, *Ο μηχανισμός της καταστροφής,* Αθήνα: Εστία

Γκέφου-Μαδιανού Δ. 2006, (δεύτερη έκδοση), «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του «Άλλου»: ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία», στο: Γκέφου - Μαδιανού Δ. (επιμ.) *Εαυτός και ‘‘Άλλος’’. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο,* Αθήνα: Gutenberg

Γκολντίν Ι., Κάμερον Τζ., Μπαλαρατζάν Μ. 2013, *Αυτοί δεν είναι σαν εμάς. Το παρελθόν και το μέλλον της μετανάστευσης,* (μετάφραση Αστερίου Ε.), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Γκρούππι Λ. 1977, *Η έννοια της Ηγεμονίας στον Γκράμσι,* Αθήνα: Θεμέλιο

Γούσιος Χ. 2009, «Σκέψεις για τη χρήση του ήχου στο ντοκιμαντέρ» στο: Στάθη Ε., Σκοπετέας Γ. (επιμ.) *Ντοκιμαντέρ μια άλλη πραγματικότητα. Θεωρητικά κείμενα για την ταυτότητα του ντοκιμαντέρ στον 21^{ο} αιώνα,* Αθήνα: Αιγόκερως

Collard A. 1993, «Διερευνώντας την «κοινωνική μνήμη» στον ελλαδικό χώρο», στο: Παπαταξιάρχης Ε., Παραδέλλης Θ. (επιμ.) *Ανθρωπολογία και παρελθόν: συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Cowan J. 1998, *Η πολιτική του σώματος. Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα,* (μετάφραση Κώστας Κουρεμένος, επιστημονική θεώρηση Ελένη Παπαγαρουφάλη), Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Δαλκαβούκης Β. 2008, «Προφορικές μαρτυρίες και ανατροφοδότηση της μνήμης. Ένα μεθοδολογικό σχεδίασμα με αφορμή τον εμφύλιο», στο: Μπουσχότεν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β., Μπάδα Κ (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου,* Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Δαμιανάκος Σ. 1987, *Παράδοση Ανταρσίας και Λαϊκός Πολιτισμός,* Αθήνα: Πλέθρον

Δέλτσου Ε. 2004, «Ποντιακές μνήμες, σύλλογοι και πολιτική: η δημόσια διαμόρφωση και η σημασία της μνήμης των ποντίων προσφύγων του 1922 στη Θεσσαλονίκη του 2000», στο: Γούναρης Β., Μιχαηλίδης Ι. (επιμ.) *Πρόσφυγες στα Βαλκάνια μνήμη και ενσωμάτωση,* Αθήνα: Πατάκη, Ίδρυμα Μουσείου μακεδονικού αγώνα

Δερμεντζόπουλος Χ. 2006, «Εισαγωγή του επιμελητή», στο: Sorlin P. *Κοινωνιολογία του Κινηματογράφου*, Αθήνα: Μεταίχμιο

Δερμεντζόπουλος Χ. 2015, *Η επινόηση του τόπου, Νοσταλγία και μνήμη στην Πολίτικη Κουζίνα,* Πάτρα: Opportuna

Δερμιτζάκης Μ. 2008, (δεύτερη έκδοση) *Από όσα θυμούμαι το Παλιό Κάστρο. Μια βόλτα στο Ηράκλειο των αρχών του 20^{ου} αιώνα,* Ηράκλειο: Εκδόσεις Δοκιμάκης

Δετοράκης Μ. 2001, «Κοινωνικές επιπτώσεις στο διαμέρισμα Ηρακλείου στη μεταπολιτευτική επανάσταση 1895-8» στο: Δετοράκη Θ. και Καλοκαιρινού Α. (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος*, Ηράκλειο: ΕΚΙΜ

Δήμητσα Α. 2012, *Διμερής διαφορές Ελλάδας – Τουρκίας τον 21^{ο} αιώνα: Το ζήτημα της ΑΟΖ,* Πειραιάς, Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών στις Διεθνείς και Ευρωπαϊκές Σπουδές, Διπλωματική εργασία

Δοξιάδης Κ. 2008, *Ανάλυση Λόγου. Κοινωνικο-φιλοσοφική θεμελίωση*, Αθήνα: Πλέθρον

Δρακάκης Εμμ. 2001, «Τουρκοκρήτες και Χριστιανοί: οι σχέσεις των δύο κοινοτήτων μέσα από δικαιοπρακτικά έγγραφα (1898-1900)» στο: Δετοράκη Θ. και Καλοκαιρινού Α. (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος*, Ηράκλειο: ΕΚΙΜ

Douglas M. 2006, *Καθαρότητα και Κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαρότητας και του ταμπού,* (μετάφραση Χατζούλη Αίγλη), Ανθρωπολογία: Πεδία και Αναζητήσεις, Αθήνα: ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΝ

Fernandez P. 2005, *Μνήμες και λήθη του ισπανικού εμφυλίου. Δημοκρατία, δικτατορία και διαχείριση του παρελθόντος*, Κακουριώτης Σ., Παπαγεωργίου Χ. (επιμ.), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Foucault M. 2012, *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, (μετάφραση Μπέτζελος Τάσος), Αθήνα: εκδόσεις Πλέθρον

Gennep A. 2016, *Τελετουργίες Διάβασης. Συστηματική μελέτη των τελετών,* Παραδέλλης Θ. (μετάφραση) Αθήνα: εκδόσεις Ηριδανός

Glucksmann M. 1999, (δεύτερη έκδοση) «Claude Levi-Strauss» στο: *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία,* Πετμεζίδου Μ. (επιμ.), τόμος ΙΙ, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Greene M. 2005, *Κρήτη. Ένας κοινός κόσμος: Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στη Μεσόγειο των Πρώιμων νεότερων Χρόνων*, (μετάφραση Ελένη Γκαρά, Θέμις Γκέκου), Ελένη Γκαρά (επιμ.), Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου

Gregor A. 2017, «Οι αναμνήσεις της ελληνικής μειονότητας της Ουγγαρίας» στο: *Δύο πατρίδες μια ταυτότητα*, (μετάφραση Mohay Andras, Glaser Tamas), Φωκάς Ν. (επιμ.), Αθήνα: Νήσος, Πολιτείες 41

Gregor A. 2017b, «Όσο ζει η μαμά σου, η παράδοση μένει καλά φυλαγμένη» στο: *Δύο πατρίδες μια ταυτότητα*, (μετάφραση Mohay Andras, Glaser Tamas), Φωκάς Ν. (επιμ.), Αθήνα: Νήσος, Πολιτείες 41

Hall S., Held D. & McGrew A. 2003, *Η Νεωτερικότητα σήμερα. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*. Αθήνα: Σαββάλας

Herzfeld M. 2002, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας,* (μετάφραση Σαρηγιάννης Μαρίνος), Αθήνα: εκδόσεις Αλεξάνδρεια

Halbwachs M. 2013, *Η συλλογική μνήμη* (μετάφραση Τίνα Πλυτά), Αθήνα: εκδόσεις Παπαζήση

Halbwachs M. 2013b, *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης* (μετάφραση Ελευθερία Ζέη), Αθήνα: εκδόσεις Νεφέλη

Hassoun J. 1996, *Το κοντραμπάντο της μνήμης*, (μετάφραση Άσερ Αριέλλα), Αθήνα: Εξάντας

Hering G. 2008, (δεύτερη έκδοση), *Τα πολιτικά κόμματα στην Ελλάδα: 1821-1936*, (μετάφραση Θόδωρος Παρασκευόπουλος), τόμος Β', Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης

Herzfeld M. 2012, (πρώτη ελληνική έκδοση) *Η ποιητική του Ανδρισμού. Ανταγωνισμός και ταυτότητα σε ένα ορεινό χωριό της Κρήτης,* (μετάφραση Καστανάρα Μαρία, επιμέλεια Κιοσέογλου Νερίνα), Αθήνα: εκδόσεις Αλεξάνδρεια

Hirschon R. 1993, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο: Παπαταξιάρχης Ε., Παραδέλλης Θ. (επιμ.) *Ανθρωπολογία και παρελθόν: συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Hirschon R. 2004, *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής: η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης

Hirschon R. 2008, «Πέρα από την ύλη: Ο συμβολικός κόσμος στον ελληνικό οικιακό χώρο» στο: Αλεξάκης Ε., Βραχιονίδου Μ., Οικονόμου Α. (επιμ.) *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας

Hobsbawm E. 2004, «Εισαγωγή: Επινοώντας παραδόσεις», στο: Hobsbawm E., Ranger T. (επιμ.) *Η επινόηση της παράδοσης*, (μετάφραση Αθανασίου Θανάσης), Αθήνα: Ιστορική Βιβλιοθήκη, Θεμέλιο

Hobsbawm E. 2004b, «Μαζική παραγωγή παραδόσεων: Ευρώπη, 1870 - 1914», στο: Hobsbawm E., Ranger T. (επιμ.) *Η επινόηση της παράδοσης*, (μετάφραση Αθανασίου Θανάσης), Αθήνα: Ιστορική Βιβλιοθήκη, Θεμέλιο

Holland P. 2007, «''Sweet is to scan…'': Προσωπικές φωτογραφίες και λαϊκή φωτογραφία» στο Wells L. (επιμ.) *Εισαγωγή στη φωτογραφία*, Αθήνα: ΠΛΕΘΡΟΝ

Ζαϊμάκης Γ. 2001, «Αστικές αντιλήψεις και ψυχαγωγικές πρακτικές: Τα καφωδεία στο Ηράκλειο την περίοδο της Αυτονομίας της Κρήτης», στο: Δετοράκη Θ. και Καλοκαιρινού Α. (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος*, Ηράκλειο: ΕΚΙΜ

Ζαϊμάκης Γ. 2008, «Πολιτισμική ταυτότητα, μουσικές πρακτικές και βιογραφικά ρήγματα σε Μικρασιάτες πρόσφυγες στο Ηράκλειο», στο: *Βενιζελισμός και πρόσφυγες στην Κρήτη*, Πρακτικά Ημερίδας, Ηράκλειο- Χανιά: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και Μελετών «Ελευθέριος Κ. Βενιζέλος»

Ζαϊμάκης Γ. 2008b, (δεύτερη έκδοση), *''Καταγώγια ακμάζοντα'' στον Λάκκο Ηρακλείου. Παρέκκλιση, Πολιτισμική Δημιουργία, Ανώνυμο Ρεμπέτικο (1900-1940),* Αθήνα: Πλέθρον

Ζαίμάκης Γ. 2012, «Αμφισβητούμενοι κόσμοι στις παρυφές της πόλης: η μουσική βιογραφία ενός ρεμπέτη στο διάβα του 20ου αιώνα», στο Ρ. Βαν Μπούσχοτεν, Τ. Βερβενιώτη, Κ. Μπάδα, Ε. Νάκου, Π. Πανταζής, Π. Χαντζαρούλα (επιμέλεια), ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ *Γεφυρώνοντας τις γενιές: Διεπιστημονικότητα και αφηγήσεις ζωής στον 21ο αιώνα. Προφορική Ιστορία και άλλες Βιο-ιστορίες*. Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος 25-27 Μαΐου 2012

Ζαϊμάκης Γ. 2016, «Σταυροδρόμια πολιτισμών και μουσικά δίκτυα στις πόλεις της Κρήτης: Από τη προφορική ανώνυμη δημιουργία στη δισκογραφία των 78 στροφών», στο, Σ. Κουρούσης και Κ. Κοπανιτσάνος (επιμ.), Μίλιε μου Κρήτη απ' τα παλιά: Ιστορικές ηχογραφήσεις 1907-1955, Αθήνα: Orpheum Phonograph, 43-71

Ζαϊμάκης Γ. 2018, «Μουσικές παραδόσεις στο μεταίχμιο: Οι Μουσουλμάνοι της Κρήτης και τα μουσικά τους δίκτυα (τέλη του 19ου αιώνα-μεσοπόλεμος)», στα Πρακτικά 1ου Διεθνούς Μουσικολογικού Συνεδρίου (3-5 Οκτωβρίου 2014): *Η αστική μουσική στην Κρήτη από την Κρητική Πολιτεία μέχρι την Ανταλλαγή των πληθυσμών και η σχέση των δύο κοινοτήτων*, Ηράκλειο: Μουσείο Παραδοσιακών Οργάνων Θύραθεν

Ζαϊμάκης Γ. 2019, «Οι Κρήτες Μουσουλμάνοι και οι μουσικές τους παραδόσεις: διαδρομές της μνήμης και της λήθης από την Κρήτη στην Τουρκία», στα *Πεπραγμένα ΙΒ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου,* 21-25 Σεπτεμβρίου 2016, Ηράκλειο, Εταιρία Ιστορικών Μελετών

Ίδρυμα Ανταλλαγέντων Λωζάννης 2013, *Οι δύο όχθες της νοσταλγίας. Ιστορίες προσφυγικών οικογενειών,* Sefer Güvenç (επιμ.), Istanbül

Ιστορία του ελληνικού Έθνους, 2000, «Νεώτερος ελληνισμός από το 1913 ως το 1941», τόμος ΙΕ', Αθήνα: εκδοτική Αθηνών

Ιστορία των Ελλήνων, (δεύτερη έκδοση), τόμος 10, «Ο Ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία 1453-1821», Αθήνα: Δομή

Ιστορία των Ελλήνων, (δεύτερη έκδοση), τόμος 15, «Νεώτερος Ελληνισμός 1910-1940», Αθήνα: Δομή

Ιστορία των Ελλήνων, (δεύτερη έκδοση), τόμος 19, «Κύπρος», Αθήνα: Δομή

Κάβουρας Π. 2010 Μουσικές ταυτότητες στα Βαλκάνια. Από το φολκλόρ στο έθνικ. Η περίπτωση της βουλγάρικης chalga» στο Κάβουρας Π. (επιμέλεια) *Φολκλορ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: νήσος

Καζαντζάκης Ν. 2003, (εικοστή δεύτερη έκδοση) *Ο Καπετάν Μιχαλής*, Αθήνα: Εκδόσεις Ελ. Καζαντζάκη

Κακλαμανίδου Δ. 2009, «Το πολιτικό ντοκιμαντέρ του Michael Moore: ''απολαμβάνουμε τη μη-μυθοπλασία, αλλά ζούμε σε μυθοπλαστικούς καιρούς», στο: Στάθη Ε., Σκοπετέας Γ. (επιμ.) *Ντοκιμαντέρ μια άλλη πραγματικότητα. Θεωρητικά κείμενα για την ταυτότητα του ντοκιμαντέρ στον 21ο αιώνα,* Αθήνα: Αιγόκερως

Καλλιατάκη – Μερτικοπούλου Κ. 2011, «Συναναστροφή και διασκέδαση στις κρητικές πόλεις, 1850-1880» στα: *Πεπραγμένα Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου,* 1-8 Οκτωβρίου 2006, τόμος Γ1, Νεοελληνική περίοδος- Κρητική Ιστορία 1821-1913, Χανιά: Φιλολογικός Σύλλογος «Ο Χρυσόστομος»

Καρακατσάνης Λ. 2015, «Από εχθροί, φίλοι; Ελληνοτουρκική προσέγγιση, το ''Βραβείο Ιπεκτσί''και η θεωρία του λόγου» στο: Κιουπκιολής Α., Κοσμά Υ., Πεχτελίδης Γ. (επιμ.) *Θεωρία του λόγου. Δημιουργικές εφαρμογές*, Αθήνα: Gutenberg

Κατσάπης Κ. 2003, «Αντιπαραθέσεις ανάμεσα σε γηγενείς και πρόσφυγες στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου» στο: Τζεδόπουλος Γ. (επιμ.) *Πέρα από την καταστροφή. Μικρασιάτες Πρόσφυγες στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου*, Αθήνα: Ίδρυμα Μείζονος Πολιτισμού

Καφετζάκη Τ. 2003, *Προσφυγιά και Λογοτεχνία: εικόνες του Μικρασιάτη πρόσφυγα στη μεσοπολεμική πεζογραφία*, Αθήνα: Πορεία

Καφετζάκη Τ. 2005, «Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Κρήτη. Εικόνες του ‘‘εαυτού’’ και του ‘‘άλλου’’ στο πεζογραφικό έργο του Παντελή Πρεβελάκη» στα: *Πεπραγμένα του Θ’ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ελούντα 1-6 Οκτωβρίου 2001, τόμος Γ2, νεότερη περίοδος, Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών

Κεφαλάκης Κ. 2010, *Μικρασία αγκαλιά και ξενιτιά. Τουρκοκρητικοί - Μικρασιάτες – Ιστορία*, Ηράκλειο

Κίτσιος Γ. 2010 «Κοσμοπολιτισμός και ανάδειξη θεσμών. Μια ιστορική κριτική προσέγγιση του φολκλόρ» στο Κάβουρας Π. (επιμέλεια) *Φολκλορ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: νήσος

Κοκκώνης Γ. 2008, «Το «ταυτόν» και το «αλλότριον» της (νεο)δημοτικής μουσικής και ο ρόλος της δισκογραφίας», στο *Ετερότητες και μουσική στα Βαλκάνια*, (Τετράδιο 4), ΤΛΠΜ - ΚΕΜΟ, Άρτα, σ. 100-110

Koltai J. 2017 «Έλληνες και Ούγγροι στον παραμορφωτικό καθρέφτη» στο: *Δύο πατρίδες μια ταυτότητα,* (μετάφραση Mohay Andras, Glaser Tamas), Φωκάς Ν. (επιμ.), Αθήνα: Νήσος, Πολιτείες 41

Κομνηνού Μ. 2001, *Από την αγορά στο θέαμα. Μελέτη για τη συγκρότηση της δημόσιας σφαίρας και του κινηματογράφου στη σύγχρονη Ελλάδα, 1950-2000*, Αθήνα: Παπαζήσης

Κομποτιάτη Τ. 2010 «Φολκλορ και έθνικ στη σύγχρονη τουρκική δισκογραφία. Η επιστροφή της Ανατολίας στην εποχή της ‘‘μουσικής του κόσμου’’» στο Κάβουρας Π. (επιμέλεια) *Φολκλορ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: νήσος

Κορδάτος Γ. 1983, *Ιστορία της Νεοελληνικής λογοτεχνίας. Από το 1453 ως το 1961*, τόμος πρώτος, Αθήνα: Επικαιρότητα

Κοσμά Υ. 2015, «Οριενταλιστικές αναπαραστάσεις στον κινηματογράφο: Το παράδειγμα της ταινίας Γάμος αλά ελληνικά», στο: Κιουπκιολής Α., Κοσμά Υ., Πεχτελίδης Γ. (επιμ.) *Θεωρία του λόγου. Δημιουργικές εφαρμογές*, Αθήνα: Gutenberg

Κουρμούλης Γ. 1975, «Περί του σχηματισμού των επωνύμων των Ρεθυμνίων» στα: *Πεπραγμένα του Γ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμος Γ, Αθήνα: Δήμος Ρεθύμνης

Κυριακίδου-Νέστορος Α. 1993, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, Σκουτέρη- Διδασκάλου Νόρα, Ντελόπουλος Κυρ., Καϊρη Μαρία (επιμ.), Αθήνα: Πορεία

Ligeti A., Mikes H., Szilagyi S. 2017, «Κοινωνική ζωή και στρατηγικές προσαρμογής με τη ματιά της δεύτερης γενιάς των Ελλήνων της Ουγγαρίας» στο: *Δύο πατρίδες μια ταυτότητα,* (μετάφραση Mohay Andras, Glaser Tamas), Φωκάς Ν. (επιμ.), Αθήνα: Νήσος, Πολιτείες 41

Ligeti A., Mikes H. 2017, «Εξιδανικευμένη(ες) πατρίδα(ες) - μύθοι και πραγματικότητες της ελληνικής διασποράς για την Ελλάδα και την Ουγγαρία» στο: *Δύο πατρίδες μια ταυτότητα,* (μετάφραση Mohay Andras, Glaser Tamas), Φωκάς Ν. (επιμ.), Αθήνα: Νήσος, Πολιτείες 41

Loizos P. 2001, *Το χρονικό της Κυπριακής προσφυγιάς,* Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Λαδόπουλος Π. 2010, «Η επίμονη ταυτότητα: μια διαγενεακή προσέγγιση των Μικρασιατών προσφύγων στους Φιλίππους Καβάλας», στο: Δαλκαβούκης Β., Μάνος Ι., Βέικου Χ.,(επιμ.) *Ανυποψίαστοι ανθρωπολόγοι, καχύποπτοι φοιτητές: διδάσκοντας ανθρωπολογία σ' αυτούς που ''δεν την χρειάζονται''*, Αθήνα: Κριτική

Λαμπροπούλου Δ. 2016, «Πόλη, μνήμη και προφορική ιστορία» στο: Μπουσχόταν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Λαμπροπούλου Δ., Μούλιου Μ., Χατζαρούλα Π. (επιμ.) *Η μνήμη αφηγείται την πόλη,* Αθήνα: Πλέθρον

Λε Γκοφ Ζακ 1998, *Ιστορία και Μνήμη,* Αθήνα: Νεφέλη

Λιμαντζάκης Γ. 2015, *Οι Τουρκοκρήτες και το Κρητικό Ζήτημα: από την Ύστερη Τουρκοκρατία έως την Ένωση*, Χανιά: Έρεισμα, Κέντρο Μικρασιατικών και Ποντιακών Ερευνών

MacDougall D. 1998, «Συμπαιγνίες του στιλ», στο: Νικολακάκης Γ. (επιμ.), *Εθνογραφικός Κινηματογράφος και Ντοκιμαντέρ. Θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Αιγόκερως

Μάνος Ι. (2010) «Εισαγωγή», στο: Δαλκαβούκης Β., Μάνος Ι., Βέικου Χ.,(επιμ) (2010) *Ανυποψίαστοι ανθρωπολόγοι, καχύποπτοι φοιτητές: διδάσκοντας ανθρωπολογία σ' αυτούς που ''δεν την χρειάζονται'',* Αθήνα: Κριτική

Μαντόγλου Α. 2013, «Πρόλογος» στο: Halbwachs M. *Η συλλογική μνήμη* (μετάφραση Τίνα Πλυτά), Αθήνα: εκδόσεις Παπαζήση

Μαργαρίτης Γ. 1999, «Οι πόλεμοι» στο: Χατζηιωσήφ Χ. (επιμ.) *Ιστορία της Ελλάδας του 20ου αιώνα, 1900-1922 Οι απαρχές,* τόμος 1, Α2 Αθήνα: Βιβλιόραμα

Μαργαρίτης Γ. 2001, «Η Κρήτη στα 1896-1898: Κοινωνικές αναταράξεις σε μεταβατική περίοδο» στο: Δετοράκη Θ. και Καλοκαιρινού Α. (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος*, Ηράκλειο: ΕΚΙΜ

Μάρκου Αικ. 2016, «Μνημεία, δημόσιοι και λατρευτικοί χώροι της Ξάνθης στις μνήμες μουσουλμάνων και χριστιανών και η βιωματική εμπειρία της πόλης» στο: Μπουσχόταν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Λαμπροπούλου Δ., Μούλιου Μ., Χατζαρούλα Π. (επιμ.) *Η μνήμη αφηγείται την πόλη*, Αθήνα: Πλέθρον

Μαυρομανωλάκης Γ. (2018) «Αποδημητικά τραγούδια» στα Πρακτικά 1ου Διεθνούς Μουσικολογικού Συνεδρίου (3-5 Οκτωβρίου 2014): *Η αστική μουσική στην Κρήτη από την Κρητική Πολιτεία μέχρι την Ανταλλαγή των πληθυσμών και η σχέση των δύο κοινοτήτων*, Ηράκλειο: Μουσείο Παραδοσιακών Οργάνων Θύραθεν

Μαυρομμάτης Γ. 2006, «Χριστιανοί πρόσφυγες και Μουσουλμάνοι μειονοτικοί στην Ελλάδα: Το ζήτημα της εθνικής ομογενοποίησης και ο ρόλος της εκπαίδευσης», στο: Τσιτσελίκης Κωνσταντίνος (επιμ.) *Η ελληνοτουρκική Ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης,* Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Σειρά Μελετών 9, Αθήνα: εκδόσεις Κριτική

Mazower M. 2009, *Η Ελλάδα και η οικονομική κρίση του μεσοπολέμου*, (μετάφραση Μαρκέτος Σπύρος), Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης

Μέρτζιος Κ. Δ. 1956, «Σούδα και Σπιναλόγκα. Πότε και πώς ηλώθησαν υπό των Τούρκων», *Κρητικά Χρονικά*, 10, 26-28

Μήλλας Η. 2006, «Η Ανταλλαγή στην ελληνική και την τουρκική λογοτεχνία: Ομοιότητες και διαφορές», στο: Τσιτσελίκης Κωνσταντίνος (επιμ.) *Η ελληνοτουρκική Ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης,* Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Σειρά Μελετών 9, Αθήνα: εκδόσεις Κριτική

Μιχαηλίδης Θ. 2008, «Μνήμες της δεύτερης γενεάς πολιτικών προσφύγων από τον εμφύλιο και τα κράτη της Ανατολικής Ευρώπης», στο: Μπουσχότεν Ρ.,

Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β., Μπάδα Κ (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Morgenthau H. 1994, *Η Αποστολή μου στην Αθήνα: 1922 το έπος της εγκατάστασης* (μετάφραση Κασεσιάν Σήφης), Αθήνα: Τροχαλία

Μοσχόβη Γ. 2005, «Ο οχυρωμένος οικισμός της νησίδας Σπιναλόγκας, 18ου- 19ος αιώνας» στα: *Πεπραγμένα Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ελούντα 1-6 Οκτωβρίου 2001, τόμος Γ1, Νεότερη περίοδος, Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών

Μπαϊρί Σ. 2015, «Μαχμούτ Τζεμάλ Μπαϊρί: ο καπετάν Μαχμούτ από την Κρήτη» στο: *Προσφυγικές ιστορίες από τις δύο όχθες της νοσταλγίας,* Γκιουβέντς – Ρήγας (επιμ.) Istanbul: ιστός

Μπαμπινιώτης Γ. 2008, (τρίτη έκδοση) *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας

Μπαρμπαγιάννης Π. 2004, *Οι ελληνοτουρκικές διαφορές στο Αιγαίο*, Χίος, Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα «Ναυτιλία, Μεταφορές και Διεθνές Εμπόριο, Διπλωματική Εργασία

Μπενβενίστε Ρ. 2013, «Ο Maurice Halbwachs και το ζήτημα της μνήμης», στο: Halbwachs M. *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης* (μετάφραση Ελευθερία Ζέη), Αθήνα: εκδόσεις Νεφέλη

Μπουσχότεν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β., Μπάδα Κ. 2008, «Εισαγωγή», στο: Μπουσχότεν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β., Μπάδα Κ (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Ναυπλιώτης Α. 2008, *Μικρασιάτες Έλληνες πρόσφυγες στη Νάξο*, Αθήνα: Ιωλκός

Νικολακάκης Γ. 1998, «Εισαγωγή: Ο Κινηματογράφος του πραγματικού», στο: Νικολακάκης Γ. (επιμ.), *Εθνογραφικός Κινηματογράφος και Ντοκιμαντέρ. Θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Αιγόκερως

Νικολακάκης Γ. 2001, «Ο χώρος του καφενείου στη Λέσβο», στο: *39 καφενεία και 1 κουρείο*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Νικολακάκης Δ. 2007, *Χανιώτικη μουσική παράδοση. Όργανα και Καλλιτέχνες*, Χανιά: Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Χανιών

Ντόκος Θ. 2010, Αλφαβητάρι των Ελληνο-Τουρκικών σχέσεων, Ελληνικό Ίδρυμα Ευρωπαϊκής και Εξωτερικής Πολιτικής, Αθήνα

Οζερόλ Μ. & Ε. 2015, «Τρίτη γενιά ανταλλαγέντων Κρήτης», στο: *Προσφυγικές ιστορίες από τις δύο όχθες της νοσταλγίας,* Γκιουβέντς – Ρήγας (επιμ.) Istanbul: ιστός

Ong W. 2005, *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη*, (Μετάφραση Κώστας Χατζηκυριάκου, επιμέλεια: Θεόδωρος Παραδέλλης), Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Ουρούκ Γ. 2015, «Μια περιπέτεια από την Κρήτη στην Τουρκία» στο: *Προσφυγικές ιστορίες από τις δύο όχθες της νοσταλγίας,* Γκιουβέντς – Ρήγας (επιμ.) Istanbul: ιστός

Pennanen R. 2009 «Η ελληνοποίηση της οθωμανικής λαϊκής μουσικής» στο: *Μουσικός λόγος*, τεύχος 8, εκδόσεις Γαβριηλίδης, 119-152

Plummer K. 2000, *Τεκμήρια Ζωής. Εισαγωγή στα Προβλήματα και τη Βιβλιογραφία μιας Ανθρωπιστικής Μεθόδου,* (μετάφραση Λιαναντωνάκη Χαρά), Αθήνα: Gutenberg

Price D., Wells L. 2007, «Σκέψεις για τη φωτογραφία: Διαμάχες, ιστορικά και σήμερα» στο Wells L. (επιμ.) *Εισαγωγή στη φωτογραφία*, Αθήνα: ΠΛΕΘΡΟΝ

Πανόπουλος Π. 2006, «Επιστρέφοντας στον γενέθλιο τόπο. Οι τοπικοί σύλλογοι και η πολιτισμική κατασκευή του τόπου», στο: Παπαταξιάρχης Ε. (επιμ.) *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Παπαπαύλου Μ. 2010 «Φολκλόρ και φολκλορισμός. Συγκλίσεις και αποκλίσεις» στο Κάβουρας Π. (επιμέλεια) *Φολκλορ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: νήσος

Παπαταξιάρχης Ε. 2006, «Ο κόσμος του καφενείου: Ταυτότητα και Ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιαμό», στο: Παπαταξιάρχης Ε.- Παραδέλλης Θ. (επιμ.) *Ταυτότητες και Φύλο στη Σύγχρονη Ελλάδα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Παραδέλλης Θ. 1999, «Ανθρωπολογία της μνήμης», στο: Μπενβενίστε Ρ., Παραδέλλης Θ. (επιμ.) *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Πασχαλούδη Ε. 2008, «Η χρήση του παρελθόντος στον πολιτικό λόγο: τα γεγονότα της δεκαετίας του 1940 στον πολιτικό λόγο των κομμάτων του Κέντρου (1950-1964)», στο: Μπουσχότεν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β.,

Μπάδα Κ (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Πεκίν Μ. 2014, (επιμ.) *Κρήτη και Τουρκοκρητικοί. Η ομορφιά της μνήμης*, Ίδρυμα Ανταλλαγέντων Λωζάνης, Κέντρο Μικρασιατικών και Ποντιακών Ερευνών, (μετάφραση Τσιμπής Θανάσης), Χανιά: εκδόσεις Έρεισμα

Πεπονάκης Μ., 1997, *Εξισλαμισμοί και επανεκχριστιανισμοί στην Κρήτη*, Διδακτορική εργασία, Νέα Χριστιανική Κρήτη, Ρέθυμνο

Πεπονάκης Μ., 2001, «Η Τουρκοκρητική Μετανάστευση του 1897/1899» στο: Δετοράκη Θ. και Καλοκαιρινού Α. (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος,* Ηράκλειο: ΕΚΙΜ

Περάκης Μ. 2001, «Το εξωτερικό εμπόριο της Κρήτης κατά την περίοδο της Αυτονομίας (1898-1912)», στο: Δετοράκη Θ. και Καλοκαιρινού Α. (επιμ.), *Η τελευταία φάση του Κρητικού Ζητήματος*, Ηράκλειο: ΕΚΙΜ

Πολυμέρης Β. 2008, «Οι μνήμες της δεκαετίας του 1940 ως αντικείμενο ιστορικής ανάλυσης: μεθοδολογικές προτάσεις», στο: Μπουσχότεν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β., Μπάδα Κ (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου,* Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Πούχνερ Β. 2006, *Ανθολογία Νεοελληνικής Δραματουργίας. Από την Κρητική Αναγέννηση ως την Επανάσταση του 1821*, τομ.Α, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

Πρεβελάκης Π. 2009, (δέκατη τρίτη έκδοση), *Το Χρονικό μιας Πολιτείας,* Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας»

Πρεβελάκης Π. 1995, (πέμπτη έκδοση), *Παντέρμη Κρή*τη, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας»

Ρεράκη Φ. 2001, «Διαχείριση κοινωνικής μνήμης και μουσική παράδοση: η περίπτωση του πανηγυριού στα Ανώγεια Μυλοποτάμου Κρήτης» στα: *Πεπραγμένα Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμος Γ2, Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών

Ρεράκη Φ. 2006, «Οι αναπαραστάσεις του εαυτού στα Ανώγεια Μυλοποτάμου Ρεθύμνης: ο ρόλος και η θέση της μουσικής παράδοσης», στα: Πρακτικά Διεθνούς συνεδρίου: *Ο Μυλοπόταμος από την αρχαιότητα ως σήμερα*, Ρέθυμνο: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρεθύμνου

Ρόμπου- Λεβίδη Μ. 2014, «Τραγουδώντας το παρελθόν, τραγουδώντας το μέλλον» στο: Πλεξουσάκη Ε. (επιμ.) *Μεταμορφώσεις του εθνικισμού. Επιτελέσεις της*

συλλογικής ταυτότητας στην Ελλάδα, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Σαλβάνου Αιμ. 2018. *Η συγκρότηση της προσφυγικής μνήμης. Το παρελθόν ως ιστορία και πρακτική,* Αθήνα: Νεφέλη

Σβορώνος Ν. 1992, Επισκόπηση της Νεοελληνικής ιστορίας, (μτφρ. Ασδραχά Κ.) Αθήνα: Θεμέλιο

Σερεμετάκη Ν. 2008, (τρίτη έκδοση), *Παλιννόστηση αισθήσεων. Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*, Αθήνα: Λιβάνη

Σηφάκης Γ. 1988, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Sideris T. 2013, Οι δικοί μας ξένοι, Αθήνα: CMYK

Sorlin P. 2006, (1977), *Κοινωνιολογία του Κινηματογράφου*, (επιμ. Δερμεντζόπουλος Χ.) (μετάφραση: Μαρκέτου Πελαγία), Αθήνα: Μεταίχμιο

Σύλλογος Φίλων του Σιδηροδρόμου 1997, *Οι Ελληνικοί Σιδηρόδρομοι: Η διαδρομή τους από το 1869 έως σήμερα,* Αθήνα: εκδόσεις Μίλητος

Συρακούλη Β. 2010 «Σύγχρονα φεστιβάλ φολκλόρ. Οι παραδοσιακές μουσικές επί σκηνής» στο Κάβουρας Π. (επιμέλεια) *Φολκλορ και παράδοση. Ζητήματα ανα-παράστασης και επιτέλεσης της μουσικής και του χορού*, Αθήνα: νήσος

Τατά - Αρσέλ Λ. 2014, Με το Διωγμό στην ψυχή, Αθήνα: Κέδρος

Τενεκίδης Γ. Η Έξοδος 1980, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, τόμος Α', Αθήνα

Τζεδάκη-Αποστολάκη Λ. 2001, «Τουρκοκρητικοί: αναζήτηση μιας ταυτότητας», *Ιστορικά*, Ιούνιος, τεύχος 34, τόμος 18ος, Εκδόσεις Μέλισσα

Τζεδάκη-Αποστολάκη Λ. 2005, «Οικογενειακά ονόματα Τουρκοκρητικών» στα: *Πεπραγμένα Θ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, τόμος Γ1, Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών

Τζεδάκη- Αποστολάκη Λ. 2011, «Μετακινήσεις από και προς την Κρήτη στις αρχές του 20ου αιώνα: Η υπερατλαντική μετανάστευση» στα: *Πεπραγμένα Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, 1-8 Οκτωβρίου 2006, τόμος Γ2, Νεοελληνική περίοδος, Χανιά: Φιλολογικός Σύλλογος «Ο Χρυσόστομος»

Thompson P. 2002, *Φωνές από το Παρελθόν – Προφορική Ιστορία*, (μετάφραση: Μπουσχότεν Ρ., Ποταμιάνος Ν.), Αθήνα: Πλέθρον

Τριανταφύλλου Μ. 2018, *Παλαιά Αλικαρνασσός,* Αθήνα: Ηρόδοτος

Τσαντηρόπουλος Α. 2004, *Η Βεντέτα στη Σύγχρονη Ορεινή Κεντρική Κρήτη,* Αθήνα: Πλέθρον

Τσέτλακα Α.- Μ. 2011, «Η αντίστροφη πορεία: οι Μουσουλμάνοι πρόσφυγες», στο: Εξερτζόγλου Χ., Σταματόπουλος Δ., Ozil A., Κατσάπης Κ., Τσέτλακα Α.- Μ. *Το 1922 και οι πρόσφυγες: μια νέα ματιά*, Λιάκος Α. (επιμ.), Αθήνα: Νεφέλη

Τσιμουρής Γ. 1999, «Τραγούδια μνήμης, διαμαρτυρίας και κοινωνικής ταυτότητας: η περίπτωση των Ρεϊσντεριανών Μικρασιατών προσφύγων», στο: Μπενβενίστε Ρ., Παραδέλλης Θ. (επιμ.) *Διαδρομές και τόποι της μνήμης: ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις,* Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Φλιτούρης Λ. 2008, «Ο εμφύλιος στο ‘‘σέλιλοϊντ’’: Ιστορία και μνήμη», στο: Μπουσχότεν Ρ., Βερβενιώτη Τ., Βουτυρά Ε., Λαλκαβούκης Β., Μπάδα Κ (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου Πολέμου*, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο

Φουρναράκης Κ. 1929, *Τουρκοκρήτες,* Χανιά: εκδόσεις Γιαννουδάκι

Wetherell M. 2005, *Ταυτότητες, ομάδες και κοινωνικά ζητήματα*. Αθήνα: Μεταίχμιο

Χαλκιαδάκης Εμ. 2013, *Κρήτη, 1898 – 1913. Από την «Αυτονομία» στην Ένωση με την Ελλάδα*, Ηράκλειο: Περιφέρεια Κρήτης

Χανιώτης Α. 2017, «Πρόλογος: Παιχνίδια μνήμης» στο: Assmann J. *Η πολιτισμική μνήμη. Γραφή, ανάμνηση και πολιτική ταυτότητα στους πρώιμους ανώτερους πολιτισμούς*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης

Χαριτόπουλος Ε. 2015, «Ο βιομηχανικός σιδηρόδρομος Ηρακλείου», ανακοίνωση στο Επιστημονικό διήμερο *Βιομηχανική Κληρονομιά στην Ελλάδα, 1980-2015, Διάσωση - Έρευνα – Εκπαίδευση,* Κέντρο Αρχιτεκτονικής Μεσογείου, Μεγάλο Αρσενάλι, Χανιά, 16-17 Οκτωβρίου 2015

Χατζηβασιλείου Ευ. 2008, «Τα ελληνοτουρκικά σύμφωνα του 1930: Πολιτική προσέγγιση και προσφυγική περιουσία» στο: *Βενιζελισμός και πρόσφυγες στην Κρήτη,* Πρακτικά Ημερίδας, Ηράκλειο- Χανιά: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και Μελετών «Ελευθέριος Κ. Βενιζέλος»

Χατζηιωσήφ Χ. 2002, «Το προσφυγικό σοκ, οι σταθερές και οι μεταβολές της ελληνικής οικονομίας» στο: Χατζηιωσήφ Χ. (επιμ.) *Ιστορία της Ελλάδας του 20ου αιώνα, 1922-1940, ο Μεσοπόλεμος*, τόμος 2, Β2, Αθήνα: Βιβλιόραμα

Χρυσανθοπούλου Β. 2017, *Τόποι μνήμης στην καστελλοριζιακή μετανάστευση και διασπορά*, Σειρά Ειδικών Μελετών της Μετανάστευσης και Διασποράς, Αθήνα: Παπαζήση

Yıldırım Ο. 2006, «Η Ανταλλαγή πληθυσμών του 1923. Πρόσφυγες και εθνικές ιστοριογραφίες στην Ελλάδα και την Τουρκία», στο: Τσιτσελίκης Κωνσταντίνος (επιμ.) *Η ελληνοτουρκική Ανταλλαγή πληθυσμών. Πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης,* Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Σειρά Μελετών 9, Αθήνα: εκδόσεις Κριτική

Yorulmaz A. 2005, *Τα παιδιά του πολέμου. Από την Κρήτη στο Αϊβαλί*, (μετάφραση: Στέλιος Ροΐδης), Αθήνα: Ωμέγα

Ψαραδάκη Ε. 2012, *Μνήμες στους Μικρασιάτες πρόσφυγες της Νέας Αλικαρνασσού Ηρακλείου Κρήτης,* Μεταπτυχιακή εργασία, Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών Πολιτισμός και Ανθρώπινη Ανάπτυξη, Ρέθυμνο, Πανεπιστήμιο Κρήτης

ΣΧΟΛΙΚΑ ΒΙΒΛΙΑ

Κείμενα Νεοελληνικής Λογοτεχνίας Α' Ενιαίου Λυκείου, Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, Αθήνα: Οργανισμός Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων

ΑΠΟΓΡΑΦΕΣ

Στατιστική του Πληθυσμού της Κρήτης, Ν. Σταυράκη έτους 1881, Αθήνησι 1890

Στατιστική της Κρήτης, εν έτει 1900

ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ *(με σειρά χρονολογικής πρόσβασης σε αυτές)*

http://www.nea-alikarnassos.gr/visitor/history/history.html (Πρόσβαση 20/12/2009)

http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul?dil=2 (Υπηρεσία Στατιστικής Τουρκίας, πρόσβαση 24/09/2012)

https://tr.wikipedia.org/wiki/Mehmet_Din%C3%A7berk (Πρόσβαση 31/03/2015)

http://www.bodrumgundem.com/2015/04/24/bodrumda-yasayan-giritliler-derneklesti?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BodrumGundem+%28Bodrum+G%C3%BCndem%29 (Πρόσβαση 25/04/2015)

http://www.akkentolcay.blogspot.com.tr/ (Πρόσβαση 24/06/2015)

http://to-pio.blogspot.gr/2011/11/blog-post_17.html "Αγνωστα Βιομηχανικά Μνημεία Ι: υπολείμματα του βιομηχανικού σιδηροδρόμου Ηρακλείου", (Πρόσβαση 27/11/2015)

https://www.grtr.news/kinimatografos-i-anthropi-tou-pappou-mou-stin-kriti/ (Πρόσβαση 22/06/2016)
http://www.twiceastranger.net/site/video/?video_id=5 (Πρόσβαση 21/10/2016)
http://www.haritamap.com/ilce/bodrum-mugla (Πρόσβαση 31/10/2016)
https://tr.wikipedia.org/wiki/Halikarnas_Bal%C4%B1k%C3%A7%C4%B1s%C4%B1 (Πρόσβαση 20/12/2016)
http://www.thebestofbodrum.com/fisherman-of-halicarnassus.html (Πρόσβαση 20/12/2016)
https://www.tripadvisor.co.uk/Restaurant_Review-g293934-d7256686-Reviews-Halikarnas_Balikcisi-Baku_Absheron_Region.html (Πρόσβαση 20/12/2016)
http://www.muze.gov.tr/tr/muzeler/zeki-muren-sanat-muzesi (Πρόσβαση 22/12/2016)
http://www.bodrumdenizmuzesi.org/ (Πρόσβαση 26/03/2017)
http://www.maladesrestaurant.com/maladesinhikayesi.aspx. (Πρόσβαση 26/08/2016)
http://www.maladesrestaurant.com/menu.aspx (Πρόσβαση 26/08/2016)
http://www.maladesrestaurant.com/fotogaleri.aspx (Πρόσβαση 20/04/2018)
Γαργαλιώτης Ν. *«Το γελεκάκι που φορείς εγώ στο 'χω ραμμένο…»,* άρθρο δημοσιευμένο στις 9 Μαρτίου 2016 στο: https://www.odosarkadias.gr/to-gelekaki-pou-foris-ego-sto-cho-rammeno/ (Πρόσβαση 16/05/2017)
Παπαδάκης Γ. *«Αδέσποτα τραγούδια που ως διά μαγείας απέκτησαν συνθέτες»,* άρθρο δημοσιευμένο 13 Αυγούστου 2010 στο: http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=192650 (Πρόσβαση 17/05/2017)
https://www.facebook.com/groups/bodrumgiritlileri/?fref=ts (Πρόσβαση 06/06/2017)
http://www.bodrumbelediyeas.com.tr/kumbahce-kafeterya.html (Πρόσβαση 01/11/2017)
http://bodrum.bel.tr/muhtarliklar.html (Πρόσβαση 17/11/2017)
http://www.bodrum-guide.org/rehber.asp?id=77 (Πρόσβαση 21/12/2017)
https://www.thirathen.com/gr/ereuna-kai-tekmiriosi/ta-praktika-1ou-diethnes-ethnomousikologikou-sunedriou-50 (Πρόσβαση 22/01/2018)
http://www.triglianoi.gr/index.php?topic=315.0 (Πρόσβαση 28/03/2018)
http://www.korfezrestaurant.com.tr/ (Πρόσβαση 20/04/2018)
http://cine.gr/film.asp?id=716634&page=2 (Πρόσβαση 03/05/2018)
http://cine.gr/people.asp?name=%CD%F4%E1%ED%F4%E9%ED%DC%EA%E7%F2%2C%20%CA%FE%F3%F4%E1%F2 (Πρόσβαση 03/05/2018)

http://www.kameraarkasi.org/yonetmenler/belgeseller/bizimmahalleningiritlileri.html (Πρόσβαση 03/05/2018)
http://www.sufilm.net/katalog/bizim_mahallenin_giritlileri.html.(Πρόσβαση 03/05/2018)
http://www.stixoi.info/stixoi.php?info=Translations&act=details&t_id=26597 (Πρόσβαση 04/05/2018)
http://infognomonpolitics.blogspot.gr/2010/05/erdogan.html (Πρόσβαση 07/05/2018)
http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=162218 (Πρόσβαση 07/05/2018)
https://gr.voanews.com/a/greece-turkey-erdogan-05-13-2010-93737894/219087.html (Πρόσβαση 07/05/2018)
https://cine.gr/film.asp?id=703648 (Πρόσβαση 11/05/2018)
http://freeshipplans.com/scale-model-articles/ss-germanic-ss-gulcemal-ss-ottowa/ (Πρόσβαση 15/05/2018)
https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A1%CE%B5%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BC%CF%80%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9B%CE%B1%CF%8A%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1**, (**Πρόσβαση 25/06/2018)
https://www.newsbomb.gr/kosmos/story/895760/toyrkia-ekloges-ayta-einai-ta-telika-apotelesmata **(**Πρόσβαση 25/06/2018)
http://www.hurriyet.com.tr/secim/24-haziran-2018-secimleri/mugla-bodrum-milletvekili-secim-sonuclari, (Πρόσβαση 25/06/2018)
https://secim.haberler.com/bodrum-secim-sonuclari/ (Πρόσβαση 25/06/2018)
https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CF%80%CE%B1%CF%8A%CF%81%CE%AC%CE%BC (Πρόσβαση 29/09/18)
https://www.turkishgreeknews.org/o-mousoulmanikos-kosmos-giortazei-kourmpan-mpairam-297.html (Πρόσβαση 29/09/18)
http://oisapes.mysch.gr/ekdiloseis/e8ima.moyslim.html (Πρόσβαση 29/09/18)
https://www.facebook.com/groups/Bodrumbelediyesi/ (Πρόσβαση 21/12/2018)
Λυκουρίνος Κ. 2016, «Ο πικρός Γενάρης της Λωζάνης. Η υποχρεωτική ανταλλαγή των ελληνοτουρκικών πληθυσμών», http://lykourinos-kavala.blogspot.com/2016/12/blogpost_42.html?fbclid=IwAR0729uSKBTGo5Gg4OA6eXZh0dMrAVneSpLayzd5p8sG0wYIovQNxXxYwSQ (Πρόσβαση 30/01/2019)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%95%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CF%88%CE%AE%CF%86%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%B1_%CF%84%CE%BF%CF%85_2015 (Πρόσβαση 01/03/2019)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CF%80%CF%8C%CE%BD%CF%84%CF%81%CE%BF%CF%85%CE%BC, Πρόσβαση 10/03/2019)

http://www.limebodrum.com/bodrumda-30-agustos-zafer-bayrami-kutlamalari/#prettyPhoto (Πρόσβαση 28/03/2019)

https://bodrum.bel.tr/haber/bodrum-da-30-agustos-zafer-bayrami-kutlamalari.html (Πρόσβαση 28/03/2019)

https://bodrumdenizmuzesi.org/en/cevat-sakir/ (Πρόσβαση 17/04/2019)

https://biruni.tuik.gov.tr/nufusmenuapp/menu.zul (Πρόσβαση 18/04/2019)

https://www.facebook.com/groups/kritikis/ (Πρόσβαση 26/06/2019)

https://www.facebook.com/groups/elounda555/ (Πρόσβαση 26/06/2019)

https://www.facebook.com/groups/595669337243117/ (Πρόσβαση 26/06/2019)

https://www.facebook.com/groups/izmirgiritlilerdernegi/ (Πρόσβαση 26/06/2019)

https://www.facebook.com/groups/giritlilerdernegi/ (Πρόσβαση 26/06/2019)

https://www.facebook.com/giritfed/?ref=br_rs (Πρόσβαση 26/06/2019)

http://booksjournal.gr/slideshow/item/1316-%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CF%88%CE%AE%CF%86%CE%B9%CF%83%CE%BC%CE%B1-%CE%BC%CE%B9%CE%B1-%CE%B1%CF%80%CE%BF%CF%84%CE%AF%CE%BC%CE%B7%CF%83%CE%B7 (Πρόσβαση 01/07/2019)

http://ekloges-prev.singularlogic.eu/r2015/e/public/index.html#{%22cls%22:%22main%22,%22params%22:{}} (Πρόσβαση 01/07/2019)

http://population.city/turkey/bodrum/ (Πρόσβαση 07/07/2019)

https://www.galatsi.gov.gr/ilektroniki-fotothiki-pinakothiki-vivliothiki/vivliothiki/vivlia/istoria-ton-athinaion-tomos-g/ (Πρόσβαση 03/09/2019)

http://www.rethnea.gr/article.aspx?id=47521 (Πρόσβαση 03/09/19)

http://www.kritikaepikaira.gr/ma-o-gero-kritikos-de-gelietai-kai-gelaei/ (Πρόσβαση 03/09/2019)

https://www.mixanitouxronou.gr/quot-to-gelekaki-poy-foreis-quot-pos-graftike-quot-me-pikres-kai-me-vasana-quot-ena-apo-ta-pio-diasima-kai-diachronika-tragoydia-tis-ellinikis-moysikis/ (Πρόσβαση 04/09/2019)

https://lyricstranslate.com/el/Fedon-Kalyontzu-dostluk-sarkisi-lyrics.html (Πρόσβαση 04/09/2019)

https://www.youtube.com/watch?v=8FR_SFKCXfE (Πρόσβαση 04/09/2019)

https://www.facebook.com/media/set/?set=br.Abq6CL8kLfjSKDz61SeOMohRwt3wieFsCmsaEkz2gUFKrHeLkLsLnHrF184D_PzYNNwdoclbTrYqQcyJ_5tUFIdhk81Zg8wM1f2UkhSiqT6cIDTcEUW0YS_hLzzg004UV-xWaMYZD3jcKSDEtFwWI6z8WMfVjGoIU0qu7dRZT2JNv52sEhaJ3kkummwUq9UkFf4kMkXeejdNlZncG3mjJYWSVl4Vxh5sBkAVc9qG_8mZ5w5VGK0uM_3OyWb30lqy138&type=1(Πρόσβαση 04/10/2019)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%B7%CE%BC%CE%BF%CE%BA%CF%81%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1_(%CE%A4%CE%BF%CF%85%CF%81%CE%BA%CE%AF%CE%B1) (Πρόσβαση 19/10/2019)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%A1%CE%B5%CF%80%CE%BF%CF%85%CE%BC%CF%80%CE%BB%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C_%CE%9B%CE%B1%CF%8A%CE%BA%CF%8C_%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1 (Πρόσβαση 19/10/2019)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9A%CF%8C%CE%BC%CE%BC%CE%B1_%CE%94%CE%B9%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BF%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%B7%CF%82_%CE%BA%CE%B1%CE%B9_%CE%91%CE%BD%CE%AC%CF%80%CF%84%CF%85%CE%BE%CE%B7%CF%82 (Πρόσβαση 19/10/2019)

https://www.youtube.com/watch?v=WJCfWoIp1Ds&feature=youtu.be (Πρόσβαση 29/12/2019)

http://www.bodrumageldik.com/haber/21171/0/Yunan-ezgileriyle-eglendiler.html#.VJVB3zH06eI.facebook (Πρόσβαση 29/12/2019)

http://www.bodrumageldik.com/haber/23203/0/ELENCE-SOKAA-TASTI.html#.VUaSIcSE3-0.facebook (Πρόσβαση 29/12/2019)

https://www.musixmatch.com/lyrics/%CE%93%CE%B9%CF%8E%CF%81%CE%B3%CE%BF%CF%82-

%CE%9D%CF%84%CE%B1%CE%BB%CE%AC%CF%81%CE%B1%CF%82/%CE%9C%CE%B5%CF%83-%CF%83%CF%84%CE%BF%CF%85-%CE%92%CE%BF%CF%83%CF%80%CF%8C%CF%81%CE%BF%CF%85-%CF%84%CE%B1-%CF%83%CF%84%CE%B5%CE%BD%CE%AC (Πρόσβαση 08/07/2020)

https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%B9%CE%BA%CF%81%CE%AC_%CE%91%CF%83%CE%AF%CE%B1_(%CE%B4%CE%AF%CF%83%CE%BA%CE%BF%CF%82) (Πρόσβαση 08/07/2020)

ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ

Αλικαρνασσός, μηνιαία, Υπεύθυνος Αποστ. Μουζουράκης, 1954

Επίσημος Εφημερίς της Κρητικής Πολιτείας, 1911

Ίδη, εθνική, ιδιοκτήτης Ι.Μ. Κατεργιαννάκης, διευθυντής Μ.Μαρνελάκης, 1922-1926

Νέα Εφημερίς, καθημερινή, διευθυντής - εκδότης Ι. Δ. Μουρέλλος, 1922 -1924

ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

Bodrum Bünden, şubat - mart 2010, 155

ΦΙΛΜΟΓΡΑΦΙΑ

Ντοκιμαντέρ *«Bizim Mahallenin Giritlileri»* [μετάφραση στα ελληνικά: «Οι Κρήτες της γειτονιάς μας»] (2010, τουρκικής παραγωγής), σκηνοθέτης Bülent Arınlı

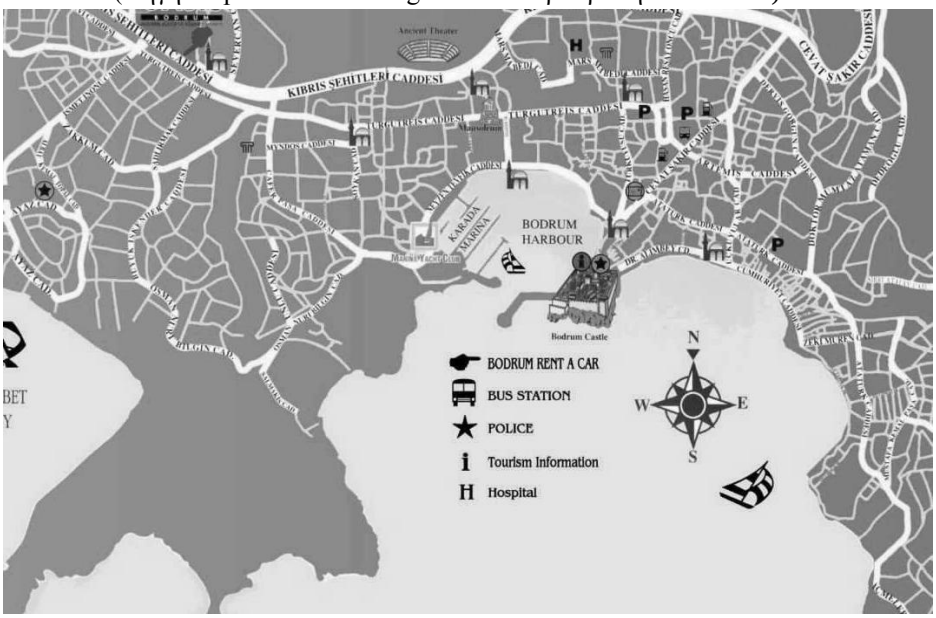
Ντοκιμαντέρ - ταινία μικρού μήκους *«Τουρκοκρητικοί στην Αλικαρνασσό»* (2012, ελληνικής παραγωγής), σκηνοθέτης Νταντινάκης Κώστας

Ταινία *«Dedemin insanları»* [μετάφραση στα ελληνικά: «Οι άνθρωποι του παππού μου»] (2011, τουρκικής παραγωγής), σκηνοθέτης Çagan Irmak

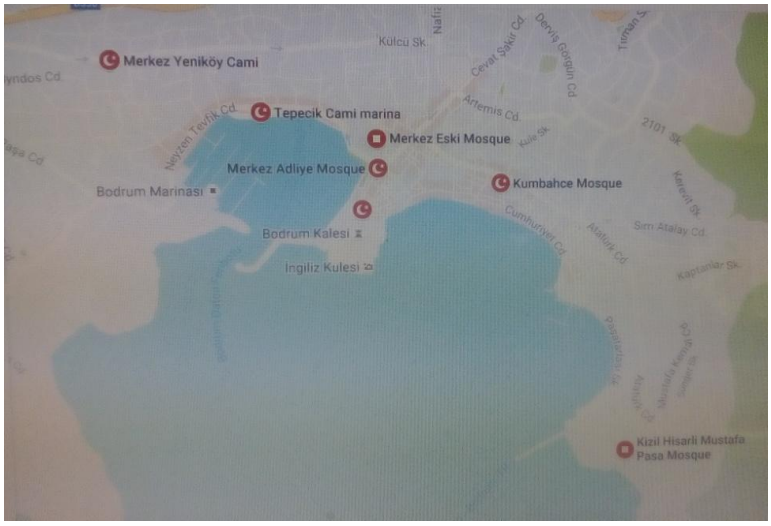
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

BODRUM

Χάρτης όπου απεικονίζονται οι κωμοπόλεις- χωριά που υπάγονται στην περιοχή του Bodrum (Χάρτης 1.)
(Πηγή: http://www.bodrumguide.com/ πρόσβαση 08/11/2016)



Χάρτης της πόλης του Bodrum (Χάρτης 2.)
(Πηγή: http://www.cruiseexcursionsturkey.com/images/bodrum-map.jpg, Πρόσβαση 10/02/2015)



Χάρτης με τα πιο κεντρικά τζαμιά της πόλης του Bodrum (Χάρτης 3.)
(Πηγή: https://www.google.gr/?gws_rd=ssl#q=bodrum%20merkez%20camii&rflfq=1&rlha=0&rllag=37069860,27362048,7229&tbm=lcl&tbs=lf:1,lf_ui:1,lf_pqs:EAE&fll=37.04585291846363,27.367455933374004&fspn=0.043091252891002796,0.07381598740741424&fz=14&oll=37.06986049999999,27.3620486&ospn=0.07971903305372052,0.15312807185760136&oz=12&qop=1 Πρόσβαση 08/11/2016)

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΣΤΟ BODRUM

Αρχές δεκαετίας 1960 (Εικόνα 1.)
(Πηγή: https://www.facebook.com/media/set/?set=oa.1044467705662794&type=3, σελίδα ομάδας Anılarla Bodrum Sohbetleri, Πρόσβαση 11/12/2016)

Τα ερείπια της εκκλησίας στο Bodrum το 2013. (Εικόνα 2.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 31/05/2013)

Σχέδιο ανακατασκευής 2013 από το Δήμο Bodrum. (Εικόνα 3.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 14/06/2013)

Κατά τη διάρκεια καλοκαιρινής έκθεσης το 2015. (Εικόνα 4.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 10/07/2015)

Όψη των Giritli Cafe και Alico Cafe στο Kumbahçe Mahallesi. (Εικόνα 5.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 26/06/2015)

ΤΥΠΟΙ ΣΠΙΤΙΩΝ ΣΤΟ BODRUM

Sakız Evi (από Tanrıöver 2011: 86)

Musandıralı Evi (από Tanrıöver 2011: 84)

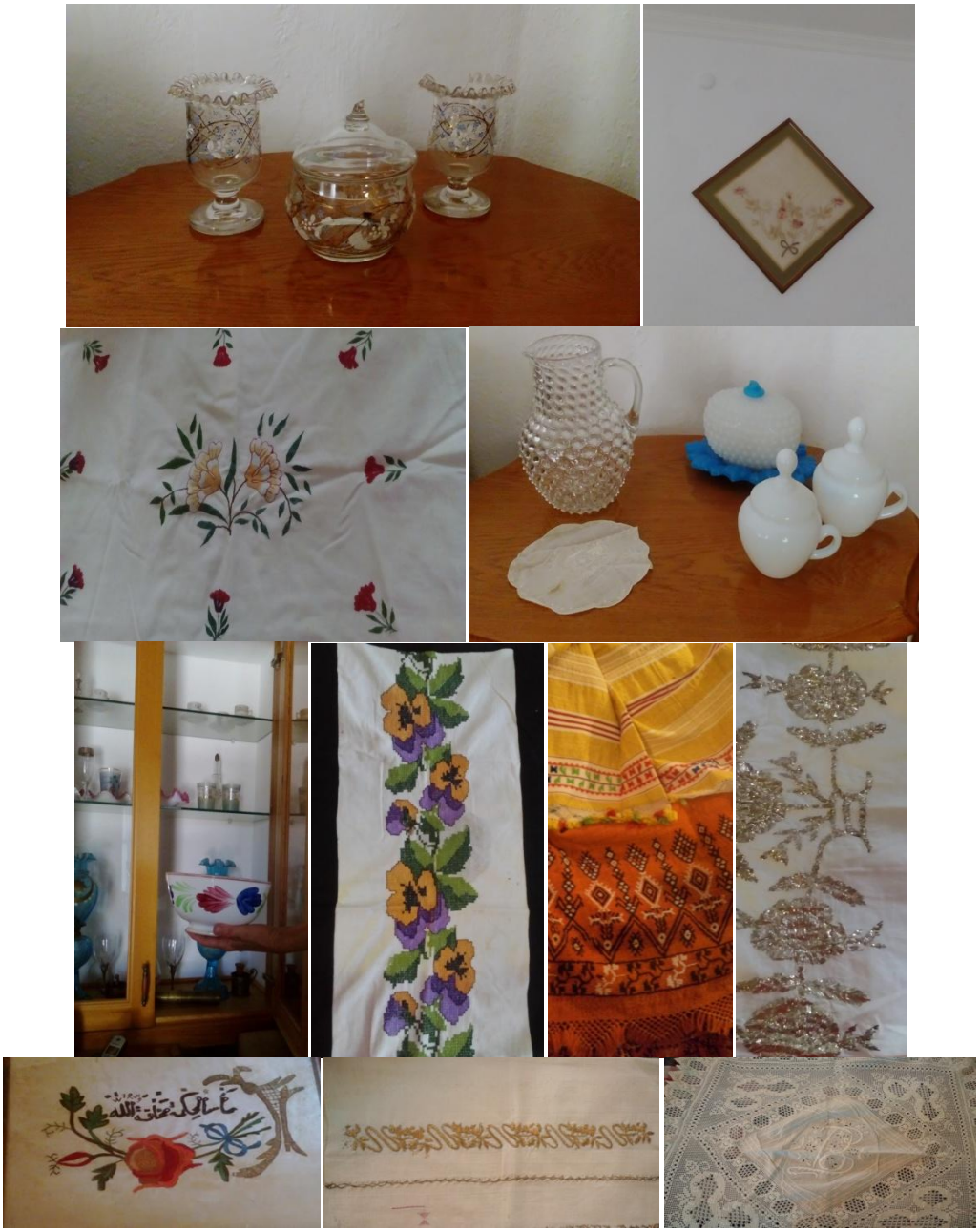
Kule Evi (από Tanrıöver 2011: 84)

Σπίτια Τουρκοκρητικών στο Bodrum. (Εικόνα 6-9.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης:16/09/2015)

Πορτρέτο Τουρκοκρητικού πρώτης γενιάς στο σαλόνι απογόνου του. (Εικόνα 10.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 09/08/2013)

Μέρος από σαλόνι σπιτιού Τουρκοκρητικών στο Bodrum. Στο φόντο, δύο φωτογραφίες της Σπιναλόγκας μαρτυρούν τη σχέση των ιδιοκτητών με την Κρήτη. (Εικόνα 11.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 23/06/2013)

Φωτογραφία Τουρκοκρητικού πρώτης γενιάς στο σαλόνι απογόνου του. (Εικόνα 12.) (Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης:12/08/2015)



Αντικείμενα προγόνων - προίκα από την Κρήτη. (Εικόνα 13α-κ.)
(Φωτογραφίες Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 05/08/2015)

Δείγματα κρητικότητας οι λευκές, κεντητές κουρτίνες σε σπίτια Τουρκοκρητικών στο Bodrum (Εικόνα 14.) (Φωτογραφίες Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 05/08/2015)

ΜΝΗΜΑΤΑ ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΩΝ ΣΤΑ ΝΕΚΡΟΤΑΦΕΙΑ ΤΟΥ BODRUM

Αναγράφεται ως τόπος γέννησης η Κως. (Εικόνα 15α.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 13/12/2014)

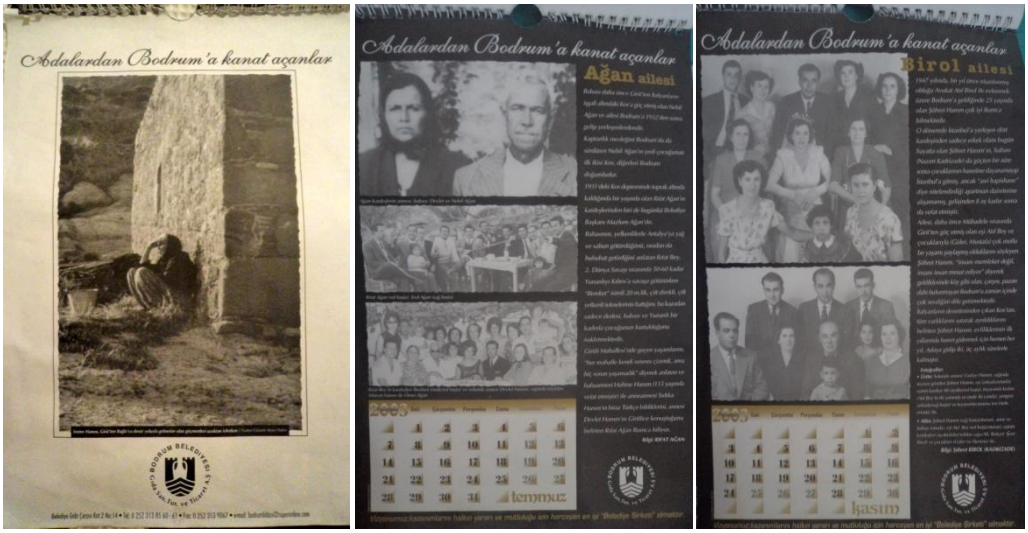
Αναγράφεται ως τόπος γέννησης η Ρόδος. (Εικόνα 15β.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 13/12/2014)

Περιπτώσεις στις οποίες ο τόπος γέννησης δε δηλωνόταν καθόλου. Στην τελευταία φωτογραφία η παύλα δίπλα στο έτος γέννησης δηλώνει τον άγνωστο (;) τόπο καταγωγής. Προφορικές μαρτυρίες δήλωσαν ότι ο τάφος άνηκε σε Τουρκοκρητικό, γεννημένο στην Κρήτη. (Εικόνα 15γ.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 13/12/2014)

Περιπτώσεις όπου αναγράφεται ως τόπος γέννησης η Κρήτη ή το επίθετο Κρητικός. (Εικόνα 15δ.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 13/12/2014)

Άποψη από το Deniz Müzesi στο Bodrum (Εικόνα 16.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 13/07/2013)

Αντικείμενα του Cevat Şakır στο ‘‘Bodrum Deniz Müzesi’’ (Εικόνα 17.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 13/07/2013)



Από το ημερολόγιο που μοίρασε ο Δήμος Bodrum στους κατοίκους το 2003, με τίτλο «Εκείνοι που άνοιξαν φτερά από τα νησιά στο Bodrum». (Εικόνα 18.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 04/08/2013)

Από την έκθεση «Bodrum Gelinleri» (Οι νύφες του Bodrum). (Εικόνα 19.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 22/06/2013)

Το εστιατόριο Malades στο Bodrum
(Πηγή: http://www.maladesrestaurant.com/fotogaleri.aspx πρόσβαση 20/04/2018)

Φωτογραφίες φαγητών από το εστιατόριο Malades στο Bodrum. (Εικόνα 20.)
Πάνω αριστερά ποικιλία ορεκτικών, πάνω δεξιά χωριάτικη σαλάτα, κάτω αριστερά φάβα και κάτω δεξιά κέρασμα καφέ σε δίσκο. (Πηγή: http://www.maladesrestaurant.com/fotogaleri.aspx πρόσβαση 20/04/2018)

Διαφήμιση σε περιοδικό της κρητικής κουζίνας εστιατορίου Τουρκοκρητικού στο Bodrum (Εικόνα 21.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης 24/09/2015)

(από αριστερά προς τα δεξιά) Κουραμπιέδες, μπακλαβάς, ραβανί στο εργαστήριο ζαχαροπλαστικής Τουρκοκρητικού δεύτερης γενιάς (Εικόνα 21α-γ)
(Πηγή:https://www.facebook.com/media/set/?set=br.Abq6CL8kLfjSKDz61SeOMohRwt3wieFsCmsaEkz2gUFKrHeLkLsLnHrF184D_PzYNNwdoclbTrYqQcyJ_5tUFIdhk81Zg8wM1f2UkhSiqT6cIDTcEUW0YS_hLzzg004UV-xWaMYZD3jcKSDEtFwWI6z8WMfVjGoIU0qu7dRZT2JNv52sEhaJ3kkummwUq9UkFf4kMkXeejdNlZncG3mjJYWSVl4Vxh5sBkAVc9qG_8mZ5w5VGK0uM_3OyWb30lqy138&type=1, Πρόσβαση 04.10.2019)

Παραδοσιακός τούρκικος γάμος σε Bodrum. Μεταφορά προίκας σε νύφη. (Εικόνα 22.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης 25/08/2013)

Από την αφίσα της «Κρητικής Βραδιάς» 2014 (Εικόνα 23.)

Χορεύοντας στην «Κρητική Βραδιά», Bodrum 2014 (Εικόνα 24, 25.)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 12/12/2014)

α)

β)

γ)

δ)

ε)

στ)

ζ)

η)

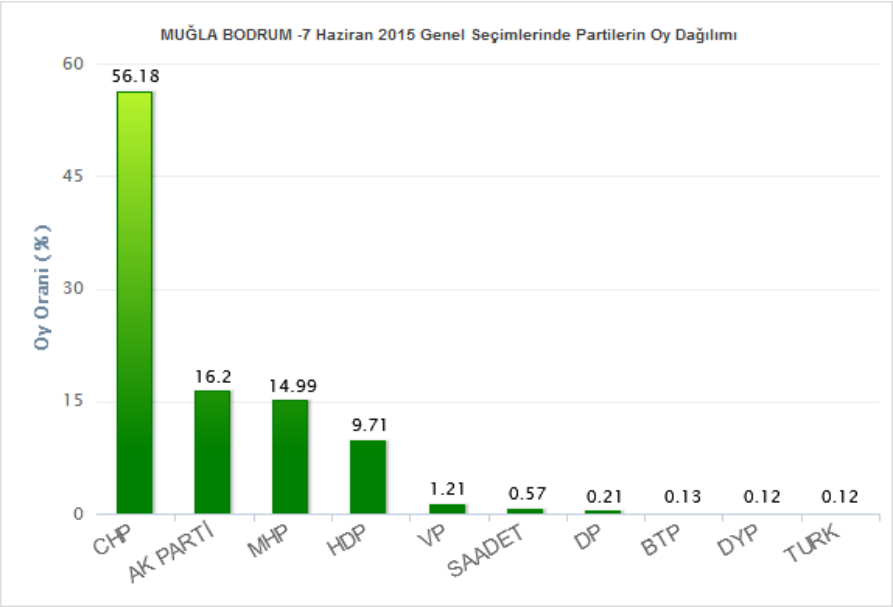
Το μενού της «Κρητικής Βραδιάς» με τη σειρά που προσφέρθηκε, Bodrum 2014 (Εικόνες 26α-η)
(Φωτογραφία Ψαραδάκη Ε., ημερ. Λήψης: 12/12/2014)

Zafer Bayramı, Bodrum 2014(Εικόνες 27α-β)

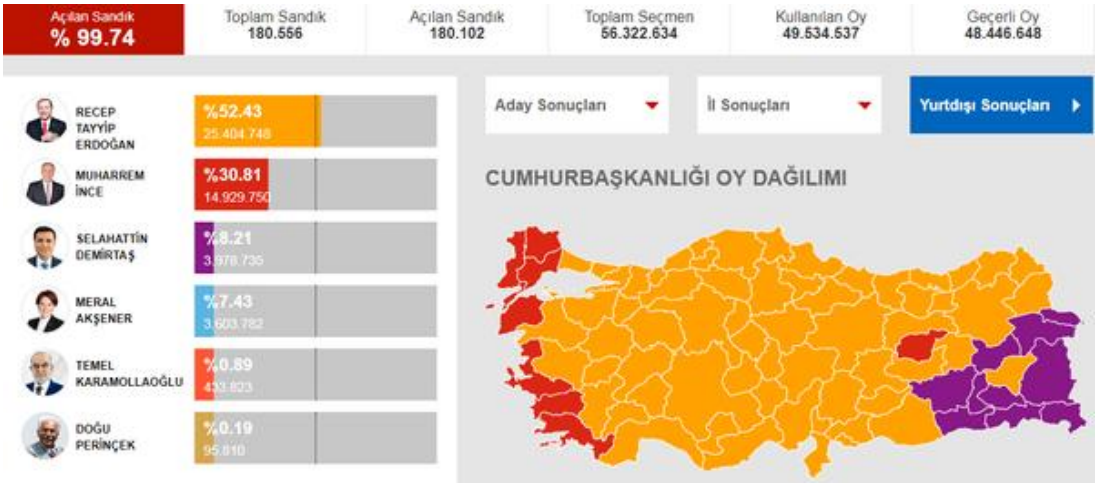
(Πηγή:https://bodrum.bel.tr/haber/bodrum-da-30-agustos-zafer-bayrami-kutlamalari.html (Πρόσβαση 28/03/2019)

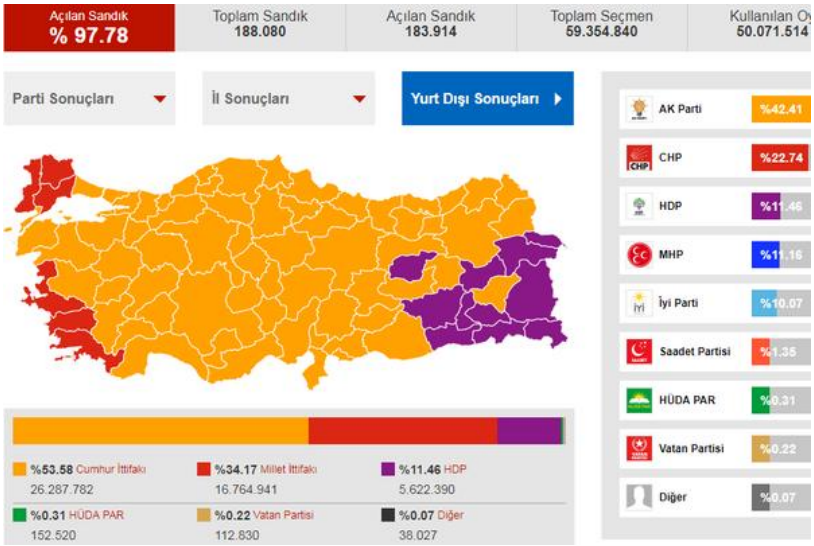
Zafer Bayramı, Bodrum 2018 (Εικόνες 28α,β,γ)

(Πηγή: http://www.limebodrum.com/bodrumda-30-agustos-zafer-bayrami-kutlamalari/#prettyPhoto, Πρόσβαση 28/03/2019)

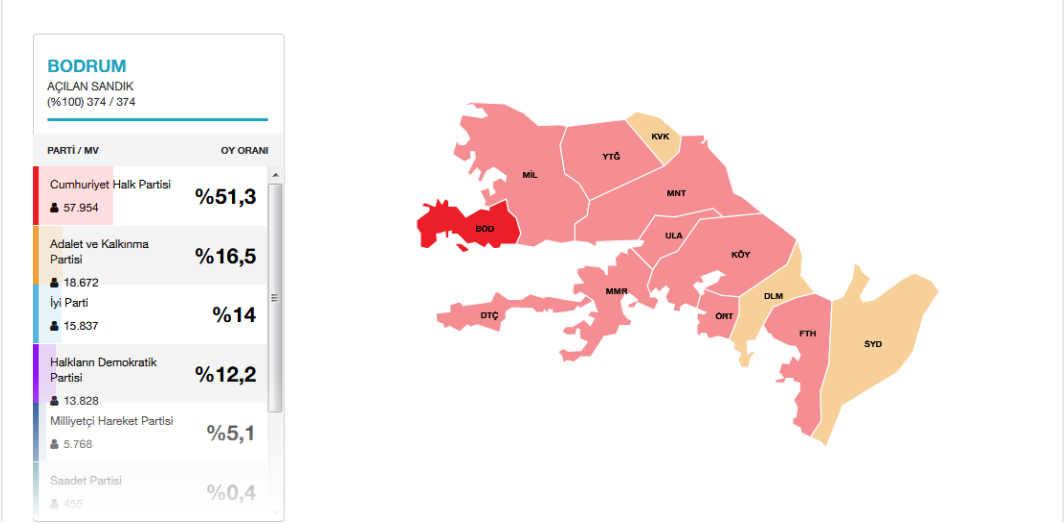


Αποτελέσματα εκλογών στο Bodrum, 07/06/2015, (Πηγή: https://secim.haberler.com/bodrum-secim-sonuclari/, Πρόσβαση 25/06/2018)





Αποτελέσματα εκλογών 24/06/2018 στην Τουρκία (Πηγή: https://www.newsbomb.gr/kosmos/story/895760/toyrkia-ekloges-ayta-einai-ta-telika-apotelesmata, Πρόσβαση 25/06/2018)



Αποτελέσματα εκλογών 2018 στο Bodrum (Πηγη: http://www.hurriyet.com.tr/secim/24-haziran-2018-secimleri/mugla-bodrum-milletvekili-secim-sonuclari, Πρόσβαση 25/06/2018

ΠΑΡΑΤΣΟΥΚΛΙΑ

Από τα παρατσούκλια που συγκεντρώθηκαν, τα λιγότερα (3 σε αριθμό) δήλωναν φανερά τον τόπο καταγωγής. Τα παρατσούκλια **Akolanos** [=ακολάνος]**., Kavusanos** [=καβουσανός, <χωριό Καβούσι], **Kefalanos** [=κεφαλάνος] είναι τοπωνυμικά ονόματα, τα οποία δηλώνουν προέλευση από μέρος της Κρήτης. Η επιλογή τοπωνυμικού ονόματος παραπέμπει στον ιδιαίτερο τόπο καταγωγής του ατόμου και αποτελεί στοιχείο διάκρισης[382]. 17 παρατσούκλια φαίνεται πως αναφέρονταν σε επαγγελματική ιδιότητα ή συνήθεια/ ασχολία. Τα περισσότερα από αυτά σχετίζονται με τεχνικά επαγγέλματα ή με αγροτικές ασχολίες. Ειδικότερα, τα παρατσούκλια αυτής της κατηγορίας:

Barbarasaki =μπαρμπαρασάκι <Πιθανόν προέρχεται από παράφραση της τουρκικής λέξης berber (κουρέας).

Fandaros =φαντάρος

Furnaru =φουρναρού <Αναφερόταν στη γυναίκα του φούρναρη.

Karaviti =καραβίτι <Πιθανόν σχετίζεται με το ψάρι karavide (καραβίδα) και να δόθηκε σε άτομο που ασχολιόταν με την αλιεία ή, απλούστερα, με το καραβίτης: αυτός που έχει καράβι.

Kopanaki =κοπανάκι <Πιθανόν να σχετίζεται με το κυλινδρικό εξάρτημα του γουδιού με το οποίο θρυμμάτιζαν τους καρπούς ή με το κομμάτι χοντρού ξύλου με το οποίο χτυπούσαν τα ρούχα για να καθαρίσουν.

Kurmuli =κουρμούλι <Πιθανόν σχετίζεται με τη λέξη κουρμούλα που συναντάται στην κρητική διάλεκτο και χαρακτηρίζει το δενδρύλλιο αμπελιού, άρα και το επάγγελμα του ατόμου.

Kukaçi/ Kuçi =κουκάτσι/=κουτσί < Πιθανόν σχετίζεται με το όσπριο κουκί και παρέπεμπε στην ενασχόληση του ατόμου με την καλλιέργειά του.

Lathas/ Latho =λαδάς /=λάδο <Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες τα παρατσούκλια δόθηκαν σε άτομα που λόγω της εργασίας τους ήταν λερωμένα με λάδια.

Makromalusa =Το παρατσούκλι εμφανίζεται στο ντοκιμαντέρ ‘‘Bizim mahallenin Giritleri’’ και είχε δοθεί σε μικρό κορίτσι, που είχε μακριά μαλλιά.

---

[382]Για τα τοπωνυμικά ονόματα στα επίθετα που συναντώνται στην Κρήτη βλ.Τζεδάκη – Αποστολάκη 2005: 48.

Nalbantaki =ναλμπαντάκι <Πιθανόν από την τουρκική λέξη nalbant (= πεταλωτής).

Odabaşaçi =ονταμπασάτση <Πιθανόν από την τουρκική λέξη odabaşı (καμαριέρης), θυρωρός, αυτός που δουλεύει σε χάνι, πανδοχείο.

Payzanos =παϋζάνος, αγρότης

Pervolo =περβόλο < Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες δήλωνε τον ιδιοκτήτη περιβολιού με καρπούζια και κηπευτικά.

Plaçi =πλατσί <(Σύμφωνα με συνέντευξη) Το άτομο είχε μεγάλες πατούσες και έκανε θόρυβο περπατώντας.

Pombala =πομπάλα <Πιθανόν έχει σχέση με την τουρκική λέξη pompa/ pompalama (=αντλία/ άντληση) και αναφέρεται σε κάποια απασχόληση του ατόμου.

Yaveletis =γιαβελέτης <Πιθανόν έχει σχέση με την τουρκική λέξη yaver (=βοηθός, υπασπιστής).

Zurzuri =ζουρζούρι <Πιθανόν παράφραση της τουρκικής λέξης zurna (ζουρνάς, ψάρι ζαργάνα, ανόητος).

Η κατηγορία που προηγήθηκε και αφορά στα ονόματα που δήλωναν την άσκηση κάποιας τέχνης ήταν ιδιαιτέρως σημαντική, καθώς αποτυπώνει τις διάφορες ενασχολήσεις των Τουρκοκρητικών που, μαζί με τις νοοτροπίες και αντιλήψεις της μουσουλμανικής κοινότητας, αναπαριστά σε μικρογραφία τη συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα.

Επόμενη κατηγορία στον πίνακα είναι εκείνη με τα παρατσούκλια που είχαν θετική σημασία, στην οποία ανήκουν 10 συνολικά και συγκεκριμένα τα:

Arnaçi =αρνά-τσι, αρνάκι, χαρακτηρισμός για κάποιον που είναι ήσυχος.

Ayeraçi =αγεράτσι/ αγεράκι. <Πιθανόν δηλώνει τον ανάλαφρο άνθρωπο.

Betis =μπέτης. Η συγκεκριμένη λέξη υπάρχει στην κρητική διάλεκτο και σημαίνει στήθος. Πιθανόν, προβάλλοντας το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό, το παρατσούκλι συνδέεται με τη γενναιότητα του ατόμου.

Cirita =τσιρίτα < Πιθανόν σχετίζεται με την ιταλική λέξη giro =περιφέρομαι, τρέχω γρήγορα και δήλωνε την ταχύτητα του ατόμου στο οποίο αναφερόταν.

Habibaçi =χαμπιμπάτσι <Πιθανόν προέρχεται από την τουρκική λέξη habip (αγαπημένος).

Malama =μάλαμα. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες το παρατσούκλι δήλωνε την καλοσύνη του ατόμου.

Mustakaçi =μουστακάτσι. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες το παρατσούκλι αναφερόταν σε άτομο του οποίου το μουστάκι αποτελούσε χαρακτηριστικό του γνώρισμα.

Spita =σπίθα. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες, το παρατσούκλι δήλωνε άτομο εύστροφο.

Sakranos =σακρανός <Πιθανόν είναι παράφραση της τουρκικής λέξης şakrak/ şakramak (χαρούμενος, κεφάτος/ κελαηδώ) και σχετίζεται με τον εύθυμο χαρακτήρα του ατόμου στο οποίο αναφερόταν.

Vapora =βαπόρα. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες, το μέλος της οικογένειας στο οποίο δόθηκε αυτό το παρατσούκλι τελείωνε τις δουλειές του τόσο γρήγορα, σαν να ήταν βαπόρι που πήγαινε πέρα δόθε.

Στην επόμενη στήλη του πίνακα παρουσιάζονται τα παρατσούκλια τα οποία φαίνεται να είχαν αρνητική ή υποτιμητική σημασία και που είναι και τα περισσότερα (19 συνολικά):

Arfanus =ορφανός. Για το άτομο που έχει χάσει τους γονείς του.

Çoli =τσόλι <Πιθανόν δηλώνει τον τιποτένιο, τον αλήτη, όπως είναι και η σημασία της λέξης στα τούρκικα.

Dalavera =νταλαβέρα. Σύμφωνα με τη βιογραφία του ατόμου που διατηρούσε αυτό το παρατσούκλι, το παρατσούκλι οφείλεται στη συνήθεια του πατέρα του να πίνει και να μην πληρώνει στις ταβέρνες που πήγαινε (Oran- Görgün 2009: 26).

Htipa=χτύπα. Πιθανόν για άτομο που ήταν καυγατζής.

Fafulaki /Fafuti =φαφουλάκι/ =φαφούτι. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες, το άτομο στο οποίο αναφερόταν το παρατσούκλι δεν είχε δόντια.

Kampuraçi=καμπουράτσι. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες το παρατσούκλι παρέπεμπε σε χαρακτηριστικό γνώρισμα του σώματος του ατόμου στο οποίο αναφερόταν (καμπούρα).

Karpuzaki=καρπουζάκι. Πιθανόν να αναφέρεται σε κάποιο σωματικό χαρακτηριστικό του ατόμου που παρέπεμπε στο εν λόγω φρούτο (κοιλιά, κεφάλι).

Karinas=καρίνας. Πιθανόν προέρχεται από την τουρκική λέξη karın =κοιλιά και δηλώνει άτομο εύσωμο.

Kasithis=κασίδης. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες δόθηκε σε άτομο που ήταν φαλακρό.

Kasoçeras=κασοτσεράς, κασοχέρης. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες το παρατσούκλι δήλωνε άτομο που είχε βρώμικα χέρια.

Kayafas=καγιάφας. Όνομα που συναντάται ως πρόσωπο στην Καινή Διαθήκη, αλλά και σε λίμνη του Νομού Ηλείας, στην Πελοπόννησο. Το πιθανότερο να προέρχεται από την τουρκική λέξη kaya = βράχος και να σημαίνει «ο υποτάσσων» ή «ο βράχος».

Kirnos=κίρνος. Πιθανόν να προέρχεται από την τουρκική λέξη kıro=άξεστος.

Klavura=κλαούρα. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες τα άτομα της οικογένειας στην οποία δόθηκε το παρατσούκλι ήταν γκρινιάρηδες και παραπονιούνταν συνέχεια.

Kurkulis=κουρκούλης. Πιθανόν προέρχεται από το ρήμα κουρκουλώ= κυλιέμαι[383] ή από την τουρκική λέξη kurk (κλώσα).

Lağaras=λαγκάρας. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες το παρατσούκλι δόθηκε σε άτομο πολύ αδύνατο.

Therio =θεριό. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες, το άτομο στο οποίο είχε δοθεί το παρατσούκλι ήταν εύσωμο και δυνατό, σαν θηρίο.

Tramtanas=τραμτάνας. Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες, το παρατσούκλι αναφερόταν σε άτομο φωνακλά, σαματατζή.

Zurzuri=ζουρζούρι <Πιθανόν παράφραση της τουρκικής λέξης zurna (ζουρνάς, ψάρι ζαργάνα, ανόητος).

Στην τελευταία στήλη του πίνακα βρίσκονται τα παρατσούκλια των οποίων η σημασία δεν εντοπίστηκε ή δεν παρέπεμπε με βεβαιότητα σε κάποιο συγκεκριμένο γνώρισμα (15 συνολικά):

Biraki [=μπιράκι]

Çillas [=τσίλλας]

Çuri [=τσουρί]

Hahami [=χαχάμι].

Halazari [=χαλαζάρι]

Harharus [=χάρχαρους]

Fantaçi [=φαντάτσι]

Fulaka [=φούλακα]

Mavruka [=μαβρούκα] Πιθανόν προέρχεται από τη λέξη μαύρος.

[383]http://greeksurnames.blogspot.gr/2009/02/blog-post_07.html

Mlamlakos [=μλαμλάκος]

Palopeçi [=παλοπετσί]

Palukos [παλούκος]. Πιθανόν προέρχεται από τη λέξη παλούκι.

Peçis [=πετσίς]. Πιθανόν να σημαίνει δέρμα και να προέρχεται από την ιταλική λέξη pezzo (κομμάτι) ή από την τουρκική peçe (πέπλο, φερετζές).

Pistoli [=πιστόλι]. Πιθανόν δηλώνει άτομο που οπλοφορούσε και να υποδηλώνει τον οξύθυμο χαρακτήρα του.

Şalvarağas [=σαλβαραγάς] Πιθανόν σύνθετο από τις τούρκικες λέξεις şalvar (σαλβάρι) + ağa (αγάς).

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΛΕΞΕΩΝ ΣΤΑ ΚΡΗΤΙΚΑ

αβάρσαμο = δυόσμος
βάρηκες = χτύπησες
βούγια =ζώα
γιαγέρνουνε= γυρίζουνε
γυρεύγει= ψάχνει
δεντρί= δέντρο
εγροίκου =άκουγα
εδά = τώρα
εθαρρούσαμε= νομίζαμε
εκάμανε = έκαναν
εκειά =εκεί
εκουζουλάθηκε =τρελάθηκε
εντακάρανε = άρχισαν
επαέ = εδώ
επαράσερνε = σκούπιζε
Επειδής = επειδή
επήα = πήγα
επομείνανε = μείνανε
ετοτεσάς = τότε

ετουτηνέ = αυτήν
ετσά =έτσι
ήβαλε =έβαλε
Ήμουν παωμένος =είχα πάει
ήντα =τι
ήπρεπε =έπρεπε
θυγατέρες = κόρες
θωρείς= βλέπεις
κάτεχα = ήξερα
κάτης = γάτα
κεντανές= κιοντανές =πράσο
κουβεδιάσομε = κουβεντιάσουμε
Κρομμύδια = κρεμμύδια
κύρης =πατέρας
μαζωνόμαστε = μαζευόμαστε
μαζώξει= μαζέψει
μπλιο =πια
νομάτες= νομάτοι =άτομα
ντελόγο = αμέσως
ομπρός =μπροστά
όντε = όταν
σαφί =συνέχεια
όρνιθα =κότα
ταχινή = ημέρα
χορεύγει = χορεύει
χοχλιοί= σαλιγκάρια

ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΟΙ BODRUM
Μάιος – Αύγουστος 2013

ΨΕΥΔΩΝΥΜΑ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ	ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΟΣ	ΗΜΕΡΟΜΗΝΙΑ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗΣ
1.Hasan	81	Συνταξιούχος (επιχειρηματίας)	δεύτερης γενιάς	31.05.13 18.09.15
2.Hüseyin	77	Συνταξιούχος (επιχειρηματίας)	δεύτερης γενιάς	01.06.13
3.Fatma D.	61	Οικιακά	τρίτης γενιάς	04.06.13 28.06.15
4.Canan	34	Επιχειρηματίας	τρίτης γενιάς	05.06.13 02.09.15
5.Nilay	24	Ιδιωτική υπάλληλος	τέταρτης γενιάς	05.06.13
6.Mustafa	77	Συνταξιούχος (Ναυτικός)	τρίτης γενιάς	07.06.13
7. Pelin	32	Ιδιωτική υπάλληλος	τέταρτης γενιάς	10.06.13
8.Alı	70	Συνταξιούχος (Επιχειρηματίας)	δεύτερης γενιάς	12.06.13
9.Erol	67	Συνταξιούχος (ναυτικός)	δεύτερης γενιάς	12.06.13
10.Yünüs	71	Συνταξιούχος (επιχειρηματίας)	δεύτερης γενιάς	13.06.13
11.Alı K.	85	Συνταξιούχος (ναυτικός)	δεύτερης γενιάς	15.06.13
12.Nesrin	55	Συνταξιούχος (δασκάλα)	τρίτης γενιάς	15.06.13 14.07.15
13.İbrahim	88	Συνταξιούχος (υπάλληλος)	δεύτερης γενιάς	15.06.13 13.07.15
14.Ahmet	57	Επιχειρηματίας	δεύτερης γενιάς	15.06.13
15.Ahmet A.	69	Φαρμακοποιός	δεύτερης γενιάς	02.07.13
16. Zehra K.	95	οικιακά	δεύτερης γενιάς	14.07.13
17. Ilknur	62	οικιακά	δεύτερης γενιάς	22.07.13
18.Güler	65	οικιακά	δεύτερης γενιάς	23.07.13 05.09.15
19.Mehmet O.	68	Ζαχαροπλάστης	δεύτερης γενιάς	26.07.13
20.Güler B.	65	Συνταξιούχος ιδιωτ.υπάλ.	δεύτερης γενιάς	27.07.13
21.Yücel D.	62	Δήμαρχος	δεύτερης γενιάς	09.08.13 13.09.15

Ιούνιος - Σεπτέμβριος 2015

ΨΕΥΔΩΝΥΜΑ	ΗΛΙΚΙΑ	ΕΠΑΓΓΕΛΜΑ	ΤΟΥΡΚΟΚΡΗΤΙΚΟΣ	ΗΜΕΡΟΜΗΝΙΑ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗΣ
1.Elvan	40	Ιδιωτική υπάλληλος	τέταρτης γενιάς	09.07.15
2.Bayram	67	Ναυτικός	δεύτερης γενιάς	22.07.15
3.Ülfet	90	Οικιακά	δεύτερης γενιάς	22.07.15
4.Nurcan	56	Οικιακά	τρίτης γενιάς	22.07.15
5.Dilek	55	Εικαστικός	τρίτης γενιάς	27.07.15
6.Nilay N.	52	Κοινοτάρχης - Οικιακά	τρίτης γενιάς	27.07.15
7.Fatma	54	Οικιακά	τρίτης γενιάς	27.07.15
8. Bayram S.	38	Κομμωτής	τέταρτης γενιάς	06.08.15
9. Melek	72	Οικιακά	δεύτερης γενιάς	12.08.15
10. Hakan	54	Ιδιωτικός υπάλληλος	δεύτερης γενιάς	12.08.15
11. Asya	20	Φοιτήτρια	τέταρτης γενιάς	27.08.15

Η ταινία «Dedemin Insanları»

ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΣΚΗΝΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑΛΟΓΩΝ

Στην πρώτη σκηνή, οι θεατές παρακολουθούν τον δεκάχρονο Οζάν να κοιτάζει τη μητέρα του, καθώς εκείνη ψάχνει ανήσυχη τις ντουλάπες ενός υπνοδωματίου και ρωτάει το γιο της:

> «Γιατί; Σου είχε πει τίποτα;» (δεν αναφέρεται ποιος).

Αμέσως μετά, ακούγεται η φωνή ενός εξωτερικού αφηγητή, ο οποίος προβληματίζεται με το νόημα των ερωτήσεων *«Ποιος;», «Γιατί;», «Πότε;»*:

> «Δεν είναι περίεργο που από τις έξι ερωτηματικές λέξεις, η πρώτη που μας έρχεται στο μυαλό είναι αυτή, που δεν έχει ξεκάθαρη απάντηση; Οι ερωτήσεις ποιος, τι, πού, πότε και πώς πρέπει να έχουν συγκεκριμένες και σωστές απαντήσεις, το ‘‘γιατί’’ όμως πάντα παίρνει διαφορετικές απαντήσεις και δημιουργεί νέες ερωτήσεις. Μπορείς να δεις τις απαντήσεις των άλλων ερωτήσεων, ακόμη και να τις αγγίξεις, το ‘‘γιατί’’ όμως είναι κρυμμένο μέσα μας».

Ως θεατές, αντιλαμβανόμαστε ότι ο εξωτερικός αφηγητής είναι ο Οζάν, καθώς στην επόμενη σκηνή τον βλέπουμε, χρόνια αργότερα ως ενήλικο, να περπατάει σε ένα παραθαλάσσιο μέρος και να μονολογεί, απευθυνόμενος νοερά στον παππού του:

> «Αυτός είναι ο λόγος που αναρωτιόμαστε περισσότερο για το γιατί, παππού; […] Εδώ είμαι, κοίτα, ήρθα. Για να αγγίξω το χέρι σου, να σε δω με τα ίδια μου τα μάτια. Να κάνω τη σημαντικότερη ερώτηση σε αυτούς που μένουν και να μάθω την απάντηση αυτών που έφυγαν. Ανάθεμα αυτή η ηλίθια συμπεριφορά μου. Ήρθα σε σένα. Γιατί; Μου λείπεις τόσο πολύ. Πού είσαι παππού;».

Την ίδια σκηνή θα ξαναπαρακολουθήσουμε, ολοκληρωμένη πλέον, προς το τέλος της ταινίας. Τότε δηλώνεται φανερά ότι η σκηνή εκτυλίσσεται στην Κρήτη και από εκεί θα συνεχιστεί και η πλοκή της ταινίας, μετά το θάνατο του παππού Μεχμέτ.

Στη σκηνή που ακολουθεί, παρακολουθούμε ένα γυάλινο μπουκάλι να επιπλέει στη θάλασσα και έναν ηλικιωμένο άντρα, στραμμένο πλάτη στην κάμερα, να το παρατηρεί. Το πλάνο αλλάζει αμέσως και μεταφερόμαστε στον προαύλιο χώρο ενός δημοτικού σχολείου *(«Atatürk Ilkokulu»),* την τελευταία μέρα πριν τις καλοκαιρινές διακοπές. Στο προαύλιο είναι συγκεντρωμένοι μαθητές με σχολικές στολές, οι οποίοι απαγγέλουν τον εθνικό ύμνο, καθοδηγούμενοι από μια αυστηρή διευθύντρια. Οι θεατές αρχίζουν ήδη να διαμορφώνουν μια εικόνα για την εθνική συνείδηση των μαθητών στη Τουρκία, ζήτημα που θα προβληθεί ακόμα περισσότερο στην πορεία της ταινίας. Ανάμεσα στους μαθητές είναι και ο Οζάν, ο ζωηρός χαρακτήρας του

οποίου μαρτυράται από τα πειράγματα, που ανταλλάσει με τους διπλανούς συμμαθητές του.

Στη συνέχεια, βλέπουμε τους μαθητές να φεύγουν από το σχολείο και κάποιους από αυτούς να χωρίζονται σε δύο ομάδες και να παίζουν στα σοκάκια πετροπόλεμο, αναπαριστώντας τις αντιπαραθέσεις των ντόπιων και των ανταλλάξιμων:

«Ξεκουμπιστείτε από τη γειτονιά μας»

«Δεν πάμε πουθενά. Λες και σας ανήκει το μέρος»

«Μας ανήκει. Νομίζατε πως θα σας το παραδίναμε;»

«Αυτό ανήκει σε όλους»

«Όχι σε όλους»

Οι δύο ομάδες προκαλούν η μία την άλλη λεκτικά και προχωρούν σε βωμολοχίες, μέχρι τη στιγμή που εμφανίζεται ένα αυτοκίνητο. Από αυτό βγαίνει ο παππούς του Οζάν (φορώντας κοστούμι, χαρακτηριστικό της καθημερινής προσεγμένης του εμφάνισης). Ο παππούς Μεχμέτ, έπειτα, πιάνει τον εγγονό του από το αυτί και του λέει σε σπαστά ‘‘ελληνικά’’: *«βρε γάιδαρε».* Ύστερα, βλέπουμε τον παππού να οδηγεί και να μαλώνει τον εγγονό του, ο οποίος τιμωρημένος περπατάει έξω από το αυτοκίνητο[384].

---

[384]Ο εγγονός προσπαθεί να δικαιολογηθεί και ο παππούς, θυμωμένος τον αποκαλεί ψεύτη. Ο Οζάν, υπερασπιζόμενος τον εαυτό του και δίνοντας μια χιουμοριστική νότα στη σκηνή, παραδέχεται ότι: «Πέταξα μερικές, αλλά ούτως ή άλλως δεν μπορούσα να τους πετύχω».

Οι αρχές και το ήθος του παππού δηλώνονται στα λόγια που ακολουθούν:

«Σε μεγαλώνουμε για να γίνεις εγκληματίας; […] Δε σε αφήνω να μπεις στο αυτοκίνητο. Θα αναγκαστείς να περπατήσεις για να μάθεις. Και ορκίζομαι πως δε θα σε αφήσω να μπεις ξανά στο αυτοκίνητο, παλιόπαιδο».

Όπως θα φανεί λίγα λεπτά αργότερα, όμως, ο παππούς δεν μπορεί να κρατήσει αυτήν την υπόσχεση. Ο εγγονός ‘‘πειράζει’’ τον παππού και καταφέρνει τελικά να τον ‘‘ξεγελάσει’’ και να μπει στο αυτοκίνητο, κάνοντάς τον παππού του να σταματήσει για να του δείξει εκείνος τον έλεγχό του.

Ο διάλογος που ακολουθεί:

Οζάν: «Άριστα σε όλα. Στα μαθηματικά έχω Β, αλλά τα υπόλοιπα είναι Α».

Παππούς: «Και τι παίρνεις για τη φιλία; Μόνο Γ».

Οζάν: «Αυτό είναι στη διαγωγή. Ούτως ή άλλως δε μετράει».

Παππούς: «Αν δεν πάρεις του χρόνου Α στη σχέση με τους φίλους σου θα σε πάρω από το σχολείο και θα σε βάλω να δουλέψεις στον κήπο».

Η υπόσχεση αυτή αποκτά ιδιαίτερη σημασία, καθώς ο Οζάν θα την τηρήσει την επόμενη σχολική χρονιά, όταν ο παππούς του όμως δε θα είναι πια στη ζωή.

Μετά το μάλωμα ακολουθεί ανακωχή και ο Οζάν ζητάει από τον παππού του χρήματα ως επιβράβευση για τον έλεγχό του. Οι δυο τους περπατούν χέρι χέρι προς το μαγαζί του παππού, όταν ξαφνικά ο Οζάν ρωτάει τον παππού του αν πήγε πάλι στη θάλασσα. Ο ίδιος δεν παίρνει απάντηση, και αποκαλύπτεται στους θεατές ότι υπάρχει μια μυστική σχέση του παππού με τη θάλασσα, αποκτώντας έτσι νόημα και η εμβόλιμη σκηνή, που προηγήθηκε με το μπουκάλι που έπλεε στο νερό.

Σε αυτήν τη σκηνή, επίσης, ως θεατές μαθαίνουμε περισσότερα, θετικά στοιχεία για την προσωπικότητα του παππού Μεχμέτ. Τον βλέπουμε να περπατά, χαιρετώντας πάντα εγκάρδια τους γνωστούς του, να εύχεται *«καλές δουλειές»* στους γειτονικούς του καταστηματάρχες και να χορεύει, ακούγοντας πλανόδιους μουσικούς. Εμβόλιμα, γίνεται άλλη μια νύξη για το μυστικό του παππού, όταν ένας γείτονας τον ρωτάει:

> «Έρχεστε από τη θάλασσα κ. Μεχμέτ;»
>
> Παππούς: «Όχι, ήρθαμε από ξηράς με το αυτοκίνητο».
>
> Γείτονας: «Είχαμε κανένα νέο;»
>
> Παππούς: «Αγαπητέ μου Ντουρμούτ, τέλος τα νέα. Επιστρέφουμε στη ρουτίνα μας».

Στην επόμενη σκηνή, με τη βοήθεια του σκηνοθέτη, συνεχίζουμε να συλλέγουμε στοιχεία για την προσωπικότητα του παππού. Σε αυτό βοηθούν και οι διάφορες μορφές κινηματογραφικών πλάνων, οι οποίες «μεταφέρουν πληροφορίες που μας επιτρέπουν να προσεγγίσουμε τον εσωτερικό κόσμο των υποκειμένων» (MacDougall 1998: 154). Εδώ, ο παππούς φαίνεται παραδοσιακός και προληπτικός:

> «Με το δεξί πόδι πρώτα, το δεξί. Θα φέρεις κακή τύχη στο μαγαζί».
>
> Οζάν: «Παππού, γιατί δεν κλειδώνεις το μαγαζί όταν βγαίνεις;»
>
> Παππούς: «Το μαγαζί δεν πρέπει να μένει κλειδωμένο την ημέρα, θα ήταν προσβολή για τους γείτονες. Θα ήταν σα να μην τους εμπιστεύομαι. Θα ήταν επίσης αγενές προς τους πελάτες […] θα δουλεύεις λίγες ώρες στις διακοπές σου. Θα τα μάθεις όλα».

Ο παππούς, αφού έδωσε χρήματα στον Οζάν, προτρέπει τον εγγονό του να πάει σπίτι και να δείξει σε όλους τον έλεγχό του. Στο δρόμο, ο Οζάν συναντά την αντίπαλη από τον πετροπόλεμο ομάδα των αγοριών και κρύβεται δίπλα σε ένα μαγαζί για να μην τον δουν. Τυχαία τότε, κρυφακούει ένα γείτονα να σχολιάζει αρνητικά σε ένα άντρα τον παππού του:

> «Ένας άπιστος είναι. Και με κοροϊδεύει. Ξεχνάει τις μέρες στο νησί του που έτρωγε σαλιγκάρια».

Στο σημείο αυτό γίνεται γνωστή η προσφυγική ιδιότητα του παππού Μεχμέτ, η οποία προβάλλεται μέσω αρνητικών σχολίων, τόσο σε σχέση με τη θρησκεία, όσο και σε σχέση με τη διατροφική συμπεριφορά. Ο χαρακτηρισμός «άπιστοι» και η αναφορά

στη βρώση σαλιγκαριών παραπέμπει σε όσα έχουν αναφερθεί εκτενώς στις αφηγήσεις στο Bodrum.

Ωστόσο, στη σκηνή ο άντρας υπερασπίζεται τον παππού Μεχμέτ, φανερώνοντας με αυτόν τον τρόπο ο σκηνοθέτης τις εξαιρέσεις, που υπήρχαν στις σχέσεις με τους ντόπιους και τους ανταλλάξιμους:

«Δεν ξέρω, ο θείος Μεχμέτ είναι αξιοπρεπής. Και όλοι τον αγαπούν».

Στην επόμενη σκηνή, ο Οζάν έχει φτάσει στο σπίτι του και, αφού πείθει τη μητέρα του, ετοιμάζεται να πάει μόνος του στη θάλασσα. Έχουμε ήδη αντιληφθεί ως θεατές (γεγονός που διαφαίνεται σε όλη την ταινία), ότι ο Οζάν καταφέρνει να ‘‘χειρίζεται’’ συναισθηματικά τους δικούς του και να πετυχαίνει ό,τι θέλει[385]. Ο ίδιος, πριν πάρει το λεωφορείο για την παραλία, περνά και από το Δημαρχείο, όπου και συναντά τον αντιδήμαρχο πατέρα του για να τον ενημερώσει για τους βαθμούς του. Στο δρόμο, τον βλέπουμε να χαιρετάει δύο φαντάρους στρατιωτικά και, έπειτα, να κοροϊδεύει ένα ζευγάρι τουριστών στην παραλία, βγάζοντάς του τη γλώσσα. Ο θεατής διαισθάνεται ότι η οικογένεια κρύβει κάποια θλιβερή ιστορία, εμβόλιμα όμως εμφανίζονται κωμικά στοιχεία, τα οποία λειτουργούν ‘‘ελαφρυντικά’’ στην ατμόσφαιρα της ταινίας και την υπόθεσή της.

Σε επόμενο πλάνο, οι θεατές βλέπουν τον Οζάν να βγαίνει από τη θάλασσα και να μιλάει με ένα φίλο του παππού του, τον Ερτζάν. Ο ίδιος τον ρωτάει αν ήρθε ο παππούς του σήμερα και ο Ερτζάν του απαντάει:

«Εντάξει, το πήρα και το έκρυψα όταν έφυγε. Δε χρειάζεται να ψάξεις αγόρι μου».

Το μυστήριο της ιστορίας του παππού συνεχίζεται σε παρόμοιο πλαίσιο, με τα στοιχεία να δίνονται σταδιακά στους θεατές, μέχρι την κορύφωση της ‘‘τραγωδίας’’ και την ‘‘κάθαρση’’, που θα ακολουθήσει.

Στην επόμενη σκηνή, ο παππούς έρχεται με τους γονείς, τη μικρή αδερφή (μωρό) και τη γιαγιά του Οζάν να πάρουν τον Οζάν από την παραλία και πηγαίνουν στο

[385]Ο Οζάν καταφέρνει εύκολα να πάρει χρήματα και από τη μητέρα του, η οποία συμβάλλει στο εισόδημα της οικογένειας εργαζόμενη ως μοδίστρα στο σπίτι. Αυτήν την πληροφορία μάς τη δίνει η ταινία σκηνοθετικά, μιας και την ώρα που φτάνει ο Οζάν η ίδια είναι μαζί με μια πελάτισσα που της παίρνει μέτρα. Στον ίδιο χωρο είναι και η γιαγιά με τη μικρή αδερφή του Οζάν, φανερώνοντας ο σκηνοθέτης, παράλληλα, έτσι στους θεατές την παραδοσιακή μορφή της οικογένειας, με τη θέση της γυναίκας στο σπίτι, να συνεισφέρει στα έσοδα του σπιτιού, εδώ μέσω της ραπτικής, ένα σύνηθες γυναικείο επάγγελμα.

εξοχικό τους, όπου και θα εγκατασταθούν για όλο το καλοκαίρι. Στη διαδρομή, ο παππούς σταματάει στο σπίτι μιας γυναίκας (Περουζάτ). Ο παππούς φαίνεται να της δίνει χρήματα, ενώ οι υπόλοιποι στο αυτοκίνητο σχολιάζουν την Περουζάτ. Με την πράξη αυτή, φανερώνεται η φιλανθρωπία, άλλο ένα θετικό στοιχείο του παππού, με το χαρακτήρα του οποίου αρχίζουν να ταυτίζονται ήδη οι θεατές. Μπαίνοντας ο παππούς ξανά στο αυτοκίνητο, ο Οζάν τον ρωτάει: «Γιατί τρελάθηκε αυτή η γυναίκα;» και ο παππούς απαντά: «Δεν είναι τρελή. Έχει διαφορετικό τρόπο σκέψης. Θα σου πω αργότερα για αυτό», προετοιμάζοντας το κοινό για την αποκάλυψη άλλης μιας προσωπικής ιστορίας, που θα ακολουθήσει.

Στη συνέχεια, ως θεατές αντλούμε στοιχεία για το χαρακτήρα της γιαγιάς του Οζάν. Όταν φτάνουν οικογενειακώς στο εξοχικό, η ίδια φωνάζει δυνατά σε όλες τις γειτόνισσες ότι έφτασαν, με έναν τρόπο που φανερώνει το λαϊκό της χαρακτήρα. Παράλληλα, ο παππούς με τον εγγονό κάνουν ποδαρικό στο σπίτι, γελώντας δυνατά, καθώς πιστεύουν ότι έτσι «θα είναι χαμογελαστές όλες τους οι μέρες εκεί το καλοκαίρι». Για άλλη μια φορά, στη συμπεριφορά τους αντανακλώνται οι παραδόσεις της οικογένειας.

Η μυστηριακή ατμόσφαιρα της ταινίας συνεχίζεται, καθώς ο παππούς Μεχμέτ, στο επόμενο πλάνο, ξαναβγαίνει από το σπίτι και κατευθύνεται προς ένα σημείο στον κήπο, όπου βρίσκεται ένας τάφος. Τον ακούμε να λέει στα ελληνικά: *«Μουσταφά ήρθαμε»*. Η ταινία, με ένα πλήθος έμμεσων αναφορών, προετοιμάζει συνεχώς τους θεατές ότι κάτι σημαντικό θα συμβεί και οι ίδιοι περιμένουν για αυτό.

Στο επόμενο πλάνο προβάλλεται η σημασία της οικογενειακής συγκέντρωσης την ώρα του φαγητού, καθώς όλη η οικογένεια, μαζί με τους γείτονες, βρίσκονται για φαγητό στον κήπο του εξοχικού. Κατά τη διάρκεια του φαγητού, ο Οζάν ενοχλείται, όταν ακούει να μιλούν για τα μπουκάλια του παππού και ο πατέρας του τον μαλώνει.

Οζάν: «Είμαστε Τούρκοι. Τούρκοι σου λέω».

Πατέρας του Οζάν: «Φυσικά και είμαστε. Τι σχέση έχει αυτό;»

Οζάν: «Όχι. Εσείς είστε άπιστοι (γκιαούρηδες) και υποστηρίζεται τους άπιστους».

Ο ίδιος, αρχίζει τότε να απαγγέλει τον εθνικό ύμνο, φανερώνοντας με αυτόν τον τρόπο ο σκηνοθέτης την εθνική συνείδηση, που προσπαθεί να διαμορφώσει ο Οζάν (επίσημα από το σχολείο και από το τούρκικο κράτος). Αφού ο Οζάν σταματήσει τον εθνικό ύμνο, (μετά από χαστούκι του πατέρα του και μπαίνοντας ο Οζάν θυμωμένος

στο σπίτι), οι παρευρισκόμενοι συνεχίζουν, με την προτροπή του παππού, τον εθνικό ύμνο:

> «Ο εθνικός μας ύμνος δεν πρέπει να μένει στη μέση. Ας τον τραγγουδήμουμε λοιπόν μέχρι το τέλος».

Σηκώνονται όλοι σε στάση προσοχής και απαγγέλουν:

> «Μη φοβάσαι, γιατί η κόκκινη σημαία, που περήφανα κυματίζει κάθε χάραμα, δε θα ξεθωριάσει ποτέ…».
>
> (Στο δωμάτιό του, ο εγγονός θυμωμένος κλείνει τα αυτιά του και ρίχνει ένα γυάλινο μπουκάλι από το παράθυρο).

Τα θετικά γνωρίσματα του παππού Μεχμέτ εκδηλώνονται και στην επόμενη σκηνή, όταν το επόμενο πρωί ο ίδιος φτάνει στο μαγαζί με τον εγγονό του και απ'έξω περιμένουν ένας συμμαθητής του Οζάν (Ταχσίν) με τον πατέρα του. Όπως φαίνεται στη συνέχεια, ο λόγος της επίσκεψής τους είναι για να ζητήσουν να πάρει ο παππούς τον Ταχσίν ως μαθητευόμενο στο μαγαζί. Ο Οζάν δε συμμερίζεται την ανάγκη του συμμαθητή του να εργαστεί και διαμαρτύρεται βουβά, κάνοντας νόημα με τα χέρια στον παππού να μην τον δεχτεί. Ο παππούς τελικά τον δέχεται και έτσι αρχίζουν να δουλεύουν και τα δύο αγόρια στο μαγαζί του, μαθαίνοντας τα μυστικά του επαγγέλματος:

> «Δε θε λέτε ''δεν το έχουμε'', θα λέτε ''μας τελείωσε''», «Όταν μετράτε ύφασμα, να δίνετε πάντα ένα έξτρα εκατοστό και έχτρα κολόνια», «Πρώτα απ' όλα, ποτέ δε θέλουμε να κοροϊδέψουμε κανένα και δεύτερον είναι ένα δώρο από εμάς για αυτούς», «Όταν ένας μαθητευόμενος μπορεί να κόψει το ύφασμα από την αρχή ως το τέλος με μια μόνο ψαλιδιά, ξεκάθαρα τότε, ο μαθητευόμενος γίνεται έμπορος».

Η ζήλεια του εγγονού προς τον Ταχσίν γίνεται αμέσως φανερή, όταν ο πρώτος ρίχνει χρήματα (100 λίρες) στο πάτωμα για να τα βρει ο Ταχσίν και να κατηγορηθεί για κλέφτης. Αντίθετα από τα σχέδια του Οζάν, όμως, ο Ταχσίν παραδίδει τα χρήματα στον παππού και ο παππούς, εν απουσία του Ταχσίν, μαλώνει τον εγγονό του και τον διώχνει από το μαγαζί. Ο Οζάν, για να πάρει εκδίκηση, συναντιέται με την παρέα αγοριών του πετροπόλεμου και τους λέει για τον «άπιστο Ταχσίν», που ήρθε στο μαγαζί με τον πατέρα του «και έκαναν τον παππού μου να τους λυπηθεί και τώρα είναι μαθητευόμενός του». Ένα αγόρι από την παρέα τού απαντάει: «Όλους τους λες άπιστους, αλλά κι ο παππούς σου είναι άπιστος». Ο Οζάν υπερασπίζεται την οικογένειά του λέγοντας: «Δεν είναι! Είμαστε Τούρκοι! Τούρκοι!» και τους δείχνει ότι έχει κάνει περιτομή για να το αποδείξει, μετά από την πρόκληση του αγοριού: «Λένε πως ο παππούς σου προσποιήθηκε

πως σου έκανε περιτομή». Τότε του προτείνουν να πάνε σε πόλεμο, για να δουν ποιος είναι πιο πολύ Τούρκος, ποιος θα σπάσει περισσότερα παράθυρα. Εδώ γίνεται ένα είδος ‘‘μύησης’’ του Οζάν για να γίνει αποδεκτός από την ομάδα. Ο Οζάν πηγαίνει μαζί τους και όλοι ετοιμάζονται, βάφοντας τα πρόσωπά τους σαν άγριοι ινδιάνοι, για «πόλεμο» στη γειτονιά των μεταναστών. Ένας άντρας που τους βλέπει ρωτάει:

«Πάτε στη γειτονιά των μεταναστών; Μην αφήσετε παράθυρο χωρίς σπάσιμο» και έπειτα ο ίδιος άντρας συνεχίζει στρεφόμενος σε ένα φίλο του:

«Έρχονται κι εγκαθίστανται στην πόλη μας και η κυβέρνηση δεν κάνει τίποτα. Έχουν πάρει τον έλεγχο. Μόνο αυτά τα παιδιά κάνουν κάτι».

Είναι φανερά τα παραδείγματα από τις άσχημες συμπεριφορές, που βίωσαν οι ανταλλάξιμοι, εξαιτίας της νοοτροπίας των ντόπιων, συμπεριφορές που θέλει να τονίσει ο σκηνοθέτης. Ως θεατές παρακολουθούμε τα παιδιά να πετροβολούν ένα σπίτι μεταναστών και μια γυναίκα να τους φωνάζει χωρίς αποτέλεσμα να σταματήσουν.

Στην επόμενη σκηνή, βλέπουμε τον Οζάν να κατεβαίνει από ένα αγροτικό όχημα, που τον μετέφερε στην καρότσα μέχρι το εξοχικό τους. Η πονηριά και η ‘‘χειριστικότητα’’ του Οζάν εξακολουθούν να αποδεικνύονται μέσω της συμπεριφοράς του. Μάλιστα, τον βλέπουμε να γίνεται ακόμα και αγενής, μιλώντας με ασέβεια στη μητέρα και τη γιαγιά του.

Στην παραλία αργότερα εμφανίζεται ο Οζάν και ο παππούς Μεχμέτ. Στο 24^{ο} λεπτό της ταινίας, βλέπουμε τον παππού να κολυμπάει και να αφήνει ένα μπουκάλι στη θάλασσα. Τη σκηνή παρακολουθεί ο Οζάν, ο οποίος, μόλις φεύγει ο παππούς του, μαζεύει το μπουκάλι από το νερό και το σπάει στα βράχια. Ο φίλος του παππού (Ερτζάν) πλησιάζει βιαστικά και προλαβαίνει τον Οζάν, πριν διαβάσει το σημείωμα που έχει μέσα το μπουκάλι. Ο Οζάν θυμωμένος τον αποκαλεί ψεύτη και ακολουθεί ο παρακάτω διάλογος:

Οζάν: «Νόμιζα πως τα μάζευες και τα κρατούσες».

Ερτζάν: «Είναι κάτι που απολαμβάνει ο παππούς σου εδώ και χρόνια. Άσε τον ήσυχο».

Οζάν: «Δε θα τον αφήσω. Είμαστε Τούρκοι».

Ερτζάν: «Σε είπε κανείς άπιστο αγόρι μου;»

Οζάν: «Ναι αυτοί».

Ερτζάν: «Αγόρι μου, αν το πάρουμε έτσι, οι μισοί εδώ είναι άπιστοι. Όλοι μετανάστες (göçmen) είναι εδώ».

Οζάν: «Δεν ξέρεις. Όλοι μας κοροϊδεύουν. Ο παππούς μου είναι Έλληνας άπιστος. Με τα μπουκάλια του γράφει γράμματα και στέλνει πληροφορίες. Λένε πως είναι κατάσκοπος. Τους

ξέρεις όλους αυτούς που τον χαιρετάνε χαμογελώντας; Λοιπόν πάντα μιλάνε πίσω από την πλάτη του».

Η σκηνή αποτελεί μια από τις πιο καθοριστικές σκηνές της ταινίας, καθώς αποκαλύπτονται πολλά στοιχεία για το νόημα που μεταφέρουν τα μπουκάλια, αλλά και για τη σκηνοθετική ματιά της ταινίας. Ο σκηνοθέτης, μέσω του παραπάνω σύντομου διαλόγου, καταφέρνει να μεταδώσει στους θεατές το αίσθημα απομόνωσης, που αισθάνονταν οι ανταλλάξιμοι, εξαιτίας της στάσης των ντόπιων απέναντί τους.

Σε συνέχεια της πλοκής, παρακολουθούμε τον Ερτζάν να βρίσκει αναστατωμένος τον Μεχμέτ στο μαγαζί του και να τον ενημερώνει σχετικά[386]. Ο Μεχμέτ, αφού ακούει όσα του αναφέρει ο Ερτζάν, φεύγει για το εξοχικό μαζί του και δειπνούν οικογενειακώς. Στο στρωμένο τραπέζι διακρίνονται ντολμάδες, μπύρα (που πίνει ο πατέρας του Οζάν), ρακί (που πίνει ο παππούς) και λευκό κρασί. Ο σκηνοθέτης φανερώνει στο σημείο αυτό άλλο ένα γνώρισμα των Τουρκοκρητικών, ότι έπιναν αλκοόλ, σε αντίθεση με όσα αυστηρά υπαγορεύει η θρησκεία των Μουσουλμάνων. Όπως είναι καθισμένοι όλοι στο τραπέζι, ακολουθεί μία ακόμη σημαντική σκηνή για την ταινία, όταν ο παππούς αρχίζει να διηγείται και να αποκαλύπτει σταδιακά την ιστορία του:

Παππούς: «Κάποια πράγματα απλά δεν ξεχνιούνται. Για παράδειγμα, ο τόπος γέννησής μας […] οι θολές μας αναμνήσεις. Είχα γίνει μόλις 8. Κάποια πράγματα μπορώ να τα θυμηθώ μέχρι την τελευταία τους λεπτομέρεια, αλλά είναι κάπως θολά. Θυμάμαι ένα λευκό σπίτι στην Κρήτη. Στην πόλη του Ρεθύμνου. Μπορούσες να ακούσεις τη θάλασσα από μακριά. Μπορώ ακόμη να ακούσω τον ήχο από τότε. […] Υπήρχε και μια ταβέρνα σε κάποια απόσταση, ακούγαμε το θόρυβο τη νύχτα. Ένα κορίτσι τραγουδούσε».

Στην αφήγηση, παρεμβάλλονται στιγμές της οικογένειας του παππού Μεχμέτ πριν την Ανταλλαγή, που δείχνουν την κοινωνική κατάσταση των Τουρκοκρητικών. Τέτοια παραδείγματα είναι:

α) ο νεαρός Μεχμέτ να τρώει χαρούπια με την αδερφή του και δίπλα τους να είναι το μωρό αδερφάκι τους (Μουσταφά)

β) ο οικοδόμος πατέρας, που επιστρέφει από τη δουλειά, κουβαλώντας πράγματα

[386]Λόγια που ακούγονται στη σκηνή: «Προφανώς, τον κοροϊδεύουν. Τον φωνάζουν άπιστο από την Κρήτη […]. Δεν είναι πατριωτισμός είναι το πόσο σας εκτιμά». Τότε ακούγεται στο ραδιόφωνο ότι: «τραυματίστηκαν από τρεις εκρήξεις βομβών τον προηγούμενο μήνα κατά την εκκένωση του…» και ο Ερτζάν συμπληρώνει: «ιδιαίτερα σε τέτοιες εποχές».

γ) η μέρα που είχαν βγάλει όλοι μαζί μια οικογενειακή φωτογραφία, «η οποία παρέμεινε μαζί με χιλιάδες άλλα πράγματα στην Κρήτη»

δ) η φυγή τους το 1923: «Η μητέρα μου πήρε τη λεμονιά από την αυλή. Ένα δενδρύλλιο. Ήταν λες και έπαιρνε μαζί της και το σπίτι»

ε) η κρητικιά γειτόνισσα που αγκαλιάζει τη μητέρα του Μεχμέτ και την προσφωνεί στα κρητικά *«αδερφή μου»*

στ) ένας Κρητικός που τους βρίζει και τους φωνάζει να φύγουν.

Σε όλη τη σκηνή της ανιστόρησης, η οικογένεια του παππού ακούγεται να μιλάει σε ‘‘σπαστά κρητικά’’ (μιας και όλοι οι ηθοποιοί είναι Τούρκοι). Επίσης, ακούγονται κάποιοι Τουρκοκρητικοί να λένε *«Αντίο Κρήτη μου»*, όταν επιβιβάζονται στο πλοίο «*Gülcemal»*[387] για να αναχωρήσουν από την Κρήτη.

Στην επόμενη σκηνή, παρακολουθούμε την οικογένεια του Μεχμέτ να επιβιβάζεται στο πλοίο και στιγμές από το ταξίδι τους πάνω σε αυτό. Κατά τη διάρκεια του ταξιδιού, στην τραγικότητα της οικογένειας προστίθεται ένα ακόμη περιστατικό. Πεθαίνει πάνω στο πλοίο ο μικρός αδερφός του Μεχμέτ (Μουσταφά) από τύφο και οι γονείς του αναγκάζονται με εντολή του καπετάνιου να ρίξουν το μωρό στη θάλασσα.

Γενικά, αντιλαμβανόμαστε ότι η ταινία κάνει προσπάθεια να παρουσιαστεί ως ρεαλιστική απεικόνιση της πραγματικότητας, χρησιμοποιώντας υπαρκτά ονόματα και αληθινές καταστάσεις. Η αφήγηση του παππού και η παράλληλη αναδρομή στο παρελθόν τελειώνει με τη χαρακτηριστική φράση του ίδιου:

«εκεί ήμασταν Τουρκόσποροι κι εδώ ήμασταν Έλληνες άπιστοι».

Για άλλη μια φορά, η ταινία εστιάζει στα βιώματα των ανταλλάξιμων, επισημαίνοντας τη «διπλή ταυτότητα» των προσφύγων (Τουρκόσποροι ≠ Έλληνες άπιστοι), η οποία ιδιότητα ωστόσο δεν τους κατέτασσε πουθενά, με αποτέλεσμα να δυσκολεύονται να γίνουν αποδεκτοί στο νέο τόπο εγκατάστασης.

Ο παππούς Μεχμέτ στη συνέχεια καταλήγει:

«Ευτυχώς σας βρήκαμε. Γίνατε οι άνθρωποί μας και γίναμε οι δικοί σας», μια φράση που επεξηγεί και τον τίτλο της ταινίας. Η γιαγιά έπειτα αποκαλύπτει ότι η οικογένειά της ήρθε από τη Θεσσαλονίκη και το ίδιο κάνουν και οι γείτονές τους, καθώς αναφέρονται στην προσφυγική καταγωγή της οικογένειά τους. Ο παππούς

[387]Για την ιστορία του πλοίου βλ. ενδεικτικά http://freeshipplans.com/scale-model-articles/ss-germanic-ss-gulcemal-ss-ottowa/ (Πρόσβαση 15/05/2018).

ξαναπαίρνει το λόγο με ένα μεγάλο μονόλογο που μαρτυρά την ανάγκη σύνδεσής του με το παρελθόν και τον τόπο καταγωγής του:

> «Πάντα αναρωτιόμουν ποιος να μένει σε εκείνο το σπίτι. Αναρωτιέμαι αν ένα αγόρι όπως εγώ περιπλανιέται ακόμη σε εκείνα τα δωμάτια. Αυτός είναι ο λόγος που βάζω τα γράμματα στα μπουκάλια και τα στέλνω στην Κρήτη. Ώστε όποιος μένει σε εκείνο το σπίτι να μάθει για μένα όταν το βρει και το διαβάσει. Τους στέλνω χαιρετίσματα από εδώ με τα λίγα ελληνικά που θυμάμαι. Ώστε ακόμα και στη Χίο να βρει κάποιος το μπουκάλι […] να το στείλει στην Κρήτη. Θα το στείλουν […] Τότε θα πιστέψω ότι όλα αυτά έγιναν πραγματικά. Αυτός είναι ο πραγματικός λόγος των μπουκαλιών […] Όσοι κοροϊδεύουν και γελοιοποιούν είναι εξίσου οπορτουνιστές όσο και οι κλέφτες που μας λήστεψαν επειδή ήρθαμε από το εξωτερικό και πήραν το χρυσό και το βιός μας για το τίποτα. Ίσως μια μέρα μπορέσουμε να πάμε όλοι μαζί. Να δούμε το σπίτι μου. Να δείξουμε το σεβασμό μας».

Παρατηρείται και στο σημείο αυτό μια περιεκτική, αλλά σαφής απεικόνιση της κατάστασης, που αντιμετώπισαν οι ανταλλάξιμοι στο νέο τόπο εγκατάστασης. Δίνεται έμφαση στη δυσαρέσκεια και στις σκέψεις, που συντρόφευαν τους ανταλλάξιμους, όπως και η ελπίδα επιστροφής στην Κρήτη.

«Παλιότερα είχες πει ότι θα πήγαινες», λέει ένας γείτονάς τους και ο Μεχμέτ απαντά πως σύμφωνα με το νόμο: «Αν το μητρώο γέννησης είναι εκεί, για παράδειγμα το δικό μου είναι στο Ρέθυμνο δε μας δίνουν βίζα. Δεν μπορούμε ποτέ να επιστρέψουμε. Λένε πως πρέπει να βρεις πως έχει αλλάξει το όνομα μετά την ανταλλαγή και να διορθώσεις κατάλληλα το μητρώο σου. Πήγαμε με τον γαμπρό μου στο γραφείο στη Σμύρνη».

Εδώ, ο σκηνοθέτης γνωστοποιεί τις δυσκολίες για την πραγματοποίηση του ταξιδιού στον τόπο καταγωγής, δυσκολίες που ανέφεραν οι αφηγητές και στο Bodrum. Στη συνέχεια, γίνεται μια ακόμη αναδρομή στο παρελθόν, από την οποία μαθαίνουμε και το λόγο της μη πραγματοποίησης του ταξιδιού στην Κρήτη από τον Μεχμέτ, καθώς ακούγεται στο ραδιόφωνο η ειδήση της εισβολής στην Κύπρο.

> Παππούς: «Όλες οι άδειες και οι βίζες ανακλήθηκαν. Τι να κάνεις; Δεν ήταν γραφτό να γίνει. Ίσως όταν ο εγγονός μου μεγαλώσει λίγο να με πάει».

Μετά από τις αποκαλύψεις του παππού, το δείπνο τελείωνει σε ένα συγκινησιακά φορτισμένο κλίμα. Στον κήπο τελευταίοι μένουν οι γονείς του Οζάν, οι οποίοι ακούν στο κασετόφωνο μια κασέτα με τραγούδια της Crystal Gayle. Οι ίδιοι, χρεύουν υπό το βλέμμα του Οζάν, που τους κοιτάει από το παράθυρο χωρίς να το γνωρίζουν. Στα επόμενα πλάνα, βλέπουμε τους γείτονες να επιστρέφουν στα σπίτια τους περπατώντας, τη γιαγιά να χτενίζει τα μαλλιά της, και τον παππού, σε ένα άλλο

δωμάτιο, να είναι καθισμένος σε ένα γραφείο και να ετοιμάζει ένα γράμμα για το επόμενο μπουκάλι του.

Στην επόμενη σκηνή, ο Οζάν με τον παππού του πηγαίνουν ξανά περπατώντας χέρι χέρι στο μαγαζί, χαιρετώντας ο Μεχμέτ τους μαγαζάτορες, όπως και στις προηγούμενες παρόμοιες σκηνές της ταινίας. Απ' έξω από το μαγαζί, περιμένει ήδη ο μαθητευόμενος Ταχσίν και ακολουθεί η σκηνή, που οι δύο μαθητευόμενοι κάνουν δουλειές[388]. Εκείνη την ώρα, έρχεται ένας ζητιάνος (Μπαϊράμ), που ο Μεχμέτ του

---

[388]Ο Οζάν πλένει το αμάξι του παππού και ο Ταχσίν σκουπίζει την είσοδο. Ο Ταχσίν ρωτάει τον Οζάν: «Ξέρεις να οδηγείς;» και η απάντηση του Οζάν δηλώνει φανερά την ανάγκη του να διαφοροποιηθεί και να επιβληθεί ως ανώτερος στο φτωχό Ταχσίν:

«Ναι, αλλά δεν το κάνω γιατί μπορεί να με πιάσει η αστυνομία. Θα μπορούσαμε να αγοράσουμε μια μερσεντές αλλά ο παππούς μου δε θέλει γιατί είναι ντροπή προς τους φτωχούς».

Έπειτα, παρακολουθούμε τα δυο παιδιά να συνωρίζονται για να εξυπηρετήσουν μια πελάτισσα. Ο Οζάν προσπαθεί να επιβληθεί ξανά και να μειώσει τον Ταχσίν κοροϊδεύοντάς τον. Ο παππούς τούς λέει τότε ένα γρίφο: «για να δούμε ποιος θα τον λύσει» και τούς δείχνει ένα χειροποίητο παιχνίδι – κάτοπτρο. Τους προτρέπει να δουν μέσα από αυτό και να καταλάβουν πώς εμφανίζονται ''λουλούδια''από τα πολύχρωμα κομματάκια χαρτί. Ο Οζάν φαίνεται να περιφρονεί το γρίφο και το παιχνίδι, το οποίο και πετάει στο καλάθι των αχρήστων, ενώ, αντίθετα, το παιχνίδι προσελκύει το ενδιαφέρον του Ταχσίν, που το μαζεύει από τα σκουπίδια.

Στην επόμενη σκηνή, ο Ταχσίν εξομολογείται στον παππού Μεχμέτ ότι πήρε από τα σκουπίδια το παιχνίδι - κάτοπτρο που είχε πετάξει ο Οζάν γιατί ήθελε να το δείξει στη μικρή του αδερφή και να μην πεταχτεί. Εδώ, επανέρχονται τα ζητήματα της μνήμης και της νοσταλγίας, τα οποία αγγίζουν ιδιαιτέρως τον παππού, από μια άλλη προσωπική ιστορία, εκείνης της οικογένειας του μικρού Ταχσίν. Όπως αποκαλύπτει:

«[τα λουλούδια στο κάτοπτρο] μοιάζουν με τα λουλούδια του τόπου απ' όπου ήρθαμε. Ήμουν μικρός αλλά θυμάμαι λίγο. Η αδερφή μου η Κιράζ όμως ήταν μωρό όταν ήρθαμε εδώ. Δε ξέρει πώς είναι και πάντα ρωτάει να μάθει. Γι' αυτό θα της τα έδειχνα».

Τα πλάνα εναλλάσσονται ανάμεσα στον Ταχσίν και τον παππού Μεχμέτ και στη συνέχεια θυμωμένος ο Μεχμέτ, επειδή ο εγγονός του θα μαρτυρούσε τον μαθητευόμενό του, διώχνει ξανά τον Οζάν από το μαγαζί. Ο Οζάν φεύγει και συναντάει πάλι ''τυχαία'' την παρέα των αγοριών από τον πετροπόλεμο. Αφού τους ενημερώνει ότι ο παππούς τον έδιωξε από το μαγαζί, φεύγει, αφήνοντας να εννοηθεί ότι τον έδιωξε εξαιτίας του Ταχσίν. Προοικονομείται έτσι στους θεατές ότι η συμμορία των αγοριών πρόκειται να τιμωρήσει τον Ταχσίν.

Σε επόμενη σκηνή, ο Μεχμέτ λέει στον Ταχσίν να κάνει διάλειμμα για φαγητό και τον πληροφορεί ότι ο ίδιος θα πάει μέχρι τη Σμύρνη και σε δύο ώρες θα είναι πίσω. Ο Οζάν, παράλληλα, εμφανίζεται να επιστρέφει από το εξοχικό και να περνάει έξω από το σπίτι της Περουζάτ. Εκείνη τον χαιρετάει, ο Οζάν όμως απαντάει με νεύρα και τη ρωτάει πού είναι ο άντρας της. Εκείνη του αποκρίνεται

δίνει φαγητό, ρούχα και χρήματα για να πάει στο χαμάμ και τον κουρέα, φανέρωνοντας έτσι για άλλη μία φορά το φιλεύσπλαχνο χαρακτήρα του[389].

Σε επόμενη σκηνή, βλέπουμε τον Οζάν να βρίσκεται καθισμένος στον κήπο, πλάι στον τάφο και να μιλάει παραπονεμένος στο χώμα[390]. Στη συνέχεια, βλέπουμε τον

σαστισμένη ότι τον περιμένει να έρθει και ο Οζάν τής απαντάει με σκληρότητα ότι τον άντρα της τον σκότωσαν («Βλακείες. Ο άντρας σου είναι αναρχικός Τον σκότωσαν!») και φεύγει τρέχοντας. Στο επόμενο πλάνο, βλέπουμε τον παππού να οδηγεί, έχοντας αγοράσει για το μαθητευόμενό του ένα καινούριο παιχνίδι – κάτοπτρο.

[389]Αφού φύγει ο Μπαϊράμ, ο Οζάν ανοίγει προκλητικά ένα μικρό επιτραπέζιο ανεμιστήρα, κουνάει με μια εφημερίδα το χέρι του για να διώξει την άσχημη μυρωδιά, βάζει κολόνια στα χέρια και τα πόδια του και λέει στον παππού να μη βάζει μέσα στο μαγαζί τον Μπαϊράμ γιατί βρωμοκοπάει. Ο παππούς τον ρωτάει γιατί τον φοβάται και ο Οζάν απαντάει: «δεν φοβάμαι. Απλά σε κοιτάζει με αυτά τα μάτια, ξέρεις…». Με αυτήν την ευκαιρία, οι θεατές έρχονται μπροστά στην αποκάλυψη μιας ακόμα δραματικής προσωπικής ιστορίας, καθώς ο παππούς διηγείται στους δύο μαθητευόμενους τη λυπητερή ιστορία εκείνου του ζητιάνου και της Περουζάτ.

Ως θεατές βλέπουμε αναδρομικές σκηνές με τους εν λόγω πρωταγωνιστές της ιστορίας:

«Ο Μπαϊράμ την ερωτεύτηκε όταν ήταν νέος. Ο κακομοίρης νοίκιαζε χωράφια για να σπείρει. Αρκετά άπορος. Οι άνθρωποι βαριόντουσαν και είπαν ‘‘ας κάνουμε λίγο πλάκα’’. Έγραψαν μια επιστολή υποτίθεται από την Περουζάτ προς τον Μπαϊράμ. Φυσικά η Περουζάτ τους είχε ρίξει χυλόπιτα κι έτσι θα έπαιρναν την εκδίκησή τους. Τι στενόμυαλοι. Φώναξαν τον Μπαϊράμ στο καφενείο. Του διάβασαν το γράμμα λέγοντάς του ότι το έγραψε εκείνη. Ήταν μια ερωτική επιστολή […] Ο Μπαϊράμ πήρε τη μητέρα του και μαζί οι δύο κακόμοιροι ξεκίνησαν […] Είστε τρελοί; Η Περουζάτ σπουδάζει σε επαγγελματική σχολή. Θα γίνει δασκάλα και δεν έχει ιδέα για τίποτα από αυτά. Φύγετε. Ο Μπαϊράμ καταρρακώθηκε. Θύμωσε με όλους και δεν ξανάνοιξε το στόμα του. Αργότερα η Περουζάτ γνώρισε κάποιον στη σχολή και παντρεύτηκαν […] Δεν ήξερε τίποτα που είχε συμβεί […] Αργότερα γύρισε γεμάτη θλίψη γιατί ο άντρας της είχε συλληφθεί ως αναρχικός […] Ο άντρας της κρατείται ακόμη. Το πού άγνωστο […] Κάθεται και περιμενει να γυρίσει ο άντρας της […]. Να είστε σίγουροι πως οι κακοί άνθρωποι προκαλούν πόνο χειρότερο από το τσίμπημα σκορπιού».

Καθώς η ιστορία τελειώνει, εμφανίζεται στο μαγαζί ξανά ο Μπαϊράμ, ο οποίος, καθαρός και αλλαγμένος πλέον, περιμένει τον παππού για να πάνε στον κουρέα. Όταν φεύγει ο παππούς του, ο Οζάν φοβερίζει τον Ταχσίν ότι θα τον μαρτυρήσει που πήρε από το καλάθι το κάτοπτρο και ότι θα τον απολύσουν. Έπειτα ο ίδιος κάθεται και παρατηρεί απέναντι στο κουρείο τους δυο άντρες.

[390]Οζάν: «Αγόρι της θάλασσας έχω κάτι να σου πω. Δε θα σου αρέσει όμως. Ο παππούς βρήκε νέο εγγονό. Εσένα σε ξέχασε. Το ήξερες αυτό; Βλέπεις, απλά θα μένεις θαμμένος εκεί, βλάκα. Κι εμένα με ξέχασε».

Εκείνη την ώρα εμφανίζεται η γιαγιά του Οζάν και τον ρωτάει αν μιλάει στον Μουσταφά. Ο Οζάν της απαντάει κοροϊδευτικά:

παππού Μεχμέτ στο μαγαζί του και τον Ταχσίν να του διαβάζει από ένα χαρτί τι πούλησε, όσο ο παππούς έλειπε στη Σμύρνη. Ικανοποιήμενος ο παππούς δίνει στον Ταχσίν ένα κάτοπτρο και του λέει να το δώσει στην αδερφή του. Παρεμβάλλεται σκηνή, όπου βλέπουμε την Περουζάτ με τέσσερις γυναίκες να προσπαθούν να τη συνεφέρουν, βάζοντάς την να μυρίσει κολόνια, μέχρι να καλέσουν το γιατρό[391]. Παράλληλα, βλέπουμε τον Ταχσίν να περπατάει για το σπίτι του, παρατηρώντας τους σχηματισμούς των χρωμάτων μέσα από το κάτοπτρο. Μόλις το βγάζει από το μάτι

Οζάν: «Ποιο Μουσταφά; Νομίζεις θα μίλαγα σε έναν άδειο τάφο; Τι νομίζεις πως είμαι; Τρελός όπως εσύ;».

Γιαγιά: «Λάθος θα άκουσα»

Οζάν: «Φυσικά έκανες λάθος. Τράβα να πλύνεις τα αυτιά σου». Η γιαγιά τον μαλώνει και τον ρωτάει τι του συμβαίνει: «Ο παππούς ποτέ δεν ξέχασε εσένα και το αγόρι της θάλασσας».

Οζάν: «Με έδιωξε όμως από το μαγαζί»

Γιαγιά: «Είμαι σίγουρη πως ήσουν αγενής».

Οζάν: «Θα πάω να δουλέψω στον κινηματογράφο του θείου μου»

Γιαγιά: «Ο κινηματογράφος έκλεισε»

Οζάν «Δεν έχει θερινό;»

Γιαγιά: «Να έρχεσαι τα ξημερώματα; Αλήτης θα καταντήσεις»

Οζάν: «Και τι σε νοιάζει εσένα; Μακάρι να είχα πεθάνει εγώ αντί τον Μουσταφά»

Γιαγιά: (σηκώνει το χέρι να τον χτυπήσει αλλά το μετανιώνει) «Κανείς δεν πεθαίνει στη θέση του άλλου. Αντίθετα, γεννιόμαστε για να πάρουμε τη θέση τους. Ξέρεις γιατί σε αγαπάμε τόσο πολύ; Όταν ήσουν μωρό ακόμη, ο παππούς σου ψιθύριζε στο αυτί όλη την ώρα. Ζητούσε από το Θεό να σου δώσει τη ζωή που πήρε από τον Μουσταφά. Είσαι εγγονός και αδερφός για τον παππού. Μην το ξεχνάς αυτό. Αυτό σημαίνει πως όταν σε αγκαλιάζει το κάνει διπλά. Δεν τα ξέρεις αυτά τα πράγματα για αυτό γυρνάς από δω κι από κει».

Η ίδια φεύγει φωνάζοντας στη μητέρα του Οζάν, που εκείνη την ώρα βγαίνει στον κήπο:

«Το παιδί είναι δαιμονισμένο. Θα ζητήσω από τον ιμάμη να έρθει να το διαβάσει αλλιώς δεν υπάρχει σωτηρία».

Εδώ, φανερώνεται η λαϊκή νοοτροπία και η πρακτική του ‘‘διαβάσματος’’ για να φύγουν τα κακά πνεύματα, από κάποιον που έχει δαιμονιστεί, πρακτική που ακολουθείται όπως φαίνεται όχι μόνο από τη χριστιανική παράδοση. Εκείνη τη στιγμή στο πλάνο εμφανίζεται μια γειτόνισσα της οικογένειας, φωνάζοντας ότι δεν μπορεί να συνεφέρει την Περουζάτ και η γιαγιά με τη μητέρα του Οζάν φεύγουν τρέχοντας για να βοηθήσουν.

[391]Η ηλικιωμένη μητέρα της Περουζάτ λέει στη γιαγιά και τη μητέρα του Οζάν ότι «ο εγγονός είπε ‘‘ο άντρας σου πέθανε’’ και απλά έπεσε». Η μητέρα του Οζάν στρέφει το κεφάλι προς το εξοχικό τους θυμωμένη.

του, ωστόσο, βλέπει μπροστά του ένα μέλος από τη ‘‘συμμορία’’ των τεσσάρων αγοριών να του πετάει μια πέτρα[392].

Ακολουθεί σκηνή όπου, νύχτα πλέον, οι γονείς και οι γείτονες ψάχνουν τον Οζάν[393]. Τον Οζάν βρίσκει τελικά ο πατέρας του να περπατάει στο δρόμο μόνος, για να πάει να δουλέψει στη Σμύρνη. Στο σημείο αυτό, αξίζουν ιδιαίτερης προσοχής τα λόγια του Οζάν, όταν ο πατέρας του τον ρωτάει πώς και δε φοβάται τέτοια ώρα, μόνος του στο δρόμο:

«Οι Τούρκοι είναι οι πιο ατρόμητοι άνθρωποι στον κόσμο».

Για άλλη μια φορά, ο σκηνοθέτης, με περιεκτικές φράσεις, μεταδίδει στους θεατές τα μηνύματα που επιθυμεί, προβάλλοντας στο σημείο αυτό την τουρκική συνείδηση και το πρότυπο του «Τούρκου πολίτη». Σημαντική θέση στην ταινία κατέχει η σκηνή που ακολουθεί, όταν ως θεατές παρακολουθούμε μια συζήτηση μεταξύ του Οζάν και του παππού του, παρουσία όλης της οικογένειας[394]. Στη συζήτηση αυτή, ο Οζάν

---

[392]Την ίδια στιγμή βλέπουμε τον Οζάν να κουνάει την κούνια που κοιμάται η αδερφή του και τη μητέρα του να έρχεται προς το σπίτι, φωνάζοντάς το όνομά του. Εκείνος καταλαβαίνει ότι θα τον μαλώσει και φεύγει. Παράλληλα, βλέπουμε τον Ταχσίν λιπόθυμο, να τον μεταφέρει ο Μπαϊράμ στο μαγαζί του παππού. Ο παππούς καταλαβαίνει ποιοι το έκαναν «Του έσπασαν το κεφάλι οι μπάσταρδοι. Γρήγορα, βάλτον στο αυτοκίνητο».

Οι σκηνές εναλλάσσονται στη συνέχεια, από τη μια μεριά, με τον Οζάν να τρέχει να κρυφτεί και τη μητέρα του να προσπαθεί να τον βρει και, από την άλλη μεριά, με τη νοσοκόμα να μιλάει στον παππού για τον Τασχίν. Η νοσοκόμα αναφέρει ότι του έκαναν τρία ράμματα, *«παιδιά είναι»*. *«Τους έχει μείνει καθόλου παιδικότητα;»,* απαντά ο παππούς. Εκείνη την ώρα έρχεται και ο πατέρας του Ταχσίν και ο Ταχσίν λέει μόνο στον παππού ότι δεν ήταν ο Οζάν που τον χτύπησε.

[393]Ο παππούς δεν έχει επιστρέψει ακόμα στο εξοχικό (τον βλέπουμε εμβόλιμα στα πλάνα να οδηγεί, πηγαίνοντας τον Ταχσίν και τον πατέρα του σπίτι τους).

[394]Στο πλάνο που ακολουθεί, οι δυο τους γυρίζουν σπίτι και οι γείτονες φεύγουν καθησυχασμένοι. Ο Οζάν κάθεται στο τραπέζι του κήπου με τον παππού, ο πατέρας του είναι όρθιος και πιο πίσω η μητέρα με τη γιαγιά του κάθονται στη σκάλα και ακούν τη συζήτηση. (Δηλώνεται η θέση των γυναικών σε σχέση με εκείνη των αντρών, η οποία παραλληλίζεται με την απόσταση των με και των δε από τον Οζάν). Ακολουθεί μια συζήτηση, κυρίως με τον παππού και τον Οζάν. Ο παππούς (με το λευκό του κοστούμι και φορώντας συνεχώς το καπέλο του) αναφέρει στον Οζάν για το περιστατικό με την πέτρα:

«Αυτά τα κωλόπαιδα που αποκαλείς φίλους, έσπασαν το κεφάλι του Ταχσίν. Κι εσύ ήσουν η αιτία προφανώς. Προκάλεσες την Περουζάτ, έτσι για την πλάκα σου. Και επιπλέον το έσκασες από το σπίτι. Τι έχεις στο μανίκι σου σαν επόμενη κίνηση; Γιατί δε μας σκοτώνεις όλους; Να ξεμπερδέψεις από εμάς κι εμείς από σένα. Να ζήσεις εσύ εδώ κι εμείς στην ευχή του Θεού. […] Πρέπει να συνέλθει. Παρατράβηξε αυτή η δουλειά. Δεν έχει γνωρίσει φτώχεια ούτε δυσκολίες. Ποτέ κανείς μας δεν τον

αποκαλύπτει την άσχημη συναισθηματική του κατάσταση, η οποία οφείλεται στη διάκριση που νιώθει εξαιτίας της καταγωγής της οικογένειάς του. Ειδικότερα, ο Οζάν αναφέρει:

> «Στους φίλους μου δεν αρέσουν οι άνθρωποί σου. Είναι διαφορετικοί, δεν είναι σαν εσένα. Εγώ είμαι ολομόναχος. Δε θα έχω φίλους εγώ; Όλοι το κάνουν. Νομίζεις ότι είμαι μόνο εγώ; Μιλάς συνέχεια για τις παλιές καλές μέρες. Για τα σπίτια και τους ανθρώπους σου. Αλλά εγώ δεν έχω τίποτα»[395].

Από τις επόμενες σκηνές, παρατηρείται μια αλλαγή στη συμπεριφορά του Οζάν, ηοποία είναι φανερή και απέναντι στον Ταχσίν. Σε επόμενη σκηνή, ειδικότερα,

---

έδειρε. Ποιο είναι το πρόβλημά του; Παρατήσαμε τα πάντα για να τον φροντίζουμε. Τι θέλεις ακριβώς αγόρι μου; Απάντησέ μου».

Μητέρα του Οζάν: «Ακόμα και να τον κρεμάσεις, πάλι αμίλητος θα μείνει».

Παππούς: «Θα μιλήσει. Ακόμα κι αν χρεαστεί να κάτσουμε εδώ μέχρι το ξημέρωμα. Γιατί είσαι έτσι γιε μου; Γιατί συμπεριφέρεσαι τόσο άσχημα παιδί μου;».

Οζάν: «Δεν είμαι κακό παιδί».

Παππούς: «Είσαι κακός».

Οζάν: «Δεν είμαι».

Παππούς: «Ο κακός άνθρωπος δεν παραδέχεται ότι είναι κακός. Δεν το πιστεύει. Έχει ήδη κάψει τη συνείδησή του και δεν το ξέρει καν. Άνοιξε τα αυτιά σου και άκου. Η καρδιά σου είναι κακή. Σταμάτα αυτά τα παιδιαρίσματα, ωρίμασε και βάλε τα μυαλά σου στη θέση τους».

[395]Η κάμερα στρέφεται στις δύο γυναίκες που κάθονται στη σκάλα: «Τι να κάνω εγώ; Να ζήσω ολομόναχος;», αναρωτιέται ο Οζάν. Η κάμερα δείχνει τον παππού να στρέφει το κεφάλι προς τα άλλα μέλη της οικογένειας, να σηκώνεται και χωρίς να πει τίποτα να χαϊδεύει το κεφάλι του εγγονού του. Στην επόμενη σκηνή, ο Οζάν ξυπνάει από τις ομιλίες που έχουν οι δικοί του κάτω στην κουζίνα, καθώς ετοιμάζουν πρωινό. Ως θεατές καταλαβαίνουμε ότι περιμένουν κάποιους να τους επισκεφτούν, αλλά, όπως και ο Οζάν, αγνοούμε ποιοι είναι. Στη συνέχεια ακούγονται αγορίστικες φωνές που καλούν τον Οζάν: «Οζάν, ο παππούς σου θα μας πάει στη θάλασσα», «Οζάν φτάσαμε!» και ο Οζάν μένει να κοιτάζει χαρούμενος από την έκπληξη.

Όπως φαίνεται, η οικογένεια του Οζάν έχει φωνάξει στο εξοχικό τον Ταχσίν μαζί με άλλους συμμαθητές του Οζάν, για να περάσουν τη μέρα μαζί τους. «Υπήρχαν άλλα τρία παιδιά στο αυτοκίνητο, αλλά φαίνεται ότι έπεσαν στο δρόμο», αστειεύεται ο παππούς. Το πρωινό στο τραπέζι συνεχίζεται σε ένα ευχάριστο κλίμα (ο παππούς κλείνει το μάτι στον Οζάν και εκείνος χαμογελάει με φανερή ικανοποίηση). Ακολουθεί το μπάνιο των παιδιών με την οικογένεια και τους φίλους τους στη θάλασσα και το πρόγευμα στην παραλία, όπου η γιαγιά του Οζάν κερνάει πίτα ένα ζευγάρι χίπιδων (αυτούς που είχε κοροϊδέψει βγάζοντάς τους γλώσσα σε προηγούμενη σκηνή ο Οζάν), λέγοντάς τους «good, good». Το φαγητό κατέχει ιδιαίτερη θέση στη διατροφή της τουρκοκρητικής οικογένειας, γεγονός που δηλώνεται στην ταινία.

παρακολουθούμε να μπαίνει στο μαγαζί του παππού μια ηλικιωμένη γυναίκα και να ζητάει να της ετοιμάσουν το σάβανο, επιμένοντας ότι θέλει να το πάρει η ίδια όσο μπορεί ακόμα και περπατάει. Ο παππούς, αφού βλέπει ότι δεν μπορεί να την μεταπείσει, πιάνει και μετράει το λευκό ύφασμα λέγοντας: «Στο όνομα του θεού του ελεήμονος» και αρχίζει να ακούγεται ορχηστρική μουσική. Ο Ταχσίν πάει να δώσει στον παππού το μαχαίρι για να κόψει το ύφασμα (το οποίο έχει μετρήσει να είναι 9 μέτρα), ο Οζάν λέει όμως στον Ταχσίν:

> «Αυτή τη φορά πρέπει να γίνει χωρίς ψαλίδι. Κοίτα να μάθεις. Δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιήσεις ψαλίδι σε σάβανο. Πρέπει να γίνει με το χέρι. Κι αυτά είναι για να μυρίζουν όμορφα οι νεκροί όταν θάβονται».

Αφού ετοιμάσουν το κουτί με όσα χρειάζονται, ο παππούς όχι μόνο δεν παίρνει χρήματα από τη γυναίκα, αλλά της δίνει και ένα κομμάτι ύφασμα να φτιάξει καινούριο σαλβάρι, καταδεικνύοντας έτσι, για μια ακόμα φορά, τη φιλευσπλαχνία του. Ακούγεται ξανά ορχηστρική μουσική και η κάμερα στρέφεται στον Οζάν και τον παππού του, που όρθιοι στην πόρτα του μαγαζιού κοιτάζουν τη γυναίκα να απομακρύνεται. Ακούμε τον παππού Μεχμέτ να μονολογεί:

> «Τα πρόσωπά τους έχουν σβηστεί από τη μνήμη μου»

και στρεφόμενος στον Οζάν να λέει:

> «Λοιπόν, Οζάν, πρέπει να μεγαλώσεις και να μας πάρεις μαζί σου πέρα από τη θάλασσα».

Έπειτα ακούμε τη φωνή του Οζάν ως εξωτερικού αφηγητή:

> «Ποτέ δεν ξέχασα εκείνο το βλέμμα. Το μακρύ καλοκαίρι τελειώσε ακριβώς εκεί, για σένα και για μένα. Κι ακριβώς μετά τον πρωτό τζίτζικα. Για ποιον είναι η λαχτάρα, θα μου πεις; Εκείνη ήταν η μέρα που πήρες την απόφασή σου. Εκείνο το ζεστό απόγευμα; Μέσα στην ημέρα; Το καλοκαίρι; Δεν ήταν οι εκατοντάδες ιστορίες, οι παροιμίες και οι συμβουλές που με μεγάλωσαν. Ήταν εκείνο σου το βλέμμα. Εκείνο το βλέμμα που δεν μπορούσα να καταλάβω. Ήσουν εσύ. Το κομμάτι σου που δεν μπορούσα να καταλάβω»[396].

Στη σκηνή που ακολουθεί, ο Οζάν δέχεται την πρόσκληση της Περουζάτ να πιει λεμονάδα και την παρατηρεί που ζωγραφίζει έναν πίνακα. Τη ρωτάει ποιος είναι ο άντρας στη ζωγραφιά και ακολουθεί ο παρακάτω διάλογος:

> Περουζάτ: «Ένας επισκέπης. Κάποιος που περίμενα».
>
> Οζάν: «Έρχεται σπίτι σας;»

[396]Τα λόγια του εξωτερικού αφηγητή συνοδεύει πλάνο του ίδιου ως παιδί (στην ηλικία της πλοκής της ταινίας), όπου περπατάει μόνος και σκεφτικός και περνάει ξανά από το σπίτι της Περουζάτ.

Περουζάτ: «Ναι. Το μάκρος του δρόμου συμβολίζει το μάκρος της αναμονής, κύριε. Τα λουλούδια που κρατάει αντιπροσωπεύουν την ελπίδα και την ευτυχία. Σου αρέσουν οι μεταφορές μικρέ κύριε;»

Οζάν: «Ναι. Βαλίτσα είναι αυτό πίσω; Την άφησε εκεί;»

Περουζάτ: «Μπράβο. Αμέσως κατάλαβες τι ήθελα να δείξω. Δε μου αρέσουν οι βαλίτσες. Είναι πολύ καταθλιπτικές. Θυμίζουν επιστροφές και αναχωρήσεις. Αλλά ο άντρας την έχει αφήσει πίσω του γιατί δε θα του ξαναχρειαστεί».

Οζάν: «Άρα έρχεται για να μείνει; Για πάντα δηλαδή».

Περουζάτ: «Τώρα σου αξίζει ένα φιλί» (τον φιλάει στο μάγουλο).

Η σκηνή δίνει ένα ανάλαφρο, κωμικό στοιχείο στην ταινία, καθώς βλέπουμε τον Οζάν, ο οποίος δεν ξέρει τι σημαίνει η λέξη «metaphor» (μεταφορά), να επιστρέφει στο εξοχικό και να αρχίζει να ρωτάει πρώτα τις γυναίκες του σπιτιού, μια ηλικιωμένη γειτόνισσα και έπειτα τον παππού και τον μπαμπά του:

Οζάν: «Γιαγιά, τι είναι οι μεταφορές;»

Γιαγιά: (μπερδεύει τη λέξη μεταφορά με τη λέξη φουρτούνα) «Συμβαίνουν στη θάλασσα και όταν έρχεται καταιγίδα στριφογυρίζουν και τραβούν πλοία και ανθρώπους κάτω».

Οζάν: «Όχι, δεν είναι αυτό σωστό».

Οζάν: «Μαμά, τι είναι οι μεταφορές;»

Μητέρα Οζάν: «Κάτι σαν την καμφορά; Ξέρεις, αυτό που χρησιμοποιούν στο φάρμακο για το βήχα;»

Οζάν: «Όχι, δεν είναι αυτό».

Ηλικιωμένη γυναίκα: «’’Μετά’’ είναι ελληνική λέξη σημαίνει αργότερα. Και ‘‘φορ’’ είναι αγγλική, άρα πρέπει να σημαίνει για αργότερα».

Οζάν: «Μπαμπά, παππού, τι είναι οι μεταφορές;»

Πατέρας: «Μεταφορά σημαίνει να συγκρίνεις ένα πράγμα με κάποιο άλλο. Για παράδειγμα, αν έλεγα ‘‘η καρδιά μου είναι μύδι και εσύ είσαι το μαργαριτάρι’’ τότε συγκρίνω την καρδιά μου με ένα μύδι και την αγάπη μου με το μαργαριτάρι».

Παππούς: «Μεταφορά, ξεμεταφορά, ξέχνα το. Σήμερα πήρα μια απόφαση».

Γιαγιά: «Θέε μου βοήθα μας».

Παππούς: «Μόλις τελειώσει το καλοκαίρι και πριν ανοίξει το σχολείο θα πάμε μια οικογενειακή εκδρομή».

Μητέρα Οζάν: «Πού μπαμπά;».

Παππούς: «Πρώτα θα πάμε αεροπορικώς στην Αθήνα και μετά θα πάρουμε το καράβι από κει για την Κρήτη».

Πατέρας Οζάν: «Φανταστικά».

Παππούς: «Όπως ξέρετε μπορούμε να πάρουμε τα διαβατήριά μας τώρα. Τι συμβαίνει; Με κοιτάτε σαν να βλέπετε φάντασμα. Θα ταξιδέψουμε. Τόσο κακό είναι αυτό; Το μαγαζί μάς δέσμευσε. Για παράδειγμα εσύ, έχεις πει ποτέ σε πλοίο καλή μου;».

Γιαγιά: «Όχι, μόνο μια φορά σε βάρκα με κουπιά» (γελάνε όλοι).

Παππούς: «Αυτό δεν μετράει».

Μητέρα Οζάν: «Όμως το μωρό, μπαμπά;».

Παππούς: «Θα έρθει. Έτσι, κουκλίτσα μου;»

Παππούς: (απευθυνόμενος στη γυναίκα του): «Εσύ δεν ήσουν που έβλεπες τους ηλικιωμένους βρετανούς τουρίστες και έλεγες ‘‘αυτοί ξέρουν να ζουν;’’ Αυτή που έλεγες είναι εβδομήντα χρονών αλλά ακόμα οδηγεί; Σήκω για ένα λεπτό και πάρε τα πάνω σου».

Η γιαγιά γελάει και πηγαίνει να σηκωθεί από την καρέκλα:

Γιαγιά: «Θεούλη μου, τώρα τα λες σωστά, Μεχμέτ. Πάμε, πραγματικά. Θα έπρεπε να πάμε να δούμε και κόσμο. Αυτοί οι άπιστοι δε θα μας σκοτώσουν ε;».

Στην επόμενη σκηνή, βλέπουμε την οικογένεια να έχει μετακομίσει από το εξοχικό, αφού είναι πλέον φθινόπωρο και ανοίγουν τα σχολεία. Παρακολουθούμε τον παππού Μεχμέτ να επιστρέφει στο σπίτι, κρατώντας ένα μπουκάλι κρασί και τη γυναίκα του να του υπενθυμίζει ότι το αλκοόλ είναι αμαρτία. Εδώ έχουμε άλλο ένα εύρημα του σκηνοθέτη για να αναφερθεί στη συνήθεια των Τουρκοκρητικών να πίνουν αλκοόλ. Ο παππούς απαντά ότι το Ραμαζάνι (άρα και η νηστεία) τελείωσε και, δείχνοντας τα έτοιμα διαβατήρια, συνεχίζει: «εξάλλου απόψε γιορτάζουμε».

Παππούς: «είναι λίγο παράτολμο, μπορεί να μη μας αφήσουν να περάσουμε τα σύνορα ανά πάσα στιγμή. Η περίπτωσή μας είναι λίγο περίπλοκη. Ξέρεις, ο τόπος γέννησης κτλ».

Εδώ συναντάμε ξανά τραγική ειρωνεία, καθώς λίγα μόλις λεπτά αργότερα θα δουμε ότι το ταξίδι, για άλλη μια φορά, θα ακυρωθεί. Ειδικότερα, παρακολουθούμε τον παππού Μεχμέτ να διαβάζει εφημερίδα και να λέει στον Οζάν και τη γυναίκα του ότι στον κινηματογράφο προβάλλεται μια ταινία με τον James Stewart («Ο κ. Σμιθ πηγαίνει στην Ουάσιγκτον»)[397], στοιχείο από το οποίο προκύπτει ότι ο χρόνος της ταινίας είναι το 2001. Ξαφνικά, ωστόσο, εκεί που διαβάζει εφημερίδα, ο παππούς Μεχμέτ αλλάζει όψη[398] κι έπειτα παρακολουθούμε τον παππού να λέει στους γονείς του Οζάν ότι έγινε πραξικόπημα («Άνοιξε το ραδιόφωνο. Έγινε πραξικόπημα γαμπρέ»).

[397]https://cine.gr/film.asp?id=703648 (Πρόσβαση 11/05/2018).

[398]Ακολουθεί ο διάλογος:

Οζάν: «ε παππού;»

Παππούς: «Ναι».

Οζάν: «Ρώτησα γιατί πηγαίνει».

Η οικογένεια συγκεντρώνεται στο σαλόνι, όπου ο πατέρας του Οζάν καπνίζει αγχωμένος. Ακούγονται ειδήσεις από το ραδιόφωνο («ο διοικητής του 9ου σώματος στρατού, Σαμπαχατίν Τζαμπάζογλου […] τις επαρχίες Έρζουρουμ, Άγκρι, Καρς…») και ακούμε τον Οζάν να απευθύνεται στον πατέρα του: «Λοιπόν, πατέρα, πάνε οι αναρχικοί. Καλύτερα δεν είναι έτσι;». Τότε ο πατέρας του σηκώνεται θυμωμένος και πιάνοντάς τον από τους ώμους τον ταρακουνάει, λέγοντάς του να σταματήσει να μιλάει. Επεμβαίνει η μητέρα του Οζάν και ο πατέρας του παίρνει στην αγκαλιά του τον Οζάν μετανιωμένος. Παράλληλα, παρακολουθούμε κάποιους γείτονες να χειροκροτούν, όρθιοι μπροστά στα παράθυρά τους, κρατώντας και ανεμίζοντας την τουρκική σημαία και φωνάζοντας. Ο πατέρας του Οζάν θυμωμένος σπάει ένα παράθυρο[399].

Παππούς: «Δεν ξέρω αγόρι μου. Θα το δούμε και θα μάθουμε»

Έπειτα ακούγεται ο εγγονός ως εξωτερικός αφητητής:

«Γιατί ήσουν τόσο ανήσυχος εκείνη τη νύχτα που είχες φτάσει τόσο κοντά στην πραγματοποίηση του ονείρου σου; Θυμάμαι ότι πάντα ήσουν ανήσυχος […] Ήταν μια διαφορετική ανησυχία, έτσι; Κάτι που μόνο εγώ παρατήρησα. Ίσως το έβγαζα από το μυαλό μου. Ποιος ξέρει, ίσως ετοιμαζόσουν να πεις στο διάολο όλα. Πάμε να φύγουμε! […] Αλλά όπως πάντα η υπέροχη χώρα μου είναι γεμάτη από φρέσκιες εκπλήξεις. Πλούσια από ευκαιρίες που αντικατοπτρίζουν έστω μια στιγμή. Όπως ένα περιπετειώδες βιβλίο κόμικ».

[399]Στην επόμενη σκηνή, ο Οζάν είναι καθισμένος στο πεζούλι της εξώπορτας του σπιτιού και σταματάει μπροστά του ένα στρατιωτικό όχημα. Ο πατέρας του Οζάν, καθισμένος με την υπόλοιπη οικογένεια μέσα στην κουζίνα, ρωτάει*: «Ήρθαν για εμάς;»*. Βλέπουμε τον Οζάν να μπαίνει στο σπίτι πριν τους στρατιωτικούς:

Οζάν: «Μπαμπά, έρχεται ένα στρατιωτικό όχημα».

Πατέρας Οζάν (προς τη μητέρα του): «Τα βιβλία, Νουρντάν, τα βιβλία».

Μητέρα Οζάν: «Συγκρατήσου τώρα. Ας δούμε πρώτα τι θέλουν».

Πρώτος εμφανίζεται στην πόρτα ο παππούς, που ρωτάει τον στρατιωτικό πώς μπορεί να βοηθήσει. Ο στρατιωτικός απευθύνεται στον πατέρα του Οζάν: «Ιμπραήμ Ερντίντς ο αντιδήμαρχος; Θα έρθετε μαζί μας».

Μητέρα Οζάν: «Γιατί τον παίρνετε; Τι έκανε ο άντρας μου;»

Πατέρας Οζάν: «Εντάξει, Νουρντάν. Όλα είναι εντάξει, προφανώς θα γίνει ανάκριση».

Ο παππούς ετοιμάζεται να πάει μαζί τους, αλλά ο στρατιωτικός δεν αφήνει τον παππού να βγει έξω: «Υπάρχει απαγόρευση κυκλοφορίας. Μας ζήτησαν να φέρουν μόνο τον αντιδήμαρχο, μόνο αυτόν».

Παππούς: «Έλα βρε, δεν μπορώ να περπατήσω στη γειτονιά που ζω 40 χρόνια; […] Σεβόμαστε το στρατό, αλλά μη με τσαντίζεις». Ο στρατιωτικός διατάζει τον παππού να πάει μέσα και τον σπρώχνει απότομα, ρίχνοντας τον κάτω.

Στη συνέχεια, παρακολουθούμε πλάνα από την ερειπωμένη, λόγω του φθινοπώρου, παραλία, με το φίλο του παππού Μεχμέτ να κάθεται μόνος σε ένα τραπέζι στο μαγαζί του. Ξαφνικά, εμφανίζεται το αμάξι του παππού και ο φίλος του σηκώνεται να τον καλωσορίσει[400]. Η σκηνή έχει μεταφορικά νοήματα, καθώς το φθινόπωρο δεν αναφέρεται μόνο ως εποχή, αλλά και ως μελαγχολική συναισθηματική κατάσταση, σε αντίθεση με το χαρούμενο καλοκαίρι[401]. Το πλάνο δείχνει τον Οζάν να κολυμπάει μόνος και αμέριμνος στη θάλασσα, μια ξεγνοιασιά, ωστόσο, που θα επηρεαστεί άμεσα από τις πολιτικές και, ειδικότερα, τις οικογενειακές καταστάσεις.

Στο πλάνο, έπειτα, παρατηρούμε τον παππού με τον Οζάν να είναι καθισμένοι στην άμμο και να κοιτάζουν ένα μπουκάλι, που πλέει στη θάλασσα (τη σκηνή πλαισιώνει ορχηστρική μουσική). Ο θεατής αντιλαμβάνεται ότι το μπουκάλι, πέρα από το μήνυμα του παππού, μεταφέρει πλέον και την ελπίδα να καλυτερεύσει η κατάσταση που βιώνει η οικογένεια[402].

---

[400]Από το αυτοκίνητο βγαίνει κακόκεφος ο παππούς, ο οποίος έφερε τον Οζάν να κάνει ένα τελευταίο μπάνιο. Όσο ο Οζάν κολυμπάει, ο παππούς με το φίλο του σχολιάζουν ότι ερήμωσαν όλα και ότι το φθινόπωρο ήρθε νωρίς φέτος.

[401]Ακολουθεί ο διάλογος:

Παππούς: «Ναι, η χαρά έφυγε από όλα τα πράγματα».

Φίλος παππού (Ερτζάν): «Φυσικά οι διακοπές σας καταστράφηκαν».

Παππούς: «Ξέχνα τις διακοπές Ερτζάν, κοίτα τι έκαναν».

Ερτζάν: «Τι συνέβη; Δεν πιέζουν πολύ τον Ιμπραήμ ε;».

Παππούς: «Όχι, αλλά τον ρωτούν συνέχεια για το ένα και για το άλλο. Τον καλούν κάθε πρωί σαν να είναι κανονική δουλειά. Τώρα διώχνουν το δήμαρχο από τη θέση του. Λένε πως η στρατιωτική χούντα θα ορίσει νέο δήμαρχο. Ο Ιμπραήμ θα κρατήσει τη δουλειά του, αλλά δε θα είναι εύκολο».

Ερτζάν: «Όπως και να ‘χει δεν είναι πολύ άσχημα εδώ. Στην Κωνσταντινούπολη και την Άγκυρα είναι διαφορετικά, απόλυτος αναβρασμός. Θανατικές καταδίκες εκδόθηκαν για πολλούς νέους».

Παππούς: «Υποφέρουν τόσοι πολλοί. Δεν μπορώ ούτε να μιλάω για αυτό. Σαν κανίβαλοι τρώμε τα παιδιά μας, σαν κροκόδειλοι».

[402]Στο επόμενο πλάνο, ο εγγονός ετοιμάζεται για την πρώτη μέρα της καινούριας σχολικής χρονιάς: η μητέρα του, φανερά καταβεβλημένη, τον χτενίζει. Ο Οζάν, προσπαθώντας να κάνει τη μητέρα του να ευθυμίσει, ανακατεύει τα μαλλιά του, λέγοντάς της: «Το έκανα επίτηδες για να σε κάνω να γελάσεις».

Οζάν: «Ο μπαμπάς δε θα σηκωθεί;».

Μητέρα Οζάν: «Γύρισε πολύ αργά χθες αγόρι μου».

Έξω από το σπίτι ο παππούς δίνει την ευχή του στον Ταχσίν, που έχει έρθει με την αδερφή του. Βγαίνει και ο Οζάν με τη μαθητική φορεσιά και τη σχολική του τσάντα και οι παππούδες με τη μητέρα

Σε σκηνή που ακολουθεί, ακούγεται ο ήχος της βροχής και της καταιγίδας, καθώς βλέπουμε τον πατέρα του Οζάν να περιμένει μαζί με άλλους στην είσοδο του Δημαρχείου. Από ένα μαύρο αυτοκίνητο βγαίνει ο νέος Δήμαρχος, τον οποίο και υποδέχονται με χειροκροτήματα[403]. Αργότερα, οι θεατές παρακολουθούν τον παππού

του Οζάν ξεπροβοδίζουν τα τρία παιδιά. Οι τρεις τους, στη συνέχεια, περπατούν και ο Οζάν πειράζει τη μικρή αδερφή του Ταχσίν, η οποία ξεκινάει την πρώτη δημοτικού. (Ακούγοντας ότι τη λένε Kiraz [=κεράσι] λέει ότι αυτός είναι αχλάδι και τη ‘‘φοβερίζει’’, λέγοντας ότι η πρώτη τάξη είναι πολύ δύσκολη). Αλλάζει στάση, όταν η Kiraz τού λέει πως έχει δύο αδερφούς στο σχολείο, ο δεύτερος είναι Οζάν, και του πιάνει το χέρι.

[403]Εκείνος ρωτάει αμέσως ποιος από αυτούς είναι ο Ιμπραήμ Ερντίντς και αφού τον χαιρετάει με χειραψία, ο δήμαρχος λέει στον πατέρα του Οζάν ότι περιμένει όλο το προσωπικό στο γραφείο του σε μισή ώρα για να συστηθούν, ζητώντας από τον ίδιο να πάει αμέσως στο γραφείο του γιατί *«έχουμε να κάνουμε πολλά εμείς οι δυο»*. Βλέπουμε στη συνέχεια τον πατέρα του Οζάν να επιστρέφει στο σπίτι αργά το βράδυ, καπνίζοντας και έχοντας πιει. Ακούμε ως εξωτερικό αφηγητή τον Οζάν που λέει για τον πατέρα του:

«Ήξερε πώς να αγωνιστεί σωστά. Αλλά δεν είχε όπλα για βρώμικες μάχες. Δεν ήξερε πώς να δίνει τέτοιες μάχες. Κατά πάσα πιθανότητα, πάντα πίστευε πως ο κόσμος ήταν ένα μέρος γεμάτο αξιοπρέπεια. Αυτό ίσχυε και για τους δυο σας. Τότε, μια μέρα κοίταξες γύρω σου και είδες εκείνους τους όμορφους ανθρώπους πάνω στα όμορφα άλογά τους να φεύγουν».

Στο επόμενο πλάνο, ο πατέρας του Οζάν βρίσκεται πάλι σε συμβούλιο με το Δήμαρχο, τον οποίο ο δεύτερος κατηγορεί (με αφορμή κάποιες παραλίες που πρόκειται να δοθούν για εκμετάλλευση εις βάρων των ψαράδων και των φτωχότερων κοινωνικών στρωμάτων) λέγοντας ότι:

«Δεν έχουμε προχωρήσει εκατοστό εδώ και τρεις μήνες εξαιτίας σας. Η χώρα αυτή απέτυχε να αναπτυχθεί λόγω της οπισθοδρομικής ιδιοσυγκρασίας ανθρώπων όπως εσείς […] Από αυτή τη στιγμή δεν εργάζεσθε πλέον για την πόλη».

Ο πατέρας του Οζάν απαντάει στο δήμαρχο ότι δεν πρέπει να ξεχνάει τη δύναμη του λαού που ίσως έχει κάποια πράγματα να πει και ακούγεται ως εξωτερικός αφηγητής ο Οζάν να μιλάει στον παππού του:

«Δεν είπαν τίποτα [ο λαός]. Ή αν το έκαναν δεν το ακούσαμε. Ούτε ψίθυρο. Αν θυμάσαι έγινε μήνυση στον μπαμπά μου για απειλή, κατάχρηση εξουσίας και κάποια άλλα θέματα», καθώς βλέπουμε τον πατέρα του να παίρνει τα πράγματά του και να φεύγει από το γραφείο του.

Έπειτα, ο πατέρας του Οζάν βρίσκεται καθισμένος στο δρόμο έξω από το σπίτι του. Τον βλέπει η γυναίκα του από το παράθυρο, κατεβαίνει να τον βρει και μαθαίνει τι συνέβη:

«Ξεπουλάνε τη χώρα. Κομμάτι κομμάτι την πουλάνε. […] Ούτε ένας δε με υπερασπίστηκε». Καθώς οι γονείς του Οζάν συζητούν πώς θα τα βγάλουν πέρα από δω και στο εξής, βγαίνει με τις πιτζάμες ο παππούς και λέει στον πατέρα του Οζάν:

«έχετε αυτό το σπίτι. Έχουμε τον αμπελώνα. Έχετε εμένα και τη Ναντιρέ. Και πάνω από όλα έχεις γυναίκα και παιδιά. Αυτή τη στιγμή αυτή είναι η χώρα σου. Πρέπει πρώτα να καταλάβεις την αξία

Μεχμέτ να ετοιμάζεται και να πηγαίνει στο Δημαρχείο, όπου συναντάει το Δήμαρχο και του ζητάει να αποσύρουν τις μηνύσεις εις βάρος του γαμπρού του:

> «Γιατί ο γαμπρός μου δεν είναι άνθρωπος που θα καταχραζόταν ποτέ τη θέση του. Ούτε θα απειλούσε κανένα. Εγγυώμαι για εκείνον».

Κατά τη συνάντηση με το Δήμαρχο, ο Δήμαρχος εμφανίζεται προσβλητικός απέναντι στον παππού Μεχμέτ και ζητάει από το προσωπικό να τον διώξουν. Τότε ξεφεύγει στον ίδιο ένα «*όχι*» στα ελληνικά και, φεύγοντας, φωνάζει, επίσης στα ελληνικά, *«άι στο διάβολο»,* «*πού να σε πάρει ο διάβολος*» και λιποθυμά στις σκάλες.

Στη συνέχεια, υπάρχει ένα σύντομο πλάνο με τον παππού Μεχμέτ να μεταφέρεται στο νοσοκομείο και έπειτα το πλάνο δείχνει όλη την οικογένεια να γευματίζει στην κουζίνα του σπιτιού. Εκεί, ακούμε τον παππού να διαμαρτύρεται, επειδή λόγω της υγείας του πρέπει να φάει άνοστα φαγητά: *«*Όλα έγιναν άνοστα», αναφέρει και οι θεατές αντιλαμβάνοται ότι δεν εννοεί μονάχα το φαγητό. Η σκηνή ολοκληρώνεται, καθώς ακούμε τον παππού να λέει στα ελληνικά στον Οζάν: *«έλα εδώ»* και τον αγκαλιάζει.

Ακολουθεί η πιο δραματική σκηνή της ταινίας, με την κορύφωση του οικογενειακού δράματος, όταν οι θεατές βλέπουν τον παππού Μεχμέτ να φεύγει με το αυτοκίνητο, ενώ κοιμάται η γυναίκα του. Τον παρατηρούν να περνάει από το εξοχικό, να χαιρετάει την Περουζάτ, πατώντας την κόρνα του αυτοκινήτου και να σταματάει το αυτοκίνητο στην ερημική παραλία. Τραγουδώντας στα ελληνικά: *«γυαλό να πας, γυαλό να ρθεις*», οι θεατές παρακολουθούν τον παππού Μεχμέτ να μπαίνει με τα ρούχα και το καπέλο στη θάλασσα και να πνίγεται. Στη σκηνή αυτή, ο μέχρι εκείνη τη στιγμή δυνατός και στυλοβάτης της οικογένειας εμφανίζεται αδύναμος και ανύμπορος να διαχειριστεί το βάρος των συναισθημάτων του, προκαλώντας με την ύστατη πράξη του τη συμπόνια των θεατών.

Στην επόμενη σκηνή, ακούγεται η φωνή του Οζάν ως εξωτερικού αφηγητή να περιγράφει τα όσα συνέβησαν στη συνέχεια της ιστορίας:

> «Ο θείος Ερτζάν σε βρήκε στην παραλία. Στο τηλέφωνο είπε ότι είχες πνιγεί. Ο πνιγμός σου ήταν ένα κακόγουστο αστείο. Κανείς δεν το πίστεψε αλλά δε θέλησαν να σκεφτούν και καμιά

τους. Έκανες χρόνια ό,τι μπορούσες για τη χώρα σου. Τώρα είναι η σειρά τους. Βλέπεις ότι κάποιοι δεν το αξίζουν αλλά δεν μπορείς να κάνεις κάτι. Μη γυρίζεις όμως την πλάτη σου σε όσους το αξίζουν».

Πατέρας Οζάν: «Πάντα έλεγες ότι ήταν οι άνθρωποί μας. Και εμείς οι δικοί τους. Πού είναι τώρα; Κρύβονται;».

Παππούς: «Ίσως. Μια μέρα όμως σίγουρα θα βγουν από την κρυψώνα τους».

άλλη πιθανότητα. Η μητέρα μου έψαχνε αποδείξεις για το τι έπρεπε να αποδεχτεί. Ήθελα να βάλει μια τελεία στο τέλος για να το κλείσει. Γιατί όπως ξέρεις οι τελικές προτάσεις δεν πονάνε όσο οι ατελείς. Ή μήπως πίστευες το ακριβώς αντίθετο; Στα κόμματα; Για αυτό;».

Στο επόμενο πλάνο, επανέρχεται η πρώτη σκηνή της ταινίας, με τη σοκαρισμένη μητέρα του Οζάν να ψάχνει το υπνοδωμάτιο του σπιτιού, καθώς πλήθος κόσμου είναι συγκεντρωμένο έξω από το σπίτι. Η ίδια, βγαίνοντας στη συνέχεια στο δρόμο, κατευθύνεται προς το αμάξι του πατέρα της, όπου βρίσκει το σημείωμα που ο ίδιος είχε αφήσει και ζητούσε συγγνώμη από όλους (*«δεν μπορούσα να ζήσω σε αυτόν τον κόσμο»).* Το γράμμα διαδέχεται η φωνή του Οζάν ως εξωτερικού αφηγητή:

«Δεν επέρριψες ευθύνες σε κανένα. Ζήτησες συγγνώμη από όλους μας αλλά έγραψες ‘‘δεν μπορώ να ζω πια σε αυτόν τον κόσμο’’. Έγραφες πως με αγαπούσες πολύ, αλλά πως προτιμούσες να πεθάνεις μια και καλή ενώ ήσουν ακόμη καλά, παρά να πεθαίνεις λίγο λίγο μπροστά στα μάτια μου. Ήλπιζες πως μια μέρα θα καταλάβανα. Το έγραψες αυτό ακριβώς εκεί που συναντιούνται οι δυο θάλασσες. […] Μετά έσυρες όλη την πόλη στο κατόπι σου. Ξεκίνησες ένα κρυφτό και τους παρέσυρες όλους. Κι έτσι βγήκαν όλοι από την κρυψώνα τους. Όλοι οι άνθρωποί σου. Και τι ξέσπασμα ήταν αυτό»[404].

Στην επόμενη σκηνή, η Περουζάτ βρίσκεται στο σπίτι της οικογένειας του Οζάν και αλλάζει έναν πίνακα, κρεμώντας μια ζωγραφιά με το αμάξι του παππού και ένα χέρι να χαιρετάει από τη θέση του οδηγού. Η ίδια, πλησιάζει τον Οζάν και του ζητάει να βρει τη μεταφορική σημασία του πίνακα. Ο Οζάν αποκρίνεται: *«Είναι το χέρι του παππού».* Τη στιγμή εκείνη, ακούμε πάλι τον εγγονό ως εξωτερικό αφηγητή να προετοιμάζει το κοινό για την επόμενη σκηνή. *«Τίποτα δεν προκαλεί μεγαλύτερη έκπληξη από τη ίδια τη ζωή»* και βλέπουμε να φτάνει ο ταχυδρόμος και να φέρνει ένα δέμα για τον παππού Μεχμέτ, με αποστολέα ένα γυναικείο ελληνικό όνομα.

Καθώς βρίσκονται συγκεντρωμένοι όλοι στο σαλόνι, ο πατέρας του Οζάν ανοίγει το δέμα και βγάζει από μέσα πρώτα ένα αποξηραμένο λουλούδι και έπειτα ένα γράμμα στα τουρκικά, όπου αναφέρεται το όνομα της γυναίκας (*Eleonora Theodorakis*). Όπως γίνεται φανερό στο γράμμα, ένα μπουκάλι του παππού έφτασε

[404]Εκείνη τη στιγμή, ένας άντρας πετάει μια πέτρα στο τζάμι του Δημάρχου, τον οποίο παρακολουθούμε να κρύβεται πίσω από το παράθυρο του Δημαρχείου και ύστερα βλέπουμε τον έναν από τους άντρες που σηκώνουν το φέρετρο του Μεχμέτ, το ζητιάνο Μπαϊράμ. Η φωνή του Οζάν συνεχίζει την εξωτερική αφήγηση:

«εσύ και οι άνθρωποί σου είστε αυτοί που με έκαναν αυτό που είμαι».

Στη συνέχεια, ενώ, σύμφωνα με τη μουσουλμανική θρησκεία, δεν επιτρέπονται οι γυναίκες στην ταφή του νεκρού, βλέπουμε την Περουζάτ να πλησιάζει και να ρίχνει λουλούδια στον τάφο του παππού.

στην Κρήτη[405]. Για την αποστολέα, μαθαίνουμε από το γράμμα ότι 35 χρόνια τώρα ζει στο σπίτι του παππού Μεχμέτ στην Κρήτη (το σπίτι αγόρασε ο πεθερός της), ότι ο άντρας της έχει πεθάνει εδώ και δύο χρόνια, ότι έχει δυο παιδιά και ότι περιμένει να φιλοξενήσει την οικογένεια του Μεχμέτ. Στο τέλος του γράμματος, υπάρχει η διεύθυνση και το τηλέφωνό της και μέσα στο πακέτο έχει στείλει ως δώρο ένα μπουκάλι ούζο.

Η σχέση των Τούρκων με τους Έλληνες ‘‘διακωμωδείται’’ στην επόμενη σκηνή, όταν ο πατέρας του Οζάν με ένα φίλο του κάθονται και δοκιμάζουν το ούζο, αφού πρώτα περιεργάζονται καχύποπτα το μπουκάλι, μήπως τους έχουν βάλει κάτι μέσα. Ο φίλος του λέει στον πατέρα του Οζάν:

> «Ποτέ δεν μπορείς να είσαι σίγουρος. Εξάλλου είναι Έλληνες. Κι αν έβαλαν το δηλητήριο με σύριγγα χωρίς να το ανοίξουν; Ας το δώσουμε στο Δήμαρχο να δοκιμάσει πρώτα και αν δεν πάθει τίποτα πίνουμε κι εμείς».

Στο επόμενο πλάνο, το σκηνικό αλλάζει εντελώς, καθώς μεταφερόμαστε χρονικά στο τέλος της σχολικής χρονιάς. Παρακολουθούμε τον Οζάν στη σχολική αίθουσα να παίρνει τον έλεγχό του, έναν έλεγχο που αυτή τη φορά κατάφερε να έχει «Άριστα» στη βαθμολογία φιλίας, πραγματοποιώντας έτσι την επιθυμία του παππού του και την υπόσχεση που του είχε δώσει. Η σκηνή κατακλύζεται από νοήματα, που στόχο έχουν να κινητοποιήσουν τα συναισθήματα των θεατών.

Στην επόμενη σκηνή, βλέπουμε τον Οζάν να βρίσκεται στο εξοχικό και συγκεκριμένα στην αποθήκη, όπου βρίσκει το ντουλάπι με τα μπουκάλια του παππού και παίρνει ένα. Ακούμε πάλι τον Οζάν ως εξωτερικό αφηγητή:

> «Χρόνια πέρασαν μετά τη λήψη του γράμματος της Ελεονώρας. Η οικογένειά μας συνέχισε να αναβάλλει την αποδοχή της πρόσκλησης για διάφορους λόγους. Η υπόθεση της μήνυσης του πατέρα μου που συνεχίστηκε για χρόνια αλλά τελικά κέρδισε. Ο πόνος στα πόδια της γιαγιάς μου. Το σχολείο της Νιχάλ και πολλές ακόμη δικαιολογίες. Ακόμα και χρόνια μετά, όταν τηλεφωνήσαμε στην πανσιόν του κ. Θοδωρή και μάθαμε πως η γυναίκα ακόμα ζούσε και μας περίμενε ακόμη, ούτε τότε δεν ήρθαν μαζί μου. Είτε είχαν πραγματικά κουραστεί πλέον ή δεν μπορούσαν να αντιμετωπίσουν μια καινούρια απογοήτευση».

Η ταινία διατρέχει τα επόμενα χρόνια που μεσολαβούν, φτάνοντας στη σκηνή όπου ο Οζάν, ενήλικος πλέον, εργάζεται στο μαγαζί του παππού του και έχει πάρει την απόφαση να ταξιδέψει στην Κρήτη. Στη συνέχεια, παρακολουθούμε τον ίδιο στον

[405]Για να δικαιολογηθεί το γεγονός ότι το γράμμα είναι γραμμένο στα τουρκικά, αναφέρει ότι το γράφει ένας γείτονάς της που ξέρει τουρκικά.

έλεγχο των διαβατηρίων με την οικογένειά του να τον αποχαιρετά. Η αφήγηση του Οζάν συνεχίζεται:

> «Ακριβώς, σωστά άκουσες. Ξεκίνησα το ταξίδι. Αυτά είναι τα νερά όπου πέρασες χίλιους κινδύνους. Εκεί όπου άφησες τον μικρό σου αδερφό; Αυτά είναι τα νερά που μας αντιστάθηκαν και μας χώρισαν; Αυτή η υπεροπτική και απίστευτη θάλασσα που αγαπήσαμε μέχρι θανάτου; Ειλικρινά, αν είχες θελήσει, θα μπορούσες να είχες ξεπεράσει τις δυσκολίες και να είχες έρθει οποιαδήποτε στιγμή. Αλλά δεν πιστεύω πως το θέλησες ποτέ. Απλά ήθελες να πιστεύεις πως όσα θυμόσουν, όλες οι στιγμές ευτυχίας ήταν ακόμη εκεί, αναλλοίωτα μετά από τόσα χρόνια. Κρατιόσουν από τη δική σου αλήθεια όπως η Περουζάτ. Είναι σαν αυτά τα ακριβά κρυστάλλινα ποτήρια που σκονίζονται για χρόνια και δε χρησιμοποιούνται ποτέ από φόβο μήπως σπάσουν, αλλά υπάρχει πάντα η ελπίδα ότι κάποια μέρα θα χρησιμοποιηθούν. Είναι ώρα να βγείτε από το μυαλό μου…μεταφορές».

Ως θεατές βλέπουμε εικόνες από τη θάλασσα που αγναντεύει ο Οζάν και έπειτα τον ίδιο να σημειώνει σε ένα τετράδιο.

Η επόμενη σκηνή βρίσκει τον Οζάν σε ένα χωριό της Κρήτης (στο φόντο υπάρχει ταμπέλα που γράφει ΔΗΜΑΡΧΕΙΟΝ). Μια παρέα Κρητικών φωνάζει τον Οζάν από ένα καφενείο (στην ταμπέλα του οποίου γράφει «ΚΑΦΦΕΝΕΙΟΝ ΤΑ ΛΕΥΚΑ ΟΡΗ ΜΙΧ.ΓΙΑΚΟΥΜΙΝΑΚΗΣ), μιλώντας του στα αγγλικά: «Turkish? Come! Turkish Greek friend». Ο Οζάν τους πλησιάζει και τους ρωτάει για τη διεύθυνση που ψάχνει[406]. Η φράση «We are friends» επαναλαμβάνεται στο εξής συχνά, δίνοντας με αυτόν τον τρόπο ο σκηνοθέτης έμφαση άμεσα στην ελληνοτουρκική φιλία, την οποία θέλει να αναδείξει με την ταινία του. Ωστόσο, ο τρόπος προβολής της φιλίας των δύο λαών μοιάζει να γίνεται «κωμικός», αφού όλοι όσοι συναντάει ο Οζάν φτάνουν στο τέλος να επαναλαμβάνουν την ίδια φράση («We are friends») τόσο συχνά, που καταντά γραφικό. Εδώ, επίσης, παρουσιάζεται μια διαστρεβλωμένη, για την εξυπηρέτηση του σκοπού της ταινίας, αναπαράσταση της πραγματικότητας στην Κρήτη, καθώς δεν τυγχάνει μιας τέτοιας υποδοχής όποιος ξένος φτάνει στην Κρήτη στο παρόν[407].

---

[406]Οι Κρητικοί στο καφενείο του εξηγούν ότι επειδή είναι μακριά το μέρος που θέλει να πάει, χρειάζεται να νοικιάζει ένα μηχανάκι. Και στην επόμενη σκηνή, βλέπουμε τον υπεύθυνο του μαγαζιού με τα δίκυκλα να του λέει στα αγγλικά ξανά για τη φιλία των δύο λαών και να τον κερνάει καφέ πριν νοικιάσει το μηχανάκι του.

[407]Ο Οζάν απαντάει στο τέλος σε εκείνους που συναντά (στα αγγλικά) «ναι, ξέρω είμαστε φίλοι, αλλά ψάχνω για αυτή τη διεύθυνση» και αναγκάζεται πριν φύγει να πιει άλλον έναν κερασμένο καφέ.

Τελικά ο Οζάν φτάνει σε ένα αρχοντικό, διώροφο σπίτι με γαλάζια παράθυρα και εκεί τον υποδέχεται μια πρόσχαρη γυναίκα[408]. Η ίδια, τον καλωσορίζει μέσα στο σπίτι, όπου έχει ήδη στρώσει τραπέζι. Πάνω στο τραπέζι διακρίνονται φαγητά, όπως ντολμαδάκια, τζατζίκι, χταποδοσαλάτα[409]. Παράλληλα, παρακολουθούμε τον Οζάν να κοιτάζει τις παλιές φωτογραφίες, που είναι κρεμασμένες στους τοίχους του σπιτιού. Η γυναίκα, στη συνέχεια, φέρνει στον Οζάν την παλιά, φθαρμένη πλέον, οικογενειακή φωτογραφία του παππού Μεχμέτ, που είχε απομείνει τόσα χρόνια στην Κρήτη. Μαζί φέρνει μία ακόμα φωτογραφία, που ο παππούς Μεχμέτ κρατάει τον μικρό του αδερφό, για την οποία δεν είχε γίνει προηγούμενη αναφορά. Ο Οζάν συγκινείται, βλέποντας τις φωτογραφίες και η γυναίκα τού λέει στα ελληνικά: *«Έτσι είναι η ζωή, τι να κάνουμε»*.

«Ταβέρνα, ταβέρνα», αναφέρει ο Οζάν, όταν ακούει μουσική να έρχεται έξω από το παράθυρο. Η γυναίκα απαντά: *«Το βραδάκι αρχίζουν και παίζουνε, άκου. Παίζουνε την Γκιουλμπαχάρ, ωραίο ρεμπέτικο»*. Με την αναφορά στο τραγούδι *Γκιουλμπαχάρ* (τουρκικά: «Gül Bahar»), ο σκηνοθέτης επιχειρεί να αναδείξει τη σύνδεση των δύο τόπων και το γεγονός ότι εξακολουθούν να συνυπάρχουν στην Κρήτη το ελληνικό με το τούρκικο στοιχείο, προσπαθώντας μια ακόμα φορά να δώσει έμφαση στη φιλία των δύο λαών[410].

---

[408]Η γυναίκα του λέει στα ελληνικά: *«Εσύ είσαι ο Οζάν ε;»*. Εκείνος απαντάει σε σπαστά ελληνικά: *«Εγώ είμαι ο εγγονός του Μεχμέτ, ο Οζάν»*.

[409]Η γυναίκα τού λέει στα αγγλικά: *«αυτό το σπίτι είναι δικό σου»* και ο Οζάν, διαβάζοντας από ένα χαρτί τις σημειώσεις του, λέει στα ελληνικά: *«Αυτά είναι τα δώρα από τη μαμά μου»* και της δίνει ένα ροζ μαντήλι, το οποίο η γυναίκα φοράει αμέσως. (Στην επόμενη σκηνή, όταν η γυναίκα φεύγει από το πλάνο και επιστρέφει κρατώντας ένα κουτί με τα πράγματα που βρήκε ο πεθερός της από την οικογένεια του παππού του δε φοράει το μαντήλι).

[410]Το τραγούδι «Gül Bahar», σε στίχους και μουσική Βασίλη Τσιτσάνη, πρωτοτραγουδήθηκε από τη Ρένα Ντάλλια. Οι στίχοι του στα ελληνικά είναι:

Κάποια βραδιά μαγική, μέσα στο Μισίρι την είδα
ήταν ξωτική ομορφιά, η Γκιουλμπαχάρ η γλυκιά
Γιαραμπίμ το γιαχαμπί, γιαραμπίμ το γιαχαβάχ
αχ λουλούδι μου Γκιούλμπαχαρ

Αράπ χαβάς, γιαβάς γιαβάς
μου το ’χες πει με φιλιά, σαν σε κρατούσα αγκαλιά

Ύστερα, ακούγεται η φωνή του Οζάν ως εξωτερικού αφηγητή να απευθύνεται στον παππού του, λέγοντάς του ότι όλα είναι όπως τα άφησε:

> «Αυτό το ευτυχισμένο τέλος είναι για σένα. Στέλνω ένα γράμμα σε σένα από την άλλη πλευρά της ίδιας θάλασσας. Από την παραλία μπροστά στο λευκό σπίτι. Όλα τα πράγματα που έχουν συμβεί από όταν έφυγες βρίσκονται σε αυτό το γράμμα. Το αγόρι της θάλασσας θα σου παραδώσει αυτό το μπουκάλι. Ίσως, πριν από αυτό, περάσει από τη χώρα μου για να πάρει μια προσευχή για σένα, από τους ανθρώπους μας. Όταν λάβεις αυτό το γράμμα, χαιρέτησε τους αγγέλους. Πες ‘‘αυτός είναι ο εγγονός μου. Το αγοράκι μεγάλωσε και ήρθε όπως του είχα ζητήσει’’».

Σκλάβος στο γλυκό της φιλί, είμαι στο σεβντά της δεμένος
κλαίω, νοσταλγώ και πονώ , την Γκιουλμπαχάρ δεν ξεχνώ
Και στα τουρκικά:
Bir sihirli gecede, Mısır'da gördüm onu.
Sıradışıydı güzelliği,Tatlı Gülbahar!

Ya Rabbim, ya habi(bi), Ya Rabbim, ya havah
Ah çiçeğim Gülbahar

Arap havası, Yavaş yavaş
Demiştin bana öpücükle ,Sana sıkıca sarılırken

Onun tatlı öpücüğüne köle, Onun sevdasına bağlanmışım
Ağlıyorum, arzuluyorum ve acı çekiyorum, Gülbahar'ı unutamıyorum
Πηγή: http://www.stixoi.info/stixoi.php?info=Translations&act=details&t_id=26597. (Πρόσβαση 04/05/2018)