

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΡΙΑΔΑ ΧΑΤΖΗΓΕΩΡΓΙΟΥ

«ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΟΝΤΙΟΙ» ΑΠΟ ΤΗΝ (ΠΡΩΗΝ) ΣΟΒΙΕΤΙΚΗ ΕΝΩΣΗ. ΕΚΦΡΑΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2006

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η ολοκλήρωση αυτής της διατριβής οφείλεται στην πολύπλευρη βοήθεια που δέχθηκα από πολλούς ανθρώπους.

Θα ήθελα πρωτίστως να ευχαριστήσω όλους εκείνους που γνώρισα στο ερευνητικό πεδίο, οι οποίοι με βοήθησαν στη συλλογή του ερευνητικού υλικού, αν και οι ίδιοι ταλαιπωρούνταν από τα δικά τους δυσεπίλυτα προβλήματα. Ιδιαίτερα εκείνους που μου επέτρεψαν να μελετήσω τις ζωές τους από πολύ κοντά, που με δέχθηκαν ως μέρος της καθημερινότητάς τους, που μου άνοιξαν την καρδιά και τα σπίτια τους. Οι συνθήκες με τις οποίες πάλευαν και το κουράγιο που διέθεταν, ήταν πρωτόγνωρα και συγκλονιστικά για μένα. Η σχέση μου μαζί τους, σχέση ζωής, με ώθησε να εκτεθώ στην επώδυνη πραγματικότητα που οι ίδιοι βίωναν και με υποχρέωσε να ωριμάσω. Αυτό με καθιστά επί πλέον υπόχρεη απέναντί τους.

Το ίδιο θερμά θα ήθελα να ευχαριστήσω και τα μέλη της τριμελούς επιτροπής που επέβλεψε την υλοποίηση της διατριβής μου:

Ευχαριστώ τον Αναπληρωτή Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, Γιώργο Νικολακάκη, για τις κριτικές του υποδείξεις, την υπομονή, την κατανόηση και την καθοδήγησή του, τόσο κατά τη διαδικασία της έρευνας, όσο και κατά τη διάρκεια της συγγραφής. Η συμβολή του στην επιλογή του θέματος και ιδιαίτερα στις μεθοδολογικές και θεωρητικές προσεγγίσεις της διατριβής, υπήρξε καθοριστική. Πάνω απ' όλα, τον ευχαριστώ για τη φιλία και την εμπιστοσύνη που μου έδειξε από την εποχή που με γνώρισε ως μεταπτυχιακή φοιτήτρια μέχρι σήμερα.

Ευχαριστώ τον Καθηγητή του τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου, Σωτήρη Χτούρη, που συνέβαλε στην ολοκλήρωση της διατριβής μου, διευρύνοντας τις γνώσεις μου με τις θεωρητικές του επισημάνσεις και προσφέροντας τις πολύτιμες συμβουλές του για την τεκμηρίωση των μεθοδολογικών προτύπων που υιοθέτησα. Επίσης, τον ευχαριστώ για την ευκαιρία που μου έδωσε να επεκτείνω την έρευνά μου την περίοδο '97-'99, σε φορείς υποστήριξης της εργασίας των Ποντίων γυναικών στη Δυτική Αθήνα.

Ευχαριστώ τον Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, Γιάννη Κουγιουμουτζάκη, για τις κριτικές του επισημάνσεις ως προς το περιεχόμενο της διατριβής και για τις υποδείξεις του ως προς την συγγραφή της τελικής της μορφής. Ιδιαίτερα τον ευχαριστώ για την ενθάρρυνση, την υπομονή και την κατανόηση που έδειξε στην προσπάθειά μου.

Οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ σε αγαπημένους ανθρώπους που με την ανθρωπολογική τους παιδεία και την ερευνητική τους εμπειρία, στάθηκαν πολύτιμοι αρωγοί στην προσπάθειά μου. Η Δέσποινα Νάζου, η Έλσα Γκουβέντα, η Σοφία Κουφοπούλου, η Αγάπη Αμανατίδου διάβασαν και σχολίασαν εκδοχές της διατριβής, αλλά και μοιράστηκαν μαζί μου κοινές αγωνίες και ανθρώπινες στιγμές.

Είμαι ευγνώμων στα μέλη του στενού οικογενειακού και φιλικού μου περιβάλλοντος που επωμίστηκαν το μεγαλύτερο βάρος αυτής της προσπάθειας. Ο Παναγιώτης και η Άννα Χατζηγεωργίου στήριξαν υλικά και κυρίως ηθικά αυτή την επιλογή και στάθηκαν πλάι μου με αμέτρητους τρόπους. Ο Άκης Σκορδομπέκης με βοήθησε να διατηρήσω την ισορροπία που απαιτούσε το όλο εγχείρημα και να 'ξαναγυρίσω' στη διαδικασία της συγγραφής όταν την είχα διακόψει. Ο Δημήτρης Παπαγεωργίου, η Βίκυ Τακτικού, η Μαρία Χατζηγεωργίου, η Βάλη Ιακώβου, η Μαρία Μαυραγάνη και η Γεωργία Παπά μου πρόσφεραν την πολύπλευρη συμπαράστασή τους.

Αυτή τη διατριβή, την αφιερώνω στον πατέρα μου, Παναγιώτη Χατζηγεωργίου, τιμώντας τη μνήμη του, και μαζί, την ιδέα της αγάπης.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	1
----------------	---

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΚΑΙ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

Πρώτο κεφάλαιο

Οι ερευνητικοί στόχοι, τα μεθοδολογικά ζητήματα και οι τρόποι διεξαγωγής της έρευνας

• Η επιλογή του θέματος	7
• Η πρώτη φάση της επιτόπιας έρευνας	10
• Η συμμετοχική παρατήρηση και η γνωριμία με κομβικά πρόσωπα του ερευνητικού πεδίου	18
• Η εστίαση της ερευνητικής διαδικασίας σε συγκεκριμένα ερευνητικά υποκείμενα	22
• Οι κομβικές έννοιες που αναδείχθηκαν κατά την ερευνητική διαδικασία	26
• Προσωπικές εμπειρίες και βιώματα από το ερευνητικό πεδίο	29

Δεύτερο κεφάλαιο

Από τον Πόντο στην Ελλάδα

• Από τον Πόντο στον Καύκασο	34
• Η ζωή στα πρώτα χρόνια της Σοβιετικής Ένωσης	40
• Η σταλινική περίοδος	48
• Η μετα-σταλινική περίοδος και η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης	51
• Η εγκατάσταση στην Ελλάδα	59
• Μέγεθος μεταναστευτικού πληθυσμού	60
• Μεταναστευτική ροή	62
• Τόποι εγκατάστασης στη χώρα υποδοχής	63
• Τόποι προέλευσης μεταναστών	67
• Τα αίτια της μετανάστευσης	68
• Οικονομική κατάσταση	69
• Ανεργία	71
• Απασχόληση στην Ελλάδα	72
• Εργασιακή εξειδίκευση στον τόπο προέλευσης	75
• Προβλήματα στην οικονομική και κοινωνική ενσωμάτωση	77

Τρίτο κεφάλαιο

Θεωρητικές προσεγγίσεις

- Ταυτότητες, πολυπολιτισμικότητα και παγκοσμιοποίηση 82
- Η διαχρονική διαχείριση και οι μετασχηματισμοί της ταυτότητας ... 91
- Μετανάστευση και ταυτότητα 99
- Σύγχρονες προσεγγίσεις της εθνοτικής ταυτότητας 104
- Εθνοτική ομάδα, έθνος, εθνικισμός 112

Τέταρτο κεφάλαιο

Όψεις και εκδοχές της ταυτότητας των Ποντίων κατά την διαδικασία ‘παλιννόστησης’ στην Ελλάδα

- Μια γενική προσέγγιση 127
- Η συζήτηση για την ‘προσφυγική’ ταυτότητα 130
- Μια σύντομη κριτική αποτίμηση της ποντιακής ‘προσφυγιάς’ 132
- Οι Πόντιοι ως ‘παλιννοστούντες’ στην Ελλάδα 138
- Οι Πόντιοι ως ‘πρόσφυγες’ στην Ελλάδα 146
- Η διαχείριση της ‘προσφυγικής’ ταυτότητας 151

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗΣ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ

Πέμπτο κεφάλαιο

Το σπίτι ως ‘εστία’

- Η κατανομή των εσωτερικών χώρων 156
- Οικογένεια - Νοικοκυριό 160
- Οι συμβολικές διαστάσεις του ‘σπιτιού’ 161
- Οι αξίες του γάμου και της οικογένειας στην κατασκευή μιας συμβολικής διάκρισης 167

Έκτο κεφάλαιο

Το φύλο ως συμβολικό όριο

- Οι έμφυλες πρακτικές: μια γενική συζήτηση 175
- Έμφυλες πρακτικές των Ποντίων 179
- Πρακτικές των ανδρών 187
- Πρακτικές των γυναικών 200

Έβδομο κεφάλαιο

«Να είμαστε μαζί»: πρακτικές κοινωνικοποίησης στην ελληνική πραγματικότητα

• Οι σχέσεις με τους Πόντιους και τους ‘άλλους’	223
• Ο οικιακός χώρος	228
• Το φαγητό	230
• Το ποτό	231
• Προπόσεις	233
• Προπόσεις και ιεραρχία	235
• Το περιεχόμενο των προπόσεων	239
• Η ανάλυση μιας περίπτωσης	248

Όγδοο κεφάλαιο

Διαδικασίες συγκρότησης μιας πολιτισμικής και πολιτικής συλλογικότητας

• Αντιλήψεις για την ελληνική πραγματικότητα	261
• Το σοβιετικό παρελθόν: αξιολογήσεις και αναδιατάξεις	270
• Η κοινωνικοποίηση της σοβιετικής εποχής και οι αρνήσεις της	275
• Πολιτικές της επιβίωσης	280
• ‘Εμείς’ και οι ‘άλλοι’	286
• Κοινωνικές, πολιτισμικές αντιπαραθέσεις και διαδικασίες επαναπροσδιορισμών	297
• Μνήμη, λήθη και διαδικασίες συλλογικής ταύτισης	302

Ένατο κεφάλαιο

Οι πρακτικές των ποντιακών οργανώσεων

• Η επικράτεια των ποντιακών συλλόγων	309
• Η δράση των συλλόγων στην αντιμετώπιση της καθημερινότητας ..	312
○ Η στέγη	312
○ Οι δασμοί	313
○ Τα πιστοποιητικά	314
○ Τα επιδοτούμενα επιμορφωτικά σεμινάρια	314
○ Οι συντάξεις	315
○ Η απόδοση περιουσιακών στοιχείων από το κράτος	316
○ Οικιστικό Πρόγραμμα υπό την αιγίδα της Πολιτείας	316
○ Εξασφάλιση και αξιοποίηση πόρων με πρωτοβουλία των συλλόγων	318
○ Εργασία	319
○ Οι Πόντιοι ως φτηνό εργατικό δυναμικό	321
○ Η θέση των Ποντίων γυναικών στην παραγωγική διαδικασία	321
○ Η ενεργή συμπαράσταση των συλλόγων στο ζήτημα της εργασίας	323
○ Πτυχιούχοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση	324

○ Παιδεία	331
○ Οι Πόντιοι νεοερχόμενοι ως ελεύθεροι επαγγελματίες	332
○ Οργανωμένη κινητοποίηση	335
• Πολιτικές επιλογές και δράσεις των συλλόγων	338
• Ο επαναπροσδιορισμός της ποντιακής ταυτότητας στο χώρο των συλλόγων	346
• Στρατηγικές προώθησης και προβολής των ποντιακών θέσεων	350
• Πολιτικές στο εσωτερικό των συλλόγων και στις σχέσεις τους με θεσμικούς φορείς	353
<i>Δέκατο κεφάλαιο</i>	
Επίλογος	362
ΧΑΡΤΕΣ	
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	389

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στη διδακτορική μου διατριβή με τίτλο «*Έλληνες Πόντιοι*» από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. *Εκφράσεις της Ταυτότητας και της Κοινωνικοποίησης στην Ελλάδα*, επιχειρώ να διερευνήσω όψεις και εκδοχές της ατομικής και συλλογικής ταυτότητας των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση που έφθασαν στην Ελλάδα από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1990. Οι συγκεκριμένοι Πόντιοι συγκροτούν μια ομάδα που προβάλλει ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά για να διαφοροποιηθεί τόσο από διάφορες ομάδες Ποντίων που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα σε προηγούμενες περιόδους όσο και από τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας υποδοχής, διεκδικώντας τόσο την κατοχύρωση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας όσο και την αναβάθμιση στην κοινωνική ιεραρχία.

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι Πόντιοι εστιάζουν στην προβολή μιας συγκεκριμένης εκδοχής της ελληνικής ταυτότητας η οποία διαφοροποιείται από τα κυρίαρχα αξιακά και συμπεριφορικά πρότυπα της κοινωνίας υποδοχής. Η διαχείριση αυτής της ταυτότητας στο καθημερινό οικογενειακό, κοινωνικό και εργασιακό περιβάλλον, παράγει και προάγει διαφοροποιήσεις αλλά και ομογενοποιήσεις που ενισχύουν ή αμφισβητούν την αίσθηση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας η οποία είχε διαμορφωθεί στην κοινωνία προέλευσης. Έτσι, οι Πόντιοι αποτελούν ένα κομβικό παράδειγμα διαμόρφωσης ταυτότητας 'εν τω γίνεσθαι', μέσα από την ανάδειξη ή υποβάθμιση ορισμένων ιδιαίτερων πολιτισμικών χαρακτηριστικών τα οποία οριοθετούν ταυτίσεις με, ή/και διαφοροποιήσεις από τους «Ελλαδίτες Έλληνες», σε διάφορες κοινωνικές περιστάσεις.

Η δική μου προσπάθεια αποσκοπεί μάλλον σε μια κριτική προσέγγιση των πρακτικών που προσδιορίζουν και αναδιαμορφώνουν την αίσθηση των 'ορίων' ως προς την κοινωνία υποδοχής, παρά σε μια οριστική αποτίμηση μιας παγιωμένης κοινωνικής διαφοροποίησης. Αυτή η αντίληψη που διαμορφώθηκε κατά την επαφή μου με τους Πόντιους στο ερευνητικό πεδίο, πιστεύω και ελπίζω ότι αποτυπώνεται τόσο στην προσέγγιση του ερευνητικού μου υλικού, όσο και στον τρόπο που οργανώνω την παρουσίασή του.

Ειδικότερα, στο 1^ο κεφάλαιο, με τίτλο *Οι ερευνητικοί στόχοι, τα μεθοδολογικά ζητήματα και οι τρόποι διεξαγωγής της έρευνας*, περιγράφω τις πρώτες μου εμπειρίες και εντυπώσεις από το ερευνητικό πεδίο, καθώς και την επαγωγική διαδικασία που

υιοθέτησα, για να καταλήξω μετά από αναθεωρήσεις και παλινδρομήσεις να εστιάσω την προσοχή μου σε συγκεκριμένα ερευνητικά υποκείμενα. Συγκεκριμένα, αναφέρομαι στις πρώτες μου επισκέψεις στις συνοικίες των Αθηνών και στις λαϊκές αγορές όπου πρωτοσυνάντησα τους Πόντιους από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, στις θεωρητικές και μεθοδολογικές αναζητήσεις που με απασχόλησαν πριν και μετά την επαφή μαζί τους, καθώς και στα ερευνητικά πρότυπα στα οποία κατέληξα για να υλοποιήσω το ερευνητικό εγχείρημα.

Στο 2^ο κεφάλαιο, με τίτλο *Από τον Πόντο στην Ελλάδα*, ανατρέχω σε μια συστηματική επισκόπηση της ιστορίας των Ποντίων από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Σε αυτή την αναδρομή εστιάζω την προσοχή μου σε συγκεκριμένες κομβικές περιόδους που προσδιόρισαν σημαντικές αλλαγές σε συγκεκριμένα πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα. Ιδιαίτερη έμφαση αποδίδεται στη νεώτερη ιστορία των Ποντίων, μετά την αναγκαστική μετακίνησή τους από την περιοχή του ιστορικού Πόντου σε περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Η επισκόπηση ολοκληρώνεται με μια συστηματική ανάλυση των γεγονότων και των καταστάσεων που διαμεσολαβούν ανάμεσα στην αναγκαστική μετακίνηση των Ποντίων από την περιοχή της Μαύρης Θάλασσας στο εσωτερικό της Σοβιετικής Ένωσης και στην επακόλουθη μετεγκατάστασή τους στη σύγχρονη Ελλάδα.

Παράλληλα, καταγράφω ποσοτικά και ποιοτικά δεδομένα που αναφέρονται στη τοπογραφία και στις συνθήκες εγκατάστασης των Ποντίων που έφτασαν στην Ελλάδα μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης. Τα δεδομένα που παραθέτω διερευνούν τους όρους εγκατάστασης των Ποντίων σε αστικούς χώρους και ιδιαίτερα στην Αθήνα, σε συνάρτηση με διαδικασίες που αφορούν στο κοινωνικό και εργασιακό πεδίο. Τέλος, στο κεφάλαιο αυτό γίνεται μια πρώτη νύξη για τα εργασιακά προβλήματα και τις δυσκολίες προσαρμογής των Ποντίων στην ελληνική πραγματικότητα.

Στο 3^ο κεφάλαιο, με τίτλο *Θεωρητικές προσεγγίσεις*, επιχειρώ να συνδιαλλάγω με τη θεωρητική έννοια της ταυτότητας, σύμφωνα με τις σύγχρονες κοινωνιολογικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Από τη γενικότερη συζήτηση σχετικά με τις ταυτότητες, παρακολουθώ εκείνες τις θεωρήσεις που προσεγγίζουν τη διαμόρφωση των συλλογικών ταυτοτήτων μέσω της διαφοράς με τον 'άλλο', με έμφαση στις έννοιες της εθνοτικής ομάδας, του έθνους, του εθνικισμού και του κράτους. Οι συγκεκριμένες προσεγγίσεις εστιάζουν στη φυσικοποιημένη ομοιογένεια, στις ιεραρχημένες σχέσεις, στους αποκλεισμούς και στις διαδικασίες

κατασκευής ορίων, τόσο εντός όσο και μεταξύ των ομάδων. Παράλληλα, επιχειρώ να περιγράψω μια διαδικασία προσωπικών αμφισβητήσεων και αναστοχασμού, που με οδήγησε σε συγκεκριμένες θεωρητικές επιλογές, οι οποίες, πιστεύω ότι, υπηρετούν τους στόχους της έρευνάς μου. Προτίμησα να παραθέσω τις συγκεκριμένες επιλογές με τη μορφή ‘ανοιχτών’ τοποθετήσεων που αφήνουν έδαφος σε ποικίλες ερμηνείες, παρά με τη μορφή συμπερασματικών οριοθετήσεων, αφού η ίδια η ταυτότητα της συγκεκριμένης υπό μελέτη ομάδας, επιδέχεται πολλαπλές ερμηνείες και θεωρήσεις.

Στο 4^ο κεφάλαιο με τίτλο *Όψεις και εκδοχές της ταυτότητας των Ποντίων κατά τη διαδικασία ‘παλιννόστησης’ στην Ελλάδα*, εξειδικεύω και αναλύω τα θεωρητικά πρότυπα που παρουσίασα στο προηγούμενο κεφάλαιο στα συγκεκριμένα ιστορικά, οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα της ένταξης των Ποντίων στο σύγχρονο ελληνικό γίγνεσθαι. Παρουσιάζω αρχικά ορισμένους προβληματισμούς σχετικά με τους αναλυτικούς όρους που εφαρμόζονται στη σύγχρονη επιστημονική γραμματεία σχετικά με την περίπτωση των Ποντίων (μετανάστες, ακούσιοι μετανάστες, εθνοτική ομάδα, εθνοτική ταυτότητα, εθνοτοπική ταυτότητα, εθνοπολιτισμική ταυτότητα). Στη συνέχεια, εστιάζω στις έννοιες της ‘προσφυγικότητας’ και της ‘παλιννόστησης’ σε συνάρτηση με τις έννοιες του έθνους-κράτους και του εθνικισμού. Καταγράφω τις αντιδράσεις των Ποντίων απέναντι στον όρο ‘παλιννοστούντες’, συζητώ τη σχέση της παλαιότερης επιτυχημένης πολιτικής αποκατάστασης προσφύγων στην Ελλάδα με την υιοθέτηση της πρόσφατης πολιτικής αποκατάστασης των ‘παλιννοστούντων’, και τέλος, αξιοποιώντας τα δεδομένα της έρευνάς μου, επιχειρώ να αποδώσω τους λόγους για τους οποίους οι νεοερχόμενοι επέλεξαν στη συγκεκριμένη κοινωνική και πολιτική συγκυρία να διεκδικούν την επικράτηση του αυτοπροσδιορισμού «Πόντιοι πρόσφυγες».

Στο 5^ο κεφάλαιο, με τίτλο *Το σπίτι ως ‘εστία’*, σκιαγραφώ την αίσθηση που αποκόμισα για τη διαμόρφωση του εσωτερικού των σπιτιών των νεοερχομένων και περιγράφω τη διάρθρωση των σχέσεων των ανθρώπων που τα κατοικούσαν. Επιχειρώ την απόδοση των σημασιών της έννοιας ‘σπίτι’ από τη σκοπιά των ερευνητικών υποκειμένων και εστιάζω στην κυριότερη από αυτές: στην ‘οικογένεια’. Στη συνέχεια διερευνώ πώς οι κορυφαίες αξίες του γάμου και της οικογένειας και οι σύμπλοκες πρακτικές της ‘προγαμιαίας αγνότητας’ και της ‘ενδογαμίας’, συνδέθηκαν διαχρονικά με την διαμόρφωση του αισθήματος του ανήκειν στην ίδια ομάδα καθώς και με την ταυτόχρονη διαφοροποίηση της συγκεκριμένης ομάδας από τις ‘άλλες’.

Στο 6^ο κεφάλαιο, με τίτλο *Το φύλο ως συμβολικό όριο*, διερευνώ πώς η διαδικασία της κοινωνικοποίησης στην κοινωνία υποδοχής συνδέθηκε με την οριοθέτηση της συλλογικής ταυτότητας στη βάση εννοιολογήσεων και αξιών που αποδίδονται στο φύλο. Με άλλα λόγια παρακολουθώ τους νεοερχομένους να συγκροτούν την πολιτισμική τους διαφοροποίηση στη βάση θεωρήσεων που διαμόρφωσαν μετά την έλευση στην Ελλάδα με επίκεντρο τις έννοιες του άνδρα και της γυναίκας και τις συνακόλουθες σχέσεις και πρακτικές, σε αντιδιαστολή με τις αντίστοιχες έννοιες και πρακτικές των «Ελλαδιτών Ελλήνων». Παρακολουθώ, επομένως, τη διαμόρφωση και διαπραγμάτευση ορίων, ανάμεσα στους εντός και στους εκτός της ομάδας, τα οποία αναδεικνύουν τη συμβολή ενός ισχυρού αξιακού κώδικα στην συγκρότηση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας. Ακόμη, εστιάζοντας σε κάποιες από τις καθημερινές πρακτικές των ανδρών και των γυναικών, διερευνώ τους τρόπους με τους οποίους, συλλαμβάνεται, τροφοδοτείται και παγιώνεται, ή αντίθετα, αμφισβητείται ή ανατρέπεται, ο ιεραρχικός χαρακτήρας των κοινωνικών σχέσεων, εντός της ομάδας και μεταξύ των ομάδων.

Στο 7^ο κεφάλαιο, με τίτλο *«Να είμαστε μαζί»: πρακτικές κοινωνικοποίησης στην ελληνική πραγματικότητα*, παρακολουθώ τη διαδικασία κοινωνικοποίησης των νεοερχομένων στην ελληνική κοινωνική πραγματικότητα, όπως εκτυλίσσεται κυρίως μέσα από τις συχνές συνενυρέσεις σε γραφεία συλλόγων και στα σπίτια των νεοερχομένων. Σ' αυτό το πλαίσιο, τα δρώντα υποκείμενα επιλύουν τα προβλήματα της καθημερινότητας ενώ ταυτόχρονα αναλύουν τους αξιακούς κώδικες που προσδιορίζουν τις σχέσεις ανάμεσα στους ίδιους και στα μέλη της κοινωνίας υποδοχής. Ο βαθμός προσήλωσης στην ομάδα εντείνεται, καθώς αναπτύσσονται οι διαδικασίες ταύτισης και οι δεσμοί αλληλεγγύης ανάμεσα στα δρώντα υποκείμενα που μοιράζονται από κοινού την εμπειρία και τις συνέπειες της μεταναστευτικής διαδικασίας συνδιαμορφώνοντας την ταυτότητα του «Πόντιου πρόσφυγα». Η συμμετοχική παρατήρηση ανέδειξε τη σημαίνουσα σημασία της συνάθροισης σε μια «συντροφιά» για την κοινωνικοποίηση των Ποντίων: τα μέλη της συντροφιάς έτρωγαν, έπιναν και συζητούσαν για κάθε τι που τους απασχολούσε σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο και αφορούσε την ιδιωτική ή τη δημόσια σφαίρα. Εστιάζω στην παρουσίαση και ανάλυση της καθιερωμένης πρακτικής των προπόσεων, αφού με αυτή τα μέλη της συντροφιάς επιβεβαίωναν τη 'συνέχεια' των ιεραρχιών και των αξιών με τις οποίες θεωρούσαν ότι οργανώνεται διαχρονικά ο δικός τους ιδιαίτερος κοινωνικός κόσμος.

Στο 8^ο κεφάλαιο, με τίτλο Διαδικασίες συγκρότησης μιας πολιτισμικής και πολιτικής συλλογικότητας, επιχειρώ να μεταφέρω κάποια κομβικά ζητήματα στα οποία επικεντρώνονταν οι καθημερινές συζητήσεις στις ευρύτερες καθημερινές συναναστροφές και κυρίως στις «συντροφικές», αλλά και να παρουσιάσω τους συχνά αντιφατικούς τρόπους με τους οποίους τα προσέγγιζαν οι νεοερχόμενοι, καθώς με την πάροδο του χρόνου διαμόρφωναν τις αντιλήψεις τους για το παρόν και το ‘εδώ’ και ανασυγκροτούσαν τις απόψεις τους για το παρελθόν και το ‘εκεί’. Σ’ αυτό το πλαίσιο η κεντρική έννοια που επανερχόταν ήταν αυτή της αντίστασης τόσο απέναντι στις επιλογές του σοβιετικού καθεστώτος (στο παρελθόν), όσο και ως προς την αφομοίωση στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, ενώ τα κυριότερα παραδείγματα αφορούσαν στις σημασίες και στους τρόπους με τους οποίους βίωναν τόσο κατά το παρελθόν όσο και στο παρόν την ‘ελευθερία’ και το ‘φόβο’, προσπαθώντας να διατηρήσουν το ‘δικό τους’ ιδιαίτερο σύστημα των αξιακών προτύπων. Ένα κομβικό παράδειγμα της ανάπτυξης και διατήρησης ιδιαίτερων αξιακών προτύπων προσφέρουν οι πρακτικές διαφοροποίησης των Ποντίων από το Καζαχστάν, τόσο ως προς τους υπόλοιπους νεοερχομένους από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, όσο και ως προς τους «παλιούς Πόντιους» της Ελλάδας, καθώς επίσης και ως προς τις διάφορες κατηγορίες πολιτών με τους οποίους είχαν συνδιαμορφώσει σχέσεις εγγύτητας και απόστασης τόσο στη χώρα προέλευσης, όσο και στη χώρα υποδοχής: η διαχείριση της μνήμης, της λήθης και ενίοτε της αποσιώπησης, συνέβαλλαν ώστε οι νεοερχόμενοι από το Καζαχστάν να αποδίδουν τις δικές τους ιδιαίτερες σημασίες στην ταυτότητα του «Πόντιου πρόσφυγα» για να ενδυναμώνουν τις μεταξύ τους σχέσεις.

Στο 9^ο κεφάλαιο, με τίτλο Οι Πρακτικές των ποντιακών οργανώσεων, παρακολουθώ τη δράση των ποντιακών οργανώσεων της πρωτεύουσας, τόσο ως προς την κατεύθυνση της επίλυσης των καθημερινών προβλημάτων των νεοερχομένων, όσο και ως προς την (ανα)συγκρότηση της κοινής τους ταυτότητας. Οι πολιτικές επιλογές και δράσεις των ποντιακών οργανώσεων εξετάζονται ως προς τη συμβολή τους τόσο στη διαμόρφωση της στάσης της πολιτείας απέναντι στο ζήτημα της υποδοχής και ένταξης των νεοερχομένων στην ελληνική κοινωνία, όσο και στην επίλυση του ευρύτερου προβλήματος αποδοχής που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι από τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής. Το ζήτημα της εννοιολόγησης των όρων αυτοπροσδιορισμού και της καθιέρωσής τους, τόσο ανάμεσα στους ίδιους, όσο και στην κοινωνία υποδοχής, αποτέλεσε κεντρικό θέμα των διεργασιών που

εκτυλίσσονταν ανάμεσα στους υπεύθυνους των συλλόγων και στους νεοερχομένους. Στο πλαίσιο της διαμόρφωσης στρατηγικών για την προώθηση και προβολή των συλλογικών στόχων των Ποντίων, αναδείχθηκαν διαφορετικές εκτιμήσεις, τοποθετήσεις, αλλά και αμφισβητήσεις σχετικά με τους ίδιους τους στόχους, τους επί μέρους χειρισμούς, τα πρόσωπα που αναλάμβαναν την ευθύνη πρωτοβουλιών, ακόμη και για το νόημα που προσλάμβανε η έννοια της ενότητας εντός των ορίων της ομάδας και υπό το πρίσμα της χάραξης μιας κοινά αποδεκτής στρατηγικής.

Στο 10^ο κεφάλαιο, με τίτλο *Επίλογος*, επανέρχομαι σε μια αναλυτική συζήτηση των κεντρικών θεωρητικών και μεθοδολογικών ζητημάτων που πραγματεύεται αυτή η διατριβή. Συγκεκριμένα, εστιάζω την προσοχή μου στις έννοιες του ‘ορίου’ και της ‘συλλογικής μνήμης’ οι οποίες πιστεύω ότι είναι εξαιρετικά σημαντικές για την κατανόηση όψεων και εκδοχών της συλλογικής ταυτότητας και των καθημερινών πρακτικών των νεοερχομένων Ποντίων στην Ελλάδα. Με τη βοήθεια των συγκεκριμένων εννοιών καταγράφω και αναλύω πώς διαμορφώνεται η εσωτερική συνοχή της ομάδας με βάση αυτοπροσδιορισμούς και ετεροπροσδιορισμούς, αλλά και συγκεκριμένες ιεραρχήσεις και διαστρωματώσεις στο εσωτερικό της, με βάση τις συλλογικές και προσωπικές εμπειρίες, το φύλο, την ηλικιακή κατανομή, καθώς και τα δίκτυα σχέσεων που αναπτύσσονται στο εσωτερικό συγκεκριμένων υπο-ομάδων της ευρύτερης ομάδας, αλλά και των κοινωνικών και εργασιακών σχέσεων και ανταλλαγών με τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟΙ ΣΤΟΧΟΙ, ΤΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΟΙ ΤΡΟΠΟΙ ΔΙΕΞΑΓΩΓΗΣ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Η επιλογή του θέματος

Η επιλογή του θέματος της διδακτορικής μου διατριβής, οριστικοποιήθηκε μέσα από μια σύνθετη διαδικασία που αφορούσε στις εμπειρίες που αποκόμισα από την παρακολούθηση του διετούς μεταπτυχιακού κύκλου του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου, στα προσωπικά μου βιώματα από τους Μικρασιάτες πρόσφυγες στη Λέσβο, καθώς και στις συζητήσεις με τον επιβλέποντα καθηγητή της διατριβής Γ. Νικολακάκη, που ενεργοποίησαν το ενδιαφέρον μου στην προβληματική που συνδέεται με μετακινούμενες ομάδες πληθυσμών, όπως μετανάστες και πρόσφυγες, στο σύγχρονο ιστορικό και κοινωνικό γίνεσθαι.

Συγκεκριμένα αποφάσισα να ασχοληθώ με τους Έλληνες Πόντιους¹ από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση που μετοίκησαν στην Ελλάδα στα τέλη της δεκαετίας του '80 και στις αρχές της δεκαετίας του '90, επειδή πιστεύω ότι η μελέτη των ιστορικών και κοινωνικών δεδομένων που προσδιορίζουν την ταυτότητα της συγκεκριμένης κατηγορίας μεταναστευτικού πληθυσμού, μπορεί να προσφέρει θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία ανάλυσης για την προσέγγιση αντίστοιχων ή συναφών μετακινούμενων ομάδων, στο πλαίσιο των σύγχρονων παγκόσμιων ανακατατάξεων και επαναπροσδιορισμών κοινωνικών και εθνοτικών ταυτοτήτων, κρατικών συνόρων και οντοτήτων, πολιτικών και οικονομικών δομών.

Τα μέλη αυτής της ομάδας χρησιμοποιούσαν διάφορους όρους για να προσδιορίσουν την ταυτότητά τους, ενώ οι άνθρωποι με τους οποίους ήρθαν σε επαφή σε ποικίλα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα τους προσδιόριζαν επίσης με διάφορες ονομασίες. Οι σημασίες που αποδίδουν αυτοί οι όροι στα ποικίλα τους συμφραζόμενα για να προσδιορίσουν την ταυτότητα των νεοερχομένων, αποτελεί ζήτημα που διερευνήθηκε σε αυτή τη διατριβή. Ωστόσο, από την αρχή, θα χρησιμοποιώ συχνά τον όρο «Πόντιοι»² για τα μέλη της υπό μελέτη ομάδας, αυτο-

¹ Στη βιβλιογραφία αναφέρονται συχνότερα ως: Pontic Greeks from the Soviet Union (για παράδειγμα Voutira 1991), Pontians from the Soviet Union (για παράδειγμα Kokkinos 1991), Pontian Greeks from the former Soviet Union (Keramida 2001), Soviet Greeks (Voutira 1997, 2003b).

² Θεωρώ χρήσιμο να διευκρινίσω από το πρώτο κιόλας κεφάλαιο αυτής της διατριβής, ότι χρησιμοποιώ διπλά εισαγωγικά («») όταν αναφέρομαι αυτούσια στο λόγο των ίδιων των ερευνητικών

προσδιορισμό που χρησιμοποιήθηκε από τους ίδιους **μόνο** μετά την έλευσή τους στην Ελλάδα. Εστίασα, λοιπόν, την ερευνητική μου εργασία (η οποία τυπικά ξεκίνησε με την έναρξη της επιτόπιας έρευνας τον Ιανουάριο του 1992), στους «Πόντιους» που είχαν εγκατασταθεί στην Ελλάδα μεταξύ του 1988 και του 1991, δηλαδή πριν από την επίσημη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης³. Οι «Πόντιοι» συνιστούσαν χαρακτηριστική περίπτωση ομάδας που βίωνε τη μεταναστευτική εμπειρία ‘εν τω γίνεσθαι’. Τα μέλη της ομάδας που μελέτησα βίωναν ακόμα τις εμπειρίες της πρόσφατης μετεγκατάστασης, ενώ συνεχιζόταν και η προσέλευση συγγενών και γνωστών τους που έρχονταν για να εγκατασταθούν στην Ελλάδα.

Οι πολιτειακοί φορείς προσδιόριζαν τους νεοερχομένους, ως ‘παλινοστούντες’ Έλληνες ομογενείς. Μετά την άφιξή τους, τέθηκε σε κίνηση ένας γραφειοκρατικός μηχανισμός που με καθυστερήσεις και δυσκολίες κατήυθνε τις διαδικασίες της υποδοχής και ένταξης των ‘παλινοστούντων’. Κεντρικό στόχο των δρομολογούμενων διαδικασιών αποτέλεσε η παραχώρηση ίσων πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων στους ‘παλινοστούντες’. Βέβαια, όπως έχουν υπογραμμίσει και άλλοι ερευνητές (Tsoukala 1999:115), η παραχώρηση κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων, που αποτελεί προϋπόθεση της ενσωμάτωσης, δεν είναι αυτονόητο ότι διασφαλίζει και την αποδοχή από την κοινωνία υποδοχής.

Όσον αφορά τους Πόντιους, η κοινωνία υποδοχής αμφισβήτησε την ελληνική ταυτότητα των νεοερχομένων. Η εκτεταμένη πληροφόρηση από τα μέσα ενημέρωσης ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του ‘80 και κυρίως τα πρώτα δύο-τρία χρόνια της δεκαετίας του ‘90, δεν αρκούσε για να μεταβληθεί η συγκρατημένη, παγωμένη, ή και ενίοτε εχθρική συμπεριφορά μελών της ελληνικής κοινωνίας (Τσουκαλά ό.π.:114), δεδομένου ότι οι περισσότεροι Έλληνες αγνοούσαν ως τότε την ιστορική παρουσία του ελληνισμού στην περιοχή της Μαύρης Θάλασσας. Μάλιστα, όπως σημειώνει η Α. Tsoukala (ό.π.:120), ο μέσος όρος των Ελλήνων της κοινωνίας υποδοχής, αντιμετώπισε αρνητικά τους ρωσόφωνους ‘Έλληνες ομογενείς’, αφού θεωρούσε τη χρήση της ελληνικής γλώσσας ως προϋπόθεση συμμετοχής στην ελληνική εθνική κοινότητα. Από αυτή τη σκοπιά, ο μέσος όρος των Ελλήνων αντιμετώπιζε τους νεοερχομένους Πόντιους ως μεγαλύτερη απειλή για την κοινωνική συνοχή, απ’ ό,τι

υποκειμένων ή όταν παραθέτω αποσπάσματα από κείμενα κάποιων συγγραφέων. Ωστόσο, επειδή ο αυτοπροσδιορισμός «Πόντιοι» επαναλαμβάνεται συχνά στο κείμενο, χρησιμοποιείται στη συνέχεια και χωρίς εισαγωγικά. Χρησιμοποιώ μονά εισαγωγικά (‘’) όταν αναφέρομαι σε αναλυτικές κατηγορίες, σε τρέχουσες σημασίες όρων που χρησιμοποιούνται ευρέως στην καθημερινή ζωή, ή σε έννοιες οι οποίες κρίνω ότι χρειάζεται να επισημανθούν ως προς τα συμφραζόμενα του κειμένου.

³ Όπως είναι γνωστό η Σοβιετική Ένωση διαλύθηκε επισήμως τον Δεκέμβριο του 1991.

τους ξένους με την ξεκάθαρα διαφορετική τους ταυτότητα. Σύμφωνα, λοιπόν, μ' αυτή την αντίληψη, η ταύτιση με αυτούς 'τους τόσο κοντινούς άλλους' θα συνεπαγόταν τη σύγχυση και την απώλεια κάποιων, ως τώρα θεωρούμενων ουσιωδών, για τη συλλογική ταυτότητα, χαρακτηριστικών⁴.

Σ' αυτό το πλαίσιο, εντάσσεται και η χρήση του όρου 'Ρωσοπόντιοι', που υιοθέτησε το σύνολο σχεδόν των μελών της κοινωνίας υποδοχής, για να 'ετεροπροσδιορίσει' τους νεοερχομένους. Οι ίδιοι οι Πόντιοι δεν αποδέχτηκαν αυτό τον προσδιορισμό, αφού θεωρούσαν ότι τους υποβιβάζει εθνικά και τους εντάσσει στην κατηγορία των 'οικονομικών μεταναστών'. Οι νεοερχόμενοι, οι οποίοι δεν είχαν ζήσει ποτέ εντός των ορίων του ελληνικού κράτους, άρχισαν να αυτοπροσδιορίζονται στο νέο κοινωνικό τους περιβάλλον ως «Πόντιοι πρόσφυγες». Όπως θεωρούσαν οι ίδιοι, ο συγκεκριμένος αυτοπροσδιορισμός καταδεικνύει μια διαρκή και άρρηκτη σχέση με μια ελληνική ταυτότητα, η οποία προϋπάρχει των εθνικών συνόρων και τα υπερβαίνει. Επίσης υποστήριζαν ότι δικαιούνται όλες τις πολιτικές και κοινωνικές παροχές που θα τους εξασφάλιζαν την πλήρη εξομοίωση με τον «ντόπιο»⁵ πληθυσμό, με τον οποίο, πίστευαν ότι μοιράζονται την ίδια εθνική ταυτότητα.

Ωστόσο, και οι ίδιοι οι Πόντιοι, αν και επέμεναν ότι ένοιωθαν «το ίδιο Έλληνες», αντιλαμβάνονταν ότι «δεν είναι ίδιοι» με τους υπόλοιπους. Τα μέλη αυτής της ομάδας, διερευνούσαν τους όρους και τα όρια που θα τους επέτρεπαν την (ανα)συγκρότηση της ταυτότητάς τους στο καινούριο περιβάλλον εγκατάστασης. Αυτή η αναζήτηση ενσωματωνόταν στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν και να ερμηνεύσουν τη μεταναστευτική εμπειρία ως βίωμα, καθώς προσπαθούσαν να παρακολουθήσουν τους ρυθμούς της καθημερινότητας της κοινωνίας υποδοχής στην οποία επιχειρούσαν να ενταχθούν.

Παρ' όλα αυτά, οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι παρέμεναν εγκιβωτισμένοι στις σχέσεις που ανέπτυσσαν μεταξύ τους. Με αυτό τον τρόπο συγκροτούσαν μια ομάδα με δεδομένη συνοχή, αξίες και σχέσεις μεταξύ των μελών της. Έτσι, συντηρούσαν την αλληλεγγύη στο πλαίσιο της δικής τους ομάδας, αλλά ενέτειναν την αίσθηση της απομόνωσης από την κοινωνία υποδοχής, χωρίς να συμβάλουν και στην επίλυση του προβλήματος ταυτότητας που αντιμετώπιζαν. Σ' αυτό το πλαίσιο οι μεταξύ τους

⁴ Βλ. και Triantafyllidou 1998:600

⁵ Οι νεοερχόμενοι χρησιμοποιούσαν πολύ συχνά τους όρους «ντόπιοι» και «ντόπιοι Έλληνες» για να αναφέρονται στους Έλληνες που έχουν γεννηθεί και ζουν στην Ελλάδα.

σχέσεις, υπόκειντο σε διαδικασίες διαπραγμάτευσης και επαναπροσδιορισμού, καθώς οι άνθρωποι αυτοί προσπαθούσαν ατομικά και συλλογικά να κατανοήσουν και να αξιολογήσουν τη νέα πραγματικότητα που αντιμετώπιζαν, με βάση τις διαχρονικές τους εμπειρίες, καθώς και τις ατομικές και συλλογικές σχέσεις που ανέπτυσαν με την κοινωνία υποδοχής. Από αυτή τη σκοπιά, η συγκεκριμένη μεταναστευτική ομάδα προσφέρει ένα ενδιαφέρον παράδειγμα των διαδικασιών που συγκροτούν και ανασυγκροτούν ατομικές και συλλογικές ταυτότητες στη σύγχρονη πολυπολιτισμική πραγματικότητα.

Η πρώτη φάση της επιτόπιας έρευνας

Για να ξεκινήσω την επιτόπια έρευνα έπρεπε να αποφασίσω κατ' αρχήν πού θα διεξαχθεί. Την περίοδο 1992 -1994 υπήρχαν συγκεχυμένες πληροφορίες σχετικά με τους τόπους εγκατάστασης των νεοερχομένων. Η πολιτεία υπογράμμιζε τη δυνατότητα της χώρας να τους υποδεχθεί, ενώ είχε ήδη προγραμματίσει την εγκατάστασή τους στη Β. Ελλάδα. Όμως, ήταν γενικά γνωστό, ότι πολλοί προτιμούσαν να εγκατασταθούν στην πρωτεύουσα και κυρίως στις περιοχές των δυτικών συνοικιών, όπου έβρισκαν πιο εύκολα φθηνές κατοικίες. Τη συγκεκριμένη περίοδο, δεν ήταν ακόμη γνωστό πόσοι ήταν αυτοί που εγκαταστάθηκαν στην Αθήνα και τι ποσοστό αντιπροσώπευαν στο σύνολο των νεοερχομένων.

Η πρωτεύουσα, τους προσήλκυε ως 'παραδοσιακός' τόπος συγκέντρωσης εσωτερικών και εξωτερικών μεταναστών, που προσέφερε θέσεις εργασίας για ειδικευμένους αλλά και ανειδίκευτους εργαζόμενους⁶. Φυσικά αποτελούσε και κέντρο πολιτικών αποφάσεων που αφορούσαν, στην προκειμένη περίπτωση, τις δράσεις που διαμορφώνονταν για την ένταξη των Ποντίων. Γι αυτούς τους λόγους θεώρησα ότι θα αποτελούσε προνομιακό πεδίο για την έρευνα που σχεδίαζα. Η δυτική Αθήνα, την οποία δεν είχα 'γνωρίσει' ποτέ κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στην πρωτεύουσα τα προηγούμενα χρόνια, με γοήτευε. Αποφάσισα να την 'εξερευνήσω' μέσα από τη διαδικασία της έρευνας.

⁶ Για τη μητροπολιτική περιοχή της Αθήνας, όπου διαχωρίζονται όλο και περισσότερο οι περιοχές στις οποίες ζουν τα διευρυμένα μεσαία στρώματα από αυτές όπου συγκεντρώνονται οι κοινωνικά αποκλεισμένοι και οι φτωχοί, βλ. Χτούρης 2004:119, 135, 136. Για το διαχωρισμό των μητροπόλεων των αναπτυγμένων χωρών σε ζώνες, ή περιοχές α) του παραδοσιακού αστικού κέντρου, β) των εκτεταμένων προαστίων (χώρο κατοικίας των μεσαίων στρωμάτων), γ) των υποβαθμισμένων περιοχών (που διασπείρονται από το κέντρο μέχρι τα προάστια), και δ) της περιφερειακής περιφέρειας, βλ. Χτούρης 2004:136

Εκείνο που με προβλημάτιζε σοβαρά, ήταν οι δυνατότητες ολοκλήρωσης της έρευνας με τη μεθοδολογική προσέγγιση της ‘συμμετοχικής παρατήρησης’. Γνώριζα ότι δεν αρκούσε μια μικρής διάρκειας, επιφανειακή επαφή με τα υποκείμενα της έρευνάς μου. Η ‘συμμετοχική παρατήρηση’ απαιτεί μια συστηματική σχέση ‘παρατηρητή’ και ‘παρατηρούμενου’. Σ’ αυτό το πλαίσιο, στόχος είναι η δημιουργία δεσμών που μπορούν να υπερβούν, τουλάχιστον εν μέρει, τη μεταξύ τους απόσταση. Δεν ήξερα, όμως, με ποιο τρόπο θα μπορούσα να οργανώσω την έρευνά μου στις περιοχές της δυτικής Αθήνας, αφού, όπως διαπίστωσα, όταν τις επισκέφτηκα για πρώτη φορά, δυσκολεύτηκα ιδιαίτερα να οργανώσω μια συστηματική επαφή με τα ερευνητικά υποκείμενα, σύμφωνα με τις απαιτήσεις της ‘συμμετοχικής παρατήρησης’. Αντίκρισα δρόμους γεμάτους μονοκατοικίες και πολυκατοικίες όπου κατοικούσαν ‘οι Ρωσοπόντιοι’· στο Αιγάλεω, στην Αγία Βαρβάρα και στον Κορυδαλλό. Κατάφερα να επισκεφθώ ορισμένες από αυτές, με τη βοήθεια φίλων και γνωστών που διατηρούσαν ορισμένες γνωριμίες με Πόντιους. Όμως, οι διαμένοντες νεοερχόμενοι, όταν δεν απουσίαζαν, δεν φαίνονταν αρκετά διατεθειμένοι, περίεργοι, ή ξεκούραστοι, ώστε να συνάψουν σχέσεις με μια άγνωστη νέα γυναίκα που θα τους χτυπούσε το κουδούνι.

Θεώρησα, λοιπόν, ότι δεν είχα άλλη επιλογή από το να διευρύνω την έρευνά μου και σε άλλους χώρους στους οποίους θα μπορούσα να συναντήσω τους Πόντιους. Έτσι, άρχισα να συχνάζω στις λαϊκές αγορές στις διάφορες συνοικίες της Αθήνας. Εκεί υπήρχαν αρκετοί Πόντιοι μικροπωλητές. Η παρουσία των Ποντίων στις λαϊκές αγορές είχε ξεκινήσει από την προσπάθεια ορισμένων οικογενειών Ποντίων να πουλήσουν τις ‘οικοσκευές’ που είχαν φέρει από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, ώστε να εξοικονομήσουν κάποια χρήματα για τις πρώτες ανάγκες τους. Η πρακτική αυτή υιοθετήθηκε και από άλλους, και στη συνέχεια εμφανίστηκαν και Πόντιοι μικροπωλητές οι οποίοι πουλούσαν διάφορα χρηστικά αντικείμενα που προέρχονταν από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση (όπως εργαλεία, είδη οικιακού εξοπλισμού, κ.ά.). Το πρώτο διάστημα απλώς περιφερόμουν⁷. Παρατηρούσα τα πρόσωπα, τις χειρονομίες, τον τρόπο που τακτοποιούσαν τα εμπορεύματα, την κίνηση και τη στάση των σωμάτων. Άκουγα προσεκτικά τον ήχο των φωνών, τον τρόπο που μιλούσαν μεταξύ τους και με τους πελάτες, άλλοτε στα ρωσικά και άλλοτε στα ελληνικά και

⁷ Για τον ερευνητή που μετατρέπεται σε βουβό και «ήσυχο» παρατηρητή στα μέρη που συχνάζουν μετανάστες, βλ. Ψημμένος 2001β: 101,109. Για την ‘εύκαμπτη ευκαιριοθηρία’ ως μέθοδο πεδίου, δηλαδή για την ετοιμότητά του ερευνητή να παρακολουθήσει ζητήματα και ανθρώπους χωρίς να πολυενδιαφέρεται πού θα τον οδηγήσουν, βλ. Loizos 2001:238.

προσπαθούσα να διακρίνω τα συναισθήματα που διακινούνταν στο λόγο και στη σιωπή.

Σταδιακά άρχισα να πλησιάζω στους πάγκους. Εξέταζα τα αντικείμενα και κουβέντιαζα με τους πωλητές, άνδρες και γυναίκες, κυρίως για την προέλευση και τη χρηστικότητα των αντικειμένων, ενώ μερικές φορές αγόραζα και κάποια μικροπράγματα. Κάποιες σύντομες και αποσπασματικές συζητήσεις συνόδευαν τις πληροφορίες που αφορούσαν τα αντικείμενα. Αυτές περιορίζονταν κυρίως στην προέλευση των ίδιων των ανθρώπων και στο διάστημα που ζούσαν στην Ελλάδα. Με ορισμένους συζήτησα και θέματα που αφορούσαν τις διαδρομές που είχαν ακολουθήσει μέχρι να καταλήξουν στην Αθήνα, καθώς μερικοί είχαν εγκατασταθεί αρχικά σε άλλες περιοχές της Ελλάδας.

Πολύ σύντομα κάποιοι άνθρωποι άρχισαν να με αναγνωρίζουν, αφού με συναντούσαν ξανά και ξανά στις ίδιες λαϊκές. Έτσι, παρότι δεν με ρώτησαν ποτέ, εξήγησα με δική μου πρωτοβουλία σε κάποιους (κυρίως γυναίκες μεγαλύτερης ηλικίας), ότι η παρουσία μου οφειλόταν στην έρευνα που είχα αναλάβει στο πλαίσιο των μεταπτυχιακών μου σπουδών στο πανεπιστήμιο, σχετικά με τις συνθήκες της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα. Τότε αντιμετώπισα μια αντιφατική συμπεριφορά. Ενώ, δηλαδή, οι άνθρωποι φαίνονταν πρόθυμοι να απαντήσουν στις ερωτήσεις μου, δεν έδειχναν διάθεση να διευρύνουν τη σχέση τους μαζί μου. Η επικοινωνία μας εξαντλούνταν σ' αυτό ακριβώς: απαντούσαν απλώς πολύ ευγενικά στις ερωτήσεις μου.

Αμέσως κατάλαβα τη δυσπιστία και την επιφύλαξη απέναντι σε μια άγνωστη, όμως δεν αντιλήφθηκα το μέγεθός της. Αργότερα, όταν πια είχα συνηθίσει να παρατηρώ το φόβο των Ποντίων απέναντι στην πρόθεση αγνώστων να αντλήσουν μια οποιαδήποτε πληροφορία, συνειδητοποίησα -αλλά και το επιβεβαίωσα συζητώντας με κάποιους Πόντιους που είχα εν τω μεταξύ γνωρίσει καλά- ότι τότε, στις λαϊκές, οι άνθρωποι μπορεί και να είχαν φοβηθεί πολύ ακούγοντας ότι έκανα έρευνα⁸. Μάλιστα η αναφορά μου σε πανεπιστήμιο, πιθανότατα τους θορύβησε επί πλέον.

⁸ Η Ε. Βουτυρά (1998), στο πλαίσιο της έρευνάς της (σε Ρώσους μετανάστες από την Κεντρική Ασία στα περίχωρα της Μόσχας), εστιάζει στη συλλογική μνήμη και στα κοινωνικά συμφραζόμενα στη μετασοβιετική Ρωσία και επισημαίνει δύο βασικές διαφορές ανάμεσα στη χρήση της προφορικής ιστορίας στο σοβιετικό και το δυτικό χώρο: τη νοοτροπία των πολιτών της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης να προσλαμβάνουν το εαυτό τους ως 'θύματα' του συστήματος, και τη γενικευμένη μυστικοπάθεια που τους διακατείχε. Σ' αυτό το πλαίσιο αναφέρεται στην έρευνα των Pahl και Thompson (1994) για τις εμπειρίες της γενιάς του μεσοπολέμου, καθώς επίσης και στην έρευνα της I. Sherbakova (1992) σε επιζήσαντες των Gulag, που δείχνει ότι ο φόβος της μνήμης ως πληροφορίας για το παρελθόν και η επιφυλακτικότητα των ανθρώπων να αφηγηθούν τις προσωπικές τους ιστορίες

Βεβαίως ο σύντομος χρόνος που είχα στη διάθεσή μου για να συνομιλώ μ' αυτούς τους ανθρώπους, απασχολώντας τους από τη δουλειά τους (έστω κι αν η συνομιλία διεξαγόταν όταν δεν υπήρχαν πελάτες), με υποχρέωνε να συγκροτήσω ένα σώμα κάποιων ερωτήσεων και να προχωρήσω σε σύντομες και ως ένα βαθμό δομημένες συνεντεύξεις.

Οι ερωτήσεις αφορούσαν:

- α) στους τόπους προέλευσης
- β) στους λόγους μετανάστευσης
- γ) στην οικογενειακή κατάσταση, τα συγγενειακά δίκτυα και τα προβλήματα που αντιμετώπισαν κατά τη μεταναστευτική διαδικασία με συγγενείς που έμειναν πίσω ή ήρθαν σε διαφορετικές χρονικές περιόδους
- δ) στις συνθήκες στα κέντρα και στους οικισμούς υποδοχής για όσους είχαν περάσει από αυτή τη διαδικασία
- ε) στους τόπους εγκατάστασης στην Ελλάδα και ειδικότερα σε συγκεκριμένες περιοχές στην Αθήνα καθώς και τα κριτήρια αυτής της επιλογής
- στ) στις προθέσεις τους ως προς τη μονιμότητα της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα
- ζ) στα επαγγέλματα που ασκούσαν στον τόπο προέλευσης
- η) στο μορφωτικό επίπεδο
- θ) στη γνώση της ελληνικής γλώσσας και στη συμμετοχή τους σε ειδικά προγράμματα εκμάθησης

Ένα δεύτερο μέρος των ερωτήσεων διερευνούσε τις εκτιμήσεις τους ως προς τις επιπτώσεις της μετανάστευσης στη ζωή τους και το είδος των αντιλήψεων και σχέσεων που δυσχέραιναν ή διευκόλυναν την επίλυση των καθημερινών τους προβλημάτων. Έτσι, αυτό το μέρος των ερωτήσεων αφορούσε κυρίως:

- α) τις δουλειές που έκαναν παράλληλα με τη συμμετοχή τους στις λαϊκές, τα μεροκάματα, το ωράριο, τη σχέση με τους εργοδότες και τους υπόλοιπους εργαζόμενους
- β) τη φύση των προβλημάτων που αντιμετώπιζαν με τις δημόσιες υπηρεσίες και είχαν να κάνουν με την έκδοση ταυτοτήτων, αδειών εργασίας, με τα ασφαλιστικά τους δικαιώματα, με τον εκτελωνισμό των 'οικοσκευών' τους, με τις άδειες εργασίας στις λαϊκές, με την αναγνώριση των πτυχίων τους, κ.ο.κ.

ακόμα και στα πιο στενά τους πρόσωπα, χαρακτήριζε τις καθημερινές σχέσεις πολλών ρωσόφωνων νοικοκυριών. Ωστόσο, η Βουτυρά τονίζει ότι μετά το 1991, καθιερώνεται μια νέα μορφή επικοινωνίας: η διαπροσωπική επικοινωνία, για την οποία κύριο μέσον αποτελεί η ανταλλαγή βιωματικών αφηγήσεων.

γ) το είδος της βοήθειας που τους παρείχαν για την επίλυση κάποιων γραφειοκρατικών προβλημάτων αλλά και για την εξεύρεση εργασίας, κάποιοι συγγενείς, φίλοι, γνωστοί, καθώς και οι ποντιακοί σύλλογοι.

δ) τις εκτιμήσεις τους για τις διαφορές που υπήρχαν ανάμεσα στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση και την Ελλάδα και αφορούσαν στη σύνδεση της εργασίας με μια σειρά κοινωνικών δικαιωμάτων και προνομίων⁹

ε) την ειδικότερη εμπειρία τους στις λαϊκές αγορές: εάν τα προς πώληση προϊόντα αποτελούσαν μέρος της 'οικοσκευής', όπως υποστήριζαν οι ίδιοι, ή εάν ανανεώνονταν και με ποιους τρόπους.

στ) τις σχέσεις τους με τους υπόλοιπους πωλητές των λαϊκών, στις παρυφές των οποίων έστηναν τους πάγκους τους, καθώς και με εμπόρους που είχαν μαγαζιά στους γύρω δρόμους

ζ) τις εντυπώσεις που αποκόμιζαν από την καθημερινή επαφή με τους Έλληνες αγοραστές των προϊόντων τους και το είδος των ενδεχόμενων σχέσεων που καλλιεργούσαν με αυτούς ή και άλλα μέλη της κοινωνίας υποδοχής.

Δυστυχώς, παρά το γεγονός ότι κατάφερα να αντλήσω κάποιες πληροφορίες σχετικά με τις θεματικές που παρέθεσα, δεν κατάφερα τίποτα παραπάνω. Οι άνθρωποι απέφευγαν πάντα με πολύ διακριτικό τρόπο να επεκτείνουν τις απαντήσεις τους σε γενικές συζητήσεις. Μου έδιναν κάποιες σύντομες απαντήσεις αλλά απέφευγαν να μιλήσουν για το πώς αντιμετώπιζαν και αξιολογούσαν τις εμπειρίες τους. Εγώ πάλι ένοιωθα ότι, κάθε φορά που διατύπωνα ερωτήσεις, έχανα την ευκαιρία να προσεγγίσω έναν από τους βασικούς σκοπούς της έρευνάς μου: να διερευνήσω τις σκέψεις και τα συναισθήματα των ανθρώπων γύρω από τη μεταναστευτική εμπειρία. Ωστόσο, τα συστηματικά στοιχεία που είχα συγκεντρώσει, αν και δεν με ενδιέφεραν τόσο πολύ, με βοήθησαν να επικεντρώσω την έρευνά μου στους Πόντιους από το Καζαχστάν, επειδή η μεταναστευτική κίνηση που προερχόταν από εκεί αφορούσε τη συντριπτική πλειοψηφία του ελληνικού πληθυσμού και

⁹ Όταν αργότερα συναναστράφηκα πιο στενά με νεοερχομένους, είχα την ευκαιρία να διαπιστώσω ότι τους απασχολούσε συχνά αυτό το ζήτημα: αντίθετα με ό,τι συνέβαινε στην Ελλάδα, στη Σοβιετική Ένωση λειτουργούσαν μια σειρά ρυθμίσεων που εξασφάλιζαν εργασία σε όλους, καθώς και μια σειρά προνομίων και δικαιωμάτων στους εργαζομένους, λ.χ. μόνιμη κατοικία, ιατρική περίθαλψη, συνταξιοδότηση, κουπόνια για τρόφιμα και άλλα αγαθά. Η Ε. Βουτυρά (1998) παρουσιάζει σχετική βιβλιογραφία η οποία αναφέρεται σε αυτή την κοινωνική πολιτική που αποκαλούσαν στη Σοβιετική Ένωση *propiska*, καθώς και στη διάδοχη κατάσταση, όπου μεγάλο φάσμα ανθρώπων βρέθηκε χωρίς αυτή την ασπίδα κοινωνικής προστασίας.

έμοιαζε να έχει τελεσίδικο χαρακτήρα¹⁰. Παράλληλα, αποκόμισα την εντύπωση ότι οι κάτοχοι πτυχίων και εξειδικευμένων θέσεων εργασίας στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, αντιμετώπιζαν μεγαλύτερες δυσκολίες προσαρμογής στις συνθήκες που βίωναν στην Ελλάδα, αφού δεν μπορούσαν να απασχοληθούν σε αντίστοιχες θέσεις.

Παρότι αποκόμισα κάποια αρχικά συμπεράσματα από αυτές τις επισκέψεις, μετά τη συμπλήρωση τεσσάρων μηνών παρουσίας στις λαϊκές αγορές, διαπίστωσα ότι η έρευνα δεν προχωρούσε ικανοποιητικά και αποφάσισα να σταματήσω να επισκέπτομαι τους συγκεκριμένους χώρους. Κατά τη διάρκεια αυτής της ερευνητικής διαδικασίας δεν είχα λάβει ούτε μία πρόσκληση να επισκεφτώ κάποιο σπίτι, ενώ η στάση των ανθρώπων δεν μου είχε επιτρέψει να πάρω εγώ την πρωτοβουλία να προτείνω κάποια συνάντηση εκτός του πλαισίου των λαϊκών αγορών.

Αντίθετα, είχα ήδη επισκεφτεί αρκετά σπίτια νεοερχομένων στους οποίους με είχαν συστήσει κάποιοι γνωστοί ή συγγενείς μου, οι οποίοι διατηρούσαν επαφές, κυρίως από τους εργασιακούς χώρους (κατασκευαστικές εταιρίες, μουσικές σχολές, κ.ά.), με ορισμένους Πόντιους.

Έτσι, μπόρεσα να επισκεφτώ τα σπίτια των ανθρώπων αυτών, που βρίσκονταν σε διάφορες συνοικίες της Δυτικής Αθήνας (Αιγάλεω, Κορυδαλλό, Αγία Βαρβάρα), ενώ γνώρισα και άλλα μέλη του ευρύτερου κοινωνικού τους περιβάλλοντος που με δέχθηκαν κι αυτοί στα σπίτια τους για να μου μιλήσουν «για τη ζωή τους εδώ». Στις επισκέψεις αυτές εστίασα την προσοχή μου στους Πόντιους που προέρχονταν από το Καζαχστάν, αφού είχαν κινήσει το ενδιαφέρον μου για τους λόγους που ανέφερα παραπάνω. Οι περισσότεροι ζούσαν στην Ελλάδα περισσότερο από ένα χρόνο και μιλούσαν με ευχέρεια τα ελληνικά, κάτι που με διευκόλυνε να ολοκληρώσω συναντήσεις/συνεντεύξεις μαζί τους, αφού εκείνη την εποχή είχα ξεκινήσει μαθήματα ρωσικών, αλλά δεν διέθετα ευχέρεια στη χρήση της ρωσικής γλώσσας.

Βεβαίως, όλοι, άνδρες και γυναίκες, ξεκινούσαν τις συνεντεύξεις ρωτώντας «τι θέλετε να σας πούμε». Σε αυτές τις ερωτήσεις απαντούσα ότι με ενδιέφερε να κατανοήσω πώς και γιατί πήραν τη απόφαση να έρθουν στην Ελλάδα, πώς ήταν οι συνθήκες της εγκατάστασής τους στην αρχή και πώς αντιμετώπιζαν τη διαχρονική τους παραμονή στην Αθήνα (αφού ο χρόνος παραμονής τους ποίκιλε από ένα έως και

¹⁰ Σε αντίθεση με άλλους Πόντιους που προέρχονταν από άλλες περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, οι οποίοι είτε δεν είχαν μεταναστεύσει στο σύνολό τους, είτε συνέχιζαν να διατηρούν περιουσιακά στοιχεία και να επισκέπτονται τους τόπους προέλευσης και μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα.

τέσσερα χρόνια, δηλαδή από το '88 έως το '92 και ήθελα να διαπιστώσω αν μεταβάλλονταν οι εμπειρίες τους με την πάροδο του χρόνου¹¹).

Με άλλα λόγια, γνωρίζοντας ότι η ανθρωπολογική περιγραφή που θα επιχειρούσα θα έπρεπε να συγκροτηθεί «με βάση τις ερμηνείες στις οποίες υποβάλλουν την εμπειρία τους τα πρόσωπα μιας συγκεκριμένης ομάδας» (Geertz 2003[1973]:26), τους ζητούσα να εκθέσουν όχι μόνο εκείνες τις συνθήκες και τα γεγονότα που οι ίδιοι θεωρούσαν ότι προσδιόριζαν τις συνέπειες της αλλαγής του κοινωνικού τους χώρου, αλλά και τις εκτιμήσεις τους και γενικότερα τις σκέψεις τους σχετικά με αυτά. Όμως, ούτως ή άλλως, και η πιο απλή περιγραφή (από τα υποκείμενα της έρευνας), του πιο απλού γεγονότος, αποτελεί ερμηνεία 'γι' αυτό που θεωρούν ότι έχει συμβεί' και όχι 'αυτό που έχει συμβεί'(Geertz ό.π.:21,27,38). Επομένως, σήμερα, μπορώ να συμπεράνω ότι η αγωνία μου για το αν και πόσο θα 'ανοιχτούν' οι συνομιλητές μου, πήγαζε μάλλον από την αδυναμία μου να διαχειριστώ επαρκώς την 'ετερότητά' μου στο πλαίσιο της επικοινωνιακής σχέσης που ήθελα να μοιραστώ με αυτούς τους ανθρώπους, παρά από μια πραγματική έλλειψη δεδομένων.

Παρ' όλα αυτά, επέμεινα να επιλέξω συγκεκριμένους ανθρώπους με τους οποίους επιδίωξα να δημιουργήσω μια διαχρονική σχέση, ώστε να συνομιλώ ξανά και ξανά μαζί τους για να συλλέξω τα 'δεδομένα' που αποτελούν στην πραγματικότητα δικές μας κατασκευασμένες εκδοχές των κατασκευασμένων εκδοχών των 'άλλων' σχετικά με ό,τι κάνουν οι ίδιοι και τα μέλη της ομάδας στην οποία ανήκουν (Geertz, ό.π.:21). Ωστόσο, για να επιδοθώ ακόμη και στην πιο στοιχειώδη περιγραφή της κοινωνικής δράσης των υποκειμένων, που ο C. Geertz δείχνει με μοναδικό τρόπο πόσο 'πυκνή' μπορεί να είναι, έπρεπε να φροντίσω να συλλάβω και μετά να αποδώσω «μια πολλαπλότητα περίπλοκων εννοιολογικών δομών, συχνά αλληλεπικαλυπτόμενων ή συνυφασμένων μεταξύ τους, οι οποίες είναι ταυτόχρονα παράξενες, ακανόνιστες και άρρητες» (Geertz, ό.π.:21,22). Για να πετύχω λοιπόν να προσεγγίσω τις σημασίες που αποκτούσαν κάποιες από τις δράσεις των ανθρώπων στο πλαίσιο του προτύπου ζωής που τις είχε διαμορφώσει, ή με άλλα λόγια, για να προσεγγίσω το συμβολικό σύστημα «εμπειρικά, εξετάζοντας γεγονότα» (ό.π.29), έπρεπε να μπορώ να συναναστρέφομαι με τα υποκείμενα της δράσης, ώστε να αναμετρηθώ, κατά το δυνατόν, με «την έλλειψη οικειότητας» που με χαρακτήριζε

¹¹ Εδώ θα πρέπει να υπενθυμίσω ότι η έρευνά μου ξεκίνησε στις αρχές του 1992.

προς «το ευφάνταστο σύμπαν μέσα στο οποίο οι πράξεις τους συνιστούν σημεία» (ό.π.:25).

Όμως, δεν κατάφερα να δημιουργήσω μια διαχρονική σχέση με τα ερευνητικά υποκείμενα, όπως επιδίωκα, αφού, οι περισσότεροι, μετά την ολοκλήρωση της συνάντησης-συνέντευξης, θεωρούσαν δεδομένο ότι θα ξανασυναντιόμασταν μόνο στην περίπτωση που θα χρειαζόμουν κάποιες συγκεκριμένες διευκρινήσεις πάνω σε όσα είχαν ήδη λεχθεί. Εν τω μεταξύ, μου είχαν ήδη υποδείξει το επόμενο συγγενικό ή φιλικό τους πρόσωπο, το οποίο θα ήταν πρόθυμο να με συναντήσει μετά από τη διαμεσολάβησή τους. Τις περισσότερες μάλιστα φορές, αυτά τα πρόσωπα είχαν παρευρεθεί στις προηγούμενες συναντήσεις-συζητήσεις: κάθε φορά στην αρχή της μικρής αλυσίδας (την οποία αποτελούσαν κατά μέσο όρο μέλη τριών ή τεσσάρων γνωστών μεταξύ τους οικογενειών), βρισκόταν κάποιος γνωστός ή συγγενής μου, ο οποίος είχε ζητήσει από κάποιο Πόντιο με τον οποίο διατηρούσε επαφή να δεχθεί να με συναντήσει. Επειδή αυτές οι γνωριμίες είχαν συγκροτηθεί κυρίως στο πλαίσιο εργασιακών σχέσεων, στις οποίες οι γνωστοί μου ήταν κυρίως εργοδότες, ενώ τα ερευνητικά υποκείμενα στα οποία με σύστηναν, εργαζόμενοι, οι τελευταίοι ανταποκρίνονταν στις ερωτήσεις μου, αλλά διατηρούσαν και τις επιφυλάξεις τους που δεν τους επέτρεπαν να δημιουργήσουν μια παραπέρα σχέση μαζί μου.

Στο πλαίσιο όλων αυτών των επαφών εκείνης της περιόδου που διήρκεσε μέχρι και τον Απρίλιο του 1992, κατόρθωσα να πείσω κάποιους ότι δεν θα δημοσιοποιούσα ποτέ τα ονόματά τους, ούτε ότι θα τους ‘φωτογράφιζα’ με τις περιγραφές μου, αλλά δεν νομίζω ότι κατόρθωσα να πείσω κανέναν, ότι οι διάφορες πληροφορίες που μου έδιναν, δεν θα χρησιμοποιούνταν¹², ακόμη και παρά τη θέλησή μου, εναντίον τους, τόσο σε προσωπικό επίπεδο, όσο και στο πλαίσιο μιας πιθανής προπαγάνδας που θα μπορούσε να στοχεύει στη διαμόρφωση μιας κακής εικόνας για τους ‘Ρωσοπόντιους’. Η διαβεβαίωσή μου ότι η πανεπιστημιακή κοινότητα αποτελούσε το μοναδικό αποδέκτη των ερευνητικών μου αποτελεσμάτων, δεν έπειθε κανέναν, αφού συνήθως συνοδευόταν από σχόλια και αναφορές σε παραδείγματα κυρίως από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, που οριοθετούσαν το Κράτος και το Πανεπιστήμιο ως ‘συγκοινωνούντα δοχεία’ τόσο στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση όσο και σε ολόκληρο τον κόσμο.

¹² Πρβλ. Πετρονάτη 2002: 77,78.

Η συμμετοχική παρατήρηση και η γνωριμία με κομβικά πρόσωπα του ερευνητικού πεδίου

Τα προβλήματα που αντιμετώπιζα άρχισαν να βρίσκουν τις λύσεις τους, όταν γνώρισα τον πρόεδρο ενός ποντιακού συλλόγου¹³ που είχε αναλάβει την υποστήριξη των νεοερχομένων και την επίλυση των προβλημάτων που αφορούσαν την εγκατάστασή τους. Μετά από μια εκτενή συζήτηση που είχα με αυτόν για τα δικά μου ερευνητικά ενδιαφέροντα, καθώς και για δράση του συλλόγου, έλαβα τη διαβεβαίωση ότι θα στήριζε την προσπάθειά μου. Πράγματι, μου πρότεινε να παρευρίσκομαι στις συνελεύσεις του συλλόγου, καθώς και στις συγκεντρώσεις που γίνονταν συχνά στα γραφεία του με τη συμμετοχή πολλών μελών, στη διάρκεια των οποίων συζητούσαν διάφορα ζητήματα που προέκυπταν. Στο πλαίσιο αυτών των επαφών διαπίστωσα για πρώτη φορά την ευεργετική επίδραση που ασκούσε η διαμεσολάβηση ενός προσώπου που απολάμβανε την εμπιστοσύνη και την εκτίμηση των νεοερχομένων. Δεν χρειάστηκε παρά μόνο να πλησιάσουμε μαζί στα ‘πηγαδάκια’, να με συστήσει και να εκφράσει την βεβαιότητα ότι ήμουν πρόσωπο εμπιστοσύνης που είχα μόνο καλές προθέσεις, καθώς και να διαβεβαιώσει τους παριστάμενους ότι θα μπορούσα να βοηθήσω την υπόθεση των Ποντίων με την επιστημονική μου εργασία, αφού η τελευταία θα συνέβαλε σε μια σωστή πληροφόρηση για την ιστορία, τον πολιτισμό και τα προβλήματα των Ποντίων. Από τότε και μετά, οι άνθρωποι με προσκαλούσαν να καθίσω κοντά τους, με ρωτούσαν για τη ζωή και τη δουλειά μου, προσφέρονταν να με προσκαλέσουν στο σπίτι τους για «να μιλήσουμε για ό,τι ήθελα». Έτσι, άρχισα να επισκέπτομαι ξανά –με νέους όρους- κάποιους νεοερχομένους στα σπίτια τους. Αυτή την περίοδο η ροή των πληροφοριών που δεχόμουν αυξήθηκε σημαντικά, αφού όπως έχει διαπιστωθεί και από άλλους ερευνητές, από τη στιγμή που τα ερευνητικά υποκείμενα δέχονται να μιλήσουν ανοιχτά, «θέλουν να χωρέσουν στη διήγησή τους όλα όσα έζησαν ή πιστεύουν πως έχουν συμβεί» (Πετρονιώτη 2002:76).

Στις αρχές Μαΐου 1992, μετά από πρόσκληση του προέδρου του παραπάνω συλλόγου, παραβρέθηκα για πρώτη φορά σε μια «συνεστίαση» από αυτές που στο εξής θα παρακολουθούσα συχνά (περίπου μία φορά το μήνα, μέχρι και τα μέσα του επόμενου χρόνου). Τις συνεστιάσεις οργάνωναν οι σύλλογοι σε γνωστά ποντιακά

¹³ Για τη δράση των προσώπων στα πλαίσια των συλλόγων αναφέρομαι αναλυτικά στο 9^ο κεφάλαιο.

κέντρα διασκέδασης της Δυτικής Αθήνας¹⁴. Αυτή την πρώτη φορά, γνώρισα τον πρόεδρο και τα μέλη του συμβουλίου ενός νεοϊδρυθέντος συλλόγου, το γραφείο του οποίου βρισκόταν στα όρια Αιγάλεω και Κορυδαλλού (Αγία Βαρβάρα). Από τότε άρχισα να επισκέπτομαι ολοένα και συχνότερα το γραφείο αυτού του συλλόγου, που η δραστηριότητά του αφορούσε αποκλειστικά τα προβλήματα των νεοερχομένων και ειδικότερα των ανθρώπων που ασκούσαν επιστημονικά επαγγέλματα στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Σε γενικές γραμμές η βοήθεια που πρόσφερε ο σύλλογος εντοπιζόταν κυρίως στην αντιμετώπιση διαδικαστικών προβλημάτων που έθετε η γραφειοκρατία (όπως κατάθεση εγγράφων και ενεργοποίηση μιας σειράς διαδικασιών για έκδοση δελτίων ταυτότητας, αναγνώριση ασφαλιστικών δικαιωμάτων, χορήγηση επιδομάτων, παρακολούθηση εκπαιδευτικών σεμιναρίων, αναγνώριση πτυχίων, έκδοση αδειών για λαϊκές αγορές, διαπραγμάτευση με τις αρχές σε περίπτωση συλλήψεων για αγορανομικές παραβάσεις και ηθική και υλική στήριξη των συλληφθέντων). Σε όλες αυτές τις διαδικασίες, ο συγκεκριμένος πρόεδρος συμμετείχε ως κομβικό πρόσωπο, ενώ παράλληλα αποτελούσε ένα ζωντανό αρχείο μνήμης: θυμόταν τους πάντες, όπου και όποτε τους είχε συναντήσει. Ακόμη, ανακαλούσε αμέσως τα ονόματα προσώπων με τους οποίους συνδέονταν: συγγενείς, φίλους, συνεργάτες, ή απλούς γνωστούς από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση ή την Ελλάδα.

Πολλοί άνδρες, μόνοι ή και μαζί με τις γυναίκες τους παρουσιάζονταν καθημερινά (περισσότερο τις απογευματινές ώρες) στο γραφείο του συλλόγου. Συζητούσαν με τον πρόεδρο που κάθε απόγευμα βρισκόταν εκεί, με τα μέλη του διοικητικού συμβουλίου που επίσης παρευρίσκονταν πολλές φορές την εβδομάδα, και μεταξύ τους, όχι μόνο για τα προβλήματά του καθενός ξεχωριστά, αλλά και για τα ζητήματα που απασχολούσαν όσους γνώριζαν προσωπικά ή από πληροφορίες, καθώς και για τα ευρύτερα προβλήματα «όλων των Ποντίων».

Οι περισσότεροι νεοερχόμενοι που σύχναζαν στα γραφεία προέρχονταν από τις γύρω περιοχές. Βέβαια στο σύλλογο σύχναζαν και κάποιοι που προέρχονταν από άλλες περιοχές της πρωτεύουσας. Πολλοί γνώριζαν προσωπικά τους υπευθύνους του συλλόγου από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, ενώ οι υπόλοιποι είχαν κοινούς γνωστούς με αυτούς, ή είχαν έρθει σε επαφή μαζί τους μόνο μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα (με ή χωρίς τη μεσολάβηση κοινών γνωστών). Από το τέλος του καλοκαιριού (1992) και μετά, στο σύλλογο έφταναν και άτομα που είχαν υποχρεωθεί

¹⁴ Η πολιτική διάσταση αυτών των συνεστιάσεων περιγράφεται στο 9^ο κεφάλαιο.

να αφήσουν τα σπίτια τους εξαιτίας των ένοπλων συγκρούσεων που έπλητταν τη Γεωργία στο πλαίσιο του πολέμου που είχε ξεσπάσει ανάμεσα στους Αμπχάζιους και τους Γεωργιανούς.¹⁵

Στον προθάλαμο του κυρίως γραφείου, μαζί με όλους τους άλλους, προσέρχονταν και ορισμένα άτομα που έπασχαν από διάφορες ασθένειες και περίμεναν τη σειρά τους για να απευθυνθούν σε ένα ιατρείο που βρισκόταν ακριβώς δίπλα στο γραφείο του συλλόγου και διέθετε κοινό προθάλαμο. Στο ιατρείο δέχονταν τους ασθενείς γιατροί διαφόρων ειδικοτήτων¹⁶ που είχαν πρόσφατα εγκατασταθεί στην Ελλάδα από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, οι οποίοι ασκούσαν τις θεραπευτικές πρακτικές του βελονισμού και της χειροπρακτικής. Οι ασθενείς ήταν σχεδόν στο σύνολό τους, νεοερχόμενοι (κυρίως από το Καζαχστάν) και αντιμετώπιζαν διάφορα προβλήματα υγείας: μυο-σκελετικά προβλήματα, πονοκεφάλους, νευρώσεις στομάχου, σπαστικές κολίτιδες, ουρολοιμώξεις, κ.ά..

Για μεγάλο διάστημα η παρουσία μου στο χώρο του συλλόγου παρέμενε ανεπαίσθητη. Μ' αυτό εννοώ ότι καθόμουν συνήθως στον προθάλαμο του κυρίως γραφείου, και περνούσα σ' αυτό, μόνο μετά από πρόσκληση του προέδρου ή και των μελών του Δ.Σ. του συλλόγου. Ο πρόεδρος με καλούσε συχνά για να παρακολουθήσω τις συζητήσεις που είχε με κάποιους ανθρώπους. Στις συζητήσεις αυτές συμμετείχα πολύ διακριτικά δίνοντας την γνώμη μου, όταν με ρωτούσαν, πάντα σύντομα και περιεκτικά. Οι άνθρωποι στην αρχή ήταν κάπως επιφυλακτικοί, αλλά ανοίγονταν αρκετά μετά τις διαβεβαιώσεις του προέδρου, ότι μπορούσαν να μιλούν ελεύθερα μπροστά μου, ότι μέρος της δουλειάς μου ήταν να καταλάβω τα προβλήματά τους, ότι δε με ενδιέφεραν τα πρόσωπα, αλλά τα ίδια τα προβλήματα κι ότι η ιδιωτική ζωή και οι ιδιαιτερότητες των προσώπων θα παρέμεναν προστατευμένα σε περίπτωση οποιασδήποτε δημοσίευσης. Πέρασε, πάντως, πάνω από ένα εξάμηνο (μέχρι τις αρχές του 1993) για να αισθανθώ ότι και οι άλλοι ένοιωθαν πιο άνετα μαζί μου. Νομίζω ότι οι συχνές επισκέψεις μου για μεγάλο διάστημα σ' αυτό το χώρο άρχισαν να πείθουν για τη σοβαρότητα των προθέσεών μου.

¹⁵ Περισσότερα γι' αυτό το θέμα στο 2^ο κεφάλαιο. Στο σύλλογο γνώρισα και συνομίλησα με κάποιους από αυτούς. Βρίσκονταν σε κακή ψυχολογική κατάσταση. Πολλοί είχαν κακοποιηθεί (ορισμένοι έφεραν εμφανή τα τραύματα), ενώ αναφέρονταν και στην κακοποίηση που είχαν υποστεί μέλη των οικογενειών και του φιλικού τους περιβάλλοντος.

¹⁶ α) Για τις διαδικασίες που απαιτούνταν ώστε να αναγνωριστεί η ειδικότητά τους και στην Ελλάδα, βλ. στο 9^ο κεφάλαιο. β) Ανεξαρτήτως ειδικότητας, πολλοί γιατροί στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση και ειδικότερα στις κεντρο-ασιατικές Δημοκρατίες ασκούσαν αυτές τις θεραπευτικές μεθόδους παράλληλα με την κλασική ιατρική.

Όπως διαπίστωσα, η παρουσία μου και η δουλειά μου είχαν γίνει γνωστές σε ένα μεγάλο φάσμα Ποντίων, ακόμα και σε ανθρώπους που εγώ δεν είχα γνωρίσει ακόμη, όπως μου εξήγησαν οι ίδιοι όταν τους γνώρισα αργότερα.

Με τον καιρό, έπαιρνα μέρος σε ολοένα και περισσότερες συζητήσεις που γίνονταν στο πλαίσιο του συλλόγου. Τώρα πια ζητούσαν συχνότερα τη γνώμη μου για πρόσωπα και πράγματα (κυρίως ως προς το χειρισμό που απαιτούσαν κάποιες γραφειοκρατικές διαδικασίες). Ακόμη κι όταν δεν έπαιρνα θέση στις συζητήσεις, ένοιωθα ότι οι συμμετέχοντες ήταν πλέον πιο φιλικοί με μένα αλλά και πιο ανοιχτοί. Μερικές φορές συνόδεψα κάποιους νεοερχομένους σε κάποιες υπηρεσίες για να τους βοηθήσω να συμπληρώσουν τα σχετικά έγγραφα ή για να βοηθήσω στην κατανόηση των διαδικασιών που απαιτούνταν. Ακόμη συμμετείχα σε κάποιες συζητήσεις ανάμεσα σε υπεύθυνους συλλόγων και σε πολιτειακούς φορείς. Οι υπεύθυνοι των συλλόγων εκτιμούσαν ότι η παρουσία μου σε αυτές επιδρούσε ενισχυτικά προς την κατεύθυνση της επίλυσης μερικών προβλημάτων, αφού μπορούσα πλέον να έχω και να εκφέρω κάποια άποψη για τις ενέργειες που δρομολογούσαν ως προς τα αιτήματα των Ποντίων. Κατά τη διάρκεια του 1993, παρακολούθησα και πολλές γενικές συνελεύσεις της Ομοσπονδίας (ΟΠΣΝΕ)¹⁷, στη διάρκεια μάλιστα των οποίων κρατούσα σημειώσεις και χρησιμοποίησα μαγνητόφωνο, με την άδεια βεβαίως του προέδρου της Ομοσπονδίας και με τη σύμφωνη γνώμη των συμμετεχόντων προέδρων των συλλόγων.

Ήδη από τις αρχές του 1993, ο πρόεδρος του συγκεκριμένου συλλόγου και τα συγγενικά του πρόσωπα, άρχισαν να με καλούν συχνά στα σπίτια τους. Επίσης με έπαιρναν μαζί τους σε συγγενικά και φιλικά σπίτια τα οποία επισκέπτονταν. Με πολλούς από τους ανθρώπους αυτούς ανέπτυξα, με τον καιρό, μια πιο στενή σχέση και συνέχισα να τους συναντώ και εκτός του συλλόγου, στα δικά τους σπίτια και στα σπίτια κοινών γνωστών. Στα σπίτια αυτά, τα οποία επισκέπτονταν καθημερινά και όλες τις ώρες, πολλοί συγγενείς, φίλοι και γνωστοί, άρχισα να συνειδητοποιώ ότι οι Πόντιοι δεν υιοθετούσαν τη διάκριση του ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, όπως την αντιλαμβανόμουν εγώ: όλοι αυτοί οι άνθρωποι, μαζί, μέσα από αδιάκοπες συζητήσεις, προσπαθούσαν να (ανα)διαμορφώσουν ένα κοινό τρόπο σκέψης και δράσης, προσπαθούσαν να τροφοδοτήσουν και να ενισχύουν τη μεταξύ τους αίσθηση κοινότητας και εν τέλει, προσπαθούσαν να προωθήσουν την κοινωνικοποίησή τους

¹⁷ Ομοσπονδία Ποντιακών Σωματείων Νοτίου Ελλάδας

στη νέα κοινωνική πραγματικότητα. Από αυτή τη σκοπιά οι συζητήσεις αυτές θύμιζαν περισσότερο συνελεύσεις των μελών μιας κοινότητας, παρά οικογενειακές ή φιλικές συγκεντρώσεις που αναλώνονται συνήθως σε σχόλια που αφορούν προσωπικές εμπειρίες των παριστάμενων σε αυτές ή έστω ενός στενού κύκλου φίλων και συγγενών. Αντίθετα, οι θεματικές των συζητήσεων που παρακολούθησα στα σπίτια των Ποντίων ήταν σε γενικές γραμμές ταυτόσημες με τις αντίστοιχες που παρακολουθούσα στα γραφεία των συλλόγων. Βέβαια, πολλές φορές εξειδικεύονταν ως προς ορισμένα ζητήματα που απασχολούσαν περισσότερο κάθε συγκεκριμένη συνάθροιση, αλλά ακόμα και αυτά τα αντιμετώπιζαν υπό το πρίσμα των ευρύτερων πλαισίων που έθεταν οι πρακτικές των συλλόγων.

Η εστίαση της ερευνητικής διαδικασίας σε συγκεκριμένα ερευνητικά υποκείμενα

Σ' αυτό το σημείο της ερευνητικής διαδικασίας έπρεπε να αναμετρηθώ και πάλι με τους αρχικούς μου προβληματισμούς που αφορούσαν στο εύρος του ερευνητικού πεδίου που θα επέλεγα. Από την αρχή της έρευνας είχα αναρωτηθεί αν θα προσέγγιζα τους νεοερχομένους από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση ως ενιαίο σύνολο, ή αν θα επικέντρωνα την προσοχή μου σε κάποια ειδική κατηγορία. Σε ένα πρώτο επίπεδο, είχα ήδη διαπιστώσει ότι όλοι διαμόρφωναν μια κοινή ταυτότητα, αφού αυτο-προσδιορίζονταν ως «Έλληνες από τη Σοβιετική Ένωση». Αγνοούσα, όμως, τις σημασίες που απέδιδαν οι ίδιοι στο συγκεκριμένο όρο, καθώς και τις πιθανές διαφοροποιήσεις που προσέδιδαν σ' αυτόν διάφορες ομάδες στο εσωτερικό της ευρύτερης κοινότητας των νεοερχομένων Ποντίων.

Τον πρώτο χρόνο της έρευνάς μου (1992), αν και επιδίωκα να έρχομαι σε επαφή με νεοερχομένους από όλες τις περιοχές προέλευσης, ήταν πολύ πιο εύκολο να γνωρίζω και να συναναστρέφομαι αυτούς που προέρχονταν από το Καζαχστάν, για έναν απλό λόγο: ήταν οι περισσότεροι. Οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι, καθώς και οι εκπρόσωποι των συλλόγων, επιβεβαίωναν αυτή την αρχική μου εντύπωση, έστω κι αν δεν υπήρχαν τότε τα στατιστικά δεδομένα που παρουσιάστηκαν αργότερα, δικαιώνοντας την άποψη που είχα σχηματίσει (εκτός από την έρευνα της Κ. Κασιμάτη και των συνεργατών της που κατέληγαν σ' αυτό το συμπέρασμα ήδη από το 1992). Άλλο ένα σημαντικό στοιχείο που μου έκανε εντύπωση, ήταν, ότι οι νεοερχόμενοι από το Καζαχστάν ανέφεραν συχνά ότι «όλοι οι Έλληνες έφυγαν» από το Καζαχστάν, τονίζοντας το μαζικό χαρακτήρα του μεταναστευτικού ρεύματος, κάτι

που δεν ίσχυε για τους προερχόμενους από άλλες περιοχές. Επίσης, οι προερχόμενοι από το Καζαχστάν δήλωναν αποφασισμένοι να μην επιστρέψουν ποτέ πίσω, ενώ αντίθετα, οι προερχόμενοι από τη Γεωργία ή τη Ρωσία, ακόμη κι όταν προέβαιναν σε παρόμοιες δηλώσεις, δεν επιδείκνυαν την ίδια αποφασιστικότητα. Οι τελευταίοι ανέφεραν ότι στους τόπους προέλευσης παρέμεναν πολλοί συγγενείς και φίλοι τους που δεν είχαν την πρόθεση να μεταναστεύσουν, ενώ τους απασχολούσαν και πολλές εκκρεμότητες σχετικά με τα περιουσιακά τους στοιχεία, που διατηρούσαν ακόμη εκεί.

Έτσι, αναρωτήθηκα ξανά αν θα έπρεπε να επικεντρώσω αποκλειστικά την προσοχή μου στους νεοερχομένους από το Καζαχστάν, οι οποίοι, όπως έχω ήδη επισημάνει από την αρχή αυτού του εισαγωγικού κεφαλαίου, με είχαν εντυπωσιάσει με το μαζικό και αποφασιστικό χαρακτήρα της μεταναστευτικής τους κίνησης. Πριν καταλήξω, πάντως, σε κάποια οριστική απόφαση, εξέτασα προσεκτικά τα δεδομένα που είχα μέχρι τότε στη διάθεσή μου.

Οι περισσότεροι νεοερχόμενοι Πόντιοι προέρχονταν από το Καζαχστάν και τη Γεωργία. Υπήρχαν βέβαια και άλλοι από το Ουζμπεκιστάν, τη Ρωσία, την Ουκρανία και άλλες περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, αλλά δεν αποτελούσαν σημαντικές πληθυσμιακές κατηγορίες στο σύνολο των νεοερχομένων. Αρχικά, λοιπόν, αποφάσισα να εστιάσω την προσοχή μου στις δύο μεγάλες κατηγορίες νεοερχομένων από το Καζαχστάν και τη Γεωργία. Με αυτό τον τρόπο πίστευα ότι θα διέθετα ένα ευρύ ερευνητικό δείγμα και επί πλέον θα μπορούσα να αξιοποιήσω εποικοδομητικά για συγκρίσεις τις πιθανές αποκλίσεις που θα διαπίστωνα στα πρότυπα συμπεριφοράς των δύο αυτών κατηγοριών νεοερχομένων.

Στην πορεία, όμως, αποφάσισα να αποκλείσω τους νεοερχομένους από τη Γεωργία από το επίκεντρο των ερευνητικών μου δραστηριοτήτων. Σ' αυτή την απόφαση οδηγήθηκα επειδή, την περίοδο της έρευνάς μου, οι πολεμικές επιχειρήσεις που διεξάγονταν στη Γεωργία είχαν εγκλωβίσει εκεί πολλές εκατοντάδες συγγενών, γνωστών και φίλων των Ποντίων που είχαν εγκατασταθεί εδώ. Έτσι, από το ξεκίνημα της έρευνάς μου στις αρχές του '92, οι νεοερχόμενοι από την Γεωργία βρίσκονταν σε μεγάλη αγωνία για την τύχη των συγγενών τους (και των περιουσιακών τους στοιχείων) και κανείς δε γνώριζε πόσο θα διαρκούσε αυτή η περίοδος της αναστάτωσης. Πολλοί από αυτούς, αν και είχαν συμπληρώσει μέχρι και τέσσερα χρόνια εγκατάστασης στην Ελλάδα (από το 1988), εξαιτίας της παραπάνω κατάστασης, αναβίωναν συνεχώς την αίσθηση της απώλειας και του

αποπροσανατολισμού που είχε σημαδέψει τα πρώτα στάδια της μετεγκατάστασής τους.

Γι' αυτό το λόγο, θεώρησα ότι η επέκταση της έρευνάς μου (και) σε αυτούς θα δυσκόλευε τη δουλειά μου, αφού δεν σκόπευα να οργανώσω μια περιγραφική έρευνα, αλλά μια εις βάθος προσέγγιση, υιοθετώντας τη μέθοδο της συμμετοχικής παρατήρησης που μπορεί να προσφέρει ενδεικτικά συστηματικά δεδομένα, μόνο για τις ζωές λίγων ανθρώπων (Marx 1990:194, Geertz 2003:33). Σ' αυτό το πλαίσιο, προτιμούσα να δημιουργήσω σχέσεις με ανθρώπους που αντιμετώπιζαν τη μετεγκατάστασή τους ως οριστική, επειδή, όπως έχω προαναφέρει, με ενδιέφερε να καταγράψω τις εντυπώσεις και τις αντιδράσεις τους που αφορούσαν κυρίως στη φάση της ένταξης στην κοινωνία υποδοχής και όχι και στο σχετικά σύντομο διάστημα της μεταβατικής περιόδου άφιξης. Σε αυτή την προοπτική οι Πόντιοι από τη Γεωργία δεν αποτελούσαν κατάλληλο ερευνητικό δείγμα, αφού ακόμα αμφιταλαντεύονταν ως προς τις προθέσεις τους για την οριστική τους μετεγκατάσταση, βιώνοντας μια παρατεταμένη μεταβατική περίοδο.

Για τους ίδιους λόγους αποφάσισα να μην εστιάσω την έρευνά μου σε πρόσφατα αφιχθέντες (ανεξάρτητα από τους τόπους προέλευσής τους). Οι συγκεκριμένοι άνθρωποι, έχοντας συμπληρώσει μόνο κάποιες ημέρες ή και λίγους μήνες παραμονής στην Ελλάδα και παρά τις προσπάθειες που κατέβαλαν στα πρώτα στάδια της μετεγκατάστασης, έμοιαζαν να βιώνουν την περίοδο χάσματος (hiatus) που τόσο εύστοχα περιγράφει η E. Colson (2003:8), αναφερόμενη στις συνέπειες της αναγκαστικής, κυρίως, μετανάστευσης. Όπως επισημαίνει η Colson (ανατρέχοντας και σε εργασίες άλλων ερευνητών), κατά τη διάρκεια της περιόδου αυτής, τα ερευνητικά υποκείμενα βιώνουν το αρχικό σοκ των απότομων και ολοκληρωτικών αλλαγών που επέρχονται μετά την απομάκρυνση από το οικείο περιβάλλον. Η περίοδος του χάσματος διαρκεί όσο χρειάζεται για να συνειδητοποιήσουν οι μετανάστες την απώλεια ή τη μεταβολή των ρόλων, μέσω των οποίων, ορίζουν, αξιολογούν και εκτιμούν τον εαυτό τους. Στη συνέχεια μπορούν να αφήσουν πίσω αυτή την περίοδο, κατά τη διάρκεια της οποίας, δεν αναγνωρίζουν ούτε τον εαυτό τους ούτε τους άλλους, να ανακτήσουν την ικανότητα να διαπραγματεύονται σχέσεις και να αναλαμβάνουν και πάλι την ευθύνη ατομικών αποφάσεων και ενεργειών. Στην ίδια επώδυνη εμπειρία των πρώτων σταδίων της προσφυγοποίησης, κατά τη διάρκεια της οποίας ο 'κοινωνικός κόσμος' του ατόμου έχει διαταραχθεί, αναφέρεται και ο E. Marx (1990). Όπως επισημαίνει, αυτή η πρώτη περίοδος δεν προσφέρεται εύκολα

για μελέτη πεδίου, αφού την παραλληλίζει με τα πρώτα στάδια της εμπειρίας που βιώνουν οι ψυχιατρικοί ασθενείς και οι κρατούμενοι μετά την εισαγωγή τους σε άσυλα και φυλακές (Marx 1990:198).

Επιπρόσθετα, οι πρόσφατα αφιχθέντες Πόντιοι μιλούσαν μόνο ρωσικά και ποντιακά, ενώ δυσκολεύονταν πολύ να μιλήσουν, αν και καταλάβαιναν, τη νέα ελληνική. Το πρόβλημα αυτό, αντιμετωπιζόταν στην αρχή με τη βοήθεια τρίτων, ενώ λίγους μήνες μετά, οι περισσότεροι μπορούσαν να χειρίζονται επαρκώς για τις ανάγκες της επικοινωνίας την ελληνική, στην εκμάθηση της οποίας συνήθως αφιέρωναν πολύ χρόνο, διαβάζοντας, παρακολουθώντας σεμινάρια και κυρίως ασκούμενοι διαρκώς στη χρήση της. Αυτή η ιδιαιτερότητα δυσκόλευε ακόμα περισσότερο την άμεση επικοινωνία μας, αφού οι δικές μου γνώσεις ρωσικών ήταν ακόμα ελάχιστες, ενώ αντιμετώπιζα δυσκολίες στην κατανόηση της ποντιακής διαλέκτου.

Βέβαια, οι κατηγοριοποιήσεις στις οποίες αναφέρομαι παραπάνω, δεν είναι απόλυτες. Παρότι όλοι οι άρτι αφιχθέντες Πόντιοι που γνώρισα βίωναν τα προβλήματα που περιέγραψα, δε σημαίνει ότι το ίδιο ίσχυε για το σύνολο του πληθυσμού των νεοερχομένων. Ούτε βεβαίως θεώρησα ποτέ, ότι όσοι είχαν συμπληρώσει ένα εύλογο χρονικό διάστημα μετεγκατάστασης, είχαν οπωσδήποτε ξεπεράσει την 'περίοδο του χάσματος'. Αντίθετα, δεν ήταν λίγοι οι νεοερχόμενοι που με το πέρασμα του χρόνου, δήλωναν ολοένα και περισσότερο απογοητευμένοι από τις συνθήκες που αντιμετώπιζαν. Παρ' όλα αυτά, πιστεύω ότι οι εκτιμήσεις μου αποδίδουν σε γενικές γραμμές την κατάσταση που αντιμετώπισα στο ερευνητικό μου πεδίο τη συγκεκριμένη περίοδο και δικαιολογούν τις επιλογές μου.

Με αυτά τα δεδομένα οριστικοποίησα την απόφασή μου να επικεντρωθώ στους νεοερχομένους από το Καζαχστάν. Αυτοί οι τελευταίοι μου τόνισαν επανειλημμένα ότι η εγκατάστασή τους στην Ελλάδα ήταν οριστική, καθώς οι ίδιοι, οι συγγενείς τους και «όλοι οι Έλληνες» είχαν εξαναγκαστεί να εγκαταλείψουν το Καζαχστάν, λόγω της οικονομικής δυσπραγίας και της έλλειψης εργασιακών ευκαιριών εκεί μετά την οικονομική κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά και του ανερχόμενου εθνικισμού των Καζάχων¹⁸. Όπως μου δήλωσαν κατηγορηματικά, η

¹⁸ Οι λόγοι της αναγκαστικής μετακίνησης των Ποντίων από το Καζαχστάν θα αναπτυχθούν εκτενέστερα παρακάτω, ιδιαίτερα στο 2^ο, και 4^ο κεφάλαιο.

μεταναστευτική κίνηση από εκεί είχε σε μεγάλο βαθμό ολοκληρωθεί¹⁹. Στη συνέχεια, όταν άρχισα να συναναστρέφομαι περισσότερο με τα υποκείμενα αυτής της έρευνας, ανακάλυψα και ένα πρόσθετο εξαιρετικά ενδιαφέρον στοιχείο που με παρότρυνε να επικεντρώσω την έρευνά μου σε αυτούς: ένα κεντρικό σημείο αναφοράς όλων των νεοερχομένων από το Καζαχστάν, τη σημασία του οποίου μπόρεσα να κατανοήσω κυρίως όταν άρχισα να λαμβάνω μέρος στις «συντροφικές» που μαζεύονταν καθημερινά στα σπίτια, ήταν το Καζαχστάν ως τόπος «εξορίας». Πράγματι οι οικογένειες των νεοερχομένων από το Καζαχστάν είχαν υποχρεωθεί στο παρελθόν να μετακινηθούν εκεί, στο πλαίσιο της πολιτικής αναγκαστικής μετεγκατάστασης πληθυσμών που ακολούθησε η σοβιετική ηγεσία από τη δεκαετία του 1930 μέχρι περίπου τη δεκαετία του 1950²⁰. Γι' αυτό το λόγο, οι νεοερχόμενοι πρόβαλλαν ως κύρια όψη της ταυτότητάς τους, την προσφυγική της διάσταση, την οποία είχε προσδιορίσει διαχρονικά η εμπειρία αυτής της «εξορίας». Τέλος, οι περισσότεροι από τους συγκεκριμένους νεοερχομένους, αυτοπροσδιορίζονταν ως «επιστήμονες», υποδηλώνοντας ότι το μορφωτικό τους επίπεδο και οι συνακόλουθες επαγγελματικές τους ενασχολήσεις στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, διαφοροποιούνταν σημαντικά από την αναγνώριση που απολάμβαναν και τις επαγγελματικές προοπτικές που τους προσφέρονταν στην κοινωνία υποδοχής. Αυτή η αντίθεση, τράβηξε την προσοχή μου, αφού θεώρησα ότι συμπυκνώνει με εμφαντικό τρόπο τη συμβολική αντιδιαστολή ανάμεσα στο 'νέο' και στο 'παλιό' status των Ποντίων κατά τη διαδικασία μετεγκατάστασης.

Οι κομβικές έννοιες που αναδείχθηκαν κατά την ερευνητική διαδικασία

Καταλήγοντας, λοιπόν, οριστικά στην επιλογή συγκεκριμένων ερευνητικών υποκειμένων, επικέντρωσα την προσοχή μου σε όψεις της ταυτότητας όπως εκφράζονταν μέσα από τη διαχείριση των εννοιών «Πόντιος», «πρόσφυγας», «Έλληνας, αλλά όχι Ελλαδίτης». Για τους νεοερχομένους οι έννοιες αυτές συγκροτούσαν τον πυρήνα μιας κοινής, πολυδιάστατης και συχνά αντιφατικής ταυτότητας και προσδιόριζαν τις συνθήκες κάτω υπό τις οποίες οι νεοερχόμενοι

¹⁹ Αργότερα είχα την ευκαιρία να επιβεβαιώσω αυτό τον ισχυρισμό τους. Πράγματι, το μεταναστευτικό ρεύμα των Ποντίων από το Καζαχστάν προς την Ελλάδα ήταν μαζικό, ενώ η μετακίνησή τους είχε σχεδόν ολοκληρωθεί έως τις αρχές του 1993.

²⁰ Η ιστορία των διαχρονικών μετακινήσεων των Ποντίων μέχρι την εγκατάστασή τους στο Καζαχστάν, παρατίθεται αναλυτικά στο 2^ο κεφάλαιο.

έρχονταν σε επαφή με την κοινωνία υποδοχής, όπου κυριαρχούσαν, σύμφωνα με τους ίδιους, οι αντιλήψεις και οι πρακτικές που διαμόρφωναν οι «Ελλαδίτες Έλληνες». Όπως μπόρεσα να διαπιστώσω από ενδεικτικές συνεντεύξεις με Πόντιους που προέρχονταν και από άλλες περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, αυτές οι ίδιες έννοιες προσδιόριζαν και τη δική τους ταυτότητα. Επειδή, όμως, για τους λόγους που εξέθεσα παραπάνω, αποφάσισα να επικεντρώσω το ερευνητικό μου ενδιαφέρον στους νεοερχομένους από το Καζαχστάν, θεωρώ ότι οι πιθανές διαφοροποιήσεις της ταυτότητας των νεοερχομένων στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής, σε συνάρτηση με τον τόπο προέλευσής τους, παραμένει ζήτημα προς διερεύνηση. Αυτή θα μπορούσε να επιχειρηθεί στο πλαίσιο μιας συγκριτικής μελέτης ως προς το κοινό ή το διαφορετικό περιεχόμενο της ταυτότητας των προερχομένων από τους διαφορετικούς τόπους προέλευσης της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, σύμφωνα πάντα με τις ‘εσωτερικές’ εννοιολογικές κατηγοριοποιήσεις των ίδιων των ερευνητικών υποκειμένων.

Στις επισκέψεις μου στα σπίτια και στις συντροφίες, διαπίστωσα ότι οι νεοερχόμενοι επικέντρωναν την προσοχή τους στη διήγηση ‘προσωπικών ιστοριών’ ως ‘βιοματικών αφηγήσεων’²¹. Ο Γ. Κουγιουμουτζάκης (2004:23), υπογραμμίζοντας την προσέγγιση του J. Bruner (2004) ως προς την αυτοβιογραφική αφήγηση ή αλλιώς, ως προς την ‘αφηγηματική δημιουργία του εαυτού’, επισημαίνει ότι «δεν υπάρχει ένας εαυτός», αλλά ότι «δημιουργούμε και αναδημιουργούμε συνεχώς αφηγηματικά –από τα μέσα προς τα έξω- τον εαυτό μας». Όπως βεβαιώνουν οι R. Benmayor και A. Skotnes (1994:14), οι προσωπικές ιστορίες που αφηγούνται οι μετανάστες, φωτίζουν τους τρόπους με τους οποίους, αντιλαμβάνονται τις εμπειρίες τους σε συνθήκες ακραίας και συχνά απρόβλεπτης ρευστότητας, και, ως εκ τούτου, κατασκευάζουν και ανακατασκευάζουν ερμηνείες για τον εαυτό τους και για τις κοινωνικές συνθήκες που βίωσαν. Οι προσωπικές ιστορίες που αφηγούνται οι μετανάστες, δεν αφορούν μόνο στα άτομα που τις έχουν βιώσει και δεν συνιστούν μόνον απλές περιγραφές. Αντιπροσωπεύουν τη συλλογική εμπειρία μιας ομάδας (ό.π.:14) και συμμετέχουν ενεργά στη διαδικασία κατασκευής της ταυτότητάς της (ό.π.:15). Στο πλαίσιο, λοιπόν, αυτών των συννευρέσεων, αναδυόταν η σύνδεση του ‘τότε’ με το ‘τώρα’, καθώς και του ‘εκεί’ με το ‘εδώ’, στις αντιλήψεις των νεοερχομένων. Επίσης, ο αντιφατικός τρόπος με τον οποίο προσέγγιζαν την

²¹ Για την ανταλλαγή βιοματικών αφηγήσεων ως κύριου μέσου προσωπικής επικοινωνίας ανάμεσα σε ρωσόφωνους μετανάστες στο πλαίσιο της μετασοβιετικής Ρωσίας, βλ. Βουτυρά 1998.

ετερότητά τους μέσα στην περιβάλλουσα κοινωνία υποδοχής: ενώ δυσφορούσαν που αντιμετώπιζονταν ως ‘ξένοι’, ως ‘Ρωσοπόντιοι’, ωστόσο πρόβαλλαν οι ίδιοι τις όψεις μιας ταυτότητας που τους διέκρινε από τους υπόλοιπους ‘Έλληνες’.²²

Ένα σημαντικό στοιχείο που αποκόμισα από την ερευνητική εμπειρία αυτής της περιόδου ήταν ότι μπορούσα να παρακολουθώ τους ανθρώπους να συνυπάρχουν, να μιλούν μεταξύ τους και όχι να απευθύνονται αποκλειστικά ή κυρίως σε μένα, όπως γινόταν στη διαδικασία των συνεντεύξεων. Η συμμετοχή μου σ’ αυτό το είδος της επικοινωνίας, με έκανε να αισθάνομαι ότι συνυπάρχω μαζί τους και με βοήθησε να αντιληφθώ καλύτερα όχι μόνο όσα τους ενδιέφεραν αλλά και τη **βαρύτητα** που είχαν γι’ αυτούς. Για παράδειγμα, ενώ στις συνεντεύξεις, ερμηνεύοντας, πολύ σωστά, το ενδιαφέρον μου για τον τόπο προέλευσης, μου περιέγραφαν το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον των πόλεων στις οποίες ζούσαν, στις μεταξύ τους συζητήσεις στις συντροφίες, απουσίαζε κάθε περιγραφή, κάθε αναπόληση. Όλοι αναφέρονταν ξερά και αποκλειστικά μόνο «στο Καζαχστάν».

Ένα δεύτερο σημαντικό στοιχείο που επισήμανα αφορούσε στον τρόπο με τον οποίο οι νεοερχόμενοι χρησιμοποιούσαν εναλλακτικά τις γλώσσες, στις συντροφίες. Πολλές φορές, ακόμη κι αυτοί που γνώριζαν καλά ελληνικά, μιλούσαν μεταξύ τους ρωσικά. Άλλοτε πάλι, κάποιιοι που βρίσκονταν λίγο καιρό στην Ελλάδα και παρακολουθούσαν ακόμη μαθήματα νεοελληνικής, ‘ανακάτευαν’ στις ελληνικές εκφράσεις τους και τα ποντιακά. Είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω την εξέλιξη πολλών από αυτούς στη χρήση της νεοελληνικής: η βελτίωση στον προφορικό λόγο ήταν γρήγορη, ιδιαίτερα όταν παρακολουθούσαν τα ειδικά επιδοτούμενα σεμινάρια. Οι ίδιοι πάντως δήλωναν ότι αντιμετώπιζαν δυσκολίες να εκφραστούν το ίδιο καλά όπως στη ρωσική και το κυριότερο, ότι δεν είχαν αποκτήσει ευχέρεια στην χρήση της επιστημονικής ορολογίας που σχετιζόταν με τους επαγγελματικούς κλάδους στους οποίους εργάζονταν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Την ποντιακή τη

²² Σημαντικότερο αντικείμενο επιστημονικής έρευνας θεωρεί η Ρ. Μπούσχοτεν τη διερεύνηση του «πώς βλέπουν οι άνθρωποι το παρελθόν τους σήμερα και τι σημαίνει αυτό για το παρόν», δηλαδή την ίδια τη διερεύνηση της κατασκευής του παρελθόντος (Μπούσχοτεν 1998:164). Η Μπούσχοτεν αναφέρεται στη σκέψη της Άλκης Κυριακίδου -Νέστορος και στον τρόπο που εκείνη προσπάθησε να απαντήσει στις αντιρρήσεις που είχαν διατυπωθεί για την προφορική ιστορία. Στη σημαντικότερη από αυτές, η οποία υποστήριζε ότι η προσωπική αφήγηση συνιστά και αυτή μια κατασκευή εφόσον η ανάκληση γεγονότος δεν είναι το ίδιο το βίωμα αλλά μια κατασκευή της μνήμης, η Κυριακίδου-Νέστορος, όπως υπογραμμίζεται, «προσπάθησε να απαντήσει αναφερόμενη στην έννοια του χρόνου της προφορικής ιστορίας. Ένας χρόνος που συστρέφεται συνεχώς μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, ένας χρόνος που είναι ατομικός, αλλά ταυτόχρονα και συλλογικός, και τέλος ένας χρόνος που μεταβάλλεται συνεχώς από το παρόν, και μέσω του οποίου οι αφηγητές συχνά μιλούν περισσότερο για το παρόν παρά για το παρελθόν» (Μπούσχοτεν ό.π.:159-160).

χρησιμοποιούσαν κυρίως όταν απευθύνονταν στους ηλικιωμένους, αλλά και μεταξύ τους, χαριτολογώντας ή/και σε εκφράσεις θλίψης. Όταν πλέον μάθαιναν καλά τα ελληνικά, και έφευγε το άγχος της εκμάθησης, συχνά προέτρεπαν ο ένας τον άλλο, να μιλάνε και ποντιακά. Τέλος, όταν πια επικοινωνούσαν επαρκώς στην νεοελληνική, συχνά εξακολουθούσαν να προσφωνούν ο ένας τον άλλο με χαϊδευτικά ονόματα στη ρωσική (Κόλια, Γιούρα, Βάσια, κ.ά.). Άλλωστε, όσο πιο καλά μιλούσαν την ελληνική γλώσσα τόσο πιο συχνά εξέφραζαν τη διαπίστωση ότι τελικά μιλούν «άλλη γλώσσα απ' τους Ελλαδίτες», εννοώντας ότι σκέφτονται και πράττουν με διαφορετικό τρόπο.

Εγώ στο μεταξύ έκανα μαθήματα ρωσικής γλώσσας (από την αρχή μέχρι το τέλος του 1993), οπότε μπορούσα να παρακολουθήσω σε γενικές γραμμές τις συζητήσεις τόσο στα ρωσικά, όσο και στα ποντιακά που είχα αρχίσει επίσης να τα καταλαβαίνω, όσο φυσικά και στα ελληνικά. Όπως πίστευα τότε και εξακολουθώ να πιστεύω και σήμερα, οι γλωσσικές εναλλαγές, καθώς και το εκφραστικό ύφος που υιοθετούσαν τα ερευνητικά υποκείμενα σε συνάρτηση με αυτές, με βοήθησαν να αντιληφθώ όψεις της διαχείρισης της ταυτότητας που διαμόρφωναν στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής. Πιστεύω ότι η αξία των παρατηρήσεων και των συμπερασμάτων στα οποία κατέληξα, βρίσκεται στο ότι αφορούν σε μια διαδικασία 'εν τω γίνεσθαι', που δεν είχε ακόμα αποκρυσταλλωθεί σε στατικά στερεότυπα την περίοδο της έρευνάς μου.

Προσωπικές εμπειρίες και βιώματα από το ερευνητικό πεδίο

Η σχέση μου με τα υποκείμενα της έρευνας η οποία προσδιόρισε και την ποιότητα του παραγόμενου αποτελέσματος, είχε πολλές διακυμάνσεις, αμφισβητήσεις και ανατροπές. Χωρίς να αμφισβητώ την εξουσία που ασκεί ο ερευνητής τόσο στην ερευνητική διαδικασία όσο και στο τελικό κείμενο, θεωρώ ότι στην άνιση σχέση που δημιουργείται, οι θέσεις δεν είναι δεδομένες για κανέναν. Όπως επισημαίνει η Μ. Πετρονώτη (1998:48, 2003:73), στο πεδίο της έρευνας η συμβολική βία παραμένει αμοιβαία. Η ίδια τονίζει την αλληλεξάρτηση στη σχέση ερευνητή-αφηγητή. Αν η παρατήρηση, σύμφωνα με τον Φουκώ, ασκεί έλεγχο, ο ερευνητής δεν είναι ο μόνος που παρατηρεί. Παρατηρείται εξίσου και κρίνεται.

Στην περίπτωσή μου, νομίζω ότι η προσπάθεια που κατέβαλα για να ακυρώσω το προβάδισμα που μου έδινε η θέση μου στην κοινωνία υποδοχής, υφίστατο συνεχή αξιολόγηση από τα ερευνητικά υποκείμενα. Ζητούσα να

κατανοήσω τη φύση της μεταναστευτικής εμπειρίας από ανθρώπους που υπέφεραν. Η ίδια δεν ήμουν μετανάστρια, «ούτε καν οι γονείς μου Μικρασιάτες πρόσφυγες», όπως μου προσάφθηκε κάποιες φορές. Ήμουν μια νέα ερευνήτρια και οι άνθρωποι γύρω μου ήταν κυρίως επιστήμονες που είχαν έρθει στην Ελλάδα αναζητώντας καλύτερες ευκαιρίες εργασιακής εξέλιξης και όρους διαβίωσης. Η καθημερινή εμπειρία τους στην κοινωνία υποδοχής ακύρωνε την επιστημονική τους υπόσταση (αφού αντιμετώπιζαν σημαντικά γραφειοκρατικά εμπόδια για την αναγνώριση των πτυχίων τους)²³. Εγώ είχα ευκαιρίες, ενώ εκείνοι τις έχαναν. Πολλές φορές ένοιωσα ότι αντιπροσώπευα γι' αυτούς μόνο ένα δείγμα της κοινωνικής ανισότητας στην οποία ένοιωθαν να βυθίζονται.

Ήταν φανερό ότι τους ενδιέφερε να συν-διαμορφώσουμε τα αποτελέσματα της έρευνάς μου. Ήταν κοινωνικά ενεργοποιημένοι, οπότε εκτιμούσαν ότι όσο περισσότερο μιλούσε μια ερευνήτρια με αυτούς, τόσο καλύτερα θα μιλούσε για αυτούς. Μάλιστα, συχνά επιχειρούσαν να ελέγξουν ή να κατευθύνουν την ερευνητική μου δραστηριότητα. Όμως σε καμιά περίπτωση δεν θα άνοιγαν την καρδιά και τα σπίτια τους, αν δεν αποδείκνυα ότι μπορούσα, ή έστω, ότι προσπαθούσα να μοιραστώ μαζί τους αυτό που εκείνοι βίωναν καθημερινά : την απόρριψη.

Όσο πιο πολύ με γνώριζαν, τόσο πιο άνετα εκφράζονταν απαξιωτικά μπροστά μου για την ελληνική κοινωνία, χρησιμοποιώντας πάντα τον προσδιορισμό 'εσείς'. Η γυναικεία ταυτότητά μου, όξυνε τις αντιθέσεις, αφού οι Πόντιοι νεοερχόμενοι ασκούσαν αυστηρή κριτική στις σύγχρονες ελληνικές αντιλήψεις και πρακτικές που αφορούσαν στο ρόλο των γυναικών στον οικιακό χώρο, σε δημόσια περιβάλλοντα, στους χώρους εργασίας. Οι ίδιοι μοιράζονταν μια αντίληψη για το ρόλο των γυναικών στο πλαίσιο της δικής τους κοινότητας, που εστιαζόταν σε πρότυπα που αναδεικνύουν emphatically τη γυναικεία ταυτότητα ως αλληλένδετη με την οικογένεια. Σε αυτό το πλαίσιο, οι Πόντιες γυναίκες υιοθετούσαν –σε γενικές γραμμές- διαφορετικά ενδυματολογικά και ευρύτερα συμπεριφορικά πρότυπα από τις σύγχρονες Ελληνίδες, οι οποίες αποτελούσαν μόνιμο στόχο κριτικής των Ποντίων, ως παράδειγμα που δικαίωνε την κρίση τους ότι, τελικά, η ελληνική κοινωνία υποδοχής ήταν κατώτερη των προσδοκιών και των αξιώσεών τους²⁴. Σε αυτό το πλαίσιο, όντας

²³ Το προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι στο πεδίο της επαγγελματικής τους αποκατάστασης, καθώς και οι δυσκολίες πιστοποίησης των επιστημονικών και των ευρύτερων επαγγελματικών τους εξειδικεύσεων, περιγράφονται αναλυτικά παρακάτω, στο 2^ο και 9^ο κεφάλαιο.

²⁴ Η θέση και οι πρακτικές των Ποντίων γυναικών σε σχέση και συνάρτηση με τις αντίστοιχες πρακτικές των ανδρών, περιγράφονται αναλυτικά παρακάτω και ιδιαίτερα στο 6^ο κεφάλαιο.

ανύπαντρη (τότε) και αρκετά ανεξάρτητη από το οικογενειακό μου περιβάλλον, σύμφωνα με τις αντιλήψεις των ίδιων των Ποντίων, υποχρεώθηκα πολλές φορές να καταβάλω ιδιαίτερη προσπάθεια για να ανταποκριθώ στα αξιολογικά τους κριτήρια.

Είναι αλήθεια ότι από τα πρώτα στάδια αυτής της έρευνας ήρθα πολλές φορές σε δύσκολη θέση. Δεν είχα συνηθίσει να συναναστρέφομαι με ανθρώπους που υψώνουν το δάχτυλο, που είναι άμεσα επικριτικοί, που οργίζονται όταν αξιολογούνται, αλλά αξιολογούν ιδιαίτερα αυστηρά τους άλλους, που τολμούν να ρωτήσουν ευθέως μια γυναίκα «αν είναι παρθένα», αποτιμώντας ανοιχτά στο πρόσωπό της τις αξίες της κοινωνίας της οποίας αυτή είναι φορέας.

Οι αντιδράσεις μου ήταν ποικίλες. Προσπαθούσα να είμαι διακριτική, να σέβομαι το ζωτικό χώρο των ανθρώπων, να μην πιέζω με ερωτήσεις, να μην αναμένω αυτονόητες για μένα συμπεριφορές, να παραμένω ψύχραιμη, να ντύνομαι συντηρητικά καλύπτοντας όλο το σώμα. Κάποιες φορές, θύμωσα, έγινα ειρωνική, καυτηρίασα την αδυναμία τους να αποδέχονται το ‘διαφορετικό’, διαφώνησα με τον τρόπο που χειρίστηκαν ανθρώπους και καταστάσεις, κάπνισα μπροστά τους, δεν επέτρεψα σε κάποιους συνομιλητές μου να προγραμματίσουν εκείνοι τους άξονες της συζήτησης. Τις περισσότερες φορές, όμως, μιλούσα λίγο ή παρέμενα σιωπηλή και άκουγα με προσοχή τους συνομιλητές μου. Σκεφτόμουν συχνά ότι οι άνθρωποι διατηρούν την αξιοπρέπειά τους μόνο υπερασπιζόμενοι την αξιοπρέπεια και των άλλων. Ζητούμενο είναι μόνο ο κώδικας, ο τρόπος που το κάνουν και αναζήτησα επίμονα τα κενά στο δικό μου τρόπο.

Με τον καιρό, επήλθαν αλλαγές, βεβαίως όχι χωρίς παλινδρομήσεις. Ο προσδιορισμός «εσείς», ως μόνιμη επωδός κάθε κριτικής αποτίμησης, αραίωνε, ενώ άλλοι, χωρίς άμεσο προσωπικό υπαινιγμό,²⁵ τον διαδέχθηκαν. Σε γενικές γραμμές, νομίζω ότι η παρουσία μου για δύο χρόνια στο χώρο της έρευνας, έπεισε τους περισσότερους για τη σοβαρότητα του ερευνητικού μου εγχειρήματος. Στο μεταξύ, μοιραστήκαμε πολλές ανθρώπινες στιγμές με τα υποκείμενα αυτής της έρευνας. Είχα πια διαπιστώσει ότι ‘η παρατήρηση’ είναι επικοινωνία και επομένως σχέση: διανοητική και συναισθηματική.

Όταν στα μέσα του ‘94, ολοκλήρωσα την επιτόπια έρευνα, και ‘επέστρεψα’, δυσκολεύτηκα πολύ να προσαρμοστώ στους ρυθμούς και στην ποιότητα ζωής των ανθρώπων γύρω μου. Αφού ‘είχαν παπούτσια να φορέσουν και δουλειές για να πάνε’,

²⁵ Όπως, για παράδειγμα, «οι ντόπιοι» ή οι «Ελλαδίτες Έλληνες».

τα προβλήματά τους, τα προβλήματά μας, μου φαινόταν μηδαμινά, και οι ζωές μας παθητικές και ανούσιες. Αν υπάρχει 'πολιτισμικό σοκ', εγώ το έζησα 'επιστρέφοντας', σε παραλίες και ταβέρνες, μαζί με φίλους και γνωστούς, προσπαθώντας να συγκεντρωθώ σ' ένα παρόν που μου φαινόταν αδιανόητο. Όπως αδιανόητο μου φαινόταν το γεγονός ότι είχα τελικά ταυτιστεί και παραμείνει σ' έναν άλλο κόσμο.

Για περισσότερο από μια διετία, πάλευα με το υλικό αυτής της διατριβής και με τον εαυτό μου, όπως νομίζω και όλοι οι ερευνητές που εισέρχονται σ' αυτή τη διαδικασία. Το 1997, λίγο πριν ολοκληρώσω τη συγγραφή, διορίστηκα στη μέση εκπαίδευση, και μόλις από τον Οκτώβρη του 2003, κατάφερα να πάρω εκπαιδευτική άδεια. Από τότε και μετά ξεκίνησα την προσπάθεια ξανά. Στο μεταξύ έχω διατηρήσει επικοινωνία με το χώρο και τους ανθρώπους του ερευνητικού πεδίου. Το 1998 και 1999 είχα επιστρέψει για κάποιους μήνες στο πεδίο κάνοντας σύντομες συναντήσεις και πολλές συνεντεύξεις οι οποίες είχαν συγκεκριμένες θεματικές.

Έχω αποφασίσει να παρουσιάσω το εθνογραφικό υλικό περίπου στη μορφή, που το είχα καταγράψει μέχρι το 1997. Νομίζω ότι πρέπει να διατηρήσω τη φρεσκάδα της πρώτης συγγραφής καθώς και τις αδυναμίες της. Τα θεωρητικά κεφάλαια είναι καινούργια και μιλούν για το πώς προσεγγίζω σήμερα, μέσα από τη βιβλιογραφία, τις θεωρητικές συνιστώσες που προσδιόρισαν τη διατριβή στο σύνολό της. Σε όλη αυτή τη διανοητική δοκιμασία προσπάθησα να βρω τον τρόπο για να ανταποκριθώ σ' ένα διπλό στόχο που σύμφωνα με τον C. Geertz (2003[1973]:38), συνίσταται στα εξής: «να αποκαλύψουμε τις εννοιολογικές δομές²⁶ που διέπουν τις πράξεις των δρώντων υποκειμένων, το 'λεχθέν'²⁷ του κοινωνικού λόγου, καθώς και να κατασκευάσουμε ένα σύστημα ανάλυσης βάσει του οποίου το ειδοποιό στοιχείο αυτών των δομών, εκείνο που τους ανήκει επειδή είναι αυτές που είναι, να προβάλλει έναντι των άλλων καθοριστικών παραγόντων της ανθρώπινης συμπεριφοράς».

Συνοψίζοντας, θα ήθελα να επισημάνω ότι η εμπλοκή μου με τη συγκεκριμένη ερευνητική διαδικασία με βοήθησε να κατανοήσω την προβληματική που συνδέεται με όψεις και εκδοχές της ταυτότητας οι οποίες διαμορφώνονται στο

²⁶ Δηλαδή να επιχειρήσουμε τον καθορισμό «της σημασίας που αποδίδουν σε συγκεκριμένες κοινωνικές πράξεις τους τα δρώντα υποκείμενα» (Geertz ό.π.).

²⁷ Εδώ, όπως εξηγεί ο ίδιος (ό.π.:31) αναφέρεται στον P.Ricoeur, ο οποίος υπογραμμίζει ότι «αυτό που γράφουμε είναι το νόημα ['σκέψη', 'περιεχόμενο', 'ουσία'] της ομιλίας. Είναι το νόημα του ομιλιακού συμβάντος, όχι το συμβάν ως συμβάν».

εσωτερικό συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων σε συνάρτηση και αντιδιαστολή με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Η περίπτωση των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, προσφέρει ένα ενδιαφέρον παράδειγμα αυτής της διαδικασίας που συνδέεται με αναφορές στο παρελθόν οι οποίες επηρεάζουν και διαμορφώνουν τη στάση τους στο παρόν, ενώ παράλληλα, οι εμπειρίες που βιώνουν στο παρόν τους οδηγούν να επαναπροσδιορίζουν το παρελθόν με τους όρους του παρόντος. Παρότι αυτή η πρακτική χαρακτηρίζει κάθε διαμορφωμένο κοινωνικό σχηματισμό αλλά και τις προσωπικές επιλογές όλων των ανθρώπων, στην περίπτωση των Ποντίων είναι ιδιαίτερα εμφανής και σημαντική για τη διαμόρφωση μιας συλλογικής ταυτότητας, αφού συνδέεται με τις τραυματικές εμπειρίες μιας μακρόχρονης ιστορικής διαδρομής υποχρεωτικών μετακινήσεων και διώξεων. Αυτή την ιστορική διαδρομή θα προσπαθήσω να περιγράψω στο επόμενο κεφάλαιο. Κλείνοντας, θα ήθελα να τονίσω ότι η επαφή με τα υποκείμενα της έρευνας, καθώς και οι σχέσεις που διαμορφώθηκαν σταδιακά κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας, με βοήθησαν να κατανοήσω καλύτερα όψεις και εκδοχές της δικής μου ταυτότητας, στο πλαίσιο μιας διαδικασίας αλληλόδρασης που ξεκίνησε από την επιλογή του ερευνητικού πεδίου και συνεχίστηκε με τη συγγραφή της διατριβής. Η ερευνητική μου εμπειρία, την οποία προσπάθησα να περιγράψω όσο το δυνατόν καλύτερα στο κεφάλαιο που προηγήθηκε, με βοήθησε να συνειδητοποιήσω ότι οι αλλαγές και οι προσαρμογές στις σύνθετες πραγματικότητες που αντιμετωπίζουμε όλοι, διαμορφώνουν προσωπικές και συλλογικές ταυτότητες με βάση μια ‘ανοιχτή’ διαδικασία που επηρεάζεται από τα διαχρονικά βιώματα.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΟΝΤΟ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Από τον Πόντο στον Καύκασο

Στο κείμενο που ακολουθεί γίνεται μια προσπάθεια να απαντηθούν κάποια βασικά ζητήματα που αφορούν στην ιστορία των Ελλήνων Ποντίων της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, καθώς και να γίνει μια πρώτη καταγραφή των τόπων εγκατάστασής τους μετά την άφιξή τους στην Ελλάδα, όπως επίσης και των προβλημάτων που αντιμετωπίζουν.

Καταρχήν θεωρώ ότι είναι σημαντικό να καταγραφεί η διαχρονική διαδρομή των Ποντίων από την ιστορική τους πατρίδα μέχρι την έλευσή τους στην Ελλάδα, επειδή, όπως έχω προαναφέρει, τα βιώματα του παρελθόντος επηρεάζουν τις σύνθετες διαδικασίες διαμόρφωσης της ταυτότητας των Ποντίων στην Ελλάδα, ενώ παράλληλα, πιστεύω ότι η σύντομη ιστορική αναδρομή που θα παραθέσω, συμβάλλει στην αναίρεση ορισμένων ‘λαϊκών μύθων’ που διαμόρφωσαν τις αντιλήψεις των γηγενών Ελλήνων για τους Πόντιους. Για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια της έρευνας άκουσα πολλές φορές να χαρακτηρίζονται οι νεοερχόμενοι ως ‘Ρωσοπόντιοι’, τόσο από τους απλούς πολίτες, όσο και από τον Τύπο. Στις δηλώσεις των νεοερχομένων ότι «είμαστε Έλληνες» και «ήρθαμε στην πατρίδα», πολλοί απλοί πολίτες δυσπιστούσαν αν «στ’ αλήθεια υπήρχαν κι άλλοι Πόντιοι», πέρα απ’ αυτούς που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, παρότι οι πολιτικοί τους ‘καλωσόριζαν’ ως ‘αδέλφια μας’, ‘ομογενείς’ ή ‘ομοεθνείς’. Έτσι, μετά την άφιξή τους και τις πρώτες επαφές με τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής, δημιουργήθηκαν εύγλωττα ερωτήματα, που με ακαδημαϊκούς όρους θα μπορούσαν να διατυπωθούν περίπου ως εξής: Πότε, από πού, γιατί και υπό ποιες συνθήκες οι Πόντιοι μετακινήθηκαν προς τη Σοβιετική Ένωση; Γιατί παρέμειναν εκεί αφού, όπως ισχυρίζονταν, από την αρχή αντιμετώπισαν δυσκολίες και προβλήματα; Ποιες ιστορικές διαδικασίες συνετέλεσαν στον «εγκλωβισμό» τους -όπως χαρακτηρίζουν οι ίδιοι οι Πόντιοι την εμπειρία που βίωσαν- στη σοβιετική επικράτεια; Πώς διαμορφώθηκε, καλλιεργήθηκε και εκφράστηκε η συνείδηση της ελληνικής ταυτότητας στη διάρκεια της διαμονής αυτών των ανθρώπων για εβδομήντα περίπου χρόνια στην σοβιετική κοινωνία; Πώς προέκυψε η μαζική έλευση στην Ελλάδα μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης;

Ζώντας για δύο περίπου χρόνια μαζί με τα υποκείμενα της έρευνάς μου, κυρίως νεο-αφιχθέντες από το Καζαχστάν, διαπίστωσα ότι και τους ίδιους τους απασχολούσαν έντονα οι πιθανές απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα, αφού έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δικαιολογήσουν ή και να ‘αποκαταστήσουν’ τη διάσταση της ελληνικότητας στην ταυτότητα που διαμόρφωναν στην κοινωνία υποδοχής, σε αντιδιαστολή με τους «ντόπιους που αμφισβητούσαν ότι είναι Έλληνες». Επιστρατεύοντας τις γνώσεις και τις μνήμες που μετέφεραν από την κοινωνία προέλευσης και υπό την επήρεια των βιωμάτων που αντιμετώπιζαν στην Ελλάδα, συγκροτούσαν το λόγο τους για το παρελθόν, που αποτελεί κεντρικό αντικείμενο της προσέγγισής μου σε επόμενα κεφάλαια.

Ορισμένα στοιχεία που αναφέρονται στα παραπάνω ερωτήματα απαντώνται στη σχετικά πρόσφατη²⁸ ελληνική βιβλιογραφία, που εμφανίζεται κυρίως από τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και επικεντρώνεται στις ιστορικές διαδικασίες που διαμόρφωσαν την πορεία και ταυτότητα του «ποντιακού ελληνισμού»²⁹. Στο σύνολο των αναφορών που μπόρεσα να καλύψω, οι Πόντιοι προσδιορίζονται ως «ποντιακός ελληνισμός», «Έλληνες του Πόντου» ή «Σοβιετικοί Έλληνες». Με άλλα λόγια, η ελληνική ταυτότητα του συγκεκριμένου πληθυσμού προσλαμβάνεται ως δεδομένη τόσο από την ελληνική πολιτεία όσο και από τις σχετικές επιστημονικές εργασίες, παρά την αμφισβήτηση που δέχθηκε από ένα κομμάτι της κοινωνίας υποδοχής.

Σ’ αυτή την προοπτική, «η ιστορική διαδρομή των Ποντίων δείχνει το πλαίσιο μέσα στο οποίο κοινωνικοποιήθηκαν³⁰ και μορφοποίησαν προσδοκίες και απαιτήσεις. Χωρίς αυτό το πλαίσιο δεν μπορεί να γίνει κατανοητό πώς αντικειμενικά οι συνθήκες και υποκειμενικά οι αξιολογήσεις τους πιστοποιούν τη θέση τους στην ελληνική κοινωνία» (Κασιμάτη 2001β:279).

²⁸ Για βιβλιογραφική παρουσίαση μελετών που λαμβάνουν χώρα τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, όπως λ.χ. αυτές των Μ. Δένδια 1919, Ι. Κάλφογλου 1908, Ι. Κάλφογλου 1918, Γ. Τηλικιδή: Ποντιακά Φύλλα 19, 20,21, 23,24 (1937 και 1938), βλ. Βεργέτη 1994:128, 129.

²⁹ Θα πρέπει να τονίσω ότι στις εργασίες που ακολουθούν, υπάρχει πλήθος βιβλιογραφικών αναφορών, καθώς και τεκμηρίων που αντλούνται από αρχειακές μελέτες και συνεντεύξεις. Ωστόσο, δεν παρουσιάζω αναλυτικά όλα αυτά τα στοιχεία, για λόγους οικονομίας του κειμένου. Σε αυτά τα στοιχεία, που παρουσιάζονται κυρίως μέσω εκτενών παραπομπών των συγγραφέων, είναι εύκολο να ανατρέξει κανείς, εάν ακολουθήσει την παραπομπή που δίνω προς συγκεκριμένες σελίδες των βασικών κειμένων από τα οποία αντλώ το υλικό του παρόντος κεφαλαίου.

³⁰ Στο πλαίσιο της εργασίας μου, η κοινωνικοποίηση προσεγγίζεται ως δυναμική διαδικασία κατά την οποία το άτομο διαμορφώνει διαρκώς αντιλήψεις, τρόπους συμπεριφοράς και κοινωνικούς ρόλους μέσω της εσωτερικεύσης των καθιερωμένων αξιών και προτύπων. Έτσι, η κοινωνικοποίηση δεν παύει να είναι «μια συνεχής και αδιάλειπτη κοινωνική μαθησιακή διαδικασία, κατά την οποία διαμορφώνεται η κοινωνική συνείδηση του ατόμου. Η συνείδηση αυτή ανταπεδρά με τη σειρά της διαμορφωτικά πάνω στις κοινωνικές συνθήκες σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής οργάνωσης μέσω της συμμετοχής του ατόμου στην κοινωνική πράξη» (Παπαϊωάννου 1990:61).

Οι πρώτες ελληνικές αποικίες στη Μαύρη Θάλασσα και τον Καύκασο εμφανίζονται μεταξύ του 8^{ου} -7^{ου} αιώνα π. Χ.. Πολλές απ' αυτές εξακολουθούν να υπάρχουν μέχρι την εποχή της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, οπότε και ενσωματώθηκαν σ' αυτήν (Ζαπάντης 1989:16,17). Τον 9^ο αιώνα μ.Χ., δημιουργήθηκαν επίσημες επαφές μεταξύ Ελλήνων και Ρώσων και στη συνέχεια η Ρωσία δέχθηκε το χριστιανισμό από το Βυζάντιο³¹ (Ζαπάντης ό.π.:17).

Αργότερα, στην ορθόδοξη χριστιανική τσαρική Ρωσία κατέφυγαν πολλοί χριστιανοί πρόσφυγες του Πόντου, μετά την κατάλυση της Αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας το 1461 από τον Μωάμεθ Β' τον Πορθητή (Καρπόζιλος 2004:253, Αγτζίδης 1991:127, Ζαπάντης 1989:18). Σε όλη τη διάρκεια της Οθωμανικής περιόδου, οι χριστιανοί πρόσφυγες, οι οποίοι θεωρούσαν τη Ρωσία ως φυσικό τους σύμμαχο για την απελευθέρωση των περιοχών τους, ευνοήθηκαν από τη Ρωσική πολιτική³² τόσο ως προς τη διατήρηση της γλώσσας και της θρησκείας τους, όσο και από την έκδοση των τσαρικών διαταγμάτων που τους παραχωρούσαν ειδικά προνόμια, φοροαπαλλαγές, κ.ά. (Αγτζίδης 1991:128, Καρπόζιλος 2004:253).

Δεν υπάρχουν ακριβή στοιχεία για τις μετακινήσεις από τον Πόντο στη Ρωσία των χριστιανών προσφύγων και των εργατών μεταναστών κατά τη διάρκεια της

³¹ «Η πρώτη εγκατάσταση έγινε στο βορειοανατολικό τμήμα της Μικράς Ασίας στη Μαύρη Θάλασσα κατά τη διάρκεια του 8^{ου} αιώνα π.Χ. από τους Μιλίσιους της Ιωνίας που ίδρυσαν την πρώτη αποικία της Σινώπης στο βόρειο τμήμα της Καππαδοκίας. Στη συνέχεια ιδρύονται ως ανεξάρτητες επίσης οι πόλεις Τραπεζούς, Κερασούς και Άμισος. Ανάμεσα στην αλεξανδρινή και στη ρωμαϊκή εποχή δημιουργείται το βασίλειο του Πόντου υπό τη δυναστεία του Μιθριδάτη, με πρώτη πρωτεύουσα την Αμάσεια. Έκτοτε δημιουργήθηκαν στην περιοχή Ελληνιστικά κράτη που εξελίχθηκαν σε ημιαυτόνομες και σημαίνουσες ρωμαϊκές επαρχίες τους πρώτους αιώνες μ.Χ. Στη διάρκεια της βυζαντινής περιόδου συστάθηκαν επίσης χριστιανικές αυτοκρατορίες μέχρι το 15^ο αιώνα (1461), οπότε οι Οθωμανοί επέβαλαν την κυριαρχία τους στην περιοχή με τον Μωάμεθ τον Πορθητή» (Φακιολάς 2001:131).

³² Μάλιστα μετά την εξέγερση των Ορλώφ και τη Συνθήκη του Κιουτσούκ Καναρτζή (1774), εκατοντάδες κάτοικοι των νησιών του Αιγαίου, φοβούμενοι τα αντίποινα των Τούρκων, εγκαταστάθηκαν στη χερσόνησο της Κερτς (που βρίσκεται στη βόρεια πλευρά του Εύξεινου Πόντου, στο ανατολικό άκρο της χερσονήσου της Κριμαίας, στον πορθμό που οδηγεί στη θάλασσα του Αζόφ, απέναντι από την πεδινή περιοχή του Κουμπάν η οποία αποτελεί απόληξη του Καυκάσου). Σε αυτούς η Αικατερίνη η Μεγάλη παραχώρησε την κριμαϊκή Μπαλακλάβα ώστε να απομονώσει τους Ταταρομογγόλους της Κριμαίας από τα νέα αστικά κέντρα της παραλίας της χερσονήσου. Ευνοϊκή μεταχείριση επεφύλαξε η ρωσική κυβέρνηση και στους Έλληνες που μετά από πρόσκληση της Μεγάλης Αικατερίνης, μετανάστευσαν το 1779 από την Τατάρ Κανάτε της Κριμαίας στην περιοχή Ταγγανρόκ (Ταϊγάνι) της Αζοφικής. Εκεί ίδρυσαν την Μαριούπολη και έχτισαν τα σπίτια τους σε 23 χωριά στις γύρω περιοχές (Καρπόζιλος 2004:253, Κορομηλά 1991:253, Καρδάσης 1998:45-63). Η μέχρι τότε ιστορία των Ελλήνων της Μαριούπολης δεν έχει ακόμη διευκρινιστεί. Όπως αναφέρει ο Α. Καρπόζιλος (2004:257,258), «σύμφωνα με την πιθανότερη εκδοχή, είναι απόγονοι αρχαίων Ελλήνων και Βυζαντινών εποίκων». Επίσης, ότι «μπορούμε να συμπεράνουμε ότι κάποια περίοδο του 19^{ου} αιώνα, Έλληνες έποικοι από τη Μικρά Ασία και τη Μακεδονία έφτασαν και αυτοί στην Κριμαία. Όποια και αν είναι η ιστορία τους, οι 'Ρουμαίοι από το Ντονιέσκ', όπως αυτοαποκαλούνται με υπερηφάνεια μέχρι σήμερα, παρέμειναν πάντοτε ξεχωριστή οντότητα σε σχέση με τους υπόλοιπους Έλληνες και αντίθετα με όλους τους άλλους δεν ανέπτυξαν ποτέ στενούς δεσμούς με τα παραδοσιακά κέντρα του ελληνισμού».

Οθωμανικής περιόδου, μέχρι το 1924 (Καρπόζιλος 2004:254, Σαμουηλίδης 1985:222, Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993-1994:94).

Μια από τις πρώτες γνωστές πολυάνθρωπες μετακινήσεις συνέβη στις τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα³³ από Έλληνες μεταλλωρύχους των περιοχών της Αργυρούπολης, του Ερζερούμ και του Καρς, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στη Γεωργία για να εργαστούν στα ορυχεία της Αχταλά και του Αλαβέρντι (Μεσσάνα) (Καρπόζιλος 2004:254, Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993-1994:95). Όπως επισημαίνει ο Καρπόζιλος (ό.π.:254), η κίνηση των Ελλήνων Ποντίων προς τον Καύκασο κατά το 18ο αιώνα «εξυπηρετούσε τα ρωσικά συμφέροντα, στο πλαίσιο της πολιτικής ανάπτυξης των νεοαποκτηθέντων εδαφών και της μετατροπής της δημογραφικής τους κατάστασης, αφού η παρουσία του ελληνικού στοιχείου στην περιοχή μπορούσε να προκαλέσει τη μετακίνηση μέρους του μουσουλμανικού πληθυσμού προς την Τουρκία».

Οι περιπτώσεις των μετακινήσεων των χριστιανικών πληθυσμών από τον Πόντο προς τον Καύκασο παρέμεναν σποραδικές και αριθμητικά μειωμένες μέχρι το τέλος των Ρωσοτουρκικών πολέμων του 1826-1827 και του 1828-1829. Στη συνέχεια, ένα σχετικά μεγάλο κύμα Ελλήνων (ορισμένες εκατοντάδες ή λίγες χιλιάδες), ακολούθησε τα αποχωρούντα ρωσικά στρατεύματα το 1828 από το Ερζερούμ και την Αργυρούπολη (Γκουμουσχανέ), ενώ από το 1829 αυξήθηκαν οι μετοικεσίες του χριστιανικού πληθυσμού των παραπάνω περιοχών, που εξαιτίας του φόβου των τουρκικών αντιποίνων, τις εγκατέλειπε και εγκαταθίστατο στα ανατολικά της Τιφλίδας, στην περιοχή της Τσάλκα, όπου ίδρυσε 43 χωριά. Σύμφωνα με ρωσικές πηγές, το 1832 στην Τσάλκα υπήρχαν 18 οικισμοί με 532 οικογένειες (3.381 άτομα) τουρκόφωνων Ελλήνων (Καρπόζιλος 2004:254, Ξανθοπούλου-Κυριακού 1993-1994:100-103, Χασιώτης 1997:85-89, Αγτζίδης 1991:127).

Κατά τη διάρκεια του Κριμαϊκού πολέμου (1856-1866), 60.000 περίπου Έλληνες από τον Πόντο (κυρίως από τις περιοχές της Τραπεζούντας και της Θεοδοσιούπολης που βρίσκεται κοντά στο Ερζερούμ), εγκαταστάθηκαν στη νότια Ρωσία, σε μια περιοχή που εκτεινόταν από το Νοβοροσίσκ μέχρι το Αικατερινοντάρ (πρωτεύουσα του κυβερνείου του Κουμπάν, σημερινό Κρασνοντάρ), ιδρύοντας ελληνικές κοινότητες σε διάφορα χωριά: Καπαρτίνκα, Γιελεντζίκ, Άναπα, Βυτζόφ, Μερτζάν, κ.ά. Τις τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα, και κυρίως μετά τον

³³ Για τη συγκεκριμένη μετακίνηση, καθώς και για τις σημαντικότερες από αυτές που ακολούθησαν κατά τη διάρκεια του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα, βλ. και στο Παράρτημα, Χάρτης 1.

ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1877-1878, περισσότεροι από 100.000 από την Τραπεζούντα, το Κρόμι, τα Σουρμένα και το Ριζάιον κατέφυγαν στη Ρωσία (κυρίως στις περιφέρειες Τέρεκ, Σταυρούπολης) και στο Σοχούμ και Βατούμ. Επίσης, πολλοί ρίζωσαν στην νεοαποκτηθείσα από τους Ρώσους περιοχή του Καρς, όπου ίδρυσαν 77 χωριά. Υπολογίζεται ότι κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, οι ομαδικές μετακινήσεις³⁴ Ελλήνων από τον Πόντο στη Ρωσία έφτασαν τις 350.000 άτομα (Καρπόζιλος 2004:254-255, Αγτζίδης 1991:128, Κορομηλά 1991:286).

Κατά τη διάρκεια του Α' Παγκοσμίου πολέμου, για λόγους 'στρατιωτικής ασφάλειας', μεγάλο μέρος του ελληνικού πληθυσμού του Πόντου εκτοπίστηκε στη μικρασιατική ενδοχώρα και αναγκάστηκε να υπηρετήσει στα λεγόμενα 'τάγματα εργασίας' (αμελέ ταμπουρού), όπου οι περισσότεροι πέθαναν από την πείνα, τις κακουχίες και τις αρρώστιες³⁵. Όμως στα τελευταία χρόνια του Μεγάλου Πολέμου οι Πόντιοι προσανατολίστηκαν προς την εθνική ανεξαρτησία που θα έπαιρνε είτε τη μορφή ενός Ποντοαρμενικού κράτους, είτε μιας Ελληνικής Δημοκρατίας του Πόντου, η οποία θα διατηρούσε ειδική σχέση προς το ελληνικό κράτος. Τελικά η σχετική συμφωνία για τη δημιουργία της Ποντοαρμενικής Ομοσπονδίας υπογράφηκε

³⁴ Ως προς τις ελληνικές μεταναστεύσεις προς τον Καύκασο σε ολόκληρη σχεδόν τη διάρκεια του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα ή ακόμα και στις αρχές του 20^{ου}, η Α. Ξανθοπούλου-Κυριακού (1993-1994:105) επισημαίνει ότι «οι μετακινήσεις εξαρτήθηκαν ως ένα μεγάλο βαθμό από το ευρύτατο εποικιστικό πρόγραμμα της τσαρικής Ρωσίας, με το οποίο επιδίωκε την οικονομική ανάπτυξη, αλλά και την κοινωνική και, κυρίως, την εθνολογική μεταμόρφωση των καυκασιανών της κτήσεις. Από την άλλη όμως μεριά, οι αθρόες έξοδοι των χιλιάδων μουσουλμάνων προσφύγων από τον Καύκασο προς την Οθωμανική αυτοκρατορία και κυρίως η μαζική και ανοργάνωτη εγκατάστασή τους στην ύπαιθρο δημιούργησαν νέα προβλήματα στους γηγενείς κατοίκους του Πόντου, με αποτέλεσμα να προκληθούν νέοι αντίστροφοι εκπατρισμοί χριστιανών από τα οθωμανικά προς τα ρωσοκρατούμενα εδάφη».

³⁵ Με τη συνθήκη του Μπρεστ Λιτόφσκ (Δεκέμβριος του 1917), η Γερμανία παίρνει 150.000 τετρ. χιλιόμετρα εδάφους της πρώην ρωσικής αυτοκρατορίας, ενώ η Τουρκία παίρνει τις περιοχές του Καρς, του Αρνταχάν και του Βατούμ. Τα ρωσικά στρατεύματα εγκαταλείπουν τον ανατολικό Πόντο (η ρωσική κατοχή της Τραπεζούντας και της γύρω περιοχής διήρκεσε από τον Απρίλιο του 1916 έως τον Μάρτιο του 1918) και το Κυβερνείο του Καρς. Η 'προσωρινή κυβέρνηση της Τραπεζούντας' με την αποχώρηση των Ρώσων βρίσκεται σε πολύ δύσκολη θέση ως προς την υπεράσπιση του ελληνικού πληθυσμού. Για μήνες τα ένοπλα ανταρτικά σώματα που δρούσαν γύρω από τα χωριά της Τραπεζούντας αποκρούουν τους χιλιάδες ατάκτους (τσέτες) που οδηγούνται από Τούρκους αξιωματικούς. Τελικά συμφωνείται η αναίμακτη παράδοση της Τραπεζούντας (την οποία καταλαμβάνουν οι Τούρκοι στις 10 Φεβρουαρίου του 1918) και οι ένοπλοι που τη φρουρούν διατάσσονται να κατεβούν από τα γύρω υψώματα και να παραδώσουν τον οπλισμό τους. Χιλιάδες εγκαταλείπουν τότε τον ανατολικό Πόντο και καταφεύγουν στη Ρωσία, την Κριμαία, τη Γεωργία, κ.ά. Όσοι παραμένουν, αντιμετωπίζουν μεγάλες διώξεις κατά τη διάρκεια της οκτάμηνης τουρκικής κατοχής που έπεται. Επίσης, στο Καρς, οι κάτοικοι αμφιβάλλουν ότι τα τρία ελληνικά συντάγματα και η αρμενική μεραρχία είναι δυνατόν να αντισταθούν αποτελεσματικά απέναντι στον τουρκικό στρατό. Έτσι αποφασίζεται η παράδοση του Καρς στους Τούρκους και περίπου 75.000 Ελληνοπόντιοι, οι Καρσλήδες, καταφεύγουν στην Γεωργία (Τιφλίδα) και στην περιοχή του Κουμπάν (Κρασνοντάρ)(Αγτζίδης 1991:57-59, Κορομηλά 1991:287, Χασιώτης 1997: 262-266). Για μια λεπτομερή καταγραφή των γεγονότων εκείνης της περιόδου, καθώς και των πολιτικών εξελίξεων αλλά και των στρατιωτικών επεμβάσεων στις περιοχές του Ανατολικού Πόντου, της Γεωργίας, της Αρμενίας και του Αζερμπαϊτζάν, βλ. Χασιώτης, 1997:291-304. Συνοπτική καταγραφή των γεγονότων από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο μέχρι το 1923 παραθέτει και ο Ρ. Φακιολάς (2001:132).

τον Ιανουάριο του 1920 από τον εκπρόσωπο των Ποντίων, μητροπολίτη Τραπεζούντας Χρύσανθο και τον πρωθυπουργό της Αρμενικής Δημοκρατίας Αλ. Χατασιάν. Όμως η ζωή του νέου κράτους υπήρξε εξαιρετικά σύντομη, αφού μόλις τον Νοέμβριο του ίδιου χρόνου οι Αρμένιοι νικήθηκαν στο Ερζερούμ από τον κεμαλικό στρατό³⁶ και συνθηκολόγησαν. Τότε οι Έλληνες του Πόντου «έμειναν στο έλεος της τουρκικής εκδίκησης, σε περίοδο μάλιστα εθνικού φανατισμού, που τον τροφοδοτούσε περισσότερο η παρουσία ελληνικού στρατού στη ζώνη της Σμύρνης και η νικηφόρα προέλασή του στα ενδότερα της Μικράς Ασίας» (Καρπόζιλος 2004:256). Άλλωστε, από τις 19 Μαΐου του 1919 ο Μουσταφά Κεμάλ είχε αποβιβαστεί στην Σαμψούντα για να οργανώσει τη δεύτερη φάση των διωγμών, ενώ παράλληλα δημιουργεί συνεκτικό εθνικιστικό κίνημα και ισχυρό στρατό. Έτσι, «η καταδίκη σε θάνατο το 1921 από το ειδικό Δικαστήριο της Ανεξαρτησίας στην Αμάσεια της πνευματικής και πολιτικής ηγεσίας της ελληνοποντιακής κοινότητας με την κατηγορία ότι εργάζονται για την ίδρυση ποντιακού ελληνικού κράτους και οι συνεχιζόμενες μαζικές εκτοπίσεις του πληθυσμού εξουθενώνουν τον ελληνισμό του Πόντου πριν ακόμη από την ήττα του ελληνικού στρατού στη Δυτική Μικρά Ασία» (Βεργέτη 1994:110).

Η σοβιετική κυβέρνηση, η οποία με τη συνθήκη του Αλεξαντροπόλ (3 Δεκεμβρίου 1920) και το Σύμφωνο Φιλίας (3/16 Μαρτίου 1921) είχε ρυθμίσει τις σχέσεις της με την Τουρκία, δεν αναμείχθηκε στο ζήτημα της γενοκτονίας των Ποντίων. Παρότι δεν υπάρχουν ακριβή στοιχεία, οι αναφορές σ' αυτή την περίοδο συγκλίνουν στο γεγονός ότι περίπου 200.000 που επέζησαν της σφαγής πέρασαν τα ρωσικά σύνορα³⁷. Οι πρόσφυγες εγκαταστάθηκαν στο Βατούμ της Γεωργίας

³⁶ Ήδη από τις 3 Μαΐου του 1920 είχε σχηματιστεί η πρώτη τουρκική εθνική κυβέρνηση υπό τον Μουσταφά Κεμάλ.

³⁷ Όπως γράφει η Κ. Κασιμάτη (2001β:280), «Το τελευταίο μεταναστευτικό ρεύμα παρουσιάζεται στις αρχές του αιώνα εξαιτίας των διωγμών των Νεότουρκων εναντίον των Ποντίων που ήταν εγκατεστημένοι στο Μικρασιατικό Πόντο. Είναι ένας πολυπληθής πληθυσμός που πριν τους διωγμούς υπολογιζόταν σε 700 χιλ. περίπου, για να μείνει ο μισός την περίοδο 1914-1924 ύστερα από τις φοβερές διώξεις. Αυτές οι 350 χιλ. που κατόρθωσαν να επιβιώσουν, ακολούθησαν το δρόμο της διασποράς: Ελλάδα, Σοβιετική Ένωση αλλά και Αμερική, Περσία, Συρία, Κύπρος. Ειδικότερα στην Ελλάδα σύμφωνα με τα στοιχεία της απογραφής του 1928, βρέθηκαν 182 χιλ. Πόντιοι και στον Καύκασο και υπόλοιπη Ρωσία περίπου 150-250 χιλ.».

Η Μ. Βεργέτη (1994:125-126) γράφει: «Η μεγάλη αύξηση του ελληνικού πληθυσμού (στην πρώην ΕΣΣΔ) προκαλείται από τα μεταναστευτικά κύματα του Μικρασιατικού Πόντου κατά την εποχή της Οθωμανικής κυριαρχίας. Το τελευταίο μεταναστευτικό κύμα παρουσιάζεται στις αρχές του αιώνα. Λόγω των διωγμών των Νεότουρκων εναντίον του ποντιακού ελληνισμού στη διάρκεια του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, ογδόντα πέντε χιλιάδες καταφεύγουν στα παράλια της νότιας Ρωσίας και στον Καύκασο. Χιλιάδες άλλοι Έλληνες Πόντιοι από το Καρς και τη Ρωσική Αρμενία εκτοπίζονται από τους Τούρκους και εγκαθίστανται στην Τυφλίδα, το Βατούμ, το Κυβερνείο της Μαύρης Θάλασσας και το Κουμπάν (βλ. Μιχ. Χρ. Αιλιανό 1921:84, *Το Έργον της Ελληνικής Περιθάλψεως*, Αθήνα: Εκδόσεις

(35.000), στο Σοχούμ της Γεωργίας (15.000) και βορειότερα στο Νοβοροσίσκ της Νότιας Ρωσίας (20.000). Μεγάλος αριθμός εγκαταστάθηκε στην Κρίμσκαγια (κοντά στο Κρασνοντάρ), στο Κρασνοντάρ (περιφέρεια Κουμπάν), στο Σότσι (νότια Ρωσία), στο εσωτερικό της Γεωργίας, στο Ροστόβ του Δον, καθώς και σε διάφορα λιμάνια της Αζοφικής Θάλασσας στα νοτιοανατολικά παράλια της σημερινής Ουκρανίας. Τα διαθέσιμα στοιχεία επιτρέπουν να υπολογιστεί ότι την εποχή της Οκτωβριανής Επανάστασης στη Ρωσία, στη Μαριούπολη, στην περιοχή του Ντονιέτσκ, του Κουμπάν (της νότιας Ρωσίας) και στην περιοχή του Καυκάσου, ζούσαν ήδη 450.000-550.000 Έλληνες. Υπολογίζεται ότι ο Ποντιακός πληθυσμός ξεπερνούσε τις 350.000 και ζούσε συγκεντρωμένος σε 34 αστικά κέντρα και 287 περίπου χωριά (Καρπόζιλος 2004:256-257)³⁸.

Η ζωή στα πρώτα χρόνια της Σοβιετικής Ένωσης

Η ρευστότητα και η πολιτική αστάθεια που επικρατούσαν τα πρώτα χρόνια της Οκτωβριανής Επανάστασης οδήγησαν πολλούς Έλληνες στην απόφαση να εγκαταλείψουν τη Ρωσία. Μεγάλος αριθμός ακολούθησε την υποχώρηση του ελληνικού εκστρατευτικού σώματος από την Οδησσό (4-7 Απριλίου 1919), που αποτελούσε μέρος της ελληνικής στρατιωτικής δύναμης που συμμετείχε στην αντιμπολσεβικική εκστρατεία των Συμμάχων στην Ουκρανία και τη Νότια Ρωσία. Περίπου 12.000 άτομα επιβιβάστηκαν σε ελληνικά πολεμικά και φορτηγά πλοία και

Τύπου Υπουργείου Εξωτερικών). Το σύνολο όσων μεταναστεύουν από τον Πόντο στον Καύκασο και την υπόλοιπη Ρωσία σ' όλη τη διάρκεια των διωγμών (1914-1924) υπολογίζεται σε 150.000 - 250.000 (βλ. Γεώργιο Κ. Βαλαβάνη, *Σύγχρονος Γενική Ιστορία του Πόντου*, 2^η έκδ., Θεσσαλονίκη: Εκδ. Αδελφών Κυριακίδη, 1989, σελ. 12-13). Ο πληθυσμός αυτός προστίθεται στον ήδη υπάρχοντα, με αποτέλεσμα το 1918 ο πληθυσμός των Ελλήνων Ποντίων στη Σοβιετική Ένωση να ανέρχεται σύμφωνα με τον Μ. Αιλιανό, ο οποίος το 1921 παρουσιάζει την πληθυσμιακή και εδαφική κατανομή του ελληνικού πληθυσμού σε 700.000 (βλ. Μιχ. Χρ. Αιλιανό, .ο.π., σελ. 88-89). Σύμφωνα με τον Καρπόζιλο την εποχή της Οκτωβριανής επανάστασης ζούσαν στην τσαρική Ρωσία περισσότεροι από 300.000 Πόντιοι (βλ. Apostolos Karpozilos 1991. "Pontic Culture in the USSR Between Wars", *Journal of Refugee Studies* 4(4):365). Σχετικά με τα παραπάνω βλ. και Βεργέτη 1992:27,28. Ακόμη, για μια συνοπτική παρουσίαση των μετακινήσεων και εγκαταστάσεων αυτής της περιόδου, βλ. Tastsoglou και Maratou Alipranti 2003:13, καθώς και Αγτζίδη 1991:57-61

³⁸ Σύμφωνα με τον Ι.Κ. Χασιώτη (1997: 321, 322), ο αριθμός των Ελλήνων που παρέμειναν στη Σοβιετική Ένωση μετά το 1933, μετά δηλαδή από τις πρώτες μετεπαναστατικές μετοικεσίες, είναι αδύνατον να αποδοθεί με ακριβείς και ασφαλείς υπολογισμούς. Τόσο γι' αυτή την περίοδο, όσο και για τα επόμενα χρόνια, παρατηρείται μεγάλη αντιφατικότητα ως προς τα δημογραφικά δεδομένα που αφορούν τον ελληνικό πληθυσμό, και που στηρίζονται είτε στις σοβιετικές απογραφές του 1920 και 1926, είτε στην ελληνική βιβλιογραφία. Σε γενικές γραμμές οι σοβιετικές απογραφές υπολογίζουν ότι ο ελληνικός πληθυσμός εκείνης της περιόδου μόλις που ξεπερνά τις 200.000. Ο Χασιώτης επισημαίνει ότι τόσο αυτοί οι υπολογισμοί, όσο και αυτοί Ελλήνων ερευνητών που καταλήγουν σε διπλάσια νούμερα, δεν μπορεί να θεωρούνται αξιόπιστοι και τούτο «εξαιτίας των ανώμαλων καταστάσεων που περνούσε τότε ολόκληρη η Ρωσία και οι πληθυσμοί της».

κατέληξαν τα περισσότερα στην Ελλάδα, ενώ μικρός αριθμός στη γειτονική ρουμανική Κωνσταντζα (Χασιώτης 1997:292-299).

Μεταξύ 1919 και 1921 έγινε μεγάλη έξοδος Ποντίων κυρίως από τις περιοχές του Καυκάσου και της Νότιας Ρωσίας, η οποία συνεχίστηκε σε μικρότερη κλίμακα έως την έναρξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Για την περίοδο αυτή διαβάζουμε ότι: «Το νέο κύμα φυγής προς την Ελλάδα προκλήθηκε αμέσως μετά την κατάρρευση των μενσεβίκων, τη σοβιετοποίηση της Δημοκρατίας της Γεωργίας (1921) και την εμπέδωση γενικά της μπολσεβικικής κυριαρχίας στην Υπερκαυκασία» (Χασιώτης 1997:305). Ή ακόμη, ότι: «Η αναζωπύρωση του νέου μεταναστευτικού πυρετού προκλήθηκε από το φόβο των Ελλήνων ότι με την επικράτηση των μπολσεβίκων θα έχαναν τις περιουσίες τους και θα περιορίζονταν οι οικονομικές τους δραστηριότητες καθώς και τα θρησκευτικά και πολιτικά τους δικαιώματα. Επίσης, φοβόντουσαν ότι στο μέλλον η έξοδος από τη χώρα θα ήταν ανέφικτη για τις μικρές εθνικές ομάδες, οι οποίες την κρίσιμη διετία μετά την επανάσταση δεν συμπαρατάχθηκαν³⁹ με το καινούργιο καθεστώς. Επομένως η λύση της καταφυγής στην Ελλάδα φαινόταν επιβεβλημένη, ιδιαίτερα για όσους είχαν στο μεταξύ αποκτήσει κτηματική περιουσία (κυρίως τους προερχόμενες από παλαιότερες μετοικεσίες στη Ρωσία) ή για όσους είχαν επιτυχώς ασχοληθεί με το εμπόριο, τη βιοτεχνία και τη βιομηχανία» (Χασιώτης 1997:306).

Ανεξάρτητα από τις αιτίες, οι εκπατρισμοί ήταν δύσκολη υπόθεση, αφού προϋπέθεταν «ξεπούλημα περιουσιών, δωροδοκίες των τοπικών αρχών και των κυκλωμάτων τους, ιώβεια υπομονή μέχρι να δοθεί η ποθητή άδεια για μετανάστευση, και περιπέτειες και οδυνηρές καταστάσεις κατά την περίοδο της αναμονής των πλοίων για τη μεταφορά τους» (Χασιώτης 1997:306,307). Από τον Αύγουστο του 1921 μάλιστα, η αναχώρηση από τη χώρα απαιτούσε ειδικές, περίπλοκες και

³⁹ Ο Α. Καρπόζιλος (2004:263,264) επισημαίνει την έλλειψη πληροφοριών σχετικά με τη δράση των Ελλήνων μαρξιστών την πρώτη περίοδο της Επανάστασης στη Ρωσία. Μερικοί από τους Έλληνες ακτιβιστές που έλαβαν μέρος στη Ρωσική Επανάσταση είναι «ο Ορίων Αλεξιάκης, Έλληνας μαρξιστής επαναστάτης από την Μπαλακλάβα, ο Ιάσα Ιωαννίδης, ένας από τους ηγέτες της ομάδας *Σπάρτακος* της Τιφλίδας, ο επαναστάτης Ηρακλής Μεταξάς στο Μπακού, ο Ιωάννης Πασσαλίδης, πολιτικός ακτιβιστής, μέλος του κοινοβουλίου στην κυβέρνηση των μενσεβίκων του 1918 στη Γεωργία και ενεργός στη ελληνική πολιτική σκηνή μέχρι τη δεκαετία του 1960, ο Γ. Σκληρός (Γ. Κωνσταντινίδης), ένας μαρξιστής διανοούμενος, ή ο περίφημος συγγραφέας του θεατρικού έργου *Λαζάρ Αγάς* Γ. Φωτιάδης. Στην Οδησό υπήρχε μία *Ελληνική Κομμουνιστική Ομάδα*, που τον Ιανουάριο του 1919 υπέγραψε και κυκλοφόρησε μία προκήρυξη, καλώντας τους Έλληνες στρατιώτες της εκστρατευτικής δύναμης στην Ουκρανία να πετάξουν τα όπλα τους και να επιστρέψουν στην Ελλάδα αντί να μάχονται τον επαναστατικό στρατό». Για άλλες αναφορές σε αυτή την περίοδο, βλ. Αγτζίδης 1991:136-139, Χασιώτης 1997:239-242.

χρονοβόρες διαδικασίες που την καθιστούσαν σχεδόν αδύνατη (πρβλ. Χασιώτης ό.π.).

Το αρνητικό κλίμα που επικρατούσε ανάμεσα στην Ελλάδα και στη Σοβιετική Ένωση εξαιτίας της ελληνικής εκστρατείας στην Ουκρανία αλλά και της σοβιετο-κεμαλικής προσέγγισης, καθιστούσε πλέον αδύνατη τόσο την παραμονή στη Σοβιετική Ένωση των ελληνικών Επιτροπών Περιθάλψεως που βοηθούσαν τους πρόσφυγες την προηγούμενη περίοδο, όσο και την περαιτέρω συγκρότηση ανάλογων αποστολών. Έτσι, χιλιάδες άνθρωποι, αφέθηκαν να αντιμετωπίσουν μόνοι τους τα προβλήματα της διαβίωσης και μεταφοράς τους, στους χώρους αναμονής των πλοίων όπου ζούσαν ως πρόσφυγες, ή στα χωριά τους όπου παρέμεναν ως άνεργοι. Εξαιτίας αυτής της κατάστασης, αλλά και λόγω της πείνας και των επιδημιών που σάρωναν πολλές επαρχίες, η στάση των σοβιετικών αρχών μεταστράφηκε και ζητήθηκε η συνδρομή της Ελλάδας ώστε να ικανοποιηθούν τα αιτήματα επαναπατρισμού χιλιάδων Ελλήνων που παρέμεναν ακόμα στην Νότια Ρωσία και τον Καύκασο, ιδιαίτερα όσων διέθεταν την ελληνική ιθαγένεια⁴⁰ (Χασιώτης 1997:307,308). Ωστόσο η ελληνική κυβέρνηση, η οποία αντιμετώπιζε ήδη τεράστιο πρόβλημα από τη μέχρι τότε μαζική εισροή στη χώρα προσφύγων από τον Καύκασο, την νότια Ουκρανία, την Κριμαία, την ανατολική Θράκη και κυρίως τη Μικρά Ασία, στις επανειλημμένες πιέσεις των σοβιετικών αρχών και των Ελλήνων της Ρωσίας, απαντούσε ότι αδυνατούσε να δεχθεί άλλους επαναπατριζόμενους ομοεθνείς (Χασιώτης 1997:308-310).

Τελικά, το 1921 και 1922 οργανώθηκαν από την ελληνική κυβέρνηση οι πρώτες αποστολές που ήταν όμως ανεπαρκείς ως προς τον αριθμό και την καταλληλότητα των πλοίων. Έτσι, αν και δόθηκε λύση στο πρόβλημα μερικών χιλιάδων προσφύγων που διαμένοντας στα παραπήγματα, τα αντίσκηνα και τα στρατόπεδα, είχαν πληγεί από το ψύχος και το λιμό, χιλιάδες ακόμη Έλληνες της Ρωσίας έμειναν έξω από τις αποστολές αυτής της περιόδου. Γι' αυτούς -πολλοί από τους οποίους είχαν διακόψει τους οικονομικούς τους δεσμούς με τις ρωσικές χώρες- έγιναν προσπάθειες επανένταξης, με την εγκατάστασή τους στα χωριά που ζούσαν παλαιότερα ή σε νέα που δημιουργήθηκαν τότε (Χασιώτης 1997:313, 314).

⁴⁰ Για παράδειγμα εκείνη την περίοδο (1921), η σοβιετική κυβέρνηση ενημέρωνε την ελληνική ότι χιλιάδες Ελλήνων εκ των οποίων οι 15.000 ήταν Έλληνες υπήκοοι, ανάπηροι, γέροντες, παιδιά και γυναίκες, συνέρεαν στο λιμάνι του Νοβοροσίσκ (νότιας Ρωσίας), έχοντας λάβει από τις αρχές την άδεια να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα (Χασιώτης 1997: 312)

Με την εφαρμογή της νέας σοβιετικής οικονομικής πολιτικής, γνωστής ως Ν.Ε.Π., ο ελληνικός πληθυσμός της Σοβιετικής Ένωσης αύξησε αρκετά τις εμπορομεσιτικές του δραστηριότητες (Χασιώτης 1997:314). Εκείνη την περίοδο, παρά τη στροφή που επιχειρείται από την καθολική εθνικοποίηση όλων των βιομηχανιών προς τη δημιουργία μικρών ιδιωτικών επιχειρήσεων και βιομηχανιών, η οικονομική κρίση δεν ξεπεράστηκε αποτελεσματικά. Η έλλειψη βασικών ειδών διατροφής και φαρμάκων, ιδιαίτερα στη Νότια Ρωσία, και η ακαμψία του καθεστώτος, αναζωπύρωσε τις μεταναστευτικές τάσεις των Ελλήνων που είχαν καταφύγει στη Ρωσία κατά τη διάρκεια του Πολέμου, όσο και εκείνων που προέρχονταν από παλαιότερες εγκαταστάσεις (Χασιώτης 1997: 314,315).

Άλλωστε ο μεγάλος αριθμός προσφύγων από τον μικρασιατικό Πόντο που παρέμενε στις πόλεις της Σοβιετικής Ρωσίας⁴¹ και επιθυμούσε να εγκατασταθεί στην Ελλάδα, με βάση τη συνθήκη της Λοζάννης (39/1/1923) για την ανταλλαγή των πληθυσμών «προσεκτήσατο αναγκαστικώς την ελληνικήν ιθαγένειαν» και ως εκ τούτου δικαιούνταν να αποζημιωθεί από τη λεγόμενη ‘ανταλλάξιμη περιουσία’. Μόνο στο Σοχούμ της Αμπχαζίας⁴² (Γεωργία), η υπεύθυνη υπηρεσία για την παροχή της αναγκαίας βίζας, υπολόγισε ότι το 1924 οι «Έλληνες φυγάδες» από την Τουρκία –που αρνούσαν να δεχθούν τη σοβιετική υπηκοότητα και διατηρούσαν τα ελληνικά τους διαβατήρια⁴³– πλησίαζαν τα 21.500 άτομα. Αυτοί περίμεναν ήδη για

⁴¹ Από τα τέλη του 1918, μετά τη γερμανο-σοβιετική συνθήκη του Brest-Litofsk (Μάρτιος 1918), μετά την έναρξη του Εμφυλίου πολέμου (το καλοκαίρι του 1918), καθώς και μετά τις ξένες ένοπλες επεμβάσεις, η Ρωσική Σοσιαλιστική Ομοσπονδιακή Σοβιετική Δημοκρατία (ΡΣΟΣΔ) –όπως ονομαζόταν μετά το Σύνταγμα του 1918– είχε περιοριστεί στα εδάφη της μεσαιωνικής Μοσχοβίας. Μετά από τέσσερα χρόνια η παλιά αυτοκρατορική επικράτεια ανασυγκροτείται, έχοντας βεβαίως υποστεί κάποιες εδαφικές απώλειες εξαιτίας των πολέμων (Παγκοσμίου και Εμφυλίου). Με τη συνταγματικά καθιερωμένη (με το Σύνταγμα του 1923) Ένωση Σοβιετικών Σοσιαλιστικών Δημοκρατιών (ΕΣΣΔ), συνενώνονται οι πολλές επιμέρους εθνικές ενότητες της ΡΣΟΣΔ σε ένα ενιαίο, πολυεθνικό, και πολυπολιτισμικό κράτος (Χασιώτης 1997:326,330).

⁴² Η Αμπχαζία με πρωτεύουσα το Σοχούμ (εμπορικό κέντρο της περιοχής απ’ όπου άλλοτε περνούσε ο εμπορικός δρόμος Καυκάσου-Περσίας-Ινδιών), προσχώρησε στη Σοβιετική Ένωση με το καθεστώς της Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας. Το 1931 προσαρτήθηκε στη Γεωργία διατηρώντας αυτόνομο καθεστώς και εποικήθηκε από Γεωργιανούς. Το 1949, πριν από τον εκτοπισμό των Ελλήνων της περιοχής στην Κεντρική Ασία, ζούσαν στην Αμπχαζία πέντε βασικές εθνότητες: Αμπχάζιοι, Έλληνες, Γεωργιανοί, Αρμένιοι και Ρώσοι. Στις αρχές της δεκαετίας του ’90, οι Αμπχάζιοι αποτελούσαν το 17%, ενώ οι Γεωργιανοί ανέρχονταν στο 46% του πληθυσμού (Αγτζίδης 1992:88-91). Για την ένοπλη σύγκρουση μεταξύ Γεωργιανών και Αμπχαζίων που ξεκίνησε από τον Αύγουστο του 1992, τις αντιδράσεις και την κατάσταση των 15.000 Ελλήνων που ως τότε διέμεναν στην περιοχή, καθώς και για την επιχείρηση «Χρυσόμαλλο Δέρας» που οργάνωσε η ελληνική κυβέρνηση αποστέλλοντας πλοίο στις 15 Αυγούστου 1993, το οποίο παρέλαβε 1013 Έλληνες που είχαν εγκλωβιστεί στο Σοχούμ, βλ. Αγτζίδης 1993. Για την ένταξη κατά 80% αυτών των ανθρώπων στο πρόγραμμα του ΕΙΥΑΠΟΕ για τους ‘παλιννοστούντες’ από την πρώην Σοβιετική Ένωση, βλ. Keramida 2001:206

⁴³ Το ζήτημα της απόκτησης ελληνικής ή σοβιετικής υπηκοότητας καθ’ όλη τη δεκαετία του 1920, συνδέεται με διάφορες καταστάσεις. Πρώτον, με την πρόθεση των σοβιετικών αρχών να μειώσουν τον ελληνικό πληθυσμό που είχε εγκατασταθεί στην Αμπχαζία, σε μια περιοχή που δέχτηκε μεγάλο αριθμό

περισσότερο από δύο χρόνια τα πλοία που θα τους μετέφεραν στην Ελλάδα κι αυτή η συγκέντρωση και η αναμονή δημιουργούσε δυσάρεστες καταστάσεις, ανάλογες μ' αυτές των προηγούμενων αποστολών (Χασιώτης 1997:316, 317,318).

Παρά το γεγονός ότι Αθήνα και Μόσχα συνάπτουν διπλωματικές σχέσεις από το καλοκαίρι του 1924 -με την εγκατάσταση της ελληνικής πρεσβείας στη Μόσχα και των ελληνικών προξενείων στην Οδησό, το Νοβοροσίσκ, το Κρασνοντάρ και του υποπροξενείου στο Βατούμ-, η ελληνική κυβέρνηση επέμενε στην άρνησή της να δεχθεί την αύξηση του αριθμού των επαναπατριζομένων, σβήνοντας και πάλι τις αναζωπυρωμένες ελπίδες χιλιάδων Ελλήνων προσφύγων από τον Καύκασο, τον Πόντο και την Ουκρανία, που ήλπιζαν ότι επί τέλους θα αναχωρούσαν στην Ελλάδα (Χασιώτης, ό.π.:317). Ωστόσο, η ελληνική πλευρά, κατά τη σύναψη εμπορικού συμφώνου με την ΕΣΣΔ, περιέλαβε μερικά άρθρα που αφορούσαν στην εξασφάλιση, την εγκατάσταση, την ασφάλεια και τις μετακινήσεις των Ελλήνων υπηκόων στην Σοβιετική Ένωση. Παράλληλα, με ειδική διακρατική συμφωνία (8/10/1924), δρομολόγησε και πραγματοποίησε την μεταφορά 3.007 Ελλήνων από τον Καύκασο στην Ελλάδα και ισάριθμων Αρμενίων από την Ελλάδα στη Σοβιετική Δημοκρατία της Αρμενίας (Χασιώτης 1997: 319).

Οι τάσεις μετοικεσίας των Ελλήνων της Σοβιετικής Ένωσης προς την Ελλάδα αυξήθηκαν μετά το 1926, όταν άρχισαν να καταβάλλονται οι αποζημιώσεις για τις περιουσίες των προσφύγων στην Τουρκία. Τελικά, όπως σημειώνει ο Χασιώτης (ό.π.:321), «σε ολόκληρη την περίοδο που μεσολάβησε από τον Μάιο του 1922 ως το Μάιο του 1928 έφτασαν από τη Σοβιετική Ένωση στην Ελλάδα συνολικά 20.891 άτομα, που προστέθηκαν σ' εκείνα που είχαν εγκατασταθεί στη χώρα κατά την

προσφύγων από την Οθωμανική επικράτεια κατά το 1917-1918. Από αυτούς κάποιοι είχαν πάρει την ελληνική υπηκοότητα από την περίοδο που υπήρχαν ακόμα τα ελληνικά προξενία στην περιοχή και ήταν καταγεγραμμένοι στα μητρώα του ελληνικού προξενείου στη Μόσχα. Οι υπόλοιποι, οι οποίοι κατόπιν πιέσεων από τις τοπικές αρχές να μην δεχθούν την σοβιετική υπηκοότητα, δήλωναν Έλληνες υπήκοοι, στην πραγματικότητα παρέμεναν πολίτες χωρίς ιθαγένεια. Η απόκτηση της ελληνικής υπηκοότητας επιβεβαιωνόταν από τα λεγόμενα 'ελληνικά διαβατήρια' που παραχωρούσαν οι σοβιετικές αρχές και ήταν 'ταυτότητες αλλοδαπών', όπου στην ένδειξη 'εθνότητα' οι ενδιαφερόμενοι συμπλήρωναν: Έλληνας. Η ταυτότητα αυτή αποτελούσε προϋπόθεση για να συνεχιστεί η διαδικασία της μετανάστευσης, με την υποβολή δικαιολογητικών στην ελληνική πρεσβεία στη Μόσχα. Δεύτερον, αναφέρεται ότι και Έλληνες αγρότες που κατοικούσαν στην περιοχή τουλάχιστον μία πενηνταετία πιέζονταν να επιδιώξουν τη μετοικεσία τους στην Ελλάδα, καθώς επίσης και Ρώσοι και Ρωσίδες που είχαν παντρευτεί με Έλληνες ή Ελληνίδες. Το γεγονός αυτό «αποτελεί ίσως ένδειξη για μια νέα προσπάθεια εθνικού 'καθαρισμού' της περιοχής, με τη σταδιακή απόθεση των αλλογενών στοιχείων». Τρίτον, η απόκτηση της ελληνικής υπηκοότητας συνδέεται και με την ελευθερία που παραχωρούνταν στους πολίτες με ξένη υπηκοότητα να μην ενταχθούν υποχρεωτικά στα κολχόζ. Έτσι εξηγείται η θεαματική αύξηση (κυρίως κατά το 1929-1930) των Ελλήνων που δήλωναν ότι είχαν ελληνική υπηκοότητα (Χασιώτης 1997: 392, 393).

προηγούμενη δραματική περίοδο του ξεριζωμού των ελληνικών κοινοτήτων της Ρωσίας. Στα αμέσως επόμενα χρόνια και συγκεκριμένα στην τετραετία 1929-1933 άλλα 7.000 άτομα⁴⁴ κατάφεραν τελικά να υπερκεράσουν την στάση των ελληνικών κυβερνήσεων έναντι των ‘επαναπατρισμών’ από τη Σοβιετική Ένωση και να μετεγκατασταθούν στην Ελλάδα».

Μετά την Επανάσταση του 1917 και μέχρι την άνοδο του Στάλιν στην εξουσία το 1929, επικράτησε μια περίοδος σχετικής φιλελευθεροποίησης (κυρίως με τη χαλάρωση του οικονομικού συγκεντρωτισμού κατά την εφαρμογή της ΝΕΠ, της Νέας Οικονομικής Πολιτικής) και εθνικού πλουραλισμού. Σ’ αυτό το πλαίσιο, η σοβιετική κυβέρνηση παραχώρησε στις μικρές εθνικές μειονότητες ίσα δικαιώματα με αυτά που απολάμβαναν οι μεγάλες εθνικές ομάδες, υποστηρίζοντας τις προσπάθειές τους «να χρησιμοποιούν ελεύθερα (αλλά πάντοτε μέσα στο πλαίσιο της επίσημης σοβιετικής ιδεολογίας και κομματικής πειθαρχίας) τις ποικίλες γλώσσες και διαλέκτους της Ένωσης, να ιδρύσουν ειδικά ‘εθνικά’ σχολεία και να προβάλλουν τη λογοτεχνία, την τέχνη, τη λαογραφία, και την ιστορία ακόμη των πολλών λαών και εθνικών της ομάδων» (Χασιώτης 1997:331,353. Καρπόζιλος 2004:271). Όλες οι βιβλιογραφικές αναφορές καταδεικνύουν την άνθιση του ελληνοποντιακού πολιτισμού σ’ αυτή την περίοδο. Χτίζονται σχολεία, ιδρύονται Διδασκαλεία και βιβλιοθήκες, γράφονται βιβλία για τη διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας και λογοτεχνίας, μεταφράζονται θεωρητικοί του μαρξισμού στα ελληνικά και στα ποντιακά, οργανώνονται θεατρικές παραστάσεις⁴⁵ και εκδίδονται πολλές ελληνικές εφημερίδες (*Σπάρτακος*, *Κομμουνιστής*, *Κόκκινος Καπνός*, *Κολχόζνικος*, κ.ά.) (Κασιμάτη 2001β:281, Καρπόζιλος 2004:264-272, 274-275, 278-279, Αγτζίδης 1997:297-335).

Όμως, όπως καταγράφεται, «οι Έλληνες ανήκαν στις μειονότητες που δεν είχαν βρει λύση στο γλωσσικό τους ζήτημα. Οι περισσότεροι ενήλικοι ήταν αναλφάβητοι και μιλούσαν ποντιακά και εκτός από τους Έλληνες της Μαριούπολης,

⁴⁴ Το νέο αυτό κύμα μετοικεσιών συνδέεται κυρίως με την επιτακτική πολιτική των κολεκτιβοποιήσεων, που από τα μέσα του 1929 έως μέχρι το 1932 -οπότε και ξεκίνησε ένα ηπιότερο πενταετές πρόγραμμα μεταρρυθμίσεων- εφαρμόστηκε πιεστικά και έπληξε ιδιαίτερα τον ελληνικό αγροτικό πληθυσμό της Νότιας Ρωσίας (στις καυκασιανές δημοκρατίες η υποχρεωτική ένταξη στα κολχόζ ισχύσε αργότερα, από το 1931). Ο λιμός που άρχισε να σαρώνει τις επαρχίες της Νότιας Ρωσίας από το 1932, οι αντιδράσεις των αγροτών και οι διώξεις και οι εκτοπισμοί, είναι τα κύρια χαρακτηριστικά αυτής της περιόδου (βλ. Χασιώτη 1997:394-398 και 403-405. Επίσης, βλ. Αγτζίδη 1991: 210-220).

⁴⁵ Για τις δραστηριότητες του Ελληνικού Κρατικού Θεάτρου στην πόλη του Σοχούμ, υπό τη διεύθυνση του Θεόδωρου Κανονίδη, ιδιαίτερα από το 1928 μέχρι και το 1938 οπότε και έκλεισε οριστικά, βλ. Καρπόζιλος 2004: 279.

που μιλούσαν τη δική τους διάλεκτο, μονάχα μερικές χιλιάδες μιλούσαν την κοινή νέα ελληνική... Έτσι, το πρόβλημα που είχε να επιλύσει η ελληνική διανοήση ήταν ο τρόπος με τον οποίο αυτή η ετερόκλητη μειονότητα θα διατηρούσε την εθνική της ταυτότητα υπό τη νέα πολιτική τάξη. Το σύνθημα της εποχής ήταν ότι κάθε εθνική ομάδα έπρεπε να αναπτύξει τη δική της γλώσσα, λογοτεχνία και κουλτούρα, πάντα μέσα στο πλαίσιο του σοσιαλιστικού συστήματος»⁴⁶ (Καρπόζιλος 2004:271).

Τα ποντιακά δεν είχαν γραφτεί ποτέ συστηματικά και μόνο μετά την Επανάσταση οι συγγραφείς διαφόρων λογοτεχνικών ειδών άρχισαν να τα χρησιμοποιούν προκειμένου να φτάσουν στις μάζες. Επίσης, η μαρξιστική διανοήση δεν ευνοούσε την αποκλειστική καθιέρωση της ποντιακής διαλέκτου, ενώ η ενδεχόμενη χρήση της ως επίσημης γλώσσας για την ελληνική εθνική μειονότητα, έθετε μια σειρά από προβλήματα «καθώς το λεξιλόγιό της ήταν μάλλον περιορισμένο και της έλειπαν οι κατάλληλες λέξεις για να εκφράσει αφηρημένες και λόγιες έννοιες, όπως και τους διάφορους νέους πολιτικούς και κοινωνικούς όρους» (Καρπόζιλος 2004:272, Αγτζίδης 1997: 378).

Μετά από αδιάκοπες συζητήσεις και διαφωνίες που διήρκεσαν αρκετά χρόνια, ελήφθη μια οριστική απόφαση, σε μία Συνδιάσκεψη της Γενικής Επιτροπής για τη Ρύθμιση του Γλωσσικού Ζητήματος, που έγινε στη Μόσχα στις 10 Μαΐου 1926. Επίσημη γλώσσα της ελληνικής μειονότητας στη Σοβιετική Ένωση στο εξής θα ήταν η δημοτική νέα ελληνική. Αυτή θα διδασκόταν στα σχολεία, ενώ στις εφημερίδες, τα φυλλάδια και τις άλλες εκδόσεις που γενικότερα συνέδραμαν στην εκπαίδευση του λαού, θα χρησιμοποιούνταν και οι δύο διάλεκτοι (η ποντιακή και η μαριοπουλίτικη). Η καθαρεύουσα⁴⁷ καταργήθηκε και η παραδοσιακή ορθογραφία αντικαταστάθηκε από την φωνητική ορθογραφία⁴⁸ (Καρπόζιλος, ό.π.:273, Χασιώτης

⁴⁶ Για το ιδεολογικό πλαίσιο που προωθούσε αφενός την ανάδειξη των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων των εθνικών ομάδων της Σοβιετικής Ένωσης και αφετέρου την ταυτόχρονη υπαγωγή τους στο 'πρότυπο' του 'σοβιετικού ανθρώπου', βλ. και Χασιώτης 1997:323,366, Αγτζίδης 1997: 340,343-344,

⁴⁷ Στις αρχές της δεκαετίας του 1920, τα ελληνικά σχολεία είχαν δύο βαθμίδες τριετούς φοίτησης. Τα μαθήματα που διδάσκονταν στη δεύτερη βαθμίδα ήταν η αρχαιοελληνική και νεοελληνική φιλολογία, τα ρωσικά, η κοινωνιολογία, τα μαθηματικά (αριθμητική, άλγεβρα, γεωμετρία), η φυσική, η φυσιογνωσία, η ιχνογραφία και η γυμναστική. Μέχρι την εκπαιδευτική μεταρρύθμιση του 1926, η διδασκαλία γινόταν στη δημοτική ως την τετάρτη δημοτικού και από την επόμενη τάξη διδασκόταν η καθαρεύουσα (Χασιώτης 1997:370)

⁴⁸ Περαιτέρω διαμάχη ξέσπασε ανάμεσα στους οπαδούς της καθιερωμένης πλέον δημοτικής και της ποντιακής. Στη δεύτερη ομάδα πρωτοστάτησε ο συγγραφέας της νεοελληνικής (και αργότερα της ποντιακής) γραμματικής Κων. Τοπχαράς, ο οποίος πλέον αναθεώρησε υπέρ της ποντιακής τις παλαιότερες θέσεις του. Μαζί του συντάχθηκαν πολλοί Πόντιοι διανοούμενοι, όπως οι Γιώργος και Γιάγκος Φωτιάδης, ο Γιάγκος Κανονίδης ή «Δάμων Εριστέας», κ.ά., που διέθεταν μακρόχρονη πείρα σε φιλολογικά και θεατρικά κυρίως έργα. Η διαμάχη αυτή έληξε οριστικά στις 21 Απριλίου του 1934, στην «Α' Πανερωσιακή Ελληνική Σύσκεψη», που κατέληξε ουσιαστικά στην επανεπιβεβαίωση των

ό.π.:371, Αγτζίδης 1997:380, 388)). Τη χρονιά της μεταρρύθμισης, ο Γιάγκος Κανονίδης ή «Δάμων Εριστέας», ανέβασε στο Νοβοροσίσκ ένα θεατρικό μιούζικαλ σε τρεις πράξεις, την *Επανάσταση στη Γλώσσα*, που τελείωνε με την κηδεία της καθαρεύουσας και την ταφή των περιττών γραμμάτων και τόνων (Καρπόζιλος ό.π.:273).

Όσον αφορά εκείνη την περίοδο, θεωρείται δεδομένη «η ανάπτυξη της ελληνικής παιδείας και η συγκρότηση ενός εκπαιδευτικού μηχανισμού μεταξύ του ελληνικού πληθυσμού της Σοβιετικής Ένωσης»⁴⁹ (Χασιώτης 1997:373). Για παράδειγμα, στη Γεωργία, το 1924 λειτουργούσαν 33 ελληνικά σχολεία, ενώ ο αριθμός τους έφτασε στα 140 μέχρι το 1937, οπότε και έκλεισαν όλα. Μόνο στην Αμπχαζία, όπου τη χρονιά 1925-1926 οι Έλληνες μαθητές ανέρχονταν σε 2.849, το 1927 λειτουργούσαν 57 σχολεία, αριθμός που αναλογούσε στο 25% του συνόλου των σχολείων της περιοχής. Επίσης, αναφέρεται ότι, ενώ την περίοδο 1923-1924, το ποσοστό εγγράμματων Ελλήνων στην ΕΣΣΔ δεν ξεπερνούσε το 32-35%, το 1926 ανέβηκε στο 50% (Χασιώτης 1997:373-374).

Στα τέλη της δεκαετίας του 1920, στο γενικότερο αίτημα του ελληνικού στοιχείου της Σοβιετικής Ένωσης για την καλλιέργεια και το σεβασμό της ιστορικής και πολιτισμικής του ιδιαιτερότητας, προστέθηκε και η προσδοκία για την διασφάλιση κάποιας διοικητικής αυτονομίας, ανάλογης με αυτήν που διέθεταν και άλλες μικρές εθνότητες της Ένωσης, εντός προσδιορισμένων εδαφικών ορίων μέσα στις ‘επικράτειες’ άλλων Αυτόνομων Δημοκρατιών ή Επαρχιών (Χασιώτης 1997:407, Αγτζίδης 1997:451). Έτσι, εκτός από την επίσημη αναγνώριση της

αποφάσεων της μεταρρύθμισης του 1926. Η προσπάθεια που ξεκίνησε τότε με τη διακοπή της έκδοσης βιβλίων στην ποντιακή και με την άνηση των εκδόσεων αφενός ελλαδιτών λογοτεχνών (όπως των Βάρναλη, Θεοτόκη, Ξενοπούλου) και αφετέρου Ρώσων κλασικών (κατά κύριο λόγο μεταφρασμένα έργα των Τολστόι, Τσέχοφ, Γκόγκολ), ανακόπηκε σύντομα μετά την έναρξη των διώξεων του ελληνικού στοιχείου της χώρας και την αναστολή των εκπαιδευτικών και πολιτιστικών του δράσεων. Για όλα τα παραπάνω, βλ. Χασιώτης 1997:375-381, Καρπόζιλος 2004:277, Αγτζίδης 1997: 375-403.

⁴⁹ Σύμφωνα με τη μεταρρύθμιση του 1926, ο πρώτος κύκλος υποχρεωτικής εκπαίδευσης, έγινε επταετής και μοιραζόταν σε ένα τετρατάξιο και ένα τριτάξιο σχολείο. Ακολουθούσε ένας επί πλέον τριετής κύκλος με τον οποίο ολοκληρωνόταν η δεκαετής εκπαίδευση. Στο νέο δε πρόγραμμα, δινόταν μεγάλη βαρύτητα στο μάθημα της κοινωνιολογίας, στο οποίο διδασκόταν η ιστορία της Επανάστασης, του Εμφυλίου, της τελικής επικράτησης των μπολσεβίκων και της πρώτης περιόδου αναδιοργάνωσης του κράτους με βάση τα νέα πρότυπα. Ακόμη, αναφέρεται ως υποχρεωτική η οργάνωση των μαθητών σε ειδικές κομματικές ομάδες, αρχικά στα «Οκτωβρόπουλα», στη συνέχεια στα «Τάγματα πιονέρων» και, τέλος (στην τελευταία, έβδομη τάξη) στην Κομσομόλ. Στις κομματικές ομάδες παραδίδονταν και πρόσθετα μαθήματα με πολιτικό και ιδεολογικό κυρίως περιεχόμενο. Η διαδικασία ένταξης στην Κομσομόλ περιελάμβανε δύο στάδια εξετάσεων. Πρώτον, σε ιδεολογικά ζητήματα και δεύτερον σε πρακτικά, όπως «ένοπλες περιοδείες και συγκεκριμένες αποστολές για καταγραφές υπόπτων, προπαγάνδισή της κολεκτιβοποίησης ή έλεγχο των ποσοτήτων τροφίμων και προϊόντων που έπρεπε να παραδοθούν από τους αγρότες» (Χασιώτης 1997: 372, βλ. και Αγτζίδης 1997:357-358).

πολιτισμικής τουλάχιστον αυτονομίας μερικών περιοχών που θεσπίστηκε με την ανακήρυξη της ελληνικής γλώσσας ως κύριας γλώσσας (μαζί με τη ρωσική και τη γλώσσα της κάθε Δημοκρατίας) σε έξι περιοχές της 'Περιφέρειας και της Πόλης Σοχούμ', έχουμε επίσης -ήδη από το 1928- τρεις περιοχές με 'εθνικά σοβιέτ' στη νότια Ουκρανία, στο Ντονιέτσκ και τη Μαριούπολη. Το κριτήριο γι' αυτές τις διοικητικές διαιρέσεις ήταν η ύπαρξη συμπαγούς ελληνικού πληθυσμού σε αυτές τις περιοχές. Στους ίδιους λόγους βασίστηκε και η σύσταση στις 27 Φεβρουαρίου του 1930, 'Ελληνικής περιοχής' (Grecheskii Raion), στο Κουμπάν, εντός των διοικητικών ορίων της Περιφέρειας της Μαύρης Θάλασσας (Chernomorskii Okrug). Όπως παρατηρεί ο Χασιώτης, επρόκειτο ουσιαστικά για έναν 'σοβιετικό νομό' της Περιφέρειας του Κουμπάν, του οποίου η έκταση ήταν μικρότερη από την έκταση της Αττικής και ως κέντρο του είχε την κωμόπολη Κριμσκ ή Κρίμσκαγια (Krymsk). Η παραχώρηση αυτή είχε πολιτικό⁵⁰ χαρακτήρα, που συνίστατο στην καθιέρωση της ελληνικής ως επίσημης γλώσσας σ' αυτό το Raion του οποίου η πλειοψηφία ήταν Έλληνες (περίπου 60.000) και στο οποίο ανήκαν 32 οικισμοί. Έτσι, η ελληνική γλώσσα κυριαρχούσε στις επιγραφές των δρόμων, των ιδιωτικών και δημόσιων καταστημάτων, των σχολείων, των αστυνομικών τμημάτων κ.λ.π., ενώ τις κρατικές θέσεις κατείχαν Έλληνες (Χασιώτης 1997:408-410, Αγτζίδης 1991:150-152, Αγτζίδης 1997:451-460, Κασσιμάτη 2001β: 281).

Η σταλινική περίοδος

Η περίοδος (1929-1939) που ακολουθεί, ξεκινά με την άνοδο του Στάλιν στην εξουσία το 1929 και χαρακτηρίζεται καθ' όλη τη δεκαετία του 1930 από ολοένα αυξανόμενο κρατικό συγκεντρωτισμό και από την στόχευση προς την πολιτική-διοικητική και πολιτισμική-εθνολογική ενοποίηση της χώρας. Οι κομματικές ηγεσίες των μη ρωσικών Δημοκρατιών 'εκκαθαρίστηκαν' και μαζί τους πολλοί συγγραφείς, καλλιτέχνες, εκπαιδευτικοί, ηγετικές ομάδες των επιμέρους εθνοτήτων, που το έργο και οι ιδέες τους θεωρούνταν ότι υποδαύλιζαν την παγίωση των διαφορετικών εθνικών ταυτοτήτων. Κορυφαία έκφραση αυτών των πρακτικών αποτέλεσαν οι μυστικές δίκες τη διετία 1936-38. Ταυτόχρονα, άρχισε η εφαρμογή δραστικών

⁵⁰ Αυτή η πολιτική σχετιζόταν με τους οικονομικούς στόχους τους οποίους θεωρείται ότι υπηρετούσε η δημιουργία αυτών των Περιοχών. Ουσιαστικά στόχευε στην καλύτερη οργάνωση των κολχόζ ώστε να διασφαλίζεται η μεγαλύτερη δυνατή παραγωγή (Χασιώτης 1997:410-416).

διοικητικών μέτρων, όπως ήταν η εντατικότερη διάδοση της ρωσικής γλώσσας, με την παράλληλη υποβάθμιση ή και διάλυση των αλλόγλωσσων εκπαιδευτηρίων των μικρών εθνοτήτων. Το κλείσιμο των ελληνικών σχολείων και η απαγόρευση κυκλοφορίας των ελληνόφωνων εφημερίδων επέρχονται στα 1937-38. Οι υποχρεωτικές, μαζικές πληθυσμιακές μετακινήσεις αρκετών (μη ρωσικών) εθνικών ομάδων, που ξεκινούν αυτή την περίοδο, αφορούν και αρκετές χιλιάδες Έλληνες της νότιας Ουκρανίας, της Κριμαίας, του Κουμπάν και της Αμπχαζίας, οι οποίοι οδηγούνται τη διετία 1937-1939, σε διάφορες περιοχές των κεντροασιατικών περιοχών και της Σιβηρίας όπου και μετεγκαθίστανται (Χασιώτης 1997:332, Κασιμάτη 2001β:281-282, Καρπόζιλος 2004:280)⁵¹.

Οι μαζικοί εκτοπισμοί συνεχίστηκαν τόσο κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, όσο και μετά τη λήξη του. Στα 1941 και 1942-1944, οπότε και θεωρείται ότι υπαγορεύτηκαν από το φόβο της συνεργασίας των μικρών εθνικών ομάδων με τους εχθρούς, περιέλαβαν το σύνολο σχεδόν των Γερμανών του Βόλγα και συμπαγείς μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Κριμαίας, της νότιας Ρωσίας και του Καυκάσου (Τατάρους, Τσετσένους, Ινγκούσιους, Μπαλκάριους, Μεσχέτιους, Καρατσάι, Καλμούκους, κ.ά.). Το 1942 εκτοπίζονται ελληνοϋπήκοοι από το Κουμπάν και γενικότερα από τη Ν. Ρωσία στην Κεντρική Ασία (Αγτζίδης 1991^α:248,249). Το Μάιο του 1944 αρκετές χιλιάδες Έλληνες από την Κριμαία, το Κουμπάν και το Ροστόβ του Δον, μεταφέρθηκαν στην Κεντρική Ασία, -στο Ουζμπεκιστάν (Σαμαρκάνδη, Κόκαντ, Φεργκάνα) και στο Καζαχστάν (Καραγκάντα, Τζαμπούλ και Άλμα Άτα)- με την κατηγορία της συνεργασίας με τους Γερμανούς. Ωστόσο, η επανάληψη των εκτοπισμών και μετά τον πόλεμο, θεωρείται ότι στόχευε στην αλλαγή της εθνολογικής σύστασης κάποιων περιοχών. Σ' αυτούς τους λόγους αποδίδεται η μετακίνηση 80 περίπου χιλιάδων μουσουλμάνων του Καυκάσου το 1947, ή και η αναγκαστική μετεγκατάσταση στην Κεντρική Ασία Τατάρων, Εβραίων και Ελλήνων της Κριμαίας, αλλά και η ενθάρρυνση της επιστροφής των Αρμενίων της Διασποράς (από την Ελλάδα, τη Μέση Ανατολή και τη Δύση) στην Σοβιετική Δημοκρατία της Αρμενίας την περίοδο 1946-47 (Χασιώτης 1997:333-334, Κασιμάτη 2001β:281-282, Καρπόζιλος 2004:281).

⁵¹ Αναλυτικά γι' αυτή την περίοδο των διώξεων, βλ. Αγτζίδης 1997:469-498 και Χασιώτης 1997:417-430.

Εξάλλου, και ο εκτοπισμός το 1949 στην Κεντρική Ασία⁵² των Ελλήνων της Γεωργίας (με εξαίρεση λίγων μόνων χωριών και περιοχών γύρω από την Τιφλίδα και την Τσάλκα), θεωρείται ότι οφείλεται σε συναφή αίτια στα οποία οι διάφορες προσεγγίσεις αποδίδουν διαφορετική έμφαση. Έτσι, άλλοτε τονίζεται ο στρατηγικός στόχος των σοβιετικών αρχών να δημιουργήσουν έναν ‘έμπιστο συνοριακό πληθυσμό’ εκκαθαρίζοντας την περιοχή από πληθυσμούς με ξεχωριστή εθνική ταυτότητα⁵³ και συνεπώς ευνοϊκά διακείμενους προς τους εχθρούς της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά και ταυτόχρονα, η πολιτική βούληση να τους χρησιμοποιήσουν για τις ανάγκες της σοβιετικής οικονομίας στην βιομηχανική ανάπτυξη της Κεντρικής Ασίας, όπου λόγω της νομαδικής κατάστασης των γηγενών, υπήρχε έλλειψη ειδικευμένων εργατών (Αγτζίδης 1997:509-511, Αγτζίδης 1991:253,258, Βεργέτη 1994:155). Άλλοτε ως κύριο αίτιο αυτής της «χειρότερης συμφοράς» σε σύγκριση με όλες τις προηγούμενες (Καρπόζιλος 2004:281), τονίζεται ο ρωσικός εθνικισμός του Στάλιν (Χασιώτης 1997:333, Κασιμάτη 2001β:282) και ο γεωργιανός εθνικισμός του Μπέρια (Αγτζίδης 1997:511, Κασιμάτη 2001β:282, Βεργέτη 1994:155, Χασιώτης 1997:440).

Έτσι, στις 13 Ιουνίου του 1949, ειδικές στρατιωτικές δυνάμεις που φτάνουν στα διάφορα χωριά, δίνουν διορία σαράντα λεπτών στους κατοίκους να ετοιμαστούν, τους μεταφέρουν κατόπιν με στρατιωτικά φορτηγά σε κοντινούς σιδηροδρομικούς σταθμούς, όπου τους επιβιβάζουν σε τρέινα. Αυτά συμβαίνουν χωρίς προηγούμενη ειδοποίηση, αιτιολόγηση ή ανακοίνωση του επικείμενου προορισμού και επαναλαμβάνονται και δεκαπέντε μέρες μετά⁵⁴. Το ταξίδι ως τις στέπες του Καζαχστάν, στο Ουζμπεκιστάν, στην Κιργιζία και την Σιβηρία, διαρκούσε περίπου δύο εβδομάδες. Ως τις 10 Ιουλίου του 1949, οπότε και ολοκληρώθηκε η απέλαση, περισσότεροι από 42.000 Έλληνες από την Αμπχαζία της Γεωργίας, ‘ελληνο-ϋπήκοοι’ και ‘σοβιετο-ϋπήκοοι’, είχαν εξοριστεί στην Κεντρική Ασία⁵⁵ (Καρπόζιλος 2004:281, Αγτζίδης 1997:512,514).

⁵² Βλ. και στο Παράρτημα, Χάρτης 2.

⁵³ Να σημειωθεί ότι οι κάτοχοι ελληνικών διαβατηρίων δεν στρατεύονταν, ενώ σε περιόδους πολέμου στέλλονταν σε τάγματα εργασίας.

⁵⁴ Αυτή τη φορά εκτοπίζονται οι φέροντες τη σοβιετική υπηκοότητα Έλληνες, ενώ την πρώτη οι φέροντες την ελληνική. Στην δεύτερη περίπτωση μάλιστα, οι άνθρωποι εξαναγκάζονται να δηλώσουν ότι μετοικούν με δική τους θέληση και επί πλέον να καταβάλουν και τα έξοδα μεταφοράς τους (Χασιώτης 1997:441).

⁵⁵ Όπως τονίζεται στις ιστορικές προσεγγίσεις της περιόδου, ο αριθμός των εκτοπισμένων Ελλήνων δεν μπορεί να υπολογιστεί με ακρίβεια. Ο Χασιώτης, για παράδειγμα σημειώνει, ότι μόνο από την Αμπχαζία, για την οποία υπάρχουν ορισμένα στοιχεία, υπολογίζεται ότι εκτοπίστηκαν 34.000 περίπου

Στις βιβλιογραφικές αναφορές τονίζονται –και οι προφορικές αφηγήσεις επιβεβαιώνουν– τις άθλιες συνθήκες που επικρατούν στους τόπους προορισμού: «Με την άφιξή τους στον τόπο της εξορίας, οι Έλληνες εγκαταλείπονταν χωρίς προμήθειες, εξοπλισμό ή κατάλληλα καταλύματα. Οι πιο τυχεροί μεταφέρονταν στα διάφορα κολχόζ, ενώ άλλοι στεγάζονταν σε σκηνές ή παραπήγματα στην έρημο. Οι συνθήκες υγιεινής ήταν άθλιες και τα πρώτα χρόνια πολλοί υπέκυψαν από τις ασθένειες και τις επιδημίες»⁵⁶ (Καρπόζιλος 2004:281). Οι περισσότεροι εγκαταστάθηκαν στο Καζαχστάν, στην περιοχή του Τσιμκέντ και στο Κεντάου⁵⁷, στο Παχτά Αράλ, το Τζαμπούλ και τα χωριά Τσου και Άσα, το χωριό Γεώργιεφκα, το Ζανάτας, στην Άλμα Άτα, το Μέρκε, το Καρατάου. Στην Κιργιζία στις περιοχές Ταλάς και Ος και στη Σιβηρία στην περιοχή Σβερντλόφσκ (Αγτζίδης 1997:516, Καρπόζιλος 2004:281-282).

Πολλοί εργάζονταν στη βιομηχανία, στις μεταφορές, στις οικοδομές ως τεχνίτες. Άλλοι στράφηκαν σε διάφορα τεχνικά επαγγέλματα και ένα σχετικά μικρό ποσοστό ασχολήθηκε με την αγροκαλλιέργεια. Κάθε εκτοπισμένος υποχρεούνταν να παρουσιάζεται στις τοπικές αρχές αρχικά μία φορά την εβδομάδα και μετά το θάνατο του Στάλιν μία φορά το μήνα. Επίσης, επεβλήθησαν περιορισμοί στη μετακίνηση, η οποία παρέμεινε ελεύθερη μόνο για μια ακτίνα πέντε χιλιομέτρων από τον τόπο κατοικίας και εργασίας (Καρπόζιλος 2004:283).

Η μετα-σταλινική περίοδος και η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης.

Μετά το θάνατο του Στάλιν το 1953 και την άνοδο στην εξουσία του Νικήτα Χρουστσόφ, αρχίζει μια σχετική φιλελευθεροποίηση του καθεστώτος. Μετά το 20^ο συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε., το 1956, ξεκινά η σταδιακή αποφυλάκιση των εκατομμυρίων πολιτικών κρατουμένων από τις φυλακές και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, ενώ σταδιακά αίρονται οι περιορισμοί που αφορούσαν τις μετακινήσεις των

Έλληνες, ενώ αναφέρει και κάποιες άλλες εκτιμήσεις που ανεβάζουν τους αριθμούς των εκτοπισμένων Ελλήνων σε 50.000 από την Αμπχαζία και σε 20.000 από την Ατζαρία (Χασιώτης 1997:442). Τις 34.000, ως τον μετριοπαθέστερο υπολογισμό, αναφέρει και ο Αγτζίδης (1997:519).

⁵⁶ Υπάρχουν πολλές εκτενείς βιβλιογραφικές αναφορές που εστιάζουν στην κρίσιμη διαδικασία του εκτοπισμού, της μεταφοράς και των πρώτων χρόνων μετεγκατάστασης. Για παράδειγμα, βλ. Αγτζίδης 1991:266-268 και 1997:512-517, Βεργέτη 1994:155-160

⁵⁷ Στις πόλεις Κεντάου και Τσιμκέντ υπήρξε η μεγαλύτερη συγκέντρωση ελληνικού πληθυσμού. Μέχρι το 1965 ο ελληνικός πληθυσμός φθάνει στις 40.000 στο Κεντάου, ενώ στο Τσιμκέντ ανέρχεται στις 60.000 περίπου. Τη δεκαετία του '90 και οι δύο πόλεις άδειασαν από τους Έλληνες. Το 1994 στο Κεντάου παρέμεναν ακόμη μόνο 5.000 (Βεργέτη 1994:159, Αγτζίδης 1991:279).

εκτοπισμένων, οι οποίοι απαλλάσσονται και από τη διοικητική επιτήρηση των οργάνων του υπουργείου εσωτερικών (Αγτζίδης 1997:525-526). Επίσης, αν και επιτράπηκε πλέον η επιστροφή των Ελλήνων ‘σοβιετο-υπηκόων’ στους τόπους απ’ όπου εκτοπίστηκαν, λίγοι απ’ αυτούς το επεχείρησαν⁵⁸ αφού δεν επιτρεπόταν να διεκδικήσουν τα σπίτια που είχαν εγκαταλείψει⁵⁹ (Αγτζίδης 1997:526, Χασιώτης 1997:444).

Το 1964, υπογράφεται διακρατική συμφωνία ανάμεσα στον Χρυστόφο και στον τότε πρωθυπουργό της Ελλάδας Γ. Παπανδρέου, που παραχωρεί το δικαίωμα της μετανάστευσης στο ελληνικό κράτος σε περιορισμένο αριθμό ‘ελληνο-υπηκόων’ κάθε χρόνο⁶⁰. Έτσι, αρκετές οικογένειες από την Κεντρική Ασία έφθασαν στην Ελλάδα την περίοδο 1965-1967⁶¹, μαζί με αρκετούς επιζήσαντες από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης που προσπαθούσαν να μεταναστεύσουν από τις αρχές της δεκαετίας του ‘50. Την περίοδο της δικτατορίας η έλευση διακόπτεται, αν και περιορισμένος αριθμός προσφύγων έφτασε στην Ελλάδα το 1971 από την πόλη Κεντάου του Καζαχστάν (Αγτζίδης 1997:529, 531).

Από τον Οκτώβριο του 1964, οπότε ο Νικήτα Χρυστόφο απαλλάσσεται από τα καθήκοντα του πρώτου Γραμματέα και στη θέση του εκλέγεται από την ολομέλεια της Κεντρικής Επιτροπής ο Λεονίντ Μπρέζνιεφ, ξεκινά μια περίοδος στασιμότητας για τη Σοβιετική Ένωση, που οξύνεται στα μέσα της δεκαετίας του εβδομήντα, με την πτώση της παραγωγικότητας, την αδυναμία ως προς τον απαιτούμενο τεχνολογικό εκσυγχρονισμό της παραγωγικής διαδικασίας, τον ολοένα και μεγαλύτερο

⁵⁸ Εκτιμάται ότι συνολικά επέστρεψαν στην Αμπχαζία 15.000 άτομα (Αγτζίδης 1997:526)

⁵⁹ Μετά την αναχώρηση των εκτοπισμένων το 1949, τα σπίτια τους δόθηκαν σε Γεωργιανούς, που κατόπιν απόφασης του υπουργικού συμβουλίου της Γεωργίας και της Κεντρικής Επιτροπής του Κ.Κ. Γεωργίας, μεταφέρθηκαν από άγονες περιοχές της Γεωργίας και εποίκισαν τα χωριά τους (Αγτζίδης 1997: 520, Χασιώτης 1997:444).

⁶⁰ Το 1957, πριν από την υπογραφή αυτής της συμφωνίας, 100 περίπου οικογένειες από την Κεντρική Ασία κατάφεραν να φύγουν για την Ελλάδα και να εγκατασταθούν στη Νέα Βίγλα της Άρτας και στον Καρέα Αττικής. Επίσης, παλαιότερα, το 1946 και το 1948, «μερικές δεκάδες ελληνικών οικογενειών εκτοπισμένων στην κεντρική Ασία είχαν καταφέρει να αναχωρήσουν για την Ελλάδα... εξαιτίας της κατ’ εξαίρεση στάσης των τοπικών αρχών που επέτρεψαν την αναχώρηση» (Αγτζίδης 1997:526, 527).

⁶¹ Αυτοί οι μετανάστες εγκαταστάθηκαν προσωρινά στις παράγκες του συνοικισμού γερμανικών παραπηγμάτων στον Ταύρο και στην οδό Δοϊράνης στην Καλλιθέα Αττικής. Αυτές οι εγκαταστάσεις απείχαν ελάχιστα από το συνοικισμό του Σκοπευτηρίου, που ήταν ο κύριος χώρος συγκέντρωσης στην Αττική των Ποντίων προσφύγων της περιόδου 1918-1923. Αργότερα εγκαταστάθηκαν στο Μενίδι, την Ελευσίνα, το Λαύριο, κ.ά. Η έλλειψη κάθε κρατικής βοήθειας που αντιμετώπισαν στην Ελλάδα, θεωρείται ότι «οφειλόταν εν μέρει στο βασιλικό διάταγμα 330/1960, με το οποίο οι πρόσφυγες από τη Σοβ. Ένωση αποστερούνταν του δικαιώματος διεκδίκησης της ανταλλάξιμης περιουσίας, παρ’ ότι εντάσσονταν στην ομάδα εκείνη που συμπεριλαμβανόταν στη συμφωνία ανταλλαγής των πληθυσμών που υπεγράφη στη Λοζάννη το 1923. Το βασιλικό διάταγμα όριζε ότι δικαίωμα αποκατάστασης είχαν μόνο όσοι είχαν υποβάλλει σχετικές αιτήσεις μέχρι τις 21 /2/1934» (Αγτζίδης 1997:529, 530).

στρατιωτικό ανταγωνισμό με τη Δύση, την εμφάνιση συχνών οικονομικών κρίσεων και φαινομένων διαφθοράς στον κρατικό μηχανισμό (Αγτζίδης 1991:279-280).

Η πρώτη επικράτηση των μεταρρυθμιστών έναντι των συντηρητικών που αντιπαλεύουν στους κόλπους της ηγεσίας του Κόμματος, επέρχεται μετά το θάνατο του Μπρέζνιεφ, με την άνοδο στην εξουσία του Γ. Αντρόποφ. Μετά το θάνατό του ακολουθεί για λίγους μήνες ο Κ. Τσερνιένκο και από τον Μάρτιο του 1985, ο Μιχαήλ Γκορμπατσόφ, από τη θέση του Γενικού Γραμματέα, εγκαινιάζει την περίοδο των μεγάλων μεταρρυθμίσεων για τη σοβιετική οικονομία και κοινωνία.

Από τη αρχή της δεκαετίας του '80 και κυρίως την περίοδο της 'περεστρόικα' και της 'γκλάσννοστ', οι περιορισμοί των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων των επιμέρους εθνοτήτων σταδιακά μειώνονται. Από το 1981⁶² άρχισε ξανά η διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας σε αρκετά σχολεία της Γεωργίας και αργότερα επεκτάθηκε σε 56 σχολεία, ενώ παράλληλα ξεκίνησαν και Σεμινάρια Ελλήνων δασκάλων, που πραγματοποιήθηκαν στο Σοχούμ και το Βατούμ. Το 1983 ιδρύθηκε στην Τιφλίδα το Ελληνικό Τμήμα Νεολαίας στο πλαίσιο της Komsomol, στο οποίο μετείχαν τριακόσια περίπου παιδιά. Αυτό οργάνωσε πολλές επιτυχημένες εκδηλώσεις, όπως το Α' φεστιβάλ Ποντιακής Τέχνης στην Τιφλίδα και την Α' έκθεση Ελλήνων ζωγράφων. Στη Γεωργία μέχρι το τέλος της δεκαετίας του '80 δημιουργήθηκαν τριάντα περίπου καλλιτεχνικά συγκροτήματα τραγουδιού, χορού και θεατρικών θιάσων (Αγτζίδης 1997:544-548 και 1991:285-286, Χασιώτης 2004:454-456, Καρπόζιλος 2004:282)

Από το 1987, η σοβιετική ηγεσία προώθησε τον εκδημοκρατισμό του πολιτικού συστήματος, την πάλι κατά της γραφειοκρατίας και τη μεγαλύτερη συμμετοχή των πολιτών στην επεξεργασία και τη λήψη των αποφάσεων. Την ίδια χρονιά επιτράπηκε η ίδρυση ιδιωτικών επιχειρήσεων και οι ελληνικές επιχειρήσεις εξαπλώθηκαν παντού και ιδίως στη νότια Ρωσία και στο βόρειο Καύκασο. Εξάλλου, το Φεβρουάριο του 1990 ψηφίστηκε νόμος σύμφωνα με τον οποίο η γη μπορούσε να ανήκει στον αγρότη, να μεταβιβάζεται και να κληρονομείται (Αγτζίδης 1991:280-284, Αγτζίδης 1997:556,563).

Τον Ιούλιο του 1989, πραγματοποιήθηκε στη Μόσχα η Πανερωσιακή Ιδρυτική Συνδιάσκεψη των Σοβιετικών Ελλήνων, κατά την οποία εμφανίστηκαν δύο τάσεις ανάμεσα στους συνέδρους. Η πρώτη υποστήριξε το αίτημα δημιουργίας αυτόνομης ελληνικής δημοκρατίας στα εδάφη της κοιλάδας του Κουμπάν, στη νότια

⁶² Κατά τη διάρκεια της φιλελεύθερης προεδρίας του Ε. Σεβερντάτσε.

Ρωσία, όπου θα συγκεντρωνόταν ο ελληνικός πληθυσμός, μακριά από τη Γεωργία και τις κεντροασιατικές δημοκρατίες που σύμφωνα με τις προβλέψεις θα ανεξαρτητοποιούνταν. Η άλλη τάση, αυτή των 'ρεαλιστών', αντιτάχθηκε στην πρώτη και επισήμανε τον κίνδυνο να εμπλακούν οι Έλληνες σε διαμάχη με τους ντόπιους πληθυσμούς στην προτεινόμενη περιοχή, ενώ υποστήριξε ως μόνη δυνατή λύση για τον ελληνικό πληθυσμό την έξοδο προς την Ελλάδα. Η πρώτη τάση επικράτησε, ενώ οι 'ρεαλιστές' αποχώρησαν από τις εργασίες της Συνδιάσκεψης (Αγτζίδης 1997:559).

Στις 17 Σεπτεμβρίου 1989, ο λαϊκός βουλευτής, Γαβριήλ Ποπόφ⁶³, δημοσίευσε τις απόψεις του για το ελληνικό πρόβλημα, εξειδικεύοντας τις θέσεις της Κ.Ε. του ΚΚΣΕ για το εθνικό ζήτημα οι οποίες είχαν παρουσιαστεί τον προηγούμενο μήνα. Οι θέσεις αυτές στόχευαν στην δημιουργία των κατάλληλων συνθηκών, ώστε να διατηρηθούν οι εθνικές παραδόσεις, ο πολιτισμός και η γλώσσα εκείνων των λαών που είτε βρίσκονταν εκτός των εθνικών τους ορίων, είτε δεν είχαν καθόλου τέτοια, λόγω των μαζικών διώξεων που είχαν υποστεί από τους τόπους όπου παραδοσιακά κατοικούσαν, ενώ επί πλέον προτάθηκε η αντιπροσώπευσή τους στα όργανα της εξουσίας. Ο Γαβριήλ Ποπόφ υποστήριξε την αναγκαιότητα δημιουργίας Αυτόνομης Ελληνικής Δημοκρατίας, τη μορφή της οποίας προσδιόρισε ως εξής: «Δεν θα έχει ενιαίο έδαφος. Θα αποτελείται από Αυτόνομες Περιοχές, θα περιλαμβάνει Εθνικές Επαρχίες καθώς και αγροτικά σοβιέτ. Σε διοικητικό επίπεδο η Δημοκρατία θα έχει Ενιαίο Εθνικό Συμβούλιο με δικαιώματα Αυτόνομης Δημοκρατίας σε δύο τομείς: στην εκπαίδευση και τον πολιτισμό. Μπορεί να δημιουργηθούν και δύο αντίστοιχα υπουργεία που θα έχουν τα ερευνητικά τους Ινστιτούτα, τα τυπογραφεία και τα θέατρά τους. Έτσι, θα δημιουργηθεί η βάση για την ανάπτυξη της εθνικής κουλτούρας και γλώσσας. Η εξίσωση του Συμβουλίου με Αυτόνομη Δημοκρατία θα παρέχει το δικαίωμα εκλογής λαϊκών βουλευτών του και κατάρτισης δικού του προϋπολογισμού»⁶⁴.

Τον Οκτώβριο του 1990, ο Μπορίς Γιέλτσιν, πρόεδρος τότε της ΣΣΔ Ρωσίας, κάλεσε σε συνάντηση τους εκπροσώπους του 'Πανερωσιακού Συνδέσμου Σοβιετικών Ελλήνων' να συζητήσουν το αίτημα για δημιουργία Ελληνικής Αυτόνομης

⁶³ Ο Γαβριήλ Ποπόφ, οικονομολόγος και καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Μόσχας, υπήρξε λαϊκός βουλευτής, συμπρόεδρος της διαπεριφερειακής ομάδας βουλευτών, διευθυντής του περιοδικού 'Ζητήματα Οικονομίας' και δήμαρχος της Μόσχας την περίοδο 1990-1992 (Βεργέτη 1994: 165, Αγτζίδης 1997: 556)

⁶⁴ Γκαβριήλ Ποπόφ, «Πρόταση για Ένα 'Ελληνικό Μοντέλο' Εθνικής Αυτονομίας της Ελληνικής Ομογένειας στην ΕΣΣΔ», Νέα της Μόσχας Δεκαπενθήμερη Εφημερίδα (24 Σεπτεμβρίου 1989):16, στο Βεργέτη 1994:165 και στο Αγτζίδης 1997:561.

Δημοκρατίας στα παράλια της Νότιας Ρωσίας. Στη συνέχεια, τον ίδιο μήνα, το προεδρείο του Ανώτατου Σοβιέτ της Ένωσης αποφάσισε να συγκροτηθεί επιτροπή αποτελούμενη από δέκα λαϊκούς βουλευτές της Σοβιετικής Ένωσης, η οποία θα εισηγούνταν «σχετικά με τα προβλήματα των Σοβιετικών Ελλήνων». Η επιτροπή συνεργάστηκε με τους εκπροσώπους των ελληνικών κοινοτήτων και επεξεργάστηκαν τρόπους ώστε να αποκατασταθούν οι διωχθέντες, να δημιουργηθούν τα κατάλληλα θεσμικά όργανα που θα υποστήριζαν την ανάπτυξη της ελληνικής εκπαίδευσης και του πολιτισμού, να διευκολύνουν οι γραφειοκρατικές διαδικασίες όσους επιθυμούσαν την αναχώρηση για μόνιμη εγκατάσταση στην Ελλάδα⁶⁵. Όμως το Ανώτατο Σοβιέτ δεν έδειχνε έτοιμο να αντιμετωπίσει την ουσία του υπομνήματος του 'Πανενωσιακού Συνδέσμου Σοβιετικών Ελλήνων', αλλά ούτε και το ευρύτερο πρόβλημα των μικρών εθνοτήτων σε μακροχρόνια βάση (Αγτζίδης 1997:564-565, Χασιώτης 1997:472).

Σημαντική δράση άρχισαν να εμφανίζουν οι σύλλογοι και οι οργανώσεις που δρούσαν σε τοπικό-περιφερειακό επίπεδο. Τον Μάρτιο του 1990 πραγματοποιήθηκε στην Τιφλίδα η ιδρυτική Συνδιάσκεψη του 'Συνδέσμου Ελληνοποντίων'. Στόχοι αυτού του Συνδέσμου, όπως και των άλλων συλλόγων και οργανώσεων που δημιουργήθηκαν στη Ρωσία, στην Ουκρανία, στη Γεωργία, στο Καζαχστάν, στην Αρμενία, στο Ουζμπεκιστάν, ήταν: « α) η 'αναγέννηση του εθνικού πολιτισμού, σε συνδυασμό με την πλήρη ανάπτυξη του ελληνικού έθνους και την ανατροφή της νεολαίας με το ελληνικό πνεύμα', β) Η ανάκτηση της ενότητας του ελληνικού λαού στο σύνολό του, και γ) η επίλυση ή προώθηση των εκκρεμών ζητημάτων της κοινωνικής και πολιτικής ζωής των Ελλήνων των χωρών της ΕΣΣΔ» (Χασιώτης 1997:473,474).

Οι στόχοι αυτοί εστιάζονταν, τουλάχιστον σε προγραμματικό επίπεδο, σε τρεις κύριες δραστηριότητες: « α) στη διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας και στην προετοιμασία δασκάλων, β) σε ομιλίες για την ιστορία και τη σύγχρονη ζωή της

⁶⁵ Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας της δεκαετίας του '80, πολλοί εκδήλωναν την επιθυμία να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα και η ελληνική κυβέρνηση έκανε ενέργειες ώστε να δεχθεί ένα αριθμό ατόμων ήδη από την περίοδο 1983-'84. Όμως οι σοβιετικές αρχές εμπόδιζαν με κάθε τρόπο την αναχώρησή τους. Μεγάλη κινητοποίηση παρουσιάστηκε στο Σοχούμ από το 1984 η οποία «πήρε μορφή κινήματος από το 1986 και συγκρούστηκε με τις σοβιετικές αρχές» (Αγτζίδης 1997: 549,550). Επίσης, την ίδια περίοδο δραστηριοποιήθηκε η παράνομη οργάνωση 'Επιστροφή' που δημιουργήθηκε στο Σοχούμ για να αντιμετωπισθεί η αποτρεπτική πολιτική των σοβιετικών αρχών έναντι αυτής της έντονης μεταναστευτικής τάσης, καθώς και η 'Πανενωσιακή Οργάνωση ο Πόντος' που έδρασε ανταγωνιστικά προς την 'Επιστροφή', υποστηρίζοντας ότι ο εθνικός χώρος των Ελλήνων της Σοβιετικής Ένωσης δεν είναι η Ελλάδα, οπότε επιδίωκε την παραχώρηση αυτονομίας στις ιστορικές ελληνικές περιοχές της Μαύρης Θάλασσας (Αγτζίδης 1997:550-554).

Ελλάδας και του ελληνικού πολιτισμού και γ) στη νομική υποστήριξη της επιστροφής στις παλιές τους εστίες των ομοεθνών που είχαν εκτοπιστεί» (Χασιώτης 1997:474).

Στις 29 Μαρτίου 1991 το Α' Πανενοσιακό Συνέδριο των Σοβιετικών Ελλήνων άρχισε τις εργασίες του στο Γιελεντζίκ της νότιας Ρωσίας με τη συμμετοχή 244 εκπροσώπων 56 οργανώσεων. Τα θέματα που κυριάρχησαν στις εισηγήσεις συνοψίζονται ως εξής:

α) Το ιστορικό των σταλινικών διώξεων και η ανάγκη καταγραφής των θυμάτων και των περιουσιακών καταστροφών

β) Οι κίνδυνοι που απειλούσαν τους ελληνικούς πληθυσμούς που κατοικούσαν σε περιοχές με εθνικές συγκρούσεις

γ) Η μετανάστευση προς την Ελλάδα: Οι εκπρόσωποι του Καζαχστάν εκτιμούσαν ότι αναφορικά με την Κεντρική Ασία, είχε γενικευτεί σε βαθμό που ήταν αδύνατον πλέον να διακοπεί. Οι εκπρόσωποι της Γεωργίας συνέδεσαν την αύξηση του μεταναστευτικού κύματος με την ανεξαρτητοποίηση⁶⁶ της χώρας και ζήτησαν τη εξεύρεση λύσεων ως προς τις οικονομικές συνέπειες που υφίσταντο όσοι άφηναν πίσω την ακίνητη περιουσία και τις αποταμιεύσεις τους στις γεωργιανές τράπεζες

δ) Κατατέθηκε πρόταση να οργανωθεί η μετοικεσία του ελληνικού πληθυσμού στο σύνολό του προς την Ελλάδα στην περίπτωση που δεν υλοποιούνταν το αίτημα για δημιουργία ελληνικής περιοχής

ε) Η κατάκτηση της 'αυτονομίας' για πολλούς εισηγητές συνδεόταν άμεσα και απόλυτα με την ίδια την επιβίωση του ελληνισμού της Σοβιετικής Ένωσης. Όμως, οι εκπρόσωποι των περιοχών της νότιας Ρωσίας όπου είχε προσδιοριστεί η

⁶⁶ Όπως τονίζεται στη σχετική βιβλιογραφία και επιβεβαιώνεται και από τις αφηγήσεις κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, η διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης και η δημιουργία ανεξάρτητων και κυρίαρχων κρατών αύξησε τις πιέσεις κατά των Ελλήνων, αφού ο εθνικισμός των κυρίαρχων εθνοτήτων στράφηκε κατά των μικρότερων. Στα νέα κράτη η τοπική γλώσσα άρχισε να αντικαθιστά την πανενοσιακή ρωσική γλώσσα και οι Έλληνες της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης ένοιωσαν απειλούμενοι, αφού εξαναγκάζονταν πλέον να υποκαταστήσουν τη ρωσική -που μέχρι τότε χρησιμοποιούσαν τόσο στη δημόσια όσο και στην ιδιωτική τους ζωή- με την γεωργιανή, τα καζαχικά, τα ουζμπέκικά κ.λ.π., γλώσσες τις οποίες θα έπρεπε στο εξής να σπουδάζουν και να χρησιμοποιούν στους εργασιακούς χώρους και εν γένει στη δημόσια ζωή. Επισημαίνεται μάλιστα, ότι μέχρι τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης, εξαιτίας της διασποράς τους στις διάφορες δημοκρατίες της, οι Έλληνες θεωρούσαν τη ρωσική, αντίθετα με τις τοπικές διαλέκτους, ως γλωσσικό εργαλείο που διασφάλιζε τη μεταξύ τους επικοινωνία, την οποία επί πλέον δυσχέραινε και η ύπαρξη των διαφορετικών διαλέκτων της ελληνικής (Αγτζίδης 1997:544, Χασιώτης 1997:463, Βεργέτη 1994:164). Μάλιστα στην Απογραφή του 1970, ενώ «οι περισσότεροι λαοί της Σοβιετικής Ένωσης», δήλωσαν ως πρώτη γλώσσα τους την τοπική / εθνική, εξαίρεση αποτέλεσαν «οι εθνικές εκείνες ομάδες που, όντας διασκορπισμένες στη σοβιετική επικράτεια, ήταν περισσότερο ευάλωτες στο γλωσσικό εκρωσισμό. Ανάμεσά τους διακρίνονται οι Εβραίοι (των οποίων μόνο το 17% εξακολουθούσε να χρησιμοποιεί την yidish) και οι Έλληνες (των οποίων μόνο το 39,3% δήλωσε ως εθνική του γλώσσα την ελληνική)» (Χασιώτης 1997:336).

προγραμματιζόμενη δημιουργία αυτόνομου ελληνικού χώρου, διαφώνησαν με τη λύση της αυτονομίας, υποστηρίζοντας ότι η λύση αυτή θα προκαλούσε αντιδράσεις στον υπόλοιπο πληθυσμό αυτών των περιοχών

ζ) Τέθηκε σε ψηφοφορία και υπερψηφίστηκε η παράγραφος του καταστατικού της υπό ίδρυση Ομοσπονδίας που αφορούσε «την υποστήριξη του κινήματος για ίδρυση ελληνικού εθνικού σχηματισμού στην ιστορική περιοχή διαμονής των Ελλήνων στη βόρεια παραλία της Μαύρης Θάλασσας»

η) Αποφασίστηκε να συσταθεί ένα δευτεροβάθμιο όργανο, η ‘Πανσοβιετική Ένωση Ελλήνων ο Πόντος’, με πρώτο πρόεδρο τον Γαβριήλ Ποπόφ, το ‘Εθνικό Συμβούλιο’ του οποίου θα αποτελούνταν από 53 άτομα, εκπροσώπους όλων των περιοχών όπου ήταν εγκατεστημένος ελληνικός πληθυσμός⁶⁷ (Αγτζίδης 1997:570-575, Χασιώτης 1997:476-479).

Όμως, οι ραγδαίες εξελίξεις εκείνης της περιόδου, άφησαν τις παραπάνω αποφάσεις και δράσεις σε εκκρεμότητα.

Οι προσπάθειες της σοβιετικής κυβέρνησης, ιδιαίτερα στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του ‘80, που βασίστηκαν στις εξαγγελίες της για ‘δυτικοποίηση’ της οικονομίας, εκσυγχρονισμό της κοινωνίας και εκδημοκρατισμό των πολιτικών θεσμών, δεν κατάφεραν να επιλύσουν τα εθνικά προβλήματα που είχαν ήδη από τις αρχές της δεκαετίας καταστεί εμφανή. Μερικές από τις κυριότερες όψεις τους ήταν οι εξής : Οι μαζικές διαδηλώσεις των Τατάρων που ζητούσαν την επιστροφή τους στην Κριμαία στις αρχές της δεκαετίας. Οι μεγάλες κινητοποιήσεις από το 1988 για την ανεξαρτητοποίηση των χωρών της Βαλτικής. Οι εθνικιστικές ταραχές που ξέσπασαν στην Μολδαβία το 1988. Οι διεκδικήσεις για περισσότερη αυτονομία και νομιμοποίηση της καθολικής εκκλησίας από τη σλαβόφωνη πλειοψηφία στις δημοκρατίες της Ουκρανίας και της Λευκορωσίας. Η διεκδίκηση της εθνικής ταυτότητας -ή αλλιώς η ‘αφύπνιση του παντουρανισμού’, στους τουρανικής

⁶⁷ Στο Α’ Πανενοσιακό Συνέδριο των Ελλήνων στο Γελεντζίκ, ζητήθηκε από την επιτροπή του Ανώτατου Σοβιέτ να εισηγηθεί την ψήφιση νόμου σχετικά με την αναστήλωση των εκκλησιών και των άλλων μνημείων του ελληνικού πολιτισμού (Αγτζίδης 1997:583). Η αντiekκλησιαστική πολιτική που εφαρμόστηκε μετά το 1929, με τον σταλινικό αναθεωρημένο νόμο περί θρησκείας, απαγόρευε τη θρησκευτική προπαγάνδα και κάθε φιλανθρωπική ή εκπαιδευτική δραστηριότητα της εκκλησίας. Ακόμη, προέβλεπε «μαζικό κλείσιμο ναών, αυθαίρετες φορολογίες εισοδημάτων των λίγων ενοριών που είχαν απομείνει, εξώσεις από εκκλησίες, συλλήψεις ιερωμένων, εξορίες και εκτελέσεις χωρίς την ανάγκη αιτιολόγησης. Η αντιθρησκευτική υστερία δεν άφησε αλώβητους και τους Έλληνες ιερείς και τις ελληνικές εκκλησίες. Το αποτέλεσμα ήταν οι Έλληνες της Σοβιετικής Ένωσης –όπως άλλωστε και οι άλλες θρησκευόμενες εθνικές ομάδες της χώρας- να αρχίσουν να τελούν κρυφά τις βασικές θρησκευτικές τους υποχρεώσεις (όπως λ.χ. τα μυστήρια του γάμου και του βαπτίσματος)» (Χασιώτης 1997:390).

προέλευσης λαούς, δηλαδή στους Αζέρους, Ουζμπέκους, Κιργίσιους, Τουρκμένιους και Τατζίκους. Η διεκδίκηση της επαναπροσάρτησης της επαρχίας του Ναγκόρνο Καραμπάχ στη δημοκρατία της Αρμενίας, που οδήγησε σε πόλεμο το 1990 με το Αζερμπαϊτζάν⁶⁸, ο οποίος διακόπηκε με την εισβολή του σοβιετικού στρατού στο Μπακού (Βεργέτη 1994:36,37, 164, Χασιώτης 1997:480).

Το Μάρτιο του 1991 το δημοψήφισμα που διεξήχθη αφορούσε κυρίως τη διατήρηση της Ένωσης Σοβιετικών Σοσιαλιστικών Δημοκρατιών ως ανανεωμένης ομοσπονδίας ισότιμων και κυρίαρχων κρατών με δεδομένη την εγγύηση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών όλων των εθνοτήτων. Όμως έξι από τις δεκαπέντε δημοκρατίες της ΕΣΣΔ, αρνούνται να οργανώσουν το δημοψήφισμα, εξαιτίας των διεκδικήσεών τους για ανεξαρτησία ή αυτονομία. Τον Αύγουστο του 1991 μετά από το αποτυχημένο πραξικόπημα εναντίον του Μ. Γκορμπατσόφ, οι δημοκρατίες της Λετονίας, Εσθονίας, Λιθουανίας, Γεωργίας, Ουκρανίας, Λευκορωσίας, Μολδαβίας και Αζερμπαϊτζάν διεκδικούν την ανεξαρτησία τους. Μετά από λίγες μέρες η διεθνής κοινότητα αναγνωρίζει την ανεξαρτησία των δημοκρατιών της Βαλτικής και η Σοβιετική εξουσία την αποδέχεται τον Σεπτέμβριο. Τον Αύγουστο κηρύσσουν την ανεξαρτησία τους και οι δημοκρατίες του Ουζμπεκιστάν και της Κιργιζίας, ενώ τον ίδιο μήνα 700.000 ρωσόφωνοι της δημοκρατίας της Μολδαβίας κηρύσσουν την ανεξάρτητη δημοκρατία της Υπερδνειστερίας. Τον Σεπτέμβριο κηρύσσει την ανεξαρτησία του το Τατζικιστάν και το δημοψήφισμα που διεξάγεται στην Αρμενία καταλήγει σε 99% υπέρ της ανεξαρτησίας, ενώ τον Δεκέμβριο η Ουκρανία αυτοανακηρύσσεται ανεξάρτητη. Τελικά, τον ίδιο μήνα, Δεκέμβριο του 1991, η Ρωσία, η Ουκρανία και η Λευκορωσία ιδρύουν 'Κοινοπολιτεία'. Στις 21 Δεκεμβρίου 1991⁶⁹ συγκροτείται η ενδεκαμελής 'Κοινοπολιτεία των Ευρασιατικών χωρών' από τις δημοκρατίες της Ρωσίας, Ουκρανίας, Λευκορωσίας, Μολδαβίας, Αρμενίας, Αζερμπαϊτζάν, Τουρκμενιστάν, Ουζμπεκιστάν, Τατζικιστάν, Κιργιζίας και Καζαχστάν. Μετά την κατάρρευση της ΕΣΣΔ, ο αριθμός των δημοκρατιών, περιφερειών και περιοχών που κηρύσσουν την ανεξαρτησία⁷⁰ τους αυξάνεται

⁶⁸ Στο Ναγκόρνο Καραμπάχ το 81% των κατοίκων ήταν χριστιανοί Αρμένιοι. Η επαρχία είχε προσαρτηθεί στο Αζερμπαϊτζάν από το 1923 (η δημοκρατία της Αρμενίας είχε ιδρυθεί το 1920).

⁶⁹ Η εγκαθίδρυση το 1990 της προεδρικής δημοκρατίας, κατά την οποία ο πρόεδρος της Σοβιετικής Ένωσης θα εκλεγόταν στο εξής από το συνέδριο των λαϊκών βουλευτών, θεωρείται άλλη μια μεγάλη αλλαγή προς τον εκδημοκρατισμό (Αγτζίδης 1997:563). Στις 25 Δεκεμβρίου 1991, ο Μιχαήλ Γκορμπατσόφ, ο πρώτος δημοκρατικά εκλεγμένος και τελευταίος πρόεδρος της ΕΣΣΔ, παραιτείται (Βεργέτη 1994:39).

⁷⁰ Για παράδειγμα, η Γεωργία από τα μέσα του 1992 συγκλονίστηκε από εθνικιστικές ταραχές που αφορούσαν στην διεκδίκηση ανεξαρτησίας των περιοχών της νότιας Οσσετίας, Αμπχαζίας και

συνεχώς, καθώς επίσης παρατηρείται μεγάλο μεταναστευτικό κύμα στις εθνότητες που έχουν εθνικό κράτος αναφοράς, όπως είναι οι Γερμανοί, οι Εβραίοι και οι Έλληνες (Βεργέτη 1994:38-39,167-168).

Οι εθνικιστικές ταραχές που παρουσιάζονται έντονα στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές της δεκαετίας του 1990, μαζί με την έντονη παρουσία του ισλαμικού φανατισμού στις ασιατικές μουσουλμανικές δημοκρατίες, θεωρούνται ως οι βασικές αιτίες φόβου και ανασφάλειας που ανάγκασαν τους Έλληνες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης να μεταναστεύουν από το 1988 και ιδιαίτερα από το 1989, προς το ελληνικό κράτος (Βεργέτη 1994:164, Κασιμάτη 2001β:284, Καρπόζιλος 2004:282, Μαυρέας 1998:193, Αγτζίδης 1991, Αγτζίδης 1997).

Η εγκατάσταση στην Ελλάδα

Μετά τη συνοπτική περιγραφή της διαχρονικής ιστορικής διαδρομής των Ποντίων μέχρι την έλευσή τους στην Ελλάδα, πιστεύω ότι ένα δεύτερο σημαντικό ζήτημα αφορά στους τόπους και στις συνθήκες εγκατάστασής τους. Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας (1992-1994), με απασχολούσε το θέμα της συλλογής και επεξεργασίας επίσημων δεδομένων που αφορούσαν κυρίως: στο μέγεθος του μεταναστευτικού πληθυσμού, στα ποσοτικά δεδομένα που αφορούσαν στην εγκατάσταση σε διάφορες περιοχές της πρωτεύουσας, στον αριθμό των ανεπίσημων (μη καταγεγραμμένων) μεταναστών και στα στοιχεία για την εργασιακή κατάσταση των διαφόρων κατηγοριών Ποντίων μεταναστών. Ακόμη, αναζητούσα επίσημα στοιχεία για τους τόπους προέλευσης, την εργασιακή εμπειρία που είχαν αποκτήσει εκεί, καθώς και την επαγγελματική κατάρτιση που διέθεταν και το ευρύτερο μορφωτικό τους επίπεδο.

Όμως, πολύ γρήγορα διαπίστωσα ότι, δεν ήταν δυνατόν να αντλήσω επαρκείς και ακριβείς πληροφορίες από τα δημοτολόγια των Δήμων, αφού οι νεοερχόμενοι το πρώτο διάστημα μετά την άφιξή τους έμεναν προσωρινά σε σπίτια συγγενικών ή φιλικών τους προσώπων⁷¹. Ακόμη, όπως με πληροφορούσαν είτε οι ίδιοι, είτε οι

Ατζαρίας. Από τον Ιούλιο του 1993 οι Αμπχάζιοι πολιορκούν το Σομούμ, τη μεγαλύτερη πόλη της Αμπχαζίας ενώ το Σεπτέμβριο του ίδιου χρόνου εισέρχονται στην πόλη και ανακηρύσσουν την Αμπχαζία ανεξάρτητη δημοκρατία. Μέσα σε λίγους μήνες η περιοχή εκκενώθηκε σχεδόν πλήρως από τις 14.000 των Ελλήνων που ζούσαν ως τότε εκεί. Εξαιτίας της αγριότητας του πολέμου κατέφυγαν είτε στη δημοκρατία της Ρωσίας είτε στην Ελλάδα (Βεργέτη 1994:168).

⁷¹ Η ίδια δυσκολία επισημαίνεται και από τους Χάλκο και Σαλαμούρη (2003:22, 23). Συγκεκριμένα, όταν οι ερευνητές, για τη συλλογή των απαραίτητων δεδομένων, ανέτρεξαν στα Δημοτολόγια των

υπεύθυνοι συλλόγων, ή ακόμη κάποιοι εργαζόμενοι σε δήμους και υπουργεία, πολλοί νεοερχόμενοι δεν είχαν καταγραφεί επίσημα, επειδή διέθεταν μόνο 'τουριστικές άδειες' και δεν είχαν αποκτήσει 'κανονικά' πιστοποιητικά όπως ήταν η 'ελληνική ταυτότητα'. Ούτε οι ποντιακοί σύλλογοι διέθεταν πλήρη στοιχεία, αφού πολλοί από τους νεοερχομένους που συμμετείχαν στις δραστηριότητές τους, δεν είχαν εγγραφεί επισήμως ως μέλη.

Ωστόσο, αν και δεν μπόρεσα να προμηθευτώ στοιχεία καταγεγραμμένα σε επίσημες πηγές ή στατιστικές εκείνης της περιόδου, κατάφερα να αποκτήσω μια γενική εικόνα από εκτιμήσεις και πληροφορίες των ίδιων των Ποντίων, που αργότερα επιβεβαιώθηκε και από τις εργασίες άλλων ερευνητών οι οποίοι επικεντρώθηκαν περισσότερο από μένα στη συλλογή και ανάλυση ποσοτικών δεδομένων.

Εδώ, λοιπόν, θα παρουσιάσω κυρίως τα τεκμηριωμένα δεδομένα που αναφέρονται στις εργασίες άλλων ερευνητών. Μερικές από αυτές τις έρευνες βασίστηκαν σε μεγάλο δείγμα της ομάδας στόχου, όπως για παράδειγμα αυτή της Κ. Κασιμάτη και των συνεργατών της (1992), που ολοκληρώθηκε το 1992 σε δείγμα 1850 νοικοκυριών (ή 8.135 ατόμων) στην περιοχή της Πρωτεύουσας (1048) και σε έξι ακόμη περιοχές στη βόρειο Ελλάδα (Θεσσαλονίκη (248), Κατερίνη (148), Καβάλα (89), Δράμα (82), Κομοτηνή και Σάπες (174), Ξάνθη (61)). Υπάρχουν και τα αποτελέσματα της έρευνας των Ε. Χάλκου και Δ. Σαλαμούρη (2003) που εξέτασαν δείγμα 6.994 ατόμων (3.436 άνδρες και 3.558 γυναίκες) στη Δυτική Αττική τη χρονική περίοδο 1998-2000.

Μέγεθος μεταναστευτικού πληθυσμού

Όπως φαίνεται παρακάτω, τα στοιχεία σχετικά με το μέγεθος του μεταναστευτικού πληθυσμού που εγκαταστάθηκε στην Ελλάδα είναι κάπως ρευστά και δεν συμφωνούν απολύτως μεταξύ τους.

Δήμων όπου διαμένουν Πόντιοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, διαπίστωσαν ότι οι πραγματικοί αριθμοί των μελών της ομάδας στόχου που διαμένουν στους συγκεκριμένους Δήμους «δεν εμφανίζονται στα Δημοτολόγια, κυρίως λόγω του ότι, κατά το πρώτο διάστημα μετά την άφιξή τους, φιλοξενούνται σε φιλικά ή συγγενικά τους πρόσωπα, έως ότου εγκατασταθούν κάπου μόνιμα». Όπως μάλιστα τονίζουν, ακόμη και όταν έλαβαν από τα δημοτολόγια πλήρη στοιχεία διαμονής, σε πολλές περιπτώσεις δεν κατάφεραν να έρθουν σε επαφή με τα συγκεκριμένα άτομα, επειδή, όπως σημειώνουν, «μια ιδιαιτερότητα του πληθυσμού-στόχου είναι η αυξημένη κινητικότητα που παρουσιάζει ως προς τη μόνιμη κατοικία, εφόσον βρίσκεται σε μια κατάσταση διαρκούς αναζήτησης βιοποριστικών μέσων».

Όταν ξεκίνησα την έρευνα, το 1992, τόσο οι ίδιοι οι Πόντιοι όσο και πολιτειακοί φορείς, υπολόγιζαν ότι ο αριθμός των ήδη αφιχθέντων νεοερχομένων έφτανε τα 50 χιλιάδες άτομα βασιζόμενοι σε ανεπίσημα στοιχεία και πληροφορίες. Γι' αυτή την περίοδο, ο Β. Αγτζίδης (1997:611) παραθέτοντας έγγραφα και στοιχεία καταλήγει ότι «συνολικά, από τις αρχές του 1987 μέχρι τον Ιούνιο του 1992, ο αριθμός των μεταναστών-προσφύγων ανήλθε σε 37.107 άτομα». Όπως σημειώνει η Κ. Κασιμάτη (2001β[1998]:284) για την περίοδο που φθάνει έως το 1998, «υπολογίζεται ότι 70 χιλιάδες έχουν εγκατασταθεί επίσημα στη χώρα μας και υπάρχει ένας σκοτεινός αριθμός 70-150 χιλ. που βρίσκονται εδώ με την ανοχή της ελληνικής πολιτείας».

Σε συνέντευξη του στην ΕΤ1 στις 9/1/1995, ο τότε εκπρόσωπος του Εθνικού Ιδρύματος για την Υποδοχή και την Αποκατάσταση των Ομογενών Ελλήνων Αποστολίδης, ανέφερε ότι: Στη δεκαετία '85-'95 υπήρχαν περίπου 65.000 Πόντιοι που είχαν έρθει για μόνιμη εγκατάσταση στην Ελλάδα και άλλοι 110.000 περίπου, οι οποίοι παρέμεναν με «τουριστική άδεια» στην Ελλάδα. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τα στοιχεία του Ιδρύματος, η μετακίνηση παρουσίαζε διαφορετική συχνότητα στις ακόλουθες περιόδους: α) Από το 1985 έως το 1988 είχαν έρθει 8.000, β) από το 1989 έως και το 1990 είχαν έρθει 22.000 Πόντιοι⁷², ενώ γ) ανάμεσα στο 1991 και 1995 εγκαταστάθηκαν μόνιμα στην Ελλάδα 35.000 Πόντιοι (συνέντευξη Αποστολίδη, ΕΤ1 9/1/1995).

Ο Α. Κόντης σε δημοσίευση του 2001 σημειώνει: «Οι Πόντιοι προέρχονται από τις χώρες της Κοινοπολιτείας ανεξαρτήτων κρατών και υπολογίζονται σε περίπου 150.000-160.000 άτομα. Μέρος αυτών διαθέτει 'θεώρηση παλιννόστησης' (80.000-90.000) και οι υπόλοιποι 'τουριστική θεώρηση' (50.000-60.000), με συνέπεια οι τελευταίοι να μετατρέπονται σε μη κανονικούς μετανάστες, αλλά με γρήγορα ρυθμό 'ελληνοποίησης'. Στην παρελθούσα δεκαετία είχαν πολιτογραφηθεί Έλληνες περίπου 100.000 άτομα ποντιακής καταγωγής» (Κόντης 2001:182)

Τέλος, ο Ρ. Φακιολάς, σε δημοσίευση του 2001 αναφέρει ότι: «Το 1989-1999 εγκαταστάθηκαν επίσης 146.102⁷³ Πόντιοι με ξένα διαβατήρια, από τους οποίους 103.573 είχαν αποκτήσει την ελληνική ιθαγένεια μέχρι το Φεβρουάριο 2001 και για τους υπόλοιπους δεν είχε ολοκληρωθεί η σχετική διαδικασία (Υπουργείο

⁷² Με τα α) και β) συμφωνεί και η Κασιμάτη 1992α:66

⁷³ Τον αριθμό αυτόν (146.102), δίνουν και οι L. Lambrianidis, A. Lyberaki, P. Tinios και P. Hatziprokoriou (2003:6), αναφερόμενοι σε απογραφή που διεξήχθη από την πολιτεία το 1999 και αφορούσε την μετανάστευση των Ποντίων στην Ελλάδα κατά την περίοδο 1989-1999.

Εσωτερικών, Πρακτικά συνεδρίασης της Βουλής της 27/2/2001). Εγκαταστάθηκαν επίσης 10.000 περίπου Πόντιοι από τους 25.000⁷⁴ που υπολογίζεται ότι είχαν διατηρήσει την ελληνική τους εθνικότητα (κυρίως στο Καζαχστάν, το Ουζμπεκιστάν και την Κιργισία) και ήταν από τους πρώτους που άρχισαν να μεταναστεύουν» (Φακιολάς 2001:130-31)⁷⁵.

Μεταναστευτική ροή

Είναι γνωστό ότι από το 1995 και μετά, υπάρχει μείωση της εισροής στην Ελλάδα. Μάλιστα οι Γ. Χάλκος και Δ. Σαλαμούρης (2003:12), σημειώνουν, πιο συγκεκριμένα, ότι «το 83,6% του συνόλου του δείγματος εγκαθίσταται στην Ελλάδα την περίοδο 1989-1993, ενώ μόνο το 12,3% την περίοδο 1994-1999»⁷⁶ και εξηγούν ότι η μείωση αυτή «οφείλεται στο ότι αφενός αρχίζει και ηρεμεί η πολιτική αστάθεια που επικρατούσε στις χώρες προέλευσης και αφετέρου η πραγματικότητα στην Ελλάδα δεν επαλήθευσε τις προσδοκίες τους».

Ως προς τις ηλικιακές κατηγορίες που εισρέουν στην χώρα, κατά κύριο λόγο παρατηρούν ότι: «Το μεγαλύτερο τμήμα του πληθυσμού (65,12%) ανήκει στην πιο παραγωγική ηλικία των 20-49 ετών» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:13).

Στη ροή της άφιξης αναφέρεται και ο Β. Αγτζίδης (1997:611) ως εξής: «Το νέο κύμα μεταναστών-προσφύγων διογκώθηκε ξαφνικά το 1989. Ενώ το 1987 είχαν φθάσει στην Ελλάδα 527 Έλληνες από τη Σοβιετική Ένωση, το 1988 ο αριθμός ήταν 1.365, για να πενταπλασιαστεί την επόμενη χρονιά σε 6.791 αφίξεις. Το 1990 ο αριθμός έφτασε στις 13.863 και το 1991 τις 11.420. Το πρώτο εξάμηνο του 1992 ήλθαν 3.107 άτομα»⁷⁷.

⁷⁴ Σύμφωνα με την F. Keramida (2001:263), ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων (που φθάνει τις 18.000), διατηρεί τα ελληνικά διαβατήρια μέχρι και τη δεκαετία του '80, οπότε ξεκινά η έλευση στην Ελλάδα.

⁷⁵ Επίσης ο Ρ. Φακιολάς αναφερόμενος στις προγενέστερες εγκαταστάσεις σημειώνει: «Κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα υπολογίζεται ότι εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα περίπου 400.000 Πόντιοι. Η Απογραφή του 1928 κατέγραψε 230.000 και αρκετές ακόμη χιλιάδες εγκαταστάθηκαν στη δεκαετία του 1930, ειδικά κατά τη διάρκεια των σταλινικών εκκαθαρίσεων του 1937-38» (Φακιολάς 2001:130).

⁷⁶ Βλ. και Diamanti – Kouranou 2003:31

⁷⁷ Δίνοντας μάλιστα μια εικόνα της σύνθεσης του μεταναστευτικού πληθυσμού, ο Β. Αγτζίδης (1997:611) γράφει: «Από τους αφιχθέντες στην Ελλάδα το 1990 το 52,37% ήταν 16-40 ετών, το 21,6% 41-65 ετών, το 21,07% έως 15 ετών και τέλος το 4,84% ήταν μεγαλύτεροι των 65 ετών. Οι 13.863 μετανάστες-πρόσφυγες του 1990 αντιστοιχούσαν σε 3.338 οικογένειες, από τις οποίες οι 1.482 ήταν διμελείς, οι 809 τριμελείς, οι 707 τετραμελείς, οι 263 πενταμελείς, οι 54 εξαμελείς και οι 23 πολυμελείς. Επίσης, 3.807 άτομα ήλθαν μεμονωμένα. Από τις αφιχθείσες οικογένειες, οι 2.402 είχαν ως «προστάτη οικογένεια» άνδρα και οι 936 γυναίκα».

Τόποι εγκατάστασης στη χώρα υποδοχής

Ήδη από το 1992 ήταν γνωστό ότι «το μεγαλύτερο μέρος των Ποντίων (60%) έχει εγκατασταθεί στην περιφέρεια της πρωτεύουσας και το 15% στη Θεσσαλονίκη, ενώ το υπόλοιπο είναι διεσπαρμένο στη Β. Ελλάδα» (Γλυτσός 1992:371)⁷⁸.

Τα στοιχεία παραμένουν τα ίδια μέχρι και το 2003: σχετικά με την περιφερειακή τους κατανομή, βλέπουμε πως το 60% βρίσκεται στην Αττική (κυρίως στη Δυτική Αθήνα), το 15% στη Θεσσαλονίκη, το 20% στη Θράκη και τη Μακεδονία (Halkos and Salamouris 2003:519, Φακιολάς 2001:150)⁷⁹.

Πιο συγκεκριμένα, ως προς την εγκατάσταση στην Αττική, «η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού δηλώνει μόνιμη εγκατάσταση στη Δυτική Αττική. Μεγάλη συγκέντρωση πληθυσμού εντοπίζεται στον Ασπρόπυργο (73,1%), στο Αιγάλεω (7,8%) και στην Αγία Βαρβάρα (7%) και στο Περιστέρι (3,6%). Στην ερώτηση με ποιο κριτήριο επέλεξαν τη Δυτική Αθήνα ως τόπο εγκατάστασης, το 80% απάντησε ότι υπήρχαν συγγενείς και φίλοι, γεγονός που εξηγεί και τη δημιουργία νοικοκυριών από τη συστέγαση πυρηνικών οικογενειών και ατόμων» (Γ. Χάλκος και Δ. Σαλαμούρης 2003:10).

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας διαπίστωσα ότι, σημαντικός λόγος ως προς την επιλογή της εγκατάστασης στην περιοχή της πρωτεύουσας, ήταν η ύπαρξη συγγενικών και γενικότερα κοινωνικών δικτύων⁸⁰ τα οποία προϋπήρχαν της

⁷⁸ Βλ. και στο Παράρτημα, Χάρτης 3.

⁷⁹ Σημαντικός αριθμός μεταναστών της περιόδου 1965-1990 από τη Σοβιετική Ένωση εγκαταστάθηκαν στις περιοχές: Αγία Βαρβάρα Αιγάλεω, Καλλιθέα, Μενίδι (Αχαρναί), Άνω Λιόσια, Ασπρόπυργο, Ελευσίνα, Λαύριο. Αναλυτικά για τις εγκαταστάσεις εκείνης της περιόδου, καθώς και τις προγενέστερες της περιόδου 1918-1940, βλ. Βεργέτη 1994:172-187.

⁸⁰ Ο Σ. Χτούρης (2004), επεξεργάζεται την έννοια του δικτύου μέσα από μια κριτική παρουσίαση διάφορων θεωριών που βασίζονται σε αυτή. Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης, οι διακριτοί, τόσο από το υποκείμενο όσο και από τον εξωτερικό παρατηρητή, τύποι ατομικής και συλλογικής δράσης, διαμορφώνονται με βάση την αντίληψη της ομοιότητας (ομάδες δράσης). Δημιουργείται έτσι ένα δίκτυο κοινών αντιλήψεων για το χαρακτήρα και τα περιεχόμενα της πρακτικής (ό.π.:89). Αναλύοντας τις εσωτερικές σχέσεις των δικτύων, ο Χτούρης δείχνει πώς η εναλλαγή ορθολογικών και συμβολικών πρακτικών, δηλαδή «η εναλλαγή του προσανατολισμού των δρώντων και του είδους της δράσης τους μέσα στο ίδιο πλαίσιο σχέσεων και δομών» (ό.π.:244), συντελεί στην διαμόρφωση ευρύτερων 'ορθολογικών-συμβολικών δικτύων συλλογικής δράσης'. Η Μ. Πετρονάτη (1995:2,3) αναφέρεται διεξοδικά στις ανθρωπολογικές προσεγγίσεις που επιχειρήσαν διαχρονικά να ορίσουν την έννοια του δικτύου. Σ' αυτό το πλαίσιο δείχνει πώς στην διεξοδικότερη μελέτη των κοινωνικών δικτύων συνέβαλε η μετατόπιση από το προγενέστερο δομολειτουργικό μοντέλο ανάλυσης -που αντιμετώπιζε την κοινωνία ως κλειστό σύστημα το οποίο διασφάλιζε την εύρυθμη λειτουργία του διαμέσου θεσμοθετημένων ρόλων και σχέσεων (ο Radcliffe-Brown αναφέροντας πρώτος τον όρο, το 1940, τονίζει ότι τα 'δίκτυα σχέσεων' υποδηλώνουν την κοινωνική ζωή)- προς τις μεταγενέστερες θεωρήσεις που έθεταν στο επίκεντρο της προσοχής τους, την ανάλυση των άτυπων κοινωνικών σχέσεων στο πλαίσιο της καθημερινής αλληλόδρασης. Η ίδια ερευνήτρια, υιοθετεί στην ανάλυσή της τους παράγοντες εκείνους που επισημαίνει ο J.Barnes σε άρθρο του το 1954, ως προς τον ορισμό του

εγκατάστασης των πρόσφατα αφιχθέντων. Έτσι, όπως υποστήριζαν τα υποκείμενα της έρευνας, η παλαιότερη ή η πρόσφατη εγκατάσταση συγγενών, γνωστών και φίλων στην περιφέρεια της Αθήνας, λειτούργησε προτρεπτικά ως προς το να επιλέξουν και οι ίδιοι να εγκατασταθούν στην ίδια πόλη ώστε να είναι κοντά τους.

Αποφασιστικό ρόλο στην επιλογή της Αθήνας ως τόπου εγκατάστασης, έπαιξαν οι πληροφορίες που τους παρείχαν τα παραπάνω δίκτυα -όταν οι ίδιοι ακόμη ετοιμάζονταν για την αναχώρηση από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση-, αφού τους υποδείκνυαν το χώρο της πρωτεύουσας ως τον πιο ευνοϊκό, τόσο για την άμεση λύση του στεγαστικού τους προβλήματος (επειδή εκεί υπήρχαν περισσότερες διαθέσιμες κατοικίες με χαμηλά ενοικιοστάσια από τις αντίστοιχες της Θεσσαλονίκης για παράδειγμα), όσο και για την εύρεση εργασίας.

Συγκεκριμένα, η πρωτεύουσα εξασφάλιζε στους νεοερχομένους καλύτερες προοπτικές περιστασιακής εργασίας που θα κάλυπτε τις άμεσες ανάγκες τους, ώστε να αναζητήσουν εν καιρώ μόνιμες εργασιακές σχέσεις τόσο στον ιδιωτικό όσο και στο δημόσιο τομέα. Αυτή η διάσταση, αποτελούσε τον αποφασιστικό παράγοντα για την επιλογή του τόπου εγκατάστασης των νεοερχομένων, όπως επιβεβαίωσα και από τα δεδομένα που συνέλεξα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας.

κοινωνικού δικτύου. Έτσι, μεταξύ άλλων, η Πετρονώτη (ό.π.:4), σημειώνει ότι πρόκειται για «το σύνολο των εξ αίματος ή εξ αγχιστείας συγγενών, των φίλων και των γνωστών με τους οποίους συνδέεται το υποκείμενο. Καθένα από τα πρόσωπα αυτά μπορεί να βρίσκεται σε τακτική και άμεση επαφή με τα υπόλοιπα ή να μην τα συναντά καθόλου: κάθε δίκτυο είναι ανεπανάληπτο ως προς τη σύνθεση και το περιεχόμενό του». Οι Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Β. Παπλιάκου, και Α. Χατζηγιάνη (1995:172), επισημαίνουν την ολοένα και συχνότερη χρήση του όρου «δίκτυα» ή «κοινωνικά δίκτυα» από τους κοινωνιολόγους σήμερα, για «την περιγραφή και ερμηνεία πολλών και διαφορετικών όψεων της κοινωνικής πραγματικότητας, όπως η συγγένεια, η εξουσία, η επικοινωνία, η κοινωνικότητα των ατόμων, οι ανταλλαγές στην καθημερινή ζωή, η λειτουργία της αγοράς, η εξεύρεση εργασίας, οι οργανώσεις, οι τοπικές αστικές ή αγροτικές κοινότητες, κ.λ.π.». Οι εν λόγω ερευνήτριες δείχνουν, ότι αντικείμενο στη μελέτη ενός δικτύου αποτελούν οι σχέσεις ανάμεσα στις παρατηρούμενες μονάδες και όχι το άτομο, το νοικοκυριό ή κάποιες α priori κατηγοριοποιήσεις (όπως νέοι, γυναίκες, φτωχοί, κ.ά.). Σ' αυτό το πλαίσιο, αντικείμενο μελέτης αποτελούν α) τα 'προσωπικά' κοινωνικά δίκτυα σχέσεων (ego networks) στη διερεύνηση των οποίων, παρά τα παραπάνω, η προσοχή εστιάζεται στις σχέσεις που κάποιο συγκεκριμένο άτομο (ego) συνάπτει με άλλα άτομα, και β) τα 'πλήρη' (κλειστά) δίκτυα (whole networks), στη διερεύνηση των οποίων η προσοχή εστιάζεται σε ένα σύνολο σχέσεων επιλεγμένων «σε σχέση με το πλαίσιο που επιθυμούμε να μελετήσουμε», χωρίς να δοθεί έμφαση σε κάποιο κεντρικό πρόσωπο (ό.π.:173). Στην πρώτη περίπτωση αφορούν οι έρευνες που διερευνούν την κοινωνικότητα των ατόμων και τα κοινωνικά τους δίκτυα, «που ασχολούνται δηλαδή με τη μελέτη των μορφών και των τύπων κοινωνικότητας, τους κοινωνικο-δημογραφικούς παράγοντες που επηρεάζουν την κοινωνικότητα των ατόμων, καθώς και την επίδραση της κοινωνικότητας και των κοινωνικών δικτύων στους άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής, όπως είναι η επαγγελματική τους αποκατάσταση» (ό.π.:173,174). Παράδειγμα για τη δεύτερη περίπτωση αποτελεί η διερεύνηση του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ των μελών μιας οργάνωσης, μιας επιχείρησης, μιας αγροτικής κοινότητας, κ.ό.κ. Για μια πρόσφατη εργασία, που προσεγγίζει τη συγκρότηση δικτύων ως πολύπλοκη αντιφατική και δυναμική διαδικασία συγκρότησης κοινωνικών σχέσεων, βλ. Αγγελόπουλος 2003

Γενικότερα οι νεοερχόμενοι, παρέμεναν σταθεροί στις επιλογές τους όσο αφορά στους τόπους εγκατάστασής τους, μετά τις αρχικές αμφιταλαντεύσεις και τις περιστασιακές δοκιμές. Κατά τη διάρκεια των δύο χρόνων της επιτόπιας έρευνας, ελάχιστοι από τους Πόντιους που συναναστρεφόμουν ή από τους γνωστούς τους για τους οποίους μιλούσαμε, άλλαξαν ή είχαν αλλάξει, από την στιγμή της έλευσής τους στην Ελλάδα, τόπο κατοικίας. Βεβαίως, μιλούσαν συχνά για το στόχο τους να αγοράσουν δικό τους σπίτι όταν οι οικονομίες τους θα το επέτρεπαν, αλλά και αυτή την αγορά την προσανατόλιζαν συνήθως στη συνοικία όπου ήδη έμεναν, έστω και αν η μέχρι στιγμής εργασία τους ήταν πολύ μακριά από τον τόπο κατοικίας. Έτσι, στην προσωρινότητα της επαγγελματικής ζωής φαινόταν να αντιτάσσουν τη μονιμότητα της οικιακής ζωής.

Η σταθερότητα που χαρακτηρίζει την εγκατάσταση των Ποντίων, τονίζεται και στην έρευνα της Κ. Κασιμάτη και των συνεργατών της (1992α:94,95): «οι περισσότεροι (85%) δεν έχουν μετακινηθεί. Όσοι μετακινήθηκαν, ουσιαστικά πραγματοποίησαν μία μόνο μετακίνηση από την εποχή που εγκαταστάθηκαν στη χώρα μας... Οι μετακινήσεις (ουσιαστικά μιλάμε για μία μετακίνηση) σε μεγάλο βαθμό έγιναν στα πλαίσια του ίδιου νομού, αλλά και όπου παρατηρήθηκαν αντίστοιχες σε επίπεδο νομού, αυτές διέγραψαν μία τάση: από το νομό Αττικής (υπόλοιπο) προς τους νομούς Ροδόπης, Ξάνθης, Καβάλας και Δράμας. Από το νομό Θεσσαλονίκης προς τους νομούς Αττικής και Ροδόπης. Οι μετακινήσεις αυτές αιτιολογούνται από την ανάγκη να αποκτήσουν σπίτι στο μεγαλύτερό τους ποσοστό, ή να ακολουθήσουν τα άλλα μέλη του νοικοκυριού και μόνο το 5% να βρουν δουλειά».

Σε ερωτήσεις μου γύρω από τον τρόπο επιλογής της εγκατάστασης σε συγκεκριμένη συνοικία, απαντούσαν ότι καθοριστικός λόγος στην επιλογή όλων ήταν η ύπαρξη συγγενών, φίλων και γνωστών που είχαν εγκατασταθεί παλαιότερα στις συνοικίες αυτές⁸¹. Άλλωστε οι περισσότεροι, κατά την άφιξή τους, είχαν φιλοξενηθεί για κάποιο διάστημα -συνήθως κάποιων μηνών- σε σπίτια συγγενών, φίλων ή γνωστών, οι οποίοι είχαν έρθει στην Ελλάδα είτε από το 1985 και μετά, είτε παλαιότερα. Έτσι, κατά το διάστημα αυτών των πρώτων μηνών, εξοικειώνονταν με τη συγκεκριμένη συνοικία, πράγμα που επίσης διευκόλυνε την αναζήτηση και της

⁸¹ Πρβλ. Μαράτου-Αλιπράντη, Παπλιάκου, και Χατζηγιάννη 1995 (και ιδιαίτερα σελίδα 180), όπου τεκμηριώνεται και αναλύεται ότι η προτίμηση ως προς την εγκατάσταση εσωτερικών μεταναστών σε συγκεκριμένη περιοχή του αστικού χώρου, βασίζεται σε μια σειρά λόγους που έχουν να κάνουν με τον τόπο κατοικίας των συγγενών τους και με τις σχέσεις που διατηρούν με αυτούς.

δικής τους μόνιμης κατοικίας στην ίδια περιοχή. Εφόσον μάλιστα κατοικούσαν κοντά σε συγγενείς και φίλους, έλεγαν ότι δεν σκόπευαν να μετακινηθούν, έστω και αν ο τόπος εργασίας τους ήταν μακριά και η ταλαιπωρία των μετακινήσεων τις πρωινές και τις απογευματινές ιδιαίτερα ώρες, μεγάλη.

Με αυτά τα δεδομένα, οι περιοχές της Δ. Αττικής συγκέντρωναν την πλειονότητα των νεοερχομένων, αφού εκεί μπορούσαν να βρουν σπίτια με σχετικά χαμηλά ενοίκια. Τους ίδιους τους Πόντιους δε φαινόταν να τους απασχολούν προβλήματα όπως η οικιστική δομή της ιδιαίτερης συνοικίας που κατοικούσαν ή χωροταξικά ζητήματα που αφορούσαν το ευρύτερο οικιστικό περιβάλλον. Μόνο μετά από δικές μου αναφορές σε σχετικά θέματα, εξέφραζαν την άποψή τους. Συνήθως δεν έδειχνε να τους προβληματίζει το γεγονός ότι ζούσαν σε υποβαθμισμένη περιοχή. Αντίθετα, οι συγκρίσεις της δικής τους σύγχρονης κατοικίας με την αντίστοιχη στην περιοχή προέλευσης ή με τις αντίστοιχες άλλων γνωστών τους (κυρίως εκείνων που ήρθαν στην Ελλάδα το '22 ή την περίοδο '65-'67), αναδείκνυαν την υποβάθμιση και συγκέντρωναν τα σχόλια και τα παράπονά τους.

Επιπρόσθετα, οι Πόντιοι αντιμετώπιζαν δυσκολίες στις μετακινήσεις τους στην ευρύτερη περιοχή της πρωτεύουσας. Οι περισσότεροι αντιμετώπιζαν την Αθήνα ως χαοτικό⁸² χώρο, δύσκολα προσβάσιμο και κουραστικό, παρότι δεν εξέφραζαν την ίδια αντίληψη για τις επί μέρους συνοικίες της και ιδιαίτερα αυτές όπου κατοικούσαν, αφού είχαν μάθει να κινούνται εύκολα μέσα σ' αυτές. Παρ' όλα αυτά, τους εντυπωσίαζε η πολυάνθρωπη πυκνοκατοικημένη πόλη, η φασαρία των δρόμων, το κυκλοφοριακό πρόβλημα, η δυσκολία των μετακινήσεων με τα μαζικά μέσα μεταφοράς. Συγκριτικό τους μέτρο, οι πόλεις της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, τις οποίες όπως οι ίδιοι συχνά έλεγαν, είχε έρθει η ώρα να επανεκτιμήσουν για το καθαρό και ήσυχο φυσικό τους περιβάλλον. Όπως θυμάται ο Γιάννης:

«Εκεί είχαμε ησυχία -τουλάχιστον απ' αυτή την άποψη. Τουλάχιστον στους δρόμους δεν κινδύνευες να σκοτωθείς απ' τ' αυτοκίνητα- από αλλού είχες φόβο. Να, στη Μόσχα για παράδειγμα. Πρωτεύουσα, όπως η Αθήνα. Τι όμορφη πόλη ήταν αυτή! Καθαρός αέρας, όμορφα, ήσυχα! Εκεί

⁸² Για την ανάγνωση του αστικού τοπίου της Αθήνας ως πολύπλοκου κειμένου, τα επιμέρους στοιχεία του οποίου εσωτερικά διασυνδέονται σε ένα δίκτυο (δράσεων και υλικών δομημένων στοιχείων) που επαναλαμβάνεται σε διάφορα μέρη και φάσεις, βλ. Χτούρης 2004:177,178.

βέβαια μπορούσες να οδηγείς ελεύθερα, έβρισκες και χώρο - όσο ήθελες- να παρκάρεις. Όμως δεν ήταν σίγουρο πως θα το ξανάβρισκες (εννοεί το αυτοκίνητο) όπως το άφησες. Αν αργούσες κι ήταν και βράδυ, σίγουρα θα λείπαν κάποια πράγματα από πάνω. Η «μαφία» έκανε τη δουλειά της! Και πού να μπλέκεις με την αστυνομία, άσε που ήταν ένα όλοι αυτοί! Εγώ όποτε το άφηνα στο δρόμο, απόγευμα που ήταν σκοτάδι, έπαιρνα μαζί τους καθαριστήρες στη τσέπη μου κι όση ώρα έλειπα σκεφτόμουν αν θα βρω τα λάστιχα στη θέση τους όταν γυρίσω».

Όσο για τις άλλες μικρότερες επαρχιακές πόλεις της Ελλάδας, συνήθως δεν τις είχαν επισκεφτεί. Πολλές φορές με μέτρο την Αθήνα έκριναν ότι και οι υπόλοιπες μεγάλες πόλεις της χώρας παρουσιάζουν προφανώς παρόμοια διάταξη και εικόνα. Έλεγαν ότι επιθυμούσαν να επισκεφτούν κάποτε άλλες πόλεις της Ελλάδας, όταν θα είχαν την οικονομική ευχέρεια και σχολίαζαν θετικά τις μικρές χιλιομετρικές αποστάσεις, καθώς και την αμεσότητα της συγκοινωνιακής σύνδεσης, πάντα σε σύγκριση με τις αντίστοιχες ευκαιρίες στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση.

Τόποι προέλευσης μεταναστών

Από τα στοιχεία που διαθέτω από συνεντεύξεις της έρευνάς μου, αλλά και από τα στοιχεία της Γενικής Γραμματείας Απόδημου Ελληνισμού στα οποία αναφέρεται η Κ. Κασιμάτη (1992α:65), φαίνεται ότι η συχνότητα των μετακινήσεων των Ποντίων προς την Ελλάδα, ήταν αυξημένη ως προς τις: α) περιοχές της Κεντρικής Ασίας και ειδικότερα από το Καζακιστάν⁸³ ως επί το πλείστον και λιγότερο από το Ουζμπεκιστάν και β) περιοχές της Υπερκαυκασίας (η οποία περιλαμβάνει τις δημοκρατίες της Γεωργίας, της Αρμενίας και του Αζερμπαϊτζάν) και ειδικότερα της Γεωργίας. Ούτως ή άλλως οι περιοχές αυτές συγκέντρωναν το μεγαλύτερο ποσοστό εγκατάστασης Ποντίων στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Μικρή συχνότητα εμφανίζονταν να έχουν οι μετακινήσεις από τη δημοκρατία της Ρωσίας (και ειδικότερα από περιοχές της νότιας Ρωσίας) και της Ουκρανίας (κυρίως από την

⁸³ Βλ. και στο Παράρτημα, Χάρτης 3.

περιοχή Κριμαίας). Η Κασιμάτη (2001β:279), επισημαίνει ότι οι Πόντιοι μετανάστες προέρχονταν από τις δημοκρατίες του Καζαχστάν 51%, της Γεωργίας 29%, της Ρωσίας 9% και από τις λοιπές δημοκρατίες 11%.

Οι Γ. Χάλκος και Δ. Σαλαμούρης (2003:9,10) επιβεβαιώνουν ότι: «το μεγαλύτερο μέρος των παλιννοστούντων προέρχεται από το Καζαχστάν (44,34%), τη Ρωσία (26,53%) και τη Γεωργία (25,53%), ενώ πολύ μικρότερο ποσοστό προέρχεται από το Ουζμπεκιστάν, το Κιργιστάν και την Αρμενία». Σύμφωνα με τα στοιχεία της έρευνάς τους, οι λόγοι του υψηλού ποσοστού μετανάστευσης από Καζαχστάν και Γεωργία εντοπίζονται στη «διαρκώς επιδεινούμενη οικονομική κρίση, [τις] εστίες πολέμου και [τις] εθνικιστικές εξάρσεις» που «κατέστησαν τους Έλληνες ευάλωτη εθνική μειονότητα».

Αντίθετα, ο Ρ. Φακιολάς (2001: 131) αναφερόμενος και στην εκτίμηση του Α. Κόντη, καταλήγει ότι «Το 60% περίπου των μεταναστών Ποντίων στην Ελλάδα από το 1986 προέρχεται από τη (χριστιανική) Γεωργία, έναντι 20% περίπου από το Καζαχστάν και 15% από την Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Ρωσίας (Κόντης 2000). Περίπου 7.000 Πόντιοι έχουν επίσης εγκατασταθεί στην Κύπρο». Επίσης, η Ε. Βουτυρά (2002:243), αναφέρεται σε ταξινόμηση του 2000 από τη Γενική Γραμματεία Παλιννοστούντων Ομογενών του Υπουργείου Μακεδονίας, σύμφωνα με την οποία «η κατανομή των παλιννοστούντων με βάση τις χώρες προέλευσης είναι, στη δημογραφική τους εκπροσώπηση, 52% από τη Γεωργία, 20% από το Καζαχστάν, 15% από τη Ρωσία, 6% από την Αρμενία, 3% από την Ουκρανία, και 2% από της υπόλοιπες χώρες της πρώην ΕΣΣΔ».

Τα αίτια της μετανάστευσης

Από την έρευνα των Γ. Χάλκου και Δ. Σαλαμούρη, που όπως προανέφερα διεξήχθη σε δείγμα 6.994 'παλιννοστούντων' τη χρονική περίοδο 1998-2000, «προκύπτει ότι, ο κύριος λόγος που τους ανάγκασε σε μετανάστευση φαίνεται να είναι το σύνδρομο της μειονότητας. Η επιλογή της Ελλάδας ως χώρας εγκατάστασης (αντί οποιασδήποτε άλλης χώρας), συνίσταται στο ότι πάντοτε θεωρούσαν την Ελλάδα «ιστορική τους πατρίδα». Έτσι ερμηνεύεται και το υψηλό ποσοστό (65%) της απάντησης «επειδή είμαι Έλληνας», στην ανοιχτή ερώτηση «λόγος ερχομού στην Ελλάδα». Είναι σημαντικό να αναφέρουμε ότι άλλοι παράγοντες που συντέλεσαν

στην απόφασή τους αυτή, είναι η παλιννόστηση άλλων συγγενών (20%) και ο πόλεμος και η πολιτική αστάθεια (10%)» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:11).

Όπως διευκρινίζουν οι συγκεκριμένοι ερευνητές, «η μετανάστευσή τους στην Ελλάδα δεν είχε ισχυρό οικονομικό κίνητρο» αφού «μόνο το 1% απάντησε ότι η μετανάστευσή του οφειλόταν σε οικονομικούς λόγους». Αντιθέτως, «στη χώρα προέλευσης είχαν δημιουργήσει ικανοποιητικό επίπεδο διαβίωσης, αφού στην πλειονότητά τους είχαν εξασφαλισμένη εργασία και στέγη, ενώ η ανεργία κυμαινόταν σε πολύ χαμηλά επίπεδα» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:11).

Τα συμπεράσματά τους αυτά, οι παραπάνω ερευνητές, τα συγκρίνουν και με άλλες ερευνητικές εργασίες, για τις οποίες γράφουν: «Όπως προκύπτει... ο κύριος λόγος που οδήγησε σε μετανάστευση είναι κυρίως η επιθυμία τους να επιστρέψουν στην ιστορική τους πατρίδα αλλά και η φυγή συγγενών και φίλων» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:10). Πιο αναλυτικά αναφέρονται στην εργασία της Κ. Κασιμάτη και των συνεργατών της (1992:79-80), σύμφωνα με τα αποτελέσματα της οποίας προέκυψε ότι «ο μισός περίπου πληθυσμός μεταναστών (49%) ηλικίας από 15 ετών και πάνω, έφυγε από την πρώην ΕΣΣΔ, επειδή έφυγαν συγγενείς και φίλοι με τους οποίους συνυπήρχε, ενώ ένα σημαντικό ποσοστό (23%) ήθελε να ζήσει στην πατρίδα» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:10). Επίσης, οι ίδιοι, αναφέρονται σε έρευνα της Μ. Βεργέτη (1998:91,92), που πραγματοποιήθηκε σε δείγμα 204 ατόμων, σύμφωνα με τα αποτελέσματα της οποίας, «ο κύριος λόγος μετανάστευσης μεγάλου ποσοστού ατόμων άνω των 18 ετών ήταν η επιθυμία τους να ζήσουν στην πατρίδα (25% για την Αττική και 23% για την Ξάνθη). Δόθηκαν επίσης απαντήσεις που δηλώνουν το σύνδρομο της μειονότητας, όπως «έφυγαν όλοι οι Έλληνες» (16% για την Αττική και 7% για την Ξάνθη). Ακόμη σαν λόγος παρουσιάστηκε το μέλλον των παιδιών τους, με τη συντριπτική πλειοψηφία να επιθυμεί τη διατήρηση του ελληνικού τρόπου ζωής (γλώσσα, θρησκεία, ήθη, έθιμα) και το γάμο με έλληνα-ελληνίδα (15% για την Αττική και 3% για την Ξάνθη)» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:11).

Οικονομική κατάσταση

Οι νεοερχόμενοι τόνιζαν συχνά ότι η οικονομική τους κατάσταση ήταν καλύτερη στον τόπο προέλευσης. Ακούγοντάς τους να επιμένουν σε εκτιμήσεις σαν κι αυτή, αναρωτιόμουν μήπως ήταν υπερβολικές και πήγαζαν από την απελπισία και την ανασφάλεια που ένιωθαν τα πρώτα χρόνια της μετεγκατάστασης.

Ωστόσο, ακόμη και αρκετά χρόνια αργότερα, η εκτίμηση αυτή επιβεβαιωνόταν και σε ερευνητικές εργασίες: «Όσον αφορά την εξέλιξη της οικονομικής τους κατάστασης στην Ελλάδα, το 43% απάντησε ότι είναι χειρότερη, το 34% η ίδια, το 22% καλύτερη, ενώ το 1% δεν απάντησε» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:12-13, βλ. και Τζωρτζοπούλου 2000:332). Όπως τονίζει, μάλιστα, η Κ. Κασιμάτη (2001β:293), το 64% των ερωτώμενων του δείγματος της έρευνας του 1992, χωρίς μάλιστα διαφοροποιήσεις φύλου, ηλικίας, οικογενειακής κατάστασης, μεγέθους νοικοκυριού και δημοκρατίας προέλευσης, βεβαίωσαν ότι το επίπεδο ζωής τους είναι χειρότερο ή χαμηλότερο από αυτό που βίωναν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση.

Όμως, παρά τα παραπάνω, όπως δείχνει έρευνα στη Θεσσαλονίκη το 1995, οι περισσότεροι (64%) αν αποφάσιζαν σήμερα θα έπαιρναν την ίδια απόφαση και θα έρχονταν στην Ελλάδα, αρκετοί (19%) θα έμεναν στη χώρα τους, ενώ 11% θα διάλεγαν άλλη χώρα (Τζωρτζοπούλου 2000:332).

Σύμφωνα με τα αποτελέσματα της έρευνας της Κ. Κασιμάτη και των συνεργατών της, τα οποία παρουσιάζονται από τον Α. Ραγκούση (1992:191), κατά τη διάρκεια του έτους 1992, το 26,6% κατέχει κάποια θέση απασχόλησης, το 28,6% ζητούν εργασία, το 2,5% είναι συνταξιούχοι, το 21% είναι μαθητές, το 6,8% ασχολείται με τα οικιακά, το 0,2% είναι εισοδηματίες, το 8% είναι νήπια και το 6% είναι κάτι άλλο. Όπως επισημαίνεται, ο μη ενεργός πληθυσμός (που δεν εργάζεται, ούτε ζητά εργασία και αποτελείται κυρίως από συνταξιούχους, νοικοκυρές, μαθητές, παιδιά και άεργους), μειώνεται μετά την έλευση στην Ελλάδα στο 45% σε σύγκριση με το αντίστοιχο 52% πριν από την αναχώρηση από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Το γεγονός αυτό οφείλεται στην κακή οικονομική κατάσταση των νεοερχομένων, που ωθεί στην αγορά εργασίας τα ηλικιωμένα άτομα (μετά το 65^ο έτος της ηλικίας τους), τις νοικοκυρές και τους νέους που εγκαταλείπουν το σχολείο (Βλ. και Κασιμάτη 2001β:288).

Ακόμη, όπως επισημαίνει ο Α. Ραγκούσης (1992:208), «ενώ εκεί (στη Σοβιετική Ένωση) η είσοδος στον οικονομικά ενεργό πληθυσμό σήμαινε σχεδόν ταυτόχρονα και την είσοδο στην απασχόληση, η ελληνική εμπειρία οδηγεί σχεδόν το 50% του εργατικού δυναμικού στις τάξεις της ανεργίας». Όπως τονίζει ο ίδιος, το αποτέλεσμα είναι διπλά αρνητικό, αφού η έλλειψη πόρων ωθεί και (συνήθως) προστατευόμενα μέλη, όπως υπερήλικες, εφήβους ή ακόμα και παιδιά, στην αγορά εργασίας, ενισχύοντας μ' αυτό τον τρόπο τις εισροές προς το διαθέσιμο εργατικό

δυναμικό και μειώνοντας ακόμη περισσότερο τις προοπτικές απασχόλησης. Συγκεκριμένα αναφέρει: «το φαινόμενο γίνεται ξεκάθαρο στην περίπτωση της γυναικείας απασχόλησης και των νεαρών ηλικιών 15-19 ετών, και των ηλικιωμένων πάνω από 65. Μια σειρά από μεγάλες πληθυσμιακές κατηγορίες που προηγούμενα εντάσσονταν στις τάξεις του οικονομικά μη ενεργού πληθυσμού, κάτω από τις οικονομικές αναγκαιότητες σχεδόν 'βίαια' εισέρχονται πλέον στο εργατικό δυναμικό».

Ανεργία

Σύμφωνα με τα αποτελέσματα της έρευνας που διεξήχθη το 1992, η Κ. Κασιμάτη (2001β:289-90) επισημαίνει ότι: «το ήμισυ περίπου του εργατικού δυναμικού είναι άνεργοι και μπορούμε να τους διακρίνουμε στους «ανοιχτά άνεργους» που αποτελούν το 31% του πληθυσμού αυτού και τους «υποαπασχολούμενους άνεργους» που συνιστούν το υπόλοιπο 20%. Η σύνθεση αυτής της [τελευταίας] κατηγορίας αποτελείται: α) από όσους θεωρούν τους εαυτούς τους άνεργους αλλά υποαπασχολούνται σε επαγγέλματα γεωργικά, υπηρετικά, οικοδομών, καλλιτεχνών, εκπαιδευτικών και κυρίως λαϊκών αγορών και β) από εκείνους που κανονικά δε θα απασχολούνταν -νοικοκυρές, συνταξιούχοι- αλλά κάτω από τις αυξημένες ανάγκες εισρέουν στην αγορά εργασίας και υποαπασχολούνται. Μεγαλύτερο μερίδιο στην ανεργία έχουν οι γυναίκες και στην κατηγορία των υποαπασχολούμενων οι άνδρες υπερέχουν ελαφρώς των αντίστοιχων γυναικών. Επίσης αισθητή είναι η υπεροχή και στις δύο μορφές ανεργίας των αποφοίτων της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης, των παραγωγικών ηλικιών (25-45) και των νεοφερμένων, καθώς δεν έχουν προλάβει να αναπτύξουν δίκτυα επικοινωνίας και γνωριμιών και έτσι να καταλάβουν κάποια θέση στην αγορά εργασίας. Είναι φανερό ότι το ιδιαίτερα υψηλό ποσοστό της ανεργίας και τα χαρακτηριστικά της καθώς δεν αφορά μόνο τα εξαρτώμενα μέλη του νοικοκυριού αλλά και τους υπεύθυνους, άτομα έγγαμα, σε κατεξοχήν παραγωγικές ηλικίες με υψηλό μορφωτικό επίπεδο, παίρνει ιδιαίτερα επικίνδυνη μορφή καθώς μορφοποιείται ένας συμπαγής θύλακας μακροχρόνιων ανέργων, αφού οκτώ στους δέκα άνεργους δεν έχουν ποτέ εργαστεί στην Ελλάδα» (Βλ. και Ραγκούσης 1992:363).

Από την έρευνα των G. Halkos και D. Salamouris (2003:524), προκύπτει ότι κατά τη διάρκεια της διετίας 1998-2000, από τους 6.994 ανθρώπους που αποτελούν

το σύνολο του δείγματός τους, οι 2.492 ήτοι το 35,6% είναι άνεργοι, εκ των οποίων τα δύο τρίτα είναι γυναίκες και το ένα τρίτο άνδρες. Το ποσοστό ανεργίας στις πιο παραγωγικές ηλικίες, αυτές των 20-29, 30-39, 40-49 ετών φθάνει στα 22,79%, 21,19%, 23,49% αντίστοιχα. Επίσης, οι απαντήσεις στην ερώτηση «θέση στο επάγγελμα στην Ελλάδα σήμερα», αποκαλύπτουν ότι κατά τη διετία 1998-2000, ότι μόνο το 1,6% του δείγματος είναι εργοδότες ή αυτο-απασχολούμενοι. Η μεγαλύτερη ομάδα –το 41,1%- είναι μισθωτοί-ημερομίσθιοι, ενώ οι μη απασχολούμενοι –για διάφορους λόγους (για παράδειγμα αυτοί που δηλώνουν ‘οικιακά’)- ανέρχονται στο 12,1%. Το 9,6% είναι συνταξιούχοι, ενώ το 35,6%, όπως σημειώθηκε και παραπάνω είναι άνεργοι.

Πολλοί ερευνητές επισημαίνουν ότι «τα [συγκεκριμένα] αποτελέσματα υποδεικνύουν έντονα σημάδια κοινωνικού αποκλεισμού⁸⁴» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:5, Ραγκούσης 1992:360).

Απασχόληση στην Ελλάδα

Ζητήματα σχετικά με τους τομείς απασχόλησης των νεοερχομένων, αποτέλεσαν σημείο εστίασης του ενδιαφέροντος πολλών ερευνητικών εργασιών. Όπως σημειώνει ο Α. Ραγκούσης (1992:360), «αναφορικά με τους απασχολούμενους του πληθυσμού μας, δηλαδή με το ένα από τα δύο μέλη του εργατικού δυναμικού που τελικά κατάφερε να εργάζεται στην Ελλάδα, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αποτελούν έναν ιδιόμορφο θύλακα μέσα στα πλαίσια της ελληνικής εργασιακής πραγματικότητας με σαφή τα χαρακτηριστικά της περιθωριοποίησης, ενώ το παράδοξο είναι ότι αυτός ο πληθυσμός έχει ένα επαγγελματικό υπόβαθρο και ιστορικό που του παρέχει πλήθος γνώσεων, ικανοτήτων και δεξιοτήτων, οι οποίες όχι

⁸⁴ Για την οροθέτηση της έννοιας, βλ. Γ. Τσιάκαλος 2001. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα θεωρώ την επισήμανσή του ότι κοινό στοιχείο όλων των ομάδων που απαρτίζουν το χάρτη των κοινωνικά αποκλεισμένων, αποτελεί το γεγονός ότι όλες αυτές παρεμποδίζονται στην απορρόφηση αγαθών που είναι ταυτόχρονα δημόσια και κοινωνικά, στα οποία, επομένως, θεωρητικά έχουν πρόσβαση όλοι οι άνθρωποι και τα οποία χρηματοδοτούνται και παρέχονται από την οργανωμένη κοινωνία (ό.π.:57-58). Για μια προσέγγιση του φαινομένου τόσο ως προς τη μελέτη-έρευνα που έχει διεξαχθεί σχετικά μ' αυτό, όσο και ως προς τις δράσεις με τις οποίες έχει συνδεθεί στο πεδίο άσκησης κοινωνικής πολιτικής, βλ. στο Κασιμάτη 2001α. Για το ρόλο της παγκοσμιοποίησης της οικονομίας και της πολιτικής στη δημιουργία 'περιφρακτικών (κοινωνικών) χώρων' διαμονής και εργασίας των μεταναστών, για τις νέες διαστάσεις των προβλημάτων κοινωνικού αποκλεισμού στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, καθώς και ειδικότερα, για τους μηχανισμούς περιθωριοποίησης των Αλβανών μεταναστών στους χώρους συλλογικής διαμονής και εργασίας τους στο κέντρο της Αθήνας, βλ. Ψημμένος 2001.

μόνο δεν δικαιολογούν αυτή την επαγγελματική περιθωριοποίηση, αλλά καθιστούν αναγκαία τη λήψη μέτρων για την αξιοποίησή τους».

Σύμφωνα με την Κασιμάτη (2001β:290) και τον Ραγκούση (1992:360), σχετικά με τους απασχολούμενους, προέκυψε από την έρευνα «ότι οι άνδρες απασχολούμενοι είναι διπλάσιοι αναλογικά συγκρινόμενοι με τις γυναίκες. Οι άνδρες απασχολούμενοι εννιά στους δέκα είναι εργατοτεχνίτες και ένας στους τέσσερις οικοδόμος, ενώ από τις γυναίκες που εργάζονται το μεγαλύτερο ποσοστό συγκεντρώνεται σε εργατικά και υπηρετικά επαγγέλματα με μια μικρή εξαίρεση: μία στις δέκα βρίσκει διέξοδο απασχόλησης στα παραϊατρικά επαγγέλματα. Οι νέοι ηλικίας 15-29 αποτελούν τους τέσσερις στους δέκα απασχολούμενους, γιατί προφανώς ευκολότερα βρίσκουν απασχολήσεις χωρίς ιδιαίτερες απαιτήσεις» (Κασιμάτη 2001β:290).

Κάποιες γενικές τάσεις που διέπουν τις διαδικασίες ένταξης του ελληνοποντιακού πληθυσμού στην αγορά εργασίας, συνοψίζονται ως εξής: «Έγινε έτσι φανερό η σχεδόν μηδενιστική αντιπροσώπευση του δείγματός μας σε διοικητικές και εκτελεστικές θέσεις γραφείων, η σημαντική διαρροή από τα επιστημονικά επαγγέλματα σε σχέση με την επαγγελματική κατάσταση που βίωνε ο πληθυσμός μας στην Σ.Ε., σε βαθμό που μόνο ο ένας στους πέντε συνεχίζει να εντάσσεται σ' αυτή την κατηγορία, οι κάπως περιορισμένες διαρροές από τις κατηγορίες των 'απασχολούμενων εις την παροχήν υπηρεσιών' και των 'πωλητών', ο σημαντικός περιορισμός του ποσοστού που ασχολείται με επαγγέλματα συναφή με τη 'γεωργία'⁸⁵, όπως και τέλος η ιδιαίτερα σημαντική διόγκωση της κατηγορίας των 'τεχνικών και εργατών', που φαίνεται να απορροφά όλες τις παραπάνω διαρροές από

⁸⁵ Η ασήμαντη παρουσία των Ποντίων στον αγροτικό τομέα στην Ελλάδα, σημειώνεται και από τον Ρ. Φακιολά (2001:150) και αποδίδεται στην αντίστοιχα ασήμαντη παρουσία τους (περίπου 1%) στον τομέα αυτόν και στην Σοβιετική Ένωση. Επίσης, σύμφωνα με την Ξ. Πετρινώτη (1993: 91,92): «τα στοιχεία για τις δύο χρονιές, το 1990 και 1991 δείχνουν ότι οι Πόντιοι δεν είναι γεωργοί. Λιγότεροι από 1% δήλωσαν ως επάγγελμα τη γεωργία ή την αλιεία. Αντίθετα οι μισοί περίπου είναι τεχνίτες και ημι-ειδικευμένοι εργάτες, σχεδόν το ένα τρίτο απασχολείται στον τομέα των υπηρεσιών και περίπου το ένα δέκατο σε ελεύθερα επιστημονικά επαγγέλματα (ως γιατροί, οικονομολόγοι, μηχανικοί, αρχιτέκτονες κ.λ.π.)». Τέλος, να επισημάνω, ότι στον κλάδο της γεωργίας (στην Ελλάδα), δεν απασχολήθηκαν μόνον όσοι από τους Πόντιους ήταν γεωργοί στη Σοβιετική Ένωση. Από όσους το έκαναν, «μόνο ο ένας στους τέσσερις ανήκε στον αντίστοιχο κλάδο στη Σοβιετική Ένωση» (Ραγκούσης 1992:280). Αντιθέτως, οι Πόντιοι που εγκαταστάθηκαν σε αγροτικές περιοχές και απασχολήθηκαν στο αντίστοιχο επάγγελμα, μετακινήθηκαν από άλλα επαγγέλματα όπως ήταν «η οικοδομή, οι μεταφορές, αλλά και η παιδεία» (Ραγκούσης ο.π.).

τις υπόλοιπες επαγγελματικές κατηγορίες σε βαθμό που σχεδόν οι οκτώ στους δέκα Έλληνες Πόντιους να εντάσσονται σ' αυτήν» (Ραγκούσης, 1992:215)⁸⁶.

Ακόμη, όπως επισημαίνεται, «σχετικά με τις οικονομικές δραστηριότητες στις οποίες εντάσσονται οι Έλληνες Πόντιοι μετά την παλιννόστησή τους, φάνηκε τεράστια *διακλαδική κινητικότητα* σε σχέση με τους μέσους όρους του ελλαδικού πληθυσμού. Η ανισομερής αυτή κλαδική δομή, η οποία έχει αρχίσει να διαμορφώνεται με την ένταξη του πληθυσμού μας και η οποία υποδηλώνει μια επαγγελματική περιθωριοποίηση, ετεροαπασχόληση και σπατάλη γνώσεων και δεξιοτήτων πραγματοποιείται μέσα στα πλαίσια, τα όρια και τις ευκαιρίες που παρέχει η ελληνική οικονομία, αλλά με αποφασιστικό παράγοντα διαμόρφωσης τη δομή των κατεξοχήν υποβαθμισμένων, ανεπιθύμητων, κακοπληρωμένων, ασταθών και χαμηλού γοήτρου οικονομικών δραστηριοτήτων, στις οποίες συνήθως 'οδηγούνται' οι Έλληνες Πόντιοι» (Ραγκούσης 1992:361. Βλ. και Κασιμάτη 2001β:291).

Από τους ερευνητές τονίζεται και το γεγονός του μεγάλου ποσοστού της ετεροαπασχόλησης. Έτσι, «οκτώ στους δέκα πτυχιούχους ανώτατης βαθμίδας, εννιά στους δέκα της ανώτερης εκπαίδευσης και ένα σημαντικό ποσοστό που ποικίλλει ανάλογα με την ειδικότητα της τεχνικής επαγγελματικής κατάρτισής τους, ασκούν απόλυτα άσχετα επαγγέλματα σε σχέση με τις γνώσεις και τις τεχνικές δεξιότητες που έχουν αποκτήσει» (Κασιμάτη 2001β:290. Βλ. και Ραγκούσης 1992:360, Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:17). Αναλύοντας τα στοιχεία της έρευνας του 1992, ο Ραγκούσης επισημαίνει ότι «τουλάχιστον το 78% των πτυχιούχων της ανώτατης εκπαίδευσης, κατέχουν στην Ελλάδα θέσεις εργασίας, οι οποίες δεν απαιτούν τέτοιο επίπεδο γνώσεων. Πράγματι, εάν επικεντρώσουμε σε μια πιο συγκεκριμένη επαγγελματική κατανομή, μπορούμε να δούμε ότι το 3,1% απ' αυτούς τους απασχολούμενους είναι απλοί υπάλληλοι γραφείου, το 1,5% εμποροϋπάλληλοι, το 5,1% απασχολούνται κύρια στις 'λαϊκές'⁸⁷, το 2,1% υπηρέτριες, το 1,5% πλύντριες - σιδερώτριες, το 1%

⁸⁶ Μάλιστα, όπως ο ίδιος ερευνητής σημειώνει και αλλού: «Τα μέλη του δείγματός μας που καταγράφηκαν να έχουν κάποια κύρια απασχόληση στην Ελλάδα χαρακτηρίζονταν στη Σοβιετική Ένωση από την εξής διάρθρωση της απασχόλησής τους κατά τομείς: μόλις το 8,8% εντασσόταν στη γεωργία, μέγεθος σχεδόν ισοδύναμο με το ένα τρίτο του αντίστοιχου ελληνικού, ενώ σχεδόν το 44% συγκεντρωνόταν στη βιομηχανία και το 47% κατατασσόταν στις υπηρεσίες, μέγεθος παραπλήσιο με το μέσο όρο στην Ελλάδα... Με αυτό το παρελθόν οι Έλληνες Πόντιοι απασχολούμενοι εντάχθηκαν στην Ελλάδα μόλις κατά το 2,4% στον πρωτογενή τομέα, κατά το 74,3%(!!) στο δευτερογενή και μόλις κατά το 23,1% στις υπηρεσίες» (Ραγκούσης 1992:274,275).

⁸⁷ Σχετικά με τις λαϊκές αγορές ο Ρ. Φακιολάς (2001:148), εξηγεί ότι : «Οι χώρες προέλευσης δεν επιτρέπουν στους Πόντιους ομογενείς να εξάγουν χρήματα και η αγορά ομολόγων και μετοχών σ'

εργάτες γεωργικών εκμεταλλεύσεων και τουλάχιστον οι έξι στους δέκα εργατοτεχνίτες» (Ραγκούσης 1994:249). Όπως μάλιστα εξηγεί, οι πτυχιούχοι που εντάσσονται στην κατηγορία των 'εργατοτεχνιτών', εργάζονται κύρια ως οικοδόμοι (το 15%), ως φορτοεκφορτωτές (το 4%), και ως ράπτριες (το 4%).

Εργασιακή εξειδίκευση στον τόπο προέλευσης

Γενικότερα, οι «παλινοστούντες από την πρώην ΕΣΣΔ» διαθέτουν «ικανοποιητικό επίπεδο επαγγελματικής εμπειρίας και εκπαίδευσης» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:5. Βλ και Κασιμάτη 2001β:291). Η ανάλυση της Κασιμάτη (1992β:150-151,182-4, 1998:286-7), αναδεικνύει μερικά πολύ ενδιαφέροντα στοιχεία που συνοψίζονται στα εξής:

-Το εκπαιδευτικό σύστημα στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση έχει περίπου τις ίδιες διαβαθμίσεις με το ελληνικό, ωστόσο χαρακτηρίζεται από μεγάλη εξειδίκευση⁸⁸ και από το γεγονός «ότι τα όρια μεταξύ ανώτερης και ανώτατης εκπαίδευσης είναι ασαφή και πάντως όχι πάντοτε αντίστοιχα με ότι ισχύει εδώ».

-Οι νεοερχόμενοι «εμφανίζουν υψηλότερο εκπαιδευτικό επίπεδο, ιδιαίτερα στην τριτοβάθμια εκπαίδευση και στη μέση γενική συγκρινόμενοι με τον ελλαδικό αντίστοιχο πληθυσμό».

-«Οι γυναίκες υπερτερούν των ανδρών στην ανώτερη εκπαίδευση και στην κατηγορία 'Δεν φοίτησαν σε σχολείο' με διαφορές που χαρακτηρίζονται ως πολύ σημαντικές».

αυτές δεν είναι ακόμη αναπτυγμένη. Η πλειονότητα όμως εισάγει αδασμολόγητη την οικιακή, στην οποία μπορεί να περιλαμβάνεται και αυτοκίνητο. Οι περισσότεροι εισάγουν επίσης αδασμολόγητα, διάφορα εμπορεύσιμα αγαθά, από χαβιάρι και χειροποίητα φανταχτερά ρούχα μέχρι κεραμικά και γυαλικά, τα οποία αγοράζουν πριν από την αναχώρησή τους πουλώντας τα τυχόν ιδιόκτητα σπίτια τους ή άλλα περιουσιακά στοιχεία, και στη συνέχεια τα μεταπωλούν σε υπαίθριες αγορές. Πολλοί Πόντιοι αναπτύσσουν συστηματικά τη δραστηριότητα αυτή εμπορευόμενοι και άλλα προϊόντα που αγοράζουν στην Ελλάδα. Αν και το μικροεμπόριο αυτού του είδους είναι κατά κανόνα ανεπαρκές για να εξασφαλίσει τα προς το ζην μακροπρόθεσμα, παρέχει εν τούτοις τα μέσα για την κάλυψη των βασικών αναγκών μετά την άφιξη στην Ελλάδα και δημιουργεί ένα αίσθημα ασφάλειας».

⁸⁸ Ως προς την μεγάλη εξειδίκευση που χαρακτηρίζει τους νεοερχομένους: «Στο Καζαχστάν οι Ελληνοπόντιοι απασχολούνταν κυρίως σε βιομηχανικές δραστηριότητες που σχετιζόνταν με την αξιοποίηση του ορυκτού πλούτου της περιοχής, ενώ σε μικρότερο βαθμό ασχολούνταν στη γεωργία και στις επιχειρήσεις. Στη Γεωργία ο ελληνισμός έχει βαθιές ρίζες. Υπάρχουν περιοχές με αμιγώς ελληνικές κοινότητες με κύρια ασχολία τη γεωργία. Το συνεχώς αυξανόμενο αστικό τμήμα του πληθυσμού των Ελληνοποντίων της Γεωργίας, απόρροια της βιομηχανικής ανάπτυξης, προέρχεται από τις αγροτικές περιοχές και απασχολείται στη βιομηχανική παραγωγή και σε μικρότερο βαθμό στις υπηρεσίες. Ο κεντρικός σχεδιασμός ανάπτυξης συγκεκριμένων κλάδων οικονομικής δραστηριότητας στις περιοχές αυτές, σε συνδυασμό με την προσανατολισμένη τεχνική εκπαίδευση στους κλάδους αυτούς, οδήγησε στη δημιουργία αυστηρά ειδικευμένου εργατικού δυναμικού» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:14).

-«Στις μικρότερες ηλικίες το εκπαιδευτικό επίπεδο είναι υψηλότερο συγκριτικά με τις μεγαλύτερες».

-«Η δημοκρατία στην οποία γεννήθηκαν παίζει ουσιαστικό ρόλο. Έτσι οι προερχόμενοι από το Καζαχστάν⁸⁹ εμφανίζουν καλύτερες εκπαιδευτικές επιδόσεις συγκριτικά με εκείνους των δημοκρατιών της Γεωργίας και της Ρωσίας, γιατί τόσο το εκπαιδευτικό σύστημα όσο και οι εκπαιδευτικές ευκαιρίες ήταν σε καλύτερη μοίρα».

-«Οι προερχόμενοι από αστικά περιβάλλοντα –ανεξάρτητα από τη δημοκρατία– εμφανίζουν καλύτερη εκπαίδευση σε σχέση με όσους γεννήθηκαν στον αγροτικό χώρο».

Σύμφωνα με τον Ν. Γλυτσό (1992:368), ένα ποσοστό 27% είναι κάτοχοι πτυχίου τριτοβάθμιας εκπαίδευσης (ανώτατης ή ανώτερης σχολής), το 35% έχει απολυτήριο μέσης γενικής εκπαίδευσης και το 12% μέσης τεχνικής εκπαίδευσης. Οι υπόλοιποι 3% είναι φοιτητές ή σπουδαστές και το 23% έχουν τελειώσει το πολύ το δημοτικό σχολείο.

Τέλος, μερικές παρατηρήσεις των Κασιμάτη (1992β:184, 1998:287), Ραγκούση (1992:251), Γλυτσού (1992:369), σχετικά με τις ειδικότητες στη μέση τεχνική-επαγγελματική, στην ανώτερη και στην ανώτατη εκπαίδευση, δείχνουν ότι:

-Οι απόφοιτοι των μέσων σχολών προσανατολίστηκαν προς: τις τεχνικές - βιομηχανικές εξειδικεύσεις και ειδικότητες ηλεκτρολόγων, υδραυλικών, μηχανικών και μηχανικών αυτοκινήτων, σε μεγάλο ποσοστό (περισσότερο από τους μισούς). Επίσης, προς τις σχολές εμπορίου, μεταφορών, ασφαλειών και ειδικοτήτων που έχουν πρόσβαση στις δημόσιες και τις ιδιωτικές υπηρεσίες.

-Οι απόφοιτοι της ανώτερης εκπαιδευτικής βαθμίδας επικεντρώνονται στις ειδικότητες των τεχνολόγων μηχανικών (κυρίως όσοι σπούδασαν στο Καζαχστάν), των επαγγελματιών παροχής υπηρεσιών, όπως για παράδειγμα τα παραϊατρικά επαγγέλματα (νοσοκόμες ή μαίες) στα οποία ειδικεύτηκαν πολλές από τις γυναίκες

⁸⁹ Οι Γ. Χάλκος και Δ. Σαλαμούρης (2003:16), τονίζουν το καλύτερο μορφωτικό επίπεδο των προερχόμενων από το Καζαχστάν, παραθέτοντας τα αποτελέσματα της έρευνας της Κ. Κασιμάτη και των συνεργατών της. Όπως γράφουν χαρακτηριστικά: «οι προερχόμενοι από το Καζαχστάν παρουσιάζουν μεγαλύτερα ποσοστά στο επίπεδο της ανώτερης εκπαίδευσης (21% έναντι 12% και 15% αντίστοιχα για τη Γεωργία και τη Ρωσία) και στο επίπεδο της τεχνικής επαγγελματικής εκπαίδευσης (16% έναντι 8% και 19% αντίστοιχα). Αντίστροφα, στα χαμηλά επίπεδα εκπαίδευσης (δημοτικού ή αναλφάβητων) έχουν έντονη παρουσία οι προερχόμενοι από τις δημοκρατίες της Γεωργίας και της Ρωσίας. Ειδικότερα από τη Γεωργία το 25% δε φοίτησε σε σχολείο και από τη Ρωσία το 19% είναι απόφοιτοι δημοτικού. Τέλος, στις δυο τελευταίες βαθμίδες (δημοτικού ή αναλφάβητοι) κατατάσσεται το 41% από τη Γεωργία και το 26% από τη Ρωσία, ενώ από το Καζαχστάν είναι μόνο το 7%».

που σπούδασαν στη Ρωσία, καθώς και των στελεχών επιχειρήσεων (κυρίως όσοι σπούδασαν στη Γεωργία).

-Οι απόφοιτοι της ανωτάτης εκπαίδευσης επικεντρώνονται κυρίως στις ειδικότητες του πολυτεχνικού κύκλου και σε κοντινά ποσοστά στις φιλοσοφικές, ιατρικές και οικονομικές σχολές.

Προβλήματα στην οικονομική και κοινωνική ενσωμάτωση

Συνοπτικά και πάντα σύμφωνα με τα στοιχεία, οι πιο σημαντικοί λόγοι που συντελούν στην αυξημένη (ως προς το μέσο όρο της κοινωνίας υποδοχής) ανεργία των νεοερχομένων, ανεξαρτήτως φύλου και ηλικιακής κατηγορίας στην οποία εντάσσονται, είναι «η ανεπαρκής γνώση της ελληνικής γλώσσας και η δυσκολία προσαρμογής στην πραγματικότητα της ελεύθερης αγοράς στην Ελλάδα», εξαιτίας της προέλευσής τους από διαφορετικό πολιτικό, κοινωνικό και οικονομικό σύστημα (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:5, Φακιολάς 2001:141). Όπως αναφέρει ο Ρ. Φακιολάς (1998:147), «η υπερειδίκευση, η με βάση τη μαρξιστική φιλοσοφία εκπαίδευση στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, τα ανεπαρκή ίδια κεφάλαια για την ανάπτυξη επιχειρηματικής δραστηριότητας και η υψηλή ανεργία στην Ελλάδα αποτελούν τις κύριες αιτίες για τις σοβαρές δυσχέρειες που αντιμετωπίζουν οι Πόντιοι στην οικονομική και κοινωνική τους ενσωμάτωση».

Πιο αναλυτικά, από τους ερευνητές επισημαίνεται ότι:

-Είναι «περιορισμένη η εξοικειώσή τους με την οικονομία της αγοράς και τη σύγχρονη ελληνική νοοτροπία, που και οι δύο είναι διαφορετικές απ' ό,τι στη Σοβιετική Ένωση πριν το 1989» (Φακιολάς 1998:141).

-Σε πολλές περιπτώσεις «απαιτείται ο εμπλουτισμός των γνώσεων και η απόκτηση εμπειριών από τα ελληνικά δεδομένα γιατί έχουν αποκτήσει ειδικεύσεις με προδιαγραφές για ένα κεντρικά προγραμματισμένο σύστημα. Στις τεχνικές δεξιότητες π.χ. παρατηρείται συχνά μεγάλη εξειδίκευση που έχει νόημα για απασχόληση σε μεγάλες βιομηχανικές μονάδες, συνεταιριστικά αγροκτήματα και 'βιομηχανοποιημένες' κρατικές κατασκευαστικές επιχειρήσεις. Επιπλέον η εκπαίδευσή τους στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες και το δίκαιο βασίζονταν κυρίως ή αποκλειστικά στη μαρξιστική θεώρηση για το οικονομικό και το κοινωνικό γίνεσθαι, που διαφέρει σημαντικά από την ανάλογη φιλοσοφία και τις μεθοδολογίες που εφαρμόζονται στην Ελλάδα (και σε ολόκληρο τον κόσμο από τα

τέλη της δεκαετίας του 1980). Οι ειδικεύσεις λοιπόν αυτές παρουσιάζουν μικρή εμπορευσιμότητα στην ελληνική αγορά» (Φακιολάς 1998:142). Έτσι, «η μεγάλη εξειδίκευση, που ήταν σίγουρα πλεονέκτημα στις κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες υψηλού καταμερισμού εργασίας στη Σοβιετική Ένωση, περιορίζει σε πολλές περιπτώσεις την επαγγελματική ευελιξία και την υψηλή αποδοτικότητα στην Ελλάδα» (Φακιολάς 1998:148, βλ. και Γλυτσός 1992:375).

Έτσι, επισημαίνεται ότι, «ενώ θα αναμένετο με την εγκατάστασή τους στη Δυτική Αττική να απορροφηθούν σχετικά εύκολα στις βιομηχανικές και μικρομεσαίες επιχειρήσεις που εδρεύουν στην περιοχή, αυτό δεν συνέβη κυρίως εξαιτίας της ασυμβατότητας των επαγγελματικών τους δεξιοτήτων με τις ανάγκες της τοπικής αγοράς (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:15).

Από το μεγάλο ερευνητικό δείγμα των Γ. Χάλκου και Δ. Σαλαμούρη στα τέλη της δεκαετίας του '90, προκύπτει ότι «για όλα τα επίπεδα εκπαίδευσης, επί συνόλου 6.994 ατόμων, τα 2.492 ή 36% είναι άνεργοι». Όσον αφορά την ανεργία ανά επίπεδο εκπαίδευσης προκύπτει ότι «άτομα με ανώτερη ή ανώτατη εκπαίδευση πλήττονται σε μεγαλύτερο βαθμό από τους απόφοιτους μέσης και τεχνικής εκπαίδευσης, ενώ οξυμένο εμφανίζεται το πρόβλημα και στους απόφοιτους πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης. Αυτό συμβαίνει καθώς α) πολλοί από αυτούς έχουν ειδικεύσεις που δεν ανταποκρίνονται στην ελληνική αγορά εργασίας εξαιτίας της διαφορετικής οργάνωσης των παραγωγικών δραστηριοτήτων στην πρώην ΕΣΣΔ, όπου υπήρχε στενή σύνδεση και προσαρμογή του περιεχομένου της εκπαίδευσης με τις προσφερόμενες θέσεις εργασίας και β) ιδιαίτερα οι απόφοιτοι Ανώτερης-Ανώτατης, Μέσης και Μέσης Τεχνικής εκπαίδευσης αντιμετωπίζουν προβλήματα σχετικά με την αναγνώριση-αντιστοίχιση των πτυχίων τους στην Ελλάδα. Συγκεκριμένα, το 46,82% των γυναικών είναι άνεργες με υψηλότερα ποσοστά από τους άνδρες σε όλες τις βαθμίδες εκπαίδευσης. Επίσης σύμφωνα με τα στοιχεία της παρούσας έρευνας διαπιστώνεται ότι: α) ένα υψηλό επίπεδο ετεροαπασχόλησης και υποαπασχόλησης στην κατηγορία των πτυχιούχων ανώτατης και ανώτερης εκπαίδευσης και β) μια έντονα εκφρασμένη επιθυμία τους να απασχοληθούν σε εργασίες σχετικές με την ειδικότητά τους» (Χάλκος και Σαλαμούρης 2003:17-18).

Ακόμη, τονίζεται ότι «όλοι σχεδόν οι ενήλικες έχουν προϋπηρεσία εργασίας. Για να αξιοποιηθούν όμως στην εγχώρια αγορά, ορισμένοι τίτλοι σπουδών, όπως π.χ. τα πτυχία μηχανικών, ιατρών κ.α. χρειάζονται πιστοποίηση (αναγνώριση της ισοτιμίας τους με τους αντίστοιχους ελληνικούς)» (Φακιολάς 1998:142). Όμως, για

την απόκτηση επίσημων τίτλων ισοτιμίας των διπλωμάτων, πτυχίων και πιστοποιητικών σπουδών με εκείνα των αντίστοιχων ελληνικών σχολών, απαιτούνται ιδιαίτερα χρονοβόρες διαδικασίες (Φακιολάς 1998:149). Όπως μάλιστα επισημαίνεται, το πρόβλημα ως προς την αναγνώριση των πτυχίων τους δεν είναι μόνο τυπικό αλλά και ουσιαστικό, επειδή πρέπει να εξοικειωθούν με μια διαφορετική τεχνολογία και μεθόδους εργασίας (Εκμε-Πουλοπούλου 1990:60 και Κόκκινος 1991:9: στο Γλυτσός 1992:375)

Δυσκολίες οικονομικής ενσωμάτωσης προκαλεί επίσης «η πεποίθηση πολλών ομογενών ότι, επειδή η ελληνική πολιτεία τους βοήθησε να μετακινηθούν, πρέπει επίσης να τους βρει εργασία (όπως γινόταν σε μεγάλο βαθμό με το σοβιετικό κράτος⁹⁰). Πολλοί αναφέρονται και στο ελληνικό συνταγματικό δικαίωμα για εργασία, αγνοώντας ίσως ότι το δικαίωμα αυτό δεν είναι αχώριστο, δηλαδή ο άνεργος δεν μπορεί να προσφύγει στα δικαστήρια για να βρει δουλειά» (Φακιολάς 1998:149).

Ο Ν. Γλυτσός ήδη από το 1992 εκτιμούσε ότι θα προέκυπταν αντικειμενικές δυσκολίες της ελληνικής οικονομίας να απορροφήσει το εργατικό δυναμικό των Ποντίων μέχρι το 2000, τονίζοντας ότι:

-«Πρέπει να ληφθεί υπόψη η τρέχουσα αλλά και αναμενόμενη να αυξηθεί, εισροή παράνομων κυρίως μεταναστών από χώρες του τρίτου κόσμου και απ' τις βαλκανικές χώρες, η οποία θα αυξήσει το συνολικό εργατικό δυναμικό της χώρας» (Γλυτσός 1992:374).

-«Ιδιαίτερα για τους πτυχιούχους ανωτάτων σχολών, στους οποίους πολλοί από τους Πόντιους ανήκουν, οι εκτιμήσεις μας δείχνουν ότι παρά την αναμενόμενη αύξηση της απορρόφησής τους στην οικονομία, λόγω της στροφής της απασχόλησης προς επαγγέλματα που απαιτούν περισσότερη εκπαίδευση, η ροή των Ελλήνων αποφοίτων από τα ελληνικά και ξένα πανεπιστήμια, θα είναι συγκριτικά μεγαλύτερη. Μια άμεση συνέπεια αυτού του φαινομένου θα είναι μες στη διάρκεια της δεκαετίας να αυξηθεί ο αριθμός των πτυχιούχων που δε θα μπορούν να απασχοληθούν σε κατάλληλες με το επίπεδο των σπουδών τους εργασίες» (Γλυτσός 1992: 374-5).

⁹⁰ Επίσης η Κ. Κασμάτη (2001β:295), σημειώνει ότι στο ερώτημα σχετικά με το ποιες πηγές βοήθειας προσδοκούν τόσο για τα μικρότερα όσο και για τα μεγαλύτερα προβλήματα που αντιμετωπίζουν, περισσότερο από το ένα τρίτο (37%) απάντησε ότι δεν προσδοκά βοήθεια από κανέναν, ενώ αντιθέτως, το μεγαλύτερο ποσοστό των απαντήσεων (43%), επικεντρώνεται στο κράτος. «Κι αυτό», όπως λέει η ερευνήτρια, «ήταν εύλογο γιατί το πολιτικό σύστημα στο οποίο έζησαν το καθιστούσε κυρίαρχο και οι παρεμβάσεις του ήταν καθοριστικές στον ιδιωτικό χώρο. Η κοινωνική προστασία ήταν βασικό στοιχείο του συστήματος με μακροχρόνιες, όμως, συνέπειες έντονης εξάρτησης του ατόμου από το κράτος και αδυναμίας του να αναλάβει εξολοκλήρου την ευθύνη του εαυτού του».

Πιο συγκεκριμένα, τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι νεοερχόμενοι σχετικά με την ικανότητα χρήσης της ελληνικής γλώσσας, εντοπίζονται στα ακόλουθα:

Όπως αναφέρει ο Ρ. Φακιολάς (2001:141) «οι περισσότεροι δεν είχαν ποτέ επισκεφθεί την Ελλάδα. Γνώριζαν δε λίγο και ορισμένοι καθόλου την ελληνική γλώσσα, η διδασκαλία της οποίας είχε απαγορευτεί στη Σοβιετική Ένωση για 50 χρόνια (1937-1986)»⁹¹. Συνεχίζοντας, μάλιστα, ο συγκεκριμένος ερευνητής, επισημαίνει ότι κατά την άφιξή τους στην Ελλάδα, πολλοί νεοερχόμενοι (περίπου 15%) δεν μιλούσαν την ελληνική γλώσσα, ενώ ακόμη περισσότεροι (το 54%) δεν γνώριζαν να τη γράφουν, παρότι η ποντιακή διάλεκτος την οποία εξακολουθούσαν να χρησιμοποιούν, έχει σχέση με την αρχαία ελληνική γλώσσα.

Με βάση τα αποτελέσματα της δικής τους έρευνας κατά τη διετία 1998-2000, οι Γ. Χάλκος και Δ. Σαλαμούρης (2003:18,19) συμπεραίνουν ότι «το επίπεδο γνώσης της ελληνικής γλώσσας (γραπτά) είναι χαμηλότερο όσο μεγαλώνει το όριο ηλικίας. Στις ηλικίες 14-19 παρουσιάζεται το μικρότερο πρόβλημα, όπου μόνο το 4,51% αυτής της ηλικιακής ομάδας γνωρίζει 'λίγο' την ελληνική γλώσσα, ενώ περίπου 80% δηλώνει ότι τη γνωρίζει καλά' ή 'άριστα'. Αυτό συμβαίνει διότι στην πλειοψηφία τους αυτά τα παιδιά έχουν πάρει την πρωτοβάθμια εκπαίδευσή τους στην Ελλάδα. Τα προβλήματα αρχίζουν να γίνονται έντονα στις ηλικιακές ομάδες 20-49, όπου το επίπεδο γνώσης της ελληνικής γλώσσας σε επίπεδο 'λίγο, μέτρια', αυξάνεται σημαντικά»⁹².

Οι παραπάνω συγγραφείς (ό.π.:18,19,22), συγκρίνοντας τα ποσοστά ανεργίας συγκεκριμένων ηλικιακών ομάδων μεταξύ των νεοερχομένων, καταλήγουν ότι υπάρχει υψηλή συσχέτιση μεταξύ ανεργίας και επιπέδου γνώσης της ελληνικής

⁹¹ Τα υποκείμενα της έρευνας συχνά ανέφεραν ότι στην παιδική και εφηβική ηλικία, μέσα στο σπίτι, με τους γονείς τους μιλούσαν στην ποντιακή διάλεκτο. Την πρακτική αυτή ερμήνευαν ως πρόθεση των γονιών τους να διατηρήσουν την ελληνική γλώσσα στην 'εξορία' του Καζαχστάν. Την ίδια πρακτική ακολουθούν και τα μέλη άλλων μεταναστευτικών ομάδων, όταν βρίσκονται σε ένα 'ξένο' περιβάλλον. Ίσως αξίζει να αναφερθεί εδώ μια μελέτη που έγινε στη Δ. Γερμανία και έδειξε ότι «από 100 μετανάστριες γυναίκες, μη εργαζόμενες, με δύο τουλάχιστον παιδιά ηλικίας που να μπορούν να μιλήσουν, 81 από αυτές κύρια ή αποκλειστικά μιλούν στα παιδιά τους την εθνική τους γλώσσα, αν και μόνο το 35% από αυτά τα παιδιά χρησιμοποιούν την εθνική τους γλώσσα για να μιλούν μεταξύ τους» (Σωτηριάδου 2000: 290-1).

⁹² Βλ. και Σωτηριάδου 2000:297-8. Επίσης για τα γλωσσικά προβλήματα ως ανασταλτικούς παράγοντες για την κοινωνική ολοκλήρωση των 'Έλληνοποντίων παλιννοστούντων' στην Ελλάδα, βλ. Τερζίδης 1995:105-109

γλώσσας και θεωρούν επιβεβλημένη την εφαρμογή πολιτικών που θα έχουν ως στόχο τη βελτίωση του επιπέδου της ελληνικής γλώσσας⁹³.

Πιστεύω ότι τα δεδομένα που παρέθεσα παραπάνω συνοψίζουν ικανοποιητικά την ιστορική διαδρομή των Ποντίων μέχρι την έλευσή τους στην Ελλάδα, καθώς επίσης όψεις και εκδοχές της κοινωνικής και επαγγελματικής τους ζωής, αλλά και τα προβλήματα και τις προοπτικές τους την εποχή που τους γνώρισα⁹⁴. Η γενική εικόνα που προκύπτει, σκιαγραφεί ένα πληθυσμό που βίωσε αναγκαστικές μετακινήσεις και διώξεις, τόσο κατά τη διάρκεια της ύστερης περιόδου της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και της πρώιμης Τουρκικής δημοκρατίας, οπότε υποχρεώθηκε να μετακινηθεί στην περιοχή του Καυκάσου και της Νότιας Ρωσίας, όσο και κατά τη διάρκεια της σταλινικής περιόδου στη Σοβιετική Ένωση. Όπως φαίνεται από τις πηγές, η κεντρική αιτιολόγηση των συγκεκριμένων διώξεων συναρτάται με τη διεκδίκηση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας που αναφέρεται στην Ελλάδα και στην ‘ελληνικότητα’. Από αυτή τη σκοπιά, προκύπτουν κάποια πρώτα ερωτήματα που αφορούν την ανάδειξη αυτής της ιδιαίτερης ταυτότητας στις σύγχρονες συνθήκες εγκατάστασης στην Ελλάδα, οι οποίες, όπως περιγράφεται, είναι κάθε άλλο παρά ιδανικές. Μάλιστα, οι βιβλιογραφικές πηγές στις οποίες ανέτρεξα μετά την ολοκλήρωση της βασικής ερευνητικής διαδικασίας (και αφορούν κυρίως σε δημοσιεύσεις μεταγενέστερες του 1995), καθώς και η εμπειρία μου από ποσοδικές επισκέψεις στο ερευνητικό πεδίο μετά το 1995, και η διαρκής επικοινωνία με ορισμένους Πόντιους μέχρι σήμερα, επιβεβαιώνουν μια στασιμότητα ως προς την αντιμετώπιση διάφορων κοινωνικών, εκπαιδευτικών και επαγγελματικών προβλημάτων που βιώνουν μέχρι σήμερα οι Πόντιοι στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, προσπάθησα να καταγράψω συνοπτικά αυτά τα προβλήματα, καθώς και να προϊδεάσω τους αναγνώστες για τη σημασία τους στο πλαίσιο της διαχείρισης της κομβικής έννοιας της ‘ελληνικότητας’ που συσπειρώνει τους Πόντιους ως ομάδα στα νέα κοινωνικά και οικονομικά συμφραζόμενα της κοινωνίας υποδοχής.

⁹³ Βλ. και Fakiolas 2003:557

⁹⁴ Μια αναλυτική παρουσίαση των διαδικασιών και των δράσεων που στόχευαν στην αντιμετώπιση των βασικότερων καθημερινών προβλημάτων τα οποία προσπαθούσαν να επιλύσουν οι νεοερχόμενοι, επιχειρώ στο 9^ο κεφάλαιο, το σχετικό με τους ποντιακούς συλλόγους.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Ταυτότητες, πολυπολιτισμικότητα και παγκοσμιοποίηση

Η μελέτη των Ποντίων εστιάζεται σε μεγάλο βαθμό στη διερεύνηση των πρακτικών που (ανα)διαμορφώνουν την ταυτότητα της ομάδας μέσα στα νέα οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα της κοινωνίας υποδοχής. Είναι αλήθεια ότι η συγκεκριμένη ομάδα παρουσιάζει ιδιαιτερότητες σε σχέση με άλλες μεταναστευτικές ομάδες που μελέτησαν διάφοροι ερευνητές κατά τη διαδικασία προσαρμογής τους στις κοινωνίες υποδοχής, αφού ένα από τα κομβικά επίκεντρα της διαχρονικής της ταυτότητας συγκροτήθηκε αναφορικά ως προς τις κομβικές έννοιες ‘Ελληνας’ και ‘ελληνικότητα’. Οι έννοιες αυτές που οργάνωσαν τη συνοχή αυτής της ομάδας σε μια μακρόχρονη ιστορική διαδρομή, βρίσκονται στο επίκεντρο των μετασχηματισμών που συντελούνται στο εσωτερικό της ομάδας, υπό την επίδραση των (θετικών και αρνητικών) σχέσεων που αναπτύσσει με μια κοινωνία υποδοχής, η οποία υιοθετεί τις ίδιες έννοιες ως ιδεολογικό πυρήνα των πρακτικών της χωρίς να τους αποδίδει πάντα το ίδιο περιεχόμενο.

Σ’ αυτό το πλαίσιο, η διερεύνηση όψεων και εκδοχών της ‘σύγχρονης’ ταυτότητας των Ποντίων στην Ελλάδα, διευκολύνει την αναλυτική προσέγγιση μιας ακολουθίας πρακτικών που αφορούν στην καθημερινή ζωή, στις εργασιακές σχέσεις, καθώς και στις αντιθέσεις αλλά και στις συνθέσεις που προωθούν οι επαφές με την κοινωνία υποδοχής. Αποφάσισα λοιπόν να εστιάσω την προσοχή μου σε ζητήματα ταυτότητας, τόσο από τη σκοπιά της θεωρητικής υποδομής που υποστηρίζει τη συγγραφή της διατριβής μου, όσο και από τη σκοπιά ενός μεθοδολογικού προτύπου που οργάνωσε την ερευνητική διαδικασία.

Πριν προχωρήσω περισσότερο, θα παρουσιάσω συνοπτικά κάποιες προσεγγίσεις που αφορούν στην έννοια της ‘ταυτότητας’, οι οποίες συνδέονται με εκείνες που υιοθετώ στην θεωρητική επεξεργασία του υλικού της εργασίας μου. Έτσι, θα παρακολουθήσω την έννοια της ‘ταυτότητας’ όπως προσεγγίζεται στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας από μελέτες που εντάσσονται στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Θα σκιαγραφήσω τις πρόσφατες και παλαιότερες προσεγγίσεις για τη συλλογική ταυτότητα των μεταναστών, και θα παρακολουθήσω την επικέντρωση του ενδιαφέροντος των σύγχρονων θεωρήσεων στις σχέσεις και στα

όρια που αναπτύσσουν τα μέλη διαφορετικών ομάδων κατά τη διαδικασία διαντίδρασης, ως προϋποθέσεις της ίδιας της διαδικασίας της ταυτοποίησης. Θα παρουσιάσω τις θεωρητικές προσεγγίσεις που αναφέρονται στη σχέση ανάμεσα στις έννοιες της εθνοτικής ομάδας, του έθνους, του εθνικισμού και του κράτους και έχουν διαμορφώσει τα πλαίσια μέσα στα οποία συγκροτείται και θεσμοθετείται η έννοια της 'διαφορετικότητας'. Τέλος, στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσω την έννοια του 'πρόσφυγα' όπως αυτή παρουσιάζεται υπό το πρίσμα του σύγχρονου έθνους-κράτους. Το παραπάνω θεωρητικό πλαίσιο υπηρετεί τις αναζητήσεις μου σχετικά με την κατασκευή των όψεων της συλλογικής ταυτότητας των Ελλήνων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση στη δυτική Αθήνα στις αρχές της δεκαετίας του '90.

Η συζήτηση γύρω από την 'ταυτότητα' εντάσσεται πλέον σήμερα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης και της αμοιβαίας διασύνδεσης στην οποία οδηγούνται οι διάφορες περιοχές του κόσμου, που καθίστανται συνεπώς υποκείμενες σε συνεχείς κοινωνικούς μετασχηματισμούς τους οποίους επιφέρουν οι ραγδαίες αλλαγές που χαρακτηρίζουν τις σύγχρονες κοινωνίες (Βερνίκος και Δασκαλοπούλου 2002: 32,33).

Ο Σ. Χτούρης (1997β, 2004), αναλύοντας τη νέα κοινωνική πραγματικότητα της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας, προσεγγίζει την παγκοσμιοποίηση ως μια διαδικασία που αφορά πολύ λιγότερο την παγκόσμια κοινότητα ή αλλιώς το 'παγκόσμιο χωριό' και πολύ περισσότερο τα κράτη με παγκόσμια εμβέλεια ή αλλιώς τα παγκόσμια κράτη⁹⁵ (global states), τα οποία με τα οικονομικά και στρατιωτικά δίκτυα που διαθέτουν σε όλο τον κόσμο, προσπαθούν να κυριαρχήσουν οικονομικά, πολιτικά και πολιτισμικά σε παγκόσμια κλίμακα (2004:21,22,35). Σ' αυτό το πλαίσιο, η 'παγκοσμιοποίηση', με κανένα τρόπο δεν αμβλύνει τις διαφορές και δεν εξαλείφει τις ανισότητες. Όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζεται, «δίπλα στη διεύρυνση της παγκόσμιας κατανάλωσης βιομηχανικών προϊόντων, στην 'άναρχη' γεωγραφική κινητικότητα των παγκόσμιων εταιριών και την ανάπτυξη και επικράτηση των παγκόσμιων χρηματοοικονομικών δικτύων και των δικτύων ηλεκτρονικής

⁹⁵ Διαδικασίες που συνδέθηκαν με την ανάπτυξη των εθνικών κρατών, επαναλαμβάνονται από τα παγκόσμια κράτη σε μια μεγαλύτερη χωροχρονική κλίμακα και με μεγαλύτερη ταχύτητα. Αυτές παρουσιάζονται και αναλύονται από τον Σ. Χτούρη (2004). Επισημαίνω εκείνες που οδηγούν α) στη δημιουργία ενοποιημένων πεδίων επικοινωνίας και οικονομικής συναλλαγής β) στην υψηλή εξειδίκευση και τυποποίηση της αναγκαίας γνώσης και πληροφορίας μέσω των δικτύων της πληροφορίας και της επικοινωνίας γ) στην επίτευξη του κοινωνικού ελέγχου μέσα από τη συνεχή ανάπτυξη της οικονομικής και επενδυτικής δραστηριότητας, αλλά και μέσα από τις κοινωνικά-πολιτισμικά επιβεβλημένες καταναλωτικές πρακτικές του ατόμου δ) στην καλλιέργεια ενός ισχυρού συμβολικού κώδικα και ενός αξιακού προτύπου που προωθεί την ανάδειξη μιας κοινής ταυτότητας σε εκείνους που συναποτελούν στον πληθυσμό του κράτους (ό.π.:38)

ενημέρωσης και επικοινωνίας, δεν φαίνεται να εξελίσσεται καμία άλλη διαδικασία πολιτικής ή κοινωνικής εναρμόνισης σε παγκόσμιο επίπεδο» (2004:39, βλ. και σ. 22, 23, καθώς επίσης και 1997β:111,112). Εν τέλει, η εικόνα μιας ανοικτής παγκόσμιας κοινωνίας, φαίνεται ότι μπορεί να αφορά μόνο εκείνες τις χώρες που θα καταφέρουν να επιτύχουν ένα ικανοποιητικό επίπεδο ανάπτυξης, να διατηρήσουν τα κύρια στοιχεία που συγκροτούν μια κοινωνία -δηλαδή την εσωτερική συνοχή και τις σχέσεις συλλογικότητας και αλληλεγγύης ανάμεσα στα μέλη της- και κυρίως να διαμορφώσουν μια οργανωμένη πολιτική στάση και συμπεριφορά για τα παγκόσμια θέματα που τους αφορούν (2004:30,35)⁹⁶.

Ωστόσο, η νέα πολιτική αντίληψη επεκτατικής ρύθμισης που έχει διαμορφωθεί (2004:24-26) -στο πλαίσιο της οποίας η 'πολυπολιτισμικότητα' αποτελεί στην ουσία «μονοδιάστατο πολιτισμικό εμπόρευμα» (ό.π.:26)- συχνά αποκρύπτει τον ενιαίο χαρακτήρα και τη συνέπεια με την οποία τα παγκόσμια κράτη επιβάλλουν τα ενδιαφέροντά τους. Έτσι, για παράδειγμα, διαμέσου τόσο των μεταναστευτικών ρευμάτων που συνεχίζουν να θεωρούνται ανεξέλεγκτα, όσο και μεγάλου μέρους ειδικευμένων και ανειδίκευτων εργαζομένων, που μετακινούνται από τόπο σε τόπο, επιτυγχάνεται τελικά μια ευέλικτη ισορροπία που υπηρετεί τα συμφέροντα του καπιταλιστικού κέντρου (ό.π.:26-27) .

Εξάλλου, όσον αφορά το μετακινούμενο μεταναστευτικό προλεταριάτο που αποτελεί μια πληθυσμιακή και εργασιακή ρεζέρβα στις παρυφές των πόλεων του πρώτου κόσμου όπου παραμένει αθέατο διεκδικώντας τις χαμηλά αμειβόμενες ασταθείς θέσεις εργασίας, αυτό ελέγχεται από ένα πολύπλοκο σύστημα ρυθμίσεων (αστυνομικών, εργασιακών, ασφαλιστικών, ιατρικών, κ.ο.κ.) που ακόμη και οι υπεύθυνοι για τα θέματα μετανάστευσης δεν γνωρίζουν καλά. Επιπλέον, δεν δίδονται οι πολιτικές ευκαιρίες, ώστε να αναδυθεί ως πολιτική δύναμη, ούτε σε εθνικό ούτε σε παγκόσμιο επίπεδο. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο μετανάστης ως άτομο δεν μπορεί να αποκτήσει μια πολιτική υπόσταση, αφού «δεν υπάρχουν οι ευκαιρίες επικοινωνίας,

⁹⁶ Οι δυσκολίες που έχουν να αντιμετωπίσουν τα μικρότερα εθνικά κράτη, τα θαρραλέα και έντιμα Χόμπιτ, όπως τα αποκαλεί ο Σ. Χτούρης για να δείξει την αναλογία που υπάρχει ανάμεσα σε αυτά και στους μυθικούς ηρωικούς νάνους του Τόλκιν, εντοπίζονται κυρίως στα παλιρροϊκά κύματα οικονομικών αναδιαρθρώσεων, στη διογκούμενη ανεργία, στα απρόβλεπτα μεταναστευτικά ρεύματα και στα περιβαλλοντικά προβλήματα παγκόσμιας κλίμακας (2004:41). Τα «κράτη Χόμπιτ» για να επιβιώσουν θα πρέπει να υιοθετήσουν μια ευέλικτη εθνική - κρατική πολιτική που «θα μειώσει σημαντικά το κόστος της επιχειρηματικής δραστηριότητας, θα εξασφαλίσει θέσεις εργασίας και θα αξιοποιήσει στο έπακρο το εκπαιδευμένο ανθρώπινο δυναμικό τους. Παράλληλα, θα βελτιώσει το τοπικό κοινωνικό κεφάλαιο, ενεργοποιώντας τα τοπικά και οικογενειακά δίκτυα, μειώνοντας έτσι το κόστος διαβίωσης, βελτιώνοντας παράλληλα την ποιότητα ζωής του πληθυσμού» (ό.π.: 44).

δημοσιότητας και ασφάλειας που θα επέτρεπαν κάτι ανάλογο στον κόσμο της εργασίας και στη δημόσια σφαίρα» (2004:30).

Στην νέα εικόνα του «παγκόσμιου χωριού» που ταξιδεύει στην «κοινωνία της γνώσης», ο Σ. Χτούρης (2004:31) αντιτάσσει μια αντίπαλη πραγματικότητα που καταδεικνύει ότι το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού του πλανήτη περιθωριοποιείται τόσο ως προς τα υλικά μέσα όσο και ως προς την ουσιαστική γνώση⁹⁷ που είναι απαραίτητη για την επιβίωσή του. Άλλωστε, και τα πολιτισμικά προϊόντα που φθάνουν στον σύγχρονο άνθρωπο διαμέσου των παγκοσμίων δικτύων της επικοινωνίας δεν προέρχονται από τον ενοποιημένο παγκόσμιο πολιτισμό, αλλά από τους επί μέρους πολιτισμούς⁹⁸ των ηγεμονικών 'παγκόσμιων κρατών'. Έτσι, το άτομο δέχεται την επενέργεια κατακερματισμένων εικόνων και ταυτοτήτων «που ενώ φαίνονται οικείες, ουσιαστικά βρίσκονται έξω από τις εμπειρίες του, το γλωσσικό του περιβάλλον και την αισθητική του βιωματικού του χώρου. Μια διαλεκτική σχέση έλξης και απώθησης προς εξωτερικά μηνύματα μεταφέρεται στον εσωτερικό κόσμο και γίνεται τμήμα του αναστοχασμού του υποκειμένου. Με τον ίδιο τρόπο μετασηματίζεται ο υλικός πολιτισμός που μας περιβάλλει, μέσω αντικειμένων και συμβόλων στα οποία δεν βρίσκουμε μια άμεση και ξεκάθαρη νοηματική αναφορά» (ό.π.:36). Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Χτούρης επισημαίνει το πρόβλημα που προκύπτει όταν οι φορείς της δράσης δυσκολεύονται ή και αποτυγχάνουν να εμπλουτίσουν με νόημα τις δυνάμεις των οποίων δέχονται την επενέργεια. Το πρόβλημα που ενσκήπτει αφορά κυρίως την πολιτική διάσταση της ταυτότητας του υποκειμένου, το οποίο παρακολουθεί παθητικά τη συγκάλυψη των κοινωνικών διαδικασιών και των προβλημάτων, η οποία επιχειρείται από τη σημειολογία των διαφημίσεων και από την επικοινωνιακή τέχνη των διαχειριστών της κοινής γνώμης (ό.π.:42). Έτσι, υπογραμμίζει ότι «το θρυμματισμένο υποκείμενο της μεταμοντέρνας κατάστασης είναι ένα θρυμματισμένο πολιτικό υποκείμενο, είναι αυτό που δεν τολμάει ή δεν μπορεί να αρθρώσει ένα συγκεκριμένο πολιτικό λόγο, είναι ακόμα αυτό που δεν τολμάει να αναπαραστήσει τα κοινωνικά προβλήματα με πραγματικούς όρους» (ό.π.:42).

⁹⁷ Δηλαδή την απαραίτητη γνώση, που αφορά, για παράδειγμα, τη χρήση των σπόρων στην αγροτική παραγωγή, την εξασφάλιση στέγης στις παρυφές των πόλεων, τη διατήρηση του παραδοσιακού πολιτισμού (Χτούρης ό.π.:32)

⁹⁸ Για παράδειγμα, οι τοπικές ειδήσεις μιας αμερικανικής επαρχίας είναι δυνατόν να προβληθούν περισσότερο από τα μέσα ενημέρωσης απ' ό,τι τα εθνικά μέτρα για την καταπολέμηση της ανεργίας .

Στην ανάμειξη (blend) του καπιταλισμού και της εθνικής κρατικής ολοκλήρωσης οφείλεται, όπως επισημαίνει ο Σ. Χτούρης (1997β:231-234, 2004:40), η διαμόρφωση στην ύστερη περίοδο της νεωτερικότητας εκείνων των ηγεμονικών δυνάμεων «που οδηγούν τις ιστορικές εξελίξεις», κυρίως μέσω των δικτύων που αναπτύσσουν αφενός στο εσωτερικό της χώρας τους και αφετέρου σε παγκόσμιο επίπεδο. Σ' αυτό το πλαίσιο, το κράτος και η συμβολική του έκφραση, η εθνική ταυτότητα, ως συστήματα ρύθμισης και επιβολής, διατηρούν την προνομιακή τους θέση, και γι' αυτό το λόγο, ο εθνικισμός θα συνεχίσει να αποτελεί σημαντικό συνεκτικό και ενοποιητικό παράγοντα σε συστήματα που βρίσκονται σε διαδικασία μετασχηματισμού. Όπως, μάλιστα, υπογραμμίζει: «Ο εργαλειακός ορθολογισμός των κρατικών ρυθμίσεων και της δραστηριότητας των παγκοσμίων επιχειρήσεων βρίσκεται σε μια διαρκή και διαλεκτική σχέση με το συμβολικό σύστημα της εθνότητας και των τοπικών και περιφερειακών πολιτισμών. Αυτή η 'ορθολογική – συμβολική διαλεκτική' δεν είναι ένα απλό ιδεολογικό παιχνίδι αλλά μια δομική σχέση, ένα σταθερό δίκτυο επικοινωνίας και πρακτικής που επηρεάζει την καθημερινή ζωή, τη συμπεριφορά και τις επιλογές των πολιτών» (2004:40).

Όπως εύστοχα επισημαίνει η Δ. Γκέφου-Μαδιανού (2003:15), ενώ ο κόσμος ολοένα και περισσότερο γίνεται «μεγάλος και ένας», ολοένα και περισσότερες κοινωνικές ομάδες (μεταναστών, έγχρωμων, γυναικών, εθνοτικών, μειονοτικών), προβάλλουν επιτακτικά το αίτημα για αναγνώριση της διακριτής ταυτότητάς τους. Η παγκόσμια κίνηση ανθρώπων και ιδεών τείνει προς την κατεύθυνση μιας αυξημένης συνοχής και ενοποίησης -εξαιτίας της εξάπλωσης υπερεθνικών και πολυεθνικών επιχειρήσεων σε όλο τον κόσμο, της άσκησης πολιτικής εξουσίας σε ευρείας κλίμακας εθνικούς ή υπερεθνικούς σχηματισμούς και της εντατικοποίησης των επικοινωνιακών συστημάτων σε διεθνές επίπεδο. Ταυτόχρονα, όμως, «παρατηρείται και μια αύξηση των 'νέων φυλών'⁹⁹ (neo-tribes), όπως αποκαλούνται χαρακτηριστικά, δηλαδή νέων κοινωνικών ομάδων, που αναζητούν μια ξεχωριστή ταυτότητα είτε στη βάση εθνικών και γεωγραφικών πολιτισμικών πεποιθήσεων, είτε στη βάση μιας αυτόβουλης διάθεσης των ατόμων να ανήκουν σε άλλες 'φαντασιακές' και αυτο-συγκροτούμενες, συχνά ad hoc δημιουργημένες κοινότητες» (Γκέφου-Μαδιανού ό.π.:16).

⁹⁹ Αναλυτικά γι' αυτή την προσέγγιση, βλ. Maffesoli, M. 1996. *The time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*. London. Sage

Η παγκόσμια κίνηση είναι αυτή που κατά τον A. Appadurai (1991:191). συνθέτει το πλαίσιο των τοπίων -των 'έθνο-τοπίων'- της συλλογικής ταυτότητας των ομάδων που σήμερα δεν είναι πια χωρικά οριοθετημένες¹⁰⁰ και πολιτισμικά ομογενοποιημένες. Δίχως να αρνείται ότι εξακολουθούν να υπάρχουν και σχετικά σταθερές κοινότητες και δίκτυα συγγένειας, φιλίας, εργασίας, κ.ά., ο Appadurai υποστηρίζει ότι η σταθερότητα αυτών των μορφών πλήττεται παντού, καθώς ολοένα και περισσότερα πρόσωπα και ομάδες μετακινούνται ωθούμενες είτε από την πραγματικότητα που τους το επιβάλλει, είτε από μια δημιουργική 'φαντασία' (imagination) που τους ωθεί να επιδιώκουν τις πολλαπλές επιλογές που υποτίθεται ότι διαθέτουν. Τα 'έθνοτοπία' των ανθρώπων που αποτελούν το μεταβαλλόμενο κόσμο στον οποίο ζούμε και συγκροτούνται από μετανάστες, πρόσφυγες, εξόριστους, ξένους εργάτες (guest workers) και άλλες μετακινούμενες ομάδες, επηρεάζουν την πολιτική τόσο σε εθνικό όσο και σε διακρατικό επίπεδο σε πρωτοφανή βαθμό. Ταυτόχρονα επηρεάζονται από τις μεταβαλλόμενες ανάγκες του διεθνούς κεφαλαίου, από την πληθώρα των καταναλωτικών αναγκών που προκαλούν η παραγωγική διαδικασία και η τεχνολογία και από τις διαρκείς αλλαγές των εθνικών πολιτικών απέναντι στους πρόσφυγες (ό.π.:192). Η αποεδαφοποίηση προσώπων, εικόνων και ιδεών, καθοριστικό στοιχείο κυρίως των τριών τελευταίων δεκαετιών του εικοστού αιώνα, συνδέεται άμεσα με το γεγονός ότι όλο και περισσότεροι άνθρωποι βλέπουν τις ζωές τους μέσα από το πρίσμα των εκδοχών της πραγματικότητας που παρουσιάζουν τα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Έτσι, πολλοί άνθρωποι σε πολλές κοινωνίες, ακόμη κι αυτοί που ζουν στις πιο σκληρές και απάνθρωπες συνθήκες, δεν αντιμετωπίζουν πλέον τη ζωή τους ως έκβαση της κατάστασης των πραγμάτων, «αλλά συχνά ως οδυνηρό συμβιβασμό (ironic compromise) ανάμεσα σε ό,τι οι ίδιοι φαντάζονται (imagine) και σε ό,τι θα επιτρέψει η κοινωνική ζωή» (ό.π: 198).

Στη συζήτηση για τη συγκρότηση των ταυτοτήτων στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, συμμετέχει και ο S. Hall (2003), ο οποίος παρουσιάζει τα

¹⁰⁰ Οι Βερνίκος και Δασκαλοπούλου (2002:106), αναφέρονται στις λεγόμενες 'non-place communities', σε ομάδες ανθρώπων που βρίσκονται σε μόνιμη επαφή και μοιράζονται μια αίσθηση κοινής ταυτότητας αν και δεν είναι συγκεντρωμένοι σε ένα γεωγραφικό χώρο. Πιο συγκεκριμένα, προσεγγίζονται ως διατοπικές ομάδες που «αποτελούνται από διακρατικά δίκτυα συγγενών, με συγγενειακές σχέσεις που υπερβαίνουν τα όρια των εθνικών καταγωγών, έχουν δημιουργήσει πολλαπλούς δεσμούς με πολλούς τόπους και με πολλούς θεσμούς, αλλά δεν διαθέτουν κάποιο ιδιαίτερο δικό τους 'έδαφος'. Όπως οι συντεχνίες των ταξιδιωτών και των εμπόρων του μεσαίωνα, οι ομάδες αυτές αναπτύσσουν την οικονομική και την επαγγελματική τους δραστηριότητα σε διεθνές επίπεδο, γεγονός που τους επιτρέπει να κινούνται σε πολλές πολιτισμικές διαδρομές και να έχουν 'ιστορίες ζωής' (life stories) πολλαπλών ταυτοτήτων και διαστάσεων».

ερωτήματα που εγείρονται σχετικά με την υπονόμηση των εθνικών ταυτοτήτων από την «πολιτισμική ομογενοποίηση»¹⁰¹. Ο Hall (ό.π.:446) υποστηρίζει ότι «παράλληλα με την τάση προς την παγκόσμια ομογενοποίηση, υπάρχει επίσης μια εμμονή με τη διαφορά και το μάρκετινγκ του εθνικού και της ‘ετερότητας’» που οδηγεί προς μια «νέα συνάρθρωση ανάμεσα στο ‘παγκόσμιο’ και στο ‘τοπικό’¹⁰², και συμπεραίνει ότι «φαίνεται απίθανο η παγκοσμιοποίηση να καταστρέψει τελείως τις εθνικές ταυτότητες». Επίσης, εξετάζει την πιθανότητα η παγκοσμιοποίηση να οδηγεί «σε μια ενίσχυση των τοπικών ή στην παραγωγή νέων ταυτοτήτων»¹⁰³, με βάση την παγκόσμια αλληλεξάρτηση που αντισταθμίζει την «κίνηση του δυτικού ύφους, εικόνων, εμπορευμάτων και καταναλωτικών προτύπων προς τα πιο απομακρυσμένα σημεία» με μια «κοσμοϊστορική μετακίνηση ανθρώπων από την περιφέρεια προς το κέντρο, σε μια από τις μεγαλύτερες και πιο παρατεταμένες περιόδους ‘απρογραμμάτιστης’ μετανάστευσης¹⁰⁴ στην πρόσφατη Ιστορία» (Hall ό.π.:449).

Ακόμη, στο πλαίσιο της ανάδυσης σε παγκόσμιο επίπεδο πολιτισμικών ταυτοτήτων που «δεν είναι σταθερές αλλά μεταβατικές και βρίσκονται σε ευαίσθητη ισορροπία ανάμεσα σε διαφορετικές θέσεις, που αντλούν, ταυτόχρονα, στοιχεία από διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις», γίνονται «εξίσου σημαντικές προσπάθειες

¹⁰¹ Βλ. επίσης, Eriksen 1993:2, Richmond 2002, Βεντούρα 2006:36.

¹⁰² Όπως διευκρινίζει, «αυτό το ‘τοπικό’ δεν πρέπει, βεβαίως να συγχέεται με παλαιότερες ταυτότητες που ήταν γερά ριζωμένες σε σαφώς οριοθετημένες εντοπιότητες. Αντιθέτως, λειτουργεί στα πλαίσια της λογικής της παγκοσμιοποίησης» (Hall 2003: 446).

¹⁰³ Ο S. Hall (2003:451,452), θεωρεί ότι οι τοπικές ταυτότητες μπορεί να ενισχύονται τόσο ως έκφραση μιας «αμυντικής αντίδρασης από τα μέλη των κυρίαρχων ομάδων που αισθάνονται να απειλούνται από την παρουσία άλλων πολιτισμών», όσο και ως «στρατηγική οπισθοχώρηση σε πιο αμυντικές ταυτότητες ανάμεσα στις ίδιες τις μειονοτικές κοινότητες, ως απάντηση στη δοκιμασία του πολιτισμικού ρατσισμού και του αποκλεισμού» (βλ. και Laitin 1998:13). Παραδείγματα αντλεί από το Ηνωμένο Βασίλειο και ως προς την πρώτη περίπτωση αναφέρεται σε «έναν επιθετικό μικρο-αγγλισμό και μια οπισθοχώρηση στον εθνοτικό ντετερμινισμό» που διαμορφώνεται στο πλαίσιο της συγκρότησης μιας ενιαίας ταυτότητας που αντιστέκεται στις απειλές που δέχεται η κοινωνική συνοχή. Ως προς την δεύτερη περίπτωση, δηλαδή της κατασκευής ισχυρών ανταγωνιστικών ταυτοτήτων, αναφέρεται σε στρατηγικές που στοχεύουν στην «ανανεωμένη ταύτιση με τους πολιτισμούς της χώρας καταγωγής (στην Καραϊβική, στην Ινδία, στο Μπαγκλαντές, στο Πακιστάν)». Ως παράδειγμα ανάδυσης ‘νέων’ ταυτοτήτων, αναφέρει την περίπτωση των αφρο-καραϊβικών και ασιατικών κοινοτήτων των οποίων τα μέλη, στα συμφραζόμενα της βρετανικής κοινωνίας της δεκαετίας του ’70, άρχισαν να χαρακτηρίζονται από κοινού ως ‘μαύροι’ από τις κυρίαρχες ομάδες. Όπως σημειώνει, «το κοινό ανάμεσα σ’ αυτές τις κοινότητες, το οποίο αντιπροσωπεύουν αποδεχόμενες τη ‘μαύρη’ ταυτότητα, δεν είναι ότι θεωρούνται πολιτιστικά, εθνικά, γλωσσικά ή, ακόμα και φυσικά, ίδιες, αλλά ότι γίνονται αντιληπτές και αντιμετωπίζονται ως ‘ίδιες’ (δηλαδή μη λευκές, ‘άλλες’) από τον κυρίαρχο πολιτισμό» (Hall ό.π.:452).

¹⁰⁴ Όπως επισημαίνει ο S. Hall (2003: 449), «η φτώχεια, η ξηρασία, η πείνα, η οικονομική υπανάπτυξη και η έλλειψη καλλιεργειών, οι εμφύλιοι πόλεμοι και η πολιτική αναταραχή, οι περιφερειακές συγκρούσεις και οι αυθαίρετες μεταβολές καθεστώτων, η συσσώρευση του εξωτερικού χρέους των κυβερνήσεών τους προς τις δυτικές τράπεζες, είναι οι λόγοι για τους οποίους ένας πολύ μεγάλος αριθμός από τους φτωχότερους λαούς του πλανήτη μαγεύτηκε από τις ‘σειρήνες’ του παγκόσμιου καταναλωτισμού και μετακινήθηκε προς τα μέρη απ’ όπου προέρχονται τα αντικείμενα της επιθυμίας τους και όπου οι πιθανότητες επιβίωσης είναι μεγαλύτερες» .

ανασυγκρότησης εξαγνισμένων ταυτοτήτων, αποκατάστασης της συνοχής, του 'κλεισίματος' και της παράδοσης, σε πείσμα του υβριδισμού¹⁰⁵ και της ποικιλομορφίας» (Hall ό.π.:454,456). Παραδείγματα αυτής της τάσης ο Hall θεωρεί ότι αποτελούν η εμφάνιση του εθνικισμού που ακολούθησε την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων στην Ανατολική Ευρώπη και τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης και η άνοδος του φονταμενταλισμού (ό.π.:456-459).

Όπως επισημαίνει ο L.Danforth (1999:87), η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης, παρά τις αντίθετες προβλέψεις πολλών, δεν επέφερε το τέλος του εθνικισμού, αφού δεν οδήγησε στην κατάργηση των εθνικών κρατών και των εθνικών ταυτοτήτων, ούτε στη διαμόρφωση ενός ομοιογενούς οικουμενικού πολιτισμού. Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης «οι εθνικές κοινότητες δεν παραμερίζονται από τις υπερεθνικές: αντίθετα κατασκευάζονται σε υπερεθνικό επίπεδο»¹⁰⁶ (ό.π.:88). Τα μέλη των κοινοτήτων της διασποράς¹⁰⁷ δεν ζουν στις εθνικές πατρίδες τους, όμως οι

¹⁰⁵ Η F. Keramida (2001:215) αναφέρεται σε πρόσφατες ανθρωπολογικές εργασίες οι οποίες υιοθετούν νέους όρους όπως 'πολιτισμικός υβριδισμός' (cultural hybridity), 'μιγαδοποίηση' (creolization), 'διατοπικότητα' (translocality), 'πολυπολιτισμική κοινωνία' (multicultural society), για να αμφισβητήσουν έννοιες όπως 'πολιτισμική σταθερότητα' (cultural stability), 'καθαρές κουλτούρες' (pure cultures), 'βασικές πολιτισμικές ταυτότητες' (primordial cultural identities). Τις τελευταίες υιοθετούσαν οι παλαιότερες προσεγγίσεις που αντιμετώπιζαν τις υπό μελέτη κοινωνίες ως 'κλειστές', 'οριοθετημένες' οντότητες, ανεπηρέαστες από τη μετακίνηση των ανθρώπων και από την επίδραση άλλων πολιτισμικών μορφωμάτων. Όμως, όπως τονίζει η ερευνήτρια, αυτές οι έννοιες γίνονται επίσης αντικείμενο κριτικής «αφού συχνά δεν καταφέρνουν να ξεφύγουν από τα υποτιθέμενα εννοιολογικά ψεγάδια τα οποία στόχευαν να αντικρούσουν και να αμφισβητήσουν». Έτσι, η χρήση του 'πολιτισμικού υβριδισμού' ως έννοιας που υποτίθεται ότι δεν μεταφέρει 'ουσιακρατικές' αντιλήψεις, εντέλει «φαίνεται να υπαινίσσεται ότι πριν να επέλθει το φαινόμενο του 'υβριδισμού' υπήρχαν 'καθαρά' και 'οριοθετημένα' πολιτισμικά μορφώματα» και επομένως «δεν αποφεύγει την ουσιοκρατική θεώρηση την οποία υποτίθεται ότι απορρίπτει» (ό.π.:215,216). Για μια κριτική παρουσίαση των κυριότερων χρήσεων του πολυσήμαντου όρου 'υβριδισμός' στις κοινωνικές επιστήμες, και ιδιαίτερα για την ένταξή του στην προβληματική των διεθνικών δικτύων και της διασποράς των μεταναστών, βλ. Τρουμπέτα 2006.

¹⁰⁶ Ο όρος 'transnational' αποδόθηκε στα ελληνικά από το Σπύρο Μαρκέτο -στη μετάφραση του έργου του L. Danforth (1999)- ως 'υπερεθνικός'. Γενικότερα, πάντως, έχει επικρατήσει να αποδίδεται στα ελληνικά ως 'διεθνικός' (Καραγιάννης 2006).

¹⁰⁷ Παλαιότερα θεωρούνταν ότι κοινότητες της διασποράς είχαν δημιουργήσει κυρίως οι Εβραίοι, οι Έλληνες και οι Αρμένιοι. Όμως, η κατηγορία αυτή τα τελευταία χρόνια έχει διευρυνθεί και περιλαμβάνει ομάδες μεταναστών, εκπατρισμένων, προσφύγων, εκτοπισμένων, εξόριστων, ξένων εργατών (guest workers), και υπερπόντιων κοινοτήτων (Shuval 1998:9, Clifford 1994:303). Τα κριτήρια που υιοθετούνται από κάποιες σύγχρονες θεωρήσεις για να ορίσουν πότε σε μια ομάδα μπορεί να χρησιμοποιηθεί η 'διασπορά' ως αναλυτική έννοια, παρουσιάζει από μια κριτική σκοπιά ο J. Clifford (1994:304-6): ιστορική προσέγγιση της διαδικασίας διασποράς, μύθοι/αναμνήσεις από την πατρίδα, αίσθηση αποξένωσης ως προς την χώρα υποδοχής, επιθυμία για την τελική επιστροφή, συνεχής υποστήριξη της πατρίδας, και μια συλλογική ταυτότητα που καθορίζεται από αυτή τη σχέση (ό.π.:305). Αυτή την τυπολογία, ο Clifford (ό.π.:306) την θεωρεί υπερβολική και υποστηρίζει, ότι οι δεσμοί που ενώνουν τα μέλη αυτών των κοινοτήτων δεν αρθρώνονται απαραίτητα γύρω από ένα υπαρκτό εθνικό κέντρο στο οποίο επικαλούνται σχέση προέλευσης. Αντιθέτως, είναι δυνατόν να αρθρώνονται γύρω από την κοινή ιστορία του εκτοπισμού, του πόνου, της προσαρμογής (στη χώρα υποδοχής), της αντίστασης στη λήθη και την αφομοίωση (ό.π.:306,310,321). Επισημαίνει δε, ότι οι κοινότητες της διασποράς, όντας μη προσωρινές αλλά μόνιμες στους τόπους υποδοχής, δεν χαρακτηρίζονται συνήθως από αποσχιστικές ή αλυτρωτικές τάσεις. Αντιθέτως, τα μέλη τους,

τελευταίες «εξακολουθούν να παίζουν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας» των μελών αυτών των υπερεθνικών εθνικών κοινοτήτων, αφού αν και οι άνθρωποι βρίσκονται στη διασπορά, δεν παύουν να «παραμένουν μέλη των εθνών που συνδέονται με τις πατρίδες που άφησαν πίσω τους», με τις οποίες συνεχίζουν να διατηρούν δεσμούς που διευκολύνονται από την ανάπτυξη των επικοινωνιών και της τεχνολογίας (ό.π.:88). Έτσι, «οι φυγόκεντρες δυνάμεις που κατακερμάτισαν τα εδαφικά οργανωμένα έθνη και δημιούργησαν τις κοινότητες της διασποράς σε ολόκληρο τον κόσμο», αντισταθμίζονται από την κεντρομόλο ροπή των ανθρώπων, των οικονομικών πόρων, των πληροφοριών και των εικόνων. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο L. Danforth θεωρεί ότι η αποεδαφοποίηση των εθνικών κοινοτήτων αντί να σημάνει το θάνατο του εθνικισμού, «σήμανε τη δημιουργία σύνθετων υπερεθνικών δικτύων στα οποία τα προβλήματα της πολιτισμικής αναπαραγωγής των κοινοτήτων της διασποράς συνδέονται με την πολιτική του εθνοτικού εθνικισμού στην πατρίδα» (ό.π.:89).

Συνοψίζοντας, μπορούμε να καταλήξουμε ότι η ακολουθία των θεωρητικών τοποθετήσεων για το ζήτημα της ταυτότητας διαφόρων συλλογικοτήτων που συγκροτούνται στο πλαίσιο της σύγχρονης παγκοσμιοποίησης, αντανakλά δύο διακριτές προσεγγίσεις που επανεξετάζονται και ανασυντίθενται στο πλαίσιο των σύγχρονων κριτικών προσεγγίσεων: η παλιότερη αντίληψη της 'κοινότητας' δοκιμάζεται υπό το πρίσμα νεότερων τοποθετήσεων, που εστιάζουν την προσοχή σε 'ομάδες' οι οποίες δημιουργούνται χωρίς υποχρεωτική αναφορά σε συγκεκριμένο και

επιζητώντας να διαμορφώνουν μορφές συλλογικής συνείδησης και αλληλεγγύης που συντηρούν την κοινή αίσθηση ότι ανήκουν *εκτός* της χώρας υποδοχής, επιδιώκουν να έχουν τη δυνατότητα να ζουν *μέσα σ'* αυτήν, διατηρώντας «μια διαφορά» (ό.π.:308). Για μια κριτική παρουσίαση των θεωρητικών προσεγγίσεων για τη 'διασπορά', τόσο από τον J. Clifford, όσο και από τον Robin Cohen, βλ. Πετράκου 2006 .

Οι E. Lomsky-Feder και T. Rapoport (2001:3), ακολουθώντας τον J.Clifford (1994:307,308,312), συνιστούν την υιοθέτηση μιας προσέγγισης που να αντιμετωπίζει την κατασκευή της ταυτότητας των μελών των κοινοτήτων της διασποράς, ως δυναμική και ευμετάβλητη διαδικασία που συνθέτει και ταυτόχρονα αντιπαραθέτει τα αισθήματα αφοσίωσης και ταύτισης που τρέφουν προς την πατρίδα, με την συνήθη επιθυμία τους να διατηρούν μια κοσμοπολίτικη στάση και αντίληψη η οποία συνίσταται στην υπέρβαση εθνικιστικών αντιλήψεων και πρακτικών .

Την αναλυτική αξία της έννοιας 'διασπορά' συζητά και ο J. Rex (2001:14,18) και αντιπροτείνει την καθιέρωση της γενικότερης έννοιας 'διεθνική κοινότητα' ('transnational community'), καθώς, όπως παρατηρεί, η έννοια 'διασπορά' εμπεριέχει την έννοια της επιστροφής στην αρχική πατρίδα, στην οποία, όμως, πολλές μεταναστευτικές κοινότητες δεν προτίθενται να επιστρέψουν. Ακόμη, όπως επισημαίνει, ο όρος 'διασπορά' μεταφέρει τους απόηχους μιας πιο συγκεκριμένης χρήσης της έννοιας, η οποία προέρχεται από την Εβραϊκή ιστορία και αφορά κοινότητες που έχουν υποστεί μία τραυματική πολιτική εμπειρία, έχουν διασκορπιστεί και οραματίζονται την επιστροφή στη 'Σιών'. Για μια κριτική παρουσίαση του θεωρητικού πλαισίου με το οποίο συναρτώνται οι έννοιες της διεθνικότητας και της διασποράς, βλ. Καραγιάννης 2006 και Βεντούρα 2006, αντίστοιχα.

σταθερό γεωγραφικό χώρο, αλλά και χωρίς σταθερά ιδεολογικά πρότυπα συγκρότησης, ως 'κοινωνίες εν τω γίνεσθαι' που διαμορφώνονται σε αλληλεπίδραση με τον στενό και τον ευρύτερο κοινωνικό τους περίγυρο¹⁰⁸.

Η διαχρονική διαχείριση και οι μετασχηματισμοί της ταυτότητας

Σ' αυτό το πλαίσιο, κοινός τόπος των σύγχρονων ανθρωπολογικών θεωριών σχετικά με την ταυτότητα είναι μια αντι-ουσιαστική προσέγγιση σύμφωνα με την οποία οι ιδιότητες των πραγμάτων, το περιεχόμενο των σχέσεων και των ταυτοτήτων δεν αντιμετωπίζονται ως να περιέχουν εγγενείς ιδιότητες, δεδομένες από τη φύση ή από τη βιολογία, αλλά αντιθέτως θεωρούνται ως προϊόντα της δράσης (Παπαταξιάρχης 1996:197, Hall 1996:1, Bauman 1996: 18))

Προς αυτή την κατεύθυνση βασική είναι η θεωρητική συμβολή του P. Bourdieu στη διερεύνηση της διαδικασίας παραγωγής και αναπαραγωγής αλλά και του μετασχηματισμού των κοινωνικών ταυτοτήτων. Στο κέντρο της κοινωνικής διαδικασίας ο Bourdieu τοποθετεί το υποκείμενο, το οποίο είναι φορέας προδιαθέσεων ή έξεων (*habitus*)¹⁰⁹, δηλαδή ενός συστήματος ταξινομικών σχημάτων τα οποία δομούν και οργανώνουν τις αντιλήψεις και τις πρακτικές του (Bourdieu 1977:94-96). Αυτό το σύστημα προδιαθέσεων συγκροτείται από 'δομημένες δομές', που εσωτερικεύει το άτομο (καθώς αποκτά προσωπική εμπειρία του κοινωνικού περιβάλλοντος), οι οποίες τείνουν να λειτουργούν ως 'δομοποιητικές δομές', δηλαδή

¹⁰⁸ Για την ανάπτυξη, στο σημερινό παγκόσμιο περιβάλλον, συλλογικών ταυτοτήτων και μορφών αλληλεγγύης που δεν βασίζονται πλέον στην οικειοποίηση ενός περιχαρακωμένου χώρου, καθώς και για τη γενικότερη συζήτηση στο χώρο των κοινωνικών επιστημών σχετικά με την ίδια την έννοια της κοινότητας, βλ. Βεντούρα 2006:33

¹⁰⁹ Η J. Cowan (1998:30), αναλύοντας τον ορισμό του P. Bourdieu (1977:214), σύμφωνα με τον οποίο η 'διάθεση' μπορεί να σημαίνει «το αποτέλεσμα μιας οργανωτικής πράξης ... επίσης σημαίνει έναν τρόπο ζωής, μια συνηθισμένη κατάσταση (ειδικά του σώματος), και ιδίως μια προδιάθεση, τάση, ροπή ή κλίση», επισημαίνει ότι «ο όρος 'διάθεση' σηματοδοτεί την ειδική θέση που κατέχει το σώμα στο 'έθος', όπως το έχει επεξεργασθεί ο Bourdieu». Την επισήμανσή της επεξηγεί παραπέρα, χρησιμοποιώντας την έκφραση του Bourdieu ως προς το «αίσθημα της 'τιμής'» των Καβυλίων, μια έκφραση που, όπως τονίζει η Cowan, «υπογραμμίζει όμορφα τον διττό εντοπισμό της τιμής στο νου και τη σάρκα».

Στη σκέψη του P. Bourdieu ως προς τις 'διαθέσεις', αναφέρεται και η Ε. Παπαγαρουφάλη (2002:32) και τονίζει ότι: «Για παράδειγμα, η 'αίσθηση της τιμής' στους Καβύλιους, δεν είναι μια αφηρημένη 'αρχή' ή 'κανόνας' που ακολουθούν, αλλά μια ενσωματωμένη, καθότι καλλιεργημένη από τα παιδικά χρόνια, προδιάθεση που κάνει τα άρρενα μέλη της συγκεκριμένης κοινωνίας να τείνουν να ενεργούν ανταγωνιστικά κι αυτό μέσα από άπειρες επινοήσεις που δε σχετίζονται με τις στερεότυπες αναμενόμενες τελετουργικές πράξεις».

Επίσης, για το *habitus* ως σωματική έξη (και μνήμη), ως μια μόνιμη προδιάθεση, ένα διαρκή τρόπο «να στέκει, να ομιλεί, να βαδίζει κανείς και ως εκ τούτου να νοιώθει και να σκέπτεται», βλ. στο Παραδέλλης 1999:43

ως οδηγοί ή/και προϋποθέσεις των πρακτικών που υιοθετεί και των αναπαραστάσεων που κατασκευάζει. Υπό το πρίσμα των προδιαθέσεων, το άτομο είναι δυνατόν να αναπτύξει ποικίλες πρακτικές οι οποίες οργανώνονται με τη μορφή στρατηγικών, προκειμένου να μεγιστοποιήσει το υλικό και συμβολικό του κεφάλαιο (Bourdieu 1977:72-73).

Ο P. Bourdieu υποστηρίζει ότι οι πρακτικές των (δρώντων) κοινωνικών υποκειμένων ενέχουν τους ιστορικά καθορισμένους κοινωνικούς περιορισμούς που τα προσανατολίζουν στις 'επιλογές' τους, αλλά ταυτόχρονα διατηρούν και μια σχετική ανεξαρτησία ως προς τους καταναγκασμούς του άμεσου παρόντος. Έτσι, τα δρώντα υποκείμενα, είναι προικισμένα με μια 'πρακτική αίσθηση', με ένα σύστημα προτιμήσεων, θεωρητικών και διακριτικών αρχών (αυτό που συνήθως αποκαλούμε γούστο), σταθερών αντιληπτικών δομών και (πρόδρομων) σχημάτων δράσης που προσανατολίζουν την τοποθέτηση και την κοσμοαντίληψή τους (Bourdieu 2000:42).

Σ' αυτό το πλαίσιο, οι στρατηγικές των υποκειμένων δεν είναι προϊόντα ενός συνειδητού υπολογισμού, αλλά πηγάζουν από την πρακτική αίσθηση του κοινωνικού παιχνιδιού, η οποία αρχίζει να διαμορφώνεται από τη συμμετοχή στις κοινωνικές δραστηριότητες, ήδη από την παιδική ηλικία (Bourdieu 2000:168). Όπως εξηγεί ο P. Bourdieu, οι έξεις γεννούν στρατηγικές που μπορεί να είναι σύμφωνες προς τα αντικειμενικά συμφέροντα των δημιουργών τους, χωρίς να έχουν γίνει σαφώς αντιληπτές μ' αυτόν το σκοπό (Bourdieu 1994:70)¹¹⁰. Ουσιαστικά οι έξεις αποτελούν «μια έκφραση της πρακτικής αίσθησης σχετικά με αυτό που πρέπει να συμβεί στο πλαίσιο μιας δεδομένης κατάστασης – αυτό που στον αθλητισμό αποκαλούν αίσθηση του παιχνιδιού, τέχνη του *προλαμβάνειν* την έκβαση του παιχνιδιού – η οποία ήδη εγγράφεται στο παρόν του» (Bourdieu 2000: 42). Έτσι, η *πρόθεση* «ως κάτι που δεσμεύει το μέλλον μέσα από μια διαδικασία που το υποκείμενο σκέπτεται τον εαυτό του σαν κάποιον που αποσκοπεί σε έναν συγκεκριμένο στόχο, για την επίτευξη του οποίου οργανώνει όλα τα διαθέσιμα μέσα», διακρίνεται από το *προλαμβάνειν*, ή αλλιώς από την προνοητικότητα, που ορίζεται ως βαθιά εσωτερίκευση εκ μέρους του παίκτη, των κανόνων του παιχνιδιού. Όπως τονίζει ο P. Bourdieu η αίσθηση του

¹¹⁰ Επίσης αναφέρει χαρακτηριστικά: «Είναι αλήθεια ότι τα περισσότερα των ανθρωπίνων ενεργημάτων ολοκληρώνονται στο εσωτερικό διάστημα του παιχνιδιού· δεν έχουν δηλαδή στρατηγική πρόθεση ανάλογη προς αυτήν που αξιώνει η θεωρία των παιγνίων. Με άλλα λόγια, οι κοινωνικοί πράκτορες διαθέτουν 'στρατηγικές' που δεν έχουν παρά μόνον πολύ σπάνια ως αρχή τους μια αληθινή στρατηγική πρόθεση» (2000:142).

παιχνιδιού, προσφέρει το καλύτερο παράδειγμα ενσωματωμένων διαθέσεων¹¹¹, αφού ο παίκτης «κάνει αυτό που πρέπει χωρίς να έχει ανάγκη να θέσει από την αρχή και καθαρά έναν σκοπό. Προκειμένου να δράσει, δεν χρειάζεται να γνωρίζει συνειδητά αυτό που κάνει ούτε, ακόμη λιγότερο, να θέσει με σαφήνεια το ερώτημα πώς θα ανταποκριθούν οι άλλοι στην δράση του... Αυτός που ωθεί μια μπάλα ενεργεί στο παρόν αναφορικά προς ένα επερχόμενο (προτιμώ να ομιλώ για το επερχόμενο παρά για το μέλλον) που είναι οιονεί παρόν και το οποίο εγγράφεται στην ίδια τη φυσιολογία του παρόντος. Ο παίκτης δεν υπάγει αυτό το ενδεχόμενο σε ένα σχέδιο (μπορεί να τρέξει προς τη μια ή προς την άλλη κατεύθυνση): στέλνει απλώς τη μπάλα προς την αντίθετη πλευρά από το σημείο όπου κατευθύνεται ο αντίπαλός του. Στέλνει την μπάλα προς την αριστερή πλευρά γιατί ο αντίπαλος κατευθύνεται προς τα δεξιά, άρα κατά κάποιον τρόπο βρίσκεται ήδη στα δεξιά. Προσδιορίζεται με βάση ένα οιονεί παρόν που εγγράφεται στο παρόν» (Bourdieu 2000:142,168).

Σ' αυτή την προσέγγιση αναδεικνύονται ως κεντρικές οι έννοιες του 'πεδίου' και του 'κεφαλαίου'. Σύμφωνα με τον P. Bourdieu οι πρακτικές των ατόμων συναρτώνται πάντα με συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο ή πεδίο (champ), αγορά (marche) ή παιχνίδι (jeu), μέσα στο οποίο δρουν τα άτομα. Το κάθε ένα από τα διαφορετικά πεδία -καλλιτεχνικό, πνευματικό, οικονομικό, θρησκευτικό, κ.ά.- από τα οποία αποτελούνται οι σύγχρονες διαφοροποιημένες ή αλλιώς, σύνθετες κοινωνίες (2000:144), είναι ένας συγκροτημένος χώρος θέσεων (positions) (1994:64), και η δομή του αντανακλά «μια κατάσταση της σχέσης δύναμης που υπάρχει ανάμεσα στους φορείς ή στους θεσμούς καθώς παλεύουν για την κατανομή εκείνου του είδους κεφαλαίου¹¹² που είναι σημαντικό γι' αυτό το συγκεκριμένο πεδίο (1994:65, 66).

¹¹¹ Για τις 'διαθέσεις' ως άρρητες δεξιότητες 'νοητικού' ή 'σωματικού' χαρακτήρα που σύμφωνα με τον Bourdieu, έχουν συγκροτηθεί σε τρόπους ζωής, τάσεις, κλίσεις ή ροπές, βλ. και το σχόλιο της Παπαγαρουφάλη (2002:32).

¹¹² Σύμφωνα με τον P. Bourdieu, υπάρχουν διαφορετικές μορφές κεφαλαίου, όπως: το 'οικονομικό κεφάλαιο', που συνίσταται στον υλικό πλούτο που μπορεί να έχει τη μορφή χρήματος, χρεογράφων και μετοχών, ακίνητης περιουσίας, κ.ο.κ. Το 'πολιτισμικό κεφάλαιο', δηλαδή γνώσεις, ειδικότητες και άλλα πολιτισμικά αγαθά τα οποία πιστοποιούνται από τα εκπαιδευτικά ή τεχνικά προσόντα. Το 'συμβολικό κεφάλαιο', δηλαδή το συσσωρευμένο κύρος, η υπόληψη, κ.ο.κ. (1992:45). Το 'κοινωνικό κεφάλαιο', δηλαδή «το σύνολο των εν ενεργεία ή των εν δυνάμει πόρων που συνδέονται με την κατοχή ενός δικτύου μόνιμων σχέσεων, λιγότερο ή περισσότερο θεσμοθετημένων, αλληλογνωριμίας ή αλληλοαναγνώρισης» (1994:92). Οι διάφορες μορφές κεφαλαίου που έχουν αξία μέσα στα όρια ενός ορισμένου πεδίου, κάτω από ορισμένες συνθήκες, μπορούν να μεταβάλλονται σε άλλες (1994:66), όπως για παράδειγμα ορισμένοι εκπαιδευτικοί τίτλοι μπορούν να μετατραπούν σε προσοδοφόρες σχέσεις εργασίας (1992:45). Ειδικότερα για το 'συμβολικό κεφάλαιο', ο Bourdieu επισημαίνει ότι «μπορεί να υπάγεται σε οποιοδήποτε είδος κεφαλαίου (φυσικό, οικονομικό, πολιτισμικό, κοινωνικό) από τη στιγμή που γίνεται νοητό από τους κοινωνικούς πράκτορες, των οποίων οι νοητικές κατηγορίες είναι τέτοιες ώστε να μπορούν να το γνωρίσουν (να το κατανοήσουν) και να το αναγνωρίσουν αποδίδοντάς του την αντίστοιχη αξία. Ένα παράδειγμα: η 'τιμή' είναι για τις μεσογειακές κοινωνίες

Όπως γράφει ο P. Bourdieu (1994:65,66), «αυτή η δομή... διακυβεύεται», αφού ορισμένα από τα άτομα που βρίσκονται «μέσα σε μια κατάσταση καθορισμένη από τη σχέση δύναμης», αγωνίζονται να μονοπωλήσουν τα κεφάλαια που προσιδιάζουν σ' ένα συγκεκριμένο πεδίο και ως εκ τούτου κλίνουν προς στρατηγικές διατήρησης του ισχύοντος καθεστώτος, ενώ άλλα –«οι λιγότερο εφοδιασμένοι με κεφάλαιο (που είναι επίσης συχνά οι νεοεισερχόμενοι, άρα τις περισσότερες φορές οι νεότεροι)»- επιδιώκουν να αλλάξουν την κατανομή των μορφών κεφαλαίου και προσπαθούν συχνά να διαμορφώσουν στρατηγικές ανατροπής¹¹³.

Όμως, όλα τα άτομα, ανεξάρτητα από την θέση τους στο συγκροτημένο χώρο θέσεων και τους στόχους για τους οποίους αγωνίζονται, πληρούν μια βασική προϋπόθεση: μοιράζονται από κοινού την πίστη στην αξία των διακυβευμάτων του παιχνιδιού ή πεδίου, επομένως συναινούν στην διατήρηση της κοινής τους επένδυσης: «όλοι οι άνθρωποι που εμπλέκονται σ' ένα πεδίο έχουν από κοινού έναν ορισμένο αριθμό θεμελιωδών συμφερόντων, δηλαδή καθετί που είναι συνδεδεμένο με την ίδια την ύπαρξη του πεδίου: ως εκ τούτου [διαθέτουν] μια αντικειμενική συνενοχή που... [υπερβαίνει] όλους τους ανταγωνισμούς... η πάλη προϋποθέτει μια συμφωνία ανάμεσα στους ανταγωνιστές πάνω σ' αυτό για το οποίο αξίζει να παλεύουμε και που απωθείται μέσα στο αυτονόητο, αφημένο στην κατάσταση της δόξας, δηλαδή καθετί που συνιστά το ίδιο το πεδίο, το παιχνίδι, τα διακυβεύματα, όλα τα προαπαιτούμενα που αποδεχόμαστε σιωπηρά, χωρίς να το ξέρουμε, εξαιτίας του γεγονότος ότι παίζουμε, ότι εισερχόμαστε στο παιχνίδι. Αυτοί που συμμετέχουν στην πάλη συμβάλλουν στην αναπαραγωγή του παιχνιδιού συμβάλλοντας, με μεγαλύτερη ή μικρότερη πληρότητα, ανάλογα με τα πεδία, στην παραγωγή της πίστης στην αξία των διακυβευμάτων» (Bourdieu 1994:66).

μια μορφή συμβολικού κεφαλαίου που δεν υφίσταται παρά μέσω της αναπαράστασης που συγκροτούν γι' αυτό οι άλλοι και στον βαθμό που το κοινωνικό σύνολο αντιλαμβάνεται και χαρακτηρίζει κάποιες πράξεις και στάσεις ως τιμητικές ή ατιμητικές» (Bourdieu 2000:105-106, ακόμη βλ. σελ.146,147, 173). Επίσης πιο αναλυτικά για το πολιτισμικό κεφάλαιο', βλ. στο Bourdieu 1994:77-89, καθώς και για το 'κοινωνικό κεφάλαιο', βλ. στο Bourdieu 1994: 91-95

¹¹³ Όπως γράφει ο N. Παναγιωτόπουλος (1992:51), παρουσιάζοντας το έργο του P. Bourdieu, «εάν... τα κοινωνικά πεδία, που είναι πεδία δυνάμεων, είναι επίσης πεδία αγώνων με σκοπό το μετασχηματισμό ή τη διατήρηση αυτών των πεδίων δυνάμεων, είναι γιατί, χωρίς να ξεχνάμε τους συγκυριακούς και δομικούς καταναγκασμούς που πιέζουν αυτούς τους σχετικά αυτόνομους χώρους, η πρακτική σχέση που διατηρούν οι φορείς με το παιχνίδι είναι μέρος του παιχνιδιού και μπορεί να αποτελέσει την αρχή του μετασχηματισμού του». Επίσης, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνουν οι P. Erickson και L. Murphy (2002:201,202), 'η αστείρευτη πηγή' της δράσης των δρώντων υποκειμένων στο έργο του Bourdieu, τροφοδοτείται από τις έξεις (habitus), δηλαδή από τον τρόπο «με τον οποίο η προσωπική ιστορία και η κοινωνική θέση των ατόμων, επιτρέπουν σε αυτά να αυτοσχεδιάζουν και να καινοτομούν».

Όπως επισημαίνει ο P. Bourdieu, η αξία των διακυβευμάτων μπορεί να προσδιοριστεί σε συνάρτηση με τη συσσώρευση διαφόρων μορφών κεφαλαίου. Αυτές οι μορφές κεφαλαίου δεν είναι αποκλειστικά οικονομικές. Ο ίδιος τονίζει ότι συνήθως «ανάγουμε τα πάντα στο υλικό συμφέρον και... ταυτίζουμε τα κίνητρα της δράσης με οικονομικούς σκοπούς». Έτσι, «...η αρχή του σφάλματος έγκειται σ' αυτό που παραδοσιακά αποκαλούμε οικονομισμό, δηλαδή να θεωρούμε ότι οι νόμοι λειτουργίας του υπό εξέταση πεδίου, και μάλιστα του οικονομικού πεδίου ισχύουν και για όλα τα άλλα» (Bourdieu 2000:144). Όμως, στην πραγματικότητα, «έχουμε... κοινωνικά πεδία που όλα διέπονται από έναν θεμελιώδη κανόνα, έναν νόμο (*nomos*) ανεξάρτητο από αυτούς που διέπουν τα άλλα πεδία· άρα τα κοινωνικά πεδία είναι αυτό-νομα και τα παίγνια που εκτυλίσσονται στο πλαίσιο ενός εκάστου προσδιορίζονται από κριτήρια μη επιδεκτικά αναγωγής σε εκείνα των υπόλοιπων πεδίων. Βρισκόμαστε λοιπόν στους αντίποδες του οικονομισμού, που επιμένει να εφαρμόζει σε όλα τα πεδία τον χαρακτηριστικό νόμο (*nomos*) του οικονομικού πεδίου» (Bourdieu 2000:145).

Στην ουσία, σε κάθε πεδίο αναπτύσσονται διάφορες μορφές 'συμφερόντων' που δεν εστιάζονται υποχρεωτικά στην απόκτηση υλικού κέρδους. Από τη σκοπιά των εξωτερικών παρατηρητών –που δε μετέχουν στο συγκεκριμένο πεδίο- κάτι τέτοιο μπορεί να χαρακτηρίζεται ως ανιδιοτέλεια ή ως α-νοησία, έλλειψη ρεαλισμού, παραλογισμός, κ.ο.κ.(Bourdieu 2000:146). Επί πλέον, είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι κάποιος μπορεί να ανταποκρίνεται με επιτυχία στις αναγκαιότητες ενός συγκεκριμένου πεδίου χωρίς να έχει θέσει στον εαυτό του έναν τέτοιο στόχο, χωρίς δηλαδή να δρα με βάση μια ορθολογική υπολογιστική συνείδηση (ό.π.:143). Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο P. Bourdieu: «Οι πράκτορες που μάχονται για ξεκάθαρους στόχους ενδέχεται να κατέχονται από τους στόχους αυτούς. Μπορεί να είναι έτοιμοι να πεθάνουν γι' αυτούς τους στόχους, ανεξάρτητα από οποιοδήποτε υπολογισμό του ειδικού κέρδους, είτε αυτό είναι οικονομικό είτε αναφέρεται στην επαγγελματική σταδιοδρομία ή οπουδήποτε αλλού. Η σχέση τους με τον επιδιωκόμενο στόχο είναι ολότελα ξένη προς κάθε ιδιοτελή υπολογισμό που γίνεται στο πλαίσιο της ωφελμιστικής θεώρησης μέσω της οποίας συνηθίζουμε να ερμηνεύουμε τις πράξεις των άλλων. Έχουν την αίσθηση του παιχνιδιού· για παράδειγμα, στο πλαίσιο εκείνων των παιγνίων που πρέπει να είναι κανείς

‘ανιδιοτελής’ προκειμένου να επιτύχει, μπορούν να ολοκληρώσουν με τρόπο ανιδιοτελή πράξεις που προωθούν το σκοπό τους»¹¹⁴ (ό.π.:144).

Ως προς τα πεδία που δεν προσδιορίζονται ως οικονομικά με τη στενή έννοια, οι πρακτικές των ενεργών υποκειμένων υπακούουν σε μια λογική που δεν είναι η οικονομική με την έννοια του οικονομικού κέρδους, ωστόσο διέπονται από μια οικονομική λογική με την ευρύτερη έννοια, δηλαδή με την αύξηση κάποιου είδους κεφαλαίου (πολιτισμικού, συμβολικού, κλπ), ή αλλιώς με την απολαβή κάποιου συμβολικού κέρδους (ασχέτως αν αυτό δεν αποτελεί στόχο συνειδητής επιδίωξης). Έτσι, κάθε πεδίο προσδιορίζει τα ειδικά συμφέροντα που διακυβεύονται εντός του και που μπορεί να συνίστανται στο ειδικό συμφέρον για ανιδιοτέλεια (όπως για παράδειγμα, στο καλλιτεχνικό πεδίο «η τέχνη για την τέχνη» (Bourdieu 2000:145), για νομιμότητα και διάκριση, για αρετή και κοσμιότητα (ό.π.:152,174).

Πάντως, όπως επισημαίνει ο P. Bourdieu, ο τελικός στόχος που επιδιώκουν οι ‘κυρίαρχοι’ σε κάθε πεδίο δεν είναι άλλος από την ‘οικουμενική αναγνώριση’ μέσω της οποίας επιτυγχάνονται όλα όσα διακηρύσσουν. Το ‘συμβολικό κέρδος’ συνδέεται με συμπεριφορές οι οποίες υποτάσσονται στις οικουμενικοποιημένες απαιτήσεις: «όσα διακηρύσσουν οι κυρίαρχοι, διακηρύσσοντας συγχρόνως τον εαυτό τους (ο πολιτισμός, η ανιδιοτέλεια, η αγνότητα, η καντιανή ηθική, η καντιανή αισθητική κλπ.,) δεν μπορούν να ολοκληρώσουν τη συμβολική τους λειτουργία νομιμοποίησης παρά μόνον επειδή ευνοούνται από μια οικουμενική αναγνώριση – κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να τα αρνηθεί ρητά χωρίς να απαρνηθεί την ίδια την ανθρώπινη κατάστασή του. Οι συμπεριφορές που είναι αποτέλεσμα της υποταγής στο οικουμενικό –υποκριτικές ή όχι, αδιάφορο- συνοδεύονται από κάποιο είδος συμβολικού κέρδους (κυρίως νομιμότητας και διάκρισης) το οποίο, ακόμη κι αν δεν είχε επιδιωχθεί από την αρχή, αρκεί για να θεμελιώσει τον κοινωνιολογικό λόγο αυτών των συμπεριφορών και, δίνοντάς τους έναν λόγο ύπαρξης, τους εξασφαλίζει μια λογική υπαρκτική δυνατότητα» (Bourdieu 2000:152).

¹¹⁴ Ωστόσο ο P. Bourdieu (2000:149), δεν παραλείπει να σημειώσει ότι: «Όταν οι επίσημες αναπαραστάσεις της επίσημης ύπαρξης του ανθρώπου μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό διάστημα γίνονται *habitus*, γίνονται δηλαδή τρόποι ύπαρξης, τότε καθίστανται και πραγματικές αρχές των πρακτικών. Χωρίς αμφιβολία, τα κοινωνικά εκείνα πεδία, εντός των οποίων η αφιλοκέρδεια αποτελεί τον επίσημο κανόνα, δεν διέπονται απόλυτα και εξ ολοκλήρου από αυτή: πίσω από τα φαινόμενα της γενναιοδωρίας, της αρετής, της ανιδιοτέλειας υπάρχουν κρυμμένα συμφέροντα, αφανή, και ο γραφειοκράτης δεν είναι μόνον ένας λειτουργός του Κράτους, είναι επίσης αυτός που θέτει το Κράτος στην υπηρεσία του... Δεν ζει κανείς ενάρετα απλά και μόνον επειδή το επιλέγει αλλά επειδή είναι εγκλωβισμένος σε μηχανισμούς που υπενθυμίζουν διαρκώς την υποχρέωση της ανιδιοτέλειας».

Αυτός που ανταποκρίνεται στις συλλογικές απαιτήσεις και συμμορφώνεται στις επιταγές μιας συγκεκριμένης κατάστασης, χωρίς μάλιστα να χρειάζεται να κάνει κάποιους υπολογισμούς, «έχει το όφελος της αρετής που του αναγνωρίζεται, αλλά επίσης και το όφελος της άνεσης και της κοσμιότητας. Η συμπεριφορά του επαινείται από τη συλλογική συνείδηση σαν να ήταν αυθόρμητη, σαν να ήταν το μοναδικό πράγμα που θα μπορούσε να κάνει αλλά και το οποίο, την ίδια στιγμή θα μπορούσε να μην κάνει» (Bourdieu 2000:173).

Η σκέψη του P. Bourdieu με επηρέασε ως προς τον τρόπο που προσεγγίζω τη διαπροσωπική αλληλεπίδραση καθώς αυτή εκτυλίσσεται στα πλαίσια που συνθέτουν οι σχέσεις, οι αντιλήψεις, οι αξίες και οι εμπειρίες των προσώπων. Η παραπάνω θεωρητική σκοπιά συνέβαλε, επίσης, στο να κατανοήσω τη σχέση που συνδέει την ατομική και τη συλλογική ταυτότητα, καθώς δεν παύει να επισημαίνει ότι το συλλογικό ενυπάρχει σε *κάθε* άτομο με τη μορφή μόνιμων προδιαθέσεων, που το καθορίζουν ως νοητικές δομές (Παναγιωτόπουλος 1992:43).

Με βάση τα παραπάνω, η ‘συνάντηση’ της αναλυτικής σκέψης του P. Bourdieu με τις θεωρητικές απόψεις που έχουν διατυπωθεί για τη συγκρότηση ταυτοτήτων ‘εν τω γίνεσθαι’ κατά τη διαδικασία διάδρασης ατόμων και ομάδων μεταξύ τους, αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής διερεύνησης των συλλογικών ταυτοτήτων έχει επισημανθεί η καταλυτική σημασία της συνάντησης με τον ‘άλλο’ στην κατασκευή των αντιλήψεων και των πρακτικών που συνδέονται με το αίσθημα του ανήκειν σε μία ομάδα. Για παράδειγμα, όπως τονίζει η D. Gefou-Madianou «η ταυτότητα»¹¹⁵ θεωρείται ότι κατασκευάζεται

¹¹⁵ Η ίδια ερευνήτρια στο πλαίσιο μιας κριτικής παρουσίασης ανθρωπολογικών προσεγγίσεων για τον ‘εαυτό’ και την ‘ταυτότητα’ αναφέρεται στην εισαγωγή του όρου ‘ταυτότητα’ στις κοινωνικές επιστήμες από τον θεωρητικό της ψυχανάλυσης Eric Erikson. Σύμφωνα με τον ορισμό του Erikson, η ταυτότητα ως μέρος του ασυνείδητου αποτελεί μια σταθερή και ανθεκτική στο χρόνο αίσθηση του εαυτού, παρόλο που οι σχέσεις με το περιβάλλον αλλάζουν (Μαδιανού 1999:192, 193). Για τις ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις του όρου, βλ. και S. Hall 1996:3.

Ο D. Laitin (1998:20), στον ορισμό που επιχειρεί για την ταυτότητα, χρησιμοποιεί τον ορισμό του Erikson σύμφωνα με τον οποίο, η συγκρότηση της ταυτότητας είναι μια διαδικασία με την οποία το άτομο κρίνει τον εαυτό του με βάση το τι αντιλαμβάνεται ότι αποτελεί τον τρόπο με τον οποίο το κρίνουν οι άλλοι καθώς το συγκρίνουν με αυτούς τους ίδιους και σύμφωνα με μια τυπολογία που είναι σημαντική γι’ αυτούς. Ταυτόχρονα, το άτομο κρίνει τον τρόπο που το κρίνουν οι άλλοι με βάση το πώς αντιλαμβάνεται το ίδιο τον εαυτό του σε σύγκριση με αυτούς και σύμφωνα με μια τυπολογία που είναι σημαντική γι’ αυτό το ίδιο. Ο ορισμός του Erikson σύμφωνα με τον Laitin περιέχει τη διπλή διάσταση από την οποία θεωρεί ότι καθορίζεται η κοινωνική κατασκευή των ταυτοτήτων: Αφενός, οι ταυτότητες είναι πραγματικές και δοσμένες και εμείς, αν και χάνουμε τον προσανατολισμό μας, εν τούτοις έχουμε τη δυνατότητα να τις ανακαλύπτουμε. Αφετέρου, οι ταυτότητες κατασκευάζονται ώστε να υπηρετούν τις ανθρώπινες επιδιώξεις και ανακατασκευάζονται ώστε να επωφελούνται των νέων ευκαιριών που παρουσιάζονται.

ιστορικά διαμέσου μιας διαδικασίας διαρκούς αλληλεπίδρασης με κάποιον 'άλλο'. Στο εσωτερικό κάθε ομάδας η ταυτότητα προσλαμβάνει θετικές όσο και αρνητικές όψεις, ενώ, επί πλέον, μπορούν να υπάρχουν πολλαπλές ατομικές αντιλήψεις ως προς το τι συνιστά τη συλλογική ταυτότητα της ομάδας. Η ταυτότητα πρέπει να θεωρείται όχι ως κάτι που μπορεί να ορισθεί με σαφήνεια, αλλά μάλλον ως διαρκής¹¹⁶ διαδικασία με την οποία σχέσεις ισχύος, εξουσίας και αυθεντικότητας γίνονται αντικείμενα διαπραγμάτευσης και διατυπώνονται μέσα στα ιδιαίτερα κοινωνικά και πολιτικά τους συμφραζόμενα, είτε πρόκειται για σχέσεις ανάμεσα σε διαφορετικές ομάδες, είτε ανάμεσα σε άτομα μιας συγκεκριμένης ομάδας» (Gefou-Madianou 1999:413).

Παρόμοια θεωρητική θέση εκφράζει μεταξύ άλλων και ο A.P. Cohen (2000:1-2) επισημαίνοντας ότι η ταυτότητα μιας ομάδας διαμορφώνεται σύμφωνα με τη σχέση που οικοδομεί με άλλες ομάδες. Αυτή η σχέση (που μπορεί να είναι ανταγωνιστική) παίζει αποφασιστικό ρόλο τόσο στον αυτο-προσδιορισμό όσο και στον ετερο-προσδιορισμό (που προέρχεται βεβαίως από τους εκτός ομάδας). Αν και η ταυτότητα στο εσωτερικό της ομάδας δεν είναι ομοιογενής, οι λόγοι που αναπτύσσονται γι' αυτήν, συνήθως την παρουσιάζουν ως συνεκτική και ενιαία, καθώς επιμένουν να προβάλλουν την ακεραιότητα, τη γνησιότητα, την αυθεντικότητά της.

Όμως, η αλληλεπίδραση ανάμεσα σε διαφορετικές ομάδες φωτίζει τους διαφορετικούς τρόπους σύμφωνα με τους οποίους τα μέλη τους εννοιολογούν τη δράση τους, καθώς επίσης, και τα διαφορετικά ζητήματα που τα μέλη της κάθε μιας,

Ο S. Hall αναλύει την κρίση την οποία εντοπίζει μέρος της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας ως προς τον κατακερματισμό που υφίσταται η ταυτότητα του σύγχρονου ανθρώπου ως ενιαίου υποκειμένου. Όπως υποστηρίζει, το 'υποκείμενο' του Διαφωτισμού με την συνεκτική και σταθερή ταυτότητα, «αποκεντρώθηκε στις ανοιχτές, αντιφατικές, ατελείς, αποσπασματικές ταυτότητες του μετανεωτερικού υποκειμένου» (Hall 2003:426, Hall 1996:2). Έτσι, «εάν αισθανόμαστε ότι έχουμε ενιαία ταυτότητα από τη γέννηση έως το θάνατο, αυτό συμβαίνει γιατί κατασκευάζουμε ένα παρηγορητικό ιστορικό, ή 'αφήγηση του εαυτού', γύρω από τους εαυτούς μας». Σ' αυτό το πλαίσιο, «η τελείως ενιαία, ολοκληρωμένη, ασφαλής και συνεκτική ταυτότητα είναι μια φαντασίωση» (Hall 2003:405-406).

¹¹⁶ Όπως επισημαίνει ο S. Hall «αντί να μιλάμε για την ταυτότητα ως τελειωμένη υπόθεση, πρέπει να μιλάμε για 'ταυτοποίηση' και να τη θεωρούμε ως διεργασία εν εξελίξει» (Hall 2003:421, Hall 1996:2). Τον όρο 'ταυτοποίηση' χρησιμοποιεί και ο J. Clifford (1994:321) για να επισημάνει ότι θεωρεί την ταυτότητα ως διεργασία σχέσεων και όχι ως στατική ή δοσμένη (pre-given) μορφή. Επίσης, ο H. Bhabha (2005:198), προτείνει να μιλάμε όχι για την πολλαπλότητα της ταυτότητας, αλλά για την 'δυναδικότητα της ταυτότητας' ('the doubleness of identity'), διευκρινίζοντας, ότι δεν αναφέρεται σε δύο ταυτότητες, αλλά στη συνεχή επανάληψη, αναθεώρηση και μετατόπισή της, που έχει ως αποτέλεσμα η ταυτότητα να μην είναι ποτέ η ίδια μ' αυτήν που προηγήθηκε. Επίσης, για την ταυτότητα ως διαδικασία, που δεν είναι μια χαοτική κίνηση μέσα στον κοινωνικό χώρο αλλά μια κίνηση ανάμεσα στους δεσμούς των δικτύων στα οποία εντάσσεται το άτομο, βλ. Χτούρης 2004:91,92

σύμφωνα με τα ειδικά τους ενδιαφέροντα, αναδεικνύουν ως σημαντικά. Για παράδειγμα, ό,τι για τα μέλη μιας ομάδας συνιστά άσκηση βίας, για τα μέλη της άλλης, μπορεί να αποτελεί επιβεβλημένη άσκηση πειθαρχίας. Για έναν Βρετανό θιασώτη της ένωσης, ο Σκοτσέζικος εθνικισμός μπορεί να συνιστά παράλογη υπονόμηση της ακεραιότητας του εθνικού κράτους, ενώ για τους Σκοτσέζους εθνικιστές αποτελεί έκφραση του δικαιώματος για ατομικό και εθνικό αυτοπροσδιορισμό. Επομένως οι πολιτισμικές διαφορές δεν προκύπτουν εξαιτίας του βαθμού απόκλισης που μπορεί να παρουσιάζουν οι αντιλήψεις δύο διαφορετικών ομάδων που έρχονται σε επαφή, αλλά ως συνέπειες του διαφορετικού είδους εννοιολόγησης η οποία κατασκευάζεται και από τις δύο πλευρές του 'ορίου' που διακρίνει τις ομάδες στη μεταξύ τους σχέση (Cohen 2000:2).

Η συζήτηση για τις έννοιες της 'ταυτότητας και του 'ορίου', έλαβε μεγάλη διάσταση στο πλαίσιο της προσέγγισης των συλλογικών ταυτοτήτων των μεταναστευτικών κυρίως ομάδων υπό το πρίσμα της μελέτης τους ως 'εθνοτικών ομάδων'¹¹⁷ στις χώρες που αποτέλεσαν τους τόπους υποδοχής. Επομένως, οι θεωρήσεις τις οποίες θα παρουσιάσω συνοπτικά παρακάτω, επιλέχτηκαν με κριτήριο τη συμβολή τους στον προβληματισμό μου που αφορά την αναλυτική σκοπιά που χρησιμοποιώ για να προσεγγίσω τις έννοιες της 'ταυτότητας' και του 'ορίου', ενώ δεν είναι στην πρόθεσή μου η εκτενής κριτική παρουσίαση των ποικίλων (συχνά αντικρουόμενων και σχετικά ασαφών) θέσεων, οι οποίες προσεγγίζουν διαχρονικά το ζήτημα των εθνοτικών ταυτοτήτων στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας.

Μετανάστευση και ταυτότητα

Η μετανάστευση ως παγκόσμιο φαινόμενο συντελεί στην αποσύνθεση των στατικών εννοιών για την ταυτότητα, αφού στο πλαίσιο των ανατροπών που προκαλεί στη ζωή των ανθρώπων και στη διάρθρωση των κρατικών οντοτήτων, αμφισβητούνται οι αντιλήψεις οι οποίες -παλαιότερα κυρίως- πρόβαλλαν ως αποκλειστικά τα ομοιογενή, ουσιώδη και στερεότυπα χαρακτηριστικά των ατόμων και των ομάδων (Benmayor and Skotnes 2005:5). Τα κράτη εξαναγκάζονται να αναμετρηθούν με τους μύθους περί πολιτισμικής ενότητας και φυλετικής

¹¹⁷ Ο όρος 'ethnicity' έχει αποδοθεί είτε ως 'εθνισμός' είτε ως 'εθνοτισμός' ή 'ιθαγένεια'. Υιοθετώ την απόδοση 'εθνοτισμός'. Σχετικά με αυτό το θέμα βλ. Γκέφου-Μαδιανού 1999:179. Ο όρος έχει αποδοθεί και ως 'εθνοτικότητα' στο: Μ. Βέϊκου 2001. Για την εμφάνιση του όρου στις κοινωνικές επιστήμες, βλ: Eriksen 1993:3 και Αγγελόπουλος 1997:18.

καθαρότητας, και τα άτομα που προέρχονται από μεικτούς γάμους και μεγαλώνουν σε ένα διαπολιτισμικό οικογενειακό περιβάλλον, αντιστέκονται στη συμμόρφωση σε ένα κανονιστικό πρότυπο 'αφομοίωσης', διεκδικώντας συνειδητά μια πιο σύνθεση θεώρηση της ταυτότητάς τους. Ανταποκρινόμενη σ' αυτή την πολυπλοκότητα, η κριτική ανάλυση αντιμετωπίζει πλέον την 'ταυτότητα' ως κατασκευασμένη, πολυπρόσωπη, διαμεσολαβημένη, περιπτωσιακή, ακόμη και ως θρυμματισμένη. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας θεώρησης, η εμπειρία και οι συνέπειες της μετανάστευσης, εξετάζονται πλέον πέρα από τα στενά όρια στα οποία περιορίζονταν από τις προσεγγίσεις εκείνες που την όριζαν ως μια συγκεκριμένη κίνηση στο χώρο που διαρκούσε ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα. Αντιθέτως, θεωρούνται ως μακροχρόνιες διαδικασίες που υπερβαίνουν την περίοδο της μετεγκατάστασης, που συνεχώς διαμορφώνουν και αναδιαμορφώνουν τόσο τις ατομικές όσο και τις συλλογικές ταυτότητες, και που εν τέλει διαψεύδουν τις λανθάνουσες βεβαιότητες των προσεγγίσεων που υποστηρίζουν ότι κάποια στιγμή η διαδικασία της μετανάστευσης ολοκληρώνεται και τότε ξεκινά η διαδικασία της αφομοίωσης και της ανοδικής κινητικότητας (Benmayor and Skotnes 2005:8,9, Castles and Miller 1998:19)¹¹⁸.

Οι πρόσφατες προσεγγίσεις θεωρούν ότι η μετανάστευση πηγάζει από τα δομικά χαρακτηριστικά των κοινωνιών, τα οποία εξετάζονται πλέον σε σχέση με τις ευρύτερες παγκόσμιες διαδικασίες και αλλαγές υπό την επίδραση των οποίων διαμορφώνονται. Ως κυριότερα δομικά στοιχεία τα οποία οδηγούν σε μετανάστευση εκλαμβάνονται, τουλάχιστον από τις αρχές της δεκαετίας του '90, η παγκόσμια ανισότητα, η καταστροφή του περιβάλλοντος, η φτώχεια, η παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, το ζήτημα των προσφύγων, η χρήση της ξένης φτηνής εργατικής δύναμης και η μαζική έξοδος συγκεκριμένων ομάδων από χώρες που αντιμετωπίζουν έξαρση των εθνοτικών και εθνικών συγκρούσεων στο εσωτερικό τους. Στο πλαίσιο της σύγχρονης θεώρησης της μετανάστευσης ως φαινομένου που βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη και εξαρτάται από τις πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές μιας ολοένα και περισσότερο επεκτεινόμενης παγκόσμιας οικονομίας, ο ρόλος των εθνών κρατών δεν αγνοείται. Αντιθέτως, στις σύγχρονες

¹¹⁸ Στο πλαίσιο της παραπάνω σύγχρονης θεώρησης για τη μετανάστευση και τους μετανάστες κινούνται, μεταξύ άλλων, οι εργασίες των I. Jaksic, D. L. Zinn, E. Dagnino, J. Wilton, G. Ben-Ezer, M. Chamberlain, E. Crespo, M. Garcia, και W. Westerman, που εμπεριέχονται στον τόμο που επιμελούνται οι Benmayor and Skotnes (2005). Επίσης, οι εργασίες των P. A. Omidian 1994 και M.S. Boone 1994, V. Amit-Talai 1998, N. Rapport 1998, G. Lazaridis 2000, V. Chell 2000, N. Ribas-Mateos 2000, A. Escriva 2000

θεωρήσεις για τη μετανάστευση, τα κράτη δεν αντιμετωπίζονται μεμονωμένα αλλά ως αλληλοεξαρτώμενες οντότητες, ενώ επισημαίνεται ο ρόλος τους στη διαμόρφωση των σχετικών με τη μετανάστευση πολιτικών και στον έλεγχο της ροής των μεταναστευτικών ρευμάτων (Shuval 1998:5,6, Χτούρης 2004).

Σύμφωνα με τις εκτιμήσεις της Ύπατης Αρμοστείας των Ηνωμένων Εθνών για τους πρόσφυγες (the United Nations High Commissioner for Refugees), το έτος 1995, 14.4 εκατομμύρια ανθρώπων θεωρούνται πρόσφυγες, δηλαδή άτομα που βρίσκονται εκτός της χώρας της εθνικότητάς τους όπου αδυνατούν να επιστρέψουν εξαιτίας του βάσιμου φόβου ότι θα διωχθούν, ενώ άλλα 36 εκατομμύρια, δεν θεωρούνται επισήμως πρόσφυγες, έχουν όμως εκτοπισθεί από τις εστίες τους αν και παραμένουν εντός των συνόρων των χωρών τους. Αν και η μετανάστευση ορίζεται ευρύτερα ως προσωρινή κατάσταση, έχει διαπιστωθεί ότι με το πέρασμα του χρόνου πολλές κατηγορίες μεταναστών παραμένουν μόνιμα στις χώρες υποδοχής. Στις σύγχρονες μετα-βιομηχανικές κοινωνίες η τυπολογία της μετανάστευσης συντίθεται από πολλαπλές κατηγορίες¹¹⁹. Μερικές από τις πιο σημαντικές θεωρούνται οι εξής: πρόσφυγες και αιτούντες άσυλο, νόμιμοι και παράνομοι μετανάστες, μόνιμως εγκατασταθέντες, προσωρινοί και εποχικοί εργάτες, ειδικευμένα και ανειδίκευτα άτομα που προέρχονται από ποικίλα κοινωνικά περιβάλλοντα, άτομα που προέρχονται από αστικές και αγροτικές περιοχές, εθνοτικές ομάδες και μετανάστες της διασποράς¹²⁰ (Shuval 1998:6,7).

Παλαιότερα, η θεωρία της μετανάστευσης προσέγγιζε το φαινόμενο στη βάση των ανεξάρτητων ατομικών αποφάσεων τις οποίες εθεωρείτο ότι υποκινούσαν δύο τύποι οικονομικών παραγόντων: εκείνοι που ωθούσαν τα άτομα να εγκαταλείψουν τον τόπο καταγωγής και εκείνοι που τα παρακινούσαν να μετακινηθούν στον τόπο προορισμού (push and pull factors). Αυτές οι προσεγγίσεις που δέχθηκαν αργότερα κριτική ότι δεν λάμβαναν υπόψη τις κοινωνικές δομές που καθορίζουν σε σημαντικό βαθμό τις επιλογές των ατόμων, καθώς και την αλληλεπίδραση των χαρακτηριστικών των χωρών καταγωγής με τα αντίστοιχα των χωρών υποδοχής, υποστήριζαν σε

¹¹⁹ Οι κατηγορίες αυτές μπορεί να επικαλύπτονται. Επίσης οι μετανάστες είναι δυνατόν να εντάσσονται σε διαφορετικές κατηγορίες με το πέρασμα του χρόνου.

¹²⁰ Η J. Shuval (1998:9), αναφέρει ως παράδειγμα τη Ρωσική διασπορά που έχει προκύψει από τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης και συνίσταται σε 25 εκατομμύρια Ρώσους οι οποίοι ζουν πλέον ως μειονότητες στις νυν δημοκρατίες Λετονίας, Ουκρανίας, Γεωργίας, Καζαχστάν, Ουζμπεκιστάν, Αρμενίας, Αζερμπαϊτζάν, αντιμετωπίζοντας έντονη κρίση ταυτότητας. Στη ριζική κρίση ταυτότητας αυτών των «Ρωσώφωνων πληθυσμών» της Εσθονίας, Λετονίας, Καζαχστάν και Ουκρανίας, αναφέρεται ο Laitin (1998), ο οποίος θεωρεί ότι αποτελούν μια νέα κατηγορία ταυτότητας στον μετασοβιετικό κόσμο.

γενικές γραμμές ως αναπόφευκτη τη σταδιακή αφομοίωση των μεταναστών στις κοινωνίες υποδοχής (Βεντούρα 1994:10, Shuval 1998: 5)¹²¹.

Στην Αμερική, η μελέτη των W.I. Thomas και F.Znaniiecki¹²² για τη μετανάστευση των Πολωνών στις Η.Π.Α. (Σικάγο), αποτέλεσε την πιο σημαντική προσπάθεια που έγινε πριν από το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο στη μελέτη της μετανάστευσης. Η προσέγγιση αυτή αναδεικνύει την αφομοιωτική δύναμη της κοινωνίας και την δυνατότητα των μεταναστών να προσαρμόσουν τη ζωή τους στα πρότυπα της κοινωνίας υποδοχής. Η μελέτη αυτή όπως και άλλες που ακολούθησαν στο πλαίσιο της σχολής του Σικάγο¹²³, τόνιζε ότι για τον μετανάστη καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική η σύνδεση με τα μέλη της ομάδας καταγωγής. Στο πλαίσιο αυτής της ομάδας η οποία λειτουργεί προστατευτικά και διαμεσολαβητικά, θα επιτευχθεί σταδιακά η διαδικασία κοινωνικοποίησης¹²⁴ στην κοινωνία υποδοχής. Η επίδραση της θεωρίας του εξελικτισμού είναι φανερή στον τρόπο με τον οποίο αυτές οι εργασίες εμφανίζουν τα στάδια από τα οποία θα περάσει ώσπου να συντελεστεί η αφομοίωση¹²⁵ και θα ολοκληρωθεί η κοινωνική αλλαγή που επιφέρει το πέρασμα από τον απλό τρόπο ζωής των κοινωνιών προέλευσης στον σύνθετο τρόπο ζωής της κοινωνίας υποδοχής. Ενδιαφέρον επίσης παρουσιάζουν οι παραπάνω προσεγγίσεις ως προς τον τρόπο με τον οποίο αναπαράγουν τις ευρύτερες ιδεολογικές τάσεις της εποχής, που καλλιεργούνται τόσο στο κοινωνικό όσο και στο επιστημονικό πεδίο και αφορούν εμφατικά στη διατήρηση της κοινωνικής συνοχής.

¹²¹ Για μια εκτενή παρουσίαση των θεωρητικών μοντέλων που προβάλλουν στο σύγχρονο πλαίσιο μιας διεπιστημονικής προοπτικής και επιχειρούν την τυποποίηση των αιτίων της διεθνούς μετανάστευσης, βλ. Massey *et al.* 1993. Για την παρουσίαση τριών από τις κυριότερες σύγχρονες προσεγγίσεις που έχουν αναπτυχθεί στα πλαίσια α) της 'νέο-κλασικής οικονομικής εξισορροπιστικής προοπτικής' ('neo-classical economic equilibrium perspective'), β) της 'ιστορικής-δομικής προσέγγισης' ('historical-structural approach'), και γ) της 'θεωρίας για τα συστήματα μετανάστευσης' ('migration systems theory'), βλ. Castles και Miller 1998.

¹²² W. I. Thomas, F. Znaniiecki, *The Polish peasant in Europe and America*, Urbana – Σικάγο, University of Illinois Press, 1984,[1918-1920].

¹²³ Για μια αναλυτική παρουσίαση των εργασιών που διεξήχθησαν τις δεκαετίες του 1920 και 1930 στο πλαίσιο της επονομαζόμενης Σχολής του Σικάγο και ευρύτερα, βλ. Banks 1996:58-65.

¹²⁴ Η έννοια του 'οριακού ανθρώπου', χαρακτηριστικός τύπος του οποίου είναι ο μετανάστης ως άτομο που εμφανίζει προβλήματα αποξένωσης, όντας κοινωνικά μετέωρος ανάμεσα σε δύο πολιτισμούς, διατυπώθηκε αρχικά από τον R.E. Park, ενώ αναλύθηκε συστηματικά από τον E.V. Stonequist. Οι εργασίες τους είναι οι ακόλουθες : α) R.E. Park, 'Human Migration and the Marginal Man', *Journal of Sociology*:33,1928 και β) E.V. Stonequist, *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*, New York, 1937 (στο: Τσαούσης 1987:160).

¹²⁵ Όπως παρατηρεί ο Banks (1996:66,68), ενώ οι Thomas και Znaniiecki θεωρούσαν ότι η προοδευτική υιοθέτηση ολοένα και περισσότερων στάσεων που χαρακτηρίζουν το Αμερικανικό πρότυπο ζωής, παρατηρείται ιδιαίτερα στη δεύτερη γενιά μεταναστών, ο R. Park, θιασώτης κι εκείνος της αφομοίωσης, αποφεύγει προσεκτικά να ορίσει ένα χρονοδιάγραμμα εντός του οποίου θα ολοκληρωθεί αυτή η διαδικασία (R. Park, *Race and culture*, Glencoe III., Free Press,1950:353).

Το μοντέλο του ‘melting pot’¹²⁶ αντιμετώπιζε την αφομοιωτική λειτουργία ως αναπότρεπτη διαδικασία, με βάση την οποία οι πολιτισμικές διαφορές και οι ιδιαιτερότητες των διαφόρων μεταναστευτικών ομάδων σταδιακά υποχωρούσαν¹²⁷. Σύμφωνα μ’ αυτό, καθώς τα μέλη των μεταναστευτικών ομάδων επιχειρούσαν και επιτύγγαναν σταδιακά την οικονομική και κοινωνική τους ένταξη στην κοινωνία υποδοχής, υιοθετούσαν και την πολιτισμική ταυτότητα που εξέφραζε το κυρίαρχο Αμερικανικό πρότυπο της πλειοψηφίας (WASPs), το οποίο ήταν προσανατολισμένο προς τις ανάγκες του εκσυγχρονισμού και της προόδου (Banks 1996:69,70, Βεντούρα 1994:22).

Αυτό το μοντέλο αντικαταστάθηκε από μια νέα θεώρηση που εμφανίζεται από τη δεκαετία του ‘60¹²⁸, σύμφωνα με την οποία οι εθνοτικές ταυτότητες των μεταναστών διατηρούνται, καθώς οι ομάδες αυτές προσαρμόζονται αλλά δεν αφομοιώνονται στην αμερικανική κοινωνία. Αυτή η προσέγγιση ανέδειξε ότι «η εμμονή του εθνοτικού φαινομένου σχετίζεται με τις οικονομικές, πολιτικές και πολιτισμικές στρωματώσεις»¹²⁹ (Βεντούρα ό.π.:23). Επιπρόσθετα, επισήμανε ότι οι μετανάστες διατηρούσαν τα ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά τους τα οποία μετέφεραν από τις κοινωνίες προέλευσης, τα εμπλούτιζαν από τις διαρκείς επαφές τους με άλλες ομάδες και εντέλει τα προσάρμοζαν στο ιδιαίτερο πνεύμα του δικού τους πολιτισμού, ο οποίος αποτελούσε ένα διακριτό αυτόνομο και κλειστό σύστημα που μπορούσε να ερμηνεύεται μόνο με τους δικούς του όρους.

¹²⁶ Για την πρωτοεμφάνιση της έννοιας, βλ. στο Banks 1996:69 και στο Green 2004:74

¹²⁷ Στην εργασία των L. W. Warner και L. Srole (*The social systems of American ethnic groups*, New Haven: Yale University Press, 1945:288-92), παρουσιάζοταν το περιβόητο ‘χρονοδιάγραμμα’ (‘timetable’) της αφομοίωσης το οποίο, χωρίς να προσδιορίζει με ακρίβεια τον απαιτούμενο χρόνο, προδιέγραφε τις προϋποθέσεις της. Σύμφωνα μ’ αυτές, όσο περισσότερα κοινά φαινοτυπικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά διέθετε η μεταναστευτική ομάδα προς την ομάδα ‘υποδοχής’ (δηλαδή προς τους Αγγλόφωνους λευκούς Προτεστάντες), τόσο λιγότερο θα διαρκούσε η περίοδος της αφομοίωσης (Banks 1996:69).

¹²⁸ Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά η N. Green (2004:78), «στις ΗΠΑ, από τη δεκαετία του 1960, οι immigrants και τα παιδιά τους μετατράπηκαν σε ethnic groups (εθνοτικές ομάδες). Φαινόμενο που συνδέεται με την ωρίμανση της τρίτης και τέταρτης γενιάς foreign-stock (άτομα ξένης καταγωγής), η ανάδυση της έννοιας ethnic group συνδέεται εξίσου με τα κοινωνικά κινήματα της εποχής, και ιδιαίτερα με το κίνημα για τα πολιτικά δικαιώματα των μαύρων».

¹²⁹ Να σημειώσουμε τη μεγάλη εντύπωση που προκάλεσε στην ακαδημαϊκή κοινότητα η έκδοση, το 1963, των Glazer και Moynihan, ‘Beyond the melting pot’, στο οποίο προσεγγίζονταν οι εθνοτικές ταυτότητες των μεταναστευτικών ομάδων (Ιρλανδών, Ιταλών, Πορτορικανών και μαύρων Αμερικανών στην Νέα Υόρκη), όχι ως ταυτότητες που διατηρούν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά από τις κοινωνίες προέλευσης, αλλά ως ταυτότητες που συγκροτούνται εκ νέου, μετά την εγκατάσταση των μεταναστών στις κοινωνίες υποδοχής, στη βάση της διαμόρφωσης αυτών των ομάδων ως ‘ομάδων συμφερόντων’. Για την παρουσίαση αυτών των θέσεων, βλ. Banks 1996:42,70-76,104,106. Επίσης, βλ. Green 2004:85

Έτσι, η θεώρηση του ‘πολιτισμικού σχετικισμού’, που υπογράμμισε τη μοναδικότητα και την ίση αξία των πολιτισμών¹³⁰ απαντώντας κατ’ αυτόν τον τρόπο σε παλαιότερα εξελικτικά και ιεραρχικά σχήματα, συνδέθηκε εν τέλει με τη διαμόρφωση ενός ‘πολιτισμικού ντετερμινισμού’ που κατέστησε την έννοια του ‘πολιτισμού’ θεμελιώδη και ίσως αποκλειστική αναλυτική έννοια, η οποία εξηγούσε τα φαινόμενα μόνο με βάση το πολιτισμικό σύστημα στο οποίο ανήκουν (Γκέφου-Μαδιανού 1999:87). Με άλλα λόγια, η ευρεία διάδοση αυτής της προσέγγισης στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, συνετέλεσε στη συχνή υποτίμηση της σημασίας «των κοινωνικά προσδιορισμένων ανισοτήτων και των κοινωνικών συγκρούσεων»¹³¹, αγνόησε «τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα των εθνών και τη σύνθετη, πολύπλευρη και διαρκώς μεταλλασσόμενη υφή των πολιτισμών» και οδήγησε σε μια θεώρηση που υποστηρίζει ότι οι πολιτισμοί έχουν «υπερβατική ή αιώνια αξία και, κατά συνέπεια, ότι οφείλουν οι άνθρωποι και οι κοινωνίες να τους διαιωνίζουν εγκλωβίζοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο τα κοινωνικά υποκείμενα σε στατικές πολιτισμικές παραδόσεις» (Βεντούρα ό.π.:22,44,45, βλ και Μαδιανού 1999:162).

Σύγχρονες προσεγγίσεις της εθνοτικής ταυτότητας

Η προσέγγιση του F. Barth^{132/133} μετατοπίζει το επίκεντρο των ερευνητικών ενδιαφερόντων από τη μελέτη των ιδιαίτερων πολιτισμικών χαρακτηριστικών

¹³⁰ Σκουτέρη 1979:28

¹³¹ Για μια κριτική παρουσίαση των εργασιών που επικεντρώθηκαν στην διερεύνηση των ταυτοτήτων των μεταναστευτικών ομάδων στην Ευρώπη και στην Αμερική προτείνοντας κάποιες κοινωνιολογικές προσεγγίσεις που έθεσαν έναν σημαντικό προβληματισμό σχετικά με το κατά πόσο μπορούν να εντάσσονται σε ένα ευρύτερο αναλυτικό πλαίσιο οι έννοιες της ‘φυλής’, της ‘εθνότητας’ και της κοινωνικής ‘τάξης’, βλ. Banks 1996: κεφ. 3 κυρίως σελ. 84-87 και σελ. 51-55 (όπου μεταξύ άλλων παρουσιάζονται και οι θέσεις των Rex και Mason οι οποίοι προτείνουν τη σύνδεση των εννοιών του ‘εθνοτισμού’ και της ‘φυλής’ στον ενιαίο όρο ‘φυλή-και-εθνοτισμός’). Επίσης, κεφ. 4. (όπου μεταξύ άλλων παρουσιάζεται και αποτιμάται κριτικά η προσφορά των Castles και Cosack στην μετατόπιση του αναλυτικού ενδιαφέροντος από τη μελέτη των φυλετικών ή εθνοτικών σχέσεων, στην προσέγγιση των μεταναστευτικών ομάδων από τη σκοπιά της θέσης που αυτές κατέχουν στην ταξική δομή). Ακόμη, βλ. Βεντούρα 1994 (κυρίως σελ.27 και 36-39).

¹³² Ο συλλογικός τόμος τον οποίο επιμελήθηκε με τον τίτλο «Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference», αποτέλεσμα ενός συνεδρίου που διεξήχθη στο Όσλο το 1967, περιλαμβάνει επτά εργασίες Σκανδιναβών ανθρωπολόγων σχετικά με την «κοινωνική οργάνωση της πολιτισμικής διαφοράς», που βασίζονται σε εθνογραφικά δεδομένα από τη Νορβηγία, τη Βορειο-Ανατολική Αφρική, το Μεξικό, το Πακιστάν και το Λάος. Η συλλογική αυτή δουλειά αλλά κυρίως η εισαγωγή του F. Barth, αποτέλεσε ορόσημο για τη μελέτη των εθνοτικών ομάδων.

¹³³ Στην εισαγωγή του άρθρου του, ο A. P. Cohen (1994:59) επισημαίνει την τεράστια συμβολή του Barth στην ανθρωπολογική μελέτη του εθνοτισμού και των εθνοτικών ταυτοτήτων και επιβεβαιώνει τη μεγάλη στροφή που συντελέστηκε με το έργο του, προς μια διαδικασία νέας εννοιολόγησης και αναθεώρησης του πεδίου το οποίο ως τότε κάλυπτε η προσέγγιση των ‘φυλετικών σχέσεων’ (‘race relations’). Ακόμη, αναφέρεται στην επιρροή που άσκησαν στη σκέψη του F. Barth, αφενός το έργο

(culture) της εκάστοτε υπό μελέτη ομάδας, στην πρόσληψη της συλλογικής ταυτότητας των εθνοτικών ομάδων «ως τρόπου κοινωνικής οργάνωσης της πολιτισμικής διαφοράς» (Barth 1994:12)/¹³⁴.

Η διχοτόμηση του κοινωνικού χώρου¹³⁵ ανάμεσα στο ‘εμείς’ και στο ‘αυτοί’ αναδεικνύεται σε θεμελιώδες συστατικό των συλλογικών ταυτοτήτων το οποίο

κάποιον μελών της σχολής του Manchester και του Edmund Leach, και αφετέρου οι παραδόσεις της κοινωνικής ψυχολογίας και της συμβολικής διαντίδρασης (symbolic interactionism) ξεκινώντας από τη σχολή του Σικάγο και τον G.H. Mead και φθάνοντας μέχρι τον E. Goffman. Σύμφωνα με τον A. P. Cohen, ο Barth απελευθέρωσε τον ‘εθνοτισμό’ (‘ethnicity’) από τις δομιστικές του καταβολές και τον τοποθέτησε «στη σφαίρα των προσεγγίσεων της διαντίδρασης (interactionalism), του συναλλακτισμού (transactionalism) και του συμβολισμού (symbolism)».

¹³⁴ Ο F. Barth και οι συνεργάτες του, καθώς και οι ανθρωπολόγοι της σχολής του Manchester, επιχείρησαν να υπερβούν τα στενά πλαίσια του δομολεειτουργισμού και να προχωρήσουν σε μια νέα αναλυτική σκοπιά και ορολογία. Στο πλαίσιο του δομολεειτουργισμού, κάθε κοινωνία αντιμετωπιζόταν ως ένα κλειστό, απομονωμένο σύστημα που βραχυπρόθεσμα εμφάνιζε σταθερά χαρακτηριστικά, ενώ μακροπρόθεσμα παρουσίαζε αλλαγές που θα οδηγούσαν στην ανάπτυξη και εξέλιξή της, ή στην πτώση και στη σταδιακή της εξαφάνιση. Οι ανθρωπολόγοι κατέγραφαν την προσαρμογή στις αλλαγές που επέφερε η αποικιοκρατική διοίκηση σε κάθε ιθαγενή κοινωνία, δίχως όμως να εστιάζουν στην διαδικασία της κοινωνικής διαντίδρασης ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνίες. Έτσι, η μετανάστευση από μία φυλή ή χώρα σε μία άλλη, μπορούσε να προσεγγιστεί μόνο με την ξεχωριστή μελέτη των δύο διαφορετικών κοινωνιών. Στη μια κοινωνία εντοπιζόνταν οι παράγοντες που ωθούσαν τα άτομα να εγκαταλείψουν τον τόπο καταγωγής, ενώ στην άλλη εκείνοι που τα παρακινούσαν να μετακινηθούν προς τον νέο τόπο εγκατάστασής τους. Όσο για τους οικονομικούς μετανάστες που πηγαινόερχονταν από τις περιοχές των φυλών στις πόλεις, στην πρώτη περίπτωση προσλαμβάνονταν ως μέλη της φυλής (tribesmen) την οποία καθόριζαν οι παραδόσεις και στη δεύτερη ως κάτοικοι της πόλης (townsmen) την οποία κατεύθυνε η αποικιοκρατική διοίκηση. Από τη δεκαετία του τριάντα και κυρίως μεταπολεμικά, ιδιαίτερα στις δεκαετίες του πενήντα και του εξήντα, επιχειρήθηκε μια διαφορετική προσέγγιση που θεωρούσε πλέον ότι τόσο οι φυλές όσο και οι πόλεις ήταν το ίδιο εκτεθειμένες στις πιέσεις και τις επιρροές της αποικιοκρατικής διοίκησης. Οπότε το πλαίσιο ανάλυσης μετατοπιζόταν από τη φυλή στο κράτος (E. Marx 1990:191,192).

Πολλοί από τους ανθρωπολόγους της σχολής του Manchester, επικέντρωσαν τις μελέτες τους στις αλλαγές που προκλήθηκαν στην κοινωνική οργάνωση των ιθαγενών κοινωνιών από την αλληλεπίδραση με τους λευκούς και με άλλες ιθαγενείς ομάδες. Επίσης συνέβαλαν πολύ περισσότερο από άλλους ανθρωπολόγους εκείνης της περιόδου, στην μετάβαση από την αναλυτική έννοια της ‘φυλής’ σε αυτήν της ‘εθνοτικής ομάδας’, καθώς οι εργασίες τους ανέδειξαν ότι η ιδιότητα του ανήκειν σε μια φυλή συνδεόταν με άλλους τρόπους σκέψης και συμπεριφοράς στο περιβάλλον των φυλών και με άλλους στο περιβάλλον των πόλεων όπου ζούσαν τα μέλη των φυλών ως μετανάστες. [Στο σημείο αυτό να θυμίσουμε ότι το αφηρημένο ουσιαστικό ‘εθνοτισμός’ (‘ethnicity’) δεν αναφέρεται στις εργασίες τους. Ο όρος ‘εθνοτική ομάδα’ (‘ethnic group’) αναφέρεται στις εργασίες των Clyde Mitchell *The Kalela Dance* (1956) και Philip Mayer *Townsmen or tribesmen: conservatism and the process of urbanization in a South African city* (1971), ενώ ο Abner Cohen στο *Custom and politics in Urban Africa* (1969) χρησιμοποιεί και τους δύο όρους. (Banks 1996: 33)]. Ο Max Gluckman (*Analysis of a social situation in modern Zululand*, 1958(1940)) επικεντρώθηκε σε δύο έννοιες που αργότερα αναδείχθηκαν ως κεντρικές στη μελέτη των εθνοτικών ομάδων: πρώτον, στο κοινωνικό πλαίσιο του (ευρύτερου) κοινωνικού, οικονομικού, πολιτιστικού, αλλά και οικολογικού περιβάλλοντος (context), εντός του οποίου αναδεικνύονται όχι οι ομογενοποιημένες και μονολιθικές ταυτότητες των μελών των διαφορετικών ομάδων που βρίσκονται σε διαδικασία διαντίδρασης, αλλά κάποιες από τις υπάρχουσες ταυτότητες τις οποίες διαθέτουν τόσο οι Ζουλού όσο και οι Ευρωπαίοι και που η έκφρασή τους εξαρτάται από την συγκεκριμένη περίπτωση. Δεύτερον, στη διατήρηση των ορίων που κατηγοριοποιούν, διαχωρίζουν και ιεραρχούν αυτές τις ομάδες, παρότι στο πλαίσιο της συγκεκριμένης περίπτωσης ισορροπούνται οι διαφορές τόσο ώστε να καταστεί δυνατή η μεταξύ τους επικοινωνία (Banks 1996:27).

Όμως, παρά το γεγονός ότι οι μελέτες σχετικά με την αγροτική-αστική μετανάστευση στην Αφρική μετατόπισαν την αναλυτική σκοπιά από τη ‘φυλή’ στην ‘εθνοτική ομάδα’, η αποφασιστική μεταστροφή στην καθιέρωση του ‘εθνοτισμού’ ως αναλυτικού εργαλείου στην ανθρωπολογία και την κοινωνιολογία, συντελέστηκε με την συμβολή του Νορβηγού ανθρωπολόγου Frederik Barth.

παράγεται και αναπαράγεται στο πλαίσιο της διαντίδρασης μεταξύ ομάδων οι οποίες δεν θεωρούνται κοινωνικά και γεωγραφικά αποκομμένες¹³⁶ (όπως τις προσέγγιζαν οι παλαιότερες μελέτες), αλλά μοιράζονται έστω και ελάχιστα κοινές αξιολογικές αρχές¹³⁷ με βάση τις οποίες επικοινωνούν και συναλλάσσονται. Σύμφωνα με τον Barth¹³⁸ 'οι 'άλλοι' δεν είναι συνήθως οι ξένοι, η γενική δηλαδή και αφηρημένη ιδέα του 'άλλου', αλλά είναι γειτονικοί, κοντινοί και γνώριμοι και στη θεώρηση αυτή οφείλεται κατά κύριο λόγο η μετάβαση «από τις στατικές προσεγγίσεις» των θεωρήσεων του δομολειτουργισμού «προς τις δυναμικές προσεγγίσεις της διαντίδρασης στη μελέτη του εθνοτισμού» (Vermeulen και Govers 1994:2). Η ταύτιση με μία συγκεκριμένη ομάδα, υπό το πρίσμα της νέας θεώρησης που εισήγαγε ο Barth¹³⁹ σχετικά με την υφιστάμενη αλληλεπίδραση μεταξύ των εθνοτικών ομάδων, καθίσταται θέμα αυτοπροσδιορισμού¹⁴⁰ από τα μέλη και ετεροπροσδιορισμού από τους 'άλλους'¹⁴¹ μάλλον, παρά ζήτημα εντοπισμού από τον ερευνητή των εγγενών πολιτισμικών χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων μιας ομάδας.

Η μελέτη των πολιτισμικών χαρακτηριστικών μιας εθνοτικής ομάδας, συνίσταται σύμφωνα με τον Barth στη μελέτη αφενός των διακριτικών δεικτών όπως είναι η ενδυμασία, η γλώσσα ή ο γενικός τρόπος (style) ζωής και αφετέρου στη μελέτη των αξιακών προσανατολισμών, δηλαδή των ηθικών κωδίκων και προτύπων με τα οποία τα μέλη της κρίνουν και κρίνονται ως προς το κατά πόσο επιτυγχάνουν να ανταποκριθούν στις ηθικές επιταγές με τις οποίες συνδέεται η ιδιότητα του μέλους της συγκεκριμένης εθνοτικής ομάδας. Όμως όλα τα παραπάνω, σύμφωνα με τον

¹³⁵ Αγγελόπουλος 1997:19

¹³⁶ Barth 1998[1969]:9,10. Επίσης, όπως τονίζει και ο T.H. Eriksen (1993:12), «ο εθνοτισμός αποτελεί ουσιαστικά όψη μιας σχέσης και όχι ιδιότητα μιας ομάδας». Επομένως, απαραίτητες προϋποθέσεις για να χρησιμοποιήσει κανείς την έννοια των εθνοτικών ταυτοτήτων στην ανάλυσή του, είναι αφενός να διατηρούν οι ομάδες έστω και μια ελάχιστη τακτική επαφή και αφετέρου να θεωρούν η μία την άλλη ως πολιτισμικά διαφορετική.

¹³⁷ Verdery 1994:40, Jenkins 1997:168.

¹³⁸ Barth 1994:13.

¹³⁹ Ο A. Kuper (1983:166) αναφέρει τον F. Barth ως «έναν από τους γνησιότερους μαθητές του Leach», ο οποίος επικέντρωσε την προσοχή του «στις ατομικές επιλογές και το χειρισμό των αξιών» ενώ προσέγγισε τις κοινωνικές σχέσεις κάτω από το πρίσμα της έννοιας της 'συναλλαγής'.

¹⁴⁰ Στο μεταφρασμένο έργο του L. Danforth «Η Μακεδονική Διαμάχη» (1999:19), οι όροι 'ascription' and 'self ascription' αποδίδονται ως 'χαρακτηρισμός' και 'ταύτιση' αντίστοιχα.

¹⁴¹ Η εθνοτική ταυτότητα σύμφωνα με τον Barth διαμορφώνεται στο εσωτερικό μιας ομάδας αλλά και αποδίδεται σε αυτήν από τις άλλες ομάδες. Όπως, όμως, τονίζει ο R. Jenkins (1986:177), οι δύο αυτές διαδικασίες δεν πρέπει να θεωρούνται ισοδύναμες. Αντίθετα, η τελευταία, η διαδικασία του κατηγοριοπισμού ή αλλιώς της κατηγοριοποίησης, συνδέεται συχνά με την δύναμη επιβολής που μπορεί να διαθέτει η μία ομάδα έναντι της άλλης, ώστε να μπορεί να της επιβάλλει χαρακτηρισμούς και κατηγοριοποιήσεις. Έτσι, στην ανάλυσή του ο ερευνητής θα πρέπει να εντάξει και τις σχέσεις κυριαρχίας και υπαγωγής που ενδεχομένως υπάρχουν ανάμεσα στις ομάδες που διαντιδρούν. Για τη δυνατότητα των ισχυρών ομάδων να επιβάλουν περιορισμούς στην ταυτότητα των ασθενέστερων πολιτικά ομάδων, βλ. και T. H. Eriksen 1993: 141-143

Barth, δεν μπορεί να αποτελούν το στόχο μιας εθνογραφικής προσέγγισης που εξαντλείται στην καταγραφή των χαρακτηριστικών της ταυτότητας μιας εθνοτικής ομάδας. Μια τέτοια προσπάθεια θα εμπόδιζε τον ερευνητή να κατανοήσει τις συνθήκες κατά τις οποίες τα δρώντα άτομα θα θεωρήσουν σημαντικό ή όχι να εκδηλώσουν κάποιες από τις ενδεδειγμένες συμπεριφορές και να εφαρμόσουν κάποια από τα καθιερωμένα κριτήρια αξιολόγησης αυτών των συμπεριφορών (Barth, 1998[1969]:14). Επιπλέον μια τέτοια προσέγγιση θα αναζητούσε τις ‘αντικειμενικές’ διαφορές μεταξύ των εθνοτικών ομάδων και θα παράβλεπε εκείνες που τα ίδια τα μέλη των διαφορετικών ομάδων θεωρούν σημαντικές, ενώ συνάμα θα οδηγούσε στη λανθασμένη εντύπωση ότι στο εσωτερικό των ομάδων επικρατεί σταθερότητα και συνοχή.

Η προσέγγιση του F. Barth κινήθηκε στην κατεύθυνση της αμφισβήτησης των σημασιών και των διαστάσεων που είχε προσλάβει ως τότε η έννοια του πολιτισμού (culture). Όμως, ενώ μείωσε την σημασία των ‘αντικειμενικών’ πολιτισμικών χαρακτηριστικών στη διαμόρφωση μιας ολοκληρωμένης αναλυτικής σκοπιάς, αντιθέτως τόνισε την ανάγκη να γίνεται κατανοητή η σπουδαιότητα¹⁴² που αποδίδουν τα μέλη των υπό μελέτη ομάδων στα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά όταν σε κάποιες περιστάσεις επιχειρούν να προσδιορίσουν τη διαφοροποίησή τους από άλλες ομάδες. Τα ίδια τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά μπορεί να αλλάζουν με την πάροδο του χρόνου, όμως η συμβολική τους δύναμη στη διαδικασία της διάκρισης του ‘εμείς’ από το ‘αυτοί’ παραμένει (Banks 1996:12,75).

Με τη συμβολή του F. Barth, η έμφαση μετατοπίζεται προς την κατεύθυνση της διαμόρφωσης και διατήρησης των ‘ορίων’ τα οποία διαφοροποιούν τις ομάδες «κατά τη διαδικασία διαντίδρασης σε συγκεκριμένες ιστορικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες» (Barth 1994:12). Το ‘**όριο**’, τονίζει ο Barth (1998 [1969]:15,16), «κατευθύνει την κοινωνική ζωή, συνεπάγεται δε μια συχνά σύνθετη οργάνωση της συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων» ούτως ώστε, κατά τις διαδικασίες αλληλόδρασης μεταξύ των ομάδων, αφενός να διασφαλίζεται η αίσθηση της ταύτισης ανάμεσα στα μέλη της ίδιας ομάδας -τα οποία «παίζουν το ίδιο παιχνίδι»- και η αίσθηση διαφοροποίησής τους από τα μέλη της άλλης ομάδας. Αφετέρου, να

¹⁴² Όπως υπογραμμίζει και ο Eriksen (1993:12), οι κοινωνικές σχέσεις χαρακτηρίζονται ως εθνοτικές μόνο όταν οι πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στις ομάδες θεωρούνται σημαντικές από τα μέλη τους.

οριοθετείται¹⁴³ το κανονιστικό πλαίσιο των κοινωνικών περιστάσεων εντός του οποίου οι ομάδες θα εκδηλώσουν την αμοιβαία κατανόηση που απαιτείται για την επιδίωξη των αμοιβαίων συμφερόντων¹⁴⁴ και στόχων.

Οι διαφορές ανάμεσα στις εθνοτικές ομάδες δεν μπορεί να θεωρούνται ‘αντικειμενικά’ ορατές και παρατηρήσιμες, αλλά ο καθορισμός τους -ποιες και πόσο σημαντικές¹⁴⁵ είναι- εξαρτάται από τα ίδια τα υποκείμενα της δράσης (actors) (Barth 1998 [1969]:14). Εάν επεκτείνουμε την σημασία της διάδρασης από το πεδίο των σχέσεων ανάμεσα στις διαφορετικές ομάδες, στις σχέσεις ανάμεσα στα μέλη της ίδιας ομάδας, τότε η διακριτή ταυτότητα ‘εμείς’ μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο ως **ζήτημα σχέσεων** που πρέπει να διερευνηθούν, ενώ αναδεικνύεται η απουσία ομοιογένειας¹⁴⁶ και η παρουσία, διαφωνιών, ασυμμετριών και ρευστότητας ανάμεσα στα άτομα της ίδιας ομάδας. Σ’ αυτό το πλαίσιο, τα μέλη μιας ομάδας διαμορφώνουν την ταυτότητά τους μέσα από μια διαντίδραση που αφορά στα δικά τους βιώματα και στις ιδιαίτερες εμπειρίες τους¹⁴⁷. Με αυτούς τους όρους, η συλλογική ταυτότητα θεωρείται ότι χαρακτηρίζεται από ασυνέχειες και αντιφάσεις¹⁴⁸: κάποιες όψεις της μπορεί να αναδεικνύονται σε κάποια συμφραζόμενα την ίδια στιγμή που κάποιες άλλες εμφανίζονται να υποτονούν ή να απουσιάζουν και αυτές οι τελευταίες μπορεί να παρουσιάζονται ως έκδηλες και κεντρικές σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Έτσι, το αναλυτικό ενδιαφέρον επικεντρώνεται στις ‘σύμφωνα με την περίσταση’ (situational) όψεις της συλλογικής ταυτότητας.

¹⁴³ Όπως επισημαίνει και πρόσφατα ο F. Barth (2000:30), το ‘όριο’ προωθεί την υπόθεση ότι επικρατεί ένα είδος ομογενοποίησης στο εσωτερικό της ομάδας ταυτόχρονα με την παρουσία πολιτισμικών διαφορών ανάμεσα σε αυτή και στις υπόλοιπες ομάδες, γεγονός που επιφέρει πλήθος δυνατών συνεπειών στην κοινωνική ζωή. Επίσης, το όριο περιορίζει τα είδη των κοινωνικών σχέσεων που επιτρέπεται να διαμορφώνονται μεταξύ των μελών των ομάδων, οι οποίες κατ’ αυτόν τον τρόπο καθίστανται διακριτές.

¹⁴⁴ Σύμφωνα με τον Jenkins (1997:12), ο Barth τονίζει ότι η εθνοτική ταυτότητα παράγεται, παραμένει, ή μετασχηματίζεται κατά τη διαδικασία της διαντίδρασης και της συναλλαγής ανάμεσα σε άτομα που παίρνουν αποφάσεις και καταστρώνουν στρατηγικές δράσης. Σ’ αυτό το πλαίσιο, καθίσταται ζήτημα πολιτικής, λήψης αποφάσεων και προσδιορισμού στόχων. Αυτή η προσέγγιση αποτέλεσε το στόχο της κριτικής που έχει δεχθεί ο Barth ως υλιστής, ατομικιστής και φορέας μιας εργαλειωτικής θεώρησης ως προς την ταυτότητα των εθνοτικών ομάδων.

¹⁴⁵ Όπως παρατηρεί και ο Jenkins (1997:168), παρά το γεγονός ότι η διαφοροποίηση ανάμεσα στις ομάδες μπορεί να αρθρώνεται γύρω από οποιοδήποτε πολιτισμικό χαρακτηριστικό, εν τούτοις, ορισμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά αναδεικνύονται συνήθως ως πιο σημαντικά καθώς οι διαφορετικές ταυτότητες κατασκευάζονται στην ροή της καθημερινότητας που εκτείνεται σε όλο το εύρος της ζωής, από την πρωταρχική διαδικασία της κοινωνικοποίησης του ατόμου και μετά.

¹⁴⁶ Σύμφωνα με την K. Verdery (1994:41-42), με τη μετατόπιση της έμφασης από τον κοινό πολιτισμό (shared culture) στη σύλληψη του πολιτισμού ως ζώνης διαφωνιών και διαμφισβητήσεων, εισάγεται η πολιτική διάσταση στη μελέτη του εθνοτισμού. Αυτή η πολιτική διάσταση συνδέεται και με την προσέγγιση του πολιτισμού ως πρακτικής από τον Bourdieu.

¹⁴⁷ Barth 1994:14, Verdery 1994:42, Vermeulen και Govers 1994:5, A.P. Cohen 1994:68

¹⁴⁸ Barth 1994: 14. Βλ. και Βεντούρα 1994:69

Οι θέσεις του F. Barth από το 1969 και μετά, επηρέασαν άμεσα ή έμμεσα όλες τις μεταγενέστερες θεωρήσεις σχετικά με τις συλλογικές ταυτότητες. Ένας από τους λόγους αυτής της επίδρασης είναι ότι δύο κεντρικοί θεωρητικοί άξονες, η ως τότε θεωρούμενη οριοθετημένη εθνοτική ομάδα και οι διαχειριστικές τακτικές¹⁴⁹ της εθνοτικής ταυτότητας, συνδέθηκαν πλέον ως δυναμικές διαδικασίες που βρίσκονται σε διαρκή αλληλοδιαμόρφωση ανάλογα με τις περιστάσεις και με τη δύναμη¹⁵⁰ που διαθέτουν οι εκάστοτε σημαντικοί 'άλλοι' (A.P. Cohen 2000:3).

Η ρευστότητα, η ασάφεια και η ασυνέχεια, θεωρήσεις για την κοινωνική διαδικασία που τονίζονται κυρίως σήμερα στο πλαίσιο μιας αναστοχαστικής επανεξέτασης των θέσεων για τις συλλογικές ταυτότητες που γνώρισαν ευρεία εξάπλωση από το '69 και μετά, συνδέθηκαν με την κεντρική θέση που αποδόθηκε στους φορείς της δράσης, στα ίδια τα δρώντα άτομα (Hall 1996:4). Έτσι, το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον εστιάζεται πλέον στην κατανόηση και ερμηνεία του ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι βιώνουν ως ξεχωριστά άτομα (Cohen 1994:66¹⁵¹, Bauman 1996:19) την εμπειρία της κατασκευής της ταυτότητάς τους¹⁵²,

¹⁴⁹ Η πιθανή, όμως, αντίθεση ανάμεσα σε μια ερμηνεία που προτείνει ο ερευνητής, σύμφωνα με την οποία η συγκρότηση της ταυτότητας μπορεί να συνδέεται με μια εργαλειακή λογική (instrumentalism) που υπηρετεί την επίτευξη ορθολογικών στόχων και συμφερόντων στο πλαίσιο της 'εκάστοτε συγκεκριμένης κατάστασης' και σε μια ερμηνεία, εκ μέρους των μελών της υπό μελέτη ομάδας, που τονίζει τον κληρονομημένο, πρωταρχικό και αμετάβλητο χαρακτήρα της συλλογικής τους ταυτότητας (primordialism), φέρνει στο προσκήνιο τη συζήτηση που απασχολεί την ανθρωπολογία ιδιαίτερα μετά τη δημοσίευση του έργου *Οριενταλισμός* του Edward Said (1996[1978]) σχετικά με την ηγεμονική θέση του ερευνητή έναντι των ερευνητικών υποκειμένων, ως 'ερμηνευτή' που αναλαμβάνει να περιγράψει 'τι σημαίνει' ένας άλλος πολιτισμός. Στη συζήτηση αυτή επανέρχεται ο J. Hall (1997:18,19), τονίζοντας ότι συχνά την εργαλειακή προσέγγιση (instrumentalism) υιοθετούν οι ερευνητές και τα μέλη των ομάδων των οποία η ταυτότητα δεν κινδυνεύει, ενώ την άλλη εκδοχή (αυτή που θεωρεί ότι η συλλογική ταυτότητα, αρραγής και αδιήθητη, μεταβιβάζεται από γενιά σε γενιά) υιοθετούν και προτάσσουν τα μέλη των ομάδων που αισθάνονται ότι απειλούνται εξαιτίας κάποιων εξωτερικών παραγόντων.

¹⁵⁰ Σύμφωνα με τον R. Jenkins (1997:168), η κοινωνική διαντίδραση που συμβαίνει επάνω ή ανάμεσα στις δύο πλευρές του ορίου, περιλαμβάνει απαραίτητα κατηγοριοποιήσεις: σχετικά με 'εμάς' από 'αυτούς' και 'αυτών' από 'εμάς'. Το ερώτημα ως προς το ποιόν οι κατηγοριοποιήσεις είναι επικρατέστερες (more influential), αλλά και ως προς την ισορροπία που επιτυγχάνεται ανάμεσα στον αυτοπροσδιορισμό και στον ετεροπροσδιορισμό (identification and categorization), «παραμένει συνεχές και ανοιχτό, ανακλύπει από την ιστορία και την παρελθούσα εμπειρία, εντοπίζεται στις σχέσεις εξουσίας (power relations) που ισχύουν άμεσα στο παρόν και αποτελεί συστατικό μέρος της περίπτωσης που κάθε φορά βρίσκεται σε εξέλιξη». Επίσης, βλ. και S. Hall 1996:5.

¹⁵¹ Όπως επισημαίνει ο A.P. Cohen (1994:66), μόνο εάν εστιάσουμε την προσοχή μας στα όρια που διαφοροποιούν τα ίδια τα άτομα μεταξύ τους, θα ευαισθητοποιηθούμε και ως προς τις ποιότητες των περιγεγραμμένων συλλογικοτήτων, αφού η έννοια του ορίου πρέπει να αφορά πρωτίστως την ατομική συνείδηση.

¹⁵² Όπως διεκρινίζει ο J. Hall (1997:30), «μια ομάδα δεν είναι απλώς το άθροισμα των ατόμων που την αποτελούν. Το βασικό χαρακτηριστικό της δεν είναι ο αριθμός αλλά η συνεχής αλληλόδραση». Επιπλέον, δεν έγκειται στην απλή συμμετοχή των ατόμων η διαμόρφωση μιας ομάδας, αλλά «στη συμμετοχή τους σε αυτή, με την ιδιότητα του μέλους της ομάδας». Σύμφωνα με τα παραπάνω, η διαδικασία της διάδρασης ανάμεσα στις ομάδες, επιχειρείται ατομικά και συλλογικά από τα μέλη τους και συντελείται «σύμφωνα με τους όρους που προσδιορίζουν την ταυτότητα της δικής τους ομάδας».

διαμέσου της δράσης και της διάδρασης και όχι στην απλή απαρίθμηση και περιγραφή ειδικών χαρακτηριστικών αυτής της ταυτότητας ως ομογενοποιημένου συνόλου¹⁵³ (A.P. Cohen 1994(b):21-22, Barth 1994: 14,18).

Ωστόσο, παρά το πλήθος των προσεγγίσεων των συλλογικών ταυτοτήτων από τη σκοπιά του εθνοτισμού, δεν διευκρινίζεται με σαφήνεια σε τι διαφέρει αυτή η ιδιαίτερη όψη από τις υπόλοιπες όψεις των κοινωνικών ταυτοτήτων (Vermeulen and Govers 1994:3). Ενδεικτικά αναφέρω τα ακόλουθα παραδείγματα:

Ο Abner Cohen (1974), υιοθετεί, σύμφωνα με τον T.H. Eriksen (1993:34), μια ακραία θέση όταν ισχυρίζεται ότι οι χρηματιστές του Λονδίνου μπορούν να μελετηθούν ως εθνοτική ομάδα, αφού αναπτύσσουν σε μεγάλο βαθμό ενδογαμική πρακτική (συνάπτοντας γάμους μέσα στην τάξη τους) και μοιράζονται μια κοινή ταυτότητα.

Σύμφωνα με τον E. Roosens (1994:87) «δεν είναι το όριο καθαυτό που κάνει μια ομάδα εθνοτική», ενώ τονίζει ότι αυτό που χαρακτηρίζει την εθνοτική ομάδα είναι η γενεαλογική διάσταση, η οποία υποδηλώνεται διαμέσου της αναφοράς που κάνουν τα μέλη της στην ύπαρξη μιας κοινής καταγωγής που τα συνδέει μεταξύ τους (ό.π.:83). Πιο συγκεκριμένα, «η κοινή καταγωγή και ένα γενικό, απροσδιόριστο ‘αυτοί’, είναι ό,τι απαιτείται» (ο.π.:85).

Ο T.H. Eriksen (1993:12) επιχειρεί έναν ορισμό της εθνοτικής ομάδας, προσπαθώντας να συμπεριλάβει τις διάφορες εκδοχές που τονίζονται στις περισσότερες προσεγγίσεις¹⁵⁴. Σύμφωνα μ’ αυτόν, η ‘εθνοτική ταυτότητα’ μπορεί να ορισθεί ως κοινωνική ταυτότητα η οποία χαρακτηρίζεται από μεταφορική ή πλασματική συγγένεια (metaphoric or fictive kinship) ανάμεσα στα μέλη μιας ομάδας, και βασίζεται στην ύπαρξη αντίθεσης ανάμεσα σε αυτά και σε ‘άλλους’. Όταν οι πολιτισμικές διαφορές θεωρούνται σημαντικές κατά τη διαδικασία της διαντίδρασης ανάμεσα στα μέλη των ομάδων, η κοινωνική σχέση προσλαμβάνει ένα

¹⁵³ Σ’ αυτό το πλαίσιο, ο F. Barth (1994:12), διατυπώνει πρόσφατα την άποψη ότι αυτές οι θέσεις του θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι μετέφεραν, με σύγχρονους όρους, προσεγγίσεις που σήμερα εντάσσονται στην θεωρία της κοινωνικής και πολιτισμικής κατασκευής και μία μεταμοντέρνα θεώρηση σχετικά με τον πολιτισμό.

¹⁵⁴ Για παράδειγμα, ο Max Weber (1968:389), όρισε τις εθνοτικές ομάδες «ως ανθρώπινες ομάδες που διατηρούν μία υποκειμενική πεποίθηση στην κοινή τους καταγωγή εξαιτίας των ομοιοτήτων που τους συνδέουν ως προς τα φυσικά, σωματικά χαρακτηριστικά, ή/και ως προς τα έθιμα, ή εξαιτίας αναμνήσεων αποικισμού ή μετανάστευσης.... Αντιθέτως, δεν έχει σημασία εάν υπάρχει ή όχι μια αντικειμενική σχέση αίματος» (Η παραπάνω αναφορά παρατίθεται στο: J. Hall 1997:26 ως εξής: Weber, M., 1968, *Economy and society I*. New York. [Originally published as *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubingen, 1922]).

εθνοτικό στοιχείο. Άλλωστε τα μέλη όλων των ‘εθνοτικών’ ομάδων μοιράζονται κοινές αντιλήψεις σχετικά με την κοινή τους κουλτούρα, κι αυτό ακριβώς τα διακρίνει από τα μέλη των ομάδων που κατηγοριοποιούνται ως ‘τάξεις’ (ό.π.:35). Ακόμη, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο T.H. Eriksen, «...οι εθνοτικές ομάδες τείνουν να κατασκευάζουν μύθους κοινής καταγωγής και σχεδόν πάντα διαθέτουν ιδεολογίες που προτρέπουν την ενδογαμική πρακτική, η οποία ωστόσο ποικίλει ως προς την σημασία που της αποδίδεται (στην πράξη)» (Eriksen 1993: 12).

Αντίθετα, ο J. Hall υποστηρίζει ότι όχι μόνο δεν είναι δυνατός ένας ορισμός που να βασίζεται σε αντικειμενικά κριτήρια, αφού «η εθνοτική ταυτότητα κατασκευάζεται κοινωνικά και προσλαμβάνεται υποκειμενικά» (J. Hall 1997:19), αλλά και ότι «κάθε αναζήτηση αντικειμενικού ορισμού της εθνοτικής ομάδας είναι καταδικασμένη να αποτύχει επειδή τα κριτήρια που προσδιορίζουν την συμμετοχή με την ιδιότητα του μέλους σε μια εθνοτική ομάδα, κατασκευάζονται κοινωνικά και βρίσκονται υπό αναδιαπραγμάτευση, διαμέσου κυρίως του γραπτού και του προφορικού λόγου (discourse)» (ό.π.:24). Έτσι ακολουθεί τον Moerman¹⁵⁵ όταν τονίζει ότι η εθνοτική ταυτότητα «είναι αδύνατον» να θεωρηθεί ότι «συνιστά αντικειμενική κατηγορία» και τον Barth (1998 [1969]:14) όταν καταλήγει ότι αφότου επικεντρωθούμε «στα κοινωνικά και υποκειμενικά κατασκευασμένα κριτήρια, σύμφωνα με τα οποία κάποιος καθίσταται μέλος μιας εθνοτικής ομάδας», τότε αναγκαζόμαστε να «απομακρυνθούμε από την εξέταση του περιεχομένου της εθνοτικής ομάδας» και αντιθέτως «να στραφούμε στα αποδιδόμενα σε αυτήν όρια» (J.Hall 1997:24).

¹⁵⁵ Βλ. Moerman, M. 1965, ‘Who are the Lue: ethnic identification in a complex civilization’. *American Anthropologist* 67:1215-29. Ο Moerman μελετώντας τους Lue της Ταϊλάνδης, παρατήρησε ότι τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, στα οποία αναφέρονταν οι Lue όταν τους ρωτούσε σχετικά με τα τυπικά χαρακτηριστικά της ταυτότητάς τους, ήταν κοινά με αυτά που των άλλων γειτονικών ομάδων: οι Lue δεν διέθεταν αποκλειστικούς πόρους, ούτε αποκλειστική γλώσσα, ή θρησκεία, ή έθιμα, όμως πίστευαν ότι αποτελούν ξεχωριστή ομάδα σε σχέση με τις άλλες της περιοχής. Έτσι, κατέληξε ότι κάποιος είναι Lue επειδή πιστεύει ότι είναι και αυτοαποκαλείται Lue. Αφού απουσιάζουν τα αντικειμενικά χαρακτηριστικά ή τα ξεκάθαρα όρια που προσδιορίζουν την ξεχωριστή ταυτότητα της ομάδας, αυτή μπορεί να θεωρείται διακριτή με βάση την κατηγοριοποίηση των ίδιων των μελών της ομάδας, ή αλλιώς, με βάση την emic απόδοση της ιδιαίτερης ταυτότητας (J. Hall 1997:24, Eriksen 1993:11,37). Για το γεγονός ότι πολλές φορές αντίπαλα και αντιμαχόμενα δίκτυα ή ομάδες υπερασπίζονται παρόμοια ή τα ίδια πολιτισμικά χαρακτηριστικά, θεωρώντας ταυτόχρονα ότι διαθέτουν διακριτές και διαφορετικές πολιτισμικές ταυτότητες, βλ. και Χτούρης 2004:75.

Εθνοτική ομάδα, έθνος, εθνικισμός

Σε γενικές γραμμές, όροι όπως 'εθνοτική ομάδα', 'έθνος', 'κράτος' και 'εθνικισμός', χαρακτηρίζονται από «μεγάλη αμφισημία και σύγχυση» αφού «χρησιμοποιούνται με ποικίλα αλληλένδετα αλλά διαφορετικά νοήματα στη λόγια αρθρογραφία, στην εθνικιστική ρητορική και στην καθημερινή γλώσσα» (Danforth 1999:19, Eriksen 1993:1).

Ο E. Gellner (1992[1983]:23) επιχειρεί ένα ορισμό της 'φευγαλέας' όπως τη χαρακτηρίζει έννοιας του 'έθνους': «δύο άνθρωποι ανήκουν στο ίδιο έθνος εάν, και μόνο εάν, αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον ως μέλος του ίδιου έθνους» και στη συνέχεια εξηγεί ότι «μία απλή κατηγορία ανθρώπων (οι κάτοικοι, ας πούμε, ενός δεδομένου εδάφους ή οι ομιλούντες μια δεδομένη γλώσσα) μεταβάλλεται σε έθνος εάν και εφόσον τα μέλη της κατηγορίας αναγνωρίζουν σταθερά ορισμένα αμοιβαία δικαιώματα και υποχρεώσεις προς αλλήλους, εν ονόματι της κοινής ιδιότητάς τους ως μελών αυτής της ομάδας. Αυτό που τους μετατρέπει σε έθνος είναι η αλληλοαναγνώρισή τους ως συντρόφων τέτοιου τύπου και όχι άλλοι κοινοί χαρακτήρες, όποιοι κι αν είναι αυτοί, οι οποίοι χωρίζουν την κατηγορία από τα μη μέλη» (Gellner 1992[1983]:24).

Ο B. Anderson (1997[1991]:26) προτείνοντας έναν ορισμό του 'έθνους' καταλήγει ότι αυτό «αποτελεί μία ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη» και στη συνέχεια εξηγεί: Πρώτον, ότι «κάθε κοινότητα που είναι μεγαλύτερη από ένα χωριό όπου οι άνθρωποι έχουν προσωπική επαφή (και ίσως ακόμα και σ' αυτή την περίπτωση) είναι φαντασιακή». Δεύτερον, ότι το έθνος «συλλαμβάνεται με τη φαντασία ως *οριοθετημένο*, γιατί ακόμη και το μεγαλύτερο από αυτά, που περιλαμβάνει ίσως και ένα δισεκατομμύριο ανθρώπινες ζωές, έχει καθορισμένα, έστω κι αν είναι ελαστικά, σύνορα, πέρα από τα οποία βρίσκονται άλλα έθνη. Κανένα έθνος δεν φαντάζεται τον εαυτό του να ταυτίζεται με την ανθρωπότητα». Τρίτον, ότι το έθνος «συλλαμβάνεται με τη φαντασία ως *κυρίαρχο* γιατί η έννοια έθνος γεννήθηκε σε μια εποχή κατά την οποία ο Διαφωτισμός και η Επανάσταση κατέστρεψαν τη νομιμότητα της ιεραρχικά οργανωμένης ελέω Θεού μοναρχίας». Και καταλήγει ότι καθ' όλη τη διάρκεια των ποικίλων ιστορικών διαδικασιών που ακολούθησαν εκείνη την περίοδο, «τα έθνη ονειρεύονται άμεσα την ελευθερία τους... Εγγύηση και έμβλημα αυτής της ελευθερίας είναι το κυρίαρχο κράτος».

Τέλος, ότι το έθνος «συλλαμβάνεται με τη φαντασία ως *κοινότητα*, επειδή ανεξάρτητα από την ουσιαστική ανισότητα και εκμετάλλευση που κυριαρχεί σε κάθε κοινότητα, το έθνος νοείται πάντα ως μια βαθιά οριζόντια συντροφική σχέση. Σε τελευταία ανάλυση, είναι αυτό το αίσθημα της αδελφότητας που δίνει τη δυνατότητα σε τόσα εκατομμύρια ανθρώπους, τους τελευταίους δύο αιώνες, όχι τόσο να σκοτώνουν, όσο να είναι πρόθυμοι να δίνουν τη ζωή τους σε τόσο περιορισμένες φαντασιώσεις» (Anderson 1997:27,28).

Ο A. Smith (2000[1991]:65,66), ορίζει το 'έθνος' ως ένα κατονομασμένο ανθρώπινο πληθυσμό που «μοιράζεται μια ιστορική εδαφική επικράτεια, κοινούς μύθους και ιστορικές μνήμες, μια μαζική δημόσια κουλτούρα, κοινή οικονομία και κοινά για όλα τα μέλη δικαιώματα και υποχρεώσεις».

Ο W. Connor (1978, 1993)¹⁵⁶ δίνει ιδιαίτερη έμφαση στον ανορθολογικό ψυχολογικό δεσμό που συνδέει τα μέλη ενός έθνους μεταξύ τους. Αυτός ο δεσμός αποδίδεται ως 'αίσθημα του ανήκειν' στο ίδιο έθνος και αποτελεί της ουσία της εθνικής τους ταυτότητας. Πηγάζει δε από στην πίστη των μελών στην ύπαρξη μιας κοινής μεταξύ τους καταγωγής (common descent), και οδηγεί σε μια διχοτομική αντίληψη του κόσμου, βάσει της οποίας, αφενός συντελείται η διάκριση του 'εμείς' από τους 'άλλους' και αφετέρου, επέρχεται η αναγνώριση (recognizing) των 'άλλων'.

Όπως προκύπτει από τους παραπάνω ορισμούς οι έννοιες επικαλύπτονται σε σημαντικό βαθμό και οι απόπειρες να διευκρινισθούν δεν επιλύουν απολύτως το ζήτημα. Για παράδειγμα, μια διαφοροποίηση που προτείνει ο L. Danforth αφήνει ανοιχτό το ζήτημα του 'βαθμού' και του 'μεγέθους' στα οποία αναφέρεται: «Παρά τις ομοιότητες οι οποίες υπάρχουν ανάμεσα στην έννοια της εθνοτικής ομάδας και την έννοια του έθνους, θα έπρεπε να προσέξουμε εξίσου πως υπάρχουν και αρκετές διαφορές μεταξύ τους. Αυτές οι διαφορές γενικά συμπεριλαμβάνουν το μέγεθος, τον βαθμό πολιτικοποίησης και τη σχέση τους με μια συγκεκριμένη περιοχή. Τα έθνη είναι μεγάλες, πολιτικοποιημένες εθνοτικές ομάδες οι οποίες συνδέονται με συγκεκριμένες περιοχές όπου επιζητούν να έχουν κάποιο βαθμό αυτονομίας. Με άλλα λόγια τα έθνη, αντίθετα από τις εθνοτικές ομάδες, είναι άνθρωποι οι οποίοι ασκούν, ή ελπίζουν κάποτε να ασκήσουν, κυριαρχία σε μία δεδομένη περιοχή» (Danforth 1999[1995]:20)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Η παρουσίαση αυτής της προσέγγισης στο Triandafyllidou 1998: 595, 597

¹⁵⁷ Για μια διάκριση ανάμεσα στην έννοια του 'έθνους-κράτους' και στην έννοια του 'έθνους-εθνότητας', βλ. Βερνίκος και Δασκαλοπούλου 2002:102-111.

Από δω και πέρα η συζήτηση θα μπορούσε να επεκταθεί σε μια σειρά προβληματισμών που η ανάλυσή τους ξεπερνά τις προθέσεις της δικής μου προσέγγισης. Πολλά κείμενα εστιάζουν την προσοχή τους στη σχέση των εθνικιστικών κινημάτων με το έθνος και το έθνος-κράτος (για παράδειγμα Smith 1981:xii, Gellner 1992:94,106, Μπαλιμπάρ 1991, Βαλλερστάιν 1991, Anderson 1997:26-28,71-84, Hobsbawm 1984:1,8, Hobsbawm 1994:23,59-60, Verdery 1994, Herzfeld 2002:42 και 1998:253-4, Danforth 1999:23,24¹⁵⁸, Κιτρομηλίδης 1997), καθώς και στη σχέση που ενδεχομένως υπάρχει ανάμεσα στις (προ-εθνικές) εθνοτικές κοινότητες και στα έθνη (για παράδειγμα Smith 1986, Smith 2000:66-68, Danforth 1999:20,24). Πολύ σύντομα αναφέρομαι σε κάποιες από τις πιο σημαντικές νεωτερικές ερμηνείες¹⁵⁹ που μετά τη δεκαετία του '60 προσέγγισαν τα παραπάνω ζητήματα:

Στην προσέγγιση του E. Gellner η εμφάνιση της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας οδήγησε στο σχηματισμό των εθνών – κρατών ως αποτέλεσμα των διαδικασιών συγκεντροποίησης που προκάλεσαν οι ανάγκες της εκβιομηχάνισης και ο συνακόλουθος καταμερισμός της εργασίας. Η νεώτερη βιομηχανική κοινωνία απαιτεί προσαρμογή στην έντονη κοινωνική κινητικότητα, δηλαδή ομογενοποίηση (Gellner 1992[1983]:79,89), η οποία επιτυγχάνεται διαμέσου της καθολικής εγγραμματοσύνης, που εφοδιάζει τα άτομα με ομοιόμορφες επιδεξιότητες και γνώσεις ώστε να ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις της νέας κοινωνίας στην οποία αποσυντίθενται πλέον οι παλαιές παραδοσιακές δομές (Gellner 1992[1983]:109)¹⁶⁰. Ο εθνικισμός είναι «πρώτα-πρώτα μια πολιτική αρχή η οποία υποστηρίζει την

¹⁵⁸ Για μια κριτική παρουσίαση της σχετικής με τις παραπάνω προσεγγίσεις βιβλιογραφίας, βλ. Danforth 1999: 19-27. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής παρουσίασης, ο L. Danforth (1999:24) υποστηρίζει τη διαλεκτική σχέση έθνους και κράτους ως εξής: «Από τη στιγμή που μια εθνοτική ομάδα πολιτικοποιείται και τελικά αυτοπροσδιορίζεται ως έθνος, μπορεί να ακολουθήσει το δρόμο του αυτοπροσδιορισμού επιζητώντας κάποιο βαθμό αυτονομίας, ή ακόμη και πλήρη κυριαρχία στην εθνική πατρίδα. Όταν πετύχει αυτό το σκοπό και το έθνος αποκτήσει πολιτική υπόσταση ως ανεξάρτητο κράτος, τότε μπορεί να χρησιμοποιήσει ολόκληρο το οπλοστάσιο των οργανώσεων, των θεσμών και των γραφειοκρατικών τεχνικών που έχει στη διάθεσή του ένα κράτος ώστε να αναπτυχθούν περισσότερο η συνοχή και η ομογενοποίηση του έθνους. Συνεπώς η δημιουργία του κράτους, η οποία αποτελεί τον τελικό σκοπό των εθνικιστικών κινημάτων, συμβάλλει με διαλεκτικό τρόπο στη δημιουργία του έθνους, το οποίο θεωρείται, ιδωμένο από το εσωτερικό του εθνικιστικού κινήματος, πως δημιούργησε το κράτος». Όπως μάλιστα τονίζει η K. Verdery (1994:47) μπαίνοντας στη συζήτηση του εθνοτικού εθνικισμού, «οι εθνοτικές ταυτότητες είναι προϊόντα της δημιουργίας κρατών και όχι προάγγελό τους».

¹⁵⁹ Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση αυτών των θέσεων βλ. Θεοδωρίδης 2004: 34-48

¹⁶⁰ Για τις διαδικασίες εθνικής ολοκλήρωσης και βίαιης ή ήπιας ενσωμάτωσης των «διαφορετικών τους στοιχείων», ή αλλιώς, για τη διαδικασία ομογενοποίησης του πολιτισμού ως αυτονόητα ενταγμένης στην ιδέα του έθνους και του εθνικού κράτους, βλ. Χτούρης 1997^a:17-19

εναρμόνιση της πολιτικής και της εθνικής οντότητας»¹⁶¹. Ο εθνικισμός ως 'αίσθημα' είναι «το αίσθημα οργής που προκαλεί η παραβίαση αυτής της αρχής ή το αίσθημα ικανοποίησης που προκαλεί η εκπλήρωσή της», ενώ ο εθνικισμός ως 'κίνημα' είναι «αυτό που υποκινείται από ένα τέτοιου είδους αίσθημα» (Gellner 1992[1983]:13,14).

Ο B. Anderson εξετάζει κατ' αρχάς τις πολιτισμικές συνιστώσες του φαινομένου του εθνικισμού. Διερευνώντας τις διαδικασίες συγκρότησης των 'φαντασιακών' κοινοτήτων του έθνους, επικεντρώνει την ανάλυσή του στα στοιχεία εκείνα στα οποία βασίστηκε η ανάπτυξη του εθνικισμού (Anderson 1997:12). Ανάμεσα σε αυτά, κεντρική θέση αποδίδεται στην ανάπτυξη του 'έντυπου καπιταλισμού' (print capitalism), στο πλαίσιο του οποίου, οι έντυπες γλώσσες, χάρη στη μηχανική αναπαραγωγή τους, διαδόθηκαν μέσω της αγοράς και έθεσαν τα θεμέλια της εθνικής συνείδησης, αφού «πρώτο και κυριότερο, δημιούργησαν ενιαία πεδία ανταλλαγής και επικοινωνίας σ' ένα χαμηλότερο επίπεδο από τα λατινικά και υψηλότερο από την προφορική καθομιλουμένη». Κατ' αυτόν τον τρόπο «οι συναναγνώστες αυτοί, οι οποίοι συνδέονταν μεταξύ τους μέσω των εντύπων, αποτέλεσαν στην κοσμική, ιδιαίτερη ορατή αφάνειά τους το έμβρυο της κοινότητας που συλλαμβάνεται με τη φαντασία ως εθνική...»¹⁶² (Anderson 1997:79). Η ανάλυση του Anderson δεν περιορίζεται μόνο στις πολιτισμικές καταβολές του εθνικισμού, αλλά επεκτείνεται και στον πολιτικό σχεδιασμό της συγκρότησης του έθνους. Εξετάζει το ρόλο του κράτους και την ανάπτυξη μηχανισμών εθνικής ενσωμάτωσης όπως η εκπαίδευση και η επίσημη καθιέρωση των εθνικών γλωσσών, αλλά και άλλες πρακτικές όπως οι κρατικές απογραφές, τα μουσεία και οι χάρτες που συνεισφέρουν στη διαμόρφωση της συλλογικής εθνικής συνείδησης (Anderson 1997:13).

¹⁶¹ Ο Gellner (ό.π.:13) αναφέρεται σε περιπτώσεις κατά τις οποίες μπορεί να παραβιαστεί η αρχή του εθνικισμού: όταν τα πολιτικά όρια ενός δεδομένου κράτους δεν κατορθώνουν να περιλάβουν όλα τα μέλη του αντίστοιχου έθνους, ή όταν ένα έθνος ζει σε πολλά κράτη, χωρίς να αναμειγνύεται με ξένους, με αποτέλεσμα κανένα από αυτά τα κράτη να μην μπορεί να υποστηρίξει ότι είναι το εθνικό. Μια ιδιαίτερη μορφή παραβίασης της αρχής του εθνικισμού, συμβαίνει όταν οι ηγέτες μιας πολιτικής οντότητας ανήκουν σε έθνος διαφορετικό από εκείνο της πλειοψηφίας των υπηκόων. Αυτό μπορεί να συμβεί με την ενσωμάτωση του εθνικού εδάφους σε μια ευρύτερη αυτοκρατορία ή με την επιτόπου κυριαρχία μιας ξένης ομάδας. «Με άλλα λόγια», διευκρινίζει ο Gellner (ό.π.:14), «εθνικισμός είναι μια θεωρία πολιτικής νομιμότητας, η οποία απαιτεί τα εθνικά όρια να μη διαφέρουν από τα πολιτικά και, το κυριότερο, τα όποια εθνικά όρια στο εσωτερικό ενός δεδομένου κράτους –ενδεχόμενο που αποκλείεται ήδη τυπικά από την ίδια την αρχή στη γενική της διατύπωση– να μη χωρίζουν τους κρατούντες από τους υπολοίπους».

¹⁶² Προβάλλοντας τη σημαίνουσα θέση του έντυπου καπιταλισμού στην ανάπτυξη του εθνικισμού, ο Anderson (1997:79,80) υπογραμμίζει ότι: «Δεύτερον, ο έντυπος καπιταλισμός έδωσε μια νέα σταθερότητα στη γλώσσα, πράγμα το οποίο μακροπρόθεσμα συνετέλεσε στη συγκρότηση της εικόνας της αρχαιότητας που ήταν κεντρική στην υποκειμενική αντίληψη του έθνους... Τρίτον, ο έντυπος καπιταλισμός δημιούργησε γλώσσες εξουσίας διαφορετικού τύπου από τις παλιότερες καθομιλούμενες γλώσσες της διοίκησης».

Πέρα από τις νεωτεριστικές αντιλήψεις για το έθνος και τον εθνικισμό, εκφράζονται και άλλες θεωρητικές απόψεις, σύμφωνα με τις οποίες η γέννηση του νεότερου έθνους πρέπει να εξετάζεται σε σχέση με την εξέλιξη του ευρύτερου φαινομένου της εθνότητας, αφού στο πλαίσιο της δικής τους θεώρησης, η εμφάνιση των εθνών συνδέεται με τα προηγούμενα εθνοτικά μορφώματα. Έτσι, σύμφωνα με αυτές τις προσεγγίσεις, κυριότερος εκπρόσωπος των οποίων θεωρείται ο A. Smith (2000 [1991]), τα έθνη αποτελούν νεωτερικά φαινόμενα, διαθέτουν όμως και βαθιές ρίζες στις προ-νεωτερικές 'εθνοτικές κοινότητες', τις 'ethnies' (ό.π.:40), στη βάση των οποίων σχηματίστηκαν τα πρώτα από αυτά, εκείνα που «λόγω της δύναμης και της πολιτισμικής επιρροής που απέκτησαν, αποτέλεσαν πρότυπα για τις μεταγενέστερες προσπάθειες σχηματισμού εθνών σε πολλά μέρη του πλανήτη» (Smith 2000:68, Θεοδωρίδης 2004:44-47).

Στις προσεγγίσεις των 'αρχεγονιστών' οι οποίοι «αρνούνται να δεχθούν ότι η απόδοση μιας αρχαίας καταγωγής στα έθνη είναι ψευδαίσθηση», απαντά ο E.Gellner (2002[1997]) όταν διασαφηνίζει ότι ένας 'νεωτεριστής' θεωρητικός του εθνικισμού όπως είναι ο ίδιος, θεωρεί ότι ο 'εθνικισμός' «είναι ένα εγγενώς νεωτερικό φαινόμενο» αλλά δεν θεωρεί «ότι όλα τα κοινωνικά φαινόμενα είναι νεωτερικά ή ότι τα πάντα δημιουργούνται εκ νέου στη σύγχρονη εποχή». Αντίθετα, πιστεύει ότι «τόσο ο πολιτισμός όσο και η εξουσία είναι προαιώνια φαινόμενα, αλλά συνδέονται μεταξύ τους με καινούργιο τρόπο στη νεότερη εποχή, έναν τρόπο που στη συνέχεια γεννάει εθνικισμό» (Gellner 2002:139,140)¹⁶³.

Οι τρόποι με τους οποίους η επιλεκτική χρήση της μνήμης αλλά και της λήθης συμβάλλει στην συγκρότηση των εθνών, έχουν επισημανθεί από πολλούς μελετητές. Ο L. Danforth (1999:26), τονίζει τη διάσταση που έχει δοθεί από την σχετική με τον εθνικισμό βιβλιογραφία στη συλλογική ανάμνηση, στην κατασκευή ενός κοινού

¹⁶³ Επισημαίνοντας δε ο Gellner (2002:141), ότι αυτό που διακυβεύεται είναι η 'συνέχεια', διατυπώνει την άποψη ότι «οι πολιτισμοί διατηρούνται και οι πολιτισμοί αλλάζουν» και θεωρεί έγκυρες και τις δύο θέσεις που υποστηρίζουν τις αντίστοιχες απόψεις: α) αφενός τις θέσεις ιστορικών και κοινωνικών επιστημόνων που εστιάζονται στην 'επινόηση της παράδοσης' (Hobsbawm και Ranger 1984[1983]) και έχουν δείξει πειστικά ότι πολλές παραδόσεις που θεωρούνται 'συνεχείς' και 'πανάρχαιες' έχουν συχνά 'επινοηθεί' και μάλιστα πρόσφατα (βλ. και Danforth 1999[1995]:26) β) αφετέρου, στις θέσεις που εδράζονται στην εμπειρία των 'εκσυγχρονιστών', των οποίων η προσπάθεια να εφαρμόσουν οργανωτικές αλλαγές στη δομή μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, συχνά προσκρούει σε έναν ορισμένο τρόπο που γίνονται τα πράγματα, ο οποίος «μπορεί να παρουσιάζει εκπληκτική αντοχή και να επιβιώνει της ριζικής αναδιοργάνωσης» (Gellner ό.π.:141). Έτσι, δεν θεωρεί αληθές ούτε ότι οι πολιτισμοί «παραμένουν ουσιαστικά αμετάβλητοι, σαν αργοκίνητα παγόβουνα που μετατοπίζονται μόνο λίγα μέτρα κάθε χρόνο, διατηρώντας τη συνέχεια ενόσω αλλάζουν», ούτε ότι «ξαναεπινοούνται, καλλιεργώντας μια επίφαση συνέχειας». Αντιθέτως, καταλήγει ότι «συμβαίνουν και τα δύο και, αν υπάρχουν κάποιοι νόμοι που ορίζουν ποιο κυριαρχεί, δεν τους γνωρίζουμε» (ό.π.:142).

παρελθόντος και μιας κοινής ιστορίας. Σε όλα αυτά δηλαδή, που συνιστούν τον ιστό που ενώνει τους ανθρώπους σε μια εθνική κοινότητα. Ωστόσο, ο ίδιος ο Danforth (ό.π.:26), ενστερνίζεται τη θέση του E. Gellner, ο οποίος στο βιβλίο του *Εθνικισμός* (2002:76,77), τονίζει το σημαντικό ρόλο που επιτελούν η ιστορική πλάνη, η κοινή αμνησία, η συλλογική λήθη.

Πράγματι, ο Gellner (2002:76), αναφερόμενος σε ένα εδάφιο του Ernest Renan, γράφει σχετικά: «Ο Ερνέστ Ρενάν όρισε το νεωτερικό έθνος, εκείνο που δικαίως μπορεί να προσβλέπει σε δικό του κράτος, με βάση τη *λήθη*: τα μέλη του έθνους, και άρα του κράτους, απλούστατα έχουν ξεχάσει την ποικιλότητα πολιτισμική προέλευσή τους». Παρουσιάζοντας δε τα αντιθετικά παραδείγματα που χρησιμοποίησε και ο Renan (δηλαδή της Γαλλίας και της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας), καταλήγει ότι συμφωνεί μαζί του ως προς το ότι η λήθη μπορεί να αναδεικνύεται «σε ουσία της εθνικής υπόστασης», αφού «αυτό που διακρίνει το νεωτερικό έθνος είναι η ανωνυμία του μέλους και η *αδιαμεσολάβητη* συμμετοχή του στο ολικό 'έθνος', χωρίς την παρεμβολή καμίας σημαντικής υποομάδας» (Gellner ό.π.: 77).

Ο L. Danforth, ακολουθώντας τη σκέψη του E. Gellner, παρατηρεί για τα σύγχρονα έθνη –κράτη: «καθώς οι πολίτες μαθαίνουν την εθνική γλώσσα τους, την εθνική ιστορία τους και την εθνική λαογραφία τους, πρέπει να ξεχάσουν τις τοπικές διαλέκτους τους, τις ιστορίες των χωριών τους, τα τοπικά φολκλόρ τους. Καθώς θυμούνται τις μάχες που έδωσαν όλοι μαζί ενάντια στους εχθρούς του έθνους, πρέπει να ξεχάσουν τις μάχες που έδωσαν μεταξύ τους, ο ένας εναντίον του άλλου. Και τέλος, καθώς προσπαθούν να θυμηθούν όσα τους συνδέουν σήμερα, πρέπει να ξεχάσουν όσα τους χώριζαν στο παρελθόν» (Danforth 1999:26).

Τη σχέση της έννοιας του εθνικισμού με αυτήν της παράδοσης διερευνά ο Π. Θεοδωρίδης (2004: 108-113), καθώς εξετάζει πώς «η ίδια η χρήση της έννοιας της παράδοσης, ως τέτοιας, αναδεικνύει και τη νεωτερικότητα της εθνικιστικής ιδεολογίας». Στο πλαίσιο αυτής της συζήτησης και παρακολουθώντας τη σκέψη του E.J. Hobsbawm (1984[1983]:2-5) τονίζει, ότι αν και η παραδοσιακή κοινωνία γνώριζε και επιδεχόταν την αλλαγή επικυρώνοντάς την ταυτόχρονα με παραδοσιακές αξίες, αγνοούσε την 'παράδοση' ως έννοια καθώς τα πάντα σε αυτή την κοινωνία βρίσκονταν κάτω από την επιρροή της παράδοσης (ό.π.:108). Έτσι, ο άνθρωπος της παραδοσιακής κοινωνίας «δεν αναπολεί την παράδοση, γιατί ήδη βρίσκεται μέσα σ' αυτήν», ενώ παρακολουθεί τα έθιμα -τα οποία εξυπηρετούν πρακτικές ανάγκες- να

τροποποιούνται ή να εγκαταλείπονται με την αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών. Αντίθετα ο όρος 'επινοημένη παράδοση' αναφέρεται στην παράδοση που διαμορφώνεται διαμέσου μιας διαδικασίας τυποποίησης, που χαρακτηρίζεται από απουσία μεταβολής, που επιβάλλεται με την επανάληψη, η οποία αυτόματα, υπαινίσσεται ότι αποτελεί συνέχεια του παρελθόντος μιας επιλεγμένης ιστορικής περιόδου ¹⁶⁴ (ό.π.:109). Αυτή «η συνέχεια με το παρελθόν είναι σε μεγάλο βαθμό τεχνητή» ενώ «σε τελευταία ανάλυση οι επινοημένες παραδόσεις αποτελούν απαντήσεις σε νέες καταστάσεις», οι οποίες συνδέονται με τις ταχύτατες μεταβολές που υφίσταται η σύγχρονη κοινωνία. Η επινόηση της παράδοσης συμβαίνει συχνότερα, αφενός όταν μια ταχύτατη μεταβολή της κοινωνίας «εξασθενίζει ή καταστρέφει τα κοινωνικά πρότυπα, για τα οποία έχουν σχεδιασθεί οι 'παλιές' παραδόσεις», και αφετέρου όταν «τέτοιες, παλιές παραδόσεις δεν αποδεικνύονται πια επαρκώς προσαρμοσμένες και ευλύγιστες» (Θεοδωρίδης:109, 110).

Η Α. Triandafyllidou (1998), διατρέχοντας τις εργασίες μερικών από τους σπουδαιότερους θεωρητικούς του εθνικισμού (A.Smith, W.Connor, E.Kedourie, E.Gellner, K.Deutsch), διαπιστώνει, ότι αν και η ύπαρξη του 'άλλου' έχει επισημανθεί ως αναπόσπαστο μέρος του ορισμού για το 'έθνος', εν τούτοις, η σχέση ανάμεσά τους δεν έχει διερευνηθεί σε βάθος (Triandafyllidou 1998:594). Η ίδια προτείνει την προσέγγιση της έννοιας του 'έθνους' και της 'εθνικής ταυτότητας' από μια οπτική, η οποία επικεντρώνεται σε μια 'διπλή διάσταση' που αποτελεί προϋπόθεση της ίδιας της ύπαρξής τους: αυτή (η 'διπλή διάσταση') έγκειται στον προσδιορισμό των παραπάνω εννοιών αφενός 'εσωτερικά' από τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στα μέλη ενός έθνους, αφετέρου 'εξωτερικά' από τη σχέση που αυτό αναπτύσσει με 'άλλα' έθνη (ό.π.:599). Δεχόμενη ως αξιωματική αρχή ότι η ταυτότητα πάντοτε συγκροτείται στο πλαίσιο της αλληλόδρασης, η Α. Triandafyllidou αναλύει την 'διπλή' συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας ως εξής:

Από τη μία πλευρά, εντός του έθνους διαμορφώνεται ένας βαθμός συνάφειας (commonality) που βασίζεται σε ένα σύνολο κοινών χαρακτηριστικών που ενώνουν τα μέλη του έθνους μεταξύ τους. Αυτά τα χαρακτηριστικά, κατά την Triandafyllidou, δεν μπορεί να συνοψίζονται στο υποκειμενικά κατασκευασμένο κριτήριο της πίστης σε μια κοινή καταγωγή (common descent), όπως υποστηρίζει ο W. Connor. Ούτε στην ύπαρξη μιας σύνδεσης που απορρέει από την επικοινωνία η οποία, σύμφωνα με

¹⁶⁴ Βλ. και Fann 1991b:113, όπου η ερευνήτρια διακρίνει ανάμεσα στην 'επινόηση' και τη 'διατήρηση' της παράδοσης.

τον K. Deutsch, αναπτύσσεται αποτελεσματικότερα ανάμεσα στα μέλη του ίδιου έθνους από ό,τι ανάμεσα στα μέλη διαφορετικών εθνών (ό.π.:597,598). Αντίθετα, η ίδια, ακολουθώντας τον A. Smith (2000[1991]), θεωρεί ότι υπάρχει ένας συνδυασμός αυτών των χαρακτηριστικών που μπορεί να αφορά: στην πίστη σε μια κοινή καταγωγή ή/και στην ύπαρξη κοινής κουλτούρας, η οποία ορίζεται ως σύστημα που αποτελείται από παραδόσεις, ιδέες, σύμβολα, πρότυπα συμπεριφοράς και επικοινωνίας. Στις κοινές ιστορικές αναμνήσεις και σε ένα κοινό νομικό και οικονομικό σύστημα. Ακόμη, η εθνική ταυτότητα μπορεί να συνδέεται με μία συγκεκριμένη περιοχή, την πατρίδα του έθνους, στην οποία αυτό μπορεί να ασκεί εδαφική κυριαρχία (ό.π.:599).

Από την άλλη πλευρά, μερικά από τα παραπάνω χαρακτηριστικά θεωρούνται σημαντικά επειδή σε αυτά ακριβώς εστιάζεται η διαφοροποίηση ανάμεσα στα μέλη του έθνους και στις άλλες ομάδες, ενώ παράλληλα, ορισμένα από αυτά παραμένουν λανθάνοντα. Υπό αυτήν την έννοια, το έθνος ορίζεται από 'τα έξω', αφού η αποδιδόμενη έμφαση σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που το προσδιορίζουν, εξαρτάται από τα αντίστοιχα που εμφανίζουν ή και διεκδικούν οι άλλες ομάδες, από τις οποίες το έθνος επιζητά να διαφοροποιηθεί και προς τις οποίες αντιτίθεται ή αντιπαρατίθεται. Έτσι, καθίσταται εμφανές ότι «η εθνική ταυτότητα υποδηλώνει τη διαφορά (difference)», ή αλλιώς, ότι «η εθνική ταυτότητα δεν έχει νόημα *per se*. Αποκτά νόημα σε αντιδιαστολή με άλλα έθνη» (ό.π.:599).

Κεντρική θέση στη διαμόρφωση της ταυτότητας κάθε έθνους, σύμφωνα με την A. Triandafyllidou, κατέχει η ύπαρξη των 'σημαντικών άλλων'¹⁶⁵ (significant others), οι οποίοι «έχουν επηρεάσει την ανάπτυξη της ταυτότητάς του διαμέσου της 'απειλητικής' παρουσίας τους» (ό.π.:600). Οι σημαντικοί άλλοι μπορεί να ανήκουν στην ίδια ή σε ξεχωριστή πολιτική οντότητα με την προς διερεύνηση ομάδα, να αποτελούν συνεπώς *εσωτερικούς* (internal) ή *εξωτερικούς* (external) σημαντικούς άλλους (ό.π.:600). Οι εσωτερικοί σημαντικοί άλλοι εκλαμβάνονται ως απειλή για την καθαρότητα και την αυθεντικότητα του έθνους, ενώ οι εξωτερικοί ως δυνητικοί καταστροφείς της ίδιας της ύπαρξής του (ό.π.:609).

Οι 'σημαντικοί άλλοι' (έθνη, εθνοτικές ομάδες, μεταναστευτικές κοινότητες) μπορεί να αποτελούν απλώς δυνητική απειλή, να παραμένουν δηλαδή *εν δυνάμει* 'σημαντικοί άλλοι' (*potential* 'significant others'), έως ότου η απειλητική παρουσία

¹⁶⁵ Για την προέλευση του όρου από τον G.H. Mead, καθώς και για τη χρήση του στο πλαίσιο της διαδικασίας της κατασκευής του εαυτού, βλ. Π. Μπέργκερ και Τ. Λούκμαν 2003[1966]:98.

τους γίνει ιδιαιτέρως ορατή. Αυτό μπορεί να συμβεί σε περιόδους κατά τις οποίες τα εδαφικά και συμβολικά όρια της ομάδας είναι ασταθή ή/και ακαθόριστα, όταν για παράδειγμα κατά τη φάση της συγκρότησης ενός έθνους η εθνική ταυτότητα τελεί υπό διαμόρφωση. Στην περίπτωση αυτή, η παρουσία των σημαντικών άλλων «υπηρετεί την ενδυνάμωση του αισθήματος του ανήκειν ανάμεσα στα μέλη της ομάδας και τον καθορισμό των εδαφικών, εθνοτικών ή πολιτισμικών της ορίων» (ό.π.:603).

Ακόμη, σε περιόδους γενικευμένης για το έθνος οικονομικής ή κοινωνικο-πολιτικής κρίσης, οι *en dυνάμει* 'σημαντικοί άλλοι' μπορεί να καταστούν ορατοί και σημαντικοί: αφενός για να αποτελέσουν ένα εχθρικό μέτωπο, εναντίον του οποίου οι υπόλοιποι θα συσπειρωθούν για να περιφρουρήσουν τη 'μοναδικότητα' και τη 'διαφορετικότητά' τους. Αφετέρου για να αποτελέσουν 'εξιλαστήριο θύμα', ή για να αποτελέσουν μέσον 'αντιπερισπασμού' ως προς τις πραγματικές αιτίες της κρίσης (ό.π.:603).

Σε κάθε περίπτωση ο 'σημαντικός άλλος' καθίσταται μοχλός, τόσο για την έξοδο από την κρίση, για τη μετάβαση συνεπώς προς τη νέα ταυτότητα που απαιτούν οι καινούργιες συνθήκες, ή/και για την καλύτερη προσαρμογή των μελών του έθνους στις νέες συναισθηματικές και υλικές ανάγκες (ό.π.:603). Η παρουσία του, δίνει την ώθηση ώστε η εθνική ταυτότητα να επανακαθοριστεί, αφού τα μέλη της εθνικής κοινότητας θα επαναδιεκδικήσουν τις θετικές της ποιότητες και θα ενισχύσουν το αίσθημα του ανήκειν που τους ενώνει (ό.π.:603,609).

Ως κοινός τόπος ανάμεσα σε πρακτικές ανθρώπων, κινημάτων, θεσμικών οριοθετήσεων και εννοιολογικών εργαλείων, όπως φαίνεται από τις παραπάνω θεωρητικές προσεγγίσεις, αναδεικνύεται μία διαδικασία 'αποκλεισμού' διαμέσου της οποίας 'κάτι' ορίζεται από την αντίθεση προς 'κάτι άλλο', δηλαδή αφού πείσει ή προσπαθώντας να πείσει 'γι' αυτό που δεν είναι' (Danforth 1999:27, Hall 1996:4,5).

Στο πλαίσιο αυτό, διαμορφώνεται το ερώτημα που θέτει η K. Verdery «γιατί και πώς η ίδια η διαφορά (*difference*) καθίσταται σημαντική» (Verdery 1994:44). Την απάντηση αναζητούν μεταξύ πολλών άλλων και οι συγγραφείς που προανέφερα στη συγκρότηση του σύγχρονου έθνους-κράτους, στο πλαίσιο πλέον του οποίου θεωρείται πολιτικά 'σημαντικό' γεγονός η ύπαρξη κατηγοριών πληθυσμού που δεν υπηρετούν την ανάγκη του για διαμόρφωση ενός ενοποιημένου πολιτικού σώματος (Verdery 1994:46-47, Williams 1989:429, Danforth 1999:27, Χτούρης 1997^a:17-19, 2004:231-234).

Παράλληλα, η διαφορετικότητα έχει καταστεί ένα ιδιαίτερα επίκαιρο ζήτημα στις χώρες του δυτικού βιομηχανικού 'κέντρου' (Αγγελόπουλος 1997:22) με τη μορφή συζητήσεων για την πολυ-πολιτισμικότητα. Στο ερώτημα «πού οφείλεται η 'μόδα' της πολυ-πολιτισμικότητας; Μήπως η πολυ-πολιτισμικότητα αναιρεί στην ουσία την ομοιογένεια ταυτοτήτων που προωθούν τα σύγχρονα κράτη;» ο Γ. Αγγελόπουλος (1997:22), συζητά διάφορες θεωρητικές απόψεις και εθνογραφικά παραδείγματα, που κατατείνουν στην εκτίμηση ότι ο 'ανεπτυγμένος' δυτικός κόσμος δεν οδηγείται «στην ύπαρξη δυναμικά μεταβαλλόμενων πολλαπλών ταυτοτήτων», αλλά αντιθέτως, «στην παγίωση και δημιουργία συγκεκριμένων ταυτοτήτων με εμφανή και προσίδια χαρακτηριστικά. Η πολυ-πολιτισμικότητα αναγκάζει στην επιλογή μίας μόνο ταυτότητας από τις διαθέσιμες, ακόμα και στην απόκτηση μίας όταν δεν υπάρχει» (Αγγελόπουλος 1997:22).

Η K. Verdery, συζητώντας το κίνημα της πολυ-πολιτισμικότητας στις ΗΠΑ και τις άλλες δυτικές χώρες, σύμφωνα με το οποίο η πολιτισμική 'ποικιλότητα' «νομιμοποιεί την ιδέα ότι ένα ορισμένο έθνος-κράτος μπορεί να έχει ποικιλία εθνοτικών ομάδων στο εσωτερικό του», θεωρεί ότι «υπάρχει μία τάση αυτές οι πολλαπλές ταυτότητες να καθίστανται επιβεβλημένες: μπορείς να έχεις μόνο μία¹⁶⁶ από τις πολλές διαθέσιμες επιλογές» (Verdery 1994:38). Όπως μάλιστα σημειώνει αναφερόμενη υπαινικτικά στον Barth, κάποιος μπορεί να διαχειρίζεται επιλεκτικά την προβολή μιας ταυτότητας έναντι μιας άλλης, εφόσον παραμένει 'εντός' 'μίας' και μόνο 'πολυπολιτισμικής' κατηγορίας: μπορεί για παράδειγμα να επιλέγει ανάμεσα στην Hoopa και στην Yurok Ινδιάνικη ταυτότητα, ή ανάμεσα στην Πορτορικανική και τη Μεξικάνικη ταυτότητα. Όμως θα παραμένει υποχρεωτικά σε μία από τις δύο ευρύτερες κατηγορίες: είτε σ' αυτή του 'Native American' είτε σ' αυτή του 'Latino' (Verdery 1994:38,39).

Ο Γ. Αγγελόπουλος (1997:23), επισημαίνοντας τη βαρύτητα των επιστημονικών ορισμών και θεωριών στη «διαμόρφωση των ευρύτερων αντιλήψεων

¹⁶⁶ Επίσης, σύμφωνα με την K. Verdery (1994:37), η ύπαρξη ενός συγκροτημένου υποκειμένου, το οποίο 'έχει' μόνο 'μία' ταυτότητα από κάθε βασική κατηγορία (εθνική, εθνοτική, έμφυλη ταυτότητα), είναι προϋπόθεση μιας συγκεκριμένης ιστορικής διαδικασίας: της διαδικασίας κατά την οποία διαμορφώθηκε το σύγχρονο έθνος-κράτος.

O L. Danforth (2000), παρατηρεί τον μονοδιάστατο και αποκλειστικό χαρακτήρα της ταυτότητας να εμφανίζεται ακόμα και σε περιπτώσεις που μια καινούργια και ανανεωμένη πολιτισμική ή εθνοτική ταυτότητα, υιοθετείται στο πλαίσιο μιας πολυπολιτισμικής πολιτικής, όπως είναι αυτή της Αυστραλίας. Ακόμη και στο πλαίσιο μιας τέτοιας πολιτικής, εξακολουθεί η επίκληση των ίδιων κριτηρίων στα οποία εδράζεται μια εθνικιστική πολιτική: την καταγωγή [birth], το αίμα [blood], τη συγγένεια [kinship]. Επίσης βλ. Cowan και Brown 2000.

για την κοινωνική πραγματικότητα και εν τέλει στη δημιουργία της πραγματικότητας αυτής καθεαυτής» (βλ. και Giddens 2001: 57,59), θέτει το ερώτημα εάν είναι δόκιμη η χρήση του όρου 'εθνοτική ομάδα' στο πλαίσιο της σημερινής ελληνικής πραγματικότητας¹⁶⁷, ενώ ταυτόχρονα τονίζει ότι πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ότι δεν πρόκειται για απλό επιστημονικό ερώτημα αλλά για κατεξοχήν πολιτικό ζήτημα. Όπως χαρακτηριστικά προτείνει: «Το βασικό ζήτημα που θα πρέπει να διερευνηθεί για να δοθεί μια απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι το αν υπάρχει στη σημερινή Ελλάδα ένα τέτοιο πολιτικό σύστημα που δημιουργεί διακρίσεις μεταξύ πληθυσμών» (Αγγελόπουλος 1997:23). Εξάλλου, συζητώντας την «αυξανόμενη ανταλλακτική πολιτική αξία που ο όρος 'έθnik' αποκτά στην Ελλάδα», σημειώνει ότι αυτός συνδέεται με «ζήτήματα που έχουν να κάνουν με τις διεκδικήσεις που ορισμένοι Έλληνες πολίτες εγείρουν τα τελευταία χρόνια αναζητώντας την αναγνώριση της δικής τους πολιτισμικής διαφορετικότητας ως 'εθνοτικής'»¹⁶⁸. Επί πλέον, εντοπίζοντας αφενός τις δυσκολίες που παρουσιάζει η μετάφραση του όρου στα ελληνικά οι οποίες «δείχνουν πως η πραγματικότητα που ο όρος ethnic εκφράζει δεν αποτελούν βίωμα για το συντριπτικά μεγαλύτερο κομμάτι της ελληνικής κοινωνίας» και αφετέρου «τις ηχητικές ομοιότητες του όρου έθνος και των όρων εθνοτική ομάδα και εθνισμός, ομοιότητες που παραπέμπουν σε αναγωγές και συγχύσεις», προτρέπει να σκεφτούμε ότι «οι θεωρίες μας συμμετέχουν μεν στη διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας, μέσα στα όρια όμως που αυτή η πραγματικότητα θέτει» (Αγγελόπουλος, ό.π.:24).

Πριν προχωρήσω παρακάτω, θα ήθελα να διευκρινίσω ορισμένα προβλήματα μεταφρασιμότητας των αγγλικών όρων που προσδιορίζουν τις έννοιες του 'έθνους', της 'εθνοτικής ομάδας' και άλλων συναφών κατηγοριοποιήσεων στην ελληνική γλώσσα. Σύμφωνα με τον R. Just, ο οποίος αναφέρεται στα ελληνικά κοινωνικά συμφραζόμενα, ο όρος 'έθνος' (*ethnos*) και το επίθετο 'εθνικός' (*ethnikos*) που

¹⁶⁷ Στη μελέτη των Μικρασιατών προσφύγων και των απογόνων τους που εγκαταστάθηκαν στην Κοκκινιά, η R. Hirschon (1993:353), επισημαίνει ότι παρ' όλο που ανάμεσα σε αυτούς και στους ντόπιους Έλληνες υπήρχαν ελάχιστες πιστοποιημένες διαφορές, η αλληλεπίδρασή τους δημιουργούσε σύνορα, γεγονός που οδηγεί την ερευνήτρια να αποφανθεί ότι «εδώ παρουσιάζεται μια περίπτωση κατά την οποία αναπτύσσεται ξεχωριστή ταυτότητα μέσα σ' ένα βασικά παρόμοιο πληθυσμό, έχουμε δηλαδή μια υποβλητική και **οριακή περίπτωση εθνισμού**» (η έντονη γραφή είναι δική μου).

¹⁶⁸ Σ' αυτό το πλαίσιο, ο Αγγελόπουλος (1997:23), αναφέρει το παράδειγμα του σλαβο-μακεδονικού κύκλου της 'Zora' (Ζόρα), και διαφόρων μουσουλμανικών συλλόγων της Θράκης: «Οι πολίτες αυτοί, γνώστες της συνεχώς αυξανόμενης δύναμης του όρου στο διεθνή χώρο, ενεργά προωθούν την αναγνώριση της διαφορετικότητάς τους ως εθνοτικής ταυτότητας και κατ' επέκταση την πολιτική νομιμοποίησή τους εκτός Ελλάδας. Ο κύκλος της Ζόρα, για παράδειγμα, χαρακτηριστικά χρησιμοποιεί τους όρους 'ethnic group' και 'ethnic identity' όταν απευθύνεται σε αγγλόφωνο κοινό».

παράγεται από αυτό, συνήθως μεταφράζονται ως ‘nation’ και ‘national’ αντίστοιχα, όπως για παράδειγμα: ‘Εθνική Τράπεζα της Ελλάδας’ ως ‘National bank of Greece’, ‘Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών’ ως ‘National Centre of Social [Science] Research’. Ωστόσο, όπως επισημαίνει, ο όρος ‘έθνος’ (ethnos) έχει μια σημαντική διαφορά από την έννοια της αγγλικής λέξης ‘nation’. Η τελευταία, στην σύγχρονη εποχή παραπέμπει στην έννοια του ‘εθνικού κράτους’ (nation-state). Αντιθέτως, «η λέξη έθνος (ethnos), αναφέρεται σε μορφή ενότητας άλλη από την αυστηρά πολιτική. Αναφέρεται στο έθνος (nation) με την έννοια του λαού και όχι του κράτους» (Just 1989:72,73). Έτσι, αν και ο αγγλικός όρος ‘ethnic’ προέρχεται από το ελληνικό *ethnos*, στα ελληνικά το παράγωγο της λέξης ethnos (το οποίο είναι *εθνικός*) δηλώνει κάτι το οποίο είναι εντελώς διαφορετικό από ό,τι περιγράφει η λέξη ‘ethnic’ (στα ελληνικά *εθνοτικός*)» (Keramida 2001:26). Όπως, μάλιστα, αναφέρει ο M. Herzfeld (1998a:253), «η νεωτερική έννοια του ‘έθνους’ αναφέρεται σε ολόκληρο το ελληνικό έθνος, μια πνευματική ενότητα που αντιπαρατίθεται στην απλώς γραφειοκρατική πραγματικότητα του ‘κράτους’».

Επί πλέον, όπως υπογραμμίζει η F. Keramida, αν και οι Έλληνες μεταφράζουν το ‘έθνος’ ως ‘nation’ στα Αγγλικά, η λέξη ‘έθνος’ στα ελληνικά δηλώνει πολλά περισσότερα από ό,τι η λέξη ‘nation’ στα αγγλικά. «Στα ελληνικά, το *έθνος* δεν είναι απλώς μια κοινωνικο-πολιτική κατηγορία που αναφέρεται στην κοινότητα των Ελλήνων εντός και εκτός των συνόρων του ελληνικού κράτους. Ο όρος μεταφέρει επίσης αποχρώσεις που συνδέονται με τη συγγένεια (συμβολικές σχέσεις αίματος). Σχετίζεται με την αντίληψη των Ελλήνων για το *γένος* (lineage). Αναφορές στην ύπαρξη κοινής καταγωγής, κουλτούρας και ιστορίας χρησιμοποιούνται από την επιστημονική κοινότητα και από τους απλούς ανθρώπους, για να περιγράψουν ό,τι θεωρείται ως η ουσία της ελληνικής εθνοτικής και εθνικής ταυτότητας (*εθνικότητα*). Αντιθέτως, ο όρος Greek citizenship (στα ελληνικά *υπηκοότητα*) αφορά και μη εθνοτικούς Έλληνες πολίτες του ελληνικού κράτους» (Keramida 2001:26).

Γενικότερα, η σύνδεση του εννοιολογικού περιεχομένου του όρου ‘έθνος’ με το αντίστοιχο του όρου ‘γένος’¹⁶⁹, είναι εξαιρετικά σημαντική στα ελληνικά

¹⁶⁹ Όπως σημειώνει ο L. Danforth (1999:98), «η ελληνική υπερεθνική εθνική κοινότητα γενικά αναφέρεται ως *ομογένεια*, που κυριολεκτικά σημαίνει [ανθρώπους με] την ίδια [δηλαδή ελληνική] γέννηση, προέλευση, καταγωγή [*γένος*]». Πιο ελεύθερα μεταφράζεται ως ‘ο ελληνικός λαός’, ‘η ελληνική φυλή’ ή ‘το ελληνικό έθνος’. Η ελληνική υπερεθνική εθνική κοινότητα αναφέρεται επίσης ως *ο απανταχού ελληνισμός*, ο ελληνισμός που βρίσκεται σε ολόκληρο τον κόσμο. Αποτελείται από τους Έλληνες του εξωτερικού, δηλαδή τον *απόδημο ελληνισμό*, καθώς και από εκείνους που ζουν στην ‘πατρική γη’ τη *γενέτειρα*». Για την έννοια της ‘ομογένειας’, βλ. και Χριστόπουλος 2002: 438-441

κοινωνικά συμφραζόμενα. Η χρήση του όρου 'γένος' θεωρείται ότι γίνεται από Έλληνες για να αναφερθούν μόνο σε άλλους Έλληνες, ενώ οι σημασίες που εντοπίζει και τονίζει αυτή η χρήση, έχουν να κάνουν με τους 'συγγενειακούς' δεσμούς (συμβολικές σχέσεις αίματος), με τους οποίους όλοι οι Έλληνες υποτίθεται ότι συνδέονται μεταξύ τους (Charman, McDonald και Tonkin 1989:12).

Στα πρώτα χρόνια ισχύος του Συντάγματος του 1827, οι διατάξεις που καθόριζαν το ποιος είναι Έλληνας, αφορούσαν μια ευρεία κατηγορία που θεσπίστηκε από το τότε νεοσύστατο ελληνικό κράτος για να συμπεριλάβει τους γεννημένους στην Ελλάδα και στο εξωτερικό Έλληνες και τους μη Έλληνες που ταυτίστηκαν όμως με το ελληνικό όραμα : η κατηγοριοποίηση αυτή περιελάμβανε τους 'πιστεύοντες εις Χριστόν αυτόχθονες', τους γεννημένους στο εξωτερικό από Έλληνα πατέρα, εκείνους που ορκίζονταν Έλληνες (αν ήταν αυτόχθονες), εκείνους που είχαν αποκτήσει ξένη υπηκοότητα και όσους ξένους επιθυμούσαν την πολιτογράφηση (Hirschon 2004:309).

Στις περιόδους που ακολούθησαν επέρχονται αλλαγές¹⁷⁰ που διεύρυναν ή περιορίζαν τη δυνατότητα απόκτησης της ελληνικής υπηκοότητας. Μέχρι το 1984 η απόκτηση της ελληνικής υπηκοότητας βασιζόταν στην πατρική διαδοχή, αποκλείοντας έτσι τα άτομα αγνώστου πατρότητας και εκείνους των οποίων ο πατέρας δεν είχε καμία υπηκοότητα. Η ρύθμιση αυτή με βάση το δίκαιο του αίματος (*jus sanguinis*) έγινε ώστε «να διατηρηθούν οι δεσμοί εκείνων που μετανάστευσαν και των απογόνων τους με την πατρίδα» (ό.π.:308)¹⁷¹.

Η νέα νομοθεσία (νόμος 1438/1984), παρέχει τη δυνατότητα απόδοσης της ελληνικής εθνικότητας σε παιδιά που έχουν Ελληνίδες μητέρες και γεννήθηκαν από μεικτούς γάμους σε όλο τον κόσμο. Ο νόμος επίσης αναγνωρίζει την επιθυμία να γίνουν Έλληνες σε όσους δεν έχουν ελληνική καταγωγή. Οι προϋποθέσεις για να γίνει δεκτή η δήλωση αυτής της επιθυμίας, είναι η διαμονή του αιτούντος για περίοδο οχτώ ετών τα τελευταία δέκα χρόνια ή η εγγραφή σε δήμο για το ελάχιστο διάστημα των τριών ετών κατά το οποίο έχει αποκτηθεί άδεια παραμονής που ανανεώνεται τακτικά¹⁷².

¹⁷⁰ Ενδεικτικά παραδείγματα για την επικέντρωση σε εθνικά κριτήρια με βάση τα οποία θεσπίστηκε η παραχώρηση υπηκοότητας, βλ. σε Hirschon 2004: 309, 310.

¹⁷¹ Σ. Βρελλή, *Ιδιωτικό Διεθνές Δίκαιο*, Αθήνα 1988, σελ. 247-248 (στο Hirschon 2004: 308).

¹⁷² Η αίτηση κατατίθεται στο Υπουργείο Εσωτερικών απ' όπου προωθείται στο Υπουργείο Δημοσίας Τάξης που διατηρεί το δικαίωμα να αρνηθεί την απόδοση της ελληνικής υπηκοότητας, ενώ κριτήρια για την απόφαση αποτελούν η προσωπικότητα και η ηθική υπόσταση του αιτούντος (Βρελλή ό.π.:251, Ζ. Παπασιωπή-Πασιά, *Το Δίκαιο της Ιθαγένειας*, Θεσσαλονίκη, 1987: στο Hirschon 2004:308,309).

Συνοπτικά, λοιπόν, μπορούμε να πούμε ότι στον 20^ο αιώνα, την ελληνική ταυτότητα προσδιορίζουν διάφορα στοιχεία, ενώ σταθερά έχουν παραμείνει το δίκαιο του ‘αίματος’ ή η καταγωγή από τον πατέρα (Χριστόπουλος 2002:439), στοιχεία που σύμφωνα με την Hirschon (2004:310), υποδηλώνουν την ‘υπαρξιακή’ εθνική βάση της ελληνικής εθνικότητας.

Ανακεφαλαιώνοντας, η χρήση αναλυτικών όρων που αφορούν στις έννοιες του ‘έθνους’, του ‘εθνικισμού’ και της ‘εθνοτικής ομάδας’, συνδυάζονται με πολλαπλές ερμηνευτικές προσεγγίσεις που ‘σημαίνουν’ διαφορετικά τους συγκεκριμένους όρους. Είναι φανερό ότι οι διάφορες σημασιοδοτήσεις έχουν και πολιτική φόρτιση, όχι μόνο με τη ευρεία αντίληψη του ‘πολιτικού’ που συνυφαίνεται με κάθε έννοια, αλλά και σύμφωνα με την οπτική που προωθούν ομάδες ή/και πρόσωπα που επιδιώκουν προσδιορισμένους πολιτικούς στόχους.

Με αυτά τα δεδομένα οι βιβλιογραφικές αναφορές χαρακτηρίζονται γενικά από μία διπλή τάση, όπως διαφαίνεται και από τα ενδεικτικά παραδείγματα που παρέθεσα προηγουμένως: μια σημαντική μερίδα ερευνητών επιδιώκει να καταγράψει και να περιγράψει ‘αντικειμενικά χαρακτηριστικά’ σύμφωνα με τα οποία διάφορες υπό μελέτη ομάδες προσδιορίζονται ως ‘εθνοτικές’, ‘έθνη’, ‘κοινωνικές’, κ.ο.κ., ενώ μια εξίσου σημαντική μερίδα εστιάζει την προσοχή της στις διαδικασίες κατασκευής και αναδιαμόρφωσης διακρίσεων που οριοθετούν εθνοτικές και κοινωνικές ταυτότητες ‘εν τω γίνεσθαι’, στο πλαίσιο των διαδικασιών αλληλόδρασης, ανταλλαγών, αλλά και αντιπαραθέσεων διαφόρων ομάδων.

Στο πλαίσιο της δικής μου προσέγγισης αποφάσισα να εστιάσω την προσοχή μου σε μια συστηματική εθνογραφική περιγραφή που θα υποστηρίζεται από ένα ευρύ φάσμα θεωρητικών και ερευνητικών δεδομένων, χωρίς να προσπαθήσω να ‘επιλύσω’ θεωρητικές αντιπαραθέσεις που υπερβαίνουν το αντικείμενο αυτής της διατριβής, αφού:

- α) η θεωρητική συζήτηση που αφορά στους όρους ‘εθνοτική ομάδα’, ‘έθνος’, κ.ο.κ., παραμένει ανοιχτή
- β) τα εξωτερικά, ‘αντικειμενικά’ γνωρίσματα πληθυσμών ή ομάδων που κατηγοριοποιούνται σύμφωνα με τους παραπάνω όρους, διαμορφώνονται μέσα από μακροχρόνιες ιστορικές διαδικασίες, ενώ η δική μου προσέγγιση εστιάζεται κυρίως σε ένα περιορισμένο χρονικό ορίζοντα, στον οποίο διαμορφώνεται μια συλλογική

ταυτότητα των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση σε συνάρτηση με την επαφή με τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής

γ) θα ήθελα να αποφύγω μία προσέγγιση που θα υιοθετούσε ένα 'ηγεμονικό' πλαίσιο απόδοσης στερεότυπων χαρακτηριστικών, και να επιμείνω σε μια 'βήμα προς βήμα' ανάλυση που αναδεικνύει τις κατηγοριοποιήσεις των ίδιων των Ποντίων, στο πλαίσιο μιας κριτικής τάσης που «έχει τεθεί επιτακτικά στη μετα-αποικιοκρατική ανθρωπολογία», η οποία διερωτάται «ποιος έχει το δικαίωμα να ονοματίζει, να αναγνωρίζει και να εκπροσωπεί τον 'άλλο'» (Μαδιανού 2003:50).

Με αυτά τα δεδομένα στην παρούσα εργασία, χρησιμοποιώ την έννοια της '**εθνοτικής ομάδας**', μόνο για να μεταφέρω την αίσθηση της 'ταυτότητας', την οποία προβάλλουν οι Πόντιοι κατά τη διάρκεια της αλληλόδρασης με άτομα ή ομάδες που κατηγοριοποιούν ως '**ξένους**'. Αυτή η διάκριση (φαίνεται ότι) είναι τόσο σημαντική ώστε καθορίζει συνολικά τη σχέση των Ποντίων με αυτή την κατηγορία των '**άλλων**'. Βασίζεται κυρίως στην καταγωγή από διαφορετικό έθνος (Barth 1998 [1969]:13, Eriksen 1993:4), αλλά συμπεριλαμβάνει και άλλα κριτήρια που αφορούν στη θρησκεία, στη γλώσσα και στα φυλετικά χαρακτηριστικά. Στο πλαίσιο της επιτόπιας έρευνας διαπίστωσα ότι η έννοια της 'εθνοτικής ομάδας' υπηρετεί μόνο την ανάλυση της διαδικασίας αλληλεπίδρασης των Ποντίων με όσους 'δεν είναι Έλληνες'¹⁷³. Αντίθετα, αποτυγχάνει να υπηρετήσει επαρκώς την ανάλυση των βιωματικών σχέσεων και διαδικασιών που περιγράφουν τις επαφές των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση με τους «*Ελλαδίτες Έλληνες*»¹⁷⁴ που συγκροτούν την κοινωνία υποδοχής στην Ελλάδα. Ούτως ή άλλως, τις θεωρητικές έννοιες που αφορούν στον 'εθνοτισμό' και στην 'εθνοτική ταυτότητα' δεν τις αντιμετωπίζω ως παγιωμένες, σταθερές διαστάσεις της ανθρώπινης ταυτότητας. Αντιθέτως, θεωρώ ότι αποτελούν ενδιαφέροντα αναλυτικά εργαλεία που επινοούνται στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών, για την ερμηνευτική προσέγγιση των πράξεων και των συναισθημάτων των μελών μιας υπό μελέτη ομάδας (Banks 1996:186).

¹⁷³ Σύμφωνα πάντα με την κατηγοριοποίηση των ίδιων, με βάση την οποία διακρίνουν «τους Έλληνες» από «αυτούς που δεν είναι Έλληνες».

¹⁷⁴ Μια κατηγοριοποίηση που χρησιμοποιούν συχνά οι Πόντιοι.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΥΕΙΣ ΚΑΙ ΕΚΔΟΧΕΣ ΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΠΟΝΤΙΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ‘ΠΑΛΙΝΝΟΣΤΗΣΗΣ’ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Μια γενική προσέγγιση

Στις μελέτες που αφορούν στη διαχρονική διαδικασία δημιουργίας μεταναστευτικών ρευμάτων Ποντίων από τον Πόντο, αλλά και από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση προς την Ελλάδα, δεν χρησιμοποιούνται συνήθως οι όροι ‘εθνοτική ταυτότητα’, ή ‘εθνοτική ομάδα’.

Η Ε. Voutira στις εργασίες της που διερευνούν τις διαδικασίες που περιγράφει ως ‘έξοδο’ (*exodus*) των Ελληνοποντίων (Pontic Greeks) από τη Σοβιετική Ένωση, δεν χρησιμοποιεί τους όρους ‘εθνοτική ταυτότητα’ και ‘εθνοτική ομάδα’¹⁷⁵. Εξετάζει τη θεωρητική τεκμηρίωση του χαρακτηρισμού της υπό μελέτη ομάδας Ποντίων ως ‘μεταναστών’ ή ως ‘προσφύγων’, σε συνάρτηση με ζητήματα σχετικά με την καταλληλότητα και την επάρκεια αναλυτικών εννοιών όπως ‘προσφυγικότητα’, ‘εκπατρισμός’, ‘παλιννόστηση’ (Voutira 1991:400-401). Η Voutira αποφεύγει τη σχετική με τον ‘εθνοτισμό’ ορολογία (και) όταν εξετάζει ζητήματα σχετικά με την εφαρμογή της κρατικής πολιτικής που διαμορφώθηκε κατά την εγκατάστασή των Ποντίων στην Ελλάδα. Αντιθέτως, αναφέρεται στους ‘Σοβιετικούς Έλληνες’¹⁷⁶ που

¹⁷⁵ Όμως, όπως τονίζει η ερευνήτρια, η ίδια ομάδα πριν από την έλευση στην Ελλάδα διατηρούσε «μια ξεχωριστή ελληνική εθνοτική ταυτότητα» (Voutira 2003:153). Επισημαίνει ακόμα, ότι «η πολιτισμική ταυτότητα δεν είναι μία μονολιθική έννοια» που στηρίζεται σε «διαχρονικά κριτήρια όπως η φυλή, η γλώσσα, η θρησκεία ή τα ήθη» αλλά μία δυναμική έννοια που ορίζεται κάθε φορά με όρους αντιπαράθεσης ανάμεσα στο ‘εμείς και το ‘αυτοί’ από τις αντίστοιχες ομάδες (Voutira 1991:402). Παράλληλα, αμφισβητεί –θέτοντας εύστοχες κριτικές επισημάνσεις- κατά πόσο το μοντέλο του Barth, (το οποίο τονίζει τη σημασία των επιλογών που διαθέτουν οι ομάδες για να επιτυγχάνουν τους επιδιωκόμενους στόχους τους προσπαθώντας, βεβαίως, να μεγεθύνουν τα οφέλη και να μειώνουν τις πιθανές αρνητικές συνέπειες αυτών των επιλογών), μπορεί να ερμηνεύσει ικανοποιητικά την υποτιθέμενη ‘επιλογή’ των Ποντίων να εγκαταλείψουν την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Όπως, λοιπόν, επισημαίνει η Ε. Voutira, οι Πόντιοι στα τέλη της δεκαετίας του ‘80 και αρχές της δεκαετίας του ‘90, δεν αντιμετώπισαν το ενδεχόμενο μιας νηφάλιας επιλογής που θα οδηγούσε σε εκουσίες και ορθολογικές αποφάσεις σχετικά με την παραμονή τους στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση ή στην έλευσή τους στην Ελλάδα. Αντιθέτως, ήρθαν αντιμέτωποι με το επιτακτικό δίλημμα της ‘γρήγορης απόφασης’ το οποίο δεν άφηνε περιθώρια ψύχραιμων υπολογισμών σχετικά με εκτιμήσεις πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων. Την ‘πίεση’ δημιουργούσε ο ‘φόβος’ ότι θα έκλειναν τα σύνορα καθώς και φόβος για επικείμενες εθνικιστικές ταραχές, τις οποίες προμήνυαν οι συγκεκριμένες ή και οι αόριστες απειλές που δέχονταν από Καζάχους. Επί πλέον, όπως τονίζει η Voutira (1991:409), όταν πάρθηκαν οι αποφάσεις, αυτές στηρίχθηκαν σε κριτήρια που πιθανώς αντιστρατεύονταν τα υλικά συμφέροντα των μελών της ομάδας, αφού η έλευση στην Ελλάδα αποτελούσε κίνητρο για τη διασφάλιση μιας καλύτερης ‘πνευματικής ζωής’ χάριν της οποίας τα θα εγκατέλειπαν τα υλικά αγαθά που ως τότε είχαν αποκτήσει.

¹⁷⁶ Όπως τους αποκαλεί «χάριν συντομίας» (for the sake of simplicity).

φθάνοντας στην Ελλάδα στις αρχές της δεκαετίας του '90, «κατανοούσαν ελάχιστα τους ομοεθνείς της Ελλάδας»¹⁷⁷ (Voutira 2003:153). Σ' αυτό το πλαίσιο, εξετάζει «πώς το προσφυγικό παρελθόν της Ελλάδας έχει κωδικοποιηθεί στη σύγχρονη ελληνική μακροπρόθεσμη μνήμη και πώς επιστρατεύεται και χρησιμοποιείται σήμερα στην αλληλόδραση των γηγενών με τους Έλληνες της διασποράς¹⁷⁸» (Voutira 2003:157).

Η F. Keramida (2001), εξετάζει την εμπειρία της μετανάστευσης και τους τρόπους με τους οποίους διαμορφώνεται και μετασηματίζεται σε συνάρτηση με ποικίλες θεσμικές διαδικασίες. Συγκεκριμένα, εστιάζει το εθνογραφικό της ενδιαφέρον στην επιρροή που άσκησε η κρατική μεταναστευτική πολιτική στην εμπειρία της μετανάστευσης που βίωσαν οι Ελληνοπόντιοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση -οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στη Βόρειο Ελλάδα τη δεκαετία του '90- αλλά και στην αντίστροφη επιρροή που άσκησαν οι δικές τους στρατηγικές στις πρακτικές που υιοθέτησαν οι υπεύθυνοι για τον πολιτικό σχεδιασμό και την εφαρμογή του προγράμματος αποκατάστασης των μεταναστών.

Σ' αυτό το πλαίσιο αλληλόδρασης, παραθέτει επιχειρήματα για τη δόκιμη ή αδόκιμη χρήση του όρου 'εθνοτική ομάδα', σε συνάρτηση με τη συγκρότηση των πρακτικών, και των στρατηγικών που διαμορφώθηκαν και από τα δύο μέρη. Η F. Keramida καταλήγει ότι χρησιμοποιεί τον όρο στην εργασία της, μόνο για να υποδηλώσει τις αντιλήψεις των ίδιων των ανθρώπων που μελετά σχετικά με την ένταξή τους σε μία ομάδα (Keramida 2001:27). Παράλληλα διατυπώνει τον προβληματισμό της για τη σύγχυση που συνεπάγεται η εννοιολογική απόδοση των όρων 'εθνοτικός' και 'εθνικός' στην αγγλική και ελληνική γλώσσα, καθώς και για τις όψεις και εκδοχές που κυριαρχούν στις σύγχρονες ανθρωπολογικές και κοινωνιολογικές ερμηνείες, επισημαίνοντας ότι: «ανεξάρτητα με τι θεωρεί ο αναλυτής ότι αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό του εθνοτισμού (κοινές πολιτισμικές πρακτικές, γλώσσα, κ.λ.π.), η απόδοση 'εθνοτικής ταυτότητας' σε μία ομάδα, ακόμη κι αν αυτή προσεγγίζεται ως εξαρτημένη από τις περιστάσεις και τα συμφραζόμενα, αποτελεί ουσιοκρατικό τρόπο αντιμετώπισης των πραγμάτων, όπως άλλωστε ισχύει σε κάθε κατηγοριοποίηση» (ό.π.:26).

Η M. Βεργέτη, στο πλαίσιο της έρευνάς της σχετικά με τη συλλογική ταυτότητα τριών γενεών Ποντίων προσφύγων της Μικρασιατικής Καταστροφής, καθώς επίσης και Ποντίων μεταναστών από το Καζαχστάν την περίοδο 1965-1987

¹⁷⁷ Όπως αναφέρει συγκεκριμένα «their co-ethnics inside Greece».

¹⁷⁸ Όπως αναφέρει συγκεκριμένα «among mainland and diaspora Greeks».

στην περιοχή της Αθήνας, επισημαίνει ότι η «ελληνική εθνική ταυτότητα των ομάδων αυτών αποκλείει το χαρακτηρισμό εθνικές ή εθνοτικές, γιατί παρά τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητές τους τις διακρίνει συνείδηση της κοινής ελληνικής καταγωγής και συναίσθημα αλληλεξάρτησης μέσα από την αρχαία και μελλοντική ταύτιση με το ευρύτερο ελληνικό έθνος». Η ίδια προτείνει τον όρο 'εθνοτοπική ταυτότητα' ως «ταυτότητα της κοινωνικής ομάδας, μέλους ευρύτερου έθνους, που μεταναστεύει μαζικά από τον τόπο καταγωγής του, χωρίς δυνατότητα μαζικής επιστροφής σ' αυτόν. Η ταυτότητα δεν είναι εθνική ή εθνοτική γιατί η ομάδα αποτελεί τμήμα ευρύτερου έθνους και δεν είναι απλά τοπική γιατί έχει χαθεί ο γεωγραφικός χώρος αναφοράς»¹⁷⁹ (Βεργέτη 1994: 57).

Ο Β. Αγτζίδης (1997: 629) διατυπώνει έντονη ένσταση για τη χρήση του όρου 'εθνοτική ομάδα' όσον αφορά τους Πόντιους -ως όρου που παραπέμπει σε «διαφορετική εθνικά ομάδα από την ελληνική»(ό.π.: 628)- αφού, όπως τονίζει σε όλες του τις εργασίες, οι Πόντιοι αποτελούν μέρος του ελληνικού έθνους. Οι όροι που χρησιμοποιεί για να αναφέρεται σε αυτό τον πληθυσμό είναι 'Έλληνες' και 'Πόντιοι', ενώ «όσον αφορά το δίλημμα για το πώς θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν από εθνογραφική σκοπιά» υιοθετεί τον όρο 'εθνοτοπική ομάδα' (ethno-regional). Για όσους έχουν 'μετοικήσει τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα' χρησιμοποιεί τον όρο 'μετανάστες-πρόσφυγες' ή απλά 'πρόσφυγες' (ό.π.:35).

Η Ρ. Fann αναφέρεται στην 'εθνοτική ταυτότητα' των Ποντίων προσφύγων που εγκαταστάθηκαν μετά το 1922 στην Ελλάδα (1991^α: 340). Στις εργασίες της εστιάζει στο Ποντιακό θέατρο -που γράφτηκε στην ποντιακή διάλεκτο, αφορούσε ποντιακά θέματα και οι παραστάσεις του απευθύνονταν σε ποντιακό κοινό- και στην συμβολή του ώστε οι Πόντιοι «να διεκδικήσουν το δικαίωμα της διαφοροποίησής τους από τους υπόλοιπους Έλληνες» (1991^β: 107). Έτσι, «παρόλη την απειλή της ολικής αφομοίωσης που υπέστησαν και την έλλειψη στήριξης από την [ελληνική] κυβέρνηση, οι Πόντιοι πέτυχαν την συνέχιση της πολιτισμικής τους κοινότητας, κατά κύριο λόγο χάρη στην ακμαία, συχνά οργανωμένη, πολιτισμική ζωή. Μέρος αυτής της ζωής αποτελεί το θέατρό τους, που άρχισε να αναπτύσσεται σχεδόν αμέσως μετά την άφιξή τους στην Ελλάδα» (1991^β:112). Σύμφωνα με την Ρ. Fann, η θεατρική έκφραση των Ποντίων δεν καταπνίγηκε από την Πολιτεία με χρήση αστυνομικών

¹⁷⁹ Τον όρο 'εθνοτοπική' για το χαρακτηρισμό της ταυτότητας σχολιάζει η F. Keramida (2001:220) και επισημαίνει την αναποτελεσματικότητά του, σχολιάζοντας την τοποθέτηση της Βεργέτη, η οποία απορρίπτει αρχικά τόσο τον όρο 'εθνοτική', όσο και τον όρο 'τοπική' ταυτότητα για την περίπτωση των Ποντίων, ενώ στη συνέχεια προτείνει τον συνδυασμό τους ως επιτυχή και καινοτόμο.

μέτρων. Αντιθέτως, «όπως συνέβη στην Ελλάδα και με άλλες εκφράσεις εθνοτικής ταυτότητας, κατεστάλη απλώς με το να παραμείνει αγνοημένη» (1991β :112).

Στην αναλυτική προσέγγιση θεμάτων που αφορούν την εγκατάσταση των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση στην Ελλάδα έχει χρησιμοποιηθεί και ο όρος ‘εθνοπολιτισμική’ ταυτότητα. Έτσι, η Χ. Βέικου (2000:131-150) επιχειρεί «μια εθνογραφική προσέγγιση της προβληματικής, κοινωνικής και εκπαιδευτικής, ένταξης των μαθητών/τριών διαφορετικής εθνοπολιτισμικής καταγωγής, που παλιννοστούν στην Ελλάδα ως ‘ακούσιοι μετανάστες’». Η έρευνά της «αναφέρεται σε παιδιά ποντιακής καταγωγής που, ως Έλληνες το γένος, εγκαθίστανται στην Ελλάδα από διάφορες περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Τα παιδιά αυτά βιώνουν μια ξαφνική πολιτισμική αλλαγή, και η εμπειρία της αναγκαστικής προσαρμογής τους σ’ ένα καινούργιο κυρίαρχο εθνοπολιτισμικό περιβάλλον συνεπάγεται μια αντίσταση προσαρμογής, καθώς, μέσα από τις επίσημες διαδικασίες εθνικής, κοινωνικής, γλωσσικής και εκπαιδευτικής ενσωμάτωσης, δημιουργούν την αντίληψη ότι το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα θα προκαλέσει την εξάλειψη της ιδιαίτερης κουλτούρας και ταυτότητάς τους» (όπ.:131). Διερευνώντας τις στρατηγικές επιβίωσης που συγκροτούν αυτά τα παιδιά, η Βέικου διαπιστώνει ότι πολλά από αυτά και κυρίως τα μικρότερα σε ηλικία, δεν γνώριζαν τι σημαίνει ‘Πόντιος’ πριν από την έλευση στην Ελλάδα. Όμως η εμπειρία της μετανάστευσης, τους δίδαξε εμπειρικά «τι σημαίνει να είσαι ‘διαφορετικός’ μέσα σε μια κοινωνία ‘ομοίων’. Πόντιος δεν είναι μόνο ένα στοιχείο της εθνοπολιτισμικής τους ταυτότητας, αλλά ένα στοιχείο που μεταβάλλεται σε κοινωνική κατηγορία, που αναπαράγεται και ισχυροποιείται εξαιτίας των όρων διαβίωσής τους η οποία τα ενώνει σε ένα γενικότερο, υποδεέστερο σύνολο μέσα στο ελληνικό σχολείο»(ό.π.:139).

Η συζήτηση για την ‘προσφυγική’ ταυτότητα

Ο Em. Marx εξετάζοντας τον ορισμό του πρόσφυγα -ο οποίος βασίζεται στην σχετική με το status των προσφύγων Σύμβαση της Γενεύης¹⁸⁰ του 1951- θεωρεί ότι

¹⁸⁰ Σύμφωνα με την εν λόγω Σύμβαση, «πρόσφυγας είναι το άτομο το οποίο, λόγω βάσιμου φόβου ότι θα διωχθεί για λόγους φυλής, θρησκείας, εθνικότητας, συμμετοχής σε συγκεκριμένη κοινωνική ή πολιτική ομάδα, βρίσκεται εκτός της χώρας της εθνικότητάς του και αδυνατεί ... να επιστρέψει σ’ αυτή». Η συνθήκη αυτή, την οποία η Ελλάδα προσυπέγραψε και αποδέχθηκε το 1959, συμπληρώθηκε από το Πρωτόκολλο της Νέας Υόρκης το 1967 και ορίζει τις προϋποθέσεις σύμφωνα με τις οποίες αναγνωρίζεται διεθνώς το status του ‘πρόσφυγα’ σε άτομα ή ομάδες, ενώ παρέχει το πλαίσιο σύμφωνα με το οποίο τα κράτη της Ευρωπαϊκής Ένωσης καθορίζουν τις πολιτικές τους ως προς τους πρόσφυγες.

εξυπηρετεί την πολιτική των κυβερνήσεων, αφού τους παραχωρεί το προνόμιο να αποφασίζουν οι ίδιες¹⁸¹ εάν πληρούνται οι προϋποθέσεις ώστε να γίνει κάποιος αποδεκτός από τη χώρα υποδοχής¹⁸² ως ‘πρόσφυγας’ και συνακόλουθα να δικαιούται τα όποια προνόμια έχουν θεσπιστεί από το κράτος στα πλαίσια της πολιτικής που αυτό εφαρμόζει για την υποδοχή και αποκατάσταση των προσφύγων (Marx 1990:190). Ο E. Marx σημειώνει ότι η γραφειοκρατική διάσταση του όρου ‘πρόσφυγας’ τονίζει μια σημαντική όψη του προβλήματος: ουσιαστικά τα κράτη δημιουργούν τους πρόσφυγες (E. Marx 1990: 190).

Μέχρι τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, την πτώση των μεγάλων αυτοκρατοριών και την τελική επικράτηση στην Ευρώπη της διάδοξης πολιτικής κατάστασης των εθνών-κρατών, οι πρόσφυγες¹⁸³, ως άτομα που εξαναγκάζονταν σε φυγή διασχίζοντας διεθνή σύνορα, συγγέονταν με τους περιπλανώμενους που εξαιτίας της φτώχειας ταξίδευαν από τόπο σε τόπο σε όλες τις προ-νεωτερικές κοινωνίες (Voutira 1991:402, 403). Όπως τονίζει η E. Voutira, η ‘προσφυγικότητα’ είναι ένα σύγχρονο φαινόμενο που συνδέεται με τη δημιουργία των εθνών-κρατών και επομένως υπάρχει συσχετισμός ανάμεσα στον ‘εθνικισμό’ και στην ύπαρξη ‘προσφύγων’ (Voutira 1991:400). Το έθνος-κράτος είναι αυτό που υποστηρίζοντας και νομιμοποιώντας την εθνικιστική ιδεολογία εγγυάται την ιδέα της ‘πατρίδας’ και μας φέρνει αντιμέτωπους με την ‘προσφυγικότητα’: Ο ‘πρόσφυγας’ που σύμφωνα με τον ορισμό των Ηνωμένων Εθνών βρίσκεται εκτός του κράτους της εθνικότητάς του και αδυνατεί να επιστρέψει σε αυτό, είναι προϊόν ιστορικών διαδικασιών στην Ευρώπη των δύο τελευταίων αιώνων, που καλλιέργησαν ως απαραίτητη προϋπόθεση

¹⁸¹ Επίσης η Λ. Βεντούρα (1994:14) αναφέρει για την μετανάστευση στην Αμερική ότι «μετά τον πόλεμο, το 1921 και 1924, σε μια περίοδο έντονου απομονωτισμού, θεσμοθετήθηκε ένα περίπλοκο σύστημα κριτηρίων και αριθμητικών περιορισμών, βάσει των οποίων γίνονταν δεκτές ή όχι συγκεκριμένες ομάδες μεταναστών. Στόχος των νέων μέτρων ήταν να μειωθεί δραστικά ο αριθμός εκείνων των μεταναστών από τις νοτιοανατολικές ευρωπαϊκές χώρες οι οποίοι θεωρούνταν φυλετικά κατώτεροι, απολίτιστοι και υπεύθυνοι για την αναταραχή στην εργατική τάξη και για τη φτώχεια». Επίσης, για τη χρήση της έννοιας ‘πρόσφυγας’ μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο όταν στην Ευρώπη οι παλαιές πολυ-εθνικές αυτοκρατορίες αντικαθίστανται από τα ανεξάρτητα εθνικά κράτη, βλ. Voutira 1997:113-116.

¹⁸² Διεθνώς ο όρος πρόσφυγας αποδίδεται σε ανθρώπους που έχουν διαβεί τα εθνικά τους σύνορα. Τα άτομα που εξαναγκάζονται σε μετακίνηση και υποφέρουν τα δεινά που περιγράφει η Σύμβαση της Γενεύης, αλλά παραμένουν εντός των εθνικών τους συνόρων, δεν αναγνωρίζονται ως ‘πρόσφυγες’. Οι Ελληνοκύπριοι που κατά την Τουρκική εισβολή στην Κύπρο το 1974, αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τις περιοχές όπου διέμεναν, επίσημα χαρακτηρίζονται ως θύματα ‘εσωτερικού εκτοπισμού’, ενώ οι ίδιοι αυτοχαρακτηρίζονται ως ‘πρόσφυγες’ (Loizos 2001: 218).

¹⁸³ Μάλιστα μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αι., στις διεθνείς συνθήκες δεν υπήρχε καμία αναφορά στο όρο ‘πρόσφυγας’, ενώ τα κράτη δεν είχαν θεσμοθετήσει διάκριση ανάμεσα σε όσους δραπέτευαν εξαιτίας κατηγοριών για εγκληματικές πράξεις και σε εκείνους που τρέπονταν σε φυγή για πολιτικούς λόγους (Voutira 1991:403).

της ταυτότητας του ατόμου την ιδέα του 'ανήκειν' σε ένα έθνος-κράτος. Σύμφωνα με την E. Voutira (ό.π.), η 'προσφυγοποίηση' των Ποντίων οφείλεται στην εφαρμογή εθνικιστικών αντιλήψεων στο εσωτερικό των εθνικών κρατών (Τουρκία, Σοβιετική Ένωση), σύμφωνα με τις οποίες νομιμοποιήθηκε η επικράτηση της πολιτισμικής ομοιογένειας και μιας κοινής αντίληψης περί ύπαρξης συνέχειας ανάμεσα στο παρόν και σε ένα συλλογικό παρελθόν, καθώς και η απομάκρυνση ή η αφομοίωση των ετερογενών πληθυσμών (Voutira 1991:403).

Μια σύντομη κριτική αποτίμηση της ποντιακής 'προσφυγιάς'

Από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, οι Πόντιοι, ως χριστιανικός πληθυσμός με διαμορφωμένη ελληνική εθνική συνείδηση στο εσωτερικό της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, υπέστησαν τις συνέπειες του ανταγωνισμού και των συγκρούσεων που τροφοδότησαν οι ιδεολογικές διεργασίες ομογενοποίησης των εθνών κρατών και δημιουργίας 'αλτρωτικών' κινημάτων σε όλη τη Βαλκανική επικράτεια. Μετά τη επικράτηση των Νεότουρκων (1908) που δρομολόγησε τη διαδικασία ίδρυσης του σύγχρονου Τουρκικού κράτους, αυξήθηκαν οι πιέσεις προς τους μειονοτικούς πληθυσμούς, σε μια προσπάθεια ομογενοποίησης και επιβολής μιας ενιαίας εθνικής τουρκικής ταυτότητας σε ολόκληρη την επικράτεια που απετέλεσε στη συνέχεια το σύγχρονο Τουρκικό κράτος. Παράλληλα εντάθηκαν οι αντίστοιχες ιδεολογικές διεργασίες που παρακινούσαν τους Πόντιους να ενταχθούν στο ελληνικό κρατικό μόρφωμα στο πλαίσιο της υλοποίησης της 'Μεγάλης Ιδέας'. Σ' αυτό το πλαίσιο, ξεκίνησαν από το 1914 (κατά τη διάρκεια του πρώτου παγκοσμίου πολέμου) διώξεις¹⁸⁴ των Ποντίων, που συνεχίστηκαν περιοδικά μέχρι το 1922.

Ως αποτέλεσμα, αρκετοί κατέφυγαν ήδη από τότε στη Ρωσική επικράτεια ή στη διάδοχη Σοβιετική Ένωση. Μετά την Μικρασιατική Καταστροφή (1922) και την επακόλουθη ανταλλαγή¹⁸⁵ πληθυσμών μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας (1923), οι Πόντιοι κατευθύνθηκαν ως πρόσφυγες είτε προς την Ελλάδα, είτε προς τη Σοβιετική

¹⁸⁴ Το Φεβρουάριο του 1994, η ελληνική Βουλή ψήφισε ομόφωνα την ανακήρυξη της 19^{ης} Μαΐου ως Ημέρας Μνήμης για τη Γενοκτονία των Ελλήνων στο μικρασιατικό Πόντο. Σχετικά με το αίτημα των Ποντίων για την αναγνώριση της Γενοκτονίας και τη στάση της ευρύτερης πολιτικής ηγεσίας ως προς αυτό το θέμα, βλ. Αγτζίδης 1997:92,93.

¹⁸⁵ Αναλυτικά, για μια κριτική αποτίμηση των γεγονότων που οδήγησαν στην Συνθήκη της Λοζάννης, για την παρουσίαση των θετικών και αρνητικών συνεπειών της όπως αυτές έχουν αποτιμηθεί από διαφορετικές πολιτικές και επιστημονικές σκοπιές, βλ. Hirschon 2003 a, b, (καθώς και τα υπόλοιπα άρθρα αυτού του τόμου).

Ένωση (Voutira 1991:403). Επισημαίνονται κάποιοι παράγοντες που προσέλκυσαν ή ώθησαν¹⁸⁶ τα προσφυγικά κύματα προς τη Σοβιετική Ένωση και την Ελλάδα αντίστοιχα. Η Ρωσική αυτοκρατορία αποτελούσε ανέκαθεν ένα οικείο, φιλικό περιβάλλον που ασκούσε μια ελκτική δύναμη στους γειτονικούς (και κυρίως στους χριστιανικούς) πληθυσμούς, υιοθετώντας μια πολιτική η οποία καλλιεργούσε πολιτικά και οικονομικά κίνητρα προσέλκυσης ήδη από τη εποχή της Μεγάλης Αικατερίνης. Από την άλλη, το νεοϊδρυθέν σύγχρονο Ελληνικό κράτος, διαμέσου ενός κεντρικά ελεγχόμενου εκπαιδευτικού συστήματος, το οποίο εξαπλώθηκε από το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα και μετά στις περιοχές του ‘αλύτρωτου’ ελληνισμού, κατάφερε να δημιουργήσει ένα ισχυρό ιδεολογικό δεσμό ανάμεσα στο ‘κέντρο’ και στους πληθυσμούς της Μαύρης θάλασσας και της κεντρικής και ανατολικής Ανατολίας, οι οποίοι δρομολόγησαν έτσι την ένταξή τους στην ‘φαντασιακή κοινότητα’ του Ελληνισμού (Voutira 1991:405).

Οι Πόντιοι που κατέφυγαν στην ελληνική επικράτεια παρακολούθησαν σε γενικές γραμμές την ιστορική διαδρομή του ευρύτερου προσφυγικού ρεύματος που δημιούργησε η Μικρασιατική Καταστροφή. Οι Πόντιοι που κατέφυγαν στη Σοβιετική Ένωση την περίοδο 1914-1924¹⁸⁷, συνέχισαν να αντιμετωπίζουν τις συνέπειες του εθνικισμού:

1936-1939: Διώξεις και εξορία των Ελλήνων Ποντίων από όλες τις περιοχές της Σοβιετικής Ένωσης (και ιδιαίτερα από τη Ρωσία και την Ουκρανία) στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, κυρίως της Σιβηρίας. Σύμφωνα με τον Β. Αγτζίδη, οι διώξεις αυτές των ‘εχθρών του λαού’, που κατηγορήθηκαν ότι υποστήριζαν τους τροτσκιστές και ότι επιζητούσαν τη δημιουργία Ελληνικής Αυτόνομης Δημοκρατίας, βασίστηκαν σε ‘εθνικά κριτήρια’ (Αγτζίδης 1991^α:229,1991^β:374) της Σταλινικής πολιτικής που στόχευε στον εκρωσισμό και στην πολιτισμική αφομοίωση των εθνοτικών ομάδων που υπήρχαν στο εσωτερικό της Σοβιετικής Ένωσης (Voutira 1991:406, Βεργέτη 1994:149). Όπως επισημαίνει ο Β. Αγτζίδης, ιδιαίτερα «στις περιοχές που ανήκαν στη Ρωσική Δημοκρατία οι διώξεις μετατράπηκαν σε πογκρόμ... Ακόμη και μέλη του κόμματος δεν εξαιρέθηκαν των διώξεων» (Αγτζίδης 1991^β: 374).

¹⁸⁶ Συγκεκριμένα όπως αναφέρει η Voutira ‘pull and push factors’.

¹⁸⁷ Οι Πόντιοι που μετανάστευσαν προς τον Καύκασο και την υπόλοιπη Ρωσία κατά τη διάρκεια των διωγμών (1914-1924), υπολογίζονται σε 150-250 χιλιάδες άτομα (Γ. Βαλαβάνης 1986 στο: Μαυρέας 1998:192).

1942-1946: Εκτοπίζονται οι Έλληνες Πόντιοι από τις περιοχές της Νότιας Ρωσίας, δηλαδή του Κρασνοντάρ, του Κουμπάν και της Σταυρούπολης, στις στέπες των Δημοκρατιών της Κεντρικής Ασίας (κυρίως στο Ουζμπεκιστάν και στο Καζαχστάν). Αυτοί υπήρξαν θύματα της Σταλινικής γεωπολιτικής στρατηγικής των αναγκαστικών μεταναστεύσεων, που εφαρμόστηκε κατά τη διάρκεια του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου (Voutira 1991:406).

1947-1949: Εκτοπισμοί των δεκάδων χιλιάδων Ελλήνων Ποντίων από τη Γεωργία, κυρίως από την αυτόνομη περιοχή της Αμπχαζίας¹⁸⁸ στις στέπες κυρίως του Καζαχστάν και του Ουζμπεκιστάν (Αγτζίδης 1991^α: 265, Αγτζίδης 1997: 514-515, Χασιώτης 1997:442). Σύμφωνα με τον Β. Αγτζίδη, υπήρξαν θύματα της Σταλινικής οικονομικής πολιτικής η οποία προωθούσε το πεντάχρονο σχέδιο βιομηχανικής ανάπτυξης της Κεντρικής Ασίας, όπου υπήρχε έλλειψη ειδικευμένων εργατικών χεριών λόγω της νομαδικής κατάστασης των γηγενών κατοίκων. Ακόμη, η επιλογή αυτή συνδέθηκε με την οριστική ένταξη της Ελλάδας στο δυτικό μπλοκ μετά το τέλος του εμφυλίου, οπότε πλέον «οι Έλληνες της Σοβιετικής Ένωσης ήταν δυνάμει πράκτορες του εχθρού και γι' αυτό θα έπρεπε να μεταφερθούν από τις συνοριακές περιοχές και να χρησιμοποιηθούν εκεί που είχε ανάγκη η Σοβιετική οικονομία» (Αγτζίδης 1997:511, Βεργέτη 1994:155). Παράλληλα η εκτόπιση αυτή ερμηνεύεται και ως συνέπεια της γεωργιανής εθνικιστικής πολιτικής την οποία προωθούσε η

¹⁸⁸ Οι εκτιμήσεις κυμαίνονται μεταξύ 40.000 και 70.000 ατόμων από την Αμπχαζία (Αγτζίδης 1997:514). Επίσης, σύμφωνα με τα στοιχεία που παραθέτει ο Αγτζίδης (1991β: 377), συνολικά οι Έλληνες Πόντιοι του Καυκάσου που 'εξορίστηκαν' στην Κεντρική Ασία έφτασαν τις 100.000. Από αυτούς, μεγαλύτερος είναι ο αριθμός των ελληνο-υπηκόων, οι οποίοι εκτοπίστηκαν δεκαπέντε ημέρες πριν από το σημαντικό αριθμό των σοβιετο-υπηκόων που ακολούθησε (Βεργέτη 1994:154, Αγτζίδης 1997:512, 514).

Στην Σοβιετική Ένωση τα 'διαβατήρια' ήταν ταυτόσημα με τα 'δελτία ταυτότητας'. Σύμφωνα με τον Ε. Παυλίδη (1953:328), μετά την Οκτωβριανή Επανάσταση του 1917, οι σοβιετικές αρχές παρέχουν στους πολίτες τη δυνατότητα απόκτησης υπηκοότητας του κράτους της εθνικής τους καταγωγής (η αναφορά στο Βεργέτη 1994:149). Ο Β. Αγτζίδης (1992:199) παρατηρεί ότι «το 1925 το σοβιετικό ΥΠ.ΕΞ. ανέφερε ότι υπήρχαν περίπου 300.000 Έλληνες με ελληνικά διαβατήρια και ζήτησε τον επαναπατρισμό τους με διακοίνωση. Η ελληνική κυβέρνηση απάντησε ότι δεν μπορούσε να τους δεχθεί λόγω του μεγάλου αριθμού των προσφύγων». Οι ελληνο-υπήκοοι, όμως, όπως τονίζουν όλοι όσοι με τους οποίους συνομίλησα γι' αυτό το θέμα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, γνώρισαν έντονες κοινωνικές διακρίσεις εξαιτίας της επιμονής τους να διατηρήσουν τα ελληνικά τους διαβατήρια. Όπως επισημαίνει και η F. Keramida (2001:263), πολλοί ελληνο-υπήκοοι απέκτησαν τελικά σοβιετικό διαβατήριο (ιδιαίτερα τις δεκαετίες '40, '50, '60), αφού προηγουμένως είχαν αντιμετωπίσει έντονες διακρίσεις ιδιαίτερα στους τομείς της εκπαίδευσης, της στέγασης και της εργασίας. Ωστόσο, ένας μεγάλος αριθμός ανθρώπων (που σύμφωνα με την Keramida (ό.π.), φθάνει τις 18.000), διατηρεί τα ελληνικά διαβατήρια μέχρι και τη δεκαετία του '80, οπότε ξεκινά η έλευση στην Ελλάδα. Πάντως, όπως τόνιζαν όλοι οι Πόντιοι, «ακόμη και για όσους είχαν πάρει τη σοβιετική υπηκοότητα, η ζωή ήταν δύσκολη, η καχυποψία υπήρχε, αφού ήταν γνωστό ότι ήμασταν Έλληνες», επειδή ακόμη και στο σοβιετικό διαβατήριο το οποίο έφεραν όσοι είχαν δεχθεί τη σοβιετική υπηκοότητα, υπήρχε η καταχώρηση 'Έλληνας' (Για το θέμα των διαβατηρίων βλ. και Αγτζίδης 1997: 538).

γεωργιανή ηγεσία που τότε «ήταν πανίσχυρη, εφόσον η γεωργιανή ομάδα κυριαρχούσε στο Κρεμλίνο» (Αγτζίδης ό.π.). Στόχος των γεωργιανών εθνικιστών «ήταν να ξεφορτωθούν τους ‘ξενόφερτους’, όπως αποκαλούσαν τους Έλληνες και να ‘γεωργιανοποιήσουν’ την παραλία την Μαύρης θάλασσας, την Αμπχαζία κυρίως» (Αγτζίδης ό.π., Αγτζίδης 1991β:378, Χασιώτης 1997:440).

1985-1992¹⁸⁹: Λίγο πριν και αμέσως μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, το άνοιγμα των συνόρων και η (απατηλή, όπως αποδείχθηκε) λάμψη της Δύσης, καθώς και το όραμα της αναχώρησης για την ‘πατρίδα’, δημιουργεί ένα μεγάλο κύμα Ελλήνων Ποντίων από τις (τέως Σοβιετικές) Δημοκρατίες του Καζαχστάν, του Ουζμπεκιστάν, της Γεωργίας, της Ρωσίας και της Αρμενίας προς την Ελλάδα.

Το ερώτημα που εύλογα προκύπτει από αυτή την τελευταία μετακίνηση είναι εάν αυτοί οι άνθρωποι μπορούν να θεωρηθούν ‘**πρόσφυγες**’ ή ‘**μετανάστες**’ στην Ελλάδα. Το βέβαιο είναι ότι στην περίπτωση των Ποντίων δεν πληρούνται τα τυπικά κριτήρια για να χαρακτηριστούν ως ‘πρόσφυγες’ σύμφωνα με τον ορισμό των Η.Ε. που ανέφερα παραπάνω: ερχόμενοι στην Ελλάδα, δεν ‘βρίσκονται’ ακριβώς ‘εκτός του κράτους της εθνικότητάς τους’ στο οποίο μάλιστα να ‘αδυνατούν να επιστρέψουν’. Αντιθέτως, προσπαθώντας να εγκαταλείψουν τον τόπο στον οποίο διέμεναν μόνιμα, έρχονται στην ‘πατρίδα’ (Voutira 1991:411), όπου τους παραχωρούνται όλα τα δικαιώματα τα οποία συνεπάγεται η απόκτηση της ελληνικής υπηκοότητας και τα οποία απολαμβάνουν και οι υπόλοιποι ‘Έλληνες’. Παρ’ όλα αυτά η πίεση, ή αλλιώς ο εξαναγκασμός, που υφίστανται εκείνοι οι οποίοι αναγνωρίζονται ως ‘πρόσφυγες’, σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, είναι καθοριστική και στην περίπτωση των Ποντίων: οι Έλληνες Πόντιοι είχαν ήδη απειληθεί στα τέλη της δεκαετίας του ’80 και στις αρχές της δεκαετίας του ’90 από το ξέσπασμα εθνικιστικών κινημάτων και ταραχών, όπως για παράδειγμα στο Καζαχστάν¹⁹⁰ και

¹⁸⁹ Αναφέρομαι στην περίοδο μέχρι το 1992 διότι τότε ξεκίνησα την έρευνά μου. Όπως έχω προαναφέρει, οι περισσότεροι Πόντιοι από αυτούς στους οποίους εστίασα το ερευνητικό μου ενδιαφέρον, προέρχονταν από το Καζαχστάν και εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα μετά το 1989. Επίσης πρέπει να σημειώσω, ότι την περίοδο ’85-’88 η συχνότητα των μόνιμων μεταναστεύσεων ήταν μικρή. Για παράδειγμα, όπως αναφέρει η Κ. Κασμάτη (1992^α:66) «από τις 30 χιλιάδες περίπου Ποντίους που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα κατά την περίοδο 1985-90, οι 22 χιλιάδες περίπου ήρθαν στη διετία 1989-1990».

¹⁹⁰ Αγτζίδης 1992:112-116, Κοκίνοσ 1991. Επίσης στις συνεντεύξεις μαζί μου, οι Πόντιοι από το Καζαχστάν τόνιζαν το φόβο που ένοιωθαν στα τέλη της δεκαετίας του ’80 εξαιτίας του ανερχόμενου

στη Γεωργία¹⁹¹, αλλά και από το γενικότερο κλίμα της κατάρρευσης που επικρατούσε στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι όσον αφορά τους κανόνες του διεθνούς δικαίου, η περίπτωση των Ποντίων πληροί μία από τις δύο προϋποθέσεις που νομιμοποιούν το χαρακτηρισμό τους ως ‘προσφύγων’: αυτήν του ‘βάσιμου φόβου ότι θα διωχθούν’ στη χώρα προέλευσής τους (βλ. και Voutira 1991:413).

Όπως είναι φυσικό, η απειλή που αισθάνθηκαν οι Πόντιοι της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, ενισχύθηκε από τη βιοματική εμπειρία των προγενέστερων διώξεων και εκτοπίσεων. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες των νεοερχομένων στην Ελλάδα, το αίσθημα του «φόβου»¹⁹² δεν εξέλειπε ποτέ καθ’ όλη τη μακρόχρονη παρουσία τους στην Σοβιετική Ένωση, αφού τόσο οι επί μέρους διώξεις ατόμων και οικογενειών, όσο και οι ομαδικές εκτοπίσεις, επηρέαζαν όλους όσους αισθάνονταν ή/και δήλωναν ότι υιοθετούσαν την «ελληνική ταυτότητα».

Ειδικότερα όσο αφορά τους Ποντίους που εκτοπίστηκαν στο Καζαχστάν, ο βαθμός της πίεσης που αισθάνονταν ώστε να εγκαταλείψουν τη χώρα στα τέλη της δεκαετίας του ’80 και αρχές της δεκαετίας του ’90 ήταν πολύ έντονος εξαιτίας του εκτοπισμού που είχαν υποστεί σαράντα χρόνια πριν. Η διαδικασία της μεταφοράς τους στους τόπους της «εξορίας», όπως προσδιορίζουν οι ίδιοι το Καζαχστάν, συντελέστηκε απότομα και βίαια, ενώ παράλληλα προκάλεσε πολλές ανθρώπινες απώλειες. Οι ανοίκειοι, αφιλόξενοι και επικίνδυνοι τόποι εγκατάστασης στις ερημικές στέπες της κεντρικής Ασίας, οι καινούργιες ασθένειες και οι γενικότερες κακουχίες που αντιμετώπισαν καθώς ξεκινούσαν τη ζωή τους πάλι από την αρχή, όπως και η πολιτική των απαγορεύσεων και γενικότερα η κοινωνική τους υποβάθμιση, επηρέασαν καταλυτικά όσους βίωσαν την υποχρεωτική μετακίνηση, αλλά και την επόμενη γενιά¹⁹³. Τα βιώματα αυτά συνδυάστηκαν με την ανάμνηση του «διωγμού από τον Πόντο», η οποία, το 1949, είχε ήδη διαμορφωθεί ως ‘κοινωνική μνήμη’¹⁹⁴ της γενιάς που την έζησε, καθώς και της γενιάς που την παρέλαβε μέσα από

εθνικισμού των Καζάχων και σε πολλές περιπτώσεις κατήγγειλαν άμεσες ή έμμεσες απειλές ή ακόμη και βιαιοπραγίες που είχαν δεχθεί από αυτούς.

¹⁹¹ Από το 1988 ξεκίνησε η σύγκρουση των Αμπχαζίων με τους Γεωργιανούς (Αγτζίδης, Μελέτη του Υπουργείου Εξωτερικών, Δεκ. 1993).

¹⁹² Όπως δεν είναι περιττό να υπενθυμίσω ότι σε αυτό, όπως και στα υπόλοιπα κεφάλαια, οι λέξεις που βρίσκονται σε **διπλά εισαγωγικά** είναι αυτές που χρησιμοποιούνταν, και μάλιστα επανειλημμένα, από τα ίδια τα υποκείμενα της έρευνας.

¹⁹³ Όπως φαίνεται από συνεντεύξεις που παρατίθενται παρακάτω.

¹⁹⁴ Για τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίστηκε το ζήτημα της ‘συλλογικής’ ή ‘κοινωνικής’ μνήμης στην ανθρωπολογία, βλ. Παραδέλλης 1999.

πρωτογενείς αφηγήσεις. Το 1990, εβδομήντα χρόνια περίπου μετά το «διωγμό» και σαράντα ένα χρόνια μετά την «εξορία» του '49, η επόμενη γενιά που μεγάλωσε στην κεντρική Ασία βιώνοντας τις κοινωνικές συνέπειες και μεταφέροντας την 'κοινωνική μνήμη' δύο «ξεριζωμών», ανέλαβε το μεγαλύτερο βάρος της υλοποίησης μιας λύσης που θα έδινε τέλος στο φόβο, την ανασφάλεια και τον εξαναγκασμό. Σε αυτές τις συνθήκες η απόφαση της έλευσης στην Ελλάδα έφερε έντονα χαρακτηριστικά καταναγκασμού, κάτι που διαφαίνεται και από τις δυσκολίες που συνεπαγόταν. Όσοι αποφάσισαν να φύγουν, έπρεπε να δρομολογήσουν επίπονες κοινωνικές και οικονομικές διαδικασίες, να αντιμετωπίσουν το ηθικό κόστος της μεταφοράς και εγκατάστασης προστατευόμενων μελών (ηλικιωμένων και ανηλίκων) στην Ελλάδα, αλλά και να διακινδυνεύσουν τη δική τους ενσωμάτωση στο εργασιακό πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής.

Παρ' όλα αυτά, η μετεγκατάσταση από το Καζαχστάν στην Ελλάδα προσέλαβε το χαρακτήρα μαζικής φυγής¹⁹⁵, στοιχείο που καταδεικνύει την αποδοχή αυτής της σημαντικής απόφασης από το σύνολο των Ποντίων (Voutira 1991:413). Επίσης, θα πρέπει να σημειωθεί, ότι η συγκεκριμένη απόφαση είχε τελεσίδικο χαρακτήρα, αφού απουσιάζει η 'ρητορική της επιστροφής' που χαρακτηρίζει τις περιπτώσεις της εθελούσιας μετανάστευσης (Voutira 1991: 409), αλλά και η ρητορική της 'χαμένης πατρίδας'¹⁹⁶ που χαρακτηρίζει τις περιπτώσεις προσφυγοποίησης. Ακόμη, είναι χαρακτηριστική η διακοπή όλων (σχεδόν) των δεσμών¹⁹⁷ με το περιβάλλον προέλευσης (Voutira 1991:411).

Τα στοιχεία αυτά δεν είναι τόσο έντονα στους Πόντιους που προέρχονταν από άλλες περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, εκτός της Κεντρικής Ασίας. Για

¹⁹⁵ Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι συχνά ανέφεραν ότι το Καζαχστάν «ερημώθηκε από τους Έλληνες». Το στοιχείο αυτό επιβεβαιώνεται και από βιβλιογραφικές αναφορές. Για παράδειγμα, στο Voutira 1991:419, σημειώνεται ότι στο Κεντάου, πόλη του Δ. Καζαχστάν, της οποίας οι κάτοικοι κατά 70% ήταν Ελληνοπόντιοι, μόνο το 2% αυτών ανέβαλαν την αναχώρησή τους την περίοδο 1990-91, ενώ οι υπόλοιποι είχαν ήδη μεταναστεύσει. Στην ερώτηση σχετικά με τους λόγους μετανάστευσης από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, υψηλό ποσοστό (16% για την Αττική και 7% για τη Θράκη), απάντησαν ότι «έφυγαν όλοι οι Έλληνες» (Βεργέτη 1998: 91-92).

¹⁹⁶ Για την προσέγγιση που επιχειρούν κάποιοι συγγραφείς στον «μύθο της επιστροφής», βλ. Loizos 2001:226.

¹⁹⁷ Όπως μάλιστα χαρακτηριστικά αναφέρουν οι Lomsky-Feder και Rapoport (2001:8), οι μετανάστες φοιτητές από τη Σοβιετική Ένωση στο Ισραήλ δεν εμφανίζουν συμπτώματα νοσταλγίας για την χώρα προέλευσης, αφού όπως λένε «διατηρούν τις ωραίες αναμνήσεις» από αυτήν, όμως «πια δεν τους ανήκει». Αυτή η κατάσταση οφείλεται, σύμφωνα με τους ερευνητές, αφενός στις καταγιστικές πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, που την καθιστούν πλέον μη αναγνωρίσιμη στους σημερινούς μετανάστες που γεννήθηκαν και μεγάλωσαν σ' αυτήν, και αφετέρου στο γεγονός της μαζικής μετανάστευσης που είχε ως αποτέλεσμα το κυριολεκτικό άδειασμα της χώρας προέλευσης από τα σημαντικά πρόσωπα (οικογένεια και φίλους).

παράδειγμα, οι Πόντιοι της Γεωργίας ανέπτυξαν ένα πιο τμηματικό (περιοδικό) και συνάμα εξατομικευμένο τύπο μετανάστευσης, ενώ και μετά την εγκατάσταση στην Ελλάδα εξακολούθησαν να διατηρούν περιουσιακά στοιχεία και να επισκέπτονται τους τόπους προέλευσης (Voutira 1991:412). Επίσης, καθώς συνειδητοποιούσαν, με την πάροδο του χρόνου, τις δυσκολίες της εγκατάστασης στην Ελλάδα, επανεξέταζαν το ενδεχόμενο της επιστροφής στη Γεωργία, το οποίο ωστόσο απέκλειε η πολιτική και οικονομική συγκυρία που σφράγισε ολόκληρη την επικράτεια της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης: η αποσάθρωση των κοινωνικών δομών και των οικονομικών υποδομών, εντεινόταν από την επίδραση εθνικιστικών ταραχών, ιδιαίτερα τη δεκαετία 1990 – 2000, αλλά και μέχρι σήμερα.

Σύμφωνα λοιπόν με τα παραπάνω, η ‘ιστορία’ των δεινών αλλά και η βιωματική ‘αίσθηση’ ανασφάλειας, φόβου και εξαναγκασμού η οποία κυριαρχούσε μεταξύ των Ποντίων από το Καζαχστάν, μπορεί να δικαιολογήσει τον προσδιορισμό «πρόσφυγες» για τα μέλη της συγκεκριμένης ομάδας, ιδιαίτερα υπό το βάρος της ‘κοινωνικής μνήμης’ που διαμόρφωσε η διαχρονική ιστορία συνεχών διώξεων και αναγκαστικών μετακινήσεων, από τον Πόντο ως το Καζαχστάν, με ενδιάμεσο σταθμό τη Γεωργία.¹⁹⁸ Από αυτή τη σκοπιά, η βιωματική εμπειρία ‘προσφυγοποίησης’ των Ποντίων από το Καζαχστάν, υπερβαίνει την αντίστοιχη όσων παρέμειναν στη Γεωργία ή σε άλλες περιοχές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης (και) μετά το 1949 (Voutira 1991: 413).

Οι Πόντιοι ως ‘παλιννοστούντες’ στην Ελλάδα

Ο όρος ‘παλιννόστηση’ γενικότερα χρησιμοποιείται για να δηλώσει την ‘επιστροφή στην πατρίδα’ ‘προσωρινών’ οικονομικών μεταναστών ή προσφύγων. Ωστόσο, μετά τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης, μια ακόμη σημασία του όρου

¹⁹⁸ Το ρόλο της μνήμης στην κοινωνική ζωή και το ρόλο που αποκτά στο πλαίσιο των πολιτισμικών πρακτικών και αξιών, μελετά η R. Hirschon (2004:12,17) σε μια συνοικία του Πειραιά (Κοκκινιά), στις αρχές της δεκαετίας του ’70, πενήντα χρόνια μετά την εγκατάσταση εκεί μεγάλου αριθμού Μικρασιατών προσφύγων. Αντλώντας από τη μελέτη αυτής της ομάδας, η Hirschon (1993:331) παρατηρεί ότι «είναι προφανής η σημασία των κοινών αναμνήσεων για κάθε ξεριζωμένη ομάδα: η μνήμη γίνεται ο αποφασιστικός κρίκος για να ανασυγκροτήσουν τη ζωή τους, το μέσον μιας πολιτισμικής επιβίωσης, ένα είδος κεφαλαίου που χωρίς αυτό η ταυτότητά τους θα εξαφανιζόταν». Όπως διαπίστωσε, οι Μικρασιάτες πρόσφυγες που μελέτησε, διατηρούσαν αυτή την ιδιαίτερη ταυτότητα επί μισό αιώνα μετά την αρχική τους εγκατάσταση στο συγκεκριμένο αστικό κοινωνικό περιβάλλον της μητροπολιτικής Ελλάδας, αν και οι διαπιστωμένες διαφορές –πέρα από τις ιστορικές εμπειρίες τους- ανάμεσα σ’ αυτούς και τους ντόπιους Έλληνες ήταν ελάχιστες (Hirschon ό.π.:353).

κυριάρχησε στη διεθνή πολιτική και συνακόλουθα στις κοινωνικές επιστήμες. Αυτή η ερμηνεία αφορά στα μέλη ‘εθνικών μειονοτήτων’, που ζούσαν μέχρι τότε στις περιοχές της Ανατολικής Ευρώπης και ‘επέστρεφαν’ στις ‘ιστορικές πατρίδες’ τους. Στην περίπτωση αυτή εντάσσονται εκτός από τους Έλληνες και οι Εβραίοι και οι Γερμανοί της Σοβιετικής Ένωσης, τους οποίους η Ελλάδα, το Ισραήλ και η Γερμανία αντίστοιχα, υποδέχθηκαν ως ‘παλιννοστούντες’¹⁹⁹, αναγνωρίζοντάς τους έτσι τα δικαιώματα που συνεπάγεται η υποτιθέμενη ‘επιστροφή’ (Keramida 2001:192, 256, Shuval 1998:9,10,18, Levy 1999:103). Τα δικαιώματα αφορούσαν στην απόκτηση της υπηκοότητας, στο δικαίωμα συμμετοχής σε ειδικά προγράμματα που καταρτιζόνταν από την Πολιτεία ώστε να βοηθηθεί και να επιταχυνθεί η επιτυχής ένταξη των νεοερχομένων στην κοινωνία υποδοχής (στέγαση, γλωσσική και επαγγελματική εκπαίδευση, κ.ά.) και γενικότερα στη συνταγματική τους κατοχύρωση, που τους εξίσωνε απέναντι στο νόμο με τον υπόλοιπο εθνικό πληθυσμό, καθιστώντας επομένως αναγνωρίσιμη και αποδεκτή την εθνική τους συνάφεια με τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας υποδοχής (Shuval 1998, Levy 1999).

Όμως παρά το γεγονός του μεγάλου όγκου²⁰⁰ των εισροών τόσο στη Γερμανία όσο και στο Ισραήλ κατά τη δεκαετία του ‘90, οι ερευνητικές προσεγγίσεις στο πλαίσιο των χωρών αυτών, περιορίζονται κυρίως στην εξέταση των επαναπροσδιορισμών και των αλλαγών²⁰¹ που παρατηρούνται στις αντιλήψεις και

¹⁹⁹ Να σημειώσουμε ότι ο όρος ‘παλιννοστούντες’ δεν χρησιμοποιήθηκε για τους ‘Έλληνες ομογενείς από την Αλβανία’ που άρχισαν να μεταναστεύουν στην Ελλάδα από το 1991. Αντιθέτως, εκείνοι αναφέρονταν «στον δημόσιο και καθημερινό λόγο ως ‘Βορειο-ηπειρώτες’, δηλαδή ως κάτοικοι της κάποτε (δι)αμφισβητούμενης μεταξύ Ελλάδας και Αλβανίας περιοχής της Νότιας Αλβανίας, που επονομάζεται (και) ‘Βόρειος Ήπειρος’» (M. Pavlou xx:4). Για την αντιμετώπιση αυτής της μεταναστευτικής ομάδας από το ελληνικό κράτος, βλ. Keramida 2001:206,207. Για τη χρήση όρων στο πλαίσιο του αυτοπροσδιορισμού, του ετεροπροσδιορισμού, αλλά και του αναλυτικού λόγου που αφορά στα μέλη αυτής της ομάδας, βλ. Μ. Βέικου 2001.

²⁰⁰ Στη Δυτική Γερμανία, από το 1989 έως το 1996, εγκαταστάθηκαν δύο εκατομμύρια ομοεθνείς Γερμανοί (ethnic Germans) από τις χώρες της τέως Ανατολικής Ευρώπης και από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, που αντιστοιχούν πληθυσμιακά στο 2.5% των 81 εκατομμυρίων κατοίκων. Στο Ισραήλ, από το 1989 έως το 1995, εγκαταστάθηκαν περίπου 750 χιλιάδες μεταναστών από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, δηλαδή το 15% του πληθυσμού των 5 εκατομμυρίων κατοίκων (Shuval 1998:11).

²⁰¹ Τόσο στη Γερμανία όσο και στο Ισραήλ, η επίσημη ιδεολογία που προέβαλλε την αξία της επιστροφής στην πατρίδα και εξέφραζε την ανάγκη της στήριξης και αποδοχής των παλιννοστούντων διαμέσου ποικίλων θεσμοθετημένων υποστηρικτικών μηχανισμών, δοκιμάστηκε και σε κάποιο βαθμό επαναπροσδιορίστηκε, όταν τα μέλη των κοινωνιών υποδοχής, αντιμετωπίζοντας την κοινωνική πίεση που προκαλούσαν τα μαζικά κύματα ‘παλιννοστούντων’ που κατέφθαναν στις χώρες τους στα τέλη της δεκαετίας του ‘80 και στις αρχές της δεκαετίας του ‘90, παρουσίασαν μια γκάμα αντιδράσεων που ποίκιλε από την συγκατάνευση στις επίσημες θέσεις, έως την έκφραση αδιαφορίας και την εκδήλωση καλυμμένης ή και απροκάλυπτης εχθρότητας προς τους νεοερχομένους. Μια αναλυτική παρουσίαση των παραπάνω, επιχειρούν οι εργασίες των D. Levy (1999) ως προς το παράδειγμα της Γερμανίας, και της J. Shuval (1998), η οποία, εκτός της παρουσίασης της δικής της μελέτης αλλά και άλλων ερευνητικών δεδομένων (όπως για παράδειγμα των: Ben Rafael et al. 1998 και Leshem 1999) για το

στις στάσεις των μελών των κοινωνιών υποδοχής, απέναντι στους νεοερχομένους, ομοεθνείς Γερμανούς και Εβραίους της διασποράς και συνακόλουθα στην παρακολούθηση της επίδρασης που ασκούν αυτές οι αλλαγές στη διαμόρφωση των επίσημων πολιτικών πρακτικών ως προς τους μετανάστες αυτής της κατηγορίας, αλλά και ευρύτερα (Levy 1999, Shuval 1998).

Έτσι, αν και επισημαίνεται ότι στο καινούργιο κοινωνικό περιβάλλον των χωρών υποδοχής, παράλληλα με «τη βασική Εβραϊκή ή Γερμανική ταυτότητα» των παλινοστούντων, συνυπάρχουν και οι εθνοτικές ταυτότητες που συνδέονται με τις χώρες όπου ζούσαν πριν μεταναστεύσουν (Shuval 1998:11,13), εν τούτοις τονίζεται η απουσία συστηματικών μελετών που θα διερευνούσαν τη διαδικασία ανακατασκευής αυτών των εθνοτικών ταυτοτήτων από τη σκοπιά των ίδιων των μελών των ομάδων που βιώνουν την εμπειρία της μετανάστευσης (Shuval 1998: 15, Keramida 2001:28).

Ωστόσο, ενδιαφέρον παρουσιάζουν κάποιες εργασίες οι οποίες εξετάζοντας τη διαμόρφωση των στάσεων και των αντιλήψεων μεμονωμένων ατόμων ή κάποιων κοινωνικών κατηγοριών που ανήκουν σε ειδικότερες (υπο)ομάδες προσφάτως εγκατασταθέντων 'παλινοστούντων', καταγράφουν την παρουσία στοιχείων πολιτισμικής ιδιαιτερότητας²⁰² και παρακολουθούν την αντίδραση της ευρύτερης κοινωνίας ως προς αυτά.

Ισραήλ, παρουσιάζει και τις εργασίες που έχουν γίνει στη Γερμανία ως προς τα παραπάνω ζητήματα από τους: Munz και Ohlinger 1997, Zick και Six 1994, Martin 1994.

²⁰² Σ' αυτό το πλαίσιο κινούνται οι προβληματισμοί που θέτει η J. Shuval (1998:14,15), καθώς εστιάζει στη διαφαινόμενη πρόθεση των Εβραίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, να διατηρήσουν τη γλώσσα και την πολιτισμική κληρονομιά που φέρουν από την κοινωνία προέλευσης, παράλληλα με την επικρατούσα στο Ισραήλ εκδοχή για την εβραϊκή γλώσσα και κουλτούρα, καθώς και στη διαφαινόμενη μεταστροφή της ευρύτερης κοινωνίας προς την κατεύθυνση της υιοθέτησης μιας πιο πολυπολιτισμικής ταυτότητας.

Οι E. Lomsky-Feder και T. Rapoport (2001), επιλέγοντας ως case-study σαράντα τρεις Εβραίους φοιτητές από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση που εγκαταστάθηκαν στο Ισραήλ την τελευταία δεκαετία, εξετάζουν τους τρόπους με τους οποίους αυτοί, καθώς παλεύουν να βρουν τη θέση τους στην παλιά-νέα πατρίδα, ερμηνεύουν και αντιμετωπίζουν την κυρίαρχη ιδεολογία του 'εθνικού-Σιωνιστικού ήθους' ('national-Zionist ethos').

Οι σταδιακά εμφανιζόμενες ενδο-ομαδικές συγκρούσεις ανάμεσα στους Σοβιετικούς Εβραίους που 'παλινοστήσαν' τη δεκαετία του '70 και σε φίλους και συγγενείς που εγκαταστάθηκαν στο Ισραήλ στα τέλη της δεκαετίας του '80, είναι το αντικείμενο μιας πολύ ενδιαφέρουσας εργασίας (F. Markowitz 1994), η οποία αναδεικνύει πώς η 'συνάντηση' αυτών των τόσο 'ίδιων' και συνάμα 'διαφορετικών' ομάδων οδηγεί όλους στον επαναπροσδιορισμό των αντιλήψεών τους για τον εαυτό και τους άλλους.

Η 'επιστροφή στην πατρίδα', την ίδια περίπου περίοδο, δύο Αμερικανών Εβραίων, ολοκληρώνεται ως εσωτερική κυρίως διαδικασία, όταν οι άνθρωποι αυτοί συνειδητοποιούν ότι πρέπει να διατηρήσουν τα στοιχεία που έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση της ταυτότητάς τους κατά το παρελθόν: τη διάθεση για αμφισβήτηση που γεννά η περιπλάνηση, καθώς και την ιδεολογική προσκόλληση στη αξία της ατομικής δράσης (N. Rapoport 1998).

Ο G. Ben-Ezer (2005), δέκα χρόνια μετά 'την επιστροφή στην πατρίδα', των Αιθιόπων Εβραίων, που στα τέλη της δεκαετίας του '80 έφτασαν τις πενήντα χιλιάδες, εντοπίζει μέσα από τις αφηγήσεις σαράντα εφήβων και νεαρών ενηλίκων, τα στοιχεία που συνετέλεσαν στη συγκρότηση μιας

Πιο συγκεκριμένα, στο ελληνικό παράδειγμα, ο όρος ο οποίος επικρατούσε για τους νεοερχομένους τόσο στο δημόσιο λόγο όσο και στα επίσημα έγγραφα ήταν η μετοχή ‘παλιννοστούντες’, που συνήθως κατείχε θέση ουσιαστικού σε φράσεις όπως ‘οι παλιννοστούντες’²⁰³. Ο όρος χρησιμοποιούνταν συνήθως εναλλακτικά με τον όρο ‘ομογενείς Έλληνες από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση’, ή και συνδυαστικά σε φράσεις όπως ‘οι παλιννοστούντες ομογενείς’. Ο όρος ‘παλιννοστούντες’ υιοθετήθηκε κυρίως από τους εκπροσώπους φορέων της Πολιτείας στο πλαίσιο συναντήσεων με εκπροσώπους των ποντιακών σωματείων, στο πλαίσιο πολιτιστικών εκδηλώσεων κατά τις οποίες εκφωνούσαν λόγους, στο πλαίσιο ανακοινώσεων και εξαγγελιών από τον έντυπο και ηλεκτρονικό τύπο, αλλά και στην γενικότερη αρθρογραφία. Επίσης, συμπεριλαμβανόταν στα έγγραφα που αντάλλασσαν οι διάφοροι φορείς της Πολιτείας με τους ποντιακούς συλλόγους, καθώς και στις επονομασίες φορέων²⁰⁴ που ιδρύθηκαν με σκοπό την ανάληψη της ευθύνης της εγκατάστασης και αποκατάστασης των ‘παλιννοστούντων’. Ακόμη, στη διάρκεια της δεκαετίας του ’90 εμφανίστηκε σταδιακά στις επωνυμίες αρκετών από τους συλλόγους των Ελλήνων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση.

Με τον όρο ‘παλιννοστούντες’ χαρακτηρίζονταν από τον τύπο αλλά και από τους πολιτικούς που ασχολούνταν ή αναφέρονταν στο θέμα, τόσο οι νεοερχόμενοι

διπλής/ενωτικής (hyphenated) Αιθιοπιο-Ισραηλινής ταυτότητας: πρώτον, τον ισχυρό μύθο της επιστροφής που καλλιεργήθηκε στη χώρα προέλευσης και τους βοήθησε, ως προστατευτικός ιδεολογικός μηχανισμός, να αντεπεξέλθουν στη μακρόχρονη και οδυνηρή διαδρομή που ακολούθησε, η οποία στοίχισε τη φυσική εξόντωση τουλάχιστον του ενός πέμπτου της ομάδας. Δεύτερον, την τραυματική μετάβαση των μελών μιας ‘τρίτοκοσμικής κοινότητας’ στη ‘Δύση’, όπου, παρά την ενεργοποίηση κάποιων βοηθητικών μέτρων από τον κρατικό μηχανισμό του κράτους υποδοχής (δηλαδή του Ισραήλ), υπέστησαν την εχθρότητα των ανέργων και των οικονομικά εξαθλιωμένων στις φτωχογειτονιές όπου εγκαταστάθηκαν, λοιδορήθηκαν ως προς τη φυλετική τους προέλευση (μαύροι) και αμφισβητήθηκαν ως προς αυτό που οι ίδιοι θεωρούν ως το πιο ουσιαστικό και συνεκτικό συστατικό της συλλογικής τους ταυτότητας : την ‘εβραϊκότητά’ τους.

²⁰³ Ο όρος ‘επαναπατριζόμενοι’ (returnees) χρησιμοποιείται για να δηλώνει τους πολιτικούς πρόσφυγες οι οποίοι μετά τα τέλος του ελληνικού Εμφυλίου πολέμου είχαν καταφύγει στις χώρες του τότε Ανατολικού μπλοκ, στους οποίους δόθηκε το δικαίωμα ‘επαναπατρισμού’ στην Ελλάδα, μετά την πτώση της στρατιωτικής χούντας, το 1974 (για τον όρο βλ. Vouitira 2003:146). Για μια σύντομη αναφορά στην κατηγορία των πολιτικών προσφύγων ως μέρους της ελληνικής διασποράς στον 20^ο αι., βλ. R. Clogg 2004: 53-55.

²⁰⁴ Αναφέρομαι στο ‘Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης των Παλιννοστούντων Ομογενών Ελλήνων’, το ‘ΕΙΥΑΠΟΕ’ ή αλλιώς το ‘Ίδρυμα Παλιννοστούντων’ ή απλώς ‘το Ίδρυμα’. Το ΕΙΥΑΠΟΕ ιδρύθηκε αρχικά ως κλάδος του Υπουργείου Εξωτερικών το Δεκέμβριο του 1990 και λειτούργησε τον Ιανουάριο του 1991 ως ανεξάρτητος οργανισμός, για να αναλάβει το σχεδιασμό και την εφαρμογή της εθνικής πολιτικής που στόχευε στην εγκατάσταση των ‘παλιννοστούντων’ στην Βόρειο Ελλάδα και κυρίτερα στην περιοχή της Θράκης. Επίσης, αναφέρομαι στην ίδρυση, το 1990, της ‘Γενικής Γραμματείας παλιννοστούντων Ομογενών’, ενός νέου τμήματος του Υπουργείου Μακεδονίας και Θράκης, το οποίο πρακτικά ξεκίνησε να λειτουργεί από το 1994, αρχικά με περιορισμένες αρμοδιότητες και κεφάλαια, ενώ προς το τέλος της δεκαετίας του ’90 απέκτησε αυξημένες αρμοδιότητες καθώς ο ρόλος του ΕΙΥΑΠΟΕ σταδιακά ατονούσε, και από το 2003 έχει υπαχθεί στη Διεύθυνση Αλλοδαπών της Περιφέρειας Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης.

από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση που είχαν αποκτήσει την βίζα της ‘παλιννόστησης’, όσο και εκείνοι που διέμεναν προσωρινά, διαθέτοντας ‘τουριστική’ βίζα, αλλά είχαν την πρόθεση να εγκατασταθούν μόνιμα στην Ελλάδα. Όμως, ως προϋπόθεση για την απόκτηση της ελληνικής υπηκοότητας και την παραχώρηση των ειδικών δικαιωμάτων που συνδέονταν με το status του ‘παλιννοστούντος’ (όπως η συμμετοχή στα διάφορα επιδοτούμενα επιμορφωτικά σεμινάρια), απαιτούνταν η απόκτηση της βίζας ‘παλιννόστησης’. Αυτή τη διαδικασία μέχρι το 1997²⁰⁵, αναλάμβανε το ελληνικό Προξενείο στη Μόσχα, το οποίο χορηγούσε στους αιτούντες την βίζα, εφόσον μπορούσε να πιστοποιηθεί η ελληνική τους καταγωγή με βάση την αρχή της (αιματο)συγγένειας (*ius sanguinis*)²⁰⁶: εάν δηλαδή ο ίδιος ο αιτών ή τουλάχιστον ένας από τους γονείς του ή τους παππούδες του ήταν καταχωρημένος ως ‘Έλληνας’ στα αρχεία²⁰⁷ του Προξενείου.

Ο όρος ‘παλιννοστούντες’ δεν ήταν αποδεκτός από τους νεοερχομένους και αποτελούσε θέμα συζητήσεων, αναλύσεων και διαμαρτυριών. Στο πλαίσιο αυτών των συζητήσεων πληροφορούνταν από τους προέδρους των συλλόγων και γενικότερα από όσους «δικούς τους» είχαν ενεργό ρόλο στη διευθέτηση των προβλημάτων που τους αφορούσαν, ότι η υιοθέτηση του όρου από την Πολιτεία αποσκοπούσε στο να τους εξασφαλίσει τη νομική κάλυψη που απαιτούνταν ώστε να εξισωθούν θεσμικά με τον

²⁰⁵ Μετά το 1997, την ιδιότητα του ‘παλιννοστούντος’ επικύρωναν δύο ειδικά γραφεία που υπάγονταν το ένα στο Υπουργείο Εξωτερικών και το άλλο στο Υπουργείο Μακεδονίας – Θράκης με έδρα το Μενίδι (στην Αθήνα) και τη Θεσσαλονίκη αντίστοιχα. Ο νόμος (2790/2000) που πέρασε από το Ελληνικό Κοινοβούλιο το Φεβρουάριο του 2000, ρύθμιζε τα θέματα της απόκτησης της ελληνικής υπηκοότητας, τόσο για τους Έλληνες που ακόμη ζούσαν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, οι οποίοι δεν χρειαζόταν πλέον να ‘παλιννοστήσουν’ για να την αποκτήσουν, αλλά και για όσους είχαν ήδη έρθει στην Ελλάδα χωρίς να την έχουν αποκτήσει (Keramida 2001:60-61, Βουτυρά 2002:240). Επίσης, βλ. Βουτυρά 2002:240, για τις νέες διατάξεις του νόμου 2910/2001, σύμφωνα με τις οποίες από το 2001 συστήνονται ειδικές επιτροπές που αποφασίζουν μετά από συνέντευξη εάν ο αιτών την ελληνική ιθαγένεια πληροί τα κριτήρια ώστε να χαρακτηριστεί ‘ομογενής’. Κριτήριο πιστοποίησης της ελληνικότητας του ομογενούς αποτελεί πλέον όχι μόνο η ελληνική καταγωγή, αλλά και η ύπαρξη στο πρόσωπό του ‘ελληνικής εθνικής συνείδησης’.

²⁰⁶ Για την ανάλυση του όρου και την αντίστιξή του με αυτόν του *ius soli*, βλ. Castles και Miller 1998: 202, 238-9, 241, 242.

²⁰⁷ Σε συζητήσεις που έκανα στο πλαίσιο της επιτόπιας έρευνας την περίοδο ‘92-‘94, πολλοί νεοερχόμενοι μιλούσαν για την ταλαιπωρία που είχαν υποστεί δύο ή τρία χρόνια πριν, για να αποκτήσουν αυτήν την πολυπόθητη βίζα. Τη διαδικασία δυσχέραιναν οι αναρίθμητες αιτήσεις και συνακόλουθα η γραφειοκρατική διεκπεραίωση που απαιτείτο αλλά και η απουσία καταχώρησης κάποιων ονομάτων στα αρχεία του Προξενείου. Σε σχετικές με αυτό το ζήτημα ερωτήσεις μου, απαντούσαν, ότι το πρόβλημα συνήθως λυνόταν «εάν κάποιος πιστοποιημένοι Έλληνες δήλωναν επίσημα ότι το πρόσωπο αυτό ήταν συγγενής τους», καθώς και ότι η αξιοπιστία αυτών των δηλώσεων ήταν δεδομένη, αφού «όλοι λίγο πολύ γνωρίζονταν», ενώ «αν κάποιος έλεγε ψέματα οι υπόλοιποι θα το καταλάβαιναν». Ωστόσο, στο πλαίσιο των ίδιων συζητήσεων ακούγονταν συχνά διαμαρτυρίες ότι κάποιος «έπαιρναν τη βίζα κι έρχονταν εδώ ως ‘παλιννοστούντες’» μέσω αδιαφανών διαδικασιών, ενώ «δεν το δικαιούνταν», αφού «δεν ήταν Έλληνες, ανήκαν στις άλλες φυλές που ζούσαν στη Σοβιετική Ένωση».

υπόλοιπο εθνικό πληθυσμό (με τους «Ελλαδίτες Έλληνες» όπως έλεγαν χαρακτηριστικά) και επί πλέον να αποκτήσουν το δικαίωμα πρόσβασης στο καθεστώς κάποιων ειδικών προνομίων, που είτε είχαν θεσπιστεί είτε επρόκειτο να θεσπιστούν, για τη βελτίωση των δυσμενών συνθηκών που αντιμετώπιζαν μετά την έλευση στην Ελλάδα. Όμως, ο όρος ‘παλιννοστούντες’, όπως υποστήριζαν οι περισσότεροι, ήταν «λάθος». Κι αυτό επειδή, όπως έλεγαν, οι ίδιοι δεν παλιννοστούν, δηλαδή «δεν επιστρέφουν στη χώρα από όπου είχαν κάποτε φύγει». Αν λοιπόν είναι ‘παλιννοστούντες’ θα έπρεπε να ‘επιστρέψουν’ στον Πόντο και όχι στην Ελλάδα. Αντίθετα, όπως υποστήριζαν, ο όρος «**Πόντιοι πρόσφυγες**» θα έπρεπε να επικρατήσει, επειδή η χρήση του, καταδείκνυε την «πραγματική (τους) κατάσταση». Όπως τόνιζαν, όπως οι υπόλοιποι Μικρασιάτες ήρθαν ως ‘πρόσφυγες’ στην Ελλάδα, έτσι και οι ίδιοι βρέθηκαν από τον Πόντο ως ‘πρόσφυγες’ στη Σοβιετική Ένωση απ’ όπου δεν μπορούσαν να φύγουν, επειδή η χώρα αυτή έκλεισε τα σύνορά της. Μετά την κατάρρευσή της «αναγκάστηκαν» και πάλι να «γίνουν πρόσφυγες» επειδή απειλούνταν από τις εθνικιστικές ταραχές και τους εμφυλίους.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσω την μεγάλη αναστάτωση που προκαλούσε ο χαρακτηρισμός ‘οικονομικός μετανάστης’ ή απλώς ‘**μετανάστης**’²⁰⁸ στους Ποντίους. Κανένας άλλος δεν τους ενοχλούσε περισσότερο απ’ αυτόν, εκτός βεβαίως από το χαρακτηρισμό ‘**Ρωσοπόντιοι**’. Στη ροή της καθημερινότητας, οι νεοερχόμενοι, ανακοίνωναν ο ένας στον άλλον, οτιδήποτε υπέπιπτε στην αντίληψή τους σχετικά με τις κατηγοριοποιήσεις (ετερο)προσδιορισμού που υιοθετούσαν γι’ αυτούς όσοι δεν ανήκαν στη δική τους ομάδα. Έτσι, κάθε τόσο, κάποιος εντόπιζε ότι αναφέρονταν ως ‘μετανάστες’ σε κείμενο μιας ομιλίας, στον τύπο, στην τηλεόραση, ακόμη και σε επιστημονικά ιστορικά ή κοινωνιολογικά βιβλία (των οποίων η ανάγνωση αποτελούσε για πολλούς ιδιαίτερα προσφιλή ασχολία) και τότε ακολουθούσαν έντονες αντιδράσεις, στο πλαίσιο εκτεταμένων συζητήσεων σχετικά με το θέμα που είχε προκύψει. Αγανάκτηση, θυμός, παράπονο, καχυποψία, εκφράζονταν τότε από όλους, ακόμα και από τους πιο ψυχραιμούς, εναντίον όλων αυτών που συνέβαλαν στη «διαστρέβλωση» της ταυτότητάς τους, αφού όπως υποστήριζαν, αυτοί οι συγκεκριμένοι χαρακτηρισμοί και αυτοί που ‘ηθελήμενα’ τους χρησιμοποιούσαν, καλλιεργούσαν στην ελληνική κοινωνία την εντύπωση ότι οι Πόντιοι ανήκαν στην ευρύτερη κατηγορία των

²⁰⁸ Όπως εύστοχα παρατηρεί η Ν. Green (2004:71), «στη σύγχρονη χρήση του, ο όρος ‘μετανάστης’ θα γίνει συντομογραφία του ‘μετανάστης εργάτης’».

‘οικονομικών μεταναστών’, που όντας ‘ξένοι’ δεν συγκαταλέγονται στον ‘εθνικό’ πληθυσμό, διατηρώντας ανοιχτή την εκδοχή της ‘επιστροφής’ στην ‘πατρίδα τους’, δηλαδή στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Σε μια δική μου παρατήρηση που αφορούσε στη χρήση του όρου ‘πρόσφυγες’, επισημαίνοντας ότι θα μπορούσε ενδεχομένως να εμπεριέχει παρόμοιες σημάνσεις, η απάντηση ήταν σαφής και ξεκάθαρη, συνοψίζεται δε στο παρακάτω επαναλαμβανόμενο επιχείρημα: **«οι Πόντιοι πρόσφυγες, δεν είναι οι οποιοδήποτε πρόσφυγες, είναι Έλληνες»**, και η περίπτωση τους ήταν «ίδια μ’ αυτή των Μικρασιατών του ’22». Επομένως, εφόσον «οι ντόπιοι τελικά δέχθηκαν τους Μικρασιάτες ως πρόσφυγες, έτσι θα πρέπει να δεχθούν και τους Πόντιους ως πρόσφυγες». Σ’ αυτό το πλαίσιο, οι Πόντιοι απέρριπταν κατηγορηματικά ως λανθασμένη τη χρήση του όρου ‘μετανάστες’, ακόμη και για αναλυτικούς λόγους, ενώ χαρακτήριζαν όσους την υιοθετούσαν ως «ανιστόρητους», ή ακόμη και «προδότες».

Σε συζητήσεις σχετικά με το νομοθετικό πλαίσιο της Σύμβασης της Γενεύης του 1951, με βάση την οποία δεν μπορούσαν να αναγνωρισθούν επίσημα ως ‘πρόσφυγες’, αφού σήμερα δεν βρίσκονται ‘εκτός του κράτους της εθνικότητάς τους στο οποίο αδυνατούν να επιστρέψουν’, υποστήριζαν ότι η δική τους περίπτωση θα μπορούσε, εάν το επιθυμούσε και το επέβαλε το ελληνικό κράτος, να συνδεθεί με το καθεστώς που απολαμβάνουν οι υπόλοιποι Έλληνες που κατοικούσαν στα εδάφη της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και που «μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή ήρθαν ως ‘πρόσφυγες’ στην Ελλάδα, στο κράτος της εθνικότητάς τους». Οι ίδιοι απέδιδαν ιστορικές ευθύνες σε ‘όσους’ δεν φρόντισαν να τους αναγνωρισθεί το status του ‘πρόσφυγα’ στο πλαίσιο της πανελλαδικής και παγκόσμιας κοινής γνώμης, αφού «από τον τόπο τους, τη Μικρά Ασία, δεν έφυγαν με τη θέλησή τους, αλλά κάποιος τους έδιωξε με τη βία από εκεί».

Συγκρίνοντας τη δική τους περίπτωση με αυτή των Μικρασιατών του ’22, τόνιζαν, ότι αυτό που επιφέρει «η πολιτική που θέλει τους Πόντιους ‘παλινοστούντες’ και όχι ‘πρόσφυγες’», είναι η σύγχυση και η «συσκότιση» των «ντόπιων» ως προς την ιστορική αλήθεια, αφού ο Ανατολικός Πόντος υπήρξε κοιτίδα ελληνισμού όσο και άλλα μέρη της Μικράς Ασίας. Σ’ αυτό το πλαίσιο κατηγορούσαν το ελληνικό κράτος επειδή επιλέγει την ιστορική λήθη «για να μην αναγκάζεται να

στεναχωρεί τους Τούρκους αν τους λείπει ότι οι πρόσφυγες του '22 είναι ακόμη πρόσφυγες και τους Σοβιετικούς ότι κι αυτοί κάνουν [δημιουργούν] πρόσφυγες²⁰⁹».

Έτσι, πολλές συζητήσεις μεταξύ των νεοερχομένων κατέληξαν στο συμπέρασμα, ότι, ως αποτέλεσμα της σύγχυσης που προξενούσε ο 'εσκεμμένα' ανιστόρητος χαρακτηρισμός 'παλινοστούντες', τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής δεν (ανα)γνώριζαν ότι «αυτοί που έρχονται από τη Ρωσία είναι Έλληνες, το ίδιο Έλληνες μ' αυτούς που ήρθαν το '22, και διώχτηκαν κι αυτοί από ελληνική γη, από τον ελληνικό Πόντο». Όπως υποστήριζαν, ο όρος 'παλινοστούντες' δεν έπειθε τους «ντόπιους», αφού προκαλούσε εύλογα ερωτήματα, όπως: **«αυτοί δεν έφυγαν ποτέ από δω, οπότε πώς επιστρέφουν;»**. Σύμφωνα επομένως με τους Πόντιους, η «συσκότιση», που επικρατεί σχετικά με την ταυτότητά τους, είχε ως αποτέλεσμα να τους θεωρούν οι «ντόπιοι» 'Ρωσοπόντιους' και 'μετανάστες', οι οποίοι «κάποτε θα επιστρέψουν στη Ρωσία, στον τόπο τους...».

Οι Πόντιοι απέδιδαν την επιλογή της Πολιτείας να υιοθετήσει τον όρο 'παλινοστούντες', στην προσπάθειά της να αποφύγει τις ευθύνες που θα προέκυπταν εάν τους αντιμετώπιζε ως 'πρόσφυγες'. Υποστήριζαν ότι η αντιμετώπισή τους ως 'προσφύγων' απαιτούσε να συμπεριληφθούν, έστω και καθυστερημένα, στις διατάξεις της Συνθήκης της Λοζάννης (1923), η οποία, στο πλαίσιο της 'ανταλλαγής των πληθυσμών', όριζε την απόδοση στους πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία και τον Πόντο, της περιουσίας που άφησαν οι Μουσουλμάνοι φεύγοντας από την Ελλάδα. Το επιχείρημα είχε ως εξής: Οι Πόντιοι που κατέφυγαν στη Σοβιετική Ένωση άφησαν μεγάλες περιουσίες στα εδάφη του (σύγχρονου) Τουρκικού κράτους. Όμως το αντίστοιχο μερίδιο που δικαιούνταν από τις περιουσίες των Μουσουλμάνων στην Ελλάδα, το καρπώθηκαν οι υπόλοιποι πρόσφυγες, είτε το ίδιο το ελληνικό κράτος, που οφείλει σε κάθε περίπτωση να επανορθώσει αυτή την αδικία. Όπως τόνιζαν κάποιοι Πόντιοι, αν το ελληνικό κράτος δεν προσμέτρησε ποτέ στα 'ανταλλάξιμα' τις δικές τους περιουσίες, τότε θα μπορούσε να το κάνει τώρα, εάν πραγματικά είχε την πολιτική βούληση να αναλάβει τις ευθύνες του απέναντι στους νεοερχόμενους Ποντίους. Επίσης θα μπορούσε, εάν ήθελε, να ασκήσει πίεση προς τα κράτη της

²⁰⁹ Την επίσημη θέση της ελληνικής κυβέρνησης ως προς την απόδοση ευθυνών στο Σοβιετικό κράτος, εκθέτει ο D. Kokkinos (1991:312) γράφοντας ότι «η ελληνική κυβέρνηση επιθυμεί να δηλώσει στη διεθνή κοινότητα ότι το Σοβιετικό Κράτος δεν είναι με κανένα τρόπο υπεύθυνο για τη δυσμενή οικονομική κατάσταση των Ποντίων, ούτε για τις εθνικιστικές διενέξεις οι οποίες έχουν επιταχύνει τη μαζική τους έξοδο από τη Σοβιετική Ένωση».

(πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, για να αποζημιώσουν τις χιλιάδες συνταξιούχων που έχασαν τις συντάξεις²¹⁰ τους.

Οι Πόντιοι ως ‘πρόσφυγες’ στην Ελλάδα

Όπως διαπιστώνεται από τα παραπάνω, οι Πόντιοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, θεωρούσαν ότι η καθιέρωση του όρου ‘πρόσφυγες’ και μάλιστα του όρου ‘Πόντιοι πρόσφυγες’, θα συντελούσε στην αποκατάσταση της ιστορικής αλήθειας που συνδέεται με την αναγνώριση και αποδοχή της συλλογικής τους ταυτότητας, ενώ ταυτόχρονα θα επέφερε ένα είδος υλικής αποκατάστασης, αφού, όπως πίστευαν, θα οδηγούσε στην παροχή επί πλέον προνομίων. Και στις δύο εκδοχές το ενδεχόμενο της ‘αποκατάστασης’ συνδεόταν με την αντίληψη που είχαν αποκτήσει για την υποδοχή και αποκατάσταση των προσφύγων του ‘22 από την ελληνική Πολιτεία και κοινωνία.

Οι νεοερχόμενοι γνώριζαν τη θετική απήχηση που διατηρεί στην ελληνική κοινωνία ο όρος ‘πρόσφυγας’, εξαιτίας της θετικής αποτίμησης με την οποία συνδέθηκε η ‘επιτυχής’ ένταξη²¹¹ στην ελληνική κοινωνία του ενός εκατομμυρίου διακοσίων χιλιάδων Μικρασιατών προσφύγων που εγκαταστάθηκαν στον ελλαδικό χώρο μέχρι το 1923. Η Ε. Voutira (2003:146) επισημαίνει, ότι τη δεκαετία του ’90, η επικρατούσα συλλογική αντίληψη για την ‘επιτυχία’ της παλαιότερης ‘αποκατάστασης’ των προσφύγων σε αγροτικές περιοχές και δραστηριότητες, «επηρέασε την ελληνική κρατική πολιτική προς τους νέους μετανάστες και χρωμάτισε τις σχέσεις ανάμεσα στους νεοερχόμενους Έλληνες και σ’ εκείνους που εγκαταστάθηκαν στη χώρα νωρίτερα (είτε αυτό σημαίνει δέκα, εβδομήντα ή εκατό χρόνια πριν)». Συνακόλουθα οδήγησε σε λαθεμένες προσδοκίες και σε αμοιβαία απογοήτευση τόσο τους νεοερχόμενους όσο και τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής. Αυτή η παλαιότερη ‘επιτυχία’, βασίστηκε αφενός στην επιδίωξη της οικονομικής αποκατάστασης των προσφύγων με την αναδιανομή γης στην Κεντρική και Βόρεια

²¹⁰ Οι συνταξιούχοι από τη Σοβιετική Ένωση είχαν εξαιρεθεί από τη συμφωνία μεταξύ Ελλάδας και Σοβιετικής Ένωσης (στα μέσα της δεκαετίας του ’80), για ρύθμιση των ασφαλιστικών εκκρεμοτήτων. Στην Ελλάδα τους είχε παραχωρηθεί η εξαιρετικά χαμηλή σύνταξη του ΟΓΑ με την προϋπόθεση ότι δεν διέθεταν άλλους πόρους. Γι’ αυτό το ζήτημα, καθώς και για τις διεκδικήσεις εκ μέρους των Ποντίων ώστε να ρυθμιστεί το θέμα, βλ. Αγτζίδης 1997: 646, 647.

²¹¹ Για την ‘επιτυχή’ ένταξη των Μικρασιατών προσφύγων στην ελληνική κοινωνία του μεσοπολέμου και τη συμβολή τους στην εθνική ολοκλήρωση βλ. Voutira και Harrell-Bond 2000:59,61.

Ελλάδα και αφετέρου στη διαμόρφωση ενός πολιτισμικά ομοιογενούς²¹² πληθυσμού (Voutira 2003:146, Voutira 1997:117-119).

Όταν το 1990 οι αφίξεις των Ελλήνων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση έφτασαν τις 1500 το μήνα, το ελληνικό κράτος, για να αντιμετωπίσει την ‘εθνική κρίση’ που προκαλούσε η μαζική είσοδος των νεοερχομένων, προσπάθησε να υιοθετήσει κάποιες από τις λύσεις που είχαν δοκιμαστεί τη δεκαετία του ’20, ιδιαίτερα εκείνες που είχαν προσανατολίσει την εγκατάσταση των πάλαι ποτέ ‘προσφύγων’ σε αγροτικές περιοχές. Στο πλαίσιο αυτής της προσπάθειας, ιδρύθηκε το Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης των Παλιννοστούντων Ομογενών Ελλήνων (ΕΙΥΑΠΟΕ), γνωστό ως ‘το Εθνικό Ίδρυμα’, ή απλώς ‘το Ίδρυμα’, ή αλλιώς ‘το Ίδρυμα Παλιννοστούντων’. Το ΕΙΥΑΠΟΕ, χρησιμοποιώντας κονδύλια της Ε.Ε. και κρατικές επιχορηγήσεις, ανέλαβε να σχεδιάσει και να εφαρμόσει ένα σχέδιο εγκατάστασης²¹³ κυρίως στην περιοχή της Θράκης, γνωστό ως ‘Εθνικό Πρόγραμμα Αποκατάστασης’ (‘National Settlement Plan’), στο οποίο θα εντάσσονταν οι Έλληνες από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Στα έγγραφά του (ετήσιος απολογισμός του ’92), καταγράφεται η εκ μέρους των αρμοδίων αντιμετώπιση των νεοερχομένων, ως ανθρώπων με χαμηλές οικονομικές απαιτήσεις και διεκδικήσεις, που θα μπορούσαν να δεχθούν αγόγγυστα τη ‘δύσκολη’ ζωή των συνοριακών περιοχών (Voutira 1993:150).

Η επιλογή της Θράκης (υποτίθεται ότι) βασίστηκε αρχικά (μόνο) σε λειτουργικά κριτήρια, όπως αυτά της διαθεσιμότητας χώρου και πόρων, έτσι ώστε να διακοπεί η συμφόρηση που παρατηρούνταν στα αστικά κέντρα από τη μη καθοδηγούμενη εγκατάσταση (self-settlement) των νεοερχομένων, που έφτανε στο 38% στην Αθήνα και στο 35% στη Θεσσαλονίκη. Όμως, έως το 1992²¹⁴, αυτή η

²¹² Πριν την άφιξη των Μικρασιατών προσφύγων ο πληθυσμός της Μακεδονίας ήταν 42.6% ελληνικός, ενώ μέχρι το 1926 αυξήθηκε σε 88.8% (Voutira 2003:147).

²¹³ Για μια χωροταξική κατανομή κάποιων Κέντρων Φιλοξενίας, Οικισμών Υποδοχής και Μόνιμων Εγκαταστάσεων που δημιούργησε το ΕΙΥΑΠΟΕ στη Βόρειο και Κεντρική Ελλάδα, βλ. Βεργέτη 1994: 211.

²¹⁴ Η αντιμετώπιση του ζητήματος της εγκατάστασης και αποκατάστασης των ομογενών από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, δεν ήταν αποτέλεσμα σχεδιασμού και εφαρμογής μιας ολοκληρωμένης και σταθερής πολιτικής εκ μέρους της Πολιτείας και των φορέων της. Αντίθετα, οι αρχές και οι προτεραιότητες της Πολιτείας συχνά μεταβάλλονταν στο έρασμα του χρόνου. Για παράδειγμα, ο αριθμός των ‘παλιννοστούντων’ που ήταν πολύ μεγαλύτερος απ’ ότι αναμενόταν και τα οικονομικά προβλήματα που παρουσιάστηκαν στη διάθεση και διαχείριση πόρων, συνετέλεσαν στη στροφή της πολιτικής που επιχειρήθηκε από το 1992 έως το 1994. Μετά το 1994, υποστηρίχθηκε η εφαρμογή προγραμμάτων που θα στήριζαν οικονομικά και πολιτιστικά την παραμονή των Ελλήνων στην Κοινοπολιτεία Ανεξαρτήτων Κρατών (πρώην Σοβιετική Ένωση) (Keramida 2001:50,56). Η πολιτική αυτή προσδοκούσε την επανεγκατάσταση στους τόπους προέλευσης κάποιου αριθμού ομογενών από την Ελλάδα, αλλά και στην αποτροπή του ενδεχομένου να ‘παλιννοστήσουν’ ακόμη περισσότεροι

επιλογή είχε πλέον αποκτήσει σαφείς ιδεολογικές αποχρώσεις, αφού «η μαζική είσοδος μεταναστών από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, αντιμετωπίστηκε ως μείζον πολιτικό ζήτημα, το οποίο θα μπορούσε, κατά τον ίδιο τρόπο που συνέβη το 1923», να υποβοηθήσει στην επίλυση του ‘προβλήματος’ που τα Μ.Μ.Ε. και η Πολιτεία προσδιόριζαν ως «το εθνικό ζήτημα της Θράκης»²¹⁵ ή «το ζήτημα της εθνικής μας ανάπτυξης στη Θράκη» (Voutira 2003:150-151, Keramida 2001: 55, 56). Σ’ αυτό το πλαίσιο, η εγκατάσταση των ομογενών από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, (υποτίθεται ότι) θα αναζωογονούσε την υπανάπτυκτη περιοχή της Θράκης, δημιουργώντας μια ακμάζουσα εργατική δύναμη και μια σαφή δημογραφική υπεροχή των χριστιανών έναντι των μουσουλμάνων της περιοχής.

Επομένως, ο στόχος του ‘Εθνικού Προγράμματος Αποκατάστασης’ εστιάστηκε στην παροχή βοήθειας στους νεοερχομένους που εγκαταστάθηκαν στη Θράκη. Η παρεχόμενη βοήθεια επικεντρωνόταν σε τρεις βασικούς άξονες, ώστε να επιτευχθεί η ομαλότερη ένταξη στην κοινωνία υποδοχής: την εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας, την εύρεση εργασίας και τη στέγαση²¹⁶. Το Πρόγραμμα Αποκατάστασης γνώρισε περιορισμένη επιτυχία, κυρίως εξαιτίας της ανεργίας που έπληττε την περιοχή, καθώς και της ανεπάρκειας των σπιτιών που κατασκευάστηκαν ή αγοράστηκαν για να παραδοθούν στους Πόντιους που εντάχθηκαν σ’ αυτό. Έτσι, μέχρι το 1996²¹⁷, πέντε περίπου χρόνια μετά την έναρξη του ‘Εθνικού Προγράμματος

στην Ελλάδα. Στο πλαίσιο αυτής της αντιμετώπισης, από το 1994 και μετά, η ελληνική Πολιτεία υπήρξε λιγότερο γενναϊόδωρη στη χορήγηση ελληνικής υπηκοότητας. Έτσι, από το 1996 και μετά, περισσότεροι από τους μισούς επί του συνόλου των 140.000 νεοερχομένων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, ήταν παράνομοι μετανάστες που είτε παρέμεναν στην Ελλάδα και μετά τη λήξη της τουριστικής βίζας ή είχαν αποκτήσει τα πιστοποιητικά τους παράνομα στη μαύρη αγορά (Voutira 2003:152). Πιο συγκεκριμένα, τη δεκαετία 1989-1999, 146.102 ομογενείς Έλληνες ‘παλινόστησαν’ από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Από αυτούς, μόνο οι 103.573 ζήτησαν και έλαβαν την ελληνική υπηκοότητα μέχρι το Φεβρουάριο του 2001 (Halkos και Salamouris 2003).

²¹⁵ Η F. Keramida επισημαίνει ότι, ενώ τόσο οι αρμόδιοι του ΕΙΥΑΠΟΕ όσο και οι πολιτικοί, απέφευγαν εκείνη την περίοδο να μιλούν ανοιχτά σχετικά με τους λόγους ‘εθνικής σημασίας’ που συνετέλεσαν στην επιλογή αυτής της ‘ευαίσθητης’ περιοχής, οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι αναφέρονταν συχνά σε αυτό το ζήτημα (Keramida 2001: 55).

²¹⁶ Αναλυτικά για τα τέσσερα στάδια που περιελάμβανε η υλοποίηση του προγράμματος ως προς τη στέγαση, βλέπε: Keramida 2001:52-54, 255-256. Να σημειώσω μόνο ότι τα Κέντρα Φιλοξενίας στον Πειραιά, την Αλεξανδρούπολη και τη Θεσσαλονίκη έπαψαν να λειτουργούν το 1994, 1995 και 1996 αντίστοιχα. Μετά το 1996, σε λειτουργία βρίσκονταν δύο Κ. Φ. στο νομό Έβρου, στα Δίκαια και το Σουφλί, ώσπου κι αυτά σταμάτησαν να λειτουργούν το 1998 και το 2001 αντίστοιχα. Πέντε Οικισμοί Υποδοχής (αποτελούμενοι από περίπου 250 προκατασκευασμένα σπίτια ο καθένας), λειτούργησαν από το 1991: Οι τρεις στη Θράκη (Σάπες, Παλαγία, Εύμοιρο), ένας στη Θεσσαλία (Φαρκαδόνα) και ένας στη Μακεδονία (Ζυγός Καβάλας). Τέλος, οι μεγαλύτεροι οικισμοί Μόνιμης Εγκατάστασης, ολοκληρώθηκαν και κατοικήθηκαν μέχρι το 1999 στη Θράκη, στις περιοχές: Σάπες Ροδόπης (281 σπίτια), Εύμοιρος Ξάνθης (88 σπίτια), Παγούρια Ροδόπης (80 σπίτια) (Keramida 2001: 255, 256).

²¹⁷ Μέχρι δε το 1998, μόνο 948 σπίτια είχαν παραχωρηθεί (ως προς τη χρήση τους, ενώ παρέμεναν στην ιδιοκτησία του Ιδρύματος) στους ‘παλιννοστούντες’, πολλά από τα οποία δεν είχαν κατασκευαστεί αλλά είχαν αγοραστεί από το Ίδρυμα (Keramida 2001: 256).

Αποκατάστασης’, μόνο 604 σπίτια είχαν κατασκευαστεί ή αγοραστεί κυρίως στη Θράκη, στεγάζοντας 2.753 άτομα, ενώ είχαν νοικιαστεί και 2.988 διαμερίσματα που στέγαζαν 11.146 ‘παλιννοστούντες’. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο αρχικός σχεδιασμός του 1990 προέβλεπε την κατασκευή 13.000 σπιτιών σε αστικές και ημιαστικές περιοχές και 2000 σε αγροτικές περιοχές (Voutira 2003:151, Kokkinos 1991:398). Τα προβλήματα²¹⁸ αυτής της πολιτικής για την εγκατάσταση και αποκατάσταση των ‘παλιννοστούντων’, φαίνονται από το γεγονός ότι κατάφερε να προσελκύσει μόνο 14.000 από τις 140.000 ομογενείς Έλληνες που είχαν έρθει στην Ελλάδα από το 1989 (Voutira 2003:151).

Η διάσπαρτη απογοήτευση για το σχεδιασμό και την υλοποίηση του Προγράμματος εγκατάστασης των ‘παλιννοστούντων’ στη Θράκη, επηρέασε το σύνολο της ομάδας των νεοερχομένων Ποντίων, ακόμη και αυτούς που είχαν εγκατασταθεί (κυρίως) στη (Δυτική) Αθήνα, ορισμένοι από τους οποίους είχαν προηγουμένως ενταχθεί «στο Πρόγραμμα», αλλά είχαν εγκαταλείψει την προσπάθεια. Αυτή η απογοήτευση ενίσχυσε μια συλλογική δυσπιστία απέναντι στις προθέσεις και στις επιλογές «του κράτους», αφού, σύμφωνα με το ισχύον καθεστώς, στους δικαιούχους παραχωρούνταν η χρήση²¹⁹ των σπιτιών αλλά όχι και η κατοχή τους, γεγονός που επέτεινε την απροθυμία τους να ενταχθούν στο ‘Εθνικό Πρόγραμμα Αποκατάστασης’ και να ζήσουν (μόνιμα) στη Θράκη.

Επακολούθησε έντονη κριτική στις δημόσιες συζητήσεις που διεξάγονταν στο πλαίσιο των πολιτιστικών συλλόγων, σε συναντήσεις ανάμεσα σε εκπροσώπους των Ποντίων και σε φορείς, σε συνεντεύξεις στον τύπο, σε ομιλίες που εκφωνούνταν στο πλαίσιο εορταστικών εκδηλώσεων, αλλά και στις ιδιωτικές καθημερινές συζητήσεις. Οι νεοερχόμενοι διαμαρτύρονταν επειδή οι υπεύθυνοι φορείς «δεν ήθελαν να καταλάβουν», ότι αν και οι Πόντιοι δεν ήταν αγρότες, θα δέχονταν να εγκατασταθούν σε αγροτικές περιφέρειες, όπως σε αυτήν της Θράκης ή οπουδήποτε αλλού, μόνο στην περίπτωση που θα λάμβαναν την απαραίτητη βοήθεια (τουλάχιστον σε εργαλεία και

²¹⁸ Για μια ευρύτερη παρουσίαση και ανάλυση της κρατικής πολιτικής σχετικά με το ‘Εθνικό Πρόγραμμα Αποκατάστασης’ και των τρόπων που αυτή εφαρμόστηκε από τους διάφορους φορείς, βλ. Keramida 2001.

²¹⁹ Περισσότερα για τους όρους με βάση τους οποίους παραδίδονταν τα σπίτια στους δικαιούχους, βλέπε Keramida 2001: 53-54. Συνοπτικά αναφέρω ότι οι διαμένοντες στα σπίτια που παραχωρούσε το ΕΙΥΑΠΟΕ δεν αποκτούσαν τίτλους ιδιοκτησίας, δεν είχαν επομένως το δικαίωμα να τα μεταβιβάσουν. Επίσης δεν επιτρέπεται να τα εγκαταλείψουν και να διαμένουν σε άλλο τόπο. Αυτή η τελευταία προϋπόθεση αποτελούσε μια επιπρόσθετη πηγή άγχους για τους νεοερχομένους, οι οποίοι εκτιμούσαν ότι θα έπρεπε να μπορούν να εγκαθίστανται προσωρινά σε άλλους τόπους εάν οι εργασιακές ανάγκες το απαιτούσαν.

υλικά) από την Πολιτεία, ώστε να αποκτήσουν δικά τους σπίτια (τα οποία μάλιστα ήταν πρόθυμοι να χτίσουν «με τα δικά τους χέρια»). Σ' αυτό το πλαίσιο, ήταν διατεθειμένοι να αντιπαρέλθουν και να αντιπαλέψουν και την ανεργία που μάστιζε τις προτεινόμενες προς εγκατάσταση περιοχές ως προς τα υπόλοιπα επαγγέλματα, αλλά παράλληλα ζητούσαν και ορισμένα πρόσθετα κίνητρα εγκατάστασης, όπως την παροχή αγροτικού κλήρου και τη δανειοδότησή τους με ευνοϊκούς όρους.

Για να κρίνει κανείς αντικειμενικά αυτές τις αξιώσεις, θα έπρεπε να γνωρίζει τις ισχυρές συμβολικές προεκτάσεις της ιδιοκτησίας κλήρου και σπιτιού για τους Πόντιους νεοερχομένους, ως 'εστίας' που θα τους συνέδεε μόνιμα με την ιδεατή τους 'πατρίδα', ενώ παράλληλα θα τους ενέτασσε στην υπηρεσία 'εθνικών ιδεωδών' (που αφορούν στην ενίσχυση της 'ελληνικότητας' της Θράκης) σύμφωνα με τις ιδεολογικές επιταγές της κουλτούρας που καλλιέργησαν στα χρόνια της 'προσφυγιάς'.

Σ' αυτό το πλαίσιο, η απόκτηση σπιτιού, δεν αποτελούσε -τουλάχιστον για τους ίδιους- υπερβολική αξίωση, όπως τους κατηγορούσαν ακόμη και κάποιοι από τους «παλιούς πρόσφυγες»²²⁰ (Voutira 2003:156). Αντίθετα, σύμφωνα με τα δικά τους κριτήρια, το παραπάνω αίτημα εξέφραζε την προθυμία τους να διευκολύνουν το έργο που αναλάμβανε η Πολιτεία ως προς την ένταξή τους και να εγκαταλείψουν τις προσδοκίες τους για εγκατάσταση σε αστικούς χώρους. Σε αυτούς, θα είχαν τη δυνατότητα να ασκήσουν επαγγέλματα που θα ήταν σχετικά με την κατάρτιση και την πρότερη επαγγελματική τους εμπειρία, ή αν αυτό δεν ήταν εφικτό, τουλάχιστον θα αποκτούσαν αυξημένες πιθανότητες, σε σχέση με αυτές που προσέφεραν η Θράκη και άλλες ακριτικές περιοχές, να βρουν μια οποιαδήποτε καλά αμειβόμενη εργασία.

Για τους νεοερχόμενους Πόντιους, ο όρος «πρόσφυγας» κωδικοποιούσε και μετέφερε ως 'κοινωνική μνήμη' όλες εκείνες τις θετικές σημασίες που επιβεβαιώνουν την ύπαρξη ενός κοινού παρελθόντος, κατά το οποίο 'το έθνος' αντιμετώπισε αποτελεσματικά τα προβλήματα που απειλούσαν τη συνοχή και την ευημερία των μελών του. Κατά συνέπεια, αντιμετώπιζαν θετικά την εφαρμογή πολιτικών αντίστοιχων με αυτές του παρελθόντος (Voutira 2003:154,157), υπό την προϋπόθεση μιας συστηματικής συνεργασίας της Πολιτείας με εκπροσώπους των ίδιων των

²²⁰ Με τον όρο αυτό οι νεοερχόμενοι αναφέρονταν στους Έλληνες της Μικράς Ασίας που εγκαταστάθηκαν ως 'πρόσφυγες' στην Ελλάδα την περίοδο της Μικρασιατικής Καταστροφής, καθώς και στους απογόνους τους.

Ελλήνων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Ωστόσο, παρά τη διαδικασία διαρκούς διαπραγμάτευσης ανάμεσα στα δύο μέρη, καθώς και τις προσπάθειες βελτίωσης και επαναπροσδιορισμού στόχων και μέσων, οι προσδοκίες όλων φάνηκε ότι παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό απραγματοποίητες, ενώ οι δράσεις και οι αντιδράσεις κάθε πλευράς απογοήτευσαν την άλλη (Voutira 2003, Keramida 2001).

Η διαχείριση της ‘προσφυγικής’ ταυτότητας

Όπως διαφαίνεται από τα παραπάνω, ένας από τους βασικούς ιδεολογικούς πυλώνες συγκρότησης της ταυτότητας των νεοερχομένων Ποντίων, είναι η ένταξη στο εθνικό οικοδόμημα. Από αυτή τη σκοπιά οι όροι ‘παλιννοστούντες’ και ‘Ρωσοπόντιοι’ είναι εξαιρετικά προβληματικοί αφού ερμηνεύονταν ως προϊόντα ενός κυρίαρχου λόγου που επιδίωκε την αφομοίωσή τους, ή αντίθετα, ως εκδήλωση μιας ρητορικής κοινωνικού αποκλεισμού.

Η ιδεολογική αντιπαράθεση που εκδηλωνόταν μέσα από τη ρητορική των συλλόγων, αλλά και τις καθημερινές πρακτικές των Ποντίων, στόχευε στην ‘επινόηση’ ή στην ‘ανακάλυψη’ τρόπων και εκδοχών αυτοπροσδιορισμού. Σ’ αυτό το πλαίσιο εντασσόταν και η προώθηση του όρου «**Πόντιοι πρόσφυγες**», που υιοθετούσε η πλειονότητα των νεοερχομένων, αλλά και οι επίσημοι σύλλογοι που διαχειρίζονταν και συνδιαμόρφωναν πολιτικές για τους «πρόσφυγες», (συνήθως) σε συνεργασία με θεσμικούς φορείς και πρόσωπα.

Οι διαπιστώσεις που προκύπτουν από αυτή την κεντρική θέση (αυτο)προσδιορισμού, μπορούν να συνοψιστούν ως εξής:

1) Σύμφωνα με την επίσημη εκδοχή της ιστορίας του ελληνικού έθνους που περιγράφει τον Πόντο ως μέρος του ευρύτερου ελληνισμού, επικυρώνεται η ελληνική ταυτότητα των νεοερχομένων -παρά και σε συνάρτηση με την καταγωγή τους- από μια γεωγραφική επικράτεια που δεν συμπεριλήφθηκε ποτέ στα σύνορα του ελληνικού κράτους. Σ’ αυτό το πλαίσιο αυτοπροσδιορίζονται ως «**Έλληνες, όχι όμως Ελλαδίτες**». Οι ίδιοι, διατείνονται και πιστεύουν ότι αποτελούν μέρος της ευρύτερης ελληνικής εθνικής κοινότητας, στην ιστορική κατασκευή της οποίας έχουν συμμετάσχει, πληρώνοντας μάλιστα ακριβά τιμήματα (γενοκτονία, σταλινική εξορία). Παράλληλα, αναγνωρίζουν αλλά και τονίζουν ότι ανήκουν σε μια ιδιαίτερη εθνική υποκατηγορία, αφού δεν έζησαν ποτέ (ούτε οι ίδιοι, ούτε οι πρόγονοί τους) εντός των συνόρων του ελληνικού κράτους. Τέλος, με την εισαγωγή και προώθηση του όρου

«Πόντιοι» επικυρώνουν τη συμβολική ‘κατοχύρωση’²²¹ της σχέσης τους με τη γεωγραφική περιοχή του Πόντου, που δεν αποδέχονται ως ‘χαμένη πατρίδα’, αλλά ως τόπο που θα μπορούσε εν δυνάμει να επανακτηθεί.

2) Σύμφωνα με τους νεοερχόμενους Πόντιους από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση ο όρος «**πρόσφυγες**», υποδηλώνει:

α) την ευαίσθητη κοινωνική τους θέση, καθώς και την απαίτηση και διεκδίκηση βοήθειας, τόσο από την πλευρά των φορέων όσο και των υπόλοιπων πολιτών, ώστε να διευκολυνθεί η ένταξή τους στη σύγχρονη ελληνική κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα. Θεωρούν ότι τα προνόμια που ζητούν να τους παραχωρηθούν τους ανήκουν δικαιωματικά, επικαλούμενοι την αντίστοιχη στάση της Πολιτείας στο θέμα των προσφύγων του ’22.

β) τη διάθεσή τους να συμμετάσχουν ενεργά στη δημιουργία και στην ευημερία του σύγχρονου ελληνικού κράτους, με έμφαση στη διατήρηση των ‘εθνικών ιδεωδών’²²². Σ’ αυτό το πλαίσιο, επιδιώκουν να ενεργοποιήσουν κάθε θεσμικό πολιτικό μέσο για να πετύχουν ένα τριπλό στόχο: την αναγνώρισή τους ως μέρους του εκτός Ελλάδος ελληνισμού, την επιδαψίλευση των τιμών που (θεωρούν ότι) δικαιούνται αφού ‘διαφύλαξαν’ κάτω από εξαιρετικά δύσκολες συνθήκες την ελληνική τους ταυτότητα, καθώς και την κατοχύρωση της ιστορικής διαδρομής που συνδέει τον Πόντο και τους «πρόσφυγες» του Πόντου με την Ελλάδα, διαμέσου της Σοβιετικής Ένωσης (Voutira 2003:148, Banks 1996:44).

γ) τη διατήρηση της ‘κοινωνικής μνήμης’ της ομάδας των νεοερχομένων, που υποβοήθησε τη συνοχή και τη διαχρονική ‘αντοχή’ μιας συλλογικής ταυτότητας στις δύσκολες συνθήκες που βίωσαν στο σοβιετικό κοινωνικό περιβάλλον, αλλά απειλείται σήμερα από την κοινωνική, οικονομική και πολιτισμική πολυδιάσπαση των μελών, στο πλαίσιο των αλλαγών που βιώνουν στην «πατρίδα».

δ) την (αυτο)αξιολόγηση της ομάδας των νεοερχομένων ως προς άλλες μεταναστευτικές ομάδες που έχουν έρθει ή θα έρθουν στην Ελλάδα, σύμφωνα με μια ιεράρχηση στην κλίμακα «Ελλήνων» / «ξένων», που επιδιώκουν να προβάλλουν και

²²¹ Ο Danforth (1999:165), ακολουθώντας την προσέγγιση του P. Bourdieu (Language and Symbolic Power, 1991:236) για την ονοματοδοσία ως στοιχειώδη μορφή πολιτικής εξουσίας –που διαθέτει τη δύναμη να δίνει ύπαρξη σε αυτό που ονοματίζει-, τονίζει ότι «η κατοχή ενός ονόματος -το δικαίωμα να ταυτίζεται κανείς με ένα ορισμένο όνομα- ισοδυναμεί με την κατοχή αυτού το οποίο ονοματίζεται».

²²² Ο Banks (1996: 44), συμφωνεί με την B. Williams (1989:426) ότι υπάρχει ανταγωνισμός ανάμεσα στις ομάδες, ωστόσο τονίζει ότι το ανταγωνιστικό πλαίσιο αφορά λιγότερο στους πόρους και περισσότερο «στον προσδιορισμό των κανόνων του παιχνιδιού ως προς την οικοδόμηση του έθνους». Όπως, μάλιστα, επισημαίνει, «οι αποτυχημένες ομάδες, οι περιθωριοποιημένες και μη ευνοημένες (disadvantaged) είναι εκείνες που θεωρούνται ότι δεν έχουν συμβάλει στην οικοδόμηση του έθνους».

προς τους «Ελλαδίτες Έλληνες», ώστε να απαλλαγούν από «την ταμπέλα του οικονομικού μετανάστη», που βιώνουν ως κοινωνικό στιγματισμό (Voutira 2003:156, Banks 1996:44).

Με αυτά τα δεδομένα, οι (μέχρι τις αρχές του '90) «Ρωμαίοι» (στην Ποντιακή διάλεκτο) ή «Γκρέτσκι» (Έλληνες' στη Ρωσική γλώσσα), αναζητούν τη (νεο)ελληνική εκδοχή της καινούριας τους συλλογικής ταυτότητας σε συμβολικό και ιδεολογικό επίπεδο (ονομασία και ιστορική μνήμη), αλλά και στο πλαίσιο της οργάνωσης των καθημερινών σχέσεων μεταξύ τους, με Πόντιους που εντάσσονται σε παλιότερα μεταναστευτικά ρεύματα και έχουν αφομοιωθεί σε διάφορους βαθμούς στη μάζα των (νεο)ελλήνων, καθώς και με τους «Ελλαδίτες Έλληνες» (μέσα από την πολιτική συλλόγων, τις πρακτικές και τους τόπους εγκατάστασης, κ.ο.κ.).

Η διαχείριση της συλλογικής και της ατομικής ταυτότητας σε αυτές τις συνθήκες αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης:

α) στο ονοματολογικό (nominal) επίπεδο, όπου οι νεοερχόμενοι προωθούν διάφορες όψεις ταύτισης με τον 'ελληνισμό' και την 'ελληνικότητα' (όπως για παράδειγμα «Έλληνες», «Πόντιοι», «Ελληνοπόντιοι», «Έλληνες Πόντιοι», «Πόντιοι πρόσφυγες»), ενώ παράλληλα αντιστέκονται σε εξωτερικούς προσδιορισμούς (όπως 'Ρωσοπόντιοι', 'Ρώσοι', 'παλινοστούντες', κ.ο.κ.).

β) στο 'πραγματικό, 'ουσιαστικό' ή 'κατ' ουσίαν' (virtual) επίπεδο, το οποίο φορτίζεται «από τις συνέπειες και την καθημερινή εμπειρία» (Jenkins 1997:167) : πρώτον, από την ίδια την εμπειρία της μετανάστευσης, μέρος της οποίας αποτελούν οι καινούργιες αντιλήψεις και τα καινούργια νοήματα που ανακύπτουν από την αντιπαράθεση με την «ντόπια κοινωνία» στις διάφορες περιστάσεις διάδρασης, και δεύτερον, από τις σημασίες που γεννά ο αναστοχασμός ως προς τα βιώματα και τις αντιλήψεις που είχαν αναπτυχθεί ως μέρος της συλλογικής ταυτότητας στο σοβιετικό κοινωνικό περιβάλλον: για παράδειγμα, λίγο καιρό μετά την εγκατάσταση στην Ελλάδα, επαναπροσδιορίζουν (επιβεβαιώνουν αλλά και αναθεωρούν) κάποιες από τις αντιλήψεις τους για τα κακώς κείμενα του σοβιετικού κράτους και της σοβιετικής κοινωνίας.

Όλα τα παραπάνω δεδομένα συναρτώνται, αναμφίβολα, με τις περιστάσεις της αλληλόδρασης με τους 'άλλους', «Ελλαδίτες» και «ξένους», αφού η 'διαφορετικότητα' οργανώνεται κοινωνικά, ανάλογα με τα κοινωνικά συμφραζόμενα στα οποία εκτυλίσσεται η διάδραση ανάμεσα σε διάφορες ομάδες. Ούτως ή άλλως, όπως παρατηρεί ο R. Jenkins, «το όνομα μπορεί να παραμείνει το ίδιο –X για

παράδειγμα- ακόμη και όταν η εμπειρία του να είσαι ένας Χ αλλάζει δραματικά. Αντιστρόφως, η εμπειρία μπορεί να παραμένει σχετικά σταθερή ενώ η ονομασία αλλάζει». Ομοίως, «και το όνομα και η εμπειρία μπορεί να αλλάξουν. Τα άτομα μπορεί να μοιράζονται μια ονομαστική ταυτότητα, αλλά αυτό μπορεί να σημαίνει πολύ διαφορετικά πράγματα στην πράξη, μπορεί να έχει διαφορετικές συνέπειες για τις ζωές τους, μπορεί να ‘το πράττουν διαφορετικά’» (Jenkins 1997:167).

Ολοκληρώνοντας αυτό το κεφάλαιο, θα ήθελα να τονίσω και πάλι τη σημασία της ιδιαίτερης ταυτότητας που διαμορφώνεται μετά την έλευση των Ποντίων στην Ελλάδα, κατά τη διαδικασία της καθημερινής διαντίδρασης με τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής. Η δική μου ερευνητική προσέγγιση αντιμετωπίζει τη διαδικασία ταυτοποίησης εντός των νέων συνθηκών, ως διαδικασία εν εξελίξει. Αυτή βρισκόταν στο αρχικό της στάδιο κατά την περίοδο της επιτόπιας έρευνας, τότε που οι άνθρωποι είχαν μόλις αρχίσει να επιδίδονται σ’ έναν αγώνα: να βρουν ένα όνομα, να βρουν μια πατρίδα, να αποκτήσουν μια θέση στην ελληνική κοινωνία. Πάνω απ’ όλα να κατανοήσουν ό,τι ήταν αυτό που τους έκανε να αισθάνονται και να αντιμετωπίζονται ως ‘διαφορετικοί’.

Σίγουρα για τους ίδιους, κορυφαία και κρίσιμα ζητήματα δεν ήταν μόνο οι ονομασίες, οι αυτοχαρακτηρισμοί και οι ετεροχαρακτηρισμοί. Ήταν οι αντιλήψεις και οι πρακτικές των ίδιων και των ‘άλλων’ και οι τρόποι με τους οποίους αυτές συλλαμβάνονταν και επανασηματοδοτούνταν. Αντίφαση αποτελούσε το γεγονός, ότι ενώ δεν επιθυμούσαν να αντιμετωπίζονται ως διαφορετικοί από τους άλλους, εν τούτοις πάσχιζαν «να διατηρήσουν», όπως έλεγαν, την «ιδιαιτερότητά» τους. Στην πραγματικότητα την κατασκεύαζαν ή, πιο σωστά, την επανακατασκεύαζαν, προσθέτοντας μια ακόμη στρώση στο παλίμψηστο της διαχρονικής κοινής αίσθησης που μοιράζονταν για το «εμείς». Αυτή τη στρώση προσπάθησα να διακρίνω, να αντιληφθώ και να αποδώσω, ιχνηλατώντας τους λόγους και τις πρακτικές των ανθρώπων εκείνων που βίωναν ο καθένας ξεχωριστά και όλοι μαζί, την κοινή εμπειρία της απώλειας αλλά και της ανασυγκρότησης και του επαναπροσδιορισμού.

Όπως έχω προαναφέρει, η ερευνητική μου προσέγγιση εστιάστηκε στους νεοερχόμενους Πόντιους από το Καζαχστάν, και συγκεκριμένα σε δύο όψεις των καθημερινών τους δραστηριοτήτων: στο πλαίσιο της οικιακής σφαίρας και στο πλαίσιο των συλλόγων. Στα κεφάλαια που ακολουθούν, αναφέρομαι στην (ανα)διαμόρφωση αντιλήψεων και πρακτικών κατά τη διαδικασία της συγκρότησης

του συλλογικού αισθήματος του 'ανήκειν', αλλά και των έμφυλων ατομικών ταυτοτήτων, στο πλαίσιο των δραστηριοτήτων μιας ομάδας, η οποία προσπαθεί να κατασκευάσει μια ενιαία εικόνα για τον συλλογικό εαυτό που διαφοροποιείται από αυτή των 'άλλων'. Με άλλα λόγια, καταγράφω διάφορες όψεις και εκδοχές της ταυτότητας «του άνδρα, της γυναίκας, του μετανάστη, του εργαζόμενου, του πρόσφυγα» (Benmayor and Skotnes 2005:11), καθώς και την καθημερινή διαχείριση «παραμέτρων της προσωπικής και συλλογικής μνήμης που διαμορφώνουν τις αντιλήψεις των ανθρώπων για τους εαυτούς τους, αλλά και για τους στόχους για τους οποίους αγωνίζονται» (ό.π.:11).

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΟ ΣΠΙΤΙ ΩΣ 'ΕΣΤΙΑ'

Η κατανομή των εσωτερικών χώρων

Οι Πόντιοι που εγκαθίστανται στην περιοχή της πρωτεύουσας υποχρεώνονται συνήθως να αξιοποιήσουν περιορισμένους χώρους για πολλαπλές χρήσεις, αφού η οικονομική τους κατάσταση δεν επιτρέπει την ενοικίαση μεγάλων διαμερισμάτων, ενώ η συμβολική έμφαση που αποδίδουν στην 'οικογένεια', επιβάλλει τη συγκέντρωση όλων των μελών σε ένα χώρο κατοικίας. Την περίοδο της επιτόπιας έρευνας στις περιοχές της Δ. Αθήνας ο μέσος όρος των χρημάτων που διέθεταν οι οικογένειες των Ποντίων για ενοίκιο κυμαινόταν στις πενήντα χιλιάδες δραχμές ανά μήνα (170 ευρώ)²²³. Οι χώροι κατοικίας συμπεριλάμβαναν τις περισσότερες φορές δύο έως τρία δωμάτια, στο ισόγειο ή στον πρώτο όροφο, στην πρόσοψη ή συχνά στον ακάλυπτο, παλαιών πολυκατοικιών²²⁴, ούτως ώστε να εξασφαλίζεται όσο το δυνατόν μεγαλύτερος χώρος (που δεν ξεπερνούσε συνήθως τα 45-65 τ.μ.) στη χαμηλότερη δυνατή τιμή, καθώς και περιορισμένα 'κοινόχρηστα'²²⁵.

Η διάταξη των οικιακών χώρων καθοριζόταν από το κατασκευαστικό σχέδιο κάθε κτιρίου, ακολουθώντας ένα γενικό πλάνο που προωθούσε τη διάκριση σε ένα δωμάτιο-χώρο υποδοχής ή συνένυρεσης των μελών του νοικοκυριού, σε ένα ή δύο δωμάτια-χώρους ύπνου, σε κουζίνα-χώρο προετοιμασίας του φαγητού και σε χώρο υγιεινής. Σε μια πρώτη προσέγγιση του 'ποντιακού' σπιτιού, η κύρια εντύπωση εστιαζόταν στη λιτή διακόσμηση των χώρων του, αφού τα αντικείμενα και τα έπιπλα του, σχεδόν πάντα φερμένα από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση (κατά τη μετοικεσία), ήταν λιγιστά, απλά, παλιά και κάλυπταν περιορισμένη επιφάνεια.

Στο μικρό χολ της εισόδου, υπήρχαν συνήθως τα πανωφόρια, κρεμασμένα σε κρεμάστρα καρφωμένη στον τοίχο, ενώ στο δάπεδο ήταν παραταγμένα τα παπούτσια

²²³ Να σημειωθεί ότι, όπως συχνά υποστήριζαν οι ενοικιαστές, οι ιδιοκτήτες διαπραγματεύονταν μαζί τους το υψηλότερο δυνατό ενοίκιο, αφού θεωρούσαν δεδομένο ότι στο σπίτι θα εγκατασταθούν τελικά περισσότερες από μία πυρηνικές οικογένειες.

²²⁴ Ο όρος αφορά αστικά κτίσματα που η οικοδόμησή τους ξεκινά στην περιοχή της πρωτεύουσας στα μέσα της δεκαετίας του '50 και απογειώνεται στη δεκαετία του '60. Αυτή η πρακτική βασίστηκε στο σύστημα της 'αντιπαροχής' διαμερισμάτων έναντι της χρήσης των οικοδομήσιμων 'χώρων' μικρών οικοπέδων (Φωτίου Θεανώ, 1989:79-97).

²²⁵ Οι Πόντιοι νοίκιαζαν και παλιές 'μικρές' μονοκατοικίες με στενά δωμάτια και μικρή αυλή σε περιοχές όπως το Αιγάλεω, η Αγία Βαρβάρα, ο Κορυδαλλός, συνήθως όταν οι τελευταίες εγκαταλείπονταν από τους ιδιοκτήτες τους, ως δυσλειτουργικές.

των μελών του νοικοκυριού. Τα έπιπλα στο χώρο υποδοχής ή σαλόνι, αποτελούσαν συνήθως δύο στενοί διθέσιοι καναπέδες από ξύλο και ύφασμα, χωρίς καλύμματα, καθώς και δύο ή τρεις πολυθρόνες, ή/και κάποιες ξύλινες καρέκλες. Στο κέντρο υπήρχε πάντα ένα μικρό, χαμηλό, ξύλινο τραπεζάκι ορθογώνιου σχήματος, καλυμμένο με χειροποίητο πλεκτό εργόχειρο και στολισμένο με βάζο, το οποίο παρέμενε άδειο ή διακοσμημένο με ψεύτικα λουλούδια. Συχνά υπήρχε ξύλινος μπουφές, όπου, πίσω από το ντουλαπάκι με το διάφανο τζάμι φυλάσσονταν σερβίτσια του καφέ, του τσαγιού, το σαμοβάρι (για το τσάι) -εφόσον υπήρχε- γυάλινα ποτήρια, μικρά διακοσμητικά αντικείμενα και, σπάνια, ασημένιες μικρές κούπες και κουταλάκια. Συνήθως υπήρχε και μια μικρή ξύλινη βιβλιοθήκη που ακουμπούσε στο δάπεδο, ή ήταν στερεωμένη στον τοίχο, γεμάτη με βιβλία του Πούσκιν, του Ντοστογιέφσκι, του Τολστόι, καθώς και επιστημονικά κείμενα ή εγχειρίδια, δηλωτικά των κατευθύνσεων που είχε λάβει η εκπαίδευση των μελών του νοικοκυριού. Τα βιβλία ήταν (φυσικά) γραμμένα στη ρωσική γλώσσα και είχαν μεταφερθεί από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Στη βιβλιοθήκη υπήρχαν και οικογενειακές φωτογραφίες, τοποθετημένες μέσα σε άλμπουμ. Οι Πόντιοι πρόβαλλαν την ύπαρξη βιβλιοθηκών σε κάθε επισκέπτη:

«Σε όλα τα σπίτια θα δεις βιβλία. Εμείς οι Πόντιοι διαβάζαμε, ήμασταν διανοούμενοι. Γι' αυτό και τα μεταφέραμε από τόσο μακριά!»

Στο μπουφέ, ή πάνω σε ένα δεύτερο τραπεζάκι, ήταν τοποθετημένη η τηλεόραση. Η τηλεόραση, (συνήθως) ρωσικής κατασκευής, ήταν (σχεδόν πάντα) συντονισμένη και με το ρωσικό κανάλι που εξέπεμπε μέσω δορυφόρου στην Ελλάδα. Στα περισσότερα σπίτια, υπήρχε και ένα μικρό και λεπτό χαλί, απλωμένο στο κέντρο του δωματίου, που κάλυπτε τον κενό χώρο ανάμεσα στα έπιπλα.

Χαρακτηριστικό στοιχείο του σαλονιού ήταν τόσο η έλλειψη χρωμάτων²²⁶, όσο και η παλαιότητα και η λιτότητα της επίπλωσης. Οι τοίχοι του σαλονιού ήταν συνήθως άδειοι από πίνακες. Οι ελάχιστοι που υπήρχαν, απεικόνιζαν τοπία ή 'νεκρές φύσεις'. Τα θρησκευτικά σύμβολα ήταν ακόμη σπανιότερα, αλλά όταν υπήρχαν,

²²⁶ Αναφέρομαι στην αίσθηση που προξενούσαν οι γκριζοί, άδειοι τοίχοι, η απουσία πολύχρωμων διακοσμητικών αντικειμένων ή εργόχειρων και στα μουντά ουδέτερα ως προς το χρώμα υφάσματα του καναπέ και των χαλιών (όταν υπήρχαν).

είχαν συνήθως τη μορφή ενός ξύλινου σταυρού ή μιας εικόνας του Αγίου Γεωργίου ή της Παναγίας, κρεμασμένων στους τοίχους του σαλονιού ή της κουζίνας.

Στην κρεβατοκάμαρα ή στις κρεβατοκάμαρες αντίκριζα συνήθως, εκτός από τα κρεβάτια (συνήθως ένα διπλό και δύο μονά αντίστοιχα) τα οποία ήταν φαρδιά, ψηλά και με πόδια, ένα μικρό τραπέζι όπου διάβαζαν τα παιδιά, καθώς και στοίβες διαφόρων πραγμάτων προσεκτικά τοποθετημένων κατά κατηγορίες: είδη ρουχισμού των μελών του νοικοκυριού ή των φιλοξενουμένων τα οποία δε χωρούσαν στις ντουλάπες, είδη της 'οικοσκευής'²²⁷ - διακοσμητικά αντικείμενα (βάζα, κούπες κ.ά.), λευκά είδη (λινά τραπεζομάντιλα, σεντόνια, παπλώματα) σερβίτσια (πιάτων - καφέ - τσαγιού), καθώς και αντικείμενα που προορίζονταν για πώληση στις λαϊκές αγορές²²⁸. Εκεί βρίσκονταν συγκεντρωμένα τα σκεπάσματα (σεντόνια, κουβέρτες, παπλώματα, μαξιλάρια) όλων των ενοίκων κάθε σπιτιού. Οι γυναίκες τα άπλωναν το βράδυ και τα μάζευαν το πρωί. Στο διπλό κρεβάτι κάθε υπνοδωματίου κοιμόντουσαν (συνήθως) οι γονείς και δίπλα τους σε μικρό κρεβάτι τα μικρότερα παιδιά, ενώ τα μεγαλύτερα παιδιά κοιμόντουσαν μαζί με τους παππούδες τους σε άλλο υπνοδωμάτιο. Όταν υπήρχαν φιλοξενούμενοι, οι γυναίκες έστρωναν στο σαλόνι.

Ο χώρος της κουζίνας, παρότι ήταν συνήθως το μικρότερο δωμάτιο του σπιτιού, εξυπηρετούσε τις ανάγκες της προετοιμασίας του φαγητού, αλλά και της συνάθροισης γύρω από το τραπέζι των μελών του νοικοκυριού ή και των στενών φίλων. Γενικότερα ο χώρος της κουζίνας αποτελούσε το επίκεντρο της κοινωνικής ζωής των μελών του νοικοκυριού. Είναι χαρακτηριστικό ότι, στις πρώτες επαφές μου, οι Πόντιοι με προσκαλούσαν να καθίσω στο σαλόνι, ενώ όταν προχωρούσε η γνωριμία μας, με προσκαλούσαν στην κουζίνα όπου τρώγαμε κουβεντιάζοντας. Ο διάκοσμος του δωματίου αυτού ήταν απλός και λειτουργικός. Το τραπέζι ήταν συνήθως ξύλινο, ψηλό, στρογγυλό ή παραλληλόγραμμο, ενώ γύρω του διατάσσονταν οι ξύλινες καρέκλες ή τα σκαμπό. Το δάπεδο, μωσαϊκό, συνήθως έμενε ακάλυπτο. Οι

²²⁷ Με τον όρο αυτό εννοώ τα είδη εξοπλισμού του σπιτιού (από ηλεκτρικές συσκευές έως είδη ρουχισμού, διακόσμησης ή επίπλωσης). Οι παλινοστούντες Έλληνες, κατηγορία στην οποία εμπίπτουν νομικά και οι Έλληνες που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα προερχόμενοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, ήταν θεσμικά κατοχυρωμένοι να εκτελωνίζουν την 'οικοσκευή' τους δίχως την υποχρέωση καταβολής φόρου, εφόσον τα είδη που την απάρτιζαν δεν υπερέβαιναν την αξία του ενός εκατομμυρίου δραχμών (3000 ευρώ περίπου).

²²⁸ Οι Πόντιοι εκτός από τα είδη οικοσκευής που προορίζαν για δική τους χρήση, έφερναν συνήθως μαζί τους και διάφορα εμπορεύματα, όπως εργαλεία, φωτογραφικές μηχανές, μουσικά όργανα, πετσέτες, μαντήλια, κλινοσκεπάσματα, υφάσματα, κ. ά. Όπως έχω προαναφέρει, αυτά τα εμπορεύματα τα πουλούσαν σε λαϊκές αγορές των αστικών κέντρων.

ηλεκτρικές συσκευές ήταν το ψυγείο και η κουζίνα. Οι Πόντιοι χρησιμοποιούσαν κατσαρόλες για το μαγείρεμα και όχι χύτρες ταχύτητας.

Στο μπάνιο δεν υπήρχε συνήθως πλυντήριο ρούχων. Εκεί φυλάσσονταν και τα είδη καθαριότητας (κουβάδες, σκούπες, κ.λ.π.)

Ολοκληρώνοντας το σχολιασμό της διάταξης και του εξοπλισμού των σπιτιών των Ποντίων, θα πρέπει να επισημάνω ότι στη Σοβιετική Ένωση υπήρχε εξαιρετικά περιορισμένη δυνατότητα απόκτησης ειδών πολυτελείας, τόσο λόγω της έλλειψης τους στην αγορά όσο και των υψηλών τιμών διάθεσης. Καθοριστική ήταν επί πλέον η ιδεολογία που περιέβαλε το Σοβιετικό πολίτη, αποτρέποντάς τον από συνήθειες τής ‘δυτικής’ καταναλωτικής κοινωνίας²²⁹ οι οποίες ήταν φορτισμένες αρνητικά.

Γι’ αυτό, οι Πόντιοι, παρότι εξέφραζαν παράπονα για τη στενότητα του χώρου στις κατοικίες τους, απέδιδαν λιγότερη σημασία στην έλλειψη ειδών εξοπλισμού και διακόσμησης, που οφειλόταν στη δεδομένη οικονομική τους ανεπάρκεια. Ο συνδυασμός των εμπειριών από την κοινωνία προέλευσης με την αναγνώριση των δυσκολιών μετάβασης στο καθεστώς της κοινωνίας υποδοχής, προωθούσε την ανοχή στις δυσκολίες, αλλά δεν απέκλειε τα παράπονα. Οι ίδιοι, μιλώντας για τις συνθήκες στέγασης, τόνιζαν:

«Πώς να ζούμε έτσι ο ένας πάνω στον άλλο; Τα σπίτια δε μας χωρούν. Να πάρουμε μεγαλύτερα δεν έχουμε λεφτά. Και οι ιδιοκτήτες, οι ντόπιοι, ζητάνε από μας πιο πολλά για ενοίκιο γιατί λένε ότι εμείς μαζευόμαστε πολλοί σε κάθε σπίτι. Άσε που προτιμάν να μη τα νοικιάζουν σε μας για το λόγο αυτό. Κι από ζεστασιά; Κρυώνουμε. Τόσα λεφτά πληρώνουμε για θέρμανση και κρυώνουμε. Ενώ στη Ρωσία²³⁰ είχαμε τα παράθυρα ανοιχτά. Τόση ζέστη είχαμε στα σπίτια μας μέρα-νύχτα. Και δεν πληρώναμε τίποτα στο κράτος. Ούτε για το ρεύμα και για το τηλέφωνο κάτι ελάχιστο. Ενώ εδώ πρέπει να

²²⁹ Όπως επιβεβαιώνεται από σχετικές συνεντεύξεις.

²³⁰ Όταν απευθύνονταν σε «ντόπιους Έλληνες», οι Πόντιοι χρησιμοποιούσαν τον προσδιορισμό ‘Ρωσία’ για να αναφερθούν στην πόλη ή στη δημοκρατία της Σοβιετικής Ένωσης όπου κατοικούσαν. Σε γενικές γραμμές, επειδή θεωρούσαν ότι οι «ντόπιοι» δεν γνώριζαν τις επί μέρους περιοχές, δεν χρησιμοποιούσαν τις ιδιαίτερες ονομασίες τους. Αντίθετα, σύμφωνα με τους Πόντιους, όλοι οι ‘ντόπιοι’ μπορούσαν να ανταποκριθούν στον καθολικά αναγνωρίσιμο όρο ‘Ρωσία’.

δουλεύεις για να πληρώνεις μόνο τους λογαριασμούς. Εσείς πού τα βρίσκετε τόσα λεφτά;»

Οικογένεια - Νοικοκυριό

Στο σπίτι κατοικούσαν τα μέλη ενός συγκεκριμένου ‘νοικοκυριού’, το οποίο περιελάμβανε την πυρηνική οικογένεια, αλλά συχνά και μια διευρυμένη εκδοχή της.²³¹ Αυτό σημαίνει ότι μια (πυρηνική) οικογένεια -ζευγάρι και παιδιά- συγκατοικούσε συνήθως (και) με τους γονείς του ενός ή του άλλου μέλους του ζευγαριού, όπως επίσης και με τους αδερφούς ή τις αδερφές του ενός ή του άλλου, οι οποίοι μπορεί να ήταν ανύπαντροι/ες ή χήροι/ες. Ακόμη, οι οικογένειες δύο ή περισσότερων (ανδρών κυρίως) αδερφών, αποτελούμενες από τα ζευγάρια και τα παιδιά τους, συγκροτούσαν συχνά ένα νοικοκυριό, με την προοπτική να αποκτήσει η κάθε οικογένεια το δικό της σπίτι μόλις οι οικονομικές συνθήκες το επιτρέψουν.

Όσοι έμεναν μόνιμα εκτός παραγωγικής δραστηριότητας, είτε λόγω προχωρημένης ηλικίας είτε λόγω ασθενειών, δεν δικαιούνταν συντάξως, ούτε από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, εφόσον σύμφωνα με το νομικό καθεστώς της την είχαν εγκαταλείψει ‘οικειοθελώς’, ούτε βεβαίως από την Ελλάδα, στην οποία δεν είχαν εργαστεί ποτέ. Με αυτές τις συνθήκες, οι ηλικιωμένοι χρειάζονταν την (οικονομική και κοινωνική) προστασία της ένταξης σε μια ευρύτερη οικογένεια και ως τέτοια ‘επέλεξαν’ την οικογένεια ενός από τους γιους τους, με την οποία συγκατοικούσαν σε ένα νοικοκυριό. Επίσης, ορισμένοι ενήλικες, ανύπαντροι ή χήροι, έμεναν μαζί με τους ηλικιωμένους γονείς σε ένα νοικοκυριό, ή εάν οι τελευταίοι είχαν πεθάνει, οι άντρες ‘επέλεξαν’ συνήθως να μείνουν με την οικογένεια ενός αδερφού, ενώ οι γυναίκες με την οικογένεια μιας αδερφής.

²³¹ Όπως επισημαίνουν οι R. Just (1991:124) και η M. Clark (1993:224, 226), ο όρος ‘οικογένεια’ (family) αναφέρεται αφενός στα μέλη ενός ‘νοικοκυριού’ (household) που, στην πλέον συνηθισμένη περίπτωση, περιλαμβάνει τα μέλη μιας πυρηνικής οικογένειας (τους δύο συζύγους και τα παιδιά). Αφετέρου, ο όρος ‘οικογένεια’ μπορεί, εξίσου συχνά, να αναφέρεται και στους γονείς των συζύγων, καθώς και τους αδερφούς ή τις αδερφές των συζύγων, είτε αυτοί ζουν στο ίδιο νοικοκυριό με εκείνους, είτε διατηρούν τα δικά τους νοικοκυριά στον ίδιο ή και σε άλλους τόπους. Ακόμη, η ‘οικογένεια’, αποτελώντας «μια ομαδοποίηση συγγενών που δεν είναι αναγκαστικά εντοπισμένη στο χώρο» (Clark ό.π.: 224), περιλαμβάνει, ανάλογα με τα κοινωνικά συμφραζόμενα, και άλλους στενούς συγγενείς που ζουν έξω από την οικιακή ομάδα. Έτσι, όπως τονίζει ο Just (ό.π.), το ‘νοικοκυριό’ ουσιαστικά αποτελεί μια de facto συσπείρωση συγγενών, των οποίων η ενότητα, παρότι διασφαλίζεται από τη συγγένεια, προκύπτει από την ίδια τη συγκατοίκηση. Συνεπώς, όσο σημαντικό κι αν είναι το ‘νοικοκυριό’ (για το οποίο συνηθέστερα στον καθημερινό λόγο χρησιμοποιείται η λέξη ‘σπίτι’) ως κοινωνική, οικονομική και ηθική ενότητα, δεν μπορεί, ωστόσο, και να καθορίζει τον ορισμό της ‘οικογένειας’, «η οποία πάντοτε θα ξεπερνά τα όριά του» (Just 1991:124).

Η συγκρότηση ενός νοικοκυριού από μέλη που ανήκουν στην ευρύτερη οικογένεια, σχολιαζόταν από τα μέλη κάθε πυρηνικής οικογένειας με τρόπο κατεξοχήν θετικό: «Είμαστε ο ένας πάνω στον άλλο, όμως πάνω απ' όλα είμαστε ενωμένοι, είμαστε μαζί κι είναι καλό...». Παρότι η στενότητα του οικιακού χώρου δημιουργούσε σε όλους κάποια δυσφορία, οι Πόντιοι έτρεφαν παραδοσιακά μεγάλη αγάπη και αφοσίωση για όλα τα μέλη του συγγενειακού τους δικτύου και ιδιαίτερα τους συγγενείς πρώτου βαθμού. Τα αισθήματα αυτά, τα απέδιδαν με ιδιαίτερα εμφατικό τρόπο στο ρητορικό τουλάχιστον επίπεδο. Οι δυσκολίες και τα καθημερινά προβλήματα διαβίωσης και προσαρμογής, προωθούσαν την έντονη αλληλεγγύη, ιδιαίτερα ανάμεσα στα μέλη του ιδίου συγγενειακού δικτύου.

Η συγκρότηση τέτοιου τύπου νοικοκυριών ευνοούσε την κοινή αντιμετώπιση των καθημερινών προβλημάτων των μελών τους. Οι γιαγιάδες και οι παππούδες, λόγω χάρη, βοηθούσαν στη φύλαξη και ανατροφή των εγγονών, όπως επίσης και στις καθημερινές δουλειές του σπιτιού. Επιπλέον, αφού τα χρήματα όλων ήταν κοινά, συνεισέφεραν με τη διάθεση της οικοσκευής τους στον εξοπλισμό του σπιτιού, ή στον ευρύτερο οικονομικό προϋπολογισμό, πουλώντας την στις λαϊκές αγορές. Όλα τα μέλη ενός νοικοκυριού μοιράζονταν τα χρήματα που κέρδιζαν από περιστασιακές εργασίες, ενώ διέθεταν στο κοινό 'ταμείο'²³² του νοικοκυριού το επίδομα που τους παραχωρούσε το ελληνικό κράτος για το πρώτο διάστημα εγκατάστασης, ή το αντίστοιχο για τα μαθήματα εκμάθησης της Ελληνικής γλώσσας.

Οι συμβολικές διαστάσεις του 'σπιτιού'

Οι σημασίες που μετέφερε για τους Πόντιους νεοερχομένους η έννοια του 'σπιτιού' επαναπροσδιορίζονταν στην Ελλάδα, υπό το πρίσμα ενός «οριστικού τέλους του διωγμού και της εκτόπισης»:

«Εμείς οι Πόντιοι δεν είχαμε ποτέ σπίτι. Κάθε φορά που είχαμε μας το παίρνανε. Μας άρπαξαν τα σπίτια μας στον Πόντο τα 'σκυλιά'. Κάναμε ύστερα σπίτια στο Σοχούμι. Κι ήρθε τότε το 'σκυλί' ο Στάλιν και μας ξόρισε. Και πάλι κάτω

²³² Αυτό σημαίνει ότι όλα ανεξαιρέτως τα μέλη του νοικοκυριού ήταν πρόθυμα να διαθέτουν για τις κοινές ανάγκες όσα χρήματα ή εν γένει αγαθά ('οικοσκευή', προσωπικά αντικείμενα αξίας, όπως κοσμήματα, κ.ά.) κατείχαν. Κανείς δεν υπολόγιζε την κατ' άτομο αναλογία στις δαπάνες, αφού, όπως έλεγαν, «όλοι προσφέρουν στον έναν και ο ένας προσφέρει σε όλους».

δεν το βάλαμε. Κι εκεί στην ερημιά, σπίτια κάναμε, τη χτίσαμε την ερημιά²³³. Τώρα τα χάσαμε κι αυτά, για να 'ρθουμε 'δω, να κάνουμε το σπίτι μας εκεί που ονειρευόμασταν, στην πατρίδα...», λέει, ο Παναγιώτης.

Ο Αλέκος ήταν ιδιαίτερα απαισιόδοξος:

«Κάθε φορά τα ίδια. Αγωνιζόταν οι παππούδες μας, αγωνιζόταν οι πατεράδες μας, αγωνιζόμαστε εμείς, να στεριώσουμε κάπου. Να κάνουμε το σπίτι μας. Δε μας αφήνουν. Ξέρεις τι είμαστε εμείς; Καπετάνιοι της ξηράς. Δεν έχουμε σπίτι, ούτε θα βρούμε ποτέ».

Αντίθετα, ο πενήντάχρονος Γιάννης πίστευε ότι το μέλλον κάτι καλό επιφυλάσσει, έστω και μέσα από δυσκολίες:

«Είναι η τελευταία φορά. Εδώ τελειώνουμε. Ό,τι και να 'ρθει, καλό, κακό, εδώ θα μας βρει. Εδώ πια θα 'ναι το σπίτι μας. Όχι για μας. Εμείς, η γενιά μας, χάθηκε, δεν προλαβαίνει. Είμαστε πολύ μεγάλοι για να ξαναρχίσουμε πάλι απ' την αρχή τη ζωή μας. Όμως, να κάνουμε ένα σπίτι, να το δώσουμε στα παιδιά μας, να σταματήσει πια αυτός ο διωγμός».

Αυτές οι αναφορές αντανakλούν τα βιώματα μιας ομάδας που προσπαθούσε για πάνω από εβδομήντα χρόνια να αποκτήσει μια μόνιμη εστία. Σ' αυτό το πλαίσιο, οι Πόντιοι προσλάμβαναν το 'σπίτι', ως σύμβολο ενός κοινωνικού κόσμου που αντιπροσώπευε το αίσθημα της ευταξίας, της μονιμότητας και της ασφάλειας, σε αντιπαράθεση με τα εμπειρικά τους βιώματα που αντανakλούσαν την ανασφάλειά τους απέναντι σε βίαιες ιστορικές ανατροπές, οι οποίες οδήγησαν σε εξορίες και αντιπαραθέσεις με πραγματικούς και συμβολικούς 'εχθρούς'.

Μοναδικό εφόδιο κατά τη διαδικασία ανασυγκρότησης αυτού του κοινωνικού κόσμου, η ενότητα, η αλληλεγγύη, η οικογένεια, με κορυφαία συμβολική τους

²³³ Εννοεί τη Σοβιετική Δημοκρατία του Καζαχστάν.

έκφραση το 'σπίτι'. Το σπίτι ως κυριολεξία και ταυτόχρονα ως σύμβολο, αποτελούσε προϋπόθεση και συνάμα κομβικό αίτημα ύπαρξης των ανθρώπων αυτών, στην προσπάθειά τους να συγκροτήσουν μια δική τους ομάδα. Το αίτημα αυτό, διασφάλισε το 'όριο' της ομάδας διαχρονικά, συγκρότησε τη διαφορετικότητά της στη σχέση της με τους 'άλλους', οικοδόμησε τη συνάφεια του ξεχωριστού 'κοινωνικού κόσμου' της, περιφρούρησε τη διαίωνιση της αμετάλλαχτης κοινής ουσίας και ως τέτοιο, έγινε επομένως, προϋπόθεση της ύπαρξής της.

'Σπίτι' τους, ο Πόντος, η πατρίδα απ' όπου ξεριζώθηκαν, ως επιζήσαντες μιας γενοκτονίας. 'Σπίτι' τους, στη συνέχεια και για τριάντα περίπου χρόνια, η Γεωργία απ' όπου διώχθηκαν βίαια και μεταφέρθηκαν στο Καζαχστάν. Στη συνέχεια, το 'σπίτι' μετακινήθηκε υποχρεωτικά σ' αυτή την αφιλόξενη περιοχή της Κεντρικής Ασίας. Σήμερα, προσπαθούσαν να οικοδομήσουν το 'σπίτι' για «τελευταία φορά», στον ελλαδικό χώρο, στη φυσική συνέχεια της Ελλάδας του Πόντου -της πρωταρχικής πατρογονικής εστίας, την οποία όσοι γεννήθηκαν μετά το '22, δε γνώρισαν ποτέ. Όπως πίστευαν οι περισσότεροι, εδώ, στην Ελλάδα, το τέλος μιας ατελεύτητης και ακούσιας διαδρομής, θα συναντήσει την αρχή της, ο κύκλος της περιπλάνησης θα κλείσει. Η έλευση στην Ελλάδα, υποσχόταν την εκπλήρωση του αιτήματος της οριστικής εδραίωσης και την άρση της ιδιότητας του 'πρόσφυγα', η οποία ήταν εγγεγραμμένη στο συλλογικό συμβολικό 'σώμα' της ομάδας.

Επομένως, για τους Πόντιους νεοερχομένους, η έννοια 'σπίτι', μετέφερε συμβολικά, τη σημασία του 'ριζώματος', τη σημασία της 'πατρίδας', τη σημασία της ενότητας, το βαθύτερο νόημα του προσδιορισμού των μελών της ομάδας ως «Ελλήνων» ή «Ρωμαίων» στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, ή «Ελλήνων Ποντίων» ή «Ποντίων» στη σύγχρονη Ελλάδα. Κύρια, ωστόσο και κεντρικά, σήμαινε την 'οικογένεια', σε όλα τα ιστορικά συμφοραζόμενα μιας μακρόχρονης περιπλάνησης²³⁴.

Η οικογένεια, σημειώνει ο P. Bourdieu (2000:123), σύμφωνα με τον κυρίαρχο και νόμιμο προσδιορισμό «είναι ένα σύνολο ατόμων που συνδέονται μεταξύ τους με ένα είδος ένωσης, με τον γάμο, τη συγγένεια ή, σπανιότερα, την υιοθεσία, και κατοικούν σε κοινή στέγη (συγκατοίκηση)». Στο λόγο που η οικογένεια εκφέρει γι'

²³⁴ Όπως υπογραμμίζεται από την M. Clark (1993:218), η περιγραφή της J. Du Boulay (1974:17), η οποία ακολουθεί παρακάτω, για την αμοιβαία σύνδεση ανάμεσα στις έννοιες του σπιτιού και της οικογένειας, θεωρείται τυπικό παράδειγμα της εικόνας που δίνεται από τις εθνογραφικές περιγραφές και αναλύσεις μελετών που αφορούν τη σύγχρονη ελληνική κοινωνία: «Το σπίτι ως φυσική δομή συνδέεται στενά με την ταυτότητα της οικογένειας· διότι όπως η οικογένεια αποτελεί την κύρια και μη αναγώγιμη ομάδα αυτής της κοινωνίας, έτσι και το σπίτι στο οποίο ζει η οικογένεια αποτελεί το κύριο προπύργιο των αξιών εκείνων που είναι θεμελιώδεις γι' αυτή την κοινωνία».

αυτή την ίδια, η οικιακή ενότητα στηρίζεται σε «ένα σύνολο γνωστικών όρων και κανονιστικών προγραφών σε σχέση με τον ορθό τρόπο οικογενειακής συμβίωσης: η οικογένεια είναι ένας τόπος εμπιστοσύνης (*trusting*) και παροχής (*giving*) –σε αντίθεση προς την οικουμενική αγορά- ή, για να θυμηθούμε τον Αριστοτέλη, [ένας τόπος] της φιλίας (*philia*), λέξη που συχνά μεταφράζουμε ως συμπάθεια και η οποία στην πραγματικότητα σημαίνει την απάρνηση της υπολογιστικής νόησης: είναι ο τόπος όπου αφήνουμε κατά μέρος το συμφέρον υπό την στενή έννοια, δηλαδή αυτό που διέπει τις οικονομικές ανταλλαγές» (Bourdieu ό.π.:124). Και δεν είναι λίγες οι περιστάσεις, κατά τις οποίες, λειτουργώντας ως ένα είδος ‘συλλογικού υποκειμένου’, η οικογένεια «καθίσταται ο τόπος μιας υπερβατικής βούλησης που εκδηλώνεται στις συλλογικές αποφάσεις, ενώ τα μέλη της αισθάνονται ότι ενεργούν ως μέρη ενός ενιαίου σώματος»²³⁵ (Bourdieu ό.π.:130).

Η οικογένεια αποτελεί έναν από τους βασικούς μοχλούς συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας, ενώ οι ρόλοι που προσδιορίζει είναι κοινά αποδεκτοί από όλους. Με άλλα λόγια, πρόκειται για ένα άρρητο κανόνα (*nomos*) της αντίληψης και της πρακτικής που βρίσκεται στο θεμέλιο της κοινής λογικής. Ο ‘νόμος’ αυτός έχει εγγραφεί στη σκέψη μας επειδή υποβληθήκαμε σε αυτόν μέσω της κοινωνικοποίησής μας σε ένα κόσμο που είναι οργανωμένος αντικειμενικά σύμφωνα με τη διαίρεση σε οικογένειες. Όπως γράφει ο Bourdieu (ό.π.:125), η οικογένεια ως αρχή συγκρότησης «είναι και ένα από τα στοιχεία του τρόπου ύπαρξής μας, το *habitus*, μια νοητική δομή η οποία, καθώς έχει επιβληθεί σε όλες τις διάνοιες που κοινωνικοποιήθηκαν με έναν συγκεκριμένο τρόπο, είναι συγχρόνως ατομική και συλλογική».

²³⁵ Στην κοινωνία της Καρπάθου, ο B. Vernier (2001), μελετά τις μορφές εκμετάλλευσης που διαμορφώνονται διαμέσου των συγγενειακών σχέσεων και συγκεκριμένα ανάμεσα στους πρωτότοκους και τους υστερότοκους κάθε οικογένειας. Σ’ αυτό το πλαίσιο, δείχνει πώς μέσα από την εσωτερικευση των κυρίαρχων αξιών, οι αδικημένοι του συγκεκριμένου συστήματος, συναινούν στην αναπαραγωγή του. Μάλιστα, όπως υπογραμμίζει ο ίδιος (ό.π.:6), «όσο μεγαλύτερη κοινωνική σημασία έχει ο θεσμός της οικογένειας, τόσο δυναμικά μεγαλύτερη είναι η ικανότητά του να στεγάζει σχέσεις κυριαρχίας ή/και εκμετάλλευσης. Όσο μεγαλύτερη είναι η αξία που του αποδίδεται, τόσο ασφαλέστερα μπορεί να νομιμοποιεί τις θυσίες που απαιτεί, έτσι ώστε να τις αποδέχονται ακόμα και οι ίδιοι οι εξουσιαζόμενοι». Ο Vernier θεωρεί ότι το παράδειγμα των υστερότοκων γυναικών, οι οποίες αναγκάζονται, λόγω της αγαμίας και των οικονομικών και συμβολικών συμφερόντων τους, να επενδύουν συναισθηματικά στις οικογένειες των πρωτότοκων αδερφών τους, ανδρών ή γυναικών, «υποδηλώνει τη σημασία των αισθημάτων για την εύρυθμη λειτουργία των σχέσεων εκμετάλλευσης» (ό.π.:7). Στο πλαίσιο της παραπάνω οπτικής, τονίζει: «Η ευκολία όμως με την οποία ο θεσμός της οικογένειας στεγάζει τις σχέσεις εκμετάλλευσης οφείλεται σε όλες τις περιπτώσεις στην ικανότητά του να νομιμοποιεί και να συγκαλύπτει τις σχέσεις αυτές μετουσιώνοντας, με μια τελείως δική του λογική, ορισμένες οικονομικές στην ουσία παροχές που πραγματοποιούνται μέσα στους κόλπους της οικογένειας σε ενδείξεις αφοσίωσης και αγάπης» (ό.π.:6-7).

Ο ρόλος της οικογένειας στην αναπαραγωγή της δομής του κοινωνικού χώρου και των κοινωνικών σχέσεων είναι καθοριστικός. Η οικογένεια, ως ένας από τους κυριότερους τόπους συσσώρευσης των διαφόρων ειδών κεφαλαίου²³⁶ και της μεταβίβασης των κεφαλαίων αυτών από τη μία γενιά στην άλλη, «προστατεύει την ενότητά της χάριν και μέσω της μεταβίβασης, έτσι ώστε το κεφάλαιο που υπάρχει να μπορεί να περάσει στα χέρια της επόμενης γενιάς²³⁷» (Bourdieu ό.π.:129).

Παρά τα παραπάνω, ο P. Bourdieu (2000:179) επισημαίνει, ότι το πνεύμα της αλληλεγγύης υπόκειται σε μια διαδικασία φθοράς στις διαφοροποιημένες κοινωνίες, εξαιτίας του υπολογιστικού πνεύματος και της λογικής της οικονομικής αγοράς, που τείνουν να ευνοήσουν τις ατομικές διαθέσεις του απομονωμένου ανθρώπου έναντι των συλλογικών διαθέσεων του οίκου ή αυτών του αρχηγού της οικογένειας. Έτσι καθίσταται προφανές ότι «οι δυνάμεις συσπείρωσης –και ιδίως οι ηθικές διαθέσεις που ανάγουν τα ειδικά συμφέροντα των ατόμων στα συλλογικά συμφέροντα της οικογένειας- πρέπει να εξετασθούν σε συνδυασμό με τις δυνάμεις διάσπασης, δηλαδή με τα συμφέροντα των διαφορετικών μελών της ομάδας που τείνουν περισσότερο ή λιγότερο να αποδεχθούν την κοινή οπτική γωνία και είναι περισσότερο ή λιγότερο ικανά να επιβάλουν την δική τους ‘εγωιστική’ οπτική γωνία» (Bourdieu ό.π.:130). Όμως δεν παύει να επιμένει, ότι «παρ’ όλες τις διασπαστικές δυνάμεις που της ασκούνται, η οικογένεια παραμένει ένας από τους τόπους συγκέντρωσης, διατήρησης και αναπαραγωγής των διαφόρων ειδών κεφαλαίου» (Bourdieu ό.π.:180).

Για τους Πόντιους, η έννοια της ‘οικογένειας’ μετέφερε σημασίες που καθιστούσαν την ύπαρξή της σημαντικό παράγοντα στη διαδικασία διαμόρφωσης της

²³⁶ Ο P. Bourdieu (2000:129-130), δείχνει ότι η οικογένεια είναι το κύριο ‘υποκείμενο’ των στρατηγικών της αναπαραγωγής, χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα τη μεταβίβαση του *οικογενειακού ονόματος*, το οποίο «συνιστά θεμελιώδες στοιχείο του κληρονομικού συμβολικού κεφαλαίου: ο πατέρας δεν είναι παρά το φανερό υποκείμενο της ονομασίας του γιου του, καθώς τον ονομάζει σύμφωνα με μια αρχή την οποία δεν έχει ο ίδιος επινοήσει. Μεταβιβάζοντας το κύριο όνομά του (*το όνομα του πατέρα*), μεταβιβάζει μια *δικαιοδοσία* που δεν προέρχεται απ’ αυτόν στο όνομα ενός κανόνα του οποίου δεν είναι ο δημιουργός. Το ίδιο ισχύει, *mutatis mutandis*, για τη μητρική κληρονομιά».

Επίσης, στο πλαίσιο μιας μελέτης που αφορά την οργάνωση της οικογένειας στα Καλαβρυτοχώρια στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, η Δασκαλοπούλου-Καπετανάκη (1993), δείχνει πώς οι θεσμοθετημένες μορφές μεταβίβασης της περιουσίας (προίκα, προγαμιαία δωρεά, κληρονομιά), υπηρετούν το στόχο της οργάνωσης, σε κάθε γενεαλογική βαθμίδα, ενός συγκεκριμένου οικογενειακού κεφαλαίου που μεταβιβάζεται επιλεκτικά σε ένα ή δύο από τα αρσενικά παιδιά μιας οικογένειας, συμβάλλοντας στη διατήρηση της πατρογονικής περιουσίας.

²³⁷ Σχετικά με τις γενεές ο P. Bourdieu (2000:182), σημειώνει: «Προκειμένου όμως να πραγματοποιηθούν οι ανταλλαγές μεταξύ των γενεών, πρέπει να μεσολαβήσει επίσης η λογική του χρέους ως αναγνώριση και να δημιουργηθεί ένα αίσθημα υποχρέωσης ή ευγνωμοσύνης. Οι σχέσεις μεταξύ των γενεών αποτελούν έναν από τους κατ’ εξοχήν τόπους μεταμόρφωσης της αναγνώρισης του χρέους σε εκτίμηση, σε υική στοργή, σε αγάπη. (Οι ανταλλαγές τοποθετούνται πάντα στη λογική του δώρου –και όχι της πίστωσης- και οι προσφορές μεταξύ γονέων και παιδιών αποκλείουν την διείσδυση του συμφέροντος)».

ατομικής και συλλογικής τους ταυτότητας. Το αίσθημα του ‘ανήκειν’ στην ίδια ομάδα, αναπαραγόταν στο μικρότερο κύτταρο της κοινωνικής δομής, στην οικογένεια. Άλλωστε, η ποντιακή οικογένεια, σφυρηλάτησε διαχρονικά την ένταξη και την αφοσίωση των μελών της στο κοινό ‘εμείς’, στην ομάδα, που την περιλαμβάνει και την υπερβαίνει. Κάθε οικογένεια «Ελλήνων» στη Σοβιετική Ένωση, έγινε ιστός που μαζί με τους άλλους όμοιους ιστούς, συγκρότησε το κοινωνικό ‘σώμα’ της ομάδας, το οποίο γέννησε, μεγάλωσε και διατήρησε την ιδέα της αναπαραγωγής και διαίωσής της ως ‘διακριτής’ ομάδας.

Η ‘γη του Πόντου’ χάθηκε, τη γη της Γεωργίας διαδέχθηκε αυτή του Καζαχστάν. Στο πλαίσιο αυτό, η ‘οικογένεια’, διαμόρφωσε, συντηρούσε και αναπαρήγαγε έννοιες της ‘ταυτότητας’, που συνδέονταν άρρηκτα με αυτή της ‘ελληνικότητας’, σώρευε και διατηρούσε ζωντανή τη ‘**συλλογική**’ ή αλλιώς, την ‘**κοινωνική μνήμη**’²³⁸.

Όπως τονίζει ο M. Halbwachs (1950:33)²³⁹, η διαδικασία των ‘αναμνήσεων’ συνδέει την ατομική και τη συλλογική μνήμη: «τα άτομα είναι αυτά που θυμούνται, αλλά τα άτομα ως μέλη κάποιας κοινωνικής ομάδας». Ο Παραδέλλης (1999:28,29) αναπτύσσοντας τη σκέψη του Halbwachs τονίζει ότι τα ‘κοινωνικά πλαίσια’ είναι αυτά που επηρεάζουν καθοριστικά τη μνήμη των ατόμων. Στη διάρκεια της ζωής τους τα άτομα εντάσσονται στα κοινωνικά πλαίσια της οικογένειας, της ευρύτερης συγγενικής ομάδας, της κοινωνικής τάξης, της θρησκευτικής ομάδας, της πολιτικής παράταξης, της επαγγελματικής κατηγορίας, κ.ά.

Έτσι, για τον M. Halbwachs, κάθε ατομική μνήμη συνιστά μια σκοπιά θεώρησης της συλλογικής μνήμης. Επομένως, «η ίδια η συλλογική μνήμη δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ενιαία, αλλά πολλαπλή, καθώς εξαρτάται από την κοινωνική ομάδα στο πλαίσιο της οποίας παράγεται» (Παραδέλλης ό.π.:28). Όπως τονίζει ο Halbwachs, το υποκείμενο «θυμάται τοποθετώντας τον εαυτό του στην προοπτική της ομάδας, αλλά ... η μνήμη της ομάδας πραγματώνεται και εκδηλώνεται στις ατομικές μνήμες» (στο Παραδέλλης ό.π.:28). Επί πλέον, ο Halbwachs θεωρεί ότι η λειτουργία της μνήμης δεν αποτελεί μηχανική καταγραφή και αποθήκευση του παρελθόντος στον ανθρώπινο νου. Αντιθέτως, το παρελθόν συνεχώς ‘αναπλάθεται’ σύμφωνα με τη ‘σκοπιά του παρόντος’ που είναι άλλωστε και η μόνη που διαθέτουν οι άνθρωποι,

²³⁸ Για τον τρόπο με τον οποίο η ανθρωπολογία προσέγγισε το ζήτημα της συλλογικής ή κοινωνικής μνήμης στη διάρκεια του 20^{ου} αι., βλ. Παραδέλλης 1998.

²³⁹ Η αναφορά στο Παραδέλλης 1999:28

(αφού ο μόνος κόσμος που υπάρχει γι' αυτούς είναι ο κόσμος που βιώνουν 'τώρα'). Έτσι, ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι προσλαμβάνουν το παρελθόν διαμορφώνεται με βάση τα συμφέροντα, τις προσδοκίες, τις πεποιθήσεις, τις πολιτικές και ιστορικές συγκυρίες του παρόντος (Παραδέλλης ό.π.:29)²⁴⁰

Μετά την έλευσή τους στην Ελλάδα, οι «Ρωμαίοι», ή αλλιώς οι «Έλληνες» της Σοβιετικής Ένωσης, ήρθαν σε μια 'συγκρουσιακή' συνάντηση με την ελληνική πραγματικότητα και οδηγήθηκαν σε επαναπροσδιορισμούς. Οι ίδιοι αυτοπροσδιορίζονταν ως «Πόντιοι πρόσφυγες», όταν αναφέρονταν στο κοινό «εμείς» και ως «Έλληνες Πόντιοι» ή «Έλληνοπόντιοι» ή «Πόντιοι», όταν δήλωναν την άρνησή τους να αποδεχτούν την ταυτότητα των «Ρωσοπόντιων» την οποία τους απέδιδαν συχνά αυτοί που ονομάζονταν από τους ίδιους «ντόπιοι», «ντόπιοι Έλληνες», ή «Ελλαδίτες Έλληνες». Η αίσθηση του διαχωρισμού, της 'ιδιαίτερης ταυτότητας', αλλά και η συνέχεια με το ιστορικό παρελθόν της ομάδας μεταφέρονταν μέσω των πρακτικών αναπαραγωγής της οικογένειας και της οικογενειακής ζωής.

Οι αξίες του γάμου και της οικογένειας στην κατασκευή μιας συμβολικής διάκρισης

Η οικογένεια αναπαρήγαγε την πρακτική της 'διαφοροποίησης' των μελών της υπό μελέτη ομάδα από την πλειοψηφία των μελών της κοινωνίας υποδοχής. Η

²⁴⁰ Επηρεασμένος επίσης από το έργο του Halbwachs, ο Connerton (1989:22,23), παρατηρεί τρία είδη κοινωνικής μνήμης: την *προσωπική μνήμη*, την *γνωστική μνήμη* και τη *μνήμη έξη*. Η προσωπική μνήμη αφορά την ιστορία ζωής του κάθε ατόμου. Η αντίληψη που καλλιεργούμε σχετικά με το χαρακτήρα και τις ικανότητές μας, λέει ο Connerton, καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τη γνώμη που έχουμε διαμορφώσει για τις παρελθούσες πράξεις μας. Η ανάκληση δε κάποιου γεγονότος, συνδέεται με την επικέντρωση στον εαυτό μας τον οποίο «βλέπουμε όπως ήταν, από απόσταση» (ό.π.:22). Σε αντίθεση με αυτό το είδος, η γνωστική μνήμη δεν απαιτεί να κατέχουμε τα συμφραζόμενα εντός των οποίων βιώθηκε στο παρελθόν αυτό που ανακαλούμε. Το πρόσωπο που θυμάται λ.χ. τους στίχους ενός ποιήματος, κάποιες ιστορίες, πόλεις, μαθηματικές εξισώσεις, ή επιστημονικές αλήθειες, χρειάζεται απλώς να τα έχει συναντήσει, βιώσει ή μάθει κατά το παρελθόν. Το τρίτο είδος, η μνήμη-έξη, συνίσταται στην ικανότητά μας να αναπαράγουμε μια συγκεκριμένη επιτέλεση. Το να θυμόμαστε λ.χ. πώς να διαβάσουμε, να γράψουμε ή να κολυπήσουμε όταν απαιτείται, χωρίς να ανακαλούμε πώς, πού, πότε αποκτήσαμε τη γνώση της συγκεκριμένης συνήθειας. Ο Connerton στρέφει την προσοχή του στον τρόπο με τον οποίο «το παρελθόν, ιζάνει ή αλλιώς συσσωρεύεται στο σώμα»(ό.π.:72) και διακρίνει δύο διαφορετικούς τύπους αυτής της κοινωνικής πρακτικής: α) Την *ενσωμάτωση* που μας εφοδιάζει με στάσεις, εκφράσεις, κινήσεις, που μεταβιβάζουν μηνύματα τα οποία η σωματική παρουσία ανακοινώνει και υποστηρίζει. Εύστοχο παράδειγμα αυτής της πρακτικής θεωρεί τις πολιτισμικά προσδιορισμένες, ως 'κατάλληλες', στάσεις του σώματος, που ορίζονται (παρότι δεν είναι αποτέλεσμα συνειδητής μάθησης) διαφορετικά για άνδρες και γυναίκες, ή για επίσημες και ανεπίσημες κοινωνικές περιστάσεις (ό.π.:73). β) Την *εγγραφή* που αναφέρεται σε όλους τους σύγχρονους τρόπους αποθήκευσης και ανάκτησης πληροφοριών σε κείμενα, απεικονίσεις, ηχογραφήσεις, κ.ο.κ., οι οποίοι παγιδεύουν και διατηρούν την πληροφορία ακόμη και πολύ αργότερα από τη στιγμή που το σώμα έχει σταματήσει να τη μεταδίδει (ό.π.:73).

πρακτική αυτή, αφενός μετέφερε τη ‘συλλογική’ ή ‘κοινωνική μνήμη’, της διαχρονικής διάκρισης των «Ελλήνων» στη Σοβιετική Ένωση, αφετέρου την ανακατασκεύαζε, με στόχο να αναπαράγει και να ενισχύει μια νέα ‘διαφοροποίηση’, αυτή των «Ποντίων Ελλήνων» σε αντιδιαστολή με τους «ντόπιους Έλληνες». Ένας από τους ‘τόπους’, όπου εμφώλευαν και αναπαράγονταν οι στάσεις εκείνες, μέσω των οποίων τα μέλη της ομάδας, ατομικά και συλλογικά οριοθετούσαν την επικοινωνιακή κατάσταση της αλληλόδρασης με όσους ‘δεν ανήκαν’ σ’ αυτή, ήταν η οικογένεια. Παράλληλα, η οικογένεια προσδιόριζε συγκεκριμένες αρχές από τις οποίες όφειλαν να εμφορούνται τα μέλη της, κατά την επικοινωνία τους με τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας, αλλά και της ευρύτερης ομάδας.

Σ’ αυτά τα συμφραζόμενα, τα ερευνητικά υποκείμενα υιοθετούσαν μια σειρά από διακριτές ή ‘διαφοροποιητικές’ πρακτικές σε ζητήματα που σχετίζονται με την ευρύτερη έννοια της οικογένειας. Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος που αντιμετώπιζαν το θεσμό του γάμου, αφού αντιλαμβάνονταν, κατανοούσαν, αξιολογούσαν και ερμήνευαν την πρακτική του γάμου, σε ένα ιδεολογικό πλαίσιο που αναδείκνυε την αναπαραγωγή μιας αίσθησης κοινότητας ανάμεσα στα μέλη της ομάδας τους, καθώς και τη διαφοροποίηση προς την υπόλοιπη ελληνική κοινωνία. Αυτή η διαφοροποίηση εκφραζόταν στον καθημερινό λόγο των νεοερχομένων ως διάκριση ανάμεσα στο «**εμείς οι Πόντιοι Έλληνες**» και στο «**εσείς οι Ελλαδίτες Έλληνες**», ή, «**εσείς οι ντόπιοι Έλληνες**».

Η πρόταση, η οποία συνοψίζει την εν γένει πρακτική και την ιδεολογική σταθερότητα των μελών της ομάδας ως προς το γάμο, είναι αυτή του Αλέκου:

«Άνθρωπος χωρίς οικογένεια, άνθρωπος δεν είναι».

Ο Μιχάλης συνοψίζει τη ‘διαφορετικότητα’ στην πρακτική των νεοερχομένων, σε σχέση με αυτή των ντόπιων:

«Εμείς, παντρευόμαστε νέοι. Κάνουμε οικογένεια νέοι. Κάνουμε παιδιά. Στα είκοσί μας, είμαστε οικογενειάρχες, σοβαρευόμαστε, παίρνουμε τις ευθύνες μας. Και πριν το γάμο δεν έχουμε σχέσεις. Ενώ εσείς... Εσείς κοιτάτε πώς θα περάσετε καλά. Σας έχουν πάρει τα μυαλά οι δυτικοί, με τις ιδέες τους, που προωθούν τη διάλυση της οικογένειας και την

πορνεία. Να κάνουμε πρώτα καριέρα, λέτε, μετά θα παντρευτούμε. Τι να την κάνετε την καριέρα, χωρίς οικογένεια; Και περνάν τα χρόνια και παντρευόσαστε γέροι και κάνετε με το ζόρι κι ένα παιδί και γκρινιάζετε πως είναι εμπόδιο στην καριέρα σας - πιο πολύ οι γυναίκες σας οι σουρλουλούδες. Και νομίζετε πως έτσι ξεπληρώνετε το χρέος σας στην πατρίδα. Ποιος θα τη φυλάξει την πατρίδα, απ' τον Τούρκο; Αλλά βέβαια, τι να τον κάνετε το γάμο, αφού όλα τα κάνετε και χωρίς αυτόν; Διότι εσείς, λέει, είσαστε 'απελευθερωμένοι'! Άκου απελευθερωμένοι! Ξέρεις πώς το λέμε εμείς αυτό; Πορνεία το λέμε! Σας έφαγε ο Φρόνιτ, εσάς, μ' αυτές τις ιδέες που έχουν σκοπό να καταστρέψουν την οικογένεια και την κοινωνία. 'Τα παιδιά έχουν ορμές και δεν πρέπει να τις κρατούν μέσα τους', λένε, τάχα μ', οι μοντέρνοι μπαμπάδες και οι, μμμ!, μοντέρνες μαμάδες! Να πάνε στα γυμναστήρια, όπως πηγαίναμε εμείς και όπως στέλνουμε και τώρα, μ' όλες μας τις δυσκολίες, τα δικά μας τα παιδιά! Να αθλούνται, να διαβάζουν, να βγάζουν τις ορμές τους εκεί που πρέπει κι όχι να το ρίχνουν στην πορνεία».

Ο γάμος, η δημιουργία οικογένειας σε νεαρή ηλικία, η αφοσίωση σε αυτή και η ανάδειξή της σε πρωταρχική αξία και σε κεντρικό συστατικό της κοινωνικής δομής, προβάλλονταν ως προσδιοριστικά στοιχεία 'ταυτότητας', τα οποία διαφοροποιούσαν τη δράση και το αξιακό σύστημα των Ποντίων από τους μη Πόντιους. Προϋπόθεση για την στήριξη αυτού του τύπου οικογενειακής οργάνωσης, ήταν οι πρακτικές της **προγαμιαίας αγνότητας** και της **ενδογαμίας**.

Η 'προγαμιαία αγνότητα', που αποτελούσε αδιαμφισβήτητη αξία, ενδείκτη της κοινωνικής υπόστασης του ατόμου, αφορούσε και στα δύο φύλα και ιδιαίτερα στο γυναικείο. Ήταν ένα χαρακτηριστικό το οποίο οριοθετούσε συμβολικά αυτούς που το υιοθετούσαν ως πρακτική, δηλαδή τα μέλη της ομάδας, από τους 'άλλους', των οποίων οι 'άλλες' πρακτικές αποτελούσαν απειλή και επικρίνονταν δριμύτατα. Στο ρητορικό επίπεδο, τα παραπάνω, εκφέρονταν με ιδιαίτερη έμφαση.

Χαρακτηριστικά, λέγονταν τα εξής:

«Εμείς, μένουμε ‘καθαροί’ μέχρι το γάμο. Έτσι μάθαμε από τους γονείς μας και έτσι κάνουμε. Και έτσι θα κάνουν και τα παιδιά μας αν καταφέρουμε να τα φυλάξουμε από τις δικές σας τις ιδέες. Εμείς δε τις ‘χαλάμε’ τις γυναίκες, τις σεβόμαστε. Διότι η γυναίκα που χάνει την παρθενιά της πριν από το γάμο, γίνεται πουτάνα, τελειώσε. Αν δοθεί στον ένα, θα δοθεί και στους πολλούς. Δε σταματάει μετά αυτό, όταν το μάθει η γυναίκα, δεν κόβεται. Και να ήθελε δηλαδή, δε θα την αφήσουνε. Γιατί θα το μάθουν όλοι πως το έκανε, και τότε όλοι θα πάνε μαζί της. Θα την πιέζουνε, στο τέλος θα την καταφέρουνε. Αυτή πάλι, θα ξέρει πως αφού το έκανε μια φορά, μέλλον δεν έχει. Κανείς δε θα την παντρευτεί, ούτε κι αυτός που την ‘χάλασε’ πρώτος. Γιατί ποιος άντρας θα παντρευτεί γυναίκα που την έχει κάνει πρώτα πουτάνα και που θα πηγαίνει και με άλλους και μετά το γάμο; Όσο και να αντισταθεί, λοιπόν, κάποτε θα υποκύψει. Και ξέρεις, η γυναίκα, ο εγκέφαλός της, ρουφά τη βρωμιά, πιο πολύ από τον εγκέφαλο του άντρα. Αυτό αποδεικνύεται και από το τσιγάρο. Ο άνδρας, μια φορά να κάνει βελονισμό, το κόβει. Ενώ η γυναίκα πρέπει να κάνει πολλές φορές βελονισμό και πάλι αυτή πιο εύκολα το ξαναρχινάει. Είναι του οργανισμού της αυτό. Γι’ αυτό η γυναίκα πρέπει πιο πολύ να φυλάγεται για να μένει αγνή και καθαρή».

Η αντιπαράθεση τόσο με τις ‘άλλες’ ομάδες της χώρας προέλευσης, όσο και με τους «ντόπιους Έλληνες», ήταν ισχυρή και οι αναφορές πολλές και συχνές:

«Εμείς πηγαίναμε με τις Ρωσίδες. Αυτές που ζούσαν στις μεγάλες πόλεις, ήταν όλες... Κάνανε τις μοντέρνες, πίνανε και καπνίζανε, πήγαιναν και στα μπαρ! Και οι Ρώσοι, ε, αυτοί ‘κοιμόταν’. Αυτούς μόνο η βότκα τους ενδιέφερε. Μέρα - νύχτα πίνανε. Και το βράδυ σηκωνόταν από το κρεβάτι για να πιουν. Αυτοί ήταν συνέχεια μεθυσμένοι κι εμείς κατακτούσαμε τις γυναίκες τους. Αυτές μας θέλανε γιατί εμείς

ήμασταν οι αληθινοί άντρες. Αλλά δεν είχαν την ηθική τη δικιά μας και σ' αυτό φταίει ο κομμουνισμός. Τους έμαθε να μην έχουν πρώτη την οικογένεια αλλά το Κόμμα. Να είναι πιστές πρώτα στο Κόμμα και μετά στον άντρα τους. Αυτές, όλα τα κάνανε πριν από το γάμο. Αυτό εμείς το λέγαμε πορνεία. Πού να ξέραμε τότε ότι θα 'ρθούμε εδώ και θα βρούμε και εσάς να κάνετε τα ίδια!».

Η αγωνία ήταν μεγάλη όσο αφορά τη διαπαιδαγώγηση των παιδιών και τις αρνητικές επιπτώσεις που θα είχε στη διαμόρφωση της ηθικής τους στάσης, η κοινωνικοποίηση τους στην κοινωνία υποδοχής. Τα παρακάτω, είναι χαρακτηριστικά:

«Εγώ πάντως θα τη σκοτώσω την κόρη μου αν μάθω ότι βγήκε ραντεβού. Το βράδυ στην τηλεόραση βάζω τα παιδιά και το γιο μου και την κόρη μου να κλείνουν τα μάτια τους όταν έχει το έργο σκηνές με γυμνές και σεξ. Αλλά μπορείς να το κάνεις πάντα; Κάτι θα δουν τα παιδιά, όσο και να τα προσέξεις. Και τι παράδειγμα θα πάρουν; Και δεν είναι μόνο η τηλεόραση. Είναι τα περιοδικά, είναι αυτά που ακούν στο σχολείο, είναι αυτά που βλέπουν στο δρόμο. Τα παιδιά μας βέβαια έχουν εμάς για παράδειγμα. Δε βλέπουν τις μάνες τους να γυρίζουν γυμνές στο δρόμο, ούτε να κάθονται σταυροπόδι και να καπνίζουν, όπως τα δικά σας παιδιά. Εμένα ο γιος μου ξέρει πως αν έρθει και μου πει ότι έμπλεξε με καμιά, θα τον σκοτώσω. Ενώ ο ντόπιος, ο χαλβάς, θα πει στο δικό του 'μπράβο!'. Οι δικοί σας μπορεί και ν' ανησυχούν μήπως κι οι κόρες τους δεν έχουν φίλο! Μα είναι πράγματα αυτά; Πώς το παιδί θα κρατηθεί, έτσι, αγνό και ηθικό και πώς θα κάνει μετά οικογένεια; Στέκεται η οικογένεια μ' αυτές τις αρχές; Δε στέκεται!».

Η 'συλλογική', ή αλλιώς, η 'κοινωνική μνήμη', η οποία μεταφέρει εκείνα τα ιστορικά και πολιτισμικά γνωρίσματα που τα μέλη μιας ομάδας θεωρούν ως βασικά, επιδρά καιρία στην κατασκευή του παρόντος στο όνομα της 'συνέχειας' προς ένα

‘κοινό παρελθόν’, ενώ παράλληλα συντελεί στην ανακατασκευή του παρελθόντος μέσω του επαναπροσδιορισμού του από το παρόν. Οι Πόντιοι που εγκαταστάθηκαν πρόσφατα στην Ελλάδα, αναδείκνυαν με την πρακτική της ‘ενδογαμίας’ τη διαχρονική τους παρουσία ως διαφορετικής ομάδας με συνεκτική εσωτερική δομή και συγκροτημένη ‘ετερότητα’.

Σύμφωνα με την ερμηνεία των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων, η ενδογαμική πρακτική συνετέλεσε στην κατασκευή της διαχρονικής βιολογικής και πολιτισμικής διακριτότητας της ομάδας. Παράλληλα, όρισε την κατασκευή της έννοιας της ‘συλλογικότητας’, έθεσε και περιφρούρησε το συμβολικό της ‘όριο’ και προσέδωσε στη δράση των μελών της, την διαμέσου του ‘συνανήκειν’, αίσθηση της ‘κοινής ταυτότητας’. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η ομάδα, έθεσε τους όρους της ύπαρξής της, συνέδεσε τα μέλη της με μια ‘κοινή μοίρα’ και επιδίωξε να ετεροπροσδιορίζεται ως ‘διαφορετική’ κατά τη διαντίδρασή της με άλλες ομάδες - όπως αυτές των Γεωργιανών, των Ρώσων, των Καζάχων και τόσων άλλων [με τις οποίες διατελούσε σε σχέση γεωγραφικής ή συμβολικής γειτνίασης]. Η διατήρηση της αρχής της ‘ενδογαμίας’, και η ιδεολογία που αναπαρήγαγε τις αξίες εκείνες, οι οποίες αναδείκνυαν την πρακτική του γάμου ως κεντρική και αναγκαία κοινωνική πρακτική, έγιναν το όχημα που προώθησε τη διαφορετικότητα, καθώς και την αναγνώρισή της από τα ίδια τα μέλη της ομάδας και τους ‘άλλους’. Παρακάτω, παρατίθενται, αναφορές των ίδιων των Ποντίων σε αυτό το θέμα:

«Εμείς ζούσαμε πάντα κοντά σε αλλόθρησκους και ξένους. Κοντά σε Τούρκους, σε Γεωργιανούς, σε φυλές του Καυκάσου, σε Καζάχους. Αν ανακατευόμασταν μ’ αυτούς, θα είχε χαθεί η ράτσα μας. Πώς θα μέναμε Έλληνες; Γι’ αυτό παντρευόμασταν μόνο με τους ‘δικούς’ μας».

«Εμείς κρατήσαμε τη γλώσσα μας, την πίστη μας στο Θεό, τις συνήθειές μας. Τα παιδιά μας θα τα έβρισκαν αυτά τα πράγματα, αν είχαμε παντρευτεί με ξένες γυναίκες;».

«Εμείς δεν αναμειχθήκαμε με άλλους. Μείναμε ‘καθαροί’ Έλληνες, διατηρηθήκαμε. Και στο σώμα και στο μυαλό. Γι’ αυτό μας κυνηγούσανε παντού, γιατί το ξέρανε πως ποτέ σαν

κι αυτούς δεν θα γίνουμε. Και το είχαν για τιμή τους να παντρεύουν τις κόρες τους με έναν από μας, αν και δε θέλανε, ούτε οι Ρώσοι, ούτε οι Γεωργιανοί, ούτε οι Αρμένιοι να παίρνουν άλλους, ξένους».

«Παντρεύομασταν μόνο με δικές μας κοπέλες. Λίγοι, πολύ λίγοι, έχουν παντρευτεί και Ρωσίδες. Τις αγάπησαν, είναι όμορφες γυναίκες αυτές, ψυχρές αλλά όμορφες. Έγινε το κακό. Οι μάνες τους όμως, πήγαν να πεθάνουν μόλις το έμαθαν. Όμως τι να κάνουν; Σιγά - σιγά το συνήθισαν. Βέβαια όλες είναι καλές γυναίκες, ηθικές, χριστιανές, τίμιες, σαν Πόντιες! Σαν Πόντιες ζουν και μεγαλώνουν τα παιδιά τους. Απ' την αρχή ήξεραν πως μπήκαν σε σπίτι ποντιακό και πως γι' αυτό δύσκολη θα είναι η ζωή τους. Να, τώρα δες, έρχονται εδώ, μακριά απ' τους γονείς, μακριά απ' τη χώρα τους, πιο ξένες απ' όλους! Όμως, το ήξεραν! Αφού παντρεύτηκαν Πόντιο, θα ζουν όπως ζει αυτός!»

«Όσοι από μας παντρεύτηκαν ξένη, έκαναν λάθος και το ξέρουν. Γιατί αυτή, θα βρει τον τρόπο να επηρεάσει τα παιδιά, να τα τραβήξει προς τη δικιά της πατρίδα. Μάνα είναι, θα βρει τον τρόπο να το κάνει, κι ας λέει το αντίθετο. Και τότε στα παιδιά, στο αίμα τους, θα υπάρχει και ξένο αίμα. Κι αν και το παιδί παντρευτεί ξένη; Πάει τότε, χαλάει το αίμα, χαλά η γενιά! Και πώς αυτός, θα απαγορεύσει στο παιδί του να το κάνει, αφού κι αυτός πρώτος το έκανε;».

«Οι δικές μας οι γυναίκες, όταν παντρεύονται, όλα τα ξεχνούν και αφιερώνονται στον άντρα και στην οικογένειά τους. Ξένη γυναίκα, μπορεί να το χαλάσει το σπίτι. Αλλιώς είναι μαθημένες αυτές. Ας πούμε οι Ρωσίδες είναι πολύ δεμένες με τους γονείς τους. Όλο τη μάνα και τον πατέρα τους σκέφτονται. Άλλο αίμα! Κακό πράγμα η ανάμειξη. Δεν πρέπει κανείς να παντρεύεται ξένους. Διότι η σοφία μεταβιβάζεται με

το αίμα! Τι είναι η σοφία; Σοφία είναι το αίμα, το σόι, ο πολιτισμός, η κουλτούρα!».

«Εμείς παντρευόμασταν μόνο μεταξύ μας. Αυτός ήταν ο 'νόμος' των γονιών μας, αυτόν φυλάξαμε κι εμείς. Εμείς είμαστε οι μόνοι καθαροί Έλληνες! Εμάς τους Πόντιους μας ξεχωρίζεις από μακριά. Μοιάζουμε και στο πρόσωπο και στο σώμα. Ίδιοι όλοι είμαστε! Μείναμε καθαροί, γι' αυτό! Κάποιοι, ελάχιστοι παντρεύτηκαν Ρωσίδες, ή Αρμένισες και σπάνια Γεωργιανές, όλες χριστιανές. Οι Πόντιες γυναίκες, ποτέ δε παντρεύτηκαν ξένους άντρες! Μόνο οι άντρες Πόντιοι το έκαναν αυτό το πράγμα κι αυτοί ήταν εξαιρέσεις. Αλλά μόνο με χριστιανές. Μια φορά, μόνο, ένας δικός μας πήρε μια Καζάχα, μουσουλμάνα. Μεγάλη αμαρτία! Οι γονείς του, οι αδερφοί του, τον έδιωξαν. Την έφερε, μετά, αυτός στην Ελλάδα, εξαφανίστηκε. Δυστυχισμένος θα είναι, που χώρισε από την οικογένειά του και από τους δικούς του ανθρώπους».

Συμπερασματικά, λοιπόν, θα έλεγα, ότι ο γάμος, σε συνάρτηση με την προγαμιαία αγνότητα, αλλά και την ενδογαμία στο πλαίσιο της ομάδας, αποτελούσε μία από τα κομβικές πρακτικές που καθόριζαν τα συμβολικά 'όρια' της ομάδας. Με αυτό τον τρόπο οι Πόντιοι υπεράσπιζαν και πρόβαλλαν την 'ομοιογένειά' της ομάδας, μέσω της συμβολικής 'καθαρότητας' που τα μέλη της θεωρούσαν ότι τη διατρέχει τόσο στο βιολογικό, όσο και στο πολιτισμικό επίπεδο. Σ' αυτό το πλαίσιο, οι πρακτικές του παρόντος προβάλλονταν ως 'φυσική' συνέχεια των πρακτικών του παρελθόντος. Με όχημα τη 'συλλογική μνήμη' το παρελθόν επαναπροσδιοριζόταν από το παρόν. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, προσπάθησα να αποδώσω αναλυτικά τις διαδικασίες τις οποίες εξετάζω, αποδίδοντας έμφαση στο λόγο των ίδιων των υποκειμένων της έρευνας. Με αυτό τον τρόπο πιστεύω ότι αναπαριστώ ικανοποιητικά μια σειρά από πρακτικές που συνδέονται με τις συμβολικές διαστάσεις του σπιτιού, του γάμου και της οικογένειας από τη σκοπιά των Ποντίων, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση της ιδιαίτερης ταυτότητας της ομάδας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

ΤΟ ΦΥΛΟ ΩΣ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ ΟΡΙΟ

Οι έμφυλες πρακτικές: μια γενική συζήτηση

Ο σύγχρονος προβληματισμός σχετικά με το φύλο, σε διάφορα πεδία των κοινωνικών επιστημών, κατατείνει σε ορισμένα βασικά συμπεράσματα: το φύλο δεν αποτελεί φυσικό δεδομένο, αλλά συνιστά κοινωνική σχέση, που διαμορφώνεται στο πλαίσιο της κοινωνικής οργάνωσης στην οποία μετέχουν άνδρες και γυναίκες, ενώ κατασκευάζεται στις πολλαπλές εκδοχές του με τους όρους της κάθε κοινωνίας, έτσι ώστε οι διαφορετικές σημασίες και αξίες που αποδίδουν στο φύλο διαφορετικές κοινωνίες, αναδεικνύονται ως συστατικά στοιχεία της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας της κάθε μιας (Μπακαλάκη 2003:7).

Κατά τη διάρκεια της έρευνας, διαπίστωσα ότι οι Πόντιοι στις καθημερινές τους επαφές και συναναστροφές στο εσωτερικό της ομάδας, συζητούσαν διαρκώς για τις σημασίες των εννοιών που (θεωρούσαν ότι) συνδέονταν με το φύλο. Όπως παρατήρησα, οι συγκεκριμένες σημασίες ανάγονταν σε κριτήριο πολιτισμικής κατάταξης, δηλαδή σε τρόπο εντοπισμού, μέτρησης και αξιολόγησης της ‘διαφοράς’ τους ως προς την κοινωνία υποδοχής. Με άλλα λόγια, θα έλεγα ότι οι νεοερχόμενοι ‘υποστασιοποιούσαν’ τις πολιτισμικά κατασκευασμένες έμφυλες πρακτικές των ‘άλλων’, δηλαδή τις αντιλαμβάνονταν σαν ‘φυσικά φαινόμενα’. Επί πλέον θεωρούσαν ότι αυτά τα ‘παγιωμένα χαρακτηριστικά’ των ‘άλλων’, εξέφραζαν μια διαφορετική οπτική, αίσθηση και σκέψη, όχι μόνο για το φύλο αλλά και για τον κόσμο.

Έτσι, το ενδιαφέρον μου επικεντρώθηκε στους τρόπους με τους οποίους τα δρώντα υποκείμενα χρησιμοποιούσαν την πολιτισμική κατασκευή του φύλου για να βιώσουν και να εκφράσουν μια κορυφαία διαδικασία της καθημερινής τους ζωής: την οριοθέτησή²⁴¹ τους ως προς τους ‘άλλους’, καθώς και την προσπάθεια αναδιάταξης

²⁴¹ Όπως εύστοχα παρατηρεί η Χ. Βλαχούτσικου (2000:176), «τελικά τα όρια συνιστούν το κατ’ εξοχήν πεδίο όπου τα υποκείμενα εστιάζουν τις διαπραγματεύσεις τους με ό,τι καθόλου τυχαία, ονομάζουμε όρους της ζωής τους. Ως μέτωπα όπου διακυβεύονται ζητήματα ζωτικής σημασίας, τα όρια είναι τόποι όπου δοκιμάζονται ιεραρχίες και ισορροπίες (Bourdieu 1984, σελ. 477-80), άρα τόποι πολιτικοί. Κατ’ αυτήν την έννοια ο ερευνητής που εστιάζει στα ‘έως που’ της κάθε κατάταξης, βρίσκεται σε προνομιακή θέση για να παρακολουθήσει τα υποκείμενα στη δράση τους. Αφ’ ης στιγμής προσεγγίσει κανείς τις μικρές κινήσεις της καθημερινής ζωής έχοντας κατά νου το ερώτημα ‘ποια όρια

των ιεραρχήσεων οι οποίες θεωρούσαν ότι τους επιβάλλονταν από τους 'άλλους'. Ίσως δεν είναι περιττό να τονίσω εδώ, ότι αυτοί οι 'άλλοι' δεν αντιμετωπιζόνταν απλώς ως 'άνθρωποι', αλλά ως 'άνδρες' και 'γυναίκες', οι οποίοι εμπλέκονταν σε ένα σύστημα έμφυλων θέσεων και σχέσεων που κάλυπταν όλο το φάσμα της κοινωνικής ζωής. Θεωρούνταν φορείς κυρίαρχων αντιλήψεων και αξιών οι οποίες καλλιεργούνταν στην ευρύτερη ελληνική κοινωνία και πρωτίστως στο πλαίσιο της οικογένειας. Οι νεοερχόμενοι ένοιωθαν ότι έπρεπε να τοποθετηθούν απέναντι σ' αυτούς τους 'άλλους': είτε «να γίνουν σαν κι αυτούς», είτε να «παραμείνουν διαφορετικοί».

Με αυτά τα δεδομένα εστίασα την προσοχή μου στην κατασκευή έμφυλων ορίων ανάμεσα στην υπό μελέτη ομάδα και στην κοινωνία υποδοχής και (δευτερευόντως) στις σχέσεις των φύλων και στις εννοιολογήσεις του φύλου στο εσωτερικό της ομάδας²⁴². Έτσι, προσπάθησα να κατανοήσω τους τρόπους με τους οποίους τα δρώντα υποκείμενα, κάτω από τις πιεστικές συνθήκες της μετεγκατάστασης στο καινούργιο κοινωνικό περιβάλλον, «μάθαιναν να είναι άνδρες και γυναίκες μέσα στο πεδίο των πρακτικών της καθημερινής κοινωνικότητας» (Cowan 1998:73). Με βάση μάλιστα τα παραπάνω, θα συμπλήρωνα ότι -όπως οι ίδιοι τόνιζαν- μάθαιναν 'να παραμένουν' διαφορετικοί, και υπ' αυτήν την έννοια 'κατασκεύαζαν' τη διαφορετικότητά τους.

Σ' αυτό το πλαίσιο, με βοήθησε ιδιαίτερα η προσέγγιση της J.Cowan για την καθημερινή κοινωνικοποίηση με βάση τις πρακτικές του φύλου, μια προσέγγιση που απορρίπτει τη μελέτη των 'ρόλων' των φύλων, επιλέγοντας να επικεντρωθεί στις 'πρακτικές', ιδίως στις κοινωνικές πρακτικές που σχετίζονται με την 'κοινωνικότητα'. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, «οι πρακτικές είναι οι τρόποι και

υπογραμμίζονται και ποια αμφισβητούνται τούτη τη στιγμή', η καθημερινότητα εμφανίζεται ως πεδίο όπου διαμεσολαβείται και αναπλάθεται η πολιτισμική συγκρότηση, ενώ ταυτόχρονα έρχονται στο προσκήνιο τα υποκείμενα -εξ ορισμού πρωταγωνιστές της καθημερινής ζωής».

²⁴² Όπως αναφέρει η J. Flax (στο Cowan 1998:15): «Η μελέτη των σχέσεων ανάμεσα στα φύλα συνεπάγεται δύο τουλάχιστον επίπεδα ανάλυσης: του φύλου, ως νοητικής κατασκευής ή κατηγορίας, που μας βοηθά να κατανοούμε διακριτούς κοινωνικούς κόσμους και ιστορίες. Και του φύλου, ως κοινωνικής σχέσης που διαπερνά και εν μέρει καθορίζει όλες τις άλλες κοινωνικές σχέσεις και δραστηριότητες. Το φύλο ως πρακτική κοινωνική σχέση, μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο με προσεκτική εξέταση των σημασιών του 'αρσενικού' και του 'θηλυκού' και των συνεπειών που προκύπτουν όταν ταυτίζεται κανείς με το ένα ή το άλλο φύλο μέσω συγκεκριμένων κοινωνικών πρακτικών». Η όπως επισημαίνει η S. Ortner (1994:389) παραπέμποντας σε άρθρο των Collier και Rosaldo, «οι αντιλήψεις σχετικά με τα φύλα που επικρατούν σε κάθε κοινωνία πρέπει να γίνονται κατανοητές ως λειτουργικά μέρη ενός πολιτισμικού συστήματος μέσω του οποίου οι δρώντες χειρίζονται, ερμηνεύουν, νομιμοποιούν και αναπαράγουν τα πρότυπα . . . που οργανώνουν τον κοινωνικό τους κόσμο».

τα πεδία μέσω των οποίων τόσο οι αντιλήψεις για τα φύλα όσο και οι έμφυλες σχέσεις *πραγματώνονται* –δηλαδή κατανοούνται και γίνονται πραγματικές» (Cowan 1998:23). Η Cowan θεωρεί ότι η οπτική αυτή συνδέεται με αυτήν του M. Herzfeld (1985), ως προς τον τρόπο που ο τελευταίος προσεγγίζει την ποιητική της ανδρικής ταυτότητας. Ο Herzfeld τονίζει ότι η ‘ποιητική του ανδρισμού’ εστιάζεται στις πρακτικές που υιοθετούν τα δρώντα υποκείμενα για να αναγνωριστούν ως ‘άντρες’, επομένως σε πρακτικές που στοχεύουν στην ‘ποίηση’ ή ‘κατασκευή’ του ‘εαυτού’ στο πλαίσιο μιας δημιουργικής και αναστοχαστικής διαδικασίας. Ωστόσο η Cowan αποστασιοποιείται από την προσέγγιση του Herzfeld ως προς την ‘κατασκευή’, αφού κατά τη γνώμη της εκείνος την παρουσιάζει σαν μια διαδικασία περισσότερο ενεργητική και καινοτόμο απ’ ότι θα ήθελε η ίδια (Cowan 1998:24).

Η ίδια επισημαίνει ότι δεν πρέπει να μας διαφεύγει «ότι οι ανθρώπινες δημιουργίες έχουν περιορισμένο χαρακτήρα και συντελούνται σε μη επιλεγμένες συνθήκες». Σ’ αυτό το πλαίσιο αναφέρεται στον ‘εκπληκτικά συμβατικό χαρακτήρα’ που έχουν αποκτήσει οι κοινωνικές πρακτικές της *κοινωνικότητας* που μελετά, όπως ο καφές, οι γιορτές, ο χορός, «παρόλο που και για τους κατοίκους του Σοχού σημαίνουν αυθορμητισμό και ελευθερία» (Cowan 1998:24). Έτσι, όπως παρατηρεί η J. Cowan (1998:73-74), αν πάρουμε ως παράδειγμα την πρακτική του καφέ των ανθρώπων του Σοχού, «οι διάφοροι τόποι και τρόποι όπου οι άνδρες και οι γυναίκες του Σοχού πίνουν τον καφέ τους εκφράζουν και συγχρόνως αναπαράγουν την έμφυλη διάταξη του κόσμου τους». Σ’ αυτή τη φαινομενικά τετριμμένη ενασχόληση κατά την οποία το κοινωνικό φύλο πραγματώνεται συμβολικά και πρακτικά, ο καφές «απεικονίζει υποδειγματικά την κυρίαρχη διαδικασία που συνεπάγεται η κοινωνική διάπλαση των φύλων σε αυτή την κοινότητα». Έτσι, παρά τον ευχάριστο και εύθυμο χαρακτήρα αυτής της πρακτικής, η συμμετοχή των δρώντων υποκειμένων φέρει συγκεκριμένη μορφή και δεσμεύσεις: «αυτή η μορφή κοινωνικότητας αποτελεί και κοινωνική υποχρέωση», διαπιστώνει η J.Cowan και εξηγεί, ότι για να γίνει και η ίδια συμμετοχος στις αμοιβαιότητες και στα νοήματα αυτής της πρακτικής, έπρεπε προηγουμένως να πει αμέτρητα φλιτζάνια καφέ με τους φίλους της²⁴³. Ο συμβατικός χαρακτήρας των πρακτικών της καθημερινής κοινωνικότητας καθώς και ο ιεραρχικός χαρακτήρας των κοινωνικών σχέσεων που αναδεικνύεται σε αυτές, ή/και που (επανα)συγκροτείται μέσω αυτών, αποτέλεσε ένα από τα κύρια ζητήματα αυτής της

²⁴³ Για τον υποχρεωτικό χαρακτήρα των κοινωνικών πρακτικών που εκτυλίσσονται στα πλαίσια της κοινωνικότητας, βλ. Cowan 1998:24.

διατριβής, στο οποίο με οδήγησαν θεωρητικοί προβληματισμοί όπως οι παραπάνω, κυρίως όμως οι συνεχείς συναναστροφές με τα υποκείμενα της έρευνας.

Σήμερα οι περισσότερες εθνογραφίες αναφέρονται στη διάσταση του φύλου ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο θέμα ή τη γεωγραφική περιοχή στην οποία εστιάζουν. Η Α. Μπακαλάκη (2003:11) μάλιστα τονίζει, ότι ένας αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ των κειμένων που αφορούν το φύλο και εκείνων που δεν το αφορούν, γίνεται όλο και περισσότερο δύσκολος και λιγότερο εύλογος²⁴⁴.

Η συζήτηση στην ανθρωπολογία για τη στροφή από τη μελέτη των γυναικών στη μελέτη του φύλου²⁴⁵ είναι μεγάλη σε διάρκεια και ένταση και έχει επηρεάσει τόσο τη θεωρητική οπτική του κλάδου όσο και την εθνογραφική πρακτική (βλ. Μπακαλάκη 1994, 2003, Παπαταξιάρχης 1992^α). Εφόσον όμως η εργασία μου δεν είναι αποκλειστικά προσανατολισμένη στη μελέτη του φύλου, δεν θα επεκταθώ στην παρουσίαση και το σχολιασμό αυτής της πολυεπίπεδης συζήτησης. Ωστόσο θεωρώ ότι πρέπει να σταθώ στην επισήμανση της Μπακαλάκη (2003:7-9), που τονίζει ότι σήμερα η εθνογραφία εστιάζει τόσο στη δράση των έμφυλων κοινωνικών υποκειμένων όσο και στους τρόπους με τους οποίους προσλαμβάνονται από τα ίδια τα υποκείμενα οι σχέσεις ισότητας ή ιεραρχίας μεταξύ τους. Το φύλο λειτουργεί ως πρίσμα μέσα από το οποίο αναφαίνεται η ύπαρξη διαφορών και συγκρούσεων στο εσωτερικό των επί μέρους κοινωνιών χωρίς ωστόσο να υποβαθμίζεται η ιδιαιτερότητά τους.

Έτσι, οι σημερινές μελέτες που εστιάζουν στις εσωτερικές διαφοροποιήσεις που διαμορφώνονται με βάση το φύλο, συμβάλλουν στην ανάδειξη της ετερογένειας και της ρευστότητας των κοινωνιών, τις οποίες η κλασική ανθρωπολογία προσέγγιζε ως ομοιογενείς και συνεκτικές ολότητες. Μάλιστα η Α. Μπακαλάκη τονίζει ότι οι

²⁴⁴ Μερικές από τις εργασίες, τις οποίες η Μπακαλάκη θεωρεί ενδεικτικές ως προς την απουσία του παραπάνω αυστηρού διαχωρισμού, είναι των: Agelopoulos 1993, Βλαχούτσικου 2000, Γιαννακόπουλος 2001, Δημητρίου-Κοτσώνη 2001, Καλπουρτζή 2001, Kantsa 2000, Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.) 2003, Νάζου 2003, Panopoulos 2003, Παπαγεωργίου 1998, Πετρονώτη 1998. Στις παραπάνω, θα συμπλήρωνα, ενδεικτικά, τις εργασίες των Αθανασοπούλου 2002, Αμπατζή 2004, Ιωαννίδου 2004, Keramida 2001, Koufopoulou 2003, Τσαντηρόπουλος 2004.

²⁴⁵ Την προβληματική για το γυναικείο ζήτημα στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας των γυναικών τη δεκαετία του '70 αλλά και γενικότερα της ανθρωπολογίας, παρουσιάζει η Σκουτέρη (1991). Οι Παπαταξιάρχης (1992α) και Μπακαλάκη (1994), παρουσιάζουν την ανθρωπολογία των γυναικών καθώς και τη μετάβαση, στις αρχές της δεκαετίας του '80, στην ανθρωπολογία του φύλου. Στις παραπάνω εργασίες, γίνονται εκτενείς αναφορές σε ορισμένα από τα πρώτα σημαντικά κείμενα της ανθρωπολογίας των γυναικών που περιλαμβάνονται στους συλλογικούς τόμους που επιμελήθηκαν οι Rosaldo και Lamphere (1974) και η Reiter (1975), καθώς επίσης και στους συλλογικούς τόμους που επιμελήθηκαν οι MacCormack και Strathern (1980) και οι Ortner και Whitehead (1981) και αποτελούν χαρακτηριστικά έργα για το πέρασμα από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία του φύλου.

εργασίες που έχουν εκπονηθεί στο πλαίσιο της ελληνικής εθνογραφίας²⁴⁶ αναδεικνύουν ότι οι έμφυλες πρακτικές και οι λόγοι για το φύλο ποικίλουν «ανάλογα με τα κοινωνικά συμφραζόμενα στα οποία οι άνθρωποι μπεινοβγαίνουν», και ότι αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι αυτοί έχουν πολλές ταυτότητες οι οποίες διαπλέκονται μεταξύ τους αλλά βρίσκονται και σε αντιπαλότητα²⁴⁷.

Έμφυλες πρακτικές των Ποντίων

Παρακολουθώντας τις έμφυλες πρακτικές των Ποντίων, διαπίστωσα ότι η συμβολική διαφοροποίηση ως προς την ‘κοινωνία υποδοχής’, εκφράζεται και μέσω

²⁴⁶ Στην ελληνική εθνογραφία αρχικά διερευνάται το ιεραρχικό περιεχόμενο της σχέσης των ανδρών και των γυναικών στο πλαίσιο των αντιλήψεων και των αξιών που οριοθετούν τη ‘φύση’ και τους ‘ρόλους’ τους μέσα στην οικογένεια (Campbell 1964, du Boulay 1974, 1986).

Την κλασική συμβολή της Friedl (1962) που εστίασε στη μελέτη του κοινωνικο-οικονομικού πλαισίου της θέσης των γυναικών και διαπίστωσε τη δύναμη που ασκούν οι γυναίκες στον οικιακό χώρο, ακολουθούν και άλλες πολύ σημαντικές εθνογραφικές εργασίες. Σ’ αυτές το ενδιαφέρον συγκλίνει στη διαπίστωση της συνύπαρξης των ρόλων και της συμπληρωματικότητας της δύναμης που ασκούν άνδρες και γυναίκες στον οικιακό και εξω-οικιακό δημόσιο χώρο. Οι εργασίες των Hirschon (1978), Danforth (1983), Ruston (1983), Dubisch (1986β), Caraveli (1986), Kennedy (1986), Handman (1987), αναδεικνύουν ότι οι γυναίκες ως δρώντα υποκείμενα «έχουν πρόσβαση στο δημόσιο χώρο, ότι πρωταγωνιστούν σε δημόσιες δραστηριότητες, ότι συνάπτουν δι-οικιακές και εξω-οικιακές σχέσεις, ότι μετασχηματίζουν και μεσολαβούν, ότι έχουν δικό τους λόγο και διαμαρτύρονται, ότι η δράση τους έχει κοινωνική αναφορά άρα είναι πολιτική» (Παπαταξιάρχης 1992^α:61).

Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του ’80 σταδιακά υποχωρεί η μονομέρεια που είχε παρατηρηθεί στην ελληνική εθνογραφία ως προς την επικέντρωση του ερευνητικού ενδιαφέροντος κυρίως στις γυναίκες. Στα περισσότερα από τα κείμενα των συλλογικών τόμων που επιμελούνται οι Loizos και Papataxiarchis (1991) και Παπαταξιάρχης και Παραδέλλης (1992), η πολιτισμική κατασκευή του ανδρισμού και της θηλυκότητας και οι διαφορετικές πολιτισμικές εκδοχές της σχέσης αρσενικού/θηλυκού γίνονται επίκεντρο του ενδιαφέροντος και διερευνώνται μέσα αλλά και ευρύτερα από τα πλαίσια της συγγένειας και του γάμου.

Στα κείμενα των Herzfeld (1985, 1992), Papataxiarchis (1991, 1999), Παπαταξιάρχης (1992β), το ενδιαφέρον των ερευνητών εστιάζεται περισσότερο στις δραστηριότητες των ανδρών και στις σχέσεις που συνάπτουν μεταξύ τους, ενώ η Σερεμετάκη (1994) παρακολουθεί τις γυναίκες στη Μάνη να συνυφαίνουν πολύμορφες κοινωνικές πρακτικές. Η Cowan (1998) εστιάζει «στις εκφράσεις των αντιλήψεων περί κοινωνικού φύλου και των σχέσεων μεταξύ των φύλων» (ό.π.58) έξω από τη σφαίρα της οικιακής ομάδας, ξεκινώντας, ωστόσο, μέσα από αυτήν.

²⁴⁷ Σύμφωνα με την Α. Μπακαλάκη (1994:24) πρώτη η Gayle Rubin στο άρθρο της ‘The traffic in Women: Notes on the political economy of sex’ (1975), εισάγει στην ανθρωπολογία τη διάκριση μεταξύ του βιολογικού και κοινωνικού φύλου [‘sex’ and ‘gender’]. Η Rubin θεωρεί ότι η ανδρική κυριαρχία θεμελιώνεται στις διαδικασίες μετασχηματισμού των θηλυκών και αρσενικών ανθρώπων σε γυναίκες και άνδρες, ή αλλιώς, στο μετασχηματισμό του βιολογικού φύλου σε κοινωνικό. Η Μπακαλάκη επισημαίνει ότι η γενικευμένη χρήση του όρου ‘κοινωνικό φύλο’ [‘gender’] -ο οποίος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από την κοινωνιολόγο Ann Oakley το 1972- «δεν συνεπάγεται αναγκαστικά και συμφωνία ως προς το αναλυτικό περιεχόμενό του, ή τουλάχιστον δεν εξασφαλίζει εκ των προτέρων όσους τον χρησιμοποιούν από την κατηγορία του βιολογικού αναγωγισμού». Επίσης, βλ. Moore 1999b.

Η Ν. Ιωαννίδου (2004:58-60), παρουσιάζει τη σχετική βιβλιογραφία, στο πλαίσιο της οποίας, από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του ’90, υποστηρίζεται ότι «ακόμα και το βιολογικό φύλο συνιστά κατασκευή και όχι κάτι το αδιάσειστα φυσικό, όχι μια ‘ουσία’». Άλλωστε, στο πλαίσιο των παραπάνω απόψεων, και αυτή ακόμη η διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, θεωρήθηκε «ως μια δυτική πατριαρχική και ανδροκεντρική συνέχεια επινοημένων εξουσιαστικών διαιρέσεων, όπως φύση vs πολιτισμός, συναίσθημα vs λογική, σώμα vs πνεύμα κ.α.»(ό.π.59).

της συγκρότησης ενός διακριτού αξιακού συστήματος, που προσδιορίζει με συγκεκριμένο τρόπο τα όρια και τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού φύλου. Όπως έχει λεχθεί από κάποιους άνδρες:

«Ο άντρας είναι η κεφαλή του σπιτιού. Η γυναίκα κάνει κουμάντο στο νοικοκυριό. Όμως ο άντρας αποφασίζει για ό,τι γίνεται ή δε γίνεται στην οικογένεια. Το τιμόνι πρέπει να το βαστάει ένας. Η γυναίκα πρέπει να ακολουθεί τον άντρα και να συμφωνεί με ό,τι εκείνος λέει και κάνει»

«Είναι πολύ σωστός άντρας ο Κώστας. Δεν είναι ‘λαπάς’ όπως οι δικοί σας. Επιβάλλεται στο σπίτι του, αγριεύει και δέρνει τη γυναίκα του, όταν χρειάζεται. Όταν σηκώνει το κεφάλι, όταν δεν τον υπακούει»

«Ο Βασίλης είναι πολύ μορφωμένος. Και όμως από νέος και μέχρι που γέρασε, φερόταν στη γυναίκα του όπως και πολλοί άλλοι λιγότερο μορφωμένοι. Με χειρονομίες και νοήματα της έδινε να καταλαβαίνει τι ήθελε να κάνει. Κι αυτή έπρεπε αμέσως να τρέχει να το κάνει. Όταν γύριζε να της μιλήσει, της μιλούσε απότομα, ‘Φέρε αυτό γυναίκα!’, ‘Κάνε αυτό γυναίκα!’, ‘Κάτσε γυναίκα!’, τη διέταζε»

«Όταν ο άντρας του σπιτιού μιλά, όλοι τον ακούνε. Διατάζει ο πατέρας και κανείς δεν αντιστέκεται. Τον πατέρα όλη η οικογένεια τον φοβάται, τον σέβεται δηλαδή. Εμείς οι γιοι, κι όταν ήμασταν άντρες πια, δεν αντιστεκόμασταν στο λόγο του πατέρα. Εμένα ο πατέρας μου με είδε μια φορά, όταν ήμουν εικοσιτεσσάρων χρονών, να ξυρίζομαι και κοκκίνισα από τη ντροπή μου. Ούτε να καπνίσουμε μπροστά του, ούτε τίποτα! Όχι σαν εσάς εδώ που ο καθένας λέει και κάνει ό,τι θέλει μπροστά στον πατέρα του!»

«Παλιά, στον Καύκασο, στα χωριά, οι γιοι έφερναν τις γυναίκες τους στο σπίτι των γονιών τους. Οι νύφες δε μιλούσαν μπροστά στους γονείς του άντρα, ούτε μπροστά στους αδερφούς του. Και έπλεναν τα πόδια του πεθερού. Με τον καιρό, κάποιοι πεθεροί, δεν άφηναν τις νύφες να το κάνουν, αυτές όμως έπρεπε να δείχνουν ότι έχουν τη διάθεση να το κάνουν. Οι μάνες όλων μας έχουν πλύνει τα πόδια του πεθερού τους. Μετά, τα τελευταία σαράντα χρόνια, αυτό πια δεν γινόταν. Αλλάξανε οι καιροί, πολλοί πήγαν και στις πόλεις, χάθηκε το έθιμο. Όμως και σήμερα οι γυναίκες δεν αντιμιλούν στους γονείς του άντρα κι ούτε λένε πολλά λόγια μπροστά σ' αυτούς ή στους αδερφούς του»

«Η γυναίκα που είναι πραγματική γυναίκα στέκεται ένα βήμα πίσω από τον άντρα. Ποτέ δε θα του αντιμιλήσει μπροστά σε τρίτους, ούτε θα πει τη γνώμη της αν δε τη ρωτήσουν. Κι αν η γνώμη της είναι διαφορετική από του άντρα της, δε θα τη λέει καθόλου. Αυτή, με τον τρόπο της, θα συμβουλεύει τον άντρα όταν είναι οι δυο τους, αλλά σε όλους θα φαίνεται ότι γίνεται αυτό που εκείνος αποφασίζει. Ούτε κι αυτός δεν πρέπει να καταλαβαίνει ότι έγινε αυτό που νόμιζε αυτή σωστό»

«Οι γυναίκες μας εμάς είναι όπως πρέπει, σεμνές. Ντύνονται, στέκονται, φέρονται σεμνά. Μιλάνε λίγο και μυαλωμένα. Δεν προκαλούν ούτε με τον τρόπο τους, ούτε μ' αυτά που λένε. Έτσι πρέπει να είναι η γυναίκα για να μη ντροπιάζει την οικογένεια του πατέρα της, αν είναι ανύπαντρη και τον άντρα της, αν είναι παντρεμένη...Και πρέπει να προσέχει να μην αποκτά αντρικές συνήθειες, αλλιώς χάνει τη γυναικότητά της. Για παράδειγμα, να μην καπνίζει. Για να μυρίζει όμορφα, σαν γυναίκα. Επιτρέπεται να πλησιάζεις μια γυναίκα και να μυρίζει σαν άντρας;»

«Η γυναίκα πρέπει να κάνει παιδιά. Χωρίς παιδιά, γυναίκα δεν είναι, δεν είναι τίποτα. Εμάς οι γυναίκες μας είναι αληθινές γυναίκες. Όλες παιδιά θέλουν να κάνουν. Εγώ, τώρα έγινα σαράντα χρονών και πριν λίγες μέρες έγινα παππούς. Ξέρεις τι ευτυχία είναι αυτό;»

«Η Πόντια στη Σοβιετική Ένωση, τίποτα άλλο δεν ήξερε, τίποτα άλλο δεν έκανε εκτός από σπίτι δουλειά και δουλειά σπίτι. Έλεγαν τότε μια αλυσίδα παρομοιώσεων, σαν παραμύθι, για να δείξουν ποια είναι η ζωή της. Είναι λοιπόν η γυναίκα: Σαν σκίουρος το πρωί όταν πετάγεται γρήγορα - γρήγορα από το κρεβάτι. Σαν άλογο στις δουλειές του σπιτιού, σαν λιοντάρι μέσα στο τραμ, σαν γαϊδούρι δουλεύει στην εργασία της, μετά σαν σκυλί με την ψυχή στο στόμα τρέχει πίσω στο σπίτι, όπου σαν μαιμού χοροπηδάει πάνω - κάτω για να προλάβει να κάνει όλες τις δουλειές. Και στο τέλος της μέρας, σαν αγελάδα πέφτει κάτω ξερή να κοιμηθεί, δίπλα στον άντρα που τη σπρώχνει να κάνει πιο πέρα στο κρεβάτι. Έτσι ήταν εκεί. Εδώ είναι χειρότερα, γιατί και η δουλειά της είναι χειρότερη κι ο άντρας της δε την αφήνει να κοιμάται, αφού όλο το βράδυ στριφογυρίζει και ύπνος δεν τον πιάνει από τις σκέψεις και τις αγωνίες»

Στη σημείο αυτό, νομίζω ότι είναι ενδιαφέρον να επανέλθω ξανά στα κοινωνικά συμφραζόμενα παραγωγής αυτού του ιδιαίτερου λόγου. Οι έμφυλες πρακτικές των Ποντίων διαμορφώνονταν κατά τη διάρκεια της διαδικασίας κοινωνικοποίησης των ανθρώπων αυτών σε ένα νέο, άγνωστο και κατ' αυτούς, όχι φιλικά διακεείμενο κοινωνικό περιβάλλον. Οι ίδιοι βρίσκονταν ξαφνικά στο χαμηλότερο επίπεδο της κοινωνικής ιεραρχίας, όπου αισθάνονταν μεγάλη κοινωνική, πολιτική, οικονομική και συνακόλουθα ψυχολογική πίεση. Ουσιαστικά τα 'δρώντα υποκείμενα' που παρατηρούσα, βρίσκονταν και τα ίδια σε μια διαδικασία 'παρατήρησης' και 'κατανόησης' ενός 'νέου' κοινωνικού κόσμου, ως προς τον οποίο προσπαθούσαν, τελικά, να ορίσουν τους όρους συνάφειας αλλά και διάκρισης, επομένως τους όρους 'ένταξης' σε αυτόν.

Για τους ‘Έλληνες του Πόντου’, τους νεοερχομένους στην Ελλάδα, η πρώτη περίοδος (τα δύο πρώτα χρόνια τουλάχιστον) εγκατάστασης στην Ελλάδα, ήταν τραυματική, επειδή κατά την διάρκειά της βίωναν όλη η εμπειρία μίας ακόμη αποδημίας, καθώς και το ‘πολιτισμικό σοκ’ που συνεπάγεται η ‘παλιννόστηση’ στην καινούργια ‘πατρίδα’. Ήταν δε, ακόμη περισσότερο τραυματική, επειδή δεν ήταν εφοδιασμένοι με την ‘έξη που συνεπάγεται τη γνώση και την αναγνώριση των εγγενών νόμων του παιχνιδιού’²⁴⁸, του ‘παιχνιδιού’ που αντιπροσωπεύει η ελληνική κοινωνική πραγματικότητα. Παρότι η εκάστοτε ‘πρακτική’ των ‘δρώντων υποκειμένων’, αναδιαμορφώνεται συνεχώς, αφού προσαρμόζεται σε κοινωνικά ερεθίσματα που είναι καινούργια, άγνωστα και πολλές φορές δυσνόητα ή και ακατανόητα, οι Πόντιοι αδυνατούσαν να ερμηνεύσουν ορισμένες εμπειρίες που βίωναν, με τον τρόπο που θα τις ερμήνευε ο οποιοσδήποτε μέσος Έλληνας. Οι Πόντιοι καλούνταν να γνωρίσουν το πεδίο της ελληνικής κοινωνικοοικονομικής πραγματικότητας, όπως και τις αρχές και τους τρόπους λειτουργίας της, για να αναπτύξουν κατόπιν τις στρατηγικές μέσω των οποίων θα διεκδικούσαν τους όρους συμμετοχής στο ‘παιχνίδι’, τους όρους, δηλαδή, της ένταξής τους στην πραγματικότητα, καθώς και την παρέμβασή τους στην υπάρχουσα κοινωνική δομή²⁴⁹.

Σ’ αυτή την περίοδο της μύησης, οι ατομικές και συλλογικές πρακτικές, καθώς και τα σχήματα αντίληψης και σκέψης (ως εκφράσεις παρελθουσών εμπειριών)²⁵⁰ που διαμορφώνονται υπό το πρίσμα των έξεων, υπόκεινται σε αναθεώρηση. Οι νέες εμπειρίες εξανάγκαζαν τα ενεργά υποκείμενα να περάσουν μια φάση επαναπροσδιορισμού. Οι καινούργιες δομές έπρεπε να αναλυθούν, να κατανοηθούν, να αφομοιωθούν, ώστε να αναδυθούν επαναπροσδιορισμένες στάσεις και δράσεις που θα κατέτειναν σε στρατηγικές συμβατές με τις νέες αναγκαιότητες. Η ταυτότητά τους και οι συνακόλουθες έμφυλες πρακτικές που υιοθετούσαν διαμορφώνονταν σε καθεστώς κρίσης.

Σ’ αυτή τη διαδικασία επηρεάζονταν ιδιαίτερα από το ‘σοκ’ της διάψευσης των προσδοκιών που είχαν καλλιεργήσει για την ελληνική πραγματικότητα στην

²⁴⁸ Bourdieu 1994:65.

²⁴⁹ Bourdieu 1994:67. Σύμφωνα με τον ίδιο (1990:33), η ‘κοινωνική πραγματικότητα’ και η ‘κοινωνική δομή’ ορίζονται ως εξής: α) Η κοινωνική πραγματικότητα κατασκευάζεται δια μέσου της δράσης των ατόμων και των ομάδων, η οποία (δράση) είναι εξαρτημένη από την προϋπάρχουσα κοινωνική πραγματικότητα β) Η κοινωνική δομή, προϊόν της ιστορίας, είναι η προσωρινή υλοποίηση μιας κατάστασης των δυνάμεων και αγώνων μεταξύ ατόμων, ομάδων και θεσμών, των ίδιων δηλαδή των προϊόντων της ιστορίας.

²⁵⁰ Bourdieu 1990:25.

(πρώην) Σοβιετική Ένωση. Έχοντας βιώσει και διαχειριστεί μία ‘άλλη’ κοινωνική πραγματικότητα, πρόσβλεπαν σε μια καλύτερη στο ‘τέλος του ταξιδιού’. Η διάψευση ανέτρεπε τις νοητικές και ψυχικές ισορροπίες. Αμέσως ανασυγκροτούνταν οι διαδικασίες ‘κατανόησης’ κάθε τι ‘καινούργιου’, άλλοτε επιτυχώς, άλλοτε ανεπιτυχώς. Μέσω των κοινωνικών δικτύων (συγγενών, φίλων, γνωστών, συλλόγων) οι Πόντιοι προσπαθούσαν να κατανοήσουν όψεις της κοινωνίας υποδοχής που θα τους βοηθούσαν να προσαρμοστούν σ’ αυτή.

Για τους νεοερχομένους ήταν μια περίοδος καταλυτική. Η μύηση ήταν επίπονη. Η αξιοπρέπεια δοκιμαζόταν. Το ίδιο και οι αντοχές:

«Είμαι σκοτεινός, πολλά δεν καταλαβαίνω από τη ζωή εδώ.
Κι ένας πιτσιρικάς δικός σας, μπορεί να με γελοιοποιήσει»

«Δεν είμαι καλά. Κάτι έχουν πάθει τα νεύρα μου. Έχω συνέχεια άγχος, ταραζομαι με το παραμικρό. Τη νύχτα δεν κοιμάμαι. Βλέπω ποιοί ήμασταν και ποιοί είμαστε τώρα και πάω να τρελαθώ. Όλοι λένε πως χρειάζεται χρόνος, υπομονή. Πόσος χρόνος; Τρία χρόνια έχουν περάσει από τότε που ήρθαμε και τα πράγματα έχουν φτιάξει λίγο, είναι όμως ακόμα πολύ δύσκολα»

Το κύριο μέσο διεκδίκησης μιας κοινωνικής υπόστασης για τους Πόντιους, η ‘ελληνικότητά’ τους, προσδιόριζε την ‘ταυτότητα’ που απέδιδαν οι ίδιοι στον εαυτό τους, η οποία, ωστόσο, δεν ήταν a priori αναγνωρίσιμη από τους ‘άλλους’. Αυτά τα δεδομένα, ωθούσαν τους Πόντιους να συγκροτήσουν στρατηγικές ανατροπής, που περιορίζονται όμως από το φόβο του αποκλεισμού²⁵¹. Χωρίς να αμφισβητούν τα θεμέλια της ελληνικής κοινωνικής πραγματικότητας (κοινωνική, οικονομική, πολιτική πραγματικότητα, κράτος, θεσμούς, αξίες), επικαλούνταν την «επιστροφή στις πηγές, στην προέλευση, στο πνεύμα, στην αλήθεια του παιχνιδιού»²⁵². Ουσιαστικά, διεκδικούσαν το ρόλο του θεματοφύλακα σε ό,τι αφορούσε ‘την πατρίδα’, και αξίωναν από τους ‘άλλους’ την αποδοχή και αναγνώριση αυτού του ρόλου.

²⁵¹ Bourdieu 1994:67.

²⁵² Bourdieu 1994:67.

«Εμείς δεν είμαστε ‘ξένοι’ που έρχονται εδώ για να ζητιανέψουν από το κράτος δουλειά και σπίτι. Δεν είμαστε μετανάστες, είμαστε πρόσφυγες. Πρόσφυγες Έλληνες, το πιο καθαρό κομμάτι της φυλής. Κι εσείς δε μας δεχόσαστε. Και το κράτος μας αγνοεί και οι πολιτικοί μας κοροϊδεύουν και οι δημοσιογράφοι μας αναφέρουν σαν ‘Ρωσοπόντιους’ κι οι Έλληνες λένε πως αν είμαστε Έλληνες τι γυρεύαμε στη Ρωσία κι αν είμαστε Ρώσοι, τι γυρεύουμε στην Ελλάδα. Δε θέλουν να μας καταλάβουν. Πουθενά δεν ήθελαν. Στη Ρωσία μας έλεγαν ‘ξένους, Έλληνες’. Κι εδώ μας λένε ‘ξένους, Ρώσους’. ‘Ξένοι’ εκεί, πιο ‘ξένοι’ εδώ. Ποιος το περίμενε;»

Η συσπείρωση των Ποντίων στη συγκεκριμένη συγκυρία, παράλληλα με τον επαναπροσδιορισμό της συλλογικής τους ταυτότητας, προσδιόριζε τους όρους μιας συμβολικής αντιπαράθεσης με τις κοινωνικοοικονομικές αλλά και τις ιδεολογικές αρχές που διέπουν -σύμφωνα με την αντίληψή τους- την κοινωνική δομή της κοινωνίας υποδοχής. Σύμφωνα με τους ίδιους, η οριοθέτηση δύο ‘ξεχωριστών’ κοινωνικών κόσμων ήταν προϊόν κοινωνικής αναγκαιότητας, ως ασπίδα προστασίας απέναντι σε μια κοινωνία που απειλούσε να τους μετατρέψει σε πολίτες ‘δεύτερης κατηγορίας’ χωρίς να αναγνωρίζει και να ανταμείβει, ως θα όφειλε, τους κόπους και τα βάσανα που πέρασαν ακριβώς επειδή υπήρξαν και παρέμειναν ‘Έλληνες’ κατά τη μακρόχρονη πορεία τους από τον Πόντο στην Ελλάδα. Στην αντιπαράθεση αυτή, η διάκριση ανάμεσα στο «εμείς οι Πόντιοι» και στο «εσείς οι ντόπιοι ή Ελλαδίτες», προσλάμβανε χαρακτήρα αξιολογικής κρίσης απέναντι σε ό,τι είναι, κάνουν και λένε οι «ντόπιοι Έλληνες».

Σ’ αυτό το πλαίσιο, οι κώδικες που διαμόρφωναν το ‘φύλο’, αποκτούσαν ιδιαίτερη σημασία, εξαιτίας της ιδιαίτερης φόρτισης που απέδιδαν οι Πόντιοι στις έννοιες ‘άνδρας’ και ‘γυναίκα’, οι οποίες υποστασιοποιούνταν στους ρόλους της ‘μητέρας’ και του ‘πατέρα’ αντίστοιχα. Με άλλα λόγια, η ‘οικογένεια’, όπως την αντιλαμβάνονταν οι ίδιοι, αποτελούσε τον κύριο φορέα των ιδεολογικών προτύπων και αξιών που καθορίζουν τις πρακτικές των δύο φύλων, αλλά παράλληλα και ένα κομβικό ιδεολογικό πρότυπο που υποστήριζε και αναπαρήγαγε την πολιτισμική διάκριση από την κοινωνία υποδοχής. Η διάκριση εκφραζόταν ως αξιολογική κρίση,

που τόνιζε την υπεροχή του ‘δικού’ τους οικογενειακού και κοινωνικού προτύπου, ως ‘καλύτερου’.

Σ’ αυτό το πλαίσιο, οι αντιλήψεις των Ποντίων για την ‘έμφυλη’ ιδιότητα του ανθρώπου, για τα φύλα και την οικογένεια, σημασιοδοτούσαν την κατασκευή μιας ‘διαφορετικής’ ταυτότητας, αυτής του «Πόντιου πρόσφυγα», καθώς και τους όρους της αντιπαράθεσης αυτής της ταυτότητας, τόσο ως προς την ταυτότητα των «ντόπιων Ελλήνων», όσο και ως προς την ταυτότητα που θεωρούν ότι τους αποδίδεται από τους «ντόπιους».

Η αποφαιτική αξιολόγηση των Ποντίων για την κοινωνία υποδοχής περιελάμβανε όλους τους τομείς της ‘κοινωνικής δράσης’ των «ντόπιων Ελλήνων» και επεκτεινόταν και στο αξιακό και συμβολικό σύστημα, το οποίο τη διαμόρφωνε και την αναπαρήγαγε. Όμως οι πρακτικές που ακολουθούσαν οι «ντόπιοι» στη συγκρότηση και διατήρηση της ‘οικογένειας’, θεωρούνταν καίριο σημείο συγκρότησης ‘στρατηγικών ανατροπής’ που θα προωθούσαν την ένταξη των Ποντίων με τους δικούς τους όρους στην κοινωνία υποδοχής. Γι’ αυτό, οι ίδιοι προσανατολίζονταν σε μια ‘σκληρή’ κριτική, που τις προσδιόριζε ως «απαράδεκτες» αφού –όπως υποστήριζαν- αποδείκνυαν τη διολίσθηση της ελληνικής κοινωνίας στο μιμητισμό ξενόφερτων προτύπων, τα οποία είχαν σαν στόχο να πλήξουν τη συνοχή της ελληνικής κοινωνίας και να αποσαθρώσουν την κοινωνική της δομή.

Οι ίδιοι οι Πόντιοι αυτοπροσδιορίζονταν στον αντίποδα αυτής της διαδικασίας, ως θιασώτες της κοινωνικής ευταξίας, ως φορείς αρμονίας και ‘καθαρότητας’, ως ‘ανώτεροι’ και ‘εκλεκτοί’, επιτελώντας έτσι μια ‘συμβολική αντιστροφή’²⁵³ της ταυτότητας των ‘κατώτερων’ ή/και ‘περιθωριακών’, η οποία θεωρούσαν ότι τους αποδίδεται από τους «ντόπιους Έλληνες». Η επικριτική τους στάση επικεντρωνόταν συχνά στις σημασίες με τις οποίες –σύμφωνα με τους ίδιους- συνδεόταν η έννοια του ‘φύλου’ στην Ελλάδα, καθώς και στην επιρροή που ασκούσαν στην ευρύτερη κοσμοαντίληψη, αλλά και στις καθημερινές πρακτικές των «ντόπιων». Η κριτική κάλυπτε όλο το φάσμα των δράσεων στις οποίες εμπλέκονταν οι «ντόπιοι Έλληνες» -ως ‘άνδρες’ και ‘γυναίκες’ και ταυτόχρονα ως ‘μητέρες’ και ‘πατέρες’- καθώς και τις αντιλήψεις τους για τους κώδικες ‘τιμής’, για το σώμα, τη χρήση των εκφραστικών μέσων (σε λεκτικούς και εξωλεκτικούς τρόπους

²⁵³ A.P. Cohen 1985:60.

επικοινωνίας), την οικογένεια και τη συγγένεια. Μια χαρακτηριστική αναφορά ήταν η ακόλουθη:

«Ευτυχώς που έχουμε τις οικογένειές μας και τους ανθρώπους μας. Χωρίς αυτούς θα τρελαινόμουν. Γι' αυτούς θα παλέψω. Όλοι εμείς έτσι κάνουμε πάντα. Για τους δικούς μας! Γι' αυτό πάντα τα καταφέραμε κάθε φορά που, πρόσφυγες, ξαναρχίζαμε απ' το μηδέν».

Πρακτικές των ανδρών

Στο σπίτι των Ποντίων, ο άνδρας ήταν υπεύθυνος για όλες τις αποφάσεις που αφορούσαν οποιαδήποτε δραστηριότητα των μελών του νοικοκυριού. Κατά την πολύπλοκη διαδικασία της εγκατάστασης, εκείνος αναλάμβανε να επιλύσει όλα τα πρακτικά προβλήματα που προέκυπταν. Εκείνος ερχόταν σε επαφή με όλες τις υπηρεσίες της πολιτείας και τακτοποιούσε τις τυπικές διαδικασίες ώστε να αποκτηθούν τα επίσημα πιστοποιητικά που νομιμοποιούσαν τα μέλη της οικογένειας ως Έλληνες πολίτες. Επίσης, αναλάμβανε τον εκτελωνισμό της 'οικοσκευής', την εξασφάλιση του επιδόματος που παρείχε η πολιτεία για το πρώτο διάστημα της εγκατάστασης, την εγγραφή κάποιου από τα μέλη της οικογένειας στα επιδοτούμενα σεμινάρια εκμάθησης της ελληνικής γλώσσας, καθώς και την εγγραφή των παιδιών στο σχολείο. Και φυσικά ήταν ο κύριος υπεύθυνος για την εξασφάλιση στέγης και εργασίας.

Με την εγκατάσταση, ο άνδρας έπρεπε να δραστηριοποιηθεί ώστε να ανασυγκροτήσει τα 'κοινωνικά δίκτυα' που προϋπήρχαν στη χώρα προέλευσης, ή και να συγκροτήσει καινούρια δίκτυα με συγγενείς που είχαν εγκατασταθεί στην Ελλάδα από το 1922 και μετά. Επίσης, δημιουργούσε κοινωνικές σχέσεις και με άλλους Πόντιους, είτε από αυτούς που είχαν εγκατασταθεί παλιότερα στην Ελλάδα, είτε από αυτούς που συμπεριλαμβάνονταν στα πρόσφατα μεταναστευτικά ρεύματα, ή και με «ντόπιους Έλληνες». Σημαντική ήταν η συνεισφορά του άνδρα και στη διασύνδεση των οικογενειών των νεοερχομένων με τους Πόντιους που ήταν ήδη οργανωμένοι σε διάφορες βαθμίδες των ποντιακών συλλόγων, οι οποίοι μπορούσαν να βοηθήσουν ποικιλοτρόπως στις δυσκολίες, ιδιαίτερα κατά την πρώιμη φάση της εγκατάστασης.

Συμπερασματικά, ο άνδρας αναλάμβανε την ευθύνη να ορίσει τους στόχους και να επινοήσει τους τρόπους σύμφωνα με τους οποίους θα ολοκληρωνόταν η

αποτελεσματική ένταξη της οικογένειας στη νέα κοινωνική πραγματικότητα, με όσο το δυνατόν ευνοϊκότερους για τα μέλη της όρους. Μ' αυτή την έννοια, ο άνδρας (συν)διαμόρφωνε και επηρέαζε τόσο τις υποκειμενικές επιθυμίες και επιδιώξεις των μελών της οικογένειας, όσο και τους αντικειμενικούς όρους υλοποίησής τους.

Ο άνδρας ως σύζυγος και πατέρας είχε το δικαίωμα να ασκεί εξουσία και ταυτόχρονα την υποχρέωση να ανταποκρίνεται στις ευθύνες που απαιτούσε η θέση του ως 'πρώτου' στην εσωτερική της ιεραρχία. Εκείνος έπρεπε «όλα να τα ξέρει» και γι' αυτό το λόγο οι οικείοι του όφειλαν «σε όλα να τον ακούν». Εκείνος αποφάσιζε εάν θα εργαζόταν η γυναίκα του και εκείνος καθόριζε τους όρους της απασχόλησής της. Φυσικά, όφειλε να προστατεύει τη γυναίκα του από την εκμετάλλευση της εργοδοσίας. Κατά συνέπεια, εάν και όποτε έκρινε ότι υπήρχε τέτοιο ζήτημα, ήταν υποχρεωμένος να παρέμβει υπερασπιζόμενος τα δικαιώματα της γυναίκας του, είτε ζητώντας το λόγο από τον εργοδότη, με στόχο να αποκαταστήσει τους 'σωστούς' όρους συνεργασίας, είτε αποφασίζοντας να διακόψει εκείνη την εργασία της. Πάντως σε καμία περίπτωση δε θεωρείτο σωστό για τον άνδρα σύζυγο να μην αναμειχθεί στα εργασιακά θέματα της γυναίκας του και να την αφήσει «απροστάτευτη» να αντιμετωπίζει όλους εκείνους, που μέσω της επαγγελματικής σχέσης μαζί της, «σίγουρα θα επιδιώξουν να την εκμεταλλευτούν», με στόχο είτε να πλήξουν το επαγγελματικό επίπεδο της συνεργασίας, είτε να την παρενοχλήσουν σεξουαλικά.

Βεβαίως αυτή η θεώρηση συχνά δυσχέραινε περισσότερο την ήδη δύσκολη επαγγελματική ζωή των γυναικών, οι οποίες εκτός από τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν στις δουλειές που αναγκάζονταν να κάνουν, επωμίζονταν και το επί πλέον βάρος να ωραιοποιούν -κατά κάποιο τρόπο- τις συνθήκες εργασίας τους, ή και να αποκρύπτουν κάποια συγκεκριμένα προβλήματα που τις απασχολούσαν, ούτως ώστε να αποτρέψουν τη δυσάρεστη κατάσταση που θα είχε δημιουργηθεί στο σπίτι με την συνακόλουθη παρέμβαση των συζύγων, τη διακοπή τελικά της εργασίας και την απώλεια του μεροκάματου για το οποίο υπήρχε μεγάλη ανάγκη.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της κατάστασης αποτελεί η περίπτωση της Ζένιας η οποία προσελήφθη για να δουλέψει δοκιμαστικά ως καθαρίστρια σε οίκο ευγηρίας και αφού εργάστηκε σκληρά για τρεις μέρες καθαρίζοντας όλο το κτίριο, σχεδόν εξαναγκάστηκε σε παραίτηση εξαιτίας του τεράστιου φόρτου δουλειάς που της επιβλήθηκε. Όταν, μάλιστα, πήγε στο γραφείο του διευθυντή για να εισπράξει τα χρήματα που αναλογούσαν στο τριήμερο, εκείνος δέχθηκε «με κατανόηση» την αναγκαστική παραίτησή της, συμπεριφέρθηκε «ευγενικά», αλλά παρέλειψε να

αναφερθεί στο ζήτημα της αμοιβής. Η γυναίκα αυτή, μιλώντας αργότερα σε μένα και σε κάποιο κοινό μας φίλο, τόνισε ότι έμεινε άναυδη από τη συμπεριφορά του ανθρώπου αυτού. «Στη Ρωσία δε θα γινόταν ποτέ αυτό», είπε. Όταν τη συμβουλέψαμε να τον επισκεφτεί ξανά και να του ζητήσει τα χρήματα που της ανήκαν, απάντησε πως ένιωθε τόση ντροπή για λογαριασμό αυτού του ανθρώπου ώστε προτιμούσε να χάσει τα χρήματα παρά να τον ξαναντικρύσει.

Στη συνέχεια και αφού αναφέρθηκε και σε άλλα παρόμοια περιστατικά που είχαν συμβεί σε γνωστές της γυναίκες, εξέφρασε τον γνώριμο πλέον σε μένα φόβο όλων των Ποντίων που εγκαταστάθηκαν πρόσφατα στην Ελλάδα, όσον αφορά την ενδεχόμενη ανάμειξή τους με τις αρχές που προϋποθέτει η καταγγελία τέτοιων περιπτώσεων. Απέκλεισε δε την εμπλοκή του συζύγου της σε όλη αυτή τη δυσάρεστη κατάσταση, διότι σύμφωνα με τη Ζένια, εάν αυτός μάθαινε, θα ένιωθε διπλά ταπεινωμένος, αφενός μεν για ό,τι είχε υποστεί η γυναίκα του και αφετέρου εξαιτίας της αδυναμίας του να την υπερασπιστεί, αδυναμία η οποία οφειλόταν στην προχωρημένη ηλικία του αλλά και στην έως εκείνη τη στιγμή δεδηλωμένη άρνησή του να επικοινωνήσει με οποιονδήποτε ή οτιδήποτε προέρχονταν από την ελληνική κοινωνία. Επί πλέον δε, θα ενισχύονταν η ήδη σφοδρή του επιθυμία να επιστρέψει η οικογένεια στο Καζαχστάν, απ' όπου είχε φύγει προ ενός χρόνου. Για όλους τους παραπάνω λόγους η κυρία Ζένια έκρινε προτιμότερο να μη μιλήσει σε κανέναν από τους οικείους της για την εκμετάλλευση που είχε υποστεί από «τον Έλληνα».

Άλλη περίπτωση που καταδεικνύει την αποσιώπηση, εκ μέρους των γυναικών, προβλημάτων των οποίων η αποκάλυψη θα προκαλούσε συναισθηματική ένταση, θα επέφερε πλήγμα στην αξιοπρέπεια και ενεργό εμπλοκή των συζύγων με άγνωστες και σύμφωνα με τις ίδιες τις γυναίκες «φοβερές» προεκτάσεις, είναι αυτή της Κατερίνας, η οποία, όπως μου εμπιστευτήκε, ενώ έλεγε στον άνδρα της ότι καθάριζε μία πολυκατοικία με μεροκάματο έξι χιλιάδων δραχμών, εκείνη για να συγκεντρώσει αυτό το ποσό, καθάριζε επί πλέον και το σπίτι του μεσήλικα εργένη διαχειριστή, του οποίου «οι φιλοφρονήσεις» συχνά την έφερναν σε δύσκολη θέση. Η Κατερίνα μου έλεγε ότι ο σύζυγός της δεν έπρεπε να μάθει την αλήθεια, επειδή ήδη τον στεναχωρούσε πολύ το γεγονός ότι η γυναίκα του, πρώην καθηγήτρια μαθηματικός στο Καζαχστάν, τώρα είχε γίνει καθαρίστρια και μάλιστα με τόσο χαμηλή αμοιβή. Η Κατερίνα ήταν σίγουρη ότι αν ο σύζυγός της μάθαινε ότι εκείνη αναγκαζόταν να δουλεύει διπλά για να συγκεντρώνει το ποσό των έξι χιλιάδων δραχμών, θα εξοργιζόταν και θα αντιδρούσε απρόβλεπτα, οπότε θα πρόσθετε κι άλλες γκρίνιες και

εντάσεις στην ήδη φορτισμένη ατμόσφαιρα του σπιτιού. Ο ίδιος ένιωθε ήδη μειωμένος, αφού «δούλευε περιστασιακά ως εργάτης, ενώ στο Καζαχστάν είχε σίγουρη θέση, υπεύθυνη, ήταν χημικός σε εργοστάσιο τροφίμων». Αν μάθαινε επιπλέον ότι εκείνη έμπαινε μέσα σε σπίτι «άνδρα, Έλληνα και εργένη», θα γινόταν «πολύ μεγάλη φασαρία» και δε θα της επέτρεπε να συνεχίσει. Έτσι, εκείνη χωρίς να του αποκαλύπτει την αλήθεια, συνέχιζε να δουλεύει αφενός στην πολυκατοικία, αφετέρου στο σπίτι του διαχειριστή, ενώ παράλληλα προσπαθούσε να βρει μια αντίστοιχη θέση καθαρίστριας σε κάποια οικογένεια, όπου ήταν διατεθειμένη να δουλέψει έστω και με λιγότερα χρήματα, αφού «θα είχε την ησυχία της και στη δουλειά και στο σπίτι». «Τότε και μόνο τότε» θα του μιλούσε για τις αληθινές συνθήκες της εργασίας της.

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, οι Πόντιοι θεωρούσαν φυσική την εποπτεία του άνδρα συζύγου στις επαγγελματικές δραστηριότητες της γυναίκας του, αφού υποτίθεται ότι ήταν υπεύθυνος να την προστατεύει από την εκμετάλλευση, που μπορεί να αφορούσε είτε στο οικονομικό πεδίο μίας συνεργασίας, είτε στο συμβολικό, δηλαδή στην αξιοπρέπεία της ως ανθρώπου και στην «τιμή» της ως γυναίκας. Αντίστοιχα, οι γυναίκες αναφέρονταν συνεχώς στους συζύγους, δείχνοντας ότι κάθε πράξη τους ήταν στενά συνυφασμένη με την κρίση ή τη βούληση εκείνων. «Ο άνδρας μου λέει αυτό», «ο άνδρας μου νομίζει εκείνο», «ο άνδρας μου δε θέλει να κάνουμε έτσι», «εκείνος αποφασίζει...», «εκείνος ξέρει ποιο είναι το σωστό...», «αυτόν πρέπει να ρωτήσεις, αυτός τα ξέρει καλύτερα...». Οι φράσεις αυτές ακούγονταν είτε ως εισαγωγικός είτε ως καταληκτικός λόγος των παντρεμένων γυναικών, υποδηλώνοντας ότι οι ίδιες ποτέ δεν δρούσαν αυτόνομα, αλλά ότι προϋπόθεση των πράξεών τους αποτελούσε η σύμφωνη γνώμη των συζύγων τους, οι οποίοι εισέπρατταν τον θετικό ή αρνητικό απόηχο της πρακτικής των γυναικών τους. Θα παραθέσω ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα:

Ο Θόδωρος, που εργαζόταν σε νοσοκομείο ως ειδικευόμενος γιατρός, θεώρησε ότι οι συνάδελφοί του δεν τηρούσαν τους κανόνες της ιατρικής δεοντολογίας, επειδή κατά τη γνώμη του δεν υιοθετούσαν αξιοκρατικά κριτήρια στην αποτίμηση του επιστημονικού έργου των συναδέλφων τους, ενώ παράλληλα έπαιρναν κάποιες φορές πρόσθετα χρήματα από τους ασθενείς (τα γνωστά «φακελάκια»). Ο Θόδωρος, αποφάσισε να παραιτηθεί «για λόγους ηθικής τάξεως» και απαίτησε και από τη γυναίκα του -συνάδερφο στο ίδιο νοσοκομείο σε άλλη ειδικότητα- να κάνει το ίδιο. Η γυναίκα του ακολούθησε την υπόδειξή του, αν και έκρινε την αντίδρασή του

υπερβολική. «Δε θ' αφήσω εγώ τη γυναίκα μου να τη διαφθείρουν εκεί μέσα, να βλέπει και ν' ακούει αυτά τα πράγματα. Εγώ και να συνέχιζα, άντρας είμαι, εκείνη όμως πρέπει να απομακρυνθεί απ' όλους αυτούς που έχουν για θεό το χρήμα», μου έλεγε.

Ένα δεύτερο παράδειγμα που υποδηλώνει ότι η οικογενειακή τιμή αντανακλά και την τιμή της ευρύτερης κοινωνικής ομάδας, είναι το εξής: Όταν άρχισε να γίνεται γνωστό, το 1993 περίπου, ότι στα μπαρ και στα λεγόμενα 'σκυλάδικα' της πρωτεύουσας εργάζονται και 'Ρωσοπόντιες', κανένας από τους Πόντιους φίλους και γνωστούς μου, δε δεχόταν ούτε να συζητήσει ότι κάτι τέτοιο θα μπορούσε να είναι αλήθεια. «Ψέματα είναι αυτά, μην τα ακούς», μου έλεγαν. «Αυτές θα είναι τίποτα Ανατολικές ή και Ρωσίδες που μπαίνουν και δουλεύουν παράνομα στη χώρα. Ο κόσμος δε ξέρει, ακούει ας πούμε μια γλώσσα που μοιάζει με Ρώσικα, ή και τα Ρώσικα και σου λέει τι να' ναι αυτή, Ρωσοπόντια θα' ναι».

Άλλη απάντηση στο ίδιο πνεύμα ήταν η εξής: «Έτσι τα λένε. Μας βλέπουνε να ξεπουλάμε τα πράγματά μας και νομίζουν ότι θα ξεπουλήσουμε και την ψυχή και την τιμή μας. Όλα τα κακά οι Πόντιοι τα κάνουν. Δεν ακούς και τα ανέκδοτα που βγάζουν για μας;».

Μια άλλη ενδιαφέρουσα στιχομυθία ήταν η εξής: «Ποιος Πόντιος θα επιτρέψει στην κόρη ή στην αδερφή του να κάνει αυτό το πράγμα;» «Γιατί λέτε στην κόρη ή στην αδερφή και όχι και στη γυναίκα του;», ρώτησα, και έλαβα την εξής απάντηση: «Είσαι τόσο καιρό κοντά μας και ακόμα σαν Ελληνίδα σκέφτεσαι. Άμα το κάνει αυτό η κόρη ή η αδερφή, θα σε στείλει στη φυλακή μόνο. Άμα το κάνει η γυναίκα σου, θα σε στείλει στον τάφο, γιατί θα πρέπει να σκοτώσεις και αυτή και τα παιδιά σου που τ' άφησες να τα αναθρέψει τέτοια μάνα, ε, μετά τι μένει, ο τάφος...».

Ακόμη και όταν, δύο χρόνια μετά, ήταν πλέον ευρύτερα γνωστό και κοινά παραδεκτό ότι και Πόντιες γυναίκες εργάζονταν σε αυτού του είδους τα μαγαζιά, οι Πόντιοι φίλοι μου επέμεναν: «Λίγες είναι, πιο λίγες απ' όσες λένε. Όμως δεν πάνε ποτέ μόνες τους. Κοντά τους στέκονται συγγενείς και βλέπουν μήπως τις πειράξει κανείς».

Η πραγματικότητα όμως ήταν σε πολλές περιπτώσεις διαφορετική. Κανένας συγγενής δε «στεκόταν κοντά» στην Ευγενία, πτυχιούχο της φιλολογίας του πανεπιστημίου της Μόσχας, όταν δούλευε ως σερβιτόρα σε μια ταβέρνα στην Καλλιθέα. Αντίθετα, ο πατέρας της, πενήντα πέντε ετών, γιατρός στο Καζαχστάν και κατά την περίοδο της έρευνας άνεργος, αρνήθηκε να την επισκεφτεί στο χώρο της

δουλειάς της, επειδή, όπως μου έλεγε, δεν άντεχε να αντιμετωπίσει το ενδεχόμενο «να την κοιτάξει, ή ακόμη χειρότερα να της μιλήσει», κάποιος πελάτης μπροστά του. Ο άνθρωπος αυτός, τον οποίο γνώρισα λίγους μήνες αφότου ήρθε με την οικογένειά του στην Ελλάδα, καθ' όλη τη διάρκεια της διατίας που ακολούθησε, εκτός από τα ποικίλα προσωπικά επαγγελματικά και κοινωνικά προβλήματα που αντιμετώπιζε (αν και μιλούσε τέλεια την Ελληνική γλώσσα), βίωνε ιδιαίτερα τραυματικά την υποβάθμιση της θέσης των παιδιών του στο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας:

«Σ' αυτή την πόλη, που είναι μάζωξη τυχοδιωκτών, τα δικά μας τα παιδιά δε θα' χουν ποτέ ίσες ευκαιρίες με τα άλλα. Η κόρη μου φιλόλογος, και στα είκοσι έξι της χάνεται σε δουλειές που δεν είναι αντάξιες του επιπέδου και της μόρφωσής της. Ο γιος μου, δεκαέξι χρονών, σταμάτησε το σχολείο για να βοηθήσει το σπίτι του. Σερβιτόρος σε καφετέρια αυτός. Κι εγώ που τα έφερα εδώ, για να φτιάξουν μια καλύτερη ζωή, να στέκομαι ανίκανος να τα βοηθήσω», έλεγε ο πατέρας της Ευγενίας, ο οποίος προσπαθούσε να κρύβει την απελπισία του κάτω από την ελπίδα: «Ο θεός δε θα μας αφήσει. Εκείνος θα ανοίξει για μας την αγκαλιά που μας έκλεισε η πατρίδα»

Σε κάθε περίπτωση πάντως, ο άνδρας πατέρας, ως αρχηγός της οικογένειας, έφερε ακέραια την ευθύνη των επιλογών που ακολουθούσαν όλα τα μέλη της οικογένειας και βεβαίως συμμετείχε ενεργά στη λήψη αποφάσεων και στην υιοθέτηση συγκεκριμένων επιλογών. Γι' αυτό οι άνδρες και ιδιαίτερα οι οικογενειάρχες άνδρες, βίωναν με τρομακτική συναισθηματική ένταση τις αλλαγές που συνεπαγόταν η εγκατάσταση στην Ελλάδα. Η συμπεριφορά τους θα μπορούσε να χαρακτηριστεί αμφιθυμική, αφού παρουσίαζε ξαφνικές μεταπτώσεις από την κατάσταση της ηρεμίας σε αυτή του θυμού και της οργής, ή από την ευφορία και την αισιοδοξία στη δυσθυμία ή στην απελπισία.

Οι δυσκολίες που αντιμετώπιζαν οι άνδρες ως σύζυγοι και πατέρες ήταν μικρότερες στη σχέση τους με τα παιδιά της σχολικής ηλικίας, τα οποία αν και διακατέχονταν από έντονο άγχος και αίσθημα ανασφάλειας, προσαρμόζονταν σχετικά εύκολα στις νέες συνθήκες. Οι άνδρες ήταν παρόντες στα προβλήματά τους και συμμετείχαν ενεργά στη διαπαιδαγώγησή τους. Ο πατέρας έλεγχε τους βαθμούς που

έφερνε το παιδί από το σχολείο. Αυτός το επαινούσε μπροστά στους τρίτους όταν η πρόοδος του ήταν ικανοποιητική, ή το νουθετούσε για να προσπαθήσει περισσότερο ώστε να βελτιωθεί. Ιδιαίτερα στη σχέση του με τα αγόρια, ο πατέρας κατέβαλλε επιπλέον προσπάθεια να τους εμφυσήσει την αγάπη στον αθλητισμό, ιδίως στην πάλη και στην πυγμαχία, αθλήματα όπου παραδοσιακά διακρίνονται οι Πόντιοι.

Το δυσκολότερο έργο του πατέρα, σύμφωνα με τους ίδιους τους Πόντιους, αφορούσε στην κοινωνικοποίηση των παιδιών στο ελληνικό περιβάλλον. Θα αναφέρω δύο παραδείγματα:

Ο Λάμπρος, μαθητής της δευτέρας γυμνασίου, ζούσε ήδη ένα χρόνο στην Ελλάδα όταν γνώρισα την οικογένειά του. Ένα από τα προβλήματα που απασχολούσαν τον πατέρα του, ήταν η μειωμένη απόδοση του Λάμπρου στα μαθήματα και η γενικότερη απροθυμία του να πηγαίνει στο σχολείο ή να συμμετέχει στις σχολικές δραστηριότητες. Ο πατέρας ανησυχούσε και συζητούσε συχνά μαζί μου αυτό το πρόβλημα, αφού ο Λάμπρος, ήταν άριστος μαθητής σε όλες τις τάξεις στο Καζαχστάν, ενώ έμαθε να μιλά και να γράφει τέλεια την Ελληνική γλώσσα, από τον πρώτο ήδη χρόνο της εγκατάστασής του στην Αθήνα. Ο πατέρας του απέδιδε την πτώση στην απόδοση του γιου του στην κακή σχέση του Λάμπρου με τους συμμαθητές του. Ο Λάμπρος, σύμφωνα με τον πατέρα του, αδυνατούσε να προσαρμοστεί στα αξιακά και συμπεριφορικά πρότυπα των «ντόπιων» παιδιών της ηλικίας του, με αποτέλεσμα είτε να βρίσκεται σε συγκρουσιακή σχέση με τους συμμαθητές του, είτε να απομονώνεται από αυτούς και εν τέλει να αντιδρά αρνητικά απέναντι στο σχολείο. Ο πατέρας του, διαβλέποντας τις επιπτώσεις αυτής της σύγκρουσης πάνω στο παιδί, το πίεζε να διαβάζει και να βελτιώνει την πρόοδό του, το παρότρυνε όμως να διαφοροποιείται από τα άλλα παιδιά, να τους δείχνει ότι «αυτός είναι ανώτερος, έχει αρχές και αξίες, δε συμφωνεί με αυτά που αυτοί σκέφτονται και κάνουν». Ο ίδιος μιλώντας μου για το ζήτημα αυτό, έλεγε :

«Ο γιος μου δε μπορεί να τους κάνει παρέα αυτούς. Λέει ότι τον αναγκάζουν να μαλώνει μαζί τους. Δεν έχουν τρόπους αυτά τα παιδιά, δε σέβονται ούτε τους δασκάλους, ούτε τους μεγάλους. Και όλο βρίζουν ‘ρε μαλάκα και ρε μαλάκα’. Τ’ ακούει αυτά ο δικός μου και τους λέει ‘αλήτες’ και δε τους θέλει. Εμείς αλλιώς τα μεγαλώνουμε τα παιδιά μας με αρχές και αξίες, πώς να τα ανέχονται αυτά τα πράγματα; Παίρνουν

παράδειγμα εμάς τα παιδιά μας που δε τα δεχόμαστε αυτά. Προχτές τον είχα το Λάμπρο στο αυτοκίνητο και πηγαίναμε σιγά - σιγά γιατί έψαχνα ένα δρόμο. Αυτός που πήγαινε πίσω μας, νευρίασε και την ώρα που με πέρασε φώναξε από το παράθυρο 'πού πας ρε μαλάκα;' Ε, τον πρόλαβα στο φανάρι, τον έβγαλα έξω, τον έριξα πάνω στο αυτοκίνητο, 'βρε αλήτη, εγώ είμαι άντρας, δεν είμαι μαλάκας, θα σε δέρνω μέχρι να μάθεις να μιλάς, αλήτη'. Ήρθαν δυο άλλοι δικοί σας, αλήτες κι αυτοί, να μας χωρίσουν και ξέρεις τι μου είπαν; 'Έλα μωρέ δε σου είπε και τίποτα ο άνθρωπος!'. Ακούς; Είναι άνθρωποι αυτοί για να μεγαλώνουν παιδιά; Έτσι οι δικοί μας μαλώνουν στους δρόμους κάθε μέρα. Αυτά να τα λένε μεταξύ τους, σε μας να μαθαίνουν να μιλάνε όπως πρέπει, γιατί εμείς δεν είμαστε σαν κι αυτούς κι ούτε θα γίνουμε. Και θα τρώνε ξύλο για να το καταλαβαίνουν, γιατί μόνο λόγια είναι οι δικοί σας, το ξύλο το φοβούνται, τέτοιοι άντρες είναι!»

Το άλλο παράδειγμα αφορά στην περίπτωση της πεντάχρονης Ανδριάνας, η οποία έδειχνε να προσαρμόζεται κανονικά στο νέο περιβάλλον κατά τη διάρκεια του ενάμισι χρόνου που ζούσε με την οικογένειά της στην Ελλάδα. Τελικά, ένα τυχαίο περιστατικό αποκάλυψε ότι και το δικό της μικρό κόσμο είχαν διαταράξει αγωνίες και δυσεπίλυτα προβλήματα. Βρισκόμασταν μαζί με την Ανδριάνα, τον παππού και τη γιαγιά της σε ένα φιλικό σπίτι, όταν το σκυλί του οικοδεσπότη δάγκωσε την Ανδριάνα στο πρόσωπο. Στο νοσοκομείο όπου τη μεταφέραμε, η μικρή, τρομαγμένη ακόμη, έκλαιγε ασταμάτητα. Η γιαγιά της παρέμενε σιωπηλή, ενώ ο παππούς και ο κοινός μας φίλος, ο ιδιοκτήτης του σκυλιού, προσπαθούσαν να παρηγορήσουν την Ανδριάνα και να την πείσουν να συνεργαστεί με το χειρουργό που θα της έκανε μερικά ράμματα, ώστε «όταν θα μεγαλώσει να γίνει όμορφη κοπέλα και όλοι να την καμαρώνουν». Συγχρόνως τόνιζαν πως «αφού είναι Πόντια, πρέπει να συμπεριφερθεί σαν Πόντια, να είναι γενναία, να μη φοβάται τίποτα και να μη δίνει σημασία στο μικρό τσίμπημα που θα της κάνει ο γιατρός». Τότε η μικρή ανακάθισε και ξέσπασε σε ουρλιαχτά, φωνάζοντας «δεν είμαι Πόντια, δεν είμαι Πόντια, είμαι Ρωσάκι!». Όταν αργότερα κουβεντιάσαμε μαζί, μου είπε ότι «είναι σίγουρη ότι τώρα που είναι έτσι το πρόσωπό της θα τη διώξει η δασκάλα από το σχολείο», ενώ συμπλήρωσε, κλαίγοντας

πάλι, ότι η δασκάλα δεν την αγαπάει, επειδή την είχε προειδοποιήσει ότι δεν θα την ξαναδεχθεί στο σχολείο, εάν δε σταματήσει τις απουσίες. Και πρόσθεσε ότι αν και το αγαπάει το σχολείο και δε θέλει να τη διώξουν, πολλές φορές δεν πηγαίνει διότι φοβάται ότι «πάλι τα παιδιά θα τη φωνάζουν Ρωσάκι!».

Στις δύο αυτές περιπτώσεις που ανέφερα ως ενδεικτικές της κοινωνικοποίησης των παιδιών στο νέο κοινωνικό περιβάλλον, είναι φανερή η ανάδειξη του άνδρα-πατέρα ως καθοδηγητή, σύμβουλου και αρωγού στην αγωνιώδη προσπάθεια των παιδιών να ενταχθούν στον όχι πάντοτε φιλικό κοινωνικό περίγυρο των συνομήλικων τους. Παράλληλα είναι φανερή η πρόθεση των ανδρών να διατηρήσουν και να προβάλουν τα παιδιά τα ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά τους, τα οποία δεν ήταν συχνά συμβατά με τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά των παιδιών που προέρχονταν από την κοινωνία υποδοχής.

Μέσα στο σπίτι, η ανώτερη ιεραρχικά θέση του άνδρα-συζύγου-πατέρα αντικατοπτριζόταν στην πρακτική όλων των μελών της οικογένειας. Στη συμπεριφορά τους ήταν έκδηλος ο σεβασμός με τον οποίο τον αντιμετώπιζαν. Σηκώνονταν να τον χαιρετήσουν όταν εκείνος έμπαινε μέσα στο σπίτι, του παραχωρούσαν το πιο αναπαυτικό κάθισμα του σπιτιού, τα παιδιά του πρόσφεραν νερό, η σύζυγος αμέσως προσφερόταν να του φτιάξει κάτι να πει ή να φάει. Τα παιδιά έκαναν ησυχία, άνοιγαν την τηλεόραση και παρακολουθούσαν σιωπηλά ή έπαιζαν στο δωμάτιό τους ή στο μπαλκόνι, οι γυναίκες του σπιτιού -τα μεγαλύτερα σε ηλικία κορίτσια, οι νύφες (εφόσον φιλοξενούνταν στο σπίτι)- σταματούσαν τις μεταξύ τους συζητήσεις και ασχολούνταν με μικροδουλειές, ή αποσύρονταν στην κουζίνα όπου βοηθούσαν τη σύζυγο στην προετοιμασία του φαγητού. Γενικότερα, όλοι μέσα στο σπίτι γίνονταν πιο λιγομίλητοι και προσεκτικοί όταν ήταν παρών ο σύζυγος-πατέρας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δε χαίρονταν με την παρουσία του.

Οι ίδιοι οι άνδρες, από την πλευρά τους, δεν έκρυβαν το αίσθημα ανωτερότητας που τους ενέπνεε η κεντρική τους θέση στο πλαίσιο των οικογενειακών πρακτικών. Τουναντίον, η όλη στάση τους δήλωνε πλήρη επίγνωση της ισχύος που απολάμβαναν. Όταν βρίσκονταν στο στενό οικογενειακό περιβάλλον, το αγέρωχο ύφος τους, η χαλαρή στάση του σώματός τους, η επιτακτική χροιά της φωνής τους, έρχονταν σε αντίθεση με την έκφραση της ήρεμης συστολής που χαρακτήριζε το ύφος και το λόγο της συζύγου και των παιδιών τους, των γυναικών αδερφών και των νεότερων ανδρών αδερφών του συζύγου-πατέρα, όταν

απευθύνονταν άμεσα στον ίδιο, ή κουβέντιαζαν μεταξύ τους παρουσία του, ή συζητούσαν γι' αυτόν εν τη απουσία του.

Οι ίδιοι οι Πόντιοι, μιλώντας για «το ρόλο του πατέρα» - προστάτη της οικογένειας, απέδιδαν σε αυτόν τεράστια σημασία, θεωρώντας τον ως το κέντρο γύρω από το οποίο υφαίνεται η δομή της οικογένειας. Ο πατέρας βρισκόταν σαφώς στην κορυφή της οικογενειακής ιεραρχίας και η προσωπικότητά του κυριαρχούσε σε όλα τα οικογενειακά δρώμενα, καθώς και στις κομβικές επιλογές που καθόριζαν τις σχέσεις των μελών της οικογένειας μεταξύ τους και με τον υπόλοιπο κόσμο.

Ο πατέρας συνέχιζε να συμμετέχει στις αποφάσεις που αφορούσαν τόσο στην επαγγελματική, όσο και στην προσωπική ζωή των γιων του, ακόμη και όταν οι τελευταίοι είχαν ενηλικιωθεί και είχαν δημιουργήσει δικές τους οικογένειες. Όταν ο πατέρας πέθαινε, τον διαδεχόταν ως προστάτης της οικογένειας ο μεγαλύτερος γιος, τον ο οποίος οι Πόντιοι ονομάζουν «ο τρανός αδερφός». Αυτός αναλάμβανε πλέον την ευθύνη των αποφάσεων, αλλά απολάμβανε και τα προνόμια που αντιστοιχούσαν στην ιεραρχική του θέση. Προσωπικά ήμουν αρκετές φορές παρούσα σε συζητήσεις μεταξύ ανδρών αδερφών και φίλων -ηλικίας από τριάντα πέντε έως πενήντα πέντε ετών- που είχαν ως θέμα τους τρόπους με τους οποίους χειρίστηκε ή χειριζόταν ο καθένας τους ζητήματα για τα οποία είχε υπάρξει διαφωνία με τον πατέρα, ή τον «τρανό αδερφό». Η διαχείριση της όποιας διαφωνίας στόχευε πάντα στην αποφυγή της άμεσης αντιπαράθεσης, εφόσον το αντίθετο θα συνιστούσε πλήγμα και προσβολή στο πρόσωπο και στο κύρος του αρχηγού της οικογένειας. Από την άλλη πλευρά, εκείνη του πατέρα ή του μεγάλου αδερφού, άκουσα αρκετές φορές αυτοκριτική γύρω από κάποια λανθασμένη απόφαση στην οποία ο ίδιος συναίνεσε ή δεν απέτρεψε όπως όφειλε, υπό το κράτος της πίεσης που του άσκησε η βούληση των γιων ή των νεότερων αδερφών. Οι περισσότερες αμφίρροπες, κριτικές, ή αυτοκριτικές συζητήσεις, αφορούσαν στην απόφαση της εγκατάστασης της οικογένειας στην Ελλάδα.

Θα αναφέρω τώρα δύο περιπτώσεις που δείχνουν τη σημασία και την ανάγκη της ύπαρξης ενός αρχηγού στο πλαίσιο της οικογενειακής ιεραρχίας, ανεξάρτητα από το φυσικό πρόσωπο που ενσάρκωνε το συγκεκριμένο συμβολικό πρότυπο, καθώς και την ύπαρξη συγκεκριμένων κανόνων που καθόριζαν τη σειρά της διαδοχής. Μαζί με τον Γιώργο, Πόντιο από το Σοχούμι της Γεωργίας που είχε εγκατασταθεί πριν δυο χρόνια στην Ελλάδα, αποφασίσαμε να επισκεφτούμε το φίλο του Νίκο, επίσης από το

Σοχούμι, με τον οποίο ο Γιώργος διατηρούσε στενούς δεσμούς²⁵⁴. Πήγαμε στο σπίτι του στην Καλλιθέα και μετά από μία ώρα περίπου έτυχε να περάσει από το σπίτι ο μεγαλύτερος αδερφός του Νίκου, ο Δημήτρης, που ήταν δέκα χρόνια μεγαλύτερος από το Νίκο. Τότε παρατήρησα ότι με τον ερχομό του Δημήτρη, η συμπεριφορά και των δύο φίλων άλλαξε εμφανώς. Ο Γιώργος συνέχισε βέβαια να λαμβάνει μέρος στη συζήτηση, αλλά διακριτικά παραχωρούσε διαρκώς το λόγο στον Δημήτρη. Όσο για το Νίκο, αμέσως μετά τις συστάσεις μίλησε για τη δική μου έρευνα για τους Πόντιους καθώς και για τη δική του συμβολή στην προσπάθεια αυτή, με τρόπο που υποδήλωνε την ανάγκη που ένιωθε να αποσπάσει την έγκριση του Δημήτρη γι' αυτή την ενέργεια. Στη συνέχεια, απηύθυνε σε κείνον συνέχεια το λόγο, ενώ επανέφερε την κουβέντα σε θέματα που είχαμε ήδη συζητήσει προηγουμένως. Συγκεκριμένα αναφέρθηκε ξανά στη ζωή των ελληνικών κοινοτήτων στη σοβιετική Γεωργία, στις εργασιακές συνθήκες των Ποντίων στην Αθήνα, στη συμπεριφορά των «ντόπιων» εργοδοτών και στο βαθμό ένταξης των Ποντίων στην Ελληνική κοινωνία, στην κρατική πολιτική γενικά αλλά και ειδικότερα απέναντι στους Πόντιους, ζητώντας τη γνώμη του Δημήτρη για όλα αυτά και τονίζοντας ότι ο Δημήτρης «τα ξέρει καλύτερα». Ο Νίκος δεν αιτιολόγησε γιατί ο Δημήτρης τα «ήξερε καλύτερα», ενώ προσωπικά αποκόμισα μάλλον την αντίθετη εντύπωση.

Πέρα όμως από τη συζήτηση, στη στάση του Νίκου προς το μεγαλύτερο αδερφό του διέκρινα μία αίσθηση οικειότητας αλλά και απόστασης ταυτόχρονα, καθώς επίσης μία ιδιαίτερη έγνοια να τον περιποιηθεί. Ο τρόπος που τον κοιτούσε, διεισδυτικά και σκεφτικά, μια κάποια ένταση στις κινήσεις του καθώς του πρόσφερε την πολυθρόνα όπου καθόταν ο ίδιος πρωτύτερα, η επιμονή με την οποία επανέφερε την κουβέντα στο θέμα της υγείας του άλλου -αν κουράζεται αυτές τις μέρες στη δουλειά, αν τον ενοχλούσε η υπερβολική ζέστη εκείνων των ημερών- το ότι απέφυγε να καπνίσει μπροστά του, με οδήγησαν να υποθέσω ότι δεν τον είχε συναντήσει για μεγάλο χρονικό διάστημα, ή ακόμα και ότι ο Δημήτρης αντιμετώπιζε προβλήματα υγείας. Ο Γιώργος όμως δεν επιβεβαίωσε αυτές μου τις υποθέσεις όταν τον ρώτησα αργότερα. Αντίθετα, με πληροφόρησε ότι ο Δημήτρης έχαιρε άκρας υγείας και ότι τα δύο αδέρφια συναντιόνταν συχνά. Και πρόσθεσε: «Είδες πόσο τον αγαπάει ο Νίκος

²⁵⁴ Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνω ότι ο Γιώργος και ο Νίκος, προέρχονταν και οι δύο από οικογένειες Ποντίων που είχαν καταφύγει στο Σοχούμι ή Σοχούμι της Γεωργίας από την Τραπεζούντα μετά τις διώξεις του 1922, είχαν στη συνέχεια εκτοπιστεί στο Καζαχστάν το 1949, και είχαν επιστρέψει στο Σοχούμι το 1965. Αυτή η κοινή οικογενειακή μοίρα, είχε συμβάλλει στην σφυρηλάτηση μιας στενής φιλίας.

τον αδερφό του; Σαν πατέρα τον έχει. Όταν πέθανε ο πατέρας τους, πατέρας έγινε ο Δημήτρης για όλα τα αδέρφια, αφού αυτός ήταν ο πιο μεγάλος. Πολύ σε συμπάθησε. Κι ο Νίκος χάρηκε που σε γνώρισε σ' αυτόν. Ευτυχώς που δεν κάπνισες μπροστά του, θα στεναχωριόταν ο Νίκος αν το έκανες αυτό».

Η δεύτερη περίπτωση στην οποία θα ήθελα να αναφερθώ, αφορά στην επίδειξη μιας κάποιας εξουσιαστικής στάσης από την πλευρά του μεγαλύτερου προς τον νεότερο αδερφό, όταν ο πρώτος έκρινε αναγκαία την ανάμειξή του σε θέματα που αφορούσαν στην επαγγελματική αποκατάσταση του δεύτερου. Σύμφωνα με την αφήγηση του Μιχάλη, του μεγαλύτερου από τέσσερα αρσενικά αδέρφια που είχαν έλθει στην Ελλάδα με τις οικογένειές τους ένα περίπου χρόνο μετά τη δική του άφιξη στη χώρα, ο τρίτος στην ηλικιακή σειρά αδερφός του, βρισκόταν σε πολύ μεγάλο δίλημμα σχετικά με την επιλογή της Αθήνας ή της Θεσσαλονίκης ως τόπου μόνιμης εγκατάστασης της οικογένειάς του.

Ο συγκεκριμένος αδελφός, είχε εγκατασταθεί προσωρινά με τη γυναίκα και το παιδί του στην Αγία Βαρβάρα του Αιγάλεω και δούλευε ως περιστασιακός εργάτης σε οικοδομές, παρότι στο Καζαχστάν ήταν μηχανολόγος μηχανικός, διευθυντής τομέα σε εργοστάσιο. Δε μπορούσε όμως να εξασφαλίσει μόνιμο μεροκάματο, ενώ οι πιθανότητες να ανοίξει στο μέλλον ιδιωτικό γραφείο για μελέτες κατασκευών, ή να διορισθεί σε κάποια θέση στο δημόσιο, φαίνονταν σχεδόν ανύπαρκτες. Η πρώτη περίπτωση απαιτούσε κεφάλαια και γνωριμίες που δεν διέθετε, ενώ η περίπτωση του διορισμού του σε κάποια υπηρεσία προσέκρουε στην δηλωμένη επιλογή της τότε κυβέρνησης να μην προβεί σε διορισμούς στις δημόσιες υπηρεσίες. Γνώριζε επομένως ότι δεν μπορούσε να ελπίζει σε κάποια θέση, αφού δε διέθετε πολιτικό μέσον, ενώ ήταν ήδη σαράντα δύο ετών, δηλαδή αρκετά μεγάλος για να επιλεγεί σε κάποια δημόσια υπηρεσία. Σύμφωνα με την αφήγηση του μεγαλύτερου αδερφού του, ο μικρότερος, εκτός από τα εργασιακά προβλήματα, αντιμετώπιζε και την ψυχολογική πίεση που ασκούσε επάνω του η επιθυμία της γυναίκας του να εγκατασταθούν μόνιμα στη συμπρωτεύουσα, όπου έμεναν οι γονείς και οι οικογένειες των αδερφών της. Ο Μιχάλης από την πλευρά του επέμενε στην εγκατάσταση του αδερφού του στην πρωτεύουσα, προβάλλοντας ως κύριο επιχείρημα ότι οι οικογένειες όλων των αδερφών θα έπρεπε να παραμείνουν ενωμένες ώστε να αντιμετωπίσουν από κοινού πιο αποτελεσματικά τα προβλήματα. Ο Μιχάλης θεωρούσε υπεύθυνη τη νύφη του για τη διελκυστίδα στην οποία είχε βρεθεί

μπλεγμένος ο αδερφός του, εφόσον ήταν κατά τη γνώμη του εντελώς ανάρμοστο «η γυναίκα να λέει τι θα κάνουν και πού θα μείνουν».

Αποφάσισε λοιπόν ότι έπρεπε να κάνει μια ουσιαστική συζήτηση με τον αδερφό του ώστε να πεισθεί εκείνος «να κάνει τελικά το σωστό». Ο Μιχάλης πήγε στο σπίτι του και, ενώ τον περίμενε, άρχισε να μιλάει στη νύφη του. Όταν την κατηγορήσε ότι προσπαθεί να τον επηρεάσει επειδή κι αυτή με τη σειρά της επηρεάζεται από τη μητέρα της, εκείνη -σύμφωνα με τα λεγόμενά του- «έβγαλε γλώσσα» και τότε τη χαστούκισε. Στον αδερφό του, μόλις επέστρεψε από τη δουλειά, ανακοίνωσε απλώς την πράξη του, αναφέροντας: «χαστούκισα τη γυναίκα σου». Στο εύλογο ερώτημά μου για την αντίδραση του αδερφού στην ενέργειά του αυτή, ο Μιχάλης, εμφανώς στεναχωρημένος, απάντησε : «Πώς να αντιδράσει; Δε μίλησε. Κατάλαβε πως για να το κάνω αυτό, δίκιο θα είχα. Στο κάτω-κάτω είμαι ο μεγάλος του αδερφός».

Συνοψίζοντας, θα έλεγα ότι η συμβολική ταυτότητα του αρχηγού της ευρύτερης οικογένειας, ως προστάτη, πομπού και αποδέκτη των τελικών αποφάσεων και δράσεων των μελών της, ήταν ο καταλύτης που συσπείρωνε κατ' εξοχήν τα μέλη σε μια κοινή προσπάθεια αποφυγής της διάρρηξης του ιστού της ενότητας και της ομόνοιας που τα συνέδεε. Έτσι ενδυναμωνόταν η ισχύς της κοινής δράσης στην αντιμετώπιση των προβλημάτων και των αναγκών, και αντιμετωπιζόταν αποτελεσματικά η κοινωνική 'αταξία' που απειλούσε να επιφέρει η δολιχοδρομία της μετεγκατάστασης.

Το ενδιαφέρον σημείο, δεν νομίζω ότι αφορά στην πατρική/πατριαρχική εξουσία που απορρέει από την ιεραρχική δομή της οικογένειας, αλλά στην ύπαρξη αυτής καθεαυτής της συγκεκριμένης οικογενειακής δομής, η οποία διαμεσολαβούσε και καθόριζε τη συγκρότηση των σχέσεων τόσο στο εσωτερικό της οικογένειας, όσο και στις ευρύτερες κοινωνικές επαφές. Παράλληλα δε, αναδείκνυε την παρουσία και τη συνέχεια των Ποντίων, αφού η οικογενειακή δομή υποστήριζε διαχρονικά τη συγκρότηση μιας διακριτής ομάδας με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά.

Στην πατριαρχική ποντιακή οικογένεια η θέση του πατέρα-αρχηγού ήταν θεσμοθετημένη εξ' ορισμού, και την αναλάμβανε είτε το φυσικό πρόσωπο ή, ελλείψει αυτού, το συμβολικό πρόσωπο του πατέρα, ο μεγαλύτερος δηλαδή γιος. Όπως μου είπαν οι Πόντιοι:

«Στη Ρωσία δεν έβλεπες και πολλούς ηλικιωμένους από μας. Πέθαιναν οι άνθρωποι νέοι από τα βάσανα, τις εξορίες και τις αρρώστιες που πήραμε στο Καζαχστάν. Πέθαιναν οι άνθρωποι και γλίτωναν, γλίτωνε και το κράτος, που αφού τους ρούφηξε το αίμα μια ζωή, τους έθαβε με χαρά χωρίς να είναι υποχρεωμένο να τους πληρώνει και συντάξεις. Όταν λοιπόν πέθαινε ο πατέρας και πέθαινε συχνά, τότε πατέρας γινόταν ο μεγαλύτερος αδερφός. Αυτός τότε φρόντιζε για όλους σαν πατέρας κι αυτόν άκουγε όλη η οικογένεια, σαν πατέρα»

Μεγάλη έμφαση απέδιδαν οι Πόντιοι και στη συγγένεια πρώτου βαθμού, κυρίως από την πλευρά του πατέρα. Ο πατέρας εμφανιζόταν ιδιαίτερος συνδεδεμένος με τα αδέρφια του, όπως ήδη ειπώθηκε, κυρίως με τους αδερφούς του, εφόσον οι αδερφές του, δίχως να υπολείπονται της στοργής και του ενδιαφέροντός του, περιέρχονταν στο πεδίο ευθύνης του συζύγου τους. Η από κοινού δράση και συνεργασία σε διάφορους τομείς, καθώς και η συναισθηματική ώσμωση που καλλιεργούσε αυτού του τύπου η συνοδοιπορία, μεταβιβαζόταν και στις ευρύτερες συγγενειακές σχέσεις. Έτσι, τα παιδιά διατηρούσαν το αίσθημα του σεβασμού και της αφοσίωσης προς τους πατρικούς θείους, κυρίως προς τους αδερφούς και τους πρώτους εξαδέλφους του πατέρα, όπως επίσης και προς τους απογόνους τους, τους πρώτους δηλαδή και δεύτερους εξαδέλφους τους, καθώς και προς το ευρύτερο πατροπλευρικό συγγενειακό δίκτυο. Οι επαγγελματικές συνεργασίες, η συγκρότηση δικτύων αλληλοβοήθειας, η οικονομική υποστήριξη και ενίσχυση, ο άτοκος δανεισμός, η πολύμηνη ή και πολύχρονη φιλοξενία συγγενών στον περιορισμένο χώρο ενός μικρού σπιτιού, οι συνεχείς και αδιάλειπτες επισκέψεις στον οικιακό χώρο, και πάνω απ' όλα η ηθική συμπαράσταση και η συμβουλευτική δράση, αποτελούσαν πρακτικές της συγγένειας, οι οποίες στόχευαν κατά προτίμηση, αλλά όχι αποκλειστικά, προς την πλευρά των ανδρών συγγενών του πατέρα.

Πρακτικές των γυναικών

Χαρακτηριστικό των Ποντίων γυναικών αποτελούσε η γενικά συγκρατημένη στάση τους, την οποία διέκρινε η τάση να χρησιμοποιούν το λόγο με όσο το δυνατόν πιο φειδωλό τρόπο. Οι γυναίκες μιλούσαν λίγο όταν υπήρχε ανδρική παρουσία και

παρέμεναν σχεδόν σιωπηλές κατά τη διάρκεια της σύναξης συγγενών και φίλων, που ήταν οι συνηθέστερες κοινωνικές εκδηλώσεις των Ποντίων. Η στάση αυτή διαφοροποιούνταν ανάλογα με την ηλικία και τη θέση της γυναίκας ως προς το καθεστώς του γάμου. Οι παντρεμένες ήταν οι περισσότερο σιωπηλές. Δε συμμετείχαν στις συζητήσεις, ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες που αυτά που λέγονταν τις ενδιέφεραν άμεσα, ή αφορούσαν αυτές τις ίδιες ως πρόσωπα. Εάν τις ρωτούσαν, τότε έδιναν μία όσο το δυνατόν πιο ολιγόλογη απάντηση. Στο ίδιο πλαίσιο συμπεριφοράς κινούνταν και οι ανύπαντρες νεαρές γυναίκες, με τη διαφορά ότι όταν μιλούσαν χρησιμοποιούσαν περισσότερο το λόγο απ' ό,τι οι παντρεμένες. Οι ηλικιωμένες γυναίκες οι οποίες είχαν παιδιά, εγγόνια και συχνότατα δισέγγονα, επειδή άνδρες και γυναίκες παντρεύονταν συνήθως σε νεαρή ηλικία, παρέμεναν συνήθως το ίδιο σιωπηλές, όταν όμως αποφάσιζαν να μιλήσουν ο λόγος τους ήταν πλούσιος και χειμαρρώδης, τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς την εκφορά του.

«Η σωστή γυναίκα δεν έχει πολλά λόγια», «η γυναίκα πρέπει να είναι σεμνή και η σεμνή γυναίκα καταλαβαίνει πως πρέπει το στόμα της να το έχει κλειστό». Φράσεις όπως οι παραπάνω και πολλές ακόμη με παρόμοιο περιεχόμενο ακούγονταν συχνά κατά τη διάρκεια των ανδρικών συζητήσεων, παρουσία μου, και φυσικά παρουσία των γυναικών. Αυτές οι δηλώσεις γίνονταν πάντα δεκτές με το σύνηθες τείχος σιωπής από την πλευρά των γυναικών, στάση που ενώ φαινόταν να δηλώνει υποταγή σε ένα καθορισμένο πρότυπο συμπεριφοράς, το έπραττε εν τούτοις με τρόπο τόσο εμφατικά συναινετικό, τόσο ηχηρά σιωπηλό, που κατέληγε να γίνεται -τουλάχιστον σύμφωνα με τη δική μου προσέγγιση εκείνου του πρώτου καιρού- στάση ειρωνική και δη υπονομευτική, τόσο απέναντι στο ίδιο το προβαλλόμενο πρότυπο, όσο και απέναντι στον ανδρικό λόγο που το αναπαρήγαγε εμφατικά. Εδώ θα πρέπει να επισημάνω, ότι κάθε φορά που οι άνδρες τόνιζαν -συχνά με επαναληπτικό τρόπο- μία σειρά από αδιαμφισβήτητους κανόνες που πρέπει αναντίρρητα να καθορίζουν τη συμπεριφορά των «σωστών γυναικών», εγώ βλέποντας τις γυναίκες να μην αντιδρούν, ένοιωθα κάποια αμηχανία την οποία ατυχώς προσπαθούσα να καλύψω πίσω από ένα χαμόγελο. Όπως διαπίστωσα στη συνέχεια, η στάση μου ερμηνευόταν σχεδόν πάντα σαν κατάφαση σε όσα είχαν λεχθεί, και μάλιστα επέσυρε και τα επαινετικά σχόλια των ανδρών.

Στην πορεία της έρευνας, όταν πλέον είχε επέλθει ένα κλίμα εμπιστοσύνης και οικειότητας στις σχέσεις μου με αρκετούς Πόντιους και Πόντιες, προσπάθησα πολλές φορές να ακούσω την άποψη των γυναικών σχετικά με τον αξιακό κώδικα που τις

ήθελε σιωπηλές, υποταγμένες, «ένα βήμα πίσω από τον άνδρα». Νόμιζα ότι ζητήματα τόσο προσφιλή και κοινά στις συζητήσεις των ανδρών, θα αποτελούσαν αντικείμενο συζήτησης και ανάμεσα στις γυναίκες, τουλάχιστον όταν απουσίαζαν οι άνδρες. Δεν το κατάφερα. Οι γυναίκες ευγενικά αλλά επίμονα έστρεφαν την κουβέντα σε άλλα θέματα κάθε φορά που αντιλαμβάνονταν την πρόθεσή μου να τις ρωτήσω γι' αυτό το ζήτημα.

Εκείνη την πρώτη περίοδο της έρευνας, πίστευα ότι οι γυναίκες αρνούσαν να εκθέσουν τους άνδρες τους και συνακόλουθα τον εαυτό τους στην κρίση κάποιου τρίτου, ο οποίος θα τις άκουγε να κατηγορούν τους άνδρες συζύγους, αδερφούς, γονείς και γιους, για τις ποικίλες μορφές καταπίεσης στις οποίες τις υπέβαλλαν. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση, οι γυναίκες είχαν επίγνωση της υποταγής τους στην επιβολή των ανδρών -πράγμα που υποδήλωνε και η άρνησή τους να την 'ομολογούν' ανοιχτά- αλλά δεν ήθελαν να ομολογήσουν κάτι τέτοιο, για να μη θίξουν την αξιοπρέπεια της ομάδας.

Με τον καιρό, αναρωτήθηκα αν η συγκεκριμένη στάση των γυναικών αντανάκλουσε βαθύτερες αντιλήψεις που αφορούσαν στους ηθικούς κώδικες της ομάδας. Τότε συνειδητοποίησα για πρώτη φορά ότι οι ίδιες μπορεί να μην αντιλαμβάνονταν τα συμπεριφορικά πρότυπα που υιοθετούσαν οι ίδιες και οι άνδρες, καθώς και τις λεκτικές εκφράσεις που συνδέονταν με αυτά τα πρότυπα, με τον τρόπο που τα αντιλαμβάνομαι εγώ. Έτσι κατέληξα να πιστεύω ότι, οι ίδιες αντιμετώπιζαν τις πρακτικές που συνδέονταν με το κοινωνικό φύλο μάλλον με όρους προσαρμογής σε συγκεκριμένα συλλογικά πρότυπα, παρά με όρους υποταγής σε κάποιο υποθετικό 'κυρίαρχο ανδρικό λόγο'. Παρ' όλα αυτά, οι λεπτές αποχρώσεις που προσέδιδαν οι γυναίκες σ' αυτά τα συλλογικά πρότυπα, συγκροτώντας την έμφυλη κοινωνική τους ταυτότητα καθώς και τους ρόλους που συνδέονταν μ' αυτή, παρουσίαζαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον και συνέχισαν να προσελκύουν την προσοχή μου.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει ίσως να καταθέσω την 'αίσθηση' που ο παρατηρητής-ερευνητής αποκομίζει από την επικοινωνιακή σχέση που αναπτύσσει με τα άτομα των οποίων παρακολουθεί τη δράση. Η δική μου 'αίσθηση' για τη θέση των γυναικών μέσα στην ομάδα των νεοερχομένων και τους τρόπους με τους οποίους τη διαχειρίζονταν, με οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι υπήρχε μια αντίφαση στη συμπεριφορά των γυναικών στις συναντήσεις σε διάφορα σπίτια, όπου παρευρίσκονταν πολλοί συγγενείς και φίλοι, εκεί δηλαδή όπου η ανισότητα των θέσεων μεταξύ ανδρών και γυναικών ήταν περισσότερο εμφανής.

Οι γυναίκες, που μαζί με τους άνδρες τους επισκέπτονταν το σπίτι κάποιου φιλικού προσώπου με την ευκαιρία, για παράδειγμα, του εορτασμού των γενεθλίων του -πράγμα που πρόσδιδε έναν επίσημο χαρακτήρα στη συγκέντρωση συγγενών και φίλων- κάθονταν δίπλα στο σύζυγό τους. Οι γυναίκες που ήταν μέλη του νοικοκυριού ήταν καθισμένες η μία κοντά στην άλλη, συνήθως σ' εκείνη την πλευρά του τραπέζιου και του δωματίου που διευκόλυνε την άμεση μετακίνησή τους για την εξυπηρέτηση των καλεσμένων, καθώς και την άμεση πρόσβαση στην κουζίνα.

Εάν οι επισκέπτες ήταν μόνο άνδρες, φίλοι ή και συγγενείς, τότε οι γυναίκες του σπιτιού δεν κάθονταν σχεδόν ποτέ κοντά τους. Το ίδιο ίσχυε στις ανεπίσημες καθημερινές επισκέψεις, ανάμεσα σε συγγενείς και στενούς φίλους, στη διάρκεια των οποίων, ούτε οι γυναίκες του σπιτιού, ούτε οι επισκέπτριες κάθονταν μαζί με τους άνδρες. Αντίθετα, κάθονταν παραπέρα και πηγαινοέρχονταν στην κουζίνα -όπου και παρέμεναν την περισσότερη ώρα- εξυπηρετώντας τους άνδρες. Όταν οι άνδρες συγκεντρώνονταν γύρω από το τραπέζι της κουζίνας τρώγοντας και κουβεντιάζοντας, οι γυναίκες παρέμεναν όρθιες, συγκεντρωμένες σε μία πλευρά -συνήθως κοντά στο νεροχύτη και την ηλεκτρική κουζίνα ή το πετρογκάζ- με πρόσωπο στραμμένο προς την πλευρά των ανδρών. Από εκεί παρακολουθούσαν χωρίς να συμμετέχουν την κουβέντα των ανδρών, απασχολημένες με την προετοιμασία των φαγητών που σέρβιραν αδιάκοπα όσες ώρες διαρκούσε η επίσκεψη. Σ' αυτό το πλαίσιο, συνέβαινε πολύ συχνά να μαζεύονται πάνω από δέκα γυναίκες όρθιες ή και καθισμένες ξέχωρα από τους άνδρες στην άλλη πλευρά του δωματίου -το οποίο συνήθως, όπως έχω προαναφέρει- ήταν εξαιρετικά μικρό.

Αυτή η πρακτική, σε συνδυασμό με τη στάση των γυναικών, που χαρακτηριζόταν από σοβαρότητα στο βλέμμα και στο ύφος γενικότερα, καθώς και περιορισμένες κινήσεις του σώματος, του οποίου η ενδυμασία αναδείκνυε προσεκτικά τον κώδικα της σεμνότητας που διατρέχει τις αντιλήψεις των Ποντίων για το σώμα, θα μπορούσε να με έχει οδηγήσει στο συμπέρασμα της πλήρους υποδούλωσης των γυναικών σε ένα αυταρχικό κώδικα που κατηύθυνε τόσο τη σκέψη όσο και τη συμπεριφορά τους. Θα μπορούσα να πιστέψω ότι αισθάνονταν και ήταν αδύναμες, άλαλες, ντροπαλές και μάλλον φοβισμένες, αδιάφορες σχεδόν απέναντι σε κάθε τι που δε στόχευε στην υπηρεσία της οικογένειας και κυρίως των ανδρών.

Χρειάστηκε ομολογουμένως πολύς χρόνος, αφενός για να ξεπεράσω τις αξιολογικές κρίσεις τις οποίες καθόριζαν τα δικά μου πολιτισμικά στερεότυπα και αφετέρου για να γνωρίσω βαθύτερα όχι μόνο τον τρόπο που σκέφτονταν οι Πόντιοι,

αλλά κυρίως τον τρόπο με τον οποίο βίωναν και εξέφραζαν την αίσθηση που είχαν για πρόσωπα και καταστάσεις.

Στο βαθμό που το κατάφερα, άρχισα να αντιλαμβάνομαι την ύπαρξη της αντίφασης στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω σε σχέση με τη δεδηλωμένη ισχύ των ανδρών και την αδυναμία των γυναικών. Πέρα, λοιπόν, από την απουσία κάθε αρνητικής συναισθηματικής φόρτισης που θα υποδήλωνε την ύπαρξη κλίματος αντιπαράθεσης ανάμεσα σε αυτούς που θα χαρακτήριζε κανείς κατ' αρχάς 'αγέρωχους' ή 'αλαζονικούς' άνδρες και 'υποταγμένες' ή τουλάχιστον 'παθητικές' γυναίκες, αισθανόμουν συχνά την ύπαρξη μίας άρρητης αλλά άμεσης και 'ζεστής' επικοινωνιακής σχέσης ανάμεσά τους, καθώς επίσης και ότι πραγματικά απολάμβαναν την παρουσία οι μεν των δε. Αυτό δεν συμβάδιζε με τη ρητή θέση των ανδρών για τη διάκριση των φύλων, και την κυριαρχία του ενός φύλου επί του άλλου.

Όσο για τις γυναίκες, στα κοινωνικά συμφραζόμενα που περιέγραψα προηγουμένως, 'φαίνονταν' αδύναμες, στην πραγματικότητα όμως, όπως διαπίστωσα αργότερα, αισθάνονταν ήρεμες και δυνατές, ενώ παράλληλα παρακολουθούσαν τα πάντα πίσω από το φαινομενικά αδιάφορο και αμέτοχο ύφος τους. Κυρίως όμως, μου μετέδιδαν μια ανεξήγητη αλλά ξεκάθαρη αίσθηση, ότι τίποτα δε θα μπορούσε να έχει ειπωθεί εάν δεν το είχαν επιτρέψει οι ίδιες, καθώς και ότι οι άνδρες σέβονταν αυτό τον κώδικα, αν και 'έπαιζαν' συχνά με τα όρια της παραβίασής του, υποδηλώνοντας έτσι μια διάθεση ερωτικής μάλλον πρόκλησης προς τις γυναίκες, παρά μια διάθεση να τις εμπαΐξουν, ή να τις μειώσουν καθ' οιονδήποτε τρόπο.

Ένα ακόμη στοιχείο που συμβάλλει στην περιγραφή της 'θέσης' των γυναικών, και που το αντιλήφθηκα παρά την απουσία κάποιας σχετικής αναφοράς, αφορά τη δική μου παρουσία και τη θέση μου κατά τη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας. Είναι γεγονός ότι η παρουσία μου είτε σε συγκεκριμένο κάθε φορά χώρο, είτε στα ευρύτερα πεδία δράσης των Ποντίων, φαινόταν δυνατή βάσει της αποδοχής, της υποστήριξης και εν τέλει της απόφασης των ανδρών, οι οποίοι τόνιζαν ότι οι παντός είδους επιλογές και αποφάσεις είναι αποκλειστικά ανδρική υπόθεση. Εγώ όμως είχα πάντα την αίσθηση -δίχως βέβαια να δοκιμάσω ποτέ να την επιβεβαιώσω συζητώντας γι' αυτό το θέμα, αφού κάτι τέτοιο θα αποτελούσε προσβολή- ότι την εγγύτητα της καθημερινής συναναστροφής μαζί τους την οποία απαιτούσε η επιτόπια συμμετοχική παρατήρηση, την όφειλα αποκλειστικά στις γυναίκες, αφού, παρά τα λεγόμενα των ανδρών, κατάλαβα ότι χωρίς τη δική τους έγκριση και υποστήριξη, θα ήταν αδύνατο να με αποδεχθούν.

Σε σχέση με τις ευρύτερες αντιλήψεις των γυναικών για τον κόσμο και τον τρόπο που τις εξέφραζαν γενικά, έχω να παρατηρήσω τα εξής: Πρώτον, στις περιπτώσεις που οι γυναίκες συζητούσαν κάπως πιο ανοικτά -δηλαδή όταν δεν υπήρχε σύναξη συγγενών, αλλά βρισκόμασταν σε κάποιο σπίτι με δύο ή τρία ζευγάρια φίλων, ή όταν δεν υπήρχαν άνδρες παρόντες- από το λόγο των γυναικών απουσίαζε η αναπαραγωγή του ανδρικού λόγου. Οι γυναίκες, με άλλα λόγια, δεν υιοθετούσαν οπωσδήποτε τον τρόπο με τον οποίο οι άνδρες προσέγγιζαν τον κόσμο, υπό το πρίσμα, επομένως, μίας οπτικής που διέκρινε επίμονα σε 'πρέπει' και 'δεν πρέπει'. Θα έλεγα ότι αν οι άνδρες 'έκριναν' τον κόσμο, οι γυναίκες τον 'περιέγραφαν'. Δεν άκουσα τις γυναίκες να συμφωνούν, ούτε όμως και να διαφοροποιούνται ως προς τις εκπεφρασμένες από τους άνδρες πεποιθήσεις, τις σχετικές με τη διάκριση των φύλων, τις σχέσεις ανάμεσά τους, καθώς και την αυστηρή οριοθέτηση του ρόλου που επιτελεί καθένα από τα μέλη της οικογένειας.

Οι πεποιθήσεις των ανδρών ήταν συγκροτημένες με άξονα το 'σωστό', το 'ηθικό', το 'καλό' και το 'ωραίο' -δηλαδή με κατηγοριοποιήσεις που φαίνονταν να ταυτίζονται στο εννοιολογικό σύμπαν των Ποντίων. Όταν αυτές οι αξιολογικές κρίσεις εκφράζονταν μπροστά τους, οι γυναίκες παρέμεναν αμέτοχες, σιωπηλές, αδιάφορες. Και όταν ακόμη οι άνδρες απουσίαζαν, από τις ολιγόλογες συζητήσεις τους έλλειπε αυτή η φιλοσοφική -με την ουσιοκρατική έννοια- και εν τέλει ηθικολογική διάσταση, η τόσο χαρακτηριστική στην προσέγγιση των ανδρών. Όπως έχω σημειώσει στο ημερολόγιό μου: «Λες κι αυτή τη 'δουλειά' της αναζήτησης και διαμόρφωσης μίας τελικής άποψης γύρω από το 'σωστό', καθώς και την παραπέρα ρητορική της υποστήριξη μέσω μίας εξαντλητικής ηθικολογίας, την αναθέτουν στους άνδρες».

Οι γυναίκες διαχειρίζονταν τις επικοινωνιακές τους δράσεις, τουλάχιστον αυτές που αφορούσαν στο εσωτερικό της ομάδας, υιοθετώντας σε γενικές γραμμές το είδος του λόγου που θα ονόμαζα 'πρακτικό'. Δηλαδή, στις περιπτώσεις κατά τις οποίες οι γυναίκες χρησιμοποιούσαν τη γλώσσα για να εκφραστούν και να επικοινωνήσουν, προσέγγιζαν τα θέματα που τις απασχολούσαν με όρους αποτελεσματικότητας μάλλον, παρά με όρους συναισθηματικούς ή ιδεολογικούς. Επίσης δε μακρηγορούσαν και δεν ανέλυαν ό,τι για τις ίδιες ήταν αυτονόητο ή άμεσα κατανοητό.

Για παράδειγμα, όταν απαντούσα στην κλασική ερώτηση «πόσα παιδιά έχεις», ότι δεν έχω παιδιά, οι γυναίκες δεν προχωρούσαν σε παραπέρα σχολιασμό, εκτός

ίσως από μια ερώτηση διευκρινιστική, γύρω από την ύπαρξη λόγων υγείας που με εμπόδισαν ενδεχομένως να γίνω μητέρα. Όταν διευκρίνιζα ότι δεν είμαι παντρεμένη, ακολουθούσε συνήθως μια ερώτηση για την ηλικία μου. Και ο διάλογος έκλεινε περίπου ως εξής: «Εγώ είμαι είκοσι τρία και έχω δύο παιδιά», ή σε μία περίπτωση, «Εγώ είμαι τριάντα οκτώ και έχω εγγόνι δύο χρονών». Ποτέ δεν αισθάνθηκα ότι οι συγκεκριμένες επισημάνσεις των γυναικών υποδήλωναν κάποια αξιολογική κρίση ως προς την πρακτική μου αυτή, ούτε άλλωστε κατάλαβα κάτι τέτοιο από τη γενικότερη συμπεριφορά τους απέναντί μου. Ουσιαστικά όριζαν απλώς τη διαφορά ανάμεσα στη δική μου και τη δική τους πρακτική.

Μια τέτοια προσέγγιση ήταν αδιανόητη για τους άνδρες. Η στάση των ανδρών υποδήλωνε πάντα σαφέστατη και συχνά ρητά εκφρασμένη αρνητική αξιολόγηση αυτής της ατομικής μου επιλογής, αλλά και της ‘κοινωνίας μου’ που επέτρεπε και ενέκρινε τέτοιου είδους ‘καταστροφικές’ επιλογές. Όποτε ανέκυπτε αυτό το ζήτημα, η συζήτηση έκλεινε πάντα με την προτροπή των ανδρών να καταλάβω το λάθος μου σαν «καλό κορίτσι», να εκπληρώσω επιτέλους την αποστολή μου σαν «σωστή γυναίκα», και να παντρευτώ «στην καλύτερη περίπτωση έναν Πόντιο και στη χειρότερη έναν Έλληνα». Νομίζω ότι τα παραπάνω παραδείγματα δείχνουν καθαρά ότι οι γυναίκες επικεντρώνονταν σε μία ‘πρακτική’ προσέγγιση, σε αντίστιξη με την ιδεολογικά φορτισμένη προσέγγιση των ανδρών.

Η ίδια προσέγγιση διαφαινόταν στο λόγο των γυναικών όταν τους ζητούσα να σχολιάσουν την πρακτική άλλων γυναικών από τον κύκλο των γνωριμιών τους. Αποφεύγοντας και τις αξιολογικές κρίσεις και το ‘κουτσομπολιό’, οι γυναίκες έμεναν κυρίως στο περιγραφικό επίπεδο της διαχείρισης θεμάτων που αφορούσαν στις καθημερινές πρακτικές άλλων γνωστών τους γυναικών. Για παράδειγμα, μου έλεγε η Άννα για τη φίλη της τη Μαρία:

«Ναι, όπως το λες είναι, πλέκει τα ρούχα για όλους στο σπίτι. Και άλλα ρούχα που τα πουλά σε βιοτεχνίες στην Καλλιθέα και αλλού. Δουλεύει πολύ. Και στο Καζαχστάν έπλεκε και τα έδινε σε γνωστές και στις γειτόνισσες κι έπαιρνε απ’ αυτές άλλα πράγματα. Έτσι έκανε εκεί. Πήγαινε στη δουλειά, φρόντιζε το σπίτι και τις κότες που είχε στην αυλή και τον κήπο. Μεγάλωνε και τα παιδιά της. Δύο παιδιά. Δεν είχε κανέναν να τη βοηθάει»

Να σημειώσω εδώ, ότι για να πάρω αυτή την ολιγόλογη και περιγραφική απάντηση, χρειάστηκε να ρωτήσω δύο φορές. Αντίθετα, όταν ρώτησα τον Κώστα πώς τα ‘βγάζει πέρα’ η παραπάνω γυναίκα, η οποία ήταν και δική του γνωστή, εκείνος είπε ότι είναι «σπουδαία» γυναίκα, και «άξια» νοικοκυρά που το σπίτι της πάντα «έλαμπε». Πρόσθεσε ότι στο Καζαχστάν «ξυπνούσε την αυγή και κοιμόταν μετά τα μεσάνυκτα από την προκοπή της να φροντίζει σπίτι ανθρώπους ζώα, όλα μόνη της και να δουλεύει κιόλα», καθώς και ότι είχε τιμηθεί πολλές φορές στη δουλειά της με βραβείο παραγωγικότητας, ότι «δε φοβάται ούτε τη δουλειά, ούτε κανέναν, θεριό είναι», παρόλο που ήταν μικρόσωμη. Θυμήθηκε ότι την εποχή που η Μαρία συμμετείχε ως φοιτήτρια στα προγράμματα του κόμματος για αγροτικές εργασίες των φοιτητών, «δούλευε σαν άνδρας, έπιανε την κόσσα, το μεγάλο αυτό δρεπάνι και θέριζε γρήγορα σαν άντρας. Και θαμάσαμε που μόνο αυτή δε φοβήθηκε όταν ανακαλύψαμε τα πατήματα και καταλάβαμε πως αρκούδα γύριζε εκεί κοντά και κινδυνεύαμε». Συμπλήρωσε ότι «έτσι είναι οι δικές μας οι γυναίκες. Εργατικές, ακούραστες, σαν άντρες στη δουλειά αντέχουν», και συνέχισε να μιλά για τη Μαρία, σχολιάζοντας διαρκώς την οικογενειακή και οικονομική της κατάσταση, δίχως να έχει ερωτηθεί για οτιδήποτε άλλο εκτός από την αρχική εκείνη αόριστη ερώτηση ‘πώς τα βγάζει πέρα η Μαρία’.

Στον τρόπο με τον οποίο μιλούσαν οι γυναίκες για την ελληνική πραγματικότητα και τις αλλαγές που είχαν επέλθει στη ζωή τους κατά το διάστημα της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα, αναγνώριζε κανείς και πάλι τη ρητορική του ‘πρακτικού’ μάλλον λόγου, παρά του έντονα συναισθηματικά και ιδεολογικά φορτισμένου ανδρικού λόγου. Μου έλεγε η Ελένη για την καινούρια της δουλειά:

«Δουλεύω τώρα σε ένα σπίτι, φροντίζω δύο γριές γυναίκες. Η μία είναι στο κρεβάτι, δεν περπατάει, δεν κουνιέται. Την καθαρίζω, την ταΐζω. Η άλλη είναι κι αυτή πολύ μεγάλη, γερόντισσα. Καθαρίζω το σπίτι, ψωνίζω, μαγειρεύω. Το βράδυ πάω στο δικό μου σπίτι και κάνω τις δουλειές. Το πρωί πάλι πρέπει να προλαβαίνω να δώσω τα φάρμακα στην άρρωστη. Τα παιδιά μου δε μπορώ να τα διαβάζω στα μαθήματα. Είναι αργά τη νύχτα που γίνεται, αυτά την ώρα αυτή κοιμούνται. Δεν είναι καλοί μαθητές τώρα, στη Ρωσία

[δηλαδή στο Καζαχστάν] ήταν καλοί. Εγώ που είμαι καθηγήτρια μαθηματικός, δεν τα βοηθώ. Ο πατέρας τους δουλεύει όλη μέρα (σε οικοδομές). Η γιαγιά τους (η πεθερά της), τα προσέχει, μαγειρεύει, ό,τι μπορεί κάνει, είναι άρρωστη κι αυτή, εγώ πρέπει να τη φροντίζω»

Οι γυναίκες μιλούσαν ήρεμα για την απόφαση του ερχομού στην Ελλάδα. Άλλωστε γι' αυτό το θέμα συζητούσαν μόνο μετά από δική μου επιμονή, μετά τη συνήθη αρχική απάντηση «τι τα θες, ό,τι έγινε, έγινε. Γιατί να τα λέμε τώρα; Ήρθαμε και πίσω δε φεύγουμε». Σχεδόν πάντα επαναλάμβαναν ότι οι εθνικιστικές ταραχές που απειλούσαν τη ζωή τους και το σταθερό, δίχως ακούσιες μετακινήσεις μέλλον που εξασφάλιζε η Ελλάδα στα παιδιά τους, αποτέλεσαν τις αιτίες που ώθησαν τους Πόντιους να έλθουν στην Ελλάδα. Όπως μου είπαν πιο συγκεκριμένα:

«Μετά την αλλαγή που έπεσε το καθεστώς, άρχισε το χάος για όλους, και πιο πολύ για μας τους Έλληνες. Οι Καζάχοι σηκώθηκαν και δε μας θέλανε. Μας απειλούσαν. Μας έστελναν γράμματα, έγραφαν απειλές στους τοίχους των σπιτιών μας. Έγιναν και ξυλοδαρμοί και φονικά, σκότωσαν δικούς μας. Ήθελαν να έχουν πια αυτοί τον έλεγχο σε όλα. Και στα σχολεία και τα πανεπιστήμια ήθελαν να βάλουν μόνο την καζάχικη γλώσσα και να βγάλουν τη ρώσικη. Τα παιδιά μας τότε θα απομέναν στο Καζαχστάν, δε θα μπορούσαν να σπουδάσουν ούτε να δουλέψουν, ούτε να ζήσουν αλλού. Στο Καζαχστάν αποκλεισμένα με τους Καζάχους να κάνουν ό,τι αυτοί θέλουν και να μας μισούν και να μας απειλούν. Και στη Γεωργία τα ίδια. Χάος. Πολλοί λαοί. Ξεσηκώνονται, κι όσοι δε ξεσηκώθηκαν θα ξεσηκωθούν. Τα μίσση θα βγουν τώρα που πέρασε ο φόβος, που σηκώθηκε το κεφάλι. Γι' αυτό ερχόμαστε εδώ. Για να σταματήσουν οι πόλεμοι και οι εξορίες σε μας τους μεγάλους. Και να γλιτώσουν τα παιδιά μας από αυτό το φόβο»

Ενώ οι άνδρες μου τόνιζαν «πάντα περιμέναμε να έλθουμε στην πατρίδα», οι γυναίκες ανέφεραν αυτή την αιτιολογία μόνο στην αρχή της έρευνας -όταν ακόμη θεωρούσαν ότι είμαι πιθανόν απεσταλμένη κάποιας υπηρεσίας για να ελέγξω, συν τοις άλλοις, το εθνικό τους φρόνημα. Και βέβαια τα ίδια έλεγαν και σε όλους τους δημοσιογράφους, καθώς άνδρες και γυναίκες υιοθετούσαν την ευρύτερη πολιτική θέση των Ποντίων, που τόνιζε ότι η έλευση στην Ελλάδα αποτελεί «έλευση στην πατρίδα» και όχι «μετανάστευση».

Εκείνο που με εντυπωσίαζε στις γυναίκες ήταν η ηρεμία και η απουσία συγκίνησης στον ' ανέκφραστο' σχεδόν τρόπο με τον οποίο πρόφεραν φράσεις όπως: «Πατρίδα μας ο μόχθος παιδί μου», ή «ποτέ δεν ένοιωσα να ανήκω κάπου. Ξένη εκεί, ξένη εδώ. Υπάρχουν πράγματα που άμα τα νοιώσεις μία φορά, τα νοιώθεις για πάντα. Το να νοιώσεις ξένος είναι ένα από αυτά. Δεν υπάρχει πατρίδα για μένα. Στην Ελλάδα σιγουρεύτηκα γι' αυτό». Κουβέντες όπως αυτές ειπωμένες στην πρώτη περίπτωση από μία ηλικιωμένη γυναίκα και στη δεύτερη από μία εικοσιτριάχρονη κοπέλα, είχαν ως στόχο κυρίως να μου εξηγήσουν αυτό που κατά τη γνώμη τους ήταν δύσκολο να κατανοήσω, αφού δεν είχα παρόμοιες εμπειρίες, παρά να εξωτερικεύσουν μέσα από το λόγο συναισθήματα απογοήτευσης, λύπης, απελπισίας, οργής, όπως τόσο συχνά έκαναν οι άνδρες.

Κι όμως, όταν ξετύλιγαν τις αφηγήσεις των καθημερινών, πολύ συχνά τραυματικών εμπειριών τους, μέσα από το λακωνικό και 'περιγραφικό' λόγο τους, τον οποίο υποστήριζε η ψύχραιμη συγκρατημένη στάση τους, μου προξενούσαν πάντα μεγαλύτερη συγκινησιακή αντίδραση, από ό,τι ο λόγος των ανδρών. Ο τελευταίος ήταν ένας λόγος πληθωρικός, που υποδήλωνε την τόσο χαρακτηριστική στους άνδρες συναισθηματική εξωστρέφεια, και είχε ως συνέπεια να εξαντλεί συναισθηματικά τους ίδιους και τους συνομιλητές τους. Παράλληλα, ο λόγος των ανδρών προκαλούσε συχνά μια αμυντική αντίδραση εξ' αιτίας της συναισθηματικής πληθωρικότητας που τον χαρακτήριζε, τουλάχιστον σε 'εξωτερικούς' συνομιλητές όπως ήμουν εγώ -δηλαδή σε άτομα που προέρχονται από μία κουλτούρα που ορίζει συχνά διαφορετικά την έκφραση των συναισθημάτων- με αποτέλεσμα να προκαλούν ουσιαστικά τη συναισθηματική αποστασιοποίηση του συνομιλητή τους.

Ο 'πρακτικός' λόγος των γυναικών, έτεινε μάλλον να περιγράφει τις πράξεις των ανθρώπων και τις συνέπειές τους -παρά να αξιολογεί τους ανθρώπους και το ηθικό βάρος που τους προσέδιδαν οι πράξεις τους, όπως συνέβαινε με τον αντίστοιχο ανδρικό λόγο. Ο λόγος των γυναικών παρέμενε περιγραφικός και όταν αναφερόταν

σε θέματα που αφορούσαν στην πρακτική των ανθρώπων που θεωρούσαν μέλη της ομάδας. Όταν δηλαδή αναφέρονταν στη ζωή των Ποντίων στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, στην έξοδό τους από εκεί, στον ερχομό, στην καθημερινότητα του μόχθου για το νέο ξεκίνημα στην Ελλάδα. Ήταν λόγος (ορθο)λογικός που εκφερόταν με ένα τρόπο που μπορεί να χαρακτηριστεί ουδέτερος, αποστασιοποιημένος συναισθηματικά.

Ο λόγος των γυναικών αποκτούσε τα χαρακτηριστικά του ανδρικού λόγου σε δύο περιπτώσεις: Πρώτον, όταν όριζε την ετερότητα συλλογικά ή και εξατομικευμένα σε σχέση με τους 'άλλους', τους μη Πόντιους, ή όταν ανταποκρινόταν στον ετεροκαθορισμό από τους 'άλλους', ή σχολίαζε τους άδικους συχνά όρους που πρόβαλλαν οι 'άλλοι' για να συγκροτήσουν τη διαφοροποίησή τους ως προς του Πόντιους. Και δεύτερον, όταν ένοιωθαν ότι απειλείται η 'καθαρότητα' και κατά συνέπεια -σύμφωνα πάντα με τους ίδιους τους Πόντιους- η αρραγής 'ενότητα' της ομάδας, από πρακτικές τόσο των ίδιων των μελών της, όσο και των 'άλλων'.

Θα αναφέρω μερικά παραδείγματα του λόγου των γυναικών, που αναφέρεται στη διάκριση από τους 'άλλους': Η Αλεξάνδρα και η Γεωργία ανέφεραν ότι οι «Ελληνίδες» νοικοκυρές τίναζαν τα χαλιά τους και σκούπιζαν τα μπαλκόνια τους, ρίχνοντας τις σκόνες πάνω στα κεφάλια των Ποντίων μικροπωλητών οι οποίοι έστηναν τους πάγκους με τα εμπορεύματά τους ακριβώς από κάτω:

«Δε μας θέλουν, δε μας έχουν για ανθρώπους. Νομίζουν ότι δεν είμαστε περήφανοι εμείς, επειδή βγαίνουμε στους δρόμους και πουλάμε την περιουσία μας»

«Προσέχουν να μη λερώνουν τα αυτοκίνητά τους όταν τινάζουν τα σκουπίδια τους, εμάς όμως μας λερώνουν. Αν ήταν Έλληνες από κάτω, θα το έκαναν; Δε θα το έκαναν. Για τους 'Ρωσοπόντιους', όμως, που λένε ότι είμαστε εμείς, δεν τους νοιάζει. Εμάς μας έχουν σαν τους τσιγγάνους»

Σε μία άλλη περίπτωση, κατά τη διάρκεια μιας συζήτησης ανάμεσα στη Μαρία και τη Χριστίνα, που αναφερόταν στις καθημερινές τους εμπειρίες στη λαϊκή αγορά όπου πουλούσαν τις οικοσκευές τους, άκουσα παράπονα για την επιμονή με

την οποία οι «Έλληνες» αγοραστές ζητούσαν «πετσέτες για το σκούπισμα των ποτηριών από αυτές που έχουν ραμμένο πάνω τους το κρεμαστάρι». Όπως είπαν:

«Τους λέμε δεν έχουμε εμείς τέτοιες πετσέτες κι αυτοί λένε ότι δεν είναι καλές οι πετσέτες μας. Μερικοί θέλουν να το ράψουμε εμείς το κρεμαστάρι για να πάρουν την πετσέτα. Αν οι γυναίκες οι ‘ντόπιες’ είναι ‘νοικοκυρές’ να το ράβουν μόνες τους. Εμείς γιατί το κάνουμε; Κι εμείς πηγαίνουμε στη δουλειά, και στη Ρωσία πηγαίναμε στη δουλειά, αλλά δε στέλναμε τους άνδρες μας να κάνουν τις δουλειές μας και να ψάχνουν το κρεμαστάρι στην πετσέτα!»

Στις δύο παραπάνω περιπτώσεις όπου από τις γυναίκες επισημαίνεται η διαφορετικότητα των Ποντίων ως προς τους ‘άλλους’, έχουμε ένα λόγο που περιέχει αξιολογική κρίση και εκφέρεται με συναισθηματική φόρτιση. Όμως και εδώ εξακολουθεί να αναφέρεται στην πρακτική ατόμων που διατηρούν μια άμεση επικοινωνιακή σχέση, προϋπόθεση που δεν είναι απαραίτητη σε αντίστοιχες περιπτώσεις στο λόγο των ανδρών.

Οι άνδρες επεσήμαιναν την διαφορετικότητα σε ένα αφηρημένο επίπεδο που αφορούσε ολόκληρα κοινωνικά σύνολα, όπως η «ντόπια» κοινωνία, αξιολογώντας τη στάση των μελών της ακόμη και σε πρακτικές που δεν περιελάμβαναν απαραίτητα ‘άμεση’ αλληλεπίδραση με τους ίδιους. Για παράδειγμα, μιλούσαν με κριτική αποδοκιμασία, εκφράζοντας συναισθήματα λύπης και οργής και χρησιμοποιώντας μία ρητορική πλούσια σε ‘αρνητικούς’ χαρακτηρισμούς, είτε αναφέρονταν σε έναν «ντόπιο υπάλληλο» κάποιας υπηρεσίας που τους αποκάλεσε ‘Ρωσοπόντους’, είτε σε μία έγκυο «ντόπια γυναίκα» που συνάντησαν στο δρόμο να «δείχνει σ’ όλο τον κόσμο την κοιλιά της», αφού δε φορούσε όπως όφειλε φαρδιά ρούχα για να προστατεύει το παιδί από το «μάτι του κόσμου», αλλά στενά, «για να δείχνει το σώμα της και να την ποθούν οι άνδρες».

Η μόνη περίπτωση κατά την οποία ο λόγος των γυναικών ταυτιζόταν απόλυτα με τον αντίστοιχο ανδρικό, ήταν η δεύτερη περίπτωση στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω, όταν δηλαδή βρισκόταν σε κίνδυνο η ‘ταυτότητα’ της ομάδας. Αυτό συνέβαινε πρώτον όταν ένοιωθαν ότι απειλείται η καθαρότητα του «αίματος», με την υπέρβαση ή την καταστρατήγηση των κανόνων της ενδογαμικής πρακτικής από μέλη

της ομάδας. Δεύτερον, όταν ένοιωθαν ότι απειλείται η «τιμή»²⁵⁵ της ομάδας, είτε εξ' αιτίας πρακτικών που σχετίζονταν με παραβιάσεις των κρατικών νόμων (λαθρεμπόριο διαφόρων ειδών, εμπορία ή και χρήση ναρκωτικών) είτε εξ' αιτίας πρακτικών που σχετίζονταν με αντίστοιχες παραβιάσεις του άγραφου νόμου της κοινότητας («αλητεία»), είτε τέλος, στις περιπτώσεις αμφισβήτησης από τους 'άλλους' της 'ελληνικότητας' της ομάδας.

Ο λόγος των γυναικών γινόταν τότε ανορθολογικός, με την έννοια ότι δεν βασιζόταν πλέον σε παράθεση λογικών επιχειρημάτων, αλλά ήταν εμπρόθετα επιθετικός, κατάφορα ιδεολογικός και ανεξέλεγκτα συναισθηματικός. Η μόνη διαφοροποίηση που είχε από τον αντίστοιχο ανδρικό λόγο ήταν ότι εκφερόταν με συντομία. Παραθέτω στο σημείο αυτό μερικά αποσπάσματα από συζητήσεις γυναικών οι οποίες διεξάγονταν στα συμφραζόμενα που περιέγραψα προηγουμένως:

«Να πάντρευα την κόρη μου με Τσετσένο ή με Μιγγρέλο; Τι λες παιδί μου; Αυτοί οι λαοί του Καυκάσου είναι 'άγριοι'. Δε ξέρεις εσύ. Πιο καλά νεκρή να τη φιλούσα. Δε τους θέλαν τα παιδιά αυτούς. Ούτε οι γιοι δε χαλούσαν το 'αίμα' μας για 'τέτοιες'. Καμιά Ρωσίδα, καμιά Γεωργιανή, μπορεί, σπάνια, καμιά φορά, να την έφερνε κανείς στη μάνα του κι έπεφτε τότε εκείνη στο κρεβάτι. Όμως άμα την ήθελε πολύ, τι να κάνουν κι οι γονείς, του τη δίνουν. Ποτέ όμως αυτές που λες. Αυτές δε τις παίρναν ούτε οι Ρώσοι, που παίρναν γυναίκες απ' όλα τα έθνη»

«Οι Έλληνες θέλουν πλούσιες. Κοιτάζουν το χρήμα. Δε θέλουν να παντρεύονται με τα δικά μας τα κορίτσια. Μόνο για να 'περπατάν' μαζί τους τις θέλουν. Για γάμο ... σ' αυτό ακούν τις μάνες τους που τους 'δίνουν' τις πλούσιες τις δικές σας. Πώς το ξέρω εγώ; Το ξέρω. Όλοι το ξέρουμε. Καλύτερα που είναι έτσι. Έτσι και εδώ στην Ελλάδα τις Πόντιες να τις παίρνουν οι Πόντιοι»

²⁵⁵ Θα διευκόλυνε, ίσως, να υπενθυμίσω και πάλι, ότι οι φράσεις αλλά και οι μεμονωμένες λέξεις που βρίσκονται σε διπλά εισαγωγικά, είναι αυτές που χρησιμοποιούσαν τα ίδια τα υποκείμενα της έρευνας.

«Αυτοί που τα κάνουν αυτά δεν είναι Πόντιοι. Οι Πόντιοι δεν κάνουν τέτοια πράγματα. Δεν είναι κλέφτες, δεν είναι αλήτες. Είναι άνθρωποι τίμιοι, όλοι. Κι όλοι οι λαοί παντού μας αγαπούσαν και μας ξεχωρίζαν για τη τιμιότητά μας. Αυτοί που τα κάνουν αυτά είναι σίγουρα από ‘άλλα’ έθνη που παίρνουν παράνομα την ποντιακή ταυτότητα κι έρχονται στην Ελλάδα σαν Πόντιοι και νομίζει μετά ο κόσμος ότι ‘εμείς’ φέρνουμε διαφθορά και αλητεία. Όμως εμείς τέτοια δεν κάνουμε. Πάνω απ’ όλα η τιμή. Έτσι μάθαμε έτσι κάνουμε»

«Μας λένε Ρωσοπόντιους. Εμείς είμαστε πιο ‘καθαροί’ Έλληνες, οι μόνοι καθαροί Έλληνες. Δεν αναμειχθήκαμε εμείς με ‘άλλους’ ούτε πήραμε ‘ξένες’ συνήθειες. Εδώ οι ντόπιοι κοντεύουν να ξεχάσουν τη γλώσσα την ελληνική. Πολλές λέξεις στην ομιλία, στις ταμπέλες, στη τηλεόραση που δεν είναι ελληνικές. Το λεωφορείο ‘κάνει τέρμα’, το ‘τέρμα του διαδρόμου’. Έτσι πρέπει να λέμε; Μέχρι τώρα ήξερα πως η ζωή έχει ‘τέλος’. Τώρα πρέπει να μαθαίνω να λέω ότι ‘η ζωή έχει τέρμα’; Για να με λένε ‘Ελληνίδα’ πρέπει δηλαδή να μιλώ με ‘ξένες’ λέξεις;»

Συνοψίζοντας λοιπόν, θα έλεγα, ότι ο ‘πρακτικός’ λόγος των γυναικών, εμπλουτιζόταν σταδιακά με συναισθηματικές αντιδράσεις, ανάλογα με το πεδίο αναφοράς του. Όταν αναφερόταν στις σχέσεις στο εσωτερικό της ομάδας, ήταν σε γενικές γραμμές ουδέτερος. Οι συναισθηματικές αντιδράσεις κλιμακώνονταν όταν ο λόγος των γυναικών αναφερόταν σε επικοινωνιακά δρώμενα όπου συμμετείχαν και ‘άλλοι’, αφού με αυτό τον τρόπο προσδιόριζε έμμεσα τα όρια και τις αξίες της ομάδας. Τέλος, ολοκλήρωνε τη συναισθηματική κλιμάκωσή του, όταν αναφερόταν σε ‘εξωτερικές’ ή ‘εσωτερικές’ απειλές για την ‘τιμή’ ή τη συμβολική και βιολογική ‘καθαρότητα’ της ομάδας, αφού θεωρούσαν ότι αυτές διασφάλιζαν την ταυτότητα, τη συνέχεια και την αναπαραγωγή των Ποντίων. Σ’ αυτή την τελευταία περίπτωση, ο λόγος των γυναικών γινόταν ‘ανορθολογικός’ και συνοδευόταν από εκρηκτικές συναισθηματικές αντιδράσεις.

Οπωσδήποτε η στάση αυτή των γυναικών, αντανakλούσε τη σχέση των πρακτικών που υιοθετούσαν στην Ελλάδα με τις πρακτικές που καθόριζαν τη ζωή τους στο παρελθόν, στο πλαίσιο μιας διαδικασίας που διαφοροποιούσε και μετασχημάτιζε παραδοσιακές σχέσεις, κανόνες και πρότυπα συμπεριφοράς. Είναι γεγονός ότι οι Πόντιοι αναφέρονταν σε μια παράδοση που επέβαλλε στις γυναίκες την αυτοσυγκράτηση και τον αυτοέλεγχο, ακόμη και μετά την έλευση στην Ελλάδα. Η πρόθεσή μου δεν είναι να αναλύσω συστηματικά αυτή την παράδοση, ούτε να καθορίσω τα στάδια και τις παραμέτρους του μετασχηματισμού που υπέστη σε μια ιστορική διαδρομή, στο πλαίσιο κάποιας εξελικτικιστικής προσέγγισης. Θα παραθέσω όμως ορισμένες χαρακτηριστικές αφηγήσεις και σχόλια που θεωρώ ότι δείχνουν με σαφή τρόπο τη σχέση και τη συνέχεια των παραδοσιακών με τις σύγχρονες γυναικείες πρακτικές.

Οι Πόντιοι μιλώντας για «τα παλιά», έλεγαν ότι στην «πατρίδα τους, τον Πόντο» είχαν κάποιες «συνήθειες», τις οποίες «όλοι ακολουθούσαν πιστά». Οι «συνήθειες» αυτές αφορούσαν κυρίως στον τρόπο με τον οποίο όφειλαν να εκδηλώνουν «το σεβασμό» τα παιδιά στους γονείς, τα αδέρφια στον μεγάλο -τον «τρανό»- αδερφό, οι γυναίκες στα πεθερικά και στους αδερφούς του συζύγου, οι νέοι στους ηλικιωμένους. Ουσιώδες συστατικό της δομής αυτού του συστήματος αποτελούσε η έννοια της «υπακοής», της «πειθαρχίας στο λόγο» του ανώτερου στην ιεραρχία προσώπου.

Οι γυναίκες όσο έμεναν στο πατρικό σπίτι «όφειλαν υπακοή» πρωτίστως στον πατέρα και κατόπιν στη μητέρα και στα αρσενικά αδέρφια. Όταν ο πατέρας τις πάντρευε με προξενικό «χωρίς βέβαια να είναι υποχρεωμένος να τις ρωτήσει», μετακόμιζαν στο σπίτι του πεθερού όπου θα ζούσαν²⁵⁶ στο εξής με έναν άντρα στον οποίο πολλές «δεν είχαν ξαναμιλήσει μέχρι το γάμο», ενώ κάποιες τον έβλεπαν για πρώτη φορά, αν και «δε γινόταν συχνά αυτό, αλλά γινόταν άμα οι οικογένειες δε ζούσαν και οι δύο στον ίδιο τόπο».

Οι νιόπαντρες νύφες έπρεπε να συμμορφώνονται στους «κανόνες του καινούργιου τους σπιτιού», να «ακούνε το λόγο της πεθεράς και του άντρα τους, που με τη σειρά του άκουγε το λόγο του πατέρα». Σε περίπτωση που ο πεθερός ή και ο άνδρας τους πέθαιναν, έπρεπε να υπακούουν «στο λόγο του τρανού αδερφού». Εάν υπήρχαν διαφορές ανάμεσα στη νύφη και σε κάποιο από τα μέλη της οικογένειας, τις

²⁵⁶ Στο γιο που παντρευόταν, έδινε ο πατέρας του τότε «το δίκαιο», του παραχωρούσε δηλαδή ένα δωμάτιο του σπιτιού, το οποίο στο εξής θα χρησιμοποιούσε αποκλειστικά αυτός και η γυναίκα του.

επέλυε ο αρχηγός της οικογένειας, που στο λόγο του «άκουγαν όλοι». Οι γυναίκες που έμπαιναν στο σπίτι του άνδρα ως νύφες, δε χρησιμοποιούσαν μπροστά στους γονείς του συζύγου τον έναρθρο λόγο, αλλά τις χειρονομίες, ή ζητούσαν τη μεσολάβηση τρίτου για να συνεννοηθούν μαζί τους. Οι γυναίκες αυτές παρέμεναν σχεδόν πάντα σιωπηλές και κατά την παρουσία των αρσενικών αδερφών του άνδρα τους, τηρώντας την παραδοσιακή γυναικεία σιωπή που οι Πόντιοι αποκαλούσαν «μάχ». Επίσης «έπρεπε να πλένουν τα πόδια του πεθερού τους κάθε βράδυ που αυτός γυρνούσε στο σπίτι κουρασμένος από τη δουλειά».

Όταν στο σπίτι έρχονταν επισκέπτες, άνδρες και γυναίκες κάθονταν σε χωριστά δωμάτια. Οι γυναίκες του σπιτιού, και κυρίως οι νύφες, «παραστέκονταν» σιωπηλές στην πόρτα του δωματίου όπου κάθονταν οι άνδρες, όσες ώρες διαρκούσε η επίσκεψη, έτοιμες να περιποιηθούν τους καλεσμένους και τους άνδρες του σπιτιού: «να μεταφέρουν τις κούπες με το νερό για να πλύνουν τα χέρια τους, να τους σερβίρουν, και τέλος πάντων να κοιτάζουν μήπως χρειάζονται κάτι». Αφού έφευγαν οι επισκέπτες, «τότε πήγαιναν κι αυτές να καθίσουν να φάνε».

Οι γυναίκες «τα ακόμα πιο παλιά χρόνια», τότε που αυτά τα έθιμα ήταν ταυτισμένα με «το νόμο και την τάξη», όφειλαν επίσης να σταματάνε στα σταυροδρόμια για να περάσουν οι άνδρες και οι μεγαλύτερες γυναίκες. Όταν δε ως νιόπαντρες συναντούσαν στο δρόμο ηλικιωμένο άνδρα ή γυναίκα, έπρεπε να υποκλιθούν ελαφρά μπροστά του, να του φιλήσουν το χέρι και να σταθούν ακίνητες ώσπου εκείνος ή εκείνη να περάσει.

Όταν οι γυναίκες βρίσκονταν σε κατάσταση εγκυμοσύνης, όχι μόνο δεν άλλαζε σε τίποτα η ζωή τους ως προς τα καθημερινά τους καθήκοντα, «τη δουλειά δηλαδή που έπρεπε να προσφέρουν καθημερινά στην οικογένεια του άντρα», αλλά «έκρυβαν την κοιλιά τους για να μην καταλάβει κανείς από το σπίτι πως είναι έγκυες». Και μόνο οι μεγαλύτερες γυναίκες του σπιτιού, «αυτές που είχαν πείρα σε αυτά τα πράγματα, το καταλάβαιναν. Αλλά ακόμα κι αυτές, ένα δυο μήνες πριν έρθει η ώρα να γεννηθεί το παιδί».

Οι «συνήθειες» αυτές σύμφωνα με τους ίδιους τους Πόντιους με τους οποίους βρισκόμουν σε επαφή κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, ίσχυαν στην περιοχή του Πόντου απ' όπου προέρχονταν. Γνώριζαν όμως ότι αυτές «τις κρατούσαν καλά» και στις περιοχές «του Καυκάσου όπου υπήρχαν Έλληνες, πρόσφυγες κι αυτοί από τον Πόντο, διωγμένοι από τους Τούρκους, πολύ πριν την 'Καταστροφή', από τον

προηγούμενο κιόλας αιώνα»²⁵⁷. Στο εύλογο ερώτημα τι άλλαξε από κει και πέρα στις «συνήθειες», όλοι έλεγαν τα ίδια περίπου πράγματα. Χαρακτηριστικά, κατά τη διάρκεια μίας συζήτησης αναφέρθηκαν για το θέμα της διατήρησης των «συνηθειών», τα εξής:

«Μετά, ‘ο κόσμος γύρισε ανάποδα’. Ήρθε ο ‘μεγάλος διωγμός’, εμείς από την Τραπεζούντα ξοριστήκαμε στη Γεωργία, στο Σοχούμι, μας βρήκε εκεί το άλλο το κακό. Η ‘Επανάσταση’ ανάθεμα τους! Όσο για τους Έλληνες που μέναν από παλιά εκεί στη Ρωσία, στον Καύκασο, εκεί που τους είχε ο Τσάρος να φυλάν τα σύνορα με την Τουρκία, ε..., ξεκληριστήκαν κι αυτοί. Γίναν ανακατατάξεις στα σύνορα, πάνε τα χωριά τους, άλλοι έφυγαν στην Ελλάδα, άλλοι γύριζαν μέσα στη Γεωργία να βρουν τόπο να σταθούν, να αρχινίσουν πάλι απ’ την αρχή»

Μετά ‘το σκυλί’, ο Στάλιν, μας έβαλε στα κολχόζ. Εκεί στα κολχόζ η οικογένεια έμενε όλη μαζί. Οι γιοι παντρευόταν πάλι μέσα στο σπίτι. Το κολχόζ παραχωρούσε ένα κομμάτι γη δύο-τρία στρέμματα στην οικογένεια να το καλλιεργεί και να βγάξει τη σοδειά της. Άσε που και από κει μας κλέβαν. Σιγά σιγά πολλοί από μας βρήκαν τρόπους και πέρασαν και ‘γράφτηκαν’ στις πόλεις. Εκεί γίνηκαν εργάτες. Εκεί η οικογένεια έμενε όλη μαζί στην αρχή, όσο χωρούσε το σπίτι. Οι γιοι παντρευόταν και φέρναν τις γυναίκες τους στο σπίτι. Όταν δε τους χωρούσε άλλο το σπίτι, έπαιρνε ο καθένας τη γυναίκα του και πηγαίναν να ζήσουν μόνοι, χωριστά. Με τα χρόνια, όλο και περισσότεροι το προτιμούσαν αυτό, γιατί οι νύφες πιο πολύ, έδειχναν ότι προτιμούσαν να ζουν χώρια από την οικογένεια του αντρός»

²⁵⁷ Ο Χρήστος Σαμουηλίδης (1985:225), στο κεφάλαιο *Οι Ελληνοπόντιοι του Καυκάσου*, ανατρέχοντας και σε βιβλίο του Ιωάννου Καλφόγλου (1908:6), αναφέρει ότι οι Έλληνες του Καυκάσου στις αρχές του εικοστού αιώνα έφταναν τους 150.000.

«Μετά, ήρθε ο πόλεμος με τους Γερμανούς. Μετά, η μαύρη ζωή στην εξορία, σ' ένα τόπο που δεν ήταν για ανθρώπους. Μόνο αυτοί οι νομάδες οι Καζάχοι, γυρνούσαν μες σ' αυτή την ερημιά. Το '49. Μετά που 'ψόφησε το σκυλί', γυρίσαμε κάποιοι, λίγοι, πίσω στη Γεωργία. Οι πιο πολλοί στις πόλεις. Όσοι είχαν σπίτια στα χωριά βρήκαν τους άλλους άγριους, τους Μιγγρέλους²⁵⁸ που είχαν κατεβεί από τα βουνά και καθόταν μέσα. Μετά από όλα τούτα, πως να μην αλλάξουν και οι 'συνήθειες'; Εμείς τις διατηρήσαμε μέσα στο εχθρικό το περιβάλλον, αλλά αλλάξαν κιόλας. Δε γινόταν αλλιώς»

«Όλος ο κόσμος γύρισε ανάποδα. Και πάλι καλά τις κρατήσαμε. Εδώ τι θα κάνουμε; Μη γίνουμε σαν τους 'παλιούς' που ήρθαν εδώ και γίναν 'μοντέρνοι'! Εμείς εβδομήντα και βάλε χρόνια στις διώξεις, στους διωγμούς, στους 'ξένους' κοντά. Τις αλλάξαμε τις δικές μας τις 'συνήθειες' αλλά και τις κρατήσαμε. Ποτέ δε τις ξεχάσαμε τελείως. Ενώ οι 'παλιοί', ήρθαν εδώ και αφομοιώθηκαν!»

Μιλώντας για τις γυναίκες με τις οποίες επικοινωνούσα κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, πρέπει να σημειώσω ότι ως επί το πλείστον τις 'γνώριζα καλά' τόσο μέσα από την παρατήρηση των κινήσεων, των στάσεων και της ευρύτερης συμπεριφοράς τους, όσο και από τα λόγια των ανδρών τους γι' αυτές, παρότι οι ίδιες μου μίλησαν για τον εαυτό τους πολύ λιγότερο από ό,τι οι άνδρες. Επρόκειτο πάντα για γυναίκες που βρίσκονταν στο στάδιο της προσπάθειας να 'ενταχθούν' μέσα σε μία κοινωνική πραγματικότητα, την οποία όσο περισσότερο γνώριζαν τόσο λιγότερο έτοιμες έδειχναν να την κατανοήσουν και να την αποδεχθούν, καθώς και να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της.

Σ' αυτά τα συμφραζόμενα, αυτά τα πρώτα χρόνια μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, οι γυναίκες εκείνες με τη συγκρατημένη στάση, με τα ανεκδήλωτα συναισθήματα, με τον λακωνικό τρόπο έκφρασης, έμοιαζαν πιο άτρωτες από τους άνδρες. Εκείνοι συχνά κατέρρεαν συναισθηματικά κάτω από το βάρος της απελπισίας

²⁵⁸ Γεωργιανό φύλο, συγγενικό με τους Λαζούς (Αγτζίδης 1991:256).

με την οποία βίωναν τον κατακερματισμό της ζωής τους και τις ανεκπλήρωτες προσδοκίες τους, τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν. Είχα αρχίσει να πιστεύω ότι οι γυναίκες εκείνες, όλων των ηλικιών και κάθε μορφωτικού επιπέδου, μοιράζονταν μία κοινή ιδιότητα: μέσα από την επιτυχή ανταπόκριση στα συμβολικά πρότυπα της ομάδας, όπως της κόρης, της συζύγου, της μητέρας, της γιαγιάς, αναδεικνύονταν τόσο ώριμες και δυνατές ώστε να ζουν τη ζωή πιο ρεαλιστικά από τους άνδρες, έχοντας λιγότερες προσδοκίες και βιώνοντας λιγότερες απογοητεύσεις από εκείνους. Έτσι, αν ο άνδρας ήταν «η κολώνα του σπιτιού», η γυναίκα γινόταν το ίδιο ‘το σπίτι’.

Θα μπορούσε όμως να πει κανείς ότι με αυτό τον τρόπο οι γυναίκες γίνονταν ‘παθητικές’, ανίκανες τόσο να βιώσουν την πραγματικότητα με τη συναισθηματική καθαρότητα και την ένταση των ανδρών, όσο και να υψωθούν στην τραγικότητα της έκφρασης εκείνων. Σ’ αυτή την αντίληψη θα είχα οδηγηθεί και εγώ, παρά τη μακρά παραμονή μου σ’ αυτό τον κοινωνικό χώρο, εάν δεν είχα την ευκαιρία ν’ ακούσω τις ηλικιωμένες γυναίκες, να μιλούν για το παρελθόν.

Τις τελευταίες τις περιέβαλλαν με μεγάλη αγάπη και θαυμασμό οι άνδρες, ιδιαίτερα αυτοί που ήταν μεγαλύτεροι από σαράντα χρόνων και είχαν ηλικιωμένες μητέρες. Στις μητέρες τους ανταποκρίνονταν με λατρευτική σχεδόν προσήλωση, την οποία εξέφραζαν με κάθε τρόπο. Οι ίδιοι εκθειάζαν σε κάθε ευκαιρία και με περισσή υπερηφάνεια τις «υπέροχες» αυτές γυναίκες. Αντίθετα εκείνες, όταν οι ίδιοι τις ρωτούσαν εάν είναι «ευχαριστημένες» από τα παιδιά τους, έδιναν μία μάλλον κοφτή και αυστηρή απάντηση του τύπου : «δεν έχω παράπονο» ή κάτι παρόμοιο. Και βέβαια δε συνήθιζαν να επαινούν και να υπερηφανεύονται για τα παιδιά τους, ούτε όταν ήταν παρόντες, ούτε όταν απουσίαζαν.

Ενώ όταν αναφέρονταν στις γυναίκες γενικά, οι άνδρες το έκαναν μέσα από την προοπτική του σχολιασμού ή της υπόδειξης πρακτικών που εκείνες όφειλαν να υιοθετούν, όταν αναφέρονταν στις μητέρες τους παρέλειπαν κάθε κριτική, ενώ η αντιμετώπισή τους ήταν αντίστοιχη με τη θρησκευτική ευλάβεια που προσδιορίζει το ‘ιερό’. Οι ίδιοι μάλιστα έλεγαν ότι «η μητέρα είναι ιερή» και στη μητέρα τους απέδιδαν τόσο τα «καλά» του χαρακτήρα τους όσο και τις ευτυχισμένες στιγμές που βίωσαν στη ζωή τους. Επαναλάμβαναν συχνά και πάντοτε συγκινημένοι, ότι η μητέρα τους στάθηκε η αιτία που επιβίωσαν, διατηρώντας παράλληλα την πνευματική τους υγεία, κατά τη διάρκεια της ζωής τους στη Σοβιετική Ένωση.

Μπροστά στις μητέρες τους οι άνδρες γίνονταν πιο συγκρατημένοι, ντροπαλοί θα έλεγα και αμήχανοι. Τις παρακολουθούσαν μονίμως πολύ προσεκτικά και προσπαθούσαν να ικανοποιήσουν αμέσως την παραμικρή τους επιθυμία. Οι ίδιες ανταποκρίνονταν συνήθως μονολεκτικά, ή απλώς με ένα νεύμα. Μπροστά τους οι άνδρες μιλούσαν λιγότερο από ότι συνήθως, ήταν ευγενικοί, δεν έβριζαν, δεν ύψωναν ποτέ τον τόνο της φωνής τους, δε χειρονομούσαν και δεν κάπνιζαν. Όταν επρόκειτο να γνωρίσω τη μητέρα κάποιου και να συνομιλήσω μαζί της, μου υπενθύμιζαν συχνά να μην αποκαλύψω ότι καπνίζω στην περίπτωση που θα με ρωτούσε, και να μην καθίσω μπροστά της «όπως κάθονται οι ντόπιες», δηλαδή με τα πόδια σταυρωμένα το ένα πάνω στο άλλο.

Οι άνδρες συχνά συζητούσαν μαζί μου, φανερά στεναχωρημένοι, τα παράπονα που είχαν οι μητέρες από τις συζύγους τους. Ενώ τα περισσότερα κατά την αντίληψή μου ήταν ασήμαντα, οι ίδιοι έδιναν μεγάλη διάσταση σε αυτά, αφού όπως έλεγαν φοβόντουσαν μήπως έχει στεναχωρηθεί η μητέρα τους. Από την άλλη πλευρά, οι παντρεμένες γυναίκες, ήταν πολύ προσεκτικές απέναντι στις πεθερές τους. Γενικώς θεωρείτο «κακό» για μια γυναίκα να δείχνει πιο συνδεδεμένη, «πιο αφοσιωμένη» στους δικούς της γονείς παρά στους γονείς του άνδρα της. Συνήθως η νύφη δεν απηύθυνε πρώτη το λόγο στην πεθερά και γενικότερα δεν συζητούσαν πολύ μεταξύ τους. Στις συγκεντρώσεις συγγενών και φίλων, η πεθερά καθόταν έχοντας στα αριστερά και δεξιά της τις νύφες της, οι οποίες σε περιπτώσεις σαν κι αυτή παρέμεναν τελείως σιωπηλές.

Θυμάμαι ενδεικτικά μία τέτοια περίπτωση, όταν η κ. Αγάπη μου έδωσε παλιές οικογενειακές φωτογραφίες λέγοντάς μου ότι μπορώ να τις κρατήσω αν ήθελα, αφού εγώ, όπως είπε, θα τις «εκτιμούσα» καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον. Στην έμμεση αυτή μομφή δεν απάντησε κανένα μέλος της οικογένειας. Οι νύφες της παρέμειναν ακίνητες και 'παγωμένες', οι γιοι της σιωπηλοί αν και φανερά στεναχωρημένοι, ενώ οι υπόλοιποι συγγενείς προσποιήθηκαν ότι δεν άκουσαν.

Οι ηλικιωμένες γυναίκες αποτελούσαν εκείνη την κατηγορία των προσώπων που διέθετε το προνόμιο να διαχειρίζεται τη 'συλλογική' ή 'κοινωνική' μνήμη. Όπως έλεγαν οι Πόντιοι, οι ηλικιωμένες «θυμούνται την ιστορία» της οικογένειας, ξετυλίγοντας παράλληλα το κουβάρι της προσωπικής ιστορίας του καθενός από τα μέλη της. Μιλούσαν για την ιστορία των άλλων οικογενειών, με τις οποίες η δική τους οικογένεια συνδεόταν στο παρελθόν μέσα από σχέσεις συγγενικές, κοινωνικές και οικονομικές, που «ένωναν» ανθρώπους οι οποίοι έζησαν και «διώχτηκαν» ως

μέλη της ίδιας ομάδας, από τους ίδιους τόπους. Μιλούσαν για την ιστορία των Ποντίων, αναφερόμενες τόσο σε αυτά που έζησαν οι ίδιες, όσο και στα βιώματα των παλαιότερων τα οποία μάθαιναν από τις προφορικές τους αφηγήσεις όταν εκείνοι ήταν ακόμη εν ζωή. Οι ηλικιωμένες αποτελούσαν τη γέφυρα ανάμεσα στο παρόν και το παρελθόν της ομάδας. Επειδή διαχειρίζονταν τη συλλογική μνήμη, είχαν την ευθύνη της διαχρονικής αναπαραγωγής και ανακατασκευής του ιστορικού παρελθόντος της ομάδας. Συνεπώς επηρέαζαν και το παρόν και το μέλλον των Ποντίων, τουλάχιστον στο βαθμό που αυτά προσδιορίζονταν από το παρελθόν.

Φυσικά για το παρελθόν δε μιλούσαν αποκλειστικά οι ηλικιωμένες γυναίκες. Το παρελθόν ερχόταν και επανερχόταν στις συζητήσεις των ανδρών, οι οποίοι συνεχώς αναφέρονταν σε αυτό, επαναπροσδιορίζοντάς το μέσα από το παρόν, αλλά και προσεγγίζοντας το ίδιο το παρόν με όρους του παρελθόντος. Εκείνοι όμως το έκαναν σπασμωδικά, αποσπασματικά, υπό το κράτος συναισθηματικής σύγχυσης, καταθέτοντας την αγωνία, την απελπισία και την οργή ανθρώπων που έμοιαζαν να τους κυνηγά ακόμη και στην Ελλάδα κάποιος εφιάλτης. Έτσι, στις συζητήσεις τους κατά τις οποίες πραγματεύονταν θέματα που τους προβληματίζαν, παλινδρομούσαν ανάμεσα στη συγχρονία και στο παρελθόν. Άλλωστε οι άνδρες αδυνατούσαν να περάσουν σε εκτεταμένες περιγραφές γύρω από «τα βάσανα» που υπέστησαν οι Πόντιοι, δίχως να διακόψει την αφήγησή τους κάποια έκρηξη με φωνές διαμαρτυρίας, ή κάποιο ξέσπασμα σε δάκρυα²⁵⁹. Κάτι που τουλάχιστον σε εμένα προκαλούσε αμηχανία, με αποτέλεσμα να προσπαθώ να στρέψω τη συζήτηση σε άλλο θέμα, λιγότερο οδυνηρό.

Αντίθετα, οι ηλικιωμένες γυναίκες με τα αυστηρά και αγέλαστα πρόσωπα, δίχως να παλινδρομούν ανάμεσα σε παρόν και παρελθόν, «ιστόριζαν» τα πάθη της οικογένειας στη διαδρομή του χρόνου, δίχως να ανατρέχουν σε χρονολογίες, αλλά σε οριακές για τη ζωή τους στιγμές. Χρησιμοποιώντας το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο αναφέρονταν και στις άλλες οικογένειες που μαζί με τη δική τους συγκροτούσαν την ομάδα, και μάλιστα σε όλα τα μέλη της, ζωντανούς και νεκρούς. Σητηές, σχεδόν ακίνητες, αφηγούνταν χαμηλόφωνα, ήρεμα και συγκρατημένα. Το φόβο, τις συλλήψεις, τη χρόνια «εξαφάνιση» αγαπημένων προσώπων που δε γύρισαν ποτέ από

²⁵⁹ Ο P. Thompson (2002:225-228), μιλά για τον βαθύ και ανεπεξέργαστο πόνο που συνδέεται με ξεσπάσματα θυμού ή λυγμούς και έρχεται στην επιφάνεια εξαιτίας των «στοιχειωμένων αναμνήσεων», οι οποίες, κατά κανόνα, «προέρχονται από οικογενειακές εμπειρίες που είναι βίαιες, προκαλούν ντροπή ή είναι ιδιαίτερα μπερδεμένες και αποπροσανατολιστικές ή από φρικαλεότητες πολέμων ή διωγμών».

τις φυλακές και τη δική τους πολύχρονη (και μάταιη) αναμονή. Τις διώξεις, τις εξορίες, τους πολλαπλούς θανάτους από την πείνα και τις αρρώστιες. Με βλέμμα ακίνητο που κοιτούσε ευθεία μπροστά στην περασμένη ζωή, περιέγραφαν τα γεγονότα δίχως έξαρση ή επιτήδευση, δίχως χαρακτηρισμούς για τους υπεύθυνους, δίχως επικλήσεις στο δίκιο, ή αναφορές στο άδικο. Απλά «ιστόριζαν». Χρειαζόταν να τις παρατηρήσει κανείς προσεκτικά για να ακούσει το ράγισμα και τη βραχνάδα στη φωνή και να δει τις σκιές που θάμπωναν κάποιες στιγμές το λαμπερό και διαπεραστικό τους βλέμμα. Η εσωστρέφεια με την οποία αντιμετώπιζαν τον πόνο οι ηλικιωμένες γυναίκες, ερχόταν σε αντίθεση με την εξωστρέφεια με την οποία αντιδρούσαν στις αφηγήσεις τους οι άνδρες.

Θα κλείσω την περιγραφή μου με ένα απόσπασμα από το ημερολόγιο της έρευνας, που έγραψα σε μια περίοδο, όταν και εγώ η ίδια, παρότι παρέμενα ψύχραιμη στα συχνά συναισθηματικά ξεσπάσματα των ανδρών, στάθηκε αδύνατον να συγκρατήσω τη συγκίνησή μου μπροστά σε κάποιες από τις ηλικιωμένες γυναίκες που «ιστόριζαν» το παρελθόν:

«Οι άνδρες τότε βιώνοντας ξανά και ξανά και με μεγάλη συγκίνηση την αφηγηματική αναπαράσταση, εκτονώνονται, καθαίρονται κατά ένα τρόπο, άρα είναι σε θέση πλέον να ‘ξεχάσουν’, έστω και πρόσκαιρα. Να υπερβούν την οδύνη και να επιστρέψουν πάλι στην αντιμετώπιση της καθημερινότητας με καινούργιες δυνάμεις. Αντίθετα οι ηλικιωμένες γυναίκες φυλάγοντας πάντα τον πόνο της θύμησης μέσα τους ανεκδήλωτο και βουβό, φαίνεται ότι με κανένα τρόπο δεν καταφεύγουν στη λήθη, αλλά ότι στόχο έχουν να ‘φυλάττουν τη μνήμη’, για να την παραδίδουν στους νεότερους ως συστατικό ενότητας και συνέχειας, ζωντανή, ακέραια και οδυνηρή... Ίσως μόνο όταν οι άνθρωποι πάσχουν οριακά, μπορούν να φαίνονται τόσο απαθείς».

Συμπερασματικά, οι έμφυλες πρακτικές των Ποντίων, οι οποίες καλύπτουν όλο το φάσμα των κοινωνικών και εργασιακών δραστηριοτήτων, αποτελούν ένα σημαντικό παράγοντα διαμόρφωσης της ταυτότητας της ομάδας. Σε μια πρώτη προσέγγιση, οι πρακτικές των ανδρών φαίνεται ότι κυριαρχούν σε κάθε δημόσιο και

ιδιωτικό πεδίο, αφού οι άνδρες επωμίζονται τις ευθύνες που αφορούν στη διαχείριση των σχέσεων στο εσωτερικό της πυρηνικής και της διευρυμένης οικογένειας, αλλά και των σχέσεων με τους Πόντιους και τους 'άλλους'. Όπως όμως διαπίστωσα, στην πραγματικότητα, οι πρακτικές των γυναικών δεν εστιάζονται σε πεδία δραστηριότητας που έχουν δευτερεύουσα σημασία για τα μέλη της ομάδας, αλλά δρουν συνεργατικά με τις αντίστοιχες πρακτικές των ανδρών προς την κατεύθυνση της συγκρότησης της ιδιαίτερης ταυτότητας της ομάδας. Και σ' αυτό το κεφάλαιο, όπως και στο προηγούμενο, επιδίωξα να παραθέσω σχετικά μεγάλα αποσπάσματα διαφόρων εκδοχών λόγου των ανδρών αλλά και των γυναικών, επειδή θεωρώ ότι με αυτό τον τρόπο μπορώ να αποδώσω καλύτερα τα ερεθίσματα και την αίσθηση του ερευνητικού πεδίου. Από τη δική μου σκοπιά, η ανάλυση των συγκεκριμένων πρακτικών δεν αποσκοπεί σε μια απλή καταγραφή των διαφοροποιήσεων και των διακρίσεων του 'κόσμου των ανδρών' και του 'κόσμου των γυναικών' στο εσωτερικό της υπό μελέτη ομάδας, αλλά αποσκοπεί στην ανάδειξη των έμφυλων πρακτικών ως πρακτικών οριοθέτησης των μελών της ομάδας απέναντι στους 'άλλους'.

ΕΒΔΟΜΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ
«ΝΑ ΕΙΜΑΣΤΕ ΜΑΖΙ»: ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΙΗΣΗΣ ΣΤΗΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Οι σχέσεις με τους Πόντιους και τους ‘άλλους’

Όπως έχω ήδη αναφέρει, οι Πόντιοι, τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα υιοθετούσαν συγκεκριμένες πρακτικές, που προωθούσαν τη συσπείρωση μεταξύ των ανθρώπων οι οποίοι μοιράζονταν την κοινή εμπειρία της μετεγκατάστασης, καθώς και των προβλημάτων που αυτή συνεπάγεται στην ατομική και συλλογική ζωή. Με τον όρο συσπείρωση εννοώ την πρακτική εκείνη της καθημερινής συναναστροφής, αλληλεπίδρασης και αλληλεξάρτησης. Σ’ αυτό το πλαίσιο, οι σχέσεις των Ποντίων βασίζονταν στην αλληλοϋποστήριξη και στην αλληλεγγύη απέναντι στα προβλήματα που έπρεπε να επιλυθούν, έτσι ώστε να επιτευχθεί η ένταξη στο νέο κοινωνικό περιβάλλον²⁶⁰. Γι’ αυτό, η κοινωνική συναναστροφή προσλάμβανε ένα σχεδόν αποκλειστικό χαρακτήρα, δηλαδή, περιοριζόταν στις σχέσεις ανάμεσα σε Ποντίους και δεν επεκτεινόταν συνήθως και σε σχέσεις με τους «ντόπιους Έλληνες».

Έτσι, οι «Πόντιοι πρόσφυγες», όπως οι ίδιοι οι Πόντιοι αυτοαποκαλούνταν, συγκροτούσαν ιδεολογικές και κοινωνικές δομές που τους προσδιόριζαν σε αντιδιαστολή με τους ‘άλλους’, οι οποίοι ήταν φορείς της «ντόπιας» ελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας και παράδοσης. Οι Πόντιοι αυτοπροσδιορίζονταν όταν έφταναν στην Ελλάδα ως «**Έλληνες από τη Σοβιετική Ένωση**», αλλά μέσα σε λίγο χρονικό διάστημα, και έχοντας περιοριστεί σχεδόν αποκλειστικά στην μεταξύ τους συναναστροφή, συνειδητοποιούσαν, όπως έλεγαν, ότι είναι και παραμένουν «**Πόντιοι πρόσφυγες**». Οι Πόντιοι προσπαθούσαν τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους να συγκροτήσουν εκείνες τις σχέσεις που θα τους βοηθούσαν να ενταχθούν στο νέο κοινωνικό, οικονομικό και πολιτικό περιβάλλον της χώρας υποδοχής. Παρότι έρχονταν υποχρεωτικά στον εργασιακό χώρο σε επαφή με τις δομές της ελληνικής κοινωνίας, συνήθως δεν ανέπτυσαν στενές σχέσεις με τους «ντόπιους» που συναντούσαν στο εργασιακό τους περιβάλλον. Έτσι, δεν μπορούσαν να αξιοποιήσουν

²⁶⁰ Πρβλ. με Πετρονώτη (1998:184-189) για δίκτυα αλληλεγγύης και κύκλους εμπιστοσύνης των Ερυθραίων προσφύγων στην Αθήνα. Επίσης, για τα δίκτυα αλληλοϋποστήριξης που αναπτύσσουν οι μη νόμιμα εγκατασταθέντες μετανάστες στις αναπτυσσόμενες καπιταλιστικές χώρες, βλ. Χτούρης 1997β

την εμπειρία των τελευταίων, για να κατανοήσουν και να υιοθετήσουν εκείνες τις πρακτικές, που θα τους βοηθούσαν να ενταχθούν ευκολότερα στο ευρύτερο σύστημα της κοινωνίας υποδοχής. Αντίθετα, επιχειρούσαν την ανασυγκρότηση των σχέσεων που προϋπήρχαν στον τόπο προέλευσης, καθώς επίσης και τη δημιουργία καινούργιων σχέσεων με άλλους Πόντιους, είτε απ' αυτούς που είχαν εγκατασταθεί πρόσφατα στην Ελλάδα, είτε απ' αυτούς που είχαν εγκατασταθεί παλαιότερα.

Οι σχέσεις αυτές αφορούσαν συγγενείς, καθώς επίσης και φίλους και γνωστούς με τους οποίους τους συνέδεε η κοινή καταγωγή από τον Πόντο, η γέννηση ή/και η διαβίωση στις ίδιες πόλεις της Γεωργίας, ή η μετέπειτα συνύπαρξη στο Καζαχστάν κατά τη διάρκεια της κοινής εμπειρίας της «εξορίας»²⁶¹. Επίσης αφορούσαν πρόσωπα που γνώριζαν κατά το παρελθόν μέσα από επαγγελματικούς χώρους, ή είχαν μαζί τους κάποια άλλης μορφής συνεργασία. Ακόμη, οι Πόντιοι επεδίωκαν τη σύναψη σχέσεων με άλλους Πόντιους που είχαν ζήσει σε διαφορετικές πόλεις, περιφέρειες, ή Δημοκρατίες της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, τους οποίους γνώριζαν από τις αναφορές κοινών γνωστών και φίλων, χωρίς να τους έχουν συναντήσει προσωπικά. Με πολλούς μάλιστα είχαν ανταλλάξει στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση αμοιβαίες χάρες και εκδουλεύσεις, με τη διαμεσολάβηση άλλων Ποντίων.

Παράλληλα, οι Πόντιοι επεδίωκαν να συναντήσουν ανθρώπους που γνώριζαν στο παρελθόν προσωπικά, ή από φήμη, από την τότε κοινή δράση σε διάφορες παράνομες οργανώσεις, αλλά και σε νόμιμες επιτροπές, ή συλλόγους, που προωθούσαν θέματα που απασχολούσαν «τους Έλληνες», όταν ακόμη ζούσαν στα εδάφη της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Τέλος, προσπαθούσαν να έρθουν σε επαφή με παλιούς συναθλητές που είχαν συναντήσει οι ίδιοι σε αγώνες, ή είχαν ακούσει γι' αυτούς από άλλους Έλληνες κατοίκους της Σοβιετικής Ένωσης²⁶².

Οι Πόντιοι που εγκαταστάθηκαν στην πρωτεύουσα,, ανέπτυσαν συνήθως φιλικές σχέσεις και με άλλους Πόντιους, που είχαν επίσης εγκατασταθεί πρόσφατα²⁶³ στην Αθήνα, τους οποίους δεν γνώριζαν από τη χώρα προέλευσης. Οι γνωριμίες

²⁶¹ Όπως ονομάζουν οι Πόντιοι την αναγκαστική τους μετεγκατάσταση, στο πλαίσιο των μετακινήσεων πληθυσμών στην Σοβιετική Ένωση.

²⁶² Εδώ θα πρέπει να επισημάνω ότι οι Πόντιοι εκτιμούσαν πολύ τον αθλητισμό και κυρίως την ελληνορωμαϊκή πάλη και την πυγμαχία, αθλήματα στα οποία επιδίδονταν συστηματικά, και είχαν μάλιστα κερδίσει και πολλές διακρίσεις.

²⁶³ Ίσως χρειάζεται να υπενθυμίσω ότι αναφέρομαι στις χρονιές 1992 - 1994, κατά τις οποίες διεξήχθη η επιτόπια έρευνα. Την περίοδο εκείνη οι Πόντιοι στους οποίους επικεντρώθηκε το ερευνητικό μου ενδιαφέρον, είχαν συμπληρώσει μία περίοδο εγκατάστασης στην Ελλάδα που έφτανε έως και πέντε χρόνια.

αυτές γίνονταν συχνά σε εργασιακούς χώρους, όπου οι νεοφερμένοι αντιμετώπιζαν κοινά προβλήματα. Αυτά αφορούσαν τόσο την περιστασιακή απασχόληση, όπως οι οικοδομικές εργασίες ή η πώληση διαφόρων ειδών στις 'λαϊκές αγορές', όσο και τις κοινές προσπάθειες για την εξασφάλιση των συνθηκών που θα τους επέτρεπαν την άσκηση του επαγγέλματος που είχαν και στον τόπο προέλευσης.²⁶⁴

Γενικά, οι Πόντιοι έτειναν να συνδέονται τόσο με άλλους νεοφερμένους Πόντιους, όσο και με τους «παλιούς Πόντιους»²⁶⁵. Με τους πρώτους μοιράζονταν την κοινή εμπειρία της κοινωνικοποίησης στο πλαίσιο των νέων εργασιακών συνθηκών, ενώ οι δεύτεροι προσπαθούσαν να συμβάλλουν στην όσο το δυνατόν ταχύτερη και ευνοϊκότερη ένταξη των νεοερχομένων στην ελληνική κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα, με τη χορήγηση πληροφοριών, συμβουλών, υλικής βοήθειας και ηθικής συμπαράστασης. Στο πλαίσιο αυτό, σημαντική υπήρξε η παρουσία των ποντιακών συλλόγων, που συνέδραμαν αποφασιστικά στη διαδικασία της υποδοχής και της περαιτέρω ένταξης, αναλαμβάνοντας ρόλο καθοδηγητικό αλλά και διαμεσολαβητικό ανάμεσα στους νεοερχομένους και στην κοινωνία υποδοχής, στο πολιτικό, το κοινωνικό και το οικονομικό πεδίο.

Τα μέρη όπου συναντιόνταν οι Πόντιοι ήταν κυρίως τα σπίτια τους, όπως επίσης και τα γραφεία των συλλόγων των νεοερχομένων. Στο χώρο των συλλόγων οι Πόντιοι συζητούσαν κυρίως τα κοινά προβλήματα που αφορούσαν το σύνολο των «Ποντίων προσφύγων». Σ' αυτό το πλαίσιο, οι συζητητές προσπαθούσαν να συγκροτήσουν τους όρους και τις συνακόλουθες πρακτικές δημοσιοποίησης και επίλυσης των προβλημάτων που αντιμετώπιζαν. Οι Πόντιοι επαναδιαπραγματεύονταν αυτά τα θέματα στον οικιακό χώρο, ανατροφοδοτώντας τις συζητήσεις που διεξάγονταν στους συλλόγους, στο πλαίσιο μιας συνεχούς διαλεκτικής αλληλόδρασης. Μέσα απ' το διάλογο ανάμεσα στο συλλογικό και το ατομικό, οι

²⁶⁴ Στην κλασική μελέτη του M. Granovetter (1973) για τη 'δύναμη' των 'ασθενών' και 'ισχυρών' σχέσεων που αναπτύσσονται στο πλαίσιο των κοινωνικών δικτύων, τονίζεται η συμβολή των 'ασθενών σχέσεων' (σχέσεις απλής γνωριμίας, φιλικές, γειτονίας, κ.ο.κ) στην αναζήτηση εργασιακών ευκαιριών και στην ένταξη του ατόμου σε διάφορα κοινωνικά περιβάλλοντα. Όπως επισημαίνει ο Granovetter, σε αντίθεση με τα δίκτυα του στενού και συνάμα κλειστού περιβάλλοντος (για παράδειγμα οικογενειακά δίκτυα), στο εσωτερικό των οποίων οι πληροφορίες είναι περιορισμένες και γνωστές σε όλους, τα δίκτυα που εκτείνονται στα ευρύτερα κοινωνικά περιβάλλοντα των ασθενών σχέσεων, παρά το γεγονός ότι έχουν κατηγορηθεί ότι επιφέρουν κοινωνική αδιαφορία και αποξένωση, επιτρέπουν, ωστόσο, στο άτομο την πρόσβαση σε περισσότερες και πιο σημαντικές πληροφορίες για τη ζωή και την ευημερία του.

²⁶⁵ Οι ίδιοι ονομάζουν «παλιούς Πόντιους», τους Έλληνες του Πόντου που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα κατά την περίοδο των διωγμών από τους Τούρκους και την Καταστροφή του 1922. Ο όρος συμπεριλαμβάνει και όλους τους Πόντιους που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα από τη Σοβιετική Ένωση, το 1918, το 1919-1921, το 1922-'28, το '39, το '57, το '65-67, και από το 1974 και μετά (Βλ. και στο 2^ο κεφάλαιο).

Πόντιοι συγκροτούσαν την ταυτότητα του «**πρόσφυγα**» και του «**Πόντιου**». Οι δύο αυτές σημαίνουσες όψεις της ταυτότητας διαμορφώνονταν από την διαλεκτική σύνθεση των ατομικών απόψεων και των συλλογικών αποφάνσεων, τόσο στους οικιακούς χώρους, όσο και στους συλλόγους.

Ειδικά κατά την περίοδο της εγκατάστασης, οι εξατομικευμένες πρακτικές καθορίζονταν σε μεγάλο βαθμό από τη συμπίεση με αυτούς που μοιράζονταν την κοινή εμπειρία της μετεγκατάστασης. Στο πλαίσιο αυτό, η ανάγκη για συλλογικότητα και κοινή δράση ήταν επιτακτική και ωθούσε τα άτομα να συνάψουν στενές σχέσεις. Οι σχέσεις αυτές καθόριζαν το κάθε άτομο ως δρών υποκείμενο, ενώ ταυτόχρονα του έδιναν τη δυνατότητα να συμμετέχει στη διαμόρφωση των ιδεολογικών αρχών που προσδιόριζαν το περιεχόμενο συγκεκριμένων εξατομικευμένων και συλλογικών πρακτικών.

Έτσι, υπήρχε ένα είδος ανάδρασης ανάμεσα στην ατομική και τη συλλογική συνείδηση που διαμόρφωνε την ιδεολογική υπόσταση της κοινωνικής ταυτότητας. Αυτή η διαλεκτική σχέση εκφραζόταν με διάφορες μορφές στον οικιακό χώρο και στο χώρο των συλλόγων. Στον οικιακό χώρο, το κάθε άτομο προσδιοριζόταν κατ' αρχήν ως μέλος της οικογένειας και επομένως οι εξατομικευμένες πρακτικές που υιοθετούσε έπρεπε να προσαρμοστούν στη θέση την οποία κατείχε μέσα σ' αυτή. Η ταυτότητα διαμορφωνόταν πρωταρχικά μέσα στο πλαίσιο της οικογένειας, και στη συνέχεια, στον κοινωνικό χώρο που συγκροτούσαν οι συγγενείς, οι φίλοι και τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας. Η πιο συνηθισμένη δραστηριότητα που συγκέντρωνε πολλά απ' τα μέλη αυτού του κοινωνικού χώρου ήταν η συνάθροιση σε μία **‘συντροφιά’**, με αφορμή την **‘επίσκεψη’** σε κάποιο σπίτι.

Η **‘συντροφιά’** λοιπόν, ήταν εν τέλει ο μικρόκοσμος που απορροφούσε αλλά και εξέπεμπε τα μηνύματα που προέρχονταν αφενός από το οικιακό πεδίο δραστηριοτήτων, όπου κυριαρχούσαν οι σχέσεις μεταξύ των μελών της οικογένειας, και αφετέρου από τα πεδία της εργασίας και των συλλόγων, όπου η έμφαση μετατοπιζόταν στις σχέσεις με άλλους Πόντιους. Σύμφωνα με τα παραπάνω, θα έλεγα, ότι η συντροφιά αποτελούσε τελικά μια κομβική πρακτική που διαμεσολαβούσε στη σύνδεση και στην αλληλόδραση του οικιακού χώρου με τις ευρύτερες συλλογικές δραστηριότητες, εκμηδενίζοντας ουσιαστικά τις πιθανές διακρίσεις των δύο αυτών πεδίων στη συνείδηση των μελών της ομάδας.

«Η εμπειρία», λέει η Ν. Σερεμετάκη (1997:55), «ενσωματώνει αισθήσεις, συναισθήματα και θύμηση», και η ανάκληση της περασμένης ζωής, των

παρελθουσών δηλαδή εμπειριών, μεταφέρει την ανάμνηση των αισθήσεων και των συναισθημάτων που συνδέθηκαν με περασμένα γεγονότα και σχέσεις. Η περασμένη εμπειρία αναβιώνεται στο πλαίσιο πάντα της εμπειρίας του παρόντος και συλλαμβάνεται, αναλύεται, επαναξιολογείται και ενδύεται με τις σκέψεις και τα συναισθήματα που πηγάζουν από αυτό²⁶⁶. Το 'παράπονο' και η 'διαμαρτυρία', χαρακτηρίζουν τη σχέση που ανέπτυσαν τα υποκείμενα αυτής της έρευνας με το παρελθόν τους, φανερώνοντας ταυτόχρονα τη σχέση των ανθρώπων αυτών με το παρόν. Σύμφωνα με τη Σερεμετάκη (1997:55), το παράπονο «είναι η αφήγηση της καθημερινής ζωής», ένα «μετα-σχόλιο του κύκλου των πόνων, των συναισθημάτων και των χαρών της καθημερινής ζωής», το οποίο ανταλλάσσεται και μοιράζεται. Ενώ η διαμαρτυρία ή η έκφραση δυσαρέσκειας (complaint) ζητά αποκατάσταση ή διόρθωση, το παράπονο μπορεί απλώς να παρουσιάζει την ουσία της καθημερινής εμπειρίας χωρίς να επιζητά τη λύση. Έτσι, «το παράπονο δεν είναι παρά η εδραίωση αυτής της εμπειρίας ως αληθούς και, για να συμβεί αυτό, απαιτείται συντροφιά».

Στην περίπτωση των Ποντίων, τόσο το παράπονο όσο και η διαμαρτυρία, με το νόημα που αποδόθηκε παραπάνω, υπήρξαν αλληλένδετες μορφές έκφρασης που χαρακτήριζαν την προσέγγιση του παρελθόντος από ανθρώπους, οι οποίοι βίωναν ένα δύσκολο και συχνά οδυνηρό παρόν. Συμφωνώ με τη σπουδαιότητα που αποδίδει η Ν. Σερεμετάκη στη συντροφιά²⁶⁷ και θεωρώ ότι αυτή αποτελεί ένα ολοκληρωμένο πλαίσιο εντός του οποίου «ολόκληρη η σκηνογραφία των παρόντων και παρελθόντων κοινωνικών τοπίων παρατάσσεται μπροστά στη συνείδηση» (ό.π.:54) των συμμετεχόντων στη συντροφιά²⁶⁸. Γι' αυτό το λόγο, όπως φαίνεται και στα επόμενα

²⁶⁶ Όπως τονίζει η A. Collard (1993:387), η κοινωνική μνήμη αποτελεί περίπλοκη κατασκευή και πολύ ενεργή διαδικασία καθώς επηρεάζεται έντονα από τους λόγους και τις εμπειρίες του παρόντος. Η κοινωνική μνήμη «αποτελώντας ένα είδος λόγου τόσο πάνω στο παρελθόν όσο και πάνω στο παρόν», μπορεί να συνεισφέρει «στον προσδιορισμό των νοημάτων που δίνουν οι άνθρωποι στις συνθήκες ζωής και στις κοινωνικές τους σχέσεις, αντανακλώντας [η κοινωνική μνήμη] τους τρόπους με τους οποίους αυτές βιώνονται στην πράξη από την κοινότητα ... Η κοινωνική μνήμη μπορεί επίσης να συμβάλει στην επισήμανση των συγκρούσεων που εκδηλώνονται σε μια κοινότητα ή μεταξύ της κοινότητας και της 'εξωτερικής' κυρίαρχης κοινωνίας» (ό.π.:363).

²⁶⁷ Επίσης, την ακολουθώ στην εξέταση της ετυμολογίας της λέξης 'συντροφιά': «Προέρχεται από το ρήμα *συν-τρέφω(-ομαι)*, που αποτελείται από το πρόθεμα *συν* και το ρήμα *τρέφω* (τρέφω σημαίνει ταΐζω, ανατρέφω, καλλιεργώ (όνειρα, ιδέες, ελπίδες) και σημαίνει θρέφω-(θρέφομαι) μαζί με, στερεοποιώ, πήζω, ενώνω. Η συντροφιά, στην καθομιλουμένη ελληνική, αναφέρεται σε μια ομάδα φίλων, μια στενή παρέα (ανθρώπινη ή όχι)» (Σερεμετάκη 1997:55).

²⁶⁸ Σημαντική βαρύτητα στη 'συλλογική πολιτισμική μνήμη' αποδίδει ο P. Stoller, η οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, είναι βαθύτερη από τα 'επίσημα' ιστορικά κείμενα και αρχεία (1997:224,226), και «απορρέει από ιστορίες (την προφορική παράδοση)». Η επίκληση των συλλογικών αναμνήσεων γίνεται «μέσω των αισθήσεων, από συναισθήματα τόσο απλά που είναι πέρα από τα λόγια, πέρα από τους περιορισμούς του κειμένου» (ό.π.:226). Η ίδια η 'αντίληψη', κατά τον Stoller, μεταβιβάζεται «όχι μονάχα από τις οπτικές επιφάνειες των κειμενικών σωμάτων, αλλά και από τα βάθη των αισθαντικών

κεφάλαια, η ‘συντροφιά’ αποτέλεσε για μένα προνομιακό πεδίο διερεύνησης της ταυτότητας που βρισκόταν υπό διαμόρφωση τα πρώτα χρόνια εγκατάστασης.

Ο οικιακός χώρος

Σε προηγούμενο κεφάλαιο αποτυπώθηκε νομίζω, το ειδικό βάρος που φέρει για τους Πόντιους το ‘σπίτι’, τόσο ως κυριολεξία, όσο και ως μεταφορά. Θα επιχειρήσω εδώ να δείξω πώς οι έννοιες του σπιτιού και της οικογένειας συναρτώνται με μια ουσιώδη για τη φυσική και συμβολική ύπαρξη των ανθρώπων διαδικασία, αυτή της κοινωνικοποίησης στο περιβάλλον της κοινωνίας υποδοχής.

Στα σπίτια των Ποντίων η συνεύρεση έπαιρνε τη μορφή επισκέψεων ‘ανεπίσημων’ και ‘επίσημων’. Όταν οι επισκέψεις ήταν ανεπίσημες δεν προηγείτο πρόσκληση από τους οικοδεσπότες, ούτε ειδοποίηση από τους επισκέπτες. Τέτοιες επισκέψεις γίνονταν σε καθημερινή βάση, και δεν ήταν σπάνιες οι φορές που τα ίδια πρόσωπα επισκέπτονταν το ίδιο σπίτι δύο ή και τρεις φορές την ημέρα. Σ’ αυτή την περίπτωση κανείς δε φρόντιζε ιδιαίτερα την εμφάνισή του. Όλοι φορούσαν τα απλά καθημερινά τους ρούχα²⁶⁹. Οι οικοδεσπότες πρόσφεραν φαγητό το οποίο ετοιμάζε κατά τη διάρκεια της επίσκεψης η οικοδέσποινα. Το φαγητό περιελάμβανε κάποια πιάτα με μεζέδες από «ό,τι υπήρχε στο σπίτι εκείνη τη στιγμή». Μόλις καταναλωνόταν το φαγητό που υπήρχε στα πιάτα, τα οποία ήταν κοινά για όλους, ανανεωνόταν αμέσως με καινούργιες ποσότητες φαγητών, τα οποία εξακολουθούσε να μαγειρεύει η οικοδέσποινα ως το τέλος της επίσκεψης.

Υπήρχαν όμως και φορές που οι επισκέψεις αποκτούσαν έναν πιο επίσημο χαρακτήρα. Τότε η επίσκεψη γινόταν συνήθως το βράδυ, μετά από ειδική προφορική πρόσκληση. Σ’ αυτή την περίπτωση, οι οικοδεσπότες παρέθεταν πάντα δείπνο με

ήχων και τα περιγράμματα της αποστροφής / επιθυμίας που ξανάρχονται στο νου μέσα απ’ τις γεύσεις και τις μυρωδιές» (ό.π.226). Σύμφωνα με τον Θ. Παραδέλλη (1999:42), ο Stoller στο *Embodying Colonial Memories* (1995), ακολουθεί τις θεωρητικές θέσεις του P. Connerton (1989) και προσεγγίζει τις πνευματοληπτικές τελετουργίες των Σονγκάι της Νιγηρίας μέσα από τις σωματικές τους εμπειρίες. Έτσι, κατά της διάρκειας της τελετουργίας *χάκουα*, οι οσμές, οι κινήσεις, οι ήχοι, οι ρυθμοί, οι γεύσεις, κ.ο.κ., αναδύουν πολιτισμικές μνήμες μέσω των οποίων επιτυγχάνεται η ανάκληση του παρελθόντος και ο χειρισμός του παρόντος.

²⁶⁹ Οι Πόντιοι ντύνονταν ελαφρά όλες της εποχές του χρόνου, αφού λόγω προέλευσης ήταν εξοικειωμένοι ακόμη και με το ψύχος του χειμώνα. Οι άνδρες φορούσαν μάλλινα ή βαμβακερά παντελόνια ανάλογα με την εποχή, πουκάμισα, λεπτά πουλόβερ και μπουφάν ή σακάκια. Η ενδυμασία τους πάντα διακρινόταν από τις σκούρες αποχρώσεις του γκρι ή του καφέ. Τα ελαφρά ρούχα και τα μουντά χρώματα χαρακτήριζαν επίσης την ενδυμασία των γυναικών, οι οποίες συνήθως φορούσαν φούστες και μπλούζες ή φορέματα, μάλλινα ή βαμβακερά και παλτό το χειμώνα. Το μήκος των ρούχων έφτανε έως τα γόνατα και το είδος της υπόδησης που προτιμούσαν ήταν οι γόβες. Πάντως ήταν φανερό, ότι και οι άνδρες και οι γυναίκες δεν διέθεταν ποικιλία ρούχων.

μεγάλη ποικιλία και ποσότητα φαγητών, που ετοιμάζαν από νωρίς, ειδικά γι' αυτή την περίσταση, οι γυναίκες του σπιτιού. Τα φαγητά σερβίρονταν σε μεγάλες πιατέλες οι οποίες τοποθετούνταν κατά μήκος του τραπεζιού. Από αυτές ο κάθε καλεσμένος έπαιρνε ό,τι επιθυμούσε στο δικό του πιάτο. Τότε και οι οικοδεσπότες και οι επισκέπτες φρόντιζαν κάπως περισσότερο την εμφάνισή τους. Οι άνδρες φορούσαν συνήθως ένα συγκεκριμένο κοστούμι και παπούτσια που διατηρούσαν ειδικά για τέτοιες περιστάσεις, οι δε γυναίκες φορούσαν συνήθως ταγιέρ με έντονα χρώματα και ψηλοτάκουνα παπούτσια, ενώ παράλληλα τόνιζαν τα χαρακτηριστικά του προσώπου τους με 'μακιγιάζ'.

Στις 'ανεπίσημες' επισκέψεις ο χώρος συγκέντρωσης ήταν συνήθως το δωμάτιο της κουζίνας. Εκεί οι επισκέπτες κάθονταν γύρω από το τραπέζι και συνομιλούσαν τρώγοντας και πίνοντας. Άλλες πάλι φορές κάθονταν στο σαλόνι όπου τα κεράσματα σερβίρονταν πάνω στο μικρό τραπεζάκι που συμπλήρωνε την επίπλωση αυτού του δωματίου. Στις 'επίσημες' επισκέψεις όλοι μαζεύονταν στο χώρο υποδοχής, στο δωμάτιο που χρησίμευε ως τραπεζαρία και σαλόνι. Το τραπέζι της κουζίνας μεταφερόταν σ' αυτές τις περιπτώσεις στο σαλόνι, σκεπαζόταν με τραπεζομάντιλο και πάνω του τοποθετούνταν οι πιατέλες με τα φαγητά και τα ατομικά πιάτα των καλεσμένων. Όταν οι προσκεκλημένοι ήταν πολλοί, συνήθως ένα τραπέζι δεν ήταν αρκετό. Γι' αυτό το λόγο ένωναν το τραπέζι που υπήρχε στο σαλόνι ή στο δωμάτιο των παιδιών -που χρησίμευε και σαν γραφείο- με το τραπέζι της κουζίνας. Εάν δεν υπήρχε δεύτερο τραπέζι στο σπίτι εκτός απ' αυτό της κουζίνας, τότε οι οικοδεσπότες δανείζονταν ένα ακόμη από συγγενικό σπίτι. Τα δύο τραπέζια τοποθετούνταν το ένα δίπλα στο άλλο στο κέντρο του δωματίου, τα σκέπαζαν με ένα μεγάλο, λινό συνήθως, τραπεζομάντιλο και γύρω τους τοποθετούσαν τις καρέκλες, μερικές από τις οποίες ήταν δανεικές από κάποιο συγγενικό σπίτι για να καλυφθεί ο αριθμός των προσκεκλημένων. Συχνά, όταν το δωμάτιο ήταν πολύ μικρό και δεν υπήρχε χώρος για πολλές καρέκλες, τα τραπέζια τοποθετούνταν μπροστά ακριβώς από τους καναπέδες του δωματίου, ώστε να μπορούν κάποιοι να κάθονται εκεί κατά τη διάρκεια του δείπνου.

Όταν οι επισκέπτες ήταν φίλοι ή και συγγενείς που «είχαν περάσει» απροειδοποίητα από το σπίτι σε μία 'ανεπίσημη' όπως την ονόμασα επίσκεψη, κάθονταν μαζί με τους άνδρες του σπιτιού που τύχαινε να βρίσκονται εκεί εκείνη την ώρα. Οι γυναίκες του σπιτιού δεν κάθονταν μαζί με τους επισκέπτες κατά τη διάρκεια των ανεπίσημων επισκέψεων, εκτός από τις περιπτώσεις εκείνες που υπήρχαν και

γυναίκες επισκέπτριες, οπότε κάθονταν έστω για λίγο μαζί τους. Εάν οι επισκέπτριες ήταν συγγενικά ή και στενά φιλικά πρόσωπα, τότε στέκονταν παράμερα μαζί με τις γυναίκες του σπιτιού, ή εάν οι άντρες είχαν καθίσει στο σαλόνι, τότε οι γυναίκες μαζεύονταν όλες μαζί στην κουζίνα. Όταν στο σπίτι κατοικούσε μόνο η πυρηνική οικογένεια, η μοναδική οικοδέσποινα καθόταν κάπως περισσότερο μαζί με τους επισκέπτες και τις γυναίκες τους, αν και τον περισσότερο χρόνο τον διέθετε στην προετοιμασία και το σερβίρισμα των φαγητών.

Στις επισκέψεις που ονομάζω ‘επίσημες’, παρατήρησα ότι οι Πόντιοι υιοθετούσαν ένα συγκεκριμένο πρότυπο: Οι άνδρες καλεσμένοι κάθονταν πάντα δίπλα στις γυναίκες τους. Οι γυναίκες του σπιτιού κάθονταν όλες μαζί ή μία πλάι στην άλλη στη μία άκρη του τραπεζιού, συνήθως σε αυτή που ήταν κοντά στην πόρτα του δωματίου, από όπου πηγαينوέρχονταν στην κουζίνα για να εξυπηρετούν τις ανάγκες των καλεσμένων. Τα παιδιά, όπως επίσης και οι έφηβοι, δε συμμετείχαν καθόλου στις συντροφικές των μεγάλων, ούτε εμφανίζονταν κατά τη διάρκεια του φαγητού στο τραπέζι. Σε σπάνιες περιστάσεις, τα παιδιά άνω των δώδεκα ετών κάθονταν για πολύ λίγο στο τραπέζι, έτρωγαν γρήγορα και σιωπηλά και αποσύρονταν κατόπιν ήσυχα στο δωμάτιό τους.

Το φαγητό

Σε κάθε ‘ανεπίσημη’ επίσκεψη, προσφέρονταν φαγητά που μαγειρεύονταν κατά τη διάρκεια της επίσκεψης, «πρόχειρα, με ό,τι βρισκόταν στο σπίτι εκείνη την ώρα». Έτσι, σε καθημερινή βάση, προσφέρονταν διάφορα είδη τυριών, αλλαντικά, ελιές, σαλάτες εποχής, πατατοσαλάτες, πατάτες τηγανητές, μελιτζάνες μαγειρεμένες με κόκκινη σάλτσα, κόκκινες πιπεριές, λουκάνικα, βοδινό κρέας ή κοτόπουλο τηγανισμένα με αυγό και γάλα. Κάποιες φορές, σέρβιραν και σούπα από ζωμό κρέατος, βρασμένα λαχανικά και κόκκινη σάλτσα. Η σούπα αυτή, που είχε μαγειρευτεί από πριν και προορίζονταν για το γεύμα ή το δείπνο των μελών του νοικοκυριού, αποτελούσε το αγαπημένο φαγητό των Ποντίων και όλοι ήθελαν να «τη δοκιμάσουν». Τα φαγητά, γενικώς, ήταν μαγειρεμένα με αρκετά μεγάλη ποσότητα μπαχαρικών και κυρίως με κόκκινο πιπέρι. Πάντοτε στο τραπέζι υπήρχαν πιατάκια γεμάτα από κόκκινη, πηχτή, εξαιρετικά καυτερή σάλτσα, την οποία, όπως μου είπαν, «φτιάχνουμε από ειδικούς σπόρους που φέρνουμε από τη Ρουσία». Τη σάλτσα αυτή την έτρωγαν κατά τη διάρκεια του γεύματος μαζί με ψωμί.

Στις ‘επίσημες’ επισκέψεις το μαγείρεμα απαιτούσε ειδική πολύωρη προετοιμασία. Τα φαγητά που προσφέρονταν ήταν κυρίως ψητό κοτόπουλο και κρέας ψητό ή και σουβλάκια. Αυτά συνοδεύονταν με ρύζι και πατάτες τηγανητές ή και μαγειρεμένες. Τις περισσότερες φορές προσφέρονταν μεγάλες ποσότητες από κόκκινο και μαύρο χαβιάρι επάνω σε φέτες ψωμιού. Από το τραπέζι δεν έλειπαν οι ντολμάδες που ήταν φτιαγμένοι πάντα με λάχανο, οι σαλάτες, το τυρί και κυρίως τα πιατάκια με τις καυτερές σάλτσες. Δεν υπήρχε κάποια καθορισμένη σειρά ως προς την κατανάλωση των φαγητών. Καθένας από τους καλεσμένους μπορούσε να τρώει ό,τι ήθελε με όποια σειρά επιθυμούσε, αρκεί να μη σταματούσε να τρώει ως το τέλος της επίσκεψης. Αυτή την απαίτηση καθιστούσαν σαφή οι οικοδεσπότες με τις διαρκείς προτροπές τους. Λίγο πριν τη λήξη της βραδιάς προσφέρονταν φρούτα που ποίκιλαν ανάλογα με την εποχή.

Το ποτό

Ιδιαίτερη μνεία χρειάζεται να γίνει για την πρακτική του ποτού στην κοινωνική ζωή των Ποντίων, αφού η κοινωνική συναναστροφή στο πλαίσιο του οικιακού χώρου ιδιαίτερα, βρισκόταν σε συνάρτηση με την πρακτική του ποτού και των προπόσεων. Οι Πόντιοι, κατά τη διάρκεια τόσο των ‘ανεπίσημων’, όσο και των ‘επίσημων’ συναντήσεών τους, κουβέντιαζαν πίνοντας και τρώγοντας. Αυτή η πρακτική, ήταν η κύρια έκφραση της ‘κοινής ουσίας’ που μοιράζονταν ως ‘συντροφιά’.

Τα είδη των ποτών που προσφέρονταν στο σπίτι, τόσο στις ‘ανεπίσημες’ όσο και στις ‘επίσημες’ επισκέψεις, ήταν ο καφές, το τσάι, η κόκα κόλα, η πορτοκαλάδα, το τοματόζουμο, το κονιάκ, το κρασί και η βότκα.

Ο καφές, πάντα ‘ελληνικός’, προσφέρονταν στην αρχή αλλά και στο τέλος της επίσκεψης. Στο ξεκίνημα της επίσκεψης, πριν αρχίσει το κέρασμα των φαγητών, η οικοδέσποινα έφερνε τον καφέ, τις περισσότερες φορές μαζί με ένα ποτήρι πορτοκαλάδα ή κόκα κόλα. Μαζί με τον καφέ και το αναψυκτικό, προσφερόταν και κονιάκ ή βότκα σε μικρό ποτηράκι, το οποίο αναλάμβανε να γεμίζει κάθε τόσο ο οικοδεσπότης. Το αλκοόλ ήταν απαραίτητο για τις προπόσεις, που άρχιζαν αμέσως μόλις έπιναν τον καφέ οι επισκέπτες. Συχνά, όταν είχε προηγηθεί μεγάλη κατανάλωση αλκοόλ, οι επισκέψεις ‘έκλειναν’ με ένα δεύτερο φλιτζάνι καφέ.

Πολλές φορές, ιδίως στις απογευματινές επισκέψεις, προσφερόταν τσάι. Στις πορσελάνινες κούπες με το τσάι, οι επισκέπτες συνήθως βουτούσαν φέτες ψωμιού, τις οποίες άλειφαν με βούτυρο και «σπιτική» μαρμελάδα. Το τσάι συμπλήρωναν το κονιάκ ή η βότκα, τα οποία σερβίρονταν σε μικρά μακρόστενα ποτήρια.

Κατά τη διάρκεια του φαγητού που ακολουθούσε, οι παρευρισκόμενοι έπιναν συνήθως βότκα στις ‘ανεπίσημες’ επισκέψεις, ενώ στις ‘επίσημες’ είχαν μπροστά τους τρία είδη ποτηριών: Ένα μεγάλο ποτήρι για το νερό ή το αναψυκτικό. Ένα δεύτερο μικρότερο για το κρασί και ένα τρίτο μικρό ποτηράκι για τη βότκα. Στο τραπέζι τότε υπήρχαν η γυάλινη κανάτα με νερό, το μπουκάλι με το αναψυκτικό, το μπουκάλι με το κρασί (συνήθως λευκό, χύμα) και το μπουκάλι με τη βότκα (σχεδόν πάντοτε ρώσικης προέλευσης και συνήθως άγνωστη στην ελληνική αγορά). Αρκετά συχνά, το ποτήρι του κρασιού όσων δεν έπιναν καθόλου κρασί, ή ένα καινούργιο ποτήρι κρασιού, γέμιζε με τοματόζουμο που υπήρχε σε μία μικρή γυάλινη κανάτα ή σε γυάλινο μπουκάλι στο τραπέζι. Προτού δε τελειώσει ένα από τα παραπάνω είδη, η οικοδέσποινα ή ο οικοδεσπότης (ιδιαίτερα εφόσον επρόκειτο για το κρασί ή τη βότκα), έσπευδε να το ανανεώσει από τα αποθέματα που υπήρχαν στην κουζίνα.

Κατά τη διάρκεια του φαγητού, οι συνδαιτυμόνες έπιναν κυρίως βότκα. Ορισμένοι ενάλλασαν κατά διαστήματα το κρασί με τη βότκα, όμως και αυτοί ακόμη, κατανάλωναν εν τέλει μεγαλύτερη ποσότητα βότκας παρά κρασιού. Οι προπόσεις γίνονταν πάντα με αλκοολούχο ποτό, κρασί ή βότκα και κυρίως με βότκα. Το αίσθημα της δίψας που δημιουργούσε ο συνδυασμός της βότκας με τις καυτερές γεύσεις των φαγητών, «έσβηνε» με νερό ή πορτοκαλάδα. Τις παραπάνω γεύσεις συμπλήρωναν ενίοτε, λίγες γουλιές τοματόζουμου, είδος που πίνονταν λίγο-λίγο καθ’ όλη τη διάρκεια του γεύματος.

Άνδρες και γυναίκες κατανάλωναν εντυπωσιακές ποσότητες αλκοόλ κατά τη διάρκεια αυτών των συναντήσεων. Όλα τα μέλη της συντροφιάς, «έπρεπε να πίνουν» και έπιναν όλοι περίπου την ίδια ποσότητα αλκοόλ. Αν κάποιος έπινε με πολύ αργό ρυθμό και συνεπώς λιγότερο από τους άλλους, δέχονταν τις προτροπές των άλλων - και κυρίως του οικοδεσπότη που επιτηρούσε προσεκτικά την ισότιμη κατανάλωση - να συνδυάσει το ρυθμό του με το ρυθμό των υπολοίπων. Δικαιολογίες που αφορούσαν ενδεχομένως την υγεία ή την περιορισμένη αντοχή κάποιου στο αλκοόλ, δεν ακούγονταν παρά μόνο από «μη Πόντιο», και τότε ακόμη κινδύνευαν να θεωρηθούν είτε ως προσβολή για τους υπόλοιπους, είτε ως απουσία διάθεσης για συμμετοχή στην συντροφιά.

Κοινή παραδοχή όλων ήταν ότι η μέθη συνιστά «κακό πράγμα» και ότι «ο μεθυσμένος» μειονεκτεί σε σχέση προς τους υπόλοιπους, αφού διαπιστώνεται έτσι ότι είναι «αδύναμος». Πολλές φορές άκουσα να λένε ότι «ο αδύναμος είναι για λύπηση, δεν είναι ίσος με τους άλλους και πρέπει να ντρέπεται». Οι αφορισμοί αυτοί λειτουργούσαν προληπτικά και απέτρεπαν τα μέλη της συντροφιάς από ενδεχόμενη μέθη. Μικρή αστάθεια που θα παρουσιάζονταν στο βάδισμα κάποιου, αρκούσε για να θεωρηθεί μεθυσμένος. Προσωπικά δεν είδα ποτέ Πόντιο ή Πόντια να παρουσιάζει συμπτώματα μέθης.

Προπόσεις

Κορυφαία εκδήλωση της επανεπιβεβαίωσης της αδιάλειπτης και αδιάσπαστης ενότητας της ‘συντροφιάς’, αποτελούσε η πρακτική των αλληπάλληλων προπόσεων. Ο κύριος στόχος της πρόποσης, ήταν η συγκρότηση και η ενδυνάμωση της κοινής ταυτότητας, καθώς και η επανεπιβεβαίωση της ενότητας στο μικρόκοσμο της συντροφιάς. Προπόσεις γινόταν καθ’ όλη τη διάρκεια της συνεύρεσης. Τις προπόσεις τις έκαναν μόνο οι άνδρες. Αποδέκτες ήταν οι υπόλοιποι άνδρες που παρευρίσκονταν στη συντροφιά, αλλά και πρόσωπα που απουσίαζαν, ή είχαν πεθάνει. Προπόσεις γινόταν και προς τιμήν αξιών, όπως για παράδειγμα, προς τιμήν της φιλίας, της ομόνοιας, ή της «αδελφοσύνης», που σύμφωνα με τους Πόντιους αποτελούσε το ύψιστο ιδανικό.

Όταν οι γυναίκες κάθονταν μαζί με τους άνδρες, κάτι που συνέβαινε κυρίως στις ‘επίσημες’ επισκέψεις, συμμετείχαν στο τελετουργικό των προπόσεων, πίνοντας και οι ίδιες μαζί με τους άνδρες. Οι γυναίκες έμεναν σιωπηλές και δεν έκαναν προπόσεις, ούτε τις τιμούσαν προσωπικά με κάποια πρόποση. Εξαίρεση αποτελούσαν οι ηλικιωμένες χήρες, τις οποίες τιμούσαν και με πρόποση που απευθυνόταν στις ίδιες. Εκείνες συνήθιζαν να «απαντούν» στην πρόποση, αλλά όχι και να απευθύνουν μια καινούρια πρόποση.

Μερικές φορές, μια πρόποση, απευθυνόταν «στο ζευγάρι», συμπεριλαμβάνοντας έτσι μαζί με τον άνδρα και τη γυναίκα-σύζυγο. Επίσης προπόσεις γίνονταν προς τιμήν «των γονέων», «των μητέρων», «των συζύγων» και «των παιδιών» των παρευρισκομένων, μόνο όμως όταν δε συμμετείχαν στη συντροφιά. Οι προπόσεις αυτές δε γίνονταν ονομαστικά, ήταν συλλογικές και συχνότατα εντάσσονταν στην ακολουθία τριών διαδοχικών κύκλων: Διεξαγόταν ένας

πρώτος κύκλος προπόσεων προς τιμήν όλων των «μητέρων», ακολουθούσε ένας δεύτερος προς τιμήν όλων «των γυναικών», δηλαδή των συζύγων των παρευρισκομένων, και στη συνέχεια ξεκινούσε ένας τρίτος κύκλος προπόσεων προς «τα παιδιά» των αντρών της συντροφιάς.

Σε σπίτι Ποντίων δεν απευθυνόταν ποτέ πρόποση σε ανύπαντρη Πόντια γυναίκα, εφόσον κάτι τέτοιο έθιγε την τιμή της και επομένως προσέβαλε το πρόσωπο του πατέρα και των αδερφών της. Μερικές φορές οι άνδρες απηύθυναν μια πρόποση σε μια ανύπαντρη γυναίκα, αν ήταν «ξένη», δηλαδή δεν ήταν Πόντια. Η ίδια είχε προσωπική εμπειρία τέτοιων προπόσεων που απηύθυναν σε μένα, την οποία θα περιγράψω αναλυτικά αργότερα. Πάντως θα πρέπει να τονίσω εδώ, ότι ακόμη και όταν γινόταν μια πρόποση προς μια «ξένη» γυναίκα, ανέμεναν απ' αυτή να περιοριστεί σε μια ευγενική και σύντομη «απάντηση», και να μην διεκδικήσει και την επί πλέον τιμή να απευθύνει πρόποση και η ίδια.

Οι προπόσεις επαναλαμβάνονταν καθ' όλη τη διάρκεια της συνεύρεσης. Ο κάθε επισκέπτης ήταν δυνατό να απευθύνει πρόποση και αντίστοιχα να γίνει αποδέκτης μιας πρόποσης από οποιονδήποτε άλλο συνδαιτυμόνα, σύμφωνα με το ακόλουθο τυπικό: Τον **πρώτο κύκλο** ξεκινούσε κάποιος που απηύθυνε πρώτος πρόποση. Αφού τελείωνε ο ίδιος το λόγο του, το λόγο έπαιρναν ένας-ένας και οι υπόλοιποι και έκαναν πρόποση μιλώντας για το ίδιο θέμα. Όλοι οι παρευρισκόμενοι έπιναν λίγη βότκα, κρασί, ή κονιάκ κάθε φορά που ολοκληρωνόταν κάποια πρόποση. Εάν η πρόποση εκείνου που άνοιξε πρώτος τον κύκλο, εξυμνούσε μια γενική αξία, όπως για παράδειγμα τη φιλία, ή απευθυνόταν σε πρόσωπο που δεν ήταν παρόν ή δεν ζούσε, τότε, ο κύκλος «έκλεινε» όταν όλοι είχαν συμπληρώσει τις προπόσεις τους γύρω από το ίδιο θέμα, χωρίς να υπάρξει «απάντηση». Κατόπιν, άνοιγε **νέος κύκλος** από άλλον συνδαιτυμόνα, αφιερωμένος σε άλλο πρόσωπο ή θέμα. Ήταν δυνατόν κάποιοι κύκλοι προπόσεων να διαδέχονται ο ένας τον άλλο, συχνότερα όμως μεσολαβούσαν μεταξύ τους διαστήματα κατά τα οποία τα μέλη της συντροφιάς απλώς έτρωγαν, έπιναν και κουβέντιαζαν. Όταν η πρόποση γινόταν προς τιμήν συνδαιτυμόνα, αυτός έκλεινε «τον κύκλο» με την «απάντησή» του. Στο τέλος αυτής της απάντησης μπορούσε ο ίδιος να απευθύνει μια νέα πρόποση, ανοίγοντας έτσι ένα καινούριο κύκλο. Μπορούσε όμως να αρκεστεί μόνο στην «απάντηση», οπότε το νέο κύκλο θα ξεκινούσε κάποιος από τους υπόλοιπους αμέσως ή αργότερα. Η κάθε πρόποση μπορούσε να διαρκέσει από λίγα λεπτά έως και μισή ώρα. Τις περισσότερες φορές διαρκούσε περίπου δέκα λεπτά. Η χρονική διάρκεια του κάθε κύκλου ήταν

ανάλογη με τον αριθμό των ανθρώπων που συμμετείχαν στη συντροφιά, ενώ και ο αριθμός των κύκλων ποίκιλε ανάλογα με τη χρονική διάρκεια της επίσκεψης. Τόσο οι ‘ανεπίσημες’, όσο και οι ‘επίσημες’ επισκέψεις ήταν πολύωρες. Τις περισσότερες φορές διαρκούσαν περίπου έξι ώρες.

Στο τέλος της κάθε πρόποσης η οποία απευθυνόταν σε κάποιον που απουσίαζε, ή εξυμνούσε κάποια αξία, οι παρακαθήμενοι έπιναν όλοι μαζί, αφού πρώτα σήκωναν το ποτήρι στο ύψος του στόματος, ενώ παράλληλα έκλιναν το χέρι ελαφρά εμπρός σε κίνηση χαιρετισμού. Όταν η πρόποση που είχε προηγηθεί αφορούσε πρόσωπο της συντροφιάς, τότε έπιναν όλοι μαζί προτάσσοντας ελαφρά το ποτήρι προς την κατεύθυνση που αυτός καθόταν, κοιτάζοντάς τον και λέγοντας: «στην υγεία σου!». Όταν μια φορά απευθύνθηκα στο σύνολο των παρακαθήμενων λέγοντας «στην υγεία σας!», παρασυρμένη από τη «ντόπια» συνήθεια, όλοι με κοίταζαν έκπληκτοι. Αμέσως κάποιος φίλος με διόρθωσε, ενώ την επόμενη μέρα επανήλθε στο θέμα, εξηγώντας μου ότι είχα προσβάλει το πρόσωπο προς το οποίο απευθυνόταν η πρόποση. Παρότι φυσικά εξήγησα ότι δεν είχα τέτοια πρόθεση, εκείνος μου τόνισε: «Αυτό το κατάλαβαν όλοι. Όμως η προσβολή δεν παύει να είναι προσβολή».

Προπόσεις και ιεραρχία

Όπως προανέφερα, η σειρά με την οποία θα έπαιρναν το λόγο τα πρόσωπα μέσα τον ίδιο κύκλο δεν ήταν καθορισμένη. Ούτε υπήρχε συγκεκριμένος κανόνας ως προς το ποιος θα άνοιγε τον κάθε κύκλο και σε ποιον θα απηύθυνε την πρώτη πρόποση του κύκλου. Υπήρχε όμως μία σειρά κανόνων που αφορούσαν **την πρώτη πρόποση του πρώτου κύκλου, την πρώτη δηλαδή πρόποση της συγκέντρωσης.**

Όταν υπήρχε στη συντροφιά κάποιος άνδρας που απείχε αρκετά ηλικιακά από τους υπόλοιπους συνδαιτυμόνες²⁷⁰, **η πρώτη πρόποση του πρώτου κύκλου επικεντρωνόταν σ’ αυτόν: είτε την έκανε ο ίδιος, είτε ήταν ο αποδέκτης της πρόποσης ενός άλλου συνδαιτυμόνα.** Στην πρώτη περίπτωση, **ο πρεσβύτερος απηύθυνε την πρόποσή του στον αμέσως νεότερο σε ηλικία από τον ίδιο**, εάν ο τελευταίος απείχε επίσης ηλικιακά από τους υπόλοιπους συνδαιτυμόνες. Όταν όμως και οι δύο αυτοί άνθρωποι ήταν μέλη του νοικοκυριού του σπιτιού όπου συγκεντρωνόταν η

²⁷⁰ Ως πρεσβύτερο θεωρούσαν κάποιον που ξεπερνούσε τους υπόλοιπους συνδαιτυμόνες τουλάχιστον μια δεκαετία.

‘συντροφιά’, αν ήταν για παράδειγμα αδέρφια, τότε ο πρεσβύτερος που ξεκινούσε τις προπόσεις μπορούσε να τιμήσει κάποιον άλλο συνδαιτυμόνα. Το ίδιο ίσχυε και όταν δεν υπήρχαν μεγάλες ηλικιακές διαφορές μεταξύ των υπολοίπων συνδαιτυμόνων. Σ’ αυτές τις περιπτώσεις ο πρεσβύτερος τιμούσε με την πρόποσή του όποιον απουσίαζε από την ομήγυρη για μεγάλο χρονικό διάστημα.

Εάν δεν υπήρχε επισκέπτης που να εντάσσεται στην κατηγορία που προανέφερα, τότε ο πρεσβύτερος μπορούσε να απευθύνει την πρόποσή του σε κάποιο πρόσωπο της συντροφιάς που διέθετε μεγάλο κύρος στην ποντιακή κοινότητα, συνήθως λόγω της κοινωνικής ή και της πολιτικής του δράσης. Τέλος, ο πρεσβύτερος μπορούσε να αναφερθεί στην πρώτη πρόποση σε μια ιδέα ή αξία που ανέλυε στο λόγο του, παρακάμπτοντας όλους ανεξαιρέτως τους συνδαιτυμόνες.

Όταν η **πρώτη πρόποση** απευθύνονταν **στον πρεσβύτερο**, την έκανε ο αμέσως νεότερος συνδαιτυμόνας, με την προϋπόθεση να μην απέχει πολύ ηλικιακά από το τιμώμενο πρόσωπο, αλλά να είναι αρκετά μεγαλύτερος από τους υπόλοιπους. Όταν στη σύνθεση της συντροφιάς δεν υπήρχε τέτοιο πρόσωπο, την πρόποση αυτή, την απηύθυνε ο αμέσως νεότερος από τους αδερφούς του πρεσβύτερου, ή αν δεν ήταν παρών αυτός, ο μεγαλύτερος από τους παρόντες ξαδέρφους του. Εάν και αυτός δεν ήταν παρών, τότε την πρόποση έκανε ο μεγαλύτερος από τους παρόντες γιους του πρεσβύτερου συνδαιτυμόνα. Την πρόποση μπορούσε να την απευθύνει ο γιος του πρεσβύτερου, ανεξάρτητα από την παρουσία κάποιου ξαδέρφου του πατέρα του, όταν ο ξάδερφος του πρεσβύτερου δεν ήταν αρκετά μεγάλος σε ηλικία²⁷¹, ενώ ο γιος δεν ήταν πολύ νέος²⁷² και παράλληλα διέθετε μεγάλο κύρος ανάμεσα στους Πόντιους. Όταν δεν συμμετείχε στη συγκέντρωση κάποιος συγγενής του πρεσβύτερου, ενώ παράλληλα οι αμέσως νεότεροι άντρες ανήκαν στην ίδια περίπου ηλικιακή κατηγορία, την πρόποση απηύθυνε στον πρεσβύτερο είτε ο οικοδεσπότης του σπιτιού, είτε όποιος διέθετε μεγάλο κύρος.

Όταν δεν υπήρχε κάποιος πρεσβύτερος, επομένως όλα τα πρόσωπα της συντροφιάς ανήκαν στην **ίδια περίπου ηλικιακή κατηγορία**, τότε την **πρώτη πρόποση** ξεκινούσε **ο οικοδεσπότης**, ή ένας απ’ τους **συνδαιτυμόνες** που διέθετε **μεγάλο κύρος**. Συνήθως ο τελευταίος ήταν κάποιος που είχε συμπαρασταθεί στον οικοδεσπότη και στην οικογένειά του κατά τη διαδικασία της εγκατάστασης στην Ελλάδα, ή τους είχε βοηθήσει σε προβλήματα που είχαν αντιμετωπίσει παλαιότερα

²⁷¹ Δηλαδή δεν ήταν τουλάχιστον εξήντα ετών.

²⁷² Τουλάχιστον σαράντα χρονών.

στη Σοβιετική Ένωση. Η πρόποσή του απευθυνόταν ή στον οικοδεσπότη, ή σε κάποιο κοινό φίλο που είχε επιστρέψει στη συντροφιά μετά από μακροχρόνια απουσία.

Όταν την πρόποση **την έκανε ο οικοδεσπότης**, την απηύθυνε **σε έναν από τους επισκέπτες**, συνήθως σε εκείνον με τον οποίο **δεν είχε συναντηθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα**. Εάν υπήρχαν δύο συνδαιτυμόνες που είχαν λείψει από τη συντροφιά το ίδιο περίπου χρονικό διάστημα, τότε ο οικοδεσπότης απηύθυνε την πρόποσή του σε αυτόν που διέθετε το μεγαλύτερο **κύρος**. Το ίδιο συνέβαινε και όταν δεν υπήρχαν πρόσωπα που απουσίαζαν για μεγάλο χρονικό διάστημα. Τέλος, ο οικοδεσπότης μπορούσε να επιλέξει και μια πρόποση αφιερωμένη σε κάποια **αξία** ή **ιδανικό**, παρακάμπτοντας τα μέλη της συντροφιάς.

Οι Πόντιοι ακολουθούσαν αυτό το τυπικό τόσο στις προπόσεις που γίνονταν στις ‘ανεπίσημες’ όσο και στις ‘επίσημες’ επισκέψεις. Όταν όμως η **‘επίσημη’ επίσκεψη** γινόταν ειδικά **προς τιμήν ενός συγκεκριμένου προσώπου**, όπως για παράδειγμα όταν ένα μέλος της συντροφιάς γιόρταζε την ονομαστική του εορτή, τότε **ολόκληρος ο πρώτος κύκλος** των προπόσεων ήταν αφιερωμένος σ’ αυτόν. Στην περίπτωση αυτή, ο **πρώτος κύκλος** των προπόσεων γινόταν κυρίως **από** τα μέλη της **οικογένειάς** του. Την πρώτη πρόποση την απηύθυνε ο **πρεσβύτερος** της συντροφιάς, είτε ήταν συγγενής, είτε φίλος. Ακολουθούσαν κατά ηλικιακή σειρά οι αδερφοί του εορτάζοντα, και κατόπιν οι ενήλικες γιοι του με την ίδια σειρά. Τελευταίος έπαιρνε το λόγο ο ίδιος και «έκλεινε» αυτόν τον κύκλο με την «απάντησή» του.

Τις περισσότερες φορές σε περιπτώσεις όπως η παραπάνω, κατά τη διάρκεια αυτού του πρώτου κύκλου των προπόσεων, όλοι οι παρευρισκόμενοι στέκονταν όρθιοι. Το περιεχόμενο των προπόσεων, τιμούσε από κοινού τον εορτάζοντα και τους γονείς του, και ιδιαίτερα στη μητέρα εφόσον αυτή ήταν χήρα. Τότε, μετά από την «απάντηση» του εορτάζοντα, τον λόγο έπαιρνε η μητέρα του και «απαντούσε» τελευταία. Στη συνέχεια, ξεκινούσε και δεύτερος κύκλος προς τιμήν του εορτάζοντα, ή, όταν οι παρευρισκόμενοι ήταν πολλοί -όπως συχνά συνέβαινε σε τέτοια περίπτωση- και τρίτος κύκλος από τους λοιπούς συγγενείς και φίλους.

Σε μια πρώτη ερμηνευτική προσέγγιση, είναι σαφές ότι το τυπικό των προπόσεων πρόβαλλε και επαναβεβαίωνε ιεραρχικές σχέσεις και κανονιστικά πρότυπα στο μικρόκοσμο της συντροφιάς. Σ’ αυτό το πλαίσιο, οι σχέσεις οργανώνονταν ως προς τέσσερις άξονες: το **φύλο**, την **ηλικιακή κατανομή**, τη **συγγένεια** και την προσωπική αξία, το **κύρος**. Οι δύο πρώτοι συγκροτούνταν με βάση

σχεδόν απόλυτες και σαφείς διακρίσεις: οι γυναίκες δεν πρωταγωνιστούσαν σε καμία περίπτωση στις προπόσεις του πρώτου κύκλου, ενώ, αντίστροφα, όλοι οι συνδαιτυμόνες αποδέχονταν το προβάδισμα του πρεσβύτερου άντρα. Οι δύο δεύτεροι συγκροτούνταν με βάση σχετικές αξίες και διακρίσεις, που διαφοροποιούνταν ανάλογα με τη συγκυρία, καθώς και σε συνδυασμό με τις ιεραρχικές κατανομές που προέκυπταν από τους υπόλοιπους άξονες: η τιμητική διάκριση προέκυπτε από μια συγκροτημένη διαδικασία που οργανωνόταν γύρω από **το πρόσωπο του πρεσβύτερου**, με βάση τέσσερα οριοθετημένα κριτήρια: την **ηλικιακή υπεροχή**, τη **συγγένεια**, την **αρχή της φιλοξενίας** και την **αρχή της προσωπικής αξίας** που αναγνωριζόταν με βάση την προσωπική ιστορία κάθε δρώντος υποκειμένου, η οποία είχε εγγραφεί στη συλλογική μνήμη.

Ο συνδυασμός αυτών των κριτηρίων καθόριζε το πρόσωπο που έπρεπε να τιμηθεί στην πρώτη πρόποση. Συνήθως ο αμέσως νεότερος από τον πρεσβύτερο επιλεγόταν ως αποδέκτης της πρώτης πρόποσης, αλλά μπορούσε να υπερκεραστεί όταν ήταν συγγενής του και ταυτόχρονα συνοικοδεσπότης στο σπίτι που φιλοξενούσε τη συντροφιά, προς χάριν προνομιακού συνδαιτυμόνα, τον οποίο η συντροφιά όφειλε να 'διακρίνει' επιδεικτικά. Σ' αυτή την περίπτωση η συγγένεια οδηγούσε στην ιεραρχική υποβάθμιση, παρότι, στην αντίστροφη περίπτωση, όταν δηλαδή επρόκειτο να δεχτεί πρόποση ο πρεσβύτερος, το ηλικιακό κριτήριο σε συνδυασμό με το βαθμό της συγγένειας, παρείχαν πάντα το προβάδισμα. Προνομιακό συνδαιτυμόνα αποτελούσε πρωτίστως «ο φίλος», του οποίου η απουσία από την «ενότητα της συντροφιάς» επισημαινόταν, ενώ την παρουσία του επιβράβευε η πρώτη πρόποση της συνεύρεσης. Μια ειδικότερη κατηγορία προνομιακού συνδαιτυμόνα ήταν ο «σημαντικός φίλος», εκείνος που διέθετε γόητρο και κύρος και συνεπώς τη δύναμη «να βοηθήσει» στην υλοποίηση των στόχων τους τα υπόλοιπα μέλη της συντροφιάς.

Η πρώτη πρόποση καθόριζε και διέκρινε την ιεραρχική υπεροχή δύο προσώπων έναντι των υπολοίπων: Αυτού που πρώτος θα «τιμήσει» και εκείνου που πρώτος θα «τιμηθεί». Ο συνδυασμός των δύο υποδήλωνε το κριτήριο σύμφωνα με το οποίο κάθε φορά η συντροφιά συγκροτούσε τους όρους αυτής της υπεροχής. Γι' αυτό, το προνόμιο της πρώτης πρόποσης δεν ανήκε δικαιωματικά στον οικοδεσπότη του σπιτιού. Ο **'οικοδεσπότης της συντροφιάς'** αναδεικνυόταν ανάλογα με τη σύνθεση των μελών που την αποτελούσαν και μπορεί να ήταν άλλος από τον οικοδεσπότη του σπιτιού στο οποίο συγκεντρωνόταν η συντροφιά.

Η ‘συντροφιά’ αναδείκνυε το μικρόκοσμο της ομάδας, αναπαράγοντας συμβολικά το καθεστώς ιεραρχίας που χαρακτήριζε τόσο την συλλογική αντίληψη για την κοινωνική δομή της ομάδας, όσο και τις προσωπικές αντιλήψεις των μελών της. Οι Πόντιοι, στο πλαίσιο της συντροφιάς, όπως και σε αυτό της οικογένειας, όπως και σε κάθε σύστημα που συγκροτείται από πρόσωπα και σχέσεις, αναπαρήγαγαν την αντίληψη που απαιτούσε τον ορισμό ενός «πρώτου τη τάξει» προσώπου, τη διάταξη δηλαδή των θέσεων και την οργάνωση των σχέσεων των προσώπων, σε συνάρτηση με μία πρωτεύουσα θέση, η οποία πληρωνόταν από το πρόσωπο ενός ‘αρχηγού’. Με βάση άλλωστε αυτή την αντίληψη συγκροτούσαν το ιδεολογικό πλαίσιο του ‘ανδρισμού’, που ταύτιζε την έννοια του «σωστού άνδρα» με αυτή του «καλού αρχηγού».

Όμως, σ’ ένα δεύτερο ερμηνευτικό επίπεδο, η ιεραρχία υποβαθμιζόταν προς χάριν της ενότητας, της κοινής μοίρας και της κοινής ταυτότητας. Αφού είχαν αποδοθεί οι αρμόζουσες τιμές και διακρίσεις στο «πρώτο τη τάξει» πρόσωπο, η ‘συντροφιά’ μετουσιωνόταν σ’ αυτό που η ίδια η λέξη δηλώνει: σε σύναξη συντρόφων, ανθρώπων που μοιράζονταν συναισθήματα και συνδέονταν διαμέσου μίας κοινής βιωματικής διαδικασίας. Έτσι, τα πρόσωπα συνέχιζαν τις προπόσεις και συζητούσαν, επιχειρώντας να οριοθετήσουν καταστάσεις, σκέψεις και συναισθήματα. Το πλαίσιο αυτής της διαδικασίας καθοριζόταν από μια ‘εξισωτική’ θέση, η οποία επέτρεπε σε όλους να συμμετάσχουν το ίδιο ελεύθερα στη μέθεξη της σύμπνοιας, αλλά και στην αναμέτρηση, δηλαδή, εν τέλει, στην αλληλόδραση στο πλαίσιο της συνεύρεσης.

Το περιεχόμενο των προπόσεων

Θα επιχειρήσω τώρα να παρουσιάσω πιο αναλυτικά και παράλληλα να προσεγγίσω ερμηνευτικά το περιεχόμενο των προπόσεων που απευθύνονταν κατά τη διάρκεια των συναντήσεων στους οικιακούς χώρους. Στο πλαίσιο αυτής της κοινωνικής διαδικασίας, οι άνθρωποι συγκεντρώνονταν για να κουβεντιάσουν, να καταθέσουν τους προβληματισμούς τους, να αναζητήσουν λύσεις και να λειτουργήσουν υποστηρικτικά μεταξύ τους, ώστε να αντιμετωπίσουν τις ψυχολογικές επιπτώσεις που είχαν προκαλέσει οι μεγάλες αλλαγές στη ζωή τους. Παράλληλα, μέσα από τη διαδικασία της συνεύρεσης, προσπαθούσαν να αναδομήσουν την κατακερματισμένη τους ταυτότητα.

Σ' αυτό το πλαίσιο, η διαδικασία των προπόσεων αποκτούσε μεγάλη σημασία, αφού εισήγαγε και τόνιζε ζητήματα, τα οποία θα συζητούσαν διεξοδικά οι παρευρισκόμενοι στο ενδιάμεσο των προπόσεων. Οι προπόσεις έθεταν σαφώς ένα αίτημα 'τάξης', οργάνωσης ιεραρχιών προσώπων και αξιών που απειλούνταν από τον κίνδυνο της κατάρρευσης κατά τη διαδικασία της μετάβασης στην κοινωνία υποδοχής. Ουσιαστικά στόχευαν στην επαναδιατύπωση μιας ακολουθίας από 'νόρμες', δηλαδή κανονιστικών προτύπων που καθόριζαν τη συμπεριφορά των μελών της ομάδας.

Οι Πόντιοι προσπαθούσαν να πετύχουν αυτό το στόχο μέσα από δύο γενικές κατευθύνσεις: την προσπάθεια συγκρότησης και προσδιορισμού ενός κοινού μέλλοντος, καθώς επίσης και την προσπάθεια ανασυγκρότησης και επαναπροσδιορισμού του κοινού παρελθόντος. Η συγχρονία, υπεύθυνη για την 'κατασκευή' τόσο του παρελθόντος όσο και του μέλλοντος, αποτελούσε τη γέφυρα μεταξύ των δύο, ούτως ώστε να διασφαλίζονται οι προϋποθέσεις της κατά το δυνατόν αρμονικής 'συνέχειας' της ομάδας στη διαδρομή από το παρελθόν στο μέλλον.

Στη συγχρονία, οι προπόσεις, μέρος της γενικότερης πρακτικής της συνεύρεσης, επιτελούσαν το δικό τους ρόλο στη διαδικασία δόμησης του παρόντος και αναδόμησης του παρελθόντος. Στη διαδικασία των προπόσεων, οι μεμονωμένες αναφορές σε διαχρονικές αξίες, αλλά και οι αναφορές που αναδείκνυαν την προσωπική ιστορία καθενός από τους τιμώμενους σε συνάρτηση με αυτές τις αξίες, συντελούσαν στην προσπάθεια κατασκευής μιας διαχρονικής ατομικής και ταυτόχρονα συλλογικής ταυτότητας.

Τόσο στις 'ανεπίσημες', όσο και στις 'επίσημες' επισκέψεις, τα πρόσωπα τιμούνταν για τη στάση που τήρησαν ως προς την οικογένεια, τους φίλους και την ευρύτερη ομάδα, καθώς και για τον «ηρωισμό» που επέδειξαν κατά το παρελθόν στη Σοβιετική Ένωση, στην προσπάθειά τους να υπερασπίσουν αυτά τα ιδανικά. Πολλές φορές γίνονταν και προπόσεις που εξυμνούσαν αυτά καθαυτά τα ιδανικά, χωρίς αναφορά σε συγκεκριμένα πρόσωπα. Η ίδια πρακτική χαρακτήριζε και τις προπόσεις που γίνονταν σε συνενυρέσεις εκτός των οικιακών χώρων, αν και σ' αυτές τις περιπτώσεις μεγαλύτερη έμφαση αποδιδόταν στις δράσεις που αφορούσαν στην ομάδα, παρά στην οικογένεια και στους φίλους. Ο «ηρωισμός» με τον οποίο έδρασαν στο περιβάλλον της Σοβιετικής Ένωσης οι άνθρωποι, ατομικά και συλλογικά, με στόχο την προάσπιση και τη συμβολική και φυσική συνέχεια της ομάδας των Ποντίων, τονίζονταν στις προπόσεις με μία εμφατική ρητορική. Οι προπόσεις τόνιζαν

τη διαχρονική σημασία της «ηρωικής» στάσης ζωής, που δεν ήταν απόρροια της αναγκαιότητας, αλλά οφειλόταν στην πίστη στο ιδανικό της «**δύναμης**», προς το οποίο, οι Πόντιοι, και ιδιαίτερα οι άνδρες, όφειλαν να ανταποκρίνονται και φυσικά και πνευματικά.

Οι συνθήκες που αντιμετώπιζαν οι Πόντιοι στην καθημερινή πραγματικότητα μετά τη μετεγκατάσταση στην Ελλάδα, αναφέρονταν συνοπτικά στη διάρκεια της πρόποσης. Αυτοί που απηύθυναν την πρόποση τόνιζαν τη χαρά που ενέπνεε η έλευση στην «πατρίδα», που ήταν ακόμη μεγαλύτερη, αφού εκπλήρωνε τον πόθο των ανέστιων ως τώρα Ελλήνων Ποντίων να γνωρίσουν την «πατρίδα». Τονιζόταν όμως εξίσου και ο αναγκαστικός χαρακτήρας της μετεγκατάστασης, εξαιτίας των συνθηκών που ακολούθησαν την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, που ώθησαν τους Έλληνες να πάρουν και πάλι το δρόμο «της προσφυγιάς». Παράλληλα οι προπόσεις έθιγαν το status του «**πρόσφυγα**», τη σύγκρουση με την ελληνική πραγματικότητα, την αναδυόμενη ταυτότητα του «**Πόντιου**», καθώς και τη διαφύλαξη των χαρακτηριστικών που θα έπρεπε να εμπεριέχει ώστε να μην αφομοιωθούν από τους «ντόπιους Έλληνες». Τα θέματα αυτά γίνονταν στη συνέχεια αντικείμενο ευρέων συζητήσεων κατά τη διάρκεια της επίσκεψης.

Οι προπόσεις γενικά, είχαν χαρακτήρα ‘**τιμητικό**’ και ‘**συμβουλευτικό**’. Οι αξίες που προανέφερα αναλύονταν διεξοδικά και προβάλλονταν ως σταθερά και αδιάσειστα ιδανικά που έδιναν νόημα στην ανθρώπινη ζωή. Αυτοί που έκαναν τις προπόσεις τιμούσαν τα πρόσωπα που τις υιοθέτησαν στη ζωή τους, παρά τις αντιξοότητες που έπρεπε να υπερβούν, αλλά παράλληλα απηύθυναν συμβουλές για τη διαφύλαξη αυτών των αξιών στο παρόν και στο μέλλον, τόσο στο πλαίσιο της συντροφιάς, όσο και στο ευρύτερο πλαίσιο της ποντιακής ομάδας.

Όταν οι προπόσεις απευθύνονταν στο **πρόσωπο άνδρα μέλους της συντροφιάς**, το τιμώμενο πρόσωπο δεχόταν τις επαινετικές εκείνες αναφορές που εκθειάζαν τα ιδιαίτερα ποιοτικά του χαρακτηριστικά, καθώς και το σεβασμό του προς τις κοινά παραδεκτές αξίες. Παράλληλα, αυτός που απηύθυνε την πρόποση, αναφερόταν στην προσωπική ιστορία του τιμώμενου και στη σχέση του με τους υπόλοιπους συνδαιτυμόνες, αλλά και με άλλα πρόσωπα του ποντιακού χώρου, με τα οποία τα μέλη της συντροφιάς διατηρούσαν σχέσεις, ή γνώριζαν από φήμη.

Ένας άνδρας μπορούσε να επαινεθεί για την ορθότητα με την οποία επιτέλεσε το ρόλο του μέσα στην οικογένεια. Ο έπαινος συμπεριλάμβανε τη στάση του απέναντι στους γονείς του για όσο διάστημα ζούσε μαζί τους, τη στάση του απέναντι

στην οικογένεια που δημιούργησε κατόπιν ο ίδιος, ενώ τόνιζε ιδιαίτερα τη συμβολή του στη διασφάλιση της «ομόνοιας» και της «ενότητας» ανάμεσα στα μέλη της οικογένειας, καθώς και στην επιτυχή συνύπαρξη με το ευρύτερο συγγενειακό δίκτυο.

Οι αξίες που αναδείκνυε μια τέτοια πρόποση, ήταν η «αφοσίωση» και η «πίστη» που είχε επιδείξει ο τιμώμενος στο παρελθόν προς όλα τα μέλη της οικογένειάς του και προς το ευρύτερο συγγενειακό του δίκτυο, καθώς και η σταθερή του προσκόλληση σε αυτές τις αξίες στις αντίξοες συνθήκες της τελευταίας μετεγκατάστασης. Ως συναφείς αξίες, αναδεικνύονταν η «προθυμία» με την οποία φρόντιζε τους 'οικειούς' του, η «αυτοθυσία» που επεδείκνυε, όπως επίσης και η «γενναιότητα» που είχε επιδείξει στην αντιμετώπιση οριακών καταστάσεων. Την πρόποση συμπλήρωναν οι προτροπές να διατηρήσει αμείωτη την πίστη του στις ίδιες αξίες στο παρόν και στο μέλλον, ενώ τέλος την πρόποση ολοκλήρωναν οι ευχές για καλή υγεία. Το ίδιο περιεχόμενο είχαν και οι προπόσεις που τιμούσαν συγγενείς ή φίλους που απουσίαζαν από τη συντροφιά.

Οι άμεσες προτροπές απουσίαζαν όταν οι προπόσεις απευθύνονταν προς ηλικιωμένους συνδαιτυμόνες, αφού ο σεβασμός που όφειλαν οι υπόλοιποι προς το πρόσωπό τους δεν επέτρεπε υποδείξεις. Άλλωστε, θεωρούσαν ως δεδομένο ότι οι ηλικιωμένοι είχαν αποδείξει έμπρακτα την τήρηση των κανόνων και την πίστη τους στις αξίες σε όλη τους τη ζωή, άρα ήταν αυτονόητο ότι θα εξακολουθούσαν να κάνουν το ίδιο. Έτσι, κατά τη διάρκεια των προπόσεων προς τιμήν ηλικιωμένων, η συμπεριφορά τους προβαλλόταν ως υπόδειγμα, ως πρότυπο μίμησης για τους νεώτερους.

Το τιμώμενο πρόσωπο έδινε μια «απάντηση» σε όλα τα μέλη της συντροφιάς που του είχαν απευθύνει τις προπόσεις τους. Τους ευχαριστούσε για «τα καλά τους λόγια», τα οποία του «έδιναν κουράγιο» να συνεχίσει «να παλεύει» και σήμερα, έτσι ώστε να ανταποκρίνεται στις δυσκολίες της ζωής στην «πατρίδα». Παράλληλα διαβεβαίωνε ότι παραμένει και θα παραμείνει πιστός στις ίδιες «μεγάλες αξίες» που «βρήκαν από τους γονείς» τους, αυτές που είχαν υπερασπιστεί «όλοι μαζί» και στο παρελθόν παρά τις αντίστοιχες αντίξοες συνθήκες. **Οι «απαντήσεις» ήταν πάντοτε ολιγόλογες και εκφέρονταν με ύφος συστολής.** Αυτή η έκφραση της μετριοφροσύνης ήταν επιβεβλημένη όταν κάποιος αναφερόταν στο ατομικό του 'εγώ'. Αυτή η στάση ερχόταν σε αντίθεση με την έκφραση της μεγαλορρημοσύνης στις περιπτώσεις που επαινούσαν το συλλογικό υποκείμενο της ομάδας.

Προπόσεις απευθύνονταν, όπως προανέφερα, και **προς τιμήν των γυναικών**, συνήθως όταν εκείνες απουσίαζαν ή όταν δεν κάθονταν μαζί με τους άνδρες, αν και βεβαίως σ' αυτή την περίπτωση, οι ίδιες παρακολουθούσαν με προσοχή αυτά που λέγονταν, έστω και από μακριά. Οι προπόσεις που απευθύνονταν στις γυναίκες, μητέρες ή συζύγους, είχαν ως στόχο να τις τιμήσουν για την ορθότητα και τη συνέπεια με τις οποίες εκείνες επιτελούσαν διαχρονικά τους αντίστοιχους «ρόλους», ενώ ταυτόχρονα να υποδείξουν τις ποιότητες εκείνες που έπρεπε να χαρακτηρίζουν αυτούς τους «ρόλους». Παρόμοιο περιεχόμενο είχαν και οι προπόσεις που απευθύνονταν προς **τα παιδιά** των μελών της συντροφιάς. Η έμφαση όλων αυτών των προπόσεων αποδιδόταν στο ρόλο και όχι στα πρόσωπα, τα οποία άλλωστε δεν αναφέρονταν ονομαστικά. Στις περιπτώσεις αυτές δεν υπήρχε «απάντηση». Οι προπόσεις προς τις μητέρες των ανδρών, περιείχαν ένα λόγο κατεξοχήν επαινετικό, ενώ εκείνες προς τις συζύγους ή τα παιδιά, ένα λόγο κατεξοχήν συμβουλευτικό.

Στις προπόσεις αυτές «προς τις γυναίκες», τονιζόταν η συνεισφορά τους στη φυσική και συμβολική διαφύλαξη της ακεραιότητας της οικογένειας. Οι ομιλητές εξήραν τη συμβολή της οικογένειας στη δημιουργία εκείνων των προτύπων που θα καθόριζαν τις εν γένει πρακτικές των Ποντίων και την πίστη τους στις αξίες και τις παραδόσεις. Τόνιζαν τη συμβολή της οικογένειας στη βιωματική συγκρότηση της ομάδας, στην προώθηση της ενότητας με τους υπόλοιπους Πόντιους, καθώς και στη διάκριση σε σχέση με τους 'άλλους': τους Τούρκους, τους Γεωργιανούς, τους Ρώσους, τους Καζάχους, τους κομμουνιστές, τους άθεους ή τους αλλόθρησκους. Τέλος, επαινούσαν την οικογένεια για την υποστήριξη που προσέφερε στα άτομα σε δύσκολες εποχές, για τη διατήρηση της ψυχικής και πνευματικής τους ισορροπίας.

Σ' αυτό το πλαίσιο απέδιδαν τιμές στις «μάνες», που πάλεψαν με «ηρωισμό και θυσίες στο πλευρό των ανδρών τους» για να εκπληρώσουν «σωστά το ρόλο τους ως σύζυγοι, ένα βήμα πίσω από τους άνδρες τους», σαν πιστές σύντροφοι και πολύτιμοι βοηθοί στο έργο τους μέσα στην οικογένεια αλλά και ευρύτερα στην κοινότητα. Παράλληλα, γίνονταν προπόσεις για τα παιδιά που διευκόλυναν το έργο των γονέων τους επιδεικνύοντας «υπακοή» και «αφοσίωση», ενστερνιζόμενα τα ιδανικά τους, ώστε οι τελευταίοι να είναι ευτυχείς και υπερήφανοι για την παρακαταθήκη που κληροδοτούσαν στην ομάδα.

Στις προπόσεις δεν παρέλειπαν να επισημάνουν τις δυσκολίες και τους κινδύνους που επιφύλασσε η εγκατάσταση στην Ελλάδα, μετά την αναγκαστική αναχώρηση από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Προέτρεπαν τις συζύγους και τα

παιδιά να εξακολουθήσουν να επιδεικνύουν την ίδια πίστη στα παραδοσιακά πρότυπα ζωής, ώστε να αποφύγουν την υιοθέτηση των «ξενόφερτων δυτικών συνηθειών» που κυριαρχούσαν στην ελληνική κοινωνία και «διέφθειραν» τους Πόντιους, οδηγώντας τους στην αφομοίωση από τους «Ελλαδίτες».

Ένας κύκλος προπόσεων αφιερωνόταν «**στους γονείς**» των ανδρών της συντροφιάς. Βεβαίως αυτό συνέβαινε, όταν οι γονείς δεν ήταν παρόντες, αφού στην αντίθετη περίπτωση θα έπρεπε να γίνει εκτενής προσωπική πρόποση στον άνδρα-πατέρα, την οποία θα συνόδευε και μια σύντομη τιμητική αναφορά στο πρόσωπο της μητέρας. Οι προπόσεις προς τους γονείς, όταν οι τελευταίοι απουσίαζαν ή είχαν πεθάνει, ήταν ‘τιμητικές’. Τόνιζαν ότι έσωσαν, αλλά και διαπαιδαγόησαν σωστά τα παιδιά τους «στις εξορίες» στη Σοβιετική Ένωση. Ο λόγος αυτός, που ήταν πάντα έντονα συναισθηματικά φορτισμένος, δεν είχε το συμβουλευτικό χαρακτήρα που υπήρχε στις προπόσεις για τις γυναίκες και τα παιδιά. Αντίθετα, στην περίπτωση αυτή, κυριαρχούσε η αίσθηση ότι οι άνδρες που απηύθυναν την πρόποση μιλούσαν από τη σκοπιά του γιου που αναγνώριζε την οφειλή απέναντι στους γονείς, τους ευχαριστούσε για τις θυσίες τους και υποσχόταν να μιμηθεί το παράδειγμά τους.

Μια άλλη πρόποση, ήταν αυτή που απευθυνόταν προς «**το ζευγάρι**», τιμώντας και τον άνδρα και τη γυναίκα από κοινού. Αφορμή αποτελούσε κάποιο ευχάριστο γεγονός που γιόρταζε το ζευγάρι, όπως για παράδειγμα η απόκτηση ενός σπιτιού. Σ’ αυτές τις περιπτώσεις εύχονταν «καλορίζικο» σπίτι και ευτυχισμένη οικογενειακή ζωή μέσα σ’ αυτό. Βεβαίως δεν έλειπαν και οι έπαινοι στον άνδρα που «κατάφερε» αυτό για το οποίο όλοι σήμερα χαίρονταν και καμάρωναν. Όταν ο κύκλος αυτών των προπόσεων ολοκληρωνόταν, ο άνδρας έπαιρνε το λόγο και ευχαριστούσε τα μέλη της συντροφιάς για τις ευχές και τα καλά τους λόγια.

Όπως προανέφερα, οι Πόντιοι απηύθυναν προσωπικές προπόσεις στις **ηλικιωμένες χήρες** που ήταν μητέρες κάποιων ανδρών που παρευρίσκονταν στη συντροφιά. Αυτές τις προπόσεις τις ενέτασσαν στον κύκλο προπόσεων που ήταν αφιερωμένος σε έναν από τους γιους και όχι σε ξεχωριστό κύκλο αφιερωμένο στις ίδιες. Αυτό συνέβαινε συνήθως με αφορμή την **ονομαστική εορτή ή τα γενέθλια του γιου**.

Σ’ αυτές τις περιστάσεις, ο **πρώτος κύκλος προπόσεων** γινόταν από τα πρόσωπα που συνδέονταν με τον εορτάζοντα με συγγένεια πρώτου βαθμού. Στη διάρκεια αυτού του πρώτου κύκλου, αφού απηύθυναν ο καθένας πρόποση επαινώντας τον εορτάζοντα, έστρεφαν το βλέμμα στη **μητέρα** και άρχιζαν να

απευθύνονται σε αυτήν. Ο **εορτάζων** έπαιρνε τελευταίος το λόγο, και αφού τους ευχαριστούσε όλους «για τα καλά τους λόγια», απηύθυνε και αυτός μια **πρόποση στη μητέρα** του και στο τέλος έπινε μαζί με όλους τους παρευρισκόμενους «στην υγεία της». Οι προπόσεις που απηύθυναν οι γιοι στη μητέρα, είχαν χαρακτήρα ‘τιμητικό’ και ‘ευχαριστήριο’. Σε μια πρώτη προσέγγιση, στο πλαίσιο αυτών των προπόσεων αναδεικνυόταν περισσότερο ‘η θέση της μάνας’ στο συγγενειακό δίκτυο, και λιγότερο η αυτόνομη παρουσία της.

Όταν όμως παρακολούθησα αρκετές τέτοιες προπόσεις, εντυπωσιάστηκα ιδιαίτερα από τον τόνο και το ύφος τους. Ο λόγος των γιων ήταν έντονα συγκινησιακά φορτισμένος και στην κορύφωσή του συνοδευόταν συχνά από δάκρυα. Επαινούσε την πρακτική της μάνας, την οποία αναγνώριζε ως «σωτήρα» στα δύσκολα χρόνια που είχαν προηγηθεί, ενώ παράλληλα την ευχαριστούσε για τις θυσίες στις οποίες είχε υποβληθεί για να μεγαλώσει τα παιδιά της στο «επικίνδυνο» περιβάλλον της Σοβιετικής Ένωσης. Ανακαλούσε τις μνήμες από «την εξορία» του Καζαχστάν, τότε που εκείνη πάλευε «σαν λέαινα» να τα σώσει από τις κακουχίες και τις ασθένειες. Τόνιζε ότι εκείνη τους «έμαθε» την προσήλωση στην οικογένεια ως απaráβατη αρχή. Ότι τους δίδαξε ότι είναι «διαφορετικοί» από τους «άλλους, εκεί», ότι είναι «Έλληνες», και πρέπει να «φυλάξουν την πίστη τους στο Θεό» και «το αίμα τους καθαρό» από επιμιξίες με «τις ξένες φυλές». Ότι εκείνη, μαζί με τον πατέρα, τους έμαθαν να είναι «περήφανοι» που είναι «Έλληνες, η καλύτερη φυλή» και να παραμένουν «δυνατοί στο σώμα και στην ψυχή», για να «αντέχουν τα βάσανα της διαβίωσης, τα εμπόδια στην επαγγελματική ζωή, την τρομοκρατία του καθεστώτος, το φόβο των συλλήψεων, των βασανισμών και της εξαφάνισης», που απειλούσαν «όλους όσους ζούσαν στη Σοβιετική Ένωση, μα πιο πολύ εμάς που μας θεωρούσαν πάντα ύποπτους, επειδή γνώριζαν ότι Έλληνες θα μέναμε ό,τι και να μας κάνουν». Στο τέλος, ο γιος τόνιζε ότι τους «λείπει ο πατέρας» όπως και σε κείνη, αλλά ότι δεν πρέπει να στεναχωριέται «για την καινούργια προσφυγιά», αφού έχει κοντά τα παιδιά της που την αγαπούν και τη φροντίζουν. Ο λόγος έκλεινε με τη διαβεβαίωση ότι «θα τα καταφέρουν», αφού «η πατρίδα θα τους δεχθεί» και θα έρθουν καλύτερες μέρες, αρκεί «να κάνει κουράγιο για να είναι γερή και να τη χαίρονται πάντα μαζί τους».

Σε όλη τη διάρκεια αυτού του λόγου, ο γιος και τα υπόλοιπα μέλη της συντροφιάς παρέμεναν όρθιοι. Η μητέρα ήταν η μόνη που παρέμενε καθισμένη. Στο τέλος «απαντούσε», με λίγα λόγια, σοβαρή και ψύχραιμη: τόνιζε ότι είναι πράγματι περήφανη για τα παιδιά της που «παιδεύτηκε» να τα μεγαλώσει, και ευχόταν χρόνια

πολλά στο γιο της και στα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας «να είναι πάντα καλά και να τους χαίρεται όλους μαζί υγιείς και αγαπημένους».

Καμία άλλη πρόποση δεν μετέφερε με τέτοια ένταση το κλίμα της συγκίνησης και παράλληλα μιας ιερής κατάνυξης. Ουσιαστικά αισθανόμουν ότι αποτίουν φόρο τιμής σε ένα πρόσωπο σχεδόν άυλο, εξιδανικευμένο και ιερό. Αν και πάντα οι άνδρες μιλούσαν με ιδιαίτερο σεβασμό και αγάπη για τις μητέρες τους, οι προπόσεις προς τιμήν τους μου έδωσαν την ευκαιρία να κατανοήσω τη δύναμη που ασκούσε το φυσικό και συμβολικό πρόσωπο της μητέρας επάνω στους άνδρες. Παράλληλα αντιλήφθηκα την εγγενή αντίφαση των ανδρικών συμβολικών προτύπων, τα οποία τόνιζαν πάντα σε υπερθετικό βαθμό τη σωματική και πνευματική δύναμη, και παράλληλα την απόλυτη εξουσία με την οποία κυβερνούσαν την οικογένειά τους. Παρακολουθώντας τις προπόσεις των ανδρών προς τις μητέρες τους, απέκτησα μια πληρέστερη αντίληψη της σχέσης των φύλων σε συνάρτηση με το ιεραρχικό σύστημα των Ποντίων. Συνειδητοποίησα ότι παρότι το σύστημα ιεραρχίας της ομάδας απέκλειε τις γυναίκες από θέσεις εξουσίας, οι γυναίκες ως μάνες ασκούσαν ουσιαστικά μεγάλη επιρροή στο πλαίσιο της οικογένειας, και επομένως και στο ευρύτερο πλαίσιο της ομάδας.

Οι προπόσεις που απευθύνονταν σε μέλη της συντροφιάς **που δεν ήταν Πόντιοι**, περιελάμβαναν συνήθως και τα δύο μέλη ενός παντρεμένου ζευγαριού. Η πρόποση ήταν σχετικά σύντομη. Ο ομιλητής επισήμαινε ότι ήταν χαρούμενοι που τους είχαν κοντά τους, αναφέρονταν στο ιστορικό της γνωριμίας μαζί τους και επαινούσε την ποιότητα του χαρακτήρα τους. Σ' αυτό το σημείο πρόσθετε συχνά ότι «ξεχωρίζουν από τους άλλους ντόπιους» για την ευαισθησία, το ενδιαφέρον, και την έλλειψη ρατσισμού απέναντι στους Πόντιους. Η πρόποση ολοκληρωνόταν με ευχές για καλή υγεία. Μερικές φορές, όταν μια «ντόπια» γυναίκα γιόρταζε, ο οικοδεσπότης έκανε μια προσωπική πρόποση γι' αυτή, ευχόμενος υγεία και χρόνια πολλά. Στη συνέχεια έπιναν «στην υγεία της» όλα τα μέλη της συντροφιάς.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η σπάνια περίπτωση ενός κύκλου προπόσεων από Πόντιους άνδρες, προς τιμή μιας **ανύπαντρης γυναίκας που δεν ήταν Πόντια**. Θα περιγράψω αναλυτικά τη διαδικασία και τα συμφραζόμενα μιας τέτοιας πρόποσης, αφού διατηρώ και προσωπικά βιώματα, όντας ανύπαντρη κατά τη διάρκεια της έρευνας. Προσωπικά χρειάστηκα τρία στάδια 'κατανόησης': Επειδή όταν άρχισα να συγχάζω σε διάφορα σπίτια δε μου απηύθυναν ποτέ πρόποση, υπέθεσα ότι δε με θεωρούσαν ισότιμο μέλος της 'συντροφιάς', αφού ήμουν γυναίκα, ενώ παράλληλα

αντιλαμβανόμενοι ότι δε με καλούσαν προσωπικά, αλλά επειδή ‘επέβαλε’ κατά κάποιο τρόπο την παρουσία μου κάποιο από τα υπόλοιπα μέλη. Με το πέρασμα του χρόνου, θεώρησα, ότι με εξαιρούσαν από τις προπόσεις, ακριβώς για να με τιμήσουν επειδή ήμουν γυναίκα, αφού το αντίθετο, δηλαδή η άμεση αναφορά και ενασχόληση των ανδρών με το πρόσωπό μου θα έθιγε την «τιμή» μου. Τέλος, περίπου ενάμισι χρόνο μετά την έναρξη της έρευνας, άρχισαν να γίνονται σποραδικά κάποιοι κύκλοι προπόσεων προς τιμήν μου. Από τις ευρύτερες συζητήσεις που έκανα τότε γι’ αυτό το θέμα με κάποιους από τους άνδρες τους οποίους συναντούσα σε καθημερινή βάση, αντιλήφθηκα ότι με το πέρασμα του χρόνου άρχισαν να πληρούνται οι εξής τρεις προϋποθέσεις: Πρώτον, μέσω της καθημερινής συνύπαρξης με τη «ντόπια» κοινωνία, όλοι είχαν καταλάβει ότι η «δική» μου κοινωνία προέλευσης επέτρεπε να εστιάζουν οι άνδρες την προσοχή τους σε μια γυναίκα και να της απευθύνουν προπόσεις ως έκφραση θαυμασμού και επαίνων, χωρίς αυτό να θεωρείται απαραίτητα ερωτική πρόκληση και επομένως να θίγει την τιμή της. Δεύτερον, είχε προηγηθεί ένα αρκετά μεγάλο διάστημα γνωριμίας, ώστε να δικαιολογείται μια εκδήλωση οικειότητας στο πλαίσιο της ποντιακής κουλτούρας, όπως οι αναφορές στο χαρακτήρα και τη συμπεριφορά μου, κατά τη διάρκεια των προπόσεων. Και τρίτον, ήταν πλέον γνωστό σε όλους ότι ήθελα να μελετήσω τη «δική» τους κουλτούρα, οπότε οι άνδρες αισθάνονταν υποχρεωμένοι «να ασχοληθούν ιδιαίτερα» μαζί μου και να με τιμήσουν.

Το περιεχόμενο των προπόσεων που μου απηύθυναν, ήταν κυρίως ‘συμβουλευτικό’. Στην αρχή ανέφεραν κάποιους επαίνους για την ερευνητική μου ενασχόληση με τον ποντιακό χώρο. Τόνιζαν ότι εκτιμούσαν την προσπάθεια που κατέβαλλα τόσο καιρό για να κατανοήσω τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι «Πόντιοι πρόσφυγες». Και ότι η απόφασή μου να γράψω γι’ αυτά, αλλά και για την ύπαρξη και την ιστορία αυτού του «ξεχασμένου Ελληνισμού», ήταν μία προσπάθεια που τιμούσε και εμένα ως άνθρωπο και επιστήμονα, αλλά και τους ίδιους. Επισήμαιναν ότι προσέβλεπαν στη δουλειά μου, για να γνωρίσουν κάποιοι άνθρωποι «μέσα και έξω από τα Πανεπιστήμια» την ελληνική ταυτότητα των Ποντίων προσφύγων, ώστε να καταλάβουν τόσο η «ντόπια» κοινωνία όσο και η Πολιτεία, ότι «πρέπει να τους αγκαλιάσουν με κάθε τρόπο και να σταματήσουν να τους πετάν στο περιθώριο σαν να είναι ξένοι μετανάστες». Ότι γι’ αυτό με είχαν βοηθήσει και ότι θα συνέχιζαν να το κάνουν σε ό,τι χρειαζόμουν. Και ακόμη, ότι με θεωρούσαν πλέον «δικό τους άνθρωπο», επειδή εκτίμησαν εκτός από την αγάπη μου για τους Πόντιους

και «τη σεμνότητα και τη σοβαρότητα» που με χαρακτήριζαν, «πράγμα σπάνιο για Ελληνίδα». Τόνιζαν ότι από δω και πέρα έπρεπε «να κοιτάξω το μέλλον μου», να παντρευτώ ένα καλό άνδρα, «αν όχι Πόντιο, τουλάχιστον Μικρασιάτη πρόσφυγα, ή έστω και ντόπιο αν είναι εξαίρεση όπως εγώ» και να κάνω παιδιά, αφού ήταν αδιανόητο να είμαι πάνω από είκοσι πέντε ετών και να μην έχω ήδη μερικά. Με συμβούλευαν «να ακούω τον άνδρα μου και τους γονείς του» και να «στέκομαι πάντα ένα βήμα πίσω του», ώστε να μη τον «ντροπιάζω» όπως κάνουν «οι άλλες», που «μπροστά στους φίλους τους λένε τη γνώμη τους, πριν προλάβει κανείς να τις ρωτήσει». Επέμεναν ότι έπρεπε πάντα «να έχω το τραπέζι στρωμένο γι' αυτόν και τους φίλους του», να τους περιποιούμαι «πάντα με το χαμόγελο», ώστε «να μη χρειάζεται να με ειδοποιήσει πρώτα για να τους φέρει στο σπίτι, όπως κάνουν οι ντόπιοι που φοβούνται τις γυναίκες τους». Τόνιζαν ότι «έτσι μόνο θα είναι ο άνδρας ευχαριστημένος», ώστε «να μου φέρεται καλά» και να γίνω και εγώ «με τη σειρά μου ευτυχισμένη». Οι προπόσεις περιείχαν και μία σειρά από περαιτέρω συμβουλές για το «ρόλο (μου) σαν σύζυγο, μητέρα και γυναίκα». Στο τέλος έκλειναν με κάποιες αναφορές στους γονείς μου και ιδίως στον πατέρα μου, για τον οποίο έλεγαν ότι είναι σίγουρα «καλός άνθρωπος», αφού «με μεγάλωσε σωστά», και «πρέπει να είναι περήφανος που έκανε μια τόσο καλή κόρη». Η πρόποση έκλεινε με ευχές για την υγεία τη δική μου και της οικογένειάς μου.

Η ανάλυση μιας περίπτωσης

Κλείνοντας αυτό το κεφάλαιο, θα ήθελα να παραθέσω ένα εθνογραφικό παράδειγμα, για να παρουσιάσω αναλυτικά το 'τυπικό' των προπόσεων σε συγκεκριμένα κοινωνικά συμφραζόμενα:

Την περίοδο της έρευνας, είχα συνοδεύσει τον Λάζαρο, Πόντιο φίλο που γνώρισα κατά τη διάρκεια της έρευνας, σε μια επίσκεψη στον φίλο του τον Γρηγόρη. Η επίσκεψή μας ήταν άτυπη, 'ανεπίσημη', αφού δεν είχε προηγηθεί προηγούμενη συνεννόηση μεταξύ των φίλων για τη μέρα και την ώρα της επίσκεψης.

Ο Γρηγόρης που ήταν επίσης Πόντιος, είχε έρθει πριν ένα μήνα, μαζί με τη γυναίκα του, από το Καζαχστάν, με σκοπό να διερευνήσει την πιθανότητα εγκατάστασης της οικογένειάς του στην Ελλάδα. Το ζευγάρι φιλοξενούσε ο νεώτερος αδελφός του Γρηγόρη, ο οποίος είχε ήδη εγκατασταθεί μαζί με την οικογένειά του στην πρωτεύουσα προ ενός χρόνου. Ο Λάζαρος, ο οποίος είχε εγκατασταθεί μαζί με

την οικογένειά του στην πρωτεύουσα προ τριετίας, μου είχε μιλήσει με μεγάλη συγκίνηση για τον αγαπημένο του φίλο, με τον οποίο δεν είχε συναντηθεί για τέσσερα τουλάχιστον χρόνια. «Έλα», μου είχε πει, «θέλω να γνωρίσεις ένα πολύ σπουδαίο άνθρωπο!».

Ο Λάζαρος μου εκμυστηρεύτηκε πριν την επίσκεψη, ότι ανησυχούσε ιδιαίτερα επειδή ο Γρηγόρης, ο οποίος υπήρξε παλαιότερα διακεκριμένος αθλητής και πρωταθλητής²⁷³ της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, ενώ σήμερα ήταν διάσημος προπονητής, παρουσίαζε τελευταίως κάποιο σοβαρό πρόβλημα στο πόδι του. Όπως μου είπε ο Λάζαρος, το γεγονός αυτό είχε επιπτώσεις στην υγεία του, αλλά και στη ψυχολογική του κατάσταση, ενώ του δημιουργούσε προβλήματα και στην εργασία του.

Στο σπίτι του Αναστάση, του αδερφού του Γρηγόρη, μας υποδέχθηκαν οι δύο αδερφοί με τις γυναίκες τους. Λίγο μετά από μάς, ήρθε να τους επισκεφτεί και ένα ζευγάρι «ντόπιων», γνωστών του Αναστάση. Μετά τις πρώτες στιγμές των θερμών χαιρετισμών που αυτή τη φορά είχαν μια ιδιαίτερη χροιά, εξ' αιτίας της συγκίνησης που κατέλαβε τους δύο παλιούς φίλους, τον Γρηγόρη και τον Λάζαρο, καθίσαμε στο μικρό σαλονάκι του σπιτιού και η συζήτηση ξεκίνησε. Οι γυναίκες, αφού κάθισαν για λίγο μαζί μας, μαζεύτηκαν κατόπιν στην κουζίνα, ενώ εγώ κάθισα μαζί με τους άνδρες. Η γυναίκα του Αναστάση έφερε το δίσκο με τους καφέδες, την πορτοκαλάδα και το κονιάκ, καθώς επίσης και τα αντίστοιχα ποτήρια.

Την πρώτη πρόποση έκανε ο μεγαλύτερος²⁷⁴ σε ηλικία όλων, ο Γρηγόρης, και όπως τόνισε, την αφιέρωσε «στη φιλία». Τον κύκλο συμπλήρωσαν με τη δική τους πρόποση στο ίδιο πάντα θέμα και οι άλλοι δύο από τους τρεις άνδρες, ο Αναστάσης και ο Λάζαρος. Κατόπιν, οι προπόσεις συνεχίστηκαν, ώσπου έφτασε ο δίσκος με τα φαγητά, οπότε το κονιάκ αντικατέστησε η βότκα. Προπόσεις απηύθυναν όλοι οι άνδρες εκτός από τον «ντόπιο», προς τιμήν όλων των ανδρών της συντροφιάς, χωρίς να εξαιρέσουν και τον «ντόπιο» επισκέπτη που δεν έκανε ο ίδιος πρόποση.

Στον πρώτο κύκλο των προπόσεων, σ' αυτόν που αφιερώθηκε στη φιλία, μίλησαν για το πολύτιμο αγαθό της φιλίας στη ζωή του ανθρώπου. Αναφέρθηκαν στις «δυνατές φιλιές» που τους «ένωναν όλους» στα δύσκολα χρόνια στη Σοβιετική

²⁷³ Δεν θα αναφέρω εδώ το συγκεκριμένο άθλημα στο οποίο διακρίθηκε ο Γρηγόρης, λόγω της υποχρέωσης που έχω αναλάβει προς τους ανθρώπους που με βοήθησαν στην έρευνα να τηρήσω την ανωνυμία τους.

²⁷⁴ Οι άνδρες όλοι είχαν την ίδια περίπου ηλικία, δηλαδή είχαν μόλις περάσει τα σαράντα, εκτός του Γρηγόρη, ο οποίος ήταν μεγαλύτερός τους κατά μία δεκαετία.

Ένωση, αυτές που βοήθησαν τους Έλληνες «για να αντέχουν τα βάσανα». Τόνισαν ότι «εκεί» ο φίλος έβαζε σε κίνδυνο και τη ζωή του για χάρη «όχι μόνο του δικού του φίλου, αλλά και για χάρη φίλου του φίλου του». Μίλησαν για τη φιλία που «εκεί» ξεκινούσε πολλές φορές με βάση την κοινή αγάπη για τη «δικιά μας την Ελλάδα», «την Ελλάδα που είχαμε φανταστεί κι όχι αυτή που βρήκαμε». Για τη «ομόνοια» που «πρέπει» να διακρίνει τους φίλους, αλλά και όλους τους Πόντιους, ώστε να συνεχίζουν να βοηθούν και να συμπαραστέκονται ο ένας στον άλλο, και να μην ακολουθήσουν «το παράδειγμα των ντόπιων που δε ξέρουν τι θα πει φιλία».

Στις ‘προσωπικές’ προπόσεις που ακολούθησαν στους υπόλοιπους κύκλους, ο καθένας που έκανε πρόποση για κάποιον άλλο συνδαιτυμόνα, ακολουθούσε το τυπικό που έχω ήδη περιγράψει: Αρχικά εκθειάζε τις αρετές του. Κατόπιν, ή και παράλληλα, αναφερόταν εκτενώς στο ιστορικό της σχέσης μαζί του, και ξετύλιγε κατ’ αυτόν τον τρόπο ένα νήμα μνήμης, που συνέδεε την προσωπική ιστορία του ίδιου και του τιμώμενου προσώπου.

Έτσι, όταν ο Γρηγόρης έκανε πρόποση προς τιμήν του Λάζαρου, αφού καλωσόρισε αρχικά τον αγαπημένο παλιό του φίλο, τον οποίο, όπως είπε, περίμενε να συναντήσει με μεγάλη ανυπομονησία, αναφέρθηκε στη συνέχεια στη δράση του Λάζαρου, η οποία ήταν «μεγάλη, και έχει τιμήσει τον ίδιο, αλλά και ολόκληρο το ποντιακό στοιχείο». Συνεχίζοντας την πρόποση, «θυμήθηκε» ότι ο Λάζαρος ήταν πολύ γνωστός ανάμεσα στους Έλληνες της Σοβιετικής Ένωσης, αφού πάντοτε τους βοηθούσε με κάθε τρόπο, τόσο μέσω του μεγάλου κύκλου γνωριμιών που είχε αναπτύξει στο Καζαχστάν, στη Γεωργία, στη Ρωσία, ακόμη και στη Σιβηρία, όσο και με υλικά μέσα. Τόνισε ότι ο Λάζαρος πρόσφερε μεγάλες υπηρεσίες στους ανθρώπους που νοσηλεύονταν στο νοσοκομείο όπου δούλευε ως γιατρός, αφού φρόντιζε να νοσηλεύονται πάντα οι Έλληνες με τους καλύτερους όρους, παρά τα προβλήματα που είχε εξ’ αιτίας αυτής της συμπεριφοράς με «το σύστημα» του νοσοκομείου. Επιπρόσθετα, ενδιαφερόταν για τους Έλληνες ασθενείς του και μετά την αποθεραπεία τους. Ανέφερε μάλιστα, ότι στην πόλη όπου ζούσε ο Λάζαρος, ήταν γνωστός ως «ο Έλληνας», που «ξεχώριζε από τους άλλους», επειδή σ’ όλη την επαγγελματική του σταδιοδρομία «στάθηκε ο γιατρός των φτωχών», τους οποίους θέραινε χωρίς αμοιβή. Είπε ακόμη, ότι ο Λάζαρος «δεν έσκυψε ποτέ το κεφάλι στις πιέσεις του συστήματος», ότι «πάλευε και σαν άνθρωπος και σαν Έλληνας», και ότι αυτή του η στάση, του κόστισε, τελικά, «μια δεκάχρονη εξορία» σε πόλη της Σιβηρίας.

Ο Γρηγόρης ολοκλήρωσε την πρόποσή του, λέγοντας ότι όπως «μαθαίνει», ο Λάζαρος συνεχίζει να «κρατά την ίδια στάση και τις ίδιες αρχές», τόσο ως προς τον τρόπο που εξασκεί το επάγγελμά του, όσο και ως προς τη γενικότερη δράση του. Ότι αγωνίζεται και πάλι μέσα σε αντίξοες συνθήκες για να βοηθήσει τους «Πόντιους πρόσφυγες που έρχονται στην Ελλάδα», παρότι και ο ίδιος είναι «πρόσφυγας», και υποχρεωμένος να φροντίζει και τη δική του οικογένεια, που περνά δύσκολες στιγμές.

Όταν, αργότερα, ο Λάζαρος έκανε με τη σειρά του πρόποση προς τιμήν του Γρηγόρη, μίλησε αρχικά για «τον σπουδαίο αυτό άνθρωπο και αθλητή», που «τα χρόνια του φόβου» είχε την τόλμη να λέει σε κάθε ευκαιρία, ακόμη και στους αγώνες που έπαιρνε μέρος, ότι είναι Έλληνας, χωρίς να υπολογίζει τις συνέπειες που θα μπορούσε να υποστεί. Εκθείασε «τη γενναιότητα» που χαρακτήριζε το Γρηγόρη ως άνθρωπο, και τόνισε ότι αυτή ακριβώς η αρετή τον οδήγησε στις υψηλές αθλητικές διακρίσεις που δόξασαν τον ίδιο, αλλά και το «ελληνικό πνεύμα», «γεμίζοντας με περηφάνια και κουράγιο τους βασανισμένους Έλληνες της Σοβιετικής Ένωσης».

Συνεχίζοντας την πρόποσή του, ο Λάζαρος, αναφέρθηκε εκτενώς στο ιστορικό της γνωριμίας τους, που κατέληξε στη σημερινή φιλία. Η αφήγησή του εκτυλίχθηκε με άξονα τη χρονική διαδρομή της σχέσης τους: Ο Λάζαρος πρωτοσυνάντησε το Γρηγόρη σε μία «κρυφή»²⁷⁵ πόλη του Καζαχστάν. Ο Λάζαρος που τότε ήταν μόλις λίγο μεγαλύτερος από είκοσι χρονών, πήγαινε σ' εκείνη την «κρυφή πόλη» για να συναντήσει την τότε αγαπημένη του, και νυν γυναίκα του, η οποία είχε πάρει το πτυχίο της και είχε διοριστεί ως μηχανικός σε ένα εργοστάσιο. Όταν πρωτοπήγε εκεί, δεν ήξερε κανέναν, και «έπρεπε να κρύβεται», αφού δεν είχε άδεια εισόδου και κινδύνευε να συλληφθεί από τις αρχές. Κάποιος φίλος του, του είχε προτείνει να συναντήσει το Γρηγόρη και να ζητήσει εκ μέρους του τη βοήθειά του.

«Το μόνο που ήξερα τότε για το Γρηγόρη ήταν ότι είναι μεγάλος πρωταθλητής, το όνομά του ήταν γνωστό σ' ολόκληρη τη Σοβιετική Ένωση», είπε ο Λάζαρος, ο οποίος υπήρξε και εκείνος στα χρόνια της νεότητάς του αθλητής στο ίδιο άθλημα. Συνέχισε λέγοντας ότι, «παρότι ντρεπόταν», πήγε να τον συναντήσει. Ο

²⁷⁵ Τον όρο «κρυφή πόλη» χρησιμοποιούσαν οι Πόντιοι για να προσδιορίσουν πόλεις της Σοβιετικής Ένωσης οι οποίες «δεν υπήρχαν στο χάρτη, ήταν απαγορευμένη η είσοδος για όλους, εκτός κι αν δινόταν ειδική άδεια από πολύ «ψηλά». Είχαν εκεί εργοστάσια με βαριά βιομηχανία, με όπλα, ερευνητικά κέντρα και άλλα που έπρεπε να φυλάγονται καλά. Γι' αυτά κανείς δε ρωτούσε και κανείς δε μιλούσε, ούτε κι όταν έφευγε από κει. Στις «κρυφές πόλεις» κατοικούσαν όσοι εργαζόταν σ' αυτά, χιλιάδες άνθρωποι, και απαγορευόταν να βγαίνουν από την πόλη χωρίς ειδική άδεια. Όποιος συλλαμβανόταν να μπαίνει ή να βγαίνει από αυτές τις πόλεις χωρίς την ειδική άδεια κατηγορούνταν για κατασκοπεία, και η φυλακή ήταν ό,τι καλύτερο μπορούσε να περιμένει».

Γρηγόρης άνοιξε την πόρτα και τον ρώτησε ποιος ήταν. Ο Λάζαρος του είπε το όνομά του, και, πριν προλάβει να προσθέσει ότι τον έστειλε ο κοινός τους φίλος, ο Γρηγόρης άνοιξε διάπλατα την πόρτα, τον έβαλε μέσα, και του είπε: «Αφού είσαι Έλληνας, το σπίτι μου είναι σπίτι σου!». Από εκείνη τη στιγμή ξεκίνησε η φιλία τους, αφού ο Γρηγόρης ήταν για το Λάζαρο «η μόνη παρηγοριά στην ξένη πόλη».

Ο Λάζαρος στο κλείσιμο της πρόποσής του, τόνισε ότι «δε βρίσκει λόγια για να πει πόσο χαίρεται» που ξαναβλέπει το φίλο του έστω και στην σημερινή κατάσταση που είναι γεμάτη προβλήματα και δυσκολίες για όλους τους «Πόντιους πρόσφυγες». Και πρόσθεσε ότι εάν ο Γρηγόρης, «αφού μετρήσει την κατάσταση», αποφασίσει να εγκατασταθεί στην Ελλάδα, και να γίνει «πρόσφυγας αυτή τη φορά στην ίδια του την πατρίδα», ο ίδιος και όλοι οι κοινοί φίλοι θα κάνουν ό,τι μπορούν για να «σταθούν δίπλα του». Ο Λάζαρος ολοκλήρωσε την πρόποσή του λέγοντας ότι «οι Πόντιοι δεν πρέπει να απελίζονται», γιατί στο τέλος «θα τα καταφέρουν και εδώ, όπως τα κατάφερναν παντού», αρκεί να μη χάσουν «το θάρρος και το πείσμα τους».

Για να γίνει πλήρως κατανοητή η σημασία αυτών των προπόσεων, θα πρέπει να αναφερθώ και στα συμφραζόμενα της συνάντησης, δηλαδή στις συζητήσεις που προηγήθηκαν, μεσολάβησαν και ακολούθησαν, καθώς και στο γενικότερο ‘κλίμα’ που κυριάρχησε κατά τη διάρκειά της.

Με αυτό το τυπικό των προπόσεων, τα μέλη της συντροφιάς επιχείρησαν να συγκροτήσουν την εσωτερική ‘τάξη’ στην οποία αναφέρθηκα προηγουμένως: Επισημάνθηκαν ‘οι θέσεις’ τις οποίες κατείχαν τα πρόσωπα στο διαχρονικό ιεραρχικό σύστημα της ομάδας. Σύμφωνα με αυτό, και ο Γρηγόρης και ο Λάζαρος, υπήρξαν σημαντικά και διακεκριμένα πρόσωπα. Επί πλέον, με την ανασύνθεση και τη διαπλοκή της προσωπικής τους ιστορίας, επαναβεβαίωσαν την αμοιβαία τους εκτίμηση, τη φιλία και την αλληλοϋποστήριξη.

Ωστόσο, το πλέον ενδιαφέρον είναι πως οι δύο φίλοι επαναπροσδιόρισαν τη σχέση τους κατά τη διάρκεια της συγκεκριμένης συνεύρεσης, στο πλαίσιο της σημερινής πραγματικότητας, καθώς και των προβλημάτων που αντιμετώπιζαν σε αυτή τη φάση. Η συνάντηση αυτή ήταν αποφασιστικής σημασίας, αφού και οι δύο έπρεπε να πάρουν επείγουσες αποφάσεις, από τις οποίες θα κρινόταν η αρμονική ‘συνέχεια’ της σχέσης τους, που θα γεφύρωνε το παρελθόν και το μέλλον.

Οι αλλαγές που είχαν συμβεί στη ζωή και των δύο, επέβαλαν τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης τους στις νέες συνθήκες. Ο Λάζαρος είχε εγκατασταθεί πριν τρία χρόνια στην Ελλάδα, και εξακολουθούσε να αντιμετωπίζει

δισεπίλυτα προβλήματα τόσο ο ίδιος, όσο και η οικογένειά του. Ο Γρηγόρης, έπρεπε να αποφασίσει άμεσα για την πιθανή μετεγκατάσταση της δικής του οικογένειας. Παράλληλα, το σοβαρό πρόβλημα υγείας που αντιμετώπιζε απαιτούσε άμεση ιατρική αντιμετώπιση, με μια σειρά άμεσων, λεπτών και πολυδάπανων χειρουργικών επεμβάσεων. Δίχως αυτές κινδύνευε να μείνει ανάπηρος, κάτι που όπως δήλωσε «δε θα το άντεχα ακόμα κι αν δεν ήμουν αυτός που είμαι»²⁷⁶.

Από το γενικότερο κλίμα της συζήτησης αλλά και την ψυχολογική φόρτιση που διακατείχε τα πρόσωπα, αντιλήφθηκα ότι κυριαρχούσε ένα αίσθημα προσδοκίας εκ μέρους του Γρηγόρη, και ένα αίσθημα βαθιάς θλίψης, άγχους και οργής από την πλευρά του Λάζαρου. Ο Γρηγόρης ήταν απελπισμένος και κουρασμένος. Στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση δεν «έβλεπε προοπτικές» για την παραμονή του, αφού όπως είπε «τα πάντα κατέρρεαν, το πολιτικό σύστημα, η οικονομία, η κοινωνία». Στο σύντομο διάστημα της παραμονής του στην Ελλάδα, «δεν έβλεπε» επίσης καμία προοπτική, αφού ξόδεψε όλες του τις οικονομίες στη Ρωσία, «για να σώσει το παιδί του» από την αρρώστια που το οδήγησε τελικά στο θάνατο. Αν αποφάσιζε να εγκατασταθεί εδώ, αντιμετώπιζε το πρόβλημα εξεύρεσης εργασίας, αφού, όπως είπε, «η ζωή στην Ελλάδα είναι ακριβή», ενώ ο ίδιος ήταν πάνω από πενήντα ετών, και επί πλέον άρρωστος. Ήταν λοιπόν ολοφάνερο ότι ο Γρηγόρης προσδοκούσε από το Λάζαρο να του προσφέρει κάποια λύση στα προβλήματά του.

Από την άλλη πλευρά, ο Λάζαρος, ο οποίος κατανοούσε το αδιέξοδο του φίλου του, του υποσχέθηκε ότι θα κάνει έρανο για να συγκεντρώσει το ποσόν για τη χειρουργική επέμβαση. Επιπλέον υποσχέθηκε ότι θα του βρει κάποια δουλειά από την οποία θα κέρδιζε περίπου εκατό χιλιάδες δραχμές το μήνα, στην περίπτωση που αποφάσιζε να εγκατασταθεί στην Ελλάδα. Όπως ανέφερε, ακόμη κι αν πετύχαινε η χειρουργική επέμβαση²⁷⁷, είχε τη διαβεβαίωσή του ότι δε θα χρειαζόταν ποτέ πια να μπει ξανά στον αγωνιστικό χώρο, ούτε σαν αθλητής ούτε σαν δάσκαλος. Την υπόσχεση αυτή όφειλε να τη δώσει ο Λάζαρος, ως φίλος που δεν ξεχνούσε το παλιό του χρέος²⁷⁸, αλλά και ως πρόσωπο με γόητρο και εξουσία στον ποντιακό χώρο, κάτι που επεσήμανε εμμέσως ο Γρηγόρης στην πρόποσή του.

²⁷⁶ Εννοούσε πρωταθλητής και προπονητής.

²⁷⁷ Θα πρέπει να σημειώσω εδώ, ότι δεν υπήρχαν πολλές πιθανότητες να αποκατασταθεί πλήρως το πόδι του Γρηγόρη.

²⁷⁸ Όπως έδειξε και με την αναφορά του σε αυτό κατά την πρόποσή του, παρότι ο Γρηγόρης στη δική του είχε αποφύγει να του το θυμίσει.

Όμως ο Λάζαρος, γνώριζε καλά ότι για την υλοποίηση των υποσχέσεων που έδινε, θα χρειαζόταν μεγάλη προσπάθεια, πολλή υπομονή και πολλή από τη «γενναιότητα» που, όπως είχε επισημάνει στην πρόποσή του, χαρακτήριζε πάντα τον Γρηγόρη. Αυτή η επίγνωση, σε συνδυασμό με το απελπισμένο βλέμμα του φίλου του, του δημιουργούσε μια μεγάλη συγκινησιακή φόρτιση, η οποία εκδηλώθηκε όταν η συζήτηση περιστράφηκε γύρω από την Ελλάδα και τους Έλληνες. Τότε ο Λάζαρος, δακρυσμένος και γεμάτος οργή, κατηγόρησε την Ελλάδα που «χωρίζει τους φίλους και διαλύει τα δίκτυα προστασίας και φιλίας». «Εκεί», είπε εννοώντας την τότε Σοβιετική Ένωση, «στέλναμε τον τάδε στο τάδε χωριό της Ρωσίας, όσο μακριά κι αν ήταν στη τεράστια αυτή χώρα. Και ξέραμε ότι θα τον υποδεχθεί και ότι θα θυσιαστεί να τον βοηθήσει ο Έλληνας που ζούσε εκεί, και ήταν συγγενής, φίλος, γνωστός μας. Εδώ αυτό χάνεται, μαζί με όλα τα άλλα. Και γι' αυτό φταίνε οι ντόπιοι οι αφιλόξενοι. Που σου λένε έλα να φάμε την Τετάρτη, αντί να σου πούνε έλα όποτε θες. Άκου έλα να φάμε! Λες και είμαστε πεινασμένοι! Οι Έλληνες οι αμόρφωτοι, που δεν ξέρουν ότι εμείς είμαστε οι καθαροί Έλληνες, κι ότι η γλώσσα μας είναι η αρχαία Ελληνική, που κι αυτή πρέπει να την αλλάζουμε και να αποκτήσουμε τις βρωμοσυνήθειές τους. Που δεν ξέρουν τίποτα από φιλία και αλληλοϋποστήριξη, που κουτσομπολεύουν και καρφώνουν, που δε σέβονται τίποτα!».

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να αναφέρω και τις αντιδράσεις των δύο άλλων ανδρών που συμμετείχαν στη 'συντροφιά', δηλαδή του Αναστάση, αδερφού του Γρηγόρη, και κυρίως του Δημήτρη, του «ντόπιου» φίλου τους. Από την αρχή ήταν σαφές ότι οι δύο αυτοί άνδρες αντιμετώπιζαν τη συγκεκριμένη συνάντηση ως προσωπική υπόθεση του Γρηγόρη και του Λάζαρου. Έτσι, ο Αναστάσης τήρησε μια διακριτική στάση, για να δώσει το περιθώριο στους δύο φίλους να επικεντρώσουν την προσοχή τους ο ένας στον άλλο. Από τις προπόσεις που έκανε, έδειξε ότι γνώριζε και σεβόταν τη φιλία που ένωνε το Γρηγόρη με το Λάζαρο, τον οποίο και ο ίδιος εκτιμούσε ιδιαίτερα. Παράλληλα, όμως, έδειξε ότι τιμούσε εξίσου το Δημήτρη και χαιρόταν για την παρουσία του στο σπίτι του. Αντίστοιχα, και οι άλλοι δύο άνδρες τίμησαν τον Αναστάση στις προπόσεις τους. Ο Γρηγόρης εξέφρασε την αγάπη του και τη χαρά του που ήταν μαζί οι δυο τους το τελευταίο διάστημα. Ο Λάζαρος εξέφρασε τη συμπάθειά του και την εκτίμηση που έτρεφε για τον Αναστάση, ο οποίος είχε επίσης υπάρξει διακεκριμένος αθλητής και αργότερα προπονητής.

Ο Αναστάσης, ο οποίος την περίοδο εκείνη (1993), δούλευε σε εργοστάσιο, ήταν και εκείνος ιδιαίτερα προβληματισμένος από κάποια ασθένεια του ήπατος, η

οποία είχε διαγνωσθεί πρόσφατα μετά από κάποιες εξετάσεις σε νοσοκομείο της πόλης. Όπως παραπονέθηκε, κανένας γιατρός δεν του είχε εξηγήσει περί τίνος ακριβώς πρόκειται, αν και του έγιναν αυστηρές συστάσεις να προσέχει στο εξής τη διατροφή του και να αποφεύγει εντελώς το αλκοόλ. Όμως ήταν φανερό, ότι ο Αναστάσης δεν είχε την πρόθεση να απασχολήσει τον Λάζαρο με τη δική του κατάσταση και να του αποσπάσει την προσοχή από τα προβλήματα του αδερφού του.

Αντίθετα ο Δημήτρης, ο «ντόπιος» φίλος και συνάδερφος του Αναστάση στο εργοστάσιο, τον οποίο γνώρισε και ο Γρηγόρης στη σύντομη παραμονή του στο σπίτι του αδερφού του, κράτησε διαφορετική στάση από τον Αναστάση. Δέχτηκε προπώσεις και από τους τρεις άλλους. Ο Αναστάσης τον αποκάλεσε «καλό φίλο» που συμπαραστέκεται πάντα στις δύσκολες στιγμές που περνά ο ίδιος και η οικογένειά του. Ο Γρηγόρης τόνισε ότι ήταν «φίλος των Ποντίων», που διέθετε ιδιαίτερη ευαισθησία για τα προβλήματά τους και τους βοηθούσε πάντοτε με αυτοθυσία, όπως έκανε και στην περίπτωση του αδερφού του αλλά και στη δική του. Ο Λάζαρος είπε ότι χαίρεται ιδιαίτερα που γνωρίζει έναν από τους λίγους «ντόπιους» που τηρεί τέτοια στάση απέναντι σε Πόντιους. Πρόσθεσε ότι γνωρίζοντας το Δημήτρη, αισθάνεται πιο ήσυχος για τους φίλους του, που έχουν συμπαραστάτη ένα τέτοιο καλό και άξιο άνθρωπο.

Ο Δημήτρης «απάντησε» ευγενικά και ολιγόλογα στις προπώσεις αυτές, λέγοντας ότι τους ευχαριστεί για τα καλά τους λόγια και ότι χαίρεται που έχει τόσο καλούς και αγαπημένους φίλους. Συμπλήρωσε ότι «νιώθει χρέος» να προσφέρει με κάθε τρόπο τη βοήθειά του, και ότι είναι μεγάλη του χαρά που γνώρισε και από κοντά το Λάζαρο για τον οποίο τόσο καλά λόγια είχε ακούσει από τον Αναστάση, το Γρηγόρη, και άλλους φίλους του Πόντιους. Τέλος, ανέφερε ότι «παρότι είναι γέννημα-θρέμμα Έλληνας», μέσα από τις γνωριμίες και τις φιλίες που έχει αναπτύξει με τους Πόντιους άρχισε να θεωρεί τον εαυτό του «και Πόντιο», καθώς και ότι χαίρεται ιδιαίτερα «όταν καταλαβαίνει ότι και οι φίλοι του οι Πόντιοι τον βλέπουν σαν δικό τους».

Σε όλη, όμως, τη διάρκεια των προπόσεων, καθώς και στις συζητήσεις που ακολουθούσαν, ο Δημήτρης προσπάθησε να δείξει ότι η ανάμιξή του με το «ποντιακό στοιχείο», όπως το αποκάλεσε, τον είχε ήδη αναδείξει σε πρόσωπο κύρους στον «ποντιακό χώρο», οπότε μπορούσε να προστατεύσει τα δύο αδέλφια που αντιμετώπιζαν προβλήματα. Αυτό το τελευταίο, έδειξε ότι προσπαθούσε να το κάνει σαφές στο Λάζαρο, αφού υποτίθεται ότι οι άλλοι δύο το γνώριζαν ήδη. Ο Δημήτρης

ήταν έμμεσα, αλλά σαφώς ανταγωνιστικός προς το Λάζαρο, ο οποίος διέθετε μεγάλη επιρροή μεταξύ των Ποντίων. Μετά από κάποιες αναφορές του Λάζαρου στις προσπάθειές του για την αποκατάσταση των «Ποντίων προσφύγων» στην Ελλάδα, ο Δημήτρης υπενθύμισε λίγο αργότερα τις δικές του ενέργειες προς αυτή την κατεύθυνση. Περιέγραψε «πώς κατάφερε», παρακάμπτοντας τα εμπόδια της γραφειοκρατίας, να πετύχει την έκδοση ταυτοτήτων, διαβατηρίων, βιβλιαρίων υγείας και άλλων απαραίτητων πιστοποιητικών για πολλούς από τους Πόντιους φίλους του, καθώς και συγκεκριμένα για τον Αναστάση και τον Γρηγόρη. Όπως έλεγε, τις «επιτυχίες του» αυτές, τις όφειλε στο πολυάριθμο δίκτυο σχέσεων που διέθετε σε υπουργεία και σε άλλες «θέσεις κλειδιά». Συνεχώς αναφερόταν σε συγγενείς, φίλους και γνωστούς, στους οποίους είχε αποταθεί για να πληροφορηθεί τρόπους επίλυσης των προβλημάτων των Ποντίων φίλων του. Με αυτό τον τρόπο, εκτός από την επίδειξη της προσωπικής του 'δύναμης', απάντησε και στην προηγούμενη θέση του Λάζαρου για τη διάλυση των δικτύων φιλίας και προστασίας ανάμεσα στους Πόντιους.

Τονίζοντας μάλιστα τη «μεγάλη αγάπη και εκτίμηση» που έτρεφε για τους Πόντιους, συμπλήρωσε, χαριτολογώντας, ότι είναι πραγματικά μεγάλη, αν και οι Πόντιοι «δεν είναι τόσο Έλληνες όσο εκείνος», αφού αντίθετα με εκείνον, δεν έχουν υπηρετήσει στρατιωτική θητεία στην Ελλάδα. Με αυτό τον τρόπο απάντησε στην παρατήρηση του Λάζαρου «για τους αμόρφωτους Έλληνες που δεν ξέρουν ότι εμείς είμαστε οι καθαροί Έλληνες». Πρόσθεσε, ότι η εκτίμησή του για τους Πόντιους είναι τόσο μεγάλη, ώστε και την κόρη του ακόμη, την πάντρεψε με Πόντιο. Ανέφερε μάλιστα ότι στο γλέντι του γάμου της ξόδεψε ενάμισι εκατομμύριο δραχμές, φέρνοντας σε αμηχανία τους υπόλοιπους, που τους απασχολούσε η εξεύρεση χρημάτων για την επέμβαση του Γρηγόρη. Αμέσως μετά δήλωσε ότι είναι «γλεντζές», και μάλιστα γνωστός «σε κύκλους γλεντζέδων στην Ελλάδα, στη Γερμανία, ακόμη και στην Τουρκία». Συμπλήρωσε ότι πριν μερικές μέρες είχε προσκαλέσει τους δύο αδερφούς με τις γυναίκες τους σε κέντρο διασκέδασης «με γνωστά αστέρια της πίστας», όπου «πέρασαν πολύ ωραία, αλλά δεν έκαναν σαματά». Αποτεινόμενος δε σε μένα, διευκρίνισε: «Είμαι άνθρωπος της πιάτσας εγώ!». Όταν απάντησα ότι το είχα καταλάβει, αποκρίθηκε: «πώς το κατάλαβες; Εσείς που ασχολιόσαστε με τα γράμματα δεν καταλαβαίνετε απ' αυτά!».

Σε άλλες στιγμές της συζήτησης ο Δημήτρης επαίνεσε «την εργατικότητα του ποντιακού στοιχείου», τόνισε όμως ότι «το παρακάνουν σε επίδειξη εργατικότητας»,

κυρίως σε δουλειές συλλογικές, στις οποίες συνεργάζονται με «ντόπιους», όπως τα εργοστάσια ή οι αγροτικές εργασίες, οπότε προξενούν «την αντιπάθεια των ντόπιων, επειδή δημιουργούν κακό προηγούμενο». Επέκρινε την τακτική των Ποντίων να «ρίχνουν τα μεροκάματα» και εξήγησε ότι αυτός είναι ένας ακόμη λόγος που «δεν τους θέλουν οι ντόπιοι». Ανέφερε την περίπτωση ενός γνωστού του Πόντιου που καθάρισε τον περίβολο εργοστασίου «για ένα χιλιάρικο». Και πρόβλεψε ότι «τώρα που πλακώνουν και οι Αλβανοί», τα πράγματα θα δυσκολέψουν περισσότερο για τους Πόντιους. Επίσης κατηγόρησε τους Πόντιους ότι «παραλαδώνουν» τους υπαλλήλους υπηρεσιών, με αποτέλεσμα και πάλι να δημιουργούν κακό προηγούμενο και να γίνονται εν τέλει αντιπαθείς. Οι υπόλοιποι άκουγαν στεναχωρημένοι και ανήσυχοι όσα έλεγε. Στην τελευταία παρατήρηση ο Αναστάσης σχολίασε: «έτσι έχουν μάθει από τη Ρωσία», ενώ ο Λάζαρος ανέφερε την περίπτωση ενός κοινού γνωστού μας, που «ξόδεψε τρεις χιλιάδες δολάρια» για «λαδώματα», για να «περάσει από τα Ρώσικα τελωνεία» παλιές εικόνες και άλλα οικογενειακά κειμήλια.

Παρέθεσα μέρος των συζητήσεων που διεξήχθησαν στο πλαίσιο αυτής της συνεύρεσης, προσπαθώντας να αποδώσω το γενικότερο 'κλίμα' που επικρατούσε ανάμεσα στα μέλη της συντροφιάς. Με αυτό τον τρόπο θέλω να δείξω ότι κατά τη διάρκεια αυτής της επίσκεψης, δε συζητήθηκαν απλώς τα ιδιαίτερα προβλήματα των προσώπων, αλλά ότι συμμετείχαν σε μια πιο σύνθετη και ουσιαστική διαδικασία.

Οι τρεις Πόντιοι, που ήταν δεμένοι με στενούς δεσμούς, προσπαθούσαν να επαναπροσδιορίσουν την ταυτότητά τους. Σ' αυτό το πλαίσιο πρότειναν και σχεδίαζαν μια σειρά ενεργειών που στόχευαν στην αλληλοϋποστήριξη. Όπως φάνηκε, πίστευαν ότι αν κατάφερναν να ολοκληρώσουν αυτές τις ενέργειες, θα 'ανανέωναν' τα αισθήματα της αμοιβαίας πίστης που διατηρούσαν πριν τη μετεγκατάσταση, και θα διασφάλιζαν τη 'συνέχεια' της σχέσης τους στο μέλλον. Στην αντίθετη περίπτωση, θα έπρεπε να επανακαθορίσουν τη στάση τους απέναντι στους παλιούς τους φίλους, καθώς και στο δίκτυο σχέσεων που είχε συγκροτηθεί μεταξύ των νεοερχομένων. Η συνειδητοποίηση αυτή, ήταν οδυνηρή για τους τρεις αθλητές της συντροφιάς, που δεν έμοιαζαν να αμφιβάλουν για την αγάπη που τους έδενε, αλλά φοβόντουσαν ότι ίσως δε θα άντεχαν ν' αντιπαλέψουν τις αντιξοότητες που αντιμετώπιζαν, καθώς και αυτές που θ' ακολουθούσαν. Το γεγονός αυτό τους δημιουργούσε μεγάλη θλίψη και δικαιολογούσε την αγωνία και την απελπισία, που ακολούθησαν τα αγκαλιάσματα, τη χαρά και τα δάκρυα των πρώτων στιγμών της συνεύρεσης.

Από την άλλη πλευρά, ο Δημήτρης φαινόταν πλήρως διαθέσιμος να διαμεσολαβήσει με κάθε τρόπο για την ένταξη στην κοινωνία υποδοχής. Ο ίδιος τόνιζε τις δυνατότητες που διέθετε με τη ρητορική διαχείριση της δικής του ταυτότητας: παρότι όπως δήλωσε ήταν «γέννημα θρέμμα Έλληνας», είχε επιλέξει να «αισθάνεται και Πόντιος», επικυρώνοντας την επιλογή του με τη δημιουργία αγχιστειακού δεσμού, όταν «πάντρευε την κόρη του με Πόντιο». Έτσι, αυτή η «διπλή ταυτότητα» τον αναδείκνυε σε ιδανικό διεκδικητή της εμπιστοσύνης και της εκτίμησης των Ποντίων που επιθυμούσε να κάνει φίλους του.

Στο πλαίσιο αυτής της συνέντευξης, ο τρόπος που προσέγγιζαν τα προβλήματα ο Γρηγόρης, ο Αναστάσης και ο Λάζαρος, αντιπροσώπευε την παλιά παράδοση, ενώ η παρουσία του Δημήτρη συμβόλιζε μία νέα τάξη πραγμάτων. Οι Πόντιοι φίλοι μου έπρεπε να αντιμετωπίσουν τη σύγχυση που τους προκαλούσε η διείσδυση των «ντόπιων» στα «δικά τους» κοινωνικά δίκτυα και τις «δικές τους φιλίες». Στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση δεν είχαν βιώσει αντίστοιχα συναισθήματα. Στα κοινωνικά δίκτυα που δημιουργούσαν και τις συναλλαγές τους με ‘τους άλλους’, η διαφοροποίησή τους στο επίπεδο της ταυτότητας ήταν σαφώς οριοθετημένη. Εκείνοι ήταν «Έλληνες» και οι ‘άλλοι’ ήταν Γεωργιανοί, Ρώσοι, Καζάχοι, κ.ά. Στην Ελλάδα πληροφορήθηκαν ότι αυτοί είναι «Ρωσοπόντιοι» και οι υπόλοιποι «Έλληνες». Στη νέα τάξη πραγμάτων, έπρεπε να διεκδικήσουν την «ελληνικότητά» τους, για να τη χρησιμοποιήσουν ως εφιαλτήριο για τη διεκδίκηση περαιτέρω κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών προνομίων, ώστε να επιτελεσθεί η εξομοίωση με τους υπόλοιπους Έλληνες πολίτες.

Οι ίδιοι αισθάνονταν ότι ακόμη και ο Δημήτρης, που αναγνώριζε την «ελληνικότητά» τους, δεν θεωρούσε ότι ήταν ‘τόσο Έλληνες όσο αυτός’, όπως και ο ίδιος δεν ήταν ‘τόσο Πόντιος όσο εκείνοι’. Βεβαίως ο Δημήτρης έδειχνε πρόθυμος να τους βοηθήσει να αποκαταστήσουν το έλλειμμα της «ελληνικότητάς» τους, ώστε να πάνε να αισθάνονται «Ρωσοπόντιοι», ήθελε όμως να επιβάλλει τους δικούς του όρους, παραβλέποντας τα παραδοσιακά δίκτυα αλληλοβοήθειας της ομάδας. Εν ολίγοις, ο Δημήτρης, συμβόλιζε τον «καλό ντόπιο Έλληνα», ο οποίος προσπαθούσε να επιλύσει προβλήματα, αλλά ταυτόχρονα (και) να χειραγωγήσει τους Πόντιους. Έτσι ουσιαστικά πρόσθετε ένα παράγοντα αστάθειας στην πορεία προς τη χειραφέτηση και την ισότιμη θέση που διεκδικούσαν οι Πόντιοι στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής.

Από τα παραπάνω εθνογραφικά και ερμηνευτικά δεδομένα που παρέθεσα, νομίζω ότι είναι σαφές ότι, με τις προπόσεις συγκροτείται το συναισθηματικό και κοινωνικό πλαίσιο για τη διαντίδραση των προσώπων που συμμετέχουν σε μια ‘συντροφιά’. Στο παράδειγμα που περιέγραψα, τα μέλη της συντροφιάς, προσπάθησαν να ενδυναμώσουν με την πρακτική τους τούς δεσμούς που τους συνέδεαν, καθώς και να εξασφαλίσουν τη συνέχεια αυτών των δεσμών στο παρόν και το μέλλον. Για το σκοπό αυτό προσπάθησαν να ανασυστήσουν την «κοινή μνήμη», η οποία εξακολουθεί να συνδέει τα μέλη της ποντιακής κοινότητας. Σ’ αυτό το πλαίσιο ο Γρηγόρης, ο Αναστάσης και κυρίως ο Λάζαρος, υπερασπίστηκαν τις πρακτικές που ακολουθούσαν την παράδοση, υποδηλώνοντας μια διάθεση για αναδίπλωση της ομάδας στο ‘εσωτερικό’ της. Παράλληλα όμως, η αναγκαιότητα τους υποχρέωνε να εξετάσουν και το ενδεχόμενο άλλων πρακτικών, που θα μετέθεταν το όριο της ομάδας, θα την ωθούσαν στην εξωστρέφεια και τη διεύρυνση των σχέσεων με τους «ντόπιους Έλληνες».

Τελειώνοντας θα πρέπει να τονίσω ότι τα τρία μέλη της συντροφιάς που ήταν Πόντιοι, δεν διαχειρίζονταν απλώς τις αναμνήσεις τους, στο πλαίσιο μιας πολιτικής για την επίλυση των προβλημάτων τους. Αντίθετα, ήταν φανερό ότι αναβίωναν την αγωνία και τον πόνο του παρελθόντος, μαζί με την αγωνία και τον πόνο του παρόντος. Σ’ αυτό το πλαίσιο, εγώ, όπως νομίζω και ο Δημήτρης, αντιλαμβανόμασταν ότι παρότι ‘κατανοούσαμε’ γεγονότα και πράξεις, δεν ήμασταν ικανοί να μοιραστούμε τα συναισθήματα.

Χαρακτηριστικά θυμάμαι, ότι, λίγο πριν τελειώσει η επίσκεψη, ζήτησα από τους άνδρες της συντροφιάς να μου επιτρέψουν να τους τραβήξω μία αναμνηστική φωτογραφία. Όλοι δέχθηκαν πρόθυμα και σηκώθηκαν για να πλησιάσουν μεταξύ τους. Ο Γρηγόρης στηρίχθηκε στο μπαστούνι του για να μετακινηθεί. Κάθισε ανάμεσα στον Λάζαρο και το Δημήτρη και το κράτησε ανάμεσα στα πόδια του. Ο αδερφός του, ο Αναστάσης, στάθηκε πίσω του και τον ακούμπησε ελαφρά στον ώμο. Τότε ο Λάζαρος σηκώθηκε, άρπαξε το μπαστούνι από τα χέρια του Γρηγόρη, το πέταξε με δύναμη μακριά και ξαναγύρισε στη θέση του. Για λίγο, δε μίλησε κανείς. Ο Γρηγόρης, ο Αναστάσης και ο Λάζαρος σκούπισαν τα δάκρυστά τους. Ο Λάζαρος φώναξε: «Θα κάνω τα πάντα για να μη το ξαναπιάσεις αυτό το πράγμα!», και γυρίζοντας σε μένα είπε: «Τώρα, είμαστε έτοιμοι για τη φωτογραφία σου!». Ο μόνος που χαμογελά σ’ αυτή τη φωτογραφία, είναι ο Δημήτρης, «ο Έλληνας» όπως τον αποκαλούσε ειρωνικά ο Λάζαρος, στις κουβέντες που κάναμε στη συνέχεια.

Συνοψίζοντας, η εμπειρία μου από τις ‘συντροφικές’, με βοήθησε να κατανοήσω τη σύνθετη φύση των κοινών δεσμών που συνδέουν τα μέλη της ομάδας, ενώ ταυτόχρονα να αντιληφθώ πώς διαπραγματεύονται ή επιβεβαιώνουν την εσωτερική της ιεραρχία, καθώς και τις ιεραρχημένες σχέσεις με τους ‘άλλους’. Ιδιαίτερα χρήσιμη προς αυτή την κατεύθυνση, ήταν η ανάλυση της ακολουθίας και του περιεχομένου των προπόσεων, που αναπαράγουν συμβολικά τις σχέσεις κοινωνικής ιεραρχίας. Κατά τη διάρκεια της έρευνας είχα την ευκαιρία να παρακολουθήσω τη διαδικασία των προπόσεων σε διάφορες περιστάσεις, κατά τις οποίες απευθύνονταν σε μέλη της ομάδας, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις και σε ‘άλλους’. Οι λεπτές αποχρώσεις των διαδικασιών και των εκφράσεων που διαδραματίζονται στο πλαίσιο της ‘συντροφιάς’ εξετάζονται τόσο από τη σκοπιά των ανδρών όσο και από τη σκοπιά των γυναικών. Προσπάθησα να περιγράψω αναλυτικά τη συγκεκριμένη διαδικασία με σκοπό να αποδώσω τις εσωτερικές διακρίσεις της ομάδας, αλλά και να τονίσω παράλληλα τον κεντρικό στόχο που υπηρετούν τόσο οι ‘συντροφικές’ όσο και οι προπόσεις: την επιβεβαίωση της ενότητας της ομάδας απέναντι στους ‘άλλους’, η οποία υπερβαίνει κάθε εσωτερική διαφοροποίηση και κάθε προσωπικό ενδιαφέρον ή και συμφέρον. Από αυτή τη σκοπιά, οι ‘συντροφικές’ αποτελούν μια από τις κομβικές διαδικασίες συγκρότησης της ιδιαίτερης ταυτότητας των Ποντίων στην Ελλάδα.

ΟΓΔΟΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ
ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΕΣ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗΣ ΜΙΑΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ
ΣΥΛΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ

Αντιλήψεις για την ελληνική πραγματικότητα

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσω να διερευνήσω την κοινωνική και ιδεολογική συγκρότηση της ταυτότητας του «Πόντιου πρόσφυγα», στα συμφραζόμενα της ελληνικής πραγματικότητας. Όπως διαπίστωσα στην πορεία της έρευνας, όταν οι Πόντιοι έφθαναν στην Ελλάδα από τη χώρα προέλευσης, δεν είχαν ούτε την πρόθεση, ούτε τη συλλογική πολιτική βούληση να συγκροτήσουν ένα ιδιαίτερο κοινωνικό σώμα, ή να προσπαθήσουν να προβάλουν μια διαφορετική ταυτότητα. Δεν ήθελαν, ούτε επεδίωκαν τη διάκριση από τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας υποδοχής. Εν ολίγοις, δεν είχαν προετοιμάσει την κοινωνική τους διαφοροποίηση, ούτε είχαν διαμορφώσει το ιδεολογικό υπόβαθρο μιας πολιτικής που θα προωθούσε (τελικά) την περιθωριοποίησή τους. Αντίθετα, η πρόθεσή τους ήταν να ενταχθούν στην κοινωνία υποδοχής ως «Έλληνες», οι οποίοι θα συγκροτούσαν ένα αδιαφοροποίητο και ενιαίο κοινωνικό σώμα μαζί με τους υπόλοιπους Έλληνες. Δεν αντιλαμβάνονταν τους εαυτούς τους ως μέλη μιας ‘διακριτής’ κοινότητας, τα οποία θα προσδιορίζονταν ως ‘άλλοι’ -σε σύγκριση με τους υπόλοιπους Έλληνες πολίτες- ακόμη και μετά την πιθανή ενσωμάτωσή τους στο οικονομικό και κοινωνικό πεδίο της χώρας υποδοχής. Αυτή η προσδοκία ήταν φανερή από το μέγεθος της απογοήτευσης την οποία βίωναν καθημερινά, ιδιαίτερα κατά τον πρώτο χρόνο της εγκατάστασης, όταν διαπίστωναν ότι οι στόχοι τους ήταν ανέφικτοι.

Οι ίδιοι απέδιδαν σε δύο αιτίες την περιθωριοποίησή τους, που οδηγούσε στη συσπείρωση σε μία διακριτή ομάδα, στην οποία εντάσσονταν αμέσως σχεδόν μετά την άφιξη και εγκατάστασή τους στη χώρα υποδοχής: Πρώτον, στη στάση της πολιτείας και της κοινωνίας υποδοχής απέναντί τους, που την ερμήνευαν ως πολιτική υποβάθμισης των Ελλήνων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση σε «πολίτες δεύτερης κατηγορίας». Και δεύτερον, στη δική τους άρνηση να αποδεχθούν αδιαμαρτύρητα τα ‘κακώς κείμενα’ της ελληνικής κοινωνίας και να υιοθετήσουν μία όσο το δυνατόν πιο ανώδυνη για τους ίδιους αφομοιωτική πρακτική. Έτσι, το πρώτο διάστημα μετά την άφιξη έδιναν ξεκάθαρα το στίγμα του αυτοπροσδιορισμού τους, δηλώνοντας: «είμαστε Έλληνες και ερχόμαστε στην πατρίδα μας». Όμως με την πάροδο του

χρόνου μετέβαλλαν τη στάση τους, προβάλλοντας **μια άλλη όψη της ταυτότητάς τους: «είμαστε Πόντιοι πρόσφυγες στην πατρίδα μας, σε μια πατρίδα που δε μας αγκαλιάζει».**

Στο σημείο αυτό, είναι νομίζω σημαντικό να παραθέσω τις δυσκολίες που αντιμετώπιζαν οι άνθρωποι αυτοί κατά τη διάρκεια της προσπάθειας την οποία κατέβαλλαν τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα, έτσι ώστε: α) να συγκροτήσουν τις αντιλήψεις τους για τον 'καινούργιο κόσμο' που έβρισκαν 'εδώ', β) να ανακατασκευάσουν τις αντιλήψεις τους για τον 'παλιό κόσμο' που άφηναν πίσω, γ) να προσδώσουν καινούργιες σημασίες στην ταυτότητα του «Έλληνα» την οποία έφεραν πριν την έλευση, δ) να αναζητήσουν ένα καινούριο όρο που θα απέδιδε πληρέστερα αυτή την ταυτότητα μετά την άφιξή τους στην Ελλάδα, και ε) να επιχειρήσουν τελικά τη διαμόρφωση σταθερών σχέσεων και στάσεων απέναντι σε ανθρώπους, καταστάσεις και ιδέες στη σύγχρονη πραγματικότητα που αντιμετώπιζαν.

Θα προσπαθήσω να προσεγγίσω το θέμα αυτό, μεταφέροντας κάποιες από τις αντιλήψεις και τις πρακτικές των ανθρώπων, όπως αυτές παρουσιάζονταν και ξεδιалώνονταν από τη 'συντροφιά', στο πλαίσιο της συνεύρεσης στα σπίτια των συγγενών, φίλων και γνωστών κατά τη διάρκεια των 'ανεπίσημων' και των 'επίσημων' επισκέψεων.

Οι Πόντιοι, τον πρώτο καιρό της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα δυσκολεύονταν να αντιληφθούν τις διαφορές στη δομή και στην οργάνωση του ελληνικού και του σοβιετικού κρατικού μηχανισμού. Δεν μπορούσαν να πιστέψουν ότι διάφοροι κρατικοί φορείς διατηρούσαν αρκετά μεγάλη αυτονομία από την κεντρική εξουσία, ούτε να κατανοήσουν τις μορφές της κρατικής παρέμβασης, που δεν εκδηλωνόταν με μια συνεχή εμφανή επιτήρηση και παρακολούθηση των πολιτών. Αυτή η αντίληψη, τους οδηγούσε να «μη θέλουν μπλεξίματα με το κράτος». Το αποτέλεσμα ήταν να αποφεύγουν κατά το δυνατόν να εμπλέκονται με ό,τι κατά τη γνώμη τους ήταν «κράτος»: από τα νοσοκομεία, έως τις υπηρεσίες κοινής ωφελείας. Ακόμη και όταν έρχονταν σε επαφή με τους θεσμοθετημένους πολιτειακούς φορείς και υπηρεσίες, δίσταζαν να διεκδικήσουν μαχητικά ό,τι κατά περίπτωση δικαιούνταν.

Όπως κατάλαβα από τις συζητήσεις στις συντροφίες, αλλά και από την προσωπική εικόνα που αποκόμισα όταν συνόδευα κάποιους σε δημόσιες υπηρεσίες, οι Πόντιοι νεοερχόμενοι δυσκολεύονταν να κατανοήσουν τις διαδικασίες που έπρεπε να ακολουθήσουν για να βρουν ανταπόκριση στα αιτήματά τους. Ένας από τους λόγους που τους ανάγκαζε να χρονοτριβούν περισσότερο από το μέσο πολίτη που

έρχεται σε επαφή με το γραφειοκρατικό μηχανισμό, ήταν η εμφανής αμηχανία τους όταν αντιμετώπιζαν υπαλλήλους διαφόρων βαθμίδων. Αυτή την αμηχανία την επέτεινε η ελλιπής γνώση του ελληνικού γραφειοκρατικού συστήματος, με αποτέλεσμα να διστάζουν να ζητήσουν αναλυτικές και σαφείς οδηγίες. Για παράδειγμα, στις αιτήσεις τους προς το ελληνικό δημόσιο δεν φρόντιζαν να ενημερωθούν ακριβώς για τα δικαιολογητικά που έπρεπε να προσκομίσουν, από πού και με ποιά διαδικασία θα έπρεπε να τα προμηθευτούν, πότε να τα καταθέσουν, πώς να συμπληρώσουν σωστά τις αιτήσεις τους και άλλες λεπτομέρειες. Έτσι, έκαναν λάθη, χρονοτριβούσαν, πήγαιναν ξανά και ξανά σε τμήματα που θα έπρεπε να είχαν επισκεφτεί νωρίτερα, ή αφού θα είχαν προμηθευτεί κάποιο έγγραφο από κάπου αλλού. Συχνά ξεκινούσε ένας φαύλος κύκλος που οδηγούσε τους Πόντιους να ερμηνεύσουν τη νευρικότητα των «ντόπιων» υπαλλήλων απέναντι τους, ως πρόθεση να μην τους διευκολύνουν, ή ακόμη και ως διάθεση να παρακωλύουν τις υποθέσεις τους. Επιπλέον θεωρούσαν ότι οι «ντόπιοι υπάλληλοι» έτρεφαν και εξέφραζαν ρατσιστικές διαθέσεις εναντίον τους. Τη «ρατσιστική» αυτή διάθεση, οι περισσότεροι την αντιμετώπιζαν παθητικά, αδιαμαρτύρητα, με αποτέλεσμα να παραμένουν σε εκκρεμότητα οι υποθέσεις τους, αφού απέφευγαν να εμφανίζονται στις υπηρεσίες και να εμπλέκονται προσωπικά σε καθ' όλα νόμιμες διαδικασίες. Γι' αυτό, πολλές φορές, ανέθεταν τα ζητήματα αυτά σε κάποια τρίτα πρόσωπα, Πόντιους ή και «ντόπιους», που αναλάμβαναν τη διεκπεραίωσή τους με συγκεκριμένο χρηματικό αντίτιμο, ενώ παράλληλα χειραγωγούσαν με διάφορους τρόπους τους νεοερχομένους.

Βεβαίως δεν έλειπαν και οι περιπτώσεις όπου οι Πόντιοι κατέληγαν σε λεκτική ή/και σωματική αντιπαράθεση με κάποιον υπάλληλο υπηρεσίας. Στις αντιπαραθέσεις αυτές, σύμφωνα με τα λεγόμενα των Ποντίων, κυριαρχούσαν οι ύβρεις και από τις δύο πλευρές. Οι μεν τους αποκαλούσαν «Ρωσοπόντιους» ή «Ρώσους» και τόνιζαν ότι «καλά θα έκαναν να ξαναγυρίσουν στην πατρίδα τους τη Ρωσία», και οι δε τους κατηγορούσαν ότι είναι «ανιστόρητοι», «ρατσιστές» και «ηλίθιοι γραφειοκράτες».

Όταν τα μέλη μίας συντροφιάς κουβέντιαζαν γι' αυτά τα περιστατικά, έδειχναν μεγάλη έκπληξη όταν διαπίστωναν ότι ο καπιταλισμός, δεν είχε καταφέρει να απαγκιστρωθεί από τον κρατικό γραφειοκρατικό μηχανισμό. Αυτή η αντίφαση, κατά τη γνώμη τους, εν μέρει δικαίωνε τις θέσεις της επίσημης σοβιετικής προπαγάνδας για τον «ξεπεσμό και την εξαθλίωση του αστικού καπιταλισμού της Δύσης». Συχνά κατέληγαν στο συμπέρασμα ότι ο γραφειοκρατικός μηχανισμός στην

Ελλάδα είναι εξίσου ισχυρός και αδιαπέραστος με τον αντίστοιχο της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Οι Πόντιοι κατέληγαν στο συμπέρασμα ότι και «εδώ», όπως άλλωστε συνέβαινε και «εκεί», ο πολίτης ήταν ουσιαστικά ανυπεράσπιστος απέναντι στην πανίσχυρη εξουσία του «συστήματος» και αναγκαζόταν να καταφεύγει σε παρανομίες και «λαδώματα» για να επιλύει τις υποθέσεις του.

Πάντως επισήμαιναν με ανακούφιση, ότι στην Ελλάδα απουσίαζαν κάποια από τα χαρακτηριστικά που οι ίδιοι θεωρούσαν ότι ήταν κυρίαρχα στο σοβιετικό σύστημα, όπως η «προσωπολατρία του αρχηγού», η «επίσημη προπαγάνδα» και η «τρομοκρατία». Παράλληλα όμως υπέθεταν ότι το κράτος «είχε άλλους τρόπους» για να ελέγχει τους πολίτες. Αν και παραδέχονταν ότι δεν γνώριζαν τους τρόπους με τους οποίους επιβαλλόταν η κρατική εξουσία, επέμεναν ότι ήταν αδύνατον να μην υπάρχουν 'υπόγειες' μορφές και μέθοδοι επιβολής και καταστολής στην Ελλάδα.

Παρότι οι Πόντιοι αντιλαμβάνονταν αρκετά γρήγορα ότι οι αρχικοί τους φόβοι για τις συνέπειες των επαφών τους με τις διοικητικές υπηρεσίες ήταν υπερβολικοί, εξακολουθούσαν να διατηρούν έντονες επιφυλάξεις απέναντι σε κάθε μορφή κρατικού θεσμού. Θεωρούσαν πολύ πιθανό έως και βέβαιο ότι οι «ντόπιοι», αν και μιλούσαν ανοιχτά, εκφράζοντας ελεύθερα τις απόψεις τους αλλά και τις πολιτικές τους πεποιθήσεις, στην ουσία έδιναν εκούσια ή ακούσια πληροφορίες σ' έναν μηχανισμό που υπήρχε για να καταγράφει και να ελέγχει τις κινήσεις των πολιτών. Οι Πόντιοι θεωρούσαν ότι αυτοί οι άνθρωποι εξέθεταν τον εαυτό τους, αλλά και τους φίλους -των οποίων την άποψη συχνά γνωστοποιούσαν δημόσια- σε κάποιο μηχανισμό, που «σίγουρα θα υπήρχε στην Ελλάδα», για να καταγράφει τις κινήσεις των πολιτών. Η βεβαιότητά τους για την ύπαρξη ενός τέτοιου μηχανισμού ήταν απόλυτη, αφού όπως τόνιζαν: «αν δεν υπάρχει, τότε πώς μπαίνει τάξη σ' αυτόν τον τόπο;». Σύμφωνα με τους Πόντιους, «οι ντόπιοι κάρφωναν» εκούσια ο ένας τον άλλον, όταν ενέπλεκαν στις υποθέσεις τους τις αστυνομικές αρχές. Ακούσια, όταν εξέφραζαν τις απόψεις τους, ή μετέφεραν τις απόψεις τρίτων, ιδιαίτερα στο δημόσιο χώρο, όπως για παράδειγμα στον εργασιακό χώρο.

Τα μέλη της συντροφιάς σχολίαζαν αρνητικά αυτές τις συνήθειες. Κατηγορούσαν τους «ντόπιους» ότι κατέφευγαν στην ανάμειξη των αρχών, ενώ θα μπορούσαν να επιλύουν μεταξύ τους τις διαφορές τους. Αυτή τη συμπεριφορά οι Πόντιοι τη στιγματίζουν ως «κάρφωμα» και «προδοσία», ενώ χαρακτήριζαν τους «ντόπιους» ως «καταδότες», «άνανδρους» και «δειλούς». Όπως υποστήριζαν, οι ίδιοι δεν υιοθετούσαν ποτέ μια τέτοια ανάρμοστη συμπεριφορά. Αντίθετα, τόνιζαν ότι

είναι «ζήτημα τιμής» να μην παραδίδουν στις αρχές όποιον έβλαπτε τα προσωπικά τους συμφέροντα, παρανομούσε ή διέπρατε κάποιο έγκλημα. Επέμεναν ότι η «τιμωρία» έπρεπε να αποφασίζεται και να αποδίδεται από αυτούς τους ίδιους.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της αντίληψης είναι το ακόλουθο, που μου διηγήθηκαν τα μέλη μίας συντροφιάς: Ένας Πόντιος, είχε βάσιμες υποψίες ότι κάποιος άλλος νεοερχόμενος, με τον οποίο διατηρούσε ανταγωνιστικές σχέσεις, θα επιχειρούσε να καταστρέψει το «κοντέινερ» στο οποίο ο πρώτος είχε αποθηκεύσει τα πράγματα που μετέφερε από τη Ρωσία, με σκοπό να τα εμπορευτεί στην Ελλάδα. Ο πρώτος ειδοποίησε τους συγγενείς, τους φίλους και τους γνωστούς του, οι οποίοι συνέστησαν κάποιες ομάδες περιφρούρησης. Κάθε βράδυ για ένα μήνα περίπου, οι ομάδες έκαναν διαδοχικά τη βάρδια τους γύρω από το χώρο όπου φυλασσόταν το κοντέινερ. Ο ανταγωνιστής του το έμαθε, «φοβήθηκε», και το επεισόδιο απετράπη. «Τι θα κάνατε αν τον πιάνατε;» ρώτησα. «Θα τον σπούσαμε στο ξύλο» ήταν η απάντηση. Όταν τους ρώτησα γιατί δεν ανέφεραν τις υποψίες τους στην αστυνομία, πράγμα που ίσως τους γλίτωνε και από την κούραση της καθημερινής περιφρούρησης, τότε κάποιος μου έδωσε την εξής απάντηση, την οποία επιδοκίμασαν όλα τα μέλη της συντροφιάς: «Ήταν δικός μας. Θα ήταν άτιμο για μας να τον καρφώσουμε. Όμως και δικός μας να μην ήταν, πάλι θα ήταν καλύτερα και πιο σωστό να το τακτοποιήσουμε μόνοι μας».

Σε μια άλλη περίπτωση, οι Πόντιοι έμαθαν ότι κάποιος νεοερχόμενος είχε αναμειχθεί σε εμπόριο ναρκωτικών. Σύμφωνα με τη φημολογία, στο σπίτι του σύχναζαν διάφορα άτομα, κυρίως νέοι, οι οποίοι αποτελούσαν τους πελάτες του. Το θέμα αυτό είχε συζητηθεί έντονα στο πλαίσιο της συνεύρεσης σε διάφορα σπίτια, από ανθρώπους που τον γνώριζαν από το Καζαχστάν. Τα μέλη της συντροφιάς δεν έκρυβαν την οργή τους για τον άνθρωπο αυτό, ο οποίος κατά τη γνώμη τους είχε γίνει πλέον «ένας εγκληματίας» που είχε φθάσει στο έσχατο όριο του ηθικού ξεπεσμού. Παράλληλα εκδήλωναν την ανησυχία τους για τις συνέπειες που θα είχε στην καλή φήμη του «ποντιακού στοιχείου» η πιθανή σύλληψή του από την αστυνομία και η επακόλουθη δημοσιοποίηση του περιστατικού από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Τελικά αποφάσισαν να στείλουν ορισμένους άλλους νεοερχόμενους στο σπίτι του, για να τον «αναγκάσουν να συμμορφωθεί». Όπως μπόρεσα να καταλάβω, θεωρούσαν ότι αυτός ο τρόπος αντιμετώπισης ήταν απαραίτητος και ασφαλώς δεν ήταν πρωτόγνωρος.

Άλλωστε, οι Πόντιοι τόνιζαν ότι, όταν οι Έλληνες ζούσαν ακόμη «στον Καύκασο»²⁷⁹, δεν κατέφευγαν στις νομικές υπηρεσίες του κράτους, αλλά ρύθμιζαν τις διαφορές τους με βάση τους «δικούς» τους ηθικούς κώδικες και κανόνες, τους οποίους όλοι αποδέχονταν και σέβονταν²⁸⁰. Συνήθως τα μέλη της ομάδας δέχονταν την κρίση κάποιου προσώπου κοινής αποδοχής, που ξεχώριζε για τη γενναιότητα και τη δικαιοφροσύνη που τον χαρακτήριζαν. Αυτό το συμβολικό πρότυπο, προβαλλόταν -από όσους μου ανέφεραν τέτοια παραδείγματα- ως μέρος της λαϊκής παράδοσης των Ποντίων.

Ορισμένοι²⁸¹ μάλιστα ανέφεραν, ότι το πρότυπο του επιδαιτητή ενσάρκωναν κυρίως οι αρχηγοί ένοπλων ομάδων, οι οποίοι «ζούσαν στα βουνά», μαζί με «τα παλικάρια τους». Σύμφωνα με κάποιους συνομιλητές μου, όταν υπήρχαν διαφορές «μεταξύ των Ελλήνων», κατέφευγαν σ' έναν απ' αυτούς. Ο αρχηγός άκουγε όλες τις πλευρές και αποφάσιζε ποιος είχε δίκιο. Η απόφαση έπρεπε να γίνει σεβαστή. Στην περίπτωση που κάποιος αδικούσε συστηματικά ένα άλλο μέλος της κοινότητας, αγνοώντας τις αποφάσεις ενός αρχηγού, τότε ο τελευταίος αναλάμβανε να επιβάλλει «την τάξη και την τιμωρία». Μαζί με τα παλικάρια του, «κατέβαιναν, χτυπούσαν, έκαιγαν, μπορεί και να τον σκότωναν. Ανάλογα με αυτά που είχε κάνει τον τιμωρούσαν».

Όπως τόνιζαν οι συνομιλητές μου, ένας τέτοιος αρχηγός «ήταν πολύ δυνατός, ήταν κάτι σαν ληστής και δικαστής μαζί». «Όλοι του έκαναν δώρα. Ζώα, χρήματα, ό,τι μπορούσε ο καθένας. Και πιο πολύ αυτοί τους οποίους είχε ευνοήσει με τις αποφάσεις του». Αυτοί οι οπλαρχηγοί «χτυπούσαν και τους πλούσιους, απ' όλες τις εθνότητες, αυτούς που πλούτιζαν κάνοντας παρανομίες με διάφορα κυκλώματα. Κατέβαιναν και τους έπαιρναν ό,τι είχαν και δεν είχαν και τα μοίραζαν στους φτωχούς. Βέβαια κρατούσαν κι ένα μέρος για τον εαυτό τους». Σύμφωνα με τους Πόντιους που μου μίλησαν για την ύπαρξη τέτοιων οπλαρχηγών, αυτό το φαινόμενο έφθινε μόνο μετά την πλήρη επικράτηση του σταλινισμού τη δεκαετία του '30 και το καθεστώς τρομοκρατίας που επιβλήθηκε τότε, ενώ εξαφανίστηκε με τη μαζική εξορία των Ελλήνων της Γεωργίας το '49. «Όλα αυτά έμειναν πια στη μνήμη των ανθρώπων

²⁷⁹ Ενωούσαν τη Δημοκρατία της Γεωργίας, όπου έζησαν έως την «εξορία» στην Κεντρική Ασία το 1949.

²⁸⁰ Παρόμοιες αναφορές υπάρχουν και για την εποχή της «εξορίας», στο Καζαχστάν. Όπως μου είπαν, και εκεί απέφευγαν την ανάμιξη των επίσημων αρχών, τουλάχιστον στις ενδοομαδικές διενέξεις, τις οποίες προσπαθούσαν να ρυθμίζουν σύμφωνα με τους δικούς τους ηθικούς κώδικες και κανόνες.

²⁸¹ Άλλοι όμως δε γνώριζαν ή δεν ανέφεραν κάτι τέτοιο.

για να τα θυμούνται και να τα λένε και στους νεώτερους. Έγιναν κάτι σαν παραμύθια για ήρωες που είχαν μεγάλη τόλμη και γενναιότητα».

Το γενικότερο συμπέρασμα που προκύπτει από τα παραδείγματα που ανέφερα, ανεξάρτητα από την επίκληση ιστορικών ή μυθικών αναφορών και στοιχείων, είναι πάντα το ίδιο: «οι Έλληνες, κανόνιζαν τις διαφορές τους μεταξύ τους, χωρίς να ανακατεύουν τρίτους». Αυτή η πρακτική επιβεβαίωνε την αυτοδυναμία της ομάδας απέναντι σε «ξένους» θεσμούς και πολιτισμικά πρότυπα. Όλοι οι Πόντιοι που γνώρισα, επέμειναν ιδιαίτερα σ' αυτό το σημείο, υποστηρίζοντας ότι και σήμερα, στην Ελλάδα, η ομάδα μπορεί και πρέπει να αναλαμβάνει την ευθύνη για τη διαχείριση των προβλημάτων που απασχολούν τα μέλη της, χωρίς την ανάμιξη τρίτων.

Σ' αυτό το σημείο νομίζω ότι είναι χρήσιμο να αναφερθώ και στη δική μου, προσωπική εμπειρία από τις πρώτες μου επαφές με μέλη της ομάδας, όταν οι άνθρωποι με αντιμετώπιζαν περισσότερο ως εκπρόσωπο κάποιου θεσμού, παρά σαν φυσικό πρόσωπο. Οι άνθρωποι με τους οποίους ερχόμουν σε επαφή ήταν ιδιαίτερα συγκρατημένοι μαζί μου όταν τους προσέγγιζα μόνη μου, χωρίς να έχουν προηγηθεί συστάσεις από άλλους Πόντιους γνωστούς τους. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, παρότι παρέμεναν ευγενικοί και ανταποκρίνονταν στην πρόθεσή μου να γνωριστούμε και να κουβεντιάσουμε, εν τούτοις έδειχναν ότι έδιναν τις ίδιες στερεότυπες απαντήσεις. Ένοιωθα πολύ έντονα ότι δεν είχαν την πρόθεση να αποκαλύψουν ό,τι σκέφτονταν, ενώ παράλληλα καταλάβαινα ότι, αν και δεν με απέφευγαν, δεν έκαναν καμία προσπάθεια να αναπτύξουν μια πιο ουσιαστική σχέση μαζί μου.

Από τη δική μου πλευρά, απέδιδα τη συμπεριφορά τους στην αδυναμία, ή και την απροθυμία τους να ξεκινήσουν μια κοινωνική σχέση με κάποιο άγνωστο πρόσωπο, ειδικά μάλιστα την περίοδο της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα, όταν είχαν ν' αντιμετωπίσουν σοβαρές δυσκολίες. Έπρεπε να περάσει λίγος καιρός, να γνωρίσω κάποιους ανθρώπους που με εμπιστεύτηκαν και ανέλαβαν να κάνουν γνωστό ότι οι ίδιοι επιδοκίμαζαν και στήριζαν την παρουσία μου, ώστε να αντιληφθώ την πραγματικότητα: οι άνθρωποι με φοβόντουσαν.

Όταν τους εξηγούσα ότι η δουλειά μου αφορούσε αποκλειστικά τη διδακτορική μου διατριβή και όχι κάποια κρατική έρευνα, αυτοί καταλάβαιναν το αντίθετο. Ουσιαστικά δέχονταν να μου μιλήσουν μόνο επειδή φοβόντουσαν τις συνέπειες στην περίπτωση που θα αρνιόντουσαν κάθε επαφή μαζί μου. Γι' αυτό το λόγο υπέμεναν την ήπια ανάκριση στην οποία πίστευαν ότι τους υπέβαλλα,

προσπαθώντας να δώσουν τη ‘σωστή’, την πιο ακίνδυνη γι’ αυτούς απάντηση. «Το πανεπιστήμιο; Τι είναι το πανεπιστήμιο; Όργανο του κράτους είναι. Ό,τι γράψεις για μας, μπορεί να χρησιμοποιηθεί εναντίον μας, ακριβώς εφόσον θα έχει τη σφραγίδα της εγκυρότητας που δίνει ένα πανεπιστήμιο, ένα όργανο δηλαδή του κράτους. Αν ήσουν μια απλή συγγραφέας, αυτά που θα έγραφες δε θα είχαν την υποστήριξη ενός πανεπιστημίου, επομένως θα ήσουν πιο ακίνδυνη για μας». Έτσι μου είπαν κάποιοι Πόντιοι μιλώντας μου ‘ανοιχτά’, όταν πλέον οι δισταγμοί και οι επιφυλάξεις των ανθρώπων υποχώρησαν όταν συνδέθηκα περισσότερο με ορισμένα κομβικά πρόσωπα της ομάδας, τα οποία εγγυήθηκαν ότι με κανένα τρόπο δε θα κάνω κάτι που να εκθέτει τους Πόντιους. Τότε κι εγώ ακόμη απόρησα με την απόλυτη εμπιστοσύνη την οποία οι άνθρωποι επέδειξαν στην υποκειμενική αυτή κρίση των φίλων ή των απλών γνωστών τους. Αντιλήφθηκα τότε, ότι ουσιαστικά με είχαν αποδεχτεί, οπότε η σημασία που απέδιδαν στη θεσμική μου ταυτότητα είχε υποβαθμιστεί στη συνείδησή τους.

Άλλωστε, όπως διαπίστωσα και στη συνέχεια, οι Πόντιοι ήταν γενικά καχύποπτοι και επιφυλακτικοί απέναντι στα πρόσωπα που εκπροσωπούσαν θεσμούς, πίστευαν, όμως, ότι το προσωπικό ήθος μπορούσε να αναδιαμορφώσει ή και να υπερβεί οποιοσδήποτε θεσμικές επιταγές. Όπως μπόρεσα να καταλάβω, η αντίληψή τους αυτή είχε παγιωθεί στη διάρκεια της ζωής τους στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Η στάση αλληλεγγύης που κράτησαν τα μέλη της ποντιακής κοινότητας κατά τη διάρκεια των διώξεων που υπέστησαν, σφυρηλάτησε την κοινή πεποίθηση ότι η παντοδύναμη κρατική εξουσία δε μπορούσε να υπερνικήσει τη σθεναρή αντίσταση που πρόβαλλαν οι ανθρώπινες σχέσεις. Οι Πόντιοι πίστευαν ακράδαντα ότι κανένα σύστημα δεν μπορούσε να διαβρώσει ή να υποτάξει ολοκληρωτικά στους σκοπούς του αυτές τις σχέσεις. «Η φιλία είναι το παν για τον άνθρωπο», έλεγαν, «οι φιλίες οι δικές μας δεν είναι για να περνάμε ευχάριστα τον καιρό μας, είναι ό,τι έχουμε, είναι το μόνο που κανείς δε μπορεί να μας το πάρει». Όπως τόνιζαν, «στη Ρωσία», η φιλία «έσωζε ζωές», ακόμη και όταν το σύστημα είχε επιφέρει σε τέτοιο βαθμό τη διάρρηξη του κοινωνικού ιστού ώστε να απειλεί ακόμα και την συνοχή της οικογένειας: «τότε που η προδοσία μπορούσε να έλθει ακόμη και μέσα από το σπίτι, τότε που υπήρχαν παιδιά που το σύστημα τα έκανε καταδότες και πρόδιναν ότι οι γονείς τους ήταν ‘εχθροί του λαού’, όπως τους έλεγαν».

Όπως μπόρεσα να καταλάβω μετά από λίγο καιρό, οι Πόντιοι ανησυχούσαν έντονα για τη διατήρηση της συνοχής και του ιδιαίτερου χαρακτήρα της ομάδας.

Παρά την έμφαση που απέδιδαν οι ‘συντροφικές’ στην αδιάσπαστη διαχρονική συνοχή των Ποντίων, πολλές φορές εκφράζονταν φόβοι ότι μετά τη μετεγκατάσταση στην Ελλάδα και τη συνεπαγόμενη κρίση στο ατομικό και συλλογικό επίπεδο, ήταν πολύ πιθανό οι νεοερχόμενοι «να αλλάξουν, να ανακαλύψουν ότι η αφομοίωση που δεν έγινε στη Σοβιετική Ένωση, θα γίνει σιγά-σιγά στην Ελλάδα».

Συχνά επαναλάμβαναν ότι «στη Ρωσία», ένας ολόκληρος μηχανισμός «προπαγάνδας» και «τρομοκρατίας», προσπαθούσε να καταστείλει τον ανθρώπινο νου και να επιβάλει ως μόνη δυνατή ταυτότητα, αυτή του «κομμουνιστή». «Σ’ αυτό αντιδράσαμε γιατί ξέραμε ποιοι ήμασταν. Ήμασταν Έλληνες και οι Έλληνες πρώτοι απ’ όλους είχαν διδάξει στον κόσμο ότι ο καθένας πρέπει να σκέφτεται ελεύθερα. Μας κυνήγησαν. Κι άμα σε κυνηγούν, ακόμα κι αν σκύψεις το κεφάλι κάτι μένει μέσα στην ψυχή όρθιο για να θυμάται και να αντιδρά. Τώρα στην Ελλάδα που μας θέλει ‘ξένους’ και καμιά διάθεση δεν έχει να μας κυνηγήσει για να μας κάνει ‘Έλληνες’, εμείς τι θα κάνουμε; Τα παιδιά μας τι θα κάνουν; Θα θυμόμαστε αυτό που ήμασταν; Θα μείνουμε ενωμένοι; Θα κρατήσουμε αυτό που ήμασταν; Ή θα αφομοιωθούμε, θα πάρουμε τις συνήθειες και τις αξίες που έχουν οι Ελλαδίτες και θα μας απομείνουν μόνο οι χοροί και τα τραγούδια μας για να τα χορεύουν στους συλλόγους τα παιδιά μας τις γιορτές;».

Τα ερωτήματα αυτά δεν είχαν ουσιαστικά απάντηση. Όμως παρά την αγωνία και τους φόβους για την πιθανή απώλεια της μέχρι σήμερα κοινής ταυτότητας, οι «Έλληνες» από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα, διαπίστωναν και -με τον καιρό- συγκροτούσαν τους όρους της ετερότητας, της διάκρισης από τους υπόλοιπους Έλληνες. Πέρα από τις αντικειμενικές δυσκολίες τις οποίες αντιμετώπιζαν και οι οποίες τελικά τους «χώριζαν» από τους «ντόπιους» συμβάλλοντας στη συσπείρωσή τους σε μία διακριτή ομάδα, υπήρχε απέναντί τους το σύστημα αξιών, κανονιστικών προτύπων και ηθικών κωδίκων της ελληνικής κοινωνίας. Απέναντι σ’ αυτό αντιδρούσαν συσπειρωμένοι μέσα στην άρνησή τους να το αποδεχθούν και να το υιοθετήσουν, αφού οι ίδιοι ήταν φορείς μίας ‘άλλης’ κοσμοθεώρησης με τις δικές της γνωστικές διαστάσεις, καθώς και ενός ‘άλλου’ πολιτισμικού ήθους με τις δικές του συναισθηματικές και υφολογικές διαστάσεις (Geertz 2003 [1973]:133).

Το σοβιετικό παρελθόν: αξιολογήσεις και αναδιατάξεις

Οι «Έλληνες» στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, γνώρισαν την κυρίαρχη σοβιετική ιδεολογία, και σ' ένα βαθμό την αποδέχτηκαν, δίχως όμως να ταυτιστούν πλήρως μ' αυτή. Σύμφωνα με τους ίδιους, δύο παράγοντες συνέβαλαν στην αποτροπή της «σοβιετοποίησής» τους: Αφενός η δική τους επίγνωση της ξεχωριστής τους ταυτότητας, και αφετέρου η επιλογή του σοβιετικού κράτους να εξαλείψει την εθνοτική ιδιαιτερότητα υιοθετώντας μια πολιτική διώξεων. Αυτή η πολιτική είχε μία διπλή συνέπεια: από τη μία πλευρά την αναγνώριση -από την επίσημη εξουσία- της ετερότητας που συγκροτούσαν «οι Έλληνες», και από την άλλη, την ενίσχυση και ενδυνάμωσή της ως αποτέλεσμα της αντίδρασης την οποία επέφερε η άσκηση βίας στα μέλη της ελληνικής κοινότητας. Έχοντας επομένως το 'προνόμιο' της 'ιδιαίτερης' ταυτότητας και συνεπώς της «διαφορετικής μοίρας», οι «Έλληνες» στη Σοβιετική Ένωση, παρότι συμμετείχαν στην 'οικοδόμηση του σοσιαλισμού', κράτησαν μια ιδεολογική 'απόσταση' από τα οράματα και τα ιδεώδη του. Κυνηγημένοι και διωκόμενοι, 'πάντα ύποπτοι' για αποκλίσεις και προδοσίες, μίσησαν με πάθος τους ηγέτες-σύμβολα του σοβιετικού κράτους, θεωρώντας τους υπεύθυνους για τα βάσανά τους.

Μετά την οξεία κριτική την οποία ασκούσαν οι νεοερχόμενοι στο σοβιετικό σύστημα, θα περίμενε ίσως κανείς από αυτούς να είναι πρόθυμοι, αν όχι έτοιμοι, να υιοθετήσουν το 'δυτικό' μοντέλο ζωής, όπως τουλάχιστον το εκπροσωπούσε η ελληνική κοινωνία. Όπως, συχνά τόνιζαν, η «**ελευθερία**» στη σκέψη και την πράξη, το θεμελιώδες ιδεολογικό πρόταγμα αυτού του μοντέλου, ήταν για τους «Έλληνες» της Σοβιετικής Ένωσης ένα άπιαστο «όνειρο», που με την άφιξή τους στην Ελλάδα έμοιαζε δυνατό να πραγματοποιηθεί. Η προσδοκία όμως αυτή, ιδωμένη από τη σκοπιά του παρόντος και από την απόσταση που είχαν πλέον από τον παλιό τρόπο ζωής τους, εμπλουτιζόταν και με καινούργιες σημασίες.

Οι Πόντιοι επιχειρούσαν να αναλύσουν, να κατανοήσουν και να αξιολογήσουν τη μορφή της «ελευθερίας» που καθόριζε την ελληνική πραγματικότητα, αν όχι ως προς τους ίδιους, τουλάχιστον ως προς τους «ντόπιους». Η σύγκριση με τη σοβιετική πραγματικότητα ως προς το θέμα αυτό, ήταν αναπόφευκτη ακόμα και στις σπάνιες περιπτώσεις που απουσίαζαν οι άμεσες αναφορές.

Έτσι, στις συντροφίες των Ποντίων, σχολιαζόταν θετικά το γεγονός ότι στην Ελλάδα οι άνθρωποι μπορούσαν να εκφράζουν ελεύθερα την άποψή τους για το πολιτικό σύστημα και τους πολιτικούς. Συχνά αναφέρονταν σε εκπομπές της τηλεόρασης στις οποίες, όπως έλεγαν, είχαν παρακολουθήσει με απορία και θαυμασμό απλούς ανθρώπους να υποστηρίζουν την άποψή τους και να ασκούν κριτική στην κυβέρνηση, ή και πολιτικούς να καταφέρονται εναντίον συναδέρφων τους, εναντίον του αρχηγού τους, ή εναντίον της πολιτικής του κόμματός τους. Από την άλλη, αξιολογούσαν αρνητικά την έλλειψη «του σεβασμού» που επιδείκνυαν οι «ντόπιοι» απέναντι σε πρόσωπα που κατείχαν τα υψηλά πολιτειακά αξιώματα. Για παράδειγμα, μιλούσαν με θυμό για τους ντόπιους που αναφέρονταν στο πρόσωπο του προέδρου της δημοκρατίας, ή στους αρχηγούς των δύο μεγάλων κομμάτων, στο τρένο, στην αγορά, στο δρόμο, χρησιμοποιώντας υβριστικούς χαρακτηρισμούς. Οι Πόντιοι μετέφεραν όσα άκουγαν καθημερινά στις συντροφίες τους και τα σχολίαζαν αρνητικά, χρησιμοποιώντας βαρείς χαρακτηρισμούς για την «ανάρμοστη συμπεριφορά των ντόπιων».

Επίσης υποστήριζαν, ότι στην Ελλάδα, «όλοι οι ντόπιοι», οι απλοί άνθρωποι αλλά και οι υψηλά ιστάμενοι, έχουν παρερμηνεύσει την έννοια της δημοκρατίας, όπως και την έννοια των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων του πολίτη. Όπως έλεγαν, είναι ανεπίτρεπτο ένας απλός άνθρωπος να αποκαλεί δημοσίως «μαλάκα» αυτόν που κυβερνά, πόσο μάλλον όταν τον έχει και ο ίδιος τιμήσει με την ψήφο του, και όταν επιπλέον υποστηρίζει ότι θα τον ξαναψηφίσει στις επόμενες εκλογές. Έτσι τους εξόργιζε σε απίστευτο βαθμό, τόσο η θέση, όσο και η στάση των «ντόπιων» απέναντι στην πολιτική και τους πολιτικούς, που εκφραζόταν «στο δρόμο» με τη φράση: «έλα μωρέ, όλοι μαλάκες είναι!».

Βέβαια, οι Πόντιοι έδειχναν την ίδια αυστηρότητα στις κρίσεις τους και για τους Έλληνες πολιτικούς, ιδιαίτερα αυτούς που η ιδιωτική τους ζωή, αντί να είναι άψογη, έδινε λαβές σε επικρίσεις και κουτσομπολιά. Υποστήριζαν ότι θεωρούσαν αδιανόητο για τους πολιτικούς, και ιδιαίτερα για τους αρχηγούς των παρατάξεων, να μην αποτελούν υπόδειγμα ηθικής στάσης και να μην τηρούν τους απαράβατους κανόνες του οικογενειακού προτύπου. Μάλιστα, τους στεναχωρούσε και τους προβλημάτιζε το δίλημμα στο οποίο έμπαιναν, να μην ψηφίσουν στις ερχόμενες εκλογές κάποιον συγκεκριμένο πολιτικό, που ενώ πίστευαν ότι είναι «καλύτερος από τους άλλους», δεν πληρούσε την παραπάνω προϋπόθεση.

Η συζήτηση στις συντροφικές περιστρεφόμενες συχνά γύρω από τα δικά τους βιώματα σχετικά με την προσωπολατρία του αρχηγού στη Σοβιετική Ένωση. Οι Πόντιοι αντιμετώπιζαν με ιδιαίτερα αρνητική διάθεση αυτή την προσωπολατρία. Θεωρούσαν ότι το κράτος απαιτούσε τη μαζική λατρεία προς τους θεοποιημένους σοβιετικούς ηγέτες, κυρίως τον Λένιν και τον Στάλιν -τα πρόσωπα σύμβολα- καθώς επίσης και τα «ιερά» πρόσωπα των υψηλά ισταμένων στην ιεραρχία του Κομμουνιστικού Κόμματος. Αυτή η πολιτική εκφραζόταν συνοπτικά στη φράση του Μαγιακόφσκι, η οποία αποτέλεσε το δόγμα της πίστης που απηύθυνε το Κόμμα στους Σοβιετικούς: «Ο Λένιν ζούσε, ο Λένιν ζει, ο Λένιν πάντα θα ζει». Όπως μου είπαν, η φράση αυτή, «ήταν γραμμένη παντού. Στα βιβλία, τους τοίχους, στα μυαλά των ανθρώπων. Ο Λένιν ήταν ο Θεός. Υπήρχε παντού, μπροστά σου, πίσω σου, πάνω σου, μέσα σου. Για όλα όσα είχε κάνει ο Λένιν και για όλα όσα ο καθένας όφειλε να κάνει για ανταποκρίνεται σ' αυτό που ο Λένιν θα περίμενε από εκείνον, γινόταν πλύση εγκεφάλου παντού. Στα σχολεία, στα Πανεπιστήμια, στη δουλειά, στο ραδιόφωνο, στην τηλεόραση, στις εφημερίδες, στα βιβλία, παντού, κάθε μέρα, κάθε ώρα, κάθε στιγμή. Όπου πήγαινες έβλεπες το άγαλμά του. Τον έβλεπες να σε παρακολουθεί και το υψωμένο χέρι του να σου δείχνει 'το δρόμο'. Το δρόμο της ευτυχίας που θα τον συναντούσες αν έκανες σωστά το καθήκον σου, αν ακολουθούσες τυφλά τις εντολές του Κόμματος, δηλαδή του Στάλιν».

Ο Στάλιν, σύμφωνα με τους Πόντιους, ήταν αυτός που είχε αναλάβει να εκτελέσει «τη διαθήκη του Λένιν», δηλαδή να εφαρμόσει και να ολοκληρώσει το έργο της οικοδόμησης της καινούργιας κοινωνίας που οραματίστηκε και επαγγέλθηκε η Επανάσταση. «Ο Στάλιν ήταν ο πιο δυνατός, ο πιο αδιάλλακτος και σκληρός αρχηγός που πέρασε από την ηγεσία του Κόμματος. Στάλιν στα ρωσικά, θα πει ατσάλι. Κι αυτός ήταν πραγματικά φτιαγμένος από ατσάλι». Αναφερόμενοι στους ηγέτες του Κομμουνιστικού Κόμματος, οι Πόντιοι έλεγαν ότι «κανείς δεν τολμούσε να πει δυνατά το όνομά τους χωρίς να νοιώσει τρόμο, δέος, πανικό, ακόμα κι αν ήταν μόνος του και κανείς δεν άκουγε». «Δεν μπορείς να το καταλάβεις εσύ. Κανένας δυτικός δεν μπορεί, γιατί δεν το έχει ζήσει», συμπλήρωναν.

Ο Στάλιν αποτελούσε το επίκεντρο των συζητήσεων των Ποντίων. Πάντα αναφέρονταν σ' αυτόν όταν μιλούσαν για το σοβιετικό ιδεολογικό πρότυπο, αλλά και στην επιρροή του στις μάζες. Από τις συζητήσεις στις συντροφικές, αποκόμισα την εντύπωση ότι οι Πόντιοι είχαν μια **αντιφατική στάση** απέναντι στον Στάλιν.

Από τη μία έτρεφαν ένα βαθύ μίσος απέναντί του, αφού θεωρούσαν ότι ήταν υπεύθυνος για τις διώξεις, τις συλλήψεις, τις εξαφανίσεις, τους θανάτους χιλιάδων ανθρώπων, σαν αποτέλεσμα της «βίας και της τρομοκρατίας» που εξαπολύθηκαν στη Σοβιετική Ένωση με την άνοδό του στην εξουσία. Επίσης του καταλόγιζαν την ευθύνη για τη μαζική «εξορία» των Ελλήνων της Νότιας Ρωσίας, της Ουκρανίας και της Γεωργίας, στις Κεντροασιατικές Δημοκρατίες.

Όμως, όταν μιλούσαν οι άνθρωποι γι' αυτόν, κρίνοντας και κατακρίνοντάς τον, υπήρχε κάτι σαν δέος στη στάση τους, κάτι σαν φόβος και σεβασμός απέναντι σε μία προσωπικότητα που ξέφυγε από τα ανθρώπινα μέτρα, που άσκησε μια απόλυτη εξουσία, που διέθετε μια άμετρη δύναμη την οποία μόνο όποιος είναι πέρα από το 'καλό' και το 'κακό' μπορεί να διαθέτει. Ουσιαστικά αναγνώριζαν ότι ήταν δύσκολο να κριθεί από τον κοινό νου. Ιδιαίτερα εκείνοι οι οποίοι γεννήθηκαν στις αρχές της δεκαετίας του '40, είχαν γαλουχηθεί στο πλαίσιο ενός εκπαιδευτικού συστήματος που επέβαλε την απόλυτη λατρεία στο πρόσωπο του Στάλιν. Οι άνθρωποι αυτοί, που έζησαν την «εξορία» στην παιδική ηλικία, θυμόντουσαν σήμερα στην Ελλάδα, ότι όταν πέθανε ο Στάλιν το '53, θρήνησαν κι αυτοί το θάνατό του μαζί με εκατομμύρια άλλα παιδιά σ' όλη τη χώρα, «που έκλαψαν σαν να έχασαν τον πατέρα τους».

Αργότερα, μεγαλώνοντας έμαθαν ότι ο Στάλιν ευθυνόταν «για όλα»: Για την «εξορία», τις ταλαιπωρίες, τις αρρώστιες, τους θανάτους, τη φτώχεια, τη δυστυχία, που επέφερε στους γονείς, στις οικογένειες τους, στους Έλληνες συνολικά. Για τις συλλήψεις με την κατηγορία του «εχθρού του λαού» και την «εξαφάνιση» μελών της οικογένειάς τους. Για τις άδικες επιπτώσεις και τον ηθικό εξευτελισμό, που υπέστησαν «σ' όλη τους τη ζωή», όσοι έφεραν το στίγμα ότι ανήκαν στην οικογένεια ενός από «τους εχθρούς του λαού». Για την «εξαφάνιση» του «ανθού της Σοβιετικής Ένωσης» που τον αποτελούσαν «άνθρωποι ξεχωριστοί από όλες τις εθνότητες: δάσκαλοι, παπάδες, διανοούμενοι, καλλιτέχνες, άνθρωποι περήφανοι, άνθρωποι που σκέφτονταν, ακόμη και άνθρωποι που είχαν πιστέψει και είχαν πάρει μέρος στην Επανάσταση». Αυτή την αποστροφή επέτεινε η «απίστευτη αλήθεια» που αποκαλύφτηκε για τη μοίρα όλων αυτών, με την άνοδο του Γκορμπατσόφ στην εξουσία: Ότι χιλιάδες από αυτούς εκτελέστηκαν αμέσως μετά τη σύλληψή τους χωρίς δίκη, ή έπειτα από «στημένες δίκες». Ότι οι υπόλοιποι, «οι πιο άτυχοι», αφού βασανίστηκαν «για να ομολογήσουν εγκλήματα που δεν είχαν κάνει», στάλθηκαν σε στρατόπεδα καταναγκαστικής εργασίας. «Σ' αυτά τα στρατόπεδα που θα τα ζήλευαν

ακόμα και οι Ναζί», εξοντώθηκαν «σιγά-σιγά από τα βασανιστήρια, τις τιμωρίες, το κρύο, τις άθλιες συνθήκες».

Ουσιαστικά η θέση την οποία υιοθετούσαν οι Πόντιοι στην Ελλάδα απέναντι στα έργα και την προσωπικότητα του Στάλιν, περιείχε την αδιάλλακτη απόρριψη και την έντονη συναισθηματική φόρτιση εναντίον ενός προσώπου που **πρόδωσε** την πίστη των ανθρώπων σε ένα **όραμα** που είχε υποστασιοποιηθεί στο πρόσωπό του. Μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, οι Πόντιοι ποτέ δεν παραδέχθηκαν ότι είχαν πιστέψει και οι ίδιοι σ' αυτό το όραμα. Αντίθετα, πεισματικά δήλωναν ότι «ο κομμουνισμός ήταν ένα μεγάλο λάθος. Λάθος στη θεωρία, λάθος στην πράξη». Ακόμη και όταν μετά από τις δικές μου επισημάνσεις, δέχονταν ότι κάποιοι «δικοί τους» είχαν όντως υπάρξει μέλη του Κομμουνιστικού Κόμματος, έλεγαν ότι αυτοί «το είχαν κάνει αναγκαστικά και όχι επειδή το πίστευαν», έχοντας ως μοναδικό στόχο τη βελτίωση των συνθηκών της ζωής τους.

Όπως υποστήριζαν οι Πόντιοι, όταν ζούσαν στη Σοβιετική Ένωση, «έβλεπαν» ότι ο Στάλιν, ήταν «ο κύριος υπεύθυνος» για «τις πιο απάνθρωπες μεθοδεύσεις που εφαρμόστηκαν ποτέ», ότι υπήρξε ο μοναδικός σοβιετικός ηγέτης που αιματοκύλησε φυσικά και συμβολικά «μια ολόκληρη αυτοκρατορία» σε απίστευτο βαθμό, στην προσπάθειά του να εφαρμόσει «μια λαθεμένη θεωρία, ένα λάθος πρόγραμμα». Όμως καθώς έλεγαν, «έβλεπαν» επίσης, ότι έπρεπε να αναγνωρίζουν στον Στάλιν, αυτόν «το μεγάλο εχθρό της ανθρωπότητας», «το μεγαλύτερο προδότη των λαών και της ιστορίας», ότι είχε προσπαθήσει να βελτιώσει το βιοτικό επίπεδο των ανθρώπων πετυχαίνοντας πολλές κοινωνικές παροχές, καθώς επίσης και να επιβάλει ένα τρόπο ζωής που είχε ηθικό έρεισμα, καθώς έστρεφε **το άτομο «όχι τόσο στον εαυτό του αλλά στην κοινωνία»**. Αυτή η προοπτική έβρισκε σύμφωνους τους Πόντιους, αφού «κάποιες ηθικές αρχές και οι αξίες τέλος πάντων πρέπει να υπάρχουν» για να προσδιορίζουν το άτομο και να προσανατολίζουν τους στόχους κάθε κοινωνίας. Αυτή την ανάγκη την επιβεβαίωσαν, όπως έλεγαν, τόσο κατά τη μετα-σταλινική περίοδο, όσο και μετά τη μετεγκατάστασή τους στην Ελλάδα.

Οι Πόντιοι αναγνώριζαν στους μετα-σταλινικούς σοβιετικούς ηγέτες ότι περιόρισαν κάπως την «τρομοκρατία», συμβάλλοντας έτσι στη μείωση της «σταλινικής αγριότητας». Όμως τους κατηγορούσαν ότι εισήγαγαν τη «διαφθορά» σε κάθε επίπεδο της οικονομικής, πολιτικής και κοινωνικής ζωής στη Σοβιετική Ένωση. Έτσι, τους στιγματίζουν ως υπεύθυνους για την «έλλειψη αρχών» και για τον «εξευτελισμό των **αξιών**» που επικράτησαν στην κοινωνία κατά τη διάρκεια όλης της

μετα-σταλινικής περιόδου. Μιλούσαν γι' αυτούς με οργή, περιφρόνηση και θλίψη όταν επιχειρούσαν τον απολογισμό της πολιτικής και κοινωνικής διαδρομής της Σοβιετικής Ένωσης. Έλεγαν ότι «μετά τον Στάλιν, οι επόμενοι με πρώτο και καλύτερο τον Μπρέζνιεφ, προώθησαν την ασυδοσία, την διαφθορά, τη μαφία. Κανείς δε μιλούσε αλλά όλοι ήξεραν ότι όποιος είχε κάποια υπεύθυνη θέση στη δουλειά του, παρανομούσε, έκλεβε το κράτος. Οι ανώτεροι του τον κάλυπταν, αυτοί τον έβαζαν να τα κάνει για να μοιράζονται μαζί του τα κέρδη. Οι κατώτεροι έκαναν πως δεν καταλάβαιναν, από φόβο, αλλά και επειδή περίμεναν κι αυτοί την ευκαιρία να κάνουν τα ίδια. Όταν ζούσε ο Στάλιν δεν γινόταν αυτά. Αυτός απαιτούσε την **απόλυτη ηθική**».

Ακόμη και σήμερα στην Ελλάδα, ο Στάλιν ως πρόσωπο και ως σύμβολο, εξακολουθούσε να επηρεάζει και να αναστατώνει τους ανθρώπους που έζησαν για πολλά χρόνια κάτω από τη σκιά του, προξενώντας τους ανεξέλεγκτες συναισθηματικές αντιδράσεις. Όταν κουβεντιάζαμε γι' αυτόν, επιταχυνόταν αισθητά ο ρυθμός με τον οποίο γέμιζαν και ξαναγέμιζαν τα ποτήρια της βότκας. Η έντονη συναισθηματική φόρτιση των μελών της συντροφιάς, εκδηλωνόταν με οργή, δάκρια, ύβρεις και κατάρες. Μπορώ να πω ότι με εντυπωσίαζε ιδιαίτερα το πάθος αυτής της ανεστραμμένης λατρείας που κορυφωνόταν στο πρόσωπο του Στάλιν, στο μόνο ίσως ιστορικό πρόσωπο της σοβιετικής ηγεσίας που κατόρθωσε να καθιερώσει την «ιερότητά» του μέσα από μια τόσο ακραία αντιστροφή. Αντίθετα, όταν η συζήτηση προχωρούσε πέρα από τον Στάλιν και το σταλινισμό, οι συνομιλητές μου ήταν σε θέση να κουβεντιάσουν πιο ήρεμα και αναλυτικά πώς οι διάδοχοί του στην εξουσία «διέφθειραν», «κατέστρεψαν», «αποτέλειωσαν το κράτος και το λαό».

Η κοινωνικοποίηση της σοβιετικής εποχής και οι αρνήσεις της

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, η αντίληψη των Ποντίων για το σοβιετικό ιδεολογικό και πολιτικό πρότυπο ήταν καθαρά σταλινοκεντρική. Τόσο οι θετικές, όσο και οι αρνητικές κρίσεις επικεντρώνονταν στο πρόσωπο του Στάλιν. Μέσα από τις αναφορές σ' αυτόν, οι Πόντιοι επανέρχονταν συνεχώς στις συζητήσεις τους στην έννοια της **«τρομοκρατίας»**, η οποία αποτελούσε σύμφωνα με την αντίληψή τους την κύρια ιδεολογική και πολιτική συνιστώσα που διαμόρφωσε τη στάση τους απέναντι στο σοβιετικό τρόπο ζωής. Γι' αυτό νομίζω ότι πρέπει να μιλήσω πιο διεξοδικά για την «τρομοκρατία», για να αναλύσω μέσα από τις περιγραφές των ίδιων

των Ποντίων, πώς καθόριζε τις αντιλήψεις τους στο πλαίσιο της καθημερινής τους ζωής.

Όπως τόνιζαν οι Πόντιοι, η «τρομοκρατία» επεκτεινόταν σε κάθε όψη της ζωής του ανθρώπου και καθόριζε όχι μόνο κάποιες επί μέρους πρακτικές, αλλά τη σκέψη και τη δράση συνολικά. Όλοι οι Σοβιετικοί πολίτες υποχρεώνονταν βίαια να υιοθετούν άκριτα και να υπηρετούν πιστά ένα συγκεκριμένο ιδεολογικό πρότυπο. Το πρότυπο αυτό απαιτούσε την ανιδιοτελή και ολοκληρωτική αφιέρωση του εαυτού στην οικοδόμηση της σοσιαλιστικής κοινωνίας, της οποίας οι νόμοι και οι αρχές καθορίζονταν 'άνωθεν', από το Κόμμα το οποίο ταυτιζόταν με το Κράτος, τόσο στην ίδια τη δομή του συστήματος, όσο και στη συνείδηση των πολιτών.

Οι Πόντιοι συνομιλητές μου τόνιζαν: «Ο φόβος ήταν το όπλο του συστήματος ενάντια στο λαό, ενάντια στον άνθρωπο. Φοβόσουν να μιλήσεις, φοβόσουν να κάνεις κάτι, φοβόσουν να μην κάνεις κάτι, και πιο πολύ φοβόσουν να σκεφτείς. Όποιος σκεφτόταν κινδύνευε. Για να μένεις ζωντανός δεν έπρεπε να σκέφτεσαι, δεν έπρεπε να κρίνεις». Όπως μου είπαν, δεν μπορούσαν να εμπιστευτούν σε κανέναν τις σκέψεις τους, χωρίς να βάζουν σε κίνδυνο τη ζωή τη δική τους, αλλά και του συνομιλητή τους. Το σύστημα οικοδομούσε το πρότυπο του «Σοβιετικού πολίτη» πάνω στην ενοχή. «Ενοιωθες ότι ο καθένας έκρυβε ένα καταδότη μέσα του. Κι εσύ ο ίδιος ένοιωθες το φόβο μήπως καταδώσεις κάποιον, ακόμα κι εσένα τον ίδιο. Γι' αυτό ένοιωθες ένοχος. Συνεχώς ήξερες ότι κάτι προσπαθούσες να κρύψεις, κάτι κακό, κι εσύ δεν ήξερες τι. Και καταλάβαινες ότι οι άλλοι γνώριζαν την ένοχη αυτή προσπάθεια και περίμεναν να αποκαλυφθείς. Και φοβόσουν. Κι ο φόβος γεννούσε την ενοχή και η ενοχή το φόβο, κι ο κύκλος αυτός δεν έκλεινε ποτέ. Βαθιά μέσα μας τους μισούσαμε, με την ίδια δύναμη που τα παλιά χρόνια, οι άνθρωποι λάτρευαν τους Θεούς τους. Αυτό ήθελαν κι αυτοί. Να τους φοβόμαστε επειδή τους μισούμε, να τους μισούμε επειδή τους φοβόμαστε. Για να τους υπακούμε τυφλά, χωρίς σκέψη, χωρίς κρίση».

Οι Πόντιοι ισχυρίζονταν ότι στη Σοβιετική Ένωση «οι μισοί πολίτες παρακολουθούσαν τους άλλους μισούς». Οι πράκτορες των μυστικών υπηρεσιών, έδιναν αναφορά για τα λόγια και τις πράξεις των συμπολιτών τους, ή και για οτιδήποτε κατά τη γνώμη τους συνιστούσε «ύποπτη συμπεριφορά». Κατηγορούσαν το «σύστημα», που είχε διαβρώσει σε τέτοιο βαθμό τον κοινωνικό ιστό, ώστε, ακόμα και κάποια παιδιά «πωρωμένα από την προπαγάνδα» προέβαιναν σε καταγγελίες εναντίον των γονιών τους, οι οποίοι συλλαμβάνονταν με την

κατηγορία του «εχθρού του λαού» και «μετά περνούσαν και είκοσι χρόνια για να μάθει κανείς τι απόγιναν, αν μάθαινε και ποτέ». Όμως σε καμία περίπτωση δεν παραδέχθηκαν ότι υπήρξαν πράγματι «παιδιά καταδότες» στις οικογένειες των Ελλήνων. Αντίθετα όταν τους ρωτούσα σχετικά, μου απαντούσαν ότι στους Έλληνες η έννοια της οικογένειας ήταν πολύ ισχυρή για να την απειλήσει αυτό το «αισχρό φαινόμενο».

Σύμφωνα με τις αναφορές που γινόταν στις συντροφιάς γι' αυτό το θέμα, το «σύστημα» είχε επινοήσει την εξής αποτρεπτική τακτική για να πατάξει κάθε διάθεση «αντίστασης» εκ μέρους των ανθρώπων: Όταν κάποιος στιγματιζόταν ως «εχθρός του λαού», θεωρούσαν ότι «όλη η οικογένεια είχε μολυνθεί από το μικρόβιο». Παρόλο που οι υπόλοιποι έπρεπε να αποκηρύξουν δημοσίως τον υποθετικό ένοχο, δεν μπορούσαν να «αποχαρακτηριστούν». Τα ονόματά τους έμπαιναν σε ειδικές λίστες, τους παρακολουθούσαν στενά, ήταν «για πάντα ύποπτοι», και κινδύνευαν να συλληφθούν κι αυτοί. Τους έφερναν εμπόδια στη δουλειά τους, στη στέγαση, στη μετακίνηση, παντού. «Κι ο καθένας δίσταζε να έχει πολλά-πολλά μαζί τους, γιατί φοβόταν τα τραβήγματα που θα αντιμετώπιζε κι ο ίδιος, αν έμπλεκε με μέλη της οικογένειας 'του εχθρού του λαού'. Με λίγα λόγια, ήταν να μη στιγματιζόσουν. Έτσι και γινόταν αυτό, δε σε ξέπλενε τίποτα, ούτε εσένα ούτε τους δικούς σου. Αυτό ήθελαν «κι αυτοί»: Να φοβάσαι να κουνηθείς, όχι μόνο για τον εαυτό σου. Μπορεί να μη λογάριαζες τι θα πάθεις εσύ, σ' ένοιαζε όμως τι θα πάθει η οικογένειά σου. Έτσι τα είχαν κανονίσει αυτοί, για να μη σηκώνει κανείς κεφάλι».

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, πέρα δηλαδή από τις μορφές της βίας που απειλούσαν τα άτομα, οι Πόντιοι διατηρούσαν τη μνήμη μιας βίας που στρεφόταν εναντίον συγκεκριμένων κοινωνικών ή εθνοτικών ομάδων. Όπως έχω ήδη επισημάνει, στις συντροφιάς των Ποντίων, υπήρχαν καθημερινές αναφορές στην «εξορία» των Ελλήνων, που από τη Γεωργία εκτοπίστηκαν στο Καζαχστάν.

Σύμφωνα με τους Πόντιους, «οι Έλληνες κυνηγήθηκαν περισσότερο από τα άλλα έθνη», δίχως να μπορούν να εξηγήσουν και οι ίδιοι τους λόγους αυτής της «τιμωρίας». Ερμήνευαν όμως τη στάση των σοβιετικών αρχών απέναντί τους ως απόρροια μιας τριπλής ιδιαιτερότητας: α) οι Έλληνες αποτελούσαν μια κοινότητα με σαφή εθνική αναφορά στο ελληνικό κράτος, το οποίο θεωρήθηκε εχθρικό προς τη Σοβιετική Ένωση μετά τη συμμετοχή του ελληνικού στρατού στην εκστρατεία των «δυτικών» συμμάχων στην Ουκρανία το 1919, καθώς και την ένταξη σε αντίπαλο στρατόπεδο κατά τη διάρκεια του «ψυχρού» πολέμου β) σύμφωνα με την εκτίμηση

του καθεστώτος οι Έλληνες ήταν κοινότητα με ισχυρή πολιτισμική διακριτότητα, και επομένως μη επιδεκτική σε αφομοιωτική πολιτική. Ο λόγος αυτός προκάλεσε την απόφαση του καθεστώτος να τους απομακρύνει από μια «ευαίσθητη» συνοριακή περιοχή, όπως τα παράλια της Μαύρης Θάλασσας γ) οι Έλληνες πρόβαλλαν την ιδιαίτερη εθνοτική τους ταυτότητα, σε αντίθεση «τα άλλα έθνη» που αντιμετώπισαν με πιο δεκτικό τρόπο τη φαινομενική τουλάχιστον, αν όχι και την ουσιαστική «σοβιετοποίησή τους».

Όταν συζητούσαν οι Πόντιοι για τους λόγους της εξορίας, κατέληγαν στο συμπέρασμα ότι ο στόχος της συγκεκριμένης πολιτικής «απέναντι στους Έλληνες» ήταν «μια δεύτερη γενοκτονία». Υποστήριζαν ότι ο Στάλιν αποφάσισε να ολοκληρώσει τη γενοκτονία την οποία είχε ξεκινήσει πρώτος ο Κεμάλ Ατατούρκ, με στόχο να συνεχίσει το έργο του τελευταίου, και να εξαφανίσει «το μοναδικό έθνος που είχε τη δύναμη να αντιστέκεται στα σχέδιά του. Το μοναδικό έθνος που θα έμενε όρθιο να μιλάει τη γλώσσα του, να πιστεύει στο Θεό, να έχει πολιτισμό, να θυμάται ότι ανήκει έξω από την απάτη που ο κομμουνισμός δημιουργούσε, να θυμάται ότι ανήκει στην Ελλάδα, εκεί που γεννήθηκε ο πολιτισμός. Ακόμα κι εκείνοι που πίστευαν στον κομμουνισμό, θα ήταν πρώτα Έλληνες κι ύστερα κομμουνιστές. Τα ήξερε όλ' αυτά το σκυλί. Ήταν βλέπεις Γεωργιανός. Τους ήξερε τους Έλληνες. Γι' αυτό και αποφάσισε να μας ξεκάνει».

Στο σημείο αυτό, όταν δηλαδή η κουβέντα έφτανε στην «εξορία» και η μνήμη επέστρεφε τις αναμνήσεις ζωηρές και οδυνηρές, τότε 'οι συντροφιές' -των οποίων τα μέλη βίωναν ως ιστορική μνήμη τη διαδρομή Πόντος-Γεωργία-Καζαχστάν, τόνιζαν τη συμβολική οριοθέτηση της δικής τους ομάδας απέναντι στην ευρύτερη ελληνική κοινότητα της Σοβιετικής Ένωσης: Δε μιλούσαν πλέον για τα βάσανα όλων των «Ελλήνων» της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά περιορίζονταν στην ανάκληση, αναβίωση και ανάλυση της ξεχωριστής μοίρας των Ελλήνων της Γεωργίας, «των Ελλήνων του Καυκάσου» όπως οι ίδιοι χαρακτηριστικά έλεγαν. Έτσι η μνήμη ανέτρεχε στα βιώματα τα οποία είχαν μοιραστεί αποκλειστικά οι Έλληνες τους οποίους συνέδεε μια συγκεκριμένη γεωγραφική αναφορά, η οποία παρέπεμπε στην ευρύτερη περιοχή «του Καυκάσου»²⁸².

²⁸² Ουσιαστικά οι περιγραφές των Ποντίων εστιάζονταν και σε μια δεύτερη γεωγραφική αναφορά, αυτή των ανατολικών περιοχών του Πόντου και ιδιαίτερα της περιοχής της Τραπεζούντας. Δήλωναν δηλαδή, το σημείο εκκίνησης, καθώς και ολόκληρη την ιστορική διαδρομή Πόντος-Γεωργία-Καζαχστάν-Ελλάδα, μιας συγκεκριμένης ομάδας που ανήκε στην ευρύτερη ελληνική κοινότητα της Σοβιετικής Ένωσης, από την οποία προέρχονταν τα μέλη της ομάδας των Ποντίων που μελέτησα.

Η «εξορία» αντιπροσώπευε για τους Πόντιους συνομιλητές μου, την οριακή έκφραση της «τρομοκρατίας», αφού στόχευε να πλήξει τη φυσική και συμβολική ύπαρξη της ομάδας, «να αφανίσει το σώμα και το πνεύμα» των μελών της και «να σβήσει μέσα στην ερημιά του Καζαχστάν» την ατομική και συλλογική μνήμη, που ως τότε συντηρούσε ζωντανή την ιδιαίτερη ταυτότητα των «εξορισμένων».

Όταν μιλούσαν για τις συνθήκες που αντιμετώπισαν οι «εξορισμένοι» στο Καζαχστάν, τις περιέγραφαν ως «άθλιες». Γι' αυτή την περίοδο, μιλούσαν κυρίως οι ηλικιωμένες γυναίκες. Αυτές θυμούνταν και «ιστορούσαν» και οι υπόλοιποι της συντροφιάς αναβίωναν τον πόνο και το παράπονο, έπιναν, δάκρυζαν και καταριούνταν. Οι γυναίκες περιέγραφαν με μελανά χρώματα την εξαθλίωση. Οι άνδρες, όταν μιλούσαν γι' αυτή την περίοδο στο πλαίσιο της συντροφιάς, το έκαναν για να αναφερθούν κυρίως στους τρόπους με τους οποίους αντιμετώπισαν οι εκτοπισμένοι την κατάσταση εκείνη.

Όπως τόνιζαν οι Πόντιοι, η «τρομοκρατία» δεν περιόρισε το έργο της στην εκτέλεση του σχεδίου που αφορούσε την εκτόπιση των ελληνικών πληθυσμών. «Ακόμα και μετά από αυτό, δε μας άφησαν ήσυχους να περάσουμε τις μέρες μας - όσες μας έμεναν από τις κακουχίες και τις αρρώστιες- στο Καζαχστάν, που ήταν μια ερημιά, κι εμείς σε λίγα χρόνια, το χτίσαμε, κάναμε πόλεις και φέραμε τον πολιτισμό. Συνέχισαν να μας καταδιώκουν. Όλους τους κυνήγησε ο κομμουνισμός. Κανέναν δεν άφησε. Όμως εμείς οι Έλληνες πληρώσαμε με αίμα, πιο πολύ εμείς από άλλα έθνη που κι αυτά κυνηγήθηκαν άγρια».

Έτσι, και στο Καζαχστάν «και παντού και πάντα και πριν τον Στάλιν και μετά που ψόφησε το σκυλί» ο φόβος και η βία εξακολουθούσε να απειλεί τους «εξορισμένους»: «Ήμασταν πάντα 'ύποπτοι'. Περίμεναν να κάνουμε κάτι για να μας συλλάβουν. Μας έβαζαν συνέχεια εμπόδια. Για να δουλεύεις έπρεπε να'σαι ο καλύτερος. Αλλιώς κάτι θα έβρισκαν για να σε ξαποστείλουν. Για να σπουδάσεις έπρεπε να'σαι ο καλύτερος. Αλλιώς δεν έβλεπες πτυχίο. Εμείς δε διαβάζαμε μόνο καθιστοί. Και όρθιοι και στα γόνατα καθόμασταν, για να μην μας παίρνει ο ύπνος. Γιατί έπρεπε όλα να τα μάθουμε, να διαβάζουμε μέρα και νύχτα, για να τους αναγκάζουμε να μας αφήνουν να προχωράμε. Και το κάναμε. Όλοι ήξεραν πως ήμασταν οι καλύτεροι σ' ό,τι κάναμε, στα σχολεία, στα πανεπιστήμια στη δουλειά, παντού. Δεν το ακούγαμε όμως από κανέναν. Έτσι προχωρήσαμε. Με όλους και όλα εναντίον μας».

Όταν αναφέρονταν οι Πόντιοι στο παρελθόν, μιλούσαν για «τον ελεύθερο άνθρωπο της Σοβιετικής πατρίδας», χρησιμοποιώντας έτσι συχνά, με ειρωνεία και πικρία τον ιδεολογικό λόγο της σοβιετικής «προπαγάνδας». Σύμφωνα με τα λεγόμενά τους, η προπαγάνδα, μία από τις «βασικές μεθόδους που χρησιμοποιούσε ο κομμουνισμός για την εξάπλωσή του», ενώ φαινομενικά είχε ως στόχο την «αφύπνιση των πολιτών», στην πραγματικότητα επεδίωκε την ολοκληρωτική «ύπνωση» της συνείδησής τους. Οι Πόντιοι πίστευαν ότι η προπαγάνδα δεν αποσκοπούσε μόνο στη διάδοση των ιδεών και των θέσεων του κομμουνιστικού κόμματος. Τόνιζαν ότι στόχευε πρωτίστως στην επιβολή ενός μοντέλου συμπεριφοράς, σύμφωνα με το οποίο οι πολίτες θα εκπαιδευόνταν να σκέφτονται και να ενεργούν υποδειγματικά, σε απόλυτη συνάρτηση με το πρότυπο «του κομμουνιστή», το οποίο ήταν προϊόν των ιδεολογικών κατευθύνσεων του Κόμματος. Για το σκοπό αυτό, εκατομμύρια στελέχη του κόμματος μετείχαν σε ένα σύστημα πολιτικής εκπαίδευσης στις πολυάριθμες τοπικές σχολές και στα πανεπιστημιακά ιδρύματα, που είχαν συσταθεί για να τους προετοιμάσουν για την ειδική αυτή αποστολή: ν' αναλάβουν τη μύηση και καθοδήγηση των πολιτών σ' εκείνη τη στάση ζωής που θα ήταν απολύτως συμβατή με το παραπάνω πρότυπο, δρώντας από διάφορες θέσεις -στις συνελεύσεις, σε ειδικές συνεδριάσεις, από τον τύπο, το ραδιόφωνο, αλλά και στην απλή καθημερινή συναναστροφή. Κατ' αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με τους Πόντιους, το καθεστώς δρομολόγησε την επιχείρηση «πλύσης εγκεφάλου του λαού». Και όταν, όπως έλεγαν οι Πόντιοι, αποτύγχανε η μέθοδος αυτή και τολμούσε κανείς να σκεφτεί ή να ενεργήσει ελεύθερα, τότε ερχόταν ο φόβος για να τον αποτρέψει και η βία για να τον καταδιώξει.

Πολιτικές της επιβίωσης

Οι αναφορές στην «αντίσταση»²⁸³ απέναντι στις εκδοχές της «τρομοκρατίας», ήταν ιδιαίτερα εμφαιτικές και υποδήλωναν την ηρωική διάσταση της διαχρονικής εικόνας την οποία συγκροτούσε η ομάδα ως συλλογικό υποκείμενο:

«Όμως με μας, δεν τα κατάφερε το σύστημα. Εμείς επιβίωσαμε ακόμα και στο Καζαχστάν, που ποιος άλλος θα το κατάφερνε; Γιατί ήμασταν στ' αλήθεια οι καλύτεροι, οι πιο δυνατοί. Και γιατί δεν ξεχάσαμε. Εμείς παλεύαμε όταν ακόμα κι οι

²⁸³ Οι λέξεις σε διπλά εισαγωγικά είναι αυτές που χρησιμοποιούσαν οι ίδιοι οι Πόντιοι.

Ρώσοι, αυτοί οι περήφανοι και δυνατοί άνθρωποι δεν άντεξαν και γονάτισαν στο φόβο, στη βία, στις διώξεις και τα μαρτύρια του κομμουνισμού... Τα σκυλιά! Ανάθεμα στη ψυχή τους! Κατέστρεψαν τα έθνη, εξαφάνισαν τους πολιτισμούς τους, σκότωσαν την ψυχή των ανθρώπων, εβδομήντα χρόνια έσπερναν το πένθος και το χάος. Τίποτα δεν έμεινε. Μια έρημη χώρα έμεινε κι οι άνθρωποι της αγρίμια που τρώνε το ένα το άλλο».

Τόσο στις συζητήσεις που γίνονταν στις ‘συντροφικές’, όσο και στις κατ’ ιδίαν συζητήσεις που είχα μαζί τους, οι Πόντιοι παρουσίαζαν την επίδραση που ασκούσαν η πολιτική και οι μεθοδεύσεις του καθεστώτος, ως απόλυτα καταλυτική για τις ατομικές και συλλογικές ταυτότητες του πληθυσμού της Σοβιετικής Ένωσης. Έτσι, μιλούσαν για «ανθρώπους ρομπότ», για «ανθρώπους υπνωτισμένους», για «ανθρώπους τρομοκρατημένους», για «ανθρώπους που σταμάτησαν να σκέφτονται γιατί προτίμησαν να ζήσουν». Παρομοίως μιλούσαν για «τα έθνη που υπέκυψαν και ξέχασαν τις παραδόσεις τους», «για τα έθνη που αφομοιώθηκαν και έγιναν Σοβιετικοί», «για τα έθνη που έκρυβαν την ταυτότητά τους ώσπου την ξέχασαν. Και αναμείχτηκαν με ‘άλλους’ και πήραν άλλα ονόματα και δεν έλεγαν στα παιδιά τους ποιοι πραγματικά είναι και αυτά μεγάλωναν, πιστεύοντας πως ανήκουν στη ‘σοβιετική πατρίδα’ τους».

Με ιδιαίτερη θλίψη μιλούσαν για το ρωσικό λαό «που κάποτε έκανε μια αυτοκρατορία και που δεν άντεξε τη μοίρα που τον περίμενε μετά το ‘17. Κι έβλεπες χιλιάδες Ρώσους, στις πόλεις, να μην αντιστέκονται αλλά και να μην αντέχουν να ζήσουν την κόλαση του κομμουνισμού. Γιατί ήταν ξεχωριστός λαός, λαός με κουλτούρα, η γλώσσα τους σκέτη ποίηση, πως ν’ αντέξει αυτός ο λαός τις άθλιες συνθήκες; Αυτό το σύστημα ταίριαζε σε χοντράνθρωπους, σε χωριάτες, σε αμόρφωτους, σ’ αυτούς που ως τότε ζούσαν με τα ένστικτα κι όχι με τη σκέψη. Η γλώσσα που μιλούσαν οι κομμουνιστές, λίγες λέξεις ήταν, όλα τα ίδια και τα ίδια. Έχασαν οι Ρώσοι τους διανοούμενους, τους καλλιτέχνες, την κεφαλή τους. Τους αφάνισαν. Χάθηκαν οι καλύτεροι, οι υπόλοιποι από που να πιαστούν; Κι όσοι δεν προσκύνησαν τον κομμουνισμό, άνθρωποι που ήταν συνηθισμένοι αλλιώς, άνθρωποι που διάβαζαν, άνθρωποι με τρόπους, με λεπτότητα, το ‘ριξαν στον αλκοολισμό. Μέρα νύχτα το μυαλό τους στο ποτό. Κρίμα να τους βλέπεις. Οι χειρότεροι, [εντάχθηκαν] στο μηχανισμό του Κόμματος. Οι καλύτεροι, αδύναμοι να αντιδράσουν, έπνιγαν τη δυστυχία και τον καημό τους στη βότκα».

Η συζήτηση στις συντροφικές, περιστρεφόμενες συχνά -και μετά από τη δική μου παρέμβαση πολλές φορές- γύρω από τους τρόπους με τους οποίους οι «Έλληνες» της Σοβιετικής Ένωσης αντιμετώπιζαν τη διαδικασία αφομοίωσής τους από το σοβιετικό κοινωνικό μοντέλο, την οποία προωθούσε η κυρίαρχη ιδεολογία. Τα μέλη της συντροφιάς τότε, ανέτρεχαν στα στοιχεία εκείνα που καθόριζαν την ιδιαίτερη ατομική και συλλογική ταυτότητα των «Ελλήνων» ή «Ρωμαίων», της Σοβιετικής Ένωσης.

Σύμφωνα με τους Πόντιους, ένα συγκεκριμένο στοιχείο ήταν το πλέον ουσιώδες στη διατήρηση της αίσθησης της ετερότητας σε σχέση με τους «άλλους» και τα πρότυπα σκέψης και δράσης που αυτοί πρόβαλλαν, καθώς επίσης και στη διατήρηση της αίσθησης της κοινής ταυτότητας και της ομοιογένειας των προσώπων και των κωδίκων στο εσωτερικό της ομάδας: Η επίγνωση, ότι η «δική τους» πατρίδα ήταν «αλλού». Όπως έλεγαν, αυτό «ήταν το πιο σημαντικό απ' όλα. Να ξέρουμε ότι είμαστε πρόσφυγες σ' αυτή τη χώρα (τη Σοβιετική Ένωση), ότι δεν ανήκουμε σ' αυτή, ότι ακόμα κι αν το κομμάτι της πατρίδας μας όπου μεγάλωσαν κι έζησαν οι πρόγονοί μας το πήρε ο Τούρκος, υπήρχαν κι άλλα μέρη της πατρίδας μας ελεύθερα, όπου θα μπορούσαμε κάποτε να ξαναγυρίσουμε εμείς ή τα παιδιά μας. **Εμείς είχαμε άλλο προορισμό από τους υπόλοιπους λαούς της Σοβιετικής Ένωσης**».

Τη «μνήμη» της πατρίδας τη συντηρούσαν στη Σοβιετική Ένωση οι προφορικές ιστορίες, που όπως λένε σήμερα οι Πόντιοι, αποτέλεσαν έναν από τους κύριους παράγοντες που εδραίωναν την αίσθηση της διαφορετικότητας. «Οι μάνες και οι γιαγιάδες μας, μας μεγάλωσαν όχι με παραμύθια, αλλά με ιστορίες της πατρίδας. Σαν παραμύθια μας έλεγαν ιστορίες από τα μέρη μας, για τους παππούδες μας -πού ταξίδευαν- τί έκαναν. Για τη ζωή της κάθε μέρας, για τις δουλειές στα κτήματα, αλλά και για τη ζωή στις επίσημες μέρες, τις γιορτές. Για τις χαρές -όταν γεννούσαν τα παιδιά, όταν γινόταν γάμος, αλλά και για τις λύπες, όταν ερχόταν θάνατος, όταν χαλούσε η σοδειά, όταν γινόταν επεισόδια με τους Τούρκους. Για το χρώμα, πώς μύριζε, τι χρώμα είχε, για τον κακό καιρό και για τις ζέστες του καλοκαιριού, για τον ήλιο, τη θάλασσα και τον αέρα που φυσούσε αλλιώς την κάθε εποχή».

Οι επικοινωνιακοί και οι τελετουργικοί κώδικες ενίσχυαν την εσωστρέφεια της ομάδας και τροφοδοτούσαν τη διακριτικότητα του συμβολικού της συστήματος: «Στο σπίτι πάντα μιλούσαμε τη γλώσσα μας, όχι για να μη την ξεχάσουμε, αυτό γινόταν από μόνο του, φυσικά. Το περνούσαν έτσι οι μεγαλύτεροι στους νεότερους».

«Οι άντρες, οι παππούδες κι οι πατεράδες μάθαιναν στ' αρσενικά παιδιά της γενιάς τους, τους χορούς της πατρίδας μας, τους μάθαιναν να είναι παλικάρια. Πώς θα χορέψεις τη 'σέρα' αν δεν είσαι παλικάρι; Μάς μάθαιναν ν' αγαπούμε τον 'κεμεντζέ' και το νταούλι και τα τραγούδια μας. Κι οι μάνες κι οι γιαγιάδες μας, μας μάθαιναν ν' αγαπάμε το Θεό, να προσκυνάμε τις εικόνες και να φυλάγουμε την πίστη μας».

Χαρακτηριστική είναι η αφήγηση του Νίκου: «Είχε πεθάνει η μάνα μου. Στο Καζαχστάν. Δεν άντεξε τα βάσανα της εξορίας. Η γιαγιά κρέμασε το σταυρό της μάνας στο λαιμό μου. Το πρωί στο σχολείο τον έκρυβα κάτω απ' τα ρούχα, απαγορευόταν. Μια μέρα ο δάσκαλος, Ρώσος ήταν, μ' ανακάλυψε και με φοβέρισε πως αν τον ξαναφορέσω θα πάω στη φυλακή και 'γω κι ο πατέρας και τ' αδέρφια μου. Πήγα στη γιαγιά μου κι έκλαιγα, δεν ήθελα να τον βγάλω. Θα τον αφήνεις στο σπίτι, είπε, και σα θα 'ρχεσαι θα τον κρεμάς πάλι. Κι όταν θα πάμε στην πατρίδα, θα τον φοράς συνέχεια, εκεί όλοι οι άνθρωποι φορούν το σταυρό στο λαιμό τους και καμαρώνουν και κανείς δε τους φοβερίζει. Κι έτρεχα κάθε μέρα πίσω στο σπίτι, κι η πρώτη δουλειά ήταν να ξαναβάζω το σταυρό μου, τόση λαχτάρα είχα. Αυτός ο σταυρός ήταν η ανάμνηση της μάνας μου, ήταν η θρησκεία μου, ήταν η πατρίδα μου. Ήμουν μικρό αγόρι, ήξερα όμως πως είχα πράγματα πολύτιμα, που 'θελαν να μου τα πάρουν. Γι' αυτό, τα μεγάλωνα μέσ' τη ψυχή μου και τα φυλούσα, και πιο πολύ τ' αγαπούσα».

Οι αφηγήσεις των προσώπων, απομόνωναν και επισήμαιναν κάποια στοιχεία τα οποία όξυναν και διατηρούσαν την αίσθηση της διαφορετικότητας της ομάδας, στη βάση πάντοτε του κοινωνικού αποκλεισμού, που επέβαλε το επίσημο σοβιετικό κράτος. Έτσι, οι Πόντιοι τόνιζαν ότι «ο κατατρεγμός» που υπέστησαν τόσο από τη γενοκτονία στον Πόντο, όσο και από την «εξορία» στη Σοβιετική Ένωση, αλλά και ο κίνδυνος που δεν έπαψε να τους απειλεί σ' ολόκληρη τη διαδρομή της «προσφυγιάς» στη Σοβιετική Ένωση, σφυρηλάτησε την πίστη των μελών της ομάδας ότι είναι «ξεχωριστοί», καθώς και ότι «πρέπει να συνεχίσουν να παλεύουν για να παραμένουν ξεχωριστοί, για να παραμένουν οι καλύτεροι». Σύμφωνα με τη δική τους εκτίμηση, τα στοιχεία που διαμόρφωναν και καλλιεργούσαν τη συλλογική συνείδηση της κοινής ταυτότητας, βασίστηκαν σε κάποιες χαρακτηριστικές ιδιότητες, κληρονομικές και επίκτητες. Οι Πόντιοι θεωρούσαν ότι οι πρώτες οφείλονταν στην πρακτική της ενδογαμίας στο πλαίσιο της ομάδας. Οι ιδεολογικές αρχές που διαμόρφωναν τη συλλογική συνείδηση υποστήριζαν αυτή την πρακτική, επειδή εδραίωνε την αίσθηση της ετερότητας στα μέλη. Οι γυναίκες αναλάμβαναν την

αναγωγή της σε απαράβατη αρχή του αξιακού συστήματος. «Αυτές (οι μάνες και οι γιαγιάδες), μας μάθαιναν ποιοι ήμασταν, αυτές μας μάθαιναν ν' αγαπούμε τη ρίζα μας, να σεβόμαστε το αίμα μας και να μη το χαλάμε. Γι' αυτό μοιάζουμε όλοι μεταξύ μας, ίδιοι όλοι είμαστε και στο πρόσωπο και στο σώμα».

Οι επίκτητες ιδιότητες, πίστευαν ότι ήταν αποτέλεσμα της κοινωνικής παιδείας την οποία φρόντιζαν να μεταδίδουν οι μεγαλύτεροι στους νεότερους, με στόχο να τους καλλιεργούν πάντοτε τη συνείδηση της διάκρισης. Έτσι, τα μέλη της ομάδας, θεωρούσαν ότι κατάφεραν να διαφυλάξουν την 'κοινή ουσία' που κατείχαν ως φορείς μιας μοίρας δύσκολης και συνάμα ξεχωριστής σ' όλη τη μακρόχρονη ιστορική τους διαδρομή, χάρις στο «πείσμα» τους, την «εξυπνάδα» τους, το «ήθος του πνεύματός» τους και την «ετοιμότητα του σώματός» τους, που τους προφύλασσαν από την επιρροή αφομοιωτικών αντιλήψεων και πρακτικών.

Με το πείσμα που τους χαρακτήριζε, κατάφεραν, όπως έλεγαν, «να στέκονται όρθιοι, και όποτε χρειάστηκε, να ξαναχτίζουν την ζωή τους από την αρχή, χωρίς να υποχωρούν, χωρίς να συμβιβάζονται». Με το ίδιο πείσμα επεδίωκαν πάντα να αντιμετωπίζουν την αντίληψη των σοβιετικών αρχών που τους καθιστούσε μονίμως «ύποπτους», να δουλεύουν σκληρά για να επιτυγχάνουν την κοινωνική τους ανέλιξη, για να φτάνουν εκεί που «οι άλλοι έφταναν με τη μισή δουλειά, με τη μισή προσπάθεια». Όπως έλεγαν, γνώριζαν ότι, για να παραμένει ζωντανή η υπόσταση της ομάδας, έπρεπε τα μέλη της να μην περιθωριοποιούνται -όπως επιδίωκε το «σύστημα»- αλλά να διεκδικούν όσο το δυνατόν υψηλότερες θέσεις στην κλίμακα της κοινωνικής ιεραρχίας.

Ισχυρίζονταν, ότι, χάρις στην έμφυτη ευφυΐα τους, η οποία οξυνόταν από την κατάσταση επιφυλακής στην οποία βρίσκονταν μονίμως τα μέλη, ήταν σε θέση να διαβλέπουν τις ιδεολογικές παγίδες του κομματικού μηχανισμού και να μην υποπίπτουν στην «ύπνωση» που προωθούσε η «προπαγάνδα». Μάλιστα μου ανέφεραν ένα παράδειγμα για να στηρίζουν τους ισχυρισμούς τους: «Η προπαγάνδα έδειχνε κάποια ντοκιμαντέρ για την ανεργία που υπήρχε στις χώρες του καπιταλισμού. Ένα από αυτά ήταν γυρισμένο στην Ελλάδα. Έδειχνε κάποιους εργάτες να λένε ότι δε βρίσκουν δουλειά, να μιλάν για τα κακά του συστήματος, την αδικία, κι όλ' αυτά. Ενώ άλλοι θα ακούγαν τα λόγια τους και θα πιστεύαν ότι στην Ελλάδα υποφέρει ο λαός, εμείς προσέχαμε άλλα: ότι αυτοί που μιλούσαν δε φαινόταν να πεινάν, ότι φορούσαν ωραία κι όχι παλιά ρούχα, ότι στο σπίτι τους είχαν τηλέφωνο, ότι πολλοί έψαχναν για δουλειά όχι με τα πόδια αλλά με το αυτοκίνητό

τους. Με την εξυπνάδα μας, εμείς καταλαβαίναμε άλλα απ' αυτά που ήθελε η προπαγάνδα. Σ' ό,τι γινόταν, σ' ό,τι μας έλεγαν, είχαμε ανοιχτά τα μάτια μας, τα βλέπαμε έτσι, τα βλέπαμε κι αλλιώς. Από τα πολλά παθήματα, και με την εξυπνάδα της φυλής μας, μάθαμε να ξεχωρίζουμε πότε πήγαιναν να μας κοροϊδέψουν».

Οι αναφορές σε ένα ξεχωριστό «ήθος του πνεύματος» τόνιζαν εμφατικά την ύπαρξη ενός απόλυτου ηθικού συστήματος το οποίο καθόριζε τον τρόπο σκέψης και δράσης των μελών της ομάδας, εμποδίζοντας την υιοθέτηση αλλότριων προτύπων και πρακτικών. «Είχαμε το δικό μας τρόπο να ξεχωρίζουμε το καλό από το κακό, το ωραίο από το άσχημο, το σωστό από το λάθος, το ψεύτικο από το αληθινό. Είχαμε τους δικούς μας κανόνες, τις δικές μας αξίες. Έτσι μάθαμε, έτσι κάναμε. Δε μ' ενδιέφερε πώς θα με κρίνει ο Ρώσος, πώς θα με κρίνει ο Έλληνας μ' ένοιαζε. Προσέχαμε τι θα πουν 'οι δικοί μας' για τις πράξεις και για τις ιδέες μας. Απ' αυτούς περιμέναμε τον έπαινο. Ξέραμε πώς πρέπει να ζούμε, και έτσι ζήσαμε, γι' αυτό μείναμε καθαροί Έλληνες και δε χαλάσαμε». Οι αφηγήσεις σχετικά με την αντίσταση απέναντι στα ξένα πολιτισμικά πρότυπα, επικεντρώνονταν στην ανάγκη διατήρησης της ιδιαίτερης ταυτότητάς τους. Σ' αυτό το πλαίσιο υπήρχαν συχνές και εμφατικές αναφορές σχετικά με τη φυσική δύναμη και την ετοιμότητα του σώματος. Οι Πόντιοι τόνιζαν τη σωματοποίηση των επώδυνων βιωμάτων «της προσφυγιάς».

Μιλούσαν συχνά για τις ασθένειες που τους έπληξαν «από τον καιρό της εξορίας» και συνέχισαν να τους ταλαιπωρούν και στη συνέχεια. Όπως ανέφεραν, ο τύφος, η φυματίωση, οι λοιμώξεις των πνευμόνων και των εντέρων, προκλήθηκαν από τις συνθήκες μεταφοράς τους στο Καζαχστάν, και τις συνθήκες διαβίωσης της κοινότητας τα πρώτα χρόνια. Όμως και στη συνέχεια, όταν δηλαδή κατάφεραν να εγκατασταθούν σε καλύτερα καταλύματα που διέθεταν υδρευτικό και αποχετευτικό δίκτυο, ήταν και πάλι ευάλωτοι σε διάφορες ασθένειες, αφού δε μπορούσαν να προσαρμοστούν στις ιδιαίτερες κλιματολογικές συνθήκες του τόπου -με τις υψηλές θερμοκρασίες της μέρας (έως και 50 βαθμοί Κελσίου) και το ψύχος της νύχτας- καθώς επίσης και στα μικρόβια που ενδημούσαν στην περιοχή. Στο σώμα τους, σύμφωνα με την αντίληψή τους, αποτυπώθηκαν και οι «αρρώστιες του πνεύματος», όπως ήταν το άγχος, οι νευρικές διαταραχές, οι αϋπνίες και άλλα συμπτώματα, αποτέλεσμα της φυσικής ταλαιπωρίας, της ανασφάλειας, αλλά και του πένθους για την απώλεια αγαπημένων προσώπων, το οποίο όπως έλεγαν, δεν άφησε ανέγγιχτη καμία οικογένεια Ελλήνων της Σοβιετικής Ένωσης.

Όπως έλεγαν οι Πόντιοι στις συντροφιάς, αντιμετώπιζαν τους κινδύνους που απειλούσαν το σώμα και το πνεύμα επιδιδόμενοι στον αθλητισμό. Οι νέοι άνθρωποι και ιδιαίτερα οι άνδρες αθλούνταν καθημερινά σε γυμναστήρια. «Εμείς δεν κάναμε αθλητισμό όπως οι ‘άλλοι’. Εμείς γυμναζόμασταν για να δυναμώνουμε τη θέληση, για να μαθαίνουμε πως θα νικάμε τις δυσκολίες. Ήμασταν πρώτοι στον αθλητισμό. Ήταν ένας τρόπος για να τους δείχνουμε ότι είμαστε οι καλύτεροι. Ξέραμε ότι οι αρχαίοι Έλληνας έλεγαν ότι «νους υγιής εν σώματι υγιεί», και λέγαμε ότι για στέκεται όρθια και περήφανη η ψυχή μας, πρέπει να κρατήσουμε δυνατό το σώμα μας. Οι ‘άλλοι’ πήγαιναν στα γυμναστήρια γιατί το κράτος το ήθελε. Οι ‘άλλοι’, αγωνίζονταν ή για τον εαυτό τους ή για την πατρίδα, τη Σοβιετική Ένωση δηλαδή. Εμείς αγωνιζόμασταν για την πατρίδα επίσης, αλλά όχι για τη δική τους, για τη δική μας, την Ελλάδα. Την Ελλάδα που βλέπαμε στα όνειρά μας. Οι ‘άλλοι’ πήγαιναν στα γυμναστήρια για να ξεχνούν τα βάσανά τους. Εμείς πηγαίναμε γιατί ήμασταν Έλληνες, αυτοί που πρώτοι έδωσαν στον κόσμο την ιδέα του αθλητισμού, του αγώνα, και γιατί έπρεπε να αντέξουμε. Να αντέξουμε τις δυσκολίες, για να αντέχουμε να θυμόμαστε ποιοί είμαστε, από πού ερχόμαστε και πώς πρέπει να ζούμε. Να θυμόμαστε ότι ήμασταν ‘οι πρώτοι’ και να μαθαίνουμε να αγωνιζόμαστε για να μένουμε ‘οι πρώτοι’. Κρατηθήκαμε δυνατοί και περήφανοι, πρώτοι στο σώμα, πρώτοι και στο πνεύμα. Δεν ήταν εύκολο να μας νικήσει κανείς εμάς, ούτε στα γυμναστήρια ούτε στη ζωή. Τους το δείχναμε αυτό στο γυμναστήριο και καταλάβαιναν τότε, ότι εμείς ανίκητοι θα μένουμε και στη ζωή. Αγώνας για το σώμα, αγώνας για τη ψυχή. Ο αγώνας κάνει τον άντρα, άντρα. Δυνατό, περήφανο, ωραίο, που δε σκύβει το κεφάλι σε κανέναν και σε τίποτα».

‘Εμείς’ και οι ‘άλλοι’

Πολλές φορές οι Πόντιοι πρόβαλλαν διακρίσεις που τόνιζαν την υπεροχή της δικής τους ομάδας έναντι των ‘άλλων’. Οι ‘συντροφιάς’ ήταν ένας από τους τόπους όπου νοηματοδοτούσαν συλλογικά τις έννοιες της διαφοροποίησης και του αποκλεισμού, μέσα από τις αφηγηματικές πρακτικές. Κατά τη διάρκεια των συζητήσεων που γίνονταν στις συντροφιάς, διαφαινόταν η ύπαρξη ενός συστήματος ιεράρχησης, που αφενός αφορούσε το **εσωτερικό** της ευρύτερης κοινότητας **των Ποντίων στην Ελλάδα** και αφετέρου προσδιόριζε τις θέσεις ‘των άλλων’ ως προς αυτή.

Οι Πόντιοι που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα μετά το 1985, ανέφεραν τους υπόλοιπους Πόντιους που ζούσαν στην Ελλάδα²⁸⁴, ως «παλιούς Πόντιους». Από αυτούς, από «τα αδέρφια» τους, ανέμεναν και έπαιρναν, όπως οι ίδιοι παραδέχονταν, κάθε μορφής συμπαράσταση και βοήθεια. Όμως υπήρχαν και φορές που εκφράζονταν στις συντροφικές κάποια παράπονα εναντίον των «παλιών Ποντίων». Αυτά είχαν να κάνουν τόσο με την αδυναμία ή την ανεπάρκεια των «παλιών» να βοηθήσουν αποτελεσματικά στην επίλυση των οξύτατων προβλημάτων που ταλάνιζαν καθημερινά τους νεοερχομένους, όσο και με τις εκτιμήσεις των τελευταίων ότι οι «παλιοί» είχαν «αφομοιωθεί» από την ελληνική κοινωνία. Ότι είχαν δηλαδή υιοθετήσει τις συνήθειες, τον τρόπο σκέψης, και τις αξίες των «Ελλαδιτών», αν και εξακολουθούσαν να διατηρούν μέρος της ποντιακής παράδοσης και να «κρατούν ζωντανή» την ποντιακή γλώσσα. Όμως, όπως έλεγαν οι νεοερχόμενοι, «τι να τους κάνεις τους ποντιακούς χορούς, σα τους χορεύεις με μίνι φούστα», ή, «δεν είναι σαν εμάς, αυτοί κάναν θεό το χρήμα, όπως κι οι ντόπιοι»: Τέτοιου τύπου κρίσεις και επικρίσεις ήταν συχνές στο πλαίσιο της συντροφιάς, και εξέφραζαν έμμεσα ή και άμεσα την πεποίθηση, ότι οι Πόντιοι που έζησαν στα εδάφη της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, ήταν οι μοναδικοί που είχαν διατηρήσει διαχρονικά την ποντιακή ταυτότητα στην «καθαρή» της μορφή.

Αυτά τα σχόλια, εξέφραζαν διακρίσεις που αφορούσαν και στο εσωτερικό της ευρύτερης ομάδας των Ποντίων που προέρχονταν από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Ουσιαστικά οι Πόντιοι πρόβαλλαν την ύπαρξη μιας εσωτερικής ιεραρχίας. Έτσι, με την αφορμή διαφόρων περιστατικών που συνέβαιναν κατά τη διαδικασία της εγκατάστασης στην Ελλάδα, οι Πόντιοι που διένυσαν την ιστορική διαδρομή Πόντος – Γεωργία – Καζαχστάν - Ελλάδα, προέβαιναν σε κάποιες αξιολογικές κρίσεις οι οποίες αναδείκνυαν τους ίδιους, δηλαδή τους «Έλληνες που έζησαν στα μέρη του Καυκάσου [Γεωργία] πριν την εξορία», ως τους «καλύτερους» μεταξύ όλων των υπολοίπων Ελλήνων²⁸⁵ οι οποίοι έφθασαν «κι αυτοί εξορισμένοι» στο Καζαχστάν.

Οι διακρίσεις και οι ιεραρχήσεις που υιοθετούσαν οι «Έλληνες που είχαν ζήσει στον Καύκασο πριν [από] την εξορία στο Καζαχστάν», τοποθετώντας τη δική τους ομάδα στην κορυφή της αξιολογικής κλίμακας με την οποία ταξινομούσαν τόσο τους Έλληνες που έζησαν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, όσο και το σύνολο των

²⁸⁴ Δηλαδή τους Πόντιους που είχαν εγκατασταθεί στην Ελλάδα σε διαφορετικά μεταναστευτικά κύματα, από τις αρχές του 20ού αιώνα.

²⁸⁵ Για τις περιοχές προέλευσης των εξορίστων του Καζαχστάν, βλ. στο 2^ο κεφάλαιο., καθώς επίσης και στο σχετικό υποκεφάλαιο του 4^{ου} κεφαλαίου.

«παλιών» Ποντίων στην Ελλάδα, χαρακτηριζόταν κυρίως από την έμφαση την οποία απέδιδαν στον «ηθικό τρόπο» σκέψης και δράσης. Η αξιολόγηση των υπολοίπων εξαρτιόταν από το βαθμό που (οι τελευταίοι) κατόρθωναν να ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις των κριτηρίων αυτού του ηθικού τρόπου σκέψης και δράσης, τον οποίο οι «Έλληνες που ήταν στον Καύκασο πριν [από] το Καζαχστάν» θεωρούσαν ότι ίδιοι τηρούσαν και τηρούν με υποδειγματικό τρόπο.

Σύμφωνα με την αντίληψη των Ποντίων από το Καζαχστάν που κυρίως μελέτησα, αυτός ο ιδιαίτερος «τρόπος», προσδιόριζε αρχικά όλους τους Έλληνες του Πόντου, αλλά στη συνέχεια προσέλαβε και κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, ως απόρροια των συνθηκών που διαμορφώθηκαν με την εγκατάσταση των επί μέρους ομάδων σε διάφορα μέρη²⁸⁶. Έτσι, η κάθε ομάδα μεταβίβαζε στα μέλη της αυτόν τον ιδιαίτερο «τρόπο», παράγωγο των καθολικών πρακτικών του συνόλου των «Ελλήνων του Πόντου» αλλά και του ιδιαίτερου ιδεολογικού ιδιώματος που η κάθε ομάδα συγκρότησε ως αποτέλεσμα των κοινωνικών διαδικασιών που σχετίζονταν με τη δική της, ιδιαίτερη διαδρομή στο χώρο και στο χρόνο.

Έτσι, όταν τα ΜΜΕ μετέδιδαν ειδήσεις που αφορούσαν κατηγορίες για ανάμιξη Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση- ή πιο συγκεκριμένα και χαρακτηριστικά 'Ρωσοπόντιων από το Καζαχστάν'- σε υποθέσεις εμπορίας ή χρήσης ναρκωτικών, στις συντροφιές τόνιζαν ότι «οπωσδήποτε αυτοί δεν είναι από τον Καύκασο»²⁸⁷. Αντίστοιχα σχόλια συνόδευαν την εργασία Ποντίων γυναικών σε νυχτερινά κέντρα, ή ποινικές παραβάσεις σχετικές με το εμπόριο που έκαναν οι Πόντιοι στις λαϊκές αγορές της πρωτεύουσας. Το ίδιο ίσχυε και για τα καθημερινά κουτσομπολιά που αφορούσαν την εν γένει συμπεριφορά μεμονωμένων Ποντίων, όταν αυτή κρινόταν ως ασύμβατη με το ηθικό πρότυπο συμπεριφοράς που απαιτούσαν οι Πόντιοι να τηρείται απαρέγκλιτα από όλους, και πολύ περισσότερο από τα μέλη της δικής τους ομάδας.

Οι Πόντιοι υιοθετούσαν τη στρατηγική του αποκλεισμού, ούτως ώστε συγκροτώντας την διαφοροποίησή τους σε σχέση με τους 'άλλους', να προσδιορίσουν τα συμβολικά όρια που θα διασφάλιζαν τη δική τους ξεχωριστή ταυτότητα. Έχω ήδη αναφερθεί στη διαχρονική πρακτική της ενδογαμίας και στην προβολή της στο συμβολικό και αξιακό σύστημα των Ποντίων. Ωστόσο, στο

²⁸⁶ Οι Πόντιοι της αρχικής διασποράς ακολούθησαν διαφορετικές διαδρομές, όπως: Πόντος-Ελλάδα, Πόντος-Γεωργία-Καζαχστάν, ή Πόντος-Νότια Ρωσία-Καζαχστάν ή Σιβηρία.

²⁸⁷ Μ' αυτό εννοούσαν, ότι αυτοί δεν ανήκαν στους εκτοπισμένους από τη Γεωργία, αλλά σε κατηγορίες Ελλήνων που εκτοπίστηκαν στο Καζαχστάν από άλλες περιοχές της Σοβιετικής Ένωσης.

πέρασμα του χρόνου, η συγκεκριμένη ομάδα που μελέτησα, διαμορφώνοντας ένα σύστημα σχέσεων με τους διάφορους 'άλλους', ανέπτυξε ταυτόχρονα ένα σύστημα ιεράρχησης με το οποίο ταξινομούσε τη διαφορετικότητα, ορίζοντας έτσι τις θέσεις της γειννίας ή της απόστασης των 'άλλων', από το συμβολικό της επίκεντρο.

Με την εγκατάσταση στην Ελλάδα, οι νεοερχόμενοι αισθάνονταν να απειλούνται επειδή «ξένα στοιχεία» επιχειρούσαν να διεισδύσουν μεταξύ τους. Όπως είχε γίνει γνωστό, διάφορα άτομα από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση προσπαθούσαν να εγκατασταθούν μόνιμα στην Ελλάδα, έχοντας πλαστά πιστοποιητικά τα οποία αποδείκνυαν ότι είναι Έλληνες Πόντιοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Το γεγονός αυτό είχε προκαλέσει αγανάκτηση στους Πόντιους και οι συντροφιές το αντιμετώπιζαν ως θέμα που απαιτούσε άμεση αντιμετώπιση. Η αντίδρασή τους όμως ποίκιλε ανάλογα με την καταγωγή των ατόμων αυτών από τις διάφορες εθνοτικές ομάδες της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Αντιμετώπιζαν με δυσφορία το ενδεχόμενο να επικαλούνται την ποντιακή ταυτότητα Αρμένιοι, με σαφή αρνητική διάθεση τους Ρώσους, με αγανάκτηση και περιφρόνηση τους Γεωργιανούς, και με έξαλλη οργή τους Καζάχους, που τους αντιμετώπιζαν ως εισβολείς. Τέλος, τους άφηνε κυριολεκτικά άφωνους το ενδεχόμενο της επίκλησης της ποντιακής ταυτότητας από Μιγγρέλους ή Τσετσένους, δηλαδή από αυτούς που αποκαλούσαν «άγριους» ή «βάρβαρους του Καυκάσου».

Αυτά τα περιστατικά, αλλά και οι εν γένει συζητήσεις για το παρελθόν και τη σχέση της ομάδας με τις «άλλες εθνότητες» στη Σοβιετική Ένωση, έδειχναν, ότι οι Πόντιοι κατά τη διάρκεια της διαχρονικής τους συμπίεσης με 'άλλες' εθνοτικές ομάδες, καθόριζαν τις σχέσεις τους με αυτές σύμφωνα με το σύστημα ιεράρχησης με το οποίο τις είχαν κατατάξει. Παράλληλα, αναδιαμόρφωναν το ίδιο το σύστημα της ιεράρχησης ανάλογα με την τροπή που έπαιρναν οι σχέσεις τους με άλλες διακριτές ομάδες.

Η συμπάθεια και η εκτίμηση των Ποντίων απέναντι στους Ρώσους ήταν φανερή, παρά την αρνητική στάση που τηρούσαν όταν αντιλαμβάνονταν ότι μεμονωμένα άτομα προσπαθούσαν να οικειοποιηθούν την ποντιακή ταυτότητα. Συνήθως απέφευγαν τις αναφορές στους Αρμένιους, ενώ τις σπάνιες φορές που το έκαναν, απαντώντας κυρίως σε δικές μου ερωτήσεις, έλεγαν ότι «ήταν καλοί άνθρωποι, έξυπνοι, χριστιανοί, κνηνημένοι κι αυτοί, αλλά εμείς ήμασταν καλύτεροι απ' αυτούς σε όλα». Κάποια αμφιθυμία διακατείχε τη στάση τους όταν αναφέρονταν στα «έθνη» με τα οποία «έζησαν μαζί», τους Γεωργιανούς και τους Καζάχους. Για

τους Γεωργιανούς υποστήριζαν ότι ήταν «καλοί άνθρωποι, άνθρωποι με ηθικές αρχές, εργατικοί, που αγαπούσαν την οικογένεια και εκτιμούσαν τους Έλληνες που ζούσαν μαζί τους». Όταν όμως αναφέρονταν σ' αυτούς, στη στάση τους διαφαινόταν έντονη ψυχρότητα. Για τους Καζάχους, τόνιζαν ότι «ήταν απολίτιστοι», και ότι «υπήρξαν τυχεροί που οι Έλληνες είχαν την ατυχία να βρεθούν στα μέρη τους για να τους φέρουν τον πολιτισμό και να τους ανοίξουν λίγο τα μάτια». Μιλούσαν όμως γι' αυτούς με εμφανή συμπάθεια, παρότι επισήμαιναν ότι κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του '80, οι Καζάχοι, σε πλείστες περιπτώσεις απείλησαν, εκβίασαν, λήστεψαν ή και σκότωσαν ακόμα κάποιους από τους Έλληνες στο Καζαχστάν. Ακόμη όμως και η πρακτική του εκφοβισμού, όπως και οι πράξεις βίας στις οποίες προέβησαν οι Καζάχοι εναντίον των Ελλήνων, δεν ερμηνεύονταν από τους τελευταίους ως αναίτιες εκδηλώσεις εχθρότητας, αλλά ως φυσική συνέπεια των εθνικιστικών τάσεων που κυριάρχησαν σε όλη τη Σοβιετική Ένωση μετά την κατάρρευση του προηγούμενου καθεστώτος. Η κατάσταση αυτή, όπως υποστήριζαν, «ξύπνησε τους εθνικισμούς σε όλους, ακόμα και στους Καζάχους, που μέχρι τότε, άλλο από τα κοπάδια τους δεν καταλάβαιναν».

Ενώ, λοιπόν, οι Πόντιοι διατηρούσαν μια στάση σαφώς επιφυλακτική όταν αναφέρονταν στους Γεωργιανούς, ήταν λιγότερο συγκρατημένοι ως προς τους Καζάχους. Ωστόσο, «εκτιμούσαν» περισσότερο τους Γεωργιανούς, και, όπως έλεγαν, είχαν «καλές σχέσεις» μαζί τους. Όμως, οι γενικότερες ισορροπίες ήταν ευαίσθητες, επειδή οι Γεωργιανοί αποτελούσαν μια ισχυρή και συμπαγή εθνοτική ομάδα, η οποία ακόμη και στο παρελθόν (πριν από την «εξορία») διεκδικούσε τον έλεγχο των πολιτικών αποφάσεων που αφορούσαν την περιοχή της Γεωργίας. Γι' αυτό οι Έλληνες, όταν εγκαταστάθηκαν στη Γεωργία, ένοιωθαν ότι τόσο η φυσική όσο και η πολιτισμική τους υπόσταση, εξαρτιόταν και από τους Γεωργιανούς. Αντιθέτως οι Καζάχοι δεν αποτέλεσαν ποτέ σοβαρή απειλή για τον «εξόριστο» ελληνικό πληθυσμό, αφού το συμβολικό όριο που διέκρινε τους μεν από τους δε, ήταν ξεκάθαρο, η πολιτισμική «κατωτερότητα» των Καζάχων σαφής, και σύμφωνα με τους Πόντιους, αναγνωρισμένη εκατέρωθεν.

Όμως, οι Πόντιοι εξοργίζονταν όταν ορισμένοι Καζάχοι προσπαθούσαν να έλθουν στην Ελλάδα «μεταμφιεζόμενοι ως Πόντιοι». Οι Πόντιοι στηλίτευαν τους «βάρβαρους μουσουλμάνους» που τολμούσαν να διανοηθούν ότι θα γίνονταν αποδεκτοί από την ομάδα, αντιδρώντας πολύ περισσότερο, και σε πιο έντονο ύφος απ' ό,τι έκαναν σε αντίστοιχες προσπάθειες Ρώσων, Αρμενίων ή και Γεωργιανών.

Τέλος, οι Πόντιοι αντιμετώπιζαν με φρίκη το ενδεχόμενο να οικειοποιηθούν τη δική τους ταυτότητα κάποιοι από τους «άγριους του Καυκάσου», όπως οι Μιγγρέλοι ή οι Τσετσένοι. Αυτούς δεν τους αντιμετώπιζαν όπως τους Καζάχους. Τους θεωρούσαν «άγριους βάρβαρους, εντελώς απολίτιστους, με πρωτόγονα ένστικτα». Όπως μου είπαν, μετά την εξορία των «Ελλήνων της Γεωργίας» το '49, τα σπίτια τους δόθηκαν «στους άγριους τους Μιγγρέλους, που τους κατέβαζαν από τα βουνά για να τους κάνουν κάπως ανθρώπους». Οι Πόντιοι δεν ξέχασαν ποτέ αυτό το γεγονός, που το προσέλαβαν ως οξύτατο πλήγμα για την δική τους τιμή και υπόληψη: «Καλύτερα να τα 'καιγαν τα σπίτια μας παρά να τα 'διναν σ' αυτούς». Γι' αυτό, αποστρέφονταν τους «άγριους του Καυκάσου», θεωρώντας ότι έπρεπε να ανταποδώσουν με αυτό τον τρόπο την προσβολή εναντίον τους.

Πιο σαφείς ήταν οι κρίσεις που αφορούσαν «άλλες εθνότητες» - με τις οποίες οι Πόντιοι διατηρούσαν διαχρονικά μια φυσική και συμβολική απόσταση, την οποία επέτρεπε η απουσία άμεσης πολιτικο-οικονομικής και εδαφικής σχέσης. Σ' αυτές τις περιπτώσεις δεν χρησιμοποιούσαν τα προσχήματα που χαρακτήριζαν το λόγο για τις εθνοτικές ομάδες με τις οποίες έρχονταν σε καθημερινή επαφή, όπως για παράδειγμα τους Γεωργιανούς. Επί πλέον, όταν μιλούσαν γι' αυτές τις «εθνότητες» εκφράζονταν με «ουδέτερο» τρόπο, σχεδόν αδιάφορα, σε αντίθεση με την ένταση που επικρατούσε στις θερμές εκφράσεις για τους Ρώσους, την παγερή στάση προς τους Γεωργιανούς, και τις γεμάτες αποστροφή και οργή εκδηλώσεις εναντίον των Μιγγρέλων.

Έτσι, όταν κάποτε η συζήτηση στρεφόταν «στα έθνη που εκτοπίστηκαν και κυνηγήθηκαν άδικα», κάποιοι αναφέρονταν στο παράδειγμα των Γερμανών του Βόλγα, οι οποίοι σύμφωνα με την εκτίμησή τους «τράβηξαν πολλά κι αυτοί. Βέβαια ήταν Γερμανοί κι οι Γερμανοί παντού ίδιοι είναι, δεν αλλάζουν αυτοί, όμως τέτοιες διώξεις...κρίμα ήταν, ακόμα κι αυτοί». Ανάλογη στάση επικρατούσε και για τους Τατάρους της Κριμαίας, «που ήταν βάρβαροι και πολλοί απ' αυτούς έγιναν προδότες των Γερμανών στον πόλεμο».

Από το λόγο για τους Γερμανούς ή τους Τατάρους απουσίαζε η θετική εκτίμηση, αλλά απουσίαζε και η κατάφορα αρνητική φόρτιση που κυριαρχούσε στο λόγο για τους Μιγγρέλους. Δεν είχα ποτέ την ευκαιρία να γνωρίσω ένα Μιγγρέλο στο φιλικό περιβάλλον κάποιων Ποντίων. Γνώρισα όμως ένα νεαρό Τάταρο που είχε έρθει στην Ελλάδα με τουριστική άδεια, και είχε ζητήσει βοήθεια από κάποιους Πόντιους που είχαν πρόσφατα εγκατασταθεί στην Ελλάδα. Όλοι οι γνωστοί μου Πόντιοι φρόντισαν να τον βοηθήσουν. Του βρήκαν μία απασχόληση, να κάνει

θελήματα σε ένα γραφείο Ποντίων μηχανικών, του εξασφάλισαν στέγη, τον βοηθούσαν οικονομικά, του παρείχαν συμβουλές για να «καταλαβαίνει τους ανθρώπους και τις συνήθειές τους εδώ», ενώ τους συνόδευε και σε κάποιες ανεπίσημες επισκέψεις σε συγγενικά και φιλικά σπίτια. Σχεδόν πάντοτε όμως, χρησιμοποιούσαν ‘αστειευόμενοι’ την προσφώνηση «Τάταρε!» και όχι το όνομά του, όταν του απηύθυναν το λόγο. Δημιουργούσαν ένα κλίμα ιλαρότητας γύρω από το πρόσωπό του, τον έψεγαν για την καταγωγή του και τον αποδοκίμαζαν χρησιμοποιώντας παρατακτικά και επαναληπτικά μία σειρά χαρακτηρισμών τους οποίους του απηύθυναν προσωπικά: τον αποκαλούσαν «βάρβαρο», «απολίτιστο», «άπιστο», «βρώμικο», «μουσουλμάνο». Όμως παρά τους παραπάνω χαρακτηρισμούς, δεν παρατηρούσε κανείς στην περίπτωση αυτή την έλλειψη συμπάθειας ή ανθρώπινης αλληλεγγύης, ούτε και την απόλυτη απόρριψη και επίκριση που κυριαρχούσε στο λόγο για τους Εβραίους ή για τους «Ελλαδίτες κομμουνιστές».

Οι Πόντιοι νεοερχόμενοι θεωρούσαν ότι οι αυτοί ήταν εν γένει «επικίνδυνοι», δεν εξέφραζαν, όμως, ανοιχτά αυτή την άποψη στους συλλόγους τους (ούτε στις ανεπίσημες συζητήσεις των μελών, ούτε βεβαίως στις επίσημες θέσεις τους), ή γενικότερα δημόσια. Όπως, ωστόσο, κατάλαβα, η άποψη αυτή ήταν ευρέως διαδεδομένη, αφού κάθε τόσο επανέρχονταν στις συζητήσεις στις συντροφίες, όταν, όπως υποστήριζαν, τους απασχολούσε η αποκατάσταση της ιστορικής αλήθειας που αφορούσε τη Σοβιετική Ένωση.

Η άποψη των Ποντίων για τους Εβραίους μπορεί να αποδοθεί συνοπτικά ως εξής: Οι Εβραίοι ευθύνονταν για την εγκαθίδρυση του σοβιετικού καθεστώτος, η οποία πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο της οργανωμένης προσπάθειας «του σιωνισμού» να εξασφαλίσει μία χώρα όπου θα ίδρυε το «κράτος του Ισραήλ». Οι κύριοι συνεργάτες του Λένιν, καθώς και τα στελέχη που πλαισίωσαν όλες τις υψηλόβαθμες θέσεις του κομματικού μηχανισμού τουλάχιστον κατά την πρώτη μεταεπαναστατική δεκαετία, ήταν «όλοι Εβραίοι, πράκτορες του σιωνισμού», τους οποίους «αργότερα εξουδετέρωσε ο Στάλιν όταν ανακάλυψε τη συνομοσία». Από την αποκάλυψη της «συνομοσίας» και μετά, οι Εβραίοι εξακολούθησαν τη δράση τους, διεισδύοντας περισσότερο συγκαλυμμένα στον κομματικό μηχανισμό, και έχοντας πάντα τον ίδιο στόχο: Την υλοποίηση του σχεδίου το οποίο εκπονούσε η παγκόσμια δύναμη του σιωνισμού, που κατάστρωνε τη στρατηγική της αφενός στο Ισραήλ, και αφετέρου στα ισχυρά κέντρα του καπιταλισμού και του ιμπεριαλισμού, στα οποία ασκούσε μεγάλο οικονομικό και πολιτικό έλεγχο.

Σύμφωνα πάντοτε με τις αναφορές των Ποντίων, μετά το τέλος του Β' παγκοσμίου πολέμου έως και τη δεκαετία του '70, όλες οι ηγεσίες υποστήριξαν ενεργά την κατασκευή και διάδοση μίας ιδεολογίας που καταδίκαιζε τους σοβιετικούς Εβραίους, ως ένοχους για τις «πρακτικές του σιωνισμού». Οι θέσεις που προωθούσε με κάθε μέσο η σοβιετική προπαγάνδα (όπως έκδοση βιβλίων, έντυπος τύπος, ραδιοφωνικές και τηλεοπτικές εκπομπές), τόνιζαν ότι οι «Εβραίοι πράκτορες του σιωνισμού» ήταν πληροφοριοδότες εχθρικών δυνάμεων, οι οποίες εξύφαιναν διάφορες συννομωσίες εναντίον της Σοβιετικής Ένωσης και γενικότερα του προοδευτικού κόσμου. Επίσης, επιχειρούσαν να διαβρώσουν τον κοινωνικό ιστό, να αποδυναμώσουν το κράτος από τους πολίτες που εργάζονται συνειδητά για «το καλό της πατρίδας», και να καταλάβουν στη συνέχεια τις σημαντικότερες θέσεις στη διοίκηση των οικονομικών και πολιτικών τομέων, απ' όπου θα αποκτούσαν τον ολοκληρωτικό έλεγχο του κράτους και του λαού. Η σοβιετική ηγεσία για να «αντιμετωπίσει την απειλή», είχε υιοθετήσει τη στρατηγική των διώξεων κατά των Εβραίων, οι οποίοι «για να προφυλάγονται έκρυβαν την ταυτότητά τους, αλλάζοντας ονόματα και δηλώνοντας ότι ανήκουν σε άλλες εθνότητες». Οι Πόντιοι όμως, όπως υποστήριζαν, «τους καταλάβαιναν»²⁸⁸ και απέφευγαν κάθε επαφή μαζί τους.

Το ίδιο απόλυτες ήταν οι πεποιθήσεις των Ποντίων για τους «Ελλαδίτες κομμουνιστές». Όπως προανέφερα, με δυσκολία δέχονταν να συζητήσουν τη στράτευση κάποιων «προσφύγων του Πόντου», για την εδραίωση του «καθεστώτος» τα πρώτα χρόνια της Επανάστασης, καθώς και την εμπλοκή πολλών από αυτούς στις διάφορες βαθμίδες του κομματικού μηχανισμού καθόλη τη διάρκεια της εγκατάστασης των Ποντίων στη Σοβιετική Ένωση. Όπως υποστήριζαν, «όλοι εκείνοι, παγιδεύτηκαν σ' ένα όραμα διαφορετικό» από αυτό που εν τέλει υλοποίησε το καθεστώς, ενώ στη συνέχεια, όσοι παρέμειναν στο Κόμμα, το έκαναν για να μπορούν να υπερασπίζονται τα συμφέροντα «των Ελλήνων», καθώς και για να προστατεύσουν τις οικογένειές τους από τις διώξεις που θα αντιμετώπιζαν, αν διαφωνούσαν και τους κατηγορούσαν για «προδοσία».

Στις συζητήσεις που γίνονταν στις συντροφιάς, οι Πόντιοι νεοερχόμενοι δεν έπαυαν να εκδηλώνουν την κατάπληξη και ενίοτε την οργή τους, αφενός για την ύπαρξη «κομμουνιστών» στην Ελλάδα, και αφετέρου, για την επιλογή κάποιων Ελλήνων να εγκαταλείψουν μετά τον πόλεμο την Ελλάδα, για να ζήσουν ως

²⁸⁸ Όπως μου είπαν, ένας τρόπος αναγνώρισης, ήταν ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο «οι Εβραίοι πρόφεραν το γράμμα ρ».

«πολιτικοί πρόσφυγες» στη Σοβιετική Ένωση, κάτι που οι Πόντιοι κατέκριναν δριμύτατα. Ειρωνικά σχόλια και εκδηλώσεις αποδοκιμασίας και οργής συνόδευαν την οξεία κριτική που γινόταν για τους «συντρόφους!» όπως αποκαλούσαν συχνά οι Πόντιοι τους «Ελλαδίτες κομμουνιστές», είτε επρόκειτο για απλά μέλη, είτε για την ηγεσία του Κομμουνιστικού Κόμματος Ελλάδας.

Απέναντι στους κομμουνιστές, οι Πόντιοι νεοερχόμενοι ήταν περισσότερο αρνητικοί απ' ότι ήταν συνήθως απέναντι στους υπόλοιπους «ντόπιους» Έλληνες. Αντιθέτως, από τη γενική κατηγορία των «ντόπιων», συχνά διέκριναν τους «Μικρασιάτες πρόσφυγες», για τους οποίους εκφράζονταν με συμπάθεια, αφού σύμφωνα με την εκτίμησή τους, αυτοί αποτελούσαν «την καλύτερη κατηγορία ντόπιων». Και εξηγούσαν ότι «οι Μικρασιάτες» αποτέλεσαν το «πιο καθαρό» κομμάτι του ελληνισμού αφού «δεν είχαν αναμείξει το αίμα τους με άλλο αίμα», αντίθετα με τους γηγενείς του υπόλοιπου ελλαδικού χώρου, που είχαν έλθει σε επιμιξία με «πολλά φύλα και ιδιαίτερα με Αρβανίτες». Γι' αυτό το λόγο, όπως υποστήριζαν, οι Μικρασιάτες ήταν «γνήσιοι άνθρωποι, περήφανοι» κι έφεραν στην Ελλάδα «τις αξίες και τον πολιτισμό τους, στοιχεία που ήταν σίγουρα ανώτερα». Όμως με το πέρασμα του χρόνου, «δυστυχώς» απώλεσαν αυτές τις ιδιαίτερες ποιότητες οι οποίες τους χαρακτήριζαν, και ζώντας στην Ελλάδα «αφομοιώθηκαν, έγιναν κι αυτοί ντόπιοι».

Οι Πόντιοι εξέφραζαν την πλήρη αντίθεσή τους προς τα ατομικά και συλλογικά αξιακά πρότυπα που σύμφωνα με την αντίληψή τους καθόριζαν την οικογενειακή ζωή, την πολιτική σκέψη και πράξη, καθώς και την οικονομική πρακτική των «ντόπιων Ελλήνων». Στιγμάτιζαν την έκπτωση των «υψηλών ιδανικών» τα οποία «θα έπρεπε να οραματίζεται η κοινωνία» και την απέδιδαν στην υιοθέτηση από τους «ντόπιους», της πρακτικής του «μμητισμού» των «ευρωπαϊκών και αμερικάνικων ξένων προτύπων», τα οποία είχαν επηρεάσει τη συνολική στάση ζωής τους. Έτσι, σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, οι «ντόπιοι» είχαν γίνει υποχείρια της πολιτικής των «ξένων», η οποία στόχευε στην αναίμακτη υποταγή του Ελληνικού κράτους. Για την υλοποίηση αυτού του στόχου, «οι ξένοι» χρησιμοποιούσαν τη μέθοδο της αποσάθρωσης της ελληνικής κοινωνίας, της χειραγώγησης του ελληνικού πληθυσμού, και της τελικής του παράδοσης στα μπεριαλιστικά τους σχέδια που πρόσβλεπαν στην πολιτισμική ισοπέδωση των λαών, ώστε να διευκολύνεται η δική τους παγκόσμια κυριαρχία.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με τις αντιλήψεις των Ποντίων, είχε εδραιωθεί «αυτή η άθλια κατάσταση» που επικρατούσε στην ελληνική κοινωνία: Η διάσπαση των παραδοσιακά «άρρηκτων» δεσμών της ελληνικής οικογένειας. Η διάδοση ιδεών που καθιστούσαν το ιδανικό της «πατρίδας», ξεπερασμένο, «ανάξιο της ολοκληρωτικής αφοσίωσης των Ελλήνων», ενώ θα έπρεπε όλοι να την υπερασπίζονται πρόθυμα «κάθε στιγμή, με κάθε θυσία», τρέφοντας θρησκευτική πίστη στην ιδέα του έθνους. Η εγκατάλειψη της ελληνικής οικονομίας στον αθέμιτο ανταγωνισμό και στην κερδοσκοπία που προωθούσε το «ελεύθερο εμπόριο», καθώς επίσης και η συνακόλουθη προβολή αυτών των πρακτικών στο «ελλαδικό» αξιακό σύστημα. Είναι χαρακτηριστικές οι απόψεις που μου μετέφερε μια πενήντάχρονη γυναίκα, δύο χρόνια μετά την εγκατάστασή της στην Ελλάδα, σε μια κατ' ιδίαν συνάντηση που είχα μαζί της.

«Με ρωτάς και τι να σου λέω; Αλλιώς τα περιμέναμε κι αλλιώς τα βρήκαμε. Όλοι εδώ θέλουν να είναι Ευρωπαίοι. Παντού εγγλέζικα και γερμανικά ακούς και βλέπεις. Άσε τα τούρκικα, 'αφεντικό', 'μπαμπάς' και πολλά άλλα. Κι οι τρόποι σας, ευρωπαϊκοί είναι κι αυτοί. Εμείς δεν καταλαβαίνουμε γιατί κάνετε οικογένεια, έτσι που τα πιστεύετε για την οικογένεια... Οι ντόπιοι δε μας θέλουν. Μας λένε 'Ρώσους'. Και 'μετανάστες'. Μας βλέπουν το ίδιο με τους μαύρους και τους άλλους, που έρχονται στην Ελλάδα για να βρίσκουν δουλειά και που η πατρίδα τους είναι αλλού. Και γιατί να μας θέλουν; Γιατί να μας αγκαλιάζουν σαν Έλληνες, σαν αδέρφια τους, αφού όπως ξέρω, πολλοί είν' αυτοί που αν γίνει πόλεμος παρακαλούν να πάνε τελευταίοι, κι αν μπορούν να μην πηγαίνουν καθόλου. Αφού δε κοιτάζουν την πατρίδα, που οι δικοί μας με χαρά θα σκοτωνόταν γι' αυτή, εμάς θα κοιτάζουν;...Θες να έρχεσαι μαζί μου στην αγορά. Δε σ' αφήνω, γιατί δε θέλω να με βλέπεις να κάνω αυτό το πράγμα. Εμείς από ανάγκη το κάνουμε. Να στεκόμαστε λίγο όρθιοι και θα το σταματήσουμε. Γιατί εμείς το βλέπουμε αλλιώς, πως δεν είναι δουλειά για νοικοκυραίους αυτή. Σου έδειξα τα μετάλλια που πήρα εγώ για τη δουλειά μου στη Ρωσία. Εμείς

γι' αυτό δουλεύαμε, για την τιμή, όχι για το χρήμα. Εγώ αυτό μάθαινα στους μαθητές μου. Κι όχι να κοιτάζεις πώς θα πουλήσεις πιο ακριβά, πώς θα κλέψεις τον κόσμο και τους άλλους που κάνουν εμπόριο σαν και σένα. Όμως πού να τα καταλαβαίνουν αυτά οι ντόπιοι; Αυτοί τρέχουν μόνο πίσω απ' το χρήμα. Κι οι γάμοι τους εμπόριο είναι. Κοιτάζουν το χρήμα που έχει αυτός που θα παντρεύονται κι όχι τον άνθρωπο...».

Όπως μου τόνισαν χαρακτηριστικά πολλοί Πόντιοι, βλέποντας την «έλλειψη ηθικής» που επικρατεί στην Ελλάδα, κατανοούσαν ότι και ο καπιταλισμός έχει αποτύχει, χωρίς όμως να δέχονται ότι αυτή η άποψη αποτελούσε επιχείρημα υπέρ του σοσιαλισμού. Όταν τους έλεγα, ότι πολλές φορές οι απόψεις τους ίσως δεν διαφοροποιούνταν πολύ από αυτές των κομμουνιστών, το αρνούσαν, και επί πλέον με επέκριναν για το θεωρητικό μου λάθος. Δεν δέχονταν ότι, η «ελληνική ταυτότητα» που συγκρότησαν στη Σοβιετική Ένωση, για να διαφοροποιούνται, αλλά και για να προσαρμόζονται στο κοινωνικοπολιτικό σύστημα της Σοβιετικής Ένωσης, ενσωμάτωσε στοιχεία της σοβιετικής ιδεολογίας στο ιδεολογικό πρότυπο της ομάδας. Ούτε παραδέχονταν ότι μερικά από αυτά τα στοιχεία πρόβαλλαν οι Πόντιοι που ήλθαν στην Ελλάδα, για τη συγκρότηση ενός αξιακού κώδικα που οριοθετούσε την ποντιακή ταυτότητα, ενώ παράλληλα τόνιζε την υπεροχή της δικής τους «ελληνικότητας», σε σύγκριση με τη «διαβρωμένη» εθνική ταυτότητα των «ντόπιων».

Αυτή η αντίθεση με τους «ντόπιους», εκφραζόταν και στον τρόπο που προσλάμβαναν οι Πόντιοι τα λεγόμενα «ποντιακά ανέκδοτα», τα οποία αμφισβητούν την ευφυΐα τους. Οι Πόντιοι ερμήνευαν την πρακτική αυτή ως έκφραση της ρατσιστικής διάθεσης των «ντόπιων» απέναντί τους. Οι ίδιοι μάθαιναν αυτά τα ανέκδοτα και τα έλεγαν μεταξύ τους στο πλαίσιο κυρίως της συντροφιάς, αντικαθιστώντας τον «Πόντιο» με τον «Έλληνα». Επιχειρούσαν έτσι τη «συμβολική αντιστροφή»²⁸⁹ των χαρακτηριστικών που τους απέδιδαν οι «ντόπιοι», επιστρέφοντας τους χαρακτηρισμούς και την περιπαικτική διάθεση στους «ντόπιους», για τους οποίους άλλωστε εξέφραζαν συχνά την άποψη, ότι στερούνται ευφυΐας²⁹⁰.

²⁸⁹ A.P. Cohen 1985:60. Βλ. και Βεντούρα 1994:68. Επίσης, βλ. Scott 1990.

²⁹⁰ Βέβαια οι Πόντιοι σε γενικές γραμμές ήταν ιδιαίτερα σοβαροί τόσο στη διάθεση όσο και στην έκφραση, και οι στιγμές ιλαρότητας στις 'συντροφίες' τους ήταν σπάνιες. Όταν μάλιστα κάποτε έκανα

Κοινωνικές, πολιτισμικές αντιπαράθεσεις και διαδικασίες επαναπροσδιορισμών

Όπως έχω ήδη τονίσει, η διαδικασία μετάβασης και προσαρμογής σε μια «άλλη κοινωνία» των ανθρώπων στους οποίους επικεντρώθηκε την έρευνά μου, τους ωθούσε στην ανακατασκευή της ταυτότητας του «Έλληνα» που έφεραν μέχρι την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα. Σ' αυτό το πλαίσιο, η συγκρότηση της ταυτότητας του «Πόντιου πρόσφυγα», αποτελούσε περισσότερο μια διαδικασία αντιπαράθεσης με τη «διαβρωμένη» ελληνική πραγματικότητα, παρά μια ολοκληρωμένη πρόταση για συγκρότηση μιας ξεχωριστής ταυτότητας από αυτή των «ντόπιων Ελλήνων». Ωστόσο, η αντίδραση των νεοερχομένων προς τα ιδεολογικά και συμπεριφορικά πρότυπα με τα οποία εξαναγκάζονταν να συμβιβαστούν, εκφραζόταν με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους.

Μάλιστα, πολλοί προσπαθούσαν να επηρεάσουν και εκείνους που έφθαναν μετά απ' αυτούς για να εγκατασταθούν στην Ελλάδα. Χαρακτηριστικό είναι το ακόλουθο παράδειγμα: σε μια συζήτηση η Γεωργία -η οποία ζούσε περίπου ένα εξάμηνο στην Αθήνα- εξέφρασε το παράπονό της για τους «ντόπιους» που την αντιμετωπίζουν ως Ρωσίδα, ενώ η ίδια, αντίθετα με ό,τι πίστευαν οι άλλοι, «ήταν Ελληνίδα». Αμέσως παρενέβη ο Κώστας, ένας άλλος Πόντιος: «Ελληνίδα είπες; Γιατί Ελληνίδα; Δεν είσαι Πόντια εσύ;» «Ναι, Ελληνίδα Πόντια» απάντησε η Γεωργία. «Ε, τότε να το λες. Πόντια. Να ακούγεται. Όποιος είναι Έλληνας δεν είναι και Πόντιος. Έπειτα εμείς είμαστε όπως όλοι οι άλλοι, οι Ελλαδίτες; Δεν είμαστε». «Όχι δεν είμαστε», απάντησε η Γεωργία σκεφτική και συμπλήρωσε: «όχι, εμείς οι Πόντιοι είμαστε αλλιώς, κι εμείς το ξέρουμε κι αυτοί το ξέρουν. Γι' αυτό μας λένε Ρώσους».

Δύο περίπου χρόνια μετά από την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, οι Πόντιοι που γνώριζα, αφού πλέον είχαν αποφασίσει «να ενταχθούν αλλά όχι να αφομοιωθούν», **έπαιναν πια να προτάσσουν με την ίδια έμφαση** κάποια χαρακτηριστικά, τα οποία θεωρούσαν απαραίτητα να τονίζουν αμέσως μετά την έλευσή τους, ως **δηλωτικά της «ελληνικής» τους ταυτότητας**.

Για παράδειγμα, ενώ επέμεναν αρχικά στην αποκλειστική χρήση της νεοελληνικής γλώσσας σε εναλλαγή με την ποντιακή διάλεκτο, μετά την πάροδο των πρώτων χρόνων, παρότι χειρίζονταν πλέον επαρκώς τη σύγχρονη ελληνική γλώσσα,

κάποιο σχετικό σχόλιο, πήρα την εξής απάντηση: «Εμείς έτσι είμαστε όχι γιατί είχαμε και έχουμε προβλήματα, αλλά επειδή παίρνουμε τη ζωή στα σοβαρά. Δεν έχουμε όρεξη για 'πλάκα'. Πλάκα κάνουν οι ανόητοι κι αυτοί που δεν έχουν ανάγκη να σκέφτονται, οι μπουρζουάδες».

άρχιζαν και πάλι να χρησιμοποιούν τη ρωσική, όταν, όπως μου έλεγαν, βρίσκονταν «μεταξύ τους, μέσα στην οικογένεια». Ουσιαστικά ‘αποενοχοποιούσαν’ σταδιακά τη χρήση της ρωσικής : ενώ αρχικά υποστήριζαν ότι «πρέπει να μιλάμε συνέχεια τα ελληνικά, γιατί είμαστε Έλληνες και πρέπει να μάθουμε να σκεφτόμαστε όπως όλοι οι Έλληνες, στα ελληνικά», αργότερα άρχιζαν να επαινούν τη «ρώσικη γλώσσα». Τόνιζαν ότι ήταν η μόνη γλώσσα που διέθετε τέτοιο λεξιλογικό πλούτο, αφού απέδιδε το ίδιο νόημα με πολλές διαφορετικές εκφράσεις. Έτσι, ενώ τα πρώτα δύο χρόνια παρουσίαζαν θεαματική βελτίωση στην εκμάθηση της νεοελληνικής, στη συνέχεια παρέμεναν σχεδόν στάσιμοι.

Επίσης, ενώ τα πρώτα χρόνια προσφωνούσαν ο ένας τον άλλο με την ελληνική εκδοχή των ονομάτων τους (όπως για παράδειγμα Γιώργο, Νίκο, Δημήτρη, Μιχάλη), με το πέρασμα του χρόνου άρχιζαν να χρησιμοποιούν εναλλακτικά και τα υποκοριστικά αυτών των ονομάτων στη ρωσική, όπως άλλωστε έκαναν και προτού να εγκατασταθούν στην Ελλάδα (δηλαδή, τα αντίστοιχα των παραπάνω, Γιούρα, Κόλια, Μίτια, Μίσσα).

Παράλληλα, εκδήλωναν μεγάλο ενδιαφέρον για την «ποντιακή ιστορία» και άρχιζαν να μελετούν με μεγάλο ενδιαφέρον όλα τα σχετικά κείμενα (ιστορικά ή λογοτεχνικά) που μπορούσαν να προμηθευτούν από το εμπόριο ή από βιβλιοθήκες, καθώς επίσης και να συζητούν, ό,τι διάβαζαν, στις συντροφιάς. Έτσι, κατέληγαν στο συμπέρασμα ότι ο «ποντιακός ελληνισμός», αυτό το «ξεχωριστό» κομμάτι του ελληνισμού, είχε «ξεχαστεί από όλους», επειδή οι εκτεταμένες αναφορές στα γεγονότα που καθόρισαν την ιστορική του πορεία απουσίαζαν από τα ελληνικά σχολικά βιβλία. Στο γεγονός αυτό απέδιδαν μεγάλη σημασία, αφού το ερμήνευαν ως πολιτική επιλογή της ελληνικής πολιτείας, η οποία «προωθούσε την αμνησία» των Ελλήνων πολιτών για τις ελληνοτουρκικές σχέσεις, τα «λάθη των παλιότερων κυβερνήσεων» που οδήγησαν στη «γενοκτονία» των «Ελλήνων του Πόντου» και στην «Καταστροφή» του 1922, καθώς επίσης και την «αδιαφορία» του ελληνικού κράτους απέναντι στον «ελληνισμό της Σοβιετικής Ένωσης».

Ένα ακόμα στοιχείο αντιπαράθεσης με την ελληνική κοινωνική πραγματικότητα, ήταν η σταδιακή ‘συμφιλίωσή’ τους με το παρελθόν της ομάδας στη Σοβιετική Ένωση. Έτσι, το πρώτο διάστημα, η προβολή της ταυτότητας του «Έλληνα από τη Σοβιετική Ένωση», συμβάδιζε με την αρνητική αποτίμηση των βιωμάτων που μετέφεραν από τη ζωή στην κοινωνία προέλευσης. Αντίθετα, η μεταγενέστερη αποτίμηση του παρελθόντος στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, η οποία συνέπιπτε

χρονικά με την προβολή της ταυτότητας του «Πόντιου πρόσφυγα», σηματοδοτούσε τον επαναπροσδιορισμό της πρότερης κατάστασης, που οδηγούσε στη ‘συμφιλίωση’ των Ποντίων με κάποιες από τις όψεις του παρελθόντος.

Έτσι, καθώς περνούσε ο καιρός, όταν γινόταν λόγος για τη μουσική, μιλούσαν με νοσταλγία για τα «ρώσικα τραγούδια». Ήταν φανερή η εκτίμησή τους για την ποιητική διάταξη των στίχων των «ρώσικων τραγουδιών», που μιλούσαν για τη φιλία των ανθρώπων, για την αγάπη όμορφων κοριτσιών με μακριές πλεξούδες, για τα παλικάρια που περνούσαν καβάλα σε άσπρα άλογα τα χιονισμένα μονοπάτια ώστε να τις ανταμώσουν, για την ομορφιά της ψυχής και την πίστη στο Θεό.²⁹¹ Όπως μου εξηγούσαν, αυτά «τα υπέροχα τραγούδια», που εξέφραζαν «όλο το μεγαλείο της ψυχής του ρώσικου λαού», ήταν «απαγορευμένα» από το καθεστώς, το οποίο επέτρεπε μόνο την κυκλοφορία όσων τραγουδιών «υμνούσαν» τις αξίες του σοσιαλισμού. Ειδικότερα, τα τελευταία μιλούσαν «για τη χαρά της εργασίας», για «την ευτυχία που νοιώθει η κοπέλα με την κόσσα»²⁹², όταν το πρωί ξεκινά για τους αγρούς», «για τη χαρά με την οποία ο εργάτης συναντά τους συντρόφους του στη δουλειά και άλλα τέτοια...», και όπως μου έλεγαν οι Πόντιοι, «τα έγραφαν όσοι έκαναν τους μουσικούς» για να κολακεύουν την εξουσία. Αντίθετα, σύμφωνα με τους

²⁹¹ Ο Γ. Τσιμουρής (1999) διερευνά τη συμβολή της μνήμης στην συγκρότηση της κοινωνικής ταυτότητας των Μικρασιατών προσφύγων, κατοίκων του χωριού Άγιος Δημήτριος της Λήμνου. Η μνήμη εδώ εξετάζεται από τη σκοπιά της ποιητικής *επιτέλεσης-παρουσίασης* του παρελθόντος μέσω του τραγουδιού. Όπως τονίζει ο ερευνητής, η έρευνά του αφορούσε την καθημερινή ζωή των ανθρώπων, αφορούσε, δηλαδή, εκδηλώσεις που δεν είχαν προγραμματιστεί ή σχεδιαστεί. Σ’ αυτό το πλαίσιο, κατά το οποίο η μουσική αποτελεί μια συνηθισμένη έκφραση της καθημερινότητας, κάθε σαφής διαχωρισμός ανάμεσα στο ‘καθημερινό’ και το ‘τελετουργικό’ καθίσταται αδύνατος (ό.π.:217). Οι τραγουδοποιοί στον Άγιο Δημήτριο αντλούν τα σύμβολα, τις μεταφορές και το λεξιλόγιο που χρησιμοποιούν από το κοινό παρελθόν, στις δραματικές μνήμες του οποίου η συλλογική μνήμη διαρκώς επιστρέφει. Με τα τραγούδια τους οι άνθρωποι ‘επιστρέφουν’ στον τόπο προέλευσης, στο «χωριό», όπως λένε, και στις γύρω τοποθεσίες της Μικράς Ασίας. Θυμούνται τα σκληρά γεγονότα του διωγμού και της εξόντωσης κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας. Θυμούνται ακόμα το ξεκίνημα της καινούργιας ζωής τους στη Λήμνο και τις σχέσεις τους με τον ντόπιο πληθυσμό του νησιού που δεν ήταν πάντα φιλικές. Τα τραγούδια, τα οποία αποτελούνται από άλλες φόρμουλες απομνημόνευσης, όπως ευχές, κατάρες, παροιμίες, κ.ο.κ., συνιστούν σημαντική πηγή επικοινωνίας της ομάδας και συνεπώς βασική έκφραση της συλλογικής μνήμης. Διαμέσου αυτού του προφορικού υλικού, το οποίο απομνημονεύεται και επαναλαμβάνεται, «οι σημαίνουσες συλλογικές εμπειρίες ανα-παρίστανται, αναβιώνονται και διευρύνονται» (ό.π.:215). Ο ερευνητής υποστηρίζει πειστικά το επιχειρήματά του, ότι το τραγούδι όπως και άλλες μορφές ενσώματης επιτελεστικής επικοινωνίας, συγκροτούν συλλογικότητες και είναι δυνατόν να εγείρουν όρια ανάμεσα σε αυτούς που ανήκουν και σε όσους δεν ανήκουν σ’ αυτές (ό.π.:219). Αναλύοντας τις κειμενικές δομές των τραγουδιών και διερευνώντας συνάμα το πλαίσιο των βιωμένων καταστάσεων που αυτά περιγράφουν, καταλήγει ότι: τα τραγούδια, μεταφορές του παρελθόντος στο παρόν, γεννήθηκαν από την απόγνωση και αποτελούν μορφές διαμαρτυρίας ενάντια στον κυρίαρχο ‘εξαγνισμένο’ λόγο του τρέχοντος παρόντος, αφού κρατούν διαρκώς ζωντανές τις μνήμες και ανοιχτές τις πληγές. Δεν συνιστούν επομένως «γραφικό είδος και λείψανα του μακρινού παρελθόντος», αλλά «παρούσες εκδηλώσεις μνήμης και κοινωνικής ταυτότητας» (ό.π.:235).

²⁹² Δρεπάνι με μακρύ βραχίονα

Πόντιους, η σύνθεση και ο στίχος «των αυθεντικών ρώσικων τραγουδιών», ήταν έργο των Ρώσων που ζούσαν αυτοεξόριστοι στο εξωτερικό, οι οποίοι «τα έστελναν παράνομα στη Ρωσία», όπου γίνονταν γνωστά από στόμα σε στόμα, έως την άνοδο του Γκορμπατσόφ, οπότε και κυκλοφόρησαν ελεύθερα στο εμπόριο²⁹³.

Στο πλαίσιο του επαναπροσδιορισμού του παρελθόντος στη Σοβιετική Ένωση, οι Πόντιοι αναφέρονταν με νοσταλγία στην εποχή της ρωσικής αυτοκρατορίας. Στις αφηγήσεις τους προσπαθούσαν να εξωραΐσουν το παρελθόν, να την εμφανίσουν ως κοιτίδα ενός «υψηλού» πολιτισμού, σαν συγκροτημένη κοινωνία, η οποία παρείχε τη δυνατότητα στα μέλη της να διάγουν μία ζωή πλούσια σε αξίες και ιδανικά, πριν από την «καταστροφική» επέμβαση της Επανάστασης του '17. Σύμφωνα με τους Πόντιους, ο ρώσικος λαός, ο «άρκος» που μετά την Επανάσταση «κοιμήθηκε», μια μέρα θα ξυπνήσει, «θα εκδικηθεί» για τα δεινά που υπέστη τα τελευταία εβδομήντα χρόνια και θα επιβάλει την «επιστροφή στις αρχές και τις αξίες της αυτοκρατορίας».

Επίσης οι «Πόντιοι πρόσφυγες» άρχιζαν να αναφέρονται με φανερή νοσταλγία στις «όμορφες πόλεις» και τα «όμορφα τοπία» της Ρωσίας, ενώ το πρώτο διάστημα της εγκατάστασης, αναφέρονταν σ' αυτές μόνο για να απαντήσουν σε δικές μου σχετικές ερωτήσεις. Μετά την πάροδο κάποιου χρόνου από τη μετεγκατάστασή τους, μιλούσαν για ορισμένες πόλεις της Ρωσικής Δημοκρατίας-τις οποίες, όπως γνώριζα, είχαν απλώς επισκεφθεί- με τέτοια συγκίνηση που θα νόμιζε κανείς ότι είχαν ζήσει σ' αυτές για πολλά χρόνια. Με αντίστοιχη συγκίνηση και ιδιαίτερη αγάπη μιλούσαν για τις πόλεις της Γεωργίας και για τα βουνά του Καυκάσου, ακόμη και εκείνοι που γεννήθηκαν στο Καζαχστάν, μετά την «εξορία» του '49. Αντιθέτως, αναφέρονταν στο Καζαχστάν, ως «το Καζαχστάν» ή συχνότερα ως «η εξορία». Δεν υπήρχαν αναφορές ή περιγραφές για τις πόλεις όπου έζησαν μετά από το '49, και με τις οποίες συνδέθηκαν οι πιο πρόσφατες βιωματικές εμπειρίες τους. Η εικόνα που μετέφεραν για το Καζαχστάν είναι η εικόνα μιας αχανούς έκτασης, γεμάτης στέπες, δίχως πόλεις, δίχως ανθρώπους.

²⁹³ Δε χρειάζεται νομίζω εκτενές σχόλιο για την αξιολόγηση που έκαναν οι Πόντιοι στο ρεμπέτικο. Ενδεικτικά αναφέρω ότι έφριτταν στην σκέψη ότι «υπήρχαν Έλληνες» που άκουγαν «για αμανέδες, για χανούμισσες, γι' αργιέδες κι άλλα τέτοια τούρκικα πράγματα, για φυλακισμένους κι άλλους παράνομους, καθώς και για ναρκωτικά».

Ολοκληρώνοντας αυτή την ενότητα, θα ήθελα να παραθέσω κάποια από τα λόγια με τα οποία με αποχαιρέτησε όταν τελείωνα την επιτόπια έρευνα, ένας Πόντιος φίλος²⁹⁴:

«Από μικρό παιδί τις ρίζες μου έψαχνα. Στη Ρωσία πίστευα πως θα τις έβρισκα στην Ελλάδα. Τρία χρόνια είμαι εδώ κι ακόμα τις ψάχνω και νομίζω πως πιο πολύ τις έχασα. Όμως μια μέρα θα μάθω ποιος είμαι. Θα μάθω γιατί ώσπου να κλείσω τα μάτια μου τις ρίζες μου θα ψάχνω. Και τότε θα σου πω. Αν κι εσύ δε μας έχεις ξεχάσει μέχρι τότε, θα σου πω. Γιατί νομίζω πως κι εσύ αυτό θέλεις να καταλαβαίνεις όλο τον καιρό που είσαι μαζί μας, ποιοί είμαστε θες να μάθεις. Μια μέρα θα ξέρω, κι εγώ κι οι άλλοι. Μόνο να μη μας ξεχάσεις. Στην Ελλάδα, το έχετε αυτό, ξεχνάτε...»

Οι σημασίες με τις οποίες γέμιζε προοδευτικά η έννοια του «Πόντιου πρόσφυγα», σηματοδοτούσαν την τάση των ανθρώπων αυτών να περισώσουν από τους κινδύνους της κοινωνικής πραγματικότητας της Ελλάδας, ό,τι μετέφεραν ως «δικό» τους. Η συγκρότηση της ταυτότητας του «Πόντιου πρόσφυγα» αντανακλούσε την εξέλιξη της σύγκρουσης με τη «ντόπια» κοινωνία και την υλική όσο και τη συμβολική διάσταση της πραγματικότητας που είχε δημιουργήσει «ο ερχομός στην πατρίδα», η «επιστροφή» στις ρίζες. Η «ελληνική ταυτότητα», στην οποία η ομάδα εναπέθετε την οριοθέτηση της ετερότητάς της πριν από τον «ερχομό στην πατρίδα», έπρεπε να επαναπροσδιορισθεί μετά την εγκατάσταση στην Ελλάδα. Η 'συντροφιά' υπήρξε ο τόπος που φιλοξενούσε τις διανοητικές και ψυχολογικές ζυμώσεις που γίνονταν στο ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Στις συντροφίες καλλιεργούνταν οι τάσεις που νοηματοδοτούσαν την ταυτότητα του «Πόντιου πρόσφυγα».

²⁹⁴ Όταν τον πρωτογνώρισα, μου απήγγειλε στίχους της Σαφούς στη ρωσική, δίνοντάς μου, μάλιστα, μόνος του την υπόσχεση ότι κάποια μέρα θα είναι σε θέση να τους απαγγείλει και στα ελληνικά.

Μνήμη, λήθη και διαδικασίες συλλογικής ταύτισης

Στις καθημερινές τους συναναστροφές οι Πόντιοι ανέτρεχαν διαρκώς στην περασμένη τους ζωή. Το παρελθόν αποτελούσε κατ' αρχήν τον πιο ισχυρό μεταξύ τους κρίκο, αφού επιβεβαίωνε την ύπαρξη της σχέσης που συνέδεε όσους είχαν συνυπάρξει στο πλαίσιο μιας ενιαίας συλλογικότητας στη χώρα προέλευσης. Η συχνότατη χρήση του «εμείς» στις αναφορές σε προσωπικά βιώματα και σκέψεις, καθώς και στο σύνολο των αναφορών στο παρόν και στο παρελθόν, αναδείκνυε την αλληλένδετη σχέση που καλλιεργούνταν ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό. Παράλληλα, οι αλληπάληλες αναφορές στο «εμείς» («εμείς κάναμε», «εμείς το βλέπαμε» [θεωρούσαμε]), σε κάθε ευκαιρία, υποδήλωνε εμφατικά ότι αυτό που συγκέντρωνε το διαρκές ενδιαφέρον, αλλά και αυτό που διακυβευόταν στο παρόν, ήταν η ενότητα και η συνοχή της ομάδας.

Αναζητώντας στη μεταξύ τους ενότητα τη δύναμη ώστε να αντιμετωπίσουν τις αντίξοες συνθήκες του παρόντος, τα μέλη της ομάδας, συνέκριναν και αξιολογούσαν το 'πριν' και το 'τώρα' (Θανοπούλου 2000:221). Προσπαθούσαν όλοι μαζί να κατανοήσουν και να επινοήσουν τους τρόπους με τους οποίους θα ιεραρχούσαν τις ανάγκες του παρόντος και θα δρομολογούσαν αποτελεσματικότερα την ανταπόκρισή τους σε αυτές. Όπως επισημαίνει ο Θ. Παραδέλλης αναλύοντας τη συμβολή του M. Halbwachs στο χώρο των κοινωνικών επιστημών ως προς τη διερεύνηση του θέματος της μνήμης, οι άνθρωποι ανατρέχουν στο παρελθόν για να κατανοήσουν και να διαχειριστούν καλύτερα το παρόν. Στην προσπάθειά τους αυτή στοχάζονται το παρελθόν με τους όρους του παρόντος, συνεπώς το παρόν τους οδηγεί να ανασύρουν εκείνες τις αναμνήσεις που με κάποιους τρόπους συνδέονται με αυτό. Έτσι, το παρελθόν αναπλάθεται και αποκτά νέες σημασίες (Παραδέλλης 1999:28,29)²⁹⁵.

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, είχα πολλές φορές την ευκαιρία να καταγράψω πώς η συλλογική και ατομική (ή αλλιώς 'προσωπική' σύμφωνα με τον Connerton [1989]) μνήμη, αδιάκοπα συνυφασμένες, τροφοδοτούσαν τα υποκείμενα με ένα ατελείωτο υλικό από συλλογικά βιώματα και συναισθήματα. Από αυτά

²⁹⁵ Από το 1^ο έως και το 7^ο κεφάλαιο και ιδιαίτερα στο 5^ο κεφάλαιο, αναφέρομαι στη θεωρητική προσέγγιση που υιοθετώ ως προς την έννοια της συλλογικής ή κοινωνικής μνήμης, παραθέτοντας και βιβλιογραφικές αναφορές. Το ζήτημα της μνήμης απασχολεί τις παρακάτω εργασίες που αφορούν μετανάστες και πρόσφυγες στην Ελλάδα: Αμπατζοπούλου 2002, Βουτυρά 1998, Voutira 1991 και 2003, Hirschon 1989 και 1993, Danforth 1989, Layoun 1995, Tsimouris 1998 και 1999.

αντλούσαν ό,τι, ανάλογα με την περίπτωση, μπορούσε να συμπαραταχθεί ή και να αντιπαρατεθεί προς τις παρούσες δράσεις, τις δικές τους ή των ‘άλλων’ προς τους οποίους επιδιώκουν ή επιδίωκαν να διαφοροποιηθούν. Εξάλλου όπως επισημαίνει ο P. Thompson (2002:172), η μνήμη, η οποία είναι μια κοινωνική όσο και ατομική διαδικασία, κινητοποιείται περισσότερο όταν υπάρχει ένα κοινωνικό ενδιαφέρον ή μια ανάγκη.

Στην παρούσα συγκυρία οι νεοερχόμενοι Έλληνες από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, συνδιαμόρφωναν την ταυτότητα του «**Πόντιου πρόσφυγα**». Ειδικότερα οι νεοερχόμενοι από το **Καζαχστάν** -στους οποίους επικεντρώθηκα- προσέδιδαν τις δικές τους σημασίες σ’ αυτή την ταυτότητα. Η συλλογική μνήμη (Παραδέλλης ό.π.: 28,29) στην οποία κατέφευγαν διαρκώς, ανακαλούσε δύο κομβικές ιστορικές διαδικασίες που, όπως υποστήριζαν, καθόρισαν την προσφυγική τους ταυτότητα. Τις διώξεις του **σταλινικού καθεστώτος**, που στο πιο πρόσφατο παρελθόν (κυρίως το 1949) οδήγησαν την ομάδα στο Καζαχστάν, καθώς και τις διώξεις **των Τούρκων**, που τους είχαν οδηγήσει στη Γεωργία από τα εδάφη του Πόντου, ακόμη παλαιότερα. Στο **συνδυασμό** αυτών των δύο ιστορικών εμπειριών αποδίδονται τα χαρακτηριστικά συνταύτισης και αλληλοαναγνώρισης των μελών της συγκεκριμένης ομάδας.

Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι όλοι, με έμμεσο αλλά και με άμεσο τρόπο, απέδιδαν ιδιαίτερη σημασία στη δύναμη της συλλογικής διανεμημένης μνήμης που μεταφέρει τα κοινά βιώματα των μελών της ομάδας (ζωντανών και νεκρών), διαπίστωνα ότι πολλές φορές υπήρχαν **χάσματα** κυρίως ως προς τη δυνατότητα τοποθέτησης σημαντικών γεγονότων σε συγκεκριμένο χωρικό και χρονικό πλαίσιο. Για παράδειγμα, σε μια σειρά από πιο ειδικές ερωτήσεις ως προς τους τόπους και τις χρονολογίες που αφορούσαν το πέρασμά τους από τον Πόντο στη χώρα υποδοχής, εμφανίστηκαν κενά σε πολλούς από τους συνομιλητές μου²⁹⁶. Όλοι γνώριζαν ότι οι προηγούμενες γενιές²⁹⁷ ζούσαν κυρίως στην περιοχή της Τραπεζούντας (στην πόλη ή

²⁹⁶Μάλιστα η E. Voutira (1991:411), στους Ποντίους τους οποίους μελέτησε στο Καζαχστάν, διαπίστωσε ένα είδος ‘πολιτισμικής αμνησίας’ που συνίστατο στην αδυναμία τους να προσδιορίσουν τη σχέση που τους συνέδεε με τον ιστορικό Πόντο ή με τη σύγχρονη Ελλάδα, πέραν του γεγονότος ότι συνέδεαν την απόφασή τους να εγκαταλείψουν την Σοβιετική Ένωση χάριν της «ελληνικότητάς» τους. Η Voutira αναφέρεται συγκριτικά στην L. Malkii σύμφωνα με την οποία, η «μνημονική συμπεριφορά» που επεδείκνυαν οι πρόσφυγες Hutu οφείλεται στο γεγονός ότι οι συνθήκες εγγύτητας και κοινωνικής ζωής που επικρατούσαν στα πρόσφυγικά στρατόπεδα (της Τανζανίας) στα οποία ζούσαν, ευνοούσαν την ανάπτυξη της συλλογικής μνήμης. Το αντίθετο συνέβη, όπως υπογραμμίζει η Voutira, στους 47.000 Έλληνες Ποντίων, των οποίων οι κοινότητες ήταν διασπαρμένες στα 2.7 εκατομμύρια τετραγωνικά χιλιόμετρα της Δημοκρατίας του Καζαχστάν.

²⁹⁷Παρουσιάζοντας σχηματικά τις γενιές στις οποίες αναφέρομαι, παρατηρώ τα εξής : οι περισσότεροι ήταν περίπου 30-45 ετών το 1992. Είχαν γεννηθεί από τα τέλη της δεκαετίας του ‘40 έως τις αρχές της

σε χωριά της ευρύτερης περιοχής), όμως δε γνώριζαν όλοι τα ονόματα αυτών των χωριών, πότε ακριβώς έφυγαν από κει οι δικοί τους και με ποια ειδικότερη αφορμή (πέρα από τη γενική αναφορά στους Τούρκους που τους «κυνηγούσαν», τους «έσφαζαν», κλπ). Αρκετοί μάλιστα παραδέχθηκαν ότι δεν γνώριζαν τη γεωγραφική εικόνα του Πόντου, **ούτε και την ονομασία ‘Πόντος’** μέχρι που ήρθαν στην Ελλάδα. Όμως το λιγότερο σε μερικούς μήνες, ή το πολύ δύο χρόνια μετά την εγκατάσταση, όλοι μιλούσαν για τη «γενοκτονία» που υπέστησαν οι Πόντιοι από τους Τούρκους (με αναφορές σε γεγονότα, ακόμη και του 19^{ου} αιώνα). Εντυπωσιακό για μένα ήταν το γεγονός, ότι όλοι μιλούσαν για τη ‘γενοκτονία’ με τον ίδιο τρόπο: ξεδίπλωναν τις ίδιες σκέψεις σχετικά με τα γεγονότα που τη δρομολόγησαν και εξέφραζαν τα ίδια συναισθήματα με την ίδια ένταση!

Εξίσου σημαντικές θεωρώ **τρεις** επισημάνσεις : Πρώτον, αν και η συζήτηση στις συντροφικές περιστροφές διαρκώς γύρω από τις δυσκολίες της καθημερινής ζωής που για μισό περίπου αιώνα ταλάνιζαν τα μέλη της ομάδας στο Καζαχστάν, εντούτοις επικρατούσε σιωπή γύρω από τις πιο εξατομικευμένες αναμνήσεις που εγώ τουλάχιστον περίμενα να αναδύονται στις συζητήσεις σε σχέση με στιγμές οικογενειακής θαλπωρής, νοσταλγικές περιγραφές, αναπόληση σημαντικών προσωπικών στιγμών που θα περιέγραφαν συνάμα το φυσικό και κοινωνικό περιβάλλον του ιδιαίτερου τόπου στον οποίο βιώθηκαν. Δεύτερον, στις συζητήσεις για το Καζαχστάν δεν ακούγονταν τα ονόματα των διαφόρων πόλεων. Η μετωνυμική χρήση του «Καζαχστάν», κάλυπτε την ιδιαιτερότητα των επί μέρους τόπων, εξαφάνιζε τα ονόματά τους, τις παρουσίαζε ίδιες κι απαράλλαχτες ως προς αυτό που αντιπροσώπευαν: την ‘εξορία’. Τρίτον, με τον καιρό διαμορφωνόταν μια ενιαία, ή πιο σωστά, μια ‘συμπαγής’ συλλογική ανάμνηση του παρελθόντος, ή αλλιώς μια ‘συμπαγής’ θέση απέναντι στο κοινό παρελθόν στο Καζαχστάν. Όλοι μιλούσαν γι’ αυτό με τον ίδιο τρόπο. Επέλεγαν να θυμούνται τις ίδιες περιόδους και τα ίδια γεγονότα. Έκαναν τις ίδιες επισημάνσεις. Εξέφραζαν την ίδια κριτική αποτίμηση για το παρελθόν, χρησιμοποιούσαν τα ίδια επιχειρήματα με τον ίδιο απόλυτο τρόπο, εκδήλωναν τα ίδια συναισθήματα.

Η ταυτότητα του εξόριστου, ή αλλιώς, σύμφωνα με τους ίδιους, του «πρόσφυγα», φαινόταν ότι είχε διαπεράσει όλα τα κοινωνικά πλαίσια της ζωής των

δεκαετίας του ‘60 (και κυρίως τη δεκ. του ‘50) στο Καζαχστάν. Οι γονείς τους είχαν γεννηθεί τη δεκαετία του ‘20 και του ‘30 στη Γεωργία, ενώ οι παππούδες και οι περαιτέρω ανιόντες ήταν αυτοί που είχαν μετεγκατασταθεί προγενέστερα στη Γεωργία από τον Πόντο.

ανθρώπων στο Καζαχστάν. Θεωρώ ότι αυτό το χαρακτηριστικό προσπαθούσε να αναδείξει η προσέγγιση που επιχειρούσαν στο παρόν: ότι δηλαδή, σε όποιο σπίτι κι αν έζησε κανείς τη ζωή του, σε όποια πόλη κι αν έζησε τις ιδιαίτερες στιγμές οικογενειακής ευτυχίας ή επαγγελματικής επιτυχίας, δεν έπαυε να διακατέχεται από την αίσθηση ότι ανήκε σε μια ομάδα της οποίας πρωταρχικό μέλημα ήταν να αγωνίζεται για τη φυσική και την πολιτισμική της επιβίωση. Ως εκ τούτου, το ενδιαφέρον των ανθρώπων σήμερα, επικεντρωνόταν στο να καταδειχθεί και να επιβεβαιωθεί η σημαίνουσα επίδραση την οποία άσκησε και ασκεί το βίωμα της εξορίας στην ατομική και συλλογική ταυτότητα της ομάδας. Σ' αυτό το πλαίσιο η συλλογική μνήμη επιφύλαξε για 'το Καζαχστάν' μια προσέγγιση η οποία το κατήγγελλε ως αδιαφοροποίητο τόπο που καταδίκασε τους ανθρώπους σε αδιαφοροποίητες ζωές.

Σε κάθε ευκαιρία, στις συντροφίες, αλλά και στις συζητήσεις που γίνονταν στους συλλόγους, οι Πόντιοι ανακαλούσαν τις μνήμες από τα οδυνηρά βιώματα που αφορούσαν τόσο την ίδια τη διαδικασία της «εξορίας» στο Καζαχστάν, όσο και τις συνέπειές της στην περαιτέρω εγκατάστασή τους εκεί. Η «εξορία» του Καζαχστάν, ή αλλιώς «το Καζαχστάν της εξορίας», αποτελούσε το πιο ισχυρό σύμβολο της συλλογικής υπόστασης της ομάδας: Όπως τόνιζαν όλοι, στο Καζαχστάν, ή αλλιώς, στην εξορία, τα μέλη της ομάδας '**μοιράστηκαν**' τις οριακές δοκιμασίες στις οποίες υποβλήθηκαν, '**μοιράστηκαν**' τον αγώνα για να επιβιώσουν και να διατηρήσουν μια ξεχωριστή ταυτότητα, μοιράστηκαν, εν τέλει, το αίσθημα του συνανήκειν στην ίδια ομάδα.

Σ' αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, που αναδείκνυε τα κοινά βάσανα και τους κοινούς αγώνες στην «εξορία», οι ατομικές μνήμες στις οποίες πραγματωνόταν η μνήμη της ομάδας, πρόσφεραν πρωτίστως την επιβεβαίωση της διαχρονικής ύπαρξης μιας κοινής ταυτότητας. Αυτή τη συλλογική διαχρονική ταυτότητα ενίσχυε και η αντίχρευσή ενός παρόμοιου αν και πιο μακρινού παρελθόντος: αυτού των διώξεων από τους Τούρκους και της αναγκαστικής μετανάστευσης από τα εδάφη του Πόντου. Σημαίνουσα θέση, λοιπόν, και πάλι ως προς το παρόν, δεν είχε ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο αντιμετώπισαν σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο τα μέλη κάθε οικογένειας, ξεχωριστά, τα γεγονότα εκείνης της περιόδου. Σημαντικό, άρα και αρκετό, ήταν ότι όλοι συμμετείχαν στο κοινό οδυνηρό βίωμα. Η ανάμνηση αυτής της ίδιας της συμμετοχής (και όχι οι ιδιαίτεροι τόποι, χρόνοι και περιστάσεις) παραδόθηκε στις επόμενες γενιές, κι αυτές θεωρούν ότι δικαιούνται σήμερα να

θυμούνται ότι «μας κυνήγησαν», «μας έσφαξαν», «μας έδιωξαν». Τα όποια χάσματα συμπληρωνόταν σιγά-σιγά σήμερα, στην Ελλάδα, καθώς τα μέλη της ομάδας διάβαζαν βιβλία, ενημέρωναν ο ένας τον άλλον, συζητούσαν και συνέθεταν μια ενιαία εικόνα των ιστορικών διαδικασιών του 19^{ου} και του 20^{ου} αιώνα που προηγήθηκαν της «Γενοκτονίας» (1916-1923). Μάλιστα, από το 1992, οπότε στην ελληνική πολιτική σκηνή τέθηκε επίσημα το αίτημα της αναγνώρισης²⁹⁸ της γενοκτονίας των Ποντίων και της καθιέρωσης της 19^{ης} Μαΐου ως ημέρας μνήμης, έως το 1994, οπότε η ελληνική Βουλή το έκανε ομόφωνα δεκτό, το ζήτημα αυτό επανερχόταν στις συζητήσεις με ιδιαίτερη ένταση. Οι «Έλληνες Πόντιοι» από την (πρώην) ΕΣΣΔ, αναστατωμένοι διαπίστωναν ότι ως τώρα η πολιτεία ‘ξεχνούσε’ όχι μόνο την εις βάρος τους «γενοκτονία», αλλά και την ίδια τους την ύπαρξη ως ελληνικού πληθυσμού στον Πόντο.

Την αναδρομή στο παρελθόν, πλαισίωσε μια έντονη κριτική αποτίμηση και μια εξίσου έντονη συναισθηματική/συγκινησιακή φόρτιση. Χαρακτηριστικό της πρώτης, ήταν η απόδοση ιστορικών ευθυνών, κυρίως σε πρόσωπα και ελάχιστα σε ευρύτερες ιστορικές διαδικασίες (διεθνείς οικονομικές και πολιτικές συγκυρίες, διπλωματικές σχέσεις κρατών, κ.ο.κ.). Οι πολιτικοί ηγέτες, πρωταγωνιστές αυτής της ανεπίσημης ιστορίας που υφαινόταν στο παρόν, προσεγγίζονταν ως δημιουργοί των πολιτικών σχεδίων και όχι ως φορείς ή εκτελεστές πολιτικών δράσεων και αποφάσεων οι οποίες διαμορφώνονταν από τις ευρύτερες κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες των αντίστοιχων εποχών. Χαρακτηριστικό της δεύτερης, ήταν η εκδήλωση έντονης αγανάκτησης, θλίψης, περιφρόνησης, προς τους «υπεύθυνους»²⁹⁹ γι’ αυτή την ιδιαίτερη ιστορική διαδρομή του «ποντιακού ελληνισμού». Όλα αυτά εκφράζονταν με αρνητικούς χαρακτηρισμούς, επιφωνήματα, ένταση και ταραχή στο πρόσωπο, μορφασμούς, σφίξιμο στο σώμα, σήκωμα των χεριών ψηλά σε ένδειξη οργής, συγκίνηση στη φωνή, δάκρυα.

Η συλλογική μνήμη δεν έπαψε ποτέ να φωτίζει τις γεμάτες πιέσεις, διώξεις και απώλειες παρελθούσες εμπειρίες της ομάδας. Οι μοναδικές **θετικές αναμνήσεις** προέρχονταν από τη δράση που εκτυλισσόταν στο εσωτερικό της ομάδας. Η μνήμη, ό,τι καλό υπήρξε στη ζωή αυτών των ανθρώπων, το απέδιδε στις **σχέσεις αγάπης** και

²⁹⁸ Αυτό το αίτημα αποτέλεσε το κυριότερο πολιτικό αίτημα του Γ' Παγκοσμίου Συνεδρίου που έλαβε χώρα στη Θεσσαλονίκη τον Αύγουστο του 1992. Κατόπιν αυτού αποτέλεσε θέμα επίσημων συζητήσεων ανάμεσα σε βουλευτές της αντιπολίτευσης και σε εκπροσώπους της τότε κυβέρνησης. Τελικά στις 24 Φεβρουαρίου του 1994, η Βουλή ψήφισε ομόφωνα την ανακήρυξη της 19^{ης} Μαΐου ως Ημέρας Μνήμης για τη Γενοκτονία των Ελλήνων στο Μικρασιατικό Πόντο.

²⁹⁹ Για παράδειγμα προς τον Κεμάλ Ατατούρκ, τον Στάλιν, τον Μπρέζνιεφ.

αφοσίωσης διαμέσου και χάριν των οποίων επιβίωσαν και διατήρησαν την πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι το στόχαστρο της κριτικής ήταν πάντα στραμμένο, αφενός απέναντι στις «άλλες φυλές», όπως έλεγαν, της Σοβιετικής Ένωσης και αφετέρου στο ίδιο το σοβιετικό σύστημα και στους μηχανισμούς που αυτό εξέθρεψε, κάποιες θετικές πλευρές του παρελθόντος, κοινές και πάλι για όλους, ξεπηδούσαν ενίοτε στις συζητήσεις, ως αντικείμενα του συλλογικού αναστοχασμού. Στο πλαίσιο πάντα της σύγκρισης ανάμεσα στη ζωή στην Ελλάδα και στη Σοβιετική Ένωση, ιδιαίτερα όταν οι εκτιμήσεις για το παρόν ήταν απογοητευτικές, οι άνθρωποι ανακάλυπταν ότι μπορούσαν να αντλούν από το παρελθόν **εικόνες και αξίες** που μπορούσαν να αντιπαρατεθούν στο ισοπεδωτικό παρόν. Κωδικοποιημένα και συνοπτικά θα έλεγα ότι η συλλογική μνήμη απευθυνόταν κυρίως στις φυσικές ομορφιές της Γεωργίας (ιδιαίτέρως του Καυκάσου), στην ομορφιά της Ρωσικής γλώσσας, στη σπουδαιότητα της Ρωσικής κουλτούρας την οποία σαφώς διέκριναν από τη σοβιετική, σε κάποιες σημαντικές κοινωνικές παροχές του σοβιετικού συστήματος, καθώς και στη δυνατότητά του να καλλιεργεί στους ανθρώπους αξίες και ιδανικά που καταργούσαν την προσκόλληση στο ατομικό συμφέρον. Ίσως θα πρέπει να τονίσω ότι **εικόνες της περασμένης ζωής**, αντιφατικές ως προς εκείνες που συνήθως παρουσίαζαν μόνο τη ζοφερή πλευρά της, ξεπρόβαλλαν ολοένα και πιο συχνά στις συζητήσεις, καθώς με το πέρασμα του χρόνου, οι νεοερχόμενοι διαπίστωναν ότι «η αγάπη για την πατρίδα» δεν έφτανε για να καλύψει την απόσταση που τους χώριζε από τους ανθρώπους της.

Συνοψίζοντας, θα ήθελα να υπογραμμίσω, ότι όλα τα παραπάνω υποδηλώνουν ότι τα μέλη της ομάδας στην οποία αναφέρομαι διαχειρίζονταν τη μνήμη του παρελθόντος στο πλαίσιο των **‘ορίων’ που διαμορφώνονταν στο παρόν**. Η συγκρότηση μιας **συλλογικής ταυτότητας** φαινόταν να αποτελεί το κύριο μέλημα όλων. Για χάρη της η προβολή της ατομικότητας υποχωρούσε, για να διαμορφωθεί μια κοινή σκοπιά, μια κοινή φωνή που θα απευθυνόταν για όλα προς όλους: για το παρόν και το παρελθόν, τόσο στους ‘εντός’, όσο και στους ‘εκτός’ της ομάδας.

Όταν λοιπόν οι άνθρωποι στις καθημερινές συζητήσεις τους στις ‘συντροφικές’ λίγο καιρό μετά την εγκατάσταση στην Ελλάδα, διαμόρφωναν και πρόβαλλαν τα νοήματα της ταυτότητας του **«Πόντιου πρόσφυγα»**, νομίζω ότι στην πραγματικότητα προσπαθούσαν να διαμορφώσουν ένα πλαίσιο που θα προσδιόριζε τις **σχέσεις** και τα κριτήρια αξιολόγησής τους, τόσο στο εσωτερικό της ομάδας, όσο και με τους

ανθρώπους που συγκροτούσαν το κοινωνικό περιβάλλον της ομάδας. Επιτακτική ήταν η ανάγκη να επιβεβαιώσουν πόσα και ποια κοινά είχαν μεταξύ τους, ώστε να προχωρήσουν στο ξεκαθάρισμα όσων στο εξής θα τους ένωναν και θα τους χώριζαν από την κοινωνία υποδοχής. Σ' αυτό το πλαίσιο, των 'ορίων' και των 'γεφυρών', των σχέσεων και των τρόπων βάσει των οποίων αυτές διαβαθμίζονταν, η συμβολή της συλλογικής μνήμης ήταν καθοριστική στο να παραδίδεται ένα ενιαίο, κοινό, αδιαμφισβήτητο, ξεκαθαρισμένο παρελθόν στο αποδιοργανωμένο παρόν.

Θεωρώ ότι τα σχόλια, οι κρίσεις και οι επικρίσεις για την ελληνική πραγματικότητα που βίωναν, όσο και η αντίστοιχη αρνητική αξιολόγηση του σοβιετικού παρελθόντος, συνέβαλλαν στην ενίσχυση των δεσμών της ομάδας μέσα από την ανάδειξη των διαφορετικών προτύπων και πρακτικών που χαρακτήριζαν τη δράση των μελών της. Παρότι η συγκεκριμένη ρητορική αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στη συλλογική διάκριση, διαφαίνεται και η τάση διαπραγμάτευσης των προτύπων σε συγκεκριμένες περιστάσεις, όπως στην περίπτωση του νεαρού Τάταρου που προανέφερα.. Αυτή η πολιτική διαπραγμάτευσης των προτύπων που διαμορφώνουν τα συμβολικά όρια της ομάδας είναι ιδιαίτερα εμφανής στις πολιτικές των συλλόγων που θα περιγράψω στο επόμενο κεφάλαιο.

ΕΝΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΟΙ ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΤΩΝ ΠΟΝΤΙΑΚΩΝ ΟΡΓΑΝΩΣΕΩΝ

Η επικράτεια των ποντιακών συλλόγων

Στα προηγούμενα κεφάλαια προσπάθησα να περιγράψω διάφορες διαδικασίες που αφορούν στη συγκρότηση όψεων της ταυτότητας των Ποντίων, όπως τις παρακολούθησα στο πλαίσιο του ελληνικού αστικού χώρου την περίοδο της επιτόπιας έρευνάς μου, δηλαδή από το 1992 έως (και) το 1994. Ολοκληρώνοντας αυτή την παρουσίαση, νομίζω ότι είναι απαραίτητο να αναλύσω τις πρακτικές συγκρότησης της ταυτότητας των νεοερχομένων στο πεδίο δράσης που οριοθετούν οι ποντιακοί σύλλογοι, δηλαδή οι οργανωμένες πολιτικές μορφές έκφρασης των Ποντίων στην Ελλάδα. Οι σύλλογοι, όπως και τα σπίτια, αποτελούσαν τόπους συγκρότησης της κοινής βιωματικής εμπειρίας, η οποία ωθούσε τους ανθρώπους στην αναζήτηση και στον επαναπροσδιορισμό της ταυτότητας. Ως εκ τούτου τροφοδοτούσαν αμοιβαία τις σημασίες τις οποίες προσλάμβανε η ατομική και συλλογική ταυτότητα που εξέφραζε τους προσανατολισμούς αυτής της αναζήτησης. Παράλληλα, οι σύλλογοι αποτελούσαν ένα από τα σημαντικότερα επίκεντρα διαμόρφωσης συλλογικών στρατηγικών κοινωνικοποίησης στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής, αφού οργάνωναν και ανατροφοδοτούσαν τη διεκδίκηση ειδικών αιτημάτων που αφορούσαν στον τομέα της εργασίας, αλλά και στις καθημερινές δραστηριότητες των νεοερχομένων.

Την περίοδο '92 και '93, συνέβαιναν έντονες αλλαγές στο χώρο των ποντιακών οργανώσεων της περιοχής της πρωτεύουσας, που ως τότε περιόριζαν τη δράση τους στα πολιτιστικά δρώμενα τα οποία οργάνωναν, για να δίνουν την ευκαιρία στους νεαρούς απογόνους των Ποντίων που εγκαταστάθηκαν παλαιότερα στην Ελλάδα, να έρχονται σε επαφή³⁰⁰ με την ιδιαίτερη πολιτιστική τους παράδοση.

Με δεδομένη την άφιξη χιλιάδων Ποντίων στην περιοχή της πρωτεύουσας από το 1988 και μετά, όλοι αυτοί οι ποντιακοί σύλλογοι, άρχισαν να στρέφουν το ενδιαφέρον τους πρωτίστως στο ζήτημα της εγκατάστασης και ένταξης των νεοερχομένων, ενώ στην ίδια κατεύθυνση εστίασαν την προσοχή τους και οι πέντε περίπου σύλλογοι που πρωτοδημιουργήθηκαν εκείνη την περίοδο.

³⁰⁰ Υιοθετώντας κυρίως την πρακτική της μελέτης και της εκμάθησης παραδοσιακών τραγουδιών και χορών και της διδασκαλίας παραδοσιακών μουσικών οργάνων.

Το 1988 ιδρύθηκε η ΟΠΣΝΕ, η Ομοσπονδία Ποντιακών Σωματείων Νοτίου Ελλάδας, από τους συλλόγους της περιοχής της πρωτεύουσας και άλλων περιοχών της χώρας. Έως και το 1992 οι περισσότεροι από τους ποντιακούς συλλόγους της περιοχής της πρωτεύουσας εντάχθηκαν στην ΟΠΣΝΕ³⁰¹. Η ΟΠΣΝΕ, την περίοδο της επιτόπιας έρευνας αποτελείτο από πενήντα ποντιακούς συλλόγους³⁰².

Από αυτούς τους (πενήντα) συλλόγους, δύο είχαν την έδρα τους στο Αιγάλεω, δύο στην Αγία Βαρβάρα, τέσσερις στην Καλλιθέα, δύο στην περιοχή Αχαρνών και τρεις στο κέντρο της Αθήνας. Με ένα σύλλογο μέλος της ΟΠΣΝΕ, εκπροσωπούσαν κάθε μία από τις εξής περιοχές: η Πετρούπολη, η Νέα Σμύρνη, το Χαλάνδρι, τα Μελίτσια, τα Άνω Ιλίσια, η Μεταμόρφωση, η Ηλιούπολη, η Αργυρούπολη, το Ελληνικό, η Γλυφάδα, η Ν. Φιλαδέλφεια, οι Αγ. Ανάργυροι, το Μενίδι, τα Άνω Λιόσια, το Χαϊδάρι, ο Κορυδαλλός, η Νίκαια, το Περιστέρι, η Μάνδρα, η Ελευσίνα, το Λαύριο, το Πέραμα, ο Ασπρόπυργος, το Καματερό. Οι περιοχές οι οποίες βρίσκονταν εκτός της ευρύτερης περιφέρειας της πρωτεύουσας και εκπροσωπούσαν από ένα ποντιακό σύλλογο ήταν οι εξής: τα Νέα Παλάτια (περιοχή Ωρωπού), η Μαγούλα (περιοχή Λάρισας), η Ν. Αρτάκη (περιοχή Βόλου), ο Αγ. Κωνσταντίνος (περιοχή Αιτωλοακαρνανίας), η Άρτεμις (περιοχή Βόλου), η Λιβαδειά, η Πάτρα, η Κόρινθος, η Χαλκίδα, η Κως, η Ρόδος, τα Χανιά και το Ηράκλειο Κρήτης.

Οι σύλλογοι απευθύνονταν όχι μόνο στα μέλη τους, αλλά και σε κάθε άτομο ή οικογένεια που ζητούσε τη συμπαράστασή τους χωρίς να έχει απαραίτητα εγγραφεί στο δυναμικό τους. Ο αριθμός των εγγεγραμμένων μελών ενός συλλόγου δεν ήταν ενδεικτικός του πραγματικού αριθμού των ατόμων που συμπεριελάμβανε ο σύλλογος στη (συμβολική) επικράτειά του. Αυτό συνέβαινε επειδή με την εγγραφή έστω και ενός νεοερχόμενου σε ένα σύλλογο, ξεκινούσαν την άμεση ή και έμμεση επαφή με τις δραστηριότητες του συλλόγου και τα μέλη του ευρύτερου συγγενειακού δικτύου, όπως και τα μέλη του δικτύου των γνωστών και των φίλων του. Όλοι αυτοί χωρίς να έχουν απαραίτητα εγγραφεί στο σύλλογο, μπορούσαν να επισκεφθούν τα γραφεία του και να συμμετάσχουν άμεσα στις δραστηριότητές του. Μπορούσαν όμως εξίσου καλά, να πληροφορούνται τα δρώμενα και να επηρεάζουν τη δράση και στάση όποιου συμμετείχε στις διαδικασίες του συλλόγου, ενώ παράλληλα επηρεάζονταν και οι ίδιοι απ' αυτόν, στο πλαίσιο μιας συνεχούς αλληλόδρασης.

³⁰¹ Οι υπεύθυνοι των συλλόγων υποστήριζαν ότι τουλάχιστον το 95% των συλλόγων της περιοχής της πρωτεύουσας εντάχθηκαν στην ΟΠΣΝΕ.

³⁰² Το 1996 συνέχιζε να περιλαμβάνει στην επικράτειά της τα πενήντα σωματεία τα οποία είχε εγγράψει ως το 1992-1993.

Οι νεοερχόμενοι δεν συμμετείχαν αποκλειστικά και μόνο στις δραστηριότητες του συλλόγου της περιοχής στην οποία κατοικούσαν. Ήταν μάλιστα συχνό το φαινόμενο να παρουσιάζουν οι νεοερχόμενοι ενδιαφέρον για την τυπική και άμεση, ή την άτυπη και έμμεση συμμετοχή τους σε σύλλογο άλλον εκτός αυτού της περιοχής στην οποία εγκαταστάθηκαν.

Αυτό συνέβαινε όταν ίσχυαν οι παρακάτω προϋποθέσεις: α) Όταν στο σύλλογο αυτό συμμετείχαν γνωστοί τους, φίλοι ή και συγγενείς. β) Όταν κάποια από τα μέλη του προεδρείου του συλλόγου ήταν γνωστοί τους από οικονομικά ή συγγενειακά δίκτυα από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, τα οποία είχαν ανασυγκροτηθεί στην Ελλάδα και μπορούσαν να προσφέρουν τη βοήθειά τους σε διάφορους τομείς. γ) Όταν κάποιος νεοερχόμενος επιδίωκε την κοινωνική επαφή με κάποιο μέλος του προεδρείου ή και με απλό μέλος κάποιου συλλόγου, με το οποίο θεωρούσε ότι τον συνέδεαν κοινά επαγγελματικά ενδιαφέροντα. Αυτά μπορούσαν να αφορούν είτε ένα κοινό επάγγελμα που εξασκούσαν παλαιότερα στη χώρα προέλευσης, είτε σύγχρονη (το 1992-94) κοινή επαγγελματική συμπόρευση. Σε όλες τις περιπτώσεις το επίκεντρο των σχέσεων τις οποίες επιδίωκαν να συγκροτήσουν οι νεοερχόμενοι εστιαζόταν περισσότερο στο πεδίο της ψυχολογικής υποστήριξης και της ανταλλαγής αμοιβαίων εμπειριών, παρά στο πεδίο της κατοχύρωσης οικονομικών ωφελημάτων από ενδεχόμενες συνεργασίες που θα μπορούσαν να προκύψουν σε διάφορους επαγγελματικούς χώρους. δ) Τέλος, όταν κάποιο μέλος ή υπεύθυνος³⁰³ αυτού του άλλου συλλόγου, κέρδιζε τη συμπάθεια, την εκτίμηση και το θαυμασμό των νεοερχομένων, εξαιτίας της ευρύτητας και της αποτελεσματικής δράσης του στην αντιμετώπιση των προβλημάτων τους.

Τα μέλη των προεδρείων των συλλόγων μετά τις συνελεύσεις των επί μέρους συλλόγων, έφερναν όλα τα ζητήματα που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι προς συζήτηση στο κεντρικό όργανο, δηλαδή στις γενικές συνελεύσεις της ομοσπονδίας, ζητώντας την αμέριστη συνδρομή όλων των συλλόγων στην αντιμετώπιση των επί μέρους προβλημάτων και περιπτώσεων που τους απασχολούσαν κάθε φορά. Επίσης, στις γενικές συνελεύσεις της ομοσπονδίας παίρνονταν οι αποφάσεις και οι πρωτοβουλίες που εξυπηρετούσαν την ολοκληρωμένη ενημέρωση των συλλόγων, των Ποντίων γενικότερα, της πολιτείας και της κοινωνίας υποδοχής για τα ειδικά αλλά και τα ευρύτερα ζητήματα που απασχολούσαν τον ποντιακό χώρο, και

³⁰³ Τα μέλη των συλλόγων που εκλέγονταν στα προεδρεία των συλλόγων, θα αναφέρονται στο κείμενο ως 'οι υπεύθυνοι των συλλόγων'.

προτεινόταν βραχυπρόθεσμοι και μακροπρόθεσμοι τρόποι αντιμετώπισης (πολιτικοί σχεδιασμοί). Σ' αυτό το πλαίσιο, γινόταν και η συλλογική χάραξη και η κριτική της πολιτικής που ακολουθούσαν οι σύλλογοι στις διεκδικήσεις τους απέναντι στην πολιτεία και στην κοινωνία. Επίσης, διαμορφωνόταν οι ιδεολογικές κατευθύνσεις προς τις οποίες θα προσανατόλιζαν τους νεοερχομένους.

Για να παρουσιάσω διεξοδικά τη δράση των ποντιακών συλλόγων, θα υιοθετήσω μία διττή προσέγγιση που αφορά: α) τις ενέργειες και τις διαδικασίες που στόχευαν στην επίλυση των καίριων καθημερινών προβλημάτων που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι και β) τη δράση που επικεντρωνόταν στο ιδεολογικό και πολιτικό επίπεδο. Βεβαίως αυτό δε σημαίνει ότι υπήρχε σαφής διαχωρισμός μεταξύ αυτών των δύο επιπέδων δράσης των συλλόγων. Αντιθέτως συνυπήρχαν στις πρακτικές και στις αντιλήψεις των Ποντίων ως φορείς κοινωνικών δράσεων και ιδεολογίας.

Η δράση των συλλόγων στην αντιμετώπιση της καθημερινότητας

Η πρώτη επαφή των νεοερχομένων με τους συλλόγους συνέβαινε συνήθως αμέσως μετά την εγκατάστασή τους στην Αθήνα, όταν αντιμετώπιζαν μία χρονοβόρα και καθημερινή εμπλοκή με τον ελληνικό γραφειοκρατικό μηχανισμό που τους δημιουργούσε εξαιρετικές δυσκολίες. Τα προβλήματά τους επέτειναν η ελλιπής κατανόηση και χρήση της ελληνικής γλώσσας και η δυσκολία μετακίνησης στην πρωτεύουσα. Θα παραθέσω μερικά από τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι Πόντιοι μετά την άφιξή τους στην Ελλάδα και τη συμβολή των συλλόγων για την επίλυσή τους.

Η στέγη

Η άμεση εξεύρεση προσωρινής και στη συνέχεια μόνιμης στέγης, απαιτούσε χρηματικά ποσά, που τις περισσότερες φορές υπερέβαιναν τις δυνατότητες των νεοερχομένων. Έτσι, όσοι είχαν συγγενείς, κατέφευγαν στη λύση της φιλοξενίας για κάποιο διάστημα. Όταν μετά την πάροδο των πρώτων μηνών δεν κατάφερναν να εξοικονομήσουν τα απαραίτητα χρήματα για να νοικιάσουν και να συντηρήσουν δικό τους σπίτι, ζητούσαν τη διαμεσολάβηση των συλλόγων ώστε να προωθηθούν σε

κάποια σπίτια Ποντίων (που δεν τους γνώριζαν προσωπικά) ως φιλοξενούμενοι, ή να σταλούν για κάποιο διάστημα σε κάποιο οικισμό υποδοχής³⁰⁴.

Οι δασμοί

Ο εκτελωνισμός των εμπορευμάτων που έφερναν μαζί τους οι νεοερχόμενοι απαιτούσε την καταβολή δασμών στην περίπτωση που η 'οικοσκευή' τους ξεπερνούσε την αξία του ενός εκατομμυρίου δραχμών. Οι περισσότεροι νεοερχόμενοι αδυνατούσαν να καταβάλουν άμεσα το προβλεπόμενο ποσό. Παράλληλα δεν μπορούσαν να πληρώσουν τα χρήματα που απαιτούσε το τελωνείο για την παραμονή και φύλαξη διαφόρων οικιακών ειδών ή εμπορευμάτων που καταλάμβαναν μεγάλο όγκο: σκαφών, προκάτ σπιτιών, ξυλείας. Άλλωστε για να τα μεταφέρουν οι νεοερχόμενοι έπρεπε πρώτα να εξασφαλίσουν κάποιο άλλο χώρο για την αποθήκευσή τους. Συνήθως νοίκιαζαν γι' αυτό το σκοπό κάποιο άδειο οικόπεδο στα προάστια, αλλά και σ' αυτή την περίπτωση έπρεπε να προκαταβάλλουν κάποιο οικονομικό αντίτιμο. Τελικά, μετά από παρέμβαση των συλλόγων, οι αρμόδιοι φορείς δέχτηκαν να τροποποιήσουν τον κανονισμό ώστε να παραμένουν τα είδη που έφερναν οι νεοερχόμενοι στους χώρους των τελωνείων επί εβδομήντα μέρες, χωρίς την καταβολή πρόσθετου χρηματικού αντίτιμου. Παράλληλα οι σύλλογοι βοηθούσαν τους νεοερχομένους δανείζοντάς τους μικρά ποσά χρημάτων, που συγκέντρωναν από τις εισφορές των μελών τους. Η πολιτική του δανεισμού δεν ήταν ενιαία: σε ορισμένους χορηγούσαν μεγαλύτερα ποσά, άλλοι απαλλάσσονταν από την υποχρέωση επιστροφής των χρημάτων, ενώ μερικοί δέχονταν και πρόσθετη βοήθεια (χρήματα, ρουχισμό, είδη επίπλωσης κατοικίας ή και επαγγελματικού χώρου) υπό μορφή δωρεάς ή δανεισμού από ορισμένα μέλη των συλλόγων. Τα κριτήρια που

³⁰⁴ Σύμφωνα με το Πρόγραμμα Αποκατάστασης Ποντίων, το οποίο υλοποιούσε το Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλινοστούντων Ομογενών Ελλήνων (ΕΙΥΑΠΟΕ) σε συνεργασία με πολλούς δημόσιους και ιδιωτικούς φορείς, οι νεοερχόμενοι αμέσως μετά την άφιξή τους στην Ελλάδα, μπορούσαν να παραμείνουν για 15 ημέρες στα Κέντρα Φιλοξενίας: Ρέντη Πειραιά, Λαγκαδικίων Θεσσαλονίκης, Αλεξανδρούπολης Έβρου. Το Πρόγραμμα στη συνέχεια προέβλεπε την προώθηση και παραμονή τους για 6-7 μήνες στους ακόλουθους Οικισμούς Υποδοχής: Ζυγού Καβάλας (με δυνατότητα υποδοχής 1000 ατόμων), Σαπών Ροδόπης (1000 θέσεων), Παλαγίας Έβρου (1000 θέσεων). Ο αριθμός των ατόμων που μπορούσαν να παραμείνουν τόσο στα Κέντρα όσο και στους Οικισμούς Υποδοχής ήταν περιορισμένος, έπρεπε επομένως να τηρείται σειρά προτεραιότητας στην εισαγωγή των 'φιλοξενουμένων'.

Τα παραπάνω, καθώς και στοιχεία που ακολουθούν και αφορούν το οικιστικό πρόγραμμα που υλοποιήθηκε υπό την αιγίδα της πολιτείας, μου έδιναν την περίοδο της έρευνας οι υπεύθυνοι των συλλόγων, τονίζοντάς μου ότι βασίζονταν στην ενημέρωση που είχαν οι ίδιοι από επίσημες και ανεπίσημες πηγές. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύγκριση ανάμεσα σε αυτά και σε εκείνα τα οποία παραθέτει η Keramida (2001), η οποία επικέντρωσε την έρευνά της (που διεξήχθη στα τέλη της δεκαετίας του '90) στη μεταναστευτική πολιτική που εφαρμόστηκε ως προς την εγκατάσταση των 'παλινοστούντων' στη Βόρειο Ελλάδα.

καθόριζαν αυτή την επιλεκτική πολιτική δανεισμού ήταν κυρίως τρία: η (αποδεδειγμένη) οικονομική δυσπραγία, η κοινωνική θέση που κατείχαν οι νεοερχόμενοι μεταξύ των Ποντίων στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, και οι γνωριμίες ή οι συγγενειακές σχέσεις με μέλη των συλλόγων.

Τα πιστοποιητικά

Οι νεοερχόμενοι δυσκολεύονταν ιδιαίτερα να συγκεντρώσουν και να καταθέσουν τα πιστοποιητικά που χρειαζόνταν για την έκδοση ελληνικής ταυτότητας, διαβατηρίου, εκλογικού βιβλιαρίου, για την εγγραφή σε ασφαλιστικούς οργανισμούς, για τη χορήγηση κάποιων επιδομάτων, καθώς και για την εγγραφή σε διάφορα επιδοτούμενα σεμινάρια που γίνονταν υπό την αιγίδα του Εθνικού Ιδρύματος Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλιννοστούντων Ομογενών Ελλήνων (ΕΙΥΑΠΟΕ). Τα μέλη των διοικητικών συμβουλίων των συλλόγων αναλάμβαναν να τους συνοδεύσουν στα γραφεία των αρμόδιων υπηρεσιών, συμπλήρωναν τα απαιτούμενα έγγραφα, τους εξηγούσαν τις απαραίτητες διαδικασίες και προσπαθούσαν να επιταχύνουν τα επιθυμητά αποτελέσματα, ενεργοποιώντας τις γνωριμίες που καλλιεργούσαν ειδικά γι' αυτό το σκοπό.

Τα επιδοτούμενα επιμορφωτικά σεμινάρια

Τα σεμινάρια αυτά στόχευαν στην εκπαίδευση των νεοερχομένων σε διάφορα επαγγέλματα, στην επανεκπαίδευση στο καινούργιο εργασιακό περιβάλλον, στην ενημέρωση για την «ελληνική-δυτική» ορολογία, καθώς και στον επαγγελματικό προσανατολισμό, κυρίως των νέων. Στο πλαίσιο αυτό λειτουργούσαν κύκλοι μαθημάτων. Ενδεικτικά αναφέρω μερικούς τομείς: γαζωτική-ραπτική, κομμωτική, ηλεκτρολογία-μηχανική, χειρισμός ηλεκτρονικών υπολογιστών, αλιεία, ιχθυοκαλλιέργεια, γεωργία-κτηνοτροφία, οργάνωση γεωργικών ομάδων, ιατρική ορολογία.

Οι σύλλογοι παρακολουθούσαν ανελλιπώς την οργάνωση των σεμιναρίων. Όταν υπήρχαν διακοπές ή προβλήματα δυσλειτουργίας, αναλάμβαναν να μεσολαβήσουν στο ΕΙΥΑΠΟΕ³⁰⁵ και τους αρμόδιους κρατικούς φορείς για την επαναλειτουργία και την ομαλή διεξαγωγή. Παράλληλα παρενέβαιναν διαρκώς για τη βελτίωση της ποιότητας των παρεχόμενων σεμιναρίων. Για το σκοπό αυτό απαιτούσαν μεγαλύτερο τεχνολογικό εξοπλισμό, πιο ειδικευμένους εκπαιδευτές, ενώ

³⁰⁵ Το ΕΙΥΑΠΟΕ, το οποίο συνεστήθη στα τέλη του 1990 αποτελεί νομικό πρόσωπο ιδιωτικού δικαίου και συνεργαζόταν με τους εξής φορείς: ΕΟΚ, Ταμείο Κοινωνικής Ανάπτυξης του Συμβουλίου της Ευρώπης, ΔΟΜ, ΣΥΚΕΑ, ΕΚΤΕΝΕΠΟΛ, ΔΕΠΟΣ, Νομαρχίες, Υπουργεία (Εξωτερικών, Υγείας, Παιδείας), Ιδιωτικούς Κοινοφελείς Φορείς, ΟΑΕΔ, Τοπική Αυτοδιοίκηση.

επέμεναν η ελληνική γλώσσα να διδάσκεται από Πόντιους και όχι από «ντόπιους» καθηγητές. Ζητούσαν να αυξηθεί ο αριθμός των ατόμων που θα συμμετείχαν σε αυτά, καθώς και τη συνεχή επανάληψη των σεμιναριακών κύκλων παράλληλα με την αύξηση και τη διεύρυνση των τομέων εκπαίδευσης. Επέμεναν να αυξηθούν τα ποσά της επιδότησης σε όσους παρακολουθούσαν τα σεμινάρια, καθώς και την αλλαγή των όρων συμμετοχής των νεοερχομένων σε αυτά. Συγκεκριμένα, ζητούσαν να επιτραπεί και σε εργαζόμενους να παρακολουθούν απογευματινά επιδοτούμενα τμήματα, αφού οι τρέχοντες κανονισμοί επέτρεπαν τη συμμετοχή μόνο ανέργων νεοερχομένων σε πρωινά επιδοτούμενα τμήματα. Επίσης έκαναν συνεχείς παρεμβάσεις για να επιτραπεί σε μέλη της ίδιας οικογένειας να παρακολουθούν την ίδια περίοδο επιδοτούμενα σεμιναριακά μαθήματα, κάτι που απαγορευόταν εξαιτίας της πληθώρας των αιτήσεων συμμετοχής.

Οι συντάξεις

Το συνταξιοδοτικό ζήτημα αποτελούσε ένα ακόμη μέλημα των συλλόγων, αφού η διευθέτησή του απαιτούσε συντονισμένη δράση προς δύο κατευθύνσεις: την ενημέρωση αρχικά και στη συνέχεια την άσκηση πίεσης προς τους αρμόδιους πολιτειακούς φορείς για τη θεσμοθέτηση μιας σειράς ρυθμίσεων σχετικά με αυτό το θέμα. Το πρόβλημα είχε συνοπτικά ως εξής: Τα χρόνια που εργάστηκαν οι νεοερχόμενοι στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση δεν αναγνωρίζονταν ως συντάξιμα στην Ελλάδα. Όμως κάποιος σχετικός κανονισμός προέβλεπε την εξαγορά ενσήμων δέκα χρόνων, με καταβολή των χρημάτων σε εφ' άπαξ δόση. Η ρύθμιση αυτή ίσχυε για τους Πόντιους, ενώ στις περιπτώσεις των Ελλήνων από την Αίγυπτο, των Κυπρίων, των επαναπατρισθέντων πολιτικών προσφύγων, είχε δοθεί περιθώριο εβδομήντα δόσεων. Για να επιτευχθεί η αναθεώρηση της ρύθμισης και να ισχύσει για τους Πόντιους ό,τι και για τους υπόλοιπους, χρειάστηκε να αναλάβουν οι σύλλογοι πρωτοβουλία για τη διενέργεια ενός κύκλου συναντήσεων με τον υπουργό Πρόνοιας και Κοινωνικών Ασφαλίσεων. Τους συλλόγους εκπροσώπησε σ' αυτή την περίπτωση ο πρόεδρος ενός συγκεκριμένου συλλόγου, μεταφέροντας τα αιτήματα, τις ομόφωνες απόψεις και τις προτάσεις όλων. Βέβαια οι σύλλογοι δε στόχευαν μόνο στην συνταξιοδοτική εξίσωση με άλλες κατηγορίες επαναπατριζόμενων. Η αναγνώριση της εργασιακής προϋπηρεσίας μίας δεκαετίας -ακόμη και γι' αυτούς που θα μπορούσαν να διαθέσουν το απαιτούμενο ποσό για την εξαγορά των ενσήμων- δε συνιστούσε αποτελεσματική λύση, ιδίως για τους νεοερχομένους που ήταν άνω των πενήντα ετών, αφού ακόμα και αν εξασφάλιζαν στην Ελλάδα μόνιμη εργασία και

ασφαλιστική κάλυψη, δεν θα συμπλήρωναν τα απαιτούμενα από το νόμο χρόνια εργασίας για να έχουν δικαίωμα πλήρους σύνταξης. Γι' αυτό οι σύλλογοι επεδίωκαν να συνεχίσουν τον κύκλο επαφών με τους αρμόδιους φορείς, ώστε να μπορέσουν σταδιακά να επιτύχουν καλύτερα αποτελέσματα.

Η απόδοση περιουσιακών στοιχείων από το κράτος

Το ζήτημα της απόδοσης από το ελληνικό κράτος περιουσιακών στοιχείων στους νεοερχομένους Πόντιους, συγκροτούσε άλλο ένα πλαίσιο διεκδικήσεων. Οι σύλλογοι υποστήριζαν ότι οι Πόντιοι νεοερχόμενοι στην Ελλάδα θα έπρεπε να εντάσσονται, έστω και ετεροχρονισμένα, στην κατηγορία των προσφύγων από τη Μ. Ασία, των οποίων τα δικαιώματα στη λεγόμενη 'ανταλλάξιμη περιουσία' αποδόθηκαν, έστω και εν μέρει, από σχετικές διατάξεις που προέβλεπε η συνθήκη της Λοζάννης. Οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι τόνιζαν ότι δε γνώριζαν ότι εάν είχαν έρθει στην Ελλάδα μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή θα τους είχαν παραχωρηθεί περιουσιακά στοιχεία με βάση το νόμο περί της «ανταλλάξιμης περιουσίας», αφού ζούσαν, όπως έλεγαν, «κλεισμένοι», μέσα στη Σοβιετική Ένωση. Όπως μου είπε κάποιος πρόεδρος ποντιακού συλλόγου: «αν είχαμε την πληροφορία, θα είχαμε προσπαθήσει να βγούμε (κρυφά) από τη Ρωσία κι ας σκοτωνόμασταν στα σύνορα. Αν ήξερε ο πατέρας μου ότι θα μπορούσε να 'ρθει στην Ελλάδα και να διεκδικήσει το σπίτι του παππού μου στην Ορντού που μας το πήραν οι Τούρκοι, τίποτα δε θα τον είχε σταματήσει. Όμως εμείς δε ξέραμε το νόμο αυτό, και 'τα ανταλλάξιμα', εκτός από τους πρόσφυγες που ήρθαν στην Ελλάδα, τα πήραν καταπατητές ντόπιοι, Αρβανίτες και Πομάκοι». Με αυτό το σκεπτικό, οι ποντιακοί σύλλογοι αναζητούσαν το νομοθετικό πλαίσιο στο οποίο θα μπορούσε να ενταχθεί το αίτημα για την απόδοση κτηματικής περιουσίας. Μια τέτοια ρύθμιση θα έλυνε και το πρόβλημα της εξασφάλισης ιδιόκτητης στέγης (με πιθανή παραχώρηση ιδιόκτητων κατοικιών ή χορήγηση δανείων με ευνοϊκούς όρους για κατασκευή ή και επισκευή κατοικιών), για όλους τους Πόντιους νεοερχομένους. Οι υπεύθυνοι των συλλόγων πίστευαν ότι μια τέτοια ρύθμιση θα μπορούσε να συνδυαστεί και με την επιλογή της πολιτείας να εγκαταστήσει τους νεοερχομένους Πόντιους σε περιοχές 'εθνικής σημασίας'.

Οικιστικό Πρόγραμμα υπό την αιγίδα της Πολιτείας

Η πολιτεία εφάρμοζε ήδη πειραματικά τη λύση της εγκατάστασης των νεοερχομένων σε οικισμούς υποδοχής (σε προκατασκευασμένα σπίτια), και στη συνέχεια τους προωθούσε σε συγκροτήματα σπιτιών σε νεόδμητους οικισμούς, σε επιλεγμένες περιοχές της Μακεδονίας και της Θράκης. Σύμφωνα με το Στεγαστικό

Πρόγραμμα για τη μόνιμη εγκατάσταση των Ποντίων που βρισκόταν εκείνη την περίοδο σε εξέλιξη υπό την αιγίδα του ΕΙΥΑΠΟΕ, είχαν ήδη κατασκευαστεί και παραχωρηθεί σε Πόντιους νεοερχομένους, ή βρίσκονταν υπό κατασκευή, κατοικίες σε αστικές, ημιαστικές και αγροτικές περιοχές. Όμως στις περιπτώσεις αυτές, δεν ίσχυε το ιδιοκτησιακό καθεστώς. Όσοι διέμεναν σ' αυτά τα σπίτια, δεν είχαν δικαίωμα να απουσιάζουν για μεγάλο χρονικό διάστημα, ούτε να τα νοικιάζουν ή να τα πουλούν σε τρίτους. Επίσης στερούνταν του δικαιώματος κληρονομικής μεταβίβασης. Όπως σχολίασε χαρακτηριστικά πρόεδρος συλλόγου: «οι Πόντιοι είναι επιβάτες λεωφορείου στα σπίτια τους· άμα κατεβούν, το χάνουν». Στο πλαίσιο αυτού του προγράμματος, η πολιτεία νοίκιαζε και άλλες κατοικίες στις ίδιες περιοχές, ώστε να εγκαθίστανται σε αυτές νεοερχόμενοι χωρίς την από μέρους τους υποχρέωση καταβολής ενοικίου. 1240 κατοικίες είχαν παραδοθεί με το παραπάνω καθεστώς σε οικογένειες Ποντίων νεοερχομένων στις εξής περιοχές: Ξάνθη, Εύμοιρο Ξάνθης, Κομοτηνή, Ζυγό Καβάλας, Σάπες Ροδόπης, Γιαννούλι Έβρου, Κοτρώνια Έβρου, Πρωτοχώρι Κοζάνης, Γαλάσι Κοζάνης.

Αυτή η λύση δεν ικανοποιούσε τους Πόντιους, οι οποίοι μετέφεραν τα παράπονά τους στους συλλόγους. Τα διοικητικά συμβούλια κινητοποιήθηκαν για την εξεύρεση λύσεων που θα παρείχαν την ευκαιρία σε όλους τους εγκατασταθέντες να αποκτήσουν ιδιόκτητη κατοικία και εφόσον το επιθυμούσαν και καλλιεργήσιμη γη. Σύμφωνα με την πρόταση που προωθούσαν οι σύλλογοι, μια πιθανή ρύθμιση για την απόκτηση πλήρους ιδιοκτησιακού καθεστώτος θα μπορούσε να συμπεριλαμβάνει την καταβολή μιας μικρής χρηματικής συνεισφοράς εκ μέρους των εγκατασταθέντων, σε συνδυασμό με τη δανειοδότησή τους με ευνοϊκούς όρους.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνω ότι οι Πόντιοι δεν διαφωνούσαν με την πολιτική του κράτους να προωθήσει την εγκατάσταση των νεοερχομένων σε περιοχές που χρειάζονταν πληθυσμιακή και οικονομική τόνωση. Τόσο οι σύλλογοι, όσο και μεμονωμένα άτομα που ρώτησα γι' αυτό το θέμα, υποστήριζαν ότι το «πατριωτικό τους αίσθημα», τους επέβαλε να «γίνουν φύλακες» σε «εθνικά ευαίσθητες περιοχές». Όμως, η εμπειρία από την εφαρμογή αυτής της πολιτικής καταδείκνυε συγκεκριμένα μειονεκτήματα, τα οποία επεσήμαιναν στους συλλόγους πολλοί από εκείνους που εγκατέλειπαν αυτές τις περιοχές και έρχονταν να εγκατασταθούν στην Αθήνα. Εξάλλου στα ίδια συμπεράσματα κατέληγαν και μέλη των προεδρείων των συλλόγων, από τις επισκέψεις και τους ελέγχους που

επιχειρούσαν και οι ίδιοι, τόσο στους οικισμούς μόνιμης εγκατάστασης, όσο και στα κέντρα φιλοξενίας και στους οικισμούς υποδοχής.

Έτσι, σύμφωνα με την άποψη πολλών στελεχών των συλλόγων, ή απλών νεοερχομένων που μου μίλησαν, τα προβλήματα³⁰⁶ όλων των περιοχών εγκατάστασης στη Μακεδονία και Θράκη, εστιάζονταν στην αδυναμία αυτών των περιοχών να ανταποκριθούν θετικά στη ζήτηση μόνιμων θέσεων εργασίας εκ μέρους των Πόντιων νεοερχομένων. Ενώ λοιπόν οι νεοερχόμενοι ζητούσαν πλήρη και μόνιμη απασχόληση ως προϋπόθεση για τη μόνιμη εγκατάστασή τους σ' αυτές τις περιοχές, οι διαθέσιμες θέσεις εργασίας αφορούσαν τη μερική απασχόληση και ιδίως την εποχιακή εργασία (κυρίως σε αγροτικές καλλιέργειες, κτηνοτροφία, αλιεία). Σε επίρρωση αυτού του προβλήματος, ερχόταν και ο παράγοντας των «κακών σχέσεων με τους ντόπιους», οι οποίοι, όπως υποστήριζαν οι Πόντιοι, τους έδιναν μειωμένες αμοιβές και ακύρωναν τις συμφωνίες εργασίας «όποτε τους συνέφερε», αθετώντας «το λόγο» τους και παρακρατώντας μερικές φορές και τις νόμιμες αμοιβές τους. Σύμφωνα με τους ίδιους τους Πόντιους, η ανεργία, οικονομική δυσπραγία και η έλλειψη κινήτρων και προοπτικών, επέφερε μία αίσθηση «γκετοποίησης» και οδηγούσε αρκετούς, μεταξύ των οποίων και πολλούς νέους σε «κακές συνήθειες» («τσιγάρο, ποτά, ναρκωτικά, ξενύχτι»). Εξάλλου, η υποχρέωση που επιβαλλόταν σε όσους διέμεναν σε Κέντρα Φιλοξενίας να τηρούν συγκεκριμένους κανόνες (όπως για παράδειγμα να επιστρέφουν το βράδυ μέχρι μία καθορισμένη ώρα, ή να ξυπνούν το πρωί επίσης σε καθορισμένη ώρα), κρινόταν τόσο από όσους είχαν την εμπειρία αυτών των κέντρων όσο και από τους υπεύθυνους των συλλόγων ως συνθήκη ιδιαίτερα πειστική, τραυματική ψυχολογικά και εν γένει απαράδεκτη. Όπως σχολίασε χαρακτηριστικά κάποιος πρόεδρος συλλόγου απαντώντας σε σχετικές ερωτήσεις μου, «αν θέλαμε στρατόπεδα συγκέντρωσης, συρματοπλέγματα και ελέγχους, μέναμε και στη Σοβιετική Ένωση. Εδώ ήρθαμε για να ανασαίνουμε ελεύθερα κι όχι για να μας αποτελειώσουν».

Εξασφάλιση και αξιοποίηση πόρων με πρωτοβουλία των συλλόγων

Οι σύλλογοι αναλάμβαναν την ευθύνη της εξεύρεσης χρημάτων από διάφορες πηγές για την οικονομική ενίσχυση των νεοερχομένων, αλλά και την ευθύνη του

³⁰⁶ Τα προβλήματα στα οποία αναφέρομαι, επισημαίνονται και στην έκθεση που κατατέθηκε το 1993 στην Ομοσπονδία (ΟΙΠΣΝΕ), με τα πορίσματα που συντάχθηκαν από τους εκπροσώπους του διοικητικού συμβουλίου συγκεκριμένου συλλόγου. Οι τελευταίοι για να εξετάσουν τις συνθήκες που επικρατούσαν στα κέντρα φιλοξενίας και στους οικισμούς υποδοχής, επισκέφτηκαν το κέντρο φιλοξενίας στα Λαγκαδικία Θεσ/νίκης, τον οικισμό υποδοχής στο Ζυγό Καβάλας, τον οικισμό υποδοχής στις Σάπες Ροδόπης και τον οικισμό υποδοχής στην Παλαγία Έβρου.

ελέγχου για το σχεδιασμό της απορρόφησης, της αξιοποίησης και της εκταμίευσης αυτών των ποσών. Πηγές χρηματοδότησης αποτελούσαν οι ποντιακές ομοσπονδίες του εξωτερικού, πολλά και ποικίλα ευρωπαϊκά προγράμματα επιχορηγούμενα από την Ευρωπαϊκή Ένωση, αλλά και το ίδιο το ελληνικό κράτος³⁰⁷ που αναλάμβανε την υλοποίηση ειδικών προγραμμάτων, τα οποία στόχευαν στην κοινωνική ενσωμάτωση και την επαγγελματική αποκατάσταση των νεοερχομένων Ποντίων. Παράλληλα, υπήρχαν ορισμένοι ιδιωτικοί φορείς που ζητούσαν τη συνεργασία των ποντιακών συλλόγων, ώστε να καταρτίσουν και να υποστηρίξουν από κοινού συγκεκριμένες προτάσεις για επιδοτούμενα προγράμματα.

Οι προτάσεις συμπεριλάμβαναν τη διοργάνωση σεμιναρίων για την ταχύρυθμη εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας, την επαγγελματική εκπαίδευση και επανεκπαίδευση, καθώς και την οργάνωση μαθημάτων για την εκμάθηση της ελληνικής τεχνικής ορολογίας. Σ' αυτό το πλαίσιο, ορισμένες εταιρείες συζητούσαν με τις ποντιακές οργανώσεις για την ίδρυση ενός Ινστιτούτου Έρευνας και Τεχνολογίας με τις ακόλουθες δραστηριότητες: την απορρόφηση ευρωπαϊκών προγραμμάτων, την κατάρτιση μελετών, την ίδρυση επιχειρήσεων, την εκπαίδευση ατόμων σε τεχνικές ειδικότητες, ή και τη μετεκπαίδευση επιστημόνων διαφόρων ειδικοτήτων. Οι υπεύθυνοι των ποντιακών οργανώσεων θεωρούσαν ότι πολλοί Πόντιοι νεοερχόμενοι θα μπορούσαν να αποκτήσουν με αυτό τον τρόπο τα κατάλληλα προσόντα ώστε να προωθούνται σε μόνιμες θέσεις εργασίας εντός και εκτός του Ινστιτούτου. Ακόμη, οραματίζονταν ότι το Ινστιτούτο θα είχε ως στόχο να προσφέρει θέσεις εργασίας και ερευνητική δραστηριότητα σε επιστήμονες διεθνούς κύρους, πρωτίστως Πόντιους, οι οποίοι ακόμη ζουν και εργάζονται στην πρώην Σοβιετική Ένωση.

Εργασία

Με δεδομένη την περιορισμένη προσφορά εργασίας και το γενικότερο πρόβλημα ανεργίας στην Ελλάδα, η ανεύρεση εργασίας αποτελούσε κρίσιμο πρόβλημα για τους νεοερχομένους. Άνδρες και γυναίκες αμέσως μετά την άφιξή τους άρχιζαν να ψάχνουν για εργασία και να ζητούν τη βοήθεια των συλλόγων προς αυτή την κατεύθυνση. Όσον αφορά τους άνδρες, σύμφωνα με στοιχεία που μου έδωσαν

³⁰⁷ Συνήθως μέσω φορέων όπως οι: ΟΑΕΔ, ΕΛΚΕΠΑ, ΝΕΛΕ, Υπουργεία Εξωτερικών-Υγείας-Παιδείας, Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλινοστούτων Ομογενών Ελλήνων, Νομαρχίες, Τοπική Αυτοδιοίκηση.

πρόεδροι συλλόγων³⁰⁸, οι μισοί από τους Πόντιους που εγκαταστάθηκαν στην περιοχή της πρωτεύουσας³⁰⁹ τα έτη 1990-'91-'92-'93, παρέμεναν άνεργοι, ενώ οι άλλοι μισοί εργάζονταν κυρίως στον τομέα της βιομηχανίας και στις οικοδομές. Μεγάλο ποσοστό ανέργων απασχολείτο περιστασιακά στις 'λαϊκές αγορές'. Οι περισσότεροι από όσους εργάζονταν «κανονικά», πίστευαν ότι δεν είχαν εξασφαλίσει μόνιμη θέση εργασίας ακόμη κι όταν δε δούλευαν με μεροκάματο αλλά ήταν μισθωτοί. Παρότι ζούσαν με το φόβο της απόλυσης όπως έλεγαν, οι περισσότεροι επιθυμούσαν να «αλλάξουν δουλειά». Αυτό συνέβαινε, επειδή, όπως υποστήριζαν, «τις καλύτερες θέσεις» (όπως για παράδειγμα θέσεις υπαλλήλων-συνεργατών στον ιδιωτικό τομέα που απαιτούσαν μόρφωση ή και εξειδίκευση), τις διεκδικούσαν και «τις έπαιρναν ντόπιοι». Αντιθέτως, «σχεδόν όλοι οι Πόντιοι», δούλευαν σε θέσεις «κατώτερες» -σε σχέση με την εργασιακή εξειδίκευση που είχαν στη χώρα προέλευσης και το μορφωτικό τους επίπεδο- αφού η προσφορά εργασίας ήταν μεγάλη (μόνο) σε τομείς τους οποίους «απέφευγαν οι ντόπιοι» (δηλαδή δουλειές κάτω από ανθυγιεινές συνθήκες, που απαιτούσαν μεγάλη σωματική κόπωση, ή μείωναν το 'κοινωνικό γόητρο').

Σύμφωνα με τα στοιχεία που συγκέντρωσα, οι περισσότεροι νεοερχόμενοι Πόντιοι εργάζονταν ως: εργάτες σε οικοδομές και δημόσια έργα, ή σε βιομηχανίες ένδυσης - υπόδησης - ειδών διατροφής - υφαντουργίας - μεταλλουργίας - πλαστικών, ή σε μικρές βιοτεχνίες (ως βοηθοί μαραγκών, μαρμαράδων και άλλων μαστόρων, καθώς και σε μικρές βιοτεχνίες κατασκευής ενδυμάτων), σε καταστήματα (κυρίως ως βοηθητικό προσωπικό: σερβιτόροι, λαντζιέρηδες, ψήστες, επισκευαστές αυτοκινήτων, αχθοφόροι), σε νοσοκομεία (ως νοσηλευτικό προσωπικό, στα μαγειρεία, στον καθαρισμό χώρων), σε δημόσιους οργανισμούς (ως καθαριστές ή φορτοεκφορτωτές), σε ιδιωτικές εταιρείες (στα τηλεφωνικά κέντρα, ως θυρωροί,

³⁰⁸ Όπως μου τόνισαν οι πρόεδροι συλλόγων με τους οποίους μίλησα, τα στοιχεία αυτά δεν αποτελούσαν προϊόν «επίσημης» έρευνας και καταγραφής, αλλά προέρχονταν από δικές τους διαπιστώσεις, οι οποίες πήγαιναν από την καθημερινή συναναστροφή με άνεργους αλλά και με εργαζόμενους νεοερχομένους. Άλλωστε κι εγώ η ίδια συναναστράφηκα με ανθρώπους που εργάζονταν σε όλους σχεδόν τους εργασιακούς τομείς, χωρίς όμως να μπορώ να εντοπίσω το ποσοστό συγκέντρωσης των Ποντίων σε κάθε τομέα και τα συγκριτικά μεγέθη της συγκέντρωσής τους μεταξύ των τομέων. Έτσι περιορίστηκα να καταγράψω τις παρατηρήσεις των μελών των διοικητικών συμβουλίων και των απλών μελών των συλλόγων, καθώς και των ίδιων των Ποντίων νεοερχομένων, που αναφέρονταν στην εργασιακή τους κατάσταση και τα σχετικά με αυτή προβλήματα.

³⁰⁹ Σύμφωνα με τα επίσημα στοιχεία του ΕΙΥΑΠΟΕ, ο αριθμός των Ποντίων που ήταν μόνιμα εγκατεστημένοι στην Ελλάδα τη δεκαετία 1985-1995 έφτανε τις 65.000 άτομα. Σύμφωνα όμως με τις πληροφορίες που μου έδωσαν κάποιοι πρόεδροι συλλόγων από «ανεπίσημα» στοιχεία που συγκέντρωναν οι ίδιοι, την δεκαετία αυτή εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα 250.000 - 300.000 άτομα από την πρώην Σοβιετική Ένωση, ενώ τις χρονιές 1992 και 1993 είχαν εγκατασταθεί στην περιοχή της πρωτεύουσας τουλάχιστον 30.000 άτομα.

νυχτερινοί φύλακες χώρων, ή ως οδηγοί σε νταλίκες). Γενικότερα οι νεοερχόμενοι δέχονταν να δουλέψουν οπουδήποτε, εάν εξασφάλιζαν έστω και προσωρινή εργασία.

Οι Πόντιοι ως φτηνό εργατικό δυναμικό

Πολλοί Πόντιοι αναγκάζονταν να δουλεύουν με χαμηλότερα μεροκάματα από τα κανονικά, σε εργοδότες που τους προσλάμβαναν αντί των ντόπιων ακριβώς γι' αυτό το λόγο. Η προτίμηση αυτή εργοδοτών προς το φτηνό εργατικό δυναμικό που έτεινε να δημιουργηθεί από 'Ρωσοπόντιους', ιδιαίτερα όσον αφορά στον τομέα των οικοδομικών εργασιών και της βιομηχανίας (όπως επίσης και τις αγροτικές εργασίες στην επαρχία), είχε σαν αποτέλεσμα την αθέμιτη εκμετάλλευση της εργατικής δύναμης των Ποντίων. Επί πλέον, όμως, επέφερε και την οργή των «ντόπιων» που όταν διεκδικούσαν κι αυτοί τις ίδιες δουλειές, έβλεπαν τους Πόντιους «να ρίχνουν μεροκάματα» και να παίρνουν πρώτοι τις δουλειές υιοθετώντας εμπρόθετα, όπως τους κατηγορούσαν, την πρακτική του αθέμιτου ανταγωνισμού. Επίσης, δεν ήταν λίγοι οι Πόντιοι που έμεναν ανασφάλιστοι, από δική τους άγνοια ως προς τα δικαιώματά τους και τον τρόπο με τον οποίο έπρεπε να τα απαιτήσουν³¹⁰. Αυτή η τακτική εξηγούσε την προτίμηση πολλών εργοδοτών να προσλαμβάνουν 'Ρωσοπόντιους', ακριβώς για να αποφεύγουν την καταβολή μεγάλων χρηματικών εισφορών στους ασφαλιστικούς οργανισμούς. Πολλοί από τους Πόντιους δεν γνώριζαν ότι θα μπορούσαν ενδεχομένως να καταγγείλουν τους εργοδότες τους και να προκαλέσουν σοβαρές κυρώσεις εις βάρος τους. Αυτή η άγνοια της σχετικής νομοθεσίας, τους στερούσε από ένα ουσιώδες πλεονέκτημα στη διαπραγματευτική διαδικασία που καθόριζε τους όρους της εργασιακής σχέσης. Βέβαια, ούτως ή άλλως οι Πόντιοι σπάνια ήταν διατεθειμένοι να ασκήσουν τα νομικά τους δικαιώματα - ακόμη και όταν γνώριζαν την εργατική νομοθεσία- εξαιτίας της μεγάλης ανάγκης που είχαν να εργαστούν, αλλά και λόγω της τάσης που είχαν να αποφεύγουν την εμπλοκή τους με τις κρατικές υπηρεσίες. Οι υπεύθυνοι των συλλόγων πάντως συχνά αποδείχθηκαν πολύτιμοι σύμβουλοι και αρωγοί σε τέτοιες περιπτώσεις.

Η θέση των Ποντίων γυναικών στην παραγωγική διαδικασία

Πολλές από τις νεοερχόμενες εργάζονταν και αντιμετώπιζαν σε γενικές γραμμές αντίστοιχα προβλήματα με αυτά των αντρών. Σύμφωνα με τα 'ανεπίσημα'

³¹⁰ Συνήθως κατά τη διάρκεια της 'συμφωνίας' με τον εργοδότη δεν έθεταν το θέμα της ασφάλισής τους και, όταν επανέρχονταν αργότερα, οι εργοδότες προσλάμβαναν το αίτημά τους ως υπερβολική απαίτηση και παραβίαση των όρων της αρχικής συμφωνίας.

στοιχεία που μου έδιναν³¹¹ οι υπεύθυνοι των συλλόγων: Οι περισσότερες Πόντιες που ήταν σχετικά νέες, εργάζονταν ήδη στη χώρα προέλευσης, μεγάλο δε ποσοστό Ποντίων γυναικών ήταν απόφοιτες ανώτερης εκπαίδευσης, (κυρίως νοσοκόμες, μαίες, δασκάλες, κοινωνικοί λειτουργοί). Επίσης, πολλές γυναίκες ήταν απόφοιτοι ανωτάτων σχολών, κυρίως φιλοσοφικών, οικονομικών και ιατρικών. Άλλωστε, όπως τόνισαν πολλές φορές οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι, στη Σοβιετική Ένωση, «όσοι ήταν οι άνδρες που έμπαιναν στις ανώτερες και ανώτατες σχολές, τόσες ήταν και οι γυναίκες».

Στην Ελλάδα, και ειδικότερα στην ευρύτερη περιφέρεια της πρωτεύουσας, υπήρχε μεγάλη ζήτηση Ποντίων γυναικών σε ορισμένους εργασιακούς τομείς. Ουσιαστικά θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για τάση δημιουργίας κάποιων εργασιακών τομέων που απευθύνονταν σε Πόντιες, οι οποίοι είτε δεν υπήρχαν προηγουμένως, είτε ήταν ελάχιστα ανεπτυγμένοι. Για παράδειγμα, στην περιοχή της πρωτεύουσας, αυξήθηκε η ζήτηση για καθαρίστριες κοινόχρηστων χώρων, γραφείων και κατοικιών, θέσεις για τις οποίες προτιμούνταν οι Πόντιες. Σε πολλά νοικοκυριά δημιουργήθηκαν (ενώ δεν υπήρχαν προηγουμένως) θέσεις για 'μόνιμες' οικιακές βοηθούς, για μόνιμες συνοδούς παιδιών και ιδιαίτερα για συνοδούς ηλικιωμένων ατόμων. Στην τελευταία περίπτωση οι εργαζόμενες εκτελούσαν ταυτόχρονα και χρέη μαγείρισσας, υπηρέτριας και νοσοκόμας, αναλάμβαναν δε την αποκλειστική φροντίδα του ηλικιωμένου σε εικοσιτετράωρη βάση.

Πολλές φορές μάλιστα, άκουσα πολλούς να λένε ότι προτιμούσαν τις «Ρωσοπόντιες υπηρέτριες από τις Ελληνίδες, διότι πληρώνονται λιγότερο και δουλεύουν περισσότερο». Αρκετοί συμπλήρωναν ότι ήταν καλύτερες από τις Πολωνέζες και τις Φιλιπινέζες, επειδή «κάνουν τις δουλειές προσεκτικά και με μεράκι, έχουν αντοχή στις βαριές δουλειές, δεν κλέβουν όταν απουσιάζει η οικοδέσποινα, δε μιλάνε πολύ, είναι σοβαρές, μπορεί κανείς εύκολα τους εμπιστευτεί τη φροντίδα ηλικιωμένων στους οποίους προσφέρουν οικειοθελώς και ανθρώπινη συμπαράσταση, είναι εγγράμματες, άρα κατάλληλες για τη φύλαξη και διαπαιδαγώγηση παιδιών προς τα οποία είναι ιδιαίτερα προστατευτικές και τρυφερές, έχουν ηθικές αρχές». Κατά γενική εκτίμηση, οι Πόντιες πλεονεκτούσαν έναντι των ντόπιων και των μεταναστριών γυναικών που εργάζονταν στις αντίστοιχες ειδικότητες.

³¹¹ Στα ίδια συμπεράσματα κατέληξα και εγώ από την καθημερινή συναναστροφή με Πόντιους άνδρες και γυναίκες.

Έτσι, η εργασιακή απασχόληση των Ποντίων γυναικών έτεινε να τυποποιηθεί, σύμφωνα με ένα πρότυπο που αντανακλούσε την υποβάθμισή τους τόσο στο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας, όσο και μεταξύ των ίδιων των Ποντίων. Η τελευταίοι, σύμφωνα με τα δικά τους αξιακά πρότυπα, έθεταν ως πρωτεύοντα στόχο και άμεση προτεραιότητα την επαγγελματική αποκατάσταση των ανδρών μάλλον, παρά των γυναικών, σε θέσεις που προσδίδουν υψηλή αμοιβή, γόητρο και δημιουργική δραστηριότητα. Στη συγκεκριμένη συγκυρία, οι Πόντιες γυναίκες, κινδύνευαν να αποτελέσουν μαζί με τους νέους³¹² ένα κοινωνικό στρώμα (υποπρολεταριάτο), που στο εξής θα διέθετε μονίμως την εργατική του δύναμη ως φτηνό εργατικό δυναμικό³¹³.

Η ενεργή συμπαράσταση των συλλόγων στο ζήτημα της εργασίας

Στο πλαίσιο της αντιμετώπισης των ευρύτερων εργασιακών προβλημάτων, οι σύλλογοι λειτουργούσαν συμβουλευτικά αλλά και υποστηρικτικά. Χωρίς δηλαδή να υποδαυλίζουν την καλλιέργεια εχθρικού και συγκρουσιακού κλίματος ανάμεσα σε εργοδότες και εργαζομένους, προέτρεπαν τους εργαζομένους να διαπραγματεύονται σθεναρά υπέρ των νόμιμων δικαιωμάτων τους. Ακόμη, τα ενεργά μέλη και κυρίως τα μέλη των διοικητικών συμβουλίων των συλλόγων αναλάμβαναν να μεριμνήσουν ώστε: να πληροφορούνται για τους διάφορους τομείς όπου υπήρχαν ή όπου θα μπορούσαν να δημιουργηθούν εργασιακές θέσεις, να έρχονται σε επαφή με πιθανούς εργοδότες και να τους πείθουν να προωθήσουν Πόντιους νεοερχομένους σ' αυτές τις θέσεις, καθώς και να προτείνουν συγκεκριμένους υποψήφιους. Το διαμεσολαβητικό ρόλο που ασκούσαν υποβοηθούσε ένα δίκτυο σχέσεων που καλλιεργούσαν με ορισμένους «ντόπιους», οι οποίοι, εξαιτίας της θέσης τους, μπορούσαν να προσλαμβάνουν Πόντιους σε διάφορες θέσεις. Σχεδόν όλοι όσοι συμμετείχαν στα διοικητικά συμβούλια των συλλόγων, επιδίωκαν να γνωρίσουν βουλευτές, φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης, υπουργούς ή άλλους δημόσιους λειτουργούς. Χάρη σ' αυτές τις σχέσεις τους, οι υπεύθυνοι των συλλόγων μπορούσαν να συνδιαλέγονται με διάφορους εργοδότες ως «γνωστοί» κοινών φίλων, ή μετά από σύσταση κάποιου βουλευτή ή άλλου «υψηλά ιστάμενου προσώπου», ώστε να εξασφαλίζουν μια

³¹² Οι τελευταίοι δεν είχαν προλάβει να αποκτήσουν ανώτερη ή ανώτατη εκπαίδευση, ειδικευση σε εργασιακούς τομείς, ή εργασιακή πείρα στη χώρα προέλευσης, ενώ τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν μετά την έλευσή τους στη χώρα υποδοχής, τους εμπόδιζαν να συμπληρώσουν τις ελλείψεις τους.

³¹³ Οι Πόντιες γυναίκες, απασχολούνταν όπως και οι άνδρες με χαμηλά μεροκάματα ή μισθούς, συχνά παρέμεναν ανασφάλιστες, ενώ συνήθως εργαζόνταν περισσότερες ώρες από το 'κανονικό' ωράριο, δίχως να τους καταβάλλονται υπερωρίες.

ευνοϊκή αντιμετώπιση των αιτημάτων τους. Βέβαια, όταν δεν μπορούσαν να εξασφαλίσουν τέτοιες συστάσεις, αναγκάζονταν να επικαλεστούν απλώς τα ανθρωπιστικά αισθήματα, σε συνδυασμό με το κύρος του εκπροσώπου ενός συλλόγου, δηλαδή ενός θεσμοθετημένου φορέα.

Στις περιπτώσεις σκληρών αντιπαραθέσεων ανάμεσα σε Πόντιους και εργοδότες, που κατέληγαν, ή που θα μπορούσαν να καταλήξουν και σε καταγγελίες, καθώς και στις περιπτώσεις παρατυπιών ή και παραβάσεων³¹⁴ που έφερναν κάποιους νεοερχομένους σε αντιπαράθεση με τις αρχές, η ηθική και χρηματική συμπαράσταση και η κάλυψη που παρείχαν οι σύλλογοι στην κατεύθυνση της νομικής υποστήριξης, ήταν ουσιώδης³¹⁵.

Πτυχιούχοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση

Μεγάλο ποσοστό ανδρών και γυναικών, ήταν απόφοιτοι ανωτάτων σχολών. Οι υπεύθυνοι των συλλόγων υποστήριζαν ότι εκείνοι που εντάσσονταν σ' αυτή την κατηγορία ήταν περισσότεροι από το 30% των νεοερχομένων Ποντίων. Από τους υπόλοιπους, σύμφωνα πάντα με τους υπεύθυνους των συλλόγων, περισσότεροι από το 10% ήταν απόφοιτοι «ανώτερης εκπαίδευσης», αρκετοί ήταν απόφοιτοι δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης και λίγο λιγότεροι από το 20% απόφοιτοι δημοτικού. Στους τελευταίους συμπεριλαμβάνονταν κυρίως ηλικιωμένοι «που, πριν 70 χρόνια³¹⁶ δεν πρόλαβαν» να επωφεληθούν από το σοβιετικό εκπαιδευτικό σύστημα, το οποίο στη συνέχεια «έβαλε όλο τον πληθυσμό, υποχρεωτικά, τουλάχιστον μέχρι και τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση». Οι υπεύθυνοι των συλλόγων με τους οποίους μίλησα, δεν διέθεταν επίσημα στατιστικά στοιχεία, αλλά επέμεναν ότι οι εκτιμήσεις τους ήταν σωστές, αφού «γνώριζαν καλά ποιοι είναι οι Πόντιοι που έρχονται». Όπως ανέφερα ήδη, το ποσοστό ανδρών και γυναικών αποφοίτων ανωτέρων και ανωτάτων σχολών ήταν περίπου το ίδιο.

Από τους αποφοίτους ανώτατης εκπαίδευσης, οι περισσότεροι άνδρες ήταν απόφοιτοι του πολυτεχνικού κύκλου (ηλεκτρολόγοι, μηχανολόγοι, πολιτικοί μηχανικοί, ναυπηγοί). Οι περισσότερες γυναίκες είχαν πτυχία ειδικών σχολών για

³¹⁴ Αυτές αφορούσαν κυρίως την καταβολή δασμών στα τελωνεία, την καταβολή χρηματικών ποσών σε δημόσια ταμεία και οργανισμούς, τις συναλλαγές με κράτος και ιδιώτες ως προς το εμπόριο στις λαϊκές.

³¹⁵ Η βοήθεια των συλλόγων συμπεριελάμβανε την ανάγνωση των νόμων, τη συνεργασία με έμπειρους δικηγόρους, τη φυσική και ηθική συμπαράσταση στα δικαστήρια, ή τέλος την πίεση σε ασφαλιστικούς φορείς να αυξήσουν τον έλεγχο στους εργοδότες.

³¹⁶ Δηλαδή τη δεκαετία του '20.

καθηγητές μέσης εκπαίδευσης (φιλολόγων, φυσικών, μαθηματικών). Γιατροί και οικονομολόγοι ήταν εξίσου άνδρες και γυναίκες.

Από αυτούς που είχαν πτυχία ανώτερης εκπαίδευσης, οι άνδρες ήταν περισσότερο απόφοιτοι σχολών ηλεκτρολόγων, μηχανικών, μηχανικών αυτοκινήτων και υδραυλικών. Οι γυναίκες ήταν σε μεγαλύτερο ποσοστό απόφοιτοι σχολών δασκάλων, νηπιαγωγών, νοσοκόμων, μαιών, στελέχωσης δημοσίων υπηρεσιών, δακτυλογράφων.

Με τη μετεγκατάσταση στην Ελλάδα οι επιστήμονες αντιμετώπιζαν τα μεγαλύτερα προβλήματα στην εξεύρεση εργασιακής απασχόλησης ανάλογης, ή έστω αντίστοιχης, με αυτή που είχαν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Αυτή η αδυναμία ενσωμάτωσης του ποντιακού επιστημονικού δυναμικού στο ελληνικό εργασιακό σύστημα, οφειλόταν στους εξής κυρίως λόγους:

1) Δεν υπήρχαν στην Ελλάδα αντίστοιχες θέσεις εργασίας με τις δικές τους ειδικότητες (όπως για παράδειγμα πυρηνικών φυσικών, ή χημικών σε εξειδικευμένους τομείς της έρευνας ή της παραγωγής)³¹⁷. Ακόμα όμως και όταν υπήρχαν αντίστοιχοι τομείς στην Ελλάδα, η προσφορά εργασίας ήταν περιορισμένη και τις θέσεις εργασίας καταλάμβαναν σχεδόν αποκλειστικά οι «ντόπιοι» επιστήμονες (όπως συνέβαινε για παράδειγμα σε εξειδικευμένα εργαστήρια για ιατρική ή βιομηχανική έρευνα).

2) Οι επιστήμονες με σοβιετική εκπαίδευση και αντίστοιχη εργασιακή εμπειρία, διαπίστωναν ότι το «ελληνικό σύστημα» απαιτούσε από αυτούς να μετεκπαιδευτούν επί μακρόν στα διάφορα σύγχρονα τεχνολογικά μέσα που κυριαρχούσαν στην εργασιακή πρακτική του «δυτικού» κόσμου³¹⁸.

3) Η αναγνώριση πτυχίου από το ΔΙΚΑΤΣΑ, απαιτούσε αντιστοιχία χρόνου σπουδών και κύκλων μαθημάτων με τα ελληνικά δεδομένα, προϋποθέσεις δηλαδή που συχνά δεν υπήρχαν. Συχνά χρειαζόταν να ασκηθούν παντός τύπου πιέσεις από τους ενδιαφερόμενους και από τους συλλόγους, ή να χρησιμοποιηθούν ακόμη και «πολιτικά μέσα» για να προχωρήσει αυτή η χρονοβόρα και επώδυνη για τους Πόντιους δοκιμασία.

³¹⁷ Την ανυπαρξία εργασιακού πεδίου έστω και παρόμοιου με το δικό τους επιστήμαιναν και μέλη ερευνητικών αποστολών που είχαν εργαστεί για πολλά χρόνια σε τομείς σχετικούς με τις ιδιαίτερες κλιματολογικές ή και εδαφολογικές συνθήκες στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση.

³¹⁸ Για παράδειγμα, οι γνώσεις πληροφορικής θεωρούνται απαραίτητες σε ποικίλους επαγγελματικούς τομείς, όπως και η χρήση συγκεκριμένων τεχνολογικών μέσων στη διαγνωστική ή τη θεραπευτική ιατρική.

4) Οι νεοερχόμενοι καθηγητές της μέσης εκπαίδευσης, για να αποκτήσουν το δικαίωμα της εγγραφής στις επετηρίδες του κλάδου τους, ήταν αναγκασμένοι να υποβληθούν στη διεξαγωγή εξετάσεων στην ελληνική γλώσσα, στις οποίες όφειλαν να αντεπεξέλθουν επιτυχώς. Η προϋπόθεση αυτή δημιουργούσε πολλά προβλήματα στους νεοερχομένους Πόντιους εκπαιδευτικούς: πρώτον η επιτυχία στις εξετάσεις αυτές δεν ήταν δεδομένη, αφού οι νεοερχόμενοι δεν αποκτούσαν πλήρη ευχέρεια στη χρήση της νεοελληνικής γλώσσας, πριν περάσουν δύο τουλάχιστον χρόνια από την εγκατάστασή τους. Έτσι, η προετοιμασία για τις ειδικές αυτές εξετάσεις απαιτούσε πολύχρονη προσπάθεια από τους Πόντιους εκπαιδευτικούς, και ιδιαίτερα από τους φιλόλογους, οι οποίοι στο εξής θα είχαν σαν αντικείμενο τη διδασκαλία της γλώσσας. Δεύτερον, ακόμη και όταν επιτύγχαναν στις εξετάσεις της γλώσσας, θα περνούσαν αρκετά χρόνια ώσπου να διοριστούν. Αυτή η προοπτική δεν ήταν καθόλου ευόπιμη, ιδιαίτερα για όσους ήταν ήδη άνω των σαράντα ετών. Αυτά τα δεδομένα είχαν οδηγήσει πολλούς νεοερχομένους να εγκαταλείψουν οριστικά το επάγγελμα του εκπαιδευτικού.

5) Όσοι από την κατηγορία των «επιστημόνων», ενδιαφέρονταν να ασκήσουν τις ειδικότητές τους ως ελεύθεροι επαγγελματίες³¹⁹, δεν διέθεταν το αναγκαίο κεφάλαιο που θα κάλυπτε τα έξοδα για τη συντήρηση επαγγελματικής στέγης και την αγορά του αναγκαίου εξοπλισμού. Το σημαντικότερο όμως εμπόδιο ήταν ότι ένοιωθαν ανέτοιμοι «να βγουν στο ελεύθερο επάγγελμα», αφού όπως έλεγαν οι ίδιοι, θα έπρεπε να περάσουν πολλά χρόνια «μακριά από τη Σοβιετική Ένωση», μέχρι «να καταλάβουν πώς λειτουργεί» ο ανταγωνιστικός χώρος του ελεύθερου επαγγέλματος. Όπως εκτιμούσαν οι περισσότεροι, αυτή η «άγνοια του συστήματος», θα τους οδηγούσε στην αποτυχία, ενώ θα ευνοούσε τους «ντόπιους» ανταγωνιστές τους. Όπως έλεγαν χαρακτηριστικά: «τι να φοβηθούν αυτοί από μας, όσο εμείς δε ξέρουμε το σύστημα, τόσο θα χάνουμε, κι αυτοί που θα έχουν αντίπαλους εμάς τους χαμένους, θα κερδίζουν διπλά». Επιπλέον, η προηγούμενη ειδίκευση και η επαγγελματική παιδεία ορισμένων επιστημόνων, όπως για παράδειγμα των νομικών, ήταν τόσο διαφοροποιημένη από την αντίστοιχη δυτική, ώστε οι ίδιοι αντιλαμβάνονταν ότι ήταν

³¹⁹ Ανοίγοντας ιδιωτικά ιατρεία, δικηγορικά γραφεία, ή γραφεία μηχανικών.

πλέον πρακτικά ανύπαρκτη, με αποτέλεσμα να αυτοαποκαλούνται «άχρηστοι, ή τελειωμένοι»³²⁰.

6) Όταν ορισμένοι Πόντιοι επιδίωκαν να συνεταιριστούν με «ντόπιους» σε ελεύθερα επιστημονικά επαγγέλματα³²¹, διαπίστωναν ότι οι τελευταίοι απέφευγαν τη συνεργασία μαζί τους, ή όταν δέχονταν, συνήθως τους εκμεταλλεύονταν οικονομικά.

7) Οι νεοερχόμενοι δεν είχαν την ευκαιρία να διεκδικήσουν την πρόσληψή τους στο δημόσιο τομέα, με δεδομένη την οικονομική πολιτική της χώρας, που περιορίζει σημαντικά τις προσλήψεις. Άλλωστε, ακόμα και όταν γίνονταν προσλήψεις, οι «ντόπιοι», σύμφωνα πάντα με την εκτίμηση των νεοερχομένων, είχαν περισσότερες πιθανότητες να καταλάβουν τις προσφερόμενες θέσεις εργασίας, επειδή είχαν καλύτερες προσβάσεις στο ευρύτερο πελατειακό σύστημα. Επί πλέον, οι Πόντιοι αδυνατούσαν να συμμετάσχουν επιτυχώς στο σύστημα των διαγωνισμών που εφαρμόζεται ως προϋπόθεση πρόσληψης των υποψηφίων στο δημόσιο τομέα. Ο διαφορετικός τρόπος εκπαίδευσης, καθώς και τα προβλήματα στη χρήση της γλώσσας, συντελούσαν ώστε οι Πόντιοι να αποθαρρύνονται και να αποφεύγουν να διεκδικήσουν τη συμμετοχή τους ακόμη και στις τυπικές διαδικασίες.

Για όλους αυτούς τους λόγους, οι Πόντιοι επιστήμονες αισθάνονταν μια μόνιμη εις βάρος τους διάκριση ως προς το επαγγελματικό κύρος και το κοινωνικό γόητρο, σε σχέση με τους «ντόπιους» συναδέλφους τους των αντίστοιχων ειδικοτήτων. Όπως πίστευαν οι ίδιοι, αυτή η διάκριση ήταν πολύ πιο έντονη από αυτή που βίωναν οι Πόντιοι νεοερχόμενοι που δεν ήταν επιστήμονες. Για παράδειγμα, υποστήριζαν ότι η (κοινωνική) «απόσταση» που χωρίζει έναν Πόντιο εργάτη από έναν «ντόπιο» εργάτη, είναι μικρότερη από αυτή που χωρίζει έναν «ντόπιο» γιατρό από ένα Πόντιο γιατρό. Άλλωστε όλοι οι Πόντιοι με τους οποίους μίλησα, παραδέχονταν ότι «οι επιστήμονες είναι στη χειρότερη μοίρα, χειρότερη κατάσταση από τη δική τους δεν υπάρχει».

Όπως διαπίστωσα και μόνη μου, οι επιστήμονες που αναγκάστηκαν να επιλέξουν εργασιακή απασχόληση άσχετη με την ειδικότητά τους, ή παρέμειναν άνεργοι, ήταν οι πιο ανικανοποίητοι, οι πιο μελαγχολικοί, οι λιγότερο αισιόδοξοι απ' όλους τους νεοερχομένους που γνώρισα. Πολλοί μου εκμυστηρεύτηκαν ότι προσδοκούσαν ένα καλύτερο μέλλον μόνο για τα παιδιά τους, αφού

³²⁰ Όπως μου έλεγε κάποιος: «Πώς να εργασθώ σαν δικηγόρος στην Ελλάδα στα σαράντα μου; Προλαβαίνω να μάθω τη νομοθεσία; Και ποιος πελάτης θα 'ρθεί σε μένα; Ακόμα κι οι Πόντιοι θα πάνε σε ντόπιους».

³²¹ Κυρίως ως μηχανικοί του πολυτεχνικού κλάδου, γιατροί, ή δικηγόροι.

συνειδητοποιούσαν ότι ακόμη και αν είχαν κάποτε την τύχη να βρουν δουλειά στο αντικείμενό τους, θα έπρεπε να περάσουν χρόνια πριν καταφέρουν να προσεγγίσουν το επίπεδο της επαγγελματικής επιτυχίας στο οποίο είχαν καταφέρει να φθάσουν πριν εγκαταλείψουν τη χώρα προέλευσης. Συχνά μου αποκάλυπταν πόσο τους κόστιζε η υποχρεωτική «υποβάθμιση» που βίωναν δουλεύοντας «εδώ κι εκεί» σε δουλειές που πίστευαν ότι δεν ήταν αντάξιές τους. Όπως υποστήριζαν, ένιωθαν ότι στην Ελλάδα τραυματίζεται ανεπανόρθωτα το κοινωνικό τους γόητρο, αλλά και η αυτοεκτίμησή τους. Όταν κατέφευγα σε κοινοτοπίες για να τους παρηγορήσω, μου απαντούσαν ότι εγώ, ως «ντόπια», δε θα μπορούσα ποτέ να καταλάβω τις θυσίες στις οποίες υποβλήθηκαν για να σπουδάσουν και να προοδεύσουν στο πλαίσιο του «σοβιετικού συστήματος».

Όπως υποστήριζαν, αναγκάστηκαν να υπερκεράσουν πολλές δυσκολίες, αφού τους «κυνηγούσαν» επειδή ήταν «Έλληνες», ενώ παράλληλα αντιμετώπιζαν και πρόσθετα προβλήματα ως επιστήμονες, αφού το «σοβιετικό σύστημα» αντάμειβε ηθικά και οικονομικά τον αγρότη και τον εργάτη περισσότερο από κάθε άλλο εργαζόμενο. Όπως μου τόνισαν: «Όλους εργάτες και αγρότες τους ήθελαν, αμόρφωτους και άξεστους για να τους ελέγχουν. Από το πρωί ως το βράδυ επαινούσαν τον εργάτη και τον αγρότη «σαν κεφαλές της πατρίδας». Για επιστήμονες ήθελαν δικούς τους, μέλη του κόμματος που τους εμπιστευόταν και τους διάλεγαν αυτοί. Εμάς έκαναν ότι μπορούσαν για να μας σταματήσουν και να μην πάρουμε πτυχία. Όμως εμείς οι Έλληνες θέλαμε τη μόρφωση, θέλαμε να γίνουμε επιστήμονες».

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, οι Πόντιοι συνέδεαν με έναν emphaticό τρόπο την αξία του ατόμου με την ιδιότητα του επιστήμονα. Αυτή η αντίληψη εξέφραζε την εκτίμηση και την αναγνώριση των δεξιοτήτων των ατόμων που κατάφερναν να υπερπηδήσουν πολλαπλές δυσκολίες χάρη στην εργατικότητα τους, αλλά και την αντίθεση με τις συμβολικές αξίες που εξυμνούσε το σοβιετικό ιδεολογικό πρότυπο, το οποίο πρόβαλλε ως εργασιακό υπόδειγμα τον εργάτη και τον αγρότη. Επομένως, όσοι Πόντιοι «κατόρθωναν» να γίνουν επιστήμονες στη Σοβιετική Ένωση, απολάμβαναν το μεγαλύτερο γόητρο μεταξύ των μελών της ομάδας.

Έτσι, σχεδόν όλοι «οι επιστήμονες», βίωναν με ιδιαίτερα τραυματικό τρόπο την υποχρεωτική κατάταξή τους στην «κατώτερη» εργασιακή βαθμίδα, μετά την έλευσή τους στην Ελλάδα. Πολλοί δούλευαν ως ανειδίκευτοι εργάτες, ενώ άλλοι

Πόντιοι, που εργάζονταν σε τομείς παρόμοιους ή παραπλήσιους με τα επαγγέλματα που εξασκούσαν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, διεκδικούσαν καλύτερες θέσεις από αυτούς, ακόμη και στις οικοδομές ή στα εργοστάσια. Γι' αυτό, οι περισσότεροι ένοιωθαν ότι στην Ελλάδα υποβαθμίζονταν όχι μόνο ως εργαζόμενοι, αλλά και ως άνθρωποι.

Θα αναφέρω χαρακτηριστικά τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι Πόντιοι γιατροί, επειδή πιστεύω ότι αποτελούν ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα των προβλημάτων που αντιμετώπιζε το σύνολο των Ποντίων επιστημόνων. Οι περισσότεροι νεοερχόμενοι γιατροί προέρχονταν από μια επιτυχημένη θητεία σε νοσοκομεία της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, όπου κατείχαν ανώτερες θέσεις. Η μέση ηλικία τους ήταν σαράντα έως πενήντα ετών. Στην Ελλάδα, οι βασικές σπουδές των γιατρών που προέρχονταν από τις ιατρικές σχολές της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης, 'αναγνωρίζονταν' τυπικά σύμφωνα με τη σχετική νομοθεσία, αλλά δεν 'αναγνωριζόταν' η 'ειδικότητά' στους επί μέρους κλάδους. Για την αναγνώριση και την χορήγηση της άδειας εξασκήσεως του ιατρικού επαγγέλματος σε συγκεκριμένη ειδικότητα, έπρεπε να επιτύχουν στις εξετάσεις στις οποίες υποβάλλονταν και οι «ντόπιοι ειδικευόμενοι». Έτσι, οι Πόντιοι γιατροί αναγκάζονταν να περιμένουν περισσότερο από δύο χρόνια μέχρι να έρθει η σειρά τους για να εξεταστούν, δουλεύοντας παράλληλα σε κάθε είδους περιστασιακή εργασία, ή παραμένοντας άνεργοι. Στην καλύτερη των περιπτώσεων, κάποιοι κατάφερναν να εργασθούν κατά την περίοδο της αναμονής σε δημόσια νοσοκομεία ως 'ειδικευόμενοι'. Με αυτό τον τρόπο δέχονταν να υποβαθμιστούν, βρίσκονταν όμως παρ' όλα αυτά σε προνομιακή θέση σε σύγκριση με άλλους Πόντιους συναδέλφους τους.

Παράλληλα, είχαν την υποχρέωση να μελετούν καθημερινά το μεγάλο όγκο των ιατρικών συγγραμμάτων που αποτελούσε την εξεταστέα ύλη. Η προετοιμασία διαρκούσε πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα, ίσως και δύο ή τρία χρόνια, αφού, όπως υποστήριζαν, έβρισκαν ιδιαίτερες δυσκολίες με το ιδιαιτέρως δύσληπτο, δυσνόητο και αυστηρώς εξειδικευμένο γλωσσικό ύφος της συγκεκριμένης ύλης. Δεν ήταν λίγοι εκείνοι που αποτύγχαναν εν τέλει σ' αυτές τις εξετάσεις, ενώ πολλοί δεν έκρυβαν την απελπισία τους μπροστά σ' αυτή τη διανοητική και ψυχολογική δοκιμασία, που επιδείνωνε τα προβλήματά τους. Ούτως ή άλλως τα προβλήματά τους δεν λύνονταν οριστικά ούτε μετά την επιτυχία και την απόκτηση του τίτλου του 'ειδικευμένου'. Στη συνέχεια ήταν υποχρεωμένοι να περιμένουν επί μακρόν τη σειρά τους για να

διορισθούν στο δημόσιο σύστημα υγείας, αφού δεν είχαν φυσικά τα χρήματα που χρειαζόνταν για να ανοίξουν ιδιωτικό ιατρείο.

Για τους παραπάνω λόγους, πολλοί εγκατέλειπαν την προσπάθεια από την αρχή και άλλοι μετά την πρώτη αποτυχία τους στις εξετάσεις. Από αυτούς που δεν εγκατέλειπαν τελείως το επάγγελμα υπήρχαν πολλοί που επέλεγαν τη λύση της απασχόλησης σε ιδιωτικά ιατρεία τα οποία άνοιγαν μαζί με Πόντιους συναδέλφους της ίδιας ή και άλλης ειδικότητας. Άλλοι πάλι αναγκάζονταν να εργασθούν σε ιατρεία συναδέλφων τους, συνήθως και πάλι Ποντίων. Αυτοί αμείβονταν με μηνιαίο μισθό, ή έπαιρναν κάποιο ποσοστό από τα χρήματα που κατέβαλλαν οι ασθενείς. Σ' αυτή την κατηγορία εντάσσονταν και αρκετοί από εκείνους που είχαν αποκτήσει τον τίτλο του 'ειδικευμένου' γιατρού στην Ελλάδα, είτε επειδή δεν είχαν το χρονικό περιθώριο να περιμένουν ώστε να διεκδικήσουν κάποια θέση στο δημόσιο σύστημα υγείας λόγω ηλικίας, είτε επειδή είχαν άμεση ανάγκη να εργάζονται αδιάκοπα λόγω της οικονομικής τους δυσπραγίας.

Οι Πόντιοι γιατροί που επέλεγαν τη λύση του ιδιωτικού ιατρείου προσέβλεπαν κυρίως στην πελατεία που αποτελούσαν Πόντιοι, τουλάχιστον τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασης στην πρωτεύουσα, κατά τη διάρκεια των οποίων δεν είχαν αναπτύξει δίκτυο σχέσεων με «ντόπιους», ώστε να γίνουν γνωστοί και να μπορούν να απευθύνονται και στην «ντόπια πελατεία». Στα ιατρεία αυτά, που συνήθως τα δημιουργούσαν σε περιοχές της πρωτεύουσας στις οποίες εγκαταστάθηκαν πολλοί Πόντιοι νεοερχόμενοι, εφάρμοζαν συχνά θεραπευτικές μεθόδους εναλλακτικής ιατρικής μόνο, ή και σε συνδυασμό με τις μεθόδους της παραδοσιακής ιατρικής. Οι μέθοδοι αυτές που κυρίως ήταν η χειροπρακτική και ο βελονισμός, είχαν θετική αποδοχή από τους Πόντιους ασθενείς οι οποίοι ήταν εξοικειωμένοι με αυτές από τη χώρα προέλευσης, σε αντίθεση με τους «ντόπιους», οι οποίοι αμφισβητούσαν τη θεραπευτική τους αξία, ενώ παράλληλα δεν εμπιστεύονταν τους Πόντιους γιατρούς.

Για δύο χρόνια περίπου παρακολουθούσα τις αδιάλειπτες προσπάθειες του προέδρου και των υπόλοιπων μελών του διοικητικού συμβουλίου της «Ένωσης Ποντίων Επιστημόνων», να καταγράψουν και να μεταφέρουν στους αρμόδιους πολιτειακούς φορείς τις δυσκολίες και το αίσθημα απαξίωσης που βίωναν οι Πόντιοι γιατροί. Επανειλημμένα προσπάθησαν να πείσουν τους αρμόδιους να τροποποιήσουν το υπάρχον νομοθετικό πλαίσιο προς όφελος των Ποντίων γιατρών, αλλά προσέκρουσαν στην ανελαστικότητα των νόμων και στην αντίδραση των μεγάλων

ιατρικών συλλόγων της χώρας, που δεν δέχονταν να παραχωρήσουν την προτεραιότητα διορισμού και τις θέσεις εργασίας που θεωρούσαν ότι ανήκαν δικαιωματικά στους «ντόπιους γιατρούς».

Την προσπάθεια της «Ένωσης Ποντίων Επιστημόνων»³²² -του συλλόγου που όπως φαίνεται από την επωνυμία του, επικέντρωνε τη δραστηριότητά του πρωτίστως στα προβλήματα των νεοερχομένων Ποντίων επιστημόνων³²³ συνέδραμε και η ΟΠΣΝΕ και όλοι οι υπόλοιποι ποντιακοί σύλλογοι της πρωτεύουσας³²⁴.

Παιδεία

Οι σύλλογοι προσπαθούσαν επίσης να βελτιώσουν τις πιθανότητες πρόσβασης των νέων Ποντίων στα ανώτατα ελληνικά πανεπιστημιακά ιδρύματα. Σ' αυτό το πλαίσιο, επιδίωκαν την καθιέρωση των μετεγγραφών στα ελληνικά πανεπιστήμια, Ποντίων που φοιτούσαν ήδη σε αντίστοιχες σχολές της χώρας προέλευσης. Κύριος στόχος τους ήταν να επιτύχουν τη θεσμοθέτηση της εισαγωγής άνευ εξετάσεων στην τριτοβάθμια εκπαίδευση ενός ποσοστού εισακτέων που θα αφορούσε αποκλειστικά παιδιά Ποντίων, επειδή τα τελευταία είχαν πολλές δυσκολίες στο ελληνικό γυμνάσιο και λύκειο, εξ' αιτίας των γνωστών προβλημάτων της γλώσσας και της μαθησιακής εμπειρίας ενός 'άλλου' εκπαιδευτικού προτύπου. Σύμφωνα λοιπόν με την άποψη των Ποντίων γονέων την οποία εξέφραζε και υποστήριζε και ο οργανωμένος ποντιακός χώρος, τα παιδιά τους «δεν προλάβαιναν» να φθάσουν στο απαραίτητο επίπεδο ώστε να συμμετέχουν ισότιμα με τα «ντόπια παιδιά» στο καθιερωμένο σύστημα εισαγωγής στην τριτοβάθμια εκπαίδευση.

Οι υπεύθυνοι των συλλόγων είχαν σειρά επαφών με πανεπιστημιακούς δασκάλους, πρυτάνεις και άλλους αρμόδιους πολιτειακούς φορείς, προσπαθώντας να τους ευαισθητοποιήσουν για το ενδεχόμενο αποκλεισμού όλων των εφήβων Ποντίων από την τριτοβάθμια εκπαίδευση. Όπως τόνιζαν, στόχος τους ήταν να αποτρέψουν «μια ακόμα γενοκτονία, πνευματική αυτή τη φορά». Αυτή η φραστική υπερβολή,

³²² Ο συγκεκριμένος σύλλογος είχε εγγεγραμμένα περίπου 300 μέλη το 1992 και 1993, ενώ το 1996 έφθασε τα 1000.

³²³ Μέλη του συλλόγου αυτού, ήταν και πολλοί καλλιτέχνες Πόντιοι από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, που ήταν απόφοιτοι κρατικών σχολών μουσικής και χορού και είχαν εργασθεί σε κρατικές ορχήστρες και μπαλέτα συχνά διεθνούς κύρους. Όλοι αυτοί αποτελούσαν μία ακόμη κατηγορία ανθρώπων που έβλεπαν να εξανεμίζονται οι προσδοκίες που είχαν ότι θα εργάζονταν και στην Ελλάδα στο προηγούμενο αντικείμενό τους, διατηρώντας μάλιστα και το γόητρο και το κύρος που είχαν στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση.

³²⁴ Στο πλαίσιο αυτό της πρωτοβουλίας της 'Ένωσης Ποντίων Επιστημόνων', όλοι οι σύλλογοι είχαν αναλάβει να προσφέρουν τη βοήθειά τους, διεκδικώντας υπέρ των Πόντιων επιστημόνων την καθιέρωση ενός νομοθετικού πλαισίου πιο ευνοϊκού υπέρ των γιατρών αλλά και των υπόλοιπων ειδικοτήτων «των καταξιωμένων Πόντιων επιστημόνων» που ήρθαν να εγκατασταθούν στην Ελλάδα.

καταδεικνύει τη σπουδαιότητα που απέδιδαν οι Πόντιοι στη συμμετοχή των παιδιών τους στους ανώτατους κύκλους σπουδών της εκπαιδευτικής διαδικασίας.

Οι Πόντιοι νεοερχόμενοι ως ελεύθεροι επαγγελματίες

Οι Πόντιοι εκπρόσωποι των συλλόγων, αναλάμβαναν να παράσχουν συμβουλές και βοήθεια και στους νεοερχομένους που εμπλέκονταν στις οικονομικές δραστηριότητες ως ελεύθεροι επαγγελματίες, στο πλαίσιο της 'οικονομίας της αγοράς'. Η προσπάθειά τους εστιαζόταν κατ' αρχήν στους ελεύθερους επαγγελματίες που πουλούσαν διάφορα προϊόντα από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση στους χώρους των επονομαζόμενων λαϊκών αγορών. Οι εκπρόσωποι των συλλόγων διαμεσολαβούσαν για να πείσουν τους δήμους της πρωτεύουσας να παραχωρήσουν όσο το δυνατόν περισσότερες άδειες στους Ποντίους μικροπωλητές, που ήταν υποχρεωμένοι να διεξάγουν το εμπόριό τους σε συγκεκριμένους δρόμους και καθορισμένες θέσεις εντός της επικράτειας του κάθε δήμου. Πολλοί νεοερχόμενοι όμως καταλάμβαναν κάποιες θέσεις δίχως να διαθέτουν τη συγκεκριμένη άδεια και άλλοι καταλάμβαναν περισσότερο χώρο από το νόμιμο. Αυτό δημιουργούσε προβλήματα με τις αστυνομικές αρχές, που συχνά έκαναν ελέγχους και προέβαιναν σε μηνύσεις ή και σε άμεσες συλλήψεις.

Επίσης η παρουσία των Ποντίων μικροπωλητών κοντά σε εμπορικά μαγαζιά προξενούσε τη δυσαρέσκεια και τα παράπονα των εμπόρων, με αποτέλεσμα οι τελευταίοι να ασκούν πιέσεις για να τους διώξουν από τους δρόμους της περιοχής τους. Συχνά δημιουργούνταν επεισόδια που οδηγούσαν και σε προστριβές ανάμεσα στους μεν και τους δε, σε καταγγελίες και νέα εμπλοκή των αστυνομικών αρχών αλλά και των μέσων ενημέρωσης. Η στάση του έντυπου και ηλεκτρονικού τύπου στα ζητήματα αυτά απασχολούσε έντονα τα προεδρεία των συλλόγων, που μεριμνούσαν ώστε η πληροφόρηση και διαμόρφωση της κοινής γνώμης να μην ωθεί τους πολίτες σε μια αρνητική προδιάθεση απέναντι στους Ποντίους μικροπωλητές. Σ' αυτό το επίπεδο αντιμετώπιζαν προβλήματα, αφού πολλοί «ντόπιοι» διαπίστωναν ότι οι Πόντιοι μικροπωλητές πουλούσαν παράνομα στους δρόμους, δημιουργώντας προηγούμενο ανοχής της πολιτείας, διασαλεύοντας την ευταξία και απειλώντας τα συμφέροντα των τοπικών εμπόρων.

Βέβαια, οι σύλλογοι λειτουργούσαν συμβουλευτικά απέναντι στους μικροπωλητές των λαϊκών, προτρέποντάς τους να τηρούν τις νόμιμες διαδικασίες, να μην εμπλέκονται σε φασαρίες τόσο με «ντόπιους εμπόρους» όσο και με τσιγγάνους

μικροπωλητές³²⁵, αλλά και να μην αντιδρούν βίαια στον έλεγχο της αστυνομίας, προκαλώντας έτσι επί πλέον διώξεις με την κατηγορία της αντίστασης κατά της αρχής ή της περιύβρισης αρχής³²⁶.

Τέλος, κάποια από τα ενεργά μέλη των συλλόγων, που διέθεταν μία ολοκληρωμένη γνώση και εμπειρία της ελληνικής κοινωνικής πραγματικότητας, τόσο στο επίπεδο των οικονομικών δομών όσο και στο επίπεδο των πολιτειακών θεσμών, αναλάμβαναν άτυπα, με βάση την προσωπική τους πρωτοβουλία και διαθεσιμότητα, να διαφωτίζουν και να συμβουλεύουν εκείνους που ασχολούνταν με το εμπόριο στις λαϊκές αγορές για τους κινδύνους που διέτρεχαν από την ενδεχόμενη εμπλοκή τους με κυκλώματα της παραοικονομίας. Σύμφωνα με τους υπεύθυνους των συλλόγων που «γνώριζαν τα πράγματα καλύτερα από όλους», τέτοια «κυκλώματα» υπήρχαν και διοχέτευαν λαθραία προϊόντα στην αγορά, τα οποία έφερναν είτε από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, είτε από άλλες χώρες. Οι εν λόγω Πόντιοι, επιδείκνυαν μεγάλη ευαισθησία και επιμονή για να αποτρέπουν τους νεοερχομένους -που λόγω της οικονομικής δυσπραγίας που αντιμετώπιζαν ήταν επιρρεπείς σε τέτοιου είδους πρακτικές- από κάθε σχέση με τη «μαφία», όπως χαρακτηριστικά αποκαλούσαν αυτό το δίκτυο παραοικονομίας.

Οι νεοερχόμενοι γνώριζαν την ύπαρξη αντιστοίχων δικτύων από τη χώρα προέλευσης. Μάλιστα τόνιζαν ότι εκεί τα δίκτυα της παραοικονομίας ήταν πολλά και ότι δρούσαν ανεξέλεγκτα, αφού στη συγκρότησή τους συμμετείχαν πολυάριθμοι συνεργάτες, των οποίων οι θέσεις κάλυπταν μεγάλο φάσμα στη διαβάθμιση της οικονομικής και πολιτικής ιεραρχίας. Οι άνθρωποι αυτοί παρέμεναν στενά αλληλοεξαρτώμενοι, οπότε «κάλυπταν» αναγκαστικά σε κάθε περίπτωση ο ένας τον άλλο, υιοθετώντας έτσι τη μοναδική πρακτική που διασφάλιζε αποτελεσματικά την αυτοπροστασία τους. Για παράδειγμα, ένα τέτοιο «κύκλωμα» που δρούσε σ' ένα εργοστάσιο διοχετεύοντας ένα μέρος του παραγόμενου προϊόντος στην «παραοικονομία», περιελάμβανε κάποιους απλούς εργάτες, τον υπεύθυνο του εργοστασίου, το διορισμένο υπάλληλο-πωλητή ενός μεγάλου κρατικού εμπορικού καταστήματος, κάποιους αστυνομικούς, μερικούς διορισμένους ελεγκτές, ορισμένους ανώτατους κρατικούς υπαλλήλους, καθώς και τα πρόσωπα τα οποία αναλάμβαναν τη

³²⁵ Ειδικότερα με τους τσιγγάνους υπήρχαν συχνά έντονες διαφωνίες, που πολλές φορές κατέληγαν σε συμπλοκές, αφού οι τσιγγάνοι βίωναν ως οικονομική απειλή την εμπλοκή των Ποντίων στο χώρο των λαϊκών αγορών.

³²⁶ Τέτοια επεισόδια συνέβαιναν αρκετά συχνά. Φυσικά, σε τέτοιες περιπτώσεις, οι μόνοι που ζημιώνονταν μακροπρόθεσμα ήταν οι ίδιοι οι Πόντιοι μικροπωλητές.

διοχέτευση και διακίνηση του προϊόντος είτε στην τοπική «μαύρη» αγορά, είτε σε ξένες αγορές. Αυτή η στενή αλληλεξάρτηση προσώπων, θέσεων και συμφερόντων, είχε οδηγήσει, ιδιαίτερα την περίοδο της ηγεσίας του Μπρέζνιεφ, σε μία κατάσταση κατά την οποία «οι αρχές» είχαν κάθε λόγο να αποφεύγουν τους ελέγχους για υπεξαίρεσεις και άλλες παρανομίες. Κατ' αυτό τον τρόπο προστατεύονταν όλοι οι ενεχόμενοι, αφού η ενδεχόμενη σύλληψη έστω και ενός απλού υπαλλήλου κάποιου εμπορικού καταστήματος που είχε εμπλακεί σε μια τέτοια διαδικασία, πιθανόν θα οδηγούσε αυτόματα και στην αποκάλυψη προσώπων που κατείχαν υψηλόβαθμες θέσεις στην κρατική μηχανή. Όπως μάλιστα έλεγαν χαρακτηριστικά οι νεοερχόμενοι σχολιάζοντας την κατάσταση «διαφθοράς» που επικρατούσε στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση, «αν ήθελαν να σε σταματήσουν ή να σε τιμωρήσουν, τότε σε συνελάμβαναν με μία πλαστή κατηγορία. Εκεί, για να σε τιμωρήσουν για κάτι που έκανες, τις περισσότερες φορές σε κατηγορούσαν και σε καταδίκάζαν για κάτι που δεν έκανες».

Αυτή η εμπειρία των νεοερχομένων από τη χώρα προέλευσης, τους οδηγούσε σε μια στρεβλή και εσφαλμένη αντίληψη για τη λειτουργία της οικονομίας της αγοράς και το βαθμό και τους τρόπους εμπλοκής σ' αυτήν διαφόρων κρατικών μηχανισμών. Οι υπεύθυνοι των συλλόγων αναλάμβαναν να τους εξηγήσουν ότι:

α) Ο ελληνικός κρατικός μηχανισμός δεν 'κάλυπτε' υποχρεωτικά οποιαδήποτε παράτυπη ή παράνομη πράξη που αφορούσε τις υποθέσεις της αγοράς, ενώ και όταν συνέβαινε κάτι τέτοιο, δε γινόταν με τον τρόπο και τους όρους που ίσχυαν στη χώρα προέλευσης.

β) Ότι οι ιδιώτες που παρανομούσαν, δεν είχαν εξασφαλισμένη την ατιμωρησία τους, ανεξάρτητα από την οικονομική και πολιτική δύναμη που διέθεταν, αλλά διεξήγαγαν ένα καθημερινό αγώνα για να παρακάμψουν τους ελέγχους, ενώ ακόμη και αυτοί ήταν δυνατόν να υποστούν τις συνέπειες του νόμου στο πλαίσιο συγκεκριμένων οικονομικών και πολιτικών συγκυριών, παρά τη γνώση της νομοθεσίας και την εμπειρία τους στη λειτουργία των μηχανισμών.

γ) Ότι η ελεγκτική και διωκτική διαδικασία ήταν δυνατόν να κινηθούν ετεροχρονισμένα, για πράξεις που συντελέστηκαν στο παρελθόν, επομένως η παράλειψη άσκησης δίωξης στη συγχρονία δε σήμαινε ότι δεν θα ενεργοποιείτο αντίστοιχη διαδικασία διαχρονικά.

δ) Ότι ο ανταγωνισμός ανάμεσα σε επαγγελματίες ιδιώτες ήταν σκληρός και συχνά αθέμιτος, οπότε οι νεοερχόμενοι όφειλαν να είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικοί

όταν συναλλάσσονταν μαζί τους, αφού ο μοναδικός τους στόχος ήταν το οικονομικό κέρδος και όχι η απόκτηση προσωπικού κύρους, ή ηθικής καταξίωσης.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι δεν ήταν λίγοι οι νεοερχόμενοι που διαμαρτύρονταν ότι εξαπατήθηκαν από «ντόπιους», οι οποίοι τους εξώθησαν σε παρατυπίες και παρανομίες, αφού τους διαβεβαίωσαν ψευδώς ότι δεν θα υπήρχε καμία ποινική συνέπεια. Οι εν λόγω «ντόπιοι», χρησιμοποίησαν πολλές φορές την πρακτική του εφησυχασμού και εκμεταλλεύτηκαν την άγνοια των Ποντίων σχετικά με τους ισχύοντες νόμους και τις άτυπες πλην όμως καθιερωμένες πρακτικές που επικρατούσαν στην λεγόμενη 'ελεύθερη αγορά'. Μάλιστα, όπως τόνιζαν οι νεοερχόμενοι στηλιτεύοντας το επαγγελματικό ήθος των «ντόπιων», οι τελευταίοι για να επιτύχουν τους σκοπούς τους δε δίσταζαν να «δίνουν λόγο τιμής και να σφίγγουν τα χέρια», να ενεργούν δηλαδή με τον τρόπο εκείνο που για τους Πόντιους «θεωρείται ιερός και κάνει κάθε συμφωνία απαραβίαστη». Έτσι, οι Πόντιοι νεοερχόμενοι όταν επιχειρούσαν συναλλαγές με τους «ντόπιους», συχνά παρουσιάζονταν ιδιαίτερα εύπιστοι και δέχονταν να επικυρώσουν συμφωνίες χωρίς τη σύνταξη επίσημων εγγράφων, βασιζόμενοι στον κώδικα της προσωπικής τιμής. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, η συμβουλευτική ή ενεργή παρέμβαση των εκπροσώπων των συλλόγων, λειτουργούσε τόσο προληπτικά, όσο και διορθωτικά, με την παροχή νομικής κάλυψης και την κινητοποίηση προς τους αρμόδιους φορείς, για τη δικαίωση ή την υπεράσπιση των εξαπατηθέντων νεοερχομένων.

Οργανωμένη κινητοποίηση

Εκτός από τις μορφές δράσης που ανέπτυσαν σε ατομικό επίπεδο τα μέλη των συλλόγων, οι ποντιακές οργανώσεις αναλάμβαναν την πρωτοβουλία να προτρέπουν τους νεοερχομένους σε κάθε μορφής «συλλογική κινητοποίηση». Οι υπεύθυνοι των συλλόγων θεωρούσαν τη συλλογική δράση ως αναγκαία προϋπόθεση για τη στήριξη των κοινωνικών διεκδικήσεων και για την ενδυνάμωση της αγωνιστικότητας των νεοερχομένων. Έτσι, αναλάμβαναν να εκθέσουν στους νεοερχομένους τα οικονομικά, τα κοινωνικά και τα πολιτικά οφέλη που θα αποκόμιζαν από τη συλλογική δράση. Επίσης, υποστήριζαν ότι η συλλογική δράση θα ενδυνάμωνε την αίσθηση της συλλογικής ταυτότητας μεταξύ των «Ποντίων προσφύγων», ώστε να εξακολουθήσουν να θεωρούν τους εαυτούς τους μέλη της ίδιας ομάδας.

Η συλλογική δράση έπαιρνε τη μορφή κινητοποιήσεων στις οποίες συμμετείχαν οι εκπρόσωποι και τα εγγεγραμμένα μέλη των συλλόγων, καθώς και

πολλοί από τους νεοερχομένους που δεν ήταν εγγεγραμμένα μέλη. Σ' αυτό το πλαίσιο, διοργανώνονταν πορείες που κατέληγαν σε υπουργεία, ή στη Βουλή, όπου οι «Πόντιοι πρόσφυγες» επέδιδαν εγγράφως τα αιτήματά τους, διαμαρτυρόμενοι για την ολιγωρία και την αδιαφορία της πολιτείας. Τη 19η Μαΐου κάθε έτους, «Ημέρα Μνήμης της Γενοκτονίας των Ποντίων από τους Τούρκους», γινόταν συγκέντρωση «διαμαρτυρίας» έξω από την Τουρκική πρεσβεία. Ακόμη, δεν έλλειπαν οι συγκεντρώσεις διαμαρτυρίας έξω από δημαρχεία³²⁷ με σκοπό τη διατύπωση των αιτημάτων των «Ποντίων προσφύγων». Τέλος, συχνά οι νεοερχόμενοι, αλλά και μέλη των προεδρείων των συλλόγων, συμμετείχαν σε τηλεοπτικές εκπομπές, για να ενημερώνεται το πλατύ κοινό σχετικά με την ιστορική παρουσία και τα τρέχοντα προβλήματα των Ποντίων και να ευαισθητοποιούνται οι δημοσιογράφοι.

Παράλληλα, οι ποντιακές οργανώσεις της πρωτεύουσας, πίστευαν ότι όφειλαν να διαμορφώνουν και να εκφράζουν δημόσια τον πολιτικό τους λόγο σε διάφορα θέματα εξωτερικής πολιτικής, για τα οποία επιδείκνυαν ιδιαίτερο ενδιαφέρον και ευαισθησία. Στο πλαίσιο αυτό η ΟΠΣΝΕ απέστειλε επιστολή διαμαρτυρίας στο Ρώσο πρόεδρο Γιέλτσιν το 1992, όταν ο τελευταίος, με δήλωσή του, αποδέχτηκε την αναγνώριση της αυτοαποκαλούμενης «Δημοκρατίας της Μακεδονίας», παρά τις αντιρρήσεις της Ελλάδας. Την πρωτοβουλία αυτή της ΟΠΣΝΕ χαιρέτησαν και αναγνώρισαν η πολιτική ηγεσία της Ελλάδας, οι Έλληνες ευρωβουλευτές και οι ποντιακές οργανώσεις του εξωτερικού.

Εκτός από τις αμιγώς «πολιτικές» πρωτοβουλίες, οι ποντιακοί σύλλογοι διοργάνωναν και «συνεστιάσεις» σε συγκεκριμένα νυχτερινά κέντρα που ήταν γνωστά ως «ποντιακά κέντρα». Σ' αυτά εργάζονταν κυρίως Πόντιοι μουσικοί, ενώ το ρεπερτόριο αποτελούσαν κυρίως ποντιακοί σκοποί και τραγούδια. Οι συνήθεις θαμώνες αυτών των κέντρων ήταν ως επί το πλείστον «παλιοί Πόντιοι», που είχαν την οικονομική άνεση για βραδινή έξοδο και διασκέδαση. Όμως, στις συνεστιάσεις που οργανώνονταν με πρωτοβουλία των συλλόγων, συμμετείχαν και πολλοί νεοερχόμενοι, οι οποίοι κατάφεραν να εξοικονομήσουν τα χρήματα για να αγοράσουν μια πρόσκληση, παρά την κακή οικονομική τους κατάσταση, για να στηρίξουν τα ποντιακά σωματεία. Το ίδιο έκαναν και αρκετοί νεοερχόμενοι που δεν ήταν εγγεγραμμένοι σε κάποιο σύλλογο, αλλά γνώριζαν τις δραστηριότητες των συλλόγων από συγγενείς, γνωστούς και φίλους που συμμετείχαν.

³²⁷ Τέτοιες συγκεντρώσεις οργανώνονταν ιδιαίτερα σε δήμους στην επικράτεια των οποίων είχαν εγκατασταθεί πολλοί από τους νεοερχομένους.

Στις εκδηλώσεις αυτές, σημαίνουν γεγονός ήταν η προσέλευση μιας σειράς «σημαντικών» προσώπων, τα οποία ήταν εκπρόσωποι ποικίλων πολιτειακών θεσμών και φορέων. Παρευρίσκονταν υπουργοί, βουλευτές, δήμαρχοι, σύμβουλοι, γενικοί γραμματείς και ανώτερα στελέχη υπουργείων ή άλλων δημοσίων οργανισμών ή υπηρεσιών, όπως επίσης και στελέχη των διαφόρων κομμάτων. Οι «συνεστιάσεις» ήταν ένας από τους τρόπους συνάντησης όλων των προαναφερθέντων με τους υπευθύνους των συλλόγων, για τη σύναψη επαφών και τη σύσφιξη των μεταξύ τους σχέσεων, με σκοπό την αποτελεσματικότερη συνεργασία στο ζήτημα της εγκατάστασης και ένταξης των Ποντίων.

Κατά τη διάρκεια των «συνεστιάσεων» οι υπεύθυνοι των συλλόγων είχαν την ευκαιρία να παρουσιάσουν αναλυτικά στους παρευρισκόμενους Πόντιους τις ενέργειες που είχαν κάνει και τα ζητήματα που είχαν διεκπεραιώσει με επιτυχία, όπως επίσης και εκείνα που παρέμεναν άλυτα, ταλανίζοντας καθημερινά χιλιάδες νεοερχομένων. Παράλληλα όμως, είχαν την ευκαιρία να ευχαριστήσουν τα παριστάμενα «επίσημα» πρόσωπα για τη βοήθεια που είχαν προσφέρει έως εκείνη τη στιγμή. Οι αναφορές στις ενέργειες όλων των παριστάμενων «επισήμων» ήταν λεπτομερείς και εκτενείς. Συνήθως επαινούσαν ξεχωριστά κάθε «επίσημο» για τη συμβολή του «στην υπόθεση των Ποντίων». Οι ομιλούντες δεν παρέλειπαν ποτέ να αναφέρουν την επίσημη ιδιότητα του κάθε τιμώμενου προσκεκλημένου που είχε παράσχει την «πολύτιμη» αρωγή του στα προβλήματα της εγκατάστασης και ένταξης των νεοερχομένων. Επίσης, δεν παρέλειπαν να επισημάνουν ότι τίποτα δεν θα είχε επιτευχθεί δίχως το προσωπικό και «ανθρώπινο ενδιαφέρον» που καθένας από τους τιμώμενους επέδειξε σε κάθε περίπτωση. Με αυτό τον τρόπο διατύπωναν έναν υπαινιγμό, υπονοώντας ότι και οι υπόλοιποι φορείς της εξουσίας έπρεπε να είχαν επιδείξει ανάλογο «ανθρώπινο ενδιαφέρον», υπερβαίνοντας τα στενά πλαίσια του θεσμικού τους ρόλου. Επί πλέον, εξέφραζαν τη διαμαρτυρία τους για την έλλειψη μιας «κοινωνικής πολιτικής» για τους νεοερχομένους, η οποία εκφραζόταν στις προγραμματικές θέσεις των κομμάτων, αλλά δεν είχε υλοποιηθεί στην πρακτική τους. Στη συνέχεια, οι παρευρισκόμενοι επίσημοι έπαιρναν το λόγο για να ευχαριστήσουν για τα καλά λόγια, να τονίσουν το ενδιαφέρον των φορέων που εκπροσωπούσαν για τα προβλήματα των Ποντίων, να απαριθμήσουν τις ενέργειες που αποδείκνυαν τη συμβολή των φορέων αλλά και τη δική τους σε ότι είχε ως τότε επιτευχθεί, και τέλος, να υποσχεθούν ότι και στο μέλλον οι ίδιοι θα μάχονται στο πλευρό των Ποντίων.

Παρότι, όπως φαίνεται και από την περιγραφή μου, τόσο τα τιμώμενα πρόσωπα, όσο και οι υπεύθυνοι των συλλόγων αναλώνονταν σε βερμπαλιστικές ρητορείες κατά τη διάρκεια των «συνεστιάσεων», δεν πρέπει να υποτιμάται η σημασία της κοινής τους παρουσίας στο πλαίσιο των συνεστιάσεων για τη συγκρότηση και την ενδυνάμωση ενός δικτύου επαφών και αλληλοενημέρωσης, το οποίο πολλές φορές βοηθούσε στην ανεύρεση αποτελεσματικών λύσεων σε διάφορα προβλήματα. Πολλές φορές αυτά τα προβλήματα δεν ήταν γενικά αλλά ειδικά, ή αφορούσαν θέματα που απαιτούσαν την άμεση κρατική παρέμβαση. Για παράδειγμα, ένα πρόβλημα που επιλύθηκε με την ισχυρή υποστήριξη και επιμονή συγκεκριμένων πολιτικών προσώπων των κομμάτων, ήταν το ακόλουθο: Μετά από μια σειρά μακρών διαβουλεύσεων ανάμεσα στους εκπροσώπους των Ποντίων, στους πολιτικούς από όλα τα κόμματα, και στην κυβέρνηση, επιτεύχθηκε τελικά τον Αύγουστο του 1993 η απομάκρυνση 1013 Ποντίων προσφύγων από το Σοχούμι της Αμπχαζίας. Η ελληνική κυβέρνηση, οργάνωσε την επιχείρηση «Χρυσόμαλλο Δέρας», αποστέλλοντας ειδικό πλοίο στο οποίο επέβαιναν κυρίως Έλληνες στρατιωτικοί, για να διασώσει τους «πρόσφυγες του πολέμου»³²⁸ που είχε ξεσπάσει μεταξύ Αμπχαζίων και Γεωργιανών.

Πολιτικές επιλογές και δράσεις των συλλόγων

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, οι υπεύθυνοι των συλλόγων ήταν τα κεντρικά πρόσωπα στο πλέγμα σκέψεων, μεθόδων και δράσεων που διαμόρφωναν και πρόβαλλαν τη συλλογική ταυτότητα των Ποντίων. Αυτοί αναλάμβαναν να εκφράσουν και να υπερασπιστούν οργανωμένα τις απόψεις και τα δίκαια των νεοερχομένων, καταβάλλοντας μεγάλη προσπάθεια να κερδίσουν το ενδιαφέρον και την αποδοχή της πολιτείας ως προς αυτά. Από την άλλη, οι υπεύθυνοι των συλλόγων, λόγω του γοήτρου και του κύρους που διέθεταν και της επιρροής που μπορούσαν να ασκούν στους νεοερχομένους, είχαν καθοριστικό ρόλο στην ανασυγκρότηση της ομάδας και στον επαναπροσδιορισμό ή/και επαναπροσανατολισμό της ταυτότητάς της. Επομένως, αυτά τα πρόσωπα συμμετείχαν τόσο στις διεργασίες και ζυμώσεις μέσα στα όρια της ομάδας, όσο και στη διαμόρφωση δράσεων προβολής που προσδιόριζαν το συλλογικό υποκείμενο της ομάδας, από τη σκοπιά μιας

³²⁸ Οι νεοερχόμενοι αποκαλούσαν αυτή την κατηγορία Ποντίων «πρόσφυγες πολέμου». Θυμίζω και πάλι, ότι οι νεοερχόμενοι αυτοαποκαλούνταν «Πόντιοι πρόσφυγες», παρότι, σύμφωνα με το διεθνές δίκαιο, είχαν εγκαταλείψει «με τη θέλησή τους» τη χώρα προέλευσης.

συγκροτημένης ιστορικής και πολιτισμικής υπόστασης, καθώς και ενός μηχανισμού διεκδίκησης προνομίων. Αυτή η ταύτιση της ομάδας με συγκεκριμένα πρόσωπα, νομιμοποιούσε το ρόλο του εκπροσώπου που αναλάμβαναν στη διαδικασία της διαμεσολάβησης ανάμεσα στους νεοερχομένους και στην πολιτεία. Έτσι, οι υπεύθυνοι των συλλόγων μπορούσαν να υποστηρίζουν πολιτικά ορισμένες κρατικές πολιτικές επιλογές ή κατευθύνσεις και να τις επιβάλλουν στους νεοερχομένους. Ταυτόχρονα όμως, επηρέαζαν και τις πολιτικές επιλογές του κράτους ως προς τους νεοερχομένους, είτε στο επίπεδο των αποφάσεων είτε στους τρόπους εφαρμογής τους.

Αυτές οι πολιτικές επιλογές διακρίνονταν σε δύο κατηγορίες: τις θεσμικές, που αφορούσαν το νομικό πλαίσιο και τις επίσημες πρακτικές υποδοχής, στήριξης και ενσωμάτωσης των νεοερχομένων στην ελληνική κοινωνία, και τις άτυπες, δηλαδή την ανοχή της πολιτείας σε συγκεκριμένες πρωτοβουλίες ή και παρατυπίες. Και οι δύο αυτές κατηγορίες επιλογών προκαθόριζαν ή προδιέγραφαν σε μεγάλο βαθμό την πορεία της ενσωμάτωσης ή/και αφομοίωσης των νεοερχομένων. Παράλληλα, οι υπεύθυνοι των συλλόγων αναλάμβαναν πρωτοβουλίες για τη διαμόρφωση ενός θετικού κλίματος στην κοινή γνώμη, το οποίο θα διευκόλυνε την αποδοχή και θα εξασφάλιζε την υποστήριξη των «ντόπιων» στη διαδικασία της ενσωμάτωσης των Ποντίων στην ελληνική κοινωνία.

Σ' αυτό το ευρύτερο ιδεολογικό και πολιτικό πλαίσιο, το διοικητικό συμβούλιο της ΟΠΣΝΕ, διακήρυττε την περίοδο της επιτόπιας έρευνας, ότι: «εναντίον των Ποντίων στην παρούσα συγκυρία βρίσκεται η κρατική μηχανή, ενώ αντιθέτως οι ίδιοι οι ντόπιοι σε καμία περίπτωση δεν εκδηλώνουν ρατσιστικές διαθέσεις». Παράλληλα τόνιζε ότι «πρέπει να υπάρχει κεντρική κατεύθυνση στην αντιμετώπιση των προβλημάτων, των οποίων η επίλυση δεν μπορεί να αποτρέπει την ανάμιξη και την άσκηση ελέγχου εκ μέρους της πολιτείας. Όσον αφορά τα προσκόμματα της νομοθεσίας, εφόσον υπάρχει η πολιτική βούληση, είναι αρκετή για την εξεύρεση και υιοθέτηση αποτελεσματικών λύσεων».

Αυτοί οι άξονες σκιαγραφούν τις αντιλήψεις των προσώπων οι οποίοι μετείχαν στο κεντρικό ηγετικό όργανο της ΟΠΣΝΕ. Αυτές οι αντιλήψεις οδηγούσαν στην υιοθέτηση και προβολή μιας ήπιας πολιτικής στάσης ή, όπως θα μπορούσα να πω, μιας 'πολιτικής της συναίνεσης'. Η πολιτική αυτή, στόχευε να αξιοποιήσει τη θετική «πολιτική βούληση» των πολιτειακών παραγόντων. Το διοικητικό συμβούλιο της ομοσπονδίας υποστήριζε την πολιτική της συναίνεσης ως τη μόνη προσήκουσα

και αποτελεσματική, αφού θα απέτρεπε την ανοιχτή αντιπαράθεση και τις ενδεχόμενες συγκρούσεις, ανάμεσα στους νεοερχομένους και την πολιτεία ή την κοινωνία υποδοχής. Σ' αυτό το πλαίσιο, η ΟΠΣΝΕ είχε αναλάβει ουσιαστικά το σύνολο των διαπραγματεύσεων και των χειρισμών εκ μέρους των ποντιακών συλλόγων, αφού οι σύλλογοι είχαν συμφωνήσει να διατηρεί το κεντρικό της συμβούλιο τη γενική εποπτεία όλων των αποφάσεων και δράσεων. Όπως πίστευαν οι υπεύθυνοι των συλλόγων, αυτή η πρακτική θα συντελούσε στη διαμόρφωση ενός ενιαίου μετώπου με κοινή προοπτική και δράση, το οποίο θα συνένωνε και θα αξιοποιούσε τις προσπάθειες των συλλόγων. Έτσι, η συμβολή των ποντιακών συλλόγων στη διαδικασία της ενσωμάτωσης των νεοερχομένων Ποντίων στην ελληνική κοινωνία θα μπορούσε να είναι αποτελεσματική.

Όσοι από τους υπευθύνους των συλλόγων αποδέχονταν το παραπάνω πλαίσιο, δρούσαν σε γενικές γραμμές ως εξής: τόσο στις γενικές συνελεύσεις των επί μέρους συλλόγων, όσο και στις κατ' ιδίαν συναντήσεις με νεοερχομένους, προσπαθούσαν να τους πείσουν, ότι, έστω και αν η ελληνική κοινωνία τους αντιμετώπιζε με επιφυλακτικότητα, δεν έτρεφε ρατσιστικές διαθέσεις εναντίον τους.

Οι υπεύθυνοι των συλλόγων υποστήριζαν ότι είναι χρέος των νεοερχομένων να προσπαθήσουν να κατανοήσουν την «επιφυλακτική», όπως την ονόμαζαν, στάση των «ντόπιων» απέναντί τους. Σύμφωνα με την άποψη την οποία πρόβαλλαν, τη «δυσφορία» των «ντόπιων» απέναντι στους Πόντιους νεοερχομένους, δικαιολογούσε η επιβάρυνση της ήδη κακής οικονομικής κατάστασης της χώρας, που προκαλούσε η εισροή χιλιάδων «Ποντίων προσφύγων». Παράλληλα τόνιζαν ότι οι Πόντιοι όφειλαν να σέβονται τη νοοτροπία των «ντόπιων», έστω και αν αυτή ήταν διαφορετική από τη δική τους. Δέχονταν ότι αφού οι ίδιοι επιθυμούσαν να παραμείνουν «αγνοί, με τις δικές τους συνήθειες και τον δικό τους τρόπο που σκέπτονται τα πράγματα», ήταν ελεύθεροι να μην υιοθετούν τη «ντόπια νοοτροπία». Όμως δεν θα έπρεπε να αποφεύγουν κάθε επαφή με τους «ντόπιους», αλλά τουναντίον να επιδιώκουν τη συναναστροφή με αυτούς, επειδή αυτή η πρακτική θα συντελούσε στην ενσωμάτωσή τους στην ελληνική κοινωνία. Ακόμη, υπογράμμιζαν στους νεοερχομένους ότι ήταν λάθος να πιστεύουν ότι οι «ντόπιοι» έχουν διαμορφώσει μια τελεσίδικη άποψη και στάση απέναντί τους, εμπνευσμένη από την απόρριψη και την εχθρότητα. Υποστήριζαν ότι οι ίδιοι οι Πόντιοι μπορούσαν και έπρεπε να συμβάλουν στη διαμόρφωση μιας θετικής άποψης, αφού η ελληνική κοινωνία είναι επιδεκτική στον επηρεασμό και μπορεί να μεταστραφεί. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά ένας

πρόεδρος συλλόγου σε μια συζήτηση μέσα στα γραφεία του συλλόγου, «επί τέλους δε μας φέρονται όπως στους τσιγγάνους ή στους Αλβανούς».

Βέβαια αυτές οι απόψεις δε γίνονταν πλήρως αποδεκτές από τους νεοερχομένους, ούτε καν από τα μέλη των συλλόγων. Στην περίπτωση που προανέφερα, ένα απλό μέλος ανέλαβε να απαντήσει στον πρόεδρο, λέγοντας ότι, «μας φέρονται χειρότερα απ' τους τσιγγάνους γιατί αυτοί τουλάχιστον ξέρουν τη μοίρα τους, ενώ εμείς δεν τη ξέρουμε. Άλλωστε αυτοί είναι τσιγγάνοι κι Αλβανοί, ενώ εμείς είμαστε Έλληνες».

Αυτή η απάντηση υπογράμμιζε το πλέον ακανθώδες πρόβλημα της συνύπαρξης Ποντίων και «ντόπιων» από τη σκοπιά των νεοερχομένων, δηλαδή την «άγνοια των ντόπιων για την ελληνική προέλευση των Ποντίων». Οι υπεύθυνοι των συλλόγων, υποστήριζαν, στο πλαίσιο της «συναινετικής πολιτικής» που προωθούσαν, ότι αυτή η αντίληψη οφειλόταν στην ελλιπή ιστορική παιδεία των «ντόπιων». Τους δικαιολογούσαν όμως, τονίζοντας ότι δεν έφταιγαν τόσο οι ίδιοι, όσο η εκπαιδευτική πολιτική του κράτους σχετικά με τη διδασκαλία της ιστορίας στα σχολεία. Σύμφωνα με τη θεώρηση των υπευθύνων των συλλόγων, η γενικότερη πολιτική του ελληνικού κράτους, ήταν κοντόθωρη και περιοριζόταν αποκλειστικά στον ελληνικό πληθυσμό που ζούσε εντός των συνόρων του³²⁹. Με αυτό τον τρόπο καλλιεργούσε την άγνοια και την αδιαφορία των πολιτών για τους ελληνικούς πληθυσμούς που ζούσαν στα όρια ξένων κρατικών επικρατειών. Αποτέλεσμα αυτής της πολιτικής επιλογής, ήταν η αντιμετώπιση των Ελλήνων Ποντίων ως 'Ρωσοποντίων', ως απλών οικονομικών μεταναστών, που, εγκαταλείποντας την πατρίδα τους, αναζητούσαν καταφύγιο σε μια ξένη πατρίδα, σε μια πατρίδα που ανήκε σε 'άλλους'.

Με βάση την παραπάνω συλλογιστική, οι υπεύθυνοι των συλλόγων, συμβούλευαν τους νεοερχομένους, να επιμένουν «να εξηγούν στους ντόπιους», σε κάθε ευκαιρία, «ποιοι είναι οι Πόντιοι, από πού έρχονται και γιατί». Άλλωστε, όπως συχνά τόνιζαν οι υπεύθυνοι των συλλόγων, ήταν αναγκαίο για τους νεοερχομένους να μελετούν και να διδάσκονται και οι ίδιοι την ιστορία του ελληνικού έθνους και ειδικότερα του ποντιακού ελληνισμού, την οποία ως τώρα γνώριζαν αποσπασματικά κυρίως μέσω της προφορικής παράδοσης και λιγότερο από τις γραπτές πηγές. Όπως μάλιστα δήλωσε χαρακτηριστικά ένας πρόεδρος συλλόγου, και ο ίδιος γνώρισε την

³²⁹ Όπως διαμορφώθηκαν μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή και στη συνέχεια μετά το Β' παγκόσμιο πόλεμο.

ιστορία του ποντιακού ελληνισμού και γενικότερα του ελληνισμού, όταν ήρθε από τη Σοβιετική Ένωση στην Ελλάδα το 1965 για μια σύντομη επίσκεψη.

Βέβαια, πολλοί από τους νεοερχομένους αντιδρούσαν αρνητικά στην προσπάθεια που κατέβαλλαν οι υπεύθυνοι των συλλόγων ώστε να αποφορτίσουν, όσο ήταν δυνατό, τη γενικότερη αρνητική ατμόσφαιρα που επικρατούσε όταν γίνονταν θετικές αναφορές για τους «ντόπιους». Η ένταση και η αρνητική προδιάθεση αυξάνονταν και όταν οι υπεύθυνοι των συλλόγων παρότρυναν τους νεοερχομένους να συνάπτουν σχέσεις με τους «ντόπιους» και να συμμετέχουν στην κοινωνική ζωή του τόπου υποδοχής, υπογραμμίζοντας ότι φέρουν και οι ίδιοι οι Πόντιοι ευθύνες για την «περιθωριοποίησή» τους. Πολλοί νεοερχόμενοι απαντούσαν, ότι τα κενά και οι ελλείψεις των Ποντίων οφείλονται στον αποκλεισμό τους από τα ιστορικά αρχεία και πηγές, εξαιτίας των μέτρων που είχε επιβάλλει το σοβιετικό πολιτικό σύστημα. Αντιθέτως, σύμφωνα με την άποψή τους, η ιστορική αγνωσία των «ντόπιων» ήταν πρωτίστως επακόλουθο της αδιαφορίας ανθρώπων που αναπαύονται ήσυχοι στη λήθη που τους προσφέρει ο δυτικός τρόπος ζωής, δίχως να νοιάζονται για τα «αδέρφια τους», ενώ δευτερευόντως μόνο επακόλουθο της κρατικής πολιτικής.

Βέβαια δεν παρέλειπαν να κατακρίνουν και το κράτος που καλλιέργησε διαχρονικά την ιστορική λήθη, για να καλύψει τα λάθη παλαιότερων κυβερνήσεων, «που άφησαν τους πρόσφυγες ουσιαστικά αβοήθητους πριν και μετά την Καταστροφή και έκαναν και σύμφωνο φιλίας με τα σκυλιά»³³⁰. Κάποιοι μάλιστα ισχυρίζονταν ότι η διαχρονική πολιτική του επίσημου κράτους, όπως καταγράφεται στην «πραγματική ιστορία», σε αντιδιαστολή με την «επίσημη ιστορία», «ξεπούλησε» συστηματικά σ' όλες τις κρίσιμες ιστορικές στιγμές τους Έλληνες της Μικρασίας, καθώς και ότι η ίδια αυτή πολιτική θα ακολουθηθεί και στην τωρινή συγκυρία απέναντι στους νεοερχομένους «Πόντιους πρόσφυγες». Μάλιστα, σε γενική συνέλευση ενός συλλόγου, κάποιο απλό μέλος του υποστήριξε ότι «ο Ελ. Βενιζέλος ήταν μασόνος, γι' αυτό άφησε τον Πόντο αβοήθητο», προσθέτοντας ότι μεταπολεμικά, την περίοδο του εμφυλίου, «οι στρατιώτες, έσφαζαν τους Πόντιους»³³¹ αντάρτες όχι επειδή ήταν αντάρτες, αλλά επειδή ήταν Πόντιοι».

Άλλωστε, την ευρύτερη «πολιτική της συναίνεσης» δεν την ενέκριναν ούτε όλοι οι υπεύθυνοι των διαφόρων συλλόγων, ούτε σε όλες τις περιστάσεις. Αρκετοί

³³⁰ Αναφορά στο ελληνοτουρκικό σύμφωνο φιλίας του 1930, που υπογράφηκε από Ελ. Βενιζέλο και Κεμάλ Ατατούρκ.

³³¹ Αναφέρεται στους Πόντιους πρόσφυγες που μετά την Καταστροφή εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα.

ήταν οι υπεύθυνοι των συλλόγων, που σε συζητήσεις που έκαναν μεταξύ τους, ή και με τα απλά μέλη και με φιλικά πρόσωπα, ανεπίσημα, δηλαδή εκτός του πλαισίου των γενικών συνελεύσεων, εξέφραζαν την αμφισβήτησή τους απέναντι στη συναινετική πολιτική. Αντιθέτως, προβληματίζονταν σχετικά με τη διαμόρφωση μιας συνολικής στρατηγικής, η οποία θα προωθούσε την επιθετική τακτική της οξείας κριτικής και πίεσης, ίσως ακόμη και της ανοιχτής αντιπαράθεσης και σύγκρουσης. Ορισμένοι³³², μετέφεραν αυτό τον προβληματισμό και στις γενικές συνελεύσεις της ομοσπονδίας, όπου καλούσαν επίμονα το κεντρικό όργανο να υιοθετήσει μια πιο επιθετική πολιτική απέναντι στο επίσημο κράτος.

Οι άνθρωποι αυτοί υποστήριζαν ότι οι ποντιακές οργανώσεις θα έπρεπε ν' αναζητήσουν νέες πρακτικές σε ένα νέο πολιτικό πλαίσιο μιας «επιθετικής πολιτικής». Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το θέμα της αναγνώρισης της «Γενοκτονίας» από το ελληνικό κοινοβούλιο. Επί σειρά ετών όλες οι ποντιακές οργανώσεις της πρωτεύουσας ζητούσαν από ολόκληρο το φάσμα του πολιτικού κόσμου της Ελλάδας να αναγνωρίσει ομόφωνα και επίσημα στο ελληνικό Κοινοβούλιο, ότι η Τουρκία διέπραξε την περίοδο 1914-1924³³³ το έγκλημα της «Γενοκτονίας» εναντίον τριακοσίων πενήντα χιλιάδων Ποντίων που ζούσαν στα εδάφη της. Με μια σειρά πολιτικών επαφών αλλά και ενεργειών, όπως οι πορείες διαμαρτυρίας τη 19η Μάη -«Ημέρα Μνήμης» για τη Γενοκτονία- οι ποντιακές οργανώσεις επέτυχαν την ευόδωση του αιτήματός τους στις αρχές του 1994. Όσπου να επιτευχθεί όμως αυτός ο στόχος, πολλοί Πόντιοι υπεύθυνοι συλλόγων ασκούσαν οξεία κριτική στους υπόλοιπους, επισημαίνοντας ότι δεν είχαν δραστηριοποιηθεί όσο θα έπρεπε, αφού απέφευγαν να «ενοχλούν και να δυσαρεστούν» την κυβέρνηση και τα κόμματα, με την άσκηση μιας πιο επιθετικής πολιτικής. Οι υπέρμαχοι της επιθετικής πολιτικής πίστευαν ότι αν είχαν ακολουθήσει εξ' αρχής μια σκληρότερη στάση που θα συνοδευόταν από διαδηλώσεις και άλλες κινητοποιήσεις, θα είχαν πετύχει την ταχύτερη αναγνώριση της Γενοκτονίας, που ικανοποίησε ηθικά χιλιάδες Ποντίους. Παράλληλα υποστήριζαν, ότι οι ποντιακές οργανώσεις έπρεπε να τηρήσουν την ίδια σκληρή και αδιάλλακτη στάση, με παράλληλες κινητοποιήσεις, για να επιτύχουν την ικανοποίηση του συνόλου των διεκδικήσεών τους, χωρίς να

³³² Κυρίως εκείνοι που ήταν νεοερχόμενοι, ή εκείνοι που στους συλλόγους τους υπήρχαν πολλά μέλη από την κατηγορία των νεοερχομένων.

³³³ Σύμφωνα με τα στοιχεία που επικαλούνται οι ίδιοι οι Πόντιοι, περίπου τριακόσιοι πενήντα χιλιάδες Πόντιοι εξοντώθηκαν την περίοδο 1914-1924, μαζί με επτακόσιες χιλιάδες Έλληνες της Ιωνίας. Σ' αυτούς προσθέτουν και το ενάμισι εκατομμύριο Αρμενίων που εξοντώθηκαν το 1915.

εξαρτώνται μόνο από την επίδειξη «πολιτικής βούλησης» από την πλευρά της πολιτείας.

Πάντως, τουλάχιστον την περίοδο που διήρκεσε η έρευνά μου, παρά τις αντιγνώμίες και τις εναλλακτικές προτάσεις που υπήρχαν, τελικά επικρατούσε κυρίως η διαλλακτική στάση των ήπιων τόνων και των λεπτών πολιτικών χειρισμών, την οποία πρότεινε και υποστήριζε το διοικητικό συμβούλιο της ΟΠΣΝΕ. Αυτή η διαλλακτική αντιμετώπιση επικρατούσε συνήθως και στις συζητήσεις που αφορούσαν συγκεκριμένα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι στον εργασιακό ή τον ευρύτερο κοινωνικό περίγυρο της χώρας υποδοχής, παρότι και πάλι οι απόψεις διχάζονταν, ενώ υπήρχε ισχυρή αντιπολίτευση που προωθούσε ριζοσπαστικότερες λύσεις.

Κοινή πεποίθηση όλων των υπευθύνων των συλλόγων ήταν ότι η πολιτεία «εξανάγκασε» σε πολλές περιπτώσεις τους νεοερχομένους να γίνουν «παραβάτες». Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα ανέφεραν την περίπτωση των Ποντίων μικροπωλητών στις λαϊκές αγορές. Οι «λαϊκές αγορές» των Ποντίων, λειτουργούσαν στο μεγαλύτερο ποσοστό τους «με την ανοχή της πολιτείας», χωρίς δηλαδή να διαθέτουν οι Πόντιοι μικροπωλητές τη απαιτούμενη νόμιμη άδεια. Οι νεοερχόμενοι και οι υπεύθυνοι των συλλόγων διαμαρτύρονταν επειδή κατά διαστήματα οι ελεγκτικές αρχές διενεργούσαν ελέγχους και συνελάμβαναν επ' αυτοφώρω τους παραβάτες, ή τους παρέπεμπαν σε δίκη. Μάλιστα, πολλές φορές μήνυαν τους παραβάτες, παρ' ότι οι τελευταίοι απουσίαζαν, χωρίς να ενδιαφέρονται να τους παραδώσουν την κλήση, με αποτέλεσμα πολλοί νεοερχόμενοι που δεν γνώριζαν, όπως προανέφερα, το ελληνικό νομικό σύστημα, να δικάζονται ερήμην³³⁴. Είναι χαρακτηριστικό, ότι μετά το 1988 πολλοί ντόπιοι δικηγόροι κέρδιζαν τα προς το ζειν από την αποκλειστική ενασχόληση «με θέματα Ποντίων», που αφορούσαν κυρίως τις λαϊκές αγορές.

Οι υπεύθυνοι των συλλόγων χαρακτήριζαν την κατάσταση αυτή ως «απαράδεκτο εμπαιγμό» της πολιτείας εις βάρος των Ποντίων και φυσικά κατέβαλλαν κάθε δυνατή προσπάθεια ώστε να συμπαρίστανται σε κάθε περίπτωση δίωξης Ποντίου νεοερχόμενου. Όπως μάλιστα υποστήριζαν, η δική τους διαμεσολάβηση και οι δικές τους ενέργειες είχαν σαν αποτέλεσμα να διευρύνεται η

³³⁴ Για παράδειγμα, συχνά κάποιος που είχε άδεια μικροπωλητού σε συγκεκριμένο τόπο μιας πλατείας ενός δήμου, παραχωρούσε το χώρο αυτό σε άλλον που συλλαμβανόταν για κάποια παρατυπία, αλλά δικόταν και ο ίδιος, ακόμη κι αν ήταν απών τη στιγμή που τα αρμόδια όργανα διαπίστωναν την παρατυπία.

ανοχή της πολιτείας προς αυτή την κατεύθυνση. Η αντίδραση προς την πολιτεία και τις ελεγκτικές αρχές, καθώς και η συμπαράσταση προς τους Ποντίους μικροπωλητές έπαιρναν διάφορες μορφές, που αντανakλούσαν τις δύο ευρύτερες πολιτικές που αντιστρατεύονταν στο πλαίσιο του οργανωμένου ποντιακού χώρου, τη «συναινετική» και την «επιθετική».

Πολλοί από τους υπεύθυνους των συλλόγων, με το πέρασμα του χρόνου, άρχισαν να δηλώνουν ότι δε σκοπεύουν να υποστηρίξουν πλέον την πρακτική των «λαϊκών αγορών», ιδιαίτερα μετά τη δεδομένη εμπλοκή πολλών Ποντίων μικροπωλητών «σε κυκλώματα και σοβαρές παρανομίες που ατίμαζαν το καλό όνομα όλων των Ποντίων». Όπως έλεγαν: «Αν αυτοί θέλουν να μας κάνουν παραβάτες, εμείς πρέπει να αρνηθούμε να γίνουμε», «οι Πόντιοι δε μπορεί να γίνονται όμηροι ενός κράτους που θα κινεί διαδικασίες εναντίον μας όποτε αυτό θέλει». «Οι λαϊκές είναι αναγκαίες τον πρώτο καιρό της εγκατάστασης. Να πουλήσει ο Πόντιος την οικοσκευή του στο δρόμο για να ζήσει. Όταν τελειώσει, πρέπει να βρίσκει άλλη δουλειά. Το μόνιμο εμπόριο στο δρόμο δεν είναι καλό πράγμα, είναι ντροπή για τους ηθικούς ανθρώπους τους οικογενειάρχες. Πρέπει να σταματήσει. Δε πρέπει να γίνουν οι δικοί μας σαν τους τσιγγάνους και τους μαύρους». Αυτά ήταν τα κυριότερα επιχειρήματα όσων υποστήριζαν ότι η απάντηση στη στάση της πολιτείας που καθιστά τους Πόντιους «παραβάτες», ήταν η σταδιακή απομάκρυνση των νεοερχομένων από τις λαϊκές αγορές. Έτσι, παρότι τόνιζαν ότι οι νεοερχόμενοι έπρεπε να πάρουν μόνοι τους την απόφαση να αποχωρήσουν από το χώρο των λαϊκών αγορών, στην ουσία τους εξανάγκαζαν να αποχωρήσουν, αποσύροντας την ηθική και νομική υποστήριξη που τους παρείχαν.

Στον αντίποδα αυτής της άποψης βρισκόταν εκείνη που πρότεινε την υιοθέτηση μιας «επιθετικής πολιτικής». Αυτοί που την ενστερνίζονταν υποστήριζαν την άμεση άσκηση πιέσεων στο κράτος, παράλληλα με μια εκστρατεία ενημέρωσης της κοινής γνώμης. Συνήθως υιοθετούσαν μια βερμπαλιστική ρητορική, που τόνιζε το πρόβλημα που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι: την ακροβασία ανάμεσα στη νομιμότητα και την παρανομία, που οδηγούσε στη χειραγωγή τους από τα οργανωμένα οικονομικά συμφέροντα της αγοράς. Οι υποστηρικτές αυτής της πολιτικής διατείνονταν ότι έπρεπε να καταγγελθεί δημοσίως η πολιτεία που «χτυπούσε τους μικροπωλητές», ωθώντας τους να καταλήξουν «μαζί με τους υπόλοιπους απελπισμένους Πόντιους», σε άλλους τομείς της παραοικονομίας. Όπως έλεγαν χαρακτηριστικά:

«Θέλουν να καθαρίσουν την Αθήνα από μας, από τα χάλια μας, για να μη βλέπει ο κόσμος τη δυστυχία που μας αναγκάζει να ζούμε το ίδιο το κράτος, κι όχι για να εμποδίσουν την παραοικονομία. Ποιος μας ρίχνει στην παραοικονομία; Αυτοί που μπορούν, αν θέλουν, να μας δώσουν μια καλύτερη ζωή, αυτοί οι ίδιοι που μας κυνηγούν. Αυτό που θέλουν είναι να μας βάλουν να δουλεύουμε στα χοιροστάσια, να καθαρίζουμε δρόμους και δημόσιες τουαλέτες, να κάνουμε όσες δουλειές δεν κάνουν ποτέ οι ντόπιοι, να γίνουμε μόνιμοι υπηρέτες και υπηρέτριες, να δουλεύουμε με μικρότερα μεροκάματα και να μας απολύουν ξαφνικά -χάλασε η συμφωνία λένε- και να μας διώχνουν απλήρωτους, να μη μας πληρώνουν ένσημα, να λένε κι από πάνω ότι ρίχνουμε τα μεροκάματα κι ότι παίρνουμε τις δουλειές από τους ντόπιους. Αυτά δεν είναι παρανομία; Είναι τίμια πράγματα αυτά; Σ' αυτά έρχονται να κάνουν έλεγχο και να συλλάβουν μερικούς ντόπιους; Όχι, δε τους συμφέρει. Τους πειράζουν οι λαϊκές, γιατί όσες μηνύσεις κι αν κάνουν, όσο λάδωμα κι αν πάρουν κι όσο κέρδος κι αν έχουν από το παραεμπόριο -όπως το λένε- το δικό μας, δε βγάζουν αρκετά. Μας θέλουν σ' άλλες δουλειές για να μας πίνουν το αίμα πιο πολύ».

Η άποψη αυτή, την οποία συζητούσαν και υποστήριζαν πολλά μέλη καθώς και υπεύθυνοι συλλόγων, αντανάκλουσε τα αισθήματα πικρίας που αναπτύσσονταν μεταξύ των νεοερχομένων, και, παρόλο που δεν υποστηρίχθηκε ποτέ δημόσια από την ΟΠΣΝΕ, την υποστήριζαν πολλοί νεοερχόμενοι, αλλά και μέλη και υπεύθυνοι των συλλόγων.

Ο επαναπροσδιορισμός της ποντιακής ταυτότητας στο χώρο των συλλόγων

Την περίοδο της επιτόπιας έρευνας, ένα από τα κεντρικά θέματα συζήτησης και αντιπαραθέσεων ήταν ο προσδιορισμός του ιδεολογικού περιεχομένου του όρου «Πόντιος πρόσφυγας». Οι περισσότεροι υπεύθυνοι συλλόγων προωθούσαν αυτό τον όρο τόσο για τον αυτοπροσδιορισμό, όσο και για τον ετεροπροσδιορισμό των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική ένωση. Όπως προανέφερα, με την πάροδο του χρόνου, οι περισσότεροι νεοερχόμενοι άρχιζαν να χρησιμοποιούν αυτό τον όρο για να αναφερθούν στον εαυτό τους, εγκαταλείποντας τον αρχικό αυτοπροσδιορισμό τους ως «Έλληνες». Αυτή η τάση ξεκίνησε πρώτα από εκείνους που είχαν άμεση επαφή με τους ποντιακούς συλλόγους είτε ως μέλη, είτε ως επισκέπτες ή συγγενείς και φίλοι των προέδρων και των άλλων μελών του διοικητικού συμβουλίου. Στη συνέχεια, η

χρήση του όρου «Πόντιος πρόσφυγας» άρχισε να καθιερώνεται ευρύτερα μεταξύ των νεοερχομένων.

Όπως επισήμαιναν οι υπεύθυνοι των συλλόγων, επιζητούσαν την καθιέρωση του όρου «Πόντιος πρόσφυγας», για να ευαισθητοποιηθεί η ελληνική πολιτεία και η ελληνική κοινωνία, αλλά και «ο κόσμος ολόκληρος», απέναντι στους νεοερχομένους. Πίστευαν ότι με την υιοθέτηση αυτού του όρου υπογράμμιζαν ότι οι Πόντιοι νεοερχόμενοι δεν ήταν «μετανάστες οι οποίοι εγκαταλείπουν τον τόπο τους με τη θέλησή τους για να πάνε να δουλέψουν και να ζήσουν σε μια άλλη χώρα». Αντίθετα ήταν «Έλληνες που πήγαν πρόσφυγες στη Σοβιετική Ένωση, κι εκεί εξορίστηκαν και κυνηγήθηκαν, και στο τέλος με την κατάρρευση του συστήματος και της κοινωνίας και με τις εθνικιστικές ταραχές που ακολούθησαν άρχισαν ξανά να διώκονται, κι αναγκάστηκαν να φύγουν και πάλι και να ζητήσουν καταφύγιο στην πατρίδα».

Έτσι, όταν οι νεοερχόμενοι τύχαινε να διαβάσουν διάφορα έντυπα και βιβλία που τους χαρακτήριζαν «μετανάστες», έφερναν το θέμα στις γενικές συνελεύσεις των συλλόγων και της ομοσπονδίας, όπου πολλοί ζητούσαν να ληφθούν μια σειρά μέτρων ώστε να «αποκατασταθεί η αλήθεια». Μάλιστα, δεν ήταν λίγοι εκείνοι που υποστήριζαν ότι πίσω από τον προσδιορισμό «μετανάστες», ή «μεταναστευτική ομάδα», που τους απέδιδαν, βρίσκονταν «κάποιοι σκοτεινοί κύκλοι»³³⁵ που, όπως έλεγαν, επιδίωκαν να «χαλάσουν την ταυτότητά μας», «να αλλάξουν το ποιοι είμαστε και το τι ζητάμε στην Ελλάδα και από την Ελλάδα».

Σύμφωνα με τα μέλη των συλλόγων, οι οποίοι εξέφραζαν και τις απόψεις που καλλιεργούσαν οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, ο όρος «Πόντιοι πρόσφυγες» ήταν ο μόνος που «ταίριαζε» στους νεοερχομένους επειδή:

α) αναφερόταν στον Πόντο, στην ιστορική τους πατρίδα, της οποίας «η μνήμη έπρεπε να διατηρηθεί». Όπως χαρακτηριστικά μου ανέφερε ο πρόεδρος ενός συγκεκριμένου συλλόγου: «Πού είναι ο τόπος μας; Χάθηκε. Πού είναι η ρίζα μας; Κι εμείς δεν πρέπει να ξεχάσουμε ποτέ ούτε την καταγωγή μας, ούτε το διωγμό που έγινε η αιτία για τα βάσανα που δεν τα χωράει ανθρώπου νους. Μας λένε κάποιοι ντόπιοι παράγοντες, ότι 'Πόντιος' πρέπει να είναι το ίδιο με το 'Κρητικός'. Δεν είναι έτσι. Και το 'Κρητικός' θα γινόταν εντελώς άλλο πράγμα, αν οι Κρητικοί έχαναν την

³³⁵ Συνήθως οι νεοερχόμενοι προσδιόριζαν την ταυτότητα αυτών των «σκοτεινών κύκλων», ως «Εβραίους», «μασόνους», «κομμουνιστές», ή γενικότερα «ανθέλληνες».

Κρήτη κι ερχόταν πρόσφυγες στην Αθήνα, κι ας μη περνούσαν αυτοί από τη Σοβιετική Ένωση με τον τρόπο που περάσαμε εμείς».

β) Χωρίς να παύει να μεταφέρει την ιδιότητα του «Έλληνα», εντοπίζει και τονίζει τη διαφορετικότητα που υπάρχει ανάμεσα στους νεοερχομένους και στους υπόλοιπους Έλληνες, η οποία δεν έπρεπε ούτε να υποβαθμίζεται ούτε να καλύπτεται, αντιθέτως να επισημαίνεται. Αναλαμβάνοντας να μου εξηγήσει την θέση της πλειοψηφίας των νεοερχομένων, ο παραπάνω πρόεδρος, τόνισε μεταξύ άλλων ότι:

«Πολλοί, και πιο πολύ οι ντόπιοι πολιτικάντηδες, μας λένε πως αν δε μας αρέσει το ‘Ρωσοπόντιο’, τότε να λεγόμαστε ‘Έλληνες’, σκέτο. Δεν τους αρέσει να λεγόμαστε ‘Πόντιοι πρόσφυγες’, γιατί φοβούνται πως τότε υποχρεώνεται το κράτος να μας προσέξει δύο φορές πιο πολύ: μια φορά γιατί σαν ‘Πόντιοι’ είμαστε παιδιά της Ελλάδας που δεν μπορεί να τα πετάξει αβοήθητα, και μια φορά ακόμα, επειδή αν λεγόμαστε ‘Πόντιοι’ κι όχι ‘Έλληνες’, είμαστε κάτι ξεχωριστό που μπορεί να γίνει επικίνδυνο αν δεν το αφομοιώσει. Και για να μας αφομοιώσει και να μας κάνει ‘ντόπιους’ χρειάζεται να δώσει προσοχή, να μας στηρίξει οικονομικά και ηθικά. Αυτό πολλοί δεν το θέλουν και λένε, ‘αφού είμαστε Έλληνες γιατί περιμένετε διαφορετική αντιμετώπιση από τους υπόλοιπους Έλληνες; Όλοι οι Έλληνες έχουν προβλήματα. Φτώχεια, ανεργία. Να δουλέψετε όπως όλοι και να τα καταφέρετε’. Έτσι προτιμούν να μας λένε ‘μετανάστες’, γιατί το μετανάστη άμα παρασηκώσει το κεφάλι τον διώχνεις πίσω στην πατρίδα του, φιλοξενούμενος είναι. Εμείς όμως θέλουμε να λεγόμαστε ‘Πόντιοι πρόσφυγες’, επειδή δε θέλουμε να αφομοιωθούμε σαν τους Μικρασιάτες και τους ‘παλιούς’ Πόντιους που σήμερα δεν τους ξεχωρίζεις απ’ τους ‘ντόπιους’. Εμείς είμαστε Έλληνες, αλλά έχουμε άλλες συνήθειες, άλλους τρόπους, αλλιώς ζούμε, αλλιώς σκεφτόμαστε. Δεν είναι η γλώσσα και τα τραγούδια. Κι αυτοί [οι ‘παλιοί Πόντιοι’] τα κρατήσαν. Και τι μ’ αυτό; Η ζωή τους άλλαξε, οι αξίες τους αλλάξαν, οι ίδιοι αλλάξαν. Εμείς είμαστε αλλιώς, τα χρόνια στη Ρωσία κρατηθήκαμε αλλιώςτικα απ’ όλους τους άλλους Έλληνες πρόσφυγες και ντόπιους και ζήσαμε εξορίες και διωγμούς και βάσανα που δεν πρέπει να ξεχαστούν ποτέ. Στη Ρωσία το ‘Έλληνας’ σκέτο ή το ‘Ρωμαίος’ σκέτο έφτανε για να καταλαβαίνουμε κι ‘εμείς’ κι οι ‘άλλοι’, ποιοί ήμασταν.

Εδώ, δε φτάνει. Μοναχά σαν ‘Πόντιοι πρόσφυγες’ θα κρατήσουμε ζωντανό ό,τι δημιούργησαν οι πρόγονοί μας στον Πόντο, ό,τι κρατήσαμε ζωντανό στη Ρωσία και που τα κόκαλα των χιλιάδων δικών μας που τ’ αφήσαμε εκεί το μαρτυρούν. Σαν ‘Πόντιοι πρόσφυγες’ θα μεγαλώσουν και τα παιδιά μας και τα παιδιά των παιδιών τους στην Ελλάδα, ώσπου να ‘ρθει η ώρα που θα ξεφύγουν απ’ τη δυστυχία και τη φτώχεια που ζούμε σήμερα εμείς. Αυτά πρέπει να ξέρουν ποιοί ‘Έλληνες’ είναι. Με το ‘Έλληνες’ σκέτο, θα ξεχάσουν, με το ‘Πόντιοι πρόσφυγες’ θα θυμούνται. Και να το καταλάβετε όλοι και το κράτος κι οι ντόπιοι κι εσείς που γράφετε βιβλία για μάς. Εμείς θα θυμόμαστε γιατί είμαστε δυνατοί και γιατί δε συνηθίσαμε στην καλοπέραση. Αντέχουμε να θυμόμαστε και να κρατάμε αυτό που είμαστε. Στη Ρωσία και το μάθαμε και το αποδείξαμε. Οι άλλοι που ήρθαν απ’ τη Μικρασία και τον Πόντο το ’22, δεν άντεξαν στη δυστυχία της προσφυγιάς. Τα πρώτα χρόνια δύσκολα κι ύστερα η καλοπέραση. Το ‘ριξαν στην καλοπέραση, δεν άντεξαν να θυμούνται, προτίμησαν να ξεχάσουν για να γίνουν ένα με τους ντόπιους για να καλοπερνούν. Εμείς είμαστε αλλιώς, αντέξαμε, δεν αφομοιωθήκαμε, δε θ’ αφομοιωθούμε και τώρα. Και οι επόμενες γενιές δε θ’ αφομοιωθούν, δε θα τις αφήσουμε εμείς οι πιο μεγάλοι, ‘Πόντιοι πρόσφυγες’ θα είναι κι αυτοί, θα είναι οι δυνατοί, οι περήφανοι, οι ξεχωριστοί Έλληνες».

Παράλληλα με τη συζήτηση για τον προσδιορισμό της ονομασίας που έπρεπε να αποδίδεται στους Πόντιους νεοερχομένους, οι υπεύθυνοι των ποντιακών οργανώσεων επιζητούσαν τον επαναπροσδιορισμό των ‘ορίων’ της ομάδας με βάση τη διατήρηση της φυσικής και συμβολικής της καθαρότητας. Όπως έλεγαν, ήταν ανάγκη να διαπιστωθεί «η πραγματική ταυτότητα όλων αυτών των στοιχείων που έρχονται από την πρώην Σοβιετική Ένωση με πλαστά χαρτιά σαν Πόντιοι, ή που φθάνουν ως τουρίστες αρχικά, και στη συνέχεια προμηθεύονται στην Ελλάδα πλαστές ταυτότητες, στις οποίες αναφέρονται σαν Πόντιοι». Έτσι θεωρούσαν απαραίτητη την αναζήτηση και καθιέρωση ενός θεσμικού πλαισίου, το οποίο θα διαφύλαττε την ποντιακή ταυτότητα και θα απέκλειε «όλα εκείνα τα ξένα στοιχεία» και τις εγκληματικές πρακτικές, «που αναπτύσσουν όλοι αυτοί, όπως το λαθρεμπόριο, τη σύσταση μαφίας, τη διακίνηση ναρκωτικών». Όπως τόνιζαν οι υπεύθυνοι των συλλόγων: «από αυτούς, οι περισσότεροι έρχονται στην Ελλάδα με

την πρόθεση να εγκληματήσουν και κάποιοι ξεκινούν την εγκληματική δραστηριότητα εδώ, επειδή πιέζονται από τους υπόλοιπους συμπατριώτες ή γνωστούς τους από την πρώην Σοβιετική Ένωση που βρίσκουν εδώ, αλλά και επειδή εξωθούνται από τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσης στην Ελλάδα. Μόνο οι Πόντιοι με το ξεχωριστό ήθος που διαθέτουν και τις ξεχωριστές αξίες στις οποίες πιστεύουν, μπορούν να αντεπεξέρχονται σ' αυτές τις συνθήκες χωρίς να καταφεύγουν στην εγκληματικότητα».

Στρατηγικές προώθησης και προβολής των ποντιακών θέσεων

Οι υπεύθυνοι των συλλόγων της πρωτεύουσας προσπαθούσαν να χαράξουν εκείνη τη στρατηγική που θα υπηρετούσε καλύτερα τα συμφέροντα των «Ποντίων προσφύγων». Σ' αυτό το πλαίσιο συζητούσαν διάφορες επιλογές, οι κυριότερες από τις οποίες ήταν οι εξής:

α) Να υποστηρίξουν οι ποντιακές οργανώσεις την εγκατάσταση των Ποντίων προσφύγων στην Ελλάδα, προωθώντας Ποντίους στους υπάρχοντες κομματικούς σχηματισμούς και διατηρώντας παράλληλα στενές επαφές με «ντόπιους» βουλευτές όλων των κομμάτων. Οι «ντόπιοι» και Πόντιοι βουλευτές, τους οποίους θα στηρίζουν με τις ψήφους τους οι νεοερχόμενοι, να μάχονται από τη θέση τους στο κοινοβούλιο και στην εκάστοτε κυβέρνηση, υπέρ των «Ποντίων προσφύγων».

β) Να βοηθήσουν υλικά και ηθικά όσους Πόντιους παραμένουν στα εδάφη της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Παράλληλα, να μην περιοριστούν στη «δική τους» βοήθεια, δίνοντας την εντύπωση ότι πρόκειται για ένα ζήτημα που αφορά αποκλειστικά τους Πόντιους. Αντιθέτως, να χρησιμοποιήσουν την επιρροή τους για να πείσουν τα ελληνικά κόμματα και την ελληνική κυβέρνηση να εκδηλώσουν με κάθε τρόπο το ενδιαφέρον τους σ' αυτούς τους «ξεχασμένους Έλληνες», ώστε να τους «προστατέψουν» και να τους «αξιοποιήσουν», μετατρέποντάς τους σε «γέφυρα» που θα ενώνει το ελληνικό κράτος με τις σημερινές ανεξάρτητες χώρες της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης.

γ) οι ποντιακές οργανώσεις να υλοποιήσουν την ιδέα της ίδρυσης ενός ποντιακού κόμματος, το οποίο θα στηρίζουν πολιτικά όλοι οι Πόντιοι που ζουν σήμερα στην Ελλάδα. Το ποντιακό κόμμα, θα εκφράζει, με την παρουσία του στη Βουλή, τις απόψεις των Ποντίων σε όλα τα ζητήματα που απασχολούν την ελληνική πολιτεία και κοινωνία, αλλά και θα προτάσσει ως κύριο στόχο την υιοθέτηση

αποτελεσματικών λύσεων από την πολιτεία στα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι «Πόντιοι πρόσφυγες». Επί πλέον ένα τέτοιο κόμμα θα νομιμοποιείται πολιτικά να καταγγείλει -«από μόνο του και χωρίς να εκφράζει τη συνολική ελληνική πολιτική θέση»- την Τουρκία, για την «Γενοκτονία» εις βάρος των Ποντίων. Παράλληλα θα είναι σε θέση να ζητήσει από όλες τις δημοκρατικές χώρες αλλά και από την ίδια την Τουρκία να αναγνωρίσουν επισήμως ότι συντελέστηκε η γενοκτονία εις βάρος των Ποντίων, από το 1914 έως το 1922. Ακόμη, ένα ποντιακό κόμμα θα είχε τη δυνατότητα να εκφράσει «ανοιχτά και χωρίς προσχήματα» τη θέση πολλών Ποντίων, ότι, «δεν πρέπει πια να δεχόμαστε τον όρο ‘χαμένες πατρίδες’, αφού κανείς δεν μπορεί να μας εμποδίσει να επιθυμούμε την ένωσή μας με την ιστορική μας πατρίδα, τον Πόντο της Μικρασίας».

δ) οι ποντιακές οργανώσεις της Ελλάδας να ασκήσουν την επιρροή τους στα ελληνικά κόμματα και την ελληνική κυβέρνηση, ώστε με τη συμβολή των ποντιακών οργανώσεων του εξωτερικού, καθώς και με τη συνδρομή ξένων³³⁶ κυβερνήσεων και κομμάτων να επιτευχθεί η παραχώρηση μιας «αυτόνομης περιοχής που θα ανήκει στους Πόντιους» στο έδαφος της (πρώην) Σοβιετικής Ένωσης. Η πρόταση των ποντιακών οργανώσεων της Ελλάδας προσδιόριζε αυτή την περιοχή στον παραδοσιακό χώρο υποδοχής των Ποντίων, τη Γεωργία, όπου θα μπορούσαν να εγκατασταθούν όσοι Πόντιοι πρόσφυγες το επιθυμούν. Οι υποστηρικτές της, θεωρούσαν ότι η λύση αυτή θα εξυπηρετούσε τους Πόντιους, που, στα «οικεία μέρη της Γεωργίας θα ξαναρχίσουν τη ζωή τους μέσα σε ένα κόσμο που έτσι κι αλλιώς σήμερα ξαναχτίζεται από την αρχή, πατώντας όμως επάνω σε ό,τι αφήνει πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά ο ‘παλιός κόσμος’, τον οποίο οι Πόντιοι και γνωρίζουν και καταλαβαίνουν καλύτερα από κάθε άλλον». Όπως έλεγαν όσοι προωθούσαν αυτή την πρόταση: «Με τη λύση αυτή και οι Πόντιοι εφόσον αφεθούν ελεύθεροι στη δική τους αυτόνομη περιοχή θα μεγαλοουργήσουν, και η Ελλάδα θα κερδίσει έξω από τα σύνορά της ένα συγκεντρωμένο και επομένως δυνατό ελληνικό πληθυσμό, που θα μάχεται για τα συμφέροντά της σ’ όλη την επικράτεια των χωρών της πρώην Σοβιετικής Ένωσης. Επί πλέον η Ελλάδα θα απαλλαγεί από την ευθύνη να αποκαταστήσει και να

³³⁶ Στις Ηνωμένες Πολιτείες, στον Καναδά, στη Γερμανία, στις Δημοκρατίες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης, όπου δηλαδή υπήρχαν ελληνικές κοινότητες και οργανώσεις που μπορούσαν να ασκούν πολιτική επιρροή.

εντάξει οικονομικά και κοινωνικά τις δεκάδες χιλιάδες Ποντίων προσφύγων που εγκαθίστανται στη χώρα»³³⁷.

Οι διαφορετικές εκτιμήσεις γύρω από αυτούς τους στρατηγικούς στόχους, αποτελούσαν θέματα μακρών συζητήσεων και διαφωνιών και δημιουργούσαν ένα κλίμα έντασης μεταξύ των υπευθύνων των ποντιακών οργανώσεων της πρωτεύουσας αλλά και γενικότερα των νεοερχομένων. Οι τελευταίοι, προσπαθούσαν να συγκροτήσουν και οι ίδιοι τη δική τους άποψη για τις ιδεολογικές και πολιτικές θέσεις που θα έπρεπε να υποστηρίζουν «όλοι μαζί οι Πόντιοι πρόσφυγες», καθώς και τους τρόπους με τους οποίους θα έπρεπε να υλοποιούνται οι σχετικές αποφάσεις, μέσω των επαφών που διατηρούσαν με τις ποντιακές οργανώσεις -είτε ως μέλη, είτε από την κοινωνική συναναστροφή με μέλη και υπευθύνους συλλόγων. Το γενικότερο αυτό κλίμα ζυμώσεων και προβληματισμών επιβαρυνόταν από τη δυσπιστία που εξέφραζαν κάποια πρόσωπα ως προς τα κίνητρα και τις προσωπικές φιλοδοξίες κάποιων άλλων. Παρότι οι γενικότερες θέσεις που υποστήριζαν δημόσια όλοι εκείνη την περίοδο, πρόβαλλαν ως μοναδικό άξονα των προτάσεων και της δράσης, το συλλογικό συμφέρον των Ποντίων και μόνον αυτό, συχνά, στο περιθώριο ιδίως των γενικών συνελεύσεων, εκφραζόταν η υποψία ότι τα πρόσωπα καθόριζαν τις προτάσεις τους με γνώμονα όχι μόνο το κοινό συμφέρον, αλλά και την προσωπική τους ανέλιξη, καθώς και τα ίδια συμφέροντα. Αρκετοί διατύπωναν κατηγορίες ότι «ο χώρος κομματικοποιείται», εξυπηρετώντας έτσι τα συμφέροντα και τις σκοπιμότητες των μεγάλων κυρίως κομμάτων, που «χρησιμοποιούν τους Πόντιους πρόσφυγες ως εκλογική πελατεία» και «παίρνουν τη στήριξη των ποντιακών οργανώσεων και των Ποντίων γενικότερα για να έχουν ένα επί πλέον κοινωνικό έρεισμα στην πολιτική που ακολουθούν». Ακόμη, εκφραζόταν η υποψία ότι κάποια άτομα δρούσαν ως «Ποντιοπατέρες», που επιδίωκαν συνειδητά να «χειραγωγήσουν τους Πόντιους πρόσφυγες» και να κατευθύνουν την κοινωνική και ιδίως την πολιτική τους συμπεριφορά. Επίσης εκφράζονταν επιφυλάξεις για την «κακή διαχείριση» μεγάλων

³³⁷ Η πρόταση αυτή 'πάγωσε' όταν τον Αύγουστο του 1992 ο Γεωργιανός στρατός εισέβαλε στην Αμπχάζια και ξέσπασε ο πόλεμος που οδήγησε τους περίπου δεκαπέντε χιλιάδες Πόντιους που ως τότε ζούσαν στην περιοχή της Αμπχάζιας (εκ των οποίων οι οκτώ χιλιάδες στην περιοχή της πρωτεύουσας Σοχούμι), να την εγκαταλείψουν. Περισσότεροι από τους μισούς ήλθαν στην Ελλάδα και οι υπόλοιποι κατευθύνθηκαν, σύμφωνα με τις πληροφορίες που έφτασαν στις ποντιακές οργανώσεις της πρωτεύουσας, προς τη Δημοκρατία της Ρωσίας. Τα στοιχεία πάντως αυτής της περιόδου για τον ακριβή αριθμό των προσφύγων, τη χρονική στιγμή της φυγής τους, το χρόνο και τους τόπους περιπλάνησής τους, τη χρονική στιγμή της έλευσής τους στη χώρα υποδοχής, τον τρόπο εφοδιασμού τους με τα απαραίτητα πιστοποιητικά που να δικαιολογούν τη μόνιμη εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, ήταν εξαιρετικά ασαφή και δεν ήταν δυνατόν να ελεγχθούν εκείνη την περίοδο, ούτε από τις αρμόδιες υπηρεσίες στην Ελλάδα, ούτε από τις ποντιακές οργανώσεις.

χρηματικών ποσών, τα οποία είχαν διατεθεί σε διάφορους στόχους³³⁸ με την έγκριση των προεδρείων των συλλόγων, ενώ κάποιιοι υποστήριζαν ότι «θα έπρεπε» να είχαν διατεθεί σε άλλες προτεραιότητες³³⁹. Τα παράπονα για κακή διαχείριση γίνονταν οξύτερα όταν κατά την εφαρμογή των αποφάσεων διαπιστωνόταν απόκλιση από τους προαναγγελθέντες στόχους, ή κακή οργάνωση κατά την υλοποίηση των προγραμμάτων. Ορισμένοι τα εξέφραζαν και από το βήμα των συνελεύσεων, προσδίδοντας ένα ‘επίσημο’ χαρακτήρα στις αμφισβητήσεις που εκφράζονταν στο περιθώριο των συνελεύσεων. Όλα αυτά είχαν ως αποτέλεσμα την διαμόρφωση ενός κλίματος δυσφορίας και καχυποψίας, τόσο εναντίον των υπευθύνων των οργανώσεων, όσο και ανάμεσα σ’ αυτούς τους ίδιους.

Πολιτικές στο εσωτερικό των συλλόγων και στις σχέσεις τους με θεσμικούς φορείς

Παρόλες όμως τις διαφορετικές σκοπιές, τις διαφωνίες και τις προσωπικές συγκρούσεις, παρέμενε κοινή η εκτίμηση και η πεποίθηση ανάμεσα σε όλους τους υπεύθυνους των ποντιακών οργανώσεων, ότι όλοι οι Πόντιοι όφειλαν να παλέψουν ενωμένοι για να προασπίσουν τα συμφέροντα των «Πόντιων προσφύγων» και να αναδείξουν τόσο στο εσωτερικό της ομάδας, όσο και προς την πολιτεία και την κοινωνία υποδοχής, την ύπαρξη του «ποντιακού ζητήματος», σε όλη την κοινωνική και πολιτική του διάσταση. Πολλοί απηύθυναν εκκλήσεις για την εδραίωση της ενότητας στις επίσημες συνεδριάσεις των συλλόγων ή της ομοσπονδίας, τόσο προς τις ποντιακές οργανώσεις, όσο και προς τους Πόντιους.

Σ’ αυτό το πλαίσιο, ένα κεντρικό ζήτημα που προέκυπτε, ήταν η διάκριση ανάμεσα στην «ενότητα» και στην «ενοποίηση». Στην ιδέα της «ενοποίησης» αντιδρούσαν οι περισσότεροι υπεύθυνοι συλλόγων, υποστηρίζοντας ότι δεν θα εξυπηρετούσε σε τίποτα τα συμφέροντα των Ποντίων η δημιουργία ενός ενιαίου οργάνου που θα εκπροσωπούσε όλες τις ποντιακές οργανώσεις της Ελλάδας, εφόσον οι ήδη υπάρχουσες διαφωνίες ανάμεσα στην Ομοσπονδία Ποντιακών Σωματείων Βορείου Ελλάδας (ΠΟΠΣ) και στην Ομοσπονδία Ποντιακών Σωματείων Νοτίου Ελλάδας (ΟΠΣΝΕ), ήταν αγεφύρωτες. Υποστήριζαν ότι η προσπάθεια ενοποίησής

³³⁸ Όπως για παράδειγμα στην οργάνωση σεμιναρίων εκμάθησης της ελληνικής τεχνικής ορολογίας.

³³⁹ Για τα άμεσα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι Πόντιοι το πρώτο διάστημα μετά την έλευσή τους στην πρωτεύουσα, όπως ήταν η εξασφάλιση στέγης και η κάλυψη των λειτουργικών εξόδων.

τους θα αποτύγχανε και θα οδηγούσε σε πλήρη διάσπαση, επειδή υπήρχε η βεβαιότητα ότι τα ηγετικά πρόσωπα των ποντιακών οργανώσεων της Βορείου Ελλάδας θα προσπαθούσαν να επιβάλουν με τρόπο αυταρχικό τις αποφάσεις τους, καθώς και τους τρόπους με τους οποίους επέλεξαν να τις υλοποιούν. Αυτοί που αντιτίθονταν στην ενοποίηση, ισχυρίζονταν ότι σε μια τέτοια περίπτωση οι ηγέτες των συλλόγων της Β. Ελλάδας θα επέβαλαν τη δική τους ηγετική παρουσία στη διαχείριση των θεμάτων που συγκροτούσαν «το ποντιακό ζήτημα». Τόνιζαν ότι αυτή η κατάσταση θα οδηγούσε σε σκληρές αντιπαραθέσεις και ανταγωνισμούς ανάμεσα σε πρόσωπα, αλλά και στις πολιτικές θέσεις που υποστήριζαν και εκπροσωπούσαν, με αποτέλεσμα «όλοι και όλα να παραλύσουν μπροστά στον ανταγωνισμό και τίποτα καλό να μη γίνεται για το καλό των Ποντίων». Υπ' αυτό το πρίσμα, σύμφωνα με την εκτίμηση πολλών από τους υπεύθυνους των ποντιακών οργανώσεων της πρωτεύουσας, ακόμη και η «ενότητα» ήταν δύσκολο να υλοποιηθεί πρακτικά.

Όμως οι περισσότεροι θεωρούσαν ότι έπρεπε να σταματήσουν οι σκληρές αντιπαραθέσεις και να διαμορφωθεί ένα πλαίσιο που θα καθόριζε κάποιους άξονες κοινά αποδεκτούς, για τη χάραξη μιας ευρύτερης και κοινής στρατηγικής. Παράλληλα επισήμαιναν ότι οι επί μέρους σύλλογοι και οργανώσεις θα μπορούσαν να ασκούν τη δική τους πολιτική στο πλαίσιο της ενότητας. Υπογράμμιζαν ότι, αν παγιωνόταν το κλίμα της δυσπιστίας, της απόστασης και της αντιπαραθέσης, θα υπήρχε οριστικός διαχωρισμός σε ζώνες επικράτειας, στις οποίες θα δρούσαν ορισμένοι σύλλογοι απομονωμένοι απ' τους υπόλοιπους, συντηρώντας ένα κλίμα «διχόνοιας», που θα επηρέαζε τις σχέσεις και τις δραστηριότητες ακόμη και στο εσωτερικό της κάθε επικράτειας. Όπως συμφωνούσαν όλοι, αυτή η κατάσταση αυτή «μόνο τα συμφέροντα των Ποντίων δεν υπηρετούσε», ενώ αντιθέτως «εξυπηρετούσε το συμφέρον του κράτους που είχε κάθε λόγο να επιθυμεί, να συντηρεί και να υποδαυλίζει τη διάσπαση της δύναμης των Ποντίων και την επακόλουθη πολιτική τους αποδυνάμωση». Αυτή η θέση υποστηριζόταν από πολλούς στις ποντιακές οργανώσεις της πρωτεύουσας. Έτσι, όλοι φαίνονταν να αποδέχονται την αναγκαιότητα για ενότητα, τουλάχιστον στο εσωτερικό της Ομοσπονδίας των Ποντιακών Σωματείων Νοτίου Ελλάδας (ΟΠΣΝΕ).

Στους ίδιους άξονες κινούνταν και οι εκκλήσεις για ενότητα ανάμεσα στους «παλιούς» Πόντιους και στους νεοερχομένους. Σε προηγούμενο κεφάλαιο αναφέρθηκα στην ένταση που υπήρχε ανάμεσα στις δύο αυτές κατηγορίες Ποντίων. Όμως παρότι δεν ήταν λίγοι εκείνοι που υποστήριζαν ότι θα ήταν καλύτερα να

υπάρξει «απόσταση» ανάμεσα στους παλιούς και τους νεοερχομένους Πόντιους, κάποιιο από τους υπεύθυνους των συλλόγων δεν έπαυαν να τονίζουν ότι οι «παλιοί» θα έπρεπε να λογίζονται ως σύμμαχοι και αρωγοί στην επώδυνη περιπέτεια που βίωναν οι νεοερχόμενοι. Οι ίδιοι τονίζαν ότι οι νεοερχόμενοι θα έπρεπε να προσπαθήσουν να πείσουν τους παλιότερους να τους συνδράμουν, αντί να στέκονται κριτικά και επικριτικά απέναντί τους. Επιπλέον υπενθύμιζαν ότι οι «παλιοί», αποτελούσαν μία υπολογίσιμη αριθμητικά δύναμη, που θα μπορούσε να στηρίζει πολιτικά τις επιλογές που εξυπηρετούσαν τα συμφέροντα των «Ποντίων προσφύγων». Υποστήριζαν ότι με αυτό τον τρόπο θα υποχρέωναν το κράτος και την κοινωνία υποδοχής να αντιμετωπίσουν όλους τους Πόντιους που ζουν στην Ελλάδα ως ενιαία κοινωνική και πολιτική δύναμη. Και κατέληγαν λέγοντας, ότι σε μια τέτοια περίπτωση θα ήταν αδύνατο να παραβλέπονται οι απόψεις, οι προτάσεις και οι φωνές διαμαρτυρίας μιας τόσο ισχυρής κοινωνικής ομάδας.

Εκτός από τις δυσεπίλυτες διαφορές μεταξύ των ποντιακών οργανώσεων, υπήρχαν και πολλές διαφορετικές απόψεις στο εσωτερικό της κάθε μιας απ' αυτές. Η ανελαστική εσωτερική τους λειτουργία ωθούσε ορισμένα ηγετικά στελέχη στην υπέρβαση των συλλογικών διαδικασιών. Παρά τις εκκλήσεις που στόχευαν στην ενότητα και την κοινή δράση, ορισμένα μέλη της ηγεσίας των ποντιακών οργανώσεων δρούσαν ατομικά, έξω από τα συλλογικά πλαίσια, επιλύοντας ορισμένα καθημερινά προβλήματα των νεοερχομένων, με όποιο τρόπο θεωρούσαν οι ίδιοι καλύτερο. Οι άνθρωποι αυτοί προσδιόριζαν τη δράση τους με τον όρο «προσωπικοί αγώνες».

Αυτοί οι «προσωπικοί αγώνες» τους εξέθεταν πολλές φορές, όπως προανέφερα, στην αυστηρή κριτική τόσο των ηγετικών στελεχών και των μελών των ποντιακών οργανώσεων, όσο και των νεοερχομένων, αφού διακρίνονταν από το στοιχείο της ατομικής πρωτοβουλίας, που υπερέβαινε ή/και παρέκαμπε τη συλλογική έγκριση. Αυτοί που αναλάμβαναν τέτοιες προσωπικές δράσεις, υποστήριζαν ότι η πρακτική τους χαρακτηριζόταν από «αυτό που πρέπει να διακρίνει κάθε Πόντιο πατριώτη: την ανιδιοτέλεια και την θυσία μπροστά στο καλό των Ποντίων προσφύγων». Έτσι δικαιολογούσαν «τα λάθη», «τους ερασιτεχνισμούς», «την έκθεση όλου του χώρου από τους λαθεμένους χειρισμούς», για τα οποία τους κατηγορούσαν οι υπόλοιποι.

Όπως ανέφερε ένας συγκεκριμένος υπεύθυνος συλλόγου³⁴⁰ που δήλωσε ότι μιλούσε όχι μόνο για τον εαυτό του, «αλλά και για λογαριασμό όλων εκείνων από μας που δε το βάζουν κάτω, που παλεύουν με όποιο τρόπο τους φαίνεται σωστός για το καλό και των υπόλοιπων, όσων δεν μπορούν, δε θέλουν ή δεν ξέρουν πώς να παλέψουν», πρέπει να κρίνεται μόνο η πρόθεση αυτών που ενεργούν ατομικά. Σ' αυτό το πλαίσιο επικαλέστηκε την «καλή πίστη» που οφείλουν να δείχνουν όλοι οι Πόντιοι μεταξύ τους, τονίζοντας ότι ο φόβος της κακόπιστης κριτικής δεν πρέπει να κάμπει την αγωνιστική διάθεση του «Πόντιου πατριώτη».

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνω ότι οι άνθρωποι που ξεχώριζαν για την προσωπική τους δράση, απολάμβαναν τα προνόμια ενός αυξημένου κύρους στο πλαίσιο της ομάδας. Έτσι, παρότι κανείς δεν αποδεχόταν ότι η συμμετοχή του σε κάποιο συγκεκριμένο σύλλογο αποσκοπούσε σε προσωπικά οφέλη, όσοι ήταν δραστήρια μέλη -και ιδίως αυτοί που συμμετείχαν στα διοικητικά συμβούλια των προεδρείων- αύξαναν το προσωπικό τους γόητρο. Από την άλλη αντιμετώπιζαν δυσκολίες να αντεπεξέλθουν στις αυξημένες τους υποχρεώσεις.

Παρακολουθώντας από κοντά τη δράση κάποιων υπεύθυνων συλλόγων, τόσο στις διαδικασίες στο πλαίσιο του συλλόγου, όσο και στις ευρύτερες κοινωνικές τους συναναστροφές, μπορούσα να διακρίνω την προσπάθεια που κατέβαλλαν καθημερινά για να ικανοποιήσουν με κάθε τρόπο τα αιτήματα των νεοερχομένων με τους οποίους διατηρούσαν προσωπική επαφή, ενώ παράλληλα να εργάζονται πάνω στις γενικότερες κατευθύνσεις που καθορίζονταν από τις γενικές συνελεύσεις της ΟΠΣΝΕ. Συμμετείχα σε συναντήσεις που έκαναν με βουλευτές, υπουργούς, με ανώτερους κρατικούς υπαλλήλους, με φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης και γενικότερα με πρόσωπα που είχαν τη δυνατότητα να βοηθήσουν μέσα από τυπικές ή άτυπες διαδικασίες «στα προβλήματα των Ποντίων». Αυτή η εμπειρία με βοήθησε να κατανοήσω τη σημασία των «**προσωπικών αγώνων**». Διαπίστωσα ότι στο πλαίσιο αυτών των επαφών διαμορφώνονταν προσωπικές σχέσεις μεταξύ των υπευθύνων των συλλόγων και διαφόρων αρμοδίων, οι οποίες ήταν δύσκολο να υποκατασταθούν από οποιαδήποτε θεσμική εκπροσώπηση.

Είναι χαρακτηριστικό ότι οι πολιτειακοί εκπρόσωποι δέχονταν να ικανοποιήσουν ορισμένα αιτήματα, στο πλαίσιο του δικτύου κοινωνικών σχέσεων

³⁴⁰ Ο ίδιος και η οικογένειά του, το 1992 συμπλήρωναν τον τρίτο χρόνο της εγκατάστασής τους στην Ελλάδα και ειδικά στην περιοχή της πρωτεύουσας και ήταν γνωστός σε όλους σχεδόν τους νεοερχομένους για την έντονη δραστηριότητά του ως προς την εγκατάσταση και ένταξη των νεοερχομένων.

που συγκροτούσαν με ορισμένους από τους πιο δραστήριους υπευθύνους συλλόγων. Παράλληλα, οι πολιτειακοί φορείς χρησιμοποιούσαν αυτό το δίκτυο για να κερδίσουν κάποια ανταλλάγματα, τα οποία διακρίνω σε δύο κύριες κατηγορίες: Αφ' ενός προσέβλεπαν στη διαμόρφωση μιας θετικής στάσης των νεοερχομένων απέναντι στο κράτος και την κοινωνία υποδοχής και αφετέρου προσέβλεπαν στον επηρεασμό των νεοερχομένων προς συγκεκριμένες πολιτικές επιλογές, ή και πολιτικά κόμματα.

Θα αναφέρω χαρακτηριστικά δύο παραδείγματα: Το 1993 γνώρισα κάποιον βουλευτή που συμμετείχε στις διεργασίες αυτού του δικτύου. Μιλώντας μαζί μου, μού είπε «εμπιστευτικά», ότι οι προσπάθειες που κατέβαλλε «για το καλό των Ποντίων», οφείλονταν βέβαια στην ευαισθησία που είχε στο ζήτημα της αποκατάστασης των νεοερχομένων, πρωτίστως όμως οφείλονταν στην εκτίμηση που έτρεφε για κάποιον συγκεκριμένο υπεύθυνο συλλόγου, «για την αγωνιστικότητά του και τον τρόπο που έχει να μεταδίδει τα οράματά του και στους άλλους». Όπως μου τόνισε, εξ' αιτίας αυτής της «εκτίμησης και της φιλίας», αντιστεκόταν στις πιέσεις που δεχόταν από «ντόπιους» ψηφοφόρους του, αλλά και από φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης συγκεκριμένου δήμου, οι οποίοι διαφωνούσαν με τη χρηματοδότηση μιας σειράς μέτρων υπέρ των νεοερχομένων Ποντίων που είχαν εγκατασταθεί σ' αυτόν τον περιφερειακό δήμο, την οποία προωθούσε ο συγκεκριμένος βουλευτής.

Το δεύτερο παράδειγμα αφορά τη συζήτηση που έκαναν κάποιοι νεοερχόμενοι μεταξύ τους για την παρέμβαση κάποιου υπεύθυνου συλλόγου στην εκλογική συμπεριφορά³⁴¹ μιας επταμελούς οικογένειας Ποντίων. Όλοι συμφώνησαν ότι το πρόσωπο αυτό, το οποίο «όλοι τιμούσαν και αγαπούσαν γιατί πάντοτε έκανε το σωστό για όλους τους Πόντιους», «έκανε πολύ καλά», όταν συναντώντας στο δρόμο την οικογένεια που πήγαινε στο εκλογικό κέντρο με σκοπό να ψηφίσει κάποιο συγκεκριμένο κόμμα, «τους έπεισε την ίδια στιγμή να ψηφίσουν το άλλο κόμμα που ήθελε αυτός», δίνοντάς τους μάλιστα και ψηφοδέλτια με σταυρό προτίμησης στους υποψήφιους του κόμματος που ο ίδιος είχε επιλέξει.

Είναι προφανές από τα παραπάνω, ότι ο ρόλος των υπευθύνων των συλλόγων στο πλαίσιο των ανταλλαγών που ανέπτυσαν με πολιτειακούς φορείς, τους προσέδιδε την αναγκαία διαπραγματευτική δύναμη για να επιτυγχάνουν την επιβολή κάποιων επιθυμητών λύσεων, κερδίζοντας παράλληλα το κύρος και το γόητρο που χρειάζονταν, ώστε να επηρεάζουν τους νεοερχομένους. Βεβαίως, οι υπεύθυνοι των

³⁴¹ Η περίπτωση αυτή αφορά τις βουλευτικές εκλογές του 1993.

συλλόγων δεν μπορούσαν να επαναπαυτούν στο κύρος και το γόητρο που τους προσέδιδε η διαπραγματευτική τους θέση, αφού για να διατηρήσουν και να ανανεώνουν τα προνόμια που απολάμβαναν, ήταν υποχρεωμένοι να δραστηριοποιούνται διαρκώς για να βρίσκουν νέες λύσεις στα καινούργια προβλήματα που εμφανίζονταν καθημερινά. Οι περισσότεροι μάλιστα, καταλαμβάνονταν από μεγάλη συναισθηματική ένταση και αγωνία για τον τρόπο με τον οποίο προσλάμβαναν και αποτιμούσαν οι νεοερχόμενοι τις επί μέρους ενέργειές τους, αλλά και την ευρύτερη ιδεολογική τους τοποθέτηση και δράση. Παρ' όλα αυτά, η κοινωνική καταξίωση που απολάμβαναν εντός, αλλά και εκτός της ομάδας, αποτελούσε αρκετό κίνητρο ώστε να συνεχίζουν τη δράση τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι έφτανε να γίνεται αυτοσκοπός. Θυμάμαι χαρακτηριστικά κάποιον υπεύθυνο συλλόγου, που αν και είχε κάθε λόγο να θεωρείται καταξιωμένος σύμφωνα με τα παραπάνω κριτήρια, μου εξομολογήθηκε την απελπισία που ένιωθε παρακολουθώντας για χρόνια τους Πόντιους να αγωνίζονται καθημερινά και «καμία σπουδαία αλλαγή να μην κατορθώνουν», παραμένοντας εν τέλει «πάνω κάτω στην ίδια κατάσταση που ήταν όταν πρωτοήρθαν στην Ελλάδα». Μέσα σε μεγάλη συναισθηματική φόρτιση μου αποκάλυψε την ιδέα που όπως είπε τον είχε καταλάβει τον τελευταίο καιρό: Να αυτοπυρποληθεί δημόσια, ως πράξη ύστατης διαμαρτυρίας για όσα συμβαίνουν στους Πόντιους. «Ποιος ξέρει;» μου είπε, «ίσως μια τέτοια πράξη να τη χρειάζεται το ποντιακό ζήτημα».

Συνοψίζοντας, θα έλεγα ότι σ' αυτό το κεφάλαιο, προσπάθησα να περιγράψω τις δράσεις των ποντιακών οργανώσεων ως προς την εγκατάσταση και ένταξη των νεοερχομένων Ποντίων στην κοινωνία υποδοχής. Οι δράσεις αυτές επικεντρώνονταν στην ικανοποίηση των αιτημάτων των νεοερχομένων για τη βελτίωση της ποιότητας της ζωής τους³⁴², αλλά και στη συγκρότηση των προϋποθέσεων που θα βοηθούσαν του νεοερχομένους να βιώσουν ξανά την αίσθηση της κοινής ταυτότητας και να επαναπροσδιορίσουν τα χαρακτηριστικά της.

³⁴² Βλ. και Voutira (1997:120-121) για τη δημιουργία πολιτιστικών συλλόγων στο πλαίσιο των στρατηγικών επιβίωσης που υιοθετούν οι ομάδες που εξαναγκάζονται να μεταναστεύσουν και για τη σημασία που προσέλαβε η ίδρυση πολιτιστικών συλλόγων, ως ομάδων 'υποστήριξης', στη διεκδίκηση των συμφερόντων των Μικρασιατών προσφύγων μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα. Επίσης, επισημαίνεται η συμβολή αυτών των πολιτιστικών συλλόγων στην καλλιέργεια του αισθήματος του (συν)ανήκειν στην ίδια ομάδα, αλλά και στη διατήρηση της κοινωνικής μνήμης των 'χαμένων πατρίδων'.

Σ' αυτό το πλαίσιο οι νεοερχόμενοι προώθησαν τη σταδιακή καθιέρωση του όρου «Πόντιοι πρόσφυγες», ο οποίος υπηρετούσε τους εξής στόχους:

α) Διέγειρε τη συλλογική μνήμη της κοινής καταγωγής.

β) Αναφερόταν άμεσα στον Πόντο, καθώς και στην «ελληνικότητα» που προσδιόριζε την ταυτότητα των Ποντίων έξω από τα όρια της ελληνικής επικράτειας, ώστε να τη διασφαλίσει από την αμφισβήτηση των «Ελλαδιτών».

γ) Υπενθύμιζε την υποχρεωτική φυγή από την πατρογονική εστία, η οποία προσέδωσε στο διωγμένο πληθυσμό την ιδιότητα του «πρόσφυγα».

δ) Μετέφερε τη μνήμη της πρώτης εξόδου από τον Πόντο, καθώς και τη μνήμη των επιπρόσθετων μεταγενέστερων διώξεων από το σταλινικό καθεστώς, επαναβεβαιώνοντας την «ιδιότητα του πρόσφυγα» μέσα από την αναφορά στην ιστορική συγκυρία .

ε) Έθετε το ζήτημα της ιστορικής ευθύνης της πολιτείας, όσο και της κοινωνίας υποδοχής απέναντι στον πληθυσμό των «προσφύγων».

στ) Τέλος, διακήρυττε την πρόθεση επανασυγκρότησης της «ποντιακής ταυτότητας» στο εσωτερικό της «ντόπιας» κοινωνίας, με βάση τη διάκριση η οποία προσδιοριζόταν από τις ατομικές επιλογές και τη συλλογική δράση.

Οι συζητήσεις που γίνονταν με βάση αυτές τις κατευθύνσεις στα γραφεία των ποντιακών οργανώσεων και στις γενικές συνελεύσεις, ανάμεσα στους ίδιους τους νεοερχόμενους, αλλά και ανάμεσα σ' αυτούς και στους υπεύθυνους των συλλόγων, βοηθούσαν τους νεοερχόμενους να οργανώνουν τις σκέψεις και τις δράσεις τους σ' ένα πλαίσιο διαφορετικό απ' αυτό που πρόσφερε ο εργασιακός τους χώρος.

Στους χώρους της εργασίας ο καθένας ξεχωριστά προσλάμβανε την εμπειρία της ελληνικής πραγματικότητας και της θέσης του σ' αυτήν. Στον οικιακό χώρο και στο χώρο των συλλόγων γίνονταν κοινωνοί των ιδεών των αντιλήψεων και των επιδιώξεων και των υπόλοιπων. Στον οικιακό χώρο, όλοι μαζί, κυρίως κατά τη διαδικασία των καθημερινών κοινωνικών συνενυρέσεων, επιχειρούσαν να αναλύσουν και να ανασυνθέσουν την «κοινή» εμπειρία. Στο χώρο των συλλόγων, όλοι μαζί, προσπαθούσαν να οργανώσουν την «κοινή δράση» για να αντιμετωπίσουν ό,τι συνεπαγόταν το γεγονός ότι «βρέθηκαν πρόσφυγες ξανά, και μάλιστα πρόσφυγες στην πατρίδα», αλλά και για να προσδιορίσουν τους όρους της αποστασιοποίησης από τις αντιλήψεις και τις πρακτικές των «ντόπιων», τις οποίες, σχεδόν στο σύνολό τους, αποτιμούσαν αρνητικά.

Τα αποτελέσματα της «κοινής δράσης» δεν ήταν ούτε πολλά, ούτε θεαματικά ως προς τις λύσεις που προσέφεραν στα τρέχοντα προβλήματα της καθημερινής διαβίωσης. Ασφαλώς οι ίδιοι οι νεοερχόμενοι θεωρούσαν ότι ήταν σημαντικό να επιτύχουν με την «κοινή τους δράση» την καθιέρωση συγκεκριμένων θεσμικών ρυθμίσεων, οι οποίες θα συντελούσαν θετικά στη διαδικασία προσαρμογής και ένταξής τους στην κοινωνία υποδοχής. Όμως θεωρούσαν εξίσου σημαντικό να στοχεύει η «κοινή δράση» στη διακήρυξη και υπεράσπιση των κοινών δικαιωμάτων, των κοινών προσδοκιών, των κοινών αξιών και αντιλήψεων.

Η «δημόσια εκπροσώπηση» που επωμίζονταν οι ποντιακές οργανώσεις, βοηθούσε τους Πόντιους να (ανα)συγκροτούν τις αντιλήψεις τους για τη δική τους ταυτότητα, καθώς και να διαμορφώνουν τις ιδιαίτερες πρακτικές της ομάδας. Η «επίσημη» εκπροσώπηση ενός ιδιαίτερου και ξεχωριστού συλλογικού δρώντος υποκειμένου εντός του πλαισίου της κοινωνίας υποδοχής, προσέδιδε στη διαδικασία της ένταξης των νεοερχομένων έναν συγκεκριμένο πολιτικό χαρακτήρα. Οι ποντιακές οργανώσεις αναδείκνυαν με την πολιτική τους τη βούληση των νεοερχομένων «να ενσωματωθούν στην κοινωνία της πατρίδας τους αλλά να μην αφομοιωθούν», ενώ ταυτόχρονα επιδίωκαν να κερδίσουν μέσα από τυπικές και άτυπες διαδικασίες κάθε είδους διευκολύνσεις και προνόμια που θα μπορούσαν να παρέχουν η πολιτεία και η κοινωνία στους «Πόντιους πρόσφυγες».

Για την επιτέλεση αυτού του έργου οι ποντιακές οργανώσεις διέθεταν το κύρος ενός θεσμοθετημένου οργάνου, ώστε να αναγνωρίζονται από την κοινωνία υποδοχής ως εκφραστές μιας συγκροτημένης συλλογικότητας. Έτσι, οι δράσεις και οι πρακτικές τους δεν μπορούσαν να απορριφθούν ούτε να αγνοηθούν ως αντιδράσεις μεμονωμένων ατόμων που δυσκολεύονταν να προσαρμοστούν στις δεδομένες συνθήκες.

Οι ποντιακές οργανώσεις της πρωτεύουσας υιοθετούσαν ως επί το πλείστον την πολιτική των ήπιων τόνων και των λεπτών πολιτικών χειρισμών για να διευθετήσουν τα οικονομικά, κοινωνικά, ιδεολογικά και πολιτικά ζητήματα που αντιμετώπιζαν. Όμως συχνά, κάτω από την επίσημη τοποθέτηση των εκπροσώπων των ποντιακών συλλόγων υπήρχαν ασυμφωνίες, αντιπαραθέσεις, διαφοροποιήσεις ως προς τον καθορισμό των προτεραιοτήτων, καθώς και υπόνοιες για την υπεράσπιση και προσωπικών συμφερόντων. Σ' αυτό το πλαίσιο αναδεικνύονταν οι άνθρωποι που διεξήγαγαν τον «προσωπικό αγώνα», ως διαχειριστές ενός δικτύου κοινωνικών σχέσεων που υπερέβαινε τη συλλογικότητα, για να επιτύχουν μεγαλύτερα οφέλη για

τους νεοερχομένους. Παρά την αμφισβήτηση που δέχονταν κατά καιρούς από τους νεοερχομένους, αλλά και από μέλη των ποντιακών οργανώσεων, επηρέαζαν σε μεγάλο βαθμό τις πρακτικές των Ποντίων, και καθόριζαν το σύγχρονο ιδεολογικό και πολιτικό περιεχόμενο του όρου «ποντιακό ζήτημα».

ΔΕΚΑΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στόχος μου σ' αυτό το κεφάλαιο είναι να συνοψίσω κάποιες παρατηρήσεις που προσεγγίζουν κριτικά τις βασικές συνιστώσες αυτής της διατριβής, τόσο ως προς το θεωρητικό υπόβαθρο όσο και ως προς τα εθνογραφικά δεδομένα που παρουσιάζει. Σε αυτό το πλαίσιο, θα ήθελα καταρχάς, να επιχειρήσω μια ανασκόπηση των κύριων σημείων που συζητιούνται και αναλύονται στα προηγούμενα κεφάλαια.

Στο πρώτο κεφάλαιο, επιχειρώ μια πρώτη προσέγγιση της έννοιας της ταυτότητας σε συνάρτηση με τις πρώτες μου εμπειρίες από το ερευνητικό πεδίο. Προσπαθώντας να προσδιορίσω όψεις και εκδοχές της ταυτότητας των Ποντίων από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, αναγκάστηκα να συνδιαλλαγώ με ένα πολύπλοκο πλέγμα σχέσεων και δράσεων που προσδιόριζαν τη συγκεκριμένη ταυτότητα, τόσο ως προς το εσωτερικό της ομάδας, όσο και ως προς τους 'άλλους'. Τα στάδια της ερευνητικής μου εμπειρίας, τα οποία περιγράφω αναλυτικά στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, με βοήθησαν να συνειδητοποιήσω ότι οι εκφράσεις της σύγχρονης ταυτότητας των Ποντίων στην Ελλάδα, δεν διαμορφώνονται μόνο από τις διαδικασίες αλληλόδρασης που αφορούν τα μέλη της ομάδας, αλλά και από τις διαδικασίες αλληλόδρασης των μελών, αλλά και του συλλογικού υποκειμένου της ομάδας, με το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον που διαμορφώνει η κοινωνία υποδοχής, αλλά και συγκεκριμένα μέλη της. Με αυτή την έννοια, οι εμπειρίες μου από το ερευνητικό πεδίο, με βοήθησαν να κατανοήσω τη σημασία των 'ορίων' αλληλόδρασης με τους 'άλλους', για τη διαμόρφωση ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων από τα μέλη ομάδων που βρίσκονται σε διαδικασία μετανάστευσης, όπως οι Πόντιοι, στους οποίους επικεντρώθηκε η έρευνά μου. Θεωρώ ότι η συγκεκριμένη ομάδα, προσφέρει ένα εξαιρετικό παράδειγμα για τη μελέτη μιας διαδικασίας ταυτοποίησης εν τω γίνεσθαι, που μεταβάλλεται με την πάροδο του χρόνου, αναδιαμορφώνοντας και τις εμπειρίες του παρελθόντος. Προς αυτή την κατεύθυνση συνεισφέρουν τα ιδιαίτερα κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά των Ποντίων που διαμορφώνονται σε συνάρτηση με την ιστορική εμπειρία της αναγκαστικής μετεγκατάστασης από την περιοχή του ιστορικού Πόντου, σε περιοχές της Μαύρης Θάλασσας και του Καυκάσου, που ανήκαν στην τότε Σοβιετική Ένωση, ενώ ένα σημαντικό ποσοστό από αυτούς, βίωσαν και μια δεύτερη αναγκαστική μετεγκατάσταση στο Καζαχστάν και σε άλλες περιοχές της Κεντρικής

Ασίας, πριν από την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα. Όπως διαφαίνεται από τις περιγραφές των ίδιων των Ποντίων, η κομβική έννοια γύρω από την οποία διαμορφώθηκε η ταυτότητά τους σε συνάρτηση με τα ποικίλα κοινωνικά περιβάλλοντα με τα οποία ήρθαν σε επαφή, ήταν η έννοια της ‘ελληνικότητας’, που αποτέλεσε τον κεντρικό πόλο συσπείρωσης των Ποντίων σε αντιδιαστολή με τους ‘άλλους’, σε όλη τη διάρκεια της συγκεκριμένης ιστορικής διαδρομής. Τα ερευνητικά δεδομένα υποδεικνύουν ότι η έννοια αυτή δοκιμάστηκε έντονα κατά την επαφή των Ποντίων με την κοινωνία υποδοχής που συγκροτούν οι «Ελλαδίτες Έλληνες». Από αυτή τη σκοπιά, πιστεύω ότι η συγκεκριμένη ‘μελέτη περίπτωσης’ (case study), παρουσιάζει ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον, αφού ανακαλεί θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα που συναρτώνται με τον προσδιορισμό των ‘ορίων’ διάκρισης και ταυτοποίησης ομάδων, των οποίων τα μέλη αναγνωρίζουν και δηλώνουν ότι μοιράζονται πολλά κοινά χαρακτηριστικά. Η εμπειρία μου υποδεικνύει ότι οι διακρίσεις και οι ταυτοποιήσεις δεν είναι τόσο «εύκολες» και αυτονόητες όσο υποδηλώνει μια πρώτη επιφανειακή προσέγγιση.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, επιδιώκω να προσεγγίσω αναλυτικά τη συγκεκριμένη ιστορική διαδρομή των Ποντίων από τον ιστορικό Πόντο μέχρι την Ελλάδα. Παρότι αντλώ και παρουσιάζω πληροφορίες που προέρχονται από διάφορες ιστορικές πηγές, προσπαθώντας να περιγράψω και να τεκμηριώσω όσο το δυνατόν καλύτερα τα στάδια και τα συμφραζόμενα αυτής της διαδρομής, η προσοχή μου δεν εστιάζεται αποκλειστικά στην λεπτομερειακή ιστορική τεκμηρίωση, αλλά επιδιώκει μάλλον να συνεισφέρει σε μια γενική περιγραφική εικόνα. Με αυτό τον τρόπο, επιδιώκω να σκιαγραφήσω το γενικότερο ιστορικό περίγραμμα μέσα στο οποίο διαμορφώθηκαν, από τη σκοπιά των Ποντίων, οι κεντρικές έννοιες συγκρότησης μιας ιδιαίτερης ομάδας. Σ’ αυτό το πλαίσιο, αποδίδω ιδιαίτερη έμφαση σε κομβικά γεγονότα – σταθμούς, όπως αναδεικνύονται από τις περιγραφές των ίδιων των μελών της ομάδας. Έτσι, για παράδειγμα, τονίζονται οι συγκυρίες που υποχρέωσαν τους Πόντιους να εγκαταλείψουν τον ιστορικό Πόντο, μετά από τις διώξεις που υπέστησαν μετά την ανάδυση του τουρκικού εθνικισμού στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, οι περιορισμοί που επέβαλαν το σοβιετικό και το ελληνικό κράτος στη μετεγκατάστασή τους στην Ελλάδα από τη δεκαετία του 1920, αλλά και η ‘εξορία’ στις κεντροασιατικές Δημοκρατίες την οποία υποχρεώθηκαν να βιώσουν κατά τη σταλινική περίοδο, ενώ δεν αναλύονται ιδιαίτερα οι καθημερινές συνθήκες ζωής κατά τους διάφορους ‘σταθμούς’ αυτής της διαδρομής και τα επί μέρους ιστορικά συμβάντα που τις

διαμόρφωσαν, τόσο από τη σκοπιά των ίδιων των Ποντίων, όσο και από τη σκοπιά των τοπικών πληθυσμών με τους οποίους ήλθαν σε επαφή. Ένα ακόμη σημείο στο οποίο εστιάζω την προσοχή μου, είναι οι διεργασίες και οι συζητήσεις που προηγήθηκαν της μετεγκατάστασης στην Ελλάδα, κατά την περίοδο που προηγήθηκε της διάλυσης της Σοβιετικής Ένωσης (1980-1991). Τη συγκεκριμένη περίοδο, συζητήθηκε η δημιουργία μιας αυτόνομης ελληνικής περιοχής στη νότια Ρωσία, μια ιδέα που προσέλκυσε το ενδιαφέρον αρκετών Ποντίων. Τελικά το σχέδιο ναυάγησε και η οικονομική δυσπραγία που ακολούθησε την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, σε συνδυασμό με τους αναδυόμενους εθνικισμούς διάφορων τοπικών πληθυσμών στα νέα κράτη που παγιώθηκαν, όπως για παράδειγμα το Καζαχστάν, ώθησαν τους Πόντιους σε μαζική μετεγκατάσταση στην Ελλάδα. Οι συνθήκες αυτής της μετεγκατάστασης δεν ήταν σε καμιά περίπτωση εύκολες. Στο τελευταίο μέρος αυτού του κεφαλαίου, προσπαθώ να αποδώσω μια πρώτη εικόνα των προβλημάτων που αντιμετώπισαν οι Πόντιοι μετά την εγκατάστασή τους σε αγροτικούς και αστικούς χώρους της Ελλάδας, καθώς και τα θετικά σημεία και τις δυσλειτουργίες της πολιτικής που υιοθέτησε το ελληνικό κράτος για να συνεισφέρει στην επίλυση ορισμένων από αυτά. Παρότι και πάλι παραθέτω ορισμένα στατιστικά στοιχεία, δεν επικεντρώνομαι τόσο στη συστηματική ανάλυση των αντικειμενικών συνθηκών εγκατάστασης των Ποντίων, αλλά εστιάζω περισσότερο την προσοχή μου σε μια γενική περιγραφή, που αντανακλά κυρίως απόψεις και επισημάνσεις των ίδιων των Ποντίων.

Στο τρίτο κεφάλαιο, προσπαθώ αρχικά να συνδέσω τους προβληματισμούς που γεννήθηκαν από την επαφή με το ερευνητικό πεδίο, με ένα μεγάλο σώμα θεωρητικών τοποθετήσεων και συζητήσεων που αφορούν στις έννοιες της 'εθνοτικής ομάδας', του 'έθνους' και του 'εθνικισμού'. Θεώρησα απαραίτητο να αναφερθώ στο διάλογο που έχει αναπτυχθεί γύρω από αυτές τις έννοιες στις σύγχρονες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, επειδή πιστεύω ότι μπορεί να υποβοηθήσει τη συγκρότηση της ερμηνευτικής προσέγγισης που επιχειρώ για τους Πόντιους. Σε γενικές γραμμές ο ευρύτερος θεωρητικός διάλογος για τις εθνικές και εθνοτικές ταυτότητες συμπυκνώνεται σε δύο βασικές κατευθύνσεις: η πρώτη εστιάζει σε 'αντικειμενικά χαρακτηριστικά' που διαμορφώνουν την ταυτότητα εθνικών και εθνοτικών ομάδων, ενώ η δεύτερη, εστιάζει σε διαδικασίες διάκρισης και διαφοροποίησης με βάση τη διαδικασία αλληλόδρασης εθνικών, εθνοτικών ή και κοινωνικών ομάδων. Οι θεωρητικές προσεγγίσεις που εντάσσονται στη δεύτερη

κατεύθυνση, υποστηρίζουν ότι οι διαδικασίες ταυτοποίησης δεν παράγουν πάγια και διαχρονικά πρότυπα, αλλά διαμορφώνονται εν τω γίνεσθαι στο πλαίσιο της αλληλόδρασης των μελών των ομάδων με τους 'άλλους'. Σε αυτό το πλαίσιο, αναδεικνύεται έντονα η σημασία των 'ορίων' που διαμορφώνονται κατά τις διαδικασίες αλληλεπίδρασης με τους 'άλλους'. Η δική μου προσέγγιση, επιδιώκει ακριβώς να εξετάσει πώς τα συγκεκριμένα 'όρια' αλληλόδρασης των Ποντίων με τη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, διαμορφώνουν τη σύγχρονη ταυτότητα των Ποντίων σε συνάρτηση και αντιδιαστολή με τα πρότυπα της κοινωνίας υποδοχής. Για το σκοπό αυτό διερευνώ τα όρια αλληλόδρασης, σε ένα ευρύ πλέγμα σχέσεων και πρακτικών, αφού οι ιδιαιτερότητες του ιστορικού παρελθόντος των Ποντίων, δεν επιτρέπουν σε καμία περίπτωση στατικές κατηγοριοποιήσεις: οι ίδιοι θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως εθνοτική ομάδα στο πλαίσιο της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά ο συγκεκριμένος προσδιορισμός δεν αποδίδει σε καμία περίπτωση τις σχέσεις συνάφειας και διαφοροποίησης με την ελληνική κοινωνία υποδοχής: χαρακτηρίζονται από το ελληνικό κράτος ως 'παλινοστούντες', αλλά φυσικά δεν επιστρέφουν σε ένα τόπο όπου είχαν ζήσει στο παρελθόν, ενώ ο χαρακτηρισμός τους ως μεταναστευτικής ομάδας είναι προβληματικός, αφού οι ίδιοι πιστεύουν και ισχυρίζονται ότι έρχονται στην 'πατρίδα'. Με αυτούς τους όρους, προτίμησα να εστιάσω τη δική μου προσέγγιση στη συστηματική ανάλυση των ορίων αλληλόδρασης, χωρίς να προσπαθήσω να αποδώσω στα μέλη της ομάδας που μελετώ άλλους προσδιορισμούς εκτός από αυτούς που αποδίδουν οι ίδιοι στους εαυτούς τους: «Έλληνες Πόντιοι», ή απλώς «Πόντιοι».

Παρ' όλα αυτά θεωρώ ότι, εν τέλει, η μελέτη αυτή προσεγγίζει τις μετακινήσεις των Ποντίων και ως μεταναστευτική διαδικασία: η έλευση στην 'πατρίδα' δεν αναιρεί τη θεώρηση της μετακίνησης και μετεγκατάστασής τους στην Ελλάδα, ως μεταναστευτικής διαδικασίας. Οι παλαιότερες προσεγγίσεις για τη μετανάστευση, συμφωνούν σε γενικές γραμμές ότι μια ομάδα 'μετανάστευε' από την πατρίδα σε άλλη χώρα³⁴³, ενώ την επιστροφή των μεταναστών στην πατρίδα απέδιδε ο ειδικότερος στο πλαίσιο των μεταναστευτικών προσεγγίσεων όρος 'παλινοστροφή' (repatriation). Είναι προφανές ότι οι Πόντιοι δεν εντάσσονται εύκολα σε καμία από

³⁴³ Ως διεθνής μετανάστευση ορίζεται «η μετακίνηση ατόμων από το κράτος προέλευσής τους προς ένα άλλο» (Πετράκου 2001:31). Όπως επισημαίνει η Λ. Μουσούρου (1991:15), «η ύπαρξη εθνικών συνόρων οδήγησε στη διάκριση της μετανάστευσης σε *εσωτερική* (δηλαδή μέσα στο χώρο που περικλείουν τα εθνικά σύνορα) και σε *εξωτερική* ή διεθνή. Η διάκριση αυτή είναι πλέον κλασική και αντικατοπτρίζεται στην όλη αντιμετώπιση της μετανάστευσης και των σχετικών με αυτήν φαινομένων».

τις παραπάνω κατηγορίες. Πιστεύω όμως, ότι εργασίες σαν τη δική μου, υποδεικνύουν ότι μπορεί διευρυνθεί η έννοια του μετανάστη και της μετανάστευσης, ώστε να περιλάβει και ειδικές κατηγορίες ανθρώπων, όπως για παράδειγμα τους Πόντιους για τους οποίους οι κρατικοί φορείς αναγνωρίζουν ότι ‘παλιννοστούν’ στη Ελλάδα, ή τους Γερμανούς από την πρώην Σοβιετική Ένωση που ‘παλιννοστούν’ αντίστοιχα στη Γερμανία, παρότι δεν είχαν ζήσει ποτέ εκεί. Ουσιαστικά θέλω να επισημάνω ότι οι σημασίες που προσλαμβάνουν οι έννοιες ‘του ανήκειν’, της ‘πατρίδας’ και του ‘έθνους’, τόσο από τη σκοπιά του επίσημου κράτους υποδοχής, όσο και από την αντίστοιχη της ελληνικής κοινωνίας, αλλά και των ίδιων των Ποντίων, δεν θα πρέπει να θεωρούνται δεδομένες, αλλά θα πρέπει να διερευνηθούν περαιτέρω. Προς αυτή την κατεύθυνση μπορούν να συμβάλλουν και επόμενες έρευνες.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, εστιάζω την προσοχή μου στη συστηματική ανάλυση των ‘ορίων’ που προσδιόρισα στα προηγούμενα κεφάλαια. Για το σκοπό αυτό ξεκινώ με μια συζήτηση που συνοψίζει τις κυριότερες απόψεις που έχουν διατυπωθεί για τον προσδιορισμό των Ποντίων, σε σύγκριση και συνάρτηση με αντίστοιχες τοποθετήσεις που έχουν διατυπωθεί για άλλες ομάδες, όπως οι Γερμανοί που εγκαθίστανται στη Γερμανία από τις πρώην Ανατολικές χώρες, ή οι Εβραίοι που εγκαθίστανται στο Ισραήλ. Όπως διαφαίνεται από τις τοποθετήσεις που αναφέρω, ορισμένοι όροι που έχουν επικρατήσει διεθνώς για να χαρακτηρίσουν ομάδες ανθρώπων που μεταναστεύουν εκούσια ή ακούσια, από ή προς χώρες που οι ίδιοι προσδιορίζουν ως ‘πατρίδες’, όπως για παράδειγμα ‘μετανάστες’, ‘πρόσφυγες’, ‘παλιννοστούντες’, δεν προσδιορίζουν πάντα ικανοποιητικά την κατάσταση αυτών των ανθρώπων, τουλάχιστον από τη δική τους σκοπιά. Έτσι καταδεικνύεται η ανάγκη να ελέγχεται πώς η βιωμένη εμπειρία των επί μέρους ομάδων επικυρώνει, αμφισβητεί σε κάποιο βαθμό ή ανατρέπει την αξιοπιστία και την εγκυρότητα των προσδιορισμών που της αποδίδονται από κρατικά ή διεθνή θεσμικά πλαίσια, από την επιστημονική κοινότητα, από την κοινωνία υποδοχής. Οι ίδιοι οι Πόντιοι θεωρούν εξαιρετικά σημαντικές τις διαδικασίες που αφορούν στον αυτοπροσδιορισμό και ετεροπροσδιορισμό τους, αφού διαβλέπουν σ’ αυτές την πρωταρχική αιτία συγκρότησης ‘ορίων’, τόσο ως προς την κοινωνία υποδοχής, όσο και ως προς την ανασύσταση της ιστορικής μνήμης που εξασφαλίζει τη συνέχεια και την ενότητα της ομάδας τους. Σ’ αυτό το πλαίσιο, προωθούν συστηματικά τον αυτοπροσδιορισμό **«Πόντιοι πρόσφυγες»** ο οποίος, θεωρούν ότι, αναγνωρίζει και κατοχυρώνει τις διώξεις που υπέστησαν ως ιστορική

μνήμη, ενώ παράλληλα διασφαλίζει αντίστοιχα προνόμια στην αντιμετώπισή τους από το ελληνικό κράτος, αλλά και τους διεθνείς οργανισμούς. Προσπαθώντας να εξηγήσω τα ιστορικά συμφραζόμενα στα οποία διαμορφώθηκε αυτή η πεποίθηση, παραθέτω μια χρονολογημένη αφήγηση του ιστορικού των διώξεων και των διαδοχικών υποχρεωτικών μετεγκαταστάσεων που βίωσαν οι Πόντιοι. Με αυτό τον τρόπο, πιστεύω ότι διευκολύνω τους αναγνώστες να κατανοήσουν καλύτερα τη διαχείριση της συλλογικής και ατομικής ταυτότητας των Ποντίων, τόσο στο ονοματολογικό επίπεδο όσο και επίπεδο της καθημερινής εμπειρίας. Η συγκεκριμένη ταυτότητα διεκδικεί την κατοχύρωση της ‘ελληνικότητας’, αλλά παράλληλα και της διαφορετικότητας ως προς τους «Ελλαδίτες Έλληνες». Στα κεφάλαια που ακολουθούν προσπαθώ να περιγράψω τη διαχείριση αυτών των ορίων σε διάφορες όψεις της καθημερινής ζωής.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, επιχειρώ να περιγράψω αναλυτικά τις συμβολικές και πρακτικές διαστάσεις του σπιτιού, στο πλαίσιο της καθημερινής διαχείρισης της συλλογικής και ατομικής ταυτότητας των Ποντίων. Όπως επισημαίνω, η κατασκευή και η ανακατασκευή των ‘ορίων’ της ομάδας, συνδέεται στενά με τις έννοιες του γάμου και της οικογένειας. Οι αντιλήψεις των Ποντίων που τονίζουν τη σημασία της προγαμιαίας αγνότητας και της ενδογαμίας στο πλαίσιο της ομάδας, καθώς και της αναγνώρισης συγκεκριμένων αρχών που διαμορφώνουν ιεραρχημένες σχέσεις στο εσωτερικό της οικογένειας, αντιμετωπίζονται ως οριοθετήσεις που συντελούν στη διαχρονική πολιτισμική διάκριση της ομάδας. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο προτίμησα να αποδώσω αυτές τις αντιλήψεις με αναφορές στο λόγο των ίδιων των Ποντίων, αναδεικνύοντας το εθνογραφικό μου υλικό, χωρίς να προσπαθήσω να υπερτονίσω ή να αναιρέσω τις εμφατικές προτεραιότητες, αλλά και τις αντιφάσεις που τον χαρακτηρίζουν. Γι αυτό το λόγο παραθέτω πολλαπλές αναφορές που εστιάζουν στις αντιλήψεις των ίδιων των Ποντίων για το ρόλο του γάμου, της οικογένειας, αλλά και της ‘συνέχειας’ της ομάδας μέσα από τη βιολογική καθαρότητα που όπως υποστηρίζουν, εξασφαλίζει η ενδογαμία. Οι συγκεκριμένες αντιλήψεις συναρτώνται με τα προβλήματα που εμφανίζονται κατά την καθημερινή επαφή των μελών της ομάδας με τις πρακτικές της κοινωνίας υποδοχής, αλλά παράλληλα συνδέονται στη συνείδηση των Ποντίων με τις πρακτικές που εξασφάλισαν την ιστορική συνέχεια της ομάδας κατά τη διαδρομή από τον Πόντο μέχρι την Ελλάδα. Από αυτή τη σκοπιά, η επαναδιαπραγματεύσή τους στα συμφραζόμενα της κοινωνίας υποδοχής αποκτά

ιδιαίτερη σημασία για τη διατήρηση της συνοχής της ομάδας, ενώ παράλληλα συνδέεται με τη διατήρηση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας.

Στο έκτο κεφάλαιο, εξετάζω τις διαδικασίες της πολιτισμικής κατασκευής του φύλου ως διαδικασίες οριοθέτησης της ομάδας ως προς τους 'άλλους'. Για το σκοπό αυτό ανατρέχω στο λόγο των ανδρών και των γυναικών, προσπαθώντας να διακρίνω πώς αναλύουν και αξιολογούν διάφορες διαδικασίες που σχετίζονται με τις έμφυλες πρακτικές στο παρελθόν και στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα. Φυσικά θεώρησα σημαντικό να υπενθυμίσω και πάλι τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα αυτού του λόγου: οι Πόντιοι σχολιάζουν και αξιολογούν τις έμφυλες πρακτικές κατά τη διάρκεια μιας διαδικασίας μετάβασης και προσαρμογής σε μια νέα κοινωνική πραγματικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν προσπαθώ να σχολιάσω θετικά ή αρνητικά τις αξιολογικές κρίσεις και επικρίσεις που εκφράζονται, αλλά να περιγράψω πώς διαμορφώνουν την οριοθέτηση της ομάδας απέναντι στις αντίστοιχες πρακτικές των μελών της ελληνικής κοινωνίας. Όπως διαπίστωσα, κατά τη διάρκεια της διαδικασίας αλληλόδρασης, ενισχύονται οι πραγματικές ή οι κατασκευασμένες διαφοροποιήσεις ως προς τους 'άλλους', ενώ παράλληλα, αξιολογείται η εμπειρία του παρελθόντος από την κοινωνία προέλευσης, για να υποστηρίξει αυτή τη διάκριση. Από αυτή τη σκοπιά η κοινωνική διάσταση της οικογένειας, του πατέρα, της μητέρας και των συγγενειακών σχέσεων, αποδίδεται με ιδιαίτερα εμφαντικό τρόπο στο λόγο των Ποντίων. Οι ίδιοι, ιδιαίτερα οι άνδρες, βιώνουν με ιδιαίτερα δραματικό τρόπο ορισμένες ανατροπές που αφορούν στο εργασιακό καθεστώς ή στις παγιωμένες συγγενειακές σχέσεις: ενώ στο παρελθόν οι άνδρες ήταν αυτοί που αναλάμβαναν την κύρια ευθύνη για την εξασφάλιση της επιβίωσης και της οικονομικής ευμάρειας της οικογένειας, μετά την έλευση στην Ελλάδα πολλοί παραμένουν άνεργοι ή υποαπασχολούνται σε εργασίες που δεν είναι αντίστοιχες των πτυχίων και των προσόντων τους. Φυσικά συνεχίζουν να διαχειρίζονται ως κεντρικά πρόσωπα τις σχέσεις που δομούνται στο οικογενειακό και στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον, αλλά η αυτοπεποίθηση και η αυτοεκτίμησή τους υποβαθμίζονται, με αποτέλεσμα να διακυβεύεται η ενότητα και η συνέχεια των οικογενειακών και κοινωνικών δεσμών. Οι γυναίκες, από τη σκοπιά τους, φαίνεται ότι αντιμετωπίζουν ευκολότερα τις δυσκολίες προσαρμογής στο νέο κοινωνικό και εργασιακό περιβάλλον. Παρόλα αυτά και αυτές βιώνουν δυσλειτουργίες και ανατροπές που επηρεάζουν και τις κοινωνικές σχέσεις στο εσωτερικό της οικογένειας: για παράδειγμα ορισμένες ανέφεραν ότι δεν αποκάλυψαν στους άνδρες τους συγκεκριμένα προβλήματα που αντιμετώπισαν στους

εργασιακούς χώρους, προσπαθώντας να αποφύγουν έντονες αντιδράσεις ή να τους προφυλάξουν από περαιτέρω απογοητεύσεις, κάτι που θα ήταν αδιανόητο στο παρελθόν. Με αυτούς τους όρους, η οικογένεια αναδεικνύεται ως το σημαντικότερο πεδίο διαπραγμάτευσης των έμφυλων πρακτικών της ομάδας, ενώ παράλληλα κατοχυρώνεται ως συμβολικός τόπος όπου επαναβεβαιώνεται ή επανακατασκευάζεται η ιστορική συνέχεια και η ενότητα της ομάδας.

Στο έβδομο κεφάλαιο, αναλύω τις καθημερινές σχέσεις και πρακτικές κοινωνικοποίησης ως προς το εσωτερικό της ομάδας και των σχέσεων με τους 'άλλους', σε ένα δεύτερο κομβικό πεδίο διαπραγμάτευσης της ταυτότητας και των 'ορίων' της ομάδας, που συγκροτούν οι 'συντροφίες'. Ο όρος 'συντροφίες' αναφέρεται σε κοινωνικές συναθροίσεις Ποντίων στον οικιακό χώρο. Με αυτή την έννοια οι συγκεκριμένες συναθροίσεις αποτελούσαν το συνδετικό κρίκο του οικιακού με το δημόσιο χώρο, ή μάλλον το πεδίο σύγκλισης του οικιακού με το δημόσιο χώρο (Γκέφου-Μαδιανού 2003:83, Γκέφου-Μαδιανού 2003β), αφού οι αξίες που προβάλλονταν και οι πρακτικές που υιοθετούσαν οι παρευρισκόμενοι ήταν κοινές. Στο κείμενό μου προσπαθώ να αναδείξω αυτές τις αξίες μέσα από μια συστηματική περιγραφή της διαδικασίας των προπόσεων που απηύθυναν οι συνδαιτυμόνες στον οικιακό χώρο, επαινώντας συγκεκριμένα πρόσωπα που συμμετείχαν στις συντροφίες, σύμφωνα με μια ιεραρχημένη ακολουθία που αντανακλά τις εσωτερικές αξίες της ομάδας. Σε γενικές γραμμές οι ιεραρχικές σχέσεις και τα κανονιστικά πρότυπα της συντροφιάς οργανώνονταν ως προς τέσσερις άξονες: το φύλο, την ηλικιακή κατανομή, τη συγγένεια και την προσωπική αξία που προσέδιδε αυξημένο κύρος σε κάποιους φίλους ή άλλους συνδαιτυμόνες. Το περιεχόμενο των προπόσεων αναδεικνυε κατά κύριο λόγο τη σημασία της αφοσίωσης και της πίστης που είχε επιδείξει το τιμώμενο πρόσωπο στα μέλη της οικογένειάς του, καθώς και στο ευρύτερο συγγενειακό του δίκτυο, αναδεικνύοντας τις αξίες που προωθούσαν την ενότητα της ομάδας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, παρουσίαζε το περιεχόμενο των προπόσεων που απευθύνονταν σε άτομα που δεν ήταν μέλη της ομάδας, αφού σ' αυτές τις περιπτώσεις δοκιμάζονταν τα όρια που καθόριζαν τις σχέσεις ως προς τους 'άλλους'. Προσπάθησα να αναδείξω όψεις αυτής της διαδικασίας εστιάζοντας σε δύο περιπτώσεις (case studies): τις προπόσεις που απευθύνονταν σε εμένα μετά την αποδοχή του θεσμικού μου ρόλου ως ερευνήτριας που διαμεσολαβούσε στη σχέση των Ποντίων με τους 'άλλους', καθώς και τις προπόσεις που αντάλλαζαν μέλη της ομάδας με ένα πρόσωπο που δεν ανήκε στην ομάδα, αλλά θεωρούσαν ότι μπορούσε

να βοηθήσει στην επίλυση συγκεκριμένων προβλημάτων που αφορούσαν μέλη της συντροφιάς. Αυτές οι τελευταίες περιγραφές αναδεικνύουν εμφατικά την επιτυχία ή την αποτυχία στη διαχείριση των ορίων που προσδιορίζουν τη συνέχεια και την ενότητα της ομάδας.

Στο όγδοο κεφάλαιο, επεκτείνω την ανάλυση των διαδικασιών συγκρότησης της ιδιαίτερης πολιτισμικής ταυτότητας των Ποντίων που διαμορφώνεται στον οικιακό χώρο και στις 'συντροφιάς', στο επίπεδο της πολιτικής συλλογικής έκφρασης που διαμορφώνεται στο πλαίσιο των συζητήσεων που σχολιάζουν, επικρίνουν και αξιολογούν γενικότερα τη σύγχρονη ελληνική κοινωνία και τη θέση των Ποντίων σ' αυτή, σε συνάρτηση και αντιδιαστολή με τη σοβιετική κοινωνία προέλευσης. Στους διαλόγους που καταγράφω αποτυπώνονται οι κρίσεις και τα σχόλια για την καταστολή που κυριάρχησε στη σταλινική περίοδο, καθώς και για τις πρακτικές αντίστασης ως προς τα πρότυπα που επέβαλε το σοβιετικό σύστημα. Οι συγκεκριμένες πρακτικές προβάλλονται ως πρότυπο που καθορίζει τις σχέσεις και τις συνδιαλλαγές με την ελληνική κοινωνία υποδοχής, με στόχο την αποφυγή της αφομοίωσης και της αποδοχής των κυρίαρχων προτύπων που μπορούν να αποδομήσουν την ενότητα και τη συνοχή της ομάδας. Σ' αυτό το πλαίσιο διαπραγμάτευσης οι Πόντιοι σχολιάζουν και αξιολογούν όψεις και εκδοχές της ελληνικής κοινωνίας ή ειδικών ομάδων που προσελκύουν την προσοχή τους, όπως οι Έλληνες κομμουνιστές, σε συνάρτηση και αντιδιαστολή με τις εμπειρίες από τη σχέση τους με εθνοτικές και κοινωνικές ομάδες στην (πρώην) Σοβιετική Ένωση. Η κυρίαρχη τάση προωθούσε την εμφατική ανάδειξη των αντιθέσεων με τα πρότυπα της ελληνικής κοινωνίας, ή ακόμη και τον αναστοχασμό για το σοβιετικό παρελθόν, που παρουσιαζόταν συχνά εξωραϊσμένο στο πλαίσιο της ανάδειξης των ιδιαιτεροτήτων που επιβεβαίωναν την ταυτότητα της ομάδας και τη διάκριση των μελών της από την κοινωνία υποδοχής. Αυτή η τάση ήταν ακόμα πιο έντονη στα μέλη ειδικών κατηγοριών Ποντίων, όπως αυτοί που είχαν βιώσει την 'εξορία' στο Καζαχστάν, αφού οι τελευταίοι προωθούσαν τη διαφοροποίηση και τη διάκριση τόσο ως προς τους γηγενείς Έλληνες, όσο και ως προς τους Πόντιους που δεν διέθεταν αντίστοιχα βιώματα. Τα παραπάνω παραδείγματα τονίζουν τη σημασία της διαχείρισης της μνήμης του παρελθόντος, στο πλαίσιο των 'ορίων' που διαμορφώνονται στο παρόν. Οι συλλογικές ταυτότητες συγκροτούνται με βάση τη διαπραγμάτευση αυτών των ορίων, σε διάφορα επίπεδα συσπείρωσης και διάκρισης, τόσο ως προς το εσωτερικό, όσο και ως προς το εξωτερικό της ομάδας.

Στο ένατο κεφάλαιο, επιχειρώ να περιγράψω τη δράση των ποντιακών συλλόγων που αποτελούν την κορυφαία έκφραση της συλλογικότητας των νεοερχομένων. Η δράση των συγκεκριμένων συλλόγων εκφράζει τη σύγκλιση των απόψεων και των πολιτικών επιδιώξεων των νεοερχομένων Ποντίων με τους Πόντιους που είχαν εγκατασταθεί στην Ελλάδα παλαιότερα. Κατά συνέπεια, τα πρόσωπα που κυριαρχούν στα διοικητικά συμβούλια και στις συνελεύσεις αυτών των συλλόγων προωθούν συνήθως πολιτικές που εστιάζουν σ' ένα διπλό στόχο: την ανάδειξη των ιδιαιτεροτήτων των Ποντίων, αλλά και την παράλληλη κατοχύρωση των εργασιακών και κοινωνικών παρακαταθηκών που θα διασφαλίσουν την ομαλή τους ενσωμάτωση στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Σε αυτό το πλαίσιο, οι σύλλογοι επεξεργάζονταν διάφορες λύσεις για τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι νεοερχόμενοι ως προς την εξεύρεση στέγης, τους δασμούς των τελωνείων για τις οικοσκευές που μετέφεραν από την κοινωνία προέλευσης, τη συμμετοχή τους σε επιδοτούμενα σεμινάρια, την εξασφάλιση των απαραίτητων πιστοποιητικών για την έκδοση ταυτότητας, εκλογικού βιβλιαρίου και διαβατηρίου, την αναγνώριση των πτυχίων, τη μεταφορά των συνταξιοδοτικών δικαιωμάτων στην Ελλάδα, τη συμμετοχή τους σε οικιστικά προγράμματα και την ανεύρεση εργασίας. Παράλληλα όμως, προωθούσαν και επιλογές που συνέδεαν τους Πόντιους με στρατηγικές που διαμορφώνονταν στο πλαίσιο της διαπάλης των πολιτικών αντιθέσεων που συγκροτούσαν το ελληνικό πολιτικό τοπίο. Από αυτή τη σκοπιά ασκούσαν επιρροή προς δύο διαφορετικές κατευθύνσεις: από τη μια προωθούσαν την κοινωνική και ιδεολογική συνοχή της ομάδας φθάνοντας μέχρι το σημείο να προτείνουν την ίδρυση ποντιακού κόμματος, ενώ από την άλλη, υποστήριζαν τη σύγκλιση και τη συνοδοιπορία με τους Πόντιους που είχαν εγκατασταθεί στην Ελλάδα παλαιότερα, αλλά και τη συνεργασία με ποικίλους ελληνικούς πολιτικούς και κοινωνικούς φορείς, αποδυναμώνοντας τις εκφράσεις συλλογικότητας των νεοερχομένων που κυριαρχούσαν στις 'συντροφίες'. Προσπάθησα να περιγράψω όσο το δυνατόν πιο αναλυτικά αυτή την τελική διαπραγμάτευση των 'ορίων' της συλλογικότητας που διαμορφώνουν την ταυτότητα των νεοερχομένων σ' ένα κοινωνικό χώρο, που διατηρεί σχέση συνάφειας, αλλά παράλληλα αποστασιοποιείται από τις 'συντροφίες'.

*

Σε όλη την πορεία της έρευνας αλλά και της συγγραφής προσπάθησα να δω τον κόσμο όπως τον έβλεπαν οι άνθρωποι που μελετούσα, και ταυτόχρονα, να αναλύσω *γιατί* απέδιδαν συγκεκριμένες σημασίες ή τόσο μεγάλη σημασία σε

αντιλήψεις, πεποιθήσεις και πρακτικές, δικές τους και άλλων (Moore 1999:17). Βέβαια, γνωρίζω ότι πάντα κάτι, συχνά πολύ σημαντικό, διαφεύγει και παραμένει αθέατο, καταδεικνύοντας τα 'όρια' της ίδιας της ερευνητικής προσπάθειας, της αναλυτικής επεξεργασίας, αλλά και της συγγραφής.

Σύμφωνα με τον R. Jenkins (1997:72) μπορούμε να κατανοήσουμε την ταυτότητα ως αλληλεπίδραση και αλληλεξάρτηση ανάμεσα σε ένα όνομα και σε μια εμπειρία. «Η τελευταία, είναι κατά μία έννοια αυτό που το όνομα *σημαίνει*», ή με άλλα λόγια, η εμπειρία «είναι οι *συνέπειες* του ονόματος γι' αυτούς που το φέρουν». Όπως μάλιστα επισημαίνει ο Jenkins, δεν υπάρχει τίποτα στατικό σ' αυτή τη σχέση, αφού η ονομασία μπορεί να αλλάζει, αλλά και η εμπειρία μπορεί επίσης να μετασχηματίζεται και να αποκτά νέες σημασίες ακόμη κι όταν η ονομασία παραμένει η ίδια (ό.π.: 167). Παρότι οι ανθρωπολόγοι δίνουν μεγαλύτερη έμφαση σε διαδικασίες αυτο-προσδιορισμού, η ταυτότητα «πάντοτε διαμορφώνεται από την αλληλεπίδραση ανάμεσα σε διαρκώς εξελισσόμενες διαδικασίες αυτοπροσδιορισμών και ετεροπροσδιορισμών» (ό.π.: 73).

Τους ίδιους τους νεοερχομένους τους απασχολούσαν οι αυτοπροσδιορισμοί και οι ετεροπροσδιορισμοί, οι οποίοι, όπως πίστευαν, θα επικαθόριζαν στο εγγύς ή στο απώτερο μέλλον και το περιεχόμενο της ταυτότητάς τους. Θεωρούσαν δηλαδή πιθανό ότι οι σημασίες και οι συνδηλώσεις που θα έφεραν οι κατηγοριοποιήσεις που θα επικρατούσαν, οι 'δικές' τους ή των 'άλλων', θα μετατρέπονταν σιγά - σιγά σε παγιωμένες ιδιότητες της ταυτότητάς τους (Williams 1989:431).

Αν ο F. Barth (1998 [1969], 1998b [1969]) έχει δείξει ότι η ταυτότητα μιας ομάδας διαμορφώνεται και από τις δύο πλευρές των 'ορίων' που τη χωρίζουν αλλά και τη συνδέουν με τις άλλες ομάδες με τις οποίες διαντιδρά, ο R. Jenkins (1986, 1997) έχει επισημάνει ότι οι πλευρές αυτές δεν είναι πάντα ισοδύναμες, και υπογραμμίζει τις σχέσεις ισχύος που επικρατούν κατά την απόδοση ταυτότητας σε μια ομάδα. Έτσι, προτείνει την εστίαση του ερευνητικού ενδιαφέροντος τόσο στο γεγονός ότι η μία ομάδα έχει πιθανόν τη δύναμη να επιβάλλει τις κατηγοριοποιήσεις της σε μία άλλη (1997:73), όσο και στους τρόπους στους οποίους θα καταφύγει η δεύτερη ώστε να αντισταθεί σε αυτή την επιβολή (1986:177).

Έχω ήδη παρουσιάσει (σε όλο το κείμενο και ιδιαίτερα στο 4^ο και το 9^ο κεφάλαιο) τις αντιδράσεις των νεοερχομένων απέναντι στις εξωτερικές κατηγοριοποιήσεις ως προς τις οποίες αναγκάστηκαν να τοποθετηθούν. Οι ίδιοι πίστευαν ότι για τις συγκεκριμένες κατηγοριοποιήσεις ευθύνονται η ελληνική

πολιτεία ('παλιννοστούντες'), η ελληνική κοινωνία ('Ρωσοπόντιοι'), αλλά και η επιστημονική κοινότητα ('μετανάστες'). Εδώ θα ήθελα να υπογραμμίσω την ένταση αυτής της αντίδρασης, που θεωρώ ότι πήγαζε από το γεγονός, ότι οι νεοερχόμενοι είχαν επίγνωση της ισχύος που διέθετε η κυρίαρχη πλειοψηφία έναντι των ιδίων (Williams 1989, Βεντούρα 2006), ώστε να διαμορφώνει και να επιβάλλει πρότυπα και κριτήρια που ταξινομούν τη μειοψηφία, είτε διαβαθμίζοντάς την ως 'λιγότερο / περισσότερο ελληνική' (με άλλα λόγια ως 'λιγότερο / περισσότερο σαν εμάς'), είτε αποκλείοντάς την ως 'ξένη'.

Για τους νεοερχομένους ήταν σαφές ότι στην Ελλάδα θεωρούνταν 'λιγότερο Έλληνες' σε σχέση με τους υπόλοιπους που αποτελούσαν την πλειοψηφία των μελών της κοινωνίας υποδοχής. Πολύ γρήγορα και διεισδυτικά προέβησαν σε εκτιμήσεις σχετικά με τις προθέσεις αυτής της πολιτικά ισχυρότερης ομάδας, -της οποίας τα μέλη διεκδικούν το δικαίωμα να ταυτίζονται με το εθνικό κράτος- να τους τοποθετήσει σε μία σκόπιμα συγκεχυμένη, άρα αποδυναμωμένη και εν τέλει περιχαρακωμένη θέση. Μια θέση που τους 'έδινε' την πατρίδα και την ασφάλεια που στερούνταν διαχρονικά στη Σοβιετική Ένωση, αλλά τους 'έπαιρνε' την δυνατότητα να θεωρούνται αυτονόητα ως ισοδύναμα μέλη του 'εθνικού κορμού'.

Σ' αυτό το πλαίσιο, λοιπόν, οι νεοερχόμενοι προσέγγιζαν (επι)κριτικά τους διάφορους ετεροπροσδιορισμούς στους οποίους υποβλήθηκαν: στην επιστημονική κοινότητα καταλόγιζαν ότι με τον όρο 'μετανάστες' τους ταύτιζε εμμέσως με τους 'αλλοδαπούς οικονομικούς μετανάστες'. Στην πολιτεία καταλόγιζαν ότι με την ιστορική ανακρίβεια και την ουσιαστική αοριστία του όρου 'παλιννοστούντες' τους άφηνε εν τέλει ανυπεράσπιστους στον προσδιορισμό 'Ρωσοπόντιοι' που υιοθετούσαν οι «ντόπιοι» ή «Ελλαδίτες Έλληνες». Οι ίδιοι πίστευαν ότι ο συγκεκριμένος όρος ('Ρωσοπόντιοι'), αναγνώριζε εν μέρει ότι ανήκουν στο ελληνικό έθνος (μέσω της αναφοράς στον εξω - ελλαδικό ελληνισμό του Πόντου). Από την άλλη, τόνιζε την απουσία τους στην οικοδόμηση του ελληνικού εθνικού κράτους, ενώ υπογράμμιζε μια σχέση με το ρωσικό κράτος (ως γεωγραφική, αλλά και εθνική προέλευση), καθώς και τη διαφορετική κοσμοαντίληψη των νεοερχομένων, που οικοδομήθηκε σ' ένα 'άλλο' κοινωνικό σύστημα. Ένα πρόσθετο πρόβλημα αφορούσε στη χρήση της ρωσικής γλώσσας, που υποβάθμιζε συμβολικά τη σχέση των 'Ρωσοπόντιων' με το

ελληνικό έθνος, αφού για τους γηγενείς Έλληνες η γλώσσα αποτελεί πρωτεύον κριτήριο³⁴⁴ για την αναγνώριση της ‘ελληνικότητας’.

Θεωρώ ότι αυτή η διαδικασία οριοθέτησης της ομάδας ως προς την κοινωνία υποδοχής, συνετέλεσε στην καθιέρωση της χρήσης του όρου «Έλληνες Πόντιοι», για τον αυτοπροσδιορισμό των μελών της. Ο συγκεκριμένος όρος αποτελούσε πρωτίστως απάντηση στον αντίστοιχο ‘Ρωσοπόντιοι’, εμπεριείχε επομένως ένα στοιχείο εξαναγκασμού, δεν αποτέλεσε δηλαδή μια απρόσκοπτη επιλογή αυτοπροσδιορισμού των νεοερχομένων, οι οποίοι, άλλωστε, δεν αυτοπροσδιορίζονταν ως ‘Πόντιοι’, αλλά ως ‘Ρωμαίοι’ ή ‘Έλληνες’ (Γκρέτσκι), πριν από την έλευσή τους στην Ελλάδα.

Αντιστοίχως, θεωρώ ότι ο αυτοπροσδιορισμός «Πόντιοι πρόσφυγες», εξαρτήθηκε επίσης από τη σχέση που ανέπτυξε η ομάδα στη διαδικασία της οριοθέτησής της ως προς την κοινωνία υποδοχής. Αυτός ο αυτοπροσδιορισμός αντικατοπτρίζει σχέσεις και στρατηγικές : οι νεοερχόμενοι αναγνώρισαν τον κίνδυνο να τοποθετηθούν στις παρυφές του έθνους ως ‘Ρωσοπόντιοι’. Ως εκ τούτου εισήγαγαν ένα άλλο συμβολικό όρο, που υποδηλώνει ότι πληρούν το κριτήριο ελληνικότητας που έθετε η κοινωνία υποδοχής: «Πόντιοι πρόσφυγες». Οι ίδιοι υποστήριζαν ότι εφόσον η κοινωνία υποδοχής θεωρεί (σήμερα τουλάχιστον) τους ‘Μικρασιάτες πρόσφυγες’ αδιαμφισβήτητο κομμάτι του ελληνικού έθνους και του εθνικού κράτους, τότε κατ’ αντιστοιχία θα πρέπει να κάνει το ίδιο και για τους ‘Πόντιους πρόσφυγες’, αφού η σχέση και των μεν και των δε με τον ‘ελληνισμό’ αναπτύχθηκε και τεκμηριώθηκε μέσα στα ίδια ιστορικά πλαίσια.

Επί πλέον, επιχειρήσαν και μια ‘συμβολική αντιστροφή’ ή αλλιώς μια ‘αντιστροφή του στίγματος’³⁴⁵ και ως εκ τούτου μια κριτική ρήξη με την ελληνική κοινωνία, τονίζοντας τη δική τους ‘ελληνικότητα’ στην ιστορική τους διαδρομή, πριν από την έλευση στην Ελλάδα. Η συλλογιστική που διέτρεχε τα επιχειρήματά τους μπορεί να αποδοθεί ως εξής : αν η κατάσταση προσφυγικότητας των Μικρασιατών Ελλήνων και μέρους των Ελλήνων του Πόντου, ολοκληρώθηκε με τη Μικρασιατική Καταστροφή, η δική τους προσφυγικότητα συνεχίστηκε και μετά τη γενοκτονία από τους Τούρκους, όταν υπέφεραν πιέσεις, διώξεις και εξορίες από το σοβιετικό κράτος. Η διατήρηση της ελληνικής γλώσσας (ποντιακή διάλεκτος), της ορθόδοξης πίστης,

³⁴⁴ Σύμφωνα με τον Banks (1996:117), «η απόδοση ταυτότητας από την πλειοψηφία στη μειοψηφία δεν επικαλείται τόσο εσωτερικές ή εγγενείς ιδιότητες της μειονοτικής ομάδας . . . αλλά ομάδες συμβόλων που έχουν σημασία για την πλειοψηφία».

³⁴⁵ A.P. Cohen 1985:60. Βλ. και Βεντούρα 1994:68. Επίσης, βλ. Scott 1990.

και πάνω από όλα της ελληνικής συνείδησης, τα στοιχεία δηλαδή που δικαιολόγησαν τις διώξεις εναντίον τους, είναι τα ίδια που δικαιώνουν τη διεκδίκησή τους να αναγνωρίζονται σήμερα ως «οι καλύτεροι Έλληνες»³⁴⁶, αυτοί που πιο πολύ από όλους «έδωσαν το αίμα τους για το έθνος».

Τα παραπάνω επιβεβαιώνουν την επάρκεια των προσεγγίσεων που επισημαίνουν ότι δεν είναι αρκετό να ερμηνεύουμε τη δράση (ατομική και συλλογική) ως υποκινούμενη αποκλειστικά από ξεκάθαρες ορθολογικές επιλογές που αναπτύσσουν τα μέλη των ομάδων στα όρια που τις διακρίνουν μεταξύ τους, για να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντά τους (Ortner 1994:395). Αντίθετα είναι σημαντικό να συνυπολογίζουμε το πλαίσιο των εξαναγκασμών και των συνεπαγόμενων αντιδράσεων/αντιστάσεων/αμφισβητήσεων, που προκύπτουν από τις διαφορές ισχύος και εξουσίας μεταξύ των ομάδων που αλληλεπιδρούν (Jenkins 1986, 1997, Ortner ό.π.:391,393, 396). Στην αντίθετη περίπτωση, η ευθύνη της μειονεκτικής θέσης στην οποία μπορεί να περιέλθει μια ομάδα, μπορεί να αποδοθεί αποκλειστικά στο συλλογικό υποκείμενο, αλλά και στα μεμονωμένα άτομα (Jenkins 1986:177, Τσιμπιρίδου 2004:161).

Αυτή η οπτική την οποία υιοθέτησα, ξεκαθάρισε ακόμη περισσότερο, καθώς η θεωρία της πρακτικής³⁴⁷ και ειδικότερα η θεωρητική προσέγγιση του P.Bourdieu ήταν αυτή που με βοήθησε να κατανοήσω ότι η δράση δεν βασίζεται απλώς σε μια ορθολογική υπολογιστική συνείδηση : οι στρατηγικές που αναπτύσσουν τα ενεργά υποκείμενα μπορεί να είναι σύμφωνες με τα αντικειμενικά τους συμφέροντα, όμως δεν παύουν να εκπορεύονται από ένα μεταβαλλόμενο δομικό πρότυπο καθ' εξιν δράσης και στάσης προς τον κόσμο, το οποίο παραμένει ασυναίσθητο³⁴⁸. Σ' αυτό το

³⁴⁶ Βλ. και Hirschon 1989:30-31, καθώς επίσης και Γιαννησοπούλου 1998:357. Ο Tsimouris (1998:48-53), τοποθετεί τον όρο «οι καθαρότεροι Έλληνες», με τον οποίο αυτοχαρακτηρίζονται οι Μικρασιάτες πρόσφυγες που μελετά, στο πλαίσιο μιας ερμηνείας που προσεγγίζει αυτή την αντίληψη, ως ένα είδος αντίστασης απέναντι στον κυρίαρχο λόγο του 'έθνους' και της 'πατρίδας'. Ο ίδιος ο κυρίαρχος λόγος προξενεί την 'επιστροφή του καταπιεσμένου', αφού εξωθεί τους πρόσφυγες, να διεκδικήσουν το δικαίωμά τους στην ιδιαιτερότητα. Οι πρόσφυγες χρησιμοποιούν τα δικά του εργαλεία -την επίκληση της 'καθαρότητας' και της 'ελληνικότητας'- για να διαφοροποιηθούν, ως ανώτεροι, από τους υπόλοιπους Έλληνες. Η Voutira (1997:120), επισημαίνει ότι εκφράσεις πολιτισμικής ανωτερότητας, συναντώνται συχνά κατά τη διαδικασία αλληλόδρασης ανάμεσα σε μέλη προσφυγικών ομάδων και μέλη των κοινωνιών υποδοχής, ως συνέπεια του ανταγωνισμού που αναπτύσσουν μεταξύ τους στο πλαίσιο της διεκδίκησης πόρων που σπανίζουν, αλλά και ως αποτέλεσμα της προσπάθειας που καταβάλλει η κάθε ομάδα να ενισχύσει τη θέση και την αυτοεκτίμηση των μελών της.

³⁴⁷ Βλ. την παρουσίαση από την S. Ortner (1994) των κυριότερων τάσεων της ανθρωπολογίας από τις αρχές της δεκαετίας του '80 οι οποίες προσανατολίζονται προς την πρακτική και που αναδεικνύουν την κεντρικότητα του προβληματισμού ως προς τα κίνητρα της δράσης.

³⁴⁸ Η Ortner (ό.π.:397) συνοψίζοντας τους τρόπους με τους οποίους αντιμετωπίζεται η δράση από διάφορες προσεγγίσεις στο πλαίσιο της θεωρίας της πρακτικής, υπογραμμίζει: «Σε κάθε περίπτωση, στα πλαίσια του συγκεκριμένου ερωτήματος σχετικά με το πώς το σύστημα εξαναγκάζει την πρακτική,

πλαίσιο, κατανοεί κανείς την έντονη και δυσάρεστη έκπληξη που δοκίμαζαν οι νεοερχόμενοι, όταν διαπίστωναν ότι πολλοί από τους «ντόπιους» θεωρούσαν ότι οι 'Ρωσοπόντιοι' έρχονταν στην Ελλάδα μόνο για να καλυτερέψουν τις οικονομικές συνθήκες της ζωής τους, ότι επέμεναν να αναγνωριστούν ως 'πρόσφυγες' κυρίως για να διεκδικήσουν οικονομικές απολαβές από το κράτος, ή ότι διαδήλωναν για να αναγνωριστεί επίσημα από την πολιτεία ότι οι Τούρκοι είχαν διαπράξει 'γενοκτονία' εις βάρος των Ελλήνων του Πόντου, αποσκοπώντας σε αποζημιώσεις και προνόμια. Οι ίδιοι επέμεναν ότι οι στόχοι τους αφορούσαν στην αποκατάσταση της ιστορικής αλήθειας και στη δικαίωση για τις διώξεις που υπέστησαν για την 'ελληνικότητά' τους, καθώς και στην ενίσχυση και ανάδειξη της διαχρονικής έννοιας της Ελλάδας και του ελληνισμού ως κοινής «πατρίδας» και ιστορικής παρακαταθήκης.

Η υπόθεση ότι εξαιτίας των εξωτερικών κατηγοριοποιήσεων δημιουργείται ή ενδυναμώνεται η ταυτότητα μιας ομάδας (Jenkins 1986:178), ή πιο συγκεκριμένα, ότι σε μια κατάσταση ανισορροπίας δυνάμεων, η κυρίαρχη πλειοψηφία είναι δυνατόν να επιβάλλει κατηγοριοποιήσεις στη μειοψηφία, οπότε υποστασιοποιεί την ίδια την ύπαρξή της ως ομάδας (Banks 1996:117), κατά τη γνώμη μου επιβεβαιώνει τη σημαίνουσα θέση που απέδωσε ο F. Barth στην έννοια του 'ορίου' για τη συγκρότηση της ταυτότητας μιας ομάδας. Όσο πιο πολύ τοποθετούμε στο κέντρο της ανάλυσής μας την κοινωνική ασυμμετρία και την ανισότητα (Ortner ό.π.:392,396,401) μεταξύ των ομάδων, τόσο πιο φανερό γίνεται ότι το 'όριο' ως «διαδικασία διαντίδρασης σε συγκεκριμένες ιστορικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες» (Barth 1994:12) ανάμεσα σε περισσότερο και λιγότερο ισχυρές ομάδες, είναι αυτό που επηρεάζει καθοριστικά τις αντικειμενικές συνθήκες της ζωής των ανθρώπων. Μπορούμε, επομένως, να επισημάνουμε τη σπουδαιότητα του ορίου στην κοινωνική ζωή και στην οργάνωση της συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων : κατά την ανάλυση της αλληλόδρασης μεταξύ των ομάδων πρέπει να αναγνωρίζονται, τόσο η αίσθηση ταύτισης ανάμεσα στα μέλη της ίδιας ομάδας, όσο και η αίσθηση διαφοροποίησης από τα μέλη μιας άλλης ομάδας, αλλά και να

η έμφαση τείνει να δίδεται ουσιαστικά σε πολιτισμικούς και ψυχολογικούς περιορισμούς: μηχανισμούς σχηματισμού και μετασχηματισμού της 'συνείδησης'. Αν και αναγνωρίζονται πλήρως οι υλικοί και πολιτικοί εξαναγκασμοί, στους οποίους συμπεριλαμβάνεται και η βία, φαίνεται να υπάρχει γενική συμφωνία στο ότι η δράση εξαναγκάζεται πολύ πιο βαθιά και συστηματικά από τους τρόπους με τους οποίους ο πολιτισμός ελέγχει για τα δρώντα άτομα τους ορισμούς του κόσμου, οριοθετεί τα γνωστικά τους εργαλεία και περιορίζει τα συναισθηματικά τους ρεπερτόρια. Ο πολιτισμός γίνεται μέρος του εαυτού».

φωτίζονται, επί πλέον, τα είδη των κοινωνικών περιορισμών στις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των ομάδων (Barth 1998 [1969]:15,16, Barth 2000:30).

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η μεταναστευτική διαδικασία που βίωσαν τα υποκείμενα της έρευνας, καθώς και οι επιπτώσεις της (οι οποίες περιγράφονται κυρίως στο 2^ο και 9^ο κεφάλαιο), συνέθεσαν μια ιδιαίτερα δύσκολη οικονομική και κοινωνική κατάσταση, μεταβολών, ανισοτήτων και ασυμμετριών, που τους κατέβαλλε συναισθηματικά και τους ωθούσε σε αδιέξοδο. Η από κοινού βίωση των συνθηκών αυτών, μέρος των οποίων αποτελούσε και η απόρριψη που υπέστησαν από αρκετά μέλη της ελληνικής κοινωνίας, συνετέλεσε στην ενδυνάμωση του αισθήματος του συνανήκειν στη 'δική τους' ομάδα και στη διόγκωση του βαθμού προσήλωσης σ' αυτή. Ο φόβος, η ανασφάλεια, ο πόνος, η ανάγκη, η επιθυμία, δεν μπορεί να αγνοηθούν ως παράμετροι που παρακινούν τη δράση (Ortner ό.π.: 395).

Εστιακό σημείο της κοινής δράσης των νεοερχομένων στο καινούργιο κοινωνικό περιβάλλον της 'πατρίδας', αποτέλεσε η ανάπτυξη των δεσμών στο εσωτερικό της ομάδας, σε συνάρτηση με την ταυτόχρονη διαμόρφωση μιας αίσθησης διαφοροποίησης από τους «Ελλαδίτες Έλληνες». Η πρακτική με την οποία σφυρηλατήθηκαν αυτές οι δύο σύμπλοκες διαδικασίες (Barth 1998[1969]), αφορούσε κυρίως στην αντιπαραβολή του περιεχομένου της ταυτότητας που απέδιδαν στους εαυτούς τους, με το περιεχόμενο της ταυτότητας που απέδιδαν στους άλλους. Με την έννοια 'περιεχόμενο' εννοώ τις σημασίες (καθώς και τη διαβάθμισή τους), με τις οποίες τα δρώντα υποκείμενα νοηματοδοτούσαν διαχρονικά την κοινή βιωματική εμπειρία του κόσμου. Σ' αυτό το πλαίσιο συγκροτούσαν αντιλήψεις για την ατομική και συγχρόνως για τη συλλογική ταυτότητα ως σταθερή διαχρονική ουσία.

Στην παρούσα οικονομική, κοινωνική και πολιτική συγκυρία συνύπαρξης και αντιπαραβολής με συγκεκριμένους 'άλλους', η οριοθέτηση διαμορφωνόταν σ' ένα πλαίσιο αλληλόδρασης, όχι όμως και ισότιμης κατανομής δύναμης και εξουσίας : οι «Πόντιοι πρόσφυγες» επιχειρούσαν στην καθημερινή τους πρακτική να εντοπίσουν, να ξεκαθαρίσουν και να αναδείξουν εκείνα τα στοιχεία του περιεχομένου της ταυτότητάς τους που δικαιολογούσαν ότι δεν ήταν απλώς 'διαφορετικοί' από τους υπόλοιπους Έλληνες, αλλά υπήρξαν πάντοτε και παρέμεναν «οι καλύτεροι Έλληνες».

Σ' αυτό το πλαίσιο, τα πολιτισμικά στοιχεία που οι ίδιοι θεωρούσαν ως τα πιο βασικά για τη συγκρότηση της ταύτισης στο εσωτερικό της ομάδας και συνάμα της διαφοροποίησης ως προς τους 'άλλους', αφορούσαν στους αξιακούς προσανατολισμούς με τους οποίους προσέγγιζαν κριτικά, τόσο κάποιους δείκτες του

γενικού τρόπου ζωής (όπως για παράδειγμα τα ενδυματολογικά πρότυπα), όσο και κάθε πτυχή της καθημερινής δράσης. Όπως τόνιζαν, οι αξίες που έπρεπε να διατηρούν τα άτομα, συνέθεταν μια αλληλένδετη ακολουθία, την οποία, συνοπτικά, αποτελούσαν η προγαμιαία αγνότητα, η βιολογική καθαρότητα της ομάδας, ο ηθικός κώδικας που καθορίζει το πρότυπο του «σωστού άνδρα» και της «σωστής γυναίκας» (5^ο, 6^ο, 7^ο κεφάλαιο). Ακόμη, υπήρχε ένα ευρύτατο, αυστηρό και αδιαμφισβήτητο πλαίσιο ηθικών αρχών που προσδιόριζε και αποτιμούσε όλες τις όψεις και τις εκδοχές των καθημερινών πρακτικών. Αναφορές σε αυτές υπάρχουν σε όλα τα κεφάλαια, αφού αυτές οι πρακτικές συγκροτούσαν το μέτρο για να κρίνεται η συνάφεια στο εσωτερικό της ομάδας και η ετερότητα στα όριά της. Ως παράδειγμα, αναφέρω τις ηθικές αρχές που επιτάσσουν την κοινωνική προσφορά του ατόμου διαμέσου της εργασίας και την αποφυγή πρακτικών που προϋποθέτουν τον αθέμιτο ανταγωνισμό, και γενικότερα, όπως συχνά τόνιζαν απαξιωτικά, μια ωφελμιστική αντίληψη και στάση ζωής (όπως φαίνεται και από σχετικές αναφορές που παρατίθενται κυρίως στο 8^ο κεφάλαιο).

Σ' αυτό το πλαίσιο, είναι ιδιαίτερα σημαντική η καταγραφή των καθημερινών πρακτικών κοινωνικοποίησης³⁴⁹, που, όπως επισημαίνει η J. Cowan (1998:23), αποτελούν τους τρόπους και τα πεδία διαμέσου των οποίων πραγματώνονται τόσο οι αντιλήψεις όσο και οι σχέσεις. Όπως διαπίστωσα, ο συμβατικός και ιεραρχικός χαρακτήρας αυτών των πρακτικών (Cowan 1998:73) αναδεικνυόταν στις «απλές πτυχές της καθημερινότητας» (Δημητρίου 2001:128), στις κοινωνικές συναναστροφές των υποκειμένων της έρευνας, κυρίως στα σπίτια και στους συλλόγους.

Οι καθημερινές συναντήσεις, συζητήσεις και ζυμώσεις, που παρακολουθούσα καθημερινά στο χώρο του συλλόγου που επισκεπτόμουν, ήταν χαρακτηριστικές, αφού επιχειρούσαν να ανασυγκροτήσουν τις κοινωνικές σχέσεις και τα πολιτισμικά πρότυπα των μελών της ομάδας (όπως περιγράφονται κυρίως στο 9^ο κεφάλαιο). Αυτή η διαδικασία συνεχιζόταν και ανατροφοδοτούνταν και στις καθημερινές ανεπίσημες και επίσημες επισκέψεις στους οικιακούς χώρους (7^ο κεφάλαιο). Η 'συντροφιά' των συγγενικών προσώπων, φίλων και γνωστών με αφορμή την επίσκεψη σε ένα σπίτι, αποτελούσε κορυφαία συμβολική έκφραση του συνανήκειν. Μια αδιάκοπη ροή προβλημάτων και προβληματισμών, σκέψεων και συναισθημάτων, που εκπέμπονταν

³⁴⁹ Περιγράφονται αναλυτικά από το 5^ο έως το 9^ο κεφάλαιο.

από όλους και αφορούσαν όλους, παρόντες και απόντες, ζωντανούς, νεκρούς και επερχόμενους, ξεδιπλώνονταν και αναλύονταν υπό το πρίσμα μιας κοινής οπτικής που έθετε ξεκάθαρα ως εστιακό σημείο του ενδιαφέροντος όλων, την επανεπιβεβαίωση της ενότητας και της δύναμης που αντλούσαν από τη σύγκλιση απόψεων και δράσεων. Τα μέλη της συντροφιάς επιδίδονταν στις απλές πρακτικές, του ποτού και του φαγητού, τις οποίες όμως διέτρεχαν συγκεκριμένες συμβάσεις, μέσω των οποίων διατάσσονταν κοινωνικές σχέσεις και θέσεις. Η S. Ortner (1994:398), αναφερόμενη στην έμφαση που δίνουν οι νεώτερες προσεγγίσεις στις πρακτικές της καθημερινής ζωής, υπογραμμίζει τη μεγάλη προσοχή που αποδίδει ο P. Bourdieu «στις μικρές στερεότυπες πράξεις που κάνουν οι άνθρωποι, ξανά και ξανά, καθώς δουλεύουν, τρώνε, κοιμούνται ή ξεκουράζονται, όπως επίσης και στα μικρά σενάρια της εθιμοτυπίας που παίζουν, ξανά και ξανά, στις κοινωνικές τους διαντιδράσεις. Όλες αυτές οι τυποποιημένες πράξεις και τα σενάρια, επιβεβαιώνουν και ενσωματώνουν τις βασικές αντιλήψεις της χρονικής, χωρικής και κοινωνικής διάταξης που βρίσκεται πίσω από το σύστημα και που το οργανώνει σε σύνολο. Εκτελώντας αυτές τις στερεότυπες πράξεις, τα δρώντα υποκείμενα, όχι μόνο εξακολουθούν να διαμορφώνονται από τις υποκείμενες σχετικές οργανωτικές αρχές, αλλά επαναβεβαιώνουν διαρκώς τις ίδιες αυτές αρχές στον κόσμο της δημόσιας παρατήρησης και του διαλόγου».

Στο πλαίσιο των κοινωνικών συναναστροφών στα σπίτια και στους συλλόγους, η αναφορά στους διωγμούς που υπέστησαν, ήταν καθημερινή. Η έννοια της ‘κοινωνικής’ ή αλλιώς της ‘συλλογικής μνήμης’ με βοήθησε να κατανοήσω πόσο σημαντική ήταν για το παρόν η αναμόχλευση του κοινού παρελθόντος «στην εξορία» (όπως καταγράφεται σε σχετικές αναφορές κυρίως στο 1^ο, 5^ο, 6^ο και 8^ο κεφάλαιο). Ειδικότερα, **όσοι προέρχονταν από το Καζαχστάν**, νοσηματοδοτούσαν με ένα δικό τους ιδιαίτερο τρόπο την έννοια του «Πόντιου πρόσφυγα», αφού η κοινή εμπειρία της «εξορίας» που μοιράστηκαν στην Σοβιετική Ένωση, καταδείκνυε αναμφισβήτητα, σύμφωνα με τους ίδιους, ότι αυτοί είχαν υπάρξει **«πιο πρόσφυγες από όλους τους Έλληνες της Σοβιετικής Ένωσης»**.

Οι σημασίες που απέδιδαν τα δρώντα υποκείμενα στις παρελθούσες κοινές εμπειρίες, οι αναμνήσεις που πρόβαλλαν ως τις πιο σημαντικές, καθώς επίσης και εκείνες που άφηναν στη λήθη, ιδωμένες σ’ ένα πλαίσιο ανάλυσης που έχει ως επίκεντρο τη διαχείριση του παρελθόντος στο παρόν, διαμόρφωναν την αντίληψη για τους ‘δικούς’ και για τους ‘άλλους’ αλλά και μια εσωτερική διαβάθμιση στο πλαίσιο

της ομάδας. Στο πλαίσιο της συνάφειας την οποία καλλιεργούσαν και τόνιζαν όλοι οι «Έλληνες Πόντιοι» ή αλλιώς οι «Πόντιοι πρόσφυγες» από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση, οι προερχόμενοι από το Καζαχστάν, (ανα)συγκροτούσαν και στην Ελλάδα μια κατηγορία που απέδιδε στον εαυτό της μια ιδιαίτερη ταυτότητα. Η κορυφαία εμπειρία της σαραντάχρονης «εξορίας» που υπέστησαν «εξαιτίας της ελληνικότητάς τους», τους ένωνε με ισχυρούς δεσμούς σε μια υπο-ομάδα, της οποίας τα μέλη αυτοπροσδιορίζονταν ως **«οι καλύτεροι Έλληνες Πόντιοι»** και κατά συνέπεια ως αυτοί που **διέφεραν περισσότερο** από τους «Ελλαδίτες Έλληνες» ή «ντόπιους Έλληνες». Οι εκφράσεις αυτής της διαφοροποίησης απασχολούσαν τα μέλη της υπό μελέτη ομάδας στις καθημερινές κοινωνικές συνενυρέσεις τους. Οι ίδιοι πρόβαλλαν τα δικά τους ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά ως δεδομένα και αμετάβλητα κατά τη διαδικασία αλληλόδρασης με τους πολλούς διαφορετικούς ‘άλλους’ κατά τη διάρκεια της μακρόχρονης ιστορικής διαδρομής της «εξορίας», με τους οποίους και τότε, όπως και σήμερα, τους συνέδεαν αλλά και τους χώριζαν οι γέφυρες και τα όρια που προκύπτουν όταν οι σχέσεις είναι ασύμμετρες.

Εν κατακλείδι, η διαδικασία διερεύνησης της εμπειρίας αυτής της ακούσιας μετανάστευσης και των σημασιών που την αφορούσαν αποκτούσε ιδιαίτερη σημασία στο νέο κοινωνικό περιβάλλον, αφού η καθημερινή αναμόχλευση και αποτίμηση του παρελθόντος, κινητοποιούσε ορισμένες διαδικασίες επαναπροσδιορισμού του παρελθόντος (8^ο κεφάλαιο). Με τον καιρό, τα ίδια άτομα που όταν πρωτοήρθαν στην Ελλάδα αφορίζαν κάθε τι που αφορούσε τη ζωή τους στη χώρα προέλευσης, άρχισαν να εκφράζουν μια διαφορετική θέση για κάποιες όψεις αυτής της ζωής (όπως περιγράφεται σε σχετικές αναφορές, κυρίως στο 8^ο κεφάλαιο). Για παράδειγμα, το ιδεολογικό πρότυπο, καθώς και οι πρακτικές επιβολής και ελέγχου που καλλιεργούσε το σοβιετικό σύστημα στηλιτεύονταν σταθερά και συστηματικά. Όμως, κάποια επί μέρους στοιχεία του αναγνωρίζονταν ως θετικά, αφού προσέβλεπαν στη διαμόρφωση της κοινωνικής συνείδησης των πολιτών, θέτοντας ως άξονα το ‘συλλογικό καλό’. Αντίθετα, το ‘δυτικό’ σύστημα, κατά τη σύμφωνη γνώμη όλων, αδυνατούσε να προσφέρει ένα πρότυπο ζωής με βάση το οποίο θα δρομολογούνταν εκείνες οι κοινωνικές διαδικασίες που θα στόχευαν σε αντίστοιχα αποτελέσματα. «Εδώ δεν μπορούμε να ονειρευόμαστε», μου τόνισε τις προάλλες στο τηλέφωνο, στο πλαίσιο μιας συζήτησης που αφορούσε το παραπάνω θέμα, ένας από τους «Έλληνες Πόντιους» από το Καζαχστάν που γνώρισα κατά τη διάρκεια της ερευνητικής διαδικασίας.

*

Βέβαια, είναι γεγονός, ότι κάθε ανάλυση προσδιορίζεται με τη σειρά της από τα 'όρια' της διεπαφής των ερευνητών με τα υποκείμενα της έρευνας. Στη δική μου περίπτωση αυτά τα όρια αναδιαμορφώθηκαν αρκετές φορές κατά τη διάρκεια της συμμετοχικής παρατήρησης. Στον απολογισμό της ερευνητικής διαδικασίας προσπάθησα να περιγράψω ορισμένες σημαντικές διεργασίες, που οδήγησαν σε αναδιάταξη των δικών μου απόψεων και αντιλήψεων για τους Πόντιους, καθώς και των αντίστοιχων αντιλήψεων των Ποντίων για μένα. Ενδεικτικά, θα ήθελα να υπενθυμίσω τη γνωριμία μου με τους νεοερχομένους από το Καζαχστάν που με βοήθησε να κατανοήσω τη σημασία των διακρίσεων στο εσωτερικό της ομάδας των Ποντίων, τις αντιλήψεις μου για τις πρακτικές των γυναικών που αναθεωρήθηκαν κατά τη διάρκεια της έρευνας, καθώς και τις αλλαγές στην αντιμετώπισή μου εκ μέρους των Ποντίων όσο προχωρούσε η ερευνητική διαδικασία. Με αυτή την έννοια η ίδια η ερευνητική διαδικασία με καθοδήγησε να κατανοήσω τη σημασία των 'ορίων' ως προς το εσωτερικό μιας ομάδας και τη σχέση της με τους 'άλλους', αλλά και τη διαμόρφωση και αναδιάταξή τους σε διάφορες συγκυρίες οι οποίες προωθούν αλλαγές, τόσο όσον αφορά τους τρόπους, όσο και το διακύβευμα κάθε διαδικασίας αλληλόδρασης μεταξύ ομάδων, αλλά και μεταξύ ανθρώπων που ανήκουν στην ίδια ή και σε διαφορετικές ομάδες.

Προσπάθησα να αποτυπώσω αυτή την εμπειρία μου κατά τη διάρκεια της συγγραφής της διατριβής, επανερχόμενη στο θέμα των 'ορίων' μέσα από πολλαπλές προσεγγίσεις που διαπερνούν όλα τα κεφάλαια, από την εισαγωγή και το θεωρητικό υπόβαθρο μέχρι την ανάλυση των εκφράσεων της ταυτότητας στην καθημερινή ζωή των Ποντίων. Η εστίαση στο θέμα των ορίων δεν είναι βέβαια δική μου σύλληψη, αλλά παρακολουθεί θεωρητικούς προβληματισμούς που έχουν ήδη διατυπωθεί σε διάφορες εκδοχές. Πιστεύω όμως ότι η διατριβή μου μπορεί να συμβάλλει στην περαιτέρω ανάπτυξη της ανάλογης προβληματικής, με βάση το εθνογραφικό υλικό το οποίο παραθέτω, το οποίο αναφέρεται σε μια ομάδα η οποία βρίσκεται σε διαδικασία μετάβασης από μια κοινωνία προέλευσης σε μια κοινωνία υποδοχής, ενώ παράλληλα χαρακτηρίζεται από σημαντικές ιδιαιτερότητες που τη διαφοροποιούν από μια (τυπική) μεταναστευτική ή προσφυγική ομάδα, όπως για παράδειγμα τους Έλληνες μετανάστες στη Γερμανία ή στην Αμερική, ή τους Αφρικανούς πρόσφυγες στην Ευρώπη από διάφορες περιοχές όπου διεξάγονται πόλεμοι. Οι ιδιαιτερότητες της συγκεκριμένης ομάδας που μελέτησα, της οποίας τα μέλη θεωρούν και υποστηρίζουν

ότι έρχονται στην πατρίδα, μας βοηθούν να κατανοήσουμε τη διαδικασία της δημιουργίας και αναδιάταξης των ορίων αλληλόδρασης με την κοινωνία υποδοχής μέσα από ένα πλέγμα σχέσεων και πρακτικών που διαμορφώνεται μέσα από ιδιαίτερα λεπτές ισορροπίες κατά την καθημερινή επαφή.

Ταυτόχρονα προσφέρει ένα ακόμη ερέθισμα για την κριτική επανεξέταση των προσεγγίσεων που αντιμετωπίζουν διάφορες ομάδες και κουλτούρες ως παγιωμένες οντότητες με σταθερά και ξεκάθαρα όρια (Μαδιανού 2003:68-69). Θεωρώ ότι σ' αυτές οι προσεγγίσεις μπορούν να εντοπιστούν ασυνέχειες που αφορούν σε δύο κυρίως θεματικές: α) τις βιωματικές αντιλήψεις των μελών των ομάδων που μετεγκαθίστανται, ως προς την κοινωνία υποδοχής, αφού οι σύγχρονες έρευνες δεν επιβεβαιώνουν τη μονολιθική οπτική των παγιωμένων και μόνιμων διακρίσεων, ούτε την ενιαία στάση διάφορων υπο-ομάδων στο εσωτερικό της ευρύτερης ομάδας που μετεγκαθίσταται ή των υπο-ομάδων που συγκροτούν την κοινωνία υποδοχής β) τις μεταβολές στις σχέσεις και στις αντιλήψεις που διαμορφώνονται με την πάροδο του χρόνου τόσο από τη σκοπιά της ομάδας που μετεγκαθίσταται αλλά και ειδικών υπο-ομάδων στο εσωτερικό της, όσο και από τη σκοπιά ειδικών υπο-ομάδων ή του συνόλου της κοινωνίας υποδοχής.

Σε αυτή την προοπτική, θα ήθελα να υποστηρίξω ότι η προβληματική που αφορά τις ομάδες που μετεγκαθίστανται καθώς και τις σχέσεις τους με τις κοινωνίες υποδοχής, είναι ιδιαίτερα πολύπλοκη και πολυεπίπεδη για να εγκλειστεί σε αφαιρετικούς προσδιορισμούς, όπως 'μεταναστευτικές' ή 'προσφυγικές' ομάδες. Αντίθετα, πιστεύω ότι η έμφαση θα πρέπει να μετατοπιστεί προς τη συστηματική διερεύνηση των 'ορίων' που διαμορφώνονται σε διάφορα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, και προς αυτή την κατεύθυνση ελπίζω να συμβάλει αυτή η διατριβή. Νομίζω και ελπίζω ότι θα υπάρξουν μελλοντικά και άλλες αντίστοιχες εργασίες που θα διερευνούν αυτά τα ζητήματα, διαμορφώνοντας ένα πλαίσιο νέων ορίων στις θεωρητικές αναζητήσεις του 'άλλου', και ιδιαίτερα του 'εν-χώριου' 'άλλου'.

Ήδη στις εργασίες ανθρωπολόγων που αφορούν Πόντιους από την (πρώην) Σοβιετική Ένωση στην Ελλάδα, έχουν γίνει αξιόλογες προσπάθειες προς την παραπάνω κατεύθυνση, τις οποίες συζητώ σε διάφορα σημεία αυτής της διατριβής. Όπως έχει προαναφερθεί, η Ε. Βουτυρά, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 και μέχρι πρόσφατα, έχει δημοσιεύσει σειρά εργασιών (1991, 2002, 2003, 2003b), στις οποίες πραγματεύεται τις σημασίες και τη σημασία που αποδίδονται σε αυτοπροσδιορισμούς και ετεροπροσδιορισμούς τόσο από τους ίδιους τους Πόντιους

όσο και από την πολιτεία, στο πλαίσιο της διαμόρφωσης και εφαρμογής πολιτικών που στοχεύουν στην ομαλότερη ενσωμάτωση των νεοερχομένων. Μετά από επιτόπια έρευνα τόσο στο σοβιετικό όσο και στο μετασοβιετικό χώρο, αλλά και στην Θεσσαλονίκη, καταλήγει να τονίσει τη σπουδαιότητα της διερεύνησης των κοινωνικών και πολιτισμικών συμφραζομένων των κοινωνιών προέλευσης αλλά και της κοινωνίας υποδοχής στην προσέγγιση της βιωμένης εμπειρίας της μετανάστευσης. Η διαπραγμάτευση της πολιτισμικής 'ετερότητας' στο δι-ομαδικό και στο ενδο-ομαδικό επίπεδο, η έννοια της συλλογικής μνήμης, οι στρατηγικές επιβίωσης που υιοθετούν οι Πόντιοι πριν και μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, καθώς και οι μεθοδολογικές της επισημάνσεις, προσδιορίζουν κατά τη γνώμη μου τις κυριότερες συνιστώσες της συμβολής της στη μελέτη της ταυτότητας των Ποντίων από την πρώην Σοβιετική Ένωση.

Μια ακόμη συστηματική εργασία στην οποία αναφέρομαι συχνά, είναι η διατριβή της F. Keramida (2001), που επικεντρώνεται σε Ελληνο-Πόντιους μετανάστες (Pontian Greek migrants), οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στη Θράκη (Σάπες νομού Έβρου) στη διάρκεια της δεκαετίας του 1990, στο πλαίσιο του 'εθνικού προγράμματος υποδοχής και αποκατάστασης παλινοστούντων ομογενών Ελλήνων' που εφαρμόστηκε από την πολιτεία με επίκεντρο τη Βόρειο Ελλάδα. Σ' αυτό το πλαίσιο, διερευνά κυρίως την εμπειρία της μετανάστευσης και των τρόπων με τους οποίους συναρτάται με διάφορες θεσμικές διαδικασίες. Επί πλέον, μελετά την επίδραση της μετεγκατάστασης στη διαπραγμάτευση της ταυτότητας, τη σχέση μεταξύ των Ποντίων μεταναστών και του τοπικού πληθυσμού, καθώς επίσης και τις σχέσεις ανάμεσα στους ίδιους τους μετανάστες.

Γνωρίζω ότι η δική μου προσέγγιση είναι αρκετά ελλειπτική αφού επικεντρώθηκε κυρίως στη διαχείριση των κεντρικών εννοιών που υποστηρίζουν τη διαφοροποίηση των Ποντίων από την ελληνική κοινωνία. Σε αυτό το πλαίσιο πιστεύω ότι παραμένουν ανοιχτά μια σειρά από ερωτήματα που μπορούν να απαντηθούν στο μέλλον από άλλες ερευνητικές προσπάθειες. Σταχυολογώντας μερικά από αυτά, θα ήθελα να επισημάνω ότι:

α) Είναι ενδιαφέρον να διερευνηθούν οι γέφυρες και τα όρια που διαμορφώνονται ως προς τους 'παλιούς Πόντιους' που ήλθαν στην Ελλάδα πριν τη δεκαετία του 1980 και κυρίως κατά τη δεκαετία του 1920, από τη σκοπιά των νεοερχομένων. Οι ενδείξεις που κατέγραψα υποδεικνύουν ότι οι νεοερχόμενοι υιοθετούν σε συγκεκριμένες περιστάσεις μια 'αναλογική διαβάθμιση' (Banks

1996:155), του τύπου ‘περισσότερο/λιγότερο σαν κι εμάς’, ενώ σε άλλες, μια ‘ψηφιακή’ ταξινόμηση, που αντιμετωπίζει τους ‘παλιούς Πόντιους’ ως ομογενοποιημένο σύνολο, με βάση τη θέση ότι «αυτοί δεν είναι σαν κι εμάς». Στην πρώτη περίπτωση οι τάσεις προσέγγισης εστιάζονται στη γλώσσα, στα έθιμα, στις παραδόσεις, στους ιερούς τόπους, ενώ στη δεύτερη προβάλλουν μια πιθανολογούμενη αφομοίωση και μια κριτική για τις παραδόσεις που υποβαθμίστηκαν σε απλές φολκlorικές εκδηλώσεις. Στη δεύτερη περίπτωση, οι «παλιοί Πόντιοι» ταυτίζονται με μια αρνητική εκδοχή εκφράσεων συλλογικότητας την οποία απορρίπτουν οι νεοερχόμενοι.

β) Δεν νομίζω ότι έχω καλύψει επαρκώς τις διαφοροποιήσεις που διαμορφώνονται στο εσωτερικό της ομάδας των Ποντίων, αφού προτίμησα να εστιάσω την προσοχή μου σε μια κατεξοχήν αντιπροσωπευτική ομάδα, τους Πόντιους από το Καζαχστάν, οι οποίοι διεκδικούν μια ηγεμονική θέση στο εσωτερικό της ευρύτερης ομάδας, επικαλούμενοι το ιστορικό παρελθόν της ‘εξορίας’. Θα ήταν ενδιαφέρον να διερευνηθούν πιο συστηματικά οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ του συνόλου των υποομάδων που προέρχονται από διαφορετικούς τόπους προέλευσης (Γεωργία, Ρωσία, Καζαχστάν, Ουζμπεκιστάν, κ.ά.), για να διαπιστωθεί ο βαθμός συνάφειας και συνοχής των καθημερινών πρακτικών που υιοθετούν, καθώς και εάν προκύπτουν διαφοροποιημένες οριοθετήσεις ως προς την κοινωνία υποδοχής και ποιες θα μπορούσαν να είναι αυτές.

γ) Ένα αντίστοιχο ερώτημα συνδέεται με τις διαφοροποιήσεις που συναρτώνται με τους διαφορετικούς τόπους εγκατάστασης των Ποντίων στην Ελλάδα. Όπως έχω προαναφέρει, η δική μου έρευνα επικεντρώθηκε κυρίως στους νεοερχομένους που εγκαταστάθηκαν στο αστικό σύμπλεγμα της Αττικής. Παρότι, στο ερευνητικό υλικό συμπεριλαμβάνω και αναφορές στις συνθήκες εγκατάστασης των Ποντίων σε άλλους αστικούς χώρους, αλλά και στην αγροτική περιφέρεια, ιδιαίτερα στη Θράκη, πιστεύω ότι λείπει μια συστηματική συγκριτική μελέτη των ορίων αλληλόδρασης με τα μέλη των επί μέρους κοινωνιών υποδοχής σε συνάρτηση με τις τοπικές ιδιαιτερότητες, ακόμα και για την περίπτωση διαφορετικών γειτονιών της Αθήνας.

δ) Θα ήταν ιδιαίτερα ενδιαφέρον να διερευνηθούν οι πιθανές τροποποιήσεις και επιπτώσεις των στρατηγικών που υιοθετούν οι ποντιακοί σύλλογοι στη διαχρονία. Όπως ανέφερα, οι συγκεκριμένες στρατηγικές αναδεικνύουν ως ιδιαίτερα σημαντικές ορισμένες εκφράσεις της σχέσης με τους ‘άλλους’, ενώ υποβαθμίζουν άλλες, στο

πλαίσιο συλλογικών, αλλά και προσωπικών επιδιώξεων. Η συστηματική μελέτη αυτών των στρατηγικών και των αποτελεσμάτων που παράγουν, ή μπορεί να παράγουν στο μέλλον, μπορεί να αποδειχθεί καθοριστική για τη διαμόρφωση των εκφράσεων συλλογικότητας των νεοερχομένων προς την κατεύθυνση της ενίσχυσης της διαφοροποίησης, ή της σταδιακής αφομοίωσης από την κοινωνία υποδοχής.

Όμως, παρά τις ελλείψεις και τα ανοιχτά θέματα προς διερεύνηση, νομίζω ότι η προβληματική που αναπτύσσεται στη συγκεκριμένη διατριβή, επιβεβαιώνει ότι η διαμόρφωση της ταυτότητας δεν μπορεί να μελετηθεί στο εσωτερικό ανεξάρτητων κοινωνικών οντοτήτων, αλλά συγκροτείται αποκλειστικά στο πλαίσιο της σχέσης με τους 'άλλους'. Συνακόλουθα, διαφαίνεται ότι οι συλλογικές ταυτότητες των ομάδων που δοκιμάζονται από εκούσιες ή ακούσιες διαδικασίες μετεγκατάστασης, δεν προκαθορίζονται από τις εμπειρίες του τόπου προέλευσης, αλλά από την αλληλόδραση με τα μέλη της κοινωνίας υποδοχής που αναδιαμορφώνει και την ιστορική εμπειρία του παρελθόντος. Στο αναλυτικό σχήμα που υιοθετώ, η ερμηνεία μου για τις δηλώσεις των Ποντίων νεοερχομένων που αφορούν στο παρελθόν, φωτίζει κυρίως σχέσεις και καταστάσεις του παρόντος. Ωστόσο, δεν μπορώ να παραβλέψω ότι, τα υποκείμενα της έρευνας δεν παύουν να προτάσσουν το επιχείρημα της διαχρονικότητας που υποτίθεται ότι διαθέτει η δική τους ενιαία και συμπαγής ταυτότητα, ως 'ουσία' που διατηρείται ακέραια και ανέπαφη στο χρόνο. Η C. Spivak (1987: 205)³⁵⁰ επισημαίνει ότι η δράση των μειονοτήτων, εστιάζει στη 'στρατηγική' χρήση μιας ουσιοκρατικής θέσης. Θεωρώ ότι οι ουσιοκρατικές αντιλήψεις που εκφράζονται από τους Πόντιους για τους ίδιους και την ελληνική κοινωνία ως ομογενοποιημένα σύνολα αντιλήψεων και πρακτικών, εντάσσονται ακριβώς στο πλαίσιο μιας εργαλειακής διαχείρισης της ταυτότητας των ίδιων και των 'άλλων', με στόχο την αναβάθμιση της θέσης της ομάδας στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής.

Σ' αυτό το πλαίσιο πιστεύω ότι εντάσσεται και η απόρριψη συμβιβαστικών λύσεων που θα προωθούσαν την ενσωμάτωσή τους στην ελληνική κοινωνία, αλλά θα απαιτούσαν και την ταυτόχρονη υποβάθμιση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της ομάδας με την αναγωγή τους σε εξωτερικές λαογραφικές μορφές, σε ένα ακόμη απλό μέρος της εθνικής κληρονομιάς (Williams 1989:436), όπως ισχυρίζονται ότι συνέβη στην περίπτωση των 'παλιών Ποντίων' αλλά και των προσφύγων της Μικρασιατικής καταστροφής. Αντίθετα, οι ίδιοι πιστεύουν και επιμένουν ότι η δική τους ταυτότητα

³⁵⁰ Η Λ. Βεντούρα (2004:203) αποδίδει αυτή τη θέση της Spivak, ως «στρατηγική υποστασιοποίηση».

αντλεί τη δύναμή της από την ιστορία που μεταφέρει η συλλογική μνήμη, και μάλιστα, μια ιστορία που συμπεριλαμβάνει διώξεις, εξορίες και δοκιμασίες που αναδεικνύουν το σθένος και την ποιότητα της ομάδας.

Αυτές οι αντιλήψεις προωθούν πολιτικές και στρατηγικές διαφοροποιήσεις που αποτυπώνονται σε συμβολικές εκφράσεις αυτοπροσδιορισμού, όπως αυτές που τονίζουν ότι οι νεοερχόμενοι είναι «πιο Έλληνες από τους Ελλαδίτες Έλληνες», ή «Έλληνες Πόντιοι», ή «Πόντιοι πρόσφυγες». Στο σημείο αυτό θα ήθελα να επισημάνω ότι οι συγκεκριμένες αντιλήψεις επικρατούν στο εσωτερικό μιας ομάδας ανθρώπων που βιώνουν μεγάλες δυσκολίες κατά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, η οποία όπως έχει προαναφερθεί, συνεπάγεται υψηλή ανεργία, υποβάθμιση πτυχίων, απώλεια του προηγούμενου κύρους που κατείχαν στην κοινωνία προέλευσης λόγω μόρφωσης και θέσης στην εργασία, ανασφάλεια στις επαφές με τις ελληνικές υπηρεσίες αλλά και τους Έλληνες εργοδότες, άγνοια εξειδικευμένης ορολογίας και θεσμικών πλαισίων εργασίας. Δεν είναι εύκολο να απαντήσει κανείς στο ερώτημα αν πιθανές μεταβολές στο επίπεδο διαβίωσης και αντίστοιχες βελτιώσεις στον τομέα της απασχόλησης, θα επιδράσουν με άμεσο ή έμμεσο τρόπο στη διαμόρφωση νέων ορίων αλληλόδρασης με την κοινωνία υποδοχής, ή ακόμη και αν θα οδηγήσουν σε αλλαγές που θα αφορούν τον ίδιο τον πυρήνα των αντιλήψεων που συγκροτούν μια ιδιαίτερη συλλογική ταυτότητα ή επί μέρους όψεις και εκδοχές της.

Προς το παρόν, δεν διαφαίνεται μια τέτοια προοπτική. Οι Πόντιοι διαμορφώνουν ένα τρόπο ζωής που δεν ανταποκρίνεται στα 'δυτικά πρότυπα', επιμένοντας να απορρίπτουν τον ανταγωνισμό που κυριαρχεί στην αγορά εργασίας, την εμπορευματοποίηση, την κατανάλωση, αλλά και την έλλειψη εργασιακής πειθαρχίας που πιστεύουν ότι χαρακτηρίζει τις πρακτικές ενός σημαντικού μέρους της ελληνικής κοινωνίας. Παράλληλα, αποτιμούν κριτικά μια σειρά παραδοχών που θεωρούνται κοινός τόπος στο πλαίσιο της κοινωνίας υποδοχής, όπως για παράδειγμα τα σύγχρονα πρότυπα ένδυσης και ψυχαγωγίας, την επιρροή των προτύπων της τηλεόρασης στην καθημερινή ζωή, ακόμα και τη συστηματική χρήση της αγγλικής γλώσσας ή και την επιρροή των θεσμικών προτύπων της Ευρωπαϊκής Ένωσης στις κρατικές πολιτικές. Τέλος, απαιτούν και αξιώνουν την κρατική μέριμνα για τις υποθέσεις τους και τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν, αλλά δεν δέχονται τον έλεγχο που συνεπάγεται ο κεντρικός σχεδιασμός πολιτικών για τις ομάδες που μετεγκαθίστανται στην Ελλάδα.

Βέβαια, η καθημερινή επαφή με την πραγματικότητα που αποδοκιμάζουν, είναι πιθανόν ότι θα οδηγήσει σταδιακά σε μια αναθεώρηση των ουσιοκρατικών αντιλήψεων που υποστηρίζουν μια συμπαγή ταυτότητα απέναντι στην κοινωνία υποδοχής. Είναι πιθανόν αυτή η διαδικασία να συντελείται ήδη σε συνάρτηση με τη νεότερη γενιά νεοερχομένων που παρακολουθούν την ελληνική εκπαιδευτική διαδικασία –παρά τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν-, εργάζονται και έρχονται σε επαφή με συναδέλφους τους στους χώρους εργασίας αποκομίζοντας και συνεκτιμώντας νέες εμπειρίες, ή κοινωνικοποιούνται σε χώρους και διαδικασίες ψυχαγωγίας ή σε άλλες καθημερινές δραστηριότητες, μαζί με μέλη της κοινωνίας υποδοχής.

Ακόμη όμως και σ' αυτή την περίπτωση, οι προσλαμβάνουσες μιας νέας ταυτότητας της ομάδας που θα διαμορφωθούν μετά την πιθανή αναδιάρθρωση των ορίων με την κοινωνία υποδοχής, δεν είναι σίγουρο ότι θα οδηγήσουν στην αποδόμηση της ιδιαιτερότητας που βιώνουν τα μέλη της ομάδας. Ορισμένα παραδείγματα από ανθρωπολογικές έρευνες που αφορούν Μικρασιάτες πρόσφυγες που εγκαταστάθηκαν σε αστικούς ή αγροτικούς χώρους στην Ελλάδα, υποδεικνύουν ότι ορισμένες όψεις μιας ιδιαίτερης ταυτότητας που παραπέμπει στους τόπους προέλευσης συντηρούνται ακόμη και σήμερα, παρότι αποκτούν νέες σημασίες στα σύγχρονα κοινωνικά συμφραζόμενα (Hirschon 1989, Tsimouris 1998). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον σ' αυτή την προοπτική παρουσιάζουν οι δραστηριότητες των συλλόγων και οι πολιτικές που είναι πιθανόν να διαμορφώσουν και να προωθήσουν μελλοντικά, καθώς και οι σχέσεις που συνεχίζουν να διατηρούν αρκετοί από τους νεοερχομένους με τις κοινωνίες προέλευσης. Είναι χαρακτηριστικό ότι ορισμένοι -λίγοι προς το παρόν- ηλικιωμένοι συνταξιούχοι Πόντιοι επέλεξαν να επιστρέψουν σε χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης, ενώ και ορισμένοι νέοι επιλέγουν να σπουδάσουν ή να αναζητήσουν εργασία σε αυτές τις χώρες. Απ' αυτή τη σκοπιά επαναβεβαιώνεται ότι η συνεχής διαπραγμάτευση των 'ορίων' ως προς την κοινωνία υποδοχής, δεν είναι μια στατική, αλλά μια δυναμική διαδικασία, που αξίζει να διερευνηθεί συστηματικά σε μια διαχρονική προοπτική, τόσο όσο αφορά τους Πόντιους όσο και άλλες ομάδες που προβάλλουν και διαχειρίζονται ιδιαίτερες ταυτότητες στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα.

Αν η 'ταυτότητα' προσεγγίζεται στο θεωρητικό επίπεδο ως ανοιχτή αέναη διαδικασία ταυτοποίησης που δεν ολοκληρώνεται ποτέ (Hall 2003:421, Hall 1996:2, Clifford 1994:321, Bhabha 2005:198), η περίπτωση των «Ελλήνων Ποντίων» από την

(πρώην) Σοβιετική Ένωση προσφέρει ένα προνομιακό πεδίο διερεύνησης αυτής της διαδικασίας, στο πλαίσιο της συνεχούς μετακίνησης, μετάθεσης, μετάβασης και μετατόπισης, ανθρώπων και ορίων. Αυτή η εργασία επιβεβαιώνει την κορυφαία σημασία της μεταστροφής του βλέμματος τόσο του ίδιου του ερευνητή όσο και της ευρύτερης κοινωνίας, από αυτό που παγιώνει τη διαφορά σε αυτό που διαμορφώνεται εντός και δια της διαφοράς.

Μετακινήσεις από τον Πόντο προς Ν. Ρωσία και περιοχή Καυκάσου (18ος - 20ος αι.)



ΧΑΡΤΗΣ 1

Μετακινήσεις από την ευρύτερη περιοχή της Μαύρης Θάλασσας στην ΕΣΣΔ : 1937 - 1949

- 1937 - 39 Χαρτοσύνθεση: Ελευθέριος Τσουρής. Πηγή υποβάθρου: Εργαστήριο Χαρτογραφίας και Γεωπληροφορικής
- 1942 - 47 Τμήμα Γεωγραφίας Πανεπιστήμιο Αιγαίου
- 1949 Σύγχρονα σύνορα

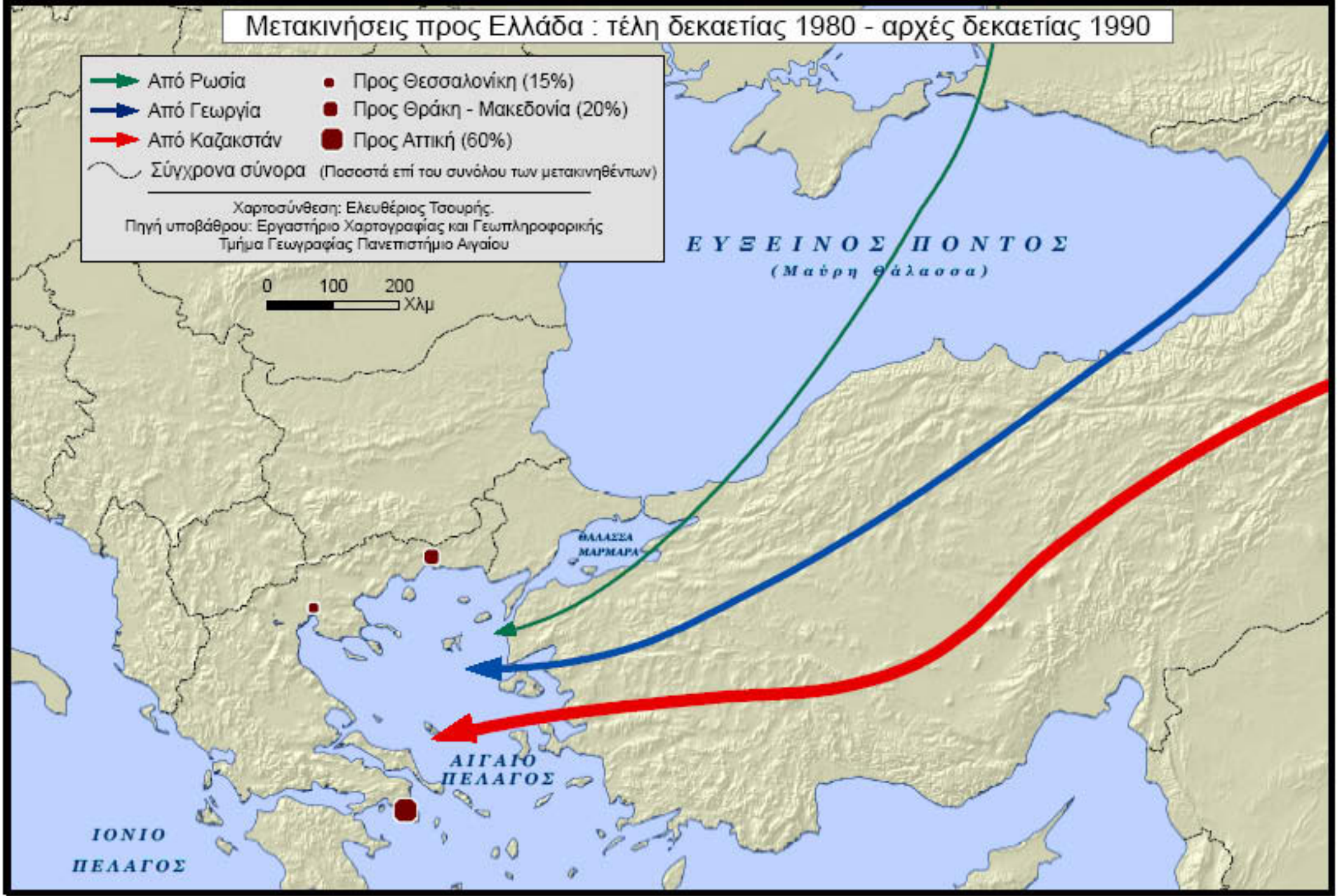
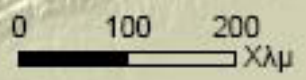


ΧΑΡΤΗΣ 2

Μετακινήσεις προς Ελλάδα : τέλη δεκαετίας 1980 - αρχές δεκαετίας 1990

- ➔ Από Ρωσία
- ➔ Από Γεωργία
- ➔ Από Καζακιστάν
- ⋯ Σύγχρονα σύνορα (Ποσοστά επί του συνόλου των μετακινηθέντων)
- Προς Θεσσαλονίκη (15%)
- Προς Θράκη - Μακεδονία (20%)
- Προς Αττική (60%)

Χαρτοσύνθεση: Ελευθέριος Τσουρής.
Πηγή υποβάθρου: Εργαστήριο Χαρτογραφίας και Γεωπληροφορικής
Τμήμα Γεωγραφίας Πανεπιστήμιο Αιγαίου



ΧΑΡΤΗΣ 3

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελόπουλος, Γ. 1997. «Εθνοτικές ομάδες και ταυτότητες. Οι όροι και η εξέλιξη του περιεχομένου τους». *Σύγχρονα Θέματα* 63:18-25
- Αγγελόπουλος, Γ. 2003. Το δίκτυο Coca Cola- κασκαβάλ: συλλογικές αναπαραστάσεις, συγγένεια και “business” στα Βαλκάνια. Στο Δ. Γκέφου - Μαδιανού (επιμ.) *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, σ. 343-372. Αθήνα: Gutenberg
- Agelopoulos, G. 1993. “Mothers of the Nation: gender and ethnicity in Greek Macedonia”. *The Anthropology of Ethnicity: A Critical Review*. Amsterdam: Amsterdam University Press
- Agelopoulos, G. 1997. “Perceptions, Construction, and definition of Greek National Identity in Late Nineteenth – Early Twentieth Century Macedonia”. *Balkan Studies* 36(2): 247-263
- Αγτζίδης, Β. 1991^α. *Ποντιακός Ελληνισμός Από τη Γενοκτονία και το Σταλινισμό στην Περσεστρόικα*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη
- Αγτζίδης, Β. 1991^β. “The persecution of Pontic Greeks in the Soviet Union”. *Journal of Refugee Studies* 4(4): 372-381
- Αγτζίδης, Β. 1992. *Η Κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης. Οι συνέπειες για τον Ελληνισμό*. Αθήνα: Ελλοπία
- Αγτζίδης, Β. 1993. *Ο πόλεμος στην Αμπχαζία και οι συνέπειές του στην ελληνική κοινότητα*. Αθήνα: Υπουργείο Εξωτερικών, Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού
- Αγτζίδης, Β. 1997. *Παρευξείνιος διασπορά*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη
- Αθανασοπούλου, Α. 2002. ‘Αρβανίτες’ και Αλβανοί μετανάστες: Διαπραγμάτευση της συλλογικής ταυτότητας σε μια αγροτική κοινότητα του νομού Αργολίδας. Δημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή (Πανεπιστήμιο Αιγαίου)
- Amit-Talai, V. “Risky Hiatuses and the Limits of Social Imagination: Expatriacy in the Cayman Islands”. Στο N. Rapport και A. Dawson (επιμ.), *Migrants of Identity*, σ. 39-60. Oxford & New York: Berg
- Αμπατζή, Κ. 2004. «Ποτό για παρέα»: Έμφυλες σχέσεις, σώμα και συναίσθημα στη σεξουαλική εργασία. Δημοσίευτη Διδακτορική (Πανεπιστήμιο Αιγαίου)
- Αμπατζοπούλου, Φ. 2002. «Διαβάζοντας και ακούγοντας μαρτυρίες Ελλήνων Εβραίων». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107(A):109-120. [Ειδικό Τεύχος: Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα. Επιμέλεια: Μ. Θανοπούλου και Αλ. Μπουτζουβή]. Αθήνα: ΕΚΚΕ

- Andall, J. 2000. "Organizing Domestic Workers in Italy: The Challenge of Gender, Class and Ethnicity". Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 145-172. Oxford & New York: Berg
- Anderson, B. 1997 [1991]. *Φαντασιακές Κοινότητες. Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού* [μτφρ. Π. Χαντζαρούλα]. Αθήνα: Νεφέλη]
- Anthias, F. 2000. "Metaphors of Home: Gendering New Migrations to southern Europe". Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 15-48. Oxford & New York: Berg
- Anthias, F. και Lazaridis, G. 2000. "Introduction: Women on the Move in Southern Europe". Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 1-14. Oxford & New York: Berg
- Αντωνίου, Π. 1999. «Το Αρμενικό όραμα της επιστροφής: Μνήμη προσανατολισμένη στο μέλλον». Στο Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, σ. 115-126. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια & Παν/μιο Αιγαίου
- Appadurai, A. 1991. "Global ethnoscaples: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". Στο R. G. Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, σ. 191-210. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press
- Βαλλερστάιν Ι. 1991 [1988]. «Η οικοδόμηση των λαών: ρατσισμός, εθνικισμός, εθνισμός». Στο Ε. Μπαλιμπάρ και Ι. Βαλλερστάιν (επιμ.), *Φυλή, Έθνος, Τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, σ.132-162. Αθήνα: Ο Πολίτης
- Βαν Μπούσχοτεν, Ρ. 1998. «Απαξίωση και αξιοποίηση των προφορικών μαρτυριών». Στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, σ. 159-165. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής
- Banks, M. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London and New York: Routledge
- Banton, M. 2000. "Debate. The idiom of ethnicity". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 26(3): 535-542
- Barth, F. 1998 [1969]. «Introduction». Στο F. Barth (επιμ.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, σ. 9-38. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Barth, F. 1998b [1969]. «Pathan Identity and its Maintenance». Στο F. Barth (επιμ.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, σ. 117-134. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Barth, F. 1994. "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". Στο Στο Η. Vermeulen και C. Govers (επιμ.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, σ. 11-32. Amsterdam: Het Spinhuis

- Barth, F. 2000. "Boundaries and connections". Στο A. P. Cohen (επιμ.), *Signifying Identities*, σ. 17-36. London & New York: Routledge
- Bauman, Z. 1996. "From Pilgrim to Tourist – or a short History of Identity". Στο S. Hall και P. du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*, σ. 1-17. London: Sage Publications
- Βείκου Μ. 2001. «Η επιτελεστική κατασκευή της εθνοτικής ταυτότητας: Ελληνο-Αλβανοί μετανάστες και η καθημερινή τους εμπειρία στη γειτονιά μιας ελληνικής πόλης». Στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, σ. 305-327. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Βείκου, Χ. 2000. «Ζώντας ανάμεσα σε «άλλους». Η βίωση ενός ακούσιου αποκλεισμού». Στο Ρ. Κανταντζόγλου και Μ. Πετρονάτη (επιμ.), *Όρια και Περιθώρια: Εντάξεις και Αποκλεισμοί*, σ. 131-150. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών
- Ben-Ezer, G. 2005. "Ethiopian Jews Encounter Israel: Narratives of Migration and the Problem of Identity". Στο R. Benmayor, and A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 101-118. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Benmayor, R. και Skotnes, A. 2005. "Some reflections of Migration and Identity". Στο R. Benmayor and A. Skotnes (επιμ.), *Migration and Identity*, σ. 1-18. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Bentley, C. B. 1987. "Ethnicity and Practice". *Comparative Studies in Society and History* 29(1): 24-55
- Βεντούρα, Λ. 1994. *Μετανάστευση και έθνος. Μετασχηματισμοί στις συλλογικότητες και τις κοινωνικές θέσεις*. Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε.
- Βεντούρα, Λ. 2004. «Εθνικισμός, ρατσισμός και μετανάστευση στη σύγχρονη Ελλάδα». Στο Μ. Παύλου και Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης. Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη*, σ.174-204. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική
- Βεντούρα, Λ. 2006. «Διασπορά, παγκοσμιοποίηση και συλλογικότητες». *Σύγχρονα Θέματα* 92: 31-39
- Βεργέτη, Μ. 1992. «Σύντομη αναδρομή στην ιστορία του ποντιακού ελληνισμού της πρώην Σοβιετικής Ένωσης». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Πόντιοι Μετανάστες από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Κοινωνική και Οικονομική τους Ένταξη*, σ. 27-54. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού και Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής
- Βεργέτη, Μ. 1994. *Από τον Πόντο στην Ελλάδα*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη

- Βεργέτη, Μ. 1998. *Ομογενείς από την Πρώην Σοβιετική Ένωση 1985-1995*. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη
- Βερνίκος, Ν. και Δασκαλοπούλου, Σ. 2002. *Πολυπολιτισμικότητα. Οι διαστάσεις της πολιτισμικής ταυτότητας*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική
- Bhabha, H. 2005. "Between Identities". Στο R. Benmayor, and A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 183-199. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Βλαχούτσικου, Χ. 2000. «Περί κατανάλωσης, ορίων και πολιτικής ή: διαμέρισμα με νοίκι και τα δύο συνολάκια». Στο Ρ. Κανταντζόγλου και Μ. Πετρονάτη (επιμ.), *Όρια και Περιθώρια: Εντάξεις και Αποκλεισμοί*, σ. 169-194. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών
- Boone, M. S. 1994. "Thirty Year Retrospective on the Adjustment of Cuban Refugee Women". Στο L. Camino και R. M. Krulfeld (επιμ.), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning. Refugee Identity, Gender and Culture Change*, σ. 179-201. Washington D.C.: Gordon and Breach Publishers
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice* [μτφρ. Richard Nice]. Cambridge: Cambridge University Press
- Bourdieu, P. 1992. *Μικρόκοσμοι. Τρεις μελέτες πεδίου* [μτφρ. Μ. Δημητρακόπουλος και Ν. Παναγιωτόπουλος, παρουσίαση - επιμέλεια Ν. Παναγιωτόπουλος]. Αθήνα: Δελφίνι
- Bourdieu, P. 1994. *Κείμενα κοινωνιολογίας* [επιμέλεια μετάφρασης Ν. Παναγιωτόπουλος, επιμέλεια Ν. Παναγιωτόπουλος]. Αθήνα: Δελφίνι
- Bourdieu, P. 1999. *Γλώσσα και συμβολική εξουσία* [μτφρ. Κ. Καψαμπέλη]. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσας
- Bourdieu, P. 2000. *Πρακτικοί Λόγοι: Για τη θεωρία της Δράσης* [μτφρ. Ρ. Τουτουτζή]. Αθήνα: Πλέθρον
- Bourdieu, P. 2002. *Η Διάκριση, κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* [μτφρ. Κ. Καψαμπέλη]. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη
- Βουτυρά, Ε. 1998. «Η κατεύθυνση της ιστορίας: Προφορική ιστορία, συλλογική μνήμη και κοινωνική αλλαγή στο μετα-σοβιετικό χώρο». Στο Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος*, σ. 166-182. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής
- Βουτυρά, Ε. 2002. «Μετανάστευση στην πατρίδα». Στο *Μειονότητες στην Ελλάδα* («Επιστημονικό Συμπόσιο» 7-9 Νοεμβρίου 2002), σ. 233-259. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας

- Bruner, J. 2004. *Δημιουργώντας Ιστορίες. Νόμος, Λογοτεχνία, Ζωή* [μτφρ. Β. Τσούρτου, Κ. Πολυδάκη, Γ. Κουγιουμουτζάκης, επιμέλεια έκδοσης Γ. Κουγιουμουτζάκης]. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Camino, L. A. 1994. "Refugee Adolescents and Their Changing Identities". Στο L. Camino και R. M. Krulfeld (επιμ.), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning. Refugee Identity, Gender and Culture Change*, σ. 29-56. Washington D.C.: Gordon and Breach Publishers.
- Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press
- Caraveli, A. 1986. "The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece". Στο J. Dubisch 1986^a (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, σ. 169-194. Princeton: Princeton University Press
- Castles, S. και Miller, M. J. 1998 [1993]. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. London: Mackmillan Press LTD
- Cavounidis, J. 2003. "Gendered Patterns of Migration to Greece". *The Greek Review of Social Research*, 110(A'): 221-238. [Special Issue: Gender and International Migration: Focus on Greece. Επιμέλεια: Ε. Tastsoglou και L. Maratou – Alipranti]. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών
- Chamberlain, M. 2005. "Family and Identity: Barbadian Migrants to Britain". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 119-136. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Chapman M., McDonald M. και Tonkin E. 1989. "History and Social Anthropology". Στο E. Tonkin, M. McDonald και M. Chapman (επιμ.), *History and Ethnicity*, σ. 71-89. London and New Work: Routledge
- Chell, V. 2000. "Female Migrants in Italy: Coping in a Country of New Migration". Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 103-124. Oxford & New York: Berg
- Chryssanthopoulou, V. 2003. "Gender, Work and Ethnic Ideology: Castellorizian Greeks in Perth, Australia". *The Greek Review of Social Research*, 110(A'): 107-140. [Special Issue: Gender and International Migration: Focus on Greece. Επιμέλεια: Ε. Tastsoglou και L. Maratou – Alipranti]. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών
- Clark, M. H. 1993. «Ο μετασηματισμός της οικιακής ομάδας στα Μέθανα 1972-1987. Μορφή, λειτουργία και σημασία». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, σ. 217-264. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Clifford J. 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338

- Clogg, R. 2004 [1999]. «Η ελληνική διασπορά: Το ιστορικό πλαίσιο». Στο R. Clogg (επιμ.), *Η Ελληνική Διασπορά στον 20^ο αιώνα* [μτφρ. Μ. Φράγκου], σ. 23-59. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Cohen, A. 1974. "Introduction. The lesson of ethnicity". Στο A. Cohen (επιμ.), *Urban Ethnicity*, σ. ix-xxii. London: Tavistock
- Cohen, A. P. 1985. *The symbolic construction of community*. Λονδίνο: Tavistock
- Cohen, A. P. 1994. "Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries. Critical questions for anthropology". Στο H. Vermeulen και C. Govers (επιμ.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, σ. 59-80. Amsterdam: Het Spinhuis
- Cohen, A. P. 1994(b). *Self Consciousness. An alternative anthropology of Identity*. London and New York: Routledge
- Cohen, A. P. 2000. 'Discriminating relations: identity, boundary and authenticity'. Στο A. P. Cohen (επιμ.), *Signifying Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, σ. 1-14. London and New York: Routledge
- Cohen, R. 2006. *Migration and its enemies. Global Capital, Migrant Labour and the Nation-State*. University of Warwick, UK: Ashgate
- Cohen, R. 1978. "Ethnicity: Problem and focus in Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 7: 379-403
- Collard, A. 1993. «Διερευνώντας την 'κοινωνική μνήμη' στον ελλαδικό χώρο». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, σ. 357-390. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Colson, E. 2003. "Forced Migration and the Anthropological Response". *Journal of Refugee Studies* 16(1): 1-18
- Connerton, P. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press
- Cowan, J. 1991. «Going out for coffee? Contesting the grounds of gendered pleasures in everyday sociability». Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship In Modern Greece*, σ. 180-202. Princeton: Princeton University Press.
- Cowan, J. 1997. «Ανθρωπολογία και πολιτισμική ποικιλότητα». *Σύγχρονα θέματα* 63: 15-17
- Cowan, J. 1998 [1990]. *Η Πολιτική του Σώματος* [μτφρ. Κ. Κουρεμένος, επιστημονική θεώρηση Ελένη Παπαγαρουφάλη]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια

- Cowan, J. και Brown, K. S. 2000. "Introduction. Macedonian Inflections". Στο J. Cowan (επιμ.), *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, σ. 28-46. London: Pluto Press.
- Crespo, E. 2005. "Puerto Rican Women: Migration and Change in Gender Roles". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 137-150. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Danforth, L. 1983. "Power Through Submission in the Anastenaria". *Journal of Modern Greek Studies* 1:203-223
- Danforth, L. 1989. *Firewalking and religious healing: The Anastenaria and the American Firewalking Movement*. Princeton: Princeton University Press
- Danforth, L. 1999 [1995]. *Η Μακεδονική Διαμάχη. Ο εθνικισμός σε έναν υπερεθνικό κόσμο* [μτφρ. Σπ. Μαρκέτος, επιστημονική θεώρηση Ε. Παπαταξιάρχης]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Danforth, L. 2000. "How Can a Woman Give Birth to One Greek and One Macedonian? The Construction of National Identity among Immigrants to Australia from Northern Greece". Στο J. Cowan (επιμ.), *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, σ. 85-103. London: Pluto Press
- Dagnino, E. 2005. "On Becoming a Citizen: The Story of Dona Marlene". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 69-84. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Δασκαλοπούλου-Καπετανάκη, Σ. 1993. «Εγκατάσταση – προίκα – κληρονομιά. Κατά φύλα διαφοροποιήσεις». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, σ. 291-306. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Dascalopoulos, S. και Vernicos, N. 1996. "Les Grecs en Russie: autochtones et immigrés dans le basin de la Mer Noire». Στο G. Prevelakis (επιμ.), *The Networks of Diasporas / Les Reseaux des Diasporas*, col. Géographie et Cultures, σ. 133-159. Λευκωσία: Κυπριακό Κέντρο Μελετών
- Davis, J. 1992. "The Anthropology of Suffering". *Journal of Refugee Studies* 5(2): 149-161
- Δημητρίου, Σ. (επιμ.), 2001. *Ανθρωπολογία των φύλων*. Αθήνα: Σαββάλας
- Δημητρίου-Κοτσώνη, Σ. 2001. «Το τραπέζι του φαγητού: συμβολικός διάλογος, πρακτική και επιτέλεση». Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των φύλων*, σ. 95-137. Αθήνα: Σαββάλας
- Δημητρίου-Κοτσώνη, Σ. 2003. «Καταναλωτικές πρακτικές και συλλογικές ταυτότητες». Στο Δ. Γκέφου - Μαδιανού (επιμ.) *Εαυτός και «Άλλος»*. *Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, σ. 305-342. Αθήνα: Gutenberg

- Diamanti – Kouranou, P. 2003. “Migration of ethnic Greeks from the former Union to Greece, 1990-2000”. *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 3(1): 25-45
- Dubisch, J. (επιμ.) 1986^α. *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Dubisch, J. 1986^β. “Introduction”. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, σ. 3-41. Princeton: Princeton University Press
- Dubisch, J. 1986^γ. “Culture Enters Through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece”. Στο J. Dubisch 1986^α (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, σ. 195-214. Princeton: Princeton University Press
- Du Boulay, J. 1974. *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Clarenton Press
- Du Boulay, J. 1986. “Women-Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece”. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, σ. 139-168. Princeton: Princeton University Press
- Erickson, P. και Murphy, L. 2002 [1998]. *Ιστορία της Ανθρωπολογικής Σκέψης* [μτφρ. Φανή Μπουμπούλη]. Αθήνα: Κριτική
- Eriksen, T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press
- Escrivá, A. 2000. “The Position and Status of Migrant Women in Spain”. Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 199-226. Oxford & New York: Berg
- Φακιολάς, P. 2001. «Η ενσωμάτωση των Ελληνοποντίων στην Ελληνική κοινωνία». Στο Γ. Αμιτζής και Γ. Λαζαρίδη (επιμ.), *Νομικές και Κοινωνικοπολιτικές διαστάσεις της Μετανάστευσης στην Ελλάδα*, σ. 129-157. Αθήνα : Παπαζήσης
- Fakiolas, R. 2003. “Regularising vndocumented immigrants in Greece: procedures and effects”. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29(3): 535-561
- Fann, P. 1991(a). “The Pontic Myth of Homeland: Cultural Expressions of Nationalism and Ethnicism in Pontos and Greece, 1870-1890”. *Journal of Refugee Studies* 4(4): 340-355
- Fann, P. 1991(b). “Pontic Performance: Minority Theater vs Greek Ideology”. *Journal of Modern Greek Studies* 9: 107-122.
- Friedl, E. 1962. *Vasilika: A Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart and Winston
- Friedl, E. 1986 [1967]. “The position of women: Appearance and reality”. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, σ. 42-52. Princeton: Princeton University Press

- Φωτίου, Θ. 1989. «Αρχιτεκτονικά πρότυπα στη σύγχρονη Αθήνα. Η περίπτωση της αστικής πολυκατοικίας. Η μορφολογία της πόλης». Στο Γκυ Μπουρζέλ (επιμ.), *Η νεοελληνική πόλη*, σ. 79-97. Αθήνα: Εξάντας.
- García, M. T. 2005. "Identity and Gender in Mexican – American *Testimonio*: The Life and Narrative of Frances Esquivel Tywoniak". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 151-166. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Geertz, C. 2003 [1973]. *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών* [μτφρ. & επιστημονική θεώρηση Θ. Παραδέλλης]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 1998^α. «Εισαγωγή: Από την ολιστική προσέγγιση στις μερικές αλήθειες». Στο Δ. Γκέφου – Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, σ. 11-66. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 1998^β. «Αναστοχασμός, ετερότητα και Ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και Αντιπαραθέσεις». Στο Δ. Γκέφου – Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, σ. 365-435. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 2003. «Εννοιολογήσεις του Εαυτού και του «Άλλου»: ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη Ανθρωπολογική θεωρία». Στο Δ. Γκέφου - Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, σ. 15-110. Αθήνα: Gutenberg
- Γκέφου – Μαδιανού, Δ. 2003β. «Στο πρόσωπο του άνδρα μου εμένα βλέπουν: το 'δημόσιο' και το 'ιδιωτικό' ως τόποι κατασκευής της έμφυλης ταυτότητας». Στο Δ. Γκέφου - Μαδιανού (επιμ.), *Εαυτός και «Άλλος». Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο*, σ. 111-182. Αθήνα: Gutenberg
- Gefou-Madianou, D. 1999. "Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica". *American Ethnologist* 26(2):412-439. [online]. Available from http://vnweb.hwwilsonweb.com/hww/results/results_single.jhtml?nn=37. [Accessed 16/11/2003]
- Gellner, E. 1992 [1983]. *Έθνη και εθνικισμός* [μτφρ. Δ. Λαφαζάνη]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Gellner, E. 2002 [1997]. *Εθνικισμός. Πολιτισμός, Πίστη και Εξουσία* [μτφρ. Λ. Παπαδάκη, επιμέλεια Κ. Λιβιεράτος]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Γεωργούλας, Σ. 2001. «Η νέα μεταναστευτική κοινωνική πολιτική στην Ελλάδα και η νομιμοποίησή της». Στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου, και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, σ. 199-226. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Γιαννακόπουλος, Κ. 2001. «Ανδρική ταυτότητα, σώμα και ομόφυλες σχέσεις: Μια προσέγγιση του φύλου και της σεξουαλικότητας». Στο Σ. Δημητρίου (επιμ.), *Ανθρωπολογία των Φύλων*, σ. 161-187. Αθήνα: Σαββάλας

- Γιαννησοπούλου, Μ. 1998. «Η ανθρωπολογική προσέγγιση. Αλμωπία: παρελθόν, παρόν και μέλλον». Στο Αι. Μιχαλοπούλου κ.ά. (επιμ.), *Μακεδονία και Βαλκάνια*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Giddens, A. 2001 [1990]. *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας* [μτφρ. Γ. Μερτίκας, επιμέλεια Γ. Λυκιαρδόπουλος]. Αθήνα: Κριτική
- Γλυτσός, Ν. 1992. «Η ένταξη των Ποντίων στην ελληνική αγορά εργασίας». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Πόντιοι Μετανάστες από την πρώτη Σοβιετική Ένωση. Κοινωνική και Οικονομική τους Ένταξη*, σ. 367-385. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού και Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής
- Granovetter, M. 1973. “The strength of Weak ties”. *American Journal of Sociology* 8 (6): 1360-1380
- Green, N. 2004. *Οι δρόμοι της μετανάστευσης. Σύγχρονες θεωρητικές προσεγγίσεις* [μτφρ. Δ. Παρσάνογλου]. Αθήνα: Σαββάλας
- Halbwachs, M. 1950. *La Memoire Collective*. Paris: PUF
- Halkos, G. και Salamouris, D. 2003. “Socio-economic integration of ethnic Greeks from the former USSR: obstacles to entry into the Greek labour market”. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29(3): 519-534
- Hall, J. M. 1997. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hall, S. 1996. “Who needs ‘Identity’?”. Στο S. Hall και P. du Gay (επιμ.), *Questions of Cultural Identity*, σ. 1-17. London: Sage Publications
- Hall, S. 2003 [1992]. «Το ζήτημα της πολιτιστικής ταυτότητας». Στο S. Hall, D. Held και A. McGrew (επιμ.), *Η νεωτερικότητα σήμερα* [μτφρ. Θ. Τσακίρης και Β. Τσακίρης], σ. 401-474. Αθήνα: Σαββάλας
- Handman, M. E. 1987. *Βία και Πονηριά: Άνδρες και Γυναίκες σ’ ένα ελληνικό χωριό*. Αθήνα: Καστανιώτης
- Herzfeld, M. 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press
- Herzfeld, M. 1986. “Within and Without: The Category of “Female” in the ethnography of Modern Greece”. Στο Jill Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, 215-33. Princeton: Princeton University Press
- Herzfeld, M. 1991, “Silence, Submission and Subversion: Towards a poetics of Womanhood”. Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship In Modern Greece*, σ. 79-97. Princeton: Princeton University Press

- Herzfeld, M. 1992. «Η ρητορική των αριθμών. Συντεκνία και κοινωνική υπόσταση στην ορεινή Κρήτη». Στο Ε. Παπαταξιάχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, σ. 345-372. Αθήνα: Καστανιώτης
- Herzfeld, M. 1998^a [1987]. *Η Ανθρωπολογία μέσα από τον Καθρέπτη. Κριτική Εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης* [μτφρ. Ρ. Αστρινάκη, επιστημονική θεώρηση Ε. Παπαταξιάχης]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Herzfeld, M. 1998β. «Η κοινωνική ποιητική: Όψεις από την ελληνική εθνογραφία». Στο Δ. Γκέφου Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, σ. 477-518. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Herzfeld, M. 2002 [1982]. *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας* [μτφρ. Μ. Σαρηγιάννης]. Αθήνα : Αλεξάνδρεια
- Hirschon, R. 1978. “Open Body / Closed Space: The Transformation of Female Sexuality”. Στο S. Ardener (επιμ.), *Defining Females*, σ. 66-68. New York: John Wiley and Sons
- Hirschon, R. 1989 [2004]. *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*. Oxford: Clarendon Press. Ελληνική Έκδοση 2004: *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής* [μτφρ. Κ. Κουρεμένος, επιμέλεια έκδοσης Ε. Χουρμουζιάδου, επιστημ. εποπτεία Β. Χρυσανθοπούλου]. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας
- Hirschon, R. 1993. «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς». Στο Ε. Παπαταξιάχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*, σ. 327-356. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Hirschon, R. 2000. “The Creation of Community: Well-Being Without Wealth in an Urban Greek Refugee Locality”. Στο Μ. Cernea και Chr. McDowell (επιμ.), *Risks and Reconstruction. Experiences of Resettlers and Refugees*, σ. 393-411. Washington, D.C: The World Bank
- Hirschon, R. 2003^a «Unmixing peoples”. Στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, σ. 3-13. New York, Oxford: Berghahn Books
- Hirschon, R. 2003^b “Consequences of the Lausanne Convention: An Overview”. Στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, σ. 13-23. New York, Oxford: Berghahn Books
- Hirschon, R. 2004 [1999]. “Η ταυτότητα και το ελληνικό κράτος: Μερικά εννοιολογικά ζητήματα και παράδοξα». Στο R. Clogg (επιμ.), *Η Ελληνική Διασπορά στον 20^ο αιώνα* [μτφρ. Μ. Φράγκου], σ. 287-323. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

- Hobsbawn, E. J. 1984 [1983]. "Introduction: Inventing Traditions". Στο E. Hobsbawn, και T. Ranger (επιμ.), *The Invention of tradition*, σ. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press
- Hobsbawn, E. και Ranger T. (επιμ.), 1984 [1983]. *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hobsbawn, E. 1994 [1990]. *Εθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα* [μτφρ. Χρυσ. Νάντρις]. Αθήνα: Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα
- Θανοπούλου, Μ. 2000. «Η συλλογική μνήμη ως στοιχείο της πολιτισμικής ταυτότητας. Η περίπτωση μιας αγροτικής κοινότητας». Στο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός και Θ. Οικονόμου (επιμ.), «Εμείς» και οι «Άλλοι». Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα, σ. 215-224. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών – τυπωθήτω
- Θεοδωρίδης, Π. 2004. *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας. Έθνος, νεωτερικότητα και εθνικιστικός λόγος*. Θεσσαλονίκη: Αντιγόνη
- Ιωαννίδου, Ν. 2004. *Εμφυλές ταυτότητες στο Περιθώριο. Η περίπτωση της Καλκάντζας*. Αδημοσίευτη διδακτορική Διατριβή (Πανεπιστήμιο Αιγαίου)
- Ιωσηφίδης, Θ. 2001. «Συνθήκες εργασίας τριών μεταναστευτικών ομάδων στην Αθήνα». Στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου, και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, σ. 227-246. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Jacobsen, K. 2006. "Refugees and Asylum Seekers in Urban Areas: A Livelihoods Perspective". *Journal of Refugee Studies* 19(3): 273-286
- Jaksic, I. 2005. "In Search of Safe haven: Exile, Immigration, and Identity". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 19-34. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Jenkins, R. 1986. "Social anthropological models in inter-ethnic relations". Στο J. Rex και D. Mason (επιμ.), *Theories of race and ethnic relations*, σ. 170-186. Cambridge: Cambridge university press
- Jenkins, R. 1997. *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*. London: Sage Publications Ltd
- Just, R. 1989. "Triumph of the Ethnos". Στο E. Tonkin, M. McDonald και M. Chapman (επιμ.), *History and Ethnicity*, σ. 71-89. London & New Work: Routledge
- Just, R. 1991. "The limits of kinship". Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis E. (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship In Modern Greece*, σ. 114-132. Princeton: Princeton University Press
- Καλπουριτζή, Ε. 2001. *Συγγενικές σχέσεις και Στρατηγικές Ανταλλαγών: Το Παράδειγμα της Νάξου τον 17^ο Αιώνα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

- Kantsa, V. 2000. *Daughters who do not Speak, Mothers who Do not Listen: Erotic Relations among Women in Contemporary Greece*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή (University of London)
- Καραγιάννης, Β. 2006. «Μετανάστευση – διεθνικότητα – κινητικότητα. Παρατηρήσεις πάνω στην έρευνα της διεθνικής μετανάστευσης». *Σύγχρονα Θέματα* 92: 23-30
- Καρδάσης, Β. 1998. *Έλληνες Ομογενείς στη Νότια Ρωσία 1775-186*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Καρπόζιλος, Α. 2004. «Οι Έλληνες της Ρωσίας». Στο R. Clogg (επιμ.), *Η Ελληνική Διασπορά στον 20^ο αιώνα* [μτφρ. Μ. Φράγκου], σ. 253-282. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Κασιμάτη, Κ. και συνεργάτες, 1992. *Πόντιοι Μετανάστες από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Κοινωνική και Οικονομική τους Ένταξη*. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού και Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής
- Κασιμάτη, Κ. 1992α. «Η έρευνα και η μεθοδολογία που ακολουθήθηκε». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Πόντιοι Μετανάστες από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Κοινωνική και Οικονομική τους Ένταξη*, σ. 63-71. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού και Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής
- Κασιμάτη, Κ. 1992β. «Το εκπαιδευτικό επίπεδο των Ποντίων Μεταναστών». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Πόντιοι Μετανάστες από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Κοινωνική και Οικονομική τους Ένταξη*, σ. 149-185. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού και Κέντρο Κοινωνικής Μορφολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής
- Κασιμάτη, Κ. 2001α [1998]. «Εισαγωγή». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Κοινωνικός Αποκλεισμός: Η ελληνική εμπειρία*, σ. 13-39. Αθήνα: Gutenberg
- Κασιμάτη, Κ. 2001β [1998]. «Πόντιοι στην Ελλάδα και Κοινωνικός Αποκλεισμός». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Κοινωνικός Αποκλεισμός: Η ελληνική εμπειρία*, σ. 275-307. Αθήνα: Gutenberg
- Κάτσικας, Χ. 1998. «Αποκλεισμός από την εκπαίδευση-Απόρριψη από την εργασία. (Η περίπτωση των παιδιών των Ποντίων μεταναστών από την πρώην ΕΣΣΔ) ». Στο *Κοινωνικές Ανισότητες και Κοινωνικός Αποκλεισμός* [6^ο Επιστημονικό Συνέδριο, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, 27-30 Νοεμβρίου 1996], σ. 444-455. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα
- Kennedy, R. 1986. “Women’s Friendships on Crete: A Psychological Perspective”. Στο J. Dubisch (επιμ.), *Gender and Power in Rural Greece*, σ. 121-138. Princeton: Princeton University Press
- Keramida, F. 2001. *Relocating: bureaucratic and migrant practices concerning the resettlement of Pontian Greeks from the former Soviet Union in Northern Greece*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή (University of Sussex)

- Κιτρομηλίδης, Π. 1997. «Νοερές κοινότητες» και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια». Στο Θ. Βερέμης (επιμ.), *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, σ. 53-131. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης
- Kokkinos, D. 1991. "The Greek State's Overview of the Pontian Issue". *Journal of refugee studies* 4(4): 312-314
- Kokkinos, D. 1991. "The reception of Pontians from the Soviet Union in Greece". *Journal of refugee studies* 4(4): 395-399
- Κόντης, Α. 2001. «Οικονομική ενσωμάτωση μεταναστών στη χώρα υποδοχής». Στο Γ. Αμιτζής και Γ. Λαζαρίδη (επιμ.), *Νομικές και Κοινωνικοπολιτικές διαστάσεις της Μετανάστευσης στην Ελλάδα*, σ. 129-157. Αθήνα: Παπαζήση
- Κορομηλά, Μ. 1991. *Οι Έλληνες στη Μαύρη Θάλασσα από την εποχή του Χαλκού ως τις αρχές του 20^{ου} αιώνα*. Αθήνα: «Πανόραμα»
- Κουγιουμουτζάκης, Γ. 2004. «Σημείωμα του επιμελητή της έκδοσης». Στο J. Bruner, *Δημιουργώντας Ιστορίες. Νόμος, Λογοτεχνία, Ζωή* [μτφρ. Β. Τσούρτου, Κ. Πολυδάκη, Γ. Κουγιουμουτζάκης, επιμέλεια έκδοσης Γ. Κουγιουμουτζάκης], σ. 11-28. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Koufopoulou, S. 2003. "Muslim Cretans in Turkey: The Reformulation of Ethnic Identity in an Aegean Community". Στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, σ. 209-220. Oxford, New York: Berghahn Books
- Κωνσταντοπούλου, Χ. 2000. «Εισαγωγή: Αναφορά στην Έννοια και στις Όψεις των Σύγχρονων Αποκλεισμών». Στο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός και Θ. Οικονόμου (επιμ.), *«Εμείς» και οι «Άλλοι». Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα*, σ. 11-32. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών – τυπωθήτω
- Kuper, A. 1983. *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. London & New York: Routledge & Kegan Paul
- Laitin, D. 1998. *Identity in Formation. The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Labrianidis, L., Lyberaki, A., Tinios, P., και Hatziprokopiou, P. 2003. "Inflow of migrants and outflow of FDI: Aspects of interdependence between Greece and the Balkans". *Journal of Ethnic and Migration Studies* (to be published)
- Layoun, M. 1995. "(Mis)Trusting Narratives: Refugee Stories of Post-1922 Greece and Post-1974 Cyprus. Στο E. V. Daniel και J. C. Knudsen (επιμ.), *Mistrusting Refugees*, σ.73-86. Berkeley: University of California Press
- Lazaridis, G. 2000. "Filipino and Albanian Women Migrant Workers in Greece: Multiple Layers of Oppression". Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and*

- Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 49-80. Oxford & New York: Berg
- Levy, D. 1999. "Coming home? Ethnic Germans and the transformation of national identity in the Federal Republic of Germany". Στο A. Geddes και A. Favell (επιμ.), *The Politics of belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, σ. 93-108. Aldershot: Ashgate
- Λέκκας, Π. 1992. *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*. Αθήνα: Ε.Μ.Ν.Ε. - ΜΝΗΜΩΝ
- Loizos, P. 1999. "Ottoman Half-lives: Long-term Perspectives on Particular Forced Migrations". *Journal of Refugee Studies* 12(3): 237-263
- Loizos, P. 2001 [1981]. *Χρονικό της Κυπριακής Προσφυγιάς* [μτφρ. Σπ. Μαρκέτος]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Loizos, P. και Papataxiarchis, E. (επιμ.), 1991. *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton. Princeton University Press
- Lomsky-Feder, E. και Rapoport, T. 2001. "Homecoming, immigration, and the national ethos: Russian-Jewish homecomers reading Zionism". *Anthropological Quarterly* 74(1): 1-34
- MacCormack, C. και Strathern, M. (επιμ.), 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press
- Malkii, L. 1995. "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things". *Annual Review of Anthropology* 24: 495-523
- Μαλκίδης, Φ. 1998. «Προβλήματα ένταξης των ποντίων από την τέως Σοβιετική Ένωση, στη Θράκη». Στο *Κοινωνικές Ανισότητες και Κοινωνικός Αποκλεισμός* [6^ο Επιστημονικό Συνέδριο, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, 27-30 Νοεμβρίου 1996], σ. 433-443. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα
- Μαράτου-Αλιπράντη, Λ., Παπλιάκου Β. και Χατζηγιάννη Α. 1995. «Κοινωνικά δίκτυα στον αστικό χώρο. Κοινωνικότητα, αλληλοβοήθεια, εργασία». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 88:172-211. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών
- Μαράτου-Αλιπράντη, Λ. και Γαληνού, Π. 2000. «Πολιτισμικές ταυτότητες. Από το τοπικό στο παγκόσμιο?». Στο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός και Θ. Οικονόμου (επιμ.), «Εμείς» και οι «Άλλοι». *Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα*, σ. 109-120. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών - τυπωθήτω
- Maratou – Alipranti, L. και Fakiolas, R. 2003. "The Lonely Path of Migrant Women to Greece". *The Greek Review of Social Research*, 110(A'):165-188. [Special Issue: Gender and International Migration: Focus on Greece. Επιμέλεια: E. Tastsoglou

- και L. Maratou – Alipranti]. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών
- Markowitz, F. 1994. “Responding to Events from Afar: Soviet Jewish Refugees Reassess Their Identity”. Στο L. Camino και R. M. Krulfeld (επιμ.), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning. Refugee Identity, Gender and Culture Change*, σ. 57-69. Washington D.C.: Gordon and Breach Publishers
- Marx, E. 1990. “The social World of Refugees”. *Journal of Refugee Studies* 3(3): 189-203
- Massey, D., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A. και Taylor, E.J. 1993. “Theories of International migration”. *Population and Development Review* 19(3): 431- 466
- Μαυρέας, Κ. 1998. «Διαστάσεις του κοινωνικού αποκλεισμού: Πόντιοι και Βορειοηπειρώτες πρόσφυγες στην Ελλάδα». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 96-97(Β’-Γ’): 185-218. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών
- Moore, H. 1999. “Anthropological Theory at the Turn of the Century”. Στο H. Moore (επιμ.), *Anthropological Theory Today*, σ. 1-23. Cambridge: Polity Press
- Moore, H. 1999b. “Whatever Happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology”. Στο H. Moore (επιμ.), *Anthropological Theory Today*, σ. 151-171. Cambridge: Polity Press
- Μουσούρου, Λ. Μ. 1991. *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και στην Ευρώπη*. Αθήνα: Gutenberg
- Μπακαλάκη, Α. (επιμ.), 1994. *Ανθρωπολογία, γυναίκες και φύλο*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Μπακαλάκη, Α. 2003. «Χρήσεις και Καταχρήσεις του Κοινωνικού Φύλου στην Ανθρωπολογία». Πρακτικά συνεδρίου με θέμα: *Το φύλο, τόπος συνάντησης των επιστημών: Ένας πρώτος ελληνικός απολογισμός*. Μυτιλήνη (11, 12 Οκτωβρίου) <http://www.aegean.gr/gender-postgraduate/anakoinoseis.htm>, 20/03/04
- Μπαλιμπάρ, Ε. 1991 [1988]. «Η μορφή έθνος: ιστορία και ιδεολογία». Στο Ε. Μπαλιμπάρ και Ι. Βαλλερστάιν (επιμ.), *Φυλή, Έθνος, Τάξη. Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, σ. 132-162. Αθήνα: Ο Πολίτης
- Μπέργκερ, Π. και Λούκμαν, Τ. 2003 [1966]. *Η Κοινωνική Κατασκευή της Πραγματικότητας* [μτφρ. Κ. Αθανασίου, επιμέλεια Γ. Κουζέλης, Δ. Μακρυνιώτη]. Αθήνα: νήσος
- Νάζου, Δ. 2003. *Οι Πολλαπλές ταυτότητες και οι Αναπαραστάσεις τους σε ένα Τουριστικό Νησί των Κυκλάδων: ‘Επιχειρηματικότητα’ και ‘Εντοπιότητα’ στη Μύκονο*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή (Πανεπιστήμιο Αιγαίου)

- Νικολακάκης, Γ. 1997. «Μουσική επικοινωνία και βιογραφία». Στο *Δίκτυα επικοινωνίας και πολιτισμού στο Αιγαίο*, Πρακτικά Συνεδρίου, σ. 125-136. Αθήνα: Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου Νικόλαος Δημητρίου
- Ξανθοπούλου-Κυριακού, Α. 1993 - 1994. «Μεταναστεύσεις Ελλήνων στον Καύκασο κατά τον 19^ο αιώνα», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών σπουδών* (10):91-173
- Olwig, K. F. 1998. "Epilogue: Contested Homes: Home-making and the Making of Anthropology". Στο N. Rapport και A. Dawson (επιμ.), *Migrants of Identity*, σ. 225-236. Oxford & New York: Berg
- Omidian, P. A. 1994. "Life Out of Context: Recording Afghan Refugees' Stories". Στο L. Camino και R. M. Krulfeld (επιμ.), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning. Refugee Identity, Gender and Culture Change*, σ. 151-178. Washington D.C.: Gordon and Breach Publishers.
- Ortner, S. 1994. «Theory in Anthropology since the Sixties». Στο N. B. Dirks, G. Eley και S. Ortner (επιμ.), *Culture/Power/ History. A reader in contemporary social theory*, σ. 372-411. Princeton: Princeton University Press
- Ortner, S. και Whitehead, H. (επιμ.), 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press
- Παναγιωτόπουλος, Ν. 1992. «Παρουσίαση». Στο P. Bourdieu, *Μικρόκοσμοι. Τρεις μελέτες πεδίου* [επιμ. Ν. Παναγιωτόπουλος], σ. 9-79. Αθήνα: Δελφίνοι
- Panopoulos, P. 2003. "Sound and hearing in a Greek island village". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9: 639-656
- Παπαγαρουφάλη, Ε. 2002. «Η συνέντευξη ως σωματική επικοινωνία των συνομιλητών και πολλών άλλων». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107(A):29-46 [Ειδικό Τεύχος: Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα. Επιμέλεια: Μ. Θανοπούλου και Αλ. Μπουτζουβή]. Αθήνα: ΕΚΚΕ
- Παπαγεωργίου, Δ. 1998. *Μια «Άλλη» Κυριακή: «Τρέλα» και «Αρρώστια» στα Ελληνικά Γήπεδα*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής
- Παπαϊωάννου, Σ. Μ. 1990. *Επαγγελματική εκπαίδευση και προσανατολισμός. Αναφορά σε άτομα με ειδικές ανάγκες*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1992^α. «Εισαγωγή: Από τη σκοπιά του φύλου: ανθρωπολογικές θεωρήσεις της σύγχρονης Ελλάδας». Στο Ε. Παπαταξιάχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, σ. 11-98. Αθήνα: Καστανιώτης
- Παπαταξιάρχης, Ε. 1992^β. «Ο κόσμος του καφεενείου. Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό». Στο Ε. Παπαταξιάχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, σ. 210-250. Αθήνα: Καστανιώτης

- Παπαταξιάρχης, Ε. 1996. «Περί της Πολιτισμικής Κατασκευής της Ταυτότητας». Στο Π. Παύλος (επιμ.), *Τοπικά Β*, σ. 197-216. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου (Ε.Μ.Ε.Α.)
- Papataxiarchis, E. 1991. “Friends of the heart: male commensal solidarity, gender and kinship in Aegean Greece”. Στο P. Loizos και E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, σ. 56-179. Princeton. Princeton University Press
- Papataxiarchis, E. 1999. “A contest with money: Gambling and the politics of disinterested sociality in Aegean Greece”. Στο S. Day, E. Papataxiarchis και M. Stewart (επιμ.), *Lilies of the Field: Marginal People who Live for the Present*, σ. 158-176. London: Westview Press
- Παραδέλλης, Θ. 1999. «Ανθρωπολογία της μνήμης» Στο Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, σ. 27-58. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια & Παν/μιο Αιγαίου
- Παύλου, Μ. 2001. «Οι ‘λαθρέμποροι του φόβου’: ρατσιστικός λόγος και μετανάστες στον τύπο μιας υπονήφιας μητρόπολης». Στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου, και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, σ. 127-162. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Pavlou, M. (x.x.) “Greek state policy from ‘irredentism’ to ‘home-coming’/ ‘immigration’: the case of two repatriated kin minority groups”, σ. 1-8. [Online]. Available from <http://www.kemo.gr/archive/papers/Pavlou1.htm>, [accessed 22/1/2004]
- Peteet, J. M. 1995. “Transforming Trust: Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees”. Στο E. V. Daniel και J. C. Knudsen (επιμ.), *Mistrusting Refugees*, σ. 168-186. Berkeley: University of California Press.
- Πετράκου, Η. 2001. «Η κατασκευή της μετανάστευσης στην ελληνική κοινωνία». Στο Αθ. Μαρβάκης, Δ. Παρσάνογλου, και Μ. Παύλου (επιμ.), *Μετανάστες στην Ελλάδα*, σ. 31-56. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Πετράκου, Η. 2006. «Προβληματισμοί περί του διασπορικού λόγου: Οι θεωρητικές προσεγγίσεις του Robin Cohen και του James Clifford». *Σύγχρονα Θέματα* 92: 40-45
- Πετρινώτη, Ξ. 1993. *Η μετανάστευση προς την Ελλάδα, Μία πρώτη καταγραφή, ταξινόμηση και ανάλυση*. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας και Βιβλιοθήκη Ινστιτούτου Διεθνών Σχέσεων
- Πετρονώτη, Μ. 1995. *Δίκτυα κοινωνικών σχέσεων: Όψεις και αλληλεπιδράσεις με τη διαδικασία επαγγελματικής κινητικότητας*. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

- Πετρονώτη, Μ. 1998. *Το Πορτραίτο μιας Διαπολιτισμικής Σχέσης: Κρυσταλλώσεις, Ρήγματα, Ανασκευές*. Αθήνα: Ε.Κ.Κ.Ε. & Unesco
- Πετρονώτη, Μ. 2000. «Εισαγωγικά. Όρια και περιθώρια: εντάξεις και αποκλεισμοί». Στο Ρ. Κανταντζόγλου και Μ. Πετρονώτη (επιμ.), *Όρια και Περιθώρια: Εντάξεις και Αποκλεισμοί*, σ. 11- 40. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών
- Πετρονώτη, Μ. 2002. «Κατασκευάζοντας προφορικές ιστορίες. Συνδιαλλαγές, συγκρούσεις, ανατροπές». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 107(Α):71-82. [Ειδικό Τεύχος: Όψεις της προφορικής ιστορίας στην Ελλάδα. Επιμέλεια: Μ. Θανοπούλου και Αλ. Μπουτζουβή]. Αθήνα: ΕΚΚΕ
- Πριοβόλου, Σ. 2004. «Διαπολιτισμική εκπαίδευση: Ένταξη των μεταναστών στο σύγχρονο εκπαιδευτικό σύστημα». Στο Β. Κρεμμυδάς (επιμ.), *Μειονότητες στην Ελλάδα*, σ. 13-27. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών
- Psimmenos, I. 2000. “The making of Periphractic Spaces: The Case of Albanian Undocumented Female Migrants in the Sex Industry in Athens”. Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 81-102. Oxford & New York: Berg
- Ραγκούσης, Α. 1992. «Η κατάσταση της απασχόλησης των Ελλήνων Ποντίων μεταναστών από την πρώην Σοβιετική Ένωση». Στο Κ. Κασιμάτη κ.ά., *Πόντιοι Μετανάστες από την πρώην Σοβιετική Ένωση: Κοινωνική και Οικονομική τους Ένταξη*, σ. 189-358. Αθήνα: Εκδόσεις ΚΕΚΜΟΚΟΠ και ΓΓΑΕ.
- Rapport, N. 1998. “Coming Home to a Dream: A Study of the Immigrant Discourse of ‘Anglo-Saxons’ in Israel”. Στο N. Rapport και A. Dawson (επιμ.), *Migrants of Identity*, σ. 61-83. Oxford & New York: Berg
- Reiter, R. R. (επιμ.) 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press
- Rex, J. 2001. “The basic elements of a Systematic Theory of Ethnic Relations” [online]. *Sociological Research Online*, Vol. 6, no 1, <http://www.socresonline.org.uk/6/1/rex.html>
- Ribas – Mateos, N. 2000. “Female Birds of Passage: Leaving and Settling in Spain”. Στο F. Anthias και G. Lazaridis (επιμ.), *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*, σ. 173-198. Oxford & New York: Berg
- Richmond, A. H. 2002. “Globalization: implications for immigrants and refugees”. *Ethnic and Racial Studies* 25(5): 707-727
- Roosens, E. 1994. “The primordial nature of origins in migrant ethnicity”. Στο H. Vermeulen και C. Govers (επιμ.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*, σ. 81-104. Amsterdam: Het Spinhuis

- Rosaldo, M. 1994 [1980]. «Χρήση και κατάχρηση της ανθρωπολογίας: Σκέψεις για το φεμινισμό και την διαπολιτισμική κατανόηση». Στο Α. Μπακαλάκη (επιμ.), *Ανθρωπολογία, Γυναίκες και Φύλο*, σ. 185-234. Αθήνα: Καστανιώτης
- Rosaldo, M. και Lamphere, L. (επιμ.), 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press
- Ruston, L. 1983. “Doves and magpies: Village Women in the Greek Orthodox Church”. Στο P. Holden (επιμ.), *Women’s Religious Experience*, σ. 57-70 . London: Croom Helm
- Said, E. 1996 [1978]. *Οριενταλισμός* [μτφρ. Φ. Τερζάκης]. Αθήνα: Νεφέλη
- Σαμουηλίδης, Χ. 1985. *Ιστορία του Ποντιακού Ελληνισμού*. Αθήνα: Αλκυών
- Scott, J. C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven & London: Yale University Press
- Σερεμετάκη, Ν. Κ. 1994. *Η Τελευταία Λέξη στις Ευρώπης τα Άκρα: Δι-Αίσθηση, Θάνατος, Γυναίκες*. Αθήνα: Λιβάνης-Νέα Σύνορα
- Σερεμετάκη, Ν. Κ. (επιμ.), 1997. *Παλινόστηση Αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*. Αθήνα: Λιβάνης-Νέα Σύνορα
- Σερεμετάκη, Ν. Κ. 1997. «Η Μνήμη των αισθήσεων, Μέρος Ι: Σημάδια του Εφήμερου». Στο Ν. Κ. Σερεμετάκη (επιμ.), *Παλινόστηση Αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*. Αθήνα: Λιβάνης-Νέα Σύνορα
- Shuval, J. 1998. “Migration to Israel: The Mythology of “Uniqueness”. *International Migration* 36(1): 3-26
- Smith, A. D. 1981. *The Ethnic Revival*. Cambridge: Cambridge University Press
- Smith, A. D. 1986. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell
- Smith, A. D. 2000 [1991]. *Εθνική ταυτότητα* [μτφρ. Ε. Πέππα]. Αθήνα : Οδυσσέας
- Σκουτέρη, Ν. 1979. «Η ανθρωπολογία σε κρίση. Σημεία καμπίς και θεωρητικά αδιέξοδα». *Πολίτης* 30:20-35 και 31:31-38
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ν. 1991. «Η προβληματική του γυναικείου ζητήματος». Στο Ν. Σκουτέρη-Διδασκάλου (επιμ.), *Ανθρωπολογικά για το Γυναικείο Ζήτημα*, σ. 13-73 Αθήνα: Ο Πολίτης
- Spivak, C.G. 1987. *In other worlds: Essays in cultural politics*. London: Routledge
- Stoller, P. 1997. «Το ‘Συνειδητό’ δεν είναι Συνείδηση: Εισχωρώντας στο «Μουσείο Αισθητήριας Απουσίας». Στο Ν. Κ. Σερεμετάκη (επιμ.), *Παλινόστηση Αισθήσεων. Αντίληψη και μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*, σ. 223-245. Αθήνα: Λιβάνης-Νέα Σύνορα

- Σωτηριάδου, Α. 2000. «Η εκπαίδευση και πολιτισμική ανάπτυξη των αποδήμων. Η περίπτωση των γυναικών». Στο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), «Εμείς» και οι «Άλλοι». Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα, σ. 287-303. Αθήνα: Εθνικό κέντρο Κοινωνικών Ερευνών-Τυπωθήτω
- Tastsoglou, E. και Maratou-Alipranti, L. 2003. “Gender and International Migration: Conceptual, Substantive and Methodological Issues”. *The Greek Review of Social Research*, 110(A’):5-22. [Special Issue: Gender and International Migration: Focus on Greece. Επιμέλεια: E. Tastsoglou και L. Maratou – Alipranti]. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών
- Τερζίδης, Κ. 1995. «Όψεις του προβλήματος κοινωνικής και οικονομικής ολοκλήρωσης παλιννοστούντων Ελληνοποντίων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 88: 100-121. Αθήνα: Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών.
- Thompson, P. 2002. *Φωνές από το παρελθόν. Προφορική Ιστορία* [μτφρ. Ρ. Β. Μπούσχοτεν – Ν. Ποταμιάνος, επιμέλεια Κ. Μπάδα – Ρ. Β. Μπούσχοτεν]. Αθήνα: Πλέθρον
- Tonkin, E. 1992. *Narrating Our Pasts: The social construction of oral history*. Cambridge: Cambridge University Press
- Τριανταφυλλίδου, Α. 1998. «Οι ‘άλλοι ανάμεσά μας – Ελληνική εθνική ταυτότητα και στάσεις προς τους μετανάστες». Στο *Κοινωνικές Ανισότητες και Κοινωνικός Αποκλεισμός* [6^ο Επιστημονικό Συνέδριο, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, 27-30 Νοεμβρίου 1996], σ. 488-443. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα
- Triantafyllidou, A. 1998. “National identity and the Other”. *Ethnic and Racial Studies* 21(4): 594-612
- Τρουμπέτα, Σ. 2006. «Υβριδισμός: εννοιολογικές περιπλανήσεις – πολιτικές συναινέσεις». *Σύγχρονα Θέματα* 92: 57-64
- Τσαντηρόπουλος, Α. 2004. *Η Βεντέτα στη σύγχρονη ορεινή κεντρική Κρήτη*. Αθήνα: Πλέθρον
- Τσαούσης, Δ. Γ. 1987. *Η κοινωνία του ανθρώπου*. Αθήνα: Gutenberg
- Τσιάκαλος, Γ. 2001. «Κοινωνικός αποκλεισμός: Ορισμοί, Πλαίσιο και Σημασία». Στο Κ. Κασιμάτη (επιμ.), *Κοινωνικός Αποκλεισμός: Η Ελληνική Εμπειρία*, σ. 39-67. Αθήνα: Gutenberg
- Τσιμουρής, Γ. 1999. «Τραγούδια μνήμης, διαμαρτυρίας και κοινωνικής ταυτότητας: Η περίπτωση των Ρεϊσντεριανών Μικρασιατών Προσφύγων». Στο Ρ. Μπενβενίστε και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και Ανθρωπολογικές Προσεγγίσεις*, σ. 27-58. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια & Παν/μιο Αιγαίου

- Τσιμουρής, Γ. 2003. «Η φανταστική συγκρότηση του έθνους, η ταξινόμηση της ετερότητας και οι θέσεις των μεταναστών στην Ελληνική κοινωνία και στην αγορά εργασίας: σχέσεις σε ένταση». [Συνέδριο: Ετερότητα και Κοινωνία, Μάιος 2003]. Αθήνα: Εκδόσεις ΕΚΚΕ (CD Rom)
- Tsimouris, G. 1998. *Anatolian embodiments in a Hellenic context: The case of 'Reisderiani' Mikrasiates refugees*. Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή (University of Sussex)
- Τσιμπιρίδου, Φ. 2004. «Μετανάστες και πολιτισμός. Σκέψεις για την εννοιολόγηση και χρήση των αναλυτικών εργαλείων στο ζήτημα της 'μετανάστευσης'». Στο Μ. Παύλου και Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Η Ελλάδα της μετανάστευσης. Κοινωνική συμμετοχή, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη*, σ.141-173. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική
- Tsoukala, A. 1999. "The perception of the 'other' and the integration of immigrants in Greece". Στο A. Giddens και A. Favell (επιμ.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, σ. 109-124. Aldershot: Ashgate Publishing Ltd
- Τζωρτζοπούλου, Μ. 2000. «Η νεολαία των Ποντίων: Ζητήματα κοινωνικής ενσωμάτωσης». Στο Χρ. Κωνσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιπράντη, Δ. Γερμανός και Θ. Οικονόμου (επιμ.), «*Εμείς*» και οι «*Άλλοι*». *Αναφορά στις Τάσεις και τα Σύμβολα*, σ. 317-338. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών – τυπωθήτω
- Van Boeschoten, R. 2000. "When difference matters: Sociopolitical dimensions of ethnicity in the district of Florina". Στο J.K. Cowan (επιμ.), *Macedonia: The Politics of Identity and difference*. London: Pluto Press
- Vernier, B. 2001. *Η κοινωνική γένεση των αισθημάτων. Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο* [μτφρ. Ευγενία Τσελέντη]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Verdery, K. 1994. "Ethnicity, nationalism, and state-making. Ethnic groups and boundaries: Past and future". Στο H. Vermeulen και C. Govers (επιμ.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, σ. 33-58. Amsterdam: Het Spinhuis
- Vermeulen, H. και Govers, C. 1994. "Introduction". Στο H. Vermeulen και C. Govers (επιμ.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, σ. 1-9. Amsterdam: Het Spinhuis
- Voutira, E. 1991. "Pontic Greeks Today: Migrants or Refugees?". *Journal of Refugee Studies* 4(4): 400-420
- Voutira, E. και Harrell-Bond, B.E. 1995. "In Search of the Locus of Trust. The Social World of the Refugee Camp". Στο V. Daniel και J. Knudsen (επιμ.), *Mistrusting Refugees*, σ. 207-224. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press

- Voutira, E. 1997. "Populations Transfers and Resettlement Policies in Inter-war Europe: The Case of Asia Minor Refugees in Macedonia from an International and National Perspective". Στο P. Mackridgē and E. Yannakakis (επιμ.), *Ourselves and Others. The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, σ. 111-133. Oxford: Berg
- Voutira, E. και Harrell-Bond, B. 2000. «'Successful' Refugee Settlement: Are Past Experiences Relevant?». Στο M. Cernea και Chr. McDowell (επιμ.), *Risks and Reconstruction. Experiences of Resettlers and Refugees*, σ. 56-77. Washington D.C: The World Bank
- Voutira, E. 2003. «When Greeks Meet Other Greeks: Settlement Policy Issues in the Contemporary Greek Context». Στο R. Hirschon (επιμ.), *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange Between Greece and Turkey*, σ. 145-159. New York & Oxford: Berghahn Books
- Voutira, E. 2003 b. "Refugees: whose term is it anyway? *Emic* and *etic* constructions of 'refugees' in Modern Greek". Στο Joanne van Selm, Khoti Kamanga, John Morrison, Aninia Nadig, Sanja Spoljar Vrzina, Loes van Willigen (επιμ.), *The Refugee Convention at fifty: a view from forced migration studies*, σ. 65-80. USA: Lexington Books
- Westerman, W. 2005. "Central American Refugee Testimonies and Performed Life Histories in the Sanctuary Movement". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 167-182. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Williams, B. 1989. "A class act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual review of Anthropology* 18: 401-444
- Wilton, J. 2005. "Identity, Racism and Multiculturalism: Chinese – Australian Responses". Στο R. Benmayor και A. Skotnes (επιμ.), *Migration & Identity*, σ. 85-100. New Brunswick (U.S.A.) & London (U.K.): Transaction Publishers
- Χάλκος, Γ. και Σαλαμούρης, Δ. 2003. «Παλιννόστηση και παράγοντες οικονομικής και κοινωνικής περιθωριοποίησης: Όψεις του προβλήματος και προτάσεις πολιτικής». *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, Τόμος I, 36: 5-25
- Χασιώτης, Ι.Κ. 1997. *Οι Έλληνες της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης. Μετοικεσίες και Εκτοπισμοί. Οργάνωση και Ιδεολογία*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press
- Χριστόπουλος, Δ. 2002. «Η Ελλάδα της Ομογένειας: Από μητέρα-πατρίδα, καπιταλιστική μητρόπολη». Στο *Μειονότητες στην Ελλάδα* ('Επιστημονικό Συμπόσιο' 7-9 Νοεμβρίου 2002), σ. 431-456. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας
- Χτούρης, Σ. 1991. *Διαστάσεις της φτώχειας και λιγότερο ευνοούμενες ομάδες στη μετασηματιζόμενη κοινωνία*. Αθήνα: Praxis