

Ευθύμιος Παπαταξιάρχης  
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

# ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΕΣ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ

Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς  
στη σημερινή Ελλάδα

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

ΦΩΤΕΙΝΗ ΤΣΙΜΠΙΡΙΔΟΥ

## «ΠΩΣ ΜΠΟΡΕΙ ΚΑΝΕΙΣ ΝΑ ΕΙΝΑΙ ΠΟΜΑΚΟΣ» ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΣΗΜΕΡΑ;

Αναστοχασμοί για ηγεμονικές πολιτικές  
σε περιθωριακούς πληθυσμούς

### 1. Εισαγωγή

Προσαρμόζοντας τη φράση του Montesquieu, «Πώς μπορεί κανείς να είναι Πέρσης;» στην περίπτωση των περιθωριακών σλαβόφωνων μουσουλμάνων της ελληνικής Θράκης, γνωστών ως «Πομάκων», προσπαθούμε μεταφορικά<sup>1</sup> να αναδείξουμε τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες μπορεί ή δεν μπορεί να «υπάρχουν Πομάκοι» στην περιοχή αυτή της Ελλάδας. Στη Θράκη, σήμερα ιδιαίτερα, φαίνεται να επικρατεί ρευστότητα ως προς τα όρια ταυτότητας των διαφορετικών της (εθνοτικά, πολιτισμικά, θρησκευτικά, γλωσσικά, ταξικά κ.λπ.) κοινωνικών υποκειμένων. Μέσα στην υφιστάμενη παγκόσμια συγκυρία της τροπής (trope) του θεάματος<sup>2</sup> και της κυρίαρχης πολιτικής του «πολλαπλασιασμού των

---

1. Η μεταφορά από το έργο του Montesquieu, *Περσικές επιστολές*, υιοθετείται ώστε να αποδώσει συμβολικά το κλίμα που δημιουργούν τα παράδοξα της ετερότητας και του αναστοχασμού.

2. Στη σύγχρονη εποχή η «λαϊκή κουλτούρα» διαμορφώνεται, μεταξύ άλλων, μέσα από την επαφή των κοινωνικών υποκειμένων με την οθόνη της τηλεόρασης, του κινηματογράφου, του διαδικτύου κ.λπ., ενσωματώνοντας ή και αντιστεκόμενη στους κυρίαρχους λόγους των παραπάνω μέσων (Mankekar 1999).

ταυτοτήτων»<sup>3</sup> η Θράκη λόγω της πληθυσμιακής της σύνθεσης γίνεται ένας από τους ιδιαίτερους «τόπους» αιχμής για την εφαρμογή των αρχών της «πολυπολιτισμικότητας».<sup>4</sup> Στη δεκαετία του 1990, στη γειτονική πρώην Γιουγκοσλαβία παρόμοιοι τόποι (Βοσνία, Κόσοβο)<sup>5</sup> αφού έγιναν πεδίο δραματικών πολεμικών συρράξεων, προσελκύουν στη συνέχεια τις νέες πολιτικές ελίτ που ως ηθικοί επιτελεστές επιδιώκουν τη συνύπαρξη των ντόπιων πληθυσμών με όρους «πολυπολιτισμικότητας» (Pandolfi 2002). Στην ελληνική Θράκη, όπου οι σχέσεις πλειοψηφίας και μειονοτικών ήταν σαφώς σε λιγότερο βαθμό πολωμένες, μετά την άρση των περιοριστικών μέτρων από το ελληνικό κράτος εναντίον της μουσουλμανικής μειονότητας (1990), ξεκινά στο εσωτερικό της ένας «πόλεμος εντυπώσεων» από μέλη των ελίτ κάθε κατηγορίας πληθυσμού που έχουν πρόσβαση στην εξουσία. Οι τελευταίοι μέσα από δημόσια κοινωνικά γεγονότα/συμβάντα επιτελεστικού χαρακτήρα αρθρώνουν ηγεμονικά λόγους κινούμενοι οριακά για τον προσδιορισμό των εθνοτικών ταυτοτήτων και το χαρακτήρα της «πολυπολιτισμικότητας» στην περιοχή.

Η μετα-αποικιακή κριτική<sup>6</sup> μάς οδηγεί να δούμε τέτοιες πολιτικές ηγεμονίας ως τις κατεξοχήν «πολιτικές του τόπου»,<sup>7</sup> οι οποίες δημιουργούνται από τη δυναμική επαφή του παγκόσμιου με το τοπικό σε περι-

3. Με τον προτεινόμενο όρο «πολλαπλασιασμός των ταυτοτήτων» πιστεύω ότι αποδίδεται η ύστερη φάση της νεωτερικότητας, μετά την πτώση των σοσιαλιστικών καθεστώτων, όπου μέσα από την επικρατούσα ιδεολογία νεοφιλελευθερισμού προωθούνται, μεταξύ άλλων, η «σημασία στη διαφορά» και οι εθνοτικοί προσδιορισμοί στο πρότυπο του αγγλοσαξονικού μοντέλου (Friedman 1998).

4. Για μια κριτική τόσο στη νεοφιλελεύθερη άποψη όσο και στην άποψη των κοινοτιστών περί «πολυπολιτισμικότητας», οι οποίοι δεν αποφεύγουν την πραγματοποίηση και υποστασιοποίηση των εθνοτικών ομάδων, δίνοντας προτεραιότητα στο «αποδεδειγμένο υποκείμενο», στο -ατομικά- «καλό», έναντι του -κοινωνικά- «δικαίου/σωστού», βλ. Vibert 2002: 186.

5. Βλ. σημαντικές αναλυτικές προσεγγίσεις πάνω σε συγκεκριμένα εθνογραφικά παραδείγματα στους Gossiaux 2002, Duijzings 2000, Bringa 1995.

6. Beverley 1998, Appadurai 1986 και Dirlik 1994.

7. Οι «πολιτικές του τόπου», είναι ένας όρος που δανείζομαι από τη Lila Abu-Lughod (1989). Η τελευταία χρησιμοποιεί τον παραπλήσιο όρο «politics of place» προκειμένου να αποδώσει τις πολιτικές ηγεμονίας των ανθρωπολόγων, ως δυτικοθρεμμένων επιστημόνων σε σχέση με το χώρο της επιτόπιας έρευνάς τους. Στη δική μας περίπτωση οι «πολιτικές του τόπου» εκδηλώνονται από τα κοινωνικά υποκείμενα που ανήκουν σε κατηγορίες των ελίτ, σε περιβάλλοντα έντονων «πολιτικών ηγεμονίας», προκύπτουν δε από τη δυναμική σχέση παγκόσμιου/τοπικού σήμερα, σχέση στην οποία οι ελίτ υπεισέρχονται και ανασηματοδοτούν τους ρόλους τους ως διαμεσολαβητές και μεταφρα-

βάλλοντα που χαρακτηρίζονται από την έντονη διαφοροποίηση σε κυρίαρχους και υποδεέστερους με έντονη παρουσία της διάκρισης «κυρίαρχων/υποδεέστερων»,<sup>8</sup> όπως οι περιπτώσεις στις πρώην αποικίες ή, όπως στη δική μας περίπτωση, περιοχές με ανάμικτους πληθυσμούς μέσα σε μονοεθνοτικά κράτη, συνιστώντας τμηματοποιημένες κοινωνίες των οποίων οι άνθρωποι ζουν με όρους εγκιβωτισμού (encapsulation).<sup>9</sup> Οι πολιτικές αυτές αφορούν κυρίως τη δράση των ελίτ (φορείς και πρόσωπα εξουσίας) και των σύγχρονων μέσων επικοινωνίας και αντίληψης της πραγματικότητας (ΜΜΕ, κινηματογράφος, τύπος, ερευνητές, κ.λπ.) που επιβάλλονται ηγεμονικά στο εκάστοτε «δημόσιο κοινό» τους μέσα από τη μετασηματιστική δύναμη του διαμεσολαβητικού τους χαρακτήρα και την εξουσία που αντλούν από τη δυνατότητα αναπαράστασης πάνω στη συγκεκριμένη κοινωνία, όπως και αυτό συνέβαινε με τους ανθρωπολόγους κατά την κλασική περίοδο της ανθρωπολογίας (Clifford και Marcus 1986).<sup>10</sup> Οι πολιτικές του τόπου λειτουργούν ως πολιτισμικές δράσεις οι οποίες μέσα από την εξουσία του λόγου και διάφορες πολιτικές τεχνολογίες διαχείρισης (Shore και Wright 1997) διαμορφώνουν συλλογικές και ατομικές ταυτότητες για τους «από τα κάτω».

στές. Υπό αυτή την έννοια οι «πολιτικές του τόπου» διαφοροποιούνται από τις «πολιτικές εντοπιότητας ή τοπικότητας» (locality), που αφορούν την ιδιωματική σχέση των κοινωνικών υποκειμένων με τον εαυτό, έτσι όπως εκδηλώνεται μέσα από τις βιωματικές εμπειρίες αυτού με την τοπική κοινότητα και το κράτος. Για τη χρήση των τελευταίων μέσα από εθνογραφικά παραδείγματα του ελλαδικού χώρου, βλ. Papataxiarchis 2001.

8. Η διάκριση σε «κυρίαρχους/υποδεέστερους» στο πλαίσιο μιας γκραμισιανού τύπου ηγεμονίας έρχεται μάλλον να συμπληρώσει παρά να αναιρέσει την ταξική διάκριση σε «κυρίαρχους» και «κυριαρχούμενους» (Rouchepadass 2000).

9. Για την έννοια του εγκιβωτισμού σε συγκεκριμένα κοινωνικο-πολιτισμικά περιβάλλοντα και συγκυρίες και τη σημασία της στη διαμόρφωση περιθωριακών καταστάσεων, βλ. Day, Papataxiarchis, Stewart 1999: 1-24.

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

Στη Θράκη, ο πολλαπλασιασμός των ηγεμονικών λόγων, ως ιδιαίτερη ρητορική πρακτική, από τη δεκαετία του 1990 και μετά, και ο παγκοσμιοποιημένος τις περισσότερες φορές χαρακτήρας τους<sup>11</sup> έρχεται να αντιπαρατεθεί στη «σιωπή»<sup>12</sup> των κατοίκων της γύρω από το ζήτημα της «ανάμικτης» πραγματικότητάς της στο παρελθόν. Είναι γεγονός ότι η «ανάμικτη» πραγματικότητα της Θράκης εγκλώβιζε μέχρι στιγμής τα διαφορετικά κοινωνικά υποκείμενα σε διαφορετικούς κύκλους τού ανήκειν: πλειοψηφία Ελλήνων χριστιανών –όπως και σε όλο το υπόλοιπο ελληνικό κράτος– μεταξύ των οποίων υφίσταται χαλαρά η παλαιότερη έντονη διάκριση ανάμεσα σε γηγενείς και πρόσφυγες από το 1922, μειοψηφία μουσουλμάνων μεταξύ των οποίων υφίστανται εθνοτικές ή πολιτισμικές και γλωσσικές διακρίσεις, με θετικές (Τούρκοι) ή αρνητικές (Γύφτοι, Πομάκοι) συνδηλώσεις, νεοφερμένοι «Ρωσοπόντιοι ή Ελληνοπόντιοι» από την πρώην Σοβιετική Ένωση.

Οι κοινωνικές ανισότητες και οι εσωτερικοί οριενταλισμοί (Todorova 1997) που δημιουργούνται από τα διαφορετικά οικονομικά και συμβολικά κεφάλαια, που φέρουν τα παλιά και τα νέα κοινωνικά υποκείμενα, οδηγούν σε διαφορετικά είδη πρόσβασης ή αποκλεισμού τους από την άσκηση εξουσίας και, το κυριότερο ίσως για τη σημερινή συγκυρία, σε δυσκολία ανάληψης δράσης και άρθρωσης λόγων εθνοτικής ταυτότητας μέσα στο ρευστό κλίμα της υπό διαμόρφωση «πολυπολιτισμικότητας».

11. Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση των απόψεων για την ανάμικτη πραγματικότητα της Θράκης ορισμένων συλλόγων και ΜΚΟ στο διαδίκτυο, όπως και η ανάλογη παρουσία των οργανωμένων σε συλλόγους Τούρκων μεταναστών στη Γερμανία (Papanikolaou 2002).

12. Πρόκειται για σιωπή υποδεέστερων υποκειμένων της Θράκης, στην πρώτη γραμμή των οποίων βρίσκονται οι γυναίκες. Η σιωπή αυτών των κατεξοχήν υποδεέστερων υποκειμένων σπάει όταν το 1994 χριστιανές και μουσουλμάνες αστές, στα πλαίσια των πρακτικών «πολυπολιτισμικότητας» υπό την αιγίδα φορέων του δήμου Κομοτηνής και την καθοδήγηση μιας φεμινίστριας συγγραφέως/σκηνοθέτιδος συμμετέχουν σε πρόγραμμα «γυναικείας γραφής», ανεβάζουν και παίζουν θεατρικό έργο βασισμένο στα κείμενά τους το οποίο στη συνέχεια παρουσιάζουν στην πόλη της Κομοτηνής, στην Αθήνα, στη Θεσσαλονίκη (1995), αλλά και στη Νέα Υόρκη (1996). Το πρόγραμμα, όπως και το θεατρικό έργο είχε τον χαρακτηριστικό τίτλο, «Ρήγματα στη σιωπή». Δεν είναι καθόλου τυχαία η αναφορά αυτής της δράσης από τη Spivak και η ιδιαίτερη μνεία που κάνει στην απουσία της Τσιγγάνας πρωταγωνίστριας από την παράσταση της Νέας Υόρκης, ως παράδειγμα μιας έμφυλης συμπεριφοράς ιδιαίτερα περιθωριακών υποδεέστερων υποκειμένων των οποίων κοινή πρακτική αποτελεί η σιωπή ή η απουσία, γιατί όπως λέει χαρακτηριστικά: «The subaltern cannot speak» (1999: 408).

Ο εγκιβωτισμός των διαφορετικών κοινωνικών υποκειμένων σε διαφορετικές σφαίρες εθνοπολιτισμικής πραγματικότητας οι οποίες για χρόνια «συνομιλούσαν» επισήμως δια εκπροσώπων (θρησκευτικοί και πολιτικοί ηγέτες, πρόεδροι κοινοτήτων και συλλόγων, βουλευτές κ.λπ.) καθιερώνεται σήμερα από εξωτερικές και εσωτερικές πολιτικές ηγεμονίας που χρησιμοποιούν το ιδίωμα περί «δύο κόσμων».<sup>13</sup> Στις νέες πολιτικές ταυτότητας μέσα από τις διαφορετικές επιτελέσεις της «πολυπολιτισμικότητας» πρωταγωνιστούν αυτές οι κατηγορίες ελίτ όχι πάντα με κίνητρα ανιδιοτέλειας και προς χρήση του κοινού συμφέροντος των ομάδων που εκπροσωπούν, αλλά αναπαράγοντας έναν κύκλο συνεχών διαπροσωπικών αναμετρήσεων με τους ομολόγους τους, χρησιμοποιώντας πολιτικά το συμβολικό τους κεφάλαιο προς ίδιον συμφέρον.

Μέσα από τη μελέτη δημοσίων επιτελέσεων που στρέφονται γύρω από το ζήτημα της αναπαράστασης και της διαπραγμάτευσης ταυτοτήτων στο ρευστό αυτό πεδίο, θα επιχειρήσουμε να προσδιορίσουμε τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες τα κοινωνικά υποκείμενα ενός παραδοσιακού περιθωρίου, όπως οι σλαβόφωνοι μουσουλμάνοι από τα Πομακχώρια της ορεινής Ροδόπης, προβαίνουν επιτελεστικά σε προσδιορισμούς των εθνοτικών τους ταυτοτήτων. Οι «επιλογές» τους κινούνται μέσα από αλληλοσυγκρουόμενες πολιτικές της πλειοψηφίας των χριστιανών ελληνόφωνων και των μουσουλμάνων τουρκόφωνων, «αντικειμενικές» επιστημονικές παρατηρήσεις ή παρεμβάσεις, ΜΜΕ, διαδίκτυο, καθώς και θεσμούς της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Η περιθωριακότητα των Πομάκων έρχεται σε αντιδιαστολή με την κεντρική θέση στο πεδίο των πολλαπλών επιτελέσεων που έρχεται να καταλάβει η συγκεκριμένη ανθρωπολογική συμμετοχή και παρατήρηση στην περιοχή. Η αναστοχαστική θεώρηση αυτής της θέσης υιοθετείται αφενός για να τονίσει τη σημασία του ιδιώματος αυτών των πολιτικών ηγεμονίας ως κατεξοχήν «πολιτικών του τόπου» που ασκούνται από μέλη των ελίτ, αλλά και για να πολλαπλασιάσει τα κάτοπτρα της ανάλυσης. Σε αυτό το πλαίσιο αποφάσισα να επικοινωνήσω με πιο έμμεσο τρό-

13. Τόσο τα αθηναϊκά κανάλια, όσο και οι επίσημες ηγεσίες του τόπου αναπαράγουν συστηματικά την εικόνα των «δύο κόσμων», ενώ ανεπισήμως στιγματίζονται και οι χριστιανοί της περιοχής είτε γιατί συγκατοικούν με «Τούρκους» είτε γιατί οι πρώτοι αποκλείουν ηγεμονικά τους δεύτερους ως «μειονότητα». Σε κάθε περίπτωση αγνοούνται από όλους τους «έξω» τόσο οι εσωτερικές διακρίσεις, όσο και οι αποχρώσεις των ετερο- και αυτο-αποκλεισμών στο εσωτερικό της κάθε κατηγορίας.

πο με ένα πιο λαϊκό και ευρύ κοινό από αυτό των αναγνωστών της εθνογραφίας, το κοινό του κινηματογράφου και της τηλεόρασης, δημιουργώντας η ίδια γεγονότα/συμβάντα, συμμετέχοντας ενεργά με αυτόν τον διαμεσολαβητικό ρόλο στις «πολιτικές του τόπου», οι οποίες σήμερα παρουσιάζονται άμεσα εξαρτώμενες από την εικόνα. Το γύρισμα ενός εθνογραφικού ντοκυμαντέρ είναι μια δραστηριότητα που θέτει τον ανθρωπολόγο στη θέση του παρατηρητή και του πρωταγωνιστή συγχρόνως. Εδώ εκθέτω και εξετάζω συγχρόνως τη σχέση μου με αυτό το μέσο μέσα από μια υποκειμενική ματιά, φροντίζοντας να είμαι αναστοχαστική ως προς αυτή την πράξη και τα αποτελέσματά της.

Με το ζήτημα της διαχείρισης, της κατασκευής και του βιώματος διαφορετικών ειδών ταυτότητας (τοπικής, εθνοτικής, έμφυλης, θρησκευτικής κ.ά.) σε Πομακοχώρια της ελληνικής Θράκης είχα ασχοληθεί συστηματικά σε μια εθνογραφία (Tsibiridou 2000). Πριν προχωρήσουμε στο παρόν αναστοχαστικό επιστημολογικό εγχείρημα που θα διερευνήσει την εμπλοκή της εθνογραφικής πρακτικής με τα μέσα επικοινωνίας και θεάματος (βλ. κάμερα, τηλεόραση, διαδίκτυο, «δημόσια γεγονότα/συμβάντα»),<sup>14</sup> στην παραγωγή των «πολιτικών του τόπου» και το τι μπορεί αυτές να σημαίνουν για τους ανθρώπους του, θα πρέπει να σταθούμε σε ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά των περιθωριακών αυτών πληθυσμών και της ιστορίας τους, προκειμένου να εντοπίσουμε τα ιδιώματα της συμπεριφοράς και των βιωμάτων τους, πριν από την κρίσιμη δεκαετία του 1990.

## 2. Αρνητικές κληρονομίες και ετεροπροσδιοριστικές ονομασίες<sup>15</sup>

Οι πληθυσμοί της ορεινής Ροδόπης σε μια μακρά περίοδο των τελευταίων τεσσάρων-πέντε αιώνων συνιστούν κατηγορίες περιθωρίου στα σύνορα Ελλάδας, Βουλγαρίας και Τουρκίας, για λόγους θρησκευτικής και γλωσσικής ετερότητας, αλλά και λόγω χωροταξικής απομόνωσης. Η απομόνωση και η μη σταθερή θέση –οι πληθυσμοί αυτοί αναγκάστηκαν σε πολλές

14. Μεταφράζω έτσι τον όρο «public event» που δανείζομαι ως εννοιολογικό εργαλείο από τον Handelman, (1990) σε μια προσπάθεια απόδοσης τόσο της κανονικότητας (γεγονός) όσο και του τυχαίου (συμβάν) που χαρακτηρίζει αυτές τις παλιές ή επινοημένες δημόσιες εκδηλώσεις με τη μορφή επιτελέσεων καρναβαλικού πολλές φορές χαρακτήρα.

15. Για το ζήτημα αυτό, βλ. Tsibiridou 1999, 2000, 2004.

περιπτώσεις να «αλλάξουν» ή να διαφοροποιήσουν τη στάση τους απέναντι στους εκάστοτε «έξω», σε συνδυασμό με το γεγονός ότι η δική τους φωνή δεν είχε δύναμη, καθιέρωσαν τις ετεροπροσδιοριστικές τους ονομασίες από τις κυρίαρχες ομάδες σε στερεότυπα. Το όνομα «Πομάκος» είναι ένας ετεροπροσδιορισμός που εμφανίζεται στο δεύτερο μισό του 19ου αι. και που μαζί με άλλα ετεροπροσδιοριστικά ονόματα που προηγούνται ή και συνυπάρχουν, «Achrian», «Dagli», «Kizikbash», χρησιμοποιούνται υποτιμητικά και περιπαιχτικά, ως συνδηλωτικά του «αλλοξοπιστή», του «παράξενου», του «λίγο έμπιστου», του «κυνηγημένου φυγά» που βρίσκει καταφύγιο στο βουνό, αλλά και του «μη κανονικού μουσουλμάνου». Αυτές οι αρνητικές ονομασίες εξακολουθούν να τους στιγματίζουν σε όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα, στις αρχές του οποίου (1920) η περιοχή τους τεμαχίζεται μεταξύ της Ελλάδας και της Βουλγαρίας, συνιστώντας στο εξής μέρος των λιγοστών μουσουλμανικών μειονοτήτων στα εθνικά χριστιανικά κράτη των Βαλκανίων.

Οι ίδιοι βίωναν και βιώνουν αυτά τα αρνητικά χαρακτηριστικά με αισθήματα «φόβου και ντροπής» τόσο κατά τον 19ο αι. όταν έλεγαν «Μας λένε Πομάκους», όσο και σήμερα όταν κάνουν το σχόλιο «Πομάκοι λένε είμαστε, ξέρω 'γω;» Ο τρόπος χρήσης αυτών των ονομάτων δίνει και το στίγμα της σχέσης αυτών των πληθυσμών με τους άλλους, μια σχέση μειονοτικών/περιθωριακών απέναντι σε κυρίαρχες ομάδες, από τις οποίες, ωστόσο, διαφοροποιούνται χαρακτηρίζοντας τους Έλληνες χριστιανούς ως «Urum» (βλ. Ρωμιός), τους δε Τούρκους ως «Gadjal»,<sup>16</sup> ταξινομώντας και τους δύο ως κατηγορίες «άπιστων» και «ξένων» αντίστοιχα. Στη σκάλα της κοινωνικής ιεραρχίας της ελληνικής Θράκης κατέχουν την προτελευταία θέση και όπως οι τελευταίοι στην ιεραρχία Τσιγγάνοι/Γύφτοι προσδιορίζουν την ταυτότητά τους υπό το βάρος του βλέμματος των κυρίαρχων ομάδων, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για μια αυτο-υποτίμηση.<sup>17</sup>

Το αίσθημα «φόβου», συνώνυμο με το αίσθημα της «ντροπής» στη γλώσσα τους και για τη γλώσσα τους,<sup>18</sup> σε μεγάλο βαθμό οφείλεται σ' αυτή την κληρονομιά του παρελθόντος, πριν τον 20ό αι., αλλά σε πολύ μεγαλύτερο οφείλεται και στις πολιτικές των εθνικισμών (Ελλάδας, Βουλγαρίας,

16. Για τους Τούρκους χρησιμοποιούν παρόμοιο όρο όπως και οι Τσιγγάνοι/Γύφτοι της πεδιάδας, στους οποίους «gadjo» φαίνεται να σημαίνει «ξένος» (Μαυρομάτης 2004: 87).

17. Camilleri, Kastarsztein, Lipiansky, Malewska-Peyre, Toboada-Leonett και Vasquez 1990.

18. Στο σλαβικό ιδίωμα το οποίο ομιλούν, τα δύο ρήματα, «ντρέπομαι και φοβάμαι»,



Τουρκίας): για τον βουλγαρικό εθνικισμό λόγω σλαβικής γλώσσας, για τον τουρκικό εθνικισμό λόγω μουσουλμανικής θρησκείας, για τον ελληνικό εθνικισμό λόγω εντοπιότητας. Για τους Έλληνες εθνικιστές υπήρξαν κάποτε διπλά ύποπτοι (λόγω σλαβικής γλώσσας και μουσουλμανικής θρησκείας), αλλά τώρα παρουσιάζονται ουσιοκρατικά ως «οι δικοί μας άλλοι» (βλ. εξισλαμισμένοι χριστιανοί, απόγονοι αρχαίων θρακικών φύλων). Ο τόπος τους δίπλα στα ελληνοβουλγαρικά σύνορα έγινε ο κατεξοχήν περιθωριακός τόπος του ελληνικού κράτους/έθνους αφού μέχρι τις αρχές του 1990 η περιοχή αποτελούσε «περιθωριακή ζώνη» και «επιτηρούμενη περιοχή».<sup>19</sup> Η γλώσσα τους ωστόσο υποτιμήθηκε de facto όταν το ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα, ακολουθώντας τη Συνθήκη της Λωζάνης (1923) και τα εκπαιδευτικά πρωτόκολλα που υπογράφησαν μεταξύ της Ελλάδας και της Τουρκίας στη συνέχεια, τους υπέβαλε στην εκμάθηση τριών άλλων γλωσσών (ελληνικά, τουρκικά, αραβικά) εκτός της μητρικής τους που παρέμεινε προφορική. Το ζήτημα της γλώσσας είναι ζήτημα πρωταρχικής σημασίας για τη διαμόρφωση των «πρακτικών της σιωπής» ως ιδίωμα της περιθωριακότητάς τους στον ελλαδικό χώρο σε αντίθεση με τον πολλαπλασιασμό των φωνών τους από την άλλη μεριά των ελληνοβουλγαρικών συνόρων (Tsibiridou 2000: 57-80).

Στο εσωτερικό της κατηγορίας της «μουσουλμανικής μειονότητας» της Θράκης, πρέπει να σημειωθεί ότι σημαντικό ρόλο για τη θέση που κατέλαβαν κατά το παρελθόν οι διάφορες ομάδες (Τούρκοι, Πομάκοι, Γύφτοι) στη σκάλα της κοινωνικής ιεραρχίας έπαιξε ο χρόνος και οι πολιτικές εξισλαμισμούς τους.<sup>20</sup> Έτσι οι κιζιλμπάσηδες –μορφή θρησκευτικής

---

είναι σχεδόν ομόηχα (stramo, srano) ενώ χρησιμοποιούνται με τρόπο αδιαφοροποίητο το ένα στη θέση του άλλου. Με πολλούς δε τρόπους δηλώνεται το γεγονός ότι η γλώσσα τους αποτελεί ντροπή, είτε γιατί με έμμεσο τρόπο την παρομοιάζουν με τη σούπα των φτωχών που έχει απ' όλα μέσα, «η γλώσσα μας tsoɾba είναι, έχει απ' όλα μέσα, ελληνικά, τουρκικά, πομάκικα, βουλγάρικα», είτε όπως πρόσφατα (1997) πιο άμεσα δηλώνεται στο πρώτο φύλλο της πομακικής εφημερίδας Ζαγαλίτσα «δεν πρέπει να ντρεπόμαστε και να φοβόμαστε για τη γλώσσα μας». Η ντροπή σε πολλά συμφραζόμενα όπως σε αυτό της γλώσσας παραπέμπει άμεσα στη φτώχεια και στο περιθώριο.

19. Οι κάτοικοι όλα αυτά τα χρόνια υπήρξαν πολίτες διαφορετικής κατηγορίας με ξεχωριστές ταυτότητες προκειμένου να είναι ελεγχόμενοι για το φόβο του «εκ Βορράν κίνδυνου», των Βουλγάρων, αιώνιων εχθρών του έθνους αλλά και του κομμουνισμού στη συνέχεια, στη διάρκεια της ψυχροπολεμικής περιόδου.

20. Για τις πολιτικές γραφής περί εξισλαμισμούς στη Βουλγαρία, βλ. Todorova 2003.

συλλογικής ταυτότητας με σιτικές αντιλήψεις— προηγήθηκαν των ορθόδοξων σουνιτών στην περιοχή και κατείχαν για μεγάλο διάστημα θέσεις με αυξημένο κύρος στην περιοχή, μέσα από την επιρροή του μοναστηριού του Κιζήλ-ντελή (15ος-17ος). Στη συνέχεια η πολιτική της Πύλης, δίνοντας προτεραιότητα στους σουνίτες, συρρίκνωσε τα προνόμια των πρώτων. Λόγω της τελικής κυριαρχίας των σουνιτών επί των διαφορετικών κιζιλμπάσσηδων με τις μπεκτασίδικες παραδόσεις, όπως και το προσδιοριστικό «Πομάκος», έτσι και το «κιζιλμπάσης» απέκτησε υποτιμητικό χαρακτήρα, προς το τέλος της οθωμανικής κυριαρχίας, παράλληλα με το «Achgian», χαρακτηρίζοντας «αυτόν που γυρίζει», «αλλάζει πίστη, στάση, γνώμη» κ.λπ.<sup>21</sup>

Η σύγχρονη προσπάθεια κατασκευής εθνοτικής ή εθνικής ταυτότητας στο πνεύμα της νεωτερικότητας κινείται είτε μεταξύ της άρνησης των παλιών ετεροπροσδιοριστικών ονομασιών και της υιοθέτησης νέων με θετικές συνδηλώσεις, όπως «δεν υπάρχουν Πομάκοι, κιζιλμπάσσηδες κ.λπ., είμαστε όλοι Τούρκοι», είτε με τη στρατηγική απεμπλοκής των αρνητικών χαρακτηριστικών από το προσδιοριστικό «Πομάκος» που επιλέγεται ως όνομα για μια νέα εθνοτική ταυτότητα, «οι Πομάκοι είναι αγνοί και θρησκευόμενοι», «δεν πρέπει να φοβόμαστε και να ντρεπόμαστε για τη γλώσσα και την καταγωγή μας».<sup>22</sup> Ανάμεσα στις δύο τάσεις μεγάλη μερίδα καταφεύγει στις «πρακτικές της σιωπής», πρακτικές που μεταφράζουν απολύτως την περιθωριακότητα και την υποταγή τους στους κύκλους των κυρίαρχων που τους πλαισιώνουν (βλ. Τούρκοι της μειονότητας και πλειοψηφία Ελλήνων χριστιανών), ενώ μια μικρή μερίδα υιοθετεί στρατηγικά μια νέα ονομασία με συνδηλώσεις αντίστασης στην εξουσία: Alevi, ο «διαφορετικός», μη ορθόδοξος μουσουλμάνος, αλλά και ο «εκσυγχρονιστής», ο «προοδευτικός» στην Τουρκία και στη Μέση Ανατολή (βλ. παρακάτω).

Οι Τούρκοι, της Τουρκίας και της Ελλάδας, τους αποκαλούσαν παλαιότερα «ορεινούς μουσουλμάνους» —στην ίδια λογική κατηγοριοποίησης που μπαίνουν και οι Κούρδοι— ενώ το «Ροδοπαίος» χρησιμοποιούνταν από εθνικόφρονες λόγιους στην Ελλάδα αφενός για να τους αναβαθμίσει και αφετέρου για να τους διαφοροποιήσει από την υπόλοιπη μουσουλμανι-

21. Η προσφώνηση «κιζιλμπάσης» έχει έντονα υποτιμητική σημασία ακόμη και σήμερα, όπως είχα τη δυνατότητα να διαπιστώσω πολλές φορές.

22. Βλ. το πρώτο φύλλο της εφημερίδας του Κέντρου Πομακικών Ερευνών, Ζαγαλίτσα (1/11/1997).

κή μειονότητα. Σήμερα οι Τούρκοι τούς αποκαλούν Pomak Türkleri (Πομάκοι/Τούρκοι) ενώ το «Πομάκος» συνεχίζει να χρησιμοποιείται στον καθημερινό λόγο από τους χριστιανούς και τους μουσουλμάνους της πεδιάδας ως κατηγορούμενο του «ορεσίβιος = καθυστερημένος», «άξεστος», «περιθωριακός», αυτόν που δεν πρέπει να εμπιστεύεσαι ως «αγρηνιάνη» (βλ. Achrian) γιατί «αλλάζει εύκολα γνώμη».

Από το 1920 και μετά οι πολιτικές του τουρκικού εθνικισμού υπήρξαν καθοριστικές για τον εθνοτικό προσεταιρισμό όσων χωριών της ορεινής Ροδόπης ήταν εύκολα προσβάσιμα στην πολιτική και θρησκευτική ηγεσία της μουσουλμανικής μειονότητας η οποία ελέγχεται από το Τουρκικό Προξενείο στην Κομοτηνή. Στα κεντρικά κεφαλοχώρια συνήθως δηλώνουν ανοιχτά «Τούρκοι». Κάτι τέτοιο δεν ήταν εύκολο σε περιπτώσεις πιο συνειδητοποιημένων κοινωνικών υποκειμένων λόγω συγκυριών (σε κάποιες κοινότητες της Ξάνθης δηλώνουν κατηγορηματικά «Πομάκοι») αλλά και στα απομακρυσμένα χωριά όλης της περιοχής, όπου δηλώνουν μεν «Πομάκοι» συνήθως ανεπίσημα, τονίζοντας, ωστόσο, τον ετεροπροσδιοριστικό χαρακτήρα αυτής της ονομασίας: «Πομάκοι λένε είμαστε, ξέρω εγώ;» ή «μας λένε Πομάκους». Για χρόνια η περιοχή των κιζιλμπάσηδων στα ανατολικά της Θράκης θεωρούνταν απροσπέλαστη στις παρουσίες και στις επεμβάσεις των ξένων. Η ίδια περιοχή, ωστόσο, αποτελούσε πόλο έλξης για τους ντόπιους ορεσίβιους στη διάρκεια των πανηγυριών, την οργάνωση των οποίων είχαν κατ' αποκλειστικότητα οι κιζιλμπάσηδες. Τα πανηγύρια αυτά προσδίδουν ιδιαίτερο συμβολικό κεφάλαιο στους διοργανωτές σε σχέση με τους συμμετέχοντες ανεξαρτήτως θρησκευτικής πρακτικής (σουνίτες, κιζιλμπάσηδες/μπεκτασήδες κ.λπ.). Η «ζήλια» των υπολοίπων σουνιτών είναι τόσο έντονη που τα τελευταία 10-15 χρόνια με το άνοιγμα των ορεινών αυτών κοινοτήτων στον εκσυγχρονισμό, που μαζί με τις ανέσεις και τους δρόμους έφερε στην περιοχή τα media και τους άλλους φορείς της τοπικής αυτοδιοίκησης από την πόλη, παρατηρείται μια έξαρση και αύξηση των πανηγυριών. Με την αναταραχή που υφίσταται στο ποιος διοργανώνει τι, τη στιγμή που οι εκδοχές είναι πολλαπλές και αλληλοσυγκρουόμενες, ένα είναι βέβαιο: ο έλεγχος αυτής της συμβολικής δραστηριότητας κύρους, αυτού του «δημοσίου γεγονότος/συμβάντος» μέσα από τις επιτελεστικές του δράσεις, είναι σημείο πρωταρχικής αξίας και προτεραιότητας για την καθιέρωση ή τον επαναπροσδιορισμό των σχέσεων κυριαρχίας στην περιοχή.

### 3. Νέοι ρόλοι, μέσα και κάτοπτρα για την ανθρωπολόγο

Έξι χρόνια μετά την πρώτη συγγραφή της εθνογραφίας μου για το ζήτημα (1997) επανέρχομαι στο θέμα και επικεντρώνω την προσοχή μου στις πολιτικές ηγεμονίας που εφαρμόζονται επί των ενδιαφερόμενων και όχι στις πολιτικές που οι ίδιοι υιοθετούν και βιώνουν μέσα από πρακτικές σύνταξης, αντίστασης ή φόβου στις πολιτικές ηγεμονίας.<sup>23</sup> Μέχρι στιγμής οι πολιτικές ταυτότητας που ασκούνταν από τους άλλους γι' αυτούς ήταν αλληλοσυγκρουόμενες και κυμαίνονταν από την άρνηση του δικαιώματός τους στη διαφορά από τη μια (τουρκικός εθνικισμός), έως τη θερμή υποστήριξη αυτού του δικαιώματος από την άλλη προκειμένου να μειωθεί η παρουσία των Τούρκων στην ελληνική Θράκη (ελληνικός εθνικισμός).<sup>24</sup> Στο παρόν κείμενο, στρέφοντας τον αναγνώστη τόσο πάνω στις νέες πολιτικές ηγεμονίας όσο και στους νέους δικούς μου ρόλους και στάσεις,<sup>25</sup> θα προσπαθήσω να δείξω –πέρα από τη σημασία της αυτοαναφορικότητας προκειμένου ο ερευνητής να πολλαπλασιάσει τα κάτοπτρά του και επομένως την ανάλυσή του– τη σημασία που αποκτά η σχέση του ερευνητή με τους συνομιλητές του λόγω των αναπαραστάσεων του πρώτου στο συγκεκριμένο ρευστό πεδίο με τις πολλαπλές εξωγενείς παρεμβάσεις.

Η δεκαετία του '90 αποτελεί ημερομηνία-σταθμό για την περιοχή της Θράκης, αφού η τελευταία, ως ιδιαίτερος τόπος πολιτισμικής ετερότητας, λόγω συγκυρίας προσελκύει εφεξής το ενδιαφέρον όχι μόνο της πολιτικής, αλλά και της επιστήμης και της έρευνας κάθε τύπου.<sup>26</sup> Σε ό,τι με αφορά, ως ιθαγενής ανθρωπολόγος (Μαδιανού 1998), παράλληλα με την έρευνα συμμετείχα στις νέες πολιτικές της «πολυπολιτισμικό-

23. Στα βιώματα των «πρακτικών της σιωπής», ως ιδιώματα της περιθωριακότητας που αισθάνονται και της υποταγής που εκδηλώνουν αναφέρομαι εκτενώς στην εθνογραφία μου (Tsibiridou 2000). Σε κάθε περίπτωση η εκτενής αναφορά στο ζήτημα μπορεί να αποτελέσει από μόνη της το θέμα μιας άλλης μελέτης.

24. Με το ζήτημα αυτό έχει ασχοληθεί εκτενώς στη μελέτη της και η Σεβαστή Τρουμπέτα (2001).

25. Κρατώντας μέχρι τώρα τις απαραίτητες αποστάσεις απέφυγα κάθε δυνατή εμπλοκή στο πεδίο μου· προκειμένου τότε να προστατεύσω τους άμεσους πληροφορητές μου από τις τοπικές πολιτικές εξουσίας η εθνογραφία μου δημοσιεύθηκε στη Γαλλία.

26. Πρόκειται για τη διάσταση των πολιτικών του τύπου που εκδηλώνονται ως «προϊόν πολύπλοκης σύνθεσης της τοπικής πραγματικότητας με τα ενδεχόμενα της μητροπολιτικής θεωρίας» (Appadurai στο Abu-Lughod 1989: 278).

τητας» αποκτώντας νέους ρόλους με τις επιπλέον ιδιότητες της πανεπιστημιακής δασκάλας, του μέλους της διοίκησης ενός τοπικού ημικρατικού πολιτιστικού κέντρου, αλλά και με τις σχέσεις που ανέπτυξα με τους τοπικούς φορείς τα τελευταία χρόνια. Η «πολυπολιτισμικότητα» ίσως λόγω της φιλοσοφίας που τη συνοδεύει δοκιμάζεται πρώτα απ' όλα ως θέαμα και επιτέλεση,<sup>27</sup> αποκτώντας με μπαχτιανούς όρους έναν καρναβαλικό χαρακτήρα. Οι επιτελέσεις γίνονται δημοσίως, άλλοτε υιοθετώντας νεωτερικές φόρμες (παρουσίαση, διάλεξη, συνέντευξη σε εφημερίδα, τηλεόραση, ραδιόφωνο, θέατρο, συναυλία, χορό, δρώμενο κ.λπ.), άλλοτε παρεμβαίνοντας σε «παραδοσιακές σκηνές» προσδιορισμού και επαναπροσδιορισμού εθνοτικών, εθνικών και θρησκευτικών ταυτοτήτων, όπως τα πανηγύρια των κιζιλμπάσηδων στα πομακοχώρια των νομών Ροδόπης και Έβρου. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για «δημόσια γεγονότα/συμβάντα» με επιτελέσεις εκφραστικού, συναισθηματικού, μετασηματιστικού και δραστικού χαρακτήρα (Driessen 1992). Οι μορφές επιτέλεσης αποδεικνύονται καθοριστικές για τη στάση των υποκειμένων του περιθωρίου τόσο στη διάρκεια του πανηγυριού, όσο και στη συνέχεια.

#### 4. Δημόσια θεάματα, εξουσία και ανα/παραστάσεις της ταυτότητας

Όταν το 1987 για πρώτη φορά παραβρέθηκα στα δύο κύρια πανηγύρια των κιζιλμπάσηδων στην περιοχή, αυτό του «Αλή Μπαμπά» και του «Χίλια» εντυπωσιάστηκα από τρία πράγματα:

1. Τη μυστικοπάθεια και τα κρυφά τελετουργικά των κιζιλμπάσηδων που εξήπταν τη φαντασία των παρευρισκόμενων σουνιτών (κρυφές τελετές, όργια, κ.λπ.).

2. Την ιδιαίτερη σημασία του τελετουργικού μέρους του πανηγυριού για τους κιζιλμπάσηδες που αφορούσε την εγκατάσταση του αγά (χορηγού) στο χώρο του πανηγυριού (μυστική εκλογή, τελετουργική μεταφορά και

27. Το ζήτημα της επιτέλεσης έχει πολλαπλά (ως τελετουργία, ως κοινωνικό και δημόσιο γεγονός, ως θεατρική παράσταση, ως καρναβάλι κ.λπ.) προσεγγισθεί στην ανθρωπολογική βιβλιογραφία. Πρόκειται για εννοιολογικό εργαλείο που αποδίδει παράλληλα το επικοινωνιακό «είδος» που την εποχή της πολυπολιτισμικότητας στη Θράκη τα διαφορετικά κοινωνικά υποκείμενα χρησιμοποιούν για να διαπραγματευθούν τις κοινωνικές και πολιτισμικές τους ταυτότητες.

εγκατάσταση στο χώρο του πανηγυριού, προσφορά φαγητού στους παρευρισκόμενους, φιλοξενία παλαιστών κ.λπ.).

3. Την παρουσία των γυναικών μόνο στο πανηγύρι του «Αλή Μπαμπά» ή αλλιώς «πανηγύρι γυναικών», ενώ στο πανηγύρι του «Χίλια» η γυναικεία παρουσία περιοριζόταν στις γυναίκες των μικροπωλητών Τσιγγάων/Γύφτων και σε εμένα.

Από το 1998 και μετά δεν σταματώ να εντυπωσιάζομαι από τις αλλαγές που έχουν υποστεί τα πανηγύρια τόσο στα ιδιαίτερα τελετουργικά, όσο και στα πρόσωπα των πρωταγωνιστών και των συμμετεχόντων. Υπάρχει η άποψη ότι τα πανηγύρια «χάλασαν» και υπό μια έννοια όντως δεν είναι πια τα ίδια! Παρατηρώντας ωστόσο κανείς τα πανηγύρια ως επιτελεστικά αλλά κυρίως ως «συνολικά κοινωνικά γεγονότα», για να θυμηθούμε τον Marcel Mauss, διαπιστώνει με τον πιο αντιπροσωπευτικό τρόπο το ζητούμενο αυτής της εργασίας: το πώς επιβάλλονται «επιτόπου» τελετουργικά, συναισθηματικά, δραστικά και μετασηματιστικά τα νέα πρόσωπα εξουσίας (σύλλογος, βουλευτές, νομάρχες κ.λπ.) αντικαθιστώντας τα παραδοσιακά πρόσωπα κύρους (αγάδες). Με τον τρόπο αυτό φαίνεται ότι το να είναι τελικά κανείς Πομάκος σήμερα ή Τούρκος, και λιγότερο «κιζιλμπάσης ή σουνίτης» είναι ζήτημα συγκυριών και σχέσεων συνολικά σε ένα επιτελεστικό παιχνίδι του γίνεσθαι παρά σε μια ουσιοκρατική τάξη του είναι.

Η ιστορία με την παρέμβαση των «ξένων» στα πανηγύρια ξεκινά από την αρχή της εφαρμογής μιας «πολυπολιτισμικής» πολιτικής από την τοπική αυτοδιοίκηση, συνέπεια οδηγιών της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Abélès 1996) σε συνδυασμό με την εισβολή της ιδιωτικής και τοπικής τηλεόρασης στην ελληνική πραγματικότητα (1989) της καθημερινότητας, καθώς και την καθιέρωση του νέου εκλογικού θεσμού εκπροσώπησης της τοπικής αυτοδιοίκησης, νομαρχιακού τύπου (1995).

Παρά την έντονη πολιτισμική ετερότητα που παρουσιάζει η περιοχή, η «πολυπολιτισμική εικόνα» της Θράκης στην πολιτική της διάσταση προβάλλεται από τους εκσυγχρονιστές του προοδευτικού χώρου μόλις την τελευταία δεκαετία του 20ού αιώνα (βλ. πολιτικές «πολυπολιτισμικότητας» του Κέντρου Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής,<sup>28</sup> αλλά και του Δήμου Κο-

28. Εντάσσεται στο πρόγραμμα συνεργασίας του Υπουργείου Πολιτισμού, «Πολιτιστικό Δίκτυο Πόλεων» με τους δήμους των πόλεων που φιλοξενούν κάθε δραστηριότητα. Η διοίκηση του Κέντρου γίνεται με τη συμμετοχή εκπροσώπων βασικών φορέων της τοπικής κοινωνίας, που στην περίπτωση της Θράκης ήταν, μεταξύ άλλων, και το Πανεπιστήμιο. Με την ιδιότητα της πανεπιστημιακού, διορίσθηκα ως μέλος του Δ.Σ. από τη Σύ-

μοτηνής). Στην αρχή προβλήθηκαν τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά πολλών ομάδων συγκροτημένων συνήθως σε πολιτιστικές κοινότητες (βλ. σύλλογοι, σωματεία) της περιοχής όπως Αρμένιοι, Πομάκοι, Τσιγγάνοι, Καπαδόκες, Πόντιοι κ.λπ. Με αυτό τον τρόπο η μουσουλμανική μειονότητα αντιμετωπίστηκε μέσα στον πλουραλισμό της, όπως και η πλειοψηφία των χριστιανών. Οι πολιτικές αυτές έφεραν, ωστόσο, σε ρήξη την ελίτ ομάδα της μειονότητας –αυτούς που επιδιώκουν τον εκτουρκισμό όλης της μειονότητας– με την τοπική δημοτική αρχή.

Στη διάρκεια της παράστασης «Υμέναιος» (1996), μια δημόσια παράσταση του δρόμου στην Κομοτηνή με θέμα τις διαφορετικές τελετουργίες γάμου, αρνήθηκαν να εμφανίσουν τελετουργικό οι Τούρκοι, γιατί συμμετείχαν ξεχωριστά με δικά τους τελετουργικά οι Πομάκοι και οι Τσιγγάνοι/Γύφτοι. Η «προδοσία» του δήμου, έτσι όπως βιώθηκε από τα ηγετικά στελέχη της μειονότητας, καλύφθηκε από την εντατική «βοήθεια», όπως φημολογείται, που παρείχε ο νομάρχης εκείνη την εποχή στην ελίτ της μειονότητας, προκειμένου να προσεταιρισθούν ο πρώτος ψήφους, οι δεύτεροι την τουρκική εθνοτική ομολογία στα Πομακοχώρια της Ροδόπης.<sup>29</sup> Η νομαρχιακή παρέμβαση στα τοπικά πανηγύρια των Πομάκων υπήρξε καθοριστική για επιμέρους παρεμβάσεις ακόμα και της τουρκικής κυβέρνησης στη συνέχεια προκειμένου να επιτευχθεί ο εκτουρκισμός των δρώμενων των πανηγυριών (βλ. παρουσία Τούρκων βουλευτών, εισαγωγή παλαιστών και εθίμων από την Αδριανούπολη, ίδρυση συλλόγου που αντικατέστησε τους παραδοσιακούς αγάδες/χορηγούς, απαγόρευση χρήσης της πομακικής γλώσσας στην παλαιίστρα κ.λπ., αλλά και επιμελής αποσιώπηση της θρησκευτικής λειτουργικότητας του πανηγυριού, ως μπεκτασίδικου/κιζιλμπάσικου).

Χαρακτηριστικές του κλίματος εκτουρκισμού των πανηγυριών ήταν και οι δηλώσεις του νομάρχη περί «διαμεσολαβητικού ρόλου της μειονότητας, ως γέφυρας φιλίας μεταξύ της Ελλάδας και της Τουρκίας» μέσω

---

γκλητο για τα τρία πρώτα χρόνια της λειτουργίας του Κέντρου (1995-98), παρακολουθώντας και καθορίζοντας ως ένα βαθμό τις δράσεις του.

29. Η στάση των ελίτ της μειονότητας που διεκδικεί το χαρακτηρισμό της μουσουλμανικής μειονότητας σε «τουρκική» έχει σκληρύνει από το 1987 και μετά όπου με συστηματικά μέτρα δικαστικού χαρακτήρα απαγορεύθηκε από το ελληνικό κράτος η χρήση των όρων «Τούρκος» και «τουρκικός» επισήμως. Ο εθνοτικός αυτός προσδιορισμός είχε καθιερωθεί στην πράξη στη διάρκεια του 20ού αι. μολονότι η Συνθήκη της Λωζάνης (1923), επίσημη συνθήκη που καθορίζει το status της μειονότητας στη Θράκη χρησιμοποιεί μόνο τη θρησκευτική διάκριση σε «χριστιανούς και μουσουλμάνους».

αυτών των πολιτιστικών δρωμένων που οργάνωσε ο πρόσφατα ιδρυθείς σύλλογος, ο νέος χορηγός των πανηγυριών. Μετά από το θρίαμβο του νομάρχη και τις παρεξηγήσεις των ελίτ της μειονότητας, ο δήμος, μπροστά στον κίνδυνο απώλειας στήριξης του συνδυασμού του στις εκλογές από τη στέρηση της καθοδηγούμενης ψήφου της μειονότητας,<sup>30</sup> σταματά τις «πολυπολιτισμικές» εκδηλώσεις, αποσιωπά τη διαφορετικότητα αυτού του είδους, «οι Πομάκοι δεν υπάρχουν πια!», μετά το 1997. Από το 2000 και μετά υιοθετείται μια άποψη της «πολυπολιτισμικότητας» η οποία, εναρμονιζόμενη με τη γραμμή της πρόσφατης «ελληνοτουρκικής φιλίας», τονίζει τη «σημασία της διαφορετικότητας» των «μουσουλμάνων Τούρκων» από τη μια και των «κοινωνικά αποκλεισμένων» από την άλλη. Ως κατεξοχήν κατηγορία κοινωνικά αποκλεισμένων προβάλλονται οι νεοφερμένοι ετεροπροσδιορισμένοι ως «Ρωσοπόντιοι» ή αυτοπροσδιορισμένοι ως «Ελληνοπόντιοι» της περιοχής.<sup>31</sup>

Σε διαντίδραση με αυτές τις πρακτικές είχαμε την παρέμβαση όσων παρουσιάζονται υποστηρικτές του «δικαιώματος στη διαφορά» των Πομάκων. Ο γνωστός Βορειοελλαδίτης επιχειρηματίας που ανέλαβε την οικονομική χρηματοδότηση του Κέντρου Πομακικών Ερευνών –οργάνου προώθησης μιας ξεχωριστής πομακικής ταυτότητας μέσω της εφημερίδας *Ζαγαλίτσα*– συμμετέχει ενεργά στο νέο «παιγνίδι των πανηγυριών». Το τελευταίο περιλαμβάνει έναν πολλαπλασιασμό «παραδοσιακών» πανηγυριών τα οποία επανεπινοούνται (όπως αυτό στο Αλάν τεπέ), παράλληλα με τον πολλαπλασιασμό άλλων τοπικών κιζιλμπάσικων εορτών και εθίμων τα οποία προκύπτουν από την πίεση της επιστημονικής και ερασιτεχνικής έρευνας στην περιοχή.

Στην περίπτωση των πανηγυριών, το τι γίνεται σχετίζεται πια με το ποιος κάνει τι και κυρίως «πού» και ποιοι τον υποστηρίζουν, σε ένα σκηνικό δράσεων, επιδράσεων και διαντιδράσεων αλληλοσυγκρουόμενων εξουσιών, όπου η θέση του δυνατού καθιερώνεται μέσα από τη θέση

30. Για την εκλογική συμπεριφορά της καθοδηγούμενης ψήφου, βλ. Νικολακόπουλος (1990-91 και 2003).

31. Για τις ανάγκες της πολυπολιτισμικότητας η εφημερίδα *Παρατητητής της Θράκης* που προωθεί τις θέσεις του δήμου Κομοτηνής και της κυβέρνησης των εκσυγχρονιστών εκδίδει μέρος των ειδήσεών της όχι μόνο στα ελληνικά, αλλά και στα τουρκικά και στα ρωσικά. Για άλλη μια φορά, παρά την καλή πρόθεση ανοίγματος προς τις μειονότητες, στα πλαίσια της δημοσιοποιημένης πληροφορίας δύο κυρίαρχες γλώσσες λειτουργούν ηγεμονικά απέναντι στις λιγότερο ομιλούμενες ή τις ανεπίσημες (πομακική, γεωργιανή, ρομανί, ποντιακή κ.λπ.).



που καταλαμβάνει στον φορτισμένο με συμβολικό κύρος χώρο των πανηγυριών. Το καλοκαίρι του 2002, για παράδειγμα, μπροστά στις πολλαπλές πιέσεις που άσκησε ο σύλλογος που έχει πια αναλάβει τη διοργάνωση στο πανηγύρι «Χίλια», μια ομάδα κιζιλμπάσηδων με τον παραδοσιακό αγά μεταφέρει το πανηγύρι λίγο παρακάτω, το οποίο παρουσιάζεται από τον τοπικό –και όχι μόνο– τύπο ως «αντι-πανηγυρίς». Από την άλλη μεριά, η άνοδος των πολλών τοπικών ιδιωτικών καναλιών και των πολλών ερευνητών στην περιοχή που ενδιαφέρονταν είτε από εξωτισμό και υπερβάλλοντα πατριωτισμό<sup>32</sup> είτε από επιστημονικό ενδιαφέρον για την πολιτισμική ποικιλία της περιοχής (βλ. έρευνα για τις μουσικές της Θράκης με καταγραφή εθίμων και τοπικών παραδόσεων)<sup>33</sup> οδήγησαν σε έναν πολλαπλασιασμό της παράδοσης από τη μια και σε διεκδικήσεις νέου τύπου από την άλλη.

Στα πλαίσια αυτά κάνει την εμφάνισή του ο νέος όρος «Αλεβήτες», μεταξύ Πομάκων με μπεκτασίδικες παραδόσεις για τις οποίες οι χρήστες φαίνεται να μην ήταν απόλυτα συνειδητοποιημένοι<sup>34</sup> μέχρι να τις επινοήσουν ξανά (Hobsbawm, Ranger 1984), γεγονός που έλαβε χώρα μάλλον κάτω από την πίεση της παρέμβασης και της επιμονής των ερευνητών. Το ενδιαφέρον είναι ότι όσοι αυτοπροσδιορίζονται ως «Αλεβήτες» ταυτίζονται φαντασιακά με τους Αλεβήτες της Τουρκίας,<sup>35</sup> θέλοντας να δηλώσουν αντίσταση στα παραδοσιακά σχήματα των σουνιτών που κινούν τα νήματα της εξουσίας στη μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης και να αποτάξουν με αυτό τον τρόπο τον αρνητικά φορτισμένο όρο «κιζιλμπάσης». Όσο για τα ευτράπελα του είδους, κάτοικοι της περιοχής που

32. Βλ. τη χαρακτηριστική σειρά ντοκουμαντέρ για τη διατριβή της Ε. Χόρτη, *Πομάκοι, οι Ινδιάνοι της Θράκης*.

33. Σύλλογος Οι Φίλοι της Μουσικής. *Ερευνητικό πρόγραμμα «Θράκη», Μουσικές της Θράκης*. Μια διεπιστημονική προσέγγιση: Έβρος, Αθήνα 1999.

34. Έχει ενδιαφέρον να τονιστεί ότι οι έρευνες για τους κιζιλμπάσηδες και τους μπεκτασήδες των Βαλκανίων δείχνουν ότι οι ίδιοι δεν αντιλαμβάνονται τις θρησκευτικές τους πρακτικές ούτε ως «διαφορετικές», ούτε ως «αιρετικές», από αυτές των επονομαζόμενων «ορθόδοξων» σουνιτών. Η αντίληψη αυτή αφενός εδραιώνεται στη στάση περί θρησκείας και θρησκευτικότητας του ισλάμ, το οποίο δεν μιλά για διαφορετικά δόγματα και αιρέσεις (βλ. σχέτες), παρά για «διαφορετικές σχολές σκέψεις» (στα αραβικά «firqah») (Hodgson 1974: 66), αλλά και από τις συγκεραστικού τύπου θρησκευτικές πρακτικές για όλους τους μουσουλμάνους στα Βαλκάνια (Bringa 1995, Duijzings 2000, Tsibiridou 2004).

35. Στην Τουρκία, ιδιαίτερα, οι Alevi είναι η μερίδα αυτών που τάχθηκαν στο πλευρό του ιδρυτή του τουρκικού κοσμικού κράτους, Κεμάλ Ατατούρκ (Shankland 1999).

συμμετέχουν σε τοπικές γιορτές, κυκλοφορώντας με βιβλίο γνωστού ερευνητή/δασκάλου<sup>36</sup> που έγραψε για τα έθιμα των κιζιλμπάσηδων, να ρωτούν ο ένας τον άλλον εάν έχουν το τάδε ή το δείνα έθιμο στις παραδόσεις τους το οποίο περιγράφεται στο βιβλίο, δηλώνουν, πέρα από τον σουρρεαλιστικό και καρναβαλικό τους χαρακτήρα, τη μετασχηματιστική ιδιότητα αυτών των «δημοσίων γεγονότων/συμβάντων», η οποία υποκινείται από τις ηγεμονικές πρακτικές των εξωγενών παρεμβάσεων (ερευνητές, κάμερα, νέα θεσμικά πρόσωπα κ.λπ.).

##### 5. Μετα-τοπίσεις σε μια διαμεσολαβημένη νεωτερικότητα

Οι προηγούμενες πρακτικές εγγράφονται στο πλαίσιο των αλλαγών που έχουν συμβεί στην ορεινή περιοχή και των δεσμών που συνδέουν τους πληθυσμούς που κατοικούν εκεί στην επαφή τους με όψεις της νεωτερικότητας. Εξαιτίας των πολιτικών του ελληνικού κράτους και αυτών των ελίτ της τουρκικής μειονότητας, η περιοχή των Πομάκων της Κομοτηνής παρέμεινε απομονωμένη, στερημένη από τις ανέσεις της νεωτερικότητας μέχρι τη δεκαετία του 1980, και για ορισμένα χωριά μέχρι το 1990. Τα φαινόμενα μαζικής αγροτικής εξόδου του 1950, της μετανάστευσης στην Ευρώπη κατά τη δεκαετία του 1960 και της μετακίνησης κατά τη δεκαετία του 1970 προς τα μεγάλα αστικά κέντρα, όπως συνέβη σε άλλες περιοχές της χώρας, δεν άγγιξαν την περιοχή (Τρουμπέτα 2001: 100-111). Η εποχιακή απασχόληση των μικρότερων αγοριών της οικογένειας στα καράβια πριν από τη δεκαετία του 1980 αποτελούσε τη μοναδική πρακτική σποραδικής εγκατάλειψης του χώρου, παράλληλα με την περίοδο της στρατιωτικής θητείας των ανδρών που έφερνε σε επαφή τους τελευταίους με όψεις της κυρίαρχης ελληνικής κουλτούρας.

Η εισαγωγή της καλλιέργειας του καπνού και ο εκχρηματισμός της οικονομίας που επέφερε αυτή η αγροτική δραστηριότητα στα μέσα της δεκαετίας του 1970 σε κοινότητες που κατά το παρελθόν ζούσαν σε αυτάρχεια άρχισαν να διαμορφώνουν τη σχέση απόλυτης μέχρι τώρα εξάρτησης των ανθρώπων από τα χωριά τους. Στην αρχική φάση του εκχρηματισμού της οικονομίας τους, γυναίκες και άνδρες, προκειμένου να συ-

36. Δ. Βραχιλόλογλου (2000), *Οι Μπεκτασήδες μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης. Γιορτές και λαϊκά θρησκευτικά έθιμα*. Αλεξανδρούπολη: Anglohellenic.

μπληρώσουν το οικογενειακό εισόδημα, κατεβαίνουν περιοδικά ως εργάτες γης στην πεδιάδα (Tsibiridou 2000). Στη συνέχεια, αρχές του 1990, ένας μεγάλος αριθμός από αυτούς εγκαθίσταται σταδιακά οικογενειακώς στους «πομακικούς μαχαλάδες» της πόλης της Κομοτηνής. Η εγκατάσταση στα αυθαίρετα του μαχαλά με υψηλούς μαντρότοιχους γίνεται συλλογικά από συγχωριανούς έτσι ώστε κάθε δρόμος του παραπέμπει και σε ένα ορεινό χωριό το οποίο σήμερα είναι σχεδόν εγκαταλελειμμένο. Η καλλιέργεια του καπνού εξακολουθεί να παραμένει η κύρια παραγωγική δραστηριότητα στην πόλη, μολονότι αλλάζει το ιδιοκτησιακό καθεστώς: σε αυτή την περίπτωση από ιδιοκτήτες γίνονται ενοικιαστές γης αυξάνοντας έτσι το κόστος παραγωγής, γεγονός που συνεπάγεται την εντατικοποίηση της ανδρικής εργασίας στο είδος της πολλαπλής απασχόλησης προκειμένου να συμπληρωθεί το οικογενειακό εισόδημα. Η αναζήτηση πολλαπλής απασχόλησης (εργάτες οικοδομών, οδηγοί, εποχιακοί εργάτες γης κ.λπ.) θέτει τους άνδρες σε καθεστώς πλήρους εξάρτησης από τους τοπικούς ηγέτες οι οποίοι λειτουργούν ως διαμεσολαβητές με τους εργοδότες. Οι ρόλοι των διαμεσολαβητών επιτελούνται από τους τουρκόφωνους κληρικούς (χοτζάδες) οι οποίοι έκτοτε ελέγχουν παράλληλα τόσο το θρησκευτικό συναίσθημα των «καλών μουσουλμάνων» (καταγράφοντας την παρουσία στο τζαμί) όσο και την εθνοτική συνείδηση των «σωστών Τούρκων» (απαγορεύοντας ή προτρέποντας να χρησιμοποιούν μόνο την τουρκική και όχι την πομακική στους δημόσιους χώρους και μέσα στο μαχαλά).

Στα πλαίσια αυτής της ιδιότυπης «αστικοποίησης» η αποχή των γυναικών από παραγωγικές δραστηριότητες εκτός σπιτιού (η επεξεργασία του καπνού γίνεται από τις γυναίκες στους χώρους της αυλής του σπιτιού) συνδυάζεται με την υιοθέτηση αξιών και συμπεριφορών γύρω από την εικόνα της καλής αστής νοικοκυράς. Στα πλαίσια της «αστικής της αναβάθμισης» ασκούνται στο σώμα της γυναίκας βιοπολιτικές εξουσίας ωθώντας τη να υιοθετήσει μια ενδυματολογική συμπεριφορά πολύ πιο συντηρητική από αυτήν του παρελθόντος, επενδύοντάς τη με το μανδύα μιας νέας ισλαμικής ηθικής (αυστηρής αλλά όχι ισλαμιστικής). Η αστική αυτή αναβάθμιση δεν συνοδεύεται ωστόσο από το έτερο αγαθό του νεωτερικού παραδείγματος που είναι η εκπαίδευση και η συνέχιση των σπουδών των κοριτσιών πέρα από το δημοτικό, δικαίωμα που έχει ήδη κατακτηθεί από τις υπόλοιπες αστές μουσουλμάνες. Η περιθωριοποίηση αυτών των κοινωνικών υποκειμένων σε σχέση με τους άλλους μου-

σουλμάνους της πεδιάδας και ιδιαίτερα της πόλης, ο επανισλαμισμός τους με πιο ριζοσπαστικό τρόπο ο οποίος χρησιμοποιεί το σώμα των γυναικών και το σπίτι ως αποδείξεις της πίστης, και η πολιτικοποίηση τέλος της εθνοτικής ταυτότητας που πιέζει τους ανθρώπους να επιλέξουν μύθο καταγωγής (είμαστε Τούρκοι, Πομάκοι ή απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων), αποτελούν τρεις βασικές διαδικασίες αβεβαιότητας που χαρακτηρίζουν τη νέα κοινωνική τους πραγματικότητα. Αν στα παραπάνω προσθέσουμε τη μη διακοπή της εξάρτησής τους από τον τόπο γεννησής τους για ζητήματα αστικού ή ιδιωτικού χαρακτήρα (επιστροφή στο χωριό για ψήφο, για επισκέψεις σε συγγενείς, για συναλλαγές με συγγωριανούς και κρατικές υπηρεσίες κ.λπ.) διαπιστώνουμε μια διαρκή παλινδρομική σχέση στο χώρο και το χρόνο, διαρκείς μετα-τοπίσεις και μη σταθερές σχέσεις.

Ένα άλλο είδος κοινωνικής κινητικότητας και μετα-τόπισης αφορά τα άτομα που σπουδάζουν στην Ειδική Παιδαγωγική Ακαδημία της Θεσσαλονίκης.<sup>37</sup> Ο θεσμός αυτός που δημιουργήθηκε από το ελληνικό κράτος το 1968 αφορά κυρίως Πομάκους και προσβλέπει στον περιορισμό της εισαγωγής δασκάλων από την Τουρκία που εργάζονται στη μειονοτική εκπαίδευση.

Η επαφή με την εικονική πραγματικότητα της τηλεόρασης ήταν εξίσου καθοριστική για τη διαμόρφωση της νέας πολυ-τοπικής κατάστασης. Οι δορυφορικές κεραίες, στραμμένες στην Τουρκία και κάνοντας λήψη των προγραμμάτων της τουρκικής τηλεόρασης, σηματοδοτούν τις καθημερινές ενσώματες και γνωστικού τύπου πρακτικές και αναπαραστάσεις. Η αποχή από την πρακτική της δορυφορικής λήψης σημαίνει τη βούληση αποστασιοποίησης από τους Τούρκους και προσεταιρισμό των Ελλήνων στα πλαίσια της διεκδίκησης μιας ξεχωριστής εθνοτικής «πομακικής» ταυτότητας.

Στη δεκαετία του 1990 οι πολιτικές αποσχόλησης της κυβέρνησης για τους πομακικής καταγωγής πολίτες, που προωθούσαν στο δημόσιο όσους είχαν την πρόθεση να εγκατασταθούν στις εκτός Θράκης περιοχές, δεν επηρέασαν παρά μόνο τους κατοίκους από τα ορεινά της Ξάνθης μερικοί από τους οποίους εγκαταστάθηκαν σε περιοχές της Αττικής (Τρουμπέτα 2001:

37. Μέχρι το 1995 ήταν οι μόνοι σπουδαστές στα ελληνικά πανεπιστήμια. Η κατάσταση έχει αλλάξει και όλο και περισσότεροι φοιτητές τουρκόφωνοι και πομακόφωνοι εισέρχονται στα ελληνικά πανεπιστήμια μετά την κυβερνητική ρύθμιση για εισαγωγή των παιδιών από τη μειονότητα με το μέτρο της ποσόστωσης 0,5%.

100-101). Για ιδιαίτερους λόγους οικονομικής και γεωγραφικής υφής οι κάτοικοι των ορεινών της Ξάνθης ήδη από τον 19ο αιώνα παρουσιάζονται πολύ πιο κινητικοί από αυτούς στα ορεινά της Κομοτηνής (Tsibiridou 2000). Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι οι ορεσίβιοι της Ξάνθης παρουσιάζουν εικόνα μειωμένης εξάρτησης από τις ελίτ των Τούρκων και αναπτύσσουν πρόωρα μια πιο μαχητική εθνοτική συνείδηση από τους συντοπίτες τους που ζουν στα ανατολικά, γεγονός που τεκμηριώνεται, μεταξύ άλλων, και από τη γενικευμένη χρήση της πομακικής μεταξύ τους και τη χρήση της παραδοσιακής φορεσιάς (βλ. χαρακτηριστικά στη Γλαύκη).

Πολλοί λόγοι συντρέχουν για ένα είδος «παγίδευσης» αυτών των κοινωνικών υποκειμένων ανάμεσα σε αλληλοσυγκρουόμενες λογικές και πραγματικότητες: μια αργοπορημένη και συνεχής μετατόπιση, αλλά και η φαντασιακή και αποσπασματική διάσταση άλλων τρόπων ζωής, πολύ διαφορετικών από τη δική τους· παράλληλα οι άνθρωποι αυτοί παραμένουν εξαρτημένοι από τον τόπο τους, τα πρόσωπα εξουσίας και τις ηγεμονικές αναπαραστάσεις των ΜΜΕ. Όλοι αυτοί οι λόγοι είχαν ληφθεί σοβαρά υπόψη για την κατανόηση των αντικρουόμενων λογικών και θέσεων, των συγκρούσεων και των αντιφάσεων πολλών κοινωνικών υποκειμένων αλλά ιδιαίτερα των πρωταγωνιστών μας στη διάρκεια των κινηματογραφικών εμπειριών που είχα στα τέλη της δεκαετίας του 1990.

### 6. Βλέποντας πίσω από τις «κάμερες»

Προς το τέλος της εθνογραφικής μου έρευνας επιδόθηκα σε εγχειρήματα κινηματογράφησης, λόγω προσωπικού ενδιαφέροντος, αλλά και για να προωθήσω οπτικά ένα υλικό το οποίο περιοριζόταν μέχρι στιγμής στο γραπτό κείμενο της εθνογραφίας, που είχε δημοσιευθεί σε μια ξένη γλώσσα (γαλλική). Έχοντας επίγνωση της μετασηματιστικής δυνατότητας και της δικής μου ερευνητικής και εν προκειμένω κινηματογραφικής παρουσίας πάνω στο πεδίο, υπό το πρίσμα μιας συνεκδοχικής και περιστρεφόμενης υποκειμενικότητας, θα επιχειρήσω στη συνέχεια να εκθέσω και να εξετάσω συγχρόνως μια πλευρά της σχέσης μου με αυτό (Mankekar 1999: 35).

Στα τρία κινηματογραφικά εγχειρήματα σε αυτό το πεδίο με δύο διαφορετικούς σκηνοθέτες μοιραζόμουν μαζί τους την άποψη ότι το ζήτημα του εθνοτικού ανήκειν των Πομάκων συγκαλύπτει πολιτικά τις άλ-

λες κοινωνικές ανισότητες και πολιτισμικές διαφορές, και άρα η ανάδειξή του δεν αποτελούσε προτεραιότητά μας.

Οι κινηματογραφικές αυτές εμπειρίες πρώτα απ' όλα μού έμαθαν πόσους συμβιβασμούς και ομογενοποιήσεις θα πρέπει να κάνει κανείς όταν θέλει να μιλήσει κινηματογραφικά. Προκειμένου να τους αποφύγει ή να τους περιορίσει θα πρέπει να αναζητήσει εναλλακτικούς τρόπους παρουσίας οι οποίοι να βασίζονται στο χιούμορ, την ειρωνεία, την αντίθεση, τη διαλογικότητα, τον αυθορμητισμό, τον συμβολικό λόγο, το τυχαίο, έχοντας πάντα επίγνωση του πόσο αποσπασματικό είναι το εγχείρημα της απόδοσης της πραγματικότητας μέσα από μια «μετάφρασή» της και όχι μέσα από την «πιστή καταγραφή» της. Αυτή η κινηματογραφική εμπειρία υπήρξε καθοριστική ως προς τη συνειδητοποίηση της πολιτικής μου τοποθέτησης ως ανθρωπολόγου απέναντι στους «άλλους» συμπολίτες μου της Θράκης, πολλαπλασιάζοντας τους ρόλους μου τόσο ως παρατηρήτριας, όσο και ως συμμετέχουσας.<sup>38</sup>

Θα προσπαθήσω, ενδεικτικά βεβαίως, να μεταφέρω αυτή την εμπειρία και να σταθώ αναστοχαστικά πάνω στις συνθήκες παραγωγής και προβολής μίας εκ των ταινιών. Στην περίπτωση του ντοκυμαντέρ με τίτλο *Ο γάμος*<sup>39</sup> βασιστήκαμε σε ένα σενάριο που επεξεργαστήκαμε μαζί με τον σκηνοθέτη, το οποίο προέκυψε μέσα από μια εκτεταμένη δουλειά του ρεπεράζ (προηγηθείσα έρευνα για το θέμα). Η προηγούμενη μελέτη μου χρησίμευσε ως υλικό προκειμένου να επιλέξουμε το θέμα του ντοκυμαντέρ, τους πρωταγωνιστές, τα μέρη όπου θα γινόντουσαν τα γυρίσματα, κ.λπ.

38. Υποστηρίζοντας θερμά το δικαίωμα αυτοδιάθεσης των συμπατριωτών μου εάν επιθυμούν να δηλώνουν και να αναγνωρίζονται ως «Τούρκοι», διαφωνώ με τις πολιτικές εξουσίας και ηγεμονίας όλων όσων, με την καθοδήγηση της εθνικιστικής πολιτικής της Τουρκίας μέσω του προξενείου Κομοτηνής, εμποδίζουν τις μικρότερες κατηγορίες μουσουλμάνων να διαφοροποιηθούν εθνικά (Πομάκοι, Τσιγγάνοι κ.λπ.), εφόσον το επιθυμούν. Για τους ίδιους λόγους αρχών διαφοροποιούμαι σαφώς από τους Έλληνες εθνικιστές που θεωρούν ουσιοκρατικά τους Πομάκους ως «δικούς μας Άλλους». Τέτοιες θέσεις, προκειμένου να μειώσουν την παρουσία των Τούρκων στη Θράκη, υποστηρίζουν την ανάδειξη της «πομακικής ταυτότητας» μέσα από κατασκευές περί αρχαιοθρακικής καταγωγής και βίαιου εξισλαμισμού των σημερινών Πομάκων, παλαιών ντόπιων χριστιανικών πληθυσμών. Οι υποστηρικτές αυτών των θέσεων ενώ προωθούν θερμά το δικαίωμα της διδασκαλίας και της πομακικής –σλαβικής– γλώσσας, πέραν της τουρκικής, στη μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης, παραδόξως αρνούνται το δικαίωμα αυτό για τους σλαβόφωνους της Μακεδονίας, αντιμετωπίζοντας στερεότυπα τους Τούρκους με μισαλλοδοξία και ρατσισμό.

39. Σκηνοθεσία Πάνος Παπαδόπουλος, σενάριο Πάνος Παπαδόπουλος, Φωτεινή Τιμπιρίδου, παραγωγή 2002.

Με δεδομένα τα παράδοξα της νεωτερικότητας στην περιοχή και την απόκλιση από το στερεότυπο των σχέσεων ανδρών/γυναικών για τις κοινωνίες των μουσουλμάνων –σχέσεις που ανατρέπουν τα κλασικά στερεότυπα υποταγής και παθητικής στάσης των γυναικών– αποφασίσαμε να υιοθετήσουμε ένα διαλογικό τρόπο παρουσίασης του σεναρίου. Αυτός περιελάμβανε τις αντιτιθέμενες πρακτικές σιωπής των γυναικών με τις ρηματικές πρακτικές των ανδρών, τις αντικρουόμενες αλήθειες στους λόγους των διαφορετικών πρωταγωνιστών και τις αντιφάσεις στο εσωτερικό του κάθε λόγου, αφήνοντας στο κοινό τη διεξαγωγή του μηνύματος μέσα από τις απορίες που δημιουργούν οι αντιθέσεις και οι αντιφάσεις. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, το τελικό στάδιο του μοντάζ ήταν εκείνο που σε μεγάλο βαθμό, καθόρισε και για τεχνικούς λόγους το τελικό σενάριο και την τελική μορφή της ταινίας.

Πιο συγκεκριμένα, τον έναν από τους πρωταγωνιστές τον γνωρίσαμε στη διάρκεια του ρεπεράζ και των επαφών μας στην πόλη της Κομοτηνής με τους παράγοντες του νεοσύστατου τότε Κέντρου Πομακικών Ερευνών (1998). Η επιθυμία του υποψήφιου πρωταγωνιστή «να πάει να φέρει νύφη από τη Βουλγαρία» –γιατί οι γυναίκες εκεί λόγω καθεστώτος είναι ακάλυπτες (χωρίς μαντίλα) και μορφωμένες– μας κινητοποίησε ως προς το σενάριο της ταινίας. Μολονότι η επιθυμία του πρωταγωνιστή ουδέποτε πραγματοποιήθηκε, το σενάριο της ταινίας του «γάμου» βασίστηκε εν μέρει στο συγκεκριμένο περιστατικό, αλλά και στην περίπτωση ενός πατέρα –δάσκαλου και καπνοκαλλιεργητή– που πάντρευε το γιο του στο χωριό τις ημέρες που έγιναν τα γυρίσματα.

Για το σενάριο αυτής της ταινίας κάναμε χρήση της αντίστιξης των απόψεων των πρωταγωνιστών οι οποίες παρουσιάζονταν αρκετά αντίθετες μεταξύ τους σε ό,τι αφορά τη στάση ζωής τους. Η λανθάνουσα βασική αντίθεσή τους αφορούσε στο ότι ο ένας ήταν ένθερμος υποστηρικτής του δικαιώματος των Πομάκων στη διαφορά, ενώ ο άλλος φαινόταν να υποστηρίζει, όχι έντονα πάντως, «ότι δεν είναι Πομάκος» αφού προερχόταν από το μόνο χωριό στα Πομακοχώρια του νομού Ροδόπης των οποίων οι κάτοικοι, όπως λένε από τα γύρω χωριά «ήταν Πομάκοι και θα είναι πάλι Πομάκοι, αλλά τώρα δεν είναι!». Η φανερή διαφορά τους εντοπιζόταν στον τρόπο που αναζητούσαν ή βίωναν την εμπειρία με το άλλο φύλο. Οι διαφορές αυτές των πρωταγωνιστών μας παρουσιάζονται στην ταινία μέσα από τις ίδιες τους τις αντιφάσεις για τη ζωή στην πόλη και στο χωριό, τις αναπαραστάσεις τους για τον έρωτα και το άλλο

φύλο, για τη δουλειά, τον τόπο, τις σχέσεις γονιών/παιδιών, τη νεωτερικότητα, την αλλαγή, τη μετανάστευση κ.λπ. Ο λόγος τους, πέρα από τις αντιφάσεις, αναδεικνύει εμφανώς τα σημεία ανισοτήτων και διαφορών τους με τους Άλλους κατοίκους της Θράκης, που είναι πολύ πιο σημαντικές από τη διάσταση του εθνοτικού ανήκειν.

Σε ό,τι αφορά την έλλειψη λόγου περί γάμου από τις ίδιες τις γυναίκες, η φωνή τους αντικαταστάθηκε στην ταινία από τη δύναμη του βλέμματος το οποίο είναι γεγονός ότι, ενώ χρησιμοποιείται από τις ίδιες τις γυναίκες στρατηγικά, εμείς κινηματογραφικά δεν κατορθώσαμε ενδεχομένως να το αποδώσουμε εκτενώς: συνάδελφοι, κοινό και φοιτητές μετά την προβολή της ταινίας παρατηρούσαν την «έλλειψη» του λόγου των γυναικών θεωρώντας το όχι ως άποψη της ταινίας που (ανα)παριστά/μεταφράζει την πραγματικότητα –κατ' ουσίαν το ερωτικό παιγνίδι που γίνεται με τα βλέμματα και καθορίζεται κατά κύριο λόγο από τις γυναίκες– αλλά ως αδυναμία των συντελεστών να αναδείξουν τις γυναικείες φωνές. Μήπως, ωστόσο, το κοινό ανέμενε την τήρηση μιας ισορροπίας ανάμεσα στα φύλα όπως θα απαιτούσε ένα κλασικό ή πολιτικώς ορθό εθνογραφικό ντοκυμαντέρ, το οποίο όμως έτσι δεν θα μετέφραζε συμβολικά αλλά θα έκανε παράφραση της πραγματικότητας (βλ. λόγος στη θέση του βλέμματος);

Και έρχομαι στα ζητήματα διαπραγμάτευσης που προέκυψαν από τη χρηματοδότηση και προβολή των ντοκυμαντέρ στη συνέχεια. Ένα μέρος της χρηματοδότησης έγινε από το Κέντρο Λαϊκών Δρωμένων Κομοτηνής το οποίο το 1998 στα πλαίσια της τότε οριζόμενης «πολυπολιτισμικότητας» επιθυμούσε την ανάληψη τέτοιων παραγωγών, όχι όμως και το 2001-2002, όταν ολοκληρώθηκε η παραγωγή και προβλήθηκε το ντοκυμαντέρ *Γάμος στο Φεστιβάλ Ντοκυμαντέρ Θεσσαλονίκης*. Η πολιτική του δήμου ο οποίος τώρα πια ήλεγχε εντελώς το Κέντρο δεν συντασσόταν πλέον με την πολιτική της προβολής ή έστω της απλής αναφοράς στους Πομάκους, με αποτέλεσμα να ασκηθεί πίεση για την απόσυρση ανάλογων όρων (παρέμεινε μετά βίας ο όρος «Πομακοχώρια»). Δεχθήκαμε τη λογοκρισία γιατί οι κύριοι λόγοι ανισότητας και διακρίσεων εναντίον αυτών των πληθυσμών παρουσιάζονταν στην ταινία.

Όταν στη συνέχεια ένα μέρος του ντοκυμαντέρ χρησιμοποιήθηκε από την τηλεοπτική εκπομπή *Έξοδος* της ΕΤ3, την άνοιξη του 2003, με τη χαρακτηριστική φράση του παρουσιαστή, «πάμε και σε έναν πομάκινο γάμο», ήλθε η πρώτη απειλή μήνυσης του γιου του δασκάλου (του γα-



μπρού) επειδή, όπως υποστήριξε μέσω του δικηγόρου του,<sup>40</sup> «υπέστη μεγάλη ζημία από το χαρακτηρισμό του γάμου του ως “πομάκιου”». Απαιτούσε λοιπόν από τον σκηνοθέτη-παραγωγό στην αρχή την ομολογία ότι «δεν υπάρχουν Πομάκοι» και στη συνέχεια την αποστολή στον τύπο δημόσιας συγγνώμης. Οι υπερβολικές απαιτήσεις του πρωταγωνιστή προκάλεσαν την αγανάκτηση του σκηνοθέτη ο οποίος μέχρι τότε κρατούσε περισσότερες από εμένα αποστάσεις γύρω από το θέμα μη γνωρίζοντας αναλυτικά το καθεστώς πίεσης κάτω από το οποίο δρουν αυτοί οι άνθρωποι. Τώρα πλέον κατανοώ ότι ο καταγγέλλων πρωταγωνιστής δεν θα προχωρούσε ποτέ σε αυτή την απειλή αν ο ίδιος δεν δεχόταν έντονες απειλές από ισχυρούς Άλλους. Τελικά επήλθε συμβιβασμός με την αποστολή φαξ στους δασκάλους των σχολείων της περιοχής (έντεκα πομακοχώρια συνολικά), με τη διατύπωση ότι «λόγω άγνοιας των επιμελητών της εκπομπής ο γάμος αναφέρθηκε ως “πομάκιος” ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για μουσουλμανικό θρησκευτικό, όπως μας υπέδειξε και ο κ. Ν. την 10η Ιουνίου 2003. Ο κ. Ν. ουδέποτε χαρακτήρισε τον γάμο του “πομακικό”» (10/7.03).

Μέσα από τα «δημόσια γεγονότα/συμβάντα» επί σκηνής των ταυτοτήτων (παραδοσιακού ή νεωτεριστικού τύπου), αλλά και μέσα από άλλα που σχετίζονται με την εικόνα (βλ. οθόνη του διαδικτύου<sup>41</sup> ή της τηλεόρασης,<sup>42</sup> του κινηματογράφου πρόσφατα)<sup>43</sup> διαδραματίζονται τα επει-

40. Τραγική ειρωνεία αποτελεί το γεγονός ότι ο συγκεκριμένος δικηγόρος ασπάζεται την εξτρεμιστική άποψη η οποία αρνείται επισήμως το χαρακτηρισμό «Τούρκος» για τους μουσουλμάνους που το επιθυμούν, υιοθετώντας αντ' αυτού το χαρακτηρισμό «τουρκογενής». Είναι παράδοξο άραγε ή αναμενόμενο, ως αποτέλεσμα της αντίφασης στη συμπεριφορά του πρωταγωνιστή μας, το γεγονός ότι ο τελευταίος προσέφυγε στον συγκεκριμένο δικηγόρο για βοήθεια;

41. Βλ. ενδεικτικά ιστοσελίδες της ΜΚΟ *Τουρκική Μειονοτική Κίνηση για τα Ανθρώπινα και Μειονοτικά Δικαιώματα*, και του Π.Α.ΚΕ.ΘΡΑ (Πολιτιστικό, Αναπτυξιακό Κέντρο Θράκης) τα οποία δραστηριοποιούνται υπέρ των Τούρκων και των Πομάκων αντίστοιχα.

42. Ό,τι δεν κατόρθωσαν σε όλη τη διάρκεια του 20ού αι. οι ελίτ εκπρόσωποι της μειονότητας που προωθούν την άποψη του τουρκικού Προξενείου της Κομοτηνής, δηλαδή τον εκτουρκισμό όλης της μουσουλμανικής μειονότητας, φαίνεται να το κατακτά η τουρκική τηλεόραση, η οποία μέσω των δορυφορικών κεραιών δεν λείπει σήμερα από κανένα σπίτι μουσουλμάνου.

43. Έπειτα από πολλά χρόνια, μουσουλμάνοι της Κομοτηνής συνέρρεαν στον κινηματογράφο για να δουν όχι όπως παλιά «τουρκικές ταινίες» στον κινηματογράφο «Καμέλια», αλλά την ελληνική *Πολίτικη Κουζίνα*, ταινία του μειονοτικού χριστιανού της Κωνσταντινούπολης, Τάσου Μπουλμέτη, η οποία, ως αυτοβιογραφική, πραγματεύεται

σόδια που φαίνεται σήμερα να καθορίζουν και να επανακαθορίζουν τις στάσεις των ανθρώπων στο δημόσιο «φαίνεσθαι». Αυτή η πλευρά του δημοσίου «φαίνεσθαι» χρησιμοποιεί παλαιά και νέα δρώμενα για να συγχροτηθεί (τηλεόραση, ντοκυμαντέρ, πανηγύρια κ.λπ.) και να καθορίσει στη συνέχεια το «εκφράζεσθαι», το οποίο αποτελείται από σύμβολα, όρους και ενσώματες πρακτικές τις οποίες τα κοινωνικά υποκείμενα ξεσηκώνουν από τις «ανα/παραστάσεις». Η εξοικείωση με την πραγματικότητα της τηλεόρασης (ιδιωτικά κανάλια, ελληνικά σίριαλ που προωθούν τις διαπολιτισμικές σχέσεις) από τη μια, και την κάμερα των ερευνητών πεδίου από την άλλη, φαίνεται από αντιδράσεις όπως: τη διαπιστωμένη προθυμία των κατοίκων του πομάκικου μαχαλά της πόλης να «μιλήσουν στην κάμερα» εάν πρόκειται να «δείξει τα χάλια τους στην τηλεόραση», όπως μου έλεγαν, αλλά και τις δηλώσεις του ενός πρωταγωνιστή της ταινίας μας, ο οποίος δουλεύει ως κάμεραμαν σε τοπικό κανάλι, ότι κάποτε θέλει να «γυρίσει ένα ντοκυμαντέρ για το λαό του» [τους Πομάκους], αλλά και ότι επιθυμεί να κάνει ένα σίριαλ με «έναν Πομάκο και μια χριστιανή» όπως αυτό συνέβη και στην ελληνική τηλεόραση, με έναν Έλληνα και μια Τσιγγάνα. Πρόκειται για έναν τρόπο καθορισμού του εαυτού, «υπό το βλέμμα των άλλων» που ίσχυε, ωστόσο, κατά το παρελθόν και που σήμερα ενισχύεται από την παρουσία της νέας τεχνολογίας και των νέων μέσων αντίληψης της πραγματικότητας. Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στη Θράκη, λειτουργώντας μέσα στο πλαίσιο των πολιτικών ηγεμονίας, υιοθετούν πρακτικές ή στάσεις υποδεέστερων υποκειμένων στα πλαίσια του μηχανισμού της μειονοτικοποίησης (minoritization),<sup>44</sup> χαρακτηριστικό δείγμα της οποίας είναι η δυσκολία αποδέσμευσης από «τα βλέμματα των Άλλων», πολύ δε περισσότερο για όσους βρίσκονται χαμηλά στη σκάλα της κοινωνικής ιεραρχίας. Υπό το βάρος των συγκεκριμένων πολιτικών ηγεμονίας παλιά και νέα πολυλειτουργικά «δημόσια γεγονότα/συμβάντα» στην περιοχή καταλήγουν να εξυπηρετούν μονομερώς το παιγνίδι των ισχυρών. Στο τελευταίο συμβάλλουν και τα νέα μέσα αντίληψης και καταγραφής της πραγματικότητας εξαιτίας των ομογενοποιήσεων που προκαλούν.<sup>45</sup>

με εξαιρετικές ισορροπίες τραυματικές εμπειρίες του παρελθόντος στις σχέσεις πλειονότητας/μειονότητας, μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων.

44. Στο ζήτημα της μειονοτικοποίησης αναφέρομαι εκτενώς στα Τσιμπιρίδου 2006, 2005.

45. Μολονότι στη διάρκεια της τέλεσης αυτών των «δημοσίων γεγονότων» παίζονται

Στη Θράκη, οι πολιτικές του τύπου που στρέφονται γύρω από την οικοδόμηση της νέας «πολυπολιτισμικής» πραγματικότητας από το 1990 και μετά, δίνοντας έμφαση στη ρητορική γύρω από το εθνοτικό ανήκειν, καθιστούν τη δημόσια ζωή «θέατρο εθνοτικών ταυτοτήτων» ενώ συγκαλύπτονται επιμελώς στα παρασκήνια οι επιμέρους διακρίσεις και αποκλεισμοί μειονοτικών και περιθωριακών από κάθε κατηγορία πληθυσμού στο συνολικό κοινωνικό τοπίο. Σε ένα τέτοιο σκηνικό το να δηλώνει κανείς «Πομάκος» φαίνεται να αποκτά ανταλλακτική αξία μόνο με τη μεταφορική του σημασία, ως «περιθωρίου», που μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη συνέχεια ως πρακτική αντίστασης στις ηγεμονικές πολλαπλού τύπου πολιτικές. Αυτό όμως είναι ένα άλλο σενάριο, η μεταφορά του οποίου σε οποιαδήποτε πραγματικότητα, εικονική ή μη, ανήκει αποκλειστικά στους πρωταγωνιστές του.

Η δική μου κινηματογραφική εμπειρία μου έδειξε ότι η συνειδητοποίηση των ηγεμονικών δυνατοτήτων του ερευνητή δεν έρχεται παρά μέσα από ένα είδος πολιτισμικής κριτικής που προωθείται μέσα από μια αναστοχαστική στάση. Αυτός ο μηχανισμός που αναπτύσσεται από τον εθνογράφο εξαρτάται άμεσα από τα ρίσκα «οικειότητας» που ο ερευνητής αναλαμβάνει και τα οποία τον υποχρεώνουν στο να επανατοποθετείται σε πολλά στάδια της δουλειάς του, αποφεύγοντας αντικειμενοποιήσεις στην αρχή της «επιστημονικής αλήθειας», η οποία προϋποθέτει μια κλασική τοποθέτηση του «εγώ» του ερευνητή σε απόσταση από τα «αντικείμενα» της έρευνάς του.

---

και λύνονται διαφορές πολλών τύπων σε προσωπικό και συλλογικό επίπεδο, τα σημεία αυτά παραβλέπονται προκειμένου να προβληθεί η «ουσία» των γεγονότων, είτε στη δημοσιογραφική της εκδοχή, είτε σε στρατευμένες επιστημονικές προσεγγίσεις που εμπνέονται άλλοτε από εξωτισμό και άλλοτε από υπερβάλλοντα πατριωτισμό. Η ομογενοποίηση προκύπτει ως αποτέλεσμα τόσο των πολιτικών διαχείρισης κάθε συστηματοποιημένης/δημοσιοποιημένης γνώσης, αλλά και ως προϊόν μη κριτικής σκέψης (βλ. τύπος, τηλεόραση, προπαγάνδα, διαδίκτυο κ.λπ.), τόσο κατά την πρώιμη, όσο και κατά την ύστερη νεωτερικότητα.

## Βιβλιογραφία

- Abélès, M., 1996, *En attente d'Europe*. Παρίσι: Hachette.
- Abu-Lughod, L., 1989, «Zones of theory in the anthropology of the Arab world». *Annual Review of Anthropology* 18: 267-306.
- Appadurai, A., 1986, «Theory in anthropology: Center and periphery». *Comparative Studies in Society and History* 28: 356-61.
- Appadurai, A., F. Korom και M. Mills, 1991, *Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Beverly, J., 1998, «Theses on subalternity, representation, and politics». *Postcolonial Studies* 1: 305-319.
- Bringa, T., 1995, *Being Moslem the Bosnian Way*. Princeton: Princeton University Press.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ., 1998, «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκου: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις». Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις*, 365-435. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Camilleri, C., κ.ά. (επιμ.), 1990, *Stratégies identitaires*. Παρίσι: P.U.F.
- Chasarian, C., 2002, *De L'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Παρίσι: Arman Colin.
- Clifford, J. και J. Marcus (επιμ.), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: California University Press.
- Day, S., E. Papataxiarchis και M. Stewart, 1999, «Consider the lilies of the field». Στο S. Day, E. Papataxiarchis και M. Stewart (επιμ.), *Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment*, 1-24. Κολοράντο: Westview Press.
- Dirlik, A., 1994, «The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism». *Critical Inquiry* 20: 328-356.
- Driessen, H., 1992, *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity*. Νέα Υόρκη: Berg.
- Duijzings, G., 2000, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. Νέα Υόρκη, Columbia University Press.
- Friedman, J., 1998, «Transnationalization, socio-political disorder, and ethnification as expressions of declining global hegemony». *International Political Science Review* 19: 233-246.
- Gossiaux, J.F., 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Παρίσι: P.U.F.
- Handelman, D., 1990, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hastrup, K., 1995, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. Λονδίνο: Routledge.
- Hobsbawm, E. και T. Ranger, 1984, *The Invention of Tradition*. Κάιμπριτζ: Cambridge University Press.
- Hodgson, M.G.S., 1974, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. τόμ. I. Σικάγο: University of Chicago Press.

- Mankekar, P., 1999, *Screening Culture, Viewing Politics. An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*. Durham: Duke University Press.
- Marcus, J. και M. Fischer (επιμ.), 1986, *Anthropology as Cultural Critique*. Σικάγο: Chicago University Press.
- Μαυρομάτης, Γ., 2004, *Τα παιδιά της Καλκάντζας. Εκπαίδευση, φτώχεια και κοινωνικός αποκλεισμός σε μια κοινότητα μουσουλμάνων της Θράκης*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Νικολακόπουλος, Η., 1990-91, «Πολιτικές δυνάμεις και εκλογική συμπεριφορά της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δ. Θράκη: 1923-1955». *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8: 171-204.
- 2003, «Η εκλογική συμπεριφορά της μουσουλμανικής μειονότητας στη Θράκη». *Μειονότητες στην Ελλάδα*, 119-162. Επιστημονικό συμπόσιο, 7-9 Νοεμβρίου (2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη.
- Pandolfi, M., 2002, «“Moral entrepreneurs”. Souverainetés mouvantes et barbelés. Le bio-politique dans les Balkans postcommunistes». *Espaces et Sociétés* 26: 29-51.
- Papanikolaou, A., 2002, «The more they deny my ethnic identity, the more Turk I become». *The «Babel» of a minority in Thrace (Greece)*. MA, University of Sussex.
- Papataxiarchis, E., 2001, «Dealing with disadvantage. The construction of the self and the politics of locality». Στο D. Albera, A. Blok και C. Bromberger (επιμ.). *L'anthropologie de la Méditerranée*. Παρίσι: Maisonneuve et Larose.
- Pouchepadass, J., 2000. «Les Subaltern Studies ou la critique postcoloniale de la modernité». *L'Homme* 156: 161-186.
- Shankland, D., 2003, *Ισλάμ και Κοινωνία στην Τουρκία*. Αθήνα: Κριτική.
- Shore, C. και S. Wright, 1997, *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. Λονδίνο: Routledge.
- Spivac, G.C., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Κάμπριτζ: Harvard University Press.
- Taylor, T., 1997, *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, Αθήνα: Πόλις.
- Todorova, M., 1997, *Imagining the Balkans*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- 2003, «Conversion to Islam as a trope in Bulgarian historiography, fiction and film». Στο M. Todorova (επιμ.), *National Identities and National Memories in the Balkans*. Λονδίνο: Hurst & Co.
- Τρουμπέτα, Σ., 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*. Αθήνα: Κριτική.
- Tsibiridou, F., 2000, *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*. Παρίσι: L'Harmattan.
- 2004, «Muslim experience of “fear and shame”: The case of the Pomaks in Greece». Στο D. Shankland (επιμ.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia*, τόμ. II. Κωνσταντινούπολη: The Isis Press.
- 2006, «Writing about Turks and powerful others: Journalistic heteroglossia in Western Thrace». *South European Society and Politics* 11: 129-144.

- Τσιμπιρίδου, Φ., 1999, «“Μας λένε Πομάκους!”: Κληρονομίες και πολιτικές, κατασκευές και βιώματα σε μειονοτικές, περιθωριακές ταυτότητες». *Μνήμων* 21: 163-182.
- 2005, «Πολιτικές της ετερότητας στο τέλος του 20ού αιώνα: Η πορεία προς την “πολυπολιτισμικότητα” της ελληνικής Θράκης». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 118: 59-93.
- Vibert, S., 2002, «La démocratie dans un espace “postnational”? Holisme, individualisme et modernité politique». *Espaces et Sociétés* 26: 177-194.
- Wright, S., 1998, «The politicization of “culture”». *Anthropology Today* 14: 7-15.