

Οι Έλληνες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης στην Ελλάδα: αποκλεισμοί, ενσωματώσεις και διλήμματα ταυτότητας*

«Ήρθα απ' το Καζαχστάν, από το Κίροφ, μια μικρή πόλη. Εκεί απόμειναν οι γονέοι μου με τη γιαγιά και τον παππού μετά την εξορία του '49. Ήμασαν απ' το Σοχούμ. Τους έβαλαν στα τραίνα και τους έριξαν στο Καζαχστάν... Πολλοί πέθαναν τότε. Ριζώσαμε όμως... Κάναμε προκοπή, σπίτι, είμασαν καλά... Όταν, επί Μπρέζνιεφ, μας είπαν ότι μπορούμε να γυρίσουμε και στο Σοχούμ αν θέλουμε, ο μπαμπάς μου είπε "όχι, γιατί εκεί πια δεν έχουμε ούτε σπίτι ούτε τίποτε...". Είμαστε τέσσερα αδέρφια. Όλοι είχαμε καλές δουλειές και η μαμά μου δούλευε σε παιδικό σταθμό. Είχαμε πολλούς φίλους. Ναι, ναι Γεωργιανούς, Καυκάσιους, Ρώσους... Εγώ παντρεύτηκα στη Ρωσία και έχω τρία παιδιά. Ο άντρας μου και τα πεθερικά μου ήταν εκεί αγρότες, είχαν και ζώα. Ζούσαμε όλοι μαζί. Έτσι ήταν εκεί το έθιμο. Κι εδώ έτσι τόχουμε. Με τα πεθερικά μου ζούμε μαζί... Να, το σπίτι μου είναι στον Ασπρόπυργο, στην Αθήνα. Είναι ένα βαγόνι που φέραμε από τη Ρωσία, με τα πράματα μέσα κι εκεί μένουν τα πεθερικά μου με τα παιδιά μου. Είναι δύσκολα, χωρίς φως, χωρίς ψυγείο, μακριά μου, αλλά τα παιδιά πάνε σχολείο εκεί, πάνε στο Σύλλογο, μαθαίνουν ποντιακούς χορούς. Η πεθερά μου κάνει κουμάντο. Εγώ κι ο άντρας μου εδώ, στα Γιάννενα, στις παράγκες, πουλάμε το βιος μας. Των Ποντίων η κατάσταση... Το χειμώνα πολύ κρύο, χωρίς φως. Βγαίνει το μεροκάματο... είμαι πολύ στεναχωρημένη. Πονάω πολύ. Άμα ξεις έτσι... Πόσο ακόμα; Καλά. Όσο θάχουμε αυτά τα πράματα και τα πουλάμε καλά, μετά όμως; Όλοι έφευγαν, φύγαμε κι εμείς... Κανείς δε μας είπε να φύγουμε. Ήταν κι η γιαγιά μου που όλο έλεγε για την Ελλάδα. Αλλιώς τα περιμέναμε... Αυτή έμεινε εκεί τώρα... Πώς ναρχόταν; Ογδόντα έξι χρονών είναι. Έμεινε μ' ένα από τα παιδιά της. Ξέρεις εκεί λεγόμασαν Έλληνες, τόλεγε και το Passport, εδώ γίναμε Ρώσοι, Ρωσοπρόσφυγες... Η διπλανή παράγκα είναι της Όλια και του Ιβάν. Είναι τ' αδέρφια μου. Ο Ιβάν είναι παντρεμένος με μια Γεωργιανή κι έχει τώρα μωρό. Η Όλια όχι ακόμα... Ναι... Μένουν με τους γονέους μου στην Αθήνα, στο Μενίδι. Δεν έχει κανένας δουλειά... Η νύφη μου είναι φαρμακοποιός αλλά δεν έχει τα χαρτιά της εδώ, να τα δείξει στο κράτος και να αναγνωρίσει το πτυχίο της... Κι έπειτα; Πού θα βρει δουλειά; Εύκολο είναι; Ούτε λέξη δεν ξέρει ελληνικά. Μαζί τους ήταν κι η Χρυσούλα, η μικρή μου αδερφή αλλά αυτή παντρεύτηκε έναν ντόπιο, πολύ καλό παιδί. Έχει στο Μενίδι σπίτι δικό του, καλή δουλειά πήγε πολύ καλά η Χρυσούλα. Κι αντουνού οι γονέοι από τη Ρωσία ήρθαν το '65...»

(Γιάννενα, 22-5-1994, συνέντευξη με την Φρόσω Χ., 38 χρονών)

Η Κωνσταντίνα Μπάδα-Τσομώκου είναι επίκουρη καθηγήτρια στο Παν/μιο Ιωαννίνων.

* Το παραπάνω θέμα αναπτύχθηκε στα πλαίσια της Ημερίδας που διοργάνωσε το Κέντρο Έρευνας και τεκμηρίωσης (η ομάδα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας) με θέμα «Μορφές κοινωνικού αποκλεισμού και μηχανισμοί παραγωγής του» (10/9/1995).

Η διερεύνηση των διαδικασιών ένταξης και ενσωμάτωσης στην Ελλάδα μεγάλου τμήματος των Ελλήνων της πρώην ΕΣΣΔ προέκυψε στα πλαίσια διεξαγωγής μιας ευρύτερης έρευνας που ξεκίνησε το 1992 και συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Στόχος της είναι η διερεύνηση των υποκειμενικών-συλλογικών κοσμοαντιλήψεων ανθρώπων που έζησαν, ως εθνοτική μειονότητα, μέσα στα δεδομένα μιας σοσιαλιστικής κοινωνίας¹, κουλτούρας και ιδεολογίας και η αναζήτηση της πολιτισμικής τους ταυτότητας μέσα στις συνθήκες ασυνέχειας και διαφοράς που παρήγαγε ο ερχομός τους στην πατρίδα Ελλάδα. Στην ουσία μιλούμε για μια μελέτη των σχέσεων ανάμεσα στην κυρίαρχη κουλτούρα και στις «υπάλληλες» κουλτούρες που μας εμφανίζονται παρούσες και ανθεκτικές στο εσωτερικό του πολυεθνικού αλλά και πολυδιαστρωματομένου κοινωνικού και οικονομικού σχηματισμού της ΕΣΣΔ.

Ο όρος «Έλληνες» είναι περιεκτικός του ελληνισμού του Πόντου και της Ελλάδας που έζησε στη Σοβιετική Ένωση ως χθες, στις Δημοκρατίες της ΚΑΚ (Κοινοπολιτείας Ανεξάρτητων Κρατών) σήμερα, ως αναγνωρισμένη ελληνική μειονότητα. Επειδή ωστόσο το μεγαλύτερο ποσοστό της μειονότητας προέρχεται από τον ελληνισμό του Πόντου², και είναι αυτή η ιδιαίτερη εθνοτική ομάδα που μας ενδιαφέρει, η χρήση του όρου από μέρους μας θα προσδιορίζει μόνο αυτό το τμήμα της ελληνικής μειονότητας.

Η προσέγγισή μου, που στηρίζεται κατά κύριο λόγο στην προφορική ιστορία³ και στη συμμετοχική παρατήρηση, ανέδειξε μια πλούσια ερευνητική θεματική που όμως συχνά φαίνεται να χάνει την αξία της, καθώς μέσα μου ο ρόλος μου ως ερευνητήρας υπερεκαλύπτεται από μια λιγότερο «εγκεφαλική» προσέγγιση που αδυνατεί, διστάζει να δει τον κοινωνικά αποκλεισμένο άλλο ως εθνογραφικό «Άλλο». Απέναντί μου, μέσα στις παράγκες και τα βαγόνια, στους δρόμους υπάρχει η Φρόσω, η Ειρήνη, η Όλια, η κυρά Δέσποινα, οι άντρες τους, οι γονείς τους και τα παιδιά τους, η κοινωνική ζωή ενός ιδιόρρυθμου «προσφυγικού» πληθυσμού⁴.

Το ερώτημα τελικά είναι αν ο λαογραφικός, ανθρωπολογικός ευρύτερα λόγος «νομιμοποιείται» να εξαντλεί τη σχέση του με το αντικείμενο «πρόσφυγας»⁵, «ξένος» στην πολιτισμική διάσταση της ταυτότητάς του, την κουλτούρα του ή την καταγραφή των κοινωνικών αλλαγών και των διαδικασιών της κοινωνικής του ένταξης. Ένα ισχυρό βέβαια άλλοθι προσφέρει το επιχείρημα ότι το έργο της εθνογραφικής έρευνας είναι η θεωρία αλλά και η τεκμηρίωση και καταγραφή των ποικίλων και πολλαπλών εκφράσεων των πολιτισμικών φαινομένων και επομένως και αυτού του είδους των ερευνητικών πεδίων. Στην προκειμένη όμως περίπτωση, όπου είμαστε και οι ίδιοι μέτοχοι μιας κοινωνίας που καλλιεργεί τα φαινόμενα της προσφυγοποίησης και αποξένωσης μεγάλων πληθυσμιακών ομάδων, ξενοφοβίας, κοινωνικού αποκλεισμού, τίθεται εντονότερα το ερώτημα αν δεν επιβάλλεται η άρθρωση ενός επιστημονικού λόγου και μιας πρακτικής που θα συμβάλλει στη διεκδίκηση και την κατοχύρωση των δικαιωμάτων του άλλου.

Πρόσθετα, η διαπραγμάτευση του θέματος μου επιβάλλει κάποιες διευκρινίσεις-τοποθετήσεις στην ουσία, σχετικές με την αποσαφήνιση των όρων που προσδιορίζουν τη διαδικασία βίαιης διακοπής των σχέσεων των ανθρώπων με το χώρο τους και την κατάσταση «εκκρεμότητας» που βρίσκονται έως ότου ενσωματωθούν στην κοινωνία υποδοχής. Ο όρος «πρόσφυγας», σύμφωνα με την ανθρωπολογική οπτική, καλύπτει αυτή την κοινωνική κατάσταση από ποικίλες πλευρές. Η απόδοση ενός τέτοιου όρου στον «επαναπατριζόμενο» ή

«παλιννοστούντα» ελληνικό πληθυσμό από την πρώην Σοβιετική Ένωση, πληθυσμό που ξεπερνά τις 600.000, δημιουργεί βέβαια νομικής φύσεως προβλήματα, δεδομένου ότι η αναγνωρισμένη ήδη στην Ελλάδα ταυτότητα του ομογενούς πληθυσμού αναιρεί και το κύριο κριτήριο, που είναι η αποξένωση, για το χαρακτηρισμό του ως «πρόσφυγα». Όμως καθίστανται για μας ουσιαστικότερες οι φανερές και αφανείς συνδηλώσεις του όρου που είναι αναγνωρίσιμες α) στη στάση των γηγενών απέναντι σ' αυτή την κοινωνική ομάδα, στάση ξένου προς ξένο και β) στη διαδικασία κοινωνικής και πολιτισμικής προσαρμογής, αναπόφευκτα συνοδευμένης με την εξάρτηση, την κοινωνική διάκριση και την περιθωριοποίηση. Η χρήση, εξάλλου, περισσότερων ανώδυνων όρων δε θα μετέβαλε και το αποτέλεσμα μιας ακούσιας, υποχρεωτικής, όπως θα δούμε, μετανάστευσης. Όπως δεν τη μετέβαλε και ο ουδέτερος, ως προς την κοινωνική διάσταση του προσφυγικού προβλήματος του 1922, χαρακτηρισμός, σε επίσημα έγγραφα, 1.500.000 ανθρώπων ξεριζωμένων ως «μεταναστών»⁶. Στην προκείμενη περίπτωση, και μόνο η προσέγγιση της πολιτισμικής διάστασης της εδώ ταυτότητας των Ελλήνων από την πρώην ΕΣΣΔ αναδεικνύει καταρχήν κυρίαρχη την ταυτότητα του «πρόσφυγα» που αιωρείται ανάμεσα στο «εδώ» και το «εκεί», ακριβώς γιατί ο νοητικά οικείος του ελληνικός τόπος και κόσμος αδυνατεί για την ώρα να κατανοήσει ότι η ιστορική και κοινωνική δυναμική θέτουν υπό συνεχή επαναπροσδιορισμό και διαπραγμάτευση την κοινή τους εθνική συνείδηση και ταυτότητα.

Αν πρέπει λοιπόν να κατατεθεί ο θεωρητικός προσανατολισμός της έρευνας, αυτός συνοψίζεται στην άποψη ότι είναι πλέον ανάγκη να επαναπροσδιοριστεί ο λόγος και η πρακτική μας για την αναγνώριση της παρουσίας του «άλλου». Η ανάπτυξη των νέων εθνικισμών⁷ και η ανασυγκρότηση των εθνοτικών και εθνικών ταυτοτήτων των τελευταίων χρόνων, οι πληθυσμιακές προσμείξεις και οι διαπολιτισμικές επικοινωνίες, τα φαινόμενα του πολιτισμικού κυρίως ρατσισμού και της ξενοφοβίας που εκδηλώνονται και στη χώρα μας θέτουν έντονα την προβληματική των διαπολιτισμικών σχέσεων και απαιτούν διαφορετικές προσεγγίσεις από την κυρίαρχη, διχοτομική προσέγγιση (του «εμείς» - «οι άλλοι»).

Έχει εξάλλου επαρκώς τεκμηριωθεί η άποψη⁸ ότι η νεοελληνική συλλογική συνείδηση του μονοδιάστατου «εθνικού εαυτού» επιτεύχθηκε σε βάρος της κοινωνικο-ιστορικής παρουσίας και της συμβολής του «άλλου». Η τελευταία λέξη υπονοεί τα ποικίλα εθνοτικά, θρησκευτικά σύνολα που έζησαν στον ελλαδικό χώρο, συνέβαλαν στην ανάπτυξή του και ωστόσο παρέμειναν στο περιθώριο και την ιστορική αφάνεια, εφόσον οι μηχανισμοί δόμησης των συλλογικών αναπαραστάσεων για την εθνική ταυτότητα του νεοέλληνα τα αγνόησαν ή και τα καταδίκασαν. Το φαινόμενο βέβαια δεν είναι μόνο ελληνικό και εμφανίζεται με σαφή τρόπο στις λεγόμενες εθνικές ιστοριογραφίες⁹. Το θέμα όμως αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον όταν διαπιστώνεται ότι η άρνηση του δικαιώματος συμμετοχής στις διαδικασίες συγκρότησης της εθνικής συνείδησης δεν περιορίζεται μόνο στα εθνοτικά, θρησκευτικά και άλλα «αλλοεθνή» σύνολα αλλά και σε «ομοεθνή», στα οποία άλλοτε προσάπτεται η έλλειψη εθνικόφρονος συνείδησης (αριστεροί, επαναπατριζόμενοι πολιτικοί πρόσφυγες και άλλοτε η πολιτισμική διαφορά και η έλλειψη «ελληνικότητας» που αποδόθηκαν στους πρόσφυγες του '22¹⁰). Σήμερα στις επαναπατριζόμενες ελληνικές μειονότητες (από ανατολικές χώρες, από Αλβανία) προσάπτεται, επίσης, η έλλειψη της ακραιφνούς ελληνοθρησκευτικότητας και η απουσία των απτών διεπιστευτηρίων της νεοελληνικής συνείδησης. Η εφαρμογή μιας

συγκεκριμένης πολιτικής¹¹ που εξέθρεψε το μύθο του κομμουνιστικού κινδύνου και συντήρησε το ιδεολόγημα του εθνικόφρονος Έλληνα φαίνεται ότι επηρέασε και ακόμα επηρεάζει τις συλλογικές συνειδήσεις και τις νοοτροπίες. Η απόδοση, π.χ., εκ μέρους του συλλογικού σώματος του χαρακτηρισμού «του Ρωσοπόντιου», «του Ρώσου» συχνότερα¹² και ό,τι αυτός συνεπάγεται στη νεοελληνική συλλογική συνείδηση, πριν και μετά την κατάρρευση της ΕΣΣΔ και την ιδεολογική ήττα του υπαρκτού σοσιαλισμού, καθίσταται ενδεικτική, στο επίπεδο των συλλογικών αναπαραστάσεων αλλά και των συμπεριφορών, των τάσεων του αποκλεισμού του πρώην Έλληνα της ΕΣΣΔ από τις κυρίαρχες κοινωνικές, ιδεολογικές, πολιτισμικές συνιστώσες του νεοέλληνα.

Συχνά το παράπονο για τη μη αναγνώριση της ελληνικής τους ταυτότητας μετατρέπεται σε διαμαρτυρία. Η επιτόπια έρευνά μου στους χώρους της εμπορικής συναλλαγής, στους μόνους άλλωστε που εξασφαλίζουν μια άμεση επικοινωνία μεταξύ των ντόπιων και των Ελλήνων της ΕΣΣΔ έχει καταγράψει ένα απρόσμενο σύνολο λόγων και πράξεων που υποκρύπτουν αυτό το λανθάνοντα και ιδιότυπο ρατσισμό. «*Τι μας λές ότι τις εικόνες που πουλάς τις έφτιαξε ο αημιός σου; Ποιος ξέρει από πού τις πήρατε... Εσείς δεν πιστεύετε ούτε στα ιερά ούτε στα όσια. Από πού κι ως πού, είστε Έλληνες; Οι μισοί από σας είναι παντρεμένοι με Ρώσους, άτιμη φάρα. Πού είναι τα ελληνικά σας; Γέμισε η Ελλάδα Ρώσους που μας παίρνουν κιόλας τη δουλειά...*»¹³. Η απάντηση της κ. Όλια, φαρμακοποιού στη Ρωσία και πλανόδιας εμπόρου στην Ελλάδα, έρχεται σχεδόν θυμωμένη αλλά τόσο σταθερή που μετριάξει το επιθετικό ύφος της συνομιλήτριας ντόπιας γυναίκας: «*Εμείς εκεί είμασταν Έλληνες, εδώ γινόμαστε Ρώσοι. Αν ήμουν Ρωσίδα δε θα ερχόμουν εδώ. Εμείς βαφτίζομεν τα μωρά μας μέχρι τις σαράντα μέρες νάναι του θεού κι όχι όπως εδώ, όποτε θέλετε. Είχαμε ταυτότητα ελληνική, έγραφε Grec. Το 1977 μπορούσαμε να τις αλλάξουμε να πάρουμε Ρωσικές. Πολύ λίγοι τις άλλαξαν... Είχαμε τα έθιμά μας, τις γιορτές μας, τους παπάδες μας. Εμείς πάμε με το παλιό (εννοεί το ημερολόγιο) που είναι περισσότερο του Θεού. Εμείς τις γιορτές δεν κάνουμε καμιά δουλειά, τις σεβόμαστε. Τις εικόνες τις έφτιαξε ο ανεπιός μου, που έχει σπουδάσει ζωγράφος. Τις πουλάω εγώ εδώ τσάμπα. Τι να κάνουμε;*»¹⁴.

Επικαλούμαι πρόσθετα έρευνα¹⁵ που δείχνει ότι επτά στους δέκα Έλληνες ενοχλούνται από την παρουσία των ξένων, όπως λέει, μεταναστών από τις βαλκανικές χώρες και την Ανατολική Ευρώπη. Το γεγονός βέβαια ότι ο εντελώς πρόσφατα κρατικός αλλά και συγγραφικός λόγος, η επίσημη πρακτική και ιδεολογία δείχνουν να αναγνωρίζουν πια σ' αυτούς τους πληθυσμούς τα εθνοκοιτησκευτικά ιδανικά του ελληνισμού¹⁶, και ως εκ τούτου να ενθαρρύνουν¹⁷ και να προωθούν τον ερχομό και την κοινωνική τους ενσωμάτωση εδώ, δε φαίνεται για την ώρα να επηρεάζει τις παγιωμένες στο επίπεδο των συλλογικών αναπαραστάσεων νοοτροπίες του εδώ για την εκεί κοινωνία και τη νεοανακαλυπτόμενη ελληνική της μειονότητα¹⁸. Η περιορισμένη παρουσία, π.χ., του λόγου και της πρακτικής, μέχρι πρόσφατα, για το κοινωνικό και πολιτισμικό γίνεσθαι¹⁹ της μεινότητας έχει σαφώς να κάνει με τους δομικούς παράγοντες της εκεί κοινωνίας, που διαμόρφωσαν και τις συνθήκες ύπαρξης και ανάπτυξης των μειονοτήτων και της διαπολιτισμικής τους επικοινωνίας, αλλά και με το γεγονός ότι αυτή η μικροκοινωνία δρούσε και παρήγαγε μέσα στα πλαίσια ενός αλλότριου και απορριπτικού εδώ κοινωνικού και πολιτισμικού συστήματος. Η χορήγηση της αστυνομικής ταυτότητας που αναγνωρίζει την ελληνική ιθαγένεια και οι προσπά-

θεις μιας αρχικής αποκατάστασής τους είναι μερικές από τις πρακτικές αλλά και τις ρητορικές αναγνώρισής τους ως κοινωνικών δραστών της νεοελληνικής ιστορίας και εθνικής ταυτότητας, αντικειμενικά όμως μηδαιμένες για να ανατρέψουν την αρνητική επίδραση εκείνων των μηχανισμών που παρήγαγαν στερεότυπα εχθρότητας και αμφισβήτησης της ελληνικής ιδιαιτερότητας του πολυεθνικού κοινωνικού συστήματος της πρώην ΕΣΣΔ²⁰. Για άλλη μια φορά η ιδεολογία του μονοδιάστατου «εθνικού εγώ» ενσωματώνεται στους θεσμούς που δυσκολεύουν κάθε διαδικασία ομαλής ένταξης.

Ενδεικτικότερη για την αξιολόγηση του πλαισίου ανάπτυξης αυτών των στερεοτύπων είναι η περίοδος 1965-1970, όπου εφαρμόζεται μια διαδικασία αθρόουβης, σιωπηλής εγκατάστασης ενός σημαντικού τμήματος της ελληνικής μειονότητας της ΕΣΣΔ στην Ελλάδα²¹. Θα είχε ενδιαφέρον να μελετηθούν, π.χ., οι επίσημες και ανεπίσημες πρακτικές του ελληνικού κράτους που συνόδευσαν όλη τη διαδικασία αυτού του ερχομού και της εγκατάστασης. Η κυρά Δέσποινα, εξήντα εννιά χρονών σήμερα θυμάται τις γραφειοκρατικές, εξαντλητικές συμπεριφορές που υπέστη όταν ξεμπάρκαρε με έξι παιδιά το 1965 στον Πειραιά. Φιλοξενήθηκε από συγγενείς της που ήρθαν παλιότερα στην Καλλιθέα για λίγους μήνες και κατέληξε στο Μενίδι, όπου έμεινε στο παράνομο κτίσμα της δεκαπέντε χρόνια χωρίς φως και νερό: «Δε θέλω παιδί μου να θυμάμαι... Ήταν τότε που μας έδωσαν άδεια, όσοι είχαμε ελληνικά διαβατήρια, βασιλικά, να φύγουμε αν θέλαμε. Ζούσαμε στο Καζαχστάν τότε. Είχαμε κάμει με τον άντρα μου όλα τα παιδιά μου. Στο χρόνο όλα, μικρά. Τέσσερα αγόρια και δυο κορίτσια, τα μεσαία. Εγώ εκεί δουλένα σε παιδικό σταθμό και με βόλενε να τα μεγαλώσω. Δύσκολα όμως χρόνια. Ήταν κι η πεθερά μου που όλο μίλαγε για την Ελλάδα, την πατρίδα. Ήταν κιόλας που τα τρία της αδέλφια είχαν έλθει στην Ελλάδα το 1924 από τον Πόντο κι οι υπόλοιποι πήγαν απέναντι στο Σοχούμ... Τα ίδια κι οι δικοί μου... Την αφήσαμε εκεί μαζί με το άλλο της παιδί, είχε πεθάνει ο πεθερός μου κι ήθελε να μείνει κι αυτή πια εκεί... Αφού τελειώσαμε εκεί τα χαρτιά μας, τρέχαμε και δε φτάναμε κι εκεί, ετοιμαστήκαμε, φτάσαμε κάποτε στον Πειραιά. Τα μωρά ήταν κουρασμένα, έκλαιγαν. Δέκα ώρες όρθιοι να ελέγξουν τα χαρτιά μας. Και πώς σας ήρθε να έρθετε εδώ, έννοια σας θα καλοπεράσετε, και σε ποιον κομμουνιστή θα μείνετε, κι εμείς εδώ είμαστε εθνικόφρονες και πολλά τέτοια... Ο άντρας μου πηγαίνοερχόταν για δέκα μέρες ώσπου να ξεμπλέξουμε με τα χαρτιά μας και να πάρουμε τα πράματά μας. Δεν είχαμε και τίποτε. Τα ρούχα μας. Τα ξαδέφια του άντρα μου μένανε την Καλλιθέα σε δυο δωμάτια σπίτι. Εκεί μείναμε κι εμείς τρεις μήνες. Δεν ήταν εύκολα. Σιγά σιγά ο άντρας μου άρχισε να βρρίσκει δουλειά. Ήταν ηλεκτρολόγος, ήξερε την τέχνη. Είδαμε ότι δε γινόταν να μείνουμε περισσότερο εκεί. Έτσι ήρθαμε εδώ στο Μενίδι, σε τούτο το μέρος που τότε δεν πάταγε ψυχή, και κάναμε μια παράγκα και βάλουμε τα παιδιά μας μέσα. Εμείς και δυο-τρεις άλλοι σαν και μας από τη Ρωσία... Έτσι έμεινα για δεκαπέντε χρόνια. Χωρίς φως και το νερό μακριά. Τα παιδιά σα μεγάλωσαν τάστελνα στο σχολείο, μακριά από δω αλλά πήγαιναν. Τώρα όλα καλά, δόξα το θεό. Μόνο που έχασα τον άντρα μου...».

Η διάλυση της ΕΣΣΔ στη συνέχεια ανέδειξε ισχυρό τον εθνικό, εθνοτικό και συχνότερα τον εθνικιστικό λόγο²² και οπωσδήποτε επέτρεψε στο ελληνικό «εθνικό κέντρο»²³, όπως ήδη αναφέρθηκε, μια νέα διαχείριση του εκεί ελληνικού-ορθόδοξου παρελθόντος και παρόντος, που σίγουρα συμβάλλει διαφορετικά στη διαμόρφωση της ελληνικής συλλογικής συ-

νειδίσης εκεί²⁴ και εδώ²⁵. Καθίσταται νομίμως ενδεικτική η μαρτυρία του Ιβάν, ο οποίος τόνισε ότι «*εμείς οι Ρωμαίοι τώρα τελευταία λεγόμεσταν Έλληνες*»²⁶, μαρτυρία που επικυρώνει για άλλη μια φορά το μύθο της κοινής καταγωγής και παρουσιάζει ισχυρή ακόμα την ιδεολογική, συμβολική διαπάλη που εμπειρικλείει το αντιθετικό σχήμα *Ρωμαίοι/Έλληνες*²⁷.

Στις νεοδημιουργούμενες λοιπόν κρατικές οντότητες της Ρωσίας, Ουκρανίας, Γεωργίας, Αρμενίας και των πρώην Δημοκρατιών της Κεντρικής Ασίας (Καζαχστάν, Ουζμπεκιστάν) η διασκορπισμένη ελληνοποντιακή εθνότητα-μειονότητα αναγκάζεται στις προσαρμογές του εθνικού²⁸ πλέον παρόντος κάθε περιοχής. Η φυγή, π.χ., από τις περιοχές του Καζαχστάν και Ουζμπεκιστάν παρουσιάζεται ως εθελοντική, αλλά ο υποσυνείδητος λόγος των ανθρώπων για μελλοντικούς κινδύνους που εμπειρικλείει η ηγετική παρουσία των μουσουλμανικών λαών καθιστά τη φυγή προληπτική —η συνήθης έκφραση «*όλοι έφευγαν, φύγαμε κι εμείς*» υποδηλώνει τα περιθώρια των αποφάσεων—, ενώ στη συλλογική συνείδηση αυτή παίρνει το περιεχόμενο της τρίτης, όπως χαρακτηριστικά λένε, προσφυγιάς²⁹. Η εμπόλεμη πάλι κατάσταση στη Γεωργία, Αμπχαζία επέβαλε την απρογραμματίστη εδώ έξοδο και την εγκατάλειψη αυτής της χώρας, της οποίας αποτελούσαν μέρος ως εθνική μειονότητα και ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα, με προορισμό τη Ρωσία και πολύ περισσότερο την εξωραϊσμένη Ελλάδα, το τελικό δηλαδή σημείο αναφοράς της εθνικής τους ταυτότητας. Αν και οι νεότερες γενιές είχαν γνωρίσει ως πραγματική πατρίδα την Κριμαία, τα παράλια του Εύξεινου Πόντου και τις περιοχές του Καυκάσου και έχουν συγκροτήσει, ως μειονότητα ενός πολυεθνικού πολιτισμικού συστήματος, μια ελληνο-ποντιακή ταυτότητα, επιλέγουν την Ελλάδα ως τελικό τόπο εγκατάστασής τους. Ο λόγος των ανθρώπων δείχνει ότι την απόφαση της φυγής την επέβαλε η αναζήτηση μιας καλύτερης τύχης, ενώ την κατεύθυνση προορισμού τη δρομολόγησε η συνείδηση και μιας άλλης πατρίδας³⁰, στην οποία επίσης ανήκουν ως ομοεθνείς. Μετά εξάλλου τις αποτυχημένες προσπάθειες για την αυτόνομη παρουσία του ποντιακού ελληνισμού³¹, ως τελικό σημείο εθνικού τους προσδιορισμού και προορισμού παρέμεινε η Ελλάδα. Οι δυσκολίες όμως της κοινωνικής ένταξης είναι πολλές, καθώς μετοικούν σε μια χώρα με διαφορετικές δομές και συνθήκες, και εντείνονται καθώς ο τόπος προέλευσης με την κοινωνική του πρακτική, την κουλτούρα και κυρίως την ιδεολογία του οριοθετεί³² δραματικά την καθημερινότητα των ανθρώπων εδώ. Παράγει τελικά την κοινωνική και πολιτισμική ιδιαιτερότητα. Καταλήγουμε, ωστόσο, να θεωρήσουμε καθοριστικούς τους δομικούς πρώτα παράγοντες που συγκροτούν αυτή την ιδιαιτερότητα.

Η Ελλάδα, κάτω από τον εξισωτικό πλέον για τον απόδημο ελληνισμό όρο «παλινοστούντες» ή «επαναπατριζόμενοι»³³ για όσους αναγκάστηκαν να φύγουν από τη χώρα (όπως οι πολιτικοί πρόσφυγες), προωθεί μια ενιαία πολιτική ενσωμάτωσης με ένα ιδιόρρυθμο ωστόσο καθεστώς που εξυπηρετεί την εφαρμογή μιας εθνικής πολιτικής, π.χ. στη Θράκη. Παράλληλα με το χαρακτηρισμό τους ως μειονεκτούσες κοινωνικές ομάδες, εφαρμόζεται μια πολιτική πενιχρών παροχών και διευκολύνσεων που συνοψίζονται σ' ένα πρόγραμμα αποκατάστασης το οποίο έχει διάφορες φάσεις, με τελικό στόχο τη μόνιμη εγκατάσταση (με παροχή κατοικίας) στη Θράκη. Θα πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι το πρόγραμμα αποκατάστασης (ως στόχος αλλά και ως πρακτική μέχρι σήμερα) περιορίζεται σε ένα μικρό αριθμό ανθρώπων σε σχέση με το σύνολο αυτών που ήρθαν στην Ελλάδα³⁴. Παρόλα αυτά η αδυναμία εφαρμογής ενός προγράμματος στεγαστικής έστω αποκατάστασης αποδί-

δεται, εκ μέρους των κρατικών λειτουργών, εν πολλοίς, στην απροθυμία ένταξης των «παλινοστούτων» στην παραπάνω διαδικασία αποκατάστασης, που για την ώρα εμπερικλείει και την υπόσχεση απασχόλησης σε τομείς όχι απαραίτητα συνδεδεμένους με την προγενέστερη εμπειρία. Η μόνη εξάλλου δυνατότητα απασχόλησής τους στη Θράκη, δηλαδή στη γεωργία, δεν καλύπτει τις προσδοκίες και τα ενδιαφέροντα εκείνων τουλάχιστον που προέρχονται από αστικά περιβάλλοντα, αλλά ούτε και όσων επιδιώκουν ή αποδέχονται μια τέτοια προοπτική³⁵. Το φάσμα της ανεργίας, της ανασφάλειας³⁶, της κοινωνικής περιθωριοποίησης που προκαλεί η απομόνωση σε καταυλισμούς στη Θράκη ή ακόμα και στους νεόδημους οικισμούς από μόνα τους αντιστρατεύονται κάθε επιχείρημα για αρνητική αποδοχή των προτάσεων εκ μέρους των Ελληνοποντίων. Για τους περισσότερους μόνη λύση είναι η ελεύθερη εγκατάσταση σε αστικές κυρίως περιοχές που επιτρέπουν την αναζήτηση μιας εργασίας. Μιλούμε κυρίως για προάστια των Αθηνών (όπως Άνω Λιόσια, Μενίδι, Ασπρόπυργο, κ.ά.) ή της Θεσσαλονίκης, που στεγάζουν σε πρόχειρα παραπήγματα, αυθαίρετα κτίσματα και ενοικιασμένα σπίτια έναν πληθυσμό που επαγγελματικά ασχολείται κυρίως με το παραεμπόριο —ξεπουλώντας τα εμπορεύματα που έφερε από τη χώρα προέλευσης υπό μορφή και άδεια οικοσκευής—, εφόσον η απόφαση της μη επιστροφής τον παρότρυνε να εκποιήσει το σπίτι του ή άλλα του υπάρχοντα. Ιδιαίτερα οξυμμένα παρουσιάζονται τα προβλήματα σ' ένα μεγάλο αριθμό «παλινοστούτων», που, αν και διαθέτει τα προσόντα απασχόλησης σε χώρους της επαγγελματικής τους ειδίκευσης ή της επιστημονικής του κατάρτισης, αναγκάζεται να κινηθεί επίσης σ' αυτό το πλέγμα της παραοικονομίας ή της υποαπασχόλησης —ιδιαίτερα ο γυναικείος πληθυσμός—, επειδή δεν έχει αναγνωρισμένους τους τίτλους σπουδών του, δε γνωρίζει την ελληνική γλώσσα και ιδιαίτερα την επιστημονική της ορολογία³⁷ κ.λπ. Αν συνυπολογιστεί και το ευρύτερο φάσμα της ανεργίας που πλήττει κυρίως το επιστημονικό και ειδικευμένο προσωπικό της χώρας, οι πιθανότητες απασχόλησής τους στους οικείους τομείς εμφανίζονται ελάχιστες.

Οι ίδιοι οι Ελληνοπόντιοι, βιώνοντας δραματικά την απομυθοποίηση της πατρίδας, επιχειρούν τις προσαρμογές ακουμπώντας πάνω σε οικεία, γνώριμα κοινωνικά και πολιτισμικά σχήματα. Επιχειρώντας μια προσέγγιση των κοινωνικών σχέσεων σ' αυτές τις συνθήκες ασυνέχειας εντοπίζουμε χαρακτηριστικά, νοοτροπίες και δομές κοινωνικών σχέσεων που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως «παραδοσιακές». Θα ήταν ίσως υπερβολικό για την ώρα να μιλήσουμε για εμμονές σ' ένα μοντέλο ζωής και κοσμοαντίληψης ή για αντιστάσεις και αντιπαραθέσεις σ' ένα μη οικείο ακόμα πρότυπο ζωής, όταν μάλιστα η αναγκαιότητα περιορίζει ασφυκτικά τα όρια των επιλογών και των προσαρμογών στο νέο περιβάλλον. Δεν αποκλείεται μια παραπέρα διερεύνηση του θέματος να αναδείξει πολλαπλή τη λειτουργία και τη διαπραγματευτική αξία «του παραδοσιακού»³⁸ μέσα σ' αυτές τις συνθήκες της ασυνέχειας για την κατοχύρωση μιας κοινωνικής ταυτότητας. Μια τέτοια λειτουργία εκδηλώθηκε σε γάμους Ελληνοποντίων στον Ασπρόπυργο και την καταγραφή σε μια εκδοχή της: Η νύφη, η Χρυσούλα, ήρθε πρόσφατα με την οικογένειά της από το Κίρσοφ. Ο γαμπρός είναι ντόπιος, στην ουσία Ελληνοπόντιος, που οι γονείς του ήρθαν στην Ελλάδα το 1965. Σήμερα ο ίδιος και η οικογένειά του είναι καλά αποκαταστημένοι. Ο γάμος συμφωνήθηκε με προξενίο και η Χρυσούλα θεωρήθηκε ιδιαίτερα τυχερή: δεν είχε ρούχα, δεν είχε έπιπλα, δεν είχε σπίτι και δεν είχαν ούτε οι δικοί της. Ωστόσο στις γαμήλιες συμφωνίες η

οικογένειά της απαίτησε —και πέτυχε— να γίνει ο γάμος με όλα τα ποντιακά έθιμα³⁹ που τον συνόδευαν και στη «Ρωσία», όπως χαρακτηριστικά λένε (να πάει ο γαμπρός στο σπίτι να πάρει τη νύφη, να γίνει η ανταλλαγή του γαμήλιου τελετουργικού φαγητού — κότα κ.λπ.—, ο πατέρας της νύφης να μη συμμετέχει στη χαρά κ.λπ.). Όλο το τελετουργικό του γάμου έχει βιντεοσκοπηθεί και, καθώς το παρακολουθούμε, η Χρυσούλα μου δικαιολογεί την πολύ λυπημένη έκφραση που είχε το πρόσωπό της σ' όλη τη διάρκεια της γαμήλιας τελετής: «Έτσι έπρεπε νάμαι... Να γέλαγα; Δεν έπρεπε. Ήμουν, έπρεπε νάμαι λυπημένη, γιατί θα έφευγα από το σπίτι μου... Ούτε και ο μπαμπάς μου ήταν, όπως βλέπεις, στη “Χαρά”... Δεν έπρεπε νάμαι. Εμείς τα κάναμε όλα όπως έπρεπε... Πριν το γάμο πήγα στον παπά και μου διάβασε την ευχή... Σε ρωτάει αν είσαι αγνή, σε συμβουλεύει και σου διαβάζει την ευχή. Αν του πεις ότι δεν είσαι παρθένα σου διαβάζει άλλη ευχή... μικρότερη. Τώρα δε μπορώ όλα να σου τα εξηγήσω. Βλέπεις οι συγγενείς του γαμπρού ήρθαν με όργανα, μας έφεραν το δίσκο με την κότα, πήραν τη δική μας, χόρεψαν και μετά με πήραν και πήγαμε στην Εκκλησία. Δε με περίμενε ο γαμπρός και το σόι του στην Εκκλησία, όπως γίνεται εδώ. Έτσι ήθελαν να γίνει οι δικοί μου»⁴⁰. Διακρίνουμε στο σημείο αυτό τη διαπραγματευτική ικανότητα ενός συμβολικού κεφαλαίου⁴¹ που επενδύεται εκ μέρους αυτών που δεν έχουν τίποτε άλλο για την κατοχύρωση της κοινωνικής τους ταυτότητας και αξίας.

Ο ρόλος της οικογένειας, των σχέσεων συγγένειας και αγχιστείας αναδεικνύεται ρυθμιστικός σε θέματα γάμου, κοινωνικής ηθικής⁴², κοινωνικών σχέσεων. Με βάση προς το παρόν την ενδογαμία μεταξύ των Ποντίων, ο γάμος με προξενίο έχει την ισχύ του ενώ οι παραδοσιακοί ρόλοι και θέσεις των δύο φύλων μέσα στην οικογένεια⁴³ εμφανίζονται σταθεροί⁴⁴, συνεχείς, όπως ίσχυαν στις εκεί «αγροτικές» τουλάχιστον κοινωνίες του Καζαχστάν και Ουζμπεκιστάν. Οι συγγενείς και οι εξ αγχιστείας ευρύτερα σχέσεις αποδεικνύονται επίσης καθοριστικές για την κοινωνική συγκρότηση και σ' αυτές τις εθνο-τοπικές «κοιότητες» των κρασπέδων των πόλεων. Οι οικονομικές και οι κοινωνικές συνεργασίες της συγγενικής ομάδας και η κοινωνική αλληλεγγύη που εκδηλώνεται μεταξύ τους αναγάγουν τελικά τη συγγένεια σε βασικό συντελεστή και ρυθμιστή των κοινωνικών σχέσεων. Οι ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις δομούνται πάνω στις αρχές των κοινωνιών αλληλογνωριμίας. Καθίσταται ενδεικτικό ότι η κοινωνική οργάνωση του χώρου οριοθετείται όχι τόσο χωροταξικά όσο συμβολικά από τον τόπο κοινής προέλευσης (π.χ. στον Ασπρόπυργο από το Καζαχστάν, στην Κορυτσά αρχετοί από το Κίροφ αλλά οι πιο πολύ από Σοχούμ, Βατούμ κ.λπ.). Με αυτούς τους όρους η ίδια η καθημερινότητα συγκροτεί μια ταυτότητα που αναπόφευκτα εμφανίζεται να ακουμπά πάνω στη βιωμένη αλλά και επινοημένη παράδοση μιας πολιτισμικής μειονότητας της διασποράς: Δεν ξέρουμε και πολλά γι' αυτήν. Η προφορική για την ώρα ιστορία συνθέτει για την εκεί ζωή μια εικόνα δια-πολιτισμικής επικοινωνίας των διαφορετικών εθνοτήτων που σιωπηλά στηρίζονταν στην κοινή θρησκευτική στάση (π.χ. οι μικτοί γάμοι στηρίζονται σ' αυτή την αρχή), σκιαγραφεί μια πολιτισμική διαβάθμιση που την προσδιόριζαν φαινομενικά γεωπολιτικά κριτήρια — π.χ. η μειονότητα της Γεωργίας⁴⁵ θεωρείται από τους ίδιους αλλά και με κάποια ζήλεια από τους άλλους «ανώτερη», «πολιτισμένη», η αντίστοιχη του Ουζμπεκιστάν άξεστη και αμόρφωτη. Στην ουσία είναι τα κοινωνικά-ιστορικά κριτήρια που διαμορφώνουν διαφορετικούς βαθμούς συμμετοχής στον πολιτισμό⁴⁶. Στο επίπεδο των συμβόλων η πολιτισμική διαστρωμάτωση και η διαπάλη που

υποκρύπτει αξιολογούνται με βάση τη συμμετοχή στην εγγράμματη κουλτούρα, τη σχέση με αυτό που αποτελεί την «ελληνική» πολιτισμική κληρονομιά (ιδιοκτησία κτιρίων, κατοχή ελληνικής γλώσσας, ενισχυμένο αίσθημα «ελληνικότητας»⁴⁷ κ.λπ.). Μιλούμε άλλωστε για μια μειονότητα της διασποράς για την οποία «ο εθνικισμός υπήρξε ίσως ο μόνος δρόμος της»⁴⁸. Σκιαγραφεί, τέλος, ένα αξιακό σύστημα και μια κοσμοαντίληψη που δεν έχει και πολύ σχέση με το κυρίαρχο της Σοβιετικής Ένωσης. Ο «Σοβιετικός πολίτης» εμφανίζεται μόνο στο λόγο του κρατικού λειτουργού, όταν ο τελευταίος χαρακτηρίζει συμπεριφορές απραγίας και ανευθυνότητας.

Και συνοψίζουμε την κοινωνική και πολιτισμική διάσταση της ιδιαιτερότητας με αναφορά στην έννοια της ταυτότητας.

Στον τίτλο και λίγο πιο πάνω αναφερθήκαμε σε διλήμματα, προσωρινά έστω, ταυτότητας που εμφανίζονται ως προϊόντα της συγκεκριμένης διαδικασίας ένταξής τους, της μη αναγνώρισης της ελληνικής συνείδησης και ταυτότητας, των ποικίλων μορφών διάκρισης και εχθρότητας που βιώνουν. Η εκατέρωθεν συντήρηση της κοινωνικής και πολιτισμικής ιδιαιτερότητας αυτού του ιδιόρρυθμου «πρόσφυγα»-«ξένου» εμφανίζεται να ξεπερνά το οικείο σχήμα των προσφύγων του 1922: δηλαδή την ύπαρξη μιας εθνικής συνείδησης εκεί και τη συγκρότηση μιας «προσφυγικής συνείδησης» εδώ ως παράλληλης συνείδησης, όπως θαυμάσια το διαπραγματεύτηκε η Άλκη Κυριακίδου και η ερευνητική ομάδα⁴⁹, η Ρ. Hirshon⁵⁰ και άλλοι νεώτεροι μελετητές⁵¹. Οι λέξεις και τα εσωτερικά τους νοήματα για το εκεί, όπως Έλληνες, Ρώσοι, Γεωργιανοί κ.λπ., ανθρώπινες σχέσεις, υγιεινή διατροφή, ήρεμη ζωή, μόρφωση και ευγένεια, γέλιο, αφθονία συγκροτούν για την ώρα το κοινωνικό, πολιτισμικό και ιδεολογικό στερεότυπο μιας πατρίδας που ανάμεσα στ' άλλα υπόσχεται την πραγμάτωση του οράματος για τη δημιουργία «Ελληνικής αυτόνομης δημοκρατίας στα παράλια του Εύξεινου Πόντου», σύμφωνα με το λόγο των ερασιτεχνών λογίων⁵², αυτών ωστόσο «των φωνών» της κοινότητας. Το γεγονός, π.χ., ότι έχουν πληθύνει οι ποντιακοί φορείς που έχουν στραμμένο το ενδιαφέρον τους στους πολιτισμικούς επικαθορισμούς της μνήμης ως μέσο συγκρότησης και συντήρησης μιας ελληνο-ποντιακής ταυτότητας εκεί και εδώ (αναφέρομαι στους Συλλόγους, Σωματεία, Κέντρα Ποντιακών Μελετών, στις ημέρες μνήμης, στις εκδηλώσεις για την ποντιακή διασπορά⁵³ κ.λπ.) τεκμηριώνει ακριβώς την ανάγκη συντήρησης μιας ξεχωριστής ταυτότητας και συνείδησης που αναπτύσσεται με μια «συμπληρωματική αντιθετικότητα» με την κυρίαρχη εθνική. Η διατυπωμένη ευχή και το όραμα ίδρυσης μιας ποντιακής πόλης⁵⁴ που θα στεγάσει τους παλινοστούντες από την ΕΣΣΔ Πόντιους «και θα τους γλυτώσει από την προσφυγοποίηση και τον εγκλεισμό σε γκέτο»⁵⁵ μαζί με την συμβολική της θεμελίωση στα παράλια της Θράκης, επιβεβαιώνει άραγε το λαϊκό ποντιακό λόγο ότι «όπου ζεις δεν πατρίζεις».

Σημειώσεις

1. Για την εθνογραφική-ανθρωπολογική έρευνα ή καλύτερα την εθνο-κοινωνιολογική έρευνα στην ΕΣΣΔ (βλ. Yu. V. Bromley, *Ethnos and Ethnography*, Moscow 1973 (in Russian), T. Dragadze, The place of «Ethnos» theory in Soviet Anthropology, in: E. Gellner (ed), *Soviet and Western Anthropology*, London 1980, pp. 161-170, του ίδιου,

«Fieldwork at home: The USSR», in: Ant. Jackson (ed), *Anthropology at home*, London, New York 1987, pp. 154-163, L. Drobizheva, «Ethnic sociology of present — day life», in: Est. Gellner (ed), pp. 171-180.

2. Κατά τους υπολογισμούς του Υπουργείου Εξωτερικών/Διεύθυνση Αποδήμων, *Ο Ελληνισμός του εξωτερικού*, Αθήνα, Β΄ έκδ. 1992, σ. 193 και των Κ. Κασσιμάτη κ.ά., *Πόντιοι μετανάστες από την πρώην Σοβιετική Ένωση. Κοινωνική και οικονομική ένταξη*, Αθήνα 1992, ο συνολικός πληθυσμός ανέρχεται στις 358.000, σύμφωνα με την απογραφή του 1987. Μέχρι πρόσφατα οι υπολογισμοί, όχι απόλυτα ακριβείς εξαιτίας της κινητικότητας των πληθυσμών, τον επαναπατρισμό κ.λπ., εμφανίζουν την εξής κατανομή πληθυσμού στην Κοινοπολιτεία Ανεξάρτητων Κρατών: στην Ουκρανία 104.091, στη Γεωργία 100.052, στη Ρωσία 80.541, στο Καζαχστάν 49.930, στο Ουζμπεκιστάν 75.000 και στην Αρμενία 7400 (ό.π.). Για τα πληθυσμιακά μεγέθη και τη διαδικασία του επαναπατρισμού βλ. Ι.Κ. Χασιώτη, *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 113-122, 160-165, 172-173. Επίσης βλ. Β. Αγτζίδη, *Ποντιακός Ελληνισμός, Από την γενοκτονία και το Σταλινισμό στην Περestroϊκία*, Θεσσαλονίκη 1991. Του ίδιου, *Η κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης. Οι συνέπειες για τον ελληνισμό*, Αθήνα 1992.

3. Βλ. τα άρθρα της Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, «Ιστορία, προφορική ιστορία, Ανθρωπολογία και Λαογραφία», όπως και «Ο χρόνος της προφορικής ιστορίας» από το βιβλίο της ίδιας, *Λαογραφικά Μελετήματα*, τ. 2, Αθήνα 1993. Η διεξαγωγή της έρευνας ξεκίνησε στα Γιάννενα, το 1991, με τον αρχικό πυρήνα των τριάντα-σαράντα περίπου οικογενειών Ελληνοποντίων που ήρθαν από την πρώην ΕΣΣΔ, και συνεχίζεται μέχρι σήμερα, ακολουθώντας τις μετακινήσεις και τις μεταγκαταστάσεις των ανθρώπων, στην Αθήνα, Βέροια, Ξάνθη και αλλού.

4. Την προβληματική για τον καθορισμό της ιδιότητας του πρόσφυγα και για την ανθρωπολογική μελέτη των προσφύγων εκθέτουν οι Β.Ε. Harrell-Bont and E. Voutira, «Antropology and the Study of Refugees», *Anthropology Today*, 8 (1992), pp. 6-10, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Ειδικότερα για την ιδιότητα του πρόσφυγα σε σχέση με τους Ποντίους, βλ. E. Voutira, «Pontic Greek Today: migrants or refugees?», *Journal of refugee Studies*, 4/1 (1991), pp. 400-420. Βλ. επίσης E. Βουτιρά, «Προσφυγική Ελλάδα. Παράδειγμα προς μίμηση», Βιβλιογραφικό άρθρο, *Ίστωρ*, 7 (1994), σσ. 175-183, όπου και η κατάθεση προβλημάτων ερμηνείας του όρου στην περίπτωση αναγνώρισης κοινής εθνότητας με τη χώρα υποδοχής.

5. Πβ. ενδεικτικά και το γράμμα-απάντηση στο άρθρο των Harret-Bont and Voutira από την Liza Gilad, *Anthropology Today*, 8/6 (1992), pp. 22-23.

6. Βλ. Αγτζίδη, *Ποντιακός Ελληνισμός*, ό.π., σ. 106.

7. Βλ. E.R. Gellner, *Έθνη και Εθνικισμός*, μτφρ. Δ. Λαφαζάνη, Αθήνα 1992 και E.g. Hobsbawm, *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, μτφρ. Χρυσ. Νάντρινς, Αθήνα 1994 όπου και η επικράτηση ενός πολιτικού ορισμού του όρου «εθνικισμός».

8. Βλ. ενδεικτικά την προβληματική που αναπτύσσεται σε σχέση με τους Εβραίους στην Ελλάδα στο περιοδικό, *Σύγχρονα θέματα*, 52-53 (1994).

9. Βλ. ενδεικτικά, Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, «Ιστοριογραφικά ζητήματα στη σημερινή βαλκανική συγκυρία», *Σύγχρονα θέματα*, 17, 50-51 (1994), σσ. 11-23. Επίσης ενδεικτικά, Σπ. Μαζρέτου, «Έθνος χωρίς Εβραίους: απόψεις της ιστοριογραφικής κατασκευής του ελληνισμού», *Σύγχρονα θέματα*, 52-53 (1994), σσ. 52-69.

10. G. Maurogordatos, *Stilborn Republic: Social Coalitions and Party Strategies in Greece, 1922-1936*, Barkley 1983, pp. 183, 193-94.

11. Για την ανάδειξη και την κοινωνική λειτουργία του μύθου της κομμουνιστικής απειλής στη νεοελληνική κοινωνία βλ. ενδεικτικά Μ. Mazower, «Η συγκρότηση του αντικομμουνιστικού κράτους», *Ίστωρ*, 3 (1991), σσ. 65-84. Βλ. και Η. Ζαπάνη, *Ελληνοσοβιετικές σχέσεις, 1917-1941*, Αθήνα, 1989. Γενικότερα, Κων. Τσουκαλά, «The ideological impact of the civil war», in J. Jatrídes, *Greece in the 1940s. A Nation in crisis*, Univ. Press of New England, pp. 319-41.

12. Βλ. ενδεικτικά το άρθρο της Β. Φλέσσα, *Καθημερινή*, 11-6-1995 με τίτλο «Έλληνες στον Καύκασο, Ρωσοπόντιοι στην Ελλάδα».

13. Αθήνα, Πλατεία Κλαυθμόνος, 22-6-1993.

14. Θα ήθελα να είχε αποφευχθεί μια μικρή μου παρέμβαση στο βιοματικό, ολοζώντανο λόγο των ανθρώπων αλλά η προσπάθειά μου να κατανοήσω λέξεις που παρεμβάλλονταν στα ρωσικά μάς στέρησε κάτι από αυτό τον πλούτο του προφορικού λόγου, χωρίς ωστόσο να αλλοιώσει το περιεχόμενό του.

15. Βλ. την έρευνα της MRB που διεξήχθη κατά το πρώτο δεκαήμερο του Μαΐου του 1995 για λογαριασμό του τηλεοπτικού σταθμού Mega. Βλ. επίσης την έρευνα της εταιρίας «Κάτα Research» που έγινε για λογαριασμό του Εργατικού Κέντρου Αθηνών, όπου και η πρόταση της ΓΣΕΕ για μια διαφορετική μεταχείριση των «Ελληνογενών» του Πόντου και των Πολιτικών Προσφύγων (*Το Βήμα*, 15-10-1995).

16. Για το σχετικό περιεχόμενο, βλ. τις πρόσφατες εργασίες, ερευνητές, αποστολές, αφιερώματα στον τύπο και

στα τηλεοπτικά μέσα ενημέρωσης, ημερίδες, συνέδρια που αναφέρονται στον ελληνισμό της Κριμαίας, Ουκρανίας, Αζοφικής θάλασσας κ.λπ.

17. Συχνά οι διαμαρτυρίες των ανθρώπων εξωτεριζούνται μια αυστηρή κριτική για την πολιτική στην ουσία επιλογής ενθάρρυνσης της «παλιννόστησης» χωρίς να προηγηθεί μια στοιχειώδης έστω υποδομή αποκατάστασης (βλ. σχετικά και την επιστολή που έστειλε πρόσφατα ο *Ελληνοποντιακός Σύλλογος Προσφύγων Ξάνθης* προς την κυβέρνηση διαμαρτυρούμενος για τη διαδικασία της παλιννόστησης (*Ελευθεροτυπία*, 1-9-1995).

18. Για έναν ορισμό της έννοιας της εθνικής μειονότητας βλ. G. Maurogordatos, *ό.π.*, σ. 227, όπου ο γενικός ορισμός για την έννοια της μειονότητας συμπληρώνεται με την προσθήκη ότι ως εθνική μειονότητα θεωρείται εκείνη που εκτός του ότι διαθέτει μια ξεχωριστή πολιτισμική κληρονομιά, γλώσσα και θρησκεία, τα στοιχεία δηλαδή που ορίζουν την ταυτότητά της, ταυτίζεται και μ' ένα έθνος διαφορετικό από εκείνο με το οποίο διαβεί, επιδιώκοντας είτε να ενταχθεί μέσα σ' ένα άλλο εθνικό κράτος, είτε να αποσχισθεί και να δημιουργήσει ένα δικό του εθνικό κράτος.

19. Δεν παραγνωρίζεται ότι έχει αναπτυχθεί μια βιβλιογραφία που αναφέρεται στον ελληνισμό της ΕΣΣΔ, αλλά και αυτή είναι σχετικά πρόσφατη και οπωσδήποτε ελάχιστη για το δυναμισμό ενός σημαντικού τμήματος του «απόδημου ελληνισμού». Βλ. ενδεικτικά, Ε.Δ. Παυλίδης, *Ο ελληνισμός της Ρωσίας και τα 33 χρόνια του εν Αθήνας Σωματίου των εκ Ρωσίας Ελλήνων*, Αθήνα 1953. Απ. Καρπόζηλου, «Ρωσοποντιακά», *Αρχαίον Πόντου*, 38 (1991), σσ. 152-76. Του ίδιου, «Pontic Culture in the USSR between the Wars», *JRS*, 4/4 (1991), pp. 97-112. Μάρθα Καρπόζηλου, «Ελληνική εκπαίδευση στη Σοβιετική Ένωση», *Επιστ. Επετηρίδα του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων*, 1991, σσ. 214-307. Κ. Φωτιάδη, *Ο Ελληνισμός της Κριμαίας. Μαριούπολη. Δικαίωμα στη μνήμη*, Αθήνα 1990, του ίδιου, *Ο Ποντιακός ελληνισμός της πρώην Σοβιετικής Ένωσης*, Θεσσαλονίκη 1991. Β. Αγτζίδη, *Ποντιακός ελληνισμός*, *ό.π.* V. Karidis, *The Marupol Greeks: Tsarist Treatment of an Ethnic Minority, 1778-1858*, *JMH* (1986), pp. 57-74. M. Vergeti, «Pontic Greeks from Asia Minor and the Soviet Union: Problems of Integration in Modern Greece», *JRS*, 4/4 (1991).

20. Η ύπαρξη ενός παλαιότερα ανεπτυγμένου «αόριστου λαϊκού φιλορωσισμού-χράμα θρησκείας, απελευθέρωσης και αντιναζιστικών διαθέσεων», όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η Έλλη Σκοπετέα (*Το πρότυπο βασιλείο και η μεγάλη Ιδέα*, Αθήνα 1988, σ. 330), δε φαίνεται να επέδρασε ανασταλτικά σ' αυτά τα ισχυρά στερεότυπα που δημιούργησε η αντιαριστερή πρακτική και ιδεολογία της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας στην Ελλάδα. Το γεγονός ότι ο διεθνιστικός σοσιαλισμός εμφανιζόταν να αντιστρατεύεται τις ιδέες περί εθνικής αυτονομίας, το γεγονός ότι αυτός συνδέθηκε, ως μύθος ή πραγματικότητα με την ΕΣΣΔ και γενικότερα με τις χώρες της ανατολικής Ευρώπης χρησιμοποιήθηκε για να καλλιεργήσει, σε συνειδήσεις βέβαια που είχαν γαλουχηθεί με το εθνοκεντρικό σχήμα της ελληνικής εθνικιστικής ιδεολογίας, ένα αντι-πολυπολιτισμικό, αντι-διεθνιστικό και αντι-ρωσικό αίσθημα, την ώρα μάλιστα που στη χώρα μας είχε αναπτυχθεί ένα ισχυρό λαϊκό κίνημα της Αριστεράς. Για μια προσέγγιση του εθνικού ζητήματος από την οπτική των μαρξιστών βλ. Μισέλ Λεβί, *Το εθνικό ζήτημα, Από τον Μαρξ μέχρι σήμερα*, μτφρ Μαρ. Τζιαντζή, Αθήνα 193. Πβ. και Δ. Τσακίρη, «Για τον εθνικισμό», *Ουτοπία*, ατ. τεύχ. 12 (1994), σσ. 41-62.

21. Κάποιες αλλαγές που επέφερε η μετα-σταλινική πρακτική δίνουν τη δυναμική επιστροφής των εκτοπισμένων από τις περιοχές της Κεντρικής Ασίας στους προηγούμενους τόπους εγκατάστασής τους, δηλαδή την Κριμαία, Καύκασο κ.λπ., ενώ παράλληλα διαμορφώνονται συνθήκες φυγής τους στην Ελλάδα. Υπολογίζεται ότι 21.598 Πόντιοι εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα από το 1966 μέχρι το 1988, σύμφωνα με τα στοιχεία του Εθνικού Ιδρύματος Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλιννοστούντων Ομογενών Ελλήνων.

22. Για τους παράγοντες και τα αίτια ανάδειξης του εθνικισμού στην πρώην ΕΣΣΔ βλ. E.J. Hobsbawm, *Εθνη και Εθνικισμός*, *ό.π.*, σσ. 226-266.

23. Για την έννοια «εθνικό Κέντρο» και για τις διαδικασίες ένταξης του εκτός του ελληνικού κράτους ελληνισμού στο συμβολικό, ιδεολογικό σύστημα του νεοελληνικού εθνικισμού βλ. Π. Κιτρομηλίδη, «Το ελληνικό κράτος ως εθνικό Κέντρο», στο: *Ελληνισμός και ελληνικότητα*, επιμ. Δ.Γ. Τσαούση, Αθήνα 1983, σσ. 143-164.

24. Βλ. ενδεικτικά τις στενές σχέσεις του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης με το ελληνογεωργιανό πανεπιστήμιο «Αριστοτέλης» που βρίσκεται στην Τιφλίδα ή την έγκληση που απήρθηκε ο πρύτανης του ελληνοοργανωμένου πανεπιστημίου κ. Μακεδόνας Γιανναζίδης προς το ελληνικό κράτος για οικονομική στήριξη, εκπαιδευτικό προσωπικό (δασκάλους), βιβλία κ.λπ., προκειμένου ο ελληνοποντιακός πληθυσμός να παραμείνει στη Γεωργία.

25. Η επιχείρηση «*Χρυσόμαλλο Δέρας*» που οργανώθηκε από την ελληνική κυβέρνηση τον Ιούνιο του 1993 για τη διάσωση και την προστασία των ομοεθνών της Γεωργίας τεκμηριώνει με άμεσο τρόπο την κοινωνική, πολιτική και ιδεολογική σημασία και λειτουργία της έννοιας μητέρα-πατρίδα και την εκάστοτε χρησιμοποίησή της για την ενίσχυση μιας εθνικής ιδεολογίας και ταυτότητας. Βλ. γενικότερα Π. Λέκκα, «Εθνικιστική ιδεολογία και εθνική ταυτότητα», *Ιστορικά*, 11 (1989), σσ. 313-338.

26. Για την επεξήγηση των πραγμάτων αντιγράφω από την εργασία του Χρ. Γ. Ανδρεάδη, «Σύνθετα και παράγωγα του ονόματος ΕΛΛΕΝ/ΕΛΛΕΝΟΣ στα ποντιακά δημοτικά τραγούδια», *Αρχαίον Πόντου*, 38 (1984), σσ. 577-599, όπου μεταξύ των άλλων ότι «το Έλλενος είναι η αδιάψευστη ιστορική παρουσία της μητέρας Ελλάδας σ' ολόκληρο το μικρασιατικό χώρο του Πόντου, ότι την αναγέννησαν της Ελλάδας την επιζητούν κι αυτοί και την απελευθέρωσή της οραματίζονται».

27. Βλ. Μ. Hertzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Univ. of Texas Press, 1982.

28. Πβ. το απόσπασμα του ιστορικού Mir. Hroch που παραθέτει ο Er. Hobsbawm, «The Perils of the New Nationalism», *The Nation* (4 Νοεμβρίου 1991), σ. 556, «εκεί όπου ένα παλιό καθεστώς αποσυντίθεται, εκεί όπου οι παλιές κοινωνικές σχέσεις κλονίζονται, η αίσθηση ότι κανείς ανήκει σε μια κοινή γλώσσα κι έναν κοινό πολιτισμό μπορεί να γίνει, εν μέσω της εντεινόμενης γενικής ανασφάλειας, η μοναδική βεβαιότητα στην κοινωνία».

29. Η πρώτη έχει να κάνει με την έξοδο των ελληνικών πληθυσμών του Πόντου, όταν αυτός με συνθήκη παραχωρήθηκε το 1918 στους Τούρκους και την εγκατάστασή τους στη Ρωσία, Κριμαία, Γεωργία, Ουκρανία κ.λπ., όπου ήδη υπήρχε ένας ελληνικός πληθυσμός, στην πλειοψηφία του ποντιακής καταγωγής. Ο κύκλος ολοκληρώνεται το 1922. Η δεύτερη έρχεται το 1946-48 με την εκτόπιση του παραπάνω ελληνικού πληθυσμού στην Κεντρική Ασία (καζακστάν, Ουζμπεκιστάν κ.λπ.) στα πλαίσια εθραίωσης ενός πανρωσικού σοβινισμού που επέβαλε η πολιτική του Στάλιν (βλ. γενικότερα για τις μεταναστεύσεις, τις εγκαταστάσεις και τους εκποτισμούς. Βλ. Αγτζίδη, *Ποντιακός ελληνισμός*, ό.π., σσ. 25-96. Για τα ρεύματα της μετανάστευσης προς τη Ρωσία κατά τους δύο τελευταίους αιώνες βλ. πρόσθετα και Π. Τοπαλίδη, *Ο Πόντος ανά τους αιώνες*, Δράμα 1927, σ. 246. Ε. Παυλίδη, *Ο ελληνισμός της Ρωσίας*, ό.π., Αλ. Καρόξηλου, ό.π., Α. Ξανθόπουλου-Κυριακού, «Μεταναστεύσεις Ελλήνων στον Καύκασο κατά τον 19ο αιώνα», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 10 (1993-94), σσ. 91-172.

30. Βλ. για αντίστοιχες στάσεις στους πολιτικούς πρόσφυγες στο άρθρο Αν. Αιμηρά-Λάουρα Μαράτου-Αλιμπράντη, «Επαναπατρισθέντες επιστήμονες από τις χώρες της ανατολικής Ευρώπης: 1960-81», *EKKE*, 51 (1983), σσ. 142-144.

31. Βλ. Αγτζίδη, *Ποντιακός ελληνισμός*, ό.π., σσ. 68-77, 150-152.

32. Γαλουχημένοι άλλωστε με την ιδεολογία του κρατικού παρεμβατισμού και του αυστηρού ελέγχου του αδυνατούν να προσαρμοστούν στα δεδομένα μιας καπιταλιστικής κοινωνίας και οικονομίας.

33. Βλ. Α.Μ. Μουσοφούρου, «Το ελληνικό κράτος και ο ελληνισμός του εξωτερικού», στο: Δ.Γ. Τσαούση (επιμ.), *Ελληνισμός και ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιομαρτυρικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα 1983, σσ. 165-179. Για επαναπατρισμούς από την πρόην ΕΣΣΔ, βλ. και Αν. Αιμηρά-Λάουρα Μαράτου-Αλιμπράντη, ό.π., σσ. 142-144.

34. Βλ. επίσημα στοιχεία του ΕΙΥΑΠΟΕ, μόλις το 6,9% των παλιννοστούντων έτυχε για την ώρα μιας προσωρινής έστω στέγασης. Βλ. ωστόσο το «πρόγραμμα δράσης για τους Ρωσοπόντιους» που εξαγγέλθηκε, στο Μέγαρο Μαξίμου την 20-2-1994.

35. Βλ. ενδεικτικά το ενημερωτικό δελτίο του ποντιακού συλλόγου «*Ελπίδα*», όπου μεταξύ των άλλων αναφέρεται ότι το Εθνικό Ίδρυμα Βοήθειας Επαναπατριζομένων από τη Σοβιετική Ένωση είχε το 1991 στον Έβρο 170.000 στρέμματα γης για καλλιέργεια, αλλά οι προοπτικές αξιοποίησής τους είναι πολύ λίγες.

37. Η τοπική αυτοδιοίκηση τελευταία οργανώνει βέβαια προγράμματα επαγγελματικής κατάρτισης, διδασκαλίας της ελληνικής γλώσσας —αναφέρει ενδεικτικά το Δήμο Άνω Λιοσίων, όπου το 1991 έχει ιδρυθεί ειδικό γραφείο Ποντίων που προωθεί μαζί με τη ΝΕΛΕ προγράμματα διδασκαλίας της ελληνικής γλώσσας ή προγράμματα επαγγελματικής κατάρτισης που χρηματοδοτούνται από κοινοτικά προγράμματα— αλλά υπεισέρχονται διάφοροι παράγοντες που εμποδίζουν την παρακολούθησή τους, όπως, π.χ., η φύλαξη των παιδιών για τις γυναίκες, η εξασφάλιση της επιβίωσης που δεν αφήνει ελεύθερο χρόνο κ.λπ. Πρόσφατα ο Δήμος Αθηνών εξήγγειλε μια σειρά ενεργειών που θα επιτρέψουν τη γλωσσική και άλλη επιμόρφωση με τα ειδικά εκπαιδευτικά προγράμματα που θα εφαρμόσουν διάφοροι φορείς (βλ. *Το Βήμα*, 3-9-1995).

38. Βλ. για την παραδοσιακή κοινωνία και τον πολιτισμό του Πόντου, Γ. Θανάση (επιμ.), *Ο Πόντος, Ιστορία, Λαογραφία, Πολιτισμός*, τ. Β', Θεσσαλονίκη, εκδ. Μαλλιάρη-Παιδεία, 1991.

39. Βλ. Ν. Λαπαρίδη, «Το νυφέταρμαν», *Αρχαίον Πόντου*, 38 (1984), σσ. 208-214. Άννα Γουήλ-Μπαδεριτζή, «Συμβολικά γαμήλια ποντιακά φαγητά», *Αρχαίον Πόντου*, 38 (1984), σσ. 598-607.

40. Μενίδι, Ιούνιος 1994.

41. Βλ. P. Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, trans. by R. Nice, Cambridge Univ. Press, 1977.

42. Οι ντόπιοι ωστόσο μιλούν συχνά για έκλυση των ηθών ιδιαίτερα από το γυναικείο φύλο. Στα μεγέθη που

αυτό συμβαίνει, έχουμε τα αναπόφευκτα αποτελέσματα των ρωγμών και των ασυνεχειών που φέρνει η αποξένωση και η στέρηση.

43. Συναντούμε ανθεκτική τη μορφή μιας διευρυνμένης οικογένειας με ισχύοντα τα πρότυπα μιας πατροπολικής εργατάστασης: Το νέο ζευγάρι μένει με τους γονείς του άντρα και τα ανύπαντρα μέλη της οικογένειας.

44. Για την έννοια της συνέχειας αλλά μεταξύ του αγροτικού-αστικού κόσμου βλ. R. Hirshon, *Heirs of the Greek Catastrophe*, Oxford 1989, pp. 106-133.

45. Προς αυτήν άλωστε στρέφεται περισσότερο το ενδιαφέρον των ελληνικών αποστολών για θέματα εκπαίδευσης, βοήθειας, οικονομικής συνεργασίας κ.λπ.. Βλ. ενδεικτικά, για την επίσκεψη στη Γεωργία, που κατά τον Βλ. Αιτζίδη θα μπορούσε να ονομαστεί «Αγροναυτική Εκστρατεία» εξήγηση περίπου ελλαδικών διπλωματών, κρατικών λειτουργών, επιχειρηματιών κ.λπ. και για τις γενικότερες ενέργειες, Βλ. Αιτζίδη, «Ισχυρές ελληνικές μειονότητες στον Εύξεινο Πόντο. Στις ελληνικές μειονότητες της ΚΑΚ», *Ποντιακή Εστία*, τ. 105 (1995). Βλ. επίσης, για άλλη αποστολή, Το οδοιπορικό του Δημ. Γκιώνη, «Έλληνες στη Γεωργία», *Ελευθεροτυπία*, 4/11/1995 και τις αντίστοιχες τηλεοπτικές εκπομπές.

46. Γεωργική κατά κανόνα η εκποτισμένη εθνο-τοπική κοινότητα του Καζαχιστάν και Ουζμπεκιστάν, αστική της Γεωργίας και των παραλίων του Ευξείνου Πόντου κ.λπ.

47. Η αρχική εξάλλη πολιτική και ιδεολογία της Οκτωβριανής Επανάστασης για προστασία και ανάδειξη των εθνικών ιδιαιτεροτήτων επέτρεψε, μέχρι το 1938 περίπου, την απρόσκοπτη ανάπτυξη της ελληνο-ποντιακής μειονότητας, ιδιαίτερα στις περιοχές που υπήρχε δυναμικό το ελληνικό στοιχείο (βλ. Απ. Καροζήλου, *ό.π.*, πβ., και Λεβί, *ό.π.*, σ. 12 όπου και η αναφορά στη σοβιετική πολιτική για την εθνική/πολιτιστική αυτονομία που είχε προτείνει ο Μπάουερ, (όσον αφορά τουλάχιστον την βραϊκή μειονότητα).

Σήμερα εμφανίζονται κάποιες προοπτικές για την ανάπτυξη της στις ίδιες περιοχές και διεκδικείται μάλιστα η δημιουργία μιας αυτόνομης «δημοκρατίας».

48. Για τον εθνικισμό της διασποράς βλ. E. Gellner, *Εθνη και Εθνικισμός*, *ό.π.*, σσ. 183-196.

49. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Εντευκτήριον*, 8 (1989).

50. R. Hirshon-Φιλιππάκη, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο Ε. Παπαταξιάρχη-Θ. Παραδέλλη (επιμ.), *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική Ιστορία της Ελλάδας*, Αθήνα 1993, σσ. 327-356.

51. Όπως της Άννας Παναγιωταρέα, *Όταν οι αστοί έγιναν πρόσφυγες-κυδωνιάτες αστοί και πρόσφυγες*, Θεσσαλονίκη 1994. Πβ. και Γ. Αγγελόπουλου, «“Ζώντας ανάμεσα”: ταυτότητα και πολιτική μιας ορισμένης κοινότητας», *Εθνολογία*, 2 (1993), σσ. 111-127, που αναφέρεται σε άλλη «εθνοτική» ομάδα.

52. Βλ. Ίδρυμα Μεσογειακών Μελετών, Αθήνα 1991, σσ. 37-41 και ιδιαίτερα σημ. 21, όπου αναφέρονται οι δύο τάσεις για την ιστορική ύπαρξη της ποντιακής εθνότητας στις δημοκρατίες της ΚΑΚ: «Η πρώτη διεκδικεί μια μορφή πολιτισμικής και διοικητικής αυτονομίας και η δεύτερη μια μορφή πολιτικής αυτονομίας». Με τον ίδιο άμεσο τρόπο καταγράφεται και από τον Δ. Εφραμίδη, *Πόντος*, Αθήνα 1992, σ. 69: «*Η οργάνωση των Ελλήνων της ΕΣΣΔ αποβλέπει στην υλοποίηση του αιτήματος της δημιουργίας “Ελληνικής αυτονόμου Δημοκρατίας” στα παράλια του Ευξείνου Πόντου*».

53. Βλ. ενδεικτικά τις εκδηλώσεις που οργανώθηκαν στο Γαλλικό Ινστιτούτο σε συνεργασία με το Κέντρο Ποντιακών Μελετών το 1995.

54. Βλ. σχόλιο στην εφημερίδα *Ελευθεροτυπία*, 14-11-1994 σχετικά με την πόλη «Ρωμανία».

55. Μιχ. Χαράλαμπιδη, *Το ποντιακό ζήτημα σήμερα*, *ό.π.*