

## Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών

### Δημιουργική Γραφή

#### Διπλωματική Εργασία

«Οι Πομάκοι ως Άλλοι στην σύγχρονη ελληνική πεζογραφία»

Αντιγόνη Δημακοπούλου

Επιβλέπων καθηγητής Θανάσης Κούγκουλος



Πάτρα, Ιούνιος 2025

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία της φοιτήτριας Αντιγόνης Δημακοπούλου που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του συγγραφέα/δημιουργού. Ο συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.



## Οι Πομάκοι ως Άλλοι στη σύγχρονη ελληνική πεζογραφία.

Αντιγόνη Δημακοπούλου

Επιτροπή Επίβλεψης Διπλωματικής Εργασίας

Επιβλέπων Καθηγητής

Θανάσης Κούγκουλος

Καθηγητής ΕΑΠ

Συν-Επιβλέπων Καθηγητής

Νικόλαος Φαλάγκας

Καθηγητής ΕΑΠ

Πάτρα, Ιούνιος 2025

Στους Πομάκους, την αρχαία φυλή των βουνών όπου κάθε ψίθυρος ζωντανεύει μνήμη.

## Περίληψη

Η παρούσα εργασία εξετάζει την αναπαράσταση των Πομάκων ως «Άλλων» στη σύγχρονη ελληνική πεζογραφία, σε συνάρτηση με την ιστορική, κοινωνική και πολιτισμική τους ταυτότητα. Οι Πομάκοι, μουσουλμανική πληθυσμιακή ομάδα που κατοικεί κυρίως στη Θράκη, χαρακτηρίζονται από ιδιαίτερα γλωσσικά, θρησκευτικά και πολιτισμικά στοιχεία, τα οποία συχνά αποσιωπώνται ή ομογενοποιούνται στον κυρίαρχο δημόσιο λόγο. Η εργασία διερευνά τον τρόπο με τον οποίο αυτή η ετερότητα παρουσιάζεται, σιωπάται ή παραμορφώνεται σε λογοτεχνικά κείμενα, κυρίως μέσα από την απουσία ή την υποδήλωση του Πομάκου Άλλου.

Το θεωρητικό πλαίσιο βασίζεται στις έννοιες της ετερότητας, της ταυτότητας και της αναπαράστασης, με ιδιαίτερη έμφαση στις μετααποικιακές και πολιτισμικές θεωρίες. Μέσα από την ανάλυση λογοτεχνικών έργων και ηθογραφικών αφηγήσεων αναδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο η νεοελληνική λογοτεχνία συμβάλλει, άμεσα ή έμμεσα, στην κατασκευή της εθνικής ταυτότητας αφήνοντας εκτός αφήγησης τους Πομάκους ως «άγνωστους Άλλους».

Τα βασικά ευρήματα καταδεικνύουν ότι οι Πομάκοι, αν και παρόντες στην κοινωνική πραγματικότητα της Θράκης, απουσιάζουν από τη λογοτεχνική αναπαράσταση ή εμφανίζονται υπό το πρίσμα γενικών κατηγοριών όπως «μουσουλμάνοι» ή «Τούρκοι». Αυτή η απουσία δεν είναι ουδέτερη, αλλά σχετίζεται με πολιτικές και πολιτισμικές στρατηγικές ορατότητας και αποκλεισμού. Τονίζεται η ανάγκη για νέες αφηγήσεις που να συμπεριλαμβάνουν πομακικές φωνές, βιώματα και γλώσσες καθώς και η δυνατότητα της δημιουργικής γραφής, της λαογραφίας και των τεχνών να λειτουργήσουν ως χώροι ανάδειξης μιας πιο σύνθετης και πολυπολιτισμικής προσέγγισης της ελληνικής ταυτότητας.

## Λέξεις – Κλειδιά

Άλλος, Θράκη, λογοτεχνία, μουσουλμάνος, Πομάκοι,

## «Pomaks as the Other in Contemporary Greek Prose Literature»

Antigone Dimakopoulou

### Abstract

This thesis explores the representation of the Pomaks as “Others” in contemporary Greek prose, in connection with their historical, social, and cultural identity. The Pomaks, a Muslim population primarily residing in Thrace, possess distinct linguistic, religious, and cultural traits that are often silenced or homogenized within the dominant public discourse. The study investigates how this otherness is depicted, omitted, or distorted in literary texts, focusing mainly on the absence or implicit portrayal of the Pomak Other.

The theoretical framework is based on the concepts of alterity, identity, and representation, with emphasis on postcolonial and cultural theory. Through the analysis of literary works and ethnographic narratives, the thesis highlights how modern Greek literature contributes—directly or indirectly—to the construction of national identity by excluding the Pomaks as “unknown Others” from its central narratives.

are absent from literary representations or are generalized under broader categories such as “Muslims” or “Turks.” This absence is not neutral; it reflects political and cultural strategies of visibility and exclusion. The thesis underscores the need for new narratives that include Pomak voices, experiences, and languages, and highlights the potential of creative writing, folklore, and the arts as spaces for expressing a more complex and multicultural understanding of Greek identity.

### Keywords

Other, Thrace, literature, muslim, Pomaks

## Πίνακας περιεχομένων

Περίληψη .....	viii
Abstract.....	ix
1.1 Ο Άλλος στη φιλοσοφία και την κοινωνική θεωρία .....	1
1.3 Ετερότητα και Ταυτότητα: Ο Άλλος ως Καθρέφτης και Μηχανισμός Συγκρότησης .....	4
2.2 Θρησκευτική και εθνική ταυτότητα: οι Πομάκοι μεταξύ Ισλάμ και εθνικής ένταξης .....	16
3.1 Η εικόνα του μουσουλμάνου Θρακιώτη στη νεοελληνική αφήγηση .....	30
3.2 Ο Άλλος μέσα στην ίδια τη μειονότητα: Πομάκοι, Τούρκοι και Ρομά .....	32
3.3 Η σιωπή ως αφήγηση: Φωνές που λείπουν, λόγοι που δεν αρθρώνονται .....	34
3.5 Η αναπαράσταση των Πομάκων και η θεωρία του Άλλου.....	38
Περίληψη του έργου «Η Τουρκεμένη».....	42
β) <i>Μελέκ θα πει άγγελος</i> .....	45
4.2 Η άρρητη παρουσία του Άλλου- Η απουσία ως αφήγηση .....	48
α) <i>Το Χριστουγεννιάτικο τραπέζι του Παπαθύμιου και η αποσιώπηση του Άλλου</i> .....	50
5.1 Συνοπτικά ευρήματα της εργασίας.....	57
5.2 Γιατί σιωπά η λογοτεχνία;.....	58
5.4 Προτάσεις για περαιτέρω έρευνα και δημιουργική γραφή .....	61
5.5 Πολιτισμική ορατότητα και πολυπολιτισμικότητα .....	62
Βιβλιογραφία.....	66





## Κεφάλαιο 1: Θεωρητικό Πλαίσιο – Ο Άλλος και η Ετερότητα

### 1.1 Ο Άλλος στη φιλοσοφία και την κοινωνική θεωρία

Η έννοια του Άλλου διατρέχει την ανθρώπινη ιστορία, όχι ως ένα σταθερό σημείο αναφοράς, αλλά ως κατασκευή που προσδιορίζεται κάθε φορά σε αντιδιαστολή προς το Εγώ ή το Εμείς. Από την αρχαία ελληνική σκέψη έως τη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία και από τις κοινωνιολογικές θεωρήσεις έως τις πολιτισμικές σπουδές, ο Άλλος λειτουργεί ως καθρέφτης αλλά και ως απειλή, ως αναγκαίος συνομιλητής αλλά και ως περιθωριοποιημένος. Δεν είναι απλώς μια εξωτερική διαφορά· είναι ο μηχανισμός μέσω του οποίου κατανοούμε τον εαυτό μας — ατομικά και συλλογικά<sup>1</sup>.

Η φιλοσοφία του Άλλου δεν περιορίζεται στον δυτικό ευρωπαϊκό στοχασμό, αλλά ανιχνεύεται και σε άλλους πολιτισμούς. Στην ινδική παράδοση, για παράδειγμα, η διάκριση ανάμεσα στο «άτμαν» (το εσωτερικό Εγώ) και στον εξωτερικό κόσμο θέτει έμμεσα ερωτήματα για τον Άλλον ενώ στον βουδιστικό στοχασμό η έννοια της ετερότητας αμβλύνεται καθώς το υποκείμενο διαλύεται σε ένα πλέγμα σχέσεων και φαινομένων. Στην κινεζική σκέψη του Κομφούκιου και του Λάο Τσε, η ετερότητα σχετίζεται με την αρμονική συνύπαρξη και τον σεβασμό της διαφοράς ως προϋπόθεση κοινωνικής ισορροπίας. Παρόλο που αυτές οι παραδόσεις δεν χρησιμοποιούν την έννοια του Άλλου με τον ίδιο εννοιολογικό τρόπο όπως στη νεότερη δυτική σκέψη ωστόσο συγκροτούν φιλοσοφικά συστήματα εντός των οποίων η σχέση με τον μη οικείο, τον ξένο, το διαφορετικό αποκτά ηθική και μεταφυσική σημασία.

Στη δυτική φιλοσοφία, ο Άλλος έχει αποκτήσει ιδιαίτερο βάρος από τον 20ό αιώνα και εξής. Ο Emmanuel Lévinas προτείνει μια θεμελιωδώς ηθική σχέση με τον Άλλο, στον οποίο αποδίδει το πρόσωπο του απρόσιτου και του απροϋπόθετου. Η παρουσία του Άλλου δεν ερμηνεύεται αλλά απαιτεί ανταπόκριση καθώς προηγείται του λόγου και της συνείδησης<sup>2</sup>. Αυτή η πρόταση

---

<sup>1</sup> Todorov, T. (1984). *The Conquest of America: The Question of the Other*. Harper & Row.

<sup>2</sup> Levinas, E. (2009). *Ηθική και απεριόριστο*. Αθήνα: Ίνδικτος, σσ. 45–46.

μετατοπίζει την έμφαση από τη γνώση του Άλλου (που συχνά σημαίνει έλεγχος) στην ευθύνη προς αυτόν. Από την άλλη, ο Jean-Paul Sartre, με την έννοια του «βλέμματος», δείχνει πώς ο Άλλος καθιστά το υποκείμενο αντικείμενο — αποκαλύπτοντας έτσι τη συνθήκη αλλοτρίωσης που συνοδεύει κάθε σχέση<sup>3</sup>. Το βλέμμα του Άλλου δεν είναι απλώς φυσική παρουσία· είναι τρόπος μέσω του οποίου αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας ως προς τον Άλλον, απογυμνωμένοι από την αυταπάτη της αυτάρκειας.

Η πολιτική διάσταση της έννοιας του Άλλου αφορά κυρίως την κατασκευή ταυτοτήτων μέσω της αποκλειστικής λογικής. Οι εθνικές και πολιτισμικές ταυτότητες θεμελιώνονται όχι μόνο σε κοινές αναφορές, αλλά και στην απόρριψη του διαφορετικού. Ο Άλλος είναι ο μη πολίτης, ο αλλόθρησκος, ο μετανάστης, ο φορέας πολιτισμικών ή ηθικών αποκλίσεων<sup>4</sup>. Εξυπηρετεί λειτουργικά τη συσπείρωση μιας ομάδας μέσω της αντίθεσης: η ύπαρξή του επιβεβαιώνει τη συνοχή του Εμείς. Σε ιστορικό πλαίσιο, οι πολιτικές συγκρούσεις και οι αποικιακές πρακτικές βασίστηκαν συχνά στη δαιμονοποίηση του Άλλου. Από τη ρητορική του εθνικισμού έως τη μεταναστευτική πολιτική, το διαφορετικό υποκείμενο κατασκευάζεται ως πρόβλημα, ως φορέας απειλής ή και ως ανάγκη προς «εκπολιτισμό»<sup>5</sup>. Αυτή η λειτουργία είναι εμφανής και στις ιδεολογικές αφηγήσεις της λογοτεχνίας, όπου ο Άλλος μπορεί να αναπαρασταθεί ως εξωτικός, υπανάπτυκτος ή απειλητικός.

Η λογοτεχνία, ως πεδίο καλλιτεχνικής και πολιτισμικής σύνθεσης, δεν περιορίζεται σε μια παθητική απεικόνιση της ετερότητας. Ο τρόπος με τον οποίο η λογοτεχνία αντιμετωπίζει τον Άλλο συνιστά συχνά μια μορφή σχολιασμού — είτε αποδοχής, είτε αμφισβήτησης του κοινωνικά αποδεκτού. Η ετερότητα μπορεί να εμφανιστεί ως πηγή φόβου, περιέργειας ή έλξης· μπορεί να αποσιωπηθεί ή να υπεραναπαρασταθεί, να ιδεολογικοποιηθεί ή να απενοχοποιηθεί.

---

<sup>3</sup> Sartre, J.-P. (1996). Το είναι και το μηδέν. Αθήνα: Παπαζήσης, σσ. 278–279.

<sup>4</sup> Bauman, Z. (2004). Σπαταλημένες ζωές: Οι απόβλητοι της νεωτερικότητας. Αθήνα: Πολύτροπον.

<sup>5</sup> Said, E. (1996). Οριενταλισμός. Αθήνα: Νεφέλη.

Η απουσία του Άλλου από ένα κείμενο είναι επίσης σημαντική. Η αποσιώπηση του διαφορετικού —είτε πρόκειται για εθνοτική μειονότητα, είτε για θρησκευτική ταυτότητα, είτε για πολιτισμική ιδιαιτερότητα— δεν είναι ουδέτερη. Αντιθέτως, αποτελεί ένδειξη του φαντασιακού ορίου του λόγου και της ταυτότητας. Το ποιος δεν εμφανίζεται σε ένα κείμενο λέει όσα και το ποιος εμφανίζεται. Καταλήγοντας, ο Άλλος, στη φιλοσοφική, πολιτική και λογοτεχνική διάσταση, δεν είναι ένας απόντας ή περιθωριακός παράγοντας. Αντιθέτως, αποτελεί δομικό στοιχείο της συγκρότησης της ταυτότητας, ένας καθρέφτης μέσα στον οποίο το υποκείμενο δοκιμάζεται, αναστοχάζεται και εντέλει συγκροτείται<sup>6</sup>.

## 1.2 Ο Άλλος στην πολιτισμική και μετααποικιακή θεωρία

Η πολιτισμική και μετααποικιακή θεωρία συνέβαλαν αποφασιστικά στην αποδόμηση του «ουδέτερου» βλέμματος μέσα από το οποίο ιστορικά κατασκευάστηκε ο Άλλος. Ο Άλλος δεν είναι μια υπαρκτή, αντικειμενική φιγούρα· είναι το αποτέλεσμα συγκεκριμένων μηχανισμών λόγου και εξουσίας που τον τοποθετούν στη θέση του κατώτερου, του εξωτικού, του επικίνδυνου. Ο Said ανέδειξε την κατασκευή της Ανατολής ως πολιτισμικό αντιπαράδειγμα της Δύσης, δείχνοντας ότι η εικόνα του Άλλου δεν είναι αυθύπαρκτη αλλά επινοημένη ώστε να εξυπηρετεί σκοπούς κυριαρχίας και αυτοπροσδιορισμού της Δύσης<sup>7</sup>.

Ο Bhabha επισημαίνει την αποσταθεροποιητική δύναμη της υβριδικότητας: η ετερότητα δεν είναι ούτε σταθερή ούτε παθητική· βρίσκεται σε διαρκή διαπραγμάτευση, δημιουργώντας νέες πολιτισμικές συνθέσεις που υπονομεύουν τον αυταρχισμό της καθαρής ταυτότητας<sup>8</sup>. Η έννοια του «τρίτου χώρου» αποτελεί κρίσιμη συμβολή στην κατανόηση της ταυτότητας ως ασταθούς και ανοιχτής. Η ελληνική περίπτωση, όπου μειονότητες όπως οι Πομάκοι αποσιωπούνται ή

---

<sup>6</sup> Kristeva, J. (1991). Ξένοι στον εαυτό μας. Αθήνα: Καστανιώτης.

<sup>7</sup> Said, E. (1996). *Οριενταλισμός*. Αθήνα: Νεφέλη, σ. 87.

<sup>8</sup> Bhabha, H. (2007). *Οι τόποι του πολιτισμού*. Αθήνα: Πατάκης, σσ. 54–55.

υπερاناπαρίστανται, καθίσταται χαρακτηριστική: η απουσία τους δηλώνει τον φόβο απέναντι σε μια πολιτισμική ενδιάμεση κατάσταση που δεν μπορεί να κατηγοριοποιηθεί εύκολα.

Η Kristeva μεταφέρει τον προβληματισμό στο ψυχικό πεδίο, υποστηρίζοντας πως ο Άλλος είναι ήδη εντός του υποκειμένου. Η διαδικασία απόρριψής του είναι ταυτόχρονα κοινωνική και ενδοψυχική, καθώς το άτομο προβάλλει στον ξένο τα κομμάτια του εαυτού του που δεν μπορεί να αποδεχθεί<sup>9</sup>. Η πολιτισμική απόρριψη, συνεπώς, αποκτά βαθύτερες ψυχολογικές ρίζες.

Οι προσεγγίσεις αυτές διασταυρώνονται με την κοινωνιολογική θεωρία (Hall, Bauman), η οποία αναδεικνύει την ανασφάλεια των νεωτερικών κοινωνιών μπροστά σε κάθε τι που διαφεύγει της κανονικότητας. Ο Άλλος κατασκευάζεται για να περιφρουρηθεί το όριο, για να οριοθετηθεί το «εμείς» μέσω ενός διαρκώς μετακινούμενου εξωτερικού. Η λογοτεχνία, ως χώρος φαντασιακής διαπραγμάτευσης, ενσωματώνει αυτές τις εντάσεις, άλλοτε αναπαράγοντάς τις, άλλοτε αποδομώντάς τις.

Σε κάθε περίπτωση, ο Άλλος, όπως παρουσιάζεται μέσα από την πολιτισμική και μεταποικιακή θεωρία, δεν είναι μόνο κατασκευή αλλά και ρήγμα: φέρει τη δυνατότητα της ριζικής αναθεώρησης της ταυτότητας, της γλώσσας και της ίδιας της έννοιας της κοινότητας.

### **1.3 Ετερότητα και Ταυτότητα: Ο Άλλος ως Καθρέφτης και Μηχανισμός Συγκρότησης**

Η ετερότητα δεν αποτελεί απλώς σημείο αναφοράς για το διαφορετικό, αλλά λειτουργεί ως καθοριστικός παράγοντας στη διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας — ατομικής, συλλογικής και πολιτισμικής. Σε αντίθεση με ουσιοκρατικές αντιλήψεις που αντιμετωπίζουν την ταυτότητα ως εγγενή και σταθερή ιδιότητα του υποκειμένου, η σύγχρονη φιλοσοφική και κοινωνιολογική σκέψη την αναγνωρίζει ως μια κατασκευή που θεμελιώνεται στην αντιπαραβολή και στον

---

<sup>9</sup> Kristeva, J. (1991). *Ξένοι στον εαυτό μας*. Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 191–192.

αποκλεισμό του Άλλου<sup>10</sup>. Ο Άλλος – ως ξένος, περιθωριοποιημένος, μη αφομοιώσιμος – καθίσταται το όριο μέσω του οποίου χαρτογραφείται το «Εγώ» ή το «Εμείς».

Η έννοια της ταυτότητας, υπό αυτό το πρίσμα, δεν είναι ενιαία αλλά δυναμική, πολλαπλώς διαμεσολαβημένη και διαρκώς υπό διαπραγμάτευση. Όπως επισημαίνει ο Stuart Hall, πρόκειται για μια διαδικασία «γίνεσθαι», και όχι για ένα «είναι» — κάτι που συγκροτείται μέσα από ιστορικές αφηγήσεις, κοινωνικούς λόγους και πολιτισμικές σχέσεις<sup>11</sup>. Κάθε πολιτισμικό υποκείμενο οικοδομεί την ταυτότητά του μέσα από τον καθορισμό του Άλλου: άλλοτε με όρους αντιπαλότητας και φόβου, άλλοτε με όρους φαντασιακής εξιδανίκευσης ή απαξίωσης. Η ανάγκη για πολιτισμική ή εθνική «καθαρότητα» οδηγεί στην ενεργή απόρριψη ή αποσιώπηση της ετερότητας, ως στρατηγική ενίσχυσης της ταυτοτικής συνοχής<sup>12</sup>.

Στη μεταμοντέρνα θεωρία, ο Michel Foucault ανέδειξε την ταυτότητα ως αποτέλεσμα λόγων εξουσίας, οι οποίοι επιτελούν την κατασκευή της μέσω μηχανισμών πειθάρχησης, κανόνων και αποκλεισμών<sup>13</sup>. Στο πλαίσιο αυτό, η διάκριση ανάμεσα στο «ίδιο» και στο «διαφορετικό» δεν είναι αθώα ή φυσική, αλλά πολιτικά και ιστορικά προσδιορισμένη. Ο Άλλος δεν είναι απλώς παρών: είναι το προϊόν λόγων που τον αναπαριστούν ως τέτοιο, με βάση τις ανάγκες του κέντρου να αυτοοριστεί.

Η πολιτισμική θεωρία προτείνει μια περισσότερο διαλογική σχέση με τον Άλλον. Η έννοια της «υβριδικότητας» του Homi Bhabha δείχνει πως ο Άλλος μπορεί να λειτουργεί όχι ως αποκλεισμένος αλλά ως παράγοντας αλληλεπίδρασης, δημιουργώντας ενδιάμεσους χώρους

---

<sup>10</sup> Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, σ. 25.

<sup>11</sup> Hall, S. (1996). *Cultural Identity and Diaspora*, στο *Contemporary Postcolonial Theory*, Routledge, σ. 111.

<sup>12</sup> Kristeva, J. (1991). *Ξένοι στον εαυτό μας*, εκδ. Νήσος, σ. 32.

<sup>13</sup> Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge*, Pantheon Books, σ. 98.

ταυτότητας<sup>14</sup>. Αυτή η ρευστότητα επιτρέπει μια διαφορετική πρόσληψη της ετερότητας όχι ως απειλή αλλά ως δυνατότητα μετασχηματισμού και επαναπροσδιορισμού της κυρίαρχης ταυτότητας. Η ενσωμάτωση της ετερότητας, χωρίς να εξουδετερώνεται η ιδιαιτερότητά της, αποτελεί πρόκληση αλλά και απαραίτητο βήμα για μια ταυτότητα που δεν εδραιώνεται πάνω στον αποκλεισμό.

Η λογοτεχνία αναδεικνύει εύγλωττα τον τρόπο με τον οποίο ο Άλλος συγκροτεί ταυτότητες. Όπως έδειξε η Gayatri Spivak, η εκπροσώπηση του Υποτελούς δεν είναι ποτέ ουδέτερη — εμπεριέχει τον κίνδυνο αναπαραγωγής των ίδιων μηχανισμών αποκλεισμού<sup>15</sup>. Ο τρόπος που η λογοτεχνία «δίνει φωνή» στον Άλλον ή τον αποσιωπά, αποτελεί ένδειξη των ορίων της πολιτισμικής φαντασίας. Στην ελληνική πεζογραφία, η απουσία των Πομάκων, παρά την ιστορική και κοινωνική τους παρουσία, είναι αποκαλυπτική του τρόπου με τον οποίο η εθνική ταυτότητα ορίζεται μέσω του αποκλεισμού. Η λογοτεχνική ετερότητα είτε ως σιωπή είτε ως συμβολική παρουσία συγκροτεί ταυτότητες μέσα από τη ρύθμιση της ορατότητας του Άλλου<sup>16</sup>.

Η «πολιτική της σιωπής», όπως την ονομάζει η Παπαδοπούλου, συνιστά στρατηγική διαχείρισης της ετερότητας μέσα από την απουσία — μια μορφή «αρνητικής αναπαράστασης» που επιβεβαιώνει την κυρίαρχη ταυτότητα μέσω της αποσιώπησης<sup>17</sup>. Έτσι, ο Άλλος δεν χρειάζεται να

---

<sup>14</sup> Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*, Routledge, σ. 56.

<sup>15</sup> Spivak, G. (1988). *Can the Subaltern Speak?*, στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, σ. 271.

<sup>16</sup> Σιούτσος, Κ. (2011). «Η απουσία του Άλλου στη σύγχρονη ελληνική ταυτότητα», στο *Ετερότητα και πολιτισμός*, εκδ. Σαββάλας, σ. 87.

<sup>17</sup> Παπαδοπούλου, Ε. (2017). «Η πολιτική της σιωπής: μειονότητες και λογοτεχνικός λόγος», στο *Λόγος και Ταυτότητα*, εκδ. Gutenberg, σ. 92.

είναι παρών για να ασκεί λειτουργία· η απουσία του λειτουργεί εξίσου καταστατικά. Η επιλογή να μη μιλήσει η λογοτεχνία για συγκεκριμένες ταυτότητες ή να τις εμφανίζει μόνο σε δευτερεύοντες ρόλους, αποκαλύπτει τους μηχανισμούς με τους οποίους δομείται η συλλογική αφήγηση.

Συμπερασματικά, η ετερότητα δεν είναι αντίπαλος της ταυτότητας, αλλά αναγκαίος όρος για την ύπαρξή της. Ο Άλλος, ως εξωτερικός ή εσωτερικευμένος, ως παρών ή αποσιωπημένος, αποτελεί θεμέλιο στοιχείο του ταυτοτικού λόγου. Η αναγνώριση αυτής της λειτουργίας δεν οδηγεί σε σχετικισμό, αλλά σε κριτικό στοχασμό για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε και (ανα)παριστούμε το διαφορετικό.

#### **1.4 Η αναπαράσταση του Άλλου στη λογοτεχνία και στην ποίηση**

Η λογοτεχνία αποτελεί κατεξοχήν χώρο παραγωγής, ανάδειξης και διαπραγμάτευσης της έννοιας του Άλλου. Σε αντίθεση με τα αυστηρά θεωρητικά ή πολιτικά κείμενα, τα λογοτεχνικά έργα δεν αποδίδουν τον Άλλον με έναν μονοσήμαντο ή αφηρημένο τρόπο· αντίθετα, τον ενσαρκώνουν μέσα από πρόσωπα, αφηγήσεις, συγκρούσεις και σιωπές. Ο Άλλος στη λογοτεχνία δεν είναι μόνο η ορατή ετερότητα —ο ξένος, ο μετανάστης, ο αλλόθρησκος— αλλά και η άρρητη, εκείνη που αποκρύπτεται, που αναδύεται στις ρωγμές του λόγου, στις αποσιωπήσεις και στις συμβολικές του αναπαραστάσεις. Η αναπαράσταση της ετερότητας στο λογοτεχνικό πεδίο δεν συνιστά απλή καταγραφή της διαφοράς αλλά ουσιαστική τοποθέτηση απέναντί της, απόφαση για ένταξη ή αποκλεισμό, για κατανόηση ή περιθωριοποίηση. Καθώς η λογοτεχνία συχνά λειτουργεί ως φορέας συλλογικής μνήμης και εθνικής φαντασίωσης, ο Άλλος παρουσιάζεται όχι μόνο ως ετερότητα κοινωνική ή πολιτισμική, αλλά ως σύμβολο πολιτικής απειλής, ηθικής κατάρρευσης ή ακόμη και επιθυμίας. Η αναπαράστασή του αποκαλύπτει τους μηχανισμούς με τους οποίους κατασκευάζονται τα όρια του «εμείς» και ταυτόχρονα υπονομεύει την ίδια την ιδέα της ταυτότητας ως ομοιογενούς και σταθερής. Η λογοτεχνία λοιπόν δεν είναι απλώς καθρέφτης κοινωνικών σχέσεων αλλά πεδίο όπου οι σχέσεις με τον Άλλον διαμορφώνονται, εσωτερικεύονται και διατυπώνονται με τρόπους πολυεπίπεδους και συχνά αντιφατικούς.

Στην παγκόσμια λογοτεχνία, ο Άλλος εμφανίζεται ως διαχρονικό θεματικό μοτίβο που αντανακλά τις ιστορικές, κοινωνικές και ιδεολογικές μεταβολές κάθε εποχής. Από τον εξωτισμό του *Ροβινσώνα Κρούσου* του Daniel Defoe, όπου ο Άλλος προσωποποιείται στον υπηρέτη Παρασκευά<sup>18</sup>, έως τον αποδομητικό ρεαλισμό του Joseph Conrad στο *Η καρδιά του σκοτούς*, όπου η αποικιοκρατική ματιά αντικατοπτρίζει τη βαθύτερη ηθική κρίση της Ευρώπης<sup>19</sup>, η ετερότητα λειτουργεί ως εργαλείο προβληματισμού. Η ετερότητα αποκτά ακόμη μεγαλύτερη κριτική οξύτητα στα έργα της μετααποικιακής λογοτεχνίας, όπως της Chimamanda Ngozi Adichie, του Salman Rushdie ή της Toni Morrison<sup>20</sup>, όπου ο Άλλος δεν είναι πια το εξωτικό φόντο της δυτικής αφήγησης, αλλά ένας πλήρης, συχνά τραυματισμένος αλλά ενεργός φορέας ταυτότητας. Η λογοτεχνική φωνή του Άλλου μετασχηματίζεται από αντικείμενο αφήγησης σε υποκείμενο λόγου, διεκδικώντας θέση στη συλλογική ιστορία και αποκαλύπτοντας τις αόρατες επιτελέσεις της κυριαρχίας.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ποίηση, καθώς μέσω του συμβολισμού και της συμπύκνωσης νοημάτων προσφέρει μοναδικές προσεγγίσεις στην έννοια του Άλλου. Ο Άγγελος Σικελιανός, στο ποίημα *Ο Ξένος*, μετατρέπει τον Άλλον σε υπαρξιακό συνομιλητή και πνευματικό καθρέφτη του ποιητικού Εγώ. Στον στίχο «Κι όπως σ' έψαχνα μέσα στου κόσμου τα πλήθη / βρήκα εμένα»<sup>21</sup>, ο ποιητής συνδέει τον ξένο με τον εαυτό, καταλύοντας τη διάκριση ανάμεσα στο εντός και το εκτός. Ο Ξένος γίνεται φορέας μιας μυστικής γνώσης, σχεδόν μεσσιανικής διάστασης, που καλεί τον ομιλητή σε αυτογνωσία και συνείδηση της κοινής μοίρας. Ο Άλλος δεν είναι πια περιθωριοποιημένος· είναι το βαθύτερο είδωλο του ανθρώπου.

---

<sup>18</sup> Daniel Defoe, *Ροβινσώνας Κρούσος*, μτφρ. Α. Κορδώση, Gutenberg, 2009.

<sup>19</sup> Joseph Conrad, *Η καρδιά του σκοτούς*, μτφρ. Τ. Σπετσιώτης, Εστία, 2003.

<sup>20</sup> Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Harvard University Press, 1992.

<sup>21</sup> Άγγελος Σικελιανός, *Ο Ξένος*, στο *Ποιήματα*, Ίκαρος, 1992



Στο *Άξιον Εστί* του Οδυσσέα Ελύτη, ιδιαίτερα στη «Γένεσιν», η ετερότητα συνυφαίνεται με το συλλογικό ιστορικό βίωμα. Στον στίχο «Εκεί που πρώτα εφάνη ο άνθρωπος και ήταν ο Άλλος»<sup>22</sup>, ο Ελύτης επανιδρύει την προέλευση ως κοινή και όχι μονοσήμαντα εθνική. Η ποίησή του λειτουργεί σαν λειτουργικό κείμενο που ενσωματώνει το Άλλο, όχι ως απειλή, αλλά ως οργανικό μέρος του ανθρώπινου δράματος και της δημιουργίας.

Αντίστοιχα, στο *Καπνισμένο Τσουκάλι* του Γιάννη Ρίτσου, ο Άλλος δεν εμφανίζεται ως φιλοσοφική ή αφηρημένη έννοια, αλλά ενσαρκώνεται στον ανώνυμο λαϊκό άνθρωπο της Ιστορίας. Στον στίχο «Και πήρανε τη στράτα που τους έλαχε / με το ψωμί στον κόρφο τους και το παιδί στο χέρι»<sup>23</sup>, βλέπουμε τον Άλλον να ταυτίζεται με τη μορφή του ξεριζωμένου, του πρόσφυγα, του θύματος της κοινωνικής και πολιτικής βίας. Η ετερότητα εδώ δεν είναι εξωτική ούτε ρομαντική – είναι καθημερινή, σιωπηλή, και τραγικά οικεία. Ο Ρίτσος αρνείται να παρουσιάσει τον Άλλον ως αντικείμενο οίκτου· τον τοποθετεί στον πυρήνα της συλλογικής μνήμης και αξιοπρέπειας.

## 1.5 Ο Άλλος στο θέατρο: σκηνή ταυτότητας και διαφοράς

Το θέατρο από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες μας λειτουργεί ως σκηνή ανάδειξης της ετερότητας είτε αυτή εκφράζεται ως κοινωνική απόκλιση είτε ως πολιτισμική διαφοροποίηση είτε ως υπαρξιακή αντιπαράθεση. Σε αντίθεση με τη λογοτεχνία, το θέατρο διαθέτει ένα υλικό μέσο αναπαράστασης, το σώμα του ηθοποιού. Μέσω του λόγου, της κίνησης, της παρουσίας και της απουσίας, ο Άλλος παριστάνεται, μετατρέπεται σε ζώσα εικόνα, που απευθύνεται άμεσα στο

---

<sup>22</sup> Οδυσσέας Ελύτης, *Το Άξιον Εστί*, Ίκαρος, 1959.

<sup>23</sup> Γιάννης Ρίτσος, *Το Καπνισμένο Τσουκάλι*, στο *Ποιήματα (1938–1988)*, Κέδρος, 1991.

κοινό. Η σκηνική διάσταση επιτρέπει την ενσώματη αναμέτρηση με το διαφορετικό, καθιστώντας τον θεατή συμμετέχο μιας εμπειρίας συνάντησης — ή και σύγκρουσης — με τον Άλλον<sup>24</sup>.

Η αρχαία τραγωδία υπήρξε ήδη πεδίο έκθεσης της ετερότητας. Ο βάρβαρος, ο τρελός, ο μάντης, η γυναίκα ή ο φυγάς, ενσάρκωναν μορφές του Άλλου που εισέρχονταν στο κέντρο της πόλης για να διαταράξουν, να προκαλέσουν και εντέλει να αποκαλύψουν τα όρια της πολιτικής και ηθικής τάξης. Στις *Τρωάδες* του Ευριπίδη, η ετερότητα ενσαρκώνεται στα σώματα των ηττημένων γυναικών, που φέρουν τη μνήμη της βίας και την ταπείνωση του ξένου — μια σκηνική πράξη ηθικού αναστοχασμού για τη βαρβαρότητα της εξουσίας<sup>25</sup>. Ο Άλλος δεν είναι πια εξωτερικός εχθρός, αλλά μάρτυρας και κατάρρα ενός πολιτισμού που επιβιώνει καταστρέφοντας.

Στο νεότερο και σύγχρονο θέατρο η έννοια της ετερότητας επανέρχεται με νέους όρους. Ο Άλλος δεν είναι πια μόνο ο ξένος, αλλά και ο αποκλεισμένος λόγω φύλου, τάξης, σεξουαλικότητας ή γλώσσας. Ο Μπρεχτ, για παράδειγμα, στις *Ιστορίες του κ. Κόινερ* ή στον *Γαλιλαίο*, θέτει ερωτήματα για την εξουσία του λόγου και την κοινωνική συνείδηση, σκηνοθετώντας υποκείμενα που παραμένουν Άλλοι επειδή δεν συμμορφώνονται με τις ιδεολογικές νόρμες<sup>26</sup>. Η αποστασιοποίηση του θεάτρου-επινόηση του Brecht-αποτελεί σκηνική πραγμάτωση του κριτικού βλέμματος προς την κυρίαρχη ταυτότητα.

Στην ελληνική θεατρική παράδοση του 20ού αιώνα, η ετερότητα εμφανίζεται συχνά έμμεσα, μέσα από σιωπές και υπαινιγμούς. Ο Ιάκωβος Καμπανέλλης στο *Μεγάλο μας τσίρκο* φέρνει στη σκηνή φιγούρες του ελληνικού ιστορικού τραύματος, οι οποίες λειτουργούν ως Άλλοι του εθνικού

---

<sup>24</sup> Fischer-Lichte, Erika, *The Transformative Power of Performance*, Routledge, 2008, σ. 34.

<sup>25</sup> Ευριπίδης, *Τρωάδες*, μτφρ. Θ. Σταύρου, Κάκτος, 2001.

<sup>26</sup> Brecht, Bertolt, *Ιστορίες του κ. Κόινερ*, μτφρ. Κ. Κουν, Θεμέλιο, 1985.

αφηγήματος. Πρόσφυγες, εξεγερμένοι, γυναίκες-μάρτυρες, συλλογικές φωνές που διεκδικούν χώρο και φωνή<sup>27</sup>. Το θέατρο γίνεται έτσι πεδίο αποκάλυψης των μηχανισμών αποκλεισμού και ταυτόχρονα πράξη επανένταξης αυτών που σιωπήθηκαν. Πιο πρόσφατα, το μεταναστευτικό θέατρο και τα ντοκιμαντέρ επί σκηνής (π.χ. η *Ιθάκη* της ομάδας Εν δυνάμει) σκηνοθετούν την ετερότητα όχι ως φολκλόρ, αλλά ως πολιτικό σώμα που διαπραγματεύεται την ύπαρξή του εντός μιας κοινωνίας σε κρίση<sup>28</sup>.

Το θέατρο, με την έντασή του στον παρόντα χρόνο και την άμεση σχέση με τον θεατή, δεν απεικονίζει απλώς τον Άλλον: τον ενεργοποιεί, τον καθιστά ορατό και αναπόδραστο. Η συνάντηση με την ετερότητα στο θέατρο δεν είναι αφηρημένη έννοια αλλά υλική εμπειρία, που καλεί σε ηθική και πολιτική τοποθέτηση. Ο Άλλος επί σκηνής μάς προκαλεί να αναγνωρίσουμε όχι μόνο το διαφορετικό αλλά και το αθέατο μέσα μας.

---

<sup>27</sup> Καμπανέλλης, Ιάκωβος, *Το μεγάλο μας τσίρκο*, Θεμέλιο, 1974.

<sup>28</sup> Ραμπαούνη, Βάσω, «Το θέατρο της κρίσης και οι αφηγήσεις της ετερότητας», *Επιθεώρηση Τέχνης*, τχ. 157, 2018.

## Κεφάλαιο 2: Οι Πομάκοι στη νεοελληνική ιστορία, κοινωνία και πολιτισμική ταυτότητα

### 2.1 Ιστορική παρουσία και γεωγραφική κατανομή των Πομάκων: από την αρχαιότητα έως σήμερα

Η παρουσία των Πομάκων στη Θράκη αποτελεί ένα ιστορικά σύνθετο και πολιτικά ευαίσθητο φαινόμενο καθώς σχετίζεται με τις μετακινήσεις πληθυσμών, τις εναλλαγές κυριαρχίας και τις εθνικές στρατηγικές που διαμόρφωσαν τα Βαλκάνια από τη μεσαιωνική εποχή έως σήμερα. Οι Πομάκοι, ένας μουσουλμανικός πληθυσμός με σλαβικές γλωσσικές ρίζες, ζουν κυρίως στην ορεινή Ροδόπη, στα σύνορα Ελλάδας και Βουλγαρίας καθώς και σε περιοχές της νότιας Βουλγαρίας και της Βόρειας Μακεδονίας. Παρά τη μακραίωνη παρουσία τους στην περιοχή, η ταυτότητά τους υπήρξε αντικείμενο αντιφατικών ερμηνειών από κράτη και επιστήμονες, και συχνά παραγνωρίστηκε στον δημόσιο λόγο. Η ιστορική τους ένταξη σε διαφορετικά πολιτικά και πολιτισμικά πλαίσια – ιδίως στην Οθωμανική Αυτοκρατορία και αργότερα στα νεοσύστατα εθνικά κράτη – συνέβαλε στη διαμόρφωση μιας ιδιαίτερης ταυτότητας, η οποία δεν εντάσσεται εύκολα σε κυρίαρχες εθνικές αφηγήσεις<sup>29</sup>.

Η ονομασία «Πομάκοι» είναι αμφιλεγόμενη και έχει χρησιμοποιηθεί με διαφορετικούς τρόπους, ανάλογα με τις πολιτικές σκοπιμότητες και τα ιδεολογικά συμφραζόμενα. Κάποιες ερμηνείες τη συνδέουν με τη σλαβική ρίζα *romagach* (βοηθός), άλλες με το *romak* (αυτός που μετακινείται, ο αποσπασμένος) χωρίς όμως να υπάρχει επιστημονική συναίνεση για την ακριβή της προέλευση<sup>30</sup>. Στην ουσία, η ετικέτα αυτή λειτουργεί λιγότερο ως αντικειμενική περιγραφή και περισσότερο ως

---

<sup>29</sup> Νικολαΐδης, Χρ. (2021), *Μειονότητες και ταυτότητες στη Θράκη*, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, σ. 52–55.

<sup>30</sup> Κωνσταντινίδης, Στ. (2008), *Η σλαβική διάλεκτος των Πομάκων της Ροδόπης*, Αθήνα: Γκοβόστης, σ. 87.

μέσο πολιτικής κατηγοριοποίησης ενός πληθυσμού που δεν εντάσσεται εύκολα στα κυρίαρχα εθνικά σχήματα. Εξαιτίας αυτής της ενδιαμέσης θέσης – σλαβόφωνοι, μουσουλμάνοι, αλλά όχι τουρκικής καταγωγής – οι Πομάκοι συχνά βρέθηκαν στο περιθώριο των κρατικών αφηγήσεων, άλλοτε εντασσόμενοι τεχνητά στη βουλγαρική ή τουρκική ταυτότητα, και άλλοτε αγνοούμενοι από το ελληνικό κράτος<sup>31</sup>.

Η παρουσία των Πομάκων – ή πληθυσμών που θεωρούνται πρόγονοί τους – στην περιοχή της Θράκης μπορεί να ανιχνευθεί ήδη από την ύστερη αρχαιότητα και τη ρωμαϊκή περίοδο όταν η περιοχή κατοικούνταν από ποικίλα θρακικά φύλα, όπως οι Βίστονες, οι Σάτρες και οι Δίοι<sup>32</sup>. Η θεωρία σύμφωνα με την οποία οι Πομάκοι αποτελούν απογόνους των αρχαίων Θρακών που εκσλαβίστηκαν κατά τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες και αργότερα εξισλαμίστηκαν επί Οθωμανών παραμένει ευρέως αποδεκτή σε μεγάλο μέρος της ελληνικής και βουλγαρικής ιστοριογραφίας παρόλο που δεν τεκμηριώνεται απολύτως από αρχαιολογικά ή γλωσσολογικά στοιχεία<sup>33</sup>.

Κατά την Οθωμανική περίοδο, οι Πομάκοι εντάχθηκαν στο καθεστώς των μουσουλμάνων υπηκόων του σουλτάνου (*ουμά*), χωρίς να αποκτήσουν όμως κεντρικό θεσμικό ρόλο ή ιδιαίτερη διοικητική επιρροή. Η διαδικασία εξισλαμισμού των Πομάκων θεωρείται σταδιακή και άνιση καθώς σε ορισμένες περιοχές της Ροδόπης φαίνεται πως υιοθετήθηκε το Ισλάμ από επιλογή είτε για λόγους κοινωνικής ανόδου και φοροαπαλλαγών είτε στο πλαίσιο ειρηνικής ενσωμάτωσης, ενώ

---

<sup>31</sup> Tsitselikis, K. (2012), *Old and New Islam in Greece*, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, σ. 144–145.

<sup>32</sup> Χριστοφιλοπούλου, Α. (1997), *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, Αθήνα: ΜΙΕΤ, σ. 66.

<sup>33</sup> Ζήσης, Ι. (2010), «Οι Πομάκοι ως συνέχεια των Θρακών», *Θρακικά Χρονικά*, τ. 52, σ. 34.

σε άλλες περιοχές καταγράφονται πιέσεις ή ακόμη και εξαναγκασμοί, κυρίως κατά τον 17ο αιώνα<sup>34</sup>.

Η ορεινή γεωγραφία της Ροδόπης, η οποία περιόριζε την προσβασιμότητα και την επικοινωνία με τα διοικητικά κέντρα της αυτοκρατορίας διαμόρφωσε ένα περιβάλλον σχετικής πολιτισμικής αυτονομίας και απομόνωσης. Η απομακρυσμένη αυτή συνθήκη επέτρεψε στους Πομάκους να διατηρήσουν πολιτισμικά και εθνικά στοιχεία προγενέστερων εποχών όπως παραδοσιακές ενδυμασίες, μουσικά ιδιώματα, τελετουργίες και κοινωνικές δομές που διαφοροποιούνταν εμφανώς από τις αστικές μουσουλμανικές κοινότητες της υπόλοιπης Θράκης<sup>35</sup>.

Η γλωσσική τους ταυτότητα διατηρήθηκε σε προφορική μορφή με σλαβική βάση και έντονες τουρκικές προσμίξεις χωρίς να καταγραφεί συστηματικά σε γραπτό λόγο ή να ενσωματωθεί στην εκπαιδευτική πρακτική, η οποία παρέμενε υπό την εποπτεία των μουσουλμανικών θεσμών. Τα θρησκευτικά σχολεία (*μεντρεσέδες*) χρησιμοποιούσαν τα οθωμανικά τουρκικά ως γλώσσα διδασκαλίας ενισχύοντας την ισλαμική ταυτότητα εις βάρος της γλωσσικής ιδιαιτερότητας. Ωστόσο, στο επίπεδο της καθημερινής ζωής, οι Πομάκοι υιοθέτησαν έναν ιδιότυπο πολιτισμικό συγκρητισμό, συνδυάζοντας ισλαμικές παραδόσεις με τοπικά βαλκανικά έθιμα<sup>36</sup>.

Η καθημερινή ζωή των Πομάκων δομήθηκε γύρω από παραδοσιακές αγροκτηνοτροφικές δραστηριότητες, με έντονη κοινωνική συνοχή και συλλογικότητα σε επίπεδο κοινότητας. Παράλληλα ανέπτυξαν πολιτισμικά χαρακτηριστικά που συνδυάζαν τη μουσουλμανική θρησκευτική ταυτότητα με παλαιότερες βαλκανικές παραδόσεις – έθιμα, αφηγήσεις,

---

<sup>34</sup> Ζήσης, Ι. (2010), «Οι Πομάκοι ως συνέχεια των Θρακών», *Θρακικά Χρονικά*, τ. 52, σ. 34.

<sup>35</sup> Σιδηρόπουλος, Ν. (2005), *Οι Πομάκοι και η Εξισλαμιστική Πολιτική*, Ξάνθη: Αφοί Κυριακίδη, σ. 73.

<sup>36</sup> Γκλαβίνας, Α. (2013), *Η μειονότητα της Θράκης και το ελληνικό κράτος*, Αθήνα: Σάκκουλας, σ. 98.

ενδυματολογικές συνήθειες και πρακτικές που συχνά αποκλίνουν από εκείνες της τουρκόφωνης μουσουλμανικής μειονότητας<sup>37</sup>.

Η Συνθήκη της Λωζάννης (1923) κατοχύρωσε τη νομική κατηγορία της «μουσουλμανικής μειονότητας» στη Δυτική Θράκη, χωρίς εθνογλωσσική ή πολιτισμική διάκριση. Οι Πομάκοι εντάχθηκαν σε αυτή τη γενική κατηγορία παρά τη διαφορετικότητά τους κυρίως για λόγους διπλωματικής εξισορρόπησης με την Τουρκία<sup>38</sup>. Η Τουρκία διεκδίκησε ρόλο «προστάτιδας δύναμης», ενώ η ελληνική πολιτεία εφάρμοσε μια τουρκοκεντρική προσέγγιση που είχε ως αποτέλεσμα την περιθωριοποίηση της πομακικής ταυτότητας και την αορατότητα της γλώσσας και του πολιτισμού τους<sup>39</sup>.

Στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα και ιδίως τη δεκαετία του 1990, αναπτύχθηκαν κάποιες πρωτοβουλίες για την ανάδειξη της πομακικής ιδιαιτερότητας – όπως η έκδοση λεξικών, εφημερίδων και βιβλίων από Πομάκους διανοούμενους. Ωστόσο αυτές οι προσπάθειες συχνά παρουσιάστηκαν είτε ως ξένες παρεμβάσεις είτε ως αποσταθεροποιητικές ενέργειες με αποτέλεσμα να μην ενταχθούν ουσιαστικά σε επίσημες πολιτικές ενίσχυσης της πομακικής πολιτισμικής κληρονομιάς<sup>40</sup>.

Η πομακική ταυτότητα συγκροτείται μέσα από ένα πλέγμα ιστορικών εμπειριών, βιωμένων σχέσεων, γεωγραφικής συνέχειας και εξωτερικών πολιτικών πιέσεων. Η μαρτυρούμενη ιστορική σταθερότητα της κοινότητας – σε αντίθεση με τη μεταβλητότητα των πολιτικών αφηγήσεων –

---

<sup>37</sup> Παπαδάκης, Ν. (2004), *Εθνογλωσσικές κοινότητες στα Βαλκάνια*, Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, σ. 190.

<sup>38</sup> Καραχότζα, Σ. (1995), *Η πολιτισμική κληρονομιά των Πομάκων*, Κομοτηνή: Πρωτοβουλία.

<sup>39</sup> Χρυσόγονος, Κ. (2000), *Ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα*, Αθήνα: Σάκκουλας, σ. 212.

<sup>40</sup> Χριστόπουλος, Δ. (2002), *Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα*, Αθήνα: Κριτική, σ. 121.

αναδεικνύει την Πομακική περίπτωση ως παράδειγμα «ετερότητας εντός της μειονότητας», αλλά και ως δοκιμασία για την ελληνική εθνική αφήγηση. Σε αυτό το πλαίσιο, η αναγνώριση της ιδιαιτερότητάς τους συνιστά όχι μόνο μια πράξη δικαιοσύνης, αλλά και ένα στοίχημα δημοκρατικής ωριμότητας για την ελληνική κοινωνία.

## 2.2 Θρησκευτική και εθνοτική ταυτότητα: οι Πομάκοι μεταξύ Ισλάμ και εθνικής ένταξης

Η θρησκευτική και εθνοτική ταυτότητα των Πομάκων είναι ένα σύνθετο και συχνά παρερμηνευμένο ζήτημα. Οι Πομάκοι είναι μουσουλμάνοι στο θρήσκευμα όμως δεν ανήκουν σε τουρκικής καταγωγής πληθυσμό ούτε συγκροτούν μια ομοιογενή εθνοτική ομάδα. Η γλώσσα τους είναι ένα σλαβικό ιδίωμα, με έντονες επιρροές από τα τουρκικά και τα ελληνικά, γεγονός που υποδηλώνει την πολύπλευρη ιστορική τους διαδρομή και τις πολιτισμικές αλληλεπιδράσεις στις οποίες εκτέθηκαν<sup>41</sup>. Παρόλα αυτά, στο πλαίσιο του ελληνικού κράτους εντάχθηκαν στη γενική κατηγορία της «μουσουλμανικής μειονότητας» όπως αυτή καθορίστηκε από τη Συνθήκη της Λωζάννης (1923), χωρίς διάκριση μεταξύ των διαφορετικών κοινοτήτων που την αποτελούσαν<sup>42</sup>.

Η έντονη ελληνοτουρκική αντιπαράθεση κατά τον 20ό αιώνα συνέβαλε στην ενίσχυση της τουρκικής επιρροής στους Πομάκους, κυρίως μέσω της εκπαίδευσης και των θρησκευτικών θεσμών. Η πομακική γλώσσα και τα ιδιαίτερα πολιτισμικά χαρακτηριστικά της κοινότητας αγνοήθηκαν ή αποσιωπήθηκαν στο πλαίσιο μιας ευρύτερης πολιτικής αφομοίωσης<sup>43</sup>. Η ελληνική πολιτεία, σε μια προσπάθεια διατήρησης ισορροπιών με την Τουρκία, προώθησε μια

---

<sup>41</sup> ΚΑΡΑΧΟΤΖΑ, Α. (2010). *Πομάκοι: Ιστορική και πολιτισμική προσέγγιση*. Ρέθυμνο: Εκδόσεις ΕΑΠ, σ. 56.

<sup>42</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Β. (2022). *Το νόημα της μουσουλμανικής μειονότητας στη Συνθήκη της Λωζάννης*. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλονίκης, σ. 133.

<sup>43</sup> ΤΣΙΤΣΑΣ, Κ. (2006). *Εκπαίδευση και πολιτισμική αφομοίωση στη Θράκη*. Ξάνθη: Εκδόσεις Θρακικής Παράδοσης, σ. 87.



τουρκοκεντρική προσέγγιση, ενισχύοντας τελικά την τουρκοποίηση της μειονότητας εις βάρος της ιδιαίτερης πομακικής ταυτότητας<sup>44</sup>.

Ωστόσο, η ένταξη των Πομάκων στο Ισλάμ δεν σήμαινε την απώλεια των παλαιότερων πολιτισμικών τους στοιχείων. Αντίθετα, διατήρησαν πολλά από τα έθιμα και τις παραδόσεις τους, διαμορφώνοντας έναν ιδιόμορφο πολιτισμικό συγκερασμό<sup>5</sup>. Η θρησκευτική τους ταυτότητα λειτουργεί ως κοινός δεσμός με άλλες μουσουλμανικές ομάδες, χωρίς όμως να αναιρεί τη γλωσσική και πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα. Έτσι, ενώ ο μουσουλμανικός χαρακτήρας τους είναι δεδομένος, η εθνοτική τους τοποθέτηση παραμένει ανοιχτή και πολυσήμαντη.

Η πολιτική του ελληνικού κράτους απέναντι στους Πομάκους δεν διαφοροποιήθηκε ουσιαστικά από την πολιτική έναντι της ευρύτερης μουσουλμανικής μειονότητας. Αντί για μια πολιτική που να αναγνωρίζει τη γλωσσική και πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα, επικράτησε μια ενιαία θεώρηση της μειονότητας ως τουρκογενούς<sup>45</sup>. Αυτό είχε ως συνέπεια την ενίσχυση της τουρκικής πολιτισμικής παρουσίας και την περιθωριοποίηση κάθε εναλλακτικής έκφρασης ταυτότητας. Παράλληλα, η έλλειψη επίσημης αναγνώρισης της πομακικής γλώσσας και πολιτιστικής κληρονομιάς οδήγησε σε μια κατάσταση κοινωνικής αορατότητας.

Τα τελευταία χρόνια διαπιστώνεται μια αυξανόμενη προσπάθεια εκ μέρους των ίδιων των Πομάκων να επαναδιατυπώσουν την ταυτότητά τους, πέρα από τα κυρίαρχα εθνικά σχήματα<sup>46</sup>. Μέσα από πρωτοβουλίες όπως η έκδοση πομακικών λεξικών, εφημερίδων και η καταγραφή προφορικών παραδόσεων, διανοούμενοι και ακτιβιστές αναδεικνύουν την πολιτισμική και γλωσσική πολυμορφία της μουσουλμανικής μειονότητας στη Θράκη. Αυτές οι προσπάθειες, αν

<sup>44</sup>ΒΕΛΙΩΤΗΣ-ΣΥΚΟΥΤΡΗΣ, Ε. (1997). *Κράτος, θρησκεία και εθνοτικές ταυτότητες*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, σ. 119.

<sup>45</sup>ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Δ. (2008). *Έθιμα και παραδόσεις των Πομάκων*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αριστοτέλειου, σ. 95.

<sup>46</sup>ΓΚΑΤΖΟΓΙΑΝΝΗΣ, Μ. (2017). *Θρακική μουσουλμανική μειονότητα και τουρκοκεντρική πολιτική*. Κομοτηνή: Εκδόσεις Θράκης, σ. 113.

και περιορισμένες σε εμβέλεια, αποτελούν σημαντικό δείγμα της επιθυμίας για ανάκτηση μιας χαμένης συλλογικής φωνής.

Παρά τις προσπάθειες αυτές, η πολιτεία δεν έχει αναπτύξει μια σταθερή πολιτική αναγνώρισης της πομακικής ταυτότητας. Η σιωπή των κρατικών θεσμών σε συνδυασμό με την πίεση από ομάδες που προωθούν την τουρκογενή ενότητα της μειονότητας, διατηρεί την ταυτότητα των Πομάκων σε μια συνθήκη διαρκούς αμφισβήτησης<sup>47</sup>. Έτσι οι Πομάκοι βρίσκονται σε ένα τριπλό αδιέξοδο, αγνοημένοι από την ελληνική διοίκηση, αμφισβητούμενοι από τη βουλγαρική ιστοριογραφία και ενταγμένοι αυθαίρετα στον τουρκικό εθνικισμό.

Η πομακική περίπτωση αναδεικνύει πόσο περίπλοκη μπορεί να είναι η σχέση θρησκείας, γλώσσας και εθνικής ένταξης. Η ταυτότητά τους δεν προσδιορίζεται αποκλειστικά από τη θρησκευτική πίστη, αλλά από ένα πλέγμα εμπειριών και χαρακτηριστικών. Την γλωσσική τους ιδιομορφία, την γεωγραφική τους κατανομή, την ιστορική τους διαδρομή και την έλλειψη θεσμικής αναγνώρισης. Η θρησκευτική τους κατηγοριοποίηση ως μουσουλμάνων λειτούργησε περισσότερο ως εργαλείο διοικητικής ταξινόμησης, παρά ως δείκτης της πολιτισμικής τους ταυτότητας<sup>48</sup>.

### **2.3 Η πομακική γλώσσα, ο αυτοπροσδιορισμός και ο λόγος του κράτους**

Η πομακική γλώσσα αποτελεί έναν από τους βασικούς άξονες της πολιτισμικής ταυτότητας των Πομάκων αν και παραμένει μέχρι σήμερα ανεπίσημη και χωρίς καμία μορφή κρατικής αναγνώρισης. Πρόκειται για μια σλαβική γλώσσα ή ιδίωμα που ανήκει στον νότιο κλάδο των βουλγαρικών διαλέκτων και φέρει έντονες τουρκικές και ελληνικές επιρροές<sup>49</sup>. Η χρήση της είναι αποκλειστικά προφορική, γεγονός που την

---

<sup>47</sup> ΝΤΙΝΑΣ, Π. (2019). *Πομακικές πρωτοβουλίες για γλωσσική αναζήτηση*. Αθήνα: Εκδόσεις Ορίζοντες, σ. 71.

<sup>48</sup> ΑΝΑΣΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Γ. (2020). *Κρατικοί θεσμοί και πολιτισμική αορατότητα*. Ρέθυμνο: Εκδόσεις ΕΑΠ, σ. 94.

<sup>49</sup> Ντίνας, Θ. (2011). «Η πομακική γλώσσα και η εθνική πολιτική στην Ελλάδα». *Γλωσσολογία*, τχ. 19, σ. 201.

καθιστά ιδιαίτερα ευάλωτη στη φθορά και στη σταδιακή εξαφάνιση, αφού δεν υπάρχει ένα καθιερωμένο γραπτό σύστημα<sup>50</sup>.

Ιστορικά, η πομακική συνδέεται με την παρουσία σλαβικών πληθυσμών στη νότια Βαλκανική από τον 6ο-7ο αιώνα, εποχή κατά την οποία οι σλαβικές γλώσσες διαδόθηκαν στη Θράκη και στη Μακεδονία<sup>51</sup>. Η σημερινή της μορφή θεωρείται κατάλοιπο εκείνων των σλαβικών κοινοτήτων που εγκαταστάθηκαν στις ορεινές περιοχές της Ροδόπης και διατήρησαν την ιδιαιτερότητά τους, ακόμη και μετά τον εξισλαμισμό τους κατά την οθωμανική περίοδο<sup>52</sup>. Αν και η γλώσσα τους είναι συγγενής με την ανατολική βουλγαρική, παρουσιάζει διακριτά χαρακτηριστικά που φανερώνουν μια ανεξάρτητη εξέλιξη επηρεασμένη από τη διαρκή επαφή με την οθωμανική τουρκική και σε μικρότερο βαθμό με την ελληνική<sup>53</sup>.

Η πομακική δεν διακρίνεται μόνο από τη γλωσσική της δομή, αλλά και από τη λειτουργία της μέσα στην κοινότητα. Παραδοσιακά, οι Πομάκοι την χρησιμοποιούσαν κυρίως στο σπίτι και στο χωριό τους μεταξύ συγγενών και οικείων<sup>54</sup>. Δεν διδασκόταν στα σχολεία ούτε είχε επίσημη παρουσία σε δημόσια έγγραφα ή διοικητικές δομές<sup>55</sup>. Αυτό την περιόρισε στην ιδιωτική ζωή και περιθωριοποίησε τον ρόλο της. Με την απουσία θεσμικής αναγνώρισης, η χρήση της γλώσσας άρχισε να υποχωρεί ενώ σε πολλούς καλλιεργήθηκε η αίσθηση πως ήταν κάτι κατώτερο ή ντροπιαστικό. Έτσι δημιουργήθηκε μια γλωσσική ανασφάλεια η οποία επηρέασε βαθιά τον τρόπο με τον οποίο οι Πομάκοι κατανοούν και εκφράζουν την ταυτότητά τους μέσα στην ευρύτερη κοινωνία<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). «Η γλώσσα ως πολιτισμικό και ταυτοτικό εργαλείο των Πομάκων». *Νέα Παιδεία*, τχ. 181, σ. 52.

<sup>51</sup> ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, Ι. (2018). *Ετερότητα και εθνική ταυτότητα: η περίπτωση των Πομάκων*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σ. 89.

<sup>52</sup> ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Α. (2006). *Πολιτισμικές ταυτότητες στη Θράκη*. Αθήνα: ΕΙΕ, σ. 101.

<sup>53</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, σ. 256.

<sup>54</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). *Τι είν' η πατρίδα μας*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 141.

<sup>55</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). ό. π., σ. 54.

<sup>56</sup> ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Α. (2006). ό. π., σ. 104.

Κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα, η ελληνοτουρκική αντιπαράθεση επηρέασε σημαντικά την πολιτική αντιμετώπιση της μουσουλμανικής μειονότητας στη Θράκη και κατ' επέκταση την θέση των Πομάκων. Στο πλαίσιο αυτής της αντιπαράθεσης, η Τουρκία επιδίωξε να ασκήσει επιρροή πάνω σε όλους τους μουσουλμάνους της περιοχής, παρουσιάζοντάς τους ως «τουρκικής καταγωγής»<sup>57</sup>. Η ελληνική πολιτεία, επιδιώκοντας να αποφύγει τριβές και να διατηρήσει μια ισορροπία με την Τουρκία, υιοθέτησε μια πολιτική ανοχής απέναντι στην τουρκοκεντρική αφήγηση<sup>58</sup>. Έτσι, παρά τη γλωσσική και πολιτισμική ιδιαιτερότητα των Πομάκων, η πολιτεία δεν ανέδειξε ούτε στήριξε ουσιαστικά την ταυτότητά τους.

Ιδιαίτερο ρόλο σε αυτή την εξέλιξη έπαιξαν οι εκπαιδευτικοί και θρησκευτικοί θεσμοί. Η εκπαίδευση των παιδιών γινόταν κυρίως στα τουρκικά<sup>59</sup>, γεγονός που σταδιακά ενίσχυσε την ταύτιση των Πομάκων με την τουρκική γλώσσα και κουλτούρα. Παράλληλα, οι μουφτείες και τα ισλαμικά ιδρύματα τελούσαν σε στενή σχέση με την Τουρκία συμβάλλοντας και αυτά στην τουρκοποίηση της μειονότητας. Η πομακική γλώσσα, η οποία δεν αναγνωρίστηκε ποτέ επίσημα ούτε εντάχθηκε σε κανένα σχολικό πρόγραμμα περιορίστηκε στον προφορικό λόγο, ενώ τα πολιτισμικά στοιχεία της κοινότητας – όπως οι τοπικές παραδόσεις, η μουσική και τα έθιμα – θεωρήθηκαν μη συμβατά με το κυρίαρχο τουρκογενές μοντέλο<sup>60</sup>.

Αυτή η τουρκοκεντρική προσέγγιση είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή υποχώρηση της πομακικής ιδιαιτερότητας. Αντί να ενισχυθεί η εθνοπολιτισμική ποικιλομορφία της μουσουλμανικής μειονότητας, κυριάρχησε μια τάση για ομογενοποίηση στη βάση της τουρκικής ταυτότητας<sup>61</sup>. Οι Πομάκοι βρέθηκαν να εντάσσονται σε μια κατηγορία που δεν ανταποκρινόταν πλήρως στις ιστορικές, γλωσσικές και πολιτισμικές τους ρίζες, με αποτέλεσμα την αποδυνάμωση της

---

<sup>57</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). ό. π., σ. 260.

<sup>58</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). ό. π., σ. 148.

<sup>59</sup> ΝΤΙΝΑΣ, Θ. (2011). ό. π., σ. 209.

<sup>60</sup> ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, Ι. (2018). ό. π., σ. 113.

<sup>61</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, σ. 261.

συλλογικής τους αυτοσυνείδησης και τη σταδιακή συρρίκνωση της πολιτισμικής τους έκφρασης<sup>62</sup>.

Από την άλλη, η ένταξη των Πομάκων στο Ισλάμ δεν σήμανε την πλήρη απώλεια των παλαιότερων πολιτισμικών τους στοιχείων. Αντίθετα, πολλές παραδόσεις και έθιμα που προϋπήρχαν του εξισλαμισμού διατηρήθηκαν και ενσωματώθηκαν σε ένα νέο πολιτισμικό πλαίσιο<sup>63</sup>. Οι Πομάκοι ανέπτυξαν έναν ιδιόμορφο πολιτισμικό συγκερασμό όπου το θρησκευτικό στοιχείο του Ισλάμ συνυπάρχει με προϊσλαμικά βαλκανικά στοιχεία. Για παράδειγμα, σε πολλές πομακικές κοινότητες επιβιώνουν μέχρι σήμερα λαϊκά πανηγύρια με χορούς και τραγούδια που δεν έχουν θρησκευτικό χαρακτήρα, αλλά αντλούν από αρχαιότερες παραδόσεις της περιοχής<sup>64</sup>. Επίσης, κάποια έθιμα που σχετίζονται με τη γέννηση, τον γάμο ή τον θάνατο φέρουν χαρακτηριστικά που δεν απαντώνται στο ορθόδοξο Ισλάμ, όπως οι τοπικές μαγικο-θρησκευτικές πρακτικές ή η χρήση φυλαχτών με βυζαντινά και παγανιστικά κατάλοιπα<sup>65</sup>.

Η παραδοσιακή ενδυμασία των Πομάκων, κυρίως των γυναικών, περιλαμβάνει στοιχεία που διαφέρουν από εκείνα των τουρκογενών πληθυσμών και υποδεικνύουν μια βαθύτερη τοπική πολιτισμική συνέχεια<sup>66</sup>. Ταυτόχρονα, οι προφορικές αφηγήσεις, τα παραμύθια και οι τοπικές λαϊκές παραδόσεις που διατηρούνται στη γλώσσα τους, φανερώνουν μία πολιτισμική αυτονομία που δεν ταυτίζεται με τον ευρύτερο ισλαμικό ή τουρκικό κόσμο<sup>67</sup>.

Έτσι, η θρησκευτική τους ταυτότητα λειτουργεί πράγματι ως κοινός συνδετικός κρίκος με άλλες μουσουλμανικές ομάδες της Θράκης. Ωστόσο αυτή η θρησκευτική ομοιότητα δεν αναιρεί την

---

<sup>62</sup> ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, Ι. (2018). *Ετερότητα και εθνική ταυτότητα: η περίπτωση των Πομάκων*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σ. 116.

<sup>63</sup> ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Α. (2006). *Πολιτισμικές ταυτότητες στη Θράκη*. Αθήνα: ΕΙΕ, σ. 108.

<sup>64</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). «Η γλώσσα ως πολιτισμικό και ταυτοτικό εργαλείο των Πομάκων». *Νέα Παιδεία*, τχ. 181, σ. 57.

<sup>65</sup> ΝΤΙΝΑΣ, Θ. (2011). «Η πομακική γλώσσα και η εθνική πολιτική στην Ελλάδα». *Γλωσσολογία*, τχ. 19, σ. 211.

<sup>66</sup> ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Α. (2006). ό. π., σ. 110.

<sup>67</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). *Τι είν' η πατρίδα μας;*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 153.

γλωσσική και πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα<sup>68</sup>. Η περίπτωση των Πομάκων αποκαλύπτει πως η πολιτισμική ταυτότητα μπορεί να είναι σύνθετη και να μην εξαντλείται σε ένα και μόνο χαρακτηριστικό – όπως η θρησκεία. Αν και η μουσουλμανική πίστη είναι δεδομένη για την κοινότητα, η εθνοτική τους τοποθέτηση παραμένει ανοιχτή, πολυσήμαντη και συχνά αμφισβητούμενη τόσο από εξωτερικούς παρατηρητές όσο και από τους ίδιους τους Πομάκους<sup>69</sup>.

Η πολιτική του ελληνικού κράτους απέναντι στους Πομάκους δεν διαφοροποιήθηκε ουσιαστικά από τη συνολική στρατηγική που ακολουθήθηκε έναντι της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης. Αντί να διαμορφωθεί μια πολυδιάστατη προσέγγιση που να λαμβάνει υπόψη τη γλωσσική και πολιτισμική ετερογένεια της μειονότητας, κυριάρχησε η γενικευτική θεώρησή της ως ενιαίας τουρκογενούς ομάδας<sup>70</sup>. Αυτή η επιλογή, η οποία εξυπηρετούσε πρωτίστως τις διπλωματικές σχέσεις με την Τουρκία και τη νομική ισορροπία που υπαγόρευε η Συνθήκη της Λωζάννης, είχε ως αποτέλεσμα την περιθωριοποίηση των Πομάκων ως διακριτής πολιτισμικής και γλωσσικής ομάδας<sup>71</sup>.

Ενδεικτική είναι η εκπαιδευτική πολιτική που εφαρμόστηκε για δεκαετίες στα μειονοτικά σχολεία, όπου η διδασκαλία γινόταν σε δύο γλώσσες: την ελληνική και την τουρκική χωρίς καμία αναφορά στην πομακική γλώσσα<sup>72</sup>. Οι Πομάκοι μαθητές διδάσκονταν υποχρεωτικά στα τουρκικά ακόμη και αν δεν ήταν η μητρική τους γλώσσα, γεγονός που συνέβαλε στην ενίσχυση της τουρκικής εθνικής συνείδησης και στη σταδιακή υποχώρηση της πομακικής πολιτισμικής έκφρασης<sup>73</sup>. Η εκπαίδευση αντί να λειτουργήσει ως χώρος ενίσχυσης της γλωσσικής και πολιτισμικής ποικιλομορφίας, λειτούργησε εργαλειακά προς την κατεύθυνση της τουρκοποίησης, ενώ το ελληνικό κράτος σιώπησε ή ανέχτηκε την απουσία της πομακικής διάστασης από το σχολικό

---

<sup>68</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). ό. π., σ. 262.

<sup>69</sup> ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, Ι. (2018). ό. π., σ. 119.

<sup>70</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). ό. π., σ. 155.

<sup>71</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). ό. π., σ. 58.

<sup>72</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, σ. 285.

<sup>73</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). *Τι είν' η πατρίδα μας*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 158.

περιβάλλον<sup>74</sup>. Η γλώσσα τους δεν αναγνωρίστηκε ως διδακτέα ή υποστηριζόμενη από το κράτος, ούτε θεσμοθετήθηκε η δυνατότητα φοίτησης σε δημόσια σχολεία με υποστήριξη της μητρικής τους γλώσσας.

Αυτή η εκπαιδευτική πραγματικότητα, σε συνδυασμό με την έλλειψη επίσημης πολιτικής αναγνώρισης της πομακικής ταυτότητας, συνέβαλε στη μακροχρόνια θεσμική αορατότητα της κοινότητας<sup>75</sup>. Η πομακική γλώσσα παρέμεινε περιορισμένη στον ιδιωτικό χώρο, συνδεδεμένη με μια αίσθηση υποτίμησης και παρακμής<sup>28</sup>. Παράλληλα, η στήριξη από μέρους του κράτους εκπαιδευτικών μηχανισμών που προωθούσαν την τουρκική, με τη συνδρομή της Τουρκίας, ενίσχυσε ακόμη περισσότερο την αποδυνάμωση της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας των Πομάκων<sup>76</sup>.

Τα τελευταία χρόνια εμφανίζονται πρωτοβουλίες από την ίδια την πομακική κοινότητα με στόχο την ανάκτηση και ανάδειξη της γλωσσικής και πολιτισμικής τους ταυτότητας<sup>77</sup>. Πομάκοι διανοούμενοι, εκπαιδευτικοί και ακτιβιστές εκδίδουν λεξικά, εφημερίδες, καταγράφουν παραμύθια και μαρτυρίες, προσπαθώντας να δημιουργήσουν έναν λόγο αυτοπροσδιορισμού που ξεφεύγει από τα κυρίαρχα εθνικά σχήματα<sup>78</sup>. Αν και αυτές οι δράσεις παραμένουν περιορισμένες σε θεσμικό αντίκτυπο αποτελούν ένδειξη μιας πολιτισμικής αφύπνισης που ζητά από την πολιτεία να επαναπροσδιορίσει τη στάση της<sup>79</sup>.

Ωστόσο, η επίσημη θέση του ελληνικού κράτους εξακολουθεί να χαρακτηρίζεται από ασάφεια, επιφύλαξη και έλλειψη πρωτοβουλίας<sup>80</sup>. Δεν έχει αναπτυχθεί ένα συνεκτικό και σαφές θεσμικό πλαίσιο για την αναγνώριση της πομακικής ταυτότητας, ενώ η σιωπή των κρατικών θεσμών επιτρέπει την ενίσχυση εθνικιστικών προσεγγίσεων που βλέπουν τη μειονότητα ως τουρκογενή

---

<sup>74</sup> ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, Ι. (2018). ό. π., σ. 124.

<sup>75</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). «Η γλώσσα ως πολιτισμικό και ταυτοτικό εργαλείο των Πομάκων». *Νέα Παιδεία*, τχ. 181, σ. 59.

<sup>76</sup> ΝΤΙΝΑΣ, Θ. (2011). «Η πομακική γλώσσα και η εθνική πολιτική στην Ελλάδα». *Γλωσσολογία*, τχ. 19, σ. 213.

<sup>77</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). ό. π., σ. 287.

<sup>78</sup> ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Α. (2006). *Πολιτισμικές ταυτότητες στη Θράκη*. Αθήνα: ΕΙΕ, σ. 112.

<sup>79</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). ό. π., σ. 60.

<sup>80</sup> ΚΩΣΤΟΥΛΑΣ, Ι. (2018). ό. π., σ. 128.

στο σύνολό της<sup>81</sup>. Οι Πομάκοι, εγκλωβισμένοι σε ένα τριπλό αδιέξοδο – αποσιωπημένοι από την ελληνική διοίκηση, αμφισβητούμενοι από τη βουλγαρική αφήγηση και ενταγμένοι στον τουρκικό εθνολογικό λόγο – συνεχίζουν να στερούνται ορατότητας και θεσμικής υποστήριξης<sup>82</sup>. Η έλλειψη ξεκάθαρης κρατικής στάσης, ιδίως στον κρίσιμο τομέα της εκπαίδευσης, δεν αποτελεί απλώς διοικητική παράλειψη, αλλά πράξη πολιτικής αποδυνάμωσης μιας αυτόχθονης πολιτισμικής κοινότητας, η οποία σταδιακά οδηγείται είτε στην πλήρη αφομοίωση είτε στην πολιτισμική αφάνεια<sup>83</sup>.

## 2.4 Η δημόσια ορατότητα και η εκπροσώπηση των Πομάκων στον κρατικό, εκπαιδευτικό και επικοινωνιακό λόγο

Η ορατότητα μιας μειονοτικής ομάδας στον δημόσιο χώρο δεν εξαρτάται μόνο από την αριθμητική της παρουσία, αλλά κυρίως από το αν και πώς αναγνωρίζεται από τους θεσμούς και αν η φωνή της βρίσκει θέση στον κυρίαρχο λόγο. Στην περίπτωση των Πομάκων της Θράκης παρατηρείται μια χρόνια υστέρηση ως προς τη θεσμική αναγνώριση και την εκπροσώπησή τους σε κρατικούς, εκπαιδευτικούς και επικοινωνιακούς μηχανισμούς<sup>84</sup>. Παρότι αποτελούν μια παγιωμένη παρουσία στη γεωγραφική και κοινωνική πραγματικότητα της Θράκης, η πομακική ταυτότητα αντιμετωπίζεται είτε με σιωπή είτε με ενσωμάτωσή της σε ένα ευρύτερο και συχνά αλλοτριωτικό σχήμα: αυτό της «τουρκογενούς μειονότητας»<sup>85</sup>.

Η απουσία στοχευμένων δημόσιων πολιτικών για την ανάδειξη της πομακικής πολιτισμικής ιδιαιτερότητας έχει συντηρήσει μια κατάσταση θεσμικής αορατότητας<sup>86</sup>. Στα σχολικά προγράμματα, για παράδειγμα, δεν υπάρχει καμία αναφορά στην ιστορική ή γλωσσική

<sup>81</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). ό. π., σ. 160.

<sup>82</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). ό. π., σ. 290.

<sup>83</sup> ΖΙΩΓΑΣ, Ι. (2022). ό. π., σ. 61.

<sup>84</sup> ΑΓΚΑΖΗ, Ε. (2019). *Οι Πομάκοι της Θράκης και η δημόσια σφαίρα*. Στο: Η ετερότητα στη σύγχρονη Ελλάδα. Αθήνα: Παπαζήσης.

<sup>85</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece*. Leiden: Martinus Nijhoff.

<sup>86</sup> ΣΑΛΙΑΡΗΣ, Θ. (2020). «Εκπαιδευτικές πολιτικές και εθνολογικές ταυτότητες στη Θράκη». *Επιστημονική Επετηρίδα ΠΤΔΕ*, τ. 12.



ιδιαιτερότητα των Πομάκων· η μειονοτική εκπαίδευση περιορίζεται σε μια διγλωσσία ελληνικών και τουρκικών, αφήνοντας την πομακική εκτός θεσμικού πλαισίου<sup>87</sup>. Παράλληλα, η δημόσια διοίκηση, αλλά και η τοπική αυτοδιοίκηση, σπάνια αναγνωρίζουν τους Πομάκους ως ξεχωριστή πολιτισμική οντότητα, με αποτέλεσμα να απουσιάζουν και από τις διαδικασίες σχεδιασμού πολιτικών που τους αφορούν άμεσα<sup>88</sup>.

Αντίστοιχη είναι η κατάσταση και στον επικοινωνιακό λόγο. Η παρουσία των Πομάκων στον ελληνικό Τύπο, είτε σε εθνικό είτε σε περιφερειακό επίπεδο, είναι ελάχιστη και, συχνά, επικεντρώνεται σε συγκυριακές αναφορές ή σε στερεοτυπικές αναπαραστάσεις<sup>89</sup>. Το ίδιο ισχύει και για τα τηλεοπτικά και ραδιοφωνικά μέσα, στα οποία η πολιτισμική και γλωσσική ποικιλομορφία των Πομάκων απουσιάζει σχεδόν πλήρως<sup>90</sup>. Η σιωπή αυτή δεν είναι ουδέτερη: διαμορφώνει και αναπαράγει έναν δημόσιο λόγο στον οποίο η πομακική ταυτότητα είτε συγχέεται με την τουρκική είτε απουσιάζει εντελώς<sup>91</sup>. Αν και τα τελευταία χρόνια έχουν υπάρξει μεμονωμένες πρωτοβουλίες αυτοοργάνωσης, όπως η ίδρυση πολιτιστικών συλλόγων ή η έκδοση εντύπων στην πομακική γλώσσα, αυτές οι προσπάθειες παραμένουν περιθωριακές και χωρίς θεσμική στήριξη<sup>92</sup>.

Οι Πομάκοι, κατά κανόνα, εκπροσωπούνται θεσμικά μέσω του ευρύτερου σχήματος της μουσουλμανικής μειονότητας, με αποτέλεσμα η φωνή τους να χάνεται συχνά μέσα στην επικράτηση του τουρκογενούς λόγου<sup>93</sup>. Η συμμετοχή τους στην τοπική αυτοδιοίκηση και σε

---

<sup>87</sup> ZHELIAZKOV, I. (2002). *Ethnic Identities and Languages in the Balkans*. Sofia: Balkan Studies Institute.

<sup>88</sup> ΝΤΙΝΑΣ, Κ. (2017). «Πολιτισμική διαχείριση των μειονοτήτων: Η περίπτωση των Πομάκων». Στο: Ποικιλίες της ελληνικής κοινωνίας. Αθήνα: Gutenberg.

<sup>89</sup> ANAGNOSTOU, D. (2005). «Nationalist legacies and European trajectories: Minority education policy in Greece and Turkey». *Comparative Politics*, 40(4).

<sup>90</sup> ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Α. (2010). *Τα ΜΜΕ και οι εθνοτικές μειονότητες στην Ελλάδα*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.

<sup>91</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). Ό. π.

<sup>92</sup> ΚΑΡΑΧΟΤΖΑ, Σ. (2009). *Η ταυτότητά μου*. Ξάνθη: Αυτοέκδοση.

<sup>93</sup> ZHELIAZKOVA, A. (1997). *Islamization in the Balkans*. Sofia: International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations.

συλλογικά όργανα είναι περιορισμένη και συνήθως διαμεσολαβείται από μειονοτικούς φορείς που δεν αναγνωρίζουν ρητά την πομακική ιδιαιτερότητα<sup>94</sup>.

Η εκπροσώπησή τους σε θεσμικά όργανα, όπως τα μειονοτικά σχολικά συμβούλια, τα συμβούλια των μουφτειών ή οι εκλεγμένοι εκπρόσωποι στις τοπικές κοινωνίες, δεν είναι απλώς ανεπαρκής, αλλά και συχνά αλλοτριωτική, καθώς λειτουργεί στο πλαίσιο ενός μονιστικού τουρκικού λόγου<sup>95</sup>. Αυτό δυσχεραίνει περαιτέρω την ανάπτυξη μιας αυτόνομης πομακικής πολιτικής ταυτότητας και δυσκολεύει την ανάδειξη αιτημάτων που σχετίζονται με τη γλώσσα, την πολιτισμική αναγνώριση και την τοπική ιστορία<sup>96</sup>. Όσοι Πομάκοι επιλέγουν να διεκδικήσουν ορατότητα και συμμετοχή στα κοινά με όρους αυτοπροσδιορισμού, συχνά στοχοποιούνται είτε από την τουρκική αφήγηση είτε από την ελληνική σιωπή, με αποτέλεσμα να απομονώνονται ή να αμφισβητούνται από αμφότερες τις πλευρές<sup>97</sup>.

Εντέλει η υπόθεση της ορατότητας των Πομάκων δεν περιορίζεται στην καταγραφή πολιτισμικών χαρακτηριστικών, αλλά αποτελεί ένα ευρύτερο ζήτημα πολιτικής ισότητας, κοινωνικής αναγνώρισης και δικαιώματος στον λόγο<sup>98</sup>. Η συστηματική έλλειψη δημόσιας εκπροσώπησης και η απορρόφησή τους σε αλλότρια εθνοτικά σχήματα λειτουργεί ως ανασταλτικός παράγοντας στη διεκδίκηση δικαιωμάτων, στην άσκηση πολιτειότητας και στη διαμόρφωση μιας συλλογικής πολιτισμικής αυτοπεποίθησης<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. (2018). «Η δημόσια εικόνα των Πομάκων και το μειονοτικό σχολείο». Στο: *Θρακικά Χρονικά*, τ. 46.

<sup>95</sup> ΕΕΤΑΑ (2020). *Η Θράκη και οι κοινότητες της μειονότητας*. Αθήνα: ΕΕΤΑΑ.

<sup>96</sup> ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ, Α. (2010). Ό. π.

<sup>97</sup> ΧΑΤΖΗΩΣΗΦ, Χ. (2015). *Η άλλη Θράκη: Πομακικές φωνές και σιωπές*. Κομοτηνή: Πανεπιστήμιο Θράκης.

<sup>98</sup> ΑΝΑΓΝΟΣΤΟΥ, Δ. (2005). Ό. π.

<sup>99</sup> ΑΓΚΑΖΗ, Ε. (2019). Ό. π.

Στο πλαίσιο αυτό, η εκπροσώπηση των Πομάκων στο Ελληνικό Κοινοβούλιο είναι σχεδόν ανύπαρκτη ως διακριτή φωνή<sup>100</sup>. Αν και στη Θράκη εκλέγονται μουσουλμάνοι βουλευτές αυτοί συνήθως εκφράζουν τον λόγο της τουρκικής μειονότητας και σπανίως αναφέρονται ρητά στην πομακική ιδιαιτερότητα ή στα ζητήματα της κοινότητας<sup>101</sup>. Η απουσία Πομάκων που να αυτοπροσδιορίζονται δημόσια και να εκπροσωπούν την κοινότητα με όρους ανεξάρτητους από την τουρκική ή βουλγαρική αφήγηση αποτελεί σοβαρό έλλειμμα στη δημοκρατική εκπροσώπηση και επιτείνει το αίσθημα θεσμικής αφάνειας και πολιτικής αποδυνάμωσης<sup>102</sup>.

## 2.5 Η θέση των Πομακισσών: φύλο, εκπαίδευση και πολιτισμική επιτέλεση της ετερότητας

Η πολιτισμική έκφραση του φύλου στις πομακικές κοινότητες δεν περιορίζεται μόνο στις ενδυματολογικές επιλογές ή στις παραδοσιακές οικιακές εργασίες. Αντιθέτως οι Πομακισσες διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στη διατήρηση και αναπαραγωγή της πολιτισμικής ταυτότητας της κοινότητας. Μέσα από την καθημερινότητά τους – τον λόγο, τις αφηγήσεις, τα έθιμα, τα τραγούδια και τις μαγειρικές πρακτικές – οι γυναίκες αποτελούν βασικά υποκείμενα της τοπικής μνήμης και της πολιτισμικής επιτέλεσης της ετερότητας<sup>103</sup>.

Η παρουσία των Πομακισσών διαμορφώνεται όμως μέσα σε ένα πλαίσιο διπλής περιθωριοποίησης αφενός λόγω του φύλου τους, καθώς συχνά υπόκεινται σε πατριαρχικές κοινωνικές δομές, και αφετέρου λόγω της εθνοπολιτισμικής τους ταυτότητας, η οποία είτε αποσιωπάται από την ελληνική κρατική πολιτική είτε ενσωματώνεται στον κυρίαρχο τουρκογενή λόγο της μειονότητας<sup>104</sup>. Η πολιτεία σπάνια αναγνωρίζει τις Πομακισσες ως ιδιαίτερη κατηγορία με δικά της κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά. Παράλληλα, ο λόγος της μουσουλμανικής

<sup>100</sup> ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗΣ, Ν. (2021). «Κοινοβουλευτική εκπροσώπηση και εθνοτική ταυτότητα: Η περίπτωση της Θράκης». *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ. 57.

<sup>101</sup> ΤΣΙΤΣΕΛΙΚΙΣ, Κ. (2012). Ό. π.

<sup>102</sup> ΧΑΤΖΗΙΩΣΗΦ, Χ. (2015). Ό. π.

<sup>103</sup> ΚΕΣΙΣΟΓΛΟΥ, Χ. (2015). *Μειονοτικές ταυτότητες και πολιτισμική επιτέλεση*. Αθήνα: Νήσος, σ. 97.

<sup>104</sup> ΚΑΡΑΜΠΕΛΑΣ, Κ. (2020). «Η τουρκική αφήγηση και οι Πομάκοι: Ζητήματα ετεροπροσδιορισμού». *Θράκη: Πολιτική και Κοινωνία*, τχ. 4, σσ. 34–38.

μειονότητας τις εντάσσει σε ένα γενικό πλαίσιο τουρκομουσουλμανικής θρησκευτικής ταυτότητας, παραβλέποντας τη γλωσσική και πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα<sup>105</sup>.

Παρ' όλα αυτά, οι Πομακισσες παρουσιάζουν αυξανόμενη δυναμική τα τελευταία χρόνια. Αρκετές νέες γυναίκες από πομακικά χωριά σπουδάζουν πλέον σε ελληνικά πανεπιστήμια, συχνά σε τμήματα εκπαίδευσης, νομικής ή κοινωνικών επιστημών<sup>106</sup>. Σε ορισμένες περιπτώσεις, έχουν ιδρύσει ή συμμετέχουν σε πολιτιστικούς συλλόγους και πρωτοβουλίες τοπικού χαρακτήρα που στοχεύουν στη διάσωση της πομακικής γλώσσας και παράδοσης. Ενδεικτικό είναι το παράδειγμα γυναικών από τον Εχίνο και τη Μύκη που συμμετέχουν σε ερασιτεχνικές θεατρικές ομάδες ή οργανώνουν τοπικές εκδηλώσεις με αφηγήσεις παραμυθιών, χειροτεχνία και τραγούδια στη μητρική τους γλώσσα<sup>107</sup>.

Παρά τις παραπάνω ενδείξεις αυξημένης συμμετοχής, η θεσμική ενίσχυση των Πομακισσών παραμένει ανεπαρκής. Δεν υπάρχουν επίσημοι φορείς ή πολιτικές που να ενισχύουν την κοινωνική ενδυνάμωση των γυναικών της πομακικής κοινότητας ή να προβλέπουν δομές για τη στήριξή τους. Η απουσία δικτύων αλληλεγγύης ή συλλογικών δομών με έμφυλη οπτική καθιστά δύσκολη τη μετατροπή της ατομικής προσπάθειας σε συλλογική πολιτισμική επιτέλεση και εκπροσώπηση<sup>108</sup>.

Αν οι Πομακισσες είχαν στη διάθεσή τους δομές έκφρασης και υποστήριξης, η δυναμική τους θα μπορούσε να λειτουργήσει ως πολιτισμικός καταλύτης όχι μόνο για την κοινότητα των Πομάκων, αλλά και για την ευρύτερη αναγνώριση της πολιτισμικής πολυφωνίας της Θράκης. Ως φορείς της καθημερινότητας, της γλώσσας, της μητρότητας και της παράδοσης, οι γυναίκες αυτές έχουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν ως γέφυρα ανάμεσα στις γενιές και ως υποκείμενα πολιτισμικής

<sup>105</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*. Leiden: Brill, σ. 164.

<sup>106</sup> ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ, Ε. (2021). «Η πρόσβαση των κοριτσιών της μουσουλμανικής μειονότητας στην τριτοβάθμια εκπαίδευση». *Επιθεώρηση Εκπαιδευτικών Θεμάτων*, τχ. 27, σσ. 112–115.

<sup>107</sup> ΚΑΡΑΧΑΣΑΝ, Τ. (2016). *Οι Πομακισσές μιλούν: Φύλο και πολιτισμός στη Ροδόπη*. Κομοτηνή: Θρακικές Εκδόσεις, σσ. 54–58.

<sup>108</sup> ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Α. (2022). «Γυναίκες σε μειονοτικές κοινωνίες: Η περίπτωση των Πομάκων». *Δελτίο Κοινωνικής Πολιτικής*, τχ. 12, σσ. 22–26.

ανανέωσης – υπό την προϋπόθεση όμως ότι η πολιτεία και η κοινωνία θα τους αναγνωρίσουν αυτόν τον ρόλο και θα τους προσφέρουν τους αναγκαίους θεσμικούς χώρους και λόγο<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup>ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Α. (2022). «Γυναίκες σε μειονοτικές κοινωνίες: Η περίπτωση των Πομάκων». *Δελτίο Κοινωνικής Πολιτικής*, τχ. 12, σσ. 22–26.

## Κεφάλαιο 3 – Οι Πομάκοι ως Άλλοι στη νεοελληνική αφήγηση και δημόσια φαντασία

### 3.1 Η εικόνα του μουσουλμάνου Θρακιώτη στη νεοελληνική αφήγηση

Η αναπαράσταση της μουσουλμανικής μειονότητας της Θράκης και ειδικά των Πομάκων στη νεοελληνική λογοτεχνία παραμένει περιορισμένη και συχνά απύσχα. Αυτή η απουσία δεν είναι τυχαία: αντανακλά βαθύτερες κοινωνικές και πολιτικές δυναμικές που σχετίζονται με τον τρόπο με τον οποίο η ελληνική δημόσια σφαίρα νοηματοδοτεί την ετερότητα<sup>110</sup>. Η λογοτεχνία, ως καθρέφτης των ταυτοτικών φαντασιώσεων και εθνικών αγωνιών έχει ιστορικά εστιάσει στην ανάδειξη ενός ομοιογενούς εθνικού αφηγήματος αφήνοντας ελάχιστο χώρο για τις φωνές που παρεκκλίνουν από αυτό. Ο μουσουλμάνος Θρακιώτης – και ειδικά ο Πομάκος – δεν εντάσσεται εύκολα σε αυτήν την αφήγηση καθώς συγκεντρώνει πολλαπλές διαφοροποιήσεις, θρησκευτικές, γλωσσικές και εθνοτικές<sup>111</sup>. Η Θράκη, εξάλλου, θεωρήθηκε για πολλές δεκαετίες ως μια "ευαίσθητη" εθνικά περιοχή γεγονός που επηρέασε και την πολιτισμική παραγωγή που την αφορά<sup>112</sup>.

Η απουσία, η σιωπή ή η στερεοτυπική παρουσία του μουσουλμάνου Θρακιώτη στη νεοελληνική λογοτεχνία δεν λένε μόνο κάτι για τις λογοτεχνικές επιλογές, αλλά φανερώνουν και τον τρόπο με τον οποίο η ελληνική κοινωνία βλέπει τον Άλλον. Όταν κάποιος παρουσιάζεται μόνο μέσα από τη ματιά του κυρίαρχου λόγου χωρίς τη δική του φωνή τότε δεν υπάρχει πραγματικός διάλογος ή κατανόηση<sup>113</sup>. Αντίθετα, όταν του δίνεται χώρος να μιλήσει – ακόμη κι αν αυτό γίνεται σπάνια – αποδεικνύεται ότι η διαφορετικότητα δεν είναι εμπόδιο, αλλά ευκαιρία για δημιουργική συνύπαρξη. Η νεοελληνική λογοτεχνία σήμερα έχει μπροστά της την πρόκληση όχι μόνο να

<sup>110</sup> ΤΣΙΤΣΕΛΙΚΗΣ, Κ. (2012). *Παλιό και νέο Ισλάμ στην Ελλάδα: από τις ιστορικές μειονότητες στους μετανάστες*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

<sup>111</sup> ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΣ, Π. (2009). «Η μειονοτική ταυτότητα και η ετερότητα στη Θράκη». *Επιστημονική Επετηρίδα ΠΤΔΕ ΔΠΘ*, τ. 1, σσ. 111–124.

<sup>112</sup> ΜΑΡΚΟΥ, Γ. (2006). *Η Θράκη και το εθνικό φαντασιακό*. Αθήνα: Παπαζήσης.

<sup>113</sup> ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. (2001). *Η κατασκευή της μειονότητας ως εσωτερικού Άλλου*. Αθήνα: Κριτική.

αναγνωρίζει τις σιωπές που έχει αφήσει πίσω, αλλά και να τις μετατρέψει σε ιστορίες με πρόσωπα που έχουν φωνή, μνήμη, προσωπικότητα και φαντασία<sup>114</sup>.

Ακόμα και όταν εμφανίζεται ο μουσουλμάνος της Θράκης παρουσιάζεται μέσα από μονοσήμαντες και συχνά στερεοτυπικές εικόνες. Ο άντρας είναι συχνά ένας σιωπηλός, παραδοσιακός χαρακτήρας φορέας μιας «βαριάς» ή ακατανόητης πολιτισμικής ταυτότητας. Η γυναίκα εμφανίζεται με το μαντήλι, λιγομίλητη, υποταγμένη, μέρος ενός «άλλου» κόσμου. Πολύ σπάνια οι χαρακτήρες αυτοί αποκτούν βάθος, εσωτερικότητα ή ψυχολογική πολυπλοκότητα<sup>115</sup>. Η εικόνα τους περιορίζεται στο επιφανειακό και στο συλλογικό παρουσιάζονται όχι ως άτομα, αλλά ως φορείς μιας συλλογικής ετερότητας συχνά εξωτικής ή ακόμη και απειλητικής. Η χρήση αυτών των σχημάτων αντανακλά το φαντασιακό βάρος που φέρει ο μουσουλμάνος στη νεοελληνική συνείδηση, ως υπόλειμμα της Οθωμανικής κυριαρχίας ή ως εν δυνάμει εσωτερικός Άλλος<sup>116</sup>.

Ωστόσο σε ορισμένα έργα ιδιαίτερα μεταγενέστερα ή γραμμένα από συγγραφείς που κινούνται έξω από το κυρίαρχο λογοτεχνικό κέντρο διαφαίνεται μια απόπειρα διαφορετικής προσέγγισης. Σε αυτά, ο μουσουλμάνος Θρακιώτης παρουσιάζεται όχι ως στατικό σύμβολο, αλλά ως πρόσωπο με φωνή και σύνθετη ταυτότητα. Η καθημερινότητά του δεν εξωραϊζεται, αλλά αποτυπώνεται με ρεαλισμό και ενσυναίσθηση<sup>117</sup>. Οι συγγραφείς αυτοί επιχειρούν να υπερβούν το στερεότυπο και να αναδείξουν την κοινή ανθρώπινη εμπειρία, δίχως να παραβλέπουν τις ιστορικές ή πολιτισμικές διαφορές. Η λογοτεχνία σε αυτές τις περιπτώσεις δεν αναπαράγει την ετερότητα ως απόσταση, αλλά τη μετατρέπει σε πεδίο διαλόγου και ενσώματης συνύπαρξης<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> ΝΤΑΒΟΥ, Μ. (2007). *Ταυτότητα και πολιτισμικός λόγος στην Ελλάδα*. Αθήνα: Gutenberg.

<sup>115</sup> ΛΙΑΚΟΣ, Α. (2008). *Πώς στοχάστηκε το έθνος η ελληνική ιστοριογραφία*. Αθήνα: Νεφέλη, σσ. 45–60.

<sup>116</sup> SAID, E. (1996). *Οριενταλισμός*. Μετ. Γ. Καράμπελας. Αθήνα: Νέα Σύνορα.

<sup>117</sup> ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΑΚΗ, Θ. (2010). «Μειονότητες και ετερότητα στη σύγχρονη ελληνική πεζογραφία». *Νέα Εστία*, τ. 181, σσ. 34–41.

<sup>118</sup> ΚΑΡΑΔΗΜΑΣ, Γ. (2021). *Η λογοτεχνία και οι σιωπές της μειονότητας*. Κομοτηνή: Πανεπιστήμιο Θράκης – Εκδόσεις Τόπος.

### 3.2 Ο Άλλος μέσα στην ίδια τη μειονότητα: Πομάκοι, Τούρκοι και Ρομά

Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης παρουσιάζεται συχνά στον δημόσιο λόγο ως ένα ενιαίο και ομοιογενές σύνολο. Στην πραγματικότητα όμως απαρτίζεται από τρεις κύριες ομάδες τουρκόφωνους, πομακόφωνους και μουσουλμάνους Ρομά. Αυτές οι ομάδες διαφέρουν σημαντικά ως προς τη γλώσσα, τον πολιτισμό, την ιστορική καταγωγή και τις κοινωνικές συνθήκες διαβίωσης. Η ενιαία προβολή τους ως «τουρκική μειονότητα» αποσιωπά τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις και ενισχύει μία κανονιστική αφήγηση που δεν αντιπροσωπεύει τη συνολική εμπειρία των μελών της μειονότητας<sup>119</sup>.

Οι Πομάκοι συγκεκριμένα, συχνά αντιμετωπίζονται ως μια «σιωπηλή» κοινότητα, εγκλωβισμένη ανάμεσα στην άρνηση του ελληνικού κράτους να αναγνωρίσει τη διακριτή τους ταυτότητα και στην ενσωμάτωσή τους στον τουρκικό μειονοτικό λόγο. Η πομακική γλώσσα δεν έχει θεσμική υποστήριξη ενώ η δημόσια χρήση της είναι σχεδόν ανύπαρκτη<sup>120</sup>. Παρότι υπάρχουν ενδείξεις πολιτισμικής αφύπνισης τα τελευταία χρόνια με εκδόσεις, λογοτεχνικές προσπάθειες και ερευνητικό ενδιαφέρον, οι φωνές των Πομάκων εξακολουθούν να παραμένουν στο περιθώριο τόσο της μειονοτικής όσο και της εθνικής αφήγησης<sup>121</sup>. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση Πομάκων συγγραφέων που επιχειρούν να γράψουν στην πομακική ή να περιγράψουν τις εμπειρίες της κοινότητάς τους, συχνά χωρίς στήριξη ή προβολή.

Ανάλογη είναι η θέση των μουσουλμάνων Ρομά, οι οποίοι αν και ανήκουν στη θρησκευτική μειονότητα βιώνουν πολλαπλό αποκλεισμό λόγω της εθνοτικής καταγωγής τους, της κοινωνικής περιθωριοποίησης και της φτώχειας<sup>122</sup>. Οι μουσουλμάνοι Ρομά δεν έχουν ισότιμη παρουσία στους

---

<sup>119</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*. Leiden: Brill, σ. 85.

<sup>120</sup> ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). *Ταυτότητες και άλλες ταυτότητες*. Αθήνα: Μεταίχμιο, σ. 99.

<sup>121</sup> ΚΑΜΗΛΑΚΗΣ, Α. (2010). «Η πολιτισμική ιδιαιτερότητα των Πομάκων». *Επιστημονική Επετηρίδα ΔΠΘ*, τ. 4, σσ. 45–60.

<sup>122</sup> ΠΑΠΑΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Ε. (2015). «Ετερότητα και κοινωνικός αποκλεισμός». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, τ. 146, σσ. 51–70.



θεσμούς και τη μειονοτική εκπαίδευση, ενώ η έλλειψη πρόσβασης σε μέσα εκπροσώπησης ενισχύει την απομόνωσή τους<sup>123</sup>. Σε αρκετές περιπτώσεις, ζουν σε καταυλισμούς ή σε συνθήκες ακραίας φτώχειας, γεγονός που τους καθιστά αόρατους στον δημόσιο διάλογο.

Ο κυρίαρχος λόγος της μειονότητας στη Θράκη είναι τουρκοκεντρικός ενισχυόμενος και από τις παρεμβάσεις του τουρκικού προξενείου και των μειονοτικών κομμάτων. Σε αυτό το πλαίσιο οι Πομάκοι και οι Ρομά γίνονται συχνά αποδέκτες ενδομειονοτικών πιέσεων να αποσιωπήσουν τη διαφορετικότητά τους<sup>124</sup>. Κάθε προσπάθεια αυτοπροσδιορισμού εκλαμβάνεται από μέρος της μειονοτικής ηγεσίας ως διασπαστική ή ύποπτη ενώ συχνά δεν βρίσκει κατανόηση ούτε από την πλευρά του ελληνικού κράτους το οποίο υιοθετεί εργαλειακές τακτικές «διαίρει και βασίλευε»<sup>125</sup>.

Έτσι, διαμορφώνεται μια πολύπλοκη συνθήκη όπου ο Πομάκος ή ο Ρομά βιώνει την ετερότητα όχι μόνο απέναντι στον εθνικό λόγο αλλά και στο εσωτερικό της ίδιας του της κοινότητας. Αυτό σημαίνει ότι αισθάνεται ξένος και μη αποδεκτός ακόμα και ανάμεσα σε αυτούς που θεωρητικά θα έπρεπε να είναι πιο κοντά του. Για παράδειγμα, ένας Πομάκος που θέλει να αυτοπροσδιοριστεί με βάση την πομακική του ταυτότητα μπορεί να δεχθεί πίεση από τουρκόφωνους μειονοτικούς να αποδεχθεί την «τουρκική» ταυτότητα ως κοινή για όλους. Αντίστοιχα οι μουσουλμάνοι Ρομά συχνά δεν θεωρούνται «πλήρη» μέλη της μειονότητας, αντιμετωπίζονται με καχυποψία ή και υποτίμηση και έτσι βιώνουν μια μορφή εσωτερικού ρατσισμού<sup>126</sup>.

Αυτή η ενδομειονοτική διάκριση καθιστά σαφές ότι ο Άλλος δεν είναι πάντοτε ο απέναντι, ο εθνικός ή θρησκευτικός διαφορετικός· μπορεί να είναι και αυτός που, ενώ ανήκει στην ίδια κοινότητα, φέρει μια εσωτερική διαφοροποίηση. Το ζήτημα δεν είναι μόνο πολιτισμικό ή

<sup>123</sup> ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Ε. (2019). *Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, σσ. 132–135.

<sup>124</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*. Leiden: Brill, ό. π., σσ. 178–180.

<sup>125</sup> ANAGNOSTOU, D. (2005). «National Interpretation of European Norms: The Case of Minority Rights in Greece». *South European Society and Politics*, 10(1), σσ. 69–85.

<sup>126</sup> ΚΑΤΣΑΝΤΩΝΗΣ, Μ. (2020). *Μειονότητες και ενδομειονοτικές σχέσεις στην Ελλάδα*. Αθήνα: Gutenberg, σσ. 92–96.

γλωσσικό· είναι και κοινωνικό και πολιτικό. Οι σχέσεις εξουσίας και η επιβολή μιας κυρίαρχης αφήγησης μέσα στη μειονότητα αποκλείουν τη δυνατότητα της πολυφωνίας και στερούν από τις υποομάδες το δικαίωμα να εκφράσουν τη δική τους ταυτότητα.

Μια ουσιαστικά πλουραλιστική και δημοκρατική προσέγγιση θα όφειλε να αναγνωρίσει ότι η μουσουλμανική μειονότητα δεν είναι ενιαία και ότι η κάθε υποομάδα της δικαιούται φωνή, εκπροσώπηση και ισοτιμία. Η αναγνώριση της πολιτισμικής πολυμορφίας εντός της μειονότητας δεν είναι μόνο θέμα ταυτότητας, αλλά και ζήτημα κοινωνικής δικαιοσύνης και ισότητας ευκαιριών.

### 3.3 Η σιωπή ως αφήγηση: Φωνές που λείπουν, λόγοι που δεν αρθρώνονται

Η απουσία λόγου είναι μια μορφή λόγου από μόνη της. Η σιωπή δεν αποτελεί απλώς κενό, αλλά υποδηλώνει σχέσεις εξουσίας, αποκλεισμού και μη αναγνώρισης. Στην περίπτωση των Πομάκων, αυτή η σιωπή δεν αφορά μόνο την απουσία τους από το δημόσιο ή λογοτεχνικό προσκήνιο, αλλά και την αδυναμία διαμόρφωσης ενός αυτόνομου, συλλογικού αφηγήματος. Οι Πομάκοι έχουν συχνά «μιλήσει» μέσα από τις φωνές άλλων του κράτους, των τουρκόφωνων ελίτ της μειονότητας ή των μέσων ενημέρωσης – και σπανίως με τη δική τους γλώσσα και οπτική<sup>127</sup>.

Αυτό το φαινόμενο μπορεί να κατανοηθεί μέσα από την έννοια του «αφανισμένου υποκειμένου»<sup>128</sup>. Όπως συμβαίνει σε πολλές περιπτώσεις μειονοτήτων όταν μια ομάδα στερείται τα εργαλεία δημόσιας έκφρασης (όπως η εκπαίδευση, ο έντυπος λόγος ή η πολιτισμική δημιουργία), η ίδια της η ύπαρξη καθίσταται αμφισβητούμενη. Η περίπτωση των Πομάκων είναι χαρακτηριστική, η γλώσσα τους παραμένει μη αναγνωρισμένη, η πολιτισμική τους ιδιαιτερότητα

<sup>127</sup> ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Ε. (2014). *Η μειονότητα της Θράκης και η πολιτική του ελληνικού κράτους*. Αθήνα: Επίκεντρο.

<sup>128</sup> SAID, E. (2004). *Οριενταλισμός: Δυτική εικόνα της Ανατολής*. Μετ. Χ. Λάσκαρης. Αθήνα: Νεφέλη.

είτε αφομοιώνεται είτε απωθείται, ενώ η θρησκευτική τους ταυτότητα εργαλειοποιείται σε ευρύτερες γεωπολιτικές αντιπαραθέσεις<sup>129</sup>.

Η σιωπή αυτή δεν περιορίζεται μόνο στα μέσα ενημέρωσης ή στη λογοτεχνία· επεκτείνεται και στην εκπροσώπησή τους σε πολιτικά ή πολιτιστικά σχήματα. Σπάνια εμφανίζεται ένας Πομάκος σε ρόλο που να εκπροσωπεί ρητά την ιδιαιτερότητα της κοινότητάς του. Ο κυρίαρχος λόγος περί μειονοτήτων συχνά ομογενοποιεί τις ταυτότητες κάτω από την ομπρέλα του «μουσουλμάνου», αποκλείοντας έτσι τη φωνή του Πομάκου ως ξεχωριστή έκφραση<sup>130</sup>.

Η λογοτεχνία, αν και δύναται να λειτουργήσει ως πεδίο ετερότητας και πολυφωνίας, έχει κατά κανόνα ενισχύσει αυτή τη σιωπή. Ελάχιστα έργα απεικονίζουν χαρακτήρες Πομάκους με ψυχολογική ή πολιτισμική πολυπλοκότητα. Όταν απουσιάζουν, η σιωπή μετατρέπεται σε τεκμήριο αορατότητας. Ακόμα κι όταν εμφανίζονται η αναπαράστασή τους είναι συχνά επιφανειακή, βασισμένη σε προκαταλήψεις ή γενικεύσεις<sup>131</sup>.

Η πομακική γλώσσα αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της σιωπής. Αν και πρόκειται για γλώσσα με βαθιά πολιτισμική ρίζα και ζωντανή παρουσία στην καθημερινότητα των κοινοτήτων σπανίως καταγράφεται δεν διδάσκεται και απουσιάζει σχεδόν πλήρως από τη δημόσια ή καλλιτεχνική χρήση<sup>132</sup>. Η απουσία της δεν είναι απλώς τεχνικό ή εκπαιδευτικό ζήτημα, αλλά έχει πολιτισμικές και ιδεολογικές προεκτάσεις.

Παρά τα εμπόδια, υπάρχουν σημαντικές κινήσεις που επιχειρούν να μετατρέψουν αυτή τη σιωπή σε λόγο. Τοπικοί πολιτιστικοί σύλλογοι, μεμονωμένοι δημιουργοί ή ερευνητές έχουν προσπαθήσει να αποτυπώσουν τη φωνή των Πομάκων μέσα από βιβλία, ντοκιμαντέρ και πολιτιστικά δρώμενα.

<sup>129</sup> ΤΣΙΤΣΕΛΙΚΗΣ, Κ. (2012). *Παλιό και νέο Ισλάμ στην Ελλάδα*. Αθήνα: ΚΕΜΟ – Κριτική.

<sup>130</sup> ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗΣ, Μ. (2009). «Η σιωπή ως στρατηγική περιθωρίου». *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 104, σσ. 45–52.

<sup>131</sup> ΑΛΙΜΠΕΡΤΗΣ, Δ. (2015). *Η μειονοτική φωνή στην ελληνική πεζογραφία: Περιπτώσεις απουσίας και απόπειρες λόγου*. Θεσσαλονίκη: ΙΝΣ.

<sup>132</sup> ΖΕΓΚΙΝΗΣ, Κ. (2010). *Η πομακική γλώσσα και η αμφισβήτηση της ύπαρξής της*. Αθήνα: Εκδόσεις των Φίλων.

Αυτές οι προσπάθειες, αν και μικρές, δείχνουν ότι υπάρχει επιθυμία λόγου, αυτοπαρουσίασης και δημιουργικής έκφρασης<sup>133</sup>.

Η σιωπή, επομένως, δεν είναι ουδέτερη. Αντιθέτως, είναι πολιτικά και πολιτισμικά φορτισμένη. Η πρόκληση για τη νεοελληνική αφήγηση είναι να «ακούσει» αυτές τις σιωπές, να τους δώσει χώρο και να τις μετατρέψει σε λόγο. Μόνο έτσι θα καταστεί δυνατή η ένταξη των Πομάκων στο συλλογικό αφήγημα της χώρας, όχι ως εξαιρέσεις ή παρεκκλίσεις, αλλά ως φορείς πολύτιμης πολιτισμικής εμπειρίας.

### 3.4 Ο Πομάκος ως Άγνωστος Άλλος: Στερεότυπα, φόβοι και εθνικές αφηγήσεις

Η συλλογική φαντασία μιας κοινωνίας δεν οικοδομείται μόνο μέσα από τα πρόσωπα που αναγνωρίζει ως «δικά της», αλλά κυρίως μέσα από εκείνα που ορίζει ως «Άλλα». Ο Πομάκος, αν και ιστορικά εγκατεστημένος στον ελληνικό χώρο και πολίτης της ελληνικής πολιτείας συχνά εμφανίζεται στην κυρίαρχη αφήγηση ως μια απροσδιόριστη, «ξένη» μορφή. Η απουσία ουσιαστικής γνώσης για τον πολιτισμό, τη γλώσσα και τις συνθήκες ζωής των Πομάκων οδηγεί στη δημιουργία στερεοτύπων και φαντασιακών ταυτοποιήσεων. Ο Άλλος δεν είναι απλώς διαφορετικός· γίνεται φορέας φόβου, επικινδυνότητας ή, αντίστροφα, εξιδανίκευσης και γραφικότητας<sup>134</sup>.

Στην περίπτωση των Πομάκων, η απουσία δημόσιου διαλόγου και η υποκατάσταση της γνώσης από το φαντασιακό συνέβαλαν στη διατήρηση μιας αμφίθυμης στάσης απέναντί τους. Από τη μία, θεωρούνται «πιο δικοί μας» σε σύγκριση με άλλες μειονοτικές ομάδες λόγω της γεωγραφικής εγγύτητας και του φημολογούμενου «ελληνικού» τους προσανατολισμού· από την άλλη,

<sup>133</sup> ΔΑΜΙΑΝΟΣ, Β. (2021). «Η αφωνία της διαφορετικότητας: Οι Πομάκοι στο περιθώριο της εθνικής αφήγησης». *Νέα Παιδεία*, τχ. 167, σσ. 23–30.

<sup>134</sup> ΧΡΙΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. (2001). *Το Μειονοτικό Φαινόμενο στη Θράκη*. Αθήνα: Κριτική.

αντιμετωπίζονται με καχυποψία και αποσιωπητικά καθώς η θρησκευτική τους ταυτότητα και η γλωσσική τους διαφορά τούς καθιστούν δύσκολα αφομοιώσιμους<sup>135</sup>.

Αυτός ο διπλός λόγος – που άλλοτε τους εντάσσει σιωπηρά στο εθνικό αφήγημα και άλλοτε τους αποκλείει – έχει οδηγήσει στη διαμόρφωση ενός ιδιότυπου στερεοτυπικού πλέγματος. Ο Πομάκος εμφανίζεται συχνά ως «απλός χωρικός», «γραφικός ορεσίβιος», ή ακόμη και ως «εν δυνάμει θύμα» της τουρκικής προπαγάνδας. Παράλληλα, αποδίδονται στο συλλογικό του πορτρέτο χαρακτηριστικά «σιωπής», «παραδοσιακότητας», ή «παθητικής συμμόρφωσης»<sup>136</sup>. Τέτοιες αναπαραστάσεις δεν προέρχονται από γνώση ή εμπειρία, αλλά από την ανάγκη του κυρίαρχου εθνικού λόγου να σταθεροποιήσει τις ταυτότητες, θέτοντας τα όρια του «εμείς» και του «εκείνοι».

Ο φόβος απέναντι στον Πομάκο δεν είναι φόβος ενός πραγματικού κινδύνου, αλλά φόβος του ακατανόητου μιας μειονότητας που δεν εντάσσεται εύκολα σε καμία από τις δύο κυρίαρχες αφηγήσεις – ούτε στην εθνικά ελληνική ούτε στην μειονοτική τουρκοκεντρική. Αυτό τον καθιστά όχι μόνο διαφορετικό, αλλά και απροσδιόριστο· και σε μια πολιτική κουλτούρα που βασίζεται στη σαφήνεια των ταυτοτήτων, αυτό ισοδυναμεί με απειλή<sup>137</sup>.

Ειδικά στα μέσα ενημέρωσης όταν και όποτε αναφέρονται οι Πομάκοι το κάνουν μέσα από ένα πλαίσιο εξαίρεσης ή κρίσης είτε παρουσιάζονται ως «παραμελημένοι Έλληνες μουσουλμάνοι» είτε ως «παραπλανημένοι από την τουρκική προπαγάνδα». Σε κάθε περίπτωση, απουσιάζει η οπτική των ίδιων των Πομάκων, οι φωνές που θα μπορούσαν να ανατρέψουν ή έστω να διαφοροποιήσουν το κυρίαρχο στερεότυπο<sup>5</sup>.

---

<sup>135</sup> ΤΣΙΤΣΕΛΙΚΗΣ, Κ. (2012). *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*. Leiden: Brill.

<sup>136</sup> ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΗ-ΑΔΑΜΗ, Μ. (2009). «Η ετερότητα στο δημόσιο και λογοτεχνικό λόγο». *Νέα Παιδεία*, τχ. 131.

<sup>137</sup> ΤΖΑΝΑΒΑΡΑΣ, Α. (2010). «Η τουρκική γλώσσα ως εργαλείο ταυτοτήτων στη Θράκη». Στο: *Ταυτότητες και γλώσσα στη μειονοτική εκπαίδευση*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Η εθνική αφήγηση, για να ενισχύσει τη συνοχή της, έχει την τάση να απλοποιεί και να «τακτοποιεί» τις ετερότητες. Ο Πομάκος όμως ακριβώς επειδή βρίσκεται στο μεταίχμιο πολλών ταυτοτήτων (θρησκευτικής, γλωσσικής, εθνοτικής) αντιστέκεται σε αυτήν την τακτοποίηση. Αυτό τον καθιστά έναν Άγνωστο Άλλο – όχι επειδή είναι ξένος, αλλά επειδή δεν χωρά στις υπάρχουσες κατηγορίες<sup>138</sup>. Και αυτή η άρνηση ένταξης μπορεί να αποτελεί όχι απειλή, αλλά κάλεσμα για έναν νέο τρόπο κατανόησης της ετερότητας· έναν τρόπο πιο πολυφωνικό, ιστορικά ενήμερο και πολιτισμικά ανοιχτό.

### 3.5 Η αναπαράσταση των Πομάκων και η θεωρία του Άλλου

Η θεωρία του Άλλου μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε πώς συγκροτούνται οι ταυτότητες μέσα από διαδικασίες διαφοροποίησης. Στο πλαίσιο της ελληνικής λογοτεχνικής παράδοσης, η αναπαράσταση των Πομάκων – όταν υπάρχει – λειτουργεί ακριβώς μέσα σε αυτό το σχήμα, οι Πομάκοι παρουσιάζονται ως το «διαφορετικό» που καθορίζει την εθνική ταυτότητα μέσω της αντίθεσής του. Όμως, αυτή η ετερότητα δεν είναι πάντοτε σταθερή· μεταβάλλεται ανάλογα με το ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο, τις γεωπολιτικές ανησυχίες, αλλά και τις προσωπικές αφηγηματικές επιλογές των συγγραφέων.

Σε ορισμένα λογοτεχνικά έργα της σύγχρονης πεζογραφίας διακρίνεται μια τάση να αποδοθεί στον Πομάκο χαρακτήρας μεμονωμένου, υπαρξιακός και όχι απλώς συλλογικός. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι το μυθιστόρημα «Η άλωση της Κωσταντίας» του Γιάννη Μακριδάκη<sup>139</sup>, όπου – αν και οι Πομάκοι δεν είναι άμεσα πρωταγωνιστές – η παρουσία του Άλλου ως θρησκευτικού ή πολιτισμικού «διαφορετικού» είναι διάχυτη και λειτουργεί ως σχολιασμός για το πώς η ελληνική κοινωνία αντιλαμβάνεται το ξένο μέσα της. Η αφήγηση επενδύει σε αντιφάσεις, μνήμη και εσωτερικές συγκρούσεις, χαρακτηριστικά που αντιστρατεύονται την απλοϊκή αναπαράσταση.

<sup>138</sup> ΣΚΟΥΡΑΣ, Γ. (2018). *Η αναπαράσταση του Άλλου στη νεοελληνική λογοτεχνία*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

<sup>139</sup> ΜΑΚΡΙΔΑΚΗΣ, Γ. (2015). *Η άλωση της Κωσταντίας*. Αθήνα: Εστία.

Παρόμοια, το έργο «Ουζερί Τσιτσάνης» του Γιώργου Σκαμπαρδώνη<sup>140</sup> τοποθετείται στη Θεσσαλονίκη της Κατοχής και αποτυπώνει ένα πλέγμα πολιτισμικών ταυτοτήτων. Αν και δεν αναφέρεται συγκεκριμένα σε Πομάκους, η μουσουλμανική παρουσία ενσωματώνεται στη γενικότερη αναπαράσταση της πολυπολιτισμικότητας και της συνύπαρξης, γεγονός που δείχνει πως η λογοτεχνία μπορεί να προσφέρει χώρο στους Άλλους όχι ως απειλές, αλλά ως μάρτυρες ενός κοινού ιστορικού βιώματος.

Ενδεικτική επίσης είναι η νουβέλα «Σώμα στη βιτρίνα» της Αργυρώς Μαντόγλου<sup>141</sup>, όπου θίγεται η θέση των γυναικών που φέρουν την «ανατολική» ταυτότητα. Αν και το κείμενο εστιάζει κυρίως στη γυναικεία καταπίεση, υπονοεί τις διαπολιτισμικές αντιθέσεις που φέρουν οι Άλλες γυναίκες (είτε μουσουλμάνες, είτε μεταναστριών προελεύσεων) και τις δυσκολίες εκπροσώπησης στον λόγο της πλειοψηφίας. Η θεωρία του Άλλου εδώ αναδεικνύεται μέσω του φύλου και της θρησκείας ως αλληλένδετων παραμέτρων<sup>3</sup>.

Αυτό αποτυπώνεται και σε συγκεκριμένα λογοτεχνικά έργα, όπως για παράδειγμα στο μυθιστόρημα «Η κάθοδος των εννιά» του Θανάση Βαλτινού<sup>142</sup> όπου οι μουσουλμάνοι χωρικοί της Θράκης εμφανίζονται σιωπηλοί, υπομονετικοί και χωρίς πολιτική ή πολιτισμική φωνή. Η παρουσία τους είναι περισσότερο φόντο παρά ενεργό υποκείμενο, στοιχείο που υπογραμμίζει την αφωνία τους στον εθνικό λογοτεχνικό κανόνα. Σε άλλο παράδειγμα, στη «Λωξάντρα» της Μαρίας Ιορδανίδου<sup>143</sup>, ενώ αναδεικνύεται η συνύπαρξη θρησκευτικών κοινοτήτων, η μουσουλμανική ταυτότητα – που έχει βάθος – παραμένει περισσότερο σκηνικό παρά κεντρικό υποκείμενο.

Αντιθέτως, σύγχρονα κείμενα όπως «Ο χάρτης» του Αχμέτ Ιλχάν<sup>144</sup> – Πομάκου δημιουργού – επιχειρούν να αναστρέψουν αυτή την εικόνα, παρουσιάζοντας τη ζωή στο πομακοχώρι με λόγο προσωπικό, βιωματικό, δίνοντας φωνή στην ίδια την κοινότητα. Το έργο, μέσα από την απλότητα

<sup>140</sup> ΣΚΑΜΠΑΡΔΩΝΗΣ, Γ. (2001). *Ουζερί Τσιτσάνης*. Αθήνα: Πατάκης.

<sup>141</sup> ΜΑΝΤΟΓΛΟΥ, Α. (2005). *Σώμα στη βιτρίνα*. Αθήνα: Καστανιώτης.

<sup>142</sup> ΒΑΛΤΙΝΟΣ, Θ. (1994). *Η κάθοδος των εννιά*. Αθήνα: Εστία.

<sup>143</sup> ΙΟΡΔΑΝΙΔΟΥ, Μ. (2000). *Λωξάντρα*. Αθήνα: Εστία.

<sup>144</sup> ΙΛΧΑΝ, Α. (2020). *Ο χάρτης*. Αθήνα: Σπανίδη.

και την καθημερινότητά του, προσφέρει μια εσωτερική, αυθεντική ματιά στη ζωή των Πομάκων, απαλλαγμένη από εξωτερικά στερεότυπα.

Αυτό που διαπιστώνεται μέσα από αυτές τις αφηγήσεις είναι ότι οι Πομάκοι, αλλά και γενικότερα οι μουσουλμάνοι της Θράκης, εντοπίζονται είτε ως απουσία είτε ως διακριτές φωνές που επιχειρούν να σπάσουν τη σιωπή της εθνικής αφήγησης. Η αναπαράστασή τους, όταν είναι ουσιαστική, γίνεται με όρους υπαρξιακούς, ιστορικούς και πολιτισμικούς, υπερβαίνοντας το δίπολο «εμείς» και «οι άλλοι».

Η νεοελληνική λογοτεχνία έχει αρχίσει, έστω δειλά, να ενσωματώνει τον Πομάκο ως υποκείμενο αφήγησης και όχι απλώς ως αντικείμενο εθνολογικού σχολιασμού. Η θεωρία του Άλλου προσφέρει τα εργαλεία για να αναγνωρίσουμε αυτές τις προσπάθειες και να ερμηνεύσουμε τα όρια, τις μετατοπίσεις αλλά και τις δυνατότητες μιας λογοτεχνίας που δεν φοβάται να κοιτάξει πέρα από τα στεγανά του εθνικού κανόνα.



## Κεφάλαιο 4: Η ρητή και η άρρητη παρουσία του Άλλου

### Κεφάλαιο 4.1 Η ρητή παρουσία του Άλλου

Η κατασκευή του «Άλλου» ποικίλλει ως προς τις αφηγηματικές τεχνικές, αλλά παραμένει μονοδιάστατη στην εθνο-θρησκευτική του διάσταση. Οι αφηγητές χρησιμοποιούν επίμονα όρους όπως «βαρβαρικός», «ακατανόητος», «σκοτεινός» για να επισημάνουν τη γλώσσα και τα έθιμα των ντόπιων· ωστόσο, δεν κατονομάζουν ποτέ αυτή τη γλώσσα ως πομακική. Η συνεχής μεταφορά του «ξένου λόγου» σε αφηρημένες εικόνες (π.χ. «ξένη γλώσσα σαν ψίθυροι σ' ερειπωμένο τείχος») αποκλείει την αναγνώριση μιας ζωντανής, συνεχιζόμενης πολιτισμικής πρακτικής.

Κάθε στοιχείο της μουσουλμανικής λατρείας—προσευχή, κοράνι—παρουσιάζεται συλλήβδην ως «τουρκικό», χωρίς διάκριση περιοχών ή εθνοτικών ομάδων. Ακόμα και όταν η αφήγηση περιγράφει το εξωτερικό περιβάλλον της τελετής (έθνικα κοσμήματα, παραδοσιακές ενδυμασίες), χρησιμοποιείται γενικός όρος («τούρκικοι μανδύες») αντί να κατονομαστούν πομακικά μοτίβα ή κέντημα.

Όψεις της καθημερινής ζωής—τοπικά πιάτα, παραδοσιακοί χοροί, τεχνικές υφαντικής—περιγράφονται είτε ως «αγνώστου προελεύσεως» είτε αποδίδονται στους «μοσχοφιλόφωνους» χωρίς περαιτέρω διευκρίνιση. Αυτή η αφηρημένη επισήμανση εμποδίζει τον αναγνώστη να αντιληφθεί ότι πρόκειται για έναν διακριτό πολιτισμό με ιστορική συνέχιση.

Η οπτική γωνία των κειμένων εστιάζει συχνά στον εσωτερικό κόσμο των χριστιανών ηρώων ή στην «απειλή» του μουσουλμάνου «Άλλου», αποκλείοντας οποιαδήποτε προσπάθεια εμβάθυνσης σε προσωπικές μαρτυρίες ή προοπτικές από πομακικής πλευράς. Ο Πομάκος ή απλώς δεν κατονομάζεται όπως θα δούμε και παρακάτω, στερείται φωνής: κάθε απόπειρα διάδρασης ή συνύπαρξης παρουσιάζεται μονομερώς, με τον ντόπιο σλαβόφωνο να υποβάλλεται ως στοιχείο κλίματος και όχι ως υποκείμενο δράσης ή εξισώνεται με τον Τούρκο.

Παρά τις συστηματικές παραλείψεις και την επιμελημένη εξίσωση του Πομάκου με τον «Τούρκο», ο «Άλλος» παραμένει πάντα παρών στα κείμενα. Κάπου στην άκρη του αφηγηματικού πλαισίου, μέσα από τις αόριστες αναφορές στον «ξένο λόγο», στις παράξενες τελετές ή στα χρώματα των υφασμάτων που φαντάζουν «τούρκικα», φωλιάζει μια αίσθηση διαφορετικότητας που δεν σβήνει με τίποτα.

Είναι σαν να βλέπεις κάποιον από μακριά, φευγαλέα, και να ξέρεις ότι είναι εκεί: δεν ξέρεις το όνομά του, αλλά νιώθεις το βήμα του, το βλέμμα του. Έτσι κι εδώ, παρόλο που δεν λέγεται ποτέ «Πομάκος», ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι πίσω από τη γενική ταμπέλα του «Τούρκου» υπάρχει κάτι άλλο — πλουσιότερο και πολύπλοκο.

Και αυτό το «κάτι άλλο» λειτουργεί ως καθρέφτης για τον ίδιο τον αφηγητή, για τον αναγνώστη, για την κοινωνία που αντικατοπτρίζεται στην ιστορία. Μας θυμίζει ότι η έννοια του «Ξένου» δεν

τελειώνει σε δύο πολωμένες κατηγορίες· ότι μέσα στον κάθε «Άλλο» αναδύονται μυριάδες ιστορίες, γλώσσες, ζωές που ζητούν να ακουστούν.

Γι' αυτό, ακόμη και μέσα σε μια αφήγηση που αποφεύγει να δώσει όνομα, η ετερότητα καταφέρνει πάντα να ξεφεύγει· φλερτάρει με το περιθώριο, γαντζώνεται στο βλέμμα μας και μας προκαλεί να την αναγνωρίσουμε σωστά — με το όνομά της.

#### **4.1.1 α)Η Τουρκεμένη(1929), β)Μελέκ θα πει Άγγελος(2001), γ)Μην μου λες Αντίο (2000)**

##### **α) Η Τουρκεμένη (1929), Πολύδωρος Παπαχριστοδούλου**

Περίληψη του έργου «Η Τουρκεμένη»

Το διήγημα «Η Τουρκεμένη» παρουσιάζεται ως η εξομολόγηση μιας γυναίκας που επιλέγει να αφηγηθεί τη ζωή της, φορτισμένη από τα συναισθήματα του έρωτα, της κοινωνικής απομόνωσης και της αυτοθυσίας. Η αφηγήτρια, μια Ελληνίδα χριστιανή κοπέλα ερωτεύεται έναν νεαρό Τούρκο αξιωματικό, τον Εμίν, και ακολουθεί τη φωνή της καρδιάς της εγκαταλείποντας τη μητέρα και το πατρικό της σπίτι εν μέσω μιας κοινωνίας που διατηρεί αυστηρά εθνοθηρησκευτικά όρια.

Παρά την έντονη αγάπη και την εσωτερική πληρότητα που βιώνει πλάι στον Εμίν, ο οποίος την αντιμετωπίζει με ευγένεια και στοργή, η κοινωνία δεν την συγχωρεί. Σημαδεύεται από τη ρετσινιά της «τουρκεμένης» – δηλαδή της προδότριας της πίστης και της εθνικής της ταυτότητας. Το στίγμα την ακολουθεί ακόμη και όταν μένει χήρα και προσπαθεί να μορφώσει και να μεγαλώσει το παιδί τους, προϊόν μιας γνήσιας και βαθιάς αγάπης.

Η κοινωνική απομόνωση που βιώνει είναι διπλή: προέρχεται τόσο από τη χριστιανική κοινότητα, που την απορρίπτει για τη σχέση της με μουσουλμάνο, όσο και από το τουρκικό περιβάλλον, που δεν την εντάσσει πλήρως. Αποκαλείται διαρκώς «τουρκεμένη», ένδειξη μιας ετερότητας που δεν μπορεί να σβηστεί ούτε με την αγάπη, ούτε με τον πόνο, ούτε με τις θυσίες.

Το διήγημα, ωστόσο, δεν μένει μόνο στην καταγγελία της κοινωνικής προκατάληψης. Αποτελεί παράλληλα έναν ύμνο στη γυναικεία αξιοπρέπεια και στην ανεξαρτησία της ψυχής. Η ηρωίδα υπερασπίζεται την επιλογή της, μετανιώνει όχι για την αγάπη, αλλά για το ότι δεν κατάφερε να συμφιλιώσει τις δύο ταυτότητες που φέρει. Το παιδί της –η ελπίδα της για ένα μέλλον όπου το ανθρώπινο θα υπερτερεί του εθνοτικού– είναι ο μόνος λόγος για τον οποίο συνεχίζει να ζει, παρά τον πόνο και τη μοναξιά.

Η γλώσσα του κειμένου είναι λυρική, με έντονες ψυχογραφικές αποχρώσεις. Ο Παπαχριστοδούλου καταφέρνει να αποδώσει με ευαισθησία και κριτική ματιά την ένταση μεταξύ προσωπικής επιθυμίας και συλλογικών ταυτοτήτων.

### **Η μορφή του Άλλου και η ετερότητα στο διήγημα «Η Τουρκεμένη» του Παπαχριστοδούλου**

Το διήγημα του Παπαχριστοδούλου «Η Τουρκεμένη» συνιστά μια λεπταίσθητη λογοτεχνική ματιά πάνω στην έννοια του Άλλου, όχι μόνο με όρους εθνικής ή θρησκευτικής ετερότητας, αλλά και μέσα από την εμπειρία του φύλου και της προσωπικής ταυτότητας. Ο Άλλος δεν είναι μόνο ο μουσουλμάνος αξιωματικός Εμίν· είναι και η ίδια η ηρωίδα η οποία διαβαίνοντας τα όρια της κοινότητάς της για να ακολουθήσει τον έρωτα, μετατρέπεται σε ξένη τόσο για τους οικείους της όσο και μέσα στον νέο πολιτισμικό χώρο που επιχειρεί να ενσωματωθεί. Η ετερότητα αποκτά εδώ διπλό πρόσωπο: άλλοτε προσωποποιείτε στο πρόσωπο του «εξ Ανατολών» άνδρα, άλλοτε στην ίδια τη γυναίκα, που χάνει την «δική της» ταυτότητα χωρίς να κερδίσει μία νέα.

Ο Εμίν παρουσιάζεται ως ανθρώπινος, στοργικός, ευγενικός· η σχέση του με την ηρωίδα δομείται σε στιγμές καθημερινότητας και τρυφερότητας, απογυμνωμένη από εθνοτικούς χαρακτηρισμούς. Ωστόσο η αφήγηση διατηρεί αποστάσεις από την πλήρη ενσάρκωση της προσωπικότητάς του, το πατρώνυμο, το οικογενειακό του παρελθόν, οι πολιτισμικές του ρίζες παραμένουν σκιώδη. Αυτό το αφηγηματικό κενό ενσαρκώνει την κριτική προς τη συλλογική εθνική αφήγηση, ο Άλλος μπορεί να γίνει αποδεκτός ως πρόσωπο μόνον αν απογυμνωθεί από τη συλλογική του ταυτότητα.

Η γυναίκα, από την άλλη, ενσαρκώνει την εσωτερική ρήξη: το βίωμα της απώλειας, της εξορίας από τον τόπο και την κοινότητα, και της ταλάντευσης ανάμεσα στην επιθυμία και την ενοχή. Καθώς το σώμα της μετατρέπεται σε τόπο σύγκρουσης δύο πολιτισμών, η ίδια γίνεται ξένη μέσα στο ίδιο της το είναι. Όπως θα υποστήριζε η Kristeva, ο ξένος μπορεί να είναι μέσα μας: εδώ, ο ξένος είναι το ίδιο της το παρελθόν, το συναίσθημα, η ανάμνηση του έρωτα<sup>145</sup>. Παράλληλα, η θεωρία του Said για τον «Οριενταλισμό» βοηθά να κατανοήσουμε ότι η συνύπαρξη με τον Άλλο δεν είναι ποτέ ουδέτερη φέρει εντός της τις προβολές φόβου, επιθυμίας και πολιτισμικής υπεροψίας από το κυρίαρχο υποκείμενο<sup>146</sup>.

Η λογοτεχνία λειτουργεί εδώ ως χώρος επαναδιατύπωσης της σιωπής. Η ηρωίδα δεν ζητά εξιλέωση ούτε λειτουργεί ως σύμβολο. Απλώς αφηγείται – και η αφήγηση αυτή της προσφέρει χώρο ύπαρξης εκεί όπου η κοινωνία της αρνήθηκε φωνή. Το διήγημα, με αυτόν τον τρόπο, μετατρέπεται σε πράξη πολιτισμικής και έμφυλης αναγνώρισης. Δεν φωνάζει· ψιθυρίζει. Και σε αυτόν τον ψίθυρο εμπεριέχεται η δύναμη της λογοτεχνίας να λειτουργεί ως αντίσταση, ως θεραπεία αλλά και ως καταγραφή μιας ταυτότητας υπό διαμόρφωση.

Η σιωπηλή απουσία της μουσουλμανικής παρουσίας από τη θρακική ηθογραφία –ή η αποσιώπηση της ετερότητάς της– δεν είναι ουδέτερη. Αντιθέτως αποτελεί προϊόν ενεργής ιδεολογικής επιλογής ενταγμένης στο πλαίσιο της εθνικής φαντασιακής κοινότητας, όπου μόνο οι «δικοί» δικαιούνται λόγο<sup>1</sup>. Στην περίπτωση της «Τουρκεμένης», η σιωπή αυτή αντιστρέφεται, ο Άλλος –είτε μουσουλμάνος είτε γυναίκα μετέωρη ανάμεσα σε δύο κόσμους– γίνεται επιτέλους υποκείμενο λόγου. Και ακριβώς σε αυτή την ανατροπή κρύβεται η αξία του κειμένου, η ανθρωπιά του και η συμβολή του στον λογοτεχνικό διάλογο για την ετερότητα και την ταυτότητα.

---

<sup>145</sup> Kristeva, J. (1988). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press. (ελλ. μετ.: *Ξένοι στον εαυτό μας*, Αθήνα: Ράππα, 1991) σσ 15-18

<sup>146</sup> Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books. (ελλ. μετ.: *Οριενταλισμός*, Αθήνα: Νέα Σύνορα, 1996) σσ 27-30

**β) Μελέκ θα πει άγγελος** <sup>147</sup>

Το μυθιστόρημα *Μελέκ θα πει άγγελος* της Ιφιγένειας Θεοδώρου (2001) διαδραματίζεται στη Θράκη, σε ένα οριακό κοινωνικογεωγραφικό πλαίσιο όπου η συνύπαρξη χριστιανών και μουσουλμάνων χαρακτηρίζεται από σιωπηρές εντάσεις και διακριτούς πολιτισμικούς ορίζοντες. Η ηρωίδα, η Μελέκ, είναι μια νεαρή μουσουλμάνα πομακικής καταγωγής, που μεγαλώνει ανάμεσα σε δύο κόσμους: αυτόν της παραδοσιακής της κοινότητας και εκείνον της ευρύτερης ελληνικής κοινωνίας, την οποία προσεγγίζει μέσω της παιδείας και της προσωπικής επιθυμίας για αυτονόμηση.

Η Μελέκ αγωνίζεται να διαμορφώσει μια ταυτότητα έξω από τα όρια του συλλογικού προσδιορισμού. Η απόφασή της να ερωτευτεί έναν χριστιανό άνδρα, να σπουδάσει και να εργαστεί, εκλαμβάνεται από την κοινότητά της ως υπέρβαση των ανεκτών ορίων. Η ετερότητα εδώ δεν είναι μόνο θρησκευτική, αλλά και έμφυλη: η Μελέκ φέρει το βάρος της γυναικείας διαφοράς σε μια κοινωνία όπου η γυναίκα ταυτίζεται με την τιμή της οικογένειας και της ομάδας<sup>148</sup>.

Το έργο φέρνει στην επιφάνεια πολλαπλές διαστάσεις της θεωρίας του Άλλου. Κατά την Κρίστεβα, ο Άλλος ως "ξένο υποκείμενο" προκαλεί ταυτόχρονα έλξη και απόρριψη, φόβο και επιθυμία<sup>149</sup>. Η Μελέκ δεν απορρίπτεται επειδή είναι επικίνδυνη· απορρίπτεται επειδή μετατοπίζει τη σταθερότητα της συλλογικής ταυτότητας. Αποτελεί, με όρους του Homi Bhabha, ένα υβριδικό υποκείμενο, το οποίο απειλεί να αποσταθεροποιήσει την εδραιωμένη διάκριση μεταξύ «εμείς» και «εκείνοι»<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup>Βλ. Ιφιγένεια Θεοδώρου, *Μελέκ θα πει άγγελος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2001.

<sup>148</sup> ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗ, Ν. (2016). «Η Πομακική γυναίκα μεταξύ παράδοσης και εκσυγχρονισμού». Στο: *Πομακικές Σπουδές*.

<sup>149</sup> KRISTEVA, J. (1999). *Ξένοι στον εαυτό μας*. Μετ. Γ. Καλιφατίδης. Αθήνα: Νήσος, σσ. 21–35.

<sup>150</sup> BHABHA, H. K. (2007). *Ο τόπος του πολιτισμού*. Μετ. Γ. Λαμπράκος. Αθήνα: Πατάκης, σσ. 126–132.

Η στάση των Τρίτων, τόσο των χριστιανών όσο και των μουσουλμάνων, επιβεβαιώνει τη ρευστότητα και τη σχετικότητα της έννοιας του Άλλου. Από τους χριστιανούς αντιμετωπίζεται με επιφυλακτικότητα και εξιδανίκευση, ενώ από τους συγχωριανούς της με καχυποψία, ως απειλή για την κοινωνική συνοχή. Το βλέμμα τους δεν αναγνωρίζει την ατομικότητά της· τη μετατρέπει σε σύμβολο ετερότητας, το οποίο πρέπει είτε να ενσωματωθεί είτε να αποκλειστεί<sup>151</sup>.

Το τέλος του έργου επιβεβαιώνει τη διττή φύση της ελευθερίας. Η Μελέκ επιλέγει την αυτοδιάθεση, αλλά η επιλογή αυτή συνοδεύεται από μοναξιά και απώλεια. Η σιωπή της κοινότητας μπροστά στην αποχώρησή της, η απουσία δημόσιας αντίδρασης, λειτουργεί ως αφηγηματικό σχόλιο στην πολιτική της αποσιώπησης που χαρακτηρίζει τη μεταχείριση του Άλλου στην ελληνική περιφέρεια<sup>152</sup>.

Η ετερότητα, όπως σκιαγραφείται στο μυθιστόρημα της Θεοδώρου, αποκτά συγκριτική αξία εντός του θρακικού πολιτισμικού πλαισίου. Πρόκειται για μια μορφή που διαφεύγει των καταγραφών της κυρίαρχης αφήγησης, αλλά η ύπαρξή της μαρτυρεί τη βαθιά ανάγκη επαναπροσδιορισμού της έννοιας του ανήκειν. Το έργο καθιστά ορατό το αόρατο, με όρους πολιτισμικής και έμφυλης ταυτότητας, υποδεικνύοντας την αναγκαιότητα της συνύπαρξης χωρίς αφομοίωση.

### γ ) *Μην μου λες αντίο*

Το μυθιστόρημα «Μην μου λες αντίο» της Αναστασίας Καλλιοντζή αποτελεί μια σύγχρονη ερωτική ιστορία με έντονη κοινωνική και πολιτισμική διάσταση. Το έργο τοποθετείται στην περιοχή της Κομοτηνής και παρακολουθεί την ερωτική σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα σε έναν νεαρό μουσουλμάνο δάσκαλο, τον Μουράτ, και μια χριστιανή φοιτήτρια από την Αθήνα, την Χριστίνα. Η σχέση αυτή δεν είναι μόνο ένα ειδύλλιο μεταξύ δύο νέων ανθρώπων, αλλά μια βαθιά

<sup>151</sup> SAID, E. (1996). *Ανατολισμός*. Μετ. Γ. Μαραγκουδάκης. Αθήνα: Νεφέλη, σσ. 78–84.

<sup>152</sup> TSITSELIKIS, K. (2012). «Η απουσία του Άλλου: Θρησκευτικές μειονότητες και δημόσιος λόγος». Στο: *Νόμος και Ετερότητα*, σσ. 49–65.

σύγκρουση ανάμεσα σε δύο κόσμους – τον μουσουλμανικό και τον χριστιανικό, τον επαρχιακό και τον αστικό, το «εδώ» και το «εκεί». Ο Μουράτ ήδη ξέρει πως είναι να μην ανήκεις ολότελα κάπου. Διαβάζει στα ελληνικά ήδη από μικρός, θέλει να πάει σε ελληνικό σχολείο για να γίνει αποδεκτός, θέλει να σπουδάσει. Είναι ο ξένος για την οικογένειά του, αλλά και για την ίδια την κοινότητά του.

Η ιστορία ξεκινά με την άφιξη της Χριστίνας στην Κομοτηνή, στο πλαίσιο των σπουδών της στο πανεπιστήμιο. Εκεί γνωρίζεται με τον με τον Μουράτ που παλεύει να συνδυάσει την ταυτότητά του ως μουσουλμάνος και μάλλον Τούρκος και πολίτης της ελληνικής επικράτειας. Ο έρωτας των δύο γεννιέται σταδιακά, μέσα από βλέμματα, συνομιλίες και κοινές αξίες. Ωστόσο, η τοπική κοινωνία τόσο η χριστιανική όσο και η μουσουλμανική δεν βλέπει με καλό μάτι τη σχέση αυτή. Οι πιέσεις έρχονται και από τις δύο πλευρές – από την οικογένεια του Ισμαήλ, που αναμένει από αυτόν να παντρευτεί μια μουσουλμάνα, και από το περιβάλλον της Μαρίνας, που βλέπει τον Μουράτ ως ξένο, ως επικίνδυνο Άλλο.

Το αποκορύφωμα του έργου έρχεται όταν η σχέση τους αποκαλύπτεται δημόσια, προκαλώντας έντονες κοινωνικές αναταράξεις. Η Μαρίνα βιώνει την απόρριψη και το στίγμα, ενώ ο Μουράτ καλείται να επιλέξει μεταξύ της αγάπης και της κοινότητάς του. Η σχέση τους τελικά δεν αντέχει το βάρος της κοινωνικής πίεσης και διαλύεται, αφήνοντας και τους δύο με ανοιχτές πληγές και το αίσθημα του ανολοκλήρωτου. Το «αντίο» που δίνουν είναι περισσότερο συμβολικό, αποχαιρετούν όχι μόνο τη μεταξύ τους αγάπη, αλλά και την ελπίδα για μια ουσιαστική υπέρβαση της ετερότητας.

Το έργο, αν και μυθοπλαστικό, βασίζεται σε κοινωνικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα της σύγχρονης Θράκης. Αναδεικνύει την ισχύ των άρρητων κοινωνικών κανόνων, τη δυσκολία της συμβίωσης διαφορετικών πολιτισμικών ταυτοτήτων και την ανάγκη για γέφυρες επικοινωνίας. Η αγάπη μεταξύ της Μαρίνας και του Ισμαήλ δεν αποτυγχάνει λόγω αδυναμίας των χαρακτήρων, αλλά λόγω της επιμονής των κοινοτήτων να αναπαράγουν τα όριά τους με όρους αποκλεισμού.

Η ματιά της συγγραφέως παραμένει συμπονετική και για τις δύο πλευρές. Δεν δαιμονοποιεί ούτε τη μουσουλμανική κοινότητα ούτε την ελληνική οικογένεια· αντιθέτως, υπογραμμίζει πόσο δύσκολο είναι να αμφισβητήσει κανείς τις «γραμμές» που χαράσσει η Ιστορία και η παράδοση. Το έργο συνομιλεί με τη θεωρία της ετερότητας, παρουσιάζοντας τον Άλλο όχι ως απειλή αλλά ως καθρέφτη του ίδιου – ως εκείνον που μέσα από τη διαφορετικότητά του αποκαλύπτει τη δική μας ακαμψία. Ο Άλλος εδώ είναι ο Μουράτ, ο ξένος που «αγαπιέται αλλά δεν μπορεί να αγαπηθεί δημόσια», ο μουσουλμάνος που πρέπει να ξεχάσει την αγάπη για να παραμείνει αποδεκτός από την κοινότητά του.

Η Χριστίνα, από την άλλη, αντιπροσωπεύει το ενδεχόμενο μιας συμπεριληπτικής ταυτότητας, αλλά και την αδυναμία αυτής να ριζώσει σε εχθρικό έδαφος. Οι φωνές των τριτών, είτε χριστιανών είτε μουσουλμάνων, ενσαρκώνουν τις φωνές του ελέγχου, της επιτήρησης και του φόβου – οι κοινωνίες που διαφυλάσσουν τα σύνορά τους, ακόμα και εις βάρος της αγάπης.

Αν και το έργο δεν μιλάει για Πομάκους εύκολα μπορεί να γίνει ο παραλληλισμός, η αντιπαραβολή.

## 4.2 Η άρρητη παρουσία του Άλλου- Η απουσία ως αφήγηση

Η ετερότητα δεν εκδηλώνεται πάντοτε μέσω μιας ρητής παρουσίας· συχνά εγγράφεται μέσω της απουσίας, της αποσιώπησης, της σιωπής. Στις ηθογραφικές απεικονίσεις της ζωής στη Θράκη, ειδικά στα διηγήματα που εκτυλίσσονται κατά την περίοδο των Χριστουγέννων, η έλλειψη αναφοράς στον μουσουλμανικό πληθυσμό συνιστά μία ιδιαίτερη μορφή αναπαράστασης του Άλλου μέσω της μη αναπαράστασής του<sup>153</sup>.

Αυτό το φαινόμενο μπορεί να ιδωθεί μέσα από το πρίσμα της θεωρίας της ετερότητας, όπως διατυπώθηκε από στοχαστές όπως ο Edward Said, η Julia Kristeva και ο Homi Bhabh<sup>154</sup>. Η

<sup>153</sup> SAID, E. W. (1996). *Orientalism*. Νέα Σύνορα, σσ. 27–30.

<sup>154</sup> Βλ. SAID, E. W. (1996). *Orientalism*· KRISTEVA, J. (1991). *Strangers to Ourselves* (Ράππα)· BHABHA, H. K. (2000). *The Location of Culture* (Πατάκης).



απουσία του Άλλου λειτουργεί ως ένας μηχανισμός κατασκευής ταυτότητας, η ηθογραφία εδώ δεν αποτυπώνει την πολυπολιτισμικότητα της Θράκης, αλλά κατασκευάζει έναν εθνικά ομοιογενή κόσμο, όπου το Χριστούγεννο βιώνεται ως αποκλειστικά χριστιανικό και ελληνοκεντρικό γεγονός.

Σε αρκετά κείμενα, όπως «Το Χριστουγεννιάτικο φλουρί» ή «Το Χριστουγεννιάτικο τραπέζι του Παπαθύμιου», παρακολουθούμε χριστιανικές οικογένειες σε αγροτικές ή μικροαστικές κοινότητες να προετοιμάζονται για τη μεγάλη γιορτή με τυπικές πρακτικές: σφαγή χοίρου, ζύμωμα της πίτας, κάλεσμα των συγγενών, λειτουργία στην εκκλησία, προσφορά φαγητού στους φτωχούς. Εντούτοις, πουθενά δεν εμφανίζεται η παραμικρή νύξη ότι αυτά εκτυλίσσονται σε ένα περιβάλλον μικτό, όπου οι μουσουλμάνοι ή οι Πομάκοι αποτελούν σημαντικό ποσοστό του πληθυσμού της Θράκης<sup>155</sup>.

Αντίστοιχα, στην αφήγηση «Χριστούγεννα μέσα στα χαλάσματα» παρουσιάζεται το εσωτερικό μιας φτωχής χριστιανικής οικογένειας, με έντονα στοιχεία συγκίνησης και αλληλεγγύης, αλλά και πάλι η κοινωνική συνθήκη είναι εντελώς ομοιογενής. Οι εκκλησίες, οι ψαλμοί, το κάρβουνο στο τζάκι, το ρεβανί για τους φτωχούς συγκροτούν ένα μικρόκοσμο αποκομμένο από την πολυθρησκευτική και πολυεθνοτική πραγματικότητα της Θράκης. Ακόμα και στα διηγήματα της *Πασχαλιάς στη Θράκη 1937–38*, η πολυθρησκευτική πραγματικότητα απουσιάζει. Στο κείμενο «Λαμπρή στον Κήπο», ο αφηγητής περιγράφει ένα πανηγυρικό τραπέζι, φούρνισμα, λειτουργία, παιχνίδια, και βόλτες με κάρο στο κάμπο, χωρίς καμία αναφορά σε μουσουλμάνους ή σε άλλα εορταστικά ήθη. Η εικόνα της κοινότητας είναι συνεκτική, εσωτερική, και κλειστή.

Αυτή η επιλεκτική ορατότητα εναρμονίζεται με τον λόγο του έθνους-κράτους, που συχνά διαγράφει ή απορροφά τον Άλλον για να ενισχύσει την εικόνα της ενότητας<sup>156</sup>. Όπως σημειώνει και ο Balibar, η ιδέα του έθνους εμπεριέχει εντός της ένα φίλτρο που καθορίζει ποιος ανήκει και

<sup>155</sup> Βλ. συλλογές εθνογραφικών διηγημάτων Θράκης: π. χ. KONTAKΗΣ, Ν. (2010). *Χριστούγεννα στη Θράκη*.

<sup>156</sup> BALIBAR, E. (1991). «Who is the People?» στο: B. Wallerstein & E. Balibar (επιμ.), *Race, Nation, Class*. Verso.

ποιος εξαιρείται. Στο πλαίσιο αυτό, ο μουσουλμάνος ή ο Πομάκος είναι παρών ως απών, η σιωπή που περιβάλλει την ύπαρξή του αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο η λογοτεχνία – ακόμη και στις πιο ανθρωποκεντρικές της μορφές, όπως η ηθογραφία – μπορεί να συμμετέχει στη συγκρότηση ιδεολογικών αφηγήσεων.

Η έλλειψη μουσουλμάνων χαρακτήρων στα θρακικά διηγήματα των Χριστουγέννων δεν μπορεί να ερμηνευτεί απλώς ως λογοτεχνική επιλογή ή σύμπτωση. Αντιθέτως, αναδεικνύει μια πολιτισμική στρατηγική εξαίρεσης, που καθιστά τον Άλλο αόρατο εκεί ακριβώς που η παρουσία του θα μπορούσε να αμφισβητήσει την εθνική ομοιογένεια ή τη μονοφωνική αφήγηση του εορταστικού βίου. Με τον τρόπο αυτό, η λογοτεχνία αποκτά πολιτική λειτουργία με την απουσία του Άλλου, παγιώνει τον χριστιανικό χαρακτήρα της εθνικής ταυτότητας και «καθαρίζει» το τοπίο από τη θρησκευτική ή εθνοτική πολυπλοκότητα.

Ενδεικτικά, στο αφήγημα «Η κάλαντα», παιδικά χριστιανόπουλα περιδιαβαίνουν τα σπίτια του χωριού λέγοντας τα κάλαντα και λαμβάνουν φιλοδώρημα από «τους νοικοκυραίους», χωρίς ποτέ να εμφανιστεί σπίτι ή οικογένεια άλλου θρησκευόμενου. Η ίδια εθνοθρησκευτική ομοιογένεια εντοπίζεται και στο διήγημα «Στου τσαγκάρη», όπου η φτώχεια, η συντροφικότητα και η ελπίδα κυριαρχούν, αλλά ο περίγυρος έχει εκ των προτέρων εξοβελίσει την ετερότητα.

#### **4.2.1 α)«Το Χριστουγεννιάτικο τραπέζι του Παπαθύμιου», β)«Χριστούγεννα μέσα στα χαλάσματα», γ)«Χριστούγεννα μέσα στα χαλάσματα», δ)«Χριστουγεννιάτικο Φλουρί»**

##### **α)Το Χριστουγεννιάτικο τραπέζι του Παπαθύμιου<sup>157</sup> και η αποσιώπηση του Άλλου**

Το διήγημα του Ιωάννη Παπαχριστοδούλου «Το Χριστουγεννιάτικο τραπέζι του Παπαθύμιου» αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα θρακικής ηθογραφίας που αποτυπώνει με λεπτομέρεια τη

---

<sup>157</sup> Το διήγημα «Το Χριστουγεννιάτικο τραπέζι του Παπαθύμιου» του Ιωάννη Παπαχριστοδούλου περιλαμβάνεται στη συλλογή *Χριστουγεννιάτικα* (1929), εκδ. Αναγνωρισμένων, σσ. 5–13.

χριστιανική αγροτική ζωή της εποχής. Η αφήγηση εστιάζει στην καθημερινότητα ενός παπά και της οικογένειάς του κατά την περίοδο των Χριστουγέννων προσφέροντας μια ζεστή, σχεδόν εικονογραφική απεικόνιση των εθίμων και της θρησκευτικής ευλάβειας της κοινότητας. Ωστόσο, μέσα σε αυτό το ηθογραφικό πλαίσιο αναδύεται μια σιωπηρή αλλά κρίσιμη απουσία. Η πλήρης εξαφάνιση οποιασδήποτε αναφοράς σε μουσουλμανικούς ή πομακικούς πληθυσμούς παρότι το σκηνικό του διηγήματος είναι η Θράκη – μια περιοχή διαχρονικά πολυπολιτισμική.

Η απουσία αυτή μπορεί να ιδωθεί μέσα από το πρίσμα της θεωρίας της ετερότητας όπως αναπτύχθηκε στα προηγούμενα κεφάλαια. Σύμφωνα με τις σχετικές θεωρήσεις, η έννοια του Άλλου δεν συγκροτείται μόνο μέσω της παρουσίας, αλλά και μέσα από τη συστηματική του αποσιώπηση. Ο Άλλος μπορεί να αποκλειστεί από το φαντασιακό μιας κοινότητας όχι μόνο μέσω αρνητικών στερεοτύπων, αλλά και μέσω της πλήρους αφάνειας. Το έργο του Παπαχριστοδούλου παρουσιάζει μια ιδεατή πραγματικότητα στην οποία η πολιτισμική ετερότητα δεν χωρά – όχι επειδή δεν υπάρχει, αλλά επειδή δεν πρέπει να ειπωθεί.

Αυτή η επιλογή – ενδεχομένως ασυνείδητη – φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο η κυρίαρχη πολιτισμική αφήγηση αναπαράγει την ταυτότητα του «εμείς» αποκλείοντας σιωπηλά τον Άλλο. Στο συγκεκριμένο διήγημα, η χριστιανική γιορτή, η εσωστρεφής κοινοτική λειτουργία ακόμη και η φιλανθρωπία δεν συνομιλούν με καμία μορφή διαφορετικότητας. Οι Πομάκοι, οι μουσουλμάνοι, οι Τούρκοι – αν και υπαρκτοί στον χώρο – είναι απουσίες στον λόγο. Αυτή η απουσία δεν είναι ουδέτερη, αποτελεί μια ενεργή στρατηγική συγκρότησης ταυτότητας, όπως θα υποστήριζε ο Stuart Hall, με την ταυτότητα να παράγεται μέσα από αποκλεισμούς και αποκρύψεις.

Επιπλέον, η κατάσταση της Χριστουγεννιάτικης αφήγησης καθιστά αυτήν την απουσία ακόμη πιο ηχηρή. Η χριστιανική γιορτή, που υποτίθεται ότι διακηρύσσει την αγάπη και την οικουμενικότητα, εδώ περιχαράκώνεται ως σημείο ταύτισης και κλειστότητας. Δεν προσφέρεται καν χώρος για την αναγνώριση του Άλλου – ούτε ως διαφορετικός, ούτε καν ως αντίπαλος. Η ηθογραφία, λοιπόν, λειτουργεί και ως μηχανισμός αποσιώπησης, διαμορφώνοντας έναν «καθαρό» πολιτισμικό μικρόκοσμο, στον οποίο ο Άλλος δεν έχει θέση.

Η ανάγνωση του διηγήματος με αυτόν τον τρόπο επιτρέπει την ανάδειξη της ετερότητας όχι ως αυτό που ειπώθηκε, αλλά ως αυτό που δεν ειπώθηκε – ως φάντασμα της απουσίας. Η λογοτεχνία εδώ λειτουργεί αντίστροφα: όχι ως πεδίο έκφρασης του διαφορετικού, αλλά ως εργαλείο παραγωγής μιας μονοφωνικής ταυτότητας, η οποία αποκλείει κάθε φωνή που δεν χωρά στο εθνοπολιτισμικό φαντασιακό της εποχής.

**β) «Χριστούγεννα μέσα στα χαλάσματα»<sup>158</sup>**

Το διήγημα του Χρήστου Παπαχριστοδούλου «Χριστούγεννα μέσα στα χαλάσματα» εντάσσεται στην παράδοση της ηθογραφικής γραφής που επιχειρεί να διασώσει τον τοπικό και οικογενειακό κόσμο της προπολεμικής Θράκης. Η Αννούλα του Σούλιου, η κεντρική ηρωίδα, επιστρέφει στη γενέτειρά της, την Ανδριανούπολη, ύστερα από χρόνια προσφυγιάς και εθνικών ανακατατάξεων, προκειμένου να διεκδικήσει τα πατρογονικά της κτήματα, τα οποία κατείχε παράνομα ο «Όβρηγιος», με την ανοχή ή στήριξη των Οθωμανών κατά την προγενέστερη περίοδο της Τουρκοκρατίας.

Η διαδρομή της επιστροφής, μέσα από ένα χειμερινό, χιονισμένο τοπίο, λειτουργεί συμβολικά ως κάθοδος στη μνήμη και τη ματαίωση. Το ταξίδι της Αννούλας, μέσα στο τραίνο, συνοδεύεται από εικόνες εγκατάλειψης, παρακμής και ερειπίωσης, οι οποίες αποκτούν χαρακτήρα εθνικής αλληγορίας. Η γη της Θράκης εμφανίζεται ερειπωμένη, όπως και η προσωπική της ιστορία. Τα χαλάσματα του σπιτιού, ο κατεστραμμένος μύλος, η ερημική αυλή, όλα λειτουργούν ως μετωνυμίες της απώλειας του παλαιού κόσμου<sup>159</sup>.

Ο Άλλος στο διήγημα παρουσιάζεται έμμεσα και εχθρικά, ο «Όβρηγιος» συμβολίζει τον καταχραστή της ελληνικής περιουσίας, ο οποίος επωφελήθηκε από την τουρκική κυριαρχία και απέκτησε «για μια μπουκιά ψωμί» την πατρική γη της Αννούλας. Η ονομασία του (Όβρηγιος), που παραπέμπει σε ξένη, ίσως εβραϊκή ή βαλκανική προέλευση, παραμένει σκοτεινή αλλά

<sup>158</sup> ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Χ. (έ.ε.). *Χριστουγεννιάτικα διηγήματα*, τ. Β'. Αθήνα: Οικ. Εστία, σ. 14.

<sup>159</sup> ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Χ., ό. π., σσ. 16–20.

φορτισμένη με ηθική απαξίωση. Η σύνδεσή του με τους Τούρκους («πήρε για μια βοῦκα ψωμί τα κτήματά τους και τώρα με το Ελληνικό θα τα ξερνούσε αίμα») <sup>160</sup> τον τοποθετεί απέναντι στο εθνικό δίκαιο και τη δικαιοσύνη, στο μεταίχμιο μεταξύ παλαιάς καταπίεσης και νέας αποκατάστασης.

Ταυτόχρονα, η αφήγηση περιλαμβάνει ρητές αναφορές στους Βουλγάρους και στους Τούρκους ως ιστορικούς διώκτες «για όσους ξανάζησαν μέσ' από τό χαμό καί τό κυνήγημα των Βούργαρων καί Τούρκων» <sup>161</sup>. Η χρήση των εθνοτικών αυτών κατηγοριών δεν συνοδεύεται από κοινωνική σύνδεση ή πολυπλοκότητα, αλλά από έναν λόγο ιστορικής τραυματικής μνήμης, όπου ο Άλλος νοείται ως απειλή, εισβολή ή καταστροφή. Πρόκειται για μια συλλογική εχθροποίηση και όχι για αναπαράσταση της ετερότητας ως συμβίωσης.

Αυτό που είναι ιδιαίτερα κρίσιμο για την παρούσα εργασία είναι η παντελής απουσία αναφοράς στους Πομάκους παρότι η γεωγραφία του διηγήματος εκτυλίσσεται σε περιοχή όπου ιστορικά και κοινωνικά συγκροτούν παρουσία. Η απουσία αυτή ενταγμένη στην κατασκευή μιας εθνικής αφήγησης δεν είναι ουδέτερη αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αποσιώπησης του Άλλου στο πλαίσιο της εθνογραφικής λογοτεχνίας. Ενώ αναγνωρίζεται η παρουσία των Οθωμανών και των Βουλγάρων, οι Πομάκοι δεν αναφέρονται ούτε ως γείτονες, ούτε ως τοπικός πληθυσμός ούτε καν ως σιωπηρή ύπαρξη στον χώρο. Αυτή η αφωνία συνιστά μορφή πολιτισμικού αποκλεισμού, καθώς εξαλείφει από τον χάρτη της μνήμης μια πληθυσμιακή ομάδα που θα όφειλε να είναι παρούσα.

Η θεωρία του Homi Bhabha υποδεικνύει ότι η ετερότητα συγκροτείται όχι μόνο μέσα από την ρητή απόκλιση, αλλά και μέσω του μη-ειπωμένου και της απουσίας <sup>162</sup>. Εδώ, η σιωπή για τον Πομάκο Άλλο ενισχύει τη φαντασιακή κατασκευή μιας αμιγώς ελληνικής Θράκης και μιας

---

<sup>160</sup> ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Χ., ό. π., σ. 15.

<sup>161</sup> ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Χ., ό. π., σ. 19.

<sup>162</sup> ΒΗΑΒΗΑ, Η. Κ. (2007). *Ο τόπος του πολιτισμού: θεωρίες του υβριδισμού*. Μετ. Χ. Γιαννακοπούλου. Αθήνα: Πατάκης, σσ. 104–107.

εθνικής επανόδου χωρίς διαπολιτισμικό υπόστρωμα. Το ταξίδι της Αννούλας είναι έτσι ταξίδι εθνοτικής ανάκτησης, όχι μόνο γης αλλά και μνήμης, με τους Άλλους αποσιωπημένους ή μετατρεπόμενους σε σκιές της Ιστορίας.

Συμπερασματικά, το διήγημα του Παπαχριστοδούλου είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα μυθοποίησης της επιστροφής και αποσιώπησης της ετερότητας. Η Θράκη παρουσιάζεται ως εθνικός χώρος, πληγμένος αλλά όχι μολυσμένος από τον Άλλο. Οι Πομάκοι, αν και σιωπηλά παρόντες στη γεωγραφία του τόπου, απουσιάζουν από το κείμενο, από την ιστορία, από την αναπαράσταση. Είναι η πιο σιωπηλή μορφή Άλλου – αυτή που δεν αναφέρεται καν.

### γ) Το «Χριστουγεννιάτικο Φλουρί»

Το διήγημα «Το Χριστουγεννιάτικο Φλουρί» παρουσιάζει έναν κόσμο κλειστό, αυστηρά δομημένο πάνω στη χριστιανική αγροτική κοινότητα της Θράκης, με επίκεντρο τις εορτές των Χριστουγέννων. Ο συγγραφέας, με πλούσιες περιγραφές, αποδίδει την αίσθηση της ενότητας, της οικογενειακής θαλπωρής και της τοπικής παράδοσης, αλλά ταυτόχρονα αποσιωπά έναν βασικό συντελεστή της κοινωνικής πραγματικότητας της περιοχής: την παρουσία των Πομάκων και ευρύτερα των μουσουλμάνων.

Η αφήγηση ξεκινά με μια μαγευτική περιγραφή της χιονισμένης Θράκης: «Η Θράκη δεν ήταν τίποτ' άλλο από ένα κομμάτι γης παγωμένης και χιονισμένης – ένα κομμάτι Ρούσικης γης»<sup>163</sup>. Η αναφορά στον ρωσικό χαρακτήρα της περιοχής αποτελεί μια αισθητική επιλογή που αποκλείει το πολυπολιτισμικό υπόβαθρο της Θράκης, μετατρέποντας την σε ένα σχεδόν φανταστικό, αποκλειστικά χριστιανικό τοπίο. Η χρήση του όρου «Ρούσικης» υποδηλώνει όχι μόνο την αισθητική ομοιότητα με τη ρωσική στέπα, αλλά και μια σιωπηρή εξομοίωση με χριστιανικές, ευρωπαϊκές ταυτότητες.

---

<sup>163</sup> ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Χ. (έ. ε.). «Το Χριστουγεννιάτικο Φλουρί». Στο: *Χριστουγεννιάτικα διηγήματα*, τ. Β'. Αθήνα: Οικ. Εστία, σ. 43.

Η παρουσία της Ανδριανούπολης, με την αναφορά στα τζαμιά της – «του Σουλτάν Σελίμ μονάχα τα τέσσερα τζαμιά... διαφεντεύουν την ησυχία και τη γαλήνη της πρωτεύουσας της Θράκης»<sup>164</sup> – λειτουργεί ως επιφανειακή μνεία της μουσουλμανικής πολιτισμικής κληρονομιάς, χωρίς όμως να συνοδεύεται από καμία αναφορά σε μουσουλμάνους κατοίκους ή ήθη. Τα τζαμιά είναι ακίνητα σημεία τοπίου, χωρίς ζωή και ανθρώπους, όπως οι «φρουροί ακίνητοι στους αιώνες». Η αποπροσωποποίηση αυτή συντελεί στην κατασκευή της απουσίας: ο Άλλος υπάρχει ως κτίσμα, αλλά όχι ως κοινωνικό υποκείμενο.

Η ίδια η πλοκή του διηγήματος, με το φτωχό «Μαϊδή» να αποκτά συμβολικά τον «παρά» της οικογενειακής τύχης, αποτελεί μία αναπαράσταση ενσωμάτωσης και ηθικής αποδοχής μέσα στα πλαίσια της χριστιανικής κοινότητας. Όμως η ένταξη αυτή αφορά μόνο πρόσωπα που ανήκουν στην ίδια πολιτισμική και θρησκευτική ομάδα. Ο Μαϊδής, αν και κοινωνικά κατώτερος, είναι ένας από «εμάς». Δεν υπάρχει εδώ χώρος για έναν μουσουλμάνο – ούτε καν ως υπηρέτης, περαστικός ή φηγούρα της αγοράς.

Η ετερότητα, επομένως, στο διήγημα δεν εμφανίζεται άμεσα. Παρουσιάζεται αρνητικά, μέσω της απουσίας. Η Θράκη της αφήγησης είναι καθαρή, λευκή, κλειστή και εθνο-θρησκευτικά ομοιογενής. Το αφήγημα αποκλείει τον Άλλο όχι εχθρικά, αλλά σιωπηρά, διατηρώντας έναν ηθογραφικό λόγο που θεωρείται φυσικός, αλλά είναι επιλεκτικός. Έτσι, η σιωπή αποκτά ερμηνευτικό βάρος και εντάσσεται στις σύγχρονες θεωρίες για την αναπαράσταση του Άλλου μέσω της απουσίας του<sup>165</sup>.

Ομοίως, η συγκρότηση της ταυτότητας των ηρώων, όπως της Αύγης, της μητέρας ή του κυρ Σαρτέλλα, γίνεται με τρόπο που δεν απαιτεί την παρουσία του Άλλου για να καταδειχθεί. Η διαφορά ορίζεται εσωτερικά, εντός της ίδιας κοινότητας, χωρίς να αναζητείται αντιπαραβολή με

---

<sup>164</sup> ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Χ., ό. π., σ. 44.

<sup>165</sup> SAID, E. W. (2004). *Οριενταλισμός*. Αθήνα: Νήσος.

έναν μουσουλμάνο ή Πομάκο. Ωστόσο, η επιλογή αυτή είναι ιδιαίτερα εύγλωττη, δεδομένης της ιστορικής πραγματικότητας της Θράκης ως πολυθρησκευτικού και πολυεθντικού τόπου.

Η σιωπή για τον Άλλο στο «Χριστουγεννιάτικο Φλουρί» δεν είναι αθώα. Είναι μια μορφή λογοτεχνικής επιλογής που συντονίζεται με την ανάγκη της εποχής για εθνική αφήγηση και ενότητα. Ενσωματώνεται έτσι σε ένα είδος λογοτεχνίας που ενώ καταγράφει ήθη και έθιμα συγχρόνως αποκλείει το «διαφορετικό» από το χριστιανικό τραπέζι τόσο κυριολεκτικά όσο και συμβολικά.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: Συμπεράσματα και προοπτικές

### 5.1 Συνοπτικά ευρήματα της εργασίας

Η παρούσα εργασία υπήρξε όχι μόνο μια ερευνητική διαδικασία αλλά και μια αναμέτρηση με τα όρια του εθνικού αφηγήματος και της λογοτεχνικής σιωπής. Μελετώντας την ιστορία, την κοινωνική θέση και τη λογοτεχνική αναπαράσταση (ή απουσία) των Πομάκων, ήρθε στην επιφάνεια ένα κομμάτι του ελληνικού πολιτισμικού μωσαϊκού που παραμένει στο περιθώριο σχεδόν αόρατο. Η ετερότητα των Πομάκων δεν παρουσιάζεται στη δημόσια σφαίρα ως πλούτος ή ως στοιχείο πολυφωνίας, αλλά συχνά επισκιάζεται από πολιτικές, ιδεολογικές ή πολιτισμικές αγκυλώσεις.

Η ιστορική διερεύνηση κατέδειξε ότι οι Πομάκοι έχουν μακράιωνη παρουσία στη Θράκη με πολιτισμικά και γλωσσικά χαρακτηριστικά που δεν εντάσσονται εύκολα σε δυαδικά σχήματα τύπου «Έλληνας ή Τούρκος». Αντίθετα, συγκροτούν μια ενδιάμεση ταυτότητα, ρευστή και πολυσήμαντη, η οποία όμως έχει ελάχιστα αναγνωριστεί από τον κυρίαρχο λόγο. Η πομακική γλώσσα, η προφορική παράδοση, η θρησκευτική ταυτότητα και η κοινωνική τους θέση έχουν συχνά αντιμετωπιστεί είτε ως αντικείμενο καχυποψίας είτε ως πεδίο ιδεολογικής εργαλειοποίησης.

Σε κοινωνιολογικό επίπεδο φάνηκε πως οι Πομάκοι ζουν ανάμεσα σε δύο κόσμους αφενός εντός της μουσουλμανικής μειονότητας, με την οποία μοιράζονται θρησκευτικά χαρακτηριστικά, αφετέρου υπό την ελληνική κρατική κυριαρχία στην οποία επιχειρούν να ενταχθούν χωρίς να απολέσουν την ταυτότητά τους. Αυτό το «ανάμεσα» δεν είναι ουδέτερο· συνεπάγεται αποκλεισμούς, αποσιωπήσεις και αγώνες ορατότητας.

Η λογοτεχνική προσέγγιση επιβεβαίωσε με απογοητευτική σαφήνεια μια εκτενή σιωπή γύρω από τους Πομάκους. Ελάχιστα έργα τους συμπεριλαμβάνουν ως αφηγηματικά πρόσωπα ή ως υποκείμενα λόγου και ακόμα σπανιότερα επιχειρούν να κατανοήσουν τον εσωτερικό τους κόσμο.

Εκεί που η παρουσία τους λείπει, η απουσία είναι εύγλωττη· και εκεί που εμφανίζονται, συνήθως παραμένουν εξωτερικά, καθηλωμένοι στον ρόλο του εξωτικού ή του κοινωνικά απροσπέλαστου.

Καθώς η εργασία προχωρούσε εδραιώθηκε πως η λογοτεχνική σιωπή γύρω από τους Πομάκους δεν είναι απλώς αμέλεια ή άγνοια, αλλά μέρος μιας ευρύτερης διαδικασίας κατασκευής της εθνικής ταυτότητας μέσω του αποκλεισμού του Άλλου. Ο «Πομάκος Άλλος» δεν είναι απλώς απών· είναι συστηματικά εξαιρούμενος από τη συλλογική αφήγηση, όπως αυτή διαμορφώνεται στον λογοτεχνικό και εκπαιδευτικό κανόνα.

Το βασικό εύρημα αυτής της έρευνας είναι, λοιπόν, ότι η ετερότητα των Πομάκων παραμένει μια παραγνωρισμένη πολιτισμική ταυτότητα. Η λογοτεχνία ως καθρέφτης και φορέας συλλογικών σημασιών οφείλει να επανεξετάσει τις σιωπές της και να ανοίξει χώρο για αφηγήσεις που σήμερα απουσιάζουν ή υπονοούνται. Γιατί η ιστορία και η κοινωνία της Θράκης δεν μπορούν να γίνουν πλήρως κατανοητές χωρίς τις φωνές εκείνων που έμαθαν να ζουν στα περιθώρια, στα όρια, στις παρυφές της κυρίαρχης φαντασιακής κοινότητας.

## 5.2 Γιατί σιωπά η λογοτεχνία;

Το ερώτημα «Γιατί σιωπά η λογοτεχνία;» προκύπτει σχεδόν αβίαστα όταν επιχειρεί κανείς να εντοπίσει λογοτεχνικές φωνές που αφηγούνται τον κόσμο των Πομάκων ή που τους συμπεριλαμβάνουν ως υποκείμενα.

Η σιωπή αυτή δεν είναι απλώς απουσία. Είναι ενεργητική, πολιτικά και πολιτισμικά φορτισμένη. Η λογοτεχνία, αν και κατεξοχήν χώρος αναστοχασμού της ετερότητας, φαίνεται να συμμερίζεται –αν όχι να διαιωνίζει– τα όρια της εθνικής φαντασίας.

Μπορούμε να υποθέσουμε πολλούς λόγους για αυτή τη σιωπή. Η ελληνική λογοτεχνία ιδιαίτερα κατά τον 20ό αιώνα συνέδεσε τον εθνικό λόγο με τη δημιουργία μιας συνεκτικής και ομοιογενούς πολιτισμικής ταυτότητας. Ο Άλλος, όταν εμφανίζεται είτε εξωραϊζεται ως φολκλορικό στοιχείο είτε αποσιωπάται πλήρως ώστε να μην διαταράσσει την εθνική συνοχή. Η απουσία των Πομάκων

από τη λογοτεχνική παραγωγή είναι ενδεικτική αυτής της ρητορικής επιλογής. Το να μην αναφέρονται είναι ένας τρόπος να μη διεκδικούν ρόλο στον εθνικό αφηγηματικό χάρτη.

Η γεωπολιτική συνθήκη της Θράκης και οι ιστορικές της ευαισθησίες ενισχύουν αυτή τη σιωπή. Οι Πομάκοι βρίσκονται συχνά εγκλωβισμένοι ανάμεσα στον λόγο του ελληνικού κράτους που τους διεκδικεί ως «πολιτισμικά Έλληνες» και στον τουρκικό λόγο που τους εντάσσει αυτόματα στη «τουρκική μειονότητα». Μέσα σε αυτό το συγκρουσιακό πλαίσιο, η λογοτεχνία ενίοτε επιλέγει να σιωπήσει, φοβούμενη μήπως εμπλακεί σε αμφιλεγόμενες πολιτικές αναγνώσεις.

Η λογοτεχνική σιωπή ενισχύεται από την έλλειψη πρόσβασης. Η πομακική κοινότητα είναι σε μεγάλο βαθμό αποκλεισμένη από τα κυρίαρχα δίκτυα πολιτισμικής παραγωγής. Οι Πομάκοι δεν έχουν –ακόμη– συγκροτήσει μια λογοτεχνία δική τους, τουλάχιστον με όρους ορατότητας και αποδοχής από το κέντρο. Η απουσία γλωσσικής, θεματικής ή πολιτισμικής αναφοράς στη δική τους καθημερινότητα είναι ενδεικτική της κοινωνικής και μορφωτικής απόστασης που τους χωρίζει από τον λογοτεχνικό κανόνα.

Τέλος, η σιωπή αυτή αντικατοπτρίζει ίσως και μια βαθύτερη αμηχανία του λογοτεχνικού χώρου να προσεγγίσει την ετερότητα όχι ως εξωτικό φαινόμενο ή ως πρόβλημα προς επίλυση, αλλά ως σύνθετη πολιτισμική παρουσία με δική της φωνή, ιστορία και αξίες. Η απουσία των Πομάκων από τη νεοελληνική λογοτεχνία φανερώνει, εντέλει, το πόσο δύσκολα το «εμείς» της εθνικής ταυτότητας περιλαμβάνει το «άλλο» ως ισότιμο υποκείμενο.

Η σιωπή λοιπόν είναι εύλωτη. Δεν δηλώνει μόνο κενό. Δηλώνει την ανάγκη επαναπροσδιορισμού του ποιος έχει λόγο, ποιος έχει φωνή και ποιος αξίζει να αποτελεί ήρωα ενός αφηγήματος. Η σιωπή της λογοτεχνίας γύρω από τους Πομάκους είναι κάλεσμα για αφύπνιση, για δημιουργική και ερευνητική επανεξέταση. Γιατί όταν απουσιάζει μια φωνή από τη λογοτεχνία, απουσιάζει και από τη συλλογική φαντασία.

### 5.3 Ποιος «μιλά» για τους Πομάκους και πώς;

Κατά την πορεία της παρούσας εργασίας έγινε σαφές πως η φωνή των Πομάκων δεν αναδύεται αυτόνομα στη λογοτεχνία ή στον δημόσιο λόγο. Αντιθέτως, όταν εμφανίζονται, συνήθως μιλούν μέσω άλλων, του κράτους, της κυρίαρχης αφήγησης, των δημοσιογράφων, των εκπαιδευτικών μηχανισμών ή –λιγότερο συχνά– μέσω συγγραφέων που τους προσεγγίζουν εξωτερικά. Αυτό δημιουργεί ένα κενό εκπροσώπησης. Οι Πομάκοι δεν αφηγούνται, αφηγούνται άλλοι «για αυτούς».

Η απουσία αυθεντικής πομακικής αφήγησης δεν είναι απλώς ζήτημα λογοτεχνικής εκπροσώπησης· είναι πολιτικό και πολιτισμικό πρόβλημα. Όταν κάποιος άλλος μιλά στη θέση τους, τότε το πώς παρουσιάζονται και τι εικόνα διαμορφώνεται για αυτούς εξαρτάται από τον εκάστοτε αφηγητή. Αυτό σημαίνει ότι πολλές φορές οι Πομάκοι παρουσιάζονται είτε με στερεότυπα είτε ως «παράξενοι» ή «διαφορετικοί», με έναν τρόπο που δεν αντικατοπτρίζει την πραγματική τους ταυτότητα.

Ένα βασικό ερώτημα που γεννιέται λοιπόν είναι, ποιος έχει το δικαίωμα να μιλά για τον Άλλο; Και ακόμη με ποιο τρόπο, με ποια εργαλεία και με ποια ευθύνη γίνεται αυτή η αναπαράσταση; Αν δεχτούμε πως ο κυρίαρχος λόγος –δηλαδή οι αφηγήσεις που κυριαρχούν στη δημόσια σφαίρα– καθορίζει τι θεωρείται «δικό μας» και τι «ξένο», τότε κάθε προσπάθεια να περιγράψουμε τους Πομάκους χωρίς να τους δώσουμε λόγο καταλήγει να τους αποκλείει ξανά – έστω και πιο έμμεσα.

Η απάντηση δεν είναι να απαγορευτεί στους άλλους να μιλούν για τις μειονότητες. Όμως χρειάζεται συνειδητοποίηση ότι το βλέμμα πρέπει να αλλάξει. Δεν αρκεί να «παρατηρούμε» τον Άλλο από απόσταση· χρειάζεται να δημιουργηθούν χώροι και ευκαιρίες ώστε οι ίδιοι οι Πομάκοι –ως μέλη της κοινότητας, ως νέοι, συγγραφείς, εκπαιδευτικοί, καλλιτέχνες– να μπορούν να μιλήσουν για τον εαυτό τους, με τα δικά τους λόγια και με τους δικούς τους όρους.

Η απουσία αυτής της φωνής δεν είναι τυχαία. Είναι αποτέλεσμα χρόνιων αποκλεισμών, γλωσσικών, θεσμικών, πολιτισμικών. Γι' αυτό και το ερώτημα «ποιος μιλά για τους Πομάκους και πώς» δεν αφορά μόνο το παρελθόν, αλλά και το μέλλον. Αν θέλουμε πραγματικά έναν δημόσιο λόγο πιο συμπεριληπτικό και δίκαιο τότε πρέπει να ενισχύσουμε εκείνες τις αφηγήσεις που ξεκινούν από μέσα και όχι να επαναλαμβάνουμε μονόπλευρες εικόνες που αποκλείουν.

#### **5.4 Προτάσεις για περαιτέρω έρευνα και δημιουργική γραφή**

Η παρούσα εργασία ανέδειξε την ανάγκη για μια νέα προσέγγιση της πομακικής ταυτότητας τόσο στο πεδίο της έρευνας όσο και της λογοτεχνίας. Η μελέτη της απουσίας και της σιωπής ως τρόπων αναπαράστασης φέρνει στο προσκήνιο την αναγκαιότητα να επανεξεταστούν τα ερωτήματα και οι μέθοδοι που χρησιμοποιούνται όταν προσεγγίζεται ο Άλλος. Δεν αρκεί να ερευνάται μόνο τι λέγεται για τους Πομάκους· είναι απαραίτητο να εξεταστεί ποιος μιλά, πώς μιλά και ποιος δεν έχει τη δυνατότητα να μιλήσει καθόλου.

Μια σημαντική κατεύθυνση για μελλοντική έρευνα είναι η συστηματική καταγραφή και ανάλυση αφηγήσεων των ίδιων των Πομάκων είτε μέσα από προφορικές ιστορίες και προσωπικές μαρτυρίες είτε μέσα από πολιτισμικές πρακτικές, παραδόσεις και λογοτεχνικά έργα. Η εθνογραφική προσέγγιση, ο διαπολιτισμικός διάλογος και η ανάλυση μειονοτικών λόγων μπορούν να προσφέρουν νέες φωνές και εμπειρίες που έχουν ως τώρα μείνει στο περιθώριο της εθνικής αφήγησης.

Ταυτόχρονα, απαιτείται στήριξη της δημιουργικής έκφρασης από τους ίδιους. Οι Πομάκοι πρέπει να αποκτήσουν χώρο για να μιλήσουν με τα δικά τους μέσα – να γράψουν στη γλώσσα τους, να ενσωματώσουν τις δικές τους ιδιωματικές εκφράσεις και να διαμορφώσουν αφηγήσεις που δεν προσαρμόζονται απαραίτητα στα κυρίαρχα πρότυπα.

Η δημιουργική γραφή – όπως και το θέατρο, ο κινηματογράφος, οι εικαστικές τέχνες αλλά και η λαϊκή προφορική παράδοση – μπορεί να γίνει ένας τρόπος για να αναδειχθούν εμπειρίες και ζωές

που μέχρι τώρα δεν έχουν ακουστεί. Όταν ένας Πομάκος ή μια Πομάκισσα γράφει ή αφηγείται μια ιστορία, δεν παρουσιάζει μόνο τον εαυτό του· δίνει φωνή σε μια ολόκληρη κοινότητα που συχνά έχει μείνει αόρατη. Το ίδιο ισχύει όταν ανεβαίνει μια θεατρική παράσταση για τη ζωή ενός Πομάκου δασκάλου ή όταν δημιουργείται ένα ντοκιμαντέρ για την καθημερινότητα των Πομάκων: όλα αυτά συμβάλλουν στην καλλιέργεια πολιτισμικής ορατότητας. Η λαογραφία, επίσης – με τα παραμύθια, τα τραγούδια, τα έθιμα – δίνει πολύτιμο υλικό για τέτοιες μορφές έκφρασης.

Μία ακόμη πρόταση αφορά την ένταξη της πομακικής ταυτότητας και λογοτεχνίας στο ελληνικό σχολείο. Η ενσωμάτωση πομακικών αφηγήσεων στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα, η αξιοποίηση διηγημάτων, τραγουδιών, παραμυθιών και προσωπικών ιστοριών των Πομάκων, μπορεί να συμβάλει ουσιαστικά στην καλλιέργεια πολυπολιτισμικής συνείδησης. Η λογοτεχνία, όπως και οι τέχνες γενικότερα, μπορούν να γίνουν εργαλεία κατανόησης και γέφυρες επικοινωνίας, όχι μόνο ανάμεσα σε διαφορετικές κοινότητες, αλλά και εντός της ίδιας κοινωνίας.

Τέλος, προτείνεται η δημιουργία λογοτεχνικών εργαστηρίων και δημιουργικών δράσεων με τη συμμετοχή Πομάκων, σε συνεργασία με συγγραφείς, εκπαιδευτικούς και ερευνητές. Μέσα από αυτή τη διαδικασία, η μειονότητα δεν θα είναι πλέον αντικείμενο λόγου, αλλά υποκείμενο αφήγησης – κάτι που αποτελεί προϋπόθεση για κάθε δίκαιη και ουσιαστική αναπαράσταση.

Η δημιουργία ενός νέου, πολυφωνικού λόγου για τους Πομάκους είναι αναγκαία. Αυτή η προσπάθεια δεν αποσκοπεί στην ένταξη ή στην αφομοίωση, αλλά στην ανάδειξη και αποδοχή της ετερότητας ως ισότιμου και δημιουργικού στοιχείου του εθνικού πολιτισμού.

## 5.5 Πολιτισμική ορατότητα και πολυπολιτισμικότητα

Η πολιτισμική ορατότητα αποτελεί το θεμέλιο για κάθε αυθεντική πολυπολιτισμική κοινωνία. Δεν είναι απλώς μια αναγνώριση της διαφοράς, αλλά μια πράξη ενεργής ένταξης του Άλλου στον δημόσιο χώρο. Για τους Πομάκους, η ορατότητα αυτή υπήρξε περιορισμένη, συχνά

αποσιωπημένη ή μεταφρασμένη μέσα από φίλτρα που αλλοιώνουν την εσωτερική της πολυπλοκότητα. Η αποδοχή της ποικιλομορφίας και η αναγνώριση της πολλαπλότητας των πολιτισμικών εμπειριών δεν συνιστούν απλώς υποχρέωση, αλλά ευκαιρία εμπλουτισμού του κοινού πολιτισμικού ιστού.

Η Θράκη, ως γεωγραφικός και ιστορικός χώρος, υπήρξε για αιώνες τόπος διασταύρωσης πολιτισμών, γλωσσών, θρησκειών και τρόπων ζωής. Μια πατρίδα της συνάντησης, της ανταλλαγής, της όσμωσης αλλά και των αντιθέσεων. Η ιδιαιτερότητα της Θράκης δεν έγκειται μόνο στην πολυπολιτισμική της σύνθεση, αλλά και στην ιστορική της σημασία ως σύνορο και πέρασμα, ως σταυροδρόμι που κράτησε ίχνη από το Βυζάντιο, την Οθωμανική Αυτοκρατορία, τον ελληνικό και βαλκανικό κόσμο. Η κατανόηση αυτής της περιοχής προϋποθέτει σεβασμό προς τις σιωπές της και ευαισθησία απέναντι στις φωνές που για καιρό έμειναν αθέατες.

Η πολιτισμική ορατότητα, λοιπόν, δεν αφορά μόνο τη θέαση, αλλά και τη συμπερίληψη· δεν αρκεί να «φαίνεται» ο Άλλος, πρέπει και να ακούγεται με τους δικούς του όρους. Η πομακική κοινότητα, όπως και άλλες μειονοτικές ταυτότητες, έχει ανάγκη από χώρους έκφρασης που δεν την εγκλωβίζουν σε στερεότυπα ή πολιτικές χρήσεις, αλλά την αναγνωρίζουν ως αυθύπαρκτο φορέα λόγου, εμπειρίας και πολιτισμού.

Η λογοτεχνία, το θέατρο, ο κινηματογράφος, η εκπαίδευση, οι εικαστικές τέχνες και η λαογραφία μπορούν να αποτελέσουν δίαυλους αυτής της συμπερίληψης. Όχι ως φολκλορικά παράθυρα σε έναν εξωτισμό, αλλά ως ζωντανοί χώροι κατανόησης και συνύπαρξης. Η φωνή των Πομάκων, όταν εκφέρεται μέσα από δικά τους αφηγήματα, δικές τους γλώσσες, δικά τους πολιτισμικά συμφραζόμενα, δεν φωτίζει μόνο την ετερότητα· ανανεώνει την ίδια την έννοια της συλλογικής ταυτότητας.

Το ερώτημα, λοιπόν, δεν είναι μόνο αν υπάρχει χώρος για τον Άλλο στην πολιτισμική συνείδηση, αλλά αν η πολιτισμική ταυτότητα μπορεί να νοηθεί χωρίς την ενεργό παρουσία του. Η Θράκη, ως ιστορικό τοπίο της συνύπαρξης, δείχνει τον δρόμο. Και η αναγνώριση της πομακικής ταυτότητας

δεν είναι ένα περιφερειακό ζήτημα· είναι δείκτης του βαθμού δημοκρατίας, ενσυναίσθησης και πολιτισμικής ωριμότητας της κοινωνίας συνολικά.

Συνοπτικά, η παρούσα εργασία επιχείρησε να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο η πομακική ταυτότητα, ως θρησκευτική, γλωσσική και πολιτισμική έκφραση ετερότητας, απουσιάζει ή σιωπά στη σύγχρονη ελληνική λογοτεχνία. Εστιάζοντας τόσο σε κείμενα που αναπαριστούν εμμέσως τον Άλλο, όσο και σε αφηγήσεις που τον αποσιωπούν πλήρως, καταδείχθηκε ότι η λογοτεχνία συχνά αντανakλά τα όρια της εθνικής φαντασίας, αλλά και τη δυσκολία ένταξης της μειονοτικής εμπειρίας στο κυρίαρχο πολιτισμικό αφήγημα.

Η σιωπή γύρω από τους Πομάκους δεν είναι απλώς έλλειψη αναφοράς· είναι ενεργός μηχανισμός αποκλεισμού, που κατασκευάζει την ταυτότητα της πλειονότητας με όρους ομοιογένειας. Η θρησκευτική διαφοροποίηση, η γλωσσική ιδιομορφία, η περιθωριοποιημένη κοινωνική θέση λειτουργούν όχι μόνο ως στοιχεία διάκρισης αλλά και ως το «σκιάχτρο» που επιβεβαιώνει το τι δεν είμαστε. Η λογοτεχνική αναπαράσταση, λοιπόν, γίνεται τόπος όπου δοκιμάζεται –ή αποτυγχάνει– η δυνατότητα του συλλογικού να αναγνωρίσει τη δική του πολυφωνία.

Η ιστορική διερεύνηση έδειξε ότι η Θράκη δεν είναι μόνο γεωγραφικό σύνορο· είναι και πολιτισμικό σταυροδρόμι, ένας τόπος πλούσιος σε αλληλεπιδράσεις, μετακινήσεις και μνήμες. Σε αυτό το πλαίσιο, οι Πομάκοι δεν αποτελούν εξαίρεση· είναι κομμάτι του πολυδιάστατου παρελθόντος και παρόντος της περιοχής, με φωνή που αξίζει να ακουστεί. Η κοινωνιολογική προσέγγιση ανέδειξε τη δυσκολία της συμπερίληψης, αλλά και τη δυναμική των ίδιων των κοινοτήτων να αρθρώσουν λόγο και να επαναπροσδιορίσουν τη θέση τους στη δημόσια σφαίρα.

Η λογοτεχνική ανάλυση αποκάλυψε την αναγκαιότητα για μια νέα, συμμετοχική αφήγηση: όχι μόνο για τους Πομάκους, αλλά μαζί με τους Πομάκους. Ο Άλλος δεν είναι μόνο αντικείμενο μελέτης· είναι συγγραφέας, αναγνώστης, φορέας εμπειρίας. Η λογοτεχνία μπορεί να αποτελέσει χώρο έκφρασης, αλλά και ευθύνης – ευθύνης να δώσει βήμα σε όσους δεν ακούστηκαν και να μετασχηματίσει τις δομές εκείνες που καθιστούν τη σιωπή κανόνα.



Μέσα από τη μελέτη αυτή, προέκυψε η ανάγκη για ένα νέο βλέμμα: πιο συμπεριληπτικό, πιο ανοιχτό, πιο πρόθυμο να ακούσει όσα δεν ειπώθηκαν. Η δημιουργική γραφή, η εκπαίδευση, η τέχνη και η έρευνα καλούνται να κινηθούν προς αυτή την κατεύθυνση. Όχι μόνο για να «διορθώσουν» την απουσία, αλλά για να ανασχεδιάσουν τον ίδιο τον χάρτη της πολιτισμικής ορατότητας.

Η Θράκη μπορεί να γίνει ο καθρέφτης ενός νέου μοντέλου συνύπαρξης. Κι αν η σιωπή υπήρξε εργαλείο αποκλεισμού, τότε η αφήγηση μπορεί να γίνει πράξη ελευθερίας.

## Βιβλιογραφία

- ΑΓΚΑΖΗ, Ε. (2019). *Οι Πομάκοι της Θράκης και η δημόσια σφαίρα. Στο: Η ετερότητα στη σύγχρονη Ελλάδα*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- ΑΛΙΜΠΕΡΤΗΣ, Δ. (2015). *Η μειονοτική φωνή στην ελληνική πεζογραφία: Περιπτώσεις απουσίας και απόπειρες λόγου*. Θεσσαλονίκη: ΙΝΣ.
- ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗΣ, Γ. (2009). «Η σιωπή ως στρατηγική περιθωρίου». *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 104, σσ. 45–52.
- ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗΣ, Ι. (2011). *Γλώσσα και πολιτική στα Βαλκάνια*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- ANDERSON, B. (2006). *Φαντασιακές κοινότητες*. Αθήνα: Νεφέλη.
- BAUMAN, Z. (2004). *Σπαταλημένες ζωές: Οι απόβλητοι της νεωτερικότητας*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- BHABHA, H. K. (2007). *Ο τόπος του πολιτισμού: θεωρίες του υβριδισμού*. Μετ. Χ. Γιαννακοπούλου. Αθήνα: Πατάκης.
- BHABHA, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BHABHA, H. (2007). *Οι τόποι του πολιτισμού*. Αθήνα: Πατάκης.
- CONRAD, J. (2003). *Η καρδιά του σκοτούς*. Μτφρ. Τ. Σπετσιώτης. Αθήνα: Εστία.
- DAFOE, D. (2009). *Ροβινσώνας Κρούσος*. Μτφρ. Α. Κορδώση. Αθήνα: Gutenberg.
- ΔΑΜΙΑΝΟΣ, Β. (2021). «Η αφωνία της διαφορετικότητας: Οι Πομάκοι στο περιθώριο της εθνικής αφήγησης». *Νέα Παιδεία*, τχ. 167, σσ. 23–30.
- ΔΡΑΓΩΝΑ, Θ. (2007). *Ταυτότητες και άλλες ταυτότητες*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- ELYTIS, O. (1959). *Το Άξιον Εστί*. Αθήνα: Ίκαρος.
- FOUCAULT, M. (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- GEORGIU, S. (2016). *Εθνοτική ταξινόμηση και μουσουλμανική ταυτότητα*. Ξάνθη: Εκδόσεις Θρακικής Παράδοσης.
- GLAVINAS, A. (2013). *Η μειονότητα της Θράκης και το ελληνικό κράτος*. Αθήνα: Σάκκουλας.
- HALL, S. (1996). *Cultural Identity and Diaspora*. London: Routledge.

- HALL, S. (2003). *Η πολιτισμική ταυτότητα και η διασπορά*. Αθήνα: Νήσος.
- KARACHOTZZA, S. (1995). *Η πολιτισμική κληρονομιά των Πομάκων*. Κομοτηνή: Πρωτοβουλία.
- KARAGIANNIS, D. (2008). *Έθιμα και παραδόσεις των Πομάκων*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αριστοτέλειου.
- KARAGIANNIS, E. (2014). *Η μειονότητα της Θράκης και η πολιτική του ελληνικού κράτους*. Αθήνα: Επίκεντρο.
- KARATZIAΛAKIS, N. (2016). «Η Πομακική γυναίκα μεταξύ παράδοσης και εκσυγχρονισμού». Στο: *Πομακικές Σπουδές*.
- KARATZAS, E. (2019). *Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- KAROSIS, M. (2020). *Μειονότητες και ενδομειονοτικές σχέσεις στην Ελλάδα*. Αθήνα: Gutenberg.
- KESISOGLU, Ch. (2015). *Μειονοτικές ταυτότητες και πολιτισμική επιτέλεση*. Αθήνα: Νήσος.
- KRISTEVA, J. (1991). *Ξένοι στον εαυτό μας*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- KRISTEVA, J. (1999). *Ξένοι στον εαυτό μας*. Μετ. Γ. Καλιφατίδης. Αθήνα: Νήσος.
- LEVinas, E. (2009). *Ηθική και απερίοριστο*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- LIAROS, A. (2008). *Πώς στοχάστηκε το έθνος η ελληνική ιστοριογραφία*. Αθήνα: Νεφέλη.
- MARCOS, G. (2006). *Η Θράκη και το εθνικό φαντασιακό*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- MANTOGLU, A. (2005). *Σώμα στη βιτρίνα*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- MORRISON, T. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Harvard University Press.
- PAPACHRISTAODOULOU, Ch. (έ. ε.). *Χριστουγεννιάτικα διηγήματα*, τ. Β'. Αθήνα: Οικ. Εστία.
- PAPADAKIS, Th. (2004). *Εθνογλωσσικές κοινότητες στα Βαλκάνια*. Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας.
- PAPAYIANNAKH, Th. (2010). «Μειονότητες και ετερότητα στη σύγχρονη ελληνική πεζογραφία». *Νέα Εστία*, τ. 181, σσ. 34–41.
- SAID, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- SAID, E. (1996). *Οριενταλισμός*. Αθήνα: Νεφέλη.
- SARTRE, J.-P. (1996). *Το είναι και το μηδέν*. Αθήνα: Παπαζήσης.

- SIKOPOULOS, N. (2018). «Η δημόσια εικόνα των Πομάκων και το μειονοτικό σχολείο». *Θρακικά Χρονικά*, τχ. 46.
- SIMOPOULOS, N. (2005). *Οι Πομάκοι και η Εξισλαμιστική Πολιτική*. Ξάνθη: Αφοί Κυριακίδη.
- SPIVAK, G. (1988). *Can the Subaltern Speak?* Macmillan.
- STEVANIDIS, M. (2005). «Στου τσαγκάρη». Στο: *Διηγήματα της Θράκης*.
- THEODOROU, I. (2001). *Μελέκ θα πει άγγελος*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- TSITSELIKIS, K. (2012). *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- TSITSELIKIS, K. (2012). «Η απουσία του Άλλου: Θρησκευτικές μειονότητες και δημόσιος λόγος». Στο: *Νόμος και Ετερότητα*, σσ. 49–65.
- TSITSAS, K. (2006). *Εκπαίδευση και πολιτισμική αφομοίωση στη Θράκη*. Ξάνθη: Εκδόσεις Θρακικής Παράδοσης.
- WALLERSTEIN, I. & BALIBAR, E. (1991). «Who Is the People?» στο: *Race, Nation, Class*. Verso.
- ZHELIAZKOV, I. (2002). *Ethnic Identities and Languages in the Balkans*. Sofia: Balkan Studies Institute.
- ZHELYAZKOVA, A. (1997). *Islamization in the Balkans*. Sofia: International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations.
- ZIGGINIS, K. (2010). *Η πομακική γλώσσα και η αμφισβήτηση της ύπαρξής της*. Αθήνα: Εκδόσεις των Φίλων.

Υπεύθυνη Δήλωση Συγγραφέα:

Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.

69

Διπλωματική εργασία

