

Μέρος Πρώτο Κέντρο και Διασπορά



Νεοελληνικό Κράτος και Νεοελληνική Διασπορά: Θεσμικές και εκπαιδευτικοπολιτικές διαστάσεις στη μεταξύ τους σχέση

Μιχάλης Δαμανάκης

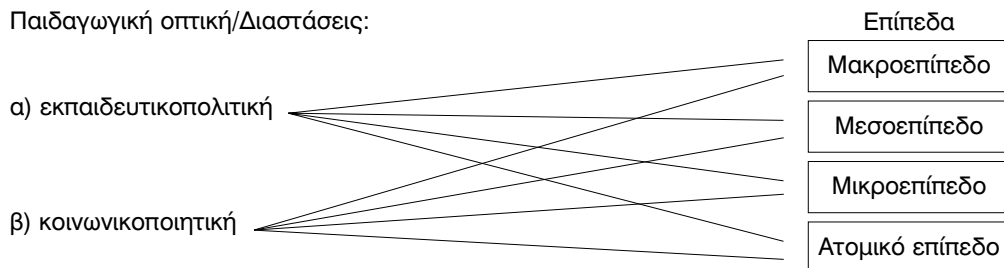
1. Εισαγωγή

Από το πλήθος των ιστορικών και κοινωνιολογικών εργασιών που αφορούν στην ελληνική μετανάστευση και διασπορά, αλλά και από τις μελέτες που εκπονούμε εμείς οι ίδιοι στο πλαίσιο του έργου «Παιδεία Ομογενών»¹ και οι οποίες εστιάζουν στην εκπαίδευση, προκύπτει ότι η σχέση μεταξύ χώρας προέλευσης και διασποράς, διασποράς και χώρας υποδοχής, αλλά και οι σχέσεις μέσα στους ίδιους τους παροικιακούς θεσμούς και οργανώσεις είναι πολυεπίπεδες, πολυδιάστατες και δυναμικές, δηλαδή εξελισσόμενες.

Προκύπτει, επομένως, το ερώτημα σε ποιο επίπεδο εστιάζει κανείς τις αναλύσεις του και από ποια οπτική γωνία θεωρεί αυτή τη δυναμική σχέση.

Στα πλαίσια του έργου Παιδεία Ομογενών εστιάζουμε τις αναλύσεις μας σε τέσσερα επίπεδα: στο ατομικό επίπεδο, στο μικροεπίπεδο, στο μεσοεπίπεδο και στο μακροεπίπεδο.

Παιδαγωγική οπτική/Διαστάσεις:



Σχήμα 1: Επίπεδα ανάλυσης της εκπαιδευτικής πολιτικής και της κοινωνικοποίησης στη διασπορά

¹ Το έργο Παιδεία Ομογενών χρηματοδοτείται από το Υπουργείο Παιδείας και την Επιτροπή της Ευρωπαϊκής Ένωσης, στο πλαίσιο του Γ' ΚΠΣ, και στοχεύει στη διατήρηση, στην καλλιέργεια και την προώθηση της ελληνικής γλώσσας και του πολιτισμού στην ελληνική διασπορά, μέσω της βελτίωσης της παρεχόμενης πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας ελληνόγλωσσης εκπαίδευσης. Στο πλαίσιο αυτό επιδιώκεται η ανάπτυξη εκπαιδευτικού υλικού σε έντυπη και ηλεκτρονική μορφή, η επιμόρφωση των αποσπώμενων και των ομογενών εκπαιδευτικών, η υλοποίηση εκπαιδευτικών προγραμμάτων για ομογενείς μαθητές, καθώς και η δημιουργία δικτύων επικοινωνίας, βάσεων δεδομένων και δυνατοτήτων τηλεκαίτευσης μέσα από το διαδίκτυο και τη δορυφορική τηλεόραση.



Θεωρούμε δε το ζήτημα της ελληνόγλωσσης εκπαίδευσης στη διασπορά –που είναι και το κύριο αντικείμενό μας- πρωτίστως από μια *παιδαγωγική οπτική*, η οποία εστιάζει, κυρίως, στην *εκπαιδευτικοπολιτική και στην κοινωνικοποιητική διάσταση*.

Κάθε μία απ' αυτές τις διαστάσεις συνδέεται άμεσα ή έμμεσα, περισσότερο ή λιγότερο με καθένα από τα μνημονευθέντα επίπεδα.

Και η παρούσα εισήγησή μου θα κινηθεί στα παραπάνω επίπεδα και θα εστιάσει στην εκπαιδευτικοπολιτική και κοινωνικοποιητική διάσταση.

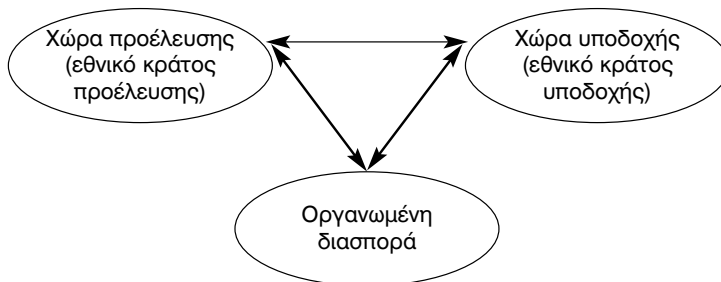
Για να διευκολύνω δε την πρόσληψη της εισήγησής μου, θα επιχειρήσω πρώτον να αποσαφηνίσω και να οριοθετήσω ορισμένες βασικές έννοιες και δεύτερον να δώσω το στίγμα του περιεχομένου των τεσσάρων επιπέδων.

2. Εννοιολογικές αποσαφηνίσεις και οριοθετήσεις

Αποκλίνοντας από τις συνήθεις οριοθετήσεις των ιστορικών, όπως για παράδειγμα του Χασιώτη², ο οποίος οριοθετεί την ελληνική διασπορά με βάση το γεωγραφικό κριτήριο (διαμονή εκτός του εθνικού χώρου) και τη διατήρηση υλικών, πολιτισμικών και συναισθηματικών σχέσεων με το εθνικό κέντρο, εμείς κατανοούμε και οριοθετούμε τον όρο διασπορά σε άμεση συνάρτηση με τη διαδικασία κοινωνικοποίησης και διαμόρφωσης ταυτότητας ατόμων που ζουν σε μεταναστευτικά περιβάλλοντα ή γενικότερα σε καταστάσεις συνάντησης και αλληλεπίδρασης πολιτισμών.

Γι' αυτό, υιοθετώντας αλλά και διαφοροποιώντας συγχρόνως τον ορισμό του Hettlage (1991, 3) εννοούμε με τον όρο διασπορά το γεωγραφικό διασκορπισμό εθνοτικών ομάδων οι οποίες αποκομμένες, αλλά όχι οπωσδήποτε και αποξενωμένες, από την ομάδα προέλευσης/αναφοράς τους, ή τον εθνικό κορμό, ζουν ως εθνοτικές ομάδες ή μειονότητες στα πλαίσια μιας πολιτισμικά διαφορετικής κοινωνίας, κινούνται μεταξύ δύο ομάδων αναφοράς και μεταξύ δύο πολιτισμικών συστημάτων και ως εκ τούτου διαμορφώνουν κάτω από ιδιαίτερες συνθήκες την ταυτότητά τους.

Εφόσον η ομάδα προέλευσης/αναφοράς είναι μια κοινωνία οργανωμένη σε ένα εθνικό κράτος, τότε εκ των πραγμάτων έχουμε ένα τρίπολο: το εθνικό κέντρο (χώρα/κράτος προέλευσης), τη λίγο έως πολύ οργανωμένη διασπορά και τη χώρα/κράτος υποδοχής, δηλαδή ένα άλλο εθνικό κέντρο.



Σχήμα 2: Το διασπορικό τρίπολο

Η σχέση μεταξύ εθνικού κέντρου και διασποράς αποτελεί ένα σημαντικό ζήτημα το οποίο στην ελληνική περίπτωση δεν έχει ακόμα επαρκώς αποσαφηνισθεί.

² Κατά τον Χασιώτη (1993, 19), «Με τον όρο Διασπορά (...) χαρακτηρίζεται γενικά το τμήμα εκείνο του ελληνικού λαού, το οποίο, παρ' όλο που εκπατρίστηκε για διάφορους λόγους και εγκαταστάθηκε, έστω και με σχετική μόνο μονιμότητα, σε χώρες ή περιοχές εκτός του εθνικού χώρου, εξακολούθησε να συντηρεί με ποικίλους τρόπους τους υλικούς, τους πολιτισμικούς ή έστω τους συναισθηματικούς του δεσμούς με την γενέτειρα και τη χώρα της άμεσης ή παλιότερης καταγωγής του».



Οι όροι *εθνοτική ομάδα* και *εθνοτική μειονότητα* που χρησιμοποιήθηκαν στον παραπάνω ορισμό της διασποράς δεν είναι ταυτόσημοι. Η *εθνοτική μειονότητα*, όπως και η *εθνική μειονότητα*, κατέχει ένα *χαμηλό status*, είναι εκτεθειμένη σε διακρίσεις και ανισότητες και υστερεί έναντι της εθνοτικής πλειονότητας στα πλαίσια μιας εθνοτικά διαστρωματωμένης κοινωνίας.

Αντίθετα, η εθνοτική ομάδα μπορεί να αποτελεί ισότιμο μέλος μιας πολυεθνοτικής κοινωνίας η οποία είναι οργανωμένη σ' ένα κράτος (βλ. Heckmann 1988, 28).

Ιδιαίτερα στον λόγο των πολιτικών εμφανίζεται πολύ συχνά ο όρος ομογενής, ο οποίος δεν είναι απαλλαγμένος από ιδεολογικές φορτίσεις. Εμείς τον όρο αυτό τον κατανοούμε στην εθνοπολιτισμική του και όχι στη φυλετική του σημασία, και χαρακτηρίζουμε ως *ομογενείς* τα άτομα εκείνα που έχουν *συνείδηση της ελληνικής τους καταγωγής* και διατηρούν έστω μια *συναίσθηματική σχέση με το εθνικό κέντρο*.

Μ' αυτή την έννοια το σύνολο των απανταχού ομογενών νοείται ως μία πολιτισμική, ιδεολογική, αλλά όχι φυλετική κοινότητα.

Το όρο *ταυτότητα* τον αντιλαμβανόμαστε στην λογική της συμβολικής αλληλεπίδρασης, δηλαδή ως αποτελούμενη από δύο σκέλη: την προσωπική ταυτότητα, που εκφράζει την ιδιαιτερότητα και μοναδικότητα του ατόμου ως αυτοαντίληψη και ως βιογραφία, και την *κοινωνική ταυτότητα* που παραπέμπει στα κοινά στοιχεία των διαφόρων ταυτοτήτων, δηλαδή σε συλλογικότητες.

Η κοινωνική ταυτότητα είναι πολυσύνθετη και εμπεριέχει επιμέρους ταυτότητες όπως: τη θρησκευτική, την εθνική, την πολιτισμική, εθνοτοπική, την πολιτική, την επαγγελματική κ.λπ.

Όπως έχουμε δείξει σε άλλες μελέτες μας, οι επιμέρους ταυτότητες μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία ανάλυσης της διαδικασίας διαμόρφωσης ταυτότητας από το άτομο, αλλά και των παρεμβάσεων των φορέων ελληνόγλωσσης εκπαίδευσης στη διασπορά με στόχο τη διαμόρφωση της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας ή αλλιώς της ελληνικότητας της εκάστοτε νέας γενιάς στη διασπορά (Damanakis 1999 και Δαμανάκης 2001β).

Η νεοελληνική διασπορά μπορεί να διαφοροποιηθεί, ανάλογα με τα οικονομικά, κοινωνικοπολιτισμικά, χωροχρονικά και κυρίως ιστορικά χαρακτηριστικά της, στην *ιστορική* και στη *μεταναστευτική διασπορά*.

Η πρώτη είναι δημιουργημά των ιστορικών εξελίξεων μετά την πτώση της Κωνσταντινούπολης (1453), κατά τη διάρκεια της οθωμανικής αυτοκρατορίας, αλλά και μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους μέχρι και τη «μικρασιατική καταστροφή».

Αντίθετα, η μεταναστευτική διασπορά είναι προϊόν της αποδημίας Ελλήνων κυρίως από το εθνικό κράτος προς χώρες υποδοχής μεταναστών, από τα τέλη του 19ου αιώνα μέχρι τη δεκαετία του 1970, αλλά σ' ένα βαθμό μέχρι και σήμερα.

Ως προς το περιεχόμενο των τεσσάρων επιπέδων (βλ. σχήμα 1), ως υπογραμμιστεί ότι στο ατομικό επίπεδο αναλύονται οι *γνωστικές* και *συναίσθηματικές δομές*, τα βιώματα, οι παραστάσεις, οι δεξιότητες κ.λπ. του ατόμου.

Στο *μικροεπίπεδο* αναλύονται οι διαδικασίες αλληλεπίδρασης σε μικρές ομάδες, όπως: οικογένεια, ομάδες ομιλήκων, κύκλος συγγενών, γειτονιά, σχολική τάξη, οι οποίες λειτουργούν ως χώροι πρωτογενούς και δευτερογενούς κοινωνικοποίησης του ατόμου.

Στο *μεσοεπίπεδο* κυριαρχούν οι αναλύσεις που αφορούν στους θεσμούς και στις οργανώσεις της παροικίας, στους θεσμούς και στις εξελίξεις της κοινωνίας υποδοχής/διαμονής, αλλά και στις παρεμβάσεις της χώρας προέλευσης.

Η παρέμβαση και η άμεση ή έμμεση παρουσία της χώρας προέλευσης στις παροικίες και στις χώρες διαμονής, οι διακρατικές σχέσεις, μεταξύ Ελλάδας και των χωρών διαμονής, αλλά και οι γενικότερες διεθνείς εξελίξεις αποτελούν αντικείμενο ανάλυσης του *μακροεπιπέδου*³.

Μετά απ' αυτές τις εισαγωγικές αποσαφηνίσεις και οριοθετήσεις, θα περάσω στο

³ Μια λεπτομερή ανάλυση των εν λόγω τεσσάρων επιπέδων έχουμε επιχειρήσει σε παλαιότερες μελέτες μας, στις οποίες και παραπέμπουμε τον αναγνώστη. Βλ. Δαμανάκης 1999, 19 κ.ε και 2001α 16 κ.ε.



κυρίως θέμα της εισήγησής μου, ξεκινώντας με μια σύντομη παρουσίαση, ανάλυση και ερμηνεία των θεσμικών μέτρων που λαμβάνει το νεοελληνικό κράτος για τη διασπορά.

Οι αναλύσεις αυτές εντάσσονται θεματικά στο μεσο-και στο μακροεπίπεδο.

Για λόγους οικονομίας, αλλά και ουσίας, θα περιοριστώ στα μετά το 1974 θεσμικά μέτρα.

3. Θεσμικά μέτρα

Η συζήτηση που ξεκίνησε μετά το 1974 (πτώση της χούντας), αναφορικά με τον απόδημο ελληνισμό εκφράστηκε σε κυβερνητικό επίπεδο μέσω της ίδρυσης και λειτουργίας Υφυπουργείου Απόδημου Ελληνισμού και έλαβε συγκεκριμένη συνταγματική υπόσταση στο άρθρο 108 του συντάγματος του 1975.

Το κράτος σε μια «προνοιακή λογική» υποχρεώνει συνταγματικά τον εαυτό του να «μεριμνά δια την ζωήν του απόδημου ελληνισμού και την διατήρησιν των δεσμών του με την μητέρα Πατρίδα. Επίσης μεριμνά δια την παιδείαν και την κοινωνικήν και επαγγελματικήν προαγωγήν των εκτός της επικράτειας εργαζομένων Ελλήνων».

Στην αναθεώρηση του συντάγματος το 2001 το άρθρο 108 συμπληρώθηκε με μια δεύτερη παράγραφο, η οποία προβλέπει:

«2. Νόμος ορίζει τα σχετικά με την οργάνωση, τη λειτουργία και τις αρμοδιότητες του Συμβουλίου Απόδημου Ελληνισμού, που έχει ως αποστολή του την έκφραση όλων των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού» (βλ. Παράρτημα).

Το **Συμβούλιο Απόδημου Ελληνισμού** ιδρύθηκε το 1989, με το νόμο 1867/89 άρθρο 17, και μάλιστα στα πλαίσια της **Γενικής Γραμματείας Απόδημου Ελληνισμού** η οποία με τη σειρά της είχε ιδρυθεί ήδη το 1982 (νόμος 1288/1982, άρθρο 13) στο τότε Υπουργείο Προεδρίας της Κυβέρνησης και είχε ως αποστολή να μεριμνά για την προστασία των δικαιωμάτων και συμφερόντων του απόδημου ελληνισμού και εν γένει να μελετά και να εισηγείται στην εκάστοτε ελληνική κυβέρνηση για όλα τα θέματα του απόδημου ελληνισμού. (βλ. Παράρτημα)

Αν ληφθεί υπόψη η χρονολογική ίδρυση των δύο θεσμών, Γ.Γ.Α.Ε (1982) και Σ.Α.Ε (1989)⁴, καθώς και το γεγονός ότι ο δεύτερος ιδρύθηκε στα πλαίσια του πρώτου, τότε η μνημονευθείσα παράγραφος 2 του άρθρου 108 του συντάγματος μάς επιτρέπει να συμπεράνουμε, ότι στη λογική της «μέριμνας» του εθνικού κράτους για τους Έλληνες που εργάζονται «έξω από την επικράτεια» του, προστίθεται, 26 χρόνια αργότερα, η δυνατότητα «έκφρασης όλων των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού».

Αυτή η νέα διάσταση, η οποία εγγράφεται στο σύνταγμα το έτος 2001, είχε ήδη θεματοποιηθεί το έτος 1995. Παραμονές της Α΄ Οργανωτικής Συνέλευσης του ΣΑΕ, για παράδειγμα, ο τότε καθ' ύλην αρμόδιος Υφυπουργός Εξωτερικών σε κύριο άρθρο του στο Ειδικό Αφιέρωμα του Οικονομικού Ταχυδρόμου (27 Ιουλίου 1995, 55) έγραφε, «ο σχεδιασμός και η υλοποίηση μιας ολοκληρωμένης στη σύλληψη της **Στρατηγικής του Ελληνισμού**** προϋποθέτει συνεπώς, την ανάπτυξη και λειτουργία μιας **αμφίδρομης**** σχέσης, τόσο ανάμεσα στην Ελλάδα και τη Διασπορά της, όσο και προς την αντίστροφη κατεύθυνση, της αυτοοργανωμένης ομογένειας προς την χώρα καταγωγής, στη βάση τόσο της «προνοιακής διάταξης» του άρθρου 108 του Συντάγματος καθώς και του άρθρου 1 παρ. 3, που αναφέρεται στο Έθνος αντιστοίχως».

Η «αμφίδρομη» σχέση που υπογραμμίζεται στο πρώτο σκέλος του παραθέματος είναι ένα καινούργιο στοιχείο στην πολιτική ορολογία των καθ' ύλην αρμόδιων πολιτικών.

Το σημαντικό, ωστόσο, είναι ότι αυτή η «αμφίδρομη» σχέση ερμηνεύεται και οριοθετείται στο πνεύμα της «προνοιακής» επιταγής της παραγράφου 1 του άρθρου 108 και της «εθνικής» λογικής του άρθρου 1, παράγραφος 3, του συντάγματος. Πρόκειται, δηλαδή για μια «αμφίδρομη» σχέση, έτσι όπως αυτή γίνεται κατανοητή και οριοθετείται από την πλευ-

⁴ Όπως φαίνεται από το Παράρτημα το ΣΑΕ συγκροτήθηκε με το ΠΔ 196/Α΄ 105/13-06-1995 και λειτούργησε για πρώτη φορά το Δεκέμβριο του ίδιου έτους.

** Οι υπογραμμίσεις είναι του ίδιου του υφυπουργού.



ρά του εθνικού κέντρου. Επομένως, πρόκειται για μια μονομερή διακήρυξη.

Ίσως να μην μπορούσε να ήταν και διαφορετικά τότε, δεδομένου ότι το ΣΑΕ ιδρύθηκε από την ελληνική πολιτεία ως συμβουλευτικό όργανό της. Μ' άλλα λόγια το ΣΑΕ εκπορεύεται από το εθνικό κέντρο και καταλήγει σ' αυτό (βλ. Παράρτημα).

Η θέση περί μιας «αμφίδρομης» σχέσης μεταξύ κέντρου και διασποράς είχε διατυπωθεί ήδη στα τέλη της δεκαετίας του 1980 στα πλαίσια ενός άλλου νομοθετήματος, αυτή τη φορά του Υπουργείου Παιδείας.

Το Μάρτιο του 1987 συγκροτήθηκε μια Επιτροπή για να συντάξει ένα προσχέδιο νόμου «για την εκπαίδευση και την παιδεία των Ελληνοπαίδων εξωτερικού».

Το προσχέδιο αυτό δεν έγινε βέβαια τότε νόμος, όμως πολλές από τις τότε θέσεις των μελών της Επιτροπής, οι οποίες αφορούσαν στη σχέση μεταξύ κέντρου και διασποράς, πέρασαν στο νέο νομοσχέδιο, το οποίο ανασυντάχθηκε την περίοδο 1994/95, εμπλουτίστηκε και κατέληξε τον Ιούνιο του 1996 στο **Νόμο 2413/96 «η ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, η διαπολιτισμική εκπαίδευση και άλλες διατάξεις** (βλ. Παράρτημα).

Μελετώντας κανείς τον ίδιο το νόμο 2413/96, αλλά και τη σχετική εισηγητική έκθεση καθώς και τα σχετικά πρακτικά της Βουλής μπορεί να καταλήξει αβίαστα στις ακόλουθες διαπιστώσεις.

Για πρώτη φορά αποτελούν η πολυπολιτισμικότητα, ο πολιτισμικός πλουραλισμός και η πολιτισμική ιδιαιτερότητα αφηγηρικά στοιχεία μιας εισηγητικής έκθεσης σ' ένα νομοσχέδιο το οποίο αφορά στην ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, αλλά και στην εκπαίδευση των παλινοστούντων και των αλλοδαπών στο εσωτερικό.

Για πρώτη φορά γίνεται ρητά και επίσημα λόγος για *ιστορία*, για *πλούτο* και *γνώση* της διασποράς.

Στην εισηγητική έκθεση αναφέρεται επίσης ρητά ότι το πνεύμα του νόμου είναι ελληνοκεντρικό, και όχι ελλαδοκεντρικό. Επίσης υπογραμμίζεται ότι η παρέμβαση του Κέντρου στη διασπορά «είναι και διαπολιτισμική, βλέποντας τον ελληνικό πολιτισμό ως συμβολή στον εμπλουτισμό ενός ευρύτερου ευρωπαϊκού και διεθνούς πολιτισμού, αλλά και βλέποντας ισότιμα και τους πολιτισμούς των άλλων λαών με τους οποίους συναντιέται ο δικός μας» (εισηγητική έκθεση IV, 5).

Η ενδιαφέρουσα και σημαντική διαπίστωση, ωστόσο, είναι, ότι η νέα «διαπολιτισμική προσέγγιση» συνδέεται άμεσα και συζητείται σε σύζευξη με την «εθνική», έτσι ώστε να γίνεται τόσο στην εισηγητική έκθεση (σελ 2) όσο και στα σχετικά πρακτικά της Βουλής (συνεδρία ΡΙΣΤ' 2 Μαΐου 1996), λόγος για μια «διαπολιτισμική εθνική στρατηγική για τον Ελληνισμό».

Η σύζευξη της διαπολιτισμικής προσέγγισης με την εθνική στρατηγική δημιουργεί εννοιολογικές συγχύσεις και οδηγεί στην έμμεση ακύρωση της πρώτης, λόγω της ιστορικά διαμορφωμένης επικυριαρχίας της δεύτερης.

Εντούτοις, παραμένει γεγονός ότι για πρώτη φορά στη νεοελληνική ιστορία επιχειρείται μια μετακίνηση από την εθνική προς τη διαπολιτισμική εκπαιδευτικοπολιτική προσέγγιση.

Συνοψίζοντας και σχηματοποιώντας τις αναλύσεις μας αναφορικά με το ΣΑΕ και το νόμο 2413/96, για την ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, μπορούμε να καταλήξουμε στο ακόλουθο συμπέρασμα.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1990 (το έτος 1996 αποτελεί έτος σταθμό, όπως θα δούμε και παρακάτω) παρατηρούνται δύο τάσεις αναφορικά με τη σχέση κέντρου και διασποράς.

Η μια, που είναι και η κυρίαρχη, κινείται στη λογική της μέριμνας και της παρέμβασης του εθνικού κέντρου στη διασπορά.

Ενώ η δεύτερη επιχειρεί να εγκαθιδρύσει μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ κέντρου και διασποράς, της οποίας το περιεχόμενο, ωστόσο, παραμένει ζητούμενο.

Το ερώτημα ποια είναι η περαιτέρω εξέλιξη αυτών των δύο τάσεων και τι μπορεί να σημαίνουν αυτές για την ελληνόγλωσση εκπαίδευση στο εξωτερικό, και κατά συνέπεια και για το έργο Παιδεία Ομογενών, θα μας απασχολήσει παρακάτω.



Προηγουμένως, όμως, κρίνεται αναγκαία μια σύντομη αναφορά στα λοιπά θεσμικά μέτρα του εθνικού κέντρου, που αφορούν στη διασπορά και συναρτώνται με τις παραπάνω δύο τάσεις.

Το πολιτικό ενδιαφέρον του εθνικού κέντρου για τη διασπορά τεκμηριώνεται και από την ίδρυση και λειτουργία της «**Ειδικής Μόνιμης Επιτροπής Απόδημου Ελληνισμού της Βουλής των Ελλήνων**», το έτος 1996⁵.

Ο διακομματικός χαρακτήρας της Επιτροπής και η αδιάλειπτη ενασχόλησή της με τα ζητήματα των Ελλήνων της διασποράς την έχουν αναδείξει σ' ένα σημαντικό πολιτικό όργανο που λειτουργεί κατ' εντολή του εθνικού κοινοβουλίου και λογοδοτεί σ' αυτό.

Ιδιαίτερη εκπαιδευτικοπολιτική σημασία πρέπει να αποδοθεί επίσης στην «**Ειδική Γραμματεία Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης**», καθώς και στο **Ινστιτούτο Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης (ΙΠΟΔΕ)**⁶.

Πρόκειται για δύο θεσμούς -έναν πολιτικό και έναν επιστημονικό-συμβουλευτικό- που ιδρύθηκαν επίσης το 1996, ανήκουν στο Υπουργείο Παιδείας και έχουν ως αντικείμενο την ελληνόγλωσση εκπαίδευση στο εξωτερικό, καθώς και την εκπαίδευση των παλιννοστούτων και αλλοδαπών μαθητών στο εσωτερικό.

Η κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού» ανέδειξε την ύπαρξη και τα προβλήματα μιας παραμελημένης, αν όχι ξεχασμένης από την πολιτεία, ιστορικής διασποράς.

Τα μέλη αυτής της ιστορικής διασποράς – και εννοούμε κυρίως την ιστορική διασπορά στις παραευξείνιες χώρες, καθώς και την ελληνική μειονότητα της Αλβανίας, είχαν, και έχουν, ανάγκη πρόνοιας από πλευράς του εθνικού κέντρου.

Αυτή η εξέλιξη οδήγησε το 1990 στην ίδρυση του «**Εθνικού Ιδρύματος Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλιννοστούτων Ομογενών Ελλήνων**», του οποίου κύρια αποστολή ήταν «*η υποδοχή, φιλοξενία και αρωγή με στόχο την ομαλή προσαρμογή και κοινωνική ένταξη (...) των παλιννοστούτων ομογενών*» από τις παραευξείνιες χώρες (βλ. Παράρτημα).

Η αδυναμία του Ε.Ι.Υ.Α.Π.Ο.Ε. να επιλύσει τα προβλήματα των παλιννοστούτων ομογενών οδήγησε τη Βουλή των Ελλήνων στη δρομολόγηση νέων θεσμικών μέτρων μέσω της ψήφισης του νόμου **2790/2000 για την «Αποκατάσταση Παλιννοστούτων Ομογενών από την τέως Σοβιετική Ένωση», το έτος 2000** (βλ. Παράρτημα).

Αυτός ο νόμος έχει προνοιακό χαρακτήρα και αφορά σε θέματα απόκτησης ιθαγένειας, στη στέγαση, στην επαγγελματική αποκατάσταση και στην εκπαίδευση των ομογενών από την τέως Σοβιετική Ένωση.

Το γεγονός ότι το πλέον πρόσφατο θεσμικό μέτρο του κέντρου έχει καθαρά προνοιακό χαρακτήρα, μάς επιτρέπει να διαπιστώσουμε ότι το έτος 2000 συνεχίζει να επικυριαρχεί η προνοιακή επιταγή της παραγράφου 1 του άρθρου 108 του συντάγματος.

Η «*έκφραση όλων των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού*» που προβλέπεται στη δεύτερη παράγραφο του ίδιου άρθρου, η «*αμφίδρομη*» σχέση στη βάση της ισότητας και της αμοιβαιότητας, μεταξύ κέντρου και διασποράς, λειτουργούν υπό τη σκιά της προνοιακής και παρεμβατικής λογικής.

Αυτή τη δεδομένη κατάσταση δεν την αξιολογούμε ως ορθή ή λάθος, καλή ή κακή, αλλά την κατανοούμε ως έκφραση μιας μεταβατικής κατάστασης στη σχέση μεταξύ κέντρου και διασποράς, σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία.

Την αντιλαμβανόμαστε ως έκφραση μιας διαδικασίας αναζήτησης νέων ρόλων, τόσο από πλευράς κέντρου όσο και από την πλευρά της διασποράς, κάτω από νέα δεδομένα, όπως είναι:

⁵ Η επιτροπή συστάθηκε στα πλαίσια τροποποίησης του Κανονισμού της Βουλής το 1996 (απόφαση ολομέλειας της Βουλής της 20ης Ιουνίου 1996-ΦΕΚ 151 Α, 08-07-1996).

⁶ Η θέση του Ειδικού Γραμματέα ιδρύθηκε με την Υ.Α. ΣΤ5/11/6-3-1995 (Φ.Ε.Κ. 171/18 Μαρτίου 1996), το δε ΙΠΟΔΕ με το νόμο 2413/1996, άρθρο 5.



- η πλήρης ένταξη της Ελλάδας στον υπερεθνικό σχηματισμό της Ε.Ε.,
- οι μεταψυχροπολεμικές παγκόσμιες εξελίξεις,
- οι νέες τεχνολογίες (που μειώνουν τις αποστάσεις, συντομεύουν το χρόνο και διασφαλίζουν μια άμεση, ζωντανή επικοινωνία και αλληλοενημέρωση) και
- η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας.

4. Αποστολή της ελληνόγλωσσης εκπαίδευσης στη διασπορά

Στο πλαίσιο αυτής της ιστορικής συγκυρίας καλείται και η ελληνόγλωσση εκπαίδευση στη διασπορά να παίξει το δικό της ρόλο και να εκπληρώσει τη δική της αποστολή. Η αποστολή, ή αλλιώς ο σκοπός, της ελληνικής παιδείας στο εξωτερικό καθορίζεται στο πρώτο άρθρο του νόμου 2413/96 (βλ. Παράρτημα).

Ο σκοπός αυτός είναι, ωστόσο, τόσο ευρύς πολυεπίπεδος και πολυπροοπτικός που έχει ανάγκη περαιτέρω οριοθετήσεων, εξειδικεύσεων και συγκεκριμενοποιήσεων.

Σύμφωνα με τη δική μας προσέγγιση, η ελληνόγλωσση εκπαίδευση στη διασπορά έχει διπλή αποστολή, μια παιδαγωγική και μια κοινωνικο-πολιτική.

Πρωτίστως, οφείλει να βοηθήσει τον αναπτυσσόμενο άνθρωπο να αναπτύξει όλες τις δυνατότητές του και να αποκτήσει μια ταυτότητα που να συνάδει με τις πραγματικές, βιωματικές συνθήκες κοινωνικοποίησής του.

Δεύτερον, η ελληνόγλωσση εκπαίδευση οφείλει να συμβάλλει στην αποσαφήνιση και στην οικοδόμηση μιας σχέσης των διασπορικών κοινοτήτων μεταξύ τους και με την χώρα προέλευσης, την Ελλάδα, και σ' ένα βαθμό και με τη χώρα διαμονής.

Το παιδαγωγικό σκέλος, παραπέμπει στην ανάλυση των συγκεκριμένων συνθηκών κοινωνικοποίησης του ατόμου, καθώς και στην ανάλυση των κοινωνικοπολιτισμικών προϋποθέσεων του και των πτυχών της διαμορφούμενης εθνοπολιτισμικής του ταυτότητας.

Το δεύτερο, το κοινωνικο-πολιτικό σκέλος, παραπέμπει στο τρίπολο: χώρα προέλευσης – διασπορά – χώρα διαμονής, και οδηγεί στην ένταξη της ελληνόγλωσσης εκπαίδευσης σ' αυτή την τριγωνική σχέση (βλ. σχήμα 2).

5. Εκφάνσεις της ελληνικότητας στη διασπορά

Διερευνώντας την κοινωνικοποίηση των ελληνικής καταγωγής ατόμων στη διασπορά και ειδικότερα την εθνοπολιτισμική ταυτότητα ή ελληνικότητά τους -δηλαδή το σκέλος εκείνο της ταυτότητάς τους που συνδέεται με ή και συντίθεται από συγχρονικά και διαχρονικά στοιχεία που αφορούν στην ελληνική γλώσσα και στον πολιτισμό, σε ήθη και έθιμα, σε θεσμούς και παραδόσεις- καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι στην ελληνική διασπορά απαντώνται πολλές εκφάνσεις της ελληνικότητας, οι οποίες συναρτώνται με την εκάστοτε ιστορική εξέλιξη της διασποράς και τις εκάστοτε πολιτικές, οικονομικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες διαβίωσης των μελών της κάθε διασποράς.

Συγκεκριμένα, αυτό που αποκαλούμε ελληνικότητα στη διασπορά κινείται μεταξύ δύο πόλων.

Στη μια περίπτωση η ελληνικότητα δεν προσανατολίζεται απλώς στις ελλαδικές πολιτισμικές νόρμες, αλλά είναι και πολύ κοντά στην έκφανση της ελλαδικής ελληνικότητας, με την έννοια ότι διαθέτει συγχρονικά, διαπιστώσιμα στοιχεία, όπως: γλώσσα, θρησκεία, ιστορία, θεσμοί, ήθη-έθιμα, παραδόσεις.

Πρόκειται δηλαδή για μια εξωελλαδική και εν τούτοις ελλαδοκεντρικά προσανατολισμένη ελληνικότητα.

Αυτή την έκφανση την συναντούμε στη μεταναστευτική διασπορά και προπάντων στην Ευρώπη. Ιδιαίτερα στο χώρο της Γερμανίας όπου λειτουργούν αμιγή ελληνικά σχολεία, γύρω από τα οποία αναπτύσσονται «παράλληλες κοινότητες»⁷ σχεδόν αποκομμένες από τη

⁷ Σχετικά με το φαινόμενο των «παράλληλων κοινοτήτων» και το εκπαιδευτικό-πολιτικό, αλλά και κοινωνικοποιητικό τους ρόλο βλ. Δαμανάκης 2003α, 79 κ.ε. και 2003β.



λοιπή παροικία και προπάντων από την κοινωνία υποδοχής, απαντάται αυτή η εξωελλαδική και εντούτοις έντονα ελλαδοκεντρική ελληνικότητα.

Στον αντίποδα απαντάται μια άλλη έκφανση της ελληνικότητας, η οποία εμφανίζεται απλώς ως πεποίθηση, ως πίστη στην καταγωγή, ως ιδεολόγημα, ως συναισθηματικός δεσμός με ό,τι είναι ελληνικό, χωρίς όμως να συνοδεύεται από συγχρονικά, διαπιστώσιμα στοιχεία.

Αυτή την έκφανση της ελληνικότητας, την οποία συναντούμε κυρίως στην ιστορική διασπορά αλλά και στην μεταναστευτική διασπορά με μακρά ιστορία, την συμπυκνώσαμε στον όρο «πολιτισμικό ελάχιστο».

Όπως έχουμε υπογραμμίσει σε παλαιότερες συναφείς μελέτες μας (Δαμανάκης 2000 και 2001α, 27 κ.ε) σε αντίθεση προς την ελλαδοπροσανατολισμένη ελληνικότητα, το πολιτισμικό ελάχιστο εμφανίζεται ως πίστη στην καταγωγή, ως μια δέσμη πεποιθήσεων και συναισθηματικών φορτίσεων, ως ιδεολόγημα, ως μύθος, χωρίς να συνοδεύεται από συγχρονικά διαπιστώσιμα στοιχεία, αλλά στην καλύτερη των περιπτώσεων από κάποια ελληνογενή πολιτισμικά και γλωσσικά ψήγματα.

Επειδή ο όρος «πολιτισμικό ελάχιστο» φαίνεται να οδηγεί σε παρερμηνείες και παρεξηγήσεις, θα προσπαθήσουμε, σ' αυτό το σημείο, να τον συζητήσουμε αναλυτικότερα και να τον οριοθετήσουμε ακριβέστερα.

Η κύρια παρεξήγηση φαίνεται να οφείλεται στη συνειρμική σύνδεση του «ελάχιστου» με το «μέγιστο» και με πιθανές μετρήσεις, και άρα με το περιεχόμενο της ταυτότητας.

Η πρώτη προσπάθεια αποσαφήνισης του όρου «πολιτισμικό ελάχιστο» ή ακριβέστερα της έκφανσης της ελληνικότητας που βασίζεται σ' αυτό, θα πρέπει, επομένως, να επιχειρηθεί σε «επίπεδο περιεχομένου».

Επειδή όμως το «πολιτισμικό ελάχιστο», με την έννοια της «πίστης στην καταγωγή» και της «συναισθηματικής σχέσης» με τον τόπο καταγωγής, χρησιμοποιείται από το άτομο για να αυτοπροσδιοριστεί και για να προσδιορίσει τη σχέση του με την αρχική «κοιτίδα» και με την παροικία του, θα πρέπει να επιχειρηθεί μια αποσαφήνιση και σε «επίπεδο σχέσης», ή αλλιώς σε «επίπεδο διαδικασίας» τοποθέτησης του ατόμου σε σχέση με μια ή περισσότερες ομάδες αναφοράς.

α) Ανάλυση της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας σε επίπεδο σχέσης/διαδικασίας

Η εθνοπολιτισμική ταυτότητα, ως συστατικό στοιχείο της κοινωνικής ταυτότητας, χρησιμεύει ως εργαλείο για τον προσδιορισμό της δράσης του ατόμου στον κοινωνικοπολιτισμικό του περίγυρο, για τον καθορισμό της σχέσης του με μια ή περισσότερες ομάδες αναφοράς, και συνακόλουθα και για τον αυτοπροσδιορισμό του.

Όπως έχουμε υπογραμμίσει και σε παλαιότερη μελέτη μας (Δαμανάκης 2000, 409) ο αυτοπροσδιορισμός των ομογενών, όπως και κάθε διασπορικής εθνοτικής ομάδας, και η διαμόρφωση της ταυτότητάς τους δεν συντελούνται σ' ένα κοινωνικοπολιτισμικό κενό, αλλά πάντα σε σχέση με:

- τους αλλοεθνείς του περιγύρου τους,
- τους ομοεθνείς της παροικίας τους και
- του εθνικού κέντρου.

Όπως υποστηρίζει και ο Γκότοβος στο πρώτο μέρος της εισήγησής του στον παρόντα τόμο, οι κατηγορίες βάσει των οποίων αυτοπροσδιορίζεται το άτομο ή η ομάδα μπορεί να είναι «υπαρκτές» ή «υποτιθέμενες».

Ο Έλληνας της ιστορικής διασποράς, αλλά και της μεταναστευτικής διασποράς με μακρά ιστορική πορεία, δεν χρειάζεται κατ' ανάγκη συγχρονικά, διαπιστώσιμα ελληνογενή στοιχεία για να αυτοπροσδιοριστεί ως Έλληνας, ή ακριβέστερα και ως Έλληνας.

Προς το σκοπό αυτό του αρκούν τα σύμβολα και οι συμβολισμοί που έχει εσωτερικεύσει στο πλαίσιο της κοινωνικοποίησής του, στην οικογένειά του και στην παροικία του. Του αρκούν οι μύθοι και οι προφορικές παραδόσεις - αρκετές φορές σε μια άλλη, από την



Ελληνική, γλώσσα- για να αναπτύξει ένα αυτοσυναίσθημα και μια αυτοαντίληψη που του επιτρέπουν τον αυτοπροσδιορισμό του ως Έλληνα, ή ακριβέστερα και ως Έλληνα.

Η πίστη στην καταγωγή, οι πεποιθήσεις, τα σύμβολα και οι συμβολισμοί δεν είναι ποσοτικά μεγέθη, αλλά έχουν ποιοτικά χαρακτηριστικά και είναι πολύ ισχυρά προσδιοριστικά στοιχεία του αυτοπροσδιορισμού και της ταυτότητας.

Μ' άλλα λόγια, η ελληνικότητα, με την έννοια της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας, μπορεί να βασιστεί σε σύμβολα και συμβολισμούς. Μ' αυτή την έννοια θα μπορούσε να ονομασθεί «συμβολική ελληνικότητα» ή, για να χρησιμοποιήσουμε έναν γενικότερο όρο, «συμβολική εθνοτικότητα».

Το πρώτο που συμβολίζει η «συμβολική εθνοτικότητα» είναι το «ανήκειν» σε μια συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα. Από την άλλη πλευρά, όμως, για να έχει αυτή νόημα για το άτομο πρέπει να αναγνωριστεί και από τους «άλλους», δηλαδή τους ομοεθνείς της παροικίας, τους αλλοεθνείς του ευρύτερου περιγύρου και τα μέλη του εθνικού κέντρου. Και φυσικά μια τέτοια «αναγνώριση»⁸ συντελείται βάσει κάποιων ιδιοτήτων, κάποιων χαρακτηριστικών, κοντολογίς κάποιων «περιεχομένων» της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας.

β) Ανάλυση της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας σε επίπεδο περιεχομένου

Πριν προχωρήσουμε στο δύσκολο εγχείρημα ανάλυσης του «περιεχομένου» της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας των Ελλήνων της διασποράς, και συγκεκριμένα του περιεχομένου της συμβολικής ελληνικότητας, κρίνουμε αναγκαίες τις ακόλουθες επισήμανσεις:

- Η προσπάθεια ανάλυσης και κατανόησης του περιεχομένου της ταυτότητας του ατόμου ή της ομάδας έχει νόημα και νομιμοποιείται από *παιδαγωγικής πλευράς (οπτικής)*, δεδομένου ότι στο πλαίσιο της παιδευτικής και εκπαιδευτικής διαδικασίας προσφέρονται/μεταδίδονται στο άτομο συγκεκριμένα περιεχόμενα. Η γνώση, για παράδειγμα, του βαθμού επικοινωνιακής και γλωσσικής επάρκειας του μαθητή, είναι βασική προϋπόθεση για τη χρήση του κατάλληλου γλωσσικού υλικού και για την οργάνωση της διδασκαλίας.

- Η εξέταση του ελληνογενούς περιεχομένου της ταυτότητας των ελληνοπαίδων της διασποράς σε σύγκριση με τον ελλαδικό πολιτισμό οδηγεί αν όχι στο συμπέρασμα, τουλάχιστον στην εντύπωση ότι τα ελληνόπουλα της διασποράς παρουσιάζουν, σε σύγκριση μ' εκείνα της Ελλάδας, γνωστικά ελλείμματα. Ένα τέτοιο συμπέρασμα, όμως, είναι άκρως εθνοκεντρικό και λανθασμένο, δεδομένου ότι τα γνωστικά περιεχόμενα των ελληνοπαίδων της διασποράς δεν πρέπει να αναφέρονται κατ' ανάγκη στην ελληνική γλώσσα και στον πολιτισμό.

- Επομένως, μια περιεχομενική προσέγγιση της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας σε συνάρτηση και με σημείο αναφοράς και σύγκρισης τον ελλαδικό πολιτισμό δεν έχει νόημα. Μια τέτοια προσέγγιση έχει νόημα, μόνο εφόσον αυτή επιχειρείται μέσα από το ίδιο το άτομο, την ίδια την παροικία, την ιστορική πορεία και εξέλιξη της εκάστοτε ιστορικής ή μεταναστευτικής διασποράς.

- Περιεχόμενο στην ελληνικότητά τους δίδουν οι ίδιοι οι ομογενείς –και όχι εμείς-, όταν κληθούν ή αναγκασθούν να την υπερασπισθούν προς τα έξω.

Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις και τις εμπειρίες μας με ομογενείς εκπαιδευτικούς και μαθητές, αυτά τα περιεχόμενα καλύπτουν ένα ευρύτατο φάσμα, το οποίο ξεκινά από συγχρονικά διαπιστώσιμα γνωστικά στοιχεία (όπως γλώσσα, γνώση της ελληνικής ιστορίας και παράδοσης, γνώση της σύγχρονης Ελλάδας κ.λπ) και καταλήγει σε μύθους, ιδεολογήματα, πεποιθήσεις συναισθηματικές φορτίσεις, κοντολογίς σ' αυτό που αποκαλέσαμε πολιτισμικό ελάχιστο.

⁸ Η αναγνώριση της ταυτότητας από τον άλλο είναι ζωτικής σημασίας για το άτομο και την ομάδα, γιατί όπως υπογραμμίζει και ο Taylor (1997, 79 κ.ε) ο προσδιορισμός της ταυτότητας συντελείται στα πλαίσια της διαλογικής σχέσης με τον άλλο. Απαραίτητο δε στοιχείο για την αυτοπραγμάτωσή μας, αλλά και για την αναγνώριση της ταυτότητάς μας, είναι αυτή η διαλογική σχέση.



Αναλύοντας κανείς το περιεχόμενο του πολιτισμικού ελάχιστου, έτσι όπως αυτό αναδύεται από τον λόγο και τη συμπεριφορά των ίδιων των ομογενών, διαπιστώνει ότι τα κύρια χαρακτηριστικά του είναι *συναισθηματικά*. Βέβαια υπάρχει και η γνωστική διάσταση, η οποία όμως συχνά δεν είναι συνειδητή στους φορείς του πολιτισμικού ελάχιστου.

Ο αυτοπροσδιορισμός, για παράδειγμα, των τουρκόφωνων ελληνικών πληθυσμών στα χωριά της Τσάλκας, στη Γεωργία, ή των ταταρόφωνων ελληνικών πληθυσμών στα χωριά της Μαριούπολης, στην Ουκρανία, ως Ελλήνων, δεν είναι αυθαίρετος, αλλά έχει ιστορική βάση, δεδομένου ότι είναι γνωστή η ιστορική πορεία αυτών των πληθυσμών (βλ. Κεσσιδής 1996, Φωτιάδης 1999, Χασιώτης 1993 και 1997).

Η *ιστορικότητα* είναι το γνωστικό στοιχείο του πολιτισμικού ελάχιστου, το οποίο στοιχείο όμως δεν είναι κατ' ανάγκη συνειδητό τουλάχιστον στις νεώτερες γενιές των ομογενών, όπως έχουμε διαπιστώσει στο πλαίσιο παρατηρήσεων και μικροερευνών που κάνουμε με ομογενείς μαθητές που συμμετέχουν στα εκπαιδευτικά προγράμματα του έργου Παιδεία Ομογενών.

Στην μακρόχρονη ιστορική πορεία της διασποράς υποχωρούν ή και χάνονται αρκετά συνθετικά στοιχεία της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας, όχι όμως και το συναίσθημα, η πίστη στην καταγωγή, η προφορική παράδοση, δηλαδή αυτό που αποκαλούμε πολιτισμικό ελάχιστο και το οποίο λόγω της ιστορικότητάς του δεν πρέπει να είναι ταυτόσημο σ' όλες τις διασπορές.

Όλα αυτά συγκροτούν το περιεχόμενο της συμβολικής εθνοτικότητας, το οποίο υποθέτουμε ότι διαφοροποιείται από διασπορά σε διασπορά λόγω της διαφορετικής ιστορικής πορείας και εξέλιξης της κάθε διασποράς (βλ. για παράδειγμα την εισήγηση του Κιτρορέφ στα παρόντα πρακτικά).

Δεν είναι δύσκολο να αντιληφθεί κανείς ότι το πολιτισμικό ελάχιστο, ως στοιχείο αυτοπροσδιορισμού και αυτοαντίληψης, διαφοροποιεί τον φορέα του από έναν τρίτο που είναι, για παράδειγμα, γνώστης της ελληνικής γλώσσας, της ιστορίας και του πολιτισμού, αλλά δεν αυτοπροσδιορίζεται ως Έλληνας.

Μ' αυτή την έννοια το πολιτισμικό ελάχιστο και η συμβολική εθνοτικότητα που στηρίζεται σ' αυτό μπορούν να λειτουργήσουν ως εργαλεία ποιοτικής ανάλυσης, δεν προσφέρονται όμως για ποσοτικές μετρήσεις⁹.

Καταλήγοντας υπογραμμίζουμε ότι το πολιτισμικό ελάχιστο είναι προϊόν μιας ιστορικής εξέλιξης και ως τέτοιο φαίνεται να διαθέτει κοινωνικοποιητική δύναμη και να επηρεάζει τη διαμόρφωση της εθνοπολιτισμικής ταυτότητας.

Επειδή πληροί τον όρο της *ιστορικότητας* μπορεί να λειτουργήσει νομιμοποιητικά για τη διαδικασία του αυτοπροσδιορισμού του ατόμου και κατά συνέπεια και ως τεκμήριο αναγνώρισης αυτής της διαδικασίας και του αποτελέσματός της, από τον άλλο.

Από την άλλη πλευρά, επειδή διαθέτει κοινωνικοποιητική δύναμη είναι παιδευτικά και εκπαιδευτικά αξιολογίσιμο.

6. Εκφάνσεις της ελληνικότητας και η μεταξύ τους σχέση. Ή από τον ελλαδοκεντρισμό στην «ενδοελληνική διαπολιτισμικότητα»

Συνοψίζοντας και σχηματοποιώντας τις παραπάνω αναλύσεις θα μπορούσαμε να καταλήξουμε σε τουλάχιστον τρεις εκφάνσεις της ελληνικότητας:

α) Στην ελληνικότητα, όπως αυτή εκφράζεται στην Ελλάδα από τις εκάστοτε ισχυρές ομάδες (ελλαδική ελληνικότητα).

β) Σε μια εξωελλαδική και εντούτοις έντονα ελλαδοκεντρική ελληνικότητα.

γ) Στην εξωελλαδική συμβολική ελληνικότητα, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από το πολιτισμικό ελάχιστο.

⁹ Είναι προφανές ότι το πολιτισμικό ελάχιστο έχει υποκειμενικό ψυχολογικό χαρακτήρα και δεν προσφέρεται για ποσοτικές μετρήσεις. Αλλά και αν ακόμα εχρησιμοποιείτο ως μονάδα μέτρησης θα 'ταν πρακτικά άχρηστη, επειδή οι χρήστες της θα 'ταν αναγκασμένοι να αναζητήσουν κάθε άτομο ξεχωριστά για να διαπιστώσουν αν είναι φορέας του πολιτισμικού ελάχιστου και αν αυτοπροσδιορίζεται, βάσει αυτού, ως Έλληνας.



Εύκολα μπορεί κανείς να φανταστεί και ενδιάμεσες εκφάνσεις, δεδομένου ότι ο πολιτισμός και η ταυτότητα δεν είναι στατικά, αλλά δυναμικά μεγέθη.

Οι πολιτικές, πολιτισμικές, εκπαιδευτικές και λοιπές προεκτάσεις και συνέπειες αυτής της κατάστασης γίνονται ορατές, όταν τεθεί το ερώτημα αναφορικά με τη *σχέση μεταξύ των διαφόρων εκφάνσεων της ελληνικότητας*, μεταξύ των πολλαπλών ελληνικών ταυτοτήτων.

Αν δεν θέλει κανείς να δεχτεί και να προωθήσει την ελλαδική πολιτισμική νόρμα ως τη μόνη έγκυρη –δηλαδή αν δεν θέλει μια μονόδρομη και παρεμβατική, αλλά μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ κέντρου και διασποράς, μια «έκφραση όλων των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού», σύμφωνα με την παράγραφο 2 του άρθρου 108 του συντάγματος, τότε οδηγείται αναπόφευκτα σε μια διαδικασία συνάντησης και αλληλεπίδρασης των διαφόρων εκφάνσεων της ελληνικότητας.

Για την οριοθέτηση αυτής της διαδικασίας δημιουργήσαμε έναν νέο όρο, τον όρο «ενδοελληνική διαπολιτισμικότητα» ή αλλιώς «ενδοελληνική πολιτισμική συνάντηση και αλληλεπίδραση».

Συγκεκριμένα, με τον όρο ενδοελληνική διαπολιτισμικότητα εννοούμε τη δυναμική διαδικασία συνάντησης, αλληλεπίδρασης και αλληλοεμπλουτισμού των πολλαπλών εκφάνσεων της ελληνικότητας, ή αλλιώς των πολλαπλών ελληνικών ταυτοτήτων.

Η ενδοελληνική συνάντηση, αλληλεπίδραση και αλληλοεμπλουτισμός μπορεί να συμβούν με πολλούς τρόπους. Ένας απ' αυτούς είναι το ίδιο το σημερινό συνέδριο. Ένας άλλος είναι τα προγράμματα επιμόρφωσης των ομογενών εκπαιδευτικών, οι οποίοι αυτή τη στιγμή είναι ανάμεσά μας.

Επίσης, τα εκπαιδευτικά προγράμματα για τους ομογενείς και αλλογενείς μαθητές, οι οποίοι καταφθάνουν στις 10 Ιουλίου 2003 στο Ρέθυμνο, αποτελούν μια άλλη δυνατότητα.

Ένας τέταρτος δρόμος περνά μέσα από τα Αναλυτικά Προγράμματα και το εκπαιδευτικό υλικό, τα οποία αποτελούν και την κύρια αποστολή του έργου Παιδεία Ομογενών.

7. Από το «πολιτισμικό ελάχιστο» και το «διασπορικό έλλειμμα ενημέρωσης» στον «πολιτισμικό αλληλοεμπλουτισμό»

Αν και είναι προφανές, υπογραμμίζουμε ότι το ελάχιστο κοινό συνδετικό στοιχείο μεταξύ των πολλαπλών εκφάνσεων της ελληνικότητας είναι το *πολιτισμικό ελάχιστο* και ο *αυτοπροσδιορισμός* που στηρίζεται σ' αυτό.

Αν, επομένως, θέλουμε να διευρύνουμε την κοινή βάση των πολλαπλών ελληνικών ταυτοτήτων, θα πρέπει να εμπλουτίσουμε το πολιτισμικό ελάχιστο με συγχρονικά στοιχεία, και ιδιαίτερα με γλώσσα.

Για την επίτευξη αυτού του στόχου προσφέρεται ως πλαίσιο η διαδικασία της *ενδοελληνικής διαπολιτισμικότητας*, η οποία μπορεί να λειτουργήσει και ως εκπαιδευτική διαδικασία, και μάλιστα στη λογική του *πολιτισμικού εμπλουτισμού*¹⁰.

Η προσπάθεια εμπλουτισμού του πολιτισμικού ελάχιστου με συγχρονικά γλωσσικά και πολιτισμικά στοιχεία, κυρίως από την Ελλάδα, θα μπορούσε να οδηγήσει στην παραδοχή, ότι το πολιτισμικό ελάχιστο ισοδυναμεί με πολιτισμικό έλλειμμα των ομογενών, το οποίο πρέπει να αντισταθμιστεί.

Μια τέτοια παραδοχή, όμως, δεν ευσταθεί, γιατί οι ομογενείς δεν στερούνται πολιτισμού. Απλώς έχουν αναπτύξει έναν «διαφορετικό», κατά ορισμένους επιστήμονες (Kalantzis 1999) «υβριδικό», πολιτισμό ο οποίος πέρα από τα ελληνογενή πολιτισμικά στοιχεία, εμπεριέχει και στοιχεία, ή ακριβέστερα εμπεριέχει κυρίως στοιχεία, από τον πολιτισμό ή τους πολιτισμούς της χώρας διαμονής.

Από την άλλη πλευρά, θα μπορούσε βέβαια να διατυπωθεί και το αντίθετο επιχείρημα,

¹⁰ Ο όρος πολιτισμικός εμπλουτισμός προέρχεται από τη διαπολιτισμική παιδαγωγική προσέγγιση, βλ. π.χ. Hohmann 1989.



ότι δηλαδή στο «γνωστικό έλλειμμα» των ομογενών, σχετικά με τη σύγχρονη Ελλάδα, τους ελλαδίτες Έλληνες και τη σύγχρονη ελληνική κοινωνία, αντιστοιχεί ένα «γνωστικό έλλειμμα» των ελλαδιτών Ελλήνων, σχετικά με τους ομογενείς.

Και πράγματι υπάρχει ένα «διασπορικό έλλειμμα ενημέρωσης» στην Ελλάδα. Ενδεικτικά αναφέρουμε, ότι οι ελλαδίτες μαθητές της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης διδάσκονται ελάχιστα έως μηδενικά στοιχεία για τη σύγχρονη ελληνική διασπορά.

Από μια πρώτη σύγκριση του «πολιτισμικού ελάχιστου» με το «διασπορικό έλλειμμα ενημέρωσης» προκύπτει ότι το πρώτο είναι αποτέλεσμα μιας σταδιακής και ιστορικά προσδιορισμένης υποχώρησης της ελληνικής γλώσσας και του πολιτισμού στη διασπορά, και μ' αυτή την έννοια δεν πρόκειται περί ελλείμματος, αλλά περί υπολοίπου.

Αντίθετα, το «διασπορικό έλλειμμα ενημέρωσης» οφείλεται πράγματι σε μια ελλειμματική ενημέρωση των ελλαδιτών σε θέματα της διασποράς. Επομένως, ζήτημα λήψης αντισταθμιστικών μέτρων θα μπορούσε να τεθεί προπάντων για τους ελλαδίτες Έλληνες.

Μια αντιστάθμιση, όμως, και προς τις δύο κατευθύνσεις ισοδυναμεί με αλληλοεμπλουτισμό. Πολιτισμικός αλληλοεμπλουτισμός σημαίνει, ότι όπως εμπλουτίζονται οι ομογενείς μαθητές με ιστορικά, κοινωνικά, πολιτισμικά, γλωσσικά στοιχεία που αντλούνται από την Ελλάδα, έτσι θα μπορούσαν να εμπλουτιστούν και οι ελλαδίτες με ιστορικά, κοινωνικά, πολιτικά και πολιτισμικά στοιχεία που θα αντλούνταν από τις ελληνικές παροικίες της διασποράς.

Με βάση τις παραπάνω αναλύσεις και θεωρώντας κανείς συνολικά την ελλαδική εκπαίδευση και την ελληνόγλωσση εκπαίδευση στη διασπορά θα μπορούσε να διατυπώσει το ακόλουθο παιδαγωγικό και εκπαιδευτικοπολιτικό πρόταγμα.

Η σύγχρονη ελληνική οικουμενική (με την έννοια της έκφρασης των δυνάμεων των απανταχού Ελλήνων) παιδεία οφείλει:

- με αφετηρία:** τις πολλαπλές ελληνικές ταυτότητες με περιορισμένη κοινή βάση και
μέσω της διαδικασίας: της ενδοελληνικής πολιτισμικής συνάντησης, αλληλεπίδρασης και αλληλοεμπλουτισμού,
να στοχεύσει: σε εμπλουτισμένες και με διευρυμένη κοινή βάση ελληνικές ταυτότητες.

Είναι προφανές, ότι η μετάφραση ενός *αμφίδρομου εμπλουτισμού* σε πράξη θα οδηγούσε σε σημαντικές αναθεωρήσεις της διδακτέας ύλης, τουλάχιστον των Κοινωνικών Σπουδών, στο ελλαδικό εκπαιδευτικό σύστημα.

Όπως είναι επίσης προφανές, ότι μια τέτοια προσέγγιση δεν περιορίζει αυτό που συμβατικά αποκαλούμε ελληνισμό και *ελληνικότητα* στα ελλαδικά σύνορα, αλλά τα τοποθετεί εκεί που αυτά πράγματι εμφανίζονται, και τα εξετάζει έτσι όπως αυτά είναι και όπως αυτά διασυνδέονται με τις γλώσσες, τους πολιτισμούς και την ιστορία των χωρών διαμονής. Τα εξετάζει, δηλαδή, σ' ένα υπερεθνικό και διαπολιτισμικό πλαίσιο.

Επίσης, μια τέτοια *πολυεστιακή προσέγγιση* δεν οδηγεί σε ομογενοποιήσεις, αλλά αφήνει ελεύθερο πεδίο για τη διαμόρφωση και διατήρηση πολλαπλών ταυτοτήτων, των οποίων, ωστόσο, η κοινή βάση διατηρείται ή και διευρύνεται μέσα από τη συνεχή αλληλεπίδρασή τους και τον αλληλοεμπλουτισμό τους.

Μ' αυτή την έννοια, λοιπόν, η *ενδοελληνική διαπολιτισμικότητα* είναι μια δυναμική διαδικασία, είναι μια συνεχής «*διαλογική σχέση*» μεταξύ των Ελλήνων της διασποράς μεταξύ τους και με το μητροπολιτικό κέντρο, την Ελλάδα.

8. Παιδαγωγική εφαρμογή των θεωρητικών σκέψεων

Με αφετηρία τις παραπάνω θεωρητικές σκέψεις, οι οποίες συμπυκνώνονται στις *έννοιες της ενδοελληνικής διαπολιτισμικότητας*, του *πολιτισμικού ελάχιστου* και του *πολιτισμικού αλληλοεμπλουτισμού*, προχωρήσαμε στα πλαίσια του έργου Παιδεία Ομογενών στην ακόλουθη προσπάθεια.



Συγκεντρώσαμε υλικό (φωτογραφίες, επιστολές, πιστοποιητικά γάμου και βαφτίσεων, καταστατικά, τίτλους σπουδών, προσωπικές ιστορίες κ.λπ) για την κατασκευή ενός ή δυο «Λευκωμάτων» ανά χώρα, τα οποία θα καλύπτουν τους ακόλουθους τομείς της παροικιακής ζωής και ιστορίας: *μετοίκηση και εγκατάσταση των Ελλήνων σε κάθε χώρα, οικογενειακή ζωή και κατοικία, εκκλησία, εκπαίδευση, κοινότητες, αγορά-εργασία, παροικιακές οργανώσεις, ενημέρωση-επικοινωνία, γράμματα και τέχνες, πολιτική ζωή.*

Επιδίωξη των ανά χώρα «Λευκωμάτων» είναι να διδάξουν, σε μια πρώτη στοιχειώδη μορφή, την ιστορία των ελληνικών παροικιών στην κάθε χώρα και να βοηθήσουν τους μαθητές (των τελευταίων τάξεων του δημοτικού και του γυμνασίου) να γνωρίσουν την ιστορία της παροικίας τους, τη θέση και το ρόλο της στην κοινωνία της χώρας υποδοχής, καθώς και τη σχέση της με άλλες παροικίες και με την Ελλάδα.

Τα παραπάνω «Λευκώματα», και ιδιαίτερα τα δύο κοινά «Λευκώματα» που έχουμε προγραμματίσει, θα μπορούσαν, και θα πρέπει, να εισαχθούν και στα ελλαδικά σχολεία, ως μια προσπάθεια υλοποίησης του στόχου του πολιτισμικού αλληλοεμπλουτισμού, στα πλαίσια της ενδοελληνικής πολιτισμικής συνάντησης και αλληλεπίδρασης, δίδοντας έτσι περιεχόμενο στην επιζητούμενη *αμφίδρομη σχέση μεταξύ νεοελληνικού κράτους και νεοελληνικής διασποράς.*

Βιβλιογραφία:

- Clogg Richard (1999) *The Greek Diaspora in the Twentieth Century*, St. Antony's College, Oxford. Μετάφραση στα ελληνικά (2004) *Η Ελληνική Διασπορά στον 20ό αιώνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Heckmann Friedrich (1988) Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten. Zu einigen Grundkategorien von Ethnizität, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, H3/1988 (S. 16-31).
- Hettlage Robert (1991) Diaspora: Umriss einer soziologischen Theorie, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, H3/1991 (S. 4 - 24).
- Hohmann Manfred (1989) Interkulturelle Erziehung – eine chance für Europa?, in: Hohmann Manfred, Hans H. Reich (Hrsg) (1989) *Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussion um interkulturelle Erziehung*, Waxmann Münster/New York (S. 1 –32).
- Damanakis Michael (1999) The Formation of Ethnic and Cultural Identity of the Greek Children Abroad, in: Rigas Anastasia-Valentine (1999) *Education of Ethnic Minorities: Unity and Diversity*, Athens, Ellinika Grammata, (87-98).
- Kalantzis Mary (1999) Hybrid Culture: Greek Australian/Australian Greek, in: *Greeks in English Speaking Countries*, Hellenic Studies Forum inc Melbourne (199-206).
- Δαμανάκης Μιχάλης (επιμ.) (1999) *Παιδεία Ομογενών. Θεωρητικές και εμπειρικές προσεγγίσεις*, Ρέθυμνο, Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ.
- Δαμανάκης Μιχάλης (2000) Εκφάνσεις της Ελληνικότητας: Μεταξύ της ελλαδικής πολιτισμικής νόρμας και του «πολιτισμικού ελάχιστου», στο: Κωνσταντίνιδης Στέφανος, Πελαγίδης Θεόδωρος (επιμ.) (2000) *Ο Ελληνισμός στον 21ο αιώνα. Διεθνείς Σχέσεις, Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός, Παιδεία*, Αθήνα, Παπαζήση, (389 - 417).
- Δαμανάκης Μιχάλης (2001α) Θεωρητική προσέγγιση της κοινωνικοποίησης των ελληνοπαίδων της διασποράς, στο Βάμβουκας Μ., Δαμανάκης Μ., Κατσιμαλή Γ. (επιμ.) (2001), *Προλεγόμενα Αναλυτικού Προγράμματος για την Ελληνόγλωσση Εκπαίδευση στη Διασπορά*, Ρέθυμνο, Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ (7-48 και 49-60).
- Δαμανάκης Μιχάλης (2001β) Η διαμόρφωση της εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας των ελληνοπαίδων εξωτερικού, στο: *Επιστήμες Αγωγής* 1/2001 (7 –19).



- Δαμανάκης Μιχάλης (2003α) *Ελληνικά Σχολεία και Τμήματα Μητρικής Γλώσσας στη Γερμανία (1986-98)*, Ρέθυμνο, Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ.
- Δαμανάκης Μιχάλης (2003β) Ο ρόλος των «παράλληλων κοινοτήτων» και των «παράλληλων δικτύων» στη διαμόρφωση ελληνόγλωσσης εκπαιδευτικής πολιτικής στη Γερμανία, στο: Παπαδάκης Νίκος (επιμ.) (2003) *Κράτος, Κοινωνία, Αγορά και Πολιτικές στην Εκπαίδευση*, Αθήνα, Σαββάλας.
- Κεσσίδης Θεοχάρης (1996) *Ιστορική πορεία των Ελληνοποντίων. Το εθνικό ζήτημα και το μέλλον των μικρών εθνών στην πρώην Σοβιετική Ένωση*, Θεσσαλονίκη, Αφοί Κυριακίδη.
- Οικονομικός Ταχυδρόμος (1995) *Ειδικό Αφιέρωμα Αναζητώντας τον Παγκόσμιο Ελληνισμό*. Αθήνα 27 Ιουλίου, τ. 55.
- Taylor Charles (1997) *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την Πολιτική της Αναγνώρισης*, (μετάφραση Φ. Παιονίδης), Αθήνα, Πόλις.
- Φωτιάδης Κων/νος (1999) *Ο ελληνισμός της Κριμαίας. Μαριούπολη, Δικαίωμα στη Μνήμη*, Αθήνα, Ηρόδοτος.
- Φωτιάδης Κων/νος (1999) *Ο ελληνισμός της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης*, Αθήνα, Ηρόδοτος.
- Χασιώτης Ι. Κ. (1993) *Επισκόπηση της Ιστορίας της Νεοελληνικής Διασποράς*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας.
- Χασιώτης Ι. Κ. (επιμ.) (1997) *Οι Έλληνες της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης. Μετοικεσίες και εκτοπισμοί. Οργάνωση και Ιδεολογία*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press.

Θεσμικά κείμενα:

- Νόμος 1288/82 Θέματα Υπουργείου Προεδρίας – ΥΠΕΠΔ και λοιπές διατάξεις, ΦΕΚ Α-120.
- Νόμος 1867/89 Περί προσωπικής κρατήσεως κατά ΚΕΔΕ και λοιπές διατάξεις, ΦΕΚ Α-227/09-10-1989.
- Προεδρικό Διάταγμα 196/95 Συγκρότηση και λειτουργία του Συμβουλίου Απόδημου Ελληνισμού. Διόρθωση σφάλματος στο ΦΕΚ 262, ΦΕΚ 196/Α' 105/13-06-1995.
- Νόμος 1893/90 Κύρωση συμφωνίας αμοιβαίας αμυντικής συνεργασίας με ΗΠΑ (άρθρο 8, σύσταση ιδρύματος παλιννοστούντων ομογενών και ρύθμιση σχετικών θεμάτων), ΦΕΚ Α-106/23-11-1990.
- Προεδρικό Διάταγμα της 23-11-1990/13-12-1990 που κυρώθηκε με την Υ.Α αριθμ. 2068281/7859/0022 «Έγκριση σύστασης του κοινωφελούς ιδρύματος με την επωνυμία «ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΥΠΟΔΟΧΗΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗΣ ΠΑΛΙΝΝΟΣΤΟΥΝΤΩΝ ΟΜΟΓΕΝΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ» (Ε.Ι.Α.Π.Ο.Ε.) και κύρωση του οργανισμού του, ΦΕΚ Α-782/13-12-1990.
- Κοινή Υπουργική Απόφαση ΣΤ5/11 Σύσταση Ενιαίου Διοικητικού Τομέα Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού, Εκπαίδευσης Ελληνοπαίδων Εξωτερικού, Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης και Αποκέντρωσης στο ΥΠΕΠΘ, ΦΕΚ Α-171/18-03-1996.
- Νόμος 2413/96 Η ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, η διαπολιτισμική εκπαίδευση και άλλες διατάξεις, ΦΕΚ Α-124/17-06-1996.
- Αποφάσεις της Ολομέλειας της Βουλής για την τροποποίηση διατάξεων του Κανονισμού της Βουλής (Μέρος Α-Κοινοβουλευτικό, ΦΕΚ Α-151/08-07-1996).
- Νόμος 2790/2000 Αποκατάσταση των παλιννοστούντων ομογενών από την τέως Σοβιετική Ένωση και άλλες διατάξεις, ΦΕΚ Α-24/16-02-2000.



ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΤΟ ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Άρθρο 108

1. Το κράτος μεριμνά για τη ζωή του απόδημου ελληνισμού και τη διατήρηση των δεσμών του με τη μητέρα Πατρίδα. Επίσης μεριμνά για την παιδεία και την κοινωνική και επαγγελματική προαγωγή των Ελλήνων που εργάζονται έξω από την επικράτεια. (1975)

2. Νόμος ορίζει τα σχετικά με την οργάνωση, τη λειτουργία και τις αρμοδιότητες του Συμβουλίου Απόδημου Ελληνισμού, που έχει ως αποστολή του την έκφραση όλων των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού. (2001)

ΘΕΣΜΙΚΑ ΜΕΤΡΑ

(σε χρονολογική σειρά)

1975	Ίδρυση Υφυπουργείου Απόδημου Ελληνισμού
1982 (01/10)	Νόμος 1288 (άρθρο 13), Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού
1989 (09/10)	Νόμος 1867 (άρθρο 17), Συμβούλιο Απόδημου Ελληνισμού Α΄ Οργανωτική Συνέλευση 29/11 – 8/12 1995
1990 (23/11)	Νόμος 1893 (άρθρο 8), Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλινοστούντων Ομογενών Ελλήνων Π.Δ. της 23-11-1990/13-12-1990
1996 (18/03)	Ειδική Γραμματεία Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης
1996 (17/06)	Νόμος 2413 Η ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, η διαπολιτισμική εκπαίδευση και άλλες διατάξεις
1996 (17/06)	Ινστιτούτο Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης (ΙΠΟΔΕ)
1996 (08/07)	Ειδική Μόνιμη Επιτροπή Απόδημου Ελληνισμού της Βουλής των Ελλήνων
2000 (16/02)	Νόμος 2790, Αποκατάσταση Παλινοστούντων Ομογενών από την τέως Σοβιετική Ένωση.

1. Συνταγματική κατοχύρωση των θεσμικών μέτρων

Η συζήτηση για τη σχέση εθνικού κέντρου και διασποράς γενικά και ειδικότερα για τα θεσμικά και πολιτικά όργανα που θα ασχολούνται με τα θέματα των Ελλήνων της διασποράς –ή του Απόδημου Ελληνισμού, όπως κατά συνθήκη ονομάζεται– ξεκίνησε μετά την πτώση της χούντας, η οποία επιχείρησε να εκμεταλλευθεί κυρίως τους αποδήμους Έλληνες και δημιούργησε σοβαρά πολιτικά προβλήματα στους κόλπους τους. Η συζήτηση αυτή έλαβε συγκεκριμένη συνταγματική υπόσταση στο άρθρο 108 του συντάγματος του 1975.

Στο άρθρο 108 του συντάγματος του 1975 αναφέρεται:

«Το Κράτος μεριμνά δια την ζωήν του απόδημου ελληνισμού και την διατήρησιν των δεσμών του με την μητέρα Πατρίδα. Επίσης μεριμνά δια την παιδείαν και την κοινωνικήν και επαγγελματικήν προαγωγήν των εκτός της επικράτειας εργαζομένων Ελλήνων».

Σε κυβερνητικό επίπεδο ιδρύθηκε από την κυβέρνηση της ΝΔ, και λειτούργησε μέχρι



και την πρώτη κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ, το 1981, θέση Υφυπουργού Απόδημου Ελληνισμού.

Κατά τη συνταγματική αναθεώρηση του 1986 το παραπάνω άρθρο απλώς μετατράπηκε από την καθαρεύουσα στη δημοτική, ενώ είχε ήδη ιδρυθεί και λειτουργούσε η Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού στο Υπουργείο Προεδρίας της Κυβερνήσεως το 1982.

Αντίθετα, στην αναθεώρηση του 2001 το άρθρο 108 συμπληρώθηκε με μια δεύτερη παράγραφο ως ακολούθως:

«Νόμος ορίζει τα σχετικά με την οργάνωση, τη λειτουργία και τις αρμοδιότητες του Συμβουλίου Απόδημου Ελληνισμού, που έχει ως αποστολή του την έκφραση όλων των δυνάμεων του απανταχού ελληνισμού».

Η συνταγματική κατοχύρωση της υποχρέωσης του ελληνικού κράτους να μεριμνά για την «παιδεία», την «κοινωνική και επαγγελματική προαγωγή» «τη διατήρηση των δεσμών» και εν γένει «για τη ζωή του απόδημου ελληνισμού», καθώς επίσης η συνταγματική κατοχύρωση της ίδρυσης, οργάνωσης και λειτουργίας του Συμβουλίου Απόδημου Ελληνισμού, αποτελούν αδιάσειστα τεκμήρια για τη συνειδητή απόφαση του ελληνικού κοινοβουλίου να επιχειρήσει μια διασύνδεση του ελληνικού εθνικού κορμού με την ελληνική διασπορά.

Αυτή η πολιτική και συνταγματικά κατοχυρωμένη επιλογή έχει συγκεκριμενοποιηθεί, μέχρι σήμερα, σε μια σειρά θεσμικών μέτρων τα οποία παρουσιάζονται παρακάτω σε χρονολογική σειρά.

2. Τα επιμέρους θεσμικά μέτρα

2.1 Γενική Γραμματεία Απόδημου Ελληνισμού (Γ.Γ.Α.Ε)

Το ενδιαφέρον των μεταπολιτευτικών (μετά το 1974) ελληνικών κυβερνήσεων για τους απόδημους Έλληνες εκφράστηκε, μεταξύ των άλλων, με την ίδρυση της Γ.Γ.Α.Ε το 1982 στο τότε υπουργείο Προεδρίας της Κυβέρνησης (Ν. 1288/1982, άρθρο 13). Στη συνέχεια η γραμματεία πέρασε, με το Π.Δ 104/1983, στο Υπουργείο Πολιτισμού και Επιστημών, για να καταλήξει το 1993, με βάση το Π.Δ. 155/1993, στο Υπουργείο Εξωτερικών.

Σήμερα η Γ.Γ.Α.Ε. λειτουργεί ως υπηρεσία του Υπουργείου Εξωτερικών και εντάσσεται, σύμφωνα με το Π.Δ. 104/83, άρθρο 2, στις γενικές αρμοδιότητές της τα ακόλουθα:

«Στην αρμοδιότητα της Γ.Γ.Α.Ε. υπάγονται:

α) *Η προστασία των δικαιωμάτων και συμφερόντων του απόδημου ελληνισμού τόσο στη χώρα μας όσο και στο εξωτερικό και η παροχή της ανάλογης συνδρομής προς αυτούς.*

β) *Η μελέτη και εισήγηση μέτρων συμπαράστασης στους απόδημους Έλληνες για την κοινωνική πολιτιστική και οικονομική τους ανάπτυξη.*

γ) *Η παρακολούθηση των κοινοτικών, εκπαιδευτικών, εργασιακών και εκκλησιαστικών υποθέσεων του απόδημου ελληνισμού.*

δ) *Τα θέματα που ανάγονται στην προσωπική κατάσταση των απόδημων Ελλήνων.*

ε) *Η μέριμνα για την εφαρμογή της μεταναστευτικής νομοθεσίας και των σχετικών διεθνών συμβάσεων.*

στ) *Η μελέτη εισήγηση και παρακολούθηση εφαρμογής των όρων των διεθνών και διμερών συμβάσεων που αφορούν τους απόδημους Έλληνες» (Π.Δ 104/1983, άρθρο 2).*

Στα επόμενα άρθρα 3-13 εξειδικεύονται κυρίως: η «ενίσχυση των δεσμών των αποδήμων με την Ελλάδα», η «παροχή συνδρομής στους απόδημους» η συμβολή της ΓΓΑΕ ως προς τη «διαμόρφωση της κυβερνητικής πολιτικής για τη μετανάστευση και παλιννόστηση», η «εκπαίδευση ελληνοπαίδων» στο εξωτερικό, η προώθηση της «οικονομικής συνεργασίας» αποδήμων με την Ελλάδα, οι «οργανώσεις Αποδήμων» και η σχετική υποστήριξη της ΓΓΑΕ σε θέματα αυτοοργάνωσης, και γενικότερα η «επικοινωνία» της Ελλάδας με τους «απόδημους Έλληνες».

Το πνεύμα που διαπερνά όλα τα άρθρα του Π.Δ 104/83 είναι η παρεμβατικότητα του εθνικού κέντρου στη διασπορά -ή στον «απόδημο ελληνισμό», όπως ονομάζεται στο προεδρικό διάταγμα.



2.2 Συμβούλιο Απόδημου Ελληνισμού (Σ.Α.Ε)

Ός το πλέον τολμηρό πολιτικό εγχείρημα του νεοελληνικού κράτους, όσον αφορά τους Έλληνες της διασποράς μπορεί να χαρακτηριστεί το Σ.Α.Ε.

Το Σ.Α.Ε ιδρύθηκε με το νόμο 1867/1989 στα πλαίσια της Γενικής Γραμματείας Απόδημου Ελληνισμού, με γνωμοδοτικές και εισηγητικές αρμοδιότητες σε θέματα κυβερνητικής πολιτικής για τον απόδημο ελληνισμό, κυρίως σε θέματα εκπαίδευσης, πολιτιστικής ταυτότητας, εργασιακών σχέσεων, συνθηκών διαβίωσης, παλιννόστησης κ.λπ.» (Ν1867/1989, άρθρο 17). Το ΣΑΕ, όμως, ενεργοποιήθηκε και λειτούργησε μετά την υπογραφή του Προεδρικού Διατάγματος (Π.Δ) 196/1995 και την υλοποίηση της πρώτης καταστατικής συνέλευσης τους το Δεκέμβριο του 1996 στη Θεσσαλονίκη, όπου είναι και η έδρα του.

Σύμφωνα με το άρθρο 1 του Π.Δ. 196/1995 οι σκοποί του Σ.Α.Ε είναι οι ακόλουθοι:

«1. Το Συμβούλιο Απόδημου Ελληνισμού (ΣΑΕ), που ιδρύθηκε με το άρθρο 17 του Ν. 1867/89, έχει έδρα τη Θεσσαλονίκη. Αποτελεί συμβουλευτικό όργανο της Ελληνικής Πολιτείας για όλα τα θέματα που αφορούν τον Απόδημο Ελληνισμό.

Ειδικότερα, το ΣΑΕ παρέχει την γνώμη του και διατυπώνει τις προτάσεις του προς τα αρμόδια όργανα του Ελληνικού Κράτους, μεταξύ των άλλων για θέματα που αφορούν:

α) Στη σύσφιξη των δεσμών του Απόδημου Ελληνισμού και γενέτειρας όπως επίσης και μεταξύ των Απόδημων Ελλήνων στις χώρες που διαμένουν.

β) Στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης και ειδικότερα στην προστασία και προώθηση των εκπαιδευτικών, οικονομικών, εργασιακών, πολιτιστικών και λοιπών δικαιωμάτων των Απόδημων Ελλήνων, τόσο στις χώρες διαμονής όσο και στην Ελλάδα.

γ) Στην παροχή στήριξης και συμπαράστασης στον Απόδημο Ελληνισμό για την καλύτερη οργανωτική του ανάπτυξη.

δ) Στην ενίσχυση των οικονομικών, εμπορικών, πολιτιστικών και μορφωτικών σχέσεων μεταξύ των χωρών διαμονής και της Ελλάδας.

ε) Στην επανένταξη των παλιννοστούντων Ελλήνων στην Ελληνική κοινωνία».

Είναι προφανές ότι η πρωτοβουλία ίδρυσης του ΣΑΕ ξεκίνησε από το ελληνικό κράτος και ότι τελικός αποδέκτης των όποιων γνωμοδοτικών προτάσεων ή αποφάσεών του είναι ξανά το ελληνικό κράτος.

2.3 Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλιννοστούντων Ομογενών Ελλήνων (Ε.Ι.Υ.Α.Π.Ο.Ε)

Ένα επόμενο σημαντικό βήμα έγινε το 1990 με την ίδρυση του Ε.Ι.Υ.Α.Π.Ο.Ε, το οποίο λειτουργεί επίσης στο πλαίσιο του Υπουργείου Εξωτερικών της Ελλάδας και απευθύνεται κυρίως στους Έλληνες της «ιστορικής διασποράς», και συγκεκριμένα στους Έλληνες που ζουν στις παραεξέιινες χώρες ή μετακινούνται από αυτές στην Ελλάδα (Ν1893/1990 και Π.Δ. της 23-11-1190/13-12-1990, ΦΕΚ 782/13-12-1990).

Σύμφωνα με το άρθρο 5 του οργανισμού του οι σκοποί του ιδρύματος είναι οι ακόλουθοι: «Άρθρο 5: Σκοποί του ιδρύματος

Σκοποί του ιδρύματος είναι η υποδοχή, φιλοξενία και αρωγή με στόχο την ομαλή προσαρμογή και κοινωνική ένταξη εκείνων των παλιννοστούντων ομογενών, οι οποίοι λόγω των ιδιόμορφων οικονομικών, κοινωνικών και πολιτιστικών συνθηκών που επικρατούν στη χώρα προέλευσής τους και της μη προγραμματισμένης παλιννόστησης, αντιμετωπίζουν επιπλέον δυσκολίες επιβίωσης, προσαρμογής και αποκατάστασης. Ειδικότερα το Ίδρυμα αποσκοπεί:

α) Στην οργανωμένη και σχεδιασμένη υποδοχή των νεοαφικνουμένων παλιννοστούντων με στόχο την αντιμετώπιση των άμεσων υλικών και κοινωνικών αναγκών τους, με τη δημιουργία Κέντρων Φιλοξενίας και Οικισμών υποδοχής.

β) Στην προετοιμασία των παλιννοστούντων για ανεξαρτητοποίηση ή παραπομπή τους στο επόμενο στάδιο οργανωμένης φιλοξενίας που είναι οι Οικισμοί Υποδοχής.

γ) Δημιουργία συνθηκών μόνιμης στέγασης και εγκατάστασης των παλιννοστούντων σε



συνδυασμό με την δημιουργία συνθηκών επαγγελματικής τους αποκατάστασης.

δ) Στην παροχή κάθε δυνατής πληροφόρησης προς όλους τους παλιννοστούντες που προσεγγίζουν το ίδρυμα.

ε) Στην ευαισθητοποίηση της κοινής γνώμης και των διαφόρων φορέων σε θέματα που αφορούν τους παλιννοστούντες και δημιουργούν τις κατάλληλες συνθήκες υποδοχής και ομαλής ένταξης τους στην ελληνική κοινωνία.

στ) Στην ενημέρωση και συνεργασία με άλλους κρατικούς, ημικρατικούς και ιδιωτικούς φορείς, των οποίων οι δραστηριότητες μπορούν να συμβάλλουν θετικά στην αντιμετώπιση των ποικίλων αναγκών των παλιννοστούντων.

ζ) Δημιουργία προϋποθέσεων για εκμάθηση γλώσσας, επαγγελματική επανεκπαίδευση-αποκατάσταση. Προετοιμασία των παιδιών για ένταξή τους στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα».

Κύρια αποστολή του Εθνικού Ιδρύματος, το οποίο ωστόσο δεν λειτουργεί πλέον, ήταν η αποκατάσταση των παλιννοστούντων ομογενών Ελλήνων. Εντούτοις ανέπτυξε έντονη δραστηριότητα και στη διασπορά και συγκεκριμένα στην ιστορική διασπορά στις παραεξείιες χώρες και στην Αλβανία (βλ. σχετική έκθεση πεπραγμένων για τα έτη 1991-1995).

Η ίδρυση και λειτουργία του Ε.Ι.Υ.Α.Π.Ο.Ε αποτελεί έμπρακτη απόδειξη της πολιτικής αντίδρασης της Ελλάδας στην πτώση του «υπαρκτού σοσιαλισμού» και στις συνακόλουθες μεταψυχροπολεμικές εξελίξεις.

2.4 Ειδική Γραμματεία Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης του ΥΠΕΠΘ

Με κοινή υπουργική απόφαση των υπουργών: εσωτερικών, οικονομικών και παιδείας (ΦΕΚ 171/18-03-1996), «Στην Κεντρική Υπηρεσία του Υπουργείου Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων:

1. Συγκροτούνται σε ενιαίο Διοικητικό Τομέα Θεμάτων Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού, Εκπαίδευσης Ελληνοπαίδων Εξωτερικού, Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης και Αποκέντρωσης οι ακόλουθες υπηρεσίες του ΥΠ.Ε.Π.Θ.:

α) Διεύθυνση Εκπαίδευσης Ελληνοπαίδων Εξωτερικού.

β) Διεύθυνση Ξένων και Μειονοτικών Σχολείων.

2. Συνιστάται μία (1) θέση Ειδικού Γραμματέα με βαθμό Β' της κατηγορίας Ειδικών Θέσεων, ο οποίος προΐσταται του Ενιαίου Διοικητικού Τομέα Θεμάτων, Εκπαιδευτικού Σχεδιασμού, Εκπαίδευσης Ελληνοπαίδων Εξωτερικού, Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης και Αποκέντρωσης». (ΦΕΚ 171/18-03-1996)

2.5 Νόμος 2413/1996: «Η Ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, η διαπολιτισμική εκπαίδευση και άλλες διατάξεις»

Ως το πλέον σημαντικό μέτρο που πήρε το ελληνικό κοινοβούλιο για τους Έλληνες της διασποράς μπορεί να θεωρηθεί η ψήφιση του νόμου 2413 τον Ιούνιο του 1996.

Στο άρθρο 1 του νόμου καθορίζεται ο σκοπός της ελληνικής παιδείας στο εξωτερικό.

Άρθρο 1

Σκοπός της ελληνικής παιδείας στο εξωτερικό

1. Σκοπός της ελληνικής παιδείας στο εξωτερικό είναι:

α. η καλλιέργεια και η διδασκαλία της ελληνικής γλώσσας,

β. η ανάδειξη της ελληνικής πολιτιστικής ταυτότητας,

γ. η διαμόρφωση της προσωπικότητας των ελληνοπαίδων, που θα ενισχύει την αυτογνωσία και αυτοπεποίθησή τους,

δ. η προβολή και διάδοση της ελληνικής γλώσσας, της ελληνικής και ορθόδοξης παράδοσης και του ελληνικού πολιτισμού στις άλλες χώρες,

ε. η ανάδειξη των ιδιαίτερων πολιτιστικών στοιχείων, των παραδόσεων και της ιστορίας



του ελληνισμού που ζει σε διάφορες χώρες και περιοχές της γης, καθώς και η προβολή και αξιοποίηση των στοιχείων αυτών στην Ελλάδα, ιδιαίτερα μέσω του εκπαιδευτικού συστήματος και στο εξωτερικό,

στ. η αξιοποίηση της γνώσης και της εμπειρίας του ελληνισμού της διασποράς για την ανάπτυξη της επιστήμης, του πολιτισμού και της παιδείας στην Ελλάδα,

ζ. η συμβολή στην αμοιβαία κατανόηση, την ειρηνική συμβίωση και συνεργασία ατόμων και ομάδων διαφορετικής προέλευσης και πολιτιστικής παράδοσης, που ζουν στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες.

2. Η ελληνική παιδεία στο εξωτερικό αποβλέπει στην ενίσχυση προγραμμάτων και μορφών της ελληνικής παιδείας που θα ανταποκρίνονται στις συνθήκες που επικρατούν στην κάθε χώρα, ενώ θα είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τις εκπαιδευτικές ψυχολογικές και πολιτιστικές ανάγκες των ελληνοπαίδων και του ελληνισμού της διασποράς γενικότερα. Με την ίδια αυτή προσέγγιση θα ενισχύονται προγράμματα και μορφές οργάνωσης της ελληνικής παιδείας που θα απευθύνονται και σε κατοίκους των άλλων χωρών.

Για την εφαρμογή του Νόμου 2413 και γενικά για την ελληνογλώσση εκπαίδευση του εξωτερικού την ευθύνη φέρουν οι Συντονιστές Εκπαίδευσης Εξωτερικού.

Στη μετάφραση του νόμου σε εκπαιδευτική πράξη οφείλει επίσης να συμβάλει το έργο «Παιδεία Ομογενών».

2.6 Ινστιτούτο Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης (ΙΠΟΔΕ)

Ένας από τους σημαντικούς θεσμούς που ιδρύθηκαν με το Νόμο 2413/96 είναι το ΙΠΟΔΕ. Συγκεκριμένα το άρθρο 5 του νόμου 2413/96 προβλέπει ως προς την ίδρυση το σκοπό και τις αρμοδιότητες του ΙΠΟΔΕ τα ακόλουθα:

Άρθρο 5

Ίδρυση, σκοπός, αρμοδιότητες

«1. Ιδρύεται νομικό πρόσωπο ιδιωτικού δικαίου με την επωνυμία *Ινστιτούτο Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης (Ι.Π.Ο.Δ.Ε.)*, που έχει ως κύριο σκοπό τη μελέτη και έρευνα των εκπαιδευτικών θεμάτων που αφορούν στην ελληνική παιδεία στο εξωτερικό, καθώς και την ευθύνη και το συντονισμό των προσπαθειών για την έγκυρη και έγκαιρη εκτέλεση των ποικίλων προγραμμάτων.

2. Έργο του Ι.Π.Ο.Δ.Ε. είναι:

α) Η σύνταξη και η έγκριση προγραμμάτων, η έγκριση και συγγραφή διδακτικών βιβλίων, καθώς και η προετοιμασία διδακτικού υλικού για τις εκπαιδευτικές μονάδες στο εξωτερικό και τα σχολεία διαπολιτισμικής εκπαίδευσης.

β) Η κατάρτιση προδιαγραφών κατάλληλου εκπαιδευτικού υλικού για τα σχολεία του εξωτερικού, η προετοιμασία και η παραγωγή θεμάτων τηλεπαιδείας, εκπαίδευσης με αλληλογραφία και τηλεματικής.

γ) Η επιμόρφωση των συντονιστών εκπαίδευσης εξωτερικού.

δ) Η επιμόρφωση των εκπαιδευτικών που διδάσκουν ή πρόκειται να διδάξουν σε όλες τις εκπαιδευτικές μονάδες της ελληνικής παιδείας στο εξωτερικό, καθώς και των ξένων εκπαιδευτικών που εργάζονται στις εκπαιδευτικές μονάδες αυτές.

ε) Η μελέτη των θεμάτων των παλιννοστούντων ή επαναπατριζόμενων Ελλήνων και ειδικότερα της εκπαίδευσης των παλιννοστούντων μαθητών, ώστε να γίνεται όσο το δυνατόν ευκολότερη και περισσότερο ευχερής η ένταξή τους στο εκπαιδευτικό σύστημα της χώρας.

στ) Η μελέτη και έγκαιρη αντιμετώπιση κάθε άλλου σχετικού θέματος που αφορά την ελληνογλώσση εκπαίδευση και την ελληνική παιδεία στο εξωτερικό.

ζ) Η φροντίδα για την υλοποίηση των μέσων στήριξης της ελληνικής παιδείας σε άλλες χώρες, σύμφωνα με τις διατάξεις του προηγούμενου άρθρου.

η) Η προσαρμογή των προγραμμάτων στα σχολεία διαπολιτισμικής εκπαίδευσης σύμφωνα με τις ιδιαιτερότητες αυτών.



θ) Η γνωμοδότηση για την ίδρυση σχολείων διαπολιτισμικής εκπαίδευσης και η μελέτη και έγκαιρη αντιμετώπιση κάθε άλλου σχετικού θέματος της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης.

3. Για την εκτέλεση του έργου του το Ι.Π.Ο.Δ.Ε. συνεργάζεται με το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, το Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, τα εκπαιδευτικά ιδρύματα, άλλους φορείς και ομάδες ειδικών επιστημόνων και εκπαιδευτικών, που εργάζονται στην Ελλάδα ή στις άλλες χώρες, τις εκπαιδευτικές αρχές των χωρών αυτών και άλλους φορείς. Το Ι.Π.Ο.Δ.Ε. πιστοποιεί τα προγράμματα φορέων που ενισχύονται κατά το άρθρο 4 του παρόντος νόμου.

4. Επίσης το Ι.Π.Ο.Δ.Ε. συνεργάζεται με το Συμβούλιο Απόδημου Ελληνισμού, εκπρόσωπος του οποίου συμμετέχει στο Διοικητικό Συμβούλιο αυτού».

2.6.1 Ειδική Μόνιμη Επιτροπή Απόδημου Ελληνισμού της Βουλής των Ελλήνων

Σύμφωνα με το άρθρο 43Α το οποίο αφορά στην τροποποίηση του Κανονισμού της Βουλής και συμπληρώνει το άρθρο 43 του Κανονισμού:

«1) Στην αρχή κάθε τακτικής Συνόδου, ο Πρόεδρος της Βουλής συνιστά τις εξής μόνιμες ειδικές επιτροπές:

- α) Μόνιμη επιτροπή απόδημου ελληνισμού,
- β) Μόνιμη επιτροπή θεσμών και διαφάνειας,
- γ) Μόνιμη επιτροπή αποτίμησης τεχνολογίας.

2.α) Αντικείμενο της επιτροπής απόδημου ελληνισμού είναι η διατήρηση και προαγωγή των σχέσεων και των δεσμών της εθνικής αντιπροσωπείας και του ελληνικού λαού με τους απόδημους Έλληνες, η μελέτη των προβλημάτων τους και η προώθηση της επίλυσής τους». (ΦΕΚ 151/08-07-1996)

2.7 Νόμος 2790/2000 «Αποκατάσταση Παλινοστούντων Ομογενών από την τέως Σοβιετική Ένωση»

Ένα πρόσφατο μέτρο, που αποτελεί σημαντικό τεκμήριο για το ενδιαφέρον του ελληνικού κράτους για τον «ιστορικό ελληνισμό» στις παραευξείνεις χώρες, αποτελεί ο νόμος 2790/2000 «Αποκατάσταση Παλινοστούντων ομογενών από την τέως Σοβιετική Ένωση και άλλες διατάξεις».

Μ' αυτό το νόμο ρυθμίζονται θέματα που αφορούν:

- στην απόκτηση της ελληνικής ιθαγένειας από ομογενείς που κατοικούν σε χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης,
- στη στεγαστική αποκατάσταση και στις «ζώνες εγκατάστασης» των ομογενών,
- στην επαγγελματική αποκατάσταση τους,
- σε θέματα εκπαίδευσης και πολιτισμού.

Όλα τα παραπάνω θεσμικά μέτρα αποτελούν τεκμήρια για το ενδιαφέρον του εθνικού κέντρου για τη διασπορά. Συγχρόνως όμως σηματοδοτούν και έναν παρεμβατισμό ο οποίος συζητείται στο κύριο σώμα της εισήγησής μας.



Ελληνική Διασπορά και Ιστορία

Στέφανος Κωνσταντινίδης

Εισαγωγή

Η μελέτη της ελληνικής διασποράς είναι ένα νέο φαινόμενο και σαν τέτοιο θέτει μια σειρά από επιστημολογικά προβλήματα. Τα προβλήματα αυτά δεν αφορούν μόνο την ιστορία, αλλά σε μικρότερο ή σε μεγαλύτερο βαθμό και άλλες κοινωνικές επιστήμες. Την πολιτική επιστήμη όταν εξετάζει την ελληνική διασπορά ως λόμπι για τα ελληνικά συμφέροντα, την κοινωνιολογία όταν εξετάζει τα προβλήματα αφομοίωσης ή τις παιδαγωγικές επιστήμες όταν εξετάζουν μεθόδους διδασκαλίας της ελληνικής γλώσσας ως δεύτερης γλώσσας για τα παιδιά της ελληνικής διασποράς. Χωρίς την επίλυση αυτών των επιστημολογικών προβλημάτων στο χώρο της ιστορίας είναι πολύ δύσκολο να αντιμετωπισθούν τα επιμέρους προβλήματα στο χώρο των άλλων επιστημών.

Κατ' αρχήν η επίσημη ελληνική ιστορία ενδιαφέρθηκε ελάχιστα για το μεταναστευτικό φαινόμενο και κατ' επέκταση για το φαινόμενο της ελληνικής διασποράς. Η αναφορά στο παροικιακό φαινόμενο έχει να κάνει περισσότερο με τον ελληνικό αλυτρωτισμό παρά με τη διασπορά αυτή καθαυτή. Συνδέεται δε με τη μελέτη της προσφοράς των παροικιών στον αγώνα του '21. Να θυμηθούμε εδώ για παράδειγμα την ίδρυση της Φιλικής Εταιρείας στην Οδησό καθώς και την άνθηση του ελληνικού διαφωτισμού στο χώρο των παροικιών. Ενδιαφέρον υπήρξε επίσης για τις ιστορικές παροικίες και τον ελληνισμό ιστορικών εστιών¹. Γι' αυτό νομίζω θα πρέπει από την αρχή να ορίσουμε τη διασπορά, ακόμη και να πούμε αν ο όρος είναι δόκιμος για το αντικείμενο της μελέτης μας.

1. Θέματα ορισμού

Ο όποιος ορισμός της διασποράς δεν μπορεί σήμερα παρά να συνδέεται με την έννοια του εθνικού κράτους, αφού διασπορά είναι το τμήμα μιας εθνικής ομάδας που βρίσκεται εκτός της εθνικής επικράτειας. Εξυπακούεται ότι η διασπορά αυτή που βρίσκεται εκτός εθνικής επικράτειας διατηρεί μια σειρά από δεσμούς με το «εθνικό κέντρο». Σ' αυτή την περίπτωση όμως προκύπτει το πρόβλημα του προσδιορισμού της διασποράς που δεν έχει σύνδεση με κανένα εθνικό κράτος. Πώς προσδιορίζοταν για παράδειγμα για αιώνες η εβραϊκή διασπορά ή η αρμενική; Το εβραϊκό και το αρμενικό πρότυπο, παραπέμπουν, ιδίως μετά το διαφωτισμό, σ' ένα νοητό εθνικό χώρο, την Ιερουσαλήμ για τους Εβραίους, το Αραράτ για τους Αρμενίους. Γύρω απ' αυτό το νοητό χώρο η διασπορά φιλοδοξεί να οικοδομήσει το δικό της εθνικό κράτος.

Με την ίδια έννοια του νοητού χώρου υπάρχει και η ελληνική διασπορά πριν τη δημι-

¹ Δες για μια αναλυτική βιβλιογραφία, Χασιώτης Ι. Κ. (1993) *Επισκόπηση της ιστορίας της Νεοελληνικής Διασποράς*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας.



ουργία του ελληνικού κράτους. Και υπάρχει ιδίως από την περίοδο του διαφωτισμού και μετά οπότε οικοδομείται η ιδεολογία του ελληνικού εθνικού κράτους στις τουρκοκρατούμενες περιοχές της καθ' ημάς Ανατολής. Και που είναι αναμενόμενο ότι οι Έλληνες των παροικιών στις ευρωπαϊκές, για παράδειγμα, μεγαλουπόλεις να μη περιμένουν ότι θα συμπεριληφθούν σ' αυτό το κράτος, όπως οι Πελοποννήσιοι ή οι Στερεοελλαδίτες. Παρ' όλα αυτά υπάρχουν και γκριζες ζώνες. Στις παραμονές της επανάστασης του '21 για παράδειγμα ελληνικοί πληθυσμοί στα Βαλκάνια, ακόμη και σε χώρους που δεν αποτελούσαν την πλειοψηφία του πληθυσμού, δεν έβλεπαν κατ' ανάγκη τους εαυτούς τους εκτός εθνικού κορμού.

Θα μπορούσε βεβαίως να ορισθεί η ελληνική διασπορά και σε αντιδιαστολή με την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Δεδομένου μάλιστα του ρόλου του Πατριαρχείου επικεφαλής του ορθόδοξου κόσμου, με την ελληνική γλώσσα επίσημη γλώσσα όλων των ορθοδόξων, ο χώρος του μιλέτ είναι για τους Έλληνες δικός τους χώρος. Επομένως στην περίοδο της Τουρκοκρατίας υπάρχει ένας γεωγραφικός χώρος, έστω κι αν δεν είναι «εθνικός», σε σχέση με τον οποίο θα μπορούσε να προσδιορισθεί η ελληνική διασπορά.

Τα πράγματα γίνονται πιο περίπλοκα μετά την ανεξαρτησία. Ο εθνικός χώρος είναι περιορισμένος. Υπάρχει το θέμα του αλυτρωτισμού και υπάρχει και ένας ελληνισμός που δεν μπορεί να ελπίζει ότι θα περιληφθεί στο εθνικό κράτος. Πρόκειται για τις ζωντανές ελληνικές παροικίες της Ευρώπης, της Αιγύπτου κ.λπ. Για την περίοδο αυτή ο ελληνισμός χωρίζεται σε τέσσερα κομμάτια: α) αυτόν του εθνικού κράτους, β) αυτόν που θεωρείται ως αλύτρωτος γ) αυτόν των παροικιών και δ) αυτόν των ιστορικών εστιών (Βαλκάνια, Πόντος, κ.λπ.). Την ίδια εποχή γεννιέται και μια πέμπτη κατηγορία, ο μεταναστευτικός ελληνισμός (ΗΠΑ στην αρχή, Καναδάς και Αυστραλία αργότερα).

Όσο συνεχίζεται η ολοκλήρωση του εθνικού κράτους τα πράγματα παραμένουν κάτω από μια σχετική σύγχυση. Το '22 με τη Μικρασιατική καταστροφή τα πράγματα γίνονται λίγο πιο καθαρά. Το '22 σήμανε το τέλος του αλυτρωτισμού, με εξαίρεση τις διεκδικήσεις στην Κύπρο, τα Δωδεκάνησα και τη Βόρεια Ήπειρο που είχαν τη γνωστή κατάληξη. Μετά το '22 ο παροικιακός ελληνισμός υποχωρεί. Τα αστικά στρώματα του παροικιακού ελληνισμού, για διάφορους λόγους, παρακμάζουν. Ο ιστορικός ελληνισμός, αυτός που έχει τις εστίες του σε ορισμένους γεωγραφικούς χώρους για αιώνες και χιλιετίδες, επίσης υποχωρεί (Τουρκία, Βαλκάνια, Πόντος, κ.λπ.). Αντίθετα τα καραβάνια της υπερατλαντικής μεταναστευσης αυξάνονται. Έτσι, γεννιέται η μεταναστευτική διασπορά, μια διασπορά από αγρότες στη βάση της και εν μέρει εργάτες. Το ελληνικό κράτος επηρεασμένο ίσως απ' αυτή τη νέα μετανάστευση, ίσως και λόγω ενοχών, θα εισαγάγει τον όρο απόδημος ελληνισμός. Όρος που προκαλεί προβλήματα αφού καλύπτει ουσιαστικά μόνο τους μετανάστες της πρώτης γενιάς. Αλλά ακόμη και ο όρος διασπορά δημιουργεί προβλήματα για τη δεύτερη και τρίτη γενιά των Ελλήνων σε χώρες όπως οι ΗΠΑ, ο Καναδάς και η Αυστραλία. Με την ενσωμάτωσή τους στις ντόπιες κοινωνίες και με τους μεικτούς γάμους οι άνθρωποι αυτοί έχουν μια ταυτότητα διαφορετική απ' αυτή των πρώτων μεταναστών. Η ταυτότητα αυτή μπορεί να συμπεριλαμβάνει και στοιχεία ελληνικού πολιτισμού, αλλά δεν πρόκειται για ελληνική ταυτότητα, όσο και να μη μας αρέσει να ακούμε κάτι τέτοιο.

Σε κάθε περίπτωση ο όρος διασπορά είναι προτιμότερος απ' αυτό του απόδημου ελληνισμού. Ο βαθμός όμως σχέσης της διασποράς με το «εθνικό κέντρο» παραμένει ένα πρόβλημα. Από κάποιους προβλήθηκε η έννοια του Γαλαξία που θέλει αυτόνομες των «Ελλήνων τις Κοινότητες», χωρίς εθνικό κέντρο, και που πάει πίσω σε μια ρομαντική αναζήτηση του κοινοτικού φαινομένου στην περίοδο της Τουρκοκρατίας. Πρόκειται για την αναζήτηση του «χαμένου παραδείσου», ενός κόσμου που εφευρέθηκε και ιδανικοποιήθηκε για να προβληθεί ως ιδεώδες και που η ύπαρξή του δεν επιβεβαιώθηκε ποτέ ιστορικά. Διότι ακόμη και τότε υπάρχει η διασύνδεση με ένα είδος «εθνικού κέντρου» που είναι το Φανάρι στα πλαίσια του μιλέτ. Οι δε κοτζαμπάσηδες επικεφαλής αυτών των κοινοτήτων είναι στην ουσία είτε εκλεκτοί των Τούρκων, είτε της εκκλησίας, είτε και των δύο τις περισσότερες φορές, και αποτελούν ένα είδος διοικητικού μηχανισμού, κυρίως για την επιβολή και τη



συλλογή των φόρων.

Έτσι η θεωρία του Γαλαξία μπορεί να προβάλλεται ως το ιδανικό, των Ελλήνων οι Κοινοότητες της διασποράς να παρουσιάζονται ως η σωτηρία απέναντι στο αττικοκρατούμενο αθηναϊκό κράτος, όμως η πραγματικότητα είναι κάπως αλλιώς. Στις σημερινές αφομοιωτικές κοινωνίες χωρίς τη στήριξη έστω και αυτού του αγκυλωμένου αθηναϊκού κράτους, χωρίς το συντονισμό μαζί του, των Ελλήνων οι Κοινοότητες θα θυμίζουν κάποτε αυτό που με περισσή ποιητική αλλά και ιστορική δεινότητα περιέγραψε ο Καβάφης, βασισμένος στο επίγραμμα του Αθήναιου για τους Ποσειδωνιάτες, την ελληνική αποικία στον Τυρρηνικό κόλπο: «εκβαρβαρώσθαι Τυρρηνούς ή Ρωμαίους γεγονόσι και την τε φωνήν μεταβεβληκέναι, τα τε πολλά των επιτηδευμάτων». Το μόνο που τους έμεινε να τελούν μια ελληνική γιορτή κάθε χρόνο «εν ή συνιόντες αναμνησκονται των αρχαίων ονομάτων τε και νομίμων» κι έπειτα όταν τελειώνουν και φεύγουν «απολοφυράμενοι προς αλλήλους και δακρύσαντες». Κάτι σαν τα σημερινά φεστιβάλ με το σουβλάκι που οργανώνουν οι ελληνοαμερικάνικες κοινότητες-ενορίες και όπου σπάνια ακούει κανείς ελληνικά, αφού και η λειτουργία ακόμη ακούεται πια στα αγγλικά.

Βεβαίως και η αντίληψη ότι είναι δυνατόν ο ελληνισμός να περιορισθεί εντός ορίων εδαφικών είναι επικίνδυνη και θα είναι η τελευταία και ίσως θανατηφόρα συρρίκνωση που θα υποστεί μετά τις τόσες άλλες. Αν η θεωρία του Γαλαξία έχει ένα νόημα είναι γιατί επιμένει ακόμη στην ιδέα του οικουμενικού ελληνισμού. Ιστορικά ο ελληνισμός δεν είχε ποτέ στενά κρατικά ή γεωγραφικά όρια. Είχε όμως πάντα ένα ή και περισσότερα κέντρα στα οποία μπορούσαν να στηριχθούν οι πλοκαμοί της οικουμενικότητάς του.

Η θεωρία του Γαλαξία είναι μια άλλη μορφή της Μεγάλης Ιδέας, μια μοντέρνα έκδοση της που δεν ενοχλεί κανένα μια και δεν αναφέρεται σε επεκτατικές βλέψεις και αλλαγή συνόρων, αλλά σε μια οικουμενικότητα πολιτισμική. Αλλά για να μπορέσει αυτή η οικουμενικότητα να επιβιώσει χρειάζεται να απαλλαγεί από την ουτοπία του κοινοτισμού χωρίς εθνικό κέντρο. Αλλά και η έννοια του εθνικού κέντρου δεν είναι μονόδρομος. Η αναγνώριση της σημασίας του για την επιβίωση του οικουμενικού ελληνισμού είναι εκ των ων ουκ άνευ. Αλλά αυτό δεν σημαίνει πως έχει και το μονοπώλιο της απόφασης. Στον οικουμενικό ελληνισμό δεν πρέπει να υπάρχει Ρώμη με την παπική έννοια του όρου. Μπορεί όμως να υπάρχουν Αθήνα, με την έννοια της κλασικής εποχής και Αλεξάνδρεια με την έννοια της ελληνοιστικικής εποχής. Η πορεία του οικουμενικού ελληνισμού και η επιβίωσή του θα κριθεί από την κοινή επιδίωξη που θα είναι όμως η συνισταμένη της ποικιλομορφίας των απόψεων που θα ακούονται, θα είναι η διαλεκτική σύνθεσή τους.

Σε τελευταία ανάλυση ο κοινοτισμός θα οδηγούσε στο «εκβαρβαρώσθαι Τυρρηνούς ή Ρωμαίους» και το μονοπώλιο του αττικοκρατούμενου Αθηναϊκού κράτους θα οδηγούσε σε «πνευματική παρακμή, στασιμότητα και τελικά εξάλειψη»² της διασποράς και φυσικά της οικουμενικότητας. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει γκετοποίηση των Κοινοτήτων της διασποράς. Όπως πολύ σωστά έχει τονισθεί «τα ελληνικά συμφέροντα μπορούν να εξυπηρετούνται καλύτερα από μια διασπορά η οποία είναι ενταγμένη και συμμετέχει πλήρως στην πολιτική, οικονομική και κοινωνική ζωή της χώρας υποδοχής στην οποία ενδημεί»³. Ο μόνος τρόπος όμως σε μια τέτοια περίπτωση για να διατηρηθεί το πολιτισμικό ελάχιστο⁴ που θα ενώνει τον οικουμενικό ελληνισμό είναι η ανάπτυξη της ελληνικής παιδείας με την πλατύτερη έννοια του όρου.

² Psomiades Harry J. (1993) Greece and the Diaspora: Problems and Prospects, in: *Greeks in English Speaking Countries*, Melbourne, Hellenic Studies Forum, 151.

³ Psomiades Harry J. (1993), όπ. παρ., σελ. 1149.

⁴ Ο όρος «πολιτισμικό ελάχιστο» είναι του Μιχάλη Δαμανάκη. Δες Μιχάλη Δαμανάκη (2000) Εκφάνσεις της ελληνικότητας, στο: Στ. Κωνσταντινίδη, Θ. Πελαγίδη (επιμ.) *Ο Ελληνισμός στον 21ο αιώνα*, Αθήνα, Παπαζήση, 389.



Σε επίπεδο ιστορικού γίνεσθαι, ειδικά μετά το '22 μπορούμε να μιλάμε πια για δύο ομάδες ελληνικής διασποράς, την ιστορική και την μεταναστευτική διασπορά. Με τον όρο ιστορική διασπορά καλύπτουμε τον ελληνισμό των ιστορικών παροικιών (ό,τι έχει περιω-
θει) και τον ελληνισμό που περισώθηκε σε κάποιες ιστορικές εστίες του (παρευξείνιες χώρες, Βόρεια Ήπειρος, κ.λπ). Με τον όρο μεταναστευτική διασπορά καλύπτουμε τις παροικίες που δημιουργήθηκαν μετά την ίδρυση του ελληνικού κράτους και κατά κύριο λόγο την υπερατλαντική διασπορά του Καναδά και των ΗΠΑ, αυτή της Αυστραλίας και αυτή της Δυτικής Ευρώπης.

2. Τα προβλήματα ταυτότητας

Πώς προσδιορίζεται αυτή η διασπορά σε επίπεδο ταυτότητας; Όταν αναφερόμαστε στην πρώτη γενιά των μεταναστών η ταυτότητα είναι σίγουρα ακόμη η ελληνική. Μπορεί να αλλοιώνεται ανάλογα με το βαθμό ενσωμάτωσης ή και αφομοίωσης του κάθε μετανάστη στην κοινωνία υποδοχής, αλλά πάντως η «ελληνικότητα» με ότι αυτό εξυπακούει, παραμένει. Μετά τη δεύτερη και ιδίως μετά την τρίτη γενιά, είναι αδύνατον να μιλούμε για ελληνική ταυτότητα. Υπάρχει μια μετεξέλιξη που οδηγεί είτε σε ένα είδος ενσωμάτωσης με μια νέα πολυπολιτισμική ταυτότητα είτε στην αφομοίωση που οδηγεί στην αποδοχή της κυρίαρχης ταυτότητας της κοινωνίας υποδοχής. Η πολυπολιτισμική ταυτότητα, ιδίως σε χώρες με ανοικτές κοινωνίες, διατηρεί στοιχεία της «ελληνικότητας» ο βαθμός των οποίων είναι ανάλογος με το βαθμό ενσωμάτωσης ή αφομοίωσης του ατόμου.

Οι σημερινές μεταβιομηχανικές κοινωνίες είναι από τη μια χοάνες αφομοίωσης, ενώ από την άλλη ο τεχνολογικός πολιτισμός παρέχει και δυνατότητες διατήρησης στοιχείων του πολιτισμού αλλά ως ένα σημείο και της γλώσσας της χώρας καταγωγής. Η ελληνική πολιτεία σε συνεργασία με τις κατά τόπους διασπορικές κοινότητες αγωνίζεται με διάφορα μέσα, με πιο βασικό την εκπαίδευση, να συγκρατήσει την αφομοίωση των Ελλήνων της διασποράς. Η ιδανική κατάληξη δεν είναι βέβαια να διατηρηθούν οι Έλληνες αποκομμένοι από τις κοινωνίες όπου ζουν, πράγμα άλλωστε αδύνατον. Η ιδανική κατάληξη θα ήταν η διατήρηση στοιχείων «ελληνικότητας» στους Έλληνες αυτούς, στο πλαίσιο μιας πολυπολιτισμικής ταυτότητας. Τα προβλήματα αυτά είναι σύνθετα, μελετώνται συνεχώς από τους κοινωνιολόγους και κατά κανόνα σήμερα προωθείται η πολιτική της ενσωμάτωσης και απορρίπτεται αυτή της αφομοίωσης. Εντούτοις έστω και αν τα περισσότερα κράτη σήμερα έχουν εισαγάγει την πολιτική του πολυπολιτισμού, η αφομοίωση δεν αποφεύγεται εύκολα. Χρειάζεται σκληρός αγώνας τόσο σε επίπεδο της ομάδας όσο και σ' αυτό του ατόμου για να αποφευχθεί ή τουλάχιστον να μην είναι ισοπεδωτική. Εκείνο που δεν είναι εύκολα αντιληπτό είναι η διαφορά ανάμεσα στη μεταναστευτική διασπορά και αυτή των ιστορικών παροικιών. Οι συνθήκες κάτω από τις οποίες ζει η σημερινή μεταναστευτική διασπορά είναι εντελώς διαφορετικές απ' αυτές που γνώρισαν οι ιστορικές παροικίες. Οι σημερινές μεταναστευτικές κοινότητες δημιουργήθηκαν κατά κύριο λόγο από αγρότες και σε λιγότερο αριθμό εργάτες με χαμηλό εκπαιδευτικό επίπεδο στο πλαίσιο ανεπτυγμένων βιομηχανικών κοινωνιών. Οι ιστορικές παροικίες του 18ου και του 19ου αιώνα δημιουργήθηκαν από εμπόρους στο πλαίσιο ως επί το πλείστον αγροτικών κοινωνιών. Οι Έλληνες αυτών των παροικιών αποτελούσαν μέρος της αστικής τάξης και ζούσαν σ' ένα κοσμοπολίτικο περιβάλλον όπου η γλώσσα και η κουλτούρα τους κατείχε περίοπτη θέση. Δεν κινδύνευαν επομένως να αφομοιωθούν από τις αγροτικές κοινωνίες των οποίων η γλώσσα και η κουλτούρα ήταν, με τα μέτρα της εποχής εκείνης «υποδεέστερα». Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει με τις σημερινές μεταναστευτικές κοινότητες που η γλώσσα και η κουλτούρα τους είναι εντελώς περιθωριοποιημένες. Αυτός είναι ακόμη ένας λόγος γιατί δεν μπορεί να ισχύσει γι' αυτές η θεωρία του Γαλαξία. Όσο όμως δεν μπορεί να ισχύσει αυτή η θεωρία άλλο τόσο δεν μπορεί να ισχύσει και η θεωρία ότι οι μεταναστευτικές κοινότητες είναι προέκταση της εθνικής επικρατείας. Κάτι που φαίνεται να μην αντιλαμβάνεται πάντα το επίσημο ελληνικό κράτος.

Ερωτηματικά προκαλεί επίσης και ο ρόλος της ορθόδοξης εκκλησίας. Οι Κοινότητες



της διασποράς υπάγονται εκκλησιαστικά στο Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Το Πατριαρχείο αντιτάχθηκε στην αρχή στη δημιουργία του ΣΑΕ επειδή θεωρούσε πως η διασπορά δικαιωματικά ανήκε στο Φανάρι. Φαίνεται πως η έννοια του Γένους παρέμεινε ζωντανό όραμα στο Φανάρι που κατά κάποιο τρόπο εξακολουθούσε να πραγματώνεται στο πρόσωπο της διασποράς. Το πρόβλημα είναι βεβαίως πως το Φανάρι δεν μπορεί σήμερα να ασκήσει πολιτική βασισμένη στην έννοια του Γένους τη στιγμή που ζει κάτω από τουρκική ομηρία. Επιπλέον στις μεγαλύτερες μεταναστευτικές κοινότητες των Η.Π.Α, αλλά και αλλού, εγκαταλείφθηκε η ελληνική ως γλώσσα της λειτουργίας και αντικαταστάθηκε από την αγγλική. Στην περίοδο όμως που το Οικουμενικό Πατριαρχείο ασκούσε την πολιτική του Γένους, η ελληνική ήταν η κυρίαρχη γλώσσα όλων των ορθόδοξων, φορέας μιας οικουμενικής κουλτούρας.

Έτσι η ελληνική διασπορά βρίσκεται σήμερα μετέωρη ανάμεσα στην αθηναϊκή γραφειοκρατία και το φαναριώτικο αδειανό πουκάμισο. Και στις δύο περιπτώσεις λείπει το όραμα και ό,τι θα μπορούσε να το μετατρέψει σε πράξη. Λείπει μια πρόταση πολιτισμού που θα πάει να συναντήσει τον Άλλο και να διαλεχτεί μαζί του.

3. Το μέλλον

Όσον αφορά την ιστορία, τίθεται ένα βασικό θέμα που δεν είναι χωρίς σχέση με όσα αναφέρθηκαν παραπάνω. Τίθεται το θέμα πώς μελετούμε την ελληνική διασπορά. Ως μια μεμονωμένη οντότητα; Ως προέκταση της εθνικής επικράτειας; Ξεκομμένη δηλαδή από τον οικονομικό, πολιτικό και κοινωνικό της περίγυρο; Ξεκομμένη δηλαδή από την πραγματικότητα των χωρών στις οποίες υπάρχει και αναπτύσσεται; Στο περιορισμένο ενδιαφέρον που έχει δείξει η ελληνική ιστοριογραφία, φαίνεται να επικρατεί αυτή η τάση. Το ιδεολόγημα του Οδυσσέα, που ενσαρκώνει υποτίθεται το ελληνικό δαιμόνιο, φαίνεται να είναι κυρίαρχο μαζί με όλα τα φολκλορικά συνεπαγόμενά του. Ακούονται όμως σιγά σιγά και φωνές που θέλουν να πάνε πέρα από αυτού του είδους το ιδεολόγημα, να ξεφύγουν από τον ελλαδοκεντρισμό και να συνδέσουν την ιστορική μελέτη με τους ντόπιους κοινωνικούς σχηματισμούς των οποίων κομμάτια αναπόσπαστα είναι και οι μεταναστευτικές κοινότητες της διασποράς. Υπάρχει εξάλλου μια τάση για συγκριτικές μελέτες από ελληνικής καταγωγής επιστήμονες στους χώρους της διασποράς, που συνδέονται και με τους κοινωνικούς σχηματισμούς των χωρών όπου δραστηριοποιούνται οι ελληνικές κοινότητες αλλά και με τις άλλες εθνικές ομάδες του ίδιου χώρου.

Κοντολογίς και συμπερασματικά, είναι η ώρα, σε καθαρά επιστημολογικό επίπεδο να οικοδομηθεί ένα νέο παράδειγμα που να επιτρέπει τη μελέτη της ελληνικής διασποράς χωρίς την κατάχρηση ιδεολογημάτων και στο πλαίσιο μιας αμφίδρομης σχέσης ανάμεσα στην πραγματικότητα της χώρας καταγωγής και αυτής της χώρας υποδοχής. Το νέο αυτό παράδειγμα θα μπορούσε να μας επιτρέψει να μελετήσουμε μια σειρά από καίρια προβλήματα της διασποράς όπως αυτά της ταυτότητας, της σχέσης της με το «εθνικό κέντρο» και τη χώρα υποδοχής, τις διάφορες εκφάνσεις ελληνικότητας όπως αυτές αναπτύσσονται με τη δεύτερη και τρίτη γενιά, τη θέση που κατέχει στον κοινωνικο-πολιτικό και οικονομικό χώρο όπου ζει και αναπτύσσεται, τις ενδοπαροικιακές κοινωνικές αντιθέσεις, το ρόλο της εκκλησίας, την ανάπτυξη του λόμπι και τις διάφορες μορφές που παίρνει και κάτω από ποιες κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες δραστηριοποιείται και μια σειρά από άλλα θέματα που θα μπορούσαν να προστεθούν σ' αυτό τον κατάλογο. Τα όσα λέχθηκαν βεβαίως στα πλαίσια αυτής της ανακοίνωσης είναι σχηματοποιημένα και αποσπασματικά. Γι' αυτό και η κατάληξη της είναι να αξιώνει ένα νέο παράδειγμα που να επιτρέπει να προχωρήσουμε σε ουσιαστική έρευνα πάνω στα θέματα της ελληνικής διασποράς.



Εθνική, εθνοτική και πολιτισμική ταυτότητα: Διασπορές, διαφορές και πατρίδες

Αθανάσιος Ε. Γκότοβος

1. Εθνότητες, πολιτισμοί και ταυτότητες: εθνοτική, εθνική και πολιτισμική ταυτότητα

Η εμμονή του Erving Goffman στην κοινωνική ταυτότητα¹ ως κεντρικής κατηγορίας για τη μελέτη της κοινωνικής αλληλεπίδρασης σχετίζεται με το γεγονός ότι ιστορικά και συγχρονικά οι άνθρωποι επικοινωνούν και αλληλεπιδρούν ως φορείς ιδιοτήτων -ή ρόλων- και όχι μόνον ως πρόσωπα, δηλαδή ως ατομικές υπάρξεις πέρα από οποιαδήποτε επί μέρους ιδιότητα. Τις κατηγορίες με τις οποίες αλληλοαναγνωρίζονται και στις οποίες αλληλοταξινομούνται τα άτομα στην καθημερινή αλληλεπίδραση καθώς και τις κοινωνικά κυρωμένες (ισχύουσες) υποθέσεις για τα γνωρίσματα που συνοδεύουν τις εν λόγω κατηγορίες, ονόμασε ο Goffman κοινωνικές ταυτότητες. Το γεγονός ότι στην κατασκευή και τον έλεγχο ορισμένων από τις κατηγορίες αυτές συμμετέχουν κρατικές υπηρεσίες, δεν αλλάζει τον κεντρικό χαρακτήρα των κοινωνικών ταυτοτήτων: πρόκειται για εργαλεία με τη βοήθεια των οποίων οι μετέχοντες στην κοινωνική αλληλεπίδραση προσδιορίζουν και επαναπροσδιορίζουν -και γενικά προσανατολίζουν αμοιβαία- τη δράση τους.

Κείμενα τόσο παλαιά όσο και η ιστορία των κοινωνιών του γραπτού λόγου δείχνουν χωρίς αμφιβολία ότι στο λεξιλόγιο συγκεκριμένων γλωσσικών κοινοτήτων υπήρχαν λέξεις οι οποίες λειτουργούσαν ως γλωσσικοί δείκτες πληθυσμιακών συνόλων, παρέπεμπαν δηλαδή σε λίγο-πολύ συγκεκριμένες συλλογικότητες, για τις οποίες τα μέλη της γλωσσικής κοινότητας που χρησιμοποιούσε τους εν λόγω όρους πίστευαν ότι δεν ανήκουν στην ίδια με αυτά κοινότητα. Με άλλα λόγια, γλωσσικούς όρους οι οποίοι χρησιμοποιούνται ως συλλογικοί αυτο- και ετεροπροσδιορισμοί βρίσκει κανείς σχετικά νωρίς στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών². Είναι λογικό ότι η εμπειρία του «ξένου» και η αλληλεπίδραση με τον «ξένο» («άλλο») είναι οι βασικές προϋποθέσεις για την ανάδυση των παραπάνω συλλογικών κατηγοριών (ή ταυτοτήτων) στο προσκήνιο. Η υπόθεση ότι μια γλωσσική κοινότητα επινοεί -πέρα από τις επιβαλλόμενες από τον θρησκευτικό κώδικα περιστάσεις- αδιακρίτως κατηγορίες για να παραπέμψει σε πραγματικότητες που δεν υφίστανται παρά μόνον ως φαντασιώσεις, είναι παρακινδυνευμένη. Δεν είναι απλώς η ύπαρξη ή αφηγήσεις για την ύπαρξη του «άλλου», αλλά η εμπειρία του «άλλου» και η αλληλεπίδραση με τον «άλλον» που δημιουργούν την ανάγκη για την ονομασία του και για τη συγκρότηση αντιληπτικών σχημάτων για τους «οικειούς» και τους «ξένους»³.

¹ Βλ. Goffman 1976.

² Kimminich 1994, Demandt 1996.

³ Εδώ είναι και η αξιλλειος πτέρνα των θεωριών ότι το έθνος ή η εθνότητα είναι απλά ιδεολογήματα. Πάντως αν είναι όντως φαντασιακές καταστάσεις, αποδεικνύονται από τις πιο ανθεκτικές μέσα στην πορεία του χρόνου. Αυτό και μόνον αρκεί για να τους δώσει κανείς ως ερευνητής περισσότερη σημασία, αντί να τις θεωρεί από μια ελιτίστικη σκοπιά απλή φενάκη και υποθέσεις για τον χύδην όχλο.



Πολλές από τις κατηγορίες αυτές εκφράζουν τόπο, άλλες εκφράζουν επάγγελμα, μερικές γλώσσα, κάποιες πίστη. Ορισμένες, όμως, εκφράζουν κάτι γενικότερο που μπορεί να υπερβαίνει τη γεωγραφία, την οικονομία, τη γλώσσα ή τη θρησκεία: εκφράζουν καταγωγική συγγένεια, υπαρκτή ή -συνήθως- υποτιθέμενη⁴. Πότε ακριβώς εμφανίζονται στο ιστορικό προσκήνιο τέτοιες κατηγορίες, είναι αμφίβολο. Σημασία έχει το γεγονός ότι σε κάποια ιστορική φάση αναδύονται σε συγκεκριμένες γλωσσικές κοινότητες λέξεις οι οποίες παραπέμπουν σε κάτι ευρύτερο από τη *φάρα* ή τη *γενιά*, περικλείοντας και τα δύο: παραπέμπουν σε εθνότητες. Πότε, ποιος πληθυσμός θεωρεί ποιον άλλον πληθυσμό εθνότητα, δεν είναι εύκολο ερώτημα⁵. Αν το κριτήριο είναι η καταγωγή (ή καλύτερα, η *συλλογική πεποίθηση* για την καταγωγή), η απασχόληση, η θρησκευτική πίστη, η γλώσσα ή κάτι άλλο, πρέπει κάθε φορά να διερευνηθεί μέσα στο συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο. Ανεξάρτητα από το ποιο είναι στη συνείδηση των ανθρώπων το κριτήριο με τη βοήθεια του οποίου διαφοροποιούν τη δική τους συλλογικότητα από μια άλλη συλλογικότητα, γεγονός παραμένει ότι για το άτομο υφίσταται «ξένη» συλλογικότητα, δηλαδή συλλογικότητα στην οποία αυτό δεν αισθάνεται ότι ανήκει, και η οποία κατά την πεποίθησή του βλέπει τον κόσμο από διαφορετική οπτική γωνία σε σύγκριση με την οικεία συλλογικότητα. Οι ιστορικοί παράγοντες που δημιουργούν εκείνους τους δεσμούς ανάμεσα στα άτομα οι οποίοι απολήγουν σε τέτοιου είδους συλλογικότητες (εθνότητες), δεν είναι πλήρως γνωστοί⁶. Ωστόσο η πολιτικο-στρατιωτική ισχύς και η οικονομία πρέπει να έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην εμφάνιση και εξέλιξη των εθνοτήτων.

Ο όρος εθνοτική ταυτότητα παραπέμπει (α) στο γεγονός ότι κάποιο άτομο ανήκει -με την έννοια της πεποίθησης και της συνδεδεμένης με αυτήν συμπεριφοράς- σε μια συλλογικότητα, (β) στο γεγονός ότι αυτό αναγνωρίζεται, πέρα από το ίδιο το άτομο, και από τρίτους, όπως π.χ. από τα μέλη της οικείας ομάδας, αλλά και από τα μέλη της «ξένης» ομάδας, και (γ) στις ιδιότητες που -ανάλογα με την πηγή της πληροφορίας- αποδίδονται στο εν λόγω μέλος. Όταν τόσο το ανήκειν, όσο και οι συναφείς ιδιότητες, παίρνουν την μορφή συλλογικών αναπαραστάσεων και προσδοκιών που προσδιορίζουν τις πεποιθήσεις και τη δράση των υποκειμένων, η εθνοτική ταυτότητα έρχεται εντονότερα στο προσκήνιο, παύει να είναι για το υποκείμενο δευτερεύουσα ή περιθωριακή πληροφορία. Κάτω από ποιες συνθήκες αναβαθμίζεται η εθνοτική ταυτότητα για την κοινωνική ζωή στην ιστορική εξέλιξη, είναι ζήτημα προς διερεύνηση. Βέβαιο είναι ότι η εθνοτική ταυτότητα δεν είχε πάντοτε δευτερεύουσα θέση ανάμεσα στις άλλες κοινωνικές ταυτότητες του υποκειμένου, δηλαδή τις ιδιότητες που προέκυπταν από τις διάφορες εντάξεις του, και ότι τα ιδεολογικά ρεύματα και οι σχετικές πολιτικές διεργασίες του ευρωπαϊκού διαφωτισμού και του ρομαντισμού - ιδιαίτερα η φυλετικά-καταγωγικά χρωματισμένη έννοια του «λαού» ως διαχρονικής οντότητας- έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην αναβάθμισή της⁷.

Η εμφάνιση στο ιστορικό προσκήνιο της πολιτικής πραγματικότητας «εθνικό κράτος» δημιουργεί νέες συνθήκες για τη λειτουργία και την κοινωνική σημασία της εθνοτικής ταυτότητας: ισχυροί ιδεολογικοί, οικονομικοί εκπαιδευτικοί και διοικητικοί μηχανισμοί (γραφειοκρατίες) συμμετέχουν πλέον συστηματικά και ενεργά στη διαμόρφωση ενός οικοδομήματος, του κρατικού έθνους, τόσο με την έννοια της επικράτειας και του πολίτη, όσο και με την έννοια του πολιτισμικού περιεχομένου της εθνικής κοινότητας -και σε πιο ακραίες εκδο-

⁴ Η διαφορά ανάμεσα στην υπαρκτή και την υποτιθέμενη καταγωγή δεν είναι ότι η πρώτη είναι πραγματική και η άλλη ψεύτικη. Η υποτιθέμενη καταγωγή μπορεί να αποδειχθεί πραγματική, αν ερευνηθεί. Απλώς όσο λαμβάνεται ως δεδομένη, δεν είναι κανείς σε θέση να γνωρίζει την εγκυρότητα αυτής της υπόθεσης. Οι κοινωνίες, όμως, ζουν και χωρίς επισημονικά τεκμηριωμένες υποθέσεις - και ορισμένες από αυτές ούτε καν αισθάνονται την ανάγκη να τις διερευνήσουν.

⁵ Βλ. Μ. Lazarus, Η. Steinthal 1997.

⁶ Βλ. Kimminich 1994, 180.

⁷ Βλ. Kimminich 1994, 185.



χές: με την έννοια του βιολογικά καθορισμένου «εθνικού χαρακτήρα». Η εθνοτική ταυτότητα μετασχηματίζεται κάτω από τις νέες συνθήκες σε εθνική ταυτότητα, στην οποία μετέχουν όλοι οι πολίτες του κράτους, ανάλογα και με την αφομοιωτική δύναμη των κρατικών γραφειοκρατιών αλλά και με τις συγκυρίες που επιβάλλει το εξωτερικό περιβάλλον του έθνους και ο τρόπος συγκρότησής του⁸. Η εθνοτική ταυτότητα, ωστόσο, παραμένει στο προσκήνιο με δύο μορφές: (α) είτε ως μερική ταυτότητα τμημάτων του πληθυσμού (πολιτών) του εθνικού κράτους η οποία δεν εντάσσεται σε ένα περιφερειακό σύστημα ταυτοτήτων (π.χ. γεωγραφικοί, επαγγελματικοί, θρησκευτικοί προσδιορισμοί) και συμβιώνει με την εθνική ταυτότητα σε καθεστώς άλλοτε ειρήνης και άλλοτε αντιπαλότητας, ανάλογα με τις περιστάσεις, (β) είτε ως μερική ταυτότητα μεταναστευτικών πληθυσμών, οι οποίοι μετακινούνται από τις επικράτειες συγκεκριμένων εθνικών κρατών σε εκείνες άλλων.

Η εθνική ταυτότητα δηλώνει τη σχέση ενός υποκειμένου με κάποια (εθνική) κοινότητα (εθνότητα) η οποία έχει συγκροτηθεί σε πολιτικό μόρφωμα, δηλαδή σε κράτος, με συγκεκριμένη γεωγραφική επικράτεια, δομές εξουσίας και μηχανισμούς διοίκησης. Η σχέση του υποκειμένου με το κράτος μπορεί ως προς το περιεχόμενο να πάρει πολλές τιμές: μπορεί να είναι σχέση ταύτισης ή αποστασιοποίησης, σχέση ζηλωτική ή χλιαρή, φιλική ή εχθρική, ενεργή ή ανενεργή. Οι επί μέρους τοπικές (περιφερειακές) ταυτότητες σπάνια προσδιόρισαν καθοριστικά το είδος της σχέσης αυτής, δηλαδή το *περιεχόμενο* της εθνικής ταυτότητας. Οι θρησκευτικές ταυτότητες άλλοτε προσδιόρισαν καθοριστικά τη σχέση αυτή, άλλοτε όχι. Αυτές όμως –τουλάχιστον στον ευρωπαϊκό χώρο- κατά κανόνα προσδιόρισαν και συνεχίζον να προσδιορίζουν με καθοριστικό τρόπο τη σχέση υποκειμένου-κράτους είναι οι *εθνοτικές* και οι *εθνικές ταυτότητες*. Όταν, συνεπώς, οι θρησκευτικές ή οι τοπικές ταυτότητες διαπλέκονται με εθνοτικές ταυτότητες, τότε τείνουν και εκείνες να καθορίζουν σημαντικά το περιεχόμενο της εθνικής ταυτότητας, έτσι όπως αυτή βιώνεται από τα μέλη των εν λόγω (μειονοτικών) πληθυσμών. Όπως κάθε κοινωνική ταυτότητα, έτσι και η εθνική, έχει δύο πλευρές: την κατηγοριακή πλευρά, η οποία εκφράζει τη διάσταση του «ανήκειν» (σε ποια κατηγορία ενός ταξινομικού σχήματος εθνικών κρατών ανήκει το υποκείμενο) και την πλευρά του περιεχομένου (τις ιδιότητες, τα χαρακτηριστικά και γενικά τα γνωρίσματα που -υποτίθεται ότι- έχουν από κοινού όλοι εκείνοι που ανήκουν στην ίδια κατηγορία, π.χ. όλοι οι Έλληνες).

Στο σημείο αυτό πρέπει να γίνει μια διαφοροποίηση ανάμεσα στις εθνοτικές ομάδες (μεταναστευτικές ή μειονοτικές παροικίες) που ζουν στην επικράτεια του εθνικού κράτους. Η διαφοροποίηση αφορά (α) την πολιτική φιλοσοφία του εθνικού κράτους, έτσι όπως αυτή αποτυπώνεται στην ίδια τη δομή του αλλά και στα διάφορα θεσμικά ή άτυπα αφηγηματικά περιβάλλοντα (εκπαίδευση, στρατός, εκκλησία, τέχνη κ.α.), (β) την πολιτική ιδιότητα των μελών της εθνοτικής παροικίας (αλλοδαποί ή πολίτες), (γ) την ύπαρξη εθνικού κέντρου αναφοράς για την παροικία (παρουσία εθνικού κέντρου/απουσία εθνικού κέντρου).

Σε ό,τι αφορά την πρώτη διάσταση, τα εθνικά κράτη εντός της επικράτειας των οποίων ζουν οι παροικιακοί πληθυσμοί μπορεί να είναι επισήμως μονοεθνικά ή πολυεθνικά. Στη δεύτερη περίπτωση, οι κοινότητες που συγκροτούν το εθνικό κράτος είναι θεσμικά αναγνωρισμένες και ως ένα βαθμό περιχαρακωμένες, ενώ η εκπαίδευση -τουλάχιστον ως προς την ιδεολογική της λειτουργία- κατά κανόνα συμπεριφέρεται ως αφηγηματικό πεδίο τόνωσης και εν γένει συντήρησης και αναπαραγωγής της διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στις συστατικές εθνότητες. Η πολυεθνική συγκρότηση ενός εθνικού κράτους ενδέχεται να αποτυπώνεται στην επίσημη κρατική ιδεολογία, μέσω συνταγματικών ρυθμίσεων με τις οποίες αναγνωρίζονται οι εθνότητες ως συστατικά του στοιχεία. Συχνά όμως έχουμε πολυεθνικές καταστάσεις και μονοεθνική συγκρότηση. Κλασικές περιπτώσεις είναι τα εθνικά κράτη με

⁸ Έχει παρατηρηθεί π.χ. ότι δεν ορίζουν όλα τα εθνικά κράτη με ενιαίο τρόπο το περιεχόμενο της εθνικής ταυτότητας και ότι κράτη για τα οποία η μετανάστευση ήταν συστατικό στοιχείο ορίζουν την εθνική ταυτότητα με διαφορετικό τρόπο από ό,τι οι «παλιές» χώρες. Βλ. Μ. Bommes, S. Castles, C. Wihtol de Wenden 1999, 13.



συμπαγείς, γεωγραφικά προσδιορισμένες μειονοτικές ομάδες (εθνότητες) και ταυτόχρονα με μονοεθνική επίσημη πολιτική κουλτούρα, η οποία «αφηγείται» -και μάλιστα δεσμευτικά- την ύπαρξη μιας μόνον εθνότητας ως κοινότητας που συγκροτεί το εθνικό κράτος⁹.

Σε ό,τι αφορά τη δεύτερη διάσταση, το κράτος μπορεί να υιοθετεί μια πολιτική αυτόματης χορήγησης πολιτικής ταυτότητας των μελών της παροικίας (πολιτογράφηση), ή μιαν αντίστοιχη πολιτική αποκλεισμού των μελών της παροικίας από τον κορμό των πολιτών και διατήρησης μιας πολιτικού χαρακτήρα διαχωριστικής γραμμής μέσω της θέσπισης και ενεργοποίησης σχετικών ρυθμίσεων (π.χ. νόμος περί αλλοδαπών). Ανάμεσα στα δύο αυτά άκρα υπάρχουν αρκετές ενδιάμεσες καταστάσεις.

Η τρίτη, τέλος, διάσταση αναφέρεται στην ύπαρξη και την ενεργοποίηση σε σχέση με τη ζωή της παροικίας ενός εθνικού κέντρου, δηλαδή *κράτους αναφοράς* με το οποίο η παροικία διατηρεί συστηματικούς δεσμούς: οικονομικούς, πολιτισμικούς, πολιτικούς, γλωσσικούς, θρησκευτικούς κ.α. Η παρουσία ενός κράτους αναφοράς σημαίνει κατά κανόνα και την ενεργοποίηση μηχανισμών διαμόρφωσης και διάχυσης προς την παροικία εκδοχών της εθνικής ταυτότητας. Είναι ακριβώς εκείνη η περίπτωση στην οποία η παροικία συγκροτεί μεν μια εθνοτική ταυτότητα, της οποίας όμως το περιεχόμενο επιχειρείται να καθοριστεί από την εθνική ταυτότητα, έτσι όπως την αντιλαμβάνεται και την εκπέμπει το εθνικό κέντρο. Αν, μάλιστα, το κράτος υποδοχής/διαμονής, έχοντας μια μονοεθνική φιλοσοφία εθνικής συγκρότησης, επιχειρεί να προσδέσει την εθνοτική ταυτότητα της παροικίας στο άρμα της επίσημης εθνικής ταυτότητας, έτσι όπως της επεξεργάζονται οι δικές του γραφειοκρατίες, τότε η παροικία διαμορφώνει κατ' ανάγκην την εθνοτική της ταυτότητα μέσα σε ένα εκ προδιαγραφής συγκρουσιακό ιδεολογικό πεδίο.

Ο τρόπος συγκρότησης του εθνικού κράτους στο οποίο ζει η παροικία, η επίσημη πολιτική του φιλοσοφία, το πολιτικό status των μελών της παροικίας, και η ύπαρξη και ενεργοποίηση ενός εθνικού κέντρου αναφοράς για την παροικία, είναι επίσης παράγοντες που προσδιορίζουν τη διαδικασία συγκρότησης της εθνοτικής ταυτότητας για τα μέλη της παροικίας. Από την άλλη μεριά, η σχέση του ατόμου με την παροικία καθορίζει αν και πώς η συμβολή των παραπάνω παραγόντων στον προσδιορισμό της συλλογικής ταυτότητας θα επηρεάσει εν τέλει και το ίδιο. Η επιρροή αυτή δεν αφορά τόσο στοιχεία όπως π.χ. αντιλήψεις, γνώσεις, στάσεις, κανόνες, αξίες και πρακτικές, όσο τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο διαχειρίζεται (αυτο- και ετερο-) προσδιορισμούς, το *πώς τοποθετείται απέναντι στον κόσμο των εθνοτικών και των εθνικών ταυτοτήτων*. Ανάλογα με την επικοινωνιακή και κοινωνική απόσταση του υποκειμένου από την παροικία και το εθνικό κέντρο αναφοράς, αποκτούν ή όχι *νόημα* τα μηνύματα περί ταυτότητας που εκπέμπονται από τους συγκεκριμένους χώρους. Στην οριακή περίπτωση τα μηνύματα αυτά, δηλαδή οι αφηγήσεις της εθνικής ή της εθνοτικής ταυτότητας, είναι ξένα ή άσχετα για το υποκείμενο: δεν το αφορούν και δεν το αγγίζουν -εκτός εάν η υπόδειξη ότι το αφορούν δεν έρχεται από παράγοντες της παροικίας ή του εθνικού κέντρου, αλλά από τον ίδιο το χώρο προς τον οποίο επιδιώκει να παραφύγει και να ενταχθεί: από την κοινωνία (ή το κράτος) της χώρας στην οποία ζει¹⁰.

Ο όρος *πολιτισμική ταυτότητα* χρησιμοποιείται στις κοινωνικές επιστήμες για να δηλώσει όχι τόσο την ένταξη των υποκειμένων σε κάποια από τις κατηγορίες ενός γνωστού και κοινω-

⁹ Τέτοιες είναι λ.χ. οι περιπτώσεις πρώην πολυεθνικών αυτοκρατοριών που συρρικνώθηκαν σε εθνικά κράτη με μία κυρίαρχη εθνότητα, αλλά που στις επικράτειές τους ζουν και άλλες εθνοτικές ομάδες ως πληθυσμιακές μειοψηφίες (Τουρκία), αλλά και οι περιπτώσεις καθαρά συμβατικής χάραξης των εθνικών συνόρων σε κράτη κυρίως του τρίτου κόσμου (και ιδιαίτερα της Αφρικής) από τις αποικιοκρατικές δυνάμεις.

¹⁰ Πολιτικές διατήρησης των διαχωριστικών γραμμών σε θεσμικό επίπεδο αλλά και σε επίπεδο κοινωνικο-πολιτισμικό ενδέχεται να περιορίσουν την τάση του υποκειμένου για αποστασιοποίηση από την παροικία και έτσι να λειτουργήσουν εξ αντικειμένου ως πολιτικές ενίσχυσης των επιδιώξεων του εθνικού κέντρου για την περιχαράκωση της παροικίας. Βλ. Heckmann 1994, 151.



νικά αποδεκτού σχήματος ταξινομήσεων που θεμελιώνεται πάνω σε μια συγκεκριμένη μεταβλητή (π.χ. ηλικία, φύλο, εθνότητα, κράτος, θρησκεία κ.α.), όσο το σύνολο των χαρακτηριστικών που το ταξινομημένο πλέον σε μια από τις παραπάνω κατηγορίες υποκείμενο (πιστεύεται ότι) έχει από κοινού με άλλα άτομα, επειδή ακριβώς ανήκει στην εν λόγω κατηγορία ή κατηγορίες. Μόνο αν φανταστεί κανείς ένα ταξινομητικό σχήμα με κεντρική μεταβλητή τον πολιτισμό, το οποίο να περιλαμβάνει συγκεκριμένες κατηγορίες (π.χ. δυτικός, ανατολικός, αφρικανικός, μουσουλμανικός, ορθόδοξος κ.α.), η έκφραση *πολιτισμική ταυτότητα* έχει νόημα ως πληροφορία που δηλώνει πού ανήκει το υποκείμενο από πλευράς πολιτισμού, με άλλα λόγια: το πολιτισμικό του στίγμα. Δεδομένου ότι ένα τέτοιο σχήμα παρουσιάζει ανυπέρβλητα θεωρητικά προβλήματα¹¹, ο όρος *πολιτισμική ταυτότητα* έχει νόημα όταν χρησιμοποιείται για να δηλώσει πολιτισμικά στοιχεία που έχουν από κοινού άτομα που ανήκουν σε μια ή περισσότερες κατηγορίες και που προκύπτουν από αυτή τους ακριβώς την ένταξη. Ο όρος χρησιμοποιείται συνήθως με έναν εθνοτικό, γεωγραφικό ή θρησκευτικό προσδιορισμό, και τελευταία -ως ευρωπαϊκή ταυτότητα- με έναν υπερεθνικό προσδιορισμό. Όταν συνδυάζεται με έναν εθνοτικό, εθνικό ή γεωγραφικό προσδιορισμό, ο όρος *πολιτισμική ταυτότητα* σημαίνει απλά το περιεχόμενο της αντίστοιχης (εθνοτικής, εθνικής, γεωγραφικής κ.α.) ταυτότητας. Η διαδεδομένη -τουλάχιστον από την εποχή του διαφωτισμού και του ρομαντισμού- πεποίθηση ότι σε κάθε έθνος αντιστοιχεί και ένας ξεχωριστός πολιτισμός, έχει οδηγήσει στην παγίωση διδύμων εθνοτικής-πολιτισμικής ταυτότητας, δηλαδή στην αυτονόητη υπόθεση ότι κάθε εθνοτική ταυτότητα συνδυάζεται με την αντίστοιχη της πολιτισμική. Η υπόθεση αυτή επεκτείνεται ορισμένες φορές και στο επίπεδο του κράτους, και μάλιστα ανεξάρτητα από το είδος της συγκρότησής του (μονοεθνική ή πολυεθνική). Η πεποίθηση ότι πίσω από κάθε κράτος -και όχι απλώς πίσω από κάθε εθνότητα- βρίσκεται μια ξεχωριστή πολιτισμική ταυτότητα η οποία νομιμοποιεί (α) εκπαιδευτικές πρακτικές του εθνικού κέντρου, και (β) εκπαιδευτικές πρακτικές του κράτους υποδοχής/διαμονής για τον προσδιορισμό ενιαίας εθνικής ταυτότητας σε έναν εθνοτικά διαιρεμένον παροικιακό πληθυσμό, έχει οδηγήσει σε εντάσεις μέσα στον ίδιο το χώρο της παροικίας και ορισμένες φορές σε διχοτόμηση της παροικίας κατά μήκος του εθνοτικού άξονα -αν αυτή δεν έχει προηγηθεί ήδη, ανεξάρτητα από την ακολουθούμενη εκπαιδευτική πολιτική του εθνικού κέντρου και του κράτους υποδοχής/διαμονής¹².

Όπως τονίστηκε ήδη, ο όρος *πολιτισμική ταυτότητα* παραπέμπει εξ ορισμού σε κοινότητα πολιτισμικών στοιχείων, σε πολιτισμικά χαρακτηριστικά που έχουν από κοινού τα άτομα τα οποία ανήκουν σε μια συγκεκριμένη συλλογικότητα. Με αυτή την έννοια η χρήση του όρου προϋποθέτει μια κάποια πολιτισμική ομοιογένεια στο επίπεδο της μεταβλητής μέσω της οποίας αυτή προσδιορίζεται (έθνος, κράτος, θρησκεία, περιοχή κ.α.). Η κοινότητα πολιτισμικών χαρακτηριστικών, όμως, είναι αμφίβολο αν υφίσταται στις νεωτερικές, οριζοντίως και καθέτως διαφοροποιημένες, κοινωνίες του εθνικού κράτους. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ειδικά η πολιτισμική ταυτότητα, παραπέμποντας περισσότερο σε *πολιτισμικό περιεχόμενο* παρά στην αίσθηση του «ανήκειν», είναι ευάλωτη σε νομιναλιστικού τύπου κατασκευές¹³. Μπορεί, βεβαίως, να φανταστεί κάποιος έναν πληθυσμό, τα μέλη του οποί-

¹¹ Γκότοβος 2001α, 24 Graf 2002, 317.

¹² Το παράδειγμα των Τούρκων πολιτών κουρδικής εθνότητας στη διασπορά, και ειδικότερα στη Γερμανία, είναι αρκετά εύγλωτο. Παρόμοια, αν και διαφορετικής τάξεως, είναι η περίπτωση Ελλήνων προσφύγων από περιοχές της Δ. Μακεδονίας στην Αυστραλία, οι οποίοι αναπτύσσουν «μακεδονική» εθνοτική ταυτότητα. Βλ. L. Danforth 1999.

¹³ Είναι ενδιαφέρον ότι οι διαφορετικές ονομασίες (ετικέτες) με τις οποίες ταξινομούνται διαφορετικοί πληθυσμοί εκλαμβάνονται αυτόματα ως δείκτες διαφορετικής ουσίας, διαφορετικού πολιτισμικού περιεχομένου. Έτσι π.χ. ερμηνεύεται γιατί οι διαφορετικές εκδοχές της ορθόδοξης θρησκευτικής πίστης και πρακτικής δεν λογίζονται ως διαφορετικοί «πολιτισμοί», αλλά η έννοια της πολιτισμικής ταυτότητας εμφανίζεται στο προσκήνιο όταν η σύγκριση αφορά δύο ξεχωριστές κοινότητες: ορθόδοξους και μουσουλμάνους. Ακόμη και αν δεχθεί κανείς ότι οι πολιτισμοί είναι απλώς προδιαγραφές, και όχι πραγματώσεις, η πεποίθηση ότι τα μέλη μιας εθνοτικής, εθνικής, θρησκευτικής, γεωγραφικής κλπ. κοινότητας μοιράζονται τις ίδιες προδιαγραφές, είναι έωλη.



ου χρησιμοποιούν μια ενιαία ονομασία για τον εαυτό τους, μια ενιαία αναφορά, αλλά διαφοροποιούνται ως προς συγκεκριμένα -πολλά ή λίγα- στοιχεία μέσω των οποίων αποκτούν τις τοπικές (μερικές) τους ταυτότητες. Έτσι μπορεί να φανταστεί κανείς ένα έθνος με πολιτισμική πολλαπλότητα στο εσωτερικό του και μάλιστα με κάποια ορισμένη διάταξη αυτής της πολλαπλότητας (γεωγραφική, θρησκευτική, επαγγελματική, γλωσσική). Η υπερβαίνουσα τις τοπικές ταυτότητες γενική πολιτισμική ταυτότητα δεν συγκροτείται τόσο από τα κοινά γνωρίσματα των τοπικοτήτων, όσο από την αντιπαραβολή με κάποια εξωτερική ομάδα και από την ανάγκη για συλλογική αντιμετώπιση, για αλληλεπίδραση σε συλλογικό επίπεδο. Εν τέλει η ανάγκη αντιμετώπισης της εξωτερικής ομάδας ως «συλλογικού άλλου» παράγει και νομιμοποιεί ορισμούς του συλλογικού εαυτού και του συλλογικού «άλλου»¹⁴.

Σε διαφορετικό πλαίσιο ως προς τη θεωρία της πολιτισμικής ταυτότητας κινείται η κοινωνιολογική, εθνολογική και λαογραφική παράδοση, σύμφωνα με την οποία τα κοινά γνωρίσματα μιας συλλογικότητας αντανακλούν αντικειμενικά κοινές ιστορικές ή συγχρονικές εμπειρίες των μελών της. Η παράδοση αυτή δέχεται ότι η πολιτισμική ταυτότητα δεν είναι ατομική σύνθεση -το άτομο επιλέγει από τα υπάρχοντα στον περίγυρο πολιτισμικά στοιχεία εκείνα που του ταιριάζουν και τα εντάσσει σε μια ενιαία για τον εαυτό του ταυτότητα- αλλά συλλογική, και μάλιστα επιβαλλόμενη από τη δύναμη των γεγονότων: το άτομο, αφού ανήκει σε μια συλλογικότητα, εκτίθεται κατ' ανάγκη σε ένα περιβάλλον και η έκθεση αυτή δημιουργεί κοινές εμπειρίες, κοινά κριτήρια εκτίμησης της πραγματικότητας, κοινό μέτρο και κοινές αντιδράσεις, προσδοκίες κλπ. Στο παράδειγμα αυτό δεν προβλέπεται η περίπτωση το άτομο να μην καθορίζεται πλήρως από τη συλλογικότητα στην οποία ανήκει, να διαμορφώνει δηλαδή μόνο του ή με άλλους (ερήμην ή και σε πείσμα της συλλογικής βούλησης) την πολιτισμική του ταυτότητα, διαφοροποιούμενο απέναντι στους υπόλοιπους.

Τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις σημερινές κοινωνίες, η θεωρία των κοινών ερεθισμάτων και της ενιαίας κοινωνικοποίησης χρειάζεται κάποιες προσθήκες. Αν λάβουμε υπόψη ότι τα άτομα βιώνουν την πραγματικότητα όχι μόνον μέσω της άμεσης σχέσης με αυτήν, αλλά και με βάση την οπτική γωνία που επιτρέπει η κοινωνικο-οικονομική τους θέση, τις δυνατότητες πρόσβασης στην πληροφορία και διαχείρισης της εικόνας για την πραγματικότητα που εκείνη περικλείει, αλλά και την ευχέρεια απόδρασης από συγκεκριμένα πεδία άσκησης επιρροών, τότε ο κόσμος των «ερεθισμάτων» δεν είναι τόσο κοινός, όσο ίσως φαίνεται. Ακόμη, δηλαδή, και αν το αρχικό ερέθισμα είναι κοινό -π.χ. ένας αυτοκινητόδρομος που χρησιμοποιείται από όλους- η νοηματοδότησή του ενδέχεται να διαφοροποιείται σε ατομικό και υπερατομικό επίπεδο. Τα περιβάλλοντα κοινωνικοποίησης στις σύγχρονες κοινωνίες είναι εκ προδιαγραφής διαφοροποιημένα σε γεωγραφικό επίπεδο, σε επίπεδο υποδομών, σε επίπεδο οικονομικών και πολιτισμικών δραστηριοτήτων, σε επίπεδο μορφωτικών αγαθών, κοινωνικών σχέσεων κλπ. Είναι ορθό ότι η δημιουργία της εκτεταμένης μεσαίας τάξης των αστικών κέντρων, δηλαδή στρωμάτων του πληθυσμού που σε οικονομικό, εκπαιδευτικό και εν μέρει πολιτισμικό επίπεδο τείνουν να εξομοιωθούν, αλλά και η επικοινωνιακή πολιτική των μαζικών μέσων επικοινωνίας η οποία δημιουργεί ενιαίο λίγο-πολύ σκηνικό ερεθισμάτων για όλους τους μετέχοντες στο επικοινωνιακό γίγνεσθαι, αλλάζουν το τοπίο. Αν, όμως, ληφθεί υπόψη ότι τόσο ο τρόπος ζωής των μεσαίων στρωμάτων, όσο και η εκπεμπόμενη από τα μαζικά μέσα επικοινωνίας πραγματικότητα μάλλον απηχούν υπερεθνικές πολιτισμικές τάσεις, η θεωρία των κοινών ερεθισμάτων αποδεικνύεται προβληματική στην ίδια τη βασική της παραδοχή, ότι δηλαδή τα περιβάλλοντα κοινωνικοποίησης και ζωής των ατόμων είναι διαφορετικά από συλλογι-

¹⁴ Αν η συλλογική δράση απέναντι στον «άλλον» δεν εκλύεται με αυτόματα τρόπο, αλλά είναι προϊόν προσδιορισμών που παράγονται και διαμορφώνονται στο πλαίσιο της κοινωνικής αλληλεπίδρασης (Blumer 1976), η συγκρότηση της εικόνας του «άλλου» γίνεται κατ' ανάγκη σε συνδυασμό με την συγκρότηση της εικόνας του συλλογικού εαυτού. Η έννοια του «γενικευμένου άλλου», όπως την εισήγαγε ο Mead (Mead 1962), μπορεί εδώ να φανεί χρήσιμη.



κότητα σε συλλογικότητα -και στην περίπτωση μας: από εθνικό κράτος σε εθνικό κράτος¹⁵- και την ίδια στιγμή κοινά για τα μέλη κάθε ξεχωριστής συλλογικότητας.

Οι αντιφάσεις και τα θεωρητικά κενά μιας «αντανακλαστικής θεωρίας» για την πολιτισμική ταυτότητα φαίνονται ακόμη καθαρότερα, όταν παρατηρούμε ότι άτομα που με βάση τις προβλέψεις της πρέπει να έχουν διαφορετικές πολιτισμικές ταυτότητες, εκδηλώνουν στην πραγματικότητα τις ίδιες ψυχικές καταστάσεις αλλά και συμπεριφορές απέναντι σε παρόμοιες εξωτερικές περιστάσεις¹⁶. Το ζητούμενο, συνεπώς, είναι μια θεωρία που να ερμηνεύει πώς συμβαίνει να υπάρχει στις συνειδήσεις των ανθρώπων η αίσθηση της διαφοράς, όταν την ίδια στιγμή τα άτομα αυτά αντικειμενικά εξομοιώνονται σε σημαντικές πτυχές της εμπειρίας τους. Μια τέτοια θεωρία θα μπορούσε να προβλέψει πότε επιφανειακές ή δευτερεύουσες και ίσως περιθωριακές διαφορές καταλαμβάνουν τις συνειδήσεις των υποκειμένων και τα εμποδίζουν να δουν με ρεαλισμό τον εαυτό τους σε σχέση με τον «άλλον», ειδικά όταν ο «άλλος» ανήκει σε φορτισμένη με κοινωνικές προκαταλήψεις συλλογικότητα. Η θεωρία της πολιτισμικής ταυτότητας, τότε, δεν μπορεί να είναι απλά μια θεωρία της εγγενούς διαφοράς, αλλά μια *θεωρία της πεποιθήσης σε εγγενείς διαφορές*. Αυτό σημαίνει μετατόπιση του ερευνητικού προβολέα από τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά, δηλαδή από τη διαφορά, στην ιδέα περί διαφοράς, από τα «γεγονότα» που αποδεικνύουν τη διαφορά, στους μηχανισμούς αντίληψης, αφήγησης και συγκρότησης της διαφοράς. Με αυτή την έννοια μια θεωρία της πολιτισμικής ταυτότητας περιλαμβάνει τουλάχιστον (α) μια ψυχοκοινωνική διάσταση, και (β) μια παιδαγωγική διάσταση. Η πρώτη φωτίζει το φαινόμενο της ταυτότητας ως διαδικασίας και προϊόντος της αλληλεπίδρασης, ενώ η άλλη φωτίζει τη σταδιακή της συγκρότηση μέσω της διαμόρφωσης της προσωπικότητας κάτω από την επίδραση θεσμικών και πολιτισμικών (άτυπων) παραγόντων και περιβαλλόντων. Η αναζήτηση των μηχανισμών συντήρησης και διαιώνισης της διαφοράς γίνεται τότε αναζήτηση των μηχανισμών αντίληψης και διάδοσης της ιδέας περί διαφοράς στη συγχρονική και τη διαχρονική τους διάσταση. Το ζήτημα, συνεπώς, δεν είναι τόσο αν υπάρχουν διαφορές ανάμεσα σε συλλογικότητες και ποιες είναι αυτές, όσο η διερεύνηση της διαδικασίας οικοδόμησης της διαφοράς μέσω στρατηγικών επικοινωνίας και συμπεριφοράς, της πρώτης ύλης που χρειάζονται οι «οικοδόμοι» και των περιβαλλοντικών παραγόντων που ενθαρρύνουν,

¹⁵ Εδώ και δεκαετίες ο πολιτισμικός χώρος του εθνικού κράτους εκτίθεται σταδιακά σε επιρροές προερχόμενες από εξωτερικές πολιτισμικές σφαίρες επιρροής. Ειδικά για ορισμένες πτυχές της πραγματικότητας (π.χ. αμφίση, κατανάλωση, διασκέδαση, διαπροσωπικές σχέσεις), οι εξωτερικές επιρροές κατέληξαν να είναι τόσο ισχυρές, ώστε η "κοινωνία ερεθισμάτων" να υπάρχει μιν, αλλά να είναι οικουμενική - τουλάχιστον με την έννοια των πολιτισμικών προτύπων των δυτικών κοινωνιών. Η διάχυση διεθνών προτύπων επιχειρείται εκτός των άλλων και μέσω της έκθεσης σε κοινά μηνύματα, στα μηνύματα των οικουμενικών μέσων μαζικής επικοινωνίας. Αν τα οικουμενικής εμβέλειας μηνύματα προσλαμβάνονται από τα τοπικά (εθνικά) ακροατήρια με τον τρόπο που σχεδιάζουν οι παραγωγοί τους, τότε ήδη οι (εθνικοί) μηχανισμοί συγκρότησης ενιαίας πολιτισμικής ταυτότητας σε επίπεδο εθνικού κράτους - με βασικό παράδειγμα την εκπαίδευση - δέχονται ισχυρές παρεμβολές στο, ούτως ή άλλως δύσκολο έργο τους. Αν τα τοπικά ακροατήρια παρουσιάζουν αντιστάσεις - όχι τόσο με την έννοια της αποφυγής στην έκθεση, όσο με την έννοια της τοπικής (κριτικής) ανάγνωσης και πρόσληψης - στα οικουμενικής εμβέλειας μηνύματα, τότε τα πράγματα διαφέρουν. Ποια είναι η σχέση των νέων - ειδικότερα των νέων της μεταναστευτικής/μειονοτικής παροικίας - με τα εθνοτικά, εθνικά και οικουμενικά σύμβολα, είναι ζήτημα προς διερεύνηση. Από αυτήν θα μπορούσε να προκύψει και το μέτρο της διεισδυτικότητας των ερεθισμάτων που εκπέμπονται από οικουμενικής πλέον εμβέλειας πομπούς με ομολογημένο ή ανομολόγητο στόχο τη διαμόρφωση του περιεχομένου της συνείδησης των νέων.

¹⁶ Η θρησκευτική ταυτότητα - μέσα από την οποία υποτίθεται ότι ορίζεται και η πολιτισμική του ταυτότητα - ενός γεωργού ο οποίος εντάσσεται σε ένα ενιαίο οικονομικό και πολιτικό σύστημα δεν είναι - καλώς χονδρικά των πραγμάτων, δηλαδή όταν απουσιάζουν από το προσκήνιο επιβαρυντικές για την αντίληψη του "άλλου" συνθήκες, όπως λ.χ. συγκρουσιακές καταστάσεις - αρκετή να διαφοροποιήσει τις αγωνίες, τις προσδοκίες, την αγροτική εμπειρία, το φόβο της χαλαζόπτωσης ή της πλημμύρας κλπ., απέναντι στα αντίστοιχα ενός θρησκευτικά διαφοροποιημένου ομοτέχνου του. Το ίδιο ισχύει, από την αντίστροφη πλευρά, και για τις περιπτώσεις όπου η θεωρία προβλέπει ομοιότητα πολιτισμικών χαρακτηριστικών ανάμεσα σε δύο άτομα, απλώς επειδή ανήκουν στην ίδια (διοικητικού τύπου ή άλλου είδους) συλλογικότητα, παραβλέποντας τη σημαντική διαφοροποίηση των πολιτισμικών κωδικών εντός των πλαισίων της ίδιας συλλογικότητας.



αποτρέπουν, επιτρέπουν ή επιβάλλουν τη μετακόμισή της από το κοινωνικό πεδίο στις συνειδήσεις των υποκειμένων¹⁷.

2. Διασπορά: η αξία μιας βιβλικής έννοιας για τη σύγχρονη εποχή

Οι δύο κεντρικές παραδοχές πάνω στις οποίες στηρίζεται η έννοια της διασποράς είναι: (α) η παραδοχή της κοινότητας και (β) η παραδοχή του κόσμου ή της οικουμένης. Η διασπορά είναι μια βιβλική έννοια που παραπέμπει στην παρουσία τμημάτων ενός ενιαίου πληθυσμού, των Εβραίων, σε γεωγραφικά σημεία εκτός της πραγματικής κοιτίδας του λαού αυτού. Ήδη εκ προδιαγραφής η έννοια της διασποράς εμπεριέχει την υπόθεση ότι η σχέση κοινότητας-κοιτίδας, δηλαδή η σχέση ανάμεσα σε πληθυσμό και γεωγραφία, είναι *σχέση ουσίας* και όχι σχέση σύμβασης. Η κοιτίδα είναι η μεταφυσικά προσδιορισμένη –και συνεπώς, πέραν κάθε κριτικής– γεωγραφική θέση για την κατοικία της κοινότητας. Όσοι από την κοινότητα είναι εκτός της κοιτίδας, συγκροτούν τη διασπορά.

Αν ακολουθήσουμε τον βιβλικό ορισμό της διασποράς, διασπορές εμφανίζονται στο προσκήνιο κάθε φορά που η σχέση κοινότητας-κοιτίδας είναι σχέση ασύμμετρη, όταν δηλαδή τα γεωγραφικά όρια της κοιτίδας, της όποιας πατρίδας ή γης της επαγγελίας, δεν περιλαμβάνουν όλα τα τμήματα της κοινότητας, καθώς και στην οριακή περίπτωση που ολόκληρη η κοινότητα βρίσκεται εκτός κοιτίδας. Πέρα από τη γεωγραφική απόσταση τμημάτων της ενιαίας κοινότητας από την κοιτίδα, η έννοια της διασποράς περιλαμβάνει και μια μονιμότερη ή έστω μακροχρόνια παρουσία στην «ξένη» γη, στην οποία το μέλος της διασποράς ζει και εργάζεται, επιχειρώντας να μεταφέρει το *πνεύμα* της ενιαίας κοινότητας, με άλλα λόγια, τους κώδικες και τις πρακτικές που χαρακτηρίζουν τον συγκεκριμένο πληθυσμό ως διαφορετική κοινότητα, σε σύγκριση με τις άλλες πληθυσμιακές ομάδες του ευρύτερου χώρου. Η γεωγραφική απόσταση και η μακρόχρονη παρουσία της εκτός κοιτίδας κοινότητας δεν συγκροτούν από μόνα τους διασπορά, παρά μόνο όταν δημιουργείται σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο η *συνείδηση κοινότητας*. Η δημιουργία της συνείδησης κοινότητας προϋποθέτει επικοινωνία και πρακτικές. Μέσω της επικοινωνίας εκπέμπονται μηνύματα αυτο- και ετεροπροσδιορισμού, παράγονται αφηγήσεις αναφορικά με την κοινότητα. Μέσω των πρακτικών τα άτομα εντάσσονται σε ρόλους οι οποίοι υπηρετούν τα σενάρια των κοινοτιστικών αφηγήσεων, με άλλα λόγια, επικυρώνουν και ενισχύουν τη συνείδηση κοινότητας στα μέλη της διασποράς. Επίκεντρο των αφηγήσεων και των μη αφηγηματικών πρακτικών είναι η *διαφορά* ανάμεσα στην κοινότητα και το κοινωνικό της περιβάλλον.

Με την παραπάνω έννοια, η διασπορά ως φαινόμενο είναι πολύ παλιά υπόθεση. Ο βασικός πόλος συσπείρωσης των μελών μιας διασποράς δεν είναι στην ιστορία πάντοτε ένας και πάντοτε ο ίδιος. Η θρησκεία, η γλώσσα, η εθνότητα (ή το γένος) έπαιξαν μεμονωμένα ή σε συνδυασμό κάποιο ρόλο στη συγκρότηση της διασποράς. Είναι επίσης προς διερεύνηση αν οι όροι συγκρότησης της διασποράς μπορεί να είναι διαφορετικοί από τους αντίστοιχους όρους συγκρότησης της αρχικής κοινότητας, στην οποία τα μέλη της διασποράς ανήκουν ή δέχονται ότι ανήκουν. Η εμφάνιση του εθνικού κράτους στο προσκήνιο και η σχετική αναβάθμιση της εθνότητας¹⁸ ως κατηγορίας με βάση την οποία το υποκείμενο προσδιορίζει τη συμπεριφορά του απέναντι στην κοινότητα και σε τρίτους και ταυτόχρονα αντιμετωπίζεται από τρίτους, η διασπορά τονίζει την *εθνοτική* της διάσταση και οι δεσμοί των μελών της διασποράς μεταξύ τους, αλλά και με τα εκτός της κοιτίδας μέλη της κοινότητας, ορίζονται ως δεσμοί αίματος (π.χ. «γένος») και δευτερευόντως ως θρησκευτικοί ή

¹⁷ Για κριτικές τοποθετήσεις απέναντι στις στρατηγικές εκπαιδευτικών συστημάτων να εργαλειοποιούν την ετερότητα εις βάρος μεταναστευτικών ομάδων και μειονοτήτων ακριβώς μέσω της επιμονής στη διαφορά ανάμεσα στις κουλτούρες και τις πολιτισμικές ομάδες κάτω από το πρόσχημα της πολυπολιτισμικότητας βλ. Lehnhardt 1990, Dietrich-Radtke 1990, Bommes-Radtke 1993, Graf 2002.

¹⁸ Heckmann 1994, 149.



πολιτισμικοί δεσμοί. Έτσι, ο χρόνος δημιουργίας της διασποράς είναι σημαντικός παράγοντας στην κατανόηση του είδους της διασποράς και των νοσηματοδοτήσεων που αναδύονται για τη σχέση διασποράς-κέντρου.

Μετά την εμφάνιση του εθνικού κράτους στο προσκήνιο και την επικράτησή του σε οικουμενική κλίμακα, οι δύο βασικοί μηχανισμοί γένεσης διασποράς είναι η μετανάστευση και οι στρατιωτικές συγκρούσεις - και γενικότερα οι πολιτικές μεταβολές-όταν οι τελευταίες συνοδεύονται από αλλαγή των εθνικών συνόρων ή τη δημιουργία νέων εθνικών κρατών. Οι κοινότητες της διασποράς του πρώτου τύπου είναι οι μεταναστευτικές παροικίες, η τύχη των οποίων εξαρτάται από πολλούς παράγοντες, και πάντως όχι μόνο από τις δυνάμεις αντίστασης της παροικίας στην αφομοίωση. Οι κοινότητες της διασποράς του δεύτερου τύπου προκύπτουν από την αποκόλληση τμημάτων της αρχικής κοινότητας (εθνοτικής, θρησκευτικής ή γλωσσικής) και την ένταξή τους στην επικράτεια άλλων, συνήθως γειτονικών, εθνικών κρατών ως επισήμως αναγνωρισμένων (ή μη) μειονοτικών πληθυσμών. Ακόμα και σήμερα, στη μεταδιπολική εποχή, η βασική διάσταση της διασποράς παραμένει η εθνοτική, και μάλιστα ανεξάρτητα από το αν το κριτήριο για τον ορισμό του ορίου ανάμεσα στη διασπορά και το κοινωνικό της περιβάλλον είναι άλλου τύπου (π.χ. θρησκευτικού).

Στο νέο της περιβάλλον η διασπορά αντιμετωπίζεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο από τον κοινωνικό της περίγυρο, αλλά και από το θεσμικό πλαίσιο, ενώ ταυτόχρονα απαντά και η ίδια στην εν λόγω μεταχείριση. Πώς αντιμετωπίζεται, σε ποιο περιβάλλον, σε ποια χρονική στιγμή, ποια διασπορά και πώς αυτή αντιδρά, είναι ερωτήματα που έχουν συχνά τεθεί στο πλαίσιο των θεωριών για τη μετανάστευση και τις μειονότητες, εν γένει στο πλαίσιο της κοινωνιολογίας της μετανάστευσης¹⁹. Σημασία έχει ότι στα περιβάλλοντα υποδοχής της διασποράς υπάρχουν και εκδηλώνονται τόσο δυνάμεις απώθησης, όσο και δυνάμεις έλξης, όπως ακριβώς συμβαίνει και στο εσωτερικό της διασπορικής κοινότητας. Η πίεση για προσαρμογή, πάντως, ήταν πάντοτε και παραμένει σημαντικός παράγοντας στον καθορισμό της πορείας της διασπορικής κοινότητας, ακόμη και όταν η απάντηση της διασποράς στην πίεση για προσαρμογή υπήρξε η παλινδρόμηση και η περιχαράκωση. Έχει, επίσης, σημασία να δει κανείς σε ποιους ασκείται κάθε φορά η πίεση για προσαρμογή και τι γίνεται, όταν η πίεση αυτή τελεσφορεί.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητο να γίνει μνεία σε έναν ακόμη παράγοντα που προσδιορίζει την ενταξιακή πορεία της διασπορικής κοινότητας, και συγκεκριμένα στη βιολογική της ανανέωση ή αλλιώς στον εμπλουτισμό της κοινότητας με νέα μέλη από τη «μητέρα-πατρίδα». Τα νέα μέλη, επαναλαμβάνοντας την εμπειρία των ήδη ενσωματωμένων παλαιότερων μεταναστών, ενδέχεται να δημιουργήσουν μια νέα αφηγηματική κοινότητα, στην οποία να κυκλοφορεί, όπως συνέβαινε σε προηγούμενες γενιές, ο λόγος περί διαφοράς. Ο λόγος αυτός ενδέχεται να αναθερμάνει την *αίσθηση του ανήκειν*, χωρίς την οποία δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ενσυνείδητη κοινότητα διασποράς.

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι η διασπορά παραπέμπει σε μια πολυεπίπεδη πραγματικότητα και ότι οι θεωρίες του εθνικού κέντρου για τη διασπορά ενδέχεται να είναι υπερπλουστεύσεις, μη συμβατές με την κοινωνική, αλλά και την ψυχολογική πραγματικότητα των υποκειμένων, τα οποία με βάση αυτές τις θεωρίες λογίζονται ως «διασπορά» κυρίως μέσω των όρων «ομογένεια» και «απόδημοι». Το κίνητρο του εθνικού κέντρου να εμφανίζει την «ομογένεια» με απλουστευτική διάθεση είναι διπλό: πρώτον, να τονωθεί η εθνική ταυτότητα των γηγενών, δηλαδή των μελών του εθνικού κέντρου, και δεύτερον, να τονωθεί η αίσθηση των μελών της διασποράς ότι έχουν σοβαρή διαπραγματευτική δύναμη στα χέρια τους, όταν συνομιλούν με πολιτικούς παράγοντες της χώρας υποδοχής, ειδικά όταν μιλούν για θέματα ελληνικού ενδιαφέροντος. Από τη σκοπιά του εθνικού κέντρου, η διασπορά υπολογίζεται και ως ομάδα πίεσης, ως δύναμη που μπορεί να ασκεί επιρροή για τη δια-

¹⁹ Oltmer 2002.



μόρφωση της εξωτερικής πολιτικής συγκεκριμένων χωρών.

Στο συγκεκριμένο ερώτημα για το ποια είναι π.χ. η ελληνική ομογένεια στις ΗΠΑ σήμερα, η απάντηση θα ήταν εξαιρετικά πολύπλοκη. Σε ένα πρώτο επίπεδο η ομογένεια είναι απλά το σύνολο των ελληνικής καταγωγής αμερικανών πολιτών και όλων των ελλήνων πολιτών, που χωρίς να έχουν πολιτογραφηθεί ακόμη ζουν και εργάζονται στη συγκεκριμένη χώρα. Ακόμη, όμως, και αν μέναμε σε αυτό το επίπεδο, η απάντηση δεν είναι απλή, δεδομένου ότι δεν αρκεί να προσδιοριστεί ο όρος «ελληνική καταγωγή», με την έννοια του καθορισμού της γενιάς από την οποία θα μετρά η καταγωγή, καθώς επίσης της αντιμετώπισης των απογόνων μικτών γάμων, όπου ο ένας μόνο από τους δύο γονείς υπήρξε ο ίδιος ελληνικής καταγωγής. Τα πράγματα αρχίζουν να δυσκολεύουν αφάνταστα, αν συνδέσουμε την έννοια της ομογένειας (και συνακόλουθα την έννοια της διασποράς) με μη βιολογικές παραμέτρους, όπως γνωρίσματα, συμπεριφορές, κώδικες, βιογραφία, εμπειρία, ενδιαφέροντα, κοινωνική θέση και αφοσίωση απέναντι στο κράτος υποδοχής. Κάθε ένα από τα κριτήρια αυτά θα μπορούσε από μόνο του να προκαλέσει κατηγοριοποίηση των ομογενών με τη βοήθεια ενός φάσματος «τιμών» της εν λόγω παραμέτρου ή μεταβλητής. Μπορεί κανείς να φανταστεί την πολυπλοκότητα του σχήματος, αν οι παραπάνω παράμετροι ληφθούν σε συνδυασμό.

Υπάρχουν, λοιπόν, ομογενείς και ομογενείς, ανάλογα με τη βιογραφία και την κοινωνικοποίηση του ατόμου. Εάν για τον προσδιορισμό της έννοιας του «ομογενούς» έμπαιναν *κριτήρια γησιδότητας*, με την έννοια της ομοιότητας ή ταυτότητας των κωδίκων του ομογενούς με τους αντίστοιχους του εθνικού κέντρου – και μάλιστα παλαιότερων εποχών-το αποτέλεσμα κατά πάσα πιθανότητα θα ήταν μια άνευ προηγουμένου συρρίκνωση της ομογένειας σε ορισμένες μάλλον περιθωριακές ως προς το βαθμό ένταξής τους στην αμερικανική κοινωνία ομάδες. Οι πολλαπλές ταυτότητες της ομογένειας σχετίζονται με το σημείο στο οποίο βρίσκεται ατομικά και συλλογικά η ομογένεια σε ό,τι αφορά την ένταξη της στην κοινωνία υποδοχής. Όπως η ένταξη στην κοινωνία υποδοχής προσδιορίζεται από μια σειρά παραμέτρων, έτσι και η διασπορά παρουσιάζει συγκεκριμένες πλευρές ή διαστάσεις, οι οποίες καθορίζουν τη θέση των μελών της απέναντι στην κοινωνία υποδοχής. Οι διαστάσεις αυτές είναι:

(α) κοινωνική διάσταση

Η διάσταση αυτή περιγράφει τον κοινωνικό κόσμο του υποκειμένου, τις επαφές και τις σχέσεις του με τους «άλλους». Εάν ο κοινωνικός χώρος του υποκειμένου περιλαμβάνει κατά κανόνα ή αποκλειστικά ομογενείς, έχουμε την κλασική περίπτωση μιας κοινωνικά περιχαρακωμένης ομογένειας. Εάν ο χώρος είναι μικτός, έχουμε την περίπτωση της ομογένειας που οδεύει προς την ένταξη. Ομογενείς που αποφεύγουν ή για άλλους λόγους δεν έχουν επαφή με άλλους ομογενείς και ο κύκλος των προσώπων με τα οποία συγχρωτίζονται είναι από την κυρίαρχη ομάδα, είναι ήδη ενσωματωμένοι στο κοινωνικο-πολιτισμικό σύστημα του κράτους υποδοχής και η ταυτότητα του ομογενούς είναι δευτερεύουσα, περιθωριακή ή και εντελώς ανύπαρκτη. Η κοινωνική διάσταση της ομογένειας δείχνει το βαθμό διείσδυσης στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων της δεσπόμενης ομάδας. Οι λεγόμενοι «μικτοί γάμοι» είναι ένας από τους πιο γνωστούς δείκτες κοινωνικής ένταξης, αν και το γεγονός της οικογενειακής συμβίωσης με μέλη της κυρίαρχης ομάδας καθεαυτό δεν προσδιορίζει κατ' ανάγκην τον ενταξιακό προσανατολισμό του ομογενούς και της οικογένειάς του.

(β) πολιτισμική διάσταση

Η δεύτερη διάσταση σχετίζεται με τις μεταβολές που συμβαίνουν στο πεδίο του ορισμού της πραγματικότητας εκ μέρους του διασπορικού υποκειμένου. Οι μεταβολές αυτές αφορούν γνώσεις, αξίες και πρακτικές, και εκδηλώνονται τόσο στον δημόσιο, όσο και στον ιδιωτικό χώρο του υποκειμένου. Οι αλλαγές προτεραιοτήτων, ενδιαφερόντων και πεδίων είναι οι πιο άμεσοι δείκτες μεταβολών στην πολιτισμική διάσταση της διασποράς.

(γ) πολιτική διάσταση

Κατ' αρχήν η πολιτική διάσταση αφορά τη σχέση διασποράς-κράτους υποδοχής. Οι μη



πολιτογραφημένες διασπορές (π.χ. μετανάστες στη Γερμανία) εμφανίζουν διαφορετικά χαρακτηριστικά και συμπεριφορές σε σύγκριση με πολιτογραφημένες διασπορές (π.χ. σε Γαλλία, ΗΠΑ, Αυστραλία, Καναδά). Με τον ίδιο όρο, όμως, νοείται και η πολιτική δραστηριότητα των μελών της διασποράς, ανεξαρτήτως της θεσμικής τους ιδιότητας ως πολιτών του κράτους υποδοχής. Υπάρχουν αυτο-αναφορικές και εσωστρεφείς μορφές οργάνωσης και αντίστοιχοι πολιτικοί ρόλοι σε ορισμένους τύπους διασπορές, και υπάρχουν εξωστρεφείς, μη εθνοτικού τύπου μορφές πολιτικής δράσης σε άλλες. Η ίδρυση συλλόγων, ενώσεων, ομίλων, ομοσπονδιών κ.ά., που βασίζεται στη διασπορική ταυτότητα και είναι έτσι εθνοτικά ή θρησκευτικά δεσμευμένη, είναι άλλης τάξεως πολιτική δραστηριότητα από τη συμμετοχή των ομογενών σε ενιαίους χώρους πολιτικής δραστηριότητας, δηλαδή σε χώρους στους οποίους συμμετέχουν και τα μέλη της δεσπύζουσας ομάδας. Ο τρόπος πολιτικής οργάνωσης προσδιορίζει κατά κανόνα και τον τύπο των εκπροσώπων της διασποράς, δηλαδή το προφίλ της ηγεσίας της ομογένειας σε τοπικό, περιφερειακό, αλλά και κεντρικό ή οικουμενικό επίπεδο. Από την άλλη πλευρά, η εσωστρέφεια που χαρακτηρίζει ορισμένες μορφές οργάνωσης της διασποράς συνδέεται με αντιπαράθεσεις και αναμετρήσεις «εντός των τειχών», με τη δημιουργία ενός σχεδόν αυτόνομου επικοινωνιακού χώρου, στα πλαίσια του οποίου τονίζεται το εθνοτικό όριο μέσα από τη σύγκρουση τμημάτων της ομογένειας μεταξύ τους. Το φαινόμενο της ενδο-ομογενειακής σύγκρουσης είναι ένα ενδιαφέρον φαινόμενο, κάθε άλλο παρά αποκλειστικά ελληνικό, το οποίο δεν έχει μελετηθεί επαρκώς μέχρι σήμερα –ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την οριοθέτηση και την αναπαραγωγή της διασπορικής κοινότητας.

(δ) οικονομική διάσταση

Η ένταξη των μελών της διασποράς στο οικονομικό σύστημα αποτελεί μια ακόμη σημαντική παράμετρο για τον καθορισμό του προφίλ της διασποράς. Στο ένα άκρο του φάσματος υπάρχει διάχυση των ομογενών στο ευρύτερο οικονομικό σύστημα, ένα σύστημα που δεν είναι εθνοτικά χρωματισμένο, ενώ στο ακριβώς αντίθετο άκρο έχουμε τις περιπτώσεις παράλληλης οικονομίας, δηλαδή οικονομικών δραστηριοτήτων που ελέγχονται από τη διασπορά και εξυπηρετούν από πλευράς θέσεων εργασίας τα μέλη της²⁰. Εκτός από τη θέση της διασποράς στο συνεχές «ένταξη στην ενιαία οικονομία-παράλληλες οικονομικές δομές», υπάρχει και το ερώτημα της θέσης της διασποράς κατά μήκος του άξονα «εργαρχικά υψηλή θέση-περιθωριακή οικονομική θέση». Ανάλογα με το είδος των θέσεων εργασίας που καλύπτονται από μέλη της διασποράς και ανάλογα με την εκπροσώπηση της διασποράς στα υψηλά κλιμάκια της οικονομίας (κεφάλαιο, νευραλγικές θέσεις στην οικονομία κ.ά.), μπορεί να έχουμε αντίστοιχες φορτίσεις του παράγοντα «ένταξη της διασποράς στο οικονομικό σύστημα».

(ε) θρησκευτική διάσταση

Σε ορισμένες περιπτώσεις η διασπορά διαφοροποιείται από την κοινωνία υποδοχής και ως προς τη θρησκευτική της ταυτότητα, και συγκεκριμένα όταν τα μέλη της είναι μέλη μιας θρησκευτικής κοινότητας που δεν ανήκει στις καταστατικές θρησκείες της κοινωνίας υποδοχής. Με αυτή την έννοια, η μετανάστευση διαμαρτυρόμενων ή καθολικών στις ΗΠΑ είναι διαφορετικής τάξεως φαινόμενο από τη μετανάστευση ορθόδοξων ή, πολύ περισσότερο, μουσουλμάνων. Η θρησκευτική ταυτότητα έχει αποδειχθεί ως μια από τις πιο ανθεκτικές πλευρές της διασποράς απέναντι στις πιέσεις προσαρμογής, ιδιαίτερα όταν η θρησκεία της διασποράς είναι ευέλικτη στις συντελούμενες κοινωνικο-πολιτισμικές αλλαγές, δηλαδή όταν η ίδια έχει την ικανότητα προσαρμογής, χωρίς να συσκοτίζεται η θρησκευτική διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη θρησκευτική κοινότητα (διασπορά) και τις υπόλοιπες ομόλογες κοινότητες της κοινωνίας υποδοχής. Λειτουργώντας περισσότερο σε νομιναλιστικό επίπεδο, η θρησκεία –στο βαθμό που οι θρησκευτικοί οργανισμοί είναι ευέλικτοι- δεν πιέζεται

²⁰ Neuhöfer 2000.



ιδιαίτερα να αποδείξει τη διαφορά την οποία πρεσβεύει σε σχέση με τις υπόλοιπες θρησκευτικές κοινότητες. Με άλλα λόγια, από τη σκοπιά της ευέλικτης θρησκείας είναι δυνατόν να αλλάξουν όλοι οι παραδοσιακοί δείκτες ταυτότητας (γλώσσα, αξίες, πρακτικές), χωρίς να συμπαρασύρουν στη μεταβολή αυτή και το θρησκευτικό όριο, το οποίο σε τελική ανάλυση ορίζεται ως μεταφυσικού τύπου όριο. Αυτός είναι κατά πάσα πιθανότητα και ο λόγος για τον οποίο μακροπρόθεσμα η θρησκευτική ταυτότητα του μετανάστη/μειονοτικού υποκειμένου είναι συμβατή με σχεδόν όλες τις υπόλοιπες μορφές ένταξης, συμπεριλαμβανομένης της αφομοιωτικού τύπου ένταξης. Τα θρησκευτικά σύμβολα, ως η πρώτη ύλη συγκρότησης του θρησκευτικού ορίου ανάμεσα στη διασπορά και το περιβάλλον της, είναι ίσως τα πιο ανθεκτικά στη διαβρωτική δύναμη του χρόνου σύμβολα ταυτότητας.

(στ) γλωσσική-επικοινωνιακή διάσταση

Η γλωσσική-επικοινωνιακή διάσταση της διασποράς εμφανίζεται στο προσκήνιο μόνο όταν η γλώσσα της διασπορικής κοινότητας διαφέρει από εκείνη του περιβάλλοντος της διασποράς. Η χρήση π.χ. της ελληνικής γλώσσας στους διάφορους χώρους επικοινωνίας των μελών της διασποράς μεταξύ τους (οικογένεια, εκκλησία, εργασία, σχολείο, πολιτική, ενημέρωση, αθλητισμός, χώροι διασκέδασης κ. ά.) δημιουργεί μία από τις βασικές συνθήκες για τη νομιμοποίηση του ορισμού των διασπορικών υποκειμένων εκ μέρους του κοινωνικού περιγύρου ως *διαφορετικών* ανθρώπων. Την ίδια στιγμή, η χρήση της ελληνικής επιτρέπει την επικοινωνιακή σύνδεση με τις υπόλοιπες ελληνικές διασπορές της οικουμένης, καθώς επίσης και με τη «μητέρα-πατρίδα». Ο ελληνόφωνος επικοινωνιακός χώρος λαμβάνει με τον τρόπο αυτό οικουμενική διάσταση, που σημαίνει ότι η αφήγηση της ελληνικότητας και του ελληνοισμού αποκτούν στην εποχή της παγκοσμιοποίησης έντονο οικουμενικό χαρακτήρα. Οι πολύ διαφορετικές σήμερα συνθήκες επικοινωνίας ανάμεσα στα μέλη της διασποράς, στις διασπορές διαφορετικών σημείων του πλανήτη και τέλος όλων των διασπορών με το εθνικό κέντρο, αλλάζει τα δεδομένα σε ό,τι αφορά τη δυνατότητα επικοινωνιακής συμμετοχής του διασπορικού υποκειμένου στα δρώμενα: οι φανταστικές ταυτίσεις με το εθνικό κέντρο και με τις υπόλοιπες διασπορές είναι πιο εύκολες και η εμφάνιση στη συνείδηση των υποκειμένων μιας εθνότητας σε διασπορά –ο οικουμενικός ελληνοισμός– γίνεται πιο πιθανή σε σύγκριση με άλλες εποχές, στις οποίες η γεωγραφική απόσταση, ο χρόνος (κυρίως η αδυναμία ταυτοχρονίας) και η δυσχέρεια επικοινωνίας προκαλούσαν εμπόδια στη διαδικασία αυτή. Το εθνικό κέντρο με την τηλεοπτική ρουτίνα, το επίπεδο ποιότητας, τα θέματα και τα ενδιαφέροντα, τα σκάνδαλα, τη δραματοποίηση και τα reality shows, είναι σήμερα πλέον δυνητικά στο σαλόνι κάθε διασπορικού υποκειμένου. Οι πληροφορίες στις οποίες έχει πρόσβαση το μέλος του εθνικού κέντρου μέσω του διαδικτύου –και είναι πολλές– είναι προσβάσιμες και στα μέλη της διασποράς. Αυτή η επικοινωνιακή εξίσωση του μέλους του εθνικού κέντρου και του μέλους της διασποράς ενδεχομένως έχει σημαντικές επιπτώσεις στην επιβράδυνση των διαδικασιών ένταξης των μελών της διασποράς στο σύστημα της χώρας υποδοχής²¹. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ενισχύουν το όριο που ξεχωρίζει τη διασπορά από το περιβάλλον της, λειτουργώντας ως μεγάλοι ενισχυτές των εθνικών, θρησκευτικών και πολιτισμικών αφηγήσεων.

(η) εκπαιδευτική διάσταση

Ένα από τα πιο συζητημένα θέματα στους κόλπους της διασποράς –και ειδικά της ελληνικής διασποράς– αλλά και στο πλαίσιο του εθνικού κέντρου, είναι οι μηχανισμοί αναπαραγωγής της διασποράς και πιο συγκεκριμένα η εκπαίδευση της νέας γενιάς. Οι διασπορές εδώ διαφοροποιούνται μεταξύ τους, ανάλογα με το αν έχουν επενδύσει στην εκπαίδευση ως θεσμό *συντήρησης* της ταυτότητας ή ως μηχανισμό κοινωνικής ανέλιξης μέσω της ένταξης. Πολλές συγκρούσεις στους κόλπους της διασποράς έχουν γίνει για το εκπαιδευτικό ζήτημα ή, ανάποδα, σε πολλές περιπτώσεις το εκπαιδευτικό θέμα έχει υπη-

²¹ Becker 1996.



ρετήσει προαποφασισμένες συγκρουσιακές στρατηγικές τμημάτων της διασποράς²². Στις αντιπαραθέσεις αυτές έχει συχνά εμπλακεί και το εθνικό κέντρο, με όχι πάντοτε συμφέρονες για το μέλλον των παιδιών πρωτοβουλίες εκπαιδευτικής πολιτικής²³. Η πλήρης ένταξη των νέων γενεών στο εκπαιδευτικό σύστημα της χώρας υποδοχής είναι η μια από τις τρεις «τιμές» που μπορεί να πάρει η διασπορά ως προς την εκπαιδευτική διάσταση, ενώ η δεύτερη τιμή παραπέμπει σε καταστάσεις μερικής, έστω συμβολικής, εκπροσώπησης της αρχικής γλώσσας της διασποράς και των στοιχείων πολιτισμού στο εκπαιδευτικό σύστημα της χώρας υποδοχής. Η «γήσια», όμως, λύση, έτσι όπως την έχουν φανταστεί και σε ορισμένες περιπτώσεις την έχουν εφαρμόσει τμήματα της διασποράς, είναι η μεταφορά εκπαιδευτικών δομών του εθνικού κέντρου στο χώρο της διασποράς²⁴. Κάτω από ορισμένες συνθήκες, η δημιουργία παράλληλων εκπαιδευτικών δομών στη χώρα υποδοχής εγκλωβίζει γονείς και μαθητές σε μια εκπαιδευτική πορεία, της οποίας το τέρμα μάλλον διαφαίνεται αρκούντως προβληματικό.

3. Διασπορές και λόγος περί διαφοράς

Οι κοινωνικές ομάδες που συγκροτούν την όποιοι τύπου διασπορά είναι επικοινωνιακοί χώροι, μέσα στους οποίους παράγεται, καλλιεργείται και αναπαράγεται λόγος περί διαφοράς. Οι αφηγήσεις αυτές, που μπορεί να έχουν τη μορφή σχολιασμού της τρέχουσας καθημερινής εμπειρίας, τη μορφή δημοσιογραφικού λόγου στα μέσα μαζικής επικοινωνίας, τη μορφή λογοτεχνικού κειμένου, και τέλος, τη μορφή πιο επεξεργασμένου πολιτικού ή επιστημονικού λόγου, αφορούν έμμεσες ή άμεσες συγκρίσεις, στις οποίες το ένα μέρος είναι η κοινότητα της διασποράς και το άλλο κατά κανόνα η δεσπόζουσα πληθυσμιακή ομάδα και οι θεσμοί της, αν και μερικές φορές η σύγκριση είναι πολλαπλή και περιλαμβάνει και τη χώρα καταγωγής ή άλλες κοινότητες της διασποράς. Έχει επισημανθεί ότι οι εν λόγω αφηγήσεις συγκροτούν έναν μηχανισμό καθορισμού και επανακαθορισμού του *ορίου* ανάμεσα στη διασπορά και την υπόλοιπη κοινωνία και με αυτή την έννοια πρέπει να γίνουν κατανοητά ως το επικοινωνιακό σκέλος του συνολικού μηχανισμού διατήρησης του ορίου (εθνικού, θρησκευτικού, γλωσσικού κ.ά.) ανάμεσα σε κατ' αρχήν διαφορετικές ή ως διαφορετικές προσλαμβανόμενες κοινότητες. Φυσικά, λόγος περί διαφοράς δεν παράγεται μόνο στο πλαίσιο της διασποράς. Με πολλές μορφές παράγεται και αναπαράγεται λόγος περί διαφοράς, τόσο στο θεσμικό όσο και στο επικοινωνιακό πεδίο, με πρωτοβουλία θεσμών ή ατόμων –και γενικότερα, πομπών-της δεσπόζουσας κοινότητας: από τις αφηγήσεις των φιλικά διακειμένων προς τη διασπορά θεσμών στήριξης και ένταξης, μέχρι τις εχθρικές αφηγήσεις θεσμών ή ομάδων που είναι προσανατολισμένες στην περιχαράκωση και γενικότερα την απομάκρυνση της διασποράς από το έδαφος της χώρας υποδοχής²⁵.

Ένας τρίτος χώρος αφηγήσεων γύρω από τη διαφορά ανάμεσα στην παροικία και το περιβάλλον της είναι η λεγόμενη «μητέρα-πατρίδα», το κέντρο και γενικότερα το σημείο αναφοράς όλων των τμημάτων της διασποράς στο οικουμενικό πεδίο. Στην πραγματικότητα, το κέντρο παράγει λόγο περί ομοιότητας ή ταύτισης ανάμεσα στην κοινότητα του κέντρου (στην περίπτωση μας, στην ελλαδική κοινότητα) και στις κοινότητες διασποράς.

²² Γκότοβος 1997, Δαμανάκης 2003.

²³ Δαμανάκης 2003.

²⁴ Η περίπτωση του εκτεταμένου ελληνικού εκπαιδευτικού δικτύου της Γερμανίας είναι ενδεικτική. Ειδικά στην περίπτωση αυτή το (πολιτικό) εθνικό κέντρο, ενώ κάποια στιγμή φάνηκε να απομακρύνεται από τη φιλοσοφία των παράλληλων εκπαιδευτικών δομών (παράγραφος 14 του άρθρου 3 του Ν. 2413/96), δεν άντεξε τελικά στον πειρασμό της παλινδρόμησης μόλις δύο χρόνια αργότερα (άρθρο 3 του Ν. 2621/98). Βλ. Δαμανάκης 2003, 48.

²⁵ Οι εχθρικές αφηγήσεις γηγενών για τους «ξένους» ανήκουν στους κατ' εξοχήν μηχανισμούς γένεσης και διατήρησης του ορίου ανάμεσα στη διασπορά και το κοινωνικό της περιβάλλον, και με την έννοια αυτή είναι συντηρητικός λόγος στην κυριολεξία.



Έμμεσα, όμως, οι αφηγήσεις του κέντρου για τον εαυτό του και τη διασπορά λειτουργούν ως λόγος μέσω του οποίου επιβεβαιώνεται, επικυρώνεται και συντηρείται η διαφορά ανάμεσα στη διασπορά και το περιβάλλον της.

Δεδομένου ότι μέσα στο χρόνο η διασπορά από κοινωνικής, οικονομικής, γλωσσικής και πολιτισμικής πλευράς πλησιάζει ή και εντάσσεται πλήρως στην κοινωνία υποδοχής, ο λόγος περί διαφοράς πρέπει να διαφοροποιείται κατά μήκος του άξονα του χρόνου, τόσο από τη μία όσο και από την άλλη πλευρά. Με αυτή την έννοια, θα είχε κάποιο ενδιαφέρον να δει κανείς αν και πώς μεταβάλλονται οι αφηγήσεις της διασποράς, της κοινωνίας υποδοχής και του κέντρου, δηλαδή της κοινωνίας προέλευσης, ως προς τη διαφορά. Ιστορικά παραδείγματα, όπως π.χ. η περίπτωση των Εβραίων και των Τσιγγάνων στην Ευρώπη²⁶, δείχνουν ότι η κοινωνική, γλωσσική και οικονομική προσαρμογή των διασπορικών ομάδων στα κυρίαρχα συστήματα δεν ακυρώνουν κατ' ανάγκη το *όριο* ανάμεσα στις ομάδες της διασποράς και το περιβάλλον τους. Άλλα, πιο πρόσφατα παραδείγματα κοινοτήτων της διασποράς σε χώρες με κλασική μεταναστευτική ιστορία (π.χ. ΗΠΑ, Αυστραλία, Καναδάς) δείχνουν ότι ο λόγος περί διαφοράς μπορεί κατά περιόδους να παρουσιάζει ύφεση, για να επανέλθει αργότερα μέσα σε ένα διαφορετικό ιδεολογικο-πολιτικό πλαίσιο ως λόγος περί πολυπολιτισμικότητας²⁷. Ορισμένες φορές η μόνη πηγή που εκπέμπει, ερήμην των αλλαγών που έχουν συντελεστεί στη σχέση ανάμεσα στη διασπορά και το περιβάλλον της, έναν λόγο περί ομοιότητας/ ταύτισης –και έμμεσα περί διαφοράς– είναι το εθνοτικό κέντρο, η κοινωνία και οι θεσμοί της, το οποίο παρουσιάζεται ως ο κορμός του έθνους, τμήματα από το σώμα του οποίου βρίσκονται εκτός της επικράτειάς του.

Ο λόγος περί διαφοράς είναι κατά κανόνα ουσιοκρατικός λόγος. Παραπέμπει σε μια αναλλοίωτη μέσα στο χρόνο ουσία, η οποία διακρίνει την ευρύτερη ομάδα μέσα στην οποία ανήκει και η διασπορά (κατά κανόνα το έθνος) από όλες τις υπόλοιπες ανάλογες κοινότητες όπου γης. Το αίμα (βιολογία), το πνεύμα (πολιτισμός) και η πίστη (θρησκεία) είναι οι κεντρικοί κώδικες, στο πλαίσιο των οποίων έχει στοιχειοθετηθεί ιστορικά η συλλογική αυτή διαφορά. Η ουσιοκρατική αφήγηση για τη συλλογική ταυτότητα δέχεται την πρωτοκαθεδρία της ταυτότητας απέναντι στο περιβάλλον, στο πλαίσιο του οποίου αυτή καλείται να εκδηλωθεί. Η ουσία του υποκειμένου –εδώ του υποκειμένου που ζει στη διασπορά– μπορεί και να έρχεται σε σύγκρουση με τους περιβαλλοντικούς παράγοντες (η «ξενιτιά»), αλλά δεν χάνεται, ούτε αλλοιώνεται. Αρκεί να υπάρχει μια εστία ομοιοτήτων (ομοιοτήτων) που συντηρεί συλλογικά την ουσία, προσφέροντας στο άτομο την ευκαιρία να την εκδηλώσει και να την ανανεώσει μέσα στο χρόνο²⁸.

Πέρα όμως από την ουσιοκρατική διάσταση της διαφοράς, σε περιβάλλοντα διασποράς εμφανίζονται στο προσκήνιο δύο εξίσου σημαντικές διαστάσεις της: η ιστορική και η εμπειρική. Η διαφορά μπορεί να εκφράζεται με όρους ιστορίας, δηλαδή μέσα από τις μνήμες για το παρελθόν (πατρίδα, αρχική εστία). Οι μνήμες αυτές είναι για την πρώτη γενιά πραγματικές, με την έννοια ότι παραπέμπουν σε *εμπειρίες* που τα ίδια τα άτομα έχουν από τον

²⁶ Giere 1996, Wippermann 1977.

²⁷ Smolicz 1985, Castles et al. 1990, Hall 1993, Bommers et al. 1999.

²⁸ Αν αυτή η ουσία σε τελευταία ανάλυση δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα σύνολο ισχυρών πεποιθήσεων του ατόμου για τον εαυτό του (και για τους άλλους, αντίστοιχα) ως μέλους μιας συλλογικότητας, είναι σαφές ότι η ύπαρξη μιας επικοινωνιακής κοινότητας η οποία δέχεται, στηρίζει και καλλιεργεί συλλογικά τις εν λόγω πεποιθήσεις είναι ζωτικής σημασίας για τη μεταβίβασή τους στις επόμενες γενιές. Είναι ένα πράγμα οι διαφορές, και άλλο η *πίστη* στις διαφορές, η οποία άλλωστε ως ψυχικό γεγονός προϋποθέτει συνείδηση των διαφορών. Στη γλώσσα της θεωρίας της συμβολικής αλληλεπίδρασης, οι «σημαντικοί άλλοι» (πρόσωπα με ειδική επικοινωνιακή ισχύ από τη σκοπιά του υποκειμένου) αλλά και ο «γενικευμένος άλλος» (θεσμοί, ομάδες, κοινότητα) συγκροτούν την αναγκαία γέφυρα για να μετουσιωθούν οι (υπαρκτές ή επινοημένες, ανάλογα με την περίπτωση) διαφορές σε *συνείδηση διαφοράς* και σε *πεποίθηση περί διαφοράς*. Οικογένεια, ομάδες συνομηλίκων και σχολείο είναι καθοριστικά περιβάλλοντα στη διαδικασία αυτή.



τόπο προέλευσης ή με το καθεστώς προέλευσης²⁹. Για τις επόμενες γενιές οι μνήμες είναι αφηγηματικού τύπου: ανήκουν όχι στη δική τους βιογραφία, αλλά στη βιογραφία των προγόνων τους. Τούτο, βεβαίως, δεν εμποδίζει τη λειτουργία της ιστορικής διάστασης της διαφοράς ως μηχανισμού συγκρότησης της διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στην παροικία και το περιβάλλον της.

Η διαφορά, τέλος, μπορεί να εκφράζεται με όρους εμπειρίας, που σημαίνει ότι μπορεί να εκφράζεται μέσα από την επεξεργασία των βιωμάτων, της καθημερινής αλληλεπίδρασης με μέλη της «άλλης» πλευράς (της δεσποζουσας), αλλά και με μέλη της ίδιας της παροικίας. Εμπειρίες αποστασιοποίησης, στιγματισμού και διάκρισης τείνουν να επιβεβαιώνουν και να ενισχύουν την πεποίθηση περί διαφοράς και να προκαλούν «επιστροφικές τάσεις» στο πλαίσιο της ενταξιακής πορείας του υποκειμένου³⁰. Στις αλληλεπιδράσεις μειοψηφικού (μειονοτικού)-πλειοψηφικού υποκειμένου, ανάλογα με τις περιστάσεις, το μέλος της πλειοψηφικής κοινότητας ενδέχεται να οργανώσει τη δράση του απέναντι στο μέλος της παροικίας με όρους διαφορετικότητας, δηλαδή ως εάν το μέλος της διασποράς ήταν διαφορετικό όχι απλώς σε ατομικό επίπεδο, αλλά ως *τύπος ανθρώπου*. Εάν αυτή η στάση είναι αμοιβαία και εάν η αμοιβαία στάση υπαγορεύει και τη δράση των υποκειμένων, τότε η αλληλεπίδραση καθοδηγείται από *φαντασιακές ταυτότητες*, δηλαδή από τις ταυτότητες των υποκειμένων, έτσι όπως αυτές προσδιορίζονται από τις προαναφερθείσες αμοιβαίες παραδοχές (τα «ως εάν»). Οι *υποθέσεις* των υποκειμένων για τον «απέναντι» καθορίζουν τότε μια κυρίαρχη συλλογική ταυτότητα, η οποία συνθλίβει τις ατομικές υποστάσεις των μετεχόντων, την προσωπική τους ταυτότητα, με την έννοια του αποχρωματισμού της κοινωνικής ταυτότητας ή της «ιδιότητας» με την οποία αυτοί εμφανίζονται στο προσκήνιο και αλληλεπιδρούν από το προσωπικό στοιχείο: η συλλογική ταυτότητα (εθνοτική, θρησκευτική) συνοδεύει τα υποκείμενα όπως η σκιά τους και γίνεται πλέον το κλειδί για την αντίληψη και την ερμηνεία του «άλλου».

Οι τρεις διαστάσεις της διαφοράς που συζητήθηκαν αφήνουν έξω από το προσκήνιο ένα τέταρτο είδος διαφοράς, το οποίο όταν υπάρχει τείνει να νομιμοποιεί ακόμη περισσότερο τις προηγούμενες διαστάσεις της: είναι η *θεσμική διαφορά*. Όχι σε όλα, αλλά σε αρκετά περιβάλλοντα διασποράς υφίστανται συνθήκες θεσμικής διαφοροποίησης των ανθρώπων (α) ως προς την πρόσβαση στην ιδιότητα του ημεδαπού πολίτη και (β) ως προς άλλες ιδιότητες. Όταν τα μέλη της διασποράς είναι αλλοδαποί ή βρίσκονται σε ενδιάμεσες καταστάσεις ως προς την πλήρη ιδιότητα του πολίτη, έχουμε την πρώτη περίπτωση. Εδώ η πολιτεία μέσω π.χ. της πολιτικής για την πολιτογράφηση ή του νόμου περί αλλοδαπών, θεσπίζει μια επίσημου τύπου διαχωριστική γραμμή η οποία δύσκολα μπορεί να αγνοηθεί στην καθημερινή ζωή. Όταν η πολιτεία, έχοντας πολιτογραφήσει πλήρως τους «διαφορετικούς», συνεχίζει να υπενθυμίζει την ξεχωριστή τους θέση μέσω της θέσπισης και ενεργοποίησης ταξινομικών κατηγοριών –κυρίως στον απογραφικό τομέα ή στον τομέα της ονομαζόμενης θετικής δράσης³¹– έχουμε μόνο μια επίσημη αναγνώριση διαφορετικού status ως προς τη σχέση του υποκειμένου με τη δεσποζούσα κοινότητα. Η διαχωριστική γραμμή

²⁹ Ο (πολιτισμικός) τόπος προέλευσης και το (πολιτικό) καθεστώς που επικρατούσε στον εν λόγω τόπο όταν τον εγκατέλειψε ο μετανάστης/πρόσφυγας είναι δύο διαφορετικά πράγματα – αντίστοιχα διαφορετικές είναι και οι σχετικές εμπειρίες του. Όταν π.χ. η διασπορά δημιουργείται εξ αιτίας της πρωτοβουλιακής μετακίνησης προσώπων, τότε οι μνήμες σχετίζονται περισσότερο με τον τόπο προέλευσης του ατόμου, ενώ όταν η διασπορά δημιουργείται εξ αιτίας της αναγκαστικής φυγής ως αποτέλεσμα καταδίωξης ή εξ αιτίας της μετακίνησης συνόρων, οι μνήμες κατά κανόνα αφορούν και το προηγούμενο καθεστώς. Έτσι οι μνήμες της πρώτης γενιάς μεταναστών διαφέρουν από τις αντίστοιχες της πρώτης γενιάς προσφύγων μειονοτικών υποκειμένων ως προς τη λειτουργία τους ως μηχανισμών συγκρότησης του ορίου.

³⁰ Για τις διαδικασίες *απένταξης* βλ. Heitmeyer et al. 1997, Heitmeyer et al. 1998.

³¹ Για την έννοια της θετικής δράσης και την ιστορική εξέλιξη των πολιτικών θετικής δράσης στις ΗΠΑ βλ. Klunkner/Smith 2000.



καλλιεργείται με ευθύνη της πολιτείας³².

4. Διασπορά και πατρίδα

Ας ξεκινήσουμε τη συζήτηση για τη σχέση διασποράς και πατρίδας με μια οριοθέτηση απέναντι σε θεωρίες οι οποίες προτείνουν ότι έννοιες όπως «έθνος» και «πατρίδα» είναι όχι απλώς ιστορικές, αλλά πολύ πρόσφατες και συγκεκριμένα ότι είναι προϊόντα του διαφωτισμού και της γαλλικής επανάστασης³³. Η αντίθετη θέση, η θέση δηλαδή ότι ως κέλυφος οι κατηγορίες «έθνος» και «πατρίδα», με τις όποιες κάθε φορά λεξιλογικές αντιπροσωπεύσεις τους, έχουν καταβολές αρχαιότερες από την εποχή του διαφωτισμού και ότι αντλούν το περιεχόμενό τους σε διάφορες εποχές από τα κοινωνικο-πολιτικά και κοινωνικο-πολιτισμικά συμφραζόμενα της εποχής, φαίνεται ορθότερη και τεκμηριώνεται καλύτερα³⁴. Με αυτή την έννοια, πατρίδες υπήρχαν πριν από τον Βολταίρο και κατά τα φαινόμενα θα υπάρχουν και στην μεταδιπολική εποχή. Το ερώτημα είναι ποιες παραλλαγές της έννοιας «πατρίδα» εμφανίζονται στη σημερινή εποχή σε παροικιακές καταστάσεις και τι σχέση έχουν αυτές με την ιδέα της πατρίδας, έτσι όπως αυτή ορίζεται από τη χώρα ένταξης της διασποράς, όσο και από το εθνικό κέντρο.

Το πρώτο ερώτημα είναι και το δυσκολότερο να ερευνηθεί εμπειρικά, για το λόγο ότι η πολυεπίπεδη διάρθρωση της διασποράς είναι αναμενόμενο να παράγει διαφορές στο περιεχόμενο της έννοιας «πατρίδα», έτσι όπως αυτό προσλαμβάνεται από τα κοινωνικά περιβάλλοντα τα οποία συνολικά συγκροτούν τη διασπορά. Αν π.χ. για το κλασικού τύπου παροικιακό υποκείμενο τα πράγματα είναι ξεκαθαρισμένα, με τον ορισμό του εθνικού κέντρου ως της «πραγματικής» πατρίδας και της χώρας υποδοχής ως «πατρίδας κατά συνθήκη», για τον απόγονο της μεταναστευτικής/μειονοτικής οικογένειας που μετακινήθηκε πολιτισμικά προς το σύστημα της χώρας υποδοχής, τα πράγματα είναι διαφορετικά. Ακόμη πιο διαφορετική είναι η κατάσταση με το άτομο που έχει μεν παροικιακή καταγωγή, αλλά το γεγονός αυτό συνιστά μια δευτερεύουσα, βιογραφικού τύπου λεπτομέρεια, η οποία δεν καθορίζει πλέον τις κοινωνικές, πολιτισμικές, γλωσσικές και άλλες επιλογές του.

Πώς προσδιορίζουν τα δύο κράτη, το κράτος της χώρας προέλευσης και το κράτος της χώρας υποδοχής, τα περιεχόμενα της έννοιας «πατρίδα» είναι ένα ανοικτό ερώτημα χωρίς κατά πάσα πιθανότητα ενιαία απάντηση. Δεν φαίνεται, με άλλα λόγια, να υπάρχει μια νομοτέλεια που καθορίζει τόσο τη θεσμική συμπεριφορά του εθνικού κέντρου, όσο και την αντίστοιχη συμπεριφορά της χώρας υποδοχής στο ζήτημα αυτό. Έχουμε ιστορικά παραδείγματα³⁵, όπου η «θετή πατρίδα», όπως ονομάζεται στο πλαίσιο του εθνοκεντρικού λόγου του εθνικού κέντρου η χώρα υποδοχής των μεταναστών, θεώρησε «ρευστή» τη συνειδηση μελών της παροικίας, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη νομιμοφροσύνη και την πατριωτική αφοσίωση των εθνοτικών ομάδων (αντίστοιχα, των μειονοτήτων που κατοικούν στην επικράτεια του εθνικού κράτους). Έχουμε, επίσης, παραδείγματα όπου η ένταξη ενός παροικιακού υποκειμένου σε μια συγκεκριμένη εθνική κοινότητα και οι δεσμοί αφοσίωσης και αλληλεγγύης απέναντι στην πατρίδα (που εδώ ήταν το «εθνικό κέντρο»), όχι μόνο δεν έγιναν από την κυρίαρχη κοινωνία και τους θεσμούς της αφορμή για καχυποψία και διώξεις, αλλά

³² Η επιμονή σε τέτοιου είδους διαχωρισμούς επιχειρείται ενίοτε να συνδυαστεί με τη φιλοσοφία του πολυπολιτισμού και γενικότερα με το δικαίωμα των πολιτικά ασθενέστερων πολιτισμών να επιβιώσουν. Για τη συντηρητική λειτουργία των πολιτικών της θετικής δράσης καθώς επίσης και για μια ανάλογη κριτική αυτών των πολιτικών βλ. Γκότοβος 2001β.

³³ Λέκκας 1996. Σκέψεις για τη σχέση έθνους, κράτους και ταυτότητας - ειδικά σε ό,τι αφορά την νεοελληνική ταυτότητα - μπορεί κανείς να δει στους Τσαούσης 1983, Λεονταρίτης 1983, Διαμαντούρος 1983, Βερέμης 1983, Μαυρογορδάτος 1983, Κητρομηλίδης 1983.

³⁴ Γκότοβος 2001α, 53 κ.ε.

³⁵ Ostow/Omatsu 1991.



αντίθετα χαιρετίστηκαν και ενθαρρύνθηκαν³⁶.

Ο τρόπος με τον οποίο μια παροικία ορίζει το περιεχόμενο της έννοιας «πατρίδα» δεν έχει μόνο κοινωνιολογικό ενδιαφέρον, αλλά πολύ συχνά και πολιτικό. Στο βαθμό που μέλη της μειοψηφίας/μειονότητας ορίζουν δημόσια ως την πραγματική τους πατρίδα κάποιο άλλο πολιτικό μόρφωμα πέραν της χώρας στην οποία ζουν, το κράτος ένταξης/υποδοχής αντιμετωπίζει προβλήματα διαχείρισης της ετερότητας σε μια σειρά από περιβάλλοντα και κυρίως στην εκπαίδευση. Η εκπαίδευση ως θεσμός διαμορφωτικός της σχέσης του παιδιού με συλλογικότητες παραπέμπει καθημερινά με έμμεσο ή άμεσο τρόπο στην έννοια της πατρίδας, καθορίζοντας έτσι σε γενικές γραμμές και το περιεχόμενό της. Η καλλιέργεια από πλευράς των παροικιακών παραγόντων μιας έννοιας της πατρίδας ασύμβατης προς τον δεσπότην στα εκπαιδευτικά περιβάλλοντα της κοινωνίας υποδοχής ορισμό θέτει τη σχέση παροικίας και κράτους υποδοχής/ένταξης *αναγκαστικά* σε συγκρουσιακή τροχιά ως προς τον εκπαιδευτικό στόχο «διαμόρφωση εθνικής συνείδησης» και εν γένει ως προς τη διαμόρφωση της συνείδησης του πολίτη. Παροικίες ή μειονότητες που ούτως ή άλλως βρίσκονται για ιστορικούς (και άλλους) λόγους σε αντιπαλότητα με το κράτος υποδοχής, τείνουν να υιοθετούν και να διαχέουν ορισμούς της πατρίδας διαφορετικούς από μέρους του εθνικού κράτους, με αποτέλεσμα η συγκρουσιακή κατάσταση να επικυρώνεται και να αναπαράγεται. Αντίστοιχα, η συγκρουσιακή σχέση ανάμεσα στη «μητέρα-πατρίδα» και τη «θετή πατρίδα» ιστορικά έχει φέρει ορισμένες παροικίες σε δυσχερέστατη θέση ως προς την τοποθέτησή τους υπέρ της μίας ή της άλλης πατρίδας. Μερικές μάλιστα φορές η λύση του διλήμματος αυτού υπήρξε τέτοια, που για λόγους συσχετισμού δυνάμεων ανάμεσα στη «μητέρα-πατρίδα» και τη «θετή πατρίδα» και διεθνών συγκυριών έγινε πρόξενος μεγάλων καταστροφών σε παροικίες³⁷.

Όσοι βλέπουν τη σχέση ατόμου-κράτους ως βασική προϋπόθεση για την εμφάνιση στη συνείδηση του ατόμου της εμπειρίας, και ακολούθως της έννοιας της πατρίδας, ορίζουν την πατρίδα κατ' ουσίαν στο πολιτικό μόνο πεδίο: ως δεσμό ανάμεσα στο υποκείμενο και μια πολιτικού χαρακτήρα συλλογικότητα. Είναι αμφίβολο αν μπορεί κανείς μέσω μιας τέτοιας προσέγγισης να πλησιάσει τον πυρήνα της υποκειμενικής εμπειρίας ή κατάστασης η οποία αποδίδεται γλωσσικά με τη λέξη «πατρίδα». Η εμπειρία αυτή μπορεί π.χ. να μην παραπέμπει καθόλου σε ωφελμιστική σχέση, σε μια σχέση συμφεροντολογική, αλλά σε μια σχέση αλληλεγγύης, με την έννοια της χωρίς προσδοκία ανταμοιβής προσφοράς. Ανάλογα με τις νοηματοδοτήσεις μιας κοινότητας ανθρώπων για την πατρίδα, η υποκειμενική εμπειρία της πατρίδας μπορεί να παραπέμπει σε μια μη-εμπορική, αλλά σε μια σχέση έλξης: σε σχέση υποκειμένου-«εστίας». Η υποκειμενική αίσθηση του οικείου, του γνώριμου, του «δικού σου» χώρου³⁸, αποτελεί από αυτή την οπτική γωνία τον πυρήνα του ψυχολογικού βιώματος «πατρίδα». Προϋπόθεση αυτού του βιώματος είναι η ύπαρξη ή και φαντασίωση ενός κόσμου ετεροτήτων, ενός κόσμου που κατοικείται από συλλογικότητες, σε κάποια από τις οποίες το υποκείμενο αισθάνεται ότι ανήκει. Όπως το έθνος, έτσι και η πατρίδα, ως έννοια παραπέμπει στην αίσθηση του ανήκειν. Αν στο ανήκειν προσθέσει κανείς δίπλα στην ανθρώπινη συλλογικότητα, της οποίας μέλος αισθάνεται ότι είναι το υποκείμενο, τη γεωγραφία και το έθνος με την έννοια της νοστορπίας ή του πολιτισμικού πλαισίου, η έννοια της πατρίδας αποκτά γεωγραφική και πολιτισμική υπόσταση. Αυτό εξηγεί το ότι δεν υπάρχει μόνο μία,

³⁶ Όπως π.χ. συνέβη σε γενικές γραμμές με την ελληνο-αμερικανική ταυτότητα μετά την πρώτη ήττα των δυνάμεων του άξονα το 1940/41.

³⁷ Ανάμεσα στα πολλά άλλα, τα παραδείγματα της ποντιακής και μικρασιατικής καταστροφής, της εκδίωξης των Σουδητών από την Τσεχία μετά την ήττα του γερμανικού κατοχικού στρατού και, πολύ πρόσφατα, των Σέρβων από την Κροατία και το Κόσοβο, είναι εύλογα. Για τη συμπεριφορά των ευρωπαϊκών εθνικών κρατών απέναντι στις μειονότητες και αντίστροφα κατά τη διάρκεια του 19ου και 20ού αιώνα βλ. Tomiak et al. 1991, Oltmer 2002.

³⁸ Βλ. Schütz 1944.



αλλά πολλές πατρίδες για κάθε υποκείμενο, ιδιαίτερα για τα υποκείμενα της νεωτερικής εποχής, μιας εποχής που σφραγίζεται από την παρουσία των επίσημων πατρίδων, δηλαδή των εθνικών κρατών, και από τη γεωγραφική κινητικότητα των ανθρώπων από την ύπαιθρο στα αστικά κέντρα και από εθνική επικράτεια σε εθνική επικράτεια.

Το γεγονός ακριβώς ότι το βίωμα της πατρίδας περιέχει κάτι περισσότερο από την πραγματικότητα της πολιτικής σχέσης υποκειμένου-κράτους είναι αυτό που εξηγεί γιατί οι άνθρωποι συγκινούνται με μερικά σύμβολα ενώ με άλλα καθόλου, γιατί οι στρατιώτες μπαίνουν σε κίνδυνο που μπορεί να καταλήξει σε απώλεια της ζωής τους αντί να φυγομαχήσουν, γιατί για τους ενταγμένους μετανάστες οι νέες πατρίδες είναι κάτι περισσότερο από «θετές μητέρες», γιατί για τους πρόσφυγες και τα θύματα των εθνοκαθάρσεων η προηγούμενη κατάσταση ονομάζεται «χαμένη πατρίδα», γιατί για τις περιχαρακωμένες μεταναστευτικές ή μειονοτικές παροικίες το εθνικό κέντρο συνεχίζει να είναι η «μητέρα-πατρίδα». Οι κατασκευές μητέρα-πατρίδα, νέα πατρίδα και χαμένη πατρίδα θα ήταν άνευ νοήματος, αν όριζε κανείς από ψυχο-κοινωνική σκοπιά την πατρίδα ως εμπορικού τύπου σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και σε ένα πολιτικό μόρφωμα. Οι κατασκευές αυτές είναι ιδεολογικά φορτισμένες, αυτό όμως δεν αναιρεί τον πραγματικό τους χαρακτήρα ως υποκειμενικών βιωμάτων και «αληθειών».

Τι μπορεί να σημαίνει η λέξη «πατρίδα» σε μια όλο και πιο διαπλεκόμενη οικουμένη, στην οποία η πληροφορία κυκλοφορεί με πολύ μεγάλη ταχύτητα και η μετακίνηση ανθρώπων είναι μέρος της καθημερινότητας; Αν η πατρίδα παραπέμπει στο «οικείο» και στην «εστία», ποιο είναι το «οικείο» και ποια είναι η «εστία» σε έναν μεταβαλλόμενο και διαρκώς κινούμενο κόσμο; Μπορεί να υπάρξει το βίωμα της πατρίδας στη μεταδιπολική εποχή και αν ναι, με ποιες μορφές εμφανίζεται ένα τέτοιο βίωμα στις κοινότητες της διασποράς;

Ικανοποιητικές απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά δεν είναι βέβαιο ότι μπορούν να δοθούν αυτή τη στιγμή και είναι βέβαιο ότι δεν μπορούν να δοθούν στο παρόν κείμενο. Όσο υπάρχουν συλλογικότητες οι οποίες συνδέονται με γεωγραφία και πολιτισμικούς κώδικες, και όσο υπάρχουν άτομα που δεν αποκόπτουν πλήρως τους δεσμούς τους με τις εν λόγω συλλογικότητες, το βίωμα της πατρίδας, ανεξάρτητα από τη λεξιλογική του εκπροσώπηση, είναι πιθανό να εμφανιστεί στη συνείδηση του υποκειμένου. Έτσι, πατρίδες με την τοπική έννοια του όρου μάλλον θα συνεχίσουν να υπάρχουν, ίσως μάλιστα ισχυροποιηθούν με τη δημιουργία της Ενωμένης Ευρώπης και την έμφαση στην έννοια της *περιοχής*. Σε εθνικό επίπεδο οι πατρίδες μάλλον θα συνεχίσουν να υπάρχουν, όσο υπάρχουν τα εθνικά κράτη. Το ίδιο θα συνεχίσουν να υπάρχουν κατεχόμενες πατρίδες, νέες πατρίδες και χαμένες πατρίδες, όσο η συμπεριφορά των εθνικών κρατών προξενεί αντίστοιχα βιώματα σε πληθυσμούς. Ο εθνοτικός εθνικισμός των μεταναστευτικών/μειονοτικών παροικιών ξαναφέρει στο προσκήνιο παλιότερους, αντιπαραθετικούς ορισμούς της πατρίδας³⁹, ενισχυμένος και από την τρέχουσα πολιτική ορθότητα με την οποία περιβάλλονται οι ιδεολογίες της πολυπολιτισμικότητας. Συμπερασματικά, η νέα εποχή θα φέρει μαζί *εμφάσεις* και *αμβλύνσεις* της έννοιας της πατρίδας, ανάλογα με το περιβάλλον και τη συγκυρία. Πότε, πού και πώς θα προκύψουν εμφάσεις και πότε αμβλύνσεις, δεν μπορεί κανείς να το προβλέψει με ακρίβεια. Μπορεί όμως να το υποθέσει –και σε αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται ο ρόλος των νέων ερευνητών.

5. Διασπορά και Διδακτική της Ιστορίας

Η διδασκαλία του μαθήματος της Ιστορίας στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση στο πλαίσιο του εθνικού κράτους υπηρετούσε και εξακολουθεί να υπηρετεί δύο παράλληλους στόχους: αφενός την τριβή του μαθητή με την ιστορική γνώση και τις μεθόδους παραγωγής της, αφετέρου τη συγκρότηση της σχέσης του με μια διαχρονική και συγχρονική συλλογικότητα. Οι κριτικές για τη θέση και τη λειτουργία του μαθήματος της Ιστο-

³⁹ Danforth 1999.



ρίας στη γενική εκπαίδευση είναι τόσες, όσες και οι σκοπιές από τις οποίες αξιολογείται η στοχοθεσία, η μεθοδολογία και το αποτέλεσμα της διδασκαλίας της Ιστορίας. Δύο από τις πιο πρόσφατες κριτικές τοποθετήσεις σε ό,τι αφορά τη θέση του μαθήματος αφορούν:

(α) την ίδια τη νομιμότητα του δεύτερου στόχου, το αν δηλαδή η διδασκαλία της Ιστορίας στη γενική εκπαίδευση είναι πολιτικά θεμιτό και παιδαγωγικά ορθό να λειτουργεί ως μάθημα διαμόρφωσης της εικόνας του μαθητή για την εθνική κοινότητα ως διαχρονικής και συγχρονικής οντότητας, και τη θέση του μέσα σε αυτή⁴⁰. Η αμφισβήτηση της νομιμότητας της κοινωνικής μάθησης μέσω της διδασκαλίας της Ιστορίας -που είναι γνωστή και ως «αντι-εθνοκεντρισμός» ή «διεθνισμός» - έχει στο επίκεντρο θεωρίες, στο πλαίσιο των οποίων το έθνος, πρώτον, είναι πολύ πρόσφατο δημιουργήμα στην ιστορία και ουσιαστικά συνδέεται με τα πολιτικά καθεστώτα που πηγάζουν από τον ευρωπαϊκό και ιδιαίτερα τον γαλλικό διαφωτισμό, και δεύτερον, είναι ένα ιδεολόγημα, μια κατασκευή –και στην οριακή περίπτωση μια επινόηση– που ελέω γραφειοκρατικών μηχανισμών του εθνικού κράτους και ειδικότερα μέσω της εκπαίδευσης διαδίδεται στους πολίτες που κατοικούν στην επικράτεια του.

(β) τις αβαρίες που γίνονται σε βάρος του πρώτου στόχου, προκειμένου να επιτευχθεί ο δεύτερος.

Ως προς την πρώτη κριτική, αν δηλαδή είναι πολιτικά θεμιτό και παιδαγωγικά ορθό η Ιστορία να διδάσκεται και ως μάθημα εθνικής αυτογνωσίας και προσδιορισμού, αν αφήσουμε το παιδαγωγικό σκέλος κατά μέρος, το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι από τη στιγμή που βρίσκονται πλειοψηφίες να εγκρίνουν εκπαιδευτικά προγράμματα πολιτικών φορέων, μέσα στα οποία ενσωματώνεται ο εν λόγω στόχος διδασκαλίας του μαθήματος της Ιστορίας, ο στόχος είναι και δεν μπορεί παρά να είναι θεμιτός, ιδωμένος από τη σκοπιά του ισχύοντος πολιτικού συστήματος. Η νομιμότητά του μπορεί να αμφισβητηθεί μόνο στο πλαίσιο μιας συγκρουσιακής θεωρίας τόσο για το καθεστώς, όσο και για το σχολείο, δηλαδή από τη σκοπιά ενός εναλλακτικού καθεστώτος και ενός εναλλακτικού, αντίστοιχα, σχολείου. Σε ό,τι αφορά το εθνοκεντρικό φορτίο του μαθήματος, η κριτική στον εθνοκεντρισμό έχει νόημα μόνο στις περιπτώσεις όπου μέσω της διδασκαλίας του μαθήματος δημιουργούνται ή αναπαράγονται στερεοτυπικές εικόνες «διαχρονικών άλλων», δηλαδή θρησκευτικών, εθνικών ή γλωσσικών κοινοτήτων, οι οποίες νομιμοποιούν εχθρικές ή επιθετικές στάσεις και συμπεριφορές των μαθητών απέναντι στις εν λόγω συλλογικότητες ή σε μέλη τους, ακόμη και όταν οι επιθετικές στάσεις και συμπεριφορές είναι συμβολικού καθαρά χαρακτήρα. Πλήρης, όμως, εξάλειψη του εθνοκεντρισμού από τη διδασκαλία της Ιστορίας θα σήμαινε ριζική αλλαγή του λεξιλογίου και γενικά της γλώσσας μέσα από την οποία περιγράφονται τα ιστορικά γεγονότα, καθώς η επιλογή του ισχύοντος λεξιλογίου για τη συγγραφή της ιστορίας (μαζί και της σχολικής) προδίδει, και δεν είναι δυνατόν παρά να προδίδει, τη θέση του συγγραφέα (και κατ' επέκταση του αναγνώστη) απέναντι στο ιστορικό γεγονός. Γράφουμε και μιλάμε ως Έλληνες για τον απελευθερωτικό αγώνα του 1821, ενώ θα μπορούσαμε, αν η σχέση μας με την ελληνική εθνότητα ήταν διαφορετική, να γράφουμε και να μιλάμε με πολύ διαφορετικό τρόπο, όπως τα ισχύοντα σήμερα σε γειτονικές χώρες εγγειριδία για τη διδασκαλία του μαθήματος της Ιστορίας αλλά και οι αλυτρωτικοί περιεχομένου ιστοσελίδες προβολής μειονοτικών διεκδικήσεων εις βάρος της Ελλάδας έμπρακτα αποδεικνύουν. Αυτό το εθνοκεντρικό φορτίο ούτε μπορεί ούτε και είναι επιθυ-

⁴⁰ Στο σημείο αυτό έχει νόημα να υπενθυμίσουμε ότι οι εκφραστές της πρώτης κριτικής διχάζονται: ορισμένοι πιστεύουν ότι η υπαγωγή του πρώτου στόχου στον δεύτερο γίνεται αναγκαστική στα πλαίσια του αστικού σχολείου, άρα οι αβαρίες προς την πλευρά της αντικειμενικότητας δεν είναι ούτε τυχαίες, ούτε περιστασιακές, αλλά συστηματικού τύπου. Άλλοι, όμως, δέχονται ότι ο πρώτος στόχος δεν πάσχει κατ' ανάγκη από την υλοποίηση του δεύτερου και ότι οι τρόποι υλοποίησης του δεύτερου στόχου δεν είναι υποχρεωτικά σαθροί ή μεθοδολογικά προβληματικοί. Αυτός είναι και ο λόγος που ορισμένοι από τους εκφραστές της κριτικής αυτής δεν περιμένουν βελτιώσεις στον τομέα αυτόν, όσο το γενικότερο καθεστώς (το «αστικό» καθεστώς και το σχολείο του) συντηρείται και αναπαράγεται, ενώ άλλοι βλέπουν περιθώρια ενδο-συστημικής βελτίωσης, μέσω π.χ. μιας μεταρρύθμισης των στόχων και των περιεχομένων του μαθήματος.



μητό να εξαλειφθεί, και το γεγονός ότι ορισμένοι το επιθυμούν, δεν προσθέτει τίποτε νέο στη συζήτηση. Αντίθετα, ακραία σε σχέση με το πλειοψηφικό ιδεολογικά ρεύματα υπήρχαν και θα υπάρχουν, αλλά μειοψηφικά ιδεολογικά ρεύματα δεν προσδιορίζουν συνήθως τη γραφή της σχολικής Ιστορίας –εκτός εάν ο εκπαιδευτικός οργανισμός και οι μηχανισμοί ελέγχου που διαθέτει βρίσκονται σε κατάσταση αποδιοργάνωσης.

Ως προς τη δεύτερη κριτική, έχει επισημανθεί ότι ο προσανατολισμός του σχολείου στη διαμόρφωση εθνικής συνείδησης μέσω της διδασκαλίας της Ιστορίας συχνά αποβαίνει σε βάρος της ποιότητας της ιστορικής γνώσης που μεταβιβάζεται. Ιστορικά γεγονότα αποσιωπούνται, άλλα υπερτονίζονται, μη-γεγονότα εμφανίζονται ως γεγονότα, ενώ οι ερμηνείες που περιέχουν τα εγχειρίδια της Ιστορίας για τα ιστορικά φαινόμενα ευθυγραμμίζονται με την επίσημη ιδεολογία περί έθνους και εθνικής ταυτότητας. Αν, όμως, η συζήτηση απομακρυνθεί από την περιπτωσιολογία των αβारीών και κινηθεί σε επίπεδο αρχής, τα πράγματα αλλάζουν. Στο ερώτημα, δηλαδή, αν η υλοποίηση του πρώτου στόχου (γνώση, μέθοδος) πάσχει κατ' ανάγκη λόγω της ταυτόχρονης υλοποίησης του δεύτερου (κοινωνική μάθηση), η απάντηση είναι αρνητική. Το γεγονός ότι έχει παρατηρηθεί ωραιοποίηση της εθνικής ιστορίας και στρογγύλεμα των ερμηνειών ιστορικών γεγονότων και καταστάσεων, διότι ορισμένοι συγγραφείς ή εκπαιδευτικοί θεσμοί είχαν τη γνώμη ότι ο μαθητής πρέπει να προστατευθεί από δυσάρεστες πληροφορίες για τη συλλογικότητα στην οποία ανήκει, δεν μπορεί να σημαίνει ότι η «δημιουργική ιστορία» ή η ιστορία της «επινόησης» ή η δυναμική ιστορία πρέπει ή επιτρέπεται να πάρει ή –ακόμη χειρότερα– παίρνει τη θέση της τεκμηριωμένης με βάση την ιστορική έρευνα εικόνας της ιστορικής πραγματικότητας. Μόνο αν δεχθούμε τη μετανεωτερική άποψη ότι η ιστορία είναι απλώς αφήγηση και ότι η εικόνα για το έθνος είναι προϊόν αυτής της αφήγησης, ότι η ιστορική αφήγηση αποκτά κατ' ανάγκη κανονιστικό χαρακτήρα και οι εθνικοί μύθοι που περιέχει θεωρούνται ιεροί, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχθούμε ταυτόχρονα ότι η σχολική ιστορία είναι κατ' ανάγκη προσδεμένη στην προαναφερθείσα εθνική μυθολογία. Στην επιχειρηματολογία αυτή η αντίρρηση είναι αρκετά απλή: υπάρχουν αφηγήσεις και αφηγήσεις για το παρελθόν και η σχολική ιστορία είναι μια μεθοδολογικά δεσμευμένη αφήγηση του παρελθόντος⁴¹.

Ο πολιτικο-ιδεολογικός στόχος του μαθήματος της Ιστορίας, δηλαδή η διαμόρφωση στους μαθητές μιας θετικής στάσης απέναντι στη συλλογικότητα στην οποία διαχρονικά και συγχρονικά ανήκουν, καθώς επίσης η διαμόρφωση συνείδησης ότι ανήκουν σε μια συλλογικότητα (εθνότητα), έχει παιδαγωγική αξία όσο υπάρχουν γύρω μας οι εν λόγω συλλογικότητες και όσο αυτές είναι σημαντικά σημεία προσανατολισμού και νομιμοποίησης της συλλογικής και ατομικής δράσης. Με άλλα λόγια, από παιδαγωγικής πλευράς δεν είναι δυνατόν το ελληνικό σχολείο να αγνοήσει το έθνος και τη σχέση του μαθητή με αυτό, όταν η ίδια η κατηγορία «έθνος» είναι κεντρικό στοιχείο της καθημερινής διεθνούς πραγματικότητας.

Ποια είναι η σχέση της διασποράς με τη διδασκαλία της Ιστορίας; Η σχέση της διασποράς με τη διδασκαλία της Ιστορίας προσδιορίζεται μέσα σε ένα από τα εξής πλαίσια: (α) η ιστορία της διασποράς και η διδασκαλία της, (β) η διασπορά στη διδασκαλία της Ιστορίας και (γ) η διδασκαλία της Ιστορίας στη διασπορά.

Ως προς το πρώτο πλαίσιο, για να διδαχθεί σε οποιοδήποτε σχολικό περιβάλλον -π.χ. στο ελληνικό σχολείο της γενικής παιδείας- η ιστορία της διασποράς είτε ως θεματική ενότητα, είτε ως κεφάλαιο, είτε ως επιμέρους μάθημα ή μάθημα επιλογής, πρέπει πρώτα να γραφτεί. Απ' ό,τι φαίνεται, μια ολοκληρωμένη, πλήρης ιστορία της ελληνικής διασποράς, έστω από μια περίοδο και μετά, προς το παρόν τουλάχιστον δεν υπάρχει, παρά τις σημαντικές μεμονωμένες μελέτες που έχουν γίνει στο πεδίο αυτό⁴². Συνεπώς, η διδασκαλία της

⁴¹ Γκότοβος 2001α, 77 κ.ε.

⁴² Ψυρούκης 1977, Χασιώτης 1993.



ιστορίας της διασποράς μπορεί σήμερα να γίνει μόνο αποσπασματικά. Αυτό καταρχήν δεν αποτελεί αποτρεπτικό παράγοντα, δεδομένου ότι το σύνολο της ιστορικής διδασκαλίας στο σχολείο γίνεται, και μάλλον δεν μπορεί παρά να γίνεται, αποσπασματικά. Παρότι, συνεπώς, δεν είναι η επιστημονική κοινότητα ακόμη έτοιμη να παραδώσει στη σχολική κοινότητα την Ιστορία (ή πολλές ιστορίες) της διασποράς, το αναλυτικό πρόγραμμα θα μπορούσε να εμπλουτιστεί σχετικά.

Ως προς το δεύτερο πλαίσιο, η διασπορά ήδη υπάρχει ως θεματική ενότητα στο εγχειρίδιο διδασκαλίας του μαθήματος της Ιστορίας. Ιδιαίτερα όταν διδάσκεται η επανάσταση του 1821 ο λόγος περί διασποράς είναι πυκνός, λόγω ακριβώς της εμπλοκής της διασποράς (ελληνικές παροικίες στο εξωτερικό) στην προετοιμασία και στήριξη του απελευθερωτικού αγώνα. Θα μπορούσαν, επίσης, να μνημονευθούν και άλλες περιπτώσεις όπου η ελληνική διασπορά απασχολεί την ελληνική ιστοριογραφία, αλλά και τη σχολική ιστορία. Σε αυτές, όμως, δεν περιλαμβάνεται η εμπειρία της πρόσφατης διασποράς, δηλαδή των μεταναστευτικών ρευμάτων από την Ελλάδα προς τις υπερπόντιες χώρες, αργότερα προς την Αυστραλία και τη δυτική Ευρώπη. Πρόκειται για έναν τομέα με προοπτικές συμπλήρωσης των περιεχομένων του ιστορικού μαθήματος με θεματικές ενότητες για τη διασπορά.

Το κεντρικό, όμως, ερώτημα σε σχέση με το δεύτερο πλαίσιο είναι όχι μόνο η εκπροσώπηση της ιστορίας της διασποράς στα εγχειρίδια διδασκαλίας του κράτους προέλευσης, του λεγόμενου «εθνικού κέντρου», αλλά και στα εγχειρίδια που χρησιμοποιούνται για την παιδεία ομογενών, όπως επίσης στα εγχειρίδια που χρησιμοποιούν οι εκπαιδευτικοί οργανισμοί των κρατών υποδοχής. Εδώ χρειάζεται να επισημάνει κανείς την ανάγκη έρευνας στα συγκεκριμένα ζητήματα, ώστε να διαπιστωθεί, πρώτον, εάν η παιδεία ομογενών αξιοποιεί την ιστορική εμπειρία της διασποράς ή είναι εξαρτημένη ως προς τη διδασκαλία της Ιστορίας από τις ιδεολογικές κατευθύνσεις που προσδιορίζουν τη γραφή της ιστορίας στο εθνικό κέντρο, και δεύτερον, αν η διασπορά και η εμπειρία της γίνονται αντικείμενα μάθησης για τους μαθητές του δημόσιου σχολείου κλασικών μεταναστευτικών χωρών, αλλά και χωρών που χωρίς να αυτοπροσδιορίζονται ως τέτοιες, *de facto* δέχονται μεγάλα μεταναστών.

Ως προς το τρίτο πλαίσιο (η διδασκαλία της Ιστορίας στη διασπορά), τα ερωτήματα είναι πολύ περισσότερα και πιο σύνθετα. Στο ερώτημα «σε ποια Ιστορία εκτίθενται οι νέες γενιές της διασποράς;», η απάντηση είναι «εξαρτάται». Θεωρητικά ενδέχεται να είναι δέκτες μιας διδασκαλίας της Ιστορίας που έχει προσδιοριστεί στα βασικά της σημεία από το εθνικό κέντρο –πράγμα σχετικά ευκολότερο στην εποχή μας σε σύγκριση με προηγούμενες εποχές, λόγω της ριζικής αλλαγής του τοπίου στον τομέα της κίνησης της πληροφορίας– όπου, βεβαίως, τα θέματα δεν αφορούν κυρίως τη διασπορά, αλλά την εθνική ιστορία εν γένει. Οι δυνατότητες που έχει το εθνικό κέντρο να κάνει «εξαγωγή» του μαθήματος της Ιστορίας εξαρτώνται οι ίδιες από το είδος της εκπαίδευσης των ομογενών: όταν τα σχολικά προγράμματα των σχολείων του εξωτερικού ταυτίζονται ή προσεγγίζουν τα αντίστοιχα των ελληνικών σχολείων λόγω της προώθησης ενός ελληνικού στην ουσία εκπαιδευτικού δικτύου εκτός της ελληνικής επικράτειας (κλασικό παράδειγμα η Γερμανία, η οποία μάλιστα συμβαίνει να είναι, όπως και η Ελλάδα, μέλος της Ευρωπαϊκής Ένωσης), η επιβολή του ελλαδικού τρόπου αντίληψης, γραφής και διδασκαλίας της Ιστορίας δεν είναι δύσκολη υπόθεση⁴³.

⁴³ Αυτό, βεβαίως, δεν προδικάζει και το αποτέλεσμα της ιστορικής μάθησης, το οποίο δεν έχει μέχρι τώρα αξιολογηθεί παρά μόνον μέσω των επιδόσεων των μαθητών των ελληνικών σχολείων του εξωτερικού στις εσωτερικές (προαγωγικές) εξετάσεις και στις εξετάσεις εισαγωγής στα ελληνικά ΑΕΙ και ΤΕΙ. Με μέσο όρο 7,3 και τυπική απόκλιση 4,71 για τις ειδικές εισαγωγικές εξετάσεις των ομογενών του έτους 2002 στο μάθημα της Ιστορίας και, αντίστοιχα, 9,9 και 4,72 για τις εξετάσεις στο ίδιο μάθημα το 2001, όπως προκύπτει από υπό δημοσίευση έρευνα του Ινστιτούτου Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης, η ιστορική μάθηση - σε όποια κατεύθυνση και αν κινείται - παρουσιάζεται για τους ομογενείς αποφοίτους Λυκείου ως κάτι περισσότερο από ανεπαρκές.



Ενδέχεται, επίσης, ανάλογα με τις μορφές εκπαίδευσης που λειτουργούν στο περιβάλλον της διασποράς και την αυτονομία της ηγεσίας της διασποράς έναντι τόσο του εθνικού κέντρου όσο και του εκπαιδευτικού οργανισμού της χώρας υποδοχής που της δίνει τη δυνατότητα να προσδιορίζει τη στοχοθεσία και το περιεχόμενο του μαθήματος της Ιστορίας, να είναι αποδέκτες μιας Ιστορίας, στην οποία η διασπορά η ίδια κατέχει κεντρική, ή οπωσδήποτε σημαντική θέση. Δεδομένου ότι ο λόγος που εκπέμπεται από πηγές της διασποράς (μέσα μαζικής επικοινωνίας, κοινότητες, εκκλησία, λογοτεχνία κ.ά.) είναι λόγος συγκροτησιακός ως προς τη συντήρηση και την αναπαραγωγή του ορίου (εθνοτικού, θρησκευτικού και ενίοτε γλωσσικού) ανάμεσα στη διασπορά και το ευρύτερο περιβάλλον της, η αυτοαναφορική ιστορική αφήγηση, δηλαδή ο λόγος περί διασποράς στο σχολικό εγχειρίδιο του μαθήματος της Ιστορίας που διδάσκεται σε μαθητές της διασποράς, η ελίτ της διασποράς έχει λόγους να ενταχθεί η ιστορία της διασποράς στον σχολικό κανόνα.

Ενδέχεται, τέλος, οι νέες γενιές της διασποράς ή τμήμα τους να είναι αποδέκτες μιας άλλης ιστορίας, η οποία λίγη σχέση έχει είτε με το εθνικό κέντρο είτε με τη διασπορική κοινότητα. Πρόκειται για την Ιστορία ως μάθημα γενικής παιδείας που διδάσκεται με βάση προδιαγραφές του κράτους υποδοχής στα σχολεία της συγκεκριμένης χώρας. Κατά βάση αυτή είναι η τυπική περίπτωση για τη μεγάλη πλειοψηφία της δεύτερης και όλων των επόμενων γενιών των μεταναστών στις υπερπόντιες χώρες, αλλά πρόσφατα και σε ευρωπαϊκές χώρες. Στην περίπτωση αυτή μία από τις προτάσεις είναι η διδασκαλία θεματικών ενότητων από την ιστορία της διασποράς γενικά –και όχι μιας συγκεκριμένης διασποράς, π.χ. της ελληνικής– η οποία να απευθύνεται σε όλους τους μαθητές.

Καταλήγοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο βαθμό που η μετακίνηση ανθρώπων (μετανάστευση) ή η μετακίνηση συνόρων (μειονότητες) είναι ιστορικά γεγονότα, και μάλιστα καθόλου εξαιρετικά στην εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών⁴⁴, η ιστοριογραφία δεν νοείται να τα αγνοεί. Το ίδιο ισχύει για τη σχολική Ιστορία, παρότι στην περίπτωση αυτή το ζήτημα είναι πιο περίπλοκο, επειδή η διδασκαλία της Ιστορίας δεν μπορεί να είναι ποτέ μια απλή μεταβίβαση ουδέτερης ιστορικής γνώσης, χωρίς αναφορές στη συλλογική ταυτότητα του μαθητή. Το ζήτημα με τη διδασκαλία της Ιστορίας σε συνθήκες διασποράς είναι ότι οι συλλογικές ταυτότητες των υποκειμένων είναι εναλλασσόμενες και ρευστές, ανάλογα πάντοτε με τη συγκεκριμένη φάση και τον συγκεκριμένο τύπο ένταξης των μεταναστών/μειονοτήτων στην κοινωνία της οποίας αποτελούν μέλη. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ειδικά στη διδασκαλία της Ιστορίας σε περιβάλλοντα μεταναστευτικά ή μειονοτικά, χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή και φροντίδα, ώστε η διδασκαλία του μαθήματος αυτού να μην λειτουργήσει ως μηχανισμός απένταξης και αποξένωσης των μαθητών από το ευρύτερο περιβάλλον στο οποίο ανήκουν, ούτε ως μηχανισμός συσκότισης της ιστορικής εμπειρίας της αρχικής κοινότητας προέλευσης. Το να καταφέρουν τόσο οι συγγραφείς των σχολικών εγχειριδίων, όσο και οι διδάσκοντες, να ισορροπήσουν ανάμεσα στις δύο αυτές θέσεις δεν είναι πάντοτε εύκολη υπόθεση. Σε τελική ανάλυση δεν είναι η ίδια η ισορροπία ως κατάσταση το ζητούμενο μέσα σε παιδαγωγικά περιβάλλοντα, όσο η προσπάθεια προς την ισορροπία και η άσκηση για την απόκτηση της ικανότητας του ισορροπεύν. Ούτως ή άλλως, η ισορροπία του σχολείου μπορεί να είναι διαφορετική από εκείνη του μαθητή.

⁴⁴ Bade 2002, 55.



Βιβλιογραφία

Α. Ξενόγλωσση

- Bade K. (2002) Historische Migrationsforschung, στο: J. Oltmer (Hg.) *Migrationsforschung und interkulturelle Studien*, IMIS Schriften, Band 11, Osnabrück, 55-74.
- Becker J. (1996) Zwischen Integration und Dissoziation: Türkische Medienkultur in Deutschland, στο: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 44-45/96, 39-47.
- Blumer H. (1976) Society as symbolic interaction, στο: J. Manis, B. Meltzer (eds): *Symbolic Interaction. A Reader in Social Psychology*, Allyn and Bacon, Boston/London 1976, 145-154.
- Bommes M., S. Castles, C. Wihtol de Wenden (eds) (1999) Migration and Social Change in Australia, France and Germany. *IMIS-Beiträge*, 13, Special Issue, IMIS, Osnabrück.
- Bommes M., H.-O. Radtke (1993) *Institutionalisierte Diskriminierung von Migrantenkindern*. Die Herstellung ethnischer
- Danforth L. (1999) *Η Μακεδονική Διαμάχη*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Differenz in der Schule, στο: *Zeitschrift für Pädagogik*, 3 (1993), 483-497.
- Castles S., M. Kalantzis B. Cope M. Morrissey (1990) *Mistaken Identity: Multiculturalism in Australia*. Pluto Press, Leichhardt, NSW.
- Demandt A. (1996) Patria Gentium- das Imperium Romanum als Vielvölkerstaat, στο: Bade (Hg.) *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen - Grenzen über Menschen*. Beck Verlag, München, 27-45.
- Dietrich E. J., H.-O. Radtke (1990) *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen.
- Heckmann F. (1994) Ethnische Vielfalt und Akkulturation im Eingliederungsprozess. στο: K. J. Bade (Hrsg.) *Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung*, Beck Verlag, München, 148-162
- Giere J. (Hg.) (1996) *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*. Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Goffman Erving (1976) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Pelican, London.
- Graf P. (2002) Wahrnehmung des Fremden als Verstehen des Eigenen. Interkulturelle Pädagogik und Konstruktivismus, στο: J. Oltmer (Hg.) *Migrationsforschung und interkulturelle Studien*, IMIS Schriften, Band 11, Osnabrück, 313-331.
- Hall S. (1993) Culture, Community, Nation, στο: *Cultural Studies*, 7 (3), 349-363.
- Heckmann F. (1994) *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart.
- Heitmeyer W., H. Schröder J. Müller (1997) Desintegration und islamischer Fundamentalismus. Über Lebenssituation, Alltagserfahrungen und ihre Verarbeitungsformen bei türkischen Jugendlichen in Deutschland, στο: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B7-8/97, 17-31.
- Heitmeyer W., R. Dollase O. Backes (Hg.) (1998) *Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kimminich O. (1994) Minderheiten, Volksgruppen, Ethnizität und Recht, στο: K. J. Bade (Hrsg.) *Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung*. Beck Verlag, München, 180-196.
- Klinkner Ph. A., R. M. Smith (2000) *The Unsteady March Toward Racial Equality*. IMIS-



- Beiträge, 16/2000, 65-84.
- Lehnhardt G. (1990) Ethnische Identität und sozialwissenschaftliche Instrumentalisierung, στο: E. J. Dietrich, H.-O. Radtke (Hg.) *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen, 191-216.
- M. Lazarus H. Steinthal (1997) Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (1860), In: Eckardt, G. (Hrsg.) *Völkerpsychologie - Versuch einer Neuentdeckung*. Beltz: Weinheim, Basel, 1997, 125-202.
- Mead G. H. (1962) *Mind, Self and Society*. Chicago University Press, Chicago.
- Neuhöfer M. (2000) Ökonomischer Wandel versus kulturelle Identität. Anmerkungen zum Erfordernis kultureller und ökonomischer Anpassungsleistungen von Migranten in postindustriellen Gesellschaften, στο: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung*, 2. Jg., 2/2000, 224-241.
- Oltmer J. (Hg.) (2002) *Migrationsforschung und interkulturelle Studien*, IMIS Schriften, Band 11, Osnabrück.
- Oltmer J. (2002) Migrationsforschung und interkulturelle Studien - zehn Jahre IMIS, στο: J. Oltmer (Hg.) *Migrationsforschung und interkulturelle Studien*, IMIS Schriften, Band 11, Osnabrück, 9-53.
- Ostow R., M. Omatsu (1991) Disenfranchisement and Rehabilitation: Restitution and Rebuilding and Ethnic Community. Japanese Canadians and Jews in the German Democratic Republic, στο: J. Fijalkowski, H. Merckens (eds): *Dominant National Cultures and Ethnic Identities*, Part B. Freie Universität Berlin, Berlin, 345-362.
- Schütz A. (1944), The Stranger. An Essay in Social Psychology. *The American Journal of Sociology*, 49, σελ. 499-507.
- Smolicz J. J. (1985), *The Rhetoric of Multiculturalism. Occasional Papers 7*. Sydney, Ethnic Affairs Commission of New South Wales.
- Tomiak J. J. (ed) (1991) *Schooling, Educational Policy and Ethnic Identity*, Vol. I. New York University Press, Dartmouth 1991.
- Wippermann W. (1997) *Wie die Zigeuner. Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich*. ElefantPress, Berlin.

B. Ελληνόγλωσση

- Βερέμης Θ. (1983) Κράτος και Έθνος στην Ελλάδα: 1821-1912, στο: Δ. Τσαούσης (επ.): *Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 59-68.
- Γκότοβος Α. Ε. (1997) Γλωσσική συνέχεια και εκπαιδευτική πολιτική: το παράδειγμα της ελληνικής διασποράς στη Γερμανία, στο: ΥΠΕΠΘ *Η Γλωσσική Εκπαίδευση των Ελλήνων Μεταναστών στην Ευρώπη*. Αθήνα, ΥΠΕΠΘ, 43-53.
- Γκότοβος Α. Ε. (2001α) *Οικουμενικότητα, Ετερότητα και Ταυτότητα. Η επαναδιαπραγμάτευση του νοήματος της παιδείας. Ιωάννινα*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Γκότοβος Α. Ε. (2001β) The politics of diversity: understanding ethnic and cultural identity in a global context. Ιωάννινα, στο: «ΔΩΔΩΝΗ», Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 19-33.
- Δαμανάκης Μ. (2003) *Ελληνικά Σχολεία και Τμήματα Μητρικής Γλώσσας στη Γερμανία (1986-98)*, Ρέθυμνο, Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ.
- Διαμαντούρος Ν.Π. (1983) Ελληνισμός και Ελληνικότητα, στο: Δ. Τσαούσης (επ.): *Ελληνι-*



- σμός και Ελληνικότητα. *Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 51-58.
- Κητρομηλίδης Π. (1983) Το ελληνικό κράτος ως εθνικό κέντρο, στο: Δ. Τσαούσης (επ.): *Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 143-164.
- Λέκκας Π. (1996) *Η εθνικιστική ιδεολογία. Πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Αθήνα, Κατάρτι.
- Λεονταρίτης Γ. Β. (1983) Εθνικισμός και Διεθνισμός: Πολιτική Ιδεολογία, στο: Δ. Τσαούσης (επ.): *Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 27-36.
- Μαυρογορδάτος Γ. Θ. (1983) Ο Διχασμός ως κρίση Εθνικής Ολοκλήρωσης, στο: Δ. Τσαούσης (επ.): *Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 69-78.
- Τσαούσης Δ. (1983) Ελληνισμός και Ελληνικότητα, στο: Δ. Τσαούσης (επ.): *Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και Βιωματικοί Άξονες της Νεοελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 15-26.
- Χασιώτης Ι. Κ. (1993) *Επισκόπηση της Ιστορίας της Νεοελληνικής Διασποράς*, Θεσσαλονίκη, Βάνια.
- Ψυρούκης Ι. (1977) *Το νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο*, Αθήνα, Επικαιρότητα.



Some reflections on the history of the Greek Diaspora

Richard Clogg

It is a great pleasure to be participating in a most stimulating conference devoted to the study of the Greek diaspora. Perhaps I might begin on a personal note by saying that my own interest in the Greek world in modern times derives from a summer which I spent in Trapezounda [Trebizond, Trabzon] in Pontos over forty years ago. I was then a student at the University of Edinburgh in Scotland, Scotland being, like Greece, a country whose diaspora has had a particular significance in its historical evolution. The Scots, like the Greeks, are very much a people of the diaspora. I was taking a course in Byzantine art and my professor, David Talbot Rice, invited me to spend two months in assisting in the uncovering of the 13th century Byzantine frescoes in the Church of Aghia Sophia, then a mosque and now a museum.

I did not find the archaeological work very congenial. But I was able to explore the city of Trapezounda, not now the most beautiful of cities but still containing fine neo-classical mansions and school buildings, and its fabulously beautiful hinterland which includes, of course, the monastery of Sumela and also abandoned Greek churches, built in the 19th century as well as in Byzantine times. In the course of these explorations I became aware of a recent Greek presence in the region which had long outlasted the fall of the Empire of Trebizond in 1461. At the time which I spent in Trebizond in the summer of 1960 the uprooting of the Greeks of the region had occurred well within living memory. After all the Greeks had been exchanged barely thirty five years previously. Of this Greek presence, and of its forcible uprooting in 1923, I, in my youthful ignorance, had been totally unaware, although on my return to Edinburgh I tried to learn more of it. As a consequence of this early encounter with the Greek world I have always been as much interested in the history of the Greeks outside the Greek state as in the history of the Greek state itself.

The Greeks of Pontos, of course, formed part of that great commonwealth known as *I kath'imas Anatoli*, the Greek East. The Greeks of *I kath'imas Anatoli* do not, in my view, constitute part of the Greek diaspora proper, although from time to time the Greeks of Constantinople, Smyrna, Trapezounda and elsewhere, with roots going back to Byzantium and classical times, are referred to as «Greeks of the diaspora». When Greeks of the Ottoman Empire invested in the Greek kingdom in the later 19th century this is sometimes referred to as an inflow of diaspora capital. I would, however, categorize the Greeks of Egypt as constituting part of the diaspora, for the very large Greek community that came into existence in Egypt in the 19th century arose from migration from *I kath'imas Anatoli* and, particularly of course, from the Dodecanese islands. The diaspora proper in my view is constituted by migration not only from the Greek state but from the territories that comprised *I kath'imas Anatoli*.

The subject of diasporas and trans-national migratory movements has, in the last decade of the 20th century, become a fashionable topic in the academy and there is now a considerable literature on the comparative study of diasporas. One of the pioneers of such



comparative study is John Armstrong in his article «Mobilized and proletarian diasporas» published in the *American Political Science Review* in 1976. Armstrong defines a diaspora as «any ethnic collectivity which lacks a territorial base within a given polity, i.e. is a relatively small minority throughout all portions of the polity». He draws a basic distinction between what he terms *proletarian* and mobilised diasporas. As examples of proletarian diasporas he would include Poles in France and Turks in Germany. He would include among mobilised diasporas Baltic Germans in the Russian Empire and Armenians in the Ottoman Empire on the grounds that they were groups wielding a disproportionate degree of political and/or economic power. He further divides mobilised diasporas into what he terms the *archetypal* and *situational*. The distinction, Armstrong claims, between the two lies in the «completeness and permanence of the diaspora condition of the first, or archetypal, as compared to the partial and temporary condition as a diaspora of the situational ethnic group». He would place the Jews, as the archetype of a diaspora people, together with the Parsees, in the archetypal category, while the Germans in Eastern Europe (at least up until the Second World War) and the Chinese in Southeast Asia would constitute a situational diaspora since they are «fragments of far larger, compact ethnic masses». It might be noted in passing that, as a general rule, wherever there are substantial communities of overseas Chinese there are correspondingly few Greeks. The Chinese have no need for the entrepreneurial skills of Greek middlemen.

Armstrong draws for a number of his empirical examples on the Greek case but not always convincingly. He cites, for instance, the Phanariots as an instance of a mobilised diaspora, although this small group of families, which functioned as a kind of noblesse de robe, or bureaucratic caste, albeit a very small one, within the Ottoman Empire, can scarcely be considered as forming part of the Greek diaspora. According to Armstrong's model, Greek miners and railroad workers in Utah at the turn of the present century and Greek Gastarbeiter in the Federal Republic of Germany in the 1960s and 1970s would clearly form part of a proletarian diaspora. On the other hand the Greeks of Zaire, the former Belgian Congo, in 1950s or the Greek shipowners of London clearly form part of a mobilised diaspora, even if their power is essentially economic rather than political.

Among the Greeks of Egypt, historically one of the most important diaspora communities, what the British High Commissioner, The Earl of Cromer, referred to as the «highly respectable» ... «high-class» Greeks, the great mercantile grandees such as the Benachis, the Zervoudachis, the Salvagos and others, manifestly formed part of a mobilised diaspora, while the numerous Greek tobacco workers in the country, those whom Cromer categorised as the «low-class Greeks» clearly formed part of a proletarian diaspora. While Lord Cromer in his magisterial two volume work *Modern Egypt*, published in 1907, made clear his admiration for these «highly respectable» and «high class» Greeks, whose presence in Egypt he deemed to be «an unmixed benefit» to the country. He was less enthusiastic about «low-class Greeks» but nonetheless wrote somewhat patronisingly that «many of the small Greek traders are fully deserving of respect». «The Greek of this class,» he wrote, «has an extraordinary talent for retail trade. He will risk his life in the pursuit of petty gain [...] the Greek pushes his way into the most remote parts of the Soudan and of Abyssinia. Wherever, in fact, there is the smallest prospect of buying in a cheap and selling in a dear market, there will the petty Greek trader be found». He recalled having in 1889 visited Sarras, some thirty miles south of Wadi Halfa, at that time «the farthest outpost of the Egyptian army» and «situated in the midst of a howling wilderness». «The post had only been established for a few days. Nevertheless, there I found a Greek already selling sardines, biscuits, etc., to a very limited number of customers, out of a hole in a rock in which he had set up a temporary shop». Alexander Kitroeff in his *The Greeks in Egypt 1919-1937: ethnicity and class* (1989) has emphasised the stratified nature of the Greek community in Egypt.

One of the most interesting recent analyses of the diaspora phenomenon is Robin Cohen's *Global Diasporas: an introduction* (1997). One point that he makes is the negative



connotation that the term diaspora has for many diaspora peoples. For the Jews, for instance, it was the Babylonian captivity, the pogroms in 19th century Russia and the holocaust during the Second World War that gave rise to their diaspora; for Africans the diaspora experience is overshadowed by slavery; for the Irish, the Great Famine of the 1840s was the principal impetus behind the great 19th century migration from Ireland; for Armenians it was genocide that was one of the principal factors that prompted the modern diaspora of the Armenian people. Such is not, however, the case with the Greek diaspora. The Asia Minor *katastrophi* of 1922 was certainly a disaster of immense proportions but it followed rather than preceded the great migratory wave that lasted from 1890 to the Balkan wars of 1912-1913. Refugees from Asia Minor certainly joined existing diaspora communities, in Egypt for instance. But the main impulse behind Greek emigration, however, was not disaster or persecution in the homeland but poverty, exacerbated by the effective bankruptcy of the Greek state in 1893. While poverty is certainly a dispiriting experience it is not usually a life-threatening one. Like Armstrong, Cohen proposes a typology of diasporas. For him they fall into five basic categories: victim (a category into which Jews and Armenians would fall); labour, trade, imperial and cultural diasporas. Cohen does not have much to say about the Greek diaspora but clearly, in his categorization, Greek migrants would form part of trading and labour diasporas.

While obviously I do not wish to anticipate what will be said by colleagues later in the conference on the subject of Greek diaspora communities in Britain, I should like to register my regret that we still do not have a comprehensive, scholarly history of the Greek, including of course the Greek Cypriot, community in Britain. There is, however, a useful journalistic account by Vasos Tsimbidaros, *Oi Ellines stin Anglia* (1974), together with a more recent account of the Greek community in Wales, Anastasios Salapatas, *O Ellinismos sti Notia oualia (1873-1993): symvoli stin istoria tou Ellinismou tis Diasporas* (1993). I did many years ago have a Greek postgraduate student working on this topic. He collected a mass of fascinating material on the Greeks in Britain but alas he did not complete his thesis.

I might mention in parenthesis that it was a Greek student at Oxford, my own university, Nathanail Konopios, a Cretan monk who studied at Balliol College in the early 1640s, who is recorded as being the first person to have introduced the drinking of coffee to the university. More seriously, any study of the Greek presence in Britain would necessarily include the fascinating story of the establishment in Oxford at the turn of the seventeenth and eighteenth centuries of a Greek College. This was established in Gloucester Hall (Aula Glocestrensis) on the site of what is now Worcester College. The College, which was supported by the Levant Company, was the brainchild of the Revd. Benjamin Woodroffe and sought to prepare young Greeks as «learned and able preachers and schoolmasters in their own country». The idea was to invite Greek priests and monks to study for a few years in Oxford in the hope, altogether forlorn, that on returning to the Greek lands they might be inspired to initiate an Anglican-style reformation in the Orthodox world. Suspicions were aroused that the Anglicans were seeking to gain control of the Ecumenical Patriarchate through graduates of the College. There were also complaints that Greeks at the College had less freedom to use their own prayers and follow their own usages in Oxford than they had even in Rome, the seat of the hated papacy. Moreover the damp Oxford climate and dismal food at the College proved unattractive, while the Erasmian pronunciation of ancient Greek in which it was intended that they should converse was unappealing. Had English food been better and Oxford been in a position to offer drinkable wine rather than «nasty» beer might the Greek Church have experienced the reformation so anxiously wished for by self-deluding Anglican divines?

The short-lived experiment came to an end when in 1705 the Ecumenical Patriarchate, worried by the temptations afforded to the students by the fleshpots of London, decreed that «the irregular life of certain priests and lay-men of the Eastern Church living in London is a matter of grave concern to the Church. Wherefore the Church forbids any to go and study at



Oxford, be they never so willing». One of these alleged reprobates was Serapheim, whose revision of Maximos Kallioupolitis» translation of the New Testament was published by the Society for the Propagation of the Gospel in 1703 only, according to Alexander Helladius, to be burnt in the courtyard of the Patriarchate in Constantinople. Another alumnus was Frangiskos Prosalendis of Corfu who published a short book «most useful to the Orthodox» in Amsterdam in 1706 entitled *O Airetikos Didaskalos ypo tou Orthodoxou Mathitou Elenkhomenos* (The Heretical Teacher reproached by the Orthodox pupil), in which he claimed to expose the sophistries of Woodroffe and what he termed his *pseudophrontisterion*.

A simple glance at the large Greek churches built in London and Liverpool, in the Byzantine style, and in Manchester, in the neo-classical style, in the 19th century or at the Greek Cemetery in South Norwood in London, with its magnificent family mausolea, is evidence enough of the extraordinary prosperity attained by the Greek community in Britain in the late nineteenth and early twentieth centuries. A particularly interesting and under-researched dimension of the story of Greek migration to Britain in the nineteenth century is the way in which some of the immigrants, originating mainly from the island of Chios, the so-called Anglo-Chiotes, rapidly assimilated to the ways of the British upper middle class. Georgios A. Zariphis in his *Oi Anamniseis mou: enas kosmos pou ephyge* (2002) noted this tendency to assimilate not only on the part of what he termed the «Englezochiotes» but more generally on the part of Greeks who settled in England in the 19th century, among them his great uncle Mikhail Zariphis, who headed the London branch of the Zapheiropoulos and Zarifis bank.

This is a process on which A.A. Pallis's memoir *Xenitemenoi Ellines: Aftoviographiko Khroniko* (1954) throws further light. He noted the tendency among the well-known Anglo-Chiot dynasties, among them the Rallis, Skylitsis, Mavrogordatos, Vlastos, Lambrinoudis, and Calvocoreassis families, not only to lose their language but also, through intermarriage, their religion. I once met A.A. Pallis when he was a very old man and the very epitome of an old-fashioned English gentleman. He had been born in October 1883 in Bombay in India, where his father worked for the great Anglo-Chiot mercantile trading company, Ralli Brothers and had married a member of the Ralli family. A study of this great commercial enterprise, so closely involved in Britain's imperial trade, would make an excellent subject for a PhD thesis, but unfortunately I understand that the archives of Ralli Brothers were destroyed in the 1960s. The Indian connection in the story of the Greek community in Britain is an important and interesting one and can be explored further in two recent books: Paul Byron Norris, *Ulysses in the Raj* (London 1992) and Dione Marcos-Dodis, *To khroniko ton Ellinon stis Indies: a Chronicle of the Greeks in India 1750-1950* (Athens 2002). A.A.Pallis's father was Alexandros Pallis, and like Argyris Ephtalotis and Giannis Psycharis, two other prominent members of the 19th century Greek diaspora, a fierce champion of the demotic. He translated the Iliad into demotic Greek, while his demotic translation of the Gospels (initially published in Liverpool) were the catalyst for the bloody *Evangelika* riots in Athens in 1901.

Another Anglo-Greek, Peter Vlasto, who had married into the Pallis family, was likewise an enthusiastic champion of the demotic. Like a number of Anglo-Greeks, he had a superb command of English as the introduction to his *Greek Bilingualism and Some Parallel Cases* (Athens 1933) demonstrates:

«There is perhaps no subject more dreary than the language question in Greece. It bristles with technicalities, it is a tangle of ineptitude and superstition, a morass of ignorance and conceit in which a whole nation has been floundering for nearly two thousand years. One marvels at the blindness of a race which has strangled with scholastic ligatures the very voice of its life; one is baffled by the vicious ingenuity it has displayed in surrounding itself with linguistic taboos. And it is natural to ask ourselves whether the study of this never-ending struggle between the language of the purists and the vernacular or demotic is worthy of our attention. There seems hardly any profit in investigating the annihilation of common sense».



As Peter Calvocoressi, a member of one of these Anglo-Chiot families, records in his likewise revealing memoir, *Threading my way* (1994) the key to this rapid process of acculturation was attendance at the fashionable and expensive private schools (puzzlingly known in English as «public» schools) favoured by the British upper classes for the education of their children. Both Pallis and Calvocoressi attended Eton College, the most establishment of all these institutions. Calvocoressi has written that attending an English school was «the first step in a new migration which took me away from being more Greek than English and made me more English than Greek». It is worth noting that that some of these well-to-do Anglo-Greeks were anxious to export the British public/private school system to Greece. One such, D.J. Cassavetti, writing in 1913 in *Hellas and the Balkan Wars*, was convinced that what the Greeks needed above all was «the physical and moral education of the Public [i.e. Private] School». It was a matter of great regret to him that it was «the excitable coffee-house politician» who had come to be regarded as the representative Hellene whereas it was the evzonas, the kilted Greek soldier, «with his manliness and his jolly but courteous ways», who was the true counterpart of the English public school boy. At the end of the First World, an «Anglo-Hellenic Educational Foundation», whose purpose was precisely to develop an interest in the English «public» school system was established at a preliminary meeting in London on 20 November 1918. This was presided over by none other than by Eleftherios Venizelos himself. The stated purpose of this Anglo-Hellenic Educational Foundation was «to advise and assist in the foundation in Greece of schools conducted on English principles and in general questions of English teaching in Greece». Its first regularly constituted meeting took place on 3 December 1918 under the chairmanship of Sir Francis Elliott, the former British minister in Athens. Its secretaries were Nicholas Eumorphopoulos, an Anglo-Chiot who had played a prominent role in the establishment of the Koraes Chair at King's College and in the ensuing controversy, and Dr. Walter Seton, both of University College, London. In his address to the annual general meeting, on 20 June 1919, of the Anglo-Hellenic League, in whose foundation in 1913 D.J. Cassavetti and A.C. Ionides had played a major part, J. L. Myres, the archaeologist, whose wartime privateering exploits had earned him the title of «the Blackbeard of the Aegean», made reference to the «educational experiments foreshadowed under the catch-word of a "Greek Eton"». «If the latter is to succeed», he maintained, seemingly without irony, «in being either "Eton" or "Greek", I suspect that its curriculum must be that of ancient Persia - to ride and to shoot, and to tell the truth». In the end nothing seems to have come of this strange proposal to transplant the mores of the upper class English educational system to Greece.

As A.A. Pallis noted, many of the well-to-do Anglo-Greeks of the second generation knew no Greek. Peter Calvocoressi recalls the boredom of attendance at services in Church when the language of the Liturgy was incomprehensible. When I wrote my study of the foundation by rich Anglo-Chiot grandees and subsequent rapid implosion of the Koraes Chair of Modern Greek and Byzantine History, Language and Literature at King's College, London in 1919, *Politics and the Academy: Arnold Toynbee and the Koraes Chair* (1986), a book which throws much incidental light on the internal dynamics of the community, I was struck by the fact that the members of the «Subscribers» Committee, who raised the endowment for the chair, corresponded with each other entirely in English. Another factor that accelerated the process of acculturation was the tendency already noted by A.A. Pallis to marry out of the Greek community. Calvocoressi records that of the eight Calvocoressi cousins in his generation only one married a Greek and that much the same happened in other Anglo-Greek families. This process is further illustrated in the memoir, *Quite a lot* (2001), written by Dominie Nicholls, the daughter of Peter Vlasto and Aziza Pallis. It is difficult to find parallels to this process of rapid acculturation to the mores of the upper strata of the society in which they settled among other communities of the Greek diaspora. I much hope that this particular dimension of the very rich history of the Greek diaspora will soon find its historian.



Ζητήματα Ιστοριογραφίας της ελληνικής «διασποράς»

Χρήστος Χατζηιωσήφ

Πάνε πάνω από είκοσι χρόνια από το καλοκαίρι του 1981 που σε ένα συνέδριο της Modern Greek Studies Association στη Θεσσαλονίκη είχα την ευκαιρία να παρουσιάσω μια κριτική ανασκόπηση της ιστοριογραφίας για αυτό που εκείνο τον καιρό αποκαλείτο παροικιακό φαινόμενο. Πρέπει να ομολογήσω ότι τότε είχα αγκαλιάσει το θέμα με μεγαλύτερη βεβαιότητα, ενθουσιασμό και ίσως κάποια επιθετικότητα από ό,τι θα το κάνω σήμερα για την ιστοριογραφία της ελληνικής «διασποράς». Μην ανησυχείτε! Δεν πρόκειται να σας ζητήσω να φιλοσοφήσουμε για το πως αλλάζει ο άνθρωπος με την πάροδο του χρόνου, αλλά να επιχειρήσουμε να παρακολουθήσουμε το πως άλλαξε η αντιμετώπιση των θεμάτων των εμπορικών παροικιών και της μετανάστευσης από τους ιστορικούς, να υποδείξουμε τους λόγους και τα επακόλουθα αυτών των μεταβολών και να προβληματισθούμε πάνω σε μια βασική αντίφαση αυτού του κλάδου της ιστοριογραφίας, στον οποίο εκδηλώνεται με μεγαλύτερη οξύτητα ένα γενικότερο πρόβλημα που αντιμετωπίζουν σήμερα οι Έλληνες ιστορικοί.

Ο τίτλος της ανακοίνωσης του 1981 ήταν «Εμπορικές παροικίες και ελληνικό κράτος: προβλήματα και ερμηνείες»¹. Οι ερμηνείες ήταν αυτές που είχαν προτείνει οι συγγραφείς των έργων που παρουσίαζα κριτικά σε εκείνη την πρώτη προσέγγιση. Ο συνολικός τους αριθμός ήταν το 1981 μικρός και ακόμα λιγότεροι ήταν ανάμεσά τους οι ιστορικοί, τουλάχιστον αυτοί με ακαδημαϊκή ιδιότητα. Κοινωνιολόγοι και οικονομολόγοι ήταν οι δημιουργοί των περισσότερων ερμηνευτικών προτάσεων. Η πατρότητα δε του όρου «το παροικιακό φαινόμενο» κάτω από τον οποίο συνοψίζονταν οι εμπορικές παροικίες, οι Έλληνες που εξακολουθούσαν να ζουν κάτω από οθωμανική κυριαρχία και η μετανάστευση, ανήκε στο Νίκο Ψυρούκη, ένα διανοούμενο που δραστηριοποιείτο εκτός ακαδημαϊκού περιβάλλοντος². Το πρόβλημα που απασχολούσε τους συγγραφείς εκείνης της περιόδου ήταν να απομονώσουν και να εξηγήσουν τον τρόπο αναπαραγωγής του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού στο σύνολό του και όχι οι τύχες της μιας ή της άλλης μεταναστευτικής κοινότητας ή εμπορικής παροικίας. Πολλά στοιχεία από τα ερμηνευτικά σχήματα του τέλους της δεκαετίας του 1970 ενσωματώθηκαν στην κυρίαρχη άποψη για τη σύγχρονη ελληνική ιστορία και συνέβαλαν στη διατήρησή της με ανανεωμένη μορφή. Ιδιαίτερα μεγάλη ήταν η επιρροή που άσκησε το μοντέλο λειτουργίας του κυκλώματος μικρή έγγεια ιδιοκτησία - μετανάστευση - εμβάσματα - κράτος - εκπαιδευτικοί μηχανισμοί, που πρότεινε ο κοινωνιολόγος

¹ Χατζηιωσήφ Χρ. (1982) Εμπορικές παροικίες και ελληνικό κράτος: προβλήματα και ερμηνείες, στο: Lily Macrakis, Nikiforos Diamandouros (ed.) *New Trends in Modern Greek Historiography*, M.G.S.A. & Anatolia College, Hannover, N.H. 1982, 69 - 83 αναδημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Πολίτης*, τεύχος 62 (1983) 28 - 34.

² Ψυρούκης Νίκος (1974) *Το νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο*, Αθήνα, Επικαιρότητα.



Κωνσταντίνος Τσουκαλάς³.

Η κριτική μου στις προσεγγίσεις αυτές τεκμηριώθηκε με την έρευνα μιας περίπτωσης, της ελληνικής παροικίας στην Αίγυπτο, την οποία δεν την είχα εξετάσει μεμονωμένα, αλλά στην αλληλεξάρτησή της από τις άλλες εμπορικές παροικίες, την οθωμανική αυτοκρατορία και το ελληνικό κράτος με στόχο να προσεγγίσω μέσα από αυτήν το γενικότερο πρόβλημα του τρόπου αναπαραγωγής του ελληνικού κοινωνικού μετασχηματισμού⁴. Είχα μπορέσει έτσι να προτείνω ένα πιο εκλεπτυσμένο σχήμα που βασιζόταν σε μια περιοδολόγηση των εμπορικών παροικιών και της υπερπόντιας μετανάστευσης ως δύο διακριτών και χρονικά διαφοροποιημένων φαινομένων, σαφώς ενταγμένων στην ανάπτυξη του καπιταλισμού στο χώρο της Ανατολικής Μεσογείου από το 18ο αιώνα ως τις αρχές του 20ου. Με τον τρόπο αυτόν αποδέσμευα τη μελέτη της μετανάστευσης και των εμπορικών παροικιών από τις αιώνιες βιολογικές ερμηνείες της τρισχιλιετούς ιστορίας που στο όνομα της έμφυτης τάσης του «Έλληνα» για τον ξενιτεμό συνέφυραν μαζί με τα φαινόμενα της σύγχρονης εποχής, αυτά της αρχαιότητας. Ειδικότερα για τις εμπορικές παροικίες τόνιζα τον κοσμικό χαρακτήρα των κοινοτικών τους θεσμών και έδειχνα ότι η κατανόηση της λειτουργίας και της ανάπτυξής τους ήταν αδύνατη, αν δεν αντιμετωπιζόνταν ως μέρη ενός συστήματος που συμπεριλάμβανε τις άλλες παροικίες, αλλά και τις μεγάλες βιομηχανικές οικονομίες καθώς και την οθωμανική αυτοκρατορία και το ελληνικό κράτος.

Στο τέλος της δεκαετίας του 1980 δημοσιεύθηκε μια νέα κριτική επισκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας από τον Χάρη Εξερτζόγλου με τίτλο «Η ελληνική ιστοριογραφία και το ομογενές κεφάλαιο: προβλήματα μέθοδου και ερμηνείας»⁵. Το γεγονός ότι ο λόγος είναι εδώ περί «ιστοριογραφίας» και «μεθόδου» αντικατοπτρίζει την ποσοτική και ποιοτική ανάπτυξη της ελληνικής ιστοριογραφίας στο διάστημα που μεσολάβησε από την προηγούμενη επισκόπηση. Η ανάπτυξη αυτή επωφελήθηκε από την ανατροπή με το νόμο - πλαίσιο για τα Α.Ε.Ι. του 1982 του ισχύοντος θεσμικού καθεστώτος της έρευνας και της διδασκαλίας της ιστορίας στην Ελλάδα. Οικονομικά, υποστηρίχθηκε από τα προγράμματα χρηματοδότησης της έρευνας των ελεγχόμενων από το κράτος μεγάλων τραπεζών. Η αναφορά στον τίτλο της επισκόπησης του Εξερτζόγλου στο «ομογενές κεφάλαιο» είναι ενδεικτική του γεγονότος ότι η ανάπτυξη της ιστοριογραφίας που είχε προηγηθεί πραγματοποιήθηκε κατά κύριο λόγο στο πεδίο της οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας. Σε σχέση με την προηγούμενη περίοδο δεν μεταβλήθηκαν τα ερμηνευτικά σχήματα ή η περιοδολόγηση των φαινομένων. Απλώς τα σχήματα αυτά και η περιοδολόγηση θεωρήθηκαν δεδομένα και αυτονόητα και ... αποσιωπήθηκαν. Το βάρος έπεσε στην ανάλυση των συγκεκριμένων παραδειγμάτων παροικιών ή μεταναστευτικών κοινοτήτων που εξετάστηκαν με ιστορικές μεθόδους και συστηματικότερα σε σχέση με τις παλαιότερες εργασίες των κοινωνιολόγων και των δημοσιολόγων. Το κέρδος σε επιστημονικότητα αντισταθμίσθηκε δηλαδή από το στένεμα της προοπτικής με τον περιορισμό του αντικείμενου και της χρονικής περιόδου σε στενά όρια και την εγκατάλειψη της φιλοδοξίας να προταθεί μια γενικότερη ερμηνεία. Η μετάβαση από το γενικό που θεωρείται αυτονόητο στο υπό διαλεύκανση μερικό και στη στενή χρονική περίοδο διαγράφεται στη διατύπωση της ακολουθίας τίτλου και υποτίτλου των εργασιών⁶. Όπως και στις

³ Τσουκαλάς Κωνσταντίνος (1977) *Εξάρτηση και Αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1830 - 1922)*, Αθήνα, Θεμέλιο.

⁴ Hadziiosif Christos (1981) *La colonie grecque en Egypte (1833 - 1856)*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Université Paris - Sorbonne (Paris IV) - Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVème section, Παρίσι.

⁵ Σύγχρονα Θέματα, τχ.35 - 37, Δεκέμβριος 1988, 152 - 160.

⁶ Εξερτζόγλου Χάρης (1989) *Προσαρμοστικότητα και πολιτική ομογενειακών κεφαλαίων. Έλληνες τραπεζίτες στην Κωνσταντινούπολη. Το κατάστημα «Ζαρίφης Ζαφειρόπουλος», 1871 - 1881*, Αθήνα, Ίδρυμα Έρευνας και Παιδείας της Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδας.



παιλιότερες εργασίες δεν υπάρχει και εδώ μια συγκριτική προσέγγιση, η κύρια εξωτερική αναφορά του συστήματος που αναλύεται είναι το ελληνικό εθνικό κράτος.

Οι εργασίες για τις εμπορικές παροικίες που εκπονήθηκαν μετά το 1990 ακολούθησαν δύο κυρίως κατευθύνσεις. Η πρώτη συνέχισε το άνοιγμα που πραγματοποίησε με τη διατριβή της για την ελληνική παροικία της Τεργέστης η Όλγα Κατσαρδής - Hering⁷. Άρχισε με τον τρόπο αυτόν να εκπληρούται ένα ζητούμενο της ελληνικής ιστοριογραφίας από την εποχή που πρώτος ο Νίκος Σβορώνος είχε επισημάνει τη σημασία του χώρου της αυτοκρατορίας των Αιθιοπών για την ανάπτυξη του εμπορίου των χριστιανών υπηκόων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁸. Οι ανέκδοτες προς το παρόν σχετικές διδακτορικές διατριβές αποτελούν εφαρμογές σε συγκεκριμένες περιπτώσεις εμπορικών παροικιών των γενικότερων ερμηνευτικών σχημάτων της ελληνικής οικονομικής ιστορίας που αναπτύχθηκαν μετά το 1974. Το νέο στοιχείο που τις διαφοροποιεί είναι η μεγαλύτερη ευαισθησία προς τις ατομικές περιπτώσεις και το ενδιαφέρον για την καθημερινή ζωή των παροίκων με έμφαση στην πολιτισμική διαδικασία αφομοίωσής τους από την τοπική κοινωνία⁹.

Η δεύτερη κατεύθυνση διδακτορικών διατριβών για τις εμπορικές παροικίες έχει ως αντικείμενο τις εγκαταστάσεις των Ελλήνων εμπόρων στις πόλεις της Δυτικής Μεσογείου. Έχει ως αφετηρία τον προβληματισμό του Γιώργου Δερτιλή για τη στρατηγική των εμπορικών κεφαλαίων και παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με τις εργασίες για τους παροίκους της Κεντρικής Ευρώπης ως προς το ενδιαφέρον για τις ατομικές περιπτώσεις και τις πολιτισμικές διαστάσεις του φαινομένου¹⁰.

Θα σας ζητήσω τώρα να κάνουμε ένα άλμα στο χρόνο από το 1988 που δημοσιεύθηκε η επισκόπηση του Χάρη Εξερτζόγλου και να έρθουμε στην ανακοίνωση που παρουσίασε η Λίνα Βεντούρα στο Δ' Διεθνές Συνέδριο Ιστορίας με θέμα: Ιστοριογραφία της Νεότερης και Σύγχρονης Ελλάδας, 1833 - 2002, που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα τον Οκτώβριο 2002, τα πρακτικά του οποίου είναι υπό δημοσίευση. Ο τίτλος της επισκόπησης, «Μεταπολεμικές προσεγγίσεις της ελληνικής μετανάστευσης», δηλώνει ότι επιτέλους η υπερπόντια και ευρωπαϊκή μετανάστευση του 20ου αιώνα διακρίνεται σαφώς από το προηγούμενο φαινόμενο των εμπορικών παροικιών και συγκροτεί ένα ιδιαίτερο ερευνητικό πεδίο. Οι λόγοι για αυτήν τη διαγραφόμενη μετατόπιση του ενδιαφέροντος είναι πολλοί. Πρώτον υπάρχουν τα ερεθίσματα από τη διόγκωση των μεταναστευτικών ρευμάτων σε παγκόσμια κλίμακα που παρατηρείται μετά το 1989, στο πλαίσιο της οποίας η Ελλάδα μετατράπηκε και αυτή σε χώρα υποδοχής μεταναστών. Παράλληλα οι κοινότητες των μεταναστών, που βρίσκονται σε μια διαδικασία διατήρησης ή επαναπροσδιορισμού της ταυτότητάς τους, έχουν αρχίσει να ενδιαφέρονται για την ιστορία της συγκρότησής τους. Τα τμήματα ελληνικών σπουδών που λειτουργούν σε ορισμένα πανεπιστήμια των χωρών υποδοχής, κυρίως στην Αυστραλία, υποστηρίζουν ακαδημαϊκά αυτές τις ιστορικές αναζητήσεις. Αλλά η ενασχόληση με την ιστορία των μεταναστών ξεπερνά τα όρια του ακαδημαϊκού χώρου. Το ερευνητικό αυτό πεδίο διαθέτει και το επιστημονικό του περιοδικό, το *Journal of the Hellenic Diaspora* που εκδίδεται

⁷ Κατσαρδής - Hering Όλγα (1986) *Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751 - 1830)*, 2 τόμοι, Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα, Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν.Σαριπόλου.

⁸ Γ. Σβορώνος Νίκος (1996) *Το εμπόριο της Θεσσαλονίκης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα, Θεμέλιο, 213 - 218, 257. Γαλλική έκδοση, Presses Universitaires de France, Παρίσι.

⁹ Παπακωνσταντίνου Κατερίνα (2002) *Ελληνικές εμπορικές επιχειρήσεις στην Κεντρική Ευρώπη το β' μισό του 18ου αιώνα. Η οικογένεια Πόντικα*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή. Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Ιστορίας Αρχαιολογίας, Αθήνα, Σειρηνίδου Βάσω (2002) *Οι Έλληνες στη Βιέννη, 1780 - 1850*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Εθνικό & Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Τμήμα Ιστορίας Αρχαιολογίας, Αθήνα.

¹⁰ Βλάχη Δέσποινα (2000) *Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου: Έλληνες έμποροι στο Λιβόρνο*, Αθήνα, Θεμέλιο, καθώς και Mandilara Anna (1998) *The Greek Business Community in Marseille, 1816 - 1900: Individual and Network Strategies*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή European University Institute, Φλωρεντία.



στη Νέα Υόρκη από το 1973. Η διασπορά των κέντρων παραγωγής ιστορικών πραγματειών για την ελληνική μετανάστευση σε όλο το γεωγραφικό χώρο που κάλυψε το μαζικό αυτό φαινόμενο έχει ως αποτέλεσμα οι εργασίες για το θέμα αυτό που γράφονται στην Ελλάδα ή από επιστήμονες από την Ελλάδα που εκπονούν διδακτορική διατριβή σε κάποιο ξένο πανεπιστήμιο να υστερούν αριθμητικά σε σχέση με αυτές που παράγονται στο εξωτερικό¹¹.

Μετά το 1989, παράλληλα με το ενδιαφέρον για τη μαζική μετανάστευση προς υπερπόντιους περιορισμούς ή προς βιομηχανικές χώρες της Δυτικής Ευρώπης παρουσιάστηκε μια άνθηση των μελετών για την ιστορία των αγροτικών κυρίως πληθυσμών στις παραεξείνιες περιοχές της τσαρικής Ρωσίας και της μετέπειτα Σοβιετικής Ένωσης, οι οποίοι αργότερα προσανατολίστηκαν ιδεολογικά προς το ελληνικό κράτος. Η μετανάστευση των λεγομένων Ρωσοποντίων προς την Ελλάδα έδωσε το έναυσμα για αυτήν τη στροφή της ιστοριογραφίας¹².

Η εικόνα που παρουσιάζει η ελληνική ιστοριογραφία για τις εμπορικές παροικίες και τη μετανάστευση είναι λοιπόν σήμερα πολύ πιο σύνθετη από ό,τι πριν από 20 χρόνια τόσο όσον αφορά το αντικείμενό της - εμπορικές παροικίες - μαζική μετανάστευση - Ρωσοπόντιοι - όσο και σε σχέση με τις θεωρητικές και μεθοδολογικές της επιλογές. Δίπλα στην κλασική οικονομική και κοινωνική ιστορία με τους τρόπους που αυτή αναπτύχθηκε στη Δυτική Ευρώπη κατά την πρώτη μεταπολεμική περίοδο, εκπονούνται μελέτες με ανθρωπολογικά ενδιαφέροντα, υπάρχουν προσεγγίσεις που θα μπορούσαν να ενταχθούν στο ρεύμα των πολιτισμικών σπουδών, ενώ δεν λείπουν και οι αμέθοδες γεγονοτολογικές εξιστορήσεις.

Η χρήση του όρου «διασπορά» - «ελληνική διασπορά», για την ευρηματικότητα και την ευστοχία του οποίου διατηρώ αμφιβολίες, αποτελεί ομολογουμένως μια πρακτική λύση για να υπαχθούν όλες αυτές οι τάσεις σε μια κοινή κατηγορία. Η διαφαινόμενη επικράτησή του μαρτυρά επίσης το αυξανόμενο βάρος της σχετικής ιστοριογραφίας που αναπτύχθηκε στους κόλπους των ελληνικής καταγωγής ερευνητών στις Η.Π.Α. Το περιοδικό *Journal of the Hellenic Diaspora* προανήγγειλε και παρακολούθησε αυτήν την τάση. Ο όρος διασπορά έχει βέβαια τη δική του ιστορία. Προέρχεται από την εβραϊκή ιστορία. Η υιοθέτησή του από τους Έλληνες ιστορικούς δεν σημαίνει ότι ταυτόχρονα υιοθετήθηκε και κάποιο σχήμα της εβραϊκής ιστορίας και για το λόγο αυτό νομίζω ότι η ενασχόληση με το εννοιολογικό του περιεχόμενο παρουσιάζει μικρό ενδιαφέρον. Αυτό που κατά τη γνώμη μου υιοθετήθηκε ήταν μια σύγχρονη πολιτική, η προσπάθεια εναρμόνισης των πολιτικών ενεργειών των τοπικών ηγεσιών των μεταναστευτικών κοινοτήτων με την εξωτερική πολιτική του ελληνικού κράτους. Όλη η πολιτική και γραφειοκρατική κατασκευή του «απόδημου ελληνισμού», με τα συμβούλια, τις γραμματείες, τους υφυπουργούς κ.λπ. έχει ως πηγή έμπνευσης το ισραηλινό - εβραϊκό πρότυπο, ανεξάρτητα από τις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα σε αυτό και την ελληνική εκδοχή του.

Οι παρατηρήσεις αυτές με οδηγούν στη μεγάλη αντίφαση της ενασχόλησης με την ιστορία των παροικιών και της μετανάστευσης. Η ιστοριογραφία των τρόπων με τους οποίους ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός συναρθρώνεται πιο στενά με τους άλλους, παραμένει στη σύλληψη και τη στόχευσή της στενά εθνοκεντρική. Που είναι η σύγκριση με το

¹¹ Βεντούρα Λίνα (1999) *Έλληνες μετανάστες στο Βέλγιο*, Αθήνα, Νεφέλη / Laliotu Ioanna (1998) *Migrating Greece: Historical Enactments of Migration in the Culture of the Nation*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, European University Institute, Φλωρεντία / Δαμηλάκου Μαρία (2001) *Έλληνες Μετανάστες στην Αργεντινή (1900 - 1970), Διαδικασίες συγκρότησης και μετασχηματισμού μιας μεταναστευτικής κοινότητας*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Τμήμα Ιστορίας - Αρχαιολογίας, Ρέθυμνο.

¹² Χασιώτης Ι.Κ. (1997) (επιμέλεια), *Οι Έλληνες της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης. Μετοικεσίες και εκποτισμοί. Οργάνωση και ιδεολογία*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press / Αγτζίδης Βλάσης (1997) *Παρευξείνιος Διασπορά. Οι ελληνικές εγκαταστάσεις στις βορειοανατολικές περιοχές του Ευξείνου Πόντου*, Θεσσαλονίκη, Αδελφοί Κυριακίδη / Βλάση Αγτζίδη (επιμέλεια), *Χ.Χ. Οι άγνωστοι Έλληνες του Πόντου*, Τράπεζα Πειραιώς, Αθήνα / Καρδάσης Βασίλης (1998) *Έλληνες ομογενείς στη Νότια Ρωσία 1775-1861*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια είναι μερικά από τα δείγματα αυτής της παραγωγής.



εβραϊκό παράδειγμα; με το συρολιβανικό; Που είναι η αντιπαραβολή των Ελλήνων με τις άλλες μεταναστευτικές κοινότητες στις ίδιες χώρες. Δηλωμένες προθέσεις, όπως αυτή του Αλέξανδρου Κιτρορέφ, η έρευνά του για την παροικία της Αιγύπτου να χρησιμέψει γενικότερα στη μελέτη των μειονοτήτων είναι σπανιότατες. Η εφαρμογή τους ακόμα πιο σπάνια.

Δεν συνηγορώ εδώ υπέρ μιας διεθνιστικής ιστορίας. Υποστηρίζω ότι για να καταλάβει κανένας τις ιδιαιτερότητες μιας κοινωνίας πρέπει να γνωρίζει τα κοινά χαρακτηριστικά της με τις πλησιόχωρες και τις παρόμοιες. Ο εθνοκεντρισμός αυτού του κλάδου της ιστοριογραφίας έχει συνέπειες σε δύο διαφορετικά επίπεδα:

1. Στο ακαδημαϊκό: η εκπόνηση μελετών για μεμονωμένα παραδείγματα συντελεί στην αναπαραγωγή των επαγγελματιών ιστορικών, δεν μπορεί όμως να προκαλέσει ένα γενικότερο ενδιαφέρον. Η κοινότητα των ιστορικών δεν επικοινωνεί ούτε με την κοινωνία που μελετά ούτε με τους ιστορικούς άλλων χωρών. Ο εκσυγχρονισμός των θεωριών και των μεθόδων δεν αρκεί για τη συνομιλία με τους ξένους ιστορικούς.

2. Στο πρακτικό: η εθνοκεντρική έρευνα μπορεί στο «εθνικό κέντρο» να νομιμοποιήσει ιδεολογικά πολιτικές, δεν μπορεί όμως να τις καταστήσει αποτελεσματικές στις μεταναστευτικές κοινότητες στις οποίες απευθύνονται αυτές οι πολιτικές γιατί υποβαθμίζει σημαντικά χαρακτηριστικά τους κοινά με άλλες μειονότητες ή μεταναστευτικές ομάδες.

