

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η αρμενική Λαογραφία αποτελεί *terra incognita* στην Ελλάδα. Οι μέχρι σήμερα γνωστές σε μας επιστημονικές συμβολές είναι ελάχιστες. Σπανίως εξ άλλου μια «εθνική Λαογραφία» ασχολήθηκε με κάποιαν άλλη. Αυτός είναι ο κυριότερος λόγος που μας παρώθησε στην επιμέλεια του ανά χείρας τόμου: να προσεγγίσουμε (έστω και με κάποια χρονική καθυστέρηση) τους «χρόνια δικούς μας άλλους»¹. Η σχέση μας - επιπλέον - με τον Παρευξείνιο χώρο, ως υπηρετούντες στο Τμήμα Γλώσσας Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρευξεινίων Χωρών, επέτεινε την ανάγκη να προσφέρουμε στο ελληνικό λαογραφικό κοινό την ευκαιρία μιας πρώτης γνωριμίας με τον αρμενικό λαϊκό πολιτισμό.

Την παντελή απουσία επιστημονικής λαογραφικής βιβλιογραφίας στην Ελλάδα καλύπτουν μερικώς οι πάντοτε χρήσιμες λαογραφικές καταγραφές που μας παρέχουν κάποιοι εκδεδομένοι γενικοί τόμοι με θέμα την αρμενική κοινότητα μιας πόλης. Π.χ., *Η αρμενική κοινότητα της Θεσσαλονίκης: Ιστορία, σημερινή κατάσταση, προοπτικές* (University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2005). Στη δίγλωσση και εικονογραφημένη αυτήν έκδοση (ελληνικά - αγγλικά) παρουσιάζονται το ιστορικό χρονικό της κοινότητας (από τον Ιω. Χασιώτη), αλλά και στοιχεία που συνθέτουν τη σημερινή της εικόνα (από τις Γκιούλα Κασαπιάν και Λουσινέ Χατσατριάν). Στην ίδια κατηγορία εντάσσουμε ανάλογες αξιόλογες εκδόσεις, όπως *Οι Αρμένιοι της Κομοτηνής* (Εκπολιτιστικός Μορφωτικός Όμιλος Αρμενίων Κομοτηνής, Κομοτηνή 2009) των Κ. Χατζόπουλου και Τζένης Κασαπιάν ή *Η αρμενική παροιμία της Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1986, των Ιω. Χασιώτη και Γκιούλας Κασαπιάν, κ.ά.

Την πολυθεματική επιστήμη της σύγχρονης Λαογραφίας συνιστούν πολλοί επιμέρους κλάδοι και τη συνδράμουν με τα πορίσματά τους πολλές συναφείς ανθρωπιστικές επιστήμες. Στα επόμενα παρουσιάζουμε όλες τις (γνωστές σε μας) πηγές, στις οποίες ο προτιθέμενος να ασχοληθεί με την αρμενική Λαογραφία ερευνητής θα βρει πλούσιο «λαογραφικό» υλικό:

1. Η *Θρησκευτική Λαογραφία* και ο *υλικός βίος*. Στα λήμματα της πρώτης έχουν καταχωρισθεί οι εργασίες του αειμνήστου Γ. Δημητροκάλλη, *Η λατρεία*

1. Ενώ στην ελληνική βιβλιογραφία (στο πλαίσιο της συζήτησης περί ετερότητας) το ζήτημα του «δικού μας άλλου», υπό το πρίσμα του κονστρουκτιβισμού και της αποεδαφοποίησης των πολιτισμών, έχει συζητηθεί, εντούτοις οι λαογραφικές μελέτες δεν εστράφησαν σε λαούς με τους οποίους η μακροχρόνια συμβίωσή τους με τον ελληνικό λαό θα έφερε στο προσκήνιο πληθώρα υπό μελέτη ζητήματα. Πρβλ. ενδεικτικά Παπαταξιάρχης 2006.

του αγίου Γρηγορίου της Μεγάλης Αρμενίας στην Ελλάδα (Μητρόπολις Ορθοδόξων Αρμενίων Ελλάδος, Αθήνα 1991 και *Αρμενική ναοδομία*, Αθήναι 1966), ο δε πολιτισμός της διατροφής θα αντλήσει στοιχεία για μια σύγχρονης θεώρησης μελέτη του από το βιβλίο της Τακουή Τοβμασιάν «*Ευλογημένο το τραπέζι σας. Μνήμες και γεύσεις από τις αρμένισσες γιαγιάδες μου*» (μετάφρ. Σούλα Μπόζη, Τσουκάτος, Αθήνα 2005). Όπως διαβάζουμε στον Πρόλογο της μεταφράστριας, με την εργασία της αυτή η συγγραφέας συμβάλλει στη μελέτη του διατροφικού πολιτισμού της πολυεθνικής, κοσμοπολιτικής Πόλης και «διηγείται ταυτόχρονα την ιστορία μιας μεγάλης κοινότητας, που επιστρατεύοντας ανεξάντλητα ψυχικά αποθέματα μέσα από τις μικροχαρές της ζωής, προσπάθησε να επουλώσει τα τραύματα του αποδεκατισμού της».

2. Η Λογοτεχνία. Η θεωρία των προ πολλού μελετημένων σχέσεων της Λαογραφίας με τη Λογοτεχνία δεν απαιτεί εδώ επανάληψη. Ο έμπειρος λαογράφος θα αντλήσει πάμπολλα πολιτισμικά στοιχεία σε έργα αρμενίων και άλλης εθνικότητας λογοτεχνών που σχετίζονται με τον βίο του αρμενικού λαού. Πρώτοι κοινωνικοί ανατόμοι του πολιτισμού των σύγχρονων πόλεων (ειδικότερα) αποδείχθηκαν οι λογοτέχνες, οι οποίοι, με όπλο και τη διαίθησή τους φρόντισαν να μας αναπαραστήσουν πτυχές της κοινωνικής τους ζωής που δύσκολα τυποποιούνται ή γίνονται αντικείμενα μελέτης από τον «καθ' ύλην αρμόδιον» επιστήμονα (Μ. Μερακλής). Ενδεικτικά, αναφέρουμε τις (μεταφρασμένες στα ελληνικά) λογοτεχνικές συμβολές

- της Αντόνια Αρσλάν, *Το Σπίτι με τους κορυδαλλούς* (Ψυχογιός, Αθήνα 2005),

- του Μαρκ Μουστιάν, *Παιχνίδια της ζωής και της μνήμης* (Ωκεανίδα, Αθήνα 2010),

- της Σεβάν Σεβντά, *Ραιδεστός, Ραιδεστός* (μετάφρ. Π. Σταθόγιαννης, Κέδρος, 2004) με υπόβαθρο την αναφερόμενη στον τίτλο πόλη το 1905,

- του Ουίλιαμ Σαρογιάν, *Με λένε Αράμ* (Άγκυρα, Αθήνα 1975, αναμνήσεις ζωής του συγγραφέα στην Καλιφόρνια την περίοδο 1915-1925),

- του Βαχάν Τοτοβέντς, *Η ζωή στον παλιό ρωμαϊκό δρόμο* (μετάφρ. Ιωσήφ Κασσεσιάν, Στοχαστής, Αθήνα 1986· αυτοβιογραφικό έργο, περιγράφει με λυρισμό τα παιδικά του χρόνια στη γενέτειρά του στα τέλη του 19^{ου} αι.),

- του Μινάς Τσεράζ, *Ανατολίτικες νουβέλες* (Νέος Κύκλος Κωνσταντινουπολιτών, Αθήνα 2010) που μας μεταφέρουν στο περιβάλλον της Πόλης του 19ου αι., όταν ο πολυπολιτισμικός χαρακτήρας της ήταν ακόμη ζωντανός. Έντονη είναι σ' αυτές η συλλογική μνήμη και των Ελλήνων πολιτών της.

3. Οι ταξιδιωτικές εντυπώσεις, τα οδοιπορικά κείμενα, οι προσωπικές αναμνήσεις-μαρτυρίες, οι *Βιογραφικές Αφηγήσεις / Αφηγήσεις Ζωής*, η Προφορική Ιστορία είναι προ πολλού μελετημένες λαογραφικές πηγές και «εργαλεία», που έχουν δώσει μέχρι σήμερα θαυμάσιο υλικό για τη σύνθεση επιστημονικών εργασιών. Στον εξάισιο χώρο αυτών των «ειδών» κινούνται συνεισφορές, όπως:

- Καραμπέτ Ατσεριάν, *Μεταξύ πυρός, ξίφων και θαλάσσης: Στη Σμύρνη το 1922* (Arod Books, Μόντρεαλ 2001),

- Κεμάλ Γιαλτσίν, *Για σένα η καρδιά μου χτυπά* (Στοχαστής, Αθήνα 2010, συγχρονική θεώρηση της καθημερινότητας και της ταυτότητας των εν Τουρκία Αρμενίων),

- Ανζέλ Κουρτιάν, *Τα τετράδια της Ανζέλ Κουρτιάν* (Πλέθρον, Αθήνα 1980). Μαρτυρία για την κρίσιμη δεκαετία της ιστορίας του αρμενικού λαού και του ελληνισμού της Μικράς Ασίας (1915-1925), στην οποία η σ. καταγράφει τις εμπειρίες της από τα συγκλονιστικά γεγονότα της παιδικής της ηλικίας,

- Κλεμάν Λεπίδης, *Ο Αρμένης* (Εστία, 1988). Η ζωή ενός αρμένιου μετανάστη από την Κωνσταντινούπολη στη λαϊκή συνοικία Μπελβίλ του Παρισιού, στα χρόνια του Μεσοπολέμου,

- Ντόναλντ Μίλλερ και Λόρνα Τουριάν-Μίλλερ, *Επιζώντες. Μια προφορική ιστορία της Γενοκτονίας των Αρμενίων* (Αρμενικό Κέντρο Ερευνών, Λευκωσία 1999). Χρησιμοποιώντας τις εμπειρίες εκατό επιζώντων της αρμενικής εθνοκάθαρσης και ιστορικά ντοκουμέντα εκείνης της περιόδου, οι συγγραφείς αναπαριστούν τα γεγονότα του 1915,

- Λεόν Ζαβέν Σουρμελιάν, *Εσάς ρωτώ κυρίες και κύριοι...* (Δίφρος, Αθήνα 1967). Η οδύσσεια ενός Αρμενόπουλου που επέζησε στα χρόνια των διωγμών,

- Βαρτάν Τσαλικιάν, *Έμεινα χωρίς οικογένεια* (Αθήνα 1987). Το δράμα του αρμενικού λαού όπως το περιγράφει ο συγγραφέας βασισμένος στις αφηγήσεις του πατέρα και του παππού του,

- Φετχιέ Τσετίν, *Η γιαγιά μου* (Πατάκης, Αθήνα 2007),

- Τεοφίλ Τεϋρόλ, *Ταξίδι στον Πόντο και στην Αρμενία*, (Τροχαλία, Αθήνα 2010).

4. Στη μελέτη του αρμενικού παραμυθιού θα συμβάλει ο λαογράφος που θα μελετήσει (π.χ.) τα *Λαϊκά Παραμύθια της Αρμενίας* (του Κέντρου Αρμενικών Μελετών, Αθήνα 1986), μια συλλογή είκοσι παραμυθιών που επέλεξαν και απέδωσαν στα ελληνικά οι Χάικ Κασαρτζιάν και Ιωσήφ Κασσεσιάν, ή τη συλλογή της Κουήν Μινασιάν, *Παραμύθια από την Αρμενία* (Απόπειρα, Αθήνα 1998) που ήδη επεχείρησε επιτυχώς (και παρουσιάζει στον ανά χείρας τόμο) ο Βασίλης Γεργατσούλης.

5. Ελάχιστο, τέλος, είναι το καταχωρισμένο στο περιοδικό *Λαογραφία* υλικό, αρκετό όμως για να μας παρουσιάσει ο Βάϊος Καμινιώτης τη σχετική με τις αναπαραστάσεις των Αρμενίων στη Χίο εργασία του στον παρόντα τόμο. Περισσότερο πρωτογενές υλικό, αναμφισβήτητο, εμπεριέχεται στο περιοδικό *Αρμενικά*, του οποίου την ταυτότητα παρουσιάζει εδώ ο Δημήτρης Ράπτης.

Η αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή της Παναγιώτας Αντωνίου, *Η ελληνοαρμενική κοινότητα της Αθήνας: εκδοχές και αντιλήψεις της αρμενικότητας μέσα από την καθημερινή συμβίωση με την ελληνική κοινωνία*, που εκπονήθηκε στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου, στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Μυτιλήνη

1995) αποτελεί μια ενδιαφέρουσα μελέτη. Σ' αυτήν η συγγραφέας με case study τους Αρμενίους της περιοχής Δουργούτι - Νέος Κόσμος της Αθήνας παρουσιάζει τις αντιλήψεις που προβάλλονται από τους ίδιους για την ιδιαίτερη ταυτότητά τους (την «αρμενικότητά» τους), πώς αυτή αναδύεται ως μια ποιότητα εξαναγκασμένη να αναπτυχθεί εκτός του γενέθλιου χώρου, πώς προσδοκά την επιστροφή, μέσα από τα ιδεολογικά σχήματα-στρατηγικές της «προσωρινότητας» και του «ηθελημένου περιθωρίου».

Αντιθέτως, η ξενόγλωσση βιβλιογραφία της αρμενικής λαογραφίας είναι πλουσιότερη. Εκτός της ρωσικής (προσβάσιμης σε λίγους), η αμερικανική (ευκολότερα προσιτή) είναι τεράστια, αφού στα πανεπιστήμια της εν λόγω χώρας η «αρμενολογία» (γενικά) έχει λάβει ευρείες διαστάσεις τις τελευταίες ειδικά δεκαετίες. Την μέχρι το 1992 βιβλιογραφία της αρμενικής λαογραφίας ο ενδιαφερόμενος μπορεί να αντλήσει από το κυκλοφορηθέν το 1994 βιβλίο της Anne Avakian, *Armenian folklore bibliography* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London) ή από αυτό των Levon Abrahamian και Nancy Sweezy, *Armenian folk arts, culture and identity* (Indiana University Press, 2001).

Κατά τον προ του 1968 ορισμό του όρου **διασπορά** (μέχρι τότε ίσχυε ο εβραιοκεντρικός ορισμός της) αυτός ενέχει *πρωτίστως* την έννοια της αναχώρησης από την «μητέρα πατρίδα» μιας ομάδας, η οποία είχε εκεί οριοθετημένη ταυτότητα. Το παραπάνω στοιχείο είναι σημαντικό, γιατί οδηγεί στην υπόθεση ότι οι διασπορές αναδύθηκαν «από μετακινημένους μεν, αλλά ομοιογενείς ως εθνότητα πληθυσμούς, οι οποίοι όσο ήταν ακόμα στην πατρίδα τους είχαν κοινά κοινωνικά και εθνικά χαρακτηριστικά, όπως οι Εβραίοι του 1^{ου} αιώνα» (Tölölyan 1996 : 13). Άρα, στον περί διασποράς σύγχρονο λόγο πρέπει να συμπεριλάβουμε την έννοια του *transnationalism* και το σχετικό με αυτόν «πέραςμα συνόρων/ορίων», πανάρχαιο χαρακτηριστικό της διασποράς. *Transnational* σημαίνει εν πρώτοις όμως μια πράξη ή σχέση που εμπεριέχει τη σημασία του *περάσματος ενός εθνικού συνόρου από μια μη κρατική οντότητα*. Η διέλευση των κρατικών συνόρων από άτομα, οικογένειες, μη κυβερνητικές οργανώσεις ή οποιαδήποτε άλλες μη κρατικές οργανώσεις, ακόμη και τρομοκρατικές, ή κοινωνικά κινήματα αποτελεί σήμερα σύννηθες φαινόμενο.

Από το 1991 κ.ε. ο όρος διασπορά αποκτά ευρύτερη σημασία και περιλαμβάνει έννοιες, όπως μετανάστες, εκπατρισμένους, πρόσφυγες, προσωρινούς εργάτες, εξόριστη κοινότητα, κοινότητα του εξωτερικού, εθνοτική κοινότητα (Georgiou 2006). Ο Safran (1991 : 83) συμπληρώνει ότι ο όρος πλέον χρησιμοποιείται ως «μεταφορικός προσδιορισμός» («as a metaphoric designation») για να περιγράψει πολλές κατηγορίες ανθρώπων. Επεκτείνεται λοιπόν, διευρύνεται, ανήκει πλέον σε ένα ευρύτερο σημασιολογικό πεδίο που συμπεριλαμβάνει νέους όρους, όπως διεθνικότητα (transnationalism), μετανεωτερικότητα, αποεδαφοποίηση (deterritorialization), υπό την επίδραση των θεωριών της παγκοσμιοποίησης

και του μεταμοντερνισμού. Η έκδοση του πρώτου τεύχους του *Diaspora: A journal of transnational studies* (Μάιος 1991) σηματοδότησε νέες θεωρήσεις του όρου υπό το κλίμα των νέων διεθνικών και παγκόσμιων φαινομένων. Η έννοια, που είχε μέχρι τότε διανύσει 2300 έτη ζωής (θυμίζουμε τη βιβλική του προέλευση, βλ. Δευτερονόμιο, 28, 2 και Καινή Διαθήκη, Κατά Ιωάννην, 7, 3), δεν εκπληρούσε πλέον τις ανάγκες της σύγχρονης εποχής με τις (θεμελιακού χαρακτήρα) μεταβολές και τα νέα (πλήρους εξαλλαγής ενίοτε) δεδομένα που δημιουργήσε η παγκοσμιοποίηση (Tölölyan 2007 : 647).

Σήμερα ο όρος *διασπορά* χρησιμοποιείται από περίπου 300 διεθνικές (transnational) κοινότητες και αναφέρεται σε παλαιούς και νέους διασκορπισμούς (dispersions) ανθρώπων. Ο ορισμός της είναι πλέον πιο «ελαστικός», όπως προείπαμε. Π.χ., ο W. Connor (1986 : 16) την ορίζει ως «εκείνο το τμήμα ανθρώπων που ζουν εκτός της μητέρας πατρίδας τους», χωρίς να τον ενδιαφέρει αν αυτοί είναι πρόσφυγες, εξόριστοι, μετανάστες ή διασπορές,² ή για το τι πρέπει να σκέφτονται και να αισθάνονται τα μέλη αυτής της ομάδας, ώστε να θεωρηθούν ένα τμήμα του διεθνικού / transnational λαού που ζει στη μητέρα πατρίδα ή έξω από αυτήν».

Ο Safran σημειώνει ότι η διασπορά ενώ κάποτε ήταν αντικείμενο καχυποψίας, τώρα μετετράπη σε αξιοθαύμαστο, «μετακινούμενο» από μια έννοια (ιστορικά και πολιτικά) φορτισμένη σε μια ουδέτερη που τα συμπεριλαμβάνει όλα (στο Knott, McLoughlin 2010). Κατά τον Shain αυτή συνίσταται από ένα λαό με κοινή εθνική καταγωγή, ο οποίος κατοικεί εκτός μιας διεκδικούμενης ή ανεξάρτητης «μητρικής επικράτειας». Όσοι ανήκουν σ' αυτόν θεωρούν τους εαυτούς τους (ή θεωρούνται από τους άλλους) ως μέλη ή εν δυνάμει μέλη της χώρας καταγωγής τους (διεκδικούμενης ή υπάρχουσας), ένα καθεστώ (μια κατάσταση) που υφίσταται ανεξάρτητα από τη χώρα που βρίσκονται και την κατάστασή τους ως πολιτών έξω από την πατρίδα τους (1994-95 : 813).

Από τους δεκάδες «νεωτεरिकούς» ορισμούς του όρου που συναντούμε στην ελληνική βιβλιογραφία επιλέγουμε αυτόν (κοινωνιολογικού χαρακτήρα) του Δαμανάκη (2003 : 12) και του Ιω. Χασιώτη: ο πρώτος επικεντρώνεται στον «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, στο πλαίσιο μιας πολιτισμικά διαφορετικής κοινωνίας, κινούνται μεταξύ ομάδων αναφοράς και μεταξύ δύο πολιτισμικών συστημάτων και ως εκ τούτου διαμορφώνουν κάτω από ιδιαίτερες συνθήκες την ταυτότητά τους». Κατά τον δεύτερο (1993 : 19), που αναφέρεται αποκλειστικά στην ελληνική περίπτωση, με τον όρο «χαρακτηρίζεται γενικά το τμήμα εκείνο του ελληνικού λαού, το οποίο, παρ' όλο που εκπαιστώθηκε για διάφορους λόγους και εγκαταστάθηκε, έστω και με σχετική μόνο

2. Για αποσαφήνιση των όρων βλ. Γραμματίκας 2010.

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 τη γενέτειρα και τη χώρα της άμεσης ή παλιότερης καταγωγής του».

Ο R. Cohen, εμβριθής μελετητής της παγκόσμιας διασποράς (2003), επιχειρεί μια τυπολογία της, τα είδη της οποίας αναλύουμε στα επόμενα. Παραδέχεται βεβαίως ότι η ταξινόμησή του δεν έχει εκ των πραγμάτων απόλυτο χαρακτήρα, αφού ένας λαός που κατατάσσεται στη «θυματική» - φέρ' ειπείν - διασπορά φέρει και άλλα (ή όλα τα υπόλοιπα) χαρακτηριστικά των διασπορών (αναλυτικότερα παρακάτω). Ο βίαιος διωγμός είναι απλώς η καθοριστική αιτία του προσδιορισμού της (ό.π. : 74). Οι ερευνητές πάντως βρίσκουν συχνά εξαιρετικά δύσκολο να διαχωρίσουν το εκούσιο/ακούσιο ενός διασκορπισμού (ό.π. : 72):

1. την «θυματική» (π.χ., εβραϊκή, αρμενική³)

2. την εργατική (π.χ., Ινδοί στρατολογήθηκαν για να χρησιμοποιηθούν στις τροπικές φυτείες των ευρωπαϊκών αποικιακών κτήσεων. Οι αποικιοκρατικές δυνάμεις στήριξαν τη δύναμή τους στην εκμετάλλευση των ανθρώπων, στη ληστεία του εθνικού τους πλούτου και στην παραγωγή τροπικών αγαθών. Κάποιοι θα την ενέτασσαν στη «θυματική», για να επανέλθουμε στο θέμα που θίξαμε παραπάνω. Ποιος αρνείται ότι υπάρχει ένα έντονο στοιχείο εξαναγκασμού στη στρατολόγησή τους; (ό.π. : 75). Το τι σημαίνει *εξαναγκασμός* είναι ένα σημαντικό ζήτημα στις σύγχρονες εκδοχές του όρου. Είναι βέβαιο ότι ο τρόπος που εκπατρίστηκαν 175 εκατομμύρια Αφρικανοί με την δουλεμπορία ήταν εξαναγκασμός. Αλλά μήπως είναι και ο έμμεσος «εξαναγκασμός» με οικονομικά κίνητρα που διέσπειρε ένα εκατομμύριο Ινδούς σε πολλούς προορισμούς; (Tölölyan 1996 : 12)

3. την εμπορική. Χρησιμοποιείται για να περιγράψει δίκτυα αυτενεργούντων εμπορών. Οι κινέζοι έμποροι στη νοτιοανατολική Ασία και οι Λιβανέζοι της δυτικής Αφρικής και στην Αμερική θεωρούνται ως πρότυπα «εθνικής επιχειρηματικότητας» που έχει αναζωογονηθεί από τον σχηματισμό διασποράς (ό.π. : 33). Χαρακτηρίστηκαν «μειονότητες μεσαζόντων», «παρίες», «παροχείς υπηρεσιών», αντιμετωπίστηκαν με καχυποψία από τους εθνικιστές των κρατών που μετοίκησαν. Από την άλλη πλευρά, ο Cohen πιστεύει πως ίσως αυτή αποτελεί ένα «καινοτόμο μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης», πλεονεκτικό για τη διασπορά, αλλά και τον τόπο που την φιλοξενεί⁴ (ό.π. : 193-194). Αυτήν την αντιμετώπιση

3. Ο Dekmenjian 1991 : 94 συγκρίνει τη «θυματική διασπορά» των Αρμενίων και των σύγχρονων Εβραίων. Επιλέγουμε μερικές διαφορές: η πρώτη σχετίζεται με γηγενή πληθυσμό vs οι Εβραίοι αποτελούσαν μειονότητα (στα όρια της Γερμανίας), (β) οι Γερμανοί τους θεωρούσαν φυλετικά κατώτερους vs οι Νεότουρκοι κατηγορούσαν τους Αρμενίους για ελιτισμό, (γ) ο θύτης/Γερμανία βρισκόταν σε ένα προηγμένο στάδιο εκβιομηχανιζόμενης χώρας vs η Τουρκία ήταν ένα φεουδαρχικό κατάλοιπο του 19^{ου} αι.

4. Ο λόγος περί «ελληνικής φιλοξενίας» μάλιστα αναγορεύει τη φιλοξενία σε ιδιον

δεν είχαν ανά τους αιώνες οι ασχολούμενοι με το εμπόριο Αρμένιοι και συλλήβδην όλη τους η εθνοτική ομάδα; Πιο κάτω αναφερόμαστε στον προαιώνιο οικονομικό ανταγωνισμό ελληνικού και αρμενικού εμπορικού κόσμου.

Προς το παρόν, αρκούμαστε στην επιστολή των συμβούλων της πόλης της Μασσαλίας προς τον γάλλο βασιλέα (το 1623), στην οποία παραπονούνται για την «εισβολή» των Αρμενίων στη διακίνηση του πολυτίμου μεταξιού από την Κίνα, διείσδυση που είχε αρχίσει ήδη από τις αρχές του 16^{ου} αι. (Braudel 1997 : 171). Ο οικονομικός ανταγωνισμός «επενδύεται» στην εν λόγω επιστολή με ύβρεις κατά του αρμενικού λαού και με «εθνολογικό υλικό» που αποδεικνύει αφ' ενός, ενισχύει αφ' ετέρου την καλλιιεργούμενη εις βάρος τους μισαλλοδοξία. Την καταδικαστέα *ετερότητα* συνιστούν εδώ κυρίως οι (επινοημένες) διαιτητικές συνήθειες των λοιδορουμένων Αρμενίων: «δεν υπάρχει στον κόσμο έθνος πιο άπληστο από αυτό», «ζουν με έναν τρόπο ζωής τόσο ρυπαρό (γουρουνίσιο θα λέγαμε) που κατά το μεγαλύτερο χρονικό διάστημα τρώνε μόνον χόρτα» (Braudel : ό.π.).

4. την πολιτισμική. Η κοινωνική συμπεριφορά των λαών της Καραϊβικής (π.χ.) στους τόπους που παρεπιδημούσαν ή και εγκατεστάθηκαν μας παρέχουν αποδείξεις για μια πολιτισμική διασπορά, η οποία παγώνεται εξ ίσου από την λογοτεχνία (βλ. π.χ. Kabir 2010), τις πολιτικές αντιλήψεις, τις θρησκευτικές πεποιθήσεις τη μουσική, όσο και από τη μόνιμη μετανάστευση.

Στα όρια της θεώρησης του Cohen κινούμενοι (διακρίνει εννέα «κοινά χαρακτηριστικά» της διασποράς) επισημαίνουμε εν συντομία:

1. Ο μελετητής της διασποράς Tödlöyan *επιμένει* στον διαχωρισμό (ίσως να έχει δίκιο) των όρων *diaspora* και *dispersion*: κρίνει ότι δεν είναι ορθό υπό τον πρώτο να βρίσκουν ακόμη κοινή στέγη οι εθνότητες/διασπορικές κοινότητες (ethnics), οι πολιτικοί εξόριστοι, οι επιζητούντες άσυλο, οι οικονομικοί μετανάστες, τα στελέχη διεθνικών εταιρειών, οι τρομοκράτες, κ.λπ.

Ακόμη και ο διασκορπισμός των κατοίκων της Ν. Ορλεάνης μετά τον πρόσφατο σχετικά τυφώνα *Κατρίνα* αποκλήθηκε «η διασπορά της Κατρίνα» (Tödlöyan 2007 : 648). Θεωρεί ότι η *μεταναστευτική διασπορά* και κάθε λογής *οικονομική/εμπορική αποδημία* (όπως τις όρισε δηλαδή περίπου και ο Cohen) αποτελούν ξεχωριστές μορφές της⁵. Η *διασπορά* κατ' αυτόν πρέπει να περιορι-

της «φυλής» και εθνικό χαρακτηριστικό των Ελλήνων, μετατρέποντας ρητορικά αυτή τη συμπεριφορά (δηλαδή την ίδια την παραγωγή της διάκρισης) σε σύμβολο υπεροχής απέναντι στους άλλους (Παπαταξιάρχης 2006). Η φιλοξενία συνίσταται στην *προσωρινή* ένταξη του *μη οικείου άλλου* σε ένα πλαίσιο που ελέγχεται στη βάση κυρίως της *εντοπιότητας* εκείνου που φιλοξενεί.

5. Πρωτοποριακή για την «τυπολογία» των διασπορών μελέτη θεωρείται αυτή της Armstrong (1976): η συγγραφέας διακρίνει *κινητοποιημένες* και *προλεταριακές* διασπορές (*mobilized and proletarian diasporas*). Οι πρώτες αντιστοιχούν σε εθνικές ομάδες που

σθεί στη «θυματική» του Cohen, που προκλήθηκε εξ αιτίας καταστροφικής βίας και πειθαναγκαστικής εκδίωξης από την πατρίδα (πραγματική ή φανταστική αδιάφορο), με επακόλουθο την εγκατάσταση σε άλλες χώρες-ξενιστές. Εμπεριέχει τον ξεριζωμό από τη μητέρα-πατρίδα μεγάλου αριθμού ανθρώπων ή και ολόκληρων κοινοτήτων με *πειθαναγκασμό* (με τη βία) και την επανεγκατάστασή τους έξω από τα σύνορά της. Γεννιέται από μια *καταστροφή*, η οποία επιβάλλεται στη συλλογική αίσθηση των παθόντων ως *τραύμα* και επιφέρει τραυματικές εμπειρίες στα μέλη της. *Τραύμα* σημαίνει «διακοπή της συνείδησης, αδυναμία να καταλάβουμε ό,τι συνέβη, αδυναμία να το εκφράσουμε, δημιουργία ρήγματος ανάμεσα στον κόσμο που ξέραμε και στον κόσμο που ζούμε» (στο Λιάκος 2011 : 99). Παύει να υπάρχει η προηγούμενη σύμβαση που είχε συνάψει το τραυματισμένο άτομο με τον κόσμο. Αν στη λογοτεχνία η απόλαυση συνδέεται με το *υψηλόν*, αντίστοιχο στην Ιστορία είναι ό,τι προκαλεί δέος που σε κινητροποιεί να σκεφθείς, το τραύμα μπορεί να θεωρηθεί το ψυχολογικό αντίστοιχο του *υψηλού*, γράφει ο Άνκερσμιτ (ό.π. : 373).

Η εθνοκάθαρση του 1915 (επί παραδείγματι) αποτελεί «ιδρυτικό συμβάν» για τους αρμενίους μελετητές του φαινομένου, επειδή θεμελίωσε μια «μνήμη της καταστροφής» (Ντυφουά 2010 : 90). Πρόκειται για μια κλασική περίπτωση «θυματικής διασποράς» (ό.π. : 52). Είναι θαυμαστό πάντως ότι στην παγκόσμια ιστορία (όχι στις μυθολογίες) φαίνεται πως η πρώτη με αυτά τα χαρακτηριστικά αναφέρεται σε κείμενο έλληνα ιστορικού, του Θουκυδίδη. Οι Αθηναίοι το 431 π.Χ. διώχουν βιαίως από τον γενέθλιο τόπο τους μισητούς Αιγινίτες και εγκαθιστούν εκεί εποίκους. Οι διωγμένοι καταφεύγουν στους (αντιπάλους των διωκτών τους) Σπαρτιάτες, οι οποίοι τους παραχωρούν την πελοποννησιακή Θυρέα προς εγκατάσταση, ένα μεγάλο μέρος τους όμως διεσπάρη σ' ολόκληρη την άλλη Ελλάδα: «Ἀνέστησαν δὲ καὶ Αἰγινήτας τῷ αὐτῷ θέρει τούτῳ ἐξ Αἰγίνης Ἀθηναῖοι, αὐτοὺς τε καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας, ἐπικαλέσαντες οὐχ ἥκιστα τοῦ πολέμου σφίσιν αἰτίους εἶναι καὶ τὴν Αἶγιναν ἀσφαλέστερον ἐφαίνετο τῇ Πελοποννήσῳ ἐπικειμένην αὐτῶν πέμπαντας ἐποίκους ἔχειν. καὶ ἐξέπεμψαν ὕστερον οὐ πολλῶ ἐς αὐτὴν τοὺς οἰκήτορας. ἐκ πεσοῦσι δὲ τοῖς Αἰγινήταις οἱ Λακεδαιμό-

«λειτούργησαν μέσα στα πλαίσια των αποικιακών αυτοκρατοριών του 19^{ου} και ενός τμήματος του 20^{ου} αιώνα» (π.χ. οι Αρμένιοι στην οθωμανική), οι δεύτερες σε εθνικές ομάδες που μετανάστευσαν σε προηγμένες βιομηχανικές χώρες (π.χ. Τούρκοι στη Γερμανία, Πολωνοί στη Γαλλία). Η *προλεταριακή διασπορά* χαρακτηρίζεται από περιορισμένες δυνατότητες επικοινωνίας και περιλαμβάνει μια «σχεδόν μη διαφοροποιούμενη μάζα ανειδίκευτης εργασίας» (Armstrong 1976 : 405), ανίκανη δηλαδή να γίνει κινητοποιημένη. Η επαγγελματική κινητικότητα βεβαίως μπορεί να αλλάξει το στάτους της κοινότητας. Επιπλέον και περαιτέρω, ο ίδιος διαχωρίζει τις κινητοποιημένες σε (α) *αρχετυπικές* (Εβραίοι) και (β) *περιπτωσιακές* (οι Γερμανοί στην Ανατολική Ευρώπη, καθώς αποτελούν τμήμα μιας μεγαλύτερης συμπαγούς εθνικής οντότητας). Πρβλ. Clogg 2009 : 30-31 και Brighton 2009 : 14 κ.ε.

νιοι ἔδοσαν Θυρέαν οἰκεῖν (...). καὶ οἱ μὲν αὐτῶν ἐνταῦθα ᾤκησαν, οἱ δ' **ἐσπά-
ρησαν** κατὰ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα».

2. Η κατά τόπους διασπορά μετατρέπεται σε *κοινότητα*, η οποία αναλαμβάνει να διατηρήσει τη μνήμη, με παντοῖες υπενθυμίσεις. Οι διασπορές διαμορφώνουν και ενισχύουν το εθνικό φαντασιακό⁶, απαραίτητο όρο στη διατήρηση της αλληλεγγύης μέσα στον διασκορπισμό. Οι κάθε λογής εθνικοί μύθοι (της καταγωγής στο χρόνο και το χώρο, της γενιάς, της μετανάστευσης, της απελευθέρωσης, της ακμής/παρακμής, της αναγέννησης κ.ά. του Smith), οι ιστορικές αφηγήσεις, η προφορική ιστορία, τα συμβολικά αντικείμενα μνήμης (Baylis 2007), ό,τι εν συντομία συνθέτει την *πολιτισμική ταυτότητα* ενός λαού αποτελούν θεμελιώδεις παράγοντες συνοχής της *διασπορικής κοινότητας*, είναι οι συνεκτικοί ιστοί και οι προασπιστές της ιστορικής συνέχειας. Οι διασπορικές κοινότητες διατηρούν τη *συλλογική μνήμη*, θεμελιακό στοιχείο της ξεχωριστής τους ταυτότητας. Μερικές φορές αυτή είναι καταγεγραμμένη σε κείμενα (π.χ., η Παλαιά Διαθήκη για τους Εβραίους, το *Ramayana of Tulasidasa* για πολλές πρώιμες ινδικές διασπορές). Βέβαια οι μνήμες και τα κείμενα μπορεί να είναι εφευρέσεις ή εκ των υστέρων δημιουργίες (Tölölyan 1996 : 13-14). Και ο Cohen μιλά για εξιδανίκευση της υποτιθέμενης προγονικής εστίας και για μια «συλλογική αφοσίωση» στη διατήρηση, την αποκατάσταση, την ασφάλεια και την ευημερία της, ακόμη και τη δημιουργία της...

Τα (εσωτερικά) ειδοποιά χαρακτηριστικά των διασπορικών κοινοτήτων είναι η *συλλογική ταυτότητα*, ο πολιτισμός που διατηρεί τα γλωσσικά, θρησκευτικά και λοιπά στοιχεία κοινωνικής και πολιτιστικής πρακτικής είτε ακέραια, είτε προϊόντος του χρόνου, με κάποιες αναπόφευκτες προσμείξεις, που δημιουργούν ενίοτε υβριδικά μορφώματα. Οι διασπορές είναι εθνοπολιτιστικές ομάδες, έχουν εθνοπολιτισμικό προσδιορισμό, *εθνοπολιτισμική ταυτότητα* (ο τελευταίος όρος στο Δαμανάκης 2007 : 122). Η *μνήμη*, λοιπόν, η *ανάμνηση* και ο *θρήνος* αποτελούν διαμορφωτικά στοιχεία μεγάλου τμήματος της πολιτιστικής παραγωγής και της πολιτικής συμμετοχής των μελών της διασποράς. Η καλλιέργεια της *αίσθησης* της εθνотικής ταυτότητας προϋποθέτει την ύπαρξη μιας μορφής *συλλογικότητας*, η οποία, όπως υποστηρίζει ο Fishman (2005 : 28-29) δε δημιουργείται εύκολα, φυσικά ή αυθόρμητα, αλλά, συχνά, καλλιεργείται από ηγέτες της εκάστοτε *εθνοκουλτούρας* (ο όρος περιλαμβάνει –συν τοις άλλοις– την εθνотική, και όχι μόνο, ταυτότητα των μελών της εκάστοτε εθνотικής ομάδας). Η *αίσθηση* αυτή, ως γνωστόν, εκφράζεται ποικιλοτρόπως με τη διατήρηση όλων των δια-

6. Από τις τελευταίες μας περιδιαβάσεις στους χώρους του έθνους και του *εθνοτισμού* (βλ. για την έννοια π.χ. Banks 2005) κρατήσαμε και μεταφέρουμε αυτόν τον άκρως προκλητικό ορισμό: «Έθνος είναι μια ομάδα ανθρώπων που ενώνονται από ένα κοινό σφάλμα για την καταγωγή τους και μια κοινή δυσαρέσκεια για τους γείτονές τους» (Cohen 2003 : 116).

κριτικών συστατικών του οικείου πολιτισμού, υλικών και άυλων, με την επίδειξη ενός συγκεκριμένου πολιτισμικού ήθους που διέπει τη ζωή τους. Η αίσθηση του ιδίου πολιτισμού που έχει διαμορφώσει μια «εξορίστη» κοινωνία είναι διαφοροποιός, συνεκτική και «αντιστασιακή» εντός του αλλότριου πλαισίου της ξενίζουσας χώρας. Είναι σαφές ποιους συνέχει και διαφοροποιεί και σε ποιους (ή σε τι) αντιστέκεται.

3. Μια εθνική κοινότητα (ethnic community) που προήλθε από *μετανάστευση* (τονίζουμε, από οικονομικούς δηλαδή κυρίως λόγους) πρέπει να διαφοροποιείται από μια ακραιφνώς *διασπορική-θυματική*, γιατί η πρώτη υπολείπεται (α) ως προς την *αφοσίωση* της δεύτερης στο να διατηρεί επαφές με την πατρίδα, με τις ομοεθνικές κοινότητες σε άλλα κράτη ή (β) ως προς τη διατηρούμενη *αυτοαναπαράσταση* και τη διατήρηση των σημαντικών διαφορών της από την κοινωνία της χώρας-ξενιστή. Στην καλύτερη περίπτωση, η προαναφερθείσα *αφοσίωση* είναι πιο αδύναμη και συντηρείται κυρίως *ατομικά*, όχι *κοινοτικά*. Άρα, αν ακολουθήσουμε την άποψη του Tölölyan περί σαφέστερης και «στενότερης» οριοθέτησης του όρου διασπορά, *όλες οι διασπορικές κοινότητες είναι και εθνικές κοινότητες* (ethnic groups). Δεν ισχύει όμως το αντίθετο, αφού *όλοι οι διασπορικοί είναι ethnics*, αλλά *όλοι οι ethnics δεν είναι διασπορά*. Οι δεύτεροι μπορεί να θέτουν συμβολικά όρια που τους επιτρέπουν να διατηρούν μια ιδιαίτερη συλλογική ταυτότητα, *ξεχωριστή / διακριτή* από την ηγεμονική της χώρας υποδοχής που δεσπόζει όλων των άλλων. Οι γραμμές που διαχωρίζουν την ethnic συμπεριφορά από τη διασπορική δεν είναι πάντοτε σαφείς, αφού τα μεταξύ των ομάδων όρια χαρακτηρίζονται από *διαπερατότητα* και *ελαστικότητα*. Π.χ., η κουβανο-αμερικανική «κοινότητα» περιλαμβάνει λίγα ενσωματωμένα μέλη, περισσότερους ethnics και μια «ομάδα εξορίστων» (τη μεγαλύτερη αριθμητικά), που στοχεύει στην ανατροπή του κουβανικού καθεστώτος. Κάποιοι όμως από τους εξορίστους εμφανίζουν τον «πλήρη κατάλογο» των χαρακτηριστικών της διασποράς (Tölölyan 2007 : 653).

4. Κοινό χαρακτηριστικό των διασπορών (όλων των μορφών) είναι η *ρητορική της επιστροφής στη μητέρα πατρίδα*. Αυτό απαιτεί τη διατήρηση αρίστων και διαρκών σχέσεων με συγγενείς διασπορικές κοινότητες στην αλλοδαπή. Οι διασπορές είναι εκ των πραγμάτων *πολυτοπικές* και *πολυκεντρικές* (με κοινή αναφορά), άρα αναπόφευκτα τις αφορά ο,τιδήποτε συμβεί στις αδελφές κοινότητες άλλων περιοχών. Φυσικά οι σχέσεις και οι επαφές με την πατρίδα είναι στενές. Σ' αυτήν επιστρέφουν *συμβολικά* κυρίως και παντοιοτρόπως οι *διεσπαρμένοι* (διασπορικοί, diasporans), οι νεώτερες ειδικά γενεές, οι οποίες έτσι διατηρούν την ανάμνηση του τόπου καταγωγής (ή του φανταστικά πλασμένου από τους οικείους τους). *Μεταξύ πατρίδας και διασποράς* εξ άλλου κρίνουμε πως υπάρχει μια *αμφίδρομη σχέση*, ένα επ' ωφελεία και των δύο πλευρών δύναι-λαβείν: οι υποχρεώσεις της διασποράς τροφοδοτούν τη σχέση των διασπορικών κοινοτήτων με τη μητέρα-πατρίδα, αλλά και αντλούν από αυτήν σε υλικό

και πνευματικό πεδίο (βλ. πιο αναλυτικά παρακάτω, αλλά και τις αντίθετες απόψεις).

Οι διασπορικές κοινότητες διατηρούν (μια αντικειμενικού χαρακτήρα) επαφή με την πατρίδα όταν και αν αυτή υφίσταται. Στην αντίθετη περίπτωση, μένουν πιστοί σε μια μυθική/φαντασιακή ιδέα της. Η επαφή με τη μητέρα πατρίδα μπορεί να είναι άμεση, συμβολική, τελετουργική, θρησκευτική, να εκδηλωθεί ως φιλανθρωπία, ως επιθυμία να παρέμβουν στη διαμόρφωση της πολιτικής και πολιτιστικής της κατάστασης, να επηρεάσει την κυβέρνηση της χώρας υποδοχής υπέρ της μητέρας πατρίδας ή μίας άλλης συγγενούς ομάδας σε τρίτη χώρα, κ.λπ. (Tölölyan 1996 : 14-15).

Επιπλέον, η πατρίδα που νοσταλγούμε και ονειρευόμαστε να επανέλθουμε στους κόλπους της δεν ταυτίζεται με την πραγματική που συναντούμε. Το *όραμα της επιστροφής* σ' αυτήν είχε διαφορετικά «χρώματα» (π.χ.) στους «εν Ελλάδι» Αρμενίους μέχρι το 1948. Ποια είναι πλέον η ταυτότητά της; Ποιες οι πολιτισμικές (εθνοπολιτισμικές) αλλαγές που έχουν δεχθεί πρωτίστως οι ίδιοι οι επαναπατριζόμενοι στην ταυτότητά τους; Πώς γίνεται ο «επαναπατρισμός»; Υπό πίεσιν; Οργανωμένος από τους ίδιους ή από έχοντες συμφέροντα ισχυρούς (κομματικούς) «προστάτες»; Ο Fishman καταδικάζει τις άκαμπτες ιδεολογίες ή τις θεωρήσεις εκείνες περί ταυτότητας που συντελούν στη δημιουργία μη πραγματοποιήσιμων προσδοκιών, τόσο στα άτομα που έχουν παραμείνει στην πατρίδα, όσο και στους διασπορικούς ομοεθνείς τους. Κατ' αυτόν δηλαδή η ταυτότητα είναι ένα κατασκευάσμα ή μια διαδικασία της διαλεκτικής σχέσης που δημιουργείται ανάμεσα στις κοινωνικοπολιτικές συνθήκες και τις ιστορικές συγκυρίες από την μια, και τις επιμέρους εθνοτικές ομάδες και τις ατομικές πράξεις από την άλλη. Ο ίδιος (2005 : 31) αναφέρεται στην αίσθηση απόστασης που ενδέχεται να αισθανθεί ένα άτομο «τρίτης μεταναστευτικής γενιάς» όταν επιστρέψει στην πατρίδα των προγόνων του. Τη χαρακτηρίζει ως «εθνοπολιτισμικό κενό χρόνου», επειδή κρίνει πως υπάρχει μια αισθητή έλλειψη ταύτισης με την εκεί νέα πραγματικότητα.

Αναφέρουμε διεξοδικότερα στα επόμενα ότι η νέα μετοικεσία των Αρμενίων από την Κύπρο στο Λονδίνο (1974 κ.ε.) τούς έφερε ενώπιον άλλων καταστάσεων και *ταυτοτικού χαρακτήρα* διλημμάτων: τι σημαίνει να είμαι Αρμένιος με τρεις ήδη πατρίδες; Τι ορίζεται πλέον ως πατρίδα; Ο τόπος που γεννήθηκα, η μάνα-πατρίδα, ή η «θετή», ειδικά σήμερα στην εποχή των *ethnoscapes* του Appadurai (1991), σ' έναν διαρκώς μετακινούμενο (βιαίως ή οικειοθελώς) και μεταβαλλόμενο κόσμος; Θα έχουμε εμφανίσεις ή αμβλύσεις τελικά στην έννοια; Ποια είναι επίσης η «χαμένη πατρίδα»; (άλλο θέμα αυτό) Η προχριστιανική αρμενική αυτοκρατορία; Το βασίλειο της Κιλικίας; Η Αρμενία / Ανατολία του 1915; Η ρωσική Αρμενία; Ή η Μ. Ασία για τους αρμενίους πρόσφυγες της Ξάνθης που δεν γνώρισαν τη «μητρική γη»; (πρβλ. Howard 2007 : 81). Άλλο κλασικό παράδειγμα αποτελεί η αφρικανική διασπορά. Για τους Αφρικανούς η έννοια πατρί-

δα επικεντρώθηκε κυρίως στην περί την Αιθιοπία χώρα, σε μια χωρική δηλαδή οντότητα ακαθορίστων συνόρων, χαλαρά συνδεδεμένη με την ίδια την Αιθιοπία. Πρόκειται για μια κατασκευή φυσικά, που οικοδομήθηκε πάνω στην έννοια του «μαύρου χρώματος» και της «αφρικανικής ιδιότητας» (Kohen 2003 : 93). Οι άλλες εκδοχές της φαντασιακής κοινότητας περιελάμβαναν τη Γουινέα, τη Φριτάουν και τη Λιβερία (ό.π. : 86 κ.ε.).

Η Demmers (2007 : 15-16) συμβάλλει στη συζήτηση για το δίλημμα των διασπορικών ομάδων να επιστρέψουν στην πατρίδα ή να μην εγκαταλείψουν ένα σχετικά ασφαλές μέλλον στην φιλοξενούσα χώρα, με την άποψη ότι η επιθυμία να παραμείνουν σ' αυτήν τους δημιουργεί φόβο για την ειρήνη στη μητέρα πατρίδα, η οποία μπορεί να τους αφαιρέσει (take away) την ηθική δικαιολόγηση (moral justification) να συνεχίσουν να ζουν στο εξωτερικό.

5. Η διασπορικότητα (*diasporicity*) εκδηλώνεται στις σχέσεις διαφοράς. Η διασπορά βλέπει τον εαυτό της συσχετιζόμενο μεν, αλλά διαφορετικό από αυτούς των χωρών στις οποίες έχει εγκατασταθεί. Εκεί η διαφορά υφίσταται ακόμα και αν οι ισχύουσες συνθήκες ευνοούν την ενσωμάτωση. Με την πάροδο των ετών η διασπορά συντηρείται και επιβιώνει όχι πλέον επειδή τα μέλη της ενθυμούνται την πατρίδα, αλλά χάρη στην επίμονη και διαρκή συλλογική εργασία πάνω στη μνήμη και στις αναμνηστήριες τελετουργίες (commemoration) που τη συντηρούν, χάρη στην παράσταση της διαφορετικότητας, στην καλλιέργεια των ιδεολογιών ταυτότητας, στη θεσμιοποίηση των πρακτικών εκείνων που τους συνδέουν με την πατρίδα. Καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν εδώ οι «σημαντικοί άλλοι» (τα εξέχοντα πρόσωπα της διασποράς όπως προειπώθηκε) και οι «γενικευμένοι άλλοι» (θεσμοί, ομάδες, κοινότητα), που συντελούν ώστε ακόμη και οι επινοημένες ενίοτε διαφορές να γίνονται «συνειδηση διαφοράς». Οι ταυτότητες, είναι πλέον αναμφισβήτητο, συντίθενται και από τις διαφορές με τον Άλλον. Δεν είμαι αυτό που είναι ο Άλλος (πρβλ. Σέργης 2005)⁷.

6. Όταν στα ύστερα χρόνια οι εμπειρικές μνήμες των πρώτων διασπορικών γενεών αρχίζουν να ξεθωριάζουν, ο κυρίαρχος λόγος για μια «κοινή εθνοτική ταυτότητα» αντικαθίσταται ή συμπληρώνεται από μια παραλλαγή ταυτοποίησης, ο Tödlöyan την ονομάζει *πολιτική αλληλεγγύη*, ειδικά από τα εξέχοντα μέλη της *διασπορικής κοινότητας* (ό.π. : 650). Στις νεώτερες γενιές των αρμενίων προσφύγων (γενικά) η ιδιαιτερότητα φαίνεται πως αρχίζει να ξεθωριάζει, και πολλές φορές η πραγματική κοινότητα παραχωρεί τελικά τη θέση της σε μια φαντασιακή νοερή κοινότητα. Η επιδεικνυόμενη με εξωτερικά στοιχεία ταυτότητα συνίσταται από παλιά υλικά αλλά και διαμορφωμένα, τροποποιημένα ή και επινοημένα στοιχεία και παραδόσεις, όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω. Η

7. Ο Fanon (1986), από ψυχοαναλυτική θεώρηση ξεκινώντας, κάνει λόγο για ταυτότητες-προϊόντα των εικόνων των ταυτοτήτων που οι Άλλοι, ειδικά οι «ταυτοποιητικές» δυνάμεις του κράτους, περιμένουν τους φιλοξενούμενους να υιοθετήσουν.

προβολή της πολιτισμικής καθαρότητας (που πρέπει να διατηρηθεί) είναι ένα αποτελεσματικό επιχείρημα, στο πλαίσιο της απόδειξης της «συνέχειας της καταγωγής» που μετέρχονται όλοι σχεδόν οι εθνικισμοί. Η μετα-εθνοτική ταυτότητα είναι ίσως η νέα πραγματικότητα για πολλούς νέους Αρμενίους. Έτσι κι αλλιώς, όπως κάθε ταυτότητα, έτσι και οι πολλαπλές διασπορικές αρμενικές ταυτότητες επανορίζονται και αναδομούνται. Θα λέγαμε ότι προκύπτουν πολιτισμικές ταυτότητες σε *μετάβαση*, που αντλούν το υλικό της μορφοποίησής τους από διαφορετικές παραδόσεις, παλιές και νέες. Στην Γαλλία (π.χ.) κατά την Hovannessian, το 80% της σημερινής γενιάς δεν ομιλεί πλέον τη μητρική της γλώσσα (στο Cohen 2003 : 111). Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι (α) αν η παγκόσμια αρμενική διασπορά αποτελείται από τους επιζώντες της εθνοκάθαρσης ή τους απογόνους τους, στη Γαλλία έχουμε μακράν ιστορία εγκατάστασης, αιώνες πριν το παραπάνω καθοριστικό γεγονός, και (β) ότι οι Αρμένιοί της και των Η.Π.Α. φέρονται ως ευρισκόμενοι σε καλύτερη μοίρα έναντι άλλης ομοεθνούς διασπορικής ομάδας ή οποιασδήποτε εθνοτικής που συγκρίνεται με τους προαναφερθέντες Αρμενοαμερικανούς (Cohen 2003 : 107). Η πρώτη γενιά τους και ειδικά η δεύτερη, αφού απηλλάγησαν από το ψυχοκοινωνιολογικό τραύμα/«σύνδρομο του επιζήσαντος» (ό.π. : 107) υιοθέτησαν έναν «εσωστρεφή κόσμο εμφανούς συμμόρφωσης προς το αφομοιωτικό ήθος» της θελκτικής χώρας-υποδοχής, παράλληλα όμως με το αίσθημα της διαφοράς, σπανίως βέβαια εκδηλούμενο, αλλά ικανό να διατηρήσει ισχυρούς τους δεσμούς του *ανήκειν* στην εθνική τους ομάδα και τη φαντασιακή τους πατρίδα. Προς τούτο συνέδραμε το αμερικανικό κλίμα. Ο Cohen θεωρεί σημαντική ιστορική συγκυρία για τη μεταστροφή της αμερικανικής κοινής γνώμης και την ευρύτερη δημοσιοποίηση του «αρμενικού» την έκδοση του βιβλίου τού κατά το «ήμισυ Αρμενίου» M. Arlen, *Passage to Ararat*, το 1976 (β' έκδοση το 2006), ο οποίος μέσω αυτού παρωθούσε την αμερικανική αρμενική κοινότητα «να αναλάβει την πολιτική της ταυτότητα», με επακόλουθα που έφθασαν μέχρι και τρομοκρατικού χαρακτήρα δράσεις (ό.π. : 109). Ο Cohen αναφέρεται επίσης στην ανάπτυξη ενός ισχυρού αρμενικού πολιτικού λόμπυ στην Ουάσιγκτον (ό.π. : 110-111), το οποίο έχει εκμεταλλευθεί επιτηδείως και επιτυχώς τις μεταβαλλόμενες συνθήκες του ψυχροπολεμικού μεταπολεμικού κόσμου, και στην αρωγή (δεκαετία του 1990 πλέον) που βρήκαν στο πρόσωπο του R. Dole (ηγέτη των Ρεπουμπλικανών στο Κογκρέσο και υποψηφίου Προέδρου των Η.Π.Α.).

Βεβαίως ισχύει η άποψη του Hall (ευρέως αποδεκτή σήμερα, προφανώς όχι επειδή ανήκει σε γνωστό ανθρωπολόγο, αλλά επειδή αποτελεί οφθαλμοφανή σχεδόν πραγματικότητα) ότι ο *ύστερος νεωτερικός κόσμος* (αντί του *μετανεωτερικός*) χαρακτηρίζεται από δύο αντιφατικές τάσεις: την ομογενοποίηση λόγω παγκοσμιοποίησης, και από την άλλη, ως *αυθόρμητη* αντίδραση σ' αυτήν, την καταφυγή στον τοπικισμό, τον εθνικισμό, τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό, με όλα τα συμπαρομαρτούντα αρνητικά επακόλουθα (Hall 1990). Εμείς απ' όλα

αυτά κρατάμε την (σε ατομικό επίπεδο) επαναδιεκδίκηση της πολιτισμικής ταυτότητας του ατόμου, ενός *αντιστασιακού* στην αλλοτρίωση μηχανισμού.

7. Η διασπορά εμπεριέχει ενδογενείς εντάσεις και τριβές (Levy 2000 : 146), άρα η σκέψη ότι αυτή αφορά σε μια *συλλογικότητα* που κατοικεί κάπου και ελπίζει – έστω και ουτοπικά – να εγκατασταθεί αλλού, είναι μονομερής. Το παράδειγμα των Αρμενίων ενισχύει αυτήν τη θέση μας. Οι αρμενικές κοινότητες της διασποράς συμπεριφέρθηκαν αμφιθυμικά (π.χ.) έναντι της Ρωσίας, του «παλαιού», απεχθούς «ιστορικού» εχθρού, ο οποίος μετατρέποταν σε απεχθέστερο, εξ αιτίας των αντικομμουνιστικών ιδεών και της σχετικής προπαγάνδας που αναπτύσσονταν σε ορισμένες χώρες εγκατάστασης, ιδιαίτερος στη Γαλλία και τις Η.Π.Α. Το κόμμα Dashnak που κατείχε την εξουσία από το 1918 έως το 1920 ήταν αντισοβιετικό, προκάλεσε διάσπαση στην εκκλησία το 1933, επικαλούμενο την εκλογή *καθολικών* που ήταν - κατ' αυτούς - όργανα των κομμουνιστών (Cohen 2003 : 110). Ίσως αποτελεί ιστορική αλήθεια το γεγονός ότι η Σοβιετική Ένωση είδε την πέραν του Καυκάσου περιοχή ως στρατηγικής σημασίας για τα συμφέροντά της, αφού την προστάτευε από την Τουρκία, ρόλος που ενισχύθηκε μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν της ανατέθηκε αυτός του «χωροφύλακα» του NATO στην περιοχή. Μετά το 1991 οι νέοι γαλλοαρμένιοι (π.χ.) δεν ταυτίστηκαν με το ανεξάρτητο πλέον αρμενικό κράτος, ούτε με το κίνημα για επιστροφή στην πατρίδα (Cohen 2003 : 112). Σύμφωνα με τον ίδιο, εμφανίστηκε ένα νέο ενδιαφέρον είδος *εθνοτικής ιδιότητας*, που δεν είναι συνδεδεμένη με συγκεκριμένη εθνική επικράτεια, αλλά με μια «εικονική κοινότητα» πέραν των γαλλικών συνόρων, εντός των οποίων όμως ο Αρμένιος ένιωθε ότι διαβιόι υποστηρίζοντάς την. Το 1988 οι γάλλοι Αρμένιοι κινητοποιήθηκαν και απέστειλαν παντοίου είδους βοήθεια προς την πολλά παθούσα από ισχυρό σεισμό σοβιετική Αρμενία (ό.π. : 112).

Ως αντίστοιχα παραδείγματα διαμαχών, στους κόλπους π.χ. της ελληνικής διασποράς, ας αναφέρουμε τους Ελληνοαμερικανούς που ενεπλάκησαν εξ αρχής στον «εθνικό διχασμό» του 1915 κ.ε., με προεξάρχοντες τον Τύπο και τον κλήρο. Είναι χαρακτηριστική η αποτίμηση του Μαρκέτου για τον δεύτερο: η ανάμειξη του (ακόμη και με ανάθεμα στον Βενιζέλο) ήταν «εκτρωματική προέκταση του εθνικού ρόλου που έπαιξε (...) κατά την διάρκεια των Βαλκανικών Πολέμων» (2006 : 89 κ.ε., 183-184).

Αντιστοίχως: το θέμα της «εξάρτησης» της Αρμενικής Εκκλησίας από την Μόσχα ή την Βηρυτό (μετά το 1958) ήταν ένα ζήτημα που ταλαιπώρησε τις ενδοαρμενικές σχέσεις (βλ. Payaslian 2007).

8. Κάποιοι μελετητές περιγράφουν ένα τμήμα των παγκοσμίων διασπορών ως εξτρεμιστικό, ως μια «εκ του μακρόθεν» εθνικιστική κοινότητα, η οποία προβάλλει μαξιμαλιστικά αιτήματα και ακραίες θέσεις όσον αφορά στη μητέρα πατρίδα, εκμεταλλευόμενη τις ελευθερίες και τις οικονομικές ευκαιρίες που η χώρα υποδοχής τού παρέχει. Σημειώνει επί λέξει ο Skrbis (1999 : 201): «Ως ένα

παγκόσμιο φαινόμενο, “ο εκ του μακρόθεν εθνικισμός” έχει δύο σημαντικές συνέπειες που τον καθιστούν άξιον μελέτης. Όσον αφορά στην εσωτερική πολιτική, το ζήτημα αυτό συνοψίζεται σε έθνη-κράτη τα οποία πρέπει τώρα να λάβουν υπόψη τους την *μη υπεύθυνη* (κατά τον Άντερσον) πολιτική συμμετοχή των συχνά μη ρεαλιστών ομοεθνών που ζουν εκτός των πολιτικών συνόρων τους· αυτή η συμμετοχή μπορεί να φθάσει σε τοξικά επίπεδα ή να λάβει διαβρωτικές μορφές όπως χρηματοδότηση κάποιων πολιτικών, εθνικιστικής προπαγάνδας και όπλων, αν και αυτό μπορεί να περιορίζεται στις πιο “αγαθές” δραστηριότητες των λόμπυ και εισφορών για ανθρωπιστικές δραστηριότητες».

Η στάση πολλών αρμενικών διασπορικών κοινοτήτων έναντι του εθνικού τους κέντρου μετά το 1991 υπήρξε «πολεμική». Θεωρούν πως οι χειρισμοί των εθνικών θεμάτων από την ιθύνουσα τάξη και κυρίως αυτοί που αφορούν στις σχέσεις με τον «προαιώνιο εχθρό» συνιστούν προδοσία των αγώνων του αρμενικού λαού, διάψευση των ονείρων του και απώλεια μέρους της εθνικής του ταυτότητας.

Η Demmers περιγράφει αναλυτικά την προαναφερθείσα «εκ του μακρόθεν» αλληλεπίδραση (long distance interaction) μεταξύ των ομάδων της διασποράς και των διαφορών στη γενέθλια πατρίδα: «κατηγορεί» αυτές τις διασπορικές ομάδες ότι έχουν εμπλακεί σε ένα είδος «εικονικής σύγκρουσης»: ζουν τις συγκρούσεις εκ του μακρόθεν, μέσα από το διαδίκτυο, το ηλεκτρονικό ταχυδρομείο, την τηλεόραση, χωρίς άμεση (φυσική) εμπάπτιση στις δυσχέρειες του λαού τους, στους κινδύνους του, εκ του ασφαλούς, χωρίς φυσικά να δίδουν λόγο σε κανέναν (2002 : 94). Όμως έχει εκφρασθεί η άποψη και έχει γίνει αποδεκτή από πολλούς πως με δεδομένο ότι οι ομάδες διασποριστών δεν διαβιούν στην πατρίδα, άρα διέρχονται τη ζωή τους «εν ειρήνη και ασφαλεία» και διατηρούν ταυτόχρονα τους συναισθηματικούς δεσμούς τους με την πατρίδα, και παρατείνουν κατ’ ουσίαν τις εκεί διαμάχες μη θυσιάζοντας τον σκοπό τους στην πορεία για μια πιθανώς ειρηνική διευθέτηση, που απαιτεί βεβαίως σκληρή διαπραγμάτευση, ένα σκληρό δούνα-λαβείν μεταξύ των ενδιαφερομένων μερών. Κατά τον Lyons (2004 : 17), συνοπτικά, οι ομάδες της διασποράς (γενικά) είναι λιγότερο πιθανό να υποστηρίξουν προσπάθειες συμφιλίωσης και περισσότερο απρόθυμες από τους φορείς που ιθύνουν τα πράγματα στην πατρίδα να διαπραγματευτούν, εμμένουσες σε αμετακίνητες θέσεις. Ειδικά όταν αυτές είναι πανίσχυρες, και μπορούν να επιβάλουν τις απόψεις τους, επειδή στηρίζονται σε πολύ καλά οργανωμένους διεθνείς οργανισμούς, σε «οικονομικά κέντρα» και σε μια έντονη αίσθηση εθνικής ταυτότητας που διατρέχει όλες τις γενιές τους (King and Melvin 1999-2000 : 131).

Είναι επίσης σημαντικό να αναφέρουμε ότι η επίλυση αυτών των διαφορών δεν είναι εφικτή μόνον εάν αυτή αποτελεί τον πρωταρχικό στόχο της επίσημης κυβέρνησης του ΑΚΡ και της αρμενικής γραφειοκρατίας. Πρέπει να έχουν δίπλα τους την πανίσχυρη διασπορά τους. Έχουμε λοιπόν από τη μια

πλευρά αλλαγή στη διάθεση των κυβερνήσεων των δύο χωρών (στην Αρμενία και την Τουρκία) και από την άλλη τον (τουλάχιστον) επιφυλακτικό λόγο της διασποράς. Κάποιες κινήσεις μετά το 2008 (επίσημες αλληλοεπισκέψεις, με κορυφαία την επίσκεψη του τούρκου προέδρου Γκιουλ στην Αρμενία, το θετικό κατ' αρχάς κλίμα στην υπόθεση Καραμπάχ, η επανεκκίνηση του σιδηροδρόμου Καρς - Gümrü, η εξομάλυνση / ομαλοποίηση των σχέσεων μεταξύ των δύο χωρών) υπό την πίεση της Ευρώπης και των Η.Π.Α. έφεραν τις κυβερνήσεις των δύο χωρών στο τραπέζι του διαλόγου. Ως γνωστόν, ο αμερικανός πρόεδρος Ομπάμα, στο πλαίσιο της εξωτερικής του πολιτικής στην ευρύτερη περιοχή του Καυκάσου και της Υπερκαυκασίας, απηύθυνε έκκληση για επιτάχυνση της εξομάλυνσης των σχέσεων μεταξύ Τουρκίας και Αρμενίας. Σε τηλεφωνική συνομιλία του δήλωσε στον Αρμένιο ομόλογό του Σερζ Σαρκισιάν ότι η Ουάσινγκτον επιθυμεί «ο διάλογος (με την Άγκυρα), που αποσκοπεί στην εξομάλυνση των σχέσεων μεταξύ των δύο χωρών, να προχωρήσει χωρίς προϋποθέσεις και σε λογικό χρονικό διάστημα»⁸.

Όμως η ισχυρή διασπορά έχει τις απόψεις της, προβάλλει τις απαιτήσεις της και η πατρίδα πρέπει να αποφασίσει να τις αποδεχθεί, εν μέρει ή καθ' ολοκληρίαν. Τα εμπόδια βεβαίως για τη βελτίωση των σχέσεων των δύο χωρών δεν περιορίζονται στη σκληρή στάση της διασποράς, διότι η Τουρκία θέτει τους δικούς της όρους (μια ικανοποιητική λύση στο ζήτημα του Καραμπάχ και το θέμα της μη αναγνώρισης της γενοκτονίας), και τους υπερασπίζεται με το γνωστό της σθένος, γεγονός που εξοργίζει όσους Αρμένιους ανήκουν στο ριζοσπαστικό τμήμα της διασποράς, και ενισχύσουν κατ' ουσίαν τη θέση τους στο συνολικό αρμενικό διασπορικό στερέωμα. Τα προαναφερθέντα σχετίζονται προφανώς με τη δήλωση του υπουργού Εξωτερικών της Αρμενίας στη *Χουριέτ* της 25^{ης} Νοεμβρίου 2008: δεν θα επιβάλει στην αρμενική διασπορά να σταματήσει τις προσπάθειές της για διεθνή αναγνώριση της γενοκτονίας, όμως, επανέλαβε τη δέσμευση που ανέλαβε η χώρα του κατά τη διαδικασία εξομάλυνσης των σχέσεών της με την γείτονα· αλλά και με τις πιο πρόσφατες εξελίξεις. Ήδη από το 2010, έξι μήνες μετά την πρώτη προσέγγιση, η πορεία της ομαλοποίησης των σχέσεων των δύο κρατών καρκίνοβατεί. Θεωρούμε ότι ο ρόλος της αρμενικής διασποράς υπήρξε καθοριστικός σ' αυτήν την εξέλιξη. Μεταφέρουμε από την εφημερίδα «Το Βήμα»: «Η βασική της αρχιτέκτων Χίλαρι Κλίντον είχε βιαστεί να τη χαρακτηρίσει [την προσέγγιση Τουρκίας και Αρμενίας] “ιστορική”, αλλά λίγους μήνες αργότερα όλα δείχνουν πως “πνέει τα λοίσθια”· η περίφημη συμφωνία αποκατάστασης των σχέσεων Αρμενίας και Τουρκίας βρίσκεται από χθες και επισήμως στο «ψυγείο» της αρμενικής Βουλής, καθώς τα τρία κόμματα που συμμετέχουν στην κυβέρνηση συνασπισμού της χώρας απο-

8. <http://www.naftemporiki.gr/story/230844/ekklisi-ompama-gia-taxeia-proseggisi-tourkias-armenias>

φάσισαν να παγώσουν μέχρι νεωτέρας τη διαδικασία επικύρωσης. Το «πάγωμα» επιβεβαίωσε και ο άνθρωπος που την υπέγραψε, έστω και υπό την πίεση των μεγάλων δυνάμεων, ο πρόεδρος της Αρμενίας Σερζ Σαρκισιάν. «Θα εξετάσουμε το αν θα προχωρήσουμε όταν πειστούμε ότι υπάρχει κατάλληλο περιβάλλον στην Τουρκία και όταν θα υπάρχει στην Άγκυρα μια ηγεσία έτοιμη να δεσμευθεί εκ νέου για την ομαλοποίηση της διαδικασίας», είπε σε διάγγελμα, ρίχνοντας όλη την ευθύνη για το αδιέξοδο στην τουρκική πλευρά. «Η Αρμενία πρέπει να διατηρήσει την υπογραφή της σε αυτά τα πρωτόκολλα, επειδή θέλουμε να διατηρήσουμε τη σημερινή δυναμική για την εξομάλυνση των σχέσεων, επειδή θέλουμε την ειρήνη», πρόσθεσε πάντως ο αρμένιος πρόεδρος. Παρομοίως ο τούρκος πρωθυπουργός Ρετζέπ Ταγίπ Ερντογάν έσπευσε να δηλώσει, μετά την ανακοίνωση του παγώματος, ότι «*παραμένει δεσμευμένος σε μια επαναπροσέγγιση με την Αρμενία*». Τα τρία κόμματα που έχουν την πλειοψηφία στο κοινοβούλιο της Αρμενίας κατηγόρησαν ευθέως την Τουρκία πως θέτει συνεχώς νέες «*προϋποθέσεις*» για την επικύρωση των συμφωνιών, εκβιάζοντας ουσιαστικά τη χώρα τους. «*Δεδομένου ότι η τουρκική πλευρά αρνείται να επικυρώσει τα πρωτόκολλα χωρίς να θέσει όρους, και σε εύλογο χρόνο, πιστεύουμε ότι είναι αναγκαίο να διακόψουμε τη διαδικασία*», αναφέρουν τα τρία κόμματα»⁹.

Επικεντρωνόμενοι στα «ελληνικά πράγματα» θεωρούμε ότι συνήθως τα κίνητρα του εθνικού κέντρου αποσκοπούσαν στην τόνωση της αίσθησης των μελών της διασποράς / ομογένειας ότι αυτή κατείχε και διεχειριζέτο μια σοβαρή διαπραγματευτική δύναμη, την οποία έπρεπε να χρησιμοποιήσει προς όφελος του έθνους, προς επίλυση των εκάστοτε ιστορικών ζητημάτων (Γκότοβος 2004 : 58). Ο καθηγητής Πρεβελάκης δίνει μια άλλη, πολύ σοβαρότερη, διάσταση στην αμφίδρομη αυτήν σχέση. Η συνεχής και απρόσκοπτη πλέον επικοινωνία και οι φαντασιακές ταυτίσεις ενός διασπορικού μέλους με την πατρίδα αναφοράς ενδέχεται να έχουν σοβαρές επιπτώσεις στη διαδικασία ένταξής του στο πολιτισμικό και κοινωνικό σύστημα της φιλοξενούσας χώρας: «... Οι Διασπορές ζουν και ακμάζουν, όταν λειτουργούν πολυκεντρικά και άναρχα. Είναι χαρακτηριστικό ότι έχει επικρατήσει ο όρος *chaordic*, για να περιγράψει τον συνδυασμό χάους και τάξης που τις χαρακτηρίζει. Η χρήση της κρατικής επιρροής για να υποταγεί η Διασπορά στην ξένη γι' αυτήν συγκεντρωτική του λογική είναι ο αποτελεσματικότερος τρόπος για τον στραγγαλισμό της. Κάθε διασπορική κοινότητα αποτελεί σύνθεση ανάμεσα στα ιδιαίτερα πολιτισμικά της στοιχεία και τα στοιχεία του τόπου διαμονής. Η πολιτισμική ιδιαιτερότητα προσδίδει ένα συγκριτικό πλεονέκτημα στα μέλη της, με προϋπόθεση όμως ότι είναι πλήρως ενσωματωμένα στην κοινωνία υποδοχής. Η επαγγελματική και κοινωνική επιτυχία στηρίζεται στον συνδυασμό των δύο στοιχείων. Αν επιβληθεί η ελλαδοκεντρική λογική, αποσταθεροποιείται η ένταξη στην κοινωνία υποδοχής. Αν τα

9. <http://www.tovima.gr/world/article/?aid=327450>

παιδιά δεν έχουν αφομοιώσει πλήρως τα μηνύματα του ξένου σχολείου· αν ο πατέρας θεωρείται ότι λειτουργεί περίπου ως πράκτορας της ελληνικής κυβέρνησης (σύνδρομο της «πέμπτης φάλαγγας»)· αν η μητέρα δεν δικτυώνεται κοινωνικά έξω από την ελληνική κοινότητα, η αποτελεσματικότητα μειώνεται σημαντικά. Χαρακτηριστικό δείγμα η εκπαιδευτική δραστηριότητα του ελληνικού κράτους στην Γερμανία, με συνέπεια τα παιδιά των Gastarbeiter να δυσκολεύονται να ενταχθούν λειτουργικά στην γερμανική οικονομία και κοινωνία, επειδή δεν φοίτησαν σε κανονικό γερμανικό σχολείο. Καθώς ξει και εργάζεται σε μεγάλα πρωτοποριακά κοσμοπολιτικά κέντρα όπως η Νέα Υόρκη, το Λονδίνο ή το Παρίσι, η Διασπορά γίνεται φορέας των νέων ιδεών και συμβάλλει στην ανανέωση της χώρας καταγωγής. Αντιθέτως, υπό την επίδραση του Κράτους, κινδυνεύει να εισαγάγει τον αθηνοκεντρικό επαρχιωτισμό στα μεγάλα διεθνή κέντρα»¹⁰.

Ο Cohen αναφέρεται στην προβληματική σχέση των διασπορικών ομάδων με τις χώρες υποδοχής και στην αίσθηση φόβου πως μια ακόμη δυστυχία μπορεί να ενσκήψει σ' αυτές κατά τη συμβίωσή τους. Η Βαβυλώνα (τελικά) ανακαλεί μόνον την αιχμαλωσία ή και τα οφέλη της ενσωμάτωσης σε έναν πλούσιο και διαφορετικό ξένο πολιτισμό, δεδομένου ότι όταν οι Ρωμαίοι κατέστρεψαν το 70 μ.Χ. την Ιερουσαλήμ, η Βαβυλώνα παρέμεινε «ως το νευραλγικό κι εγκεφαλικό κέντρο της εβραϊκής ζωής»; (ό.π. : 37 κ.ε., 41). Επικεντρωμένοι στην ελληνική περίπτωση, *ας αναφέρουμε απλώς ένα ακόμη ζήτημα*, αυτό των ταυτοτήτων στη διασπορά, της *ελληνικότητας* εν προκειμένω: πώς βιώνεται η διπλή ταυτότητα (η *ελλαδοκεντρική ελληνικότητα*), πώς σχηματίστηκε η συμβολική *εξελλαδική εθνοτικότητα* (= *ελληνικότητα*)¹¹, πώς εκφράζεται πλέον εν σχέσει προς το εθνικό κράτος;

Πολλά από τα παραπάνω αποτελούν διακριτά στοιχεία των (ακραιφνώς) διασπορικών κοινοτήτων και τις διαχωρίζουν από κάθε άλλη μορφή διασκορπισμού, που προκύπτει κυρίως ως *συνέπεια της ατομικής ή μαζικής μετανάστευσης για καθαρά οικονομικούς-εμπορικούς λόγους*. Και στις δεύτερες αυτές μορφές διασποράς φυσικά δεν αποκλείεται να εντοπίσει κάποιος το αίσθημα της νοσταλγίας, αλλά η *συλλογική ενθύμηση* (commemoration) και *θρήνος* είναι λιγότερο εμφανείς κατά τον Tödölyan (2007 : 649) όπως προαναφέραμε.

Σήμερα έχουμε καινούργιους *διασκορπισμούς*, τύπου λατινοαμερικανών ή κοινοτήτων από την ανατολική και δυτική Ασία στον Καναδά και στις ΗΠΑ. Στην περίπτωση που η μεγάλη σε μέγεθος αυτή *μετανάστευση* συνεχίσει, ακόμα και αν η εθνικοποίηση (ethnization) και οι μηχανισμοί ενσωμάτωσης αφομοιώσουν παντελώς τα μέλη κάποιων εθνοτικών πληθυσμών, είναι βέβαιο ότι

10. Αντλήθηκε από τον δικτυακό τόπο http://www.energia.gr/article.asp?art_id=50270

11. Ο όρος στο Δαμανάκης 2007 : 140 κ.ε.

κάποια άλλα νέα μέλη θα τα αντικαταστήσουν, και η κοινωνική μορφοποίηση θα συνεχίσει απρόσκοπτα, χωρίς να απαιτείται να αναπτύξει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που διασφαλίζουν τη διασποροποίηση (diasporisation). Εάν ο πραγματικά διεθνικός (transnational) κοινωνικός χώρος μπορεί να αντέξει χάρη στην ευκολία της επικοινωνίας, των ταξιδιών, του εμπορίου σε ένα κύκλωμα επικοινωνίας μεταξύ κατοικίας και πατρίδας, *νέα και διαφορετικά αποτελέσματα* πιθανώς θα επακολουθήσουν προμαντεύει ο Tölölyan (2007 : 651).

Ο Kotkin (1992) θεωρεί πλέον ότι τα τραύματα της εξορίας και όλα τα αρνητικά της κλασικής διασπορικής παράδοσης (π.χ. η σχέση με τους πολιτισμούς της υποδοχής) έχουν αμβλυνθεί. Κρίνει ότι ο οικονομικός εθνικισμός του παρελθόντος έχει υπερκαλυφθεί από τον εμπορικό ομορτισμό, καθώς οι νέες σύγχρονες πόλεις-κράτη-κοσμοπόλεις υποσκελίζουν ακόμη και την έννοια του έθνους. Σε μια παγκόσμια οικονομία, οι διασπορές μπορούν να επωφεληθούν από τις ποικιλόμορφες ευκαιρίες που προσφέρονται. Η παγκοσμιοποίηση έχει εντείνει τον πρακτικό, οικονομικό και συναισθηματικό λόγο της διασποράς. *Ο μετανάστης και ο πρόσφυγας έχουν γίνει ένα μέσον παγκοσμιοποίησης από κάτω* (στο Cohen 2003 : 244).

Η Georgiou (2006 : 21-22) κάνει λόγο για την αναδυόμενη πλέον «hybrid imagined community», στην οποία η έννοια του *ανήκειν* επιτυγχάνεται, ενδυναμωμένη μέσα από «mediated communication», αλλά παραλλήλως με άμεση και διαπροσωπική επικοινωνία, ενώ τα άτομα ανήκουν ταυτοχρόνως σε πολλές άλλες κοινότητες. Τι άλλο σημαίνει το γεγονός ότι (π.χ.) οι Ελληνοκύπριοι πηγαίνουν ταυτοχρόνως σε τοπικά σχολεία και κοινοτικά κέντρα, όταν στις καθημερινές τους επιλογές επικοινωνίας μπορούν να «συναντούν» ανθρώπους στο Λονδίνο, στην Αστόρια, στην Κύπρο και σ' όλην την υπόλοιπη διασπορά, όταν η αίσθησή τους περί *ανήκειν* σχηματοποιείται στη συνάντηση των τοπικών και διεθνικών τόπων.

Η παραπάνω φαντασιακή κοινότητα είναι υβριδική ως *απο-κεντρωμένη* και αυτή η απο-κέντρωση αμφισβητεί την (πάντοτε θεωρούμενη ως δεδομένη) έννοια του έθνους. Είναι υβριδική επίσης, διότι, λόγω της διεθνικότητας, αναγνωρίζει το αμφισβητούμενο αναπόφευκτο «πολυανήκειν» των μελών της που πλέον δεν αποτελούν μέλη μιας μοναδικής κοινότητας. Αυτή πλέον συγκροτεί νέους μηχανισμούς που θα διατηρήσουν και θα ανανεώσουν το *ανήκειν*: οι μηχανισμοί αφορούν αντίστοιχους της παλιάς κοινότητας και της φαντασιακής. Τι σημαίνουν (π.χ.) ότι η εκκλησία «συναντά» την satellite tech και η ελληνική γλώσσα την computer language και την internet lingo;

Όπως και επιπλέον, στη σύγχρονή μας νεωτερική εποχή των «μηχανισμών εκθεμελίωσης» του Γκίντενς, ο παλιός αδιαίρετος χωροχρόνος μπορεί να ιδωθεί διασπασμένος στα συνθετικά του, αφού ο χώρος¹² είναι πλέον δυνητικά ανεξάρ-

12. Βλ. Θεοδωρίδου 2012.

τητος από τον χρόνο. Οι νέες τεχνολογίες επικοινωνίας και πληροφόρησης λειτουργούν ως «δράστες» του διαχωρισμού. Η τεχνολογική επανάσταση οδηγεί σταθερά σε μια συν-παρουσία του «εδώ» και του «εκεί», μετά την απώλεια μέρους του αρχικού τους, σταθερού επί αιώνες, νοήματος. Ακραίο, αλλά ενδεικτικό παράδειγμα, ήταν το *Cyber Yugoslavia*, ένας ιστότοπος-πατρίδα όσων ομοεθνών τους απώλεσαν τη χώρα τους το 1991 με την αναγνώριση της Σλοβενίας και της Κροατίας (βλ. ενδεικτικά Poster 2001· Wilson & Leighton 2002· Bernal 2010).

Ο αρμενικός λαός ανήκει σ' εκείνους της ιστορικής διασποράς, με τον οποίο ο Ελληνισμός συνυπήρξε επί αιώνες, ως ευρισκόμενοι σε γεωγραφική εγγύτητα (ήδη από τον 14^ο και τον 15^ο αιώνα οι δυο λαοί αποτελούσαν ξεχωριστά *millet* της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας). Η «ιστορική μοίρα» τους συνέδεσε *επιπλέον* με ένα κοινό αποτέλεσμα της: να γίνουν πολύπαθοι και πολύπλαγκτοι από κοινό εχθρό. Ο Μισέλ Μπρυνώ χρησιμοποιεί τον όρο «κοσμο-λαός μακράς διάρκειας» με την έννοια του λαού ο οποίος για ένα μεγάλο μέρος της ιστορικής του πορείας κυριάρχησε πολιτισμικά ή πολιτικά σε απέραντους χώρους. Ο χώρος αυτών των λαών είναι τριπλός: ένα ή περισσότερα κράτη που ιδρύθηκαν τους δύο τελευταίους αιώνες, μια ευρύτερη πολιτισμική περιοχή και μια «παγκόσμια διασπορά». Ο υπό μελέτη λαός ανήκει σαφώς στην τρίτη κατηγορία (στο Ντυφουά 2010 : 74).

Οι Αρμένιοι αποτελούν περίπτωση λαού που επέδειξε έντονη *εμπορική δραστηριότητα*, άρα με εξαιρετική κινητικότητα ανά τους αιώνες, με εγκαταστάσεις, ενσωματώσεις και επαναμετακινήσεις. Η Armstrong για τον λόγο αυτόν τον εντάσσει (τυπολογικά) στις λεγόμενες *κινητοποιημένες διασπορές*¹³, ομάδων δηλαδή που ασκούσαν «μια δυσανάλογη πολιτική ή οικονομική επιρροή εν σχέσει με τον αριθμό τους», όπως π.χ. των γερμανών αστών και ιπποτών – φεουδαρχών που εγκαταστάθηκαν από τα τέλη του 12^{ου} αι. κ.ε. στις βαλτικές χώρες και επιβλήθηκαν στους κατοίκους τους επί 700 περίπου έτη (Clogg 2009 : 30-31). Η περίπτωσή τους (του εν λόγω τύπου) εντάσσεται δηλαδή στο πλαίσιο των αποικιακών λεγομένων αυτοκρατοριών του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα ή της οθωμανικής αυτοκρατορίας ειδικότερα.

Σύμφωνα με τα θεωρητικά θέματα που προτάξαμε, η αρμενική διασπορά δεν μπορεί να χαρακτηριστεί *αποκλειστικά* ως «θυματική»: είναι και *εμπορική/οικονομική/μεταναστευτική*, αναλόγως των αιτίων που τις προκάλεσαν σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. Π.χ.: μετά τις εισβολές των Σελτζούκων και των Μογγόλων στην Αρμενία αρχίζει μαζική έξοδος των κατοίκων της σε γειτονικές και μακρινές χώρες, όπου από τον 11^ο αι. κ.ε. δημιουργούνται οι πρώτες αρμενικές αποικίες (*colonies* κατά τον Khachikyan, 2010 : 127), με όλα τα συνθε-

13. Βλ. υποσημ. 5.

τικά στοιχεία αυτού που αναλύουμε παρακάτω ως *αρμενική κοινότητα*. Θα την κατατάσσαμε στην «θυματική», χωρίς να αποκλείσουμε φυσικά και την μόλις αναφερθείσα άλλη της διάσταση. Η διάκριση είναι δυσχερής.

Ήδη από τον 7^ο αι. ιδρύεται αρμενική κοινότητα στην Κωνσταντινούπολη από «ευγενείς αρμενικούς οίκους», υπό την πίεση των Αράβων. Αναπτύσσεται με εκπληκτικούς ρυθμούς για τα δεδομένα της εποχής μετά το 1453 και απογειώνεται τον 18^ο αι.

- στους «μέσους χρόνους» δημιουργούνται οι αρμενικές κοινότητες στη Βουλγαρία (ειδικά μετά την κατάκτηση του Bagratuni kingdom από το Βυζάντιο), στη Φιλιππούπολη και τη Σόφια κυρίως μετά την εθνική αποκατάσταση της χώρας - στην οποία συμμετείχαν και Αρμένιοι - η δράση των αποίκων έγινε πιο δραστήρια)

- οι κοινότητες της Ρουμανίας, Ουκρανίας, Πολωνίας, Ιταλίας (με αποίκους από Κιλικία, Κρήτη, Κριμαία), Συρίας (μετά την πτώση του Βασιλείου της Κιλικίας) υφίστανται ήδη από τον 13^ο και 14^ο αιώνες

- οι του Ιράν έχουν τις ρίζες τους στα αρχαία χρόνια, έγιναν πολυπληθείς κατά τη διάρκεια των τουρκοπερσικών πολέμων (17^ο αι.), γιγαντώθηκαν στους δύο επόμενους, δημιούργησαν τον 17^ο τις αποικίες της γείτονος Ινδίας (άκμασαν αυτές στο Μαντράς και την Καλκούτα), έφθασαν τις 200.000 ψυχές στις αρχές του 20^{ου}

- στις 50.000 ψυχές φθάνει ο αριθμός του αρμενικού πληθυσμού στη Συρία και τον Λίβανο στα τέλη του 19^{ου} αι., στις 15.000 αυτός της Αιγύπτου την ίδια περίοδο, όπου μονοπωλούν την παραγωγή καπνού

- στη Ρωσία, με την οποία η Αρμενία εμέλλετο να συνδέσει στενά την ιστορική της διαδρομή, πρώτες κοινότητες ιδρύθηκαν τον 17^ο αι. Τελικά, οι Αρμένιοι ήλεγχαν τη διαδρομή Ανατολή-Ευρώπη έως τον 19^ο αι., όπως οι ισπανοί Εβραίοι ήταν απαραίτητοι για το διεθνές εμπόριο κατά τον Μεσαίωνα (Armstrong 1976 : 396-397)

- στη Γαλλία θα εντοπίσουμε την αρχή τους τον 18^ο αι., αλλά οι γαλλοαρμενικές σχέσεις έχουν τις ρίζες τους στις σταυροφορίες και στο Βασίλειο της Κιλικίας. Κέντρα τους κατέστησαν η Μασσαλία, η Λυών, το Παρίσι

- οι αγγλικές κοινότητες στο Λονδίνο και το Μάντσεστερ σχετίζονται με τους πλούσιους εμπόρους της Πόλης· μαζική συρροή Αρμενίων παρατηρούμε εκεί από τα τέλη του 19^{ου} αι. κ.ε. Λόγω οικονομίας χώρου, παραλείπουμε άλλες κοινότητες (π.χ. νότιας Αφρικής) ή τις σύγχρονες διασπορές (του Λιβάνου), από την Κύπρο στο Λονδίνο μετά το 1974, κ.λπ.¹⁴

Ο Tatoul Manaseryan (2004) περιοδολογεί την αρμενική διασπορά σε τρεις φάσεις που αντιστοιχούν σε ισάριθμους τύπους:

1. την *παλιά διασπορά*: αναφέρεται στους πληθυσμούς που εγκαταστάθη-

14. Για όλα τα παραπάνω βλ. αναλυτικά στο Khachikyan 2010 : 127-140.

καν στην κεντρική Ασία, στη Ρωσία στο δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} αι. και στο πρώτο τέταρτο του 20^{ου}

2. τη νέα σχηματίστηκε από το μεταναστευτικό κύμα του τέλους της δεκαετίας του 1970 και του 1980, ως αποτέλεσμα της δυσαρέσκειας που επήλθε εξ αιτίας της μη βελτίωσης των κοινωνικο-οικονομικών όρων
3. τη νεώτερη (newest), μετά την κατάρρευση της Ε.Σ.Σ.Δ.

Ο ίδιος επίσης προβαίνει σε μια πιο «συγκεντρωτική» διάκριση: την «far diaspora» (την μακρά ευρισκομένη) και την «near» (την εγγύς), οι οποίες μάλιστα έχουν εκ διαμέτρου αντίθετες θέσεις στο θέμα της πρόσληψης της μητέρας-πατρίδας. Η πρώτη περιλαμβάνει τις 1 και 2 παραπάνω κατηγορίες, ενώ η δεύτερη (πιο ανοργάνωτη) τις διασπορικές κοινότητες της Λευκορωσίας, της Ουκρανίας και της Ρωσίας. Αφίξεις Αρμενίων στον ελλαδικό ειδικά χώρο (που μας ενδιαφέρει εδώ περισσότερο) χρονολογούνται από τα μεσαιωνικά χρόνια, εντείνονται από τον 17^ο αι. κ.ε. Οι μετακινούμενοι είναι κρατικοί υπάλληλοι ή άλλων ξένων εταιριών και εργάτες. Σε μερικές βορειοελληνικές (π.χ. Θεσσαλονίκη) και νησιωτικές πόλεις (Ηράκλειο Κρήτης, Νάξο, κ.α.) έχουν ήδη από τότε σχηματίσει ανθηρές κοινότητες. Στη Νάξο, π.χ., η ύπαρξη αρμενικής κοινότητας μαρτυρείται τουλάχιστον από τις αρχές του 17^{ου} αι. στον Μπούργο της Χώρας, στον οχυρωμένο χώρο της πόλης που διαβιούσε το ελληνορθόδοξο στοιχείο της (Κωτσάκης 2013).

Στον ηγεμονικό λόγο της ελληνικής πολιτικής ηγεσίας και των λογίων ήδη από τα τέλη του 19^{ου} αι. και ειδικότερα από τις αρχές του 20^{ου} οι αρμένιοι πρόσφυγες προσδιορίζονται ως «αδέρφια μας», ως «αδελφή φυλή», γίνεται λόγος περί «ομοιοπαθούντων αδελφών ημών» (*Νέα Αλήθεια*, 13.4. 1923). Ο παραπάνω χαρακτηρισμός έχει αναμφισβήτητα ιστορικές ρίζες, ερείδεται σε δεδομένα αιώνων, τα οποία, παρ' όλο που δεν συνέβαλαν πάντοτε στην ενίσχυσή του, εν τούτοις στάθηκαν ικανά να τον διατηρήσουν μέχρι σήμερα. Οι διαπολιτισμικές επαφές των δύο λαών και οι μεταξύ τους σχέσεις φαίνεται πως αρχίζουν από αρχαιολατρίων χρόνων και συνεχίζουν στους «μέσους αιώνες». Η υπό την οθωμανική αυτοκρατορία *συνύπαρξη* που ενίσχυε η φύση της υπόστασής της (το «οικουμενικό» κράτος των «ανοικτών» συνόρων) βοήθησε στη μεταξύ τους επικοινωνία, ως δύο από τα ξεχωριστά millet της.

Στα γεγονότα του 1896 (Khachikyan 2010 : 146-147) οι έλληνες πολίτες διασώζουν πολλούς ομοεθνείς τους, ο Τύπος και οι διανοούμενοι του «εθνικού κέντρου» υποστηρίζουν ενθέρμως τον αρμενικό αγώνα. Η ύπαρξη κοινού αντιπάλου έδωσε αφορμή να αναληφθούν κάποιες απόπειρες κοινής δράσης (π.χ. το 1918, μετά την ανακωχή του Μούδρου), ακόμη και σχέδιο (μη εφαρμοσθέν τελικά) για ίδρυση Ελληνοαρμενικής Ομοσπονδίας στον Πόντο (Πανλίδης 1956). Η συμβολή των Ελλήνων στη διάσωση χιλιάδων Αρμενίων από τον μικρασιατικό χώρο κατά την εκκένωσή του από το ελληνικό στοιχείο είναι επίσης ιστορικά αποδεδειγμένη, πρωτίστως όμως βιωμένη από έναν μεγάλο αριθμό ελλήνων προσφύγων, που είχαν την τραγική τύχη να συνοδοιπορήσουν στους

δρόμους της προσφυγιάς με αρμενίους φίλους, γείτονες, συνεργάτες, κ.λπ.

Βεβαίως υπήρξαν κάποιες ιστορικές στιγμές (μακράς διάρκειας ή μεμονωμένα γεγονότα) που στάθηκαν αφορμές για την εμφάνιση μεταξύ των λαών φαινομένων καχυποψίας, αντιπαλότητας, ανταγωνιστικών τάσεων (Αντωνίου 1995 : 60). Είναι μάλλον δύσκολο να αξιολογήσουμε και να σταθμίσουμε το μέγεθος των αιτίων: προείχαν οι θρησκευτικοί λόγοι, ο φανατισμός που εξήψαν σε αμφότερα τα θρησκευτικά millet οι εμπάθειες ένθεν και ένθεν εκκλησιαστικοί κύκλοι; Προέχουν οι ιστορικοί λόγοι;

Οι παράμετροι που προσδιόρισαν επί αιώνες την ταυτότητα του Αρμενίου ήταν η *γλώσσα*, το *εμπόριο* και η *θρησκεία*. Εξάλλου, η γλώσσα και η θρησκεία αποτελούν τα κατεξοχήν συνεκτικά στοιχεία των λαών που επεβίωσαν χωρίς κρατική υπόσταση, αλλά και οι κύριοι στόχοι των κάθε λογής αμφισβητήσεων και διαφοροποιήσεων. Η αρμενική είναι μια *διασπορά χωρίς πατρίδα*. Οι «βιαίως εξορισθέντες» από το 1915 κ.ε. δεν υποστηρίζονταν από κάποια κρατική οντότητα, για να προστατευθούν. Η Ελλάδα ήταν ένα καταφύγιό τους.

Η διασπορά αντιστέκεται σθεναρά στην απώλεια της *γλώσσας* ή της γλωσσικής ποικιλίας που αναπτύσσονται στις κοινότητες. Βεβαίως και σ' αυτήν υπεισέρχονται αναπόφευκτα νοθείες και δάνεια. Εμείς απλώς θα τονίσουμε (α) την παρατηρούμενη (ενίοτε) εμμονή των διασπορικών ομάδων στην πιστή απόδοση της παλαιότερης εθνικής γλωσσικής μορφής, ως στοιχείο *συνέχειας*, (β) την πρακτική της «γλωσσικής και πολιτισμικής αμοιβαιότητας»: μαθαίνουμε καλύτερα τη γλώσσα της ξενίζουσας κοινωνίας (χωρίς την αίσθηση «προδοσίας της ταυτότητάς» μας) όταν θεωρούμε πως και η δική μας γίνεται αντικείμενο σεβασμού. Στο «ελληνικό παράδειγμα» δεν συνέβη κάτι ανάλογο με τους Αρμενίους. Αλήθεια, χωρίς την παραμικρή διάθεση να αιτιολογήσουμε οικείες συμπεριφορές, όλες οι κοινωνίες δεν ήταν ανέκαθεν κατά βάσιν (εκ φύσεως;) αφομοιωτικές και ισοπεδωτικές;

Από όλους σχεδόν τους ερευνητές επισημαίνεται η στενή σχέση των Αρμενίων με την *θρησκεία*, μια αναμενόμενη για τη διατήρηση της ταυτότητας αυτού του λαού σχέση. Κάθε διασπορική κοινότητα διαφοροποιείται από τη θρησκευτική της ταυτότητα, η οποία έχει αναδειχθεί ως «μία από τις ανθεκτικότερες πλευρές της διασποράς έναντι των πιέσεων για προσαρμογή» (Γκότοβος 2004 : 60)¹⁵. Οι Αρμένιοι αυτοπροσδιορίζονται ως τα πρώτα μέλη του χριστιανικού έθνους σε διεθνές επίπεδο. Η σχετική παράδοση αναφέρει τους αποστόλους Θαδδαίο και Βαρθολομαίο ως πρώτους εκχριστιανιστές του αρμενικού λαού, ο

15. Στους σύγχρονους καιρούς ειδικότερα θεωρούμε ότι η ευελιξία της Εκκλησίας στις συντελούμενες κοινωνικο-πολιτισμικές αλλαγές (χωρίς δηλαδή να συμπαράσύρεται στη μεταβολή και το «μεταφυσικού τύπου» όριο) διαδραματίζει σπουδαιότατο ρόλο. Για μας τους λαογράφους τα θρησκευτικά σύμβολα είναι τα πιο ανθεκτικά στο χρόνο σύμβολα ταυτότητας. Πρβλ. και Γκότοβος 2004 : 61.

γνωστός Γρηγόριος ο Φωτιστής ήταν ο αναμφισβήτητος ιστορικά εισηγητής της νέας θρησκείας στη χώρα, ο προσηλυτιστής του βασιλιά της Τιθριδάτη, στις αρχές του 4^{ου} μ.Χ. αι.

Η (ουδόλως επώδυνη) για την αρμενική εκκλησία και τον λαό της ανεξαρτησία από την τότε ελληνορθόδοξη-βυζαντινή, η προσπάθεια της τελευταίας να θέσει υπό την επιρροή της την αρμενική, εξ αιτίας και των ανταγωνιστικών σχέσεων του ελληνοαρμενικού εμπορικού κόσμου καθ' όλην την Οθωμανοκρατία, αλλά κυρίως η προς τον Μονοφυσитισμό (σε μια «ήπια» μορφή του) στροφή της τον 5^ο αι. και η απόρριψη των αποφάσεων της συνόδου της Χαλκηδόνας που την κατεδίκασε (451 μ.Χ.) οδήγησαν στον μέχρι σήμερα ισχύοντα διαχωρισμό της αρμενικής από την βυζαντινή κατ' αρχάς και την ελληνική (αργότερα) Εκκλησία. Η άρνηση των ιθυνόντων την τότε αρμενική εκκλησία να υποκύψουν στα κελεύσματα της ηγεμονεύουσας βυζαντινής θυμίζει εν μέρει το ανάλογο παράδειγμα της ελλαδικής έναντι του Πατριαρχείου το 1833: προστάτευσε και ενίσχυσε την αρμενική ταυτότητα, αντιστάθηκε στην ομογενοποίησή της με την ελληνοβυζαντινή και ίσως να «πλήρωσε» ως τίμημα την εγκατάλειψή της από την πολιτική εξουσία του Βυζαντίου.

Αυτός ο «ιδιότυπος χριστιανισμός» των Αρμενίων θεωρούμε πως εξέθρεψε και ενίσχυσε τον από τότε καλλιεργηθέντα (σε αμφότερα τα μέρη) *φανατισμό*, αυτό το «πολυκέφαλον» και «δυσκαταγώνιστον» τέρας, όπως το χαρακτηρίζει ο Ν. Γ. Πολίτης. Κρίνουμε πως συνιστά μια από τις βασικές αφορμές των μέχρι σήμερα *αρνητικών στερεοτυπικών αναπαραστάσεων* των Αρμενίων, και με απόλυτο τρόπο ισχυριζόμαστε ότι δεν μπορεί να χρεωθεί μόνον ή καθ' ολοκληρίαν στα λαϊκά στρώματα. *Ο ισχυρός ηγεμονικός λόγος της Εκκλησίας* επέδρασε επ' αυτών καταλυτικά.

Το μέχρι προ τινος «αδελφόν μιλλέτ» πέφτει στη δυσμένεια του ελληνικού λαού όταν η ηγεσία του συνεργάζεται με τους Νεότουρκους, ή, όταν τον Δεκέμβριο του 1920 εντάσσεται στη Σοβιετική Ένωση: η «παλιννόστηση» των πρώτων μετά το 1922 Αρμενίων στην «πατρίδα», η «Μεγάλη Έξοδος» των ετών 1946-48, το «ψυχροπολεμικό μεταπολεμικό κλίμα» είχαν σημαντικές επιπτώσεις στην πολιτική ζωή των δύο λαών, η πολιτική του «διαίρει και βασίλευε» που μετέρχονται ο Μεγάλες Δυνάμεις, ο διαρκής οικονομικός ανταγωνισμός συνέβαλαν επίσης στη διατάραξη των ελληνοαρμενικών σχέσεων.

Μετά το 1922 (τα πρώτα κύματα προσφύγων καταφθάνουν στην Ελλάδα το 1921, ύστερα από την εκκένωση της Κιλικίας· τα τελευταία φθάνουν το 1929 και το 1930, όταν ήδη έχει αρχίσει για πολλούς ομοεθνείς τους η αντίστροφη πορεία), οι δυο λαοί – λόγω ιστορικών συγκυριών – έρχονται εξ ανάγκης σε νέου τύπου επαφές. Οι εκτιμήσεις για τον αριθμό τους στην Ελλάδα δεν είναι ακρι-

βείς¹⁶. Εγκαταστάθηκαν σε ηπειρωτικά και σε νησιωτικά ελληνικά εδάφη. Αν η εν γένει αρμενική προσφυγιά είχε μεταβατικό χαρακτήρα, όπως αναλύουμε παρακάτω, η εγκατάσταση στα νησιά είχε ακόμη συντομότερη διάρκεια: εγκατέλειψαν και πάλι τη νέα προσωρινή πατρίδα, αναζητούντες καλύτερες συνθήκες σε αστικά κέντρα, «αστικοποιούμενοι» θα λέγαμε.

Το ελληνικό κράτος προσπάθησε κατ' αρχάς να συμπεριλάβει στα προγράμματα περίθαλψης των «αδελφών» μικρασιατών προσφύγων και τους Αρμενίους. Για την ελληνική κυβέρνηση η εγκατάστασή τους είχε «προσωρινό» χαρακτήρα. Την ίδια στάση επέδειξε και η Κοινωνία των Εθνών (Κ.τ.Ε.), που επέλεξε ως τελική λύση την μετακίνησή τους σε άλλες χώρες. Η Συνθήκη της Λωζάννης δεν υποχρέωνε την Ελλάδα να δεχθεί ή να ενσωματώσει τους αρμενικούς πληθυσμούς που εισήλθαν στο ελληνικό έδαφος, καθώς οι σχετικές διατάξεις της (άρθρα 39-45) αναφέρονται στην προστασία *μειονοτήτων* και όχι σε *ανταλλαγές πληθυσμών*, ενώ οι αρμοδιότητες της Ελλάδας ως προς τις «μη μουσουλμανικές μειονότητες» δεν αφορούν στους Αρμενίους, οι οποίοι είχαν εκδιωχθεί από τα εδάφη της οθωμανικής αυτοκρατορίας στην Κωνσταντινούπολη.

Η Κ.τ.Ε. ανέλαβε την ευθύνη της νομικής τους προστασίας από τα τέλη Σεπτεμβρίου 1923 κ.ε. Τα «διαβατήρια Νάνσεν» ήταν μια πρώτη σημαντική κίνηση, αφού τουλάχιστον τους έδιδαν τη δυνατότητα να μετακινηθούν. Η σύσταση (1924) της Επιτροπής που θα διερευνούσε την πιθανότητα εγκατάστασής τους στην σοβιετική Αρμενία και μιας άλλης (1925) που θα την πραγματοποιούσε δεν είχαν πρακτικό αποτέλεσμα, αφού η οικονομική επιτροπή της Κ.τ.Ε. αρνήθηκε (οικονομικοί οι λόγοι) να προσφέρει τα απαραίτητα χρήματα, και οι ιδιωτικοί φορείς που θα είχαν την δυνατότητα να συνεισφέρουν δεν ανταποκρίθηκαν. Το σχέδιο εγκαταλείφθηκε το 1929, όμως ένας μεγάλος αριθμός προσφύγων προωθήθηκε προς το Ερεβάν, με χρηματοδότηση της Armenian Benevolent Union και του Νάνσεν. Όσα αναφέρονται εδώ στην εργασία του Μαρουτιάν αποτελούν ελάχιστο φόρο τιμής του αρμενικού λαού προς την φιλόανθρωπη και «φιλοαρμενική» αυτήν προσωπικότητα. Ας σημειωθεί πάντως ότι οι πρώτες μεγάλες ομάδες (περί τα 7000 άτομα) μεταφέρθηκαν από την Ελλάδα προς τη σοβιετική Αρμενία κατόπιν συμφωνίας της ελληνικής κυβέρνησης με τη ρωσική, μετά την παντελή αποτυχία της Κ.τ.Ε.

Τονίζουμε εδώ ότι ο *χωροχρόνος* των διασπορικών μετακινήσεων παίζει σημαντικό ρόλο, αποτελεί δε - όπως κρίνουμε - απαραίτητο ερμηνευτικό εργαλείο των ιστορικών γεγονότων. Η χρονολογία αφίξεως των προσφύγων σε μια χώρα υποδοχής είναι αποφασιστικής σημασίας, διότι καθορίζει εν πολλοίς τις σχέσεις τους με τον λαό της και με τις ευκαιρίες που η συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία τους παρέχει. Την κοινωνική ύπαρξη μιας ομάδας (γενικά) κατασκευάζει επίσης

16. Κάποια στοιχεία φιλοξενούνται σε εργασία αυτού του τόμου. Πρβλ. Αντωνίου 1995 : 71 κ.ε.

το ισχύον σε μια χώρα-ξενιστή πολιτικο-κοινωνικό και θεσμικό σύστημα. Σήμερα (π.χ.) οι μεγάλες διασπορικές μητροπόλεις (Νέα Υόρκη για τους Εβραίους, Σαν Φρανσίσκο για τους Κινέζους) είναι χώροι των οποίων οι θεσμοί επιτρέπουν μορφές θρησκευτικής, πολιτιστικής και οικονομικής παραγωγής, άλλες όμως όχι. Η διασπορική ταυτότητα (ουδέποτε στατική) οικοδομείται διαλεκτικά, εν σχέσει προς την γενέθλια χώρα και την άλλη της υποδοχής. *Η μαζικότητα της εγκατάστασης, ο αριθμός των προσφύγων και η οργάνωσή τους* είναι ακόμη τρεις βασικοί λόγοι από τους οποίους εξαρτάται η προσπάθειά τους να συντηρήσουν την εθνική τους ταυτότητα και να μειώσουν το μέγεθος της αποξένωσής τους.

Η Ελλάδα από το 1912 κ.ε. βρισκόταν σε διαρκή εμπόλεμη κατάσταση (Α΄ Παγκόσμιος και Βαλκανικοί Πόλεμοι, μικρασιατική εκστρατεία). Προστίθεται σ' αυτά το τεράστιο έργο της αποκατάστασης 1.500.000 ομοεθνών προσφύγων. Η Ελλάδα λειτούργησε ως χώρα υποδοχής, παρόλη την αναμφισβήτητη αδυναμία της να σταθεί στο ύψος των τραγικών περιστάσεων. Η μοίρα όλων των προσφύγων είναι σκληρή και εν πολλοίς κοινή, γι' αυτό θεωρούμε υπερβολικές ή και άδικες τις εκτιμήσεις του τύπου ότι επελέγησαν (π.χ.) για τους Αρμενίους ως χώροι ενοίκησης άγονες ή απρόσιτες περιοχές της ελληνικής υπαίθρου ή ότι έτυχαν εντελώς διαφορετικής μεταχείρισης από το ελληνικό κράτος. Στο πλαίσιο των τότε οικονομικών συγκυριών και δυνατοτήτων, παραχωρήθηκαν εθνικές εκτάσεις προς εγκατάσταση και καλλιέργεια ή κτήρια προς ενοίκηση νεαρών κυρίως αρμενίων προσφύγων και ορφανών (στο Ζάππειο 900 παιδιά, στην Κέρκυρα 1000). Στην Ξάνθη ειδικότερα τα μοναστήρια της Παναγίας Αρχαγγελιωτίσσης και των Παμμεγίστων Ταξιαρχών χρησιμοποιήθηκαν ως ορφανοτροφεία 470 ορφανών αρμενοπαίδων, στα οποία (μέχρι το 1930) βρήκαν στέγη, στοιχειώδη υγειονομική περίθαλψη, πρωτοβάθμια εκπαίδευση, διδάχθηκαν οικοτεχνία και χειρωνακτικές τέχνες (βλ. περισσότερα στην εδώ εργασία της Θεοδωρίδου).

Σημαντικότερη ήταν η αρωγή που παρείχαν τότε η Near East Relief, ο Αμερικανικός Ερυθρός Σταυρός, η Armenian Benevolent Union, η Friend's Mission for Industrial Relief, το Lord Mayor's Armenian Fund και κάποια άλλα αμερικανικά σωματεία από το 1915 έως το 1924 κυρίως.

Η γεωγραφική κινητικότητα των αρμενίων προσφύγων στον ελλαδικό χώρο, και δη των προσωρινά εγκαταστημένων σε Θράκη και Μακεδονία, διευρύνθηκε σημαντικά, επειδή υπαγορεύτηκε από «εθνικούς λόγους» (με ή χωρίς εισαγωγικά). Η ανάγκη να υπάρξει ήρεμο κλίμα στις ευαίσθητες αυτές περιοχές του ελλαδικού χώρου (με την αποφυγή τυχόν διενέξεων προς τους συνοίκους τουρκικούς πληθυσμούς), η καλλιέργεια αναλόγου κλίματος στις ελληνοτουρκικές σχέσεις υπαγορεύουν εν μέρει τη μετακίνηση πολλών εξ αυτών προς «ασφαλέστερες» περιοχές, προς την Πελοπόννησο και την Κρήτη συγκεκριμένα (1924-1927). Ως ενισχυτικό παράδειγμα αναφέρουμε αυτό των Αρμενίων της Κύπρου.

Η εργασία της Pattie (1997) δείχνει ότι το αβέβαιο μέλλον τής εν λόγω χώρας μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο επέδρασε καταλυτικά στους εκεί πρόσφυγες. Η πιθανότητα πολιτικής προσέγγισής της με την Τουρκία τους προξενούσε φόβο, αιτία που τους εξώθησε να καταφύγουν στο ασφαλές Λονδίνο.

Στο Λονδίνο οι Αρμένιοι έπρεπε να οικοδομήσουν επί άλλων βάσεων το εκπαιδευτικό τους σύστημα ή τη θρησκευτική τους ζωή, όπως έπρατταν σε κάθε περίπτωση (επαν)εγκατοίκησης. Η Pattie αποδεικνύει ότι το να είσαι Αρμένιος στην Κύπρο είναι πολύ διαφορετικό από το να είσαι Αρμένιος στο Λονδίνο ή στον ελλαδικό χώρο, θα προσθέταμε εμείς.

Στην εργασία της Αρμενουί Κιλιτσιάν στον παρόντα τόμο περιγράφονται όψεις του «επαναπατρισμού» των αρμενίων προσφύγων προς την σοβιετική Αρμενία από την επαύριο του 1922 μέχρι και το 1948, και θίγονται κάποια με τα επακολουθήσαντα αυτόν προβλήματα της ένταξής τους στην εκεί κοινωνία. Οι περισσότεροι που «παλιννοστούν» στην εν λόγω χώρα προέρχονται από την Ελλάδα και την Μέση Ανατολή.

Οι κυριότεροι λόγοι της «παλιννόστησής» τους από την Ελλάδα κρίνουμε πως ήταν:

1. *Πολιτικοί.* Πολλοί αρμένιοι πρόσφυγες αναμείχθηκαν ενεργά στον ελληνικό εμφύλιο πόλεμο, και ως εκ τούτου χαρακτηρίστηκαν από την τότε ηγετική πολιτική ομάδα ως επικίνδυνοι για τον τόπο κομμουνιστές. Κάποιοι - *κατά την Προφορική Ιστορία* - λέγεται ότι «βουλγαρογράφησαν» κατά την περίοδο της αντίστοιχης κατοχής... Μεμονωμένα (επίσης) γεγονότα εις βάρος κάποιων οικογενειών κατά τα ζοφερά χρόνια του Εμφυλίου, ενέσπειραν φόβο στις υπόλοιπες και ενίσχυσαν τη διάθεση προς φυγή.

2. *Ιδεολογικοί.* Το όραμα της επιστροφής στην πατρίδα και η επανεκκίνηση της ζωής στον γενέθλιο τόπο, ενισχυμένο με τις υποσχέσεις των διαφόρων επιτροπών παλιννόστησης περί μιας «γης της επαγγελίας» εξήπτε τον εθνικισμό των προσφύγων. Είναι εύλογο να ισχυρισθούμε ότι οι Αρμένιοι ποθούν το δικό τους ανεξάρτητο κράτος και όχι τη διαρκή διασπορική ύπαρξή τους.

3. *Οικονομικοί.* Η οικονομική κατάσταση μεγάλου μέρους του αρμενικού πληθυσμού ήταν κακή.

4. *Η ταυτότητά τους ως Άλλων,* όπως συμβαίνει σε όλες τις σχετικές περιπτώσεις. Κάποιοι νιώθουν ανασφαλείς στην φιλοξενούσα χώρα, ως εκ τούτου αδυνατούν να αποκτήσουν κριτική φωνή και στάση, ή δεν επιθυμούν να τής δημιουργήσουν προβλήματα. Αυτή είναι η μοίρα του «ξένου», μόνιμα εγκατεστημένου ή προσωρινά διαβιούντος σε αλλότριο έδαφος. Η Pattie στη μελέτη της περιγράφει πως κάποιοι που αισθάνονται αποξενωμένοι προτιμούν να μην αναμειγνύονται στην πολιτική, όχι από πολιτική αδιαφορία, αλλά επειδή νιώθουν ότι ζουν σε ένα κράτος «ξενιστή» που δεν είναι τελείως «δικό τους». Και στην ερώτηση προς τους πληροφορητές της «γιατί δεν επιστρέφετε πίσω» (1997 : 142) απαντούν ότι δεν παλιννοστούν στην Αρμενία, επειδή η «διαθέσιμη πατρι-

δα» δεν ικανοποιεί τις προσδοκίες τους. Με άλλα λόγια, η αρμενική πατρίδα και το φαντασιακό αρμενικό έθνος δεν συμπίπτουν¹⁷.

Βεβαίως η διασπορική ταυτότητα είναι εθνοτική και πολιτισμική, άρα εμπεριέχει τη *διαφορετικότητα*. Οι Αρμένιοι συνιστούσαν για μας τους ελλαδίτες τον «δικό μας» Άλλον. «Ξένοι πρόσφυγες» οι μεν, «αδέλφια πρόσφυγες» οι έλληνες του 1922. Γνωρίζουμε βεβαία, όσοι δεν εθελotuφλούμε, τη στάση μιας μεγάλης μερίδας του λαού της «μητέρας Ελλάδας» προς τους τελευταίους, θέμα που δεν απαιτεί εδώ περαιτέρω συζήτηση...

Οι αρμένιοι πρόσφυγες που κατέφυγαν στις αρχές της δεκαετίας του 1920 στην Ελλάδα αυτοπροσδιορίζονταν με το *εθνικό* τους όνομα και συνέπτυξαν τις πρώτες τους *κοινότητες* (*kaghout* = κοινότητα, αποικία, τμήμα της διασποράς¹⁸), τις δικές τους *διασπορικές κοινότητες* / *διασπορικές εθνο-κοινότητες* (*etho-communities*) / *εθνο-διασπορικές κοινότητες*. Άρα, αποδεχόμαστε για τους Αρμένιους τον όρο *εθνοτική ομάδα* (στον οποίο το *εθνο-* περιέχει τη διάσταση του «πολιτισμικού ορίου», αποσυνδεδεμένο παντελώς από τον όρο *μειονότητα*), που ενέχει την περιγραφή του «πολιτισμικού ορίου», χωρίς την απαραίτητη ταύτιση με το πρώτο. Ας θυμηθούμε όσα προείπαμε για τη σχέση εθνοτικών ομάδων και διασπορικών, ή το απλούστερο: μια εθνική ομάδα είναι πρωτίστως πολιτισμική, άρα μια διασπορική είναι *εθνοπολιτισμική*. Με την πάροδο του χρόνου, στους Αρμένιους της τρίτης και της τέταρτης γενιάς ο όρος «πρόσφυγας» χρησιμοποιείται πλέον για να δηλώσει τη *μνήμη* του ιστορικού γεγονότος και δεν αποτελεί αυτοπροσδιοριστικό όρο.

Ποια είναι τα βασικά χαρακτηριστικά μιας αρμενικής κοινότητας στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου και των πρώτων μεταπολεμικών χρόνων; Θυμίζουμε ότι μια κοινότητα είναι «η οργανωμένη, δομημένη, αντικειμενικά ορατή μορφή των πιο μύχιων στοιχείων που μοιράζονται άνθρωποι κοινής προέλευσης» (Ντυφουά 2010 : 116). Η ενότητά της απαιτεί σύμβολα, τη συμβολική της αναπαράσταση, βασίζεται σε αξίες και σε κανόνες. Δημιουργείται ένα κοινοτικό πνεύμα, μια αίσθηση της κοινής καταγωγής, κοινής μοίρας, κοινών οραμάτων, όχι όμως πάντοτε, κατ' απόλυτο τρόπο. Κατά την Georgiou (2006 : 50 κ.ε.) οι όροι-κλειδιά της κοινότητας που της δίνουν νόημα πέρα από την ασάφεια και την πολυπλοκότητά της είναι: 1. η συνύπαρξη (πραγματική, εικονική), 2. η συλλογική μνήμη που αφορά στο *imagined We*, στο *imagined Others*, στην κοινή μυθολογία των

17. Παρά τον ανέκαθεν αναγνωρισμένο στις κατά τόπους κοινωνίες οικονομικό τους ρόλο, θεωρούμε πως οι Αρμένιοι παρέμειναν γενικώς «σιωπηλά πρόσωπα της ιστορίας», με την έννοια ότι για άσχετους προς εκείνους και την μακραίωνη ιστορία τους λόγους δεν απέκτησαν «ισχυρή φωνή» στα μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο έτη, στο πλαίσιο της αναδιανομής του ευρωπαϊκού τουλάχιστον κόσμου.

18. *Kaghoutahai*, ο Αρμένιος της διασποράς.

καταγωγικών ριζών και της κοινής ιστορικής πορείας, 3. οι μελλοντικές προοπτικές, απαραίτητες για την ύπαρξη, την αναπαραγωγή και την ανανέωση κοινότητας. Η *κοινότητα* - κατά τον Ταίνις¹⁹ - αναφέρεται σε ό,τι κοινό έχει δοθεί στα μέλη της από τη φύση ή ως παραδεδομένο από τις προηγούμενες γενιές. Τη συνέχουν ακέραιες και ανοικτές αμοιβαίες συγκινησιακές σχέσεις, τα μέλη της αναπτύσσουν *συναισθηματική συμμετοχή* που καταλήγει τελικά σε *ομαδική ταυτοποίηση*, με κυρίαρχο στοιχείο την αίσθηση του *συν-ανήκειν* στην εκάστοτε πολιτισμική ομάδα και φυσικά στην αρμενική.

Κατ' αρχάς θα πρέπει να τονισθεί ότι κάνουμε λόγο περί αρμενικών «αστικών κοινοτήτων», ειδικά μετά το 1950: Αρμενική Κοινότητα Αθηνών / Ξάνθης / Κομοτηνής, κ.λπ., όρο που χρησιμοποιούν μέχρι σήμερα. Ικανό μέρος του προσφυγικού τους πληθυσμού προέρχεται από «αστικούς» χώρους, άρα προσαρμόζεται καλύτερα στα «αντίστοιχα» ελλαδικά περιβάλλοντα, τα οποία μετά τον Εμφύλιο περνούν σταδιακά τη δική τους *μετάβαση*, σε μια περίοδο εθνικής αναδιοργάνωσης.

Η αρμενική *κοινότητα* οργανώνεται στο πλαίσιο συνήθως της *γειτονιάς* ή της *συνοικιάς*. Στην Ξάνθη π.χ. υπάρχει *χωρική συγκέντρωση* με βάση την αρμενική εκκλησία και τους επαγγελματικούς χώρους, όπου *παρεμβάλλονται* άλλες πληθυσμιακές ομάδες (πρβλ. τη σχετική εργασία της Θεοδωρίδου στον παρόντα τόμο). Στην Κομοτηνή η εικόνα είναι κάπως διαφοροποιημένη εν σχέσει με την προηγούμενη: διαμένουν σε ιδιαίτερο τμήμα της πόλης, στο *Αρμενιό*, στο ανατολικό τμήμα της, σε μια χωροθετημένη (όχι όμως *περιχαρακωμένη* και απομονωμένη) *συνοικία*, που κατοικείται αποκλειστικά από το αρμενικό στοιχείο, και δεν αποκλείει την επικοινωνία με τους υπόλοιπους κατοίκους της πόλης. Αναπτύσσονται σχέσεις αλληλογνωριμίας, οικειότητας, συμβίωσης, με έντονα στοιχεία κοινωνικής συνοχής και αλληλεγγύης μεταξύ των ομοεθνών²⁰, ως άμυνα έναντι της αποξένωσης. Στην Ξάνθη, π.χ., ήδη από τη δεκαετία του 1920, οι δεσμοί ενισχύονται ποικιλοτρόπως: λέσχες ιδρύονται, αθλητικές ομάδες και νεολαιϊστικοί σύλλογοι δημιουργούνται, θεατρικές, μουσικές και άλλες διασκέδαστικές παραστάσεις από αντίστοιχα τμήματα επιτελούνται, κ.λπ. Η παράδοση (θρησκευτική, εθνική, διατροφική, ενδυματολογική, μουσική, γλωσσική, κ.λπ.) εκφράζει και δημιουργεί την αίσθηση του *συν-ανήκειν* στην αρμενική διασπορική ομάδα.

Η *συγγένεια* ρυθμίζει τις κοινωνικοοικονομικές τους σχέσεις, η *ενδογαμία* τις πρώτες δεκαετίες αποτελεί κανόνα, επιβάλλεται ίσως, διαρκεί δε ως τις τελευταίες δεκαετίες. Το ενδεικτικό παράδειγμα της Ξάνθης μπορεί ίσως να εκληφθεί

19. Περισσότερα στο Σέργης (υπό δημοσίευση).

20. Γενικά, η εγγραφή της κοινοτικής παρουσίας στο χώρο γεννά αλλού τις κινεζικές συνοικίες, τις Μικρές Ιταλίες, τις Μικρές Ινδίες, μικρά χωριά ή πόλεις μέσα στις μεγάλες πόλεις (Ντυφούα, ό.π. : 115). Βλ. και Χαρατσίδης 2011.

ως αντιπροσωπευτικό: σύναψη μικτών γάμων σ' αυτήν παρατηρούμε μετά το 1980, οι μέχρι τότε ελάχιστες εξαιρέσεις δεν αναιρούν τον παραπάνω κανόνα.

Η *ανομοιογένεια* των διασπορικών κοινοτήτων θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένη, όπως αυτή των πόλεων που τους φιλοξενούν. Οι κοινωνικές διαμάχες είναι αναπόφευκτες, οι πολιτικές ακόμη πιο βέβαιες, οι πρόσφυγες συνεπαίρονται εν πολλοίς από την επικρατούσα σε κάθε μια κατάσταση, αφού η όποια μορφή ενσωμάτωσης επιτεύχθηκε, τουλάχιστον μέχρι το 1948, απαιτούσε την κοινωνική ένταξή τους. Η βεβαιωμένη επίσης μεταξύ τους οικονομική διαφοροποίηση δεν αντιστοιχεί σε μιαν ανάλογη πολιτισμική διαφοροποίηση. Η ταύτιση του πολιτισμού της Μεγάλης Παράδοσης (Redfield 1955) με την πόλη (ειδικά την ελλαδική μέχρι σήμερα) και η απόδοση σ' αυτήν ως στοιχείων της του ορθολογισμού, του απομαγευμένου κόσμου, του *νεωτερικού εν γένει* είναι απόλυτες και λανθασμένες παραδοχές (Rogers 1991).

Ο ανά χείρας τόμος τιτλοφορήθηκε «*Από το Αραράτ στον Όλυμπο: Θέματα Αρμενικής Λαογραφίας*». Επιλέξαμε να εμπεριέχονται στον τίτλο του τα δύο βουνά-σύμβολα, για να οριοθετήσουν με την ισχύ τους ως *ταυτοποιητικών* συμβόλων ό,τι αναφέρουμε αμέσως παρακάτω για τους στόχους μας. Το βουνό, ως γνωστόν, ενσαρκώνει το κέντρο του κόσμου, ελληνικού και αρμενικού εν προκειμένω.

Ο συμβολικός τίτλος του τόμου δηλώνει τη διπλή του στόχευση:

1. να αποδώσει την μετακίνηση ενός *φερέοικου* λαού από την πατρίδα στην Ελλάδα (και *αντιστρόφως*, τουλάχιστον με την ελπίδα καλύτερων όρων διαβίωσης). Οι Αρμένιοι, αν και στη βιβλιογραφία φέρονται ως «εγκατασταθέντες πρόσφυγες», εντούτοις οι ίδιοι σε πολλές καταγεγραμμένες περιπτώσεις αυτοπροσδιόρισαν την ένταξή τους ως *προσωρινή*, μια «θέση» που επιβεβαιώθηκε την περίοδο 1947-48, όταν το μεγαλύτερο μέρος τους «παλιννόστησε» οριστικά στη σοβιετική Αρμενία. Το δηλώνει ο ηγεμονικός τους λόγος: «... θέλομεν θεωρήσει την χώραν ταύτην [την Ελλάδα] ως ιδίαν ημών Πατρίδα (...) μέχρις ου αξιώση και ημάς ο Πανάγαθος όπως συστήσωμεν ιδίαν ημών Εθνικήν εστίαν, εις ην και να εγκατασταθώμεν». Είναι το πνεύμα της προσωρινότητας που προαναφέραμε

2. να εντοπίσει όψεις της αρμενικής ταυτότητας αναφορικά με:

- (α) τα υλικά και συμβολικά συστήματα
- (β) τη μυθολογούσα συνείδηση και την οργάνωση της μυθικής και παραμυθιακής σκέψης
- (γ) την αρχειακή μελέτη με όρους «συνομιλίας» για την ανάδειξη ιστορικών, λαογραφικών και ανθρωπολογικών δεδομένων.

Πρόθεσή μας ήταν - όπως δηλώθηκε ρητά στην Α' Εγκύκλιό μας προς τους μελλοντικούς μας συνεργάτες - να συμπεριλάβει εργασίες:

- (α) σχετικές με τον λαϊκό πολιτισμό της Αρμενίας σε διαχρονικό (ιστορικό

και συγχρονικό) επίπεδο, αλλά και του παροικούντος σ' αυτήν επί δεκαετίες ελληνικού (ποντιακού κυρίως) στοιχείου

(β) σχετικές με τον λαϊκό αρμενικό πολιτισμό που αναπτύχθηκε (τουλάχιστον από το συμβατικό όριο του 1915 κ.ε.) στον ελλαδικό χώρο, βασισμένος φυσικά στα «προγονικά» του στοιχεία, αλλά και σ' αυτά που εν τω μεταξύ προσέλαβε ως νεόκοπες προσθήκες, με τις ανανοηματοδοτήσεις κάποιων στοιχείων του, τις νέες του σκηνοθεσίες, την προσαρμοσμένη στα νέα πολιτισμικά, κοινωνικά και πολιτικά δεδομένα λειτουργικότητά τους, κ.τ.τ.

Κρίναμε απαραίτητο να ενημερώσουμε τον αναγνώστη σχετικά με τις θεωρητικές και μεθοδολογικές κατευθύνσεις της λαογραφίας στο *Ινστιτούτο Αρχαιολογίας και Εθνογραφίας της Εθνικής Ακαδημίας της Δημοκρατίας της Αρμενίας*, αφού οι περισσότεροι των συναδέλφων αρμενίων συγγραφέων συνεργατών μας εργάζονται στο εν λόγω Ίδρυμα ή συνδέονται μαζί του με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Το *Ινστιτούτο* αποτελεί το βασικό κέντρο εθνογραφικών ερευνών στην Αρμενία. Η ονομασία *Εθνογραφία* στον τίτλο του απηχεί τη σοβιετική παράδοση, η οποία στην αρμενική επωνυμία του αποτελεί μεταφραστικό δάνειο *azgagruť'yun* (= γραφή περί του έθνους) του όρου *Εθνογραφία*. Το πρώτο συνθετικό (εθνο-) έχει αντικατασταθεί από την αρμενική λέξη *azg*, καθώς η ελληνικής προελεύσεως λέξη *έθνος* είχε προσλάβει επί μακρόν τη σημασία του «ειδωλολατρικός». Το γεγονός ότι κάποιες σημασίες έχουν ταυτιστεί απολύτως με αρμενικούς όρους συνέβαλε στο να διαφοροποιηθεί η ονοματοθεσία ορισμένων επιστημών και διδακτικών αντικειμένων από τις διεθνείς πρωτότυπες ονομασίες τους και να απομακρυνθεί από τις παραδοσιακές. Έτσι στον όρο *Εθνολογία* στην αρμενική αντιστοιχεί η λέξη *azgabanuť'yun* που σημαίνει «λόγος περί του έθνους». Στον όρο *Ανθρωπολογία* αντιστοιχεί η λέξη *mardabanuť'yun* («λόγος περί του Ανθρώπου») για την οποία έχει παγιωθεί ο αντίστοιχος *Φυσική Ανθρωπολογία*. Αυτήν την «ορολογιακή σύγχυση» επιχειρούν να την εξαλείψουν με αγγλικές μεταφράσεις ονομασιών επιστημών και κλάδων. Π.χ., το *Τμήμα Εθνολογίας της Σύγχρονης Εποχής* αποδίδεται στην αγγλική ως *Department of Contemporary Anthropological Studies*. Η σχετική με την ορολογία διευκρίνιση είναι απαραίτητη για να γίνει κατανοητό το αντικείμενο μελέτης των αρμενίων συναδέλφων μας. Οι Αρμέν Πετροσιάν και Εστέρ Χεμισιάν εργάζονται σε ένα από τα δύο Τμήματα *Λαογραφίας-Φολκλόρ* του *Ινστιτούτου*, οι Σουρέν Ομποσιάν και Έμμα Πετροσιάν στο Τμήμα *Εθνογραφίας*, ενώ οι Λεβόν Αμπραμιάν, Αροθτιούν Μαρουτιάν και Αρμενουή Στεπανιάν στο *Τμήμα Εθνολογίας της Σύγχρονης Εποχής*.

Τα θέματα και η κατεύθυνση των ερευνών των συνεργατών των τριών τμημάτων *Εθνογραφίας* επικαλύπτονται. Πολύ συγκεκριμένο στην επιστημονική κατεύθυνσή του εμφανίζεται το *Τμήμα Εθνοκοινωνιολογίας*, το οποίο, παράλληλα με ποιοτικές έρευνες, αξιοποιεί ευρέως και ποσοτικές μεθόδους που εφαρμόζονται στην Κοινωνιολογία (στον παρόντα συλλογικό τόμο η τάση αυτή δεν

εκπροσωπείται). Τα δύο προαναφερθέντα Τμήματα Εθνογραφίας δημιουργήθηκαν το 2005 από το κοινό Τμήμα Εθνογραφίας. Το γεγονός ότι αυτός ο διαχωρισμός ήταν αναπόφευκτος φάνηκε ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1990, όταν οι απότομες αλλαγές στην Αρμενία μετά τη διάλυση της Ε.Σ.Σ.Δ. και την ανεξαρτητοποίηση της χώρας κατέδειξαν την επιτακτική ανάγκη για τη μελέτη της ταχύτατα μεταβαλλόμενης *συγχρονίας*, των νέων αξιών, της επαναξιολόγησης της συλλογικής μνήμης και των νέων κοινωνικών σχέσεων. Ταυτόχρονα η «παράδοσιακή» Εθνογραφία δεν μπορούσε να μετατραπεί εξ ολοκλήρου σε ιστορική Εθνογραφία χωρίς να λάβει υπ' όψιν της τους σύγχρονους μετασχηματισμούς. Έτσι δικαιολογείται και κάποια αλληλοεπικάλυψη στη θεματική των δύο Τμημάτων, ωστόσο καθένα διατηρεί το δικό του προσανατολισμό, προς το παρόν και το παρελθόν αντιστοίχως.

Οι ευρύτερες αλλαγές στη σημερινή Αρμενία οδηγούν επίσης σε ποικίλους προσανατολισμούς και νέες *μεθόδους* έρευνας. Έτσι, εφαρμόζονται ευρύτατα μέθοδοι *Προφορικής Ιστορίας* και *Οπτικής Ανθρωπολογίας*. Στη *θεματική* των ερευνών διαπιστώνεται ακόμη μεγαλύτερη ποικιλία, καθώς εμφανίζονται θέματα όπως, λ.χ., Ανθρωπολογία των Κινημάτων Διαμαρτυρίας, Ανθρωπολογία της Βίας και της Άτυπης Οικονομίας, επιστημονικές περιοχές που κανείς δεν μπορούσε να φαντασθεί κατά την σοβιετική περίοδο. Οι προσεγγίσεις της «παράδοσιακής» Εθνογραφίας επίσης υφίστανται αλλαγές. Όλο και σπανιότερα συναντώνται θέματα αναφερόμενα αποκλειστικά στον υλικό και τον πνευματικό πολιτισμό, στην παλαιότερη δηλαδή διχοτομική διαφοροποίηση της γνώσης (*niutakan-hogevor mshakuit*). Για τις νέες προσεγγίσεις είναι χαρακτηριστικό άλλωστε το γεγονός ότι ως κοινό θέμα των επιστημονικών αναζητήσεων του *Ινστιτούτου* για την περίοδο 2011-2015 οριζόνταν τα «Προβλήματα περαιτέρω ανάπτυξης της Αρχαιολογίας, Εθνογραφίας και μελέτης του Φολκλόρ», ενώ για την περίοδο 2016-2020 σχεδιάζεται η «μελέτη υλικής και άυλης κληρονομιάς των Αρμενίων».

Ο παρών τόμος συμπεριλαμβάνει 28 εργασίες, τρεις από τις οποίες (οι προτασόμενες) είναι ιστορικού περιεχομένου και θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρηθούν ως μια απαραίτητη «ιστορική εισαγωγή» στο περιεχόμενο όλων των επομένων, *ταξινομημένων σε θεματικές ενότητες*, λαογραφικών θεμάτων. Η παράθεση των πρώτων συμβάλλει στην ανάλυση και την ερμηνεία των δεύτερων.

Έπονται οι περιλήψεις όλων των εργασιών:

1. «*Με αφορμή το βιβλίο του Μ. Αλεξανδρόπουλου, Οι Αρμένηδες. Ταξίδι στη χώρα τους και στην ιστορία τους*» (1982) ο Μιχαήλ Μερακλής «οικοδομεί» τις σκέψεις του επικεντρωνόμενος στην «εφεύρεση» από τον Αλεξανδρόπουλο του βασικού του ήρωα Νααπέτ, μια συμπερίληψη των προσώπων που συνάντησε και των βιβλίων που διάβασε στην/για την Αρμενία. Πιο συγκεκριμένα, η εργασία αναφέρεται στις αλληπάλληλες περιπέτειες της χώρας, στη *γλώσσα* της,

η οποία ενέχει καταλυτική για την ύπαρξη του αρμενικού έθνους σημασία, ως, συχνά, «μιοναδικής του πατρίδας». Ο «δάσκαλος» των περισσοτέρων ελλήνων λαογράφων κάνει επίσης ιδιαίτερη μνεία στα «χαρτσάκρ» (τις σταυρόπετρες), χαρακτηριστικά της αρμενικής τέχνης, που δεν είναι μόνο σύμβολα καλλιτεχνικά, θρησκευτικά, αλλά και σημειοδοτικά της αρμενικής ιστορίας. Αναφέρεται ιδιαίτερώς στη σχέση του αρμενικού λαού με τη φύση, αναλύει τον καταλυτικό ρόλο της ανθρωπογεωγραφίας του τόπου στο σμίλημα του πολιτισμού του, και τέλος επικεντρώνεται στη λειτουργία της *μνήμη* τους, που συνδέεται μ' ένα βαθύτερο αίσθημα ιστορικής συνείδησης.

2. Η μελέτη του *Στάθη Κεκριόη (Η Αρμενία από την αρχαιότητα μέχρι τη γενοκτονία: σύνοψη ιστορικής διαδρομής)* αποσκοπεί στην όσο το δυνατόν πληρέστερη ιχνογράφηση της ιστορικής πορείας του αρμενικού λαού από την αρχαιότητα μέχρι το 1915. Αποδεικνύεται ότι ο αρμενικός λαός είναι αρχαιότατος και εγκατεστημένος σε μια περιοχή, όπου συναντήθηκαν και αναμείχθηκαν αρχαίοι πολιτισμοί και φιλοσοφικά ρεύματα, υπό την συνεχή απειλή πολεμικών αναμετρήσεων. Πρώτοι κάτοικοι των περιοχών που βρίσκεται η σημερινή Αρμενία υπήρξαν οι Χουρίτες και αργότερα οι Ουραρτού, φύλο το οποίο εγκαταστάθηκε πιθανόν κατά την τρίτη χιλιετία π.Χ. Στερούμενος γραφής ο αρμενικός λαός δεν εγκατέλειπε γραπτά μνημεία και γι' αυτό όλες οι αποσπασματικές (συχνά και αντιφατικές) περί αυτών πληροφορίες προέρχονται από έμμεσες αναφορές άλλων λαών ή από αρχαίες παραδόσεις. Μνεία των Αρμενίων γίνεται για πρώτη φορά στην επιγραφή του Μπεχιστούν (515 π.Χ.). Ο συγγραφέας (εφεξής: σ.) υπογραμμίζει ότι - σε αντίθεση με άλλους αρχαίους λαούς (π.χ. Ασσύριους, Φρύγες) που δεν μπόρεσαν να αντέξουν στις συνεχείς επιδρομές αλλοφύλων και εξαφανίστηκαν- οι Αρμένιοι κατόρθωσαν να ορθοποδήσουν και να δημιουργήσουν κράτος στα νεώτερα χρόνια (1991). Εστιάζει στον εκχριστιανισμό των Αρμενίων, στις βυζαντινο-αρμενικές σχέσεις και την πνευματική ανάπτυξή τους, στη δημιουργία της Μεγάλης Αρμενίας και την κατάλυσή της από τους Σελτζούκους. Η εργασία καταλήγει με την εθνοκάθαρση του αρμενικού λαού, τη δημιουργία της ογκώδους και ισχυρής αρμενικής Διασποράς, η οποία συνέβαλε ευεργετικά στην πνευματική και οικονομική πρόοδο των κοινωνιών που εγκαθίσταντο. Γίνεται, τέλος, ιδιαίτερη αναφορά στη γλώσσα και την Εκκλησία ως ενοποιητικών παραγόντων του αρμενικού λαού, ειδικά στη δεύτερη, που υποκατέστησε την κρατική εξουσία και συνέβαλε στη διατήρηση της εθνικής ταυτότητας των Αρμενίων.

3. Η Αρμενού Στεπανιάν (*Ο επαναπατρισμός των αρμενίων μεταναστών της Ελλάδας την περίοδο 1920-1948*) καταπιάνεται με το θέμα του επαναπατρισμού των «εν Ελλάδι» αρμενίων προσφύγων στη σοβιετική Αρμενία, που είχε αρχίσει ήδη από το 1923 και ολοκληρώθηκε με την «μεγάλη έξοδο» των ετών 1946, 1947

και 1948. Επικεντρώνεται στα προβλήματα που δημιουργεί η «παλιννόστηση» σε μια «άλλη πατρίδα» (όχι πάντως τη «φαντασιακή»), σε ένα πολιτισμικό περιβάλλον που ορίζεται ως «νέα πατρίδα», που αναλαμβάνει να ανασυντάξει ιδεολογικά την έννοια της «εστίας του εθνικού κράτους». Η σοβιετική Αρμενία γίνεται ένας «ιδιόμορφος» χώρος συσπείρωσης των αρμενίων μεταναστών που συρρέουν από διάφορες χώρες, υποκαθιστά την «ιστορική πατρίδα», με πολλαπλές αλλαγές στη νέα νοηματοδότηση του *ανήκειν*, αφού οι επανενσωματούμενοι μεταφέρουν πλέον εκεί τις πολύμορφες πολιτισμικές επιδράσεις που δέχθηκαν από τους πολιτισμούς με τους οποίους συμβίωσαν προηγουμένως επί μακρόν. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στις διαδικασίες ενσωμάτωσής τους, αλλά και στο παράνομο τοπικό εμπόριο του Ερεβάν, όπου κυριαρχούσαν «οι εξ Ελλάδος ορμώμενοι» Αρμένιοι (η σαφεστάτη απόδειξη των επιρροών που μπορεί να δεχθεί ένας φιλοξενούμενος λαός από τον φιλοξενούντα). Αξιοσημείωτη θεωρούμε την παρατήρησή της ότι οι γυναίκες των Αρμενίων προσφύγων εντάσσονται στην παραγωγική εργασία, «εξερχόμενες του οίκου» μόνον μετά τον επαναπατρισμό τους στη σοβιετική Αρμενία.

4. Σύγχρονη εθμική ζωή και λαϊκές θρησκευτικές τελετουργίες των Αρμενίων της Κομοτηνής (β' μισό 20^{ου} αι). επιγράφει την (συγχρονικής θεώρησης) εργασία του ο Μ. Γ. Βαρβούνης. Σ' αυτήν ο σ. :

(α) συνοψίζει κατ' αρχάς την ιστορική πορεία της αρμενικής κοινότητας της Κομοτηνής από το 18^ο αι. έως τις ημέρες μας, με ειδική αναφορά στην ανέγερση (1834) του αρμενικού σχολείου και του ναού στην πόλη, αφιερωμένου στον άγιο Γρηγόριο τον Φωτιστή, γεγονός που προϋποθέτει την ύπαρξη οργανωμένης κοινότητας στην πόλη,

(β) περιγράφει και αναλύει *σύγχρονα* χαρακτηριστικά στοιχεία από την εθμική και την θρησκευτική τελετουργική ζωή τους στον «κύκλο του χρόνου»: π.χ., τη ζωοθυσία (με διανομή των μελών του «ιερού» σφαγίου σε όλα τα σπίτια), τα κατά Χριστούγεννα, Πρωτοχρονιά, Μ. Παρασκευή, Πάσχα τελετουργικά τους δρώμενα, έθιμα του γάμου και του θανάτου, στοιχεία του υλικού πολιτισμού τους (του διατροφικού κυρίως),

(γ) συγκρίνει (εμμέσως είτε αμέσως) τα στοιχεία της αρμενικής εθμικής ζωής με τα αντίστοιχα της Ορθόδοξης, και υποστηρίζει ότι είναι ελάχιστα εκείνα με τα οποία οι Αρμένιοι της Κομοτηνής παρουσιάζουν «εθμική ιδιαιτερότητα». Ο σ. επιβεβαιώνει παλαιότερη ερμηνεία, κατά την οποία οι αρμένιοι πρόσφυγες, ως αστικός κυρίως πληθυσμός, δεν παρουσίαζαν μεγάλες διαφορές σε σύγκριση με τον αντίστοιχο ορθόδοξο κόσμο. Ως εκ τούτου, η αρμενική εθμική ζωή παρουσίαζε - και συνεχίζει να παρουσιάζει - πολλές και αξιοσημείωτες ομοιότητες με την αντίστοιχη ελληνορθόδοξη. Επιπλέον, συν τω χρόνω, τα έθιμά τους εναρμονίζονται προς εκείνα του «ηγεμονικού» τμήματος της πόλης, με το οποίο βρίσκονται σε καθημερινή, αδιατάρακτη επαφή. Οι Αρμένιοι διατηρούν τη θρησκευτι-

κή τους πίστη και ιδιαιτερότητα, την εκφράζουν όμως, σε επίπεδο λαϊκής λατρείας και λαϊκής θρησκευτικότητας, με εθιμικές μορφές όλο και περισσότερο προερχόμενες ή επηρεασμένες από το σύννοικό τους ορθόδοξο στοιχείο της Κομνηνής.

5. Στη μελέτη του (*Τελετουργίες της εστίας στα Βαλκάνια και στον Καύκασο με έμφαση στην Ελλάδα και την Αρμενία*, η οποία βασίζεται σε βιβλιογραφική και σε κάποιο βαθμό σε επιτόπια έρευνα στην Ελλάδα και στην Αρμενία) ο Ελευθέριος Αλεξάκης πραγματώνει μια *συγκριτική* θεώρηση των τελετουργιών που σχετίζονται με την *εστία* στους Έλληνες και τους Αρμενίους, χρησιμοποιώντας «πλαιοιωματικά» παραδείγματα από τους γειτονικούς βαλκανικούς και καυκασιανούς λαούς. Με τη χρήση της συμβολικής και της δομικής μεθόδου προσεγγίζει τις τελετουργίες, μαγικοθρησκευτικές ή συμβολικές πράξεις με εξέχουσα ιδεολογική φόρτιση στο σύστημα των υπό μελέτη λαών. Ξεκινώντας από την παρουσίαση της θέσης και των πρακτικών χρήσεων της *εστίας* ως *κέντρου* της οικογενειακής ζωής και της συγγενικής *συννοχής*, ερευνά τις συμβολικές παραστάσεις, αναπαραστάσεις και τελετουργικές πρακτικές (ευετηριακές, αποτροπαϊκές, μαντικές) της *οικιακής ιερής φωτιάς* κατά τις διαβατήριες στιγμές του έτους και της ανθρώπινης ζωής, αρθρώνοντας ένα σύστημα αντιστίξεων (ζωντανοί - νεκροί, νέα μέλη - πρόγονοι, νεόνυφες - νύφες που αποχωρούν, ζωή - θάνατος, θηλυκό - αρσενικό, υγεία - ασθένεια, καθαρότητα - μιαιρότητα κ.ά.), με αναφορές σε εθνογραφικά ισοδύναμα της οικιακής εστίας (φούρνος και καντήλι εικονοστασίου). Πρόκειται για ένα σημειοδοτικό-συμβολικό σύστημα αναφοράς και ταυτίσεων του *παρόντος* και της *συνέχειας* της οικογενείας εν σχέσει με το παρελθόν της (με παραλληλισμούς, όπως αναμμένη φωτιά, συνέχιση γενεών v.s. σβησμένη φωτιά, σβήσιμο σπιτικού), με άλλες ιδεολογικές συνδέσεις (π.χ., του *ακοιμήτου πυρός* με το «φιδόσπιτο», καθώς αμφότερα ενέχουν τις έννοιες της αποδοχής, της ενσωμάτωσης, της ασυλίας), με παράλληλες αναπαραστάσεις (όπως φωτιά-γάλα, εστία-γαλουχία), με γλωσσικές προεκτάσεις (όρκους, παραμυθιακό λόγο), με την *οικιακή, κοινοτική, θρησκευτική πυρά* και την τελετουργική χρήση της στον δημόσιο χώρο, με αναγωγή του όλου συστήματος στην καθολική και ενιαία υπόσταση του πυρός (ουράνιο, χθόνιο, υποχθόνιο, ήλιος, αστραπή, ηφαιστειακή φωτιά). Τελικά ο σ. αποτυπώνει ένα ολικό πλαίσιο αναπαραστάσεων των εν γεινιάσει λαών, υποδεικνύοντας ένα ευρύτατο πεδίο συγκριτικής έρευνας προς μελέτη.

6. Ο χορός, ως μορφή τέχνης, συνδέθηκε με τη λατρεία, χρησιμοποιήθηκε από τον άνθρωπο (αν όχι κατ' αρχάς, τουλάχιστον εκ των υστέρων) για την επικοινωνία του με τις θεοποιημένες δυνάμεις: *διά του χορού* προσπάθησε να μιμηθεί τις (έχουσες διαφορετικό τρόπο κίνησης) υπερφυσικές θεότητες, να τις καταστήσει οικείες και να έλθει σε επαφή μαζί τους. Η Ναΐρα Κιλιτσιάν στην εργασία

της *Ο χορός ως τελετουργία επίκλησης για βροχή: ελληνο-αρμενικοί πολιτισμικοί παραλληλισμοί* κινείται σ' αυτό το πλαίσιο. Κατά πρώτον συγκεντρώνει και αναλύει τους αρμενικούς χορούς, οι οποίοι στο πρόσφατο παρελθόν αποτέλεσαν μέρος μαντικών ιεροτελεστιών με ιδιαίτερη τελετουργική σημασία, προς αποτροπή της ανομβρίας. Στην ανάλυση παρεμπίπτουν άλλες σχετικές με την επίκληση της βροχής τελετές. Κατά δεύτερον, εντοπίζει κοινά στοιχεία με αντίστοιχους από τον ελληνικό πολιτισμό.

Με την επίκληση της ευεργετικής βροχής ο άνθρωπος *χορεύοντας* επεδίωκε την εύνοια των επίγειων και ουράνιων πνευμάτων/δυνάμεων. Χόρευε προς τα αριστερά για να μιμηθεί τη βραδύτητα ή στασιμότητα της ζωής του, αντίθετα, χορεύοντας προς τα δεξιά προσπάθησε να παραστήσει την πρόοδο. Μιμούμενος το φίδι, έρποντας πάνω στη μάνα-γη, προσδοκούσε την ευφορία της. Η σ. αναλύει διεξοδικά τον χορό *Γκορανί* με τις παραλλαγές του, τις δεξιόστροφες ή αριστερόστροφες κινήσεις των χορευτών του, τα σύμβολά του και τους συσχετισμούς τους (π.χ., χορός με ένα τάσι γεμάτο νερό στο κεφάλι, με κούκλα, με κόσκινο, με δρεπάνι, με σκούπα, ή ξηρασία - γη - γυναικεία φύση, όφης - δράκος - φαλλός - βροχή - νερό - σπέρμα). Κατά τη διάρκεια της ανομβρίας η διψασμένη γη (η απαρχή της γυναικείας ύπαρξης) επιθυμεί διακαώς το σάλεμα του φιδιού (την ανδρική φύση) με αποτέλεσμα την έλευση της βροχής (σπέρμα και γονιμότητα). Οι δομές (μάς θυμίζει η Κιλιτσιάν) έτσι κι αλλιώς δεν λειτουργούν αφ' εαυτών, τα *σύμβολα* μιλούν εκκωφαντικά. Η σ. παρατηρεί στο τέλος της εργασίας της πως όλοι οι περιγραφόμενοι χοροί σήμερα εμφανίζονται ως τρόποι επίδειξης της δεξιοτεχνίας των χορευτών τους, αφού λησμονήθηκε η πρωταρχική τους σημασία / στοχοθεσία. Ίσως πρόκειται για μια κάπως απόλυτη διαπίστωση. Ουδείς αμφιβάλλει ότι λησμονήθηκε η αρχική τους σύνδεση με το θείον («αποϊεροποιήθηκαν»). Όμως, ο «χορευτικός τρόπος διασκέδασης *ενέχει* πάντα, από την ίδια τη φύση του χορού, και μια σταθερή διάσταση τελετουργίας, *πέραν από την πρόσθεση των χορευτών*, που αυτή μπορεί να είναι μόνο ψυχαγωγική» (Μ. Γ. Μερακλής) ή επιδεικτική δεξιότητων ή ένας τρόπος αυτοπροβολής. Η επιτέλεση ενός χορού γίνεται *ανεπανάληπτα* μόνον μια φορά: ο ίδιος *επιτελείται* διαφορετικά από το ανθρώπινο σώμα (εν τη ολότητί του) και κανένα μεθοδολογικό εργαλείο μελέτης του δεν μπορεί να αποδώσει αυτήν την ολότητα. Άλλο η μελέτη του χορευτικού φαινομένου ως κοινωνικού φαινομένου με όλα του τα συμπαρομαρτούντα και άλλο ο performer-το άτομο χορευτής.

7. Η *μνήμη* πρωτίστως δομείται διά του λόγου, αλλά και με τα αντικείμενα και τα *μνημεία* (όρο που εμπεριέχει τη μνήμη). Τα *μνημεία* είναι οι *συντηρητές* της και οι *επ' αυτών εκφραστές* της, ως «αναμνηστήριες υλικές αφηγήσεις» εκπροσωπούν την «υλικότητα της μνήμης» μάς υπενθυμίζει η μελέτη του Αρουντιούν Μαρουτιάν (*Εις μνήμην των θυμάτων της γενοκτονίας στο πλαίσιο των τελετών του αρμενικού έθνους*). Ο σ. αναλύει τη σημασία που έχουν τα *μνημεία*

στις αναμνηστικές τελετουργίες προς τιμήν των θυμάτων της εθνοκάθαρσης (έναν ρόλο που είχε αναλάβει μέχρι το 1965 αποκλειστικά σχεδόν η λογοτεχνία) και τα εντάσσει στο πλαίσιο της αρμενικής μνήμης και των λαϊκών τελετουργιών του θανάτου. Επικεντρώνεται, ειδικότερα, στα διάφορα θέματα περί την κατασκευή του *Μνημείου της Γενοκτονίας* στο λόφο του Τσιτσερνακαμπέρτ του Ερεβάν (εγκαινιάστηκε το 1967) και υποστηρίζει ότι η (εκ των υστέρων δημιουργημένη) παράδοση του ετήσιου προσκυνήματος σ' αυτό επήλθε ως ξύπνημα μιας λανθάνουσας στη συλλογική μνήμη και στις εθνικές τελετουργίες «λατρείας», για να καταστεί τελικά η προς αυτό ετήσια πομπή χιλιάδων Αρμενίων ως μέγιστη εκδήλωση τόνωσης της εθνικής μνήμης, άρα και της αρμενικής ταυτότητας. «*Διά μνήμης παν εστί γεγονός*» έλεγαν οι «αρχαίοι ημών πρόγονοι» και εξέφραζαν μ' αυτήν την φράση ό,τι δεκάδες αναλύσεις συγχρόνων έχουν γραφεί.

8. Οι φοιτήτριες του Τμήματος Γλώσσας Φιλολογίας και Πολιτισμού Παρενξινίων Χωρών Ντιάνα Καραγκασίδου, Λουσινέ Μελκονιάν και Βέρα Χαρισίδου μάς παρουσιάζουν το έθιμο του *βαρταβάρ*, στη διαχρονική εξελικτική του πορεία με τις επελθούσες σ' αυτό ανα-νοηματοδοτήσεις: την πρωταρχική-παγανιστική και την ύστερη ενδιάμεση, όπως αυτή προέκυψε μετά την καταλυτική επίδραση της Εκκλησίας, η οποία το «πνευματικοποίησε» και το συνέδεσε με τη Μεταμόρφωση του Χριστού (*Μπαϊτζαγαγκερμπουντιούν*, πρόσληψη φωτεινής μορφής στην αρμενική). Ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύγχρονη μορφή και λειτουργία του, αφού πλέον ως απλό *αλληλοκατάβρεγμα* έχει μετατραπεί σε διασκεδαστικό έθιμο-θέαμα για μικρούς και μεγάλους, αλλά και σε ένα διακριτό στοιχείο της *ταυτότητάς* τους, που τονώνει την ιστορική μνήμη και την πολιτισμική ταυτότητα του αρμενικού λαού. Η επαφή με το νερό (κυρίαρχο στο έθιμο σύμβολο) σημαίνει πάντα αναζωογόνηση, κάθαρση, είναι *fons et origo*, η παρακαταθήκη όλων των δυνατοτήτων της ύπαρξης.

9. Η Σοφία Ζαχαρία στο άρθρο της *Οι αρμένιοι πρόσφυγες στην Αλεξανδρούπολη (1922-2013)* πραγματεύεται την εγκατάσταση ενός σημαντικού αριθμού αρμενίων προσφύγων στην πρωτεύουσα του Έβρου, την ίδρυση στην εν λόγω πόλη του σχολείου, της εκκλησίας και των πολιτιστικών συλλόγων τους ως παραγόντων στερέωσης και ενίσχυσης της εθνικής και θρησκευτικής τους ταυτότητας, τον εκείθεν «επαναπατρισμό» τους σε νέα εδάφη (κυρίως στη σοβιετική Αρμενία), και τέλος, επιλεκτικά, μερικές όψεις της σύγχρονης κοινωνικής τους ζωής. Εξετάζονται, συγκεκριμένα, η κατοικία, η επαγγελματική τους δραστηριότητα (παρατίθενται και οι λόγοι που τους ώθησαν να ασχοληθούν με συγκεκριμένα επαγγέλματα, στα οποία διέπρεψαν με τις επιδόσεις τους) και τα «εθιζόμενα» κατά τα Χριστούγεννα, τα Θεοφάνεια και το Πάσχα.

10. Η Νάντια Μαχά-Μπιζούμη («*Τα τατουάζ της γιαγιάς*»: το τατουάζ ως

ένδυμα και οι ενσώματες τεχνικές διαχείρισής του) βασιζόμενη στο ντοκιμαντέρ «Grandma's Tattoos» της Σουζάν Χαρνταλιάν, στο οποίο καταγράφεται η ιστορία της βίαιης αρπαγής χιλιάδων νεαρών γυναικών και κοριτσιών (κατά τη διάρκεια της εθνοκάθαρσης του 1915) και του στιγματισμού τους με τατουάζ, εντοπίζει και σχολιάζει τις πρακτικές που αναπτύσσει ένα «τροποποιημένο σώμα» κατά την επανένταξή του στον κοινωνικό και πολιτισμικό του περίγυρο. Η σ. μελετά το τατουάζ ως ένα «τυπωμένο ένδυμα», το οποίο, σε μια ορισμένη χρονική στιγμή και σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό περιβάλλον διαμορφώνει και καθορίζει το πώς ο άνθρωπος βιώνει τον κόσμο. Τατουάζ-ένδυμα-σώμα σε διαλεκτική σχέση, αναπτύσσουν σε αλληλεπίδραση με το περιβάλλον τους μια σειρά από «ενσώματες τεχνικές» (Marcel Mauss), με σκοπό τη «συμμόρφωση» και με γνώμονα τα κανονιστικά πολιτισμικά πρότυπα. Στην ιστορία της γιαγιάς Χανούμ το ένδυμα με τη μορφή του τατουάζ λειτουργεί ως *σύμβολο στίγματος* (E. Goffman), που δημοσιοποιεί ότι ο φορέας του είναι «ένα κηλιδωμένο πρόσωπο», καθώς το εγχάρακτο δέρμα λειτουργεί ως ένα κείμενο που αφηγείται ιστορίες. Το «μιαρό» σώμα της Χανούμ, προσπαθεί να «αποκαθαρθεί» αναπτύσσοντας μια σειρά από «ενσώματες τεχνικές», η ανάπτυξη των οποίων δεν δηλώνει μόνο «συμμόρφωση», αλλά συνιστά και έμμεση μορφή κοινωνικού ελέγχου.

11. Η μελέτη της Μαριάννας Απρεσιάν (*Το λεγόμενο «κοσμπάντ» ή «ουσκάπ» του γαμπρού στα γαμήλια έθιμα των Ελλήνων της Αρμενίας*) αναφέρεται σ' ένα εξάρτημα της ανδρικής γαμήλιας ενδυμασίας, το *κοσμπάντ/ουσκάπ* (από τις αρμενικές λέξεις «ους - ώμος» και «καπ - δεσμός»), μια συνήθεια των Αρμενίων, που μπολιάστηκε στα γαμήλια έθιμα των Ελλήνων της εν λόγω χώρας. Συγκεκριμένα, πρόκειται για ένα επιπρόσθετο, δετό ύφασμα στον ώμο του γαμπρού, που αποτελείται από δύο μεταξωτά μαντίλια (ένα πράσινο και ένα κόκκινο, σε άλλες περιοχές της χώρας έχει διαφορετικά χρώματα, τον συμβολισμό των οποίων αναλύει η σ.), τα οποία δένουν σταυρωτά πάνω στο πουκάμισό του, όταν ολοκληρωθεί το υπόλοιπο ντύσιμο - «*αρχιάτωμάν*» του. Σύμφωνα με την παράδοση, οι άκρες του δεν έδεναν ποτέ, γιατί θεωρούσαν ότι αυτό θα έβλαπτε τον γαμπρό (η έννοια του κόμπου, του «δεσίματος», του «αμποδέματος»). Σε κάποιες περιοχές της Αρμενίας το πράσινο μαντίλι του «κοσμπάντ» το έδεναν στο σπίτι του γαμπρού, ενώ το κόκκινο (νύφη, συνέγερση, αίμα;) στο σπίτι της νύφης. Η αρμενική λαογραφική βιβλιογραφία το θεωρεί ως ανάμνηση της τελετουργίας της ενθρόνισης των βυζαντινών αυτοκρατόρων, η Εκκλησία (ενισχύοντας τη ρητορική του κυρίαρχου περί τα φύλα λόγου) το «πνευματικοποίησε» και το ερμήνευσε ως μέσον για να συγκρατεί ο άνδρας τα αρνητικά συναισθήματα του θυμού και της ταραχής, κακών - αναμφισβήτητα - συμβούλων στον έγγαμο βίο. Η σ. ταυτίζει το *κοσμπάντ* του κληρικού με το ζυγό του Χριστού, τον οποίο ο εκπρόσωπός Του οφείλει να μεταφέρει επ' ώμου καθ' όλην του τη ζωή, και συμπεραίνει ότι αντιστοίχως ο γαμπρός, φορώντας το δικό του,

δηλώνει συμβολικά πως φέρει στον ώμο του υπευθύνως τα βάρη του οικογενειακού ζυγού. Η εργασία επιβεβαιώνει μία ακόμη φορά την κοινωνική λειτουργία του ενδύματος.

12. Στη μελέτη του Σουρέν Ομποσιάν (*Η άμπελος και ο οίνος στον αρμενικό πολιτισμό*) καταγράφεται λεπτομερώς ο «κύκλος του κρασιού» στην Αρμενία, μιας χώρας με λαμπρή παράδοση στο είδος, με αμπελουργικές περιοχές σε υψόμετρα από 400 μέχρι και 1700 μέτρα. Ειδικότερα, παρουσιάζονται οι γραπτές πηγές, τα μνημεία, αλλά και οι πολιτιστικές παραδόσεις που καταδεικνύουν ότι η Αρμενία είναι η πατρίδα του σταφυλιού, τις οποίες ενισχύουν τα αποτελέσματα των τελευταίων αρχαιολογικών ερευνών (με ευρήματα που χρονολογούνται ήδη από τους 22^ο - 21^ο αι. π.Χ., όπως π.χ. το ασημένιο κύπελλο που έχει βρεθεί στο Καρασάμπ, κοντά στο Ερεβάν). Στη μελέτη γίνεται επίσης σύνδεση της αμπελουργίας με τη λατρεία του λιγοστού στην Αρμενία νερού (ήδη από την περίοδο του χαλκού και του σιδήρου με τα πέτρινα μνημεία που είναι γνωστά με το όνομα «βισάπ» - δράκος, και πάλι παρών ο φύλακάς του). Περιγράφονται αναλυτικά:

- οι ευρηματικοί τρόποι καλλιέργειας για να αντιμετωπιστεί ο ντετερμινισμός που θα επέβαλε η έλλειψη υδάτινων πόρων

- οι παραδοσιακές εγκαταστάσεις της οινοποιίας (τα «χντζαν», πατητήρια), που έχουν βρεθεί σε μεγάλο αριθμό στην περιοχή και αποδεικνύουν την μακραίωνη παράδοση της αμπελουργίας στη χώρα.

Επίσης αναλύεται ο ρόλος που διαδραμάτισε στη λαογραφία της Αρμενίας και στην κοινωνική και οικονομική ζωή του τόπου το κρασί, παρά τις καταστροφές που υπέστη (π.χ., από τους Μωαμεθανούς, οι οποίοι - λόγω θρησκευτικών πεποιθήσεων - απαγόρευαν την καλλιέργεια της αμπέλου), αφού πολλά από τα έθιμα που συνόδευαν την παραγωγή του επιβιώνουν μέχρι σήμερα. Τονίζεται επίσης ότι (σε σύγχρονο επίπεδο) μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης μειώθηκε αρκετά η παραγωγή του κρασιού στην Αρμενία, όμως την τελευταία δεκαετία - σε ένα «δύσκολο» οικονομικό περιβάλλον - σταδιακά αυτό έκανε αισθητή την παρουσία του στη διεθνή αγορά, με πολύ καλές ποικιλίες.

13. Η Μαρία Τσούπη [*Χατσκάρ (khatchkars) - σταυρόπετρες της Αρμενίας: Μια ερμηνευτική προσέγγιση της λειτουργίας τους*], με αφετηρία την κατηγοριοποίηση των χατσκάρ επιχειρεί μια ερμηνευτική προσέγγιση του λειτουργικού τους ρόλου. Ειδικότερα, στην εργασία της διερευνώνται:

- (α) Η συνύπαρξη της πρακτικής σκοπιμότητας των χατσκάρ σε συνδυασμό με την αισθητική τους αξία. Είναι γνωστό ότι η λαϊκή τέχνη αφορμάται από την ικανοποίηση πρακτικών αναγκών, ενώ «ήδη εμπεριέχει (...) την εντελέχεια την εκδήλωση μιας «καλλιτεχνικής βούλησης» (Μ. Γ. Μερακλής),

- (β) Οι συμβολικές υποδηλώσεις των παραστατικών θεμάτων και των σχημά-

των που παρατηρούνται στη διακοσμημένη τους επιφάνεια. Αυτές αφορούν: (i) την καθιέρωση του κοσμικού χώρου, καθώς τα υπαίθρια *χατσκάρ* με τα συμβολικά τους μοτίβα δημιουργούν προϋποθέσεις για μια διαλεκτική σχέση μεταξύ του έξω/κοσμικού και του έσω/ιερού χώρου των θρησκευτικών κτισμάτων, (ii) την αποθέωση της φύσης μέσα από το πλήθος των ζωικών και φυτικών παραστάσεων, (iii) τη συνδιαλλαγή του ανθρώπου με τις θεϊκές δυνάμεις μέσω της τελετουργίας του χρίσματος των *χατσκάρ*, (iv) την αρμονική σύζευξη του ιερού και κοσμικού στοιχείου μέσω της πολυθεματικότητας και της πολυδιάστατης χρηστικότητάς τους.

14. Η Μαρία Ανδρουλάκη μάς παρουσιάζει την προσωπικότητα και το έργο του Komitas Vardapet (*Komitas Vardapet: μια εξέχουσα προσωπικότητα της πρώιμης εθνομουσικολογίας, 1869-1935*), του σημαντικότερου ίσως μουσικολόγου που έχει ασχοληθεί με την αρμενική ιερή και δημοτική μουσική. Ιερέας, τραγουδιστής, συνθέτης, ταλαντούχος μουσικός, φλαουτίστας, πιανίστας, βαρύτονος, μουσικοδιδάσκαλος και κορυφαίος χορωδός, ίδρυσε και διηύθυνε αρκετές χορωδίες σε κονσέρτα, και ενορχήστρωσε δημοτικά τραγούδια για συναυλίες. Ως ερευνητής μελέτησε το πρώιμο χριστιανο-αρμενικό σύστημα της αρμενικής σημειολογίας των *νευμάτων* (τα *νεύματα* ήταν ένας γρήγορος τρόπος γραφής, όπως η στενογραφία, μπορούσαν να γράφουν σε απλό χαρτί, χωρίς πεντάγραμμο, πάνω από το κείμενο) και συμμετείχε στην αποκωδικοποίηση του αρμενικού συστήματος σημειογραφίας της εκκλησιαστικής μουσικής. Την προσφορά του στη μελέτη της αρμενικής μουσικής χαρακτηρίζει πρωτίστως η αφοσίωσή του στην καταγραφή χιλιάδων αρμενικών δημοτικών τραγουδιών. Έδωσε ιδιαίτερη προσοχή τόσο στην ατομική όσο και στη συλλογική δημιουργία της δημοτικής μουσικής, την οποία περιέγραψε εντός του συγκεκριμένου πολιτισμικού περιβάλλοντος που τη δημιούργησε. Οι μελέτες του στη δημοτική μουσική τον οδήγησαν στην ταυτοποίηση ενός αυθεντικού αρμενικού μουσικού στυλ, το οποίο προσπάθησε να καταστήσει γνωστό στην αρμενική διασπορά μέσω διαλέξεων και παραστάσεων, δείγμα της αφοσίωσής του στην εθνική αρμενική ιδεολογία. Το 1915 συνελήφθηκε και εξορίστηκε. Κατά τη διάρκεια της σύντομης εκτόπισής του έγινε μάρτυς της απώλειας στενών φίλων του, θυμάτων της γενοκτονίας, τραυματικό γεγονός που επέδρασε καταλυτικά στην πνευματική του υγεία: ασθένησε από νευρικό κλονισμό και έκτοτε δεν ανέκαμψε ποτέ.

15. Η εργασία του Λεβόν Αμπραχαμιάν (*Από τον αλυσσοδεμένο ήρωα στο φυλακισμένο τέρας: αλληλοεπικαλυπτόμενα τοπία και μύθοι*) εξετάζει τον μύθο του αλυσσοδεμένου ήρωα και διασαφηνίζει τα γενικά, λανθάνοντα χαρακτηριστικά αυτής της μορφής, τα οποία τον καθιστούν τόσο ελκυστικό (ή τόσο αποκρουστικό) στους διάφορους εθνικούς πολιτισμούς. Συγκεκριμένα, παρουσιάζονται οι μύθοι για τον αμπχάζιο Αμπρσκίλ (*Abriskil*), τον αρμένιο πρίγκιπα

Αρταβάζντ (Artavazd) και τον επικό ήρωα Μχερ τον Νεώτερο, τον οσέτιο Αρταβίζ (Artaviz), τον γεωργιανό επικό ήρωα Αμιρανί, τον έλληνα Προμηθέα, τον ιρανό Ζαχχάκ (Zahhak). Η γεωγραφία των μύθων για τον αλυσοδεμένο ήρωα επίσης σκιαγραφεί ένα γενικό τοπίο, το οποίο έχει συγκεκριμένες τοπικές παραλλαγές. Απαριθμούνται εν συντομία παραλλαγές των σχετικών μύθων και επισημαίνονται λεπτομέρειες-κλειδιά, οι οποίες δίνουν απαντήσεις στα ερωτήματα «ποιος», «πού», «γιατί». Ως βασικό μοτίβο των εξεταζομένων εδώ μύθων εντοπίζεται εκείνο της *αμαρτίας*, εξ αιτίας της οποίας τιμωρείται ο ήρωας, εννοιολογείται δε ως η αντιπαλότητα με τον Θεό (και τον πατέρα). Επίσης είναι εμφανές το μοτίβο της σχέσης των αλυσοδεμένων ηρώων με την *αναγέννηση*. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο αρμένιος Μχερ ο Νεώτερος, ο οποίος παρέμεινε εγκλωβισμένος σε βράχο μέχρι την έλευση της εποχής της ευημερίας και της δικαιοσύνης. Παρουσιάζεται το θέμα των σπηλαίων-λαβυρίνθων που σχετίζονται με τη μορφή του φιδιού (δράκου)-προστάτη και της διαδικασίας μύησης/έναρξης, στην κοιλιά του οποίου, μετά την κατάποση τους από το τέρας, οι μνύμενοι πραγματοποιούν τη δαιδαλώδη πορεία τους προς την αναγέννηση. Τέλος, η αλληλοεπικάλυψη των αρχαίων μυθολογικών ιστοριών και των τοπίων «δικαιολογεί» το σημερινό «μυθολογικό» συνδυασμό με ένα τοπίο, όπως με τα χαρακτηριστικά αρμενικά εθνικά σύμβολα του όρους Μασίς (Αραράτ) και της λίμνης Σεβάν.

16. Ο Ν. Καρπούζης (*Κοινωνικο-ιστορικές και λαογραφικές προσεγγίσεις της αρμενικής μυθολογίας*) αναζητά την *κοινωνική ουσία* της αρμενικής μυθολογίας μέσα από μια *ιστορική θεώρηση*, η οποία προσφέρει βαθύτερη κατανόηση των μύθων. Ο σ. υποστηρίζει ότι *πρέπει να αναζητείται η κοινωνική βάση της μυθολογίας, όχι διά των διαφόρων ικανοτήτων του ανθρωπίνου πνεύματος*, αλλά μέσα από τις κοινωνικές συνθήκες που προκάλεσαν τον τρόπο σκέψης της δεδομένης κοινωνίας και, κατά συνέπεια τη μυθολογία της. Η συγκριτική ιστορική μέθοδος είχε σημαντική επίδραση στην ανάπτυξη της γλωσσογνωσίας, της εθνογραφίας, στην ιστορική μελέτη των μύθων και των παραδόσεων. Η επάρκειά της βρίσκεται στο ότι επιτρέπει το πέρασμα από τα γεγονότα της εξωτερικής ομοιότητας των πολιτιστικο-ιδεολογικών μορφών στην αποκάλυψη εκείνων των υλικών κοινωνικών σχέσεων που τα προσδιορίζουν. Τα κύρια θέματα της μελέτης είναι: (α) οι απαρχές των αρμενικών μύθων: ανιμισμός, τοτεμισμός, προγονολατρεία, (β) η λατρεία των φυσικών δυνάμεων και η θεοποίηση των ηρώων, (γ) το αρμενικό πάνθεον, (δ) η κοσμογονία, ο θάνατος και η εσχατολογία.

17. Η εργασία της Έστερ Χεμτσιάν (*Αρμενικές παραδόσεις για τον δικέρατο Μ. Αλέξανδρο και οι μυθολογικές-τελετουργικές ρίζες τους*) αναλύει το μοτίβο του μύθου του δικεράτου Μ. Αλεξάνδρου και των παραλλαγών του στην αρμε-

νική προφορική αφηγηματική παράδοση. Αποδεικνύεται ότι η αρμενική παραλλαγή δημιουργήθηκε από σύμμειξη ιστοριών πολλών συγγραφέων για τον Μ. Αλέξανδρο, κυρίως μέσα από τις αρμενικές μεταφράσεις του Ψευδο-Καλλισθένους, που ενσωματώθηκαν στην παράδοση της χώρας από τη Μικρά Ασία και τη Μεσοποταμία. Η έρευνα του μοτίβου εντοπίζει στην παράδοση αυτή υπάρχουν ίχνη από αρχαίους μύθους και βασίζεται σε μυθολογίες και συμβολισμούς από τη Μεσοποταμία και την Εγγύς Ανατολή, αποδεικνύοντας άλλη μια φορά ότι οι παραδόσεις αποτελούν αξιολογότερες πολιτισμικές ιστορίες: ο Μίδας με τα γαϊδουρινά αυτιά, η θεϊκή καταγωγή του ήρωα (γεννημένου από θεό-προφήτη που μεταμορφώθηκε σε δράκοντα), τα κέρατα ως θεϊκά σύμβολα δύναμης που έπρεπε να μένουν κρυμμένα για να διασφαλιστεί η παρεχόμενη εξουσία ή και η ίδια η ζωή του φέροντος αυτά, προσλαμβάνονται ως σύμβολα μακροβιότητας (η λέξη «χαρν»/«καρν» στην περσική γλώσσα έχει τις σημασίες «αιώνας» και «κέρατο»), η αποτροπαϊκή ικανότητα των κεράτων, η πανανθρώπινη σχεδόν αντίληψη για τη μαγική δύναμη των μαλλιών και την απώλειά τους, ο ρόλος των κουρέων, κ.ά. Ο Μ. Αλέξανδρος της Ιστορίας, γνωστός ως γιος θεού, ως θεός με υπερφυσικές ιδιότητες, απέκτησε στη λαϊκή συνείδηση τη δυνατότητα να απεικονίζει όλους τους χαρακτήρες των δικεράτων θεών και ηρώων από «συγγενείς» πολιτισμούς (και όχι μόνον), με τους οποίους συνδέθηκε η πραγματική του ζωή. Το αρχικό πρότυπο βέβαια έχασε τη σημασία του, διαφοροποιήθηκαν οι βασικοί χαρακτήρες των ηρώων, δευτερεύουσες καταστάσεις κατέλαβαν πρωταγωνιστικό ρόλο σ' αυτό, τα κέρατα π.χ. κατήντησαν σωματικό ελάττωμα, ο κουρέας έγινε συμμετοχος στο μυστικό του βασιλιά και υποσχέθηκε την απόκρυψή του, με σκοπό να διαφυλάξει την ίδια τη ζωή του, χωρίς όμως να το καταφέρει τελικά, εφ' όσον μόνον αν απεκάλυπτε το μυστικό, θα επανερχόταν η σωματική του ισορροπία, η οποία διαταράχθηκε προσωρινώς (θα περιστελλόταν η διογκωμένη - εκ της εχεμύθειας - κοιλιά του).

18. Η Κασσιανή-Μαρία Κονταξή (*Εθνοτικές παραδόσεις και θρύλοι των Αρμενίων: μια πρώτη προσέγγιση*) εξετάζει θρύλους και παραδόσεις των Αρμενίων με βάση τα εθνικά και εθνοτικά χαρακτηριστικά τους. Η εργασία αποδεικνύει άλλη μια φορά ότι οι θρύλοι και οι παραδόσεις των Αρμενίων αποτελούν τα θεμέλια του διαχρονικού πολιτισμού τους, υποστηρίζουν την αίσθηση της ιστορικής/πολιτιστικής συνέχειας και ενδυναμώνουν τη συλλογική του ταυτότητα, την αρμενική εθνική ιδεολογία. Συγκεκριμένα, συζητούνται κοσμογονικές παραδόσεις και θρησκευτικοί θρύλοι σχετικοί με το ιερό όρος Αραράτ, γενεαλογικοί θρύλοι των Αρμενίων (π.χ., η από τον Νώε ή από τους Θεσσαλούς καταγωγή τους), θρύλοι που σχετίζονται με τη γεωλογία της Αρμενίας (π.χ., του ωραίου Αρά, από το όνομα του οποίου έχει ονομαστεί το όρος Αραράτ). Η σ. επίσης παρουσιάζει ιστορικές και πολιτισμικές παραδόσεις (π.χ., για το βασιλόπουλο Αρτάβασθο και τον αυτοκράτορα του Βυζαντίου Μαυρίκιο, ειδικά τον

δεύτερο, και ανιχνεύει τους ιστορικούς όρους της δημιουργίας τους). Επίσης συζητά το πώς αντικαθρεπτίζεται η εκκλησιαστική ρήξη στους αρμενικούς θρύλους, αποδεικνύοντας και τον ανταγωνισμό, που αιώνες σιγοβράζει για τα πρωτεία ανάμεσα στο ελληνικό και αρμενικό ιερατείο. Η εργασία υποστηρίζει ότι η λαϊκή λογοτεχνία, με τους μύθους, τους θρύλους, τα δημοτικά τραγούδια κ.ά., συντέλεσαν στη διαμόρφωση και την ενίσχυση της πολιτισμικής και συλλογικής ταυτότητας του έθνους των Αρμενίων. Καταλήγει με την άποψη ότι «ο συμβολισμός είναι έντονος σε κάθε διήγηση, το εθνικό στοιχείο διάχυτο, ειδοποιός διαφορά έναντι των γειτονικών λαών. Δημοτικά τραγούδια, παραμύθια, θρύλοι-παραδόσεις και μύθοι, μετατρέπονται σε γόνιμο έδαφος για να αντλήσει ο αρμενικός λαός όλα εκείνα τα στοιχεία που θα τονώσουν την αυτοπεποίθησή του και θα ισχυροποιήσουν την ιδιαιτερότητα της ταυτότητάς του, πάντα σε συλλογικό πλαίσιο. Έτσι, επιτυγχάνει, να εδραιώσει την παρουσία του μέσα στον ιστορικό χρόνο και να ατενίσει με βεβαιότητα και αισιοδοξία την πορεία του προς το μέλλον».

19. Η εργασία της *Αγγελικής Κομποχόλη* (Ο αρμένιος άγιος Γρηγόριος ο Φωτιστής στην ελληνική λαϊκή αφηγηματική παράδοση) έχει ως θέμα τις λαϊκές αφηγήσεις τις σχετικές με τον βίο του αγίου Γρηγορίου του Φωτιστή (η μνήμη του τιμάται στις 30 Σεπτεμβρίου), μιας από τις σημαντικότερες μορφές της ορθόδοξης Εκκλησίας της Αρμενίας. Οι παρουσιαζόμενες αφηγήσεις προέρχονται από επιτόπια έρευνα της σ. στις περιοχές της Κομοτηνής, της Θεσσαλονίκης και των Νέων Λιβερών Λακωνίας, όπου το 1922 είχαν εγκατασταθεί πρόσφυγες (από τα Λιβερά του Πόντου) και έφεραν μαζί τους τη σχετική αφήγηση. Οι εν λόγω αφηγήσεις ανα-διηγούνται τον όλον βίο του Αγίου με τον ίδιο περίπου τρόπο που αυτός καταγράφεται στο συναξάρι του και επιβεβαιώνουν μια ακόμη φορά την καταλυτική επίδραση που άσκησε η *Μεγάλη Παράδοση* των συναξαρίων στην *Μικρή* των λαϊκών αφηγήσεων. Η σ. αναδεικνύει σύμβολα και μοτίβα κοινά σε λαϊκές αφηγήσεις (π.χ., η βοηθός καλή χήρα, ο λάκκος με τα φίδια) αλλά και διαφορές (π.χ., η αντικατάσταση του προφητικού ονείρου, κοινού τόπου στις αγιολογικές διηγήσεις, με το πουλί μανταταφόρο ειδήσεων, ένα μοτίβο γνωστό στη λαϊκή αφηγηματική παράδοση και ειδικά στο δημοτικό τραγούδι). ;

20. Η μονή Αχταλά έχει περίπλοκη ιστορία, συνδεδεμένη άρρηκτα με εκείνη των λαών που διαβιούσαν στην περιοχή της. Σύμφωνα με τη γεωγραφική διαίρεση της αρχαίας Αρμενίας, ο τόπος στον οποίο βρίσκεται η μονή ήταν μεθοριακός, έτσι καθίστατο συχνά αντικείμενο αντεκδικήσεων μεταξύ του αρμενικού και του γεωργιανού βασιλείου. Η γεωγραφική της θέση λοιπόν ως ευρισκομένης σε μια οριακή περιοχή και μάλιστα πλούσια σε κοιτάσματα χαλκού, αργύρου και χρυσού, καθόρισαν εν πολλοίς την ιστορική της μοίρα. Όμως τα ιστορικά

στοιχεία γι' αυτήν είναι ελάχιστα. Ο εκ των συνεπιμελητών του παρόντος τόμου Ελευθέριος Χαρατσίδης στην εργασία του *Πέντε λαϊκές ιστορικές παραδόσεις για τη μονή Κοιμήσεως της Θεοτόκου του Αχταλά: Από την Ιστορία στη λαϊκή αφήγηση και τανάπαλιν*, «παίζει» με την *Ιστορία* και την *λαϊκή αφηγηματική παράδοση* τη σχετική με την εν λόγω μονή. Επιχειρεί να ανασυνθέσει την μακρόχρονη ιστορία της χρησιμοποιώντας τα λιγοστά ιστορικά τεκμήρια, συνδυάζοντας και αξιοποιώντας εκ παραλλήλου τις λαϊκές αφηγήσεις των ελλήνων κατοίκων της περιοχής. Ο σ. «παίζει» με τη σχέση, τη συνάφεια ή την ασυνάφεια μεταξύ των *πηγών* και των *αφηγήσεων*. Θεωρούμε βέβαιο ότι σε μεγάλο αριθμό λαϊκών παραδόσεων (και δη των ιστορικών) ενυπάρχει ιστορικός πυρήνας, εμπεριέχουν δηλαδή ιστορική αλήθεια, όπως αυτή προσελήφθηκε, συγκρατήθηκε στη λαϊκή μνήμη, αφομοιώθηκε, παραποιήθηκε (συνειδητά ή ασυνειδή), εμπλουτίστηκε με μυθικά παραμυθιακά στοιχεία, κλπ. Σημασία έχει ότι η «αλήθεια» τους παγιώνει την ιστορική μνήμη, προκειμένου αυτή να περιωσθεί, να διατηρηθεί και να μεταφερθεί προφορικά από γενιά σε γενιά. Είναι σαφές ότι οι λαϊκές αφηγήσεις δεν διεκδικούν να καταλάβουν τη θέση της Ιστορίας και να την αντικαταστήσουν. Μπορούν όμως να χρησιμοποιηθούν για τη συναγωγή ιστορικών πληροφοριών, ειδικότερα για τα συμβάντα μιας τοπικής μικροϊστορίας, αν υπάρχουν έστω και οι ελάχιστες γραπτές πηγές προς διασταύρωση και έλεγχο. Έτσι κι αλλιώς όμως η μελέτη τους συμβάλλει πολύτιμα στη σύλληψη του πολιτισμού ως ενιαίου, καθολικού και συγκροτημένου συστήματος.

21. Η Έμμα Πετροσιάν [*Ο αρμενικός όρος $span(d)$ σπονδεός και οι πολιτισμικές και λαογραφικές προσεγγίσεις του*] εξετάζει τον αρμενικό όρο *spand*. Η εργασία της, με κριτήριο και αφετηρία την αρμενική παράδοση, που είναι πλούσια σε γλωσσολογικά και μυθολογικά θέματα, αλλά και με βάση τα κείμενα που σώζονται στην ελληνική, αρμενική και περσική Λαογραφία όσον αφορά τις δεισιδαμονίες και τα έθιμα, προσπαθεί να αναπαραστήσει την τελετή της θυσίας (σπονδή). Μία από τις κύριες λέξεις που έχουν τη βάση *span(d)* είναι η λέξη «σπονδεός», ο μετρικός τετράσημος πόδας της αρχαίας ελληνικής στιχουργικής, που χρησιμοποιούνταν κατά τη σπονδή, στη θυσία. Επιπλέον, η λέξη έχει τη σημασία ενός φυτού (στη διάλεκτο είναι *harmal*, *vajri satap*, *xučik*), λατινιστί *Peganum harmala*. Πρόκειται για φυτό, που λόγω των χαρακτηριστικών του, αποτελεί ένα από τα βασικά στοιχεία της πλοκής πολυάριθμων ιστοριών της παγκόσμιας μυθολογίας. Υποστηρίζει ότι ένα από τα συστατικά του υγρού των τελετουργικών σκευών ήταν και το φυτό «*Spand*», με τη δηλητηριώδη ή ναρκωτική ουσία που εμπεριέχει. Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι στην Αρμενία υπήρχε η *τελετουργία των Ορδών* (Datastan), κατά την οποία οι μετέχοντες δοκίμαζαν βραστό υγρό, νερό ή λάδι αφιερωμένο στους θεούς. Βασισμένη στη μυθολογική, λαογραφική και συνάμα γλωσσολογική έρευνα καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο όρος *spand*, *spenta* σημαίνει «ιερός», οπότε και το φυτό *spand*

είναι «ιερό». Η παραπάνω διαπίστωση προήλθε και μέσα από τη σύνδεση του Κάτω Κόσμου και της τελετουργίας της ανθρωποθυσίας (όσον αφορά τον όρο *spand*). Εν συνεχεία συγκρίνει πάμπολλους θρύλους και μύθους σχετικούς με τα ιερά βουνά του Σιπύλου και του Σιπάν και εντοπίζει τα μοτίβα και τις αρμενικές παραλλαγές τους. Όλα τα παραδείγματα στην ετυμολογία επιτρέπουν τη σύνδεση της βάσης της λέξης *Sipan(t)* με το όνομα του αρμενικού βουνού Σιπάν και με το φρυγικό όνομα Σιπίλ.

22. Ο Αρμέν Πετροσιάν (*Δύο βουνά με την ίδια ονομασία «Αραράτ»: το βουνό «Κορντουένα» και «Μασίς»*) συζητά το ζήτημα της «χωροθέτησης» του βιβλικού Αραράτ και ισχυρίζεται ότι το βουνό όπου «προσάραξε» η Κιβωτός του Νώε μετά την καταστροφή, έχει δύο ταυτότητες στην ορεινή Αρμενία: το όρος *Κορντουένα* και το όρος *Μασίς*. Με τη λεπτομερή περιγραφή των αρχαίων αρμενικών πηγών (και όχι μόνον) αποδεικνύει ότι το πρώτο εθεωρείτο ως η ορθή τοποθεσία μέχρι τον 11^ο αιώνα, οπότε επικράτησε η δεύτερη. Πιο συγκεκριμένα, στα συγγράμματα των αρχαίων αρμενίων συγγραφέων (Favstos Buzand, Movses Khorenatsi, Tovma Artsruni, κ.λπ.) το όρος Κιβωτού του Νώε κανονικά ταυτοποιείται με το όρος *Κορντουένα*. Στη δυτική αρμενική βιβλιογραφία, καθώς και στα συγγράμματα των αρμενίων επιστημόνων όμως σημειώνεται ότι το *Μασίς* άρχισε να ταυτίζεται με το όρος της Κιβωτού του Νώε από τους ΙΑ΄-ΙΒ΄ αιώνες (Gelzer, Weber, Hbschmann, Abegyan, Inglizyan, κ.λπ.). Η εργασία παρουσιάζει τους μύθους και τους θρύλους που σχετίζονται με αυτά τα όρη και την ιστορική διαδρομή της ταυτοποίησης του βιβλικού Αραράτ είτε με το ένα είτε με το άλλο όρος.

23. Η Χαρά Κοσεγιάν (*Ο Δαβίδ από το Σασούν και ο βυζαντινός ακριτικός κύκλος*) αναδεικνύει στην εργασία της τη «συνάντηση» Ελλήνων και Αρμενίων, όπως αυτή δηλώνεται στα παραδοσιακά τραγούδια των δύο λαών. Οι αναφορές, τα λογοτεχνικά παράλληλα, οι κοινοί θρύλοι φανερώνουν την πολιτιστική συγγένεια και είναι φορείς πολιτισμικής όσμωσης. Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί ο ακριτικός συγχρωτισμός που ίσχυσε φυσικά και για τους Αρμένιους. Αντιλήψεις οι οποίες παραπέμπουν σε κοινά μοτίβα όμως οδηγούν ταυτόχρονα και επισημαίνουν βαθύτερες και πολύχρονες σχέσεις ανάμεσα στους δυο λαούς, οι οποίοι στην πολύχρονη ιστορία τους βρέθηκαν με κοινή θρησκεία και με όμοια πάμπολλα βάσανα. Με τον ηρωισμό, το κύριο χαρακτηριστικό των ακριτικών τραγουδιών, συνυφαίνονται αρχαίοι μύθοι, σύμβολα και ιστορικά γεγονότα δεμένα αξεδιάλυτα σε ενιαίο σύνολο. Οι Έλληνες και οι Αρμένιοι ακολούθησαν κοινή μοίρα, γεγονός που έθεσε τις προϋποθέσεις βαθύτερης κατανόησης, αλληλοσεβασμού και αλληλεγγύης, πέρα από την πολιτιστική αλληλεπίδραση και τη συμπαράταξη στα ίδια ιδεώδη.

24. Αποτυπώσεις της επικής μορφής του Κιόρογλου στον νεοελληνικό λαϊκό πολιτισμό, με αφορμή επεισόδιο συνάντησής του με αρμένιο έμπορο, τιτλοφορεί ο Αναγνώστης Παπακυπαρίσσης τη συμβολή του. Ο σ. ξεκινά από την «περιπέτεια» της ανακάλυψης και απόκτησης (πιθανότατα το 1911) σημαντικού λαογραφικού υλικού από τον βρετανό λαογράφο R.M. Dawkins, καταγραμμένου από τον Αναστάσιο Λεβίδη, τον τυφλό δάσκαλο στο Μοναστήρι του Προδρόμου στο Ζιντζίντερε Καππαδοκίας, σ' ένα επίτομο χειρόγραφο που περιείχε ποικίλα γλωσσικά, λαογραφικά, αρχαιολογικά και ιστορικά θέματα σχετικά με την πατρίδα του. Στο 10ο κεφάλαιο του τόμου παρατίθενται έντεκα «υβριδικά τραγούδια» (στην τουρκική με ελληνικούς χαρακτήρες, πραγματευόμενα αποκλειστικά χριστιανικά θέματα), υπό τον γενικό τίτλο «Άσματα δημώδη ιστορικά σωζόμενα παρά τοις Τουρκοφώνοις», ένα εκ των οποίων είναι και το τραγούδι που παρουσιάζεται και εξετάζεται εδώ. Πρόκειται για μια μπαλάντα με τίτλο «Ο ληστής και ο έμπορος», η οποία αφηγείται την συνάντηση του επικού ήρωα Kötroglu (σημαίνει ο γιος του τυφλού) με έναν αρμένιο έμπορο. Η εν λόγω μπαλάντα, μετεγγραμμένη από τα *karamanlidika* (τούρκικα με ελληνικούς χαρακτήρες) στα νεοτουρκικά (στο λατινικό αλφάβητο) και δημοσιευμένη από τον H. Perregean, σε παράθεση με μια αζέρικη εκδοχή, δίνει τη δυνατότητα στον σ. να προχωρήσει σε συγκριτική μελέτη του περιεχομένου των δύο επεισοδίων, αφήνοντας να αναδειχθούν ομοιότητες, συγγένειες και διαφορές πάνω σ' ένα κοινό θέμα μεταξύ λαών, οι οποίοι κατοίκησαν και κατοικούν στο συγκεκριμένο πολιτισμικό σταυροδρόμι της Ανατολίας. Η παρούσα εργασία επαναφέρει, με τον τρόπο της, ένα παλιό μα καίριο ζήτημα, ότι για την μελέτη κάθε είδους λαϊκής λογοτεχνίας απαιτείται πρώτα η συγκέντρωση ομοθεματικών παραλλαγών και, εν συνεχεία, η παραβολή μεταξύ τους.

25. Στη μελέτη του *Το αρμενικό παραμύθι στην ελληνική γλώσσα* ο Β. Γεργατσούλης εξετάζει την παρουσία του αρμενικού παραμυθιού στην ελληνική γλώσσα. Οι έντυπες αποτυπώσεις στα ελληνικά είναι ολίγες. Σε βιβλία και περιοδικά, από το 1986 και εξής, υπάρχουν περίπου σαράντα παραμύθια. Είναι κυρίως μεταφράσεις από την αρμενική ή την αγγλική γλώσσα. Παρά την ισχύη του παρουσία, το αρμένικο παραμύθι φαίνεται ότι είναι αγαπητό στο ελληνικό κοινό και γι' αυτό αξιοποιείται συχνά σε δημόσιες αναγνώσεις, αφηγήσεις, εκπαιδευτικά προγράμματα, θεατρικές και κουκλοθεατρικές παραστάσεις, αναρτήσεις στο διαδίκτυο. Ο σ. κατατάσσει τα δημοσιευμένα παραμύθια με βάση το διεθνές σύστημα Aarne - Thompson - Uther. Η παρουσία τους στο διεθνή κατάλογο φανερώνει ότι αντλούν κι αυτά τα θέματά τους από μίαν υπερεθνική κοινή δεξαμενή υποθέσεων. Επειδή όμως «κάθε λαός και κάθε τόπος δίνει στα κοινά και τα όμοια και κάτι ιδιαίτερα δικό του» (Μ. Γ. Μερακλής) οι αρμένιοι ανώνυμοι λαϊκοί αφηγητές και οι επώνυμοι λογοτέχνες, που κατά καιρούς τα διασκεύασαν, αποτύπωσαν σε αυτά τους πόθους και τις λαχτάρες

του λαού τους. Η μελέτη ολοκληρώνεται με σχόλια σε παραμύθια των δημοσιευμένων συλλογών.

26. Η διαδικασία της δημιουργίας των *αναπαραστάσεων* του Άλλου (και ειδικά του «δικού μας», του Αρμενίου εδώ, με τον οποίο συμβιώνουμε επί αιώνες) εκφράζει μια επιμεριστική αντίληψη και σήμανση, που επικυρώνει ιδεολογικά τη διαφορά και τα όρια, και τείνει προς την ομογενοποίηση του κοινωνικού πεδίου (συχνό φαινόμενο στο πλαίσιο της μορφοποίησης ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων). Η εργασία του Βάιου Καμινιώτη (*Δαιμονοποίηση των Αρμενίων στην Ελλάδα: αναπαραστάσεις του συλλογικού φαντασιακού στη Χίο και τον ευρύτερο βορειοελλαδικό χώρο*) μάς επαναφέρει στο θέμα των *κοινωνικών αναπαραστάσεων*, αυτών των (κατά Moscovici) συλλογικών δομών, συστημάτων (που ρυθμίζουν τις κοινωνικές μας αναφορές), ιδεών και πρακτικών, εργαλείων-κωδίκων κατανόησης και ερμηνείας του κόσμου μας. Αναδεικνύεται και πάλι στο εν λόγω παράδειγμα όλη η διαφοροποιητική διαδικασία διαμόρφωσης των αντιτίξεων, των διαχωριστικών γραμμών, των ενδιάμεσων ζωνών, των ορίων και περιθωρίων, της δαιμονοποίησης του Άλλου. Ο σ. αντλεί το υλικό της μελέτης του από τον Η' τόμο του περιοδικού *Λαογραφία*, όπου το 1921 ο Στυλιανός Βίος, μαθητής του Ν. Γ. Πολίτη, δημοσίευσε και σχολίασε δώδεκα παραδόσεις που συνέλεξε με *επιτόπια έρευνα* από την πατρίδα του, τη Χίο. Από αυτές καταδεικνύεται ότι οι κάτοικοι του νησιού αντιμετώπιζαν υποτιμητικά και είχαν δαιμονοποιήσει τους Αρμένιους. Ο Βίος ερμηνεύει *ιστορικά* αυτές τις συλλογικές ιδεολογικές παραστάσεις και αναπαραστάσεις, αφού τις αποδίδει στο γεγονός ότι κατά την Οθωμανοκρατία οι Αρμένιοι του νησιού ήταν στυγνοί φοροεισπράκτορες των τούρκων αγάδων. Η (στον ίδιο τόμο της *Λαογραφίας*) κριτική θεώρηση του ζητήματος από τον Στίλωνα Κυριακίδη μάς μεταφέρει στο (θεοκρατικό) Βυζάντιο, όπου οι Αρμένιοι *είχαν ήδη δαιμονοποιηθεί* και θεωρηθεί *κακεντρεχείς μάγοι*, κυρίως λόγω της *θρησκευτικής τους ετερότητας*, επειδή δηλαδή εμπορούντο από διαφορετικές πεποιθήσεις, και μοιραία, ως Άλλοι ελαιοδορούντο, σατιριζόμενοι αγρίως. (Η σάτιρα - θυμίζουμε - στρέφεται κατά της *μη κανονικότητας, πολιτικοποιεί* - με την πλήρη έννοια του όρου - όσα γίνονται αντικείμενο της επίθεσής της. Είναι άδικη από τη φύση της, επιλέγει να εφεύρει και να διογκώσει αρνητικά χαρακτηριστικά, μάλιστα με υπερβάλλοντα ζήλο, με σαφή μειωτική αντίληψη για τον Άλλο). Ο Καμινιώτης παρουσιάζει τις απόψεις των δύο λαογράφων στην τότε *συγχρονία τους*, δηλαδή εντεταγμένες στα ιστορικά, κοινωνικά και επιστημονικά συμφραζόμενα της εποχής τους (αρχές του 20^{ου} αιώνα μέχρι το 1921, λίγο πριν από τη Μικρασιατική Καταστροφή). Όμως, συνάμα στη δική του ερμηνεία της δαιμονοποίησης των Αρμενίων λαμβάνονται υπ' όψιν και προτείνονται και άλλες «νεωτερικές» παράμετροι, όπως οι έμφυλες ταυτότητες, οι ταξικές ανισότητες και η εγγενής τάση κάθε κοινωνίας για διακωμώδηση του Άλλου (η θεωρία της «υπεροχής»).

27. Ο Ιωσήφ Κασσεσιάν (Στερεοτυπικές απεικονίσεις των Αρμενίων στον Ρωμηό του Γεωργίου Σουρή) μετατοπίζει το θέμα των αναπαραστάσεων από τις λαϊκές στις επώνυμες - λόγιες - προσωπικές. Ο δημιουργός του Ρωμηού, αυτός ο υπέροχος νεοέλληνας, εκφράζει στους στίχους του πρωτίστως τις προσωπικές του ιδέες και τα οικεία συναισθήματα έναντι του αρμενικού στοιχείου, αλλά ταυτόχρονα (ως αλάνθαστος σφυγμομέτρης των λαϊκών παλμών) και τα αντίστοιχα λαϊκά - «αστικά» που σφυρηλατήθηκαν στους κόλπους της ελληνικής κοινωνίας κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 19^{ου} και τις πρώτες του 20^{ου} αι., όταν ειδικότερα η Ελλάδα δονείται κατά καιρούς από το αλυτρωτικό πνεύμα ή προετοιμάζεται για την μεγάλη εξόρμηση του 1912-13. Η σατιρική παρέμβασή του μπορεί να εκληφθεί ως λυτρωτική διαχείριση της τραυματικής μνήμης εκ μέρους των Αρμενίων. Ο σ. μάς παρουσιάζει κάποια από τα σχετικά με τους Αρμενίους στιχουργήματα του Σουρή (ολόκληρα ή αποσπάσματά τους) που γράφτηκαν με αφορμή διάφορα γεγονότα (κυρίως εξάρσεις των εναντίον τους διωγμών) και τους επανέφεραν στο επίκεντρο της ελληνικής επικαιρότητας. Συγκεκριμένα, τα περιστατικά που εμπνέουν τον «διεθνικό» Σουρή και εξετάζονται στην εργασία αυτή είναι οι καινοτόμες παραστάσεις του θιάσου Μπεγλιάν στην Ελλάδα (1883), η διαδήλωση του Κουμ Καπού (17 Σεπτεμβρίου 1895), η κατάληψη της Οθωμανικής Τράπεζας και τα δραματικά γεγονότα στην Πόλη (26 Αυγούστου 1896) και την Κιλικία (1909). Στην πρώτη ομάδα στιχουργημάτων προβάλλεται το στερεότυπο του Ανατολίτη και ειδικότερα της Ανατολίτισσας ως ηδυπαθούς, λάγνας και διαθέσιμης προς ικανοποίηση των ερωτικών φαντασιώσεων του άρρενος γυναίκας. Παρακολουθούμε δηλαδή και πάλι (στην κοινωνικοποιητική αυτή παραγωγή της «διαφοράς») τη διαμόρφωση τυποποιημένων εικόνων και προκατασκευασμένων σχημάτων για τον Εαυτό μας (αυτοστερεότυπα) και τους Άλλους (ετεροστερεότυπα), δηλαδή τους έξωθεν χαρακτηρισμούς, τις εμμονές, τις φαντασιώσεις, τις γενικεύσεις, τις απλοποιήσεις, που βασίζονται σε πάγιες (έμφυλες εδώ, αλλά και κάθε είδους) αντιστίξεις. Στις υπόλοιπες τρεις ομάδες δημοσιευμάτων προβάλλεται το στερεότυπο του αθώου, αναξιοπαθόντος θύματος της παράλογης ανθρώπινης θηριωδίας. Την εργασία συμπληρώνει ένα σύντομο γλωσσάριο για την κατανόηση αρχαιοελληνικών, ξένων (τουρκικών κυρίως) λέξεων και όρων που εμπεριέχονται στα στιχουργήματα.

28. Ο Δημ. Ράπτης (*Το ελληνόγλωσσο περιοδικό Αρμενικά και η συμβολή του στην εξοικείωση με την αρμενική κουλτούρα στην Ελλάδα*) συνδέει αμέσως και σαφώς στην εργασία του τις έννοιες *Τύπος και Λαογραφία, Τύπος και εθνοτική / πολιτισμική ταυτότητα, Τύπος και ιστορική μνήμη*. Ο Τύπος, και δη ο εθνοτοπικός, θεωρείται εδώ ως ο «βιότοπος της ιστορικής μνήμης», της «επίσημης», της (ενιαίας) *συλλογικής* που ο ίδιος αναπαράγει, διαιωνίζει και ενισχύει.

είναι ένα «πολιτιστικό εργαλείο μνήμης». «Μελέτη περίπτωσης» αποτελεί το περιοδικό *APMENIKA*, που εκδίδεται ήδη επί 16 έτη (στην ελληνική, στην Αθήνα) από την Ένωση Αρμενίων «Azadamar», και που στοχεύει στη δημιουργία μιας «κοινότητας μνήμης», με την έννοια ότι οι αναγνώστες του αποδέχονται τις μνήμες που τους συνδέουν με το παρελθόν τους και κυρίως ασκούνται στην απόδοση κοινού νοήματος σ' αυτό (και στο παρόν βέβαια). Η εργασία δηλαδή στοχεύει στην ανάδειξη των μηχανισμών μέσω των οποίων η αρμενική κοινότητα συνθέτει και συντηρεί την ταυτότητά της και δίνει νόημα στην καθημερινότητά της. Ο σ. παραθέτει στοιχεία της ταυτότητας του περιοδικού, περιέχει π.χ.:

- άρθρα που υπογράφονται όχι μόνον από Αρμενίους, αλλά και από άλλης εθνικότητας συγγραφείς, οι οποίοι ενδιαφέρονται να παρουσιάσουν την αρμενική κουλτούρα και τα προβλήματά της ανά τον κόσμο

- κείμενα γενικού ιστορικού και λαογραφικού ενδιαφέροντος, σε ζητήματα που αφορούν τον «τόπο αναφοράς», τον πολιτισμό του, σύντομα νέα και γνώμες, σχόλια, συνεντεύξεις, παρουσιάσεις τόπων (ο χώρος ως στοιχείο ταυτότητας ενός έθνους) και προσωπικοτήτων (= εκπροσώπων του έθνους ως γεννημάτων του), ειδήσεις από την αρμενική διασπορά (την εθνική κοινότητα), αναφορές σε ηρωικές μορφές της εθνικής ιστορίας (τους ζωντανούς θρύλους), επιδόσεις συγχρόνων Αρμενίων στον αθλητισμό, τη μουσική, τη φωτογραφία, την επαγγελματική δραστηριότητα (το δημιουργικό παρόν της εθνοτικής ομάδας), κ.λπ. Ειδική αναφορά γίνεται στην εθνοκάθαρση των Αρμενίων, γεγονός για το οποίο επιζητούν την καθολική διεθνή αναγνώρισή του.

29. Η μελέτη της (συν-επιμελήτριας του παρόντος τόμου) Γαρυφαλλιάς Θεοδωρίδου αποτελεί τμήμα μιας εν εξελίξει έρευνας που αποσκοπεί να καταγράψει συνολικά και με συστηματικό τρόπο τα εθνογραφικά δεδομένα τα σχετικά με τον χαρακτήρα και τις διαδικασίες ενσωμάτωσης των αρμενίων προσφύγων στην Ξάνθη από το 1922 κ.ε. Στην παρούσα εργασία μελετά το αρχείο της Αρμενικής Κοινότητας Ξάνθης με τίτλο «Ονομαστικές Καταστάσεις Προσφύγων του 1922 Εγκατεστημένων Προσωρινά στην Ξάνθη». Η σ. υιοθετεί τη μεθοδολογική πρόταση της *Οπτικής Ανθρωπολογίας* για τη μελέτη της χρήσης της οπτικής αναπαράστασης. Αξιοποιεί τη σύγχρονη μέθοδο ανθρωπολογικής ανάγνωσης πολιτισμικών δεδομένων της Αρχαϊκής Λαογραφίας, πέρα από τα στενά όρια της κειμενικότητας (κατά τους Clifford and Marcus, *Writing Culture*)· μας εισάγει –με άλλα λόγια– σε μια *Οπτική Λαογραφία*. Στην εργασία συζητώνται τα επόμενα βασικά ζητήματα:

- (α) η εμπειρία του «κατακερματισμένου, του θραυσματοποιημένου χώρου» (στην ατομική και συλλογική ιστορία), των περασμάτων, ορίων και μεταθέσεων σε ενδιάμεσες ζώνες, εξαιτίας της προσφυγιάς και των συνεχών μετατοπίσεων και με τη βασική υπόθεση ότι η Ξάνθη του Μεσοπολέμου αποτελεί έναν χώρο

«υποδοχής υπό όρους», λόγω «προσωρινότητας» (εργασίας, διαμονής, ανθρωπίνων σχέσεων). Στην ατομική ιστορία του πρόσφυγα ο χώρος δεν είναι πλέον ενιαίος, ομοιογενής, «κατακερματίζεται», «θραυσματοποιείται»

(β) τους τρόπους με τους οποίους το οικογενειακό σώμα (μορφή οικιακής ομάδας) «κινείται» στον χώρο, προσαρμοσμένο σε ένα μοντέλο που επιτρέπει διαρκή μετατόπιση κατά τη μετακίνηση (μικρός αριθμός παιδιών, προστατευόμενα μέλη, τα οποία σύντομα αποχωρούν από τον οικογενειακό κορμό και «αποδεσμεύουν» την οικογένεια, την αναγκασμένη σε «κυκλοφορία»). Το θέμα που ανακύπτει (ως υπόθεση τής εν εξελίξει έρευνας) είναι η αναγκαιότητα να διατηρηθούν κλειστά τα όρια της ομάδας και να εξασφαλισθεί η ύπαρξή της στις επόμενες τυχόν μετακινήσεις, ζήτημα για το οποίο εδώ αρχούμε να θίξουμε το εξής: η υπό όρους αποκλειστικής ενδογαμίας ανταλλαγή γυναικών αποτελεί την καλύτερη πρακτική

(γ) τους όρους (συναινετικούς ή/και συγκρουσιακούς), με τους οποίους ο αρμενικός πληθυσμός ενσωματώθηκε προσωρινά. Η σ., με κριτήρια *την εθνοτική ομάδα* και τις διαφοροποιήσεις μέσα στην *ενδο-ομάδα* και μεταβλητή την επαγγελματική (συνεπώς την οικονομικοκοινωνική κατάσταση) προσεγγίζει την εγκατάσταση των αρμενίων προσφύγων στην πόλη με άξονες-οριοθετήσεις τις οδούς και τις συνοικίες. Έτσι «αναδημιουργεί» την αρχική εικόνα της συνοίκησης με απώτερο στόχο 1) τον εντοπισμό της αρμενικής εγκατάστασης στις συνοικίες της πόλης 2) τον συνδυασμό μεταβλητών της έρευνας (οδός κατοικίας, επαγγελματική, οικονομικοκοινωνική κατάσταση) εν σχέσει με την εσωτερική διαστρωμάτωση της κοινότητας. Διακρίνει συνοίκηση και συναίνεση στη διαπλοκή των ατομικών και συλλογικών χωρικотήτων (στις διαδικασίες/τους τρόπους που «περιπλέκεται» η αρμενική, με την εβραϊκή, τη χριστιανική, τη μουσουλμανική παρουσία)

(δ) την οπτική εικόνα, που σημειοδοτεί και αναπαριστά το «πρόσωπο» της ιστορίας («προσωπική» κατ' αναλογία προς τον όρο «ατομική ιστορία»). Επιχειρεί δηλαδή μια πρόταση «επανασυγκόλλησης των θραυσμάτων της ιστορίας», των δρώντων υποκειμένων της, μέσα από τον πολιτισμό των εικόνων.

Ο ανά χείρας τόμος τελεί «υπό διαρκή αναμόρφωση», είναι «οιονεί υπό κατασκευήν». Επιχειρήσαμε, με τις πρώτες 28 εργασίες που εμπεριέχει, να φέρουμε το ελληνικό κοινό σε μια πρώτη επαφή με τον αρμενικό λαϊκό πολιτισμό. Έχουμε υπ' όψιν μας ήδη κάποια επιπλέον θέματα (και μάλιστα «συγχρονικά») με τα οποία θα εμπλουτισθεί στην επομένη έκδοσή του. Η παράθεση (στην αρχή της εδώ *Εισαγωγής*) των τίτλων των μεταφρασμένων στην ελληνική περί τον αρμενικό πολιτισμό συγγραμμάτων (από τους «συμπλέοντες» με τη Λαογραφία επιστημονικούς κλάδους) ελπίζουμε πως θα παράσχει στους μελλοντικούς μας συνεργάτες την αφορμή να ασχοληθούν με κάποιο από τα θέματα που εμμέσως προτείνονται σ' αυτά. Προτιθέμεθα επίσης να συνεργασθούμε με περισσότε-

ρους έλληνες πανεπιστημιακούς και ερευνητές (που λόγω ανειλημμένων υποχρεώσεων δεν μπόρεσαν να μας τιμήσουν με τη συνεργασία τους), με αρμενίους συναδέλφους από το Κρατικό Πανεπιστήμιο του Ερεβάν.

Τρεις επιπλέον διευκρινίσεις: θεωρούμε αυτονόητο, αλλά επαναλαμβάνουμε ότι

(α) οι εργασίες που φιλοξενούνται εδώ εκφράζουν τις απόψεις των συγγραφέων τους, είτε αυτές αναφέρονται σε λαογραφικά, είτε κυρίως σε ιστορικά θέματα

(β) όσον δε αφορά τον τρόπο των βιβλιογραφικών παραπομπών, σεβαστήκαμε τελικά τις επιλογές των συγγραφέων

(γ) κατά την απόδοση των αρμενικών ονοματεπωνύμων ακολουθήσαμε την προτεινόμενη από τους συγγραφείς φωνολογική εκφορά τους.

Οι ένθερμες, τέλος, ευχαριστίες μας προς:

- τους συναδέλφους μας συνεργάτες του τόμου, που μας τίμησαν με τις δημοσιευόμενες εδώ εργασίες τους

- τη Συντακτική Επιτροπή του περιοδικού *Αρμενικά*, και ιδιαιτέρως τον κ. Μάικ Τσιλιγκιριάν, για την αμέριστη συμπαράσταση που επέδειξε τόσο προς τους συνεργασθέντες μαζί του συγγραφείς του τόμου (Δ. Ράπτη, Β. Γεργατσούλη, Μαρία Τσούπη), όσο και για το παραχωρηθέν φωτογραφικό υλικό με το οποίο κοσμήσαμε τον τόμο. Ιδιαίτερες ευχαριστίες επίσης του εκφράζουμε για την κυκλοφορούμενη στα ελληνικά αρμενική λαογραφική βιβλιογραφία που έθεσε στη διάθεσή μας

- τα μέλη του Δ.Σ. της Αρμενικής Κοινότητας Ξάνθης, τον Πρόεδρό της ιδιαιτέρως κ. Τακβόρ Καραογλανιάν, για την παραχώρηση αρχειακού και φωτογραφικού υλικού από το αρχείο της κοινότητας και για την ολόπλευρη υποστήριξη και βοήθειά τους στο έργο μας

- τον εκδότη κ. Αντώνη Σταμούλη και το επιτελείο του για την μεταξύ μας άψογη συνεργασία.

Μανόλης Γ. Σέργης, Ελευθέριος Κ. Χαρατσιδής, Γαρυφαλλιά Γ. Θεοδορίδου
Ιούνιος 2014

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Appadurai, A. «Global ethnoscapas: Notes and queries for a transnational Anthropology» στο R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe, New Mexico : School of American Research Press, 191-210.
- Armstrong, J. (1976), «Mobilized and proletarian diasporas», *American Political Science Review*, 70:2, 393-408.
- Baylis, G. (2007), «Imagined narratives: Photography and the construction of diasporic cultural memory», στο A. Éigeartaigh, K. Howard, D. Getty (eds), *Rethinking diasporas: Hidden narratives and imagined borders*, Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 20-30.
- Bernal, Victoria (2010), «Diasporas and cyberspace», στο K. Knott, Sean McLoughin (eds), *Diasporas: Concepts, intersections, identities*, London & New York: Zed Books, 167-171.
- Braudel, F. (1997), *Η Μεσόγειος και ο μεσογειακός κόσμος την εποχή του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας, τ. Β΄. Συλλογικά πεπραγμένα*, μετάφρ. Κλαίρη Μιτσοτάκη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Brighton, St. (2009), *Historical archaeology of the irish diaspora. A transnational approach*, Knoxville : University of Tennessee Press.
- Connor, W. (1986), «The impact of homelands upon diasporas», στο G. Sheffer (ed.), *Modern diasporas in international politics*, London: Croom Helm, 16-46.
- Dekmejian, R. H. (1991), «Determinants of genocide: Armenians and Jews as case studies», στο M. Hovanesian, *The Armenian genocide in perspective*, New Brunswick, NJ : Transaction, 85-96.
- Demmers, J. (2002), «Diaspora and conflict: Locality, long-distance nationalism and delocalization of conflict dynamics», *The Public* 9:1, 85-94.
- Demmers, J. (2007), «New wars and diasporas: Suggestions for research and policy», *Journal of Peace, Conflict and Development* 11, 1-16.
- Fanon, F. (1986), *Black skin, white masks*, London: Pluto Press.
- Fishman, J. (1989), *Language and ethnicity in minority sociolinguistic perspective*, Clevedon, Avon: Multilingual Matters.
- Fishman, J. (2005), «Διασπορά και διασπορά και διασπορά», στο Ρούλα Τσοκαλίδου, Μαρίτα Παπαρούση (επιμ.), *Θέματα ταυτότητας στην ελληνική διασπορά: γλώσσα και λογοτεχνία*, Αθήνα: Μεταίχμιο, 27-32.
- Georgiou, M. (2006), *Diaspora, identity and the media. Diasporic transnationalism and mediated spatialities*, Cresskill, New Jersey : Hampton Press.
- Hall, S. (1992), «The question of cultural identity», στο S. Hall, D. Held, A. McGrew (eds), *Modernity and its futures*, Cambridge: Policy Press and Open

- University, 273-316.
- Hettlage, R. (1991), «Diaspora: Umriss einer soziologischen theorie», *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 3, 4-24.
- Howard, K. (2007), «Accidental diasporas: A perspective on northern Ireland's nationalists», στο A. Éigeartaigh, K. Howard, D. Getty (eds), *Rethinking diasporas: Hidden narratives and imagined borders*, Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 78-89.
- Kabir, Ananya Jahanata (2010), Diasporas: Literature and literary studies, στο K. Knott, Seán McLoughlin (eds), *Diasporas: Concepts, intersections, identities*, London & New York: Zed Books, 145-150.
- Khachikyan, A. (2010), *History of Armenia. A brief review*, Yerevan: Edit Print Publishing House.
- King, Ch. & Melvin, Neil J. (1999-2000), «Diaspora politics: Ethnic linkages, foreign policy and security in Euroasia», *International Security* 24:3, 108-138.
- Knott, K., McLoughlin, Seán (2010), «Introduction», στο K. Knott, Seán McLoughlin (eds), *Diasporas: Concepts, intersections, identities*, London & New York: Zed Books, 1-18.
- Kotlin, J. (1992), *Tribes: How race, religion and identity determine success in the new global economy*, New York : Random House.
- Levy, A. (2000), «Diasporas through anthropological lenses: Contexts of postmodernity», *Diaspora: A journal of Transnational Studies* 9:1, 137-157.
- Lyons, T. (2004), «Diasporas and homeland conflict, paper DC Area Workshop on Contentious Politics, Institute for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, March.
- MacKay, H., Powell, T. (1998), «Connecting Wales: The internet and national identity, *Cyberspace Divide: Equality, Agency, and Policy in the Information Society*, London: Routledge, 203-216.
- Manaseryan, T. (2004), «Diaspora: the comparative advantage for Armenia», στο *Working paper no 04/14 for Armenian International Policy Research Group*, January.
- Pattie, S. (1997), *Faith in history: Armenians rebuilding community*, Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Payaslian, S. (2007), «Diasporan subalternities: The armenian community in Syria», *Diaspora* 16:1/2, 92-132.
- Poster, M. (2001), «CyberDemocracy: Internet and the public sphere», *Reading Digital Culture*, London: Blackwell, 201-218.
- Redfield, R. (1955), *The Little Community: Viewpoints for the study of a human whole*, Chicago, Illinois : University of Chicago Press.
- Rogers, S.C. (1991), *Shaping modern times in rural France: The transformation and reproduction of an Aveyronais community*, New Jersey: Princeton University Press.

- Safran, W. (1991), «Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return», *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1:1, 83-99.
- Shain, Y. (1994-95), «Ethnic diasporas and US foreign policy», *Political Science Quarterly*, 109:5, 811-841.
- Skrbis, Zl. (1999), «Long-distance nationalism: Diasporas, homelands and identities», *Research in Migration and Ethnic Relations Series*, (Brookfield, VT: Ashgate Publishing Company).
- Tölölyan, K. (1996), «Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment», *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 5:1, 3-36.
- Tölölyan, K. (2007), «The contemporary discourse of diaspora studies», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27:3, 647-655.
- Wilson, S. M., Leighton C. Peterson (2002), «The anthropology of online communities», *Annual Review of Anthropology* 31, 449-67.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΜΕΝΗ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Banks, M. (2005), *Εθνοτισμός. Ανθρωπολογικές κατασκευές, μετάφρ. Φωτεινή Αποστόλου*, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα.
- Clogg, R. (2009), «Η ελληνική διασπορά: Το ιστορικό πλαίσιο», στο R. Clogg (επιμ.), *Η ελληνική διασπορά στον 20^ο αιώνα, μετάφρ. Μαρίνα Φράγκου*, Αθήνα: 23-59.
- Cohen, R. (2003), *Η παγκόσμια διασπορά, μετάφρ. Τίνα Πλυτά*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Eliade, M. (2002), *Το ιερό και το βέβηλο, μετάφρ. Ν. Δεληβοριάς*, Αθήνα: Αρσενίδης.
- Ντυφουά, Στ. (2010), *Η διασπορά, μετάφρ. Μιχ. Μάτσας*, Αθήνα: Νήσος.
- Αντωνίου, Παναγιώτα (1995), *Η ελληνοαρμενική κοινότητα της Αθήνας: εκδοχές και αντιλήψεις της αρμενικότητας μέσα από την καθημερινή συμβίωση με την ελληνική κοινωνία*, δ.δ., Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Μυτιλήνη) .
- Γκότοβος, Αθ. (2004), «Εθνική, εθνοτική και πολιτισμική ταυτότητα: διασπορές, διαφορές και πατρίδες», στο Μ. Δαμανάκης, Β. Καρδάσης, Θεοδοσία Μιχελάκη, Αντ. Χουρδάκης (επιμ.), *Ιστορία της νεοελληνική διασποράς. Έρευνα και διδασκαλία*, τ. Α΄, Ρέθυμνο: Ε.ΔΙΑ.Μ.ΜΕ., 50-74.
- Γραμματίκας, Βασ. (2010), *Η διεθνής προστασία των μειονοτήτων και η αντιμετώπισή τους στα παρευξείνια κράτη της πρώην Ε.Σ.Σ.Δ.*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Δαμανάκης, Μ. (2003), «Ελληνικός πολιτισμός = ελλαδικός πολιτισμός», στο Μ. Δαμανάκης, Γ. Μητροφάνης (επιμ.), *Λογοτεχνία της διασποράς και διαπο-*

- λιτισμικότητα. *Πρακτικά διημερίδας*, Ρέθυμνο, 24-25 Οκτωβρίου 2003, 11-17.
- Δαμανάκης, Μ. (2007), *Ταυτότητες και εκπαίδευση στη διασπορά*, Αθήνα: Gutenberg.
- Θεοδωρίδου, Γαρυφ. Γ. (2012), «Η έννοια του χώρου στη σύγχρονη λαογραφία», στον τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης (δ/νση), *Ελληνική Λαογραφία: Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, τόμος Β', Αθήνα: Ηρόδοτος 483-533.
- Κωτσάκης, Θ. (3013), «Οι Αρμένιοι της Νάξου, 16^{ος}-20^{ός} αιώνας», *Αρμενικά* 79, 42-44.
- Λιάκος, Αντ. (2011), *Αποκάλυψη, ουτοπία και Ιστορία. Οι μεταμορφώσεις της ιστορικής συνείδησης*, Αθήνα : Πόλις.
- Μαρκέτος, Μπ. (2006), *Οι Ελληνοαμερικανοί. Ιστορία της ελληνικής ομογένειας των ΗΠΑ*, Αθήνα: Κέντρο Έρευνας Νεότερης Ιστορίας – Παπαζήσης.
- Παπαταξιάρχης, Ευθ. (2006), «Τα άχθη της ετερότητας. Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21ου αιώνα», στο Ευθ. Παπαταξιάρχης, *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αθήνα : Αλεξάνδρεια, 1-85.
- Παυλίδης, Ελ. (1956), *Πώς και διατί εματαιώθη η Δημοκρατία του Πόντου*, Αθήναι.
- Σέργης, Μ. (2005), *Ακληρήματα. Οι αλληλοσατριμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα : Αντώνης Αναγνώστου.
- Σέργης, Μ. (υπό δημοσίευση), *Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft*. Συμβολή στη μελέτη της κοινωνικής δομής, *Λαογραφία* 43.
- Χαρατσίδης, Ελ. (2011), *Ο παρευξείνιος χώρος και η εθνογραφία των λαών του Κομοτηνής*.
- Χασιώτης, Ι. (1993), *Επισκόπηση της ιστορίας της νεοελληνικής διασποράς*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Για τη μελέτη της παγκόσμιας διασποράς οι ενδιαφερόμενοι ας προστρέξουν στον δικτυακό τόπο <http://www.migration.ox.ac.uk/odp/pdfs/Diaspora%20Bibliography.pdf>

