

Κωνσταντίνα Ανδριανοπούλου

Η ΡΩΜΑΪΚΗ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΗΣ ΣΤΟΝ
ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟ: ΚΟΙΝΟΤΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ, ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η
ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΣΤΟ ΤΟΥΡΚΙΚΟ ΕΘΝΙΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ.

Διδακτορική Διατριβή

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας

Αθήνα 2014

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης	9
Ζητήματα ορολογίας	17
i) Σχετικά με τους όρους μειονότητα/κοινότητα.....	17
ii) Σχετικά με τους όρους Ελληνορθόδοξοι/Έλληνες /Ρωμιοί	23
Προβληματική της έρευνας	27
Δομή της εργασίας	36
Πηγές της εργασίας.....	38
Ευχαριστίες.....	40

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1^Ο: ΟΙ ΕΛΛΗΝΟΡΘΟΔΟΞΟΙ ΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΗΣ ΠΡΙΝ ΤΟ 1922: ΔΗΜΟΓΡΑΦΙΑ, ΚΥΡΙΑΡΧΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ

Εισαγωγή:	43
1. Το δημογραφικό προφίλ της ρωμαϊκής κοινότητας.	44
2. Ιδεολογικοί προσανατολισμοί της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης μέχρι το 1922.....	48
3. Ρήξη με τον ελληνικό εθνικισμό και το Πατριαρχείο: η περίπτωση των Τουρκορθόδοξων.....	52
4. Ο Παπαευθύμ, η τουρκορθόδοξη εκκλησία και ελληνορθόδοξη μειονότητα της Κωνσταντινούπολης.....	53

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2^Ο: Η ΡΩΜΑΪΚΗ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΑ ΜΕΤΑ ΤΟ 1923 ΣΕ ΑΡΙΘΜΟΥΣ: Η ΔΗΜΟΓΡΑΦΙΑ ΩΣ ΠΕΔΙΟ ΣΥΓΚΡΟΥΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗΣ ΤΗΣ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟΥ.

Εισαγωγή:	61
1. Η υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών: δημογραφική μηχανική και αντικρουόμενες εθνικές πολιτικές.	62
2. Οι ‘Έλληνες’ της Κωνσταντινούπολης εξαιρούνται της ανταλλαγής: πτυχές μιας περίπλοκης ιστορίας.....	70
α) Η περίπτωση των Αλβανορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης.	72
β) Το ζήτημα των établis και οι πρακτικές αντίστασης στην ανταλλαγή και την εξαίρεση από αυτή.	75
3. Φόβος και μετανάστευση: Οι Ρωμιοί φεύγουν από την Κωνσταντινούπολη. ..	84
α) Ποιοι φεύγουν;	86
β) Γιατί φεύγουν;	91
4. Αντιδράσεις στο μεταναστευτικό ρεύμα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης.	99
α) «Τουρίστ, μετανάστες ή πρόσφυγες;»: Η αντίδραση των μειονοτικών αρχών. ..	99

β) Το ελληνικό κράτος και η πολιτική «περιφρούρησης του μόνου ελληνισμού [...] εν Τουρκία».....	101
5. Η μειονότητα σε αριθμούς μέσα από τις επίσημες απογραφές του τουρκικού κράτους.	106
Συμπεράσματα.....	113

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3^ο: ΚΟΙΝΟΤΙΚΗ ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΖΥΜΩΣΕΙΣ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΑ ΚΑΤΑ ΤΗ ΔΙΑΡΚΕΙΑ ΤΟΥ ΜΕΣΟΠΟΛΕΜΟΥ: ΑΠΟ ΤΟ ‘ΕΘΝΙΚΟ’ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΣΤΟ ‘ΚΟΙΝΟΤΙΚΟ’ ΠΑΡΟΝ

Εισαγωγή	115
1. Η μετάβαση από την Αυτοκρατορία στη Δημοκρατία.....	116
2. Διοίκηση και Ιδεολογία μετά το 1922:	120
α) Πρωτοβουλίες διοικητικής αναδιάρθρωσης από το Πατριαρχείο, 1923· σημάδια ιδεολογικής αναδίπλωσης.	120
β) Ρήξη με το ‘εθνικό’ παρελθόν.	122
γ) Εκκοσμίκευση της μειονότητας ή απο-θρησκευοποίησή της;	128
δ) Η βίαιη αντιπαράθεση με τον Μελέτιο: οι Τουρκορθόδοξοι στην Κωνσταντινούπολη.	133
3. Ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας και η παραίτηση των μη μουσουλμάνων από το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης.	139
α) Η παραίτηση των μειονοτήτων από το άρθρο 42 και οι αντιδράσεις τους.	142
β) Η στάση της εβραϊκής και της αρμενικής μειονότητας.	144
γ) Η αντίδραση της ρωμαϊκής μειονότητας.	146
4. Οι ενδομειονοτικές πολιτικές διαδικασίες: Εκλογές, πολιτικά πάθη και προσπάθειες διοικητικής ανασύνταξης.....	155
α) Η θεσμική υπόσταση της μειονότητας: μια ενιαία μειονότητα ή μειονοτικά ιδρύματα;.....	155
β) Οι κοινοτικές εκλογές και η στάση του τουρκικού κράτους.	162
γ) Οι κοινοτικές εκλογές ως πεδίο ανταγωνισμού και προσπάθειας εκτουρκισμού της μειονότητας.....	167
Συμπεράσματα.....	173

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4^ο: ΠΟΙΟΣ ΕΙΝΑΙ ΡΩΜΙΟΣ; Η ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΗΣ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΑΣ, ΟΙ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΙ ΕΧΘΡΟΙ ΚΑΙ Ο ΦΟΒΟΣ ΔΙΑΛΥΣΗΣ ΤΗΣ· ΜΕΙΚΤΟΙ ΓΑΜΟΙ, ΦΙΛΟΓΕΝΕΙΣ ΚΑΙ ΞΕΝΟΙ ΡΩΜΙΟΙ.

Εισαγωγή:	175
1. Το ζήτημα των γαμήλιων πρακτικών: η σημασία του γάμου και πολιτικές ελέγχου του.....	176
α) «Μια οικογένεια εν μεγάλω σχεδίων»: το φαινόμενο των μεικτών γάμων στην ελληνορθόδοξη κοινότητα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.	176

β) Ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας και το ζήτημα του πολιτικού γάμου.....	179
γ) «Πατρίς (;), Θρησκεία και Οικογένεια»: ‘αναχώματα’ στον πολιτικό γάμο και τα όρια της νομιμοφροσύνης της ρωμαϊκής μειονότητας.	184
δ) Μηχανισμοί ελέγχου και στιγματισμού των μεικτών γάμων και των εξωκοινοτικών σχέσεων.....	191
2. Ο κοινωνικός ρόλος της γυναίκας στη ρωμαϊκή κοινότητα της Κωνσταντινούπολης.....	195
α) ‘Λόγοι περί γυναικών’ στην οθωμανική περίοδο.	195
β) ‘Λόγοι περί γυναικών’ στην πρώιμη Τουρκική Δημοκρατία.	198
γ) Η έμφυλη απειλή του τοπίου της νεωτερικότητας και των «αστικών απολαύσεων».	204
3. Τα εθνοθρησκευτικά όρια της μειονότητας και τα «μη υγιή στοιχεία».....	209
α) «Θα ξηλώσι το τσουράπι και μια μέρα θα ευρεθώμεν τουρκορθοδοξοποιημένοι»: η απειλή των Τουρκορθόξων.	211
i) Ο κίνδυνος διάρρηξης των εθνικών ορίων της κοινότητας.	211
ii) Ο κίνδυνος διάρρηξης των ‘ηθικών’ ορίων της κοινότητας.	215
Συμπεράσματα.....	221
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5^ο: ΠΟΙΟΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟΥΡΚΟΣ; ΟΡΙΟΘΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΤΟΥΡΚΙΚΟΥ ΕΘΝΟΥΣ, ΑΝΤΙΜΕΙΟΝΟΤΙΚΑ ΜΕΤΡΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΣΤΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΡΩΜΙΩΝ.	
Εισαγωγή:.....	225
1. Κατευθύνσεις του τουρκικού εθνικισμού στις δεκαετίες 1920-1930 και η θέση των μη μουσουλμάνων.....	226
2. Η αντιμετώπιση των μη μουσουλμάνων στον Μεσοπόλεμο: Καχυποψία, εκφοβισμός και αντιμειονοτικά μέτρα.	229
α) Αποκλεισμός από την επαγγελματική ζωή.	234
β) Η ‘δημόσια ζωή’ ως πεδίο εκτουρκισμού και νομιμοφροσύνης.	243
γ) Προσβολή της Τουρκικότητας.	249
δ) Η γλώσσα ως στοιχείο αποκλεισμού από το τουρκικό έθνος.....	253
3. Η πολιτική της αφομοίωσης και η στάση των μειονοτήτων.....	257
α) Εβραίοι και αφομοίωση:.....	257
β) Η πολιτική της αφομοίωσης και η ρωμαϊκή μειονότητα: η περίπτωση των Τουρκορθόξων.	259
4. Μεταξύ τουρκικής υπηκοότητας και μειονοτικότητας: Τα όρια της διττής ιδιότητας των μειονοτικών.....	267
5. Απόκτηση της τουρκικής υπηκοότητας από μέλη της μειονότητας: τα όρια του πολιτικού.....	273
Συμπεράσματα:	278
 ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	281

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι:	291
1. Κείμενο Σύμβασης Ανταλλαγής Ελληνοτουρκικών Πληθυσμών, Λοζάνη, 30 Ιανουαρίου 1923.	291
2. Κείμενο Συνθήκης Λοζάνης: άρθρα 37-42, σχετικά με την προστασία των μειονοτήτων.....	292
 ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΙΙ	
Φωτογραφικά αντίγραφα αρχειακού υλικού	295
ΠΙΝΑΚΑΣ Ι. Κοινότητες Ρωμαϊκής Μειονότητας ανά Εκκλησιαστική Περιφέρεια:	303
ΧΑΡΤΗΣ	305
 ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	307
Αρχεία	307
Ελλάδα	307
Ιστορικό Αρχείο Υπουργείου Εξωτερικών (ΙΑΥΕ).....	307
Ανθέμιον (Πρόγραμμα Εντοπισμού, Καταγραφής, Φωτογράφισης και Ψηφιοποίησης Αρχειακού Υλικού των Ρωμαϊκών Κοινοτήτων της Κωνσταντινούπολης).	311
Τουρκία	314
Έγγραφα του Αμερικανικού Υπουργείου Εξωτερικών (State Department-SD).	314
Πρωθυπουργικό Αρχείο της Δημοκρατίας, Άγκυρα (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi-BCA).....	314
Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου	315
Τύπος	315
Ελληνόφωνος τύπος Κωνσταντινούπολης:	315
Τουρκικός τύπος.....	315
Αυτοτελείς Μελέτες και Άρθρα	317
Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία.....	317
Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία.....	319

Στον πατέρα μου

Συντομογραφίες

BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (Πρωθυπουργικό Αρχείο Τουρκικής Δημοκρατίας).

ΔΕΜΣ: Διαρκές Εθνικό Μεικτό Συμβούλιο.

ΙΑΥΕ: Ιστορικό Αρχείο Υπουργείου Εξωτερικών.

ΚτΕ: Κοινωνία των Εθνών.

LCNEA: Lausanne Conference on Near Eastern Affairs.

ΡΑΚ: Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα.

ΜΕΑΠ: Μεικτή Επιτροπή Ανταλλαγής Πληθυσμών.

SD: State Department Papers.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ιστοριογραφικές προσεγγίσεις των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης

Οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης έχουν αποτελέσει το αντικείμενο πολλών μελέτων, που εξετάζουν διάφορες πτυχές της ιστορίας τους. Το χρονικό φάσμα που καλύπτουν οι μελέτες αυτές είναι μεγάλο: ξεκινά κυρίως από την ύστερη οθωμανική περίοδο (19^{ος} αιώνας) και φτάνει μέχρι τα πρόσφατα χρόνια. Αντίστοιχα, το είδος των μελετών παρουσιάζει ποικιλομορφία: προσωπικές μαρτυρίες και αναμνήσεις, μονογραφίες για την ιστορία θεσμών, ιδρυμάτων και προσωπικοτήτων των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης, επιστημονικές μελέτες προερχόμενες από το χώρο των κοινωνικών και ανθρωπιστικών σπουδών.

Μέχρι τη δεκαετία του 1980 η ιστοριογραφία της ρωμαϊκής κοινότητας-μειονότητας¹ (τόσο για την περίοδο πριν το 1923, όσο και για την περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας) χαρακτηριζόταν σε μεγάλο βαθμό από αποσπασματικές, πραγματολογικές μελέτες (γραμμένες συχνά από Ρωμιούς), οι οποίες προσεγγίζουν τη μειονότητα με δύο κυρίως τρόπους: είτε ιστοριοδικά εντάσσοντάς την στην ευρύτερη φιλολογία των ελληνικών 'αλύτρωτων-χαμένων πατρίδων', προσπαθώντας να καταγράψουν και να διασώσουν την ιστορία της κοινότητας και των θεσμών της (ιδίως του Πατριαρχείου και των εκπαιδευτικών ιδρυμάτων της).² είτε από την οπτική

¹ Γενικά, για την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα προτιμάται ο όρος *κοινότητα*, ενώ για την περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας ο όρος *μειονότητα*. Το ζήτημα της χρήσης και της νοηματοδότησης αυτών των δύο όρων θα αναλυθεί εκτενώς στη συνέχεια.

² Σταχυολογώντας ενδεικτικά: Μελισσηνός Χριστοδούλου (επίσκοπος Παμφυλίας), *Τα Ταταύλα ήτοι ιστορία των Ταταούλων*, Κωνσταντινούπολη 1913. Μανουήλ Γεδεών, *Αποσημειώματα Χρονογράφου 1800-1913*, Αθήνα 1932. *Μνεία των προ εμού 1800-1863-1913*, Αθήνα 1935. Τ.Α. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, τ. 1 και 2, Αθήνα 1966, 1971. Α.Σ. Καρανικόλας, «Τα Παρθεναγωγεία της Κωνσταντινουπόλεως», *Παρνασσός* 17/2, 1975: 173-200. Kyriaki Mamon, «Les associations pour la propagation de l' instruction grecque à Constantinople (1861-1922)», *Balkan Studies* 16, 1975: 102-112. Κ. Μαυροφρύδης, *Ιστορικών Λεύκωμα των Οργανοτροφείων μας*, 1853-1958, Ιστανμπούλ 1958. Γ.Ι. Παπαδόπουλος, *Les privilèges du Patriarcat Oecuménique, Communauté Grecque Orthodoxe dans l' Empire Ottoman*, Παρίσι 1924. Β.Θ. Σταυρίδης, *Η Ιερά Θεολογική Σχολή της Χάλκης*, 2 τόμοι, Αθήνα 1968 και 1970. Καμαράδος Βυζάντιος Γ., *Τα Ελληνικά Ταταύλα, 1535-1929*, Αθήνα 1980. Σούλα Μπόζη, *Ο Ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα 2002, κ.ά. Οι πληροφορίες ωστόσο που αντλεί κανείς από τέτοιους είδους μελέτες είναι πολύ σημαντικές σε πραγματολογικό επίπεδο.

της ιστορίας των διεθνών σχέσεων εντάσσοντάς την ιστορία της μειονότητας στο ευρύτερο πλαίσιο των διπλωματικών σχέσεων Ελλάδας-Τουρκίας. Υπό αυτή την οπτική, η πορεία της μειονότητας μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας εξετάζεται σε σχέση κυρίως με τα αντιμειονοτικά μέτρα του τουρκικού κράτους.

Η δεύτερη προσέγγιση εξακολουθεί να είναι κυρίαρχη σε μεγάλο βαθμό και σε μεταγενέστερες μελέτες. Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να γίνει μια επισήμανση: από τη δεκαετία του 1990 σημειώθηκε μια σημαντική ιστοριογραφική στροφή σε ό,τι αφορά τη μελέτη της ρωμαίικης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης για την περίοδο πριν το 1923. Κύριο χαρακτηριστικό της στροφής αυτής ήταν η αναστοχαστική μετατόπιση στη μελέτη των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης και η ένταξη της ιστορίας τους σε μια ευρύτερη προβληματική για την άνοδο των αντίπαλων εθνικισμών στα Βαλκάνια και τις πολιτικές και πολιτισμικές αλλαγές της νεωτερικότητας στην περιοχή. Σε αυτό το πλαίσιο αναδείχθηκαν νέες πτυχές της ιστορίας της κοινότητας και χρησιμοποιήθηκαν νέες αναλυτικές κατηγορίες, όπως το φύλο, η φτώχεια και η φιλανθρωπία, η πολυτέλεια, η εγγραμματοσύνη, ο δημόσιος χώρος, η εκκοσμίκευση, κ.ά.³ Η ιστορία της ρωμαίικης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης (αλλά και ευρύτερα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας) έπαψε να αποτελεί μια αυστηρά πραγματολογική αφήγηση μιας εθνικά στρατευμένης και μονόπλευρης ιστορίας του Νέου Ελληνισμού.

Αντίθετα, η σχετική ιστοριογραφία για την περίοδο από το 1923 και μετά εξακολουθεί να εστιάζει σχεδόν αποκλειστικά στην αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους προς τους Ρωμιούς. Κάτι τέτοιο έχει πολιτικές συνδηλώσεις. Μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο το θέμα των μειονοτήτων και η προστασία τους αποτέλεσε προϋπόθεση για την αναγνώριση δημιουργίας νέων κρατών και ως τέτοιο έγινε κεντρικό ζήτημα της διεθνούς πολιτικής σκηνής· τα μειονοτικά δικαιώματα και η διεθνής προστασία τους έγιναν «της μόδας». Με δεδομένο ότι η μειονότητα,

³ Ενδεικτικά, σε αυτήν την ιστοριογραφική στροφή θα μπορούσε να εντάξει κανείς τις παρακάτω μελέτες: Δημήτρης Σταματόπουλος, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση. Προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου το 19^ο αιώνα*, Αθήνα 2003. Χάρης Εξερτζόγλου, *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19^ο αιώνα, ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως 1861-1912*, Αθήνα 1996. Χάρης Εξερτζόγλου, *Οι «χαμένες πατρίδες» πέρα από τη νοσταλγία. Μια κοινωνική-πολιτισμική ιστορία των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (μέσα 19^{ου}-αρχές 20^{ου} αιώνα)*, Αθήνα 2010. Έφη Κάννερ, *Φτώχεια και Φιλανθρωπία στην Ορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης, 1753-1912*, Αθήνα 2004. Έφη Κάννερ, *Έμφυλες κοινωνικές διεκδικήσεις από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στην Ελλάδα και στην Τουρκία. Ο κόσμος μιας Ελληνίδας χριστιανής δασκάλας*, Αθήνα 2012. Παρασκευάς Κονόρτας, *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο*, Αθήνα 1998. Ayşe Özlü, *Education in the Greek orthodox community of Pera in 19th century Istanbul*. Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή εργασία, Κωνσταντινούπολη 2001.

εθνοοιολογικά, δεν εντάσσεται σε καμμία από τις δύο βασικές σύγχρονες, φιλελεύθερες δικαίκες κατηγορίες –το κράτος, από τη μία, και το άτομο από την άλλη– το ζήτημα της προστασίας των μειονοτικών δικαιωμάτων έγινε τις περισσότερες φορές αντικείμενο διαπάλης αντίπαλων εθνών-κρατών, αντικρουόμενων εθνικών διεκδικήσεων και τελικά εθνικών ιστορικών αφηγήσεων.⁴ Έτσι, η μελέτη των εθνικών μειονοτήτων που προέκυψαν στην Νοτιοανατολική Ευρώπη με το πέρασμα από τις αυτοκρατορίες στα εθνικά κράτη παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις πολιτικές και ιδεολογικές χρήσεις της ιστορίας.⁵

Από αυτήν την άποψη, η περίπτωση της ‘ρωμαίικης’ ιστοριογραφίας είναι ενδεικτική. Το κύριο σώμα των μελετών για τη ρωμαίικη μειονότητα την περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας -τουλάχιστον μέχρι το 1980- προσεγγίζει την ιστορία της μειονότητας γραμμικά και αναχρονιστικά, μέσα από ουσιοκρατικά και αιτιακά δίπολα: θύτης (τουρκικό κράτος)-θύμα (μειονότητα), ακμή/άνθηση (οι Ρωμιοί πριν το 1922)-παρακμή/κάμψη (οι Ρωμιοί μετά το 1923), τεταμένες διπλωματικές σχέσεις Ελλάδας και Τουρκίας-μαρασμός μειονότητας. Οι Ρωμιοί αντιμετωπίζονται σαν ομοιογενές, ενιαίο και αδιαφοροποίητο σύνολο που διαβιών σε καθεστώς ομηρίας της εξωτερικής πολιτικής κάθε χώρας, έρμαιο των διπλωματικών ισορροπιών. Όσο και αν μια τέτοια προσέγγιση εξηγείται εν μέρει λόγω του ότι η έννοια της μειονότητας παρέπεμπε σε ένα συλλογικό σώμα, σε ένα συλλογικό ζήτημα, σε συλλογικά και όχι σε ατομικά δικαιώματα,⁶ δεν παύει να συσκοτίζει πολλές πλευρές της ιστορίας των Ρωμιών.

Σε ακραίες περιπτώσεις, η αντιπαράθεση του εθνικά, πολιτισμικά και οικονομικά ‘ένδοξου’ παρελθόντος των Ρωμιών πριν το 1923 και του ‘παρακμιακού’ παρόντος μετά το 1923 επενδύεται με εθνοπατριωτικά ευχολόγια περί ανάκτησης της παλιάς τους δύναμης.⁷ Σημειολογικά, το λεξιλόγιο που μεταχειρίζονται οι συγγραφείς

⁴ Δημήτρης Χριστόπουλος, *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας. Όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*. Αθήνα 2002: 44-46.

⁵ Andreas Lyberatos, «Between Two Motherlands: Nationality and Emigration Among the Greeks of Bulgaria, 1900–1949», *Journal of Borderlands Studies*, 28:2, 273-274, 2013, DOI: 10.1080/08865655.2013.854661.
<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08865655.2013.854661#.U0K0dXcas0E> (τελευταία επίσκεψη: 7/4/2014).

⁶ Χριστόπουλος, ό.π.: 46. Renée Hirschon, «‘Unmixing people’ in the Aegean Region» στο Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Exchange between Greece and Turkey*, Οξφόρδη 2003:7.

⁷ Για παράδειγμα, στην αφιέρωση μελέτης σχετικά με τη λογοτεχνική παραγωγή των Ρωμιών που εκδόθηκε πρόσφατα διαβάζουμε: «Αφιερώνω την ανθολογία αυτή σε όσους σήμερα έχουν το προνόμιο

των μελετών αυτών αναπαράγει την παραπάνω οπτική. Ενδεικτικά, στη μελέτη τους για τα *Πενήντα Χρόνια από τα Σεπτεμβριανά*, η Καίτη και Ειρήνη Σαρίογλου χαρακτηρίζουν τα χρόνια μέχρι το 1955 «μετ' εμποδίων ειδυλλιακή περίοδο» και το διάστημα μέχρι το 1922 «περίοδο ανόδου, που είναι πλέον παρελθόν», ενώ τα γεγονότα του Σεπτεμβρίου 1955 χαρακτηρίζονται «προδιαγεγραμμένο τραγικό φινάλε».⁸ Ο καθηγητής Κωνσταντίνος Σβολόπουλος εκδίδει μονογραφία για την Κωνσταντινούπολη στα τέλη του 19^{ου} και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα με τον τίτλο *Κωνσταντινούπολη 1856-1908. Η Ακμή του Ελληνισμού* (Αθήνα 1995). Αντίστοιχα, ο ιστοριοδίφης Κώστας Σταματόπουλος επιλέγει τον τίτλο *Η Τελευταία Αναλαμπή* για τη μελέτη του σχετικά με τους Ρωμιούς το διάστημα 1948-1955 και ο δημοσιογράφος Άρης Αμπατζής επιλέγει τον τίτλο *Μαρμαρωμένη Ρωμιοσύνη* για ανάλογη μελέτη του.⁹ Η Ειρήνη Σαρίογλου στη μελέτη της για τη μειονοτική εκπαίδευση των Ρωμιών παρατηρεί ότι εξαιτίας της πολιτικής εκτουρκισμού «τα μειονοτικά σχολεία έχασαν τον κοσμοπολίτικο χαρακτήρα τους και το υψηλό τους επίπεδο».¹⁰

Η συντριπτική πλειοψηφία αυτών των μελετών¹¹ έχουν χαρακτήρα εκλαϊκευτικό και δημοσιογραφικό και δεν καταφέρνουν να εντάξουν την περίπτωση των Ρωμιών σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο σχετικά με τις μειονότητες στα σύγχρονα εθνικά κράτη, ούτε ειδικότερα στο ιδεολογικό και πολιτικό πλαίσιο του τουρκικού κράτους.

Η μελέτη του Αλέξη Αλεξανδρή αποτελεί την πρώτη –χρονολογικά– επιστημονική προσπάθεια χαρτογράφησης της νεότερης ιστορίας των Ρωμιών στον

να κατοικούν εκεί κάτω, στα άγια χώματα της Βασιλεύουσας, με την ευχή πως 'η αραιή και φωτεινή' τους σήμερα 'φάλαγγα' -όπως θα έλεγε και ο Όμηρος Μπεκές- δεν θα αργήσει 'να πυκνωθεί μια μέρα και να γίνει 'λεγεών'». Χαράλαμπος Κ. Βάιος, *Η Κωνσταντινούπολη διηγείται...*, Αθήνα 2000. Παρά την ακρότητα του παραδείγματος, μια τέτοια οπτική εξακολουθεί να υπάρχει και να αναπαράγεται και στον δημόσιο λόγο των ίδιων των Ρωμιών. Ενδεικτικά, η ηλεκτρονική ομάδα *Πολίτικη Νεολαία* (politikineolea@yahoogroups.com) διαφημίζει τον ηλεκτρονικό ραδιοφωνικό σταθμό *Ηχός της Πόλης* ως «τον πρώτο ελληνικό ραδιοφωνικό σταθμό της Βασιλεύουσας». Υπάρχουν πολλά τέτοιου είδους παραδείγματα · θα ήταν ενδιαφέρον να μελετήσει κανείς αυτήν την πτυχή του δημόσιου λόγου των Ρωμιών σήμερα.

⁸ Ειρήνη Σαρίογλου-Καίτη Σαρίογλου, *Πενήντα Χρόνια από τα Σεπτεμβριανά*, Αθήνα 2005: 17, 61, 78.

⁹ Ως προς τις λεξιλογικές επιλογές βλέπε επίσης Ρευμιώτης Μέγας Α., *Η Συρρίκνωση του Ελληνισμού*, Κομοτηνή 1985. Αναστασιάδου Μερόπη, Ντυμόν Πωλ, *Οι Ρωμηοί της Πόλης, Τραύματα και Προσδοκίες*, Αθήνα 2007, κ.ά.

¹⁰ Sarioglou Irini, *Turkish Policy towards Greek Education in Istanbul 1923-1974. Secondary Education and Cultural Identity*, Αθήνα 2004: 215.

¹¹ Εξαίρεση στα παραδείγματα που αναφέρθηκαν αποτελεί η μελέτη του Κωνσταντίνου Σβολόπουλου και της Ειρήνης Σαρίογλου, της οποίας η μελέτη αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της διδακτορικής διατριβής της.

20^ο αιώνα και ένταξής της στο πολιτικό πλαίσιο της τουρκικής ιστορίας.¹² Η συγκεκριμένη μελέτη, που δημοσιεύτηκε στις αρχές της δεκαετίας του 1980, παραμένει μέχρι σήμερα σημείο αναφοράς. Ωστόσο, όπως φαίνεται ήδη από τον τίτλο του βιβλίου (*The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*) και στη μελέτη αυτή το βασικό πλαίσιο ανάλυσης παραμένει η διπλωματική ιστορία και οι διεθνείς σχέσεις.¹³

Παρά το επιστημονικό υπόβαθρο του πονήματος και την εκτεταμένη αρχειακή έρευνα, η μελέτη δεν ξεφεύγει από τη γραμμική πραγματολογική εξιστόρηση των αντιμειονοτικών μέτρων που έπληξαν τους Ρωμιούς και της πολιτικής κατάστασης στη χώρα στο διάστημα 1918-1974. Επιπλέον, σε διάφορα σημεία ο συγγραφέας διατυπώνει αξιολογικές κρίσεις για πρόσωπα και πολιτικούς χειρισμούς και αναπαράγει μια στερεοτυπική προσέγγιση της ιστορίας των Ρωμιών ερμηνεύοντας τη 'φθίνουσα' πορεία της μειονότητας όχι μόνο σε σχέση με την αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους αλλά και με τους κακούς χειρισμούς του ελληνικού κράτους.¹⁴

Η προσέγγιση αυτή, αρκετά διαδεδομένη, χρησιμοποιεί ως πλαίσιο ανάλυσης την αρχή της αμοιβαιότητας, όπως αυτή διατυπώθηκε και επικυρώθηκε στο άρθρο 45 της συνθήκης της Λοζάνης, και τονίζει τη στρεβλή διαχείρισή της από το ελληνικό κράτος συγκριτικά με το τουρκικό.¹⁵ Με άλλα λόγια, τόσο ο Αλεξανδρής (λιγότερο

¹² Alexandris Alexis, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, Αθήνα 1983.

¹³ Εξάλλου ο ίδιος ο συγγραφέας εκτός από ιστορικός είναι ενεργός διπλωμάτης του Ελληνικού Υπουργείου Εξωτερικών. Σχεδόν παράλληλα με τη δημοσίευση της συγκεκριμένης μελέτης (που αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της διδακτορικής του διατριβής) ακολούθησαν παρόμοιες δημοσιεύσεις: Αλεξανδρής Αλέξης, «Το ιστορικό πλαίσιο των Ελληνοτουρκικών σχέσεων (1923-1955)» και «Το μειονοτικό ζήτημα (1954-1987)», *Οι Ελληνοτουρκικές σχέσεις*, Αθήνα 1986. Alexis Alexandris, «Imbros and Tenedos: A Study of Turkish Attitudes Towards Two Ethnic Greek Island Communities Since 1923», *Journal of the Hellenic Diaspora*, 7/1 (1980).

¹⁴ Ενδεικτικά, αναφερόμενος στις διαμαρτυρίες του τουρκικού κράτους για κακομεταχείριση των Μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης αμέσως μετά το 1923, ο Αλεξανδρής σημειώνει ότι δεν υπάρχουν απτές αποδείξεις για κακομεταχείριση του μειονοτικού πληθυσμού καθώς και ότι κάτι τέτοιο δεν θα εξυπηρετούσε τα συμφέροντα της ελληνικής κυβέρνησης που ήταν ιδιαίτερη ευάλωτη στα μειονοτικά ζητήματα εκείνη την εποχή (σελ. 123-124). Σε άλλο σημείο κατακρίνει τους χειρισμούς του στρατηγού Πάγκαλου τον Ιούνιο του 1925, χαρακτηρίζοντας τους λόγους του «μη διπλωματικούς και εκδικητικούς» και τις προτάσεις του ατυχείς και βλαπτικές για την Ελλάδα (σελ. 127). Αξίζει επιπλέον να σημειωθεί ότι ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο κομμουνιστική εξέγερση (Communist revolt, 1946-49) αναφερόμενος στην περίοδο του ελληνικού εμφυλίου. Αν και η παρατήρηση αυτή δεν έχει σχέση με το αντικείμενό μας, είναι ωστόσο ενδεικτική, θεωρώ, του ιστοριογραφικού μοντέλου και της ιστορικής προσέγγισης που ακολουθεί ο Αλέξης Αλεξανδρής.

¹⁵ Μετά από πίεση της τουρκικής αντιπροσωπείας στη συνδιάσκεψη της Λοζάνης, η αρχή της αμοιβαιότητας προβλέπεται στο άρθρο 45 της συνθήκης της Λοζάνης. Samim Akgönül, «Sources of Reciprocity: Treaty of Lausanne», στο Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity, Greek and Turkish Minorities*

και προσεκτικότερα), όσο και άλλοι συγγραφείς εκφέρουν αξιολογικές κρίσεις για την εξωτερική πολιτική του ελληνικού κράτους και τους χειρισμούς του σε μία λογική *real politik*. θεωρούν ότι το ελληνικό κράτος θα έπρεπε να αντιμετωπίσει την δική του εθνική μειονότητα, τους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης, εργαλειακά, ως αντίβαρο και αντιστάθμισμα για τα μέτρα που η τουρκική κυβέρνηση υιοθέτησε εναντίον της ρωμαίικης μειονότητας στην Κωνσταντινούπολη, την Ίμβρο και την Τένεδο, πόσο περισσότερο που η ίδια η συνθήκη της Λοζάνης τού παρέχει το νομικό πλαίσιο. Σε μια λογική αντεκδίκησης και αντιποίνων, οι συγγραφείς αυτοί, αν και καταγγέλλουν συχνά την παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων των μειονοτήτων από το τουρκικό κράτος, εγκαλούν το ελληνικό να σκληρύνει τη στάση του απέναντι στους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης και να πλήξει τα δικαιώματά τους.¹⁶

Τρείς περίπου δεκαετίες μετά την έκδοση της μελέτης του Αλέξη Αλεξανδρή, οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης στον 20^ο αιώνα αποτέλεσαν το αντικείμενο της διδακτορικής διατριβής του Δημήτρη Καμουζή.¹⁷ Στηριζόμενος στην πλούσια θεωρητική βιβλιογραφία για το έθνος κράτος και την εθνική ταυτότητα, και τη σημαντική παραγωγή, κατά τα τελευταία χρόνια, επιστημονικών μελετών για την κατασταλτική πολιτική του τουρκικού κράτους απέναντι στους μη μουσουλμάνους της χώρας στο πλαίσιο κατασκευής μιας ενιαίας τουρκικής εθνικής ταυτότητας,¹⁸ ο

Law, Religion and Politics, Ιστανμπούλ 2008: 32-33. Βλέπε Παράρτημα II.

¹⁶ Για παράδειγμα, ο Νεοκλής Σαρρής θεωρεί ότι αν το ελληνικό κράτος είχε απελάσει τους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης τις δεκαετίες του 1950 και 1960 ως αντίποινα στα Σεπτεμβριανά και τις απελάσεις του 1964, η ρωμαίικη μειονότητα θα ήταν, δημογραφικά τουλάχιστον, σε καλύτερη κατάσταση. Dimosthenis Yağcıoğlu, «The 'Internalization' of Reciprocity by Many Members of Greek-Orthodox and Turkish-Muslim Minorities: How can it be explained? Some Initial Reflections», στο Samim Akgönül (ed.), ό.π.:103-115.

¹⁷ Kamouzis Dimitris, *The Constantinopolitan Greeks in an era of secular nationalism, mid-19th century to 1930*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Λονδίνο 2009.

¹⁸ Η συντριπτική πλειοψηφία αυτών των μελετών προέρχονται από τούρκους ερευνητές, γεγονός που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την τουρκική ιστοριογραφία. Οι σημαντικότερες από αυτές τις μελέτες είναι οι εξής: Akgönül Samim, *Les Grecs de Turquie, Processus d'extinction d'une minorité de l'age de l'État-Nation à l'age de la mondialisation (1923-2001)*, Βέλγιο 2004. Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity, Greek and Turkish Minorities Law, Religion and Politics*, Ιστανμπούλ 2008. Aktar Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, Ιστανμπούλ 2000. Aktar Ayhan, «Homogenizing the Nation, Turkifying the Economy: Turkish Experience of Populations Exchange Reconsidered.», Hirschon Renée (ed.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Exchange between Greece and Turkey*, Οξφόρδη 2003. Aktar Ayhan, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, Ιστανμπούλ 2006. Aslan Senem, «“Citizen speak Turkish!”: A Nation in the Making», *Nationalism and Ethnic Politics*, 13, 2007. Bali Rifat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Seruveni (1923-1945)*, Ιστανμπούλ 1999. Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, Ιστανμπούλ 2004. Γκιουβέν Ντιλέκ, *Εθνικισμός, Κοινωνικές Μεταβολές και Μειονότητες, Τα επεισόδια εναντίον των Μη Μουσουλμάνων της Τουρκίας (6/7 Σεπτεμβρίου 1955)*, Αθήνα 2006. Cagaptay Soner, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey, Who is a Turk*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2006. Koçak Cemil, «Aydın Karanlık yüzü, tek parti

Καμούζης ‘επισκέπτεται’ ξανά τους Ρωμιούς της ύστερης οθωμανικής περιόδου και των πρώτων χρόνων της Τουρκικής Δημοκρατίας. Ο τρόπος προσέγγισης ωστόσο και τα ερωτήματα που απευθύνει ο ερευνητής παραμένουν σε μεγάλο βαθμό παλιά.

Ο Καμούζης εστιάζει στους πολιτικούς χειρισμούς και την ιδεολογία της ρωμαίικης ελίτ σε σχέση τόσο με το τουρκικό, όσο και με το ελληνικό κράτος αναδεικνύοντας τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις της ελίτ και τον ρόλο της στην αναδιοργάνωση της μειονότητας, χρησιμοποιώντας για πρώτη φορά τόσο εκτεταμένα αρχειακό υλικό από το εσωτερικό της μειονότητας, δηλαδή από τα κοινοτικά αρχεία. Όπως ο ίδιος αναφέρει, προσπαθεί να διερευνήσει τη διαδικασία μετάβασης από το καθεστώς *θρησκευτικής κοινότητας* στο καθεστώς *εθνικής μειονότητας* μέσα από την οπτική των ελίτ, χρησιμοποιώντας ως θεωρητικό πλαίσιο κυρίως την ανάλυση του Roger Brubaker για «το τριαδικό πλέγμα», τη διάδραση δηλαδή του εθνοποιητικού κράτους, της εθνικής πατρίδας και της εθνικής μειονότητας στη διαμόρφωση της πολιτικής και της ταυτότητας της μειονότητας.¹⁹

Εκείνο που ωστόσο δεν κάνει είναι να εξετάσει πώς σημασιοδοτείται η κατηγορία *εθνική μειονότητα* την πρώτη δεκαετία ζωής του τουρκικού κράτους και κατά πόσον τελικά η ίδια η μειονότητα, μέσα από τις πρακτικές της, την οργάνωσή της και την αντιμετώπιση της εχθρικής στάσης του τουρκικού κράτους οικειοποιείται ή όχι αυτήν την κατηγοριοποίηση. Ο Καμούζης αντιμετωπίζει την ιστορία της κοινότητας με την ίδια γραμμικότητα, όπως όλοι οι ερευνητές μέχρι τώρα, χωρίς να προβληματίζει τις κατηγορίες *θρησκευτική κοινότητα* και *εθνική μειονότητα*, παρά το γεγονός ότι μια προσεκτικότερη ματιά, τόσο στον λόγο, όσο και στις πρακτικές των μειονοτικών, καταδεικνύει ότι στην μετά το 1923 εποχή οι Ρωμιοί –τουλάχιστον η ελίτ και τουλάχιστον στον δημόσιό της λόγο- επανοικειοποιούνται τον όρο ‘κοινότητα’ και τονίζουν τη θρησκευτική τους ταυτότητα, περισσότερο από ό, τι το άμεσως προηγούμενο διάστημα, τουλάχιστον την περίοδο 1919-1922.

Επιπλέον, ο ερευνητής ξεκαθαρίζει ότι δεν συμπεριλαμβάνει στην ανάλυσή του

döneminde gayri müslim azınlıklar hakkında açılan Türklüğü tahkir davaları», *Tarih ve Toplum yeni Yaklaşımlar*, τ. 1, Άνοιξη 2005. Macar Elçin, *Istanbul'un yok olmuş iki cemaati. Doğu aittli Katolik Rumlar ve Bulgalar*, Ιστανμπούλ 2002. Macar Elçin, *Cumhuriyet Döneminde Istanbul Rum Patrikhanesi*, Ιστανμπούλ 2003. Okutan M. Çağatay, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, Ιστανμπούλ 2004. Στα παραπάνω αξίζει να προστεθεί και η μονογραφία των δημοσιογράφων Ντεμίρ Χουλιά και Ακάρ Ριντβάν σχετικά με τις απελάσεις των Ρωμιών το 1964, η οποία αν και στηρίζεται σε δημοσιογραφική και όχι επιστημονική μελέτη εντάσσεται, έστω περιφερειακά, σε αυτήν τη στροφή της τουρκικής ιστοριογραφίας. Ντεμίρ Χουλιά, Ακάρ Ριντβάν, *Οι τελευταίοι εξόριστοι της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα 2004.

¹⁹ Kamouzis, 2009 ό.π.: 20.

τις «χαμηλότερες τάξεις από τη στιγμή που αυτές δεν συμμετείχαν στη διαδικασία λήψης αποφάσεων και ήταν ανίκανες να επηρεάσουν τις πολιτικές της ηγεσίας».²⁰ Εκτός λοιπόν από την από τα πάνω προσέγγιση της ιστορίας των Ρωμιών που χαρακτηρίζει τη μελέτη αυτή (όπως και όλες τις άλλες μέχρι στιγμής), ο Καμούζης θεωρεί τη διαδικασία λήψης αποφάσεων μονοσήμαντη και δεν αναγνωρίζει την επιδραστικότητα των αντιδράσεων και των πρακτικών των δρώντων αλλά όχι ελίτ υποκειμένων της μειονότητας. Μια τέτοια ανάγνωση όμως, όσο και αν μέσα από την επαρκή τεκμηρίωσή της φωτίζει σημαντικές πλευρές της θεσμικής ιστορίας των Ρωμιών δεν θέτει τελικά νέα ερωτήματα, ούτε μετατοπίζει την οπτική γωνία από την οποία βλέπαμε μέχρι τώρα τους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης στην Τουρκική Δημοκρατία.

²⁰ Kamouzis, 2009, ό.π.: 18.

i) Σχετικά με τους όρους μειονότητα/κοινότητα

Η έννοια *μειονότητα* γεννιέται ιστορικά στο πλαίσιο του κινήματος του Διαφωτισμού και συνδέεται με τη γέννηση της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας. Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηρίξει κανείς ότι αποτελεί παράδοξο παρεπόμενο της νεωτερικότητας, αφού, όπως έχει επισημάνει ο Δ. Χριστόπουλος, συγκροτείται ως κατηγορία αποκλεισμού τόσο σε σχέση με τη διαλεκτική της ατομικής απελευθέρωσης, όσο και σε σχέση με την απελευθέρωση των λαών μέσα από το αίτημα της αυτοδιάθεσης και της ανάδυσης εθνών-κρατών. Ο αποκλεισμός και η εξαίρεση, που αποτελούν τον πυρήνα της μειονότητας, είναι έννοιες αντιθετικά σύμφυτες με την έννοια της γενικής βούλησης, του οικουμενισμού, των δικαιωμάτων και εν τέλει της ίδιας της κυριαρχίας –πνευματικών τέκνων του Διαφωτισμού και της νεωτερικής εποχής.²¹ Στον αντίποδα της ατομικής απελευθέρωσης και της λαϊκής κυριαρχίας που ευαγγελίζεται η νεωτερική εποχή συνυφαίνεται η διαλεκτική του αποκλεισμού και της εξαίρεσης με βάση την οποία στοιχειοθετείται η έννοια της μειονότητας. Δεν είναι όμως μόνο η μειονότητα που «*διαμορφώνεται από την απόσταση από τον κυρίαρχο*»²² η μειονότητα είναι εξίσου απαραίτητη για να οριοθετηθεί και η ίδια η έννοια της κυριαρχίας. Παραφράζοντας το λεξιλόγιο της λακανικής και ντεριντιανής προσέγγισης για τη γλώσσα και το νόημα των λέξεων, η μειονότητα λειτουργεί αναγνωριστικά και ταυτοτικά και για την κυριαρχία της πλειονότητας: «*γνωρίζω ποιος είμαι 'εγώ' σε σχέση με τον 'άλλο' που δεν μπορώ να είμαι*».²³

Οι παραπάνω διαπιστώσεις ισχύουν στην περίπτωση του έθνους κράτους, του κατεξοχήν πολιτικού μορφώματος διοίκησης των κρατών της νεωτερικής Ευρώπης. Σε μεγάλο βαθμό τα έθνη-κράτη δομήθηκαν πάνω σε αποκλεισμούς και εξαιρέσεις, αναδεικνύοντας, δημιουργώντας ή και αποσιωπώντας μειονότητες, πληθυσμιακές ομάδες δηλαδή, μικρότερες ή μεγαλύτερες που δεν ταυτίζονταν με το κυριαρχικά διαμορφωμένο μοντέλο του ανήκειν σε ένα έθνος με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

²¹ Χριστόπουλος, ό.π: 28-37.

²² Στο ίδιο.

²³ Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*, Αθήνα 2003: 422.

Ιστορικά, οι Πολωνοί υπήρξαν οι πρώτοι που συγκροτήθηκαν και αναγνωρίστηκαν ως εθνική μειονότητα από το Συνέδριο της Βιέννης το 1815.²⁴ Στην περίπτωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ο όρος μειονότητα (*ekaliyet*) εμφανίζεται από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και διαδίδεται κατά τη δεύτερη συνταγματική περίοδο, δηλαδή στο διάστημα από την επανάσταση των Νεοτούρκων (1908) μέχρι το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου (1918).²⁵ Αντίστοιχα, στην Ελλάδα και στα υπόλοιπα Βαλκάνια, ο όρος χρησιμοποιείται από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, αλλά η χρήση του συστηματοποιείται την περίοδο των βαλκανικών πολέμων και του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Οι μεγάλες δυτικές δυνάμεις αρχίζουν να χρησιμοποιούν συστηματικά τον όρο μειονότητα όταν ξεσπά ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος αναφορικά με το Ανατολικό Ζήτημα και την προστασία χριστιανών και μουσουλμάνων αμάχων στο οθωμανικό και το ελληνικό κράτος αντίστοιχα.²⁶

Με βάση τα παραπάνω, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η κατασκευή των εθνικών μειονοτήτων δεν είναι μόνο αποτέλεσμα των εξαιρέσεων και των αποκλεισμών από το κυρίαρχο εθνικό αφήγημα, την κυρίαρχη εθνική ταυτότητα· είναι ταυτόχρονα σε πολλές περιπτώσεις (και σίγουρα στην περίπτωση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, του ελληνικού κράτους και των ευρύτερων Βαλκανίων) ένα φαινόμενο ιστορικά σύγχρονο με την άσκηση μαζικής βίας πάνω σε πληθυσμούς που θεωρείται ότι δεν μπορούν να αφομοιωθούν στο έθνος που συνιστά την πλειοψηφία. Η μειονοτικοποίηση συγκεκριμένων πληθυσμών δηλαδή συμπίπτει με τη χρήση βίας –έμπρακτης ή συμβολικής- κατά των πληθυσμών αυτών.²⁷

Οι μαζικές εκτοπίσεις μη μουσουλμανικών πληθυσμών, η γενοκτονία των Αρμενίων και μια σειρά άλλων μέτρων και αντιποίνων εναντίον των μη μουσουλμάνων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατά τη διάρκεια των Βαλκανικών πολέμων και του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου είχαν σαν στόχο είτε τον αφανισμό, είτε

²⁴ Πρακτικά, αυτό σήμαινε ότι τους δόθηκε το δικαίωμα της εθνικής αντιπροσώπευσης και το δικαίωμα δημιουργίας εθνικών θεσμών. Emre Öktem, «L'Évolution Historique de la Question des Minorités et le régime institué par le traité de Lausanne au sujet des minorités en Turquie», *Turkish Review of Balkan Studies*, Annual 1996-1997, Ιστανμπούλ: 62.

²⁵ Sigalas Nikos, Toumarkine, Alexandre «Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans», *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 7, Demographic Engineering –μέρος Ι, 2008: παράγραφος 5.

²⁶ Σύμφωνα με τον Emre Öktem, ο όρος χρησιμοποιήθηκε με αυτόν τον τρόπο πρώτη φορά από τις Μεγάλες Δυνάμεις το 1914 σε ένα σημείωμα που απηύθυναν οι τελευταίες προς το ελληνικό κράτος και αφορούσε τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς των νησιών του Αιγαίου. Emre Öktem, ό.π.

²⁷ Sigalas Nikos, Toumarkine Alexandre, ό.π.: παράγραφος 5-6.

την εκδίωξη, είτε (λιγότερο) τον εκτουρκισμό τους. Παράλληλα, σηματοδότησαν το πέρασμα στην ‘εποχή των μειονοτήτων’· οι χριστιανοί ορθόδοξοι, οι Αρμένιοι και οι Εβραίοι δεν αποκαλούνται πια απλά μη μουσουλμάνοι, μέλη των αντίστοιχων μιλλέτ, αλλά μέλη των αντίστοιχων μειονοτήτων. Και ως τέτοιοι αντιμετωπίζονταν πια διαφορετικά τόσο από το Οθωμανικό κράτος, όσο και από τους Δυτικούς συνιστώντας ουσιαστικά μια καινούργια πολιτική και νομική κατηγορία.

Η θεσμική αναγνώριση και νομική κατοχύρωση του καθεστώτος της μειονότητας στο ελληνικό και το τουρκικό κράτος συνέβη μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και του ελληνοτουρκικού πολέμου του 1919-1922. Η Σύμβαση και το Πρωτόκολλο για την Ανταλλαγή Ελληνικών και Τουρκικών Πληθυσμών ήταν από τα πρώτα νομικά κείμενα που υπογράφηκαν στο πλαίσιο της ειρηνευτικής Διάσκεψης στη Λοζάνη. Το πρώτο άρθρο της Σύμβασης καθόριζε την υποχρεωτική ανταλλαγή και το ποιοι υπάγονταν σε αυτή, ενώ το δεύτερο καθόριζε τις εξαιρέσεις από αυτήν· δανειζόμενη την εύστοχη διατύπωση του Baskin Oran, «το άρθρο 1 ‘δημιούργησε’ μετανάστες [...], το άρθρο 2 ‘δημιούργησε’ εθνικές μειονότητες».²⁸ Οι τελευταίες ορίστηκαν ως *εξαίρεση* στον ευρύτερο κανόνα της ανταλλαγής πληθυσμών, έναν κανόνα που αποσκοπούσε στη διαμόρφωση εθνικής ομοιογένειας στα δύο έθνη-κράτη. Το γεγονός ότι η θεσμική αναγνώριση του καθεστώτος της μειονότητας εντασσόταν στο πλαίσιο εξαίρεσης από έναν ευρύτερο κανόνα εκφράζει εύγλωττα και έμπρακτα την αλληλένδετη σχέση κυριαρχίας-αποκλεισμού, που αποτέλεσε, εν τέλει, αναγκαία και αυτονόητη συνθήκη για κάθε έθνος-κράτος. Η Συνθήκη Ειρήνης που υπογράφηκε έξι μήνες μετά τη Σύμβαση Ανταλλαγής, στις 24 Ιουλίου 1923, όριζε και κατοχύρωνε με τα άρθρα 37-44 συγκεκριμένα μειονοτικά δικαιώματα στους μουσουλμάνους του ελληνικού κράτους και τους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης.²⁹

Επομένως, η χρήση του όρου μειονότητα για τη μετά το 1923 εποχή όταν αναφερόμαστε είτε στους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης, είτε στους Ρωμιούς (και τους Αρμένιους και Εβραίους) της Κωνσταντινούπολης είναι απολύτως ορθή. Ενώ όμως ο όρος μειονότητα αποτελεί τον ορθότερο όρο αναφορικά στις ομάδες των μη μουσουλμάνων στην μετά το 1923 εποχή, δεν είναι ούτε ο μόνος, ούτε ο

²⁸ Baskin Oran, «Διδάγματα από τα άρθρα 1 και 2 της Σύμβασης της Λοζάνης», Τσιτσελίκης Κώστας (επ.), *Η Ελληνοτουρκική Ανταλλαγή των Πληθυσμών, πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, Αθήνα 2006: 292-293.

²⁹ Τα άρθρα της παραγράφου με γενικό τίτλο «Προστασία των Μειονοτήτων» στηρίχθηκαν στη Συνθήκη για τις Πολωνικές Μειονότητες του 1919. ό.π.: 293-294. Βλέπε Παράρτημα Ι, 2.

συνηθέστερος όρος που απαντάται, τουλάχιστον στην υπό εξέταση περίοδο.

Οι ίδιοι οι Ρωμιοί χρησιμοποιούν τους όρους *μειονότητα* και *κοινότητα* εναλλακτικά, με τον δεύτερο να απαντάται συχνότερα στον δημόσιο λόγο τους, όπως αρθρώνεται στον ελληνόφωνο τύπο, και στις ενδοκοινοτικές τους συναλλαγές και οργανωτικές διαδικασίες. Ενίοτε αυτό συμβαίνει προκειμένου να καταστεί σαφής η διαφορά ανάμεσα στο σύνολο της μειονότητας και σε μια συγκεκριμένη κοινότητα της μειονότητας (για παράδειγμα, κοινότητα του Σταυροδρομίου, του Κουρτουλούς, του Αγίου Στεφάνου, κ.ά.).

Από την άλλη, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η συχνότερη χρήση του όρου *κοινότητα* απηχεί τις αδράνειες της προηγούμενης περιόδου που μεταφέρουν στη νέα εποχή –την Τουρκική Δημοκρατία– παλαιότερες συμπεριφορές, νοοτροπίες, έννοιες και δομές. Η οθωμανική κοινωνία χωριζόταν σε εθνοθηρησκευτικές κοινότητες, για τις οποίες ο επικρατέστερος όρος στον 19^ο αιώνα είναι ο όρος *μιλλέτ* (*millet*), που αποδίδεται στην ελληνική της εποχής ως *κοινότητα*: η χρήση λοιπόν του συγκεκριμένου όρου αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, γλωσσικό και εννοιολογικό ‘δάνειο’ της οθωμανικής περιόδου. Η γλωσσική μνήμη εξάλλου αποδεικνύεται συχνά ισχυρότερη από τις θεσμικές αλλαγές που εισάγουν νέους όρους και νέο λεξιλόγιο.

Ταυτόχρονα, η έννοια *κοινότητα*, νοούμενη ως ένα σύνολο με κοινά χαρακτηριστικά, κοινούς τόπους αναφοράς, κοινό οργανωτικό αλλά και αξιακό σύστημα³⁰ (έστω και αν αυτό διαμορφώνεται κυρίως από την εκάστοτε άρχουσα τάξη) πιθανόν να θεωρούνταν από τους ίδιους τους Ρωμιούς ως καταλληλότερος όρος για να περιγράψει την πληθυσμιακή τους ομάδα. Εξάλλου, σε διάφορες συγκυρίες η *κοινότητα* παρομοιάζεται από τα ίδια τα μέλη της με οικογένεια. Η παρομοίωση μιας πληθυσμιακής ομάδας ή *συνηθέστερα* του έθνους με την κατηγορία της οικογένειας είναι κοινός τόπος του εθνικού λόγου που προσπαθεί να ερμηνεύσει τους δεσμούς μεταξύ των μελών ενός έθνους-κράτους όχι με πολιτικούς όρους, αλλά με όρους συγγένειας και δεσμών αίματος, ακολουθώντας τη ρομαντική ερμηνεία για το έθνος.

Για τους Ρωμιούς λοιπόν η έννοια της *κοινότητας* ως διευρυμένης οικογένειας πιθανόν να απέδιδε καλύτερα την εικόνα που είχαν οι ίδιοι για τους εαυτούς τους ως σύνολο. Ιδιαίτερα σε μια περίοδο –δεκαετίες 1920 και 1930– κατά την οποία τα κρατικά μέτρα που στοχοποιούσαν τους μη μουσουλμάνους αφενός μεν έθεταν

³⁰ Nigel Rapport, «Community», Alan Barnard, Jonathan Spencer (επιμ.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Antropology*, 142-146.

ξεκάθαρα τα όρια του ανήκειν στο τουρκικό έθνος και τον αποκλεισμό από αυτό, και αφετέρου δημιουργούσαν αντανάκλαστικά συσπείρωσης των μη μουσουλμάνων στις αντίστοιχες κοινότητες-μειονότητες τους. Στις αλλαγές του νεωτερικού έθνους-κράτους, είτε αυτές τους επηρέαζαν θετικά, είτε –συχνότερα- αρνητικά, οι Ρωμιοί επικαλούνταν όρους, δομές και νοοτροπίες του παρελθόντος, στις οποίες επένδυναν την επιβίωσή τους στη νέα εποχή.

Από την πλευρά του, το ελληνικό κράτος μέσω κυρίως των προξενικών του αρχών ακολουθεί την επίσημη ορολογία, όπως είχε διαμορφωθεί στο Συνέδριο της Λοζάνης· έτσι αναφορικά με τους Ρωμιούς χρησιμοποιεί σχεδόν αποκλειστικά τον όρο *ελληνική μειονότητα*. Η επιλογή αυτή έχει να κάνει, θεωρώ, με τη νομιμοποίηση στην οποία στόχευε το ελληνικό κράτος, τόσο απέναντι στο τουρκικό κράτος, όσο και στο ευρύτερο πεδίο των διεθνών διπλωματικών σχέσεων. Το ελληνικό κράτος δηλαδή διεκδικούσε το ρόλο του εγγυητή και προστάτη της συγκεκριμένης μειονότητας στο πλαίσιο υπεράσπισης των επίκαιρων εκείνη την εποχή μειονοτικών δικαιωμάτων.

Τέλος, στις πηγές τις οποίες συμβουλευτήκα το τουρκικό κράτος χρησιμοποιεί τους όρους *ekaliyet* και *azınlık* (και οι δύο σημαίνουν μειονότητα) σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα όταν αναφέρεται στο σύνολο των μη μουσουλμάνων της χώρας (*gayrimüslim ekalliyetleri* και *gayrimüslim azınlıkları*). Όταν όμως αναφέρεται σε κάθε μία μειονότητα ξεχωριστά, το τουρκικό κράτος χρησιμοποιεί τον όρο *cemaat* (αντί του οθωμανικού όρου *millet*), ο οποίος αντιστοιχεί στον όρο κοινότητα.³¹ έτσι λοιπόν όταν οι τουρκικές αρχές απευθύνονται ή αναφέρονται στη ρωμαίικη μειονότητα χρησιμοποιούν τη διατύπωση *Rum Ortodoks cemaati* (= Ρωμαίικη Ορθόδοξη κοινότητα). Οι λόγοι βέβαια που υπαγορεύουν την υιοθέτηση αυτού του όρου είναι διαφορετικοί από ό,τι στην περίπτωση των ίδιων των Ρωμιών.

Αν και σύμφωνα με την συνθήκη της Λοζάνης οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης αποτελούσαν αναγνωρισμένη μειονότητα (όπως και οι Αρμένιοι και οι Εβραίοι), με συγκεκριμένα δικαιώματα, το νομικό πλαίσιο της μειονότητας στη νεότευκτη Τουρκική Δημοκρατία δεν ήταν απολύτως ξεκαθαρισμένο. Για την ακρίβεια, οι τουρκικές αρχές δεν ήθελαν να αναγνωρίσουν τη μειονότητα ως αυτόνομη κοινότητα δημοσίου δικαίου, δεν ήθελαν δηλαδή να αναγνωρίσουν την μειονότητα ως ένα σύνολο με κεντρική εκπροσώπηση. Οι τουρκικές αρχές

³¹ Ο όρος *millet* έχει πια αποκτήσει την έννοια του έθνους και άρα δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί όπως χρησιμοποιούνταν πριν το 1923.

αναγνώριζαν (τύποις τουλάχιστον) τα ατομικά δικαιώματα των μη μουσουλμάνων, όπως αναγνώριζαν και συνομιλούσαν με τα διοικητικά όργανα των επιμέρους κοινοτήτων της μειονότητας (διοικητικές εφοροεπιτροπές, επιτροπές σχολείων, εκκλησιών, συλλόγων, κ.ά.), χωρίς ωστόσο να προβούν σε ενέργειες θεσμοθέτησης μιας κεντρικής αρχής εκπροσώπησης της μειονότητας, στο πρότυπο του Διαρκούς Εθνικού Μεικτού Συμβουλίου³² που υπήρχε κατά την προηγούμενη περίοδο. Η χρήση λοιπόν του όρου *cemaat* από τις τουρκικές αρχές εκφράζει απόλυτα το πώς αυτές αντιμετώπιζαν τη μειονότητα: ως μια κατακερματισμένη σε κατά τόπους ιδρύματα, σχολεία και εκκλησίες πληθυσμιακή ομάδα-κοινότητα.

Επιπλέον, ο συγκεκριμένος όρος χρησιμοποιούνταν και με την έννοια του συνδέσμου-συλλόγου.³³ Αυτό σε συνδυασμό με την ανησυχία που εκφράζουν οι ίδιοι οι μειονοτικοί για την πρόθεση της κυβέρνησης να αναγνωρίσει τις μειονότητες ως κοινά σωματεία που θα υπόκεινταν στον έλεγχο της αστυνομίας, στη διοίκηση των οποίων θα συμμετείχαν και εκπρόσωποι της κυβέρνησης,³⁴ δείχνει θεωρώ ότι η χρήση του συγκεκριμένου όρου δεν είναι τυχαία· κάθε άλλο, είναι ενδεικτική της πρόσληψης της μειονότητας από το τουρκικό κράτος και δηλωτική της στάσης και των προθέσεων του απέναντι στη μειονότητα ως διακριτή νομική κατηγορία.

Στην παρούσα διατριβή θα χρησιμοποιήσω και τους δύο όρους (μειονότητα, κοινότητα) εναλλακτικά, κυρίως για πρακτικούς λόγους. Ο όρος μειονότητα θα προτιμηθεί για την περίοδο μετά το 1923, μεταξύ άλλων και για λόγους διάκρισης με την περίοδο πριν το 1923. Ο όρος κοινότητα θα χρησιμοποιηθεί στην μετά το 1923 περίοδο κυρίως αναφορικά με τις επιμέρους κοινότητες της μειονότητας (π.χ. Κοινότητα Σταυροδρομίου, Φαναρίου, Κοντοσκαλίου, Χαλκηδόνας, κ.ά.).³⁵

Σε ό,τι αφορά ειδικότερα τον όρο κοινότητα, που αποτελεί έναν από τους πιο πολυχρησιμοποιημένους όρους των κοινωνικών επιστημών, θα τον χρησιμοποιήσω με την έννοια της αναφοράς σε ένα σύνολο που έχει κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία αναγνωρίζει ως τέτοια, και μια κυρίαρχη ταυτότητα (αλλά και υπάλληλες ταυτότητες) αλλά αποτελεί ταυτόχρονα μια συμβολική κατασκευή· η νοσηματοδότηση της κατασκευής αυτής συμβαίνει από τα ίδια τα μέλη του συνόλου και βασίζεται στη συνειδητοποίηση της ύπαρξης ενός ορίου-συνόρου μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών

³² Σχετικά με το Διαρκές Εθνικό Μεικτό Συμβούλιο βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 1.

³³ Για παράδειγμα, *Yahudileri Türkleştirme Cemiyeti* (Σύλλογος Τουρκοποίησης Εβραίων).

³⁴ Βλέπε σχετικά 3^ο κεφάλαιο: 4 α.

³⁵ Βλέπε Παράρτημα II, Πίνακας.

συνόλων. Πέρα από τα κοινά χαρακτηριστικά και τη διαμόρφωση μιας κυρίαρχης ταυτότητας, θα χρησιμοποιήσω τον όρο κοινότητα ως όρο που εμπεριέχει όχι μόνο την έννοια της εγγύτητας αλλά και της απόστασης, όχι μόνο την έννοια της ομοιομορφίας αλλά και της διαφοράς.³⁶

Από την άλλη, η ύπαρξη και μόνο κάποιων κοινών χαρακτηριστικών (θρησκευτικών, γλωσσικών, πολιτιστικών) δεν είναι ικανή συνθήκη για να αποτελέσει μια πληθυσμιακή ομάδα μειονότητα. Προκειμένου να υπάρξει θεσμικά το καθεστώς της μειονότητας αφενός μεν χρειάζεται τα χαρακτηριστικά αυτά να γίνουν αντικείμενο πολιτικής διεκδίκησης και αφετέρου είναι απαραίτητη η συλλογική συνείδηση της ιδιαιτερότητας της ομάδας από τα μέλη της.³⁷ Όσο και αν οι δύο αυτές προϋποθέσεις τελικά αλλάζουν τη συνοχή, τη διάρθρωση της ομάδας και τις σχέσεις μεταξύ των υποκειμένων και δημιουργούν εξουσιαστικές σχέσεις αναφορικά με την ιδιότητα του μειονοτικού (κάποιος αναλαμβάνει να εκπροσωπήσει την ομάδα του απέναντι στην κρατική εξουσία από την οποία διεκδικεί δικαιώματα αποκτώντας έτσι μια άλλη θέση μέσα στη μειονότητα), είναι απαραίτητες.³⁸ Στην περίπτωση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης, οι προϋποθέσεις αυτές επικυρώθηκαν με τη συνθήκη της Λοζάνης που αναγνώρισε το καθεστώς της μειονότητας στην συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα.

ii) Σχετικά με τους όρους Ελληνορθόδοξοι/Έλληνες /Ρωμιοί

Η Σύμβαση Ανταλλαγής Πληθυσμών όριζε ποιοι θα περιλαμβάνονταν στην ανταλλαγή και ποιοι θα εξαιρούνταν από αυτήν. Ως κριτήριο συμπερίληψης στην ανταλλαγή προκρίθηκε το θρησκευτικό: συγκεκριμένα, η σύμβαση έκανε λόγο για τούρκους υπηκόους ελληνικού ορθόδοξου θρησκεύματος και έλληνες υπηκόους μουσουλμανικού θρησκεύματος.³⁹

Ωστόσο, το άρθρο 2 που όριζε τις κατηγορίες εξαίρεσης από την ανταλλαγή

³⁶ Nigel Rapport, «Community», ό.π.

³⁷ Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, Δημήτρης Χριστόπουλος, «Ο εντοπισμός του μειονοτικού φαινομένου στην Ελλάδα από τη νομική επιστήμη και το δίκαιο», στο Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα, μια συμβολή των κοινωνικών επιστημών*, Αθήνα 1997: 422-423, 432.

³⁸ Ο.π.: 423.

³⁹ Βλέπε Παράρτημα Ι, 1. Η διατύπωση 'ελληνορθόδοξο θρήσκευμα' από τη μία αναδεικνύει την πολύπλοκη σχέση έθνους-θρησκείας, από την άλλη αποτέλεσε πεδίο ερμηνευτικής διαφωνίας και ανταγωνισμού μεταξύ της ελληνικής και της τουρκικής πλευράς στην Μεικτή Επιτροπή Ανταλλαγής Πληθυσμών. Βλέπε 2^ο κεφάλαιο: 1, 2β.

έκανε λόγο για Έλληνες κατοίκους της Κωνσταντινούπολης. Σε αντίθεση δηλαδή με τον εθνοθησκευτικό χαρακτηρισμό των υποκείμενων στην ανταλλαγή, για τους εξαιρούμενους ελληνορθόδοξους κατοίκους της Κωνσταντινούπολης επιλέχθηκε το εθνικό προσδιοριστικό Έλληνες.

Κατά τη διάρκεια των συνομιλιών στη Λοζάνη οι όροι «μη μουσουλμάνοι», «χριστιανοί» και «Έλληνες» χρησιμοποιήθηκαν αδιαφοροποίητα από την τουρκική αντιπροσωπεία, και συγκεκριμένα από τον İbni.⁴⁰ Το γιατί στη μια περίπτωση επιλέχθηκε ο ένας χαρακτηρισμός ενώ στην άλλη ο άλλος δεν είναι σαφές. Πιθανόν να αποτελούσε μια προσπάθεια αμεσότερου συσχετισμού του ελληνικού κράτους με τη μειονότητα, καθιστώντας το τελευταίο κατά κάποιον τρόπο άτυπο εγγυητή των ‘ομοεθνών’ τους μειονοτικών. Εξάλλου, όπως έχει υποστηριχθεί οι μειονότητες, νοούμενες ως ‘κενό στον εθνικό πολιτικό λόγο’ από την στιγμή που δεν μπορούν να ενταχθούν στο εθνικό αφήγημα της κοινής πολιτισμικής, ιστορικής και εθνοτικής καταγωγής/ταυτότητας, πολιτικοποιούνται τελικά μέσω της διπλωματίας. Έτσι, υποστασιοποιούνται και αποκτούν τον χαρακτήρα της εθνικής μειονότητας.⁴¹

Από την άλλη, ο όρος Έλληνας δεν ήταν ένας θρησκευτικά ουδέτερος όρος αλλά είχε σαφείς θρησκευτικές συνδηλώσεις. Σε όλο τον 19^ο αιώνα οι έννοιες Έλληνας και ελληνισμός συγκροτούνται σε άμεση σχέση με την ορθοδοξία, της οποίας η φύση θεωρείται μεν οικουμενική, εκείνη την εποχή όμως βρίσκεται σε τροχιά εθνικοποίησης. Η ορθοδοξία ταυτιζόμενη σε μεγάλο βαθμό με τον ελληνισμό αποκτά αφομοιωτική εξελληνιστική επίδραση στους ορθόδοξους πληθυσμούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.⁴² Από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, οι πληθυσμοί αυτοί, που από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα αποκαλούνται συνολικά από την οθωμανική διοίκηση *Ρωμιοί*,⁴³ αρχίζουν να υιοθετούν τον χαρακτηρισμό *ελληνορθόδοξος* για την ακρίβεια, η κοσμική και εκκλησιαστική ηγεσία του συνόλου της κοινότητας των Ρωμιών της Αυτοκρατορίας, αλλά και το ελληνικό κράτος μέσω των προξενικών του

⁴⁰ Δημήτρης Καμούζης, «Η εξαίρεση των Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης από την υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών», στο Τσιτσελίκης, 2006 ό.π.: 335

⁴¹ Νίκος Σιγάλας, «Τι σημαίνει Ρωμαίικη κοινότητα της Πόλης το έτος 2006», *Σύγχρονα Θέματα* τ. 94, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2006: 30.

⁴² Νίκος Σιγάλας, «Ελληνισμός και εξελληνισμός: ο σχηματισμός της νεοελληνικής έννοιας ελληνισμός», *Τα Ιστορικά* 34: 3-70.

⁴³ Μέχρι τότε ο όρος Ρωμιός σήμαινε κυρίως τον ελληνόφωνο χριστιανό (τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στη Βαλκανική χερσόνησο). Η πρωτοκαθεδρία του όρου Ρωμιός από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα οφείλεται στον γλωσσικό ηγεμονισμό της ελληνικής. Παρασκευάς Κονόρτας, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Βεράτια για τους προκαθήμενους της Μεγάλης Εκκλησίας (17^{ος}-αρχές 20^{ου} αιώνα)*, Αθήνα 1998.

αρχών καλλιεργεί και επιβάλλει μέσω διαφόρων μηχανισμών (εκπαίδευση, φιλανθρωπία, κ.ά) αυτό το συγκεκριμένο ταυτοτικό χαρακτηρισμό. Ειδικότερα το διάστημα 1913-1918, όπως υποστηρίζει η Σία Αναγνωστοπούλου, οι όροι *Ρωμιός* και *Έλληνας* αλληλοκαλύπτονται και ταυτίζονται, τουλάχιστον για τους πληθυσμούς των παραλίων της Μικράς Ασίας -και σίγουρα της οθωμανικής πρωτεύουσας θα συμπλήρωνα. Οι πληθυσμοί αυτοί οικειοποιούνται την αλυτρωτική ιδεολογία του ελληνικού κράτους και *εθνικοποιούνται*, συμμετέχοντας μάλιστα ενεργά και δυναμικά στη διαδικασία αυτή.⁴⁴

Για τις ανάγκες της συγκεκριμένης μελέτης θα προτιμήσω τον όρο Ελληνορθόδοξος (και ελληνορθόδοξη κοινότητα) για την περίοδο πριν το 1922 και Ρωμιός (και ρωμαϊκή μειονότητα/κοινότητα) για την περίοδο μετά το 1922, τόσο για λόγους 'πρακτικούς', όσο και για λόγους ουσίας. Οι πρακτικοί λόγοι έχουν να κάνουν με την προσπάθεια διαφοροποίησης της πριν και της μετά το 1923 εποχής στο κείμενο. Σε ό,τι αφορά την ουσία, καταρχήν συμμερίζομαι απόλυτα την άποψη ότι τα υποκείμενα έχουν διαφορετικές ονομαστικές λογικές, οι οποίες δεν συμφωνούν απαραίτητα με τις ονομασίες που προκρίνονται θεσμικά από τις εγγράμματα ελίτ. Τόσο ο όρος *Έλληνας-ελληνορθόδοξος*, όσο και ο όρος *Ρωμιός* αποτελούν, σε τελική ανάλυση, υποστασιοποιήσεις και επικαθορισμούς που ο μεν πρώτος εντάσσεται στο πλαίσιο του ελληνικού εθνικισμού, ο δε δεύτερος απαντά στις ανάγκες της οθωμανικής διοίκησης.⁴⁵

Με αυτό το δεδομένο, θα προτιμήσω για την περίοδο μετά το 1923 τον όρο Ρωμιός/Ρωμιοί επειδή αυτός κατ' εξοχήν χρησιμοποιείται από τους ίδιους τους μειονοτικούς στην υπό εξέταση περίοδο, τόσο στο δημόσιο, όσο και στον ενδομειονοτικό τους λόγο. Το γεγονός ότι τα ίδια τα μειονοτικά υποκείμενα δεν προτιμούν το εθνικό προσδιοριστικό *Έλληνας*, παρ' όλο που σύμφωνα με την συνθήκη της Λοζάνης είναι απόλυτα νομιμοποιημένοι να αυτοπροσδιορίζονται με αυτόν τον τρόπο, σχετίζεται θεωρώ με τις ιδιαίτερες συνθήκες που είχαν να αντιμετωπίσουν μετά το 1923.

Η καχυποψία των τουρκικών αρχών απέναντι στις μειονότητες γενικά και τη ρωμαϊκή ειδικά, καθώς και τα αντιμειονοτικά μέτρα που υιοθέτησαν στη διάρκεια του Μεσοπολέμου δημιούργησαν φοβικά αντανακλαστικά στις μειονότητες.

⁴⁴ Σία Αναγνωστοπούλου, *Μικρά Ασία, 19^{ος} αι.-1919, Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες, Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*, Αθήνα 1998: 38-43, 540-543.

⁴⁵ Νίκος Σιγάλας, 2006 ό.π.: 28.

Συγκεκριμένα, η ελίτ της ρωμαίικης μειονότητας προσπαθούσε να επιδείξει νομιμοφροσύνη απέναντι στις τουρκικές αρχές. Η χρήση του όρου Ρωμιός πρέπει να ειδωθεί υπό αυτό το πρίσμα. Κατά κάποιον τρόπο, ο όρος Ρωμιός στη μετά το 1923 εποχή ανανοηματοδοτείται για να δηλώσει τη νομιμοφροσύνη των ελληνορθόδοξων απέναντι στο κράτος, την πίστη στις αρχές του και την απόσταση από τον ελληνικό εθνικισμό και αλυτρωτισμό –ιδεολογία κυρίαρχη στην κοινότητα μέχρι το 1922.⁴⁶ Ο όρος, δανεισμένος από το πρόσφατο παρελθόν, χρησιμοποιείται στη νέα εποχή για να το ‘ξορκίσει’, προβάλλοντας τη θρησκευτική ταυτότητα των μειονοτικών και υποβαθμίζοντας την εθνική. Η μειονότητα χαρακτηρίζεται από τους ίδιους τους μειονοτικούς ως χριστιανική ή ρωμαίικη αλλά ποτέ ελληνική, οι ίδιοι αυτοχαρακτηρίζονται ως Ρωμιοί Τούρκοι υπήκοοι αλλά ποτέ Έλληνες.⁴⁷ Η μόνη περίπτωση που χρησιμοποιείται το εθνικό προσδιοριστικό Έλληνας-Έλληνες από τους ίδιους τους μειονοτικούς είναι όταν αναφέρονται στους Έλληνες υπηκόους της μειονότητας. Σε αντίθεση, το ελληνικό κράτος και οι προξενικές του αρχές αποκαλούν τη μειονότητα ελληνική και τους μειονοτικούς Έλληνες.

Με βάση τα παραπάνω λοιπόν, θεωρώ απόλυτα νομιμοποιημένη τη χρήση των όρων Ρωμιός και ρωμαίικη μειονότητα για την περίοδο μετά το 1923, χωρίς αυτοί να παραπέμπουν στο πολυεθνικό οθωμανικό παρελθόν. Στην Τουρκική Δημοκρατία οι όροι αυτοί αποκτούν ένα νέο πολιτικό περιεχόμενο που ανταποκρίνεται στις ανάγκες της εποχής.

⁴⁶ Επιπλέον, σύμφωνα με τον Ν. Σιγάλα, αυτός ο τρόπος προσδιορισμού ήταν πιο διαδεδομένος στα λαϊκότερα στρώματα, κυρίως στους μη ελληνόφωνους. Άρα αυτό που σε επίπεδο λογίων εκπροσώπων ήταν μια συνθηκολόγηση, στο επίπεδο των λαϊκότερων στρωμάτων δεν έγινε καν αισθητό. Στο ίδιο: 28-29.

⁴⁷ Ενδεικτικά βλέπε *Ημερήσια Νέα*, 10 Οκτωβρίου 1923.

Η έρευνά μου επιδίωξε να μελετήσει τη διαδικασία διοικητικής και ιδεολογικής ανασυγκρότησης της ρωμαίικης μειονότητας της Κωνσταντινούπολης στη διάρκεια του Μεσοπολέμου (1923-1938), ειδικά υπό το φώς των πολιτικών και ιδεολογικών ζυμώσεων στο τουρκικό κράτος.⁴⁸ Επιπλέον, επιδίωξε να μελετήσει τις ταυτίσεις της μειονότητας, όπως δομήθηκαν στο συγκεκριμένο διάστημα, σε σχέση από τη μία με τους αποκλεισμούς και τις υπαγορεύσεις του τουρκικού εθνικισμού και από την άλλη σε σχέση με τις εσωτερικές ηγεμονίες και ισορροπίες της μειονότητας. Τέλος, η έρευνά μου προσπάθησε να ανιχνεύσει την πρόσληψη των ποικίλων αλλαγών από τα μειονοτικά υποκείμενα της μειονότητας στις καθημερινές τους πρακτικές.

Συγκεκριμένα, προσπάθησα να διερευνήσω τον λόγο και τις πρακτικές διαμόρφωσης *μιας* μειονοτικής *ταυτότητας* από την ηγετική μειονοτική ελίτ, σε σχέση με την εκτουρκιστική/αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους αλλά και τις ευρύτερες πολιτισμικές αλλαγές της νεωτερικής εποχής· ταυτόχρονα, προσπάθησα, όσο μου επέτρεπαν οι πηγές που συμβουλευτήκα, να ανιχνεύσω την ανταπόκριση των υπάλληλων δρώντων υποκειμένων της μειονότητας στις ηγεμονικές ταυτοτικές κατηγορίες. Υπό αυτήν την έννοια, θέλησα να διερευνήσω την πολυπλοκότητα και την πολυπαραγοντικότητα διαμόρφωσης *μιας* διακριτής μειονοτικής *ταυτότητας*, τις πολλαπλές νοηματοδοτήσεις της με βάση και άλλες ταυτότητες που επικαλούνται τα υποκείμενα (έμφυλες και ταξικές κυρίως) και τα όριά της σε σχέση με την επίσημη τουρκική εθνική ταυτότητα της εποχής.

Στο σημείο αυτό αξίζει να γίνει μια σύντομη αναφορά στη χρήση του όρου ταυτότητα. Οι Rogers Brubaker και Frederick Cooper παρατηρούν ότι τα τελευταία χρόνια έχει γίνει κατάχρηση του όρου 'ταυτότητα' στις κοινωνικές και τις ανθρωπιστικές επιστήμες.⁴⁹ Υποστηρίζουν ότι νοηματοδοτώντας κάθε είδους σχέσης, δεσμού, συνοχής και συμμετοχής σε μια ομάδα, κάθε είδους κατανόησης και

⁴⁸ Το 1938 αποτελεί ορόσημο για την περιοδολόγηση της τουρκικής ιστορίας. Τον Νοέμβριο του 1938 πεθαίνει ο Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ, κάτι που σηματοδοτεί το τέλος μιας περιόδου, σύμφωνα με κάποιους μελετητές, παρά το γεγονός ότι το μονοκομματικό καθεστώς που είχε εγκαθιδρύσει ο ίδιος παρέμεινε.

⁴⁹ Ο όρος ταυτότητα εισήχθη στις κοινωνικές επιστήμες και το δημόσιο λόγο στις Η.Π.Α το 1960. Δάνειο από τον χώρο της ψυχανάλυσης, αρχικά ο όρος συνδέθηκε με την έννοια της εθνότητας και γενικά της ετερότητας. Ήδη από το 1980 με την άνοδο του αναλυτικού τρίπτυχου 'φυλή, τάξη, φύλο' στις πολιτισμικές σπουδές και τη λογοτεχνική κριτική, ο όρος οικειοποιήθηκε ταχύτατα και από τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Rogers Brubaker and Frederick Cooper, «Beyond 'Identity'», *Theory and Society*, vol. 29, No.1 (Φεβρουάριος 2000): 2.

προσδιορισμού του εαυτού μέσω του ιδιώματος 'ταυτότητα' παράγεται τελικά ένα λεξιλόγιο αδιαφοροποίητο, που μερικές φορές περισσότερο συσκοτίζει παρά δια φωτίζει.⁵⁰ Εξάλλου, ο όρος ταυτότητα συνιστά τόσο *πρακτική κατηγορία*, όσο και *κατηγορία ανάλυσης*.⁵¹ Ο τρόπος με τον οποίο ταυτοποιεί κανείς τον εαυτό του εξαρτάται και αλλάζει από περίπτωση σε περίπτωση, ανάλογα με τις συνθήκες και το πλαίσιο. Για παράδειγμα, η διαμόρφωση μιας ισχυρής έννοιας συλλογικής ταυτότητας, όπως στην περίπτωση της ρωμαϊκής μειονότητας, υπονοεί (και διαμορφώνει ταυτόχρονα) ισχυρούς δεσμούς μεταξύ των μελών της ομάδας, επενδύει στην έννοια της ομοιογένειας και οριοθετεί ξεκάθαρα το ανήκειν και το μη ανήκειν σε αυτή· ωστόσο αυτή η συλλογική ταυτότητα μπορεί να έρχεται σε αντίθεση ή να μην συνάδει με άλλες ταυτοτικές προτεραιότητες (ταξικές, έμφυλες, πολιτικές) που ενδεχομένως θέτουν κάποια μειονοτικά υποκείμενα. Με βάση μια τέτοιου είδους προβληματοποίηση γύρω από την έννοια ταυτότητα αποδεικνύονται ανεπαρκείς και προβληματικές διαπιστώσεις προηγούμενων μελετητών που προσεγγίζουν την μειονότητα ως ένα ενιαίο σύνολο, με *μία* κοινή ταυτότητα, η οποία επικαθορίζει ολοκληρωτικά τη ζωή και τη στάση των μελών της και καλλιεργεί, μεταξύ άλλων, ένα συνολικό πνεύμα αντίστασης στις αλλαγές που υιοθετεί το τουρκικό κράτος.⁵²

Μια άλλη σημαντική παράμετρος στις πολλαπλές εκδοχές της ταυτότητας είναι η διάκριση ανάμεσα στον αυτο- και τον ετερο- προσδιορισμό, παρά το ότι οι δύο διαδικασίες συνομιλούν μεταξύ τους και βρίσκονται πάντα σε μια διαλεκτική αλληλεπίδραση με εξωτερικούς παράγοντες.⁵³ Συγκεκριμένα, στην υπό εξέταση εποχή οι ισχυροί αυταρχικοί θεσμοί του νεωτερικού κράτους (υποχρεωτική

⁵⁰ Στο ίδιο: 3.

⁵¹ Ο όρος *πρακτική κατηγορία* παραπέμπει στις καθημερινές κοινωνικές πρακτικές και εμπειρίες των δρώντων υποκειμένων και διαχωρίζεται από την *αναλυτική κατηγορία* που χρησιμοποιείται από τους κοινωνικούς επιστήμονες στις αναλύσεις τους. Η διάκριση αυτή ανήκει στον Pierre Bourdieu και την υιοθετούν οι Rogers Brubaker και Frederick Cooper στην ανάλυσή τους σχετικά με τον όρο 'ταυτότητα'. Pierre Bourdieu, «L'identité et la représentation: Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la recherche en sciences sociales* 35, 1980: 63-72, παρατίθεται στο Rogers Brubaker and Frederick Cooper, *ό.π.*: 4, 38.

⁵² Ενδεικτικό παράδειγμα μιας τέτοιας προσέγγισης αποτελεί η μελέτη της Ειρήνης Σαρίογλου σχετικά με τη μειονοτική εκπαίδευση. Χαρακτηριστικά, στα συμπεράσματα της καλά τεκμηριωμένης μελέτης της η Σαρίογλου αναφέρει μεταξύ άλλων τα εξής: «Ο εκτουρκισμός του εκπαιδευτικού συστήματος και της διδασκαλίας των μειονοτικών τους έκανε να προσπαθούν να ισορροπήσουν ανάμεσα στη δική τους ταυτότητα και κουλτούρα και στην ικανοποίηση των αιτημάτων του τουρκικού κράτους Παρόλες τις πιέσεις, τις πρώτες πέντε δεκαετίες της τουρκικής δημοκρατίας, η ελληνική μειονότητα συνολικά αντιστεκόταν στις επιθέσεις του κεμαλικού εθνικισμού διατηρώντας τη δική της διακριτή κουλτούρα και θρησκευτική ταυτότητα». Sarioglou Irini, *ό.π.*: 215-216.

⁵³ Rogers Brubaker and Frederick Cooper, *ό.π.*: 14.

εκπαίδευση, στρατιωτική θητεία, κ.ά.) δημιουργούν αυστηρές αντικειμενικές κατηγοριοποιήσεις. Το σύγχρονο κράτος δημιουργεί ένα δίκτυο κατηγοριών σε σχέση με το φύλο, τη θρησκεία, την ιδιοκτησία, την εθνικότητα, την εγγραμματοσύνη, την υγεία, κ.ά., με βάση τις οποίες οι άνθρωποι κατανέμονται και διαχωρίζονται ταυτόχρονα, μέσω αυτών των κατηγοριών τα ίδια τα υποκείμενα διαμορφώνουν την αυτοεικόνα τους.⁵⁴ Με 'φουκωϊκούς' όρους, το νεωτερικό κράτος παίζει κυρίαρχο –αν και όχι μοναδικό– ρόλο στη διαδικασία ταύτισης, επειδή έχει την υλική και συμβολική δυνατότητα να επιβάλει συγκεκριμένες κατηγορίες και τρόπους είτε αυτοπροσδιορισμού, είτε ετεροπροσδιορισμού.⁵⁵

Με βάση την παραπάνω προβληματική, οι δύο συγγραφείς προτείνουν εναλλακτικά του όρου «ταυτότητα», τη χρήση άλλων όρων, όπως τον όρο «ταύτιση» (identification) και «κατηγοριοποίηση». Χωρίς να απορρίπτουν ολοκληρωτικά τον όρο ταυτότητα, θεωρούν ότι όταν αυτός χρησιμοποιείται θα πρέπει να διευκρινίζεται ο τρόπος χρήσης του.⁵⁶ Για τις ανάγκες της παρούσας μελέτης θα υιοθετήσω την προσέγγιση των Rogers Brubaker και Frederick Cooper και θα χρησιμοποιήσω εναλλακτικά τους παραπάνω όρους.

Έχοντας ασχοληθεί στη διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία μου με την ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης πριν το 1923, μου προξένησε ιδιαίτερο ενδιαφέρον η απόκλιση στην ιστοριογραφική προσέγγιση των Ρωμιών πριν και μετά το 1923. Κατά κάποιον τρόπο, δημιουργείται η εντύπωση ότι η μικρασιατική καταστροφή αποτελεί όχι μόνο μια ιστορική τομή, αλλά και μια ιστοριογραφική ρήξη στην ιστορία των Ρωμιών. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, η σχετική ιστοριογραφία για την περίοδο πριν το 1923 έχει εμπλουτιστεί τις τρεις τελευταίες δεκαετίες με ιδιαίτερα αξιόλογες μελέτες που τοποθετούν την ιστορία της κοινότητας σε ένα ευρύτερο ιστοριογραφικό και θεωρητικό πλαίσιο, χρησιμοποιώντας διαφορετικές αναλυτικές κατηγορίες, σε αντίθεση με την αντίστοιχη ιστοριογραφία για την περίοδο μετά το 1923, η οποία σε μεγάλο βαθμό αναπαράγει μια γεγονοτολογική, διπλωματική και από τα πάνω εξιστόριση της ιστορίας των Ρωμιών.

⁵⁴ Στο ίδιο.

⁵⁵ Η συγκεκριμένη θεώρηση αποτελεί τον βασικό κορμό της έννοιας της διακυβέρνησης (governmentality) του σύγχρονου κράτους. Σχετικά βλέπε, Michel Foucault, *Επιτήρηση και τιμωρία: η γέννηση της φυλακής*, Αθήνα 2011. Michel Foucault, « Governmentality » Graham Burchell et al. (editors), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Σικάγο: 1991.

⁵⁶ Rogers Brubaker and Frederick Cooper, ό.π.: 14.

Η θέση που κατέχει στον ελληνικό εθνικό λόγο και στο συλλογικό φαντασιακό η συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα την καθιστά ενδιαφέρουσα προς διερεύνηση στην προσπάθεια κατανόησης και αποδόμησης, σε τελική ανάλυση, του ίδιου του ελληνικού εθνικού λόγου και των στερεοτύπων του. Η προσέγγιση της μειονότητας ως νοερού συλλογικού υποκειμένου και η μελέτη της σχεδόν αποκλειστικά μέσω των θεσμών-δομών και της ηγεσίας της αναπαράγει την εικόνα ενός θυματοποιημένου/αλύτρωτου ακόμη λαού στο βωμό των ελληνοτουρκικών σχέσεων και της εκτουρκικιστικής πολιτικής, και δεν επιτρέπει να μελετηθεί η μειονότητα ευρύτερα, μεταξύ άλλων και ως πεδίο άσκησης μιας διττής σχέσης εξουσίας: μιας εξουσίας που ασκείται κυρίως στο όνομα του κράτους προς τους μειονοτικούς, αλλά ταυτόχρονα και «στο όνομα της ομάδας (από κάποιους μειονοτικούς σε κάποιους άλλους)».⁵⁷ Επιπλέον, μια τέτοια οπτική παραγνωρίζει το γεγονός ότι, όπως το θέτει εύγλωττα ο Δημήτρης Χριστόπουλος, «κάθε αντιπροσώπευση ενέχει στοιχεία αλλοίωσης της προσωπικής βούλησης πόσο μάλλον η δημιουργία άτυπων δικτύων εξουσιοδότησης που δεν υπάρχουν σε κανονικούς μηχανισμούς αναθεώρησης και ελέγχου», όπως συνέβαινε σε μεγάλο βαθμό στην περίπτωση της ρωμαίικης μειονότητας (και ευρύτερα κάθε μειονότητας).⁵⁸

Το 1923 συνιστά τομή για τη σύγχρονη ιστορία της Ελλάδας και της Τουρκίας και των λαών των δύο χωρών. Αν και οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης εξαιρέθηκαν από την υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών και υπό αυτήν την έννοια δεν βίωσαν άμεσα τον θεσμικό εκπατρισμό τους,⁵⁹ το 1923 σηματοδότησε εξίσου για τους εξαιρεθέντες Ρωμιούς την αρχή μιας νέας εποχής. Όπως φαίνεται κυρίως από την ανάλυση του λόγου των ελίτ της μειονότητας, από τις αναφορές των ελληνικών και αμερικανικών προξενικών αρχών, αλλά και από απομνημονεύματα ανθρώπων που έζησαν την περίοδο εκείνη (αν και στις περισσότερες περιπτώσεις συνέγραψαν τα απομνημονεύματά τους αργότερα), κύριο χαρακτηριστικό της εποχής του Μεσοπολέμου, και ιδίως των πρώτων μεταβατικών χρόνων μετά το τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου και την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας, ήταν ο φόβος

⁵⁷ Χριστόπουλος, ό.π.: 23.

⁵⁸ Στο ίδιο: 71.

⁵⁹ Ωστόσο, όπως αναλύεται διεξοδικά στα διάφορα κεφάλαια της παρούσας διατριβής, πολλοί ήταν εκείνοι που έφυγαν από την πόλη πριν καν αποφασιστεί η εξαίρεσή τους, άλλοι αναγκάστηκαν να φύγουν γιατί δεν συγκαταλέγονταν στην κατηγορία των εξαιρουμένων, ενώ τέλος αρκετοί άλλοι στην διάρκεια του Μεσοπολέμου υποχρεώθηκαν να καταφύγουν στη λύση της φυγής/μετανάστευσης προκειμένου να αποφύγουν την αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους και το καθεστώς επισφάλειας που συστηματικά καλλιεργούνταν.

και η αβεβαιότητα που καλλιεργούνταν συστηματικά και βιώνονταν με διάφορους τρόπους από τα μειονοτικά υποκείμενα. Όπως έχει επισημανθεί, η διαδικασία δόμησης και επιβολής μιας εθνικής ταυτότητας σε ένα έθνος-κράτος συχνά περιλαμβάνει μηχανισμούς που προκαλούν αρνητικά συναισθήματα σε συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες και φοβικές συμπεριφορές στις μειονοτικές ομάδες.⁶⁰

Απότοκο των θεσμικών αλλαγών που υιοθέτησε το τουρκικό κράτος με στόχο την εκκοσμίκευση και την εθνικοποίηση (βλέπε εκτουρκισμό) της νεοϊδρυθείσας δημοκρατίας και των πολιτών της, ο φόβος έπαιξε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του χαρακτήρα της μειονότητας. Μέχρι σήμερα, ο φόβος δεν έχει χρησιμοποιηθεί ως αναλυτική κατηγορία προσέγγισης και ερμηνείας της ιστορίας της μειονότητας.⁶¹ Στην παρούσα μελέτη, ο φόβος θεωρείται μια από τις συνεκτικές αφηγήσεις που συνδέουν όλες τις επιμέρους πτυχές της ιστορίας της μειονότητας στο Μεσοπόλεμο· συνιστά, κατά κάποιον τρόπο, το υπόστρωμα των διαφορετικών επιπέδων ανάλυσης το οποίο διαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό τις ταυτοτικές κατηγοριοποιήσεις των μειονοτικών υποκειμένων και της ηγεσίας τους.

Μέχρι το 1922, η κοινότητα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης (κυρίως η ηγετική ελίτ, αλλά και τα μεσοαστικά και ανώτερα αστικά στρώματα) θεωρούνταν προπύργιο του ελληνισμού και της ελληνικότητας, παρήγαγε εθνική ιδεολογία, υποστήριζε σε μεγάλο βαθμό τον ελληνικό αλυτρωτισμό και τη Μεγάλη Ιδέα και συνομιλούσε και συνδιαμόρφωνε την ελληνική πνευματική ζωή. Θεσμικά ωστόσο αποτελούσε μια θρησκευτική κοινότητα του οθωμανικού κράτους. Το γεγονός ότι με τη συνθήκη της Λοζάνης αναγνωρίστηκε στη συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα το καθεστώς της «μειονότητας» δεν επαρκεί για να κατανοήσει κανείς το περιεχόμενο των κατηγορικών ταυτίσεων που διαμόρφωσαν οι επιτηδευματίες ταυτότητας (entrepreneurs of identity)⁶² της μειονότητας μετά το 1923. Με άλλα λόγια, το πέρασμα από το καθεστώς της *θρησκευτικής κοινότητας* στο καθεστώς της

⁶⁰ Renée Hirschon, *ό.π.*: 10.

⁶¹ Σχετικά με τον φόβο ως αναλυτική κατηγορία, βλέπε Johanna Bourke, *Fear. A Cultural History*, Μεγάλη Βρετανία 2006.

⁶² Ο όρος επιτηδευματίες ταυτότητας (entrepreneurs of identity) αναφέρεται σε εκείνους που αναλαμβάνουν να πείσουν μια ομάδα ανθρώπων να αντιληφθούν τους εαυτούς τους ως μέλη μιας συγκεκριμένης κοινότητας και να δραστηριοποιηθούν ώστε να πραγματώσουν ένα ιδεολογικό και πολιτικό πρόταγμα. Stephen Reicher –Nick Hopkins, *Self and the Nation: Categorization, Contestation and Mobilization*, Λονδίνο 2001: 48. Ευχαριστώ τον Γιάννη Παπαδόπουλο που έθεσε υπόψιν μου την παραπάνω μελέτη και τη σχετική ορολογία.

εθνοθρησκευτικής μειονότητας δεν επαρκεί για να ταυτοποιήσει και να χαρακτηρίσει κανείς τα μέλη της μειονότητας. Πόσο περισσότερο μάλιστα που τα δικαιώματα που πήγάζαν από το μειονοτικό καθεστώς συχνά ακυρώνονταν στην πράξη, ενώ παράλληλα σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου το τουρκικό κράτος απέφευγε να ορίσει με σαφήνεια τη νομική υπόσταση της μειονότητας.

Έχει λοιπόν ιδιαίτερο ενδιαφέρον να μελετήσει κανείς καταρχήν ποιοι συνιστούν μετά το 1923 –και την απομάκρυνση της μέχρι τότε κοσμικής (και θρησκευτικής) ηγεσίας- τη ‘νέα’ ελίτ που αναλαμβάνει να διοικήσει τη μειονότητα και να διαμορφώσει το ιδεολογικό και πολιτικό πρόταγμα. Το δεύτερο και βασικότερο ερώτημα είναι με ποιους όρους αντιλαμβάνονται και συγκροτούν αυτές οι ‘νέες’ ελίτ τη μειονότητα και τη μειονοτική ταυτότητα μέσα στις νέες πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες: ποια χαρακτηριστικά της μειονότητας προβάλλουν στο δημόσιο λόγο τους, τόσο ενδομειονοτικά, όσο και απέναντι στην ευρύτερη τουρκική κοινωνία και το τουρκικό κράτος; Πώς αντιλαμβάνονται τον ρόλο της θρησκείας και του έθνους (τουρκικού και ελληνικού), πώς νοηματοδοτούν τις έννοιες μειονότητα/κοινότητα, την έννοια του πολίτη και ειδικότερα του μειονοτικού πολίτη; Για ποιον λόγο οι μειονοτικές ελίτ στο δημόσιο λόγο τους προβάλλουν περισσότερο την έννοια της κοινότητας αντί της μειονότητας, της θρησκείας αντί του έθνους; Οι φόρμουλες επιβίωσης που προκρίνουν (συσπείρωση της κοινότητας, ενδογαμία, επίκληση ‘παραδοσιακών’ αξιών, της θρησκείας και της οικογένειας, κ.λπ) απαντούν μόνον στην πολιτική *εξαφάνιση* των μη μουσουλμάνων που ακολουθεί το τουρκικό κράτος (είτε μέσω διώξεων, είτε μέσω αφομοιωτικής πολιτικής) ή συνομιλούν ταυτόχρονα και με τις ευρύτερες αλλαγές που επιφέρει η πολιτική εκκοσμίκευσης και η νεωτερικότητα;

Τελικά, πώς νοηματοδοτεί και πώς οριοθετεί η ηγεσία της μειονότητας το ανήκειν σε αυτήν μετά το 1923· ποιους θεωρεί εχθρούς, ποιους αποκλείει από αυτήν και γιατί; Το να πληροί κανείς τους όρους μη ανταλλαξιμότητας ήταν τυπικά η μόνη αναγκαία συνθήκη για να θεωρείται κανείς μέλος της μειονότητας. Ήταν όμως μόνο τα τυπικά κριτήρια που έπρεπε να πληροί κανείς ή οι κυρίαρχες τάξεις της μειονότητας έθεταν και άλλα, άτυπα κριτήρια που αφορούσαν τη συμπεριφορά και την προσωπική ζωή των μειονοτικών, ασκώντας έτσι έναν πειθαρχικό ρόλο και πρακτικές επιτήρησης των μελών της μειονότητας; Επιπλέον, πώς γίνονται αντιληπτά τα όρια της μειονοτικότητας και της τουρκικότητας, σε μια περίοδο που το τουρκικό κράτος ακολουθούσε πολιτική καταστολής των μη μουσουλμάνων;

Είναι ευρέως γνωστό ότι στη διάρκεια του Μεσοπολέμου το τουρκικό κράτος θεσμοθέτησε διοικητικά μέτρα που στρέφονταν άμεσα ή έμμεσα εναντίον των μη μουσουλμάνων πολιτών και των ξένων υπηκόων στη χώρα. Τα μέτρα αυτά έγιναν γνωστά μέσω μελετών κυρίως τούρκων ερευνητών, ιδίως τα τελευταία χρόνια: η απαγόρευση άσκησης συγκεκριμένων επαγγελμάτων από ξένους υπηκόους, η εκστρατεία ‘*Vatandaş Türkçe Konuş*’ (Πολίτη Μίλα Τουρκικά), η απέλαση Ρωμιών για διάφορους λόγους είναι ίσως τα χαρακτηριστικότερα από αυτά τα μέτρα. Επιπλέον, στο πλαίσιο της πολιτικής εκκοσμίκευσης, το τουρκικό κράτος υιοθέτησε μέτρα τα οποία περιόριζαν τον ρόλο της θρησκείας στη σφαίρα του ιδιωτικού. Η αλλαγή αυτή έθιξε εκφάνσεις του μειονοτικού βίου, ο οποίος ήταν δομημένος στη βάση της θρησκευτικής οργάνωσης της οθωμανικής κοινωνίας. Από την άλλη, ο τρόπος δόμησης της τουρκικής εθνικής ταυτότητας και της έννοιας του πολίτη στηριζόταν σε μεγάλο βαθμό στη θρησκεία (Ισλάμ), δημιουργώντας αποκλεισμούς.

Και τα δύο κέντρα εξουσίας της μειονότητας λοιπόν (η μειονοτική ηγεσία και το τουρκικό κράτος) επιβάλλουν –το καθένα με τον τρόπο του, αντιθετικά κάποιες φορές- κανονιστικά πλαίσια και αρθρώνουν ηγεμονικούς λόγους. Σε δεύτερο επίπεδο ανάλυσης, το ερώτημα που απασχόλησε την έρευνά μου είναι το πώς ανταποκρίνονται τα μειονοτικά υποκείμενα στις επιβολές αυτών των κέντρων εξουσίας. Μεταθέτοντας το κέντρο βάρους από τους μηχανισμούς, τις δομές και τους ηγεμονικούς λόγους στα δρώντα υποκείμενα, προσπάθησα να εστιάσω στην ατομική και συλλογική δράση των μειονοτικών σε σχέση με τις αλλαγές και τις κανονιστικές επιταγές, στον τρόπο που τις νοσηματοδοτούν και τις ανανοσηματοδοτούν δίνοντάς τους σάρκα και οστά.

Με άλλα λόγια, προσπάθησα να διερευνήσω τις ερμηνείες των κατηγοριών της μειονοτικότητας, της τουρκικότητας και της έννοιας του πολίτη από τους ίδιους τους μειονοτικούς. Προσπάθησα, επίσης, να εξετάσω πώς γίνονται αντιληπτοί και πώς ερμηνεύονται σε ατομικό επίπεδο και στις καθημερινές πρακτικές αλλαγές, κανόνες και επιβολές που λαμβάνουν χώρα στην υπό εξέταση περίοδο. Όπως έχουν παρατηρήσει διάφοροι κοινωνικοί επιστήμονες, οι καθημερινές χρήσεις των επιβεβλημένων κανόνων, οδηγούν τις περισσότερες φορές σε αποτελέσματα εντελώς διαφορετικά από τους στόχους τους.⁶³ Η ατομική επινόηση και αντίσταση στους

⁶³ Ενδεικτικά, James Scott, *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance*, Νιού Χέβεν 1985. Μισέλ ντε Σερτώ, *Επινοώντας την Καθημερινή Πρακτική. Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*, Αθήνα 2010.

γενικούς κανόνες που επιβάλλουν στους μειονοτικούς είτε το τουρκικό κράτος, είτε η μειονοτική ελίτ διαμορφώνουν πρακτικές απείθαρχες που υπερβαίνουν τις απόλυτες κατηγορικές ταυτίσεις και αμφισβητούν το ενιαίο και αραγές της μιας και μοναδικής ταυτότητας. Επεξηγώντας με ένα παράδειγμα· η κατάργηση της νομικής αναγνώρισης του θρησκευτικού γάμου στο πλαίσιο της εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους προκάλεσε τη σφοδρή αντίδραση της μειονοτικής ηγεσίας, η πλειοψηφία της οποίας είδε γενικά με κακό μάτι τη διαδικασία εκκοσμίκευσης. Μπορεί όμως αυτό να ισχύει για όλους τους μειονοτικούς; Η μέχρι τώρα ιστοριογραφία, εξετάζοντας τη μειονότητα αποκλειστικά μέσω των θεσμών και των δομών της, δεν έχει θέσει το ερώτημα κατά πόσον τέτοιους είδους αλλαγές μπορεί να λειτουργούσαν απελευθερωτικά για κάποιους μειονοτικούς. Στη μελέτη μου θα προσπαθήσω να ‘ξαναεπισκεφτώ’ τέτοια ερωτήματα και να συνομιλήσω με τις βεβαιότητες των προηγούμενων μελετών, επανεξετάζοντάς τις.

Από την άλλη, η διερεύνηση έστω μεμονωμένων αντιδράσεων των μειονοτικών στα μέτρα της τουρκικής κυβέρνησης, η ανίχνευση έστω μικρών, όχι απαραίτητα οργανωμένων στιγμών αντίστασης ωθούν σε αναστοχασμό σχετικά με το ιστοριογραφικό παράδειγμα για την πρώιμη Τουρκική Δημοκρατία· σύμφωνα με αυτό, το τουρκικό κράτος αντιμετωπίζεται είτε ως μια αυταρχική αλλά φιλόνητη κυβέρνηση που οδήγησε τη χώρα στη νεωτερικότητα μέσα από μεταρρυθμίσεις από τα πάνω προς τα κάτω, είτε απλά ως καταπιεστικό και αυταρχικό καθεστώς.⁶⁴ Η σταχυολόγηση έστω μικρών πράξεων αντίστασης, η χρησιμοποίηση συνηθισμένων, καθημερινών ‘όπλων’ από σχετικά αδύναμους ανθρώπους, κατά την έκφραση του James Scott, μπορεί να φωτίσει άλλες πλευρές της καθημερινής πολιτικής πρακτικής στην Τουρκική Δημοκρατία στην περίοδο του Μεσοπολέμου. Για παράδειγμα, ο Mark David Wyers χαρακτηρίζει ακόμα και την άρνηση κάποιων Ρωμιών να μιλούν τουρκικά, στη διάρκεια της καμπάνιας *Vatandaş Türkçe Konuş* (Πολίτη Μίλα Τουρκικά) πράξη αντίστασης.⁶⁵ Εξάλλου, σύμφωνα με την φουκωϊκή οπτική κάθε προσπάθεια επιβολής μιας εξουσίας ενέχει την ιδέα της αντίστασης προς αυτήν. Υπό αυτήν την έννοια το να προσπαθεί να διακρίνει κανείς τις στιγμές αντίστασης και αντίδρασης σε γενικούς κανόνες και νόρμες στο τουρκικό κράτος του Μεσοπολέμου αποτελεί προσπάθεια να συνομιλήσει και να αντιμιλήσει, κατά κάποιον τρόπο, στα

⁶⁴ Mark David Wyers, *“Wicked Istanbul”: The Regulation of Prostitution in the Early Turkish Republic*, Ιστανμπούλ 2012:13-14.

⁶⁵ Στο ίδιο.

στεγανά ιστοριογραφικά μοντέλα.

Ωστόσο, ένα τέτοιο εγχείρημα είναι μεθοδολογικά ιδιαίτερα δύσκολο και προβληματικό, κυρίως λόγω έλλειψης πρωτογενών πηγών, πηγών δηλαδή που επιτρέπουν να ακουστούν όσο το δυνατόν λιγότερο διαμεσολαβημένα οι φωνές των δρώντων υποκειμένων, των μειονοτικών στη συγκεκριμένη περίπτωση. Αναγνωρίζοντας την έλλειψη αυτή και αντλώντας από τα μεθοδολογικά εργαλεία της μικροϊστορίας, προσπάθησα να προσεγγίσω τα μειονοτικά υποκείμενα κυρίως αποκωδικοποιώντας τον λόγο και τις πρακτικές της μειονοτικής ηγετικής ελίτ.

Δομή της εργασίας

Η εργασία χωρίζεται σε πέντε κεφάλαια. Το πρώτο κεφάλαιο έχει εισαγωγικό χαρακτήρα. Εστιάζοντας στην περίοδο του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, και ιδιαίτερα στο διάστημα 1919-1922, παρουσιάζει με συνοπτικό τρόπο το δημογραφικό προφίλ της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης, την κυρίαρχη ιδεολογία της και τη ρήξη με τους οθωμανικούς θεσμούς, καθώς και τις εσωτερικές ρήξεις στην κοινότητα μέσα από το παράδειγμα της απόπειρας δημιουργίας μιας Τουρκορθόδοξης εκκλησίας. Εκτός από τον εισαγωγικό του χαρακτήρα, το συγκεκριμένο κεφάλαιο θέτει το πλαίσιο της πολυεπίπεδης τομής που αποτέλεσε το 1922 για την κοινότητα των Ρωμιών.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα εστιάσω στο δημογραφικό προφίλ της μειονότητας μετά το 1923 και μέχρι τη δεκαετία του 1930. Ορίζοντας τη δημογραφία ως προνομιακό πεδίο σύγκρουσης αντίθετων ιδεολογιών και πρακτικών, θα αναδείξω τις αντικρουόμενες πολιτικές του ελληνικού και του τουρκικού κράτους σε σχέση με την παραμονή ή όχι των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης στην πόλη. Ταυτόχρονα, μέσα από τη δημογραφική εξέταση της μειονότητας θα παρουσιάσω τις εσωτερικές εθνοτικές διαφοροποιήσεις των Ρωμιών, τις πολιτικές προάσπισης συγκεκριμένων ταυτοτικών κατηγοριοποιήσεων από διαφορετικά κέντρα εξουσίας, την ανταπόκριση των μειονοτικών υποκειμένων τόσο σε αυτές, όσο και στο ίδιο το γεγονός της υποχρεωτικής ανταλλαγής, της εξαίρεσης από αυτήν αλλά και της εκδίωξής τους από την πόλη με διάφορους τρόπους από τις τουρκικές αρχές.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα παρουσιάσω τις ιεδολογικές και διοικητικές ζυμώσεις στο εσωτερικό της μειονότητας μετά την κατάργηση του Διαρκούς Εθνικού Μεικτού Συμβουλίου και τον περιορισμό του Πατριαρχείου αυστηρά στα θρησκευτικά του καθήκοντα. Θα αναδείξω τις διαφορετικές πολιτικές τάσεις στο εσωτερικό της μειονότητας και τη ρήξη με τους Τουρκορθόδοξους και τον Παπαευθύμ στην προσπάθεια να δημιουργηθεί μια νέα διοικητική αρχή για την, διοικητικά ακέφαλη μετά το 1923, μειονότητα. Θα εστιάσω στην προσπάθεια της ελίτ της μειονότητας να επιδείξει νομιμοφροσύνη απέναντι στο τουρκικό κράτος, οικειοποιούμενη έννοιες του παρελθόντος, τονίζοντας την κοινοτική και θρησκευτική της υπόσταση στο νέο κοσμικό κράτος. Τέλος, θα εξετάσω την πολιτική του τουρκικού κράτους να αποδυναμώσει τις παραδοσιακές δομές αυτοδιοίκησης της ρωμαϊκής κοινότητας και

να υποβιβάσει το μειονοτικό καθεστώς των μη μουσουλμάνων γενικά.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, θα εξετάσω τις προσπάθειες της ρωμαϊκής ελίτ να οριοθετήσει εσωτερικά τη ρωμαϊκή μειονότητα, διαμορφώνοντας μια σειρά άτυπων κριτηρίων που θα έπρεπε να πληροί κανείς για να αποτελεί μέλος της μειονότητας, νοούμενης όχι απλά ως νομικής κατηγορίας (στην οποία εντασσόταν κανείς από τις κρατικές αρχές) αλλά ως άλλης ‘οικογένειας’, ως δίκτυο αλληλοβοήθειας αλλά και αυστηρού ελέγχου και επιτήρησης. Στο πλαίσιο αυτό θα εστιάσω στο ζήτημα των μεικτών γάμων -ιδίως εκείνων που τελούσαν ρωμιές γυναίκες με αλλόθρησκους άνδρες- και των Τουρκορθόδοξων, νοούμενων ως βασικών απειλών για τη συνοχή της μειονότητας από τις μειονοτικές αρχές. Θα υποστηρίξω επιπλέον ότι ο φόβος διάρρηξης των ορίων της κοινότητας δεν σχετιζόταν μόνο με το αντιμειονοτικό περιβάλλον της τουρκικής κοινωνίας της εποχής του Μεσοπολέμου αλλά και με τις ευρύτερες αλλαγές της νεωτερικής εποχής.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, θα εξετάσω τις ιδεολογικές αναζητήσεις του τουρκικού εθνικισμού γύρω από το ζήτημα του ποιος ανήκει στο τουρκικό έθνος στη διάρκεια του Μεσοπολέμου, σε συνδυασμό με τις αντιμειονοτικές πολιτικές πρακτικές που επιτάσσουν οι ιδεολογικές ζυμώσεις του τουρκικού κράτους. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα προσπαθήσω να εντοπίσω και να σκιαγραφήσω τις αντιδράσεις των μειονοτικών υποκειμένων. Επιπλέον, θα εξετάσω τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους διαφορετικές ομάδες μέσα στη μειονότητα και μεμονωμένα υποκείμενα νοσηματοδοτούν το ανήκειν στην τουρκική πολιτική κοινότητα και οριοθετούν τη σχέση μειονοτικότητας και τουρκικότητας.

Πηγές της εργασίας

Η μελέτη μου στηρίχθηκε σε υλικό από τα εξής αρχεία: το Ιστορικό Αρχείο του Υπουργείου Εξωτερικών (ΙΑΥΕ), το Πρωθυπουργικό Αρχείο της Τουρκικής Δημοκρατίας (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi-BCA), το Αρχείο Ανθέμιον (Πρόγραμμα Εντοπισμού, Καταγραφής, Φωτογράφισης και Ψηφιοποίησης Αρχειακού Υλικού των Ρωμαϊκών Κοινοτήτων της Κωνσταντινούπολης), το Αρχείο του Αμερικανικού Υπουργείου Εξωτερικών (State Department Papers-SD) και το Αρχείο του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Στο Ιστορικό Αρχείο του Υπουργείου Εξωτερικών μελέτησα τους φακέλους που αφορούσαν στη μειονότητα για την περίοδο 1922-1938 και οι οποίοι περιείχαν κυρίως προξενικές αναφορές των Προξενείων Κωνσταντινούπολης και Άγκυρας καθώς και μεταφράσεις και αποδελτιώσεις του τουρκικού τύπου της εποχής. Στο Πρωθυπουργικό Αρχείο της Τουρκικής Δημοκρατίας στην Άγκυρα μελέτησα και πάλι τους φακέλους σχετικά με τη ρωμαϊκή μειονότητα και γενικά το ζήτημα των μη μουσουλμάνων στην Τουρκική Δημοκρατία στην υπό εξέταση περίοδο. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο όγκος των σχετικών με τις μειονότητες εγγράφων για τη συγκεκριμένη περίοδο είναι σχετικά μικρός. Από την άλλη, τα περισσότερα έγγραφα αφορούν είτε τυποποιημένες αιτήσεις των μη μουσουλμάνων για διάφορα ζητήματα, όπως απόκτηση της τουρκικής ιθαγένειας, εξαίρεσης από την ανταλλαγή, κ.ά. είτε τυποποιημένες καταδικαστικές αποφάσεις για προσβολή της Τουρκικότητας. Με άλλα λόγια, δεν κατάφερα να βρω αναλυτικές εκθέσεις σχετικά με το μειονοτικό ζήτημα. Η λεπτομερής καταλογογράφηση και οργάνωση του συγκεκριμένου αρχείου διευκόλυνε σε μεγάλο βαθμό την έρευνα αλλά δεν άφησε περιθώριο ανίχνευσης αρχειακού υλικού που να παρέχει ιδιαίτερες/ξεχωριστές πληροφορίες. Στο Αρχείο Ανθέμιον μελέτησα τα πρακτικά συνεδριάσεων, την αλληλογραφία, τα ενοριακά μητρώα και τα μητρώα γεννήσεων και βαπτίσεων διαφόρων κοινοτήτων της μειονότητας, πρακτικά συλλόγων, μεμονωμένα ιδιωτικά έγγραφα και κανονισμούς κοινοτήτων. Στο Αμερικανικό Ερευνητικό Ινστιτούτο στην Άγκυρα μελέτησα σε ηλεκτρονική μορφή τα έγγραφα του Αμερικανικού Υπουργείου Εξωτερικών της δεκαετίας 1920 με ιδιαίτερη έμφαση στις αναλυτικές αναφορές για την παραίτηση των μειονοτήτων από το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης το 1925 εν όψει της υιοθέτησης του Αστικού Ελβετικού Κώδικα. Τέλος, στο Αρχείο του Οικουμενικού Πατριαρχείου μελέτησα φακέλους για

το ζήτημα του Παπαευθύμ καθώς και μεταγενέστερες της υποεξέταση περιόδου επιστολές προς τους ιερατικούς προϊσταμένους διαφόρων κοινοτήτων. Η έλλειψη επαρκούς οργάνωσης και η δυσκολία εξασφάλισης άδειας για το συγκεκριμένο αρχείο αλλά και η δυσκολία μελέτης του πλούσιου αρχείου εμποδίζει σε μεγάλο βαθμό την έρευνα για την ιστορία της ρωμαϊκής μειονότητας.

Πέρα από το αρχειακό υλικό, αποδελτίωσα και μελέτησα συστηματικά τον ρωμαϊκό τύπο της περιόδου, κυρίως την εφημερίδα *Απογευματινή*, η οποία συνέχισε αδιάλειπτα την έκδοσή της σε όλη τη διάρκεια της υπο εξέταση περιόδου. Τα φύλλα της εφημερίδας μελέτησα σε ψηφιοποιημένη μορφή στο Αρχείο Ανθέμιον. Την εφημερίδα *Ημερήσια Νέα* και τα Εγκυκλοπαιδικά Ημερολόγια (Εγκυκλοπαιδικό Ημερολόγιο 1934, Εγκυκλοπαιδικό Ημερολόγιο *Η Ζωή* 1936, Φιλολογική Πρωτοχρονιά 1932) μελέτησα στη βιβλιοθήκη του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Επίσης, μελέτησα την εφημερίδα *Πρόοδο* για τη χρονιά 1922 στη βιβλιοθήκη της Εστίας Νέας Σμύρνης και την εφημερίδα *Φως* για τις χρονιές 1924-1925 στη Βιβλιοθήκη της Βουλής. Τέλος μελέτησα φύλλα της εφημερίδας *Cumhuriyet*, σε επιλεκτικές ημερομηνίες των ετών 1930, 1931, 1934, 1935, 1937, 1938, 1939 στην βιβλιοθήκη Ατατούρκ (Atatürk Kitaplığı) στην Κωνσταντινούπολη.

Ευχαριστίες

Κάθε κείμενο είναι αποτέλεσμα της προσωπικής διαδρομής του δημιουργού του και της αλληλεπίδρασής του με το περιβάλλον του. Θα ήθελα λοιπόν να ευχαριστήσω καταρχάς την επόπτριά μου Σία Αναγνωστοπούλου, η οποία παρακολούθησε την πορεία της έρευνας και της συγγραφής της εργασίας μου. Οι συζητήσεις μαζί της, οι υποδείξεις της και κυρίως η ενθάρρυνσή της και η υποστήριξή της σε κάθε μας επικοινωνία ήταν σημαντικές για μένα και την ευχαριστώ γι' αυτό. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τον καθηγητή Στέφανο Πεσμαζόγλου για το ενδιαφέρον του και τις υποδείξεις του σχετικά με το κείμενο, καθώς και για την ηθική συμπαράσταση και τα ενθαρρυντικά του λόγια κάθε φορά που συναντιόμασταν. Θα ήθελα ακόμα να ευχαριστήσω τον Δημήτρη Χριστόπουλο για το ενδιαφέρον του σχετικά με το αντικείμενο της ερευνάς μου και την ενθάρρυνσή του.

Η κοπιώδης έρευνα πάνω στην οποία στηρίχτηκε το κείμενο της διδακτορικής μου εργασίας δεν θα μπορούσε να είχε πραγματοποιηθεί χωρίς την οικονομική υποστήριξη του Κοινωφελούς Ιδρύματος Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης, το οποίο μου παρείχε μηνιαία υποτροφία για τέσσερα χρόνια. Τα δύο ερευνητικά ταξίδια μου στην Κωνσταντινούπολη και την Άγκυρα χρηματοδοτήθηκαν αντίστοιχα από το Αμερικανικό Ερευνητικό Ίδρυμα Τουρκίας (ARIT) και το Επιστημονικό και Τεχνολογικό Ίδρυμα Ερευνών της Τουρκίας (TÜBİTAK). Τέλος, ευχαριστώ το Ίδρυμα Παιδείας και Ευρωπαϊκού Πολιτισμού Νίκου και Λύντιας Τρίχα για την χρηματοδότησή του κατά το πρώτο διάστημα της συγγραφής της εργασίας μου.

Το σημαντικότερο κομμάτι της αρχειακής έρευνας πραγματοποιήθηκε στο Εργαστήριο Ηλεκτρονικής Διαχείρισης Ιστορικών Αρχείων του τμήματος Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών, όπου βρίσκεται το ψηφιοποιημένο αρχειακό υλικό των ρωμαϊκών κοινοτήτων της Κωνσταντινούπολης, η βάση δεδομένων *Ανθέμιον*. Ευχαριστώ θερμά τον καθηγητή Κώστα Γαβρόγλου και ιδιαίτερα την λέκτορα στο τμήμα Τουρκικών και Σύγχρονων Σιατικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών Έφη Κάννερ –υπεύθυνη του αρχείου κατά την περίοδο της έρευνάς μου- για τη βοήθειά τους σε όλη τη διάρκεια της

έρευνάς μου στο συγκεκριμένο αρχείο. Θα ήθελα επίσης να εκφράσω τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες προς τον αναπληρωτή καθηγητή Mehmet Ö Alkan από το Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης (τμήμα Πολιτικών Επιστημών), ο οποίος μου παρείχε σημαντική βοήθεια κατά τη διάρκεια του δεύτερου ερευνητικού ταξιδιού μου στην Τουρκία στο πλαίσιο του προγράμματος του TÜBİTAK, και ο οποίος σε κάθε συνάντησή μας με ενθάρρυνε και με παρότρυνε να ολοκληρώσω την έρευνα και τη συγγραφή του κειμένου της διατριβής. Ευχαριστώ επίσης τον Δημήτρη Καμούζη, ερευνητή στο Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, για την προθυμία του να μου προσφέρει την έκδοση της συλλογικής έρευνας σχετικά με την κρατική ιδεολογία και τον εθνικισμό στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, την Ελλάδα και την Τουρκία.

Σημαντικότερη και ουσιαστική βοήθεια είχα από πολλούς και καλούς φίλους, ιστορικούς και μη. Χρωστώ ένα μεγάλο ευχαριστώ στο Φώτη Μπενλίσοϊ· οι αδιάκοπες συζητήσεις μας σχετικά με το θέμα της διατριβής, καθώς και για ευρύτερα ιστοριογραφικά ζητήματα, η επισήμανση βιβλιογραφικών παραπομπών και πρωτογενών πηγών και τα σχόλιά του σε διάφορα στάδια της εργασίας υπήρξαν πολύτιμοι σύμβουλοί μου σε όλη τη 'διδασκαρική' διαδρομή μου.

Ο Doğan Çetinkaya με βοήθησε σε πολύ μεγάλο βαθμό στην ανάγνωση και τη μεταγραφή των οθωμανικών πηγών, αλλά και ευρύτερα σχετικά με ζητήματα τουρκικής ιστοριογραφίας. Οι συζητήσεις μου με τον Παναγιώτη Πούλο και οι επισημάνσεις του στο τελικό κείμενο της διατριβής, η ενθάρρυνσή του, όταν ένιωθα ότι ματαιοπονώ, και εν γένει η υποστήριξή του μού ήταν πολύ σημαντικές· τον ευχαριστώ ολόθερμα. Ο Γιάννης Παπαδόπουλος υπήρξε αστείρευτη πηγή ιδεών, ουσιαστικών επισημάνσεων αλλά και ηθικής υποστήριξης. Ακούραστος και βοηθητικότερος αναγνώστης της εργασίας μου, τον ευχαριστώ εξίσου.

Ένα μεγάλο ευχαριστώ χρωστώ επίσης στην Άννα Βακάλη που με βοήθησε αποτελεσματικότερα σε πολλαπλά επίπεδα και με στήριξε ηθικά σε όλη αυτήν την περίοδο.

Οι συζητήσεις μου με τον Γιώργο Ιωαννίδη και οι σημαντικότερες πρακτικές συμβουλές του ήταν για μένα σωτήριες. Η Δήμητρα Βασιλειάδου, άξια και δοτική φίλη, με βοήθησε με διάφορα τεχνικά ζητήματα, γρήγορα και αποτελεσματικά. Ο Λεωνίδας Καρακατσάνης και η Ειρήνη Αβραμοπούλου παρακολούθησαν με διαφορετικό τρόπο ο καθένας αυτήν τη διαδρομή και μου παρείχαν στήριξη και βοήθεια σε όλη τη διάρκειά της. Τους ευχαριστώ ιδιαίτερα όλους.

Τέλος ευχαριστώ όλους τους φίλους και τις φίλες μου που όλο αυτό το διάστημα ‘ανέχτηκαν’ τις αλλοπρόσαλλες συμπεριφορές που γεννά η εμπειρία της διατριβής, αλλά και την απουσία μου από πολλά πράγματα.

Σε όλη αυτή την περίοδο είχα μαζί μου, με διάφορους τρόπους, την οικογένειά μου: τον πατέρα μου, την μητέρα μου, την αδελφή μου και τον άντρα της, τον ανηψιό μου. Ο καθένας τους ξεχωριστά και όλοι μαζί με στήριξαν ψυχικά και πρακτικά, και γι’ αυτό τους ευχαριστώ πολύ. Τη διατριβή μου την αφιερώνω στον πατέρα μου· όχι μόνο γιατί μου έδωσε ‘γερές βάσεις’ αλλά και γιατί, για λίγους μήνες, δεν πρόλαβε να δει το ‘βλαστάρι’ του, όπως έλεγε, να ολοκληρώνει μια σημαντική πορεία.

Κεφάλαιο 1^ο: Οι Ελληνορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης πριν το 1922: δημογραφία, κυρίαρχη ιδεολογία και αποκλίσεις.

Εισαγωγή:

Το τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου το 1922 αποτέλεσε σημείο καμπής για την ιστορία των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης. Για να κατανοήσει κανείς την ρήξη και τις αλλαγές που ακολούθησαν κρίθηκε απαραίτητο να προηγηθεί μια συνοπτική χαρτογράφηση της κοινότητας στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, με έμφαση στο διάστημα 1919-1922. Στο κεφάλαιο αυτό λοιπόν θα παρουσιαστεί συνοπτικά το δημογραφικό προφίλ της κοινότητας των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης και οι ιδεολογικοί προσανατολισμοί της κυρίαρχης κοσμικής και θρησκευτικής ηγεσίας της στο διάστημα αυτό. Σε αυτό το πλαίσιο, θα αναφερθώ στο κίνημα των Τουρκορθόδοξων και την απόπειρα ίδρυσης μιας ανεξάρτητης τουρκορθόδοξης εκκλησίας. Το κίνημα των Τουρκορθόδοξων αφορούσε περισσότερο στις ελληνορθόδοξες κοινότητες της Καππαδοκίας, όπου και ανέλαβαν δράση οι ηγέτες του κινήματος. Ερχόμενο όμως σε ρήξη με τα προτάγματα του ελληνικού εθνικισμού και αλυτρωτισμού που πρέσβευε η ηγετική ελίτ των Ελληνορθόδοξων στην Κωνσταντινούπολη και το Πατριαρχείο απασχόλησε έντονα την ηγετική ελίτ της κοινότητας. Επιπλέον, μετά το 1922 οι πρωτεργάτες του κινήματος εγκαταστάθηκαν στην Κωνσταντινούπολη, όπου μεταφέρθηκε και η έδρα της τουρκορθόδοξης εκκλησίας· σε όλη την δεκαετία του 1920 και του 1930 (σε μικρότερο βαθμό), οι Τουρκορθόδοξοι θα απασχολήσουν έντονα την ηγεσία της μειονότητας. Για να μπορέσει να κατανοήσει κανείς λοιπόν τι ακριβώς ήταν οι Τουρκορθόδοξοι, κρίθηκε απαραίτητο στο κεφάλαιο αυτό να γίνει μια συνοπτική επισκόπηση της ιστορίας του κινήματος πριν το τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου και ιδιαίτερα πριν την υπογραφή της σύμβασης υποχρεωτικής ανταλλαγής της Συνθήκης της Λοζάνης.

1. Το δημογραφικό προφίλ της ρωμαϊκής κοινότητας.

Μέχρι το 1922 οι Ελληνορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης συνιστούσαν μια πληθυσμιακά εύρωστη κοινότητα. Ειδικότερα, από τα μέσα και κυρίως τα τέλη του 19^{ου} αιώνα συντελέστηκαν σημαντικές οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές που τόνωσαν αριθμητικά την παρουσία τους στην πόλη· η Κωνσταντινούπολη, όπως και άλλες σημαντικές πόλεις-λιμάνια της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, πρόσφεραν ευκαιρίες δουλειάς σε μισθωτούς υπαλλήλους, ειδικευμένους και ανειδίκευτους εργάτες.⁶⁶ Αυτό προκάλεσε ένα κύμα εσωτερικής μετανάστευσης προς τις οικονομικά αναπτυσσόμενες πόλεις-λιμάνια.⁶⁷

Συγκεκριμένα, η Κωνσταντινούπολη έγινε πόλος έλξης ελληνορθόδοξων πληθυσμών από διάφορες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Ανατολία, μικρασιατικά παράλια, Πόντος, Μακεδονία, Αλβανία) αλλά και από το ελληνικό κράτος, ιδίως από τα νησιά.⁶⁸ Αυτό το μεταναστευτικό ρεύμα περιλάμβανε από επίδοξους επιχειρηματίες και εμπόρους, εκπαιδευτικό προσωπικό για τα σχολεία της κοινότητας μέχρι εργάτες και εργάτριες.⁶⁹

Ήδη από πολύ παλαιότερα, η ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης παρουσίαζε μεγάλη εθνοτική ανομοιογένεια καθώς αποτελούνταν από πληθυσμούς που κατάγονταν από διάφορα μέρη· το φαινόμενο αυτό εντάθηκε στον 19^ο και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα. Στο πλαίσιο της αλυσιδωτής μετανάστευσης, η προέλευση και η τοπικότητα συχνά καθόριζαν τον τόπο κατοικίας των διαφορετικών ομάδων μέσα στην πόλη, τον επαγγελματικό προσανατολισμό τους και τα κοινωνικά δίκτυα. Ενδεικτικά, ο Γαλατάς θεωρούνταν από παλαιότερα χιώτικη παροικία, εξού και μια από τις εκκλησίες της κοινότητας λεγόταν Άγιος Ιωάννης των

⁶⁶ Stefo Benlisoy, «İstanbul'da Yaşayan Nevşehirli Ortodokslar Tarafından Kurulan, Papa Yeorgios nam Cemiyet-i İslahiyyesi», *Tarih ve Toplum*, τόμος 40-τεύχος 236, Αύγουστος 2003: 35-42.

⁶⁷ Σία Αναγνωστοπούλου, *Μικρά Ασία, 19^{ος} αι-1919, Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες. Από Το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998: 234-235.

⁶⁸ S. Benlisoy, ό.π.: 38.

⁶⁹ «Un très grand nombre de personnes musulmanes ou chretiennes d'Anatolie ou de Roumelie viennent de tout temps à Constantinople pour y gagner de l'argent et repartir après bien des années pour leur pays. [...] Il y a à l'heure qu'il est des milliers d'habitants musulmans et chretiens des provinces faisant à Constantinople le métier de fonctionnaires, négociants, changeurs, épiciers, ténanciers de restaurants, portefaix, bateliers, etc». Ιστορικό Αρχείο Υπουργείου Εξωτερικών (ΙΑΥΕ), 1925, ΚτΕ/21/17, Aide Mémoire Turc. Επίσης, πολλές νεαρές κοπέλες από την Ανατολία, τα νησιά και την ηπειρωτική Ελλάδα έφταναν στην Κωνσταντινούπολη για να δουλέψουν ως υπηρέτριες σε σπίτια ευυπόληπτων ελληνορθόδοξων οικογενειών. Έφη Κάννερ, *Φτώχεια και Φιλανθρωπία στην Ορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης, 1753-1912*, Αθήνα 2004: 92.

Χίων, το Πασά-μπαξέ και το Μπογιατζίκιοι στην ευρωπαϊκή ακτή του Βοσπόρου χαρακτηρίζονταν αποικίες Ηπειρωτών, στο Κοντοσκάλι υπήρχαν πολλές ταβέρνες οι οποίες ανήκαν σε μετανάστες από το Λεωνίδιο, οι οποίοι μιλούσαν τσακόνικα, ενώ στην πόλη υπήρχε μια σημαντική παροικία Ελληνορθόδοξων από την Ευρυτανία, ήδη από τον 17^ο αιώνα.⁷⁰ Επιπλέον, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα είχαν μεταναστεύσει στην πόλη αλβανόφωνοι ορθόδοξοι από τις αλβανόφωνες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.⁷¹ Ειδικότερα, το μεταναστευτικό κύμα από τις ορθόδοξες κοινότητες της Καππαδοκίας προς την Κωνσταντινούπολη ήταν τόσο έντονο, ώστε στην πόλη είχαν δημιουργηθεί δίκτυα με βάση τον τόπο προέλευσης (πόλη/επαρχία) που βοηθούσαν τους νέους μετανάστες να εγκατασταθούν και να αποκατασταθούν επαγγελματικά. Συχνά, οι Καππαδόκες μετανάστες εγκαθίσταντο σε συγκεκριμένες γειτονιές και απορροφούνταν σε συγκεκριμένα επαγγέλματα, ανάλογα με τον τόπο προέλευσής τους. Για παράδειγμα, όσοι προέρχονταν από τα φτωχότερα μέρη της Καππαδοκίας απασχολούνταν περισσότερο ως ανιδεϊκευτοί εργάτες (αχθοφόροι) ενώ εκείνοι που προέρχονταν από πλουσιότερες περιοχές εντάσσονταν ευκολότερα στο εμπορικό και επιχειρηματικό κόσμο της πόλης.⁷²

Η τοπικότητα εξακολούθησε να παίζει ρόλο στην διαμόρφωση των κοινωνικών δικτύων και ισορροπιών ακόμα και στην περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της κοινότητας Κοντοσκαλίου· στην κοινότητα υπήρχαν ήδη από τον 19^ο αιώνα δύο ενορίες: η ενορία της Αγίας Κυριακής, όπου κατοικούσαν κυρίως μικρασιατικής καταγωγής Ελληνορθόδοξοι (Καραμανλήδες οι περισσότεροι) και η ενορία της Παναγίας της Ελπίδος, όπου κατοικούσαν κυρίως Θρακιώτες. Οι ενορίτες των δύο αυτών ενοριών είχαν προστιβές από παλαιότερα με αποτέλεσμα τον Δεκέμβριο του 1954 οι καππαδοκικής προέλευσης κάτοικοι να ζητήσουν να διαχωριστούν διοικητικά από τους θρακικής καταγωγής κατοίκους, επικαλούμενοι ότι δεν μπορούσαν να συγχρωτίζονται Ανατολίτες με Θράκες.⁷³

Τα στοιχεία που διαθέτουμε για την αριθμητική παρουσία των Ελληνορθόδοξων στην Κωνσταντινούπολη πριν το 1922 επιβεβαιώνουν την πληθυσμιακή δύναμη της

⁷⁰ Στέφανος Παπαδόπουλος, *Αναμνήσεις από την Πόλη*, Αθήνα 1978: 32, 33, 99.

⁷¹ Βλέπε κεφάλαιο 2^ο, 2.α.

⁷² Αναγνωστοπούλου, 1998 ό.π: 236-238. Βλέπε επίσης Χρήστος Χατζηιωσήφ, *Συνασός, Ιστορία ενός τόπου χωρίς ιστορία*, Ηράκλειο 2005.

⁷³ Κώστας Μ. Σταματόπουλος, *Η τελευταία αναλαμπή. Η Κωνσταντινουπολίτικη Ρωμιοσύνη στα χρόνια 1948-1955*, Αθήνα 1996: 32, 49.

κοινότητας. Σύμφωνα με βρετανικές εκτιμήσεις, το 1914 ο πληθυσμός τους ανερχόταν στις 300.000.⁷⁴ Ο αριθμός αυτός επιβεβαιωνόταν και στο υπόμνημα που παρουσίασε ο Βενιζέλος στο Συνέδριο Ειρήνης στο Παρίσι στις 30 Δεκεμβρίου 1918.⁷⁵ Μέχρι το 1922 η κοινότητα παρουσίασε περαιτέρω σημαντική αύξηση. Η συμμαχική κατοχή της Κωνσταντινούπολης την περίοδο 1920-1922 από την μια και ο ελληνοτουρκικός πόλεμος που διεξαγόταν στη Μικρά Ασία από την άλλη είχαν μετατρέψει την πόλη σε ασφαλές καταφύγιο.⁷⁶ Το διάστημα αυτό εκτός από εκείνους που έρχονταν στην πόλη για να αναζητήσουν μια καλύτερη τύχη συνέρρεαν και πρόσφυγες από διάφορα μέρη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας προκειμένου να προφυλαχθούν από τα αντίποινα των κεμαλικών δυνάμεων.⁷⁷

Διάφορες πηγές κάνουν λόγο για αύξηση του πληθυσμού της τάξης των 100.000 περίπου ατόμων το διάστημα 1914-1922.⁷⁸ Με βάση τις πηγές λοιπόν μπορεί να υποστηριχθεί ότι την παραμονή της ήττας του ελληνικού στρατού στο μικρασιατικό μέτωπο η ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης αριθμούσε περίπου 390.000-400.000 άτομα.⁷⁹

Η ύπαρξη αρκετών στατιστικών στοιχείων σχετικά με την δημογραφική παρουσία των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης, ιδίως την περίοδο του Α΄

⁷⁴ Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, Αθήνα 1983: 96.

⁷⁵ Σύμφωνα με το υπόμνημα, η κοινότητα των Ελληνορθόδοξων της πόλης της Κωνσταντινούπολης αριθμούσε 304.459, ενώ για όλο το βιλαέτι (νομαρχία) της Κωνσταντινούπολης ο αριθμός αυτός ανερχόταν στις 364.439. ΙΑΥΕ, 1923 Κεντρική Υπηρεσία, 17/1, Les Turcs avouent leurs crimes chiffrés en main, Services de Documentation, Αθήνα, 3 Μαρτίου 1923.

⁷⁶ Clarence Richard Johnson, *Constantinople To-day or the Pathfinder Survey of Constantinople, A study in Oriental Social Life*, Νέα Υόρκη 1922:203.

⁷⁷ Σύμφωνα με την έρευνα που διενήργησε ο Clarence Richard Johnson για την Κωνσταντινούπολη τους τελευταίους μήνες του 1920 μέχρι τον Μάιο του 1921, στην πόλη βρίσκονταν περίπου 100.000 πρόσφυγες, συμπεριλαμβανομένων και των Ρώσων εκείνων που είχαν εγκαταλείψει την χώρα τους μετά την Οκτωβριανή επανάσταση. Ανάμεσα σε αυτούς τους 100.000 οι 5.000 ήταν Ελληνορθόδοξοι. Στο ίδιο: 204-205, 207.

⁷⁸ Alexandris, ό.π.: 51. Η μόνη πηγή που αποκλίνει σημαντικά από τα παραπάνω νούμερα είναι μια κοινοτική καταγραφή των Ελληνορθόδοξων κατοίκων των διαφόρων ενοριών της κοινότητας της Κωνσταντινούπολης το 1920 που δίνει τον αριθμό των 204.107 ατόμων. *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1 57, *Πληθυσμός των Ελληνορθόδοξων κατοίκων Κωνσταντινουπόλεως κατά το έτος 1920*. Η απόκλιση που παρουσιάζει η συγκεκριμένη καταγραφή συγκρητικά με όλες τις άλλες καταμετρήσεις αλλά και η έλλειψη στοιχείων για τα κριτήρια με βάση τα οποία πραγματοποιήθηκε την καθιστούν μη αξιόπιστη. Η συγκεκριμένη καταγραφή έρχεται σε αντίθεση και με την πατριαρχική απογραφή του 1910-1912 που έδινε τον αριθμό 263.689 για τους Ελληνορθόδοξους της Κωνσταντινούπολης.

⁷⁹ Σύμφωνα με το Ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών, το 1922 η ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης αριθμούσε 388.000, αριθμός που άγγιζε τις 449.000 για όλο το βιλαέτι. ΙΑΥΕ, 1923, 17/1 Κεντρική Υπηρεσία, Les Turcs avouent leurs crimes chiffrés en main, Services de Documentation, Αθήνα, 3 Μαρτίου 1923. Ο Αλεξάνδρης αναφέρει για το 1922 τον αριθμό των 500.000 Ελληνορθόδοξων χωρίς ωστόσο να τεκμηριώνει την συγκεκριμένη πληροφορία. Alexandris, ό.π.: 80.

Παγκοσμίου Πολέμου και μέχρι το 1922, εκτός από τον αυστηρά πληροφοριακό χαρακτήρα της, έχει και μια άλλη διάσταση· αντικατοπτρίζει την νομιμοποιητική σημασία που είχαν οι αριθμοί την συγκεκριμένη περίοδο σε σχέση με τις εθνικές διεκδικήσεις των αντικρουόμενων εθνικισμών, του ελληνικού και του τουρκικού.

Οι αναδυόμενοι εθνικισμοί, η μετάβαση από την Αυτοκρατορία στα έθνη-κράτη και η αρχή της αυτοδιάθεσης των λαών στην περίπτωση των πολυεθνικών-θρησκευτικών χωρών, όπως ήταν η Οθωμανική Αυτοκρατορία, μετέτρεπαν συχνά την δημογραφία σε εργαλείο νομιμοποίησης των εθνικών διεκδικήσεων. Από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα σε διάφορες περιοχές, όπως η Μακεδονία και η Μικρά Ασία, τόσο το ελληνικό κράτος όσο και οι Μεγάλες Δυνάμεις της εποχής (Αγγλία, Γαλλία, Γερμανία), αλλά και το οθωμανικό κράτος προσπαθούσαν να αποτυπώσουν σε χάρτες και αριθμούς την εθνογραφική κατάσταση των περιοχών αυτών με τέτοιο τρόπο ώστε να νομιμοποιήσουν τις εδαφικές τους διεκδικήσεις στην εσωτερική και κυρίως την διεθνή πολιτική σκηνή.⁸⁰

Συγκεκριμένα, μετά την λήξη του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου μια στατιστικά τεκμηριωμένη δυνατή πληθυσμιακά ελληνορθόδοξη κοινότητα στην Κωνσταντινούπολη θα μπορούσε να στηρίζει τα επιχειρήματα του Βενιζέλου ότι η Κωνσταντινούπολη ήταν 'Ελληνική πόλη', στις διαπραγματεύσεις του Συνεδρίου Ειρήνης στο Παρίσι.⁸¹ Στο πλαίσιο της αλυσωτικής πολιτικής του ελληνικού κράτους (την οποία είχε ενστερνιστεί και υποστήριζε μεγάλη μερίδα της κοσμικής και εκκλησιαστικής ελίτ της ελληνορθόδοξης κοινότητας της πόλης), το δημογραφικό προφίλ της συγκεκριμένης κοινότητας είχε ειδικό βάρος και κανείς ορθόδοξος δεν περίσσευε. Ακόμα και η προστασία και περίθαλψη των ελληνορθόδοξων προσφύγων που συνέρρεαν στην Κωνσταντινούπολη αποτελούσε όχι μόνο ζήτημα αστικής φιλανθρωπίας αλλά κυρίως ζήτημα εθνικής και δημογραφικής πολιτικής.

Ενδεικτικά, κατά την διάρκεια της συμμαχικής κατοχής της πόλης, οι

⁸⁰ Για την εργαλειακή χρήση και την πληθώρα στατιστικών και χαρτών από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα στην ευρύτερη περιοχή των Βαλκανίων, βλέπε ενδεικτικά Σπύρος Καραβάς, «Οι εθνογραφικές περιπέτειες του 'ελληνισμού' (1876-1878)», *Ιστορικά*, 36, Ιούνιος 2002: 23-24, 29. Στο άρθρο αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι μόνο το διάστημα από τον Μάιο 1876 μέχρι τον Ιούνιο του 1878 κυκλοφόρησαν 10 διαφορετικοί εθνογραφικοί χάρτες του Βαλκανικού χώρου.

⁸¹ Nikos Petsalis-Diomidis, *Greece at the Paris Peace Conference, 1919*, Θεσσαλονίκη 1978:178. Κατά τη διάρκεια των αγγλοαμερικανικών συνομιλιών στο πλαίσιο του Συνεδρίου Ειρήνης συζητήθηκε έντονα η προοπτική να πάρει η Ελλάδα την Κωνσταντινούπολη. Νίκος Πετσάλης-Διομήδης, «1919: Τη Σμύρνη ή την Πόλη; Μια εναλλακτική λύση που ο Βενιζέλος απέρριψε μάλλον βεβαιωμένα», στο Θάνος Βερέμης, Οδυσσέας Δημητρακόπουλος (επιμ.), *Μελετήματα γύρω από τον Βενιζέλο και την Εποχή του*, Αθήνα 1980:101-104.

εκκλησιαστικές αρχές της ελληνορθόδοξης κοινότητας είχαν αποδυθεί σε μια προσπάθεια περισυλλογής ορθόδοξων ορφανών παιδιών, με καταγωγή από διάφορα σημεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που είχαν χάσει τους γονείς τους στον πόλεμο και είχαν υιοθετηθεί ή καταφύγει σε μουσουλμανικά σπίτια και ιδρύματα. Η προσπάθεια αυτή προβαλλόταν ως επιχείρηση διάσωσης χριστιανόπαιδων από την ‘βαρβαρότητα’ των μουσουλμάνων. Τα περισυλλεγμένα χριστιανόπαιδα χαρακτηρίζονταν «μικροί εθνομάρτυρες» στο πλαίσιο επένδυσης της επιχείρησης διάσωσής τους με εθνικούς και θρησκευτικούς όρους. Η ‘διάσωσή’ τους κατά κύριο λόγο αποτελούσε επιχείρηση διαφύλαξης και τόνωσης των δημογραφικών ορίων της κοινότητας και εντασσόταν απόλυτα στο πλαίσιο της δημογραφικής μηχανικής της ελληνορθόδοξης ελίτ.⁸²

2. Ιδεολογικοί προσανατολισμοί της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης μέχρι το 1922.

Είναι πλέον γνωστό και επιστημονικά τεκμηριωμένο ότι από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και ιδίως από την επανάσταση των Νεοτούρκων το 1908, οι ιδεολογικοί προσανατολισμοί της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (*Rum millet*i) ταυτίζονται σε μεγάλο βαθμό με την εθνικιστική πολιτική του ελληνικού κράτους. Η διαδικασία αυτή συντελείται κυρίως μέσω της εκπαίδευσης και της σωματειακής δράσης που αναπτύσσεται σε όλες τις ελληνορθόδοξες κοινότητες της Αυτοκρατορίας με την ενεργή υποστήριξη του ελληνικού κράτους, κυρίως μέσω των προξενικών του αρχών.⁸³

Κατά την περίοδο 1919-1922, η πλειοψηφία της θρησκευτικής και κοσμικής ελίτ της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης υιοθέτησε την ιδεολογία της Μεγάλης Ιδέας και υποστήριξε ανοιχτά το αίτημα ένωσης με την ‘Μητέρα Πατρίδα’ Ελλάδα. Στο διάστημα αυτό η Κωνσταντινούπολη μετατράπηκε σε κέντρο παραγωγής και διαμόρφωσης μιας δυναμικής εθνικής (βλέπε ελληνικής) ιδεολογίας. Τόσο το Πατριαρχείο, όσο και η πλειοψηφία της κοσμικής ελίτ της κοινότητας υιοθέτησαν ξεκάθαρα τα προτάγματα του ελληνικού εθνικισμού και

⁸² Konstantina Andrianopoulou, «Social Policies and National Mission: The case of First World War Orthodox Christian Orphans in Istanbul», αδημοσίευτη ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στο σεμινάριο υποψήφιων διδασκόντων που οργάνωσε το τμήμα Ελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Princeton με τίτλο *The Greek Experience Under Ottoman Rule*, Σαντορίνη, 23-24 Ιουνίου 2007.

⁸³ Αναγνωστοπούλου, ό.π.: 428-445, 538-543.

δήλωναν με διάφορους τρόπους την επιθυμία τους να ενωθούν με την Ελλάδα και να πάνουν να αποτελούν κομμάτι της Αυτοκρατορίας.⁸⁴ Από τον Οκτώβρη του 1918 με την εκλογή του Δωρόθεου Μαμμέλη ως τοποτηρητή του πατριαρχικού θρόνου, η κεφαλή του μιλλέτ έπαυσε πλέον να είναι νομοταγής απέναντι στο οθωμανικό κέντρο εξουσίας και «επαναστάτησε κατά του Σουλτάνου».⁸⁵

Ειδικότερα, όπως έχει υποστηρίξει η Σία Αναγνωστοπούλου, μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου προκειμένου το Πατριαρχείο να επιβιώσει στις νέες εθνικές συνθήκες ακολούθησε μια γοργή πορεία εθνοποίησης, κατασκευάζοντας μια αναδρομική αφήγηση του ρόλου και της σημασίας του Πατριαρχείου ως από πάντα εθναρχικού φορέα του ελληνικού έθνους. Η νέα πραγματικότητα που διαμορφώθηκε μετά την ανακωχή του Μούδρου καθοριζόταν σε διεθνές επίπεδο από την αρχή αυτοδιάθεσης των λαών και σε τοπικό από το κεμαλικό κίνημα στην Ανατολία από τη μία και την παρουσία του ελληνικού κράτους στη Μικρά Ασία από την άλλη πλευρά. Από τη στιγμή λοιπόν που η αυτοκρατορική αρχή του σουλτάνου, από την οποία αντλούσε τη νομιμοποίησή του το Πατριαρχείο και στο όνομα της οποίας απέρριπτε μέχρι τότε τις νεωτερικές, εθνικές ιδέες απονομιμοποιείται, το Πατριαρχείο από εγγυητής της υποταγής του ορθόδοξου ποιμνίου καθίσταται νομιμοποιητής της εξέγερσης της ελληνορθόδοξης εθνότητας εναντίον της οθωμανικής εξουσίας. Το διάστημα 1919-1922 το Πατριαρχείο αυτοπροσδιορίζεται πλέον ως εθναρχικό κέντρο του ελληνισμού, αποκτά αναδρομικά ελληνική εθνική ταυτότητα προκειμένου η ορθοδοξία να καταστεί εγγυήτρια της ελληνικότητάς του και, με αυτόν τον τρόπο,

⁸⁴ Για παράδειγμα, στις 30 Απριλίου 1919 οι Έλληνες βουλευτές του Οθωμανικού κοινοβουλίου επέδωσαν υπόμνημα στις συμμαχικές δυνάμεις και στον Γενικό Διοικητή d' Esperey εκφράζοντας «την έντονη επιθυμία τους να ενωθούν με την Μητέρα Πατρίδα, το Ελληνικό κράτος», Εμμανουήλ Εμμανουηλίδης, *Τα τελευταία έτη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα, 1924: 393-401. Επίσης, πατριαρχική επιτροπή παρουσιάστηκε στο συνέδριο ειρήνης στο Παρίσι και συναντήθηκε με τους εκπροσώπους των Μεγάλων Δυνάμεων για να τους γνωστοποιήσουν την επιθυμία τους να μην αποτελούν πια τμήμα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Alexandris, ό.π.: 60.

⁸⁵ Σε θεσμικό επίπεδο από τον Οκτώβριο του 1918 και μετά με πρωτοβουλία του Πατριαρχείου καταργήθηκε μονομερώς η διδασκαλία της τουρκικής γλώσσας στα ρωμαίικα σχολεία· τον Μάρτιο του 1919 διαβάστηκε στις εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης επίσημη ανακοίνωση που εξέφραζε την επιθυμία των «Ελλήνων την Πόλης να ενωθούν με την μητέρα πατρίδα». Το Πατριαρχείο σταμάτησε να θέτει την λίστα των εκλεγμένων οργάνων του Διαρκούς Εθνικού Μεικτού Συμβουλίου (ΔΕΜΣ) προς επικύρωση στις οθωμανικές αρχές. Ταυτόχρονα, διακόπηκαν οι επαφές της ηγεσίας της κοινότητας με την οθωμανική εξουσία, οι Ρωμιοί σταμάτησαν να συμμετέχουν στις εκλογικές διαδικασίες, οργανώθηκαν διάφορες εκδηλώσεις και διαδηλώσεις στις οποίες οι Ρωμιοί εξέφραζαν την προσήλωσή τους στην πολιτική του ελληνικού κράτους. Σία Αναγνωστοπούλου, «Ο εθναρχισμός του Οικουμενικού Πατριαρχείου και η Μεγάλη Ιδέα», *Ιστορικά*, τόμος 25, τεύχος 47, Δεκέμβριος 2007: 380-383. Alexandris, ό.π.: 61.

αποδέχεται την αλυτρωτική πολιτική της Μεγάλης Ιδέας.⁸⁶

Εκτός από το Πατριαρχείο και τη θρησκευτική ιεραρχία, οι εκδηλώσεις υποστήριξης της Μεγάλης Ιδέας και του Βενιζέλου από τους Ελληνορθόδοξους της Κωνσταντινούπολης είναι δηλωτικές της απήχησης που είχε ο ελληνικός εθνικισμός σε όλα τα κοινωνικά στρώματα. Χωρίς να υποστηρίζω ότι η μαζική υποστήριξη της Μεγάλης Ιδέας και της βενιζελικής πολιτικής στην Κωνσταντινούπολη εδραζόταν σε κατασταλαγμένες πολιτικές απόψεις του συνόλου του πληθυσμού, η απήχηση της συγκεκριμένης ιδεολογίας στο συλλογικό φαντασιακό της κοινότητας και η συμβολοποίηση του Βενιζέλου ως σωτήρα (εθνικού, κοινωνικού, πολιτικού) δείχνουν πως εκτός από τους πολιτικούς αρχηγούς του μιλλέτ, ένα μεγάλο μέρος των Ελληνορθόδοξων έβλεπαν στον Βενιζέλο και στην αλυτρωτική του πολιτική αλλά και στις δυτικές δυνάμεις την «εθνοσωτήρια» λύση. Η ενθουσιώδης υποδοχή στην Κωνσταντινούπολη του Γάλλου ανώτατου διοικητή της συμμαχικής διοίκησης το 1919, οι διαδηλώσεις με ελληνικές σημαίες και πορτρέτα του Βενιζέλου τον Μάρτιο του 1919 στην κεντρική πλατεία του Πέρα, το δημόσιο σκίσιμο των ταυτοτήτων τους από κάποιους Ρωμιούς μέσα στον ενθουσιασμό του εορτασμού της ονομαστικής γιορτής του Βενιζέλου στην εκκλησία της Αγίας Τριάδας στο Πέρα, οι εκδηλώσεις υποστήριξης στην ελληνική αντιπροσωπεία της συμμαχικής διοίκησης και ο θαυμασμός προς τους Έλληνες ναύτες και αξιωματικούς είναι ενδεικτικά στιγμιότυπα της ατμόσφαιρας που επικρατούσε στην κοινότητα των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης από το 1919 μέχρι το 1922.⁸⁷

Την περίοδο 1919-1922 η Κωνσταντινούπολη μετατράπηκε σε κέντρο παραγωγής εθνικής ιδεολογίας· ειδικότερα, μετά την πολιτική ήττα του Βενιζέλου και την επάνοδο του βασιλιά Κωνσταντίνου, η πολιτική αλλά και η θρησκευτική ηγεσία ήρθαν σε σύγκρουση με την πολιτική της Αθήνας.⁸⁸ Είναι η στιγμή που η κοινότητα επαναστατεί κατά του εθνικού της κέντρου, το οποίο εκπροσωπεί πια ο

⁸⁶ Αναγνωστοπούλου, 2007 ό.π.: 379-393.

⁸⁷ Ο εθνικός ενθουσιασμός ήταν τόσο μεγάλος που το Πατριαρχείο αναγκάστηκε να εκδόσει ειδική εγκύκλιο με την οποία απαγόρευε τον σημαιοστολισμό των εκκλησιών με ελληνικές σημαίες. Στέφανος Παπαδόπουλος, *Αναμνήσεις από την Πόλη*, Αθήνα 1978: 87. Δημήτρης Μαυρόπουλος, *Πατριαρχικά Σελίδες*, Αθήνα 1960: 58-59. Γιώργος Θεοτοκάς, *Λεωνής*, Αθήνα 2002: 90-94. Dimitris Kamouzis, *The Constantinopolitan Greeks in an era of secular nationalism, mid-19th century to 1930*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Λονδίνο 2009: 108.

⁸⁸ Ενδεικτικά, ο Αλέξανδρος Βουτυράς, πρόεδρος του Λαϊκού Κόμματος Φιλελεύθερων Αρχών, σε μια συνάντηση της λαϊκής ηγεσίας της ελληνορθόδοξης κοινότητας στα τέλη Νοεμβρίου 1920 δήλωνε ότι η «Κωνσταντινούπολη θα είναι η ακρόπολη του βενιζελισμού στο μέλλον». Kamouzis, ό.π.: 117.

Κωνσταντίνος.⁸⁹ Σημαντικές φυσιογνωμίες της κοσμικής ελίτ της Κωνσταντινούπολης δηλώνουν την πίστη τους στη βενιζελική ιδεολογία, δημιουργούν την Επιτροπή Εθνικής Άμυνας Κωνσταντινουπόλεως και τίθενται στην κεφαλή των «αλύτρωτων», φτάνοντας στο σημείο να διεκδικήσουν μέχρι και την ανεξαρτησία τους ως ξεχωριστό κομμάτι του ελληνικού έθνους.⁹⁰

Σημαντικό ρόλο στην ιδεολογική μετατόπιση της κοινότητας έπαιξε η εκλογή τον Νοέμβριο του 1921 του Μελέτιου Μεταξάκη στον πατριαρχικό θρόνο. Ο Μελέτιος Μεταξάκης ήταν ένθερμος οπαδός του Βενιζέλου και της αλυτρωτικής του πολιτικής και εξέφραζε τις πολιτικές δυνάμεις που ήθελαν ρήξη στις σχέσεις με το οθωμανικό κράτος και εθνική ανεξαρτησία με ή χωρίς το ελληνικό κράτος.⁹¹

Συμπερασματικά, τα χρόνια 1919-1922 αποτελούν μια περίοδο κατά την οποία η πλειοψηφία της κοσμικής και θρησκευτικής ελίτ των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης δεν αντιλαμβάνεται τον εαυτό της πλέον ως κοινότητα μιας πολυθρησκευτικής αυτοκρατορίας αλλά ως ένα κομμάτι του ελληνικού έθνους, πολύ κοντά στην ένωση/απελευθέρωση την οποία δεν περιμένει απλά, αλλά δυναμικά επιδιώκει. Για την βενιζελική πολιτική ελίτ στην Κωνσταντινούπολη το μέλλον των Ελληνορθόδοξων βρισκόταν είτε στην ένωση με την Ελλάδα, είτε στην αυτοδιάθεσή τους, πάντα ως κομμάτι του ελληνικού έθνους.

Ωστόσο, μετά την νίκη του τουρκικού στρατού τον Αύγουστο 1922, η απροκάλυπτη ταύτιση του Πατριαρχείου και ενός μεγάλου τμήματος της κοσμικής ηγεσίας της κοινότητας με τον Βενιζέλο και τον ελληνικό αλυτρωτισμό τούς στοχοποίησε ως προδότες και εχθρούς του τουρκικού έθνους. Ο φόβος για πιθανά αντίποινα από την τουρκική κυβέρνηση και το αντι-μειονοτικό, αντιδυτικό κλίμα που διαμορφώθηκε την επαύριο του 1922, η ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας και η υιοθέτηση μιας σειράς μέτρων που στόχο είχαν αφενός τον εκσυγχρονισμό και την εκκοσμίκευση του κράτους και αφετέρου την εθνικοποίηση (βλέπε εκτουρκισμό) των δομών του, έφεραν σημαντικές αλλαγές στην ιδεολογία και την διοίκηση της

⁸⁹ Αναγνωστοπούλου 2007, ό.π.: 414-415.

⁹⁰ Η Εθνική Άμυνα αποτέλεσε μια αρκετά δυναμική οργάνωση η οποία με κέντρο την Κωνσταντινούπολη υποστήριζε τον Βενιζέλο, εναντίον του Κωνσταντίνου. Συγκροτήθηκε από Βενιζελικούς στρατιωτικούς που εγκατέλειψαν το στράτευμα μετά την επάνοδο του Κωνσταντίνου. Ανάμεσα στα ιδρυτικά της μέλη ήταν οι εκδότες των μεγαλύτερων ελληνικών εφημερίδων της Κωνσταντινούπολης, όπως ο Σπανούδης, και εκλεκτά μέλη του οικονομικού και πνευματικού κόσμου της κοινότητας όπως ο Αλέξανδρος Βουτυράς, ο Αλέξανδρος Παπάς, κ.ά. Alexandris, ό.π.: 61. Kamouzis, ό.π.: 133-135.

⁹¹ Αναγνωστοπούλου, 2007 ό.π.: 414-416.

κοινότητας, όπως θα φανεί στα επόμενα κεφάλαια.

3. Ρήξη με τον ελληνικό εθνικισμό και το Πατριαρχείο: η περίπτωση των Τουρκορθόδοξων.

Η διαδικασία ελληνοποίησης του ορθόδοξου μιλλέτ της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εντάσσεται μέσα στο πλαίσιο διαμόρφωσης των εθνικών ιδεολογιών στα Βαλκάνια και την Οθωμανική Αυτοκρατορία· οι ιδεολογίες αυτές ήταν ανταγωνιστικές μεταξύ τους και πολύ συχνά αφορούσαν τους ίδιους πληθυσμούς. Αν μέχρι τον 19^ο αιώνα το κύριο χαρακτηριστικό που συνένωνε τους ορθόδοξους χριστιανούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν η θρησκεία, η ανάδυση των εθνικών ιδεολογιών διαμόρφωσε και έδωσε προτεραιότητα στην έννοια της εθνότητας και της διακριτής εθνικής ταυτότητας. Η ανάπτυξη των εθνικών ιδεών σε μια πρώτη ανάγνωση έφερε σε σύγκρουση *«την φαντασιακή κοινότητα της θρησκείας και την φαντασιακή κοινότητα του έθνους»*⁹² στην ουσία ωστόσο εθνικοποίησε την θρησκεία αναδεικνύοντάς την σε πολλές περιπτώσεις σε μοχλό διαμόρφωσης του εθνικού λεξιλογίου και της εθνικής ταυτότητας.⁹³

Συχνά, τα εθνικά κινήματα που αναπτύχθηκαν στα Βαλκάνια και τα νεοσύστατα εθνικά κράτη που προέκυψαν προσπάθησαν να εδραιώσουν το νέο τους καθεστώς μέσω της ανακήρυξης της ανεξαρτησίας των εθνικών τους εκκλησιών. Η διαδικασία εθνοποίησης της θρησκείας, υπαγωγής της στην πολιτική εξουσία του νέου έθνους-κράτους και άρα αποδέσμευσής της από το Οικουμενικό Πατριαρχείο υπήρξε κοινή σε πολλές περιπτώσεις.⁹⁴ Οι ορθόδοξες εκκλησίες της Ελλάδας (1833), της Ρουμανίας (1865), της Βουλγαρίας (1870) και της Αλβανίας (1937) κήρυξαν μονομερώς το αυτοκέφαλό τους ερχόμενες σε ρήξη, τις περισσότερες φορές, με το Πατριαρχείο.⁹⁵

⁹² Paschalis Kitromilides, «Imagined Communities and the origins of the national question in the Balkans», *European History Quarterly* 19, Λονδίνο 1989: 177-180.

⁹³ Παρασκευάς Ματάλας, *Έθνος και Ορθοδοξία, Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το Ελλαδικό στο Βουλγαρικό Σχίσμα*, Ηράκλειο, 2002: 311-320.

⁹⁴ Σε αντίθεση με τον χωρισμό εκκλησίας και κράτους που συνόδεψε συχνά την δημιουργία έθνους-κράτους στην Ευρώπη. Barbara Jelavich, *History of the Balkans*, τόμος 1, Μεγάλη Βρετανία 1983: 237.

⁹⁵ Η εκκλησία της Σερβίας κηρύχθηκε αυτοκέφαλη το 1849 με την έγκριση του Οικουμενικού Πατριαρχείου, λόγω της μακράς παράδοσής της και της ύπαρξης ήδη θρησκευτικών δομών. Jelavich, ό.π.

Η έννοια της οικουμενικότητας της Ορθοδοξίας και του κέντρου της, δηλαδή του Πατριαρχείου, που συνένωνε τους ορθόδοξους της Αυτοκρατορίας διαλύθηκε και υποβλήθηκε και αυτή σε διαδικασία εθνοποίησης.⁹⁶ Η Ορθοδοξία, όπως εκφραζόταν από το Οικουμενικό Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης, σταδιακά και κυρίως από την στιγμή που ανακηρύχθηκε η Βουλγαρική Εξαρχία⁹⁷ πέρασε σε μια φάση δυναμικής ελληνοποίησης που κορυφώθηκε το διάστημα 1919-1922.⁹⁸ Έτσι η έννοια του ορθόδοξου μιλλέτ απέκτησε έντονο εθνικό, βλέπε ελληνικό, χαρακτήρα, μέσα από μια διαδικασία διοικητικής, γλωσσικής και πολισμικής ομογενοποίησης, την οποία ανέλαβε σε μεγάλο βαθμό το ελληνικό κράτος και στην οποία βρέθηκε αρωγός το Πατριαρχείο και οι κατά τόπους μητροπόλεις και ενορίες.

Μέσα στο πλαίσιο εθνοποίησης της θρησκείας και των εκκλησιαστικών οργάνων θα πρέπει να ενταχθεί και η προσπάθεια ίδρυσης μιας ανεξάρτητης τουρκορθόδοξης εκκλησίας στη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου 1919-1922. Το εγχείρημα αυτό εντάσσεται απόλυτα στο πλαίσιο μετάβασης από μια οικουμενική ορθόδοξη κοινότητα που προσδιοριζόταν με βάση την θρησκεία στον κόσμο των εθνотήτων και των διακριτών εθνικών ταυτοτήτων.⁹⁹ Η απόπειρα ίδρυσης της τουρκορθόδοξης εκκλησίας δημιούργησε έντονες εσωτερικές τριβές στο ορθόδοξο μιλλέτ της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και προκάλεσε την αντίδραση του Πατριαρχείου και της κοσμικής ελίτ της κοινότητας.

4. Ο Παπαευθύμ, η τουρκορθόδοξη εκκλησία και ελληνορθόδοξη μειονότητα της Κωνσταντινούπολης.

Η απόπειρα ίδρυσης μιας τουρκορθόδοξης εκκλησίας με έδρα την Ανατολία από τον Παπαευθύμ το καλοκαίρι του 1922 εντάσσεται στο πλαίσιο ανταγωνισμού του ελληνικού και τουρκικού εθνικισμού και θίγει το ρόλο της θρησκείας στην προσπάθεια κατασκευής συνεκτικών εθνικών ταυτοτήτων.

Συγκεκριμένα, τον Οκτώβριο του 1922 στην Καισάρεια (Kayseri) της

⁹⁶ Kitromilides, ό.π.

⁹⁷ Στην περίπτωση της Βουλγαρίας, η εκκλησιαστική διαμάχη συνέπεσε με την βίαιη σύγκρουση μεταξύ ελληνικού και βουλγαρικού εθνικισμού στην Μακεδονία. Η διαμάχη αυτή έληξε επίσημα το 1945 όταν το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης επικύρωσε την ανεξαρτησία της Βουλγαρικής Εκκλησίας.

⁹⁸ Αναγνωστοπούλου, 2007, ό.π.:414-416. Ματάλας, ό.π.: 311-320.

⁹⁹ Foti Benlisoy, *Papa Eftim and the Foundation of the Turkish Orthodox Church*, αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Ιστανμπούλ 2002: 41.

Καπαδοκίας ιδρύθηκε η τουρκορθόδοξη εκκλησία. Οι ενέργειες για την δημιουργία της είχαν ξεκινήσει ένα χρόνο νωρίτερα, στην διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου. Το εγχείρημα είχε την υποστήριξη της κυβέρνησης της Άγκυρας και εντασσόταν στο πλαίσιο διαφοροποίησης των τουρκόφωνων χριστιανικών πληθυσμών της Καπαδοκίας από τις πρακτικές και την ιδεολογία του αλυτρωτισμού και της Μεγάλης Ιδέας του Πατριαρχείου και του ελληνικού κράτους. Πρωτεργάτης της ίδρυσης ήταν ο Παπαευθύμ, ένας Πόντιος τουρκόφωνος χριστιανός ιερέας που είχε αναπτύξει οργανικές σχέσεις με την κυβέρνηση της Άγκυρας,¹⁰⁰ ενώ στους στενούς του συνεργάτες συγκαταλεγόταν ο Σταμάτιος Πούλογλου ή Πουλούογλου, ευρύτερα γνωστός ως Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ.¹⁰¹ Ο Όζνταμαρ διετέλεσε γραμματέας του Τουρκορθόδοξου Εκκλησιαστικού Συνεδρίου, το οποίο συγκλήθηκε με δική του πρωτοβουλία στην Καισάρεια το καλοκαίρι του 1922· στο πλαίσιο του συνεδρίου αυτού ιδρύθηκε επίσημα η τουρκορθόδοξη εκκλησία.¹⁰²

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο Όζνταμαρ ήταν ένας από τους θεωρητικούς του κινήματος των Τουρκορθόδοξων. Ως αρχισυντάκτης και βασικός αρθρογράφος της επίσημης εφημερίδας του κινήματος, της εβδομαδιαίας *Anadoluda Ortodoksluk* (*Φωνή της Ορθοδοξίας στην Ανατολή*) εξέφραζε τις απόψεις του σχετικά με την θέση των χριστιανών ορθόδοξων της Ανατολής στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Στα περισσότερα από αυτά, τόνιζε ότι οι τουρκόφωνοι χριστιανοί ήταν Τούρκοι στην καταγωγή και άρα ανήκαν στο τουρκικό έθνος, άποψη που αποτέλεσε και την επίσημη θέση του τουρκορθόδοξου κινήματος συνολικά.¹⁰³

¹⁰⁰ Το πραγματικό όνομα του Παπαευθύμ ήταν Παύλος Καραχισαρίδης ή Καραχισαρίογλου. Γεννήθηκε το 1884 στο Ακνταγμαντέν του Πόντου και αφού παρακολούθησε μαθήματα αρχικά σε ελληνικό και στη συνέχεια σε μουσουλμανικό σχολείο φοίτησε στην Ανώτατη Σχολή Εμπορίου στην Άγκυρα. Το 1915, προκειμένου να αποφύγει την επιστράτευση για τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο χειροτονήθηκε ιερέας με το όνομα Ευθύμ και απορροφήθηκε στην πόλη Κεσκίν. Κατά τη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου, κατάφερε να γλυτώσει την ορθόδοξη κοινότητα του Κεσκίν από τα αντίποινα και τις εκτοπίσεις του τουρκικού στρατού, χάρη στις επαφές και τις διασυνδέσεις του με Τούρκους αξιωματούχους και έτσι απέκτησε επιρροή στους τουρκόφωνους χριστιανούς της περιοχής της Καπαδοκίας. F. Benlisoy, ό.π.: 16-18, 20.

¹⁰¹ Γεννημένος το 1879 στην Αλικαρνασσό (Bodrum) της Μικράς Ασίας, με σπουδές Νομικής στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης, ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ ήταν μέλος του κοσμικού δικαστηρίου στην πόλη Denizli την εποχή που συνδέθηκε με το κίνημα του Παπαευθύμ. Νίκος Αποστολίδης, *Αναμνήσεις από την Κωνσταντινούπολη*, Αθήνα 1999, ό.π.: 188-189.

¹⁰² F. Benlisoy, ό.π.: 20. Αλέξης Αλεξανδρής, «Η Απόπειρα Δημιουργίας Τουρκορθόδοξης Εκκλησίας στην Καπαδοκία, 1921-1923», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 4, Αθήνα 1983: 186-189.

¹⁰³ Ενδεικτικά: İstamat Zihni, «Anadoluda halis ve hakiki Türk Ortodoksu olarak yaşamak isteyen milletdaşlarım», *Anadoluda Ortodoksluk Sadası*, 11 Νοεμβρίου 1338/1922, αρ. 12. İstamat Zihni, «Anadoluda mecburi mübadelenin Türk Ortodokslara şumülü var mıdır?», *Anadoluda Ortodoksluk Sadası*, 11 Φεβρουαρίου 1339/1923, αρ. 15, παρατίθενται στο F. Benlisoy, ό.π.: 92-102.

Στον επίσημο λόγο του ο πρωτεργάτης του κινήματος Παπαευθύμ τόνιζε την τουρκικότητα των τουρκόφωνων χριστιανών στηριζόμενος κυρίως στα κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά τους με τους Τούρκους· για παράδειγμα, το ότι οι ανατολίτισσες χριστιανές φορούσαν μαντήλα και δεν συγχρωτίζονταν με τους άντρες θεωρούνταν στοιχείο πολιτισμικής συγγένειάς τους με τον μουσουλμανικό πληθυσμό.¹⁰⁴ Η πολιτισμική τους συνάφεια με το τουρκικό έθνος θεωρούνταν πιο δυνατή από τις θρησκευτικές τους διαφορές.¹⁰⁵ Για τους Τουρκορθόδοξους, η θρησκεία δεν αποτελούσε στοιχείο αποκλεισμού από το τουρκικό έθνος. Την εποχή πριν και ακριβώς μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας τα κριτήρια του ανήκειν στο τουρκικό έθνος προσδιορίζονταν κυρίως με βάση το θεωρητικό μοντέλο του Ziya Gökalp, σύμφωνα με το οποίο βασικό συστατικό του έθνους ήταν η κοινή κουλτούρα (*hars*), η οποία περιλάμβανε και την θρησκεία.¹⁰⁶ Ωστόσο για τους τουρκορθόδοξους η θρησκεία δεν θεωρούνταν εμπόδιο από την στιγμή που πληρούσαν όλα τα υπόλοιπα 'κριτήρια' της τουρκικότητας.

Η θεωρία της τουρκικής καταγωγής των χριστιανών ορθόδοξων της Ανατολής - ιδίως των τουρκόφωνων χριστιανών- αποτελούσε την επίσημη θέση και του τουρκικού εθνικού κινήματος. Γενικά, οι πληθυσμοί αυτοί, και ειδικότερα οι τουρκόφωνοι χριστιανοί, κατείχαν ιδιαίτερη θέση στην διαδικασία κατασκευής των εθνικών αφηγημάτων του τουρκικού και του ελληνικού εθνικισμού αντίστοιχα, περί εθνικής ομοιογένειας και αδιάλειπτης συνέχειας της ελληνικής και της τουρκικής εθνικής παρουσίας στο χρόνο και κυρίως στο χώρο.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα και κυρίως στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και τον ελληνοτουρκικό πόλεμο του 1919-1922 που ακολούθησε, η παρουσία αυτών των πληθυσμών συχνά εργαλειοποιήθηκε για να νομιμοποιηθούν οι ανταγωνιστικές εδαφικές διεκδικήσεις του ελληνικού κράτους και των Τούρκων εθνικιστών αντίστοιχα. Η γλωσσική και θρησκευτική ταυτότητα των τουρκόφωνων χριστιανών άρχισε να αντιμετωπίζεται ως ιδιαιτερότητα με ειδική σημασία από τους θεωρητικούς

¹⁰⁴ Στο ίδιο: 63-64.

¹⁰⁵ Αλεξανδρή, 1983, ό.π.: 174-180.

¹⁰⁶ Ο Ziya Gökalp ήταν ο σημαντικότερος και επιδραστικότερος θεωρητικός του τουρκικού εθνικισμού την εποχή εκείνη. Απέρριπτε την άποψη ότι το έθνος βασιζόταν στην εθνική καθαρότητα και θεωρούσε ότι η ερμηνεία του θα έπρεπε να βασίζεται στην πολιτισμική ενότητα, στους κοινούς τρόπους και στα κοινά αισθήματα. Για τον Gökalp το έθνος είναι το σύνολο των ανδρών και γυναικών που έχουν λάβει την ίδια εκπαίδευση, έχουν κοινή γλώσσα, θρησκεία, ήθος και αισθητική. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ιστανμπούλ, 1990: 22. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Ιστανμπούλ 1999: 72-80.

του ελληνικού εθνικισμού από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα. Για την ελληνική επίσημη άποψη, οι πληθυσμοί αυτοί ήταν Έλληνες που είχαν υιοθετήσει την τουρκική γλώσσα· η τουρκοφωνία τους οφειλόταν αφενός μεν στην βίαιη επιβολή της τουρκικής γλώσσας από τους Οθωμανούς και αφετέρου στην γεωγραφική τους απομόνωση από τους ελληνόφωνους χριστιανούς των μικρασιατικών ακτών.¹⁰⁷

Για τους Τούρκους από την άλλη, οι πληθυσμοί αυτοί ήταν εθνικά Τούρκοι, χριστιανοί στο θρήσκευμα. Οι θεωρητικοί του τουρκικού εθνικισμού θεωρούσαν ότι οι τουρκόφωνοι χριστιανοί ήταν απόγονοι των ιθαγενών τουρανικών φυλών που βρίσκονταν εγκατεστημένες στην Μικρά Ασία από την αρχαιότητα, πριν από περίπου 4.000 χρόνια, οι οποίοι είχαν εκχριστιανιστεί στην Βυζαντινή περίοδο. Σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή, οι τουρκόφωνοι χριστιανοί θεωρούνταν απόγονοι Τούρκων μισθοφόρων ή αγροτών-στρατιωτών που υπηρετούσαν στον Βυζαντινό στρατό και έτσι ασπάστηκαν την χριστιανική πίστη.¹⁰⁸

Οι απόψεις αυτές αναπαράγονταν από τους Τουρκορθόδοξους στο επίσημο έντυπό τους *Anadoluda Ortodoksluk* (Φωνή της Ορθοδοξίας στην Ανατολή)· σε πολλά άρθρα εκφραζόταν η άποψη ότι η τουρκική εγκατάσταση στη Μικρά Ασία ήταν η αρχαιότερη από όλες και ότι ουσιαστικά οι τουρανικές φυλές, από τις οποίες κατάγονταν οι Τούρκοι, αποτελούσαν τον αυτόχθονα πληθυσμό της Ανατολίας. Οι χριστιανοί της Ανατολής θεωρούνταν εκχριστιανισμένοι απόγονοι αυτών των ιθαγενών τουρανικών φυλών, άρα δεν είχαν καμμία σχέση με την Ελλάδα, τον ελληνικό αλυτρωτισμό και κατ'επέκταση την ανταλλαγή πληθυσμών αργότερα.¹⁰⁹

Πέρα όμως από την ιδεολογική συνάφεια του τουρκορθόδοξου κινήματος και των Τούρκων εθνικιστών, η τουρκορθόδοξη εκκλησία ήταν υπό την αιγίδα και τον έλεγχο των εθνικιστών της Άγκυρας.¹¹⁰ Ωστόσο, όταν κατέρρευσε το μέτωπο και άρχισε η Συνδιάσκεψη στην Λωζάννη, το ενδιαφέρον της Άγκυρας για το θέμα της τουρκορθόδοξης εκκλησίας μειώθηκε.¹¹¹ Με την απόφαση της υποχρεωτικής

¹⁰⁷ F. Benlisoy, ό.π.: 4-5

¹⁰⁸ Στο ίδιο: 6.

¹⁰⁹ “Anadolu Türktür”, *Anadoluda Ortodoksluk Sadası*, 7 Ιανουαρίου 1923. Παρατίθεται στο F. Benlisoy, ό.π.: 172.

¹¹⁰ Για τους δυτικούς παρατηρητές της εποχής καθώς και για το ελληνικό κράτος και το Πατριαρχείο, η τουρκορθόδοξη εκκλησία ήταν κυρίως μια κίνηση τακτικής της κυβέρνησης της Άγκυρας προκειμένου να αποφύγει την εμπλοκή των δυτικών δυνάμεων υπέρ των χριστιανών στο εσωτερικό της Ανατολίας και να καταστείλει το Πατριαρχείο και την εξελληνιστική του πολιτική. F. Benlisoy, ό.π.: 108-109.

¹¹¹ Οι περισσότεροι ερευνητές που έχουν ασχοληθεί με το θέμα προσεγγίζουν την απόπειρα ίδρυσης τουρκορθόδοξης εκκλησίας ως κίνηση τακτικής της κυβέρνησης της Άγκυρας και τονίζουν ιδιαίτερα

ανταλλαγής των πληθυσμών στο συνέδριο της Λοζάνης και τη συμπερίληψη σε αυτήν και των τουρκόφωνων ορθόδοξων χριστιανών της Ανατολίας, το θέμα της τουρκορθόδοξης εκκλησίας ουσιαστικά έκλεισε.¹¹²

Ο Παπαευθύμ, όπως και άλλοι οπαδοί του μεταξύ των οποίων ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ, εξαιρέθηκε από την ανταλλαγή με απόφαση του Συμβουλίου των Υπουργών λόγω των υπηρεσιών που είχε προσφέρει στον εθνικό απελευθερωτικό αγώνα του τουρκικού έθνους. Και οι δύο εγκαταστάθηκαν στην Κωνσταντινούπολη όπου μετέφεραν την έδρα της τουρκορθόδοξης εκκλησίας. Παράλληλα, προσπάθησαν να εμπλακούν ενεργά στην διοίκηση της μειονότητας και απασχόλησαν έντονα την κοσμική και θρησκευτική ηγεσία της στις δεκαετίες 1920-1930, όπως θα φανεί αναλυτικά στα επόμενα κεφάλαια.

την 'προδοτική' στάση του Παπαευθύμ απέναντι στην ηγεσία του ελληνορθόδοξου μιλλέτ και τις οργανικές και 'ύποπτες' σχέσεις του με τους κεμαλικούς που αποσκοπούσαν σε ίδιον όφελος. Ενδεικτικά, Αλεξανδρή, 1983, ό.π.: 159-199. Teoman Ergene, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*, Ιστανμπούλ 1951. Η μόνη μελέτη που αποστασιοποιείται από αυτό το ερμηνευτικό μοντέλο και προσεγγίζει το ζήτημα από την οπτική τόσο του τουρκικού, όσο και του ελληνικού εθνικισμού, εστιάζοντας στην ιστορικότητα και την κρισιμότητα της περιόδου 1919-1922 είναι η μελέτη του Foti Benlisoy, ό.π.

¹¹² Η αρχική θέση της τουρκικής αντιπροσωπείας στο Συνέδριο της Λοζάνης, πριν την οριστική υπογραφή της σύμβασης ανταλλαγής πληθυσμών, ήταν ότι εκείνοι που θα έπρεπε να εξαιρεθούν ήταν οι τουρκόφωνοι χριστιανοί ορθόδοξοι που ζούσαν στην Καππαδοκία. Οι πληθυσμοί αυτοί αριθμούσαν περίπου 50.000-100.000· η αρμονική, σε γενικές γραμμές, συμβίωσή τους με τους μουσουλμάνους συντοπίτες τους, χρησιμοποιήθηκε ως επιχείρημα για τη μη ανταλλαγή τους. Επιπλέον, η τουρκική πλευρά πίστευε ότι η εξαίρεση αυτών των πληθυσμών θα μπορούσε να λειτουργήσει ως απτή απόδειξη προς τη δυτική κοινή γνώμη, της πολιτικής εκσυγχρονισμού και εκκοσμίκευσης που ακολουθούσε το νέο κεμαλικό κράτος. Σε αυτό το πλαίσιο η τουρκορθόδοξη εκκλησία του Παπαευθύμ θα λειτουργούσε ως διαβεβαίωση ότι αυτοί οι πληθυσμοί θα κρατούνταν μακριά από το Πατριαρχείο στην Κωνσταντινούπολη. Ίσως για όλους αυτούς τους λόγους και με το επιχείρημα ότι οι τουρκόφωνοι χριστιανοί ορθόδοξοι δεν συνιστούσαν τμήμα του ελληνορθόδοξου μιλλέτ της αυτοκρατορίας, ο Ισταμάτ Ζιχνί διαβεβαίωνε τους τουρκόφωνους χριστιανούς ότι δεν θα συμπεριλαμβάνονταν στην ανταλλαγή. Bruce, Clark, *Twice a Stranger. How Mass Expulsion forged Modern Greece and Turkey*, Λονδίνο 2007: 100-103. F. Benlisoy, ό.π.: 114.

Συμπεράσματα

Μέχρι το 1922 η ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης αποτελούσε την ισχυρότερη και σημαντικότερη κοινότητα του μιλλέτ των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Το μεταναστευτικό κύμα Ελληνορθόδοξων από το εσωτερικό της Ανατολίας, από τα νησιά αλλά και την ηπειρωτική Ελλάδα προς την Κωνσταντινούπολη, μεταξύ άλλων πόλεων-λιμανιών, ενίσχυσε σημαντικά το δημογραφικό προφίλ της κοινότητας και επηρέασε την κοινωνική διαστρωμάτωσή της. Ως έδρα του Πατριαρχείου και συγκεντρώνοντας ένα μεγάλο τμήμα της νεοφαναριώτικης ελίτ από τη μία και της δυναμικά ανερχόμενης επιχειρηματικής ελίτ από την άλλη, η κοινότητα της Κωνσταντινούπολης αποτέλεσε τη διοικητική και πολιτική κορυφή των Ελληνορθόδοξων της Αυτοκρατορίας.

Η ύπαρξη σημαντικών εκπαιδευτικών ιδρυμάτων (Ζάππειο, Ζωγράφειο, κ.ά.) και πολιτιστικών συλλόγων (Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος), η ύπαρξη του ελληνόφωνου Πατριαρχείου και της ελληνικής πρεσβείας, καθώς και η θέση που κατείχε η Κωνσταντινούπολη στο λόγο του ελληνικού εθνικισμού (και συνεχίζει να κατέχει σε συγκεκριμένους κύκλους) υπογράμμιζαν και καλλιεργούσαν όλο και περισσότερο τον ελληνικό χαρακτήρα της κοινότητας συνολικά. Τις παραμονές του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, η ηγεσία της ελληνορθόδοξης κοινότητας είχε υιοθετήσει τα προτάγματα της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας και του ελληνικού αλυτρωτισμού. Το διάστημα 1919-1922 μάλιστα, στο πλαίσιο της ήττας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της συμμαχικής κατοχής της πόλης, και το Πατριαρχείο θα χαράξει μια εθνική πολιτική προασπιζόμενο τη θέση του στη νέα εποχή των εθνικών ιδεών, της αυτοδιάθεσης των λαών και της κυριαρχίας του ελληνικού κράτους. Μέσα σε αυτή την ιστορική συνθήκη, θα διαρρήξει τους δεσμούς της ελληνορθόδοξης κοινότητας με την οθωμανική εξουσία, την οποία πλέον παύει να αναγνωρίζει ως ανώτατη αρχή από την οποία αντλεί την εξουσία του. Επομένως, στις παραμονές του τέλους του ελληνοτουρκικού πολέμου το ελληνορθόδοξο μιλλέτ γενικά και ειδικά η ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης βρίσκεται σε μια ταχεία διαδικασία μετάβασης προς ένα νέο καθεστώς. Τελικά, η ήττα της ελληνικής εξωτερικής πολιτικής θα σηματοδοτήσει αυτό το νέο καθεστώς με διαφορετικό τρόπο από ό,τι προσδοκούσε μια σημαντική μερίδα της κοσμικής και θρησκευτικής ελίτ της κοινότητας.

Μέσα στο δυναμικό ιστορικό πλαίσιο μαχητικής διεκδίκησης και σύγκρουσης

διαφορετικών εθνικών ιδεών, ιδίως την περίοδο 1919-1922, η ηγεσία της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης θα εναντιωθεί όχι μόνον στην οθωμανική εξουσία και το εθνικό κίνημα ανεξαρτησίας του Μουσταφά Κεμάλ, αλλά και στην απόπειρα ίδρυσης ενός Τουρκορθόδοξου Πατριαρχείου στην Ανατολή από τον Παπαευθύμ. Εντασσόμενη στο κίνημα εθnikοποίησης της θρησκείας, η κίνηση των Τουρκορθόδοξων αμφισβήτησε την πρωτοκαθεδρία και την ηγεμονία τόσο του Πατριαρχείου, όσο και της ελληνικής εθνικής ιδέας στο μιλλέτ των Ρωμιών γενικά. Για το κίνημα των Τουρκορθόδοξων το 1922 σηματοδότησε τη διαμόρφωση ενός νέου πεδίου (μεταφορικά και κυριολεκτικά) δράσης που μεταφέρθηκε στην Κωνσταντινούπολη.

Κεφάλαιο 2^ο : Η ρωμαίικη μειονότητα μετά το 1923 σε αριθμούς: Η δημογραφία ως πεδίο σύγκρουσης και διαμόρφωσης της μειονότητας στη διάρκεια του Μεσοπολέμου.

Μετά την ήττα του ελληνικού στρατού από τον Κεμάλ, θυμάμαι τον πατέρα μου και τους θείους μου να συζητάνε τρομαγμένοι ότι τα στρατεύματα του Κεμάλ σύντομα θα έρθουν στην Πόλη. Ο φόβος είχε κυριεύσει τον κόσμο για επιθέσεις κατά των Ρωμιών. Πολλοί τα εγκατέλειψαν όλα και έφυγαν, προ πάντων μερικοί που είχαν σχέση με τα συμμαχικά στρατεύματα και άλλοι θερμόαιμοι, που ενθουσιασμένοι από την νίκη των ελληνικών στρατευμάτων στη Μικρά Ασία είχαν εκδηλωθεί με απειλές κατά των Τούρκων κι είχαν στολίσει τα μπαλκόνια των σπιτιών τους με πελώριες μεταξωτές σημαίες, με τη φωτογραφία του Βενιζέλου και καντήλι.¹¹³

Εισαγωγή:

Η ρωμαίικη κοινότητα στην Κωνσταντινούπολη αποτελούσε τη σημαντικότερη, δημογραφικά, οικονομικά και πολιτικά, κοινότητα του μιλλέτ των ελληνορθόδοξων στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η Σύμβαση Υποχρεωτικής Ανταλλαγής Πληθυσμών εξαίρεσε την συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα από την ανταλλαγή· μετά το 1922 η ρωμαίικη μειονότητα θα αποτελέσει, μαζί με τους Ρωμιούς της Ίμβρου και της Τενέδου, την μόνη ομάδα Ελληνορθόδοξων στην Τουρκική Δημοκρατία.¹¹⁴ Στο κεφάλαιο αυτό θα εξεταστεί η δημογραφική παρουσία της μειονότητας στα χρόνια

¹¹³ Σίμος Βαφειάδης, *Ένας Πολίτης Θυμάται*, Αθήνα 1998:10.

¹¹⁴ Μετά την παραχώρηση το 1939 του υπό γαλλική διοίκηση από το 1920 Σαντζακιού της Αλεξανδρέττας στην Τουρκική Δημοκρατία, οι εκεί αραβόφωνοι χριστιανοί, οι οποίοι υπάγονταν διοικητικά στο Πατριαρχείο Δαμασκού, βρέθηκαν εδαφικά αποκομμένοι από το θρησκευτικό τους κέντρο. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα να αρχίσουν να εξαρτώνται όλο και περισσότερο από το Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης. Το 1990 μάλιστα με συμφωνία μεταξύ του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως και του Πατριαρχείου Δαμασκού, οι πληθυσμοί αυτοί τέθηκαν υπό την επίσημη κηδεμονία του πρώτου. Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν στην μειονότητα προστέθηκαν χριστιανικοί πληθυσμοί, οι οποίοι δεν είχαν απασχολήσει την διεθνή αντιπροσωπεία στην Λοζάνη, αφού δεν βρίσκονταν σε τουρκικό έδαφος το 1923. Μερόπη Αναστασιάδου Μερόπη, Ντυμόν Πωλ, *Οι Ρωμηοί της Πόλης, Τραύματα και Προσδοκίες*, Αθήνα 2007: 85.

του Μεσοπολέμου ειδομένη από την οπτική της δημογραφικής μηχανικής του τουρκικού κράτους, των πολιτικών επιλογών και κατευθύνσεων του ελληνικού κράτους. Παράλληλα, θα προσπαθήσω να φωτίσω πτυχές της εφαρμογής της ανταλλαγής και εξαίρεσης από αυτήν και περιπτώσεις αντίστασης στην επιβολή αυτών των θεσμικών και από τα πάνω επιβεβλημένων κρατικών αποφάσεων.

1. Η υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών: δημογραφική μηχανική και αντικρουόμενες εθνικές πολιτικές.

Με την ήττα του ελληνικού στρατού στο μικρασιατικό μέτωπο και την υπογραφή της Σύμβασης Ανταλλαγής Πληθυσμών ξεκινά μια νέα εποχή για την δημογραφική παρουσία των Ρωμιών στην Κωνσταντινούπολη. Αυτή καθορίστηκε σε μεγάλο βαθμό από την δημογραφική μηχανική που υιοθέτησε το τουρκικό κράτος, στο πλαίσιο της οποίας εγγράφεται η πολιτική βίας που ακολούθησε απέναντι στους μειονοτικούς πληθυσμούς.

Η ιστορία της ύστερης Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της πρώιμης Τουρκικής Δημοκρατίας εγγράφεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο πολιτικών προγραμμάτων νεωτερικότητας στην Εγγύς και Μέση Ανατολή. Οι πολιτικές που ακολουθήθηκαν σε πολλές περιπτώσεις αποτελούσαν απάντηση είτε στην αποικιοκρατία, είτε στα προτάγματα των αρχών του 20ου αιώνα για αυτοδιάθεση και δημιουργία εθνών-κρατών. Η επιθυμία να βρουν την θέση τους ανάμεσα στην κοινωνία των ανεξάρτητων εθνών-κρατών οδήγησε χώρες όπως την Τουρκία σε ανάλογες πολιτικές επιλογές.¹¹⁵ Το πρώτο βήμα προς αυτήν την κατεύθυνση ήταν να «μετατρέψουν τους υπάρχοντες κατοίκους» του καθορισμένου εθνικού χώρου «σε ομοιογενή λαό μερικές φορές εκτοπίζοντας βίαια κάποιους και βίαια ενσωματώνοντας άλλους».¹¹⁶

Η πολιτική που ακολούθησε η Οθωμανική Αυτοκρατορία απέναντι στους μη μουσουλμάνους μέχρι το 1922 ήταν περισσότερο πολιτική διώξης παρά αφομοίωσης. Η χρήση μαζικής βίας απέναντι σε συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες με τη μορφή εκτοπίσεων, διώξεων, υποχρεωτικής μετανάστευσης και μετεγκατάστασης,

¹¹⁵ Roger Owen, «Modernizing Projects in Middle Eastern Perspective», in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Sibel Bozdogan and Resat Kasaba (ed.), Σιάτλ και Λονδίνο 1997: 245.

¹¹⁶ Η διαδικασία ομογενοποίησης στηρίχθηκε κυρίως στην διαμόρφωση, εμπέδωση και διάδοση ενός κοινού παρελθόντος και μιας κοινής κουλτούρας μέσω ενός κοινού εκπαιδευτικού συστήματος. Στο ίδιο: 245-246.

ανταλλαγής πληθυσμών αλλά και εκκαθαρίσεων, όπως στην περίπτωση των Αρμενίων, αποτέλεσαν βασικό χαρακτηριστικό της πολιτικής ατζέντας των Νεότουρκων. Όλες οι παραπάνω πολιτικές επιλογές και πρακτικές άσκησης βίας που αποσκοπούν στην ομογενοποίηση ενός έθνους-κράτους περιγράφονται από τον όρο δημογραφική μηχανική.¹¹⁷

Η υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών μεταξύ της Τουρκίας και της Ελλάδας, που σφράγισε το τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου του 1919-1922 εγγράφεται πλήρως στο πλαίσιο της πολιτικής αυτής. Επιστέγασμα μιας πολιτικής εθνοκάθαρσης,¹¹⁸ σύμφωνα με κάποιους ερευνητές, η ανταλλαγή των πληθυσμών του 1922 εγγράφεται αφενός μεν στο πλαίσιο της πολιτικής απόφασης κατασκευής ενός εθνικά ομοιογενούς έθνους-κράτους και αφετέρου στην πολιτική διαμόρφωσης και επιβολής μιας ενιαίας εθνικής ταυτότητας σε ένα κράτος.¹¹⁹ Η ανταλλαγή πληθυσμών αλλά και η εξαίρεση από αυτήν αποτέλεσε μια μέθοδο και ένα όργανο ελέγχου του πληθυσμού της νέας Τουρκίας.

Η ιδέα της ανταλλαγής των πληθυσμών υπήρχε στο μυαλό διαφόρων πολιτικών της κυβέρνησης της Άγκυρας ήδη κατά τη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου 1919-1922 και παγιώθηκε μετά την κατάρρευση του μικρασιατικού μετώπου και την ήττα του ελληνικού στρατού.¹²⁰ Κατά τη διάρκεια συνομιλιών που είχε ο Ύπατος Αρμοστής για τους Πρόσφυγες της Κοινωνίας των Εθνών (ΚτΕ) Nansen με Τούρκους εκπροσώπους ήδη πριν ξεκινήσουν οι διαπραγματεύσεις στη Λοζάνη, είχε φανεί ότι η τουρκική πλευρά ήθελε να συμπεριλάβει και τους Ελληνορθόδοξους της Κωνσταντινούπολης στην ανταλλαγή.¹²¹ Το επιχείρημα γι' αυτήν την πρόταση

¹¹⁷ Nikos Sigalas, Alexandre Toumarkine, «Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans», *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 7, Demographic Engineering - part I, 2008, παράγραφος 12. URL : <http://www.ejts.org/document2933.html>

¹¹⁸ Η Υποχρεωτική Ανταλλαγή Πληθυσμών έχει χαρακτηριστεί και «συναινετική εθνοκάθαρση». Βλέπε σχετικά: Stephanos Pasmazoglou, «'Europe', 'Turkey' and Greek self-identity: the antinomies of mutual perceptions», *Greek Left Review*, Νοέμβριος 2012: υποσημείωση 9. <http://greekleftreview.wordpress.com/2012/11/22/europe-turkey-greek-self-identity-the-antinomies-of-mutual-perceptions/#more-3987> (τελευταία επίσκεψη: 7/4/2014).

¹¹⁹ Στο ίδιο: παράγραφος 32.

¹²⁰ Σύμφωνα με τον Ayhan Aktar το θέμα τέθηκε πρώτη φορά κατά τη διάρκεια της επίσκεψης του υπουργού των εξωτερικών της κυβέρνησης της Άγκυρας Yusuf Kemal στις ευρωπαϊκές πρωτεύουσες το διάστημα Μάρτιος-Απρίλιος 1922. Αρχικά η ιδέα της ανταλλαγής αποσκοπούσε στην συμπερίληψη και των Αρμενίων της Ανατολίας. Ayhan Aktar, «Το πρώτο έτος της ελληνοτουρκικής ανταλλαγής πληθυσμών: Σεπτέμβριος 1922-Σεπτέμβριος 1923», στο Τσιτσελίκης Κώστας (επ.), *Η Ελληνοτουρκική Ανταλλαγή των Πληθυσμών, πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, Αθήνα 2006: 113-116, 121.

¹²¹ Στο ίδιο: 137. Χαράλαμπος Ι. Ψωμιάδης, *Ο Φρίντριοφ Νάνσεν και το ελληνικό προσφυγικό*

στηριζόταν στη δυσπιστία των τουρκικών αρχών απέναντι στους Ελληνορθόδοξους της Κωνσταντινούπολης, οι οποίοι είχαν υποστηρίξει σε μεγάλο βαθμό τον Βενιζέλο και την αλυτρωτική πολιτική του ελληνικού κράτους, στην πολιτική απαλλαγής από θρησκευτικές μειονότητες που είχε υιοθετήσει το νέο τουρκικό κράτος και στην προσπάθεια του τουρκικού κράτους να περιορίσει τους λόγους ξένης παρέμβασης και ανάμειξης στην εσωτερική ζωή της χώρας.¹²²

Παρόμοιες απόψεις εκφράστηκαν και κατά τη διάρκεια της συνδιάσκεψης της Λοζάνης. Ο τούρκος εκπρόσωπος İsmet Paşa συνέδεσε από την αρχή των συνομιλιών το θέμα της ανταλλαγής με το γενικότερο θέμα των μειονοτήτων στην Τουρκία και υποστήριξε ότι θα έπρεπε να ανταλλαχθούν όλοι οι Ελληνορθόδοξοι, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων της Κωνσταντινούπολης, προκειμένου να εξαληφθεί κάθε ίχνος του ελληνικού αλυτρωτισμού στην Τουρκία.¹²³ Αν και η ελληνική πλευρά είχε προτείνει αρχικά την υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών,¹²⁴ η πρόταση μη εξαίρεσης του ελληνορθόδοξου πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης συνάντησε την αντίδραση του έλληνα εκπροσώπου Ελευθέριου Βενιζέλου, του εκπροσώπου της Αμερικής Joseph G. Grew, αλλά και του προέδρου της επιτροπής λόρδου Curzon.¹²⁵ Η πρόταση εξαίρεσης των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης και των Μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης αντίστοιχα συζητήθηκε και αποφασίστηκε από την υποεπιτροπή για την ανταλλαγή των πληθυσμών στις 13 Δεκεμβρίου 1922.¹²⁶

Τελικά, στις 30 Ιανουαρίου 1923 υπογράφηκε η Σύμβαση για την Υποχρεωτική Ανταλλαγή Πληθυσμών. Το πρώτο άρθρο της Σύμβασης καθόριζε τους υπαγόμενους στην ανταλλαγή και το δεύτερο εκείνες τις πληθυσμιακές ομάδες που

πρόβλημα, 1922-1924, Αθήνα 2011: 105-112.

¹²² Δημήτρης Καμούζης, «Η εξαίρεση των Ελλήνων της Κωνσταντινούπολης από την υποχρεωτική ανταλλαγή των πληθυσμών», στο Τσιτσελίκης, 2006, ό.π.: 331-333. Ayhan Aktar, «Homogenizing the nation, Turkifying the economy: The Turkish Experience of Population Exchange Reconsidered», στο Renée Hirschon (ed.), ό.π.: 87.

¹²³ *Lausanne Conference on near East Affairs (LCNEA), Records of proceedings and draft terms of peace*, Minutes of the Eighth Meeting, December 1, 1922. Λονδίνο, 1923: 120. ΙΑΥΕ, 1927, 94/4/1, Ελληνική Αντιπροσωπεία παρά τη ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 31 Μαΐου 1927.

¹²⁴ Aktar 2003, ό.π.: 87.

¹²⁵ Ο μὲν Βενιζέλος ανέφερε ότι κάτι τέτοιο θα δημιουργούσε ένα προσφυγικό κύμα το οποίο θα ήταν πολιτικά, οικονομικά και κοινωνικά καταστροφικό για την Ελλάδα, ο δε Curzon σημείωσε ότι η φυγή των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης θα ήταν σοβαρότατο πλήγμα στην οικονομία και την βιομηχανία της Τουρκίας. *LCNEA*, ό.π.: 120. Joseph G. Grew, *Turbulent Era. A Diplomatic Record of Forty Years, 1904-1945*, Βοστώνη 1952: 494-526.

¹²⁶ *LCNEA*, ό.π.: 315-316.

εξαιρούνταν· όπως το θέτει εύγλωττα ο Baskin Oran: «*Το άρθρο 1 ‘δημιούργησε’ μετανάστες [...] το άρθρο 2 ‘δημιούργησε’ εθνικές μειονότητες*».¹²⁷ Στη δεύτερη κατηγορία υπάγονταν οι «*Έλληνες κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης*», οι οποίοι ήταν εγκατεστημένοι (établis) πριν από τις 30 Οκτωβρίου 1918 εντός της περιφέρειας της Νομαρχίας Κωνσταντινούπολης, όπως αυτή οριζόταν από τον νόμο του 1912.¹²⁸ Σε αυτούς προστέθηκαν αργότερα, με την υπογραφή της Συνθήκης Ειρήνης της Λοζάνης και οι ορθόδοξοι χριστιανοί κάτοικοι των νησιών Ίμβρου και Τενέδου.

Όσο και αν η ελληνική πλευρά είχε αντιρρήσεις για τον υποχρεωτικό χαρακτήρα της ανταλλαγής, τελικά φάνηκε ότι εξυπηρετούσε την εμπέδωση του μονοεθνισμού στην οποία αποσκοπούσαν και τα δύο κράτη.¹²⁹ Η υποχρεωτική ανταλλαγή ήταν ένα βίαιο μέσο ξεχωρίσματος των κατοίκων της Τουρκίας και της Ελλάδας προκειμένου να δημιουργηθούν αμιγή εθνικοί πληθυσμοί.¹³⁰ Χαρακτηριστικά, παρά τη συμφωνία όλων των αντιπροσώπων μέχρι και το τέλος του 1922, ακόμα και του Βενιζέλου, να μην συμπεριληφθούν οι τουρκόφωνοι ορθόδοξοι της Καππαδοκίας στην ανταλλαγή, τελικά το επιχείρημα της θρησκευτικής ομοιογένειας του πληθυσμού, από την πλευρά της Τουρκίας, και η ανησυχία της ελληνικής κυβέρνησης ότι η ύπαρξη αυτής της ομάδας θα μπορούσε να απειλήσει το Πατριαρχείο μέσω της τουρκορθόδοξης εκκλησίας του Παπαευθύμ, υπερίσχυσαν· έτσι, συμπεριλήφθησαν και οι τουρκόφωνοι πληθυσμοί στην Ανταλλαγή.¹³¹

Παρά τον κοινό σκοπό των δύο πλευρών, η ερμηνεία των όρων ανταλλαγής ή εξαίρεσης από αυτήν αναδεικνύουν τις αντικρουόμενες θέσεις των δύο εθνών-κρατών: Η ελληνική πλευρά ήθελε να ανταλλάγουν όσο το δυνατόν λιγότεροι ορθόδοξοι πληθυσμοί και να εξαιρεθούν όσο το δυνατόν περισσότεροι από την ανταλλαγή, ενώ η τουρκική πλευρά ήθελε το ακριβώς αντίθετο.

Η σύμβαση της ανταλλαγής στηρίχθηκε στο θρησκευτικό κριτήριο ορίζοντας ως ανταλλάξιμους, από την πλευρά της Τουρκίας, τους Τούρκους υπήκοους του

¹²⁷ Μπασκίν Οράν, «Διδάγματα από τα άρθρα 1 και 2 της Σύμβασης της Λοζάνης», στο Τσιτσελίκης 2006, ό.π.: 291-293.

¹²⁸ Μόνο στην περίπτωση των χριστιανών ορθόδοξων κατοίκων της Κωνσταντινούπολης χρησιμοποιήθηκε ο εθνικός όρος «Έλληνας» ως κριτήριο απαλλαγής. Στην περίπτωση των πληθυσμών που εξαιρέθηκαν από την Δ. Θράκη και γενικά στην ανταλλαγή πληθυσμών χρησιμοποιήθηκε το θρησκευτικό κριτήριο. Βλέπε Κείμενο Σύμβασης Ανταλλαγής, Παράρτημα I, 1.

¹²⁹ Stephen P. Ladas, *The exchange of minorities: Bulgaria, Greece and Turkey*, Νέα Υόρκη, 1932: 343. Τσιτσελίκης, 2006 ό.π.: 17.

¹³⁰ Renée Hirschon, «‘Unmixing people’ in the Aegean Region» στο Renée Hirschon (ed.), ό.π.: 7-8.

¹³¹ Clark, ό.π.: 105. Βλέπε επίσης 1^ο κεφάλαιο: 4.

ελληνορθόδοξου θρησκευματος και τους μουσουλμάνους Έλληνες υπήκοους, από την πλευρά της Ελλάδας.¹³² Μόνο στην περίπτωση των χριστιανών ορθόδοξων κατοίκων της Κωνσταντινούπολης χρησιμοποιήθηκε ο εθνικός όρος 'Έλληνας' ως κριτήριο απαλλαγής από την ανταλλαγή, σε αυτήν την περίπτωση. Η επιλογή του θρησκευτικού κριτηρίου οφειλόταν σε διάφορους λόγους, μεταξύ των οποίων κύριο ρόλο έπαιξε η επιμονή της τουρκικής πλευράς να αποφευχθεί το ζήτημα ύπαρξης εθνικών μειονοτήτων στην χώρα.¹³³ Η επιμονή της τουρκικής αντιπροσωπείας στο θρησκευτικό κριτήριο δείχνει και τη σημασία που απέδιδε η κεμαλική ελίτ στη θρησκεία παρά αλλά και παράλληλα με τη διακηρυγμένη αφοσίωσή της στην αρχή της εκκοσμίκευσης του νέου κράτους.¹³⁴

Ωστόσο, το εθνικό και το θρησκευτικό κριτήριο χρησιμοποιήθηκαν πολλές φορές συμπληρωματικά· μέσα από τη διαδικασία της ανταλλαγής φάνηκε και έμπρακτα η πολύπλοκη και ρευστή σχέση έθνους-θρησκείας. Ο όρος «ελληνορθόδοξο θρήσκευμα» αποτύπωνε την ιδιαίτερη σχέση θρησκείας και έθνους στην ελληνική περίπτωση, ενώ στην περίπτωση των μουσουλμάνων της Δ. Θράκης «επέβαλε μια θεσμική σχέση με το τουρκικό κράτος, προσδιορίζοντας, ουσιαστικά το τελευταίο ως εθνικό τους κέντρο», όπως υποστηρίζει η Σεβαστή Τρουμπέτα.¹³⁵

Ο όρος «ελληνορθόδοξο θρήσκευμα» πυροδότησε διενέξεις σχετικά με την ερμηνεία του μεταξύ των μελών της μεικτής επιτροπής ανταλλαγής πληθυσμών (ΜΕΑΠ).¹³⁶ Η ελληνική πλευρά ερμήνευε τον όρο και με φυλετικά κριτήρια, περιορίζοντας έτσι την ομάδα των ανταλλάξιμων μόνο σε εκείνους που σύμφωνα με

¹³² Το άρθρο 1 της Σύμβασης Ανταλλαγής είχε ως εξής: «Il sera procédé dès le 1er mai 1923 à l' échange obligatoire des ressortissants turcs de religion grecque-orthodoxe établis sur les territoires turcs et des ressortissants grecs de religion musulmane établis sur les territoires grecs». *Treaty of Peace with Turkey and other Instruments, signed at Lausanne on July 24, 1923*,ό.π.

¹³³ Επίσης, το ζήτημα αναγνώρισης θρησκευτικών μειονοτήτων είχε ξανατεθεί στο παρελθόν, άρα κατά κάποιον τρόπο και οι δύο χώρες ήταν εξοικειωμένες με την κατηγορία αυτή. Σεβαστή Τρουμπέτα, *Κατασκευάζοντας Ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης, Το Παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Αθήνα 2001: 32-36. Renée Hirschon, «'Unmixing people' in the Aegean Region» στο Renée Hirschon (ed.), ό.π.: 8.

¹³⁴ Η μουσουλμανική θρησκεία θα αποτελέσει ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της τουρκικότητας στη διάρκεια του Μεσοπολέμου. Βλέπε 5^ο κεφάλαιο: 1.

¹³⁵ Τρουμπέτα, ό.π.: 33.

¹³⁶ Η Μεικτή Επιτροπή Ανταλλαγής Πληθυσμών συστήθηκε στις 17 Σεπτεμβρίου 1923 και ανέλαβε την επιτήρηση της διεξαγωγής της ανταλλαγής και την ρευστοποίηση της κινητής και ακίνητης περιουσίας των ανταλλαχθέντων. Αποτελούνταν από τέσσερα μέλη που εκπροσωπούσαν αντίστοιχα την Ελλάδα και την Τουρκία και τρία ουδέτερα μέλη. Έδρα της από τον Φεβρουάριο του 1924 ήταν η Κωνσταντινούπολη. Ladas, ό.π.: 353-354, 357. J.A. Petropoulos, «The Compulsory Exchange of populations: Greek-Turkish Peacemaking, 1922-1930», in *Byzantine and Modern Greek Studies*, τ.1, 1975: 138.

την επίσημη ελληνική εθνική ιδεολογία ανήκαν στο εθνικό σώμα.¹³⁷ Για το ελληνικό κράτος θα ήταν «άτοπον» να αποσταλούν στην Ελλάδα ορθόδοξοι Άραβες, Βούλγαροι, κ.λπ. αφού αυτές οι πληθυσμιακές ομάδες δεν διέθεταν «ελληνική εθνική συνείδηση».¹³⁸ Η τουρκική αντιπροσωπεία, από την άλλη, ερμήνευε ξεχωριστά τους όρους Έλληνας και ορθόδοξος, προκειμένου να συμπεριλάβει όσο το δυνατόν περισσότερους πληθυσμούς στην ανταλλαγή, και απέρριπτε τη φυλετική διάσταση του όρου.

Τελικά, δεν συμπεριλήφθησαν στην ανταλλαγή οι Έλληνες καθολικοί και προτεστάντες ως μη όντες χριστιανοί ορθόδοξοι.¹³⁹ Η ΜΕΑΠ αποφάσισε στις 31 Μαΐου 1927 ότι ο όρος «ελληνορθόδοξο θρήσκευμα» δεν θα έπρεπε να ερμηνεύεται με βάση φυλετικά κριτήρια. Ωστόσο, λίγο αργότερα, στη συνεδρίαση της 27^{ης} Δεκεμβρίου 1927, αποφασίστηκε ότι θα εξαιρούνταν από την ανταλλαγή ως μη ανήκοντες στο ελληνορθόδοξο θρήσκευμα, οι ορθόδοξοι Άραβες της Κιλικίας και άλλες ομάδες ορθόδοξων (Αλβανοί, Σέρβοι, Βούλγαροι, Ρουμάνοι) που ζούσαν στην Τουρκία και υπάγονταν σε άλλα Πατριαρχεία (Ιεροσολύμων, Αντιόχειας, Αλεξανδρείας) ή στις αντίστοιχες αυτοκέφαλες εκκλησίες.¹⁴⁰ Ουσιαστικά δηλαδή, το ελληνορθόδοξο θρήσκευμα ως κατηγορία συμπεριέλαβε μόνον τους ορθόδοξους που υπάγονταν στον Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, δείχνοντας και με αυτόν τον τρόπο την στενή σχέση εκκλησίας και έθνους.¹⁴¹

¹³⁷ Ladas, ό.π.: 381.

¹³⁸ ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/1, Πρεσβεία Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη 12 Ιουνίου 1927. «[...]minorités orthodoxes n' ayant pas la conscience nationale grecque telles que les orthodoxes albanais, bulgares, roumains et arabes de façon à les soumettre à l' échange obligatoire», ΙΑΥΕ, 1927, 95/1, Extrait du proces Verbal de la Section Juridique Tenue à Constantinople le 17 Fevrier 1925, Exception des Grecs Orthodoxes Ressortissants Turques D' Origine Albanaise.

¹³⁹ Ladas, ό.π.: 384. Τσιτσελίκης, ό.π.: 21-31.

¹⁴⁰ Συγκεκριμένα, οι αυτοκέφαλες εκκλησίες ήταν της Κύπρου, Μονή Σινά, Εκκλησία Σερβίας, Εκκλησίας Ρουμανίας, Εκκλησίας Μαυροβουνίου, Εκκλησία Αυστροουγγαρίας, Εκκλησίας Ρωσίας, Εκκλησία Αλβανίας και Εκκλησίας Βουλγαρίας. ΙΑΥΕ, 1927, 4/1, Ελληνική Αντιπροσωπεία στην ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Ιουλίου 1927. ΙΑΥΕ, 1931 Β/2/VII, Ελληνική Αντιπροσωπεία παρά τη ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 8 Απριλίου 1931. Βλέπε επίσης, Λάμπρος Μπαλτσιώτης, «Η Ιθαγένεια ως μέσον συμπερίληψης και αποκλεισμού στα μεταοθωμανικά Βαλκάνια: Συγκρίνοντας τις περιπτώσεις της Βουλγαρίας, της Ελλάδας και της Τουρκίας», στο Γεράσιμος Κουζέλης-Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Ιδιότητα του Πολίτη, πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκρητικές προοπτικές*, Αθήνα 2012: 160.

¹⁴¹ Βλέπε επίσης, Λάμπρος Μπαλτσιώτης, «Η Ιθαγένεια ως μέσον συμπερίληψης και αποκλεισμού στα μεταοθωμανικά Βαλκάνια: Συγκρίνοντας τις περιπτώσεις της Βουλγαρίας, της Ελλάδας και της Τουρκίας», στο Γεράσιμος Κουζέλης-Δημήτρης Χριστόπουλος (επιμ.), *Ιδιότητα του Πολίτη, πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκρητικές προοπτικές*, Αθήνα 2012: 160-161. Όπως επισημαίνει ωστόσο και ο ερευνητής, σημειώθηκαν μικρές αποκλίσεις από αυτόν τον κανόνα. Έτσι, ήρθαν στην Ελλάδα λίγες χιλιάδες ορθόδοξοι που υπάγονταν στο Πατριαρχείο Αντιοχείας, μερικές εκατοντάδες Ασσύριοι και Συροορθόδοξοι και κάποιοι ουνίτες και διαμαρτυρόμενοι.

Το εγχείρημα της υποχρεωτικής ανταλλαγής ήταν δύσκολο και δεν είχε ιστορικό προηγούμενο. Μέσα από τη διαδικασία εφαρμογής της ανταλλαγής διαφαινόταν η προσπάθεια του τουρκικού κράτους να συμπεριλάβει όσο τον δυνατόν περισσότερους στην ανταλλαγή και η αντίστροφη προσπάθεια του ελληνικού κράτους. Πέρα όμως από αυτό, μέσα από την εξέταση των πρακτικών δυσκολιών εφαρμογής της συνθήκης θίγονται ζητήματα πολιτικής ταυτοτήτων των πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατά την τελευταία περίοδο.

Η υπηκοότητα και το θρήσκευμα (τα δύο βασικότερα κριτήρια της ανταλλαγής) αναδεικνύονται σε πεδία διαμόρφωσης και υλοποίησης προσωπικών στρατηγικών, ιδεολογικών ταυτίσεων, αποφάσεων που αφορούν στην προσωπική ζωή των ανθρώπων και τον κόσμο των συναισθημάτων τους. Η δυνατότητα επιλογής μιας συγκεκριμένης υπηκοότητας (ενίοτε και περισσότερων της μιας υπηκοοτήτων) από τους κατοίκους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ή η αλλαγή θρησκείας μπορούν να μας διαφωτίσουν για τις καθημερινές πρακτικές αλλά και τις νοητικές επεξεργασίες των ‘απλών’ ανθρώπων. Το γεγονός ότι κάποιοι άνθρωποι επιλέγουν να υιοθετήσουν (ή αν μην υιοθετήσουν) τις ταυτοτικές κατηγοριοποιήσεις του νεωτερικού κράτους – κυρίως αναφορικά στον θεσμό της υπηκοότητας- για να καλύψουν πρακτικές ανάγκες τους αλλά και για να τοποθετηθούν απέναντι στις νέες ιδεολογικές και πολιτικές κατηγορίες (έθνος) αναδεικνύει τις δυναμικές και την επιδραστικότητα αυτών την ‘απλών’ ανθρώπων. Με άλλα λόγια, μια τέτοια ανάγνωση της ιστορίας της συγκεκριμένης εποχής και της συγκεκριμένης περιοχής αμφισβητεί το ιστοριογραφικό μοντέλο της εκ των άνω (κράτος) επιβολής θεσμών, κατηγορικών ταυτίσεων, κ.ά. και της αμέτοχης, απαθούς αποδοχής των επιβολών αυτών από τους ανθρώπους που συνιστούν την (εθνική-πολιτική, θρησκευτική) κοινότητα ενός κράτους. Αμφισβητεί δηλαδή, την στερεότυπη ιστοριογραφική προσέγγιση σύμφωνα με την οποία οι αλλαγές του νεωτερικού εθνικού κράτους επιβλήθηκαν από μια φωτισμένη ελίτ στους απλούς ανθρώπους, οι οποίοι τις αποδέχτηκαν όντας όμως αμέτοχοι στην πρακτική εφαρμογή τους.

Η περίπτωση της υποχρεωτικής ανταλλαγής πληθυσμών προσφέρει διάφορα σχετικά παραδείγματα. Πρώην Ελληνορθόδοξοι της Σμύρνης που είχαν ασπαστεί το καθολικό δόγμα και διέθεταν πιστοποιητικά του νέου θρησκευμάτος τους από καθολικούς ιερείς αρνούσαν να συμπεριληφθούν στην ανταλλαγή· οι τουρκικές αρχές επικαλούμενες τα τουρκικά μητρώα στα οποία αυτοί ήταν καταγεγραμμένοι ως

ορθόδοξοι, πριν την αλλαγή δόγματος, αξίωναν την άμεση ανταλλαγή τους.¹⁴² Έλληνες που είχαν αποκτήσει την ελληνική υπηκοότητα αλλά δεν μπορούσαν να προσκομίσουν τα απαραίτητα έγγραφα λόγω της σύγχυσης που επικρατούσε ακόμη το 1924 στη Σμύρνη, πιέζονταν από τις τοπικές τουρκικές αρχές, στις οποίες ήταν γνωστοί ως «*ραγιαδες ελληνορθόδοξοι*» να φύγουν.¹⁴³

Κάποιοι άλλοι προσπάθησαν να χρησιμοποιήσουν το θρησκευτικό κριτήριο ως κριτήριο απαλλαγής από την ανταλλαγή. Και στις δύο χώρες παρατηρήθηκαν φαινόμενα αλλαγής θρησκευματος· όταν έγινε γνωστό ότι η ανταλλαγή θα στηριζόταν στο θρησκευτικό κριτήριο, κάποιοι χριστιανοί αποφάσισαν να ασπαστούν το Ισλάμ, για να μην συμπεριληφθούν στους ανταλλάξιμους· ανταλλάξιμες μη μουσουλμάνες έσπευσαν να παντρευτούν μη ανταλλάξιμους άντρες για να ενταχθούν με αυτόν τον τρόπο και εκείνες στην κατηγορία των μη ανταλλάξιμων. Και στις δύο περιπτώσεις, το Τουρκικό Υπουργείο Δικαιοσύνης αντέδρασε: στην πρώτη περίπτωση απαγόρευσε τους εξισλαμισμούς μέχρι να ομαλοποιηθεί η κατάσταση, στην δεύτερη απαγόρευσε τους γάμους μεταξύ ανταλλάξιμων γυναικών και μη ανταλλάξιμων αντρών.¹⁴⁴ Αντίστοιχα, οι ελληνικές αρχές ανέφεραν διάφορες περιπτώσεις μουσουλμάνων της Ελλάδας που ήθελαν να εκχριστιανιστούν και να παραμείνουν στη χώρα.¹⁴⁵

Επιπλέον, υπήρχαν περιπτώσεις πρώην χριστιανών που είχαν εξισλαμιστεί και οι οποίοι αντιμετώπιζαν διάφορα προβλήματα στο πλαίσιο της ανταλλαγής. Για παράδειγμα, μια πρώην χριστιανή παντρεμένη με μουσουλμάνο στη Σαμσουντα, η οποία είχε αποκτήσει παιδιά από τον πρώτο, χριστιανικό γάμο της αντιμετώπιζε τον κίνδυνο να ανταλλαγούν τα παιδιά της, τα οποία εξακολουθούσαν να είναι

¹⁴² ΙΑΥΕ, 1924, Α/5 VI, 9, Τμήμα ΚτΕ Υπουργείου Εξωτερικών προς ΥΠΕΞ, 9 Αυγούστου 1924.

¹⁴³ Ενδεικτική της ασάφειας των κριτηρίων ανταλλαγής αποτελεί και η ασυμφωνία των ίδιων των ελληνικών αρχών μεταξύ τους για το ποιος πρέπει να συμπεριληφθεί στην ανταλλαγή. Για παράδειγμα, ενώ ο εκπρόσωπος της Ελλάδας στην ΜΕΑΠ θεωρούσε ότι όλοι οι ως προς το γένος Έλληνες, είτε ορθόδοξοι, είτε καθολικοί, θα έπρεπε να ανταλλαγούν, ο Έλληνας πρόξενος στην Σμύρνη θεωρούσε ότι έπρεπε να ανταλλαγούν μόνο όσοι μπορούσαν να αποδείξουν εγγράφως την ελληνική τους ιθαγένεια ή την ορθόδοξη θρησκεία τους. ΙΑΥΕ, 1924, Α/5 VI, 9, Τμήμα ΚτΕ Υπουργείου Εξωτερικών προς ΥΠΕΞ, 9 Αυγούστου 1924.

¹⁴⁴ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA) 030.18.1.2./8.49.17. July 22, 1923. BCA 030.18.1.2./8.49.9. January 20, 1924. Παράτιθενται στο Soner Çağartay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey, Who is a Turk*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2006: 83.

¹⁴⁵ Για παράδειγμα, αναφέρεται η περίπτωση ενός μουσουλμάνου της Ηπείρου που εκχριστιανίστηκε και από Χατζή Ασλάν Ροϊδόμπεης ονομάστηκε Γεώργιος Γεωργιάδης και η αντίστοιχη περίπτωση μιας μουσουλμάνας με δύο γιους στην Λέσβο που είχε αναπτύξει «*φιλέλληνικά αισθήματα*» και προτίθονταν να εκχριστιανιστεί. ΙΑΥΕ, 1929, Β/64/4, Γενική Διοίκησης Ηπείρου προς ΥΠΕΞ, Ιωάννινα 5 Ιανουαρίου 1928, Νομαρχία Λέσβου προς ΥΠΕΞ, Μυτιλήνη, 15 Φεβρουαρίου 1929.

χριστιανοί.¹⁴⁶ Υπήρχαν επίσης πολλές περιπτώσεις γυναικών και ανδρών που για διάφορους λόγους είχαν ασπαστεί το Ισλάμ αλλά τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1920 είτε δεν είχαν ακόμη ολοκληρώσει τις διαδικασίες, είτε δεν είχαν καταγραφεί στα τουρκικά ληξιαρχεία επίσημα και αντιμετώπιζαν τον κίνδυνο να υπαχθούν στην ανταλλαγή.¹⁴⁷

Η διαδικασία της ανταλλαγής λοιπόν φωτίζει το θέμα της πολιτικής των ταυτοτήτων και αναδεικνύει την πολιτική (με την ευρύτερη έννοια) πλευρά της υιοθέτησης μιας εθνικής ή θρησκευτικής, ή και τα δύο, ταυτότητας. Τα παραπάνω παραδείγματα αντιδράσεων στην υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών αναδεικνύουν τη βιαιότητα του μέτρου αυτού αλλά και τους βαθείς δεσμούς, συναισθηματικούς και οικονομικούς/κοινωνικούς, των πληθυσμιακών ομάδων με τον τόπο καταγωγής ή διαμονής τους, στον οποίο προσπαθούν να παραμείνουν με διάφορους τρόπους.

Περιπτώσεις, όπως αυτές που αναφέρθηκαν, θέτουν το ζήτημα της αντίστασης-αντίδρασης των δρώντων υποκειμένων απέναντι στις κρατικές αποφάσεις, οι οποίες τους επιβάλλονται. Μια τέτοια ανάγνωση της υποχρεωτικής ανταλλαγής πληθυσμών αφενός μεν αναδεικνύει την πολυπλοκότητα της εμπειρίας της ανταλλαγής, αφετέρου δε προσεγγίζει τα υποκείμενα της ανταλλαγής όχι μόνον ως θύματα των διεθνών ισορροπιών αλλά και ως ενεργά υποκείμενα που χαράζουν στρατηγικές προκειμένου να ανατρέψουν τα επιβεβλημένα μέτρα, έστω στην ατομική μικροκλίμακά τους.

2. Οι ‘Έλληνες’ της Κωνσταντινούπολης εξαιρούνται της ανταλλαγής: πτυχές μιας περίπλοκης ιστορίας.

Αντίστοιχα ζητήματα ταυτοποίησης του εθνικού και θρησκευτικού κριτηρίου και διευκρίνισης του ποιος θα ανταλλάσσονταν και ποιος όχι τέθηκαν και κατά τη διαδικασία εξαίρεσης από την ανταλλαγή των *Ελλήνων* της Κωνσταντινούπολης, σύμφωνα με τον επίσημο χαρακτηρισμό της συνθήκης της Λοζάνης. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, το κριτήριο για την εξαίρεση αυτής της πληθυσμιακής ομάδας αποτέλεσε ο τόπος και ο χρόνος εγκατάστασης στην Κωνσταντινούπολη (καθεστώς *établi*) και η

¹⁴⁶ BCA 0.30.18.1.1/10.36.9, 20 Ιουλίου 1924. Θεσμικά, τα παιδιά δεν μπορούσαν να αλλάξουν θρήσκευμα πριν ενηλικιωθούν.

¹⁴⁷ Σε αυτές τις περιπτώσεις συχνά εκδιδόταν ένα διάταγμα αποδοχής του εξισλαμισμού υπογεγραμμένο από τον ίδιο τον Μουσταφά Κεμάλ. BCA 0.30.18.1.1/9.14.16.

ένταξη στο ελληνορθόδοξο γένος/έθνος, άσχετα από την υπηκοότητα,¹⁴⁸ παρά την εισήγηση του τούρκου εκπροσώπου Rıza Nur στο συνέδριο της Λοζάνης να εξαιρεθούν μόνον όσοι είχαν την τουρκική υπηκοότητα.¹⁴⁹ Η θέση αυτή του Rıza Nur δεν στόχευε μόνο στην εξαίρεση όσο το δυνατόν λιγότερων· ταυτόχρονα εξέφραζε και μια βασική ιδεολογική θέση του τουρκικού εθνικισμού σχετικά με τη δόμηση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας η οποία, σε αντίθεση με την οθωμανική, δεν θα στηριζόταν στην θρησκεία αλλά στην υπηκοότητα και την ιθαγένεια.

Πέρα από τις διαφορετικές υπηκοότητες, στην ευρύτερη ομάδα των *Ελλήνων* της Κωνσταντινούπολης εντάσσονταν και ‘άλλοεθνείς’ χριστιανοί ορθόδοξοι και αλλόδοξοι χριστιανοί. Συγκεκριμένα, υπήρχαν ελληνόφωνοι καθολικοί και διαμαρτυρόμενοι,¹⁵⁰ οι οποίοι είχαν παραμείνει στην Κωνσταντινούπολη αφού, παρά την ελληνοφωνία τους, δεν εντάσσονταν στην ανταλλαγή.¹⁵¹ Αρκετοί από αυτούς διατηρούσαν οργανικές σχέσεις με την ρωμαίικη μειονότητα κυρίως μέσω της σύναψης γάμων με μέλη της.¹⁵²

Αν το ζήτημα της ανταλλαγής ή της εξαίρεσης από αυτήν δεν αφορούσε, τουλάχιστον άμεσα, τις παραπάνω πληθυσμιακές ομάδες, η κατάσταση διέφερε στην περίπτωση των Αλβανορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης.

¹⁴⁸ Αυτό εξηγεί και την ποικιλία από υπηκοότητες που συναντά κανείς στα κοινοτικά μητρώα καταγραφής των μελών της κοινότητας. Ενδεικτικά, καταγράφονται πέρα από την τουρκική και την ελληνική υπηκοότητα, που είναι και οι συχνότερες, η αλβανική, η σερβική, η αγγλική, η γαλλική, η αγγλική, κ.ά.

¹⁴⁹ Ladas, ό.π.: 379-380. Babul Elif, «Από την Ίμβρο στο Gökçeada: Στα ίχνη της ιστορίας ενός νησιού», στο Τσιτσελίκης, 2006, ό.π.: 347.

¹⁵⁰ Για την ακρίβεια, υπήρχαν ελληνόφωνοι ρωμαιοκαθολικοί (ουνίτες), οι περισσότεροι από τους οποίους μετανάστευσαν στην Ελλάδα μετά το 1922, ελληνόφωνοι καθολικοί λατινικού τύπου, που είχαν προκύψει από γαμήλιες προσμείξεις με καθολικές λεβαντίνικες οικογένειες, καθώς και ελληνόφωνοι διαμαρτυρόμενοι, εξαρτώμενοι από την ελληνική ευαγγελική εκκλησία. Μερόπη Αναστασιάδου, Πωλ Ντυμόν, ό.π.: 31-32. Elçin Macar, *Istanbul'un yok olmuş iki cemaati. Doğu aitli Katolik Rumlar ve Bulgarlar*, Ιστανμπούλ 2002.

¹⁵¹ Σύμφωνα με αναφορά του Αμερικανού γενικού πρόξενου στην Κωνσταντινούπολη, η κοινότητα των ελληνόφωνων καθολικών της πόλης αριθμούσε 800 άτομα, και ενώ ακολουθούσε το ορθόδοξο τυπικό αναγνώριζε την πνευματική πρωτοκαθεδρία του Πάπα. Είχαν διαχωρίσει από το Ορθόδοξο Πατριαρχείο προκειμένου να αποφύγουν προστριβές με τους Τούρκους. State Department (SD), 867.01/178, Charles E. Allen (Constantinople) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 3 Νοεμβρίου 1926.

¹⁵² Στα κοινοτικά μητρώα της ρωμαίικης μειονότητας συναντάμε συχνά γάμους ορθόδοξων γυναικών και αντρών με καθολικούς και καθολικές αντίστοιχα. Ενδεικτικά, στο μητρώο της κοινότητας Σταυροδρομίου που συντάχτηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1940 οι περισσότεροι ‘έξωκοινοτικοί’ γάμοι τελούνταν με Καθολικό ή Καθολική. *Ανθέμιον*, Κοινότητα Σταυροδρομίου, ΠΣΤ 182.

α) Η περίπτωση των Αλβανορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης.

Οι Αλβανορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης αποτελούν μια ιδιαίτερη περίπτωση, στην οποία αξίζει να σταθεί κανείς για να εξετάσει αφενός μεν το ζήτημα των εθνοθησκευτικών ορίων της μειονότητας στην μετά το 1923 εποχή και αφετέρου τις διενέξεις της τουρκικής και της ελληνικής πλευράς σχετικά με τα κριτήρια ανταλλαξιμότητας και εξαίρεσης από αυτήν.

Οι Αλβανορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης ήταν κυρίως έμποροι, χειρωνακτες και τεχνίτες και οι περισσότεροι είχαν μεταναστεύσει στην πόλη στα τέλη του 19^{ου} αιώνα από τις αλβανόφωνες περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας· ένα δεύτερο μεταναστευτικό κύμα σημειώθηκε κατά τη διάρκεια των Βαλκανικών πολέμων και μετά την ανακήρυξη της ανεξαρτησίας της Αλβανίας.¹⁵³ Θρησκευτικά υπάγονταν στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, σύμφωνα με υπολογισμούς του οποίου αριθμούσαν 8.000 άτομα.¹⁵⁴ Τελικά εξαιρέθηκαν από την ανταλλαγή κυρίως ως αντιστάθμισμα στην εξαίρεση των Αλβανών μουσουλμάνων της Ελλάδας.¹⁵⁵

Η περίπτωση των Αλβανορθόδοξων της Τουρκίας γενικά και της Κωνσταντινούπολης ειδικά απασχόλησε τη ΜΕΑΠ μέσα στο πλαίσιο της γενικότερης διαμάχης που δημιουργήθηκε ανάμεσα στην ελληνική και την τουρκική πλευρά για την ερμηνεία του όρου «*ressortissants turcs de religion grecque orthodoxe*». Οι Αλβανορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης κινήθηκαν από την πρώτη στιγμή για να εξασφαλίσουν τη ρητή διαβεβαίωση του τουρκικών αρχών ότι δεν θα ανταλλάσσονταν. Στις 20 Αυγούστου 1924 μια εικοσαμελής αντιπροσωπεία της Αλβανορθόδοξης παροικίας στην Κωνσταντινούπολη παρουσιάστηκε στον Έλληνα εκπρόσωπο στην ΜΕΑΠ και κατήγγειλε την πρόθεση των τουρκικών αρχών να τους συμπεριλάβουν στην ανταλλαγή.¹⁵⁶ Παρά τις διαβεβαιώσεις του προέδρου της ΜΕΑΠ ότι οι

¹⁵³ Cilles de Rapper, *Les Albanais a Istanbul*, Les Dossiers de l'IFEA, *La Turquie Aujourd'hui*, 3, Institut Francais d' Études Anatoliennes-Georges Dumezil, Ιστανμπούλ 2000: 3-5.

¹⁵⁴ Όσοι είχαν την αλβανική υπηκοότητα υπάγονταν στην Αυτοκέφαλη Αλβανική Εκκλησία. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4-1, Πρεσβεία Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 12 Ιουνίου 1927. ΙΑΥΕ, 1931, Β/2/VII, Απόφαση Μεικτής Επιτροπής υπ' αριθμόν 35, 27 Δεκεμβρίου 1929 και 3 Ιανουαρίου 1928.

¹⁵⁵ Η ΜΕΑΠ αποφάσισε να εξαιρέσει τους μουσουλμάνους αλβανικής καταγωγής της Ελλάδας στις 14 Μαρτίου 1924. Έτσι δόθηκε το δικαίωμα σε 30.000 μουσουλμάνους που ήταν εγκατεστημένοι κυρίως στην Ήπειρο (Τσαμουριά), αλλά και στην Μακεδονία και Θεσσαλία να παραμείνουν στην Ελλάδα με την προϋπόθεση να αποδείξουν την αλβανική καταγωγή τους. Κώστας Τσιτσελίκης, «Ανιχνεύοντας το ιστορικό και ιδεολογικό υπόβαθρο της Ανταλλαγής», στο Τσιτσελίκης, 2006, ό.π.: 28-31.

¹⁵⁶ ΙΑΥΕ, 1927, 95/1, ΥΠΕΞ Αλβανίας προς Νάκο Πανουργιά, Τίρανα, 30 Αυγούστου 1924. Σύμφωνα με τις ελληνικές προξενικές αρχές, η τάση των τούρκων αντιπροσώπων να συμπεριλάβουν όσο το

Αλβανορθόδοξοι δεν θα ανταλλάσσονταν,¹⁵⁷ σε όλη τη δεκαετία του 1920 οι τουρκικές αρχές ακολούθησαν πολιτική διώξεων εναντίον τους και καλλιέργειας κλίματος φόβου και αβεβαιότητας, στην προσπάθειά τους να αποδυναμώσουν αριθμητικά τους χριστιανούς στην πόλη συνολικά.

Η ερμηνευτική ασάφεια των όρων υπαγωγής σε και εξαίρεσης από την ανταλλαγή (ελληνορθόδοξο θρήσκευμα και καθεστώς *établi*) κατά τη δεκαετία του 1920 άφηνε το περιθώριο στις τουρκικές αρχές είτε να προβαίνουν σε έκδοση διαταγών αναχώρησης των Αλβανορθόδοξων, είτε να εκδιώκουν μεμονωμένα μέλη της ομάδας αυτής για εκφοβισμό.¹⁵⁸ Πέρα από την πολιτική των απελάσεων, η τουρκική κυβέρνηση συντηρούσε σε όλη τη δεκαετία του 1920 και μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1930 ένα καθεστώς ασάφειας ως προς τη θέση αυτής της πληθυσμιακής ομάδας στην Τουρκική Δημοκρατία.¹⁵⁹ Αυτό πρακτικά σήμαινε ότι οι τουρκικές αρχές δεν αναγνώριζαν την ιδιότητα του τούρκου πολίτη στους Αλβανορθόδοξους και άρα και τα αντίστοιχα δικαιώματα που απέρρεαν από την ιδιότητα αυτή, καλλιεργώντας έτσι ένα κλίμα αβεβαιότητας, ασάφειας και φόβου, και ασκώντας έμμεση πίεση για να φύγουν από τη χώρα.¹⁶⁰

Από την άλλη, η στάση της επίσημης ελληνικής πλευράς στο θέμα των Αλβανορθόδοξων είναι δηλωτική του πώς αντιλαμβάνονταν το ελληνικό κράτος το χαρακτήρα της μειονότητας και τη θέση της στη νέα πολιτική κατάσταση. Από τη μια, η συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα δεν θεωρούνταν τμήμα της ρωμαϊκής

δυνατόν περισσότερους Αλβανορθόδοξους στην ανταλλαγή υπαγορευόταν επιπλέον και από την επιδίωξή τους να καταλάβουν την κτηματική τους περιουσία. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/1, Πρεσβεία Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 12 Ιουνίου 1927.

¹⁵⁷ Σύμφωνα με την Τουρκοαλβανική συμφωνία της 15^{ης} Δεκεμβρίου 1923, οι Αλβανορθόδοξοι της Τουρκίας που κατάγονταν από την Αλβανία και επέλεγαν να παραμείνουν τούρκοι υπήκοοι εξαιρούνταν της ανταλλαγής. ΙΑΥΕ, 1931, Β/2/VII, Ελληνική Αντιπροσωπεία παρά τη ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 19 Ιανουαρίου 1931.

¹⁵⁸ Για παράδειγμα, στις αρχές του 1925 οι τουρκικές αρχές διέταξαν την αναχώρηση των Αλβανορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης, γεγονός που προκάλεσε την αντίδραση του Αλβανού Υπουργού Εξωτερικών, ο οποίος απέστειλε επιστολή διαμαρτυρίας στην ΚτΕ. ΙΑΥΕ, 1927, 95/1, Πρεσβεία Δυρραχίου προς ΥΠΕΞ, Αθήνα, 25 Φεβρουαρίου 1925. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/1, Ελληνική Αντιπροσωπεία στην ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Ιουνίου 1927.

¹⁵⁹ Μέχρι το 1931 δεν ήταν ξεκάθαρο αν η συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα θα εντασσόταν στην κατηγορία των *établis*. Για τον όρο *établi*, βλέπε αμέσως παρακάτω.

¹⁶⁰ Για παράδειγμα, δεν τους εξέδιδαν ταυτότητες (νουφούσια). ΙΑΥΕ, 1931 Β/2/VII, Ελληνική Αντιπροσωπεία στη ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 19 Ιανουαρίου 1931. ΙΑΥΕ, 1931 Β/2/VII, Ελληνική Αντιπροσωπεία στη ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 8 Απριλίου 1931. Τελικά, στις 5 Αυγούστου 1931 τα ουδέτερα μέλη της ΜΕΑΠ εξέδωσαν διαιτητική απόφαση με βάση την οποία οι «Έλληνες Ορθόδοξοι Τούρκοι υπήκοοι αλβανικής καταγωγής» θα εξαιρούνταν της ανταλλαγής και θα τους δίνονταν πιστοποιητικά μη ανταλλαξιμότητας. ΙΑΥΕ, 1931 Β/2/VII, Υπουργείο Γεωργίας, Διεύθυνση Ανταλλαγής προς ΥΠΕΞ, Αθήνα, 24 Νοεμβρίου 1931.

μειονότητας.¹⁶¹ Το Πατριαρχείο εξέφραζε τον φόβο ότι στους κόλπους των Αλβανορθόδοξων θα μπορούσε να δημιουργηθεί πυρήνας Τουρκορθόδοξων, ότι θα υποστήριζαν δηλαδή την αφομοίωση των Ρωμιών στο τουρκικό έθνος.¹⁶² Το ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών συμμεριζόταν τον φόβο αυτό και θεωρούσε ότι ο μόνος τρόπος για να αποτραπεί ένας τέτοιος κίνδυνος θα ήταν όλοι οι Αλβανορθόδοξοι να εγκαταλείψουν την Κωνσταντινούπολη. Ωστόσο απέρριπτε τη λύση αυτή επικαλούμενο την αδυναμία της χώρας να υποδεχτεί και άλλους πρόσφυγες, οι οποίοι επιπλέον θεωρούνταν αλλογενείς, και ενεργούσε μέσω της ελληνικής αντιπροσωπείας στην ΜΕΑΠ ώστε να παραμείνουν οι πληθυσμοί αυτή στην Κωνσταντινούπολη και να αναγνωριστούν ως *établis*.¹⁶³

Η τακτική αυτή υπαγορευόταν καταρχήν από τις επιταγές της δημογραφικής πολιτικής των ελληνικών αρχών. Αν για την τουρκική πλευρά η ανταλλαγή όσο το δυνατόν περισσότερων μη μουσουλμάνων ήταν ένα βασικό μέσο επίτευξης της εθνικής ομογενοποίησης του νέου κράτους, για την ελληνική ίσχυε το ακριβώς αντίστροφο. Γενικά, η ύπαρξη στην Τουρκία «*όσο το δυνατόν πολυπληθέστερων μειονοψηφιών*» θεωρούνταν συμφέρουσα.¹⁶⁴

Σε δεύτερο επίπεδο και παρά το γεγονός ότι οι Αλβανορθόδοξοι θεωρούνταν επικίνδυνοι για την ενότητα της κοινότητας, το ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών υποστήριζε ότι αν οι πληθυσμοί αυτοί αναγνωρίζονταν ως *établis* και καλλιεργούνταν τα «*φιλελληνικά τους αισθήματα*» θα μπορούσαν να τονώσουν όχι μόνο αριθμητικά την «*ελληνική*» μειονότητα της Κωνσταντινούπολης αλλά και «*εθνικά*».¹⁶⁵ Εξάλλου, η

¹⁶¹ Ο Έλληνας Υπουργός Εξωτερικών υπογράμμιζε ότι δεν έπρεπε να ταυτίζονται οι Αλβανορθόδοξοι με τους υπόλοιπους Ρωμιούς τονίζοντας ότι και ο επίσημος χαρακτηρισμός τους στις ταυτότητές τους δεν ήταν *Ρομ* αλλά *Χριστιανοί*. ΙΑΥΕ, 1927, 95/1, ΥΠΕΞ, προς Ελληνική Πρεσβεία Δυρραχίου, Αθήνα, 31 Μαρτίου 1927.

¹⁶² ΙΑΥΕ, 1931 Β/2/VII, Ελληνική Αντιπροσωπεία παρά τη ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 19 Ιανουαρίου 1931. Για τον όρο «τουρκορθόδοξος» βλέπε 1^ο κεφάλαιο. Ο φόβος αυτός ενισχυόταν από την απαίτηση των Αλβανορθόδοξων το 1927 να ιδρύσουν ξεχωριστή αλβανορθόδοξη εκκλησία, ακολουθώντας όχι μόνο το παράδειγμα της Τουρκορθόδοξης εκκλησίας αλλά κυρίως το παράδειγμα της Εκκλησίας της Αλβανίας που διεκδίκησε το αυτοκέφαλό του την ίδια χρονιά. Alexandris, 1983: 172.

¹⁶³ ΙΑΥΕ, 1931, Β/2/VII, ΥΠΕΞ προς την Εξελεγκτική Αντιπροσωπεία παρά τη ΜΕΑΠ, Αθήνα, 4 Φεβρουαρίου 1931.

¹⁶⁴ ΙΑΥΕ, 1927, 95/1, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα 23 Μαρτίου 1925.

¹⁶⁵ «[...] δέον ν' αναγνωρισθούν ούτοι ως *établis*. Εις λήψιν της αποφάσεως ταύτης ήχθημεν αφ' ενός μεν διότι υποθέτομεν ότι μέγας αριθμός των προσώπων της περί ου πρόκειται κατηγορίας εμφορούνται δια αισθημάτων ακραιφνώς ελληνικών, αφ' ετέρου δε διότι δια της αναγνωρίσεως αυτών ως εγκατεστημένων ενισχύεται αριθμητικώς η αυτόθι ελληνική μειονότης τουθ' όπερ δεν στερείται βεβαίως σημασίας». ΙΑΥΕ, 1931, Β/2/VII, ΥΠΕΞ προς Ελληνική Αντιπροσωπεία στην ΜΕΑΠ, Αθήνα, 26 Φεβρουαρίου 1931.

επίσημη θέση της ελληνικής πολιτικής και εθνικής ιδεολογίας από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα ήταν ότι οι Αλβανοί δεν συνιστούσαν ένα ξεχωριστό έθνος αλλά μια ρευστή εθνότητα και ότι κάθε ορθόδοξος Αλβανός ήταν Έλληνας ή εν δυνάμει Έλληνας.¹⁶⁶

Για το ελληνικό κράτος λοιπόν υπήρχε ακόμα χώρος και χρόνος για ‘εξελληνισμό’ και άλλων πληθυσμιακών ομάδων ώστε να τονωθεί όχι μόνο η δημογραφική υπόσταση αλλά και ο ελληνικός χαρακτήρας της μειονότητας, ο οποίος κινδύνευε από την τουρκική πολιτική, σύμφωνα πάντα με την επίσημη ελληνική εκδοχή.

β) Το ζήτημα των établis και οι πρακτικές αντίστασης στην ανταλλαγή και την εξαίρεση από αυτή.

Αν το πρώτο βήμα για την εξαίρεση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης ήταν η υπογραφή της σχετικής σύμβασης, το επόμενο ήταν η διασαφήνιση του ποιος ανήκε στην κατηγορία του établi/εγκατεστημένου στην Κωνσταντινούπολη. Το δεύτερο βήμα αποδείχθηκε χρονοβόρο και μετατράπηκε σε πεδίο σύγκρουσης της ελληνικής και της τουρκικής αντιπροσωπείας στην ΜΕΑΠ· ταυτόχρονα, μετατράπηκε σε προνομιακό πεδίο άσκησης βίας, άμεσης και έμμεσης (γραφειοκρατικής), από την πλευρά των τουρκικών αρχών προς τους Ρωμιούς.

Ο τόπος, ο χρόνος και το καθεστώς εγκατάστασης στην Κωνσταντινούπολη έδωσαν τροφή για συνεχείς διαπραγματεύσεις σχετικά με ποιος θα θεωρούνταν établi που διήρκεσαν σε όλη τη δεκαετία του 1920. Ήδη στο συνέδριο της Λοζάνης είχε οριοθετηθεί η χωροταξική ζώνη μη ανταλλαξιμότητας, η οποία ταυτίστηκε με τα όρια της νομαρχίας [vilayet] Κωνσταντινούπολης, όπως αυτή οριζόταν από τον τουρκικό νόμο του 1912.¹⁶⁷ Έτσι, αρκετοί Ρωμιοί, που ζούσαν σε προάστια της Κωνσταντινούπολης τα οποία δεν συμπεριλήφθηκαν στη ζώνη μη ανταλλαξιμότητας,

¹⁶⁶ Η θέση αυτή εξάλλου ισχύει μέχρι σήμερα. Λάμπρος Μπαλτσιώτης, «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μια προσπάθεια προσέγγισης σε μια μεταβατική κοινωνία», στο Κώστας Τσιτσελίκης, Χριστόπουλος Δημήτρης (επιμ.), *Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας*, Αθήνα 2003: 46-47.

¹⁶⁷ Με βάση το νόμο του 1877, τα όρια της Κωνσταντινούπολης περιλάμβαναν τους εξής 20 δήμους: Beyazıt, Sultanahmet, Fatih, Samatya, Eyüp, Beyoğlu, Hasköy, Beşiktaş, Arnavutköy, Yeniköy, Tarabya, Büyükdere, Beykoz, Anadoluhisari, Beylerbeyi, Yenimahalle (Paşalimanı), Üsküdar-Doğancılar, Kadıköy, Adalar, Bakırköy. Με το νόμο Dersaadet Teşkilat-ı Belediyesi Hakkında Kanun-u Muvakkat της 30ης Ιανουαρίου 1913 όλοι οι παραπάνω δήμοι ενώθηκαν σε ένα δήμο (τον Δήμο της Κωνσταντινούπολης) ο οποίος είχε πλέον εννέα τμήματα. Zafer Toprak, “Şehremaneti”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Ιστανμπούλ 1994: 147-149. Για τα γεωγραφικά όρια της νομαρχίας Κωνσταντινούπολης βλέπε Παράρτημα II, Χάρτης.

εντάχθηκαν κατευθείαν στην κατηγορία των ανταλλάξιμων. Αυτό είχε ουσιαστικά σαν αποτέλεσμα να πάντων να υφίστανται κάποιες κοινότητες-ενορίες που μέχρι τότε υπάγονταν στην ευρύτερη ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης, όπως για παράδειγμα η κοινότητα του Παντειχίου –προάστιο στην ασιατική πλευρά της πόλης που αριθμούσε περίπου 15.000 Ρωμιούς.¹⁶⁸ Το ίδιο ίσχυσε και για όσους είχαν έρθει στην πόλη μετά τις 30 Οκτωβρίου 1918. Μια συντηρητική αριθμητική εκτίμηση της ομάδας αυτής ανέβαζε τον αριθμό τους στις 38.000· μέχρι τον Δεκέμβρη 1924 είχαν μεταφερθεί στην Ελλάδα.¹⁶⁹

Ωστόσο, η μεγαλύτερη διαφωνία μεταξύ των δύο πλευρών αφορούσε στην έννοια *établi*. Οι δύο πλευρές ερμήνευαν διαφορετικά τον όρο στην προσπάθειά τους να συμπεριλάβουν οι μεν όσο το δυνατόν λιγότερους, οι δε όσο το δυνατόν περισσότερους στην ανταλλαγή. Η ελληνική πλευρά υποστήριζε ότι ο όρος *établi* παρέπεμπε σε μια κατάσταση που μπορούσε να αποδειχτεί με πολλαπλούς τρόπους και όχι σε ένα συγκεκριμένο νομικό καθεστώς, όπως υποστήριζε η τουρκική πλευρά. Η τουρκική αντιπροσωπεία, από την άλλη, υποστήριζε ότι ως εγκατεστημένοι θα έπρεπε να θεωρηθούν μόνον όσοι ήταν εγγεγραμμένοι στα τουρκικά δημοτολόγια.¹⁷⁰ Η ερμηνεία αυτή στοχοποιούσε κατά κύριο λόγο το μεταναστευτικό ρεύμα πολλών Ελληνορθόδοξων που είχαν μεταναστεύσει στην Κωνσταντινούπολη τα προηγούμενα χρόνια, τονώνοντας το δημογραφικό προφίλ της κοινότητας, όπως έχει ήδη αναφερθεί.¹⁷¹ Σύμφωνα με την ελληνική αντιπροσωπεία, αν επικυρωνόταν η

¹⁶⁸ Στο συνέδριο της Λοζάνης η συμμαχική αντιπροσωπεία πίεζε να περιληφθεί η περιοχή αυτή στην ζώνη ανταλλαξιμότητας. Η ελληνική αντιπροσωπεία από την πλευρά της πρότεινε να μεταφερθούν οι Ρωμιοί κάτοικοι του εντός των ορίων της εξαιρούμενης Κωνσταντινούπολης. Τελικά και οι δύο προτάσεις απορρίφθηκαν. Ladas, ό.π.: 400. Βλέπε Παράρτημα II, πίνακας.

¹⁶⁹ Alexandris, 1983, ό.π.: 96.

¹⁷⁰ Και οι δύο πλευρές είχαν παρουσιάσει εκτενώς σε αντίστοιχες εκθέσεις στην ΜΕΑΠ τις απόψεις τους σχετικά με την σημασία του όρου *établi*. Η ελληνική υποστήριζε ότι σε αντίθεση με τον όρο *domicile*, ο όρος *établi* «n' implique l'accomplissement d'aucune formalité légale» και ότι παρέπεμπε σε «résidence durable dans un endroit où l'on s'installe pour y développer de préférence son activité ou en faisant le centre de ses occupations et de ses affaires». Η τουρκική υποστήριζε ότι ο όρος αυτός θα έπρεπε να ερμηνευτεί με βάση τον τουρκικό νόμο περί ιθαγένειας του 1914 (Loi du Noufouz). IAYE, 1925 ΚΤΕ, 21/17, Aide Memoire Turc και Aide Memoire Grecque. Ladas, ό.π.: 402-404.

¹⁷¹ Το βασικό επιχείρημα της τουρκικής πλευράς στην ΜΕΑΠ για τη μη εξαίρεση των Ελληνορθόδοξων που είχαν μεταναστεύσει από την Ανατολία στην Κωνσταντινούπολη ήταν το παρακάτω: «Un tres grand nombre de personnes musulmanes ou chretiennes d' Anatolie ou de Roumélie viennent de tout temps à Constantinople pour y gagner de l'argent et repartir après bien des années pour leur pays. [...] des milliers d' habitants musulmans et chretiens des provinces [...] en majeure partie conserve leurs registres à l'etat civil de leur ville et village d' origine, et leurs attachés avec ces localités. Ceux-là composent la catégorie des non-établis de la population de Constantinople et restent, bien qu' ils travaillent depuis des années en cette ville des provinciaux». IAYE, 1925, ΚΤΕ, 21/17, Aide memoire turc. Σύμφωνα με πληροφορίες της ελληνικής πρεσβείας στην Άγκυρα, η επιμονή

τουρκική ερμηνεία του όρου, η μειονότητα θα διέτρεχε σοβαρό δημογραφικό κίνδυνο, καθώς περισσότερο από τα 2/3 των Ελληνορθόδοξων της πόλης δεν ήταν καταγεγραμμένοι, όπως όριζε ο τουρκικός νόμος τον οποίο επικαλούνταν η τουρκική πλευρά.¹⁷² Γι' αυτό, η ελληνική αντιπροσωπεία ήταν κάθετα αντίθετη σε μια τέτοια ερμηνεία.

Το θέμα της αποσαφήνισης του όρου *établi* έφτασε στο Διαρκές Δικαστήριο Διεθνούς Δικαίου της Χάγης (Permanent Court of International Justice), το οποίο στις 2 Φεβρουαρίου 1925 αποφάνθηκε ότι η εγκατάσταση ενός Έλληνα στην Κωνσταντινούπολη θα μπορούσε να αποδειχθεί με διάφορους τρόπους και όχι μόνο από την καταγραφή του ή όχι στα τουρκικά δημοτολόγια. Επίσης, εξουσιοδοτούσε τη ΜΕΑΠ ως μόνη αρμόδια να εξετάσει αν κάποιος πληρούσε τα απαραίτητα κριτήρια ώστε να χαρακτηριστεί *établi* ή όχι.¹⁷³ Η απόφαση αυτή υιοθετήθηκε και από τη συνθήκη της Άγκυρας, που συνυπογράφηκε στις 21 Ιουνίου 1925 από τις κυβερνήσεις και των δύο χωρών και υιοθετήθηκε από τη ΜΕΑΠ δύο χρόνια αργότερα, στις 19 Μαρτίου 1927.¹⁷⁴

Τελικά, το ζήτημα διευθετήθηκε οριστικά με το ελληνοτουρκικό σύμφωνο της Άγκυρας στις 10 Ιουνίου 1930, με το οποίο ρυθμιζόνταν όλα τα εκκρεμή μέχρι εκείνη τη στιγμή ζητήματα που αφορούσαν στην ανταλλαγή των πληθυσμών. Με βάση το σύμφωνο, αναγνωρίζονταν ως *établis* όλοι οι παρόντες στην Κωνσταντινούπολη εκείνη την στιγμή «Έλληνες Ορθόδοξοι Τούρκοι υπήκοοι», άσχετα με τον τόπο καταγωγής τους, με το αν μπορούσαν να αποδείξουν πότε είχαν φτάσει στην πόλη και με ποιο καθεστώς διέμεναν εκεί.¹⁷⁵ Ως *établis* επίσης αναγνωρίζονταν όσοι ήταν μεν εγκατεστημένοι στην Κωνσταντινούπολη πριν το 1918 αλλά είχαν φύγει μετά την

των Τούρκων να υποβάλουν σε ανταλλαγή τους εγκατεστημένους εδώ και χρόνια στην Κωνσταντινούπολη Ανατολίτες που διατηρούσαν περιουσία στην Ανατολή οφειλόταν, μεταξύ άλλων, στην προσπάθειά τους να αποφύγουν το ζήτημα της απόδοσης των περιουσιών τους. ΙΑΥΕ, 1924, ΚτΕ/ΑΠ, 29, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Βρυξέλλες, 29 Οκτωβρίου 1924.

¹⁷² Στη σχετική έκθεση που είχε ετοιμάσει η ελληνική αντιπροσωπεία στην ΜΕΑΠ τονίζονταν ότι εκείνοι που μετανάστευαν στην Κωνσταντινούπολη σπανίως εγγράφονταν στα δημοτολόγια αφενός μεν γιατί δεν υπήρχαν ουσιαστικές κυρώσεις αν δεν το έκαναν, αφετέρου γιατί μέχρι το 1908 η ίδια η κυβέρνηση το προτιμούσε προκειμένου να μην απολαμβάνουν συγκεκριμένα προνόμια των κατοίκων της Κωνσταντινούπολης, όπως το να μην πηγαίνουν στρατό. Επίσης, ο Έλληνας εκπρόσωπος Μαυρίδης επεσήμαινε ότι ιδίως μετά το 1914 λόγω του πολέμου οι άντρες απέφευγαν να εγγράφονται στα μητρώα, για ευνόητους λόγους. ΙΑΥΕ, 1925, ΚτΕ, 21, Μαυρίδης, Section Juridique, Procès Verbal de la séance tenue à Constantinople le 25 Septembre 1924. ΙΑΥΕ, 1925, ΚτΕ, 21/17, Aide Mémoire Grecque, Section Juridique, Procès Verbal de la séance tenue à Constantinople le 1 Octobre 1924.

¹⁷³ Ladas, ό.π.: 407-408.

¹⁷⁴ Στο ίδιο: 408-409, 412-413.

¹⁷⁵ Στο ίδιο: 575- 576.

ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας με κανονικά τουρκικά διαβατήρια· αυτοί θα μπορούσαν να επιστρέψουν στην Κωνσταντινούπολη. Επίσης, θα μπορούσαν να επιστρέψουν όσα μέλη μιας οικογένειας εξαρτώνταν από άτομο που ενέπιπτε στην κατηγορία *établi*.¹⁷⁶ Τον Οκτώβριο του 1930 υπογράφηκε μεταξύ Βενιζέλου και Ινονού σύμβαση εγκατάστασης, εμπορίου και ναυτιλίας, με βάση την οποία μπορούσαν οι Έλληνες υπήκοοι της μειονότητας να παραμείνουν στην πόλη και να συνεχίσουν να ασκούν τα επαγγέλματά τους ή να επιστρέψουν αν είχαν φύγει.

Αν και η αποσαφήνιση του όρου *établi* ήταν σημαντικό γεγονός, τελικά δεν αφορούσε μεγάλο αριθμό Ρωμιών, αφού πολλοί από εκείνους των οποίων το καθεστώς ήταν ασαφές και υπό διαρκή αμφισβήτηση κατά τη δεκαετία του 1920 είχαν ήδη φύγει ή εκδιωχθεί από την τουρκική αστυνομία.¹⁷⁷

Όπως έχει ήδη επισημανθεί, οι διαβουλεύσεις σχετικά με τη διασαφήνιση του όρου *établi* χρησιμοποιήθηκαν από τις τουρκικές αρχές ως πεδίο καλλιέργειας κλίματος φόβου, αβεβαιότητας και διώξεων εναντίον των Ρωμιών, στο πλαίσιο της δημογραφικής μηχανικής που ακολουθούσε το τουρκικό κράτος. Η στάση της τουρκικής αντιπροσωπείας στην ΜΕΑΠ δημιουργούσε πολλαπλά προβλήματα, είτε καθυστερώντας τις διαδικασίες, είτε δίνοντας το πράσινο φως για διώξεις.

Χαρακτηριστικά, ο πρόεδρος της τουρκικής αντιπροσωπείας Tevfik Ruşdi παραιτήθηκε όταν κορυφώθηκε η διαφωνία μεταξύ των δύο μερών το 1924 μπλοκάροντας τη διαδικασία. Με αφορμή την παραίτηση αυτή ο Senieddin Bey, μέλος της τουρκικής αντιπροσωπείας, εξέφρασε την άποψη ότι ίσως θα έπρεπε τελικά να ανταλλάγουν όλοι οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης με τους Μουσουλμάνους της Δ. Θράκης, κάτι που δείχνει ότι παρά την υπογραφή της συνθήκης της Λοζάνης, τα πρώτα χρόνια μετά το 1923 η κατάσταση των Ρωμιών της πόλης ήταν ακόμα ρευστή.¹⁷⁸ Λίγες μέρες αργότερα, όταν το νομικό τμήμα της ΜΕΑΠ αποφάσισε ότι δεν ήταν υποχρεωτικοί οι χαρακτηριζόμενοι ως *établis* να είναι εγγεγραμμένοι στα δημοτολόγια,¹⁷⁹ η τουρκική αντιπροσωπεία καταψήφισε το σχέδιο

¹⁷⁶ Στο ίδιο: 576.

¹⁷⁷ Στο ίδιο: 575- 576.

¹⁷⁸ ΙΑΥΕ, 1924, ΚΤΕ/ΑΠ 29, Τηλεγράφημα από ΥΠΕΞ, τμήμα ΚΤΕ, Κωνσταντινούπολη, 3 Οκτωβρίου 1924. ΙΑΥΕ, 1924, ΚΤΕ/ΑΠ 29, Τηλεγράφημα Ρούσου προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 6 Οκτωβρίου 1924.

¹⁷⁹ Το σχέδιο της νομικής επιτροπής ξεκαθάριζε ότι εκτός από την επίσημη εγγραφή στα δημοτολόγια ως απόδειξη για τον χαρακτηρισμό κάποιου ως *établi* θα λειτουργούσε και η μόνιμη κατοικία ή η πρόθεση εγκατάστασης. Η τελευταία θα πιστοποιούνταν από τη μόνιμη άσκηση ενός επαγγέλματος (εμπόριο-επιχείρηση), την ύπαρξη πελατείας ή την ύπαρξη ενός συμβολαίου μόνιμης δουλειάς ή από

και από τις 18 έως τις 22 Οκτωβρίου προέβη στη σύλληψη 4.452 Ελληνορθόδοξων, ανταλλάξιμων και μη.¹⁸⁰ Οι συλληφθέντες μεταφέρθηκαν στο ρωμαίικο νοσοκομείο του Βαλουκλή, το οποίο μετατράπηκε σε «στρατόπεδο συγκέντρωσης».¹⁸¹ Τελικά, όσοι μεταξύ των συλληφθέντων ήταν ανταλλάξιμοι εφοδιάστηκαν με διαβατήρια και προωθήθηκαν στην Ελλάδα και οι υπόλοιποι αφέθηκαν ελεύθεροι, ενώ η ελληνική πλευρά κατήγγειλε το γεγονός στην ΚτΕ μέσω του επιτετραμμένου της Νικολάου Πολίτη.¹⁸²

Το περιστατικό προκάλεσε πανικό στους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης· ο Νικόλαος Πολίτης καυτηρίαζε την τακτική κάποιων ανταλλάξιμων Ρωμιών που εφοδιάζονταν με διαβατήρια να μην φεύγουν αμέσως γιατί έτσι εξέθεταν τους ίδιους αλλά και την μειονότητα ευρύτερα στον κίνδυνο των καταδιώξεων από τις τουρκικές αρχές.¹⁸³

Επιπλέον, η τουρκική αντιπροσωπεία στη ΜΕΑΠ προέβαλε αντιρρήσεις σε διάφορες περιπτώσεις απόδοσης του καθεστώτος του μη ανταλλάξιμου, καθυστερώντας το έργο της Επιτροπής, όπως για παράδειγμα κατά τη διάρκεια εννέα μηνών, μέχρι τα τέλη Ιανουαρίου 1928, οπότε ασχολούνταν αποκλειστικά με 20.000 περιπτώσεις μη ανταλλάξιμων για τους οποίους όμως η τουρκική αντιπροσωπεία είχε άλλη γνώμη.¹⁸⁴

Η διαπίστωση της ανταλλαξιμότητας ή μη κάποιου χρησιμοποιήθηκε εργαλειακά από τις τουρκικές αρχές για να αποθαρρύνει τους Ρωμιούς και να τους ωθήσει έμμεσα να φύγουν από την πόλη. Όταν τον Σεπτέμβριο του 1927 ο έλεγχος των τίτλων μη ανταλλαξιμότητας πέρασε αποκλειστικά στα χέρια των τουρκικών

οποιοδήποτε άλλο στοιχείο που θα αποδείκνυε ότι κάποιος είχε ως βάση των οικονομικών δραστηριοτήτων και συμφερόντων του την Κωνσταντινούπολη. IAYE, 1925, ΚτΕ 21, Commission Mixte pour l' Echange des Populations Grecques et Turques, Section Juridique, Procès Verbal de la LXVIIIe séance plénière à Constantinople le 1/10/1924. Ladas, ό.π.: 404.

¹⁸⁰ Οι περισσότεροι ανάμεσα στους συλληφθέντες (3.017) ήταν ανταλλάξιμοι, οι οποίοι δεν είχαν προλάβει να εφοδιαστούν με το απαραίτητο διαβατήριο, ενώ υπήρχαν και 765 που ήταν εγκατεστημένοι στην Κωνσταντινούπολη πριν τις 30/10/1918. IAYE, 1925, ΚτΕ 21/18, René de Gyllenram προς Monsieur K.M. Widdining, President de la commission mixte, Κωνσταντινούπολη, 30 Οκτωβρίου 1924.

¹⁸¹ IAYE, 1924, ΚτΕ/ΑΠ 29, Εξηντάρης προς πρόεδρο ελληνικής επιτροπής παρά τη ΜΕΑΠ, Κωνσταντινούπολη, 18 Οκτωβρίου 1924. IAYE, 1924, ΚτΕ/ΑΠ 29, Société des Nations, XXXI Session du Conseil, Compte Rendu Sténographique de la 4ème Séance, tenue à Bruxelles, Vendredi 31 Octobre 1924.

¹⁸² Ladas, ό.π.: 405. Alexandris, 1983 ό.π.: 115.

¹⁸³ IAYE, 1924, ΚτΕ/ΑΠ 29, Πολίτης προς Υπεξ, Βρυξέλλες, 1 Νοεμβρίου 1924.

¹⁸⁴ Ladas, ό.π.: 410-411.

αρχών, οι τελευταίες προέβαλαν διάφορα κωλύματα. Χαρακτηριστικά, πάγωσαν για έξι μήνες την έκδοση αδειών γάμου για τους Ρωμιούς με το δικαιολογητικό ότι ακόμα δεν είχε αποσαφηνιστεί το νομικό καθεστώς τους, δημιουργώντας έτσι προσκόμματα σε νεαρά ζευγάρια που είτε είχαν σχεδιάσει να παντρευτούν, είτε ‘έπρεπε’ λόγω εγκυμοσύνης.¹⁸⁵ Ακόμα και μετά την αποσαφήνιση του όρου *établi*, οι τουρκικές αρχές αρνούνταν να εκδώσουν άδειες γάμου για όσους εμπίπταν μεν στην κατηγορία αυτή αλλά δεν είχαν ακόμα εφοδιαστεί με τις καινούργιες ταυτότητές τους, η έκδοση των οποίων ωστόσο ήταν χρονοβόρα.¹⁸⁶

Επίσης, περιπτώσεις οικογενειών που ο άντρας ήταν εγκατεστημένος στην Κωνσταντινούπολη πριν το 1918 αλλά είχε μεταφέρει την υπόλοιπη οικογένειά του στην πόλη, αργότερα, μετά την ημερομηνία αυτή –κοινότυπη πρακτική για όσους μετανάστευαν κυρίως από τις ανατολικές επαρχίες στην πρωτεύουσα-¹⁸⁷ πιέζονταν ή να μεταναστεύσουν μαζικά ή να χωριστούν.

Με άλλα λόγια, οι διαπραγματεύσεις στη ΜΕΑΠ αποτέλεσαν πεδίο διαρκούς αντιπαλότητας και έντασης και μέχρι το 1930 έφερναν κατά διαστήματα στο προσκήνιο το ενδεχόμενο ακύρωσης της εξαίρεσης και πραγματοποίησης ενός δεύτερου γύρου ανταλλαγής.¹⁸⁸ Ενδεικτικό της κατάστασης ήταν το ότι μέχρι το 1929 από τους περίπου 90.000 *établis* Ρωμιούς περίπου μόνον οι 27.500 είχαν καταγραφεί ως μη ανταλλάξιμοι και είχαν εφοδιαστεί με τα απαραίτητα έγγραφα. Ο ελληνόφωνος τύπος σχολίαζε καυστικά τη γραφειοκρατία και την κωλυσιεργία της ΜΕΑΠ παρουσιάζοντας σατυρικά τα μέλη της επιτροπής να βασανίζουν τους μειονοτικούς χρονοτριβώντας.¹⁸⁹ Ουσιαστικά, μέχρι την διασαφήνιση του όρου *établi* με το σύμφωνο της Άγκυρας κανείς δεν μπορούσε να πει με σιγουριά αν εξαιρούνταν ή όχι

¹⁸⁵ ΙΑΥΕ, 1925, Β/37/11, Σακελλαρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 4 Οκτωβρίου 1929.

¹⁸⁶ *Απογευματινή*, 23 Δεκεμβρίου 1930.

¹⁸⁷ Για παράδειγμα, ο Νικόλαος Ιωάννου από το Ουργκούπ (Προκόπι) ήταν εγκατεστημένος στην Κωνσταντινούπολη για 25 χρόνια αλλά μετέφερε την οικογένειά του εκεί μόλις το 1922 και το 1924 οι τουρκικές αρχές δεν του επέτρεπαν να την κρατήσει μαζί του. ΙΑΥΕ, 1925, ΚτΕ, 21/19, René de Gyllenram à son excellence Monsieur K.M. Widding, Président de la Commission Mixte, Κωνσταντινούπολη, 11 Δεκεμβρίου 1924.

¹⁸⁸ Για παράδειγμα, το 1928 ο Τούρκος Υπουργός των Εξωτερικών Tefvik Rüstü Aras με αφορμή και πάλι ένταση στο ζήτημα των εξαιρουμένων από την ανταλλαγή ξαναέφερε στο προσκήνιο την προοπτική της ανταλλαγής και των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης, ώστε να λήξει το θέμα «μια και καλή». Alexandris, ό.π.: 131.

¹⁸⁹ Ο αρθρογράφος μετέφερε μια εικόνα από ένα φωτογραφείο στο Πέρα, όπου είχε αναρτηθεί μια φωτογραφία με τα μέλη της ΜΕΑΠ να συνεδριάζουν και σχολίαζε ότι τα μέλη της φαίνονταν σαν να λένε στον περαστικό Ρωμιό και την περαστική Ρωμιά: «Μας βλέπεις; Ημείς είμεθα εκείνοι που μπορούμε να σε κάνουμε να περιμένεις δύο, τρία έτη ακόμη». *Απογευματινή*, 2 Σεπτεμβρίου 1930.

από την ανταλλαγή και επομένως αν ανήκε στη ρωμαϊκή μειονότητα, όπως εύγλωττα επισημαινόταν σε έκθεση των ουδετέρων μελών της ΜΕΑΠ.¹⁹⁰

Η διαδικασία ανταλλαγής και εξαίρεσης δεν αποτέλεσε μόνο πεδίο άσκησης της πολιτικής των δύο αντικρουόμενων επίσημων κρατικών θέσεων. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, η σταχυολόγηση και εξέταση μεμονοωμένων έστω αντιδράσεων των ανθρώπων που αποτελούσαν το αντικείμενο των διαπραγματεύσεων αναδεικνύει ζητήματα αλληλεπίδρασης ανάμεσα στην επίσημη θέσμιση ενός μέτρου και στην απήχηση που αυτό έχει, στις πραγματικές συνθήκες που δημιουργούνταν κατά την εφαρμογή του και στα περιθώρια αντίστασης από τα ίδια τα δρώντα υποκείμενα. Μια τέτοια προσέγγιση επιτρέπει στον ερευνητή να διανύσει την ‘σκοτεινή’ απόσταση μεταξύ της θέσμισης και της επιβολής ενός κρατικού μέτρου και της εφαρμογή του σε πραγματικές συνθήκες, καθώς και τα περιθώρια αντίστασης προς αυτήν· επιτρέπει με άλλα λόγια με δει κανείς τις κοινωνικές δυναμικές και τα αντανάκλαστικά που ενεργοποιεί η επιβολή ενός κεντρικού σχεδιασμού.

Ενδεικτικά, το ζήτημα του χρόνου εγκατάστασης στην Κωνσταντινούπολη ως προϋπόθεση εξαίρεσης από την ανταλλαγή είχε προβληματίσει από την πρώτη στιγμή πολλούς Ρωμιούς που είχαν έρθει στην πόλη μετά το 1918. Κάποιοι από αυτούς είχαν προσπαθήσει να υπερσκελίσουν αυτόν τον όρο αλλάζοντας θρήσκευμα, πρακτική που έχει ήδη επισημανθεί ως μορφή ‘αντίστασης’ στην ανταλλαγή. Συγκεκριμένα, κάποιοι Ρωμιοί έσπευδαν να βαφτιστούν προτεστάντες ή καθολικοί για να αποφύγουν την ανταλλαγή προσκομίζοντας στην ΜΕΑΠ τα πιστοποιητικά βαπτίσεώς τους από τις αντίστοιχες θρησκευτικές αρχές.¹⁹¹

Η γραφειοκρατική διαδικασία που προϋπέθετε η ανταλλαγή ή η εξαίρεση από αυτήν, αποτελούσε μια εμπειρία ξένη για μεγάλο αριθμό ανθρώπων. Βρισκόμαστε εξάλλου σε μια εποχή που οι προσπάθειες του νεωτερικού κράτους να συστηματοποιήσει, να καταγράψει και με αυτήν την έννοια να ‘κανονικοποιήσει’ τη συνδιαλλαγή του με τους πολίτες αντιμετωπίζονται από τους τελευταίους πολλές φορές με καχυποψία και αδιαφορία ή και με –πραγματική ή όχι- άγνοια.¹⁹²

¹⁹⁰ « [le critère n’a] pas encore été fixé par la Commission Mixte, il ne saurait être dit à l’heure qu’il est avec certitude de Grec de C/ple présent ou absent s’il fait ou non partie de la minorité grecque ». ΙΑΥΕ, 1925, Β/37/11, Έκθεσις Ουδετέρων Μελών ΜΕΑΠ προς ΚτΕ περί μειονοτήτων Θράκης και Κωνσταντινουπόλεως, Ν. Manrique de Lara, Κωνσταντινούπολη, 29 Νοεμβρίου 1925.

¹⁹¹ SD, 867.9111/56-90, Press reports, *Son Telegraph*, 4 Αυγούστου 1924.

¹⁹² Σύμφωνα με τον James Scott η αντίσταση των υποκειμένων στις επιβολές ανώτερων θεσμών δεν προϋποθέτει απαραίτητα μαζική και οργανωμένη συμμετοχή αλλά περιλαμβάνει και συνηθισμένα όπλα σχετικά αδύναμων ανθρώπων. Για παράδειγμα, το να σέρνει κανείς τα πόδια του, να

Χαρακτηριστικά, ο αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη Mark Bristol ανέφερε ότι άνθρωποι κυρίως χαμηλότερων κοινωνικών τάξεων, είτε αναλφάβητοι, είτε αποκομμένοι από ευρύτερα κοινωνικά δίκτυα που θα μπορούσαν να τους ενημερώσουν για τις κινήσεις που έπρεπε να κάνουν, δεν παρουσιάζονταν στις τουρκικές αστυνομικές αρχές για να τακτοποιήσουν το καθεστώς τους σε σχέση με την ανταλλαγή. Το φθινόπωρο του 1924, μέσα στο κλίμα αδιεξόδου των συνομιλιών στη ΜΕΑΠ, η τουρκική αστυνομία πηγαίνοντας πόρτα-πόρτα συνέλαβε και οδήγησε στο «στρατόπεδο συγκέντρωσης» στο Βαλουκλή πολλούς Ρωμιούς υπηρέτες και υπηρέτριες που είτε γιατί δεν το είχαν μάθει, είτε γιατί κρύβονταν (ή τους έκρυβαν οι εργοδότες τους) δεν είχαν παρουσιαστεί στις αρχές.¹⁹³

Η αδιαφορία κάποιων μειονοτικών να τακτοποιήσουν νομικά τη θέση τους για να εξαιρεθούν από την ανταλλαγή φανερώνει αντίδραση και φόβο απέναντι στην κανονικοποίηση και τη γραφειοκρατικοποίηση του νεωτερικού κράτους. Η προσπάθεια να γίνεται κανείς ‘άορατος’ ενώπιον των κρατικών θεσμών αποτελούσε κοινότυπη πρακτική και κατά τους προηγούμενους αιώνες. Ο ‘εκσυγχρονισμός’, η ορθολογικοποίηση, η συστηματοποίηση και η τεχνική αναβάθμιση των κρατικών εποπτικών μηχανισμών συνιστούν τον σκληρό πυρήνα της διακυβέρνησης (governmentality) του νεωτερικού κράτους, που κύριο σκοπό είχε να θέσει υπό έλεγχο και να περιορίσει τέτοιους είδους συμπεριφορές.

Την ίδια στιγμή αποτελεί και ένδειξη του ρόλου και της σημασίας που αποδίδουν στην κοινότητα κάποια από τα μέλη της. Με άλλα λόγια, η κοινότητα δεν έχει την ίδια σημασία για όλους· κάποια μέλη της δεν νιώθουν την ανάγκη να είναι και να φαίνονται τυπικά και θεσμικά τμήμα της. Για παράδειγμα, τρεις Ρωμιές γυναίκες αδελφές, οι οποίες ζούσαν στις παρυφές της μειονότητας, διατηρούσαν σχέσεις με Τούρκους και, σύμφωνα με τις ελληνικές προξενικές αρχές είχαν «*ύποπτη συμπεριφορά*» και διήγαν έκλυτο βίο, αρνούσαν να πληρώσουν το απαιτούμενο ποσό προκειμένου να αποκτήσουν το πιστοποιητικό μη ανταλλαξιμότητας. Το ελληνικό προξενείο, στο πλαίσιο της δημογραφικής συσπείρωσης της μειονότητας, είχε επανειλημμένα ειδοποιήσει τις γυναίκες να τακτοποιήσουν την εκκρεμή θέση τους,

προσποιείται ότι δεν γνωρίζει, να κάνει μικροαπατεωνιές, κ.λπ. θεωρούνται από τον συγγραφέα μικρές καθημερινές πράξεις αντίστασης. James Scott, ό.π.

¹⁹³ Στην περίπτωση αυτή βέβαια ισχύει μάλλον το δεύτερο ενδεχόμενο, καθώς όπως σχολίαζε ο αμερικανός επιτετραμμένος «Many good house-wives in Pera are obliged to look for new servants or to exchange actively themselves in domestic science». SD, 867.9111/78, Mark L. Bristol (Constantinople) προς Washington, Κωνσταντινούπολη Οκτώβριος 1924.

αλλά εκείνες δεν είχαν ανταποκριθεί.¹⁹⁴

Η εφημερίδα *Απογευματινή* έδινε μια ακόμα διάσταση στο θέμα της πρακτικής εφαρμογής της διαδικασίας ανταλλαγής. Η εφημερίδα αναφερόταν σε εκείνη την τάξη των «βιοπαλαιστών» που δεν είχαν περιθώρια να χάσουν ημερομίσθιο ή να «έχουν ζητήματα με τον εργοδότην τους» και καλούσε την ΜΕΑΠ να αναπροσαρμόσει τις ώρες υποδοχής κοινού για να εξυπηρετήσει και αυτούς τους ανθρώπους. Με αυτό το σχόλιο ο αρθρογράφος έθιγε μια κοινωνική-ταξική πτυχή της διαδικασίας εξαίρεσης. Μέσα από τέτοιες παρατηρήσεις αναδεικνύονται έμμεσα οι διαβαθμίσεις που υπήρχαν μέσα στη ρωμαίικη μειονότητα ως προς το βαθμό δυσκολίας προσαρμογής και διαβίωσης σε ένα εχθρικό προς τις μειονότητες κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον.¹⁹⁵

Για κάποιους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης πάλι η ανταλλαγή και η κατάσταση έκτακτης ανάγκης που είχε διαμορφωθεί θεωρήθηκε ευκαιρία διευθέτησης προσωπικών τους ζητημάτων. Για παράδειγμα, ένας Ρωμιός ράφτης στην Χαλκηδόνα, ο οποίος «παρεπλάνησε κόρην τινά *Μαρίαν* ονόματι» ενώ δεν ήταν ανταλλάξιμος προσπάθησε να πάρει πιστοποιητικό ανταλλαξιμότητας και για εκείνον αλλά και για τη Μαρία, την οποία παρουσίασε ως κόρη του. Επιπλέον, αποτάθηκε στις εκκλησιαστικές αρχές της ενορίας του για να προμηθευτεί το πιστοποιητικό ανταλλαξιμότητας, πρακτική η οποία κατακρίθηκε έντονα από την εφοροεπιτροπή της Χαλκηδόνας, τονίζοντας ότι μόνοι υπεύθυνοι για την έκδοση των πιστοποιητικών ήταν οι δημοτικές αρχές.¹⁹⁶

Τέλος, η εξαίρεση από την ανταλλαγή χρησιμοποιήθηκε εργαλειακά από την τουρκική κυβέρνηση και προς μια άλλη κατεύθυνση. Μεμονωμένα πρόσωπα που υπάγονταν στην ανταλλαγή εξαιρέθηκαν από αυτήν μετά από σχετική απόφαση της τουρκικής κυβέρνησης, με κριτήριο τον βαθμό εθικοφροσύνης τους γενικά και ειδικά τη στάση τους στον ελληνοτουρκικό πόλεμο 1919-1922. Έτσι εξαιρέθηκαν ηγετικές φιγούρες του κινήματος των Τουρκορθόδοξων, όπως ο Παπαευθύμ και ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ¹⁹⁷ αλλά και άλλοι, οι οποίοι υπέβαλλαν σχετική αίτηση στις

¹⁹⁴ Τελικά, το ελληνικό προξενείο αποφάσισε ότι θα έπρεπε «να απόσχωμεν πάσης τυχόν περαιτέρω υποστηρίξεως αυτών.» ΙΑΥΕ, 1931 Β/1/7 Τριανταφυλλάκος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Ιουλίου 1931.

¹⁹⁵ *Απογευματινή*, 2 Σεπτεμβρίου 1930.

¹⁹⁶ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Χαλκηδόνας, Ι 26, 6 Νοεμβρίου 1925.

¹⁹⁷ Ο Παπαευθύμ ζήτησε μέσω αίτησης προς το Υπουργείο Εσωτερικών να εξαιρεθεί και η οικογένειά του από την ανταλλαγή και να εγκατασταθούν οικογενειακώς στην Κωνσταντινούπολη, τονίζοντας ότι

τουρκικές αρχές επικαλούμενοι «την υλική και πνευματική τους υποστήριξη στο τουρκικό έθνος».¹⁹⁸ Ο μόνος όρος που έθεσαν σε όλες τις περιπτώσεις οι τουρκικές αρχές ήταν οι εξαιρούμενοι από την ανταλλαγή να εγκατασταθούν στην Κωνσταντινούπολη· η ρήτρα αυτή εντασσόταν στην πολιτική του τουρκικού κράτους να συγκεντρώνει τις μη μουσουλμανικές μειονότητες που παρέμειναν στη χώρα μετά το 1923 στην Κωνσταντινούπολη.¹⁹⁹ Έτσι, λοιπόν, μετά το 1922 στην ρωμαίικη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης προστέθηκαν και άτομα τα οποία δεν ανήκαν σε αυτήν, αλλά τα οποία δηλώνοντας την αφοσίωσή τους στις τουρκικές αρχές κατάφεραν να παραμείνουν στην Τουρκία.²⁰⁰

3. Φόβος και μετανάστευση: Οι Ρωμιοί φεύγουν από την Κωνσταντινούπολη.

Η ασάφεια του όρου *établi* και η αβεβαιότητα του ποιος ανήκε σε αυτήν την κατηγορία σε όλη τη δεκαετία του 1920 οδήγησε χιλιάδες Ρωμιούς να μεταναστεύσουν από την Κωνσταντινούπολη. Η άσκηση μαζικής βίας εναντίον των μη μουσουλμάνων κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, οι διώξεις και η υιοθέτηση μέτρων που στρέφονταν καθαρά εναντίον των θρησκευτικών μειονοτήτων τα πρώτα χρόνια ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας προκαλούσε φόβο και

λόγω της άσχημης σχέσης του με το Πατριαρχείο, αν πήγαινε στην Ελλάδα, θα καταστρεφόταν. «Papa Eftim Efendinin harekatı ibtidasında beri Türkiye davasıyla alakadar görünmesi ve patrikhane ile arasındaki vaziyet nazarı itibarı alındığı taktirdeefrad-ı ailesinin mübadeleye tabii olması felaket olacağı muhakkak bulunduğundanbu hususda bir karar ittihazı talebini havi dahiliye vekaleti ailesinin 2 0/8/1924 tarih ve Emniyeti Umumye 3798 numarolu ... uzerine Papa efendinin ailesinin İstanbul'da yerlesmesine müsaade ifaası icra verilleri heyetinin 3/8/1924» [Λόγω του ότι ο Παπά-Ευθύμης εφέντης έχει φανεί από την πρώτη στιγμή της δράσης του συνδεδεμένος με την υπόθεση της Τουρκίας και λόγω του ότι δεν διατηρεί καλές σχέσεις με το Πατριαρχείο, είναι βέβαιο ότι θα ήταν καταστροφικό να υπαχθούν τα μέλη της οικογένειάς του στην ανταλλαγή. Ο Παπαευθύμ κατέθεσε στο Υπουργείο Εσωτερικών ανάλογη αίτηση. Η "αντιπροσωπεία" (;) που εκτελεί την άδεια για να εγκατασταθεί η οικογένεια του κυρίου παπά στην Κωνσταντινούπολη... με το νούμερο 3798...] BCA, 0.30. 18.1.1/10.37.1, 20 Αυγούστου 1924.

¹⁹⁸ Για παράδειγμα κάποιος Παναγιώτης από την Κερασούντα επικαλέστηκε ότι είχε υποστηρίξει το τουρκικό έθνος στο ποντιακό ζήτημα και πέτυχε να εξαιρεθεί. «[...] *mubadeleden istisnasını taleb eden ve icra olunan tahkikatta Yunan amalinin neşr ve telkin edilgi zamanlarda rumların hareket-i kararnesine mani ve Pontusculuğa aleyhdar olduğu ve hareketimize manevi ve maddeten hidmeti mesbuk bulunduğ*». [[Αίτηση του Παναγιώτη Εφέντη] που αιτείται να εξαιρεθεί από την ανταλλαγή, ο οποίος σύμφωνα με την έρευνα που διεξήχθη την περίοδο που εμφανίστηκαν και διαδόθηκαν οι ελληνικές ενέργειες [στην περιοχή] στάθηκε εμπόδιο στις κινήσεις των Ρωμιών, ήταν αντίθετος στο κίνημα του Πόντου και υπηρέτησε υλικά και ηθικά τον αγώνα μας]. BCA, 0.30.18.1.1/27.70.14, 25 Ιουλίου 1927.

¹⁹⁹ Bali, 1999:34-53.

²⁰⁰ Τα άτομα αυτά χρησιμοποιήθηκαν συχνά ως διάυλος ελέγχου της μειονότητας από τις τουρκικές αρχές. Βλέπε αναλυτικά 3^ο κεφάλαιο: 2 δ, 4 β, 4 γ.

αβεβαιότητα που ενέτεινε το μεταναστευτικό ρεύμα.

Αμέσως μετά την είδηση για την ήττα του ελληνικού στρατού στη Μικρά Ασία και την καταστροφή της Σμύρνης επικράτησε πανικός στους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης. Ο φόβος για αντίποινα από τις τουρκικές δυνάμεις και επανάληψη των γεγονότων της Σμύρνης ήταν διάχυτος και προκάλεσε μεγάλο κύμα φυγής.²⁰¹ Σύμφωνα με τον λόρδο Curson, μόνο τον Οκτώβριο 1922 εγκατέλειψαν την πόλη 15.000 Έλληνορθόδοξοι· με βάση τις πληροφορίες του, μέχρι τότε (συγκεκριμένα μέχρι την υπογραφή της ανακωχής των Μουδανιών) οι Έλληνορθόδοξοι εγκατέλειπαν την πόλη με συχνότητα 3.000 την ημέρα.²⁰² Μόνο το διάστημα Οκτωβρίου-Δεκεμβρίου 1922 είχαν συνολικά εγκαταλείψει την Κωνσταντινούπολη περίπου 40.000 Έλληνορθόδοξοι.²⁰³

Μέχρι να ξεκινήσουν οι διαπραγματεύσεις στη Λοζάνη, το φαινόμενο της φυγής είχε αποκτήσει «παθολογική μορφή», σύμφωνα με τον ελληνόφωνο τύπο της Κωνσταντινούπολης.²⁰⁴ Οι Έλληνορθόδοξοι συνωστίζονταν στο ελληνικό προξενείο και τα τμήματα του διασυμμαχικού ελέγχου στο Γαλατά για να επικυρώσουν τα ήδη υπάρχοντα διαβατήριά τους ή να αποκτήσουν νέα.²⁰⁵ Οι ελληνικές προξενικές αρχές στην πόλη ανέφεραν χαρακτηριστικά ότι «Δεν υπήρχεν εν Κων/πόλει Ρωμηός μη εφοδιασμένος με οικογενειακόν διαβατήριον. Όλοι δε ητοιμάζοντο και ανεχώρουν, καθ' εκάστην».²⁰⁶

Το ρεύμα μαζικής φυγής από την Κωνσταντινούπολη παρουσίασε μικρή κάμψη όταν, από τον Οκτώβριο του 1922, ο στρατηγός Refet Bele ανέλαβε ένα τμήμα της διοικητικής και στρατιωτικής διεύθυνσης της πόλης και μοιράστηκε με τις συμμαχικές δυνάμεις τον αστυνομικό της έλεγχο.²⁰⁷ Επίσης, η ανάληψη του ελέγχου

²⁰¹ «Βιβλική έξοδος που ήρχιζε μετά τον Αύγουστο του 1922. Ήτο η αρχή της καταστροφής της εκεί Ρωμιοσύνης». Στέφανος Παπαδόπουλος, *Αναμνήσεις από την Πόλη*, Αθήνα, 1978: 29.

²⁰² LCNEA, ό.π.: 122.

²⁰³ ΙΑΥΕ, Κεντρική Υπηρεσία-1926, 60/3, Έκθεσις ουδετέρων μελών μικτής επιτροπής προς την κοινωνίαν των Εθνών περί μειονοτήτων Θράκης και Κωνσταντινουπόλεως, Κωνσταντινούπολη, 29 Νοεμβρίου 1925.

²⁰⁴ *Πρόοδος*, 1 Οκτωβρίου 1922.

²⁰⁵ «Όλοι ζητούν ήδη να απέλθωσι εκ Κωνσταντινουπόλεως και κατακλύζουσι καθ' εκάστην το Γενικόν Προξενείον μέχρι του σημείου να μη δύναται να ενεργηθή ουδεμία άλλη υπηρεσία.» ΙΑΥΕ, 1923, Κεντρική Υπηρεσία, 15/2, *Πληροφορία περί Κωνσταντινούπολης. Πρόοδος*, 15 Σεπτεμβρίου 1922. Στο ίδιο φύλο, δινόνταν ο αριθμός των 5.000 επικυρώσεων διαβατηρίων την ημέρα.

²⁰⁶ ΙΑΥΕ, 1923, Κεντρική Υπηρεσία, 15/2, *Πληροφορία περί Κωνσταντινούπολης*. Ως τόποι προορισμού αναφέρονταν ο Πειραιάς, η Κωσταντζα, κ.ά. *Πρόοδος*, 1 Οκτωβρίου 1923.

²⁰⁷ Alexandris, ό.π.: 79.

των διαβατηρίων τον Δεκέμβρη της ίδιας χρονιάς από τις τουρκικές δυνάμεις δυσκόλεψε τη διαδικασία μετανάστευσης, αφού δεν λαμβάνονταν πλέον υπόψη τα προσωρινά διαβατήρια που εξέδιδαν οι ελληνικές προξενικές αρχές. Από την άλλη, τα τουρκικά διαβατήρια εκδίδονταν εύκολα μεν, αλλά η έκδοσή τους προϋπέθετε την τακτοποίηση όλων των φορολογικών εκκρεμοτήτων των αιτούντων, ενώ τα ευρωπαϊκά διαβατήρια έπρεπε να επικυρωθούν από το τμήμα διαβατηρίων της αστυνομίας, διαδικασία χρονοβόρα και περίπλοκη.²⁰⁸ Τέλος, την παραμονή της εισόδου του τουρκικού στρατού στην πόλη, το φθινόπωρο του 1923, τέθηκε σε ισχύ απαγορευτική διαταγή αναχώρησης των ελλήνων υπηκόων.²⁰⁹ Η τάση μετανάστευσης των Ρωμιών από την Κωνσταντινούπολη συνεχίστηκε σε μεγάλο βαθμό σε όλη την διάρκεια της δεκαετίας του 1920 και του 1930.

Ποιοι ήταν όμως αυτοί που έφυγαν τόσο τους πρώτους μήνες, όσο και στη συνέχεια; Για ποιους λόγους έφυγαν, τι φοβούνταν και τι αντιδράσεις προκάλεσε αυτό το κύμα φυγής;

α) Ποιοι φεύγουν;

Όπως αναφέρεται στο απόσπασμα στην προμετωπίδα του κεφαλαίου, εκείνοι οι οποίοι έσπευσαν αρχικά να φύγουν ήταν κυρίως εκείνοι οι «*θερμόαιμοι [...] που είχαν εκδηλωθεί με απειλές κατά των Τούρκων*». Η κατηγορία αυτή ήταν πολύ γενική και συμπεριλάμβανε ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού. Πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα σε εκείνους που έφυγαν αμέσως μετά την ήττα του ελληνικού στρατού συγκαταλέγονται όσοι το διάστημα 1919-1922 είχαν αναπτύξει έντονη πολιτική δράση προωθώντας την αλυτρωτική πολιτική του ελληνικού κράτους ή είχαν συνεργαστεί με τις συμμαχικές δυνάμεις κατοχής της Κωνσταντινούπολης.²¹⁰ Οι 40.000 που εγκατέλειψαν την πόλη το διάστημα Οκτωβρίου-Δεκεμβρίου 1922 εμπίπτουν σε αυτήν την κατηγορία. Στην πλειοψηφία τους ανήκαν στα μεσαία και κυρίως ανώτερα αστικά στρώματα της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης. Ανάμεσά

²⁰⁸ ΙΑΥΕ, 1923, 15/2, Κεντρική Υπηρεσία, *Πληροφορίες περί Κωνσταντινούπολης*.

²⁰⁹ ΙΑΥΕ, 1923, 15/2, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 3 Οκτωβρίου 1923.

²¹⁰ Από τους πρώτους που έφυγαν ήταν οι 150 βενιζελικοί αξιωματικοί της Εθνικής Άμυνας, οι οποίοι είχαν καταφύγει στην Κωνσταντινούπολη μετά την εκλογική ήττα του Βενιζέλου τον Νοέμβρη 1919. Ο Έλληνας αξιωματικός Μαυρίδης, σύνδεσμος με τις βρετανικές συμμαχικές δυνάμεις κατέκρινε σφοδρά τη στάση των αξιωματικών αυτών να φύγουν και να εγκαταλείψουν τον ελληνορθόδοξο πληθυσμό της πόλης στο έλεος των τουρκικών δυνάμεων. Kamouzis, 2009, ό.π: 128-129.

τους συγκαταλέγονταν σημαντικές φιγούρες-οπαδοί του Βενιζέλου, όπως ο Κωνσταντίνος Σπανούδης (εκδότης της φιλοβενιζελικής εφημερίδας *Πρόοδος*), ο επιφανής γιατρός Αλέξανδρος Παππάς, που είχε συμμετάσχει στην πατριαρχική αντιπροσωπεία στο Συνέδριο της Ειρήνης στο Παρίσι, ο Μακρίδης, κ.ά.²¹¹

Η βασικότερη αιτία φυγής ήταν ο φόβος πιθανών αντιποίνων από τις κεμαλικές δυνάμεις εξαιτίας της πολιτικής τους στάσης στη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου. Ο φόβος τους δεν ήταν αβάσιμος· στην πόλη κυκλοφορούσαν φήμες για κατάρτιση από την κυβέρνηση της Άγκυρας καταλόγων που στοχοποιούσαν ξεκάθαρα μέλη της βενιζελικής οργάνωσης *Εθνικής Άμυνας* στην Κωνσταντινούπολη. Υψηλόβαθμα στελέχη της Διασυμμαχικής Διοίκησης της Κωνσταντινούπολης διατύπωναν την έντονη ανησυχία τους για το μέλλον ιδίως εκείνων των ελληνορθόδοξων οθωμανών υπηκόων που είχαν υπηρετήσει ως υπάλληλοι σε διάφορες θέσεις της διασυμμαχικής διοίκησης.²¹² 1.500 Ελληνορθόδοξοι, οι οποίοι υπηρετούσαν στη βρετανική συμμαχική διοίκηση και για τους οποίους δεν θα ίσχυαν οι όροι της αμνηστίας φυγαδεύτηκαν από τους Βρετανούς.²¹³

Η ομάδα αυτή των απόντων, όπως χαρακτηρίστηκαν λόγω της φυγής τους πριν την υπογραφή της Σύμβασης Ανταλλαγής που τους εξαιρούσε από αυτήν, δεν μπόρεσε να επιστρέψει ποτέ στην Κωνσταντινούπολη. Παρ'όλες τις διπλωματικές ενέργειες και συμφωνίες μεταξύ των δύο κρατών και παρά τις πιέσεις που άσκησαν οι ίδιοι τόσο στις κυβερνήσεις των δύο χωρών όσο και στην ΚτΕ, το τουρκικό κράτος τους απαγόρευσε την επάνοδο στην πόλη.²¹⁴ Η τουρκική κυβέρνηση κατηγόρισε τα συγκεκριμένα άτομα ως προδότες και τους χαρακτήρισε ως ανεπιθύμητους επειδή

²¹¹ Στο ίδιο. Μπόζη Σούλα, *Ο Ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, 2002: 228, 249. *Πρόοδος*, 15 Σεπτεμβρίου 1922.

²¹² Alexandris, ό.π.: 81.

²¹³ «Όσον αφορά δια τους προσληφθέντας Έλληνες και Αρμενίους εν τη ιδιότητι Διερμηνέων ή εν γένει οργάνων αμέσως υπηρετησάντων τους Άγγλους, έλαβον ούτοι την απόφασιν να μεριμνήσωσι περί της απομακρύνσεως των εκ Κων/πόλεως, προ της εκκενώσεως εν τη βεβαιότητι ότι αι διατάξεις της αμνηστίας δεν θα ισχύσωσι υπέρ αυτών». ΙΑΥΕ, 1923-1924, Α/21/2, Κακλαμάνος προς ΥπΕξ, Κωνσταντινούπολη, 23 Ιουλίου 1923.

²¹⁴ Θεωρητικά, τόσο η Σύμβαση της Ανταλλαγής στο άρθρο 16, παράγραφος 2, όσο και το άρθρο 1 της Διακήρυξης περί Αμνηστίας της συνθήκης της Λοζάνης επέτρεπαν την επάνοδό τους. Οι απόντες ίδρυσαν στην Ελλάδα διάφορες οργανώσεις για να διεκδικήσουν το δικαίωμά τους στην επιστροφή και τη διαχείριση των περιουσιών τους. Το 1923 ίδρυσαν την *Κεντρική Επιτροπή Κωνσταντινούπολης* και λίγα χρόνια αργότερα, το 1925, την *Commission Executive pléniponteniaire soussignée, chargée de la défense des Grecs, sujets Turcs, établis à Constantinople et séjournant provisoirement en Grèce*· επίσης, εξέδιδαν την εφημερίδα *Κωνσταντινούπολις*. Ο Δημήτρης Καμούζης στη διδακτορική του διατριβή έχει υποστηρίξει ότι η ομάδα των απόντων, στην οποία συγκαταλέγονταν πολλά πρώην ηγετικά στελέχη της ελίτ της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης, προσπαθούσε να διαδραματίσει το ρόλο της εξόριστης ηγεσίας της μειονότητας. Kamouzis, ό.π.: 171, 191-223. Ladas, ό.π.: 412.

είχαν συνεργαστεί με τις συμμαχικές δυνάμεις και είχαν σπεύσει να εγκαταλείψουν τη χώρα όταν ηττήθηκε ο ελληνικός στρατός. Επιπλέον, πολλοί από αυτούς είχαν χάσει την υπηκοότητά τους καθώς μέσα στον πανικό της φυγής τους είχαν εφοδιαστεί με κάθε είδους διαβατήρια που εξέδιδαν είτε οι ελληνικές είτε οι συμμαχικές δυνάμεις· κάποιοι μάλιστα είχαν εγκαταλείψει τη χώρα χωρίς καθόλου χαρτιά.²¹⁵ Το 1927 η Τουρκική Εθνοσυνέλευση αποφάσισε να αφαιρέσει την τουρκική ιθαγένεια από όσους απόντες τη διατηρούσαν ακόμη. Ταυτόχρονα, με νομοθετικές ρυθμίσεις το τουρκικό κράτος δήμευε και πωλούσε τη σημαντική ακίνητη περιουσία τους, χαρακτηρίζοντάς την εγκαταλελειμμένη.²¹⁶ Το ζήτημά τους έκλεισε οριστικά με την Συμφωνία της Άγκυρας το 1930, που όριζε ότι οι μόνοι που θα μπορούσαν να επιστρέψουν ήταν όσοι διέθεταν κανονικά τουρκικά διαβατήρια και προέβλεπε την αποζημίωση των περιουσιών τους, οι οποίες δεν θα τους επιστρέφονταν.²¹⁷

Ωστόσο και παρά το γεγονός ότι τελικά οι άνθρωποι αυτοί δεν μπόρεσαν να επιστρέψουν, κατάφεραν να φύγουν σε μια στιγμή που πολλοί ήθελαν αλλά δεν είχαν τα μέσα να το κάνουν. Το ερώτημα ποιοι έφευγαν είναι στενά συνυφασμένο με το ποιοι μπορούσαν να φύγουν. Με άλλα λόγια, το μεταναστευτικό ρεύμα είχε ταξικό πρόσιμο που συνδιαμόρφωσε το δημογραφικό, κοινωνικό και οικονομικό προφίλ της μειονότητας.

Σύμφωνα με την εφημερίδα *Πρόοδος* «οι σπεύδοντες να εφοδιαστούν με διαβατήρια ήσαν ιδίως άνθρωποι της λαϊκής τάξεως [...] ενώ κατά βάθος ελάχιστοι εξ αυτών είναι εις οικονομικήν θέσιν να ταξιδεύσουν».²¹⁸ Η άσχημη ψυχολογική τους κατάσταση, σύμφωνα με τον αρθρογράφο, τους καθιστούσε εύκολα θύματα επιτήδειων που μέσα στην αναταραχή της στιγμής αναλάμβαναν την έκδοση διαβατηρίων «εκμεταλλεζόμενοι κακοηθώς» τον κόσμο.²¹⁹ Ο αρθρογράφος αναπαρήγαγε το στερεότυπο του απλού κόσμου που μη μπορώντας να ελέγξει τον συναισθηματικό του κόσμο γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης· ταυτόχρονα όμως

²¹⁵ Μέσα στον πανικό εφοδιάζονταν με ειδικές διασυμμαχικές βίζες, laissez-passer διαβατήρια, αυτοκρατορικά οθωμανικά διαβατήρια, προσωρινά ελληνικά και ξένα διαβατήρια. Αυτό θεωρήθηκε στοιχείο αλλαγής υπηκοότητας. Alexandris, ό.π.: 117. Kamouzis, ό.π.: 120, 170, 179-181.

²¹⁶ Αντίστοιχα το ελληνικό κράτος δήμευε τις περιουσίες των μουσουλμάνων της Δ. Θράκης για να στεγαστούν πρόσφυγες. Kamouzis, ό.π.: 171, 185-187.

²¹⁷ Για την ακρίβεια, προβλεπόταν αποζημίωσή τους της τάξης των 50.000 αγγλικών λιρών (25.000 από κάθε κράτος). Kamouzis, ό.π.: 221.

²¹⁸ *Πρόοδος*, 14 Σεπτεμβρίου 1922.

²¹⁹ Στο ίδιο.

έθετε το ζήτημα του ποιος είχε τα οικονομικά μέσα να πραγματοποιήσει ένα ταξίδι φυγής, που κόστιζε, εγκαταλείποντας επιπλέον την περιουσία του, μικρότερη ή μεγαλύτερη.

Η κατάσταση για εκείνους που ήθελαν να φύγουν αλλά δεν είχαν τα οικονομικά μέσα να το κάνουν χειροτέρευσε όταν ο έλεγχος των διαβατηρίων πέρασε τον Δεκέμβριο 1922 στην εποπτεία των τουρκικών αρχών. Αν και τα τουρκικά διαβατήρια εκδίδονταν με σχετική ευκολία βασικός όρος έκδοσης ήταν οι ενδιαφερόμενοι να έχουν πληρώσει όλους τους καθυστερούμενους φόρους τους.²²⁰ Η ρήτρα αυτή δυσκόλεψε την μετανάστευση αρκετών που δεν είχαν τα οικονομικά μέσα να τακτοποιήσουν τις φορολογικές τους εκκρεμότητες.

Η τύχη των ασθενέστερων οικονομικά Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης επιδεινώθηκε σημαντικά όταν το 1924, μέσα στο πλαίσιο διαμόρφωσης μια εθνικής – τουρκικής- οικονομίας, εθνικοποιήθηκαν συγκεκριμένα επαγγέλματα. Το μέτρο εντασσόταν στην πολιτική ατζέντα εκτουρκισμού και στη δημογραφική και κοινωνική μηχανική του τουρκικού κράτους.²²¹

Μεταξύ των επαγγελμάτων που εθνικοποιήθηκαν συγκαταλέγονταν επαγγέλματα που έθιγαν άμεσα του έλληνες υπηκόους εργάτες της ρωμαϊκής μειονότητας²²², όπως του πλοηγού, του διερμηνέα, του λεμβούχου, του λιμενεργάτη, του αχθοφόρου, του θυρωρού ξενοδοχείου, κ.λπ. Επιπλέον, σε διάφορα επαγγέλματα οι μουσουλμάνοι οργανώθηκαν σε σωματεία «*προς μονοπωλιακήν εκμετάλλευσιν της εργασίας σποκλείσαντες παντελώς τους Έλληνες*».²²³ Η κατάσταση αυτή είχε σαν αποτέλεσμα πολλοί Ρωμιοί έλληνες υπήκοοι, που ανήκαν σε χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα να μείνουν χωρίς δουλειά. Οι ελληνικές προξενικές αρχές της πόλης ανέφεραν ότι «*υπερπενήκοντα πολυμελείς οικογένειαι Ελλήνων εργατών λιμένος*» ενώ ήθελαν να φύγουν, εφόσον έχασαν τις δουλειές του, αδυνατούσαν να αποχωρήσουν γιατί δεν είχαν χρήματα να πληρώσουν τους καθυστερούμενους από την περίοδο της ανακωχής φόρους προκειμένου να εκδοθούν από τις τουρκικές αρχές οι απαραίτητες

²²⁰ «Ταύτα παρέχονται με ελάχιστας δυσκολίας, κυρίως απαιτείται παρά των αναχωρούντων ή μάλλον παρά των αιτουμένων διαβατήριον Τουρκικόν, η πληρωμή όλων των καθυστερουμένων φόρων», ΙΑΥΕ, 1923, 15/2, *Πληροφορία περί Κωνσταντινουπόλεως*.

²²¹ Το μέτρο αυτό θα εξεταστεί αναλυτικά στο 5^ο κεφάλαιο: 2 α.

²²² Συχνά ωστόσο η υπηκοότητα ως κριτήριο δεν αποτελούσε σαφές πεδίο απαγόρευσης. Συχνά δηλαδή, μέσα στο αντιμειονοτικό και αντι-ρωμαϊκό περιβάλλον των πρώτων χρόνων της Τουρκικής Δημοκρατίας θίγονταν και Ρωμιοί με τουρκική υπηκοότητα.

²²³ ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥπΕξ, Άγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924.

άδειες αναχώρησης, ούτε και τα μέσα για να μπορέσουν να ταξιδέψουν προς την Ελλάδα.²²⁴ Επιπλέον, οι ελληνικές προξενικές αρχές εμπόδιζαν επίτηδες την αναχώρηση όσων δεν είχαν τακτοποιήσει τις φορολογικές υποχρεώσεις τους προς το οθωμανικό κράτος, και γιατί δεν μπορούσαν να υποδεχτούν άλλους πρόσφυγες και γιατί δεν ήθελαν να αποδυναμώσουν αριθμητικά την μειονότητα.²²⁵

Οι έλληνες υπήκοοι εργάτες έφτασαν στο σημείο να απειλήσουν ότι θα προκαλούσαν «*ταραχάς εάν δεν επεσπεύδετο η εις Ελλάδα παλινόστησις αυτών*». Μπροστά σε αυτήν την απειλή η ελληνική κυβέρνηση, «*όλως εξαιρετικώς*» απάλλαξε τους έλληνες υπηκόους λιμενεργάτες από τους επαγγελματικούς φόρους που χρωστούσαν και τους «*επέτρεψε*» να αναχωρήσουν για την Ελλάδα.²²⁶

Επομένως, εκείνοι που έφυγαν το πρώτο διάστημα αμέσως μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή ήταν εκείνοι που μπορούσαν να αντέξουν και οικονομικά τη μετανάστευσή τους. Ήταν εκείνοι οι *ευκατάστατοι κάτοικοι* οι οποίοι διέθεταν ρευστό χρήμα και είχαν καταφέρει σε μεγάλο βαθμό να φύγουν μέχρι το 1926.²²⁷ Σύμφωνα με πληροφορίες του ελληνικού Γενικού Προξενείου στην Κωνσταντινούπολη από τα τέλη του 1924 μέχρι τις αρχές του 1926 είχαν φύγει περίπου 60.000 Ρωμιοί από την Κωνσταντινούπολη.²²⁸

Σε ό,τι αφορά τους έλληνες υπηκόους συγκεκριμένα, το 1932 οι ελληνικές προξενικές αρχές ανέφεραν πως μεταξύ των 25.000 ελλήνων υπηκόων της ρωμαϊκής μειονότητας της Κωνσταντινούπολης υπήρχαν «*ελάχιστα πρόσωπα κατέχοντα υψηλήν θέσιν εν τη κοινωνία*», καθώς οι περισσότεροι ανάμεσά τους ήταν «*εργάται, υπηρέται,*

²²⁴ ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα 21 Φεβρουαρίου 1924. Έλληνες πολίτες που είχαν μεταναστεύσει από το ελληνικό κράτος προς την Κωνσταντινούπολη τα προηγούμενα χρόνια για αναζήτηση μιας καλύτερης τύχης βρίσκονταν εγκλωβισμένοι λόγω των σχέσεων των δύο κρατών. Το γεγονός επίσης ότι οι άνθρωποι αυτοί κατά τη διάρκεια της ανακωχής δεν κατέβαλαν φόρους προς το οθωμανικό κράτος δείχνει τις πολλαπλές και όχι μόνο ιδεολογικές διαστάσεις που είχε πάρει αμέσως μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο η πολιτική αλτρωτισμού που είχε υιοθετήσει η κοσμική και εκκλησιαστική ελίτ της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης.

²²⁵ Η σχετική προξενική αναφορά του Έλληνα Πρέσβη Γ. Πολίτη έκανε λόγο για «*επί προφάσει νομοθετικό κώλυμα*» από τις ελληνικές αρχές. ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 21 Φεβρουαρίου 1924.

²²⁶ ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 21 Φεβρουαρίου 1924.

²²⁷ ΙΑΥΕ, 1926, 60/3, Κεντρική Υπηρεσία, Αρ. Μαυρίδης (Αντιπρόσωπος της Κυβερνήσεως παρά τη ΜΕΑΠ), προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 22 Ιανουαρίου 1926. Το ίδιο ίσχυε και στην περίπτωση των μουσουλμάνων της Δ. Θράκης, όπου επίσης ένα μέρος των ισχυρών γαιοκτημόνων και των ανώτερων οικονομικά κοινωνικά στρωμάτων έσπευσε να μεταναστεύσει μετά την υπογραφή της Σύμβασης Ανταλλαγής. Τρουμπέτα, ό.π.: 37.

²²⁸ «Κατά προσφάτους πληροφορίας του εν Κων/πόλει Γενικού Προξενείου, οι κατά τους τελευταίους δέκα εξήκοντα χιλιάδας». ΙΑΥΕ, 1926, 61/2, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 4 Ιανουαρίου 1926.

*ράπται, υποδηματοποιού».*²²⁹ Λίγα χρόνια αργότερα, το 1938, επιβεβαιωνόταν ότι «*έν Κωνσταντινουπόλει ελάχιστοι υπελείφθησαν Έλληνες πολίται εύποροι ή ασκούντες επικερδή επαγγέλματα*», καθώς οι περισσότεροι ανήκαν στην εργατική τάξη.²³⁰ Πίσω από τη διαπίστωση αυτή μπορεί κανείς να ‘διαβάσει’ τη μεταναστευτική τάση των μελών μεσαίων και υψηλότερων κοινωνικών στρωμάτων της μειονότητας.

Άρα ήδη από τα πρώτα χρόνια μετά το 1922 και στη διάρκεια του μεσοπολέμου, η ρωμαίικη μειονότητα της Κωνσταντινούπολης αποσιλώθηκε δημογραφικά αφενός μεν από τα οικονομικά ισχυρά μέλη της, που κατά τον 19^ο και τις αρχές του 20^{ου} αιώνα είχαν διαμορφώσει μια δυναμική αστική-μεγαλοαστική τάξη, αφετέρου δε από εκείνη την ιδεολογική ελίτ που υποστήριζε φανατικά την αλυτρωτική-εθνική πολιτική του ελληνικού κράτους. Εκ των πραγμάτων λοιπόν την επομένη του τέλους του ελληνοτουρκικού πολέμου, η κοινότητα έμεινε, κατά κάποιον τρόπο, ακέφαλη και αποδυναμωμένη από την ιδεολογική συνοχή της καθώς εκείνοι που παρήγαγαν και αναπαρήγαγαν την ιδεολογική ταυτότητά της εγκατέλειψαν την πόλη.

β) Γιατί φεύγουν;

Η Joanna Bourke έχει προσεγγίσει μέσα από πολλαπλά παραδείγματα την έννοια του φόβου ως πολιτισμικό και κοινωνικό φαινόμενο. Μεταξύ άλλων, έχει υποστηρίξει ότι ο φόβος είναι το «πρωτότοκο» παιδί του πολέμου που συνδέεται άμεσα με τους πολλαπλούς κινδύνους και ενισχύεται από την αίσθηση ενοχής – συλλογικής ή ατομικής- που καλλιεργείται συστηματικά σε όλους τους πολέμους.²³¹

Η διαπίστωση αυτή ισχύει απόλυτα για την περίπτωση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης. Ο κοινός παρανομαστής του φαινομένου της φυγής και της μετανάστευσης των Ρωμιών από την Κωνσταντινούπολη ήταν ο φόβος, που επικράτησε μετά την είδηση για την πυρκαγιά στη Σμύρνη, για πιθανά αντίποινα καθώς και το αίσθημα ενοχής για την πολιτική συμπεριφορά πολλών Ρωμιών κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και μέχρι το 1922. Τα επόμενα χρόνια και σε

²²⁹ ΙΑΥΕ, 1929-1930, Β/61/5, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 16 Φεβρουαρίου 1932.

²³⁰ «*Το πλείστον μέρος της παροικίας αποτελείται εξ ημερομισθίων και εργατικών [...]*». ΙΑΥΕ, 1938, Τουρκία, Διάφορα, 16/Τ, Επιθεώρησις Προξενικών Αρχών προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Οκτωβρίου 1938.

²³¹ Η Bourke συνδέει τον φόβο και τον πανικό με το αίσθημα ενοχής με αφορμή τους Άγγλους πολίτες στη διάρκεια του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ωστόσο η σύνδεση αυτή ισχύει και σε άλλες περιπτώσεις. Joanna Bourke, ό.π. 2006: 253.

όλη τη διάρκεια του μεσοπολέμου, το κλίμα φόβου και αβεβαιότητας καλλιεργήθηκε συστηματικά από το τουρκικό κράτος και πήρε την μορφή είτε άμεσων διώξεων (απελάσεις, συλλήψεις) είτε νομοθετικών μέτρων που έθιγαν έμμεσα πολλές ομάδες Ρωμιών. Αν και δεν φοβούνταν όλες οι κοινωνικές ομάδες με τον ίδιο τρόπο και τα ίδια πράγματα, τα βιώματα του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και η συστηματική άσκηση γραφειοκρατικής βίας από το τουρκικό κράτος στο πλαίσιο δημιουργίας ενός εθνικά ομοιογενούς σύγχρονου έθνους κράτους, αλλά και οι καθημερινές πρακτικές αντιμετώπισης των μειονοτήτων καλλιεργούσαν ένα καθεστώς συλλογικού φόβου.

Η είδηση για τα γεγονότα στη Σμύρνη προκάλεσε μεγάλη ανησυχία, φόβο και πανικό στους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης και ώθησε πολλούς να φύγουν κατευθείαν.²³² Ο φόβος και ο πανικός επιδεινώνονταν και από τους πρόσφυγες που συνέρρεαν, ήδη από το 1919, στην πόλη σε εξαθλιωμένη κατάσταση από τον Πόντο, την Θράκη, τη Νικομήδεια και άλλα μέρη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Σε διάφορα σημεία της πόλης είχαν δημιουργηθεί αυτοσχέδια προσφυγικά στρατόπεδα όπου συγκεντρώνονταν οι πρόσφυγες μέχρι να φύγουν.²³³ Η εικόνα των εξαθλιωμένων προσφύγων στα προσφυγικά στρατόπεδα δημιουργούσε αρνητικές συνδηλώσεις για το τι ενδεχομένως να αντιμετώπιζαν και οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης και ενέτεινε τη διάθεση φυγής.²³⁴

Όπως έχει ήδη επισημανθεί, εκείνο που φοβούνταν περισσότερο οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης το πρώτο διάστημα, και άρα συνιστούσε έναν βασικό λόγο φυγής, ήταν τα πιθανά αντίποινα από τις κεμαλικές δυνάμεις που είχαν φτάσει στην πόλη στις αρχές Σεπτεμβρίου 1922. Τα γεγονότα της Σμύρνης δεν επαναλήφθηκαν, όμως από την πρώτη στιγμή που έφτασε στην πόλη ο Refet Bele ενεργοποιήθηκαν διωκτικά μέτρα εναντίον των χριστιανών και καλλιεργήθηκε συστηματικά ένα καθεστώς τρομοκράτησης και ανασφάλειας που σκοπό είχε, μεταξύ άλλων, την

²³² *Πρόοδος*, 14 Σεπτεμβρίου 1922, 2 Οκτωβρίου 1922.

²³³ «Fleeing from the nationalists, thousands of Christians were streaming into Istanbul. Food was scarce; refugees crowded in makeshift tents. There was the threat of an outbreak of typhus. [...] The suffering of the Christians could not be alleviated by the work of the relief organizations». Abe Attrep, «A State of wretchedness and impotence: a British View of Istanbul and Turkey, 1919», *International Journal Of Middle East Studies*, 1978: 7.

²³⁴ Alexis Alexandris, «Pontic Greek refugees in Constantinople 1922-1923, the human cost of the exchange of population», *Αρχαίον Πόντου*, τ. 37, 1982: 283-284. Από την άλλη, η εφημερίδα *Πρόοδος* στην προσπάθειά της να «καθησυχάσει» εκείνους που έσπευδαν να αποκτήσουν διαβατήρια για να φύγουν χρησιμοποιούσε το παράδειγμα των προσφύγων «θετικά», με το επιχείρημα ότι «Αλλ' εάν ποτέ συμβεί τοιούτον 'ενδεχόμενον' ανάγκη διαβατηρίων δεν θα υπάρξει. Οι αφιχθέντες εκ των διαφόρων μερών πρόσφυγες ως γνωστόν δεν είχαν διαβατήρια». *Πρόοδος*, 14 Σεπτεμβρίου 1922.

εκδίωξη των χριστιανών της Κωνσταντινούπολης -ιδίως των Ρωμιών- πριν την υπογραφή της συνθήκης της Λοζάνης. Σε συμβολικό επίπεδο, η πολιτική αυτή αποτελούσε ένδειξη ισχύος του νέου καθεστώτος, ενώ η εκδίκτηση προς τους 'εχθρούς του έθνους' λειτουργούσε νομιμοποιητικά για τη νέα εξουσία απέναντι στο λαό.

Από τον Οκτώβριο του 1922 μέχρι την επικύρωση της συνθήκης της Λοζάνης από την Τουρκική Εθνοσυνέλευση (21 Αυγούστου 1923) και την αποχώρηση των συμμαχικών στρατευμάτων λίγο αργότερα (1 Οκτωβρίου 1923) πλήθυναν οι προσπάθειες τρομοκράτησης των μη μουσουλμάνων, και κυρίως των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης: φραστικές απειλές, μικροεπεισόδια, απειλητικές επιστολές αποτελούσαν συχνό φαινόμενο στο διάστημα αυτό.²³⁵ Επίσης, σημειώθηκαν συλλήψεις και απελάσεις Ελληνορθόδοξων, ιδίως το διάστημα πριν την υπογραφή της συνθήκης της Λοζάνης και μέχρι να τεθεί σε ισχύ η αμνηστία από την τουρκική κυβέρνηση.²³⁶ Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Γ. Πολίτης, ακόμα και την παραμονή της υπογραφής της αμνηστίας από την Τουρκική Εθνοσυνέλευση, οι αστυνομικές αρχές της Κωνσταντινούπολης συλλάμβαναν Ελληνορθόδοξους.²³⁷ Το διάστημα από την επανάληψη των Τουρκοελληνικών σχέσεων μέχρι την διακήρυξη της αμνηστίας είχαν συλληφθεί συνολικά 35 άτομα μόνο στην περιοχή της Κωνσταντινούπολης.²³⁸

Άλλοι από τους συλληφθέντες φυλακίζονταν και παραπέμπονταν στα Δικαστήρια της Ανεξαρτησίας και άλλοι απελαύνονταν ως ανεπιθύμητοι.²³⁹ Υπήρξαν

²³⁵ «Μικροεπεισόδια, ως νυκτεριναί επιθέσεις, απειλητικά επιστολαί απευθυνόμεναι προς ομογενείς υπό τους επικληθέντος 'Κομιτάτου Εκδικήσεως' και τα παρόμοια επληθύνθησαν τον τελευταίον καιρόν, αφότου εχαλαρώθη η επίβλεψις διασυμμαχικής Αστυνομίας». ΙΑΥΕ, 1935/15, Κακλαμάνος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 3 Οκτωβρίου 1923. Zürcher, ό.π.: 226.

²³⁶ ΙΑΥΕ, 1923-1924, Α/21/2, Κακλαμάνος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη 23 Ιουλίου 1923. Σύμφωνα με τη διάταξη περί αμνηστίας της συνθήκης της Λοζάνης, οι δύο χώρες, Ελλάδα και Τουρκία, δεσμεύονταν να αμνηστεύσουν όσους κατά το διάστημα από 1/8/1914 μέχρι 20/11/1922 είχαν δράσει πολιτικά ή στρατιωτικά ή είχαν βοηθήσει με οποιονδήποτε τρόπο αντίπαλη δύναμη. Η ελληνική κυβέρνηση έθεσε σε ισχύ την αμνηστία με ειδικό πρωτόκολλο στις 25 Αυγούστου 1923, η κυβέρνηση της Άγκυρας στις 16 Απριλίου 1924. ΙΑΥΕ, 1923-1924 Α/21/2, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 18 Απριλίου 1924.

²³⁷ «Le lendemain même de la communication de Mr. le Sous-Secrétaire d'État, la police de Constantinople arrêtait à l'île de Halki 8 autres Grecs, dont deux dames, à cause de leur attitude durant l'occupation étrangère». ΙΑΥΕ, 1923-1924, Α/21/2, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 18 Φεβρουαρίου 1924.

²³⁸ ΙΑΥΕ, 1923-1924, Α/21/2, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 18 Φεβρουαρίου 1924.

²³⁹ ΙΑΥΕ, 1923-1924, Α/21/2, Κακλαμάνος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 23 Ιουλίου 1923. Επίσης, η εφημερίδα *Πρόοδος* έκανε λόγο για «*Αθρόαι συλλήψεις χριστιανών στα ανατολικά προάστια Βοσπόρου, Πασά Βαζέ και Βεϊκόζ*», 23 Σεπτεμβρίου 1922. Γενικά, την περίοδο 1923-1924 καταγράφονται πολλά περιστατικά διώξεων, φυλακίσεων και απελάσεων ανεπιθύμητων Ελλήνων, οι οποίοι καταζητούνταν από τις τουρκικές αστυνομικές αρχές. Ενδεικτικά, ΙΑΥΕ, 1923-1924, Α/21/2,

μάλιστα και περιπτώσεις καταδίκης σε θάνατο Ελληνορθοδόξων σε αντίποινα για την εκτέλεση από τις ελληνικές αρχές μουσουλμάνων στη Δ. Θράκη και τη Μακεδονία.²⁴⁰

Οι πιο συνηθισμένες κατηγορίες σύλληψης ή απέλασης ήταν η συνεργασία και η διατήρηση επαφών με εχθρικές δυνάμεις κατά τη διάρκεια του πολέμου και της συμμαχικής κατοχής της πόλης, και η κατηγορία της προδοσίας του τουρκικού έθνους, στο οποίο άρα δεν μπορούσαν να ανήκουν οι συγκεκριμένοι Ρωμιοί.²⁴¹ Πολλές φορές οι κατηγορίες αυτές χρησιμοποιούνταν απλά ως δικαιολογία για τις «*αθρόες συλλήψεις*» που σημειώνονταν, αφού ανάμεσα στους συλληφθέντες υπήρχαν και άτομα που δεν είχαν καμμία εμπλοκή σε εθνικιστικές δραστηριότητες εναντίον του τουρκικού έθνους.²⁴² Η κατάσταση στην Κωνσταντινούπολη ήταν τόσο τεταμένη και τα «*πνεύματα*» τόσο «*εξημμένα*» που οι απελάσεις και οι φυλακίσεις, αν και πολλές φορές παραβίαζαν διεθνείς συνθήκες, νομιμοποιούνταν απόλυτα και ταυτόχρονα νομιμοποιούσαν τη νέα κυβέρνηση στα μάτια του τουρκικού λαού.²⁴³

Ακόμα και άτομα που επέστρεφαν στην Κωνσταντινούπολη με κανονικά τουρκικά διαβατήρια που εξέδιδαν τα κατά τόπους τουρκικά προξενεία απελαύνονταν.²⁴⁴ όπως χαρακτηριστικά σημείωνε ο έλληνας πρέσβης Πολίτης, σε μια πόλη όπου η διοίκηση βρισκόταν σε κατάσταση «*αναρχίας [...]* *έκαστος είχε ιδίαν αντίληψιν και ιδίαν κατεύθυνσιν και χωρίς να έχει ουδεμίαν απολύτως γνώσιν είχε ουχ ήττον ασάλευτον γνώμην επί των διεθνών πράξεων και της αξίας αυτών. Υπό τοιαύτας συνθήκας είναι εύκολον να κατανοηθή πώς δεν ηδύνατο να εξοικειωθεί η αντίληψις εκάστου αστυνόμου λιμένος ή άλλου, προς την ιδέαν ότι επαναληφθεισών των σχέσεων είχαν το δικαίωμα Έλληνες πολίται να πατήσωσι και πάλιν ανενόχλητοι την ιεράν*

Υποφάκελος «Διωγμοί, καταπιέσεις, καταδίκες, απαγχονισμοί Ελλήνων από τουρκικών Αρχών εις τουρκοκρατούμενα εδάφη».

²⁴⁰ IAYE, 1923-1924, A/21/2, Κακλαμάνος προς Υπεξ, Κωνσταντινούπολη, 23 Ιουλίου 1923.

²⁴¹ IAYE, 1923, 15, Πολίτης προς Υπεξ, Κωνσταντινούπολη, 15 Νοεμβρίου 1923.

²⁴² «Εν γένει αι τελευταίως σημειωθείσαι αθρόαι συλλήψεις καθ' όλα τα φαινόμενα διενεργημέναι συμφώνως προς οδηγίας εξ Αγκύρας [...] δικαίως εμβάλλουσιν εις ανησυχίαν ολόκληρον τον ενταύθα Ελληνικόν πληθυσμόν, διότι λίαν ευάριθμοι θα ηδύναντο να ευρεθώσι καθ' ων να μη δύναται ν' αποδοθή οπωσδήποτε κατηγορία δια εθνικιστικές εκδηλώσεις κατά την διάρκειαν της Ανακωχής». IAYE, 1924, A/21/2, Κακλαμάνος προς Υπεξ, Κωνσταντινούπολη, 23 Ιουλίου 1923.

²⁴³ Τα λόγια του Έλληνα πρεσβευτή Γ. Πολίτη όταν έφτασε στην Κωνσταντινούπολη τον Νοέμβριο 1923 είναι αποκαλυπτικά. «[...]τα πνεύματα [ήτο] λίαν εξημμένα, όλον το μίσος το εκ του πολυετούς και εξοντωτικού αγώνος εισέτι νωπόν και εν γένει την νοοτροπίαν των Τούρκων τοσούτον νοσηράν ώστε η ιδέα και μόνη ότι Έλλην δύναντο να έχει δικαίωμα τι απορρέον εκ διεθνών πράξεων επροκάλει φρίκην και οργήν παρ' αυτοίς». IAYE, 1924, A/5 VI, 9, Πολίτης προς Υπεξ, Αγκυρα, 2 Μαρτίου 1924.

²⁴⁴ Για παράδειγμα στις 27/8/1925 απελάθηκαν 54 άτομα. IAYE, 1925, B/37, 3, Memorandum sur la situation de la Minorité Grecque A Constantinople, Κωνσταντινούπολη, 13 Juin 1926.

τουρκική γήν».²⁴⁵

Το μέτρο των απελάσεων συνεχίστηκε και τα επόμενα χρόνια και εφαρμόστηκε σε διάφορες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα σε περιπτώσεις αδυναμίας διασαφήνισης του νομικού καθεστώτος μεμονωμένων ατόμων. Συχνά η κατάσταση αυτή αφορούσε σε άτομα που ανήκαν σε χαμηλά κοινωνικά στρώματα και δεν είχαν φροντίσει να τακτοποιήσουν τη θέση τους στη χώρα. Για παράδειγμα, τον Δεκέμβριο του 1929 οι τουρκικές αρχές απέλασαν μια εικοσιεπτάχρονη Ρωμιά, Ελληνίδα υπήκοο, η οποία ήταν μεν καταγεγραμμένη στα μητρώα του ελληνικού προξενείου της πόλης αλλά δεν διέθετε κανένα αποδεικτικό στοιχείο της υπηκοότητάς της. Η γυναίκα δούλευε σε οίκο ανοχής και η οικογενειακή της κατάσταση περιέπλεκε την υπόθεση, αφού η μητριά της δήλωνε πως ήταν νόθο παιδί του άντρα της. Το κοινωνικό πλαίσιο της γυναίκας, κατά κάποιον τρόπο διευκόλυνε τις τουρκικές αρχές να την απελάσουν.²⁴⁶

Το μέτρο των απελάσεων χρησιμοποιήθηκε επίσης και ως ποινή για παράβαση της νομοθεσίας. Για παράδειγμα, στο πλαίσιο καταπολέμησης της παράνομης πορνείας στη δεκαετία του 1920, τα τμήματα ηθών της τουρκικής αστυνομίας της Κωνσταντινούπολης έκλειναν τους οίκους ανοχής που λειτουργούσαν χωρίς επίσημη άδεια. Προς τα τέλη της δεκαετίας του 1920, λίγο πριν θεσμοθετηθεί το κλείσιμο όλων των οίκων ανοχής, νόμιμων και παράνομων, οι αστυνομικές αρχές έκλειναν και τους οίκους ανοχής που ανήκαν σε ξένους υπηκόους.²⁴⁷ Έτσι, κάποιοι ξενοδόχοι έλληνες υπήκοοι Ρωμιοί κατηγορήθηκαν ότι είχαν μετατρέψει τα ξενοδοχεία τους σε «κακόφημα» σπίτια, σε «εντευκτήρια αθέμιτων συναντήσεων» και «ύποπτων συνεντεύξεων» και απελάθηκαν.²⁴⁸

²⁴⁵ ΙΑΥΕ, 1924, Α/5, VI, 9, Πολίτης προς ΥπΕξ, Άγκυρα, 2 Μαρτίου 1924. Στην ίδια αναφορά ο Έλληνας πρέσβυς κατήγγειλε την προσπάθεια κάποιων Ρωμιών να εξαπατήσουν τις τουρκικές αρχές με πλαστά διαβατήρια, προσπάθεια που απλά ενέτεινε τη δυσπιστία των τουρκικών αρχών απέναντι στους μειονοτικούς.

²⁴⁶ Το ζήτημα της απέλασης της Ελένης Μαρκοπούλου (όπως λεγόταν η γυναίκα) απασχόλησε το προξενείο Κων/πολης και την Ελληνική Αντιπροσωπεία στη ΜΕΑΠ που προσπάθησαν αποτυχημένα να εξιχνιάσουν την υπόθεση απέλασης. ΙΑΥΕ, 1930, Πολιτική Β/28, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΜΕΑΠ, Κωνσταντινούπολη, Δεκέμβριος 1929.

²⁴⁷ Mark David Wyers, “Wicked Istanbul”: *The Regulation of Prostitution in the Early Turkish Republic*, Ιστανμπούλ: 114-115.

²⁴⁸ Για παράδειγμα, ο Κωνσταντίνος Ορφανίδης, που διατηρούσε έξι ξενοδοχεία με εστιατόριο και ποτοποιείο στο Σταυροδρόμι και το Μπουγιούκ Ντερέ απελάθηκε στα τέλη του 1928 με την κατηγορία ότι στα ξενοδοχεία του διέμεναν δύο ζευγάρια χωρίς στεφανοχάρτι. ΙΑΥΕ, 1931 Β/1/7, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥπΕξ, Κωνσταντινούπολη, 25 Φεβρουαρίου 1929. Επίσης, τον Ιούνιο του 1928 απελάθηκε ο έλληνας υπήκοος Δημήτριος Σ. Λιτόπουλος, που διατηρούσε στον Γαλατά «ξενοδοχείον ύπνου» το οποίο είχε μετατρέψει σε «εντευκτήριο ύποπτων συναντήσεων». Η

Η τακτική των φυλακίσεων και των απελάσεων εντάσσεται στην πολιτική βίαιου εκτοπισμού και συστηματικής καλλιέργειας κλίματος τρομοκρατίας και αβεβαιότητας, που στόχο είχε τη δημογραφική αποψίλωση της ρωμαϊκής μειονότητας. Το κλίμα αυτό ενισχύθηκε με την υιοθέτηση μέτρων που έθιγαν οικονομικά και επαγγελματικά πολλούς μειονοτικούς. Τα μέτρα αυτά εγγράφονταν από τη μία στο πλαίσιο ποινικοποίησης της αντεθνικής στάσης κατά το διάστημα 1919-1922 και από την άλλη στην πολιτική εθνικοποίησης της τουρκικής οικονομίας.²⁴⁹

Έτσι, για παράδειγμα, το 1923 παύθηκαν καθηγητές και δάσκαλοι από τα μειονοτικά σχολεία με την κατηγορία της προπαγάνδας εναντίον του τουρκικού έθνους στα μαθήματά τους.²⁵⁰ Επικαλούμενες την κατηγορία της προδοτικής στάσης απέναντι στο τουρκικό κράτος αλλά και ηθικούς λόγους, οι τουρκικές αρχές απαγόρευσαν τον Σεπτέμβριο του 1924 σε 93 Ρωμιούς δικηγόρους να εξασκούν στο εξής το επάγγελμά τους.²⁵¹

Επιπλέον, το τουρκικό κράτος ήδη από το 1923 ασκούσε πιέσεις προς τις ξένες εταιρείες να αντικαταστήσουν τους μη μουσουλμάνους υπαλλήλους τους με μουσουλμάνους. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα μέχρι το 1926 να απολυθούν 5.000 Ρωμιοί από διάφορες ευρωπαϊκές εταιρείες στην Κωνσταντινούπολη.²⁵² Παράλληλα, άρχισαν οι απαγορεύσεις εξάσκησης συγκεκριμένων επαγγελμάτων από ξένους

επίσημη κατηγορία από το τουρκικό κράτος ήταν ότι «le sousnommé avait transformé l'hôtel dit Karakus, [...] à Galata, Dogru Yol, dont il était le locataire, en lieu de rendez-vous et qu'il a été établi que les personnes qui le fréquentaient n'étaient pas inscrites sur les registres de la maison, s'y rendant sans doute clandestinement». ΙΑΥΕ, 1931 Β/1/7, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Φεβρουαρίου 1931. Εξάλλου, σύμφωνα με τις διατάξεις της Συνθήκης της Λωζάνης, η Τουρκία διατηρούσε το δικαίωμα να απελαύνει ξένους υπηκόους με βάση την εγχώρια νομοθεσία περί ηθών. ΙΑΥΕ, 1931 Β/1/7, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Φεβρουαρίου 1931. Ο όρος αυτός επαναλήφθηκε και στο άρθρο 2 της συμφωνίας εγκατάστασης που υπογράφηκε τον Οκτώβριο 1930 μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας.

²⁴⁹ Τα μέτρα αυτά θα παρουσιαστούν αναλυτικότερα στο 5^ο κεφάλαιο: 2.

²⁵⁰ *Ημερήσια Νέα*, 9 Νοεμβρίου 1923, όπου χαρακτηριστικά αναφέρεται ότι οι δάσκαλοι παύθηκαν με το αιτιολογικό ότι «προέβησαν εις διδασκαλίαν προσβάλλουσας τα εθνικά αισθήματα της χώρας και εξεδηλώθησαν κατά τρόπον ανοίκειον και ανάρμοστον προβάντες εις πολιτικές εκδηλώσεις».

²⁵¹ Οι ηθικοί λόγοι αφορούσαν το ασυμβίβαστο της εξάσκησης του επαγγέλματος του δικηγόρου και του εμπόρου ταυτόχρονα για το οποίο κατηγορούνταν κάποιοι Ρωμιοί. Το ελληνικό κράτος έφερε το θέμα στην ΚτΕ. Alexandris, ό.π.: 111-112. Samim Akgönül, *Les Grecs de Turquie*, Στρασβούργο, 2004: 42-43. ΙΑΥΕ, 1925, ΚτΕ 21, Tevhit-i Efkiar, 27 Αυγούστου 1924.

²⁵² «Η Κυβέρνησις εκήρυξε διωγμόν κατά πάντων των Ελλήνων το γένος υπαλλήλων των χρησιμοποιούμενων εις οργανισμούς ή υπηρεσίας διατελούσας οπωσδήποτε υπό τον έλεγχον του κράτους ή κατά τινά τρόπον εξαρτώμενος απ' αυτού. Τοιαύται επί παραδείγματι είναι η υπηρεσία του Δημόσιου Οθωμανικού Χρέους, της Ρεζή των καπνών, της Οθωμανικής Τραπεζίης, των Σιδ/μων Ανατολής και Ανατολικών, της Εταιρείας προκυμαιοών, της Εταιρείας Υδάτων Δέρκος, της Εταιρείας Τροχιοδρόμων». ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥΠΕΞ, Αγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924.

υπηκόους. Τα μέτρα αυτά κορυφώθηκαν τον Ιούνιο του 1932 οπότε ψηφίστηκε από την Τουρκική Εθνοσυνέλευση σχετικός νόμος που προέβλεπε ότι συγκεκριμέν επαγγέλματα μπορούσαν να ασκηθούν μόνον από τούρκους υπηκόους.²⁵³ Πέρα από τη γραφειοκρατική βία που ενείχαν τα μέτρα αυτά, σε κάποιες περιπτώσεις συνοδεύτηκαν και από άσκηση σωματικής βίας κατά την εφαρμογή τους. Για παράδειγμα, όταν το 1926 απαγορεύτηκε η άσκηση του επαγγέλματος του θυρωρού σε ξένους υπηκόους «*αθρώοι θυρωροί οικιών εξεβλήθησαν δια της βίας*».²⁵⁴

Εκτός από τα οικονομικά μέτρα που έθιγαν άμεσα τους Ρωμιούς -είτε ως μη μουσουλμάνους είτε ως έλληνες υπηκόους- υπήρχαν και κάποια που τους επηρέαζαν έμμεσα· για παράδειγμα, ο νόμος «*περί απαγόρευσεως της βιομηχανίας, εμπορίας και καταναλώσεως οينوπνευματωδών ποτών*» έθιγε «*πλαγίως*» τους Ρωμιούς «*βιομηχάνους και επαγγελματίες εις τας χείρας των οποίων ως επί το πολύ, ευρίσκετο το εμπόριον τούτο*».²⁵⁵ Σύμφωνα με τον έλληνα πρέσβη στην Άγκυρα, σκοπός αυτού του μέτρου ήταν να «*εξαναγκάσει*» τα άτομα που πλήττονταν σε υποχρεωτική μετανάστευση.²⁵⁶ Επιπλέον, το κλίμα δυσπιστίας που καλλιεργούνταν μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων επηρέαζε και τις επαγγελματικές σχέσεις των τελευταίων. Χαρακτηριστικά, αναφερόταν ότι οι μουσουλμάνοι εμπορικοί μεσάζοντες προτιμούσαν πια να έχουν δοσοληψίες με ομόθρησκους εμπόρους και ότι χριστιανοί μικροεπαγγελματίες, όπως ασφαλιστές, ξυλουργοί, χτίστες, σιδηρουργοί «*αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν τη χώρα λόγω ανασφάλειας και έλλειψης δουλειάς*».²⁵⁷ Το 1925 ο αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη Sheldon Leavitt Crosby ανέφερε ότι περίπου 3.000 Έλληνες εγκατέλειπαν σε μηνιαία βάση την πόλη αναζητώντας ένα καλύτερο οικονομικό μέλλον στην Ελλάδα.²⁵⁸

Ένας επιπλέον λόγος που ωθούσε τους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης να

²⁵³ Akgönül, ό.π.: 43. Βλέπε αναλυτικά 5^ο κεφάλαιο: 2 α.

²⁵⁴ IAYE, 1926, 61/2, Διαμαντόπουλος προς ΥπΕξ, Κωνσταντινούπολη, 10 Φεβρουαρίου 1926.

²⁵⁵ Σύμφωνα με πηγές του έλληνα πρεσβευτή στην Άγκυρα, οι Ελληνορθόδοξοι που δραστηριοποιούνταν σε αυτόν τον τομέα υπολογίζονταν σε όχι λιγότερους από 30.000. IAYE, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥπΕξ, Άγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924.

²⁵⁶ IAYE, 1924, 5/VI, Πολίτης προς ΥπΕξ, Άγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924.

²⁵⁷ IAYE, 1925, Γ/68, Διαμαντόπουλος προς ΥπΕξ, Άγκυρα, 15 Ιανουαρίου 1925.

²⁵⁸ Ο ίδιος σχολίαζε ωστόσο ότι το ποσοστό αυτό ήταν μάλλον ιδιαίτερα υψηλό καθώς και ότι «*this point of the economic attraction of Greece for the Greeks of Constantinople must not be pressed too far*». SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby to Secretary of State (Washington), Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

εγκαταλείψουν τη χώρα ήταν το ζήτημα της στρατιωτικής θητείας.²⁵⁹ Στις διαπραγματεύσεις στην Λοζάνη διατυπώθηκε η πρόταση απαλλαγής των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης και των μουσουλμάνων της Δ. Θράκης αντίστοιχα από τη στρατιωτική θητεία, αλλά τελικά η πρόταση δεν συμπεριλήφθηκε στο κείμενο της συνθήκης. Σύμφωνα με υπόμνημα του ελληνικού Υπουργείου Εξωτερικών το ζήτημα απαλλαγής από την υποχρεωτική στράτευση παραλήφθηκε επίτηδες από τη συνθήκη της Λοζάνης για να εξαναγκάσει όσο το δυνατόν περισσότερους μειονοτικούς να φύγουν από την πόλη.²⁶⁰ Η είδηση λίγα χρόνια αργότερα για την «επιστράτευση 4 ηλικιών Κωνσταντινοπολιτών, ανεξαρτήτως θρησκειύματος» και η αβεβαιότητα για το αν θα εξακολουθούσε να ισχύει η παλαιότερη πρακτική της χρηματικής εξαγοράς της θητείας έκανε όλο και περισσότερες οικογένειες Ρωμιών με αγόρια ή μεμονωμένα αγόρια να θέλουν να φύγουν από την πόλη.²⁶¹

Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου η αποφυγή της στρατιωτικής θητείας και οι οικονομικοί λόγοι αποτέλεσαν τις βασικές αιτίες για τις οποίες πολλοί Ρωμιοί μετανάστευαν «οικειοθελώς», όπως ανέφεραν χαρακτηριστικά οι ελληνικές προξενικές αρχές.²⁶²

²⁵⁹ Η αποφυγή της στρατιωτικής θητείας αποτελούσε βασικό αίτιο μετανάστευσης και κατά την οθωμανική περίοδο. Βλέπε σχετικά, Γιάννης Παπαδόπουλος, *Η μετανάστευση από την οθωμανική αυτοκρατορία στην Αμερική (19^ο αιώνας-1923): Οι ελληνικές κοινότητες της Αμερικής και η Αλυτρωτική Πολιτική της Ελλάδας*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Αθήνα, 2008: 30-47.

²⁶⁰ IAYE, 1923, 15/2, Αννινός προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 9 Οκτωβρίου 1923. Το ίδιο επιχείρημα ανέφερε ο Riza Nur στα απομνημονεύματά του. Dr. Riza Nur, *Lozan Hatıraları*, Ιστανμπούλ, 2008: 108-113.

²⁶¹ «Les autoritaires turques de cette ville invitaient les originaires de province ages de 25 à 40 ans et habitant Constantinople à régulariser leur situation militaire. [...] Mettre ces pauvres gens dans une cruelle alternative: l'exil volontaire ou le bataillon des travaux à bref délai. [...] Pour les obliger à émigrer et obtenir ainsi dans la pratique dans une très large mesure la solution de la question dite des établis ». IAYE, 1925, B/37/ 3, Memorandum sur la situation de la Minorité Grecque A Constantinople, Κωνσταντινούπολη, 13 Ιουνίου 1926. IAYE, 1923, 15/2, Αννινός προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 9 Οκτωβρίου 1923. Ο Αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη ανέφερε περιπτώσεις Ρωμιών που εγκατέλειπαν την πόλη για να αποφύγουν την στρατιωτική θητεία. Για παράδειγμα, «one of the older boys in the preparatory department [of the Halki Theological School] is leaving in a few days for Athens to escape military service». SD, 867.01/170, United States High Commission (Constantinople) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

²⁶² «Δέον να σημειωθεί ότι εκ των μέχρι τούδε εκ Κων/πόλεως αναχωρησάντων το μεγαλύτερον τμήμα [...] [αποτελεί] τους οικειοθελώς δια διαφόρους λόγους ήτοι οικονομικούς ή αποφυγήν της στρατιωτικής υπηρεσίας εγκαταλείψαντας την Κων/πολιν και ακολουθούντας ούτω μοιραίως το διαρκώς ογκούμενον ρεύμα του εκπατρισμού». IAYE, 1926, 61/2, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 4 Ιανουαρίου 1926.

4. Αντιδράσεις στο μεταναστευτικό ρεύμα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης.

α) «Τουρίστ, μετανάστες ή πρόσφυγες;»:²⁶³ *Η αντίδραση των μειονοτικών αρχών.*

Το φαινόμενο της φυγής από την Κωνσταντινούπολη, ιδίως το πρώτο διάστημα μετά το τέλος του πολέμου, προκάλεσε την αντίδραση της εκκλησιαστικής και της κοσμικής ελίτ της μειονότητας.

Στις 17 Σεπτεμβρίου 1922 ο πατριάρχης Μελέτιος απηύθυνε έκκληση προς τους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης να αποκαταστήσουν τη ψυχική τους ηρεμία, να μην πανικοβάλλονται και να σταματήσουν να συνωστίζονται στα γραφεία έκδοσης διαβατηρίων προκειμένου να προμηθευτούν διαβατήρια και να αναχωρήσουν.²⁶⁴ Η πατριαρχική έκκληση διαβάστηκε σε όλες τις εκκλησίες της πόλης μετά την κυριακάτικη λειτουργία· με αυτόν τον τρόπο ο Μελέτιος προσπαθούσε να καθησυχάσει «τα τέκνα της Εκκλησίας» ότι δεν θα επαναλαμβάνονταν τα βίαια γεγονότα της Σμύρνης, αν και κατά το αμέσως προηγούμενο διάστημα ο ίδιος προέτρεπε το ποίμνιό τους να υποστηρίζει ανοιχτά την αλυτρωτική πολιτική του ελληνικού κράτους. Η έκκλησή του είχε σκοπό να αποτρέψει τη δημογραφική αφαίμαξη της πόλης από τους ελληνορθόδοξους πριν ξεκινήσουν οι διπλωματικές διαβουλεύσεις μεταξύ των δύο χωρών. Μια ελληνορθόδοξη κοινότητα με συρρικνωμένο δημογραφικό προφίλ θα ήταν κακό διαπραγματευτικό χαρτί για την ελληνική πλευρά και επομένως και για το Πατριαρχείο.

Τη φυγή από την πόλη κατέκρινε και ο ελληνόφωνος τύπος που καλούσε τους «κυρίους πανικόβλητους» να μείνουν.²⁶⁵ Κατά την εφημερίδα *Πρόοδος*, η παραμονή στην πόλη αποτελούσε εθνικό «καθήκον»· αναπαράγοντας το κυρίαρχο εθνικό αφήγημα περί ελληνικής παρουσίας στην Μικρά Ασία από την αρχαιότητα, η εφημερίδα τόνιζε ότι οι Ελληνορθόδοξοι είχαν καθήκον να παραμείνουν «εις την

²⁶³ *Πρόοδος*, 9 Οκτωβρίου 1922.

²⁶⁴ Αναδημοσίευση στην εφημερίδα *Πρόοδος*, 22 Σεπτεμβρίου 1922.

²⁶⁵ *Πρόοδος*, 1 Οκτωβρίου 1922. Ωστόσο ο εκδότης της εφημερίδας Κωνσταντίνος Σπανούδης ήταν από τους πρώτους που έφυγαν λόγω της έντονης πολιτικής του δραστηριότητας το διάστημα 1919-1922.

χώραν εις την οποίαν κατοικούσαν από 30 αιώνων και πλέον».²⁶⁶

Η έκκληση παραμονής στην πόλη είχε μια ακόμη διάσταση που αναδείκνυε τον ταξικό χαρακτήρα της φυγής. Η ίδια εφημερίδα καταφερόταν εναντίον «των ταγών» της ελληνορθόδοξης κοινότητας που έσπευδαν να φύγουν πρώτοι από όλους αντί να παραμείνουν δίνοντας έτσι το παράδειγμα.²⁶⁷ Σε άρθρο με τίτλο «Εκείνοι που φεύγουν από την Πόλη, γράμματα από το βαπόρι μας μέσα εις τον βασιλέα 'Αλέξανδρον'»²⁶⁸ ο αρθρογράφος έκρινε τη φυγή με όρους ταξικής ευχέρειας και εθνικής ασυνειδησίας. Παρομοίαζε το υπερωκεάνιο που «έπαιρνε μακριά [...] χίλιους Κωνσταντινουπολίτας περίπου»²⁶⁹ με το Πέρα Παλάς, τόσο ως προς την πολυτέλεια, όσο και ως προς την πελατεία του, και αναρωτιόταν, ειρωνικά, για την 'ελληνικότητα της ψυχής' εκείνων που έφευγαν. Ο αρθρογράφος χαρακτήριζε τους συγκεκριμένους Ρωμιούς «νεόπλουτους» και «ασυνειδήτως αναρριχηθέντες», τους κατέκρινε για την έλλειψη εθνικής συνείδησης και τους αντιπαρέβαλε προς τους 'ηθικούς' εκείνους άνδρες και γυναίκες που παρέμεναν στην πόλη.²⁷⁰ Πέρα από την αναπαραγωγή του στερεότυπου του διεφθαρμένου νεόπλουτου αστού που δεν διαθέτει εθνική συνείδηση και του φτωχού πλην τίμιου απλού πατριώτη,²⁷¹ το άρθρο αυτό επιβεβαιώνει την ταξική διάσταση της φυγής από την Κωνσταντινούπολη κατά το πρώτο διάστημα τουλάχιστον.

Η φυγή και η μετανάστευση από την Κωνσταντινούπολη δεν προκαλούσε ανησυχία μόνο για τη δημογραφική υπόσταση της μειονότητας αλλά και για τη δομή, τη λειτουργία και τη συνοχή της μειονότητας. Στα μέσα Σεπτεμβρίου 1922 οι εγγραφές στα μειονοτικά σχολεία ήταν ελάχιστες και εκφραζόταν ο φόβος μη λειτουργίας τους εκείνη τη χρονιά, γεγονός που θα είχε σαν αποτέλεσμα και το

²⁶⁶ *Πρόοδος*, 1 Οκτωβρίου 1922.

²⁶⁷ *Πρόοδος*, 9 Οκτωβρίου 1922.

²⁶⁸ *Πρόοδος*, 9 Οκτωβρίου 1922.

²⁶⁹ Στο ίδιο.

²⁷⁰ «[...] Α, ναι οι πελάται.... Πώς να τους χαρακτηρίσει κανείς; Τουρίστ, μετανάστai ή πρόσφυγες; [...] Ένα πλήθος ελληνικών ψυχών! Είναι όλες άραγε βαθεία Ελληνικές και πονούν αληθινά τον ιερό πόνο που αφελδώνει τους πιστούς της εθνικής μυσταγωγίας; Υπάρχουν 'Ελληνίδες' (!!!) εδώ στην πρώτη θέση που φορτώνονται όλα τα διαμαντικά τους και κορδώνονται ντεκολτέ τουαλέτες και καπνίζουν αναιδέστατα και επιδεικτικώτατα [...] με τας μυριάς απολαύσεις τας οποίας εξησφάλισε γι' αυτές ο χυδαίος νεοπλουτισμός και η ασυνείδητη αναρρίχησης. Και υπάρχουν 'Ελληνες' νέοι και πλούσιοι και υγιείς αλλοίμονον που εύραν την ευκαιρίαν να ταξιδεύσουν μ' αυτό το βαπόρι en bonne fortune με Ρωσίδες απ' την Πόλι μας απ' εκείνα τα εκβράσματα της σαρκικής κολάσεως που εκμηδενίζουν κάθε ηθική υπόστασι του ανδρός.» *Πρόοδος*, 9 Οκτωβρίου 1922.

²⁷¹ Το στερεότυπο αυτό εντάσσεται σε μια ευρύτερη φιλολογία σχετικά με τον εισαγόμενο δυτικό οικονομικό εκσυγχρονισμό και τα δυτικά ήθη που διαφθείρουν τους αγνούς κατοίκους της Ανατολής.

διδασκτικό προσωπικό να μείνει χωρίς δουλειά και το μεταναστευτικό ρεύμα να αυξηθεί, για να μη χάσουν τα παιδιά τη σχολική χρονιά.²⁷² Επίσης, παρατηρούνταν κινητικότητα στους μηχανισμούς διοίκησης των κοινοτήτων της μειονότητας με πολλά περιστατικά παραιτήσεων από διοικητικές θέσεις.²⁷³

Αυτή την εικόνα διάλυσης ακριβώς προσπαθούσαν να αποφύγουν οι κοινοτικές αρχές. Κάτι τέτοιο αφενός μεν θα σήμαινε την πλήρη απονομιμοποίηση της δικής τους εξουσίας και αφετέρου θα ήταν κακό διαπραγματευτικό χαρτί όταν θα σχηματίζονταν οι επιτροπές που θα αποφάσιζαν για το νέο σύστημα διοίκησης, όπως προέβλεπε η Συνθήκη της Λοζάνης.²⁷⁴

β) Το ελληνικό κράτος και η πολιτική «περιφρούρησης του μόνου ελληνισμού [...] εν Τουρκία».

Η φυγή και το μεταναστευτικό ρεύμα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης προβλημάτισε και το ελληνικό κράτος. Η εξασφάλιση όσο το δυνατόν μεγαλύτερου αριθμού Ρωμιών στην Κωνσταντινούπολη αποτέλεσε βασικό αίτημα του ελληνικού κράτους και πάγια θέση της ελληνικής αντιπροσωπείας στην ΜΕΑΠ, που εκφράστηκε πολύ καθαρά στις διαπραγματεύσεις για την αποσαφήνιση του όρου *établi*, όπως έχει ήδη αναφερθεί.

Η παραμονή των Ρωμιών στην πόλη είχε πολλαπλές αναγνώσεις για το ελληνικό κράτος. Κατ' αρχήν, το ελληνικό κράτος αδυνατούσε να απορροφήσει έναν, κατά κύριο λόγο, αστικό πληθυσμό τη στιγμή που ήδη αντιμετώπιζε σημαντικά προβλήματα με την αποκατάσταση των μικρασιατών προσφύγων. «Οι κτηματίες, μικροεπαγγελματίες, τεχνίτες, εργάτες, έμποροι, επιστήμονες» που θα έρχονταν στην Ελλάδα από την Κωνσταντινούπολη θα έφερναν μόνο την ύπαρξή τους, όπως χαρακτηριστικά δήλωνε ο έλληνας αντιπρόσωπος στην ΜΕΑΠ και αυτό ήταν προβληματικό.²⁷⁵

²⁷² *Πρόοδος*, 14 Σεπτεμβρίου 1922.

²⁷³ Ήδη από τον Νοέμβριο του 1922 στην κοινότητα του Πέρα επίτροποι έφευγαν και αντικαθίσταντο από άλλους. *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου 1922-1923, ΣΤ 54, 18 Νοεμβρίου 1922. Συχνά οι παραιτήσεις δεν γίνονταν δεκτές από τα ανώτερα διοικητικά όργανα για να συγκρατήσουν το φαινόμενο διάλυσης. Για παράδειγμα, η εφοροεπιτροπή της κοινότητας Σίρκετζι δεν δέχτηκε την παραίτηση της επιτροπής σχολών της κοινότητας. *Ημερήσια Νέα*, 8 Σεπτεμβρίου 1923.

²⁷⁴ Σχετικά με τις επιτροπές βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 3α.

²⁷⁵ ΙΑΥΕ, Κεντρική Υπηρεσία, 1926, 60/3, Μαυρίδης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 22 Ιανουαρίου 1926.

Η αντίθεση του ελληνικού κράτους στη μετανάστευση των Ρωμιών όμως είχε να κάνει και με την επίσημη εξωτερική πολιτική του. Η ρωμαίικη μειονότητα στην Κωνσταντινούπολη θα χρησιμοποιούνταν από την ελληνική κυβέρνηση συχνά στις επόμενες δεκαετίες ως μοχλός πίεσης στο πλαίσιο των διπλωματικών σχέσεων των δύο κρατών. Οι παραβιάσεις σε βάρος της μειονότητας από το τουρκικό κράτος αποτέλεσαν πεδίο άσκησης διπλωματικών πιέσεων από το ελληνικό κράτος προς το τουρκικό στη διεθνή πολιτική σκηνή. Επιπλέον, στο πλαίσιο της αμοιβαιότητας που όριζε το άρθρο 45 της Συνθήκης της Λοζάνης οι διώξεις εναντίον των Ρωμιών πρόσφεραν το νομιμοποιητικό πλαίσιο υιοθέτησης αντίστοιχων κατασταλτικών μέτρων εναντίον της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δ. Θράκη, καλλιεργώντας έναν φαύλο κύκλο καταστολής των μειονοτικών δικαιωμάτων και από τα δύο εθνικά κράτη.²⁷⁶

Η προσπάθεια του ελληνικού κράτους να ανακόψει το μεταναστευτικό ρεύμα και να συγκρατήσει όσο το δυνατόν περισσότερους Ρωμιούς στην Κωνσταντινούπολη έθετε ένα ακόμη ζήτημα που η εκκλησιαστική και η κοσμική ελίτ της μειονότητας υπόρρητα μόνο εννοούσαν: η διαρροή του ελληνορθόδοξου πληθυσμού δεν έθετε σε κίνδυνο μόνο την αριθμητική παρουσία της μειονότητας αλλά και τον ίδιο τον χαρακτήρα της, την εθνική της ταυτότητα, όπως τουλάχιστον την εννούσε το ελληνικό κράτος.

Για το ελληνικό κράτος εδώ και δεκαετίες ο εθνικός προσανατολισμός των ορθόδοξων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν δεδομένος: ήταν ελληνικός. Όπως δήλωνε ο έλληνας Υπουργός Εξωτερικών σε επιστολή του το 1923, με την Υποχρεωτική Ανταλλαγή Πληθυσμών η μειονότητα στην Κωνσταντινούπολη αποτελούσε πλέον τον «μόνο ελληνισμό [που] παραμένει εν Τουρκία συμπαγής και άνευ μεγάλου Εθνικού κλονισμού» και θεωρούσε την «περιφρούρησι του ομογενούς τούτου στοιχείου εν τη εθνική του υποστάσει» ως «ύψιστη υποχρέωσι» του ελληνικού

²⁷⁶ Baskin Oran, «Reciprocity in Turco-Greek Relations: The case of Minorities», στο Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity, Greek and Turkish Minorities Law, Religion and Politics*, Ιστανμπούλ, 2008: 38. Ωστόσο, υπήρχαν μεμονωμένες περιπτώσεις ελλήνων διπλωματών που αντιλαμβάνονταν ότι η υιοθέτηση μιας δικαιότερης πολιτικής απέναντι στη μουσουλμανική μειονότητα στη Θράκη θα επηρέαζε θετικά και την ρωμαίικη μειονότητα. Χαρακτηριστικά, ο Διαμαντόπουλος ανέφερε τα εξής ήδη το 1924: «Εσχημάτισα πεποίθησιν ότι και οι Τούρκοι θα εφαινόντο πιθανώς ολιγότερον αδιάλλακτοι [...] εάν είχομεν φανή συνεπείς εις δοθείσας υποσχέσεις μας εν σχέσει προς Δυτικήν Θράκην. Φρονώ ότι είναι επάναγκες χάριν διασώσεως ζητήματος Κων/πόλεως να αντιμετωπίσωμεν σθεναρώς και επειγόντως ανάγκην θυσιών εις Δυτικήν Θράκην υπό τριπλήν αυτής μορφήν, πρώτον αποζημιώσεως απαλλοτριουμένων κτημάτων [...], δεύτερον όσον τάχιστα οικοδόμησιν οικιών, τρίτον μεταφοράν εκτός συνόρων Θράκης ικανού αριθμού προσφύγων». ΙΑΥΕ, 1926, Κεντρική Υπηρεσία, 60/1, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 9 Οκτωβρίου 1924.

κράτους.²⁷⁷

Στην παραπάνω δήλωση του έλληνα Υπουργού Εξωτερικών φαίνεται ξεκάθαρα ότι, τουλάχιστον από την ελληνική πλευρά, η πληθυσμιακή αυτή ομάδα θεωρούνταν οριστικά και αμετάκλητα κομμάτι του ελληνικού εθνικού κορμού, με σχετικά ακλόνητη ελληνική εθνική συνείδηση, η οποία θα έπρεπε να ‘περιφρουρηθεί’ από τους πολλαπλούς κινδύνους. Οι κίνδυνοι αυτοί ταυτίζονται με την αντιμειονοτική πολιτική και την πολιτική εκτουρκισμού που διαφαινόταν ότι θα ακολουθούσε το νέο καθεστώς απέναντι στους μη μουσουλμάνους που παρέμειναν στη χώρα. Για το ελληνικό κράτος, η φυγή και η μετανάστευση συνέβαλαν περαιτέρω στη διάλυση του ‘εθνικού ιστού’ της κοινότητας και εξυπηρετούσαν την πολιτική εκτουρκισμού της μειονότητας από το τουρκικό κράτος. Έτσι, για παράδειγμα τα κωλύματα που προέβαλαν οι τουρκικές αρχές όταν ανέλαβαν τον έλεγχο των διαβατηρίων τον Δεκέμβρη του 1922 και τα οποία έκαμψαν σχετικά το κύμα φυγής των Ρωμιών, θεωρούνταν σωτήρια γιατί με αυτόν τον τρόπο «*συνεκρατήθη το υποληφθέν μέρος του πληθυσμού της Κων/πόλεως όστις ήτο αποφασισμένος να εκπατρισθή καταφεύγων εις Ελλάδα*», παρά το γεγονός ότι με αυτόν τον τρόπο κάποιοι εκτίθονταν άμεσα στον κίνδυνο των αντιποίνων των τουρκικών δυνάμεων.²⁷⁸

Το ελληνικό κράτος εξέφραζε επίσης φόβους ότι αν συνεχιζόταν το μεταναστευτικό ρεύμα των Ρωμιών από την Κωνσταντινούπολη κατά τη δεκαετία του 1920 και 1930, θα εξαφανιζόταν τελικά το «*ελληνικόν στοιχείον*» και η μειονότητα θα μετατρέποταν σε μια μικρή κοινότητα «*Τουρκορθοδόξων*», ατόμων δηλαδή που υποστήριζαν το κίνημα του Παπαευθύμ και ήταν υπέρ της αφομοίωσης των Ρωμιών στο τουρκικό έθνος.²⁷⁹ Για το λόγο αυτό, οι προξενικές αρχές έδιναν έμφαση στην παραμονή όσο το δυνατόν περισσότερων ελλήνων υπηκόων, οι οποίοι θα συνέβαλαν, κατά την άποψή τους «*όπως μη αλλοιωθή ο ελληνικός χαρακτήρ της Κωνσταντινουπόλεως [και όπως] ο εκεί ομογενής πληθυσμός [διατηρήσει] ευκολότερον τα εθνικά του φρονήματα και δυσκολότερον [...] απωλέσει την μητρικήν του γλώσσαν [...] και την ελληνικήν του συνείδησιν*».²⁸⁰ Έτσι πρότειναν διάφορα μέτρα προάσπισης

²⁷⁷ ΙΑΥΕ, 15/Κεντρική Υπηρεσία, 1923, Επιστολή του Έλληνα Υπουργού Εξωτερικών στον Διοικητή της Εθνικής Τραπεζής της Ελλάδος, Αθήνα, 25 Αυγούστου 1923.

²⁷⁸ ΙΑΥΕ, 1923, Κεντρική Υπηρεσία, 15/2, Πληροφορία περί Κωνσταντινούπολης.

²⁷⁹ ΙΑΥΕ, 1926, Κεντρική Υπηρεσία, 60/3, Αρ. Μαυρίδης προς ΥΠΕΞ., Κωνσταντινούπολη, 22 Ιανουαρίου 1926. Για την ομάδα των τουρκορθοδόξων και το ζήτημα της αφομοίωσης βλέπε 3^ο κεφάλαιο (: 2δ) και 4^ο κεφάλαιο (: 3α).

²⁸⁰ ΙΑΥΕ, 1927, 92/4.3, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ., Άγκυρα, 20 Σεπτεμβρίου 1925.

της εθνικής, δηλαδή της ελληνικής, ταυτότητας της μειονότητας, όπως το δικαίωμα επιλογής της ελληνικής υπηκοότητας, προκειμένου να ανακόψουν την μετανάστευση για λόγους αποφυγής της στρατιωτικής θητείας.²⁸¹

Η παραπάνω άποψη θίγει ταυτόχρονα το ζήτημα της ερμηνείας της έννοιας ‘υπηκοότητα’ από το ελληνικό κράτος, αλλά και ευρύτερα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η έννοια του πολίτη ενός σύγχρονου έθνους-κράτους, έννοια πολιτική και κοσμική, επενδύεται με όρους εθνικής συνείδησης· θεωρείται παραγωγός και απόδειξη, ταυτόχρονα, εθνικής συνείδησης. Ωστόσο μια τέτοια ερμηνεία του όρου έχει συγκεκριμένα ‘εθνικά’ όρια που ταυτίζονται με τα κριτήρια του ανήκειν στο ελληνικό έθνος και ευρύτερα με τον ορισμό του έθνους. Στην περίπτωση, για παράδειγμα, των ελλήνων υπηκόων μουσουλμάνων της Δ. Θράκης, η έννοια της υπηκοότητας δεν ερμηνεύεται με τους ίδιους όρους, δεν θεωρείται δηλαδή εχέγγυο, απόδειξη ή προαγωγός της ελληνικής εθνικής συνείδησης των ατόμων αυτών. Τόσο στην περίπτωση του ελληνικού, όσο και του τουρκικού κράτους, η υπηκοότητα ερμηνευόταν (και εξακολουθεί ακόμα και σήμερα να ερμηνεύεται) όχι με αυστηρά πολιτικούς όρους, όχι τελικά με βάση το δίκαιο του εδάφους, αλλά με όρους εθνικούς, με βάση το δίκαιο του αίματος.

Μέσα σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, για το ελληνικό κράτος η ύπαρξη ελλήνων υπηκόων στην Κωνσταντινούπολη τόνωνε όχι μόνο το δημογραφικό προφίλ της μειονότητας, αλλά ενίσχυε ταυτόχρονα τον ‘ελληνικό’ χαρακτήρα της. Γι’ αυτό το λόγο, οι ελληνικές προξενικές αρχές της Κωνσταντινούπολης υποστήριζαν ότι δεν θα έπρεπε να πιέζουν τους έλληνες υπηκόους να καταβάλουν τακτικά τα τέλη πιστοποιητικού ιθαγένειας γιατί αυτό θα επιβάρυνε ακόμη περισσότερο την ήδη άσχημη οικονομική τους κατάσταση και θα μπορούσε να τους ωθήσει είτε *«εις αγανάκτησιν εκσπώσαν εις ασχημίας εν τω προξενικώ καταστήματι είτε θα τους απεμάκρυνε τελείως της Προξενικής αρχής»*.²⁸²

Προκειμένου να σταματήσει το μεγάλο μεταναστευτικό ρεύμα από την Κωνσταντινούπολη, οι προξενικές αρχές έφτασαν στο σημείο να προτείνουν την άρνηση θεώρησης των διαβατηρίων όσων ήθελαν να μεταβούν στην Ελλάδα επικαλούμενες διάφορα κωλύματα.²⁸³ Από την άλλη, η ελληνική αντιπροσωπεία

²⁸¹ ΙΑΥΕ, 1927, 92/4.3, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 20 Σεπτεμβρίου 1925.

²⁸² ΙΑΥΕ, Προξενείο Κων/πολης προς ΥΠΕΞ, Επιθεώρησις Προξενικών Αρχών, Κωνσταντινούπολη, 14 Οκτωβρίου 1938.

²⁸³ «Φρονώ κατ’ ακολουθίαν ότι είναι ανάγκη όπως πάση θυσία τεθή προ παντός φραγμός εις το ρεύμα

στην ΜΕΑΠ με «ανακούφιση» διευκόλυνε την αναχώρηση ατόμων που είχαν σχέση με την κοινότητα των Τουρκορθόδοξων, όπως έγινε για παράδειγμα στην περίπτωση του Κλέωπα Κεσίσογλου, διακόνου του Παπαευθύμ, για τον οποίο είχε εισηγηθεί ειδικά το Πατριαρχείο στην ΜΕΑΠ τονίζοντας ότι «*πρόκειται περί ατόμου κακόηθους και ευτελούς χαρακτήρος*».²⁸⁴

Αν και το 1922 λοιπόν σηματοδότησε το επίσημο τέλος της αλυσωτικής πολιτικής του ελληνικού κράτους στη Μικρά Ασία, την ίδια στιγμή αποτέλεσε την αρχή μιας νέας περιόδου, κατά την οποία το ελληνικό κράτος συνέχισε να προσπαθεί να καλλιεργήσει και να προασπίσει την ‘ελληνικότητα’ των εκτός συνόρων ‘Ελλήνων’ με όρους όχι συγκρουσιακούς αλλά θεσμικούς.²⁸⁵ Τα λόγια του Έλληνα Πρέσβη στην Άγκυρα το 1926 είναι αποκαλυπτικά: «[...] φρονώ αδιστάκτως ότι τόσον δια λόγους ηθικής σημασίας όσον και πρακτικής ήτοι μελλοντικής οικονομικής και εθνικιστικής πολιτικής ημών, δέον ου μόνον να διατηρηθή αλλά και παντί σθένει ενισχυθή υπολειφθείς Ελληνικός χαρακτήρ της Κων/πόλεως, ήτις [...] απομένει σήμερον το μόνον εν Ανατολή κέντρον των ζώντων λειψάνων του επί ολοκλήρους αιώνας ανθήσαντος ελληνικού πολιτισμού».²⁸⁶

Ταυτόχρονα, η ρευστή κατάσταση ως προς τη θέση της μειονότητας στο νέο καθεστώς, η αποδυνάμωση του Πατριαρχείου και η διάλυση του ΔΕΜΣ, η μετανάστευση των ηγετικών εκπροσώπων της μειονότητας, δημιούργησαν ένα θεσμικό κενό το οποίο προσπάθησαν να καλύψουν οι προξενικές αρχές του ελληνικού κράτους.

Για το ελληνικό κράτος ο κίνδυνος της δημογραφικής αποψίλωσης της ρωμαϊκής μειονότητας εμπεριείχε τον ακόμα μεγαλύτερο κίνδυνο της αλλοτρίωσης της εθνικής φυσιογνωμίας της· ο συνδυασμός των δύο θα εξασθένιζε σημαντικά την θέση και το κύρος της Ελλάδας απέναντι στην Τουρκία. Από τη μία η πολιτική

της εκουσίας μεταναστεύσεως των Ελλήνων Κων/πόλεως, τούτο δε θα ηδύνατο να επιτευχθή κατά μέγα μέρος δια της εμμέσεως αρνήσεως της θεωρήσεως δι’ Ελλάδα των διαβατηρίων αυτών εκ μέρους του εν Κων/πόλει Γενικού Προξενείου υπό διάφορα προσχήματα, ως λόγου χάριν το της κρίσεως οικημάτων, κ.λπ., περιοριζομένης της θεωρήσεως ταύτης εις ειδικάς και εκτάκτους μόνον περιστάσεις». ΙΑΥΕ, 1926, 61/2, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 4 Ιανουαρίου 1926.

²⁸⁴ ΙΑΥΕ, 1926, 44/7, Ελληνική αντιπροσωπεία στην ΜΕΑΠ προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη 19 Αυγούστου 1926.

²⁸⁵ Ωστόσο ο αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη από την δική του ιστορική και πολιτισμική οπτική δήλωνε τα εξής: «I suspect however that the real reason for the Greek Government’s attitude [...] is to be found in the persistence of the Great Idea». SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby (Constantinople) to Secretary of State (Washington), Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

²⁸⁶ ΙΑΥΕ, 1926, 61/2, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 4 Ιανουαρίου 1926.

αφομοίωσης και εκτουρκισμού που ακολουθούσε το τουρκικό κράτος και από την άλλη η ανάπτυξη μέσα στους κόλπους της κοινότητας ομάδων που πρότασσαν την τουρκικότητα ως χαρακτηριστικό της μειονότητας ήταν οι πραγματικοί κίνδυνοι για το ελληνικό κράτος, οι οποίοι αυξάνονταν όσο μειώνονταν οι δημογραφικοί δείκτες της κοινότητας. Τα 'όπλα' του ελληνικού κράτους ήταν σε πρώτο επίπεδο η προσπάθεια να συγκρατήσει όσο το δυνατόν περισσότερους Ρωμιούς στην Κωνσταντινούπολη και σε δεύτερο η καλλιέργεια και ενδυνάμωση της ελληνικής «συνείδησης» των μειονοτικών, μέσα από τους ήδη υπάρχοντες θεσμούς της μειονότητας, δηλαδή τα εκπαιδευτικά και φιλανθρωπικά ιδρύματα και την εκκλησία.

Η πολιτική συγκράτησης όσο το δυνατόν περισσότερων Ρωμιών στην Κωνσταντινούπολη δεν ήταν δεδομένη, αλλά επιβαλλόταν από τα συμφέροντα του ελληνικού κράτους και τις συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες. Χαρακτηριστικά, στην περίπτωση της προαιρετικής Σύμβασης Ανταλλαγής Πληθυσμών μεταξύ Βουλγαρίας και Ελλάδας που όρισε η συνθήκη του Νεϊγί το 1919, μπροστά στον κίνδυνο απώλειας της 'εθνικής συνείδησης' των Ελλήνων της Βουλγαρίας ο Βενιζέλος προωθούσε τη μετανάστευσή τους στο ελληνικό κράτος για να μην επηρεάζονται από τη βουλγαρική προπαγάνδα και για να τονώσουν εθνικά τις νεοαποκτηθείσες περιοχές της Μακεδονίας και της Θράκης.²⁸⁷

5. Η μειονότητα σε αριθμούς μέσα από τις επίσημες απογραφές του τουρκικού κράτους.

Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου η ηγεσία της μειονότητας και το ελληνικό κράτος μέσω των προξενικών του αρχών κατέγραφε την αριθμητική δύναμη της μειονότητας. Αν λίγα χρόνια νωρίτερα, κυρίως πριν και μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, η 'μανία' με τους αριθμούς εξυπηρετούσε την επίτευξη εθνικών στόχων, στο Μεσοπόλεμο τα στατιστικά στοιχεία προσπαθούσαν να χαρτογραφήσουν το μέγεθος της 'εθνικής απώλειας'. Παράλληλα, το τουρκικό κράτος ως σύγχρονο εθνικό κράτος διεξήγαγε σε τακτά χρονικά διαστήματα επίσημες απογραφές του πληθυσμού σε εθνικό επίπεδο.

Τον Μάρτιο του 1923 το Πατριαρχείο υπολόγιζε ότι στην Κωνσταντινούπολη

²⁸⁷ Theodora Dragostinova, «Speaking National: Nationalizing the Greeks of Bulgaria, 1900-1939», *Slavic Review*, τ. 67, No. 1, Άνοιξη 2008:166-167.

βρίσκονταν ακόμη 250.000 Ρωμιοί.²⁸⁸ Για το ίδιο ακριβώς διάστημα το Ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών ανέφερε ότι συνολικά από το βίλαετι της Κωνσταντινούπολης είχαν φύγει μέχρι εκείνη τη στιγμή 249.775 Ρωμιοί και ότι εντός των ορίων της πόλης της Κωνσταντινούπολης μόνο υπήρχαν «*το λιγότερο*» ακόμα 200.000.²⁸⁹ Τον Ιούνιο του 1924 η αρμόδια διεύθυνση της νομαρχίας Κωνσταντινούπολης ανέβαζε τον αριθμό των Ρωμιών της πόλης στις 247.077.²⁹⁰ Οι αμερικανικές προξενικές αρχές, από την άλλη, έδιναν για το 1925 τον αριθμό των 160.000 Ρωμιών στην πόλη και τα περίχωρά της.²⁹¹ Τέλος, μια στατιστική των ενοριών των τεσσάρων μητροπόλεων της Κωνσταντινούπολης ανέβαζε για την ίδια περίοδο τον αριθμό μόνο των Ρωμιών τούρκων υπηκόων στους 110.000.²⁹² Με δεδομένο ότι οι στατιστικές υπηρεσίες της περιφερειακής πολιτικής διοίκησης ανέβαζαν τον Μάρτιο του 1924 τον συνολικό πληθυσμό της Κωνσταντινούπολης σε 939.254,²⁹³ οι Ρωμιοί αποτελούσαν εκείνη την περίοδο περίπου το 11.71% του συνολικού πληθυσμού της πόλης.

Ένα σχετικά μεγάλο τμήμα της μειονότητας αποτελούνταν από έλληνες υπηκόους.²⁹⁴ Οι ελληνικές προξενικές αρχές σημείωναν ότι το 1924 ο αριθμός τους έφτανε τους 16.933, αν και ο πραγματικός αριθμός τους ήταν μεγαλύτερος, αφού κάποιοι έλληνες υπήκοοι δεν εγγράφονταν στα προξενικά μητρώα για να αποφύγουν την καταβολή τελών διαμονής, πιστοποιητικού ιθαγένειας ή στρατιωτικού αντισηκώματος.²⁹⁵ Λίγα χρόνια αργότερα, το 1932, στο πλαίσιο υπογραφής του ελληνοτουρκικού Συμφώνου Φιλίας και της Συμφωνίας Εγκατάστασης το 1930, η ελληνική πρεσβεία στην Άγκυρα ανέβαζε τον αριθμό των ελλήνων υπηκόων σε

²⁸⁸ Alexandris, ό.π.: 104.

²⁸⁹ Η συγκεκριμένη έκθεση ανέφερε αναλυτικά ότι είχαν φύγει 188.681 ελληνορθόδοξοι από την Κωνσταντινούπολη και 61.094 από τα προάστιά της. Ελάχιστοι ανάμεσά τους (3.847) είχαν φύγει με επίσημο έγγραφο της αστυνομίας (*vecika*). Επίσης, ανάμεσά τους συγκαταλέγονταν και Έλληνες ξένης υπηκοότητας. IAYE, 1923, Κεντρική Υπηρεσία, 17/1, Services de Documentation, Αθήνα, 3 Μαρτίου 1923.

²⁹⁰ IAYE, 1925, B/37/11, Σακελλαρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 4 Οκτωβρίου 1929.

²⁹¹ SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby to Secretary of State (Washington), Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

²⁹² IAYE, 1925, B/37/11, Σακελλαρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 4 Οκτωβρίου 1929.

²⁹³ SD, 867.01/170, Αναδημοσίευση από τουρκική εφημερίδα *Vatan*, 10 Μαρτίου 1924.

²⁹⁴ Ο Αλέξης Αλεξανδρής υποστηρίζει ότι αποτελούσαν το 1/3 του πληθυσμού της μειονότητας. Alexis Alexandris, «Religion or Ethnicity: The Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey», Renée Hirschon (ed.), ό.π.: 117-133.

²⁹⁵ IAYE, 1925, Γ/68/2, Διαμαντόπουλος, προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 15 Σεπτεμβρίου 1925.

25.000, προφανώς αναφερόμενη στο σύνολο της χώρας.²⁹⁶ Τέλος, το 1938 οι έλληνες υπήκοοι στην Κωνσταντινούπολη αριθμούσαν 13.000, σύμφωνα πάντα με το ελληνικό προξενείο της πόλης.²⁹⁷

Το δημογραφικό προφίλ της μειονότητας διαμορφωνόταν με βάση κυρίως αυτούς που έφευγαν από την Κωνσταντινούπολη, είτε γιατί ήταν ανταλλάξιμοι, είτε γιατί θεωρούσαν ότι δεν μπορούσαν να παραμείνουν στη χώρα για διάφορους λόγους, είτε γιατί διώχτηκαν από τις τουρκικές αρχές, όπως έχει ήδη αναφερθεί. Σύμφωνα με το ελληνικό προξενείο στην Κωνσταντινούπολη, μέχρι το 1926 είχαν αναχωρήσει από την πόλη 90.000 περίπου Εωμιοί ανταλλάξιμοι, δηλαδή το ένα τέταρτο περίπου του προπολεμικού ελληνορθόδοξου πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης.²⁹⁸

Ωστόσο, υπήρχαν και κάποιοι -αριθμητικά πολύ λιγότεροι- οι οποίοι επέστρεφαν στην Κωνσταντινούπολη. Στις 2/7/1924 οι τουρκικές αρχές εξέδωσαν σχετικό νόμο που προέβλεπε ποιες κατηγορίες πολιτών, οι οποίοι είχαν φύγει από την πόλη, θα μπορούσαν να επιστρέψουν. Η Συνθήκη της Άγκυρας, που υπογράφηκε στις 21/6/1925, ξεκαθάριζε ότι θα μπορούσαν να επιστρέψουν μόνο εκείνοι που ήταν εφοδιασμένοι με τουρκικά διαβατήρια.²⁹⁹ Καθώς πολλοί είχαν φύγει πριν την υπογραφή της Σύμβασης Ανταλλαγής και πριν την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας, δεν διέθεταν τουρκικά διαβατήρια και έτσι δεν μπόρεσαν να επανέλθουν. Ενδεικτικά, η Επιτροπή των Απόντων Κωνσταντινοπολιτών ανέφερε ότι το διάστημα Ιουλίου 1924-Νοεμβρίου 1925 μόνον πέντε άτομα είχαν καταφέρει να επιστρέψουν στην πόλη.³⁰⁰ Η Συμφωνία Εγκατάστασης που υπογράφηκε μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας τον Οκτώβρη του 1930, στο πλαίσιο της διπλωματικής προσέγγισης των δύο χωρών, επέτρεψε σε έλληνες πολίτες να επιστρέψουν στην Κωνσταντινούπολη ή να εγκατασταθούν εκ νέου εκεί ή σε άλλο μέρος της Τουρκίας

²⁹⁶ ΙΑΥΕ, 1929-1930, Β/61/5, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 16 Φεβρουαρίου 1932.

²⁹⁷ ΙΑΥΕ, 1938, Τουρκία, Διάφορα, 16/Τ, Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Οκτωβρίου 1938.

²⁹⁸ «[...] τριάκοντα περίπου χιλιάδες αναχωρησάντων προηγουμένως το σύνολον των μέχρι τούδε εκλείψαντος εκ του όλου Ελληνικού πληθυσμού της Κωνσταντινουπόλεως υπολογιζομένου μετά των προαστείων και των περιχώρων αυτής, εις 350.000 προπολεμικώς, ανέρχεται εις τον σεβαστόν αριθμόν των 90.000 ήτοι εις το έν τέταρτον και πλέον του όλου πρώην ελληνικού πληθυσμού, χωρίς να υπολογισθή ο αριθμός των υπολειπομένων προς αναχώρησιν ανταλλαξιμών». ΙΑΥΕ, 1926, 61/2, Ελληνική Πρεσβεία προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 4 Ιανουαρίου 1926.

²⁹⁹ Ladas, ό.π.: 408-409, 412-413, 576.

³⁰⁰ ΙΑΥΕ, 1926-Κεντρική Υπηρεσία, 60/3, «Εκθεσις ουδετέρων μελών μικτής επιτροπής προς την ΚΤΕ περί μειονοτήτων Θράκης και Κωνσταντινουπόλεως», Κωνσταντινούπολη, 29 Νοεμβρίου 1925.

απολαμβάνοντας τα ίδια δικαιώματα με τους τούρκους πολίτες.³⁰¹ Το κλίμα αυτό παρακίνησε κάποιους έλληνες πολίτες να επιστρέψουν στην Κωνσταντινούπολη.³⁰² Η επάνοδος μεμονομένων ατόμων στην Κωνσταντινούπολη με βάση τη θετική γνωμοδότηση της ΜΕΑΠ συνεχίστηκε σε όλη τη δεκαετία του 1930.³⁰³

Τέλος, το 1933 το τουρκικό κράτος εξέδωσε ταξιδιωτικό ψήφισμα σύμφωνα με το οποίο όσοι είχαν φύγει από τη χώρα είτε χωρίς κανενός είδους διαβατήριο, είτε με Οθωμανικά διαβατήρια, είτε έμεναν στο εξωτερικό για πέντε χρόνια και δεν είχαν απευθυνθεί στις τουρκικές προξενικές αρχές για να αποκτήσουν πιστοποιητικό της τουρκικής υπηκοότητας, θα μπορούσαν πλέον να ζητήσουν άδεια για να επιστρέψουν στην Τουρκία από τα κατά τόπους τουρκικά προξενεία και πρεσβείες. Θεωρητικά το μέτρο αυτό θα επέτρεπε κυρίως στους Αρμένιους της Ανατολίας, αλλά και σε άλλους χριστιανούς να επιστρέψουν στη χώρα. Ωστόσο, το ψήφισμα προέβλεπε ότι οι τουρκικές προξενικές αρχές θα μπορούσαν να δώσουν την σχετική άδεια επιστροφής μόνο μετά από έγκριση της Τουρκικής Εθνοσυνέλευσης. Στην πράξη αυτό σήμαινε ότι η τουρκική αστυνομία θα διενεργούσε έρευνα για τους αιτούμενους να επιστρέψουν και μόνον εάν δεν προέκυπτε κανένα επιβαρυντικό στοιχείο για τους ενδιαφερόμενους θα μπορούσαν αυτοί να επιστρέψουν. Με δεδομένο ότι οι περισσότεροι είχαν φύγει είτε φοβούμενοι αντίποινα από τις τουρκικές αρχές, είτε για να αποφύγουν τον στρατό, είτε είχαν αποκτήσει την υπηκοότητα της χώρας στην οποία είχαν καταφύγει, το μέτρο αυτό δεν αφορούσε παρά πολύ μικρό αριθμό

³⁰¹ Ο Baskin Oran σημειώνει ότι σύμφωνα με αναφορά του αμερικανού πρεσβευτή Robert Skinner ο Βενιζέλος αναζητούσε νέες οδούς απασχόλησης για το μεγάλο εργατικό δυναμικό της χώρας. Έτσι με την υπογραφή του συμφώνου ελληνοτουρκικής φιλίας και την σύμβαση ελεύθερης κυκλοφορίας μεταξύ των δύο χωρών δινόταν η ευκαιρία σε κάποιους άνεργους Έλληνες να πάνε στην Τουρκία και ειδικά στην Κωνσταντινούπολη. Η σύμβαση προέβλεπε ότι οι υπήκοοι των δύο συμβαλλομένων χωρών μπορούσαν να ταξιδεύουν ελεύθερα στην χώρα, να εγκαθίστανται και να ασκούν τις επαγγελματικές τους δραστηριότητες. Ωστόσο, όλοι οι έλληνες υπήκοοι της Κωνσταντινούπολης που με την σύμβαση αυτή μπόρεσαν να παραμείνουν ή να επιστρέψουν στην πόλη απελάθηκαν οριστικά το 1964 μετά από μονομερή καταγγελία της τον Μάρτιο του ίδιου χρόνου από την τουρκική κυβέρνηση μέσα στο πλαίσιο πόλωσης του κυπριακού ζητήματος. Ο αριθμός των απελαθέντων υπολογίζεται στις 30.000-40.000 άτομα. Baskin Oran, «Διδάγματα από τα άρθρα 1 και 2 της Σύμβασης», στο Τσιτσελίκης (επ.), ό.π.: 318. Χουλιά Ντεμίρ, Ριντβάν Ακαρ, *Οι τελευταίοι εξόριστοι της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, 2004: 17, 46.

³⁰² Ο S. Akgönlü κάνει λόγο για επιστροφή 26.000 Ελλήνων πολιτών με τη συμφωνία εγκατάστασης, χωρίς όμως να αναφέρει την πηγή από όπου αναπαράγει αυτό το νούμερο. Θεωρώ ότι πρόκειται για σύγχυση του ερευνητή, καθώς όπως έχω ήδη αναφέρει 25.000 ήταν όλοι οι έλληνες πολίτες της Τουρκίας το 1932. Akgönlü, ό.π.: 44.

³⁰³ Για παράδειγμα, τον Μάρτιο 1934 η εφημερίδα *Απογευματινή* δημοσίευε ονόματα ομογενών που επιτρεπόταν να επιστρέψουν και να διεκδικήσουν την περιουσία τους σύμφωνα με τις αποφάσεις των ουδετέρων μελών της ΜΕΑΠ. *Απογευματινή*, 9 Μαρτίου 1934.

ατόμων.³⁰⁴

Σε κάθε περίπτωση, η σημαντική μείωση του αριθμού των Ρωμιών που μπόρεσαν να παραμείνουν στην Κωνσταντινούπολη μετά το 1922 είχε σαν αποτέλεσμα, μεταξύ άλλων, και την αντίστοιχη συρρίκνωση, συγχώνευση ή και εξαφάνιση κάποιων μικρών κοινοτήτων ενοριών Ρωμιών που βρίσκονταν στην ευρύτερη περιοχή της Νομαρχίας της Κωνσταντινούπολης.³⁰⁵

Εκτός από τα παραπάνω αριθμητικά δεδομένα, στη διάρκεια του Μεσοπολέμου το τουρκικό κράτος διενέργησε δύο επίσημες απογραφές του πληθυσμού. Και στις δύο απογραφές οι κατηγορίες που χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να ταξινομηθεί ο πληθυσμός ήταν η γλώσσα και η θρησκεία.³⁰⁶ Έτσι, υπήρξε ξεχωριστή κατηγορία για όσους μιλούσαν την ελληνική γλώσσα ως μητρική και ξεχωριστή κατηγορία για όσους ήταν χριστιανοί ορθόδοξοι στο θρήσκευμα. Τα αριθμητικά αποτελέσματα των δύο κατηγοριών δεν συνέπιπταν καθώς κάποιοι γηγενείς μουσουλμάνοι και αρκετοί από τους ανταλλαχθέντες μουσουλμάνους της Ελλάδας -ιδίως όσοι είχαν έρθει από την Κρήτη- μιλούσαν ελληνικά ως μητρική γλώσσα αλλά δεν ήταν χριστιανοί ορθόδοξοι, ενώ κάποιοι ορθόδοξοι δεν είχαν την ελληνική ως μητρική γλώσσα.

Έτσι, σύμφωνα με την απογραφή του 1927 οι ορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης ήταν 100.214, ενώ εκείνοι που είχαν την ελληνική ως μητρική γλώσσα ήταν 91.902· σύμφωνα με τη δεύτερη που έγινε το 1935, οι ορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης ήταν 95.956, ενώ εκείνοι που είχαν την ελληνική ως μητρική γλώσσα ήταν 79.920.³⁰⁷

Επίσημη Απογραφή	Πληθυσμός Νομαρχίας Κωνσταντινούπολης	Ορθόδοξοι	Ελληνική ως μητρική
1927	803.444	100.214	91.902
1935	883.599	95.956	79.920

³⁰⁴ Çağaptay, ό.π.: 74.

³⁰⁵ Βλέπε Παράρτημα II, Πίνακας.

³⁰⁶ Οι δύο αυτές κατηγορίες χρησιμοποιήθηκαν μέχρι το 1965. Akgönül, ό.π.: 33.

³⁰⁷ Fuat Dündar, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Ιστανμπούλ, 1999. Ωστόσο, ο Αλεξανδρής αναφέρει ότι το 1935 ο αριθμός των ορθοδόξων της Κωνσταντινούπολης ήταν 125.046 παραπέμποντας απλά στην αντίστοιχη έκδοση της στατιστικής υπηρεσίας. Alexandris, ό.π.: 178. Σε ό,τι με αφορά, ακολουθώ τη μελέτη του Fuat Dündar καθώς ο συγκεκριμένος ερευνητής παραθέτει αυτούσια τα επίσημα στοιχεία της Γενικής Διεύθυνσης της Στατιστικής Υπηρεσίας της Τουρκικής Δημοκρατίας.

Η απόκλιση αυτή αναδεικνύει, μεταξύ άλλων, τα όρια ταύτισης θρησκείας και γλώσσας, αμφισβητώντας έμπρακτα το αφήγημα της εθνικής ομοιογένειας, το οποίο επικαλούνταν και στο οποίο στόχευαν οι μηχανισμοί εξουσίας των εθνικών κρατών. Για παράδειγμα, το ότι δεν είχαν όλοι οι ορθόδοξοι της Κωνσταντινούπολης τα ελληνικά ως μητρική γλώσσα έθετε το ζήτημα των ορίων της 'ελληνικότητας' αυτού του πληθυσμού, τουλάχιστον ως προς την γλώσσα, την οποία επικαλούνταν η μειονοτική ηγεσία και το ελληνικό κράτος.

Η κατηγοριοποίηση του πληθυσμού με βάση συγκεκριμένα χαρακτηριστικά αποτελεί αφορμή για μια κριτική θεώρηση της ίδιας της έννοιας της δημογραφικής απογραφής και της χρήσης της από τα σύγχρονα εθνικά κράτη. Για τους David I. Kertzer and Dominique Arel η απογραφή του πληθυσμού δεν αντικατοπτρίζει απλά μια κοινωνική πραγματικότητα αλλά την συνδιαμορφώνει.³⁰⁸ Η απογραφή λειτούργησε ως μηχανισμός ελέγχου και χαρτογράφησης (εθνοτικής και θρησκευτικής) του πληθυσμού ενός κράτους αλλά και ενσωμάτωσης-απορρόφησης πληθυσμιακών ομάδων που δεν εντάσσονταν απόλυτα σε καμμία από τις κατηγορίες που ανέφεραν οι απογραφές ή εντάσσονταν σε περισσότερες από μια. Η κατηγοριοποίηση των ταυτοτήτων του πληθυσμού μιας χώρας αποτέλεσε αναπόσπαστο κομμάτι της διαδικασίας διαμόρφωσης ενός συνεκτικού εθνικού αφηγήματος και μιας συλλογικής ταυτότητας που νομιμοποιούσε την εξουσία του σύγχρονου εθνικού (και σε άλλες περιπτώσεις αποικιακού) κράτους.³⁰⁹ Υπό αυτήν την έννοια, η διατύπωση συγκεκριμένων ερωτήσεων και κατηγοριών στις απογραφές αποτελούσε βαθιά πολιτικό ζήτημα.

Στην τουρκική περίπτωση συγκεκριμένα, η απογραφή απαντούσε σε πολιτικά ζητούμενα της εποχής. Εδώ και πολλά χρόνια δεν είχε γίνει απογραφή του πληθυσμού· μετά τον πόλεμο και την ανταλλαγή των πληθυσμών η νεοσύστατη Τουρκική Δημοκρατία έπρεπε να αποδείξει με απτά στοιχεία, τόσο στο εσωτερικό, όσο και στην Δύση ότι αποτελούσε ένα εύρωστο δημογραφικά και εθνικά ομοιογενές κράτος.³¹⁰

Εκτός από τα όρια που έθεταν οι κατηγορίες που επιλέχτηκαν για την απογραφή

³⁰⁸ David I. Kertzer and Dominique Arel, «Censuses, identity formation and the struggle for political power», David I. Kertzer and Dominique Arel (ed), in *Census and Identity, The policies of Race Ethnicity and Language in National Censuses*, Κέμπριτζ, 2002: 2.

³⁰⁹ Στο ίδιο: 5, 18.

³¹⁰ Dündar, ό.π.: 36-41.

του πληθυσμού στο Μεσοπόλεμο, η διαδικασία της απογραφής συναντούσε και άλλους περιορισμούς. Οι άνθρωποι που καλούνταν να απογραφούν δεν ήταν εξοικειωμένοι με τη διαδικασία της καταγραφής τους, την οποία έβλεπαν συχνά με άγνοια και αδιαφορία και ενίοτε με δυσπιστία, για το τι μπορεί να σήμαινε. Για παράδειγμα, το 1934 υπήρχαν ακόμη Ρωμιοί οι οποίοι δεν είχαν εφοδιαστεί με ταυτότητα και πιστοποιητικά μη ανταλλαξιμότητας.³¹¹ αν και το παράδειγμα δεν αφορά άμεσα στην απογραφή, υποδεικνύει έμμεσα τη στάση κυρίως των μειονοτικών –ή όσων είχαν διαφορετικά από τα κυρίαρχα γλωσσικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά - σε σχέση με τις επίσημες διαδικασίες καταγραφής τους από τους μηχανισμούς της επίσημης εξουσίας και του κράτους.

Επιπλέον, η διαδικασία της απογραφής συναντούσε πρακτικές δυσκολίες. Χαρακτηριστικά, οι Ρωμιοί που ζούσαν σε διάφορες γειτονίες της Κωνσταντινούπολης, όπως το Πέρα, τα Ταταύλα, το Ελμάνταγι και το Καλιοντσού δυσκολεύονταν να συνεννοηθούν στα τουρκικά με τους απογραφείς, γεγονός που δυσχέραινε τη διαδικασία. Σε πολλές τέτοιες περιπτώσεις χρησιμοποιήθηκαν τελικά μεταφραστές.³¹²

Οι αριθμοί που αποτυπώνονταν στις στατιστικές και τις απογραφές λοιπόν απέδιδαν κατά προσέγγιση τον πραγματικό πληθυσμό ενώ αποσιωπούσαν ταυτοτικά χαρακτηριστικά που δεν ‘χωρούσαν’ στις κατηγορίες τις οποίες είχαν διαμορφώσει οι επίσημοι φορείς του κράτους και οι οποίες απαντούσαν στις ιδεολογικές και πολιτικές ανάγκες της εποχής.

³¹¹ Συγκεκριμένα, η εφημερίδα *Απογευματινή* ανέφερε την περίπτωση δύο γυναικών, οι οποίες δεν διέθεταν ούτε ταυτότητα ούτε πιστοποιητικό *établi* και έτσι όταν πέθαναν δεν μπορούσε να εκδοθεί πιστοποιητικό θανάτου, ούτε μπορούσαν να ενταφιαστούν. *Απογευματινή*, 25 Ιανουαρίου 1934.

³¹² Το θέμα της γλώσσας συνέχισε να δημιουργεί προβλήματα στη διαδικασία της απογραφής μέχρι πολύ αργότερα. Χαρακτηριστικά, στην απογραφή του 1960 ένας Κούρδος που δεν ήξερε τουρκικά απάντησε στην ερώτηση «-Πώς ονομάζεστε;» «-Έχω 8 παιδιά». Dündar, ό.π.: 37.

Συμπεράσματα

Η υπογραφή της Σύμβασης Υποχρεωτικής Ανταλλαγής στις 30 Ιανουαρίου 1923 καθόρισε τις τύχες των ελληνορθόδοξων πληθυσμών της Τουρκίας και των μουσουλμάνων της Ελλάδας: από τη μία δημιούργησε μετανάστες και από την άλλη εθνικές μειονότητες. Τόσο η ανταλλαγή, όσο και η εξαίρεση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης από αυτήν αποδείχτηκαν πολύπλοκες διαδικασίες και αναδείχτηκαν σε πεδία άσκησης επίσημων κρατικών πολιτικών και δημογραφικής μηχανικής, αλλά και σε πεδία αντίστασης των ίδιων των υποκειμένων σε αυτές τις διαδικασίες ατόμων. Τέτοιου είδους κρατικές πρακτικές εντάσσονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο: αφενός μεν αποτελούν προσπάθεια του νεωτερικού έθνους-κράτους να ελέγξει, να κατηγοριοποιήσει και να ομογενοποιήσει εθνικά τους κατοίκους της επικράτειάς του, χρησιμοποιώντας πολύ συχνά βίαια μέσα, θεσμικά ή και έμπρακτα. Η προσπάθεια από την άλλη των ίδιων των ανθρώπων -που η ανταλλαγή ή η εξαίρεσή τους από αυτήν τους αφορούσε άμεσα- να διαμορφώσουν και να υποστηρίξουν εναλλακτικές στις δύο αυτές πραγματικότητες, με οποιονδήποτε τρόπο, φωτίζει την 'σκοτεινή' απόσταση (πολλές φορές σκοτεινή λόγω έλλειψης πληροφοριών αλλά και λόγω μεθοδολογικής οπτικής) μεταξύ των θεσμών, της εφαρμογής τους και της επίδρασης που έχουν στις ζωές τους. Ταυτόχρονα, αναδεικνύει την επιδραστικότητα, την επινοητικότητα, την θέση εν τέλει που έχουν τα δρώντα υποκείμενα απέναντι στις μεγάλες ιστορικές αλλαγές.

Η διαδικασία της εξαίρεσης των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης κυριάρχησε την πρώτη δεκαετία ζωής τους στην Τουρκική Δημοκρατία. Οι δυσκολίες και τα προβλήματα που αντιμετώπιζε η ΜΕΑΠ και η ασάφεια του ποιος ενέπιπτε στην κατηγορία του εξαιρούμενου, δηλαδή στην κατηγορία *établi*, ενέτειναν το καθεστώς αβεβαιότητας στο οποίο ζούσαν οι Ρωμιοί. Παράλληλα, μέσα από αυτήν τη διαδικασία αναδεικνύονται και τα εθνικά όρια του ανήκειν στη μειονότητα, αλλά και η εθνοτική ανομοιογένεια, εν τέλει, της μειονότητας.

Τόσο η περίπλοκη διαδικασία διασαφήνισης του καθεστώτος του *établi*, όσο και η αντιμειονοτική-εκτουρκιστική πολιτική του τουρκικού κράτους είχαν σαν αποτέλεσμα αρκετοί Ρωμιοί, παρά την εξαίρεσή τους, να οδηγηθούν στη μετανάστευση από την πόλη. Ωστόσο, η μετανάστευση των Ρωμιών από την Κωνσταντινούπολη στο Μεσοπόλεμο (με εξαίρεση την περίπτωση των Ρωμιών

εκείνων που εγκατέλειψαν την πόλη πριν καν υπογραφεί η Σύμβαση Υποχρεωτικής Ανταλλαγής) δεν αποτελεί μια απλή αφήγηση αιτίας (διωκτικά μέτρα) - αποτελέσματος (φυγή-μετανάστευση). Μια πιο προσεκτική μελέτη του φαινομένου της μετανάστευσης αναδεικνύει αφενός μεν τις ταξικές πλευρές του ζητήματος, καθώς η διαδικασία της μετανάστευσης έθετε το ζήτημα του ποιος μπορούσε να αντέξει και το οικονομικό κόστος, μεταξύ άλλων, μιας τέτοιας απόφασης. Αφετέρου, αναδεικνύει την άσκηση εθνικής πολιτικής από πλευράς ελληνικού κράτους. Με την κατάλυση των διοικητικών δομών της κοινότητας, την αμφισβητούμενη θέση του Πατριαρχείου, το ιδεολογικό και πολιτικό κενό μετά από τη φυγή των κυριότερων μελών της ηγετικής ελίτ των Ρωμιών και το ευρύτερο κλίμα αβεβαιότητας, ασάφειας και εκφοβισμού που καλλιεργούσε συστηματικά το τουρκικό κράτος, το ελληνικό κράτος προσπάθησε μέσω των προξενικών του αρχών να διαδραματίσει ηγετικό ρόλο στη μειονότητα και να γίνει ο βασικός ιδεολογικός διαμορφωτής αλλά και εκφραστής της στη νέα εποχή.

Κεφάλαιο 3^ο: Κοινοτική οργάνωση και ιδεολογικές ζυμώσεις στη ρωμαϊκή μειονότητα κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου: από το ‘εθνικό’ παρελθόν στο ‘κοινοτικό’ παρόν.

Αι νέαι εποχαί επιβάλλουσι και νέα καθήκοντα.
[..] Ο μέγας Γάλλος μυθιστοριογράφος και φιλόσοφος
Βικτώρ Ουγκώ διετύπωσε μια μεγάλην αλήθειαν.
[...] οι Ρωμιοί, οίτινες μη περιληφθέντες εις την κατηγορίαν
των μετατοπιζομένων, μένουσι και θα μείνουσι
εντός των ορίων της δημοκρατούμενης Τουρκίας ως πολίται αυτής
[θα] σέβονται την αρχήν ταύτην και επί τη βάσει αυτής
[θα] διαμορφούσι τας σκέψεις
και [θα] κανονίζουσι την στάσι των.³¹³

Εισαγωγή

Η ιστορία της μειονότητας τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας διαρθρώνεται σε μεγάλο βαθμό γύρω από τη διοικητική της ανασυγκρότηση, την ιδεολογική της αναδίπλωση και την αναζήτηση χάραξης νέας πολιτικής. Τα επίπεδα αυτά διαπλέκονται και συχνά μέσα από τις διοικητικές αλλαγές και τις σχέσεις της μειονότητας με το τουρκικό κράτος αναδεικνύονται ιδεολογικοί προσανατολισμοί που εκφράζουν διαφορετικές ομάδες. Στο κεφάλαιο αυτό θα εξεταστούν οι προσπάθειες διοικητικής αναδιοργάνωσης της μειονότητας σε σχέση με τις πολιτικές και νομοθετικές μεταρρυθμίσεις του τουρκικού κράτους· συγκεκριμένα, σε σχέση με την υιοθέτηση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα το 1926. Μέσα από αυτές τις διαδικασίες –συζητήσεις, επαφές με το τουρκικό κράτος, κοινοτικές εκλογές- θα εξεταστούν οι διαφορετικές ομάδες που διεκδικούν την εξουσία της μειονότητας, οι απόψεις τους και οι ιδεολογικοί τους προσανατολισμοί. Οι βασικές συνιστώσες των ιδεολογικών αναζητήσεων όλων εστιάζονται στην αντίθεση εθνικού παρελθόντος και κοινοτικού παρόντος/μέλλοντος της μειονότητας μέσα σε ένα εθνικό (βλέπε τουρκικό) κράτος. Ωστόσο το κοινοτικό ή μειονοτικό μέλλον μεταφράζεται διαφορετικά από τις διαφορετικές ομάδες της μειονότητας.

³¹³ Απόσπασμα από το κύριο άρθρο του πρώτου φύλλου της εφημερίδας *Απογευματινή*, 12 Αυγούστου 1925.

1. Η μετάβαση από την Αυτοκρατορία στη Δημοκρατία.

Η ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας εγκαινίασε μια περίοδο κύριο χαρακτηριστικό της οποίας ήταν η προσπάθεια κατασκευής ενός σύγχρονου κοσμικού εθνικού κράτους. Θέτοντας τη θρησκεία στη σφαίρα του ιδιωτικού το Ρεπουμπλικανικό Λαϊκό Κόμμα (ΡΛΚ)³¹⁴ του Μουσταφά Κεμάλ εισηγήθηκε μεταρρυθμίσεις που κύριο στόχο τους είχαν την εκκοσμίκευση των κρατικών θεσμών, των δομών και της κοινωνίας.

Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, η εκκοσμίκευση αποτέλεσε θεμέλιο λίθο της επίσημης τουρκικής ιδεολογίας, θεμελιώδη αρχή στην προσπάθεια δόμησης της έννοιας του τούρκου πολίτη και βασική αρχή οργάνωσης του κράτους.³¹⁵ Συμπεριλήφθηκε μεταξύ των έξι αρχών της επίσημης ιδεολογίας του κεμαλισμού στο τρίτο συνέδριο του ΡΛΚ τον Μάιο του 1931 και αργότερα το 1937, μαζί με τις υπόλοιπες πέντε, στο σύνταγμα της χώρας.³¹⁶

Αν και το διακύβευμα της εκκοσμίκευσης δεν ήταν νέο, μόνον μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας τον Οκτώβριο του 1923 απέκτησε ρηξικέλευθο θεσμικό πλαίσιο.³¹⁷ Η κατάλυση της μοναρχίας το 1922, η ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας το 1923 και η επακόλουθη κατάργηση του χαλιφάτου το 1924 έθεσαν το πλαίσιο για μια σειρά από θεσμικές αλλαγές που στόχευαν στην υποσκέλιση του θρησκευτικού και την ανάδειξη του πολιτικού/κοσμικού· με άλλα λόγια, στην υποταγή του θρησκευτικού στοιχείου στο πολιτικό και την κοσμική κρατική εξουσία, καθώς και στην υιοθέτηση μέτρων που θα έφερναν τη χώρα πιο κοντά στα δυτικά πρότυπα της εποχής, απομακρύνοντάς την από το οθωμανικό-μουσουλμανικό παρελθόν της.³¹⁸

³¹⁴ Cumhuriyet Halk Fırkası (CHP).

³¹⁵ Sabri M. Akural, «Kemalist Views on Social Change», in *Ataturk and the Modernization of Turkey*, Jacob M. Landay (ed.), Κολοράντο, 1984: 126. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Λονδίνο, 1964: 479-503.

³¹⁶ Τα γνωστά ως έξι βέλη του Κεμαλισμού αντιστοιχούσαν στις αρχές της εκκοσμίκευσης, του ρεπουμπλικανισμού, του εθνικισμού, του λαϊκισμού, του κρατισμού και της προοδευτικότητας. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Νέα Υόρκη, 1993: 63.

³¹⁷ Σχηματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η πορεία εκκοσμίκευσης είχε ξεκινήσει ήδη από την περίοδο του Σουλτάνου Μαχμούτ II (1808-1839), με την υιοθέτηση μεταρρυθμιστικών μέτρων κυρίως στην εκπαίδευση και είχε ενταθεί μετά την επανάσταση των Νεοτούρκων, ιδίως την περίοδο 1913-1918. Erik J. Zürcher, *Σύγχρονη Ιστορία της Τουρκίας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004: 253. Berkes, ό.π.: 89.

³¹⁸ Τα σημαντικότερα μεταρρυθμιστικά μέτρα ήταν τα εξής: Τον Μάρτιο του 1924 καταργήθηκαν οι ποιμαντικές αρμοδιότητες του Σεϊχουλισλάμ καθώς και το Υπουργείο Θρησκευτικών Υποθέσεων και Ευαγών Ιδρυμάτων, το οποίο αντικαταστάθηκε από δύο διευθύνσεις, έκλεισαν οι μεντρεσέδες και τα ανώτερα θρησκευτικά εκπαιδευτήρια τέθηκαν υπό τη δικαιοδοσία του Υπουργείου Παιδείας, ενώ συνολικά το εκπαιδευτικό σύστημα εκκοσμικεύτηκε πλήρως με τον νόμο για ενοποίηση της

Η θεσμική απονομιμοποίηση του ρόλου της θρησκείας είχε άμεσο αντίκτυπο στους μη μουσουλμανικούς πληθυσμούς της χώρας. Η κατάργηση του εθνοθρησκευτικού συστήματος του μιλλέτ, που αποτελούσε το πλαίσιο ύπαρξης και προσδιόριζε την πολιτική τους ταυτότητα, και το πέρας στο καθεστώς της μειονότητας δημιούργησε διοικητικό και οργανωτικό κενό και οδήγησε τις μειονότητες σε διοικητικές αναδιαρθρώσεις και επαναπροσδιορισμό του ιδεολογικού προσανατολισμού τους.

Μέχρι το 1922 η πολιτική οργάνωση της οθωμανικής κοινωνίας βασιζόταν στο σύστημα του μιλλέτ, στη διάκριση δηλαδή του πληθυσμού σε εθνοθρησκευτικές ομάδες.³¹⁹ Στο πρότυπο του σουλτάνου-χαλίφη, που ήταν ταυτόχρονα πολιτικός και θρησκευτικός αρχηγός, οι μη μουσουλμανικές κοινότητες εκπροσωπούσαν από τον θρησκευτικό τους αρχηγό, ο οποίος αποφάσιζε για την εσωτερική οργάνωση του μιλλέτ. Στην περίπτωση του ελληνορθόδοξου μιλλέτ (Rum millet), ο Πατριάρχης στην Κωνσταντινούπολη θεωρούνταν ο πολιτικός και θρησκευτικός αρχηγός όλων των ορθοδόξων της Αυτοκρατορίας.³²⁰ Σύμφωνα με τους Γενικούς Κανονισμούς διοίκησης του ελληνορθόδοξου μιλλέτ που είχαν συνταχθεί στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, η διοίκηση του μιλλέτ ασκούσαν από το Πατριαρχείο, που ήταν και η ανώτατη αρχή, και από το Διαρκές Εθνικό Μεικτό Συμβούλιο (ΔΕΜΣ), που έδρευε στην Κωνσταντινούπολη και αποτελούνταν από θρησκευτικούς και από κοσμικούς εκπροσώπους της κοινότητας.³²¹

Η διάλυση της Οθωμανικής εξουσίας και η ίδρυση ενός κοσμικού τουρκικού

εκπαίδευσης. Τον Νοέμβριο του 1925 απαγορεύτηκαν τα δερβίςικα τάγματα (ταρικήτ), έκλεισαν οι τεκέδες και άρχισαν προσπάθειες περιστολής και απαγόρευσης των εκφράσεων λαϊκής θρησκευτικότητας. Παράλληλα, το φέσι κηρύχθηκε παράνομο και αντικαταστάθηκε από το καπέλο, ενώ ξεκίνησε και εκστρατεία κατά του φερετζέ. Το 1926 υιοθετήθηκε το Γρηγοριανό ημερολόγιο και το δυτικό σύστημα μέτρησης της ώρας, τον Απρίλιο του 1928 καταργήθηκε το άρθρο του συντάγματος του 1924, το οποίο αναγνώριζε την ισλαμική θρησκεία ως επίσημη κρατική θρησκεία, λίγο αργότερα υιοθετήθηκε το λατινικό αλφάβητο αντί του αραβικού, το 1931 υιοθετήθηκαν τα δυτικά μέτρα και σταθμά, ενώ το 1935 θεσμοθετήθηκε η αργία της Κυριακής αντί της ισλαμικής Παρασκευής. Çağaptay, 2006 α: 13-14. Zürcher, ό.π.: 253-262.

³¹⁹ Benjamin Braude, «Foundation Myths of the Millet System» στο Benjamin Braude and Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, τ. 1, Η.Π.Α. 1982: 69-88.

³²⁰ Σχετικά με την διαδικασία ανάδειξης του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως σε αρχή όλων των ορθόδοξων της Αυτοκρατορίας και επικράτησης του όρου Rum millet βλέπε Paraskevas Konortas, «From Tâ'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community», στο D. Gondicas and Charles Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, Νιού Τζέρσεϊ 1999: 169-179.

³²¹ Το συμβούλιο αυτό απαρτίζεται από κληρικούς και λαϊκούς εκπροσώπους από τα αριστοκρατικά (Φαναριώτες-Νεοφαναριώτες) και ανώτερα-μεσαία αστικά στρώματα. Αποτελεί μαζί με το Πατριαρχείο την ηγεσία του μιλλέτ. Έφη Κάννερ, 2004 ό.π: 43, 111-114.

κράτους σήμανε de facto το τέλος του παραπάνω διοικητικού μοντέλου των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων. Αν και όπως έχει υποστηριχτεί από διάφορους μελετητές η τουρκική κοινωνία του Μεσοπολέμου και η έννοια του τουρκικού έθνους στηρίχθηκαν στην οθωμανική κληρονομιά της διάκρισης του πληθυσμού σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους,³²² η θεσμική κατάργηση των θρησκευτικών αρχών των μειονοτήτων ως επίσημων πολιτικών εκπροσώπων τους δημιούργησε ένα σημαντικό θεσμικό κενό.

Στην περίπτωση των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης η αφαίρεση της πολιτικής εξουσίας από τις θρησκευτικές αρχές είχε καταστεί σαφής ήδη στη διάρκεια των συνομιλιών στη Λοζάνη. Μάλιστα, το ζήτημα της εξαίρεσης ή όχι των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης από την υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών συνδέθηκε άρρηκτα με το μέλλον του Πατριαρχείου. Η τουρκική αντιπροσωπεία στη Λοζάνη και ιδίως ο Riza Nur τόνιζαν ότι το Πατριαρχείο θα έπρεπε να μεταφερθεί εκτός Κωνσταντινούπολης λόγω της πολιτικής δράσης που είχε αναπτύξει στο διάστημα 1919-1922. Τόσο ο Riza Nur, όσο και ο ίδιος ο Μουσταφά Κεμάλ τόνιζαν αφενός μεν ότι ο πολιτικός χαρακτήρας του Πατριαρχείου θα το εμπόδιζε να ανταποκριθεί στο νέο καθεστώς και αφετέρου ότι το κοσμικό καθεστώς που επρόκειτο να εγκαθιδρυθεί αυτόματα θα απέβαλε το θρησκευτικό αυτό θεσμό.³²³ Το ζήτημα συζητήθηκε στην επιτροπή ανταλλαγής πληθυσμών στη Λοζάνη από τον Δεκέμβριο του 1922 μέχρι τον Ιανουάριο του 1923 οπότε προκρίθηκε προφορικά η συμβιβαστική λύση της παραμονής του Πατριαρχείου στην Κωνσταντινούπολη ως αποκλειστικά και μόνο θρησκευτικού θεσμού, χωρίς καμμία εμπλοκή στο εξής στην πολιτική ζωή και τη διοίκηση των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης.³²⁴

Επομένως, από την αρχή της νέας εποχής, και μάλιστα πριν καν υπογραφεί η Συνθήκη της Λοζάνης, πριν καν ιδρυθεί η Τουρκική Δημοκρατία και εφαρμοστεί έμπρακτα η πολιτική της εκκοσμίκευσης, το Πατριαρχείο είχε περιοριστεί στον

³²² Eissenstat, Howard, *The Limits of Imagination: Debating the Nation and constructing the state in early Turkish nationalism*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Λος Άντζελες 2007: 178.

³²³ Alexandris, ό.π.: 87-88. Nur, ό.π.: 133-137.

³²⁴ Η απόφαση αυτή πάρθηκε στις 10/1/1923. Πέρα όμως από αυτήν την προφορική συμφωνία για τον περιορισμό του Πατριαρχείου στα καθαρά θρησκευτικά του καθήκοντα δεν υπήρξε ούτε στο τελικό κείμενο της συνθήκης της Λοζάνης αναλυτική περιγραφή της λειτουργίας, των δικαιοδοσιών και της μορφής του θεσμού, γεγονός που άφηνε περιθώρια αυθαιρεσίας τόσο –και κυρίως- από το τουρκικό κράτος όσο και από τον ίδιο τον θεσμό ενδοκοινοτικά. Για μια λεπτομερή ανάλυση της διπλωματικής ιστορίας σε σχέση με τη θέση του Πατριαρχείου στο νέο καθεστώς βλέπε Alexandris, ό.π.: 89-95. Ladas, ό.π.: 343-344.

θηρσκευτικό του ρόλο, απεκδυόμενο τον εθναρχικό του χαρακτήρα, όπως είχε διαμορφωθεί την περίοδο 1919-1922. Το τουρκικό κράτος θα παραμείνει σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου εξαιρετικά καχύποπτο απέναντι στο Πατριαρχείο λόγω της πολιτικής στάσης που είχε τηρήσει την περίοδο 1919-1922 και θα προσπαθεί να το αποδυναμώσει περαιτέρω.³²⁵

Άρα οι Ρωμιοί γνωρίζουν από πολύ νωρίς ότι η διοίκηση της κοινότητάς τους δεν θα μπορούσε να υπάρξει στο εξής όπως είχε διαμορφωθεί μέχρι τότε. Ο μέχρι τότε τρόπος διοίκησης ήταν απότοκο των μεταρρυθμίσεων εκσυγχρονισμού και ορθολογικοποίησης της διοίκησης του οθωμανικού κράτους στα μέσα του 19^{ου} αιώνα. Βασιζόταν σε γενικούς κανονισμούς, που είχε καταρτίσει κάθε μιλλέτ ξεχωριστά. Στην περίπτωση του μιλλέτ των Ρωμιών, οι γενικοί κανονισμοί –οι οποίοι ήταν πιο συντηρητικοί από ό,τι για παράδειγμα οι αντίστοιχοι του μιλλέτ των Αρμενίων– όριζαν ότι η κοινότητα των Ελληνορθόδοξων της Αυτοκρατορίας διοικούνταν από τον Πατριάρχη και την Ιερά Σύνοδο, ενώ το ΔΕΜΣ ήταν υπεύθυνο για τα οικονομικά και εκπαιδευτικά ζητήματα όλων των Ελληνορθόδοξων, όπως και για τα φιλανθρωπικά ιδρύματα της κάθε κοινότητας (νοσοκομεία, ορφανοτροφεία, κ.λπ.).³²⁶

Εκτός όμως από τη διοικητική δομή της κοινότητας εκείνο που ήταν εξίσου υπό αναδιαπραγμάτευση ήταν ο ιδεολογικός της προσανατολισμός. Το κυρίαρχο μέχρι τότε σχήμα της πρόσδεσης στις πολιτικές του ελληνικού κράτους και στην ιδεολογία του ελληνικού αλυτρωτισμού τίθονταν ανοιχτά σε αμφισβήτηση.

³²⁵ Alexis Alexandris, «The Expulsion of Constantine VI: The Ecumenical Patriarchate and Greek Turkish Relations, 1924-1925», στο *Balkan Studies*, v. 22, Θεσσαλονίκη, 1981: 233-363.

³²⁶ Richard Clogg, «The Greek Millet in the Ottoman Empire», Benjamin Braude and Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, τ. 1, Η.Π.Α. 1982: 194-195.

2. Διοίκηση και Ιδεολογία μετά το 1922:

α) Πρωτοβουλίες διοικητικής αναδιάρθρωσης από το Πατριαρχείο, 1923· σημάδια ιδεολογικής αναδίπλωσης.

Από την πρώτη στιγμή της νίκης των Κεμαλικών και κατά τη διάρκεια των συνομιλιών στο συνέδριο της Λοζάνης είχε καταστεί σαφές ότι το καινούργιο κράτος που γεννιόταν θα στηριζόταν στην αρχή της εκκοσμίκευσης. Οι θρησκευτικοί εκπρόσωποι δεν θα είχαν στο εξής πολιτική εξουσία και άρα οι μειονότητες θα έπρεπε να αναδιαμορφώσουν τη διοικητική τους δομή. Τα άρθρα που αφορούσαν τις μειονότητες στη Συνθήκη της Λοζάνης έθεταν το πλαίσιο και τα όρια της διοικητικής αναδιάρθρωσης.³²⁷

Κάτω από αυτές τις συνθήκες ο Πατριάρχης Μελέτιος έφυγε από την Κωνσταντινούπολη στις 10 Ιουλίου 1923 και μετέβη στο Άγιο Όρος. Αν και δεν παραιτήθηκε από το πατριαρχικό αξίωμα η κίνησή του ερμηνεύεται ως προσπάθεια να κατευναστούν τα οξυμένα τουρκικά πνεύματα εν όψει της υπογραφής της Συνθήκης της Λοζάνης.³²⁸ Πριν φύγει ο Πατριάρχης μεταβίβασε όλη την εξουσία και τις αρμοδιότητές του στην Ιερά Σύνοδο, η οποία μαζί με το ΔΕΜΣ θα διαχειριζόταν τα διοικητικά και οργανωτικά θέματα της κοινότητας μέχρις ότου θα συγκροτούνταν μια καινούργια κοινοτική αρχή, όπως όριζε και η συνθήκη της Λοζάνης στο άρθρο 42.³²⁹

Αμέσως μετά την αποχώρησή του Μελέτιου η Ιερά Σύνοδος ανέλαβε πρωτοβουλίες προσέγγισης των τουρκικών αρχών για να διευθετήσει το ζήτημα του ακέφαλου της κοινότητας και να ανατρέψει το αρνητικό κλίμα των προηγούμενων ετών: επιχείρησε να έρθει σε επικοινωνία με τον νομάρχη (*vali*) της Κωνσταντινούπολης μέσω του Βασίλειου Ορφανίδη, πρώην βουλευτή στο οθωμανικό κοινοβούλιο, πατριαρχική αντιπροσωπεία επισκέφτηκε εκπροσώπους της

³²⁷ Τα άρθρα 37-44 έθεταν το πλαίσιο ύπαρξης των μειονοτήτων στην Ελλάδα και την Τουρκία. *Treaty of Peace with Turkey and other Instruments signed at Lausanne on July 24*, ό.π.: σελ. 29-33. Βλέπε Παράρτημα Ι, 2.

³²⁸ Ο Μελέτιος ήταν θερμός υποστηρικτής του Βενιζέλου και είχε έρθει σε ξεκάθαρη ρήξη με τις οθωμανικές αρχές την περίοδο 1919-1922. Η απόφασή του να φύγει από την Κωνσταντινούπολη εν μέρει οφειλόταν στα τηλεγραφήματα του Βενιζέλου από το Συνέδριο της Λοζάνης με τα οποία τον παρότρυνε να παραιτηθεί. Επιπλέον, εκρεμμούσε εναντίον του δικαστική απόφαση τουρκικού δικαστηρίου που τον κατηγορούσε ότι είχε έρθει στην πόλη χωρίς κανονικό διαβατήριο. Alexandris, ό.π.: 148.

³²⁹ Πατριαρχική εγκύκλιος δημοσιευμένη στα *Ημερήσια Νέα*, 28 Αυγούστου 1923.

στρατιωτικής και πολιτικής ηγεσίας της χώρας για να τους ευχηθεί για το μπαϊράμι και στη συνέχεια υποδέχτηκε τον Ισμέτ Ινονού, ο οποίος κατέφθασε στην πόλη στις 10 Αυγούστου· στις 4 Αυγούστου η Ιερά Σύνοδος έστειλε επιστολή στον ίδιο τον Μουσταφά Κεμάλ ζητώντας τη βοήθειά του για τη διοικητική ανασυγκρότηση της κοινότητας. Καμμία όμως από τις παραπάνω κινήσεις δεν βρήκε ανταπόκριση.³³⁰

Με την οριστική παραίτηση του Μελέτιου τον Οκτώβριο του 1923 η Ιερά Σύνοδος έλαβε περαιτέρω πρωτοβουλίες για τη ρύθμιση της διοίκησης της κοινότητας. Στις αρχές Οκτωβρίου 1923 ανακοίνωσε την κατάργηση του ΔΕΜΣ³³¹ Στη συνέχεια, εξέδωσε πατριαρχική εγκύκλιο με την οποία καλούσε τις κοινοτικές αρχές της μειονότητας να επιλέξουν αντιπροσώπους, οι οποίοι θα συνέρχονταν σε γενική συνέλευση στα γραφεία των Εθνικών Φιλανθρωπικών Καταστημάτων στις αρχές Νοέμβρη 1923, για να καταρτίσουν το πρώτο προσωρινό Διοικητικό Συμβούλιο της ρωμαϊκής μειονότητας που θα αναλάμβανε τη διοίκηση των κοινοτικών υποθέσεων.³³² Πολλές κοινότητες της μειονότητας προκήρυξαν εκλογές για την ανάδειξη των αντιπροσώπων τους.³³³ Ωστόσο, και ενώ αρχικά οι τουρκικές αρχές είχαν δώσει την απαιτούμενη άδεια για την διενέργεια των κοινοτικών συνελεύσεων, τελικά την ανακάλεσαν μέχρι να δοθούν νέες οδηγίες από την Άγκυρα, όπως χαρακτηριστικά ανέφερε η σχετική ανακοίνωση.³³⁴

Στην ίδια εγκύκλιο διευκρινιζόταν ότι οι εκκλησιαστικοί εκπρόσωποι απλά θα χαιρέτιζαν τη συνέλευση και δεν θα αναμειγνύονταν πλέον στα κοινοτικά ζητήματα, από τη στιγμή που ο ρόλος του Πατριαρχείου και της εκκλησίας είχε θεσμικά περιοριστεί αυστηρά στα θρησκευτικά τους καθήκοντα.³³⁵

Η διευκρίνηση αυτή δεν είναι τυχαία· εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο

³³⁰ Alexandris, ό.π.: 149-150. Dimitris Kamouzis, «A Minority in a state of flux, Greek self administration and education in post-Lausanne Istanbul (ca. 1923-1930)», in Benjamin C. Fortna, Stefanos Katsikas, Dimitris Kamouzis, Paraskevas Konortas (ed.), *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey, Orthodox and Muslims, 1830-1945*, Αμερική και Καναδάς 2013: 103.

³³¹ Προσωρινά, η Ιερά Σύνοδος ανέλαβε κάποιες από τις αρμοδιότητες του ΔΕΜΣ, που αφορούσαν σε ζητήματα ατομικού και οικογενειακού δικαίου, όπως οι υποθέσεις υιοθεσίας, κ.ά. *Ημερήσια Νέα*, 12 Οκτωβρίου 1923.

³³² Η επιτροπή που θα προέκυπτε από τη συνέλευση των αντιπροσώπων θα επεξεργαζόταν την σύνταξη ενός καταστατικού χάρτη της μειονότητας. Στα εκκλησιαστικά νέα της εφημερίδας *Ημερήσια Νέα* διαβάζουμε ότι ένας μητροπολίτης θα έστελνε το καταστατικό οργάνωσης της γερμανικής μειονότητας της Τσεχοσλοβακίας, για να χρησιμεύει ως πρότυπο. *Ημερήσια Νέα*, 12, 18, 22 Οκτωβρίου 1923.

³³³ *Ημερήσια Νέα*, 27, 28 Οκτωβρίου 1923.

³³⁴ *Ημερήσια Νέα*, 31 Οκτωβρίου 1923, 6 Νοεμβρίου 1923.

³³⁵ *Ημερήσια Νέα*, 20 Οκτωβρίου 1923.

ιδεολογικής μετατόπισης των κοινοτικών αρχών και ενδοκοινοτικά αλλά και απέναντι στις τουρκικές αρχές από το τέλος του 1922 και μετά. Η νίκη του κεμαλικού στρατού και οι πολιτικές εξελίξεις που ακολούθησαν στην Ελλάδα και την Τουρκία προκάλεσαν την πολιτική και ιδεολογική αναδίπλωση της κοινότητας. Συνολικά, η ταύτιση με την ελληνική εθνική ιδεολογία και τον αλυτρωτισμό του ελληνικού κράτους και η πολιτική ρήξης των κοινοτικών αρχών, κοσμικών και εκκλησιαστικών, με την οθωμανική εξουσία την περίοδο 1919-1922 τίθονταν πια σε απόλυτη αμφισβήτηση και αξιολογούνταν αρνητικά, ενώ επικροτούνταν ο περιορισμός της εκκλησίας στα θρησκευτικά της καθήκοντα και η απο-πολιτικοποίηση του θεσμού.

Φορείς έκφρασης αυτών των απόψεων έγιναν αντιπρόσωποι της κοσμικής ελίτ της μειονότητας που είχαν τηρήσει μετριοπαθή στάση τα προηγούμενα χρόνια και είχαν κρατήσει αποστάσεις από την απόλυτη ταύτιση με τα προτάγματα του ελληνικού εθνικισμού. Αυτοί θα αποτελέσουν στο εξής τις ηγετικές φιγούρες της μειονότητας.

Ωστόσο, πρέπει να τονιστεί ότι παρά τον περιορισμό των αρμοδιοτήτων του Πατριαρχείου στο πλαίσιο τόσο θεσμικής εκκοσμίκευσης, όσο και ‘αντι-ρωμαϊκής’ πολιτικής του τουρκικού κράτους εξαιτίας –μεταξύ άλλων- της πολιτικής, εθναρχικής στάσης του Πατριαρχείου κυρίως το διάστημα 1919-1922, ο θεσμός θα επαναποκτήσει σταδιακά ισχύ. Αυτό θα συμβεί κυρίως λόγω της έλλειψης άλλου κεντρικού θεσμού ενδομεινονοτικά, μετά την κατάργηση του ΔΕΜΣ και τη μη αντικατάστασή του από έναν ανάλογο φορέα, με αποτέλεσμα και οι ίδιες οι τουρκικές αρχές να επανοικειοποιηθούν την παράδοση συνδιαλλαγής με το Πατριαρχείο για θέματα που αφορούσαν τη μειονότητα.

β) Ρήξη με το ‘εθνικό’ παρελθόν.

Παράλληλα με τις πρωτοβουλίες του Πατριαρχείου, και οι λαϊκοί εκπρόσωποι της κοινότητας έκαναν προσπάθειες προσέγγισης του νέου καθεστώτος. Τον Μάρτιο του 1923 με αφορμή τη διενέργεια των πρώτων εκλογών του τουρκικού κράτους τα μέλη της κεντρικής εφοροεπιτροπής της κοινότητας Σταυροδρομίου Α. Καζανόβας,³³⁶ Αχ. Μόσχος,³³⁷ Δ. Κούρτογλου και Β. Μιρμίρογλου³³⁸ συζητούσαν το ενδεχόμενο

³³⁶ Ο Α. Καζανόβας ήταν μέλος του τελευταίου ΔΕΜΣ και πρόεδρος της Εφοροεπιτροπής Σταυροδρομίου. Kamouzis, ό.π.: 106.

³³⁷ Ο Αχ. Μόσχος ήταν νομικός και είχε διατελέσει νομικός υπάλληλος (αντιεισαγγελέας και πρωτοδίκης) του οθωμανικού Υπουργείου Δικαιοσύνης. Μετά το 1923 διετέλεσε νομικός σύμβουλος

συμμετοχής της μειονότητας στις εκλογές.³³⁹ Και οι τέσσερις άνδρες συγκαταλέγονταν στην κατηγορία της νέας ηγετικής μειονοτικής ελίτ που είχε τηρήσει μετριοπαθή στάση την περίοδο 1919-1922.

Η προοπτική συμμετοχής στην εκλογική διαδικασία χαρακτηριζόταν από τον Μιρμίρογλου ως ευκαιρία *«όπως συμπράζωμεν μετά των Κεμαλικών οίτινες ευρίσκονται εν τη αρχή, ουδέποτε δε με τους αντιπολιτευομένους [...] ίνα τοιουτοτρόπως αρθή η υπάρχουσα μεταξύ ταύτης [της κυβερνήσεως] και των ορθόδοξων χριστιανών παρεξήγησις»*.³⁴⁰ Από την απόρριψη της επίσημης οθωμανικής εξουσίας λίγους μήνες πριν, ήδη στις αρχές του 1923 και αφού έχει κατοχυρωθεί η εξαίρεση των Ρωμιών από την ανταλλαγή, οι πολιτικές επιλογές της περιόδου 1919-1922 χαρακτηρίζονται πηγή *«παρεξήγησεως»* μεταξύ της κοινότητας και του τουρκικού κράτους. Η νέα πολιτική ελίτ δηλώνει ξεκάθαρα την πρόθεσή της να συνεργαστεί με τις κεμαλικές δυνάμεις, τον μέχρι τότε πολιτικό εχθρό της κοσμικής και θρησκευτικής ηγεσίας της κοινότητας. Ενώ μέχρι το 1922 ο ιδεολογικός προσανατολισμός που έχει διαμορφώσει η κοινότητα είναι ελληνοκεντρικός με όρους κυριαρχικούς και συγκρουσιακούς με το οθωμανικό κράτος,³⁴¹ στην μετά το 1923 περίοδο η ταυτότητα αυτή τίθεται υπό αναδιαπραγμάτευση.

Στις επαφές του με τις τουρκικές αρχές,³⁴² ο Μιρμίρογλου ζητούσε να δοθεί στους Ρωμιούς η άδεια του *συνέρχεσθαι* για να μπορέσουν να εκλέξουν τους αντιπροσώπους τους για τις εκλογές, έχοντας στο νου του το εκλογικό σύστημα που επικρατούσε κατά την οθωμανική περίοδο. Η άδεια αυτή θα ήταν σημαντική και *«δια να ενθαρρυνθεί ο χριστιανικός κόσμος»*,³⁴³ όπως χαρακτηριστικά λέει ο ίδιος,

του Πατριαρχείου, έφορος του οργανοτροφείου θηλέων και αρρένων (1925-1927) και μέλος της εφορείας νοσοκομείων Βαλουκλί (1927-1930). Το 1950 εκλέχθηκε βουλευτής με το Δημοκρατικό Κόμμα του Μεντερές. Μπόζη Σούλα, *Ο Ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, 2002: 239.

³³⁸ Ο Βλαδίμηρος Μιρμίρογλου ήταν δικηγόρος και είχε διατελέσει μέλος του ΔΕΜΣ στη δεύτερη πατριαρχία του Ιωακείμ Γ' (1901-1912). Κατά την περίοδο της Δημοκρατίας διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο· υπήρξε ενεργό μέλος της εφοροεπιτροπής Σταυροδρομίου, νομικός σύμβουλος της Θεολογικής Σχολής το 1926 και αξιωματούχος του Πατριαρχείου μέχρι το θάνατό του το 1966, ενώ λειτουργούσε ως *«σύνδεσμος μεταξύ Πατριαρχείων και Κυβερνήσεως»*. *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα Μ1 45, Φάκελος Βουλευτικών εκλογών, 21 Μαρτίου 1923. Μαυρόπουλος, ό.π.: 58. Kamouzis, 2013, ό.π.: 127.

³³⁹ *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα Μ1 45, Φάκελος Βουλευτικών εκλογών, 21 Μαρτίου 1923.

³⁴⁰ *Ανθέμιον*, Μ1 45, Παναγία Πέρα, Φάκελος Βουλευτικών Εκλογών, 21 Μαρτίου 1923.

³⁴¹ Βλέπε 1^ο κεφάλαιο: 2.

³⁴² Ο Μιρμίρογλου είχε συνάντηση με τις εκλογικές επιτροπές που σχηματίστηκαν στην Κωνσταντινούπολη από εξουσιοδοτημένους εκπροσώπους του Μουσταφά Κεμάλ εν όψει των εκλογών. *Ανθέμιον*, Μ1 45, ό.π.

³⁴³ Στο ίδιο.

επισημαίνοντας την παράμετρο του φόβου στην καθημερινότητα και τις επιλογές των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης. Το αρνητικό κλίμα που έχει διαμορφωθεί στην Κωνσταντινούπολη εκείνη την εποχή απέναντι στους Ρωμιούς ειδικά και τις μειονότητες γενικότερα εξηγεί εν μέρει την αλλαγή στην πολιτική συμπεριφορά των Ρωμιών.

Στο πλαίσιο της πολιτικής μετατόπισης ο Μιρμίρογλου υπογραμμίζει την πολιτική νομιμοφροσύνη των Ρωμιών συνολικά, τονίζοντας την πολιτική ουδετερότητα και απο-πολιτικοποίησή τους, σε αντιδιαστολή με την έντονη πολιτική δραστηριότητα των πολιτικών ταγών τους τα προηγούμενα χρόνια. Στις διερευνητικές επαφές του με εκπροσώπους του τουρκικού κράτους δήλωνε ότι «*Ερχόμεθα [...] άνευ όρων, ημείς δεν έχουμε πολιτικές λέσχας δια να υποστηρίξομεν τούτο ή εκείνο το μέρος, υποδείξατε υμείς και θα υπακούσωμεν*».³⁴⁴

Η πολιτική ουδετερότητα, η μη εμπλοκή στα κοινά και η νομιμοφροσύνη θα αποτελέσουν τα κύρια χαρακτηριστικά της πολιτικής ταυτοποίησης της μειονότητας σε όλη την περίοδο του Μεσοπολέμου. Η επίσημη γραμμή της μειονότητας πλέον διαμορφωνόταν στη βάση ότι οι Ρωμιοί δεν αναμειγνύονται στον πολιτικό βίο της χώρας, σέβονται τους νόμους και «*τον Μέγα Πρόεδρο της Δημοκρατίας*» και «*κοιτάζουν τη δουλειά τους και το ψωμί τους*».³⁴⁵ Η πολιτική παρουσιαζόταν ως πεδίο που δεν απασχολούσε τους Ρωμιούς, δηλώνοντας έτσι και τη βαθμιαία συντηρητικοποίησης της ηγεσίας της μειονότητας που, στο όνομα της προφύλαξης των μειονοτικών δαιμονοποιούσε, τη δημόσια δράση.

Στη λογική της απο-πολιτικοποίησης, η εφημερίδα *Ημερήσια Νέα* διαχώριζε τον απλό λαό των Ρωμιών που στο παρελθόν είχε πέσει θύμα των «*άσοφων δημαγωγών*» οι οποίοι βρίσκονταν στην κεφαλή της μειονότητας την περίοδο 1919-1922.³⁴⁶ Στο πλαίσιο ρήξης με την πολιτική του παρελθόντος, ο αρθρογράφος καλούσε να

³⁴⁴ Στο ίδιο.

³⁴⁵ *Απογευματινή*, 13 Σεπτεμβρίου 1930. Η πρώτη φορά στην περίοδο της Δημοκρατίας που Ρωμιοί εμπλέκονται στην τουρκική πολιτική σκηνή ήταν στις δημοτικές εκλογές του 1930. Συγκεκριμένα, ανάμεσα στους υποψήφιους στην Κωνσταντινούπολη του Ελεύθερου Δημοκρατικού Κόμματος (Serbest Cumhuriyet Fırkası) του Fethi Okyar συγκαταλέγονταν έξι Ρωμιοί μεταξύ των οποίων οι Πανταζίδης, Ορφανίδης και Παντζείρης. Rifat N. Bali, «1930 Yılı Belediye Seçimleri ve Serbest Fırka'nın Azınlık Adayları», *Tarih ve Toplum*, τ. 167, Νοέμβριος 1997: 25. Στις βουλευτικές εκλογές του 1935 εκλέχθηκαν στην Τουρκική Εθνοσυνέλευση δύο Ρωμιοί: ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ στην εκλογική περιφέρεια του Εσκή Σεχίρ και ο Νικόλαος Τάπτας στην εκλογική περιφέρεια της Άγκυρας. Samim Akgönül, «Les Grecs d' Istanbul pendant les premières décennies de la République Turque», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 14^{ος}, 2004: 233.

³⁴⁶ *Ημερήσια Νέα*, 18 Σεπτεμβρίου 1923.

απομακρυνθούν από τις σημαντικές θέσεις της μειονότητας εκείνοι που ήταν «γεννήματα μιας πολιτικής περιόδου η οποία έλξε ήδη [και οι οποίοι] υπέσκαψαν την υπόστασιν του [κράτους] και κατά την περίοδο της αδυναμίας ή ορθότερον της πτώσεως αυτού εγεννήθησαν» και να αντικατασταθούν με άτομα κύρους.³⁴⁷ Για την εφημερίδα, η εγκυρότητα παρέπεμπε σε εκείνους που είχαν τηρήσει στάση ουδετερότητας την περίοδο της ανακωχής· συγκεκριμένα, αναφέρονταν τα ονόματα των Μιρμίρογλου, Παντζείρη Βέη, Ορφανίδη, Σγουρίδη, οι οποίοι εκπροσωπούσαν τη νεοφαναριώτικη ελίτ³⁴⁸ της κοινότητας και οι οποίοι στο παρελθόν είχαν υπηρετήσει το οθωμανικό κράτος από διάφορες θέσεις.³⁴⁹ Ενδεικτικά ο Ορφανίδης, ο οποίος το διάστημα 1912-18 είχε διατελέσει βουλευτής Κωνσταντινούπολης, πολιτευόμενος με το Κομιτάτο Ένωσης και Προόδου, και ήταν συνεργάτης και προσωπικός φίλος του συντηρητικού πατριάρχη Γερμανού Ε΄, προβαλλόταν σε όλη τη δεκαετία του 1930 ως εκείνος χάρη στον οποίο κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου «δεν εμάτωσε ούτε ενός ρωμιού μύτη, δεν χάθηκε ουδέν ίδρυμα».³⁵⁰

Η υπογράμμιση της απο-πολιτικοποίησης των Ρωμιών ως στοιχείου νομιμοφροσύνης απαντούσε στην πεποίθηση της τουρκικής κοινής γνώμης, όπως αυτή διαμορφωνόταν και εκφραζόταν στον τουρκικό τύπο της εποχής, ότι «τα δεινά τους οφείλονται στο ότι ακολούθησαν την Ελλάδα» και ότι αν δεν το ξαναέκαναν όλα θα πήγαιναν καλά.³⁵¹

³⁴⁷ *Ημερήσια Νέα*, 21 Σεπτεμβρίου 1923.

³⁴⁸ Με τον όρο νεοφαναριώτικη ελίτ, νοείται η αριστοκρατία των Ρωμιών μετά την εξουδετέρωση των Φαναριωτών από την οθωμανική πύλη, σε αντίποινα για την ελληνική επανάσταση του 1821. Τα μέλη αυτής της κοινωνικής τάξης συχνά θα συμμετέχουν στη διοίκηση του οθωμανικού κράτους από την εποχή του Τανζιμάτ μέχρι τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Λόγω της πολιτικής τους ισχύος κατείχαν αντίστοιχα σημαντική θέση στη διοίκηση της κοινότητας, συμμετέχοντας σταθερά στο ΔΕΜΣ. Υποστηρικτές της οθωμανικότητας και της συνοχής της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οι Νεοφαναριώτες στην πλειονοψηφία τους τήρησαν μετριοπαθή πολιτική στάση στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και το διάστημα 1919-1922. Konstantina Andrianopoulou, *Alexander Mavroyeni Bey: From the 19th century reform era to the Young Turk revolution through the life and the ideology of a Neophanariot Ottoman Bureaucrat*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Βοσπόρου 2004.

³⁴⁹ *Ημερήσια Νέα*, 18 Ιανουαρίου 1924.

³⁵⁰ Ο Ορφανίδης είχε λειτουργήσει ως σύνδεσμος μεταξύ της τουρκικής κυβέρνησης και του Πατριαρχείου. Μαυρόπουλος, ό.π.: 75-76. Εμμανουηλίδης, ό.π.: 303. Αλέξης Αλεξανδρής, «Οι Έλληνες στην Υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας», 1850-1922, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας της Ελλάδας*, τομ. 23, 1980: 389-397. Μπούρα Κατερίνα, «Οι Βουλευτικές Εκλογές στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, Οι Έλληνες βουλευτές, 1908-1918», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 4, 1983: 73-79. *Απογευματινή*, 8 Σεπτεμβρίου 1930.

³⁵¹ Στο ίδιο άρθρο ο δημοσιογράφος έλεγε ότι οι Τούρκοι σέβονταν τα θρησκευτικά αισθήματα των Ρωμιών συμπατριωτών τους αλλά εάν οι Ρωμηοί συνέχιζαν να αναμειγνύουν «τας δύο ιδιότητας, του

Η αντίληψη αυτή θα μπορούσε να συσχετιστεί με την κυρίαρχη εκείνη την εποχή κεμαλική ιδεολογία σύμφωνα με την οποία η τουρκική κοινωνία και το τουρκικό έθνος αποτελούσαν ένα ενιαίο πολιτικό σύνολο, ακομμάτιστο και αταξικό, του οποίου τα μέλη συνδέονταν μεταξύ τους με δεσμούς γλώσσας, κουλτούρας και κοινών ιδανικών.³⁵² Η πολιτικοποίηση πέρα από τα στενά πλαίσια εξυπηρέτησης του εθνικού καλού στοχοποιούνταν.

Από την άλλη, το 1923 η μειονότητα είχε δημογραφικά αποψιλωθεί ήδη σε από εκείνα τα στοιχεία που είχαν αναπτύξει έντονη πολιτική δραστηριότητα τα προηγούμενα χρόνια. Οι ένθερμοι θιασώτες του ελληνικού εθνικισμού είχαν εγκαταλείψει την πόλη αμέσως μετά την πυρκαγιά της Σμύρνης.³⁵³ Επιπλέον, Ρωμιοί οι οποίοι ήταν πολιτικά ενταγμένοι σε σοσιαλιστικές κινήσεις είτε επέλεξαν το δρόμο της μετανάστευσης λόγω διώξεων, είτε εγκατέλειψαν τη δράση τους μέσα στο πλαίσιο καταστολής των συνδικαλιστικών και σοσιαλιστικών κινήσεων από το κεμαλικό καθεστώς.³⁵⁴ Για παράδειγμα, ο Σταυρίδης, μέλος του προσωπικού της Εταιρείας των Τραμ και οργανωμένος σε σοσιαλιστική ομάδα συνελήφθη σε συλλαλητήριο την Πρωτομαγιά του 1923, ενώ ο Νικόλας Ασημακόπουλος που ήταν ενεργό μέλος σοσιαλιστικών-εργατικών κύκλων εγκατέλειψε επίσης την πόλη.³⁵⁵ Από την άλλη, τα διάφορα μέτρα στο πλαίσιο εθνικοποίησης της οικονομίας (απαγόρευση άσκησης συγκεκριμένων επαγγελμάτων, αποκλεισμοί μη μουσουλμάνων από εργατικά σωματεία και συνδικάτα) δεν άφηναν, εκ των πραγμάτων, περιθώρια ανάπτυξης σοσιαλιστικής δράσης.

Η ιδεολογική-πολιτική ρήξη της κοινότητας εκφράστηκε emphatically σε σχέση με το ζήτημα της παραίτησης του πατριάρχη Μελέτιου. Η εφημερίδα *Ημερήσια Νέα* σε σειρά άρθρων χαρακτήριζε τον πατριάρχη «δημιούργημα μιας εποχής η οποία παρήλθε, [...] παράγοντα μιας σταδιοδρομίας η οποία έληξεν»³⁵⁶ και ζητούσε την

*πρωθυερέως και του αντιπροσώπου των Αθηνών», τότε θα υπήρχε πρόβλημα. Κλείνοντας, απήυθνε το ερώτημα αν οι Ρωμιοί ήθελαν να συνεχίσουν να διοικούνται από την Αθήνα. ΙΑΥΕ, 1925, Γ/68/2, Επισκόπηση τουρκικού τύπου, *Cumhuriyet*, 7 Φεβρουαρίου 1925.*

³⁵² Taha Parla-Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey, Progress or Order*, Νέα Υόρκη 2004: 255-257.

³⁵³ Βλέπε 2^ο κεφάλαιο: 3α.

³⁵⁴ Mete Tuncay, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Άγκυρα 1967: 155. Alexandris, ό.π.: 112.

³⁵⁵ ΙΑΥΕ, 1923, Κεντρική Υπηρεσία 15/1, Αννινός προς ΥπΕξ, Κωνσταντινούπολη, 7 Μαΐου 1923. Αυτή είναι και η μόνη νύξη σχετική με Ρωμιούς σοσιαλιστές που μπόρεσα να εντοπίσω στις πρωτογενείς πηγές που συμβουλευτήκα.

³⁵⁶ *Ημερήσια Νέα*, 17 Σεπτεμβρίου 1923.

οριστική παραίτησή του, ως ένδειξη έμπρακτης νομιμοφροσύνης προς το καθεστώς, προκειμένου να αποκατασταθούν οι σχέσεις κυβέρνησης και Ρωμιών.³⁵⁷

Θεωρούσε επίσης ότι η οριστική αποχώρηση του Μελέτιου, η οποία εκκρεμούσε, θα σηματοδοτούσε και «την απαρχή [της αναχωρήσεως] της συνοδείας, την οποία θα απαρτίζουν οι μέχρι της χθες ηγέται οι φέροντες τον δια της συνθήκης της Λωζάνης καταργηθέν διακριτικόν τίτλον “εθνικοί”. Και οι διάδοχοί των, “κοινοτικοί” πλέον θα είναι νέα πρόσωπα μη έχοντα σχέση με το παρελθόν».³⁵⁸

Εδώ τίθεται ξεκάθαρα η πολιτική και ιδεολογική ρήξη με την εποχή πριν το 1923. Το «εθνικό» -βλέπε ελληνικό- παρελθόν της περιόδου 1919-1922 απορρίπτεται και προκρίνεται το «κοινοτικό» παρόν και μέλλον. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι το μέλλον των Ρωμιών προσδιορίζεται με το λεξιλόγιο του παρελθόντος: ενώ το φθινόπωρο του 1923 έχει ήδη φανεί ότι το πολιτικό μέλλον της Τουρκίας αποκηρύσσει –διακηρυκτικά τουλάχιστον- το οθωμανικό παρελθόν και ευαγγελίζεται ένα δημοκρατικό, κοσμικό κράτος, οι Ρωμιοί επανοικειοποιούνται την έννοια της κοινότητας, που αποτελούσε την οργανωτική βάση της οθωμανικής κοινωνίας, για να προσδιορίσουν τη θέση τους στο νέο πολιτικό καθεστώς.

Η επιμονή της εφημερίδας *Ημερήσια Νέα* να τονίζει το χωρισμό της εκκλησίας από το κράτος δεν παραπέμπει απλά στην νέα πολιτική πραγματικότητα της Τουρκικής Δημοκρατίας.³⁵⁹ Με τον τρόπο αυτό κατακρίνει τον πολιτικό και ιδεολογικό προσανατολισμό τόσο του Πατριαρχείου, όσο και της κοσμικής ελίτ της κοινότητας, τα προηγούμενα χρόνια και κυρίως κατά την περίοδο της ανακωχής. Η πενταετία 1919-1923 χαρακτηρίζεται «*θλιβερά σελίς εν τη τουρκική ιστορία*» και η συνδιάσκεψη στη Λοζάνη, που έθεσε τέρμα στις ελληνικές αλυτρωτικές προσδοκίες, τις οποίες υποστήριζαν σε μεγάλο βαθμό οι ιθύνοντες της κοινότητας, χαιρετίζεται ως

³⁵⁷ «Μόνοι αποκαθιστάμενοι [οι σχέσεις κοινότητας-κυβέρνησης] θα άρωσι την κατά των Ρωμιών δυσπιστίαν, θα εμφανίσωσιν ημάς σκεπτομένους υπέρ του Κράτους, θα μας καταδείξωσιν πολίτας νομοταγείς και της χώρας ταύτης το συμφέρον και την ευτυχίαν επιδιώκοντας». *Ημερήσια Νέα*, 21 Αυγούστου 1923.

³⁵⁸ *Ημερήσια Νέα*, 17 Σεπτεμβρίου 1923. Τον Οκτώβριο 1923 το ελληνικό κράτος προσεγγίζει τον Μελέτιο προκειμένου να παραιτηθεί και έτσι να αποκατασταθούν σχετικά οι σχέσεις μειονότητας-τουρκικού κράτους. Τελικά, και μετά από εμπλοκή και του Παπά-Ευθύμ στις συζητήσεις και τις προσπάθειες επίλυσης του θέματος ο Μέλετιος παραιτήθηκε στις 10/23-10-1923. Harry Psomiades, *The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish Republic: The First Ten Years*, Νέα Υόρκη 1964.

³⁵⁹ «[Το Πατριαρχείο] από εθνικής αρχής κεκτημένης και δικαιώματα φύσεως πολιτικής μετατρέπεται και καθαρώς και αποκλειστικώς εις εκκλησιαστικήν αρχήν Πανορθόδοξον [...] Μετά πάροδο 5 αιώνων καθ' ους διεχειρίσθη τας τύχας της Ρωμαϊκής Εθνότητος ως Εθνική Αρχή, την 4η Νοεμβρίου θα περιορισθή πλέον ολοτελώς εις την θρησκευτικήν και ηθοπλαστικήν της αποστολή [...] Υπό την αιγίδα της Λαϊκής Κυβερνήσεως και υπό την προστασίαν των νόμων του Κράτους θα ζήσωμεν εν Κωνσταντινουπόλει ως πολίται ελεύθεροι». *Ημερήσια Νέα*, 26 Αυγούστου 1923.

το γεγονός που «επέτυχε να εξαλείψει και το τελευταίον γεγονός το υπενθυμίζον ημέρας θλίψεων εις την αναγεννώμενην Τουρκίαν».³⁶⁰

Οι θέσεις αυτές υπαγορεύονται εν μέρει από την προσπάθεια να αρθεί η δυσπιστία προς τις μειονότητες γενικά και στους Ρωμιούς ειδικά.³⁶¹ Ειδικά ο ελληνόφωνος τύπος της Κωνσταντινούπολης παρακολουθούνταν στενά από τις κυβερνητικές αρχές, οπότε το ύφος και η θεματολογία απευθύνονταν σε μεγάλο βαθμό προς το τουρκικό 'αναγνωστικό κοινό'.

Από την άλλη, αντικατοπτρίζουν μια συγκεκριμένη ιδεολογική γραμμή που δεν βλέπει με καλό μάτι την πρόσδεση της μειονότητας στην επίσημη ιδεολογία του ελληνικού κράτους και προσπαθεί να πάρει απόσταση από την εθνική ταυτοποίηση της μειονότητας. Πρόκειται για μια ιδεολογική γραμμή που δίνει έμφαση, τουλάχιστον σε επίπεδο δημόσιου λόγου, σε δύο χαρακτηριστικά της ταυτότητας των ανθρώπων που συγκροτούν τη μειονότητα: την τουρκική τους «υπηκοότητα» και την ιδιότητά τους ως μελών μιας «χριστιανικής μειονότητας».

Η συγκεκριμένη εφημερίδα επιμένει να αναφέρεται στην ομάδα των Ρωμιών ως «χριστιανική μειονότητα ή κοινότητα»,³⁶² -προφανώς ταυτίζοντας τις δύο κατηγορίες και μη αναγνωρίζοντας την ειδολογική διαφορά μεταξύ τους- την στιγμή μάλιστα που η ίδια η Σύμβαση Ανταλλαγής Πληθυσμών έκανε λόγο για «Έλληνες κατοίκους της Κωνσταντινούπολης».³⁶³

γ) Εκκοσμίκευση της μειονότητας ή απο-θρησκευοποίησή της;

Πέρα από το ζήτημα παραίτησης του Μελέτιου, στην μετά το 1923 περίοδο αρκετοί λαϊκοί κοινοτικοί εκπρόσωποι αντιτίθενται στην εμπλοκή της εκκλησίας στην διευθέτηση του καθεστώτος της μειονότητας και τη διοίκησή της. Η στάση αυτή υπαγορευόταν σε μεγάλο βαθμό από την προσπάθεια επίδειξης νομιμοφροσύνης προς

³⁶⁰ *Ημερήσια Νέα*, 27 Αυγούστου 1923.

³⁶¹ Σε αρκετά άρθρα της εφημερίδας *Ημερήσια Νέα* το 1923 τονίζεται η αφοσίωση στο νέο καθεστώς και την Νέα Τουρκία. Ενδεικτικά, σε κεντρικό άρθρο της εφημερίδας στις 27 Αυγούστου 1923 γράφονται τα εξής: «Και ημείς οι Ρωμιοί χαιρετίζομεν γησιθόνως το γεγονός του τερματισμού της εμπολέμου καταστάσεως. Ρίπτοντες εις λήθην το παρελθόν το οποίον τόσον καταστρεπτικόν απέβη δι' αμφοτέρα τα στοιχεία της χώρας, θέλομεν καταβάλει πάσαν προσπάθειαν και πάσαν καλήν θέλησιν όπως δια της εργασίας ημών συντελέσωμεν εις την πρόοδον και την ευημερίαν του τόπου εν ω θα ζήσωμεν εν τω μέλλοντι. [...] Θα προσπαθήσωμεν το κατά δύναμιν να ενισχύσωμεν το δύσκολον έργον της Κυβερνήσεως».

³⁶² Ενδεικτικά, *Ημερήσια Νέα*, 28 Αυγούστου 1923, 23 Σεπτεμβρίου 1923, κ.ά.

³⁶³ Βλέπε Παράρτημα Ι, 1.

το καθεστώς και την πολιτική εκκοσμίκευσης που ακολουθούνταν· θα μπορούσε, με άλλα λόγια, να χαρακτηριστεί ως μια κίνηση τακτικής και καλής θέλησης.

Έτσι, στον δημόσιο λόγο του ελληνόφωνου τύπου της Κωνσταντινούπολης την περίοδο εκείνη τονίζεται ότι από την υπογραφή της συνθήκης της Λωζάννης και στο εξής η εκκλησία θα περιοριζόταν αυστηρά στα θρησκευτικά της καθήκοντα και δεν θα αναμειγνυόταν πια στη διοίκηση της μειονότητας. Σχετικά με τις πρωτοβουλίες που είχε αναλάβει το πατριαρχείο για τη σύγκληση κοινοτικής συνέλευσης όπου θα διευθετούνταν το θέμα της κοινοτικής διοίκησης, η εφημερίδα *Ημερήσια Νέα* χαρακτήριζε την συνέλευση ως την «τελευταία κοσμική πράξη της εκκλησίας» μέσω της οποίας «η Χριστιανική Κοινότης χειραφετείται και χωρίζεται από της εκκλησίας, αυτής περιοριζομένης εις τα καθαρώς θρησκευτικά της καθήκοντα. Η εκκλησία είναι εκείνη η οποία θα αποδώσει την ελευθερίαν εις την Κοινότητα και θα ευλογήσει συγχρόνως το μελλοντικό αυτής έργον. [...] Βεβαίως το γεγονός αυτό δεν θα σημαίνει απαρχήν αναμίξεως της Εκκλησίας εν τω μέλλοντι της εις τα ζητήματα της κοινότητας».³⁶⁴ Άρα και σύμφωνα με τα όσα γράφονται στα *Ημερήσια Νέα*, μια μερίδα τουλάχιστον του ελληνορθόδοξου πληθυσμού της Κωνσταντινούπολης αντιλαμβάνεται την μετά το 1923 εποχή ως την απαρχή μιας εποχής με καθαρά κοσμικό πρόσημο.

Η αντίθεση στην εμπλοκή της εκκλησίας στη διοίκηση της μειονότητας υπαγορευόταν και από τον φόβο και την επιφυλακτικότητα που αισθάνονταν οι μειονοτικοί απέναντι στις τουρκικές αρχές, μέσα στο αντιμειονοτικό και βίαιο κλίμα των πρώτων χρόνων μετά το 1922.³⁶⁵ Για παράδειγμα, ο πρόεδρος της εφορεπιτροπής του Σταυροδρομίου Καζανόβας ήταν αντίθετος στη διεξαγωγή εκλογών με βάση την Πατριαρχική Εγκύκλιο τον Οκτώβρη 1923 υποστηρίζοντας ότι μια τέτοια πράξη θα τον εμφάνιζε ως «επαναστάτη» απέναντι στην κυβέρνηση και πιθανόν να αντιμετωπίζε κυρώσεις.³⁶⁶

Πέρα όμως από την επιφυλακτικότητα, τον φόβο και τη διάθεση επίδειξης νομιμοφροσύνης απέναντι στις τουρκικές αρχές, η αντίθεση μιας μερίδας των λαϊκών εκπροσώπων της μειονότητας στην ανάμιξη της εκκλησίας εξέφραζε ταυτόχρονα τον αντικληρισμό τους και την πολιτική πίστη τους στην αρχή της εκκοσμίκευσης.

³⁶⁴ *Ημερήσια Νέα*, 10 Οκτωβρίου 1923.

³⁶⁵ Βλέπε 2^ο κεφάλαιο (: 3) και 5^ο κεφάλαιο (: 2).

³⁶⁶ *Ανθέμιον*, ΣΤ 52 Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, 22 Οκτωβρίου 1923. Βλέπε και 4^ο κεφάλαιο (1β) όπου κάποιοι μειονοτικοί υποστηρίζουν τη θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου.

Στην κοινότητα του Σταυροδρομίου η ασυμφωνία για το αν θα έπρεπε να ακολουθήσουν ή όχι την πατριαρχική εγκύκλιο του Οκτωβρίου 1923 αποδιδόταν στο «*παρατηρούμενον ισχυρόν αντικληρικόν ρεύμα*» που παρατηρούνταν στην συγκεκριμένη κοινότητα.³⁶⁷ Λίγα χρόνια αργότερα, στην κοινότητα της Χαλκηδόνας οι εφοροεπίτροποι δήλωναν ρητά σε συνεδρίασή τους ότι «*οι μητροπολίται δεν δικαιούνται να αναμειγνύονται εις τη διακυβέρνηση των Κοινοτικών πραγμάτων, περιοριζόμενοι εις μόνα τα πνευματικά των καθήκοντα κατά τα τεθεσμισμένα*» και ότι η πρόταση του μητροπολίτη να προεδρεύσει σε γενική συνέλευση της κοινότητας «*αντίκειται προς τας θεμελιώδεις αρχάς του Δημοκρατικού μας Πολιτεύματος κατόπιν της ανακηρύξεως του οποίου επήλθεν ο χωρισμός της Εκκλησίας από του Κράτους*».³⁶⁸

Αν και είναι δύσκολο να διερευνηθεί με λεπτομέρεια σε ποιο βαθμό επηρέασε ουσιαστικά τη σχέση των μελών της μειονότητας με την εκκλησία ο χωρισμός εκκλησίας-κράτους που θεσμοθέτησε η Τουρκική Δημοκρατία, πρέπει να τονιστεί ότι οι λαϊκοί εκπρόσωποι της μειονότητας θέτουν με σαφήνεια τα όρια της εμπλοκής της εκκλησίας στα κοινοτικά ζητήματα αποκλείοντας την επικαλούμενοι τη νέα πολιτική κατάσταση στη χώρα. Εξάλλου, όπως έχει επισημάνει ο Samim Akgönül, οι μειονότητες δεν αποτελούν μονολιθικά σύνολα, με απόλυτη ομοφωνία· αναμφίβολα και στη ρωμαϊκή μειονότητα υπήρχαν μειονοτικοί που συμφωνούσαν πολιτικά και ιδεολογικά με τον περιορισμό των δικαιοδοσιών του θεσμού της εκκλησίας και την εκκοσμίκευση της μειονότητας.³⁶⁹

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει σε καμμία περίπτωση ότι η εκκλησία και οι θρησκευτικές αρχές αποκηρύσσονται· δεν σημαίνει ότι οι μειονοτικοί αντιλαμβάνονταν πια τον εαυτό τους με απόλυτα κοσμικούς όρους, ούτε ότι αποκήρυσσαν συλλήβδην τη θρησκεία. Η επιμονή της εφημερίδας *Ημερήσια Νέα* να χαιρετίζει τον χωρισμό κράτους-εκκλησίας αποτελούσε μια έμμεση κριτική στον εθνικό και πολιτικό προσανατολισμό τόσο του Πατριαρχείου, όσο και της ίδιας της κοινότητας, τα προηγούμενα χρόνια και κυρίως κατά την περίοδο της ανακωχής. Η διαδικασία εθνοποίησης των δομών της κοινότητας κατά την περίοδο 1919-1922

³⁶⁷ *Ημερήσια Νέα*, 18 Οκτωβρίου 1923.

³⁶⁸ *Ανθέμιον*, 126, Πρακτικά Χαλκηδόνας 2 Φεβρουαρίου 1926.

³⁶⁹ Akgönül, 2004 α, ό.π.: 39. Σήμερα, με τη δημογραφική συρρίκνωση της μειονότητας, το κλίμα αυτό έχει αντιστραφεί και το Πατριαρχείο θεωρείται ως η βασική κοινοτική αρχή της μειονότητας. Κατά κάποιον τρόπο, η πολιτική του τουρκικού κράτους απέναντι στις μειονότητες γενικά και τους Ρωμιούς ειδικά οδήγησε, αντίθετα με τις διακηρύξεις της, όχι στην ουσιαστική εκκοσμίκευσή της και τον εκδημοκρατισμό της, αλλά στη συντηριτικοποίησή της και τη συσπείρωση των μελών της γύρω από το Πατριαρχείο, το οποίο απέκτησε μια νέα συμβολική δύναμη.

δαιμονοποιούνται στην μετά 1923 εποχή και μαζί δαιμονοποιείται και το πατριαρχείο. Ωστόσο αυτό δεν ισοδυναμεί με προσπάθεια απο-θρησκευοποίησης της κοινότητας.

Παράλληλα με τις εκκλήσεις του ελληνόφωνου τύπου για κατάλυση του διοικητικού και πολιτικού χαρακτήρα της εκκλησιαστικής εξουσίας δίνεται το στίγμα του 'νέου' ρόλου της εκκλησίας ως πνευματικού αρχηγού της μειονότητας. Σε σχετικό άρθρο στα *Ημερήσια Νέα* αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι «η κοινότης χειραφετούμενη, πάντοτε παρά της Εκκλησίας θα αντλεί την ηθικήν ενίσχυσιν και την ποδηγεσίαν εν πολλοίς».³⁷⁰ Τονίζεται με άλλα λόγια ο νέος, συμβολικός ρόλος της εκκλησίας και της θρησκείας ως μηχανισμού συσπείρωσης της κοινότητας και διαμόρφωσης της ξεχωριστής της ταυτότητας μέσα στην τουρκική κοινωνία.

Η εκκλησία ως χώρος, συχνά ως τμήμα ενός ευρύτερου κοινοτικού συγκροτήματος με το σχολείο και τα κοινοτικά γραφεία, αποτέλεσε, και αποτελεί ακόμα και σήμερα, τόπο συνάντησης της μειονότητας, όπου διαμορφώνονταν τα ιδεολογικά και προσωπικά δίκτυα συγκρότησης και αναπαραγωγής μιας διακριτής μειονοτικής ταυτότητας.³⁷¹ Η εκκλησία αποτελούσε τον κοινό τόπο αναφοράς, μεταφορικά και κυριολεκτικά, των Ρωμιών. Από την κυριακάτικη λειτουργία μέχρι τη χρήση του κτηρίου της εκκλησίας ως 'τόπου' πληροφόρησης για διάφορα μειονοτικά-κοινοτικά ζητήματα, η εκκλησία λειτουργούσε ως σημείο αναφοράς. Στους τοίχους της εκκλησίας αναρτούνταν συχνά ανακοινώσεις κοινοτικού ενδιαφέροντος, όπως για παράδειγμα η λίστα οικοπέδων που είχαν δηλωθεί στην ΜΕΑΠ ότι ανήκαν σε φυγάδες ομογενείς ή η ανακοίνωση διεξαγωγής των κοινοτικών εκλογών.³⁷² Τέτοιες πρακτικές, όσο και αν σποραδικά κατακρίνονται, δείχνουν ότι η εκκλησία εξακολουθούσε να θεωρείται κέντρο της κοινοτικής ζωής και σημαντικό κομμάτι της καθημερινότητας των μειονοτικών, ακόμα και της κίνησής τους στον χώρο. Χαρακτηριστικά, η εφημερίδα *Απογευματινή* έφτασε στο σημείο να κατακρίνει την πρακτική μερικών κοινοτήτων να ανακοινώνουν τις κοινοτικές εκλογές μόνο μέσω τοιχοκόλλησης στους τοίχους της εκκλησίας, όπως έγινε για παράδειγμα στην κοινότητα Βλάχκας στις εκλογές του 1930, με το επιχείρημα ότι πιθανόν να μην

³⁷⁰ *Ημερήσια Νέα*, 10 Οκτωβρίου 1923.

³⁷¹ Ο αντίστοιχος ρόλος της εκκλησίας στη μειονότητα των Αρμένιων ως τόπου αναπαραγωγής της 'αρμενικότητας' έχει επισημανθεί από την ιστορικό Lerna Ekmekcioglou στη διδακτορική της διατριβή, *Improvising Turkishness: Being Armenian in Post-Ottoman Istanbul (1918-1933)*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Νέα Υόρκη, 2010 ό.π.: 174-175.

³⁷² *Απογευματινή*, 14 Μαρτίου 1934.

περνούν όλα τα μέλη της κοινότητας από τον δρόμο της εκκλησίας.³⁷³

Παρά τη θεσμική απονομιμοποίηση της εκκλησίας ως εκπροσώπου και ρυθμιστή της μειονότητας, δεν μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι μετά το 1922 η μειονότητα ακολούθησε μια πορεία απο-θρησκευοποίησης. Για την πλειονότητα της μειονοτικής ελίτ η θρησκεία συνέχισε να αποτελεί το βασικό χαρακτηριστικό στοιχείο της ιδιότητας των μειονοτικών· ή τουλάχιστον έτσι προβαλλόταν. Όλοι οι μειονοτικοί θεσμοί τονίζουν το στοιχείο αυτό: Το Πατριαρχείο, όπως είναι φυσιολογικό, τονίζει ότι η υπόσταση της μειονότητας είναι θρησκευτική και ότι «η μειονότης δεν δύναται να υπάρξει άνευ της Εκκλησίας, άνευ του Πατριαρχείου».³⁷⁴

Επίσης, οι εφοροεπιτροπές των διαφόρων κοινοτήτων τονίζουν τη σημασία της ορθόδοξης πίστης για τη μειονότητα. Για παράδειγμα, τα μέλη της εφοροεπιτροπής Χαλκηδόνας δήλωναν ότι η ύπαρξη και το γόητρο της κοινότητας εξαρτώταν από την διαπαιδαγώγηση των παιδιών, «την ευπρέπειαν των οίκων του θεού», και «την εμπέδωσιν [των μειονοτικών] εις τας χριστιανικάς αρετάς της αμώμου ημών πίστεως».³⁷⁵ Στην ίδια λογική, οι φιланθρωπικοί σύλλογοι της μειονότητας εξαίρουν τη θρησκευτική διάσταση της φιλανθρωπίας για τα μέλη της μειονότητας. Εν όψει των Χριστουγέννων του 1930 καλούνται οι μαθητές των μειονοτικών σχολείων να συνδράμουν σε έρανο υπέρ των ορφανών της κοινότητας, χαρακτηρίζοντας αυτήν την πράξη «εξίσου επωφελές [με την γραμματική, την φυσιογνωσία και την άλγεβρα] δια τα παιδιά μας μάθημα χριστιανικής ευποιίας».³⁷⁶

Συνολικά λοιπόν οι μειονοτικοί θεσμοί και οι μειονοτικοί εκπρόσωποι δίνουν ιδιαίτερη βαρύτητα στο ρόλο της θρησκείας, ως βασικού χαρακτηριστικού της διακριτής μειονοτικής ταυτότητας, σε μια περίοδο που το βάρος του 'εθνικού-ελληνικού' στην ιδεολογική συγκρότηση των μειονοτικών υποχωρεί εκ των πραγμάτων και υπογραμμίζεται περισσότερο η κοινοτική/μειονοτική ταυτότητά τους.

³⁷³ Απογευματινή, 3 Σεπτεμβρίου 1930.

³⁷⁴ ΙΑΥΕ, 1929, Β/37, Βραχύ Σημείωμα Περί της Παρούσης Καταστάσεως του εν Κων/πόλει Οικουμενικού Πατριαρχείου, Κωνσταντινούπολη, 14 Οκτωβρίου 1928.

³⁷⁵ Ανθέμιον, Πρακτικά εφοροεπιτροπής Χαλκηδόνας, Ι28, 19 Νοεμβρίου 1926.

³⁷⁶ Απογευματινή, 23 Δεκεμβρίου 1930.

δ) Η βίαιη αντιπαράθεση με τον Μελέτιο: οι Τουρκορθόδοξοι στην Κωνσταντινούπολη.

Μέσα στο πλαίσιο ρήξης με την πολιτική του Πατριαρχείου θα πρέπει να αναφερθεί και η ομάδα των Τουρκορθόδοξων που από το 1922 και μετά αναλαμβάνει δράση στην Κωνσταντινούπολη. Το τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου και η υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών άφησε την τουρκορθόδοξη εκκλησία χωρίς ποιόνιο. Έτσι, ο Παπαευθύμ και οι στενοί συνεργάτες, αφού κατάφεραν να εξαιρεθούν επίσημα από την ανταλλαγή πληθυσμών, θα προσπαθήσουν στην Κωνσταντινούπολη είτε να καταλάβουν το Πατριαρχείο, είτε να διαμορφώσουν ένα εναλλακτικό εκκλησιαστικό κέντρο.

Η αλυτρωτική πολιτική της μειονοτικής ελίτ και του Μελέτιου έγινε αντικείμενο σφοδρής κριτικής από την ομάδα αυτή. Τον Ιούνιο του 1923 ο Δαμιανός Δαμιανίδης, επίτροπος στην κοινότητα του Γαλατά και αντι-Μελετιακός, με μια ομάδα υποστηρικτών του³⁷⁷ εισέβαλε βίαια στο Πατριαρχείο για να εξαναγκάσει τον Πατριάρχη σε παραίτηση και έτσι να εξομαλύνει, όπως ο ίδιος διατεινόταν, τις σχέσεις της μειονότητας με το τουρκικό κράτος.³⁷⁸ Η ενέργεια αυτή στηρίχθηκε και εν μέρει υποκινήθηκε από μια ομάδα κληρικών μέσα από το Πατριαρχείο και λαϊκών εκπροσώπων· επίσης έχαιρε της ανοχής των τουρκικών αστυνομικών αρχών.³⁷⁹

Το περιστατικό αποδόθηκε στην προσωπική έριδα του Δαμιανίδη με τον Μελέτιο και στην πρόθεσή του να τον εκδικηθεί. Ο Δαμιανίδης ήταν αντιβενιζελικός και είχε καταψηφίσει τον Μελέτιο στην πατριαρχική εκλογή.³⁸⁰ Κατά τη διάρκεια της πατριαρχείας του, ο Μελέτιος και το ΔΕΜΣ είχαν προσπαθήσει επανειλημμένα να παύσουν τον Δαμιανίδη από κοινοτικό επίτροπο του Γαλατά.³⁸¹

³⁷⁷ Σύμφωνα με τις ελληνικές προξενικές αρχές, ο Δαμιανίδης είχε στρατολογήσει «αποβράσματα τινά του λιμένος εν οίς και Αρμένιοι και Ρώσοι αλήται και άλλοι φαυλόβιοι». ΙΑΥΕ, 1923, Κεντρική Υπηρεσία-15/2, Πληροφορία περί Κωνσταντινούπολης.

³⁷⁸ ΙΑΥΕ, 1923, Κεντρική Υπηρεσία-15/2, Πληροφορία περί Κωνσταντινούπολης.

³⁷⁹ Μαυρόπουλος, ό.π.: 188. Alexandris, ό.π.: 146.

³⁸⁰ Ο Δαμιανός Δαμιανίδης ήταν επίτροπος στην κοινότητα του Γαλατά την περίοδο της συμμαχικής ανακωχής και είχε εκδηλώσει την έντονη αντίθεσή του προς την Εθνική Άμυνα και τους Βενιζελικούς. Για παράδειγμα, αρνούνταν να συνδράμει οικονομικά την Άμυνα, η οποία αντιμετώπιζε οικονομικά προβλήματα μετά την άνοδο των αντιβενιζελικών στην εξουσία, ενώ μετά την αλλαγή του καθεστώτος στην Ελλάδα προσκάλεσε τις νέες, φιλοβασιλικές, προξενικές αρχές στην πόλη να παραστούν σε σχολική γιορτή στον Γαλατά. Μαυρόπουλος, ό.π.: 187. ΙΑΥΕ, 1923-Κεντρική Υπηρεσία 15/2, Πρεσβεία Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, χ.χ.

³⁸¹ Ο Μελέτιος τον είχε κατηγορήσει για κακοδιαχείριση των οικονομικών της κοινότητας και τον είχε παύσει από κοινοτικό επίτροπο Γαλατά, γεγονός που προκάλεσε την αντίδραση μιας μερίδας των

Ο Δαμιανίδης είχε καραμανλίδικη καταγωγή και διατηρούσε επαφές με τον Παπαευθύμ· σύμφωνα μάλιστα με μια εκδοχή είχε μεσολαβήσει για την προώθηση δημιουργίας του τουρκορθόδοξου πατριαρχείου στην Καισάρεια της Ανατολίας.³⁸²

Ο πρωτεργάτης του κινήματος Παπαευθύμ εξαιρέθηκε της ανταλλαγής και μετέφερε τη δράση του και την έδρα της εκκλησίας του στην Κωνσταντινούπολη. Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου ο Παπαευθύμ και οι οπαδοί του προσπάθησαν να εμπλακούν στην εκκλησιαστική και κοσμική διοίκηση της μειονότητας, πολλές φορές με την ανοχή ή και την ενθάρρυνση των τουρκικών αρχών. Η ιδεολογική και πολιτική κρίση που επικρατούσε στους κόλπους της κοινότητας, αλλά και το θεσμικό κενό που είχε δημιουργηθεί ευνοούσε την ανάμειξη της ομάδας του Παπαευθύμ στην διοίκηση της κοινότητας.

Ο Παπαευθύμ έφτασε στην Κωνσταντινούπολη στις 21 Σεπτεμβρίου 1923, προκειμένου να διαπραγματευτεί την παραίτηση του Μελέτιου, υπό την καθοδήγηση της τουρκικής κυβέρνησης.³⁸³ Παρά το θετικό κλίμα της πρώτης συνάντησης του Παπαευθύμ με τον πατριαρχικό τοποτηρητή Νικόλαο και το Φανάρι, το τελευταίο άλλαξε γρήγορα τη στάση του μη αναγνωρίζοντας τον Παπαευθύμ ως επίσημο απεσταλμένο της Άγκυρας.³⁸⁴

Το γεγονός αυτό εγκαινίασε μια περίοδο κρίσης ανάμεσα στο Πατριαρχείο και τον Παπαευθύμ. Ο τελευταίος κατέλαβε βίαια δύο φορές το Πατριαρχείο: την πρώτη στις 2 Οκτωβρίου 1923 -ημέρα αποχώρησης των συμμαχικών στρατευμάτων από την πόλη- απαιτώντας την παραίτηση του Μελέτιου.³⁸⁵ τη δεύτερη στις 7 Δεκεμβρίου 1923 δηλώνοντας την αντίθεσή του στην ενθρόνιση του πατριάρχη Γρηγορίου Ζ', την οποία κατήγγειλε ως «ελληνική ίντριγκαν ενορχηστρωμένη από τον νέο επιτετραμμένο της Ελλάδας στην Τουρκία, Νικόλαο Πολίτη».³⁸⁶

ενοριτών της κοινότητας. Οι ελληνικές προξενικές αρχές της πόλης κάνουν λόγο για 5 καταδίκες και αντίστοιχες αθώσεις του Δαμιανίδη επί πατριαρχίας Μελέτιου. Δ. Μαυρόπουλος, ό.π.: 187. ΙΑΥΕ, 1923-Κεντρική Υπηρεσία 15/2, Πρεσβεία Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, χ.χ.

³⁸² Alexandris, ό.π.: 145-147.

³⁸³ *Ημερήσια Νέα*, 22 Σεπτεμβρίου 1923. Ergene, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*, Ιστανμπούλ, 1959: 59-60.

³⁸⁴ *Ημερήσια Νέα*, 26 Σεπτεμβρίου 1923. Foti Benlisoy, ό.π.: 125.

³⁸⁵ Ο ελληνόφωνος τύπος κάνει λόγο για 'επέλαση των συνοδών' του Παπαευθύμ 'σε διάφορα τμήματα των Πατριαρχείων [όπου] ετράπησαν σε λεηλασίας και διαρπαγές' ενώ φρουροί είχαν τοποθετηθεί σε όλες τις πόρτες του Πατριαρχείου και δεν επέτρεπαν την είσοδο και την έξοδο. *Ημερήσια Νέα*, 3 Οκτωβρίου 1923.

³⁸⁶ Alexandris, ό.π.: 156-157. *Ημερήσια Νέα*, 6 Δεκεμβρίου 1923, 10 Δεκεμβρίου 1923.

Μετά την πρώτη κατάληψη του Πατριαρχείου, ο Παπαευθύμ επέστρεψε στην Άγκυρα ως επίσημος εκπρόσωπος του θεσμού. Οι τουρκικές αρχές όμως, με τη συναίνεση των οποίων είχε λειτουργήσει ο Παπαευθύμ, δεν τον δέχτηκαν, καταδικάζοντας με αυτόν τον τρόπο τις βίαιες ενέργειές του στο Πατριαρχείο.³⁸⁷ Λίγο αργότερα, στις 17 Δεκεμβρίου η Τουρκική Εθνοσυνέλευση επικύρωσε την εκλογή του Γρηγορίου Ζ΄ και δήλωσε ότι ο Παπαευθύμ δεν έχαιρε επίσημης αδειοδότησης από την τουρκική κυβέρνηση.³⁸⁸

Η χρήση βίας και στις δύο καταλήψεις του Πατριαρχείου, με την ανοχή των αστυνομικών δυνάμεων, αποτυπώνει το αντιμελετιακό/αντι-πατριαρχικό, και εν τέλει αντιμειονοτικό/ανθελληνικό κλίμα που επικρατούσε στην Κωνσταντινούπολη μετά την αποχώρηση των συμμαχικών στρατευμάτων. Ταυτόχρονα, αναδεικνύει την ένταση της ρήξης με το 'εθνικό' παρελθόν. Η ομάδα του Παπαευθύμ δεν αρκέστηκε στο λεκτικό κατηγορώ εναντίον του Μελέτιου και της αλυτρωτικής πολιτικής της κοινότητας το διάστημα 1919-1922 αλλά υιοθέτησε βίαιες πρακτικές που αποτυπώνουν τη συγκρουσιακή ατμόσφαιρα και το κλίμα κοινωνικής βίας την επομένη ενός μακροχρόνιου πολέμου και μιας μεγάλης ήττας για την ελληνική εξωτερική πολιτική.³⁸⁹

Μέσα από τα γεγονότα του Ιουνίου, του Οκτωβρίου και του Δεκεμβρίου 1923 αναδείχθηκε ενδομειονοτικά μια ομάδα, η οποία επέλεξε να συγκρουστεί, ενίοτε βίαια, με τις πολιτικές επιλογές των μέχρι τότε αρχηγών της και να έρθει σε ανοιχτή ρήξη με τους μηχανισμούς της κοινότητας. Σίγουρα, το γεγονός ότι οι κινήσεις αυτές υποστηρίχθηκαν από το τουρκικό κράτος έπαιξε καταλυτικό ρόλο.³⁹⁰ Η αιτία ωστόσο για τη ρήξη αυτή σχετίζεται και με την προσπάθεια ενός τμήματος της μειονότητας να αναπροσδιορίσει πολιτικά τη θέση του μέσα στο νέο καθεστώς. Στην περίπτωση του Δαμιανίδη και των συνεργατών του, που όπως τονίζεται από τις ελληνικές

³⁸⁷ Οι τουρκικές αρχές επίσημα επικαλέστηκαν το ασύμβατο της επίσημης εκπροσώπησης ενός θρησκευτικού θεσμού, του Πατριαρχείου, στην Άγκυρα. Benlisoy, ό.π.: 126. Harris Psomiades, *The Eastern Question. The Last Phase*, Νέα Υόρκη 2000: 95.

³⁸⁸ Alexandris, ό.π.: 156.

³⁸⁹ Οι ανταποκρίσεις του ελληνόφωνου τύπου είναι χαρακτηριστικές: Ο Παπαευθύμ παρουσιάζεται να εισβάλει στην αίθουσα που συνεδρίαζε η Ιερά Σύνοδος συνοδευόμενος από «άτομα τινά αγνώστου ταυτότητος και μη χριστιανούς, οπλοφορούντες», να υποβάλει σε σωματική έρευνα τους εκκλησιαστικούς εκπροσώπους, να προβαίνει «σε λεηλασίας και διαρπαγές», κ.ά. *Ημερήσια Νέα*, 3 Οκτωβρίου 1923, 8 Δεκεμβρίου 1923.

³⁹⁰ Ο Αλέξης Αλεξανδρής αναδεικνύει μέσα από διπλωματικές πηγές τους οργανικούς δεσμούς του Δαμιανίδη με τις τουρκικές αρχές, προσεγγίζοντας έτσι το θέμα από την οπτική της διπλωματικής ιστορίας, των ελληνοτουρκικών σχέσεων και των ισορροπιών που προσπαθούσαν να διαμορφώσουν. Alexandris, ό.π.: 145-149.

προξενικές αρχές ήταν άτομα που ανήκαν σε χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα, θα πρέπει να συνυπολογίσει κανείς την επιλογή τους να υπερτονίσουν τη νομιμοφροσύνη τους απέναντι στο νέο καθεστώς για να εξασφαλίσουν το μέλλον τους σε μια περίοδο ραγδαίων κοινωνικών και πολιτικών αλλαγών.

Την ίδια περίοδο, ο Παπαευθύμ δημοσίευσε ένα φυλλάδιο με τον τίτλο *Εκκλησις προς τον Ορθόδοξον Λαόν και Απολογία του ΠαπαΕυθυμίου*, όπου καταφερόταν εναντίον της «αφρόνου διοικήσεως» του Μελέτιου και των εκκλησιαστικών εκπροσώπων που ήταν οπαδοί της Μεγάλης Ιδέας και είχαν οδηγήσει το ορθόδοξο έθνος/γένος στον όλεθρο και τη ρήξη με τους Τούρκους.³⁹¹ Κατηγορώντας τους «Μεγάλους Ρασοφόρους» για ιδιοτέλεια καλούσε τον χριστιανικό λαό να διώξει τον Μελέτιο και την εκκλησία να περιοριστεί στα θρησκευτικά της καθήκοντα.³⁹² Σε γενικές γραμμές, η θέση που εξέφραζε στο φυλλάδιο αυτό ο Παπαευθύμ δεν διέφερε από την κριτική που ασκούσε ο ελληνόφωνος τύπος της εποχής προς τον Μελέτιο, και τη στάση που θα έπρεπε να τηρήσει η μειονότητα. Η δική του κριτική όμως ήταν πιο έντονη, δηκτική και συγκρουσιακή· αποκαλούσε τον Μελέτιο «δεξιόν όργανο των αντιχρίστων Μασόνων, οίτινες και τον βοήθησαν, ώστε να αναδειχθή» και τους γύρω από αυτόν «χρυσοκήρυκας και χριστεμπόρους του Φαναρίου».³⁹³

Η αντίθεση στον Μελέτιο αποτελούσε και το μόνο σημείο σύγκλησης απόψεων ανάμεσα στην ομάδα του Παπαευθύμ και την υπόλοιπη μειονότητα. Αν και στην έκκληση που απηύθυνε στους ορθόδοξους ο Παπαευθύμ διέκρινε τον ορθόδοξο λαό, το «ημέτερο έθνος» από την τουρκική φυλή, η βασική θέση των Τουρκορθόδοξων σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου –και αργότερα– ήταν υπέρ της αφομοίωσης των ορθόδοξων στο τουρκικό έθνος, κυρίως μέσα από την υιοθέτηση της τουρκικής γλώσσας, και η απόρριψη του καθεστώτος της μειονότητας.³⁹⁴

Από το τέλος του 1923 και μετά ο Παπαευθύμ επικεντρώθηκε στη μεταφορά της έδρας της τουρκορθόδοξης εκκλησίας στην Κωνσταντινούπολη. Με αυτό το σκεπτικό, και με τη σιωπηρή συναίνεση των τουρκικών αρχών, κατέλαβε στις 12

³⁹¹ *Εκκλησις προς τον Ορθόδοξον Λαόν και Απολογία του ΠαπαΕυθυμίου*, ήτοι σύντομος έκθεσις και απολογία του Αιδεσιμοτάτου Παπα-Ευθυμίου απέναντι των δυσαρέστων πράξεων των Αγιοτάτων Ηρώων του Φαναρίου μετά την Ανακωχή, Κωνσταντινούπολη, χ.χ., σελ. 1, 3, 6.

³⁹² Στο ίδιο: 11, 27.

³⁹³ Στο ίδιο: 11.

³⁹⁴ Βλέπε αναλυτικά 5^ο κεφάλαιο: 2.

Φεβρουαρίου 1924 την εκκλησία της Παναγίας Καφφατιανής στο Γαλατά, όπου και μετέφερε την έδρα της τουρκορθόδοξης εκκλησίας, εκμεταλλευόμενος ενδοκοινοτική διένεξη γύρω από την κακοδιαχείριση της περιουσίας της από τον κοινοτικό επίτροπο και οπαδό του τουρκορθόδοξου κινήματος, Δαμιανό Δαμιανίδη.³⁹⁵

Συγκεκριμένα, όταν ο Παπαευθύμ κατέλαβε την Παναγία Καφφατιανή δήλωσε ότι η ίδια η κοινότητα του Γαλατά τον είχε καλέσει προκειμένου να την απαλλάξει από την κακοδιοίκηση του «δικτάτορα» Δαμιανίδη, ο οποίος λυμαινόταν την κοινότητα και τις πλούσιες προσόδους της.³⁹⁶ Σύμφωνα με τις ανταποκρίσεις μιας μερίδας του μειονοτικού τύπου, όταν στις 12 Φεβρουαρίου έφτασε ο Παπαευθύμ στην Καφφατιανή, πλήθος κόσμου ήταν συγκεντρωμένο στον περίβολο της εκκλησίας και στον δρόμο και κάποιοι από το συγκεντρωμένο πλήθος ζητωκραύγαζαν υπέρ του Παπαευθύμ.³⁹⁷ Το γεγονός ότι μέλη της κοινότητας του Γαλατά επικρότησαν την παρέμβαση του Παπαευθύμ δείχνει και την αποδοχή που έχαιρε από μια μερίδα, έστω μικρή, των ανθρώπων της μειονότητας.

Η απήχηση του κινήματος του Παπαευθύμ στην Κωνσταντινούπολη αποτελεί σημαντικό ζήτημα, το οποίο ωστόσο δεν θα μελετηθεί στο πλαίσιο αυτής της μελέτης και γιατί αποτελεί ξεχωριστή θεματική, αλλά και λόγω έλλειψης πρωτογενών πηγών. Από μεμονωμένες και διάσπαρτες ωστόσο αναφορές γίνεται αντιληπτό ότι υπήρχαν μειονοτικοί οι οποίοι έβλεπαν ευνοϊκά τον Παπαευθύμ, μεταξύ άλλων και για πρακτικούς λόγους, με βάση τους οποίους διαμόρφωναν τις πολιτικές και ιδεολογικές προσωπικές στρατηγικές τους. Για παράδειγμα, ο ράπτης Κωνσταντίνος Αποστολίδης δήλωνε τα εξής: «Ο Ευθύμ και ο υιός του είναι πελάται μου. Έχω ράψει καινούργια αρχιερατικά άμφια δια τον Ευθύμ και διά τον υιόν του ως και ιερατικάς στολάς δια τους ιερείς του ναού των [...] Ο Ευθύμ με εξετίμησε. Είμαι άριστος γνώστης της Τουρκικής. Μοι επρότεινε να με χειροτονήση [...] Κατά τας μεγάλας εορτάς εκκλησιάζομαι, από ανάγκην εις τον Ναόν του Ευθύμ, όπως και το Πάσχα

³⁹⁵ Στον δημόσιο λόγο του ο Παπαευθύμ ήταν επικριτικός απέναντι στον Δαμιανίδη τον οποίο χαρακτήριζε καιροσκόπο και συμφεροντολόγο. Σε συνέντευξη του προς την τουρκική εφημερίδα *Aksam* δήλωνε ότι ενώ είχε επικροτήσει το κίνημα του Δαμιανίδη εναντίον του Μελέτιου, στην συνέχεια άλλαξε γνώμη και αποστασιοποιήθηκε όταν έμαθε ότι την περίοδο της συμμαχικής κατοχής ο Δαμιανίδης είχε στείλει συγχαρητήρια επιστολή στον βασιλιά Κωνσταντίνο όταν αποβιβάστηκε στην Σμύρνη καθώς και ότι λυμαινόταν οικονομικά την κοινότητα του Γαλατά. *Φως*, Φεβρουάριος 1924, *Ημερήσια Νέα*, 12 Φεβρουαρίου 1924, 14 Φεβρουαρίου 1924.

³⁹⁶ Η κοινότητα του Γαλατά χαρακτηριζόταν «κοινότητα πρώτης γραμμής» και θεωρούνταν μια από τις ευρωστότερες οικονομικά κοινότητες. *Φως*, 15 Φεβρουαρίου 1924.

³⁹⁷ Αρχικά ο Δαμιανίδης δεν αντέδρασε, στην πορεία όμως διαμαρτυρήθηκε δικαστικά για την παραίτηση που του 'επέβαλε' όπως είπε, ο Παπαευθύμ. *Φως*, 13 Φεβρουαρίου 1924.

εκκλησιάσθην μετά της γυναικός μου. Τι να κάμω μου δίδει δουλειά».³⁹⁸ Τα λόγια αυτά, αν και απευθύνονται σε και καταγράφονται από κάποιον πατριαρχικό υπάλληλο, προφανώς σε μια προσπάθεια να ερευνηθεί και να ελεγχθεί η επιρροή της τουρκορθόξης εκκλησίας στα μέλη της μειονότητας, παρουσιάζουν, έστω διαμεσολαβημένα, μια εκδοχή της επιρροής των Τουρκορθόδοξων. Μέσα από τέτοια παραδείγματα αναδεικνύονται οι προσωπικές στρατηγικές ταυτότητας, οι οποίες διαμορφώνονται με βάση υποκειμενικές πολιτικές, ιδεολογικές αλλά και πρακτικές επιλογές· αναδεικνύεται, με άλλα λόγια, η επιδραστικότητα των υποκειμένων στη διαμόρφωση των ταυτοποιήσεών τους.

Ωστόσο, η συντηρητική πλειοψηφία της μειονότητας ήταν εναντίον του Παπαευθύμ και καταδίκασε τα γεγονότα που συνέβησαν στην κοινότητα Γαλατά. Χαρακτηριστικά, μια ομάδα από 120 ενορίτες στην κοινότητα του Πέρα συνέταξαν επιστολή-καταγγελία την οποία κοινοποίησαν στην κεντρική εφοροεπιτροπή της κοινότητάς τους δήλωνοντας ότι δεν θα ανέχονταν αντίστοιχα «πραξικοπήματα» στη δική τους κοινότητά και ότι «τάσσονταν ψυχή τε και σώματι παρά τω πλευρώ των κοινοτικών Αρχών».³⁹⁹ Πέρα από το αν η επιστολή αποτελούσε όντως μια αυθόρμητη αντίδραση κάποιων ενοριτών ή μια μεθοδευμένη κίνηση που είχαν υπαγορεύσει οι κοινοτικές αρχές, το σημαντικό είναι ότι οι μειονοτικοί ή τουλάχιστον εκείνοι που συντάσσονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο με την παραδοσιακή ελληνορθόδοξη ελίτ αντιλαμβάνονται τα γεγονότα και τις κινήσεις του Παπαευθύμ ως απόλυτα διχαστικά για τη μειονότητα, ως πράξη αποστασίας προς τη μορφή, τις δομές και τον χαρακτήρα της αλλά και ως προσπάθεια αλλοίωσής τους.

Δύο χρόνια αργότερα, το 1926, ο Παπαευθύμ κατέλαβε και την εκκλησία του Χριστού στο Γαλατά. Το Πατριαρχείο αντέδρασε αφορίζοντας τον Παπαευθύμ και απευθύνοντας διαβήματα προς τις τουρκικές αρχές, οι οποίες ωστόσο δεν έλαβαν κανένα μέτρο επικαλούμενες την άρνησή τους να εμπλακούν σε ενδοκοινοτικά θρησκευτικά ζητήματα.⁴⁰⁰

Με την ελληνοτουρκική προσέγγιση του 1930 η κεμαλική κυβέρνηση και ο ίδιος ο Κεμάλ προσωπικά διαβεβαίωσαν την ηγεσία της μειονότητας και τον Βενιζέλο

³⁹⁸ Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου, Φάκελλος Παπά-Ευθύμ, χ.χ.

³⁹⁹ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Πέρα ΣΤ 51, 15 Φεβρουαρίου 1924.

⁴⁰⁰ Στις 6 Ιουνίου 1924 συγκλήθηκε συνέδριο των Τουρκορθόδοξων στο Γαλατά όπου αποφασίστηκε η διακοπή των σχέσεων με το Πατριαρχείο και υιοθετήθηκαν οι ιδρυτικές αρχές του τουρκορθόδοξου κινήματος. Αλεξάνδρης, 1983 ό.π: 185-186.

ότι θα κρατούσαν τον Παπαευθύμ μακριά από την κοινοτική και εκκλησιαστική ζωή της μειονότητας,⁴⁰¹ εγκαινιάζοντας έτσι μια περίοδο, κατά την οποία ο Παπαευθύμ δεν απασχόλησε ιδιαίτερα την κοινοτική ελίτ της μειονότητας.⁴⁰² Μάλιστα, η ελληνική κυβέρνηση σε ένδειξη «των ειλικρινώς φιλικών αισθημάτων της απέναντι της Τουρκίας», φάνηκε διατεθειμένη να απομακρύνει από τη Δυτική Θράκη τους κυριότερους από τους 150 αντικεμαλικούς μουσουλμάνους που είχαν καταφύγει εκεί, αξιώνοντας σαν αντάλλαγμα την απομάκρυνση από την Κωνσταντινούπολη του Παπαευθύμ και ενός ή δύο από τους στενούς συνεργάτες του ή έστω την απόδοση των εκκλησιών που είχε καταλάβει· ωστόσο, τίποτε από τα δύο δεν πραγματοποιήθηκε.⁴⁰³

Εκτός όμως από την εμπλοκή της στα εκκλησιαστικά ζητήματα της μειονότητας, σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου η ομάδα των Τουρκορθόδοξων προσπάθησε, και κάποιες φορές πέτυχε, να εμπλακεί ενεργά στα ζητήματα διοίκησης και οργάνωσης των κοινοτήτων της μειονότητας -ιδίως στην κοινότητα του Σταυροδρομίου- και των ιδρυμάτων της, πάντα με τη βοήθεια ή την ανοχή των τουρκικών αρχών, όπως θα παρουσιάσω αναλυτικά πιο κάτω.

3. Ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας και η παραίτηση των μη μουσουλμάνων από το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης.

Το Φεβρουάριο του 1926 η Τουρκική Εθνοσυνέλευση ψήφισε τον νέο αστικό κώδικα της χώρας, ο οποίος αντικατέστησε το ισλαμικό δίκαιο, τη σαρία, που είχε ήδη περιοριστεί στον τομέα του οικογενειακού δικαίου (*mecelle*). Η υιοθέτηση του ελβετικού αστικού και του ιταλικού ποινικού κώδικα περιόρισε ακόμα περισσότερο τη δύναμη των ουλεμάδων και εγγράφεται πλήρως στην πολιτική εκκοσμίκευσης που ακολουθούσε η νεοσύστατη Τουρκική Δημοκρατία.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Psomiades, ό.π.: 68.

⁴⁰² Η περίοδος αυτή διήρκεσε μέχρι το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1950, οπότε στο πλαίσιο του Κυπριακού και της έντασης μεταξύ των δύο χωρών, ο Παπαευθύμ επανήλθε στο προσκήνιο των αντι-πατριαρχικών κινήσεων. Μαζί με τον γιο του, Turgut Erençerol, ο οποίος τον διαδέχτηκε στην ηγεσία της τουρκορθόδοξης εκκλησίας κατέλαβε τον Σεπτέμβριο του 1964 και τις δύο εναπομείνουσες εκκλησίες του Γαλατά, τον Άγιο Ιωάννη και τον Άγιο Νικόλαο. Alexandris, 1983 ό.π.: 303. Stefo Benlisoy, «Türk-Yunan ilişkileri gelgitinde azınlık siyasetine bir örnek: Kilise ihtilafı», *Tarih ve Toplum*, v. 7 (247), Άνοιξη-Καλοκαίρι 2008: 101-127.

⁴⁰³ IAYE, 1931/B/37/II, Ζήτημα Απομάκρυνσης Μουσουλμάνων Θράκης, Σημείωμα, χ.χ.

⁴⁰⁴ Zürcher, ό.π.: 253.

Η υιοθέτηση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα προκάλεσε τις αντιδράσεις των μειονοτήτων καθώς ερχόταν σε αντίθεση με το άρθρο 42 σχετικά με τις μειονότητες της Συνθήκης της Λοζάνης και μείωνε σημαντικά τα περιθώρια αυτοδιοίκησής τους. Η πρώτη παράγραφος του άρθρου 42 της Συνθήκης της Λοζάνης όριζε ότι το οικογενειακό και προσωπικό καθεστώς των μειονοτικών θα ρυθμιζόταν με βάση το εθνικό δίκαιο της κάθε μειονότητας.⁴⁰⁵ Η συγκεκριμένη νομική μεταρρύθμιση σήμαινε ουσιαστικά την ακύρωση του άρθρου αυτού, καθώς καταργούσε σε επίπεδο αστικού δικαίου τη διάκριση του πληθυσμού σε μουσουλμάνους και μη μουσουλμάνους.

Επιπλέον, σηματοδότησε την περαιτέρω θεσμική αποδυνάμωση της εκκλησίας. Ο ρόλος της εκκλησίας στη διοίκηση της μειονότητας είχε περισταλεί σημαντικά ήδη από την ύστερη οθωμανική περίοδο.⁴⁰⁶ Ήδη στο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων του 19^{ου} αιώνα, το οθωμανικό κράτος είχε προσπαθήσει να περιορίσει την αυτοδιοίκηση του ορθόδοξου μιλλέτ σε θέματα προσωπικού δικαίου αναθέτοντας στα αστικά οθωμανικά δικαστήρια (και όπου χρειαζόταν στα αντίστοιχα ποινικά δικαστήρια) τις υποθέσεις γάμων, διαζυγίων και διαθηκών. Το Πατριαρχείο είχε αντιδράσει έντονα σε αυτήν την προσπάθεια θεσμικού εκμοντερνισμού.⁴⁰⁷ Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, το 1917, η κυβέρνηση των Νεοτούρκων ανέθεσε εκ νέου με ειδική νομοθεσία τη σύναψη γάμων, την έκδοση διαζυγίων και τη διευθέτηση κληρονομικών ζητημάτων και διατροφών στα τουρκικά δικαστήρια, ανεξάρτητα από την άποψη της εκκλησίας.⁴⁰⁸

Βέβαια, μέχρι το 1925 η εκκλησία εξακολουθούσε να ρυθμίζει τα ζητήματα που

⁴⁰⁵ Βλέπε άρθρο 42, παράρτημα Ι, 2.

⁴⁰⁶ Ήδη πριν από την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας τα αποκαλούμενα *προνόμια* του Πατριαρχείου (η αυτοδιοίκηση του μιλλέτ σε επίπεδο θρησκείας, εκπαίδευσης, ιδρυμάτων, προσωπικού και οικογενειακού δικαίου) είχαν αποτελέσει αντικείμενο προστριβών με την οθωμανική εξουσία και μετά την επανάσταση των Νεοτούρκων είχαν περικοπεί σημαντικά. Ήδη από το 1880, περίοδο διακυβέρνησης του σουλτάνου Αμπντούλ Χαμίτ II, σημειώνονται οι πρώτες προστριβές μεταξύ Πατριαρχείου και οθωμανικής εξουσίας σχετικά με παραβιάσεις σε ζητήματα αστικού, προσωπικού και οικογενειακού δικαίου μελλών του μιλλέτ. Με την επανάσταση των Νεοτούρκων, το οθωμανικό κράτος εμπλέκεται ενεργά πια σε θέματα εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας και εκπαίδευσης, με αποκορύφωμα την υιοθέτηση του νόμου περί σχολείων το 1915 που αποσπούσε τα σχολεία του μιλλέτ των Ρωμιών από τον έλεγχο της εκκλησίας και τα έθετε υπό τον άμεσο έλεγχο του Υπουργείου Παιδείας. Χ. Εξερτζόγλου, «Το 'προνομιακό' ζήτημα», *Τα Ιστορικά*, τ. 9, τεύχος 16, Ιούνιος 1992: 65-84.

⁴⁰⁷ Dimitrios Stamatopoulos, «The Christian Orthodox family in crisis: the Ecumenical Patriarchate's courts and the reconstruction of the private sphere in southeast Europe in the nineteenth and early twentieth centuries», στο Efi Avdela, ShaniD'Cruze, Judith Rowbotham, eds. *Problems of Crime and Violence in Europe, 1780-2000. Essays in Criminal Justice*, Λέβιστον, Κούνιστον, Λάμπετερ 2010: 97.

⁴⁰⁸ Εξερτζόγλου, ό.π.: 74.

αφορούσαν στις οικογενειακές και κληρονομικές υποθέσεις των Ρωμιών. Με την επικύρωση του αστικού ελβετικού κώδικα όμως όλα αυτά αδιαπραγμάτευτα πια εντάσσονταν στη σφαίρα της κοσμικής διοίκησης, με αποτέλεσμα η εκκλησία να περιοριστεί ακόμα περισσότερο στα θρησκευτικά της καθήκοντα.

Στο σημείο αυτό πρέπει να τονιστεί ότι η υιοθέτηση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα δεν αποτελούσε ένα κυρίως αντι-μειονοτικό μέτρο, αλλά μια πολιτική και νομική αλλαγή που στόχο είχε την εκκοσμίκευση και τον εκσυγχρονισμό της τουρκικής κοινωνίας. Ήταν μια νομοθετική μεταρρύθμιση που εγγράφονταν στο πλαίσιο του εκσυγχρονιστικού προγράμματος της κεμαλικής κυβέρνησης και σηματοδοτούσε το πέρασμα σε ένα σύγχρονο κοσμικό κράτος που ως τέτοιο περιόριζε όλες τις θρησκευτικές αρχές, και όχι μόνον τις μη μουσουλμανικές.⁴⁰⁹ Οι εκπρόσωποι της επιτροπής νομομαθών που είχαν αναλάβει να συντάξουν το νέο νομοσχέδιο τόνιζαν τα νεωτεριστικά χαρακτηριστικά της αλλαγής και τη νέα εποχή που σηματοδοτούσε για την «ευημερία» της τουρκικής κοινωνίας.⁴¹⁰

Αντίστοιχα, ο ελληνόφωνος τύπος των Ρωμιών την περίοδο εκείνη χαρακτήριζε τον αστικό ελβετικό κώδικα ως «τον τελειότερο μεταξύ των ευρωπαϊκών», ως μια «εκπληκτική και μεγαλοπρεπή επανάσταση».⁴¹¹ Συνολικά, η νομοθετική αλλαγή παρουσιαζόταν ως σημαντικό βήμα προόδου και εκδυτικισμού της τουρκικής κοινωνίας και ως «μεγάλη νίκη» σε ζητήματα όπως η κοινωνική και νομική θέση της γυναίκας.⁴¹² Αν και ο μειονοτικός δημόσιος έντυπος λόγος της περιόδου πολύ συχνά χρησιμοποιείται από τους ίδιους τους μειονοτικούς ως πεδίο επίδειξης νομιμοφροσύνης προς το καθεστώς, όσο και αν μέχρι ένα βαθμό τα όσα γράφονται υπαγορεύονται από το τι θέλει να ακούσει το κεμαλικό καθεστώς και από τον φόβο λογοκρισίας και κυρώσεων από την κυβέρνηση, μια μερίδα μειονοτικών έβλεπαν πραγματικά θετικά την εκκοσμίκευση της τουρκικής κοινωνίας.

⁴⁰⁹ Akgönül, 2004 α.ό.π.: 36-37, 39.

⁴¹⁰ *Απογευματινή*, 12 Δεκεμβρίου 1925, αναδημοσίευση από την εφημερίδα *Vakit*.

⁴¹¹ *Απογευματινή*, 18 Νοεμβρίου 1925, 18 Φεβρουαρίου 1926.

⁴¹² Χαρακτηριστικά, στην γαλλική έκδοση της εφημερίδας *Cumhuriyet*, στην εφημερίδα *La Republic* (9 Οκτωβρίου 1925) αναφέρονταν τα εξής: «Que faut-il faire alors? Notre ministre de la justice a répondu à cette question: "Nous allons adopter avec de legeres modifications le code civil d' une nationalité civilisée. [...] Dans ces conditions, le Turquisme d' aujourd'hui se sent plus pres de la Suisse que de Bagdaad», *IAYE*, 1925, Γ66/6, επισκόπηση τουρκικού τύπου.

α) Η παραίτηση των μειονοτήτων από το άρθρο 42 και οι αντιδράσεις τους.

Πριν από τη ψήφιση του νόμου από την Τουρκική Εθνοσυνέλευση,⁴¹³ οι τουρκικές αρχές ζήτησαν από τις μειονότητες να δηλώσουν επίσημα την παραίτησή τους από το δικαίωμα αυτοδιοίκησης σε ό,τι αφορούσε το προσωπικό και οικογενειακό τους καθεστώς, που προέβλεπε το άρθρο 42 της συνθήκης της Λοζάνης.⁴¹⁴ Σύμφωνα με ό,τι προβλέπονταν στη δεύτερη παράγραφο του ίδιου άρθρου, η κυβέρνηση ζήτησε από κάθε μειονότητα να συγκροτήσει μια επιτροπή, στην οποία θα συμμετείχαν εκπρόσωποι του τουρκικού κράτους και των μειονοτήτων και η οποία θα έφερνε σε πέρας τη διαδικασία παραίτησης.⁴¹⁵ Χωρίς τη συγκατάθεση των μειονοτήτων, η εφαρμογή του νέου νόμου θα θεωρούνταν παραβίαση της Συνθήκης της Λοζάνης.

Οι εκπρόσωποι των μειονοτήτων σε αυτές τις επιτροπές επιλέχθηκαν από τις τουρκικές αρχές με βασικό κριτήριο τον πρότερο έντιμο πολιτικό τους βίο, δηλαδή την εμπιστοσύνη και τη νομιμοφροσύνη που είχαν επιδείξει απέναντι στις κρατικές αρχές στο παρελθόν.⁴¹⁶ Η διαδικασία που ακολουθήθηκε ήταν τυπική και όπως καταγράφουν οι αμερικανικές προξενικές αναφορές της εποχής, οι επιστολές παραίτησης από το άρθρο 42 που συνέταξαν οι μεικτές αυτές επιτροπές ήταν, σε μεγάλο βαθμό, αποτέλεσμα χρήσης αυθαίρετων μέσων, καθώς είχαν καταρτισθεί με πολύ σαφή κριτήρια από το τουρκικό κράτος μέσα σε ένα καθεστώς φόβου και τρομοκρατίας.⁴¹⁷ Πέρα από το γενικότερο αντιμειονοτικό κλίμα που επικρατούσε τα πρώτα χρόνια ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας, η διαδικασία συγκρότησης των επιτροπών έγινε μέσα σε ένα ιδιαίτερα φορτισμένο κλίμα που είχε δημιουργηθεί στη χώρα λόγω της εξέγερσης του Κούρδου Σείχη Σαΐτ στη νοτιοανατολική Τουρκία,

⁴¹³ Ο νόμος ψηφίστηκε από την τουρκική εθνοσυνέλευση στις 17 Φεβρουαρίου 1926. Zürcher, ό.π.: 237.

⁴¹⁴ Έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς την ορολογία που χρησιμοποιείται: οι αμερικανικές προξενικές αρχές χρησιμοποιούν την έκφραση «Renunciation» ή «Surrender of Minority Rights» και οι ελληνικές τον όρο δικαιώματα. Ουσιαστικά τα προνόμια που έχαιραν οι μη μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία χρίζονται τώρα δικαιώματα.

⁴¹⁵ Βλέπε σχετικά τη δεύτερη παράγραφο του άρθρου 42, Παράρτημα Ι, 2.

⁴¹⁶ Συγκεκριμένα, οι επιτροπές αποτελούνταν από έναν Τούρκο συντονιστή, δύο μειονοτικούς και έναν Τούρκο, ως μέλη. SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Grosby (Istanbul) to Washington, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁴¹⁷ «[...] Is the popular charge that the Turkish Government obtained the reports of the mixed commissions through arbitrary measures and that the petitions of the several communities were obtained through resort to intimidation [...] In several instances it is a well established fact that coercion was resorted to [...]». SD, 867.01/170, Mark Bristol (Constantinople) to Washington, 6 Δεκεμβρίου 1925.

εξαιτίας της οποίας είχε κηρυχθεί έκτακτος νόμος για την τήρηση της τάξης σε όλη την επικράτεια.⁴¹⁸

Σχετικά με τη διαδικασία παραίτησης των μειονοτήτων από το άρθρο 42, ο αντιναύαρχος της Αμερικανικής Αρμοστείας στην Κωνσταντινούπολη Mark Bristol σχολίαζε ότι τα όρια μεταξύ φόβου, νομιμοφροσύνης απέναντι στο τουρκικό κράτος και πραγματικής διάθεσης αφομοίωσης στο τουρκικό έθνος ήταν δυσδιάκριτα.⁴¹⁹ Επιπλέον, ο Αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη Sheldon Leavitt Grosby, χαρακτήριζε τη στάση των ιθυνόντων της κάθε μειονότητας ως υπαγορευμένη είτε από αίσθημα αναγκαιότητας και αυτοάμυνας είτε από ιδιωτικό συμφέρον.⁴²⁰

Παρ'όλα αυτά, η διαδικασία εκχώρησης του δικαιώματος αυτοδιοίκησης που εξασφάλιζε η συνθήκη της Λοζάνης με το άρθρο 42 προκάλεσε αντιδράσεις σε όλες τις μειονότητες. Η διαδικασία επικρίθηκε από όλες τις εκκλησιαστικές αρχές, αφού έτσι περιοριζόταν ακόμα περισσότερο ο ρόλος τους ως αντιπροσωπευτικών αρχών των μειονοτήτων. Παράλληλα, ανέδειξε διαφωνίες και διαφορετικές τάσεις μεταξύ των λαϊκών ελίτ της κάθε κοινότητας.⁴²¹

Οι Προτεστάντες και οι Καθολικοί Αρμένιοι, οι Λατίνοι-Φραγκολεβαντίνοι και οι Έλληνες Καθολικοί που δεν θεωρούνταν ξεχωριστές μειονότητες, αποσύρθηκαν άμεσα από τα συγκεκριμένα δικαιώματα ή δεν ασχολήθηκαν ιδιαίτερα καθώς θεωρούσαν, οι Λατίνοι ιδιαίτερα, ότι το ζήτημα δεν τους αφορούσε και

⁴¹⁸ Οι Κούρδοι εθνικιστές είχαν απογοητευτεί από το γεγονός ότι ούτε στη συνθήκη της Λοζάνης γινόταν λόγος για αυτούς, ούτε οι υποσχέσεις αυτονομίας που ο ίδιος ο Μουσταφά Κεμάλ τους είχε δώσει στη διάρκεια του Πολέμου της Ανεξαρτησίας τηρήθηκαν μετά τη λήξη του. Μετά το 1924 οι σχέσεις των Κούρδων με την κεμαλική κυβέρνηση επιδεινώθηκαν καθώς μέσα στο πλαίσιο της εθνικιστικής πολιτικής της κυβέρνησης υιοθετήθηκαν καταπιεστικά μέτρα, όπως η απαγόρευση της δημόσιας χρήσης και διδασκαλίας της κουρδικής γλώσσας και εκτοπισμοί. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, τον Φεβρουάριο 1925 ξέσπασε μια μεγάλη εξέγερση, της οποίας ηγήθηκε ο Σείχης Σαΐτ, πρόσωπο που ασκούσε μεγάλη επιρροή σε διάφορες κουρδικές φυλές. Η εξέγερση είχε διπλό χαρακτήρα: πολιτικό (δημιουργία αυτόνομου ή ανεξάρτητου κράτους) και θρησκευτικό (αποκατάσταση ιερού νόμου και του χαλιφάτου). Η εξέγερση καταστάλθηκε τον Απρίλιο. Η κυβέρνηση μεταχειρίστηκε με μεγάλη σκληρότητα τους Κούρδους χρησιμοποιώντας τις στρατιωτικές αρχές και τα δικαστήρια ανεξαρτησίας και έθεσε σε ισχύ ειδικό νόμο για την τήρηση της τάξης (takrir-i sükûn kanunu). Το μέτρο αυτό επηρέασε ευρύτερα την πολιτική και κοινωνική ζωή της χώρας, δίνοντας απόλυτη εξουσία στην κυβέρνηση εναντίον οποιασδήποτε οργάνωσης, έκδοσης, κίνησης που θα μπορούσε να θεωρηθεί ύποπτη και καλλιέργησε κλίμα φόβου και καχυποψίας. Zürcher, ό.π.: 233-236. Cagaptay, 2006 1 ό.π.: 20-24.

⁴¹⁹ «Whether the Jews, Armenians and Greeks signatory of those petitions were, in adhering to them, motivated by fear, whether they sought thereby to curry favor or whether they were really desirous of having the Turkish Civil Code extended to them, does not appreciably detract from that fact.[...]» SD, 867.01/170, Mark Bristol (Constantinople) to Washington, 6 Δεκεμβρίου 1925.

⁴²⁰ SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Grosby (Istanbul) to Washington, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁴²¹ Akgönül, 2006 α ό.π.: 38.

αντιλαμβάνονταν τους εαυτούς τους ως τούρκους πολίτες, οι οποίοι υπάγονταν αυτόματα στις ρυθμίσεις του τουρκικού κράτους.⁴²²

β) Η στάση της εβραϊκής και της αρμενικής μειονότητας.

Η πρώτη μειονότητα την οποία προσέγγισε η κυβέρνηση για να παραιτηθεί από το άρθρο 42 ήταν η εβραϊκή.⁴²³ Στις 10 Σεπτεμβρίου 1925 η εβραϊκή μεικτή επιτροπή ανακοίνωσε με επιστολή στο τουρκικό υπουργείο δικαιοσύνης ότι η εβραϊκή μειονότητα παραιτούνταν από τα δικαιώματα που προέβλεπε το άρθρο 42 της συνθήκης της Λοζάνης.⁴²⁴ Το γεγονός χαιρετίστηκε με επαινετικά σχόλια από τον τουρκικό τύπο της εποχής, σύμφωνα με τον οποίο η παραίτηση από το άρθρο 42 αποτελούσε σημαντικό βήμα ένταξης στην τουρκική κοινωνία.⁴²⁵

Αν και η Αρχιραβινεία συμμετείχε στη γενική συνέλευση της κοινότητας που υπερψήφισε την παραίτηση, οι θρησκευτικοί εκπρόσωποι δεν είδαν με καλό μάτι τον περιορισμό τους στα καθαρά θρησκευτικά καθήκοντα. Παρά τις νομοθετικές μεταρρυθμίσεις του τουρκικού κράτους, ο θεσμός της αρχιραβινείας εξακολουθούσε και μετά το 1923 να λειτουργεί ως μεσολαβητικός θεσμός με το τουρκικό κράτος· η πράξη παραίτησης λοιπόν έθιγε άμεσα τη θέση της ως εκπροσώπου της κοινότητας.⁴²⁶

Αν και η παραίτηση έγινε με συνοπτικές διαδικασίες, ακολουθήθηκε από μια σειρά συσκέψεων των ηγετικών στελεχών της κοινότητας και του Αρχιραβίνου προκειμένου να συντάξουν έναν καινούργιο καταστατικό χάρτη της κοινότητας.⁴²⁷ Οι συναντήσεις αυτές κράτησαν μέχρι τον Αύγουστο του 1926 και υπήρξαν ενίοτε επεισοδιακές. Πέρα από τον ανταγωνισμό μεταξύ των Πολωνοεβραίων και των

⁴²² SD, 867.01/170, Charles E. Allen (Istanbul) to Washington, 3 Νοεμβρίου 1926.

⁴²³ Η 'πρωτιά' αυτή οφείλεται εν μέρει στο ότι οι Εβραίοι θεωρούνταν από το τουρκικό κράτος λιγότερο ύποπτοι από ό,τι οι Αρμένιοι και οι Χριστιανοί Ορθόδοξοι και πιο ανοιχτοί στον εκτουρκισμό της κοινότητάς τους. Επιπλέον, οι τουρκικές αρχές θεωρούσαν ότι οι Εβραίοι αποδεχόμενοι να παραιτηθούν από το άρθρο 42 θα έδιναν το 'καλό παράδειγμα' και στους υπόλοιπους μειονοτικούς. Bali, 1999 ό.π.: 84-86.

⁴²⁴ Η επιτροπή απαρτιζόταν από τους παρακάτω: πρόεδρος ήταν ο Mustafa Fevzi και μέλη οι Εβραίοι Mishon Ventura και Kalif Gabai, και ο Τούρκος Cevdet Ferid. SD, 867.01/180, Marc Bristol (Constantinople) to Washington, 24 Νοεμβρίου 1926.

⁴²⁵ Bali, ό.π.: 65-66.

⁴²⁶ Sule Toktas, «Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority», *Journal of Historical Sociology*, Vol. 18, Δεκέμβριος 2005, ό.π.: 338-339.

⁴²⁷ SD, 867.01/178, Charles E. Allen (Istanbul) to Washington, 3 Νοεμβρίου 1926.

Ισπανόφωνων Εβραίων,⁴²⁸ στις συναντήσεις αυτές η Αρχираβινεία αντέδρασε έντονα στον περιορισμό της στα καθαρά θρησκευτικά και πνευματικά καθήκοντα.⁴²⁹

Η αντίδραση αυτή ήταν αναμενόμενη και εντάσσεται στο πλαίσιο μετάβασης από τους θεσμούς της αυτοκρατορίας στους θεσμούς ενός κοσμικού εθνικού κράτους· ταυτόχρονα όμως για τις μειονότητες εκφράζει -όπως θα φανεί πολύ έντονα στην περίπτωση της ρωμαϊκής μειονότητας- τον φόβο τους για τη συνοχή, τον χαρακτήρα και τη διατήρηση της διακριτής μειονοτικής ταυτότητας μέσα σε ένα εθνικό κράτος.

Ένα μήνα περίπου μετά την επιστολή παραίτησης των Εβραίων ακολούθησαν οι Γρηγοριανοί Αρμένιοι.⁴³⁰ Και στην περίπτωση των Γρηγοριανών Αρμενίων το θέμα προκάλεσε έντονες συζητήσεις και διαβουλεύσεις. Σύμφωνα με τις αναφορές των αμερικανών επιτετραμμένων, η πρωτοβουλία συνεννόησης με το τουρκικό κράτος πάρθηκε από μια τουρκοαρμενική ομάδα με αρχηγό έναν Αρμένιο ονόματι Dr. Yacoubian, χωρίς την ενεργό ανάμειξη των εκκλησιαστικών αρχών.⁴³¹ Όπως και στην περίπτωση των Εβραίων, μετά την επίσημη επιστολή παραίτησης από το άρθρο 42 συγκλήθηκε στις αρχές Ιανουαρίου του 1926 γενική συνέλευση με συμμετοχή των λαϊκών εκπροσώπων της μειονότητας και άλλων σημαντικών προσωπικοτήτων της αρμενικής κοινότητας υπό την προεδρία του Πατριαρχικού Τοποτηρητή, προκειμένου

⁴²⁸ Συγκεκριμένα, ο Αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη Charles Allen αναφέρει ότι μέσα στην κοινότητα επικρατούσε ανταγωνισμός ανάμεσα στους σεφαραδίμ Εβραίους και τους ασκεναζί Εβραίους: «The Jews [...] were divided, the Polish Jews who number some 10.000 as against 80.000 to 90.000 Spanish Jews having long been jealous of the control of Jewish community affairs by the Spanish Jews». Στο ίδιο.

⁴²⁹ Στην πρώτη κατά σειρά συνέλευση της κοινότητας στις 15 Νοεμβρίου 1925, προκειμένου να συζητηθεί η αναδιάρθρωσή της και η σύνταξη ενός νέου καταστατικού χάρτη μετά την παραίτησή της από το άρθρο 42, τέθηκε το ζήτημα περιορισμού της Αρχираβινείας αυστηρά στα θρησκευτικά της καθήκοντα και ανάληψης της διοίκησης της κοινότητας από μια επιτροπή διακεκριμένων λαϊκών. Η συνέλευση αυτή δίχασε τους λαϊκούς εκπροσώπους κάποιοι από τους οποίους αντέδρασαν στην προοπτική της απόλυτης ενδοκοινοτικής διάκρισης θρησκευτικών-κοσμικών καθηκόντων. Ο Αρχираβίνος Μπετσεράνο πρόβαλλε τις αντιδράσεις του με αποκορύφωμα την απόλυτη εναντίωση του στη συνέλευση της 18^{ης} Δεκεμβρίου 1925. Bali, 1999 ό.π.: 69-87.

⁴³⁰ Η επιστολή της αρμενικής μειονότητας προς το Υπουργείο Δικαιοσύνης είχε ημερομηνία 17/10/1925 και έφερε την υπογραφή του τούρκου προέδρου της επιτροπής Munir Bey και των υπολοίπων 4 μελών, 3 Αρμενίων και 2 Τούρκων (Hirand, Serkis και Karakotch, Shevki και Samim, αντίστοιχα). SD, 867.01/180, Marc Bristol (Constantinople) to Washington, 24 Νοεμβρίου 1926.

⁴³¹ S. D. 867.01/170, Sheldon Leavitt Grosby (Constantinople) to Washington, 23 Νοεμβρίου 1925. Σχετικά με αυτήν την ομάδα ο γενικός πρόξενος Charles E. Allen σημειώνει τα εξής: «This society has already been described in the reports [...] as consisting of a number of wealthy Armenians interested in protecting their property holdings and of a few formerly prominent but now penniless Turks [...] who are for all practical purposes hired employees of the Armenians». Στην ίδια αναφορά σημειώνει ότι αρχικά οι τουρκικές αρχές αμφέβαλαν για την απήχηση της ομάδας και πίεσαν τόσο τον τοποτηρητή του Αρμενικού Πατριαρχείου όσο και τα μέλη του συμβουλίου της κοινότητας να συγκατατεθούν με το σχέδιο παραίτησης από το άρθρο 42. SD, 867.01/178, Charles E. Allen (Constantinople) to Washington, 3 Νοεμβρίου 1926.

να συζητηθεί το καθεστώς της μειονότητας στο μέλλον.

γ) Η αντίδραση της ρωμαϊκής μειονότητας.

Και οι τρεις μειονότητες παραιτήθηκαν από το άρθρο 42· στη συνέχεια, οι μεικτές επιτροπές απέστειλαν επιστολές στο Υπουργείο Δικαιοσύνης με τις οποίες δήλωναν την πρόθεσή τους να υιοθετήσουν τον ελβετικό αστικό κώδικα.⁴³² Στην εβραϊκή και την αρμενική περίπτωση, οι επιστολές αυτές συνυπογράφονταν και από τις εκκλησιαστικές τους αρχές.⁴³³ Στην περίπτωση των χριστιανών ορθόδοξων Ρωμιών η εκκλησία απουσίασε εντελώς από τη διαδικασία παραίτησης. Η απουσία της εκκλησίας δεν ήταν η μόνη διαφορά με τις δύο άλλες μειονότητες.

Η ρωμαϊκή μειονότητα ήταν η μόνη που διενέργησε εκλογές ώστε η απόφαση παραίτησης από το άρθρο 42 να παρθεί από τους αντιπροσώπους που θα επέλεγαν οι ίδιοι οι μειονοτικοί. Αυτό οφείλεται στη μεγάλη αντίδραση που προκλήθηκε και από το ελληνικό κράτος, αλλά και από τους ίδιους τους μειονοτικούς. Η αδυναμία συγκρότησης μιας μειονοτικής επιτροπής που θα αναλάμβανε να παραιτηθεί από το άρθρο 42 στο όνομα της μειονότητας ανάγκασε την τουρκική κυβέρνηση να επιτρέψει τη διενέργεια εκλογών, των πρώτων μειονοτικών εκλογών στην περίοδο της Δημοκρατίας.

Αρχικά, η τουρκική κυβέρνηση επέλεξε τον Βασίλη Ορφανίδη και τον Σκούρο Αριστείδη Πασά για να στελεχώσουν τη μεικτή ελληνοτουρκική επιτροπή παραίτησης.⁴³⁴ Και οι δύο ήταν εκπρόσωποι της παλιάς ελληνοθωμανικής ελίτ –ο πρώτος δικηγόρος, ο δεύτερος γιατρός και καθηγητής ιατρικής στο πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης– που κατείχαν αξιώματα στο οθωμανικό κράτος· πολιτικά ήταν συντηρητικοί, οπαδοί της πολιτικής του συμβιβασμού με τις τουρκικές αρχές και αντιβενιζελικοί.⁴³⁵ Με άλλα λόγια, ήταν δύο άνθρωποι με ‘καθαρό πολιτικό μητρώο’

⁴³² Οι επιστολές συνοδεύονταν από αναφορές των γενικών συνελεύσεων που έστω και τυπικά συγκάλεσαν όλες οι μειονότητες προκειμένου να συναποφασιστεί η παραίτηση από το άρθρο 42. Πρόκειται για πανομοιότυπα κείμενα και για τις τρεις μειονότητες στα οποία δήλωναν ότι η παράγραφος του άρθρου 42 που προέβλεπε τη διοίκηση των μειονοτήτων με βάση το εθμικό τους δίκαιο δεν συμφωνούσε πλέον με τις νομοθετικές αλλαγές του τουρκικού κράτους και τον χωρισμό κράτους-εκκλησίας. SD, 867.01/180, Marc Bristol (Constantinople) to Washington, 24 Νοεμβρίου 1926.

⁴³³ Συγκεκριμένα, από τον τοποτηρητή της Αρχιεπισκοπής και από τον αρμένιο Πατριάρχη αντίστοιχα. Στην αρμενική μάλιστα περίπτωση ήδη στην επικεφαλίδα της αναφοράς αναφέρεται ότι το Αρμενικό Πατριαρχείο απευθύνεται στο Τουρκικό Υπουργείο Δικαιοσύνης. Στο ίδιο.

⁴³⁴ Πρόεδρος της επιτροπής ήταν, όπως και στην εβραϊκή περίπτωση, ο Mustafa Fevzi. Στο ίδιο.

⁴³⁵ Alexandris, ό.π.: 68, 138.

τους οποίους μπορούσαν να εμπιστευτούν οι τουρκικές αρχές.

Το ελληνικό κράτος τους χαρακτήριζε «*προσκειμένους της [sic] Τούρκους*» και κατέκρινε τόσο την επιλογή τους όσο και τον αυθαίρετο τρόπο με τον οποίο συγκροτήθηκε η επιτροπή.⁴³⁶ Και οι ίδιοι οι Β. Ορφανίδης και Α. Σκούρος εξέφραζαν τις επιφυλάξεις τους ως προς την αρμοδιότητά τους να εκπροσωπήσουν την κοινότητα.⁴³⁷ Σε μια προσπάθεια να δημιουργηθεί ευρύτερη βάση εκπροσώπησης, στην αρχική ομάδα προστέθηκαν άλλα τέσσερα άτομα, οι Β. Μιρμίρογλου, Χρ. Θωμαΐδης, Ν. Σγουρίδης και Σπ. Βάλλιας.⁴³⁸ Και οι τέσσερις νέοι εκπρόσωποι ήταν δικηγόροι, σχεδόν όλοι είχαν διατελέσει στο παρελθόν μέλη του ΔΕΜΣ και με εξαίρεση τον Χρ. Θωμαΐδη,⁴³⁹ συνδύαζαν τη σημαντική θέση μέσα στην κοινότητα με το καθαρό πολιτικό παρελθόν, υπό την έννοια ότι είχαν κρατήσει τις αποστάσεις τους από τον ελληνικό εθνικισμό την περίοδο 1919-1922.

Και οι τέσσερις νέοι εκπρόσωποι δήλωσαν ότι δεν αντιπροσώπευαν την μειονότητα.⁴⁴⁰ Μετά από υπόδειξη του τούρκου προέδρου της επιτροπής, απευθύνθηκαν στον νέο Πατριάρχη Βασίλειο ΙΙΙ προκειμένου να αποσπάσουν τη συναίνεσή του στην παραίτηση από το άρθρο 42 και έτσι να κινητοποιηθεί όλη η

⁴³⁶ ΙΑΥΕ, 1925 Γ, Υπ. 66.8, Σημείωμα ΥΠΕΞ, Αθήνα 30 Νοεμβρίου 1925.

⁴³⁷ Αν και ο έλληνας πρόξενος στην Κωνσταντινούπολη ανέφερε σε τηλεγράφημά του ότι ο διορισμός του Αριστείδη Πασά ήταν ικανοποιητικότερος από του Β. Ορφανίδη, κανείς από τους δύο δεν ήταν μέσα στις προτιμήσεις του ελληνικού κράτους λόγω της συμβιβαστικής τους στάσης προς το τουρκικό κράτος. Αυτό που καταγγέλλουν κυρίως σε μια σειρά τηλεγραφημάτων οι έλληνες επιτετραμμένοι στην Τουρκία αφορά περισσότερο στη σύνθεση της επιτροπής και στη διαδικασία που ακολουθήθηκε. Καταγγέλλουν το γεγονός ότι οι έλληνες εκπρόσωποι δεν επιλέχθηκαν ελεύθερα από την ίδια την μειονότητα. Το θέμα έφτασε στο νομικό τμήμα της ΚτΕ, το οποίο και αποφάνθηκε ότι οι αντιπρόσωποι των μειονοτήτων θα έπρεπε να επιλεγούν από την ίδια τη μειονότητα. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/1, Τηλεγράφημα Αργυρόπουλου προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα 4 Αυγούστου 1925. Τηλεγράφημα Διαμαντόπουλου προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη 4 Ιουλίου 1925. Επιστολή Ελληνικής Πρεσβείας στην Βέρνη προς ΥΠΕΞ, Βέρνη 23 Ιουνίου 1925. Τηλεγράφημα Δενδραμή προς ΥΠΕΞ, Βέρνη 5 Ιουνίου 1925. Ελληνική Πρεσβεία Άγκυρας προς Υπουργό Εξωτερικών Κων/νο Ρέντη, Άγκυρα 18 Αυγούστου 1925. Τηλεγράφημα Διαμαντόπουλου προς Πρεσβεία Άγκυρας, Κωνσταντινούπολη 22 Ιουλίου 1925. Kamouzis, (βιβλίο) ό.π.: 109-110.

⁴³⁸ Ο Ν. Σγουρίδης είχε διατελέσει διευθυντής του Υπουργείου Εξωτερικών το 1894. Μαυρόπουλος, ό.π.: 30. Kamouzis, *The Constantinopolitan Greeks in an era of secular nationalism, mid-19th century to 1930*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, King's College, Λονδίνο 2009: 273. Για τον Μιρμίρογλου βλέπε παραπάνω.

⁴³⁹ Ο Χρύσανθος Θωμαΐδης είχε διατελέσει μέλος του ΔΕΜΣ στη δεύτερη πατριαρχία του Ιωακείμ Γ' και ήταν εξειδικευμένος σε βακουφικά θέματα. Αναφέρεται ως υπέρμαχος του ελληνικού εθνικισμού την περίοδο 1919-1922. Το 1924 οι τουρκικές αρχές επιχειρούν να τον απελάσουν για πολιτικούς λόγους αλλά τελικά και μετά από παρέμβαση της ΜΕΑΠ τον αφήνουν ελεύθερο. Μαυρόπουλος, ό.π.: 58. Παπαδόπουλος, ό.π.: 85. ΙΑΥΕ, 1924, Κ.τΕ./ΑΠ 29, Τηλεγράφημα Πάλλη προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη 27 Οκτωβρίου 1924.

⁴⁴⁰ ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Γενικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Δεκεμβρίου 1925.

μειονότητα. Το Πατριαρχείο αρνήθηκε, λέγοντας ότι για να αλλάξει το νομικό πλαίσιο του ατομικού και οικογενειακού καθεστώτος θα έπρεπε να συγκληθεί Οικουμενική Σύνοδος.⁴⁴¹

Τελικά, ο τούρκος πρόεδρος της επιτροπής συγκρότησε μια ομάδα 22 Ρωμιών στην οποία ανέθεσε τη διοργάνωση ενδοκοινοτικών εκλογών, προκειμένου οι ίδιοι οι μειονοτικοί να επιλέξουν τους αντιπροσώπους τους, οι οποίοι θα αποφάσιζαν σε γενική συνέλευση για την παραίτηση.⁴⁴² Στην ομάδα αυτή συμμετείχαν μερικοί από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της αστικής ελίτ της μειονότητας, κυρίως δικηγόροι, γιατροί, έμποροι και αρχιτέκτονες, οι οποίοι, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται «είχαν συμφέροντα στη χώρα τα οποία επιθυμούσαν να προασπίσουν» γι' αυτό και υπάκουσαν στις τουρκικές αρχές.⁴⁴³ Οι αμερικανικές προξενικές αναφορές σαν παράδειγμα έδιναν την περίπτωση του Μιρμίρογλου ο οποίος είχε καθαιρεθεί από τον δικηγορικό σύλλογο της Κωνσταντινούπολης στο πλαίσιο των αντιποίνων της τουρκικής κυβέρνησης προς τους μη μουσουλμάνους το 1923-1924 και ήθελε, πιθανόν, να ανατρέψει την απόφαση αυτή.⁴⁴⁴ Με άλλα λόγια, στην ομάδα αυτή συγκαταλέγονταν η νέα μειονοτική ελίτ η οποία θα αναλάβει την ηγεσία της κοινότητας κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου.

Στις 19 Νοεμβρίου 1925 όλες οι κοινότητες της μειονότητας κλήθηκαν να εκλέξουν τους αντιπροσώπους τους.⁴⁴⁵ Το ελληνικό κράτος κατέβαλε προσπάθειες ώστε να εκλεγούν «πρόσωπα εμπιστοσύνης» που δεν είχαν μεγάλα συμφέροντα στη χώρα. Ωστόσο, οι περισσότεροι μειονοτικοί φοβούνταν πιθανές αρνητικές συνέπειες

⁴⁴¹ IAYE, 1927, 92/4/3, Γενικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Δεκεμβρίου 1925. S. D., 867.01/170, Sheldon Leavitt Grosby (Istanbul) to Washington, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁴² Η επιτροπή των 22 αποτελούνταν από τους εξής: Αδαμαντίδης Β., Ανασιάδης Γρ. Βαλλιός Σ., Ζαχαριάδης Β., Θωμαΐδης Χρ., Κέντρος Φ., Κιοσέογλους Χ., Κιουρκτσόγλους Λ., Λογοθέτης Κ., Μιρμίρογλου Βλ., Μόσχος Αχ., Μοσχόπουλος Δ., Ορφανίδης Β., Παπαδόπουλος Μ., Παππάς Κ., Σγουρίδης Ν., Σκαρπαθιώτης Π., Σκούρος Αριστείδης Πασάς, Τάπτας Ν., Φακατσέλης Μ., Φερμάνογλους Ν., Χατζόπουλος Γ. *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1 47.

⁴⁴³ «[...] Prominent Greek lawyers, doctors, bankers and business men, who had interests in the country which they desired to protect were assembled by Fevzi Effendi, a deputy and a former Sheikh-ul-Islam», SD, 867.01/170, Charles E. Allen (Constantinople) to Washington, 3 Νοεμβρίου 1926. Επιπλέον, ο Sheldon Leavitt Grosby τους διέκρινε σε δύο ομάδες: «Incidentally, it should be pointed out that the 'consultors' fall into two categories: the first composed of ambitious lawyers or business men; the second of men of wealth and property. Both categories are amenable to Turkish wishes although for different reasons». SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Grosby (Constantinople) to Washington, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁴⁴ SD 867.01/170, Sheldon Leavitt Grosby (Constantinople) to Washington, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁴⁵ *Απογευματινή*, 18 Σεπτεμβρίου 1925.

και απείχαν από τη διαδικασία.⁴⁴⁶ Οι εκλογές χαρακτηρίστηκαν *φάρσα* και είχαν μικρή προσέλευση, ένδειξη φόβου αλλά και αντίστασης του μειονοτικού πληθυσμού σύμφωνα με τις ελληνικές αρχές.⁴⁴⁷

Το μεγάλο ποσοστό αποχής αντικατοπτρίζει από την μια το αίσθημα δυσπιστίας των μειονοτικών προς την κυβέρνηση και την ομάδα των 22 και τον φόβο για οποιαδήποτε δημόσια, πολιτική κίνηση. Χαρακτηριστικά, η κεντρική εφοροεπιτροπή της κοινότητας του Σταυροδρομίου, της μεγαλύτερης κοινότητας της μειονότητας που λειτουργούσε ως πρότυπο, κατά κάποιον τρόπο, και για τις υπόλοιπες, αμβισφητούσε τη νομιμότητα των 22 Ρωμιών ως εκπροσώπων όλης της μειονότητας και εξέφραζε την επιφυλακτικότητά της ως προς τη διενέργεια εκλογών χωρίς επίσημη κυβερνητική άδεια.⁴⁴⁸

Το κλίμα «*αυθόρμητης λαϊκής αντίδρασης*» ενισχύθηκε από την εκλογή στις κοινότητες Σταυροδρομίου, Γαλατά, Φαναρίου και Μακρυχωρίου αντιπροσώπων που ήταν «*κεκηρυγμένοι κατά της παραιτήσεως*».⁴⁴⁹ Στις εκλογές της κοινότητας του Σταυροδρομίου καταψηφίστηκαν οι υποψήφιοι εκείνοι οι οποίοι συμμετείχαν και στην επιτροπή των 22, ενώ οι αντιπρόσωποι της κοινότητας ζήτησαν να μην συμμετέχει η συγκεκριμένη επιτροπή στην επικείμενη συνέλευση των εκλεγμένων αντιπροσώπων.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ ΙΑΥΕ, 1925 Γ, Υπ. 66.8, Σημείωμα ΥΠΕΞ, Αθήνα, 30 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁴⁷ Αυτό υποστηρίζεται σε σχετικό υπόμνημα που έστειλε η ελληνική κυβέρνηση στην Γενική Γραμματεία της Κοινωνίας των Εθνών. Δίνει μάλιστα το παράδειγμα της κοινότητας του Σταυροδρομίου που ενώ ήταν η πολυπληθέστερη κοινότητα της μειονότητας μόνο 71 άτομα παρουσιάστηκαν στις εκλογές της 19^{ης} Νοεμβρίου. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/1, *Mémoire du Gouvernement grecque, observation sur le Mémoire du Gouvernement Turc annexe à sa lettre du 9/3/1927 à l'adresse du Secrétariat Général de la Société des Nations*. Η μικρή προσέλευση επιβεβαιώνεται και σε άλλες κοινότητες. *Απογευματινή*, 21 Νοεμβρίου 1925, *Φως*, 21 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁴⁸ Χαρακτηριστικά, αναφέρεται ότι η εγκύλιος για τη διεξαγωγή των εκλογών είχε συνταχθεί από την ομάδα των «22 ομογενών – αρμοδίως εξουσιοδοθέντων προς τούτο, ως λέγουσι» [η υπογράμμιση δική μου] καθώς και ότι «Η θέση της Κ. Εφορίας ως αρχής της Κοινότητος δεν είναι εντελώς εισέτι καθορισμένη απέναντι της Κυβερνήσεως. [...] Φρονώ δε ότι προ πάσης ενεργείας δεόν και ημείς να λάβωμεν επίσημον άδειαν της Νομαρχίας [...] δι ης να εξουσιοδοτούμεθα όπως προσκαλέσημεν Κοινοτικά Συνεδρία». *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, ΣΤ 61, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας, 10 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁴⁹ «Ούτως είχαν τα πράγματα και επεκράτει ιδία μεταξύ των προυχόντων ομογενών των και περισσότερον επτοημένων η εντύπωσις ότι οι τούρκοι ακόπως θα απέσπον τον Μασβατάν της παραιτήσεως, ότε ήρχισε παρατηρούμενον παρά τη λαϊκή τάξει αυθόρμητον ρεύμα αντιδράσεως κατά των τουρκικών σχεδίων. Το ρεύμα τούτο εξεδηλώθη καταφανώς κατά την εκλογήν των Αντιπροσώπων του Πέραν, Γαλατά, Ταταούλων, Μακρήκιοι». ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Τηλεγράφημα Αργυρόπουλου προς ΥΠ.ΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Δεκεμβρίου 1925.

⁴⁵⁰ Συγκεκριμένα οι Θωμαΐδης, Μιρμίρογλου, Βαλλιός, Σγουρίδης, Ορφανίδης, Σκαρπαθιώτης και Ανανιάδης που συμμετείχαν στην ομάδα των 22 είχαν θέσει υποψηφιότητα και στις εκλογές του Σταυροδρομίου. Παρά τις διαβεβαιώσεις του Θωμαΐδη ότι «οι κοινοτικά συνελεύσεις προήλθον τη πρωτοβουλία των 22 και ουχί τη εισηγήσει ή προτροπή της Κυβερνήσεως» η συνέλευση κατακρίνει

Μια μέρα πριν από τη γενική συνέλευση των εκλεγμένων αντιπροσώπων, στις 26 Νοεμβρίου 1925, τέσσερις από αυτούς, οι οποίοι ήταν αντίθετοι στην εκχώρηση των μειονοτικών δικαιωμάτων, συναντήθηκαν στο Εθνικό Χάνι στο Γαλατά για να συσχεφθούν σχετικά με τη στάση που θα τηρούσαν στην επικείμενη συνέλευση.⁴⁵¹ Οι τέσσερις πρωτεργάτες αυτής της ‘αντι-συνέλευσης’ ήταν οι εξής: οι Αυρ. Σπαθάρης, Γ. Ιωαννίδης, Ν. Φερμάνογλου και ο Σ. Αποστολόγλου.⁴⁵² Τελικά, η συνάντηση απαγορεύτηκε από την τουρκική αστυνομία και οι τέσσερις συνελήφθησαν, σύμφωνα με τον νόμο περί ιδιωτικών συγκεντρώσεων που είχε τεθεί σε ισχύ λόγω της εξέγερσης του Σείχη Σαΐτ.⁴⁵³

Οι τέσσερις παραπάνω επέλεξαν να διαφοροποιηθούν από την πλειοψηφία των Ρωμιών και να αντισταθούν στη διαδικασία παραίτησης αναδεικνύοντας έτσι τις διαφορετικές τάσεις που υπήρχαν στο εσωτερικό της μειονότητας. Και οι τέσσερις άνδρες ήταν δικηγόροι, πολιτικά ενεργοί στην ύστερη οθωμανική περίοδο· αν και θιασώτες του ελληνικού εθνικισμού, στο διάστημα 1919-1922 είχαν τηρήσει μετριοπαθή στάση, όπως όλοι εξάλλου όσοι εμπλέκονται στη διοίκηση ή εκπροσώπηση της μειονότητας μετά το 1922.⁴⁵⁴ Ωστόσο αυτοί οι τέσσερις διατήρησαν τους δεσμούς τους με το ελληνικό κράτος: συγκεκριμένα, ο Αυρήλιος Σπαθάρης συνεργάστηκε στενά με το ελληνικό κράτος στη διαδικασία παραίτησης από το άρθρο 42 και στο θέμα της διοικητικής ανασυγκρότησης της μειονότητας.⁴⁵⁵

την συμμετοχή της επιτροπής των 22 «λόγω ότι ουδεμίαν επίσημον ιδιότητα κέκτηται». *Φως*, 21 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁵¹ *Απογευματινή*, 26 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁵² ΙΑΥΕ, 1925 Γ, Υπ. 66.8, Σημείωμα ΥπΕξ, Αθήνα 30 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁵³ Η πράξη αυτή χαρακτηρίστηκε από τις ελληνικές προξενικές αρχές «τρομοκρατική ενέργεια» και «νέον τουρκικό πραξικόπημα». ΙΑΥΕ, 1925 Γ, Υπ. 66.8, Σημείωμα ΥπΕξ, Αθήνα 30 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁵⁴ Ο Ιωαννίδης είχε διατελέσει υπάλληλος της εταιρείας του μονοπωλίου καπνού και βουλευτής Τραπεζούντας κατά την περίοδο 1914-1918. Τόσο ο Αποστολόγλου όσο και ο Σπαθάρης υπήρξαν μέλη της Οργάνωσης Κωνσταντινουπόλεως, η οποία έδρασε από το 1908 μέχρι τους Βαλκανικούς πολέμους και στόχο είχε, σε γενικές γραμμές, την πολιτική οργάνωση των Ελληνορθόδοξων της αυτοκρατορίας στο νέο πολιτειακό καθεστώς που δημιουργήθηκε στην Οθωμανική Αυτοκρατορία μετά την Νεοτουρκική Επανάσταση το 1908 προσβλέποντας ταυτόχρονα στην πολιτισμική επιβολή των Ελληνορθόδοξων. Επιπλέον, ο Σπαθάρης ως μέλος του ΔΕΜΣ είχε συμμετάσχει το 1918 στην προσπάθεια ανατροπής του συντηρητικού πατριάρχη Γερμανού. Την περίοδο 1919-1922 όμως είχε τηρήσει επιφυλακτική στάση και είχε εναντιωθεί στην εκλογή του Μελέτιου ως πατριάρχη. Μαυρόπουλος, ό.π.: 29, 90-91, 303-304. Θ. Βερέμης, Κατερίνα Μπούρα (επιμ.), *Αθαν. Σουλιώτης-Νικολαΐδης, Οργάνωσης Κωνσταντινουπόλεως*, Αθήνα 1985: 13-23, 228. Kamouzis, 2013 ό.π.: 111.

⁴⁵⁵ ΙΑΥΕ, 1927/92/4/3, Τηλεγράφημα Διαμαντόπουλου προς ΥπΕξ, Κωνσταντινούπολη, 21 Νοεμβρίου 1925. Επίσης αναφέρεται ότι κατά τη διάρκεια μιας συνεδρίασης της επιτροπής των 22 ο Αυρήλιος Σπαθάρης είχε ταχθεί ανοιχτά κατά της παραίτησης από το άρθρο 42 τονίζοντας ότι κάτι τέτοιο θα ήταν παραβίαση και της ίδιας της συνθήκης της Λοζάνης αλλά και του Misak-i Milli (Εθνικό Σύμφωνο) που εγγυώταν την προστασία των μειονοτήτων. Alexandris, ό.π.: 137.

Το πολιτικό προφίλ και η στάση της ομάδας των τεσσάρων στο ζήτημα της παραίτησης από το άρθρο 42 κατακρίθηκε από τον τουρκικό τύπο της εποχής. Σε διάφορα άρθρα οι τούρκοι δημοσιογράφοι ερμήνευαν την αντισυνέλευση ως συνωμοσία κατά του τουρκικού έθνους επικαλούμενοι την προδοτική στάση των Ρωμιών συνολικά κατά την περίοδο 1919-1922.⁴⁵⁶ Γενικά, μεγάλη μερίδα του τουρκικού δημόσιου λόγου αντιμετώπιζε τις κινήσεις των Ρωμηών με καχυποψία, εξυφαίνοντας σενάρια συνωμοσίας και κρυμμένων συμφερόντων σε όλη την περίοδο του Μεσοπολέμου, ιδίως όποτε προέκυπτε ένταση είτε μεταξύ της μειονότητας και της κυβέρνησης, είτε μεταξύ των δύο κρατών.⁴⁵⁷ Ο τουρκικός τύπος προσπαθούσε να αποπολιτικοποιήσει την επιλογή των τεσσάρων να αντισταθούν και την απέδιδε σε προσωπικά μικροσυμφέροντα, λέγοντας ότι και οι τέσσερις της αντισυνέλευσης σκόπευαν να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα και άρα ήθελαν να έχουν καλές σχέσεις με το ελληνικό κράτος. Χαρακτηριστικά, για τον Αυρήλιο Σπαθάρη έλεγαν ότι η οικογένειά του είχε ήδη εγκατασταθεί στην Ελλάδα, όπου η κόρη του είχε παντρευτεί έναν έλληνα αξιωματικό, και άρα είχε συμφέρον να παρουσιάσει τον εαυτό ως κατατρεγμένο από το τουρκικό κράτος προσδοκώντας μια θέση στο ελληνικό δημόσιο.⁴⁵⁸

Η συνέλευση των αντιπροσώπων των κοινοτήτων της μειονότητας για την παραίτηση από το άρθρο 42 πραγματοποιήθηκε τελικά στις 27 Νοεμβρίου 1925. Την ημέρα εκείνη συνελήφθησαν άλλοι δύο αντιπρόσωποι, οι Σταυρίδης και Γεωργιάδης ενώ αφέθηκε ελεύθερος ο Φερμάνογλου.⁴⁵⁹ Έτσι, στη συνέλευση δεν πήραν μέρος οι κρατούμενοι και κάποιοι άλλοι εν είδει διαμαρτυρίας, αν και όπως αναφέρουν οι ελληνικές προξενικές αρχές «*αστυνομικά όργανα απεστάλησαν εις τας κατοικίας των απόντων ίνα προσαγάγωσι αυτούς βία εις την Συνέλευσιν*».⁴⁶⁰ Η συνέλευση έγινε κεκλεισμένων των θυρών, με την παρουσία τούρκων ‘παρατηρητών’ που ήξεραν

⁴⁵⁶ Αναδημοσιεύσεις από τις εφημερίδες *İkdam* και *Cumhuriyet* στις εφημερίδες *Απογευματινή* και *Φως*, 26 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁵⁷ Anna Vakali, «Agreements and Friendship between Greece and Turkey in 1930; Contesting Nationalist Discourses and Press Reactions», αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Πανεπιστήμιο Βοσπόρου 2007.

⁴⁵⁸ *İkdam*, αναδημοσίευση στην *Απογευματινή*, 26 Νοεμβρίου 1926.

⁴⁵⁹ Τελικά, μετά την κοινοτική συνέλευση και την υπογραφή παραίτησης από το άρθρο 42 της Λοζάνης αφέθηκαν όλοι ελεύθεροι. SD, 867.01/170, Charles E. Allen (Constantinople) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 3 Νοεμβρίου 1926.

⁴⁶⁰ Συγκεκριμένα, πήραν μέρος 32 από τους 48 εκλεγμένους αντιπροσώπους. *Απογευματινή*, 28 Νοεμβρίου 1925. ΙΑΥΕ, 1925 Γ, Υπ. 66.8, Σημείωμα ΥΠΕΞ, Αθήνα 30 Νοεμβρίου 1925.

ελληνικά· σύμφωνα με δήλωση μέλους της συνέλευσης, οι μειονοτικοί εξαναγκάστηκαν να παραιτηθούν από το άρθρο 42.⁴⁶¹ Δύο μέρες μετά τη συνεδρίαση, στις 29/11/1925, η μεικτή επιτροπή απέστειλε στο τουρκικό Υπουργείο Δικαιοσύνης την επιστολή παραίτησης από το άρθρο 42.⁴⁶²

Το ελληνικό κράτος χαρακτήρισε εκβιαστική αυτήν την πράξη και άσκησε έντονη κριτική τόσο στις τουρκικές αρχές, όσο και στους ίδιους τους εκπροσώπους της μειονότητας που ανέλαβαν να φέρουν σε πέρας τη διαδικασία. Ο έλληνας υπουργός εξωτερικών Αργυρόπουλος έθεσε ζήτημα νομιμότητας: θεωρούσε ότι ούτε οι τουρκικές αρχές αλλά ούτε και η ίδια η μειονότητα είχαν δικαίωμα μεμονωμένα να αποφασίσουν τροποποίηση της συνθήκης της Λοζάνης, από τη στιγμή που η τελευταία αποτελούσε διεθνή συνθήκη.⁴⁶³

Πέρα από διαβήματα διαμαρτυρίας προς τις τουρκικές αρχές, το ελληνικό κράτος ανέφερε την υπόθεση στην ΚτΕ, ως ζήτημα παραβίασης των δικαιωμάτων των μειονοτήτων.⁴⁶⁴ Ωστόσο οι διαμαρτυρίες αυτές δεν είχαν κανένα αποτέλεσμα γιατί προσέκρουαν στο επιχείρημα ότι η υιοθέτηση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα δεν αφορούσε μόνο στις μη μουσουλμανικές μειονότητες αλλά σε ολόκληρη την τουρκική κοινωνία.

Η αντίδραση του ελληνικού κράτους στην παραίτηση από το άρθρο 42 σχετιζόταν περισσότερο με τον φόβο διάλυσης της μειονότητας και αλλοίωσης του χαρακτήρα της.⁴⁶⁵ Για το ελληνικό κράτος αλλά και για ένα τμήμα των Ρωμιών, η παραίτηση έθετε σε κίνδυνο τον εθνικό, δηλαδή τον ελληνικό χαρακτήρα της μειονότητας.⁴⁶⁶ Γι' αυτούς το διακύβευμα ήταν η διατήρηση και η ενίσχυση του

⁴⁶¹ Η ελληνική κυβέρνηση ανέφερε ότι στη συνέλευση ήταν παρόντες ο Διευθυντής της τουρκικής αστυνομίας του Πέρα, ένας ανώτατος υπάλληλος της μυστικής αστυνομίας και άλλοι πράκτορες της τουρκικής αστυνομίας. IAYE, 1925, B/37/11, Communication Du Gouvernement Hellenique en date de 11 septembre 1926, Note au Secrétaire General, Société des Nations. «According to [...] a prominent Greek doctor who took a leading part in the renunciation meeting: [...] 'we did not give up our rights; we were made to give them up' ». S D, 867.01/170, Charles E. Allen (Constantinople) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 3 Νοεμβρίου 1926.

⁴⁶² SD, 867.01/170, Embassy of the United States of America (Istanbul) to the Secretary of State (Washington), Κωνσταντινούπολη, 29 Νοεμβρίου 1925.

⁴⁶³ «Si certains membres des minorités jugent bon, pour des motifs d'opportunité de se desister des dits droits, ce destitement n'est point destiné à servir le but que s'était proposé la conférence». IAYE, 1925, B/37/11, Communication Du Gouvernement Hellenique en date de 11 Septembre 1926, Note au Secrétaire Général, Société des Nations.

⁴⁶⁴ IAYE, 1927, 92/4/2, Αργυρόπουλος προς Υπ.Εξ, Κωνσταντινούπολη, 27 Ιουλίου 1926. Alexandris, ό.π.: 138.

⁴⁶⁵ Βλέπε αναλυτικά 4^ο κεφάλαιο: 3γ.

⁴⁶⁶ Ενδεικτικά την ίδια εποχή ο έλληνας πρεσβευτής στην Άγκυρα δήλωνε σχετικά με τη μετανάστευση

ελληνικού χαρακτήρα που απειλούνταν και από το τουρκικό κράτος, αλλά και από συγκεκριμένες ομάδες μέσα στην κοινότητα οι οποίες υποστήριζαν την πολιτική του.

Μεμονωμένοι Ρωμιοί ή ομάδες Ρωμιών που είχαν καταφύγει στο ελληνικό κράτος χαρακτήριζαν τους υπεύθυνους για την παραίτηση όργανα των Τούρκων και την ίδια την πράξη παραίτησης εθνική συμφορά και «*λιποψυχία ολίγων ασθενικών χαρακτήρων*» που χαρακτηρίζονται ευθυμικοί.⁴⁶⁷ Ο έλληνας πρέσβυς στην Άγκυρα Αργυρόπουλος ανέφερε ότι «*τα γνωστά μέλη της Ιεράς Συνόδου, ο Παπαευθύμ και οι οπαδοί του τέθηκαν σε κίνηση για να δημιουργήσουν ρεύμα υπέρ της παραίτησης*».⁴⁶⁸

Στο 'ένδοξο εθνικό παρελθόν', όπου οι προσπάθειες καταπάτησης των δικαιωμάτων των ορθοδόξων «*προσέκρουαν εις την σθεναράν, την πολλάκις μέχρι μαρτυρικής αυτοθυσίας αντίστασιν, των τε κληρικών και λαϊκών ταγών του Έθνους*», οι παραπάνω αντιπαραθέτουν μια ενδοτική πολιτική και ένα 'μίζερο εθνικό παρόν', στο οποίο «*τα στελέχη του υπό τους Τούρκους εναπομείναντος τμήματος του έθνους*», κοσμικά και θρησκευτικά, δεν μπορούν να προασπίσουν τα εθνικά δικαιώματα της μειονότητας.⁴⁶⁹

Ο Αλέξανδρος Βουτυράς, ισχυρός υποστηρικτής του ελληνικού κράτους και της αλυσωτικής πολιτικής του την περίοδο 1919-1922, ο οποίος είχε καταφύγει στη Θεσσαλονίκη τόνιζε τον κίνδυνο απώλειας του «*εθνισμού*» και της γλώσσας της μειονότητας που ελλόχευε στην πράξη παραίτησης από το άρθρο 42.⁴⁷⁰ Αυτό που

πολλών Ρωμιών από την Κωνσταντινούπολη ότι ο «Ελληνικός χαρακτήρ της Κων/πόλεως, ήτις μετά την αναχώρησιν των Ελλήνων εκ της Θράκης, του Πόντου και της Μικρασίας απομένει σήμερον το μόνον εν Ανατολή κέντρον των ζώντων λειψάνων του επί ολοκλήρους αιώνας ανθήσαντος ελληνικού πολιτισμού [πρέπει] ου μόνον να διατηρηθή αλλά και παντί σθένει ενισχυθή.» ΙΑΥΕ, 1926, 61, Υπ. 2, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 4 Ιανουαρίου 1926. Βλέπε αναλυτικά 2^ο κεφάλαιο: 4 β.

⁴⁶⁷ Νεολόγος Θεσσαλονίκης, 29 Νοεμβρίου 1925 (πρόκειται για συνέχεια του Νεολόγου της Κωνσταντινούπολης την οποία εκδίδει και πάλι ο Βουτυράς στη Θεσσαλονίκη όπου έχει καταφύγει), Ταχυδρόμος Θεσσαλονίκης, 29 Νοεμβρίου 1925. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/2.

⁴⁶⁸ ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Πρεσβεία Άγκυρας (Αργυρόπουλος) προς ΥΠΕΞ (Ρέντη), Άγκυρα 10 Σεπτεμβρίου 1925.

⁴⁶⁹ Άρθρο του Παντελή Κοσμίδη, πρώην βουλευτή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, στην εφημερίδα Μακεδονικά Νέα, 30 Νοεμβρίου 1925: «Σήμερον τα πράγματα άλλαξαν. Μεταξύ των στελεχών δεν υπάρχουν πλέον ούτε πατριάρχαι δυνάμενοι να βαδίσωσι μετά καρτερίας προς την αγχόνην, ούτε αρχιερείς να προσφέρουν τας κεφαλάς αυτών εις την μάχαιραν του δημίου [...] χάριν της προασπίσεως των εθνικών μας δικαιωμάτων». ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/2.

⁴⁷⁰ Ο Αλέξανδρος Βουτυράς έκανε λόγο για διατήρηση του «εθνικού» χαρακτήρα της μειονότητας και των θεσμών εκείνων που την προάσπιζαν (σχολείο, εκκλησία, κ.ά.) με την «ελπίδα δια την ρεβάνς που όλοι περιμένουμε», με μια επιθυμητή συνέχεια με άλλα λόγια της αλυσωτικής πολιτικής του ελληνικού κράτους, κάτι που δεν εκφράζεται από κανέναν άλλο τόσο ρητά. Ο Βουτυράς εκφράζει αυτές τις απόψεις στη Λέσχη Κωνσταντινοπολιτών της Θεσσαλονίκης. Ταχυδρόμος Θεσσαλονίκης, 30 Νοεμβρίου 1925. ΙΑΥΕ, Φάκελος 1927, 92/4/2. Ο Βουτυράς μαζί με άλλους σημαντικούς Ρωμιούς που είχαν καταφύγει στο ελληνικό κράτος αμέσως μετά την πυρκαγιά της Σμύρνης θα γίνει μέλος της Βενιζελικής κυβέρνησης το 1928. Alexandris, ό.π.: 178.

αξίζει να τονιστεί εδώ είναι ότι το δικαίωμα αυτοδιοίκησης σχετικά με το προσωπικό και οικογενειακό καθεστώς των Ρωμιών που αναγνώρισε η συνθήκη της Λοζάνης, χαρακτηρίζεται εδώ «εθνικό δικαίωμα» με βάση το προϋπάρχον οθωμανικό κοινοτικό σύστημα. Τα κοινοτικά προνόμια του αυτοκρατορικού 19^{ου} αιώνα μεταφράζονται στον 20^ο αιώνα του έθνους-κράτους σε εθνικά δικαιώματα.⁴⁷¹

Στην προκειμένη όμως περίπτωση τα εθνικά δικαιώματα που κατοχύρωνε το άρθρο 42 περιορίζονταν στο εξής ένα: στο δικαίωμα να καθορίζεται το προσωπικό και οικογενειακό καθεστώς των μειονοτικών από τη θρησκευτική εξουσία. Ο ελβετικός αστικός κώδικας αναγνώριζε ως μόνο επίσημο γάμο τον πολιτικό και καθιστούσε τον θρησκευτικό προαιρετικό, αναθέτοντας όλα τα ζητήματα αστικού οικογενειακού δικαίου (διαθήκες, διαζύγια, υιοθεσίες, αναγνώριση παιδιών, κ.ά.) στο τουρκικό κράτος, εξισώνοντας με αυτόν τον τρόπο θεσμικά τους μουσουλμάνους και τους μη μουσουλμάνους. Η έντονη λοιπόν αντίδραση στην παραίτηση από το άρθρο 42 εστιαζόταν στην κατάργηση του θρησκευτικού γάμου. Ο φόβος που εξέφραζε το ελληνικό κράτος και κύκλοι Ρωμιών στην Ελλάδα κυρίως για απώλεια του «εθνισμού» της μειονότητας μεταφραζόταν σε φόβο για τη διατήρηση των ορίων της κοινότητας, θεματοφύλακα των οποίων θεωρούσαν τη θρησκεία και την εκκλησία.

Ο θεσμός του γάμου και οι γαμήλιες πρακτικές των μελών της κοινότητας, η ενδογαμία κατά κύριο λόγο, θεωρούνταν βασικός τρόπος διατήρησης και αναπαραγωγής της κοινότητας όχι μόνο αριθμητικά αλλά και σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση και μετάδοση μιας διακριτής πολιτισμικής ταυτότητας. Με την κατάργηση του θρησκευτικού γάμου και την υπαγωγή του στον έλεγχο του κράτους, η ηγεσία της μειονότητας ανησυχούσε ότι θα μειωνόταν η δυνατότητά της ελέγχου των μειονοτικών και άρα και η ενδομειονοτική εξουσία της. Γι' αυτό και θα λάβει διάφορα μέτρα την επομένη της θεσμοθέτησης του πολιτικού γάμου προκειμένου να προωθήσει την παράλληλη τέλεση και θρησκευτικού. Το ζήτημα αυτό θα εξεταστεί αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

⁴⁷¹ Ειδικότερα, η μετονομασία των θρησκευτικών προνομίων σε εθνικά δίκαια έχει ήδη συντελεστεί από τους εκπροσώπους του Πατριαρχείου στο διάστημα 1919-1922, στο πλαίσιο της διαδικασίας εθνοποίησής του. Αναγνωστοπούλου, 2007 ό.π.: 388-389

4. Οι ενδομειονοτικές πολιτικές διαδικασίες: Εκλογές, πολιτικά πάθη και προσπάθειες διοικητικής ανασύνταξης.

α) Η θεσμική υπόσταση της μειονότητας: μια ενιαία μειονότητα ή μειονοτικά ιδρύματα;

Η έκβαση του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και του ελληνοτουρκικού πολέμου του 1919-1922 κληροδότησε στο νέο τουρκικό κράτος μη μουσουλμανικούς πληθυσμούς οργανωμένους σε ομάδες με συγκεκριμένη διοικητική και πολιτική οργάνωση. Στις δεκαετίες 1920-1930 το τουρκικό κράτος προσπάθησε να δημιουργήσει ένα νέο *modus vivendi* για τις μειονότητες. Ο χωρισμός εκκλησίας-κράτους από την πρώτη στιγμή ίδρυσης της Δημοκρατίας, η υιοθέτηση του αστικού ελβετικού κώδικα το 1926 και η παραίτηση των μειονοτήτων από την πρώτη παράγραφο του άρθρου 42 της συνθήκης της Λοζάνης, επέφερε ριζική αλλαγή στον ρόλο που διαδραμάτιζε η εκκλησία στις μειονότητες.

Παρέμενε ωστόσο το ζήτημα των μειονοτικών ιδρυμάτων, θρησκευτικών, φιλανθρωπικών και εκπαιδευτικών, την ύπαρξη και τη διοίκηση των οποίων θα έπρεπε να σεβαστεί και να προστατέψει το τουρκικό κράτος, όπως όριζε η τελευταία παράγραφος του άρθρου 42 της συνθήκης της Λοζάνης.⁴⁷²

Από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα μέχρι το 1922 οι μη μουσουλμανικές κοινότητες διοικούσαν με βάση εσωτερικούς κανονισμούς που είχαν καταρτίσει οι εκκλησιαστικές αρχές μαζί με την κοσμική ελίτ.⁴⁷³ Οι κανονισμοί αυτοί έπαυσαν να ισχύουν μετά το 1923 και τα κεντρικά κοινοτικά διοικητικά συμβούλια διαλύθηκαν - στην περίπτωση των Ρωμιών το ΔΕΜΣ. Στην προσπάθεια διευθέτησης του καθεστώτος των μειονοτήτων οι τουρκικές αρχές συνέδεσαν την παραίτηση των μειονοτήτων από το άρθρο 42 της συνθήκης της Λοζάνης με την αναδιοργάνωσή τους στη βάση νέων οργανικών χαρτών, νέων εσωτερικών κανονισμών που θα συνέτασσε η κάθε μειονότητα και θα επικύρωνε το τουρκικό κράτος.

Στην περίπτωση της ρωμαίικης μειονότητας οι πρώτες κινήσεις για την κατάρτιση ενός νέου καταστατικού χάρτη έγιναν κατευθείαν μετά την παραίτηση από

⁴⁷² Παράρτημα Ι, 2.

⁴⁷³ Βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 1.

το άρθρο 42, τον Δεκέμβριο του 1925, αλλά σταμάτησαν σχεδόν αμέσως.⁴⁷⁴ Τελικά, στις αρχές Ιανουαρίου 1927 δόθηκε επίσημη άδεια να συγκροτηθεί μια επιτροπή που θα συνέτασσε τον οργανικό χάρτη της μειονότητας. Στην επιτροπή αυτή συμμετείχαν οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι της ρωμαϊκής ελίτ οι οποίοι είχαν διαδραματίσει σημαντικό ρόλο και στη διαδικασία παραίτησης από το άρθρο 42. Οι σχετικές συζητήσεις ξεκίνησαν στις 21 Ιανουαρίου 1927 και το σχέδιο παρουσιάστηκε τελικά στις 18 Μαρτίου 1927.⁴⁷⁵

Κατά τη διάρκεια των συζητήσεων εκφράστηκαν όλες οι διαφορετικές πολιτικές/ιδεολογικές τάσεις της μειονότητας, όπως είχαν αποκρυσταλλωθεί κατά τη διαδικασία παραίτησης από το άρθρο 42 και στις κοινοτικές εκλογές του Σταυροδρομίου που ακολούθησαν.⁴⁷⁶ Οι Β. Ορφανίδης, Ν. Σγουρίδης, Σ. Σισμάνογλου, Β. Μιρμίρογλου και Λ. Καζανόβας ήταν ευνοϊκά διατεθειμένοι απέναντι στην τουρκική κυβέρνηση· οι Αλ. Παντζεΐρης, Τ. Αγαθόπουλος, Γ. Ανανιάδης, Αχ. Μόσχος και Χρ. Θωμαΐδης ήταν αποφασισμένοι να υπερασπιστούν τα μειονοτικά συμφέροντα, ακόμα και αν αυτό σήμαινε σύγκρουση με τις αρχές. Τέλος, οι Π. Καραθεοδωρής και Αυρήλιος Σπαθάρης τήρησαν μετριοπαθή στάση με διάθεση συμβιβασμού.⁴⁷⁷

Η διαφωνία μεταξύ των διαφορετικών τάσεων εκφράστηκε σε σχέση με την μορφή που θα είχε ο καταστατικός χάρτης. Η παράταξη των Σγουρίδη-Ορφανίδη υποστήριζε ότι ο κανονισμός θα έπρεπε να έχει συνοπτική μορφή, να μην αναφέρεται δηλαδή αναλυτικά στον τρόπο οργάνωσης, διοίκησης και λειτουργίας της μειονότητας και των ιδρυμάτων της (σχολεία, εκκλησίες, ευαγή ιδρύματα, εφοροεπιτροπές, σύλλογοι, κ.ά.). Ο Θωμαΐδης από την άλλη υποστήριζε την σύνταξη ενός αναλυτικού-λεπτομερειακού κανονισμού. Τελικά, εκπονήθηκαν τρία σχέδια, του Σγουρίδη, του Θωμαΐδη και του Σπαθάρη· η άτυπη μειονοτική συνέλευση προέκρινε το σχέδιο του τελευταίου που είχε συνοπτική μορφή.⁴⁷⁸

Ο Αυρήλιος Σπαθάρης διατηρούσε στενή σχέση με τις ελληνικές προξενικές

⁴⁷⁴ ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, Αυσρ. Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης, Κωνσταντινούπολη, 29 Μαρτίου 1927.

⁴⁷⁵ *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1, 47-48, Ειδική Επιτροπή επί της Συνόδου του οργανικού χάρτου της Ρωμαϊκής Κοινότητας, 17 Φεβρουαρίου 1927.

⁴⁷⁶ Οι εκλογές αυτές θα μας εξεταστούν αναλυτικά πιο κάτω στο παρόν κεφάλαιο.

⁴⁷⁷ Kamouzis, 2013 ό.π.: 114.

⁴⁷⁸ ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, Αυσρ. Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης, Κωνσταντινούπολη, 29 Μαρτίου 1927.

αρχές στην πόλη και ήταν μετριοπαθής και πραγματιστής. Ο ίδιος χαρακτήριζε τον εαυτό του *σκεπτικιστή* σχετικά με τη θέση της μειονότητας στο νέο καθεστώς και θεωρούσε εκ προοιμίου ότι το σχέδιο δεν θα εγκρινόταν, καθώς η τουρκική κυβέρνηση δεν είχε ουσιαστική πρόθεση να ξεκαθαρίσει το νομικό πλαίσιο των μειονοτήτων.⁴⁷⁹ Αυτό που για τους Ρωμιούς, και για όλους τους μειονοτικούς, ήταν σημαντικό, το να δημιουργηθεί δηλαδή ένα διοικητικό συμβούλιο που θα εκπροσωπούσε κεντρικά τη μειονότητα, ήταν αυτό ακριβώς που η τουρκική κυβέρνηση ήθελε να αποφύγει, για λόγους που θα εξεταστούν στη συνέχεια.

Η διαπίστωση του Σπαθάρη ότι οι τουρκικές αρχές επιθυμούσαν την *«τέλειαν αποσύνθεσιν»* της μειονότητας απηχεί το αντιμειονοτικό κλίμα της εποχής. Το κλίμα αυτό εξέθρεψε διαφορετικές πολιτικές νοοτροπίες μέσα στη μειονότητα. Ο Σγουρίδης, εκπρόσωπος μιας συντηρητικότερης και συμβιβαστικότερης τάσης επαναλάμβανε ότι *«φοβόταν»* την αντίδραση της κυβέρνησης και γι' αυτό ήταν επιφυλακτικός και διατεθειμένος να κάνει υποχωρήσεις ή να μην θίξει συγκεκριμένα ζητήματα, ώστε να μην προκαλέσει την αρνητική αντίδραση της κυβέρνησης. Ειδικότερα, θεωρούσε ότι αν κατέθεταν ένα αναλυτικό/λεπτομερειακό σχέδιο και η κυβέρνηση διέγραφε κάποια σημεία του -κάτι που θεωρούνταν πολύ πιθανό- δεν θα μπορούσαν να επανέλθουν στο μέλλον και έτσι θα ζημιώνονταν. Για παράδειγμα, στην πρόταση του Θωμάϊδη να αναφερθούν αναλυτικά οι δαπάνες και οι πρόσδοι των σχολείων προκειμένου να ζητήσουν την οικονομική βοήθεια της κυβέρνησης -όπως εξάλλου προβλεπόταν στη συνθήκη της Λοζάνης- ο Σγουρίδης αντιπαρέθετε το επιχείρημα ότι ίσως με αυτόν τον τρόπο να παρουσιαζόταν η μειονότητα οικονομικά εύρωστη και έτσι να απορρίπτονταν το άρθρο εκείνο του οργανικού χάρτη που προέβλεπε την οικονομική αρωγή της μειονότητας από την κυβέρνηση.⁴⁸⁰

Επικαλούμενος τη *«μακρά του πείρα»* στο πώς το τουρκικό -και πάλαι ποτέ οθωμανικό- κράτος διαχειριζόταν τα ζητήματα των μη μουσουλμάνων αναπαρήγαγε, κατά κάποιον τρόπο, τη στάση των μετριοπαθών Ρωμιών που συμμετείχαν στην οθωμανική διοίκηση παλιότερα και απέφευγαν τις συγκρούσεις μαζί της, αφού

⁴⁷⁹ «Ατομικώς είμαι σκεπτικιστής. Οι Τούρκοι δεν θα μας διοργανώσουν διότι επιδιώκουν την τελείαν αποσύνθεσιν μας», ΙΑΥΕ, ό.π.

⁴⁸⁰ Χαρακτηριστικά, ο Σγουρίδης δήλωνε στην κοινοτική συνέλευση: «Φοβούμαι ότι θα διαγραφεί παρά της κυβερνήσεως, δι' αυτό επανέρχομαι στο συνοπτικόν σχέδιον, το οποίον είναι και η ουσία του ζητήματος· εάν δε προσθέσωμεν ταύτα και απορρίψη η Κυβέρ[νιση] τότε δεν δυνάμεθα να επανέλθωμεν επ' αυτών». *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1, 47-48, Ειδική Επιτροπή επί της Συνόδου του οργανικού χάρτου της Ρωμαϊκής Κοινότητας, 17 Φεβρουαρίου 1927.

επιπλέον αποτελούσαν κομμάτι της. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η στάση του θυμίζει τη στάση των Νεοφαναριωτών.

Στο φόβο και την επιφύλαξη που εξέφραζε ο Σγουρίδης αντιπαρατίθεται ο Θωμαΐδης, ο οποίος υποστήριζε τη σύνταξη ενός αναλυτικού-λεπτομερειακού σχεδίου. Ο Θωμαΐδης παρουσιάζεται να διεκδικεί μαχητικά την όσο το δυνατόν πληρέστερη οργάνωση της μειονότητας από ηθική υποχρέωση απέναντι στη συνείδησή του και στις επόμενες γενιές.⁴⁸¹

Πέρα όμως από το αίσθημα καθήκοντος και ευθύνης που επικαλείται ο Θωμαΐδης, ο τελευταίος στον φόβο που εκφράζει ο Σγουρίδης αντιπαραθέτει την έννοια του *δικαιώματός* τους να διεκδικήσουν τη συγκρότηση της μειονότητάς τους, όπως εκείνοι θεωρούσαν καλύτερα, χωρίς να σκεφτούν την αντίδραση της κυβέρνησης.⁴⁸² Στην ανάλυση του Θωμαΐδη ανιχνεύεται μια ποιοτική αλλαγή: η σχέση μειονότητας-τουρκικού κράτους προσεγγίζεται μέσα από τη βασική έννοια κλειδί του νεωτερικού κράτους, εκείνη του *δικαιώματος*. Το διαφορετικό λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται εδώ φανερώνει την πολιτική και νοοτροπιακή αντίθεση που υπήρχε μεταξύ των διαφορετικών ομάδων μέσα στη μειονότητα σε σχέση με τη θέση των Ρωμιών ως μειονότητας σε μια σύγχρονη δημοκρατία. Μια μερίδα Ρωμιών πολιτικοποιεί τον λόγο της με τα εργαλεία της εποχής, επικαλείται την έννοια του δικαιώματος, της ισότητας και της ισονομίας, επικροτεί τη διαδικασία εκκοσμίκευσης της τουρκικής κοινωνίας και έτσι διαχωρίζει την πολιτική στάση της από τους συντηρητικούς Ρωμιούς που υιοθετούσαν μια συμβιβαστική, υποτελή στάση προς τις τουρκικές αρχές.

Τελικά, το σχέδιο του κανονισμού δεν εγκρίθηκε από την τουρκική κυβέρνηση και η κίνηση επίσημης αναδιοργάνωσης της μειονότητας παρέμεινε ανολοκλήρωτη. Μέχρι και σήμερα δεν υπάρχει ένας κεντρικός εσωτερικός κανονισμός της μειονότητας, εκτός από τους επιμέρους κανονισμούς της κάθε κοινότητας. Αυτόν ακριβώς τον κατακερματισμό όμως προσπαθούσε να αποφύγει η ελίτ της

⁴⁸¹ Συγκεκριμένα, δήλωνε ότι υποστήριζε τη σύνταξη ενός αναλυτικού καταστατικού χάρτη για τους εξής λόγους: «ίνα αφενός ικανοποιήσω τη συνείδησίν μου και αφετέρου να μην είμαι υπεύθυνος απέναντι της μελλούσης γενιάς. [...] Εάν σήμερα οι 18 ή οι 48 δεν δυνηθούν να επιτύχουν παρά της Κυβερνήσεως ό,τι θέλουν δια την συγκρότησιν των τότε πώς θα δυνηθώσιν αύριον να επιτύχουν τούτου οι 12 οι αποτελέσαντες το Διοικητικό Συμβούλιο;» *Ανθέμιον*, ό.π.

⁴⁸² «Ημείς δεν εκλιπαρούμε την συγκρότησιν της μειονότητος, η Κυβέρνηση μας προκαλεί. Εγώ εννοώ να υποβάλω στην Κυβέρνηση το σχέδιον πλήρες αναγράφων εν αυτό ό,τι θέλει η Μειονότης [...] Εάν απορριφθεί να επιμείνομεν [...] το δικαίωμά μας είναι να το ζητήσωμεν». *Ανθέμιον*, ό.π.

μειονότητας.

Το ζήτημα της δημιουργίας και έγκρισης ενός καταστατικού χάρτη για όλη τη μειονότητα ήταν άρρικτα δεμένο με την αποσαφήνιση του νομικού καθεστώτος της στο τουρκικό κράτος. Όπως επεσήμαινε ο Αυρήλιος Σπαθάρης σε σχετική εισήγησή του προς τις ελληνικές αρχές, το καθεστώς των μειονοτήτων γενικά στην μεταπολεμική Ευρώπη ήταν ασαφές.⁴⁸³ Το κυρίαρχο ζήτημα που τίθετο ήταν αν θα αναγνωρίζονταν και θα προασπίζονταν τα μεμονωμένα δικαιώματα των μειονοτικών, δηλαδή τα ατομικά δικαιώματα των πολιτών που ανήκαν σε μια μη μουσουλμανική μειονότητα, ή αν θα αναγνωρίζονταν τα δικαιώματα μιας κοινότητας ανθρώπων με κεντρική εκπροσώπηση.

Σε αντίθεση με τη συνθήκη των Σεβρών, η οποία όριζε ένα ευνοϊκό καθεστώς με βάση το οποίο οι μειονότητες αναγνωρίζονταν περίπου ως αυτόνομες κοινότητες δημοσίου δικαίου,⁴⁸⁴ οι περισσότερες μεταπολεμικές συνθήκες και διεθνείς συμβάσεις, μεταξύ των οποίων και η Συνθήκη της Λοζάνης, δεν αναφέρονταν σε εκπροσώπους μειονοτήτων αλλά σε εκπροσώπους μειονοτικών ιδρυμάτων.⁴⁸⁵

Αντίστοιχα, το τουρκικό κράτος δεν ήθελε να αναγνωρίσει ένα κεντρικό όργανο στη διοίκηση της ρωμαϊκής μειονότητας, όπως ήταν παλιότερα το ΔΕΜΣ, και έτσι να αναγνωρίσει νομικά τη μειονότητα ως ένα σύνολο με κεντρική εκπροσώπηση. Αντίθετα, προτιμούσε να υπάρχουν μεμονωμένες επιτροπές ναών, βακουφίων, συλλόγων, κ.ά., όπου θα υπήρχε αυξημένη κρατική εποπτεία⁴⁸⁶. γι' αυτό και απέρριψε

⁴⁸³ ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, *Αυρήλιος Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης*, Πέρα 29 Μαρτίου 1927. Η άποψη ότι η μειονότητα θεωρείται σωματείο από το τουρκικό κράτος αναπαράγεται και στον μειονοτικό ελληνόφωνο τύπο της εποχής. Ενδεικτικά, βλέπε *Απογευματινή*, 24 Σεπτεμβρίου 1930, όπου αναφέρεται το εξής: «Ανάμειξις του [του Λαϊκού Κόμματος] όμως εις σωματεία εις άτινα κατά τον νόμον περιλαμβάνονται και αι κοινοτικάί μας αρχαί εξέρχεται των αρχών του».

⁴⁸⁴ Emre Öktem, «L' Evolution Historique de la Question des Minorités et le regime institué par le traité de Lausanne au sujet des minorités en Turquie», *Turkish Review of Balkan Studies*, Annual 1996-1997, Ιστανμπούλ: 72.

⁴⁸⁵ Στην επιστολή του προς το ελληνικό προξενείο, ο Αυρήλιος Σπαθάρης παραθέτει σχετικά αποσπάσματα από νομομαθείς της εποχής. Ενδεικτικά, Depare, *La protection des Minorités*, 214: «Rien n' indique dans les traits que la personnalité morale soit reconnue aux minorités. [...] Devant l'Etat point de collectivités, mais seulement des individualités éparsés: personnes minoritaires, établissements minoritaires». Kristich, *Les minorités, l'État et la Communauté internationale*, 261: «Tout d' abord remarquons qu' il n' est pas vrai que les traités de minorités aient organisé des groupes minoritaires en collectivités» στο: ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, *Αυρήλιος Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης*, Πέρα 29 Μαρτίου 1927.

⁴⁸⁶ Σε ό,τι αφορά τα βακούφια, στο πλαίσιο της εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους, η αυτοτέλεια των θρησκευτικών-κοινοφελών ιδρυμάτων επλήγη, καθώς οι ευρύτερες πολιτικές αλλαγές που προωθούσε το κεμαλικό καθεστώς ευνοούσαν την ιδέα της κρατικοποίησης ή έστω του στενότερου κρατικού ελέγχου. Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, *Τα βακούφια των Ελληνορθόδοξων Κοινοτήτων στον ευρωπαϊκό δρόμο της Τουρκίας*, Αθήνα 2011: 50-51.

τους καταστατικούς χάρτες των μειονοτήτων. Επιπλέον, το τουρκικό κράτος εξέταζε το ενδεχόμενο να αναγνωρίσει τις μειονότητες ως σωματεία.⁴⁸⁷ Αυτό σήμαινε ότι η μειονότητα θα διέπονταν από τον αντίστοιχο νόμο για τα σωματεία και άρα θα βρισκόταν κάτω από τον κοινό έλεγχο της αστυνομίας, όπως όλα τα σωματεία την εποχή εκείνη, ενώ στη διοίκησή της θα συμμετείχε και εκπρόσωπος της κυβέρνησης.⁴⁸⁸ Λίγα χρόνια αργότερα ωστόσο, το 1930, η εφημερίδα *Απογευματινή* επικαλούνταν το καθεστώς του σωματείου, στο οποίο είχε περιέλθει η μειονότητα σύμφωνα με την εφημερίδα, για να καταγγείλει την εμπλοκή παραγόντων του ΔΡΚ στη διεξαγωγή των κοινοτικών εκλογών.⁴⁸⁹

Για να αντικρούσει την οπτική σύμφωνα με την οποία η μειονότητα θα αποκτούσε το καθεστώς σωματείου και να υπογραμμίσει την κοινοτική αυτοτέλειά της, ο Αυρήλιος Σπαθάρης, που τελικά κατάρτισε το σχέδιο του οργανικού χάρτη που κατατέθηκε, επέμενε να τονίσουν ότι οι Έλληνες που ζούσαν στα όρια της ζώνης μη ανταλλαξιμότητας αποτελούσαν μια και μοναδική κοινότητα, που απλά διοικητικά χωρίζονταν σε επιμέρους ενορίες-κοινότητες.⁴⁹⁰ Για το Σπαθάρη η άποψη ότι «ο εν *Τουρκία* *Ελληνισμός* αποτελείται από διαφόρους *κοινότητες*» θεωρούνταν «υπό τας παρούσας περιστάσεις [...] ως κατατητική του *Ελληνισμού*».⁴⁹¹ Γι' αυτό το λόγο δεν συμπεριλήφθηκε και ο χριστιανικός πληθυσμός της Ίμβρου και της Τενέδου στον

⁴⁸⁷ Στη συζήτηση σχετικά με την κατάρτιση του οργανικού νόμου στην κοινότητα του Σταυροδρομίου, ο Αυρήλιος Σπαθάρης έλεγε ότι η κυβέρνηση θέλει να «υποβάλει [τις μειονότητες] εις το σύστημα των σωματείων, όπως τούτο γίνεται εις την Γαλλίαν». *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1, 47-48, Ειδική Επιτροπή επί της Συνόδου του οργανικού χάρτου της Ρωμαϊκής Κοινότητας, 17 Φεβρουαρίου 1927.

⁴⁸⁸ ΙΑΥΕ, 1930, Β/61/5, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, Φεβρουάριος 1932. Οι τουρκικές αρχές ήθελαν να εντάξουν στο ίδιο καθεστώς και το Πατριαρχείο. ΙΑΥΕ, 1929, Β/37, Βραχύ σημείωμα περί της παρούσης καταστάσεως του εν Κωνσταντινουπόλει Οικουμενικού Πατριαρχείου, 14 Οκτωβρίου 1928.

⁴⁸⁹ «Το Λαϊκόν Κόμμα είναι κόμμα μεγάλο. Έχει παραδόσεις, ιστορίαν, έχει παρελθόν, έχει ιδιόκτητον τίτλον του την Αναγεννήσιν της Τουρκίας. [...] Ανάμειξις του όμως εις σωματεία εις άτινα κατά τον νόμον περιλαμβάνονται και αι κοινοτικάί μας αρχαί εξέρχεται των αρχών του, και ό,τι έγινε σχετικόν άχρι σήμερον είναι προφανώς απόρροια κακής αντιλήψεως τοπικών τινών αντιπροσώπων μη εχόντων βαθείαν αντίληψιν ή του πολιτεύεσθαι ή των θεμελιωδών αρχών του μεγάλου Κόμματος.» *Απογευματινή*, 24 Σεπτεμβρίου 1930.

⁴⁹⁰ «Οι Έλληνες οι διαμένοντες εν τη μη ανταλλαξιμω ζώνη αποτελούν μοναδικήν Κοινότητα αναλυομένη εν τω διοικητικώ της συστήματι εις τας επι μέρους ενορίας». ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, *Αυρήλιος Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης*, Πέρα 29 Μαρτίου 1927. Οντως, στο πρώτο του άρθρο το σχέδιο που κατατέθηκε έκανε λόγο για μια «Ρωμαϊκή [sic] Κοινότητα την οποία αποτελούν οι εν τη Δημαρχιακή περιφερεία Κων/πόλεως εγκατεστημένοι Έλληνες Ορθόδοξοι χριστιανοί [Rum Ortodoks τουρκιστί] πολίται Τούρκου». *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1 47 *Κανονισμός της Ρωμαϊκής [sic] Μειονότητος της ευρισκομένης εντός των ορίων της Δημαρχίας Κωνσταντινουπόλεως*.

⁴⁹¹ ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, *Αυρήλιος Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης*, Πέρα 29 Μαρτίου 1927.

καταστατικό χάρτη της μειονότητας.⁴⁹²

Η κυρίαρχη λοιπόν μέριμνα τόσο του Σπαθάρη, όσων και όλων των υπόλοιπων ήταν η διασφάλιση της ακεραιότητας της μειονότητας και η διαφύλαξή της ως μιας διακριτής ομάδας μέσα στο τουρκικό κράτος με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Η βασική αυτή ιδέα διατρέχει όλες τις κινήσεις της ελίτ των Ρωμιών της εποχής, είτε πρόκειται για ζητήματα νομικά-πολιτικά, είτε για θέματα οικογενειακής και καθημερινής πρακτικής. Μέσα από αυτήν ερμηνεύουν τη γύρω τους πραγματικότητα και με βάση αυτή χαράσσουν την πορεία τους. Αποτελεί το κοινό σημείο αναφοράς τους, παρ'όλες τις πολιτικές και ιδεολογικές τους διαφορές.

Αν και ο κανονισμός δεν εγκρίθηκε, το σχέδιο που κατατέθηκε στις τουρκικές αρχές επιτρέπει να αντιληφθεί κανείς πώς οι ίδιοι οι Ρωμιοί αντιλαμβάνονταν τη νομική θέση τους στο τουρκικό κράτος. Το σχέδιο αναπαρήγαγε σε μεγάλο βαθμό τη διοικητική δομή της κοινότητας, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί στην οθωμανική περίοδο ως αποτέλεσμα του συστήματος διάκρισης σε θρησκευτικές κοινότητες (millet). Η βασική διαφορά ήταν ότι η εκκλησία απουσίαζε από τον διοικητικό χάρτη της κοινότητας.

Κατά τα άλλα, προβλεπόταν η δημιουργία ενός Κεντρικού Διοικητικού Συμβουλίου, το οποίο θα εκλεγόταν από εκπροσώπους όλων των κοινοτήτων και θα εκπροσωπούσε κεντρικά τη μειονότητα, και το οποίο θα είχε την υψηλή εποπτεία των οικονομικών και των εκπαιδευτικών ζητημάτων. Παράλληλα, η κάθε κοινότητα-ενορία θα είχε τη δική της εφοροεπιτροπή. Το διοικητικό σύστημα που πρότεινε λοιπόν η ελίτ των Ρωμιών ήταν μια αντιγραφή των Γενικών Κανονισμών του 19^{ου} αιώνα: ένας κεντρικός φορέας και ενοριακές εφοροεπιτροπές, που θα διοικούσαν τα ιδρύματα της μειονότητας. Επιπλέον, δικαίωμα ψήφου εξακολουθούσαν να έχουν μόνο οι ενήλικες άντρες με εισόδημα και όχι οι γυναίκες.⁴⁹³

Σε μια περίοδο μεγάλων πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών φαίνεται ότι οι Ρωμιοί δεν τολμούν ή δεν επιλέγουν να επιφέρουν καινοτομίες εκδημοκρατισμού στο διοικητικό χάρτη της μειονότητας. Ωστόσο, σε μεμονωμένες κοινότητες γίνονται μικρά βήματα προς αυτήν την κατεύθυνση. Ενδεικτικά, το 1930 η γενική συνέλευση της εφοροεπιτροπής της κοινότητας Καντίκιοϊ αποφάσισε ομόφωνα να καταργήσει το σύστημα υπόδειξης των υποψηφίων από την απερχόμενη εφοροεπιτροπή «ως

⁴⁹² ό.π.

⁴⁹³ *Ανθέμιον, Παναγία Πέρα, Μ1 47, Κανονισμός της Ρωμαϊκής [sic] Μειονότητος της ευρισκομένης εντός των ορίων της Δημαρχίας Κωνσταντινουπόλεως.*

αντίθετον με τις δημοκρατικές αντιλήψεις περί ελευθερίας» και προέκρινε οι υποψήφιοι να υποδεικνύονται απευθείας από τους ίδιους τους ενορίτες.⁴⁹⁴

Πέρα όμως από μεμονωμένα μέτρα εκδημοκρατισμού της μειονότητας,⁴⁹⁵ το λεξιλόγιο που χρησιμοποιούν ενίοτε οι ίδιοι οι εμπλεκόμενοι στην κοινοτική διοίκηση μειονοτικοί δείχνει ότι αντιλαμβάνονται την εμπλοκή τους με όρους πολιτικούς. Οι κοινοτικές συνελεύσεις παρομοιάζονται με κοινοβούλια, γίνεται αναφορά στην ανάγκη σεβασμού της πλειοψηφίας,⁴⁹⁶ ενώ η έννοια του κοινοβουλευτισμού αναδεικνύεται σε κριτήριο για το αν κάποιος αξίζει ή όχι να εμπλέκεται στην διοίκηση. Χαρακτηρισμοί, όπως «άμοιρος κοινοβουλευτισμού» ή αντίστροφα «άνθρωπος τίμιος γνωρίζων τον κοινοβουλευτισμό» χρησιμοποιούνται αντίστοιχα ως κατηγορία ή επαινετικά μεταξύ των μειονοτικών που συμμετέχουν στην κοινοτική διοίκηση.⁴⁹⁷ Οι εκλογές ανάδειξης των οργάνων διοίκησης των διαφόρων κοινοτήτων συχνά γίνονται αντιληπτές όχι απλά ως μια τυπική-κλειστή-ενδομειονοτική διαδικασία αλλά ως στοιχείο εκδημοκρατισμού και άσκηση δημοκρατίας. Εν όψει των εκλογών οι ενορίτες αποκαλούνται «λαός» (ενίοτε *ομογενής λαός*), ο οποίος «*δια της κυριάρχου ψήφου του*» καλείται να αναδείξει «*το Σώμα το εντεταλμένον ν' αντιπροσωπεύσει αυτόν εις την Διοίκησιν των κοινών*».⁴⁹⁸

Ως πολίτες της Τουρκικής Δημοκρατίας ή απλά ως κάτοικοι μιας χώρας σε μετάβαση, οι μειονοτικοί επηρεάζονται από τον επίσημο λόγο της κεμαλικής ελίτ - που σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου τόνιζε τις έννοιες λαός, πολίτης, δικαιώματα, εκδημοκρατισμός- παρόλους τους περιορισμούς και τους αποκλεισμούς που έθετε την ίδια στιγμή.

β) Οι κοινοτικές εκλογές και η στάση του τουρκικού κράτους.

Σε αναφορά του προς το ελληνικό προξενείο Κωνσταντινούπολης, ο Αυρήλιος Σπαθάρης σημείωνε ότι ο βουλευτής και πρόεδρος της μεικτής επιτροπής παραίτησης από το άρθρο 42 Μουσταφά Φεβζή «επανελάμβανε ότι η παραίτησις θα εξησφάλιζε, συν άλλοις, τη κρατική επινεύσει οργάνωσιν της οσημέραι εξαρθρούμενης ομογενούς

⁴⁹⁴ Απογευματινή, 25/9/1930.

⁴⁹⁵ Για παράδειγμα το δικαίωμα μόνο εκλέγειν και όχι και εκλέγεσθαι δόθηκε στις μειονοτικές γυναίκες τη δεκαετία του 1950. Βλέπε 4^ο κεφάλαιο: 2γ.

⁴⁹⁶ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Πέρα, ΣΤ 61, 2/4/1926.

⁴⁹⁷ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Χαλκηδόνας, Ι 26, 2 Φεβρουαρίου 1926.

⁴⁹⁸ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κοινότητας Χαλκηδόνας, Ι28, 19 Νοεμβρίου 1926.

μειονότητας».⁴⁹⁹ Πράγματι, λίγες μέρες μετά την παραίτηση άρχισαν σταδιακά όλες οι κοινότητες της μειονότητας να διεξάγουν εκλογές για να αναδείξουν τα όργανα διοίκησής τους· επίσης, έγιναν οι πρώτες κινήσεις κατάρτισης ενός καταστατικού χάρτη που θα καθόριζε τη διοικητική μορφή της μειονότητας, όπως όριζαν παλιότερα οι Γενικοί Κανονισμοί που είχαν καταργηθεί μαζί με τη διάλυση του ΔΕΜΣ.

Η διενέργεια εκλογών θεωρήθηκε ιδιαίτερα σημαντικό γεγονός, καθώς ήταν η πρώτη φορά μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας που ενεργοποιούνταν οι μηχανισμοί αυτοδιοίκησης των κοινοτήτων.⁵⁰⁰ Οι εκλογές θεωρήθηκαν ευκαιρία για ανασύνταξη και συσπείρωση των μειονοτικών, γι' αυτό και ο ρωμαίικος τύπος της εποχής απηύθυνε έκκληση προς τους εκλογείς των κοινοτήτων να προσέλθουν στην εκλογική διαδικασία.⁵⁰¹

Το Σταυροδρόμι ήταν η πρώτη κοινότητα που πήρε άδεια διενέργειας εκλογών και σταδιακά ακολούθησαν οι υπόλοιπες.⁵⁰² Περίπου δύο χρόνια αργότερα ακολούθησαν εκλογές και για τα ιδρύματα της μειονότητας, τα οποία διοικούνταν κεντρικά, τα λεγόμενα Μείζονα Ιδρύματα.⁵⁰³

Η διοίκηση των κοινοτήτων και των ιδρυμάτων της μειονότητας αποτέλεσε πεδίο ανταγωνισμού ανάμεσα στη μειονότητα και το τουρκικό κράτος, αλλά και αντικρουόμενων ομάδων μέσα στη μειονότητα. Το ελληνικό κράτος έδινε ιδιαίτερη σημασία στα μειονοτικά ιδρύματα τα οποία αντιμετώπιζε ως τόπους διαμόρφωσης και αναπαραγωγής του ελληνικού χαρακτήρα της μειονότητας, ως δίαυλο διάχυσης της επίσημης ελληνικής εθνικής ιδεολογίας και εργαλείο προάσπισης των κοινοτικών ορίων.

Γενικά, τα κοινοτικά ιδρύματα της ελληνικής διασποράς έπαιζαν –και σε μεγάλο βαθμό εξακολουθούν να παίζουν– το ρόλο του ενδιάμεσου χώρου

⁴⁹⁹ ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, Σπαθάρης προς Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης, Κωνσταντινούπολη 29 Μαρτίου 1927.

⁵⁰⁰ «Το γεγονός είναι τοσούτον μάλλον αξιοσημείωτον όσον είναι η πρώτη φορά από της διαρρυθμίσεως των πραγμάτων καθ' ην καλείται ο ομογενής πληθυσμός να εκλέξη τους κοινοτικούς αντιπροσώπους». *Απογευματινή*, 2 Ιανουαρίου 1925.

⁵⁰¹ «Να δείξουν ενδιαφέρον για τα κοινοτικά μας πράγματα, να προσέλθουν πάντες εις τας κάλπας και εν συνειδήσει να ψηφίσωσι εκείνους τους οποίους θα κρίνωσι ως εκλεκτούς, ως άξιους να χειρισθώσιν την εκλογικήν μηχανήν, ήτις [...] κατέστη ιδιαιζόντως δύσχρηστος». Στο ίδιο.

⁵⁰² Οι εκλογές στο Σταυροδρόμι ορίστηκαν για τις 30 Δεκεμβρίου 1925. Μέχρι τον Ιούνιο του 1926 πραγματοποιήθηκαν εκλογές στις κοινότητες του Γαλατά, του Κοντοσκαλίου, του Μέγα Ρεύματος, της Βλάγκας, του Φερίκιοϊ, του Τσενγκέλκιοϊ, κ.ά. *Απογευματινή*, Φεβρουάριος-Ιούνιος 1926.

⁵⁰³ Τα Μείζονα Ιδρύματα είναι τα εξής: Φιλανθρωπικά Καταστήματα Βαλουκλή, Ορφανοτροφείο Πριγκήπου, Μεγάλη του Γένους Σχολή, Ιωακείμιο και Ζάππειο Παρθεναγωγείο. Στο Βαλουκλή οι πρώτες εκλογές γίνονται τον Αύγουστο του 1927. *Απογευματινή*, 26 Αυγούστου 1927.

επικοινωνίας των ομογενών με τη ‘Μητέρα Πατρίδα’, μέσω των οποίων δομούνταν και προωθούνταν η επίσημη ελληνική ιδεολογία. Οι χώροι αυτοί υποκαθιστούν το ελληνικό κράτος, κατά κάποιον τρόπο, όπως υποστηρίζει ο Αλέξανδρος Κιτροέφ στην αντίστοιχη μελέτη του για την ελληνική κοινότητα στην Αίγυπτο.⁵⁰⁴ Ήδη το 1923 ο έλληνας Υπουργός Εξωτερικών τόνιζε ότι η διατήρηση των σχολείων, των νοσοκομείων και Φιλανθρωπικών Καταστημάτων και του τύπου της μειονότητας στην Κωνσταντινούπολη θα τόνωνε «εθνικώς τον κοινοτικό οργανισμό» και γι’ αυτό το λόγο ζητούσε τη χρηματοδότηση των φορέων αυτών από το ελληνικό κράτος.⁵⁰⁵

Από την άλλη, οι κοινοτικές εκλογές και η διοίκηση των ιδρυμάτων αποτέλεσαν προνομιακό πεδίο άσκησης αντιμειονοτικής πολιτικής από τις τουρκικές αρχές με πολλαπλούς τρόπους. Καταρχήν, πολύ συχνά οι τουρκικές αστυνομικές αρχές καθυστέρουσαν την έκδοση της σχετικής άδειας διεξαγωγής των εκλογών. Μέχρι το 1930 και παρά τις δυσκολίες που προέβαλαν οι αρχές, όλες οι επιμέρους κοινότητες της μειονότητας διενεργούσαν εκλογές ανά δύο, τρία ή τέσσερα χρόνια ανάλογα με τους εσωτερικούς κανονισμούς τους.⁵⁰⁶ Από το 1930 όμως και μετά οι κοινοτικές εκλογές φαίνεται ότι ατονούν καθώς πολύ συχνά το τουρκικό κράτος δεν παραχωρεί τις σχετικές άδειες.⁵⁰⁷ Ωστόσο πολλές κοινότητες παρέτειναν αυθαίρετα τη θητεία των διοικητικών τους οργάνων, ενώ κάποιες άλλες διενεργούσαν εικονικές εκλογές.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Alexander Kitroeff, *The Greeks in Egypt, 1919-1937, Ethnicity and Class*, Μεγάλη Βρετανία, 1989: 145.

⁵⁰⁵ ΙΑΥΕ, 1923, 15, ΥΠΕΞ προς Διοικήτη της Εθνικής Τράπεζας της Ελλάδας, Αθήνα, 25 Αυγούστου 1923.

⁵⁰⁶ Η κάθε κοινότητα της μειονότητας είχε δικό της κανονισμό. Οι διαφορές στους κανονισμούς των επιμέρους κοινοτήτων ήταν μικρές και συχνά επουσιώδεις, όπως η διάρκεια θητείας της εφοροεπιτροπής ή το όριο ηλικίας των ψηφοφόρων, που αλλού ήταν τα 18 και αλλού τα 20 χρόνια. Ανδριανοπούλου Κων/να, Φώτης Μπενλίσοϊ, «Διοικητική Οργάνωση και εκλογικοί μηχανισμοί στην ρωμαίικη μειονότητα στην Κωνσταντινούπολη από το 1950 μέχρι σήμερα», στο *Συνάντηση στην Πόλη, Το Παρόν και το Μέλλον, Κείμενα για την Ρωμαίικη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα 2009: 68. Το 1928 και το 1930 υπάρχουν ανακοινώσεις στον ρωμαίικο τύπο της εποχής για τη διεξαγωγή εκλογών σε πολλές κοινότητες. Για παράδειγμα, το 1928 γίνονται εκλογές στην κοινότητα Σταυροδρομίου και στην κοινότητα Αγ. Κωνσταντίνου-Ελένης Υψωμαθίων, ενώ δύο χρόνια αργότερα, το 1930 διενεργούνται εκλογές στο Κουσκουντζούκι, το Μουχλιό, Καντίκιοϊ, κ.ά. *Απογευματινή*, 5 Ιουνίου 1928, 9, 12, 25 Σεπτεμβρίου 1930.

⁵⁰⁷ Για παράδειγμα, η εφοροεπιτροπή του Πέρα είχε ζητήσει από τον Απρίλιο 1930 να της δοθεί άδεια για διενέργεια εκλογών· μέχρι τα τέλη Νοεμβρίου η άδεια δεν έχει δοθεί. *Απογευματινή*, 20 Νοεμβρίου 1930.

⁵⁰⁸ ΙΑΥΕ, 1927, Σακελλαρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 16 Αυγούστου 1927. Όταν προέκυπταν ασυμφωνίες και προβλήματα στις διοικήσεις των κοινοτήτων, διενεργούνταν εικονικές εκλογές. Για παράδειγμα, τέτοια ήταν η περίπτωση της κοινότητας του Τζιμπαλί, στην οποία έγιναν

Το γεγονός αυτό αναδεικνύει μια ακόμα διάσταση των ενδομειονοτικών ισορροπιών. Σε μερικές περιπτώσεις, η μη διενέργεια εκλογών οφειλόταν σε απροθυμία των ίδιων των εμπλεκόμενων μειονοτικών στη διοίκηση, οι οποίοι δεν επιθυμούσαν να χάσουν την εξουσία τους σε περίπτωση μη επανεκλογής τους. Η εξουσία αυτή ήταν τόσο συμβολική όσο και οικονομική, καθώς πολλές κοινότητες και ιδρύματα διέθεταν σημαντική οικονομική περιουσία, την οποία ενίοτε εκμεταλλεύονταν προς ίδιον όφελος. Μια τέτοια προσέγγιση της διοικητικής οργάνωσης της μειονότητας θέτει όχι μόνο το ζήτημα της αντιμειονοτικής-εκτουρκιστικής πολιτικής του τουρκικού κράτους, προσέγγιση που εντάσσεται απόλυτα στην ‘παραδοσιακή’ ιστοριογραφική ανάγνωση της ιστορίας της μειονότητας. Η κατασταλτική πολιτική του τουρκικού κράτους πολύ περισσότερο δεν βοήθησε στον εκδημοκρατισμό των διοικητικών δομών της μειονότητας, αναπαράγοντας τελικά τα ενδοκοινοτικά μοντέλα εξουσίας που προϋπήρχαν.

Άλλοτε πάλι οι τουρκικές αρχές επικαλούνταν τη μη αναγκαιότητα υπάρξης εφοροεπιτροπών, μη αναγνωρίζοντας τη νομική υπόσταση των μειονοτικών φορέων. Για παράδειγμα, όταν το 1930 η εφορεία των Ορφανοτροφείων της μειονότητας ζήτησε άδεια διενέργειας εκλογών η αστυνομία αρνήθηκε μη αναγνωρίζοντας τη νομική υπόσταση του ιδρύματος και άρα μη αναγνωρίζοντας την αναγκαιότητα υπάρξης εφοροεπιτροπής.⁵⁰⁹

Το θέμα των εκλογών ήταν στενά συνδεδεμένο με το νομικό καθεστώς της μειονότητας το οποίο παρέμενε εκκρεμές. Για τους μειονοτικούς, η αυτοδιοίκηση της μειονότητας διασφαλιζόταν με την εκλογή διοικητικών εφοροεπιτροπών για τις επιμέρους κοινότητες, αναπαράγοντας ένα διοικητικό μοντέλο που είχε διαμορφωθεί στην ύστερη οθωμανική περίοδο. Το τουρκικό κράτος ωστόσο δεν ήθελε να επιτρέψει τη δημιουργία ενδιάμεσων/παράλληλων θεσμών μεταξύ του ίδιου και της μειονότητας. Γι’ αυτό το λόγο δεν αναγνώριζε νομικά επιμέρους κοινότητες με συγκεκριμένη δομή και διοίκηση, αλλά μόνο επιμέρους ιδρύματα/βακούφια (σχολεία, εκκλησίες, νοσοκομεία, συλλόγους) τα οποία διαχειρίζονταν συγκεκριμένη

εκλογές τον Αύγουστο του 1934. *Απογευματινή*, 11 Αυγούστου 1934.

⁵⁰⁹ Μέχρι πριν από μερικά χρόνια, στα κοινοτικά Ορφανοτροφεία τα παιδιά παρακολουθούσαν μαθήματα και έτσι υπάγονταν στο τουρκικό Υπουργείο Παιδείας. Μέσα στο γενικό κλίμα αποσταθεροποίησης, τα Ορφανοτροφεία είχαν μετατραπεί σε άσυλα αστέγων. Λόγω αυτής της εξέλιξης, οι τουρκικές αρχές δήλωναν ότι τα ορφανοτροφεία δεν υπάγονταν πλέον στο Υπουργείο Παιδείας και άρα δεν υπήρχε η ανάγκη εκλογής νέας εφοροεπιτροπής. ΙΑΥΕ, 1932 Β/64/Π, Ανακοίνωση της Διεύθυνσης Αστυνομικού Τμήματος, Νομαρχία Γαλατά, 26 Φεβρουαρίου 1930. Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 10 Μαρτίου 1930.

περιουσία.⁵¹⁰

Με αυτό το σκεπτικό, το 1935 η Τουρκική Εθνοσυνέλευση επικύρωσε νομοθετική τροπολογία με βάση την οποία τα μειονοτικά ιδρύματα χαρακτηρίστηκαν τουρκικά ιδρύματα (vakıf) και τέθηκαν υπό τον έλεγχο της Γενικής Διεύθυνσης Βακουφίων.⁵¹¹ Λίγα χρόνια αργότερα, το 1938, με τον νόμο 3.513, η διεύθυνση των μειονοτικών βακουφίων ανατέθηκε σε ειδικούς επιτρόπους (tek mütevellî) που θα επιλέγονταν ανάμεσα στους μειονοτικούς μετά από σχετικό διαγωνισμό· η επιλογή και ο διορισμός θα γίνονταν από τη Γενική Διεύθυνση Βακουφίων.⁵¹² Με αυτόν τον τρόπο καταστρατηγούνταν τα περιθώρια αυτοδιαχείρισης των κοινοτήτων και πρακτικά καταργούνταν οι εκλογικές διαδικασίες και τα μέχρι τότε διοικητικά όργανα. Η συγκεκριμένη νομοθετική ρύθμιση προκάλεσε την αντίδραση και τις διαμαρτυρίες τόσο του ελληνικού κράτους, όσο και του Πατριαρχείου. Οι ίδιες οι κοινότητες αρνήθηκαν να διορίσουν τους επιλεγμένους επιτρόπους και διατήρησαν τα ως τότε εκλεγμένα διοικητικά τους όργανα μέχρι το 1949 οπότε καταργήθηκε το μέτρο των ειδικών επιτρόπων και έγιναν εκλογές στις κοινότητες της μειονότητας.⁵¹³ Η μόνη περίπτωση που εφαρμόστηκε το μέτρο ήταν στη διοίκηση των Νοσοκομείων Βαλουκλή, ενός από τα σημαντικότερα ιδρύματα της μειονότητας, όπου διορίστηκε ως μοναδικός επίτροπος ο Ισταμάτ Ζιχνί Οζνταμάρ, ενεργό μέλος του τουρκορθόδοξου κινήματος και υποστηρικτής του Παπά-Ευθύμ.⁵¹⁴ ο Όζνταμαρ παρέμεινε σε αυτή τη θέση μέχρι το 1946.⁵¹⁵

⁵¹⁰ Ανδριανοπούλου, Μπενλίσοϊ, ό.π.: 60.

⁵¹¹ Βακουφικός νόμος 2.762, 5/6/1935. Yüda Reyna-Ester Moreno Zonana, *Cemaat Vakıfları*, Gözlem Yayıncılık, Ιστανμπούλ, 2003: 79-85. Βλέπε επίσης Ruşen Balta, *Mülhak Vakıflar El Kitabı*, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Άγκυρα, 1986: 21-38. Hasan Güneri, «Azinlık Vakıflarının İncelenmesi», *Vakıflar Dergisi*, τόμος X, Άγκυρα, 1973: 99-101.

⁵¹² Elçin Macar, «Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Belgelerine Göre Tek Parti Döneminde Cemaat Vakıflarının Sorunları», *TESEV Cemaatler ve Hukuki Sorunları Toplantısı*, 15 Μαΐου 2005. Ο Νίκος Αποστολίδης στις αναμνήσεις του αναφέρει ότι προκηρύχθηκε γραπτός διαγωνισμός με θέμα τον βακουφικό νόμο. Οι επιτυγχόντες νομομαθείς της μειονότητας θα διορίζονταν ως επίτροποι. Τελικά, όπως σχολιάζει ο ίδιος, πέτυχαν εκείνοι που ήθελε το ΡΑΚ. Νίκος Αποστολίδης, *Αναμνήσεις από την Κωνσταντινούπολη*, Αθήνα 1996: 188-189.

⁵¹³ Alexandris, ό.π.: 202-203. Αποστολίδης, ό.π.: 189. Τσιτσελίκης 2011, ό.π.: 54.

⁵¹⁴ Για τον Όζνταμαρ βλέπε κεφάλαιο 1 και 5. Ο Αποστολίδης αναφέρει ότι και στις κοινότητες Γαλατά και Κουρτουλούς επιλέχθηκαν επίτροποι από την Γενική Διεύθυνση Βακουφίων αλλά τελικά δεν διορίστηκαν. Νίκος Αποστολίδης, ό.π.: 189.

⁵¹⁵ Φωκίων Σιδηρόπουλος, *Τα Εθνικά Φιλανθρωπικά Καταστήματα στην Κωνσταντινούπολη, Σχόλια σ' ένα ανέκδοτο κείμενο-Η πορεία τους στον εικοστό αιώνα*, Αθήνα 1999: 353. Η κυρίαρχη ιστοριογραφική αφήγηση σχετικά με τη θητεία του Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ στα νοσοκομεία Βαλουκλή είναι αρνητική. Σε αντίθεση, ο Νίκος Αποστολίδης σημειώνει τα εξής, παρουσιάζοντας μια πιο θετική εικόνα: «Κατά το διάστημα που διηύθυνε τα νοσοκομεία ως μοναδικός επίτροπος πρόσχε

γ) Οι κοινοτικές εκλογές ως πεδίο ανταγωνισμού και προσπάθειας εκτουρκισμού της μειονότητας.

Σε πολλές κοινότητες της μειονότητας καταγράφονταν αντιπαλότητες και έριδες μεταξύ υποψηφίων και μελών των εφοροεπιτροπών για διάφορους λόγους που τις περισσότερες φορές σχετίζονταν με κατηγορίες για κακοδιαχείριση της περιουσίας και των οικονομικών.⁵¹⁶ Ενίοτε τέτοιου είδους αντιπαλότητες διαδραμάτισαν καίριο ρόλο στις εκλογικές διαδικασίες για την ανάδειξη εφοροεπιτροπών και λειτούργησαν υπεράνω ιδεολογικών διαφορών. Για παράδειγμα, στις εκλογές για την εφοροεπιτροπή του Βαλουκλή υπήρξαν επίτροποι που αν και δεν ήταν οι ίδιοι οπαδοί του Παπαευθύμ και του τουρκορθόδοξου κινήματος στήριξαν παρόλ' αυτά τον τουρκορθόδοξο Ζιχνί Όζνταμαρ εναντίον σημαντικών προσωπικοτήτων της μειονοτικής ελίτ -όπως ο Φακατσέλης, ο Μιρμίρογλου και ο Φερμάνογλου- κατηγορώντας τους για κακοδιαχείριση των οικονομικών του ιδρύματος.⁵¹⁷

Τις περισσότερες φορές όμως στη δεκαετία του 1920 και στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1930, οι κοινοτικές εκλογές μετατράπηκαν σε πεδίο σύγκρουσης των Τουρκορθόδοξων με τους υπόλοιπους μειονοτικούς. Η κοινότητα του Σταυροδρομίου αποτελεί το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα.

Η κοινότητα του Σταυροδρομίου ήταν η σημαντικότερη κοινότητα της μειονότητας και η πρώτη που πήρε άδεια διενέργειας εκλογών για ανάδειξη διοικητικών οργάνων στην περίοδο της Δημοκρατίας.⁵¹⁸ Εκείνοι που μεσολάβησαν ώστε να δοθεί η απαραίτητη άδεια ήταν οι συντηρητικοί εκπρόσωποι της ρωμαίικης ελίτ-μέλη της κοινότητας Σταυροδρομίου, που είχαν συνεργαστεί από την αρχή με τις τουρκικές αρχές κατά τη διαδικασία παραίτησης από το άρθρο 42. Μάλιστα, έχει

πολύ να μην κάνει λάθη. [...] η τρέχουσα υπηρεσία κυλούσε οπωσδήποτε ομαλά, χωρίς τους κλυδωνισμούς που υπήρχαν άλλοτε εξαιτίας των ασυμφωνιών και των αντεγκλήσεων των εφόρων. Φοβόταν όμως πάρα πολύ μήπως αποτύχει. Τον βοηθούσαμε όσο μπορούσαμε με την πείρα μας και πολλές φορές με συμβουλευόταν στις αποφάσεις του. Όλοι φοβόμασταν μήπως εκτεθεί και καταρρεύσει, οπότε αμέσως οι Τούρκοι θα διόριζαν Τούρκο μοναδικό επίτροπο». Αποστολίδης, ό.π.: 189.

⁵¹⁶ Ενδεικτικά, κάποια μέλη της εφοροεπιτροπής των Νοσοκομείων Βαλουκλή κατηγορούσαν το 1927 τη διοικούσα επιτροπή για κακό χειρισμό της περιουσίας του ιδρύματος. *Ανθέμιον*, Πρακτικά Χαλκηδόνας, I 27, Ιούνιος 1926.

⁵¹⁷ *Απογευματινή*, 11 Σεπτεμβρίου 1930.

⁵¹⁸ «Των ομογενών κοινοτήτων ηγείται η του Πέραν. Είναι η μεγαλύτερα, η πολυπληθεστέρα, η σπουδαιότερα. Απαρτίζεται μόνη αυτή από το 'τέταρτον της όλης ομογενείας'. Γι' αυτό και όχι προς απλήν θωπείαν την καλούμεν και μεγαλώνυμον». *Απογευματινή*, 20 Δεκεμβρίου 1930. Αλλού η εφοροεπιτροπή Σταυροδρομίου χαρακτηρίζεται «Αρχή κοινοτική της μείζονος ενορίας της φυσικώς ηγουμένης εις την κοινοτικήν μας ζωή.» *Απογευματινή*, 8 Σεπτεμβρίου 1930.

υποστηριχθεί ότι η συνεργασία τους οφειλόταν ακριβώς σε αυτήν την προοπτική διενέργειας εκλογών μέσω των οποίων θα μπορούσαν να ξανα-αποκτήσουν την ενδοκοινοτική εξουσία που είχαν χάσει το διάστημα 1919-1922.⁵¹⁹

Οι βασικότεροι εκπρόσωποι της συντηρητικής τάσης ήταν οι Σγουρίδης⁵²⁰ και Ορφανίδης. Και οι δύο είχαν υπάρξει οπαδοί του συντηρητικού Πατριάρχη Γερμανού Ε΄, εκπρόσωπου του γεροντισμού, και είχαν πέσει σε δυσμένεια όταν ο τελευταίος έχασε το πατριαρχικό αξίωμα το 1918.⁵²¹ Διατηρούσαν καλές σχέσεις με τις τουρκικές αρχές και τώρα προσδοκούσαν να επανέλθουν στην εξουσία. Στις εκλογές του Σταυροδρομίου συγκρότησαν το ένα μέτωπο, το πράσινο ψηφοδέλτιο. Το αντίπαλο μέτωπο αποτέλεσε το κόκκινο ψηφοδέλτιο που στελεχώθηκε από τους Αλέξανδρο Παντζεΐρη,⁵²² Γιώργο Ναούμ, Γρηγόρη Ανανιάδη και υποστηρίχθηκε από τον Αυρήλιο Σπαθάρη· το κόκκινο ψηφοδέλτιο εξέφραζε μετριοπαθέστερη και πιο αυτόνομη στάση σε σχέση με τη διοίκηση της μειονότητας στο νέο καθεστώς και αναδείχτηκε νικητής.⁵²³ Παρά την ακύρωση των εκλογών λίγες μέρες αργότερα, η παράταξη του Παντζεΐρη αναδείχτηκε νικήτρια και στις επαναληπτικές εκλογές στις 12 Φεβρουαρίου 1926.

Η ακύρωση των εκλογών αποδόθηκε στην ηττημένη παράταξη των Σγουρίδη-Ορφανίδη.⁵²⁴ Και οι δύο, εκπρόσωποι της παλιάς ελληνοοθωμανικής ελίτ, είχαν κρατήσει σαφείς αποστάσεις από τον ελληνικό εθνικισμό την περίοδο 1919-1922 και

⁵¹⁹ Kamouzis, 2013, ό.π.: 112.

⁵²⁰ Ο Ν. Σγουρίδης ήταν δικηγόρος. Είχε διατελέσει μέλος του ΔΕΜΣ το 1895 και ήταν αντι-ιωακειμικός. Την ίδια εποχή κατείχε τη θέση του διευθυντή του Οθωμανικού Υπουργείου Εξωτερικών. Μαυρόπουλος, ό.π.: 30. Kamouzis, ό.π.: 112.

⁵²¹ Ο Πατριάρχης Γερμανός Ε΄ ανέβηκε στον πατριαρχικό θρόνο στις αρχές του 1913. Ήταν ο τελευταίος εκπρόσωπος του γεροντισμού, ενός συστήματος διοίκησης των Ελληνορθόδοξων, όπου την εξουσία την είχαν οι γέροντες μητροπολίτες. Ο Γερμανός Ε΄ υποστηριζόταν από και υποστήριζε το Νεοτουρκικό Κομιτάτο. Κατά τη διάρκεια των διωγμών των χριστιανικών πληθυσμών μετά τους βαλκανικούς πολέμους τήρησε μετριοπαθή στάση, για την οποία κατηγορήθηκε από την κοινότητα. Η αντιπολίτευση εναντίον του κορυφώθηκε μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και ειδικά στις 5/10/1918 όταν πολλοί πιστοί άρχισαν να φωνάζουν εναντίον του κατά τη διάρκεια της λειτουργίας αξιώνοντας την παραίτησή του που ήρθε λίγες μέρες αργότερα, στις 12 Οκτωβρίου 1918. Μαυρόπουλος, ό.π.: 64-96. Παρασκευάς Κονόρτας, *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο*, Αθήνα 1998: 127, 133-134.

⁵²² Ο Αλέξανδρος Παντζεΐρης είχε διατελέσει μέλος του ΔΕΜΣ το 1912, μέλος της Οργάνωσης Κωνσταντινουπόλεως και διευθυντής της Οθωμανικής Τράπεζας. Μαυρόπουλος, ό.π.: 64. Παπαδόπουλος, ό.π.: 85. Βερέμης-Μπούρα (επιμ.), ό.π.: 227.

⁵²³ Το κόκκινο ψηφοδέλτιο κέρδισε με μεγάλη διαφορά ψήφων (218 εναντίον 144). *Απογευματινή*, 4 Ιανουαρίου 1926.

⁵²⁴ «Η αποτυχούσα μερίς ραδιουργεί παρά τοις τούρκοις όπως επιτύχη την ακύρωση των γενομένων εκλογών». ΙΑΥΕ, 1927, 92, 4/2, Διαμαντόπουλος προς Υπεξ, Κωνσταντινούπολη, 5 Ιανουαρίου 1926.

τώρα ακολουθούσαν τακτική συνεργασίας με τις τουρκικές αρχές. Είναι δύσκολο να διευκρινιστεί το αν η στάση τους υπαγορευόταν από προσωπικό όφελος -όπως γενικά τονίζεται σε διάφορες πηγές⁵²⁵- ή οφειλόταν στην πεποίθησή τους ότι μόνο μια φιλοτουρκική, ήπια πολιτική θα μπορούσε να βοηθήσει στην επιβίωση της μειονότητας. Ο μειονοτικός τύπος της εποχής σχολίαζε ότι «σπανίως διεζήχθησαν εν Πέρα κοινοτικά εκλογαί με τόσο ενδιαφέρον και πείσμα».⁵²⁶ Τόσο η απερχόμενη κοινοτική αρχή του Σταυροδρομίου, όσο και το ελληνικό κράτος εξέφρασαν, τελικά, την ευγνωμοσύνη τους προς «όλες τις καλές τάξεις» που ανέδειξαν με την ψήφο τους τα «υγιά στοιχεία» στη διοίκηση της κοινότητας, δηλαδή την παράταξη του Παντζείρη.⁵²⁷ Τέτοιου είδους χαρακτηρισμοί παραπέμπουν στην ύπαρξη κακών τάξεων και άρρωστων στοιχείων που, για το ελληνικό κράτος και την πλειοψηφία των μελών της κοινότητας Σταυροδρομίου, θεωρούνταν επικίνδυνα μιας και απειλούσαν το χαρακτήρα και τα όρια της κοινότητας.⁵²⁸ Στην κατηγορία αυτή υπάγονταν όλοι εκείνοι που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο και για διαφορετικούς λόγους διατηρούσαν σχέσεις με το τουρκικό κράτος· από τους εναπομείναντες εκπροσώπους της παλιάς ελληνο-οθωμανικής ελίτ, όπως οι Ορφανίδης και Σγουρίδης, μέχρι τους οπαδούς του Παπαευθύμ.

Πράγματι, στο ψηφοδέλτιο των Σγουρίδη-Ορφανίδη συμμετείχαν και άτομα που υποστήριζαν τον Παπαευθύμ. Τα άτομα αυτά χαρακτηρίζονταν από τη νέα εφοροεπιτροπή της κοινότητας του Σταυροδρομίου ως «κύριοι [...] -άγνωστοι ως επί το πλείστον της Κοινότητος- [που] κατόρθωσαν να λάβωσι άδειαν εκλογών και επεζήτησαν καταλαμβάνοντες αιφνιδιαστικώς των αρχών της Κοινότητος να καταστρέψωσιν αυτών».⁵²⁹ Ανάμεσά τους κύριο ρόλο διαδραμάτισε ο Κώστος Παπαδόπουλος, λογιστής και εκδότης της εφημερίδας *Μεταρρύθμιση* και οπαδός του Παπαευθύμ, ο οποίος είχε διατελέσει στο παρελθόν κοινοτικός επίτροπος στην κεντρική εφορεία της κοινότητας του Γαλατά.⁵³⁰

⁵²⁵ «[...] η κοινότητα κινδύνευσε σοβαρώς να πάθη κατόπιν των τελευταίων ενεργειών προσώπων τινών ενεργούντων δι' ιδιοτελείς και προσωπικούς σκοπούς», *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου ΣΤ 61, 4 Ιανουαρίου 1926.

⁵²⁶ *Απογευματινή*, 4 Ιανουαρίου 1926.

⁵²⁷ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου ΣΤ 61, 4 Ιανουαρίου 1926.

⁵²⁸ Βλέπε αναλυτικά 4^ο κεφάλαιο: 3 α ii.

⁵²⁹ *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, ΣΤ 61, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, 8 Ιανουαρίου 1926. Οι Ορφανίδης και Σγουρίδης δεν θα μπορούσαν σε καμμία περίπτωση να χαρακτηριστούν ως άγνωστοι στην κοινότητα.

⁵³⁰ Ο Κώστος Παπαδόπουλος ήταν Πόντιος στην καταγωγή και ενώ ήταν ανταλλάξιμος είχε καταφέρει

Ο Παπαδόπουλος μαζί με άλλα έξι άτομα συγκρότησαν μια άτυπη αντιπολίτευση στη νέα εφοροεπιτροπή και τήρησαν κριτική στάση απέναντί της σε όλο το διάστημα της θητείας της.⁵³¹ Υπογράφοντας ως «μειοψηφία μερίς κατά τας Κοινοτικές Εκλογάς παρελθόντος Φεβρουαρίου», τον Οκτώβριο του 1926 απέστειλαν επιστολή στην κεντρική εφορεία του Πέρα, με την οποία την κατηγορούσαν για «τελεία περιφρόνησις προς οιονδήποτε θεσμόν και κανόνα».⁵³²

Όταν δύο χρόνια αργότερα, τον Απρίλιο του 1928 έγιναν πάλι εκλογές για την ανάδειξη καινούργιας εφοροεπιτροπής, δύο μέλη της ομάδας αυτής, ο Κώστος Παπαδόπουλος και ο Μισέλ Ιωαννίδης⁵³³ εξελέγησαν μέλη της καινούργιας εφοροεπιτροπής.⁵³⁴ Και οι εκλογές αυτές ήταν επεισοδιακές· η εκλογή των δύο παραπάνω οφειλόταν στην επέμβαση των τουρκικών αρχών, που διέλυσαν την εφορευτική επιτροπή και ανέλαβαν οι ίδιες την εποπτεία των εκλογών.⁵³⁵ Παρά τις καταγγελίες των Παντζείρη και Σγουρίδη προς τη Νομαρχία, οι εκλογές δεν ακυρώθηκαν· σε ένδειξη διαμαρτυρίας, τα υπόλοιπα 48 εκλεγμένα μέλη της νέας εφοροεπιτροπής παραιτήθηκαν.⁵³⁶ Για τους επόμενους τρεις μήνες περίπου η κοινότητα Σταυροδρομίου υπολειτουργούσε: η απερχόμενη αρχή αρνούσαν να παραδώσει την εξουσία στους Παπαδόπουλο και Ιωαννίδη με αποτέλεσμα πολλές από τις κοινοτικές λειτουργίες (γάμοι, βαπτίσεις, κ.ά.) να έχουν ανασταλεί.⁵³⁷ Τελικά, στα τέλη Ιουνίου 1928 τα 48 εκλεγμένα μέλη της εφοροεπιτροπής ανακάλεσαν την παραίτησή τους, αποκηρύσσοντας τους Παπαδόπουλο και Ιωαννίδη, και μετά από επαφές με τον τούρκο νομάρχη ανέλαβαν τα κοινοτικά καθήκοντά τους.⁵³⁸

με τη μεσολάβηση του Παπαευθύμ να εξαιρεθεί τελικά και αυτός από την ανταλλαγή. Σύμφωνα με τον Αλεξανδρή η εφημερίδα που εξέδιδε, η οποία υιοθετούσε σκληρή αντιπατριαρχική γραμμή χρηματοδοτούνταν από τον Παπαευθύμ. Alexandris, ό.π.: 170.

⁵³¹ Η ομάδα αυτή αποτελούνταν από τους Γ. Αθανασιάδη, Δ. Κάλφογλου, Μ. Σχοινά, Β. Γαβάλα και άλλους δύο. *Ανθέμιον*, Z139, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας Πέρα, 6 Οκτωβρίου 1926.

⁵³² *Ανθέμιον*, Z139, Αλληλογραφία Κεντρική Εφορείας Πέρα, 6/10/1926.

⁵³³ Ο Μισέλ Ιωαννίδης ήταν αντιπρόσωπος της εταιρείας σοκολάτας Φαβαρζέ στην Τουρκία. *Απογευματινή*, 3 Απριλίου 1928.

⁵³⁴ *Απογευματινή*, 3 Απριλίου 1928. Alexandris, ό.π.: 170.

⁵³⁵ Όπως αναφέρεται, εκείνοι που ανέλαβαν την εποπτεία της εκλογικής διαδικασίας ήταν ο πρόεδρος του παραρτήματος του ΛΡΚ στο Πέρα και οι μουχτάρηδες της περιοχής, μεταξύ των οποίων και ένας Ρωμιός, που πρόσκεινταν φιλικά προς τον Παπαευθύμ, ο Πολ Μορφιάδης. *Απογευματινή*, 7 Απριλίου 1928.

⁵³⁶ *Απογευματινή*, 7 Απριλίου 1928, 10 Απριλίου 1928.

⁵³⁷ Πολλοί ενορίτες ως μορφή αντίστασης δεν έδιναν χρήματα στις εκκλησίες και δεν άναβαν κεριά. *Απογευματινή* 20 Μαΐου 1928, 13 Ιουνίου 1928.

⁵³⁸ *Απογευματινή*, 23 Ιουνίου 1928.

Κατά τη διάρκεια αυτών των τριών μηνών η κοινότητα Σταυροδρομίου μετατράπηκε σε πεδίο καθημερινής σύγκρουσης της ομάδας των Παπαδόπουλου-Ιωαννίδη, οι οποίοι ήταν οπαδοί του Παπαευθύμ και είχαν τη στήριξη των τουρκικών αρχών, και της πλειοψηφίας των ενοριτών. Η απόπειρα της ομάδας του Παπαδόπουλου να καταλάβει τα γραφεία της κεντρικής εφορείας της κοινότητας που βρίσκονταν στον αυλόγυρο της Εκκλησίας των Εισοδίων της Παναγίας, συνάντησε την αντίσταση των κοινοτικών υπαλλήλων. Ομάδες Ρωμιών οργάνωναν δημόσιες διαμαρτυρίες στον αυλόγυρο της εκκλησίας αποδοκιμάζοντας και γιουχαΐζοντας την ομάδα του Παπαδόπουλου, τους οποίους χαρακτήριζαν «κλέφτες, λωποδύτες και καθάρματα».⁵³⁹ Μικροσυμπλοκές και επεισόδια που σημειώθηκαν μεταξύ των αντίπαλων ομάδων είχαν σαν αποτέλεσμα την επέμβαση των τουρκικών αστυνομικών δυνάμεων, οι οποίες προέβησαν σε συλλήψεις μειονοτικών.⁵⁴⁰

Ο ανταγωνισμός με μέλη του τουρκορθόδοξου κινήματος για τη διοίκηση των κοινοτικών ιδρυμάτων εκφράστηκε και στις εκλογές που έγιναν τον Μάρτιο 1930 στα Νοσοκομεία Βαλουκλή για την ανάδειξη καινούργιας εφοροεπιτροπής. Στις εκλογές αναδείχθηκε νικητής ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ, ο οποίος αργότερα διορίστηκε από το τουρκικό κράτος ως μοναδικός επίτροπος του ιδρύματος, όπως έχει ήδη αναφερθεί.⁵⁴¹ Η καμπάνια της εφημερίδας *Απογευματινή* εναντίον του και οι προσπάθειες πολλών μελών της εφοροεπιτροπής να τον αποπέμψουν δεν είχαν αποτέλεσμα, καθώς η Νομαρχία στήριζε σιωπηλά τον Όζνταμαρ.⁵⁴²

Σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις οι εκλογές χρησιμοποιήθηκαν από το τουρκικό κράτος ως πεδίο άσκησης εξουσίας και ελέγχου των ενδομειονοτικών μηχανισμών διοίκησης προωθώντας και στηρίζοντας μειονοτικούς που έδειχναν διάθεση συνεργασίας με τις τουρκικές αρχές. Οι ελληνικές προξενικές αρχές κατήγγειλαν επανειλημμένα τις πιέσεις που ασκούσε η Αστυνομία και το ΛΡΚ, ώστε

⁵³⁹ *Απογευματινή*, 12 Μαΐου 1928. Αντίστοιχα επεισόδια αποδοκιμασίας και *γιουχαΐσματος* σημειώθηκαν και κατά τη λειτουργία της εκκλησίας την επόμενη μέρα και συνεχίστηκαν και το επόμενο διάστημα. Η τουρκική αστυνομία επενέβη και προέβη σε συλλήψεις και γυναικών, όπως τονίζει το ρεπορτάζ της εφημερίδας *Απογευματινή*. *Απογευματινή*, 13 Μαΐου 1928.

⁵⁴⁰ Στις 11 Ιουνίου 1928 σημειώθηκε νέα απόπειρα να καταλάβει ο Κ. Παπαδόπουλος και η ομάδα του την εκκλησία των Εισοδίων της Παναγίας. Οι ενορίτες που παραβρίσκονταν για να παρακολουθήσουν την κυριακάτικη λειτουργία αντέδρασαν έντονα. Στα επεισόδια που ακολούθησαν τραυματίστηκε ελαφρά ένας δημοσιογράφος της εφημερίδας *Απογευματινή* από έναν οπαδό του Παπαδόπουλου, τον Λαζ Κωστή. *Απογευματινή*, 13 Μαΐου 1928, 11 Ιουνίου 1928.

⁵⁴¹ *Απογευματινή*, Μάρτιος 1930.

⁵⁴² Στις αρχές Οκτωβρίου 1930 η εφορεία του Βακουλή αποφάσισε παμψηφεί να απομακρύνει τον Όζνταμαρ. Το έγγραφο της παραίτησης του Όζνταμαρ στάλθηκε στη Νομαρχία, η οποία ωστόσο δεν αντέδρασε. *Απογευματινή*, 2 Οκτωβρίου 1930, 15 Νοεμβρίου 1930.

να επιβάλουν άτομα της εμπιστοσύνης τους σε κομβικές εφορείες, όπως ήταν του Σταυροδρομίου και των Μειζόνων Ιδρυμάτων, προκειμένου να μαθαίνουν από πρώτο χέρι «περί των εν συμβουλίοις των μειονοτήτων τεκταινομένων». ⁵⁴³

Τα άτομα αυτά ήταν είτε συμπαθούντες, είτε ενεργά μέλη της ομάδας των Τουρκορθόδοξων· σε κάθε περίπτωση πάντως θεωρούνταν ‘πολιτικά καθαρά πρόσωπα’ που δεν είχαν ούτε στο παρελθόν ούτε τώρα επαφές με το ελληνικό κράτος και την ελληνική εθνική ιδεολογία. Χαρακτηριστικά, ο τουρκικός τύπος χαρακτήριζε εκείνους που αντιστέκονταν στην παράδοση της κοινοτικής αρχής του Σταυροδρομίου στην ομάδα του Παπαδόπουλου ως «*πρόσωπα τινά εξυπηρετούντα τους ελληνικούς πόθους*» και υποστήριζε τον Παπαδόπουλο και την ομάδα του, χαρακτηρίζοντάς τους ως Ρωμιούς που είχαν επίγνωση της θέσης τους στη χώρα. ⁵⁴⁴

Η στήριξη της ομάδας των Τουρκορθόδοξων και εν γένει «*προσώπων εχόντων τουρκικά αισθήματα*» από την τουρκική κυβέρνηση στη διοίκηση της μειονότητας εξυπηρετούσε ταυτόχρονα την πολιτική τουρκοποίησης και αφομοίωσης των μειονοτήτων που προωθούσε το κεμαλικό καθεστώς. ⁵⁴⁵ Κυρίως στη δεκαετία του 1930, το τουρκικό κράτος υιοθέτησε σειρά μέτρων που στόχευαν στην αφομοίωση των μη μουσουλμάνων στο τουρκικό έθνος. ⁵⁴⁶ μεταξύ αυτών ήταν και ο εσωτερικός έλεγχος και η επιβολή στη διοίκηση των κοινοτήτων ατόμων που έχαιραν της εμπιστοσύνης του ΑΡΚ και χαρακτηρίζονταν «*πιστοί πολίτες της Δημοκρατίας*». ⁵⁴⁷

⁵⁴³ Ενδεικτικά: «*Ασκουμένη εν Κων/πόλει πίεσις υπό Αστυνομίας και Λαϊκού κόμματος προς επιβολήν ως κεντρικών εφόρων εναντίον θελήσεως κοινότητος Πέραν, προσώπων κατωτάτης υποστάθμης.*» ΙΑΥΕ, 1930, Β/61/5, ΥΠΕΞ προς Πρεσβεία Άγκυρας, Αθήνα 19 Ιουνίου 1930. «*Προετοιμάζονται κοινοτικά εκλογαί αρχής γενομένης από Πέραν, επιβαλλομένων ως εφόρων και Επιτρόπων των διαφόρων ενοριών, καθώς και των Νοσοκομείων, των Ορφανοτροφείων και των τριών μεγάλων Εκπαιδευτηρίων των μη ανηκόντων εις ωρισμένην ενορίαν (Μ.Γ.Σ., Ιωακείμιο, Ζάμπειο) προσώπων τυφλών ή μισθαρνών οργάνων Λαϊκού Κόμματος. Η Διεύθυνσις του εκλογικού συστήματος ανετέθη εις τους Διευθυντάς της ‘Μεταρρυθμίσεως’ Κ. Παπαδόπουλο και Michel Ιωαννίδη, γνωστόν όργανον της Μυστικής Αστυνομίας, έχοντα επικεφαλής τον Ισταμάτ Ζιχνί.*» ΙΑΥΕ, 1930, Β/61/5, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 2 Φεβρουαρίου 1932. ΙΑΥΕ, 1930 Β/28/2, Δαλιέτος προς Πολιτικό Γραφείο Πρωθυπουργού, τμήμα μειονοτήτων, Άγκυρα, 8 Οκτωβρίου 1930.

⁵⁴⁴ *Απογευματινή*, 23 Ιουνίου 1930.

⁵⁴⁵ ΙΑΥΕ, 1930 Β/28/2, Δαλιέτος προς Πολιτικό Γραφείο Πρωθυπουργού, τμήμα μειονοτήτων, Άγκυρα, 8 Οκτωβρίου 1930.

⁵⁴⁶ Βλέπε 5^ο κεφάλαιο: 1.

⁵⁴⁷ ΙΑΥΕ, 1932, Β/61/5, Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 11 Ιουνίου 1930.

Συμπεράσματα

Η ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας σηματοδότησε το πέρασμα σε μια νέα εποχή για την κοινότητα των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης, διοικητικά και ιδεολογικά. Ο θεσμικός περιορισμός του Πατριαρχείου στα θρησκευτικά του καθήκοντα και μόνο, και η κατάργηση του ΔΕΜΣ δημιούργησαν ένα διοικητικό κενό εξουσίας στη μειονότητα, το οποίο προσπάθησαν να καλύψουν διαφορετικές πλευρές: από τη μία εκπρόσωποι της μειονοτικής ελίτ που είχαν τηρήσει, περισσότερο ή λιγότερο, αποστάσεις από τον ελληνικό αλυτρωτισμό την περίοδο 1919-1922 (εκπρόσωποι της Νεοφαναριώτης τάξης, της μεγαλοαστικής και μεσαίας αστικής τάξης), από την άλλη το ελληνικό κράτος μέσω των προξενικών του αρχών· τέλος, η ομάδα των Τουρκορθόδοξων.

Η περίοδος του Μεσοπολέμου υπήρξε θεσμικά η κατεξοχήν περίοδος εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους και της τουρκικής κοινωνίας συνολικά, μη εξαιρουμένων των μη μουσουλμάνων. Παρά τον αυστηρό περιορισμό της θρησκευτικής ηγεσίας της μειονότητας στα θρησκευτικά της καθήκοντα, η εξέλιξη αυτή δεν μεταφράστηκε σε απο-θρησκευοποίηση της μειονότητας. Με αφορμή την ψήφιση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα το 1925 και την κατάργηση του άρθρου 42 για τις μειονότητες της Συνθήκης της Λοζάνης, η πλειοψηφία των εκπροσώπων των διαφορετικών κέντρων εξουσίας μέσα στη μειονότητα (με εξαίρεση τις ελληνικές προξενικές αρχές) αντέδρασε όχι τόσο καταγγέλοντας την παραβίαση ενός δικαιώματος μιας μερίδας πολιτών –αν και υπήρξαν και τέτοιες αντιδράσεις– όσο στη βάση ανησυχίας και φόβου αλλοίωσης της διακριτής ταυτότητας της μειονότητας, την οποία σε μεγάλο βαθμό ταυτοποιούσαν με τη θρησκεία.

Το αντανakλαστικό επιβίωσης της μειονοτικής ηγεσίας -σε αντίξοες συνθήκες και σε περιβάλλον καταστολής για τους μη μουσουλμάνους- ήταν η αναδίπλωση στο εσωτερικό της μειονότητας, η συντηρητικοποίηση και η διαφύλαξη των ελεγκτικών μηχανισμών των μελών της μειονότητας. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η θρησκεία, ο κοινοτικός βίος, που περιλάμβανε τόσο θεσμικές/πρακτικές πλευρές της καθημερινότητας των μειονοτικών (όπως για παράδειγμα, την εκπαίδευση των παιδιών) όσο και συμβολικές (όπως η κυριακάτικη λειτουργία στην εκκλησία της ενορίας, οι κοινοτικές χοροεσπερίδες, κ.λπ.) παρουσιάζονταν ως τα ασφαλή εκείνα πεδία επιβίωσης των μειονοτικών και διατήρησης-αναπαραγωγής της διακριτής

ταυτότητάς τους. Ταυτόχρονα, τα πεδία αυτά αποτελούσαν τα πραγματικά και συμβολικά κέντρα εξουσίας και ελέγχου των μειονοτικών υποκειμένων από τους εκπροσώπους της μειονοτικής ελίτ. Οι τελευταίοι αντλούσαν στη νέα εποχή κύρος, εξουσία και δύναμη σχεδόν αποκλειστικά από τη θέση τους μέσα στη μειονότητα, από τη στιγμή που το τουρκικό κράτος απέκλειε πια τους μη μουσουλμάνους από τα κρατικά αξιώματα και εν μέρει και από την οικονομική ζωή της χώρας.

Σε αυτή τη μεταβατική περίοδο λοιπόν, κύριο χαρακτηριστικό της οποίας ήταν το αρνητικό κλίμα προς τις μειονότητες γενικά και τους Ρωμιούς ειδικά (εξαιτίας του ελληνοτουρκικού πολέμου 1919-1922 και της στάσης του Πατριαρχείου), οι Ρωμιοί επανοικειοποιούνται, κατά κάποιον τρόπο, την έννοια της κοινότητας –της οποίας κύριο χαρακτηριστικό είναι η θρησκεία- για να προσδιορίσουν τη θέση τους στο νέο πολιτικό καθεστώς. Η επιλογή αυτή έχει διπλό αποδέκτη: αφενός μεν απαντάει στις εσωτερικές ανάγκες διατήρησης της συνοχής και της διακριτής ταυτότητας της συγκεκριμένης πληθυσμιακής ομάδας· αφετέρου απαντά στο τουρκικό κράτος, ως ένδειξη νομιμοφροσύνης, μεταμέλειας και απο-πολιτικοποίησης. Στο προδοτικό εθνικό παρελθόν αντιτάσσουν ένα μεταμελημένο κοινοτικό παρόν και μέλλον.

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι συνολικά οι μειονοτικοί ήταν απο-πολιτικοποιημένοι, φοβισμένοι απέναντι στο κράτος και θιασώτες της τακτικής εσωστρέφειας και αναδίπλωσης της μειονότητας. Ενδεικτικά, η υποστήριξη των μέτρων εκκοσμίκευσης που προωθούσε το τουρκικό κράτος έστω από μεμονωμένα άτομα έρχεται σε αντίθεση με την ιστοριογραφικά στερεότυπη εικόνα της μειονότητας ως αδιαφοροποίητου συνόλου, της οποίας τα μέλη ασπάζονταν τις ίδιες απόψεις, εμφορούνταν από τα ίδια ιδανικά και ήταν συνολικά αντίθετα προς το τουρκικό κράτος.

Κεφάλαιο 4^ο: Ποιος είναι Ρωμιός; Η οριοθέτηση της μειονότητας, οι εσωτερικοί εχθροί και ο φόβος διάλυσής της· μεικτοί γάμοι, φιλογενείς και ξένοι Ρωμιοί.

«Η κοινότης μας δεν έχει να αντιπαλαίση μόνον κατά του προαιωνίου εχθρού της, του Κράτους, του επιδιώκοντος την αποσύνθεσίν της, αλλά και κατά των έσω υπονομευτών της.»⁵⁴⁸

Εισαγωγή:

Η βασική μέριμνα και του ελληνικού κράτους και της μειονοτικής ελίτ στη νέα εποχή που σηματοδότησε η Συνθήκη της Λοζάνης ήταν αφενός μεν η προάσπιση της δημογραφικής παρουσίας της μειονότητας και αφετέρου η προστασία και ενίσχυση της διακριτής ταυτότητας της μειονότητας όπως αυτή είχε διαμορφωθεί τα προηγούμενα χρόνια. Παρόλες τις μεταξύ τους διαφορές, οι κυρίαρχες μειονοτικές ελίτ και το ελληνικό κράτος είχαν τουλάχιστον ένα σημείο σύγκλισης και αυτό αφορούσε στην εθνική ταυτότητα της μειονότητας: η μειονότητα ήταν ελληνική – εξάλλου και η ίδια η Σύμβαση Ανταλλαγής αναφερόταν σε *Έλληνες της Κωνσταντινούπολης*- και έπρεπε πάση θυσία να διατηρήσει τον διακριτό ελληνορθόδοξο χαρακτήρα της.⁵⁴⁹ Για να γίνει αυτό, θα έπρεπε, μεταξύ άλλων, να απομονωθούν εκείνα τα στοιχεία της μειονότητας που απειλούσαν τη συνοχή της και την οδηγούσαν στην αφομοίωση στο τουρκικό έθνος και στον εκτουρκισμό.

Σε αυτό το πλαίσιο, το συγκεκριμένο κεφάλαιο θα εστιάσει σε δύο κατηγορίες Ρωμιών που απασχόλησαν ιδιαίτερα τη μειονοτική ηγεσία: εκείνους που θεωρούνταν απειλητικοί για την εθνική συνοχή της κοινότητας (Τουρκορθόδοξοι, Βουλγαρορθόδοξοι, Αλβανορθόδοξοι) και εκείνους που θεωρούνταν απειλητικοί για την κοινωνική της συνοχή κυρίως μέσω των γαμήλιων πρακτικών και επιλογών τους (μεικτοί και πολιτικοί γάμοι). Ξεκινώντας από την παραδοχή ότι οι μειονότητες συνιστούν ένα πεδίο άσκησης διττής εξουσίας, τόσο από το κυρίαρχο κράτος προς τη

⁵⁴⁸ ΙΑΥΕ, 1927, 92/ 1, Επιστολή Α. Σπαθάρη προς Γενικό Πρόξενο Ελλάδα, Πέρα 29 Μαρτίου 1927.

⁵⁴⁹ Στο 2^ο κεφάλαιο (: 4β) έχει παρουσιαστεί αναλυτικά η θέση του ελληνικού κράτους να «περιφρουρηθεί η εθνική υπόσταση του ομογενούς στοιχείου».

μειονότητα, όσο και εσωτερικά, από τη μειονοτική ηγεσία προς τα μειονοτικά υποκείμενα, στο κεφάλαιο αυτό θα εστιάσω στο δεύτερο σκέλος.⁵⁵⁰ Θα εξετάσω δηλαδή το λόγο και τις πρακτικές ελέγχου και εξουσίας των μειονοτικών υποκειμένων από τη μειονοτική ηγεσία, με έμφαση στις δύο παραπάνω πληθυσμιακές ομάδες.

Διερευνώντας τη διαδικασία οριοθέτησης της μειονότητας και αποκλεισμού από αυτήν, θα αναδειχθούν τα χαρακτηριστικά εκείνα που η μειονοτική ηγεσία αξιολογούσε ότι έπρεπε να διαθέτουν τα μέλη της, χαρακτηριστικά τα οποία, όπως θα φανεί, δεν αποτελούσαν μόνο τυπικές προϋποθέσεις αλλά διαμόρφωναν ένα κανονιστικό πλαίσιο ζωής και συμπεριφοράς. Στο βαθμό που επιτρέπουν οι αρχειακές πηγές, θα προσπαθήσω να αναδείξω και τα πεδία αντίστασης που οι ίδιοι οι μειονοτικοί δημιούργησαν απέναντι σε αυτήν την κανονικοποίηση.

1. Το ζήτημα των γαμήλιων πρακτικών: η σημασία του γάμου και πολιτικές ελέγχου του.

α) «Μια οικογένεια εν μεγάλω σχεδίων»: το φαινόμενο των μεικτών γάμων στην ελληνορθόδοξη κοινότητα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Ένα από τα πεδία που κρίνονταν σημαντικά για τη διαφύλαξη του ελληνορθόδοξου χαρακτήρα της μειονότητας και την αριθμητική της αναπαραγωγή ήταν οι γαμήλιες πρακτικές των μελών της. Η μειονότητα γινόταν αντιληπτή από τους εκπροσώπους της ως «μια οικογένεια εν μεγάλω σχεδίων»⁵⁵¹ και ως τέτοια θα έπρεπε να προασπίσει τους μηχανισμούς αναπαραγωγής της· η ενδογαμία θεωρούνταν ένας από τους αποτελεσματικότερους μηχανισμούς.

Διάφορες μελέτες έχουν καταδείξει τον εργαλειακό χαρακτήρα του γάμου σε επίπεδο κοινωνικής, εθνοθησκευτικής και ταξικής συγκρότησης.⁵⁵² Όπως έχει υποστηριχθεί, η έννοια της «οικογένειας» συνδέθηκε άρρικτα με την έννοια της

⁵⁵⁰ Δημήτρης Χριστόπουλος, *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας. Όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*, Αθήνα 2002: 22-23.

⁵⁵¹ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Χαλκηδόνας, I 27, 13/8/1926.

⁵⁵² Ενδεικτικά, Evguenia Davidova, «'Graecomans' into Bulgarians: Shifting Perceptions of Greek-Bulgarian Interethnic Marriages in the Nineteenth Century», *Balkanologie*, τ. XIV, ν. 1-2, Δεκέμβριος 2012. <http://balkanologie.revues.org/index2342.html>. (τελευταία επίσκεψη: 7/4/2014) Rogers Brubaker, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Πρίνστον και Οξφόρδη, 2007:174-175, 196-197, 275-299, 370-372.

πατρίδας· με την ανάπτυξη και διάδοση του εθνικισμού στον 19^ο αιώνα, το έθνος θεωρήθηκε μια διευρυμένη οικογένεια, τα μέλη της οποίας συνδέονται με ‘ιερούς’ δεσμούς μεταξύ τους.⁵⁵³ Πολύ συχνά η οικογένεια χρησιμοποιήθηκε ως μεταφορά του έθνους, και στον γραπτό λόγο αλλά και σε εικαστικές απεικονίσεις.

Εστιάζοντας στη σχέση γάμου και έθνους, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι από τη μία η ενδογαμία διασφαλίζει την αναπαραγωγή στους κόλπους μιας εθνικής κοινότητας, ενώ από την άλλη οι μεικτοί γάμοι εξυπηρετούν την αφομοίωση μιας μειονοτικής ή μειωψηφούσας ομάδας από την κυρίαρχη εθνική.⁵⁵⁴ Στην περίπτωση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης ισχύουν και τα δύο.

Η αντιμετώπιση του φαινομένου των μεικτών γάμων στο μιλλέτ των Ρωμιών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν ήταν ενιαία αλλά διαφοροποιούνταν ανάλογα με το είδος του μεικτού γάμου και την εποχή· διαφορετικά αντιμετωπίζονταν οι γάμοι ορθόδοξων με μουσουλμάνους, διαφορετικά οι γάμοι ορθόδοξων με αλλόδοξους χριστιανούς ή με ορθόδοξους από άλλες εθνότητες.⁵⁵⁵ και όλες οι περιπτώσεις αντιμετωπίζονταν διαφορετικά στην προ και τη μετά τον 19^ο αιώνα εποχή.

Έτσι, στα οθωμανικά Βαλκάνια πριν τον 19^ο αιώνα οι μεικτοί γάμοι μεταξύ ορθόδοξων με διαφορετικές πολιτισμικές καταβολές/διαφορετικών εθνοτήτων θεωρούνταν μια απόλυτα φυσική δημογραφική διαδικασία σε περιοχές με εθνοτικά ανάμεικτο πληθυσμό. Πολλές φορές, οι μεικτοί γάμοι αποτελούσαν μέρος μιας στρατηγικής που θα εξασφάλιζε κοινωνική και ταξική αναβάθμιση: για παράδειγμα, ο γάμος ενός ατόμου αγροτικής προέλευσης με κάποιον ή κάποια που ζούσε σε βαλκανική πόλη και ενδεχομένως μιλούσε την *lingua franca* της εποχής, δηλαδή ελληνικά, απαντούσε σε κοινωνικές και οικονομικές ανάγκες.⁵⁵⁶ Ωστόσο, αυτού του είδους οι μεικτοί/δια-εθνοτικοί γάμοι δαιμονοποιούνται από το 1830 και μετά, λόγω της ανάδυσης των ανταγωνιστικών εθνικών ιδεολογιών και κινημάτων. Ενδεικτικά, μέσα στο πλαίσιο διάδοσης του εθνικισμού και των νεωτερικών ιδεών, ο γάμος μιας ‘Βουλγάρας’ με έναν ‘Έλληνα’ ή το αντίστροφο προσλαμβάνει μετά το 1830

⁵⁵³ Έφη Γαζή, *Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια. Ιστορία ενός συνθήματος, 1880-1930*. Αθήνα 2011:19.

⁵⁵⁴ Brubaker, ό.π: 298-299.

⁵⁵⁵ Στην Οθωμανική Αυτοκρατορία μέχρι τον 19^ο αιώνα, το προσωπικό και οικογενειακό καθεστώς ρυθμιζόταν με βάση τους εκκλησιαστικούς νόμους, και άρα ο γάμος μεταξύ ορθόδοξων χριστιανών και μη μουσουλμάνων ή Εβραίων ή χριστιανών άλλων δογμάτων (γρηγοριανών, καθολικών, προτεσταντών, εξαρχικών) τυπικά απαγορευόταν ή απαιτούσε την αλλαγή θρησκείας ή δόγματος. Μ. Γ. Θεοτοκά, «Τα Κρατούντα περί Μικτών Γάμων εν τη Ορθοδόξω Ανατολική Εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως», στο *Νομικά και Ιστορικά Μελετήματα*, Αθήνα 1899: 7-19.

⁵⁵⁶ Davidova, ό.π.

διαστάσεις εθνικής προδοσίας.⁵⁵⁷

Όπως έχει επισημανθεί στο 2^ο κεφάλαιο, η ανάπτυξη των εθνικών κινημάτων διαμόρφωσε και αντίστοιχες δημογραφικές μηχανικές. Έτσι, από τον 19^ο αιώνα και εξής οι μεικτοί γάμοι των Ελληνορθόδοξων προσλαμβάνονταν από τις κοινοτικές αρχές όλο και περισσότερο ως απειλή, όχι μόνο γιατί διέφθειραν το ελληνορθόδοξο έθνος αλλά και γιατί αποδυνάμωναν την κοινότητα αριθμητικά. Χαρακτηριστικά, ο Μανουήλ Γεδεών αναφέρει ότι ένας Οικουμενικός Πατριάρχης (ο Πατριάρχης Διονύσιος) θορυβημένος από τη συχνότητα των γάμων ελληνορθόδοξων γυναικών με καθολικούς στο Πέρα τόνιζε ότι οι γάμοι με «*Ερρίκους, Λορέντζους, Γιουζέπους και Τωμάζους με Ελληνίδας*» θα κάνουν τις τελευταίες να χάσουν πίστη και εθνισμό και θα συντελέσουν στη δημογραφική αποδυνάμωση της κοινότητας.⁵⁵⁸ Οι μεικτοί γάμοι θεωρούνται παράγοντας αποδυνάμωσης της αριθμητικής ισχύς του μιλλέτ των Ρωμιών και διαφθοράς του ελληνορθόδοξου χαρακτήρα του. Από την άλλη, οι γάμοι μεταξύ ομόδοξων και ομοεθνών θεωρούνται εχέγγυο για την αναπαραγωγή και τη δημογραφική αύξηση της κοινότητας και εγγυητής της ελληνορθοδοξίας της.

Οι ελληνικές προξενικές αρχές σημείωναν και ανέφεραν αναλυτικά περιπτώσεις σύναψης σχέσης ή γάμου Ελληνορθόδοξων με μη μουσουλμάνους ή περιπτώσεις «*εξισλαμισμού δια έρωτος*».⁵⁵⁹ Το γεγονός και μόνο ότι οι προξενικές αρχές συνέτασσαν αναφορές για περιπτώσεις επιγαμιών με μουσουλμάνους, γεγονός που προϋπέθετε την υιοθέτηση της κυρίαρχης ισλαμικής θρησκείας, είναι ενδεικτικό του προβληματισμού και της ανησυχίας των ελληνικών κρατικών αρχών. Παράλληλα, δείχνει το βαθμό στον οποίο οι κατά τόπους ελληνικές αρχές παρενέβαιναν και ασκούσαν έλεγχο και εποπτεία στην ιδιωτική ζωή των μελών της ελληνορθόδοξης κοινότητας. Στην ίδια λογική, ο ελληνόφωνος τύπος δημοσίευε περιστατικά αλλαξοπιστίας χριστιανών ή εβραίων γυναικών «*διά έρωτος*», προκειμένου να παντρευτούν τους μουσουλμάνους αγαπημένους τους.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Στο ίδιο.

⁵⁵⁸ «Πόσα εκατομμύρια είμεθα να αρπάζουν οι Φράγκοι κατ' έτος εκατόν, διακόσιαις Ελληνίδας ορθόδοξους;» Μανουήλ, Γεδεών, *Μνεία των προ εμού*, Αθήνα 1934: 232-233.

⁵⁵⁹ Για παράδειγμα, ο έλληνας Υποπρόξενος στη Μυτιλήνη το 1912 πληροφορεί το Υπουργείο Εξωτερικών σχετικά με μια «εξ' έρωτος εξισλάμισις δεκαοκταετούς περίπου κόρης ακολουθησάσης [...] Τούρκον ύπανδρον αυτόν και με πέντε τέκνα. Ούτε αι ικεσΐαι της μητρός της, ούτε αι κοπετοί και θρήνοι αυτής, ούτε αι νουθεσΐαι του Αρχιεπισκοπικού Επιτρόπου ηδυνήθησαν να μεταπείσωσιν αυτήν [...] Καθ' α πληροφορούμαι ο αυτός Τούρκος προ δωδεκαετίας περίπου είχεν εξισλαμίσει και ετέραν κόρην.» ΙΑΥΕ, 1912, 22/3, Καρατζάς προς ΥΠΕΞ, Μυτιλήνη, 18 Ιανουαρίου 1912.

⁵⁶⁰ Ενδεικτικά, *Πρόδος*, 29 Ιουλίου 1922, 6 Αυγούστου 1922.

β) Ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας και το ζήτημα του πολιτικού γάμου.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα ο εργαλειακός ρόλος του γάμου ως μέσου δημογραφικής αναπαραγωγής, κοινωνικής συγκρότησης και ιδεολογικού ελέγχου ήταν δεδομένος. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που κατά τη διάρκεια των συνομιλιών στην Λοζάνη σχετικά με το μέλλον των Ελληνορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης, ο Ε. Βενιζέλος τόνιζε την ανάγκη να διατηρήσει το Πατριαρχείο τη δικαιοδοσία του στο θέμα του γάμου των ορθόδοξων, ακόμα και αν αφαιρούνταν το δικαίωμα να ρυθμίζει οποιαδήποτε άλλα θέματα σχετίζονταν με το οικογενειακό και προσωπικό καθεστώς των μειονοτικών.⁵⁶¹

Η παραπάνω θέση επαναλήφθηκε και κατά τη διάρκεια των διαπραγματεύσεων των μειονοτήτων με το τουρκικό κράτος εν όψει της υιοθέτησης του Αστικού Ελβετικού Κώδικα. Όπως έχει αναφερθεί διεξοδικά στο κεφάλαιο 3, η Τουρκική Εθνοσυνέλευση στο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων επικύρωσε το πρώτο εξάμηνο του 1926 την υιοθέτηση του Ελβετικού Αστικού Κώδικα.⁵⁶² Αυτό σήμαινε, μεταξύ άλλων, ότι τα ζητήματα που σχετίζονταν με το οικογενειακό και προσωπικό καθεστώς των μειονοτικών, τα οποία μέχρι εκείνη τη στιγμή υπάγονταν στη σφαίρα του θρησκευτικού δικαίου θα αποτελούσαν πλέον ζητήματα αστικού δικαίου.

Συγκεκριμένα, στο πλαίσιο της θεσμικής εκκοσμίκευσης της κοινωνίας, το νέο δίκαιο προέβλεπε ότι ο μόνος νόμιμος γάμος θα ήταν στο εξής ο πολιτικός που θα τελούνταν από τις τουρκικές δημοτικές αρχές· ο θρησκευτικός γινόταν πλέον προαιρετικός και σε καμμία περίπτωση δεν θα είχε νόμιμη ισχύ.

Αυτή η ρύθμιση προκάλεσε και τη μεγαλύτερη αντίδραση των μειονοτήτων. Γενικά, η υιοθέτηση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα ερχόταν σε αντίθεση με το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης, που όριζε ένα πλαίσιο μειονοτικής αυτοδιοίκησης σε ζητήματα προσωπικού και οικογενειακού καθεστώτος. Όλες οι μειονότητες, παρά τις αντιδράσεις τους, υποχρεώθηκαν να παραιτηθούν από το άρθρο αυτό.⁵⁶³ Το σημείο όμως στο οποίο επέμειναν αρκετά ήταν η μη κατάργηση του υποχρεωτικού χαρακτήρα του θρησκευτικού γάμου.

⁵⁶¹ Συγκεκριμένα ο Βενιζέλος υποστήριξε τα εξής: «It was possible on the basis of canon law to deny the Patriarch and his subordinates the right to intervene in questions respecting personal status and family law. Only one exception must be maintained, namely, the reservation to the ecclesiastical authorities alone of all questions concerning marriage», *LCNEA, Records of proceedings and draft terms of peace*, ό.π.: 323.

⁵⁶² Zürcher ό.π.: 237-238.

⁵⁶³ Βλέπε αναλυτικά 3^ο κεφάλαιο: 3 α.

Κατά τη διάρκεια των διαπραγματεύσεων με την τουρκική κυβέρνηση για την παραίτηση από το άρθρο 42, η επιτροπή των Ρωμιών προσπάθησε να εξασφαλίσει ότι παράλληλα με τον πολιτικό γάμο, θα διατηρούσε και ο θρησκευτικός τη νομιμότητα και τον υποχρεωτικό του χαρακτήρα.⁵⁶⁴ Μετά την απόρριψη αυτής της πρότασης, η επιτροπή παρακάλεσε να προστεθεί στον κώδικα μια γενική διάταξη που να θέτει τη διαφορά θρησκείας ως κώλυμα σύναψης γάμου για όλους τους τούρκους πολίτες. Το αίτημα αυτό έβρισκε σύμφωνους τους συντηρητικούς εκπροσώπους των κεμαλικών αρχών.⁵⁶⁵ αν και η πιθανότητα αυτή συζητούνταν μέχρι την τελευταία στιγμή πριν την ψήφιση του νόμου, τελικά υπερίσχυσαν οι ‘ακραίοι μεταρρυθμιστές’ και το αίτημα απορρίφθηκε.⁵⁶⁶ Το ελληνικό κράτος, από την πλευρά του, προέβη σε διαβήματα διαμαρτυρίας προς το τουρκικό Υπουργείο των Εξωτερικών και μεθόδευε την προσφυγή του στην ΚτΕ και στο Δικαστήριο της Χάγης.⁵⁶⁷

Αν και η υιοθέτηση του πολιτικού γάμου θεωρούνταν από την ίδια τη μειονοτική ελίτ σημαντικό βήμα εκκοσμίκευσης της τουρκικής κοινωνίας και αναγνώρισης της πολιτικής έναντι της θρησκευτικής ταυτότητας των τούρκων πολιτών, η ηγετική ελίτ επέλεξε τελικά να προτάξει συνολικά τα μειονοτικά δικαιώματα, στα οποία συγκαταλεγόταν η τέλεση γάμου σύμφωνα με το εθιμικό δίκαιο, παρά το ατομικό δικαίωμα ενός πολίτη να άρει τα οποιαδήποτε μη πολιτικής φύσης εμπόδια στην προσωπική του ζωή.⁵⁶⁸

Η μεγάλη αντίδραση στο θέμα του πολιτικού γάμου όμως οφειλόταν στο φόβο πως η άρση των θρησκευτικών κωλημάτων στην τέλεση γάμων μεταξύ αλλόθρησκων θα διευκόλυνε τους μεικτούς γάμους και άρα θα διέλυε τη συνοχή της κοινότητας, θα αλλοτρίωνε τον χαρακτήρα της και θα αποδυνάμωνε το δημογραφικό της προφίλ. Χαρακτηριστικά, ο έλληνας αντιπρόσωπος στην ΜΕΑΠ λίγο πριν την

⁵⁶⁴ Συγκεκριμένα, ζητούσαν να τελείται αρχικά πολιτικός γάμος και στη συνέχεια θρησκευτικός υποχρεωτικά, ειδάλλως να μην αναγνωρίζεται από τα τουρκικά δικαστήρια ο γάμος των χριστιανών. ΙΑΥΕ, 1927, 92/3/3, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 26 Οκτωβρίου 1925.

⁵⁶⁵ Στις αρχές Ιανουαρίου 1926 οι ελληνικές προξενικές αρχές κατέγραφαν την τάση αυτή και εξέφραζαν τις ελπίδες τους ότι το τελικό κείμενο του νόμου θα περιλάμβανε την απαγόρευση του γάμου αλλόθρησκων. ΙΑΥΕ, 1926, 52/3, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 16 Ιανουαρίου 1926.

⁵⁶⁶ *Απογευματινή*, Αναδημοσίευση της εισήγησης του Χρύσανθου Θωμαΐδη στην κοινοτική συνέλευση για την παραίτηση από το άρθρο 42, 1 Δεκεμβρίου 1925.

⁵⁶⁷ ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ Τουρκίας, Άγκυρα, 5 Νοεμβρίου 1925. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 20 Σεπτεμβρίου 1925, 1 Δεκεμβρίου 1925 και Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Δεκεμβρίου 1925.

⁵⁶⁸ Η καταπίεση των υποκειμενικών ατομικών δικαιωμάτων προς όφελος της εικόνας των μειονοτικών δικαιωμάτων είναι σύνθετος φαινόμενο στις μειονότητες. Χριστόπουλος, ό.π.: 71.

επίσημη ψήφιση του νόμου δήλωνε ότι «η δημιουργία νέων οικογενειών καθίσταται προβληματική [λόγω] του επικρεμάμενου κινδύνου εκ της εφαρμογής του νέου αστικού κώδικος και του γάμου μουσουλμάνων μετά Ελληνίδων».⁵⁶⁹ Κατά την άποψή του, αυτή η αλλαγή θα οδηγούσε «μοιραίως» στη μετανάστευση πολλών οικογενειών από την Κωνσταντινούπολη, ανησυχία που αντικατόπτριζε μια κοινωνική πραγματικότητα της εποχής.⁵⁷⁰

Η μειονοτική ελίτ, αλλά και το ελληνικό κράτος, έβλεπαν σε αυτήν τη νομική ρύθμιση τον κίνδυνο διάλυσης της μειονότητας, αλλοίωσης του χαρακτήρα και της ταυτότητάς της, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί μέχρι τότε, αλλά και τον κίνδυνο αφομοίωσης των μειονοτικών στο τουρκικό έθνος, τον κίνδυνο εκτουρκισμού τους.⁵⁷¹ Η άρση των κολλημάτων στην τέλεση μεικτού γάμου και η θεσμική του αναγνώριση θεωρήθηκε σημαντική απειλή για τη διασφάλιση της συνοχής της μειονότητας, της δημογραφικής της δύναμης αλλά και της εξουσίας της μειονοτικής ελίτ και των μηχανισμών ελέγχου των μελών της.⁵⁷² Παρομοίως, το ελληνικό κράτος έβλεπε στην κατάργηση του άρθρου 42 και την απονομιμοποίηση του θρησκευτικού γάμου ορατή την απειλή του εκτουρκισμού και της αφομοίωσης της ρωμαίικης μειονότητας και την πιθανότητα απώλειας από τον εθνικό κορμό ενός σημαντικού κομματιού του επίσημου εθνικού αφηγήματος, λίγα χρόνια μετά τη μικρασιατική ήττα.⁵⁷³

Η επίσημη τουρκική θέση πρόβαλλε τη συγκεκριμένη νομοθετική ρύθμιση ως

⁵⁶⁹ ΙΑΥΕ, 1926, Κεντρική Υπηρεσία, 60/3. Παρατηρήσεις επί των προτάσεων Ρουσδή Βέη, Υπουργού των Εξωτερικών Τουρκίας, Αρ. Μαυρίδης Αντιπρόσωπος της Κυβερνήσεως παρά τη ΜΕΑΠ, Κωνσταντινούπολη, 22 Ιανουαρίου 1926.

⁵⁷⁰ «Κυρίως γι' αυτό και διότι δεν ευρίσκουν γαμβρό για την κόρη τους και τη ζητούν Τούρκοι καλών οικογενειών που θα κάμουν πολιτικό γάμο, όχι θρησκευτικό, που δεν θα το δεχτεί ο Χότζας, φεύγουν από την Πόλη οι ομογενείς μας». Παπαδόπουλος ό.π.: 171.

⁵⁷¹ Σε τηλεγράφημα του ελληνικού προξενείου της Κωνσταντινούπολης αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι διάφορα μέτρα, όπως η αλλαγή των ονομάτων των μη μουσουλμάνων, η αύξηση των ωρών διδασκαλίας της τουρκικής και «ο μελετώμενος πολιτικός γάμος δύνανται συ τω χρόνω να έχωσι συνεπείας ας δεν δυνάμεθα από τούδε να αναμετρήσωμεν την έκτασιν αλλ' εφ' ων δέον να επιστήσωμεν άγρυπνον την προσοχήν μας». Η αφομοίωση επισημαίνεται ως ο σημαντικότερος κίνδυνος. ΙΑΥΕ, 1927, 94/2/1, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Πέρα 16 Σεπτεμβρίου 1925.

⁵⁷² Η στάση αυτή δεν αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ρωμαίικης μειονότητας. Και οι Αρμένιοι θεωρούσαν 'εθνική προδοσία' τους μεικτούς γάμους και δεν τους αποδέχονταν. Σε αντίθεση μάλιστα με την περίοδο πριν το 1923 που η αρμενική κοινότητα ήταν πιο ανεκτική στους μεικτούς γάμους, στη λογική ότι ίσως να κέρδιζαν έναν ακόμη υποστηρικτή του αρμενικού εθνικού σκοπού, στη μετά το 1923 εποχή ο γάμος με αλλόδοξο ήταν σε τέτοιο βαθμό δαιμονοποιημένος που θεωρούνταν προτιμότερο για ένα κορίτσι να παραμείνει άγαμο παρά να παντρευτεί έναν αλλόδοξο. Lerna Ekmekcioglu, *Improvising Turkishness: Being Armenian in Post-Ottoman Istanbul (1918-1933)*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Νέα Υόρκη 2010: 179-180.

⁵⁷³ «Φρονώ ότι υπέχομεν ευθύνην απέναντι ελληνικής μειοψηφίας Κωνσταντινουπόλεως». ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 1 Δεκεμβρίου 1925.

σημαντικό εκσυγχρονιστικό μέτρο της τουρκικής κοινωνίας που θα προωθούσε την προσέγγιση ατόμων διαφορετικής θρησκείας. Χαρακτηριστικά, σε γαλλική εφημερίδα της εποχής που αναπαρήγαγε τις επίσημες τουρκικές θέσεις, αναφερόταν ότι ενώ κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου ο Ενβέρ Μπέης δεν δίσταζε να απολύει από τον στρατό τους στρατηγούς εκείνους των οποίων οι γυναίκες είχαν ειδοωθεί να πίνουν τσάι στα σαλόνια της υψηλής κοινωνίας του Πέρα, τώρα πια οι χριστιανοί επιτρεπόταν να χορεύουν σε δημόσιους χώρους με Τουρκάλες· τέτοιου είδους αλλαγές σε συνδυασμό την κατάργηση των νομικών εμποδίων στην τέλεση μεικτών γάμων θα βοηθούσαν να γεφυρωθούν οι διαφορές μεταξύ των κατοίκων της νέας Τουρκίας.⁵⁷⁴

Στη νέα εποχή που ευαγγελίζονταν το κεμαλικό καθεστώς, το κοσμικό αστικό δίκαιο θα αντικαθιστούσε πλήρως το σεριάτ και η θρησκεία θα αποτελούσε πλέον ζήτημα καθαρά προσωπικό, ανεξάρτητο από την πολιτική ταυτότητα των τούρκων πολιτών. Η θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου θεωρούνταν ένα σημαντικό βήμα προς αυτήν την κατεύθυνση.

Σε σειρά άρθρων της εφημερίδας *République* -γαλλική έκδοση της εφημερίδας *Cumhuriyet*- αντιδιαστέλλονταν οι «θρησκευτικές προλήψεις» και το «μεσαιωνικό πνεύμα αφοσιώσεως στην φυλή και της μη συγχώνευσής τους [των ατόμων διαφορετικών θρησκευμάτων]» προς τους «αστικούς νόμους [...], σχετικώς με τον γάμον, [οι οποίοι] δεν αμφιβάλλομεν ότι θα επιτρέψουν όπως γενικευθή το ισχυρόν τούτο μέσον της εθνικής ενώσεως».⁵⁷⁵ Η καχυποψία μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων και τα θρησκευτικά κωλύματα στην τέλεση γάμων θεωρούνταν οπισθοδρομικά απομεινάρια του οθωμανικού κόσμου.⁵⁷⁶

Η επίσημη τουρκική κοινή γνώμη έβλεπε στη νομιμοποίηση του πολιτικού γάμου το καταλληλότερο μέσο επίτευξης όσων απεύχονταν η μειονοτική ελίτ και το ελληνικό κράτος· δηλαδή, την κατίσχυση των ορίων μεταξύ των κοινοτήτων, την ομογενοποίηση και τουρκοποίηση της κοινωνίας.⁵⁷⁷ Χαρακτηριστικά, η εφημερίδα

⁵⁷⁴ *Le Temps*. SD, 867.9111/91, Review of Turkish Paper, Consul General (Istanbul) to Washington, Ιούνιος 1925.

⁵⁷⁵ Αναδημοσίευση στην *Απογευματινή*, 1, 3 Οκτωβρίου 1295.

⁵⁷⁶ «[...] Εάν π.χ. υποθέσωμεν ότι θα ήτο δύσκολος μια συνεννόησις μεταξύ Μουσουλμάνων και μη Μουσουλμάνων, διότι οι προφήται αυτών ήσαν διάφοροι, τι να ειπή τις τότε δια τους γάμους των; Δεν νυμφεύονται μεταξύ των, παρά μεταξύ προσώπων της ίδιας φυλής. Αδιακρίτως δεν συγχωνεύονται μεταξύ των. Πώς λοιπόν ήθελεν εμποδισθή να αλληλοκοιταχθώμεν υπούλως;», Αναδημοσίευση στην *Απογευματινή*, 1 Οκτωβρίου 1925.

⁵⁷⁷ «In brief, the Turks would like to bring about a situation such as exists, let us say, in the United

Cumhuriyet θέλοντας να τονίσει την αφομοιωτική δύναμη των επιγαμιών αλλόδοξων δημοσίευε πληροφορίες για την πολιτική των Ιταλών στη Ρόδο την ίδια εποχή να πριμοδοτούν όσους Ιταλούς στρατιώτες παντρεύονταν ντόπιες Ελληνορθόδοξες.⁵⁷⁸

Ωστόσο, δεν πρέπει να υπερτονίζεται η αφομοιωτική διάσταση που αποδιδόταν από την κεμαλική ελίτ στον πολιτικό γάμο. Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου υπήρχαν ‘εθνικόφρονες’ φωνές από την τουρκική πλευρά που κατέκριναν τους μεικτούς γάμους θεωρώντας αδιανόητο το να παντρευτεί ένας Τούρκος με μια Ρωμιά ή το ανάποδο για εθνικούς λόγους. Για παράδειγμα, η τουρκική εφημερίδα *Vakit* δημοσίευε είδηση σχετικά με την αρνητική αντίδραση των γονιών μιας Ρωμιάς στην πρόταση του τούρκου φίλου της να την παντρευτεί. Ο τούρκος δημοσιογράφος σχολίαζε το γεγονός με τα εξής λόγια: «*Είναι αναίδεια να ζητή τις συνταύτισιν μεταξύ μιας Ρωμιάς κόρης και ενός Τούρκου νέου....Έχομεν την στερεάν πεποίθησιν ότι εις Τούρκος βοσκός είνε ευγενέστερος από έναν Ρωμηόν τραπεζίτη... Διότι όσο πικρόν η άρνησις Ρωμηού, τόσον δυσάρεστον είναι και εις Τούρκος να ζητή Ρωμιάν*». Το συγκεκριμένο σχόλιο αντικατοπτρίζει, νομίζω, την επικρατέστερη εκδοχή του τουρκικού εθνικισμού της εποχής που στηριζόταν σε μεγάλο βαθμό στη διαδεδομένη εκείνη την περίοδο, στερεοτυπική αντίθεση του γνήσιου ανατολίτη τούρκου και του διεφθαρμένου δυτικότροπου ελληνορθόδοξου.⁵⁷⁹ Εξάλλου, στη δεκαετία του 1920 η πολιτική του κεμαλικού κράτους απέναντι στις θρησκευτικές μειονότητες δεν προωθούσε τόσο την αφομοίωσή τους στο τουρκικό έθνος, όσο την ‘εξαφάνισή’ τους από το δημόσιο βίο της χώρας και από την ίδια την χώρα.⁵⁸⁰

Τελικά, εκείνο που τονιζόταν περισσότερο σχετικά με τη θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου ως μόνου νόμιμου ήταν η εκσυγχρονιστική διάσταση της νομικής αλλαγής καθώς και το ότι με αυτόν τον τρόπο ενισχυόταν η πολιτική ταυτότητα του τούρκου πολίτη. Το σημαντικότερο στοιχείο στην κωδικοποίηση του οικογενειακού

States, where religious convictions are regarded as a matter of private and personal concern and as having no connection with the status of an individual as an American citizen [...]. A marriage between a Greek and an Armenian was, for instance, most difficult, but this is just what will become possible, not to say probable, if the Swiss Code is applied and article 42 abandoned and this breaking down of barriers between communities is just exactly what the Turkish Government wants to bring about and what the Greek Government wants to prevent». SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby (Istanbul) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁵⁷⁸ «Εις κάθε Ιταλόν στρατιώτην όστις θα κατορθώση να νυμφευθεί εντοπίαν κόρην παρέχεται μια διαρκής ετήσια επιχορήγηση και συχνάί άδειαι και υπόσχεση να εκτελέσει όλη τη θητεία εκεί». IAYE, 1930 B, 28/2, Δελτίο Επιθεωρήσεως Τουρκικού Τύπου, 3-6 Δεκεμβρίου 1930.

⁵⁷⁹ IAYE, 1930 B, 28/1, αναδημοσίευση στην εφημερίδα *Ανεξάρτητος*, 28 Ιανουαρίου 1930.

⁵⁸⁰ Βλέπε 5^ο κεφάλαιο: 1.

και προσωπικού καθεστώτος ήταν ότι το κράτος –το νεωτερικό κράτος- γινόταν πλέον ο κατεξοχήν φορέας εξουσίας και εποπτείας των γαμήλιων πρακτικών και της οικογένειας. Στο πλαίσιο συστηματικοποίησης, εξορθολογισμού και περαιτέρω γραφειοκρατικοποίησης των κρατικών δομών, ο γάμος δεν αποτελούσε πια ένα ιδιωτικό-θρησκευτικό ζήτημα αλλά μετατρέποταν σε κρατική υπόθεση, που εγκρινόταν ή όχι, καταγραφόταν/αρχειοθετούνταν/ποσοστοποιούνταν, εν τέλει ελεγχόταν από τους αρμόδιους κρατικούς φορείς.

Η διαδικασία αυτή είχε ξεκινήσει ήδη από την περίοδο των Νεοτούρκων. Η πρώτη συστηματική προσπάθεια κωδικοποίησης του οικογενειακού δικαίου έγινε το 1917, εν μέσω πολέμου, από την κυβέρνηση των Νεοτούρκων. Το σχετικό διάταγμα που εκδόθηκε (Hukuk-ı Aile Kararnamesi) επιμελήθηκε μια επιτροπή νομομαθών από όλες τις εθνοθρησκευτικές κοινότητες-μιλλέτ και αφορούσε αποκλειστικά τα ζητήματα γάμου και διαζυγίου. Πέρα από τα ξεχωριστά άρθρα που αφορούσαν στις διαφορετικές εθνοθρησκευτικές κοινότητες, υπήρχαν και κοινές διατάξεις για όλους τους οθωμανούς πολίτες, ανεξάρτητα από το θρήσκευμα· επιπλέον, το διάταγμα προέβλεπε την υποχρεωτική δήλωση όλων των γάμων στην αντίστοιχη κρατική υπηρεσία. Ουσιαστικά, μέσω του διατάγματος αυτού, το οθωμανικό κράτος της εποχής προσπαθούσε, για πρώτη φορά, να ελέγξει, να ρυθμίσει και να συστηματικοποιήσει τα ζητήματα που αφορούσαν στο γάμο και στις γαμήλιες πρακτικές των πολιτών.⁵⁸¹ Υπο μία έννοια λοιπόν, ο Αστικός Ελβετικός Κώδικας του 1926 θεσμοθέτησε και παγίωσε μια διαδικασία που είχε ήδη ξεκινήσει.

γ) «Πατρίς (;), Θρησκεία και Οικογένεια»: ‘αναχώματα’ στον πολιτικό γάμο και τα όρια της νομιμοφροσύνης της ρωμαϊκής μειονότητας.

Στην εισήγησή του στην κοινοτική συνέλευση της μειονότητας που εξέδωσε το ψήφισμα παραίτησης από το άρθρο 42,⁵⁸² το μέλος και δικηγόρος Χρύσανθος Θωμαΐδης παραδεχόταν ότι δεν κατάφεραν να διατηρήσουν τον υποχρεωτικό

⁵⁸¹ Το διάταγμα καταργήθηκε τον Ιούνιο του 1919, μετά το τέλος του πολέμου, μετά από απαίτηση των κατοχικών δυνάμεων, οι οποίες εξέφραζαν την αντίθεση των εκκλησιαστικών ιεραρχιών των μη μουσουλμάνων. Mehmet Unal, «Madenî kanunun kabulünden önce türk aile hukukuna ilişkin düzenlemeler ve özellikle 1917 tarihli hukuk-ı aile kararnamesi», *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1977: 1-38. Orhan Çeker, «Hukuk-ı aile kararnamesi Giriş ve Tarihçesi», *Mehir*, Άνοιξη 1999:19-21.

⁵⁸² Η συνέλευση έγινε στις 27 Νοεμβρίου 1925. Βλέπε 2^ο κεφάλαιο: 3γ.

χαρακτήρα του θρησκευτικού γάμου και καλούσε τους Ρωμιούς να λειτουργήσουν με βάση τη θρησκευτική τους συνείδηση και να μη συνάπτουν «πολιτικόν γάμον μετ' εκείνου ή εκείνης τον οποίον δεν θ' ανεγνώριζεν ακολούθως η εκκλησία του».⁵⁸³ Τα λόγια του είναι αποκαλυπτικά για το πώς αντιλαμβανόταν η ρωμαίικη ελίτ τον χαρακτήρα και την ταυτότητα της μειονότητας. Ο Θωμαΐδης εξέφραζε την πεποίθηση ότι «η χριστιανική μόρφωσις και η οικογενειακή ανατροφή»⁵⁸⁴ ήταν τόσο ριζωμένες στις συνειδήσεις των ορθοδόξων που θα μπορούσαν να υπερνικήσουν οποιοδήποτε νόμο τους κρατούς. Συσπείρωση λοιπόν γύρω από τη θρησκεία και την οικογένεια ήταν οι δύο τρόποι που θα ενεργοποιούσε η κοινότητα προκειμένου να αντιμετωπίσει τις «παραβάσεις»,⁵⁸⁵ όπως αποκαλούσε ο ίδιος, τις περιπτώσεις σύναψης γάμου έξω από τη μειονότητα με αλλόθρησκο-η.

Η αναφορά του Θωμαΐδη στη θρησκεία και την οικογένεια θυμίζει έντονα το τρίπτυχο «πατρίς-θρησκεία-οικογένεια», το οποίο διαμορφώθηκε τον 19^ο αιώνα στην Ελλάδα και την Ευρώπη, ως απάντηση στις αλλαγές της νεωτερικότητας, τους εθνικούς ανταγωνισμούς και τις προοδευτικές/σοσιαλιστικές ιδεολογικές ζυμώσεις, και αποτέλεσε την καθεστωτική ιδεολογία τη δεκαετία του 1930, μέσα στο πλαίσιο των αναδυόμενων φασισμών.⁵⁸⁶ Με εξαίρεση τον παράγοντα πατρίδα, ο Θωμαΐδης αναπαράγει τον συντηρητικό λόγο της εποχής του και επικαλείται τη θρησκεία και την οικογένεια προκειμένου να προασπίσει τη μειονότητα μέσα στο τουρκικό εθνικό κράτος.

Σε μερικές περιπτώσεις ωστόσο, το δίπτυχο «θρησκεία και οικογένεια» συμπληρώνεται και από την πατρίδα, στο πλαίσιο επίδειξης νομιμοφροσύνης προς το τουρκικό κράτος. Για την ακρίβεια, «το σέβας προς τα πάτρια»⁵⁸⁷ θεωρείται *sine qua non* του γενικότερου σεβασμού που πρέπει να χαρακτηρίζει τους μειονοτικούς. Έτσι μαζί με «την διαπαιδαγώγησιν των τέκνων ημών καθ' όλους όσον είναι δυνατόν και επιτετραμμένον συνάμα τοις βαθμοίς αυτών, την ευπρέπειαν των οίκων του θεού, την δι' αυτών εμπέδωσιν των συμπολιτών εις τας χριστιανικάς αρετάς της αμάμου ημών

⁵⁸³ *Απογευματινή*, Αναδημοσίευση της εισήγησης του Χρύσανθου Θωμαΐδη στην κοινοτική συνέλευση για την παραίτηση από το άρθρο 42, 1 Δεκεμβρίου 1925.

⁵⁸⁴ Στο ίδιο.

⁵⁸⁵ Στο ίδιο.

⁵⁸⁶ Γαζή ό.π.:16-17.

⁵⁸⁷ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κοινότητας Χαλκηδόνας, 128, 19 Νοεμβρίου 1926.

πίστεως» θεωρείται αυτονόητη και «*η αφοσίωση προς το πολίτευμα της χώρας*».⁵⁸⁸ Μόνο που στη περίπτωση των Ρωμιών η αφοσίωση αυτή διακηρύσσεται με την ελπίδα αλλά και τον όρο να «*έχωμεν την γενναιόφρονα και πατριωτικήν συναντίληψιν του λαού μας*».⁵⁸⁹ Με άλλα λόγια, οι Ρωμιοί θέτουν ένα σαφές όριο στη νομιμοφροσύνη τους προς το τουρκικό κράτος, την τουρκική πατρίδα, το οποίο εξαρτούν από την υποχρέωση του τελευταίου να σέβεται τα μειονοτικά δικαιώματά τους.

Η αντίδραση στην άρση του θρησκευτικού γάμου ως μόνου νόμιμου εξέφραζε μια παλαιότερη ανησυχία ρήξης της συνοχής και των ορίων της κοινότητας· μόνο που τώρα το ζήτημα αφορούσε μια μειονότητα μέσα σε ένα εθνικό κράτος σε διαδικασία εκκοσμίκευσης και απονομιμοποίησης της θρησκευτικής εξουσίας πάνω στους μειονοτικούς. Στη νέα εποχή που σηματοδότησε η ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας, η μειονοτική ελίτ συνέχισε να επικαλείται τη θρησκεία, τα έθιμα και την παράδοση για να διασφαλίσει τόσο την ύπαρξη της μειονότητας, όσο και τη δική της εξουσία, που πήγαζε από την ύπαρξη της μειονότητας και εξασθενούσε όσο αποδυναμώνονταν οι μηχανισμοί ελέγχου των μειονοτικών.

Η στάση της μειονοτικής ελίτ αντικατοπτρίζει τη ‘διγλωσσία’ της: από τη μία ακολουθεί πολιτική επίδειξης νομιμοφροσύνης προς το κυρίαρχο εθνικό κράτος και από την άλλη καλεί για συσπείρωση στο εσωτερικό της μειονότητας. Ενώ γενικά καλούσε τα μέλη της να είναι νομιμόφρονα απέναντι στις τουρκικές αρχές, θεωρούσε ότι τα όρια αυτής της νομιμοφροσύνης σταματούσαν εκεί όπου θίγονταν τα ήθη, τα έθιμα, οι παραδόσεις και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της μειονότητας.⁵⁹⁰ Έτσι, ενώ, ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας παρουσιάζεται και από τον μειονοτικό τύπο ως προοδευτική και εκσυγχρονιστική αλλαγή και οι μειονοτικοί καλούνται να παντρεύονται πολιτικά,⁵⁹¹ ο θρησκευτικός γάμος προβάλλεται emphatically ως ηθική υποχρέωση των μελών της κοινότητας, ως σεβασμός στις κοινοτικές παραδόσεις, ως συναισθηματικά φορτισμένη πράξη: «*Δια την Πολιτείαν ο γάμος είναι σύμβασις. Δια*

⁵⁸⁸ Στο ίδιο.

⁵⁸⁹ Στο ίδιο.

⁵⁹⁰ «Δύνатаι να υποστηριχθεί ότι η κατάργησις του νομικού κύρους του θρησκευτικού γάμου αντίκειται εις τα θρησκευτικά ημών έθιμα» ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 1 Δεκεμβρίου 1925.

⁵⁹¹ *Απογευματινή*, 18 Νοεμβρίου 1925, όπου στο εντιτόριαλ εκθειάζεται ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας ως ένας από τους τελειότερους κώδικες στον κόσμο. *Απογευματινή*, 21 Νοεμβρίου 1925 και 1 Δεκεμβρίου 1925.

την εκκλησίαν όμως είναι μυστήριο», έγραφε η εφημερίδα *Απογευματινή* το 1930.⁵⁹²

Στη φράση αυτή αντιπαρατίθενται δύο διαφορετικοί κόσμοι: η σύγχρονη, νεωτερική πολιτεία όπου οι θεσμοί είναι συμβάσεις μεταξύ πολιτικών υποκειμένων και ο προ-νεωτερικός κόσμος όπου η θρησκεία είχε πρωταγωνιστικό ρόλο και συνομιλούσε με τον 'συναισθηματικό' κόσμο του ποιμνίου. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, δεν ήταν μόνο οι μεικτοί γάμοι που θεωρούνταν απειλή για τη συνοχή της κοινότητας, αλλά η ίδια 'η εμπειρία της νεωτερικότητας', όπως αυτή εκφραζόταν μέσα από τη θεσμική εκκοσμίκευση του τουρκικού κράτους και της τουρκικής κοινωνίας. Το γεγονός οι κοινοτικές αρχές της μειονότητας χαρακτήριζαν τη σύναψη πολιτικού γάμου και μόνο ως «*συμβίωση μετά πολιτικού*» εκφράζει εύγλωττα θεωρώ τη διάσταση αυτών των δύο διαφορετικών αντιλήψεων. Για τις κοινοτικές –και τις εκκλησιαστικές– αρχές ο γάμος ήταν ένας, ο θρησκευτικός. Οτιδήποτε άλλο δεν γινόταν αποδεκτό, παρά την ύπαρξη επίσημου νομικού πλαισίου.

Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι δεν υπήρχαν υποστηρικτές του πολιτικού γάμου μέσα στη μειονότητα. Ήδη στις διαπραγματεύσεις για την παραίτηση από το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης υπήρχαν μεμονωμένα έστω άτομα που έβλεπαν τη θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου ως μόνου νόμιμου ως σημαντικό βήμα εκσυγχρονισμού και εκκοσμίκευσης της τουρκικής κοινωνίας.⁵⁹³ Υπήρχαν δηλαδή άνθρωποι που αξιολογούσαν θετικά την πορεία εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους με πολιτικά κριτήρια και όχι με μειονοτικά ανταντακλαστικά. Η στάση αυτή τίθονταν κριτικά απέναντι στο μονοπώλιο της εκκλησίας σε ό,τι αφορούσε το προσωπικό και οικογενειακό καθεστώς των μειονοτικών, πόσο περισσότερο μάλιστα που οι ιεροπραξίες του γάμου, της βάφτισης, κ.λπ., κόστιζαν. Στον μειονοτικό τύπο της εποχής μάλιστα καυτηριάζονται οι εκκλησιαστικές αρχές που μερικές φορές δημιουργούσαν προβλήματα καθώς πριν την τέλεση γάμου ή την έκδοση διαζυγίου δεν εξέταζαν αν υπήρχαν νομικά κωλύματα, «*λόγω τεμπελιάς*» και προκειμένου να «*διπλασιάσουν το μηνιάτικό τους*», με αποτέλεσμα να δημιουργούν προβλήματα.⁵⁹⁴ Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν κάποιοι έβλεπαν στη θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου

⁵⁹² *Απογευματινή*, 16 Δεκεμβρίου 1930.

⁵⁹³ Οι ελληνικές προξενικές αρχές επισήμαιναν δεν ήταν σε θέση να επιμείνουν στη μη κατάργηση του θρησκευτικού γάμου και γιατί οι Ρωμιοί γενικά ήταν πτοημένοι αλλά κυρίως γιατί ανάμεσά τους υπήρχε μια μερίδα που επιθυμούσε πραγματικά την κατάργηση του θρησκευτικού γάμου. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4/3, Διαμαντόπουλος προς ΥπΕξ, Πέρα, 11 Νοεμβρίου 1925 και Ρέντης προς ΥπΕξ, Γενεύη 10 Δεκεμβρίου 1925.

⁵⁹⁴ *Απογευματινή*, 16 Δεκεμβρίου 1930.

στο πλαίσιο του αστικού κώδικα μια θεμιτή προσπάθεια ορθολογικοποίησης και συστηματοποίησης του αστικού βίου τους.

Από την άλλη, η θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου γινόταν αποδεκτή από τη μειονοτική ελίτ στο βαθμό που δεν ακύρωνε τον θρησκευτικό. Τα μέτρα εκκοσμίκευσης και τα 'νεωτερικά ήθη' γίνονταν αποδεκτά στο βαθμό που δεν απειλούσαν τον χαρακτήρα της μειονότητας και τις παραδοσιακές, εξουσιαστικές δομές της. Όμως ο πολιτικός γάμος, ως χαρακτηριστικό του νεωτερικού κράτους, θεωρούνταν διαλυτικός για την ελληνορθόδοξη ταυτότητα της μειονότητας. Στον Αστικό Ελβετικό Κώδικα οι ηγετικές ελίτ της μειονότητας είδαν την απειλή απώλειας ελέγχου των ερωτικών σχέσεων και άρα αναπαραγωγής της κοινότητας. Από την στιγμή που ο γάμος περνούσε πλέον στον έλεγχο και την εποπτεία του κράτους, ο θεσμός της οικογένειας κινδύνευε να πάψει να αποτελεί προνομιακό πεδίο άσκησης εξουσίας και ελέγχου από τη μειονοτική ελίτ, θρησκευτική και κοσμική. Στην οθωμανική περίοδο οι εκκλησιαστικές αρχές ήταν κομβικές στην τέλεση ή διάλυση του γάμου· εκείνες εξέδιδαν τα πιστοποιητικά ελευθερογαμίας προκειμένου να παντρευτεί κανείς και εκείνες αποφάσιζαν για την έκδοση ενός διαζυγίου.⁵⁹⁵

Στη νέα εποχή οι μειονοτικές αρχές αρκέστηκαν σε απλούστερους μηχανισμούς ελέγχου των γαμήλιων πρακτικών των Ρωμιών, εκμεταλλευόμενες τις ήδη διαμορφωμένες κοινοτικές δομές. Έτσι, σημείωναν στα κοινοτικά μητρώα τις περιπτώσεις Ρωμιών που ήταν παντρεμένοι μόνο με πολιτικό γάμο. Σε κάποιες περιπτώσεις μάλιστα η επισήμανση των περιπτώσεων πολιτικών γάμων στα κοινοτικά μητρώα διατυπωνόταν ως «*συζεί δια πολιτικού*», όπως έχει ήδη αναφερθεί.⁵⁹⁶ Ο χαρακτηρισμός αυτός δείχνει εύγλωττα μέσα από την αντιφατικότητά του ότι για τις μειονοτικές αρχές αν ο πολιτικός γάμος δεν ακολουθούνταν από θρησκευτικό, δεν θεωρούνταν πραγματικός γάμος, παρά την ύπαρξη αντίστοιχου νομικού πλαισίου. Όσοι και όσες για διάφορους λόγους επέλεξαν να παντρευτούν με πολιτικό γάμο και μόνο στιγματίζονταν και αποτελούσαν πλέον μια ξεχωριστή κατηγορία μέσα στη μειονότητα. Όσοι και όσες αμφισβητούσαν τα όρια μεταξύ της ιδιότητάς τους ως τούρκων πολιτών και μελών της μειονότητας στιγματίζονταν και τίθονταν εκτός

⁵⁹⁵ Σε μεμονωμένες περιπτώσεις ωστόσο οι εκκλησιαστικές αρχές παραβίαζαν το τουρκικό δίκαιο. Για παράδειγμα, τον Ιούνιο του 1933 ο Μητροπολίτης Πριγκιποννήσων Δωρόθεος μηνύθηκε διότι δεν αναγνώρισε διαζύγιο που είχε εκδώσει το αρμόδιο τουρκικό δικαστήριο. *Οι παραβιάσεις της Συνθήκης της Λοζάνης*, έκδοση του συλλόγου Ιμβρίων, Κωνσταντινοπολιτών, Τενέδων και Ανατολικοθρακών Θράκης, Κομοτηνή 1993: 23.

⁵⁹⁶ *Ανθέμιον*, Μητρώο Ενοριτών Κουρτουλούς, Γ 30-56, 1866-1991.

κοινότητας.

Ο ρόλος της εκκλησίας στον έλεγχο των γαμήλιων πρακτικών των μελών της μειονότητας ήταν κρίσιμος. Το Πατριαρχείο μέσω της Μεγάλης Πρωτοσυγκελλίας προέτρεπε τους ιερείς να ‘συμβουλεύουν’ τους μειονοτικούς να αποφεύγουν πρακτικές που ερχόταν σε ρήξη με τη συνοχή της κοινότητας. Η εκκλησία προέτρεπε τα μέλη της κοινότητας να συνάπτουν θρησκευτικό γάμο και προσπαθούσε να μειώσει τις περιπτώσεις σύναψης πολιτικού γάμου, χωρίς τουλάχιστον να το γνωρίζουν οι εκκλησιαστικές αρχές. Τα πιστοποιητικά ελευθερογαμίας που εξέδιδαν οι εκκλησιαστικές αρχές ήταν ένα από τα σημαντικότερα εργαλεία της εκκλησίας στον έλεγχο των γαμήλιων πρακτικών.⁵⁹⁷ Επιπλέον, οι αρχιερατικοί προϊστάμενοι καλούνταν από το Πατριαρχείο να αναφέρουν τις περιπτώσεις που είχε τελεστεί πολιτικός γάμος χωρίς θρησκευτικό.⁵⁹⁸

Η επιλογή του πολιτικού γάμου ενίοτε επέφερε κυρώσεις από τις κοινοτικές αρχές. Το 1932 ένας Ρωμός άντρας που υπηρετούσε τη στρατιωτική του θητεία ζητούσε επίμονα από την εφορεπιτροπή της κοινότητάς του μικρή οικονομική βοήθεια γι’ αυτόν και το παιδί του· το θέμα του συζητήθηκε από τους επιτρόπους και αφού καταχωρήθηκε η πληροφορία ότι έχει αποκτήσει τέκνο «μετά της Ελένης εκ μη ευλογηθέντος γάμου» αποφασίστηκε να του δοθεί μικρότερο ποσό από εκείνο που είχε

⁵⁹⁷ Το πιστοποιητικό ελευθερογαμίας είναι το πιστοποιητικό που εκδίδουν οι ορθόδοξες εκκλησιαστικές αρχές, μέχρι και σήμερα, προκειμένου να μπορέσει να τελεστεί θρησκευτικός γάμος. Ο ρόλος των εκκλησιαστικών αρχών στον έλεγχο των γαμήλιων πρακτικών των μειονοτικών συνεχίστηκε και εντάθηκε και τα επόμενα χρόνια· η προοδευτική δημογραφική συρρίκνωση της μειονότητας έκαμε όλο και πιο επιτακτική την ανάγκη να ληφθούν μέτρα που θα απέτρεπαν τους μεικτούς γάμους. Έτσι για παράδειγμα το 1966 η Μεγάλη Πρωτοσυγκελλία του Οικουμενικού Πατριαρχείου σε επιστολή που απέστειλε στους αρχιερατικούς προϊσταμένους της Αρχιεπισκοπής της Κωνσταντινουπόλης όριζε μεταξύ άλλων ότι οι τελευταίοι θα έπρεπε «εις τα εκδιδόμενα παρ’ υμών Πιστοποιητικά Ελευθερογαμίας, αναφέρητε αν οι δι’ ους εκδίδονται τιαύτα Πιστοποιητικά ετέλεσαν Πολιτικών Γάμων». Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου, Μεγάλη Πρωτοσυγκελλία, Αριθμός Πρωτοκόλλου 770, 31 Μαΐου 1966.

⁵⁹⁸ Αν και ανήκει σε μεταγενέστερη εποχή είναι χαρακτηριστική η περίπτωση επιστολής της Πρωτοσυγκελλίας προς τον ιερατικό προϊστάμενο της κοινότητας Σαλματομβρουκίου. Το 1968, η Πρωτοσυγκελλία καλούσε με επιστολή της τον Πρεσβύτερο Γεώργιο Τριανταφυλλίδη να αναφέρει «εν πάση λεπτομερεία τα απασχολούντα τους ευλαβείς ενορίτας υμών διάφορα οικογενειακά προβλήματα (ως π.χ. γάμου, διαζυγίου, τους συζώντας άνευ θρησκευτικού γάμου) και πάσης άλλης φύσεως ζητήματα που συνδέονται με την ζωή της Κοινότητας». Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου, Μεγάλη Πρωτοσυγκελλία, Αριθμός Πρωτοκόλλου 504, 25 Μαΐου 1968. Σε άλλη επιστολή της μια δεκαετία πριν η Μεγάλη Πρωτοσυγκελλία ζητούσε από τον ιερατικό προϊστάμενο της κοινότητας Τεκφούρ-Σεράι να δώσει «ακριβείς πληροφορίες 1^ο: Εάν εκ της ημετέρας Κοινότητος υπάρχωσι κορίτσια της Θερινής Εξοχής Πριγκήπου και έχωσιν εν τω μεταξύ αρραβωνιασθή (ονόματα αυτών και διευθύνσεις). 2^ο: Με ποιους ονομαστικώς είναι ηρραβωνιασμένα και ποίαν εργασίαν έχουσιν οι μνηστήρες αυτών. 3^ο: Εάν εγένετο και πότε ο πολιτικός γάμος αυτών. 4: Πότε θα τελεσθή ο θρησκευτικός γάμος αυτών». Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου, Μεγάλη Πρωτοσυγκελλία, Αριθμός Πρωτοκόλλου 1902, 2 Αυγούστου 1956.

ζητήσει.⁵⁹⁹ Το γεγονός ότι ο συγκεκριμένος δεν είχε παντρευτεί με θρησκευτικό γάμο, δεν είχε τις ‘ευλογίες’ της εκκλησίας δηλαδή και άρα και της κοινότητας, χωρίς ωστόσο να είναι παράτυπος ή έκνομος, δείχνει, θεωρώ, τον ρυθμιστικό ρόλο που εξακολουθούσε να αποδίδεται στην ορθόδοξη ‘παράδοση’ ως συνεκτικό στοιχείο των μελών της μειονότητας.

Επίσης, ασκούνταν πιέσεις και δίνονταν κίνητρα ώστε να τελείται και ο θρησκευτικός γάμος κυρίως στα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα που θεωρούνταν από τη μειονοτική ελίτ πιο επιρρεπή στο να αποκοπούν από τα μειονοτικά ‘ήθη και τις παραδόσεις’. Στα πρακτικά του Φιλόπτωχου Ομίλου Κυριών του Πέρα αναφέρονται περιπτώσεις γυναικών που αρνούνταν να τελέσουν και θρησκευτικό γάμο επικαλούμενες οικονομικές δυσκολίες.⁶⁰⁰ Οι αστές κυρίες του Φιλόπτωχου Ομίλου πίεζαν τις γυναίκες αυτές να τελέσουν και θρησκευτικό γάμο, τα έξοδα του οποίου θα αναλάμβανε να καλύψει ο Όμιλος.⁶⁰¹ Επιπλέον, και οι εκκλησιαστικές αρχές πρόσφεραν βοήθεια, προτρέποντας έτσι ειδικά τις άπορες οικογένειες να τελέσουν θρησκευτικό γάμο.⁶⁰² Τέτοιες περιπτώσεις από τη μια δείχνουν τη σημασία που απέδιδαν στις παραδοσιακές δομές της μειονότητας τα ευυπόληπτα μέλη της και τις πρακτικές ενδοκοινοτικού φρονηματισμού.

Από την άλλη όμως, υιοθετώντας το ερμηνευτικό μοντέλο που προτείνει ο

⁵⁹⁹ Συγκεκριμένα, ο αιτούμενος είχε επισκεφτεί τρεις φορές τα κοινοτικά γραφεία ζητώντας 5 τουρκικές λίρες: τελικά, του δόθηκαν 3 «καθόσον το ταμείον είναι κενόν». Στην αμέσως όμως επόμενη περίπτωση που καταγράφεται στα κοινοτικά πρακτικά βλέπουμε να δίνονται 5 λίρες σε έναν άλλο ενορίτη επειδή έδεσε κάποιους τόμους εφημερίδων. *Ανθέμιον*, Πρακτικά Αποφάσεων Μπουγιούκδερε, ΣΤ5, 27 Μαΐου 1932.

⁶⁰⁰ Ο θρησκευτικός γάμος, ως ιεροπραξία, είχε οικονομικό κόστος.

⁶⁰¹ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Φιλόπτωχου Ομίλου Κυριών, Σταυροδρόμι, 27 Φεβρουαρίου 1958 και 24 Αυγούστου 1960, ΣΤ 38, ΣΤ 41 [ΠΣΤ 015]. Αν και οι δύο περιπτώσεις αναφέρονται στη δεκαετία του 1950, είναι πολύ πιθανόν αντίστοιχες περιπτώσεις να πρέπει να υπήρχαν και τα προηγούμενα χρόνια, για τα οποία όμως δεν έχουν διασωθεί πρακτικά φιλανθρωπικών συλλόγων. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι κυρίες του ομίλου αρνούνται να δώσουν σε αυτές τις γυναίκες τα χρήματα πριν από την τέλεση του θρησκευτικού γάμου, όπως προτείνουν οι υποψήφιες νύφες, γιατί φοβούνται ότι απλά θα έπαιρναν τα χρήματα χωρίς να τελέσουν το ‘μυστήριο’.

⁶⁰² Στο αρχείο της κοινότητας Σαλματοβρουκίου υπάρχουν αιτήσεις για οικονομική βοήθεια προς «αποκατάστασιν και τέλεσην του θρησκευτικού γάμου». Σε αυτά η Πρωτοσυγκελλία του Πατριαρχείου προτρέπει τον ιερατικό προϊστάμενο της κοινότητας να μελετήσει κάθε αίτηση αναλυτικά και ειδικά να αναφέρει αν το ζευγάρι είχε προηγουμένων συνάψει πολιτικό γάμο, αν συζούσε χωρίς θρησκευτικό γάμο, καθώς και αν οι αιτούντες παρακολουθούν τις εκκλησιαστικές λειτουργίες και αν συμμετέχουν σε κοινοτικές δραστηριότητες. Αν και το συγκεκριμένο υλικό είναι χρονικά μεταγενέστερο από την χρονική περίοδο που εξετάζω, το συγκεκριμένο υλικό είναι ενδεικτικό του ρόλου των εκκλησιαστικών αρχών τόσο στα ζητήματα γάμου ειδικά όσο και ευρύτερα σε θέματα φρονηματισμού των γυναικών της κοινότητας και προτροπής τους για συμμετοχή στον μειονοτικό βίο. Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου, Επιστολές προς τον ιερατικό προϊστάμενο της κοινότητας Σαλματοβρουκίου, Μεγάλη Πρωτοσυγκελλία, 14 Μαρτίου 1966, 1 Ιουλίου 1966, 17 Ιουνίου 1969.

James Scott σχετικά με τις αντιστάσεις των ‘απλών’ ανθρώπων στις δομές των φορέων εξουσίας, παραδείγματα όπως το παραπάνω μπορούν να ειπωθούν και ως πεδίο αντίστασης στις επιταγές της ηγετικής ελίτ των Ρωμαίων. Οι γυναίκες που αρνούνταν να τελέσουν θρησκευτικό γάμο, επικαλούμενες οικονομικές δυσκολίες, επικαλούνταν ταυτόχρονα το νομιμοποιητικό πλαίσιο της ιδιότητάς τους ως τούρκων πολιτών. Η πολιτική τους ιδιότητα τούς παρείχε το δικαίωμα να μην τελέσουν θρησκευτικό γάμο και άρα την ελευθερία να αντιπαρατεθούν στις κοινοτικές παραδόσεις και τους μηχανισμούς ελέγχου με τον τρόπο τους και μέσα από τα δικά τους φίλτρα αντίληψης. Οι γυναίκες αυτές επιλέγουν κατά κάποιον τρόπο να έρθουν σε αντιπαράθεση με την ελίτ της μειονότητας, αρνούμενες να τελέσουν και θρησκευτικό γάμο, είτε λόγω οικονομικών δυσκολιών, είτε λόγω αδιαφορίας προς το κοινοτικό αξιακό-πολιτισμικό σύστημα· σε κάθε περίπτωση, και αν θεωρήσουμε ότι η προσωπική στάση συνιστά και διαμορφώνει εξίσου πολιτική στάση, η αντίδρασή τους αποτελεί πολιτική επιλογή στο μικρο-επίπεδο της καθημερινότητάς τους.

δ) Μηχανισμοί ελέγχου και στιγματισμού των μεικτών γάμων και των εξωκοινοτικών σχέσεων.

Η ρωμαϊκή μειονότητα διατήρησε και στην Τουρκική Δημοκρατία δομές αυτο-οργάνωσης, οι οποίες είχαν διαμορφωθεί από την οθωμανική περίοδο. Αυτές λειτουργούσαν και εξακολούθησαν να λειτουργούν και ως μηχανισμοί ελέγχου της προσωπικής ζωής και των επιλογών των μειονοτικών.⁶⁰³ Μεταξύ άλλων, η κάθε κοινότητα της μειονότητας διατηρούσε καταλόγους με τα μέλη της (ενοριακά μητρώα), μητρώα γάμων, γεννήσεων, βαπτίσεων. Στα ενοριακά μητρώα καταγράφονταν συνήθως η διεύθυνση κατοικίας, η υπηκοότητα, το επάγγελμα και η οικογενειακή κατάσταση των μελών της κάθε κοινότητας της μειονότητας. Σε πολλά από αυτά τα μητρώα σημειώνονταν οι γαμήλιες πρακτικές των μειονοτικών. Εκτός από τη σημείωση των περιπτώσεων πολιτικού γάμου, που έχει ήδη αναφερθεί, σημειώνονταν και οι περιπτώσεις μεικτών γάμων.

Μέσα από αυτούς τους καταλόγους μπορούμε να αποκτήσουμε μια καλύτερη

⁶⁰³ Για παράδειγμα, προκειμένου οι κοινοτικές αρχές να εκδώσουν πιστοποιητικά απορίας συνέτασσαν βιογραφικά για τους αιτούμενους όπου σημείωναν διάφορες πληροφορίες σχετικά με την οικογενειακή κατάσταση των αιτούντων, όπως π.χ. τις περιπτώσεις κλεψιγαμίας και απόκτησης τέκνων εκτός γάμου, προκειμένου να χαρτογραφήσουν τις επιλογές και τις πρακτικές των μειονοτικών. *Ανθέμιον*, Βιβλίο πιστοποιητικών γάμων, νοσοκομείων, απορίας, ταυτότητας, Σταυροδρόμι, 8/1/1930-22/6/1931, Θ2.810. Βλέπε Παράρτημα II, φωτο 1.

εικόνα για την έκταση του φαινομένου των μεικτών γάμων τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας. Πέρα όμως από τη στατιστική προσέγγιση, το ίδιο το γεγονός της καταγραφής των μεικτών γάμων στους ενοριακούς καταλόγους και τα μητρώα είναι σημαντικό. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον δηλαδή ότι οι κοινοτικές αρχές διατηρούσαν ένα υποτυπώδες *αρχείο* που τους επέτρεπε να έχουν εποπτεία της προσωπικής ζωής και των γαμήλιων πρακτικών των μελών της μειονότητας. Η πρακτική αυτή αναδεικνύει τη σημασία που απέδιδαν οι κοινοτικές αρχές στην ελληνορθόδοξη οικογένεια ως μέσο επιβίωσης της μειονότητας, μέσα σε ένα αντιμειονοτικό, από τη μία, και νεωτερικό, από την άλλη, πολιτικό περιβάλλον. Με άλλα λόγια, η συσπείρωση γύρω από την οικογένεια στην οποία καλούσε ο Θωμάϊδης, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, συνδέεται άμεσα, θεωρώ, με την πολιτική ελέγχου και στιγματισμού των γαμήλιων πρακτικών των μειονοτικών υποκειμένων· η πολιτική αυτή με τη σειρά της νομιμοποιούνταν στο όνομα της δημογραφικής συσπείρωσης της μειονότητας και της διατήρησης και καλλιέργειας του διακριτού ελληνορθόδοξου χαρακτήρα της.

Περιπτώσεις μεικτών γάμων ανιχνεύουμε σε μητρώα πολλών κοινοτήτων.⁶⁰⁴ Η αποσπασματικότητα ωστόσο των καταλόγων αυτών δεν επιτρέπει την διαμόρφωση μιας ολοκληρωμένης εικόνας για την έκταση του φαινομένου σε όλη την μειονότητα. Για το λόγο αυτό, θα σταθώ στο ενοριακό μητρώο της κοινότητας Σταυροδρομίου· η το συνεχές και η πληρότητα του συγκεκριμένου μητρώου μας δίνει μια ολοκληρωμένη εικόνα για τη μεγαλύτερη κοινότητα της μειονότητας.⁶⁰⁵

Στο μητρώο καταγράφονταν όλοι οι ελληνορθόδοξοι κάτοικοι της περιοχής του

⁶⁰⁴ Συγκεκριμένα, συμβουλευτήκα τα εξής ενοριακά μητρώα και καταλόγους από το *Ανθέμιον*: Γενικό Μητρώο Γάμων Αγίου Στεφάνου, Θεραπειών, Μακροχωρίου (Δ 1 7-12), Μητρώο Γεννήσεων και Βαπτίσεων Μητρόπολης Δέρκων (Δ1 37-40), Στατιστικός Πίνακας Επαρχίας Δέρκων (Δ1 98, Δ1 106), Μητρώο Γάμων Μακροχωρίου, 1910-1952 (Δ1 62-63), Στατιστικός Πίνακας Κατοίκων Αγ. Στεφάνου, 1912-1964 (Δ 73-91), Μητρώο Ενοριτών Κουρτουλούς, 1866-1991 (Γ 30-56). Τα περισσότερα μητρώα και οι περισσότεροι ενοριακοί κατάλογοι αφορούν μεγάλες χρονολογικές περιόδους, κάποια φτάνουν μέχρι και σήμερα. Όπου δεν υπήρχε χρονολογική ένδειξη προσπάθησα με βάση τις ημερομηνίες γέννησης των καταγεγραμμένων να αποκομίσω μια εικόνα για το τι συνέβαινε στις δεκαετίες 1920 και 1930.

⁶⁰⁵ *Ανθέμιον*, ΠΣΤ 182, *Ορθόδοξος Κοινότης Σταυροδρομίου, Ενοριακόν Μητρώον* (7 τόμοι). Το μητρώο δεν προσδιορίζει τη χρονολογία σύνταξής του. Ωστόσο με βάση τις ημερομηνίες γέννησης των καταγεγραμμένων θεωρώ ότι πρέπει να συντάχθηκε το 1950, καθώς αυτή είναι και η μεγαλύτερη χρονολογία γέννησης που καταγράφεται. Επιπλέον, από δευτερογενείς πηγές μαθαίνουμε ότι την ίδια περίοδο με πρωτοβουλία του Πατριαρχείου γίνεται οργανωμένη προσπάθεια απογραφής του μειονοτικού πληθυσμού. Σταματόπουλος, ό.π.: 289. Αν και το συγκεκριμένο ενοριακό μητρώο δεν εμπίπτει απόλυτα στο χρονολογικό πλαίσιο της έρευνάς μου, είναι ενδεικτικό ωστόσο των τάσεων που επικρατούσαν καθώς πολλές εγγραφές (όπως είναι δυνατόν να διαπιστώσει κανείς ελέγχοντας τις ημερομηνίες γέννησης και απόκτησης τέκνων) αφορούν στην περίοδο του μεσοπολέμου.

Σταυροδρομίου ανά συνοικία, ανεξάρτητα από την υπηκοότητά τους. Τα πεδία των πληροφοριών είναι τυποποιημένα: διεύθυνση κατοικίας, χρονολογία γέννησης, υπηκοότητα, οικογενειακή κατάσταση. Το τελευταίο πεδίο έχει τίτλο *Παρατηρήσεις* και εκεί καταγράφονταν η επαγγελματική ιδιότητα των ενοριτών καθώς και πληροφορίες οι οποίες *εξαιρούσαν*, θετικά ή αρνητικά, το συγκεκριμένο άτομο από έναν ευρύτερο *κανόνα*. Ο κανόνας διαμορφωνόταν από την ενδογαμία μέσα στην κοινότητα, δηλαδή τη σύναψη γάμου με ομόθρησκο-η, την υγεία και τη σωματική ακεραιότητα,

Εκτός από τα επαγγέλματα των ενοριτών, στη στήλη με τις παρατηρήσεις σημειώνονται πληροφορίες που αφορούσαν στην οικογενειακή κατάσταση ή στην κατάσταση υγείας τους. Αν και στο μητρώο δεν διατυπώνονται αξιολογικές κρίσεις, θα μπορούσε κανείς να χωρίσει αυτές τις παρατηρήσεις σε ‘θετικές’ και ‘αρνητικές’. Στις ‘θετικές’ συναντάμε περιπτώσεις νέων που σπουδάζουν στο πανεπιστήμιο, πατριαρχικών υπαλλήλων και κτηματιών, ανθρώπων δηλαδή που διέθεταν κύρος ή κατείχαν κάποια σημαντική θέση μέσα στην κοινότητα.

Στις ‘αρνητικές’ συναντάμε περιπτώσεις ανθρώπων με προβλήματα υγείας (φθισικός, ανάπηρος, αόμματος, κ.ά.), περιπτώσεις ανθρώπων που έχουν τελέσει μεικτούς γάμους, έχουν δηλαδή παντρευτεί με αλλόθρησκο ή αλλόθρησκη, που συζούν⁶⁰⁶ με αλλόθρησκο ή αλλόθρησκη και περιπτώσεις ζευγαριών που έχουν παντρευτεί μόνο με πολιτικό γάμο, κάτι απόλυτα νόμιμο σύμφωνα με το τουρκικό σύνταγμα αλλά κατακριτέο σύμφωνα με το εθιμικό δίκαιο και τις παραδόσεις της κοινότητας, όπως έχει ήδη αναφερθεί.

Μιλώντας αυστηρά αριθμητικά, μέσα από το μητρώο αυτό φαίνεται ότι οι μεικτοί γάμοι ήταν αρκετά περιορισμένοι τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας.⁶⁰⁷ Σε ένα σύνολο 13.811 Ελληνορθόδοξων⁶⁰⁸ στην περιοχή του Πέρα

⁶⁰⁶ Προφανώς πρόκειται συχνά για περιπτώσεις ανθρώπων που έχουν παντρευτεί αλλόθρησκο-αλλόθρησκη με πολιτικό γάμο αλλά οι κοινοτικές αρχές δεν τον αναγνωρίζουν. Βλέπε Παράρτημα II, φωτό 2, 3.

⁶⁰⁷ Ωστόσο, το φαινόμενο ήταν υπαρκτό σε αντίθεση με τον ισχυρισμό του μελετητή Samim Akgönül ο οποίος αρνείται την ύπαρξή του τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας: «En effet, ce qui ressort de la lecture de la presse minoritaire et de la presse nationale, ainsi que des témoignages directs des acteurs, les mariages mixtes entre Turcs musulmans et Grecs orthodoxes n’existent pas, en dépit d’un mythe entretenu par la littérature qui faire état des Grecques tombant fréquemment amoureuses des jeunes Turcs». Samim Akgönül, «Les Grecs d’Istanbul pendant les premières décennies de la République Turque», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 14, Αθήνα 2004: 235.

⁶⁰⁸ Δεν μπόρεσα να εξακριβώσω αν ο συγκεκριμένος ενοριακός κατάλογος αφορά στο σύνολο της κοινότητας Σταυροδρομίου. Αν κρίνω ωστόσο από τον αριθμό (13.811) κάτι τέτοιο είναι πολύ πιθανό.

επισημαίνονται 263 περιπτώσεις μεικτών γάμων και 14 περιπτώσεις συμβίωσης με αλλόθρησκο-η. Είναι πολύ πιθανόν ο αριθμός των μεικτών γάμων να ήταν μεγαλύτερος αλλά να μην καταγράφονταν όλες οι περιπτώσεις, μιας και πολύ συχνά ο γάμος με αλλόθρησκο ή αλλόθρησκη (και κυρίως ο γάμος ρωμιάς γυναίκας με αλλόθρησκο, και δη μουσουλμάνο) σήμαινε ρήξη των σχέσεων με την κοινότητα· δηλαδή, οι άνθρωποι που τελούσαν μεικτούς γάμους πολύ συχνά εξοστρακίζονταν κοινωνικά, τίθονταν εκτός κοινότητας, έκοβαν τους δεσμούς τους και άρα δεν καταμετρούνταν στο δημογραφικό δυναμικό της μειονότητας.

Η επισήμανση αυτή οδηγεί σε μια άλλη πτυχή των μεικτών γάμων. Η συντηρητική πλειοψηφία των μεικτών γάμων που σημειώνονται στο ενοριακό μητρώο αφορούν περιπτώσεις γυναικών που συνάπτουν γάμο ή συζούν με αλλόδοξο ή αλλόθρησκο.⁶⁰⁹ Το θέμα των μεικτών γάμων δηλαδή διαθέτει μια έμφυλη διάσταση που σχετίζεται αφενός μεν με τη νοσηματοδότηση του κοινωνικού ρόλου της γυναίκας στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα και αφετέρου με τη νομική θέση των γυναικών στην τουρκική κοινωνία.

Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τις διατάξεις του Ελβετικού Αστικού Κώδικα που ψηφίστηκε το 1926, ο άνδρας αναγνωριζόταν νομικά ως ο αρχηγός και ο εκπρόσωπος της οικογένειας.⁶¹⁰ Πρακτικά αυτό σήμαινε ότι τα παιδιά που θα γεννιούνταν από ορθόδοξη μητέρα και αλλόθρησκο πατέρα δεν επιτρεπόταν να εγγραφούν στα μειονοτικά ρωμαίικα σχολεία, ούτε καταγράφονταν στο δημογραφικό δυναμικό της κοινότητας, από την στιγμή που, και με βάση το αστικό δίκαιο, ‘κληρονομούσαν’ την ταυτότητα –πολιτισμική, θρησκευτική, εθνοτική– του πατέρα τους.⁶¹¹ Ίσως αυτό να εξηγεί εν μέρει και την αριθμητική δυσαναλογία στους μεικτούς γάμους ανδρών και γυναικών. Ενδέχεται, δηλαδή, να υπήρχαν περισσότερες περιπτώσεις χριστιανών ανδρών παντρεμένων με αλλόθρησκες, αλλά αυτοί οι μεικτοί γάμοι να μην σημειώνονταν είτε γιατί τα παιδιά που θα προέκυπταν θα εξακολούθουσαν να ‘ανήκουν’ στην κοινότητα, είτε γιατί η γυναίκα, ως το ‘αδύναμο φύλο’ θα

⁶⁰⁹ Αναλυτικά και με βάση το φύλο, το ενοριακό μητρώο δίνει τα εξής στοιχεία: Σε ό,τι αφορά τις γυναίκες, σημειώνονται 54 περιπτώσεις γάμων με μουσουλμάνο, 110 με καθολικό, 7 με διαμαρτυρόμενο, 40 με Αρμένιο, 7 με Εβραίο/Ισραηλίτη –χρησιμοποιούνται και οι δύο όροι. Σε ό,τι αφορά τους άντρες, σημειώνονται 3 περιπτώσεις γάμων με μουσουλμάνο, 34 με καθολική, 2 με διαμαρτυρόμενη, 4 με Αρμένια, 4 με ισραηλίτιδα. Όλες οι περιπτώσεις συμβίωσης αφορούν αποκλειστικά γυναίκες που συζούν με μουσουλμάνο.

⁶¹⁰ Yesim Arat, «The Project of Modernity and Women in Turkey», στο Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (eds), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ουάσινγκτον 1997: 88.

⁶¹¹ Αναστασιάδου, Ντυμόν, ό.π.: 200-206.

ακολουθούσε τη θρησκεία/το δόγμα του άντρα της.

Αντίθετα, όταν μια Ρωμιά παντρευόταν αλλόθρησκο, η οικογένειά της δεν μπορούσε να ενταχθεί στο σώμα της κοινότητας, παραμένον αν ο σύζυγός της άλλαζε θρήσκευμα, κάτι που συνέβαινε σπάνια. Γι' αυτό και στις περιπτώσεις των μεικτών γάμων γυναικών που καταγράφονταν στα ενοριακά μητρώα καταγραφόταν μόνο η γυναίκα και όχι ο σύζυγος και τα παιδιά.⁶¹²

2. Ο κοινωνικός ρόλος της γυναίκας στη ρωμαϊκή κοινότητα της Κωνσταντινούπολης

α) 'Λόγοι περί γυναικών' στην οθωμανική περίοδο.

Οι γάμοι των μειονοτικών γυναικών με αλλόθρησκους άντρες θεωρούνταν απειλή για τη συνοχή της κοινότητας, όχι μόνο εξαιτίας των τυπικών, νομικών λόγων αλλά κυρίως λόγω του κοινωνικού ρόλου που αποδιδόταν στη γυναίκα ήδη από τον 19^ο αιώνα.

Κατά τον 19^ο αιώνα οι έντονες οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές και η διάδοση των εθνικών ιδεών ανέδειξαν το γυναικείο ζήτημα. Ξεκινώντας από επιστημονικές μελέτες σχετικά με τις βιολογικές διαφορές του γυναικείου και ανδρικού φύλου, υποστηρίχθηκε ότι η γυναίκα ήταν σωματικά και συναισθηματικά πιο αδύναμη και ευάλωτη. Υποστηρίχθηκε επίσης ότι βασικός προορισμός της ήταν η αναπαραγωγή και η ανατροφή των παιδιών, άρα η δραστηριοποίησή της στην ιδιωτική σφαίρα του οίκου και των καθηκόντων του.⁶¹³ Παράλληλα, προωθήθηκε η εμπλοκή των γυναικών στη δημόσια σφαίρα μέσω της εκπαίδευσης, της εργασίας και της φιλανθρωπικής δράσης για τα θηλυκά μέλη της ανερχόμενης αστικής τάξης. Ωστόσο, τα όρια της δημόσιας παρουσίας της γυναίκας δεν έπρεπε να ξεπερνούν τον πρωταρχικό της 'προορισμό' που ήταν η δημιουργία οικογένειας και μέσω αυτής η

⁶¹² Ωστόσο, υπάρχουν περιπτώσεις όπου καταγράφονταν στα μητρώα και τα παιδιά μεικτών γάμων χριστιανών γυναικών με αλλόδοξους χριστιανούς (καθολικούς-προτεστάντες) καθώς είχαν βαπτιστεί ορθόδοξα. Από την άλλη, το τουρκικό κράτος ήταν ιδιαίτερα αυστηρό στο ζήτημα φοίτησης των παιδιών από μεικτούς γάμους στα μειονοτικά σχολεία. Σε σχετική εγκύκλιο προς τα ρωμαίικα σχολεία η Διεύθυνση Παιδείας ζητούσε να διαγραφούν οι *τουρκόπαιδες* που φοιτούσαν στα μειονοτικά δημοτικά. Προφανώς αναφερόταν σε περιπτώσεις παιδιών με μουσουλμάνο πατέρα που είχε συνάψει γάμο με Ρωμιά και τα παιδιά είχαν βαπτιστεί ορθόδοξα. ΙΑΥΕ, 1927, 92/4, Εγκύκλιος 411/22, Διεύθυνση Παιδείας, Κωνσταντινούπολη, 11 Δεκεμβρίου 1927.

⁶¹³ Έφη Κάννερ, «Λόγοι περί γυναικών στην Κωνσταντινούπολη», *Ιστορικά*, τ. 18, τεύχος 35, Δεκέμβριος 2001: 301, 308.

αναπαραγωγή και διαφύλαξη των εθνικών παραδόσεων διαμέσου της μεταβίβασης της εθνικής γλώσσας, των ηθών και των εθίμων στα παιδιά.⁶¹⁴

Οι *λόγοι περί γυναικών* στην ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης κατά τον 19^ο αιώνα και μέχρι το τέλος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ήταν απόλυτα ενταγμένοι μέσα σε αυτό το αξιακό πλαίσιο. Η ελληνορθόδοξη γυναίκα, που παντρευόταν με ομόδοξό της, είχε λάβει στοιχειώδη εκπαίδευση, ασχολούνταν με τα του οίκου της, εκκλησιαζόταν και δούλευε -αν υπήρχε ανάγκη και με συγκεκριμένους όρους⁶¹⁵- ή δραστηριοποιούνταν σε φιλανθρωπικές ενέργειες, συμβόλιζε την αναπαραγωγή, τη σταθερότητα και τη διαφύλαξη της κοινότητας από οποιεσδήποτε ‘ξένες’ επιρροές θα μπορούσαν να αλλοιώσουν την πολιτισμική και κυρίως την εθνική της συνοχή.⁶¹⁶ Ο ρόλος της γυναίκας, η φύση της, η συμβολή της στην εθνική ιδέα, η σχέση με την εργασία και την εκπαίδευση, οι ηθικοί ‘κίνδυνοι’ του εξελισσόμενου με γρήγορους ρυθμούς αστικού πολιτισμού, κ.ά. αποτελούσαν συχνή θεματολογία στα περιοδικά και τις εφημερίδες που εκδίδονταν στην ελληνορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης. Υπήρχαν μάλιστα κατ’ εξοχήν γυναικεία περιοδικά, όπως η *Θελξινόη*, η *Ευριδίκη*, η *Βοσπορίς* ενώ ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος τον Αύγουστο του 1861 διοργάνωσε σειρά διαλέξεων σχετικά με τη θέση και τον κοινωνικό ρόλο της γυναίκας.⁶¹⁷

Οι κυρίαρχες ελληνορθόδοξες ελίτ σκιαγραφούσαν τον ρόλο της γυναίκας ως μητέρας που κύριος σκοπός της ήταν να αναθρέψει τα παιδιά της κοινότητας των Ρωμιών σύμφωνα με τις αρχές της ορθοδοξίας και του ελληνισμού, να τους δώσει «*χριστιανική και ελληνοπρεπή αγωγή*».⁶¹⁸ Η γυναικεία ύπαρξη, το γυναικείο σώμα θεωρούνταν δίαυλος προάσπισης της κοινότητας μέσω της βιολογικής αναπαραγωγής της και παράλληλα δίαυλος μετάδοσης στην νέα γενιά όλων των απαραίτητων

⁶¹⁴ Εξερτζόγλου Χάρης, *Οι «χαμένες πατρίδες» πέρα από την νοσταλγία. Μια κοινωνική-πολιτισμική ιστορία των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (μέσα 19^{ου}-αρχές 2^{ου} αιώνα)*, Αθήνα 2010: 181, 183, 187.

⁶¹⁵ Ενώ η εργασία ήταν απόλυτα ενταγμένη στο αξιακό σύστημα της αστικής τάξης και της ηθικής της πολύ συχνά θεωρήθηκε ότι μπορεί να έχει βλαπτικές συνέπειες για τις γυναίκες των κατώτερων αστικών στρωμάτων που αναγκάζονταν να δουλέψουν, είτε λόγω ανέχειας, είτε συχνότερα λόγω στέρησης της οικογενειακής προστασίας. Εξάλλου, τα βιοποριστικά καθήκοντα θεωρούνταν ότι έπρεπε να βαρύνουν την πλευρά του άντρα/πατέρα. Εξερτζόγλου, ό.π.: 228. Κάννερ, 2001, ό.π.: 310, 311

⁶¹⁶ Εξερτζόγλου, ό.π.: 187.

⁶¹⁷ Κάννερ, ό.π. Εξερτζόγλου, ό.π.: 182.

⁶¹⁸ Κάννερ, ό.π.: 307, 310.

εθνικών, θρησκευτικών και ηθικών εφοδίων.⁶¹⁹ Ο ρόλος τους θεωρούνταν εργαλειακός για την προάσπιση των δημογραφικών και εθνοθρησκευτικών ορίων της ρωμαϊκής κοινότητας. Από τη στιγμή που το ίδιο το έθνος αναπαριστούνταν ως μια οικογένεια, η σημασία της γυναίκας-μητέρας για την ενδυνάμωση και τη συνέχεια του έθνους θεωρούνταν καθοριστική.⁶²⁰

Γι' αυτό το λόγο, η σύναψη ερωτικών σχέσεων ή γάμου έξω από την κοινότητα θεωρούνταν απειλή για τη συνοχή της αλλά και για τη δημογραφική της υπόσταση. Τα όρια καταλύονται όταν υπερβαίνονται,⁶²¹ και ήταν αυτό ακριβώς που οι ιθύνουσες κοινοτικές ελίτ προσπαθούσαν να αποφύγουν δαιμονοποιώντας τις εξωκοινοτικές ερωτικές και γαμήλιες σχέσεις. Χαρακτηριστικά, στην ύστερη οθωμανική περίοδο οι κοινοτικές αρχές αντιμετώπιζαν ενίοτε τις νεαρές κοπέλες που ήθελαν να ασπαστούν το Ισλάμ για να παντρευτούν τους μουσουλμάνους αγαπημένους τους ως ψυχικά ασθενείς και τις τοποθετούσαν στην πτέρυγα των ψυχικά νοσούντων του κοινοτικού νοσοκομείου στο Yedi Kule.⁶²²

Η φιλανθρωπία ήταν ο πιο διαδεδομένος τρόπος 'προστασίας' κυρίως των γυναικών εκείνων που ανήκαν σε κατώτερα κοινωνικά στρώματα και θεωρούνταν επιρρεπείς σε διαφόρων ειδών ηθικά και κοινωνικά 'παραστρατήματα', όπως η σύναψη εξωκοινοτικών σχέσεων. Στο πλαίσιο της σωματειακής έξαρσης στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αιώνα, ιδίως μετά την επανάσταση των Νεοτούρκων, και στην περίοδο της συμμαχικής κατοχής της Κωνσταντινούπολης, αυξήθηκαν οι γυναικείοι φιλανθρωπικοί σύλλογοι που σκοπό είχαν να βοηθήσουν τα πιο αδύναμα μέλη της κοινότητας, ενδεείς γυναίκες και παιδιά, ιδίως ορφανά.⁶²³ Ενδεικτικά, η Φιλόπτωχος Αδελφότητα Κυριών του Πέρα μεταξύ άλλων είχε δημιουργήσει εργαστήρια, όπου απασχολούνταν νεαρές φτωχές Ρωμιές.⁶²⁴ κατά την περίοδο 1919-

⁶¹⁹ Εξερτζόγλου, ό.π.: 183.

⁶²⁰ Έφη Κάννερ, *Έμφυλες Κοινωνικές Διεκδικήσεις από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στην Ελλάδα και στην Τουρκία. Ο κόσμος μιας χριστιανής δασκάλας*, Αθήνα 2012: 145-146.

⁶²¹ Sue Best, «Response to 'Battle Lines'», στο John C. Welchman (ed.), *Rethinking Borders*, Μινεάπολις, 1996: 65-70.

⁶²² BOA, DH. KMS. 32/47, *Arsiv Belgelerine göre Balkanlar'da ve Anadolu'da Yunan Mezalimi*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın No: 31, Άγκυρα, 1996: 258-259.

⁶²³ Κυριακή Μαμώνη, Λήδα Ιστοκοπούλου, *Γυναικείοι Σύλλογοι στην Κωνσταντινούπολη (1861-1922)*, Αθήνα 2002: 183-201.

⁶²⁴ Συγκεκριμένα, είχε ιδρύσει εργαστήρια ραπτικής-κεντητικής, πλυντήριο και σιδερωτήριο. Στο ίδιο: 66-68, 86-88, 98-102.

1922 νεαρές Ρωμιές προερχόμενες από μεσοαστικές και μεγαλοαστικές οικογένειες της Κωνσταντινούπολης δραστηριοποιούνταν στην περίθαλψη ορφανών, κυρίως ορφανών του ελληνοτουρκικού πολέμου. Η κοινή πολιτική και ιδεολογική ατζέντα όλων αυτών των συλλόγων και σωματείων ήταν, τελικά, η προάσπιση της συνοχής και των ορίων της ελληνορθόδοξης κοινότητας και η καλλιέργεια και προώθηση της αστικής ηθικής και των εθνικών ιδεωδών του μιλλέτ των Ρωμιών.

β) 'Λόγοι περί γυναικών' στην πρώιμη Τουρκική Δημοκρατία.

Η έκρυθμη κατάσταση που επικράτησε μετά την ήττα του ελληνικού στρατού στη Σμύρνη και η αβεβαιότητα για την τύχη των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης σε όλη τη δεκαετία του 1920 και εν μέρει του 1930 λειτούργησαν διαλυτικά για τους κοινοτικούς θεσμούς και πολύ περισσότερο για τις εκδοτικές και σωματειακές δομές της κοινότητας. Από τους γυναικείους συλλόγους που υπήρχαν πριν το 1923 οι περισσότεροι ατόνισαν ή διαλύθηκαν.⁶²⁵

Μετά το 1923 έπαψαν να εκδίδονται τα γυναικεία περιοδικά που υπήρχαν, όπως σταμάτησε να εκδίδεται και μια σειρά άλλων εφημερίδων και περιοδικών. Άρα σταμάτησε και η μεγάλη παραγωγή άρθρων που ασχολούνταν κατ' εξοχήν με το γυναικείο ζήτημα.⁶²⁶ Είναι δύσκολο λοιπόν να εξετάσει κανείς σε βάθος το δημόσιο λόγο και τις πρακτικές της μειονότητας σε σχέση με τη θέση και τον ρόλο της γυναίκας.⁶²⁷

⁶²⁵ Η Φιλόπτωχος Αδελφότητα των Κυριών του Πέρα είναι από τους λίγους συλλόγους που συνέχισαν τη δράση τους και μετά το 1923, προσφέροντας χρηματική βοήθεια και εργασία σε άπορες γυναίκες και παιδιά της κοινότητας. Το 1927 ιδρύθηκε η Φιλόπτωχος Αδελφότητα της κοινότητας Μπαλατά. Το 1931, με προτροπή του προέδρου της εφοροεπιτροπής κάνουν ενέργειες και οι κυρίες της κοινότητας Μπουγιουκντερέ να ιδρύσουν Φιλόπτωχο Αδελφότητα. Τις απαραίτητες ενέργειες για την κυβερνητική άδεια αναλαμβάνει ο πρόεδρος της εφοροεπιτροπής, ενδεικτικό των ορίων δράσης των γυναικών. Άνθηση της σωματειακής δράσης γενικά και των γυναικείων συλλόγων ειδικά θα σημειωθεί με την ανάληψη του πατριαρχικού θρόνου από τον Πατριάρχη Αθηναγόρα, στα τέλη της δεκαετίας του 1940. Πέρα από την ευρύτερη ευνοϊκή συγκυρία που εγκαινίασε μια περίοδο 'ελληνοτουρκικής φιλίας', η αύξηση των συλλόγων οφείλεται και στο αμερικανικό πνεύμα που μετέφερε ο Πατριάρχης από τις Η.Π.Α. Μπόζη, ό.π.: 192. Σταματόπουλος, ό.π.: 167-176, 199-208. *Ανθέμιον*, Πρακτικά αποφάσεων Μπουγιούκντερε, ΣΤ5, 4 Οκτωβρίου 1931.

⁶²⁶ Το μόνο σχετικό έντυπο που κατάφερα να εντοπίσω για την περίοδο του Μεσοπολέμου είναι ένα ολιγόφυλλο Εγκυκλοπαιδικό Ημερολόγιο με τον τίτλο: *Η Ζωή* [εκδότριες: Θ.Κ. Μαρκουίτζου, Ι.Ν. Καραβία], Σταμπούλ, 1936 (έτος Α). Τα άρθρα που περιέχει ασχολούνται σχεδόν αποκλειστικά με ζητήματα γυναικείας εμφάνισης, ενώ υπάρχουν και διαφημίσεις σχολών ραπτικής (ρωμαϊκών και αρμενικών). Χαρακτηριστικοί τίτλοι άρθρων: *Τι είναι η γυναικεία ευμορφία*, *Δια την διατήρηση της σιλουέτας*, *Η γυναίκα στο σπίτι*, κ.ά.

⁶²⁷ Για παράδειγμα, στην αρμενική κοινότητα συνέχισε να εκδίδεται και μετά το 1923 το γυναικείο περιοδικό *Hay Gin* [Αρμενία Γυναίκα], που είχε πρωτοεκδοθεί το 1919. Αυτό επέτρεψε στην ιστορικό Lerna Ekmekcioglu να εντοπίσει διαφορές και συνέχειες στον λόγο περί γυναικών στην αρμενική

Το γεγονός ότι το γυναικείο ζήτημα δεν καταλάμβανε την ίδια έκταση στον δημόσιο λόγο της μειονότητας, όπως πριν το 1922, δεν σημαίνει βέβαια ότι δεν απασχολούσε τη μειονοτική ελίτ. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, μετά την παραίτηση της ρωμαϊκής μειονότητας από το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης, ο Χρύσανθος Θωμαΐδης υπογράμμιζε τη σημασία της οικογένειας ως μέσο προάσπισης της μειονότητας στο αντιμειονοτικό κλίμα των πρώτων χρόνων της Τουρκικής Δημοκρατίας. Η γυναίκα εξακολουθούσε να θεωρείται βασικός πυλώνας της οικογένειας και η οικογένεια συνέχιζε να θεωρείται ο φυσικός χώρος και προορισμός της. Αυτή η άποψη αναπαράγονταν στο μειονοτικό τύπο, που συνέχισε να δημοσιεύει, σποραδικά, άρθρα για τον ρόλο της γυναίκας. Για παράδειγμα, ήδη τον Οκτώβρη του 1923 τα *Ημερήσια Νέα* δημοσίευαν άρθρο με τίτλο «*Ο κόσμος της γυναίκας*» όπου αναπαράγονταν η μέχρι τότε παγιωμένη αντίληψη για την κοινωνική θέση της γυναίκας: « [...] το πρώτο καύχημα, η μόνη χαρά για μια μητέρα πρέπει να είναι η ανατροφή των παιδιών της. Στη διάπλαση του χαρακτήρος, στο τόννευμα του πνεύματος, στην καλλιέργεια όλων των ευγενικών συναισθημάτων [...] πρέπει να αφοσιώσει μια μητέρα τους θησαυρούς της ψυχής της. [...] Η μητέρα και η γυναίκα γενικά είναι η βασίλισσα του σπιτιού». ⁶²⁸

Σίγουρα, το αντιμειονοτικό κλίμα που επικρατούσε στην τουρκική κοινωνία τις δεκαετίες του 1920-1930 ενδυνάμωνε την εσωστρέφεια της μειονότητας και την εξάρτηση των μέλων της από αυτήν, πόσο μάλλον των γυναικών που θεωρούνταν οι αδύναμοι κρίκοι της κοινότητας. Εξάλλου, στα σύγχρονα έθνη-κράτη αποτελεί κοινό τόπο οι πολίτες να αναζητούν άλλες μορφές αλληλεγγύης μέσα από οικεία δίκτυα προκειμένου να προφυλαχτούν από την αυθαιρεσία και τους εν δυνάμει καταπιεστικούς μηχανισμούς του κράτους, και να αντιμετωπίσουν τα κενά ή τα κακώς κείμενα του κράτους. ⁶²⁹

Ωστόσο, όταν μια γυναίκα αποφάσιζε να παντρευτεί αλλόθρησκο και να

κοινότητα. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ πριν το 1923 οι συντάκτες του περιοδικού ενθάρρυναν τις γυναίκες να συμμετέχουν ενεργά στη δημόσια σφαίρα προκειμένου να ενισχύσουν τον εθνικό σκοπό των Αρμενίων, στην μετά το 1923 εποχή καλούσαν τις γυναίκες να συνεχίσουν να υπηρετούν το έθνος/την κοινότητά τους, κυρίως μέσω της οικογένειάς τους, μέσω των κοινοτικών τους θεσμών· η προτροπή αυτή ερμηνεύεται ως κίνηση εσωστρέφειας της κοινότητας και των μελών της και ιδίως των γυναικών. Lerna Ekmekcioglu, ό.π.:174.

⁶²⁸ *Ημερήσια Νέα*, 4 Οκτωβρίου 1923.

⁶²⁹ Deniz Kandiyoti, «Identity and its contents: Women and the Nation», *Millenium: Journal of International Studies*, τ. 20, ν. 3, 1991: 429-443, αναδημοσίευση στο WLUML Dossiers, Οκτώβριος 2004: 55. <http://www.wluml.org/node/482> (τελευταία επίσκεψη: 4/7/2014).

αλλάξει θρησκεία ή δόγμα «έβγαινε εκτός της κοινότητάς της»,⁶³⁰ έκοβε τους δεσμούς της με την κοινότητα, από την οποία δεν γινόταν πλέον αποδεκτή· πόσο περισσότερο μάλιστα όταν ο αλλόθρησκος ήταν μουσουλμάνος. Ειδικά, η σχέση με Μουσουλμάνο δαιμονοποιείται. Στην περίπτωση, για παράδειγμα, ενός άντρα που έφυγε από την Κωνσταντινούπολη γιατί τον εγκατέλειψε η γυναίκα του, στις σχετικές αναφορές σημειώνεται όχι απλά ότι η γυναίκα τον εγκατέλειψε αλλά διευκρινίζεται επιπλέον ότι τον εγκατέλειψε και «ηκολούθησε Μουσουλμάνον». Ο ίδιος ο άντρας στην αίτησή του προς το υπουργείο Κρατικής Υγιεινής και Αντιλήψεως της Ελλάδας, στο οποίο απευθύνεται για να τοποθετήσει τα παιδιά του στο ορφανοτροφείο, σημειώνει ότι εγκαταλήφθηκε από την γυναίκα του για έναν μουσουλμάνο. Το γεγονός ότι δεν αναφέρεται απλά πως μια γυναίκα εγκατέλειψε τον άντρα της αλλά σημειώνεται ότι ο άντρας αυτός ήταν μουσουλμάνος τονίζει, νομίζω, το μέγεθος του ατοπήματος που διέπραξε η γυναίκα. Άρα δεν ενδιαφέρει ή δεν δαιμονοποιείται μόνο η πράξη αλλά η διαθρησκευτική-διακοινοτική σχέση αυτής της γυναίκας. Δεν ενδιαφέρει μόνο, όπως προβάλλεται και χρησιμοποιείται και από τον ίδιο τον άντρα, ότι μια μάνα εγκατέλειψε τα παιδιά της, αλλά ότι το έκανε αυτό για χάρη ενός μη ελληνο-ορθόδοξου άντρα.⁶³¹

Οι γυναίκες αυτές θεωρούνταν ότι ξεπερνούσαν τα κοινωνικά σύνορα της κοινότητας και, όπως το θέτει ο M. Douglas, «γίνονταν αντικείμενο διττής αποδοκιμασίας, πρώτον γιατί διέσχισαν το σύνορο και δεύτερο γιατί έθεταν σε κίνδυνο τους άλλους» με τη συμπεριφορά τους αυτή.⁶³² Στην προκειμένη περίπτωση ο κίνδυνος ήταν διττός: αφενός μεν η δημογραφική συρρίκνωση της μειονότητας και αφετέρου το 'κακό παράδειγμα'.

Οι προσπάθειες των μειονοτικών αρχών να τονώσουν το δημογραφικό προφίλ της μειονότητας είχαν συγκεκριμένα όρια. Χαρακτηριστικά, οι ελληνικές προξενικές αρχές στην πόλη, μετά από αποτυχημένες προσπάθειες προσέγγισης τριών γυναικών αδελφών, αποφάσισαν να μην τις υποστηρίξουν στη διαδικασία έκδοσης πιστοποιητικού εταμπλί, εξαιτίας της γενικότερης «υπόπτου διαγωγής των εν λόγω

⁶³⁰ Αυτή ακριβώς τη φράση («*kayidi haricine cikmis olduklarindan*») χρησιμοποιούσαν οι τουρκικές αρχές στο πλαίσιο της ανταλλαγής και της απαλλαγής από αυτήν, αναφερόμενες σε περιπτώσεις Ελληνορθόδοξων γυναικών που εξισλαμίζονταν. BCA, 0.30.18.1.1/10.36.9, 20 Ιουλίου 1924.

⁶³¹ ΙΑΥΕ, 1933, Β/7^α, Ελληνική Δημοκρατία Υπουργείον Κρατικής Υγιεινής και Αντιλήψεως προς το Γενικό Προξενείο της Ελλάδας, Αθήνα 8 Αυγούστου 1933.

⁶³² M. Douglas, *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and Taboo*, Λονδίνο, 1966: 113 παρατίθεται στο Εύα Καλπουρτζή, *Για τη Γαλαζιανή και τον Σκλάβο. Δοκιμές Ιστορικής Εθνογραφίας*, Αθήνα, 2002: 43-44.

προσώπων».⁶³³ Η ύποπτη διαγωγή περιλάμβανε μεταξύ άλλων τη σύναψη σχέσεων με μουσουλμάνους Τούρκους· μάλιστα, η μια από αυτές είχε απαχθεί «*εκουσίως υπό Τούρκου τινός*» και επιπλέον δεν μπορούσε να επιβεβαιώσει αν το παιδί που είχε ανήκε σε αυτόν, καθώς την εποχή που το απέκτησε διήγε «*έκλυτο βίο*».⁶³⁴ Εξαιτίας αυτών των χαρακτηριστικών, το ελληνικό κράτος αποφάσισε να «*απόσχει πάσης τυχόν περαιτέρω στηρίζεως αυτών*»⁶³⁵ και να μην ασχοληθεί άλλο μαζί τους, αποκλείοντας έμμεσα τις γυναίκες αυτές από το μειονοτικό σώμα.

Με τον τρόπο αυτό δινόταν ένα μήνυμα προς τα υπόλοιπα μέλη της μειονότητας. Η συμπεριφορά των συγκεκριμένων γυναικών και η κοινωνική τους θέση, σε συνδυασμό με τη σύναψη ερωτικών σχέσεων με Τούρκους ενσάρκωνε το απόλυτο αρνητικό πρότυπο προς αποφυγή για τη Ρωμιά γυναίκα.

Ωστόσο, η ύπαρξη περιχαρακωμένων κοινοτικών ορίων παρείχε την ίδια στιγμή και τη δυνατότητα υπέρβασής τους και άρα απελευθέρωσης από τους ελεγκτικούς και εποπτικούς μηχανισμούς της μειονότητας.⁶³⁶ Επιπλέον, με τη νομιμοποίηση του πολιτικού γάμου η υπέρβαση αυτή καθίσταντο τυπικά νομότυπη.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι τυχαίο, θεωρώ, ότι στον μειονοτικό τύπο της εποχής δημοσιεύονταν σποραδικά άρθρα όχι μόνο για τον κοινωνικό ρόλο της γυναίκας, αλλά και ειδήσεις σχετικά με γυναίκες που είχαν συνάψει ερωτικές σχέσεις με άτομα εκτός της κοινότητάς τους, ειδήσεις που περιείχαν έναν έμμεσο διδακτισμό. Για παράδειγμα, η εφημερίδα *Απογευματινή* αναδημοσίευε είδηση σχετικά με μια Εβραία στη Θεσσαλονίκη, η οποία ερωτεύτηκε έναν ορθόδοξο άντρα, με τον οποίο κλέφτηκε· στη συνέχεια έγινε χριστιανή ορθόδοξη και η ίδια, με αποτέλεσμα όμως να την απαρνηθεί και η βιολογική της οικογένεια και η ευρύτερη οικογένεια της εβραϊκής κοινότητας.⁶³⁷ Η ιστορία αυτή αποτελούσε μια έμμεση υπενθύμιση ότι ένας μεικτός γάμος σήμαινε τις περισσότερες φορές διάρρηξη των δεσμών με την πατρική οικογένεια και την ευρύτερη οικογένεια της κοινότητας, του έθνους.

Πολύ συχνά, ο μειονοτικός τύπος δημοσίευε ειδήσεις για αδιέξοδους έρωτες ανάμεσα σε χριστιανές γυναίκες και αλλόθρησκους, κυρίως μουσουλμάνους, που συχνά είχαν βίαιη κατάληξη. Το εμπόδιο της θρησκείας –κυρίως πριν την

⁶³³ ΙΑΥΕ, 1931, Β/1/7, Τριανταφυλλάκος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Ιουλίου 1931.

⁶³⁴ Στο ίδιο.

⁶³⁵ Στο ίδιο.

⁶³⁶ David Nirenberg, *Communities of Violence*, Πρίνστον, 1996: 128-165.

⁶³⁷ *Απογευματινή*,

θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου- οδηγούσε συχνά τις «ευαίσθητες» γυναίκες, και μερικές φορές και τον άντρα, στην αυτοκτονία, πολύ συχνά πίνοντας «σουμπλιμέ», το διαδεδομένο φαρμάκι της εποχής.⁶³⁸ Άλλοτε, η χριστιανή γυναίκα παρουσιαζόταν ως το αθώο θύμα του μουσουλμάνου θύτη, επενδύοντας με έμφυλους όρους τη διαφορά θρησκείας του ζευγαριού: η ορθόδοξη γυναίκα συμβόλιζε την «αγνότητα και καθαρότητα» της ελληνορθόδοξης πίστης που προσβαλλόταν, αλωνόταν από το βάρβαρο, βίαιο, απολίτιστο Ισλάμ που προσωποποιούσε ο Τούρκος άντρας.⁶³⁹

Από τον 19ο αιώνα ήδη τα έθνη είχαν όχι μόνο «οικογενειοποιηθεί» αλλά και «αρρενοποιηθεί» το έθνος προσωποποιούνταν και ταυτίζονταν με την ανδρική φιγούρα και τις ιδιότητες που της αποδίδονταν.⁶⁴⁰ Αν στην οικογένεια που αποτελούσε το έθνος η γυναίκα ήταν εκείνη που διαφύλασσε και μεταβίβαζε τις εθνικές αρχές και αξίες, ο άντρας ήταν ο αρχηγός, η ίδια η προσωποποίηση του έθνους. Μια Ρωμιά γυναίκα που σύναπτε σχέσεις κυρίως με μουσουλμάνο/Τούρκο λοιπόν διέπραττε ‘εθνική προδοσία’.

Το 1927 η κοινή γνώμη της Κωνσταντινούπολης συγκλονίστηκε από τον έρωτα ενός Τούρκου για μια Εβραία που κατέληξε σε ερωτικό έγκλημα αλλά έλαβε διαστάσεις πολιτικής σύγκρουσης μεταξύ της κυβέρνησης και της εβραϊκής μειονότητας της Κωνσταντινούπολης. Η δολοφονία της εικοσάχρονη Εβραίας Έλσα Νιέγκο από τον σαραντάχρονο Τούρκο Οσμάν, επειδή η γυναίκα δεν ανταποκρινόταν στον έρωτά του μεταξύ άλλων και λόγω της διαφοράς θρησκεύματος,⁶⁴¹ προκάλεσε την αντίδραση της εβραϊκής κοινότητας στην Κωνσταντινούπολη. Η αδιαφορία της τουρκικής αστυνομίας προς τις καταγγελίες της κοπέλας για παρενόχληση κατά το προηγούμενο διάστημα και η επιείκεια με την οποία αντιμετώπισε η τουρκική

⁶³⁸ Για παράδειγμα, μια Αρμένισσα και ένας Τούρκος αυτοκτονούν επειδή η αίτηση εξισλαμισμού της γυναίκας είχε απορριφθεί και έτσι δεν μπορούσαν να παντρευτούν. *Ημερήσια Νέα*, 24 Σεπτεμβρίου 1923. Η εφημερίδα *Απογευματινή* μετέδιδε συχνά ειδήσεις από το αστυνομικό δελτίο της πόλης που αφορούσαν σε ερωτικά εγκλήματα μεικτών ζευγαριών, όπου συνήθως ο άντρας ήταν Τούρκος και η γυναίκα χριστιανή ή εβραία. Για παράδειγμα, ο Μαχμούτ κυνηγούσε την ερωμένη του Ζωίτσα (*Απογευματινή*, 25 Φεβρουαρίου 1926), ένας Τούρκος έσφαξε τη Ρωμιά ερωμένη του (*Απογευματινή*, 28 Δεκεμβρίου 1926) και ένας άλλος την Εβραία σύντροφό του (*Απογευματινή*, 18 Αυγούστου 1927).

⁶³⁹ Μαίρη Μικέ, *Έρωτας (αντ)εθνικός. Ερωτική επιθυμία και εθνική ταυτότητα τον 19ο αιώνα*, Αθήνα 2007: 19-20.

⁶⁴⁰ Γαζή, ό.π.

⁶⁴¹ Ο Οσμάν, υπάλληλος του μονοπωλίου καπνού και γόνος πλούσιας οικογένειας, ερωτεύτηκε την Εβραία Έλσα Νιέγκο, η οποία δεν ανταποκρινόταν στον έρωτά του. Ο Οσμάν επέμενε να την παρενοχλεί απειλώντας την ότι θα την σκότωνε αν δεν ενέδιδε. Τελικά, στις 17 Αυγούστου 1927, αφού ο Οσμάν πληροφορήθηκε τους αρραβώνες της Έλσας με έναν ομόθρησκο της, πραγματοποίησε την απειλή του και την ταυμάτισε θανάσιμα με μαχαίρι στη γέφυρα του Γαλατά, καθώς η γυναίκα επέστρεφε σπίτι της μετά τη δουλειά της. Balı, ό.π.: 110.

δικαιοσύνη τον Οσμάν εξόργισαν τους Εβραίους της Κωνσταντινούπολης, που μετέτρεψαν την κηδεία της σε αντικυβερνητική διαδήλωση με κύριο σύνθημα «Θέλουμε δικαιοσύνη». Στη διάρκεια της κηδείας-διαδήλωσης σημειώθηκαν μικροεπεισόδια και τέσσερις Εβραίοι συνελήφθησαν. Η επίσημη τουρκική θέση κατηγόρησε τους Εβραίους ότι χρησιμοποίησαν την κηδεία ως αφορμή διαμαρτυρίας κατά της Τουρκικής Δημοκρατίας, και ότι προσέβαλαν και διέφθειραν την τουρκικότητα, πράξη που αποτελούσε ποινικό αδίκημα με βάση το τουρκικό σύνταγμα και τον τουρκικό ποινικό κώδικα.⁶⁴² Το περιστατικό εντάσσεται στο πλαίσιο της αντιμειονοτικής πολιτικής των τουρκικών αρχών και της προσπάθειας καταστρατήγησης της δημόσιας παρουσίας των μη μουσουλμάνων. Διάφοροι μελετητές έχουν υποστηρίξει ότι το περιστατικό αυτό στάθηκε αφορμή για να ενταθούν τα κατασταλτικά κρατικά μέτρα που στρέφονταν εναντίον των Εβραίων της Τουρκίας.⁶⁴³ Το γεγονός ότι αφορμή στάθηκε ένα 'διακοινοτικό' ερωτικό έγκλημα αναδεικνύει αφενός μεν το φάσμα και τη βιαιότητα της αντιμειονοτικής πολιτικής της τουρκικής κυβέρνησης αλλά και την πολιτική νοηματοδότηση της ιδιωτικής εμπειρίας και της καθημερινότητας την περίοδο του Μεσοπολέμου.

Ο ρωμαίικος τύπος της εποχής παρακολουθούσε από κοντά το περιστατικό και τη δικαστική εξέλιξη της ιστορίας με πρωτοσέλιδα και αναλυτικά ρεπορτάζ· αν και μέσα στο ευρύτερο κλίμα αντιμειονοτικής καταστολής, ο μειονοτικός τύπος δεν πήρε θέση για το περιστατικό, το γεγονός και μόνο ότι αναμετέδιδε όλες τις σχετικές ειδήσεις δείχνει το μεγάλο ενδιαφέρον αλλά και την ανησυχία της μειονοτικής ελίτ για το μέλλον της μειονότητας.⁶⁴⁴

⁶⁴² Βλέπε αναλυτικά 5^ο κεφάλαιο: 2 γ.

⁶⁴³ Αμέσως μετά τα γεγονότα απαγορεύτηκε για ένα διάστημα η ελεύθερη κυκλοφορία των Εβραίων στη χώρα. Λίγο αργότερα ξεκίνησε η εκστρατεία καταστρατήγησης των μη τουρκικών γλωσσών στην τουρκική επικράτεια και προώθησης της τουρκικής με γενικό τίτλο «Πολίτη μίλα τουρκικά» (βλέπε αναλυτικά στο κεφάλαιο 5). Bali, ό.π.: 127-131. M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, Ιστανμπούλ 2004: 239-243.

⁶⁴⁴ Όλο τον Αύγουστο του 1927 και τον Ιανουάριο και τον Φεβρουάριο του 1928, οπότε εκδικάστηκε η δίκη του δολοφόνου, η εφημερίδα *Απογευματινή* είχε εκτεταμένα ρεπορτάζ.

γ) Η έμφυλη απειλή του τοπίου της νεωτερικότητας και των «αστικών απολαύσεων».

Τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας η συζήτηση σχετικά με τον ρόλο της γυναίκας στη νέα κοινωνία που οραματίζονταν οι κεμαλικές δυνάμεις ήταν κεντρική. Αρκετές μελέτες έχουν καταδείξει τον εργαλειακό ρόλο που διαδραμάτισε το γυναικείο ζήτημα στην ιδεολογία και την πολιτική του κεμαλισμού.⁶⁴⁵ Η ισότητα των γυναικών και η αναγνώριση των δικαιωμάτων τους θεωρήθηκαν σημαντικά στη διαδικασία εκσυγχρονισμού της τουρκικής κοινωνίας και δόμησης της τουρκικής εθνικής ταυτότητας. Στο όνομα της λαϊκής κυριαρχίας που ευαγγελίζονταν ο κεμαλισμός, και άρα της διεύρυνσης των δικαιωμάτων του πολίτη και της άρσης των κωλυμάτων που έθετε η θρησκεία και η παράδοση, οι γυναίκες επωφελήθηκαν κυρίως σε θεσμικό επίπεδο.⁶⁴⁶

Ο Ελβετικός Αστικός Κώδικας του 1926, αν και πατριαρχικός στην ουσία του, η θεσμοθέτηση της γυναικείας ψήφου το 1934, η κατάργηση της πολυγαμίας αποτελούσαν μεταρρυθμίσεις που βελτίωναν τη νομική θέση των γυναικών, τουλάχιστον εκείνων που η κοινωνική τάξη τους τους επέτρεπε να επωφεληθούν. Ήταν επίσης κινήσεις που έδειχναν στον υπόλοιπο πολιτισμένο -βλέπε δυτικό κόσμο- ότι η Τουρκία έκανε βήματα προόδου και εκπολιτισμού.⁶⁴⁷

Η αναγνώριση των γυναικών ως ισότιμων πολιτών σχετιζόταν σε μεγάλο βαθμό με τον ρόλο που τους αποδιδόταν. Οι γυναίκες θεωρούνταν προνομιακοί θεματοφύλακες της εθνικής ταυτότητας και ο παραδοσιακός τους ρόλος ως μητέρες, παιδαγωγοί και σύζυγοι θεωρήθηκε στρατηγικής σημασίας στην προσπάθεια

⁶⁴⁵ Ενδεικτικά βλέπε: Sirin Tekeli, «Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı», Levent Cinemre and Rusen Çakır, eds., *Sol Kemalizme Bakıyor*, Ιστανμπούλ, 1991:93-107. Kandiyoti, «Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?», in Nira Yuval-Davis and Floya Anthias (eds.), *Woman-Nation-State*, Λονδίνο 1988. Ayşe Durakbasa, «Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Olusumu», *Tarih ve Toplum*, no. 51, Μάρτιος 1988. Zehra Arat, «Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition», in Fatma Müge Göçek and Shiva Balaghi, eds., *Reconstructing Gender in the Middle East: Power, Identity, and Tradition*, Νέα Υόρκη 1994.

⁶⁴⁶ Kandiyoti, 2004 ό.π.: 48.

⁶⁴⁷ Όπως έχει εύστοχα επισημανθεί, ο βασικός αντίπαλος των πρώιμων μεταρρυθμιστών ήταν περισσότερο η οπισθοδρομικότητα παρά η εισαγωγή και οικειοποίηση 'ξενόφερτων', κυρίως ευρωπαϊκών, αλλαγών και μοντέλων. S. Zubaida, «Islam, cultural nationalism and the left», παρατίθεται στο Kandiyoti, ό.π.

οικοδόμησης ενός σύγχρονου και μοντέρνου εθνικού κράτους. Το δικαίωμα στη μόρφωση, στην εργασία, στην πολιτική συμμετοχή διαχείρισης του έθνους και του κράτους τούς δόθηκε από την κυρίαρχη – και ανδρική, ως επί το πλείστον- κεμαλική ελίτ περισσότερο ως καθήκον και ως αποστολή να υπηρετήσουν το έθνος τους παρά ως δικαίωμα άνευ όρων.⁶⁴⁸ Με άλλα λόγια, την ίδια στιγμή που το κεμαλικό καθεστώς επέτρεψε στις γυναίκες να εισέλθουν στο δημόσιο χώρο και τους αναγνώρισε μια θέση σε αυτόν, τους επέβαλε να συνεχίσουν να λειτουργούν με τους όρους και τους ρόλους που είχαν στον ιδιωτικό τους χώρο: μητέρες, σύζυγοι, καλές και μοντέρνες νοικοκυρές και θεματοφύλακες των εθνικών ιδεωδών.⁶⁴⁹ Το έθνος -το τουρκικό έθνος- θεωρήθηκε ο καινούργιος οίκος τους στον οποίο θα ενεργοποιούσαν τους παραδοσιακούς τους ρόλους.

Ο ρόλος που οι μειονοτικές ελίτ αποδίδουν στη ρωμιά γυναίκα κατά την περίοδο του μεσοπολέμου παρουσιάζει ομοιότητες και διαφορές με ό,τι ισχύει στην τουρκική κοινωνία της εποχής. Όπως έχει ήδη τονιστεί, και για τις μειονοτικές ελίτ η γυναίκα ενσάρκωνε τον βασικό θεματοφύλακα της κοινότητας και της διακριτής ταυτότητάς της. Η Ρωμιά γυναίκα μπορούσε και έπρεπε να μορφώνεται, να εργάζεται, να κάνει οικογένεια, αλλά όλα αυτά στον περιχαρακωμένο χώρο της κοινότητας και με τους όρους που έθετε η ανδρική, κατεξοχήν, μειονοτική ελίτ. Η ιδιότητά της ως πολίτης της Τουρκικής Δημοκρατίας και τα δικαιώματα που απέρρεαν από αυτή σταματούσαν εκεί που άρχιζε η μειονοτική της ταυτότητα. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ οι ρωμιές γυναίκες, που είχαν την τουρκική υπηκοότητα, απέκτησαν δικαίωμα ψήφου το 1934, στις ενδομειονοτικές εκλογές για την ανάδειξη των διοικητικών οργάνων απέκτησαν δικαίωμα μόνο εκλέγειν και όχι εκλέγεσθαι σταδιακά τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1950· η αλλαγή αυτή ίσως θα μπορούσε να συσχετιστεί με την αντίστοιχη εξέλιξη στην Ελλάδα ή τη χαλάρωση του κλίματος σε σχέση με τις μειονότητες με το πέρασμα από τον μονοκομματισμό στον πολυκομματισμό και τη φιλελεύθερη κυβέρνηση του Adnan Menderes. Το δικαίωμα της ψήφου δεν δόθηκε μαζικά αλλά κάθε κοινότητα ξεχωριστά αποφάσισε σε γενική συνέλευση αν θα υιοθετούσε το μέτρο ή όχι. Κάποιες κοινότητες μάλιστα απέρριψαν αρχικά το αίτημα ενώ στην πορεία το επικύρωσαν με ισχυρή πλειοψηφία.⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Στο ίδιο.

⁶⁴⁹ Arat, ό.π.: 84

⁶⁵⁰ Ανδριανοπούλου, Μπενλίσοϊ, ό.π.: 66-67.

Τα συντηρητικά αντανακλαστικά της κοινότητας σε σχέση με τις γυναίκες υπαγορεύτηκαν τόσο από τις παγιωμένες αντιλήψεις σχετικά με τον ρόλο της γυναίκας, όσο και από τον φόβο διάλυσης της μειονότητας μέσα στο αντιμειονοτικό κλίμα των πρώτων δεκαετιών της Τουρκικής Δημοκρατίας. Η ανησυχία διάλυσης και αλλοίωσης του χαρακτήρα της κοινότητας και άρα απώλειας και της εξουσίας των μειονοτικών ελίτ έθετε το κανονιστικό πλαίσιο πρόσληψης, ερμηνείας και αντιμετώπισης όλων των αλλαγών που συνέβαιναν στην τουρκική κοινωνία των δεκαετιών του 1920 και του 1930.

Επιπλέον, για τη μειονοτική ελίτ η μειονότητα και η συνοχή της δεν απειλούνταν μόνο από τα αντιμειονοτικά μέτρα αλλά ευρύτερα από το σύγχρονο τρόπο ζωής, το «τοπίο της νεωτερικότητας», με τα λόγια της Deniz Kandiyoti,⁶⁵¹ λόγω της αρνητικής επίδρασης που είχε αυτό στις γυναίκες· κυρίως στις γυναίκες των μεσαίων και κατώτερων κοινωνικών στρωμάτων, που αποτελούσαν και το μεγαλύτερο αριθμητικά κομμάτι του γυναικείου πληθυσμού της μειονότητας.

Οι περιπτώσεις που οι αλλαγές στο πλαίσιο του εκσυγχρονισμού της τουρκικής κοινωνίας κρίνονταν θετικά ήταν λίγες και σχετίζονταν πάντα με το 'καλό' της κοινότητας. Για παράδειγμα, οι κοινοτικές αρχές καλούσαν τις νεαρές γυναίκες που αποκτούσαν παιδί εκτός γάμου να μην το εγκαταλείπουν, με το επιχείρημα ότι «*η σύγχρονος κοινωνία θα τις εκτιμήσει περισσότερον. Αι παλαιαί αντιλήψεις ανήκουν εις το παρελθόν*».⁶⁵² Ωστόσο η επίκληση της «*σύγχρονης κοινωνίας*» γίνεται με αφορμή την είδηση ότι η τουρκική αστυνομία θα ήταν πλέον υπεύθυνη να περισυλλέγει τα έκθετα, τα οποία στη συνέχεια θα τοποθετούσε σε τουρκικό βρεφοκομείο στην περιοχή Σισλή.⁶⁵³ Σε μια περίοδο που η μειονότητα των Ρωμιών φυλορροούσε δημογραφικά κανείς και καμιά δεν ήταν περιττός και περιττή.

Συνολικά, η εμπειρία του μοντέρνου τρόπου ζωής, την οποία βίωνε η Κωνσταντινούπολη στη δεκαετία του 1920, θεωρούνταν ότι διέφθιρε τις γυναίκες και τις απομάκρυνε τόσο από τον προορισμό τους (μητέρες/σύζυγοι) όσο και από την μειονότητα. Για παράδειγμα, στον ρωμαϊκό τύπο της εποχής σχολιαζόταν αρνητικά η τάση των «*δεσποινίδων*» της κοινότητας να εγκαταλείπουν το επάγγελμα της

⁶⁵¹ Ο όρος ανήκει στην Deniz Kandiyoti, η οποία έχει προτείνει τη διερεύνηση της νεωτερικότητας και του εκσυγχρονισμού της τουρκικής κοινωνίας όχι μόνο από άποψη θεσμικών και νομικών μεταρρυθμίσεων αλλά και μέσω της αλλαγής κοινωνικών συμπεριφορών· ειδικότερα για τις γυναίκες μέσα από τους τύπους κατανάλωσης. Kandiyoti, ό.π.

⁶⁵² *Ημερήσια Νέα*, 20 Φεβρουαρίου 1924.

⁶⁵³ Στο ίδιο.

δασκάλας στα κοινοτικά σχολεία και να «μεταναστεύουν κατά καραβάνια προς την γραφομηχανήν [...] Η κυρά δασκάλα γίνεται δεσποινίς του τμήματος της Τραπέζης[....] Δακτυλογράφος της Τραπέζης είναι μια ποζισιόν επιτέλους, και εξάπαντος είναι κάτι τι το ασυγκρίτως πολύ σικ».⁶⁵⁴ Ήδη από την εισαγωγική φράση του άρθρου ο αρθρογράφος επισήμαινε την «απειλή» που έκρυβε το άνοιγμα της ρωμιάς γυναίκας σε άλλους επαγγελματικούς χώρους εκτός κοινότητας: «Ποιος θα έλεγε ότι το γραφείον απειλεί να φονεύση το σχολείον;».⁶⁵⁵ Στο άρθρό του αντιπαρέθετε μια κοινωνία σε αλλαγή, η οποία ασκούσε έλξη στο «νικηφόρον και θριαμβευτικόν θήλυ», με την κοινότητα που παρέμενε προσκολλημένη στην παλιά της νοοτροπία, απωθώντας έτσι τα μέλη της.⁶⁵⁶

Τα περισσότερα άρθρα στο ρωμαίικο τύπο της εποχής επισήμαιναν τον κίνδυνο που έκρυβαν οι αστικές απολαύσεις⁶⁵⁷ για τις νεαρές Ρωμιές, κυρίως των κατώτερων αστικών στρωμάτων, των κοριτσιών του λαού, όπως αποκαλούνταν.⁶⁵⁸ Τα κορίτσια του λαού παρουσιάζονται ως επιρρεπή θύματα που, λόγω έλλειψης σωστής μόρφωσης και αγωγής, υποκύπτουν σε ερωτικά πάθη, υλικές απολαύσεις και τελικά στην εξαπάτηση από επιτήδειους.⁶⁵⁹ Τα κορίτσια αυτά καλούνται να συνειδητοποιήσουν ότι γενικά και αόριστα για το δικό τους καλό, αλλά και για το καλό της κοινότητας. Προτείνεται λοιπόν στις νεαρές Ρωμιές να αφήσουν τις διασκέδασεις και τις περιπέτειες και να «χαρίσουν» τα κάλλη τους σε ένα «καλό παλικάρι πατριωτάκι τους με το οποίο να συνεργαστούν ευσυνειδήτως προς παραγωγήν όσο το δυνατόν περισσότερων ομοίων τους».⁶⁶⁰ Κατά τα πρώτα χρόνια λοιπόν της Τουρκικής Δημοκρατίας ο ρόλος της γυναίκας εξακολουθεί να περιορίζεται στα όρια της

⁶⁵⁴ *Ημερήσια Νέα*, «Δακτυλογράφος και Δασκάλα», 5 Δεκεμβρίου 1923.

⁶⁵⁵ Στο ίδιο.

⁶⁵⁶ Στο ίδιο.

⁶⁵⁷ *Ημερήσια Νέα*, 23 Αυγούστου 1923.

⁶⁵⁸ *Απογευματινή*, 8 Ιανουαρίου 1926.

⁶⁵⁹ Όπως επισημαίνει ο John Tosh, σύμφωνα με τις επικρατούσες απόψεις της εποχής, η διακριτή βιολογία των γυναικών επιμεριζόταν σε υποκατηγορίες ανάλογα με την ταξική προέλευση κάθε μιας. Έτσι, η αστή γυναίκα χαρακτηρίζεται από απουσία σεξουαλικής επιθυμίας, ενώ η γυναίκα που ανήκει σε χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα χαρακτηρίζεται από το αντίθετο· η υψηλή ηθικότητα της πρώτης βρίσκεται στον αντίποδα της διαφθοράς της δεύτερης. Εξερτζόγλου, ό.π.: 182.

⁶⁶⁰ «Ας είναι, δε φταίς μονάχα συ. [...] Φταίει και η Ταρσή η καρβουνού, και η Χρυσάφινα η πλύστρα, που έχει τρία παιδιά χωρίς να παντρευτή. [...] Και πρώτα από όλα φταίει το Σινεμά ντε Ταταύλα που σου εδίδαζε τα κατορθώματα μιας Εταίρας εις μέρη επτά, που σου εσέρβιρε την Νανά του Ζολά εις τρεις συνεχείας και με το σκοτάδι του ευνόησε τις πρώτες επαφές της επιδερμίδας σου με ξένας τοιαύτας. [...] Δικαίωμά σου είναι να ποθήσης την απόλαυσιν των αστικών ηδονών και να προτιμήσεις τα πανταλόνια με τσάκισι από τις βράκες». *Ημερήσια Νέα*, 23 Αυγούστου 1923.

μητέρας-συζύγου. Με δεδομένη μάλιστα τη δημογραφική συρρίκνωση της κοινότητας κατά τη δεκαετία του 1920 ο ρόλος της εργαλειοποιείται περαιτέρω.

Από την άλλη πλευρά, ο λόγος που εκφράζει ο μειονοτικός τύπος της εποχής σχετικά με την επιδραστικότητα της μοντέρνας/σύγχρονης ζωής πάνω στις νεαρές κοπέλες παρουσιάζει ιδιαίτερες ομοιότητες με την ευρύτερη κριτική που ασκούσε η κεμαλική ελίτ στην επίδραση που είχε η επαφή των μεσαίων και εργατικών στρωμάτων, ιδιαίτερα των γυναικών, με τον σύγχρονο τρόπο ζωής. Σε όλη την δεκαετία του 1920, η πρόοδος και ο εκπολιτισμός της τουρκικής κοινωνίας, που εξισωνόταν με τον εξευρωπαϊσμό της, ήλκυε τις ηγετικές τουρκικές ελίτ την ίδια στιγμή που η εμπειρία του σύγχρονου τρόπου ζωής και των νεωτερικών ηθών θεωρούνταν απειλή.⁶⁶¹ Η συγκεκριμένη στάση απέναντι στον εκσυγχρονισμό της τουρκικής κοινωνίας είχε σαν αποτέλεσμα να αρθρωθεί τη δεκαετία του 1920 ένας λόγος περί κρίσης και παρακμής ηθών, πολιτισμού και κοινωνικών συμπεριφορών, ιδίως στην Κωνσταντινούπολη. Η Κωνσταντινούπολη, ιδίως συγκεκριμένες περιοχές στην πόλη, όπως το Πέραν και ο Γαλατάς, κατείχαν ιδιαίτερη θέση σε αυτήν την ρητορική περί παρακμής, μιας και ταυτίζονταν με τη διεφθαρμένη Δύση και το πολυεθνικό οθωμανικό παρελθόν προς το οποίο αντιπαρatiθονταν η γνήσια και προοδευτική τουρκική κεμαλική ελίτ.⁶⁶²

Σε απόλυτη συνάφεια με αυτό το δίπολο της προόδου και της παρακμής, πολύ συχνά στον ρωμαίικο τύπο της εποχής αναπαράγεται το στερεότυπο της λαϊκής κοπέλας, της κοπέλας του *εργατικού κόσμου*⁶⁶³ που μπροστά στην πολυδιάστατη εμπειρία της νεωτερικότητας τελικά πέφτει θύμα της ίδιας της επιθυμίας της. Η *Νανά* του Ε. Ζολά στο *Σινεμά Ντε Τατάβλα*,⁶⁶⁴ «το ανοιχτό μυθιστόρημα, το περιοδικό, το διεγερτικό καρτ-ποστάλ και η εικόνα»,⁶⁶⁵ η διάθεση για λούσα, για «μοντέρνο καπελάκι [...] φειδωλό λεπτό σατέν φόρεμα» που αφήνει μεγάλο μέρος του σώματος ακάλυπτο, οι βόλτες στον *Μεγάλο Δρόμο*,⁶⁶⁶ οι ήχοι της τζαζ μπαντ⁶⁶⁷ και η εκμάθηση

⁶⁶¹ G. Carole Woodall, *Sensing the city: Sound, Movement and the night in 1920s Istanbul*, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Νέα Υόρκη, Μάιος 2008: 21, 27.

⁶⁶² Στο ίδιο: 4-5.

⁶⁶³ *Απογευματινή*, «Από το Ντανσίνγκ στο Πορνείο», Χρονογράφημα σε συνέχειες, 22 Ιανουαρίου 1926.

⁶⁶⁴ *Ημερήσια Νέα*, 23 Αυγούστου 1923

⁶⁶⁵ *Απογευματινή*, «Από το Ντανσίνγκ στο Πορνείο», χρονογράφημα σε συνέχειες, 8 Ιανουαρίου 1926.

⁶⁶⁶ *Απογευματινή*, ό.π., 11 Ιανουαρίου 1926

⁶⁶⁷ «Ο αιώνας μας είναι αιώνας πειρασμού εις τον οποίον δεν δύνανται να ανθέξουν πολλά κορίτσια μόλις

δυτικότροπων χωρών στα διάφορα Ντανσίνγκ του Πέρα⁶⁶⁸: όλα αυτά συνιστούν το 'τοπίο της νεωτερικότητας', το οποίο σε αντίθεση με άλλες πτυχές του εκσυγχρονισμού της τουρκικής κοινωνίας θεωρείται ότι απειλεί να διαφθείρει τις ανυποψίαστες κόρες φτωχών οικογενειών. Σε αντίθεση με άρθρα του τουρκικού τύπου που υιοθετούν το στερεότυπο της πλούσιας Ρωμιάς που με την ενθάρρυνση των γονιών -και μάλιστα του πατέρα της- μπαινοβγαίνει στα μπαρ του Μπέιογλου, η αντίστοιχη αρθρογραφία στο εσωτερικό της κοινότητας χρησιμοποιεί τέτοιες ιστορίες διδακτικά, προς αποφυγή και παραδειγματισμό.⁶⁶⁹

3. Τα εθνοθησκευτικά όρια της μειονότητας και τα «μη υγιή στοιχεία».

Όταν ο έλληνας εκπρόσωπος στη ΜΕΑΠ, Αριστοτέλης Μαυρίδης διατύπωνε το 1926 την ανησυχία του για το δημογραφικό μέλλον της μειονότητας, με αφορμή την μετανάστευση οικογενειών από την Κωνσταντινούπολη λόγω της εφαρμογής του Αστικού Ελβετικού Κώδικα και της νομιμοποίησης των μεικτών γάμων Ρωμιών με αλλόθρησκους, εξέφραζε ταυτόχρονα και έναν άλλο φόβο. Όπως χαρακτηριστικά σημείωνε, η μαζική αναχώρηση από την Κωνσταντινούπολη θα είχε σαν αποτέλεσμα τα «εναπομείνοντα υγιειά εν Κων/πόλει στοιχεία πιεζόμενα παντοιοτρόπως [να] εξουδετερωθούν υπό ταπεινών στοιχείων προθύμων να εξυπηρετήσωσι τους σκοπούς των Τούρκων».⁶⁷⁰

Σε τι ακριβώς όμως αναφερόταν ο διαχωρισμός των Ρωμιών σε υγιείς και μη

ακούσουν τους ήχους της τζαζ». *Απογευματινή*, 19 Ιουλίου 1930.

⁶⁶⁸ Στο ίδιο.

⁶⁶⁹ H G. Carole Woodall θεωρεί ότι παρουσιάζοντας τον πλούσιο Ρωμιό πατέρα να υποστηρίζει την άσωτη ζωή της κόρης του δημιουργεί μια έντονη αντίθεση προς την ηθική τουρκική ρεπουμπλικανική οικογένεια. Woodall, ό.π.: 35-36.

⁶⁷⁰ ΙΑΥΕ, 1926, Κεντρική Υπηρεσία, 60/3, Μαυρίδης, Αντιπρόσωπος της Κυβερνήσεως παρά τη ΜΕΑΠ, Παρατηρήσεις επί των προτάσεων Ρουσδή Βέη, Υπουργού των Εξωτερικών Τουρκίας, Κωνσταντινούπολη, 22 Ιανουαρίου 1926. Τον ίδιο κίνδυνο επισήμαινε δύο δεκαετίες αργότερα, το 1947, ο Μητροπολίτης Κυδωνίων σε σχετική αναφορά του για την επικράτηση των οπαδών του Παπαευθύμ στην κοινότητα του Γαλατά. Για τον Μητροπολίτη Κυδωνίων, ο οποίος εξέφραζε έμμεσα την κυρίαρχη άποψη στους πατριαρχικούς κύκλους, ο βασικός παράγοντας ενδυνάμωσης του κινήματος του Παπαευθύμ ήταν η δημογραφική συρρίκνωση της μειονότητας: «Η κοινοτική ανωμαλία εν Γαλατά ήρχισε κυρίως από του Σεπτεμβρίου 1922 οπότε κατόπιν της γνωστής διαρροής του ομογενούς πληθυσμού ενταύθα εκολοβώθη η Κοινότης αριθμητικώς, εκολοβώθησαν δε κατά φυσικόν λόγον και τα Κοινοτικά Σωματεία. (...) Η ολοένα αυξάνουσα και συνεχιζόμενη διαρροή της Κοινότητος Γαλατά επέτρεψαν εις αυθαιρέτων τίνας χαρακτήρας να επικρατήσουν εκεί βοηθούσης εις τούτο και της όλης τότε εν γένει ανωμάλω καταστάσεως, λίαν δε δυσμενούς, ως γνωστόν, διά τε το Οικουμενικό Πατριαρχείον και την ομογένειαν». Αρχείο Πατριαρχείου, Ζήτημα Ευθύμ, Φ 16/12, Αναφορά Μητροπολίτου Κυδωνίων Αγαθάγγελου, 19 Ιουνίου 1947.

υγιείς/άρρωστους; Ποιοι και με ποιους όρους χαρακτηρίζονταν από τις ηγετικές ελίτ υγιείς και ποιοι *ταπεινά στοιχεία* και, συνεκδοχικά και αντιστικτικά στην κατηγορία του υγιούς, μη υγιείς;

Ο διαχωρισμός αυτός συνδεόταν άμεσα με τον εθνικό χαρακτήρα της μειονότητας, όπως νοηματοδοτούνταν από τα τέλη του 19^{ου} και ιδίως στις αρχές του 20^{ου} αιώνα από το ελληνικό κράτος και τη ρωμαίικη ελίτ, μέσα από μια πολύπλευρη διαδικασία ελληνοποίησης του *μιλλέτ* των Ρωμιών από το Πατριαρχείο και το ελληνικό κράτος μέσω των προξενικών του αρχών.⁶⁷¹ Η διάδοση των εθνικών ιδεών και κινημάτων στα Βαλκάνια και την Οθωμανική Αυτοκρατορία από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα προκάλεσε εθνικές ρήξεις στο εσωτερικό του *μιλλέτ* των Ρωμιών. Σε όλη την ύστερη οθωμανική περίοδο η ελληνορθόδοξη ελίτ προσπαθούσε να καλλιεργήσει, να ενισχύσει και να προασπίσει τον διακριτό ελληνορθόδοξο χαρακτήρα της κοινότητας και τη δημογραφική της παρουσία από τους αλλοεθνείς ορθόδοξους (κυρίως τους Βούλγαρους) και τους αλλόδοξους χριστιανούς (καθολικούς, προτεστάντες).

Ο φόβος της δημογραφικής αποδυνάμωσης και αλλοίωσης του χαρακτήρα της μειονότητας από αλλόδοξους συνεχίστηκε και τα πρώτα χρόνια μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας. Τον Αύγουστο του 1923 ο μειονοτικός ρωμαίικος τύπος εξέφραζε την ανησυχία του για το νέο σχολικό έτος που θα ξεκινούσε σε λίγο. Η βασική ανησυχία που διατυπωνόταν ήταν ότι πιθανόν τα σχολεία να μην μπορούσαν να ανοίξουν λόγω της άσχημης οικονομικής και κοινωνικής κατάστασης που επικρατούσε στη χώρα μετά τον πόλεμο, αλλά και λόγω της έλλειψης καθηγητών και δασκάλων, κάποιοι από τους οποίους είχαν φύγει· αυτό θα είχε σαν αποτέλεσμα οι Ρωμιοί μαθητές είτε να χάσουν τη χρονιά τους, είτε να *«παρασυρθούν από προπαγανδιστικές υποσχέσεις»* και να *«πέσουν σε προπαγανδιστικά σχολεία»*, δηλαδή σε σχολεία καθολικών και προτεσταντών.⁶⁷² Λίγα χρόνια αργότερα, το 1928, παρά τα

⁶⁷¹ Σχετικά με τη μετάβαση από το *μιλλέτ* των Ρωμιών στο ελληνικό έθνος βλέπε Αναγνωστοπούλου, 1998, ό.π.: 428-445, 538-543.

⁶⁷² *Ημερήσια Νέα*, 20 Αυγούστου 1923, 15 Σεπτεμβρίου 1923, 12 Οκτωβρίου 1923. Ο φόβος αυτός μάλιστα επενδυόταν και με ταξικούς όρους: «Οι πλούσιοι στέλνουν τα παιδιά τους στα ξένα σχολεία, στις Ευρώπες, όπου σε ξένες γλώσσες μορφώνουν το πνεύμα τους και σφυρηλατούν τον χαρακτήρα τους. Η μεσαία τάξη προσπαθεί με χατήρια και με του τάδε τζορμπατζή ή παράγοντος την μεσολάβησι να επιτύχει εκπτώσεις δια δίδακτρα, οι φτωχοί δε ή φορολογούνται άνισα και άδικα ή αναγκάζονται να αφήσουν τα παιδιά τους αγράμματα αν δεν παρασυρθούν από προπαγανδιστικές υποσχέσεις». *Ημερήσια Νέα*, 12 Οκτωβρίου 1923. Ο φόβος ότι τα παιδιά της κοινότητας θα πάνε σε ξένα σχολεία (προτεσταντικά και καθολικά), αποδυναμώνοντας έτσι την κοινότητα υπήρχε σε όλο τον 19^ο αιώνα.

μεγάλα οικονομικά προβλήματα που αντιμετώπιζαν τα μειονοτικά σχολεία⁶⁷³ και παρά το γεγονός ότι η δωρεάν φοίτηση επιτρεπόταν μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις οικονομικής ανέχειας, η κεντρική εφοροεπιτροπή του Σταυροδρομίου ενέκρινε το αίτημα δωρεάν εγγραφής μαθητών ουνιτικής σχολής στις αντίστοιχες μειονοτικές σχολές.⁶⁷⁴ Η άμεση και παμψηφεί αποδοχή του αιτήματος για δωρεάν εγγραφή εντάσσεται απόλυτα, θεωρώ, στο παραπάνω ερμηνευτικό πλαίσιο προστασίας και τόνωσης του δημογραφικού και εθνοθησκευτικού χαρακτήρα της μειονότητας.

α) «Θα ξηλώσι το τσουράπι και μια μέρα θα ευρεθώμεν τουρκορθοδοξοποιημένοι»⁶⁷⁵: η απειλή των Τουρκορθόξων.

ii) Ο κίνδυνος διάρρηξης των εθνικών ορίων της κοινότητας.

Ωστόσο, για τη μειονοτική ελίτ ο κύριος εσωτερικός εχθρός ήταν όσοι απειλούσαν τον εθνικό (βλέπε ελληνικό) προσανατολισμό της μειονότητας, κατά κύριο λόγο οι Τουρκορθόδοξοι, οι οποίοι υποστήριζαν την αφομοίωση της μειονότητας στο τουρκικό έθνος.⁶⁷⁶ Ο Αυρήλιος Σπαθάρης, δικηγόρος και ηγετική φυσιογνωμία της μειονοτικής ελίτ, επισήμαινε ότι η μειονότητα δεν είχε «να αντιπαλαίση μόνον κατά του προαιωνίου εχθρού της, του Κράτους, του επιδιώκοντος την αποσύνθεσίν της, αλλά και κατά των έσω υπονομευτών της».⁶⁷⁷ Για τη ρωμαϊκή ελίτ, οι «εσωτερικοί υπονομευτές» της μειονότητας ταυτίζονταν σε μεγάλο βαθμό με τους Τουρκορθόδοξους· η δράση τους θεωρούνταν ότι λειτουργούσε εξίσου διαλυτικά για τη μειονότητα όσο και τα αντιμειονοτικά μέτρα της τουρκικής κυβέρνησης: οι Τουρκορθόδοξοι απειλούσαν την εσωτερική συνοχή της μειονότητας και προωθούσαν τον εκτουρκισμό της.

Σύμφωνα με το ελληνικό κράτος, «το τουρκικό σύστημα [...] κατ' έμμεσον και συγκεκαλυμμένον τρόπον» χρησιμοποιούσε διάφορα στοιχεία που «δρούσαν και κινούνταν δυστυχώς εντός των σπλάχνων των μειονοτήτων»,⁶⁷⁸ υπονοώντας ότι οι

⁶⁷³ Τα μειονοτικά σχολεία δεν δέχονταν καμμία οικονομική υποστήριξη από τον κρατικό προϋπολογισμό. Sarioglou, 2004 ό.π.: 93.

⁶⁷⁴ *Ανθέμιον*, ΣΤ 59, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Πέρα, 14 Ιανουαρίου 1928.

⁶⁷⁵ *Απογευματινή*, 26 Σεπτεμβρίου 1930.

⁶⁷⁶ Οι απόψεις των Τουρκορθόξων για τη θέση της μειονότητας στην Τουρκική Δημοκρατία παρουσιάζονται αναλυτικά στο 5^ο κεφάλαιο: 3β.

⁶⁷⁷ ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, Επιστολή Α. Σπαθάρη προς Γενικό Πρόξενο Ελλάδας, Πέρα 29 Μαρτίου 1927.

⁶⁷⁸ ΙΑΥΕ, 1925 Γ, 66.8, Σημείωμα ΥΠΕΞ, Αθήνα 30 Νοεμβρίου 1925.

Τουρκορθόδοξοι υποστηρίζονταν από την τουρκική κυβέρνηση, κάτι που ίσχυε σε μεγάλο βαθμό. Αυτό που παρουσιάζει μεγαλύτερο ενδιαφέρον ωστόσο στην παραπάνω διατύπωση είναι ότι η μειονότητα εμφανιζόταν σαν ζωντανός οργανισμός, ενιαίος και αδιαφοροποίητος· άρα από τη στιγμή που κάποιος επικαλούνταν άλλα χαρακτηριστικά διαχώριζαν τη θέση τους και έπαυαν να συνιστούν τμήμα αυτού του οργανισμού, έπαυαν να ανήκουν στην οικογένεια αυτή.⁶⁷⁹ Σε εσωτερικό επίπεδο, για να θεωρείται κανείς μέλος της ρωμαϊκής μειονότητας-οικογένειας εκτός από τη θρησκεία (ορθοδοξία) θα έπρεπε να συμμεριζόταν ή τουλάχιστον να μην απέρριπτε τα εθνικά χαρακτηριστικά (ελληνικότητα) τα οποία απέδιδε η ελίτ στη μειονότητα.

Η ρητή διασαφήνιση των κριτηρίων του ανήκειν στη μειονότητα των Ρωμιών, όπως αυτά τίθενται από τη μειονοτική ελίτ, θέτει εύγλωττα τα εθνοτικά όρια της μειονότητας. Η αναφορά σε Βουλγαρορθόδοξους και Αλβανορθόδοξους στη διάρκεια του Μεσοπολέμου αναδεικνύει τις εσωτερικές εθνοτικές τομές της κοινότητας αλλά και τα όρια της ελληνορθόδοξης ταυτότητας και της διαδικασίας ‘εμπέδωσής’ της που είχε ξεκινήσει από τον 19^ο αιώνα.

Στη μετά το 1923 εποχή η ανησυχία σχετικά με τον εθνικό προσανατολισμό των ορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης δεν τίθεται με όρους ανταγωνισμού μεταξύ των διαφορετικών εθνικισμών, όσο με όρους αφομοίωσης στο τουρκικό έθνος. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη μεταξύ των ορθόδοξων ομάδων που είχαν βουλγαρική ή αλβανική καταγωγή και μιλούσαν τις αντίστοιχες εθνικές γλώσσες φαίνεται ότι δεν ανησυχούσε την ελληνορθόδοξη ελίτ τόσο σε σχέση με τη διάδοση του βουλγαρικού ή αλβανικού εθνικισμού μεταξύ των μελών της μειονότητας, όπως συνέβαινε σε μεγάλο βαθμό μετά την ίδρυση της Βουλγαρικής Εξαρχίας και του ανεξάρτητου βουλγαρικού κράτους. Η βασική ανησυχία πλέον ήταν ότι όλες αυτές οι ομάδες ευνοούσαν την αποσύνθεση και την τουρκοποίηση της μειονότητας.

Έτσι για παράδειγμα, όπως έχει ήδη αναφερθεί, σε όλη τη δεκαετία του 1920 το ελληνικό κράτος και το Πατριαρχείο θεωρούσαν την ομάδα των Αλβανορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης επικίνδυνη για την ‘εθνική ταυτότητα’ της κοινότητας. Η βασική ανησυχία ήταν ότι η συγκεκριμένη ομάδα θα μπορούσε να αποτελέσει πυρήνα Τουρκορθόδοξων και άρα να ενισχύσει το ήδη υπάρχον κίνημα των Τουρκορθόδοξων

⁶⁷⁹ «[...] Δεν δυνάμεθα δε να εννοήσωμεν οικογενειακήν διαφοράν μεταξύ των Ρωμιών, ενώ το εν των ενδιαφερομένων μερών διακηρύττει ότι δεν ανήκει εις την οικογένειαν», *Ημερήσια Νέα*, 8 Δεκεμβρίου 1923.

του Παπαευθύμ.⁶⁸⁰

Σε όλο το μεσοπόλεμο ο μειονοτικός τύπος εξέφραζε τον φόβο «ευθυμοποίησας» της κοινότητας και προσβολής της από «την λύμην του ευφτυμισμού»,⁶⁸¹ δημιουργώντας ένα καινούργιο λεξιλόγιο γύρω από τον Παπαευθύμ, τους υποστηρικτές του και το κίνημά τους. Εκείνοι που υποστήριζαν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, τον Παπαευθύμ ή τον Ισταμάτ Ζιχνί αποκαλούνταν «εφτυμίζοντες» και «ζιχνίζοντες», «διφορούμενοι Ρωμηοί», «ημιομογενείς» και «ημιορθόδοξοι», «ερμαφρόδιτοι».⁶⁸² Στους περισσότερους από αυτούς τους χαρακτηρισμούς υπάρχει μια αρνητική συνδήλωση: οι Τουρκορθόδοξοι παραπέμπουν σε αρρώστια (*λυμήν του ευφτυμισμού*), σε κάτι 'συγκεχυμένο' (*διφορούμενοι, ερμαφρόδιτοι*), εν τέλει σε μη κανονικότητα. Χρησιμοποιώντας ένα 'βιολογικοποιημένο' λεξιλόγιο,⁶⁸³ οι Τουρκορθόδοξοι παρουσιάζονται ως ασθένεια η οποία απειλεί να προσβάλει το 'υγιές σώμα', τα 'σπλάχνα' της μειονότητας, απειλεί να ξεκληρίσει τη μειονοτική οικογένεια. Η χρησιμοποίηση αυτών των όρων και των παρομοιώσεων αναπαράγουν το σχήμα του έθνους ως ζωντανού οργανισμού, ως οικογένειας που τα μέλη της συνδέονται με δεσμούς αίματος.

Ο κύριος χαρακτηρισμός όμως που η ρωμαίικη ελίτ απέδιδε στους Τουρκορθόδοξους και εν γένει σε όσους ξέφευγαν από την κανονικότητα που αυτή είχε διαμορφώσει ήταν εκείνος του «ξένου στοιχείου» προς την κοινότητα και την οικογένεια των Ρωμιών.

Ενδεικτικά, το 1928 μια ομάδα υποστηρικτών του Παπαευθύμ με πρωτεργάτες τους Κώτσο Παπαδόπουλο, Μισέλ Ιωαννίδη, Σταμάτη Χατζόπουλο και Λαζ Κιουρκτζόγλου επιχείρησε να καταλάβει τη διοίκηση της κοινότητας Σταυροδρομίου.⁶⁸⁴ ο μειονοτικός τύπος και η μειονοτική ηγεσία καταδίκασαν την πράξη και χαρακτήρισαν όσους εμπλέκονταν στην προσπάθεια αυτή «άτομα τελείως ξένα» προς την κοινότητα, στοιχεία βλαπτικά και άρρωστα σε αντίθεση με την

⁶⁸⁰ Βλέπε αναλυτικά 2^ο κεφάλαιο: 2 α.

⁶⁸¹ *Απογευματινή*, 26 Σεπτεμβρίου, 30 Σεπτεμβρίου 1930.

⁶⁸² *Απογευματινή*, 29 Ιουλίου 1930, 5 Αυγούστου 1930, 30 Σεπτεμβρίου 1930.

⁶⁸³ Η περίοδος του Μεσοπολέμου είναι η περίοδος ανόδου των φασιστικών ιδεολογιών. Η χρήση της βιολογίας και της ανθρωπολογίας στην ερμηνεία της κοινωνίας και της ιστορίας είναι αρκετά διαδεδομένη την εποχή εκείνη και στην τουρκική διάνοηση. Parla Taha, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, Ιστανμπούλ 1995: 323-324. Το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται για τους Τουρκορθόδοξους θα μπορούσε ενδεχομένως να συσχετιστεί με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής.

⁶⁸⁴ Βλέπε αναλυτικά 3ο κεφάλαιο: 4 γ.

«υγειώς σκεπτόμενη μερίδα της Κοινότητος Πέραν».⁶⁸⁵

Επίσης, στην περίπτωση της ανάμειξης του τουρκορθόδοξου Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ στη διοίκηση των Νοσοκομείων Βαλουκλή το 1930,⁶⁸⁶ ο μειονοτικός τύπος χρησιμοποίησε την ίδια επιχειρηματολογία για να καταδικάσει το γεγονός. Με το επιχείρημα ότι η «[...] η κοινότης μας δεν είναι ταρλάς αδέσποτος» καλούσε τους ξένους προς την ομογένεια «ανήκοντας εις τον κατά της Εκκλησίας μας και της ομογενείας επιδαμόντα εσμόν του Ευτύμ Εφέντη» να γίνουν «τακτικά μέλη της κοινότητος [εάν ήθελαν] να αναμειχθούν στα οικογενειακά μας».⁶⁸⁷ Στην περίπτωση του Ισταμάτ Ζιχνί ο χαρακτηρισμός «ξένος» πήρε και άλλες διαστάσεις. Τον Σεπτέμβριο του 1930 οι εφοροεπιτροπές των διαφόρων κοινοτήτων της μειονότητας αποκήρυξαν επίσημα τον Ισταμάτ Ζιχνί από μέλος της ελληνορθόδοξης μειονότητας.⁶⁸⁸ Αν και η κίνηση αυτή δεν είχε νομικό αντίκτυπο, είναι ενδεικτική της ενδομειονοτικής πόλωσης, της αντίδρασης αλλά και του φόβου της ρωμαϊκής ελίτ, η οποία θεωρούσε ότι οι Τουρκορθόδοξοι συνιστούσαν άμεση απειλή εκτουρκισμού και δημογραφικής αποψίλωσης της μειονότητας.⁶⁸⁹

Επιπλέον, με αφορμή την εμπλοκή των Τουρκορθόδοξων στη διοίκηση της μειονότητας, μεμονωμένες κοινότητες συνέταξαν και εξέδωσαν πρωτόκολλα όπου δήλωναν ρητά ότι αποκλείονταν από τις εσωτερικές εκλογικές διαδικασίες τους οι

⁶⁸⁵ *Απογευματινή*, 4 Απριλίου 1928, 6 Απριλίου 1928. Στην περίπτωση βέβαια του Παπαδόπουλου, το επίθετο ξένος αναφερόταν και στο ότι ο συγκεκριμένος ήταν παλαιότερα επίτροπος στον Γαλατά και άρα δεν θεωρούνταν κοινοτικός άρχοντας της κοινότητας του Σταυροδρομίου. *Απογευματινή*, 3 Απριλίου 1928.

⁶⁸⁶ Στις 25 Μαρτίου του 1930 έγιναν εκλογές για την ανάδειξη νέας εφορείας στα Νοσοκομεία Βαλουκλή· στις εκλογές αυτές αναδείχτηκε μεταξύ άλλων και ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ ως τρίτος αντιπρόεδρος μετά από παρέμβαση της Νομαρχίας της Κωνσταντινούπολης. Ο Όζνταμαρ στήριξε την αντιπολίτευση (μέλη της οποίας ήταν ο Ε. Παναζίδης, πρόεδρος της εφοροεπιτροπής Ταταούλων και ο Λαζ Κιουρκτσόγλου) που δημιουργήθηκε και όταν εκείνη πέντε χρόνια αργότερα, το 1935, ανέλαβε την προεδρεία του νοσοκομείου, έχρισε τον Όζνταμαρ αντιπρόεδρο της. Τέλος, όταν το 1936-1937 έγινε υποχρεωτική από τη Γενική Διεύθυνση Βακουφίων η ανάθεση της διοίκησης των ιδρυμάτων σε έναν και μοναδικό επίτροπο, οι τουρκικές αρχές επέλεξαν τον Ισταμάτ Ζιχνί για τη θέση αυτή. Φωκίων Σιδηρόπουλος, *Τα Εθνικά Φιλανθρωπικά Καταστήματα στην Κωνσταντινούπολη*, Αθήνα 1999: 344, 346, 350. Alexandris, 1983 ό.π.:184. *Απογευματινή*, 3 Αυγούστου 1930.

⁶⁸⁷ *Απογευματινή*, 24, 25 Ιουλίου 1930.

⁶⁸⁸ Για την ακρίβεια, η απόφαση της αποκήρυξης πάρθηκε όχι μόνο από την κεντρική εφορεία αλλά και από τους εκλέκτορες κάθε κοινότητας. Η κεντρική εφορεία του Πέρα τον αποκήρυξε πρώτη τον Σεπτέμβριο του 1930 [9 Σεπτεμβρίου]· ακολούθησαν οι ενορίες Ευαγγελίστριας, Βλάχας, Κουσσουντζουκίου, Κανδυλί, Χάσκιοϊ, Φερίκιοϊ, Γαλατά, Αγ. Στεφάνου, Μπεμπεκίου, Διπλοκιονίου, Ξυλόπορτας, Τζιμπαλίου, Νεοχωρίου-Στένης, Χάλκης, Χαλκηδόνας, Μαρασλείου, Βαθυρρύακος, *Απογευματινή*, 9, 11, 12, 17 Σεπτεμβρίου 1930. Το Πατριαρχείο είχε ήδη αφορίσει τον Παπα-Ευθύμ ήδη από τον Φεβρουάριο 1924. Alexandris, 1983 ό.π.: 157.

⁶⁸⁹ «[...] θα μείνει μόνο η ευχή του Ευτύμ Εφέντη αποτελεσματικών μέσων προς τέλειαν διαρροήν εντεύθεν των Ρωμηών». *Απογευματινή*, 8 Αυγούστου 1930.

Τουρκορθόδοξοι και οι Βουλγαρορθόδοξοι. Συγκεκριμένα, τον Σεπτέμβρη 1930 ενόψει των ενδοκοινοτικών εκλογών, η εκλογική συνέλευση της κοινότητας Βλάχκας εξέδωσε πρωτόκολλο όπου, μεταξύ άλλων, αναφερόταν ότι η συνέλευση «*κυρήσσει ως εκλογικόν δόγμα το ρωμηορθόδοξον του εκλέκτορος και εκλεγμένου, αποκλειομένου ρητώς παντός Βουλγαρορθόδοξου ή Τουρκορθόδοξου*».⁶⁹⁰ Με τον τρόπο αυτό, η μειονοτική ελίτ έθετε με σαφήνεια τα όρια και τα κριτήρια του ανήκειν στη μειονότητα και της εμπλοκής στις εσωτερικές διοικητικές διαδικασίες της, περιθωριοποιώντας όσους θεωρούσε μη Ρωμιούς. Ταυτόχρονα, προσπαθούσε να φρονηματίσει και να πειθαρχήσει τα μέλη της μειονότητας και έτσι να προασπίσει τα εθνοθηρησκευτικά όριά της, μέσα σε ένα αντιμειονοτικό πολιτικό περιβάλλον.

ii) Ο κίνδυνος διάρρηξης των ‘ηθικών’ ορίων της κοινότητας.

Το φθινόπωρο του 1931 το πτώμα ενός οπαδού του Παπαευθύμ παρέμεινε άταφο για οχτώ ημέρες.⁶⁹¹ Ο Παπά Τράντας, ιερέας της τουρκορθόδοξης εκκλησίας που είχε πλέον την έδρα της στην Παναγία Καφφατιανή του Γαλατά, πέθανε από ημιπληγία στο νοσοκομείο του Βαλουκλή όπου νοσηλευόταν.⁶⁹² Παρά τις ρητές οδηγίες της Νομαρχίας Κωνσταντινούπολης, οι κοινοτικές αρχές του νεκροταφείου Βαλουκλή δεν επέτρεψαν να ταφεί ο νεκρός στον κυρίως χώρο του νεκροταφείου αλλά υπέδειξαν έναν ιδιαίτερο χώρο μέσα σε αυτό, που ονομαζόταν «*μπάμια ταρλασί*», και προοριζόταν «*για εκείνους οι οποίοι θεωρούνται υπό της Εκκλησίας ως εγκληματίαι, ως κακούργοι*».⁶⁹³ Οι κοινοτικές και εκκλησιαστικές αρχές αρνήθηκαν στην ουσία την ταφή ενός ατόμου που θεωρούσαν ξένο προς την ‘οικογένειά’ τους. Στην προκειμένη περίπτωση όμως η έννοια του ξένου επενδυόταν και με τις ποιότητες του «*εγκληματία, του κακούργου*». Η άρνηση της εκκλησίας για τον ενταφιασμό του Παπά-Τράντα ήταν ιδιαίτερα σθεναρή αν σκεφτεί κάποιος τις ρητές

⁶⁹⁰ Απογευματινή, 8 Σεπτεμβρίου 1930.

⁶⁹¹ Το θέμα απασχόλησε και τον τουρκικό τύπο. Βλέπε ενδεικτικά: «Papa Eftim'in Ölen Papazı» [Ο πεθαμένος παπάς του Παπαευθύμ], *Cumhuriyet*, 5 Δεκεμβρίου 1931. «Gömülemiyen Ölü» [Ο άθαφτος νεκρός], *Cumhuriyet*, 6 Δεκεμβρίου 1931. «Meydanda Kalan Cenaze» [Η κηδεία που έμεινε στη μέση], *Cumhuriyet*, 7 Δεκεμβρίου 1931.

⁶⁹² Ο Παπαευθύμ σε συνέντευξή του στην εφημερίδα *Milliyet* υποστήριζε ότι ο θάνατος του Παπά Τράντα προκλήθηκε από την κακομεταχείρισή του στο νοσοκομείο. Συγκεκριμένα, ανέφερε ότι ένα βράδυ μπήκαν κάποιοι στον θάλαμο που νοσηλευόταν και του ξύρισαν τα γένια και τα μαλλιά μην αναγνωρίζοντας την πνευματική του ιδιότητα, ενώ το επόμενο βράδυ τον απείλησαν και τον βασάνισαν. ΙΑΥΕ, 1931, Β/Ι/ΙΙ, Επισκόπηση τουρκικού τύπου, 6 Δεκεμβρίου 1931.

⁶⁹³ ΙΑΥΕ, 1931, Β/Ι/ΙΙ, Επισκόπηση τουρκικού τύπου, 6 Δεκεμβρίου 1931.

οδηγίες των τουρκικών αρχών, αλλά και το γενικότερο αντιμειονοτικό κλίμα της εποχής. Οι φύλακες του Βαλουκλή έφθασαν μάλιστα στο σημείο να επιτεθούν τόσο κατά εκπροσώπων των Τουρκορθόδοξων,⁶⁹⁴ όσο και κατά αστυνομικών που είχαν φθάσει στο νεκροταφείο. Στις 3 Δεκεμβρίου 1931 οι μητροπολίτες Δέρκων και Φιλαδελφείας προσήχθησαν στη Γενική Αστυνομική Κωνσταντινούπολης, όπου παρά τις εντολές του Διευθυντή της Αστυνομίας Αλί Ριζά Μπέη αρνήθηκαν και πάλι τον ενταφιασμό.⁶⁹⁵

Με αφορμή αυτό το περιστατικό, μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι η έννοια «ξένος» επιδέχεται πολλαπλών ερμηνειών και αποκτά τόσο εθνικές, όσο και ηθικές, πολιτισμικές και κοινωνικές διαστάσεις. Η έννοια του «ξένου» στην ρωμαϊκή μειονότητα δεν αφορούσε μόνο στην εθνική ταυτότητα των Ρωμιών, όπως είχε διαμορφωθεί μέχρι τότε, αλλά επενδύονταν με χαρακτηριστικά που αφορούσαν στην συμπεριφορά, τον χαρακτήρα και το ήθος με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μιας σειράς κριτηρίων που έπρεπε να πληροί ο/η «υγιής» Ρωμιός/Ρωμιά και που δεν διέθεταν οι «άρρωστοι» Τουρκορθόδοξοι.

Με άλλα λόγια, οι οπαδοί ή συμπαθούντες του Παπαευθύμ και του κύκλου των Τουρκορθόδοξων δεν χαρακτηρίζονταν «ξένοι» μόνο επειδή, για πολλαπλούς λόγους, προέκριναν την τουρκικότητα και όχι την ελληνικότητά τους και έρχονταν σε αντίθεση με την παραδοσιακή ελληνορθόδοξη ελίτ. Η ελληνορθόδοξη ελίτ θεωρούσε επιπλέον ότι τα άτομα αυτά δεν χαρακτηρίζονταν από τις «αρετές» του σωστού Ρωμιού και της σωστής Ρωμιάς, επενδύοντας έτσι την έννοια του «ξένου» με μια σειρά αρνητικών χαρακτηρισμών.

Με αφορμή τις περιπτώσεις εμπλοκής των Τουρκορθόδοξων στη διοίκηση της μειονότητας,⁶⁹⁶ ο μειονοτικός έντυπος δημόσιος λόγος χαρακτηρίζει τους ανθρώπους

⁶⁹⁴ Μετά από διαταγή της Νομαρχίας να ταφεί ο νεκρός κανονικά στο νεκροταφείο, εκπρόσωποι των Τουρκορθόδοξων πήγαν ξανά στο Βαλουκλή, όπου όμως αυτή τη φορά τους επιτέθηκαν οι υπεύθυνοι και τους απείλησαν με όπλα (Μάουζερ, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται). Στη συνέχεια ο νεκρός μεταφέρθηκε στην εκκλησία της Παναγίας της Καφφατιανής, για να τον ξαναμεταφέρουν μετά από λίγο στο Βαλουκλή και πάλι πίσω στη συνέχεια, με αποτέλεσμα ο νεκρός να παραμείνει άταφος για 8 μέρες. Στο ίδιο.

⁶⁹⁵ Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι ο Αλί Ριζά Μπέη εκτός από επιχειρήματα περί δημόσιας υγιεινής και εκκοσμίκευσης του κράτους έθεσε και το ζήτημα ότι το Πατριαρχείο με τη στάση που τηρούσε προσπαθούσε να δημιουργήσει «νέας κυριαρχίας εν τω Κράτει». Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου, Ζήτημα Ευθύμ, Φ 16/7, Συνοπτικόν Σημείωμα Διερμηνείας, 3. 12.1931. Αντίστοιχο ζήτημα θα δημιουργηθεί και με το ζήτημα της ταφής του Παπά-Ευθύμ, τριάντα χρόνια περίπου αργότερα. Θα χρειαστεί η παρέμβαση της Νομαρχίας Κωνσταντινουπόλεως για να ταφεί στο ορθόδοξο νεκροταφείο του Σισλί.

⁶⁹⁶ Βλέπε 3ο κεφάλαιο 3: 4γ.

αυτούς αμόρφωτους, «*τρίτης και τέταρτης αν και μη πέμπτης τάξεως*»,⁶⁹⁷ «*ψευδείς ορθόδοξους*»,⁶⁹⁸ «*καθάρματα εσχάτης υποστάθμης, άεργους ανθρώπους που ενδιαφέρονται για την καλοπέρασή τους*»,⁶⁹⁹ «*μικρανθρώπους [...] καιροσκόπους εθνισμού, πίστεως, γλώσσης, απλούς συμφεροντοσκόπους*»⁷⁰⁰ που διατηρούσαν οργανικές σχέσεις με το ΛΡΚ⁷⁰¹ και είχαν ως στόχο την εμπλοκή τους στη διοίκηση των ιδρυμάτων και των κοινοτήτων της μειονότητας για προσωπικό όφελος.

Για παράδειγμα, ο υποστηρικτής του Παπαευθύμ, Κώστος Παπαδόπουλος, ο οποίος είχε προσπαθήσει να καταλάβει τη διοίκηση της κοινότητας του Σταυροδρομίου την άνοιξη του 1928, αποκαλούνταν «*τυχάρπαστος, αναίσχυντος, κακοήθης*»⁷⁰² και οι οπαδοί του χαρακτηρίζονταν «*μειχανετζήδες*»,⁷⁰³ άτομα που ασχολούνταν με το «*μπιροχανετζηλίκι*»,⁷⁰⁴ «*επιφανείς προσωπικότητες του αστυνομικού δελτίου*»,⁷⁰⁵ «*κλέφτες και λωποδύτες*». ⁷⁰⁶ Και αυτοί αλλά και ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ, ο οποίος δύο χρόνια αργότερα θα εμπλακεί ενεργά στη διοίκηση του νοσοκομείου Βαλουκλή, κατηγορούνταν ότι βασικός σκοπός τους ήταν να αποκτήσουν κοινοτικά αξιώματα και να εκμεταλλευτούν οικονομικά τη μειονότητα. Παρουσιάζονταν να κάθονται άπραγοι στις αίθουσες των κοινοτικών ιδρυμάτων, στις οποίες προσέρχονταν «*προς καφεποσίαν και αδολεσχίαν*», παραμελώντας τα

⁶⁹⁷ *Απογευματινή*, 22 Ιουλίου 1930.

⁶⁹⁸ *Απογευματινή*, 2 Σεπτεμβρίου 1930.

⁶⁹⁹ *Απογευματινή*, 11 Ιουλίου 1928.

⁷⁰⁰ *Απογευματινή*, 24 Σεπτεμβρίου 1930.

⁷⁰¹ Μέσα στο πλαίσιο της νομιμοφροσύνης αλλά και του φόβου προς τις αρχές, ο μειονοτικός τύπος δεν κατηγορεί ευθέως την τουρκική κυβέρνηση για υποθάλψη των Τουρκορθόδοξων. Συγκεκριμένα, η εφημερίδα *Απογευματινή* κάνει λόγο για εκμετάλλευση και εξαπάτηση ακόμα και των ιδίων των αρχών του ΛΡΚ από τους Τουρκορθόδοξους προκειμένου οι τελευταίοι να εξυπηρετήσουν τον σκοπό τους που ήταν να «ωργιάσουν κυριολεκτικώς και συνολικώς επί της ομογενείας και των ιδρυμάτων της και ατομικώς επί των Ρωμηών». *Απογευματινή*, 24 Σεπτεμβρίου 1930.

⁷⁰² Σε όλη τη διάρκεια των περίπου τριών μηνών (Απρίλιος-Ιούνιος 1928) που διήρκεσε η ένταση ανάμεσα στον Κώστο Παπαδόπουλο και τις μειονοτικές αρχές, τόσο η εφημερίδα *Απογευματινή* όσο και το *Φως* αναπαρήγαγαν σχεδόν σε καθημερινή βάση αυτούς τους χαρακτηρισμούς. Αυτό προκάλεσε την αντίδραση του Παπαδόπουλου, ο οποίος κινήθηκε δικαστικά εναντίον της *Απογευματινής* κατηγορώντας τη για συκοφαντία.

⁷⁰³ *Απογευματινή*, 11 Ιουνίου 1928.

⁷⁰⁴ *Απογευματινή*, 12 Μαΐου 1928.

⁷⁰⁵ *Απογευματινή*, 11 Ιουνίου 1928.

⁷⁰⁶ Για την ακρίβεια, αυτό ήταν μέρος ενός συνθήματος που φώναζαν μέλη της κοινότητας Σταυροδρομίου κατά του Παπαδόπουλου και των οπαδών του. «Κάτω οι Κλέφτες, κάτω οι λωποδύται δεν θέλομεν να διαχειρισθούν την εκκλησία μας καθάρματα». Το σύνθημα αυτό συνοδεύτηκε στο τέλος από ζητωκραυγές υπέρ του Μουσταφά Κεμάλ και της Τουρκικής Δημοκρατίας. *Απογευματινή*, 12 Μαΐου 1928.

κοινοτικά τους καθήκοντα και απλά διασκεδάζοντας.⁷⁰⁷

Εξάλλου, το ίδιο το γεγονός της ίδρυσης της Τουρκορθόδοξης εκκλησίας θεωρούνταν κίνηση προς εξυπηρέτηση ιδιωτικών συμφερόντων και αποδιδόταν στον καιροσκοπισμό του Παπαευθύμ και των οπαδών του. Ειδικά ο Παπαευθύμ παρουσιαζόταν ως «*γνώστης της μπόρσας [...] γνωρίζων [...] καλώς και ταχέως να επωφελήται από τας περιστάσεις και τα γεγονότα και έχων φυσικήν ευφυϊαν [...]*», ο οποίος εκμεταλλευόμενος τον φόβο των χριστιανών της Ανατολής «*εκοπάνησε τους αιώνας καλώς μέσα σ' ένα γουδί [...] παρουσίασε μίαν αλήθειαν, ην ωνόμασεν Τουρκορθόδοξον Κοινότητα της Ανατολής*» και κατάφερε να αποκτήσει κύρος και δύναμη.⁷⁰⁸ Η σφοδρότητα των χαρακτηρισμών που του αποδίδονται αναδεικνύουν την ενδομειονοτική πόλωση αλλά και την ηθική κριτική που ασκείται· ο Παπαευθύμ χαρακτηρίζεται «*άνθρωπος του σκότους, όφης και γέννημα εχίδνης [...] δαίμονας της κολάσεως*», «*κουμάσι και αλεπού*», «*απαίσχυντος κακούργος*», «*καταχθόνιος*», κ.ά.⁷⁰⁹

Επιπλέον, παρουσιάζεται ως «*αμόρφωτος*», που θα έπρεπε να «*ασχολείται με τας γεωργικάς του ασχολίας [και να] αμέληη τας αίγας του*» και όχι να εμπλέκεται με τα κοινοτικά· η προσπάθειά του να μεσολαβήσει μεταξύ της κυβέρνησης και του Πατριαρχείου χαρακτηριζόταν «*πολύ απλή σκέψις, σκέψις νηπίου, όπως συνηθίζουν να σκέπτονται οι αφελείς χωρικοί της Ανατολής*».⁷¹⁰ Η παραπάνω κριτική αναπαρήγαγε το στερεότυπο του καθυστερημένου αλλά παγαπόντη, Καραμανλή χωριάτη, ένα στερεότυπο που σχετίζεται με μια ευρύτερη κριτική προς τους χριστιανούς της Κωνσταντινούπολης που προέρχονταν από την Ανατολή και ήταν τουρκόφωνοι, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα τις εσωτερικές τομές της ελληνορθόδοξης κοινότητας της Κωνσταντινούπολης.

Όλοι οι παραπάνω χαρακτηρισμοί θετούν, με έμμεσο τρόπο, τα όρια ανάμεσα στους φιλογενείς,⁷¹¹ «*τα ευπρεπή πρόσωπα [με τον] αδαμάντινο χαρακτήρα*»⁷¹² και τους ξένους Ρωμιούς. Οι Τουρκορθόδοξοι δεν μπορούν να ανήκουν στη μειονοτική οικογένεια όχι μόνο γιατί υποστηρίζουν τον Παπαευθύμ, αλλά γιατί επιπλέον έχουν

⁷⁰⁷ «[...] Μόνον καφέ και τσιγάρο από της αφίξεώς των κατηνάλωσαν», *Απογευματινή*, 28 Απριλίου 1928. *Απογευματινή*, 30 Σεπτεμβρίου 1930.

⁷⁰⁸ *Ημερήσια Νέα*, 28 Οκτωβρίου 1923, 3 Νοεμβρίου 1923.

⁷⁰⁹ *Ημερήσια Νέα*, 9 Νοεμβρίου 1923, 7 Δεκεμβρίου 1923, 13 Φεβρουαρίου 1924. *Φως*, Φεβρουάριος 1924.

⁷¹⁰ *Ημερήσια Νέα*, 27 Σεπτεμβρίου 1923.

⁷¹¹ *Απογευματινή*, 27 Απριλίου 1928.

⁷¹² *Απογευματινή*, 6 Απριλίου 1928.

χαρακτηριστικά που έρχονται σε αντίθεση με «την χριστιανική μόρφωση και την οικογενειακή ανατροφή» που επικαλούνταν ο Χρύσανθος Θωμαΐδης προκειμένου να συσπειρώσει τα μέλη της μειονότητας και να δώσει το στίγμα της ταυτότητας της ρωμαϊκής μειονότητας.⁷¹³

Ο Κώτσος Παπαδόπουλος και οι γύρω από αυτόν συγχάζουν άεργοι σε ταβέρνες και μπουραρίες, καπνίζουν, είναι ανήθικοι, συμφεροντολόγοι και καιροσκόποι, χαρακτηριστικά που έρχονται σε αντίθεση με τις αρετές της ευπρέπειας και της ηθικής που θα έπρεπε να χαρακτηρίζουν τον σωστό Ρωμίο και Ρωμιά, σύμφωνα με την ελληνορθόδοξη ελίτ. Η κριτική προς τους Τουρκορθόδοξους αποκτά ενίοτε και ταξική διάσταση. Χαρακτηριστικά, ο Δαμιανίδης, έφορος της κοινότητας ο οποίος είχε προσπαθήσει να καταλάβει το Πατριαρχείο,⁷¹⁴ αποκαλείται σαρκαστικά «ο εν Τοπχανέ Μπογιατζής», προκειμένου να καταδειχθεί η ακαταλληλότητά του να αναμειγνύεται με τις ‘σοβαρές’ υποθέσεις της κοινότητας, λόγω θέσης και τάξης.⁷¹⁵

Διαμορφώνεται λοιπόν ένα συνολικό προφίλ για τους Τουρκορθόδοξους που τους αποξενώνει από την κοινότητα των Ρωμιών. Δεν θεωρούνται «ψυχικώς» αποξενωμένοι από την κοινότητα μόνο γιατί «κηρύττουν ότι ανήκουν εις την παρ’ αυτών πλασθείσαν αλλ’ άγνωστον εις την Ιστορίαν και την σύνθεσιν των διαφόρων του Κράτους μειονοτήτων, Τουρκορθόδοξον κοινότητα».⁷¹⁶ αλλά και γιατί τους αποδίδονται χαρακτηριστικά που τους διαφοροποιούν από τους φιλογενείς και σωστούς Ρωμιούς. Θεωρούνται «συμφεροντοσκόποι», που εκμεταλλεύονται τις συνθήκες και το αντιμειονοτικό κλίμα της εποχής προκειμένου να εξυπηρετήσουν το προσωπικό τους συμφέρον και να αναλάβουν «μανσούπια» (αξιώματα). Σκιαγραφούνται ως κοινωνικά παρείσακτοι και ο τρόπος ζωής τους θεωρείται ηθικά επιλήψιμος. Στους κόλπους της ομάδας αυτής βρίσκουν καταφύγιο «κακούργοι, εγκληματίες», παρείσακτοι. Η εφημερίδα *Απογευματινή* ειρωνευόμενη τον Παπαευθύμιο ο οποίος δέχτηκε να κηδέψει μια Ρωσίδα ιερόδουλη που αυτοκτόνησε σημείωνε ότι

⁷¹³ Βλέπε και παραπάνω, *Απογευματινή*, Αναδημοσίευση της εισήγησης του Χρ. Θωμαΐδη στην κοινωτική συνέλευση περί παράδοσης δικαιωμάτων, 1 Δεκεμβρίου 1925.

⁷¹⁴ Βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 2 δ.

⁷¹⁵ Ο Δαμιανίδης κινήθηκε δικαστικά κατά των εφημερίδων *Ημερήσια Νέα* και *Προόδου*, που είχαν χρησιμοποιήσει αυτόν τον χαρακτηρισμό, κατηγορώντας ότι τον δυσφημούσαν και τον μέμφονταν για το επάγγελμά του. *Ημερήσια Νέα*, 24, 25 Δεκεμβρίου 1923. Και οι ελληνικές προξενικές αρχές παρουσίαζαν τον Δαμιανίδη ως άνθρωπο που είχε επαφές με τον «υπόκοσμο». Βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 2δ.

⁷¹⁶ *Απογευματινή*, 26 Ιουλίου 1930.

μόνο σε αυτούς τους χώρους θα μπορούσε να έχει απήχηση.⁷¹⁷

Τελικά το ποιος ανήκει στη μειονότητα σχετίζεται άμεσα με μια συγκεκριμένη κοινωνική συμπεριφορά που προκρίνεται, όχι μόνο από την μειονότητα αλλά γενικά από τα αστικά στρώματα της εποχής και έχει να κάνει με την ευπρέπεια και τον καθωσπρεπισμό. Η εθνική ταυτότητα της κοινότητας θα μπορούσε να πει κανείς ότι αποκτά ηθικοποιητικές διαστάσεις. Η αεργία, η οίνοπνευματοποσία, η μαλθακότητα, το χάσιμο χρόνου σε καφέδες και μπύρες είναι πρακτικές που δεν αρμόζουν στα έντιμα μέλη της κοινότητας, αλλά προσιδιάζουν στους εχθρούς της. Η κριτική που ασκείται στους «εθνικούς προδοτές και συνομώτες τουρκορθόδοξους» συναντά έτσι τον λόγο που καλλιεργείται μέσα στην κοινότητα περί εθνικής και ηθικής οριοθέτησής της και τον οποίο συναντήσαμε στην περίπτωση των μεικτών γάμων, ιδίως γυναικών με αλλόθρησκους άντρες.⁷¹⁸

Τελικά, ο κυρίαρχος λόγος της μειονοτικής ελίτ διαποτίζεται από συντηρητικά χαρακτηριστικά που αρθρώνονται ως αντίδραση στις κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις του τουρκικού κράτους γενικά και διαρθρώνονται γύρω από μια συγκεκριμένη θεματολογία: την ηθική συμπεριφορά, την ιερότητα του θεσμού της οικογένειας και συνεκδοχικά της μειονότητας/κοινότητας, την παράδοση και την θρησκεία και τους αυστηρά προσδιορισμένους έμφυλους ρόλους.⁷¹⁹ Είναι ένας λόγος απόλυτα εναρμονισμένος με το πλαίσιο των ηθών, των συμπεριφορών και των 'τάσεων' της νεωτερικής εποχής.

⁷¹⁷ Απογευματινή, 7 Ιουλίου 1928.

⁷¹⁸ Κωνσταντίνα Ανδριανοπούλου, «Φιλογενείς και Ξένοι προς την κοινότητα: Ποιος ανήκει στην ελληνορθόδοξη μειονότητα της Κωνσταντινούπολης (1922-1930);», *Νέοι Ερευνητές, Κοινωνικές Επιστήμες, Διδάσκοντες στη Σχολή Μωραΐτη*, Αθήνα, Νοέμβριος 2011: 9-20.

⁷¹⁹ Για την έννοια του συντηρητισμού ως αντίδραση σε συγκεκριμένες εξελίξεις, βλέπε Γαζή, ό.π: 25-26.

Συμπεράσματα

Το πέραςμα στην Τουρκική Δημοκρατία και οι πολιτικές αλλαγές που σηματοδότησαν την καινούργια εποχή έθεσαν εκ νέου το ερώτημα του ποιος ανήκει στη μειονότητα. Η απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα έχει δύο επίπεδα ανάλυσης. Αφενός μεν αφορά στα τυπικά, νομικά χαρακτηριστικά που έπρεπε να πληρούν οι Ρωμιοί κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης για να ενταχθούν στην κατηγορία του εγκατεστημένου (*établi*) και να εφοδιαστούν με το αντίστοιχο επίσημο πιστοποιητικό μη ανταλλαξιμότητας, το οποίο απαιτούνταν προκειμένου οι τουρκικές αρχές να εκδώσουν τα καινούργια δελτία ταυτότητας των πολιτών της Τουρκικής Δημοκρατίας. Όπως έχει αναλυθεί διεξοδικά στο κεφάλαιο 2, η αποσαφήνιση των κριτηρίων ήταν μια πολιτικά φορτισμένη διαδικασία αντιπαράθεσης του τουρκικού και του ελληνικού κράτους. Η κατάσταση αυτή με τη σειρά της συντηρούσε ένα καθεστώς ασάφειας, φόβου και εχθρότητας προς τους μειονοτικούς ενώ παράλληλα επηρέαζε την ιδεολογία και τις ισορροπίες στο εσωτερικό της μειονότητας.

Ταυτόχρονα, το ερώτημα ποιος ανήκει στη μειονότητα απασχολούσε και εσωτερικά τη μειονότητα, ειδικότερα τη μειονοτική ελίτ. Σε μεγάλο βαθμό οι απαντήσεις και οι πρακτικές οριοθέτησης της κοινότητας των Ρωμιών αντλήθηκαν από την προηγούμενη –οθωμανική– περίοδο, καθώς σε γενικές γραμμές η ανάγκη και η ανησυχία που εξέφραζε αυτό το ερώτημα παρέμεναν ίδιες: ποιες ταυτοτικές κατηγορίες θα προκρίνονταν ως κριτήρια ανήκειν στη ρωμαίικη κοινότητα και πώς θα διασφαλιζόταν η συνοχή αυτής της πληθυσμιακής ομάδας σε ένα εχθρικό εθνικό περιβάλλον. Ίδιοι παρέμειναν κατά κύριο λόγο και οι φορείς ενδομειονοτικής εξουσίας, οι οποίοι θα αναλάμβαναν να ελέγχουν τα μέλη της μειονότητας, να καθορίζουν τα κριτήρια του ανήκειν ή όχι σε αυτή και να αρθρώνουν τον κυρίαρχο λόγο, ο οποίος διαμόρφωνε εν πολλοίς τη μειονοτική πραγματικότητα.

Ωστόσο, η νέα πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα αύξανε την ανησυχία συρρίκνωσης της μειονότητας και διάρρηξης των ορίων της. Από τη μία η ευρύτερη αντι-μειονοτική κατασταλτική πολιτική του τουρκικού κράτους λειτουργούσε ως παράγοντας εκδίωξης από την πόλη. Από την άλλη, μέτρα όπως η νομιμοποίηση του πολιτικού γάμου με την επικύρωση του Ελβετικού Αστικού Κώδικα προκαλούσαν

ανησυχία στις μειονοτικές αρχές ότι θα αλλοτριώναν τον ελληνορθόδοξο χαρακτήρα της μειονότητας και θα οδηγούσαν στον εκτουρκισμό της και στην περαιτέρω δημογραφική της συρρίκνωση. Επιπλέον, η εκκοσμίκευση της τουρκικής κοινωνίας, όπως εκφραζόταν στη συγκεκριμένη περίπτωση με την κατάργηση του υποχρεωτικού χαρακτήρα του θρησκευτικού γάμου, καλλιεργούσε στις μειονοτικές αρχές την ανησυχία ότι θα έχαναν ένα σημαντικό κομμάτι του ελέγχου της ζωής των μειονοτικών και των μηχανισμών αναπαραγωγής της μειονότητας. Γι' αυτό και ο πολιτικός γάμος δεν γινόταν δεκτός αν δεν συνοδεύονταν από θρησκευτικό γάμο. Γι' αυτό και για όλους τους παραπάνω λόγους δαιμονοποιούνταν οι μεικτοί γάμοι και περιθωριοποιούνταν όσοι και κύριως όσες προέβαιναν σε σύναψη γάμου με αλλόθρησκο/η και κυρίως μουσουλμάνο/α.

Μέσα στο ίδιο πλαίσιο και με δεδομένη την επισφάλεια και το διοικητικό κενό της μειονότητας ιδίως τη δεκαετία του 1920, οι Τουρκορθόδοξοι θεωρήθηκαν μια ακόμα απειλή για τη συνοχή και τη διατήρηση της μειονότητας. Η δαιμονοποίηση των Τουρκορθόδοξων στους μειονοτικούς κύκλους στηριζόταν, από ό,τι φαίνεται στο μειονοτικό έντυπο λόγο, όχι μόνο στο επιχείρημα της προδοτικής τους στάσης και της συνεργασίας τους με τις τουρκικές αρχές αλλά κυρίως στην απαράδεκτη και απρεπή συμπεριφορά τους, στη χαμηλή κοινωνική τους στάθμη, στην ανηθικότητά τους. Διαμορφώθηκε έτσι, από τη μειονοτική ελίτ, μια σειρά 'ηθικών' και συμπεριφοριστικών κριτηρίων προκειμένου να ανήκει κανείς στη μειονότητα ή, ορθότερα, προκειμένου να θεωρείται σωστός Ρωμιός/Ρωμιά και έτσι να μπορεί να αναζητήσει τη στήριξη των κοινοτικών δομών σε περίπτωση που το χρειαζόταν. Τα άτυπα αυτά κριτήρια διαμορφώνονταν περαιτέρω σε σχέση με την 'απειλή' των νεωτερικών ηθών και του νεωτερικού τρόπου ζωής. Με δεδομένο ότι το αντιμειονοτικό κλίμα και η κακή οικονομική κατάσταση σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου δημιουργούσαν πολύ συχνά προβλήματα στους μειονοτικούς, οι οποίοι αναζητούσαν τη βοήθεια της κοινότητας, τα άτυπα αυτά κριτήρια/προϋποθέσεις αποκτούσαν πραγματική υπόσταση και λειτουργούσαν ως μηχανισμός ελέγχου των μειονοτικών αλλά και αναπαραγωγής της εξουσίας της μειονοτικής ελίτ στο μειονοτικό σώμα.

Η μειονοτική ελίτ προέτασσε ως ανάχωμα στις απειλές του εκτουρκισμού από τη μία και της νεωτερικότητας από την άλλη τη θρησκεία, την οικογένεια και ενίοτε την πατρίδα, με την έννοια της νομιμοφροσύνης στο τουρκικό κράτος. Ωστόσο, κάποιοι μειονοτικοί επιλέγουν να διαφοροποιηθούν για διάφορους λόγους και με

διάφορους τρόπους: από τη χρήση του δικαιώματος τέλεσης μόνο πολιτικού γάμου, είτε από ιδεολογία, είτε για πρακτικούς λόγους, την υποστήριξη της πολιτικής εκκοσμίκευσης και απο-πολιτικοποίησης των εκκλησιαστικών αρχών μέχρι την υποστήριξη –λιγότερο ή περισσότερο ενεργή και για διάφορους λόγους- του Παπαευθύμ και των Τουρκορθόδοξων. Η επισήμανση τέτοιων περιπτώσεων, όσο και αν συνιστούν μειοψηφία, αναδεικνύει τις εσωτερικές τομές και τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις στη μειονότητα σε σχέση με τις κατηγορικές ταυτοποιήσεις που προκρίνουν και υιοθετούν τα μειονοτικά υποκείμενα.

Κεφάλαιο 5^ο: Ποιος είναι Τούρκος; Οριοθέτηση του τουρκικού έθνους, αντιμειονοτικά μέτρα και οι αντι-στάσεις των Ρωμιών.

«Από την στιγμή που είμαστε όλοι μουσουλμάνοι, μπορούμε και πρέπει να είμαστε όλοι κοσμικοί.»⁷²⁰

Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ.

Εισαγωγή:

Στο κεφάλαιο αυτό θα εξεταστούν οι βασικές κατευθύνσεις του τουρκικού εθνικισμού στις δεκαετίες του 1920 και του 1930 και τα βασικότερα σημεία της πολιτικής που ακολούθησε το τουρκικό κράτος σε σχέση με τους μη μουσουλμάνους κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, με ιδιαίτερη έμφαση στην περίπτωση της ρωμαϊκής μειονότητας. Επιπλέον, θα εξεταστεί η στάση της μειονοτικής ελίτ απέναντι στην κατασταλτική και εκτουρκιστική πολιτική του τουρκικού κράτους και θα αναδειχθούν οι ομάδες εκείνες μέσα στη μειονότητα που υποστήριζαν την πολιτική αφομοίωσης των μειονοτήτων στο τουρκικό έθνος και οι ανάλογες θέσεις τους. Τέλος, θα τεθεί το ζήτημα της οριακότητας, της σχέσης και της αλληλεπίδρασης της ταυτότητας των μειονοτικών ως πολιτών της Τουρκικής Δημοκρατίας από τη μία, και ως μειονοτικών υποκειμένων από την άλλη. Με άλλα λόγια, θα εξεταστούν τα όρια της τουρκικής υπηκοότητας και της μειονοτικής ιδιότητας μέσα από εξατομικευμένες περιπτώσεις μειονοτικών.

⁷²⁰ Hamit Bozarslan, «Islam, Laïcité et la Question d' Autorité de l' Empire Ottoman à la Turquie Kémaliste», *Archive de Sciences Sociales des Religions* 125, 2004β: 109.

1. Κατευθύνσεις του τουρκικού εθνικισμού στις δεκαετίες 1920-1930 και η θέση των μη μουσουλμάνων.

Η περίοδος του Μεσοπολέμου υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση της τουρκικής εθνικής ιδεολογίας και την οριοθέτηση του τουρκικού έθνους. Το ερώτημα του ποιος ανήκει στο τουρκικό έθνος και με ποιους όρους υπήρξε κεντρικό στη διαμόρφωση της κεμαλικής ιδεολογίας στις δεκαετίες 1920 και 1930. Η κοινωνία που κληροδότησε η Οθωμανική Αυτοκρατορία στην Τουρκική Δημοκρατία ήταν εθνικά ανομοιογενής· παρά το γεγονός ότι η γενοκτονία των Αρμενίων το 1915 και η υποχρεωτική ανταλλαγή των ελληνορθόδοξων πληθυσμών το 1922 είχε σε μεγάλο βαθμό ομογενοποιήσει τον πληθυσμό του τουρκικού κράτους, στη χώρα εξακολουθούσαν να υπάρχουν θρησκευτικές και γλωσσικές μειονότητες. Σύμφωνα με την πρώτη επίσημη απογραφή του τουρκικού κράτους το 1927, το 13.58% του πληθυσμού δεν μιλούσε τουρκικά και το 2.64% ήταν μη μουσουλμάνοι.⁷²¹ Σχεδόν μια δεκαετία αργότερα τα ποσοστά δεν είχαν μεταβληθεί σημαντικά· σύμφωνα με την απογραφή του 1935, ο πληθυσμός της χώρας ήταν 16.157.450. Οι μη μουσουλμάνοι υπολογίζονταν σε 306.624 όμως ένα σημαντικό ποσοστό του πληθυσμού εξακολουθούσε να μην μιλάει την τουρκική ως μητρική γλώσσα.⁷²²

Η δημογραφική εικόνα της Τουρκικής Δημοκρατίας στις δύο πρώτες δεκαετίες ζωής της λοιπόν αναδείκνυε μια εθνική επικράτεια με σημαντικές γλωσσικές και θρησκευτικές μειονοτικές ομάδες. Η πραγματικότητα αυτή ώθησε την ηγεσία της χώρας και την κεμαλική ελίτ από τη μία στην ανάγκη ορισμού και οριοθέτησης του τουρκικού έθνους και από την άλλη στην υιοθέτηση πολιτικών εκτουρκισμού του πληθυσμού. Ο κεμαλισμός της δεκαετίας του 1920 υπογράμμιζε ως βασικές αρχές του τουρκικού έθνους την εδαφική ενότητα, το κοινό παρελθόν, την κοινή γλώσσα, την ιδεολογική ενότητα και την επιθυμία του συνανήκειν.⁷²³ Τη δεκαετία του 1930

⁷²¹ Cagaptay, 2006 α.ό.π.: 14, 16.

⁷²² 1.480.246 άνθρωποι μιλούσαν Κουρδικά, 153.687 Αραβικά, 10.099 Αμπχάζικα, 22.754 Αλβανικά, 29.065 Βοσνιακά, 6.600 Τσερκέζικα, 57.599 Αρμενικά, 57.325 Γεωργιανά, 7.855 Τσιγγάνικα, 63.253 Λαζικά, 32.661 Πομακικά, 108.725 Ελληνικά, 15.615 Τατάρικα, 42.607 Ισπανοεβραϊκά και 12.424 Εβραϊκά, 18.245 Βουλγαρικά, 5.381 Γαλλικά, 91.972 Κιρκασιαννά. Fuat Dündar, ό.π.: 69-135. Soner Cagaptay, «Race, Assimilation and Kemalism», Middle Eastern Studies, vol 42, no 4, Ιούλιος 2006: 93.

⁷²³ Cagaptay, 2006α ό.π.: 14.

μέσα στο πλαίσιο ενίσχυσης των ολοκληρωτικών ιδεολογιών δόθηκε περισσότερη έμφαση στη φυλετική διάσταση της τουρκικότητας. Την περίοδο εκείνη διαμορφώθηκαν η «Τουρκική Ιστορική Θέση» (Türk Tarih Tezi) και η «Θεωρία της Γλώσσας του Ήλιου» (Güneş Dil Teorisi) που τόνιζαν την αρχαιότητα, τη σπουδαιότητα και την προσφορά του τουρκικού λαού στην παγκόσμια ιστορία, ερμηνεύοντας τη συμμετοχή στο τουρκικό έθνος περισσότερο με φυλετικά κριτήρια.⁷²⁴

Ταυτόχρονα, η έννοια του τουρκικού έθνους και του ποιος ανήκει σε αυτό συνυφάνθηκε από την αρχή με το Ισλάμ. Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίστηκαν οι μη μουσουλμάνοι στο μεσοπόλεμο δείχνει ότι ο κεμαλικός εθνικισμός ήταν σε μεγάλο βαθμό προσδεδεμένος στο άρμα της θρησκείας.⁷²⁵ Το Ισλάμ εξακολούθησε να αποτελεί δομικό στοιχείο της τουρκικότητας, χωρίς να έρχεται σε αντίθεση με την διακηρυγμένη κοσμικότητα του νέου κράτους, από την στιγμή που ελεγχόταν πλέον από αυτό και αποτελούσε κρατική θρησκεία. Η κεμαλική εκκοσμίκευση, όπως έχει τονίσει ο Hamit Bozarslan, «δεν αναγνώριζε την αμοιβαία αυτονόμηση του πολιτικού και του θρησκευτικού τομέα και αποσκοπούσε στη δημιουργία μιας 'εθνικής θρησκείας'». ⁷²⁶ Όπως χαρακτηριστικά δήλωνε ο Κεμάλ Ατατούρκ «από την στιγμή που είμαστε όλοι μουσουλμάνοι, μπορούμε και πρέπει να είμαστε όλοι κοσμικοί [laïques]». ⁷²⁷ Με βάση όμως αυτήν την οπτική το τουρκικό έθνος ταυτιζόταν ουσιαστικά με το μουσουλμανικό μίλλέτ της οθωμανικής περιόδου.

Οι περισσότεροι μελετητές της περιόδου συμφωνούν ότι η διαδικασία κατασκευής του τουρκικού έθνους βασίστηκε στη διάκριση της ύστερης οθωμανικής

⁷²⁴ Η *Τουρκική Ιστορική Θέση* ήταν το αποτέλεσμα ενός συνεδρίου για την Τουρκική Ιστορία που οργάνωσε η Εταιρεία Μελέτης της Τουρκικής Ιστορίας στην Άγκυρα το 1932 και αποτέλεσε την επίσημη ιστορική θέση του τουρκικού κράτους. Σύμφωνα με αυτή, οι Τούρκοι ήταν ένας πανάρχαιος βραχυκέφαλος λαός που έζησε στην Κεντρική Ανατολία και ανέπτυξε μεγάλο πολιτισμό· μέσω της μετανάστευσής τους οι Τούρκοι διέδωσαν τα φώτα του πολιτισμού σε όλο τον κόσμο. Άρα ήταν οι πρόγονοι όλων των μετέπειτα

λαών, συμπεριλαμβανομένων και των Ινδοευρωπαίων και οι πανάρχαιοι κάτοικοι της Ανατολίας, απόγονοι των οποίων ήταν οι σύγχρονοι Τούρκοι. Αντίστοιχα, το γλωσσολογικό συνέδριο που ακολούθησε λίγο αργότερα διατύπωσε την *Θεωρία της Γλώσσας του Ήλιου*, σύμφωνα με την οποία η τουρκική γλώσσα ήταν η βάση πολλών άλλων γλωσσών (μεταξύ των οποίων και των Ινδοευρωπαϊκών). Cagaptay, 2006β ό.π.: 89-91. Hamit Bozarslan, *Ιστορία της Σύγχρονης Τουρκίας*, Αθήνα 2004 α: 52-54.

⁷²⁵ Για την ιστορικότητα της σχέσης Κεμαλισμού και Ισλάμ βλέπε Σία Αναγνωστοπούλου, *Τουρκικός Εκσυγχρονισμός. Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του Κεμαλισμού*, Αθήνα 2004: 39-57.

⁷²⁶ Bozarslan, 2004 α, ό.π.: 52.

⁷²⁷ Για παράδειγμα, από τις 2 Μαρτίου 1924 οι θρησκευτικές υποθέσεις τέθηκαν υπό την άμεση εποπτεία του Προέδρου της Δημοκρατίας. Bozarslan, 2004 β, ό.π.

κοινωνίας σε εθνοθησκευτικά μιλλέτ. Η θεσμική αναγνώριση στη συνθήκη της Λοζάνης της ύπαρξης τριών θρησκευτικών μειονοτήτων –της ελληνικής, της αρμενικής και της εβραϊκής- αντανάκλούσε αυτήν την οθωμανική πραγματικότητα.⁷²⁸ Έτσι, παρά την πολιτική εκκοσμίκευσης που ακολούθησε το τουρκικό κράτος η θέση που τήρησε απέναντι στους μη μουσουλμάνους αποτελούσε συνέχεια και ενίοτε εντατικοποίηση των ύστερων οθωμανικών δομών.⁷²⁹ Οι μη μουσουλμάνοι αντιμετωπίστηκαν ως μέλη μιας ξεχωριστής ομάδας συνεχίζοντας, κατά κάποιον τρόπο, τη διάκριση του πληθυσμού σε εθνοθησκευτικές ομάδες/μιλλέτ.

Από την μια η κληρονομιά του οθωμανικού παρελθόντος και από την άλλη η αδυναμία απόλυτης εφαρμογής των κριτηρίων συμπερίληψης στο τουρκικό έθνος σε όλο τον πληθυσμό της χώρας έθεσαν, ήδη από το 1924, το ζήτημα της διάκρισης της πολιτικής συμμετοχής στο έθνος από την εθνική συμμετοχή σε αυτό, της διάκρισης δηλαδή της υπηκοότητας από την εθνικότητα. Το σύνταγμα του 1924 όριζε ότι οι μη μουσουλμάνοι ανήκαν στο τουρκικό έθνος μόνον ως προς την υπηκοότητά τους, αλλά όχι και ως προς την εθνικότητά τους.⁷³⁰ Με άλλα λόγια, οι μη μουσουλμάνοι μπορούσαν να είναι τούρκοι υπήκοοι αλλά δεν θεωρούνταν μέλη του τουρκικού έθνους.⁷³¹

Η υπηκοότητα όμως ως νομιμοποιητικό και ρυθμιστικό πλαίσιο των δεσμών των πολιτών με το κράτος είχε συγκεκριμένα όρια. Η υπηκοότητα στην τουρκική περίπτωση βασίστηκε περισσότερο στην έννοια της ισότιμης εκπροσώπησης των πολιτών απέναντι στο κράτος, παραβλέποντας τις πολιτισμικές, γλωσσικές και θρησκευτικές διαφορές υποκειμένων και ομάδων που συνενώνονταν κάτω από την κοινή νομική ταυτότητα –την τουρκική υπηκοότητα. Αν οι μειονότητες αποτελούν χαρακτηριστικό πεδίο όπου η έννοια της υπηκοότητας έρχεται αντιμέτωπη με το δίπολο ισότητα-διαφορετικότητα, το τουρκικό κράτος αντιμετώπισε τις τρεις θεσμικά

⁷²⁸ Σύμφωνα με τον Soner Cagaptay μάλιστα ήταν περισσότερο η κληρονομιά της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που διαμόρφωσε τη στάση της Άγκυρας απέναντι στους μη μουσουλμάνους παρά η γλώσσα ή άλλα κριτήρια συμμετοχής στο έθνος. Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 40.

⁷²⁹ Eissenstat, Howard, *The Limits of Imagination: Debating the Nation and constructing the state in early Turkish nationalism*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Λος Άντζελες, 2007: 178.

⁷³⁰ Στην τελική μορφή το άρθρο 88 του συντάγματος όριζε ότι «Ο λαός της Τουρκίας θεωρείται Τούρκος ως προς την υπηκοότητα, ανεξάρτητα από θρησκεία και φυλή». Στη συνέχεια όμως προσδιόριζε ότι δεν ανήκουν όλοι στο τουρκικό έθνος, θεσμοθετώντας έτσι ένα νομικό κενό μεταξύ Τούρκων από υπηκοότητα και Τούρκων από εθνικότητα. Cagaptay, ό.π.:15.

⁷³¹ Αντίστοιχα, στο ελληνικό σύνταγμα υπάρχει η διάκριση έθνος-λαού. Βλέπε Ανδρέας Τάκης, «Ξένοι για πάντα; Κυριαρχία, δικαιώματα και ιδιότητα του πολίτη», στο Κουζέλης- Χριστόπουλος (επιμ), ό.π.: 118-121.

αναγνωρισμένες θρησκευτικές μειονότητες ερμηνεύοντας την έννοια της υπηκοότητας περισσότερο με βάση την αρχή της ισότητας, παρά την αρχή της διαφορετικότητας.⁷³² Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα τη δημιουργία από την αρχή ενός θεσμικού κενού ανάμεσα στους μη μουσουλμάνους και τους μουσουλμάνους.

Η συνθήκη της Λοζάνης που ρύθμιζε τα ζητήματα των μειονοτήτων θεωρήθηκε εμπόδιο στην κοινωνική ομογενοποίηση και στην προσπάθεια κατασκευής ενός εθνικού κράτους.⁷³³ Την περίοδο του Μεσοπολέμου η κυρίαρχη ιδεολογία ήταν το εθνικό ενδιαφέρον, γι' αυτό και τα δικαιώματα που εξασφάλιζαν συγκεκριμένα άρθρα της συνθήκης στις μειονότητες αφενός μεν προκάλεσαν την αντίθεση της κυρίαρχης κεμαλικής εξουσίας, και διαμεσολαβημένα και του τουρκικού λαού, αφετέρου δε καταπατήθηκαν συστηματικά από τις τουρκικές αρχές.⁷³⁴

Επιπλέον, η εμπειρία ιδίως των τελευταίων ετών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και η προδοτική, για την επίσημη τουρκική πλευρά, στάση των Ελληνορθόδοξων και των Αρμένιων διαμόρφωσαν στη διάρκεια του Μεσοπολέμου ένα αρνητικό περιβάλλον για τους μη μουσουλμάνους. Κάθε φορά που το θέμα των μη μουσουλμάνων ερχόταν στο προσκήνιο με οποιαδήποτε αφορμή και για διάφορους λόγους το 'αυθόρμητο' κοινωνικό αντανακλαστικό ήταν η υπενθύμιση της προδοτικής, δυτικόφιλης, αντι-πατριωτικής στάσης των μη μουσουλμάνων κυρίως στη διάρκεια του Α' Παγκοσμίου Πολέμου.

2. Η αντιμετώπιση των μη μουσουλμάνων στον Μεσοπόλεμο: Καχυποψία, εκφοβισμός και αντιμειονοτικά μέτρα.

Η αντιμετώπιση των μη μουσουλμάνων τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας έλαβε διάφορες μορφές: από επιδεικτική αδιαφορία ως προς την ύπαρξή τους μέχρι την υιοθέτηση μιας σειράς μέτρων που στρέφονταν ξεκάθαρα εναντίον είτε των μειονοτικών υποκειμένων, είτε της μειονότητας ως θεσμού. Η αντιμετώπισή τους καθορίστηκε από τους αποκλεισμούς πάνω στους οποίους δομήθηκε η τουρκική

⁷³² Sule Toktas, «Citizenship and Minorities: A historical Overview of Turkey's Jewish Minority», *Journal of Historical Sociology*, Vol. 18, No 4, Δεκέμβριος 2005: 394-395.

⁷³³ Bali, ό.π.: 62. Εδώ προτίμησα να χρησιμοποιήσω τον όρο «εθνικό κράτος» ακολουθώντας τον 'ορισμό' του Παντελή Λέκκα, σύμφωνα με τον οποίο το εθνικό κράτος στηρίζεται στο έθνος αλλά υπερβαίνει την ταύτιση κρατικής επικράτειας και εθνικού χώρου. Παντελής Ε. Λέκκας, *Η εθνικιστική Ιδεολογία. Πέντε Υποθέσεις Εργασίας στην Ιστορική Κοινωνιολογία*, Αθήνα 1992:85-92.

⁷³⁴ Toktas, ό.π.: 398.

εθνική ταυτότητα και από τις ευρύτερες πολιτικές και κοινωνικές μεταρρυθμίσεις. Σύμφωνα με τον ερευνητή Tanıl Bora, τη δεκαετία του 1920 οι μειονότητες ήταν ανύπαρκτες στις ιδεολογικές και πολιτικές διαμάχες της εποχής· στα πολιτικά κείμενα και δοκίμια της περιόδου που εξετάζει ο ερευνητής, το μειονοτικό ζήτημα στην Τουρκία δεν φαίνεται να απασχολεί την πολιτική ελίτ και τους διανοούμενους. Ωστόσο, αντιμειονοτικά μέτρα υιοθετήθηκαν από τα πρώτα χρόνια ζωής της Τουρκικής Δημοκρατίας.⁷³⁵

Το πρώτο διάστημα μετά το τέλος του μικρασιατικού πολέμου, η στάση του τουρκικού κράτους απέναντι στους μη μουσουλμάνους γενικά και ειδικά απέναντι στους Ρωμιούς ήταν ξεκάθαρα εχθρική. Απελάσεις, αντίποινα λόγω συνεργασίας με τις κατοχικές δυνάμεις την περίοδο της συμμαχικής κατοχής στην Κωνσταντινούπολη, απαγόρευση μετακινήσεων μέσα στη χώρα, απαγόρευση άσκησης συγκεκριμένων επαγγελμάτων, διακριτή φορολόγηση, κ.ά. διαμόρφωναν ένα εχθρικό περιβάλλον.⁷³⁶

Αρκετοί μελετητές έχουν υποστηρίξει ότι κατά τη δεκαετία του 1920 το τουρκικό κράτος δεν προσπαθούσε τόσο να αφομοιώσει τις μειονότητες, όσο να τις απομονώσει και να τις περιορίσει.⁷³⁷ Οι ελληνικές προξενικές αρχές τόνιζαν από την πρώτη στιγμή ότι η πολιτική εκτουρκισμού που ακολουθούσε το τουρκικό κράτος στόχευε στην «τρομοκρατία του ομογενούς πληθυσμού» και άρα στον αποκλεισμό/εξαφάνιση και την περιθωριοποίησή των μη μουσουλμάνων από την τουρκική κοινωνία, παρά στην αφομοίωσή τους στο τουρκικό έθνος.⁷³⁸

Από την πρώτη στιγμή που επικυρώθηκε η συνθήκη της Λοζάνης από την Τουρκική Εθνοσυνέλευση ξεκίνησαν και οι παραβιάσεις των άρθρων εκείνων που αφορούσαν στις μειονότητες. Για παράδειγμα, ενώ το άρθρο 38 όριζε μεταξύ άλλων

⁷³⁵ Σύμφωνα με τον ερευνητή, το μειονοτικό ζήτημα άρχισε να δημιουργείται πραγματικά κατά τη δεκαετία του 1930 με την εγκαθίδρυση του μονοκομματισμού και την επίδραση της φασιστικής/ρατσιστικής ιδεολογίας στον ορισμό του έθνους και του ποιος ανήκει σε αυτό. Tanıl Bora, «Turkiye’ de milliyetçilik ve azınlıklar», Birikim, τ. 71/72, Μάρτιος-Απρίλιος 1995: 36. Ωστόσο, το γεγονός ότι αντιμειονοτικά μέτρα υιοθετούνταν από τα πρώτα χρόνια ζωής της Τουρκικής Δημοκρατίας καταδεικνύει ότι η παράλληλη ανάγνωση του λόγου της τουρκικής ελίτ και των κρατικών πρακτικών είναι μεθοδολογικά επιβεβλημένη.

⁷³⁶ Για παράδειγμα, ο φόρος που καλούνταν να πληρώσουν οι Ρωμιοί για τις στρατιωτικές μετακινήσεις ήταν πολύ μεγαλύτερος από εκείνον που αντιστοιχούσε στους μουσουλμάνους. ΙΑΥΕ, 1931 Β/1/7, Αναφορά Εξηγτάρη για την κατάσταση της ελληνικής μειονότητας, Κωνσταντινούπολη, 22 Νοεμβρίου 1924.

⁷³⁷ Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 28. Bora, ό.π.: 36.

⁷³⁸ ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924. ΙΑΥΕ 1924, ΚΤΕ/ΑΠ 29, Τηλεγράφημα Εξηγτάρη προς ΥΠΕΞ, Πέρα, 23 Οκτωβρίου 1924.

την ελεύθερη μετακίνηση και εγκατάσταση των μη μουσουλμάνων στη χώρα, οι τουρκικές αρχές απαγόρευαν αρχικά στους Ρωμιούς και τους Αρμένιους και στη συνέχεια και στους Εβραίους να μετακινούνται χωρίς ειδική άδεια στο εσωτερικό της χώρας, να εγκαθίστανται και να αποκτούν ιδιοκτησία σε άλλο μέρος εκτός του τόπου εγκατάστασής τους.⁷³⁹ Το τουρκικό κράτος συστηματικά προσπάθησε να συγκεντρώσει τους μη μουσουλμάνους της χώρας σε ένα και μόνο μέρος, στην Κωνσταντινούπολη.⁷⁴⁰ αντίστοιχες πρακτικές περιορισμού εγκατάστασης συγκεκριμένων πληθυσμιακών ομάδων σε συγκεκριμένες περιοχές ακολούθησε και το ελληνικό κράτος.⁷⁴¹

Παράλληλα, οι τουρκικές αρχές στράφηκαν εναντίον του ίδιου του θεσμού της μειονότητας προσπαθώντας να διαλύσουν τις κοινοτικές δομές. Η υιοθέτηση του Αστικού Ελβετικού Κώδικα το 1926, αν και εγγράφονταν πλήρως στο πρόγραμμα εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους, αποδυνάμωνε τον θεσμό της μειονότητας κυρίως μέσω της ακύρωσης του άρθρου 42 της Συνθήκης της Λοζάνης, όπως έχει ήδη αναφερθεί στο κεφάλαιο 3. Επιπλέον, η ασάφεια του νομικού καθεστώτος της μειονότητας και η προσπάθεια των τουρκικών αρχών να εντάξουν τις κοινοτικές δομές στο καθεστώς του σωματείου⁷⁴² ενέτειναν το καθεστώς ανασφάλειας και έβαλαν έμμεσα τη μειονοτική παρουσία στη χώρα.

Στόχος όλων των μέτρων ήταν η 'εξαφάνιση' των μη μουσουλμανικών μειονοτήτων, είτε ωθώντας τους να εγκαταλείψουν τη χώρα μέσω της αντιμεινοποτικής πολιτικής και κυρίως της οικονομικής τους περιθωριοποίησης, είτε προσπαθώντας να τους αφομοιώσουν στο τουρκικό έθνος μέσω της επιβολής χρήσης αποκλειστικά της τουρκικής γλώσσας, της αλλαγής των ονομάτων τους, ενίοτε μέσω και της αλλαγής θρησκείας, προκειμένου να αποκτηθεί η τουρκική υπηκοότητα, όπως θα αναλυθεί πιο κάτω.⁷⁴³

⁷³⁹ Οι περιορισμοί αυτοί χαλάρωσαν από το 1929 και περαιτέρω το 1931-1932, οπότε οι μη μουσουλμάνοι απολαμβάνουν το δικαίωμα της ελεύθερης μετακίνησης. Akgönlü, 2004 α, ό.π.: 28. Cagaptay, ό.π.: 124. Bali, ό.π.: 125-126.

⁷⁴⁰ Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα εκδίωξης των Εβραίων της Θράκης στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Πολλοί από αυτούς που αναγκάστηκαν να αφήσουν την εστία τους μετακόμισαν στην Κωνσταντινούπολη. Bali, ό.π.: 243-265.

⁷⁴¹ Με τον υποχρεωτικό νόμο του 1936 απαγορεύεται σε «μη Έλληνες την εθνικότητα» η εγκατάσταση σε επιτηρούμενες ζώνες. Μπαλτσιώτης, ό.π.: 164.

⁷⁴² Βλέπε αναλυτικά 3^ο κεφάλαιο: 4 α.

⁷⁴³ Τέτοιες πρακτικές ομογενοποίησης ανομοιογενών εθνικών τοπίων αποτελούν κοινό τόπο σε πολλές περιπτώσεις νεοσύστατων εθνών-κρατών στον 20^ο αιώνα. Ενδεικτικά, Theodora Dragostinova, ό.π.: 167.

Σύμφωνα με το κυρίαρχο τουρκικό εθνικό αφήγημα, οι μη μουσουλμανικές μειονότητες θεωρούνταν υπόλογες για την πτώση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, λόγω της συνεργασίας τους με τις ιμπεριαλιστικές δυνάμεις, κυρίως την περίοδο του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Επίσης, η εμπειρία του πολέμου και οι βιαιότητες που είχαν διαπραχθεί στο εσωτερικό της Ανατολίας είχαν αφήσει έντονα σημάδια στη συλλογική μνήμη των μουσουλμάνων κατοίκων. Την επαύριο του ελληνοτουρκικού πολέμου και καθόλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου οι μη μουσουλμάνοι που παρέμεναν στη χώρα αντιμετωπίζονταν το λιγότερο με καχυποψία.⁷⁴⁴

Για παράδειγμα, όταν τον Ιανουάριο του 1929 ξέσπασε μια μεγάλη πυρκαγιά στην περιοχή Ταταύλα, η τουρκική αστυνομία κατηγόρησε τα μέλη της κεντρικής εφορείας της ρωμαϊκής κοινότητας της περιοχής ως υπεύθυνους για την εξάπλωσή της και στη συνέχεια τους συνέλαβε, παραγνωρίζοντας ότι υπεύθυνοι να σημάνουν τον συναγερμό ήταν οι μουχτάρηδες της συνοικίας.⁷⁴⁵ Η παρουσία στην περιοχή μία μέρα μετά της συζύγου του Βρετανού πρεσβευτή προκειμένου να βοηθήσει τους πυρόπληκτους, σχολιάστηκε αρνητικά. Η στενή συνεργασία Ελλήνων-Βρετανών στη διάρκεια της συμμαχικής κατοχής της πόλης πυροδότησε τη διάδοση συνομοσιολογικών δηλώσεων από τον τουρκικό τύπο σχετικά με υποθετιμένες μυστικές σχέσεις που εξακολουθούσαν να διατηρούν οι Ρωμιοί της πόλης με τις μεγάλες ευρωπαϊκές δυνάμεις, επιβουλευόμενοι το τουρκικό έθνος.⁷⁴⁶

Η αντίδραση της τουρκικής αστυνομίας και η ένταση που δημιουργήθηκε με αφορμή το γεγονός δείχνουν καθαρά την καχυποψία των τουρκικών αρχών απέναντι στη ρωμαϊκή μειονότητα και την ευκολία με την οποία μπορούσαν οι μη μουσουλμάνοι να κατηγορηθούν από το κεμαλικό κράτος. Η καχυποψία αυτή τροφοδοτούνταν επιπλέον από το αντιδυτικό κλίμα που επικρατούσε τα πρώτα χρόνια μετά την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας.

⁷⁴⁴ Tanıl Bora: 34.

⁷⁴⁵ SD, 867.4016/1009, Joseph C. Crew (Constantinople) to Washington, 30 Ιανουαρίου 1930.

⁷⁴⁶ Δύο μέρες μετά την πυρκαγιά, στις 15 Ιανουαρίου 1929, ο εκδότης της εφημερίδας *Aksam* και βουλευτής Necmeddin Sadik Bey δημοσίευσε άρθρο όπου παρουσίαζε τον βρετανό πρεσβευτή να επισκέπτεται τα Ταταύλα αμέσως μετά την πυρκαγιά, υπονοώντας ξεκάθαρα ότι η βρετανική πρεσβεία διατηρούσε ιδιαίτερες σχέσεις με τη ρωμαϊκή μειονότητα. Ο βρετανός πρεσβευτής διέγνευσε ότι επισκέφτηκε την περιοχή –δηλώνοντας ότι ούτε καν ήξερε πού βρίσκονταν τα Ταταύλα– και ζήτησε από τον βουλευτή να ανακαλέσει· σε αντίθετη περίπτωση απειλούσε ότι θα άφηνε τον βρετανικό τύπο να δημοσιεύει ό,τι ήθελε σε σχέση με την Τουρκία, θα τηρούσε αποστάσεις από την Άγκυρα και θα ανέβαλε τα σχέδια ανέγερσης βρετανικής πρεσβείας στην πρωτεύουσα. Τελικά, ο Necmeddin Sadik Bey δήλωσε γραπτώς στην εφημερίδα του ότι το θέμα είχε λήξει μετά από τις διασαφηνίσεις του βρετανού πρεσβευτή. SD, 867.4016/1009, Joseph C. Crew (Constantinople) to Washington, 30 Ιανουαρίου 1930.

Το ότι όλα αυτά διαδραματίστηκαν στα Ταταύλα είχε έναν επιπλέον συμβολισμό. Η συγκεκριμένη γειτονιά συγκέντρωνε σημαντικό αριθμό Ρωμιών κατοίκων και στην περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας απέκτησε αρνητικές συνδηλώσεις στο συλλογικό εθνικό φαντασιακό. Το 1923 η περιοχή χαρακτηριζόταν «αποπλανωμένην συνοικίαν των Αθηνών ή των Πατρών κειμένην εν μέση Κωνσταντινουπόλει». Σύμφωνα με τον τύπο της εποχής, οι Ταταυλιανοί είχαν άγνοια της τουρκικής γλώσσας σε τέτοιο σημείο «ώστε και οι Τούρκοι μεταπράται οι περιφερόμενοι εις την συνοικίαν εκείνην να διαλαλούν ελληνικά το εμπόρευσμά των».⁷⁴⁷ Στην πρώτη απογραφή του πληθυσμού στο τουρκικό κράτος το 1927, οι απογραφείς παραπονούνταν ότι στα Ταταύλα η απογραφή καθυστέρουσε γιατί πολλοί από τους κατοίκους δεν ήξεραν τουρκικά και δεν μπορούσαν να συνεννοηθούν.⁷⁴⁸

Το στερεότυπο των «ελληνοκρατούμενων Ταταούλων» πυροδοτούσε φανατισμό και μισαλλοδοξία εναντίον των Ρωμιών της περιοχής την επαύριο της λήξης του ελληνοτουρκικού πολέμου. Το φθινόπωρο του 1923 οι ελληνικές προξενικές αρχές προειδοποιούσαν για επίθεση κατά της περιοχής από τουρκικές ομάδες.⁷⁴⁹ Στο πλαίσιο του εκτουρκισμού της κοινωνίας αλλά και του δημόσιου χώρου στο Μεσοπόλεμο, η ιδιαίτερη δημογραφική φυσιογνωμία των Ταταύλων στοχοποιούνταν και αντιμετωπιζόταν αρνητικά. Αν γενικά η Κωνσταντινούπολη κατά τη δεκαετία του 1920 συμβόλιζε, στον κυρίαρχο τουρκικό εθνικό λόγο, το διεφθαρμένο οθωμανικό παρελθόν και το κέντρο της μεταπρατικής χριστιανικής μπουρτζουαζίας που συνεργαζόταν με τις αποικιακές δυνάμεις εις βάρος του τουρκικού λαού, τα Ταταύλα αποτελούσαν μια μικρογραφία αυτού του στερεότυπου.⁷⁵⁰ Δεν είναι τυχαίο ότι μετά την πυρκαγιά του 1929 η περιοχή μετονομάστηκε σε Κουρτουλούς/Kurtuluş, ενώ οι δρόμοι της είχαν ήδη αλλάξει ονόματα από το 1927, σύμφωνα με νόμο του τουρκικού κράτους που προέβλεπε την μετονομασία των οδών.⁷⁵¹ Ούτε ήταν τυχαία η επιλογή της συγκεκριμένης λέξης (Kurtuluş) που σημαίνει απελευθέρωση και παρέπεμπε στον

⁷⁴⁷ *Ημερήσια Νέα*, 22 Σεπτεμβρίου 1923.

⁷⁴⁸ *Απογευματινή*, 29 Οκτωβρίου 1927.

⁷⁴⁹ «[...] Είδησίν τις τελευταίον εκυκλοφόρησε περί μελετωμένης επιθέσεως κατά των Ταταούλων», *ΙΑΥΕ*, 1935/15, Πρόξενος Κων/πολης προς ΥΠΕΞ, 3 Οκτωβρίου 1923.

⁷⁵⁰ Çağlar Keyder, «The Setting», in Çağlar Keyder (ed.), *Istanbul: Between the Local and the Global*, H.I.A. 1999:10-12. Οι ίδιες παρατηρήσεις ισχύουν και στην περίπτωση της γειτονιάς του Κουσκουντζούκ, όπως αναλύονται στην εξής μελέτη: Amy Mills, *Streets of Memory: Landscape, Tolerance and National Identity in Istanbul*, Τζόρτζια 2010.

⁷⁵¹ Orhan Türker, *Osmanlı İstanbul'un'dan bir Köşe Tatavla*, Ιστανμπούλ 1998: 9.

εθνικοαπελευθερωτικό πόλεμο του 1919-1922. Η μετονομασία των Ταταούλων και μάλιστα με το συγκεκριμένο όνομα είχε ξεκάθαρα εθνικιστικό πρόσημο. Η εφημερίδα *Cumhuriyet* σχολίαζε σχετικά ότι αν οι πολίτες δεν μιλούν τουρκικά, αν τα καταστήματα δεν έχουν τουρκικά ονόματα τότε η μετονομασία και μόνο της περιοχής σε *Kurtuluş* δεν θα είχε κανένα απολύτως νόημα.⁷⁵²

α) Αποκλεισμός από την επαγγελματική ζωή.

Ένα μεγάλο μέρος της αντιμειονοτικής πολιτικής του τουρκικού κράτους αφορούσε στον τομέα της οικονομίας. Ενώ το άρθρο 39 της συνθήκης της Λοζάνης όριζε την ισότιμη επαγγελματική πρόσβαση των μη μουσουλμάνων στις δημόσιες υπηρεσίες και δεν έθετε επαγγελματικούς περιορισμούς σε σχέση με τη θρησκευτική ή εθνική ταυτότητα του πληθυσμού, το τουρκικό κράτος ακολούθησε πολιτική αποκλεισμού των μη μουσουλμάνων και συχνότερα των μη τούρκων υπηκόων από συγκεκριμένα επαγγέλματα. Η πολιτική αυτή αποσκοπούσε στη δημιουργία μιας εθνικής οικονομίας, στο πλαίσιο δημιουργίας μιας εθνικής τουρκικής αστικής τάξης.⁷⁵³ Σύμφωνα με την κεμαλική ηγεσία δεν νοούνταν πολιτική κυριαρχία χωρίς οικονομική κυριαρχία, και αυτή θα έπρεπε να ανήκει στο τουρκικό έθνος.⁷⁵⁴ Η έννοια όμως του τουρκικού έθνους δομούνταν πάνω σε αποκλεισμούς: η οικονομική πολιτική που άσκησε το κεμαλικό καθεστώς βρισκόταν σε απόλυτη συμφωνία με την προσπάθεια διαμόρφωσης μιας τουρκικής εθνικής ταυτότητας που απέκλειε τους μη μουσουλμάνους από ένα μεγάλο κομμάτι του επαγγελματικού στίβου.

Ήδη στην ειδική εμπορική σύμβαση που υπεγράφη κατά τη διάρκεια των διαπραγματεύσεων στη Λοζάνη οριζόταν ότι κάποια επαγγέλματα θα προορίζονταν στο εξής μόνο για τους τούρκους υπηκόους, όπως για παράδειγμα τα επαγγέλματα στον χώρο της αλιείας και της ναυτιλίας.⁷⁵⁵ Την επομένη της ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας οι ξένες εταιρείες που δραστηριοποιούνταν σε κομβικούς τομείς (επικοινωνία, μεταφορές, κ.ά) καλούνταν να απολύσουν τους μη μουσουλμάνους

⁷⁵² *Cumhuriyet*, 'Ramazan Geceleri' (Νύχτες Ραμαζανιού), 1 Μαρτίου 1930.

⁷⁵³ Το ζήτημα διαμόρφωσης μιας εγχώριας τουρκικής αστικής τάξης τίθεται έντονα μετά την επανάσταση των Νεοτούρκων το 1908. Βλέπε σχετικά, Zafer Toprak, *Milli İktisat Milli Burjuvazi*, Ιστανμπούλ 1995.

⁷⁵⁴ Στο ίδιο. Akgönül, 2004 α.ό.π.: 40.

⁷⁵⁵ «[...] professions qui concernent exclusivement la pêche, le cabotage maritime et tous services intérieurs de quelque nature que soient ces services» ΙΑΥΕ, Αργυρόπουλος προς ΥπΕξ, Πέρα, 8 Φεβρουαρίου 1926.

υπαλλήλους τους και να τους αντικαταστήσουν με μουσουλμάνους.⁷⁵⁶ Το μέτρο αυτό στοχοποιούσε ξεκάθαρα τους μη μουσουλμάνους και απηχούσε την αντιδυτική και 'αντι-ιμπεριαλιστική' στάση που επικαλούνταν διακηρυκτικά οι κεμαλικές δυνάμεις στα πρώτα χρόνια μετά το 1922. Στην περίπτωση των Ρωμιών, ο αποκλεισμός από συγκεκριμένες θέσεις εργασίας ενείχε και μια διάσταση «εκδίκησης» και «φρονηματισμού» από το κεμαλικό καθεστώς προς τη συγκεκριμένη πληθυσμιακή ομάδα με απώτερο σκοπό τον εκφοβισμό και τη φυγή τους από τη χώρα.

Από την άλλη, οι πιέσεις που ασκούσαν στις εταιρείες να μην προσλαμβάνουν μη μουσουλμάνους και να απολύουν τους μη μουσουλμάνους υπαλλήλους τους δείχνει ότι αρχικός στόχος της πολιτικής εθνικοποίησης της οικονομίας δεν ήταν τόσο το μεγάλο ξένο κεφάλαιο, όσο η εξάλειψη των μη μουσουλμάνων υπαλλήλων και άρα η εθνική ομογενοποίηση της τουρκικής κοινωνίας.⁷⁵⁷

Από το 1924 το τουρκικό κράτος εγκαίνιασε μια πολιτική εθνικοποίησης διαφόρων επαγγελμάτων, όπως το επάγγελμα του ψαρά, του διερμηνέα, του πλοηγού, του θυρωρού ξενοδοχείου, κ.ά.⁷⁵⁸ Στις 10 Νοεμβρίου 1925 το τουρκικό Υπουργείο Εσωτερικών εξέδωσε την εγκύκλιο N125 στην οποία ανέφερε αναλυτικά τα επαγγέλματα που προορίζονταν μόνον για όσους είχαν την τουρκική υπηκοότητα.⁷⁵⁹ Ωστόσο, υπήρχαν αντικρουόμενες ερμηνείες σχετικά με τις απαγορεύσεις και τα

⁷⁵⁶ «Η Κυβέρνησις εκήρυξε διωγμόν κατά πάντων των Ελλήνων το γένος υπαλλήλων των χρησιμοποιούμενων εις οργανισμούς ή υπηρεσίας διατελούσας οπωσδήποτε υπό τον έλεγχον του κράτους ή κατά τινά τρόπον εξαρτώμενος απ' αυτού. Τοιαύται επί παραδείγματι είναι η υπηρεσία του Δημόσιου Οθωμανικού Χρέους, της Ρεζή των καπνών, της Οθωμανικής Τραπεζίης, των Σιδ/μων Ανατολής και Ανατολικών, της Εταιρείας προκυμαιοών, της Εταιρείας Υδάτων Δέρκος, της Εταιρείας Τροχιοδρόμων». ΙΑΥΕ, 1924, 5/VI, Πολίτης προς Ρούσσο (ΥΠΕΞ), Άγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924. Οι ελληνικές προξενικές αρχές άσκησαν σφοδρή κριτική στην πολιτική αυτή, την οποία απέδωσαν, μεταξύ άλλων, στην στερεοτυπική εικόνα που είχαν για τον τουρκικό λαό τον οποίο θεωρούσαν «αμαθή και οπισθοδρομικό» που δεν αντιλαμβάνονταν «τας αναγκαίας προϋποθέσεις της εν εκάστω κλάδω ευδοκίμου δραστηριότητος ουδ' εξετάζει την δυνατότητα της υποκαταστάσεως των εν τούτω ή εκείνω τω έργω ήδη ευδοκιμούντων». ΙΑΥΕ, Φ.5/VI-1924, Πρεσβεία Άγκυρας προς Ρούσσον (ΥΠΕΞ), Άγκυρα 25 Ιανουαρίου 1924.

⁷⁵⁷ Akgönül, 2004 α, ό.π.: 41. Aktar, 2003 ό.π.: 92.

⁷⁵⁸ ΙΑΥΕ, Φ.5/VI-1924, Πρεσβεία Άγκυρας προς Ρούσσον (ΥΠΕΞ), Άγκυρα, 25 Ιανουαρίου 1924.

⁷⁵⁹ Αναλυτικά στην εγκύκλιο αναφέρονταν τα εξής επαγγέλματα: «ouvriers de port, mahonniers, portefaix de la Mer Noire, bateliers, pêcheurs, marchands ambulants, colporteurs, cireurs de botte, gardiens de magasin, cochers et tout services relatif aux moyens de communication dans les villes, les services de garçons qui ont une specialité des portiers et oda-bachi des hotels, appartements, hans et autres edifices analogues et des établissements tels que Banques, Compagnies d' assurance, de navigation, la profession de dentiste, à l' exception des medecins étrangers en nombre restreint ayant survecu à l' ancien régime qui sont autorisés et qui excercent leur profession en vertu du traité de Laussane, les professions de medecin, de veterinaire et d' avocat». ΙΑΥΕ, 1926/61/2, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Πέρα, 10 Φεβρουαρίου 1926. SD, 867.9111/118, Newspaper Reports, 6-12 Δεκεμβρίου 1925.

τυπικά κριτήρια που έπρεπε να πληροί κανείς για να εξασκεί ή όχι ένα επάγγελμα.⁷⁶⁰ Το τοπίο ξεκαθάρισε λίγα χρόνια αργότερα, τον Ιούνιο του 1932, όταν η Τουρκική Εθνοσυνέλευση ψήφισε τον νόμο 2007 που όριζε αναλυτικά ποια επαγγέλματα θα εξασκούσαν στο εξής μόνον από τούρκους υπηκόους και για ποια επαγγέλματα θα χρειαζόταν ειδική άδεια προκειμένου να τα εξασκήσουν ξένοι υπήκοοι.⁷⁶¹

Τα περισσότερα από τα επαγγέλματα που απαγορεύτηκαν έθιγαν τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις των Ρωμιών. Στα τέλη του 1925 έλληνες υπήκοοι που κατοικούσαν στο Αρναβούτκιοι «μετερχόμενοι διάφορα μικρά επαγγέλματα εκλήθησαν υπό της αστυνομίας να παύσωσι εργαζόμενοι».⁷⁶² Σερβιτόροι και γκαρσόνια σε ταβέρνες, μπαρ, ξενοδοχεία, κ.ά., θυρωροί, ψαράδες, σοφέρ ήταν κάποια από τα επαγγέλματα που απαγορεύονταν στο εξής να ασκούν οι έλληνες υπήκοοι της μειονότητας. Ο Υπουργός Εσωτερικών την εποχή της ψήφισης του νόμου Şükrü Kaya αναδείκνυε έμμεσα την ταξική διάσταση του νόμου λέγοντας ότι σκοπός των απαγορεύσεων ήταν να προστατευτούν οι μικροεπαγγελματίες τούρκοι υπήκοοι και τα επαγγέλματα εκείνα που χρειάζονταν μικρό κεφάλαιο, όπως το επάγγελμα του μικροπωλητή.⁷⁶³ Παράλληλα, με τον τρόπο αυτό η τουρκική κυβέρνηση προσπαθούσε να ενεργοποιήσει μηχανισμούς νομιμοποίησής της στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα της τουρκικής κοινωνίας. Η ενεργοποίηση του νόμου είχε σαν αποτέλεσμα πολλά μέλη της ρωμαϊκής μειονότητας που δεν είχαν την τουρκική υπηκοότητα να μείνουν χωρίς δουλειά και να αναγκαστούν να μεταναστεύσουν, όπως έχει ήδη αναφερθεί στο δεύτερο κεφάλαιο· συγκεκριμένα, μετά το 1932 περίπου 9.000 Ρωμιοί εγκατέλειψαν την πόλη.⁷⁶⁴

Εκτός από τους περιορισμούς με βάση την υπηκοότητα, το τουρκικό κράτος

⁷⁶⁰ Για παράδειγμα, ο Νομάρχης της Κωνσταντινούπολης δήλωνε ότι απαγορεύονταν μόνο εκείνα τα επαγγέλματα που όριζε η συνθήκη της Λοζάνης καθώς και το επάγγελμα του αμαξηλάτου, του οδηγού αυτοκινήτου και υπηρέτου εστιατορίου και καφενείου, και όχι όλα όσα αναγράφονταν στην σχετική εγκύκλιο. ΙΑΥΕ, 1926/61-2, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Πέρα, 11 Φεβρουαρίου 1926. Επιπλέον, η ελληνική πρεσβεία στην Άγκυρα γνωστοποιούσε με ανακοίνωσή της ότι οι έλληνες υπήκοοι θα μπορούσαν να συνεχίσουν να εξασκούν τα επαγγέλματα τα οποία ασκούσαν την 1 Ιανουαρίου 1923, με εξαίρεση εκείνα που όριζε η ειδική εμπορική σύμβαση της Συνθήκης της Λοζάνης. *Απογευματινή*, 10 Φεβρουαρίου 1926.

⁷⁶¹ Akgönül, 2004 β, ό.π.: 250-251. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, Ιστανμπούλ, 2001: 121-126.

⁷⁶² ΙΑΥΕ, 1926 61/2, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Πέρα 26 Νοεμβρίου 1925. Άλλο παράδειγμα αποτελούσαν οι έλληνες υπήκοοι που ασχολούνταν με την ακτοπλοία (ρυμουλκά, φόρτωση, εκφόρτωση). Στις αρχές του 1924 300 οικογένειες αναγκάζονται να εγκαταλείψουν την χώρα. ΙΑΥΕ, Φ. Γ/68, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Πέρα, 15 Ιανουαρίου 1925.

⁷⁶³ Akgönül, 2004 α: 42.

⁷⁶⁴ Aktar, ό.π.: 126.

ενέκρινε περιορισμούς και με βάση το θρήσκευμα και τις εθνοτικές καταβολές· μια σειρά νόμων προέβλεπε την εξάσκηση συγκεκριμένων επαγγελμάτων μόνο από μουσουλμάνους Τούρκους ή από εθνικά ‘καθαρούς’ Τούρκους. Ενδεικτικά, το 1928 εκδόθηκε ένας νόμος που περιόριζε το επάγγελμα του γιατρού, του οδοντιάτρου, της νοσοκόμας και της μαμής μόνον σε όσους ήταν εθνοτικά Τούρκοι.⁷⁶⁵ Δύο χρόνια νωρίτερα, το 1926, η Τουρκική Εθνοσυνέλευση είχε ψηφίσει έναν νόμο που προέβλεπε ότι για να γίνει κάποιος δημόσιος υπάλληλος θα έπρεπε να έχει τουρκική εθνική καταγωγή. Σύμφωνα με τον ίδιο νόμο, για κάθε υπάλληλο θα δημιουργούνταν ένας φάκελος όπου θα καταγράφονταν προσωπικές πληροφορίες σχετικά με το θρήσκευμα και την εθνική προέλευση κάθε υπαλλήλου, προκειμένου να αποκλειστούν περιπτώσεις μη καθαρών εθνοτικά Τούρκων. Το 1931 επίσης ψηφίστηκε νόμος σύμφωνα με τον οποίο μόνον όσοι τούρκοι πολίτες ήταν απόφοιτοι ανώτατης εκπαίδευσης και γνώριζαν τέλεια την τουρκική γλώσσα θα μπορούσαν να εκδίδουν περιοδικά και εφημερίδες· ο ίδιος νόμος απαγόρευε σε όσους είχαν υπηρετήσει στο αντίπαλο στρατόπεδο στη διάρκεια του ελληνοτουρκικού πολέμου του 1919-1922 να εκδίδουν περιοδικά ή εφημερίδες.⁷⁶⁶

Τα μέτρα αυτά φωτίζουν την αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους· παράλληλα, αναδεικνύουν τις κατευθύνσεις του τουρκικού εθνικισμού και την εφαρμογή τους στις επίσημες κρατικές πολιτικές. Σταδιακά από τα τέλη της δεκαετίας του 1920 ο όρος Τούρκος όλο και περισσότερο θα παραπέμπει, όχι τόσο στην πολιτική ταυτότητα των πολιτών της νεοσύστατης δημοκρατίας, αλλά στις εθνοτικές καταβολές του πληθυσμού της χώρας. Οι νόμοι σχετικά με τους επαγγελματικούς αποκλεισμούς όλο και περισσότερο θα ερμηνεύουν την κατηγορία Τούρκος με φυλετικά και όχι πολιτικά κριτήρια. Βασικό κριτήριο της τουρκικότητας γίνεται προοδευτικά στη δεκαετία του 1930 η εθνοτική/φυλετική προέλευση και αυτό αντικατοπτρίζεται στις νομοθετικές ρυθμίσεις για τα επαγγέλματα. Για παράδειγμα, το 1934 το Υπουργικό Συμβούλιο αποφάσισε ότι όσοι ήταν «*φυλετικώς τούρκοι*» αλλά είχαν ξένα διαβατήρια θα μπορούσαν κατ’ εξαίρεση να εξασκήσουν επαγγέλματα που απαγορεύονταν στους ξένους υπηκόους.⁷⁶⁷ Σταδιακά λοιπόν και

⁷⁶⁵ Λίγα χρόνια πριν, το 1924 είχε ανακοινωθεί η απαγόρευση της εξάσκησης του επαγγέλματος του φαρμακοποιού και του οδοντιάτρου σε αλλοδαπούς, όπως επίσης και του γιατρού σε όσους αλλοδαπούς δεν διέθεταν δίπλωμα από τουρκικό πανεπιστήμιο. *Φως*, 6 Ιανουαρίου 1924.

⁷⁶⁶ Cagaptay, 2006 α: 69-70.

⁷⁶⁷ *Απογευματινή*, 9 Φεβρουαρίου 1934.

κυρίως στη δεκαετία του 1930 ο όρος Τούρκος δεν παραπέμπει τόσο στην πολιτική έννοια της υπηκοότητας αλλά προσλαμβάνει φυλετικές διαστάσεις και παγιώνει την διαμόρφωση μιας κοινωνίας με πολίτες δύο ταχυτήτων. Σε κάθε περίπτωση, η θρησκεία εξακολουθεί να αποτελεί σταθερό στοιχείο περίληψης ή αποκλεισμού από το τουρκικό έθνος.

Εκτός όμως από τις επίσημες κρατικές πολιτικές, μη κρατικοί κοινωνικοί παράγοντες (διανοούμενοι, κ.ά.) συνδιαμόρφωναν την αντιμειονοτική και εθνική-εθνικιστική πολιτική του τουρκικού κράτους. Πέρα από τα κρατικά μέτρα εθνικοποίησης επαγγελμάτων, μεμονωμένα άτομα ή οργανωμένες ομάδες προωθούσαν παρόμοιες πολιτικές, αναδεικνύοντας τα όρια του αντιμειονοτικού κλίματος στη διάρκεια του Μεσοπολέμου. Το αντιμειονοτικό κλίμα δεν καλλιεργούνταν μόνο από τις επίσημες πολιτικές του τουρκικού κράτους, δεν ήταν δηλαδή μόνο μια από τα πάνω επιβεβλημένη επίσημη πολιτική, αλλά τροφοδοτούνταν τόσο από οργανωμένες εργασιακές ομάδες, όπως σωματεία όσο και από μεμονωμένα πολιτικά υποκείμενα.

Χαρακτηριστικά, τον Μάιο του 1926 ένας έφεδρος αξιωματικός με δική του πρωτοβουλία συνέταξε επιστολή προς τους ανώτερους του καταγγέλοντας το γεγονός ότι εξακολουθούσαν να εργάζονται χριστιανοί στις καπνοβιομηχανίες τη στιγμή που υπήρχαν *«χιλιάδες Τούρκοι σε άσχημη κατάσταση»*. Επιπλέον, κατήγγειλε την κυρίαρχη νοοτροπία των υπευθύνων στα εργοστάσια που εξακολουθούσαν να θεωρούν ότι οι χριστιανοί είναι καλύτερα καταρτισμένοι και εξέφραζε τη βαθιά απογοήτευσή του για την κατάσταση αυτή.⁷⁶⁸

Μια δεκαετία αργότερα, τον Ιανουάριο του 1935, τα σωματεία γκαρσονιών και

⁷⁶⁸ BCA, 0.30.10-181.251.13, 16 Μαΐου 1926. «Türklerden yüzlerce esha-ı merhametin çoğulu ve hükümet hristiyan şirketlerini bile Türk memur istihdam etmeye mecbur ederken tütün inhisarı muduru umumiyesinde, İstanbul baş muduriyetinde, İstanbul tütün fabrikasında, İstanbul yaprak tütün deposunda buna merbut depolarda yüzlerce hristiyan memuru mahsusluk perdesi altında bile luzum istihdamda ve binlerce Türk efradını az çok terfiye edecek yerde binlerce Türk düşmanı hristiyanın devamda sebat ediyor. Esasen mudur umum-i kendi hareketini yine kendi hareketi ile tekzip ediyor. Böyle bir Türk düşmanının böyle büyük memurlarımız tarafından eski regieye rahmet okutacak derecede himaye edildiğini gördükçe insanın hayat-ı milliyesinin gelmesi ve duçar-ı yes olmaması mümkün değildir» [=Ενώ η κυβέρνηση πιέζει όλες τις χριστιανικές επιχειρήσεις και τις αποθήκες, όπως τη Γενική Διεύθυνση Μονοπωλίου Καπνού, να προσλάβουν τούρκους υπαλλήλους, η κεντρική διεύθυνση της Κωνσταντινούπολης, το καπνεργοστάσιο της Κωνσταντινούπολης, η αποθήκη καπνού της Κωνσταντινούπολης και οι αποθήκες που συνδέονται με τους παραπάνω φορείς χρησιμοποιούν χριστιανούς υπαλλήλους στην κατηγορία των 'ειδικευμένων εργατών' αντί να προωθούν χιλιάδες Τούρκους. Η Γενική Διεύθυνση Μονοπωλίου Καπνού συνεχίζει να απασχολεί χιλιάδες Χριστιανούς που είναι εχθροί των Τούρκων. Στην πραγματικότητα, οι κινήσεις της Γενικής Διεύθυνσης είναι αντιφατικές. Όταν ανώτατοι κρατικοί υπάλληλοι προστατεύουν έναν τέτοιο εχθρό της Τουρκίας, περισσότερο από ό,τι το παλιό 'μονοπώλιο καπνού', δεν μπορεί κανείς παρά να αισθάνεται θλίψη με αυτήν την κατάσταση.]

κουρέων της Κωνσταντινούπολης κατήγγειλαν ότι άτομα ξένης υπηκοότητας εξακολουθούσαν να ασκούν τα επαγγέλματα αυτά.⁷⁶⁹ Από την άλλη, οι Ρωμιοί της Ανατολής που δραστηριοποιούνταν σε διάφορους τομείς του εμπορίου, όπως το εμπόριο «ελαίων, σαπουνιών και βουτύρων», μετά την ανταλλαγή των πληθυσμών είχαν αντικατασταθεί από μουσουλμάνους, οι οποίοι προτιμούσαν να έχουν δοσοληψίες με ομόθρησκους τους στην Κωνσταντινούπολη και όχι με Ρωμιούς μπακάληδες. Αντίστοιχα, διάφοροι μικροεπαγγελματίες, όπως ασφαλιστές, ξυλουργοί, χτίστες και σιδηρουργοί, δεν είχαν δουλειά καθώς δεν τους προτιμούσαν πια.⁷⁷⁰

Τα αντιμειονοτικά μέτρα και η εθνική-εκτουρκιστική πολιτική του τουρκικού κράτους στον τομέα της οικονομίας είχαν σαν αποτέλεσμα, μεταξύ άλλων, να διχάσουν την εργατική τάξη της χώρας στη βάση του εθνοθρησκευτικού κριτηρίου. Ταυτόχρονα, η δημιουργία επαγγελματικών σωματείων αμιγώς τουρκικών, ο εκτουρκισμός δηλαδή και των συνδικαλιστικών φορέων των εργαζομένων αποσκοπούσε μεταξύ άλλων και στην έμμεση υπαγωγή τους στην κρατική εποπτεία. Εξάλλου, στην κεμαλική πολιτική και εθνική ατζέντα η έννοια του λαού και της κοινωνίας δεν εμπεριείχε την έννοια της ταξικής διαστρωμάτωσης. Για τον κεμαλισμό του Μεσοπολέμου ο λαός δεν αποτελούσε ένα διαφοροποιημένο σύνολο με βάση τις κοινωνικές τάξεις αλλά ένα ομοιογενές και ομοιόμορφο σύνολο, του οποίου η βασική ταυτότητα προσδιοριζόταν από τον πατριωτισμό του. Αυτά τα βασικά χαρακτηριστικά της ιδεολογίας του κεμαλισμού καταδεικνύουν την επίδραση της ιδεολογίας του κορπορατισμού αλλά και του ιταλικού φασισμού στον κεμαλισμό.⁷⁷¹

Στο ίδιο πλαίσιο, ο εθνικός τύπος της εποχής προέτρεπε τον τουρκικό λαό να μποϊκοτάρει τα μαγαζιά των μη μουσουλμάνων και να προτιμά τα αντίστοιχα μουσουλμανικά καταστήματα.⁷⁷² Άλλοτε πάλι δημοσίευαν άρθρα που στόχο είχαν τον εκφοβισμό των μη μουσουλμάνων επαγγελματιών. Για παράδειγμα, τον Νοέμβρη του 1925 δημοσιεύτηκε σε τουρκική εφημερίδα άρθρο σύμφωνα με το οποίο οι δημοτικές

⁷⁶⁹ *Απογευματινή*, 22 Ιανουαρίου 1935.

⁷⁷⁰ IAYE, 1925, Γ/68, Διαμαντόπουλος προς ΥΠΕΞ, Άγκυρα, 15 Ιανουαρίου 1925.

⁷⁷¹ Taha Parla-Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey, Progress or Order*, Νέα Υόρκη 2004: 256-257.

⁷⁷² Senem Aslan, «“Citizen speak Turkish!”: A Nation in the Making», in *Nationalism and Ethnic Politics*, 13, 2007: 257. Η πολιτική του μποϊκοτάζ κατά των μη μουσουλμάνων και των ξένων έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στις πρώτες εθνικιστικές μαζικές κινητοποιήσεις στα τέλη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Βλέπε, Υ. Doğan Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, Ιστανμπούλ 2004.

αρχές της Κωνσταντινούπολης σχεδίαζαν το κλείσιμο κάποιων από τα πολλά φαρμακεία του Πέρα και την απαγόρευση πώλησης σε αυτά αρωμάτων και ειδών περιποίησης. Ο αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη επεσήμαινε εύστοχα ότι ακόμα και αν κάτι τέτοιο δεν αλήθευε, οι ιδιοκτήτες των φαρμακείων, που στην πλειοψηφία τους ήταν μη μουσουλμάνοι, θα μείωναν τις παραγγελίες τους σε αυτά τα είδη.⁷⁷³

Τέτοια περιστατικά αναδεικνύουν τις κοινωνικές δυναμικές που διαμορφώνονταν κατά την εφαρμογή των επίσημων κρατικών πολιτικών. Η κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα στην τουρκική κοινωνία του Μεσοπολέμου συνδιαμορφωνόταν από την ύπαρξη επίσημων κρατικών διαταγών/μέτρων που εξέδιδαν οι αρχές αλλά και από τα δρώντα υποκείμενα και μη κρατικούς φορείς της κοινωνίας της εποχής που αναλάμβαναν πρωτοβουλίες και μετέφραζαν το επίσημο κλίμα στις καθημερινές τους πρακτικές.

Ωστόσο, πέρα από το αυστηρό νομικό πλαίσιο που διαμόρφωνε το τουρκικό κράτος υπήρχαν περιπτώσεις που έλληνες υπήκοοι συνέχιζαν να εξασκούν κάποια από τα απαγορευμένα σε αυτούς επαγγέλματα, εξασφαλίζοντας συχνά την ανοχή των αστυνομικών αρχών με δωροδοκίες.⁷⁷⁴ Οι μη μουσουλμάνοι προσπαθούσαν να δημιουργήσουν έστω περιορισμένα πεδία αντίστασης προκειμένου να εξασφαλίσουν την ύπαρξή τους στην πόλη τους. Ταυτόχρονα, η παρέμβαση ενίοτε του ελληνικού κράτους λειτουργούσε ως ασφαλιστική δικλείδα για κάποιους από τους έλληνες υπηκόους. Ενδεικτικά, η ελληνική κυβέρνηση είχε αντιδράσει στην απαγόρευση άσκησης του επαγγέλματος του γιατρού από μη Τούρκους υπηκόους και είχε καταφέρει να διασφαλίσει την άτυπη εξαίρεση των ελλήνων υπηκόων γιατρών της πόλης.⁷⁷⁵

Ο αποκλεισμός των Ρωμιών από κάποια επαγγέλματα, ιδίως των μη τούρκων υπηκόων μελών της μειονότητας, ώθησε αρκετούς μειονοτικούς να απευθυνθούν

⁷⁷³ SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby (Charge d' Affaires ad interim) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁷⁷⁴ «Το πλείστον μέρος της παροικίας αποτελείται εξ ημερομισθίων και εργατικών, εξ ων πάλιν οι πλείστοι ασκούνσιν επαγγέλματα απαγορευθέντα εις τους ξένους υπηκόους και οίτινες υφίστανται ακαταπαύστως αφαιμάξεις λόγω προστίμων και δωροδοκιών προς τα αστυνομικά τμήματα». ΙΑΥΕ, 1938, 16/Τ, Διάφορα, Ελληνικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 14 Οκτωβρίου 1938.

⁷⁷⁵ Κ. Σταματόπουλος, ό.π.: 195. Η παρέμβαση αυτή ίσως φανερώνει και τη δύναμη της τάξης των γιατρών καθώς σε καμμία άλλη περίπτωση απαγόρευσης επαγγελμάτων το ελληνικό κράτος δεν παρενέβη εξίσου δυναμικά.

στους μειονοτικούς φορείς, είτε αναζητώντας δουλειά στους κοινοτικούς θεσμούς, είτε ζητώντας την οικονομική αρωγή της κοινότητας. Για παράδειγμα, ένας Ρωμιός υπάλληλος στο μονοπώλιο καπνού (Régie), θύμα των απολύσεων των μη μουσουλμάνων υπαλλήλων των μεγάλων ξένων εταιρειών, δήλωνε με επιστολή του προς την εφοροεπιτροπή της κοινότητάς του την άσχημη οικονομική του κατάσταση· αφού ξεκαθάριζε ότι «δεν είμαι εξ' εκείνων αίτινες δύνανται να επαιτήσουν και να επιβαρύνουν τους άλλους», ζητούσε την οικονομική υποστήριξή της εν όψει της γιορτής του Πάσχα.⁷⁷⁶

Τα αντιμειονοτικά μέτρα που υιοθέτησε το τουρκικό κράτος συσπείρωσαν μέχρι έναν βαθμό τα μέλη της μειονότητας γύρω από τους κοινοτικούς θεσμούς στους οποίους αναζητούσαν την ασφάλεια και την βοήθεια που δεν τους εξασφάλιζε η ιδιότητά τους ως μέλων μιας σύγχρονης δημοκρατίας. Ενώ το πρόταγμα του κεμαλισμού κατά τις δεκαετίες 1920-1930 ήταν η διαμόρφωση της έννοιας του πολίτη σε μια φιλελεύθερη αστική δημοκρατία, η πολιτική διακρίσεων ώθησε τους μειονοτικούς πληθυσμούς να αναζητήσουν τα κοινοτικά δίκτυα στήριξης της μειονότητας, όπως αυτά είχαν διαμορφωθεί ήδη από την οθωμανική περίοδο.

Από την άλλη, η ιδιότητα του πολίτη της Τουρκικής Δημοκρατίας αποτέλεσε ενίοτε τον 'δούρειο ίππο' για τις τουρκικές αρχές, ώστε να επέμβουν στην εσωτερική ζωή της μειονότητας και των μειονοτικών. Στη δεκαετία του 1920 το τουρκικό κράτος απαγόρευε στους μειονοτικούς ξένης υπηκοότητας ακόμα και την εργασία σε συγκεκριμένους κοινοτικούς θεσμούς, κυρίως στα σχολεία.⁷⁷⁷ Οι δάσκαλοι και οι καθηγητές ξένης υπηκοότητας παύονταν, αφού τα μειονοτικά σχολεία υπάγονταν στο τουρκικό Υπουργείο Παιδείας· θεωρούμενα ως τουρκικά εκπαιδευτικά ιδρύματα δεν επιτρεπόταν να δουλεύουν σε αυτά άτομα μη τουρκικής υπηκοότητας. Η κατάσταση αυτή αφενός μεν δημιουργούσε οικονομικό αδιέξοδο για μια κατηγορία μειονοτικών και τους ώθησε να μεταναστεύσουν, αφετέρου έκανε τις ρωμαίικες κοινότητες της μειονότητας να είναι ιδιαίτερα προσεκτικές για να αποφύγουν προστριβές με τις τουρκικές αρχές. Ήδη από τον Νοέμβριο του 1923 απαγορεύτηκε σε έλληνες υπήκοους καθηγητές και δασκάλους να διδάσκουν στα κοινοτικά σχολεία και αντίστοιχα σε έλληνες υπήκοους γιατρούς, συγκεκριμένα οδοντιάτρους, να εξασκούν

⁷⁷⁶ *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας Πέρα, Ζ142, Πάσχα 1925.

⁷⁷⁷ Ήδη από τον Νοέμβριο του 1923 απαγορεύτηκε σε Έλληνες υπήκοους καθηγητές και δασκάλους να διδάσκουν στα μειονοτικά σχολεία και αντίστοιχα σε Έλληνες υπήκοους γιατρούς, συγκεκριμένα οδοντιάτρους, να εξασκούν το επάγγελμά τους. ΙΑΥΕ, Φ. 15/1923, Πολίτης προς Υπ.Εξ, 10 Νοεμβρίου 1923. *Ημερήσια Νέα*, 1 Νοεμβρίου 1923.

το επάγγελμά τους.⁷⁷⁸

Η αντιμειονοτική-κατασταλτική πολιτική του τουρκικού κράτους είχε δημιουργήσει φοβικά αντανάκλαστικά στις μειονοτικές αρχές, κάτι που είχε αντίκτυπο στις εσωτερικές δυναμικές και ισορροπίες της μειονότητας. Οι διοικήσεις των κοινοτήτων απέφευγαν την επαναπρόσληψη ενοριτών που είχαν παυθεί λόγω της ξένης τους υπηκοότητας, ακόμα και όταν οι τουρκικές αρχές το επέτρεπαν. Για παράδειγμα, το 1930, μέσα στο κλίμα της ελληνοτουρκικής προσέγγισης τα κωλύματα για να εργαστεί κανείς στα μειονοτικά εκπαιδευτικά ιδρύματα λόγω υπηκοότητας φαίνεται ότι αμβλύθηκαν. Ωστόσο οι κοινότητες παρέμειναν ιδιαίτερα επιφυλακτικές. Όταν στα τέλη του 1930 ένας παιδονόμος ελληνικής υπηκοότητας, ο οποίος είχε παυθεί από τη θέση του ζήτησε από την κεντρική εφορεία του Πέρα να επαναπροσληφθεί, η κοινότητα δεν έκανε καμμία σχετική κίνηση, φοβούμενη πιθανές αντιδράσεις από τις κρατικές αρχές.⁷⁷⁹ Λίγα χρόνια νωρίτερα, η ίδια εφορεία αρνήθηκε να επαναπροσλάβει δύο υπαλλήλους της, οι οποίοι παρά την παύση τους λόγω υπηκοότητας είχαν λάβει από τις κυβερνητικές αρχές τη διαβεβαίωση ότι θα μπορούσαν να επανέλθουν στα καθήκοντά τους «άνευ ουδενός περιορισμού».⁷⁸⁰

Η άρνηση αυτή της κεντρικής εφορείας προκάλεσε την αντίδραση αρκετών ενοριτών που συνέταξαν και υπέγραψαν επιστολή προς τους υπεύθυνους της κοινότητας εκφράζοντας την αλληλεγγύη τους προς τους δύο μη επαναπροσληφθέντες, αξιώνοντας την επαναπρόσληψή τους. Στην επιστολή κατηγορούσαν έμμεσα τη διοίκηση της κοινότητας ότι εφάρμοζε πολιτική διακρίσεων και απέδιδε την μη επαναπρόσληψη σε «προσωπικές προκαταλήψεις απέναντι αυτών», μιας και άλλοι υπάλληλοι που είχαν απομακρυνθεί για τους ίδιους λόγους είχαν επανέλθει στις θέσεις τους.⁷⁸¹

Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς λοιπόν ότι το αντιμειονοτικό κλίμα που επικρατούσε δημιουργούσε, εκτός όλων των άλλων, καθημερινές αντιπαλότητες και ρήξεις στο εσωτερικό της μειονότητας. Η ηγεσία της κοινότητας του Πέρα δεν επαναπροσέλαβε τους συγκεκριμένους μειονοτικούς από φόβο και επικαλούμενη την

⁷⁷⁸ ΙΑΥΕ, Φ. 15/1923, Πολίτης προς Υπ.Εξ, 10/11/1923. *Ημερήσια Νέα*, 1 Νοεμβρίου 1923.

⁷⁷⁹ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου ΣΤ 58, 4 Δεκεμβρίου 1930.

⁷⁸⁰ *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, Ζ 140, 16 Αυγούστου 1926.

⁷⁸¹ Στην επιστολή οι ενορίτες σημείωναν επίσης ότι η απομάκρυνση τους «έβλαπτε κατά πολύ τα συμφέροντα» της κοινότητας: ιδίως η απομάκρυνση του πρωτοψάλτη της εκκλησίας του Αγίου Κωνσταντίνου «εμείωσε αρκετά την αίγλην και τας προσόδους της Εκκλησίας». *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, Ζ 140, 16 Αυγούστου 1926.

νομιμοφροσύνη προς τις αρχές της χώρας. Τελικά όμως ίσως η άρνηση αυτή να εξυπηρετούσε και άλλους σκοπούς και να λειτουργούσε ως δικαιολογία για την απομάκρυνση ανθρώπων που δεν είχαν την εύνοια των κοινοτικών αρχών ή προκειμένου να ικανοποιήσει κάποιους άλλους. Επομένως σε ενδοκοινοτικό επίπεδο τα αντιμειονοτικά μέτρα ενίοτε εργαλειοποιούνταν ή προσέφεραν το κατάλληλο νομιμοποιητικό πλαίσιο για την εξυπηρέτηση μικροσυμφερόντων.

β) Η 'δημόσια ζωή' ως πεδίο εκτουρκισμού και νομιμοφροσύνης.⁷⁸²

Παράλληλα με τα μέτρα που έθιγαν επαγγελματικά τους μη μουσουλμάνους, καταβλήθηκε συντονισμένη προσπάθεια να εξαληφθεί ή να περιοριστεί η παρουσία των μη μουσουλμανικών μειονοτήτων στη δημόσια ζωή και το αστικό τοπίο. Έχει ήδη αναφερθεί η πολιτική της μετονομασίας περιοχών και οδών, στην προσπάθεια του τουρκικού κράτους να εκτουρκίσει το αστικό περιβάλλον και να το εκκαθαρίσει από τις μνήμες του παρελθόντος. Προς αυτήν την κατεύθυνση το τουρκικό κράτος υιοθέτησε μια σειρά ανάλογων μέτρων.

Στις αρχές του 1930 το τουρκικό κράτος απαγόρευσε τη θρησκευτική περιβολή των κληρικών εκτός των θρησκευτικών χώρων.⁷⁸³ παράλληλα, περιόρισε ή κατήγγησε τελετές με θρησκευτικό χαρακτήρα που πραγματοποιούνταν δημόσια, όπως τον αγιασμό των υδάτων την ημέρα των Θεοφανείων. Η συγκεκριμένη τελετή τελούνταν σε παραθαλάσσιες περιοχές της πόλης, προσήλκυε πολύ κόσμο και έκανε εμφανή την παρουσία των Ρωμιών στη δημόσια ζωή (βλέπε και πιο κάτω). Τα μέτρα που υιοθέτησε το τουρκικό κράτος από τη μία εντάσσονταν στην πολιτική της εκκοσμίκευσης που ακολουθούσε· από την άλλη, αποτελούσαν προσπάθειες εκκαθάρισης του δημόσιου τοπίου από τη διακριτή παρουσία και τις εκδηλώσεις των μη μουσουλμάνων.

⁷⁸² Η έννοια του δημόσιου χώρου και της δημόσιας σφαίρας κατέχει ιδιαίτερη θέση στις κοινωνικές επιστήμες ως τόπος μελέτης πολλαπλών εκφάνσεων του πολιτικού. Η πιο σημαντική δουλειά γύρω από την έννοια αυτή εξακολουθεί να είναι η μελέτη του Habermas (Jürgen Habermas, *The structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Κέμπριτζ 1989). Εδώ θα χρησιμοποιήσω τον όρο *δημόσια ζωή* (public life) που εισηγείται η Yael Navaro-Yashin, προκειμένου να αποδώσει την περιπλοκότητα στις σχέσεις κράτους-πολιτών, εξουσίας και αντίστασης και να υποδείξει την ύπαρξη ενός πολιτικού πεδίου όπου το δημόσιο (με την έννοια του κράτους αλλά και των πολιτών) διαμορφώνει και παράγει το πολιτικό. Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State, Secularism and Public Life in Turkey*, Πρίνστον και Οξφόρδη 2002: 1-2.

⁷⁸³ Το μέτρο αυτό θεσμοθετήθηκε με ειδικό νόμο που επικυρώθηκε από την Τουρκική Εθνοσυνέλευση το 1934. Cagaptay, 2004 α.ό.π.:125.

Η απαγόρευση της θρησκευτικής περιβολής των θρησκευτικών εκπροσώπων των μη μουσουλμάνων εγγραφόταν στην ευρύτερη αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους. Αυτό φαίνεται και από την αντιμετώπιση της εφαρμογής του νόμου από το ίδιο το κράτος. Οι τουρκικές αρχές είχαν επίγνωση των αντιδράσεων που θα μπορούσε να προκαλέσει ένα τέτοιο μέτρο. Προκειμένου να αποφύγουν τα αρνητικά διεθνή σχόλια και πιθανές παρεμβάσεις από ξένες προξενικές αρχές και φορείς σχετικά με τη μειονοτική πολιτική τους,⁷⁸⁴ το τουρκικό Υπουργείο Εσωτερικών ειδοποιούσε με εγκυκλίους τις κατά τόπους διοικητικές αρχές σχετικά με την εφαρμογή του νόμου· συγκεκριμένα, προειδοποιούσε τις διοικητικές υπηρεσίες των νομαρχιών να μην προβαίνουν σε κατασταλτικές ενέργειες χωρίς την άδεια του Υπουργείου για να μην εκτεθεί η χώρα στη διεθνή κοινή γνώμη. Παράλληλα, το τουρκικό κράτος προσπαθούσε με αυτόν τον τρόπο να ελέγξει ιδιωτικές πρωτοβουλίες θιασωτών του τουρκικού εθνικισμού, που υιοθετούσαν αντιμειονοτικές πρακτικές. Για παράδειγμα, η κίνηση ενός αστυνομικού στη Σμύρνη να οδηγήσει έναν παπά στο αστυνομικό τμήμα επειδή εμφανίστηκε δημόσια με θρησκευτική περιβολή, ενώ δεν είχε ακόμα τεθεί σε ισχύ ο σχετικός απαγορευτικός νόμος κατακρίθηκε έντονα από το Υπουργείο Εσωτερικών.⁷⁸⁵ Τέτοια περιστατικά δείχνουν ταυτόχρονα τη δυναμική του αντιμειονοτικού κλίματος σε επίπεδο καθημερινών πρακτικών και την απήχηση που είχε σε διάφορα κοινωνικά στρώματα της τουρκικής κοινωνίας.

Το τουρκικό κράτος απαγόρευσε δύο σημαντικές θρησκευτικές γιορτές των Ρωμιών που τελούνταν δημόσια: την τελετή ρίψης του Τιμίου Σταυρού στην γιορτή των Θεοφανείων, όπως αναφέρθηκε ήδη,⁷⁸⁶ και σταδιακά και το μεγαλύτερο

⁷⁸⁴ BCA, 0.30.1/53.346.9, 17 Δεκεμβρίου 1934. Συγκεκριμένα το Υπουργείο Εσωτερικών προειδοποιούσε ότι η μη σωστή εφαρμογή του νόμου θα μπορούσε να γίνει αφορμή ώστε διάφοροι πληρωμένοι πράκτορες ξένων χωρών που βρίσκονταν στην Τουρκία να δυσφημίσουν τη χώρα στο εξωτερικό. «Belki de kanunun tatbikine itiraz edenlerin tahrikatına kapılmıstır. [...] Yabancı emellere para ile hizmet eden casuslarla bilerek, bilmeyerek irtica emelleri [...] cahiller, sureti haktan gorunerek memurlarımızı ve halkımızı ifsal ve tahrik ederek böyle nahoş neticeler verecek hallere sevk edebilirler. Ve memlekette bu yuzden hadiseler çıkabilir. Bundan ancak memleket ve millet zarar görür». (Μετάφραση: [ο συγκεκριμένος αστυνομικός] μπορεί να παρασύρθηκε από τις προκλήσεις όσων διαφωνούν με την εφαρμογή του νόμου [...] Υπάρχουν πράκτορες που εξυπηρετούν ξένα συμφέροντα αντί χρηματικής αμοιβής· κάποιοι, οι οποίοι είτε γνωρίζουν είτε όχι την ύπαρξή τους και οι οποίοι επιθυμούν την οπισθοδρόμηση [της χώρας εξυπηρετούν τους σκοπούς των πρακτόρων αυτών] [...] [Αυτοί] οι ανίδεοι, παρουσιάζόμενοι ως έχοντες ειλικρινείς προθέσεις, μπορεί να προκαλέσουν καταστάσεις που θα έχουν τέτοια δυσάρεστα αποτελέσματα, προκαλώντας τους υπαλλήλους μας και τον λαό μας. Και για το λόγο αυτό μπορεί να προκληθούν επεισόδια στην πατρίδα. Αυτό θα προκαλέσει ζημιά προπαντός στην πατρίδα και στο έθνος.)

⁷⁸⁵ Στο ίδιο.

⁷⁸⁶ Για πρώτη φορά συναντάμε την απαγόρευση του τελετουργικού ρίψης του τιμίου σταυρού το 1930

καρναβάλι στην Κωνσταντινούπολη, το γνωστό Μπακλαχωράνι στη συνοικία των Ταταύλων.

Και οι δύο γιορτές αποτελούσαν όχι απλά θρησκευτικές εκδηλώσεις αλλά ταυτόχρονα ευκαιρίες κοινωνικής συναναστροφής των μελών της μειονότητας, στιγμές διατήρησης και αναπαραγωγής των διακριτών παραδόσεων τους και μέσα από αυτές και του κοινοτικού σώματος, της ίδια της μειονότητας δηλαδή. Η προσπάθεια ελέγχου και καταστρατήγησης από το τουρκικό κράτος αυτών των συμβολικών κοινοτικών μηχανισμών διασφάλισης και αναπαραγωγής της κοινοτικής συνοχής ξεφεύγει από τα στενά όρια των μέτρων εκκοσμίκευσης· εγγράφεται, θα έλεγα, στο πλαίσιο καταστρατήγησης της ανάδειξης στη δημόσια ζωή μιας διακριτής μειονοτικής-μη μουσουλμανικής ταυτότητας την περίοδο δόμησης της τουρκικής εθνικής ταυτότητας.

Αν και ο εορτασμός της αποκριάς και το καρναβάλι επιτρέπονταν μέχρι τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, το τουρκικό κράτος αντιμετώπιζε αρνητικά τις σχετικές δημόσιες εορταστικές εκδηλώσεις και έκανε προσπάθειες περιστολής και περιορισμού τους σε ιδιωτικούς χώρους.⁷⁸⁷ Το 1926 και το 1927 ο τουρκικός τύπος ενημέρωνε τους πολίτες ότι για την μεταμφίεσή τους απαιτούνταν η χορήγηση ειδικής άδειας από την αστυνομία.⁷⁸⁸ Το 1931 οι αστυνομικές αρχές της πόλης ανακοίνωναν ότι όσοι κυκλοφορούσαν μασκαρεμένοι χωρίς την απαιτούμενη άδεια

αν και όχι σε όλες τις κοινότητες της μειονότητας· ωστόσο, σύμφωνα με την εφημερίδα *Hürriyet*, το έθιμο είχε σταματήσει ήδη από το 1926. Το 1931 με επίσημη διαταγή της αστυνομίας απαγορεύεται σε όλες τις κοινότητες. Μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, στο πλαίσιο του δόγματος Τρούμαν και της προσέγγισης των δύο χωρών, επιτρέπεται η τέλεση του εθίμου, κάτι που αξιολογείται από τον μειονοτικό τύπο της Κωνσταντινούπολης ως «ένδειξη πολιτισμού». Μάλιστα, σημειώνεται ότι συχνά παρακολουθούν και συμμετέχουν στο έθιμο και μουσουλμάνοι. Βέβαια αντιδράσεις εξακολουθούσαν να υπάρχουν: για παράδειγμα, ο δημοσιογράφος της τουρκικής εφημερίδας *Hürriyet* Hikmet Bil κατέκρινε την άρση της απαγόρευσης ως διάκριση υπέρ των χριστιανών και εξοργισμένος μετέφερε την εικόνα μιας τούρκικης σημαίας και ενός σταυρού στο ίδιο κοντάρι. Από τότε και μέχρι σήμερα το έθιμο αναβιώνει κανονικά κάθε χρόνο. Foti Benlisoy, «Teofania'nın yasaklanması ve serbest bırakılması», στο *Toplumsal Tarih*, τ. 121, Δεκέμβριος 2004: 24-29.

⁷⁸⁷ Δεν είναι σαφές αν και πότε το τουρκικό κράτος απαγόρευσε επίσημα τους εορτασμούς της αποκριάς και το καρναβάλι. Ο Çakır Devrim αναφέρει ότι οι δημόσιοι εορτασμοί στο Πέρα και τα Ταταύλα ατόνισαν και περιορίστηκαν στο εσωτερικό των κέντρων διασκέδασης όταν άρχισε ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος. Ήδη από τη δεκαετία του 1930 οι αποκριάτικοι χοροί γίνονται σε κέντρα όπως το Μαζίμ ή το Τοκατλιάν στο Πέρα, όπως πληροφορούμαστε από σχετικές ανακοινώσεις στον ελληνόφωνο τύπο (π.χ. *Απογευματινή*, Φεβρουάριος 1934). Σύμφωνα με προφορική μαρτυρία ηλικιωμένου Ρωμιού το 1941 η κυβέρνηση Ινουνού απαγόρευσε το Μπακλαχωράνι στα Ταταύλα. Ευγενία Μαλικούτη, *Ο Εορτασμός της Αποκριάς στην Κωνσταντινούπολη, τέλη 19^{ου}-αρχές 20^{ου} αιώνα: Ελληνικές και Τουρκικές Θεωρήσεις*, αδημοσίευτη πτυχιακή εργασία, Αθήνα 2011: 72. Devrim Çakır, «Apokria Karnavali», *Popüler Tarih* 30, 2003: 30-34.

⁷⁸⁸ Ενδεικτικά: *Απογευματινή*, 8 Φεβρουαρίου 1927.

της αστυνομίας θα οδηγούνταν στα κατά τόπους αστυνομικά κέντρα.⁷⁸⁹ Η απαγόρευση αυτή δεν αποτελεί απλά ένα ακόμα κατασταλτικό μέτρο μιας θρησκευτικής εκδήλωσης· θεωρώ ότι αποτελεί συγχρόνως μια προσπάθεια ελέγχου της δημόσιας ζωής των μη μουσουλμάνων και προσπάθεια αποτροπής εκτρόπων και ανάρμοστης συμπεριφοράς· μια προσπάθεια ελέγχου του ανατρεπτικού κλίματος που χαρακτηρίζει το καρναβάλι.⁷⁹⁰ Στον τουρκικό τύπο της εποχής δημοσιεύονταν άρθρα που στρέφονταν εναντίον των εκδηλώσεων του καρναβαλιού και λόγω του ότι διασάλευαν την κοινωνική ειρήνη αλλά και γιατί θύμιζαν την εποχή της ανακωχής, όπου οι μη μουσουλμάνοι κυκλοφορούσαν και συμπεριφέρονταν ασύδοτα στους πολυσύχναστους δρόμους της πόλης.⁷⁹¹

Τα πρώτα χρόνια της Τουρκικής Δημοκρατίας σημαδεύτηκαν από μια ευρύτερη προσπάθεια ελέγχου του δημόσιου χώρου και της δημόσιας ηθικής. Μέτρα όπως η ποτοαπαγόρευση που επιβλήθηκε το φθινόπωρο του 1923 ή ο περιορισμός των οίκων ανοχής στην πόλη εντάσσονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο ηθικοποίησης και ελέγχου της νέας κοινωνίας που ήθελε να διαμορφώσει η άρχουσα κεμαλική ελίτ της εποχής.⁷⁹² Για παράδειγμα, τον Αύγουστο του 1925 η «αστυνομία ηθών» απαγόρευσε στις ιερόδουλες να περιφέρονται στους δρόμους της πόλης και να «προκαλούν τους διαβάτες».⁷⁹³ Παρά το ότι και τα δύο μέτρα έπληξαν άμεσα και έμμεσα την μειονότητα,⁷⁹⁴ οι κοινοτικές αρχές μέσω του ελληνόφωνου τύπου χαιρέτιζαν τα

⁷⁸⁹ *Cumhuriyet*, 1 Φεβρουαρίου 1931.

⁷⁹⁰ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, Ιντιάνα 1984. Εξάλλου, σύμφωνα με προφορική μαρτυρία του Ρωμιού δημοσιογράφου Μιχάλη Βασιλειάδη αυτό που απαγορεύτηκε επισήμως ήταν η μασκοφορία, με στόχο την αποτροπή εγκλημάτων πίσω από το πέπλο της ανωνυμίας και της μη αναγνώρισης των δραστών. Ευγενία Μαλικούτη, ό.π.: 73.

⁷⁹¹ Ενδεικτικά, η *Cumhuriyet* σε άρθρο της με τίτλο «Maskaralar hürriyeti istimal ediliyorlar» [Οι μασκαράδες κακομεταχειρίζονται στην ελευθερία] κατήγγειλε ότι με αφορμή το καρναβάλι οι Ρωμιοί – τους οποίους χαρακτήριζε *baldırıciplaklar*, δηλαδή ξεβράκωτους, αλήτες- επιδίδονταν σε ακρότητες που θύμιζαν την εποχή της ανακωχής και καλούσε τους αρμόδιους να βάλουν τέλος σε αυτά τα υπερβολικά μασκαριλίκια. *Cumhuriyet*, 5 Μαρτίου 1930.

⁷⁹² Η Κωνσταντινούπολη ήταν ‘γνωστή’ για το μεγάλο αριθμό οίκων ανοχής ήδη από τον 19^ο αιώνα. Σε αναφορά της ΚτΕ το 1927 συγκαταλέγονταν ανάμεσα στα «κέντρα εμπορίου λευκής σαρκός». Σε μια προσπάθεια ελέγχου της δημόσιας υγιεινής αλλά και έμμεσης νομιμοποίησης της γυναικειάς εκπόρνευσης ως μέσο πειθάρχησης του δημόσιου χώρου, το οθωμανικό κράτος και στη συνέχεια η Τουρκική Δημοκρατία εξέδιδαν ειδικές άδειες λειτουργίας οίκων ανοχής. Στη δεκαετία του 1920, πλήθυναν οι παράνομοι οίκοι ανοχής στην πόλη, αφού πολλοί ιδιοκτήτες και ιδιοκτήτριες δεν μπορούσαν να πληρώσουν τα τέλη και τους φόρους της άδειας. Το 1925 υπήρχαν 242 νόμιμοι οίκοι ανοχής· η πλειοψηφία των ιδιοκτητών τους ήταν μη μουσουλμάνοι τούρκοι υπήκοοι. Για να ανατιμετωπιστεί το φαινόμενο οι τουρκικές αρχές αρχικά έκλειναν τους παράνομους και στη συνέχεια, με νομοθετικό διάταγμα, και τους νόμιμους. Mark David Wyers, ό.π.: 114-115, 119-123

⁷⁹³ *Απογευματινή*, 1 Αυγούστου 1925.

⁷⁹⁴ Το μέτρο της ποτοαπαγόρευσης, που άρθηκε λίγα χρόνια αργότερα, το 1926, θεωρήθηκε ότι

μέτρα, και κυρίως τον περιορισμό των ιερόδουλων, ως απολύτως σκόπιμα και ωφέλιμα για την κοινωνία.

Την ίδια χρονική περίοδο, η κεμαλική ηγεσία αντιμετώπιζε έντονες κοινωνικές αναταράξεις στη χώρα, όπως την εξέγερση του Κούρδου Σείχη Σαΐτ στα βόρεια του Ντιγιάρμπακιρ το Φεβρουάριο του 1925 και την απόπειρα δολοφονίας του Μουσταφά Κεμάλ στη Σμύρνη τον Ιούνιο του 1926.⁷⁹⁵ Τα γεγονότα αυτά σχετίζονται άμεσα με την πολιτική ελέγχου και πειθάρχησης του δημόσιου χώρου που κατέβαλλε η ηγεσία του νέου κράτους για να περιορίσει οποιαδήποτε πηγή κοινωνικής αναταραχής.

Από την άλλη, η δημόσια ζωή χρησιμοποιήθηκε και από τους ίδιους τους Ρωμιούς ως πεδίο επίδειξης της νομιμοφροσύνης τους απέναντι στο νέο καθεστώς. Τις παραμονές της εισόδου του τουρκικού στρατού στην Κωνσταντινούπολη, οι μη μουσουλμάνοι έσπευδαν να εφοδιαστούν με φέσια για να τον υποδεχτούν «φεσοφορούντες».⁷⁹⁶ Η πράξη αυτή χαρακτηριζόταν «ενδεικτική της ψυχολογίας των εν Κωνσταντινουπόλει μη μουσουλμάνων»,⁷⁹⁷ ενδεικτική δηλαδή του φόβου που ένιωθαν για πιθανά αντίποινα από τις τουρκικές δυνάμεις. Την ίδια στιγμή όμως ήταν και μια πράξη νομιμοποίησής τους στο δημόσιο χώρο. Η φωταγωγή των γραφείων της κοινότητας του Πέρα στην επέτειο της ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας, η δοξολογία στον ναό του Αγίου Δημητρίου στα Ταταύλα «υπέρ υγείας, διαφυλάξεως και μακροβιότητος» του Μουσταφά Κεμάλ μετά την απόπειρα δολοφονίας του αποτελούν στιγμές όπου η μειονότητα επιδεικνύει δημόσια τη νομιμοφροσύνη της και την πίστη της στο τουρκικό κράτος, αντιγράφοντας μάλιστα παλιότερες πρακτικές τους από το αυτοκρατορικό παρελθόν της χώρας.⁷⁹⁸ Ακόμα και στη διαδήλωση των

έπληττε κυρίως τους Ρωμιούς, στα χέρια των οποίων βρισκόταν σε μεγάλο βαθμό η βιομηχανία και το εμπόριο των οινοπνευματωδών ποτών. Επίσης, όταν η τουρκική κυβέρνηση το 1928 προκειμένου να καταπολεμήσει την πορνεία και τη σωματεμπορία αποφάσισε το κλείσιμο οίκων ανοχής και «ύποπτων» ξενοδοχείων που διατηρούσαν ξένοι υπήκοοι, οι ελληνικές προξενικές αρχές ανέφεραν περιπτώσεις Ρωμιών ξενοδόχων ελλήνων υπηκόων που στοχοποιήθηκαν και απελάθηκαν. *Ημερήσια Νέα*, 10 Νοεμβρίου 1923. SD, 867.9111/141-180, Newspaper reports, 8-14 Αυγούστου 1926. Βλέπε και 2^ο κεφάλαιο: 3β.

⁷⁹⁵ Zürcher, ό.π.: 233-238.

⁷⁹⁶ «[...] την ημέραν της εισόδου του τουρκικού στρατού ευρέθησαν, εκτός των εντοπίων χριστιανών και όλοι οι λοιποί ξένοι Γάλλοι, Ιταλοί, Αγγλοι, κ.λπ. φεσοφορούντες. Επρομηθεύοντο προχειρώς το επιβληθέν υπό των περιστάσεων κάλυμμα παρά των εις τας οδούς πλανοδίων πωλητών φεσίων Εβραίων, οίτινες εγκαίρως εφρόντισαν να κερδοσκοπήσωσι και επί της ευκαιρίας ταύτης». ΙΑΥΕ, Φ.15/1923, Προξενική Αναφορά Κων/πολης προς Υπουργείο Εξωτερικών, 9/10/1923.

⁷⁹⁷ ΙΑΥΕ, Φ.15/1923, Προξενική Αναφορά Κων/πολης προς Υπουργείο Εξωτερικών, 9/10/1923.

⁷⁹⁸ *Ανθέμιον*, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου ΣΤ 69, 25/9/1934. *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, Η 30, 27 Οκτωβρίου 1935.

μειονοτικών της κοινότητας Σταυροδρομίου εναντίον των οπαδών του Παπαευθύμ, που τον Απρίλιο του 1928 με την έμμεση υποστήριξη των τουρκικών αρχών είχαν καταλάβει τη διοίκηση της κοινότητας, οι μειονοτικοί ξέσπασαν σε ζητωκραυγές υπέρ του Μουσταφά Κεμάλ και της Δημοκρατίας, νομιμοποιώντας με αυτόν τον τρόπο τη δημόσια παρέμβασή τους και επικαλούμενοι νομιμοποίηση.⁷⁹⁹

Ο φόβος και η αβεβαιότητα που καλλιεργούσε συστηματικά το τουρκικό κράτος σε σχέση με τις μειονότητες στο Μεσοπόλεμο καθόριζε τη δημόσια εικόνα τους. Οι ηγεσίες των κοινοτήτων ήταν ιδιαίτερα προσεκτικές προκειμένου να αποφύγουν διενέξεις με τις τουρκικές αρχές. Μεγάλη προσοχή δινόταν σε οποιαδήποτε κίνηση θα μπορούσε να εκληφθεί ως αντίθετη στην αρχή της εκκοσμίκευσης και του χωρισμού της εκκλησίας από το κράτος που αποτελούσε μια από τις βασικές αρχές του κεμαλισμού. Η ευαισθησία που επιδείκνυε η μειονότητα στο θέμα της εκκοσμίκευσης σχετιζόνταν άμεσα με το ρόλο που είχε διαδραματίσει το Πατριαρχείο την περίοδο 1919-1922 και την ταύτιση της πολιτικής του με την Μεγάλη Ιδέα και την αλυτρωτική πολιτική του ελληνικού κράτους. Στο συλλογικό εθνικό τουρκικό φαντασιακό η Ορθόδοξη Εκκλησία και το Πατριαρχείο παρέπεμπαν στη διακριτή εθνική υπόσταση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης και στην προδοτική στάση τους στην ελληνοτουρκικό πόλεμο 1919-1922. Έτσι, παρά το γεγονός ότι η εκκλησία συνέχισε να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην εσωτερική ζωή της μειονότητας, οι κοινοτικές αρχές αλλά και το ίδιο το ελληνικό κράτος έδιναν ιδιαίτερο βάρος στον αποκλεισμό της εκκλησίας από τη δημόσια εικόνα της μειονότητας.

Ενδεικτικά, η κεντρική εφορεία της κοινότητας Χαλκηδόνας το 1927 εφιστούσε την προσοχή στον Μητροπολίτη Χαλκηδόνας για το ότι δεν μπορούσε πλέον να πηγαίνει στην αίθουσα της κεντρικής εφορείας, καθώς κάτι τέτοιο θα μπορούσε «να δημιουργήσει πράγματα ένεκα του ασυμβιβάστου [...] προς τους κειμένους νόμους και αποφάσεις της Κυβερνήσεως, δι' ων αυτή εχώρισε την πνευματική δικαιοδοσία από της των Κοινοτικών Αρχών».⁸⁰⁰ Η σκέψη ότι κάποιος θα μπορούσε να δει έναν εκκλησιαστικό εκπρόσωπο να μπαίνει στα κοινοτικά γραφεία -τα οποία ωστόσο συχνά στεγάζονταν στον προαύλιο χώρο της εκκλησίας της ενορίας- και να καταγγείλει τις κοινοτικές αρχές για καταπάτηση της αρχής της εκκοσμίκευσης και

⁷⁹⁹ Απογευματινή, 12 Μαΐου 1928.

⁸⁰⁰ Ανθέμιον, Πρακτικά Χαλκηδόνας, I 29, 12 Ιανουαρίου 1927.

άρα αθέτησης των τουρκικών νόμων καταδεικνύει το κλίμα καχυποψίας και φόβου που συστηματικά καλλιεργούνταν τις δεκαετίες 1920-1930, τόσο από τις τουρκικές αρχές, όσο και από μεμονωμένους θιασώτες του τουρκικού εθνικισμού.

Στην ίδια λογική, οι ελληνικές προξενικές αρχές της πόλης ειδοποιούσαν το ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών ότι στις δοσοληψίες των Νοσοκομείων Βαλουκλή με την Εθνική Τράπεζα δεν επιτρεπόταν πλέον να αναμειγνύεται το Πατριαρχείο, καθώς κάτι τέτοιο θα μπορούσε να εκθέσει την κοινότητα «ενδεχομένως εις παρεξηγήσεις εκ μέρους των τουρκικών αρχών».⁸⁰¹

Ο Αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη επισήμαινε το 1925 ότι οι τουρκικές αρχές συστηματικά καλλιεργούσαν κλίμα αβεβαιότητας και θεωρούσε ότι αυτό χαρακτήριζε σε μεγάλο βαθμό το μειονοτικό ζήτημα στην Τουρκία.⁸⁰² Ο φόβος υποχρεώνει τους μη μουσουλμάνους να είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί κυρίως στη δημόσια εικόνα τους, προκειμένου όχι μόνον να μην παρεξηγηθούν από τις τουρκικές αρχές ή τους τούρκους συμπολίτες τους, αλλά επιπλέον για να επιβεβαιώνουν δημόσια τη νομιμοφροσύνη τους προς το καθεστώς και να επιδεικνύουν τα πατριωτικά τους αισθήματα. Για παράδειγμα, αν εμφανιζόταν ένας Τούρκος που πουλούσε λαχνούς υπέρ της Ερυθράς Ημισελίνου ή υπέρ κάποιας άλλης τουρκικής υπόθεσης σε έναν έλληνα μπακάλη σε μια γειτονιά της Κωνσταντινούπολης, αυτός θα ήταν υποχρεωμένος να αγοράσει φοβούμενος ότι αν δεν το έκανε θα είχε «μπλεξίματα» με την αστυνομία ή τις δημοτικές υγειονομικές αρχές την επόμενη φορά που θα προέκυπτε κάποιο ζήτημα.⁸⁰³

γ) Προσβολή της Τουρκικότητας.

Λίγους μήνες μετά τη διατύπωση της παραπάνω επισήμανσης του αμερικανού επιτετραμμένου, την 1 Μαρτίου 1926 η Τουρκική Εθνοσυνέλευση ψήφισε τον νέο ποινικό κώδικα της χώρας· το άρθρο 159 όριζε ότι η προσβολή της τουρκικότητας θα

⁸⁰¹ Συγκεκριμένα, αναφερόταν ότι μέχρι τότε η Εθνική Τράπεζα απαιτούσε στις δοσοληψίες της με την Εφορεία των Νοσοκομείων Βαλουκλή οι υπογραφές των εφόρων των Νοσοκομείων να είναι επικυρωμένες από το Πατριαρχείο, κάτι που ωστόσο δεν μπορούσε να εξακολουθήσει να ισχύει από την στιγμή που το Πατριαρχείο είχε πλέον μόνο θρησκευτικές δικαιοδοσίες. ΙΑΥΕ, 1926-1928, 45/6, Γενικό Προξενείο Ελλάδας προς ΥπΕξ, Κωνσταντινούπολη, 15 Απριλίου 1926.

⁸⁰² «The Turks are [...] masters at the skilful use of the element of uncertainty -this indeed is one of the big factors in the Minorities question» SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby (Charge d' Affaires ad interim) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁸⁰³ SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby (Charge d' Affaires ad interim) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

συνιστούσε εφεξής αδίκημα με ποινή φυλάκισης τριών χρόνων το λιγότερο.⁸⁰⁴ Μέσω αυτού του άρθρου η προσπάθεια εθνικής ομογενοποίησης και πειθάρχησης αποκτούσε ποινικές διαστάσεις. Καθώς ο νόμος δεν καθόριζε με ακρίβεια την έννοια «προσβολή της τουρκικότητας», η ερμηνεία του άρθρου χρησιμοποιήθηκε αυθαίρετα και εργαλειακά και στράφηκε κυρίως εναντίον των μη μουσουλμάνων, επιτείνοντας την αίσθηση φόβου και ανασφάλειας και την επιφυλακτικότητα στη δημόσια ζωή. Η αυθαίρετη ερμηνεία του νόμου εξυπηρετούσε πολιτικές σκοπιμότητες και στοχοποιούσε κυρίως –αλλά όχι αποκλειστικά– τους μειονοτικούς πληθυσμούς, ενώ χρησιμοποιήθηκε ως μέσο εθνικού φρονηματισμού και πειθάρχησης.

Ο Rifat Bali έχει υποστηρίξει ότι το συγκεκριμένο μέτρο εγγράφεται στο πλαίσιο εκτουρκισμού της κοινωνίας του νεοσύστατου τουρκικού κράτους.⁸⁰⁵ Πράγματι, οι περισσότερες περιπτώσεις προσβολής της τουρκικότητας την περίοδο 1926-1938 αφορούσαν σε μη μουσουλμάνους και σε μικρότερο ποσοστό σε μουσουλμάνους, κυρίως σε όσους είχαν μη τουρκική καταγωγή, γεγονός που επιβεβαιώνει την υπόθεση ότι η τουρκικότητα στοιχειοθετούνταν προοδευτικά όλο και περισσότερο με βάση όχι μόνον τη θρησκεία αλλά και την εθνοτική/φυλετική καταγωγή.⁸⁰⁶

Την περίοδο του Μεσοπολέμου σημειώθηκαν πολλές περιπτώσεις καταγγελιών μη μουσουλμάνων για προσβολή της τουρκικότητας. Η επίσημη διατύπωση της κατηγορίας μπορούσε να λάβει διάφορες μορφές: προσβολή της κυβέρνησης, της εθνοσυνέλευσης, των νόμων, της τουρκικότητας.⁸⁰⁷ για παράδειγμα, ένας Ρωμιός υποδηματοποιός ονομαζόμενος Κώτσος καταδικάστηκε σε φυλάκιση 2 ετών και 10 μηνών επειδή «εξύβρισε το ηθικό πρόσωπο της κυβέρνησης και του προέδρου της Δημοκρατίας».⁸⁰⁸ Πολύ σύντομα και μέχρι το 1935, η διαδικασία καταγγελίας και εκδίκασης των υποθέσεων προσβολής της τουρκικότητας αυτοματοποιήθηκε σε

⁸⁰⁴ Cemil Koçak, «Aydın Karanlık yüzü, tek parti döneminde gayri müslim azınlıklar hakkında açılan Türklüğü tahkir davaları», *Tarih ve Toplum yeni Yaklaşımlar*, τ. 1, Άνοιξη 2005: 148.

⁸⁰⁵ Bali, ό.π.: 527-528.

⁸⁰⁶ Koçak, ό.π.: 161, 164.

⁸⁰⁷ Ενδεικτικά για τη χρονιά 1930, στο Πρωθυπουργικό Αρχείο της Τουρκικής Δημοκρατίας στην Άγκυρα (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) υπάρχει πληθώρα εγγράφων που αφορούν σε καταδικαστικές αποφάσεις μη μουσουλμάνων για προσβολή της τουρκικότητας, διατυπωμένη με διάφορους τρόπους (kanunlara, hükümete, Türklüğe, meclise hakaret: προσβολή των νόμων, της κυβέρνησης, της τουρκικότητας, της βουλής). Για την περίοδο 1933-1938 υπάρχουν εξίσου πολλές περιπτώσεις: την περίοδο αυτή όμως η διατύπωση της καταγγελίας είναι σχεδόν πάντοτε η προσβολή της τουρκικότητας (Türklüğe hakaret).

⁸⁰⁸ Απογευματινή, 18 Ιουλίου 1930.

τέτοιο βαθμό που σχεδόν όλες οι καταγγελίες που στρέφονταν εναντίον μη μουσουλμάνων εγκρίνονταν με την έκδοση καταδικαστικών αποφάσεων.⁸⁰⁹

Η ασάφεια σχετικά με το τι θα μπορούσε να εκληφθεί ως προσβολή της τουρκικότητας και η ευκολία με την οποία οι τουρκικές αρχές εξέδιδαν καταδικαστικές αποφάσεις επέτειναν το καθεστώς ανασφάλειας των μη μουσουλμάνων. Οι μη μουσουλμάνοι δεν ήξεραν ποια συμπεριφορά ή ποια λόγια θα μπορούσαν να θεωρηθούν ικανά ώστε να τους καταγγείλουν. Μια απλή λεκτική διένεξη μεταξύ δύο ατόμων θα μπορούσε να καταλήξει με τον μουσουλμάνο συνομιλητή να κατηγορεί τον μη μουσουλμάνο για προσβολή της τουρκικότητας.⁸¹⁰

Δυστυχώς, στο Πρωθυπουργικό Αρχείο της Τουρκικής Δημοκρατίας βρίσκει κανείς μόνον τις καταδικαστικές αποφάσεις του Υπουργείου Δικαιοσύνης, οι οποίες έχουν τυποποιημένη μορφή και δεν παρέχουν πληροφορίες σχετικά με το ιστορικό της κάθε υπόθεσης.⁸¹¹

Περισσότερες πληροφορίες μπορεί να αντλήσει κανείς από τον τύπο της εποχής, όπου δημοσιεύονται περιστατικά που οδήγησαν σε καταγγελίες προσβολής της τουρκικότητας. Για παράδειγμα, η Μαρίκα από την περιοχή Gedikpaşa κατηγορήθηκε για εξύβριση της τουρκικότητας και καταδικάστηκε σε ένα χρόνο φυλάκισης. Ο χρόνος φυλάκισης μειώθηκε σε τρεις μήνες με ιατροδικαστική απόφαση που πιστοποιούσε ότι η εν λόγω γυναίκα δεν είχε ‘σώας τας φρένας’.⁸¹² Τον Μάιο του 1929 δύο εβραίοι έμποροι κινηματογράφου κατηγορήθηκαν για προσβολή της τουρκικότητας επειδή πρόβαλαν μια παιδική ταινία στην οποία ο σκύλος ονομαζόταν ‘Τούρκος’ και έκανε ζαβολιές· το καλοκαίρι του 1940 ένας εβραίος καταστηματάρχης καταγγέλθηκε για προσβολή της τουρκικότητας από τους μουσουλμάνους ιδιοκτήτες των γειτονικών καταστημάτων επειδή αστειεύομενος τους είπε ότι θα τους πάρουν τις γυναίκες αν εκείνοι πάνε στον πόλεμο.⁸¹³ Ένας Τούρκος

⁸⁰⁹ Koçak, ό.π.: 162-163.

⁸¹⁰ Bali, ό.π.: 527-528.

⁸¹¹ Το μόνο που αναφέρεται στα έγγραφα αυτά είναι το όνομα του υπόδικου, ενίοτε το επάγγελμά του και η τυποποιημένη μορφή του αδικήματος. Για παράδειγμα, στις 17 Νοεμβρίου 1926 ο Τοπούζογλου Γιώργης από το Nevşehir, έμπορας στο Μπαλίκ παζαρί κατηγορείται ότι εξύβρισε το τουρκικό έθνος, τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας και την τουρκική κυβέρνηση και ζητείται από τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας να εγκρίνει την καταδικαστική απόφαση. BCA, 030.1/32.179.8. Επίσης, BCA, 030.10/36.211.3, 4 Νοεμβρίου 1929, BCA 0.30.10/32.180.1, 28 Σεπτεμβρίου 1926. Παράρτημα II, φωτό 4.

⁸¹² *Cumhuriyet*, 29 Δεκεμβρίου 1938.

⁸¹³ Koçak, ό.π.: 151.

προσπάθησε να δικαιολογήσει τη δολοφονία της εβραίας ερωμένης τους λέγοντας ότι προσέβαλε την εθνικότητά του όταν πάνω σε έναν ερωτικό καβγά εκείνη του είχε πει «[...] *Εσείς οι Τούρκοι δεν ξέρετε να ζείτε*».⁸¹⁴

Μέσα από τέτοιου είδους παραδείγματα φαίνεται η εργαλειοποίηση του συγκεκριμένου μέτρου και η ευκολία με την οποία προσωπικές αντιδικίες αποκτούσαν πολιτική διάσταση και ποινικοποιούσαν τους μη μουσουλμάνους. Και αυτό το μέτρο εντάσσεται σε μια ευρύτερη πολιτική καλλιέργειας εχθρικού κλίματος εναντίον των μη μουσουλμάνων, διάρρηξης των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ μουσουλμάνων και μη μουσουλμάνων και απο-πολιτικοποίησης, εν τέλει, των σχέσεων και των κοινωνικών ισορροπιών στο όνομα του ανήκειν ή όχι στο τουρκικό έθνος. Για παράδειγμα, η διένεξη μεταξύ τριών εργατριών σε εργοστάσιο της Κωνσταντινούπολης ερμηνεύτηκε όχι με όρους οικονομικούς, εργασιακούς, κ.λπ. αλλά εθνικούς. Συγκεκριμένα, όταν δύο ρωμιές εργάτριες, η Φωφώ και η Ευσταθία εξύβρισαν και έδειραν την τούρκισσα συνάδελφό τους Zeliha, με την οποία βρίσκονταν σε αντιπαράθεση από καιρό, οι δύο Ρωμιές βρέθηκαν αντιμέτωπες με την κατηγορία εξύβρισης της τουρκικότητας.⁸¹⁵

Το πιο γνωστό περιστατικό καταδίκης για προσβολή της τουρκικότητας στην περίπτωση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης ήταν η δικαστική περιπέτεια της ρωμαίικης εφημερίδας *Τα Χρονικά*. Η συγκεκριμένη εφημερίδα σε αφιέρωμα στα τέλη Φεβρουαρίου 1929 (24, 25, 26 και 27) στο κίνημα Πλαστήρα μετά την Μικρασιατική Καταστροφή χρησιμοποίησε την έκφραση «*αγριότητες*» αναφερόμενη στις ενέργειες του τουρκικού στρατού στο τέλος του ελληνοτουρκικού πολέμου. Η έκφραση αυτή πυροδότησε στον τουρκικό τύπο μια καμπάνια εναντίον της εφημερίδας που οδήγησε σε καταγγελία της τελευταίας για προσβολή της τουρκικότητας και τελικά στο κλείσιμό της. Με αφορμή αυτό το περιστατικό ο τουρκικός τύπος της εποχής στοχοποίησε όλο τον μειονοτικό τύπο της χώρας και καλλιέργησε κλίμα τρομοκρατίας. Για παράδειγμα, η εφημερίδα *Cumhuriyet* στις 12 Μαρτίου αναφερόταν στη δίκη της υπόθεσης με άρθρο με τίτλο «*Η προδοτική ρωμαίικη εφημερίδα που αποκάλεσε τους Τούρκους βάρβαρους*». Η εκδότρια της εφημερίδας που κλήθηκε στο δικαστήριο περιέγραφε τον φόβο που την κατέκλυσε από το κλίμα που είχε δημιουργηθεί. Οι κοινοτικές αρχές της μειονότητας δεν

⁸¹⁴ Bali, ό.π.: 527-528.

⁸¹⁵ *Cumhuriyet*, 10 Δεκεμβρίου 1935.

αντέδρασαν προφανώς από φόβο στοχοποίησής τους αν ταυτίζονταν με την εφημερίδα, ενώ οι δικηγόροι της μειονότητας αρνήθηκαν να αναλάβουν την υπεράσπιση της εκδότριας, πιθανόν για τους ίδιους λόγους.⁸¹⁶ Παρά την τελική αθώωση της εκδότριας, η στοχοποίηση του μειονοτικού τύπου είναι ενδεικτική του κλίματος φόβου που καλλιεργούνταν συστηματικά από τις τουρκικές αρχές στη δεκαετία του 1920. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, ο παράγοντας φόβος θα πρέπει να λαμβάνεται σοβαρά στην προσπάθεια ανάλυσης και ερμηνείας της ιστορίας της μειονότητας το συγκεκριμένο διάστημα.

Το κλίμα αυτό και το συγκεκριμένο επεισόδιο εξηγούν γιατί ο ελληνόφωνος τύπος της Κωνσταντινούπολης δεν μπορούσε πλέον στη μετά το 1922 εποχή να αρθρώσει αιχμηρό δημόσιο λόγο, αλλά τηρούσε πάντα μετριοπαθή στάση γεμίζοντας τις περισσότερες φορές την ύλη του με αναδημοσιεύσεις από τον τουρκικό τύπο και ειδήσεις-ανακοινώσεις που αφορούσαν σε ενδοκοινοτικά ζητήματα.

δ) Η γλώσσα ως στοιχείο αποκλεισμού από το τουρκικό έθνος.

Η προσπάθεια εξάλειψης των μη μουσουλμάνων από τη δημόσια ζωή σφραγίστηκε από την πολιτική εκκαθάρισης των μη τουρκικών γλωσσών από το ακουστικό και οπτικό πεδίο της ρεπουμπλικανικής τουρκικής κοινωνίας του Μεσοπολέμου. Έχει ήδη αναφερθεί η πολιτική της αλλαγής της ονομασίας δρόμων και περιοχών, μέσα από το παράδειγμα των Ταταύλων που μετονομάστηκαν σε Κουρτουλούς. Στην ίδια λογική εντάσσεται και η αντικατάσταση των ξένων επιγραφών των καταστημάτων με τουρκικές.⁸¹⁷

Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου η γλώσσα και η θρησκεία θεωρήθηκαν δύο από τα βασικότερα συστατικά της τουρκικότητας. Αν η θρησκεία έθετε ένα σαφές όριο ανάμεσα στην τουρκικότητα και την τουρκική υπηκοότητα, η γλώσσα ενέτεινε το όριο αυτό. Από τα τέλη της δεκαετίας του 1920 και κυρίως τη δεκαετία του 1930 δίνεται όλο και περισσότερη έμφαση στην τουρκική γλώσσα ως βασικό συστατικό της τουρκικότητας. Στο πλαίσιο του εθνοτικού εθνικισμού που προωθούσε το ΡΑΚ η τουρκική γλώσσα αναδείχθηκε ως βασικό κριτήριο συμμετοχής στο τουρκικό έθνος.⁸¹⁸ Έτσι, καλλιεργούνταν η άποψη ότι οι διαφορές μεταξύ των μη

⁸¹⁶ Okutan, ό.π.: 243-246.

⁸¹⁷ ΙΑΥΕ, Φ.15/1923, Προξενείο Κων/πολης προς ΥΠΕΞ, 9 Οκτωβρίου 1923.

⁸¹⁸ Στο συνέδριο του ΡΑΚ το 1931 γίνεται φανερή η μετατόπιση προς την εθνοτική ερμηνεία του

μουσουλμάνων και των μουσουλμάνων τούρκων υπηκόων θα εξαλείφονταν μόνον όταν οι πρώτοι θα μιλούσαν ως μόνη γλώσσα την τουρκική και θα απάλλασαν από το λεξιλόγιό τους λέξεις όπως «*‘Αρμένιος’*, *‘Έλλην’* και *‘Εβραίος’*».⁸¹⁹

Οι απόψεις αυτές πυροδότησαν πολιτικές πρακτικές και ενέπνευσαν κρατικά μέτρα που στοχοποιούσαν τη χρήση άλλων γλωσσών εκτός της τουρκικής στη δημόσια σφαίρα. Ανάμεσά τους η πιο γνωστή ήταν η καμπάνια «*Vatandaş Türkte Konuş*» [«*Πολίτη Μίλα Τουρκικά*»], που ξεκίνησε τον Ιανουάριο του 1928 ως πρωτοβουλία του συλλόγου φοιτητών της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης και υποστηρίχθηκε από το κράτος.⁸²⁰ Η καμπάνια αυτή πήρε διάφορες μορφές: δημιουργία φοιτητικών επιτροπών για τη διάδοση της τουρκικής γλώσσας, ανάρτηση σε δημόσιους χώρους πινακίδων που προέτρεπαν τους πολίτες να μιλούν τουρκικά, φραστικές υποδείξεις προς τους μη μουσουλμάνους να μην μιλούν ή να μην διαβάζουν σε άλλες γλώσσες στο δημόσιο χώρο, ακόμα και άσκηση σωματικής βίας προς εκείνους που δεν μιλούσαν τουρκικά.⁸²¹

Η εκστρατεία κορυφώθηκε τον Απρίλιο του 1928 όταν σημειώθηκαν βίαια επεισόδια στην Αδριανούπολη από μια ομάδα φοιτητών που υποστηριζόμενη και από την τοπική θρησκευτική ηγεσία απειλούσε ανοιχτά τον εβραϊκό πληθυσμό της πόλης ότι θα εκδιωκόταν από την χώρα αν δεν υιοθετούσε την τουρκική γλώσσα.⁸²² Μετά από τα επεισόδια αυτά η εκστρατεία έχασε την δυναμική της, ωστόσο συνεχίστηκε και στη δεκαετία του '30, μέχρι και τα μέσα της δεκαετίας του 1960 και έλαβε διάφορες μορφές.⁸²³

τουρκικού έθνους. Για παράδειγμα, στο 7ο άρθρο του συνεδρίου καθοριζόταν ότι μέλη του Κόμματος μπορούσαν να γίνουν μόνον «*εκείνοι οι Τούρκοι πολίτες που δεν ήταν αντίθετοι προς το εθνικοαπαλευθерωτικό κίνημα, οι οποίοι μιλούσαν Τουρκικά και είχαν αποδεχτεί την τουρκική κουλτούρα και τις αρχές του κόμματος*». Taha Parla-Andrew Davison, ό.π.: 257.

⁸¹⁹ Την άποψη αυτή διατύπωνε ο βουλευτής του ΡΑΚ Yakup Kadri στην εφημερίδα *Hakimiyet-i Milliye*. İAYE, 1925/Γ/66/3, Πρεσβεία Άγκυρας προς ΥπΕξ, Άγκυρα, 14 Οκτωβρίου 1925.

⁸²⁰ Στις 14 Ιανουαρίου 1928 ο σύλλογος των φοιτητών της Νομικής Σχολής του πανεπιστημίου της Κωνσταντινούπολης εγκαινίασε τη συγκεκριμένη καμπάνια. Aslan, ό.π.: 250. Okutan, ό.π.: 182. Bali, ό.π.: 135. Μόνο ο Soner Cagaptay αναφέρει ότι η καμπάνια άρχισε τον Απρίλιο του 1927 με ομιλία του Ισμέτ Ινονού σε μια Τουρκική Εστία [*Türk Ocakları*], ό.π.: 25.

⁸²¹ Ο τουρκικός τύπος της εποχής αναφέρει διάφορα περιστατικά βίαιης συμπλοκής μουσουλμάνων τούρκων που προειδοποιούσαν μη μουσουλμάνους να μην μιλούν τη γλώσσα τους. Για παράδειγμα, αναφέρεται ότι κάποιοι Εβραίοι και ένας Αρμένιος είχαν δέρι και μαχαιρώσει αντίστοιχα Τούρκους που τους είχαν υποδείξει να μιλούν τουρκικά. Aslan, ό.π.: 254-255.

⁸²² Η κατάσταση αυτή οδήγησε στην επέμβαση των τουρκικών αρχών, οι οποίες αναγκάστηκαν να συλλάβουν μέλη της εκστρατείας. Aslan, ό.π.: 262-263.

⁸²³ Η άνοδος των ευρωπαϊκών φασισμών τη δεκαετία του 1930 επηρέασε την κεμαλική ελίτ με αποτέλεσμα μεταξύ άλλων και την αναζωπύρωση της εκστρατείας. Aslan, ό.π.: 268. Aktar, ό.π.: 130.

Η καμπάνια «*Πολίτη Μίλα Τουρκικά*» στρεφόταν κατά κύριο λόγο κατά των μη μουσουλμάνων· αν και 1.6 εκατομμύρια μουσουλμάνοι τούρκοι που ζούσαν τότε στη χώρα δεν είχαν την τουρκική ως μητρική, στη διάρκεια της καμπάνιας δεν σημειώθηκαν ιδιαίτερα επεισόδια εναντίον τους.⁸²⁴

Η σημασία της κοινής γλώσσας ως συνεκτικό στοιχείο του νεοϊδρυθέντος κράτους και βασικό χαρακτηριστικό της τουρκικής εθνικής ταυτότητας αναγνωρίστηκε και σε επίπεδο επίσημης κρατικής πολιτικής. Από την ίδρυσή της, η Τουρκική Δημοκρατία υιοθέτησε σειρά μέτρων που αποσκοπούσαν στην αντικατάσταση οποιασδήποτε άλλης γλώσσας από την τουρκική στον επαγγελματικό τομέα. Τα μειονοτικά σχολεία τέθηκαν υπό κρατικό έλεγχο, αυξήθηκαν οι ώρες διδασκαλίας της τουρκικής γλώσσας και αποφασίστηκε ότι τα τουρκικά θα έπρεπε να είναι η μητρική γλώσσα των μειονοτικών δασκάλων.⁸²⁵ Σε όλο το μεσοπόλεμο, οι δημαρχιακές αρχές ανά την Τουρκία επέβαλλαν πρόστιμα σε όσους δεν μιλούσαν τουρκικά στο δημόσιο χώρο. Το 1934 με τον νόμο των επωνύμων αναγκάστηκαν όλοι οι τούρκοι υπήκοοι να αποκτήσουν τουρκικά επώνυμα.⁸²⁶ Επίσης, οι μειονότητες υποχρεώθηκαν να κρατούν τα πρακτικά των συνεδριάσεων των κοινοτικών τους οργάνων στα τουρκικά.⁸²⁷

Οι θεωρητικοί του τουρκικού εθνικισμού και η πολιτική ηγεσία της χώρας έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στη γλώσσα κυρίως τη δεκαετία του 1930. Στον ορισμό του έθνους που επεξεργάστηκε το συνέδριο του ΡΑΚ το 1931, η γλώσσα και η κουλτούρα αναφέρονταν ως κύρια συνεκτικά στοιχεία του τουρκικού έθνους, ενώ τονιζόταν η σημασία της τουρκικής γλώσσας ως βασικού χαρακτηριστικού της τουρκικότητας. Η τουρκική γλώσσα θεωρήθηκε ότι διαφύλαττε όλα τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά του

⁸²⁴ Ο Soner Cagaptay αναφέρει ότι στη δεκαετία του 1930 πλήττονταν με διάφορους έμμεσους τρόπους και όσοι ήταν μουσουλμάνοι αλλά δεν μιλούσαν τουρκικά, ιδίως στις ανατολικές επαρχίες της χώρας. Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 59.

⁸²⁵ Το 1924 θεσμοθετήθηκε η ενοποίηση της παιδείας (tevhid-i tedrisat). Δύο χρόνια αργότερα, το 1926 η Τουρκική Εθνοσυνέλευση ψήφισε έναν νόμο που υποχρέωνε το προσωπικό των ξένων εταιρειών να μιλά τουρκικά και όριζε ότι η τουρκική θα έπρεπε να είναι η επίσημη γλώσσα αλληλογραφίας. Akgönül, 2004 α ό.π.: 42. Aslan, ό.π.: 251-252. Irini Sarioglou, 2004 ό.π.: 91-100.

⁸²⁶ Ο νόμος αυτός προέβλεπε την καταγραφή του επωνύμου κάθε πολίτη. Μέσω της επίσημης καταγραφής των επωνύμων θα ελεγχόταν η τουρκικότητα του πληθυσμού. Επίσης, ο νόμος απαγόρευε συγκεκριμένες καταλήξεις που δήλωναν την εθνική-θρησκευτική προέλευση. Aslan, ό.π.: 265. Cagaptay, ό.π.: 61-62.

⁸²⁷ Οι ελληνικές εφημερίδες *Ελεύθερος Τύπος* (19/2/1927) και *Ελεύθερος Λόγος* (13/2/1927) μετέδιδαν ότι οι τουρκικές αρχές επέβαλλαν μόνον στους Αρμένιους και τους Εβραίους και όχι και στους Ρωμιούς να κρατούν τα πρακτικά τους στα τουρκικά. ΙΑΥΕ, 1927, 92/1, Φάκελος καταστατικού της Εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικής Μειονότητας.

τουρκικού έθνους, άρα μόνον αυτοί που τη μιλούσαν μπορούσαν να διατείνονται ότι ανήκουν σε αυτό. Ο ίδιος ο Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ στο Πρώτο Συνέδριο Ιστορίας τόνιζε ότι η γλώσσα, ως εθνικό χαρακτηριστικό, εμπεριείχε την ουσία του τουρκικού έθνους· για να θεωρήσει κάποιος τον εαυτό του μέλος του τουρκικού έθνους θα έπρεπε πρώτα και κύρια να μιλά την τουρκική γλώσσα.⁸²⁸ Στο Πρώτο Συνέδριο για την Γλώσσα η τουρκική είχε θεωρηθεί το κλειδί στην τουρκική εθνικότητα και ιθαγένεια.

Το συνέδριο του ΡΑΚ το 1931 και τα συνέδρια Ιστορίας και Γλώσσας που ακολούθησαν σηματοδότησαν το πέρασμα σε μια περισσότερο εθνοτική/φυλετική αντίληψη για το τουρκικό έθνος. Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι στη δεκαετία του 1930 η κεμαλική αντίληψη για την τουρκικότητα στηριζόταν περισσότερο στην εθνικότητα/φυλετικότητα, χαρακτηριστικά της οποίας ήταν η γλώσσα και η κουλτούρα, και άρα απέρριπτε εξίσου τους μη εθνοτικά τούρκους και τους μη μουσουλμάνους κατοίκους της Τουρκικής Δημοκρατίας.⁸²⁹

Από την άλλη, ο Soner Cagaptay, ο οποίος θεωρεί εξίσου ότι ο ρόλος της θρησκείας ως συστατικό της εθνικής τουρκικής ταυτότητας υποβαθμίζεται τη δεκαετία του 1930, υποστηρίζει ότι η σημασία που αποδιδόταν στη γλώσσα λειτουργούσε μεν ως στοιχείο αποκλεισμού από το τουρκικό έθνος αλλά την ίδια στιγμή άφηνε ένα περιθώριο ένταξης σε αυτό, μέσω της αφομοίωσης. Ο ίδιος ερευνητής θεωρεί ότι η καμπάνια «*Πολίτη Μίλα Τουρκικά*» μπορεί να ερμηνευτεί ως άνοιγμα προς την αφομοίωση των μη τούρκων και μη μουσουλμάνων, ένα άνοιγμα προς τον οικειοθελή εκτουρκισμό. Στελέχη του ΡΑΚ, όπως ο Υπουργός Εσωτερικών Sükrü Kaya υποστήριζαν ότι η ομοιογένεια του τουρκικού έθνους θα μπορούσε να επιτευχθεί μέσω της αφομοίωσης και ότι αυτή με τη σειρά της θα μπορούσε να επιτευχθεί κυρίως μέσω της υιοθέτησης της τουρκικής γλώσσας, της αποκλειστικής εκπαίδευσης σε αυτήν, και με άλλα παράλληλα μέτρα, όπως η υιοθέτηση τουρκικών επωνύμων.⁸³⁰

⁸²⁸ Cagaptay, 2006 β, ό.π.: 89.

⁸²⁹ Aktar, ό.π.: 60-66, 103-108. Bali, ό.π.: 502-503. Parla, ό.π.: 176-221.

⁸³⁰ Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 60-61.

3. Η πολιτική της αφομοίωσης και η στάση των μειονοτήτων.

Η αφομοίωση στο τουρκικό έθνος κυρίως μέσω της υιοθέτησης της τουρκικής γλώσσας θεωρήθηκε από το τουρκικό κράτος ως ο μόνος τρόπος ενσωμάτωσης των μη μουσουλμάνων στο τουρκικό έθνος. Σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου η αφομοίωση χρησιμοποιήθηκε ως τρόπος αντιμετώπισης των μειονοτήτων από τα έθνη-κράτη κυρίως της Νοτιοανατολικής Ευρώπης, που την επομένη του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου κλήθηκαν να διαμορφώσουν ή να αναδιαμορφώσουν την εθνική τους ταυτότητα μέσα σε ένα εθνικά ανομοιογενές περιβάλλον. Στην τουρκική περίπτωση, οι μειονότητες αντιμετώπισαν κατά κανόνα αρνητικά την αφομοιωτική πολιτική του τουρκικού κράτους. Ωστόσο, υπήρξαν και εξαιρέσεις· όπως σημείωνε χαρακτηριστικά ο αμερικανός επιτετραμμένος σχετικά με την παραίτηση των μειονοτήτων από το άρθρο 42 της Συνθήκης της Λοζάνης ένα μεγάλο μέρος των Αρμενίων, των Εβραίων και κάποιοι Ρωμιοί επιθυμούσαν την αφομοίωση, τουλάχιστον την πολιτική αφομοίωση στο τουρκικό πολιτικό σώμα.⁸³¹

α) Εβραίοι και αφομοίωση:

Γενικά έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι οι Εβραίοι θεωρούνταν η πιο έμπιστη και νομιμόφρων μη μουσουλμανική κοινότητα, η οποία κυρίως κατά τη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου και του ελληνοτουρκικού πολέμου είχε υποστηρίξει την τουρκική εθνική ιδέα. Ωστόσο, στη διάρκεια του Μεσοπολέμου η εβραϊκή μειονότητα υπέστη εξίσου την αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους. Η εχθρότητα προς την εβραϊκή μειονότητα αποδίδεται κυρίως στον οικονομικό ανταγωνισμό της ανερχόμενης τουρκικής αστικής τάξης προς την εβραϊκή, η οποία προσπάθησε να εκμεταλλευτεί το κενό που δημιούργησε στον εμπορικό και επιχειρηματικό κόσμο αφενός μεν η μετανάστευση –υποχρεωτική και μη– των χριστιανικών πληθυσμών και η κατασταλτική οικονομική πολιτική που ακολούθησε η Άγκυρα εναντίον των Ελληνορθόδοξων και των Αρμενίων.

Ένας επιπλέον λόγος ήταν ότι η πλειοψηφία των Εβραίων δεν μιλούσε

⁸³¹ SD, 867.01/170, Mark Bristol (Constantinople) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 6 Δεκεμβρίου 1925.

τουρκικά αλλά είτε Ladino είτε γαλλικά, λόγω της εκπαιδευτικής δράσης που είχε αναπτύξει στην Οθωμανική Αυτοκρατορία από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα η Alliance Israélite. Εξού και ο βασικός στόχος της καμπάνιας «*Πολίτη Μίλα Τουρκικά*» ήταν οι Εβραίοι.⁸³²

Την ίδια στιγμή ωστόσο, στην εβραϊκή μειονότητα εκφράστηκαν ισχυρές τάσεις αυτο-αφομοίωσης στον τουρκικό εθνικό κορμό. Για παράδειγμα, τη δεκαετία του 1930 μεμονωμένοι Εβραίοι, ιδίως στη Σμύρνη, υποστήριζαν την καμπάνια «*Πολίτη Μίλα τουρκικά*». Ραβίνοι στη Θράκη και το Ντιγιάρμπακιρ καλούσαν τους πιστούς να χρησιμοποιούν αποκλειστικά την τουρκική γλώσσα και να βαπτιστούν στην «κεμαλική πίστη».⁸³³ Εκτός από τέτοιου είδους πρωτοβουλίες, ένα τμήμα της εβραϊκής διανόησης υποστήριξε και θεωρητικά το θέμα του εκτουρκισμού των Εβραίων. Οι δύο γνωστότεροι εκπρόσωποι αυτής της τάσης ήταν ο Αβραάμ Γκαλαντί (Avram Galanti) και ο Μοϊζ Κοέν, ευρύτερα γνωστός με το τουρκικό όνομά του Μουσά Τεκινάλπ (Musa Tekin Alp).

Ο Αβράαμ Γκαλαντί ήταν καθηγητής αρχαίας ιστορίας της Εγγύς Ανατολής στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης· στο βιβλίο του με τίτλο *Vatandaş Türkçe Konuş [Πολίτη μίλα τουρκικά]* εξηγούσε ιστορικά γιατί οι Εβραίοι δεν μιλούσαν τουρκικά και ανέλυε τους λόγους για τους οποίους θα έπρεπε να μιλούν. Το 1928 δημοσιεύσε ένα ακόμα σχετικό βιβλίο με τίτλο *Τούρκοι και Εβραίοι (Türkler ve Yahudiler)* στο οποίο ανέλυε τις σχέσεις μεταξύ Τούρκων και Εβραίων.⁸³⁴

Την ίδια χρονιά ο γνωστός Εβραίος θεωρητικός του τουρκικού εθνικισμού Τεκίν Άλπ δημοσιεύσε το βιβλίο του με τίτλο *Εκτουρκισμός (Türkleştirme)*.⁸³⁵ το βιβλίο αυτό προκάλεσε έντονα την κοινή γνώμη, τόσο την τουρκική όσο και την εβραϊκή, κυρίως γιατί σε αυτό ο Τεκίν Άλπ διατύπωνε δέκα νέες εντολές προς τους Εβραίους της Τουρκίας, τις οποίες θα έπρεπε να ακολουθήσουν προκειμένου να

⁸³² Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 24-26.

⁸³³ Cagaptay, 2006 β, ό.π.: 95. Bali, ό.π.:131-148.

⁸³⁴ Bali, ό.π.: 14-15. Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 26.

⁸³⁵ Ο Τεκίναλπ γεννήθηκε στις Σέρρες, έζησε αρκετά χρόνια στη Θεσσαλονίκη και, μετά την προσάρτηση της πόλης στο ελληνικό κράτος, εγκαταστάθηκε στην Κωνσταντινούπολη. Είχε αναπτύξει ενεργό δράση από το 1908 στο Κομιτάτο *Ένωση και Πρόοδος*, ενώ το 1910 έγινε μέλος του Επαρχιακού Γενικού Συμβουλίου. Υποστήριζε από εκείνη την εποχή την ένωση Εβραίων και Τούρκων και μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου έγινε ένθερμος υποστηρικτής του Μουσταφά Κεμάλ. Δημοσίευε σε διάφορα τουρκικά περιοδικά, έγραψε σχετικά με τον κεμαλισμό, δίδαξε στα Σπίτια του Λαού και έγινε μέλος στην Ακαδημία της Τουρκικής Γλώσσας (Türk Tarih Kurumu). Αν και ο Φόρος Περιουσίας του 1942 τον έπληξε ως Εβραίο, δεν έπαψε να υποστηρίζει το ΡΛΚ. Jacob M. Landau, *Tekinalp, Turkish Patriot, 1883-1961*, Ιστανμπούλ 1984: 1-7.

ενταχθούν αρμονικά στην τουρκική κοινωνία.⁸³⁶ Ιδιαίτερα, η εβραϊκή ελίτ άσκησε κριτική στον υπερβάλλοντα ζήλο του συγγραφέα στο θέμα της αφομοίωσης των μειονοτήτων στο τουρκικό έθνος.⁸³⁷

Σκοπός του βιβλίου ήταν να καταδείξει ότι με τη χρήση της πειθούς και όχι της βίας θα μπορούσε να συντελεστεί ο απόλυτος εκτουρκισμός των θρησκευτικών μειονοτήτων, τον οποίο θεωρούσε απολύτως απαραίτητο. Ιδιαίτερη βαρύτητα έδινε στη χρήση της τουρκικής γλώσσας, μέσω της εκπαίδευσης, στην τέλεση της θρησκευτικής λειτουργίας στα τουρκικά και στην υιοθέτηση τουρκικών ονομάτων· ο ίδιος εξάλλου είχε αλλάξει το όνομά του μετά το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου από Μοΐζ Κοέν (Moiz Cohen) σε Μουσά Τεκίν Άλπ.

Πέρα από τη συγγραφική του δράση, το 1928 ο Τεκίν Άλπ ίδρυσε μαζί με άλλα μέλη της εβραϊκής μειονότητας έναν σύλλογο, ο οποίος ονομάστηκε *Εθνική Πολιτισμική Ένωση (Milli Hars Birliđi)*, ο οποίος είχε σαν στόχο την προώθηση της τουρκικής γλώσσας· σε αυτόν συμμετείχαν και Τούρκοι, όπως ο γνωστός δημοσιογράφος Yunus Nadi. Μετά από λίγο καιρό ιδρύθηκε και στην Άγκυρα ένας αντίστοιχος σύλλογος με την ονομασία *Σύλλογος Τουρκοποίησης των Εβραίων (Yahudileri Türkleştirme Cemiyeti)* και το 1934 μαζί με άλλα μέλη της κοινότητας (Nesim Mazliah, Dr. Samuel Abravaya) ίδρυσε τον *Τουρκικό Πολιτιστικό Σύλλογο (Türk Kültür Cemiyeti)* που είχε στόχο την πολιτισμική αφομοίωση των Εβραίων στο τουρκικό έθνος.⁸³⁸

β) Η πολιτική της αφομοίωσης και η ρωμαϊκή μειονότητα: η περίπτωση των Τουρκορθόδοξων.

Η πολιτική αφομοίωσης του τουρκικού κράτους συνιστούσε σημείο ρήξης στις σχέσεις με την επίσημη ηγεσία της μειονότητας και το ελληνικό κράτος. Οι ελληνικές προξενικές αρχές στην Κωνσταντινούπολη και την Άγκυρα κατηγορούσαν συχνά στις εκθέσεις τους προς το Υπουργείο Εξωτερικών το τουρκικό κράτος για το πρόγραμμα

⁸³⁶ Οι δέκα νέες εντολές ήταν οι εξής: 1. Τουρκοποίησε το όνομά σου. 2. Μίλα τουρκικά. 3. Μετάφρασε στα τουρκικά τουλάχιστον ένα μέρος των προσευχών και λειτουργιών σου στις συναγωγές. 4. Τουρκοποίησε την εκπαίδευσή σου. 5. Στείλε τα παιδιά σου σε τουρκικά σχολεία. 6. Να συμμετέχεις στις υποθέσεις της πατρίδας. 7. Να συναναστρέφεσαι με Τούρκους. 8. Απαρνήσου την κοινοτική νοοτροπία. 9. Να συνεισφέρεις στον τομέα της εθνικής οικονομίας. 10. Να αναγνωρίζεις τα δικαιώματά σου. Bali, ό.π.: 150.

⁸³⁷ Landau, ό.π.: 22. Bali, ό.π.: 152.

⁸³⁸ Landau, ό.π.: 6. Bali, ό.π.: 151-157.

«τελείας αφομοιώσεως και εκτουρκισμού των μειονοτήτων» που ακολουθούσε.⁸³⁹ Στο δημόσιο λόγο της μειονότητας η εκτουρκιστική πολιτική της κεμαλικής ηγεσίας κατακρινόταν ως μη συνάδουσα με το προοδευτικό πνεύμα που επικαλούνταν οι πολιτικοί ταγοί της Νέας Τουρκίας.⁸⁴⁰

Το βασικό επιχείρημα της ηγεσίας της μειονότητας, όπως αρθρωνόταν στον δημόσιο έντυπο λόγο -παρόλους τους περιορισμούς- ήταν ότι οι Ρωμιοί ως νομιμόφρονες πολίτες μιας σύγχρονης δημοκρατίας θα έπρεπε να έχουν ίσα δικαιώματα με τους μουσουλμάνους συμπατριώτες τους.⁸⁴¹ Η ρωμαϊκή ελίτ τόνιζε τη νομιμοφροσύνη των μειονοτικών, διεκδικούσε ίση μεταχείριση με τους υπόλοιπους μουσουλμάνους τούρκους πολίτες, αλλά παράλληλα απαιτούσε σεβασμό των μειονοτικών δικαιωμάτων και της ξεχωριστής «φυλετικής» τους υπόστασης.⁸⁴² Οι Ρωμιοί επικαλούνταν τη νομιμότητα και το κράτος δικαίου της Τουρκικής Δημοκρατίας για να οριοθετήσουν τη θέση τους ως τούρκων πολιτών από τη μία και ως μελών «μειονότητας δικαιουμένης να κυβερνά όπως θέλει τα καθ' εαυτήν συμφώνως με τους κειμένους νόμους» από την άλλη.⁸⁴³ Με άλλα λόγια, για την μειονοτική ελίτ η υπηκοότητα γινόταν αντιληπτή ως θεσμός που δεν διασφάλιζε μόνο την ισότιμη εκπροσώπηση όλων των πολιτών απέναντι στο νόμο, αλλά αναγνώριζε και σεβόταν και τη διαφορετικότητά τους.

Και στη ρωμαϊκή μειονότητα όμως καταγράφηκαν κινήσεις αφομοίωσης, κυρίως γύρω από τον Παπαευθύμ και την ομάδα των Τουρκορθόδοξων. Ήδη το 1924 είχε ιδρυθεί στην Κωνσταντινούπολη ένα *Τουρκόφιλο Σωματείο*, πρόεδρος του οποίου αναφερόταν ότι ήταν ο Ι. Μολυβδάς, συνεργάτης του Παπαευθύμ.⁸⁴⁴ Μια δεκαετία

⁸³⁹ Ενδεικτικά, ΙΑΥΕ, 1927/92/4-2, Αργυρόπουλος προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 27 Ιουλίου 1926.

⁸⁴⁰ Ενδεικτικά: «[...] Δια τους προϊσταμένους των τυχόν της Νέας Τουρκίας προοδευτικούς άνδρας δεν είναι δυνατόν ο εκτουρκισμός ν' αποτελεί τον μόνον στόχον των με θυσίαν πάσης προόδου της χώρας [...]». *Φως*, 5 Φεβρουαρίου 1924.

⁸⁴¹ Ενδεικτικά: «Δια τους Ρωμιούς εις είναι ο γνώμων και μία η αντίληψις: ότι η Κωνσταντινούπολις αποτελεί δι' αυτούς και τους Μουσουλμάνους συμπατριώτας κοινήν πατρίδα, ότι είναι πολίται της νεαρής και ευέλπιδος Δημοκρατίας μας και ότι δικαιούνται ως τοιούτοι να διεκδικούν ίσα με τους συμπολίτας δικαιώματα». *Φως*, 5 Φεβρουαρίου 1924.

⁸⁴² Ενδεικτικά: «[...] κυτάζωμεν τη δουλειά μας, το ψωμί μας, τα χάλια των ιδρυμάτων μας σαλευόμενα εκ παντοίων περιπετειών [...] πρόθυμοι να ευγνωμονώμεν πάντα παράγοντα ο οποίος μας θεωρεί ισοτίμους Τούρκους πολίτας έχοντας όχι μόνον υποχρεώσεις [...] αλλά και δικαιώματα και ως πολίται και ως κοινότης και ως μειονότης.» «[...] Ήμεθα νομοταγείς πολίται της χώρας ταύτης, την αγαπώμεν και επιθυμούμεν την εν παντί ευημερίαν της, είμεθα όμως ταυτοχρόνως και Ρωμιοί γνωρίζοντες και εκπληρούντες υπέρ πάντα άλλον τας υποχρεώσεις μας, αλλά και δικαιούμενοι εις σεβασμόν προς την φυλετικήν μας υπόστασιν». *Απογευματινή*, 24 Σεπτεμβρίου 1930, 12 Νοεμβρίου 1930.

⁸⁴³ *Απογευματινή*, 5 Αυγούστου 1930.

⁸⁴⁴ Ο Μολυβδάς είχε συμμετάσχει στα γεγονότα του Γαλατά το 1924, ως υποστηρικτής και συνεργάτης

περίπου αργότερα, στις 14 Ιουλίου 1935, ιδρύθηκε η *Ένωση Λαϊκών Τούρκων Χριστιανών* (*Laik Türk Hristiyanlar Birliği*).⁸⁴⁵ Η οργάνωση ιδρύθηκε από Αρμένιους και Ρωμιούς (κυρίως οπαδούς του Παπαευθύμ) με σκοπό την προώθηση του εκτουρκισμού και την πλήρη ενσωμάτωση των μειονοτήτων στην τουρκική κοινωνία. Σύμφωνα με την οργάνωση, μόνο η απόλυτη αφομοίωση στην τουρκική πολιτική κοινότητα θα απάλλαζε τα μέλη των μειονοτήτων από τον πολιτικό και κοινωνικό εξοστρακισμό. Και για τη συγκεκριμένη οργάνωση, η αφομοίωση των μειονοτικών περνούσε κατά κύριο λόγο μέσα από τη γλώσσα. Η οργάνωση προπαγάνδιζε την άριστη εκμάθηση και χρήση της τουρκικής γλώσσας και θεωρούσε ότι έπρεπε να καταργηθούν τα μειονοτικά σχολεία. Επίσης, απέρριπτε τον όρο μειονότητα (*Ekalliyet*) ως προσδιοριστικό των μη μουσουλμάνων.⁸⁴⁶

Η πρώτη συνεδρίαση της Ένωσης έγινε σε ένα από τα *Σπίτια του Λαού* (*Halkevleri*) στην Κωνσταντινούπολη.⁸⁴⁷ Αν και δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο αν και κατά πόσον η συγκεκριμένη κίνηση ήταν σχεδιασμένη από το ΡΛΚ, ωστόσο υπάρχουν ενδείξεις ότι έχαιρε της υποστήριξής του. Η Ένωση είχε 69 μέλη, τα περισσότερα από τα οποία προέρχονταν από την αρμενική μειονότητα. Πρόεδρος της Ένωσης ήταν ο Davit Savul Yılmaz, γενικός γραμματέας ο δικηγόρος Τριαντάφυλλος Ζουμπουλιάδης,⁸⁴⁸ ενώ μεταξύ των μελών της ήταν και ο Κώστας ή Κώτσος

του Παπαευθύμ (βλέπε κεφάλαιο 2). Τον Μάρτιο του 1924 πληροφορούμαστε ότι το συγκεκριμένο σωματείο θα μετονομαζόταν σε Σωματείο Προσεγγίσεως. Ο Μολυβδάς ζήτησε από την ηγεσία της μειονότητας να τους παραχωρηθεί το κτήριο του Φιλολογικού Συλλόγου για να στεγαστούν. Οι ελληνικές προξενικές αρχές της πόλης συμβουλεύουν έγκριτο μέλος της μειονότητας που ζήτησε την γνώμη τους για το πώς να χειριστούν το θέμα να δώσουν την εξής διπλωματική απάντηση: «Εις έγκριτον ενταύθα ομογενή ερωτήσαντά με υπέδειξα ότι καλόν θα ήτο να δοθή απάντησις ότι καιτοι αναγνωρίζοντος την χρησιμότητα τοιούτου σωματείου, η συνείδησις αυτών ως Χριστιανών Ορθοδόξων τους εμποδίζει οπωσδήποτε από του να συνεργάζωνται μετά κληρικού ου μόνον καθαιρεθέντος αλλά και εν αποστασία εισέτι απέναντι του Πατριαρχείου τελούντος». ΙΑΥΕ, 1924, Α /5VI/7, Περί Τουρκίας, Μάιος-Ιούλιος 1924, Γενικό Προξενείο Κωνσταντινούπολης, Κωνσταντινούπολη, 18 Μαρτίου 1924.

⁸⁴⁵ Η εφημερίδα *Cumhuriyet* δημοσίευσε ανταπόκριση από το ιδρυτικό συνέδριό τους σε άρθρο με τίτλο «Biz hakiki Türküz» («Είμαστε αληθινά Τούρκοι»). Σε αυτό αναφέρεται ότι ο πρόεδρος Davit Savul Yılmaz έκανε μια ενθουσιώδη ομιλία τονίζοντας ότι και οι μη μουσουλμάνοι είναι «αληθινοί Τούρκοι». 15 Ιουλίου 1935.

⁸⁴⁶ Macar Elçin, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, Ιστανμπούλ, 2003: 163-164. Alexandris, ό.π.: 184.

⁸⁴⁷ Τον Νοέμβριο 1935 η εφημερίδα *Cumhuriyet* δημοσιεύει κάλεσμα σε εκδήλωση που οργανώνει η Ένωση με «Ποιος είναι ο αληθινός Τούρκος και το μειονοτικό δίκαιο». Η Ένωση καλούσε όλα τα μέλη της, όλους τους πατριώτες, τους δασκάλους των μειονοτικών σχολών και τα μέλη των εφοροεπιτροπών των κοινοτήτων της μειονότητας να παρευρεθούν. Στην εκδήλωση αυτή μίλησε και ο Παπαευθύμ, ο οποίος άσκησε σφοδρή κριτική στο Πατριαρχείο. *Cumhuriyet*, 14, 18 Νοεμβρίου 1935.

⁸⁴⁸ Ο Τριαντάφυλλος Ζουμπουλιάδης ήταν δικαστικός υπάλληλος στην οθωμανική περίοδο. Αργότερα έγινε επιχειρηματίας και τρόπον τινά νομικός σύμβουλος των Τουρκορθόδοξων. *Απογευματινή*, 24 Ιουλίου 1930.

Παπαδόπουλος, ιδιοκτήτης της ελληνόφωνης εφημερίδας της Κωνσταντινούπολης *Μεταρρύθμιση*, η οποία στήριζε την οργάνωση.⁸⁴⁹ Και οι δύο τελευταίοι εμπλέκονταν στον κύκλο του Παπαευθύμ.⁸⁵⁰ Επίσης, ανάμεσα στους πρωτεργάτες της Ένωσης συγκαταλέγονταν και ο Σταμάτιος Πούλογλου ή Πουλούογλου, ευρύτερα γνωστός ως Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ ήταν ένας από τους βασικότερους συνεργάτες του Παπαευθύμ και είχε λάβει ενεργό μέρος στην προσπάθεια ίδρυσης μιας ανεξάρτητης τουρκορθόδοξης εκκλησίας. Μετά την εξαίρεσή του από την υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών,⁸⁵¹ εγκαταστάθηκε στην Κωνσταντινούπολη όπου και συνέχισε τους δεσμούς του με το κίνημα των Τουρκορθόδοξων. Κυρίως παρείχε τις νομικές του υπηρεσίες στα μέλη της ομάδας των Τουρκορθόδοξων όταν προέκυπταν δίκες που τους αφορούσαν.⁸⁵² Τήρησε όμως αποστάσεις από τον Παπαευθύμ· για παράδειγμα, ο ίδιος ο Παπαευθύμ σε συνέντευξή του τον Ιούνιο του 1928 δήλωνε πως ο Όζνταμαρ «απεσκήρτησε» από την ομάδα του και επανήλθε στους κόλπους της μειονότητας και του Πατριαρχείου, το οποίο τον είχε αφορίσει, φοβούμενος το κοινοτικό «μυοϊκοτάζ».⁸⁵³ Την επόμενη μέρα ο Όζνταμαρ διέψευσε τις κατηγορίες του Παπαευθύμ στην εφημερίδα *Son Saat* λέγοντας ότι εξακολουθούσε να είναι εκπρόσωπος των Τουρκορθόδοξων και καλούσε τον Παπαευθύμ να ασχολείται μόνον με τα καθαρά θρησκευτικά ζητήματα της κοινότητας, αφήνοντας σε αυτούς την κοσμική διοίκηση της κοινότητας των Τουρκορθόδοξων.⁸⁵⁴

Την περίοδο της Τουρκικής Δημοκρατίας, ο Ισταμάτ Ζιχνί φαίνεται ότι έχαιρε

⁸⁴⁹ Alexandris, ό.π.

⁸⁵⁰ Η εφημερίδα *Μεταρρύθμιση* θεωρούνταν όργανο των Τουρκορθόδοξων. Ο εκδότης της εφημερίδας Κώστος Παπαδόπουλος είχε εμπλακεί στις εκλογές της κοινότητας Πέρα τη δεκαετία του 1920 και είχε προσπαθήσει να ανατρέψει τα εκλογικά αποτελέσματα. Βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 4 γ.

⁸⁵¹ Βλέπε 2^ο κεφάλαιο: 2 β.

⁸⁵² Το 1926 και το 1927 ο Παπαευθύμ καταθέτει συχνά μηνύσεις εναντίον του Πατριαρχείου, όπως για παράδειγμα τον Ιανουάριο 1927 που κατέθεσε αγωγή εναντίον μελών της Ιεράς Συνόδου επειδή τον αφόρισαν και στη συνέχεια εναντίον συγκεκριμένων εφημερίδων της μειονότητας -*Απογευματινή*, *Φως*- που δημοσίευσαν την εγκύκλιο που εξέδωσε το Πατριαρχείο εναντίον του. Ο Ισταμάτ Ζιχνί μαζί τον Ζουμπουλιάδη ανέλαβαν τη δικαστική υπεράσπιση του Παπαευθύμ, *Απογευματινή* 12 Ιανουαρίου 1927.

⁸⁵³ Ο Παπαευθύμ δήλωνε επίσης ότι μετά από αυτές τις κινήσεις του Όζνταμαρ τον διέγραψαν από το μητρώο της κοινότητάς τους. *Απογευματινή*, 14 Ιουνίου 1928.

⁸⁵⁴ Επιπλέον, ζητούσε λογαριασμό των εσόδων από τις κρυφές πωλήσεις εκκλησιαστικών αντικειμένων από τον Παπαευθύμ. *Απογευματινή*, 15 Ιουνίου 1928.

της εύνοιας του κυβερνώντος ΛΡΚ.⁸⁵⁵ Το 1935 εξελέγη ανεξάρτητος βουλευτής στην εκλογική περιφέρεια Εσκίσεχιρ, θέση την οποίαν διατήρησε μέχρι το 1946, ενώ, όπως έχει ήδη αναφερθεί, το 1938 μέσα στο πλαίσιο ανάθεσης της διεύθυνσης των μειονοτικών βακουφιών σε ειδικούς επιτρόπους ο Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ διορίστηκε διοικητής των Νοσοκομείων Βαλουκλή, θέση την οποία διατήρησε μέχρι το 1946.⁸⁵⁶ Ενδεικτικά, με αφορμή τα εγκαίνια του αγάλματος του Μουσταφά Κεμάλ Ατατούρκ στο Νοσοκομείο Βαλουκλή το Μάρτη του 1937, ο Όζνταμαρ – διοικητής του Νοσοκομείου και βουλευτής- εκφώνησε έναν ένθερμο πανηγυρικό λόγο στον οποίο εκθείαζε την προσφορά του Ατατούρκ στο τουρκικό έθνος, κομμάτι του οποίου θεωρούσε και τους χριστιανούς ορθόδοξους.⁸⁵⁷

Μέχρι το 1922, η βασική θέση του τουρκορθόδοξου κινήματος ήταν ότι οι χριστιανοί της Ανατολής είχαν τουρκική καταγωγή και ανήκαν στην «*τουρκική φυλή*».⁸⁵⁸ Στην μετά το 1922 εποχή το επιχείρημα αυτό ατόνισε. Με τη συμπερίληψη στην ανταλλαγή και των χριστιανών της Ανατολής το κίνημα των Τουρκορθόδοξων έχασε τα υποκείμενα στα οποία αναφερόταν. Η ‘μετακόμιση’ του κινήματος στην Κωνσταντινούπολη και η νέα πολιτική πραγματικότητα που διαμορφώθηκε με την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας επηρέασε τον λόγο των εκπροσώπων των Τουρκορθόδοξων. Στο εξής, η τουρκικότητα των ορθόδοξων της Κωνσταντινούπολης δεν θα ερμηνεύονταν τόσο με όρους φυλετικούς ή πολιτισμικούς, όσο με όρους πολιτικούς.

Στη μετά το 1922 εποχή η βαρύτητα δινόταν στην τουρκική υπηκοότητα/ιθαγένεια των ορθόδοξων. Για τους Τουρκορθόδοξους, η τουρκικότητα των Ρωμιών περνούσε μέσα από την υπηκοότητά τους: «*τουρκορθοδοξία [...] σημαίνει ορθόδοξοι τουρκικής υπηκοότητας*», δήλωνε ο Τριαντάφυλλος Ζουμπουλιάδης, μέλος της ομάδας των Τουρκορθόδοξων, σε ανοιχτή επιστολή του προς τους Ρωμιούς στην τουρκική εφημερίδα *Yarın*.⁸⁵⁹ Αν και όπως έχει επισημανθεί πιο πάνω, ήδη στο πρώτο σύνταγμα της Τουρκικής Δημοκρατίας το 1924 θεσμοθετούνταν η διάκριση σε τουρκικότητα από υπηκοότητα (citizenship) και τουρκικότητα από εθνικότητα (nationality), οι Τουρκορθόδοξοι θεωρούσαν την τουρκική υπηκοότητα ταυτόσημη

⁸⁵⁵ Alexandris, ό.π.: 181.

⁸⁵⁶ Βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 4β.

⁸⁵⁷ *Cumhuriyet*, 22 Μαρτίου 1937.

⁸⁵⁸ Βλέπε επίσης 1^ο κεφάλαιο: 4.

⁸⁵⁹ *Απογευματινή*, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarın*, 24 Ιουλίου 1930.

της τουρκικής εθνικότητας: με τα λόγια του Ζουμπουλιάδη «εθνισμός είναι η υπηκοότητα».⁸⁶⁰

Αν και η θρησκεία εξακολούθησε να αποτελεί δομικό στοιχείο του ανήκειν στο τουρκικό έθνος, στο δημόσιο λόγο τους οι εκπρόσωποι των Τουρκορθόδοξων υποστήριζαν ότι το να ανήκει κανείς στο τουρκικό έθνος δεν είχε καμμία σχέση με τη θρησκεία.⁸⁶¹ Η άποψη αυτή εναρμονιζόταν επιπλέον με την επίσημη εκδοχή της τουρκικότητας της δεκαετίας του 1930, σύμφωνα με την οποία υποσκελίζεται, τουλάχιστον διακηρυκτικά, ο ρόλος της θρησκείας, όπως έχει ήδη επισημανθεί. Ο Ισταμάτ Ζιχνί Οζνταμάρ υποστήριζε ότι η θρησκευτική διαφορά ανάμεσα στους μουσουλμάνους και τους μη μουσουλμάνους δεν επηρέαζε τα πατριωτικά αισθήματα των δευτέρων· στο λεξιλόγιό του, η έννοια της πατρίδας και του πατριωτισμού ήταν «μακράν πάσης θρησκευτικής σκέψεως και επηρείας».⁸⁶² Για τους Τουρκορθόδοξους, η ταυτότητα των Ρωμιών προσδιοριζόταν αφενός μεν από το θρήσκευμα, την ορθοδοξία, αφετέρου από την ιθαγένεια, την τουρκική ιθαγένεια και τη συμμετοχή τους στην τουρκική κοινωνία ως ισότιμων πολιτών.⁸⁶³ Σε μια εποχή που η θρησκεία θεσμικά είχε τεθεί υπό τον έλεγχο του κράτους, το οποίο ήταν διακηρυκτικά και συνταγματικά κοσμικό, το θρήσκευμα του κάθε πολίτη αποτελούσε ιδιωτική υπόθεση και δεν επηρέαζε την πολιτική συμμετοχή του στο έθνος, νομιμοποιώντας τους Τουρκορθόδοξους να υποστηρίζουν παρόμοιες απόψεις.

Ωστόσο, τις δύο πρώτες δεκαετίες της Τουρκικής Δημοκρατίας οι μη μουσουλμάνοι και οι φυλετικά μη Τούρκοι δεν συμπεριλαμβάνονταν στον πυρήνα του τουρκικού έθνους. Η ερμηνεία που οι Τουρκορθόδοξοι έδιναν στην έννοια της υπηκοότητας και της πατρίδας δεν έβρισκε πραγματικό έρεισμα στην κεμαλική ιδεολογία και αποκρουόταν από το αντιμειονοτικό κλίμα της εποχής. Η μη

⁸⁶⁰ Ο Τριαντάφυλλος Ζουμπουλιάδης συνέκρινε τους Ρωμιούς που είχαν αποκτήσει την υπηκοότητα των χωρών όπου ζούσαν με τους Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης και κατέληγε στο συμπέρασμα ότι ενώ για τους πρώτους «η ρωμηοσύνη των είναι μόνο δόγμα των», οι δεύτεροι θεωρούσαν προσβλητικό να πουν ότι ανήκουν στο τουρκικό έθνος και η καρδιά τους παρέμενε ελληνική. *Απογευματινή*, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarın*, 24 Ιουλίου 1930.

⁸⁶¹ «Ο λέγων είμαι Τούρκος δεν σημαίνει ομολογία ότι είνε μουσουλμάνος. Αλλά σημαίνει ότι είναι Ορθόδοξος τουρκικής υπηκοότητος». *Απογευματινή*, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarın*, 25 Ιουλίου 1930.

⁸⁶² *Απογευματινή*, Ανοιχτή επιστολή Ισταμάτ Ζιχνί Οζνταμάρ προς Ρωμηούς, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarın*, 30 Ιουλίου 1930.

⁸⁶³ «Σας φωνάζουμε στεντορεία τη φωνή. Είμεθα Τούρκοι Ορθόδοξοι, δηλαδή Ορθόδοξοι το θρήσκευμα αλλά Τούρκοι καθό έχοντες τουρκικήν ιθαγένειαν, ζώντες εις τα τουρκικά χώματα και όντες μέλη της τουρκικής κοινωνίας». *Απογευματινή*, Ανοιχτή επιστολή Ισταμάτ Ζιχνί Οζνταμάρ προς Ρωμηούς, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarın*, 30 Ιουλίου 1930.

μουσουλμανικότητά τους τους απέκλειε αυτόματα από την τουρκική εθνικότητα. Η υπηκοότητα, στην οποία έδιναν έμφαση οι Τουρκορθόδοξοι, δεν επαρκούσε για να συμπεριλάβει τους χριστιανούς ορθόδοξους στον εθνικό κορμό και δεν εξασφάλιζε ισοτιμία μεταξύ των πολιτών.

Γι' αυτό, πέρα από την έννοια της υπηκοότητας οι Τουρκορθόδοξοι υποστήριζαν την αφομοίωση των ορθόδοξων στην τουρκική κοινωνία και το τουρκικό έθνος, κυρίως μέσω της υιοθέτησης της τουρκικής γλώσσας. Η πολιτική τόσο του τουρκικού κράτους όσο και μεμονωμένων φορέων είχε καταστήσει σαφές ότι η υιοθέτηση της τουρκικής γλώσσας αποτελούσε κλειδί για την συμμετοχή στο τουρκικό έθνος.

Για τον Όζνταμαρ «η ψυχική αφοσίωση στον τουρκισμό»⁸⁶⁴ περνούσε μέσα από την εκπαίδευση, έναν από τους κύριους νεωτερικούς θεσμούς διαμόρφωσης και αναπαραγωγής της ιδεολογίας και του αξιακού συστήματος του εθνικού κράτους. Σε αναφορά του το 1935 ως ανεξάρτητου βουλευτή υποστήριξε ότι δεν θα έπρεπε να υπάρχουν ξεχωριστά μειονοτικά σχολεία και ότι η εκπαίδευση θα έπρεπε να είναι κοινή για όλους στην τουρκική γλώσσα· μόνο έτσι «κάτω από την τουρκική σημαία και τον τούρκο δάσκαλο» θα μπορούσαν τα παιδιά με διαφορετικές θρησκευτικές καταβολές να ενωθούν και να αναδειχθούν «σαν ένα τουρκικό στοιχείο, αφοσιωμένο στην πατρίδα του».⁸⁶⁵ Δύο χρόνια νωρίτερα, το 1933 οι Τουρκορθόδοξοι είχαν ανακοινώσει ότι υιοθετούσαν επίσημα την τουρκική γλώσσα και ότι στο εξής αντί των ελληνικών θα χρησιμοποιούσαν εξ ολοκλήρου «αυτήν την ιερή γλώσσα», δηλαδή τα τουρκικά.⁸⁶⁶

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Όζνταμαρ προσπαθούσε να επιβάλει τη χρήση της τουρκικής και στο εσωτερικό της κοινότητας. Τον Μάιο του 1931 ως μέλος της εφορείας των Νοσοκομείων Βαλουκλή πρότεινε γραπτώς να διεξάγονται οι συζητήσεις της εφορείας τουρκιστί, πρόταση η οποία προκάλεσε έντονες αντιδράσεις

⁸⁶⁴ Απογευματινή, Ανοιχτή επιστολή Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμάρ προς Ρωμηούς, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarın*, 30 Ιουλίου 1930.

⁸⁶⁵ Την αναφορά αυτή έκλεινε με την φράση «*Πόσο χαρούμενος είμαι που είμαι Τούρκος*», μια στερεοτυπική έκφραση αφοσίωσης, νομιμοφροσύνης και πίστης στον τουρκικό εθνικισμό. “*İdari ve Siyasi Mustesarliklar Muhaberelerine ait Dosya*”, Correspondence Nr DV-HKM? File? Report by MP Özdamar 1936, παρατίθεται στο Cagaptay, 2006 α, ό.π.:128. Η εφημερίδα *Cumhuriyet* ανέλυε ανάλογες δηλώσεις του βουλευτή Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ στην Τουρκική Εθνοσυνέλευση με αφορμή τη ψήφιση του προϋπολογισμού. *Cumhuriyet*, 26 Μαΐου 1939.

⁸⁶⁶ SD 867.402/61, Allen (Istanbul) to Washington, April 9 1933, παρατίθεται στο Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 56.

από τα υπόλοιπα μέλη και τελικά απορρίφθηκε.⁸⁶⁷

Τις θέσεις του Όζνταμαρ σε σχέση με την υιοθέτηση της τουρκικής γλώσσας ασπαζόταν πλήρως ο Παπαευθύμ.⁸⁶⁸ Ήδη από την περίοδο 1919-1922, ο Παπαευθύμ τόνιζε ότι η γλώσσα εκπαίδευσης για τους χριστιανούς της Ανατολής θα έπρεπε να είναι μόνο τα τουρκικά και ότι όλα τα εκκλησιαστικά βιβλία θα έπρεπε να μεταφραστούν στην τουρκική γλώσσα.⁸⁶⁹

Και οι δύο εξάλλου είτε είχαν υιοθετήσει τουρκικά ονόματα, είτε είχαν τουρκοποιήσει τα ονόματά τους ως ένδειξη ρίζης με τις εθνοθησκευτικές καταβολές τους και αφομοίωσης στο τουρκικό έθνος. Ο Σταμάτης Πούλογλου είχε υιοθετήσει ήδη πριν την ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας το όνομα Ισταμάτ Ζιχνί Όζνταμαρ ενώ ο Παπαευθύμ άλλαξε το όνομά του σε Papa Zeki Eren Erol το 1935.⁸⁷⁰ Στο ίδιο κλίμα, ο Παπαευθύμ έδωσε στα δύο παιδιά του τουρκικά ονόματα (Turgut, Selçuk).⁸⁷¹

Επιπλέον, οι Τουρκορθόδοξοι θεωρούσαν περιττό το ίδιο το καθεστώς της μειονότητας που η Συνθήκη της Λωζάνης όριζε για τους χριστιανούς. Κατέκριναν την πολιτική των Ρωμιών να επικαλούνται την μειονοτική τους ταυτότητα και την συνθήκη της Λωζάνης που νομιμοποιούσε το καθεστώς αυτό και όχι την ιδιότητά τους ως Τούρκων πολιτών.⁸⁷²

Όλες οι παραπάνω απόψεις των Τουρκορθόδοξων κατακρίνονταν και απορρίπτονταν από τη μειονοτική ελίτ. Σε προηγούμενα κεφάλαια έχει εξεταστεί η αντίδραση της τελευταίας στην εμπλοκή των Τουρκορθόδοξων στη διοίκηση της κοινότητας και η σφοδρή κριτική της προδοτικής συμπεριφοράς και του 'ανήθικου'

⁸⁶⁷ Συγκεκριμένα, δύο μέλη της εφορείας απέρριψαν την πρόταση τονίζοντας ότι «*εδώ ομιλείται μόνον η ρωμαϊκή γλώσσα*». Ο Όζνταμαρ ζήτησε να καταγραφεί η φράση αυτή στα πρακτικά, κάτι που προκάλεσε ένταση και οδήγησε ένα μέλος της εφορείας, τον Κιομουρτζόγλου, να ρίξει κάτω τη γραπτή πρόταση του Όζνταμαρ και να την ποδοπατήσει. Το περιστατικό καταγγέλθηκε από τον Όζνταμαρ ως εξύβριση του τουρκισμού και προκάλεσε την εισαγγελική παρέμβαση. ΙΑΥΕ, 1931, Α/3, Επισκόπηση τουρκικού τύπου 20-29/5/1931, Αθήνα 3 Ιουνίου 1931.

⁸⁶⁸ Για παράδειγμα, το Μάιο του 1928 ο Παπαευθύμ δήλωνε στην εφημερίδα *Cumhuriyet* ότι και τα ρωμηόπουλα έπρεπε να εκπαιδεύονται σε τουρκικές σχολές και όχι σε ξεχωριστά εκπαιδευτικά ιδρύματα. *Απογευματινή*, αναδημοσίευση από *Cumhuriyet*, 9 Μαΐου 1928.

⁸⁶⁹ Benlisoy, 2002, ό.π.: 63-66, 71-82. Αλέξης Αλεξανδρής, «Η Απόπειρα Δημιουργίας Τουρκορθόδοξης Εκκλησίας στην Καππαδοκία 1921-1923», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, τ. 4, Αθήνα 1983β: 185.

⁸⁷⁰ Στην περίπτωση του Παπαευθύμ η επιλογή των συγκεκριμένων ονομάτων εντάσσεται στο πλαίσιο εκκαθάρισης της τουρκικής γλώσσας από τις 'ξένες' λέξεις (αραβικά, περσικά, κ.λπ.). Cagartay, 2006 α, ό.π.: 128.

⁸⁷¹ *Cumhuriyet*, 30 Νοεμβρίου 1934.

⁸⁷² *Απογευματινή*, αναδημοσίευση από *Cumhuriyet*, 9 Μαΐου 1928. *Απογευματινή*, αναδημοσίευση από εφημερίδα *Yarin*, 25 Ιουλίου 1930.

χαρακτήρα τους. Το νήμα που συνδέει όλες τις εκφάνσεις της αντίδρασης είναι η εναντίωση της μειονοτικής ελίτ στην πολιτική της αφομοίωσης που υποστήριζαν, προωθούσαν και εν μέρει εξυπηρετούσαν οι Τουρκορθόδοξοι. Η μειονοτική ελίτ διευκρίνιζε μέσω του τύπου ότι «*Ημείς οι Ρωμιοί ούτε είμεθα ούτε θα γίνωμεν Τουρκορθόδοξοι. Είμεθα Ρωμιοί Ορθόδοξοι, Τούρκοι υπήκοοι*»⁸⁷³ και κατήγγειλε την τακτική των τουρκικών δημοτικών αρχών να αναγράφουν τον χαρακτηρισμό «Τουρκορθόδοξος» σε έγγραφα που ζητούσαν οι Ρωμιοί.⁸⁷⁴ Έμμεσα όμως κατέκρινε τους ίδιους τους Τουρκορθόδοξους, οι οποίοι απέρριπταν δημόσια τον όρο Ρωμιός και πρόκριναν τον όρο Τουρκορθόδοξος. Ο Παπαευθύμ μάλιστα είχε κάνει αίτηση στην Νομαρχία το 1930 για να αλλάξει την ταυτότητά του ώστε να αναγράφει *Τουρκορθόδοξος* (Türkortodoks) και όχι *Ρουμ* (Rum), όπως ίσχυε για τα υπόλοιπα μέλη της μειονότητας.⁸⁷⁵ Οι τουρκικές αρχές μάλιστα έκαναν δεκτό το αίτημά του. Την επομένη ο Παπαευθύμ καλούσε μέσω του τύπου όλους τους Ρωμιούς να ακολουθήσουν την ίδια τακτική και να αλλάξουν την εγγραφή στην ταυτότητά τους από *Rum Ortodoks* –που αποτελούσε τον επίσημο όρο/κατηγορία που χρησιμοποιούσαν οι τουρκικές αρχές για τους Ρωμιούς- σε *Türk Ortodoks*.⁸⁷⁶ Με τον τρόπο αυτό ο Παπαευθύμ τόνιζε περαιτέρω την πολιτική αφομοίωσης την οποία ενστερνιζόταν, προωθώντας μια νέα κατηγορική ταυτοποίηση για τους μειονοτικούς.

4. Μεταξύ τουρκικής υπηκοότητας και μειονοτικότητας: Τα όρια της διττής ιδιότητας των μειονοτικών.

Τα όρια της διττής ιδιότητας των μειονοτικών ως πολιτών ενός εθνικού κράτους και ως μελών μιας εθνοθρησκευτικής μειονότητας διαμορφώνονταν με βάση το εκάστοτε πλαίσιο αναφοράς και τις ανάγκες που αυτό υπαγόρευε. Οι δύο αυτές ιδιότητες -από τη μια του τούρκου πολίτη και από την άλλη του «ομογενή», όπως αποκαλούνται συχνά ενδοκοινοτικά οι Ρωμιοί- άλλοτε λειτουργούσαν συμπληρωματικά, άλλοτε συγκρουσιακά, άλλοτε ανταγωνιστικά. Εξάλλου, όπως έχει επισημανθεί η εθνική ταυτότητα δεν ερμηνεύεται απλά ως μια διαπάλη μεταξύ του

⁸⁷³ *Απογευματινή*, 21 Σεπτεμβρίου 1930.

⁸⁷⁴ *Απογευματινή*, 12 Νοεμβρίου 1930. Η εφημερίδα κατέκρινε έντονα αυτήν την πολιτική κάποιων μουχτάρηδων της πόλης και την ενέτασσε μέσα στο αντιμειονοτικό κλίμα της εποχής.

⁸⁷⁵ *Απογευματινή*, 19 Σεπτεμβρίου 1930 αναδημοσίευση από *Politika. Cumhuriyet*, 20 Σεπτεμβρίου 1930.

⁸⁷⁶ *Cumhuriyet*, 21 Σεπτεμβρίου 1930.

εθνικού και του μη εθνικού. Η εθνικότητα, ως βασικό συστατικό της πολιτικής ταυτότητας των δρώντων υποκειμένων, εμπεριέχει μια μεγάλη γκάμα συμπεριφορών και χαρακτηριστικών που δεν εξαντλούνται στις αντιθετικές κατηγορίες των απόλυτα εθνικά πιστών και των πεισματικά εθνικά τυφλών, αλλά συμπεριλαμβάνει άτομα που τοποθετούνται στο ενδιάμεσο και άλλαζουν θέση ανάλογα με τις ανάγκες τους και τις αντιλήψεις τους.⁸⁷⁷ Ο Brubaker έχει εύστοχα επισημάνει την έννοια της ενδεχομενικότητας σε σχέση με το έθνος και το εθνικό, το οποίο προσεγγίζει ως μια διανοητική μεταβλητή και όχι ως ένα χειροπιαστό και καλά καθορισμένο σύνολο ανθρώπων.⁸⁷⁸ Ο ίδιος έχει επίσης υποστηρίξει ότι οι άνθρωποι στην καθημερινότητά τους και στις καθημερινές τους πρακτικές γενικά δεν ενεργούν με αυστηρά νοούμενους εθνικούς όρους, ούτε εκφράζονται με εθνική ορολογία.⁸⁷⁹

Στην περίπτωση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης η διττή ιδιότητά τους ως μελών ενός έθνους κράτους και μιας θρησκευτικής μειονότητας προσδιοριζόταν και με βάση τις καθημερινές τους πρακτικές, οι οποίες διαμόρφωναν τη στάση τους αλλά και την ιδεολογία τους. Η αναφορά στο ένα ή στο άλλο πλαίσιο ή και στα δύο συμπληρωματικά καθοριζόταν σε μεγάλο βαθμό από τις καταστάσεις που καλούνταν να αντιμετωπίσουν. Για παράδειγμα, το 1927 οι δάσκαλοι των αστικών σχολών αρρένων της κοινότητας Πέρα αντιμετώπιζαν σοβαρά οικονομικά προβλήματα λόγω καθυστέρησης των μισθών τους των τελευταίων τεσσάρων μηνών. Σε επιστολή τους προς την κεντρική εφορεία της κοινότητας, αφού τόνιζαν τη σημασία του έργου που επιτελούσαν και την υπομονή που είχαν επιδείξει μέχρι εκείνη τη στιγμή, γνωστοποιούσαν ότι θα προέβαιναν σε αποχή από τα καθήκοντά τους, αν δεν ικανοποιούνταν τα αιτήματά τους μέχρι μια συγκεκριμένη ημερομηνία.⁸⁸⁰ Τελικά, λίγες μέρες αργότερα οι δάσκαλοι κατέβηκαν σε απεργία.⁸⁸¹ Το ζήτημα λύθηκε και τα

⁸⁷⁷ Dragostinova, ό.π.: 154.

⁸⁷⁸ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ο Brubaker έχει εισηγηθεί την έννοια του *nationess*. «Treat the nation not as a substance but as an institutionalized form.... Not as an entity but a contingent event», Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Νέα Υόρκη 1996: 16.

⁸⁷⁹ Rogers Brubaker, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Πρίνστον και Οξφόρδη 2007:197.

⁸⁸⁰ «[...]εάν δεν πραγματοποιηθώσι μέχρι της εσπέρας της 15 Νοεμβρίου ε.ε. τα κάτωθι αιτήματα ημών θα απόσχωμεν πάσης εργασίας ημών εν ταις αστικαίς των αρρένων σχολαίς [...)], *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορίας Σταυροδρομίου, Ζ145, 4 Νοεμβρίου 1927.

⁸⁸¹ Ο μόνος που δεν απήγγησε ήταν ο συντάκτης της επιστολής, ο οποίος ήταν υπεύθυνος για την οργάνωση και την διενέργεια των τουρκικών μαθημάτων. Στην επιστολή μάλιστα τονίζει ότι δεν απήγγησε «διότι υπέχω ευθύνην απέναντι της Διευθύνσεως». *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορίας Σταυροδρομίου, Ζ145, 4 Νοεμβρίου 1927.

δεδουλευμένα πληρώθηκαν μόνο υπό την απειλή της Διεύθυνσης Παιδείας του Τουρκικού Κράτους ότι θα προέβαινε σε κλείσιμο των σχολών αν δεν πληρώνονταν οι καθηγητές.⁸⁸² Οι τελευταίοι είχαν ενημερώσει γραπτώς την ανώτερη αρχή τους, δηλαδή την Τουρκική Διεύθυνση Παιδείας, προκειμένου να πιέσουν τις κοινοτικές αρχές, οι οποίες τελικά εξοικονόμησαν τα χρήματα και πλήρωσαν τους υπαλλήλους.⁸⁸³

Στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι Ρωμιοί δάσκαλοι των αστικών σχολών λειτούργησαν ως πολίτες ενός σύγχρονου δημοκρατικού κράτους, επικαλούμενοι τα νόμιμα δικαιώματά τους ως εργαζόμενοι για να λύσουν όμως μια ενδοκοινοτική διαφορά τους. Αν και δήλωναν ότι ο αγώνας τους γινόταν *«υπέρ της παραμελουμένης και κινδυνεύουσας πρώτης παιδείας»* των Ρωμιών, υπογράμμιζαν ότι αντιδρούσαν για να προασπίσουν το δίκαιό τους ως *«εργαζομένων υπαλλήλων»* απέναντι στον προϊστάμενό τους. Υπογράμμιζαν την ταυτότητά τους ως εργαζομένων, απειλούσαν με απεργία, ζητούσαν ισότητα με τους άλλους κοινοτικούς υπαλλήλους που πληρώνονταν τακτικά⁸⁸⁴ και τελικά απευθύνθηκαν στην ανώτερη αρχή στην οποία υπάγονταν, δηλαδή την Τουρκική Διεύθυνση Παιδείας. Με άλλα λόγια, το λεξιλόγιο και οι πρακτικές που χρησιμοποίησαν για να υπερασπιστούν τη θέση τους έδινε περισσότερο βάρος στην ιδιότητά τους ως πολιτών μιας σύγχρονης δημοκρατίας, οι οποίοι προσπαθούν να υπερασπιστούν τα εργασιακά τους δικαιώματα ως υπαλλήλων ενός μειονοτικού θεσμού, παρά ως μελών μιας μειονότητας που επιλύει τις εσωτερικές της διαφορές ενδοκοινοτικά. Παρά την αντιμειονοτική πολιτική του τουρκικού κράτους στην περίοδο του Μεσοπολέμου η ιδιότητα των μειονοτικών ως υπηκόων της Τουρκικής Δημοκρατίας λειτουργούσε ενίοτε ως ασφαλιστική δικλείδα απέναντι στις μειονοτικές αυθαιρεσίες και διαμόρφωνε εν τέλει την ιδεολογία και την πολιτική κάποιων ατόμων, η οποία έθετε πάνω από τις εθνικές κατηγοριοποιήσεις άλλου είδους ταυτοποιήσεις: την ιδιότητα του εργαζόμενου, του πολίτη ενός σύγχρονου δημοκρατικού κράτους, του πολίτη που έχει κατοχυρωμένα δικαιώματα και τα διεκδικεί.

⁸⁸² *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1 67.

⁸⁸³ Στο ίδιο.

⁸⁸⁴ Σε άλλη επιστολή της εφορείας των Σχολών καταγγέλεται ότι οι εκκλησιαστικοί υπάλληλοι πληρώνονται τακτικά, ενώ οι μισθοί των δασκάλων και των καθηγητών καθυστερούν δύο και τρεις μήνες. Οι συντάκτες επισημαίνουν ότι αυτή η κατάσταση αποτελεί «αδίκημα εις βάρος του διδάσκοντος προσωπικού» και ζητούν να «εφαρμοσθή η ποθητή ισότης» μεταξύ των υπαλλήλων. *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, Ζ141, 20 Φεβρουαρίου 1926.

Όπως έχει επισημάνει η Theodora Dragostinova, η εθνική πίστη και ο εθνικός αυτοπροσδιορισμός αντικατοπτρίζουν ενίοτε την πρακτική τάση των ανθρώπων να κατασκευάζουν εθνικές συμμαχίες για να εξυπηρετήσουν συμφέροντα στην καθημερινή τους ζωή.⁸⁸⁵ Προκειμένου να εξυπηρετήσουν ατομικά και προσωπικά συμφέροντα, κάποιοι μειονοτικοί δεν διστάζουν να «προδώσουν» τη μειονότητα ή να λειτουργήσουν, κατά κάποιον τρόπο, εναντίον της. Για παράδειγμα, ο Κωνσταντίνος Σπυρόπουλος, μέλος της κοινότητας Μπουγιούκ Ντερέ και μαραγκός στο επάγγελμα, «εχωλέσθη διότι δεν προσελήφθη να εργασθή» στις επισκευαστικές εργασίες των κελιών της εκκλησίας που είχε αναλάβει η κοινότητα. Για να εκδικηθεί λοιπόν τις κοινοτικές αρχές που δεν τον προτίμησαν χρησιμοποίησε τις σχέσεις ενός τούρκου φίλου του με τους τούρκους αστυνομικούς του αστυνομικού τμήματος της περιοχής και πέτυχε την παύση των εργασιών.⁸⁸⁶ Οι κοινοτικές αρχές από την άλλη δωροδοκώντας άλλους τούρκους ανακάλυψαν τι είχε γίνει και εξέφρασαν την απογοήτευσή τους που η αναστάτωση οφειλόταν «δυστυχώς [σε] ομογενείς».⁸⁸⁷

Επιπλέον, υπήρχαν περιπτώσεις ανθρώπων που για να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους έσπευσαν να συνεργαστούν με το νέο καθεστώς ακόμα και ως πληροφοριοδότες των τουρκικών αρχών. Οι ελληνικές προξενικές αρχές σε μια προσπάθεια χαρτογράφησης των εθνικών φρονημάτων των μελών της μειονότητας επισήμαιναν περιπτώσεις, όπως του Γιώργου Αϊβάτογλου, ο οποίος εργαζόταν στο τουρκικό τμήμα καταδίωξης και σύμφωνα με μια εκδοχή είχε παραδώσει στις τουρκικές αρχές ένα κατάλογο με ονόματα μελών της μειονότητας που καταγγέλονταν για πολιτικές ενέργειες.⁸⁸⁸

Η πολιτική κατάσταση που επικρατούσε τις δύο πρώτες δεκαετίες στο τουρκικό κράτος είχε διαμορφώσει για τους μειονοτικούς ένα διπολικό πεδίο επίδειξης νομιμοφροσύνης και πατριωτισμού: από τη μία καλούνταν ή άλλοτε πιέζονταν και εκφοβίζονταν να επιδεικνύουν τη νομιμοφροσύνη τους προς το τουρκικό κράτος. Από την άλλη, καλούνταν από τις κοινοτικές αρχές να σέβονται και να προασπίζουν τα εθνοθηρησκευτικά όρια της μειονότητάς τους, όπως αυτά καθορίζονταν από την

⁸⁸⁵ «The contingency of national loyalties, but it also reflects a practical inclination among the population to maneuver national allegiances to achieve benefits in everyday life». Dragostinova, ό.π.: 171.

⁸⁸⁶ *Ανθέμιον*, Büyük Dere, Πρακτικά Αποφάσεων, ΣΤ1, Ιούλιος 1929.

⁸⁸⁷ *Ανθέμιον*, Büyük Dere, Πρακτικά Αποφάσεων, ΣΤ1, Ιούλιος 1929.

⁸⁸⁸ ΙΑΥΕ, 1924 Α/21/2, Ελληνικό προξενείο Κωνσταντινούπολης προς ΥΠΕΞ, Κωνσταντινούπολη, 23 Ιουλίου 1923.

μειονοτική ελίτ. Η συμμόρφωση προς τις αρχές, τα 'ιδεώδη' και τις 'αξίες' της μειονότητας και ο σεβασμός της ελληνορθόδοξης ταυτότητας της μειονότητας, όπως αυτός καλλιεργούνταν από τις κοινοτικές ελίτ, δεν είχε μόνο συμβολική σημασία αλλά και πρακτική· το αντιμειονοτικό κλίμα του μεσοπολέμου ωθούσε συχνά τους μειονοτικούς να αναζητούν μηχανισμούς κοινωνικής ένταξης, επαγγελματικής αποκατάστασης και υποστήριξης/αλληλεγγύης μέσα στην κοινότητά τους.

Σε ενδοκοινοτικό επίπεδο ο 'πατριωτισμός' των μειονοτικών προς στην κοινότητά τους και η προάσπιση του ελληνορθόδοξο χαρακτήρα της αποτελούσε κριτήριο, από την πλευρά της μειονοτικής ελίτ, για να θεωρηθεί κανείς σωστός Ρωμιός-Ρωμιά και να του/της παρασχεθεί βοήθεια σε περίπτωση ανάγκης του. Αντίστροφα, οι κατηγορίες του «αντεθνικιστή», «μισέλληνα», «τουρκόφιλου» και «προδότη»⁸⁸⁹ λειτουργούσαν ως κατηγορίες αποκλεισμού από την κοινότητα, κυρίως από τον επαγγελματικό της βίο. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα τα όρια της νομιμοφροσύνης απέναντι στο τουρκικό κράτος και στη μειονότητα να μετατρέπονται ενίοτε σε πεδίο σύγκρουσης.

Οι κοινοτικοί υπάλληλοι και κυρίως οι ρωμιοί δάσκαλοι και οι καθηγητές που δίδασκαν στα μειονοτικά σχολεία έρχονταν πιο συχνά αντιμέτωποι με την οριακότητα της διττής τους ιδιότητας, εξαιτίας της σημασίας του σχολείου στη διαμόρφωση της τουρκικής εθνικής ταυτότητας από την μία και στην καλλιέργεια της διακριτής εθνοθησκευτικής ταυτότητας των Ρωμιών από την άλλη. Ο αμερικανός επιτετραμμένος στην Κωνσταντινούπολη παρατηρούσε το 1925 ότι η απαίτηση των τουρκικών αρχών να διευθύνουν τα μειονοτικά σχολεία άτομα με άριστη γνώση της τουρκικής είχε σαν αποτέλεσμα την τοποθέτηση ανθρώπων έμπιστων των τουρκικών αρχών. Η καλή γνώση της τουρκικής γλώσσας ερμηνευόταν από τις τουρκικές αρχές τη δεκαετία του 1920 ως στοιχείο πατριωτισμού και εθνικοφροσύνης, με βάση τις προτεραιότητες του τουρκικού εθνικισμού της εποχής. Από την άλλη, ο τρόπος επιλογής των διευθυντών δημιουργούσε στους υφιστάμενους δασκάλους και καθηγητές καχυποψία σχετικά με τα ελληνικά, αυτή τη φορά, εθνικά φρονήματά

⁸⁸⁹ Για παράδειγμα, στις αναμνήσεις του ένας ρωμιός υπάλληλος των νοσοκομείων Βαλουκλή παρουσίαζε ως εξής τον γιατρό-διευθυντή του Νοσοκομείου Γιουσούφ Πετράκη: «αποδείχθηκε αφάνταστα σατανικός, ασυνείδητος, αντεθνικιστής, μισέλληνας και προδότης. Σε κάθε Τούρκο διοικητικό ή στρατιωτικό που παρουσιαζόταν στο νοσοκομείο του έλεγε πως ο ίδιος είναι *turcophile* [sic] και πως το νοσοκομείο το έχουν καταντήσει εδώ σαν δεύτερη Ελλάδα και ότι ο ίδιος προσπαθεί με κάθε μέσο να το εκτουρκίσει, γι' αυτό δεν τον αγαπά κανείς Ρωμιός.» Αποστολίδης, ό.π.: 176-177.

τους.⁸⁹⁰

Επιπλέον, πίσω από τις κατηγορίες του εθνικού ή αντεθνικού συγκαλύπτονταν μερικές φορές προσωπικές αντιπαλότητες και συγκρουόμενα συμφέροντα. Για παράδειγμα, το 1930 η διευθύντρια της Αστικής Σχολής Θηλέων Νανέ, Ευδοξία Λεμονίδου, παύθηκε από τη θέση της από τις κοινοτικές αρχές, μετά από καταγγελία στη Διεύθυνση Παιδείας «*επί ανεπαρκείας*».⁸⁹¹ Στην επιστολή της προς την εφορεία των σχολών και την κεντρική εφορεία του Πέρα η διευθύντρια ανέφερε πως δύο δασκάλες της σχολής από «*καθαρό φθόνο και μίσος*» την κατηγόρησαν στους εφόρους και τον ιδρυτή του σχολείου και πέτυχαν την παύση της. Σύμφωνα με την ίδια, ο τρόπος που διοικούσε το σχολείο, η νομιμοφροσύνη και η ευσυνειδησία της τόσο προς την Τουρκική Διεύθυνση Παιδείας, όσο και προς την μειονότητα (όπως αναφέρει η ίδια εφαρμόζε όλες τις εγκυκλίους, δεν έκανε απεργία, κ.λπ.) είχε ενοχλήσει διάφορους συναδέλφους της, καθώς περιόριζε τις παρατυπίες.⁸⁹² Από την πλευρά τους οι δασκάλες κατηγορούσαν τη διευθύντρια για υπερβολική αυστηρότητα και άσχημους τρόπους προς το διδασκαλικό προσωπικό.⁸⁹³

Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που παρουσιάζει αυτή η προσωπική διένεξη έγκειται στο ότι μια προσωπική διαφορά, ένας επαγγελματικός ανταγωνισμός επενδυόταν και ερμηνευόταν με εθνικούς όρους. Σύμφωνα με την Ευδοξία Λεμονίδου οι δύο δασκάλες του σχολείου της είχαν πετύχει την απομάκρυνσή της επειδή, μεταξύ άλλων, την κατηγορούσαν ότι εργαζόταν «*αντεθνικώς*», ότι είχε «*τουρκικά φρονήματα*» και ότι ήταν «*χαφιάς*» του τουρκικού κράτους.⁸⁹⁴ Οι κατηγορίες της

⁸⁹⁰ «[...] In visiting a Greek school a short while ago a member of my staff had an opportunity of seeing that the responsible Director is treated with a good deal of circumspection. He is Greek of course but the other teachers are not quite sure of him nor of exactly how far he is or is not identified with the Turks». SD, 867.01/170, Sheldon Leavitt Crosby (Charge d' Affaires ad interim) to Washington, Κωνσταντινούπολη, 23 Νοεμβρίου 1925.

⁸⁹¹ *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας 1929-1930, H13-17, Επιστολή Ευδοξίας Λεμονίδου προς τον Ιδρυτή της Σχολής, τους Εφόρους των Αστικών Σχολών Θηλέων και την Κεντρική Εφορεία της Κοινότητας Μπέιογλου, 15 Αυγούστου 1930.

⁸⁹² «[...] Αλλ' επειδή εγώ ήθελον να εκπληρώνω μέχρι κεραίας πάντοτε το καθήκον μου συμφώνως προς τον κανονισμόν της σχολής δια τούτο, ως φαίνεται ακουσίως επέσυρα αφενός μεν τον έξω της ημετέρας σχολής πόλεμον [...]». *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας 1929-1930, H13-17, ό.π.

⁸⁹³ Την κατηγορούσαν ότι περιφρονούσε και συκοφαντούσε τους δασκάλους, ότι «δηλητηρίαζε τας συνειδήσεις των αθών παιδιών» και ότι έπειθε τις μαθήτριες να ψευδομαρτυρούν ότι κάποιες δασκάλες χρησιμοποιούσαν σωματική βία εναντίον τους. *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας 1929-1930, H13-17, Επιστολή Διδασκαλισσών της σχολής «Οδού Νανέ» προς την Κεντρική Εφορεία της Ορθόδοξου Κοινότητος Σταυροδρομίου, 8 Δεκεμβρίου 1929.

⁸⁹⁴ *Ανθέμιον*, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας 1929-1930, H13-17, ό.π.

εθνικοφροσύνης και του πατριωτισμού χρησιμοποιούνταν τόσο από το τουρκικό κράτος, όσο και από τη μειονότητα ως λυθία λίθος με βάση την οποία αξιολογούνταν ατομικές συμπεριφορές και πολιτικές επιλογές. Η ισορροπία ανάμεσα στις δύο αυτές κατηγορίες δεν ήταν πάντα εύκολο να επιτευχθεί, πόσο περισσότερο που πολύ συχνά προσωπικές επιλογές επενδύονταν ή αξιολογούνταν με βάση αντίπαλα εθνικά φρονήματα.

5. Απόκτηση της τουρκικής υπηκοότητας από μέλη της μειονότητας: τα όρια του πολιτικού.

Οι Ρωμιοί που είχαν την τουρκική υπηκοότητα αποτελούσαν την πολυπληθέστερη ομάδα μέσα στη μειονότητα· όχι όμως και τη μοναδική. Με την συνθήκη της Λοζάνης είχαν εξαιρεθεί από την ανταλλαγή όλοι όσοι ήταν εγκατεστημένοι στην Κωνσταντινούπολη πριν το 1918 ανεξάρτητα από την υπηκοότητά τους. Αρκετά λοιπόν μέλη της μειονότητας είχαν είτε την ελληνική, είτε άλλη υπηκοότητα (αλβανική, σερβική, γαλλική, αγγλική, ιταλική, κ.λπ.).⁸⁹⁵ Οι άνθρωποι αυτοί βρίσκονταν στο στόχαστρο διαφόρων μέτρων του τουρκικού κράτους που στοχοποιούσαν τους μη τούρκους υπηκόους, όπως έχει ήδη αναφερθεί. Το γεγονός ότι δεν είχαν την ιδιότητα του τούρκου πολίτη καθιστούσε τα άτομα αυτά περισσότερο ευάλωτα απέναντι στην τουρκική πολιτεία. Έτσι, από τα πρώτα χρόνια ίδρυσης της Τουρκικής Δημοκρατίας και σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου κάποιοι Ρωμιοί θα προσπαθήσουν να πολιτογραφηθούν τούρκοι πολίτες.

Η διαδικασία πολιτογράφησης όμως ήταν ιδιαίτερα δύσκολη στη νεοϊδρυθείσα Δημοκρατία λόγω του δικαίου του αίματος που ίσχυε στη χώρα, αποκλείοντας έτσι τους εθνοτικά αλλά και θρησκευτικά ξένους από το τουρκικό έθνος. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, στα τέλη της δεκαετίας του 1920 και στις αρχές του 1930 ο τουρκικός εθνικισμός υιοθετεί μια περισσότερο εθνοτική-φυλετική ερμηνεία του έθνους, αποκλείοντας από αυτό όσους και όσες δεν μπορούν να χαρακτηριστούν εθνοτικά Τούρκοι, όσους και όσες δηλαδή δεν μιλούν τουρκικά, δεν μοιράζονται τις τουρκικές, προ-ισλαμικές κυρίως, πολιτισμικές αξίες, όπως αυτές ορίζονταν από την κεμαλική ηγεσία στα συνέδρια του ΡΑΚ αλλά και στα συνέδρια Ιστορίας και Γλώσσας· ο

⁸⁹⁵ Βλέπε 3^ο κεφάλαιο: 1 δ.

μετατοπισμός αυτός εντάσσεται μέσα στο ιστορικό-πολιτικό πλαίσιο ανόδου των ολοκληρωτικών καθεστώτων στην Ευρώπη του Μεσοπολέμου και επηρέασε την πολιτική ιθαγένειας του τουρκικού κράτους.

Το 1927 και το 1928 η Τουρκική Εθνοσυνέλευση ψήφισε δύο νόμους αντίστοιχα που καθόριζαν ποιοι μπορούσαν να αποκτήσουν την τουρκική ιθαγένεια και ποιοι τούρκοι υπήκοοι θα την έχαναν.⁸⁹⁶ Και οι δύο νόμοι στοχοποιούσαν κυρίως τους μη μουσουλμάνους, ιδιαίτερα εκείνους τους Αρμένιους και Ρωμιούς που είχαν εγκαταλείψει τη χώρα μέσα στις αρνητικές για τις μειονότητες συνθήκες που είχαν διαμορφωθεί στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και στον ελληνοτουρκικό πόλεμο που ακολούθησε.⁸⁹⁷

Οι παραπάνω κατηγορίες πολιτών έχαναν την τουρκική υπηκοότητά τους υπαγόμενοι στην κατηγορία του εχθρού του έθνους. Επιπλέον, η υπηκοότητα μπορούσε να αφαιρεθεί και για πιο ‘απλούς’ λόγους, όπως η μη νόμιμη απόκτησή της. Για παράδειγμα, ένας χασάπης με το όνομα Κώτσος που έμενε στη «*Ρωμέϊκη γειτονιά*» του Μπακίρκιοϊ έχασε την υπηκοότητά γιατί την είχε αποκτήσει με μη νόμιμο τρόπο, ο οποίος ωστόσο δεν αναφέρεται στην αντίστοιχη απόφαση του Υπουργικού Συμβουλίου.⁸⁹⁸

Ταυτόχρονα με το δίκαιο του αίματος, το τουρκικό κράτος υιοθέτησε εν μέρει - τυπικά τουλάχιστον- και το δίκαιο του εδάφους στην ερμηνεία του ανήκειν στην τουρκική πολιτική κοινότητα και στην πολιτική απόδοσης ιθαγένειας. Οι παραπάνω νόμοι εκτός από την αφαίρεση της ιθαγένειας προέβλεπαν και την απόδοσή της σε όσους πληρούσαν το βασικό όρο της πενταετούς παραμονής στη χώρα. Ωστόσο, σχεδόν πάντοτε υιοθετήθηκαν και άλλα κριτήρια προκειμένου να αποκτήσουν οι μη μουσουλμάνοι την τουρκική υπηκοότητα, όπως η αλλαγή θρησκείας ή τουλάχιστον η αλλαγή ονόματος.⁸⁹⁹

Γενικά, το αποτέλεσμα –αλλά και ο στόχος- των νομικών ρυθμίσεων του νεοσύστατου τουρκικού κράτους σχετικά με την ιθαγένεια ήταν να χάσουν την

⁸⁹⁶ Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 71-75.

⁸⁹⁷ Το σύστημα αφαίρεσης της ιθαγένειας βασιζόταν στη στρατιωτική θητεία την οποία οι κατηγορίες αυτές είχαν αποφύγει με διάφορους τρόπους. Για να συμπεριλάβουν και τις γυναίκες στο σύστημα αφαίρεσης της ιθαγένειας επικυρώθηκε Απόφαση του Υπουργικού Συμβουλίου που προέβλεπε ότι όσες γυναίκες δεν μετείχαν στον πόλεμο ανεξαρτησίας θα κηρύσσονταν έκπτωτες. Μπαλτσιώτης, ό.π.: 165.

⁸⁹⁸ BCA, 0.30.18.1.1/15.56.5, 9 Σεπτεμβρίου 1925.

⁸⁹⁹ Cagaptay, 2006^α, ό.π.: 75.

τουρκική ιθαγένεια –και έτσι και την περιουσία τους- όλοι εκείνοι οι μη μουσουλμάνοι που βρέθηκαν εκτός της τουρκικής επικράτειας όταν ιδρύθηκε η Τουρκική Δημοκρατία.⁹⁰⁰

Από την άλλη πλευρά, στη δεκαετία του 1930 υπήρξαν αρκετές περιπτώσεις ορθόδοξων οι οποίοι απέκτησαν την τουρκική υπηκοότητα· σε όλες τις περιπτώσεις όμως αυτό έγινε είτε μέσω αλλαγής θρησκείας, είτε με αλλαγή ονόματος,⁹⁰¹ είτε μέσω γάμου με μουσουλμάνο ή μουσουλμάνα που εξασφάλιζε στον αιτούμενο ή την αιτούμενη τη έγκριση της αίτησης απόκτησης της τουρκικής υπηκοότητας. Για παράδειγμα, ο Κώστας, που είχε γεννηθεί στην Τήνο, είχε συμπληρώσει πέντε χρόνια παραμονής στην Τουρκία και είχε καλή οικονομική κατάσταση, απέκτησε το 1936 την τουρκική ιθαγένεια μετονομαζόμενος σε Kenan. Το ίδιο συνέβη το 1939 με τον Λεωνή από το Μπακού που μετονομάστηκε σε Murtaza,⁹⁰² ενώ «*η Μαρίκα, ελληνίδα υπήκοος, γεννημένη το 1895 στην Άνδρο*» ασπάστηκε το ισλάμ και απέκτησε την τουρκική υπηκοότητα το 1935.⁹⁰³

Όλες οι παραπάνω αποφάσεις αφαίρεσης και απόδοσης ιθαγένειας επικυρώνονταν από το Υπουργικό Συμβούλιο και έφεραν την υπογραφή του προέδρου της Δημοκρατίας. Το γεγονός ότι για κάθε περίπτωση, όπως του χασάπη Κώτσου ή της Μαρίκας από την Άνδρο που είδαμε πιο πάνω, έπρεπε να υπάρξει η ενυπόγραφη έγκριση δύο ανώτερων κρατικών οργάνων δηλώνει την επισημότητα της διαδικασίας και δείχνει την ιδιαίτερη προσοχή που έδιναν οι κρατικές αρχές σε θέματα πολιτογράφησης.

Η επιθυμία κάποιων ορθόδοξων μελών της μειονότητας να αποκτήσουν την τουρκική υπηκοότητα, η αποδοχή από μέρους τους της αλλαγής του ονόματος και ενίοτε και της θρησκείας τους δεν θα πρέπει να αναλύεται μέσα στο πλαίσιο των εθνικών πεποιθήσεων αυτών των ανθρώπων, ούτε να ερμηνεύεται ως αλλαγή εν μια

⁹⁰⁰ Μπαλτσιώτης, ό.π.: 166-167.

⁹⁰¹ Αντίστοιχες πρακτικές είχε ακολουθήσει νωρίτερα το βουλγαρικό κράτος, κάτι που δείχνει τις κοινές πρακτικές σχετικά με την απόδοση ή αφαίρεση ιθαγένειας στα προπολεμικά και μεταπολεμικά Βαλκάνια. Βλέπε σχετικά, Μπαλτσιώτης, ό.π.: 157.

⁹⁰² BCA 030.18.1.2/63.23.1, 25 Μαρτίου 1936. BCA 0.30.18.1.2/ 87.57.6, 20 Ιουνίου 1939. Στα αντίστοιχα έγγραφα και για τις δύο περιπτώσεις μέσα σε παρένθεση ή πάνω από το πραγματικό όνομα αναγράφεται είτε χειρόγραφα, είτε δακτυλογραφημένα το τουρκικό όνομα. Υπήρχαν επίσης και περιπτώσεις μαζικών πολιτογραφήσεων, όπου δεν αναφέρονται τα ονόματα των ατόμων αλλά μόνον ο αριθμός· για παράδειγμα, στις 24/11/1923 το Υπουργικό Συμβούλιο ενέκρινε την απόδοση της τουρκικής υπηκοότητας σε 14 μη μουσουλμάνους, στις 17/1/1926 σε 9 μη μουσουλμάνους, κ.ά. (BCA, 0.30.18.1.1/8.41.7, 24 Νοεμβρίου 1923, BCA, 0.30.18.1.1/17.83.19, 17 Ιανουαρίου 1926). Παράρτημα II, φωτό 5,6.

⁹⁰³ BCA 030.18.1.2/58.80.19, 25 Οκτωβρίου 1935, αναφέρεται στο Cagaptay, 2006 α, ό.π.: 193.

νυκτί των εθνοθησκευτικών αισθημάτων τους. Τέτοιου είδους επιλογές τονίζουν περισσότερο την επιτελεστική λειτουργία της υπηκοότητας και της εθνικής ταυτότητας και αποτελούν, τις περισσότερες φορές, στρατηγικές επιλογές διασφάλισης της επιβίωσης ενός ανθρώπου.⁹⁰⁴ Η αλλαγή εθνικότητας μέσω της υπηκοότητας μέσα σε ένα εθνοκεντρικό πολιτικό πλαίσιο αναφοράς, όπως αυτό της Τουρκίας στον Μεσοπόλεμο, θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένδειξη ‘εθνικού αλβαφητισμού’, ως μια πράξη αναγνώρισης του πώς πρέπει να είναι και να φέρεται κάποιος προκειμένου να αναπαράξει το κοινωνικό του καθεστώς.⁹⁰⁵

Για τους μειονοτικούς η απόκτηση της τουρκικής υπηκοότητας, ακόμα και αν αυτό προϋπέθετε την αλλαγή θρησκείας, ήταν μια επιλογή που ενείχε πρακτικές διαστάσεις. Μέχρι το 1929, οπότε υπήρχαν περιορισμοί στις μετακινήσεις των μη μουσουλμάνων στο εσωτερικό της χώρας για λόγους εθνικής ασφάλειας και τρομοκράτησης των μειονοτήτων, αναφερόταν ότι υποβάλλονταν καθημερινά στη μουφτεία 25-30 αιτήσεις εξισλαμισμού από Ρωμιούς και Αρμένιους· η τακτική αλλαγής θρησκείας συνεχίστηκε σε μικρότερη κλίμακα και μετά την άρση της απαγόρευσης των μετακινήσεων.⁹⁰⁶ Οι εξισλαμισμοί στη συγκεκριμένη περίπτωση πρέπει να λειτουργούσαν εργαλειακά· εκείνοι που εξισλαμίζονταν προφανώς αποκτούσαν αμέσως την τουρκική υπηκοότητα και άρα μπορούσαν να ταξιδέψουν ελεύθερα και να διευθετήσουν προσωπικά/επαγγελματικά τους ζητήματα τα οποία προϋπέθεταν τη μετακίνησή τους. Σε αυτές τις περιπτώσεις η υπηκοότητα μετατρέποταν σε ζήτημα καθημερινής επιβίωσης.⁹⁰⁷

Από την άλλη, η απαιτούμενη αλλαγή θρησκείας ή ονόματος από τους χριστιανούς προκειμένου να αποκτήσουν την τουρκική υπηκοότητα αναδεικνύει την σημασία που απέδιδε ο τουρκικός εθνικισμός στη θρησκεία, τη γλώσσα και τον πολιτισμό ως στοιχεία του ανήκειν στο τουρκικό έθνος. Με άλλα λόγια, ενώ στις διακηρυκτικές αρχές της κεμαλικής ηγεσίας και του ΡΛΚ εν γένει η Τουρκική Δημοκρατία ήταν κοσμικό κράτος και είχε θεσμοθετήσει τον διαχωρισμό εκκλησίας και κράτους η πολιτική συμμετοχή εξακολούθησε να ερμηνεύεται εν πολλοίς με

⁹⁰⁴ Dragostinova, ό.π.: 172.

⁹⁰⁵ Ως εθνικό αλβαφητισμό μεταφράζω τον όρο «*national literacy*». Ο όρος αποτελεί παράφραση της Theodora Dragostinova του αντίστοιχου «*ideological literacy*», που χρησιμοποιεί ο Alexei Yurchak στην ανάλυσή του για το σοβιετικό καθεστώς [Alexei Yurchak, *Everything was Forever, Until It Was No More: The last Soviet Generation*, Princeton 2005]. Dragostinova, ό.π.: 157.

⁹⁰⁶ IAYE, 1930 B/28-2, Δελτίο Επιθεωρήσεως Τουρκικού Τύπου 3-16 Δεκεμβρίου 1930.

⁹⁰⁷ Dragostinova, ό.π.: 164.

θρησκευτικούς και εθνικούς όρους.

Ωστόσο, οφείλει κανείς να αναγνωρίσει ότι παράλληλα με τις περιπτώσεις αλλαγής ονόματος ή και θρησκεύματος για να αποκτηθεί η τουρκική υπηκοότητα υπήρχαν πολύ περισσότερες περιπτώσεις ανθρώπων που δεν κατέφευγαν σε αυτό το μέτρο προκειμένου να επιβιώσουν. Η παρατήρηση αυτή είναι απαραίτητη προκειμένου να διασαφηνιστεί ότι το ζήτημα της υπηκοότητας και συνεκδοχικά της εθνικής ταυτότητας, όπως αυτή αποτυπώνεται στις κατηγοριοποιήσεις των σύγχρονων εθνικών-κρατών δεν αποτελούσε μόνο ζήτημα επιβίωσης ή πρακτικής ερμηνείας αλλά και ζήτημα ιδεολογικής τοποθέτησης, χωρίς αυτό απαραίτητα να σημαίνει απόλυτη πρόσδεση σε μεγαλόπνοα εθνικά ιδεολογήματα. Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι καθορίζουν τις ταυτοτικές τους κατηγοριοποιήσεις και με βάση τις πρακτικές τους ανάγκες αλλά και με βάση θυμικούς, ιδιωτικούς τρόπους κατανόησης και νοηματοδότησης εννοιών όπως πατρίδα, έθνος, κ.λπ. διαμορφώνοντας εν τέλει ιδεολογικές θέσεις και αντιστάσεις.

Συμπεράσματα:

Στη διάρκεια των δύο πρώτων δεκαετιών της Τουρκικής Δημοκρατίας το ερώτημα 'Ποιος είναι Τούρκος' υπήρξε κεντρικό στις ιδεολογικές ζυμώσεις οριοθέτησης του τουρκικού έθνους και υπαγόρευσε πολιτικά μέτρα που έθεταν με διάφορους τρόπους *εκτός* όσους και όσες δεν χωρούσαν στην εθνική κατηγορία του Τούρκου (αποκλεισμοί από τον επαγγελματικό βίο, τον δημόσιο χώρο, από την ελευθερία γλωσσικής έκφρασης, άσκησης των θρησκευτικών δικαιωμάτων, από την ελεύθερη μετακίνησης μέχρι την παραμονή στην πατρίδα). Η διάκριση σε τουρκικότητα από υπηκοότητα και σε τουρκικότητα από εθνικότητα ήδη στο πρώτο σύνταγμα της Τουρκικής Δημοκρατίας το 1924 δημιουργούσε για τους μη μουσουλμάνους ένα καθεστώς εξαίρεσης, δείχνοντας ταυτόχρονα τον κομβικό ρόλο που θα διαδραμάτιζε η θρησκεία στον ορισμό της τουρκικότητας.

Το εχθρικό κλίμα προς τους μη μουσουλμάνους δημιουργούσε αρνητικά αντανακλαστικά και εξέτρεφε συστηματικά ένα καθεστώς φόβου, ανασφάλειας και καχυποψίας. Απώτερος στόχος ήταν στις περισσότερες περιπτώσεις η εκούσια μετανάστευση των πληθυσμών αυτών. Παράλληλα, η κατάσταση αυτή είχε αντιφατικά αποτελέσματα για τους ίδιους τους μειονοτικούς. Καταρχήν, η μη αναγνώριση της διαφορετικότητας των μη μουσουλμάνων στο όνομα της πολιτικής ισότητας λειτούργησε πολύ συχνά όχι μόνο θέτοντας τους μειονοτικούς *εκτός*, αλλά και περιορίζοντάς τους στα όρια της μειονότητάς τους, στα όρια της κοινότητάς τους, προκειμένου να βρουν τρόπους επιβίωσης. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα η ιδιότητα του μη μουσουλμάνου, του μειονοτικού, να αποκτήσει ιδιαίτερο βάρος στον αυτοπροσδιορισμό αυτών των ανθρώπων στη νέα εποχή του κοσμικού κράτους της Τουρκικής Δημοκρατίας από ότι συνέβαινε στην περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Από την άλλη, οι συνθήκες ήταν γόνιμες ώστε να βρουν μεγαλύτερη απήχηση από ό,τι στο παρελθόν απόψεις μεμονωμένων μειονοτικών που ιδεολογικά υποστήριζαν την πολιτική της αφομοίωσης στο τουρκικό έθνος. Την πολιτική αυτή προωθούσε επίσημα το τουρκικό κράτος, κυρίως μέσω της υιοθέτησης της τουρκικής γλώσσας, και ενστερνίζονταν συγκεκριμένα άτομα από τις τρεις μη μουσουλμανικές μειονότητες. Δυστυχώς, στο πλαίσιο αυτής της εργασίας δεν κατέστη δυνατό να μελετηθεί ενδελεχώς η ομάδα των Ρωμιών εκείνων που υποστήριζαν αυτήν την

πολιτική. Ωστόσο, θα πρέπει να τονιστεί πως από τις πληροφορίες που κατάφερα να εντοπίσω για μερικούς από αυτούς, όπως για παράδειγμα για τον Ισταμάτ Ζιχνί Οζνταμαρ, η πολιτική της αφομοίωσης των Ρωμιών στο τουρκικό έθνος δεν αποτελούσε απλά μια στρατηγική επιλογή επιβίωσης μέσα σε ένα αντι-μειονοτικό περιβάλλον αλλά και μια συνειδητή ιδεολογική τοποθέτηση.

Σε μια περίοδο που ακόμα και τα πιο προσωπικά ή καθημερινά ζητήματα μετατρέπονται σε πολιτικό διακύβευμα, οι Ρωμιοί στο Μεσοπόλεμο προσπαθούν να οριοθετήσουν το διττό ανήκειν τους ως μειονοτικοί πολίτες μιας σύγχρονης δημοκρατίας. Ανιχνεύοντας αυτήν τη διαδικασία έρχεται κανείς αντιμέτωπος με τις προτεραιότητες που θέτουν οι ίδιοι οι άνθρωποι, προτεραιότητες οι οποίες αλλάζουν, ανανοηματοδοτούνται, ενίοτε αντιφάσκουν, ανάλογα με τις συνθήκες, τις ανάγκες τους αλλά και τις ιδεολογικές στρατεύσεις τους. Τα όρια λοιπόν της μειονοτικότητας και της τουρκικότητας δεν είναι σαφώς προσδιορισμένα αλλά συχνά αλλάζουν, αλληλοσυμπληρώνονται ή αλληλοαναιρούνται. Άλλοτε και για άλλους η ιδιότητα του ανήκειν στη ρωμαίικη μειονότητα παίζει κεντρικό ρόλο στον αυτοπροσδιορισμό τους και στη διαμόρφωση των επιλογών τους, άλλοτε πάλι και για άλλους αποτελεί ένα τυπικό χαρακτηριστικό που προσεγγίζεται εργαλειακά και ως τέτοιο είτε προκρίνεται, είτε απορρίπτεται.

ΓΕΝΙΚΑ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

«Λένε πως η χρονολογία είναι η ραχοκοκαλιά της ιστορίας -αυτό το παραδεχόμαστε. Όμως, πρέπει επίσης να παραδεχτούμε πως υπάρχουν τέσσερις ή πέντε θεμελιώδεις ημερομηνίες, οι οποίες, αν και κάθε άνθρωπος που σέβεται τον εαυτό του τις έχει πάντα κατά νου, έχουν περιπαίξει την ιστορία. Κι αυτές είναι 'πρωτοχρονιές'. Η πρωτοχρονιά της ρωμαϊκής ιστορίας ή του μεσαίωνα ή της νεωτερικότητας. Κι έχουν γίνει τόσο διαπεραστικές και τόσο διαβρωτικές που, κι εμείς οι ίδιοι εκπλησσόμαστε καμιά φορά αναλογιζόμενοι ότι [...] το 1490 ή το 1492 εμφανίζονται σαν βουνά τα οποία ανέβηκε η ανθρωπότητα εν μια νυκτί φτάνοντας σε έναν νέο κόσμο, εισερχόμενη σε μια νέα ζωή. Όμως με αυτόν τον τρόπο η ημερομηνία καθίσταται εμπόδιο, ένα παραπέτασμα που εμποδίζει να δούμε ότι η ζωή συνεχίζει να εκτυλίσσεται με το ίδιο, αμετάβλητο, βασικό μοτίβο, χωρίς απότομες μεταβολές, με τον ίδιο τρόπο που στον κινηματογράφο σκίζεται το φιλμ κι έχουμε ένα διάλειμμα εκτυφλωτικού φωτός.»⁹⁰⁸

Αντόνιο Γκράμσι

Στην εργασία μου προσπάθησα να μελετήσω τη διοικητική και ιδεολογική ανασυγκρότηση των Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης την περίοδο του Μεσοπολέμου με αφετηρία το τέλος του ελληνoturκικού πολέμου (1922) και καταληκτική ημερομηνία το 1938, εντάσσοντάς την στις αλλαγές της τουρκικής κοινωνίας και στις διαδρομές διαμόρφωσης της τουρκικής εθνικής ιδεολογίας και των κριτηρίων ανήκειν στο τουρκικό έθνος. Αναδεικνύοντας τους αντικειμενικούς εκείνους παράγοντες που, κατά την άποψή μου, ορίζουν το ιστορικό πλαίσιο ύπαρξης της μειονότητας (θεσμικές αλλαγές εκκοσμίκευσης της τουρκικής κοινωνίας και του κράτους, διοικητικό και ιδεολογικό κενό στη ρωμαϊκή μειονότητα, κλίμα φόβου και αβεβαιότητας, και πολιτική εξαφάνισης των μη μουσουλμάνων –μέσω κατασταλτικών μέτρων ή μέσω της πολιτικής της αφομοίωσης), προσπάθησα να προσεγγίσω την ιστορία της από δύο βασικές οπτικές γωνίες: από την οπτική του κυρίαρχου λόγου των διαφορετικών ηγετικών ελίτ που διαμορφώνονται στους κόλπους της και από την οπτική των μειονοτικών υποκειμένων που υφίστανται μια διττή μορφή εξουσίας: την εξουσία της

⁹⁰⁸ Αντόνιο Γκράμσι, «Sotto la Mole», εφημερίδα *Avanti!*, 1η Ιανουαρίου 1916 (αναδημοσίευση στο <http://www.controlacrisi.org/notizia/Politica/2011/12/31/18528-odio-il-capodanno> Απόδοση μετάφρασης Πέτρου-Ιωσήφ Στανγκανέλλη. Τελευταία επίσκεψη: 7/4/2014).

μειονοτικής ηγεσίας και την εξουσία του νεωτερικού εθνικού τουρκικού κράτους. Αυτό το εξουσιαστικό δίπολο διαμόρφωσε καθοριστικά τις επιλογές, τις πρακτικές και τις κατηγορικές ταυτίσεις των μειονοτικών στην υπό εξέταση περίοδο. Το ζήτημα πρόσληψης και νοηματοδότησης της μειονοτικής ταυτότητας από συγκεκριμένες ομάδες και οι πολλαπλές εκδοχές της αποτέλεσε βασική προβληματική της εργασίας.

Όπως φάνηκε στο εισαγωγικό Α' κεφάλαιο, το διάστημα 1919-1922 αποτέλεσε, κατά κάποιον τρόπο, τον επίλογο μιας διαδικασίας ελληνοποίησης και κυριαρχίας της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας στους Ρωμιούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας γενικά και της Κωνσταντινούπολης ειδικά, μέσω των προξενικών αρχών του ελληνικού κράτους, του Πατριαρχείου αλλά και μιας σημαντικής μερίδας της ελίτ των Ρωμιών που ταυτιζόταν με την ελληνική εθνική ταυτότητα και ενστερνιζόταν πλήρως την ελληνική εθνική ιδέα και τον αλυτρωτισμό. Την ίδια εποχή, στο πλαίσιο του έντονου ανταγωνισμού του ελληνικού και του τουρκικού εθνικισμού αλλά και της εθνικοποίησης της θρησκείας, αναδείχτηκε στην Ανατολή το κίνημα του τουρκορθόδοξου Πατριαρχείου και η αντίστοιχη ομάδα υποστηρικτών του (Τουρκορθόδοξοι), οι οποίοι υπογράμμιζαν την τουρκικότητα των Ρωμιών της Ανατολής ερχόμενοι σε απόλυτη αντίθεση με τα προτάγματα της ελληνικής εθναρχικής και εθνικής ιδεολογίας.

Αρα όταν έληξε ο ελληνοτουρκικός πόλεμος, η ρωμαίικη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης είχε με κυριαρχικούς όρους αποκρυσταλλωμένη ελληνική εθνική ταυτότητα. Η ρήξη του κινήματος των Τουρκορθόδοξων δεν αφορούσε ακόμη την κοινότητα της Κωνσταντινούπολης, παρά την περιορισμένη υποστήριξη που έχαιρε το εγχείρημα σε συγκεκριμένους κύκλους Ρωμιών της πόλης. Η Υποχρεωτική Ανταλλαγή Πληθυσμών και η εξαίρεση μιας ομάδας Ρωμιών της Κωνσταντινούπολης από αυτήν, και όχι όλων όσων βρίσκονταν εκείνη τη στιγμή στην πόλη και την ευρύτερη περιοχή της, και η ίδρυση της Τουρκικής Δημοκρατίας το 1923 έθεσαν εκ νέου το ζήτημα της ταυτότητας και των ιδεολογικών προσανατολισμών της μειονότητας. Επιπλέον, στο πλαίσιο των αλλαγών της νεοσύστατης Τουρκικής Δημοκρατίας τέθηκε εκ νέου το ζήτημα της οριοθέτησης της μειονότητας, της νοηματοδότησης της ιδιότητας του μειονοτικού πολίτη σε ένα εθνικό περιβάλλον εχθρικό προς τις μειονότητες, καθώς και το θέμα της οργανωτικής και διοικητικής δομής της μειονότητας και της νομικής θέσης της στο τουρκικό κράτος.

Ήδη μέσα από την εξέταση της δημογραφικής παρουσίας της ρωμαίικης μειονότητας στη διάρκεια του Μεσοπολέμου, που παρουσιάστηκε στο Β' κεφάλαιο,

αναδείχθηκε το ζήτημα του ταυτοτικού προσανατολισμού της μειονότητας. Καταρχήν, μέσα από τη διαδικασία διασαφήνισης του όρου *établi*, προκειμένου να ξεκαθαριστεί ποιος εξαιρούνταν της ανταλλαγής και ποιος όχι, αλλά και μέσα από την καταγραφή των εξαιρουμένων φάνηκε η εθνοτική ανομοιογένεια της μειονότητας. Το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αποτέλεσε η περίπτωση των Αλβανορθόδοξων που τυπικά εντάχθηκαν στην κατηγορία του εξαιρούμενου εγκατεστημένου στην Κωνσταντινούπολη Rum Ortodoks, αν και οι ίδιοι θεωρούσαν ότι αποτελούσαν διακριτή ομάδα. Στη μειονότητα υπήρχαν επίσης Βουλγαρορθόδοξοι, οι οποίοι αν και δεν απασχόλησαν την ηγεσία της μειονότητας τόσο όσο οι Αλβανορθόδοξοι αντιμετώπιζονταν συχνά με επιφυλακτικότητα λόγω του ανταγωνισμού με τον βουλγαρικό εθνικισμό, Μικρασιάτες, κ.ά. Επιπλέον, η μειονότητα αποτελούνταν από άτομα με διαφορετικές υπηκοότητες, μεταξύ των οποίων πλειοψηφούσαν η τουρκική και η ελληνική.⁹⁰⁹

Το ελληνικό κράτος είχε επίγνωση αυτής της εικόνας. Στην νέα εποχή, η μειονότητα αποτελούσε για το ελληνικό κράτος σημαντικότερο διπλωματικό δίαυλο στις ελληνοτουρκικές σχέσεις. Την επομένη της απόφασης μη συμπερίληψης των Ρωμιών στην υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών το ελληνικό Υπουργείο Εξωτερικών επισήμαινε τη σπουδαιότητα της μειονότητας ως «*του μόνου ελληνισμού εν Τουρκία [...] άνευ μεγάλου εθνικού κλονισμού*» και τόνιζε την ανάγκη «*περιφρούρησις*» της εθνική της υπόστασης, εννοώντας την ελληνική. Για το ελληνικό κράτος ο ελληνικός χαρακτήρας της μειονότητας θεωρούνταν την ίδια στιγμή δεδομένος και ζητούμενος. Γι' αυτό και οι ελληνικές προξενικές αρχές προσπάθησαν να ενισχύσουν με διάφορους τρόπους την 'ελληνικότητα' της μειονότητας. Ταυτίζοντας για τις ανάγκες της συγκεκριμένης περίπτωσης τις έννοιες ιθαγένεια και εθνικότητα,⁹¹⁰ οι ελληνικές προξενικές αρχές τόνιζαν τη σπουδαιότητα

⁹⁰⁹ Ο Αλέξης Αλεξανδρής αναφέρει ότι από τους 110.000 Ρωμιούς στην Κωνσταντινούπολη μετά το 1923 (χωρίς ωστόσο να διευκρινίζει για ποια ακριβώς χρονική περίοδο μιλάει) τα 2/3 ήταν τούρκοι υπήκοοι και το 1/3 έλληνες υπήκοοι, παραγνωρίζοντας εντελώς το γεγονός ότι ανάμεσα σε αυτούς καταμετρούνταν και άτομα με άλλες υπηκοότητες, όπως η αγγλική, η γαλλική, η σερβική, κ.ά. Βλέπε 2^ο κεφάλαιο: 5.

⁹¹⁰ Γενικά, η έννοια υπηκοότητα/ιθαγένεια και εθνικότητα θεωρούνται διακριτά πεδία στο ελληνικό δίκαιο και η μεταξύ τους σχέση καθορίζεται ανάλογα με την πληθυσμιακή ομάδα στην οποία γίνεται αναφορά, ακόμα και σήμερα. Βλέπε αναλυτικά, Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης, «Όψεις νομικού κοινοτισμού στην Ελλάδα: Μεταξύ μιλλέτ και ιθαγένειας», στο Κουζέλης Γεράσιμος, Χριστόπουλος Δημήτρης (επιμ.), *Ιδιότητα του Πολίτη, πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκρητικές προοπτικές*, ό.π.: 73-90. Δημήτρης Δημούλης και Soraya Lunardi, «Η ιδιότητα του πολίτη ως πολλαπλός αποκλεισμός. Συγκριτικές παρατηρήσεις.» Στο ίδιο: 199-222.

της παρουσίας ελλήνων υπηκόων στη μειονότητα για την προάσπιση του ελληνικού χαρακτήρα της, φτάνοντας μάλιστα στο σημείο να σκεφτούν την απόδοση της ελληνικής ιθαγένειας σε όλους τους Ρωμιούς, προκειμένου να διασφαλίσουν τον ελληνικό της χαρακτήρα. Το ελληνικό κράτος διεκδικώντας τον ρόλο του επιτηδευματία ταυτότητας για τη μειονότητα διεκδικούσε ταυτόχρονα να γεμίσει το κενό εξουσίας –διοικητικής και συμβολικής- της ακέφαλης τα πρώτα χρόνια μετά το 1923 μειονότητας.

Από την άλλη, όπως φάνηκε στο Γ' κεφάλαιο, οι διαφορετικές ηγετικές ομάδες στο εσωτερικό της μειονότητας προέτασσαν τη θρησκευτική ταυτότητα της μειονότητας αφήνοντας, τουλάχιστον στο δημόσιο λόγο τους, το πεδίο της εθνικής ταύτισης ανέγγιχτο, διακηρύσσοντας απλά τη νομιμοφροσύνη τους προς το τουρκικό κράτος, επικαλούμενες την πολιτική τους ιδιότητα ως ισότιμων πολιτών της τουρκικής δημοκρατίας. Το φαινομενικά παράδοξο επίκλησης του θρησκευτικού χαρακτήρα της μειονότητας σε ένα κοσμικό περιβάλλον αποδόθηκε εύλογα στο αντιμειονοτικό και ειδικότερα ανθελληνικό κλίμα κυρίως των πρώτων χρόνων μετά το 1923, που συστηματικά καλλιεργούνταν σε επίπεδο θεσμών, προπαγάνδας αλλά και στο συμβολικό μικροεπίπεδο των κοινωνικών συναναστροφών και της καθημερινότητας.

Και στο εσωτερικό της μειονότητας ωστόσο, ο ελληνορθόδοξος χαρακτήρας της, όπως αυτός είχε διαμορφωθεί στον 19^ο και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα θεωρούνταν δεδομένος. Η εκπαίδευση, η δράση μέσα από φιланθρωπικά ιδρύματα και συλλόγους, η εκκλησία και ο τύπος θεωρούνταν οι κατεξοχήν τόποι διασφάλισης και αναπαραγωγής της διακριτής αυτής μειονοτικής-κοινοτικής-ελληνορθόδοξης (ανάλογα με τον αποδέκτη) ταυτότητας των Ρωμιών. Την ίδια στιγμή τα πεδία αυτά θεωρούνταν οι κατεξοχήν τόποι διασφάλισης και αναπαραγωγής της εξουσίας της μειονοτικής ηγεσίας. Η τελευταία, παρόλες τις διαφορές ανάμεσα στις ομάδες από τις οποίες απαρτιζόταν (και οι οποίες παρουσιάστηκαν αναλυτικά στο Γ' κεφάλαιο αναφορικά με την εσωτερική αναδιοργάνωση της μειονότητας), συσπειρώθηκε γύρω από την προάσπιση των ορίων της μειονότητας.

Το θέμα της οριοθέτησης της μειονότητας και προάσπισης των ορίων της από τη μειονοτική ελίτ έχει διάφορες εκφάνσεις, οι οποίες αναλύθηκαν στο Δ' κεφάλαιο. Στο πλαίσιο της παραίτησης από το άρθρο 42 της Λοζάνης, ο Χρύσανθος Θωμαΐδης, ενεργό μέλος της μειονοτικής ελίτ και πρώην θιασώτης της ελληνικής εθνικής ιδέας έδωσε το γενικό τόνο: καλούσε τους μειονοτικούς σε εσωστρέφεια και συσπείρωση

γύρω από τις αξίες της θρησκείας και της οικογένειας. Το τρίπτυχο, «*πατρίς, θρησκεία, οικογένεια*», με εξαίρεση το πρώτο συνθετικό, αποτέλεσε το κυρίαρχο ιδεολογικό στίγμα της μειονότητας στη νέα εποχή.

Δύο χρόνια αργότερα, στην ίδια λογική προάσπισης των ορίων της μειονότητας ένας άλλος εκπρόσωπος της μειονοτικής ελίτ, ο Αυρήλιος Σπαθάρης ανέφερε τους δύο μεγαλύτερους εχθρούς της μειονότητας: το κράτος από τη μία, και τους εσωτερικούς 'υπονομευτές' της μειονότητας από την άλλη. Αν η αναφορά στο κράτος δεν χρειάζεται ιδιαίτερη ανάλυση δεδομένου του αντιμειονοτικού κλίματος της εποχής, η δεύτερη αναφορά είναι πιο κρυπτική και άρρηκτα δεμένη με το ζήτημα της οριοθέτησης της μειονότητας και των κριτηρίων ανήκειν σε αυτήν. Η οριοθέτηση της μειονότητας ή, με άλλα λόγια, το ερώτημα ποιος ανήκει στη μειονότητα προϋπέθετε την ύπαρξη αντιθετικών κατηγοριών, κατηγοριών αποκλεισμού και εξαίρεσης. Αυτές οι κατηγορίες συνιστούσαν τους 'υπονομευτές' της ακεραιότητας και της ταυτότητας της μειονότητας σύμφωνα τουλάχιστον με την ηγετική ελίτ.

Σε ένα πρώτο επίπεδο ανάλυσης, η αναφορά σε εσωτερικούς εχθρούς παρέπεμπε στους Τουρκορθόδοξους και τον αργηγό τους Παπαευθύμ (ο οποίος αν και μικρασιάτης είχε εξαιρεθεί από την ανταλλαγή) που στο μεταξύ είχαν μεταφέρει την έδρα του τουρκορθόδοξου Πατριαρχείου στην Κωνσταντινούπολη και είχαν έρθει σε ρήξη με την πλειοψηφία της κοσμικής και θρησκευτικής ελίτ της μειονότητας. Αντικειμενικά, οι Τουρκορθόδοξοι με τη φανερή και έμμεση υποστήριξη των τουρκικών αρχών προσπάθησαν να επέμβουν στη διοίκηση της μειονότητας. Οι Τουρκορθόδοξοι επικαλούνταν την τουρκικότητα των Ρωμιών θέτοντας ως μόνο διαφοροποιητικό στοιχείο της συγκεκριμένης πληθυσμιακής ομάδας τη θρησκεία και απορρίπτοντας το μειονοτικό καθεστώς των Ρωμιών.

Η ηγετική ελίτ της μειονότητας από πλευράς της δεν αναγνώριζε τους Τουρκορθόδοξους ως Ρωμιούς και τους έθετε εκτός κοινοτικού σώματος. Πέρα από τη βασική κατηγορία ότι συνεργάζονταν με τις τουρκικές αρχές και δρούσαν διαλυτικά για τη μειονότητα, οι κατηγορίες εναντίον των Τουρκορθόδοξων στηρίζονταν σε άλλα χαρακτηριστικά που τους αποδίδονταν. Όπως παρουσιάστηκε διεξοδικά στο Δ' κεφάλαιο, ο μειονοτικός τύπος συστηματικά σε όλη την περίοδο του Μεσοπολέμου σκιαγραφούσε αρνητικά το κοινωνικό προφίλ των Τουρκορθόδοξων. Τους παρουσίαζε ως άτομα χαμηλής κοινωνικής στάθμης, ως αργόσχολους, μέθυσους, ύπουλους, αμόρφωτους και δόλιους. Η κριτική απέναντί τους στοχοποιούσε τις κοινωνικές τους συμπεριφορές. Με τον τρόπο αυτό όμως

διαμορφωνόταν μια ηθική αξιολογική κλίμακα με βάση την οποία ανήκε ή όχι κανείς στη μειονότητα των Ρωμιών. Με άλλα λόγια, για τη μειονοτική ελίτ το ανήκειν στην ρωμαϊκή μειονότητα ήταν όχι μόνο ζήτημα τυπικών εθνοθρησκευτικών χαρακτηριστικών αλλά και ζήτημα ηθικών κριτηρίων, που η ίδια έθετε με κύριο άξονα το τρίπτυχο «πατρίς, θρησκεία, οικογένεια», όπως αναφέρθηκε πιο πάνω.

Τα κριτήρια αυτά τελικά αφορούσαν σε ένα μεγαλύτερο τμήμα της μειονότητας από ό,τι οι Τουρκορθόδοξοι. Προκειμένου δηλαδή να θεωρηθεί κανείς ουσιαστικά μέλος της μειονότητας και να μπορεί να χρησιμοποιεί τα μειονοτικά δίκτυα αρωγής (συνθήκη απαραίτητη για πολλούς Ρωμιούς/Ρωμιές στο αντιμειονοτικό και οικονομικά προβληματικό κλίμα του Μεσοπολέμου) ή να διατηρεί τους συναισθηματικούς και υλικούς δεσμούς του με την ιδιαίτερη θρησκευτική/γλωσσική κοινότητα του, θα έπρεπε να πληροί συγκεκριμένα συμπεριφοριστικά, εν τέλει, κριτήρια. Τα κριτήρια αυτά διαμορφώνονταν τόσο σε σχέση με τα μέτρα εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους, όσο και με τα 'νεωτερικά' ήθη της μεταβαλλόμενης τουρκικής κοινωνίας.

Συγκεκριμένα, η θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου ως μόνου νόμιμου μετέτρεψε το θέμα των γαμήλιων πρακτικών και των ερωτικών επιλογών σε προνομιακό πεδίο ελέγχου αλλά και αποκλεισμού από τη μειονότητα. Ο φόβος δημογραφικής συρρίκνωσης της μειονότητας, απώλειας της διακριτής της ταυτότητας αλλά και αποδυνάμωσης της εξουσίας της μειονοτικής ελίτ μεταφράστηκαν σε πίεση των τελευταίων προς τους μειονοτικούς να τελούν υποχρεωτικά και θρησκευτικό γάμο, τη στιγμή που με βάση το νέο αστικό κώδικα της χώρας ο θρησκευτικός γάμος ήταν προαιρετικός. Επιπλέον, οι μειονοτικοί δέχονταν πιέσεις να παντρεύονται ομόθρησκους τους. Οι μεικτοί γάμοι αποτέλεσαν (και εξακολουθούν σε μεγάλο βαθμό να αποτελούν) θέμα-ταμπού για τους μειονοτικούς, αφού γίνονταν αντιληπτοί ως παραβίαση και διάρρηξη των παραδοσιακών κοινοτικών ορίων. Σε αυτό το ζήτημα υπήρχαν διαβαθμίσεις με έμφυλο πρόσημο. Δεδομένου του εργαλειακού ρόλου που αποδιδόταν την εποχή εκείνη (και εν μέρει εξακολουθεί να αποδίδεται) στις γυναίκες σχετικά με την αναπαραγωγή και τη μετάδοση των εθνικών, πολιτισμικών, γλωσσικών, κ.ά. διακριτών χαρακτηριστικών μιας πληθυσμιακής ομάδας, η επιλογή ερωτικού συντρόφου εκτός μειονότητας -πόσο περισσότερο μουσουλμάνου- από τις Ρωμιές θεωρούνταν μη αποδεκτή και τις έθετε εκτός κοινότητας.

Στην ίδια λογική, η μειονοτική ελίτ θεωρούσε τις Ρωμιές, ιδίως τις προερχόμενες από κατώτερα κοινωνικά στρώματα, εύκολα θύματα των 'αστικών

απολαύσεων' και συνολικότερα του τοπίου της νεωτερικότητας (σινεμά, κέντρα χορού, μόδα, καινούργια επαγγέλματα, νέα ήθη, κ.ά.) όπως αυτή βιωνόταν σε ένα μεγάλο αστικό κέντρο σαν την Κωνσταντινούπολη. Η θυματοποίηση τους μεταφραζόταν σε διάρρηξη των παραδοσιακών τρόπων και ηθών της μειονότητας και άρα σε διάρρηξη των ορίων της.

Με αυτά τα δεδομένα, η μειονοτική ελίτ σε όλη τη διάρκεια του Μεσοπολέμου ανα-παράγει ένα συντηρητικό λόγο και υιοθετεί πρακτικές ελέγχου των μειονοτικών υποκειμένων προκειμένου να διαφυλάξει τα όρια της μειονότητας και τη διακριτή μειονοτική ταυτότητα, με βάση τα κριτήρια που εκείνη έχει θέσει πατώντας στην εμπειρία του οθωμανικού παρελθόντος και στις νέες συνθήκες της Τουρκικής Δημοκρατίας. Οι μηχανισμοί ελέγχου βασίζονται εν πολλοίς σε δομές που είχαν διαμορφωθεί ήδη από την οθωμανική περίοδο με χαρακτηριστικότερη την επισήμανση της οικογενειακής κατάστασης των μειονοτικών (περιπτώσεις μεικτών και πολιτικών γάμων, περιπτώσεις απόκτησης παιδιών εκτός γάμου) στα κοινοτικά μητρώα και στα πρακτικά και την αλληλογραφία των διαφόρων συλλόγων και κοινοτήτων. Οι προξενικές αρχές με τη σειρά τους ασκούσαν έλεγχο στους έλληνες υπηκόους της μειονότητας με όποιον τρόπο μπορούσαν. Χαρακτηριστικά, όπως έχει αναφερθεί στο Β' κεφάλαιο, προκειμένου να εκδοθούν τα πιστοποιητικού *établissement* για τους έλληνες υπηκόους, οι προξενικές αρχές ασκούσαν κατά περίπτωση έλεγχο στα προσωπικά δεδομένα μεμονωμένων μειονοτικών· παρόλη την ανησυχία για τη δημογραφική εικόνα της μειονότητας, οι προξενικές αρχές δεν δίσταζαν να θέσουν εκτός μειονότητας, κατά κάποιον τρόπο, κυρίως μειονοτικές γυναίκες των οποίων η προσωπική ζωή και ο τρόπος ζωής δεν θεωρούνταν αποδεκτοί από την ηγετική ελίτ της μειονότητας.

Σε όλα τα κεφάλαια, με εξαίρεση το εισαγωγικό πρώτο, προσπάθησα να διερευνήσω την ανταπόκριση, τη στάση, την αντί-δραση και το ιδεολογικό φάσμα των μειονοτικών υποκειμένων, των υπάλληλων τάξεων της μειονότητας, σε σχέση με τις κοινωνικές και ιδεολογικές αλλαγές που συμβαίνουν στην τουρκική κοινωνία και τη ρωμαίικη μειονότητα κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου. Μια τέτοια προσέγγιση είναι ιδιαίτερα δύσκολη μεθοδολογικά, καθώς στη συντηρητική τους πλειοψηφία οι σχετικές πηγές διαμεσολαβούνται μέσω του λόγου της κυρίαρχης ελίτ. Αναγνωρίζοντας αυτή τη δυσκολία προσπάθησα να στηριχτώ σε όσο το δυνατόν πιο 'ουδέτερο' αρχειακό υλικό (τυποποιημένα έγγραφα, καταγραφές περιστατικών) και να δώσω ιδιαίτερη βαρύτητα στο τι λέγεται αλλά στο τι αποσιωπάται, προκειμένου να

εξετάσω πώς βίωναν και τι σήμαινε για τους ίδιους τους Ρωμιούς (ή έστω για κάποιους από αυτούς) η μειονοτικότητά τους στο τουρκικό έθνος-κράτος. Υιοθετώντας αυτή την οπτική, θέλησα να αναμετρηθώ αλλά και να διαφοροποιηθώ από το κυρίαρχο ιστοριογραφικό μοντέλο μελέτης της ρωμαίικης μειονότητας στην Τουρκική Δημοκρατία, το οποίο προσεγγίζει τη μειονότητα ως ένα συμπαγές και αδιαφοροποίητο σύνολο ανθρώπων, που αποδεχόταν παθητικά τις ταυτοτικές κατηγορίες και την ιδεολογία της κυρίαρχης ελίτ της, χωρίς να μετέχει και να παρεμβαίνει σε ό,τι συνέβαινε στην τουρκική κοινωνία της εποχής.

Καταρχήν, δεν αξιολογούσαν όλοι οι Ρωμιοί με τον ίδιο τρόπο τις αλλαγές της τουρκικής κοινωνίας. Το χαρακτηριστικότερο ίσως παράδειγμα αφορά στην πολιτική εκκοσμίκευσης του τουρκικού κράτους. Όπως φάνηκε στα κεφάλαια Γ' και Δ', τόσο στην περίπτωση του θεσμικού αποκλεισμού των εκκλησιαστικών αρχών από τη διοίκηση των επιμέρους κοινοτήτων της μειονότητας, όσο και στη θεσμοθέτηση του πολιτικού γάμου ως του μόνου νόμιμου υπήρχαν μειονοτικοί που επικροτούσαν και υποστήριζαν την πολιτική αποθρησκευοποίησης των δομών της μειονότητας.

Το σημείο στο οποίο στάθηκα κυρίως όμως αφορούσε στη διαπίστωση ότι τα όρια της μειονοτικότητας και της ιδιότητας του πολίτη για τα ίδια τα μειονοτικά υποκείμενα δεν ήταν ούτε δεδομένα, ούτε αυτονόητα, ούτε αυστηρά καθορισμένα. Όπως φάνηκε στα διάφορα κεφάλαια της εργασίας, οι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης επινόησαν υβριδικές ταυτότητες μεταξύ μειονοτικότητας και πολιτικής συμμετοχής στο τουρκικό έθνος, παρόλα τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν ως προς την τελευταία λόγω του αντιμειονοτικού κλίματος της εποχής. Τα όρια και η υβριδικότητα των ταυτοτικών κατηγοριοποιήσεών τους υπαγορεύονταν πολύ συχνά –αν και όχι αποκλειστικά– από τις προτεραιότητες που έθεταν και τις ανάγκες που ήθελαν να καλύψουν. Ενδεικτικά, όπως αναφέρθηκε στο Ε' κεφάλαιο οι μειονοτικοί δάσκαλοι κατέβηκαν σε απεργία καταγγέλοντας τη μειονοτική διοίκηση στο τουρκικό κράτος στο οποίο υπάγονταν, προτάσσοντας την επαγγελματική και πολιτική τους ιδιότητα. Στο κεφάλαιο Δ' πάλι συναντήσαμε περιπτώσεις γυναικών που αρνούσαν να τελέσουν και θρησκευτικό γάμο επικαλούμενες το οικονομικό κόστος της ιεροπραξίας και εμμένοντας στην άρνησή τους και μετά την προσφορά του οικονομικού αντιτίμου από τις κοινοτικές αρχές. Από την άλλη, πολύ συχνά οι μειονοτικοί στρέφονταν στις κοινοτικές δομές προκειμένου να αντιμετωπίσουν τα πολλαπλά οικονομικά προβλήματα που δημιουργούνταν λόγω του αποκλεισμού των Ρωμιών από συγκεκριμένα επαγγέλματα και της γενικότερης οικονομικής κρίσης του

μεσοπολέμου.

Επίσης μέσα από τη διαδικασία της ανταλλαγής και της εξαίρεσης από αυτήν τέθηκε το ζήτημα της πρόσληψης από τα υποκείμενα εκείνων των ταυτοτικών κατηγοριών που οι ηγετικές ελίτ τόνιζαν ως βασικών χαρακτηριστικών τους. Η προοπτική βίαιης εκδίωξης⁹¹¹ από την πατρίδα τους ώθησε μεμονωμένους έστω Ρωμιούς να επιλέξουν την αλλαγή θρησκειύματος προκειμένου να μην ανταλλαγούν. Από την άλλη, μέσα από τη διαδικασία καταγραφής εκείνων που υπάγονταν σε μια από τις δύο κατηγορίες (ανταλλασσόμενος-εξαιρούμενος) ήρθαν στο προσκήνιο περιπτώσεις εξισλαμισμών, κυρίως για προσωπικούς λόγους («εξισλαμισμοί δια έρωτος», όπως χαρακτηριστικά σημείωναν οι ελληνικές προξενικές αρχές), αλλαγής δόγματος (καθολικοί, προτεστάντες) και υπηκοότητας. Όλες αυτές οι περιπτώσεις δείχνουν τα όρια της ‘εθνοθρησκευτικής’ πίστης και ταύτισης των Ρωμιών της ύστερης οθωμανικής περιόδου, αμφισβητώντας τα κυρίαρχα εθνικά αφηγήματα περί εθνικών χαρακτηριστικών και εθνικού αισθήματος. Περιπτώσεις Ρωμιών στην περίοδο του Μεσοπολέμου που προκειμένου να αποκτήσουν την τουρκική υπηκοότητα δέχονταν είτε να αλλάξουν όνομα επιλέγοντας ένα τουρκικό, είτε να ασπαστούν το Ισλάμ εντάσσονται στην ίδια προβληματική.

Τέτοιες περιπτώσεις επιβεβαιώνουν την άποψη του Brubaker αλλά και του Eric Hobsbawm, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι γενικά οι άνθρωποι στις καθημερινές τους πρακτικές δεν εκφράζονται, ούτε ενεργούν με εθνικούς όρους· οι καθημερινές έγνοιες και ασχολίες των ‘απλών’ ανθρώπων *«δεν είναι απαραίτητα εθνικές και πολύ λιγότερο εθνικιστικές»*.⁹¹² Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι οι επιλογές και οι καθημερινές στρατηγικές των ‘απλών’ αυτών ανθρώπων, στερούνται πολιτικού και ιδεολογικού περιεχομένου, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τις περιπτώσεις που εξετάστηκαν στην παρούσα εργασία. Η αλλαγή θρησκειύματος ή υπηκοότητας, η άρνηση ‘συμμόρφωσης’ με τις ηθικές και εθιμικές επιταγές της μειονοτικής ηγεσίας, ο συγχρωτισμός με μη αποδεκτές από την ηγεσία ομάδες μέσα στη μειονότητα (όπως συνέβαινε στην περίπτωση των ‘οπαδών’ του Παπαευθύμ) δεν καθορίζονται απλά από πρακτικές ανάγκες αλλά ταυτόχρονα αποτελούν προσωπικές επιλογές που διαμορφώνουν τη ζωή των μειονοτικών στις μικρές και τις μεγάλες στιγμές της.

⁹¹¹ Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι το μέτρο υποχρεωτικής ανταλλαγής πληθυσμών χαρακτηρίζεται από τη σύγχρονη διεθνή βιβλιογραφία ως εθνοκάθαρση.

⁹¹² Rogers Brubaker, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Πρίνστον και Οξφόρδη, 2007:197.

Αν υιοθετήσουμε την οπτική του Αντόνιο Γκράμσι όπως παρουσιάζεται στην προμετωπίδα της παρούσας ενότητας, η στιγμή που στην προβολή της σύγχρονης ιστορίας των Ρωμιών της Τουρκίας σκίζεται το φιλμ και σταματά στιγμαία η ροή είναι το 1922. Το 1922 αποτέλεσε ημερομηνία τομή που σηματοδότησε μεγάλες πολιτικές, θεσμικές και κοινωνικές αλλαγές. Από την άλλη, ήταν μια ακόμα ημερομηνία που όταν καταλάγιασε η έντασή της, η ζωή επαν-ήλθε στους ‘κανονικούς’ της ρυθμούς για πολλούς Ρωμιούς –αν και όχι για όλους. Σε γενικές γραμμές, η οπτική της παρούσας εργασίας κινήθηκε στα όρια αυτού του δίπολου: των σημαντικών ‘ημερομηνιών’ που σηματοδότησαν θεσμικές αλλαγές και ιδεολογικές αναταράξεις και ανακατατάξεις, και της ζωής των δρώντων υποκειμένων που συνεχίστηκε με μικρότερες ή μεγαλύτερες αλλαγές.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Ι

1. Κείμενο Σύμβασης Ανταλλαγής Ελληνοτουρκικών Πληθυσμών, Λοζάνη, 30 Ιανουαρίου 1923.⁹¹³

«Convention Concerning the Exchange of Greek and Turkish Populations Signed at Lausanne, January 30, 1923. The Government of the Grand National Assembly of Turkey and the Greek Government have agreed upon the following provisions:

Article 1

As from the 1st May, 1923, there shall take place a compulsory exchange of Turkish nationals of the Greek Orthodox religion established in Turkish territory, and of Greek nationals of the Moslem religion established in Greek territory.

These persons shall not return to live in Turkey or Greece respectively without the authorisation of the Turkish Government or of the Greek Government respectively.

Article 2

The following persons shall not be included in the exchange provided for in Article 1:

- a) The Greek inhabitants of Constantinople.
- b) The Moslem inhabitants of Western Thrace.

All Greeks who were already established before the 30th October, 1918, within the areas under the Prefecture of the City of Constantinople, as defined by the law of 1912, shall be considered as Greek inhabitants of Constantinople.

Moslems established in the region to the east of the frontier line laid down in 1918 by the Treaty of Bucharest shall be considered as Moslem inhabitants of Western Thrace.

[...]

Done at Lausanne, the 30th January, 1923, in three copies, one of which shall be transmitted to the Greek Government, one to the Government of the Grand National Assembly of Turkey, and the third shall be deposited in the archives of the Government of the French Republic, which shall deliver certified copies to the other Powers signatory of the Treaty of Peace with Turkey.

(L.S.) E.K. Veniselos

(L.S.) D. Caclamanos

⁹¹³ *Treaty of Peace with Turkey and other Instruments signed at Lausanne on July 24, 1923*, Λονδίνο 1923.

(L.S.) Ismet

(L.S.) Dr.Ryza Nour

(L.S.) Hassan

Protocol

The undersigned Turkish Plenipotentiaries, duly authorised to that effect, declare that, without waiting for the coming into force of the Convention with Greece of even date, relating to the exchange of the Greek and Turkish populations, and by way to exception to Article 1 of that Convention the Turkish Government, on the signature of the Treaty of Peace, will release the able-bodied men referred to in Article 4 of the said Convention, and will provide for their departure.

Done at Lausanne, the 30th January, 1923.

Ismet Dr. Ryza Nour Hassan»

2. Κείμενο Συνθήκης Λοζάνης: άρθρα 37-42, σχετικά με την προστασία των μειονοτήτων.⁹¹⁴

«TREATY OF PEACE WITH TURKEY SIGNED AT LAUSANNE JULY 24, 1923
THE CONVENTION RESPECTING THE REGIME OF THE STRAITS AND OTHER
INSTRUMENTS SIGNED AT LAUSANNE

PROTECTION OF MINORITIES.

ARTICLE 37.

Turkey undertakes that the stipulations contained in Articles 38 to 44 shall be recognised as fundamental laws, and that no law, no regulation, nor official action shall conflict or interfere with these stipulations, nor shall any law, regulation, nor official action prevail over them.

ARTICLE 38.

The Turkish Government undertakes to assure full and complete protection of life and liberty to ali inhabitants of Turkey without distinction of birth, nationality, language, race or religion.

All inhabitants of Turkey shall be entitled to free exercise, whether in public or private, of any creed, religion or belief, the observance of which shall not be incompatible with public order and good morals.

Non-Moslem minorities will enjoy full freedom of movement and of emigration, subject to the measures applied, on the whole or on part of the territory, to all Turkish nationals, and

⁹¹⁴ Treaty of peace with Turkey and other Instruments signed at Laussane on July 24, 1923, Λονδίνο:1923.

which may be taken by the Turkish Government for national defence, or for the maintenance of public order.

ARTICLE 39.

Turkish nationals belonging to non-Moslem minorities will enjoy the same civil and political rights as Moslems.

All the inhabitants of Turkey, without distinction of religion, shall be equal before the law.

Differences of religion, creed or confession shall not prejudice any Turkish national in matters relating to the enjoyment of civil or political rights, as, for instance, admission to public employments, functions and honours, or the exercise of professions and industries.

No restrictions shall be imposed on the free use by any Turkish national of any language in private intercourse, in commerce, religion, in the press, or in publications of any kind or at public meetings.

Notwithstanding the existence of the official language, adequate facilities shall be given to Turkish nationals of non-Turkish speech for the oral use of their own language before the Courts.

ARTICLE 40.

Turkish nationals belonging to non-Moslem minorities shall enjoy the same treatment and security in law and in fact as other Turkish nationals. In particular, they shall have an equal right to establish, manage and control at their own expense, any charitable, religious and social institutions, any schools and other establishments for instruction and education, with the right to use their own language and to exercise their own religion freely therein.

ARTICLE 41.

As regards public instruction, the Turkish Government will grant in those towns and districts, where a considerable proportion of non-Moslem nationals are resident, adequate facilities for ensuring that in the primary schools the instruction shall be given to the children of such Turkish nationals through the medium of their own language. This provision will not prevent the Turkish Government from making the teaching of the Turkish language obligatory in the said schools.

In towns and districts where there is a considerable proportion of Turkish nationals belonging to non-Moslem minorities, these minorities shall be assured an equitable share in the enjoyment and application of the sums which may be provided out of public funds under the State, municipal or other budgets for educational, religious, or charitable purposes.

The sums in question shall be paid to the qualified representatives of the establishments and institutions concerned.

ARTICLE 42.

The Turkish Government undertakes to take, as regards non-Moslem minorities, in so far as concerns their family law or personal status, measures permitting the settlement of these questions in accordance with the customs of those minorities.

These measures will be elaborated by special Commissions composed of representatives of the Turkish Government and of representatives of each of the minorities concerned in equal number. In case of divergence, the Turkish Government and the Council of the League of Nations will appoint in agreement an umpire chosen from amongst European lawyers.

The Turkish Government undertakes to grant full protection to the churches, synagogues, cemeteries, and other religious establishments of the above-mentioned minorities. All facilities and authorisation will be granted to the pious foundations, and to the religious and charitable institutions of the said minorities at present existing in Turkey, and the Turkish Government will not refuse, for the formation of new religious and charitable institutions, any of the necessary facilities which are guaranteed to other private institutions of that nature.

ARTICLE 43.

Turkish nationals belonging to non-Moslem minorities shall not be compelled to perform any act which constitutes a violation of their faith or religious observances, and shall not be placed under any disability by reason of their refusal to attend Courts of Law or to perform any legal business on their weekly day of rest.

This provision, however, shall not exempt such Turkish nationals from such obligations as shall be imposed upon all other Turkish nationals for the preservation of public order.

ARTICLE 44.

Turkey agrees that, in so far as the preceding Articles of this Section affect non-Moslem nationals of Turkey, these provisions constitute obligations of international concern and shall be placed under the guarantee of the League of Nations. They shall not be modified without the assent of the majority of the Council of the League of Nations. The British Empire, France, Italy and Japan hereby agree not to withhold their assent to any modification in these Articles which is in due form assented to by a majority of the Council of the League of Nations.

Turkey agrees that any Member of the Council of the League of Nations shall have the right to bring to the attention of the Council any infraction or danger of infraction of any of these obligations, and that the Council may thereupon take such action and give such directions as it may deem proper and effective in the circumstances.

Turkey further agrees that any difference of opinion as to questions of law or of fact arising out of these Articles between the Turkish Government and any one of the other Signatory Powers or any other Power, a member of the Council of the League of Nations, shall be held to be a dispute of an international character under Article 14 of the Covenant of the League of Nations. The Turkish Government hereby consents that any such dispute shall, if the other party thereto demands, be referred to the Permanent Court of International Justice. The decision of the Permanent Court shall be final and shall have the same force and effect as an award under Article 13 of the Covenant.

ARTICLE 45.

The rights conferred by the provisions of the present Section on the non-Moslem minorities of Turkey will be similarly conferred by Greece on the Moslem minority in her territory.»

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ II

Φωτογραφικά αντίγραφα αρχειακού υλικού

1. *Ανθέμιον*, Βιβλίο πιστοποιητικών γάμων, νοσοκομείων, απορίας, ταυτότητας, Σταυροδρόμι, 8/1/1930-22/6/1931, Θ2.810.
2. *Ανθέμιον*, *Ορθόδοξος Κοινότης Σταυροδρομίου*, *Ενοριακών Μητρώων* (7 τόμοι), ΠΣΤ 182.
3. *Ανθέμιον*, *Ορθόδοξος Κοινότης Σταυροδρομίου*, *Ενοριακών Μητρώων* (7 τόμοι), ΠΣΤ 182.
4. Απόφαση Υπουργικού Συμβουλίου σχετικά με την καταδίκη Ρωμιού για εξύβριση του τουρκικού έθνους. BCA, 030.1/32.179.8.
5. Θετική γνωμοδότηση Υπουργικού Συμβουλίου για την απόδοση της τουρκικής υπηκοότητας σε 14 μη μουσουλμάνους. BCA, 0.30.18.1.1/8.41.7, 24 Νοεμβρίου 1923.
6. Θετική γνωμοδότηση Υπουργικού Συμβουλίου για απόκτηση τουρκικής υπηκοότητας με μετονομασία. BCA, 030.18.1.2/63.23.1, 25 Μαρτίου 1936.
7. Απόφαση Υπουργικού Συμβουλίου σχετικά με την καταδίκη Ρωμιού για εξύβριση του τουρκικού έθνους. BCA, 030.1/32.179.8.

ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ ΚΟΙΝΟΤΗΣ
ΣΤΑΥΡΟΠΟΛΙΟΥ

ΕΝΟΠΙΑΚΟΝ

ΜΗΤΡΩΟΝ

ΣΥΝΟΙΚΙΑ

ΕΝΟΠΙΑΚΟΝ ΚΟΙΝΟΤΗΣ
ΣΤΑΥΡΟΠΟΛΙΟΥ

15

ΑΓΙΩΝ ΑΡΧΟΝΤΕΣ ΤΕΡΜΟΣ	ΑΓΙΩΝ ΑΡΧΟΝΤΕΣ ΤΕΡΜΟΣ	ΟΝΟΜΑΤΕΧΩΝΙΜΟΝ	ΟΙΚΙΑ ΠΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΜΗΤΡΟΣ	ΕΤΟΣ ΤΕΡΜΟΣ	ΥΠΟΚ	ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ	ΕΤΟΣ ΤΕΡΜΟΣ	ΤΕΚΝΑ ΟΝΟΜΑΤΑ ΕΤΟΣ ΤΕΡΜΟΣ
99	99	Α. Παράσιος Α. Παράσιος		1815	T.D.	Εγγινη	1815	Αγία Παρασκευή 1842 Μαρία 1922 Ανδρέας 1930
100	100	Β. Παράσιος Α. Παράσιος		1830	T.D.	Παπαϊωάννης	1829	Παπαϊωάννης 1944 Γεωργίου 1949
101	101	Κ. Παράσιος Α. Παράσιος		1840	T.D.	Παπαϊωάννης	1800	Γεωργίου 1835
		Γεωργίου Α. Παράσιος		1900				
102	102	Α. Παράσιος Α. Παράσιος		1901	Εγγινη	Χρυσή	1820	Χρυσή 1940 Χρυσή 1941
		Χρυσή Α. Παράσιος		1878	Εγγινη	Χρυσή		
		Χρυσή Α. Παράσιος		1880				
103	103	Δ. Παράσιος Α. Παράσιος		1896	T.D.	Εγγινη		
		Γεωργίου Α. Παράσιος		1830	T.D.			
104	104	Γ. Παράσιος Α. Παράσιος		1899	T.D.	Εγγινη		
105	105	Α. Παράσιος Α. Παράσιος		1832	T.D.	Εγγινη		
		(Παπαϊωάννης)						

ΕΠΙΣΤΑΣΙΑ	ΔΙΕΥΘΥΝΣΙΣ ΚΑΤΟΙΚΙΑΣ	ΔΙΕΥΘΥΝΣΙΣ ΕΠΙΣΤΑΣΙΑΣ	ΕΠΙΣΤΑΣΙΑ ΟΙΚΙΑΣ	ΟΙΚΙΑ ΑΡΧΟΝΤΕΣ	ΕΠΙΣΤΑΣΙΑ ΟΙΚΙΑΣ	ΕΠΙΣΤΑΣΙΑ ΟΙΚΙΑΣ
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης			5		
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	36-38				
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	36-38		4		
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	39		4		
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	41-43		6		
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης					
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	41-43		2		Καλλιόπη Βαγγέλης
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	44		1		Καλλιόπη Βαγγέλης
Βαγγέλης	Βαγγέλης Βαγγέλης	44		1		Καλλιόπη Βαγγέλης

296

3.

ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ ΚΟΙΝΟΤΗ ΣΤΑΥΡΟΠΟΛΙΤΟΙ				ΕΝΟΠΙΑΚΟΝ				ΜΗΤΡΩΟΝ			
ΑΥΤΟΙ ΑΠΟΦΥΓΕ ΤΕΛΟΥΣ	ΑΥΤΟΙ ΑΠΟΦΥΓΕ ΕΠΙΦΑΝ ΜΗΤΡ.	ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟΝ	ΟΝΟΜΑ ΠΑΤΡΟΣ ΚΑΙ ΜΗΤΡΟΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΤΗΛ.	ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΤΕΚΝΑ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΣΥΜΦΩΝΙΑ
ΟΝΟΜΑΤΑ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ	ΕΤΟΣ ΓΕΝΝΗΣ
209	209	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.							
210	210	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
211	211	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
212	212	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
213	213	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
214	214	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
215	215	Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						
		Γεωργίου Γεωργίου	1846	T.D.	Γεωργίου						

دوسره اشارات لاري

30
 114



پاکستان حکومت سندھ
وزارت تعلیم

دوسره اشارات لاري

30
 114



پاکستان حکومت سندھ
وزارت تعلیم

دوسره اشارات لاري

30
 114



پاکستان حکومت سندھ
وزارت تعلیم

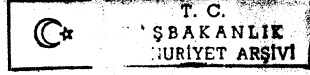
[illegible]

6.

T. C.
BAŞVEKÂLET
KARARLAR MÜDÜRLÜĞÜ

Karar sayısı
2

Kararname



4254

Türkiyede beş sene oturma müddetini doldurarak vatandaşlığa alınmasını isteyen ve fena bir hali olmadığı anlaşılan 1888 Tinos doğumlu Dimitri ^{"Kerem"} oğlu evli Kosta'nın 1312 sayılı kanunun 5 inci maddesine göre Türk vatandaşlığına alınması; Dahiliye Vekilliğinin 23/3/936 tarih ve 3017/-2196 sayılı tezkereyi üzerine icra Vekilleri Heyetince 25/3/936 da onanmıştır.

25/3/936

REİSİCUMHUR

K. Atatürk

Bş. V.

J. Tünel

Ad. V.

S. Sarı

M. M. V.

K. Gök

Da. V.

S. Kaya

Ha. V. V.

S. Sarı

Ma. V.

S. Çiğdem

Mf. V.

S. Ankar

Na. V.

A. Çetinkaya

İk. V.

C. Bayez

S. İ. M. V.

S. F. Aydoğan

G. İ. V.

Rana Turhan

Zr. V.

M. H. Yılmaz

080 18 01 02 63 23 1

ΠΙΝΑΚΑΣ Ι. Κοινότητες Ρωμαϊκής Μειονότητας ανά Εκκλησιαστική Περιφέρεια:⁹¹⁵

Ρωμαϊκές κοινότητες πριν το 1922 ανα εκκλησιαστική περιφέρεια	Μετά το 1922
ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ⁹¹⁶	
Πέρα (ενορίες Παναγίας, Αγίας Τριάδας, Αγίου Κων/νου)	συνεχίζει
Γαλατάς (ενορίες Χριστός, Παναγία, Άγιος Νικόλαος	συνεχίζει
Ταταύλα	συνεχίζει
Υψωμαθείά (ενορίες Αγίου Κωνσταντίνου, Αγίου Μηνά, Αγίου Νικόλαου, Αγίου Γεώργιου, Ανάληψης)	συνεχίζει
Βελιγράδιον	συνεχίζει
Εξ Μάρμαρα	συνεχίζει
Καζλή Τσεσμέ	συνεχίζει
Βλάχκα	συνεχίζει
Τζιβαλίον	συνεχίζει
Κοντοσκάλι (ενορίες Αγίας Κυριακής, Παναγίας Ελπίδος)	συνεχίζει
Φανάριον	συνεχίζει
Βαλατάς	συνεχίζει
Ξυλόπορτα	συνεχίζει
Βαλινό	συνεχίζει
ΕδινέΚαπού Σαρμασίκι	συνεχίζει
Σαλματοβρούκι	συνεχίζει
Τεκφούρ Σαραϊ	συνεχίζει
Εγρί-Καπού	συνεχίζει
Τοπ Καπού	συνεχίζει
Μουχλιό	συνεχίζει
Χάσκιοϊ	συνεχίζει
Ποτηράς	συνεχίζει
Δυτλοκιδνιον	συνεχίζει
Μεσάχωρον	συνεχίζει
ΠασάΜαχαλέ	συνεχίζει
Μέγα Ρεύμα	συνεχίζει
Βαφεοχώριον	συνεχίζει
Βεβέκιον	συνεχίζει

⁹¹⁵ Τα στοιχεία για την πριν το 1922 εποχή αντλήθηκαν από το *Ανθέμιον* Παναγία Πέρα, Μ1 57, Πληθυσμός των Ελληνορθόδοξων κατοίκων Κωνσταντινουπόλεως το έτος 1920 ενώ για τη μετά το 1922 εποχή από το *Ανθέμιον*, Παναγία Πέρα, Μ1 48, Κατάλογος Κοινοτήτων. Διασταυρώθηκαν με τον πίνακα κοινοτήτων που παραθέτει ο Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, Αθήνα 1983: 324-325.

⁹¹⁶ Ο Αλεξανδρής παραλείπει τις κοινότητες Εδινέ Καπού και Πασά Μαχαλέ και σημειώνει τις εξής που δεν αναφέρονται στα κοινοτικά έγγραφα: Άγιος Νικόλαος Βοσπόρου και Νεκροταφείο Σισλί. Alexandris, ό.π.

Ρωμαϊκές κοινότητες πριν το 1922 ανα εκκλησιαστική περιφέρεια	Μετά το 1922
Στένη	συνεχίζει
Φερίκιοϊ	συνεχίζει
Νεοχώριον	συνεχίζει
Ευαγγελίστρια	συνεχίζει
Ξηροκρήνη (Ενορίες Παναγίας, Αγίου Νικολάου)	συνεχίζει
ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΔΕΡΚΩΝ	
Θεραπειά	συνεχίζει
Βουγιούκ Δερέ/Μπουγιούκ Ντερέ	συνεχίζει
Γενί Μαχαλέ	συνεχίζει
Μακροχώριον	συνεχίζει
Άγιος Στέφανος	συνεχίζει
Κοινότητες: Πύργος, Καλφάς, Δομούς Δερέ, Άγιος Γεώργιος (Αζατλί;), Αμπαρλή, Φαναράκι, Γαλατάρια, Σαφράς, Μικρός Τζεκμετζές, Άγιοι Πάντες, Νύμφαι, Γρύπαι(;), Τζεμπεζλί(;), Κουτσούκοϊ, Αβασίνκοϊ(;), Λύτρες, Βαχτσέκιοϊ.	δεν συνεχίζουν
ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΧΑΛΚΗΔΟΝΑΣ	
Καδίκιοϊ/Καντίκιοϊ	συνεχίζει
Χρυσούπολις/Σκούταρι	συνεχίζει
Κουσκουντζούκιοι	συνεχίζει
Τσενγκέλκιοϊ	συνεχίζει
Κανδυλλί	συνεχίζει
Πασά Μπαξέ	συνεχίζει
Βέϊκοζ	συνεχίζει
Καλαμίσι	συνεχίζει
Yeldeğirmeni	συνεχίζει
Κοινότητες: Αρβανιτοχώριον, Μάλτεπε, Χαρταλινή, Παντείχιον, Μεγάλο Βακάλικιοϊ-Μποσταντζίκ-Ερένκιοϊ, Μικρό Βακάλικιοϊ, Πασάκιοϊ. ⁹¹⁷	δεν συνεχίζουν
ΜΗΤΡΟΠΟΛΗ ΠΡΙΓΚΗΠΟΝΝΗΣΩΝ	
Πρώτη	συνεχίζει
Αντιγόνη	συνεχίζει
Χάλκη	συνεχίζει
Πρίγκηπος	συνεχίζει

⁹¹⁷ Οι κοινότητες αυτές δεν αναφέρονται από τον Αλεξανδρή, 1983 ό.π..

ΧΑΡΤΗΣ

Όρια νομαρχίας Κωνσταντινούπολης (με πορτοκαλί στο χάρτη).



Turkey. Erkânıharbiye-yi Umumiye. Rumeli-i şahane haritası. [Dersaadet]: Erkân-ı Harbiyye-i Umumiyye da'iresi beşinci fen şubesi matbaası, 1317 [1901/1902].
Harvard Map Collection, Harvard University Library, Cambridge, Mass.

ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αρχεία

Ελλάδα

Ιστορικό Αρχείο Υπουργείου Εξωτερικών (ΙΑΥΕ)

Φάκελλοι

- 1923, 02 Κεντρική Υπηρεσία 2/3: Έγγραφα 1917-1922.
- 1923, 02 Κεντρική Υπηρεσία, 15/2,3,4: Τουρκία.
- 1923, 02 Κεντρική Υπηρεσία, 16/1, 2: Τουρκία.
- 1923, 02 Κεντρική Υπηρεσία, 17/5.
- 1923, 02 Κεντρική Υπηρεσία, 20/1: Διωγμοί Ελλήνων Ομογενών.
- 1923, 02 Κεντρική Υπηρεσία, 20/7: Διωγμοί Ελλήνων στο εξωτερικό.
- 1923-1924, Α/21: Διωγμοί, καταπιέσεις, καταδίκαι και απαγχονισμοί Ελλήνων υπό Τουρκικών Αρχών εις τουρκικά μέρη.
- 1924, Β/33/5,β: Σύμβασις περί Μειονοτήτων.
- 1924, ΚτΕ/1: Το ζήτημα των χριστιανικών μειονοψηφιών εις την Τουρκίαν.
- 1924, ΚτΕ/ΑΠ 29, Ζήτημα établis του άρθρου 2 της Σύμβασης.
- 1924, Α/15: Παλιννόστησις Ομήρων και Αιχμαλώτων εκ Μ. Ασίας. Αναζήτησις εξαφανισθέντων.
- 1924, Α/5VI, 5: Περί Τουρκίας Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1924.
- 1924, Α/5VI, 6: Περί Τουρκίας Μάρτιος-Απρίλιος 1924.
- 1924, Α/5VI, 7: Περί Τουρκίας, Μάιος, Ιούνιος, Ιούλιος 1924.
- 1924, Α/5VI, 8: Περί Τουρκίας, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1924.
- 1924, Α/5VI, 9: Περί Τουρκίας, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1924.
- 1925, Α/5V, 5: Έκθεσις γερουσιαστή King για μειονότητα.
- 1925, Α/5, 6: Εκθέσεις Πρεσβείας Άγκυρας/Δυρραχίου.
- 1925, Β/37, 3, 4: Μειονότητες/ Απάντησις εις την ΚτΕ και μειονότητες.
- 1925, Α/24/7: Πρακτικά Συνεδριάσεων Συμβουλίου ΚτΕ περί Μειονοτήτων. 1923-
- 1925, Β/37, 1: Πρωτόκολλο Γενεύης για τις μειονότητες.
- 1925, Β/49, 1: Πεπραγμένα Ελληνικής Κοινότητας Τουρκίας, κ.λπ.

1925, A/24, 2: Μειονοψηφία.

1925, A/24, 3: Περί προστασίας μειονοτήτων.

1925, B/37, 11: Μειονότητες Κων/πόλεως, Ίμβρου/Τενέδου, κ.λπ.

1925, Γ/66, 3: Γενικά εκθέσεις Πρεσβείας Άγκυρας.

1925, B/33,3: Εκπαιδευτικά Ζητήματα Ελληνικής Κοινότητας Τουρκίας, κ.λπ.

1925, 2/171/21: Φάκελλος Αλλαγής Υπηκοότητας

1925-1926, B/55: Φιλανθρωπικά Κων/πόλεως.

1925, Z/180/2,3,4,5,6,7,12,14,16,17,18

1925, ΚτΕ/17, 18, 19: Φάκελοι σχετικοί με όρον établi.

1925, Γ/66, 8 : Αιτήματα Ελλήνων εν Τουρκία.

1925, Γ/68 ΑΠΕ, 1: Τουρκική Μειονότητα στη Δυτική Θράκη και Ελληνική στην Κων/πολη.

1926, 15/1: Γενικές Εκθέσεις Πρεσβείας στην Άγκυρα.

1926, 39/2: Οικονομικά/Διοικητικά Ζητήματα Σχολείων Κων/πόλεως

1926, 44/7: Εκκλησιαστικά ζητήματα, ζητήματα οικουμενικού Πατριαρχείου.

1926, 57/2: Δελτία επιθεωρήσεως τουρκικού τύπου Κων/πόλεως.

1926, 59/5: Ανταλλαγή Πληθυσμών Ελλάδας-Τουρκίας.

1926, 42/3-1: Εκκλησιαστικά ζητήματα.

1926, 52/ 3, 4: Τουρκία: εκθέσεις ελληνικής πρεσβείας στην Άγκυρα.

1924-1926, 60/1: Ζήτημα établis, έκθεση Μεικτής Επιτροπής για θέση ελληνικής μειονότητας στην Κων/πόλη.

1926, 61/2: Περί απαγορεύσεως εργασίας σε Έλληνες και άλλους ξένους υπηκόους.

1925-1926, 64/3: Ζήτημα εξαιρουμένων της ανταλλαγής πληθυσμών.

1926, 68/1: Η ελληνική μειονότητα στην Κωνσταντινούπολη.

1927, 28/7: Γενικές Εκθέσεις Πρεσβείας Άγκυρας.

1927, 48/1, 3: Μειονότητες εν γένει και προστασία αυτών. Ελληνικά μειονότητες εν τω εξωτερικώ.

1927, 50/4: Γενικές Εκθέσεις Αγκύρας.

1927, 55/1: Γενικές Εκθέσεις, τουρκικός τύπος.

1927, 79/1: Διάφορα (υποθέσεις Ελλήνων στην Τουρκία).

1927, 81/3: Διάφορα (υποθέσεις Ελλήνων στην Τουρκία).

1927, 92/1: Φάκελος καταστατικού της εν Κωνσταντινουπόλει ελληνικής μειονότητας.

1927, 92/2: Ελληνική μειονότητα στην Τουρκία.

1927, 95/1: Ζήτημα Ορθόδοξων Αλβανών.

1928, 45/6 (1925-1928): Φιλανθρωπικά Κωνσταντινουπόλεως.

1928, 60/5: Εκπαιδευτικά Ιδρύματα Κων/πόλεως.

1928, 71/1: Διάφορα ελληνοτουρκικά σχετικά με την ανταλλαγή των πληθυσμών.

1929, B/32: Πολιτική Διεύθυνσις, Δηλώσεις Ανταλλαξίμων, διάφορα ομογενών.

1929, B/37: Ελληνικές Μειονότητες στην Τουρκία.

1929-1930, B/68: Σχόλια Εφημερίδων για τα ελληνοτουρκικά.

1929, A/25/ viii: Γενικόν ζήτημα μειονοτήτων.

1929, B: Συμφωνία Ελλάδος Τουρκίας δι αποζημιώσεις ομογενών και περιουσιών Τούρκων.

1929-1930, B: πίνακες μη ανταλλαξίμων Αλβανών.

1929, B/64/4: αιτήσεις εξαιρέσεις εκ της ανταλλαγής.

1930, B/32: Κοινοτικά, φάκελος ελληνικών κοινοτήτων.

1930-1931, A/3: Ειδικός Φάκελος Βαλκανικής Διάσκεψης Αθηνών και Κων/πόλεως.

1930, B/61: Φάκελος Φυγάδων Κων/πόλεως.

1930, B/68/1: Πίνακες περιουσίας αναχωρησάντων Τούρκων με σουλτανικά ή εθνοσυνέλευσης διαβατήρια.

1930, B/32: Κοινοτικά, φάκελος ελληνικών κοινοτήτων.

1930-1931, A/3: Ειδικός Φάκελος Βαλκανικής Διάσκεψης Αθηνών και Κων/πόλεως.

1930, B/61: Φάκελος Φυγάδων Κων/πόλεως.

1930, B/68/1: Πίνακες περιουσίας αναχωρησάντων Τούρκων με σουλτανικά ή εθνοσυνέλευσης διαβατήρια.

1930, B/68/6: Περί των επιλεξαμένων την τουρκικήν υπηκοότητα.

1931 B/Πολιτική: Κείμενα Συμβάσεων μεταξύ Ελλάδος-Τουρκίας.

1931, B/I, B/28: Μελέτη και κατεύθυνση των πολιτικών ζητημάτων των εχόντων σχέσιν με Τουρκία.

1931, B/1/II: Δελτία τουρκικού τύπου.

1931, B/I/XI, B/38: Ανάκλησις αιχμαλώτων εν Τουρκία και πολιτικών Ομήρων.

1931, B/37: Μειονότητες γενικά.

1931, B/2: Διαπραγματεύσεις προς σύναψιν πολιτικών με την Τουρκία συνθηκών.

1931, B/2/II: Δηλώσεις Ελλήνων υπηκόων.

1931, B/2/II: Υπομνήματα Τουρκικής Πρεσβείας.

1931, B/2/X: Διάφορα Ανταλλαγής.

1931, B/41/XII: Φορολογικά μιλλέτ και κλοπής κειμηλίων.

1931, B/2/III: Κτήματα Ελλήνων Υπηκόων εν Τουρκία.

1931, B/2/IV: Ανταλλαγή Κτημάτων Ελληνο-Τούρκων. Κτήματα Τούρκων υπηκόων.

1931, B/2/V: Αιτήσεις για αποζημιώσεις για την εν Τουρκία εγκαταληφθείσα περιουσία.

1931, B/2/VII: Φάκελος Τριμελούς Επιτροπής Τούρκων Εμπειρογνομόνων.

1931, B/2/VII: Φάκελος Αλβανορθόδοξων Τουρκίας.

1931, B/2/VIII: Φάκελος Φυγάδων άρθρο 28.

1931, B/33: Οικονομικά Ιδρύματα Κων/πόλεως και ενίσχυσις αυτών.

1931, B/7: Τουρκικός Τύπος Κων/πόλεως.

1931, B/61/5: Φάκελος Ελλήνων Υπηκόων.

1931-1932, B/64/I, B/35: Φιλολογικός Σύλλογος Κων/πόλεως.

1931-1932, B/33: Ζωγράφειος Βιβλιοθήκη.

1931, B/33: Οικονομικά Ιδρύματα Κων/πόλεως και ενίσχυσις αυτών.

1931, B/33: Εκπαιδευτικά Τουρκίας.

1931-1932, B/35: Εκκλησία Σμύρνης.

1931: Φάκελος Millet και κλοπής κειμηλίων.

1931, B/37: Μειονότητες γενικά.

1932, A/3: Δημοσιεύματα Τουρκικού Τύπου.

1932, B/2/III: Διεκδικήσεις των Ελλήνων στην Τουρκία.

1932, B/1/XI: Αιτήσεις ανταλλαξίμων από την Τουρκία.

1932, B/2/ VIII: Κτήματα και κινητή περιουσία φυγάδων Κων/πολιτών.

1932, B/7: Διάφορα τμήματος Τουρκίας.

1932, AAK: Προξενείο Κων/πόλεως, Αλληλογραφία Κων/πόλεως.

1933, B/2/IIIα: Θέματα Ομογενών Τουρκίας εις την επιτροπή Ανταλλαγής.

1933, B/2/IIIγ: Θέματα Ομογενών εν Τουρκία.

1933, B/2/IV: Ζήτηματα Τούρκων υπηκόων εν Ελλάδι.

1933, B/2/IVδ: Αιτήσεις ομογενών Τουρκίας δια Παλιννόστησιν, ιθαγένειαν.

1933, B/2/X: Διάφορα ανταλλαγής πληθυσμών.

1933, B/7: Εξάσκηση Επαγγελματιών υπό ξένων υπηκόων εν Τουρκία.

1933, B/7α: Διάφορα Τουρκίας.

1933, B/64/IV: Παρακολούθηση Οικονομικών Ιδρυμάτων Κων/πόλεως.

1934, B/2/III/6: Φάκελος ζητημάτων Ελλήνων Υπηκόων εν Τουρκία.

1933-1934, B/7/3: Φάκελος Ελλήνων επαγγελματιών Κων/πόλεως.

1934, B/7/4: Περί Ιθαγένειας.

1932-1934, B/23/E: Γενικές Εκθέσεις και δελτία πληροφοριών.
 1933-1934, B/64/II: Εθνικά Ορφανοτροφεία.
 1935, A.A.K. 10: Πρεσβεία Άγκυρας, Εσωτερική Πολιτική Κατάσταση Τουρκίας
 1935, B/35/II/E: Ορφανοτροφεία
 1935, B/23/IV/E: Παρακολούθησις οικονομικών Ιδρυμάτων Κων/πόλεως.
 1937, 14/3/1: Τουρκία διάφορα.
 1937, 15/3/2: Τουρκία διάφορα.
 1937, 15/5/1: Ζητήματα Ελλήνων Τουρκίας/Αιτήσεις για έκδοση πιστοποιητικών Ελλήνων Τουρκίας.
 1938, B/10/T (34): Τουρκία-Ελληνική Παροικία.
 1936-1938, B/15β/T(36): Επαγγελματίες Κων/πόλεως.
 1938, B/16/T: Τουρκία διάφορα.
 1938-1939, B/16/T: Διάφορα Γενικά.
 1934-1939, B/8α/T: Φάκελος Επιβολής Τουρκικής Γλώσσας στην Κων/πολη-Τένεδο.
 1940, B/2, B/6, B/16/T: Διάφορα ζητήματα Τουρκίας.
 1941, B/16/T (32): Περί Ελληνικής Κοινότητας στη Συληβρία Α. Θράκης.

Ανθέμιον (Πρόγραμμα Εντοπισμού, Καταγραφής, Φωτογράφισης και Ψηφιοποίησης Αρχειακού Υλικού των Ρωμαϊκών Κοινοτήτων της Κωνσταντινούπολης).

Κοινότητα Σταυροδρομίου:

ΣΤ 57-61, ΠΣΤ 021, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, 1925.
 ΣΤ 67-71, ΠΣΤ 024, Πρακτικά Κεντρικής Εφορείας Σταυροδρομίου, 1932.
 ΣΤ 77-78, ΠΣΤ 028, Πρακτικά εκκλησιαστικής επιτροπής, 1924.
 Ζ 139-143, ΠΣΤ 050, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1925.
 Ζ 144-147, ΠΣΤ 051, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1927.
 Η 13-17, ΠΣΤ 056, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1929.
 Η 18-22, ΠΣΤ 057, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1931.
 Η 23-27, ΠΣΤ 058, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1933.
 Η 28-33, ΠΣΤ 059, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1935.
 Η 34-35, ΠΣΤ 060, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1937.
 Η 36-38, ΠΣΤ 061, Αλληλογραφία Κεντρικής Εφορείας, 1939.

N 138-139, ΠΣΤ 630-631-632, Αποσπάσματα Πρακτικών, αλληλογραφίας, 1933.
 Λ1 204-208, ΠΣΤ 547, 1923-1927, Ημερολόγιο.
 Α2 150, ΠΣΤ 213, 1925, Βιβλίων Γ. Συνελεύσεως 1927.
 Θ2 798-800, ΠΣΤ 510, 1928-1930, Βιβλίων Πιστοποιητικών Γάμων και Νοσοκομείων, απορίας, ταυτότητας, αγαμίας, πιστοποιητικά για Μεικτή Επιτροπή.
 Α2 339-341, ΠΣΤ 291, Ημερολόγιον Ταμείου, 1929.
 N 144-160, ΠΣΤ 717, Ενοριακός Κατάλογος, 1860-1950.
 Μ1 22, ΠΣΤφ 049, Διαμαρτυρία κατά κακοδιαχείρισης Βαλουκλή, 1935.
 Μ1 28, ΠΣΤφ 060, Επιστολή Παπαδόπουλου προς κοινότητα Πέρα για παραίτηση, 1928.
 Μ1 49, ΠΣΤφ 091, Για ανάδειξη αντιπροσώπων για εκλογές Μείζονων Ιδρυμάτων, 1925.
 Μ1 49-51, ΠΣΤφ 092, Εκθέσεις Εξελεγκτικής, 1914-1935.
 Μ1 57, ΠΣΤφ 097, Πίνακες καταμέτρησης ελληνορθόδοξης νομαρχίας Πόλης το 1920.
 Μ1 67, ΠΣΤφ 122, Έκθεσις περί της Κοινοτικής και Εκπαιδευτικής Καταστάσεως, αχρονολόγητο.
 Μ1 65, ΠΣΤφ 093, Πρακτικά Αναθεωρήσεως Κανονισμού, αχρονολόγητο.
 Μ1 47-48, ΠΣΤφ 089, Εγκύκλιος προς τας Κοινότητας προς αποστολήν αντιπροσώπων εις συνέλευσιν καθ' ην η Ρωμαίικη Μειονότητα θα αποφανθεί περί προσωπικού και οικογενειακού δικαίου.
 Μ1 45, ΠΣΤφ 086, Φάκελος Βουλευτικών Εκλογών 1923.
 N 134-135, ΠΣΤ 635, Κεντρική Εφορεία Σταυροδρομίου-Διάφορα 1880-1950.
 Θ2 180, 806, ΠΣΤ 511, 512, 513, Βιβλίο Πιστοποιητικών, γάμων, νοσοκομείων, απορίας, 1930-1931.
 Θ2 811, Πιστοποιητικά διαφόρων ειδών, απορίας, συστατικές επιστολές 1931-1938.
 Θ2 781-798, Μητρώα οθωμανών υπηκόων Σταυροδρομίου.

Κοινότητα Μπουγιούκ-Ντερέ:

ΣΤ 1-6, Πρακτικά αποφάσεων ετών 1929-1932.
 ΜΠΔγ 19, Διαχείρισις Εφοροεπιτροπής Απαρτιζομένης εκ των Κυριών, 1932.
 ΜΠΔγ 18, Καθολικόν 1930-1932.
 Δ1 98, Στατιστικός Πίνακας Επαρχίας Δέρκων-κατοίκων Βουγιούκ-ντερέ.

Κοινότητα Αρναβούτκιοϊ:

B1 69-71 [KT 018], Κώδικας Περιέχων Άρρενες Κατοίκους, 1700-1999.
B1 238-239 [KT 084], Εκλογικός Κατάλογος Ενορίας 1920.
B1 404 [KT 125], B1 570-577 [KT 179]: Εκλογικός Κατάλογος.
B1 66-68 [KT 017]: Κώδικας Αρραβώνων.
B1 133-134 [KT 041]: Αποφάσεις και θέματα ημερησίας διάταξης ετών 1932-1937.
B1 204 [KT068]: Πρακτικά Γενικών Συνελεύσεων 1927-1932.

Κοινότητα Τζιμπαλί:

A1 80, Διάφορες επιστολές εφοροεπιτροπής Αγ. Νικολάου, 1938.
A1 81, Εισερχόμενη Αλληλογραφία 1934-1935.
A1 76-78, Πρακτικά 1930-1992.
A1 257-259, Πρακτικά 1936.
Ε 97, Πρακτικά Συνεδριάσεων 1934-36.
Ε49-50, Παρουσία Επιτρόπων Θέματα Ημερήσιας Διάταξης, 1924.

Κοινότητα Μπεσίκτας:

Ξ 86-88, Πρακτικά Αποφάσεων 1934.
Ξ 51-54, Πρακτικά 1929.

Κοινότητα Κανδυλλί:

B2 39, Κανονισμός Ορθόδοξου Κοινότητας 1930.
B2 38, Επιστολή Από Μπαλουκλή προς Κεντρικές Εφορείες, 1935.

Κοινότητα Κουρτουλούς:

Γ 69-73 [ΕΚ 15], Διάφορα έγγραφα (εκλογών, αποκόμματα εφημερίδων, κ.α.) 1933.
Γ 5-6 [ΕΚ 02], Γ8-9 [ΕΚ 04], Ορθόδοξος Κοινότης Ευαγγελιστρίας Προπόδων Κουρτουλούς-Μητρώο, 1947.
Γ 30-56 [ΕΚ 10], Μητρώο Ενοριτών 1866-1991.

Κοινότητα Αγίου Στεφάνου:

Δ1 7-12, Γενικό Μητρώο Γάμων Αγίου Στεφάνου, Θεραπειών, Μακροχωρίου.
Δ1 61, Μητρώο Βαπτίσεων Αγίου Στεφάνου, 1888-1995.
Δ 73-91, Στατιστικός Πίνακας Κατοίκων Αγίου Στεφάνου, 1912-1964.

Κοινότητα Μουχλίου:

ΣΤ2 48 [MX 17], Μητρώο ενοριτών, 1936.

Κοινότητα Χαλκηδόνας:

I 19-23 [TTV 05], I 12-16 [TTV 02], Κώδικας Πρακτικών Κεντρικής Εφορείας, 1923.

I 24-29 [TTV 06], Πρακτικά, 1924.

I 29-35 [TTV 07], Πρακτικά, 1927.

I 212 [TTV 73], Ποικίλα Έγγραφα Κοινότητας, 1928.

I 36-37 [TTV 08], Πρακτικά, 1932.

Κοινότητα Τσενγκέλκιοϊ:

Z 2.36 [ΤΣ c 24], Μητρώο Βαπτίσεων, γάμων, θανάτων, 1933.

Κοινότητα Μακροχωρίου:

Δ1 62-63, Μητρώο Γάμων Μακροχωρίου, 1910-1952.

Τουρκία

Έγγραφα του Αμερικανικού Υπουργείου Εξωτερικών (State Department-SD), Αμερικανική Πρεσβεία στην Άγκυρα.

Records of the Department of State relating to Internal Affairs of Turkey, 1919-1929 (867).

Πρωθυπουργικό Αρχείο της Δημοκρατίας, Άγκυρα (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi-BCA).

0.30.1: Ιδιαίτερη Γραμματεία Γραφείου Πρωθυπουργού (Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü).

Φάκελοι: 32.179.8, 32.180.1, 32.180.2, 109.724.17, 109.724.24, 109.725.8, 109.725.9, 121.864.32, 109.724.23, 181.251.13, 189.295.8, 109.724.12,

0.30.18.01.01, 7.31.19, 7.36.4, 10.36.9, 9.14.16.

0.30. 18.01.02: Υπουργικό Συμβούλιο (Bakanlar Kurulu).

Φάκελοι: 7.24.17, 8.51.16, 8.41.7, 9.18.8, 10.37.1, 15.56.5, 17.83.19, 21.72.10,

27.70.14.

Αρχείο Οικουμενικού Πατριαρχείου

Φάκελος Ζήτημα Παπαευθύμ.

Μεγάλη Πρωτοσυγγελία: Επιστολές προς τους αρχιερατικούς προϊσταμένους
Αρχιεπισκοπής Κωνσταντινουπόλεως, 1956, 1966, 1969.

Τύπος

Ελληνόφωνος τύπος Κωνσταντινούπολης

Απογευματινή 1925-1930, 1934-1936.

Εγκυκλοπαιδικό Ημερολόγιο 1934.

Εγκυκλοπαιδικό Ημερολόγιο Η Ζωή 1936.

Ημερήσια Νέα 1923-1924.

Πρόοδος, 1922-1923.

Φιλολογική Πρωτοχρονία 1932

Φως 1924-1925.

Τουρκικός τύπος

Cumhuriyet 1930, 1931, 1934, 1935, 1937, 1938, 1939.

Αυτοτελείς Μελέτες και Άρθρα

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

Αλεξανδρής Αλέξης, «Οι Έλληνες στην Υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, 1850-1922», Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας της Ελλάδας, τ. 23, Αθήνα 1980.

Αλεξανδρής Αλέξης, «Η Απόπειρα Δημιουργίας Τουρκορθόδοξης Εκκλησίας στην Καππαδοκία, 1921-1923», Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών, τ. 4, Αθήνα 1983.

Άρης Αμπατζής, *Μαρμαρωμένη Ρωμιοσύνη, Οι Έλληνες της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα 2005.

Αναγνωστοπούλου Σία, *Μικρά Ασία, 19ος αι.-1919, Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες, Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*, Αθήνα 1998.

Αναγνωστοπούλου Σία, *Τουρκικός Εκσυγχρονισμός. Ισλάμ και Τουρκοκύπριοι στη δαιδαλώδη διαδρομή του Κεμαλισμού*, Αθήνα 2004.

Αναγνωστοπούλου Σία «Ο εθναρχισμός του Οικουμενικού Πατριαρχείου και η Μεγάλη Ιδέα», *Ιστορικά*, Δεκέμβριος 2007.

Αναστασιάδου Μερόπη, Ντυμόν Πωλ, *Οι Ρωμηοί της Πόλης, Τραύματα και Προσδοκίες*, Αθήνα 2007.

Ανδριανοπούλου Κωνσταντίνα, Μπενλίσοϊ Φώτης, «Διοικητική Οργάνωση και εκλογικοί μηχανισμοί στην ρωμαίικη μειονότητα στην Κωνσταντινούπολη από το 1950 μέχρι σήμερα», *Συνάντηση στην Πόλη, Το Παρόν και το Μέλλον, Κείμενα για την Ρωμαίικη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα 2009.

Ανδριανοπούλου Κωνσταντίνα, «Φιλογενείς και Ξένοι προς την κοινότητα: Ποιος ανήκει στην ελληνορθόδοξη μειονότητα της Κωνσταντινούπολης (1922-1930);», *Νέοι Ερευνητές, Κοινωνικές Επιστήμες, Διδάσκοντες στη Σχολή Μωραΐτη*, Αθήνα Νοέμβριος 2011.

Αποστολίδης Νίκος, *Αναμνήσεις από την Κωνσταντινούπολη*, Αθήνα 1996.

Βάιος Χαράλαμπος Κ., *Η Κωνσταντινούπολη διηγείται...*, Αθήνα 2000.

Βαφειάδης Σίμος, *Ένας Πολίτης Θυμάται*, Αθήνα 1998.

Βερέμης Θάνος, Μπούρα Κατερίνα, Αθαν. Σουλιώτης-Νικολαΐδης, *Οργάνωσις Κωνσταντινουπόλεως*, Αθήνα 1985.

Γαζή Έφη, *Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια. Ιστορία ενός συνθήματος, 1880-1930*, Αθήνα 2011.

Γεδεών Μανουήλ, *Μνεία των προ εμού*, Αθήνα 1934.

Εκκλησις προς τον Ορθόδοξον Λαόν και Απολογία του ΠαπαΕυθυμίου, ήτοι σύντομος έκθεσις και απολογία του Αιδεσιμοτάτου Παπα-Ευθυμίου απέναντι των δυσαρέστων πράξεων των Αγιωτάτων Ηρώων του Φαναρίου μετά την Ανακωχή, Κωνσταντινούπολη χ.χ.

Εμμανουηλίδης Εμμανουήλ, *Τα τελευταία έτη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας*, Αθήνα 1924.

Εξερτζόγλου Χάρης, «Το ‘προνομιακό’ ζήτημα», *Τα Ιστορικά*, τ. 9, τεύχος 16, Ιούνιος 1992.

Εξερτζόγλου Χάρης, *Οι «χαμένες πατρίδες» πέρα από την νοσταλγία. Μια κοινωνική-πολιτισμική ιστορία των Ρωμιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (μέσα 19ου-αρχές 2ου αιώνα)*, Αθήνα 2010.

Stuart Hall, David Held, Anthony McGrew, *Η Νεωτερικότητα Σήμερα. Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*, Αθήνα 2003.

Θεοτοκάς Γιώργος, *Λεωνής*, Αθήνα 2002.

Θεοτοκά Μ. Γ., «Τα Κρατούντα περί Μικτών Γάμων εν τη Ορθοδόξω Ανατολική Εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως», στο *Νομικά και Ιστορικά Μελετήματα*, Αθήνα 1899.

Καλπουρτζή Εύα, *Για τη Γαλαζιανή και τον Σκλάβο. Δοκιμές Ιστορικής Εθνογραφίας*, Αθήνα 2002.

Κάννερ Έφφ, «Λόγοι περί γυναικών στην Κωνσταντινούπολη», *Ιστορικά*, Δεκέμβριος 2001.

Κάννερ Έφφ, *Φτώχεια και Φιλανθρωπία στην Ορθόδοξη κοινότητα της Κωνσταντινούπολης, 1753-1912*, Αθήνα 2004.

Κάννερ Έφφ, *Έμφυλες κοινωνικές διεκδικήσεις από την Οθωμανική Αυτοκρατορία στην Ελλάδα και στην Τουρκία. Ο κόσμος μιας Ελληνίδας χριστιανής δασκάλας*, Αθήνα 2012.

Καράβας Σπύρος, «Οι εθνογραφικές περιπέτειες του ‘ελληνισμού’ (1876-1878)», *Ιστορικά*, Ιούνιος 2002.

Κονόρτας Παρασκευάς, *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο*, Αθήνα 1998.

Κουζέλης Γεράσιμος, Χριστόπουλος Δημήτρης (επιμ.), *Ιδιότητα του Πολίτη, πολιτικός λόγος, ιστορία και κανόνες σε συγκρητικές προοπτικές*, Αθήνα 2012.

Λέκκας Παντελής Ε., *Η εθνικιστική Ιδεολογία. Πέντε Υποθέσεις Εργασίας στην Ιστορική Κοινωνιολογία*, Αθήνα 1992.

Μαλικούτη Ευγενία, *Ο Εορτασμός της Αποκριάς στην Κωνσταντινούπολη, τέλη 19ου-αρχές 20ου αιώνα: Ελληνικές και Τουρκικές Θεωρήσεις*, αδημοσίευτη πτυχιακή εργασία, Αθήνα 2011.

Μαμώνη Κυριακή, Ιστικοπούλου Λήδα, *Γυναικείοι Σύλλογοι στην Κωνσταντινούπολη (1861-1922)*, Αθήνα 2002.

Ματάλας Παρασκευάς, *Έθνος και Ορθοδοξία, Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το Ελλαδικό στο Βουλγαρικό Σχίσμα*, Ηράκλειο 2002.

Μαυρόπουλος Δημήτρης, *Πατριαρχικά Σελίδες*, Αθήνα 1960.

Μικέ Μαίρη, *Έρως (αντ)εθνικός. Ερωτική επιθυμία και εθνική ταυτότητα τον 19ο αιώνα*, Αθήνα 2007.

Μπαλτσιώτης Λάμπρος, «Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας: Μια προσπάθεια προσέγγισης σε μια μεταβατική κοινωνία», στο Κώστας Τσιτσελίκης, Χριστόπουλος

- Δημήτρης (επιμ.), *Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας*, Αθήνα 2003.
- Μπόζη Σούλα, *Ο Ελληνισμός της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα 2002.
- Μπούρα Κατερίνα, «Οι Βουλευτικές Εκλογές στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, Οι Έλληνες βουλευτές, 1908-1918», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 1983.
- Ντεμίρ Χουλιά, Ακαρ Ριντβάν, *Οι τελευταίοι εξόριστοι της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, 2004.
- Παπαδόπουλος Γιάννης, *Η μετανάστευση από την οθωμανική αυτοκρατορία στην Αμερική (19ο αιώνας-1923): Οι ελληνικές κοινότητες της Αμερικής και η Αλυτρωτική Πολιτική της Ελλάδας*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Αθήνα 2008.
- Παπαδόπουλος Στέφανος, *Αναμνήσεις από την Πόλη*, Αθήνα 1978.
- Πετσάλης-Διομήδης Νίκος, «1919: Τη Σμύρνη ή την Πόλη; Μια εναλλακτική λύση που ο Βενιζέλος απέρριψε μάλλον βεβιασμένα», *Μελετήματα γύρω από τον Βενιζέλο και την Εποχή του*, Αθήνα 1980.
- Certeau Michel de, *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική. Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*, Αθήνα 2010.
- Σιδηρόπουλος Φωκίων, *Τα Εθνικά Φιλανθρωπικά Καταστήματα στην Κωνσταντινούπολη, Σχόλια σ' ένα ανέκδοτο κείμενο-Η πορεία τους στον εικοστό αιώνα*, Αθήνα 1999.
- Σταματόπουλος Κώστας Μ., *Η τελευταία αναλαμπή. Η Κωνσταντινουπολίτικη Ρωμηοσύνη στα χρόνια 1948-1955*, Αθήνα 1996.
- Τρουμπέτα Σεβαστή, *Κατασκευάζοντας Ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης, Το Παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Αθήνα 2001.
- Τσιτσελίκης Κώστας (επ.), *Η Ελληνοτουρκική Ανταλλαγή των Πληθυσμών, πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, Αθήνα 2006.
- Τσιτσελίκης Κώστας, *Τα βακούφια των ελληνορθόδοξων κοινοτήτων στον ευρωπαϊκό δρόμο της Τουρκίας*, Αθήνα 2011.
- Χατζιωσήφ Χρήστος, *Συνασός, Ιστορία ενός τόπου χωρίς ιστορία*, Ηράκλειο 2005.
- Χριστόπουλος Δημήτρης, *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας. Όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*, Αθήνα 2002.
- Ψωμιάδης Χαράλαμπος Ι., *Ο Φρίντριοφ Νάνσεν και το ελληνικό προσφυγικό πρόβλημα, 1922-1924*, Αθήνα 2011.
- Οι παραβιάσεις της Συνθήκης της Λωζάννης*, Έκδοση του Συλλόγου Ιμβρίων, Κωνσταντινοπολιτών, Τενέδιων και Ανατολικοθρακών Θράκης, Κομοτηνή, 1993.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία.

- Akgönül Samim, «Les Grecs d' Istanbul pendant les premières décennies de la République Turque», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 2004.
- Akgönül Samim, *Les Grecs de Turquie, Processus d' extinction d' une minorité de l' age de l' État-Nation à l' age de la mondialisation (1923-2001)*, Βέλγιο 2004.
- Akgönül Samim (ed.), *Reciprocity, Greek and Turkish Minorities Law, Religion and*

Politics, Ιστανμπούλ 2008.

Aktar Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, Ιστανμπούλ 2000.

Aktar Ayhan, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, Ιστανμπούλ 2006.

Akural Sabri M., «Kemalist Views on Social Change», in *Ataturk and the Modernization of Turkey*, Κολοράντο 1984.

Alexandris Alexis, «The Expulsion of Constantine VI: The Ecumenical Patriarchate and Greek Turkish Relations, 1924-1925», *Balkan Studies*, 1981.

Alexandris Alexis, «Pontic Greek refugees in Constantinople 1922-1923, the human cost of the exchange of population», *Αρχαίον Πόντου*, τ. 37, 1982.

Alexandris Alexis, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, Αθήνα 1983.

Arat Zehra, «Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition», στο Fatma Müge Göçek and Shiva Balaghi, eds., *Reconstructing Gender in the Middle East: Power, Identity, and Tradition*, Νέα Υόρκη 1994.

Arat Yesim, «The Project of Modernity and Women in Turkey», στο Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Ουώσινγκτον 1997.

Arsiv Belgelerine göre Balkanlar'da ve Anadolu'da Yunan Mezalimi, Başbakanlık Devlet Arsivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın No: 31, Άγκυρα 1996.

Aslan Senem, «“Citizen speak Turkish!”: A Nation in the Making», *Nationalism and Ethnic Politics*, 13, 2007.

Attrep Abe, «A State of wretchedness and impotence: a British View of Istanbul and Turkey, 1919», *International Journal Of Middle East Studies*, 1978.

Bakhtin Mikhail, *Rabelais and his World*, Ιντιάνα 1984.

Bali Rifat N., «1930 Yılı Belediye Seçimleri ve Serbest Fırka'nın Azınlık Adayları», *Tarih ve Toplum*, Νοέμβριος 1997.

Bali Rifat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Seruveni (1923-1945)*, Ιστανμπούλ 1999.

Balta Ruşen, *Mülhak Vakıflar El Kitabı*, Άγκυρα, 1986.

Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar; Kavramlar; Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, Ιστανμπούλ 2004.

Benlisoy Foti, *Papa Eftim and the Foundation of the Turkish Orthodox Church*, Αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Ιστανμπούλ 2002.

Benlisoy Foti, «Teofania' nın yasaklanması ve serbest bırakılması», *Toplumsal Tarih*, τ. 121, Δεκέμβριος 2004.

Benlisoy Stefo, «İstanbul'da Yaşayan Nevşehirli Ortodokslar Tarafından Kurulan, Papa Yeorgios nam Cemiyet-i İslahiyyesi», *Tarih ve Toplum*, Αύγουστος 2003.

Benlisoy Stefo, «Türk-Yunan ilişkileri gelgitinde azınlık siyasetine bir örnek: Kilise ihtilafı», *Tarih ve Toplum*, Ανοιξη-Καλοκαίρι 2008.

- Benlisoy Stefo, *Education in the Turcophone Orthodox Communities of Anatolia During the Nineteenth Century*, αδημοσίευτη διδακτορική εργασία, Ιστανμπούλ 2010.
- Berkes Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Λονδίνο 1964.
- Best Sue, «Response to ‘Battle Lines’», στο John C. Welchman (ed.), *Rethinking Borders*, Μινεάπολις 1996.
- Bora Tanil, «Turkiye’ de milliyetçilik ve azınlıklar», *Biririm*, Μάρτιος-Απρίλιος 1995.
- Bozarslan Hamit, *Ιστορία της Σύγχρονης Τουρκίας*, Αθήνα 2004.
- Bozarslan Hamit, «Islam, Laïcité et la Question d’ Autorité de l’ Empire Ottoman à la Turquie Kémaliste», *Archive de Sciences Sociales des Religions* 125, 2004.
- Bourke Joanna, *Fear. A cultural History*, Λονδίνο 2006.
- Benjamin Braude και Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, τ. 1, Η.Π.Α. 1982.
- Brubaker Rogers, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Νέα Υόρκη 1996.
- Brubaker Rogers and Frederick Cooper, «Beyond ‘Identity’», *Theory and Society*, vol. 29, No.1 (Φεβρουάριος 2000): 1-47.
- Brubaker Rogers, *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Πρίνστον και Οξφόρδη 2007.
- Clark Bruce, *Twice a Stranger. How Mass Expulsion forged Modern Greece and Turkey*, Λονδίνο 2007.
- Cagaptay Soner, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey, Who is a Turk*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2006.
- Cagaptay Soner, «Race, Assimilation and Kemalism», *Middle Eastern Studies*, τ. 42, ν. 4, Ιούλιος 2006.
- Çakır Devrim, «Apokria Karnavalı», *Popüler Tarih* 30, 2003.
- Çeker Orhan, «Hukuk-i aile kararnamesi Giriş ve Tarihçesi», *Mehir*, Άνοιξη 1999.
- Çetinkaya Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, Ιστανμπούλ 2004.
- Davidova Evguenia, «‘Graecomans’ into Bulgarians: Shifting Perceptions of Greek-Bulgarian Interethnic Marriages in the Nineteenth Century», *Balkanologie*, τ. XIV, ν. 1-2, Δεκέμβριος 2012.
- Dragostinova Theodora, «Speaking National: Nationalizing the Greeks of Bulgaria, 1900-1939», *Slavic Review*, τ. 67, ν. 1, Άνοιξη 2008.
- Dufft Catharina (ed.), *Turkish Literature and Cultural Memory. ‘Multiculturalism’ as a Literary Theme after 1980*, Βισμπάντεν 2009.
- Durakbasa Ayşe, «Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Olusumu», *Tarih ve Toplum*, no. 51, Μάρτιος 1988.
- Dündar Fuat, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Ιστανμπούλ 1999.
- Eissenstat Howard, *The Limits of Imagination: Debating the Nation and constructing the state in early Turkish nationalism*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, UCLA, 2007.

- Ekmekcioglou Lerna, *Improvising Turkishness: Being Armenian in Post-Ottoman Istanbul (1918-1933)*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Νέα Υόρκη 2010.
- Ergene Teoman, *İstiklâl Harbinde Türk Ortodoksları*, Ιστανμπούλ 1959.
- Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Νέα Υόρκη 1993.
- Gökalp Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Ιστανμπούλ 1990.
- Güneri Hasan, «Azınlık Vakıflarının İncelenmesi», *Vakıflar Dergisi*, Άγκυρα 1973.
- Grew Joseph G., *Turbulent Era. A Diplomatic Record of Forty Years, 1904-1945*, Βοστώνη 1952.
- Habermas Jürgen, *The structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Κέμπριτζ 1989.
- Hirschon Renée (ed.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Exchange between Greece and Turkey*, Οξφόρδη 2003.
- Jelavich Barbara, *History of the Balkans*, Μεγάλη Βρετανία 1983.
- Johnson Clarence Richard, *Constantinople To-day or the Pathfinder Survey of Constantinople, A study in Oriental Social Life*, Νέα Υόρκη 1922.
- Kamouzis Dimitris, *The Constantinopolitan Greeks in an era of secular nationalism, mid-19th century to 1930*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Λονδίνο 2009.
- Kamouzis Dimitris, «A Minority in a state of flux, Greek self administration and education in post-lausanne Istanbul (ca. 1923-1930)», in Benjamin C. Fortna, Stefanos Katsikas, Dimitris Kamouzis, Paraskevas Konortas (ed.), *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey, Orthodox and Muslims, 1830-1945*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2012.
- Kandiyoti Deniz, «Identity and its contents: Women and the Nation», *Millenium: Journal of International Studies*, τ. 20, ν. 3, 1991: 429-443, αναδημοσίευση στο WLUML Dossiers, Οκτώβριος 2004.
- Kandiyoti Deniz, «Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?», in Nira Yuval-Davis and Floya Anthias eds., *Woman-Nation-State*, Λονδίνο 1988.
- Kertzer David I. και Arel Dominique, «Censuses, identity formation and the struggle for political power», David I. Kertzer and Dominique Arel eds., in *Census and Identity, The policies of Race Ethnicity and Language in National Censuses*, Μεγάλη Βρετανία 2002.
- Keyder Çağlar, ed., *Istanbul: Between the Local and the Global*, Η.Π.Α. 1999.
- Kitroeff Alexander, *The Greeks in Egypt, 1919-1937, Ethnicity and Class*, Μεγάλη Βρετανία 1989.
- Kitromilides Paschalis, «Imagined Communities and the origins of the national question in the Balkans», *European History Quarterly* 19, Λονδίνο 1989.
- Koçak Cemil, «Ayın Karanlık yüzü, tek parti döneminde gayri müslim azınlıklar hakkında açılan Türklüğü tahkir davaları», *Tarih ve Toplum yeni Yaklaşımlar*, τ. 1, Άνοιξη 2005.
- Konortas Paraskevas, «From Tâ'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community», D. Gondicas and Charles Issawi eds., *Ottoman Greeks in the*

Age of Nationalism, Νιού Τζέρσεϊ 1999.

Ladas Stephen P., *The exchange of minorities: Bulgaria, Greece and Turkey*, Νέα Υόρκη 1932.

Landau Jacob M., *Tekinalp, Turkish Patriot, 1883-1961*, Ιστανμπούλ 1984.

Lyberatos Andreas, «Between Two Motherlands: Nationality and Emigration Among the Greeks of Bulgaria, 1900–1949», *Journal of Borderlands Studies*, 28:2, 273-274, 2013.

Macar Elçin, *Istanbul'un yok olmuş iki cemaati. Doğu aitli Katolik Rumlar ve Bulgalar*, Ιστανμπούλ 2002.

Macar Elçin, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, Ιστανμπούλ 2003.

Macar Elçin «Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Belgelerine Göre Tek Parti Döneminde Cemaat Vakıflarının Sorunları», *TESEV Cemaatler ve Hukuki Sorunları Toplantısı*, 15 Μαΐου 2005.

Mills Amy, *Streets of Memory: Landscape, Tolerance and National Identity in Istanbul*, Τζόρτζια 2010.

Navaro-Yashin Yael, *Faces of the State, Secularism and Public Life in Turkey*, Πρίνστον και Οξφόρδη 2002.

Nirenberg David, *Communities of Violence*, Πρίνστον 1996.

Nur Dr. Riza, *Lozan Hatıraları*, Ιστανμπούλ 2008.

Okutan M. Çağatay, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, Ιστανμπούλ 2004.

Owen Roger, «Modernizing Projects in Middle Eastern Perspective», in *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Sibel Bozdogan and Resat Kasaba eds., Σιάτλ και Λονδίνο 1997.

Öktem Emre, «L' Evolution Historique de la Question des Minorités et le regime institué par le traité de Lausanne au sujet des minorités en Turquie», *Turkish Review of Balkan Studies*, 1996-1997, Ιστανμπούλ.

Parla Taha, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, Ιστανμπούλ 1995.

Parla Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Ιστανμπούλ 1999.

Parla Taha - Davison Andrew, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey, Progress or Order*, Νέα Υόρκη 2004.

Pesmazoglou Stephanos, «'Europe', 'Turkey' and Greek self –identity: the antinomies of mutual perceptions», *Greek Left Review*, Νοέμβριος 2012.

Petropoulos, J.A., «The Compulsory Exchange of populations: Greek-Turkish Peacemaking, 1922-1930», *Byzantine and Modern Greek Studies*, τ.1, 1975.

Petsalis- Diomidis Nikos, *Greece at the Paris Peace Conference 1919*, Θεσσαλονίκη 1978.

Psomiades Harry, *The Eastern Question The Last Phase*, Θεσσαλονίκη 1968.

Psomiades Harry, *The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish Republic: The First Ten Years*, Νέα Υόρκη 1964.

Rapper Cilles de, *Les Albanais à Istanbul*, Les Dossiers de l' IFEA, La Turquie Aujourd'hui, 3, Institut Francais d' Etudes Anatoliennes-Georges Dumezil,

Ιστανμπούλ 2000.

Sarioglou Irini, *Turkish Policy towards Greek Education in Istanbul 1923-1974. Secondary Education and Cultural Identity*, Αθήνα 2004.

Scott James, *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance*, Νιού Χέβεν 1985.

Sigalas Nikos and Toumarkine, Alexandre «Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans», *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 7, Demographic Engineering - part I, 2008.

Stamatopoulos Dimitrios, «The Christian Orthodox family in crisis: the Ecumenical Patriarchate's courts and the reconstruction of the private sphere in southeast Europe in the nineteenth and early twentieth centuries», *Problems of Crime and Violence in Europe, 1780-2000. Essays in Criminal Justice*, Λέβιστον, Κούνινστον, Λάμπετερ, 2010.

Sule Toktas, «Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority», *Journal of Historical Sociology*, τ. 18, Δεκέμβριος 2005.

Treaty of Peace with Turkey and other Instruments signed at Lausanne on July 24, 1923, Λονδίνο 1923.

Tekeli Sirin, «Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı», Levent Cinemre and Rusen Çakir, eds., *Sol Kemalizme Bakıyor*, Ιστανμπούλ 1991.

Zafer Toprak, «Şehremaneti», *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Ιστανμπούλ 1994.

Tuncay Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925*, Αγκυρα 1967.

Türker Orhan, *Osmanlı İstanbul'un'dan bir Köşe Tatavla*, Ιστανμπούλ 1998.

Unal Mehmet, «Medenî kanunun kabulünden önce türk aile hukukuna ilişkin düzenlemeler ve özellikle 1917 tarihli hukuk-I aile karanamesi», *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1977.

Vakali Anna, *Agreements and Friendship between Greece and Turkey in 1930; Contesting Nationalist Discourses and Press Reactions*, αδημοσίευτη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Ιστανμπούλ 2007.

Woodall G. Carole, *Sensing the city: Sound, Movement and the night in 1920s Istanbul*, Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή, Νέα Υόρκη, Μάιος 2008.

Wyers Mark David, *“Wicked Istanbul”: The Regulation of Prostitution in the Early Turkish Republic*, Ιστανμπούλ 2012.

Yuda Reyna-Ester Moreno Zonana, *Cemaat Vakıfları*, Gözlem Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Zürcher Erik J., *Σύγχρονη Ιστορία της Τουρκίας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2004.