

Επιστημονικό Άρθρο

Αποτυπώματα της Υβριδικής Συλλογικής Ταυτότητας των Ελλήνων της Γερμανίας και Μεγάλης Βρετανίας μέσα από τις Θρησκευοτοπίες τους

Γεώργιος Ε. Τράντας
Ερευνητής, Κέντρο Διαπολιτισμικής Επικοινωνίας
VID Specialized University, Νορβηγία

Το παρόν κείμενο δεν αποσκοπεί στο να παρουσιάσει διεξοδικά μια ερευνητική ανάλυση και τα ευρήματά της, ούτε στο εντυφήσει στις σχετικές λεπτομέρειες· αυτό που με ενδιαφέρει περισσότερο είναι να προσφέρω στα ελληνικά, για πρώτη φορά, μια εισαγωγική, γενική επισκόπηση ενός έργου το οποίο καταπιάνεται με τη μετανάστευση των Ελλήνων, τη συλλογική θρησκευτικότητα και αυτοεικόνα, εν τέλει τη συλλογική αντίληψη ταυτότητας. Με αυτόν τον τρόπο επιθυμώ να συστήσω τη συγκεκριμένη επιστημονική έρευνα στο ελληνικό αναγνωστικό κοινό και στην χώρα προέλευσης των μεταναστευτικών κοινοτήτων τις οποίες εξετάζω. Ο πλήρης διακριτός τίτλος της εργασίας είναι: «Churches, Arks of Migratory Narratives: A Comparative Study of the Greek-Orthodox Religioscapes in Germany and Great Britain», η οποία είναι επίσης γνωστή και με το ακρωνύμιο «GO Religioscapes». Έχει λάβει χρηματοδότηση από το πρόγραμμα Horizon 2020 της Ευρωπαϊκής Ένωσης (αριθμός: 789827) και σχετικές πληροφορίες είναι διαθέσιμες εδώ: <https://cordis.europa.eu/project/id/789827>. Συνολικά, κεντρικό επιχείρημα αλλά και υπόθεση της μελέτης, είναι πως μέσω της υλικότητας των αντιστοιχών μεταναστευτικών και διασπορικών κοινοτήτων και των θρησκευοτοπιών τους, αναδύεται ένα διακριτό μοντέλο υβριδικής συλλογικής ταυτότητας.

Λέξεις κλειδιά: ελληνική ορθοδοξία, εκκλησία, θρησκευοτοπίες, μετανάστευση, υβριδικότητα

Θρησκευοτοπίες και Υβριδική Αυτοεικόνα

Αναφορικά με τις μεταναστευτικές ροές των Ελλήνων από την πατρίδα τους προς το εξωτερικό, η σχετική βιβλιογραφία αναγνωρίζει τρεις διακριτές περιόδους: η πρώτη ορίζεται χρονικά από τα μέσα του 15^{ου} αιώνα μέχρι το 1830, η δεύτερη από την ίδρυση του ελληνικού κράτους έως τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, και η Τρίτη από τη μεταπολεμική περίοδο μέχρι το τέλος του 20^{ου} αιώνα (Τζιονας, 2008). Θα μπορούσε βέβαια κανείς να συμπληρώσει πως, ενδεχομένως, η τρέχουσα χρονική περίοδος, συγκεκριμένα από το ξέσπασμα της ελληνικής κρίσης χρέους του 2010, παρουσιάζει κάποια ποιοτικά και ποσοτικά χαρακτηριστικά –διαρροή εγκεφάλων, κυρίως προς τη Δυτική Ευρώπη, με αξιόλογες δημογραφικές επιπτώσεις για την Ελλάδα– που την καθιστούν

αξιοπρόσεκτη και άξια μελέτης. Άλλωστε, στα πλαίσια του ευρωπαϊκού κεκτημένου, η μετακίνηση και εγκατάσταση εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης και της ζώνης Σένγκεν, καθιστά την ενδο-ευρωπαϊκή μετανάστευση μακράν ευκολότερη σε σχέση με το προηγούμενο *status quo* (Trantas, 2019).

Η σημαντική αύξηση της ενδο-ευρωπαϊκής μετακίνησης πληθυσμών στα πλαίσια της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης αλλά και της παγκοσμιοποίησης, γνωστή και ως «η συμπίεση του κόσμου» (Robertson, 2012, σ. 205), επέτρεψε τη συγκρότηση νέων μεταναστευτικών κοινοτήτων στην αλλοδαπή, αλλά και τον δημογραφικό εμπλουτισμό των ήδη υφισταμένων διασπορικών σχηματισμών. Αναμφίβολα, οι μεταβολές που λαμβάνουν χώρα λόγω της παγκοσμιοποίησης και των αυξημένων μεταναστευτικών ροών επιδρούν και στον σχηματισμό συλλογικής ταυτότητας της ελληνικής διασποράς, ανεξαρτήτως της ήδη εμπεδωμένης αυτοεικόνας των κατά τόπους κοινοτήτων. Άλλωστε, η ταυτότητα ως έννοια είναι μονίμως και διαρκώς υπό κατασκευή. Οι αναθεωρητικές επιδράσεις συνδιαμορφώνουν το συλλογικό αφήγημα ως προς την αίσθηση του ανήκειν: Ορισμένες, άλλοτε, βεβαιότητες περί στατικής ομοιογένειας μεταβάλλονται σε ερωτηματικά (Appadurai, 1996). Είναι όμως επίσης σημαντικό να τονίσουμε πως ανάλογες αναθεωρητικές επιδράσεις μεταβάλλουν την αυτοεικόνα τόσο των νέων μεταναστών, όσο και εκείνων των προηγούμενων μεταναστευτικών ρευμάτων –αναφέρομαι σε 2^{ης} γενιάς μετανάστες και έπειτα. Ο όρος «αυτοεικόνα» χρησιμοποιείται εδώ σαν αντίληψη του συλλογικού εαυτού και της αντίστοιχης ταυτότητας – σαν τρόπος, ιδιότητα και ποιότητα του *ανήκειν* σε μια ομάδα – όπως αυτή συνδιαμορφώνεται από τη συλλογική μνήμη και τη συνολική μεταναστευτική εμπειρία σε ένα δεδομένο περιβάλλον. Πρόκειται, δηλαδή, για την αντίληψη του συλλογικού εαυτού, του *είναι*, και της προσωποποίησής του, το συλλογικό πρόσωπο, και της αντίστοιχης αίσθησης του *ανήκειν* σε ένα ευρύτερο κοινωνικό σύνολο (Trantas, 2018), στην προκειμένη περίπτωση στην αλλοδαπή.

Δεν θα ήταν υπερβολή να θεωρήσουμε πως η έκθεση σε ποικίλες προσλαμβάνουσες, πέρα και έξω από τα καθιερωμένα του τόπου προέλευσης, δίνει ζωτικό χώρο για να αναπτυχθεί σε κάποιο βαθμό –οι ειδικές συνθήκες το ορίζουν– ταυτοτική υβριδικότητα, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο της παρούσας έρευνας. Ο σχηματισμός τοπικών πυρήνων ή και κοινοτήτων οι οποίες ταυτόχρονα οργανώνονται και εκφράζονται σαν θρησκευοτοπίες δεν περνά απαρατήρητος. Οι θρησκευοτοπίες ορίζονται σαν μια, τηρουμένων των αναλογιών, θρησκευτική χαρτογράφηση «μεταναστευτικών, διασπορικών ή διακρατικών κοινοτήτων οι οποίες βρίσκονται σε κατάσταση παγκόσμιας κινητικότητας και ρευστότητας» (McAlister, 2005, σ. 251). Ο ορισμός της McAlister εδράζεται στην έννοια των εθνοτοπιών, οι οποίες προκύπτουν από τη μεταναστευτική κινητικότητα και αποτελούν το ανθρώπινο τοπίο το οποίο προκύπτει από τη μεταβλητότητα και κινητικότητα η οποία μας απασχολεί εδώ (Appadurai, 1990).

Ένα κεντρικό και κοινό χαρακτηριστικό σχηματισμών όπως οι θρησκευοτοπίες είναι ο τοπικός τους χαρακτήρας. Αυτό είναι συμβατό με τη ρευστότητα που προκαλεί η αυξημένη μετακίνηση πληθυσμών, ενώ η τοπικότητα βρίσκει ζωτικό χώρο για να σχηματιστεί παράλληλα με την παγκοσμιοότητα· η ίδια

η παγκοσμιοποίηση άλλωστε, συντίθεται μεταξύ άλλων και από μια παράλληλη διαδικασία σχηματισμού τοπικότητων (glocalities) οι οποίες εμφορούνται από θρησκευτικά χαρακτηριστικά (Beyer, 2013, Roudometof, 2013, 2018). Οι μεταναστευτικές θρησκείες αποτελούν αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του φαινομένου αυτού, καθώς και των αναδυόμενων τυπολογιών του.

Οι θρησκείες, αν και μεταναστευτικοί σχηματισμοί στην αλλοδαπή, είναι συνήθως ορατές στη δημόσια σφαίρα. Τηρουμένων των αναλογιών ομοιογενείς, αυτοί οι σχηματισμοί χαρακτηρίζονται από την επιθυμία να διεκδικήσουν και να οριοθετήσουν τον χώρο τους, ο οποίος μεταμορφώνεται από την εκάστοτε κοινότητα σύμφωνα με τη θρησκευτική και πολιτισμική της ταυτότητα, λαμβάνοντας βέβαια υπόψη και τις ειδικές συνθήκες, τη μνήμη και την κληρονομιά της. Μια αναδυόμενη θρησκεία τείνει να τροποποιεί το δικό της κτιστό περιβάλλον, εκεί όπου στεγάζεται και λαμβάνουν χώρα οι δραστηριότητές της, δίνοντας έμφαση στη θρησκευτικότητά της. Έτσι οι θρησκευτικές πεποιθήσεις και πρακτικές βρίσκουν διέξοδο και έκφραση μέσα από την υλικότητά τους: σύμβολα, αντικείμενα, κτήρια, κατ' εξοχήν τόποι λατρείας κλπ., λειτουργούν αντιπροσωπευτικά ως προς τον χώρο, το περιεχόμενο και τη λειτουργία του. Η θρησκεία μπορεί να εκφραστεί και να οριοθετηθεί ποικιλοτρόπως σαν κοινωνικός χώρος, από κάτι πολύ μικρής κλίμακας, π.χ. ένα εικονοστάσι, μέχρι και ολόκληρα κτιριακά συμπλέγματα, ακόμα και ιερές πόλεις (Hayden και Walker, 2013).

Η ταυτοτική υβριδικότητα, βέβαια, δεν διαμορφώνεται εν κενώ· εκτός από χρόνο, χρειάζεται και χώρο για να τη φιλοξενήσει. Στις περιπτώσεις που εξετάζονται εδώ, ο σκοπός αυτός εξυπηρετείται από την τοπικότητα της θρησκείας. Από την έρευνα προκύπτει πως στοιχεία της υβριδικής ταυτότητας που αναδύεται από την εν γένει μεταναστευτική εμπειρία, αποτυπώνονται στην αισθητική των αντιστοίχων ενοριών· οι ίδιες οι ενορίες μεταναστευτικών διασπορικών κοινοτήτων, υπερβαίνουν τα άλλοτε παγιωμένα στερεότυπα και τις προκαταλήψεις. Μάλιστα, επικαιροποιούν την αντίληψή τους περί συλλογικής ταυτότητας και γενικότερα του αισθήματος του ανήκειν και την επικοινωνούν έμμεσα ή άμεσα, εκούσια ή ακούσια στη δημόσια σφαίρα. Συνοπτικά, υβριδική συλλογική ταυτότητα, ειδικότερα εκείνη που μας απασχολεί εδώ, μπορεί να θεωρηθεί εκείνη η οποία έχει επηρεαστεί από «ξένα» δομικά πολιτισμικά στοιχεία, σε τέτοιο βαθμό και με τέτοιο τρόπο που εμφορείται πλέον και από αυτά, χωρίς να έχει απορρίψει τα θεμελιώδη δικά της χαρακτηριστικά, παρουσιάζοντας έτσι μια φυσιογνωμία η οποία διαφοροποιείται από το μοντέλο που, τηρουμένων των αναλογιών, επικρατεί στη χώρα προέλευσης. Αναγνωρίζω βέβαια πως η έννοια της ταυτότητας είναι προβληματική και η σχετική βιβλιογραφία ασχολείται εκτεταμένα με αυτή την διάσταση (π.χ. Brubaker και Cooper, 2000, ή Adams, 2006, κλπ.), αλλά αυτό δεν μας εμποδίζει να σχηματοποιήσουμε για πρακτικούς λόγους.

Οι περιπτώσεις οι οποίες εξετάζονται εδώ, είναι εκείνες των Ελλήνων της διασποράς της Γερμανίας και της Μεγάλης Βρετανίας, συγκεκριμένα των θρησκείων τους, όπως τις ορίσαμε νωρίτερα. Οι εν λόγω διασπορικές κοινότητες συγκροτήθηκαν μεταξύ των δεκαετιών του 1950 και 1970, και σταδιακά συναποτελέσαν κατά τόπους ελληνικές ορθόδοξες μεταναστευτικές

θρησκευοποιίες. Και στις δύο περιπτώσεις, ο θεσμός της Εκκλησίας αποτέλεσε διαχρονικά κεντρικό σημείο αναφοράς της ζωής της κοινότητας, αφού μοιράζονται από κοινού το συλλογικό τους μεταναστευτικό βίωμα και το αφήγημά του, από την αναχώρηση και τον αποχωρισμό από τον τόπο προέλευσης και το οικείο περιβάλλον, ως την εγκατάσταση και ένταξη στην αλλοδαπή (Trantas, 2019).

Θα πρέπει, βέβαια, να τονιστεί πως οι θρησκευοποιίες που μας ενδιαφέρουν εδώ, δεδομένου ότι αναδύθηκαν μέσα από τη συγκρότηση μεταναστευτικών κοινοτήτων μεταξύ των δεκαετιών 1950-1970, δεν διέπονται από τη μετακινησιμότητα και ρευστότητα που χαρακτηρίζει τα μεταναστευτικά ρεύματα από την περίοδο της παγκοσμιοποίησης, και βέβαια τη Συνθήκη του Μάαστριχτ, και έπειτα. Η αβεβαιότητα για το μέλλον και η ανασφάλεια πως η παραμονή στην αλλοδαπή θα ήταν μάλλον βραχυπρόθεσμη, καθιστούσε τους μετανάστες περισσότερο ευάλωτους και μεγιστοποιούσε τις ανάγκες τους για σταθερές, όπως η εκκλησία, σε έναν κόσμο αποτελούμενο από μεταβλητές και ερωτηματικά. Στο μέλλον, παρά την ευρωπαϊκή ενοποίηση και το ευρωπαϊκό κεκτημένο, η εκκλησία διατήρησε τον κεντρικό ρόλο της στην κοινοτική μεταναστευτική ζωή, και μάλιστα εξακολουθεί να συνδιαμορφώνει τη συλλογική αντίληψη αυτοεικόνας και ταυτότητας (Trantas και Tseligka, 2016). Παρενθετικά θα πρέπει να αναφερθεί πως γενικότερα ο Ελληνισμός της διασποράς αντιμετώπισε σκληρές συνθήκες διαβίωσης, καθώς και απόρριψη – ακόμη και ρατσισμό – από τις κοινωνίες των χωρών υποδοχής, σε πολλές από τις οποίες κατείχαν ούτως ή άλλως κατώτερη κοινωνική θέση, πράγμα που ισχύει πολύ περισσότερο για τις πρώτες γενιές μεταναστών (Tzionas, 2008). Οι πολυεπίπεδες διακρίσεις, θεσμικές και μη, ενίσχυσαν ακόμη περισσότερο την εικόνα της Εκκλησίας ως καταφυγίου και ασφαλούς χώρου. Πάντως, με την πάροδο του χρόνου και την ένταξή τους στην οικονομική και κοινωνική ζωή της αλλοδαπής, η αίσθηση ταυτότητας και κατ' επέκταση αυτή του ανήκειν, εμποτίστηκαν από την επιδραστική μεταναστευτική εμπειρία, η οποία προσέδωσε στη συλλογική αυτοεικόνα ένα επιπλέον επίπεδο ταυτότητας, το οποίο συνεισφέρει στη συνολική σύνθεση που συνιστά την αντίληψη του συλλογικού εαυτού. Το εν λόγω υπερεθνικό επίπεδο προστίθεται στο εθνικό, το τοπικό, κ.ο.κ.

Απτά δείγματα του φαινομένου αυτού εντοπίζονται στη δημόσια σφαίρα και πιο συγκεκριμένα στην θρησκευτική, εκκλησιαστική αισθητική των αντιστοιχών θρησκευοποιιών. Σαν σύνολα συμβολισμών αναδεικνύουν μια τυπολογία υβριδικής ταυτότητας, ενδεικτικής μιας μεταβλητότητας που επιτρέπει τη δημιουργική σύνθεση απαραίτητων –και μη– συστατικών στοιχείων ενός διαρκώς «υπό κατασκευή» αυτοπροσδιορισμού. Βασικό επιχείρημα του παρόντος κειμένου είναι πως το συλλογικό ταυτοτικό αφήγημα, καθώς και η υβριδική μεταναστευτική αυτοεικόνα είναι ανιχνεύσιμη και ερμηνεύσιμη σε αυτές τις θρησκευοποιίες (Trantas και Tseligka, 2016). Η αναδυόμενη υβριδικότητα δεν είναι ούτε ενιαία ούτε ομοιογενής και εξαρτάται από πολλούς παράγοντες, κυρίως όμως, από τον τόπο και τον χρόνο: Ο τόπος προέλευσης (χώρα, περιοχή κ.ο.κ.), ο συγκεκριμένος τόπος προορισμού και εγκατάστασης, αλλά τόσο η χρονική περίοδος της μετανάστευσης, όσο και η διάρκειά της αποτελούν καθοριστικούς παράγοντες στη διαμόρφωση του μεταναστευτικού αφηγήματος. Αυτό

αντανακλάται και στα εκφραστικά μέσα και την αντίστοιχη Εκκλησιαστική αισθητική των κατά τόπους κοινοτήτων, αφού παρουσιάζουν μεν ομοιότητες, αλλά και διαφορές (Trantas, 2019, 2020).

Κεντρική έννοια εδώ αποτελεί ο όρος *εκκλησία*, αφού η ετυμολογική του σημασία συναντά τη θρησκευτική σε μια ταυτολογία, τελικά, όπως προκύπτει από τη ζωή των ως άνω κοινοτήτων. Δηλαδή, το κοινό αφήγημα κοινότητας και ενορίας, η οποία αποτελεί επίκεντρο της κοινωνικής ζωής της κοινότητας, συνδιαμορφώνεται από τους δύο θεσμούς και ενσαρκώνεται μέσω της υλικότητας και της αισθητικής στους τόπους λατρείας και ενοριακών δραστηριοτήτων. Πρέπει να επισημανθεί εδώ, πως αυτοί οι τόποι και χώροι δεν αποτελούν έναν παθητικό καμβά αποτύπωσης της συλλογικής εμπειρίας, αφού συντελούν στην αναπαραγωγή και διαίωνιση ενός αφηγήματος: άλλωστε είναι μέρος του αφού φιλοξενούν σχετικές δραστηριότητες, συνεπώς με αυτόν τον τρόπο το επηρεάζουν.

Θα πρέπει βέβαια να διευκρινίσουμε πως ο υβριδικός, και από αισθητικής απόψεως ανιχνεύσιμος, χαρακτήρας των θρησκευτισμοτήτων στις οποίες επικεντρώνεται το άρθρο, δεν πρέπει να ερμηνευτεί σαν συγκριτιστική τάση. Εδώ πρόκειται για ένα *sui generis* ταυτοτικό, διαθρησκευτικό αλλά όχι δογματικό ή εκκλησιαστικό αμάλγαμα, το οποίο συχνά επεβλήθη από τις περιστάσεις, χωρίς βέβαια αυτό να αποτελεί τη μόνη αλλά ούτε και την κύρια εξήγηση του φαινομένου της υλικής και αισθητικής αποτύπωσης της υβριδικότητας. Το εν λόγω φαινόμενο λοιπόν, είναι ενδεικτικό μιας συνύπαρξης που υπερβαίνει τα στερεότυπα και παγιωμένα στεγανά περί ταυτότητας, αφού επιτρέπει σε προηγούμενος «ξένους», με την έννοια της ετερότητας, προσλαμβάνουσες, να συνυπάρξουν με οικείες, κάτω από την ίδια στέγη. Άλλοτε ρωμαιοκαθολικοί, αγγλικανικοί και προτεσταντικοί ιεροί ναοί φιλοξένησαν κατά καιρούς ελληνορθόδοξες ενορίες οι οποίες κάλυψαν έτσι τις πνευματικές και λατρευτικές τους ανάγκες. Πολλοί μάλιστα μετατράπηκαν με την πάροδο του χρόνου σε ελληνορθόδοξους ναούς, είτε μέσω μακροπρόθεσμης ενοικίασης είτε μέσω αγοράς. Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο παρατηρείται η συνύπαρξη διαφορετικών Χριστιανικών δογμάτων μέσα από τον έμμεσο διάλογο μεταξύ συμβολικών συνόλων, αισθητικής και αρχιτεκτονικών στοιχείων. Ένα εντυπωσιακό στοιχείο, όπως προκύπτει από την εν λόγω αισθητική, είναι η απορρόφηση και οικειοποίηση τοπικών στοιχείων και επιρροών, είτε σε επίπεδο αρχιτεκτονικής είτε ακόμα και θεματικών ενοτήτων εντός του αγιογραφικού προγράμματος (Trantas, 2020).

Εξετάζοντας την τοπικότητα των μεταναστευτικών θρησκευτικοπολιτισμικών συγκροτήσεων, παρατηρεί κανείς πως συνιστούν τόπους μνήμης, «lieux de mémoire». Οι τελευταίοι, αποτελούν μέσω της υλικότητάς τους και των εκφραστικών της μέσων, την ενσάρκωση της συνείδησης της μνήμης, και απαντάται ως επί το πλείστον σε Δυτικές κοινωνίες και γενικότερα όπου η ρήξη ανάμεσα στο παλιό και το νέο, την παράδοση και τη νεωτερικότητα έχει εμπεδωθεί (Nora, 1989). Αυτή η υλικότητα αποτελεί πηγή νοήματος και νομιμοποίησης της εκάστοτε κοινότητας ως θρησκευτισμοτήτων. Τα σύνολα και οι σχηματισμοί συμβόλων, συμπεριλαμβανομένης της αρχιτεκτονικής, αντανακλούν κοινωνικές, πολιτισμικές, πολιτικές μεταβολές κ.α. αφού συνιστούν

κατ' εξοχήν κωδικοποιήσεις σημαινόντων. Δηλώνουν και υπονοούν μεταξύ άλλων, κυριότητα, αίσθηση ταυτότητας, ετερότητας, ανήκειν, και γενικότερα αποδίδουν περιεχόμενο και νόημα (Foret, 2009). Η προβολή στη δημόσια σφαίρα της κουλτούρας και του νοήματος που τη διατρέχει είναι αυτονόητη, «η κουλτούρα είναι δημόσια γιατί δημόσιο είναι και το νόημα» (Geertz, 1973, σ. 12). Δεν είναι λοιπόν καθόλου αφύσικο πως έμμεσα ή άμεσα, εκούσια ή ακούσια, θρησκευτικοί και ιεροί συμβολισμοί επικοινωνούν προς τους «έξω» συλλογικά ήθη και κοσμοθεωρίες – εν τέλει πτυχές μιας πολιτισμικής, ταυτοτικής φυσιογνωμίας. Οι συμβολισμοί άλλωστε είναι αντιπροσωπευτικοί νοήματος ανεξαρτήτως θρησκευτικότητας: συνδέουν την οντολογική και κοσμολογική διάσταση με την αισθητική και τα ήθη (Geertz, 1973, σ. 12).

Μέσω των συμβόλων, η παράδοση αποκτά συνέχεια. Η παράδοση είναι μια διαγενεακή κληρονομιά που προσδίδει νομιμότητα, συνέχεια, αλλά και υποχρεώσεις του παρόντος και του μέλλοντος χρόνου έναντι του παρελθόντος, από όπου η ίδια η παράδοση προέρχεται. «Η πράξη της εκ νέου μετάδοσης – η αέναη παράδοση της σκυτάλης στις μελλοντικές γενιές – συμπυκνώνει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον σε μια εξιδανικευμένη κατάσταση αχρονίας» (Engler, 2005, σ. 373). Μέσω αυτής της χρονικής συμπίεσης το παρελθόν υφίσταται μια διαδικασία συνεχούς αναδιάρθρωσης λόγω της ρευστότητας του παρόντος και των συνεχώς μεταβαλλόμενων συνθηκών και απαιτήσεων οποιουδήποτε δεδομένου παρόντος. Στο ίδιο πνεύμα, αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι η διαχρονικότητα κάθε κοινότητας και του φαντασιακού της, δεν λειτουργεί μόνο ως μέσο για την κατάδυση του ατόμου στην ομαδική ταυτότητα και, τελικά, τη διαιώνιση του πρώτου μέσω του τελευταίου. Η σύγκλιση του παρελθόντος με το παρόν μιας κοινότητας μεταδίδει και βλασταίνει νόημα τόσο για το παρόν όσο και για μέλλον (Engler, 2005).

Θα ήταν χρήσιμο να διευκρινίσουμε πως η προσαρμοστικότητα της αισθητικής της Βυζαντινής και μετά-Βυζαντινής αγιογραφικής και αρχιτεκτονικής παράδοσης δεν είναι ασυνήθιστη, κατά συνέπεια η ανάλογη προσαρμοστικότητα που παρατηρείται στην αλλοδαπή είναι αναμενόμενη. Το φαινόμενο χρονολογείται από τους παλαιοχριστιανικούς χρόνους στην ελληνική χερσόνησο, στα πλαίσια της ανταγωνιστικής επαφής μεταξύ παγανιστικών και χριστιανικών θρησκευοτοπιών, όπου η επέκταση του χριστιανισμού είχε ως αποτέλεσμα την απαλλοτρίωση υλικών που προηγουμένως ανήκαν σε ειδωλολατρικούς ναούς και ιερά. Αντίθετα, στους οθωμανικούς χρόνους (1453-1830) το ελληνικό αισθητικό στοιχείο εισάγεται στην ορθόδοξη θρησκευτική τέχνη με την απεικόνιση αξιόλογων μορφών της αρχαιότητας (Makrides, 2009). Παραδείγματα στοιχείων προσαρμοστικότητας είναι επίσης ανιχνεύσιμα στην ορθόδοξη αρχιτεκτονική, ιδίως στην καινοτόμο ιδιοποίηση ειδωλολατρικών αντικειμένων και στην μάλλον φιλελεύθερη ερμηνεία των κανονικών περιορισμών, κρίνοντας από την απεικόνιση φανταστικών οντοτήτων, σε περιπτώσεις ορθόδοξης τέχνης και αρχιτεκτονικής του 12^{ου} αιώνα για παράδειγμα (Maguire, 1999). Στην πράξη, η αρχή της «οικονομίας» έχει εφαρμοστεί στην ουσία της ορθοδοξίας, αν και ποικίλα. Η εκάστοτε τοποθεσία, τα διαθέσιμα δομικά υλικά, το κλίμα κ.λπ., σε συνδυασμό με το στίλ και το γούστο του αρχιτέκτονα, συν-διαμόρφωσαν τις πρακτικές ναοδομίας με την πάροδο του χρόνου. Η σταθερά που διέπει τα

αρχιτεκτονικά πρότυπα αφορούσε πάντα στις λειτουργικές και θεολογικές ανάγκες που πρέπει να εξυπηρετούνται από το κτίριο. Ωστόσο, σε γενικές γραμμές, ο δυναμικός χαρακτήρας της βυζαντινής αισθητικής παράδοσης είναι σαφώς αισθητός (Ousterhout, 1996). Πιο συγκεκριμένα, οι επικρατούσες κοινωνικές, πολιτιστικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες στον εκάστοτε χρόνο και τόπο, τείνουν να βρίσκουν διέξοδο έκφρασης, άμεσα ή έμμεσα, μέσω της θρησκευτικής υλικότητας (Trantas και Tseligka, 2016).

Και παρόλο που η προαναφερθείσα μεταβλητότητα και προσαρμοστικότητα είναι κάπως περιορισμένη στο νέο-Βυζαντινό μοντέλο που κυριαρχεί στα σύγχρονα, εγχώρια ελληνικά ορθόδοξα παραδείγματα, τα οποία χαρακτηρίζονται από υψηλό βαθμό ομοιογένειας και αναπαραγωγής εκδοχών του, αυτό δεν συμβαίνει με τους χώρους λατρείας στις ορθόδοξες θρησκευοτοπίες του εξωτερικού, και συγκεκριμένα της ελληνικής διασποράς (Trantas, 2019). Εκεί, ειδικότερα δε στη Γερμανία και τη Μεγάλη Βρετανία, εντοπίζεται μια πανσπερμία παραδειγμάτων σχετικοποίησης, μεταβλητότητας, υβριδικότητας, και εν τέλει αισθητικής μέσω της οποίας εκδηλώνονται τάσεις εμπλουτισμού και αναθεώρησης της αυτοεικόνας με «ξένα» στοιχεία. Θέματα λ.χ. με αναφορές στην τοποθεσία εγκατάστασης την οποία οικειοποιείται η αντίστοιχη θρησκευοτοπία, τα οποία είναι αναγνωρίσιμα και στις δύο περιπτώσιολογικές μελέτες: άλλοτε σε γλωσσική μορφή, άλλοτε σαν απεικόνιση του τόπου εντός του αγιογραφικού προγράμματος, πρόκειται για μια αναδυόμενη τυπολογία. Το ίδιο, τηρουμένων των αναλογιών, ισχύει και για συμβιωτικές εκφράσεις αρχιτεκτονικής και συμβολικής αισθητικής. Επιπλέον, αξίζει να σημειωθεί πως στο σύνολό τους οι εν λόγω θρησκευοτοπίες δεν είναι εσωστρεφείς, δεν απευθύνονται αποκλειστικά στον εαυτό τους. Η παρουσία τους είναι εμφανέστατη σε συμβολικό επίπεδο στη δημόσια σφαίρα, με τη θρησκευτική αισθητική να αποτελεί από μόνη της μέσο επικοινωνίας.

Καταληκτικό Σχόλιο

Δεν θα ήταν άτοπο να θεωρήσουμε πως τα παραπάνω αποτελούν ενδείξεις ένταξης –όχι αφομοίωσης– στην αλλοδαπή και μιας συμβιωτικής διάθεσης μεταξύ ιδιοπροσωπιών, χωρίς αποκλεισμούς. Μάλιστα, πρόκειται για συλλογική συναίνεση ως προς μια σύνθετη και χωρίς αποκλεισμούς αίσθηση του ανήκειν που απορρέει από μια κοινή αντίληψη ταυτότητας. Εδώ ο χριστιανισμός, ευδιάκριτος στην ευρωπαϊκή δημόσια σφαίρα μέσω της υλικότητάς του, αποδεικνύεται ιδιαίτερα χρήσιμος. Η συνεισφορά του στο κτιστό περιβάλλον το οποίο αποτελεί μέσο θρησκευτικής και πολιτιστικής μνήμης, εκτός από την πολιτιστική κληρονομιά, μπορεί να εργαλειοποιηθεί ώστε να βοηθήσει στον εμπλουτισμό και την ανασύνθεση του μεταναστευτικού αφηγήματος. Το τελευταίο τείνει να συμβάλλει στη διαμόρφωση της συλλογικής μνήμης, του αυτοπροσδιορισμού και με αυτόν τον τρόπο συνδιαμορφώνει τη μονίμως-υπό-κατασκευή αντίληψη συλλογικής ταυτότητας, δίνοντας έναυσμα για τον σχηματισμό ενός υβριδικού ταυτοτικού μοντέλου. Φαίνεται ότι η ετερόδοξη συμβίωση μπορεί να είναι παραγωγική από αυτή την άποψη, καθώς διευκολύνει

την έκφραση αισθητικής μεταβλητότητας και του υβριδισμού που αναδύονται από τη συλλογική μεταναστευτική εμπειρία. Τα αντίστοιχα στοιχεία μαρτυρούν πως είναι υπαρκτή η δυναμική μιας αναδυόμενης μετά-εθνικής ταυτότητας, μέσα από μια όσμωση που καθιστά δυνατές τις πολυεπίπεδες αντιλήψεις ταυτότητας χωρίς αποκλεισμούς.

Βιβλιογραφία

- Adams, M. (2006) Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity? *Sociology* 40(3): 511-528.
- Appadurai, A. (1990) Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture, Society* 7(2-3): 295-310.
- Appadurai, A. (1996) Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In A. Appadurai (ed.), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Beyer, P. (2013) *Religion in the Context of Globalisation: Essays on Concept, Form, and Political Implication*. London: Routledge.
- Brubaker, R., Cooper, F. (2000) Beyond "Identity". *Theory and Society* 29, 1-47.
- Engler, S. (2005) Afterword: Tradition's Legacy. In S. Engler, G. P. Grieve (eds.), *Historicising "Tradition" in the Study of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Foret, F. (2009) Symbolic Dimensions of EU Legitimization. *Media, Culture and Society* 31(2): 313-324.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, NY: Basic Books.
- Hayden, R. M., Walker, T. D. (2013) Intersecting Religioscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces. *Journal of the American Academy of Religion* 81(2): 399-426.
- Maguire, H. (1999) The Profane Aesthetic in Byzantine Art and Literature. *Dumbarton Oaks Papers* 53: 189-205.
- Makrides, V. N. (2009) *Hellenic Temples and Christian Churches: A Concise History of the Religious Cultures of Greece from Antiquity to the Present*. New York NY: New York University Press.
- McAlister, E. (2005) Globalization and the Religious Production of Space. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44(3): 249-255.
- Nora, P. (1989) Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations, Special Issue: Memory and Counter-Memory* 26(Spring): 7-24.
- Ousterhout, R. (1996) An Apologia for Byzantine Architecture. *Gesta* 35(1): 21-33.
- Robertson, R. (2012) Globalisation or Glocalisation? *Journal of International Communication* 18(2): 191-208.
- Roudometof, V. (2013) The Glocalizations of Eastern Orthodox Christianity. *European Journal of Social Theory* 16(2): 226-245.
- Roudometof, V. (2018) Glocal Religions: An Introduction. *Religions* 9(10): 294.
- Trantas, G. E. (2018) *Being and Belonging: A Comparative Examination of the Greek and Cypriot Orthodox Churches' Attitudes to 'Europeanisation' in Early 21st Century*. Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. Band 16. Frankfurt-am-Main: Peter Lang.
- Trantas, G. E. (2019) Greek-Orthodox Religioscapes as Domains of Migratory Integration and Hybridisation in Germany and Great Britain: A Comparative Study. *Politics and Religion Journal* 13(2): 309-332.

- Trantas, G. E. (2020) Greek-Orthodox Diasporic Glocality and Translocality in Germany and Great Britain. *Journal of the British Association for the Study of Religions (JBASR)* 22: 71-88.
- Trantas, G. E., Tseligka, E. D. (2016) Where the Byzantinesque Meets the Urbanesque: Architectural and Hagiographic Elements of Greek Orthodox Urban Reterritorialisation in Germany. *Zeitschrift für Balkanologie* 52(2): 241-260.
- Tziovas, D. (Ed.) (2008) *Greek Diaspora and Migration since 1700: Society, Politics and Culture*. Farnham: Ashgate.

Προσχεδίο

Traces of the Hybrid Collective Identity of the Greeks of Germany and Great Britain through their Religioscapes

Georgios E. Trantas

*Senior Researcher, Centre for Intercultural Communication
VID Specialised University, Norway*

The purpose of this paper is not to present a thorough research analysis and the findings that it has produced, but rather, to offer an introductory overview of a project related to Greek migration, religiosity and self-perception, ultimately identity, in Greek, and hence engage the audience of the case-studies' country of origin. The full title of this project is "Churches, Arks of Migratory Narratives: A Comparative Study of the Greek-Orthodox Religioscapes in Germany and Great Britain"; for brevity and practicality it is also known by the acronym "GO Religioscapes". This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 789827 and further details are available here: <https://cordis.europa.eu/project/id/789827>. All in all, the main argument of this paper, which has also been a central hypothesis in this study, is that through the materiality of the corresponding migrant and diasporic religioscapes, emerges a discernible pattern of hybridisation of their collective identity.

Keywords: *Greek Orthodoxy, church, religioscapes, migration, hybridity*