

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
Σχολή Επιστημών του Ανθρώπου
Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

*Χορευτική-Μουσική Ταυτότητα και Ετερότητα: η
περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας του ν. Σερρών*

Διδακτορική Διατριβή

Χρήστος Παπακώστας

Βόλος 2007

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Επιβλέπων:

Ευάγγελος Αυδίκος, Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας.

Μέλη:

Ηλίας Δήμας, Καθηγητής του Τμήματος Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Βασίλης Νιτσιάκος, Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας δε δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα(ν.5343/32,αρ.202).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περιεχόμενα.....	5
Πρόλογος.....	7

Μέρος Πρώτο: ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Κεφάλαιο 1^ο

Θεωρητικό πλαίσιο

1.1 Το αντικείμενο της έρευνας.....	12
1.1.1 Η δομή της διατριβής.....	14
1.2 Η ιστορία του τόπου.....	16
1.3 Οι λόγοι για τους Ρομά: η απουσία του τόπου.....	20
1.4 Πολιτισμός και ταυτότητα.....	22
1.5 Η εννοιολόγηση της μουσικής.....	26
1.6 Η εννοιολόγηση του χορού.....	31

Κεφάλαιο 2^ο

Μεθοδολογία

2.1 Ανθρωπολογία οίκου και αναστοχασμός.....	38
2.2 Από το χοροδιδασκαλο στον εθνογράφο.....	44
2.3 Ο εαυτός και οι άλλοι: η αρχή του ταξιδιού.....	50

Μέρος Δεύτερο: Ο ΤΟΠΟΣ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ

Κεφάλαιο 3^ο

Τζουμαγιά: τύπος και όψεις των διακρίσεων(1750-1916)

3.1 Εισαγωγή.....	59
3.2.Περί του ονόματος : εκδοχές και εθνοτικά συμφραζόμενα.....	63
3.3 Η ίδρυση της Τζουμαγιάς: εθνοτικές και άλλες αντιγνώμεις.....	66
3.4 Η αγορά των επαγγελματιών και των ταυτοτήτων.....	70
3.5 Το τέλος της Τζουμαγιάς: ξεριζωμός και ομηρία.....	72

Κεφάλαιο 4^ο

Ηράκλεια: οργάνωση του χώρου και ταυτότητες

4.1 Η επιστροφή.....	77
4.2 Η ανασυγκρότηση του χώρου.....	81
4.3 Μαχαλάς: ο ρόμικος χώρος.....	87
4.4 Μαχαλάς και αγορά: Ρομά και Βλάχοι.....	91
4.5 Ταυτότητες στο μαχαλά.....	95

Κεφάλαιο 5^ο

Χώρος και εντοπιότητα

5.1 Η αναδιάταξη του χώρου και εθνοτικά κριτήρια.....	100
5.2 Τσιγγάνοι: οι νέες αφίξεις.....	105
5.3 Φωνές της εντοπιότητας.....	110

Μέρος Τρίτο: Η ΜΟΥΣΙΚΗ ΚΑΙ Ο ΧΟΡΟΣ ΤΟΥ ΤΟΠΟΥ

Κεφάλαιο 6°

Ρομά και μουσική

6.1 Εισαγωγή.....	118
6.2 Η μουσική ως επάγγελμα.....	120

Κεφάλαιο 7°

Μουσική, τόπος και ταυτότητα

7.1 Δίκτυα και πολιτική οικονομία.....	128
7.2 Μουσικοί και τόποι.....	131
7.3 Μουσικά τοπία.....	135
7.4 Οι μουσικοί: μαχαλάς και ταυτότητα.....	141

Κεφάλαιο 8°

Ρομά και ο λόγος για το χορό

8.1 Εισαγωγή.....	152
8.2 Χορευτικός λόγος και αναπαραστάσεις.....	154

Κεφάλαιο 9°

Ο γάμος ως χορευτικό γεγονός: πέρα από την τελετουργία

9.1 Εισαγωγή.....	163
9.2 Γάμος, χορός και εντοπιότητα.....	169
9.3 Οι μουσικοί του χορευτικού γεγονότος.....	174
9.4 Γαμήλια χορογραφία.....	176
9.5 Γαμήλιο γλέντι και εξωτισμός.....	181

Κεφάλαιο 10°

Οι χορευτικές μορφές στο μαχαλά

10.1 Εισαγωγή.....	184
10.2 Εντόπιες αντιλήψεις και ταξινομήσεις.....	187
10.3 Το τσιφτετέλι.....	192
10.4 Περί ύφους.....	198

Κεφάλαιο 11°

Χοροτοπία: μια θεωρητική πρόταση.....

202

Κεφάλαιο 12°

Συμπεράσματα.....

211

Abstract.....

216

Βιβλιογραφία.....

217

Παράρτημα

A' Χάρτες.....	244
B' Αρχειακό υλικό- Στατιστικά στοιχεία.....	253
Γ' Κινησιογράμματα Laban ,Ρυθμολογική Ανάλυση χορών και Μουσικές μεταγραφές.....	277
Δ' Φωτογραφίες.....	289

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής είναι μια γοητευτική αλλά και επίμοχθη διαδικασία. Ειδικά, στην περίπτωση των ανθρωπολογικών και λαογραφικών μελετών, που προϋποθέτουν συστηματική επιτόπια έρευνα, οι απαιτήσεις είναι ιδιαίτερα αυξημένες. Στην ολοκλήρωσή της συνέβαλαν, με διάφορους τρόπους, αρκετά πρόσωπα. Αν και είναι αδύνατο να τους αναφέρω όλους στο σύνολό τους, τους ευχαριστώ θερμά.

Πρώτα απ' όλους, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα της διατριβής Ευάγγελο Αυδίκο, Καθηγητή του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας. Παρότι προερχόμενος από διαφορετικό επιστημονικό κλάδο, έδειξε μεγάλη εμπιστοσύνη στο πρόσωπό μου, μου δίδαξε τη λαογραφική και ανθρωπολογική θεωρία και με περιέβαλε με αγάπη και κατανόηση σε εξαιρετικά δύσκολες προσωπικές στιγμές.

Ουσιαστική ήταν η συμβολή και των δύο άλλων μελών της συμβουλευτικής επιτροπής. Ο Βασίλης Νιτσιάκος, Καθηγητής του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, συνέβαλε στη θεωρητική μου κατάρτιση και με τη δεισδυτική του ματιά συνεισέφερε τα μέγιστα στη τελική συγκρότηση της διατριβής. Επίσης, μεγάλη ήταν η βοήθεια του Ηλία Δήμα, Καθηγητή του Τμήματος Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού του Πανεπιστημίου Αθηνών, ειδικά στα ζητήματα του χορού. Η μακρά εμπειρία του στο αντικείμενο ήταν πολύ χρήσιμη για μένα.

Είχα την μεγάλη τύχη, καθ' όλη τη διάρκεια της εκπόνησης της διατριβής, να έχω τη επιστημονική και ηθική στήριξη της Ρένας Λουτζάκη, Λέκτορα του Τμήματος Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, η οποία με βοήθησε στην κατανόηση της ειδικής θεωρίας της ανθρωπολογία του χορού. Μαζί με την Αριάδνη-Δάφνη Στεργιοπούλου, την οποία και ευχαριστώ θερμά, είχε την επιμέλεια των κινησιογραμμάτων Laban.

Στα ζητήματα της ανθρωπολογικής θεωρίας και μεθοδολογίας σημαντική βοήθεια μου παρείχε η Ελευθερία Δέλτσου, Λέκτορας του Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας. Πολύ γόνιμες ήταν και επικοδομητικές ήταν οι συζητήσεις με τη Μαρία Παπαπαύλου, Λέκτορα του Τμήματος Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, τον Γιάννη Μάνο, Λέκτορα του Τμήματος Βαλκανικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, την Δρ. Ασπασία Θεοδοσίου, διδάσκουσα στο ΤΕΙ Ηπείρου, τη Φανή Μπαλαμώτη φιλόλογο και διδάκτορα κοινωνικής ανθρωπολογίας, και την κοινωνιολόγο Μαρίκα Ρόμπου-Λεβίδη.

Θεωρώ εξαιρετική τιμή το γεγονός, ότι στο αρχικό στάδιο της διατριβής, συζήτησα αρκετές από τις σκέψεις μου με τον Καθηγητή Λαογραφίας Μιχάλη Μερακλή.

Το διάστημα 2000-2003 εργάστηκα ως τοπικός επιστημονικός συνεργάτης στο ερευνητικό πρόγραμμα του Συλλόγου Φίλων της Μουσικής «Καταγραφή, μελέτη και προβολή της μουσικοχορευτικής παράδοσης της Ανατολικής Μακεδονίας». Ευχαριστώ πολύ τόσο τους συντονιστές του προγράμματος, Λουκία Δρούλια, Ομότιμη Διευθύντρια του Εθνικού Ιδρύματος και Λάμπρο Λιάβα, Αναπληρωτή Καθηγητή στο Τμήμα Μουσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, όσο και τους υπευθύνους και τους ερευνητές των επιμέρους ερευνητικών ομάδων για την εμπιστοσύνη που μου έδειξαν. Κατά τη διάρκεια των ερευνητικών αποστολών, μας δόθηκε η ευκαιρία να ανταλλάξουμε απόψεις πάνω στα θεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα που ανέκυπταν στο πεδίο της έρευνας.

Αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω τον εθνομουσικολόγο Charlie Keil και τη σύζυγό του ιστορικό Angie Keil, τον Dick Blau, καθηγητή κινηματογράφου του Πανεπιστημίου Ουϊσκόνσιν και τον Steven Feld, καθηγητή Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Νιου Μέξικο. Η σύντομη συνεργασία μας το 2001 για την ολοκλήρωση του βιβλίου τους «Balkan Bright Morning» ήταν μια εξαιρετική εμπειρία, η οποία μου άνοιξε νέους δρόμους.

Η γνωριμία μου με το μαθηματικό και λάτρη της τοπικής ιστορίας της Ηράκλειας Κώστα Ασλανίδη ήταν καθοριστική για την τελική έκβαση

της διατριβής. Αυτός και η σύζυγός του Λέτα ήταν πάντα πρόθυμοι να ακούσουν και να συζητήσουν μαζί μου όλους τους προβληματισμούς μου. Κυρίως όμως, με τίμησαν με τη φιλία τους.

Ορισμένα από τα πορίσματα της έρευνάς μου παρουσιάστηκαν σε διάφορες διαλέξεις και επιστημονικά συνέδρια του εσωτερικού και του εξωτερικού όπως: στον κύκλο διαλέξεων της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας με θέμα: «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του χορού»(2001), στο Διεθνές Συνέδριο Φυσικής Αγωγής του ΤΕΦΑΑ του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης(2004), καθώς και στο συνέδριο για νέους εθνοχορολόγους που διοργάνωσε η Society for Dance Research και το Πανεπιστήμιο του Wolverhampton(2005). Η συζήτηση που ακολούθησε, τα σχόλια και οι παρατηρήσεις των συμμετεχόντων με βοήθησαν να εντοπίσω πολλές από τις αδυναμίες του θεωρητικού και μεθοδολογικού πλαισίου.

Επιπροσθέτως, στο πλαίσιο των διαλέξεων «μεταπτυχιακοί προβληματισμοί», που διοργάνωνε σε τακτά χρονικά διαστήματα ο επιβλέπων καθηγητής μου, είχα την ευκαιρία να παρουσιάσω στους συναδέλφους μου και να συζητήσω μαζί τους όλα τα ζητήματα που αφορούσαν τη διδακτορική μου διατριβή. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τους συναδέλφους Μαρία Ανδρουλάκη, Νίκο Κόκκα και Γιώτα Πολίτη για τις κριτικές τους παρατηρήσεις.

Ο βασικός άξονας της διατριβής παρουσιάστηκε στο άρθρο μου «Εντό-ποιος; χορός και ρόμικος χώρος», που δημοσιεύτηκε στο συλλογικό τόμο του Λυκείου Ελληνίδων Δράμας με τίτλο «Χορευτικά Ετερόκλητα». Επίσης, είναι υπό δημοσίευση ανάλογο άρθρο μου , που θα περιλαμβάνεται στο συλλογικό τόμο « Choreographing Balkans» και θα δημοσιευτεί σύντομα στις Ηνωμένες Πολιτείες. Στην τελική διαμόρφωση αυτών των κειμένων ουσιαστικό ρόλο είχαν η Jane Cowan και ο Anthony Shay, τους οποίους και θερμά ευχαριστώ.

Ακόμη, ιδιαίτερες ευχαριστίες στον Daniel Koglin ,που επιμελήθηκε τις μουσικές μεταγραφές και στους Γιάννη και Γιώργο Παγκοζίδη και Λευτέρη Τσικουρίδη, με τους οποίους από κοινού ασχοληθήκαμε με τις ρυθμολογικές αναλύσεις. Επίσης, στις φίλες Κατερίνα Σταθοπούλου και Σόνια Κοζιού για τις φιλολογικές τους παρατηρήσεις. Ακόμη ήταν πολύ

χρήσιμες οι συζητήσεις μου με την Yvonne Hunt σχετικά με τις χορευτικές μορφές στο νομό Σερρών. Στα ζητήματα σχετικά με τους Τσιγγάνους ήταν σημαντική η συνεισφορά του Αθανάσιου Γκότοβου, Καθηγητή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και της Άννας Λυδάκη, Επίκουρης Καθηγήτριας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Ένα μεγάλο κομμάτι της διατριβής ανήκει στους Ρομά της Ηράκλεια Σερρών. Σ' όλη της διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, και όχι μόνο, μου στάθηκαν και με βοήθησαν ως πληροφορητές, ως συνεργάτες και αρκετοί απ' αυτούς ως φίλοι. Οι στιγμές που πέρασα μαζί τους, η ζεστή τους φιλοξενία και η προθυμία τους θα μου μείνουν αξέχαστες. Τους οφείλω πολλά.

Τέλος, η εκπόνηση της διατριβής θα ήταν αδύνατη χωρίς την αγάπη και την ουσιαστική αρωγή και στήριξη της οικογένειάς μου. Ό,τι και να πω ή γράψω γι' αυτούς θα είναι λίγο. Τους χρωστώ τα πάντα.

του Δασκάλου μου

Μέρος Πρώτο

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Κεφάλαιο 1^ο Θεωρητικό πλαίσιο

1.1 Το Αντικείμενο της έρευνας

Η παρούσα διατριβή έχει ως στόχο τη μελέτη του χορού και της μουσικής και τη σχέση αυτών των δύο πολιτισμικών μορφών στη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας των Ρομά της Ηράκλειας του ν.Σερρών. Η Ηράκλεια σήμερα είναι μια κωμόπολη των 4000 κατοίκων¹ και ο πληθυσμός της έχει μικτή εθνοτική σύσταση: Βλάχοι, ντόπιοι², πρόσφυγες, Σαρακατσάνοι, Ρομά και Τσιγγάνοι³. Παλαιότερα, η Ηράκλεια που ήταν γνωστή ως Τζουμαγιά γνώρισε μεγάλη οικονομική και πολιτιστική άνθηση στην οποία συνετέλεσε η γεωγραφική της θέση στη Οθωμανική Αυτοκρατορία⁴ και το φημισμένο παζάρι της. Έτσι, στην πληρέστερη κατανόηση των αλλαγών και των ανακατατάξεων που συντελέστηκαν συμβάλλει η ενσωμάτωση της ιστορίας ως ενός βασικού πλαισίου της ερμηνευτικής προσέγγισης.

Ένα καίριο αναλυτικό εργαλείο για την ανάδειξη των βασικών επιχειρημάτων της διατριβής είναι ο τόπος. Στο συγκεκριμένο εμπειρικό παράδειγμα η συγκρότηση των ταυτοτήτων και η διάκριση μεταξύ των εθνοτικών ομάδων αποτυπώνεται και στην οργάνωση του χώρου. Ο μαχαλάς, ο χώρος των Ρομά, αντιπαρατίθεται στον αντίστοιχο των

¹ Βλ. το σχετικό πίνακα στο παράρτημα Β'.

² Η ομάδα των ντόπιων διαχωρίζεται στους Ελληνόφωνους και στους Σλαβόφωνους, οι οποίοι στο παρελθόν μιλούσαν ένα τοπικό σλαβικό ιδίωμα.

³ Ο όρος Ρομά αναφέρεται στους μόνιμα εγκατεστημένους Γύφτους της Ηράκλειας που κατοικούν στη δική τους συνοικία και η παρουσία τους συνδέεται άρρηκτα με το γενικότερο ιστορικό πλαίσιο της κωμόπολης. Αντίθετα, ο όρος Τσιγγάνος αναφέρεται στους ημινομάδες που εγκαταστάθηκαν στα όρια της Ηράκλειας μετά το 1974.

Να διευκρινίσουμε εδώ ότι στη Βόρεια Ελλάδα Γύφτοι αποκαλούνται οι μόνιμα εγκατεστημένοι και Τσιγγάνοι οι περιπλανώμενοι. Το αντίθετο συμβαίνει στην Νότια Ελλάδα.

⁴ Βλ. τους σχετικούς χάρτες στο παράρτημα Α'.

Βλάχων, την αγορά. Ο τόπος, λοιπόν, δεν εξετάζεται μόνον ως «γεωγραφία» αλλά ως μια ιστορική και δυναμική κατηγορία που συναρτάται άμεσα και διαντιδρά με τον πολιτισμό. Άρα, προβάλλει ως αναγκαία η μελέτη της σχέσης τόπου και πολιτισμού. Ο δυναμικός χαρακτήρας του χορού και της μουσικής, το εθνοτικό ψηφιδωτό της και η ιστορία της Ηράκλειας και της ευρύτερης περιοχής, καθώς και η διαρκής κινητικότητα των Ρομά μουσικών μας καλεί να διερευνήσουμε εάν, πράγματι, υφίσταται ένας πλήρης ισομορφισμός τόπου και πολιτισμού.

Η μουσική και ο χορός δεν εκλαμβάνονται ως στατικά και παγιωμένα πολιτισμικά φαινόμενα αλλά ως ιστορικές, δυναμικές και ρευστές κατηγορίες που αποτελούν αντικείμενο διαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων και ετεροτήτων. Ο χορός και η μουσική είναι ,ταυτόχρονα, προϊόντα και διαδικασίες και δεν αντανakλούν απλά τις κοινωνικές δομές αλλά έχουν άμεση σχέση με την πολιτισμική ταυτότητα μιας ομάδας. Για την υπέρβαση της διχοτομίας δομής /δράσης υιοθετούμε τη θεωρία της πρακτικής(Bourdieu 1977). Έτσι, ο χορός και η μουσική συνιστούν πολιτισμικές πρακτικές μέσα από τις οποίες οι Ρομά της Ηράκλειας διαχειρίζονται την πολιτισμική τους ταυτότητα στις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες. Ειδικά για τους Ρομά, αυτή η οπτική συνεισφέρει επιπλέον ,διότι ως μια εθνοτική ομάδα με χαμηλή κοινωνική θέση, μέσα από τη μουσική και το χορό, έχουν την ευκαιρία να επαναπροσδιορίζουν την ταυτότητά τους σε σχέση με τους άλλους. Εφαρμόζοντας, δηλαδή, διάφορες τακτικές αντίστασης, συναίνεσης, σύγκρουσης και αποδοχής επιχειρούν να προσδώσουν θετική προοπτική στην πολιτισμική τους ταυτότητα. Στο πλαίσιο της διατριβής μελετώνται το χορευτικό φαινόμενο στο μαχαλά των Ρομά και η μουσική ως μια εξέχουσα επαγγελματική τους δραστηριότητα.

1.1.1 Η δομή της διατριβής

Η διατριβή για πρακτικούς και μεθοδολογικούς λόγους χωρίζεται σε τρία μέρη. Το πρώτο μέρος είναι η εισαγωγή στην οποία παρουσιάζεται το θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο της έρευνας. Στο πρώτο κεφάλαιο

περιγράφονται οι βασικοί θεωρητικοί άξονες ,η σχέση μεταξύ των εννοιών χορός, μουσική ,ταυτότητα και τόπος, καθώς η εφαρμογή τους στην περίπτωση των Ρομά.

Στο δεύτερο κεφάλαιο περιγράφονται οι μεθοδολογικές επιλογές και οι συνθήκες της επιτόπιας έρευνας. Επίσης, αντικείμενο συζήτησης του κεφαλαίου είναι ο ερευνητής, η σχέση του με το πεδίο και ο ρόλος στη διεξαγωγή έρευνας.

Το τρίτο κεφάλαιο που αποτελεί την εισαγωγή του δεύτερου μέρους της διατριβής πραγματεύεται την ιστορία της Ηράκλειας και την οργάνωση των εθνοτικών ταυτοτήτων και σχέσεων έως και την καταστροφή της το 1916.

Στο τέταρτο κεφάλαιο αναλύεται η οργάνωση του χώρου και των ταυτοτήτων την εποχή μετά την επιστροφή των Τζουμαγιωτών από τη Σερβία το 1918. Παράγωγα της ανοικοδόμησης της Ηράκλειας είναι η αγορά και ο μαχαλάς, δύο χώροι που γίνονται συνώνυμοι των εθνοτικών ομάδων, των Βλάχων και των Ρομά αντίστοιχα.

Η σημασία της έννοιας της εντοπιότητας για τους Ρομά και οι συνέπειες της εμφάνισης των Τσιγγάνων στην Ηράκλεια είναι το αντικείμενο του πέμπτου κεφαλαίου.

Το έκτο κεφάλαιο είναι το εισαγωγικό κεφάλαιο του τρίτου μέρους της διατριβής και συζητά τις ιδιαιτερότητες της μουσικής ως μια βασικής επαγγελματικής ασχολίας των Ρομά της Ηράκλειας και η σημασία της για την επιβίωση τους.

Στο έβδομο κεφάλαιο αναλύονται τα μουσικά δίκτυα των Ρομά μουσικών και οι πρακτικές που εφαρμόζουν προκειμένου να επικρατήσουν στην αγορά των μουσικών ιδιωμάτων της περιοχής. Επιπλέον, διερευνώνται τα χαρακτηριστικά του μουσικού μορφώματος που οι Ρομά μουσικοί διαμορφώνουν και πώς αυτή η διαδικασία επιδρά στην πολιτισμική ταυτότητα του μαχαλά.

Στο όγδοο κεφάλαιο αναλύονται οι πρακτικές αντίστασης και συναίνεσης που εντοπίζονται στο χορευτικό λόγο των Ρομά της Ηράκλειας και με ποιον τρόπο αυτός αναπαριστά την πολιτισμική τους ταυτότητα.

Ο γάμος ως το κυριότερο χορευτικό γεγονός του μαχαλά εξετάζεται στο ένατο κεφάλαιο. Πέρα από τη μορφολογική προσέγγιση στο κεφάλαιο

συζητείται η σημασία του γάμου στη συμβολική ανασυγκρότηση της κοινότητας των Ρομά του μαχαλά.

Στο δέκατο κεφάλαιο ερμηνεύονται οι τοπικές αντιλήψεις περί χορού, περιγράφονται οι χορευτικές μορφές του μαχαλά και η κοινωνική διάσταση του χορευτικού ύφους.

Στο ενδέκατο κεφάλαιο παρουσιάζονται οι βασικές θέσεις μια θεωρητικής πρότασης(χοροτοπία), η οποία επιχειρεί να συμβάλλει στη μελέτη του χορευτικού φαινομένου έχοντας ως στόχο τη σύζευξη μεταξύ θεωρίας και πράξης ,λαμβάνοντας υπόψη το νέο πλαίσιο που έχει διαμορφωθεί από τη νεωτερικότητα.

Τα συμπεράσματα και η τελική συζήτηση των αποτελεσμάτων της διατριβής παρουσιάζονται στο δωδέκατο κεφάλαιο.

Τέλος, ακολουθεί η βιβλιογραφία της διατριβής και επίμετρο που περιλαμβάνει: α. χάρτες της Ηράκλειας και της ευρύτερης περιοχής, β. αρχειακό υλικό και στατιστικά στοιχεία, γ. κινησιογράμματα ορισμένων χορών με τη μέθοδο Laban, μουσικές μεταγραφές μελωδιών και ρυθμολογική ανάλυση των χορών της περιοχής και δ. φωτογραφίες

1.2 Η Ιστορία του Τόπου

Η Ηράκλεια-παλαιότερη ονομασία Τζουμαγιά- είναι μια μικτή κοινότητα⁵ με ημιαστικό χαρακτήρα που απαρτίζεται από επί μέρους εθνοτικές ομάδες. Σήμερα στην Ηράκλεια συμβιώνουν οι Βλάχοι, οι Ρομά, οι ντόπιοι, οι Πρόσφυγες και μικρός αριθμός Σαρακατσάνων. Αυτή η πληθυσμιακή σύνθεση διαμορφώθηκε μετά το τέλος των Βαλκανικών πολέμων και τη Μικρασιατική καταστροφή. Πριν, όμως, από αυτά τα σημαντικά ιστορικά ορόσημα, στην Ηράκλεια κατοικούσαν επιπλέον διάφοροι Μουσουλμανικοί πληθυσμοί και Μουσουλμάνοι Ρομά. Στο «πριν» αλλά και στο «σήμερα» η διάκριση μεταξύ των εθνοτικών ομάδων

⁵ Βλ. ενδεικτικά Αγγελόπουλος 1994, 1997, Λαφαζάνη 1997.

αναπαρίσταται και χωρικά, γεγονός που αποτυπώνεται στην οργάνωση του χώρου με την ύπαρξη μαχαλάδων και γειτονιών.

Σε γενικές γραμμές η ιστορική διαδρομή της Ηράκλειας συμβαδίζει με την αποδυνάμωση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, τη συγκρότηση βαλκανικών εθνικών κρατών (Μαζάουερ 2002) και τη μεταξύ τους διαμάχη για το γεωγραφικό χώρο της Μακεδονίας. Στην περίπτωση της Ηράκλειας η διαμάχη αυτή, πέρα απ' όλα τ' άλλα, έχει ως αποτέλεσμα σημαντικές αναδιατάξεις του χώρου (βουλγαρική και γερμανική κατοχή, ολοκληρωτική καταστροφή το 1916 και εκτοπισμό των κατοίκων της στο Ποζάρεβιτς της Σερβίας, η επιστροφή τους το 1918, η ανοικοδόμησή της το 1930 και ένταξή της ως παραμεθόριας, πια, περιοχής στη γεωγραφική επικράτεια του νεοσύστατου Ελληνικού κράτους).

Για τους παραπάνω λόγους, μια πρώτη προϋπόθεση της έρευνας ήταν η ενσωμάτωση της ιστορίας ως πλαισίου που θα συνέβαλε στην κατανόηση των αλλαγών και των περίπλοκων αντιθέσεων (Αυδίκος 2002β, 11, Βαν Μπούσχοτεν 1997, 12). Έτσι, αναδεικνύεται ο πρωταγωνιστικός ρόλος του των ιστορικών συνθηκών στην κοινωνική αλλαγή και τις πολιτισμικές μεταβολές (Αυδίκος ό.π., 12). Η μικτή κοινότητα μελετάται σε συνάρτηση με το ιστορικό πλαίσιο δημιουργίας εθνικών κρατών⁶, ώστε να δίνεται η δυνατότητα ερμηνείας των πτυχών της πολιτισμικής ταυτότητας και των σχέσεων εθνοτικών ομάδων και χώρου.

Οι Ρομά αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της ιστορίας της Ηράκλειας χωρίς, όμως, αυτό να αποτυπώνεται στις επίσημες γραπτές πηγές (Καφταντζής 1973, Τζεμαϊλάς, 1973, Ασλανίδης 1997). Η τοπική ελίτ που προέρχεται κυρίως από τους Βλάχους έχοντας τη δυνατότητα της αναπαράστασης της ιστορίας αγνοεί παντελώς τους Ρομά και το ρόλο τους στη μικτή κοινότητα και περιορίζεται σε γενικόλογες αναφορές, κυρίως σε σχέση με τη μουσική. Λαμβάνοντας υπόψη το παραπάνω πλαίσιο είναι αναπόφευκτη η εστίαση στην καταστροφή του 1916, που διχοτομεί το χρόνο της κοινότητας στο «πριν» και στο «μετά». Πριν από την καταστροφή η Ηράκλεια άκμαζε σε οικονομικό και πολιτιστικό

⁶ Για το έθνος-κράτος ως νεωτερικό φαινόμενο βλ. Anderson 1983, Hobsbawm 1990.

επίπεδο, κυρίως λόγω της γεωγραφικής της θέσης στην Οθωμανική αυτοκρατορία. Αντίθετα, μετά την καταστροφή και τον εκτοπισμό των κατοίκων της στη Σερβία, η Ηράκλεια περιέρχεται σε μια περίοδο έντονων δοκιμασιών, αναδιατάξεων και παρακμής. Έτσι, το δίπλο ακμή/πτύση (Herzfeld 1998) αποκτά διάφορες μορφές όπως: ανάπτυξη/καθυστέρηση, ευημερία/μαρασμός και πληθυσμιακή-οικονομική άνθηση/ξεπεσμός.

Η προσέγγιση της τοπικής ιστορίας μέσα από τα παραπάνω διπολικά σχήματα διευκολύνεται σε μεγάλο βαθμό, αφού ο πρώτος πόλος αναπαριστά την προ της καταστροφής περίοδο, ενώ ο δεύτερος ταυτίζεται με την περίοδο μετά το 1916 και το 1918. Η μελέτη, όμως, των σύνθετων τοπικών κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων (μουσική, χορός) προϋποθέτει θεωρητικά εργαλεία πέρα από την αυστηρή διπολική αντίστιξη, όπως και στην περίπτωση της Λευκίμης του Έβρου την οποία μελετά ο Αυδίκος (2002β), όπου αξιοποιείται η έννοια του πολιτισμικού ήθους (*habitus*), την οποία εισήγαγε και ανέπτυξε ο Bourdieu (1977). Το *habitus* είναι ένα σώμα προδιαθέσεων που είναι ενσωματωμένες στο ατομικό και παράγουν πρακτικές σε τρέχουσες και αυτοσχέδιες συναντήσεις με κάποιου είδους κοινωνικά πεδία.

Στην περίπτωση της Ηράκλειας το πολιτισμικό ήθος εκφράζεται και ως εντοπιότητα και προβάλλει ως μια σημαίνουσα έννοια στις αφηγήσεις των Ρομά αλλά και των υπολοίπων εθνοτικών ομάδων της μικτής κοινότητας. Ο Παπαταξιάρχης (1990, 334-335) αναφέρει ότι: «εντοπιότητα είναι τόσο η έννοια και η αίσθηση της συμμετοχής σ' ένα περιχαρακωμένο σύνολο όσο, σε μια κοινωνική και συμβολική ολότητα που εντοπίζεται σε ένα ενδιάμεσο επίπεδο ανάμεσα στις πρωταρχικές δομές της κοινωνικής οργάνωσης (συγγένεια, φιλία) και στο έθνος-κράτος [...]. Είναι η ιδεολογία που αντιστοιχεί τόσο σε αυτό που καλούμε (πολιτισμικό) τοπικισμό, δηλαδή στην ιδεολογία των πολιτισμικών τοπικών ιδιαιτεροτήτων, όσο και στον κοινοτισμό, δηλαδή σε ένα μοντέλο οργάνωσης των σχέσεων σε τοπικό (και όχι μόνο) επίπεδο» και αποτελεί μία από τις συνισταμένες διερεύνησης της ταυτότητας (Marcus 1998, 92). Γύρω από την πολυδιάστατη αυτή έννοια, στην ουσία γύρω από την

έννοια του χώρου, οργανώνονται οι κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές σχέσεις μεταξύ των εθνοτικών ομάδων.

Για τους Ρομά η γέννησή τους στο μαχαλά, ως ένα υπο-χώρο του ευρύτερου Ηρακλειώτικου, υπογραμμίζει την άμεση σχέση τους με το συγκεκριμένο χώρο με δεσμούς αίματος και χώματος. Οι ίδιοι θεωρούν αυτό το στοιχείο αποδεικτικό της εντοπιότητάς τους (Cohen και Strathern 1982,247-277). Επιπλέον, ο χώρος λειτουργεί και ως γεωγραφική αναπαράσταση του διπόλου «εμείς/άλλοι», αφού ο μαχαλάς αντιτίθεται στο χώρο των Βλάχων, την αγορά (Gupta και Ferguson 1997,13). Η παρατήρηση αυτή έχει εξαιρετική σημασία για τη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας των Ρομά, αφού θεωρούν το μαχαλά-ταυτόχρονα και την Ηράκλεια- ως τον «τόπο τους».

Κατ' αυτή την έννοια, ο μαχαλάς και η αγορά δεν είναι απλώς γεωγραφικοί χώροι. Με άλλα λόγια, ο χώρος δεν αποτελεί μια στατική και παγιωμένη, ακίνητη έννοια (Foucault 1980,70) ούτε ένα σώμα γεωγραφικών, γεωμετρικών, πληθυσμιακών και γενικότερα ποσοτικών δεδομένων (Λαγόπουλος και Μπόκλουντ Λαγοπούλου 1987, Tilley 1994). Το θετικιστικά και λειτουργιστικά μοντέλα αντιμετώπιζαν το χώρο «σαν μια αφηρημένη διάσταση ή ένα 'δοχείο' (κάτι σαν το αριστοτελικό 'περιέχον' στο οποίο εκτυλίσσονται οι δραστηριότητες των ανθρώπων και τα γεγονότα.[...] μια επιφάνεια δεδομένη, αυθύπαρκτη, απόμακρη και αδιάφορη» (Καυταντζόγλου 2001,32). Αντίθετα, η παρούσα μελέτη θεωρεί ότι ο χώρος είναι προϊόν της ιστορίας, γι' αυτό και διαφοροποιούνται ιστορικά οι σχετικές αντιλήψεις και στάσεις (Νιτσιάκος 2003,11). Η εννοιολόγηση του χώρου δεν είναι μονοσήμαντη, αλλά προκύπτει και συγκροτείται μέσα από την καθημερινή πράξη και δράση των υποκειμένων και των ομάδων και τις ποικίλες εμπειρίες τους (Pred 1990,3-18).

Πέρα από την οικιστική τους λειτουργία, ο μαχαλάς, και η αγορά συμπυκνώνουν ένα πλέγμα από σημασίες και ιδιότητες, οι οποίες συνδέονται μεταξύ τους με συμβολικές και πρακτικές αναπαραστάσεις (Κουμαριανού 2000, 236). Ο χώρος λειτουργεί και μέσα από τις αναπαραστάσεις και τις ιδέες που έχουν οι άνθρωποι γι' αυτόν, μέσα από την αντίληψη και το βίωμα των ορίων και των συνόρων, του εδώ και του

αλλού, του κοντά και του μακριά (Λαφαζάνη 1997, Bender 1992). Η ανθρώπινη δραστηριότητα, τα βιώματα, και οι κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές σχέσεις που αναπτύσσονται είναι οι δυνάμεις που μετασχηματίζουν το χώρο σε τόπο. Η Καυταντζόγλου (ό.π., 34-35) σημειώνει, «Το *π* είναι ο χώρος αποτελεί συνάρτηση του *ποιος τον βιώνει*. Η εμπειρία του χώρου όμως είναι εμποτισμένη από τις σχέσεις εξουσίας που συνδέονται με την ηλικία, το φύλο, την κοινωνική και γεωπολιτική θέση.[...] Η φαινομενολογική κριτική δεν απορρίπτει το γεωμετρικό χώρο ως έννοια, αλλά τον ισχυρισμό ότι αυτός αντιπροσωπεύει την αυθεντική ερμηνεία του χωρικού φαινομένου».

Κατά τον Mark Auzé (1995) τόπος έχει τρία βασικά χαρακτηριστικά:

α. είναι ο χώρος που συνδέεται με την συγκρότηση της ταυτότητας, με την έννοια ότι τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν και να ορίσουν τον εαυτό τους μέσα από αυτόν. β. είναι χώρος που παραπέμπει σε σχέσεις, με την έννοια ότι τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν σ' αυτόν τη σχέση που τα συνδέει με άλλα μέλη της ομάδας. γ. είναι χώρος συνυφασμένος με την ιστορία, με την έννοια ότι τα άτομα μπορούν να αναγνωρίσουν σ' αυτόν τα ίχνη της ιστορίας της ομάδας, με άλλα λόγια μια ιστορική συνέχεια.

1.3 Οι λόγοι για τους Ρομά: η απουσία του τόπου

Η πλειοψηφία των μελετών για τους Τσιγγάνους⁷, είχε ως πρωταρχικό στόχο τη μελέτη της γλώσσας⁸. Η παραδοχή ότι οι Τσιγγάνοι αποτελούν μία ενιαία ομάδα που τη χαρακτηρίζει η διαρκής κινητικότητα,

⁷ Με αυτόν το ασαφή, ομοιογενεποιητικό και παραπλανητικό όρο αναφέρονται σε μεγάλο κομμάτι της διεθνούς βιβλιογραφίας σε ομάδες με διακριτά γνωρίσματα (π.χ. χρώμα, ενδυμασία, επαγγέλματα, κοσμοθεωρία) και που παρουσίαζαν μεγάλη και διαρκή κινητικότητα.

⁸ Ως πιθανότερη εκδοχή για τη προέλευση της γλώσσας προβάλλει αυτή της ινδικής και η οποία τα μεταγενέστερα χρόνια επηρέασε σε πολύ μεγάλο βαθμό τις μελέτες για τις μετακινήσεις και την καταγωγή των Τσιγγάνων. Βλ. Σχετικά Grellman 1783, Borrow 1851, Πασπάτης 1862, Smart και Crofton 1875, Leland 1882, Sampson 1926, Brown 1928.

οδήγησε τους μελετητές σε μια πλήρη αποδοχή του γλωσσολογικού μοντέλου ως του πλέον κατάλληλου για την έρευνα της ιστορίας και της καταγωγής τους⁹. Όπως εύστοχα παρατηρούν οι Παπαπαύλου και Κοππάση-Οικονομέα(2002,10):«... αξίζει να παρατηρήσουμε εκ των υστέρων φυσικά, ότι πρόκειται για μια σταδιακή πορεία ‘γενίκευσης’ εννοιών και κατηγοριών που εμφανίζονταν αρχικά πολύμορφες έως και ασυνάρτητες. Οι γλώσσες και οι διαφορετικές διάλεκτοι αρχίζουν να αντιμετωπίζονται ως μια ‘τσιγγάνικη γλώσσα’ και οι διαφορετικές πορείες μέσα στο χώρο και το χρόνο ποικίλων και ασχέτων συχνά μεταξύ τους ομάδων προβάλλονται ως μια κοινή ‘τσιγγάνικη καταγωγή’. Αυτή η ‘γενίκευση’ των ετεροτήτων είχε, όπως θα δούμε στην πορεία, σημαντικές συνέπειες επιστημολογικού χαρακτήρα».

Συναφής είναι και η τάση που εμφανίζεται στις τσιγγανολογικές μελέτες μετά το Β’ Παγκόσμιο Πόλεμο, η οποία λειτουργεί και ως ‘ανθρωπιστικό’ αντίβαρο στην εξόντωση των Τσιγγάνων. Οι μελέτες αυτής της τάσης, βασισμένες σε ένα ,σαφώς, ρομαντικό υπόβαθρο αντιμετωπίζουν τους Τσιγγάνους ως εθνοτική μειονότητα με ιδιαίτερο πολιτισμό που χρήζει προστασίας¹⁰.Ο Τσιγγάνικος πολιτισμός γίνεται αντιληπτός ως ένα σώμα ομοιογενών χαρακτηριστικών, το οποίο έχει ένα ρομαντικό, μυθοποιητικό και μυστικιστικό περιεχόμενο. Για παράδειγμα είναι γνωστές οι απόψεις: «είναι από τη φύση τους νομάδες», «δεν έχουν, τόπο, ούτε πατρίδα», «έχουν τη μουσική και το χορό στο αίμα τους».

Το έργο που άσκησε μεγάλη επιρροή στα σύγχρονα χρόνια και ουσιαστικά έθεσε εν αμφιβόλω τα βασικά επιχειρήματα της κλασσικής τσιγγανολογίας ήταν το βιβλίο της ανθρωπολόγου Judith Okely «Traveller-Gypsies»(1983). Ακολουθούν μια σειρά από έρευνες, θεωρητικές αλλά και αρκετές που στηρίζονται στην επιτόπια έρευνα, που ασκούν κριτική στις ουσιοκρατικές αντιλήψεις για τους Τσιγγάνους.

Εάν εξαιρέσει κανείς τη χρονική απόσταση ,περίπου παρόμοια είναι και η εικόνα που ισχύει και για τις τσιγγανολογικές μελέτες στην Ελλάδα.

⁹ Για το ζήτημα γενικά Βλ. Liegois 1971, Frazer 1998, Λυδάκη 1998 όπου και πλούσια βιβλιογραφία.

¹⁰ Βλ. Block 1939, Clebert 1976, Webb 1975, Gronemeyer και Rakelmann 1988.

Αυτό ισχύει τόσο για τις μελέτες της κλασσικής τσιγγανολογίας¹¹, όσο και για τις σύγχρονες έρευνές της, η οποία εμφανίζεται μόλις στις αρχές του 1990¹². Ένα από τα προβλήματα των μελετών της κλασσικής τσιγγανολογίας, αλλά και των σύγχρονων, είναι η απουσία του χώρου ως ισχυρού αναλυτικού εργαλείου. Αυτό είναι απόρροια της παγιωμένης, και σε πολλές περιπτώσεις, εσφαλμένης αντίληψης που θεωρεί το νομαδικό βίο ως ένα εγγενές στοιχείο του τρόπου ζωής των Ρομά. Μια πρώτη συνέπεια αυτής της θεώρησης είναι ο αυθαίρετος χαρακτηρισμός των Ρομά ως «λαού χωρίς ρίζες»¹³ και την ταύτισή τους με το νομαδικό βίο. Είναι επόμενο, δεδομένου ότι η εθνική ιδεολογία προσλαμβάνει τις πολιτισμικές ταυτότητες ως εδαφικά και γεωγραφικά προσδιορισμένες, το «μη-ρίζωμα» των Ρομά να «επιφέρει την αλλοίωση, την υποβάθμιση και την πολιτισμική απαξίωση των ανθρώπων»(Καυταντζόγλου ό.π.,40). Το παράδειγμα των Ρομά της Ηράκλειας, όπου ο τόπος είναι ένα σημαντικό σημείο αναφοράς, έρχεται σε ευθεία ρήξη με τις θέσεις της κλασσικής τσιγγανολογίας και προσφέρει γόνιμο έδαφος για την κριτική τους θεώρηση.

1.4 Πολιτισμός και Ταυτότητα

Τα τελευταία χρόνια έχει αναπτυχθεί μια έντονη συζήτηση στο χώρο των κοινωνικών επιστημών αναφορικά με τη σχέση τόπου και πολιτισμού. Η κυρίαρχη αντίληψη στο χώρο των κοινωνικών επιστημών ήταν ότι η σχέση τόπου και πολιτισμού ήταν «φυσική». Οι ομάδες ταυτίζονται με συγκεκριμένους γεωγραφικούς χώρους και ο πολιτισμός τους, ομοίως, θεωρείται ριζωμένος σε μια επικράτεια. Επικρατεί μια ταξινομική λογική η

¹¹ Για παράδειγμα Πασπάτης 1862(1995), Φαλτάιτς 1939.

¹² Βλ. ενδεικτικά Τερζοπούλου και Γεωργίου 1996, Λυδάκη 1997, 1998, Ντούσας 1997, Καραθανάση 2000, Βαξεβάνογλου 2001.

¹³ Στατιστικά στην Ελλάδα ο μεγαλύτερος αριθμός των Τσιγγάνων είναι μόνιμα εγκατεστημένοι. Βλ. Τερζοπούλου και Γεωργίου 1996.

οποία απαιτεί καθαρές κατηγορίες πολιτισμών και πολιτισμικών περιοχών. Σ' αυτό συμβάλλει και η εμφάνιση του φαινομένου του εθνικισμού αφού ένα μέρος της ρητορικής του ενισχύεται από την υποστασιοποίηση της σχέσης τόπου, κοινότητας και πολιτισμού .

Τα τελευταία χρόνια η παραπάνω ουσιοκρατική προσέγγιση έχει αμφισβητηθεί με σφοδρότητα από τους ανθρωπολόγους¹⁴. Όπως επισημαίνει ο Νιτσιάκος(2003, 25): «το γεγονός αυτό δεν συνδέεται μόνο με τη γενικότερη κριτική στον εθνικισμό[...], αλλά και με την αναστοχαστική διάθεση των ανθρωπολόγων, που συμβάλλει αρκετά στην αποδόμηση παλιών βεβαιοτήτων και σε μια γενικότερη από μέσα κριτική σε ότι αφορά τα εννοιολογικά και μεθοδολογικά εργαλεία της κλασικής ανθρωπολογικής σκέψης». Νέα φαινόμενα όπως η μετανάστευση, οι κοινότητες της διασποράς, οι υβριδικοί πολιτισμοί και οι ταυτότητες, η διαρκής διακίνηση υλικών και πολιτισμικών αγαθών , η ανάπτυξη των νέων τεχνολογιών απαιτούν την επανεξέταση του «τόπου του πολιτισμού»(Olwig και Hastrup 1997, 3).

Η πιο ακραία, ίσως, πρόταση προς αυτή την κατεύθυνση είναι του Appadurai(1991), ο οποίος εισάγει το νεολογισμό ethnoscapes(εθνοτοπία) ως ένα εργαλείο ανάλυσης της νεωτερικότητας και των φαινομένων που τη συνοδεύουν:τη διασπορά ,την κινητικότητα, τη μετανάστευση, τη διεθνικότητα(transnationalism). Το «εθνό» της εθνογραφίας προσλαμβάνει σήμερα ρευστό και μη εντοπίσιμο χαρακτήρα, στον οποίο καλείται να ανταποκριθεί η ανθρωπολογική περιγραφή. Οι έννοιες του πολιτισμού και της ταυτότητας, απεμπλέκοται από την αντίστοιχη του χώρου και δεν συνιστούν ομοιογενείς και στατικές κατηγορίες που προσδιορίζουν διαχρονικά μια ομάδα ανθρώπων.Κατά συνέπεια ο πολιτισμός γίνεται αντιληπτός ως μια ιστορική δυναμική κατηγορία «... που βρίσκεται σε διαρκή ρευστότητα και αποτελεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης συλλογικών ταυτοτήτων και ετεροτήτων»(Νιτσιάκος 2006,363).

¹⁴ Βλ. Gupta και Ferguson 1992, Olwig και Hastrup1997, Marcus 1998.

Στην παρούσα διατριβή αφετηρία του θεωρητικού πλαισίου της αποτελεί η θεωρία της πρακτικής(Bourdieu 1977)¹⁵. Σύμφωνα με αυτή, ο χορός και η μουσική συνιστούν πολιτισμικές πρακτικές «μέσω των οποίων η κοινότητα διαχειρίζεται το παρελθόν και το παρόν της, ανασυγκροτείται σε συμβολικό επίπεδο και ενσωματώνει στην παράδοσή της τα στοιχεία των σύγχρονων εξελίξεων με έναν δυναμικό τρόπο(Νιτσιάκος ό.π.,87). Οι αντιλήψεις για τον τόπο, την ταυτότητα και τη σχέση μεταξύ κοινωνικών ομάδων, που είναι πάντα σχέσεις εξουσίας είναι ενσωματωμένες στις πολιτισμικές πρακτικές και τις δομούν. Οι πρακτικές είναι οι τρόποι και τα πεδία μέσω των οποίων οι αντιλήψεις αυτές «πραγματώνονται-δηλαδή, κατανοούνται και γίνονται πραγματικές(Cowan 1998,23). Αυτή η επιλογή μας βοηθά να υπερβούμε τη διχοτομία δομή/δράση και κατά συνέπεια να ξεπεράσουμε το πρόβλημα της υποστασιοποίησης της σχέσης τόπου-κοινότητας και τόπου-πολιτισμού.

Ο χορός και η μουσική δεν εκλαμβάνονται ως στατικά πολιτισμικά φαινόμενα , ως «κατάλογοι» σταθερών και αναλλοίωτων χαρακτηριστικών αλλά ως δυναμικές διαδικασίες «ιστορικά προσδιορισμένες και υποκείμενες σε κοινωνικές και πολιτικές χειραγωγήσεις και διαπραγματεύσεις»(Νιτσιάκος ό.π.,88). Η οπτική αυτή μας επιτρέπει να εξετάσουμε το χορό και τη μουσική, πέρα από την αντίληψη που θεωρεί τα δύο αυτά πολιτισμικά φαινόμενα, ως ταυτόσημα με το χώρο, δηλαδή ριζωμένα σε μια γεωγραφική επικράτεια. Η έρευνα δεν αποσκοπεί στο γεωγραφικό εντοπισμό και την ταξινόμηση «καθαρών» χορευτικών και μουσικών μορφών ούτε και τοποθετεί το ζήτημα στη βάση στεγανής διπολικής αντίθεσης «ντόπιου/μη ντόπιου»(Αγγελόπουλος 1997,121).Η ομοιογένεια του όρου ντόπιος έχει αμφισβητηθεί από αρκετές ανθρωπολογικές μελέτες¹⁶. Το τι συνιστά κάθε φορά ντόπιο χορό και μουσική είναι αποτέλεσμα μιας ιστορικής διαδικασίας που συναρτάται με τις εκάστοτε κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες, τις σχέσεις εξουσίας που αναπτύσσονται σε μια δεδομένη χρονική στιγμή καθώς και τη δράση

¹⁵ Πβ. Ortner 1984.

¹⁶ Βλ. Asad 1993, Gefou-Madianou 1999, Appadurai 1988, Marcus 1998.

των υποκειμένων της έρευνας. Στους Ρομά της Ηράκλειας οι όροι «ντόπια μουσική» ή «ντόπιος χορός» δεν χαρακτηρίζονται από μονολιθικότητα αλλά από μεγάλο βαθμό σχετικότητας. Ο ντόπιος και ο ρόμικος λόγος για το χορό και τη μουσική δεν συγκροτείται γύρω από οριστικά συμπεράσματα και ανθίσταται σε κάθε είδους πρακτικές κατηγοριοποίησης και ταξινόμησης. Αυτό που αναδεικνύεται σε κάθε περίπτωση είναι η σημασία της μουσικής και του χορού στη διαδικασία συγκρότησης του τόπου και της ταυτότητας.

Η ιδέα ότι ο χορός και η μουσική απλώς, αντανakλούν τις δομές έχει υποστεί κριτική από τους κοινωνικούς επιστήμονες(Cohen 1982, Stokes 1994). Πέρα από τη θεωρία της 'αντανάκλασης' κοινωνικών δομών, η μουσική και ο χορός παρέχουν τα νοήματα μέσω των οποίων οι ιεραρχίες του τόπου γίνονται αντικείμενο διαπραγμάτευσης, μετασχηματίζονται(Stokes ό.π.) και συμβάλλουν στη συμβολική ανασυγκρότηση του τόπου και των κοινωνικών ομάδων. Είναι ταυτόχρονα προϊόντα και διαδικασίες(Cowan 1998) και σχετίζονται με την πολιτισμική ταυτότητα. Η ταυτότητα είναι μια κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή, που εδράζεται στην ιστορία.

Η ταυτότητα αποτελεί μέσο επικοινωνίας, δια του οποίου γίνεται ο αυτοπροσδιορισμός¹⁷. Σύμφωνα με τη θεωρία των ορίων του Barth(1969) η πολιτισμική ταυτότητα μια ομάδας δεν είναι ένα σύνολο προκαθορισμένων κοινωνικών χαρακτηριστικών. Έτσι το ερευνητικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται από το πολιτισμικό περιεχόμενο των ομάδων στα σύνορα και τις διαδικασίες που ορίζουν αυτές και τις ταυτότητές τους¹⁸. Η διάκριση μεταξύ του ορίου(boundary) και του περιεχομένου(content) επιτρέπει την ανάδειξη μιας ευρύτερης διάκρισης μεταξύ της ονομαστικής(nominal) και της εικονικής(virtual) ταυτότητας. Η πρώτη αφορά το όνομα και η δεύτερη την εμπειρία μιας ταυτότητας.

Ο Grossberg(1996,89) αναφέρει ότι δεν υπάρχουν πλήρως συγκροτημένες, ξεχωριστές και διακριτές ταυτότητες. Αρνείται, επίσης, την

¹⁷ Smith 1987, Καρακασίδου 2000, Αυδίκος 2002α.

¹⁸ Για μια παρουσίαση και κριτική θεώρηση των θέσεων του Barth βλ. Jenkins 1996. Πβ. Αγγελόπουλος 1997.

ύπαρξη αυθεντικών και πρωτότυπων ταυτοτήτων που βασίζονται σε μια καθολικά κοινή καταγωγή ή εμπειρία(ό.π.). Ακόμη θεωρεί ότι η ταυτότητα είναι πάντα ένα προσωρινό και ασταθές αποτέλεσμα των σχέσεων οι οποίες καθορίζουν της ταυτότητες μέσα από τις διαφορές. Ο Stuart Hall ορίζει την ταυτότητα ως μια δομημένη αναπαράσταση(1991,21) , μια «παραγωγή» η οποία είναι πάντα σε εξέλιξη ,δεν ολοκληρώνεται ποτέ και πάντα συγκροτείται μέσα από την αναπαράσταση(Hall 1990,222).

Ακολουθώντας την τελευταία επισήμανση μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ,πέρα από το γεγονός ότι ο χορός και η μουσική συγκροτούν την πολιτισμική ταυτότητα, παράλληλα αποτελούν και αναπαραστάσεις της. Μας δίνεται, έτσι, η δυνατότητα μέσω του χορού και της μουσικής να διερευνήσουμε ζητήματα που αφορούν τις σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών ομάδων καθώς, επίσης, και τις πρακτικές και τις στρατηγικές που αυτές εφαρμόζουν στο χώρο και στο χρόνο. Ειδικά, στην περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας μέσα από την ανάγνωση των αναπαραστάσεων ανιχνεύουμε διάφορες τακτικές αντίστασης που έχουν ως αιχμές το χορό και τη μουσική ενάντια στις στρατηγικές¹⁹ των κυρίαρχων ομάδων.

1.5 Η Εννοιολόγηση της Μουσικής

Αφετηρία για την ανάλυση του μουσικού φαινομένου στην Ηράκλεια είναι το γεγονός ότι για τους πληθυσμούς που προσδιορίζονται ως Ρομά, Γύφτοι οι Τσιγγάνοι,η μουσική είναι, πρωτίστως, μια επαγγελματική

¹⁹ Τη διχοτομία στρατηγική/τακτική αναλύει ο De Certeau (1984). Η στρατηγική αφορά τις δράσεις και τις επιδιώξεις των κυρίαρχων ομάδων, ενώ η τακτική αφορά τις πρακτικές που εφαρμόζουν οι κυριαρχούμενες ομάδες,κυρίως στο πεδίο της καθημερινής ζωής. Οι πρακτικές αυτές αποτελούν την απάντηση των κυριαρχούμενων ομάδων οι οποίες εφαρμόζουν, ιδιοποιούνται και επανερμηνεύουν τις κυρίαρχες στρατηγικές.

ενασχόληση που έχει άμεση σχέση με την επιβίωση της ομάδας²⁰ και αποτελεί μια σημαντική παράμετρο του πολιτισμικού ήθους και της ταυτότητάς της που εντοπίζεται τόσο στο εθνικό παρόν όσο και στην περίοδο πριν από την τελική συγκρότηση των εθνών-κρατών. Είναι αξιοσημείωτο ότι πριν από τη μικρασιατική καταστροφή και την ανταλλαγή των πληθυσμών οι τσέτες, όπως ονομάζονταν οι κομπανίες που αποτελούνταν από δύο ζουρνάδες και ένα νταούλι, ήταν μικτές. Απαρτίζονταν, δηλαδή, από χριστιανούς και μουσουλμάνους Ρομά οι οποίοι συμμετείχαν στα μουσικά και χορευτικά γεγονότα της Τζουμαγιάς αλλά και της ευρύτερης περιοχής. Στο πλαίσιο της διατριβής η μουσική δεν εξετάζεται μορφολογικά και η μελέτη δεν εστιάζει στην 'ιδιαιτερότητα της μουσικής εμπειρίας'(π.χ. Blacking 1995).²¹

Μια καίρια παρατήρηση είναι ότι η μουσική ως επάγγελμα λαμβάνει χώρα πέρα από τα όρια του μαχαλά, και της Ηράκλειας γενικότερα. Επιπλέον, βασικό χαρακτηριστικό των μουσικών είναι η διαρκής κινητικότητα σε διαφορετικούς τόπους και ετερόκλητες εθνοτικές ομάδες και κοινότητες. Οι μουσικοί ασκούν το επάγγελμά τους σε πολύ-εθνοτικά πλαίσια(Seeger 1987) διαπερνώντας και τέμνοντας γεωγραφικά, πολιτισμικά και εθνοτικά όρια. Μ' αυτό τον τρόπο οι μουσικοί εμπειριοποιούν ,ταυτόχρονα, την αίσθηση του τοπικού, του εθνοτικού και του δι-εθνοτικού²². Κατά συνέπεια, το μουσικό μόρφωμα που οι Ρομά χειρίζονται, διαχειρίζονται και προσφέρουν προς κατανάλωση χαρακτηρίζεται από μεγάλη ρευστότητα²³. Εν πολλοίς, η μουσική που, τελικά , οι Ρομά διαμορφώνουν από κοινού με τους κάθε είδους πελάτες

²⁰ Στη διεθνή και την ελληνική βιβλιογραφία επικρατούν διάφορες τάσεις για τη σχέση των Ρομά με τη μουσική. Για το ζήτημα βλ. ενδεικτικά Φαλτάιτς 1927, Γιαννακόπουλος 1981, Μαζαράκη 1984, Baud-Baud-Bony 1984, Rice 1994, Silverman 1996, Pettan 1996, Brandl 2000, Baumann 2000, Blau, Keil και Feld 2002.

²¹ Για μια παρόμοια οπτική βλ. Theodosiou 2003.

²² Δεδομένου ότι σήμερα οι μουσικοί ενσωματώνουν διαρκώς μελωδίες αλλά και τρόπους παιξίματος(π.χ. διφωνίες) που υπερβαίνουν τα όρια του εθνικού θα είχε ενδιαφέρον να μελετήσκει κανείς τον τρόπο που οι ίδιοι αντιλαμβάνονται, στη σημερινή μοντέρνα εποχή, τη σχέση μεταξύ τοπικού και παγκόσμιου.

²³ Για μια συζήτηση για τη ροή πολιτισμικών μορφών στη μοντέρνα κατάσταση Βλ. Appadurai 1986, Clifford 1997.

τους είναι ένα προϊόν σχισμογέννεσης μιας «...προοδευτικής διαφοροποίησης μέσω μιας αθροιστικής αλληλεπίδρασης και διαντίδρασης»(Bateson[1936] 1958,1972, Keil και Feld 1994).

Όπως και οι μουσικοί, έτσι και η μουσική που παίζουν υπερβαίνει τα συμβατικά γεωγραφικά και εθνοτικά όρια. Είναι συγχρόνως τοπική, υπερτοπική, και δι-εθνοτική. Δεν μπορούμε να μιλάμε για αυθεντικά ,καθαρά και ανόθευτα μουσικά κομμάτια ή γένη. Το θρακιώτικο, το βλάχικο , το ποντιακό κ.ο.κ είναι ρευστές και χαλαρές κατηγορίες που νοηματοδοούνται διαφορετικά κάθε φορά και εξαρτώνται πάντα από το πλαίσιο αναφοράς. Δεν πρόκειται για όρους που απλά παραπέμπουν γενικά και αόριστα σε μιαν ιστορικά ασφαλή εθνοτική καταγωγή.

Το παράδειγμα των μουσικών της Ηράκλειας και της επαγγελματικής τους ενασχόλησης με τη μουσική επιβεβαιώνει τους Gupta και Ferguson(1992) ότι ο ισομορφισμός μεταξύ χώρου, τόπου και πολιτισμού δεν ισχύει αλλά κατασκευάζεται από το έθνος κράτος αλλά και διαμέσου των ταξινομικών σχημάτων «ρεπερτόριο» και «γένος». Οι μουσικοί με τη συνεχή τους κινητικότητα δεν εξουδετερώνουν τις τοπικότητες τις οποίες επισκέπτονται αλλά προσδίδουν σ' αυτές ένα δυναμικό νόημα. Κατά παράδοξο τρόπο με τη μουσική που παρέχουν στους τόπους και στις ομάδες που επισκέπτονται φαίνεται ότι εξουδετερώνουν αλλά και την ίδια στιγμή επιβεβαιώνουν την πολιτισμική γεωγραφία.

Ένα βασικό στοιχείο της κινητικότητας των μουσικών είναι η επαφή τους με την κυρίαρχη ομάδα. Αυτές οι κοινωνικές συναντήσεις(Βλ. Goffman 1961) χαρακτηρίζονται από την ανάπτυξη άνισων και ασύμμετρων σχέσεων εξουσίας. Έτσι, στις αντιλήψεις της κυρίαρχης ομάδας, η οποία έχει και τη δύναμη να εξωτικοποιεί(Said 1979), οι Ρομά εξωτικοποιούνται περισσότερο ως προς τη μουσική τους δεινότητα και λιγότερο ως εθνοτική ομάδα. Παρότι η κυρίαρχη αυτή πρακτική του εξωτισμού θέτει τους Ρομά σε μειονεκτική θέση, οι ίδιοι εστιάζουν την προσοχή τους σε διάφορες μορφές αντίστασης χωρίς ,εντούτοις, να έρχονται σε ανοικτή ρήξη με την κυρίαρχη ομάδα. Οι μορφές αυτές αντίστασης από τη μια αμφισβητούν και υπονομεύουν τους εξουσιαστικούς λόγους και από την άλλη

διαπραγματεύονται μαζί τους. Ίσως, η πιο οξύμωρη πρακτική αντίστασης των Ρομά είναι η επίπλαστη αποδοχή από την πλευρά τους των λόγων του εξωτισμού και η παράλληλη χρήση τους για τη συγκρότηση ενός εθνοτικού «αντίλογου» ο οποίος εκφράζεται ως πολιτισμική ανωτερότητα. Επιπλέον, οι Ρομά δεν υιοθετούν απλά τον ιδεολογικό εξοπλισμό του εξωτισμού αλλά σε αρκετές περιπτώσεις κατασκευάζουν και προβάλλουν πιο ακραίες θέσεις με σκοπό το μετασχηματισμό των αρνητικών αντιλήψεων γι' αυτούς σε θετικές αναπαραστάσεις. Δηλαδή, οι Ρομά καταφεύγουν στον αυτοεξωτισμό (βλ. Savigliano 1995) ως τακτική αντίστασης κατά του εξωτισμού, ο οποίος βασίζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό στην ουσιοκρατική συγκρότηση του εξωτικού λόγου. Αυτή η διαπλοκή και η παλινδρόμηση μεταξύ εξωτισμού και αυτοεξωτισμού δεν αφορά μόνο τους μουσικούς αλλά το μαχαλά στο σύνολό του.

Η μουσική, λοιπόν, όπως και η εντοπιότητα, αναδεικνύεται σε στέρεη βάση της διεκδικητικής τακτικής των Ρομά, ώστε να λάβουν μια ισότιμη, ή τουλάχιστον καλύτερη, θέση στην Ηρακλειώτικη ταυτότητα. Και οι δύο έννοιες είναι εξαιρετικής σημασίας στη διαδικασία ταυτοποίησης (identification) στις διάφορες κοινωνικές συναντήσεις, αφού τους δίνει τη δυνατότητα να διεκδικήσουν ένα μέρος του ελέγχου (Comaroff & Comaroff 1993, xiv) σε μεταβαλλόμενα πολιτισμικά περιβάλλοντα.

Μια σημαντικότερη συνεισφορά στη μελέτη των Ρομά μουσικών είναι το βιβλίο «Balkan Bright Morning» (Blau, Keil & Feld 2002) που αφορά τους Ρομά μουσικούς της Ηράκλειας. Είναι από της ελάχιστες επιστημονικές μελέτες στη διεθνή βιβλιογραφία που εστιάζει στο συγκεκριμένο θέμα. Μια αξιοπρόσεκτη ιδιαιτερότητα του βιβλίου είναι η πολυδιάστατη προσέγγιση του ζητήματος. Πιο συγκεκριμένα το βιβλίο, πέρα από τα κείμενα, περιλαμβάνει ένα μεγάλο αριθμό φωτογραφιών και ένα ψηφιακό δίσκο (cd) με «ηχοτοπία» (soundscapes). Τα κείμενα υπογράφουν ο Charlie και η Angie Keil, τις φωτογραφίες επιμελείται ο Dick Blau και το cd με τα ηχοτοπία ο Steven Feld.

Οι Keils(ό.π.,102) υποστηρίζουν ότι οι μουσικοί της Ηράκλειας,όπως συμβαίνει και στην περίπτωση των Ρομά του Κοσόβου²⁴, παρέχουν πολλά διαφορετικά μουσικά ύφη και γένη στις επιμέρους εθνοτικές ομάδες που επισκέπτονται και το γεγονός αυτό έρχεται σε αντίθεση με αντίστοιχες περιπτώσεις Ρομά μουσικών σε άλλα Βαλκανικά κράτη. Στη Βουλγαρία²⁵ οι Ρομά μουσικοί έχουν διαμορφώσει ένα μουσικό ύφος ή γένος για όλες τις εθνοτικές ομάδες , ενώ στην Πρώην Γιουγκοσλαβική Δημοκρατία της Μακεδονίας(FYROM)²⁶ οι μουσικοί παίζουν ένα ξεχωριστό ύφος για την κάθε εθνοτική ομάδα. Σ'αυτό που συγκλίνουν οι Keils είναι η ικανότητα των Ρομά μουσικών να αντεπεξέρχονται με επιτυχία στις προσδοκίες και στις μουσικές προτιμήσεις των πελατών τους. Η μουσική που παίζουν υπερβαίνει τα εθνοτικά όρια και αντιμετωπίζει με επιτυχία την πολιτισμική πολλαπλότητα των πελατών μέσα από μια περιεκτική ενοποίηση της μουσικότητάς τους. Μια βασική αδυναμία του βιβλίου είναι ότι δεν είναι προϊόν συστηματικής επιτόπιας έρευνας αλλά είναι αποτέλεσμα σύντομων σποραδικών επισκέψεων, γεγονός το οποίο, όμως, δηλώνεται εξ αρχής από τους συγγραφείς. Επίσης, ο πρόλογος ,τον οποίο υπογράφει ο Ρομά μελετητής και ακτιβιστής Ian Hancock, χαρακτηρίζεται από τις ουσιοκρατικές αντιλήψεις της τσιγγανολογίας για την καταγωγή, τη γλώσσα και τον πολιτισμό των Ρομά. Παρά τις οποίες αδυναμίες του το βιβλίο αποτελεί μια στέρεη βάση για την ανάπτυξη μιας περαιτέρω συζήτησης για τη σχέση των Ρομά με τη μουσική. Το στοιχείο που κάνει αυτή τη μελέτη ξεχωριστή είναι ο έντονος ανθρωπιστικός και διαλογικός της χαρακτήρας.

Μια μελέτη που παρουσιάζει μεγάλη συνάφεια με την παρούσα διατριβή είναι της Theodosiou(2003). Πρόκειται για εθνογραφία που αφορά τους γύφτους μουσικούς που ζούνε στον Παρακάλαμο Ιωαννίνων, μια κοινότητα κοντά στα ελληνοαλβανικά σύνορα. Η Theodosiou διερευνά τις διαδικασίες που εμπλέκονται στις ενσώματες πρακτικές, την μουσική εν

²⁴ Για την περίπτωση του Κοσόβου βλ. Pettan 1996b.

²⁵ Για την περίπτωση της Βουλγαρίας βλ. Statelova 1998.

²⁶ Γι' αυτή την περίπτωση βλ. Rice 1982, Silverman 1996.

προκειμένω, και πώς μέσα από αυτές προσδιορίζεται ο τόπος. Επίσης, με ποιο τρόπο αυτές οι πρακτικές συνδέονται με το διφορούμενο και περιθωριακό τόπο στη ελληνοαλβανική μεθόριο, και πως πραγματοποιούνται και εμπειριοποιούνται οι διεθνολογικές σχέσεις μεταξύ γύφτων και μη γύφτων.

1.6 Η Εννοιολόγηση του Χορού

Το ενδιαφέρον της ανθρωπολογίας για το χορό εντοπίζεται στη δεκαετία του 1920(Λουτζάκη 2004α,14). Αρχικά ο Radcliffe-Brown(1922), η Mead(1922), ο Evans-Pritchard(1928) και αργότερα οι συνεργάτες του σεμιναρίου που οργάνωσε η Franzisca Boas(1944), εντάσσουν στα ενδιαφέροντά τους το χορό και «επικεντρώνονται στην κοινωνική διάσταση του χορού, στο ρόλο που αυτός παίζει στον πολιτισμό, καθώς και στις διάφορες λειτουργίες του στο πλαίσιο της ευρύτερης κοινωνικοπολιτικής οργάνωσης του ανθρώπου»(Λουτζάκη ό.π.). Το 1937 μεταφράζεται στα αγγλικά το βιβλίο του Curt Sachs με τον τίτλο *World History of the Dance*. Όπως σημειώνει η Λουτζάκη: «το βιβλίο αυτό επηρέασε έντονα τη χορευτική κοινότητα της εποχής και συνεχίζει να επηρεάζει ακόμα και σήμερα τους μελετητές με εξειδικευμένη παιδεία στο χορό και τα μουσική, οι οποίοι ορμώμενοι από το αντικείμενο που υπηρετούν πρακτικά αντιμετωπίζουν το χορό(πάντα στον πληθυντικό 'οι χοροί') σαν κάτι απομονωμένο από την κοινωνική πραγματικότητα, ως ένα σύστημα δηλαδή που λειτουργεί με τους δικούς του νόμους και κανόνες» (ό.π.,15). Τη δεκαετία του 1960 η Kurath(1960) εισάγει τον όρο εθνολογία του χορού. Οι απόψεις της είναι επηρεασμένες από τον εξελικτικισμό και τη θεωρία της διάχυσης αλλά διαφοροποιείται από τη γερμανική σχολή, καθώς εισάγει την εμπειρική έρευνα, την εργαστηριακή μελέτη και τη διάκριση δομής και ύφους.

Τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 έκανε την εμφάνισή της μια νέα γενιά αμερικανών ανθρωπολόγων, οι οποίοι ήταν επηρεασμένοι από την αντί-εθνοκεντρική θεώρηση της αντικειμενικότητας του ερευνητή(Ness

1996,252). Επιστήμονες όπως η Kaeppler(1972), και η Hanna(1980) έχουν ως αφετηρία της Αμερικανική και Βρετανική ανθρωπολογική παράδοση²⁷. Η παράδοση αυτή αντιτίθεται στην αντίστοιχη λαογραφική της Ανατολικής Ευρώπης²⁸. Η βασική διαφορά είναι ότι η σχολή της Ανατολικής Ευρώπης δίνει έμφαση στις χορολογικές όψεις του χορού και στη μορφή του, δηλαδή ως «τελειωμένο προϊόν»(end product). Στον αντίποδα η ανθρωπολογική σχολή αντιλαμβάνεται το χορό ως ένα φαινόμενο που θα πρέπει να μελετηθεί σε σχέση με ένα συγκεκριμένο πλαίσιο. Οι εκφραστές αυτής της σχολής δεν μελετούσαν το χορευτικό φαινόμενο στο οικείο τους πολιτισμικό τους πλαίσιο αλλά σε γεωγραφικά και κοινωνικά απομονωμένες εθνοτικές ομάδες. Το 1970 η Keali'inohomoku ,στο κλασσικό της πια άρθρο, μελετά το μπαλέτο με όρους εθνικού χορού. Κατ' αυτό τον τρόπο, η ματιά του εθνογράφου του χορού μετατοπίζεται στο 'δικό' του πολιτισμό, γεγονός ασύνηθες για την ανθρωπολογία της περιόδου εκείνης(Thomas 2003,80). Αργότερα, αρκετές εθνογραφίες επηρεάζονται τόσο από τον πολιτισμικό σχετικισμό που εισάγει η Keali'inohomoku όσο και από τη θεωρία της κοινωνικής κατασκευής για τη μελέτη της σχέσης χορού και πολιτισμού²⁹. Κάτω από αυτό το θεωρητικό πρίσμα η πεποίθηση ότι ο χορός είναι μια δεδομένη και καθολική κατασκευή τίθεται σε συζήτηση .Όπως παρατηρεί η Thomas(ό.π.,81),στη δεκαετία του 1980 και του 1990 οι χορευτικές εθνογραφίες προεκτείνουν τη θεματολογία τους σε ζητήματα όπως το φύλο, η σεξουαλικότητα, η ταυτότητα, το σώμα, ο άλλος και ο αναστοχασμός³⁰.

Στην Ελλάδα το πρώτο ,ουσιαστικά, κείμενο που θέτει τις βάσεις για μια επιστημονική μελέτη του χορού είναι το άρθρο του λαογράφου Δημητρίου Λουκάτου, το οποίο δημοσιεύεται στο περιοδικό «Νέα Εστία», το 1960. Ο Λουκάτος ,επηρεασμένος από τη γαλλική εθνογραφική σχολή

²⁷ Βλ. σχετικά Kaeppler 1991, Williams 1991, Grau 1993.

²⁸ Βλ. Lange 1980, Buckland 1999.

²⁹ Kaeppler 1985, Novack 1990, Sklar 1991, Grau 1993.

³⁰ Cowan 1998, Novack 1990, Sklar 1991, Grau 1993, Farnell 1994.

της εποχής, αντιμετωπίζει το χορό ως ολοκληρωμένο λαογραφικό φαινόμενο και αναφέρεται στον κοινωνικό και το συμβολικό του ρόλο. Δυστυχώς, η νέα αυτή οπτική δεν έτυχε κατάλληλης συνέχειας και μάλλον αγνοήθηκε παντελώς(ό.π.).

Η Λουτζάκη(2004α) ονομάζει την περίοδο έως το 1980 ως προεπιστημονική. Τα δημοσιεύματα αυτής της περιόδου χαρακτηρίζονται από έμμεσες αναφορές για το χορό και αφορούν τη γνώση του τόπου, «ένα είδος πατριδογνωσίας'(Αντζακα-Βέη και Λουτζάκη 1999), όπου η πόλη, το χωριό ή η περιοχή εξετάζονται 'τόσο από την άποψη του ζωτικού χώρου(γεωγραφία, χωρογραφία, τοπογραφία) όσο και από την άποψη της χρονικής διάρκειας(ιστορίας από αρχαιότατων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς'(Κυριακίδου-Νέστορος 1978,57)». ³¹ Συνεχίζοντας τη κριτική της ανάλυση η Λουτζάκη θεωρεί την περίοδο 1980-1990 ως μια δεκαετία προετοιμασίας πριν από τη μετάβαση στην επιστημονική φάση του χορού στη χώρα μας. Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι μέσα σε αυτή τη περίοδο έλαβε χώρα η ανωτατοποίηση της Γυμναστικής Ακαδημίας σε ΤΕΦΑΑ και η θεσμοθέτηση της ειδικότητας των ελληνικών παραδοσιακών χορών(ό.π.).

Στα τέλη του 1980 εκπονούνται οι πρώτες διδακτορικές διατριβές(Antzaka 1986, Δήμας 1989, Ζωγράφου 1989, Loutzaki 1989), οι οποίες στηρίχτηκαν στη συμμετοχική παρατήρηση και στη συγχρονική προσέγγιση. Ειδικότερα οι διατριβές των Δήμα και Ζωγράφου³² έχουν ουσιαστικό και συμβολικό χαρακτήρα αφού λειτουργούν ως «μηχανισμοί ακαδημαϊκής και επιστημονικής νομιμοποίησης της ενασχόλησης με το χορό στην Ελλάδα»(Αυδίκος 2006).

Το 1991 εισάγεται το μάθημα της ανθρωπολογίας του χορού στο Τμήμα μουσικών σπουδών της Αθήνας και το 1995 στο τμήμα κοινωνικής ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου. Το 1992 εκδίδεται το περιοδικό «Εθνογραφικά» με αφιέρωμα στο χορό σε επιμέλεια Ρένας

³¹ Για περαιτέρω περιγραφή και ανάλυση των δημοσιεύσεων της περιόδου αυτής βλ. Λουτζάκη 2004.Πβ. Λουτζάκη 1992.

³² Επιβλέπων και των δύο ερευνητών ήταν ο λαογράφος καθηγητής Μιχάλης Μερακλής.

Λουτζάκη, και το 1994 κυκλοφορεί ο συλλογικός τόμος «Χορός και Κοινωνία» σε επιμέλεια του Βασίλη Νιτσιάκου. Οι δύο αυτές εκδόσεις άσκησαν μεγάλη επιρροή και έφεραν τους μελετητές του χορού σε επαφή με την ανθρωπολογική θεωρία, με νέες προσεγγίσεις του χορού και με ένα νεωτερικό λαογραφικό λόγο (Αυδίκος 2006, 355). Οι συνεργάτες αυτών των δύο συλλογικών εκδόσεων είχαν διαφορετικές επιστημονικές καταβολές και προέρχονταν από διάφορους χώρους: κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, λαογράφοι, δάσκαλοι χορού, καθηγητές ΤΕΦΑΑ, ιστορικοί της τέχνης κ.α.

Ένα σημαντικό, επίσης, γεγονός που προξένησε πολλές συζητήσεις ήταν η μετάφραση στα ελληνικά του βιβλίου της Jane Cowan [1990 (1998)], η οποία δεν εστίαζε στο χορό ως κίνηση αλλά που τον αντιμετώπισε ως πολιτισμική πρακτική με σκοπό να διερευνήσει τις σχέσεις εξουσίας, τις έμφυλες ταυτότητες και την κοινωνικότητα στο Σοχό Θεσσαλονίκης.

Από τότε έως και σήμερα εκπονήθηκαν μια σειρά από διδακτορικές διατριβές από Έλληνες επιστήμονες, με διαφορετικούς προσανατολισμούς και μεγάλη ευρύτητα στη θεματολογία, γεγονός που σηματοδοτεί ένα έντονο ενδιαφέρον για τη μελέτη του χορού³³. Ένας μικρός αριθμός από τις παραπάνω διατριβές ασχολούνται με τη σχέση χορού και πολιτισμικής ταυτότητας.

Η Koutsouba (1997) έχοντας ανθρωπολογική θεωρητική κατάρτιση μελετά την πολιτισμική ταυτότητα της Λευκάδας όπως αυτή αποτυπώνεται στο χορό, τη δομή και το ύφος του. Η Koutsouba, πέρα από όλα τα άλλα, για την πληρέστερη κατανόηση χρησιμοποιεί και τη δομο-μορφολογική προσέγγιση του χορού και στην ουσία είναι μια απόπειρα δημιουργικής σύνθεσης μεταξύ της ανθρωπολογίας του χορού

³³ Ζήκος 1991, Παναγιωτοπούλου 1991, Τυροβολά 1994, Σαχινίδης 1995, Σερμπέζης 1995, Πραντσιδής 1995, Σπηλιάκος 1995, Koutsouba 1997, Γουλιμάρης 1998, Δούκα 1998, Πανοπούλου 2001, Λυκεσάς 2002, Φιλίππου 2002, Κάρδαρης 2002, Βαβρίτσας 2003, Λάντζος 2003, Ρούμπης 2003, Manos 2003, Margari 2005.

και της εθνοχορολογίας³⁴. Η προσέγγιση αυτή δεν είναι τυχαία αλλά συναρτάται άμεσα με την επαγγελματική και επιστημονική ταυτότητα της ερευνήτριας, η οποία ήταν και πτυχιούχος ΤΕΦΑΑ με ειδικότητα στους ελληνικούς χορούς και είχε χορευτική και διδακτική εμπειρία.

Στη μελέτη της Παπαρανίου(2000) το καινοτόμο στοιχείο για τα ελληνικά δεδομένα είναι ότι τη βάση της ερμηνευτικής της οπτικής αποτελεί η έννοια της παραστασιακής επιτέλεσης. Το αντικείμενο της μελέτης της είναι το *φλαμένκο* στους Τσιγγάνους στη Jerez de la Frontera στην Ανδαλουσία(Ισπανία). Οι Τσιγγάνοι σ' αυτή την περιοχή θεωρούν το φλαμένκο ως κατεξοχήν «δικό τους» χορό και αναπόσπαστο κομμάτι της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Πέρα, όμως, από την εμβληματική χρήση, του το *φλαμένκο* χρησιμοποιείται ως στοιχείο διάκρισης από τους μη-Τσιγγάνους.

Η Πανοπούλου(2001) θεωρεί το χορό, ως ενδείκτη της ταυτότητας των Βλάχων του ν. Σερρών, που μπορεί να μας «...πληροφορήσει για τις κοινωνικές σχέσεις, τις συμπεριφορές, τις αξίες των ατόμων»(ό.π.,303). Βασικό στοιχείο του θεωρητικού της πλαισίου είναι η αξιοποίηση της ανθρωπολογικής θεωρίας των τριών γενεών, όπως αυτή παρουσιάστηκε στην Ελλάδα από την Άλκη Νέστορος-Κυριακίδου. Βάσει αυτής της οπτικής η Πανοπούλου εξετάζει τις αλλαγές στο χορευτικό φαινόμενο ανάμεσα σε τρεις γενιές Βλάχων.

Ο Manos(2002), άμεσα επηρεασμένος από την Cowan(1998), εστιάζει στην πολιτική χρήση του χορού στην περιοχή της Φλώρινας, η οποία χαρακτηρίζεται από τη συνύπαρξη ετερογενών πληθυσμιακών κατηγοριών. Ειδικότερα, ο Manos αναδεικνύει τη ρευστότητα των επιλογών των ατόμων και των ομάδων στα διάφορα χορευτικά γεγονότα. Σ' αυτή τη διαδικασία ο χορός λειτουργεί ως ένα εύπλαστο και χειραγώγιο πολιτισμικό προϊόν.

³⁴ Πολύ πρόσφατα έχει αναπτυχθεί στη χώρα μας ένας διάλογος για τη σχέση εθνοχορολογίας και ανθρωπολογίας του χορού. Βλ. σχετικά Κουτσούμπα 2002, Ζωγράφου 2006.

Η Margari(2004) στη διατριβή της χρησιμοποιεί το χορό ως ερμηνευτικό εργαλείο ώστε να αναλύσει την κατασκευή της εθνικής ταυτότητας και πώς αυτή επηρεάζεται από τη μετανάστευση πληθυσμών από τη Νότιο Αλβανία στην Ελλάδα. Οι ελληνογενείς της Νοτίου Αλβανίας, όπως τους ονομάζει, βρίσκονται στο μέσο εθνικών αντεκδικήσεων και χρησιμοποιούν το χορό ως μέσο διαπραγμάτευσης.

Στην περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας ο χορός, αντίθετα με τη μουσική, πραγματώνεται εντός του μαχαλά, δεν εμπλέκεται με οικονομική ή επαγγελματική πρακτική και ανασυγκροτεί συμβολικά την κοινότητα. Ο χορός αναπαριστά το αίσθημα της κοινής καταγωγής και ανασυγκροτεί συμβολικά την κοινότητα, έστω και με απουσία του «πολιτισμικά ετέρου» (Royce 1977,164).

Μια έννοια πολύ χρήσιμη για τη ανάδειξη της πολυσυνθετότητας του χορευτικού φαινομένου είναι αυτή του χορευτικού γεγονότος³⁵, ή χορευτικού επεισοδίου(Λουτζάκη 1999). Η Cowan προσεγγίζει το χορευτικό γεγονός σαν μια «σφαίρα αλληλεπίδρασης που είναι, από πολλές απόψεις, οριοθετημένη[...]χρονικά και τοπικά[...] και τοποθετείται εννοιολογικά ξεχωριστά από τις δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, είναι διακριτό ή 'πλαισιωμένο'» (ό.π.,26). Η Λουτζάκη υπογραμμίζει ότι το χορευτικό επεισόδιο «αφορά δραστηριότητες ή όψεις δραστηριοτήτων που τοποθετούνται σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, καθορίζονται από αξίες και συμβάσεις, προϋποθέτουν ρόλους και πλαίσιο, ενέχουν σημασίες[...]», δηλαδή διαδικασίες που κατανοούνται στην πληρότητά τους μόνον όταν διεισδύσουμε στα συστατικά που απαρτίζουν το χορευτικό επεισόδιο» (ό.π.,221).

Πάνω σε αυτή τη συλλογιστική ο χορός των Ρομά του μαχαλά της Ηράκλειας μελετάται , κυρίως, ως διαδικασία³⁶ αλλά και ως κίνηση³⁷. Ο

³⁵ Για το χορευτικό γεγονός βλ. Keali'inohomoku 1973, Royce 1977, Stone 1982, Torp 1989, Ronström 1989, Cowan 1998.

³⁶ Δηλ. «έναν ζωντανό οργανισμό που δημιουργείται ,αναπτύσσεται, ανθίσταται σε επιρροές, αλλοιώνεται, συνεχίζει να υπάρχει, ανθίσταται, πεθαίνει, ξαναζει, μεταμορφώνεται, συμπληρώνει, υποστηρίζει»(Λουτζάκη ό.π.,216).

στόχος είναι να αποκαλυφθούν τα πολλαπλά νοήματα, μηνύματα και οι συμβολισμοί που εγγράφονται στις χορευτικές πρακτικές και οι οποίες με τη σειρά τους θα μας οδηγήσουν στην ανάδειξη της ευρύτερης σχέσης του χορού με τον τόπο και την ταυτότητα των Ρομά, καθώς και στην αποκάλυψη των κυρίαρχων και κυριαρχούμενων αναπαραστάσεων δηλαδή στο πλέγμα των σχέσεων και των διαπραγματεύσεων με τις υπόλοιπες εθνοτικές ομάδες της Ηράκλειας.

Ο χορός, στην ευρύτερη περιοχή φέρει σαφώς τα σημάδια μιας ιδιαίτερης τοπικότητας και τα ιδεολογικά αποτυπώματα της εντοπιότητας, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή μετά την τελική συγκρότηση των εθνικών κρατών στην περιοχή των Βαλκανίων. Η χορευτική εμπειρία στο μαχαλά διακρίνεται από μεγάλη ρευστότητα, τόσο στο επίπεδο της ονοματοδοσίας του χορού όσο και στη διαδικασία ταξινόμησής του στις τοπικές ταξινομικές κατηγορίες, που διέπονται από άκρως ελαστικές και χαλαρές αρχές. Έτσι, οι χοροί δεν νοούνται ως μονολιθικές ονομασίες αλλά ως προϊόντα μιας διαρκούς συνθήκης διαμόρφωσης και (επανα)καθορισμού της πολιτισμικής ταυτότητας.

Τα γέρικα , τα βουλγάρικα, τα ελληνικά ,τα ποντιακά, τα γκαγκαβούζικα, τα ευρωπαϊκά, το τσιφτετέλι ,ως χορευτικές μορφές στενά συνδεδεμένες με το σύνολο των εθνοτικών ομάδων της Ηράκλειας αλλά και το ιστορικό της υπόβαθρο, μας καλούν να αναρωτηθούμε για τη σχέση τους με τον τόπο, μέσα στον οποίο πραγματώνονται. Επιπλέον, εντοπίζουμε το πρόβλημα της γενικότερης συνάφειας μεταξύ τοπικής χορευτικής εμπειρίας και πρακτικής με την αντίστοιχη μη τοπική και υπερτοπική. Η πολυμορφία και η ποικιλομορφία του εμπειρικού παραδείγματος των Ρομά της Ηράκλειας μας ωθεί να πραγματευτούμε εκ νέου τη σχέση τόπου και πολιτισμού (Olwig και Hastrup 1997,3), τόπου και χορού εν προκειμένω και να οδηγηθούμε στην αναζήτηση νέων θεωρητικών εργαλείων. Μεταφορικά, θα λέγαμε ,ότι η διατριβή ενδιαφέρεται για τη μελέτη της χορευτικής τοπογραφίας και όχι απλά για την περιγραφή μιας γεωγραφικής-χωρογραφικής χορογραφίας.

³⁷ Ο όρος κίνηση αναφέρεται στη «μορφή και τεχνική της κίνησης, χορογραφική σύνθεση, υφολογικά στοιχεία, παραλλαγές, συνθήκες χρήσης, ορολογία και στη συνέχεια τη χρήση της κίνησης» (Λουτζάκη ό.π.).

2.1 Ανθρωπολογία οίκοι και αναστοχασμός

Παρά την ιδιαιτερότητά της η Ηράκλεια κατατάσσεται στις μελέτες ανθρωπολογίας οίκοι. Η Γκέφου-Μαδιανού(1998,365-366) ορίζει ως «ανθρωπολογία οίκοι» τη μελέτη του οικείου πολιτισμού του ανθρωπολόγου, τη μελέτη δηλαδή κοινωνικών και πολιτισμικών ομάδων που ζουν στο ίδιο στενό ή ευρύτερο πλαίσιο με αυτό που ζει και εργάζεται ο εθνογράφος(όπως για παράδειγμα, εθνοτικές ομάδες, εθνικά κράτη ή γεωγραφικές περιοχές). Βέβαια το περιεχόμενο του όρου και τα κριτήρια ορισμού του παραμένουν ασαφή και αυτό αντικατοπτρίζεται στις πολλαπλές εκδοχές με τις οποίες εμφανίζεται στη βιβλιογραφία³⁸. Ορισμένοι όροι που χρησιμοποιούνται εναλλακτικά³⁹ και αναφέρονται στην ιδιότητα του ανθρωπολόγου είναι: ιθαγενής(native), γηγενής/ντόπιος(indigenous), «από τα μέσα» ανθρωπολόγος(insider), περιθωριακά ιθαγενής(partial insider), μερικώς «μέσα»(partial insider) ή «κατά το ήμισυ»(halfies).

Χωρίς καμία διάθεση απόλυτης κατηγοριοποίησης η προσωπική μου περίπτωση παρουσιάζει τα εξής χαρακτηριστικά: δεν ήμουν Ρομά, η Ηράκλεια δεν είναι/ήταν τόπος διαμονής μου και καταγωγής μου, δεν ανήκω σε καμία από τις εθνοτικές ομάδες που εντοπίζονται στον ευρύτερο χώρο της Ανατολικής Μακεδονίας, κατοικούσα στη Δράμα(περίπου 100 χλμ. από την Ηράκλεια) και η διαμονή μου εκεί ,αρχικά τουλάχιστον, σχετιζόταν με επαγγελματικούς σκοπούς διαφορετικούς από αυτούς της εκπόνησης μιας διατριβής. Στη σχέση μου με τους Ρομά ο «οίκος» αναφέρεται σε μεγαλύτερο βαθμό στο εθνικό κράτος και στην

³⁸ Πβ. Messerschmidt 1981.

³⁹ Για παράδειγμα. «ιθαγενής ανθρωπολογία», «ανθρωπολογία οίκοι», «εντόπια ανθρωπολογία», η μελέτη μια κοινωνίας «από τα μέσα» ή «από τα έξω», «από τα κάτω» ή από τα πάνω»(Γκέφου-Μαδιανού ό.π).

περιστασιακή μου εγκατάσταση στο ευρύτερο γεωγραφικό χώρο της Ανατολικής Μακεδονίας.

Ενίοτε η «ανθρωπολογία οίκοι» και η σύγχρονη λαογραφία συμβάλλουν στην ανάδειξη της πολιτισμικής και κοινωνικής σημασίας των συναισθημάτων και του τρόπου με τον οποίο αυτά ταξινομούνται. Ο χορός και η μουσική συνιστούν πολιτισμικές μορφές που εμπλέκονται άμεσα με τα συναισθήματα και την εμπειρία, άρα είναι σε θέση να αποκαλύψουν τα ντόπια ταξινομικά σχήματα. Η θεώρηση αυτή, παρά τον μερικό της χαρακτήρα, συνεισφέρει στην κατανόηση του πολιτισμικού καθορισμού των συναισθημάτων και της εμπειρίας και «παραπέμπει στη σημαντική διάσταση μιας συναισθηματικής και, άρα «από τα μέσα», θέασης της κοινωνικής πραγματικότητας»(Γκέφου-Μαδιανού ό.π.,393). Την «από τα μέσα» θέαση και συνεπώς, την κατανόηση της «εντόπιας γνώσης διευκολύνουν από κοινού η πολιτισμική εγγύτητα του ερευνητή και η ενεργητική χρήση της γλώσσας(βλ. Altorki και El-Solh 1998, Γκέφου-Μαδιανού,391). Μέσα από την επιτόπια έρευνα «οίκοι» δίνεται η δυνατότητα στο εντόπιο εθνογράφο «...να αναγνωρίζει τα πολιτισμικά πρότυπα, ακόμα και όταν εμφανίζονται με τρόπο συγκαλυμμένο και περίπλοκο»(Γκέφου-Μαδιανού,392) και υπό όρους είναι δυνατό ο ίδιος να αποτελέσει έναν προνομιακό πληροφορητή(Bakalaki 1997).

Οι παραπάνω θέσεις έχουν αμφισβητηθεί σφοδρά από αρκετούς επιστήμονες(Hastrup 1998, Kuper 1998, Narayan 1993). Καταρχάς, ο ίδιος ο ντόπιος εθνογράφος, σ' αντίθεση με τον «ξένο», τοποθετείται σε μία από τις διαθέσιμες εντόπιες κοινωνικές κατηγορίες και θα πρέπει να συντονίζεται με τις νόρμες της συγκεκριμένης κοινωνίας στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο. Δηλαδή, οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ εντόπιου και ξένου εθνογράφου καταλύονται και δεν ανιχνεύονται σαφή όρια ανάμεσα στις δύο κατηγορίες. Η Hastrup(ό.π.,355-356) αναγνωρίζει ορισμένα πλεονεκτήματα τεχνικής φύσης στον εντόπιο εθνογράφο αλλά υποστηρίζει ότι τον οδηγούν σε γνώση και όχι σε κατανόηση της υπό μελέτη κοινωνίας. Αυτό που έχει σημασία είναι η μετατροπή της γνώσης του «εντόπιου» επιστήμονα σε ανθρωπολογική κατανόηση. Θεμελιώδη προαπαιτούμενα, σύμφωνα πάντοτε με τη Hastrup(ό.π.,356-357), για την

επιτυχή έκβαση μιας επιτόπιας έρευνας και την παραγωγή ανθρωπολογικής γνώσης, είναι η διασφάλιση της απόστασης μεταξύ του εθνογράφου και των υποκειμένων της έρευνας, καθώς, και η λεπτομερής γνώση της θέσης του εθνογράφου στο κοινωνικό γίνεσθαι της υπό μελέτη κοινωνίας.

Ένα πολύ χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο προς αυτή την κατεύθυνση είναι ο αναστοχασμός(Γκέφου-Μαδιανού 1998) πάνω στις συνθήκες παραγωγής της ανθρωπολογικής γνώσης και «ως συμπύκνωση των προβληματισμών για τη θέση του ερευνητή στο πεδίο έρευνας και τη σχέση του με το αντικείμενο της εθνογραφικής έρευνας»(Αυδίκος 2002,29). Ο αναστοχασμός συγκροτεί μια στέρεη βάση ώστε να επιτευχθεί η επιζητούμενη αποστασιοποίηση του ερευνητή(ανθρωπολόγου και λαογράφου) από το αντικείμενο της έρευνας, η μη ταύτιση με αυτό»(Fernandez 1980,27-39) η απόσπασση (Ohnuki-Tierney 1984,585) , δηλαδή, του «εαυτού» από τους «άλλους και η ευχέρεια για από-οικείωση(Marcus και Fisher 1986, 137).

Οι παραπάνω θέσεις λαμβάνονται σοβαρά υπόψη από τη σύγχρονη ελληνική λαογραφική θεωρία και αποτελούν αντικείμενο μελέτης αρκετών λαογράφων, όπως επίσης και η σχέση ανθρωπολογίας-λαογραφίας⁴⁰. Ο Νιτσιάκος(2004) υποστηρίζει ότι οι δύο επιστήμες είναι προϊόντα των ίδιων ιστορικών συνθηκών και η μεταξύ τους ένταση στερείται επιστημονικής βάσης⁴¹ και δεν παρατηρείται τόσο έντονα στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ. Σε αρκετές πανεπιστημιακές σχολές, κυρίως των ΗΠΑ, η λαογραφία αποτελεί

⁴⁰ Βλ. Μερακλής 1990, Νιτσιάκος 1997β,2004, Αυδίκος 2002β, Μπάδα 2004.

⁴¹ Ο Σηφάκης(2003,31) αναφέρει χαρακτηριστικά: «...δεν βλέπω γιατί δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε-και να κάνουμε ό,τι μπορούμε για να ενισχύσουμε- μια *ανθρωπολογική* λαογραφία. Το επίθετο παραπέμπει στη θεωρητική προσέγγιση(είτε πρόκειται για λειτουργική, είτε για δομιστική, μαρξιστική ή οποιαδήποτε άλλη θεωρία) αλλά το ουσιαστικό αναφέρεται στο σύνολο των προς μελέτη αντικειμένων, που εν χρησιμοποιούνται περιπτώσιακά σαν τεκμήρια για την παραγωγή ή την στήριξη κάποιας θεωρίας, αλλά αποτελούν το στόχο της έρευνας, το πραγματικό αντικείμενο ερμηνείας και ιστορικής ανασυγκρότησης». Επίσης, ο Λαγόπουλος (2004) υποστηρίζει ότι η συγκρουσιακή σχέση με τη λαογραφία είναι μια από τις βασικές αδυναμίες της μεταμοντέρνας ανθρωπολογίας. Πβ. και Μερακλής 2003.

μέρος της ανθρωπολογίας. Εκεί, λόγω της πολιτισμικής διάστασης της ανθρωπολογίας, οι δύο επιστήμες παρουσιάζουν πολλά στοιχεία σύγκλισης. Προς την ίδια κατεύθυνση και οι θέσεις της Μπάδα(2004), η οποία ενδιαφέρεται για τον ελλαδικό χώρο, διαπιστώνει τάσεις σύγκλισης μεταξύ της ελληνικής λαογραφίας και της ελληνικής ανθρωπολογίας. Επίσης, υποστηρίζει ότι η λαογραφία συστέγασε την εθνολογία και την εθνογραφία στο διάστημα που μονοπώλησε τη θεσμική της κατοχύρωση στη Ελλάδα.

Ο Αυδίκος(2002) αναγνωρίζει τα πλεονεκτήματα που παρέχουν στον λαογράφο η ανθρωπολογία οίκοι και ο αναστοχασμός και θεωρεί ότι η ανθρωπολογική θεωρία μπορεί να ενισχύσει την οπτική και τη θεματολογία των λαογράφων. Για τον ίδιο η ανθρωπολογία οίκοι «αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο για την επανασυνάντηση της λαογραφίας και της ανθρωπολογικής θεωρίας⁴², μια και είναι γνωστό ότι η συγκρότηση του θεωρητικού λαογραφικού σώματος από τον Πολίτη φέρει έντονη την επίδραση του εξελικτικού μοντέλου στα τέλη του 19^{ου} και αρχές του 20^{ου} αιώνα»(Αυδίκος ό.π.,28). Από την άλλη μεριά και η ανθρωπολογία μπορεί να ωφεληθεί σε μεγάλο βαθμό από τη γνώση των λαογραφικών κειμένων. Είναι χαρακτηριστικό ότι το συναίσθημα στη γραφή, ως βασικός προσανατολισμός της μεταμοντέρνας ανθρωπολογίας, αποτελεί μακρόχρονη λαογραφική παράδοση, «που είναι απότοκος της ταύτισης με το αντικείμενο»(Αυδίκος ό.π.,31).

Η βασική μεθοδολογική επιλογή ήταν η επιτόπια έρευνα(Marcus Clifford 1986, Ellen 1984) με μια αναστοχαστική προοπτική(Okely 1992,1-28), η οποία έχει εδραιωθεί ως η κατεξοχήν ανθρωπολογική και λαογραφική πρακτική. Ο ερευνητής αποτελεί και ο ίδιος μέρος του πεδίου της έρευνας και έτσι η επιτόπια έρευνα αποκτά έναν υποκειμενικό, διαπροσωπικό, και διαμεσολαβημένο χαρακτήρα⁴³.

⁴² Προς την ίδια κατεύθυνση κινούνται και οι θέσεις του Αλεξάκη (2003), ο οποίος ,κι' αυτός με τη σειρά του, χρησιμοποιεί τον όρο «ανθρωπολογική λαογραφία».

⁴³ Βλ. σχετικά Wax 1988, Okely και Gallaway 1992.

Η επιτόπια έρευνα διήρκησε από το καλοκαίρι του 2001 έως το φθινόπωρο του 2002. Μέσα σ' αυτό το διάστημα, υπήρξε μία περίοδος συνεχούς παρουσίας μου στο πεδίο από τον Ιούνιο έως το Σεπτέμβριο του 2001. Το υπόλοιπο διάστημα ακολούθησαν επαλαμβανόμενες συχνές επισκέψεις μικρής διάρκειας στο χώρο έρευνας. Πριν από τη φάση της επιτόπιας έρευνας προηγήθηκε η ενασχόλησή μου με θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα, όπως και η αναζήτηση και αξιοποίηση της σχετικής με το θέμα βιβλιογραφίας. Στη συνέχεια ακολούθησε μια σύντομη περίοδος πιλοτικής έρευνας ώστε να καταρτιστεί πληρέστερα ένας ερωτηματολόγιο- οδηγός και να οριστικοποιηθούν ή και να επαναπροσδιοριστούν οι στόχοι της έρευνας.

Το ερωτηματολόγιο-οδηγός ήταν ανοικτού τύπου για ημι-δομημένη συνέντευξη ή και για ελεύθερη συνέντευξη σαν συζήτηση. Ήταν λίγες οι φορές όπου οι πληροφορητές δεν επιθυμούσαν την ηχογράφηση της συνέντευξης, ή την διέκοπταν σποραδικά. Σ' αυτές τις περιπτώσεις κατέφυγα στην από μνήμης ανασύσταση των συνεντεύξεων. Η σύσταση του σώματος των πληροφορητών δεν ακολουθεί πιστά την έννοια του δείγματος, όπως αυτή χρησιμοποιείται στην κοινωνιολογία. Πραγματοποίησα συνεντεύξεις με Ρομά και μη Ρομά πληροφορητές με διαφορετικό κοινωνικό, πολιτικό, οικονομικό, μορφωτικό, ηλικιακό προφίλ και διαφορετικό φύλο. Μ' αυτή την έννοια το σώμα των πληροφορητών μου δεν είχε τη αυστηρή δομή του κοινωνιολογικού δείγματος. Για τον έλεγχο της αξιοπιστίας και της εγκυρότητας των δεδομένων της επιτόπιας έρευνας εφαρμόστηκε η τεχνική του «πληροφοριακού κορεσμού»(βλ. Bertaux 1981). Σύμφωνα μ' αυτή την τεχνική, οι συνεντεύξεις των πληροφορητών θα πρέπει να παρουσιάζουν , ορισμένα τουλάχιστον, στοιχεία κανονικότητας και το περιεχόμενο της καθεμιάς απ' αυτές να επιβεβαιώνεται και από τις υπόλοιπες. Πέρα από τα απομαγνητοφωνημένα κείμενα, συγκεντρώθηκε ένας μεγάλος όγκος πραγματολογικού υλικού (βιντεοκασσέτες και φωτογραφίες). Παράλληλα, αφιέρωσα ένα μεγάλο χρονικό διάστημα στον εντοπισμό και τη μελέτη ποσοτικών δεδομένων όπως: το δημοτολόγιο του Δήμου Ηράκλειας, στατιστικά και δημογραφικά στοιχεία, καθώς και οικογενειακά αρχεία.

Στο πλαίσιο της συμμετοχικής παρατήρησης⁴⁴ παρακολούθησα και συμμετείχα σε πολλά μουσικοχορευτικά γεγονότα, εντός και εκτός του μαχαλά: γάμους, πανηγύρια, γλέντια, φεστιβάλ, κοινωνικές εκδηλώσεις. Χωρίς καμία αμφιβολία η δυνατότητά μου να συμμετέχω ενεργά στα περισσότερα από αυτά τα γεγονότα-περισσότερο ως χορευτής και λιγότερο ως μουσικός- δημιούργησε ένα νέο πλαίσιο ερμηνείας μέσα στο οποίο οι ρόλοι μου εναλλασσόταν μεταξύ παρατηρητή και παρατηρούμενου. Ως εθνογράφος, ως επαγγελματίας ξένος (Agar 1980), βρισκόμουν στο επίκεντρο της ερμηνείας των μουσικοχορευτικών γεγονότων και κάτω από το βλέμμα των υποκειμένων της έρευνας. Πολλές φορές εφάρμοσα αυτή τη συνειδητή και προσχεδιασμένη τακτική. Για παράδειγμα, χόρεψα και έπαιξα αρκετές φορές ζουρνά και νταούλι μπροστά σε μάστορες και προνομιακούς πληροφορητές και τους ζητούσα να με σχολιάσουν και με διορθώσουν. Η τακτική αυτή συνεισέφερε σε μεγάλο βαθμό στην εδραίωση μιας σχέσης οικειότητας και εμπιστοσύνης μεταξύ εθνογράφου και υποκειμένων της έρευνας. Αυτό που είχε, όμως, μεγαλύτερη σημασία ήταν ότι με τον τρόπο αυτό ο πληροφορητής αποτελούσε το κέντρο μιας διαδικασίας μέσα από την οποία είχε τη δυνατότητα να περιγράψει και να αναλύσει με ποιοτικούς όρους μια «πλήρη», σύμφωνα με τα ντόπια κριτήρια, επιτέλεση και, παράλληλα να την εντάξει σ' ένα κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Σε κάθε περίπτωση, οι απαντήσεις είχαν μια σαφώς υποκειμενική διάσταση και εμπειρείχαν μια ποιοτική «εντόπια» ανάγνωση του χορού και της μουσικής ως πολιτισμικών φαινομένων.

⁴⁴ Βλ. ενδεικτικά Urry 1984.

2.2 Από το χοροδιδάσκαλο στον εθνογράφο: παράσταση και αναπαράσταση

Μια πρώτη παρατήρηση την οποία θα πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη στις εθνογραφίες χορού είναι ότι η συντριπτική πλειοψηφία των ξένων μελετητών⁴⁵ ενεπλάκη ενεργά με το χορό και επεδίωξε να αποκτήσει χορευτικές εμπειρίες των υπό μελέτη πολιτισμών. Αρκετοί από αυτούς ασχολούνταν και πρακτικά με το χορό, είτε ως χορευτές είτε ως χορογράφοι σε κάποιο είδος χορού(κυρίως στο μπαλέτο και στο μοντέρνο χορό). Υιοθέτησαν, δηλαδή, μια αναστοχαστική προοπτική με σκοπό να αποκαλυφθεί το πλέγμα των νοημάτων(Geertz 1975) που εμπειρεύονται στις χορευτικές επιτελέσεις και τα χορευτικά γεγονότα.

Στην Ελλάδα οι καθηγητές φυσικής αγωγής με διδακτορικό στο χορό έχουν ασχοληθεί εντατικά με την πρακτική πλευρά του χορού, ως χορευτές και ως χοροδιδάσκαλοι επιμελητές παραστάσεων⁴⁶. Παρόμοια είναι η εικόνα που ισχύει και για τους κοινωνικούς επιστήμονες, οι οποίοι και αυτοί ενεπλάκησαν και πρακτικά με το χορό(Ραπαρανίου, Margari), σε αρκετές περιπτώσεις φορές και ως χοροδιδάσκαλοι(Λουτζάκη, Manos, Σαχινίδης) και ως μουσικοί(Manos).

Πρώτος ο Αυδίκος(2006,358-359) επισημαίνει ότι «...αλλού περισσότερο και αλλού λιγότερο, οι μελετητές του χορού αφήνουν έξω από την οπτική τους μια συστηματική ανάλυση...του ρόλου του χοροδιδασκάλου.[...].Πρόκειται για ένα ερευνητικό έλλειμμα που παρατηρείται σε πολλές- αν όχι όλες τις μελέτες που οι ερευνητές ήταν- ή συνεχίζουν να είναι-χοροδιδάσκαλοι. Η ταύτιση δύο υποκειμένων δεν αποτελεί ασφαλές έδαφος για την ανάπτυξη αναστοχαστικών διαδικασιών, ώστε ο ερευνητής να εντάξει τον εαυτό του στα συμφραζόμενα που κατασκευάζουν τη χορευτική ταυτότητα».

⁴⁵ Για παράδειγμα Cowan 1990, Novack 1990,1993, Sklar 1991, Ness 1992, Browning 1995.

⁴⁶ Βλ. υποσημείωση 33 και Koutsouba 1997.

Κατανόησα τη σημασία της επισήμανσης του Αυδίκου από τα πρώτα, κιόλας, στάδια της μύησής μου στη ανθρωπολογική θεωρία. Οι πολλαπλές μου ταυτότητες (καθηγητής φυσικής αγωγής με ειδικότητα στους ελληνικούς παραδοσιακούς, επαγγελματίας χοροδιδάσκαλος(βλ. Λουτζάκη 1999) και μουσικός⁴⁷, δόκιμος κοινωνικός επιστήμονας) διαπλέκονταν και αλληλοεπιδρούσαν μεταξύ τους, από την πρώτη μου επαφή με το πεδίο. Τα σοβαρότερα προβλήματα που συνάντησα στην αρχή ήταν, η ισχνότατη θεωρητική μου κατάρτιση, η θετικιστική θέαση του χορού που επικρατούσε στα ΤΕΦΑΑ και δεν ευνοούσε μια ποιοτική προσέγγιση του χορού, το «αμαρτωλό» μου παρελθόν και παρόν ως καθηγητή φυσικής αγωγής και χοροδιδασκάλου και οι αρνητικές συνδηλώσεις που συνόδευαν τις συγκεκριμένες επαγγελματικές κατηγορίες. Μέσα από τη θεωρητική και μεθοδολογική ματιά της ανθρωπολογίας και της λαογραφίας διαπίστωσα ότι θα μπορούσα, εν μέρει, να μετασχηματίσω τα μειονεκτήματά μου σε χρήσιμη εν δυνάμει γνώση που θα προήγαγε την έρευνα.

Αρχικά, ήταν απαραίτητη η κατανόηση από μέρους μου του γεγονότος ότι οι πολλαπλές ταυτότητές μου επέφεραν και πολλαπλές ερμηνείες από τη μεριά των υποκειμένων της έρευνας. Για τους Ρομά οι όροι «υποψήφιος διδάκτορας» και «ανθρωπολόγος» δεν είχαν καμία απήχηση. Επίσης, το ίδιο συνέβαινε και για τον όρο «λαογράφος», οποίος σ' άλλα εθνογραφικά παραδείγματα από τη Βόρεια Ελλάδα(π.χ. Cowan 1998, Αυδίκος 2002β), παρουσιάζεται ως αρκετά οικείος στις τοπικές κοινωνίες. Στον αντίποδα, ο όρος «χοροδιδάσκαλος» και «μουσικός» αρκούσε να με κατατάξει σε μια εύληπτη και γνωστή κοινωνική κατηγορία. Το σημαντικότερο ήταν, ότι αυτή η κατηγορία δεν ήταν καθόλου αθώα, αφού είχε άμεση σχέση με την οικονομική επιβίωση του μαχαλά. Οι Ρομά μουσικοί είχαν κομβική θέση στην ιδιότυπη πολιτική οικονομία του χορού(Savigliano 1995) και της μουσικής. Κύριοι ρυθμιστές των κανόνων της αγοράς αυτής ήταν οι πολιτιστικοί-χορευτικοί σύλλογοι και οι

⁴⁷ Πβ. Rice 1996.

χοροδιδάσκαλοι. Ήταν φανερό ότι η παρουσία μου στο μαχαλά συνδεόταν και με πολύ σαφείς προσδοκίες από την πλευρά των Ρομά μουσικών.

Ειδικότερα, η επαγγελματική μου ιδιότητα ως δασκάλου του Λυκείου των Ελληνίδων της Δράμας με τοποθετούσε ,ως παρατηρητή και παρατηρούμενο, σε μια πολύ συγκεκριμένη θέση που αντιστοιχούσε σε μια συγκεκριμένη θέαση του χορού και της παράδοσης. Αρκετοί μουσικοί είχαν μακροχρόνια συνεργασία με κάποιο παράρτημα του Λυκείου των Ελληνίδων στην Ανατολική Μακεδονία και τη Θράκη(Δράμας, Σερρών, Καβάλας, Ξάνθης), καθώς και με το κεντρικό Λύκειο στην Αθήνα. Έτσι το Λύκειο των Ελληνίδων ήταν γνωστό και σε μη-μουσικούς στο μαχαλά ως ένα γυναικείο σωματείο που έχει ως κύρια δραστηριότητα τον παραδοσιακό χορό. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός, ότι για ορισμένους ηλικιωμένους μη μουσικούς πληροφορητές ο όρος «Λύκειο» ήταν ταυτόσημος με την έννοια του χορευτικού συλλόγου.Οι μουσικοί από την άλλη πλευρά ταύτιζαν το Λύκειο με ένα συγκεκριμένο πλέγμα νοοτροπιών και συμπεριφορών που ήταν σε άμεση συνάρτηση τόσο με τον έμφυλο χαρακτήρα όσο και με την αστική προέλευση του σωματείου.

Τι κάνουν οι κυρίες στο Λύκειο Χρήστο; Τα βγάζεις πέρα με τόσες γυναίκες; Κάποιες ασχολούνται πολύ, αυτές που χορεύανε παλιά. Αλλά οι περισσότερες, 'πέρα βρέχει', ούτε από χορό ξέρουν, ούτε από μουσική. Πίνουν τσάγια και όταν είναι η ώρα για να δώσουν λεφτά αρχίζουν και κλαίγονται Αυτές έχουν λεφτά αλλά άμα είναι να δώσουν σε μας, αρχίζουν τα παζάρια[...].Το Λύκειο, όμως, κάνει ωραίες παραστάσεις, πάμε στα καλύτερα φεστιβάλ....

Κατά παράδοξο τρόπο, και πάλι μέσα από τη θεωρητική αναζήτηση, διαπίστωσα ότι η ματιά μου ως χοροδιδασκάλου και ως εθνογράφου σε κάποιο σημείο τέμνονται. Η εθνογραφική προσέγγιση μπορεί να είναι χρήσιμη για την ανάλυση του χορού ,όμως και ο χορός μπορεί να φανεί χρήσιμο εργαλείο στην εθνογραφία. Τα σημεία τομής, όπως εγώ τα συνάντησα στη δική μου έρευνα, εντοπίζονται στα εξής:

1. Η ενασχόληση με το χορό, είτε πρακτικά είτε θεωρητικά απαιτεί μεγάλο βαθμό πειθαρχίας για την επίτευξη των αντίστοιχων στόχων(Ness,1992). Από τη μια μεριά ο χορευτής ενδιαφέρεται για την

όσο το δυνατό πιστότερη ερμηνεία και εκτέλεση των κινήσεων χορού, ενώ απ' την άλλη ο χοροδιδάσκαλος επικεντρώνεται στη συλλογή του χορευτικού υλικού, στην εκπαιδευτική-διδασκτική εφαρμογή του και στην καλλιτεχνική του αναπαραγωγή στο πλαίσιο της παράστασης. Από την άλλη ο εθνογράφος προσπαθεί να κατανοήσει τις χορευτικές πρακτικές στο πλαίσιο της κοινότητας, την τοπική τους χρήση και νοηματοδότηση και τη σχέση τους με την πολιτισμική ταυτότητα. Έτσι, για το χορευτή, το χοροδιδάσκαλο και το εθνογράφο η τελική έκβαση του εγχειρηματός τους(συλλογή, μάθημα, παράσταση, εθνογραφία) εξαρτάται από την πρακτική και τη θεωρητική τους κατάρτιση.

2. Η ενασχόληση και η ενεργή κινητική συμμετοχή τους διευκολύνει τόσο τον χορευτή/χοροδιδασκάλο, όσο και τον εθνογράφο να εισέλθουν στην εντόπια κοινωνία και να αποκτήσουν πρόσβαση, με διαφορετικό στόχο και τρόπο ο καθένας, στην εντόπια γνώση.

3. Ο χοροδιδάσκαλος ενδιαφέρεται να συλλέξει «αυθεντικές» μουσικοχορευτικές μορφές, να τις αναπαράξει και να τις διδάξει(βλ. Manning 1993,16) στο μάθημα με απώτερο σκοπό να τις χρησιμοποιήσει για την παραγωγή ενός θεάματος. Με άλλα λόγια, τον απασχολεί η παραγωγή μιας χορευτικής παράστασης που θα στηρίζεται και στην αναβίωση-αναπαράσταση του χορευτικού πολιτισμού μιας ομάδας ή μιας κοινωνίας. Το θέαμα που θα προσφέρει υπόκειται σε συμβατικούς κανόνες(χώρος, χρόνος, εξοπλισμός) και εξαρτάται άμεσα από την προσωπική του ματιά στο αντικείμενο χορός. Ο εθνογράφος, με διαφορετικά εργαλεία, στοχεύει στην κειμενική αναπαράσταση του πολιτισμού μιας κοινωνίας αλλά γνωρίζει εξ αρχής ότι πρόκειται για μια υποκειμενική διαδικασία και η αναπαράστασή του είναι σε συνάρτηση με την προσέγγιση που θα υιοθετήσει και με την προσωπική του εμπλοκή στην κατασκευή του πεδίου και των «άλλων».

4. Σε καθαρά προσωπικό επίπεδο, η εθνογραφική εμπειρία μετουσιώθηκε σε δημιουργική δύναμη και ανανέωσε την έμπνευσή μου. Η επίγνωση της ρευστότητας του πεδίου και των εννοιών «εντόπιος» και «χορός» με βοήθησε ώστε να τολμήσω παραστάσεις όπου περιλαμβάνονταν χορευτικές μορφές οι οποίες στην «παραδοσιακή»

πρακτική ήταν απορριπτέες(π.χ.. *βαλς, ταγκό, τσιφτετέλι, πόλκα*, κá). Οι πιο σημαντικές στιγμές στην επαγγελματική μου πορεία ήταν η παράσταση στο Ηρώδειο(2000, Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας) και στο Μέγαρο μουσικής Αθηνών(2004, ΛΕΔ και ειδικότητα ελληνικών παραδοσιακών χορών ΤΕΦΑΑ/Πανεπιστημίου Θεσσαλίας). Η συγκρότηση, η διάρθρωση και η τελική μορφή της παράστασης επηρεάστηκαν σε πολύ μεγάλο βαθμό από το θεωρητικό και μεθοδολογικό μου εξοπλισμό.

5. Το τελικό εθνογραφικό προϊόν πολλές φορές επικαθορίζει την επαγγελματική τύχη του ανθρωπολόγου και του λαογράφου και το βαθμό αναγνώρισης από τους συναδέλφους του. Ο τόπος της έρευνας είναι βασική παράμετρος για την αποδοχή της εθνογραφίας. Είναι γνωστό ότι αναζητούν να μελετήσουν άγνωστες και «εξωτικές» τοποθεσίες και «πρωτοεμφανιζόμενες» ομάδες. Αντίστοιχα, μια επιτυχής παράσταση και η εξειδίκευση του χοροδιδασκάλου στους χορούς ενός «εξωτικού» τόπου ή ομάδας του εξασφαλίζει τη γενική αποδοχή και την επαγγελματική του ανέλιξη. Και στη δική μου περίπτωση αυτοί ήταν ορισμένοι από τους λόγους που επέλεξα το συγκεκριμένο τόπο και ομάδα ώστε να ασχοληθώ τόσο πρακτικά όσο και επιστημονικά(βλ. Okely 1992,3). Δεν χωρά αμφιβολία ότι η γνώση που οι Ρομά μου προσέφεραν και κατά συνέπεια η χορευτική μου εθνογραφία γι' αυτούς έχει και διαστάσεις που οι ίδιοι δεν τις φαντάζονται⁴⁸. Δεν υπονοώ, όμως, σε καμία περίπτωση ότι χρησιμοποιώ τις συγκεκριμένες αναστοχαστικές δηλώσεις ως μια τάση «να νίψω τας χείρας μου», να ξεμπερδεύω, δηλαδή, με το ζήτημα «υποκειμενικότητα/αντικειμενικότητα», καλυπτόμενος πίσω από έναν ακραίο σχετικισμό. Είναι χαρακτηριστικό, ότι κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας συνεργάστηκα πολλές φορές επαγγελματικά με Ρομά μουσικούς και χορευτές διατηρώντας έτσι και οικονομικές συναλλαγές μαζί τους. Επίσης, με τη συνεχή μου παρουσία στην Ηράκλεια και, κυρίως, στο μαχαλά παγιώθηκα στη συνείδηση των μη-Ρομά ως ένας «ειδικός», με αποτέλεσμα οι δημοτικές αρχές σε αρκετές περιπτώσεις να απευθύνονται

⁴⁸ Πβ. και Abu-Lughod (1991,151).

σε μένα για ζητήματα λαϊκού πολιτισμού των Ρομά. Άρα ως εθνογράφος, αλλά και ως επαγγελματίας του χορού, ήμουν ενεργό μέρος του πεδίου και το γεγονός αυτό επηρέασε άμεσα τόσο την επιτόπια έρευνα όσο και τη συγγραφή της διατριβής.

Ως κατακλείδα θα σημείωνα, ότι το κρίσιμο σημείο για τη σύζευξη των πλεονεκτημάτων του χοροδιδασκάλου και του εθνογράφου είναι η διαχείριση της εμπειρίας. Εάν είχα οχυρωθεί πίσω από τη «μεγάλη μου εμπειρία» σχετικά με τους χορούς των Ρομά της Ηράκλειας θα ήταν αδύνατο να προχωρήσω στην ανάλυσή των πολλαπλών εκφάνσεων του αντικειμένου «χορός». Θα παρέμεινα εγκλωβισμένος σε ουσιοκρατικές αντιλήψεις που θα ακύρωναν ακόμη και τη συνεισφορά μιας απλής περιγραφής. Από την άλλη, εάν προσπαθούσα να συγκαλύψω και απαρνιόμουν τη χορευτική και μουσική μου εμπειρία, ως «αμαρτωλή» και μη- επιστημονική, είναι σίγουρο ότι η ανάλυση θα έχανε σε βάθος και, πιθανώς, να μη αναδεικνυόταν η δυναμική σχέση μεταξύ χορού, τόπου και πολιτισμού.

Έτσι, προσπάθησα, πέρα από όλα τα άλλα, να δώσω και ένα αισθαντικό χαρακτήρα στη χορευτική μου εθνογραφία με την ανάμιξη ποικίλων υλικών: διάλογοι, ειρωνείες, προσωπικές στιγμές, περιγραφές και συνεκδοχές με σκοπό την ανάγλυφη αναπαράσταση (Stoller 1983, Bull 1997, Γκέφου-Μαδιανού 1999) του χορευτικού φαινομένου στους Ρομά της Ηράκλειας. Ακριβώς αυτό το σκοπό εξυπηρετεί η δομική ένταξη των παραθεμάτων στο σώμα του κειμένου, τα οποία είναι αποσπάσματα από συνεντεύξεις ή από το προσωπικό μου ερευνητικό ημερολόγιο. Παράλληλα, με τον τρόπο αυτό επιχειρείται η ανάδειξη της φωνής των δρώντων υποκειμένων και ο ενεργητικός τους ρόλος στη συγγραφή της εθνογραφίας. Για ευνόητους λόγους οι πληροφορητές δεν αναφέρονται με τα πραγματικά τους ονόματα αλλά με τα αρχικά τους γράμματα ή με ψευδώνυμα. Σίγουρα στην εθνογραφία μου αναπαρίσταται η «δική μου» Ηράκλεια. Αυτό που προσπάθησα είναι να μη απεικονίσω μια «άλλη» Ηράκλεια.

2.3 Ο εαυτός και οι άλλοι: η αρχή του ταξιδιού

Το Σεπτέμβριο του 1995 προσελήφθηκα από το Λύκειο Ελληνίδων Δράμας ως δάσκαλος χορού. Με το Λ.Ε.Δ. διατηρούσα επαφές από τον καιρό των σπουδών μου στο Τμήμα Επιστήμης Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού στην Κομοτηνή, όπου εργαζόμουν στο τοπικό παράρτημα του Λυκείου. Οι πρώτες συναντήσεις μου με το Διοικητικό Συμβούλιο είχαν ως στόχο τον ετήσιο προγραμματισμό αλλά και ένα γενικότερο σχεδιασμό για τον τρόπο δουλειάς, τις μεθόδους διδασκαλίας, καθώς και το γενικότερο πλαίσιο των συνεργασιών που εκτιμούσαμε ότι θα έπρεπε να αναπτυχθούν. Γνώριζα, ήδη, ότι πρωταρχικός σκοπός του Λυκείου ήταν ο εμπλουτισμός του χορευτικού του ρεπερτορίου. Δηλαδή, η συγκρότηση ενός σώματος χορών από διαφορετικές γεωγραφικές περιοχές και εθνοτικές ομάδες του ελλαδικού χώρου.

Το γεγονός αυτό επέβαλε τη συνεργασία με μουσικούς που θα είχαν τη δυνατότητα να καλύψουν όλο αυτό το μεγάλο φάσμα του ρεπερτορίου. Για το λόγο αυτό υπήρχε τακτική συνεργασία με τον Θανάση Σέρκο από τη Γουμένισσα του Κιλκίς ο οποίος ήταν πολύ γνωστός σε πανελλήνιο επίπεδο. Ήταν και δικός μου συνεργάτης από το παρελθόν αλλά και προσωπικός φίλος, με τον οποίο είχα χορέψει μαζί του αλλά και παίξει κρουστά-αργότερα δίδαξα για πολλά χρόνια στο μουσικό σχολείο της Δράμας- σε παραστάσεις και γλέντια χορευτικών συγκροτημάτων από διάφορες περιοχές.

Όμως, η δική μου πεποίθηση, καθώς και το γενικότερο δόγμα που άρχισε να επικρατεί τότε στο χώρο του Λυκείου των Ελληνίδων, ήταν η έμφαση στην τοπικότητα και στο τοπικό ρεπερτόριο της περιοχής κάθε Λυκείου. Για την περιοχή της Δράμας, ήδη, το τοπικό Λύκειο είχε ξεκινήσει μια προσπάθεια καταγραφής των τοπικών χορών⁴⁹, οι οποίοι

⁴⁹ Είναι σκόπιμο να αναφέρω σ' αυτό το σημείο ότι η συλλογιστική μέσω της οποίας τα χορευτικά ταξινομούν ορισμένους χορούς ως τοπικούς, ενώ κάποιους άλλους όχι, δεν είναι τυχαίος αλλά αποτελεί αντικείμενο άλλης μελέτης. Στην περίπτωση του

παρουσιάζονταν αρκετές φορές σε παραστάσεις και φεστιβάλ του εσωτερικού και εξωτερικού.

Η δική μου πρόταση ήταν να διευρυνθεί η προσπάθεια καταγραφής τοπικών χορών από κοινότητες του νομού Σερρών, οι οποίοι εκείνο το διάστημα άρχισαν να κεντρίζουν το ενδιαφέρον των δασκάλων χορού εξαιτίας, κυρίως, της μουσικής τους, της ρυθμικής τους αγωγής και της δυναμικής τους. Κατά παράδοξο τρόπο, η πρώτη μου επαφή με το χορό της περιοχής ήταν στην Ηράκλεια όταν με την οικογένειά μου, μαθητής δημοτικού τότε, επισκεφτήκαμε ένα επιστήθιο φίλο πατέρα μου από τη στρατιωτική του θητεία στην περιοχή. Ήταν αμέσως μετά τον Δεκαπενταύγουστο, στην πανήγυρη της Ηράκλειας, όπου ένα βράδυ άκουσα ζουρνάδες να παίζουν και ορισμένους μεσήλικες να χορεύουν. Εκείνη η μουσικοχορευτική εικόνα δεν έμοιαζε σε τίποτα με τις αντίστοιχες της Θεσσαλίας όπου γεννήθηκα αλλά χωρίς να το συνειδητοποιώ μου κίνησε το ενδιαφέρον και παρέμεινε στη μνήμη μου. Πολύ αργότερα, ως μαθητής των τελευταίων τάξεων του Λυκείου παρακολούθησα παράσταση ελληνικών χορών στο Θέατρο «Δόρα Στράτου». Συγκρίνοντας, τότε, αυτό που έβλεπα εκείνη τη στιγμή με την αντίστοιχη εμπειρία που είχα στην Ηράκλεια διαπίστωνα ότι υπήρχε μεγάλη απόσταση στη μουσική και χορευτική απόδοση. Τέλος, την πιο δυνατή, εμπειρία με τους χορούς της περιοχής των Σερρών είχα στο 2^ο και στο 3^ο συνέδριο της Διεθνούς Οργάνωσης Λαϊκής Τέχνης(Δ.ΟΛ.Τ.) στη Λάρισα. Εκεί εμφανίστηκε μια ομάδα Ρομά χορευτών και χορευτριών από το Φλάμπουρο Σερρών υπό τη ευθύνη της επί χρόνια μελετήτριας της περιοχής Υβόνης Χαντ. Όλοι οι σύνεδροι μείνανε ενθουσιασμένοι από το θέαμα και η γενικότερη έκπληξη όλων συμπυκνώνονταν στο ότι τελικά: «υπάρχουν Γύφτοι που είναι ντόπιοι, όχι νομάδες, και χορεύουν ντόπια, και όχι μόνο τσιφτετέλια».

Από τις συνεχείς συζητήσεις με τις κυρίες του Διοικητικού Συμβουλίου, αρκετές από τις οποίες υπήρξαν και χορεύτριες, προέκυψε ότι το Λ.Ε.Δ. διατηρούσε στενή συνεργασία με Ρομά μουσικούς της

Λ.Ε.Δ. ως κατεξοχήν τοπικοί θεωρήθηκαν οι χοροί των ντόπιων χωριών-σε αντιδιαστολή με τα προσφυγικά-, τα οποία στο παρελθόν ελέγχονταν από το έθνοσ-κράτος όσον αφορά την ελληνικότητά τους και των οποίων οι κάτοικοι μιλούσαν ένα τοπικό σλαβικό ιδίωμα.

Ηράκλειας από τη δεκαετία του 1960. Με το ζουρνά και το νταούλι κάλυπταν όλο το ρεπερτόριο της εποχής εκείνης(μακεδονικά, ηπειρώτικα, θεσσαλικά, νησιώτικα κ.α.). Η συνεργασία αυτή αραίωσε στις αρχές της δεκαετίας του 1990 όταν τα χορευτικά συγκροτήματα στράφηκαν στα «κλαρίνα» που είχαν μεγαλύτερο εύρος ρεπερτορίου και, σαφώς περισσότερες, δυνατότητες. Αυτό που είχε σημασία εκείνη τη χρονική στιγμή ήταν ότι υπήρχε ένας σύνδεσμος που θα με διευκόλυνε στην ανακάλυψη και την καταγραφή νέου ρεπερτορίου, κατάλληλου για σκηνική παρουσίαση⁵⁰.

Στις 5 Οκτωβρίου του 1995, αφού προηγήθηκε τηλεφωνική συνεννόηση, ταξίδεψα στην Ηράκλεια όπου θα συναντούσα τον Κότα, έναν μάστορα του ζουρνά, με το οποίο το Λ.Ε.Δ. συνεργαζόταν επί σειρά πολλών ετών. Χρειάστηκε περίπου μιάμιση ώρα για να καλύψω τα εκατό χιλιόμετρα της απόστασης. Το ραντεβού κλείστηκε για το μεσημέρι στην ταβέρνα-καφενείο «Ο Παναγιωτάκης». Μπαίνοντας στο κεντρικό καφενείο συνάντησα έναν κοντό γκριζομάλλη, γύρω στα 50, με χαρακτηριστική σκυφή στάση στο σώμα του. Με χαιρέτησε και καθίσαμε σ' ένα μικρό τραπεζάκι δίπλα από τη τζαμαρία, ο ένας απέναντι στον άλλο. Εντελώς αιφνιδιαστικά ο Κότας ,κοιτώντας με πάνω από τα γκρι γυαλιά του, ξεκίνησε τη συζήτηση με μια αμήχανη δήλωσή του:

Ξέρεις εγώ είμαι γύφτος. Οι μουσικοί στον τόπο αυτό είμαστε Γύφτοι.

Διέκρινα την αγωνία του να ξεκαθαριστούν εξ αρχής ορισμένα θέματα στα οποία ,όμως, δεν θα έπρεπε να επανέλθουμε. Παρά το αρχικό μου ξάφνιασμα πρόθεσή μου ήταν να δημιουργήσω τις προϋποθέσεις ώστε να νιώσει άνετα για να συνεχιστεί η συζήτηση, με απώτερο στόχο, να εστίαζα στα θέματα της μεταξύ μας συνεργασίας μας τόσο στο επίπεδο της μουσικής όσο και του τοπικού ρεπερτορίου.

Χρήστος: Το ξέρω. Όλοι μεγάλοι μουσικοί, οι καλλιτέχνες, Ρομ είναι, ο Βασιλόπουλος, ο Σαλέας. Δεν έχω πρόβλημα

⁵⁰ Πβ. Παπακώστας 2003.

και έχω πολλούς φίλους μουσικούς. Έχω παίξει κιόλας μαζί τους. Με τον Θανάση τον Σέρκο, τον Δίγκα, με πολλούς.

Κότας: Τον Σέρκο τον έχω ακουστά. Είναι από τη Γουμένισσα. Τι παίζεις;

Χρήστος: Κρουστά. Τουμπέλεκι πιο πολύ, ντέφι, νταούλι. Είναι ίσα που κάνουμε τη δουλειά. Άμα δεν είσαι μαύρη πέτσα νταούλι δεν μπορείς να παίζεις. Εσείς είστε λατσοί⁵¹.

Κότας(γελάει)

Έτσι ε! Μιλάς και ρόμικα;

Χρήστος: Όχι, ξέρω μερικές λέξεις. Τις έμαθα πάνω τη δουλειά.

Με τον τρόπο αυτό η ατμόσφαιρα έγινε πιο οικεία και ο Κότας παρήγγειλε να πιούμε ούζο και να φάμε το πολύ γνωστό στην περιοχή λουκάνικο της Τζουμαγιάς, παλιότερη ονομασία της Ηράκλειας. Μεγάλο μέρος της συζήτησης κινήθηκε γύρω από τη συνεργασία του με το Λύκειο, τις συμμετοχές και τα βραβεία σε διεθνή φεστιβάλ.

Κότας: όπου παίζαμε γίνονταν χαμός. Πάντα στη Ντιζόν στη Γαλλία ερχόμασταν, το Λύκειο έρχονταν πρώτο ή δεύτερο. Τον ήθελαν πολύ τον ζουρνά οι ξένοι. Αυτοί που κάνανε το δάσκαλο στη Δράμα με μας μεγαλώσανε. Τώρα δεν μας θέλουν. Έχουν καιρό να μας πάρουν, παίρνουνε κλαρίνα...

Το τελευταίο παράπονο του Κότα μου έδωσε την ευκαιρία να μπω στην ουσία της συζήτησης και να ακούσω την άποψή του.

Χρήστος: Γι' αυτό ήρθα. Με ενδιαφέρει να ξανασυνεργαστούμε. Όχι να τα παίζεις όλα. Δεν θέλω να παίζεις ούτε ηπειρώτικα, ούτε Καραγκούνες, τίποτα. Θέλω μόνο ντόπια Σερρέικα και μακεδονικά από το Γιδά, τη Νάουσα. Ξέρεις, ζουρνοτράγουδα.

Κότας: Ό,τι θέλεις. Όλα τα παίζει ο μαχαλά. Και στη Νάουσα και στο Γιδά έχουμε παίξει πολλές φορές. Εμείς κάνουμε τη δική τους τη δουλειά, αυτοί άμα θα'ρθουν εδώ θα φάνε ξύλο. Τώρα έχει λίγα χρόνια που τα χορευτικά θέλουν τα παλιά, τα ντόπια, τα δικά μας.

Από τη συζήτηση ανέκυψαν μια σειρά από ζητήματα. Παρότι ήθελα, πρωτίστως, να μάθω για τους ντόπιους, τους δικούς τους χορούς,

⁵¹ Λατσό στη Ρομανί, τη γλώσσα των Ρομά, σημαίνει καλό.

εντούτοις στάθηκα στη φράση «όλα τα παίζει ο μαχαλάς». Μου εξήγησε ότι ήταν η γειτονιά που διαμένανε οι Ρομά, πολύ κοντά στο σημείο που ήταν το καφενείο όπου ήμασταν. «Εδώ που καθόμαστε, τι είναι;» τον ρώτησα.

Κότας: Εδώ είναι αγορά, Ηράκλεια είναι. Και στο μαχαλά Ηράκλεια είναι, και στο μαχαλά Ηράκλεια. Στην αγορά οι Βλάχοι κάθονται, στον μαχαλά εμείς. Όλοι Ηράκλεια είμαστε.

Χωρίς να μου αφήσει χρόνο να αντιδράσω και, αφού το σώμα του πήρε πάλι σκυφτή στάση και άλλαξε η χροιά της φωνής του, προχώρησε και πάλι σε αμήχανες δηλώσεις, ωστόσο πολύ σημαντικές για τον ίδιο.

Εμείς δεν είμαστε Τσιγγάνοι, έχουμε σπίτι. Έχουμε οικογένειες, είμαστε νοικοκυραίοι. Είμαστε ντόπιοι, όλα τα χρόνια από τους προ-προπαπούδες ήμασταν εδώ. Πριν από τους Βλάχους. Μετά ήρθαν οι άλλοι οι πρόσφυγες, Θρακιώτες, Μικρασιάτες

Αν και είχα πολλά να ρωτήσω κατάλαβα ότι δεν ήταν η κατάλληλη στιγμή να επανέλθω στο θέμα. Έτσι, επέστρεψα στο θέμα του ντόπιου ρεπερτορίου.

Χρήστος: Θέλω να με βοηθήσεις να βρω παλιούς χορευτές να γράψω στην κάμερα τους χορούς και να τους δείξω στο Λύκειο.
Κότας: Είναι δύσκολο αλλά κάτι θα κάνουμε. Θα πάμε πρώτα να βρούμε τον νταουλτζή μου και μετά βλέπουμε.

Σηκωθήκαμε από το τραπέζι, χαιρετήσαμε τον μαγαζάτορα και κατευθυνθήκαμε προς την απέναντι γωνία, όπου είχα παρκάρει το αυτοκίνητό μου. Στην κυριολεξία σε ένα λεπτό μπήκαμε στο μαχαλά και φτάσαμε στο σπίτι του Κότα. Στον ίδιο δρόμο και μόλις λίγα μέτρα παρά πέρα ήταν το σπίτι του νταουλτζή. Ο Κότας βγήκε από το αυτοκίνητο και χτύπησε την πόρτα. Του άνοιξε η γυναίκα του νταουλτζή, μια νεαρή κοπέλα γύρω στα 28. Ο νταουλτζής δεν ήταν εκεί, είχε πάει το χωράφι. Απογοήτευση. «Μη στεναχωριέσαι, θα πάμε να τον πάρουμε από το χωράφι», μου είπε ο Κότας. «Δεν πειράζει, άλλη φορά» του απάντησα. Μου εξήγησε ότι πολλοί από τους Ρομά του μαχαλά, πέρα από ένα

βασικό επάγγελμα, έχουν και πολύ λίγα χωράφια όπου καλλιεργούν καλαμπόκι ή βαμβάκι και ότι εκείνη την εποχή δεν ήταν ιδιαίτερα φορτωμένοι με αγροτικές εργασίες. Κάθε λίγο μου υποδείκνυε τον δρόμο. Μετά από λίγο βγήκαμε από την Ηράκλεια και βρεθήκαμε σε χωράφια με βαμβακοκαλλιέργειες. Δεν πέρασε πολύ ώρα και συναντήσαμε κάποια χαλάσματα, μάλλον αγροικιών, στα αριστερά μας. Έκοψα ταχύτητα και τα περιεργάστηκα. «Είναι το Ντολάπ, το Σαρακατσανέϊκο. Είχε Σαρακατσάνους εδώ...ξέρεις αυτοί που χορεύουν τα τσάμικα», μου ανέφερε emphaticά ο Κότας. Ύστερα από λίγα μέτρα ο Κότας ζήτησε να σταματήσουμε. Είχαμε βρει τον νταουλτζή, οποίος κατευθυνόταν προς τη μεριά μας. Ένας μελαχρινός άντρας γύρω στα 30. Φορούσε ρούχα παραλλαγής και πάσχιζε να καταλάβει ποιοι είμαστε. Ο Κότας έκανε τις απαραίτητες συστάσεις και μέχρι να φτάσουμε στο σπίτι του είχε εξηγήσει το σκοπό της επίσκεψής μου. Μόλις φτάσαμε ο νταουλτζής πετάχτηκε να φέρει το νταούλι. Χωρίς να το καταλάβω και ενώ ρωτούσα συνεχώς για ντόπιες μελωδίες και χορούς αυτοί άρχισαν να παίζουν διάφορους σκοπούς, τους οποίους κατέγραφα στο κασετόφωνο. Ο ήχος του ζουρνά και του νταουλιού μέσα στο σπίτι ήταν εκκωφαντικός αλλά και μεθυστικός. Μου εξήγησαν ότι κανονικά παίζουν δύο ζουρνάδες, ένας πρίμος και ένα μπάσος για ισοκράτημα. Με τον Κότα δεύτερο ζουρνά έπαιζε ο γιος, ο οποίος, όμως, έλειπε στα παζάρια. Ήταν και μικροπωλητής. Σε μια ανάπαυλα τους εξέφρασα το θαυμασμό μου για το παίξιμό τους. Τα πρόσωπά τους γέμισαν από ικανοποίηση και θεώρησαν ότι θα έπρεπε να μου πούνε ορισμένα πράγματα γι' αυτά που έπαιζαν.

Κότας: Άλλα τραγούδια είναι τούρκικα άλλα είναι βουλγάρικα και ελληνικά. Μπερδεμένα είναι. Γύφτικα δεν υπάρχουν όμως. Τώρα ντόπια είναι όλα.

Νταουλτζής: Εδώ ήταν παλιά Τουρκία μετά Βουλγαρία και τώρα Ελλάδα. Χαμός. Μία ο ένας μία ο άλλος. Οι δικοί μας τα Ρομά τα παίζανε όλα. Για όλες τις ράτσες. Τώρα τα χορευτικά πολύ τα κυνηγάνε τα ντόπια.

Χρήστος: Ποια ντόπια; ποια λες ντόπια;

Κότας: Αυτά που είπαμε τώρα. Πιο πολύ είναι αυτά που χορεύουν οι «Βούλγαροι» στα χωριά. Αυτοί που μιλάνε τη γλώσσα, τα βουλγάρικα. Και εδώ στο μαχαλά. Τα χορεύουμε.

Η τελευταία κουβέντα του Κότα με γέμισε ικανοποίηση και σκέφτηκα ότι δεν θα φύγω άπραγος από την Ηράκλεια. Κάποιο ντόπιο χορό θα μάθω. Κάτι θα βρω. Το ζήτημα είχε ,ήδη, τακτοποιηθεί. Ο Κότας χωρίς να το αντιληφθώ τηλεφώνησε σε κάποιον ζουρνατζή, οποίος γνώριζε και τα γέρικα, τους παλιούς χορούς. Ο Λελέκης φάνηκε μετά από δέκα περίπου λεπτά. Δεν μπήκε μέσα στο σπίτι αλλά μας φώναξε να βγούμε στην αυλή. Ήταν απολύτως ενήμερος για το τι ακριβώς ζητούσα, γεγονός το οποίο με εντυπωσίασε.

Χόρεψα και για τους Αμερικάνους. Ήθελαν εμένα γιατί με ξέρανε που χορεύω καλά. Μαζευτήκαμε έξω από το καφενείο του Δράμαλη και χορέψαμε. Γέρικα, ποντιακά, θρακιώτικα, βουλγάρικα. Ό,τι ήθελαν Και οι άλλες ράτσες τα χορεύουν. Ο μαχαλάς πιο καλά.

Είχα μείνει αποσβολωμένος και προσπαθούσα να βάλω όλες τις σκέψεις μου σε τάξη. Γύφτοι, Γύφτοι ντόπιοι που χορεύουν και ντόπια, τούρκικα, βουλγάρικα. Τα ποντιακά και τα θρακιώτικα που κολλάνε; Τα είχα εντελώς χαμένα αλλά δεν ήταν η ώρα για σκέψεις, ο ζουρνάς άρχιζε να παίζει και ο Λελέκης να χορεύει στους ρυθμούς ενός αργού σκοπού. Βιαστικά, αφήνω το κασετόφωνο και ετοιμάζω την κάμερα. Ήμουν ευτυχισμένος. Ο ρυθμός άρχιζε να αλλάζει και να γίνεται προοδευτικά πιο γρήγορος και στη συνέχεια πολύ γρήγορος. Στο αργό μέρος, εκείνη τη στιγμή, δεν μπόρεσα να εντοπίσω ένα βασικό μοτίβο. Ο Λελέκης αυτοσχεδίαζε διαρκώς και έφτιαχνε τα δικά του σχήματα. Ήταν ένα παιχνίδι με το ρυθμό και τη μελωδία. Ήταν φανερό ότι ήθελε να με εντυπωσιάσει. Αυτό που χόρεψα ήταν *μαγκουστάρ χαβασί* εξήγησε ο Λελέκης όταν σταμάτησε, εμφανώς κουρασμένος. *Τσιγγάνα*, τσιγγάνικο θέλει να πει , συμπλήρωσε ο Κότας ενώ ζέσταινε με το τσιγάρο του το καλάμι του ζουρνά. Αυτή η διαδικασία κράτησε περίπου μισή ώρα. Η εμπειρία ήταν μοναδική. Η μελωδία, ο ρυθμός και τα βήματα, σχεδόν από όλους τους χορούς, με ενθουσίασαν. Ο Λελέκης χόρεψε και χορούς οι οποίοι μου ήταν γνωστοί ως μακεδονικοί: *κόρη Ελένη, τσουράπια, γκάνιτα και χασαπιά*.

Όταν σταματήσαμε είχε κιάλας σουρουπώσει. Στη συζήτηση που ακολούθησε, ο Λελέκης δήλωσε ότι προτίθεται να έρθει στη Δράμα και να «δείξει τους χορούς» στους χορευτές του Λυκείου. Η ιδέα αυτή

πραγματοποιήθηκε λίγους μήνες αργότερα. Περίπου στις 7 το απόγευμα τους αποχαιρέτησα και πήρα το δρόμο της επιστροφής. Όλα όσα εκτυλίχτηκαν εκείνη την ημέρα, στις λίγες ώρες παραμονής μου στην Ηράκλεια, με προβλημάτισαν σε μεγάλο βαθμό. Από τη μία είχα «βγάλει λαγό». Ανακάλυψα μια νέα, «παρθένα», χορευτική περιοχή μ' ένα πλούσιο ρεπερτόριο χορών ιδιαίτερα εντυπωσιακών και ενδεδειγμένων για σκηνική χρήση. Κακά τα ψέματα, αυτό θα είχε άμεσο αντίκτυπο στην επαγγελματική μου ανέλιξη ως χοροδιδασκάλου, αφού ο χορός του συγκεκριμένου τόπου, της Ηράκλειας, θα με νομιμοποιούσε στην αγορά των επαγγελματιών του χώρου.

Από την άλλη, όμως, δεν ήθελα να μείνω μόνο σ' αυτό αλλά να απαντήσω σε μια σειρά από ερωτήματα. Καταρχάς, δεν είχα απάντηση στο ποιοι ήταν οι αμιγώς Ηρακλειώτικοι χοροί. Υπήρχαν; Οι Ρομά όταν λένε ότι χορεύουν ντόπια ή ότι τα «χορεύουν όλα», τι ακριβώς εννοούν; Ποια είναι ελληνικά και ποια όχι; Θα δίδασκα τους χορούς της Ηράκλειας ή Ηρακλειώτικους χορούς; Οι Ρομά ανέφεραν ότι οι Βλάχοι δεν είχαν κάποιο ιδιαίτερο χορό. Λίγο έως πολύ χορεύουν τα ίδια. Ποια είναι τα ίδια; Βλάχοι που δεν χορεύουν «κλαρινοτράγουδα»; Ούτε *ζαχαρούλα*, ούτε *δερβέναγα*, αλλά, όμως, χορεύουν μακεδονικούς χορούς όπως η *γκάιντα*;

Σ' εκείνη την «προ-επιστημονική» φάση της καριέρας μου, όπου δεν είχα τη δυνατότητα να κατανοήσω, πλήρως, τα ανθρωπολογικά και λαογραφικά εργαλεία, τα ερωτήματα έμεναν αναπάντητα και ορισμένες φορές ακατανόητα. Πολύ αργότερα, έχοντας εμπλακεί στη διαδικασία εκπόνησης διδακτορικής διατριβής, συνειδητοποίησα ότι είχα στη διάθεσή μου αρκετά θεωρητικά και μεθοδολογικά εργαλεία ώστε, τουλάχιστον, να κατανοήσω τη ρευστή πραγματικότητα που είχα συναντήσει τον Οκτώβριο του 1995 στην Ηράκλεια. Ουσιαστικά δηλαδή, πάνω στην εμπειρία που αποκόμισα από εκείνο το γεγονός οικοδομήθηκε η βάση της προβληματικής μου, που θα συγκροτούσε τον ερμηνευτικό μου στόχο στη διδακτορική μου διατριβή, τη μελέτη του χορού των Ρομά της Ηράκλειας έχοντας ως αναλυτικά εργαλεία τον τόπο και την πολιτισμική ταυτότητα.

Μέρος Δεύτερο

Ο ΤΟΠΟΣ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ

Κεφάλαιο 3^ο

Τζουμαγιά: τόπος και όψεις των διακρίσεων(1750-1916)

3.1 Εισαγωγή

Η Ηράκλεια είναι μία κωμόπολη 3.500 κατοίκων περίπου και έδρα του ομώνυμου Δήμου που περιλαμβάνει άλλες εννέα κοινότητες σε σχετικά κοντινή απόσταση από αυτή. Είναι κτισμένη στην πεδιάδα των Σερρών και βρίσκεται στο κέντρο περίπου του νοητού τετραγώνου(Καφταντζής 1973,9) που σχηματίζουν ο ποταμός Στρυμώννας(Βόρεια και Δυτικά),η σιδηροδρομική γραμμή Θεσσαλονίκης-Σερρών(Ανατολικά) και ο εθνικός δρόμος Θεσσαλονίκης-Σερρών(Νότια).Απέχει 30χλμ από την πόλη των Σερρών, 20χλμ από το Σιδηρόκαστρο και 25χλμ από τα ελληνοβουλγαρικά σύνορα. Έχει συχνή δημόσια συγκοινωνία τόσο με τις Σέρρες όσο και απευθείας με τη Θεσσαλονίκη. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με το πληθυσμιακό μέγεθος⁵² και γενικότερα την εσωτερική γεωγραφία και αρχιτεκτονική⁵³ της Ηράκλειας δεν μας βοηθά να την ταξινομήσουμε ούτε ως χωριό ούτε ως πόλη. Πρόκειται για μια μικτή κοινότητα⁵⁴ όπου σήμερα συν-κατοικούν Βλάχοι, Ελληνόφωνοι και πρώην Σλαβόφωνοι, γνωστοί και ως «ντόπιοι», πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία και την Ανατολική Θράκη, Ρομά(εδραίοι Γύφτοι)⁵⁵ και σε μικρότερο ποσοστό Σαρακατσάνοι και Πόντιοι.

Η παλαιότερη ονομασία της Ηράκλειας ήταν Τζουμαγιά και υπήρξε, όπως θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια, εμπορικό και διοικητικό κέντρο

⁵² Η Cowan(1998,39) αναφέρει χαρακτηριστικά μιλώντας για το Σοχό Θεσσαλονίκης «...δεν ταιριάζει απόλυτα στη γνωστή διάκριση υπαίθρου/πόλης. Το μέγεθός του είναι άβολο, πολύ μεγάλος για να τον πεις χωριό και πολύ μικρό για να τον πεις πόλη». Συνεχίζοντας πάνω στο σκεπτικό της Cowan μπορούμε να πούμε ότι η Ηράκλεια δεν συγκεντρώνει τα «τυπικά προσόντα» των κοινοτήτων που οι ανθρωπολόγοι και λαογράφοι μελέτησαν. Βλ. Σχετικά Cowan 1998 και Αυδίκος 1991.

⁵³ Η αγορά, η ρυμοτομία, τα κτίρια των δημοσίων οργανισμών αλλά και η συνύπαρξη ετερόκλητων παλαιών και νέων στοιχείων.

⁵⁴ Βλ. Λαφαζάνη 1997,Αγγελόπουλος 1997.

⁵⁵ Ρομ(ενικός) και Ρομά (πληθυντικός). Ρομ επίσης σημαίνει άντρας και Ρομνί γυναίκα.

της ευρύτερης περιοχής λόγω , κυρίως, της γεωγραφικής της θέσης. Αποτελεί συνήθη πρακτική σε λαογραφικές και ανθρωπολογικές μελέτες η περιγραφή και η ανάλυση του ευρύτερου ιστορικού πλαισίου μιας κοινότητας να έχει ως αφετηρία κάποιο χρονικό σημείο στο παρελθόν και να φτάνει έως και το «παρόν» της μελέτης. Με τον τρόπο αυτό επιχειρείται να αναλυθεί πώς μια κοινότητα συγκροτείται και μετασχηματίζεται αλλά και πώς οργανώνονται οι ταυτότητες στο χώρο και το χρόνο

Στην παρούσα μελέτη δεν υιοθετώ ,επακριβώς, αυτή την πρακτική ούτε και επιλέγω να κινηθώ «ανάποδα» από το «παρόν» προς το παρελθόν. Αφετηρία για την ανάλυση του ιστορικού πλαισίου της κοινότητας αποτελεί η καταστροφή της Ηράκλειας το 1916. Δεν πρόκειται ,αποκλειστικά, για μια μεθοδολογική επιλογή που έχει ως στόχο τη διαπραγμάτευση των βασικών ζητημάτων της έρευνας. Αλλά είναι μια επιλογή που στηρίζεται, προκρίνεται και ,ως ένα σημείο, επιβάλλεται από την επιτόπια έρευνα, μέσω των υποκειμένων της.

Κοινό τόπο στην τοπική αφηματολογία της Ηράκλειας, από το σύνολο των εθνοτικών ομάδων της ,αποτελεί η αναφορά στα γεγονότα της καταστροφής της τότε Τζουμαγιάς και η οποία εμφανίζεται με τη μορφή «εμμονής» σε ένα σταθερά επαναλαμβανόμενο αφηγηματικό μοτίβο. Η Τζουμαγιά αποτελεί ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο ενεργοποιείται η συλλογική μνήμη(Halbwachs 1950, 33)⁵⁶. Άμεσο αποτέλεσμα της παραπάνω διαδικασίας είναι η σχηματοποίηση και η «σκηνοθεσία» των συλλογικών αναπαραστάσεων.

Στη σκηνοθετική απόπειρα αυτή συμμετέχει ενεργά και η επίσημη διοίκηση της Ηράκλειας μέσω της τοπικής ελίτ της. Πιο συγκεκριμένα το 1973 η Δημαρχία της Ηράκλειας εκδίδει το βιβλίο για την ιστορία της Ηράκλειας(Καφταντζής 1973). Συγγραφέας του πρώτου κεφαλαίου του βιβλίου που αφορά την ιστορία της Ηράκλειας, είναι ο δικηγόρος, ιστοριοδίφης⁵⁷ και Βλάχος στην καταγωγή Γεώργιος Καφταντζής. Ο

⁵⁶ Πβ. και Αυδίκος (2002β,35).

⁵⁷ Βλ. Παραιλιάνης(2005) για το ρόλο των τοπικών ιστοριογράφων και συλλογών στη διαμόρφωση της ιστορίας.

Θωμάς Τενεκετζής, δάσκαλος στο επάγγελμα, είναι ο συγγραφέας του δευτέρου κεφαλαίου που περιλαμβάνει τα λαογραφικά της Ηράκλειας. Οι δύο συγγραφείς, τυπικοί εκπρόσωποι της τοπικής ελίτ,⁵⁸ επιχειρούν να ανασυνθέσουν την τοπική συλλογική μνήμη και να προβάλλουν και να ενισχύσουν την τοπική ταυτότητα. Για την πραγμάτωση αυτού το εγχειρήματος οι συγγραφείς υιοθετούν ένα ρομαντικό ύφος γραφής με σκοπό την αξιοποίηση της νοσταλγίας⁵⁹ για την Τζουμαγιά που χάθηκε. Στο ίδιο πνεύμα περιγράφεται και αναλύεται και η «καταστροφή» της Τζουμαγιάς η οποία κατέχει κεντρική θέση στην ιστορία του Καφταντζή. Για τον συγγραφέα, η καταστροφή της Τζουμαγιάς σηματοδοτεί τη μετάβαση του τόπου από την ακμή στην πτώση, γεγονός που δηλώνεται από τις πρώτες, ουσιαστικά, γραμμές του βιβλίου:

Η Ηράκλεια που ήταν πριν απ' την ολοκληρωτική καταστροφή το 1916-18 ανθηρή πόλη με 12.000 κατοίκους και Δήμος, κατάντησε δε μετά απ' αυτή μικρή κοινότητα, ανακηρύχθηκε ξανά σε Δήμο το 1946(ό.π., 9)⁶⁰.

Αυτή η τάση δεν εντοπίζεται μόνο στο βιβλίο του Καφταντζή αλλά και στις προφορικές αφηγήσεις των πληροφορητών(Βλ.Μπούσχοτεν 2001). Η καταστροφή της Τζουμαγιάς ως ιστορικό γεγονός αποτελεί ένα χώρο σύγκλισης μεταξύ της επίσημης και της προφορικής ιστορίας, μία τομή μεταξύ «επίσημων» και συλλογικών αναπαραστάσεων.

Τους πήραν τους δικούς μας σ' ένα βράδυ. Μας τα' λεγαν οι μεγάλοι αυτά. Ρίχναν οι Βούλγαροι από'δω οι δικοί μας από κει, η Τζουμαγιά στη μέση.Ο Βούλγαρος τους είπε να φύγετε. Τα μάζεψαν κι' έφυγαν,στη Τζουμαγιά δεν έμεινε τίποτα. Όλα καταστράφηκαν και φύγαν για τη Σερβία. Πριν όλοι τη ζήλευαν της Τζουμαγιά, όλα τα καλά είχε. Μετά που γυρίσαν πάλι από την αρχή(Γερμανός).

Ο όρος «καταστροφή» είναι φορτισμένος με, ιδιαιτέρως, αρνητικό περιεχόμενο. Η καταστροφή στην προκειμένη περίπτωση αφορά έναν τόπο και μία ομάδα ανθρώπων με ετερόκλητα εθνικά χαρακτηριστικά,

⁵⁸ Για το ρόλο των τοπικών ελίτ Βλ. ενδεικτικά Καρακασίδου(2000,70), Cowan 1998, Αυδίκος 2002β. Πβ. και Avdikos 2000.

⁵⁹ Πβ. τις θέσεις του Herzfeld(1997) για τη δομική νοσταλγία.

⁶⁰ Ν.Δ. 107/1946(Φ.Ε.Κ. 290/1946. τεύχος Α').

που μετά από χρόνια διαμονής και δράσης στο συγκεκριμένο τόπο ξεριζώνεται. Το γεγονός αυτό εγγράφεται έντονα στη συλλογική μνήμη της κοινότητας και αποτελεί το «σημείο μηδέν» και λειτουργεί και ως το «μαύρο κουτί» της συλλογικής μνήμης των Ηρακλειωτών που έχει εγγράψει της αιτίες της μετέπειτα παρακμής και διχοτομεί το χρόνο της κοινότητας⁶¹ στα δύο, στο «πριν» και το «μετά»⁶².

Αλλά μίαν αποφράδαν μέραν προ 14 ετών κακός δαίμων της καταστροφής διήλθεν άνωθεν αυτή, άγριος Σιφών[...]. Το χαριτωμένον εκείνο συγκρότημα εκ 1200 οικιών ,το οποίο ελέγετο Τζουμαγιά[...].είχεν εξηφανίσθη από το διάβα μιας τρομερής θεομηνίας. Η έως τότε σφριγηλή κωμόπολις είχε μια νεκρόπολις βωβή, φρικώδης έρημος, σαβανωμένη με μαύρον πέπλον του θανάτου[...].ο νυκτοκόραξ εύρισκε θέση για τη φωλέα του. Η απαισία αναπαράστασις της καταστροφής των Ψαρών είχε συντελεστεί τελείως»(Καφταντζής ό.π.,35-38).

Το δίπολο «πριν/μετά» (της καταστροφής) εκλαμβάνεται ως ισοδύναμο αυτού του «ακμής/παρακμής»⁶³. Πέρα, όμως, απ' αυτούς τους δύο πόλους, συγκροτούνται, με βάση πάντα την «καταστροφή», και άλλα διπολικά αντιθετικά ζεύγη που αποκτούν διάφορες μορφές: ανάπτυξη/καθυστέρηση, ευημερία/μαρασμός, πληθυσμιακή-οικονομική άνθηση/ερήμωση, δήμος/ κοινότητα. Η διαίρεση του χρόνου⁶⁴, η βίωση της παρακμής και οι αναπαραστάσεις του «πριν» και του «μετά» δημιουργούν το θεωρητικό υπόβαθρο, ώστε να συζητηθούν οι ενδοκοινοτικές σχέσεις και η έκφρασή τους στο χώρο, ο ρόλος των Ρομά, ο πολιτισμός και κατά συνέπεια και ο χορός.

Όλα τα παραπάνω συμπυκνώνονται στη συλλογική, δυναμική αναπαράσταση της μετάβασης από την Τζουμαγιά στην Ηράκλεια η οποία

⁶¹ Επίσης, Πβ. και Collard (1993), η οποία αναφέρεται στον εμφύλιο πόλεμο.

⁶² Στην περίπτωση της Λευκίμης του Έβρου ανάλογη λειτουργία μ' αυτή της καταστροφής έχει ο εμφύλιος πόλεμος. Βλ. Αυδίκος 2002β.

⁶³ Ο Αυδίκος (2002β) στην εθνογραφία του για τη Λευκίμη του Έβρου χρησιμοποιεί το δίπολο «ακμή/πτώση» παραπέμποντας στον Herzfeld(1998) και το πώς αυτός χρησιμοποιεί τον όρο «πτώση».

⁶⁴ Για το χρόνο ως βασική συνιστώσα της κοινωνικής ζωής Gell 1996, Νιτσιάκος 2003.

λειτουργεί ως πλαίσιο αυτό-αναφορικότητας. Στην Τζουμαγιώτικη/Ηρακλειώτικη περίπτωση η έννοια αυτό-αναφορικότητα αλλάζει περιεχόμενο και εξαρτάται από το τι θεωρείται κάθε φορά «εαυτός», «δικοί» και «εμείς»(Hall 1990,227). Στην παρούσα μελέτη η αναπαράσταση της μετάβασης από την Τζουμαγιά στην Ηράκλεια χρησιμοποιείται ως ένα μεθοδολογικό και αναλυτικό εργαλείο.

3.2 Περί του ονόματος : εκδοχές και εθνοτικά συμφραζόμενα

Πριν από το 1926 την ονομασία Τζουμαγιά ,σε επίσημα έγγραφα, την συναντάμε σε διάφορες παραλλαγές όπως, «Βαρακλή Τζουμαγιά» το 1855, «Δζουμαγιά Βαϊρακλή» το 1886 και «Κάτω Τζουμαγιά ή Τζιουμαγιά»(Καφταντζής όπ.,42). Ο Καφταντζής αξιοποιώντας υπερήλικες, μη-Ρομά, πληροφορητές παραθέτει τέσσερις διαφορετικές εκδοχές σχετικές με την ονομασία .Συγκεκριμένα:

Εκδοχή 1: «το όνομα Τζουμαγιά Μπαϊρακλή στην τουρκική γλώσσα σημαίνει συγκέντρωση γύρω από σκηνίτες (φυλή Τουρκομένηδων) και έκτισαν εκεί κατά το 1764 τζαμί (τέμενος) κατόπιν τάματος του αρχηγού τους Χού-μπαμπά, για τη σωτηρία τους από φοβερή πλημμύρα του Στρυμώνα. Το τζαμί αυτό έγινε με τον καιρό κέντρο ετήσιας πανηγυρης στο διάστημα της οποίας στήνονταν στη κορφή του ιερό μπαϊράκι (γιορταστικό λάβαρο)» .

Εκδοχή 2: «στο γειτονικό χωριό Μπααρακλή, έμεναν μαζί με άλλους Τούρκους και Τσερκέζοι. Κάποτε οι Τσερκέζοι όλοι μαζί με τα μπαϊράκια τους ήρθαν και κατοίκησαν στο μέρος αυτό, που ονομάστηκε από τότε Τζουμαγιά Μπαϊρακλή».

Εκδοχή 3:«στη θέση της Τζουμαγιάς κατοικούσαν άλλοτε λίγες οικογένειες Κοϊναρέων (Τούρκοι από το Ικόνιο) που είχαν κτισμένο και τζαμί. Οι Κοϊναρέοι αυτοί, φτωχοί, αγράμματοι και καθυστερημένοι, ασχολούνταν μοναχά με τη γεωργία. Μια επιτροπή Κουτσοβλάχων προσφύγων από την Πίνδο που είχαν εγκατασταθεί στη Ράμνα, συμφώνησε μαζί τους να μεταφερθούν εκεί και να εργασθούν σαν επαγγελματίες. Εκεί κτίστηκαν στην αρχή λίγα μαγαζιά και σπίτια. Όταν μια Παρασκευή άρχισαν να λειτουργούν τα

μαγαζιά, έγιναν εγκαίνια και υψώθηκε στο πρώτο μαγαζί σημαία. Απ' τη μέρα Παρασκευή λοιπόν, που λέγεται τουρκικά Τζουμαγιά κι απ' τη σημαία που σημαίνει στην ίδια γλώσσα μπαϊράκι, ονομάστηκε το χωριό Μπαϊρακλή – Τζουμαγιά. Από τότε καθιερώθηκε να γίνεται κάθε Παρασκευή και το παζάρι (εβδομαδιαία αγορά) της Τζουμαγιάς».

Εκδοχή 4: «πριν από το 1750, δεν υπήρχε Τζουμαγιά. Στον τόπο της ήταν λειμώνες και βοσκότοποι όπου βοσκούσαν οι Τουρκόγυφτοι τα ζώα τους. Μα επειδή οι αγροφύλακες των γειτονικών τριών χωριών Μπααρακλή, Ορμανλή, Σπάτοβο έδιωχναν τα κοπάδια τους ή τους συνελάμβαναν και πλήρωναν πρόστιμο, παρεπενέθησαν στο Βαλή Σερρών. Ο Βαλής τους παρέπεμψε σε κάποιο δικηγόρο κι' αυτός τους συμβούλεψε να κτίσουν ένα καλό τζαμί στο μέρος ακριβώς που ενώνονταν τα κτηματικά σύνορα των τριών κοινοτήτων. Όταν κτίστηκε το τζαμί συνήθιζαν να εκκλησιάζονται σ' αυτό κάθε Παρασκευή οι Τούρκοι απ' όλα τα γειτονικά χωριά. Με τον καιρό, τόσο προσκυνητές Τούρκοι μαζεύονταν και απ' άλλα μέρη μακρινά, Δεμίρ – Ισάρ, Βέτρινα κ.λ.π. ώστε πολλοί χριστιανοί έμποροι και μικροπωλητές άρχισαν να καταφθάνουν εκεί σχηματίζοντας έτσι τη μέρα εκείνη μια μικρή αγορά (παζάρι). Οι παζαρτζήδες αυτοί το βράδυ γύριζαν στον τόπο τους. Σιγά – σιγά όμως έκτισαν σπίτια, αγόρασαν χωράφια, έκαναν τέλος εκκλησίες και σχολεία. Η πρώτη εκκλησία της Τζουμαγιάς χρίστηκε το 1812 ενώ του Χαζνάταρ το 1804. Απ' τη μέρα της τακτικής συγκέντρωσης Παρασκευή, ονομάστηκε τουρκικά Τζουμαγιά οι συνοικισμός. Μα επειδή υπήρχε και άλλη Τζουμαγιά (Άνω) για να ξεχωρίζει την είπαν Μπααρακλή Τζουμαγιά» Καφτανζής(ό.π.,43-48).

Στις εκδοχές που προκύπτουν από την «ιδιότυπη» επιτόπια έρευνα του Καφτανζή, δεν είναι διακριτά τα όρια μεταξύ της αλήθειας και της μυθοπλασίας⁶⁵. Ο Καφτανζής δεν θεωρεί τις προφορικές παραδόσεις για την ονομασία επαρκείς και πειστικές και προχωρά στη σύνθεση της δικής του ερμηνευτικής προσέγγισης:

Στην κεντρική πλατεία της ανατολικής συνοικίας(γνωστή ως 'Νέα ή Βλάχικη)⁶⁶ της Τζουμαγιάς και σε απόσταση 80 μέτρων προς Α. του ναού 'Κοιμήσεως της Θεοτόκου'

⁶⁵ Πβ. Μπαρτ 1979 ,Αυδίκος1998.

⁶⁶ Η παρένθεση δική μου.

υπάρχει ένα παρεκκλήσι αφιερωμένο στο όνομα της Αγίας Παρασκευής. Το παρεκκλήσι αυτό κτίστηκε το 1935 στη θέση μιας παλιάς μοναστηριακής εκκλησίας απ' την οποία σώθηκαν μονάχα το αγίασμα, ελάχιστα θεμέλια και το όνομα.[...]είναι η αρχαιότερη από τις άλλες δύο και το πιθανότερο η πρώτη εκκλησία της Τζουμαγιάς, γεγονός που μας διασώζει και η παράδοση.[...]γιατί εξηγείται και η εγκατάσταση στο μέρος εκείνο Χριστιανών ή θα χτίστηκε προσωρινά από τους πρώτους κατοίκους, παρέμεινε μοναστηράκι. Όποια και νάναι όμως η πραγματικότητα, γίνεται φανερό πως απ' το όνομα της εκκλησίας αυτής Αγίας Παρασκευής, που δεν είναι άσχετο με την επιλογή της μέρας Παρασκευής απ' τους Χριστιανούς για το παζάρι, μετονομάστηκε αργότερα επίσημα από τους Τούρκους ο συνοικισμός εκείνος Τζουμαά. Το όνομα Τζουμαγιά προήλθε αναμφίβολα απ' την τουρκική λέξη Τζουμαά που σημαίνει Παρασκευή και η μέρα αυτή ήταν μέρα συνάθροισης των πιστών(Μουσουλμάνων) στα τζαμιά, μα και μέρα που γίνεται στον οικισμό από πάντα το παζάρι(την Παρασκευή γίνεται παζάρι και στην Άνω Τζουμαγιά)(Καφταντζής ό.π. ,45-46).

Ένα καίριο ζήτημα που προκύπτει από την ανάγνωση των παραπάνω εκδοχών είναι η διάκριση⁶⁷ και η διάσταση μεταξύ των προφορικών παραδόσεων και της άποψης του Καφταντζή. Στις αιτιάσεις των πληροφορητών του Καφταντζή για το όνομα του οικισμού εγγράφεται μία τάση δημιουργίας πολιτισμικής παράδοσης που συνδέει την παλιά ονομασία με ρευστές εθνοτικές ιδιαιτερότητες, πολιτισμικές πρακτικές και οικονομικές δραστηριότητες⁶⁸. Επιπλέον, αναπαριστούν και αναδεικνύουν την πραγματικότητα του πολυπολιτισμικού ψηφιδωτού⁶⁹ του Βαλκανικού χώρου κατά την Οθωμανική περίοδο και υπογραμμίζουν τη συμβολική σχέση ονόματος και θέσης του οικισμού στον ευρύτερο χώρο.⁷⁰

⁶⁷ Bourdieu 1984.

⁶⁸ Το παζάρι, η αγορά.

⁶⁹ Είναι χαρακτηριστικό ότι αναφέρονται έξι διαφορετικές ονομασίες που δηλώνουν εθνοτική καταγωγή: Τουρκομάνοι, Τούρκοι, Τσερκέζοι, Κοϊναρέοι, Κουτσόβλαχοι και Τουρκόγυφτοι. Είναι, επίσης, αξιοσημείωτο ότι είναι η πρώτη φορά που γίνεται λόγος για την ύπαρξη Γύφτων στην περιοχή και ότι η πιο «συγγενής» ονομασία με τη μετέπειτα κατασκευή της ελληνικής ταυτότητας είναι οι Κουτσόβλαχοι. Ο Καφταντζής, έχοντας προσωπική επικοινωνία με τους Keil, υποστήριξε ότι οι Κονιαρέοι ήταν Μουσουλμάνοι Ρομά.

⁷⁰ Πβ. Αυδίκος 1998.

Στον αντίποδα, ο εγγράμματος ιστοριοδίφης, ο οποίος, πέρα από όλα τα συνδέει την Τζουμαγιά με σύμβολα ελληνικότητας, θέτει τη συλλογιστική του σ' ένα διαφορετικό πλαίσιο. Μέσα σε αυτό κινείται μονοσήμαντα και αιτιολογεί την ονομασία στη βάση της αναπαράστασης μίας και μόνης ομάδας ανθρώπων στο χώρο. Έτσι, κατά τον Καφταντζή, οι «πρώτοι κάτοικοι», της Ανατολικής συνοικίας μέσα από τις θρησκευτικές πρακτικές τους είναι οι «ανάδοχοι» του χώρου. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο συγγραφέας επιχειρεί να προσδώσει στο όνομα συγκεκριμένα εθνοπολιτισμικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά του δικού του παρόντος και όχι του παρελθόντος. Τα συσχετίζει, δηλαδή, άμεσα, με την κυρίαρχη ομάδα της Τζουμαγιάς, τους Βλάχους, οι οποίοι πολύ νωρίς στράφηκαν προς την ελληνική εθνική ταυτότητα.⁷¹

3.3 Η Ίδρυση της Τζουμαγιάς: εθνοτικές και άλλες αντιγνωμίες

Ένα «αφελές» ερώτημα που, όμως, διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην ιστορία και την κοινωνική και πολιτισμική συγκρότηση ενός τόπου είναι, *ποιος ήταν(ή ήρθε) πρώτος*; Ειδικά στην περίπτωση των μικτών κοινοτήτων οι «απαντήσεις» στο ερώτημα αυτό ταυτίζονται με την οργάνωση της εντοπιότητας και αντανακλούν στη στρατηγική που αναπτύσσουν οι εθνοτικές ομάδες στο χώρο και στο χρόνο(Λαφαζάνη 1997).

Δε σώζεται αρχειακό ή άλλο υλικό σχετικό με την ίδρυση της Τζουμαγιάς. Ο Καφταντζής(1977 ό.π.,49) ενώ επισημαίνει ότι στη θέση της Τζουμαγιάς υπήρχαν ασήμαντες, όπως τις ονομάζει, τουρκικές εγκαταστάσεις, θεωρεί ότι πρώτοι οικιστές της ήταν καταδιωγμένοι

⁷¹ Βλ. σχετικά Γούναρης, Μιχαηλίδης και Αγγελόπουλος 1997, Blau, Keil &Feld 2002, Cowan 1998, Balamaci 1995.

χριστιανοί Βλαχόφωνοι από τη Δυτική Μακεδονία και την Ήπειρο, και οι οποίοι αρχικά εγκαταστάθηκαν στα γύρω ορεινά χωριά⁷².

Η ειρωνεία είναι ότι, όπως αναφέρουν οι Keil(Blau, keil &Feld ό.π.), σε προσωπική τους επικοινωνία με τον Καφταντζή το 1992, αυτός υποστήριξε ότι οι Κονιαραίοι ,οι οποίοι φέρεται ότι χρησιμοποιούν το συγκεκριμένο χώρο στην πεδιάδα του Άνω Στρυμώνα ως βοσκότοπο, ήταν μουσουλμάνοι Ρομά⁷³! Φυσικά για τον ίδιο οι «ασήμαντες» τουρκικές εγκαταστάσεις ή ο βοσκότοπος των Κονιαραίων δεν στοιχειοθετούν οργανωμένο τόπο ούτε και την ίδρυσή του. Με τη μη αξιολόγηση και την υποβάθμιση μιας «άλλης» άποψης, ο συγγραφέας προσπαθεί να ενισχύσει και να προβάλλει τη δική του θέση ως την πλέον αντικειμενική και τεκμηριωμένη: η Τζουμαγιά ως τόπος υφίσταται μετά τους πρώτους χριστιανούς οικιστές.

Έτσι δεν είναι τυχαίο που ο Καφταντζής παραθέτει⁷⁴ και αρκετά οδοιπορικά και περιγραφές για την Τζουμαγιά, από το 1886 έως και το

⁷² Για τους Βλάχους του ν. Σερρών Βλ. Πανοπούλου 2001, Καλλίνγωμος 2003.

⁷³ Παρασκευάς 1995. Πβ. Βακαλόπουλος(1988, 484).

⁷⁴ Οδοιπορικό του 1886: « Τζουμαγιά ήταν κωμόπολη και είχε τότε 570 οικογένειες χριστιανικές και 20—30 οθωμανικές».

Οδοιπορικό του 1905—1906 αναφέρει: «Η Τζουμαγιά.. είναι σημαίνουσα πεδινή πολίχνη και εν ταυτώ κεντρική Όρθόδοξος Ελληνική κοινότης, αξία πολλής προσοχής και ενδιαφέροντος. Περιλαμβάνει περί τας 600 Ορθοδόξους Ελληνικάς οικογενείας ών πολλοί ποιούνται χρήσιν του γνωστού Ελληνοβλαχικού η κοινώς κουτσοβλαχικού γλωσσικού ιδιώματος ούχ ήττον η εθνική αυτών συνείδησις εκδηλούται εν όλη αυτής τη ισχύει και επιβολή διά της προς τήν Ορθοδοξίαν ακλόνητου αυτών πίστεως και της εκπαιδεύσεως αυτών διά των Ελληνικών γραμμάτων... Και εν αύτη οί σχισματικοί έχουσιν εμπειτηγμένην μικράν κοινότητα εκ 30 περίπου οικογενειών και καταβάλλουσιν απέλπιδος προσπαθείας προς ενίσχυσιν αυτής και συγκέντρωσιν εν αυτή, όπως συνήθως πράττουσιν, στοιχείων εξωνημένης συνηδείσεως, ίνα δι' αυτών διενεργήσωσι τό καθ' ημών επίβουλα αυτών βουλεύματα. Αλλ' εις μάτην κοπιώσι και δαπανώσιν...»

Περιγραφή του 1908 : «Η πόλις Βαρακλή -Τζουμαγιά... έχει πληθυσμόν 10.000 κατοίκων κατανεμομένων κατ' εθνότητος ως έξης , Έλληνας λαλούντας κατ' οίκον τήν Ελληνική διάλεκτον και τίνες τό Ελληνοβλαχικών ως και τό Σλαυόφωνον γλωσσικόν ιδίωμα περί τας 8.000, Τούρκοι 1.200, Αθίγγανοι (Έλληνες ορθόδοξοι και Μωαμεθανοί Τουρκόγυφτοι) 800. Ως έκ των ανωτέρω αριθμών διαφαίνεται, οι Έλληνες κυριαρχούσι της πόλεως ήτις φέρει χαρακτήρα Ελληνικώτατον. Η γλώσσα εις την αγοράν και τα κέντρα είναι Ελληνική..».

Οδοιπορικό του 1910 : «Κάτω Τσουμαϊά ή Βαρακλή Τζουμαγιά πόλις.. μετά 10.000 κατοίκων εξ' ών 8.000 Ελληνομακεδόνες, 1.200 Οθωμανοί, 700 Αθίγγανοι και 700 σχισματικοί»(Καφταντζής ό.π.,62-63).

1961. Κοινή συνισταμένη όλων αυτών των αναφορών, πέρα από την αριθμητική υπεροχή του χριστιανικού στοιχείου, ήταν η έμφαση στον «ελληνικότατον» χαρακτήρα της Τζουμαγιάς. Βέβαια, αναφέρονται και οι ομάδες όπως: Σλαβόφωνοι, Σχισματικοί, Οθωμανοί, Εντόπιοι, Μωαμεθανοί, Ελληνομακεδόνες, Αθίγγανοι και Γύφτοι. Για τις ομάδες αυτές δεν δίνονται περαιτέρω πληροφορίες πέρα από αριθμητικά μεγέθη και εμφανίζονται ως ομοιογενείς κατηγορίες(Βλ.Αγγελόπουλος 1997,103). Είναι φανερό ότι η κατηγοριοποίηση τους γίνεται με υποκειμενικά αλλά και ετερόκλητα και ασαφή κριτήρια όπως: γλώσσα, θρησκεία , εθνοτική καταγωγή και η εθνική συνείδηση. Μ' αυτή την έννοια η πρακτική αυτή του Καφταντζή(ό.π.,62-63), δηλαδή η προσφυγή σε οδοιπορικά και στατιστικές, έχει ως στόχο τη δημιουργία και τη διαχείριση της τοπικής συλλογικής μνήμης (Μπενβενίστε 1999,127).

Από την πλευρά τους οι Ρομά, οι οποίοι δεν έχουν πρόσβαση σε αυτού του τύπου τη γνώση, διατηρούν στη συλλογική μνήμη τους την αίσθηση των «πρώτων», των «παλιότερων», των «από πάντα εδώ» Η αναφορά στη σχέση τους με τον τόπο⁷⁵ εγγράφεται και υπογραμμίζεται στην πολιτισμική τους ταυτότητα. Πλεονέκτημα αποτελεί το γεγονός ότι αυτή η θέση προκρίνεται ,ακόμη και σήμερα, στο επίπεδο του καθημερινού λόγου και από τους «άλλους», τους Βλάχους.

Οι δικοί μας οι Γύφτοι είναι ντόπιοι. Ντόπιοι αλλά Γύφτοι. Οι μπαμπάδες μας και παππούδες μας τους θυμούνται, μαζί ήταν. Στη Σερβία, επί Τουρκίας ,επί Βουλγαρίας, σ' όλη την ιστορία. Το ξέρουν όλοι στην περιοχή. Μπορεί να ήρθαν και πριν από μας(Οβαλης).

Και ο Καφταντζής στις λίγες γραμμές που αφιερώνει σε αυτούς , ορίζει τους Ρομά (τους ονομάζει γύφτους) ως «της Τζουμαγιάς/Ηράκλειας». Παρόλα αυτά στην ερώτηση των Keil γιατί δεν ασχολήθηκε με τους Ρομά, ενώ για τους Βλάχους αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο, απάντησε, «δεν με ενδιέφερε».

⁷⁵ Πβ. Geertz (1996,261).

Το παιχνίδι αυτό των εκατέρωθεν ερμηνειών εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο πρακτικών που μέσω της «χειραγώγησης», σε συμβολικό επίπεδο, του τόπου και του πολιτισμού του επιχειρούν να κατασκευάσουν, υπέρ της μίας ή της άλλης ομάδας, μία «πραγματική» ή φαντασική ταυτότητα. Κατά αυτόν τον τρόπο φορτίζονται ιδεολογικά οι πόλοι των εκάστοτε διπόλων, κυρίως, όμως αυτό του «Βλάχος/Ρομά».

Η Angie και ο Charlie Keil, προσπαθώντας να απαντήσουν στο ερώτημα της ίδρυσης της Ηράκλειας, υποστηρίζουν ότι, περίπου στα 1750, Μουσουλμάνοι βοσκοί, γνωστοί και ως Κονιαραίοι, στην προσπάθειά τους να κατοχυρώσουν το δικαίωμα της βοσκής έκτισαν ένα τζαμί κοντά στο μικρό χωριό Μπαϊρακλή. Το τζαμί έγινε πόλος έλξης για τους Μουσουλμάνους της ευρύτερης περιοχής της πεδιάδας του πάνω Στρυμώνα, οι οποίοι συναθροίζονταν για να προσευχηθούν κάθε Παρασκευή. Η δραστηριότητα αυτή προσέλκυσε, αρχικά, Σλαβόφωνους⁷⁶ Ορθόδοξους Χριστιανούς πραματευτές. (Blau, Keil & Feld 2002, 128). Στην πορεία εγκαταστάθηκαν Ελληνόφωνοι πληθυσμοί⁷⁷ και νομάδες, όπως οι Βλάχοι από τις γύρω ορεινές κοινότητες, και οι Σαρακατσάνοι⁷⁸.

Είναι προφανές, ότι η γεωγραφική θέση της Τζουμαγιάς, το παζάρι της Παρασκευής και η ετήσια εμποροπανήγυρη συνέβαλαν στην έντονη οικονομική δραστηριότητα που αναπτύχθηκε και στη δημιουργία μόνιμης αγοράς. Αυτή ως χώρος που συμπυκνώνει το σύνολο των εμπορικών και επαγγελματικών δραστηριοτήτων, αναδεικνύεται σε σημείο αναφοράς της Τζουμαγιάς. Λαμβάνει διαστάσεις συμβόλου που παραπέμπει στην καταγωγή του οικισμού και επιχειρεί να ερμηνεύσει το ρίζωμα εθνοτικών ομάδων στο συγκεκριμένο τόπο (Gupta 2000). Είναι ο πυρήνας γύρω από

⁷⁶ Το σενάριο αυτό ενισχύεται και από την παρατήρηση του Καφταντζή (ό.π., 60) ότι η «βουλγάρικη» δυτική συνοικία της Τζουμαγιάς θεωρείται η παλιότερη.

⁷⁷ Ένα πρόβλημα στην οπτική του Καφταντζή είναι με ποια κριτήρια εντάσσει κάποιους πληθυσμούς στους Ελληνόφωνους. Το θέμα χρήζει περαιτέρω διερεύνησης διότι ορισμένες από τις οικογένειες, που ο Καφταντζής τις χαρακτηρίζει ελληνόφωνες, θεωρούν ότι είναι βλαχόφωνοι.

⁷⁸ Μια κλασική ανθρωπολογική μελέτη για τους Σαρακατσάνους είναι του Campbell 1964.

τον οποίο δομούνται και οι ρευστές ταυτότητες την περίοδο έως την καταστροφή ,και όχι μόνο.

3.4 Η αγορά των επαγγελματιών και των ταυτοτήτων

Η ατμόσφαιρα που επικρατούσε στην αγορά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κοσμοπολίτικη⁷⁹ και πολυπολιτισμική καθώς, μιλούσαν ελληνικά⁸⁰, βλάχικα, τούρκικα, «βουλγάρικα», ρομανί, κίρκασιανά και άλλες γλώσσες. Την εποχή της οθωμανικής αυτοκρατορίας ,συγκεκριμένα ως το τέλος του 18^{ου} αιώνα, η γλωσσική ετερότητα είχε πολύ μικρότερη σημασία από τη θρησκευτική και την οικονομική(Cowan 1998,46).Η βάση της διάκρισης ήταν το σύστημα των *μιλέτ*, σύμφωνα με το οποίο οι υπήκοοι του Σουλτάνου χωρίζονταν σε θρησκευτικές κοινότητες, Μουσουλμάνους , Χριστιανούς και Εβραίους(βλ.Μαζάουερ 2002)⁸¹.

Σχεδόν όλοι οι επαγγελματίες και οι τεχνίτες της Τζουμαγιάς ήταν Χριστιανοί οργανωμένοι σε συνάφια⁸². Οι Τούρκοι ήταν γεωργοί ή παρείχαν διαφόρων ειδών υπηρεσίες όπως καφετζήδες, πεταλωτήδες, κουρείς κ.ά(Καφταντζής ό.π., 26). Οι Σλαβόφωνοι(«οι Βούλγαροι») ασχολούνταν με τις αγροτικές εργασίες είτε ως μικροιδιοκτήτες(ένα πολύ μικρό ποσοστό) είτε ως κολίγοι στα τσιφλίκια. Όπως έχουν δείξει και άλλες μελέτες, ο όρος «Βούλγαρος» είναι συνώνυμος με « την κατώτερη αγροτική κουλτούρα»(Γούναρης 38, Cowan 40-41)

Στα τσιφλίκια δούλευαν και οι Ρομά καθώς επίσης και ως αχθοφόροι, φορτοεκφορτωτές, ασχολούνται με το καθάρισμα ,το σκούπισμα και γενικώς με δουλειές του «ποδαριού»(Blau ό.π.,130). Επιπλέον ,ψάρευαν στη λίμνη Κερκίνη και κατασκεύαζαν ψάθες, καλάθια,

⁷⁹ Είναι χαρακτηριστικό ότι η άφιξη των караβανιών έπαιρνε χαρακτήρα τελετουργικό αφού κατά το ξεφόρτωμα Ρομά(μουσουλμάνοι και χριστιανοί) παίζανε ζουρνάδες και βιολιά.

⁸⁰ Τα ελληνικά ήταν η γλώσσα της αγοράς. Βλ. Καρακασίδου(ό.π.).

⁸¹ Πβ. Ματάλας 2002.

⁸² Βλ.Παπαγεωργίου 1982.

δίχτυα και σχοινιά. Τα προϊόντα αυτά δεν μπορούσαν να τα πουλήσουν απευθείας στην αγορά παρά μόνο στους επαγγελματίες. Δεν ήταν οργανωμένοι σε κανένα σινάφι και τα περιθώρια επαγγελματικής ανέλιξης ήταν ανύπαρκτα. Η επαγγελματική δραστηριότητα που, όπως θα δούμε, εγχαράσσεται στην πολιτισμική ταυτότητα τους είναι αυτή της μουσικής. Οι Ρομά(Μουσουλμάνοι και Χριστιανοί) παίζουν στο σύνολο των γλεντιών και άλλων χορευτικών περιστάσεων όλων των εθνοτικών ομάδων της περιοχής. Για τους «Τζουμαλήδες»(Βλάχους και Ελληνόφωνους) τα επαγγέλματα των Ρομά δεν κινούνταν στη σφαίρα των «έντιμων». Με αυτήν τη δικαιολογία εξοβέλισαν τα πολιτικά δικαιώματα των Ρομά.⁸³ Ο καταμερισμός της εργασίας στην Τζουμαγιά είναι ένας σημαντικός παράγοντας της κοινωνικής διαστρωμάτωσης και της εθνοτικής διάκρισης⁸⁴ και η συγκεκριμένη διάκριση δημιουργεί ανισότητες, ενεργοποιεί την «πάλη» των επιμέρους εθνοτικών ομάδων, ώστε να καταλάβουν μία πλεονεκτική θέση στα μεταβαλλόμενα ιστορικά περιβάλλοντα⁸⁵. Αλλά και πέρα από την αγορά, στην Τζουμαγιά της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου, τα όρια μεταξύ των ομάδων γίνονται αντιληπτά και μέσα από τις αναπαραστάσεις του χώρου.

Πριν απ' την καταστροφή του 1916, η Ηράκλεια είχε πέντε συνοικίες. Δυο ελληνικές, μια γύφτικη (Τσεγκενέ μαλεσί), μια τούρκικη και μια τουρκογύφτικη. Οι ελληνικές βρίσκονταν στο Βορά της πόλης αριθμώντας συνολικά 1200 περίπου σπίτια. Χωρίζονταν μεταξύ τους σε ανατολική (γνωστή σαν Νέα ή Βλάχικη) και δυτική (Σλαβιάνικη). Κάθε ελληνική συνοικία είχε στη μέση την εκκλησία και το σχολείο της. Η εκκλησία της δυτικής(αρχαιότερη) ήταν αφιερωμένη στη Γέννηση της Θεοτόκου. Της ανατολικής (μεγαλύτερη) στην Κοίμηση της Θεοτόκου[...]. Η γύφτικη συνοικία(τα γύφτικα) βρίσκονταν Ν.Α. της δυτικής- ελληνικής και η τούρκικη προς Ν. της δυτικής ελληνικής, έχοντας προς Νότον την τουρκογύφτικη. Το τζαμί [...] ήταν προς Β. των γύφτων, πάνω στο δρόμο Τζουμαγιάς –Σερρών που το χώριζε απ'

⁸³ Στον κανονισμό της κοινότητας του 1894 οι Ρομά δεν έχουν δικαίωμα ψήφου.

⁸⁴ Βλ. για την περίπτωση της Φλώρινας Bouschoten 2000.

⁸⁵ Μ' αυτή τα έννοια φαίνεται ότι επιβεβαιώνεται η θέση των Glazer & Moynihan(1975) ότι οι εθνοτικές ομάδες είναι βασικά ομάδες συμφερόντων.

τη βλάχικη συνοικία και τη γύφτικη. Είχε πλάι του προς ανατολάς με τοίχο τούρκικο νεκροταφείο και συνεχόμενο το τουρκογύφτικο απερίφρακτο. Το ελληνικό νεκροταφείο περιλάμβανε και το γύφτικο μα ξεχωρισμένο⁸⁶» (Καφταντζής ό.π. , 15-16).

Το παραπάνω απόσπασμα περιγράφει εύγλωττα τη χωρική ετερότητα. Τα σημάδια στο χώρο είναι διακριτά. Θα ισχυριζόμουν ότι οι εκκλησίες ,τα σχολεία, το τζαμί το νεκροταφείο «πολιτισμικοποιούν»(Καυταντζόγλου 2001,43) το χώρο και λειτουργούν και σαν συμβολικά όρια(Cohen 1985 , 98).

3.5 Το τέλος της Τζουμαγιάς: ξεριζωμός και ομηρία

Στα τέλη του 18^{ου} και τις αρχές του 19^{ου} αιώνα άρχισε η σταδιακή αποσύνθεση και αποδυνάμωση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τα εδάφη της να μπουν στο στόχαστρο διάφορων διεκδικητών στο χώρο των Βαλκανίων, κυρίως της Ελλάδας, της Σερβίας και της Βουλγαρίας, οι οποίες εγείρουν αξιώσεις. Η εικόνα που ακολουθεί χαρακτηρίζεται από μεγάλη ανασφάλεια και ρευστότητα αφού οι ισορροπίες δυνάμεων και οι συμμαχίες αλλάζουν διαρκώς⁸⁷.

Τα άτομα και οι ομάδες έρχονται αντιμέτωπες με εθνικές προπαγάνδες σε διάφορους τομείς(θρησκευτικό, εκπαιδευτικό), με κάθε είδους πιέσεις, με καταναγκασμούς και με αιματηρές συγκρούσεις. Το ζητούμενο όλων αυτών των πρακτικών ήταν η πρόσδεση των ατόμων και

⁸⁶ Η ετερότητα η οποία δεν περιορίζεται στον χώρο των ζώντων ανθρώπων αλλά και των νεκρών Πβ. και Αλεξάκης (1992,73).

⁸⁷ Χαρακτηριστικό της ρευστότητας που επικρατούσε είναι το γεγονός ότι ακόμη και οι Βλάχοι της Τζουμαγιάς πολέμησαν, ως εθελοντές με τον βουλγάτικο στρατό κατά των Τούρκων μόλις αυτός κατέλαβε την Κάτω Τζουμαγιά(1912). Προσχώρησαν, όμως, στον ελληνικό στρατό, πάλι ως εθελοντές, μετά την κήρυξη του ελληνοβουλγαρικού πολέμου το 1913(Τζεμαϊλας ό.π.,120).

των ομάδων με μια σαφή και παγιωμένη εθνική ταυτότητα.⁸⁸ Με τη λήξη των Βαλκανικών Πολέμων καθορίζονται νέα γεωγραφικά όρια και συγκροτούνται τα νέα έθνη-κράτη.

Οι Βλάχοι της Τζουμαγιάς, σχεδόν από τον 18^{ου} αιώνα, τάχθηκαν υπέρ της ελληνικής ιδέας. Οι «Βούλγαροι» της Τζουμαγιάς στην πλειοψηφία τους και οι Χριστιανοί Ρομά έπραξαν το ίδιο. Το 1913, μετά την πρώτη απελευθέρωση από τους Βουλγάρους, η Τζουμαγιά βρίσκεται εντός της ελληνικής επικράτειας αλλά τίποτα δεν φαίνεται να έχει αλλάξει ουσιαστικά για τους Ρομά⁸⁹.

Η Ελλάδα εξουθενωμένη από τους Βαλκανικούς πολέμους παραμένει ουδέτερη κατά την κήρυξη του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου. Η Βουλγαρία, αν και αρχικά ήταν ουδέτερη, τελικώς τάχτηκε στο πλευρό του Γερμανών. Στις 18 Αυγούστου 1916 καταλαμβάνουν την Τζουμαγιά. Τα Αγγλογαλλικά στρατεύματα παραβίασαν την ελληνική ουδετερότητα και επιχείρησαν να πάρουν υπό τον έλεγχο τους την Τζουμαγιά. Η πόλη, μοιραία, βρίσκεται στο επίκεντρο των εχθροπραξιών και κάτοικοί της εξαναγκάζονται, βιαίως, από τους Βουλγάρους να την εγκαταλείψουν⁹⁰. Στη συνέχεια, ακολουθούν σφοδρές πολεμικές επιχειρήσεις και η Τζουμαγιά καταστρέφεται ολοσχερώς. Οι Γερμανοί είχαν εγguηθεί για την ασφάλεια των κατοίκων και η είσοδος των Βουλγάρων έγινε, ως ένα βαθμό, με την ανοχή της ελληνικής κυβέρνησης. Για αυτό το λόγο, δόθηκε

⁸⁸ Βλ. Γούναρης, Μιχαηλίδης & Αγγελόπουλος 1997.

⁸⁹ Βλ. και Blau & Keil, Feld (ό.π. 133) οι οποίοι εύστοχα παρατηρούν: «Τι σημαίνει η αλλαγή αυτή για τους Ρομά; Συνεχίζουν να δουλεύουν στη γη και στην αγορά. Είναι Έλληνες κάτοικοι το 1913 χωρίς περιουσία και αναλφάβητοι, δίχως κεντρική πολιτική καθοδήγηση και χωρίς ένα μύθο καταγωγής, συγγενή ως προς το νεοσύστατο ελληνικό κράτος. Πολλοί αποκόπηκαν από τους συγγενείς τους μετά την οριοθέτηση των συνόρων. Οι Ρομά, πρωτίστως, έχουν να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα της επιβίωσης το οποίο βιώνουν καθημερινά».

⁹⁰ Η λεπτομερής περιγραφή όλων των γεγονότων από τον Τζεμάιλα 1973 παρατίθεται και στο επίμετρο.

το δικαίωμα στους Τζουμαγιώτες να επιλέξουν τον τόπο παραμονής τους στο Βορρά, χωρίς να κλειστούν σε στρατόπεδα(Καφταντζής ό.π., 244).

Όπως είδαμε και στην αρχή του κεφαλαίου, η καταστροφή της Τζουμαγιάς και η εκτόπιση των κατοίκων της στη Σερβία είναι σημαντικός σταθμός στη συλλογική μνήμη. Ειδικότερα, το διάστημα εγκατάστασής τους στο Ποζάρεβιτς της Σερβίας ονομάστηκε και «ομηρία», παρά το γεγονός ότι πρόκειται για αναγκαστική μετακίνηση με «συγκαταβατικούς» όρους.

Η δεδομένη χρονική στιγμή έχει ως κοινό παρονομαστή την εκτόπιση ,το «ξερίζωμα» και την απώλεια του γενέθλιου τόπου. Σ' αυτές τις συνθήκες, η κοινωνική δομή ανατρέπεται⁹¹, η μνήμη και η ταυτότητα της κοινότητας κλυδωνίζονται. Η «ομηρία» ως ιστορικό γεγονός λαμβάνει τις διαστάσεις μύθου και επιστρατεύεται ώστε να τονώσει την αυτοπεποίθηση των κατοίκων ύστερα από τη βίαιη μετάβαση σ' έναν άγνωστο τόπο και να ανασυγκροτήσει την τραυματισμένη συλλογική μνήμη.

Ποια είναι όμως τα χαρακτηριστικά του νέου τόπου «...εις τας εσχατίας της Βουλγαρίας»(Καφταντζής ό.π, 35.);Το Ποζάρεβιτς για τους Τζουμαγιώτες είναι μια ανοίκεια γεωγραφία «μακράν της γενετείρας των[...] ξένη γην», και ένας τόπος «άλλων» όπου καλούνται να ζήσουν «μεταξύ ετερογλώσσων και ετεροφύλων λαών»(Καφταντζής ό.π.).Βέβαια, δεν πρέπει να μας διαφύγει ότι η συμβίωση μεταξύ «ετερόγλωσσων» και «ετερόφυλων» ήταν ,ήδη, μια πραγματικότητα στον παλιό τους τόπο.

Μια σημαντική παρατήρηση είναι ότι η ομάδα που ξεριζώνεται και επανατοποθετείται αποτελείται από τους Χριστιανούς κατοίκους, τους Γύφτους και τους λίγους Τουρκόγυφτους»(Καφταντζής ό.π.,63). Όλες αυτές οι υπο-ομάδες ξεριζώνονται από τον τόπο τους και αναχωρούν βιαίως για την «ξένη» γη, αρχικά, ως Τζουμαγιώτες. Μετά, όμως, την τελική, για εκείνο το χρονικό σημείο, χάραξη των συνόρων μεταξύ των

⁹¹ Πβ. Sahlins (1985,138).

Βαλκανικών κρατών η ταυτοτητά τους αποκτά νέα χαρακτηριστικά που συνδέονται με το νεοσύστατο ελληνικό έθνος-κράτος. Κατά κύριο λόγο, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο χώρος όπου ήταν κτισμένη η Τζουμαγιά ανήκει πια στην ελληνικά επικράτεια αλλά και οι κάτοικοι της ξεριζωμένης κοινότητας, στην πλειοψηφία τους, συμπαράτασσονταν, πριν από την καταστροφή της, με την ελληνική πλευρά.

Το Ποζάρεβιτς δεν αποτελούσε για τους Τζουμαγιώτες απλά έναν γεωγραφικό χώρο διαμονής. Στο διάστημα της τρίχρονης, σχεδόν, εγκατάστασής τους, παρά τις δύσκολες συνθήκες, η κοινότητα των εκτοπισμένων Τζουμαγιωτών συνδέθηκε με τον τόπο, ανέπτυξε δραστηριότητες και, ως ένα βαθμό, σχέσεις με τους ντόπιους⁹². Έτσι, παρά την επανεγκατάστασή τους σε μία διαφορετική γεωγραφική περιοχή, στο Ποζάρεβιτς επαναπροσδιορίζεται ο πολιτισμικός χώρος⁹³ των Τζουμαγιωτών και, παράλληλα, είναι ο χώρος στον οποίο αναθυμούνται την Τζουμαγιά και την ανακαλούν «αντ' αυτής».(Gupta 2000.,41).

...εφθάσαμεν εις το Ποζάρεβιτς, Βουλγαροκρατουμένην τότε πόλιν ως και η περιοχή της, εύφορον, πλουσίαν εις παραγωγικότητα, γεωργίαν, κτηνοτροφίαν και εμπόριον, όπως ήτο και η γενέτειρα μας, η Κάτω Τζουμαγιά. Άνεπνεύσαμεν κάπως και ανεκουφίσθημεν, παρά το υποχρεωτικόν παρόν εις την άστυνομίαν ενίοτε και δια παρά μικράν αφορμήν ξυλοδαρμού(Τζεμαΐλας ό.π., 123).

Και όσοι μεν κατάφεραν είχαν πάρει μαζί τους κοσμήματα ή χρυσά νομίσματα, κατόρθωσαν να διαβιώσουν υποφερτά. Οι άλλοι όμως, οι περισσότεροι πάλαιψαν για να επιζήσουν κάνοντας τότε τον εργάτη και το δούλο, τότε κυνηγώντας δουλειές του ποδαριού ή πορεύονταν απ' τη φιλανθρωπία των Σέρβων(Καφτανζής ό.π.,244).

Δύσκολα, τότες, μας λέγανε οι πατεράδες μας. Πολύ δουλειά, μετά όμως συνηθίσανε. Όλες τις δουλειές κάνανε. Αλλά ωραίο μέρος ήταν το Ποζάρεβιτς, μετα πιάσανε και

⁹² Για την παραμονή των Τζουμαγιωτών καθώς και για προφορικές μαρτυρίες βλ. Ραπορούλου 2006.

⁹³ Πβ. Gupta (2000,105).

φιλίες με τους Σέρβους. Άμα δεν τελείωνε ο πόλεμος ακόμα όλοι θα είμασταν. Ούτε θέλανε να γυρίσουνε. Ο Πάζης αν δεν ήταν υπουργός ο Πάζης, που ήταν από τη Τζουμαγιά θα τους ξεχνούσαν τους δικού μας. (Υμέτερος).

Είναι προφανές, ότι στα χρόνια που ακολούθησαν, η «ομηρία» και το «Ποζάρεβιτς» λειτουργούν ως σημεία αναφοράς για τη συλλογική μνήμη και την πολιτισμική ταυτότητα της κοινότητας.

Κεφάλαιο 4°

Ηράκλεια: οργάνωση του χώρου και ταυτότητες

4.1 Η Επιστροφή

Ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος λήγει νικηφόρα για την Ελλάδα και το Σεπτέμβριο του 1918 η Βουλγαρία, η οποία ήταν στην πλευρά των ηττημένων, ζήτησε ανακωχή. Όπως ήταν φυσικό, το νέο ενεργοποίησε τη νοσταλγία των Τζουμαγιωτών για τον τόπο και η επιστροφή τους σ' αυτόν ήταν η άμεση προτεραιότητά τους. Την υλοποίηση του δύσκολου εγχειρήματος ανέλαβε η πνευματική ελίτ και οι επιχειρηματίες της «εξορισμένης» κοινότητας. Η επιστροφή, όπως η εκτόπιση, των Τζουμαγιωτών, ήταν μυθιστορηματική⁹⁴. Πραγματοποιήθηκαν συνολικά τρεις αποστολές επιστροφής και υπολογίζεται ότι περίπου 3000 Τζουμαγιώτες πέθαναν είτε από τις κακουχίες είτε από τις μεταδοτικές ασθένειες και δεν επέστρεψαν πίσω. «Από τους Χριστιανούς και Γύφτους θα γυρίσουν το 1918 μονάχα οι μισοί. Μουσουλμάνος δε θα επιστρέψει πια κανείς. Όσοι επέζησαν, ακολούθησαν την τύχη των ομοεθνών τους. Έφυγαν θεληματικά ή υποχρεωτικά με τη διαδικασία ανταλλαγής στη Τουρκία»(Καφτανζής ό.π., 63)⁹⁵.

Η πρώτη αποστολή ξεκίνησε αμέσως και, παρά τις αντίξοες συνθήκες, έφτασε στην Τζουμαγιά τον χειμώνα του 1918. Το ελληνικό κράτος ενεργοποίησε τους μηχανισμούς εξουσίας του. Έτσι με την άφιξη της πρώτης αποστολής διορίστηκε και ο πρώτος πρόεδρος της κοινότητας. Το θέαμα που αντίκρισαν οι πρώτοι αφιχθέντες, ήταν αποκαρδιωτικό, «αντί οικοδομών δάσος από άκανθα και χόρτα»(Τζεμαϊλας ό.π., 126). Η Τζουμαγιά είχε καταστραφεί ολοσχερώς

⁹⁴Βλ. Τζεμαϊλας(1973, 124-128).

⁹⁵ Αναχώρησαν ως Τούρκοι σε μια Τουρκία που ποτέ δεν είδαν (Cowan 1998). Υπάρχουν πληροφορίες ότι οι Σερραίοι και Δραμινοί Μουσουλμάνοι εγκαταστάθηκαν στη περιοχή της Κεσσάνης στην Αν. Θράκη.

κατά την αποχώρηση των Βουλγαρικών στρατευμάτων. Δεν διασώθηκε κανένα ιδιωτικό ή δημόσιο κτίριο και η καταστροφή του τόπου και η απώλεια των συμβόλων τραυματίζουν τη συλλογική μνήμη για ακόμη μια φορά. Η οικεία γεωγραφία είχε ανατραπεί.

...ούτε μια καλύβα δια να χρησιμεύσει ως δείγμα ότι μέχρι του τέλους του έτους 1916 υπήρξε εκεί κωμόπολις 10000 κατοίκων, η ωραία Κάτω Τζουμαγιά[...]. Δεν ηδύναντο να προσανατολισθούν και να αναγνωρίσουν οι ιδιοκτήται τα οικόπεδά των επί των οποίων ήσαν αι οικίαι των, εις τας οποίας εγεννήθησαν, και τα καταστήματά των» (Τζεμαΐλας ό.π.).

Η εγκατάστασή τους έγινε ένα χιλιόμετρο δυτικά της παλιάς και πλέον, κατεστραμμένης Τζουμαγιάς. Αρχικά η διαμονή τους ήταν σε σκηνές και κατόπιν «σε ξύλινα λαμαρινοσκεπή παραπήγματα»(Τζεμαΐλας ό.π.,128) του δημοσίου προσφορά του Αγγλικού στρατού. Στη συλλογική μνήμη ο προσωρινός αυτός χώρος με τα ιδιαίτερα γνωρίσματά του ανακαλείται με τον όρο οι «(μ)παράγκες»(Παπακώστας 2004,81). Οι συνθήκες διαβίωσης ήταν και πάλι δύσκολες. Στην πεδιάδα δεν υπήρχαν αντιπλημμυρικά έργα και ο Στρυμώνας την κατέκλυζε πολλές φορές. Η πείνα , οι μεταδοτικές ασθένειες και ,κυρίως, η ελονοσία μάστιζαν τον πληθυσμό.

Οι «παράγκες» ως προσωρινός χώρος χαρακτηρίζεται από ετερόκλητα και αντιφατικά χαρακτηριστικά. Παρουσιάζει μέγιστη εγγύτητα ως προς τον παλιό τόπο, αλλά γεωγραφικά δεν ταυτίζεται επακριβώς με αυτόν. Θα μπορούσε να αναπαρασταθεί με το μαθηματικό όρο «εντός», «εκτός» και επί «τα αυτά ».

Σημαντική παράμετρος είναι ότι και το εθνοτικό μωσαϊκό παρουσιάζεται παραμορφωμένο μετά την αναγκαστική αποχώρηση των Μουσουλμάνων και των Τουρκόγυφτων που κρίθηκαν ανταλλάξιμοι. Υπάρχουν νέα δεδομένα αναφορικά με την κοινωνική ,γεωγραφική και πολιτισμική αναπαραγωγή των ταυτοτήτων. Κάτω από αυτή την οπτική οι «παράγκες» είναι χώρος «υποκατάστατο»(Gupta 2000,41-42), μέσα από

τον οποίο οι Τζουμαγιώτες(χριστιανοί και Γύφτοι) «σκέφτονται» το φανταστικό τους τόπο(Harvey 1990,219).

Η κατασκευή της εκκλησίας και του σχολείου σχετίζεται ,άμεσα, με τις προβολές και τις επιδιώξεις του Ελληνικού κράτους. Η ανέγερση της αγοράς ,πέρα από πρακτικούς λόγους, συνδέεται άμεσα με την αποτύπωση στο χώρο μιας σημαντικής όψης του πολιτισμικού ήθους και της ταυτότητας της κοινότητας . Η αγορά, το σχολείο και η εκκλησία ως χώροι-σύμβολα εμπεριέχουν συμπυκνωμένα νοήματα και κώδικες και ανασυγκροτούν συμβολικά την κοινότητα(Cohen 1985, Κυριακίδου 1979) ,έστω κι αν η αρχιτεκτονική μορφή τους δε διαφοροποιείται από τις υπόλοιπες κατασκευές του οικισμού.

...σε ένα παράπηγμα[...]ανηγέρθη δε και η προσωρινή αγορά. Ένα παράπηγμα εχρησιμοποιείτο ως εκκλησία και το άλλο ως σχολείο(Τζεμαίλας ό.π.,128).

Κατά το διάστημα της παραμονής των Τζουμαγιωτιών στις παράγκες, έλαβε χώρα και η μετονομασία της Τζουμαγιάς. Το 1926, ύστερα από πρόταση του τότε προέδρου της κοινότητας Βασιλείου Καφταντζή προς την επιτροπεία των τοπωνυμιών της Ελλάδας του Υπουργείου Εσωτερικών, η Τζουμαγιά μετονομάζεται σε Ηράκλεια.⁹⁶ Η αλλαγή από το τουρκικό Τζουμαγιά στο ελληνικό Ηράκλεια έχει την έννοια της μετάβασης από ένα προβληματικό και «αλλοεθνές» παρελθόν σε ένα μη-προβληματικό και «εθνικό» παρόν και μέλλον. Σε συμβολικό επίπεδο λειτουργεί ως μια πρακτική αποκαθάρσεως του τόπου από τα αρνητικά στοιχεία του⁹⁷. Το χρίσμα δίνεται στην κοινότητα μέσω της εμβάπτισής της στην κολυμπήθρα της αρχαιότητας. Η επιλογή της ονομασίας Ηράκλεια, αντί του ονόματος Τζουμαγιάς έγινε για λόγους ιστορικούς, επειδή σύμφωνα με μια άποψη στη θέση της υπήρχε η αρχαία Σιντική Ηράκλεια. Ορισμένοι μάλιστα, όπως ο Β. Κολοκοτρώνης, θεωρούν πιθανό:

⁹⁶ ΦΕΚ 55/1926 Τεύχος Α'.

⁹⁷ Πβ. Αυδίκος (1998,25).

Το δεύτερο Μπαϊρακλή που είχε η Κάτω Τζουμαγιά και διέφυγε την προσοχή των νεωτέρων γεωγράφων, να είναι παραφθορά του ονόματος Ηράκλεια η δε αρχική συλλαβή Μπα, να προστέθηκε από τους αμαθείς Τούρκους για να αποκτήσει το όνομα κάποια έννοια(Μπαϊρακλή=σημαιοφόρος)»(Καφταντζής ό.π.,41).

Η προσφυγή στην αρχαιολογία είναι μια ανώδυνη πρακτική και κινείται στη βάση της αδιάλειπτης συνέχειας και της ευθύγραμμης σχέσης του τόπου με τον αρχαιοελληνικό κόσμο(Κυριακίδου 1979) και η οποία αποσκοπεί στην υποβάθμιση των ετεροτήτων . Η Ηράκλεια ως όρος είναι μια νομιμοποιητική ετυμολογία(Herzfeld 1998,246) η οποία διευκολύνει την ομαλή ένταξη της κοινότητας και τη σύνδεση με το Ελληνικό έθνος κράτος.

4.2 Η ανασυγκρότηση του χώρου

Τη 10^η Μαΐου του 1930 ετέθη ο θεμέλιος λίθος του νέου οικισμού. Στην ουσία επρόκειτο για τελετή θεμελίωσης μιας «νέας» κωμόπολης, της Ηράκλειας, στη θέση της παλιάς Τζουμαγιάς. Στην τελετή, η οποία είχε επισημότατο χαρακτήρα, παρέστησαν πάρα πολλοί επίσημοι από τον χώρο της πολιτικής και της θρησκευτικής εξουσίας, καθώς και της τοπικής αυτοδιοίκησης⁹⁸. Τον εναρκτήριο πανηγυρικό λόγο⁹⁹ εκφώνησε ο τότε Δήμαρχος Ηράκλειας Βασίλειος Καφταντζής, πατέρας του συγγραφέα της ιστορίας της Ηράκλειας Γιώργου Καφταντζή.

Πέρα, όμως, από την παρουσία του συνόλου των εκπροσώπων των αρχών, πολιτικών και θρησκευτικών, κεντρικό πρόσωπο της τελετής ήταν ο πρωθυπουργός της Ελλάδας Ελευθέριος Βενιζέλος, ο οποίος μετέβη στην Ηράκλεια για να παραστεί ο ίδιος στην τελετή θεμελίωσης της Νέας Ηράκλειας. Η φυσική παρουσία τού ανώτατου πολιτικού άρχοντα του «νεαρού» έθνους κράτους έχει πολυσήμαντες και αμφίσημες συμβολικές διαστάσεις. Κατά κύριο λόγο υπογραμμίζει το ρόλο του ελληνικού κράτους στη ριζική αναδιάταξη του χώρου και αναγνωρίζει και επιβεβαιώνει¹⁰⁰ το ένδοξο ιστορικό παρελθόν της κοινότητας και η συνεισφορά της στην εθνική υπόθεση¹⁰¹.

⁹⁸ Όπως αναφέρει ο Καφταντζής(ό.π.) «...ιερούργησε ο Μητροπολίτης Σερρών – Νιγρίτης Κωνσταντίνος και παρέστησαν ο υπουργός δικαιοσύνης Δ. Δίγκας, γεροϋσιαστές, βουλευτές, νομάρχης Σερρών Νικόγλου, ο δήμαρχος Σερρών Επαμ. Τικόπουλος και όλοι οι Τζουμαγιώτες».

⁹⁹ Βλ. Καφταντζής (ό.π.,35-39) και στο παράρτημα Α'.

¹⁰⁰ Θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την τελετή θεμελίωσης της Ηράκλειας ως μια τελετή επιβεβαίωσης(confirmatory ceremony), η οποία συνδέεται, κυρίως, με πολιτικούς και νομικούς θεσμούς. Βλ. Turner(1967,95).

¹⁰¹ Χαρακτηριστικά αναφέρει ο Καφταντζής(ό.π., 32-37): «υπήρξεν η πόλις αύτη το κάρφος στους οφθαλμούς των εχθρών της φυλής, δώσασα απειράριθμα θύματα εις τον Μολώχ της φυλετικής διαμάχης του 1878, αλλά και το σέμνωμα εργαζομένων πολιτών και η τύρβη του αξιοσημείωτου εμπορίου της».

Τον πρώτον θεμέλιον λίθον έθεσε ο τότε Πρωθυπουργός αείμνηστος Ελευθέριος Βενιζέλος ιδιοχείρως εις το οικόπεδον του Τζουμαγιώτου Στεργίου Βλάχμπη, μακαρίτου ήδη, οπλαρχηγού Πρώτης τάξεως του Μακεδονικού αγώνος, τιμής ένεκεν, την 10^η Μαΐου 1930 εν επισήμω τελετή.

Επιπλέον, όπως υποστηρίζει και η Κακούλα (1990), η ανοικοδόμηση της Ηράκλειας, εκτός του ότι είχε προτεραιότητα λόγω του μεγέθους της πόλης και του προβλήματος των αστέγων, φαίνεται πως ήταν και θέμα γοήτρου για την ελληνική κυβέρνηση.¹⁰² Το γεγονός αυτό είχε άμεση σχέση με τη νέα γεωγραφική θέση της Ηράκλειας, η οποία πλέον, από πόλη-παζάρι της οθωμανικής περιόδου μετατρέπεται σε παραμεθόριο περιοχή του έθνους-κράτους.

Με την ανοικοδόμηση της Ηράκλειας το Ελληνικό έθνος-κράτος έχει την ευκαιρία να επιδείξει με ένα δυναμικό τρόπο την ισχύ του στις γειτονικές χώρες και να υπερασπιστεί την τιμή του. Έτσι, το έθνος-κράτος για να εξυπηρετήσει τους δικούς του σκοπούς οικειοποιείται το πολιτισμικό ήθος της κοινότητας το οποίο ανάγει σε τιμή του έθνους, ενώ, ταυτόχρονα, προβάλλει στους κατοίκους της τις άμεσες προσδοκίες του.

*Αι καρδίαι μας συνέχονται εν εξάλλω ενθουσιασμό.
Είμαστε παράφρονες εκ χαράς. Καταθέσατε τον
θεμέλιον λίθον της κωμοπόλεως Ηρακλείας. Ημείς
ιστάμεθα εν προσοχή και προσευχή. Σφυρηλατήσατε
τα θεμέλια μιας ηρωικής και εθνικής Κωμοπόλεως, ως
άλλοτε ήτο αύτη, με την ευχήν όπως η νέα Ηράκλεια
αποβή πολλά ανωτέρω της παλαιάς. Και θα αποβή,
Εξοχώτατε. Σας το υπόσχονται οι παριστάμενοι
μαθητές και η νέα γενεά Ηρακλείας ότι θα αποβωσι
πολύ ανώτεροι ημών και θ' αναδείξωσι την πατρίδα
την τιμημένην και ένδοξον, έχοντες πάντα εν νώ την
συμβουλήν του ομηρικού ήρωος Τυδέως προς τον
υιόν του αναχωρούντα δια τη Τροία, Αιέν αριστεύειν
και υπείροχον έμμεναι άλλων»(Καφταντζής ό.π).*

¹⁰² Για την ανοικοδόμηση της Ηράκλειας ενδιαφερόταν προσωπικά ο Παπαναστασίου. Προφανώς, οι πληροφορίες του για τη μεγάλη ακμή της Τζουμαγιάς, το σημαντικό οικονομικό και γεωγραφικό ρόλο της αλλά και την πολύπαθη ιστορία της προέρχονταν από το στενό του συνεργάτη και επιφανή Τζουμαγιώτη Δημήτριο Πάζη(1875-1953),γιατρού στο επάγγελμα, που διετέλεσε δήμαρχος Ηράκλειας, βουλευτής Σερρών, γερυσιαστής και υπουργός υγιεινής στην Κυβέρνηση Παπαναστασίου(1923-24). Βλ. Ασλανίδης(1997,93-95).

Από τα πρώτα, κιάλας, χρόνια εγκατάστασής τους στις παράγκες οι Τζουμαγιώτες ασκούσαν πίεση στην κεντρική εξουσία για την ανοικοδόμηση της Τζουμαγιάς.

...οι πολεμοπαθείς[...] ζητούν από τας Κυβερνήσεις την οριστική και μόνιμον στέγαση των, ως και την αποζημίωσή των δια τας υλικάς ζημίας, τας οποίας υπέστησαν υπό των Βουλγάρων ως και τας ηθικάς συνεπείας της ομηρίας. (Τζεμαΐλας ό.π.,128).

Ο Μικρασιατικός πόλεμος και οι αλληπάλληλες πολιτικές μεταβολές καθυστερούσαν την ανοικοδόμηση. Επιπρόσθετα, μετά την ανταλλαγή των πληθυσμών ,σταδιακά πραγματοποιούνται νέες αφίξεις προσφύγων από την Ανατολική Θράκη και τη Μικρά Ασία και εγκαθίστανται στον οικισμό «Δεχατέγκε»(Καφταντζής ό.π.,21).Ο χώρος αναδιατάσσεται για ακόμη μια φορά.

Για την επίτευξη του σκοπού της ανοικοδομήσεως συστήθηκε ,το 1926 , η «εν Ηράκλεια επιτροπή ανοικοδομήσεως». Είναι βέβαιο, ότι κανένας Ρομά δε συμμετέχει σ' αυτήν την επιτροπή. Προφανώς, η συντριπτική πλειοψηφία των μελών της είναι Βλάχοι και Ελληνόφωνοι. Επίσης, σχεδόν , απίθανο να υπάρχουν Σλαβόφωνοι ως μέλη στην επιτροπή. Η τοπική ελίτ είναι και πάλι παρούσα και προσπαθεί με πολιτικές πιέσεις να επιτύχει το στόχο της. Το 1929 με νομοσχέδιο¹⁰³ χορηγείται δάνειο 700 εκατομμυρίων «δι' αποζημίωσιν ζημίας εκ του Ευρωπαϊκού πολέμου».(Τζεμαΐλας ό.π. ,131). Η Ηράκλεια εμπίπτει στις ευνοϊκές ρυθμίσεις του άρθρου 11, το οποίο αναφέρει:

δια τη στέγαση των απόρων αστέγων πολεμοπαθών, των οποίων αι οικείαι κατεστράφησαν υπό των Βουλγάρων, διατεθώσιν ομολογία μέχρις 60 εκατομμυρίων(Καφταντζής ό.π.,21).

¹⁰³ Ν.4278/29.

Το έργο της ανοικοδόμησης ανατέθηκε στην Γενική Διεύθυνση Μακεδονίας(Καυκούλα 1990). Ευθύνη της διεύθυνσης δεν ήταν μόνο η ανοικοδόμηση της Τζουμαγιάς αλλά γενικότερα η πρόνοια για τη στέγαση των Τζουμαγιωτών που μετά την επιστροφή επέλεξαν να εγκατασταθούν σε άλλες περιοχές όπως οι Σέρρες, το Σιδηρόκαστρο και το Νέο Πετρίτσι. Το ζήτημα που ανέκυπτε, πέρα από την κατασκευή των κατοικιών, ήταν η διανομή των οικοπέδων. Μια πρώτη προσπάθεια πραγματοποιείται το 1925 με απόφαση της Γενικής Διοικήσεως Μακεδονίας και με τη σύνταξη σχετικού πρωτοκόλλου. Αυτό προέβλεπε: α. τη διανομή των οικοπέδων πλην αυτών της αγοράς ,β. την παραχώρηση οικοπέδων στους Γύφτους(Ρομά), γ. τη μεταβίβαση της κυριότητας των οικοπέδων της αγοράς και όσων έμειναν εκτός διανομής και δ. την υποχρεωτική ίδρυση, οικοδομικού συνεταιρισμού για την ανέγερση της αγοράς. Η διανομή βασιζόταν στο πολεοδομικό σχέδιο του 1922, αλλά συνάντησε τις έντονες αντιδράσεις των κατοίκων(Καυκούλα 1990,140).Η σοβαρότερη ένσταση¹⁰⁴ ήταν ότι η διανομή των οικοπέδων είχε ως κριτήριο τη διάκριση των κατοίκων σε επαγγελματικές κατηγορίες και δεν έγινε σύμφωνα με τη θέση των παλιών κατοικιών κατά συνοικίες(Καφταντζής ό.π.,22, Καυκούλα 1990,140).Με τον τρόπο αυτό, οι παλιοί ιδιοκτήτες κεντρικών οικοπέδων μεταφέρονταν στις άκρες, γεγονός που δημιουργούσε σοβαρές δυσαρέσκεις. Σε διαμαρτυρία των κατοίκων προς το Υπουργείο Συγκοινωνίας προτείνεται η εφαρμογή του σχεδίου του 1915, το οποίο , από ότι φαίνεται, αποτελούσε αναπαραγωγή της προπολεμικής χάραξης, με ορισμένες διαπλατύνσεις,

*...βάσει του οποίου έκαστος πολίτης θα λάβει ιδιόκτητον
ιδιόν του (οικόπεδο) ,οι δε άποροι ακτήμονες δωρεάν
κοινοτικών ή δημόσιον (Καφταντζής ό.π.).*

¹⁰⁴ Άλλες ενστάσεις ήταν ότι: α. δεν προβλεπόταν συγκεντρωμένη αγορά β. οι παλιοί ιδιοκτήτες Τζουμαγιώτες που στο μεταξύ είχαν εγκατασταθεί σε άλλες πόλεις δεν παραιτούνταν του δικαιώματός της διανομής και μάλιστα χωρίς αποζημίωση και γ. δόθηκαν δωρεάν εκτός των άλλων δικαιούχων και πάνω από 200 οικόπεδα όχι μόνο σε παλιούς ακτήμονες αλλά και σε νέους(Καφταντζής ό.π.,22).

Στο μεταξύ όμως το 1930, κατασκευάστηκαν οι κατοικίες του προγράμματος ανοικοδόμησης και η επαναφορά στο προηγούμενο καθεστώς. Έτσι με νέο νόμο¹⁰⁵ το 1931 ρυθμίζεται οριστικά το θέμα. Σύμφωνα μ' αυτόν τον νόμο:

Τα οικοπέδα των νέων κατοικιών παραχωρούνται τόσο σε παλιούς κατοίκους, όσο και σε άλλους απόρους και αστέγους πολεμοπαθείς, ενώ τα υπόλοιπα περιέρχονται στην ιδιοκτησία της κοινότητας, η οποία μπορεί να τα εκποιεί, προσποριζόμενη τα έσοδα για την εφαρμογή του σχεδίου και την κατασκευή των απαραίτητων έργων υποδομής(Καυκούλα ό.π.).

Το σκεπτικό του νόμου κινείται στη λογική της ότι η καταστροφή της Ηράκλειας, η οποία μετέβαλε την πόλη σε κενό χώρο. Νομικά, η πόλη του παρελθόντος δεν υφίστατο και άρα ο σχεδιασμός της λαμβάνει χώρα εκ του μηδενός χωρίς να συνυπολογίζει τις παλιές σχέσεις και τα δικαιώματα ιδιοκτησίας. Ύστερα από πολλές εντάσεις και έριδες, τελικώς η διανομή των οικοπέδων έγινε με κλήρωση. Οι δικαιούχοι χωρίζονται σε κατηγορίες, ανάλογα με τη συνοικία και τη θέση του οικοπέδου τους στην παλιά Τζουμαγιά. Η ανοικοδόμηση της νέας, πια, κωμόπολης βασίστηκε σε δυτικά πολεοδομικά και αρχιτεκτονικά πρότυπα. Το πρόγραμμα ήταν πρωτόγνωρο για τα δεδομένα της εποχής.

Η ανοικοδόμηση της αγοράς της Ηράκλειας αποτελούσε ζήτημα μείζονος σημασίας, δεδομένου και του εμπορικού χαρακτήρα της Τζουμαγιάς. Υπήρξε ένα πεδίο συγκρούσεων, προστριβών και αδιαφανών πολιτικών πιέσεων και συναλλαγών. Η ανοικοδόμηση της αγοράς κατέστη δυνατή μόλις το 1939. Μέχρι εκείνη τη στιγμή στεγαζόταν στα παραπήγματα(παράγκες). Η διαδικασία ανοικοδόμησης του κεντρικού εμπορικού τμήματος, είναι διαφορετική από το οικιστικό της πόλης που περιγράφηκε παραπάνω¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ν.5077/1931.

¹⁰⁶ Καυκούλα (ό.π.,121)

Η περιοχή του κεντρικού τμήματος περιέρχεται στην κυριότητα της κοινότητας, η οποία πουλά τα οικοπέδα(με δημοπρασίες ή όχι)(Καυκούλα ό.π.,141) Οι ιδιοκτήτες των οικοπέδων της αγοράς συστήνουν ,υποχρεωτικά, οικοδομικό συνεταιρισμό.Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται ίση κατανομή τόσο στα οικονομικά βάρη όσο και στις ωφέλειες¹⁰⁷.

Το 1934 ψηφίστηκαν δύο τροποποιητικοί νόμοι¹⁰⁸. Ο πρώτος ρύθμιζε ένα δευτερεύον διαδικαστικό ζήτημα, ενώ ο δεύτερος επέφερε σημαντικές αλλαγές στο καθεστώς εφαρμογής του σχεδίου(Καυκούλα ό.π.).Με την πρώτη εγκατάσταση των μόνιμων κατοίκων η εμπορική κίνηση άρχισε να ανακάμπτει και να παρατηρείται μία υποτυπώδη οικονομική άνοδος. Η κατοχή της αποτέλεσε για σειρά ετών σημείο τριβής μεταξύ ομάδων διαφορετικών συμφερόντων αλλά και διαφορετικού βαθμού πρόσβασης στην κεντρική εξουσία.

Πιο συγκεκριμένα, με το Ν.6403/34 αναγνωρίζεται το δικαίωμα των παλιών ιδιοκτητών κεντρικών οικοπέδων (στην πάλαι ποτέ Τζουμαγιά) να τους παραχωρούνται κατά προτεραιότητα τμήματα γης εκτός κέντρου , έστω και με αποβολή άλλων δικαιούχων που τα κατείχαν με νόμιμη παραχώρηση(Καυκούλα ό.π.).Είναι αυτονόητες οι αναταράξεις που προκάλεσε στην τοπική κοινωνία η εφαρμογή αυτής της ρύθμισης.¹⁰⁹Η κοινότητα είναι υποχρεωμένη να μεταβιβάσει τα οικοπέδα και τα ακίνητα της αγοράς στον Οικοδομικό Συνεταιρισμό. Κάθε προηγούμενη πράξη ακυρώνεται και ο Συνεταιρισμός είναι ο μόνος αρμόδιος για τη διανομή και την παραχώρηση των οικοπέδων της αγοράς. Ακόμη, παραμένει

¹⁰⁷ Σύμφωνα με την Καυκούλα(ό.π.) «Είναι προφανές ότι ο νομοθέτης χρησιμοποίησε ως υπόδειγμα την ανοικοδόμηση της Θεσσαλονίκης και των Σερρών, απλουστεύοντας τις διαδικασίες, λόγω κλίμακας».

¹⁰⁸ Ν.6134 και Ν.6403/1934.

¹⁰⁹

Η Καυκούλα(ό.π.) δεν αποκλείει η ρύθμιση να ήταν φωτογραφική για να τακτοποιήσει ορισμένους «ημέτερους» και μόνο. Αυτοί ,προφανώς, ήταν οι παλιοί ιδιοκτήτες στην αγορά της «ανύπαρκτης» πια Τζουμαγιάς. Μια δεύτερη ρύθμιση αφορά τα οικοπέδα της αγοράς σε σχέση και πάλι με τις ιδιοκτησίες του παλιού κέντρου, άρα η πρόθεση της διοίκησης δεν είναι να πριμοδοτήσει όλους του παλιούς ιδιοκτήτες αλλά περιέργως μόνο τους «κεντρικούς»(οι οποίοι ,ίσως, είχαν καλύτερες προσβάσεις στα αρμόδια όργανα). Επίσης, σημειώνει ότι οι κυβερνήσεις μετά την πτώση του Βενιζέλου το 1932 ήταν ιδιαίτερα ενδοτικές σε πιέσεις.

συνιδιοκτήτης του οικοπέδου έως την τελική αποπληρωμή του. Μέλη του είναι υποχρεωτικά είναι:

1. Όλοι οι επαγγελματίες¹¹⁰ κάτοικοι Ηράκλειας είτε ήσαν άλλοτε ιδιοκτήτες οικοπέδων(της αγοράς) είτε όχι.

2. Οι μη επαγγελματίες κάτοικοι που είχαν όμως άλλοτε ιδιότητα οικόπεδα στην αγορά, χωρίς όμως να υποχρεούνται στην καταβολή μερίδας»(Καφταντζής ό.π.,24).

Πώς ,όμως, καθοριζόταν το μέγεθος του οικοπέδου και πώς επιβεβαιωνόταν ότι αυτό ήταν εντός της παλιάς αγοράς ή όχι; Ο νόμος ανέφερε ότι θα λαμβάνονταν υπόψη ,εκτός των τίτλων, και οι υπεύθυνες δηλώσεις των κατοίκων , βεβαιούμενες «υπό πέντε ευυπολήπτων και αξιοπίστων κατοίκων Ηρακλείας»(Καυκούλα ό.π.,142). Τελικά, μέσα από ένα κλίμα εντονότατων διαφωνιών, ο Οικοδομικός Συνεταιρισμός διανέμει τα πρώτα 450 οικόπεδα μόλις το 1939.

4.3 Μαχαλάς: ο ρόμικος χώρος

Το πρόγραμμα ανοικοδόμησης της Ηράκλειας, παρά τα πολλά προβλήματα που συνάντησε λόγω των τριβών που αναπτύχθηκαν στο εσωτερικό της κοινότητας, ήταν ένα καινοτόμο και άνευ προηγουμένου εγχείρημα. Μια ολοκληρωμένη οικιστική παρέμβαση βασισμένη σε δυτικά αστικά αρχιτεκτονικά πρότυπα. Το όλο εγχείρημα υπαγορεύτηκε από το ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο της εποχής και υπόκειται στον άμεσο έλεγχο του κράτους, όπου ο χώρος ανασυγκροτείται μέσω μιας αρχιτεκτονικής, επώνυμης και πολιτικά κατευθυνόμενης διαδικασίας. Πρόκειται για μια νεωτερική διαδικασία, η οποία ενσωματώνει τις βασικές επιδιώξεις, ενός κατ' εξοχήν νεωτερικού φαινομένου, του έθνους-κράτους. Η αρχιτεκτονική

¹¹⁰ Η Καυκούλα(ό.π.) μιλά «για τους ενασχολούμενους με το εμπόριο».

,πέρα από την τεχνική της φύση, είναι και μια τεχνική εξουσίας(Φουκώ 1987)¹¹¹ που έχει ως στόχο τη χειραγώγηση του χώρου και της ιστορίας και συνιστά στρατηγική δημιουργίας εθνικής ταυτότητας(Smith 1991,77).

Τι συμβαίνει ,όμως, στην περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας; Τι σημαίνει για αυτούς ,σε πρακτικό και συμβολικό επίπεδο, η ανοικοδόμηση της Ηράκλειας και όλα όσα έπονται αυτής; Αλλάζει κάτι σε σχέση με το παρελθόν τους στη Τζουμαγιά; Η άμεση επίπτωση της ανοικοδόμησης ήταν η κατασκευή του «μαχαλά» ως ενός υπό-χώρου της Ηράκλειας. Το πολιτισμικό ήθος της κοινότητας δεν διαταράσσεται, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το χωρικό διαχωρισμό των εθνοτικών ομάδων σε συνοικίες. Όπως είδαμε παραπάνω, ήταν μία απαίτηση των κατοίκων που εξέφραζε τη θέληση για την επαναφορά στο πρότερο status quo της Τζουμαγιάς. Η λογική της χωρικής διάκρισης επικράτησε και στον αρχιτεκτονικό σχεδιασμό της Ηράκλειας. Παρότι οι Ρομά έχουν όλα τα χαρακτηριστικά της «ριζωμένης» ομάδας ¹¹², συμμετέχουν(ως κομπάρσοι) σε όλα τα σενάρια της εθνικής ιστορίας, είτε ως Τζουμαγιώτες είτε ως Ηρακλειώτες. Κατά τη διανομή του 1931 παραχωρείται οικοπέδο στους Ρομά ανά δύο οικογένειες, μικρότερης έκτασης έναντι των «άλλων». Είναι χαρακτηριστικό ότι στα έγγραφα της εποχής εντοπίζουμε και την «κατάσταση οικοπέδων συνοικίας αθιγγάνων παραχωρηθέντων υπό της επιτροπής του Νόμου 5077/1931»¹¹³.

¹¹¹ Όπως εύστοχα, παρατηρεί η Καυταντζόγλου(1999,72) «η αρχιτεκτονική, όπως άλλωστε και η αρχαιολογία, δεν αναπτύσσονται σε κάποια αυτόνομα , στεγανοποιημένα πεδία. Ο λόγος και οι πρακτικές των πολεοδόμων-αρχιτεκτόνων συνδέονται στενά με την πολιτική και οικονομική εξουσία. Και οι δύο κατηγορίες συμμετέχουν στη διαδικασία καθορισμού της εθνικής πολιτισμικής ταυτότητας και εξειδικεύουν, στο επίπεδο διαχείρισης του χώρου, τις επιλογές της».Πβ. Καυκούλα(1990) για τον Παπαναστασίου και τους αρχιτέκτονες.

¹¹² Ένα βασικό χαρακτηριστικό της πολιτισμικής ταυτότητας των Ρομά της Ηράκλειας, το οποίο βασίζεται σε ιστορικά και κοινωνικά δεδομένα, είναι η απουσία του πλάνητα βίου και η μόνιμη εγκατάστασή τους στο χώρο. Έτσι, δεν μπορούμε να τους κατατάξουμε στους λαούς «χωρίς ρίζες».Βλ. Okely 1983.

¹¹³ Το έθνος-κράτος ,με την «ειδική» ρύθμιση για τους Ρομά, τους «υπενθυμίζει» την ελλειμματική και εξαρτημένη σχέση τους με την εντοπιότητα. Η επίσημη ονομασία που αποδίδει η δημόσια διοίκηση στους Ρομά είναι «Αθίγγανοι».Στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο ο όρος «Αθίγγανοι» έχει ασαφές και συγκεχυμένο περιεχόμενο. Είναι ένας όρος έξω από τα πολιτισμικά συμφραζόμενα της κοινότητα. Προβάλλεται, όμως,

Τα σπίτια που παραχωρούνται στους Ρομά δεν είναι τα γνωστά «βενιζελικά» των «άλλων» με την ευρωπαϊκή τους αρχιτεκτονική και το αέτωμα αλλά, σαφώς, πιο απλές κατασκευές της μισής σχεδόν επιφάνειας, παρά το γεγονός ότι και αυτά είναι «του Βενιζέλου». Το μέγεθος των οικοπέδων και των σπιτιών σε συνδυασμό με την υπεργεννητικότητα των Ρομά οξύνουν το πρόβλημα¹¹⁴. Επίσης, δεν εμφανίζονται Ρομά ως ιδιοκτήτες κεντρικών οικοπέδων της αγοράς. Που στηρίζεται αυτή η διάκριση; Οι γραπτές πηγές δεν φωτίζουν επαρκώς το ζήτημα. Μόνον υποθέσεις μπορούμε να διατυπώσουμε.

1. Όπως είδαμε τα σπίτια του προγράμματος θα αποπληρώνονταν με δάνειο. Ίσως, θεωρήθηκε, (γιατί είναι πολύ δύσκολο να διατυπώθηκε από τους ίδιους), ότι οι Ρομά δεν ήταν σε θέση να αποπληρώσουν το δάνειο και γι' αυτό οι υπεύθυνοι κατέφυγαν σε μία φθηνή λύση¹¹⁵.

2. Είναι, σχεδόν, σίγουρο ότι οι Ρομά δεν είχαν στην παλιά Τζουμαγιά ιδιόκτητα οικόπεδα στην αγορά. Άρα, με αυτό το κριτήριο δεν μπορούσαν να είναι μέλη του Οικοδομικού Συνεταιρισμού. Στην υποθετική περίπτωση που ήταν μέλη του συνεταιρισμού ως επαγγελματίες τότε: α. ακόμη και αν τους κληρώθηκε οικόπεδο είναι αμφίβολο εάν μπορούσαν να το εξοφλήσουν και β. ίσως, θεωρήθηκαν και πάλι ως ασκούντες μη έντιμα επαγγέλματα, κάτι που δεν προκύπτει από καμία γραπτή πηγή.

Στο σημείο αυτό παρατηρείται μια αντίφαση. Κατά τη διανομή του κλήρου, μετά την απαλλοτρίωση των τουρκικών και ελληνικών τσιφλικιών,¹¹⁶ οι Ρομά κατατάσσονται στους «επαγγελματίες» και

ως εναλλακτικός όρος έναντι του υποτιμητικού όρου «Γύφτος» που παρόλα αυτά είναι ένας όρος δηλωτικός της εντοπιότητας. Το έθνος-κράτος εφαρμόζει, φαινομενικά, μια πολιτική απο-χρωματισμού των εθνοτικών στερεοτύπων για τους Ρομά, ερήμην τους. Η πολιτική αυτή αντιλαμβάνεται την ταυτότητα σαν μια έννοια ακίνητη στο χώρο και το χρόνο και θεωρεί ότι η αλλαγή του εθνοτικού προσδιορισμού επιλύει το πρόβλημα. Προσωρινά όμως, γιατί όπως θα δούμε παρακάτω αρκετά αργότερα ο όρος «Αθίγγανοι» θα επιστρέψει μέσω άλλης οδού και θα προκαλέσει σύγχυση, ένταση και αμηχανία.

¹¹⁴ Βλ. Blau, Keil & Feld (ό.π.,136)

¹¹⁵ Σε αντιδιαστολή με το παράδειγμα των προσφυγικών οικισμών της Νέας Φιλαδέλφειας στην Αθήνα όπου όσοι είχαν την οικονομική δυνατότητα μπορούσαν να ζητήσουν από τον υπεύθυνο πολιτικό φορέα «κάτι καλύτερο»Καυκούλα(προσωπική επικοινωνία ,20/2/2005).

¹¹⁶ Άρχισε το 1931 και τελείωσε το 1932 με το Ν. 5496/31.

λαμβάνουν μικρότερη έκταση από 4,5 στρέμματα, σε αντίθεση με τους γεωργούς που λαμβάνουν έκταση 16 στρεμμάτων. Τελούν ,δηλαδή, υπό ειδικό καθεστώς, όπου η επαγγελματική τους ταυτότητα χειραγωγείται από τους «άλλους» και χρησιμοποιείται κατά το δοκούν.

Δεν θα είναι υπερβολικό να ισχυριστούμε ότι το κράτος με τα οφέλη της ανοικοδόμησης και τη διανομή της γης ανταμείβει τους Ρομά για τον εθνικό τους προσανατολισμό¹¹⁷, μέσω μιας συμψηφιστικής, βεβαίως, στρατηγικής στο σχεδιασμό της οποίας οι Ρομά δεν λαμβάνουν μέρος. Οι «άλλοι» μιλούν γι' αυτούς και μάλλον τους διαχειρίζονται ως ένα αναγκαίο κακό. Η χάραξη των στρατηγικών διαχείρισης είναι ευθύνη του έθνους-κράτους και των εκφραστών του και το οποίο, στη συγκεκριμένη περίπτωση, προσανατολίζεται στη διατήρηση στοιχείων του προνεωτερικού πολιτισμικού ήθους της κοινότητας. Η χωρική διάκριση με εθνοτικά κριτήρια(συννοικίες) είναι ένα τέτοιο στοιχείο που το επικαλείται και επιβάλλει το έθνος-κράτος και στη νέα ιστορική συγκυρία¹¹⁸.

Η αρχιτεκτονική πράττει αυτό που γνωρίζει καλά: τη διάκριση και τον ορισμό του χώρου. «Για αυτό το λόγο, οι κτισμένες μορφές και η χωρική τους διάκριση καθίστανται εργαλεία κοινωνικού αποκλεισμού»(Tuani 1994).Παραφράζοντας την Olwig(1999), θα υποστήριζα ότι οι αρχιτεκτονικές πρακτικές του αποκλεισμού συνιστούν τη βάση της εθνικής πολιτικής, ενώ «συγχρόνως διαψεύδουν το μύθο δημιουργίας εθνικής πολιτισμικής κληρονομιάς μέσω της ενσωμάτωσης των ετεροτήτων»(Καυταντζόγλου ό.π.,112).

Η ενσωμάτωση του μαχαλά , και κατά συνέπεια και των Ρομά, έγινε υπό όρους, βασισμένη σε ένα παρελθόν όπου η αξιολόγηση και η ιεράρχηση του χώρου και των ομάδων του προϋπάρχουν(Καυταντζόγλου ό.π.,111).Στη συλλογική μνήμη των Ρομά αυτή η χωρική έμφαση της ετερότητας που εκφράστηκε με τις διάφορες μορφές αποκλεισμού που

¹¹⁷ Ένας προσανατολισμός τον οποίο ,σε μεγάλο βαθμό, υιοθέτησαν οι Ρομά από «κεκτημένα» ταχύτητα παρά βασιζόμενοι σε ένα σχέδιο εθνοτικής πολιτικής.

¹¹⁸ Μέσα από το φιλτράρισμα των προ-νεωτερικών ιστορικών περιόδων αξιολογήθηκαν και ιεραρχήθηκαν τα νέα εθνικά κριτήρια.Βλ.Δέλτσου 1995.

περιέγραφα παραπάνω συμπυκνώνονται με τον όρο «αδικία». Ουσιαστικά ,πρόκειται για προσπάθεια αποκλεισμού ή περιορισμού από την εντοπιότητα στην οποία οι Ρομά θεωρούν ότι αυτοδικαίως συμμετέχουν. Γύρω από τον άξονα «αδικία» κατασκευάζεται το δίπολο Ρομά/Βλάχοι ως ισοδύναμο του «εμείς/άλλοι» και η αναπαράστασή του στο χώρο «μαχαλά/αγορά».

Στον αντίποδα, η περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας συγκρινόμενη με τις ιστορίες άλλων ρόμικων κοινοτήτων στην Ελλάδα (Λυδάκη 1997, 1998, Καραθανάση 2000) θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως εξαιρετικά προνομιούχος. αφού αυτοί απολαμβάνουν όλων των ευεργετημάτων του έθνους-κράτους , έστω σε ένα κατώτερο βαθμό. Οι Ρομά μάλλον δεν συμμερίζονται αυτή την άποψη. Η αναφορά στον τόπο θέτει το πλαίσιο για τη συζήτηση σχετικά με την εντοπιότητα, τα εθνοτικά συμφραζόμενα και την πολιτισμική ταυτότητα.

Αδικία. Έπρεπε να ήμασταν οι πρώτοι.[...]Επί Τουρκίας εδώ, επί Βουλγαρίας εδώ.[...]Οι πατεράδες μας πήγαν και ήρθαν στη Σερβία[...].Γιατί αυτό το πράμα. Μικρότερα τα σπίτια ,σχεδόν τίποτα στα χωράφια. Παντού οι Βλάχοι. Γιατί να μην έχουμε μαγαζιά στην αγορά; Πιο έξυπνοι αυτοί; Ντόπιοι δεν ήμασταν[...] τότες γιατί; Αλλά Βλάχοι, τι περιμένεις[...] Άλλο η αγορά άλλο ο Μαχαλάς.

4.4 Μαχαλάς και Αγορά: Ρομά και Βλάχοι

Μετά το 1930 με την ολοκλήρωση του προγράμματος ανοικοδόμησης και τη διανομή του κλήρου αρχίζει ,ουσιαστικά, η νέα σύγχρονη ιστορία της Ηράκλειας, άρα και των δύο υπο-χώρων της του μαχαλά και της αγοράς. Ο τόπος και οι άνθρωποί του «ελληνοποιούνται», έστω και κάτω από προϋποθέσεις όπως οι Ρομά. Ειδικά για τους Ρομά, αυτή η διαδικασία έχει πολυδιάστατη σημασία, αφού μέσα από σειρά σημαντικών ιστορικών γεγονότων(αλλαγή ονόματος, ανοικοδόμηση,

διανομή κλήρου) επιτυγχάνεται και επιβεβαιώνεται η υπό όρους ένταξη στο ελληνικό εθνικό περιβάλλον. Μετασχηματίζονται, συνεπώς, από απλά μέλη μιας εθνοτικής ομάδας και μιας μικτής κοινότητας (membership) σε πολίτες του κορυφαίου πολιτικού σχηματισμού (citizenship), του έθνους-κράτους (Schwartz 2000, 105). Στη νέα πολιτική μορφή οργάνωσης, την κοινωνία των πολιτών, οι Ρομά αποκτούν, ως ένα βαθμό, το δικαίωμα στη μετάβαση (Schwartz ό.π., 113, 1996).

Αρχιτεκτονικό προϊόν αυτού του δικαιώματος είναι ο μαχαλάς, ένας χώρος συνώνυμο της ετερότητας, ο οποίος φέρει το στίγμα της ομάδας που κατοικεί στα όριά του. Αντίθετα με ότι συνέβη στην περίπτωση των Σλαβόφωνων («βούλγαρων») της Ηράκλειας, η ετερότητα των Ρομά δεν εκλαμβάνεται ως άμεση απειλή για την έθνος-κράτος¹¹⁹. Ο μαχαλάς (η γειτονιά) είναι μια έκφραση του τοπικού (Appadurai 1995), είναι ο χώρος εντός του οποίου οι Ρομά βιώνουν την ετερότητά τους και συγκροτούν την πολιτισμική ταυτότητά τους και ο οποίος, ενδεχομένως σε αρκετές περιπτώσεις να αντιτίθεται στον εξιδανικευτικό χαρακτήρα του έθνους-κράτους. Ο μαχαλάς γίνεται αποδεκτός μόνον ως υποπερίπτωση ενός γενικευμένου τρόπου ενσωμάτωσης σε ευρύτερο πλαίσιο (Καυταντζόγλου ό.π., 116) και όχι ως παραλλαγή. Πάνω στο σκεπτικό του Appadurai η Καυταντζόγλου (ό.π., 117) σημειώνει ότι:

εντέλει η εντοπιότητα βιώνεται ως ανεξέλεγκτη, καθώς το τοπικό και η γειτονιά γεννούν ανησυχία και φόβους, χρήζουν ελέγχου, περιφρούρησης και, ενδεχομένως, απομόνωσης.

Ο μαχαλάς είναι το συμβολικό όριο της κοινότητας των Ρομά. Παρά την οικιστική εγγύτητά του¹²⁰ στον τόπο των «άλλων» την αγορά ο μαχαλάς

¹¹⁹ Πβ. Gefou-Madianou 1999.

¹²⁰ Ο μαχαλάς των Ρομά βρίσκεται εντός του πολεοδομικού συγκροτήματος της Ηράκλειας, πολύ κοντά στο κέντρο της.

διακρίνεται από και αντιτίθεται σ' αυτόν¹²¹. Εμφανίζεται ως διαφορετικός και περιχαρακωμένος χώρος, και στο επίπεδο το χρόνου(Fabian 1983).

Ένας δρόμος μας χωρίζει. Να έτσι και έφτασες Τι νόμισες ότι μας έχουν έξω όπως τους τσιγγάνους; Μες την πόλη είναι ο Μαχαλάς. Η Αγορά δίπλα. Εμείς εδώ οι Βλάχοι στην Αγορά(Δότης).

Στις παραπάνω γραμμές παρατηρήσαμε ότι η αγορά κατέχει κομβική θέση στην πολιτισμική ταυτότητα της μικτής κοινότητας. Αποτελεί τη συμπύκνωση των οικονομικών και κοινωνικών δραστηριοτήτων όπου επικρατεί η εμπορευματική λογική που εξατομικεύει το χώρο.(Αυδίκος 2002β,56).Η κατοχή και ο έλεγχος της αγοράς αποτέλεσε το μήλον της έριδος μεταξύ διάφορων κοινωνικών και εθνοτικών ομάδων στο παρελθόν. Ως θεσμός η αγορά εξασφάλιζε(και εν μέρει εξασφαλίζει) την επιβίωση των κατοίκων της Τζουμαγιάς/Ηράκλειας. Ήταν ένας κατ' εξοχήν χώρος εθνοτικών ανταλλαγών(Καρακασίδου ό.π., 150):

Ως φόρουμ ανταλλαγών που υπερέβαιναν τα σύνορά της, η αγορά ένωνε ανθρώπους με διαφορετικά υπόβαθρα, επαγγέλματα, τρόπους εξασφάλισης των μέσων συντήρησης, θρησκείες, γλώσσες και πολιτισμικές αξίες. Ο ειδικευμένος καταμερισμός εργασίας στην περιφερειακή εμπορική οικονομία ενίσχυσε τη σημασία της αγοράς ως κεντρικό τόπο αυτών των ανταλλαγών (Καρακασίδου ό.π., 151).

Συνιστά, δηλαδή, η αγορά έναν πολιτισμικό χώρο με συμβολική σημασία, πλέον της οικονομικής, γύρω από τον οποίο παίζεται το παιχνίδι των ταυτοτήτων και οργανώνεται η στρατηγική των επιμέρους εθνοτικών ομάδων. Ποικίλες οι συνδηλώσεις της αγοράς:ταυτόχρονα, είναι ο οικονομικός και ο κοινωνικός χώρος, ο χώρος της ταυτότητας αλλά και της ετερότητας. Επιπλέον, είναι ένας χώρος της νεωτερικότητας που θέτει συμβολικά τα όρια μεταξύ χωριού και πόλης.

¹²¹ Gupta & Ferguson (1997, 13-14).

Ιστορικά, οι πληθυσμιακές ομάδες που έχουν τον έλεγχο της αγοράς είναι οι Βλάχοι και οι Ελληνόφωνοι. Με την επιβολή της κυριαρχίας τους επί της αγοράς οι Βλάχοι(κυρίως) και οι Ελληνόφωνοι καταλαμβάνουν εξέχουσα θέση στην τοπική κοινωνία και σημαντικές πολιτικές θέσεις(Καρακασίδου ό.π.,152). Η δύναμή τους πηγάζει και από τη χρήση της επίσημης γλώσσας της αγοράς , τα ελληνικά. Η άμεση σύνδεση των Βλάχων με την ελληνική ταυτότητα, η προσαρμοστικότητά τους στα αναδυόμενα προ-καπιταλιστικά περιβάλλοντα στα τέλη του 19^{ου} και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα(Blau, Keil, & Feld ό.π., , Καρακασίδου ό.π.,) τους ανέδειξαν σε ανθρώπους της αγοράς. Αντίθετα, τα επαγγέλματά των Ρομά δεν ανήκουν στην επίσημη οικονομία αλλά σε αυτό που ονομάζεται παραοικονομία ή παρασιτική οικονομία.(Μπαξεβάνογλου 2001). Ακόμη και σήμερα στο εβδομαδιαίο παζάρι της Παρασκευή εμφανίζονται ως μικροπωλητές και πουλούν διάφορα είδη όπως: παπούτσια, ρούχα, είδη οικιακής χρήσης, μικροσυσκευές κ.α.

Τελικά, οι Ρομά ,οι άνθρωποι του μαχαλά, είναι άνθρωποι της αγοράς ,ή όχι; Για τη περίπτωση του Σοχού η Cowan αναφέρει ότι η έκφραση «άνθρωπος της αγοράς» συνοψίζει τον καθαυτό κοινωνικό άνθρωπο(Cowan 1998,69). Η έκθεση ενός ατόμου στο χώρο της αγοράς συνδέεται άμεσα με την πρόθεση επίδειξης του εαυτού του ως μέλους της κοινότητας (Cowan ό.π.). Υπ' αυτή την έννοια κανείς δεν θα μπορούσε να μην ταξινομήσει και τους Ρομά ως ανθρώπους της αγοράς. Αντιπαραβάλλοντας τα ιστορικά ,κοινωνικά και εθνοτικά συμφραζόμενα η πραγματική εικόνα διαγράφεται ως εξής: οι Ρομά είναι άνθρωποι της αγοράς αλλά όχι οι άνθρωποι της αγοράς. Η διαπίστωση αυτή ερμηνεύει πώς και κάτω από ποιες συνθήκες οι Ρομά κατέστησαν τον όρο Βλάχος ισοδύναμο με τον όρο «άλλος» .Ο Βλάχος ,λοιπόν, μετατρέπεται συνώνυμο του «μπαλαμός» που στη ρομανί σημαίνει ο μη-Ρομ. Μια εύγλωττη αναπαράσταση του διπολικού σχήματος Βλάχοι/Ρομά είναι αυτή της εικόνας και της σκιάς της(Blau, Keil &Feld ό.π.,122).

4.5 Ταυτότητες στο μαχαλά

Ουσιαστικά, από το 1950 η Ηράκλεια και η ευρύτερη περιοχή εισέρχονται σε μια νέα περίοδο ειρηνικής συνύπαρξης. Οι Ρομά είναι Έλληνες πολίτες με επίσημη υπηκοότητα και απολαμβάνουν των πολιτικών δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων που απορρέουν την υπηκοότητα¹²². Παρόλα αυτά, η πρόσβασή τους στα κέντρα αποφάσεων και τους διοικητικούς μηχανισμούς είναι εξαιρετικά δυσχερής. Ο αναλφαβητισμός και η ελλιπής εκπαίδευση επιτείνουν το πρόβλημα (Blau, Keil.Feld ό.π). Τα επαγγέλματά τους παραμένουν λίγο ως πολύ τα ίδια: δουλειές του ποδαριού στην αγορά, μουσικοί και εργάτες στον κάμπο της Ηράκλειας.

Μετά 1960 με τη ραγδαία εκμηχάνιση της γεωργίας οι Ρομά αναζητούν δουλειές εκτός του κάμπου της Ηράκλειας. Ταξιδεύουν στα χωριά της Θεσσαλονίκης και της Βέροιας δουλεύοντας ως ημερομίσθιοι εποχικοί εργάτες στα βαμβάκια, στα καπνά, στις τομάτες στα σπαράγγια κ.α. Η εμπειρία αυτή κατέχει σημαντική θέση στην προφορική ιστορία των Ρομά της Ηράκλειας. Η τσάπα δεν αποτελεί απλά μια αναφορά για την επαγγελματική ταυτότητα των Ρομά αλλά ένα μέσο νοηματοδότησης του κοινωνικού τους κόσμου και οργάνωσης του χρόνου με σαφή στοιχεία κυκλικότητας. Πέρα από τις γεωργικές εργασίες, στον κύκλο του χρόνου οργανώνονται και αρκετά από τα επαγγέλματα που εντοπίζουμε σήμερα στο μαχαλά όπως αυτά του πλανόδιου μικροπωλητή και του μουσικού.

Κύρια μονάδα οικιστικής και οικονομικής διαχείρισης είναι το νοικοκυριό. Τα μέλη του συνεισφέρουν όλα με κάποιον τρόπο (Sutheland 1975,54) με διαβαθμίσεις ως προς το χρόνο της συμμετοχής. Για παράδειγμα, τα παιδιά της σχολικής ηλικίας βοηθούν στο παζάρι της Πρασκευής, στα παζάρια του Σαββατοκύριακου, των αργιών και των

¹²² Η στράτευση ως υποχρέωση προς το έθνος-κράτος είναι σημαντικό στοιχείο που εγγράφεται στη ταυτότητα των Ρομά της Ηράκλειας. (Πβ. και Kozaitis 2002,155). Η στράτευση διαμορφώνει ένα πεδίο φαντασιακής ίσως, ισότητας και εγκαθιδρύει μια διαδικασία πληροφόρησης και επαφής των Ρομά με τη νεωτερικότητα.

καλοκαιριών. Ο παππούς μπορεί να είναι μουσικός ή εργάτης και ο γιος μικροπωλητής. Στο μαχαλά αυτού του τύπου οι συνδυασμοί είναι πολλοί και διαφορετικοί. Όσον αφορά τη κοινωνική ασφάλιση, παρά τη μικτή και συγκεχυμένη επαγγελματική ταυτότητα, φαίνεται, ότι οι περισσότεροι Ρομά ανήκουν στον Ο.Γ.Α., είναι δηλαδή δηλωμένοι ως αγρότες. Ειδικά για τους μουσικούς είναι εξαιρετικά σπάνιο κάποιος να διαθέτει δελτίο παροχής υπηρεσιών, δηλαδή να είναι ασφαλισμένος στο Τ.Ε.Β.Ε. Αρχικά το 1960 ένας μεγάλος αριθμός Ρομά μετανάστευσε στη Γερμανία για να εργαστεί, ενώ 1990 έχουμε ένα δεύτερο μεγάλο κύμα εσωτερικής μετανάστευσης αυτή τη φορά προς τη Ρόδο.¹²³ Μόλις το 1980 προσλαμβάνονται ως δημοτικοί υπάλληλοι Ρομά από το μαχαλά.¹²⁴

Εκείνο που έχει ιδιαίτερη σημασία για την ταυτότητα των Ρομά, πέρα απ'όλα τ'άλλα, είναι το γεγονός ότι γι'αυτούς ο μαχαλάς αποτελεί το πεδίο όπου οι Ρομά βιώνουν συνειδητά τη διαφορά, έναντι της αγοράς και των Βλάχων, που οδηγεί στην οργάνωση των πολιτισμικών, κοινωνικών και οικονομικών ορίων (Barth 1969). Επιπλέον, έχοντας ως κριτήριο τον καταμερισμό της εργασίας, όπως είδαμε παραπάνω, ενισχύεται η άποψη ότι η εθνοτική ομάδα είναι ομάδα συμφερόντων (Glazer & Moynihan

¹²³ Υπολογίζεται ότι πάνω από 300 άτομα μετανάστευσαν στη Ρόδο, περίπου το 15% του μαχαλά (Blau, Keil&Feld ό.π.,121) και εργάστηκαν ως βοηθητικό προσωπικό σε τουριστικές επιχειρήσεις (καθαριστές, πλύστες κ.ά).

¹²⁴ Ορισμένες μελέτες ρόμικων κοινωνιών (Okely 1983, Liegois 1986, Κοππάση-Οικονομέα 2002) υπερτονίζουν «την αποδοκιμασία των Ρομά για τη μισθωτή εργασία» (Κοππάση-Οικονομέα 2002,297). Θεωρούν ότι η μισθωτή εργασία εμποδίζει την κινητικότητά τους (Liegois ό.π.,78) και συνοδεύεται από ντροπή εξαιτίας των περιορισμών και των απαγορεύσεων που επιβάλλει (Okely ό.π.,53). Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, η αυτοαπασχόληση παρέχει (στους Ρομά) μεγαλύτερη ευκαμψία στην επιλογή του επαγγέλματος μέσα στο χρόνο» (Okely ό.π.,54, Κοππάση- Οικονομέα ό.π.) αλλά και «επιτρέπει ένα αίσθημα μεγαλύτερης ανεξαρτησίας από του γηγενείς» (Okely ό.π.). Η επιτόπια έρευνα στο μαχαλά της Ηράκλειας δεν επιβεβαιώνει επαρκώς αυτή την άποψη. Ίσως, αυτό να οφείλεται στο γεγονός ότι στο πολιτισμικό ήθος των Ρομά, δεδομένης της εντοπιότητάς του, ενσωματώθηκαν πρακτικές στάσεις και συμπεριφορές που δεν απαντούν στην πλειοψηφία των ρόμικων κοινοτήτων. Το θέμα χρήζει περαιτέρω διερεύνησης. Ωστόσο, ίσως το πρόβλημα των προσεγγίσεων για τη σχέση των Ρομά με τη μισθωτή εργασία να έγκειται στο ότι οι περισσότερες μελέτες αυτής της τάσης αντλούν το εμπειρικό τους υλικό από ομάδες Ρομά που είναι περιπλανώμενοι, ημι-εγκατεστημένοι ή παρίες σε αστικά συγκροτήματα. Η ερευνητική αυτή επιλογή επηρεάζει άμεσα τη διαδικασία παραγωγής γενικής θεωρίας για τους Ρομά ως μια ενιαία και συμπαγή εθνοτική ομάδα με εγγενή χαρακτηριστικά.

1975). Στην περίπτωση του μαχαλά τα δύο αυτά κριτήρια δεν επαρκούν ώστε να δώσουν μια ολοκληρωμένη απάντηση στο ζήτημα της κρυστάλλωσης της ταυτότητας (Πετρονώτη 1998, Αυδίκος 2002α, 191) των Ρομά της Ηράκλειας.

Ως κύριος παράγοντας διαμόρφωσης και συγκρότησης της ταυτότητας προβάλλει ο χώρος (Hirschon 1998, 56-58, Γιαννησοπούλου 1998, 336), ο μαχαλάς. Οριοθετεί έναν μικρόκοσμο (Αυδίκος 2002α, 192) μέσα στον οποίο εκφράζεται η εθνοτική ομάδα. Ο χώρος στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι δηλωτικός της εθνοτικής ομάδας αλλά, σχεδόν, συνώνυμος ή ταυτόσημος μ' αυτήν.

Η δική μας ράτσα γεννήθηκε στο μαχαλά. Και εγώ εδώ στο μαχαλά γεννήθηκα τα παιδιά μου. Και ο μπαμπάς μου στο μαχαλά. [...] Ναι στην Ηράκλεια, αλλά στο μαχαλά. Μαχαλά είμαστε εμείς (Ψαράς).

Ο μαχαλάς των Ρομά ως υπο-χώρος της Ηράκλειας και ως γενέθλιος τόπος θεωρείται αποδεικτικό της εντοπιότητάς τους (Cohen & Strathern 1982, 247-277). Είναι μια απόδειξη για τη συμμετοχή των Ρομά στην Ηρακλειώτικη ταυτότητα. Η συμμετοχή αυτή, μάλλον, δεν είναι ισότιμη, αλλά, εάν λάβουμε υπόψη τα ιστορικά συμφραζόμενα, ούτε και φαντασιακή. Κατ' επέκταση, ο μαχαλάς δεν αποτελεί απλά το χώρο συγκρότησης της ταυτότητας των Ρομά αλλά «συνιστά δομικό της στοιχείο της εντοπιότητας ως αυτόνομης πολιτισμικής ουσίας» (Παπαταξιάρχης 1990, 347). Μια ταυτότητα (ένας χώρος) τόσο κοντά αλλά και τόσο μακριά. Τον Ιούλιο του 2001 σημείωνα στο προσωπικό μου ερευνητικό ημερολόγιο:

Η οδός Φιλίππου, είναι ο δρόμος που χωρίζει την αγορά από τον μαχαλά. Μόνον ένας δρόμος και μπαίνεις σε ένα χώρο διαφορετικό. Κοντά εκεί, μέσα στην αγορά όμως, είναι το καφενείο του «Ντράτση». «βούλγαρος» ντόπιος. Εκεί οι περισσότεροι πελάτες είναι «Βούλγαροι» ντόπιοι και Ρομά. «Τα βρίσκουν», λένε.

Στα περίπου οκτώ τετράγωνα στα οποία εκτείνεται ο μαχαλάς η εικόνα δεν μοιάζει με αυτή της αγοράς ούτε με την αντίστοιχη στη βορεινή πλευρά της Ηράκλειας. Η περιοχή στα βόρεια της Ηράκλειας είναι ήσυχη, ευρύχωρη

και καλο-τακτοποιημένη(βλ. και Blau, Keil, Feld ό.π.,120). Στο μαχαλά τα σπίτια παλιά και χαμηλά το ένα δίπλα στο άλλο. Λίγα από τα στενά σπίτια «του Βενιζέλου» έχουν απομείνει. Στα περισσότερα έχουν γίνει ,προφανώς αυθαίρετες προσθήκες. Διάφορα χρώματα, αποχρώσεις του καφέ ,ώχρα, άσπρα και λουλακί. Ένα ή δύο δωμάτια παραπάνω, «ελβετικές» σκεπές, σοφίτες, στέγαστρα γκαράζ είναι ορισμένες από τις οικοδομικές «παρεμβάσεις» που πραγματοποιήθηκαν. Ορισμένα σπίτια χτίστηκαν από την αρχή σύμφωνα με «μοντέρνες» προδιαγραφές. Μπετόν, αλουμίνιο ,σίδερο, μάρμαρο τα νέα υλικά. Σομόν, καλαμποκί οι νέες αποχρώσεις. Οι δρόμοι στην πλειοψηφία τους με άσφαλο. Καλοί ούτε μικροί, ούτε μεγάλοι όπως στην αγορά Έχει και στενά μονοπάτια, μικρά, από σπίτι σε σπίτι. Αυλές μικρές, με κήπο.

Σε μερικές απ' αυτές άνθρωποι σταυροπόδι με καλαμιές μπροστά τους, φτιάχνουν σκούπες. Σ' άλλες αυλές κασάκια και τελάρα. Μερικά καλάμια έξω από τις αυλές, του ψαρέματος. Στην Κερκίνη, δέκα λεπτά με το αυτοκίνητο. Πολλοί το έχουν χόμπυ, άλλοι επάγγελμα. Χρήστο, μου έλεγε ο 711(πληροφορητής), «μακρύ παντελόνι για το ψάρεμα έχει πολλά κουνούπια. Την πάτησε ο Dick ο Αμερικάνος, ξέρεις ο φωτογράφος. Πέθανε στο γέλιο μου ήρθε με το σορτσάκι. Έτσι θα έρθεις του λέω. Ναι, μου λέει. Γύρισε κόκκινος. Μεγάλη πλάκα».

Τα αυτοκίνητα πρόχειρα παρκαρισμένα, σε θέση ετοιμότητας, θα ξαναφύγουν. Πολλά νισσάν, λιγότερα τογιότα. Κλειστά ,κλούβες που λένε. Άλλα για τους παζαρτζήδες και άλλα για τους μανάβηδες .Οι ψαράδες έχουν ανοιχτά. Αρκετές καντίνες, μηχανές ψησίματος(γκριλ), για «μαλλί της γριάς»,βαρκούλες του λούνα παρκ. Αυτοκινούμενα ή ρυμουλκούμενα και αυτά. Παράξενα ονόματα ο «βακερέλας», η «αμαζόνα».

Συχνά ακούω και ζουρνά ή κλαρίνο, νταούλι. «Α! αυτός ο μαχαλά είναι μουσικάντοι».Θα κάνουν πρόβα για κανένα χορευτικό ή θα περνάνε κάποιο καινούργιο κομμάτι. Η δουλειά έχει απαιτήσεις.

Στο κέντρο του μαχαλά η πλατεία. Μήτσου Χίντζου έτσι λέγεται, από το όνομα του ζουρνατζή. (Χιούμορ:εμπρός Δελβινάκι. πλατεία Πέτρου-Λούκα Χαλκιά, λεωφόρος Θανάση Σέρκου, Γουμένισσα). Ένα καφενείο έμεινε και ένα παντοπωλείο. Παλιά είχε 4-5. «Ε, ρε τι γινότανε το'50. Χαμός. Ζουρνάδες κλαρίνα, φίρμες, ντισέζες. Όλα στο μαχαλά».

Τα καλά τα σπίτια ,τα διώροφα «των Γερμανών» ή απ' αυτούς στη Ρόδο. Το 1960 φύγανε πολλοί για Γερμανία και το 1990 για τη Ρόδο. Έξω από πολλές εξώπορτες τα παπούτσια.(Όπως στο χωριό μου ,οι Καραγκούνηδες για

να μη λερώσουν ή στη Θράκη με τα τερλίκια). Το καλοκαίρι και οι καρέκλες στο δρόμο και γυναικείο κουτσομπολιό.

Από την αγορά πηγαίνοντας νότια θα συναντήσεις το Πάρκο κυκλοφοριακής αγωγής. Μόνο από την πινακίδα καταλαβαίνεις ότι θα γίνει, κάποτε, πάρκο. Ένα χορταριασμένο οικόπεδο είναι. Δεξιά η οδός Προύσας , από εκεί βγαίνεις από την Ηράκλεια και κατευθύνεσαι στο Ορμανλί, το Δασοχώρι. Από δεξιά της οδού Προύσας ο μαχαλάς , από αριστερά τα Μικρασιάτικα. Από τη μια μεριά μόλις περάσεις την αστυνομία φτάνεις στο Κέντρο Υγείας. Το καφενείο του Δράμαλη του ζουρνατζή , απέναντι. Εκεί είναι ο μαχαλάς».

Κεφάλαιο 5^ο

Χώρος και εντοπιότητα

5.1 Η αναδιάταξη του χώρου και εθνοτικά κριτήρια

Το 1958 ο Δήμος Ηράκλειας με σχετική απόφαση προχώρησε σε διανομή οικοπέδων «υπέρ αστέγων και απόρων, άνευ δημοπρασίας»¹²⁵. Η εθνοτική σύσταση των δικαιούχων του ευεργετικού νόμου ήταν μικτή. Μεγάλος ήταν και ο αριθμός των Ρομά οι οποίοι κατέθεσαν τα δικαιολογητικά τους για την παροχή οικοπέδου και ,τελικώς, κρίθηκαν ως νόμιμοι δικαιούχοι. Τα οικόπεδα χωρίστηκαν σε τέσσερις κατηγορίες,¹²⁶ σύμφωνα με τη θέση στην οποία βρίσκονταν και με την έκταση που κάλυπταν. Ανάλογο αυτών των κριτηρίων ήταν και το χαμηλό αντίτιμο,¹²⁷ το οποίο οι δικαιούχοι υποχρεούνταν να καταβάλλουν σε πέντε ισόποσες δόσεις. Για την τελική διανομή των οικοπέδων πραγματοποιούνταν κλήρωση μεταξύ των δικαιούχων της ίδιας κατηγορίας. Οι δικαιούχοι διατηρούσαν το δικαίωμα της αμοιβαίας ανταλλαγής των οικοπέδων τους.

¹²⁵ Υπ' αριθμό 95/1958 απόφαση του Δημοτικού Συμβουλίου Ηράκλειας, η οποία εγκρίθηκε με την υπ' αριθμό 36681/13-10-1958. Με απόφαση του Νομάρχη Σερρών συστήνεται ειδική επιτροπή για την επίβλεψη και την ευθύνη της διανομής(9598/13-3-1958). Η επιτροπή είναι γνωστή ως «του άρθρου 11 του Ν.Δ. 3777/57» και αποτελείται από τον Πρωτοδίκη Σερρών (Πρόεδρος), τον Τμηματάρχη της Νομαρχίας Σερρών, τον Νομομηχανικό Σερρών και δύο δημοτικούς συμβούλους του Δήμου Ηράκλειας. Κύριο μέλημα της επιτροπής είναι η εξέταση των δικαιολογητικών και ο καθορισμός των «απόρων και αστέγων» δικαιούχων. Κατά την πρώτη της συνεδρίαση(12-6-1958) η επιτροπή εξέτασε 261 αιτήσεις κατοίκων.

¹²⁶ Η επιτροπή μετά στην 5^η συνεδρίασή της(25-6-1958) αποφασίζει να εκποιήσει 184 οικόπεδα. Ειδικότερα 4 της κατηγορίας Α', 9 της κατηγορίας Β', 94 της κατηγορίας Γ' και 77 της κατηγορίας Δ' «τη συνοικία Αθιγγάνων».

¹²⁷ Επίσης στην 5^η συνεδρίαση της η επιτροπή ορίζει το αντίτιμο του κάθε οικοπέδου ανάλογα με τα τετραγωνικά μέτρα και την κατηγορία. Έτσι τα οικόπεδα της κατηγορίας Α' στοιχίζουν 40 δραχμές/τετραγωνικό μέτρο, της Β' 15δρχ/τ.μ., της Γ' 8δρχ/τ.μ. και της Δ' 5δρχ/τ.μ. Κατόπιν, όμως, υπομνήματος του συλλόγου αστέγων Ηρακλείας «Η ΕΛΠΙΣ»(25-7-1958) η επιτροπή με απόφασή της μειώνει τις τιμές των οικοπέδων(6/3-9-1958). Αυτές διαμορφώνονται ως εξής: κατηγορίας Α' 30δρχ/τ.μ., Β' 10δρχ/τ.μ., Γ' 5δρχ/τ.μ., Δ' 3δρχ/τ.μ.

Για την τελική διανομή των οικοπέδων πραγματοποιήθηκαν δύο κληρώσεις¹²⁸.

Από τη μελέτη των επίσημων πινάκων των δύο κληρώσεων προκύπτουν στοιχεία με ιδιαίτερη βαρύτητα. Στον πίνακα της πρώτης κλήρωσης οι δικαιούχοι παρατίθενται με αλφαβητική σειρά. Το ίδιο συμβαίνει και στον πίνακα της δεύτερης κλήρωσης με τη διαφορά ότι , τώρα, υπάρχει ένας σαφής διαχωρισμός των δικαιούχων σε «Αθίγγανους» και «γηγενείς»¹²⁹. Πρόκειται για μια προσχηματική πρακτική του έθνους-κράτους που ασκείται μέσω , και για λογαριασμό, της τοπικής εξουσίας. Ο όρος «Αθίγγανος» που , ήδη, είχε ξαναχρησιμοποιηθεί στο παρελθόν στα επίσημα έγγραφα της διανομής του 1931, είναι και πάλι παρών.

Παρότι ο όρος «Αθίγγανος» δεν αποτελούσε μέρος της καθημερινής γλώσσας της Ηράκλειας, ήταν ο μόνος διαθέσιμος για τον ουδέτερο και ασφαλή προσδιορισμό της ταυτότητας των Ρομά της Ηράκλειας. Επίσης, ήταν ένας όρος ο οποίος είχε καθιερωθεί σε διεθνές επίπεδο και η χρήση του λειτουργούσε ως ένα εξευγενισμένο ή και εκπολιτισμένο ετυμολογικό αντίβαρο έναντι του όρου «Γύφτος»¹³⁰ Σ' αυτό συμβάλλουν οι γενικότερες τάσεις που επικρατούν στις παλιότερες

¹²⁸ Οι δύο κληρώσεις πραγματοποιούνται το 1958(20/7) και το 1959(23/8) αντίστοιχα. Ενδιάμεσα και μετά από τις κληρώσεις το Δημοτικό συμβούλιο προέβaine σε τροποποιήσεις των αποφάσεων του για να αντιμετωπιστούν διάφορα προβλήματα που ανέκυπταν όπως ακαταλληλότητα του οικοπέδου, λανθασμένη μέτρηση της επιφάνειάς του, ενστάσεις για τους δικαιούχους, , αμοιβαίες ανταλλαγές. Δεν αποκλείεται και το ενδεχόμενο των πολιτικών πιέσεων και των παρασκηναικών συναλλαγών. Από τους πίνακες των κληρώσεων προκύπτει ότι: α. κατά την πρώτη κλήρωση, τα περισσότερα οικόπεδα της κατηγορίας Δ' είναι τα μικρότερα σε έκταση, β. Διανέμονται οικόπεδα ανά δύο οικογένειες. Μάλλον η πλειοψηφία αυτών είναι οικογένειες Ρομά. Αυτό μπορεί να οφείλεται και στην αδυναμία αποπληρωμής , γ. Οι Ρομά λαμβάνουν(ή έχουν τη δυνατότητα να λάβουν μόνο οικόπεδα των κατηγοριών Γ' και Δ'.

¹²⁹ Το ίδιο συμβαίνει και στα πρακτικά των συνεδριάσεων της επιτροπής «του άρθρου 11»(1/16-6-1959 και 2/36-6-1959) όπου οι αιτήσεις διαχωρίζονται με παρόμοιο τρόπο. Κατά τη δεύτερη κλήρωση όλα τα οικόπεδα των Ρομά(«Αθίγγανων») ανήκουν στην κατηγορία Δ' και όπου είναι μεγαλύτερης έκτασης αυτό διανέμεται σε δύο οικογένειες. Τα οικόπεδα των «γηγενών» ανήκουν στην κατηγορία Γ'(κυρίως) και Β'.

¹³⁰ Είναι απαραίτητο να διευκρινίσω ότι ο όρος «Αθίγγανος» δεν αποτελούσε έως τότε κομμάτι της (πολύ)γλωσσικής πρακτικής της κοινότητας.

τσιγγανολογικές μελέτες¹³¹, οι οποίες, όμως, ασκούν πολύ μεγάλη επιρροή. Η πλειοψηφία αυτών των μελετών έχει ως στόχο τη μελέτη της γλώσσας και θεωρητικά στηρίζονται στην παραδοχή ότι οι «Αθίγγανοι» αποτελούν μια ενιαία ομάδα που τη χαρακτηρίζει ο νομαδικός βίος. Κάτω απ' αυτό το πρίσμα εξετάζονται τόσο η καταγωγή όσο και η ιστορία τους. Αυτό, όμως, έχει ως αποτέλεσμα τη σταδιακή γενίκευση εννοιών και κατηγοριών που εμφανίζονται αρχικά πολύμορφες και ασυνάρτητες. Επίσης, στις μελέτες αυτές η ταυτότητα γίνεται αντιληπτή ως ένα σώμα ομοιογενών, ρομαντικών και μυθοποιητικών χαρακτηριστικών. Έτσι, ο όρος «Αθίγγανος», ουσιαστικά, επικρατεί και επιβάλλεται έναντι των όποιων άλλων αυτοπροσδιορισμών. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι ο όρος «Αθίγγανος», που παρά τις αρνητικές του συνδηλώσεις, ασκεί μια ιδιαίτερη γοητεία και συνδέεται με ρομαντικοποιημένα και εξωτικά εθνοτικά χαρακτηριστικά, τελικά είναι σε θέση να προσφέρει μια πρωτογενή, ενοποιητική νομιμοποίηση (Herzfeld 1998, 253). Αυτή η προσέγγιση θα ήταν δυνατό να αποτελέσει ερμηνευτική βάση στην περίπτωση που η πρακτική του έθνους-κράτους αρκούσαν μόνον σε μια απλή δηλωτική χρήση του όρου. Αυτό που, τελικά, συμβαίνει είναι η συγκρότηση της διχοτομίας Αθίγγανος/γηγενής και η αντιπαράθεση μεταξύ τους, γεγονός που θέτει τα κίνητρα αυτής της πρακτικής εν αμφιβόλω.

Με τη σειρά του ο όρος «γηγενής»¹³² είναι μια ετυμολογική επιλογή του κράτους και χρησιμοποιείται αντί του όρου «ντόπιος» ο οποίος φέρει ένα προβληματικό ιδεολογικό φορτίο στο χώρο της ευρύτερης Μακεδονίας (Βλ. Γιαννησοπούλου 1998). Ενώ οι δύο όροι ταυτίζονται ετυμολογικά, ο όρος «γηγενής» παρουσιάζεται ιδεολογικά άχρωμος (Λαφαζάνη 1997, 106) και «αποστειρωμένος». Είναι μια ευγενής νομιμοποιητική ορολογία που αντικατοπτρίζει τις προσδοκίες του έθνους-κράτους αλλά έρχεται σε αντίθεση με το πολιτισμικό ήθος της κοινότητας και τη ντόπια εμπειρία.

¹³¹ Βλ. σχετικά Grellman 1783, Borrow 1851, Πασπάτης 1862, Smart & Crofton 1875, Leland 1882, Sampson 1926, Brown 1928.

¹³² Παρόμοια με τον όρο «Αθίγγανος», ο όρος «γηγενής» δεν αποτελεί μέρος του λεξιλογίου της κοινότητας (Λαφαζάνη 1997, 106).

Το θεσμοθετημένο διπολικό ζεύγος «Αθίγγανος/γηγενής» δεν είναι απλά μια συμβολική αντίστιξη, αλλά εμπλέκει δύο όρους ομογενοποιητικούς μεταξύ τους. Το γεγονός αυτό από μόνο του αποτελεί μια σοβαρή αντίφαση. Με μια πρώτη ματιά, ο όρος «Αθίγγανος» είναι μια επίσημη, ανώδυνη και συνάμα προστατευτική ετυμολογία για τους Ρομά, παρά την προβληματική τους ένταξη σ' αυτήν. Η πρακτική όμως της επιβολής του προσδιοριστικού όρου από το έθνος-κράτος στην υποδεέστερη ομάδα, ερήμην της, εμπεριέχει ένα σαφές εξουσιαστικό μήνυμα και αποτελεί μια προσπάθεια χειραγώγησης του τρόπου(ή των τρόπων) πρόσληψης της ετερότητας. Οι «άλλοι» είναι τελικά αυτοί που έχουν τη δύναμη να θέσουν τα όρια, όχι οι Ρομά. Ο ετεροπροσδιορισμός είναι υπέρτερος του αυτοπροσδιορισμού. Γι'αυτό το λόγο οι Ρομά αποβάλλονται από την κατηγορία των γηγενών και, συνεπώς, συνθλίβεται, η επιδίωξη των Ρομά για πλήρη, αυτοδίκαιη συμμετοχή στην εντοπιότητα στην οποία συμμετέχουν υπό όρους. Αυτό, ίσως, αιτιολογεί και την εξίσωση του όρου «Βλάχος» με τον όρο «Μπαλαμός» από την πλευρά των Ρομά. Εξαρτώμενη από τα συμφραζόμενα και τις πρακτικές των άλλων η ταυτότητα των κατοίκων του μαχαλά παρουσιάζεται ιδιαίτερος ρευστή και σε διαφορετικές, κατά περίπτωση, εκδοχές: γύφτικη, αθιγγάνικη, ελληνική, τζουμαγιώτικη, ηρακλειώτικη, σερραϊκή κ.ά.

Τη δεκαετία του 1970 λαμβάνει χώρα μια ακόμη αναδιάταξη του χώρου. Πιο συγκεκριμένα, ο Δήμος Ηράκλειας διανέμει με κλήρωση¹³³ οικόπεδα σε «άπορους και άστεγους δημότας» το 1970¹³⁴ και το 1979¹³⁵. Αποτέλεσμα αυτής της μεταπολεμικής οικιστικής παρέμβασης ήταν η δημιουργία νέων χώρων εγκατάστασης. Η Ηράκλεια επεκτείνεται σε δύο ουσιαστικά μεγάλους συνοικισμούς, τον Α' και τον Β'(ο Γ' αποτελεί προέκταση του Α'). Λόγω των κληρώσεων η εθνοτική σύσταση αυτών των συνοικισμών παρουσιάζεται μικτή. Η αλήθεια είναι ότι αρκετοί κάτοικοι έκαναν χρήση του δικαιώματος της αμοιβαίας ανταλλαγής, ώστε να βρεθούν κοντά στους συγγενείς τους. Έτσι, μέσα στους μικτούς

¹³³ «Εκποιεί άνευ δημοπρασίας» έναντι χαμηλού αντιτίμου.

¹³⁴ Υπ' αριθμό πρακτικό 644/25-11-1970 Νομαρχιακού συμβουλίου Σερρών.

¹³⁵ Υπ' αριθμό πρακτικό 9/2-5-1979 του Δημοτικού Συμβουλίου Ηράκλειας.

συνοικισμούς συγκροτήθηκαν υπο-πυρήνες με σχετική εθνοτική συνάφεια. Η πολεοδομική διαμόρφωση των συνοικισμών στηρίζεται σε σύγχρονα αστικά πρότυπα. Προβλέπονται δρόμοι, πάρκα, πλατείες κ.λ.π. Σε κάθε περίπτωση οι συνοικισμοί θα αποτελέσουν χώρους άμεσης οικιστικής εγγύτητας και εθνοτικής επικοινωνίας.

Το γεγονός αυτό ήταν πολύ σημαντικό και για τους Ρομά. Ο μαχαλάς για πρώτη φορά επεκτείνεται στη βάση ενός οργανωμένου σχεδίου. Από τη χωρική εσωστρέφεια και απομόνωση μεταβαίνει στον εθνοτικό συγχρωτισμό, σε χώρους εκτός του μαχαλά και πέραν της αγοράς. Το σκληρό κέλυφος του μαχαλά σπάει και οι συνοικισμοί λειτουργούν δορυφορικά σε σχέση μ' αυτόν. Το γεγονός αυτό επηρεάζει καίρια την ταυτότητα των Ρομά. Τα αρχικά συναισθήματα ήταν αμηχανία και ανασφάλεια. Με την πάροδο του χρόνου τα συναισθήματα αυτά αμβλύνθηκαν. Η μερική αποδέσμευση από το μαχαλά, η υπέρβαση των ορίων και η μικτή συν-κατοίκηση, αξιολογούνταν θετικά από τους Ρομά και ανανέωσε την αίσθηση της κοινότητας¹³⁶.

Στον Α' ,μπροστά, μένουν «Βλάχοι, απ' όλοι»[...] ,πίσω είναι τα δικά μας τα σπίτια. Στον Β' είναι πιο ανακατεμένοι. Μπερδευτήκαμε. Δεν λες που πήραμε λίγη περιουσία, ήμασταν ο ένας πάνω στον άλλο. Τα παιδιά μας κάνουν παρέα[...] Παντού Ηράκλεια δεν είναι(Τάσα).

Κατά τις τελευταίες διανομές(το πιθανότερο του 1979), παραχωρούνται οικόπεδα και πέρα από την αποστραγγιστική τάφρο, σε Ρομά και σε «άλλους». Σ' αυτή την εκ νέου προσπάθεια πολεοδομικής επέκτασης, και ουσιαστικά αναδιάταξης του Ηρακλειώτικου χώρου, τα δεδομένα έχουν αλλάξει. Οι δικαιούχοι των οικοπέδων(Ρομά και μη) του

¹³⁶ Και για αρκετούς «Βλάχους» πληροφορητές η άμεση συν-οίκηση επέδρασε θετικά στον τρόπο ζωής και στη διαμόρφωση της ταυτότητας των Ρομά. Οι συνοικισμοί εκλαμβάνονται ως χώροι-οχήματα μύησης στην μοντερνικότητα, που αντιπαρατίθεται στην παραδοσιακότητα του μαχαλά.

Τα πρώτα χρόνια, πού τους έχανε πού τους έβρισκες στο μαχαλά. Βάζανε το φαγητό και φεύγανε. Φεύγανε το πρωί και γύριζαν το βράδυ. Να δεις τι καλό που τους έκανε. Όσοι μεγαλώσανε στον Β ,εδώ σε εμάς, φτιάξανε. Τρόποι, συμπεριφορά αλλάξανε αέρα. Τα παιδιά μας μεγαλώσανε με τα δικά μας. Παίζανε μαζί(Αγριόβλαχα).

συγκεκριμένου χώρου τα θεωρούν ακατάλληλα και ,ταυτόχρονα, πιέζουν για την αντικατάστασή τους¹³⁷. Ο σοβαρότερος λόγος μη αποδοχής των οικοπέδων πέρα από την αποστραγγιστική τάφρο είναι η άφιξη και η παρουσία, στο συγκεκριμένο χώρο, μιας νέας κατηγορίας ανθρώπων, των Τσιγγάνων.

5.2 Τσιγγάνοι: οι νέες αφίξεις

Με νομοθετική ρύθμιση η οποία τέθηκε σε εφαρμογή το 1974, οι Δήμοι θα έπρεπε να μεριμνήσουν για την εγκατάσταση περιπλανώμενων Τσιγγάνων στα όρια τους¹³⁸. Συγκεκριμένα, οι Δήμοι είχαν την υποχρέωση να τους εγγράψουν στα δημοτολόγια τους¹³⁹ και να προχωρήσουν στην κατασκευή υποδομών για τη διευκόλυνσή τους μέχρι την τελική λύση του προβλήματος της στέγασης τους¹⁴⁰. Στην αρχή οι Τσιγγάνοι-σκηνίτες εγκαταστάθηκαν στο χώρο της ζωοαγοράς και στη συνέχεια σταδιακά, στο χώρο πέρα από την αποστραγγιστική τάφρο, η οποία αποτελούσε δημοτική έκταση. Ο πλανόδιος βίος τους και η ημι-μόνιμη εγκατάστασή τους προσδίδουν στη σχέση των Τσιγγάνων με το χώρο, ιδιαίτερα

¹³⁷ Πβ. Πρακτικό συνεδρίασης του Δημοτικού συμβουλίου Ηράκλειας 9/79(2-5-1979) με θέμα, «Περί παραχωρήσεως άνευ δημοπρασίας δημοτικών οικοπέδων σε κριθέντας δικαιούχους αστέγους από την επιτροπή του άρθρου 188 του Π.Δ. 3933/1975».

¹³⁸ Τα στοιχεία για τον νέο «εποικισμό» της Ηράκλειας προέρχονται από την επιτόπια έρευνα αλλά κυρίως από τις προφορικές πληροφορίες του Κώστα Ασλανίδη(συνέντευξη 9/9/2001) οι οποίες υποστηρίζονται από το πληρέστατο προσωπικό του αρχείο. Ειδικά για την περιοχή των Σερρών ο Ασλανίδης υποστηρίζει ότι οι Δήμοι ενέγραψαν Τσιγγάνους στα δημοτολόγια τους πλην της Νιγρίτας, όπου οι αντιδράσεις των κατοίκων ήταν μεγάλες. Πέρα από τα αρχικά κίνητρα αυτής της δράσης του έθνους-κράτους γεγονός είναι ότι η πολιτογράφηση των Τσιγγάνων (μέσω της εγγραφή στα δημοτολόγια) εξυπηρετούσε και ψηφοθηρικούς σκοπούς.

¹³⁹ Στην Ηράκλεια η εγγραφή των Τσιγγάνων στα δημοτολόγια πραγματοποιήθηκε το 1976. Ο αριθμός τους υπολογίζεται σε 180 περίπου. Πβ. Καραθανάση 2000, Καφετζογιαννάκη 2000.

¹⁴⁰ Ασλανίδης, προσωπική συνομιλία.

χαρακτηριστικά¹⁴¹. Μόλις, το 2001 ο χώρος διαμορφώνεται και κατασκευάζονται ορισμένες υποδομές (π.χ. ασφαλτοστρωμένος δρόμος) και ,τέλος, εγκαθίστανται λυόμενες οικίες¹⁴². Στο σχέδιο του οικισμού προβλέπονται χώροι για πλατείες και δρόμους. Στο ενδιάμεσο διάστημα υπήρχαν αντιδράσεις από τους Ηρακλειώτες, Ρομά και Βλάχους. Παρά την παραχώρηση οικοπέδων το 1979, κανείς δεν εγκαταστάθηκε στο χώρο των Τσιγγάνων. Τα οικόπεδα εγκαταλείφθηκαν και καταπατήθηκαν από τους Τσιγγάνους. Σε ορισμένες περιπτώσεις τα οικόπεδα αυτά πουλήθηκαν σε Τσιγγάνους με ιδιωτικά συμφωνητικά αμφιβόλου νομικής ισχύος.

Η περιοχή εγκατάστασης των Τσιγγάνων είναι «έξω από την Ηράκλεια». Ο χώρος «πέρα από την αποστραγγιστική τάφρο» των Ηρακλειωτών είναι ένας χώρος εκτός ορίων, ο οποίος δεν συμπυκνώνει κάποιο σαφές πολιτισμικό μήνυμα(Αυδίκος 2002α,194) και εκλαμβάνεται ως εστία μιαιρότητας¹⁴³. Με τον ίδιο τρόπο, οι κάτοικοι του μιαιρού χώρου θεωρούνται επείσακτοι και αναγνωρίζονται ως μέρος ενός προβλήματος. Στις αναπαραστάσεις των Ηρακλειωτών οι Τσιγγάνοι είναι πολιτισμικά κατώτεροι. Προς επίρρωση του απορριπτικού λόγου στις αναπαραστάσεις αυτές προβάλλονται οι ιδιαιτερότητές τους και πολύ έντονα το στοιχείο της παραβατικότητας τους¹⁴⁴.

¹⁴¹ Σε εργασία(ποσοτική έρευνα) που διεξήχθη στο πλαίσιο των προπτυχιακών σπουδών στο τμήμα Κοινωνικής Εργασίας του ΤΕΙ Σερρών το 2000 αναφέρεται ότι: το 19% του δείγματος Τσιγγάνων της Ηράκλειας δηλώνουν μόνιμα εγκατεστημένοι , 23% από δεκαετίας εγκατεστημένοι και το 58% άνω της δεκαετίας εγκατεστημένοι(Καφετζογιαννάκη 2000). Στην ίδια εργασία δίνονται ενδιαφέρουσες πληροφορίες πάνω σε διάφορα ζητήματα όπως ,η καταγωγή των Τσιγγάνων(Γιαννισιά, Σέρρες, Ξάνθη, Έβρος, Ηράκλεια, Ποντισμένο;) η εργασιακή τους κατάσταση(σιδεράδες, αγροτοεργάτες, επαίτες , άνεργοι), η οικογενειακή κατάσταση, η στέγαση, οι σχέσεις τους με τους «άλλους», ,κ.ά. Το δείγμα παρουσιάζεται ως στατιστικά έγκυρο γιατί περιλαμβάνει τις 26 από τις 30 οικογένειες Τσιγγάνων της Ηράκλειας. Εντούτοις, η μεθοδολογική ποσοτική προσέγγιση καθιστά την ανάγνωση και την ανάλυση των αξιοσημείωτων δεδομένων προβληματική αφού τα εντάσσει σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο με αποτέλεσμα να αδυνατεί να αναδείξει την αξία τους.

¹⁴² Αυτό είναι αποτέλεσμα της ένταξης του Δήμου Ηράκλειας στο δίκτυο POM, ένα κεντρικό όργανο που εποπτεύεται απευθείας από το γραφείο του πρωθυπουργού

¹⁴³ Βλ. σχετικά Douglas 1966.

¹⁴⁴ Η Καφετζογιαννάκη(2000) αναφέρει ότι το ποσοστό των φυλακισμένων Τσιγγάνων ανέρχεται σε 19%. Κατά την ίδια το ποσοστό των χωρίς γάμο ζευγαριών

Κλέβουν. Γράμματα δεν ξέρουν.[...].Ούτε ξέρουν από πού κρατάν. Αν τους ρωτήσεις από πού είναι, ούτε ξέρουν. Ότι θέλουν σου λένε, μία από τη Ξάνθη σου λένε, μία από τον Έβρο. Έρχονται ,φεύγουν, ξανάρχονται[...].Μαλώνουν μεταξύ τους, πολλές φασαρίες κάνουν. Όλο προβλήματα[...]. Είναι από διάφορες φάρες[...].Ζητιανεύουν[...], βάζουν και παιδιά τους. Το βράδυ δεν είναι να περνάς από εκεί.[...]Ηρθαν το 1974.Τους φέρανε για ψήφους και μείνανε. Πρώτα μείνανε σε τσαντίρια. Πού σπίτια. Τώρα τελευταία τους φέραν λυόμενα(Μουσικάντης).

Το απόσπασμα που προηγήθηκε αποτελεί ένα κοινό τόπο στις αναπαραστάσεις για τους Τσιγγάνους, όχι μόνο για τους Ρομά αλλά και για τους Βλάχους. Ειδικά για τους Ρομά, η έλευση των Τσιγγάνων στην Ηράκλεια, μπορεί να χαρακτηριστεί εισβολή και η παρουσία τους συνιστά μια απειλή. Για το σύνολο των κατοίκων της Ηράκλειας οι επίδοξοι νέοι δημότες δεν είναι εξωτικοί ούτε εντελώς οικείοι. Συμβολικό όριο του χώρου των Τσιγγάνων η αποστραγγιστική τάφρος, η οποία σηματοδοτεί το σημείο αναφοράς για την οργάνωση νέων μορφών ταυτότητας.

Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξουμε ότι η ύπαρξη των Τσιγγάνων στην Ηράκλεια, όπως και η «Ηρακλειοποίηση» τους, επιφέρει μεγάλη αμηχανία στους Ρομά. Ως ένα βαθμό εξουδετερώνει τη γεωγραφία και ακυρώνει ,μερικώς, τη σχέση των Ρομά με την εντοπιότητα. Η ταυτότητα των Τσιγγάνων έρχεται σε ευθεία ρήξη με την αντίστοιχη των Ρομά. Το κυριότερο πρόβλημα εντοπίζεται στο γεγονός ότι οι Ρομά, εκτός των γεωγραφικών ορίων της Ηράκλειας, αδυνατούν να ορίσουν επακριβώς την ετερότητά τους έναντι των Τσιγγάνων και να καθορίσουν σε ποιους τομείς είναι «ίδιοι» ή «διαφορετικοί»(Blau, Keil, &Feld ό.π.,144).

Μπορεί να είμαστε και μια φυλή. Η γλώσσα μοιάζει.[...] Δεν μοιάζουμε. Εμείς είμαστε νοικοκύρηδες. Εχουμε τις οικογένειές μας ,τις δουλειές μας.[...].Κλέβουν ακόμη και εμάς στον μαχαλά. [...]Τι γυρνάμε εμείς; Είμαστε ντόπιοι. Όλοι το ξέρουν. Ψάξε να βρεις από πού είναι αυτοί.[...]Όλοι στο ίδιο καζάνι; Σε πήγα, είδες πως ζουν.[...].Έτσι είναι ο μαχαλά...; Η Ηράκλεια και τα χωριά μας ξέρουν. Ξέρουν και τι είναι οι Τσιγγάνοι. Όταν πας στην Αθήνα ή αλλού τι να

είναι 62%. Επίσης, το ποσοστό των γυναικών που ασκούν επαιτεία είναι 58% και το αντίστοιχο των παιδιών 15%.

πείς. Όλοι σε μπεδρεύουν μ'αυτούς. Ίδιοι δεν είστε, σου λένε; Πώς ίδιοι; Αλλά τι να πεις(Κύπρια).

Η εντοπιότητα και η αίσθηση του ανήκειν στη μικτή κοινότητα αποτελεί την αιχμή του δόρατος της στρατηγικής των Ρομά ενάντια στην ταύτισή τους με τους Τσιγγάνους. Η στρατηγική αυτή έχει ως στόχο τη μεταβίβαση του στίγματος¹⁴⁵ και σε ομάδες με υποδεέστερη κοινωνική θέση. Η κατασκευή ενός άλλου «άλλου» επιτυγχάνεται δια μέσου της επαναδιαπραγματεύσεως των ιδιαιτεροτήτων των Τσιγγάνων(Αυδίκος ό.π.). Η μη-εντοπιότητα, η απουσία ριζών(ή μη-καταγωγή), ο πλάνητας βίος¹⁴⁶ και οι επαγγελματικές δραστηριότητες είναι οι βασικές ιδιαιτερότητες των Τσιγγάνων που χρησιμοποιούνται επιλεκτικά από τους Ρομά ως δομικά υλικά για την κατασκευή του. Σ' αυτή τη στιγμή κρίσης της κοινωνικής δομής των Ρομά η εντοπιότητά τους επιβεβαιώνεται και από τους Βλάχους, γεγονός που ενισχύει τη διαπραγματευτική θέση των Ρομά. Για τους Βλάχους οι «δικοί μας Γύφτοι» είναι της Ηράκλειας, ντόπιοι ,νοικοκύρηδες και δεν συγχέονται σε καμιά περίπτωση με τους υποδεέστερους Τσιγγάνους. Η εντοπιότητα εμπεδώνει στους Ρομά το αίσθημα της ποιότητας της ταυτότητάς τους και τους υποβοηθά να συγκροτήσουν τα στοιχεία της ετερότητας των Τσιγγάνων. Σε τοπικό επίπεδο ,φαινομενικά τουλάχιστον, δεν υφίσταται το πρόβλημα της σύγχυσης μεταξύ Ρομά και Τσιγγάνων¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Βλ. Αυδίκος 2002α, Λαφαζάνη 1997, Λυδάκη 1997.

¹⁴⁶ Θα πρέπει ,επίσης , να ληφθεί υπόψη ότι στην Βορειοελλαδικό χώρο ο όρος Γύφτος αναφέρεται σε μόνιμα εγκατεστημένους πληθυσμούς, ενώ ο όρος Τσιγγάνος σε μετακινούμενους ή ταξιδευτές. Το αντίθετο συμβαίνει στη νότιο Ελλάδα Βλ. Έξαρχος 1996,Hunt 1999.

¹⁴⁷ Το 1984 με απόφαση του Δημοτικού συμβουλίου αποφασίστηκε η μετονομασία του μαχαλά σε συνοικισμό «ο Παράδεισος». Η κίνηση αυτή δεν είχε καμία απήχηση στην τοπική κοινωνία, αλλά επιδέχεται πολλές διαφορετικές αναγνώσεις. Στο συγκεκριμένο χρόνο, πρόκειται για ακόμη μια πολιτική προστασίας των Ρομά. Γιατί αυτό επιτυγχάνεται μόνον με τον αποχρωματισμό του μαχαλά και την αντικατάστασή του με μια νομιμοποιητική ετυμολογία; Ο όρος «Παράδεισος» κινείται προς την κατεύθυνση της κάθαρσης και της νομιμοποίησης του μαχαλά αλλά ταυτόχρονα τον διακρίνει σαφώς από την αγορά. Εύλογη και η αντίδραση των Ρομά σ' αυτήν την κίνηση.

Τι συμβαίνει όμως σε υπερτοπικό επίπεδο; Ποια είναι και πώς διαμορφώνονται τα νέα δεδομένα γύρω από τον όρο Τσιγγάνος; Τελικά, γιατί, η εισβολή των «αυθεντικών» Τσιγγάνων συνιστά μια τόσο μεγάλη απειλή για τους Ρομά; Μετά το 1974 και την σταδιακή εγκατάσταση των Τσιγγάνων στην Ηράκλεια ο όρος «Αθίγγανος» καθίσταται ιδιαίτερα προβληματικός. Η αμηχανία είναι και αποτέλεσμα της σύγχυσης που προκαλεί ο όρος Τσιγγάνος και τα αρνητικά στερεότυπα που τον συνοδεύουν στα νέα συμφραζόμενα. Μέχρι τότε, επρόκειτο για μια επιλογή του έθνους-κράτους, σε συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, το οποίο θέσπισε τον όρο «Αθίγγανος» ως μια επίσημη νομιμοποιητική ορολογία. Στη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή οι Ρομά δεν έχουν να αντιπαραβάλλουν στον όρο Τσιγγάνος έναν αντίστοιχο εναλλακτικό και αποδεκτό όρο¹⁴⁸.

Χρήστος: Στη γλώσσα σου άμα σε ρωτήσω τι είσαι θα μου πεις ότι είσαι Ρομ ή Γύφτος;

Άτακας: Ρομ θα πω, Γιούφτος ότι είμαι, Γιούφτος θα πει Ρομ

Θα πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι από το 1980 στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες εμφανίζεται σταδιακά ένα κίνημα τσιγγάνικου

Τι Παράδεισος και μαλακίες. Δηλαδή εδώ είναι ο Παράδεισος, η αγορά τι είναι; Η Κόλαση. Εμ! δεν είναι με τους Βλάχους που έχει[...] Είναι ή δεν είναι Ηράκλεια; Ας μην πουν μαχαλάς, ας μην το πουν τίποτα[...] Μαχαλά οι βλάχοι το ονόμασαν. Ντόπιοι Ηρακλειώτες δεν είμαστε; Απλά αλλάζει η γλώσσα. Η θρακιώτικη η γλώσσα δεν αλλάζει; (Γατρεγί).

Οι Ρομά συχνά αναφέρονται στη γλώσσα τους σε σχέση με άλλα γλωσσικά ιδιώματα (βλάχικα, κρητικά, ποντιακά) για να στοιχειοθετήσουν την άποψη για την μη-ετερότητά τους. Για το ζήτημα της προβολής της γλώσσας ως ασφαλούς και ουδέτερου στοιχείου της ετερότητας βλ. Theodosiou 2003, Kozaitis 1997, Λυδάκη 1998.

¹⁴⁸ Ο όρος Γύφτος παραμένει μια «βαριά λέξη», παρότι οι μεγαλύτεροι σε ηλικία μοιάζει να έχουν συμβιβαστεί μαζί του και σε κάθε περίπτωση να τον προτιμούν από το Τσιγγάνος. Ο όρος Ρομά, αν και αυτοπροσδιορισμός, γίνεται δεκτός με αμηχανία και σιωπή, κυρίως από τους ηλικιωμένους. Προφανώς, γιατί δεν αναγνωρίζεται ως συνέπεια της εμπειρίας της μικτής κοινότητας και απ'ότι φαίνεται ο ετεροπροσδιορισμός των Ρομά, εσωτερικεύεται σε τέτοιο βαθμό που λειτουργεί και ως αυτοπροσδιορισμός. Πβ. Γκότοβος 2002.

ακτιβισμού (Blau, Keil & Feld, 142). Στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, μετά και την πτώση των καθεστώτων των χωρών της Ανατολικής Ευρώπης, αναλαμβάνονται πλήθος δράσεων που αφορούν, κυρίως, τη βελτίωση των συνθηκών ζωής τους. Παράλληλα, αυξάνεται και το επιστημονικό και δημοσιογραφικό ενδιαφέρον για τους Τσιγγάνους. Το ρεύμα αυτό της τσιγγανολογίας είχε ως αποτέλεσμα την αυθαίρετη ομογενοποίηση ομάδων κάτω από τη ονομασία Τσιγγάνοι ή Ρομά.

Οι Ρομά της Ηράκλειας ενημερώνονται με την πάροδο του χρόνου για αυτή την κίνηση, αλλά θεωρούν ότι δεν τους αφορά¹⁴⁹. Οι ίδιοι βιώνουν, αποσπασματικά έστω, την εντοπιότητα και δε μετέχουν ή αντιστέκονται στο διάλογο και τη ρητορική περί αυθεντικής και ομοιογενούς τσιγγάνικης ταυτότητας. Η «αυθεντικοποίηση» της ταυτότητά τους επέρχεται μέσω της εντοπιότητας. Το ζητούμενο για αυτούς, ιστορικά πια, είναι η αύξηση του βαθμού συμμετοχής τους στην εντοπιότητα και κατ' επέκταση στην ελληνικότητα.

5.3 Φωνές της εντοπιότητας

Σ' αυτό το κεφάλαιο ασχολήθηκα με τον τόπο ως μιας δυναμική συνιστώσα στη διαδικασία συγκρότησης της πολιτισμικής ταυτότητας των Ρομά της Ηράκλειας. Ως κεντρική έννοια αναδύεται η εντοπιότητα. Πρόκειται για μια έννοια ρευστή με πολλαπλά και ταυτόχρονα αντιφατικά σημαινόμενα. Παρατηρήσαμε ότι στην περίπτωση των Ρομά τη Ηράκλειας η χρήση και η, πραγματική ή φαντασιακή, κατοχή της αναδεικνύεται ως

¹⁴⁹ Ορισμένοι, νεώτεροι, σε ηλικία πληροφορητές αρχίζουν να αντιδρούν θετικά στον όρο Ρομ(ά).

Το Ρομ δεν μας πειράζει. Ρομ τώρα είναι διεθνές τώρα, είναι πολύ καλό. Κάποτε μας είχαν Αθίγγανους, Τσιγγάνους, και τι δεν μας είχανε, το Ρομ είναι καλό τώρα. Αρκεί να μην γράφεται Τσιγγάνος. [...][όπως ο Βλάχος ξέρω εγώ, ο Σαρακατσάνος, ο Θρακιώτης, ο έτσι[...]. Ρωτάνε και στη Λάρισα ακόμη, τι είσαι; Ρομ;

κεντρικό αίτημα. Γύρω απ' αυτό αναπτύσσονται όλες οι στρατηγικές διαπραγμάτευσης της ταυτότητας των Ρομά .

Στο χώρο της ευρύτερης Μακεδονίας η εντοπιότητα φορτίζεται ιδεολογικά, εφόσον ενσωματώνει αντιθετικές και συγκρουσιακές σημασίες οι οποίες εντείνονται στο πλαίσιο της συγκρότησης ενός ενιαίου εθνικού κράτους (Παπακώστας 2003,267). Αυτό γίνεται ιδιαίτερα κατανοητό μελετώντας τις πολυδιάστατες χρήσεις και ερμηνείες του όρου εντοπιότητα στις λεγόμενες μικτές κοινότητες Λαφαζάνη (1997,96), δηλαδή κοινότητες όπου συμβιώνουν δύο ή περισσότερες εθνοτικές ομάδες, όπως η Ηράκλεια. Εδώ οι ομάδες διακρίνονται ,σύμφωνα με διάφορα κριτήρια, ιεραρχικά μεταξύ τους. Υπάρχει δηλαδή μια σχέση κυρίαρχης ομάδας/ων και κυριαρχούμενης/ων. Αρχικά, θα είχε, πιστεύω, ενδιαφέρον να διερευνήσουμε πόσες κατηγορίες ή όψεις της εντοπιότητας συναντούμε στην ευρύτερη περιοχή των Σερρών. Σύμφωνα με την άποψη της Λαφαζάνη¹⁵⁰:

μια πρώτη διάκριση αποδίδει δύο κύριες κατηγορίες που έχουν να κάνουν με άμεσα ορατά διακριτικά και τα οποία μας παραπέμπουν στη μελέτη του E. Goffman περί του ορατού χαρακτήρα του ανήκειν και της ετερότητας και την εν δυνάμει λειτουργία τους ως στιγμάτων. Πάντως η πιο εκλεπτυσμένη, ανώδυνη και σχετικά αποφορτισμένη από ιδεολογικό ή αξιακό περιεχόμενο εν χρήσει τοπική ορολογία διακρίνει ακόμη και σήμερα φυλετικά τους ντόπιους σε 'λευκούς' και 'μαύρους'(1997,97)¹⁵¹.

Προεκτείνοντας την παραπάνω οπτική μπορούμε να διακρίνουμε την ομάδα των «λευκών» ντόπιων σε δύο υποκατηγορίες, «Βούλγαρους» ντόπιους (στιγματισμένους) και «Έλληνες» ντόπιους (μη στιγματισμένους).Όπως σημειώθηκε παραπάνω, το νεοσύστατο ελληνικό κράτος των αρχών του εικοστού αιώνα συγκροτήθηκε έχοντας ως κεντρική ιδεολογική βάση την ελληνικότητα. Οι όποιες αποκλίσεις από τα δομικά

¹⁵⁰ Πβ. Eriksen (1993,30).

¹⁵¹ Η μελέτη της Λαφαζάνη αφορά την κοινότητα του Μαράθου αλλά και άλλων κοινοτήτων της περιοχής του κάτω Στρυμώνα, στο νομό Σερρών. Στη μελέτη αυτή στους «μαύρους» ντόπιους εντάσσονται οι Τσιγγάνοι.

στοιχεία της ελληνικότητας (θρησκεία, γλώσσα) κρίνονταν ως προβληματικές. Η γλωσσική ετερότητα των «Βούλγαρων ντόπιων» έθετε σε αμφισβήτηση την ελληνικότητα τους.¹⁵² Οι «Βούλγαροι ντόπιοι» κατοικούν κυρίως στην πεδιάδα των Σερρών αλλά και σε ορεινές κοινότητες (π.χ. Ορεινή, Ξηρότοπος). Οι «Έλληνες» ντόπιοι εντοπίζονται στα χωριά του Παγγαίου (π.χ. Πρώτη, Κορμίστα), στα Νταρνακοχώρια (π.χ. Νέο Σούλι, Πεντάπολη) και στη γύρω από αυτά περιοχή (π.χ. Νέα Ζίχνη). Με την εγκατάσταση των προσφύγων, μετά το 1922, η υποκατηγορία διογκώνεται. Δια μέσου κρατικών πρακτικών εντάσσονται στους «Έλληνες» ντόπιους, και στη συνέχεια στους γηγενείς (συμπεραλαμβανομένων και των «Βούλγαρων» ντόπιων), τόσο οι πρόσφυγες όσο και νομαδικόι πληθυσμοί (Βλάχοι, Σαρακατσάνοι).¹⁵³

Στην περίπτωση της Ηράκλειας, όπου οι «Μαύροι» και «Βούλγαροι» ντόπιοι αποτελούν τη βάση της κοινωνικής ιεραρχίας, οι πρόσφυγες τίθενται στο μέσο, ενώ οι Βλάχοι και οι «Έλληνες» ντόπιοι στην κορυφή της ιεραρχίας¹⁵⁴. Δύο επιπλέον συνιστώσες συνέβαλαν στην κατασκευή της ταυτότητας των Ρομά: α) ο χώρος (πόλη/χωριό) στον οποίο κατοικούν οι Ρομά, β) η ομάδα συμβίωσης με τη οποία οι Ρομά μοιράζονται το χώρο (Βλάχοι «Έλληνες» ή «Βούλγαροι» ντόπιοι). Λόγω των παραπάνω μπορούμε να μιλάμε για μια «δανεική» ή καλύτερα «εξ αντανakλάσεως» ταυτότητα.

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει υπογραμμιστεί ότι οι ιεράρχηση και η κατηγοριοποίηση των εθνοτικών ομάδων με βάση την εντοπιότητα αποτελεί αναλυτική κατασκευή που έχει ως στόχο την κατανόηση. Η εντοπιότητα ήταν ο «τόπος» συνάντησης, πέρα από το χορό, μεταξύ του

152 Αυτό δεν συμβαίνει με τους Βλάχους οι οποίοι, επίσης, ήταν δίγλωσσοι(ελληνικά, βλάχικά) ούτε με τους Ρομά(Ρομανί, ελληνικά, «βουλγάρικα» και τούρκικα παλαιότερα). Για τις πολυγλωσσικές πρακτικές στη Μακεδονία βλ. Cowan 1998.

153 Η Λαφαζάνη (1997, 107) θεωρεί την ένταξη αυτή καταχρηστική.

154 Οι Σαρακατσάνοι κατέχουν μία θέση στα υψηλά κλιμάκια της κοινωνικής ιεραρχίας αλλά τους χαρακτηρίζει μία ιδιαίτερη και ρευστή σχέση με την εντοπιότητα η οποία ξεπερνά τις δυνατότητες της παρούσας διατριβής. Για τη σχέση των Σαρακατσάνων με την εντοπιότητα στη περίπτωση της Λευκίμης του Έβρου βλ. Αυδίκος 2002β.

δόκιμου επιστήμονα και του πληροφορητή. Η εντοπιότητα και η ταυτότητα συναρτώνται άμεσα με το εκάστοτε ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο αλλά και με την οπτική γωνία, μέσα από την οποία τα υποκείμενα έρευνας, αλλά και ο ερευνητής στην περίπτωση μιας εθνογραφίας, βλέπουν τους εαυτούς και τους άλλους¹⁵⁵. Ίσως, το εθνογραφικό παράδειγμα της Ηράκλειας δεν προκρίνει μια απόλυτα σχετικιστική προσέγγιση.

Στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο της εθνογραφικής έρευνας τα υποκείμενά της, Ρομά και μη, φαίνεται πως- ή θέλουν να- συγκλίνουν, παρά τις επιμέρους οπτικές, σε μία πραγματικότητα αναφορικά με την εντοπιότητα, ερμηνεύοντάς την με όρους ιστορικούς. Έτσι, τα υποκείμενα της έρευνας επιχειρούν να αναπαραστήσουν το εντόπιο, ρευστό μεν, αλλά ταυτόχρονα αρκετά συνεκτικό παρά τις πιέσεις που ασκούνται από το έθνος-κράτος¹⁵⁶. Μήπως θα πρέπει να αναρωτηθούμε αν η εντοπιότητα δεν αποτελεί μόνον «...μια συμβολική ολότητα που εντοπίζεται σ' ένα ενδιάμεσο επίπεδο ανάμεσα στις πρωταρχικές δομές της κοινωνικής οργάνωσης(συγγένεια, φιλία) και στο έθνος-κράτος»(Παπαταξιάρχης 1990,34), αλλά η ίδια(η εντοπιότητα) συμπεριφέρεται σαν δομή, που μπορεί πάντα να αλλάξει υφή και να μεταπλαστεί(Marcus ό.π.,84). Ειδικά στο εμπειρικό παράδειγμα της Ηράκλειας, πρόκειται για μια δομή που εντοπίζεται μέσα στις ρόμικες, βλάχικες, ελληνικές, «βουλγάρικες», σαρακατσάνικες και προσφυγικές εκδοχές και ερμηνείες.

Στην προσπάθεια κατανόησης της έννοιας της εντοπιότητας στη μικτή κοινότητα, παρατίθενται ορισμένοι διαλόγοι(φωνές) από την επιτόπια έρευνα, που εντάσσονται στο πλαίσιο μιας πολυφωνικής προσέγγισης της έννοιας της εντοπιότητας (Marcus ό.π.,97-99). Οι φωνές:

Η ρόμικη:

Η Ηράκλεια έχει Βλάχους, έχει Καρακατσανέους, έχει Ποντίους, έχει Μικρασιάτες, έχει Εντόπιοι, να μην ονομάσω Βούλγαροι γιατί έτσι τους φωνάζανε τότες, Βουλγάροι.Αφού

¹⁵⁵ Πβ. Σκουτέρη (1998,202).

¹⁵⁶ Πβ. Marcus (1988,93).

μιλάνε τα Βουλγάρικα πολύ, και στο σπίτι τους ακόμα πιστεύω ότι ήτανε. Εμείς γύφτικα μιλάμε ,Γύφτοι ήμαστε, ξέρουμε και «βουλγάρικα», τουρκικά οι μπαμπάδες μας. Οι ντόπιοι δεν είναι καθαροί Βούλγαροι, απομεινάρια της Βουλγαρίας. Και'μεις ντόπιοι ήμαστε. Οι πιο παλιοί. Αναντάμ. Έτσι μ' έλεγε ο μπαμπάς μου.[...] εντάξει και οι Βλάχοι ντόπιοι είναι αλλά μετά από μας. Οι Βλάχοι είχαν πρόβατα και ήρθαν μόλις φύγαν οι Τούρκοι. Από Ρουμανία ήρθαν ,από τα βουνά ούτε ξέρω από πού ήρθαν[...] Έπρεπε εμείς να έχουμε περισσότερα δικαιώματα[..]. Και οι ντόπιοι σαν και εμάς στα χωράφια. Μερικοί βουλγαρογράφηκαν, να πάρουν ζάχαρη, λάδι. Επί Βουλγαρίας μερικοί μας καρφώνανε ,οι δικοί μας δεν γραφτήκαν...λίγοι. Πάμε στα ίδια καφενεία Οι Καρακατσάνοι ήταν στο «Ντολάπ»,έξω από την Ηράκλεια είχαν πρόβατα και αυτοί. Τώρα ανακατεύτηκαν με τους Βλάχους και έχουν μαγαζιά στην αγορά[..]. Οι πρόσφυγες ήρθαν το' 22,Θρακιώτες έχει, Μικρασιάτες, Πόντιοι πολλοί λίγοι. Θρακιώτες είναι στην Κεσσάνη και μένουν και απέναντι από το Μαχαλά. Ο μαχαλάς είναι οι μουσικοί. Αυτές είναι οι γειτονιές: ο μαχαλάς, η αγορά και η Κεσσάνη.

Η σαρακατσάνικη:

Οι δικοί μας παντού ήταν στην Πόλη, στη Βουλγαρία σ' όλη την Ελλάδα.Πρόβατα είχαν, κτηνοτρόφοι,γνωστά πράγματα. Εδώ ήρθαν πρώτα στο «ντολάπ(ι)», το σαρακατσανείκο. Οι Γύφτοι και οι Βλάχοι είναι οι πιο πολλοί στην Ηράκλεια. Οι πιο παλιοί όπως λεν. Πολύ καλοί μουσικοί..Α! εδώ οι Γύφτοι είναι με σπίτια δεν γυρνάν, ντόπιοι. Ντόπιοι είναι και οι άλλοι που μιλάν τα «βουλγάρικα». Τώρα όλοι από την Ηράκλεια είμαστε.

Η προσφυγική:

Όλες οι φυλές εδώ. Οι δικοί μας ήρθαν το 1922,πρόσφυγες.Οι Βλάχοι και Γύφτοι ήταν εδώ, τους βρήκαμε. Και οι άλλοι, ξέρεις, οι ντόπιοι με την άλλη τη γλώσσα, είναι παλιοί[...].Εμείς και τα παιδιά μας εδώ γεννηθήκαμε. Πρόσφυγες ήταν οι παππούδες μας. Από την Ηράκλεια είμαστε. Οι Γύφτοι πάντα ήταν εδώ, πολλοί είναι νοικοκυραίοι. Ζουρνατζήδες, νταουλτζήδες όλοι είναι Γύφτοι. Παίζουν παντού.

Η βλάχικη:

Από πολλά μέρη ήρθαν οι δικοί μας, Θεσσαλία, Ήπειρο...Αβδέλα, Τρίκαλα, Νάουσα, Αγριόβλαχοι..Μην φανταστείς χθες, μέσα σε πολύ χρόνο.Η Ηράκλεια, η Τζουμαγιά που λέγαν από μας έγινε. Πάντα ήμασταν εδώ, είχαμε τα μαγαζιά.Οι εντόπιοι και Γύφτοι και αυτοί από παλιά.Οι Γύφτοι οι δικοί μας είναι μουσικοί.Ο μαχαλάς έβγαλε πολλούς μουσικούς. Τους ξέρει όλη η Ελλάδα.[...]Γύφτοι και ντόπιοι.Αυτές ήταν οι ράτσες στην Ηράκλεια.. Οι Σαρακατσάνοι ήρθαν πριν το'22 οι πρόσφυγες μετά.Τώρα μπερδευτήκαμε όλοι από την Ηράκλεια είμαστε..

Η εντόπια(«βουλγάρικη»):

Η Ηράκλεια είναι οι 12 φυλές του Ισραήλ, η φυλική συνύπαρξη, η πραγματική δημοκρατία. Η άρχουσα τάξη ήταν οι Βλάχοι, και ίσως είναι. Αποτελούν το 25%, το 30%, δεν ξέρω, εκεί γύρω. Οι ντόπιοι σλαβικής καταγωγής, λεγόμενοι Σλαβομακεδόνες ή Μακεδόνες, όπως θες πες το. Οι Γύφτοι, κάποιοι πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία, Θρακιώτες που είναι στο συνοικισμό της Κεσάνης, λίγοι Πόντιοι, συνήθως γαμπροί νύφες από χωριά που ήρθαν εκεί ή κάποιοι επαγγελματίες που έμειναν, τώρα δεν έρχονται άλλοι αλλά οι κύριες ομάδες αυτές είναι.[...].Πριν το 1912-1913 που αλλάζει η ιστορία των Βαλκανίων υπήρχε κάποιος τοπικός πληθυσμός, αυτός ο πληθυσμός, ο ντόπιος πληθυσμός είναι κυρίως οι Σλαβομακεδόνες, οι βλάχικης καταγωγής, ντόπιοι δηλαδή, και οι ντόπιοι γύφτικης καταγωγής κυρίως στην Ηράκλεια και στο Ποντισμένο. Αυτοί είναι νοικοκυραίοι, είναι ντόπιοι από παλιά, επί τουρκοκρατίας. Τρομεροί μουσικοί. Τα πάντα παίζουν για όλες τις ράτσες. Και πρέπει να τους ξεχωρίσουμε απ' τους γυφτότουρκους, υπήρχαν και οι γυφτότουρκοι, οι δούλοι του τσιφλικιού. Και εφόσον πήραν και αυτοί χωράφια, και καλούτσικοι εμπόροι έγιναν, με τα αυτοκίνητά τους γυρίζουν στα χωριά και πουλάνε προϊόντα. Σιγά,σιγά έχει αλλάξει και το επίπεδό τους, έχουν βγάλει αξιόλογα παιδιά και σε λίγα χρόνια μονάχα το χρώμα θα είναι το κριτήριο. [...]. Υπάρχει και κάτι που μονάχα στην Ηράκλεια απαντάται, οι βλαχοντόπιοι.

Η τσιγγάνικη:

Δεν μας θέλουν(για τους Ρομά).Εμείς παίρνουμε μουσικούς από αυτούς. Για τους γάμους. Κλαρίνα αρμόνια. Είναι πολύ καλοί. Αυτοί ντόπιοι αλλά και σαν και μας. Είναι σαν τους άλλους δεν είναι σαν και μας που γυρνάμε. Αυτοί δουλειές έχουνε, σπίτια δικά τους έχουνε.

Οι παραπάνω διαφορετικές αναπαραστάσεις των εθνοτικών της Ηράκλειας αναφορικά με την εντοπιότητα συγκλίνουν, πέρα από όλα τα άλλα, σε μια επιπλέον παραδοχή. Οι Ρομά εμφανίζονται ως πρωταγωνιστές και κύριοι εκφραστές της μουσικής παράδοσης της Ηράκλειας. Θεωρώντας ως δεδομένη την άμεση σχέση μεταξύ μουσικής και χορού, θα λέγαμε ότι οι «φωνές» αποτελούν την εισαγωγή στο επόμενο κεφάλαιο. Αρχικά ,μέσω της ανάλυσης της έννοιας της μουσικής ως επαγγελματικής και πολιτισμικής πρακτικής θα προσπαθήσω να ερμηνεύσω τη σχέση του χορού με τον τόπο και το ρόλο του στην κατασκευή της ταυτότητας των Ρομά της Ηράκλειας.

Μέρος Τρίτο

**Ο ΧΟΡΟΣ ΚΑΙ Η ΜΟΥΣΙΚΗ
ΤΟΥ ΤΟΠΟΥ**

Κεφάλαιο 6° Ρομά και μουσική

6.1 Εισαγωγή

Από την «ακρόαση» των «φωνών» στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου προκύπτει μια αυτονόητη σχέση των Ρομά με τη μουσική. Η επιλογή της μελέτης της μουσικής ως επαγγελματικής πρακτικής αναδείχτηκε ως αναγκαία μέσα από τη διαδικασία . Σε κάθε συνέντευξη ή συζήτησή μου τα υποκείμενα της έρευνας (Ρομά και μη-Ρομά) από την αρχή έθεταν το ζήτημα της σχέσης μουσικής και Ρομά και το πρόβαλλαν ως ιδιαίτερος ενδιαφέρον. Επιπλέον η συζήτηση για τη μουσική και τους μουσικούς της Ηράκλειας λειτουργούσε ως εισαγωγή και διευκόλυε την ανάπτυξη ενός περαιτέρω διαλόγου με τους πληροφορητές για τις βασικές έννοιες της έρευνας όπως τον τόπο, την ιστορία, την ταυτότητα και το χορό. Τα σταθερά επαναλαμβανόμενα αφηγηματικά μοτίβα των πληροφορητών χαρακτηρίζονται από αυτοματισμό ,δηλαδή προέκυπταν χωρίς καν να τεθεί κάποια συγκεκριμένη ερώτηση σχετικά με τη μουσική.

Αυτή, ίσως, είναι και μια διαφορά μεταξύ μουσικής και χορού στο συγκεκριμένο εμπειρικό παράδειγμα και στο συγκεκριμένο χρόνο. Στο πεδίο του χορού , όπως και της μουσικής, οι Ρομά προβάλλονται αυτονόητα ως εξαιρετικοί χορευτές και ως υπέρτεροι των «άλλων». Παρόλα αυτά και παρά το γεγονός ότι η σχέση μουσικής και χορού αποτελεί κοινό τόπο και θεωρείται δεδομένη και αυτονόητη(βλ.Stookes 1994,Λουτζάκη 2004β), η πρακτική των πληροφορητών δεν χαρακτηρίζεται από τον ίδιο αυτοματισμό, παρά μόνο όταν η επιτόπια έρευνα είναι προσανατολισμένη προς αυτή την κατεύθυνση . Με λίγα λόγια πρέπει να «ρωτήσεις για το χορό, για να μάθεις για το χορό».

Για το χορό ήρθες; Ναι οι Γύφτοι χορεύουν πολύ καλά. Στο μαχαλά ξέρουν να χορεύουν όλα τα παλιά. Όλοι το ξέρουν[...]. Αυτά που παίζουν τα χορεύουν κιόλας. Οι μουσικοί είναι γνωστοί σε όλη την περιοχή(Βλαχοπόντιος).

Ο μαχαλάς είναι μουσικάντοι .Ο δικός μας μαχαλάς χορεύει όλα, παντού, και η αγορά το ξέρει. Όσοι ήρθαν στον μαχαλά να ρωτήσουν ήρθαν για την μουσική, για το ζουρνά. Ξένοι, Αμερικάνοι[...] τι να πω μας ξέρουν όλοι τι παίζουμε. (Αμαζόνας)

Με αυτή την έννοια, για να «μπούμε στο χορό» θα πρέπει πρώτα απ' όλα να μάθουμε για τη μουσική. Σε κάθε περίπτωση είναι πολύ σημαντικό, ότι η μουσική ικανότητα των Ρομά αποτελεί συμφωνία όλων των επί μέρους εθνοτικών αναπαραστάσεων και λόγων στην Ηράκλεια. Σε υπερτοπικό επίπεδο η Ηράκλεια γίνεται γνωστή λόγω της φήμης των Ρομά μουσικών ,ζουρνατζήδων και νταουλτζήδων¹⁵⁷, και σε αρκετές περιπτώσεις ταυτίζεται μ' αυτούς. Η μουσική ως επαγγελματική δραστηριότητα ενός μέρους του πληθυσμού της Ηράκλειας εγγράφεται ως ένα σημαίνον στοιχείο της πολιτισμικής της ταυτότητας και συμβάλλει στη συμβολική συγκρότηση του τόπου (βλ. Stokes 1994, Feld 1996). Έτσι, η Ηράκλεια αναγνωρίζεται ως «γυφτοχώρι» και «χωριό μουσικών» ή « μουσικομάννα»¹⁵⁸(βλ. Blau, Keil & Feld 2002).

Μαχαλάς νούμερο ένα, οι καλύτεροι μουσικοί. Από πού την ξέρουν την Ηράκλεια; Από την μουσική. Στη Θεσσαλονίκη να ρωτήσεις, στη Δράμα και στον πάνω στον Έβρο. Οποιος ξέρει τα καλά πράγματα θα στο πει.[...] στη περιοχή Σερρών μας ξέρουν, τους ζουρνατζήδες και οι πέτρες(Λέκος Ζουρνατζής).

Παλιά, μεγάλες δόξες είχε η Ηράκλεια, πράματα, θάματα. Τώρα μπορεί να μας ξέρουν που έχουμε γύφτους και τους μουσικούς(Αβδελιώτης)

Η μουσική αναδεικνύεται ως ένα πεδίο πολιτισμικής ανωτερότητας των Ρομά, μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα. Θα περίμενε κανείς ότι

¹⁵⁷ Για το ζουρνά και το νταούλι. Βλ. Ανωγειανάκης 1991,Blau, Keil & Feld 2002. Το μουσικό σχήμα στην Ηράκλεια δύο ζουρνάδες(πρώτος-μάστορας και πασαδόρος) και ένα νταούλι. Παλαιότερα ονομάζονταν τσέτα το οποίο στα τούρκικα σημαίνει ομάδα , θίασος κλπ.

¹⁵⁸ Ορισμένες παρόμοιες περιπτώσεις , με μικρές ή και σημαντικές διαφορές μεταξύ τους είναι το Φλάμπουρο Σερρών (Hunt 1998β), ο Παρακάλαμος Ιωαννίνων(Theodossiou 2003), και η Γουμμένισσα Κιλκίς(Στεργιοπούλου 2004) .

αυτό θα ήταν αρκετό να προσδώσει κάποια θετικότερα χαρακτηριστικά στην ταυτότητα αυτής της στιγματισμένης εθνοτικής ομάδας. Τελικά, όπως θα δούμε, όπως και στην περίπτωση της εντοπιότητα, η μουσική αδυνατεί να αντισταθμίσει τη σκληρή πραγματικότητα του εθνοτικού στιγματισμού. Τι σημαίνει όμως η επαγγελματική ενασχόληση των Ρομά με τη μουσική για την πολιτισμική ταυτότητα των Ρομά;

6.2 Η μουσική ως επάγγελμα

Ο Καφταντζής(1973,132-133) στο κεφάλαιο «πνευματική και καλλιτεχνική επίδοση» αναφέρει μεταξύ άλλων:

Οι Τζουμαγιώτες φημίζονταν για την αγάπη τους στο τραγούδι και τη μουσική. Είναι δε άξιο παρατήρησης πως τα περισσότερα τραγούδια των Βλάχων της είναι παλιά δημοτικά κλέφτικα και ερωτικά. Θαυμάσια επίσης είναι τα μοιρολόγια τους. Μα και οι Γύφτοι της Τζουμαγιάς χριστιανοί και μωαμεθανοί ήταν ονομαστοί για τη μουσική τους επίδοση. Τα μουσικά τους συγκροτήματα(δύο ζουρνάδες-πρώτος και δεύτερος και νταούλι ή μόνο βιολί πολλές φορές και δεύτερο) ήταν τα μοναδικά που χρησιμοποιούνταν την εποχή εκείνη για τους γάμους , τα πανηγύρια, τα γλέντια , τους χορούς. Μια οικογένεια προπάντος γύφτων Χριστιανών, των Γκόρα, με κληρονομική αγάπη στη μουσική και σπάνιο ταλέντο , ανέδειξε οργανοπαίκτες ,ζουρνατζήδες, όπως το Γρηγόρη Γκόρα, το γιό του Βαγγέλη και τον εγγονό του Γρηγόρη, που έγιναν διάσημοι σε όλη την Ευρωπαϊκή Τουρκία. Επίσης η οικογένεια Χίτζιου ανέδειξε κι αυτή περίφημους οργανοπαίκτες, τους ζουρνατζήδες Πέτρο Χίτζιο, Κόλια Χίτζιο και το γιό του Μήτσιο Χίτζιο, ο τελευταίος με θεωρητική κατάρτιση που έπαιζε όλα τα πνευστά. Άλλοι γνωστοί επαγγελματίες μουσικοί, περιζήτητοι από τους Τούρκους και Χριστιανούς ήταν ο Τουρκόγυφτος Ζοράπ, βιολιστής εξάαιρετος κ.ά.

Το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί τη μοναδική εν δυνάμει θετική αναπαράσταση των Ρομά στο βιβλίο του Καφταντζή. Η μουσική, λοιπόν, καθιστά μία ολόκληρη ομάδα ανθρώπων ορατή και τη βγάζει από το περιθώριο. Η δράση των επαγγελματιών Ρομά μουσικών, Χριστιανών και

Μουσουλμάνων, αποτελεί την αιτία και την αφορμή της εμφάνισης των Ρομά στην ιστορία της Ηράκλειας. Πού οφείλεται, όμως, και κάτω από ποιες συνθήκες διαμορφώθηκε αυτή η επαγγελματική επιλογή των Ρομά; Πρόκειται όντως για επιλογή;

Η αναφορά του Καφταντζή για την «...κληρονομική αγάπη και το σπάνιο ταλέντο» της οικογένειας Γκόρα υποστηρίζεται από μια αφήγηση που κινείται στα όρια του μύθου(1973,133),

Μια φορά στρατοπέδευσε τουρκικός στρατός στη κοντά Τζουμαγιά. Ο διοικητής του είχε ένα άλογο μαθημένο να χορεύει όταν άκουγε μουσική. Κάλεσε λοιπόν τον φημισμένο Γκόρα(εν. τον Βαγγέλη)...έπαιζε πιο καλύτερα.

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας πραγματοποιήθηκαν αρκετές συνεντεύξεις και ελεύθερες συζητήσεις με τον ζουρντζή Γρηγόρη Γκόρα, ο οποίος είναι εγγονός του «παλιού», Θρυλικού Γρηγόρη Γκόρα(γιου του Βαγγέλη). Ο Γρηγόρης πολλές φορές επανερχόταν στο θέμα του παππού του και στη μουσική του ικανότητα που στα χρόνια της Τζουμαγιάς αναγνωριζόταν από όλους, Χριστιανούς και Μουσουλμάνους. Όμοια με τον Καφταντζή, ο Γρηγόρης αφηγείται με έμφαση και με δραματικό τρόπο την εξής «ιστορία»:

...Και τότε όταν άκουσε... ζηλευτήκανε οι μπέηδες μεταξύ τους και στέλνει μια τσέτα με τρία άτομα να πάνε να αποκεφαλίσουν τον Γκόρα. Ήρθαν στο σπίτι, με τα άλογά τους, και αυτό έμεινε στην ιστορία, ήρθαν και του λένε «Γκόρα, έλα να σε πάρουμε». Ο πάππους μου κατάλαβε και λέει στη γιαγιά μου, «φέρε μου το ζουρνά». Τότες ο ζουρνάς ήταν κρεμασμένος έτσι, στον τοίχο, με τις αλυσίδες του, με τα αυτά του, ήταν κρεμασμένος. «Φέρε μου το ζουρνά από εκεί», το παίρνει ο παππούς το ζουρνά, τον έβγαλαν στα τσαίρια έξω, αυτοί γύρω γύρω με τα άλογά τους, με τα σπαθιά, με τις χατζάρες που λέμε. Λέει ο παππούς μου, «συγγνώμη, πριν να κάνετε το αντέτι σας- δηλαδή να τον αποκεφαλίσουν- θα παίξω ένα Οτούρ χαβασί...Ένα καθιστικό. 'Μετά κάνετε ότι καταλαβαίνετε'. Πήρε το ζουρνά ο παππούς μου, άρχισε να παίζει, που έπαιζε τη πολύ γλυκιά μελωδία, ένα αηδόνι κάθισε στο υποστόμιο του ζουρνά απάνω. Τώρα αυτοί αφού είδαν, τα σπαθιά τους έπεσαν από τα χέρια. Και λένε, «επειδή είμαστε ορκισμένοι εμείς, που πρέπει να πάμε ματωμένο σπαθί στο μπέη μας, θα κόψεις το τελευταίο σου

δάχτυλο»[...] Του 'κόψαν το δάχτυλο και με το πόνου του ακόμα έπαιζε ο παππούς μου. Το τραγούδι αυτό έλεγε, το Αμούς πεχλιβάν που λέμε, αυτό το ζητάνε ο Δοξάτος, το Δοξάτο, στην περιοχή μας το ζητούσαν πάρα πολύ...¹⁵⁹.

Οι εκδοχές του Γρηγόρη και του Καφταντζή, ως εκπροσώπου της τοπικής ελίτ, παρουσιάζουν έντονα στοιχεία σύγκλισης ή και ταύτισης. Δεν ενδιαφέρει εδώ η μορφολογική ανάλυση του μύθου αλλά η ανθρωπολογική ανάγνωση του. Αν συμφωνήσουμε με τον Μπαρτ(1979,201) ότι ο «μύθος είναι λόγος» τότε ποια είναι τα θέματα, τα οποία αυτός προβάλλει και πραγματεύεται; Το στοιχείο που προβάλλεται έντονα σε όλες τις εκδοχές του μύθου είναι η δεδομένη σχέση των Ρομά με τη μουσική και η συνακόλουθη ικανότητά τους να ψυχαγωγούν, να διασκεδάζουν και τον κάθε φορά «άλλο». Παράλληλα, ο μύθος απαντά στο ζήτημα της καταγωγής της μουσικής, αφού την ταυτίζει με τους Ρομά. Έτσι, αποκτά τον χαρακτήρα καταγωγικού μύθου, γεγονός πολύ σημαντικό για την ταυτότητα των Ρομά και συνδέεται άμεσα με την επιβίωση της εθνοτικής ομάδας. Σε γενικές γραμμές, ο μύθος για τη σχέση των Ρομά με τη μουσική χρησιμοποιεί το παρελθόν ώστε να εξυπηρετηθούν σύγχρονοι ή μελλοντικοί σκοποί. Οι στόχοι των Ρομά αποκαλύπτονται τόσο μέσα από το μύθο όσο και από τα ιστορικά γεγονότα. Πριν από τη εκτόπιση των Τζουμαγιωτών στη Σερβία, στα γλέντια και τις τελετουργίες παίζανε Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι Ρομά. Σε αρκετές περιπτώσεις οι τσέτες (οι κομπανίες) των μουσικών βασιζόνταν στη συνεργασία Χριστιανών και Μουσουλμάνων μουσικών και είχαν μικτή σύνθεση. Η αποχώρηση των Μουσουλμάνων Ρομά¹⁶⁰ αφήνει ένα επαγγελματικό κενό, κυρίως σε σχέση με τη μουσική.

Όπως υποστηρίζει η Okely, οι επαγγελματικές ευκαιρίες των Ρομά εντοπίζονται σε εκείνες τις ασχολίες, στις οποίες οι άλλοι είναι λιγότερο

¹⁵⁹ Μια σχεδόν παρόμοια εκδοχή αφηγείται ο Γρηγόρης και στον Charlie Keil(Blau, Keil, & Feld 2002,116-117).

¹⁶⁰ Σύμφωνα με προφορικές μαρτυρίες των Ρομά της Ηράκλειας ο νέος τόπος εγκατάστασης των Μουσουλμάνων Ρομά ήταν η Κεσσάνη της Ανατολικής Θράκης .

ικανοί ή εκδηλώνουν μικρή επιθυμία να αναλάβουν (1983,49)¹⁶¹. Σ' αυτή τη λογική εντάσσεται και η ενασχόλησή τους με τη μουσική, η οποία αποτελούσε ένα ζωντανό και γοητευτικό κοινωνικό χώρο, που ωστόσο είχε επαγγελματικά οφέλη. Είναι ενδεικτικό, ότι σε πολλές περιοχές ο προσδιορισμός «Γύφτος» είναι συνώνυμος του μουσικού (Μαζαράκη 1984,50-52). Η θεώρηση αυτή έρχεται σε αντίθεση και ακυρώνει το μύθο ότι «η μουσική τρέχει στο αίμα τους» (Blau,Keil&Feld 2002,134). Η ουσιοκρατική αυτή αντίληψη αντλεί από τα έργα της κλασικής τσιγγανολογίας¹⁶², η οποία κατασκευάζει μια σειρά από βεβαιότητες για τον «τσιγγάνικο πολιτισμό» και προβάλλει μια «γονιδιακή», «εκ γενετής», σχέση των Ρομά με τη μουσική¹⁶³.

Εστιάζοντας και πάλι στη συζήτηση για τους στόχους και τις επιδιώξεις των Ρομά μουσικών της Ηράκλειας μέσα στις νέες συνθήκες που διαμορφώθηκαν μετά κυρίως από το 1922 μπορούμε να παρατηρήσουμε τα εξής:

α. Οι Ρομά ενδιαφέρονται να επικρατήσουν στη νέα αυτή αγορά, και να διαδραματίσουν κεντρικό ρόλο στην αναδυόμενη πολιτική οικονομία της μουσικής (Attali 1991) και να διευρύνουν το μουσικό τους δίκτυο. Αυτό έχει άμεση σχέση με την πολιτισμική και οικονομική επιβίωση της εθνοτικής τους ομάδας.

β. Η επιτυχής έκβαση του εγχειρήματος αυτού συναρτάται με το βαθμό άμεσης προσαρμογή τους στα νέα δεδομένα. Ο μετασχηματισμός του εθνοτικού ψηφιδωτού με την εγκατάσταση των προσφύγων επιβάλλει την οικειοποίηση από τη μεριά των Ρομά νέων μορφών μουσικών επιτελέσεων¹⁶⁴ και πρακτικών, νέων μουσικών γενών και ρεπερτορίων: θρακιώτικα, ποντιακά, γκαγκαβούζικα είναι ορισμένα από τα νέα μουσικά ιδιώματα στα οποία οι Ρομά καλούνται να εντυφήσουν. Όλα αυτά προστίθενται στα βλάχικα, «ελληνικά» και «βουλγάρικα ντόπια»,

¹⁶¹ Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο ζουρνατζής Μήτσος Χίντζος : «οι Γύφτοι κάνουν αυτά που δεν κάνουν οι άλλοι».

¹⁶² Βλ. για παράδειγμα Webb 1975, Clebert 1976.

¹⁶³ Η Rasmussen(1996) την ονομάζει «έμφυτη».

¹⁶⁴ Κάβουρας (1995,1996) , Παπαπαύλου 2004.

ευρωπαϊκά και αστικά μουσικά ιδιώματα τα οποία διαχειρίζονταν και πριν από το 1922. Με λίγα λόγια, παρέχουν στους ενδιαφερόμενους τα κατάλληλα για την κάθε περίπτωση μουσικά και χορευτικά ιδιώματα.

Εκ του αποτελέσματος φαίνεται ότι οι Ρομά προσαρμόστηκαν με επιτυχία στις νέες συνθήκες, και μάλιστα με σχετική ευκολία. Αυτό οφείλεται και στο πλεονέκτημα ότι η μουσική ως επαγγελματική πρακτική αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό του πολιτισμικού ήθους της κοινότητας των Ρομά. Η ίδια τους η ύπαρξη στο συγκεκριμένο τόπο εξαρτάται άμεσα από τη μουσική τους δεξιότητα και τα «...τα δάχτυλα τους». Η προσαρμογή δεν νοείται ως ουσία ή μαγική ιδιότητα του ρόμικου πολιτισμού αλλά ως μια ενσυνείδητη δραστηριότητα των κοινωνικών υποκειμένων. Ο Bauman(1999,95) χαρακτηρίζει τη δημιουργική αυτή μορφή προσαρμογής ως μια κατεξοχήν «τέχνη των αδυνάτων»¹⁶⁵. Οι μουσικοί έχουν πλήρη συναίσθηση ότι αποτελούν μέρος ενός ετεροβαρούς συστήματος σχέσεων αλλά συνειδητά ακολουθούν τους κανόνες του¹⁶⁶. Αυτό δε σημαίνει καθολική υποταγή αλλά μια συνεχή διαδικασία διαπραγμάτευσης και δημιουργικής προσαρμογής κατά την οποία οι μουσικοί διαχειρίζονται τη μουσική τους γνώση και εμπειρία ώστε να βελτιώσουν τις συνθήκες της ζωής τους.

Απαραίτητη προϋπόθεση σ' αυτή την προσπάθεια των μουσικών είναι η διαρκής ενημέρωση για τα μουσικά ιδιώματα, τις μορφές επιτέλεσης και γενικότερα τις μουσικές προτιμήσεις των διάφορων εθνοτικών ομάδων. Οι μουσικοί, όμως, δεν αρκούνται απλά και μόνο στην ενημέρωση για τις μουσικές τάσεις και στην αναπαραγωγή της μουσικής, αλλά ενδιαφέρονται οι ίδιοι να ενσωματώσουν, να εισάγουν και να διαμορφώσουν νέα μουσικά ιδιώματα. Η διαδικασία αυτή εκφράζεται και ολοκληρώνεται προτού γίνει ευρύτερα αντιληπτή από την κοινωνία(Κάβουρας 1997). Οι μουσικοί-«προφήτες»,λοιπόν, ως φορείς των αλλαγών, ,ανανεώνουν το πολιτισμικό προϊόν το οποίο διαχειρίζονται,

¹⁶⁵ Πβ. και τις θέσεις του Δαμιανάκου (1985) για τη σχέση του περιθωρίου με τη λαϊκή δημιουργία.

¹⁶⁶ Σπυριδάκης (2004,122).

το καθιστούν περισσότερο ελκυστικό και ,ταυτόχρονα, ενισχύουν τη θέση τους. Επιβεβαιώνεται, κατά κάποιο τρόπο, ο ισχυρισμός του Attali(1991,28) για τον προφητικό χαρακτήρα της μουσικής, αφού: «εξερευνά όλο το πεδίο του δυνατού πιο γρήγορα απ' όσο η υλική πραγματικότητα μπορεί να το πετύχει».

Η έγκυρη και έγκαιρη προσαρμογή των Ρομά ευνοήθηκε και από μια άλλη σημαίνουσα ιστορική συγκυρία. Στο πλαίσιο της σταδιακής εγκαθίδρυσης των δομών του το νεοσύστατο ελληνικό έθνος-κράτος επιδιώκει την πολιτισμική ομοιομορφία και ομογενοποίηση¹⁶⁷ μέσω της χειραγώγησης των εθνοτικών παραδόσεων και των πολιτισμικών μορφών. Αποκλίνουσες πολιτισμικές πρακτικές(χοροί, τραγούδια, έθιμα), κρίνονταν ως προβληματικές και ετίθετο ακόμα και σε απαγόρευση. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα στις δίγλωσσες εθνοτικές ομάδες, όπως οι Σλαβόφωνοι «Βούλγαροι ντόπιοι» και οι τουρκόφωνοι Γκαγκαβούζηδες και Καππαδόκες, η οποιαδήποτε πολιτισμική έκφραση στη μητρική γλώσσα να αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα¹⁶⁸ Οι κοινότητες αναγκάζονται να συμμορφωθούν και να συνταχτούν με τις επιταγές του έθνους-κράτους για να μην υποστούν τις οδυνηρές συνέπειες. Τραγούδια, κυρίως, ξεχάστηκαν¹⁶⁹ , χοροί και έθιμα υποχώρησαν και οι στιγματισμένες κοινότητες εκφράζονται μέσα στα επιβαλλόμενα και επιτρεπόμενα εθνικά πλαίσια. Έτσι, οι κοινότητες υιοθέτησαν πολλά τραγούδια και χορούς που προωθούσε το έθνος-κράτος μέσω της σχολικής εκπαίδευσης, για παράδειγμα: *καλαματιανός, τσάμικο, μακεδονία ξακουστή κ.ά*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Βλ.Gross 2000, Αυδίκος 2006, Νιτσιάκος 2006. Πβ. Wade(2000) για τον τρόπο που το κράτος διαπραγματεύτηκε τα παράδοξα της ομοιογένειας και της ετερογένειας.

¹⁶⁸ Βλ.Μάνος 2004, Μάργαρη 2004, Γκουτσίδης 2004, Παπακώστας 2004.

¹⁶⁹ Παράδειγμα *μπουριάνα και γνέσκα σαμ τουκ* .Βλ.Παπακώστας 2000.

¹⁷⁰ Αρκετές κοινότητες επιχειρώντας να διατηρήσουν τα τραγούδια και τους χορούς τους, αλλά και να μην υποστούν την τιμωρία από τους μηχανισμούς εξουσίας, οδηγήθηκαν σε μια ενδιάμεση λύση: μετέφρασαν στην ελληνική γλώσσα τους στίχους των τραγουδιών και τους τίτλους των χορών. Αυτό οπωσδήποτε επηρέασε τη δομή και τον τρόπο επιτέλεσης των τραγουδιών και των χορών, ωστόσο αποτελεί

Πάνω στην ίδια λογική ,του ελέγχου της απαγόρευσης, και ορισμένα μουσικά όργανα αξιολογήθηκαν ως στοιχεία ετερότητας(Κάβουρας 1999) και πολιτισμικής ανομοιογένειας και η χρήση τους ήταν προβληματική(π.χ.. γκάιντα, μακεδονική λύρα, ακορντεόν).Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την υποχώρηση αυτών των οργάνων από τις μουσικές και χορευτικές επιτελέσεις των κοινοτήτων, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί ένα μεγάλο κενό σ' αυτούς τους τομείς. Το γεγονός αυτό οδήγησε, κυρίως στη περιοχή της Ανατολικής Μακεδονίας, στην επικράτηση του ζουρνά¹⁷¹. Οι λόγοι θα μπορούσαν να αναζητηθούν στα εξής:

α. Στον οξύ και διαπεραστικό ήχο του ζουρνά και γενικότερα στη μεγάλη δυναμική του μουσικού σχήματος ζουρνά-νταουλίου.

β. Ακριβώς, στο γεγονός ότι η δυναμική αυτών των οργάνων δεν επιτρέπει την ταυτόχρονη μουσική επιτέλεση και οδηγεί στην υποχώρηση των τραγουδιών, των οποίων οι στίχοι σε πολλές περιπτώσεις δεν είναι στη ελληνική γλώσσα¹⁷²

γ. Η παρουσία των ζουρνατζήδων και η οικονομική συναλλαγή που αναπτύσσεται μεταξύ του μουσικού του οικοδεσπότη ενισχύει το γόητρο του τελευταίου(Ρόμπου-Λεβίδη 2006,377).

δ. Ο ζουρνάς και το νταούλι δεν αξιολογήθηκαν, δηλαδή, ως σύμβολα ετερότητας και δεν ταυτίστηκαν με προβληματικές πολιτισμικές πρακτικές και εθνοτικές ομάδες,

ε. Πιθανώς, εξαιτίας των ίδιων των φορέων των μουσικών αυτών οργάνων. Οι Ρομά μουσικοί ,παρότι ήταν μέλη μιας στιγματισμένης εθνοτικής ομάδας, κρίθηκε ότι δεν συνιστούσαν απειλή για το έθνος-

μια ενδιαφέρουσα μορφή διαπραγμάτευσης και προσαρμογής που χρήζει περαιτέρω διερεύνησης.

¹⁷¹ Θα πρέπει να τονίσουμε ότι μπορεί ο ζουρνά να μην ήταν το κυρίαρχο μουσικό όργανο σε πολλές κοινότητες της Αν. Μακεδονίας, ωστόσο το άκουσμά του ήταν οικείο. Οι κοινότητες αυτές στις μουσικές και χορευτικές περιστάσεις που είχαν σχέση με τη συμβολική ανασυγκρότηση της κοινότητας προτιμούσαν τα τοπικά τους όργανα. Σε μικρό αριθμό περιπτώσεων καλούσαν ζουρνάδες και νταούλια να παίξουν στο γάμο.Βλ. και Ρόμπου-Λεβίδη 2006.

¹⁷² Ένα σπάνιο παράδειγμα συνύπαρξης τραγουδιού και ζουρνά εντοπίζεται στη Νικήσιανη Παγγαίου.Οι τραγουδιστές, πολλοί από τους οποίους είναι και δεινοί ψάλτες, τραγουδούν τα τοπικά τραγούδια με τη συνοδεία ζουρνά και νταουλίου.

κράτος. Κατά συνέπεια, οι Ρομά μουσικοί είχαν άνεση στις κινήσεις τους σε μια μεγάλη γεωγραφική περιοχή και ελεύθερη πρόσβαση σε μεγάλο αριθμό κοινοτήτων και εθνοτικών ομάδων.

Σε κάθε περίπτωση όλα τα παραπάνω θεμελίωσαν την κυριαρχία του ζουρνά έναντι άλλων μουσικών οργάνων και λειτούργησε σε όφελος των μουσικών που κλήθηκαν να συμπληρώσουν νέα πολιτισμικά κενά και να ανταποκριθούν στις ανάγκες των άλλων στιγματισμένων εθνοτικών ομάδων(Ρόμπου-Λεβίδη 2006).

Κεφάλαιο 7°

Μουσική, τόπος και ταυτότητα

7.1. Δίκτυα και πολιτική οικονομία

Παίζουμε παντού. Όπου θες από Θεσσαλονίκη μέχρι Έβρο στην πάλη ,στις Καστανιές.Στη Χαλάστρα, στο Σοχό, εκεί προς την Άσσηρο, στις Σέρρες, παντού. Στη Δράμα πολύ.Δοξάτο, Καλαμπάκι Νικήσιανη, Παγγαίο, στη Χαλκιδική Άγιο Μάμα, Πολύγυρο. Παλιότερα πηγαίναμε πιο μακριά Νάουσα στο Καρναβάλι, Καστοριά, Άργος Ορεστικό ,Σιάτιστα.Τώρα πιο κοντά, πιο πολύ Δράμα, Σέρρες ,Θεσσαλονίκη[...].Όπου μας πούνε, πάμε(Ζώης).

Μετά τη νέα αναδιάταξη του χώρου του ελληνικού έθνους-κράτους είναι φανερό ότι των Ρομά παίζουν τη μουσική τους σε μια ευρεία γεωγραφική περιοχή. Συνεπώς, οι μουσικοί εμπλέκονται σ' ένα ευρύ φάσμα σχέσεων, και σε μία πολυ-εθνοτική κατάσταση¹⁷³. Μια έννοια που μας διευκολύνει να αναλύσουμε τη μουσική ως επαγγελματική δραστηριότητα των Ρομά είναι το μουσικό δίκτυο. Ο Κάβουρας(1997,42) επισημαίνει τα εξής: « Η έννοια του δικτύου καθιερώθηκε στην ανθρωπολογία ως μια εναλλακτική αναλυτική κατηγορία και αντικατέστησε σταδιακά τους στατικούς όρους της πολιτισμικής περιοχής και των δυιστικών σχημάτων «παράδοση/εκμοντερνισμός» ή «πολιτισμικό κέντρο/πολιτισμική περιφέρεια». Το ερμηνευτικό μοντέλο του μουσικού δικτύου επιτρέπει την ανάλυση των δρώντων υποκειμένων και τις σχέσεις και τις πρακτικές που αυτά αναπτύσσουν στο χώρο και στο χρόνο. Έτσι, ο δυναμικός χαρακτήρας του δικτύου μας επιτρέπει την περιγραφή και την ανάλυση της μουσικής , αλλά και γενικότερα των πολιτισμικών φαινομένων, ως «ανοικτές διαδικασίες» και όχι ως «κλειστές δομές»(Gluckman 1968,219-237, Κάβουρας ό.π.).

Μέσα στο πλαίσιο μιας ιδιάζουσας πολιτικής οικονομίας της μουσικής, οι μουσικοί τίθενται στο επίκεντρο της διαδικασίας, αφού είναι οι

¹⁷³ Πβ. Seeger 1987.

«παραγωγοί» της μουσικής. Διατηρούν πελατειακές σχέσεις με τα άτομα-μέλη άλλων συλλογικοτήτων και τα οποία για τη συμμετοχή τους σε ένα μουσικοχορευτικό γεγονός θα πρέπει να καταβάλλουν το τίμημα εισόδου (Attali 1991, 29-39, 72-83 και 91-104, Κάβουρας 1997, 51). Επίσης, οι μουσικοί τίθενται στο επίκεντρο των μουσικών επιτελέσεων που αναπαράγουν ένα μονολογικό μοντέλο εξουσίας (Κάβουρας 1997, 58). Οι ίδιοι καθορίζουν, σε ένα μεγάλο βαθμό, τη διαδικασία της μουσικής επιτέλεσης και το κοινό περιορίζεται σε μια αισθητική σχέση με τις μελωδίες και τα συμφραζόμενα της παραγωγής τους. Στην περίπτωση, όμως, των τελετουργιών, οι οποίες απαιτούν ένα αυστηρό κανονιστικό πλαίσιο, τίθενται κάποια όρια στην ατομική ερμηνευτική πράξη των μουσικών¹⁷⁴.

Ντάξει εμείς ξέρουμε να παίζουμε αλλά δεν κάνουμε μόνοι μας κουμάντο[...]θα μας πουν τι θέλουν, θα τους πούμε ότι ναι το παίζουμε[...]ύστερα πρέπει να παίξεις καλά αλλιώς θα φας ξύλο. Πάει και το μεροκάματο[...]Είναι πάντα και κάποιοι έξυπνοι που μας σπαν τα νεύρα. Κάντο έτσι. Κάντο αλλιώς[...]χωρίς να ξέρουν τίποτα. Κάνουμε υπομονή[...]αφού δικιά μας δουλειά είναι. Ποιος τα ξέρει άλλος[...]μόνον οι Γύφτοι. Αν το κάνεις καλά όλοι θα πουν μπράβο θα σε σέβονται και θα σε ξαναπάρουν. Ότι θέλει ο πελάτης, σ' όλα έχει δίκιο. Θα πει αυτό εμείς θα βρούμε ένα τρόπο να το κάνουμε την καρδιά» (Πελεκάνος).

Στο μοντέλο που περιγράφηκε παραπάνω ο όρος εξουσία, παίζει καθοριστικό ρόλο. Αναμφίβολα, οι μουσικοί εξαιτίας της γνώσης της μουσικής χειρίζονται ένα μεγάλο μέρος της εξουσίας της ψυχαγωγίας και της διασκέδασης¹⁷⁵, γεγονός πολύ σημαντικό. Θα πρέπει, όμως, να αναρωτηθούμε για τη μορφή και τη διάρκεια αυτής της εξουσίας. Όσο διαρκεί μια μουσική επιτέλεση ο προσδιορισμός του ως Γύφτου υποχωρεί, χωρίς όμως να αδρανοποιείται, έναντι του αντίστοιχου ως μουσικού. Μετά

¹⁷⁴ Ακόμη και στην περίπτωση του δικαιώματος εισόδου-κέρασμα, χαρτούρα ή το «σταλό» όπως επικράτησε να λέγεται γενικότερα από τους ρόμιδες μουσικούς, οι μουσικοί θα πρέπει να το κερδίσουν μέσα από την πληρότητα, την ορθότητα και αισθητική επάρκεια της επιτέλεσής του. Πβ. Κάβουρας (1997, 58, παρ. 53)

¹⁷⁵ Πβ. Foucault 1980.

το πέρας της επιτέλεσης, οι προσδιορισμοί επανέρχονται. Επιπλέον, θα πρέπει να μιλάμε για μια χειραγωγημένη μορφή εξουσίας, η οποία μάλλον παραχωρείται στους μουσικούς ώστε να επιτευχθεί μια συγκροτημένη και πλήρης μουσική επιτέλεση, σύμφωνα με τα τοπικά κριτήρια(Βλ. Cowan 1998, 136).

Ο εφήμερος χαρακτήρας της εξουσίας των μουσικών επιβεβαιώνεται από ένα ακόμη γεγονός: οι ίδιοι δεν αναγνωρίζονται ως φυσικά πρόσωπα αλλά ως μεταφορικές προσωποποιήσεις των οργάνων τους(Cowan 1998). «Ήρθαν τα νταούλια. Παίζουν οι ζουρνάδες. Έκλεισα τα όργανα για το γάμο» είναι ορισμένες εκφράσεις που στοιχειοθετούν αυτή την άποψη και που τελικά προσδίδουν μεγαλύτερο κύρος στα όργανα απ' ό,τι στους φορείς του(Blau, Keil & Feld 2002, 95). Η ποιητική αναπαράσταση των οργάνων συνυπάρχει και,σε πολλές περιπτώσεις, επιφέρει και την κοινωνική αποπροσωποποίηση των φορέων τους. Παράλληλα, αυτή είναι μια επιλογή των πελατών, ώστε να αποχρωματιστεί και να υποβαθμιστεί, κατά τη διάρκεια της επιτέλεσης ο προσδιορισμός των μουσικών ως Γύφτοι. Στοιχείο το οποίο προβάλλεται από τους κάθε είδους πελάτες είναι ο τόπος καταγωγής των μουσικών . «Οι μουσικοί από την Ηράκλεια» παρέχουν τα εχέγγυα και συμβάλλουν στην επιτυχή έκβαση μιας επιτέλεσης. Η εντοπιότητα, όπως και η επαγγελματική ικανότητα των μουσικών, έχει θετική επίδραση στον προσδιορισμό της πολιτισμικής ταυτότητά τους.

Άμα οι ζουρνατζήδες είναι από τη Τζουμαγιά μη φοβάσαι τίποτα. Αυτός ο τόπος βγάζει τα καλύτερα όργανα, μη το συζητάς. Η δουλειά θα γίνει.(Κότας).

7.2 Μουσικοί και Τόποι

Γάμοι, βαπτίσεις, παίζουμε, γλέντια παίζουμε, στη πανήγυρι, κουρμπάνι, στα κουδούνια Καλή Βρύση, Νικήσιανη. Παντού θα πάμε να παίξουμε, αφού αυτή είναι η δουλειά μας. Στη πάλη θα παίζουμε, το γκιουρές χαβασί. Τη μια ώρα μπορεί νάμαστε εδώ την άλλη αλλού. Τον περισσότερο καιρό γυρνάμε. Αν κάθεται μόνο στο μαχαλά και την Ηράκλεια ψωμί δεν πρόκειται να φας. Όταν οι άλλοι έχουν αντέτι εμείς τρέχουμε. Και οι πατεράδες μας αυτή τη δουλειά κάνανε επί Τουρκίας. Παίζανε και για τους δικούς μας, και για τους Βλάχοι και για τους Τούρκους, για όλοι. (Κοντός)

Η μουσική ως επάγγελμα για τους Ρομά προϋποθέτει διαρκή εγρήγορση και κινητικότητα η οποία τους εξασφαλίζει την οικονομική επιβίωση αλλά και συγκροτεί, όπως θα δούμε παρακάτω, μια δυναμική και πολυεπίπεδη διαδικασία προσδιορισμού της ταυτότητάς τους. Οι μουσικοί ταξιδεύουν από τόπο σε τόπο προσφέροντας την «πραμάτια» τους σε ετερόκλητες εθνοτικές ομάδες και κοινότητες.

Σε αρκετές τσιγγανολογικές μελέτες το «ταξίδι» των μουσικών φέρει ένα ρομαντικό περιεχόμενο και κατατάσσεται στα εγγενή ρόμικα χαρακτηριστικά (βλ. Λιεζουά 1999). Πιθανώς, το πρόβλημα πηγάζει από το γεγονός ότι οι συγκεκριμένες έρευνες είναι επηρεασμένες από τις θεωρίες της διάχυσης και του δομολειτουργισμού (βλ. Πολίτου 2000, 19) και είναι προσανατολισμένες στη μελέτη πλανόδιων ή ταξιδευτών Ρομά. Η προσέγγιση αυτή, η οποία έχει υιοθετηθεί σε μεγάλο βαθμό από την Ευρωπαϊκή Ένωση, αναλύει την ιδιαιτερότητα των Ρομά ως γεγονός παράγωγο μιας εσωκοινωνικής δομής και λειτουργίας η οποία «αλληλεπιδρά με τις ιστορικές συνθήκες παραμένοντας ωστόσο βασικά η ίδια» (Πολίτου ό.π.)¹⁷⁶.

Στον αντίποδα κινείται το παράδειγμα των Ρομά μουσικών της Ηράκλειας. Το επαγγελματικό ταξίδι τους έχει ως αφετηρία το μαχαλά, το

¹⁷⁶ Πβ. Hagedorn (2003, 244).

μόνιμο τόπο διαμονής, γεγονός που τους προσδίδει μια μορφή εντοπιότητας. Το ταξίδι των μουσικών έχει σκοπό, έχει αφετηρία και προορισμό, γνωρίζουν «από πού» έρχονται, «πού» πηγαίνουν, «τι» πρέπει και «πώς» να το κάνουν,¹⁷⁷ από «πού» θα περάσουν, και «πότε» και «πού» θα επιστρέψουν. Σ' αυτά τα συμφραζόμενα αναδεικνύεται η σχέση των μουσικών με τους τόπους του δικτύου της μουσικής τους επιτέλεσης.

Ποιά είναι η σχέση των μουσικών με τους τόπους στους οποίους παίζουν; Πώς τους βλέπουν οι άλλοι και πώς οι ίδιοι βλέπουν τους εαυτούς τους; Ο τρόπος, σε αντίθεση με το χώρο, όπου δύο ομάδες συναντιούνται υπόκειται σε διαρκή διαπραγμάτευση. Οι μουσικοί ασκούν το επάγγελμά τους σε πολυ-εθνοτικά πλαίσια διαπερνώντας και τέμνοντας γεωγραφικά και εθνοτικά όρια. Η επαγγελματική ικανότητα συναρτάται άμεσα με την ικανότητά τους να υπερβαίνουν τα πολιτισμικά όρια και να ανταποκρίνονται στις οποιασδήποτε μορφής τοπικές μουσικές απαιτήσεις (Stokes 1997,98). Έτσι, οι μουσικοί εμφανίζονται ως «υπερ-τοπικοί», «διατοπικοί» και, ίσως, καλύτερα «διεθνοτικοί».

Όταν μας φωνάξουν οι Θρακιώτες θα πάμε εκεί, σε Πόντιους. Αυτοί έχουν τα δικά τους, εμείς πάλι θα πάμε. Στους δικούς μας τους ντόπιους, τους Βουλγάρους που λέμε περισσότερο θα πάμε. Στα Ρομά στη Συμβολή και στο Σπαρτάκου στη Δράμα μας καλάν. Πάμε και σε χωριά που είναι μπερδεμένα, να σαν το Χαζνατάρ που είναι Γκαγκαβούζηδες, τα τούρκικα που μιλάνε και ντόπιοι μαζί. Στο Πετρίτσι παίζουμε και για τον βλάχο, παίζουμε και για τον ντόπιο. Και στους δικούς μας τους Βλάχους εμείς θα πάμε. Ο ζουρνάς πάει παντού (Γριβάδης).

Οι Ρομά ως μουσικοί παραγωγοί διαπερνούν τα γεωγραφικά και συμβολικά όρια ανάμεσα σε διάφορες εθνοτικές ομάδες και προσδίδουν στο μουσικό δίκτυο ένα δι-εθνοτικό χαρακτήρα, ενώ ο μαχαλάς είναι, ταυτόχρονα, η αφετηρία και το σημείο επιστροφής τους. Μ' αυτό τον τρόπο οι Ρομά βιώνουν μίαν ιδιόζουσα μορφή εμπειρίας με την οποία

¹⁷⁷ Πβ. Τις θέσεις της Theodossiou 2003 για τους γύφτους μουσικούς στον Παρακάλαμο Ιωαννίνων.

έχουν τη δυνατότητα να «βρίσκονται την ίδια στιγμή 'εδώ' και βιώνουν, ταυτόχρονα, το «τοπικό», το «εθνοτικό» και το «δι-εθνοτικό». Αυτό ενισχύεται και από το πολιτισμικό ήθος της κοινότητας, στο οποίο είναι εγγεγραμμένη η αίσθηση και η εμπειρία του «είμαι και ζω ανάμεσα».

Μας καλάν ας πούμε σε μια πανηγυρι. Μας λεν' ,πόσα θέλετε τόσα και αρχίζουν τα παζάρια. Τα βρίσκουμε πάμε δεν τα βρίσκουμε ,δεν πάμε. Αυτοί θα αρχίσουν την ετοιμασία θα κάνουν το κουμάντο τους. Εμείς θα υπολογίσουμε πόση ώρα είναι από τη Τζουμαγιά και θα πάρουμε ταξί ή λεωφορείο καμιά φορά και τα αμάξια μας και θα φτάσουμε. Όλοι θα έχουν βάλει τα καλά τους, και εμείς το ίδιο και περιμένουν πως και πώς να αρχίσουμε να παίζουμε. Μετά γίνεται παντιρντί, χαμός.[...]. Κάθε τόπος έχει τα δικά'τα αντέτια ,και χούγια. Αλλού έχει πρόγραμμα, τώρα θα γίνει αυτό , ύστερα θα παίξουν οι ζουρνάδες. Τη Νικήσιανη να πούμε, πρώτα τα κουδούνια, μετά εμείς και το βράδυ πάλι στα καφενεία με ζουρνάδες. Στο Καλαμπάκι το Γενάρη αυτοί κουρμπάνι σφάζουν, εμείς δεν πάμε. Μόνο το βράδυ στα καφενεία. Θα του παίξουμε του καθένα τι θέλει, την ιστορία τ' όλη, βλέπουμε εμείς τώρα τι μεράκια έχει, θα του κάνουμε τα χατήρια για να τα πάρουμε. Δύσκολη δουλειά , θέλει υπομονή. Πρέπει να ξέρεις και τον τόπο που θα πας. Οι ζουρνατζήδες τα ξέρουν τα κατατόπια. Δεν χανόμαστε εμείς. Τις περισσότερες φορές γυρνάμε πίσω στην Ηράκλεια αμέσως μετά τη δουλειά, ό,τι ώρα και να είναι(Ατακας).

Οι επαγγελματικές ικανότητες των Ρομά είναι είναι πολύ σημαντικές για τη συμβολική ανασυγκρότησή των κοινότητων και των εθνοτικών ομάδων που αυτοί επισκέπτονται. Η μουσική αποτελεί μια γοητευτική πολιτισμική μορφή και σχετίζεται με την πολιτισμική αναπαραγωγή της τοπικής ταυτότητας, καθώς επίσης με πλαίσια και περιστάσεις κοινοτικής συμμετοχής (Keil & Feld 1994, 269). Οι γάμοι, τα πανηγύρια και άλλες τοπικές τελετουργίες αποτελούν πλαίσια όπου τα μέλη μιας κοινότητας συμμετέχουν και όπου η μουσική επιτέλεση έχει ιδιαίτερη βαρύτητα. Το κύριο βάρος της ευθύνης για αυτού του είδους τις επιτελέσεις σηκώνουν οι μουσικοί, οι οποίοι έχοντας επίγνωση του ρόλου τους συνδιαμορφώνουν και καθορίζουν , μαζί με το ακροατήριό τους, ένα σαφές πλαίσιο δράσης.

Ποια είναι, όμως, η θέση των μουσικών και πώς προσδιορίζεται η ταυτότητά τους σε σχέση με την «κοινότητα υποδοχής» και γενικότερα με τον τόπο; Η παρουσία τους στον τόπο των άλλων εμπλέκεται με μια σειρά από παράδοξα, τα οποία αναδεικνύει η επιτόπια έρευνα και αξίζει να σημειώσουμε τα εξής:

1. Ενώ ως Γύφτοι θα περνούσαν απαρατήρητοι ως μουσικοί τοποθετούνται στο κέντρο της τελετουργίας και της μουσικής επιτέλεσης, όσο αυτή διαρκεί. Στη συνέχεια η ταυτότητά τους επανέρχεται στην αρχική της κατάσταση. Ο τόπος της τελετουργίας του άλλου είναι απλά χώρος δουλειάς γι' αυτούς. Σε κάθε περίπτωση, το εμπόρευμα(μουσική) έχει μεγαλύτερη σημασία από τον έμπορο(Ρομά μουσικό).

2. Ενώ είναι «ύλη εκτός θέσης»(Douglas 1966), «εκτός τόπου» συμμετέχουν αποφασιστικά στην ανασυγκρότηση του τόπου και στη διαμόρφωση της ταυτότητας του άλλου μέσω της μουσικής τους ιδιότητας. Μ' αυτή την έννοια, κατά τη διάρκεια της μουσικής επιτέλεσης καταλαμβάνουν μία εφήμερη θέση στην τοπικότητα. Η παρουσία τους δεν περιορίζεται μόνο στο επίπεδο του καλεσμένου(Lemon 2004,4), αλλά δυνητικά θα τους θεωρούσαμε οικείους «ξένους», ,προνομιούχους και σημαίνοντες επισκέπτες ή «παρεπιδημούντες» ξένους(Goffman 1963).

3. Συμμετέχουν ενεργά στα μουσικά δρώμενα και τις τελεουργίες μια κοινότητας, αλλά δεν μοιράζονται το ίδιο νόημα τους με τα μέλη της. Συμβάλλουν στην κωδικοποίηση και μορφοποίηση των μηνυμάτων και των νοημάτων μόνο στο βαθμό που αυτό εξυπηρετεί τους επαγγελματικούς τους σκοπούς.

4. Ειδικότερα στις μικτές κοινότητες, δηλαδή, σε κοινότητες όπου συμβιώνουν δύο ή περισσότερες εθνοτικές ομάδες, ο ρόλος των μουσικών είναι ιδιαίτερα σημαντικός. Η μουσική τους συμβάλλει στην επικοινωνία των επιμέρους ομάδων μιας μικτής κοινότητας και ως ένα βαθμό συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Πβ. Στεργιοπούλου 2006, Λουτζάκη(1999,211-212).

5. Η σχέση τους με τους ντόπιους την ώρα της επιτέλεσης βασίζεται σ' ένα πλέγμα αμοιβαίων συνεργασιών και υποχωρήσεων, και τελεί υπό συνεχή διαπραγμάτευση(βλ. Cowan 1998,136). Η πραγμάτωση μιας τελετουργίας είναι αδύνατη χωρίς τη συμμετοχή των μουσικών.

6. Θεωρείται ότι διαχειρίζονται και παρέχουν «αυθεντικές» μουσικές και παραδόσεις χωρίς ,ωστόσο, οι ίδιοι να θεωρούνται τόσο αυθεντικοί. Επίσης, θεωρούνται ως αυθεντικοί, ντόπιοι μουσικοί αλλά όχι εντελώς αυθεντικοί¹⁷⁹ Έλληνες(βλ. Blau , Keil, & Feld 2002).

7. Χρησιμοποιούν την έννοια της παράδοσης για την επαγγελματική τους εδραίωση, χωρίς να συμμετέχουν στη ρητορική περί παράδοσης. Θα υποστήριζα ότι απλά «παίζουν» την παράδοση δίχως να τη στοχάζονται συνειδητά. Αυτό τους διευκολύνει να κινούνται με άνεση ανάμεσα στην παράδοση και τη νεωτερικότητα.

7.3 Μουσικά Τοπία

Όπου θα πας θα πρέπει να ξέρεις τι θα κάνεις ,τι θα παίξεις, Κάθε ράτσα τα δικά της, τα δικά του κάθε τόπος.Είσαι στα Νταρνακοχώρια, ζάμαντα και συρτά.Στο Σοχό βαριά συρτά και σιγανό, Νιγρίτα βασί που λέγεται.Στο Παγγαίο ωραία δουλειά συρτά: βαριά έν' τα ξένα, το Ανεστάκι, τέτοια. Στους Βουλγάρους εδώ στο κάμπο και στη Ορεινή μπαινούσκες, λένο μόμε, Ναστρίτζιν, αραιά καμιά γκάντα άμα ζητήσει κανένας[...] θρακιώτικα θα τα κάνουμε και ποντιακά αλλά αυτοί θέλουν πιο πολύ τη λύρα(Ταξιδεμένος).

Χρήστος: Δηλαδή στην κάθε ράτσα παίζετε μόνο τα δικά της; Φτάνουν για να βγάλετε τη δουλειά;

Κοίταξε να σε πω από πάντα δεν παίζαμε μόνο αυτά. Παίζαμε και τούρκικα, από τους μπαμπάδες μας που μάθαμε, και βουλγάρικα, ευρωπαϊκά, βαλς, ταγκό, λαϊκά, ζεμπέκικα , χασαποσέρβικα, καρσιλαμάδες, τσιφτετέλια.Το γιατρό θα παίξεις και τα τσάμικα, κανένα ηπειρώτικο για

¹⁷⁹Για την έννοια της αυθεντικότητας ενδεικτικά βλ. Handler 1986, Wilk 1995.

άμα βρεθείς με Βλάχο. Ύστερα και ότι είναι στη μόδα. Όταν βγήκε η Ερατώ στην τηλεόραση τη μάθαμε. Άμα βγει κανένα καινούργιο λαϊκό το περνάμε. Είδες τώρα γίνεται χαμός με τα μακεδονικά ,τα σκοπιανά, με τα χάλκινα και απ' αυτά παίζουμε[...].Ότι ακούμε θα το πάρουμε(Μάστορας).

Χρήστος: Δεν έχετε κάποια που τα ζητάν όλες οι ράτσες;

«Αυτό πες. Πού θα πας και δεν θα παίξεις τσιφτετέλια και καρσιλαμάδες. Όλοι τα ζητάν [...].Θα' ρθει και ώρα και κανένα ποντιακό να κάνεις, και κανένα θρακιώτικο[...].Ταξιμάκια θα κάνεις στην αρχή. Λίγα χασαποσέρβικα, λίγα λαϊκά. Πρέπει να την έχεις όλη τη δουλειά. Θα βρεθείς σε ένα γάμο. Ο ένας θα είναι από' δω ο άλλος από' κει. Τι θα κάνεις, πρέπει να τα ξέρεις.Θα τα περάσεις όλα. Εμείς ξέρουμε πότε(Λασπάς) .

Γενικά, θα παρατηρούσαμε ότι η μουσική παράγεται σε σχέση με τα ιστορικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα, και αλληλεπιδρά με τις κοινωνικές δομές(βλ. Stokes 1997 την εισαγωγή). Σε γεωγραφικές περιοχές όπου λαμβάνει χώρα ένα πολύ-εθνοτικό σκηνικό τα πολιτισμικά προϊόντα, κατά συνέπεια και η μουσική, χαρακτηρίζονται από μεγάλη ρευστότητα, κινητικότητα και αστάθεια(Theodosiou 2003,34). Ο ευρύτερος χώρος της Μακεδονίας και της Θράκης πληροί τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και προσφέρεται για την ερμηνεία της σχέσης μεταξύ Ρομά, τόπου και πολιτισμού. Οι Ρομά μουσικοί της Ηράκλειας έχουν πρωταγωνιστικό ρόλο στη συγκρότηση του μουσικού πολιτισμού της ευρύτερης περιοχής. Το καίριο ζήτημα που θα μας απασχολήσει είναι, τι είδους μουσική παίζουν οι Ρομά στους τόπους που επισκέπτονται; Ποια τα χαρακτηριστικά της και ποια η σχέση της με τον τόπο;

Ο Steven Feld στο βιβλίο «Music Grooves»(Keil & Feld 1994,257-290) χρησιμοποιεί τους όρους «σχιζοφωνία» και «σχιζομογέννεση» για την ερμηνεία του φαινομένου της παγκόσμιας μουσικής. Με τον όρο σχιζοφωνία ο Καναδός συνθέτης Murray Schafer αναφέρεται στο διαχωρισμό μεταξύ ενός πρωτότυπου ήχου και της ηλεκτροακουστικής του αναμετάδοσης ή αναπαραγωγής(1977, 90). Στην ουσία συζητά το φαινόμενο της απόσπασης και του διαχωρισμού ενός ήχου από την πηγή

του, δηλαδή από τα ιστορικά, πολιτισμικά και γεωγραφικά του συμφραζόμενα. Ο Feld προεκτείνοντας αυτή την οπτική συσχετίζει, γενικότερα, τη σχιζοφωνία με μια διαδικασία εμπορευματοποίησης μιας διαμεσολαβημένης μουσικής, όπου εμπλέκονται και ζητήματα χρόνου, κοινωνικής τάξης, γεωγραφίας και χρήματος(ό.π.,259,262).

Σύμφωνα με το παραπάνω θεωρητικό σχήμα οι μουσικοί αποσπούν, δανείζονται ή και «κλέβουν» μουσικές από τις ντόπιες, βλάχικες, προσφυγικές ή άλλες πηγές τους με στόχο τον προσπορισμό οικονομικού κέρδους. Στο συγκεκριμένο παράδειγμα φαίνεται ότι πρόκειται για μια «συναινετική» και όχι βίαια διαδικασία, όπου οι εθνοτικές ομάδες έχουν επίγνωση της δυναμικής που φέρει η μουσική ώστε να παραχωρούν το δικαίωμα χρήσης της στους «ειδικούς». Το κυρίαρχο αίτημα σε αυτή τη διαδικασία είναι το τελικό προϊόν να ικανοποιεί τα πολιτισμικά κριτήρια και τα αισθητικά πρότυπα των εθνοτικών πηγών και να είναι αναγνωρίσιμο.

Οι μουσικοί μέσα από το δανεισμό του μουσικού πολιτισμού των κυρίαρχων εθνοτικών ομάδων καταφέρνουν να συγκροτήσουν ένα υποκατάστατο μουσικό μόρφωμα αρκετά διαφορετικό, όπου τα σημάδια της κυρίαρχης ομάδας είναι εκεί, αλλά απλά αναγνωρίσιμα(βλ. Stokes 1997,19, Hall & Jefferson 1976). Το αποτέλεσμα είναι ένα μουσικό κολάζ από αναπάντεχες εγγύτητες(Chambers 1985), όπου η ομοιότητα συνυπάρχει με την ετερογένεια.

Εν πολλοίς, η μουσική που τελικά οι Ρομά συν-διαμορφώνουν και διαχειρίζονται είναι ένα προϊόν σχισμογένεσης, δηλαδή, μιας προοδευτικής διαφοροποίησης η οποία επιτυγχάνεται μέσω της αλληλεπίδρασης και της διαντίδρασης(Bateson[1936] 1958, Keil και Feld 1994,265).Η προσέγγιση αυτή υποβαθμίζει τα δίπολα «αυθεντικότητα/αποξένωση»(Adorno1941), «folklore και fakelore»(Harker 1985), «πραγματικές και επινενοημένες παραδόσεις»(Hobsbawm και Ranger 1985), «λαογραφία/φολκορισμός»(Baumann 1976), τα οποία αξίζει να μελετηθούν ως προς την ιδεολογική τους λειτουργία(Stratton 1983).

Όπως οι μουσικοί, έτσι και η μουσική που παίζουν υπερβαίνει τα συμβατικά γεωγραφικά και εθνοτικά όρια. Είναι συγχρόνως τοπική, υπερτοπική, και δι-εθνοτική. Δεν μπορούμε να μιλάμε για αυθεντικά, καθαρά και ανόθευτα μουσικά ρεπερτόρια ή γένη. Το θρακιώτικο, το βλάχικο, το ποντιακό κ.ο.κ είναι ρευστές και χαλαρές κατηγορίες, νοηματοδοούνται διαφορετικά κάθε φορά και εξαρτώνται πάντα από το πλαίσιο αναφοράς. Στο πλαίσιο του έθνους-κράτους πρόκειται για όρους που ταυτίζονται μαζί του και παραπέμπουν γενικά σε μια ασφαλή ιστορική ή εθνοτική καταγωγή.

Οι όροι «ρεπερτόριο» και «γένος» εμφανίζονται ανεπαρκείς, ώστε να αποτυπώσουν αυτή την πραγματικότητα, ειδικά σε περιπτώσεις όπως τα ευρωπαϊκά, τα αστικά και τα λαϊκά. Μέσα από αυτούς τους όρους ο τόπος αντιστοιχίζεται με έναν και μόνο μουσικό πολιτισμό και το αντίστροφο, ενώ, ταυτόχρονα, η εστίαση επικεντρώνεται στη συγκριτική μελέτη μουσικών ιδιωμάτων και στην αυστηρή γεωγραφική κατανομή τους. Το παράδειγμα των μουσικών της Ηράκλειας και της επαγγελματικής τους ενασχόλησης με τη μουσική επιβεβαιώνει τους Gupta & Ferguson(1992) ότι ο ισομορφισμός μεταξύ χώρου, τόπου και πολιτισμού δεν ισχύει, αλλά κατασκευάζεται από το έθνος κράτος αλλά και διαμέσου των ταξινομικών σχημάτων «ρεπερτόριο» και «γένος». Οι μουσικοί με τη συνεχή τους κινητικότητα δεν αποχρωματίζουν τις τοπικότητες, τις οποίες επισκέπτονται αλλά προσδίδουν σ' αυτές ένα δυναμικό νόημα. Κατά παράδοξο τρόπο, με τη μουσική που παρέχουν στους τόπους και στις ομάδες που επισκέπτονται φαίνεται ότι ακυρώνουν αλλά και την ίδια στιγμή επιβεβαιώνουν τη γεωγραφία.

Ο Keil(2002) αναφέρει ότι οι μουσικοί της Ηράκλειας, παίζουν πολλά διαφορετικά μουσικά γένη για κάθε εθνοτική ομάδα. Σε γενικές γραμμές θα συμφωνήσω μ' αυτή τη θέση, η οποία και αποκαλύπτει την ιδιαιτερότητα και τη δυναμικότητα των μουσικών πρακτικών των Ρομά. Μέσα όμως από την παρατήρηση των μουσικών επιτελέσεων των Ρομά σε διαφορετικούς τόπους θα μπορούσαμε, επιπλέον, να υποστηρίξουμε ότι οι μουσικοί έχουν διαμορφώσει ένα εύπλαστο και ρευστό μουσικό μόρφωμα, που συντίθεται από το άθροισμα επί μέρους γενών και το

οποίο με γενικούς όρους παρουσιάζεται αρκετά ομογενοποιημένο λόγω, ίσως, των δυνατοτήτων και της έκτασης του οργάνου(ζουρνά). Το μόρφωμα αυτό προσφέρεται και είναι αναγνωρίσιμο σε πολλούς τόπους και από πολλές διαφορετικές εθνοτικές ομάδες στον ευρύτερο γεωγραφικό χώρο της Ανατολικής Μακεδονίας, και όχι μόνο. Σ' αυτό περιλαμβάνονται ορισμένα *συρτά, τσιφτετέλια, καρσιλαμάδες, χασαποσέρβικα, ζεμπέκικα* και καθιστικά, οικείες μελωδίες, ρυθμοί και μουσικές κλίμακες(δρόμοι), οι οποίες ξεπερνούν τα όρια του τοπικού αλλά ταυτόχρονα βρίσκονται σε διαρκή διάλογο με την τοπικότητα, χωρίς να την απειλούν.

Η διαδικασία συγκρότησης αυτού του μορφώματος βασίζεται στα επαγγελματικά ανακλαστικά των μουσικών και στη διαλεκτική τους σχέση με τα διαθέσιμα, αναδυόμενα και προβεβλημένα μουσικά γένη. Με την έννοια αυτή, το μουσικό αυτό μόρφωμα συνιστά ένα κοινό μουσικό τόπο συνάντησης, συμπύκνωσης και μετασχηματισμού ετερόκλητων και ετερογενών πολιτισμικών και κατά συνέπεια μουσικών στοιχείων. Ο συγκεκριμένος κοινός μουσικός τόπος δεν συνιστά ένα ελεγκτικό πλαίσιο αλλά είναι ένα δυναμικό πεδίο συνομιλίας μεταξύ της παράδοσης και της νεωτερικότητας, του ντόπιου και του μη-ντόπιου, του ελληνικού και του μη-ελληνικού, του μακεδονικού και του μη-μακεδονικού, του βαλκανικού και του μη βαλκανικού, του δημοτικού και του λαϊκού, του αστικού και του «χωριάτικου» και τέλος του παλιού και του «της μόδας»(βλ. Rice 1994,305-309). Η ρευστότητα¹⁸⁰ και η διαρκής ανανέωση και κινητικότητα του κοινού μουσικού τόπου «αποκλείει ένα χώρο πολιτισμικής καθαρότητας και απλοϊκότητας»(Tsing 1993,150).

Το βιβλίο των Blau, Keil & Feld(2002) «Balkan bright morning» συνοδεύεται από ψηφιακό δίσκο(cd), ο οποίος περιέχει «ηχοτοπία»(soundscapes)¹⁸¹ από το χώρο έρευνας. Έχουν ηχογραφηθεί μουσικές επιτελέσεις Ρομά μουσικών σε διάφορες περιστάσεις, γλέντια στις Σέρρες πριν από την πρωτοχρονιά, Θεοφάνεια στη Νικήσιανη

¹⁸⁰ Για ανάλογες περιπτώσεις βλ. Bertrand & Escudero,1994, Fraysinett 1994, Rouyeto 2003.

¹⁸¹ Βλ. Keil & Feld 1994. Πβ. Πανόπουλος 2005.

Παγγαίου, Απόκριες στο Σοχό Θεσσαλονίκης, γλέντι στο μαχαλά την περίοδο των Χριστουγέννων. Μια ακολουθία ,από φαινομενικά ασύνδετα, μουσικά γένη εμπεριέχονται σε αυτές τις ηχογραφήσεις και διαμορφώνουν ένα «σχιζοφρενικό» μουσικό τοπίο. Για παράδειγμα, *ζεμπέκικα*(«*μες της Πεντέλης τα βουνά*», *σαν βγαίνει ο χότζας στο τζαμί, νύχτωσε χωρίς φεγγάρι*), *καθιστικά*(*εγώ είμαι η βλάχα η όμορφη*», *όσα βουνά και αν πέρασα*), *τσιφτετέλια*(*αλά τούρκα*» , *εμινέ και λειλίμ*) και *χασαποσέρβικα*(*βαλκανικά, σκοπιάνα, του Μπρέκοβιτς*).

Στην κατανόηση αυτή της πολύπλοκης πραγματικότητας συνεισφέρει η κοινωνική συνάντηση του ερευνητή με τα μουσικά σύμβολα. Με απλά λόγια η συγκρότηση και η ενίσχυση της μουσικής εμπειρίας του εθνογράφου τον διευκολύνει στη ερμηνεία των μουσικών φαινομένων(βλ. Rice 1994). Ακόμη η εξοικείωση του εθνογράφου με τους τεχνικούς τοπικούς μουσικούς όρους και η μύηση του σε κάποια από τα τοπικά μουσικά όργανα , κάτω από προϋποθέσεις ,συνεισφέρει στη πληρέστερη κατανόηση και προάγει την ανάλυση.

Όπου και αν τους άκουσα, σε γλέντια ,κυρίως, σαν να το πάνε εκεί που αυτοί θέλουν; Όλα τα σφάζουν ,όλα τα μαχαιρώνουν. Στη Νικήσιανη, στο Σοχό, στο στο Δοξάτο ,στο Καλαμπάκι, στην Κομοτηνή σε «βουλγάρικα» χωριά, σε θρακιώτικα, στην Ηράκλεια(αγορά και μαχαλά), σε όλους αυτούς τους τόπους υπάρχει(ή έτσι εγώ το κατανοώ) ένα κοινό μουσικό σύνολο από μελωδίες, ρυθμούς ,δρόμους, τρόπους που το πουλάνε σε όλες τις ομάδες. Ίσως να έχει να κάνει με την ‘μακεδονική σαλάτα ή με την ανάγκη της επιβίωσης. Και τα δύο. Ποιος, όμως, επιβάλλει ή προβάλλει τη μουσική; Οι τοπικές κοινωνίες ή οι Ρόμηδες μουσικοί; Και τα δύο, οι μεν για γλεντήσουν και δε για να ζήσουν. Είναι προφήτες οι Ρόμηδες. Οι άλλοι ακολουθούν τις προφητείες τους ,όχι τυφλά. Και οι Ρόμηδες ακολουθούν τα ‘γούστα και τη ‘μόδα. Πάντα αυτό δεν κάνανε;[...] Στο γλέντι στη Νικήσιανη είμαι και εγώ μαζί με τους Αμερικάνους τον Τσάρλυ, τον Ντικ, τον Στιβ αλλά και τα παιδιά από το πρόγραμμα του μεγάρου, η Ρένα, η Δήμητρα και η Χριστίνα. Πολλοί ερευνητές μαζευτήκαμε. Οι μουσικοί είναι φίλοι ο Γιαννάκης, ο Γκόρας και Αντώνης με το νταούλι. Ο Τσάρλυ με το μπλοκάκι να ρωτά τους μουσικούς για τα κομμάτια που παίζουν, ο Ντικ φωτογραφίζει διάφορα, τον κόσμο τους μουσικούς εμάς. Ο Στιβ κουβαλά δύο μικρόφωνα και ένα μικρό μείκτη για ηχογραφήσεις. AKG, καλά μικρόφωνα. Κινείται παράξενα από μακριά ,από πιο κοντά, απ’έξω από την ταβέρνα. Μοντέρνα πράγματα. Έχει ηχογραφήσει πρόβατα, το παζάρι της Ηράκλειας. Τους είπα και για τα κουδούνια της Καλής Βρύσης στη

Δράμα. Θα πάνε[...]. Τι παίζουνε οι άνθρωποι; Συρτά καλαματιανά ,τα αργά του Παγγαίου αλλά και της Τσίτρα ,του Παπαγεωργίου. Νησιώτικα, όλες τις επιτυχίες . Καρσιλαμάδες και τσιφτετέλια αλά τούρκα αλλά και όλα τα σουξέ στα μπουζούκια. Ότι ακούγεται στην τηλεόραση. [...] Γενάρης 2000.Κουρμπάνι του Αγίου Αθανασίου Στην ταβέρνα του Κεραμιδά συνάντησα την τσέτα με τα όργανα. Οι Ματζίρηδες ήταν και ο Δημάνος. Τα καθιστικά; άλλο πράμα και αυτό, Το γιλεκάκι που φορείς, εγώ είμαι η βλάχα η όμορφη. Που είμαι στη Θεσσαλία; Ζεμπέκικα παλιά ,ρεμπέτικα, αρχοντορεμπέτικα. Ρούμπες του Καζαντζίδη. Makendonsko Devoitse, η Μακεδονοπούλα , το συρτό που αρέσει πολύ στην Κεντρική Μακεδονία, με τα χάλκινα. Τι γίνεται; Ότι κομμάτια τους δίνω στο Λύκειο τα παίζουν και στα γλέντια; Ότι τους έδωσα από χάλκινα της Γουμένισσας το παίζουν. Και τα κομμάτια του Ρομά από τα Σκόπια, του Φερούζ, παίζουν. Χασαπποσέρβικα παλιές μελωδίες αλλά και τις ‘μακεδονικές’ τις γρήγορες τις χασαπιές.[...].Εάν κλείσω τα μάτια μου και ακούω μόνο δεν θα ξέρω που βρίσκομαι. Κάπου στη Μακεδονία; στη Θράκη; Αλλού ;Κάπου στην Ελλάδα;Υπάρχει περίπτωση από τη Θεσσαλονίκη(να μην πω από τη Φλώρινα) έως τον Έβρο σε οποιοδήποτε γλέντι να μην παίξουν συρτά, τσιφτετέλια, καρσιλαμάδες; Ακόμα και Βλάχοι και Σαρακατσάνοι. Ζωναράδικα, παϊτούσκες; ποιος δεν ξέρει τον Στέργιο; Τον Ικαριώτικο του Πάριου; Αυτό είναι μουσική. Ο κόσμος χορεύει, διασκεδάζει. Τα ρεπερτόρια πάνε περίπατο. Αυτά τα κατασκευάζουμε εμείς οι χοροδιδάσκαλοι και οι καθηγητές μουσικής στα μουσικά σχολεία. Τι πρέπει και τι όχι. Χάνουμε το νόημα, χάνουμε τη μουσική. Θυμάμαι τον Ρόμα που παίξαμε μαζί στον γάμο στα Τρίκαλα που μου είπε, ‘και τον άμμο της θάλασσας παίζουμε’(σημειώσεις από το ημερολόγιο της έρευνας).

7.5 Οι μουσικοί: μαχαλάς και η ταυτότητα

Κύριο γνώρισμα της μουσικών επαγγελματικών δραστηριοτήτων των Ρομά είναι η υπέρβαση των ορίων- γεωγραφικών, εθνοτικών, πολιτισμικών. Το γεγονός αυτό συνδέει την ανθρωπολογική-λαογραφική με τη μουσικολογική προσέγγιση του ζητήματος. Οι ίδιοι οι μουσικοί

ονομάζουν τον τρόπο παιξίματος τους «ασιρμά»¹⁸², που στα τούρκικα έχει διάφορες έννοιες όπως π.χ. κλέβω, υπερβαίνω, υπερπηδώ.

Δρώντας οι μουσικοί έξω από τα όρια του μαχαλά έρχονται αντιμέτωποι με το άλλο, το διαφορετικό. Οι κοινωνικές αυτές συναντήσεις-αναμετρήσεις έχουν ιδιαίτερη σημασία για τους μουσικούς και έναν εύθραυστο χαρακτήρα(Goffman 1961), αφού ο προσδιορισμός τους ως στιγματισμένη εθνοτική ομάδα τους θέτει σε διαρκή έλεγχο από τους άλλους. Οι πρακτικές και οι συμπεριφορές που οι μουσικοί αναπτύσσουν στις σχέσεις με τους άλλους απηχούν άμεσα τον τρόπο με τον οποίο αυτοί βλέπουν το μαχαλά.

Τους φερόταν άσχημα(τους μουσικούς, αλλά και οι πατεράδες μας δώσανε δικαιώματα. Μεθούσαν ,πέφτανε στις λάσπες. Πώς να σε σεβαστεί ο άλλος; Σου λέει, να έτσι είναι ο μαχαλάς(Λατσός).

Χαρακτηριστικό είναι το περιστατικό που συνέβη στην Νικήσιανη Καβάλας. Στο τοπικό έθιμο «Αράπηδες» κλήθηκαν να παίξουν γνωστοί μου μουσικοί από την Ηράκλεια. Σε μια ανάπαυλα από τη δουλειά τους τους βρέθηκα μαζί τους στο καφενείο και περιεργαζόμουν το νταούλι. Σε μια στιγμή ο μάστορας(ο πρώτος ζουρνατζής) απευθύνεται σε μένα και μου λέει:

Χρήστο, μη χτυπάς σε παρακαλώ. Θα μας περάσουνε για ζητιάνους, για τους άλλους, τους Τσιγγάνους, σαν τους Χοραχανέδες¹⁸³,σαν αυτούς που γυρνάνε και παίζουνε τα κάλαντα

¹⁸² Σε μουσικολογικό επίπεδο με τον όρο αυτό οι Ρομά μουσικοί χαρακτηρίζουν την τεχνική του παιξίματος του ζουρνά την οποία εφαρμόζουν. Σύμφωνα με αυτή την τεχνική, το κλείσιμο των τρυπών του ζουρνά δε γίνεται με αυστηρή διαδοχή των δακτύλων αλλά πολλές φορές με «γέφυρες». Δηλαδή, κάποιες ενδιάμεσες τρύπες μένουν ανοικτές. Η τεχνική αυτή βοηθά, όπως και ο τρόπος φυσήματος(κυκλική αναπνοή), να παιχτούν ορισμένες αλλοιώσεις και μικροδιαστήματα. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ μια φωνή(νότα) είναι δυνατό να παίζεται με έναν εύκολο τρόπο οι Ρομά μουσικοί προτιμούν για την ίδια φωνή ένα δύσκολο χειρισμό με «γέφυρες», ώστε το όργανο να ακούγεται καλύτερα.

¹⁸³ Χοραχά στη Ρομανί σημαίνει Τούρκος. Με τον όρο Χοραχανέ Ρομά οι Ρομά της Ηράκλειας ονομάζουν τους Μουσουλμάνους Ρομά της Θράκης.Για τη μουσική στη Θράκη βλ. το βιβλίο «Μουσικές της Θράκης» (1999) και Αυδίκος & Παπαδάκης (2002γ). Αυτοί σε πολλές περιπτώσεις ασκούνται σε μια ιδιότυπη μορφή επαιτείας μέσω της μουσικής. Εδώ η μουσική προσφέρεται αυτόκλητα και δεν έχει ως στόχο την πληρότητα της επιτέλεσης αλλά αποσκοπεί μόνον στην επιτυχή προσέγγιση του ανυποψίαστου πελάτη και το συνακόλουθο προσπορισμό μικρού κέρδους. Το

ή άλλα χαζά. Εμείς είμαστε επαγγελματίες. Και δικά μας παιδιά από το μαχαλά, γυρίζουν με το όργανο στα κάλαντα. Ντροπή. Δε σε σέβεται κανένας. Μας παίρνει όλους η μπάλα Όλοι το ίδιο είναι. Άλλο να σε καλέσει κάποιος. Καταλαβαίνεις...(Γερμανός).

Αυτό που συνιστά πρόβλημα για το ζουρνατζή στο παραπάνω απόσπασμα είναι το «πώς» και το «πού» η μουσική προσφέρεται. Ο μουσικός παίζοντας, ουσιαστικά, αυτόκλητα τα κάλαντα στο δρόμο, στα καφενεία, στα παζάρια παραβαίνει στοιχειώδεις κώδικες επαγγελματικής ηθικής των Ρομά μουσικών. Η παράλειψη της διαδικασίας της «μίσθωσης» που επικυρώνει τη σχέση μουσικού-πελάτη υποβαθμίζει το ρόλο των μουσικών ως ρυθμιστών των μουσικών επιτελέσεων. Η διατάραξη των βασικών κανόνων, της ούτως ή άλλως, ετεροβαρούς σχέσης μεταξύ μουσικού και πελάτη έχει ως αποτέλεσμα τον υποβιβασμό του πρώτου στην κατηγορία του επαίτη.

Ο αρνητικός αυτός προσδιορισμός της ταυτότητας των μουσικών ενισχύεται από τη συνακόλουθη ταύτιση των Ρομά του μαχαλά με τους Τσιγγάνους(Χριστιανούς ή Μουσουλμάνους). Το πρόβλημα εντοπίζεται στην εμπεδωμένη στην ελληνική κοινωνία άποψη αλλά και σε ακαδημαϊκούς κύκλους που συνδέει του Τσιγγάνους με τον πλάνητα βίο. Ακόμη, οι αναπαραστάσεις για τους Τσιγγάνους στον κυρίαρχο λόγο και στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης(Rougheri 1999) χαρακτηρίζονται από μια συγκεκριμένη θέαση του ζητήματος και τους παρουσιάζουν ως «ανθρώπους χωρίς τόπο ή χωρίς πατρίδα». Οι συνειρμοί αυτοί υπονομεύουν την έννοια της εντοπιότητας ως δομικού ¹⁸⁴συστατικού της ρόμικης ταυτότητας του μαχαλά. Μ' άλλα λόγια, πλήττονται καίρια οι δύο βασικοί πυλώνες της ταυτότητας του μαχαλά¹⁸⁵, η εντοπιότητα και η μουσική.

φαινόμενο αυτό παρατηρείται στον ευρύτερο χώρο της Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης και σε αρκετές περιπτώσεις οι επαίτες-μουσικοί είναι Μουσουλμάνοι Ρομά από τη Θράκη και, κυρίως, παίζουν ζουρνά, νταούλι, γκάιντα, κλαρίνο και τουμπελέκι. Σε άλλες περιπτώσεις κάποιος από τη μικρή ομάδα επαιτών-μουσικών έχει το ρόλο του τραγουδιστή που τραγουδά ετερόκλητες παραδοσιακές ή μοντέρνες μελωδίες και επιτυχίες του συρμού.

¹⁸⁴ Ορισμένες ηλικιωμένες γυναίκες αναφέρουν χαρακτηριστικά, «ήταν πολύ καλύτερα να παντρευτείς μουσικό παρά αγρότη ή με άλλο επάγγελμα».

¹⁸⁵ Για μια παρόμοια περίπτωση βλ. Theodosiou 2003.

Σε πιο πρακτικό επίπεδο η μουσική ήταν και εξακολουθεί, σε μικρότερο βαθμό, να είναι μία από τις κυριότερες επαγγελματικές δραστηριότητες των ανδρών¹⁸⁶ του μαχαλά. Από τη μια μεριά οι μουσικοί κρατούν πρωταγωνιστικό ρόλο στις τελετουργίες και στις εθιμικές εκδηλώσεις των άλλων, από την άλλη, την ίδια στιγμή, είναι αναγκασμένοι να απουσιάζουν από το μαχαλά. Η ιδιομορφία του επαγγέλματος των μουσικών αυτή έχει σοβαρό αντίκτυπο στο εσωτερικό του μαχαλά και σε ένα ευρύ φάσμα κοινωνικών συμβάσεων. Η ίδια η απουσία τους από τον τόπο και τις οικογένειες τους, κατά τη διάρκεια των σημαντικότερων εορτών, απορρυθμίζει την οργάνωση του χρόνου. Αυτή ήταν μία από τις πραγματικότητες που συνάντησα από την αρχική φάση της επιτόπιας έρευνας, της οποίας η κατανόησή της με οδήγησε στην αναθέωση των κατά βάση ρομαντικών πεποιθήσεών μου για το τι σημαίνει επαγγελματίας μουσικός.

Ένα κομμάτι ξύλο μας ζει. Άμα μουσικό είχες άντρα, εμείς μετά γλεντούσαμε. Δύσκολο. Το συνηθίσαμε όμως τι να κάνουμε, αλλιώς πως θα φάμε. Άμα τελειώναμε από τις δουλειές τις Απόκριες που ήμασταν, Χαλκιδική, Σοχό, Νάουσα, δεξιά-αριστερά, τότε γλεντούσαμε οι μουσικοί. Πέρναμε τις γυναίκες και βάζαμε φαγητά, πηγαίναμε στο Ποντισμένο και γλεντούσαμε. Εκεί να σ' έχω. Την Καθαρά Τρίτη, όχι την Καθαρά Δευτέρα(Μπαμπάς).

Τη μια μέρα πέθανε η μάνα μου, την άλλη πήγαμε στη δουλειά με τον πατέρα μου. Στην Ιταλία νομίζω ήταν ή στη Γιουγκοσλαβία, ήμασταν με το Λύκειο Καβάλας. Σου φαίνεται παράξενο; Μη σου φαίνεται(Τρανός).

Δεν μου προξενεί καμία έκπληξη. Στους περισσότερους αυτό συμβαίνει. Λίγες μέρες άδεια και μετά ξανά στην πραγματικότητα. Το πρόβλημα στα Ρομά είναι ότι παίζουν μουσική. Εδώ είναι το ζουμί, η νόρμα λέει, ότι όταν έχεις πένθος δεν ακούς μουσική και, κυρίως, δεν παίζεις μουσική. Εδώ που η μουσική είναι επάγγελμα; Τίποτα, είναι δουλειά. Παίρνεις το όργανο και πας όπου σε καλέσουν, βαφτίσια, γάμους, αναχωρήσεις για το στρατό, γλέντια. Σε όποια κατάσταση και να βρίσκεσαι. Οι άλλοι γλεντάνε

¹⁸⁶ Στην Ελλάδα η ενασχόληση-επαγγελματική ή μη- με τη παραδοσιακά μουσικά όργανα είναι ανδρική υπόθεση. Για μια σπάνια περίπτωση και πολύ ενδιαφέρουσα περίπτωση γυναικών-οργανοπαικτών βλ. Ρόμπου-Λεβίδη 2004.

και εσύ παίζεις .Το από μέσα σου δεν νοιάζει κανένα. Η δουλειά πρέπει να γίνει»(ερευνητικό ημερολόγιο).

Δεδομένης της μικρής γαιοκτησίας πολλές οικογένειες συντηρούνται από την εργασία των μουσικών. Ο κοινωνικός χώρος από τον οποίο ο ζουρνατζής- μάστορας επιλέγει τους «συμπαίκτες» του είναι ο μαχαλάς, ο οποίος δεν είναι «παρά ένας σχηματισμός που απαρτίζεται από διευρυμένες συγγενειακές ομάδες»(Νιτσιάκος 2001,8). Η τσέτα αποτελεί μια συντεχνιακή συσσωμάτωση συμβασιακού χαρακτήρα, στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στη συγγένεια(Νιτσιάκος ό.π.)¹⁸⁷. Έτσι, τα κριτήρια με τα οποία συγκροτείται μία τσέτα, πέρα από τη μουσική ικανότητα, είναι και οι οικογενειακοί και συγγενικοί δεσμοί. Για να γίνει κάποιος μάστορας έπρεπε να περάσει μια περίοδο μαθητείας, ως δεύτερος ζουρνάς, που διαρκούσε επτά με δέκα χρόνια. Αυτό το διάστημα η αμοιβή του αντιστοιχούσε στο μισό αυτής του μάστορα. Οι μάστορες με τη σειρά τους δουλεύανε για πολλά χρόνια με διάφορους συνεργάτες μέσα από το μαχαλά που θα μπορούσε να είναι φίλοι ή συγγενείς. Όταν, όμως, τα παιδιά ή οι γαμπροί τους έφταναν στο κατάλληλο επίπεδο, τότε η σύσταση της τσέτας άλλαζε. Η κατάσταση αυτή προκαλούσε τριβές και παρεξηγήσεις μεταξύ των μουσικών και, ίσως, ήταν η σημαντικότερη εξαιτίας της οποίας η προσπάθεια ορισμένων μουσικών για σύσταση επαγγελματικού σωματείου, τη δεκαετία του 1950, έπεσε στο κενό. Είναι φανερό ότι η επιβίωση και η διασφάλιση των συμφερόντων του μαχαλά εξαρτάται άμεσα από τη μουσική και τους μουσικούς. Έτσι, λοιπόν, οποιαδήποτε επαγγελματική κρίση ή αντιεπαγγελματική συμπεριφορά επιφέρει επιπτώσεις, οι οποίες δεν εντοπίζονται μόνον στους μουσικούς αλλά ανιχνεύονται στο ευρύτερο πλέγμα κοινωνικών και των επαγγελματικών σχέσεων του μαχαλά με τους άλλους.

Αυτό, όμως, που αποτελεί κοινό τόπο στη συνείδηση των άλλων είναι μια εν πολλοίς ουσιοκρατική άποψη, ότι η ζωή των Ρομά συνυφαίνεται με τη μουσική, η οποία τους έχει δοθεί εξ ουρανού.

¹⁸⁷ Για την περίπτωση της Κρήτης βλ. Λουτζάκη 2007.

Συνέπεια αυτής της οπτικής, είναι η επαγγελματική ενασχόληση (σε μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι με άλλες) των Ρομά με τη μουσική να προσλαμβάνει οντολογική και μυθική διάσταση την οποία οι Ρομά την αντιλαμβάνονται, την συντηρούν και εν τέλει τη χρησιμοποιούν μέσω της επαφής τους με την κυρίαρχη ομάδα. Στη διαδικασία αυτή η κοινότητα των Ρομά δεν μετέχει ως θεατής σε ένα έργο που γράφτηκε γι' αυτήν, χωρίς αυτήν. Επεξεργάζεται κριτικά τα δεδομένα και προσπαθεί να εντοπίσει τα πεδία των ενδεχόμενων συγκλίσεων (μουσική) και να ισοφαρίσει ή και να διεμβολήσει αρνητικά στερεότυπα (Mc Donald 1993).¹⁸⁸ Η εκμετάλλευση του μύθου από την πλευρά των Ρομά της Ηράκλειας αποτελεί διαπραγματευτικό εργαλείο και εμπεδώνει, στους ίδιους αλλά και στους άλλους¹⁸⁹, μια αίσθηση μουσικής, καλλιτεχνικής και εν δυνάμει πολιτισμικής ανωτερότητας. Η συντήρηση της αίσθησης αυτής αποτελεί κυρίαρχη τακτική των Ρομά έναντι των στρατηγικών καταπίεσης που οι άλλοι αναπτύσσουν.

Στις κοινωνικές συναντήσεις των μουσικών με την κυρίαρχη ομάδα, η οποία έχει την εξουσία να εξωτικοποιεί (Said 1979), περισσότερο η μουσική τους και λιγότερο οι ίδιοι εξωτικοποιούνται. Αν και οι σχέσεις εξουσίας σ' αυτές τις συναντήσεις είναι ασύμμετρες (Savigliano 1995, 75) η δράση των μουσικών στρέφεται προς την κατεύθυνση της ενίσχυσης του εξωτισμού μέσω του αυτοεξωτισμού. Τούτη η διαδικασία:

α. αφορά τον μαχαλά στο σύνολό του, ο οποίος αυτό-αναπαρίσταται σύμφωνα με τους όρους της κυρίαρχης οπτικής.

188 Αποτέλεσμα αυτού είναι, αρκετές φορές, η τσιγγανολογία να επανα-εισπράττει τις «καλλιεργημένες» θεωρίες της, αυτή τη φορά από τα στόματα των ερευνητικών της υποκειμένων. Βλ. επίσης Okely (1983, 11)

189 Ο Βλάχοι της αγοράς, όπως και το σύνολο των εθνοτικών ομάδων της Ηράκλειας και της ευρύτερης περιοχής αναγνωρίζουν και σέβονται τη μουσική επιδεξιότητα των μουσικών του μαχαλά και ίσως να είναι ένα από τα ελάχιστα σημεία το οποίο προβάλλουν εξω-κοινοτικά, σε σχέση με τους Ρομά. Είναι από τις περιπτώσεις όπου ο μαχαλάς καθίσταται, ουσιαστικά, «ορατός» στον καθημερινό λόγο της αγοράς.

Τα δικά μας παιδιά, οι δικοί μας οι Γύφτοι είναι πολύ καλοί μουσικοί. Τους παίρνουν παντού, όλοι τους ξέρουν.

β. προϋποθέτει τη δημιουργική χρήση του ιδεολογικού υπόβαθρου του εξωτισμού και το μετασχηματισμό του σε θετική αναπαράσταση.

Ακόμη, η μουσική ως επάγγελμα είναι ένας τομέας της κοινωνικής ζωής, όπου οι Ρομά του μαχαλά βιώνουν την άσκηση μιας περιστασιακής και φαντασιακής ηγεμονίας. Η ιδιόμορφη αυτή αίσθηση της πολιτισμικής ανωτερότητας και ηγεμονίας έχει αντίστροφη φορά και προέρχεται από τη βάση της κοινωνικής ιεραρχίας(Blau,Keil & Feld 2002,277). Ο Foucault(1984,42) επισημαίνει ότι «δεν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας χωρίς αντιστάσεις».Μέσα από τη θεώρηση της μουσικής ως τελετουργίας που έχει άμεση σχέση με την ανασυγκρότηση της κοινότητας των Ρομά και τη μετάβασή τους σε μια εν δυνάμει πιο ευνοϊκή κατάσταση, μπορούμε να δούμε τη μουσική ως τελετουργία αντίστασης(Hall & Jefferson 1976). Μέσα στο πεδίο της εξουσίας που οι κυρίαρχες ομάδες συγκροτούν, η μουσική προσφέρει την ευκαιρία στους Ρομά να προβάλλουν μια μορφή αντίστασης¹⁹⁰. Οι μουσικοί αλλά και γενικότερα ο μαχαλάς χρησιμοποιούν μια πολιτισμική μορφή(μουσική) ως κάλυψη για κοινωνική δράση(Herzfeld 1997,Theodosiou 2003). Αυτό ο που Herzfeld ονομάζει «ποιητική της ετερότητας» επιτυγχάνεται μέσα από τη χρήση αναπαραστιάσεων και πρακτικών του κυρίαρχου λόγου με σκοπό να τον υπονομεύσουν διαμέσου, δηλαδή, προσκηνιακών ιδιωμάτων της καθημερινής ζωής(Lemon 2000). Έτσι, η μουσική μπορεί να λειτουργεί, ανάλογα με το πλαίσιο, σαν «παρασκηνιακό προσκήνιο» ,αλλά και σαν «προσκηνιακό παρασκήνιο».

Η μουσική, όπως και η εντοπιότητα, αναδεικνύεται σε στέρεη βάση της διεκδικητικής τακτικής των Ρομά, ώστε να λάβουν μια ισότιμη, ή τουλάχιστον καλύτερη, θέση στην Ηρακλειώτικη κοινότητα. Και οι δύο έννοιες είναι εξαιρετικής σημασίας στη διαδικασία καθορισμού της ταυτότητας στις διάφορες κοινωνικές συναντήσεις, αφού τους δίνει τη δυνατότητα να διεκδικήσουν ένα μέρος του ελέγχου(Comaroff & Comaroff 1993,xiv) σε μεταβαλλόμενα πολιτισμικά περιβάλλοντα. Έτσι,

¹⁹⁰ Για την έννοια της αντίστασης βλ. επίσης Abu-Lughod 1990, Ortner1995.

αυτοπροσδιορίζονται (αλλά και ετεροπροσδιορίζονται) ως ντόπιοι και ως «οι μουσικοί».

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι οι μουσικοί ως μετα-φορείς μουσικής αλλά και ως φυσικά πρόσωπα ανήκουν στο συμβολικό κεφάλαιο του μαχαλά. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι αυτή του θρυλικού ζουρνατζή Δημητρίου(Μήτσου) Χίντζου(1908-1995)¹⁹¹. Η ζωή του συγκεκριμένου μουσικού είναι μια ανάγλυφη αναπαράσταση της ιστορικής διαδρομής από την Τζουμαγιά στην Ηράκλεια και ενσωματώνει όλες τις αναδιατάξεις του χώρου, καθώς και τις επακόλουθες μεταβολές της πολιτισμικής ταυτότητας του μαχαλά. Ο Μήτσος Χίντζος υπηρέτησε ως μουσικός στον ελληνικό και στο βουλγάρικο στρατό και ήταν μια σπάνια περίπτωση λαϊκού οργανοπαίκτη που γνώριζε δυτική μουσική σημειογραφία, δηλαδή διάβαζε νότες. Επιπλέον, εργάστηκε για πολλά χρόνια ως μάεστρος στην μπάντα του Δήμου Ηράκλειας απ' όπου και συνταξιοδοτήθηκε. Απολάμβανε την πλήρη αποδοχή και αναγνώριση των Βλάχων της αγοράς και ουσιαστικά ήταν ένα πρόσωπο που λειτουργούσε ως σύμβολο ¹⁹²και ως η έξωθεν καλή μαρτυρία του μαχαλά. Δεν είναι τυχαίο ότι σήμερα η πλατεία, ένας χώρος με ιδιαίτερα συμβολική αξία, φέρει το όνομα του και το οποίο ήταν συνώνυμο του οργάνου,(Μήτσος ζουρνατζής).

Είναι αδύνατον όταν μιλάμε για παραδοσιακή μουσική στην περιοχή μας, να μην αναφερθούμε στο Δημήτριο Χίντζιο. Στον Μπάρμπα-Μήτσο το ζουρνατζή απ' τη Τζουμαγιά. Γνωστός όχι μόνο στο πανελλήνιο, αλλά στο εξωτερικό. Υπήρξε ο καλύτερος πρεσβευτής της περιοχής μας και της Ελλάδος γενικότερα. Η ζωή του όλη γεμάτη ζουρνά, γεμάτη παράδοση και μουσική. Μοναδικός ζουρνατζής, με ξεχωριστή εκφραστικότητα και τεχνική απέδιδε τέλεια όχι μόνο τα παραδοσιακά, αλλά και τα σύγχρονα τραγούδια και μοντέρνους σκοπούς.

Πρόσθεσε μια ακόμη τρύπα στο ζουρνά και έτσι οι δικοί μας οργανοπαίκτες, κάνουν περισσότερους δακτυλισμούς και πιασίματα, με αποτέλεσμα να βγάζουν περισσότερες υποδιαιρέσεις του τόνου. Κρίμα που ένα τόσο πολύτιμο

¹⁹¹ Για μια εκτενή βιογραφία του Μήτσου Χίντζου βλ. Blau, Keil & Feld (2002, 155-175).

¹⁹² Μια περίπτωση μουσικού-συμβόλου ενός ολόκληρου λαού ήταν και η Αιγύπτια τραγουδίστρια Umm Kultum. Για περισσότερα βλ. Danielson 1997.

κεφάλαιο της παραδοσιακής μας μουσικής δεν το αξιοποίησε η πολιτεία(Ασλανίδης 2000).

Μέσω της μουσικής είχε αναλάβει έναν άτυπο ρόλο διπλωματικής εκπροσώπησης του μαχαλά και ,πιθανώς, πρέσβευε την πλήρη ταύτιση του μαχαλά με τις νόρμες της κυρίαρχης ομάδας¹⁹³.

Πέρα από το δι-εθνικό και υπερτοπικό χαρακτήρα τους, οι πρακτικές και οι εμπειρίες των μουσικών ως δρώντων υποκειμένων έχουν ως κύριο χαρακτηριστικό την επικοινωνία και την εμπλοκή με το πολιτισμικά έτερο. Η επικοινωνία είναι μια διαδραστική διαδικασία που συγκροτείται δι-υποκειμενικά μέσα από την παραγωγή και την ερμηνεία ενός μηνύματος¹⁹⁴, και εμπλέκει ζητήματα ταυτότητας(Βρύζας 1997, Cerulo 1997). Στα επαγγελματικά τους ταξίδια οι μουσικοί έρχονται σε επαφή με διαφορετικούς τόπους, τρόπους και συνθήκες ζωής, τύπους ταυτοτήτων και γενικότερα με διαφορετικά πολιτισμικά συστήματα . Οι μουσικοί εμπειροκοποούν όλα αυτά τα διαφορετικά πολιτισμικά ρεπερτόρια-«παραδοσιακά» και «νεωτερικά»¹⁹⁵ και τα μεταφέρουν στο μαχαλά¹⁹⁶. Κατά έναν τρόπο, μέσα απ' αυτή τη διαδικασία εξασκούν το «προφητικό» τους χάρισμα, ενημερώνουν το μαχαλά και έτσι συμμετέχουν στην κατασκευή της ταυτότητας του. Σύμφωνα με τους όρους του Castells(1997) μπορεί να χαρακτηριστεί ως «ταυτότητα βάσει σχεδίου»

¹⁹³ Δεν αποτελεί στόχο της έρευνας αλλά θα είχε ενδιαφέρον να μελετηθεί σε βάθος η πρόσληψη αυτής της πρακτικής από τους συναδέλφους του στο μαχαλά.

Είχε να κάνει με τους άλλους. Αυτοί τον θέλαν. Αμα πήγαινες για δουλειά μαζί του σου' σπαζε τα νεύρα, μην κάνεις αυτό ,δεν είναι σωστό, κάνε κείνο κάνε τ'άλλο. Δεν αντέχονταν, πολλοί τον παρατήσαμε και δεν δουλεύαμε μαζί του. Να φερθούμε σαν μπαλαμοί δηλαδή(Μπαμπάς).

¹⁹⁴ Βλ. Keil & Feld (1994,79).Πβ. Berger & Luckman 1967.

¹⁹⁵ Μια διαδικασία που έφερε τους Ρομά μουσικούς σε άμεση επαφή με τις δομές και τις επιταγές του έθνους-κράτους αλλά και με τη ρητορική περί παράδοσης και τη νεωτερικότητα ήταν η συμμετοχή τους στις παραστάσεις διαφόρων ειδών πολιτιστικών- χορευτικών συλλόγων. Η νέα αυτή μουσική αγορά έχει απαιτήσεις διαφορετικής υφής για τους Ρομά. Τα καίρια αυτά ζητήματα θα θιγούν στα κεφάλαια που ακολουθούν.

¹⁹⁶ Δείγμα της σημασίας και της δυναμικής αυτής της μεταφοράς αποτελούν τα ταξίδια των μουσικών και η συμμετοχή τους σε φολκλορικά φεστιβάλ με χορευτικούς συλλόγους. Τα παλαιότερα χρόνια το μοίρασμα των εμπειριών αυτών λάμβανε τη διάσταση λαϊκής αφήγησης όπου τα όρια μεταξύ της εξιστόρησης και της μυθοπλασίας ήταν δυσδιάκριτα.

όπου τα κοινωνικά υποκείμενα κινούμενα στη βάση όλων των διαθέσιμων πολιτισμικών υλικών κατασκευάζουν μια νέα ταυτότητα και επανακαθορίζουν τη θέση τους στην κοινωνία.

Λαμβάνοντας υπόψη τα όσα αναλύθηκαν σ' αυτό το κεφάλαιο μπορούμε να δεχθούμε ότι οι μουσικοί αποτελούν μια ιδιαίτερη μορφή διανοουμένων. Η δράση τους επιχειρεί να εφοδιάσει την κοινότητα με νέους αυτοπροσδιορισμούς και στόχους, γεγονός που συνεπάγεται την κινητοποίηση της¹⁹⁷. Η μουσική καθορίζει ένα χώρο χωρίς όρια, ένα παιχνίδι χωρίς σύνορα (Frith 1996,225). Σ' αυτό παιχνίδι των ταυτοτήτων οι μουσικοί, είτε σαν πρωταγωνιστές είτε σαν κομπάρσοι, εκπροσωπούν την εθνική τους ομάδα και με τη μουσική ως επάγγελμα δοκιμάζουν τη διαπερατότητα των ορίων, τα οποία επανατοποθετούνται διαρκώς σε σχέση με τα διαφορετικά σημεία αναφοράς (βλ. Hall 1990,227). Στην Ηράκλεια υπερτονίζεται το γεγονός της ύπαρξης των Ρομά μουσικών και υπογραμμίζεται η ικανότητα τους και ο ρόλος τους στη συμβολική ανασυγκρότηση της μικτής κοινότητας.

Ο χώρος πεδινός, λιτός, δεν προδιαθέτει για τίποτε το ιδιαίτερο. Ίσως, για αυτό γίνεται ακόμη πιο σημαντική η ιδιαιτερότητα που παρουσιάζει η λαϊκή και παραδοσιακή μας μουσική στην περιοχή μας, στην περιοχή της Τζουμαγιάς. Εδώ παρουσιάζεται το φαινόμενο της ύπαρξης 30 έως 40 καλών ζουρνατζήδων και αντίστοιχων νταουλτζήδων ανάμεσα σε τρεις-τέσσερις χιλιάδες κατοίκους. Σήμερα δυστυχώς οι νέοι δεν ενδιαφέρονται όσο θα έπρεπε γι' αυτά τα όργανα. Ο ζουρνάς με το επιφανειακά άγριο ηχόχρωμα του, αλλά με την ουσιαστικά μοναδική του ικανότητα στην απόδοση της παραδοσιακής μας μουσικής υπήρξε το κατ' εξοχήν όργανο έκφρασης της παραδοσιακής μας μουσικής. Στήριξε γλέντια, έθιμα και πανηγύρια για αιώνες, με τη χαρακτηριστική "διονυσιακή" αίσθηση που αποδίδει στις γιορτές και τα πανηγύρια.

Αν και η ευρύτερη κοινωνία της περιοχής μας είναι πολυσυλλεκτική σε ήθη, έθιμα, παραδόσεις, μουσικά ακούσματα, εντούτοις κυρίαρχο όργανο έκφρασης των κατοίκων αποτελεί ο ζουρνάς και το νταούλι. Σε κάθε γλέντι, σε κάθε πανηγύρι, σε κάθε χαρά ο ζουρνάς ελευθερώνει τις ψυχές όλων, ανεξάρτητα καταγωγής. Με το ζουρνά γίνεται η έναρξη της πενθήμερης εμποροπανηγυρις της

¹⁹⁷ Πβ. τις θέσεις του Smith 1991 για την ιντελιγέντσια.

Ηράκλειας. Με τη συνοδεία του ζουρνά από την αρχή μέχρι το τέλος γίνεται την τελευταία μέρα η ελληνορωμαϊκή πάλη(Ασλανίδης 2000).

Φαίνεται, όμως, ότι αν και οι μουσικοί με την επαγγελματική τους κινητικότητα διαπερνούν με μεγάλη ευκολία τα εθνοτικά και γεωγραφικά όρια, τελικά, αυτό δεν συνεπάγεται μια παράλληλη μετατόπιση του εθνοτικού ορίου. Δεν επαρκεί αυτό ώστε να προσδώσει στην πολιτισμική τους ταυτότητα ένα μεγαλύτερο κύρος που θα τους εξασφαλίσει μια καλύτερη θέση στο κοινωνικό τους περιβάλλον,

Εκείνο το σημείο στο οποίο θα πρέπει να σταθούμε είναι ότι η μουσική ως επάγγελμα εμπλέκει τους Ρομά σε μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα, κυρίως, έξω από το μαχαλά, και τους καθιστά 'πολιτισμικούς μεταφορείς', ένα ρεζερβουάρ πολιτισμικών ρεπερτορίων. Τι συμβαίνει όμως μέσα στα όρια του μαχαλά; πώς ανασυγκροτείται η κοινότητα των Ρομά; Ποια η σχέση μεταξύ της ρόμικης ταυτότητας, του τόπου και του χορού; Αυτά τα ερωτήματα θα αναπτύξω και θα επιχειρήσω να ερμηνεύσω στα επόμενα κεφάλαια έχοντας ως κύριο άξονα της προσέγγισής μου το χορό.

Κεφάλαιο 8^ο. Ρομά και ο λόγος για το χορό

8.1 Εισαγωγή

Παρόλο που όλοι είχαν και έχουν αναφορά στα ίδια μουσικά όργανα, εντούτοις τα γλέντια ήταν ξεχωριστά. Κοινά γλέντια Γύφτων με άλλους δεν γινόταν και ούτε γίνονται. Και αυτό δεν το συναντάμε ούτε στο γηγενές στοιχείο της περιοχής μας, στους ντόπιους και τους Γύφτους, αν και χορεύουν τους ίδιους χορούς, ακούν τους ίδιους σκοπούς»(Ασλανίδης 2000).

Σ' αντίθεση με τη μουσική ως επάγγελμα, τα χορευτικά γεγονότα των Ρομά της Ηράκλειας λαμβάνουν χώρα εντός του μαχαλά. Στη συγκεκριμένη περίπτωση εντοπίζεται μια ουσιώδης αντίφαση μεταξύ χορού και μουσικής. Σημασιολογικά, η επαγγελματική ενασχόληση των Ρομά με τη μουσική διαποτίζεται από τις ρευστές συμβάσεις: παίζω για τους άλλους, τη μουσική των άλλων, «εκεί» και όχι «εδώ», εκτός των χωρικών και πολιτισμικών ορίων. Σύμφωνα μ' αυτήν την παραδοχή, η μουσική δε λειτουργεί μόνον στο πλαίσιο, αλλά θέτει η ίδια ένα πλαίσιο συνομιλίας μεταξύ διαφορετικών, ατομικών και συλλογικών τύπων ταυτότητας.

Στον αντίποδα, ο χορός λαμβάνει χώρα εντός του μαχαλά, δεν εμπλέκεται με οικονομική ή επαγγελματική δραστηριότητα και ανασυγκροτεί συμβολικά την κοινότητα, χωρίς όμως να επιτύχει μεγάλο βαθμό επικοινωνίας με τους άλλους. Οι συμβάσεις πια σχεδόν καταλύονται. «Εδώ, παίζουν οι «δικοί μας» για να χορέψουν οι δικοί μου τους δικούς μας χορούς, χωρίς τους άλλους. Φαινομενικά, μειώνεται η αξία του χορού ως ενός ενδεχόμενου μέσου διαπραγμάτευσης, κυρίως λόγω της μη ύπαρξης χορευτικής επικοινωνίας με τους άλλους.

Εν τούτοις, η περιθωριοποίηση, ο κοινωνικός και εθνοτικός στιγματισμός, η κοινή καταγωγή και μοίρα συγκροτούν και σφυρηλατούν

την ιδέα μιας κοινής ταυτότητας. Η Royce (1977,164) ισχυρίζεται ότι ο χορός αναπαριστά το αίσθημα της κοινής καταγωγής και ανασυγκροτεί συμβολικά την κοινότητα, έστω και με απουσία του «πολιτισμικά ετέρου».

Σε κάθε περίπτωση, δεν μπορούμε να μιλάμε για παντελή απουσία της αγοράς από τα χορευτικά γεγονότα του μαχαλά. Ωστόσο, όπως θα δούμε και παρακάτω, η επικοινωνία αυτή πραγματοποιείται σε πολύ συγκεκριμένα πλαίσια(π.χ.. Γάμος) και για πολύ συγκεκριμένους λόγους(εξωτισμός). Αυτό που έχει σημασία είναι ότι η μερική απομόνωση της ομάδας , ο υψηλός βαθμός αλληλεξάρτησης των μελών της, η ομοιογένεια της κοινωνικής και επαγγελματικής εμπειρίας, η σχετική έλλειψη κοινωνικής διαφοροποίησης και κινητικότητας, διευκολύνουν την ανάδυση της ομαδικής κουλτούρας(χορός), καθώς μεγιστοποιούν τη συνοχή και την ενότητά της(Βλ.Scott 1990).

Εμείς, η δική μας η φάρα, τα Ρομά, στον μαχαλά γλεντάμε και χορεύουμε[...].Γάμοι και τα όργανα στο μαχαλά θα παίξουν. Ούτε μας πειράζει κανένας ούτε και κανέναν πειράζουμε .Η αγορά τα δικά της.

Ο μαχαλάς, λοιπόν, είναι ο οριοθετημένος χώρος όπου η στιγματισμένη ομάδα τελετουργοποιεί , μέσω του χορού, την ετερότητά της. Πάνω απ' όλα, ο μαχαλάς είναι ένα οικείος και ασφαλής χώρος που χαρακτηρίζεται από την ισότητα μεταξύ των μελών της επιχώριας ομάδας και την άνεση των κινήσεών της. Αντίθετα, η αγορά ως ένας χώρος 'εκτός' αναπαριστά την κοινωνική απόσταση, την ιεραρχία και την επιφυλακτική συμπεριφορά(Malefyt 1998)¹⁹⁸. Ο χορός εντός του μαχαλά παρέχει τα μηνύματα μέσα από τα οποία οι Ρομά «αναγνωρίζουν ταυτότητες και τόπους και τα όρια που τους χωρίζουν»(Stokes 1994,5). Έτσι, οδηγούμαστε να διερευνήσουμε όχι μόνον το «πώς» της χορευτικής πράξης αλλά και το «ποιος» και «πού» χορεύει.

¹⁹⁸ Το εντός/εκτός είναι ελαστικές εννοιολογικές κατηγορίες όπου καθορίζονται κοινωνικές σχέσεις και προσωπικές αλληλεπιδράσεις. Το θεωρητικό σχήμα αυτό έχει χρησιμοποιηθεί σε αρκετές περιπτώσεις μελετών για την Ελλάδα. Βλ.Herzfeld 1986, Dubish 1993.

8.2 Χορευτικός Λόγος και Αφηγήσεις

Μπαίνοντας στο πεδίο της έρευνας και κατά τη διάρκεια της συμμετοχικής παρατήρησης και των συνεντεύξεων άρχισε ,σταδιακά, να γίνεται εμφανής η τάση των υποκειμένων της έρευνας να κατευθύνουν τη συζήτηση σε μια συγκεκριμένη θεματολογία. Οι δικές μου ερωτήσεις δεν ήταν παρά η αφορμή και η απαρχή μιας διαδικασίας συγκρότησης ενός κοινού αφηγηματικού τόπου για τους Ρομά. Κατά παράδοξο τρόπο, συνειδητοποίησα ότι αυτή η πρακτική των υποκειμένων της έρευνας κινούνταν παράλληλα και δίχως να έρχεται σε ρήξη με τη δικό μου σχεδιασμό της επιτόπιας έρευνας και λάμβανε σοβαρά υπόψη την επαγγελματική μου ταυτότητα. Μολονότι ο κεντρικός άξονας ήταν ο χορός ,βαθμιαία το βάρος μετακινούνταν και σε άλλα ζητήματα με αποτέλεσμα να παράγονται και να αναπαράγονται νοήματα για τον τόπο, τις ταυτότητες, τα όρια και την ιστορία.

Για το χορό τους ρωτάω, για την αγορά μου λένει! Επιμένουν στο ότι είναι στον τόπο από παλιά, ότι οι Βλάχοι είναι η αιτία όλων των κακών τους. Στη αρχή θέτουν προγραμματικά τη χορευτική τους υπεροχή στο επίπεδο της τεχνικής και της επιτέλεσης. Ακόμα και αν αλλάξω θέμα π.χ.. οικονομία, τρόπος ζωής, διασκέδασης τότε επανέρχονται στο χορό για να συζητήσουν τις εθνοτικές τους σχέσεις, να αναδείξουν την αμφίσημη εμπειρία της εντοπιότητας να προσπαθήσουν να ερμηνεύσουν την ίδια τους την ύπαρξη. Αυτό που θέλουν, αυτό που τους πονά θα το πούνε. Αν μείνω μόνο στα βήματα, στις ταυτότητες και στις ετερότητες φοβάμαι ότι θα χάσω[...]. Είναι φανερό, με καλούν για 'χορό', να 'παίξουμε μουσική'. Θα χορέψω λοιπόν. Έτσι και αλλιώς είμαι και χορευτής, ή πρώτα από όλα είμαι χορευτής και μουσικός; Και η έρευνα; Δεν έχει σημασία. Προχωρώ. Θα χορέψω, θα δω αυτό που θέλουν να δω. Τελικά, αυτοί το θέλουν ή εγώ; Ποιος όμως θα βαράει για να χορέψει ο άλλος; Ποιος θα είναι ο μουσικός ;και ποιος ο χορευτής; Τα 'βήματα' ;Τα γνωρίζω; Αν όχι θα φροντίσουν οι Ρομά να τα μάθω. Αλλά τι λέω, για αυτούς είμαι ένας χοροδιδάσκαλος στο Λύκειο Ελληνίδων Δράμας, ένας μπαλαμός που μπορεί να κρατήσει το ίσο στο ζουρνά χωρίς κυκλική αναπνοή και που όταν παίζει μελωδία, παίζει φλογερίστικα και φαλτσάρει[...]. Το κατάλαβα; Αξιώνουν να

συν-γράψουν μαζί μου τη χορευτική μου εθνογραφία, να χορογραφήσουν και να χωρογραφήσουν την επιτόπια έρευνα Χορογραφική εθνογραφία λοιπόν. Εντάξει, let's dance»(ερευνητικό ημερολόγιο).

Ο χορός και ο λόγος για το χορό¹⁹⁹ δεν αποτελούν ,απλά, μια αντανάκλαση των κοινωνικών δομών αλλά είναι δυναμικές συνιστώσες που φωτίζουν τον τρόπο με τον οποίο οι ιεραρχίες του τόπου τίθενται σε διαπραγμάτευση και μετασχηματίζονται(βλ. Stokes 1994). Οι Ρομά μέσα από τις αφηγήσεις τους και το λόγο τους για το χορό επιχειρούν να ξεδιπλώσουν τα σύμβολα και τα σημάδια που έχουν ιδιαίτερη σημασία για την επιβίωση και τη σχέση τους με την κυρίαρχη ομάδα. Υπ' αυτή την έννοια, ο χορός λειτουργεί ως ένα όχημα νοημάτων, τα οποία οι ίδιοι χρησιμοποιούν, ή ανακλύπτουν από τη χρήση(Geertz 1983,118). Τα νοήματα αυτά συμπυκνώνονται γύρω από τις έννοιες «ταυτότητα, χορός και τόπος».

Οι χορευτικές αφηγηματικές αναπαραστάσεις των Ρομά έχουν ενεργητικό προσανατολισμό και έχουν τη δυνατότητα να παράγουν πρακτικές (Μπενβενίστε 1994,5) και προβάλλουν ως αντίλογος στον κυρίαρχο λόγο της αγοράς. Ο ιδιότυπος χορευτικός αντίλογος συνομιλεί με το λόγο της κυρίαρχης ομάδας ώστε να δώσει απαντήσεις για τον εθνοτικό στιγματισμό των Ρομά και την περιθωριοποίηση του μαχαλά.

Το πλεονέκτημα του χορού είναι ότι αποτελεί θετική αναπαράσταση για τους Ρομά και το μαχαλά, έτσι ώστε ,φαινομενικά, να τους παραχωρείται από την αγορά μια φαντασική μορφή εξουσίας που πηγάζει από τη χορευτική τους γνώση. Ο χορευτικός λόγος της αγοράς αναγνωρίζει την ανωτερότητα των Ρομά στο επίπεδο της τεχνικής και της επιτέλεσης, γεγονός που ενισχύει την αίσθηση της πολιτισμικής υπεροχής. Ο χορός, όπως και η μουσική, είναι από τα μοναδικά, ίσως, πεδία της κοινωνικής ζωής που συμβαίνει αυτό.

¹⁹⁹ Για την επικοινωνία μέσω της μουσικής, το λόγο και τη συζήτηση για τη μουσική βλ. Keil & Feld 1994, Seeger 1997, Feld 1981 1990.

Χορεύουν πολύ ωραία. Ξέρουν, κάνουν τσαλίμια, κόλπα, πολλά. Εμείς δεν μπορούμε να τους φτάσουμε. Άμα πιασθούν στο χορό, χαμός. Άντρες και γυναίκες. Όλοι χορεύουν μέχρι και τα μικρά παιδιά. Δώστους χορό και πάρτους την ψυχή. Κάνουν κάτι γλέντια, ξέρουν και γλεντάν(Μακεδόνας).

Το στοιχείο αυτό αποτυπώνεται και στις αφηγήσεις των Ρομά αποδεικνύοντας ότι ο αντίλογος του μαχαλά δεν βρίσκεται σε διαρκή αντιπαράθεση με τον ηγεμονικό λόγο της αγοράς. Όπου κριθεί σκόπιμο η κοινότητα των Ρομά υιοθετεί τον κυρίαρχο λόγο και τα κεντρικά του νοήματα και τον χρησιμοποιεί για τη μεταστροφή αρνητικών αναπαραστάσεων και στερεοτύπων(Stewart 1997,13). Πρόκειται για ένα παιχνίδι μεταξύ ταυτότητας και ετερότητας, όπου οι Ρομά βασίζονται στο χορό ως πολιτισμική μορφή, καθώς και στο λόγο γι' αυτόν, και χρησιμοποιούν τα στοιχεία της ετερότητας για συγκροτήσουν την ταυτότητα και το αντίθετο²⁰⁰. Με άλλα λόγια, ο χορός συγκροτεί το υπόβαθρο για μια οικονομική, ιδεολογική(Stewart 1997) και ηθική(Gay Y Blasco 1999), χωρική και πολιτισμική τάξη. Σημείο αναφοράς του χορευτικού λόγου των Ρομά είναι η κυρίαρχη ομάδα των Βλάχων. Οι Ρομά στηρίζοντας την επιχειρηματολογία τους στη χορευτική-πολιτισμική τους ανωτερότητα αναδεικνύουν μια σειρά από ζητήματα της σχέσης τους με τους Βλάχους, που σε αντίθετη περίπτωση θα ήταν αδύνατο να τα εκφράσουν ανοικτά, και δίνουν τη δική τους ερμηνεία.Αποδίδουν τη χαμηλή κοινωνική τους θέση και τον εθνοτικό τους στιγματισμό στους Βλάχους και στην κοινή τους συμβίωση.

Τι να μας πει και η αγορά. Μαχαλάς νούμερο ένα, οι Βλάχοι μηδέν. Αυτή κωλόρατσα τα φταίει όλα. Αν δεν ήταν αυτοί κανείς δεν θα μας ήξερε. Όπως εσύ Χρήστο κύριος είσαι και εμείς κύριοι θα είμαστε. Ρωτάν στην αγορά που θα βρω τον Γιάννη; Λεν οι Βλάχοι, στα γύφτικα στο μαχαλά. Γύφτος είναι βαριά λέξη. Άλλο να το πω εγώ και άλλο να μου το πει άλλος(Βίτσας).

²⁰⁰Βλ.Theodosiou (2003, 131).

Ένα στοιχείο που προβάλλεται πολύ έντονα στο χορευτικό λόγο των Ρομά είναι η διαφορά με τους Βλάχους στο είδος και την ποιότητα του γλεντιού(Βλ. Κάβουρας 1993, 1996).Για τους Ρομά το γλέντι είναι μια διαδικασία στην οποία δίνουν πολύ μεγάλη σημασία, και χορός αποτελεί, μαζί με το ποτό, τη μουσική και το τραγούδι, μία από τις κορυφαίες εκφράσεις του. Το ρόμικο γλέντι δεν χαρακτηρίζεται από κάποιο αυστηρό κανονιστικό πλαίσιο. Μια βασική συνισταμένη που προάγει το ρόμικο γλέντι είναι η σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ των γλεντιστών και των μουσικών. Θεωρούν ότι η ηθική και ,κυρίως, η οικονομική ανταμοιβή των μουσικών είναι πρωταρχικής σημασίας που ενισχύει αυτή τη σχέση και ,παράλληλα, το γόητρο των γλεντιστών . Όσον αφορά τους Βλάχους υποστηρίζουν ότι είναι πολύ συντηρητικοί στον οικονομικό τομέα, γεγονός που επηρεάζει την επιτέλεση του γλεντιού.Συνεπώς, το γλέντι τους δε θεωρείται αντάξιο του αντίστοιχου των Ρομά.

Οι Βλάχοι Ποιοι; Οι άνθρωποι που δεν ξέρουν να γλεντήσουν. Σκέφτονται μόνο τον κώλο τους. Για να γλεντήσεις, να χορέψεις χρειάζεται χρήμα. Αυτοί να δώσουν; Δεν είσαι καλά. Εμείς η φτώχεια, φτώχεια αλλά καλά θα περάσουμε. Όποιος μουσικός περάσει θα του τα ακουμπήσουμε όλα. Πρώτα τα δικά μας τα παιδιά(εννοεί τους μουσικούς).Αμα κάποιος ξέρει να μας τα πάρει. Δεν μας αφήνει τίποτα. Ότι όργανο και έρθει, και φλογέραππου λέει ο λόγος άμα ξέρει να παίξει θα πάρει λεφτά. Δεν έχει συμφωνία.Όλοι το ξέρουν όποιος θα παίξει στο μαχαλά θα κοινομήσει.Που να πάρεις λεφτά από την αγορά; Σου βγάζουν την ψυχή. Πάιξε αυτό, πάιξε εκείνο και από λεφτά τίποτα. Και όλο παζάρια. Τρέμουν να βγάλουν κανα φράγκο. Αλλιώς είμαστε εμείς , αλλιώς αυτοί. Το σήμερα εμείς κοιτάμε ,αύριο βλέπουμε. Θέλω σήμερα να χορέψω αύριο δεν θα έχω τίποτα(Μητρούσης).

Οι Ρομά θεωρούν ότι για την απώλεια του κοσμοπολίτικου χαρακτήρα που εμφάνιζε η Ηράκλεια στο παρελθόν, καθώς και τη μείωση της εμπορικής κίνησης ευθύνονται ο συντηρητικός τρόπο ζωής και η σφικτή οικονομική διαχείριση των Βλάχων. Στους ίδιους λόγους αποδίδεται και η αναιμική πολιτιστική ζωή της κωμόπολης που, όπως θεωρούν οι Ρομά, αντίθετα με τα γύρω χωριά παρουσιάζει βρίσκεται σε καθοδική πορεία και ,μοιραία, επηρεάζει αρνητικά και τα χορευτικά γεγονότα. Τη σημερινή κατάσταση οι Ρομά την αντιπαραβάλλουν ,όχι

μόνο με τα γενικότερο ιστορικό παρελθόν της Ηράκλειας, αλλά , κυρίως, με τη μεγάλη άνθηση που γνώρισε ο μαχαλάς τη δεκαετία του 1950. Εκείνο το χρονικό διάστημα ο μαχαλάς διατηρούσε ένα μεγάλο αριθμό καφενείων, τα οποία καλούσαν γνωστούς τραγουδιστές και μουσικούς της εποχής, όχι μόνο του παραδοσιακού χώρου αλλά και του ευρύτερου λαϊκού.

Πάνε στη πανήγυρη(οι Βλάχοι) και παραγγέλνουν από ένα σουβλάκι ο καθένας. Να, θα πάρουν και καμιά μπίρα και αυτό είναι. Γλεντάς έτσι; Εμείς δεν θα τσιγκουνευτούμε. Άμα βγαίνεις να διασκεδάσεις, πρέπει να διασκεδάσεις, να χορέψεις, όχι να σκέφτεσαι. Παλιά στη πανήγυρι γινόνταν μεγάλο παντιρντί. Είχε και εμπόριο αλλά και διασκέδαση, μουσικές, φίρμες. Σήμερα τίποτα. Να βγαίνουμε και χαζεύουμε αλλά για χορό λίγα πράγματα. Εδώ στο μαχαλά χόρευαν και οι τεντζερέδες ακόμα..Και στα πέντε καφενεία είχε ζουρνάδες. Όλες οι φίρμες ήρθαν.Εκεί να δεις γλέντια[...].Τα χωριά την πέρασαν την Ηράκλεια. Όλα τα χωριά γύρω έχουν ζωή, συλλόγους, εκδηλώσεις. Εδώ τίποτα. Αφού οι Βλάχοι δεν ενδιαφέρονται. Η Ηράκλεια πήρε κακή φήμη από του Βλάχους. Ένα μαγαζί της προκοπής δεν υπάρχει. Όταν θα βγούμε για ταβέρνα στα χωριά θα πάμε. Η Ηράκλεια νέκρα ,τίποτα(Γλανόδια).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η ροπή ενός μεγάλου αριθμού χορευτικών αφηγήσεων για τον εξισωτικό χαρακτήρα της κοινωνίας τους. Ο χορός, σύμφωνα με τους Ρομά, δεν αντανakλά απλά την αίσθηση της ισότητας αλλά, ταυτόχρονα, τη συγκροτεί και την προβάλλει. Η ισότητα προβάλλει ως ο συνδετικός ιστός της κοσμοθεωρίας τους που μετουσιώνεται κινητικά μέσω του χορού.

Ναι, εδώ δεν υπάρχει.., εδώ είναι αλληλεγγύη. Εδώ δεν υπάρχει ζήλια, τίποτα. Αγκαλιά χορεύουμε όλοι, γι' αυτό είμαστε φτωχοί. Γιατί δεν κρατάμε πισινή, που λέμε, εδώ απ' τη δουλειά μου, ας πούμε, αν ήμαν λίγο παραδόπιστος, γλεντζές αν δεν ήμαν, θα είχα πολλά λεφτά. Αν ήμαν μετρημένος, όπως κάνουν αυτοί οι Βλάχοι.[...]Οι Βλάχοι στην αγορά είναι άλλου τύπου άνθρωποι. Είναι μαζεμένοι, να μαζεύουμε, όχι να δίνουνε. Οι Βλάχοι είναι τύποι να μαζεύουν μονάχα λεφτά, δεν δίνουν η καταστροφή της Τζουμαγιάς ήρθε από τους Βλάχους, το λέω για να το ακούσουν όλοι. Αυτοί οι άνθρωποι είναι μόν' για τη ράτσα

τους, για τον κώλο τους που λέμε, δεν είναι για σένα και για μένα, είναι πώς να σ'τα πάρουν και πώς να σε θίξουν(Γαππούς).

Οι ίδιοι θεωρούν ότι είναι οι πιο αντιπροσωπευτικοί εκφραστές του χορευτικού πολιτισμού της Ηράκλειας και ότι κατέχουν όλα τα χορευτικά ιδιώματα της περιοχής. Προβάλλουν τους εαυτούς τους ως πολύ καλούς χορευτές και υπονοείται μια «γενετική» σχέση της εθνοτικής τους ομάδας, και του τόπου τους(μαχαλάς), με το χορό. Για την ενίσχυση της θέσης τους πολύ συχνά στις αφηγήσεις τους καταφεύγουν στο παρελθόν με μια αίσθηση νοσταλγίας. Με τον τρόπο αυτό, τοποθετούν τη χορευτική τους ανωτερότητα σε βάθος χρόνου και τη συνδέει με το ιστορικό πλαίσιο της Ηράκλειας.Όσον αφορά τους Βλάχους οι Ρομά δεν αναγνωρίζουν κάποια ιδιαίτερη χορευτική ικανότητα και τονίζουν την προσκόλλησή τους σε συγκεκριμένα χορευτικά ιδιώματα.

Ο μαχαλάς όλα τα χορεύει. Τα πάντα. Γέρικα, βουλγάρικα, λαϊκά. Ότι θες. Από πάντα. Όλοι το ξέραν από παλιά. Ο μαχαλάς ο καλύτερος στο χορό. Η ράτσα. Η ράτσα η δικιά μας χορεύει παντού. Παντού χορεύει η δικιά μας ράτσα, γλεντζέδες είναι. Αν ήσαν γεννημένος πιο μπροστά. Πόσο χρονών είσαι;.. τριάντα;... Αν είσαι τριάντα χρονών, δεν ξέρεις τίποτα από την Ηράκλεια. Αυτός ο συνοικισμός ήταν άλφα, ένα νούμερο. Όλος ο μαχαλά χόρευε τα ίδια τραγούδια, γιατί τα τραγούδια τα δικά μας δεν τα χόρευε κανένα χωριό, πουθενά δεν θα τα βρεις.[...]Οι Βλάχοι δεν τα ξέρουν όλα τα γέρικα Μόνο τα συρτά ,τα πρίμα σεκόντα τους, αυτά(Αδελφός).

Οι Ρομά, όμως, δεν συνδιαλέγονται μόνο με την κυρίαρχη ομάδα αλλά με οτιδήποτε και οποιονδήποτε απειλεί και φέρνει σε αμηχανία την ταυτότητά τους. Παράδειγμα είναι οι Τσιγγάνοι, των οποίων ο τρόπος ζωής και γενικότερα τα πολιτισμικά τους χαρακτηριστικά προκαλούν σύγχυση στην ταυτότητα του μαχαλά και απειλούν την εντοπιότητά του. Και σ' αυτή την περίπτωση επιστρατεύεται, μαζί με άλλα, και η χορευτική ικανότητα ως απάντηση στην πολιτισμική τους ομογενοποίηση με τους Τσιγγάνους. Τα χορευτικά ιδιώματα που γνωρίζουν οι τελευταίοι δεν είναι μόνο πολύ περιορισμένα αλλά και, σύμφωνα με τα τοπικά κριτήρια, δεν

ανταποκρίνονται πλήρως στο χαρακτηρισμό «ντόπια». Χτίζεται, έτσι, μια πολιτισμική διαφορά που υποβιβάζει τους Τσιγγάνους έναντι των Ρομά.

Όλα τα χορεύουμε, τα ντόπια, αφού ντόπιοι ήμαστε. Δεν γυρίζουμε σαν τους Τσιγγάνους. Αυτοί μόνο τσιφτετέλια. Άσ' τους αυτούς, τους φέρανε το '74 για ψήφους και μείνανε. Δεν τους θέλουμε. Έρχονται στο μαχαλά και κλέβουν. Εμείς ντάτσουν δεν έχουμε[...]αυτοί όλο γυρνάνε και πάλι έρχονται. ένα τσιφτετέλι χορεύουν και αυτό... άντε και κανένα καρσιλαμά και συρτό. Γέρικα αυτοί; Μπα! Πού τέτοια! Ούτε ξέρουν από πού κρατάν. Όλο φασαρίες κάνουνε(Έμπορος).

Είναι προφανές ότι οι αφηγήσεις των Ρομά ,και ο λόγος τους για το χορό, εμπεριέχουν πολυδιάστατα μηνύματα, τα οποία με τη σειρά τους απευθύνονται ,κυρίως, στην κυρίαρχη ομάδα, αλλά και σε άλλους πιθανούς αποδέκτες. Σκοπός τους είναι η ανάδειξη της σχέσης των Ρομά με τον τόπο και τον πολιτισμό του, η αναδιάταξη των εθνοτικών ορίων, η προβολή της κοσμοθεωρίας τους και η κατασκευή κοινωνικών και πολιτισμικών αντίβαρων ως απάντηση στον αποκλεισμό τους και τη χαμηλή τους θέση στην κοινωνική ιεραρχία. Η διαδικασία αυτή προϋποθέτει μια προσεκτική επιλογή και χρήση της θεματολογίας των αφηγήσεων, καθώς και επανερμηνεία και ανασύνθεση του περιεχομένου τους, έτσι ώστε τελικά τα όρια μεταξύ κυρίαρχου και μη κυρίαρχου λόγου να είναι ασαφή και δυσδιάκριτα(βλ. Καυταντζόγλου 2001,247). Ταυτόχρονα, ο λόγος των Ρομά για το χορό εντοπίζει και κατηγοριοποιεί τη χορευτική εμπειρία, τη συνδέει με άλλους τύπους εμπειρίας, την αξιολογεί σε σχέση με τις ιδιαίτερες επιδιώξεις τους στο συγκεκριμένο χώρο και χρόνο και επιχειρεί να συνδέσει την ταυτότητά τους με θετικές αναπαραστάσεις. Από την άλλη, ο μαχαλάς ως ένας στιγματισμένος τόπος λειτουργεί ως ασφαλές καταφύγιο και ως ενδεδειγμένος χώρος για τη συγκρότηση και την εκφορά του μη κυρίαρχου λόγου.

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται μια ενδιαφέρουσα αντίφαση. Από τη μία ο χορός μπορεί να θεωρηθεί ως ένα προσκηνιακό ιδίωμα για τους Ρομά(Lemon 2000). Από την άλλη μεριά όμως, ο λόγος για το χορό λειτουργεί ως ένα «παρασκήνιο», όπου τα υποκείμενα της έρευνας μακριά από το βλέμμα και τη ακοή των κυρίαρχων, αναπτύσσουν τις δικές τους

εκδοχές και εκφορές του λόγου, οι οποίες επιβεβαιώνουν ή αναιρούν το κυρίαρχο λόγο²⁰¹ (Scott 1990,4-5) και το κυριότερο διαπραγματεύονται μαζί του. Ειδικότερα ο λόγος για το χορό επιτρέπει, πέρα από τη λεκτική του συγκρότηση, την έκφραση των αφηγητών μέσα από μη λεκτικές²⁰², σωματικές πρακτικές και χειρονομίες. Δεν ήταν λίγες οι περιπτώσεις που κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων οι πληροφορητές χειρονομούσαν έντονα και, κυρίως, εξέφραζαν κινητικά και χορευτικά το λόγο τους. Η Kristeva(1978) θεωρεί τη χειρονομία ως σημαίνουσα πρακτική που δίνει τη δυνατότητα απεμπλοκής από τις κλειστές δομές της γλώσσας²⁰³, εστιάζοντας στις σημαίνουσες διαδικασίες της σωματικής δράσης.

Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο χορευτικός λόγος παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με το χορευτικό γεγονός. Καταρχάς, πρόκειται για ένα γεγονός που είναι χωρικά και χρονικά προσδιορισμένο και προϋποθέτει επαφή και αλληλεπίδραση(Cowan 1998). Τα δρώντα υποκείμενα, μέσα από τη λεκτική αναπαράσταση, τοποθετούν το εαυτό τους σε σχέση με τους άλλους, νοηματοδοτούν τον κοινωνικό τους κόσμο, ερμηνεύουν δι-υποκειμενικά την πραγματικότητα, διαμορφώνουν τις αμυντικές ή επιθετικές στρατηγικές και τακτικές τους. Ο χορευτικός λόγος, επίσης, δεν αποκλείει αναφορές και ερμηνείες σχετικά με τη μορφή του χορού και την καθαυτή χορευτική πράξη. Μ'αυτή την πρακτική τα δρώντα υποκείμενα επιδιώκουν να ενισχύσουν την επιχειρηματολογία τους και να εκπέμψουν το δικό τους μήνυμα .

Ο ρευστός χαρακτήρας του χορού και η σύνδεσή του με τομείς που τίθενται εκτός της καθημερινής ζωής(τελετουργίες, διασκέδαση, ψυχαγωγία, ελεύθερο χρόνο) τον καθιστά γοητευτικό πεδίο της κοινωνικής ζωής μιας ομάδας ανθρώπων. Έτσι, ο χορευτικός λόγος αποτελεί την

²⁰¹ Ο Scott ονομάζει «δημόσια μετεγγραφή» εκείνη τη μορφή του λόγου που οι κυρίαρχες ελίτ επιθυμούν να προβάλλουν. Στη «δημόσια μετεγγραφή» αντιδιαστέλλεται ο λόγος των υποτελών ομάδων με τη μορφή «κρυφών μετεγγραφών»(Καυταντζόγλου 2001,248).

²⁰² Πβ. Ζωγράφου 2003β.

²⁰³ Είναι γνωστό ότι το γλωσσολογικό μοντέλο κυριαρχεί στις μελέτες για το σώμα και το χορό. Αυτή την τάση ο Benthall (1975) την ονομάζει «λογοκεντρικό ελιγμό».

αρχή της ιστορίας που τα δρώντα υποκείμενα θέλουν να πουν και τους δίνει την ευκαιρία να προβάλλουν τις δικές τους συμβατικές ερμηνείες και εκδοχές. Αυτό επιτυγχάνεται μέσα από μια διαδικασία συνεχούς διαπραγμάτευσης με τον κυρίαρχο λόγο , μέσα από τη διαρκή ταύτιση ή διαφοροποίηση μαζί του. Στα πλέον ενδιαφέροντα θέματα συγκαταλέγονται τα ζητήματα του τόπου, της ταυτότητας και του πολιτισμού.

Η περίπτωση των στιγματισμένων και κυριαρχούμενων εθνοτικών ομάδων ,όπως οι Ρομά της Ηράκλειας ,παρουσιάζει μια ιδιομορφία και αναδεικνύει μια άλλη πτυχή του χορευτικού λόγου. Σε πολλές περιπτώσεις οι κυρίαρχες ομάδες αναγνωρίζουν την πολιτισμική ανωτερότητα των αντίστοιχων περιθωριακών. Οι αντιλήψεις αυτές εμπεδώνονται μέσα από ουσιοκρατικές αναπαραστάσεις. Πάνω σ' αυτή τη θέση τα μέλη μια τέτοιας ομάδας οικοδομούν τις αντιστασιακές τους τακτικές και συν-γράφουν τα πιθανά σενάρια αποτίναξης του στίγματος. Η διαδικασία αυτή ακυρώνει τη μονοσήμαντη προοπτική του διλήμματος: αναγκαστική ένταξη ή ευθεία ρήξη.

Η περιγραφή και η ερμηνεία του χορευτικού λόγου ,πιθανώς, μπορεί να μας οδηγήσει πίσω από τα νοήματα της ίδιας της κίνησης, χωρίς να αποκλείει τη μελέτη της, και να αποτελέσει εναλλακτικό θεωρητικό εργαλείο για τη μελέτη μιας κοινωνίας. Ο χορός, ο λόγος για το χορό-όπως και η μουσική- ανήκουν σε εκείνες τις πρακτικές που οι Ρομά επιστρατεύουν, ώστε να προβάλλουν και να υποστηρίξουν της ταυτότητά τους, να θέσουν ή να καταλύσουν όρια. Οι πρακτικές αυτές αντλούν απευθείας από το συμβολικό κεφάλαιο της εθνοτικής ομάδας ,δηλαδή από τους μύθους, τα σύμβολα, τις αξίες, και τις μνήμες, οι οποίες και αποτελούν τον πυρήνα της ταυτότητάς της(Smith 1986,15,). Μέσα από αυτό το πρίσμα, κατανοούμε ότι ο λόγος για το χορό συμβάλλει στην ανασυγκρότηση της κοινότητας των Ρομά.

Κεφάλαιο 9^ο

Ο γάμος ως χορευτικό γεγονός: πέρα από την τελετουργία

9.1 Εισαγωγή

Ο γάμος αποτελεί μια κομβική στιγμή στον κύκλο της ζωής του ατόμου. Εντάσσεται στην κατηγορία των διαβατηρίων τελετών (Van Gennep 1960)²⁰⁴ οι οποίες συνδέονται με τη μετάβαση ατόμων ή κοινωνικών ομάδων από ένα στάδιο σε ένα άλλο. Τα δύο μέλη του ζευγαριού, ο άντρας και η γυναίκα, μεταβαίνουν σε ένα άλλο κοινωνικό status με νέες υποχρεώσεις και δικαιώματα. Η θεσμική ένωση των δύο ατόμων πραγματοποιείται σύμφωνα με τους κανόνες κάθε κοινωνίας και διεκπεραιώνεται και επικυρώνεται μέσω της γαμήλιας τελετουργίας (Νιτσιάκος 1997). Στην τελετουργία αυτή εμπλέκονται με το ένα ή τον άλλο τρόπο πολλά μέλη της κοινότητας (κουμπάροι, συγγενείς, φίλοι, γείτονες, καλεσμένοι) και αρκετές φορές, σχεδόν, όλα. Δηλαδή, ο γάμος δεν αφορά μόνο το ζευγάρι και το στενό συγγενικό του κύκλο αλλά σχετίζεται με την αναπαραγωγή της οικογένειας, της κοινότητας και του κράτους (Cowan 1998). Η επαναληπτικότητα των γαμήλιων τελετουργιών και η κοινοτική συμμετοχή σ' αυτές ενισχύουν την αίσθηση της εντοπιότητας (2002β, 118) και κατά συνέπεια της ταυτότητας της κοινότητας.

Στο μαχαλά της Ηράκλειας, όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις, ο χορός παίζει κεντρικό ρόλο και έχει βαρύνουσα σημασία για την επιτυχή έκβαση της γαμήλιας τελετουργίας. Η παρούσα μελέτη δεν ενδιαφέρεται άμεσα για μια περιγραφική προσέγγιση των γαμήλιων εθιμικών τελετών, μέρος των οποίων είναι και ο χορός. Ο γάμος διερευνάται ως ένα χορευτικό γεγονός το οποίο κινείται έξω από τη

²⁰⁴ Πβ. Νιτσιάκος 1997, Baumann 1992, Leach (1970[1954]), Schultz & Lavenda 1990.

σφαίρα της καθημερινής ζωής(Cowan 1998, Λουτζάκη 1983-85) και το οποίο είναι σαφώς, χρονικά και χωρικά προσδιορισμένο. Στο κέντρο της ανάλυσης τίθενται οι χορευτικές πρακτικές, οι δραστηριότητες, οι στάσεις και οι σχέσεις που αναπτύσσονται σε μια γαμήλια τελετή. Ο στόχος είναι να αποκαλυφθούν τα πολλαπλά νοήματα, μηνύματα και οι συμβολισμοί που εγγράφονται στις χορευτικές πρακτικές του γάμου και οι οποίες με τη σειρά τους θα μας οδηγήσουν στην ανάδειξη της ευρύτερης σχέσης του χορού με τον τόπο και την ταυτότητα των Ρομά. Επιπλέον, ο γάμος ως χορευτικό γεγονός προσφέρει γόνιμο έδαφος ώστε να αποκαλυφθεί, δηλαδή, το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων και των διαπραγματεύσεων με των Ρομά με τις υπόλοιπες εθνοτικές ομάδες της Ηράκλειας.

Στην πλειοψηφία των περιπτώσεων τα μέλη μιας εθνοτικής ομάδας έχουν μια διαμορφωμένη άποψη για την ορθή επιτέλεση της γαμήλιας τελετουργίας και τη θεωρούν ως μια ιδιαίτερη αλληλουχία συγκεκριμένων πράξεων που αντιστοιχούν σε ένα ιδανικό σενάριο(Grau 2001). Η γνώση του εξιδανικευμένου αυτού τρόπου επιτέλεσης της τελετουργίας σε αρκετές περιπτώσεις αφορά ορισμένα άτομα της κοινότητας που θεωρούνται ειδικοί(Grau ό.π.). Στην περίπτωση του μαχαλά δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι προβάλλεται κάποιο άτομο ή ομάδα σαν πιο ειδικό στα θέματα του γαμήλιου τυπικού, αφού σχεδόν όλα τα άτομα κάποιας ηλικίας γνωρίζουν ,με μικρές οι μεγάλες λεπτομέρειες, τα βασικά του στάδια. Όμως, οι μουσικοί και σ' αυτόν τον τομέα, λόγω της άμεσης συμμετοχής τους σε πληθώρα τελετουργιών-μέσα και έξω από το μαχαλά-εμφανίζονται ως τα άτομα που γνωρίζουν πολύ καλά τις επιμέρους φάσεις των γαμήλιων εθίμων αλλά και τις αλλαγές που αυτά υπέστησαν στο χώρο και το χρόνο.

Οι Ρομά δε φαίνεται να επιμένουν στην εθιμοτυπία του γάμου, παρότι σε γενικές γραμμές την ακολουθούν, ούτε εντοπίζουμε στο λόγο τους στοιχεία ρητορικής περί «παραδοσιακού» η μη γάμου²⁰⁵. Δεν επιχειρούν να διαμορφώσουν μια αυστηρή τυπολογία για τη γαμήλια τελετουργία αλλά τη βιώνουν σαν μια ξεχωριστή, αλλά συνάμα «φυσική»,

²⁰⁵ Πβ. Αυδίκος 2002α.

δυναμική διαδικασία. Η δραστηριότητα στο γάμο σχεδόν ταυτίζεται με το χορό, ο οποίος είναι εμφανής σε κάθε φάση της τελετουργίας και διαπλέκεται με τα υπόλοιπα έθιμα. Δεν είναι τυχαίο ότι η μοναδική, ίσως, διχοτομία που αναδύεται είναι αυτή μεταξύ του γάμου παλιά και τώρα και η οποία υπονοεί μια νοσταλγία όχι για την απώλεια ή την αλλοίωση του γαμήλιου μοτίβου αλλά επικεντρώνεται στην συρρίκνωση του. Η μείωση της διάρκειας των γαμήλιων εθίμων-από πέντε ημέρες παλαιότερα σε τρεις σήμερα- οδηγεί σε μια συνακόλουθη μείωση της διάρκειας των χορευτικών πρακτικών και αυτό αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα.

Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξω ότι για τους Ρομά ο γάμος είναι συνώνυμο της διασκέδασης, του κεφιού, του γλεντιού και κυρίως του χορού. Ακριβώς για αυτό το λόγο οι ίδιοι θεωρούν το γάμο ως το κορυφαίο χορευτικό γεγονός του μαχαλά που κινητοποιεί το σύνολο των μελών του. Παρά το γεγονός ότι, όπως ήδη επισημάνθηκε, το γαμήλιο τυπικό χαρακτηρίζεται από χαλαρές αρχές, εντούτοις έχουν μια σαφή άποψη για τη δομή του γάμου και τη σύνδεση του με το χορό. Η πρώτη μελέτη στην ελληνική βιβλιογραφία, που περιγράφει και αναλύει το γάμο ως χορευτικό δρώμενο είναι της Λουτζάκη(1983-85) και αφορά μια κοινότητα προσφύγων από την Ανατολική Ρωμυλία. Εκεί, το πλαίσιο εργασίας τίθεται, σαφώς, από την ερευνήτρια και αποτελεί το πλαίσιο όπου κινείται η ανάλυση των επιχειρημάτων της έρευνας. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με την παρούσα μελέτη, αφού οι Ρομά, ειδικά για το γάμο, θέτουν το δικό τους πλαίσιο περιγραφής και ερμηνείας και το οποίο προβάλλουν σε σχέση με το χορό. Η αντιπαράθεση των δύο περιπτώσεων θέτει έναν επιπλέον προβληματισμό για τη σχέση μεταξύ εθνογράφου και πληροφορητή.

Στην παρούσα μελέτη οι ερμηνείες των Ρομά, για το γάμο ως χορευτικό γεγονός²⁰⁶ αλλά και για σειρά από ζητήματα που θα αναλύσουμε παρακάτω, φαίνεται, ότι λαμβάνουν υπόψη την ταυτότητά μου ως εθνογράφου. Η τακτική που ακολουθούν τα υποκείμενα της

²⁰⁶ Ο Ronström (1989) χαρακτηρίζει ως χορευτικό γεγονός μόνον εκείνο στο οποίο ο χορός αποτελεί το κέντρο της εστίασης του.

έρευνας, καθώς και η στάση απέναντι στις ερωτήσεις μου συναρτώνται άμεσα με την κατηγορία στην οποία αυτά με κατατάσσουν. Για τους Ρομά είμαι ένας χοροδιδάσκαλος που ασχολείται με το χορό, τη μουσική, τους μουσικούς, τα «παλιά πράγματα» και με κάποιο αδιανόητο τρόπο γι' αυτούς, και με τα «καινούργια πράγματα». Καμμία από τις ιδιότητες του εθνογράφου, του ανθρωπολόγου αλλά και του λαογράφου δεν απηχούν στους Ρομά.²⁰⁷ Το πλεονέκτημα αυτής της κατηγοριοποίησής μου από τους πληροφορητές δίνει στην εθνογραφία μια δυναμική προοπτική γιατί έτσι αντιλαμβάνονται οι ίδιοι το χορό και τη μουσική. Η δική μου εξοικείωση με τις δύο αυτές πολιτισμικές μορφές λειτουργούν καταλυτικά για τους Ρομά αφού έχουν τη αίσθηση ότι « μιλάμε τη ίδια γλώσσα». Επιπροσθέτως, συνεπάγεται μεγαλύτερη δυνατότητα πρόσβασης στη ντόπια χορευτική γνώση.

Από την άλλη μεριά όμως, για τον ίδιο ακριβώς λόγο οι πληροφορητές μου προσαρμόζουν την ερμηνεία τους πάνω από τις δικές μου ερευνητικές προθέσεις, όπως τουλάχιστον αυτοί τις αντιλαμβάνονται. Σ' αυτό το πλαίσιο, ίσως να εντάσσεται και η ροπή των πληροφορητών μου στο μαχαλά να συνδέουν ως ένα βαθμό τη γαμήλια τελετουργία με το χορό. Το σημαντικό, όμως, παραμένει ότι για τους Ρομά ο χορός στο πλαίσιο του γάμου, και η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από το τυπικό στη δράση(χορός), υποβοηθά στη συγκρότηση της ταυτότητάς τους.

Γριβάδης:Γάμος ίσον χορός. Γάμος χωρίς χορό δεν υπάρχει, είναι μηδέν. Το γάμο περιμένουμε για να χορέψουμε, να βρεθούμε. Όταν έρχεται γάμος δεν κρατιόμαστε όργανα θα βάλουν, μουσικές ωραίες, με την οικογένεια θα χορέψουμε, με τα φιλαράκια, με όλους. Ο μαχαλάς γάμο θέλει να χορέψει. Τι να τον κάνεις τον γάμο χωρίς χορό; Δεν έχει αξία.

Χρήστος:Για πες μου για το γάμο, τ'αντέτια, ξέρεις...

²⁰⁷ Σε άλλες εθνογραφικές μελέτες η κατηγορία «λαογράφος» εμφανίζεται ως αρκετά οικεία, αν και ταυτίζεται με συγκεκριμένη θέαση των κοινωνικών φαινομένων. Βλ. ενδεικτικά Cowan1998, Αυδίκος 2002β.

Γριβάδης: Καλούσαμε την Πέμπτη. Θα βαρέσουν τα νταούλια να ακουστεί ότι γάμος γίνεται. Θα πάει το χωριό, θα χορέψουν. Θα κάνουν το προζύμι για το ψωμί.

Χρήστος: Τα όργανα πού ήταν, στο σπίτι του γαμπρού ή της νύφης;

Γριβάδης: Στου γαμπρού. Η νύφη είχε όργανα αλλά όχι από την Πέμπτη. Μπορεί να είχε την Παρασκευή που στρώνουν την προίκα.

Χρήστος: Την Παρασκευή τι γίνεται μετά;

Γριβάδης: Την Παρασκευή πάλι κάνα δυο ώρες τρεις, το Σαββάτο συνεχίζει κανονικά ο γάμος, έρχεται ο κουμπάρος. Την Παρασκευή το βράδυ ύστερα πηγαίναμε στον κουμπάρο την κοκολί, που λέμε το ψωμί. Η λέξη κοκολί βγαίνει στην λατινική. Πηγαίναμε το ψωμί, χορεύαμε στον κουμπάρο καμιά-δυο ώρες. Την Κυριακή η στέψη, όχι όπως είναι τώρα τραπέζια και αυτά. Το σαββατόβραδο γίνονταν τα γλέντια.

Χρήστος: Τα γλέντια ξεχωριστά ήτανε;

Γριβάδης: Ναι, ξεχωριστά. Την Παρασκευή ηλιοβασίλεμα πηγαίνουν τα όργανα στο σπίτι του γαμπρού και πιάνουν 2-3 τραγούδια έτσι να ακούσουν ότι συνεχίζεται πραγματικά ο γάμος.

Χρήστος: Τι τραγούδια ήταν αυτά;

Γριβάδης: Καθιστά τραγούδια. Μετά κατά τις οκτώ, ανάλογα πότε σκοτεινιάζει, θα παν να πάρουν τον κουμπάρο, θα παν να πάρουν τον παρακουμπάρο, ντέβερος λέγεται ο πιο μικρός κουμπάρος. Κάποτε δίχως ντέβερο δεν κάναμε γάμους. Να δεις πώς λέγεται ο κουμπάρος στην άλλη τη γλώσσα; Κιριμό. Κιριμός, πιο μεγάλος ήταν. Και το Σαββάτο μετά συνεχίζουνε, τελειώνοντας το Σάββατο ο γάμος ώρα μια-δυο θα ξεπροβοδίσουν τον κουμπάρο με τα όργανα.

Χρήστος: Είχε κανένα χορό ειδικό για τον κουμπάρο;

Γριβάδης: Είχε για τον κουμπάρο, λέγε, έρ κι ντέρσιν ουλάροσον.

Χρήστος: Τι σημαίνει αυτό;

Γριβάδης: Να πας στο καλό στο καλό, λέει.

Χρήστος: Είναι τραγούδι αυτό;

Γριβάδης: Ναι.

Χρήστος: Στη Ρομανί;

Γριβάδης: Όχι, στα τούρκικα (σφυρίζει το σκοπό).

Χρήστος: Την Κυριακή;

Γριβάδης: Την Κυριακή θα πιάσουν τα όργανα, θα παν να πιάσουν την προίκα από της νύφης το σπίτι, θα την φέρουν στου γαμπρού το σπίτι. Φέρνουν τη ρούμπα.²⁰⁸

Χρήστος: Η νύφη τι κάνει;

Γριβάδης: Α ναι! Κάνει τον σταυρό της. Θα παίξουν τα όργανα το τραγούδι²⁰⁹ 'Σ' αφήνω γειαμανούλα μου'.

Χρήστος: Ποιο λες, 'Μάνα μου τα λουλούδια σου;

Γριβάδης: Ε αυτό, το ίδιο είναι!

Χρήστος: Το γλέντι; Τι παίζεται εκεί;

Γριβάδης: Ότι θέλεις, τσιφτετέλι, καρσιλαμά, οτιδήποτε. Θα φέρουν την προίκα, θα την στρώσουν, θα παν στην εκκλησία την Κυριακή το μεσημέρι, μία, δύο. Θα σχολάσουν απ' την εκκλησία, θα συνεχιστεί ο χορός στην πλατεία. Ηλιοβασίλεμα σταματάει ο γάμος. Τώρα πιάνουν τη Δευτέρα το πρωί, αρχινάνε να παίζουν τα όργανα στου γαμπρού το σπίτι. Θα βάλουν τα καζάνια να βράσουν τα κρέατα, το μεσημέρι κάνουν τραπέζι όλοι, τρώνε, κουμπάρος, παράγαμπρος, συμπεθέροι, όλοι μαζί τρώνε. Τη Δευτέρα ο κουμπάρος έπιανε γλυκιά πίτα με ζάχαρη, ένα μεγάλο σι και πήγαινε ο γαμπρός πρώτα, έβαζε την παλάμη του και το έπαιρνε ο γαμπρός το κομμάτι αυτό και το άλλο το μοίραζαν.[...] Βγάζει η νύφη και δωρίζει όλους, πεθερό, πεθερά, κουμπάρο, κουινιάδια, όλο το συγγενολόι, από κει ύστερα θα βγουν πάλι στην πλατεία. Πάλι θα χορεύουν με τα δώρα, και μετά τα βγάζουν, ηλιοβασίλεψε, τελείωσε ο γάμος και τελειώνει η υπόθεση[...]. Αν ήταν η κοπέλα αγνή εκείνα τα χρόνια, ο γάμος συνεχιζόταν και τη Δευτέρα. Γιατί ήταν η κοπέλα αγνή. Μόνο που άκουγε το χωριό ότι τη Δευτέρα χτυπάνε νταούλια στο σπίτι του γαμπρού και γλεντάγαν και σφάζαν και κοκόρια και κότες τότε, ήταν η κοπέλα αγνή. Σήμερα δεν γίνεται κάτι τέτοιο (γελάει). Σήμερα κανείς δεν κάνει ούτε την Πέμπτη γάμο, ούτε την Παρασκευή, αλλά ούτε και... Αυτά που σε λέω μια φορά γινόταν τώρα δύο μέρες ο γάμος. Παρασκευή και Σάββατο ή Σαββατοκύριακο. Τότες παλιά πέντε μέρες ο μαχαλά γλένταγε και χόρευε. Τώρα και εμείς όπως οι άλλοι δυο μέρες. Το μεγάλο το γλέντι μετά τη στέψη και αυτό είναι.

²⁰⁸ Στα τουρκικά τα ρούχα, Πβ. Cowan (1998, 104).

²⁰⁹ Για τα γαμήλια τραγούδια βλ. Νιτσιάκος 1997, Αυδίκος 1998, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

9.2 Γάμος, χορός, εντοπιότητα και ταυτότητα

Στο σύνολο των συζητήσεων οι Ρομά θεωρούν ότι ο γάμος και τα έθιμα που τον συνοδεύουν, όπως αυτός πραγματώνεται στο μαχαλά, δεν παρουσιάζει κάποια σημαντική ιδιαιτερότητα σε σχέση με των άλλων εθνοτικών ομάδων της Ηράκλειας και των γύρω χωριών. Τον κατατάσσουν στη κατηγορία του εντόπιου και αυτό επιβεβαιώνεται και από τους άλλους. Η έννοια «ντόπιος» γάμος έχει ρευστό χαρακτήρα, αφού ξεπερνά τα στενά γεωγραφικά και πολιτισμικά όρια του μαχαλά και της Ηράκλειας. Η παραδοχή αυτή έχει μεγάλη σημασία γιατί η, έστω χαλαρή, τήρηση των γαμήλιων εθίμων από τους Ρομά συμβάλλει στην αναπαραγωγή της εντοπιότητας (Αυδίκος 2002α) και κατά συνέπεια στη δομική συνοχή της κοινότητας του μαχαλά.

Χρήστος: Πώς θα τον πούμε τώρα το γάμο στο μαχαλά;

Ντόπιο; ρόμικο; Τι λες;

Μπαμπάς: Εντόπιοι δεν είμαστε, τα ίδια αντέτια κάνουμε.

Τόπος με τόπο έχει διαφορά, Και φυλή με φυλή. Κάποια πράγματα, αλλού λίγο αλλού πολύ. Κάποια εθίματα και η αγορά τ'άχει, και τα άλλα χωριά. Εκεί στη Λάρισα που είσαι δεν έχουν κάποια σαν εδώ; Μήπως στη Δράμα; Αφού πήγες, ξέρεις.

Χρήστος: Ναι, κάποια μοιάζουν πολύ. Άλλα αλλιώς τα κάνουμε...

Μπαμπάς: Είδες τι σε λέω! Αυτό λέω και γω. Για τα Ρομά, σαν ντόπιος είναι ο δικός μας ο γάμος. Να ρώτα και στην αγορά να δεις τι θα σε πουν. Το ίδιο θα σε πουν.

Η ενδογαμία αποτελεί βασική όψη της γαμήλιας συμπεριφοράς. Με τον τρόπο αυτό ο μαχαλάς συντηρεί τις κοινωνικές και πολιτισμικές ιδιαιτερότητες, πραγματικές ή φαντασιακές. Στην πραγματικότητα ο μικρός βαθμός επιγαμίας και γαμήλιων ανταλλαγών με άλλες εθνοτικές ομάδες δεν αποτελεί μόνο επιλογή των Ρομά, αλλά απορρέει από το στιγματισμό της ταυτότητάς τους και τη χαμηλή τους θέση στην κοινωνική πυραμίδα. Επίσης, η γαμήλια τελετουργία έχει άμεση σχέση με τη βίωση του κοινοτικού χρόνου. Παλαιότερα κυρίως, οι περισσότεροι γάμοι πραγματοποιούνταν τον Απρίλιο ή το Σεπτέμβριο, γιατί οι περισσότεροι δούλευαν ως μισθωτοί εργάτες στα χωράφια, ως μουσικοί, ή σε άλλες ασχολίες. Τέλος, το φαινόμενο της μετανάστευσης επέφερε αλλαγές στο

χρόνο τέλεσης των γάμων. Οι μετανάστες απ' τη Γερμανία πραγματοποιούν τους γάμους τους στο μαχαλά κατά τη διάρκεια της καλοκαιρινής τους άδειας, ενώ οι μετανάστες από τη Ρόδο το χειμώνα, αφού δε δεσμεύονται από τις σχετικές με τον τουρισμό εργασίες τους.

Η ιδιαιτερότητα την οποία προβάλλουν οι Ρομά και αντιλαμβάνονται σαν εγγενή διαφορά μεταξύ του δικού τους γάμου και του αντίστοιχου της αγοράς είναι η ένταση και η δυναμική του χορευτικού γεγονότος. Θεωρούν ότι ο γάμος στο μαχαλά παρουσιάζει μεγαλύτερη ζωντάνια και ενέργεια απ'ό,τι στην αγορά και αυτό αποτελεί ένα τεκμήριο πολιτισμικής ανωτερότητας. Η μορφή της χορευτικής επιτέλεσης στο πλαίσιο του γάμου προσλαμβάνεται ως μια μοναδική, ξεχωριστή, πλήρης και, οπωσδήποτε, υπέρτερη εκδοχή, αλλά που σε κάθε περίπτωση φέρει τα σημάδια της συλλογικότητας των Ρομά του μαχαλά. Δεν είναι η ίδια η δομή της γαμήλιας τελετουργίας τους η οποία, θεωρητικά, καθιστά τους Ρομά υπέρτερους έναντι των Βλάχων αλλά το πώς, χωρίς ιδιαίτερες συμβάσεις, ενορχηστρώνονται οι χορευτικές πρακτικές και οδηγούν στην κορύφωση του γλεντιού²¹⁰ και του κεφιού²¹¹. Ορισμένοι από τους άξονες στους οποίους οι Ρομά στηρίζουν την επιχειρηματολογία τους είναι οι εξής,

- α. Η χορευτική επίδοση των χορευτών και χορευτριών Ρομά.

- β. Η σχέση τους με τους μουσικούς.

- γ. Το χρήμα που διακινείται στο πλαίσιο του χορευτικού γεγονότος.

- δ. Ο ρόλος και ο βαθμός συμμετοχής της ευρύτερης κοινότητας στο χορευτικό γεγονός.

Ο γάμος των Βλάχων της αγοράς δεν ικανοποιεί τα κριτήρια των Ρομά για μια επιτυχή έκβαση του γάμου ως χορευτικού γεγονότος. Οι Ρομά υπερτονίζουν την πολιτισμική τους υπεροχή με το σαρκασμό και την ανεκδοτοποίηση των γαμήλιων χορευτικών πρακτικών των Βλάχων.

Χρήστος: Αφού μου είπες ότι τον ίδιο γάμο κάνετε τα ίδια αντίετα. Ποια η διαφορά;

Σάσα:Γάμο κάνουνε οι Βλάχοι. Κηδεία, με συχωρείς, κάνουνε. Θα κάνουνε λίγο χορό και αυτό είναι. Συρτό, τη

²¹⁰ Για την έννοια του γλεντιού Βλ. Κάβουρας 1992, 1996.

²¹¹ Για την έννοια του κεφιού Βλ. Cowan 1998.

βαχλεμόνα, κανένα θρακιώτικο και τέλος. Τα δικά μας τα παιδιά τα ρώτησες(εν. τους μουσικούς του μαχαλά); τι σου είπανε; Ότι δεν σταυρώνουν φράγκο στην αγορά. Θα παίξουν κανά δυο ωρίτσες θα πάρουν το μεροκάματο. Αφού καβούρια έχουνε. Μόνο μαζεύουνε. Τους θέλουν τους χορούς αλλά τι να το κάνεις[...]. Εμείς τα δίνουμε για το γάμο. Τίποτα να μην έχει κάποιος θα τα βρει γάμο να κάνει. Θα κλείσει όργανα από δω. Θα τους πει μόνο, ελάτε και ό,τι πάρετε. Θα πέσουν πολλά λεφτά. Δεν τα λυπόμαστε[...]. Θα το μάθει όλος ο κόσμος ότι γάμος θα γίνει στο μαχαλά. Θα έρθει όλος κόσμος για να δει και να χορέψει. Στη ράτσα τη δικιά μας το ευχαριστιόμαστε το γάμο και το δικό μας αλλά και από άλλον. Θα έρθει και το σόι να βοηθήσει.

Ο πληροφορητής, παρά τις υπερβολές στις οποίες καταφεύγει για να δώσει έμφαση στη οπτική του, προβάλλει το γάμο σαν ένα γεγονός που δεν αφορά μόνο το ζευγάρι και τις οικογένειές τους αλλά με κάποιο τρόπο το μαχαλά στο σύνολό του. Είναι ένας σταθμός για το χρόνο του μαχαλά, μια φυγή από την καθημερινότητα και τη σκληρή εργασία, μια ευκαιρία για ανανέωση των συγγενικών και κοινοτικών δεσμών, ένα διάλειμμα για διασκέδαση και ψυχαγωγία. Αξιοπρόσεχτη είναι η ταχύτητα με την οποία κυκλοφορεί η είδηση ότι επίκειται γάμος στο μαχαλά. Πέρα από τους άμεσους ενδιαφερόμενους, μικροί και μεγάλοι στον μαχαλά αναμένουν και αδημονούν για το γάμο και είναι βασικό θέμα συζήτησης και σχολιασμού. Διάφορα είναι τα θέματα των συζητήσεων και του κουτσομπολιού: το νυφικό, η καταγωγή του γαμπρού και της νύφης, ο τρόπος γνωριμίας τους, ποιοι μουσικοί θα συμμετέχουν κ.ά. Σε ό,τι αφορά την παρουσία μου κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, στην καθημερινή μου επαφή με άτομα όλων των ηλικιών όλοι με προσκαλούσαν στον επικείμενο γάμο-τις περισσότερες φορές χωρίς οι ίδιοι να είναι άτομα που σχετίζονται άμεσα με το γάμο- και μου υπογράμμιζαν ότι θα πρέπει να παραβρεθώ οπωσδήποτε για να δω «καλό χορό».

Με τη μορφή που έχει σήμερα η γαμήλια τελετουργία, αυτή αναπτύσσεται σε δύο ημέρες: την Παρασκευή και το Σάββατο ή το Σάββατο και την Κυριακή. Την πρώτη μέρα, το σόι του γαμπρού και της νύφης γλεντούν ξεχωριστά στις αυλές των σπιτιών και στο δρόμο. Το

επίσημο γαμήλιο γλέντι με τη συμμετοχή των συγγενών και από τις δύο πλευρές του ζευγαριού θα πραγματοποιηθεί τη δεύτερη ημέρα μετά τη στέψη στην εκκλησία.

Ο χώρος του γαμήλιου χορευτικού γεγονότος είναι η πλατεία του μαχαλά, η πλατεία Μήτσου Χίντζου. Η πλατεία ως τόπος είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την ιστορία του μαχαλά και των κατοίκων του και συμπυκνώνει την ουσία της εντοπιότητας και της ταυτότητας του μαχαλά. Ως χώρος τέλεσης του γαμήλιου γλεντιού η πλατεία αναδεικνύεται ως ο κατ' εξοχήν τόπος του χορού και συνεπώς προάγει τη συμβολική ανασυγκρότηση της κοινότητας, τις σχέσεις των μελών της, δηλώνει την παρουσία της στο χώρο και στο χρόνο και διατρανώνει την ενότητά της.

Οι περισσότεροι καλοκαιρινοί γάμοι πραγματοποιούνται στην πλατεία. Τα τελευταία χρόνια γίνονται γάμοι σε κέντρα διασκέδασης στη γύρω περιοχή. Αυτό συμβαίνει κυρίως στους χειμωνιάτικους γάμους αλλά, ίσως, να πηγάζει και από μια διάθεση επίδειξης. Γενικά όμως, οι Ρομά προτιμούν την πλατεία για την τέλεση των γάμων και θεωρούν πιο ολοκληρωμένο ένα γαμήλιο χορευτικό που λαμβάνει χώρα σ' αυτή. Αντίθετα, στον αποξενωμένο χώρο του κέντρου διασκέδασης πολλοί πληροφορητές πιστεύουν ότι δεν προάγεται η συλλογικότητα και δεν πληρούνται όλες οι προϋποθέσεις για μια απόλυτα επιτυχημένη χορευτική επιτέλεση. Πρόκειται για ένα χώρο –γεωγραφικά σε μεγάλη εγγύτητα με το μαχαλά αλλά σίγουρα έξω απ' αυτόν-, ανοίκειο ως προς το πολιτισμικό ήθος της κοινότητας.

Μια νέα διάσταση της σχέσης χορού και χώρου, είναι η σχέση μεταξύ καλεσμένου και μη-καλεσμένου στο γαμήλιο γλέντι, όπως αυτή διαμορφώνεται στο μαχαλά. Το κάλεσμα στο μαχαλά παλαιότερα γινόταν προφορικά, ενώ τα τελευταία χρόνια με προσκλητήρια. Ο καλεσμένος είχε άμεση πρόσβαση στο γαμήλιο τυπικό, στα προεόρτια και στη στέψη. Στο γαμήλιο γλέντι στην πλατεία η σύμβαση αυτή υποχωρεί και άρρητα όλοι έχουν το δικαίωμα να βλέπουν, να παρατηρούν, αλλά και να χορέψουν στην αυτοσχέδια πίστα ή πίσω από τα τραπέζια των καλεσμένων. Ουσιαστικά, ο μη-καλεσμένος ενσωματώνεται στο χορευτικό γεγονός με τρόπο φυσικό και χωρίς εντάσεις. Η πρακτική αυτή αποτελεί ένα σημαντικό γνώρισμα του πολιτισμικού ήθους της κοινότητας. Η συνεκτική

ύλη που συγκροτεί και εγκαθιδρύει αυτή την πρακτική είναι ο τόπος της τέλεσης του γαμήλιου γλεντιού. Η πλατεία ως χοροστάσι επιτρέπει και ενθαρύνει την καθολική συμμετοχή στο χορό. Καταλύει ορισμένες από τις συμβάσεις και τις διακρίσεις του γαμήλιου γλεντιού ενισχύοντας την αίσθηση της ισότητας(Keil & Feld 1994,114) και του «εμείς»²¹².Είναι προφανές ότι τα παραπάνω δεν επιτυγχάνονται ,πλήρως, στο πλαίσιο ενός κέντρου διασκέδασης.

Χρήστος: Θα πας στην πλατεία, στο γάμο, ακάλεστη;

Σάσα: Στην πλατεία πάνε όλοι. Δεν έχει καλεσμένος. Θα έρθεις και εσύ.

Χρήστος: Πως θα γίνει αυτό; Μπορώ;

Σάσα: Ναι σε λέω. Στα Ρομά όλοι πάμε στη πλατεία για να δούμε το χορό. Θα πάμε να κάνουμε χάζι. Θα πάρουμε και τα εγγόνια μαζί. Θα κάνουν πως χορεύουν και αυτά. Και εμείς άμα θέλουμε χορεύουμε κιόλας. Άμα τελειώσει ο κουμπάρος, ο γαμπρός, η νύφη και τα σόγια μετά όλοι μέσα. Και συ μπορείς να χορέψεις άμα θέλεις. Εσένα θα σε πουν σίγουρα.

Χρήστος: Γιατί;

Σ Σάσα: Ε, ξέρουν. Αφού ξένος είσαι. Θα σου πούνε και να καθήσεις

Χρήστος: Τον περιμένεις το γάμο πώς και πώς.

Σάσα: Αμπέ Χρήστο, εγώ γιαγιά είμαι τι να περιμένω. Θα πάρω το καρεκλάκι μου και θα βγω στη πλατεία να δω το χορό, να κάνω χάζι να δω να ρίχνουν τα κίουμπέκια(κοιλίες) στο τσιφτετέλι. Δεν μπορώ τώρα αλλιώς θα έριχνα και ένα χορό. Τίποτα δε σε λέει κανένας. Τώρα μ' αυτά τα κέντρα τι κακό! Μπορώ εγώ γριά γυναίκα να πάω στη ταβέρνα; Οι νέοι τώρα θα πάνε του Βυζιώτη στο Ορμανλί, θα πάνε στη 'Μακεδονία. Τι τα θέλουν; Γάμος είναι στη πλατεία.

²¹² Πβ. De Vos 1975.

9.3 Οι μουσικοί του χορευτικού γεγονότος

Στο γλέντι του γάμου παλιότερα έπαιζαν ζουρνάδες, ενώ σήμερα παίζουν κυρίως κομπανίες ηλεκτρικών οργάνων γνωστές απλά ως «κλαρίνα» και αποτελούνται από κλαρίνο, αρμόνιο, ντραμς, τραγουδιστή και αρκετές φορές βιολί. Η αλλαγή αυτή στις προτιμήσεις και η προσθήκη νέων μουσικών οργάνων²¹³ ως προς τα μουσικά όργανα σηματοδοτεί ένα νεωτερικό προσανατολισμό της γαμήλιας τελετουργίας που, όμως, συνυπάρχει με την παραδοσιακότητα (Αυδίκος 2002α,208)²¹⁴. Σε μικρό ποσοστό έχουμε και τη συνύπαρξη των δύο μουσικών σχημάτων. Οι ζουρνάδες και τα νταούλια παίζουν κατά την αποχώρηση της νύφης από το σπίτι και στην πατινάδα²¹⁵ προς την εκκλησία, ενώ το βράδυ τα κλαρίνα αναλαμβάνουν το επίσημο γαμήλιο γλέντι.

Οι ζουρνατζήδες και οι νταουλτζήδες είναι αποκλειστικά από το μαχαλά. Περίπου η ίδια εικόνα επικρατεί και για τα «κλαρίνα» αφού τα τελευταία χρόνια έχουν εμφανιστεί νεώτεροι οργανοπαίκτες²¹⁶ ηλεκτρικών οργάνων από το μαχαλά. Συνήθως, στους γάμους του μαχαλά ο βασικός κορμός της κομπανίας-αν όχι όλη- προέρχεται από το μαχαλά. Μια κίνηση επίδειξης και αύξησης του κύρους εκείνου που κάνει το γάμο, είναι η πρόσκληση μουσικών-κυρίως τραγουδιστών- έξω από το μαχαλά.

Αυτοί οι μουσικοί συνιστούν ένα ιδιότυπο δίκτυο μουσικών, που μία από τις αγορές του-ίσως η κυριότερη- είναι οι ρόμικοι γάμοι, και

²¹³ Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του γλεντιού με τα νέα μοντέρνα μουσικά όργανα είναι η επιτέλεση του τραγουδιού. Ο ζουρνάς με τον οξύ και διαπεραστικό του ήχο δεν βοηθά την επιτέλεση του τραγουδιού. Στον αντίποδα το τραγούδι από κάποιον επαγγελματία συνυπάρχει με τα υπόλοιπα όργανα αφού και το ίδιο ενισχύεται από τα ηλεκτρικά ηχητικά συστήματα.

²¹⁴ Σύμφωνα με τον Αυδίκο(2002,208) η αυστηρή οριοθέτηση των πόλων «παράδοση και μοντερνικότητα» αποτελεί αϊστορική πράξη «καθώς συχνά κάθε πόλος υπάρχει στο κέλυφος του άλλου». Επίσης, ορισμένοι μελετητές αμφισβητούν την ταύτιση με τον αστικό χώρο. Πβ. Faubion 1993, Αυδίκος 2002α.

²¹⁵ Πβ. Cowan 1998.

²¹⁶ Πριν από την εμφάνιση μουσικών από το μαχαλά, οι Ρομά προσκαλούσαν στους γάμους τους μουσουλμάνους κλαριντζήδες από την Καλκάντζα(Ηφαιστο) Κομοτηνής και την Ξάνθη. Τέτοιοι ήταν ο Σολ Χασάν και ο Ντεμίρ.

κατάγονται από διάφορα μέρη: Λάρισα, Κατερίνη, Θεσσαλονίκη κ.ά.²¹⁷. Το σημαντικό είναι, ότι αυτό το δίκτυο έχει διαμορφώσει ένα μουσικό μόρφωμα από διάφορα μουσικά γένη π.χ. παραπονιάρικα, καμπίσια, νησιώτικα, τσάμικα κ.ά. Το μόρφωμα αυτό χαρακτηρίζεται από μια ιδιότυπη επιτέλεση και από συγκεκριμένο ύφος που φαίνεται ότι απηχεί διάφορες κατηγορίες Ρόμηδων, Γύφτων και Τσιγγάνων. Δεν αποτελεί σκοπό της παρούσας εργασίας η μελέτη αυτού του μορφώματος αλλά, γενικώς, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε τα εξής:

- α. Συγκροτήθηκε και διαμορφώθηκε στα κέντρα της πλατείας Βάθη και Καραϊσκάκη της Αθήνας, όπου από τη δεκαετία του 1960 συναθροίζονταν εσωτερικοί μετανάστες από τη Θεσσαλία, την Ήπειρο και τη Στερεά.
- β. Συνδέεται άμεσα με την παραγωγή των νεοδημοτικών, γυφτοδημοτικών, γυφτολαϊκών, νεοπαραδοσιακών τραγουδιών.
- γ. Διαχύθηκαν από τα κέντρα της Αθήνας προς την περιφέρεια μέσω της δισκογραφίας, των ζωντανών εμφανίσεων και των πανηγυριών.
- δ. Κύριοι εκφραστές του είναι πολύ γνωστοί ρόμηδες μουσικοί π.χ. Σαλέας, Σούκας, Βασιλόπουλος κ.ά.

Το σίγουρο είναι, ότι το σχετικά νέο μουσικό μόρφωμα έγινε ευρύτερα γνωστό μέσω της δισκογραφίας των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης αλλά και της ίδιας της κινητικότητας του μουσικών. Η διεύρυνση αυτού δικτύου είχε άμεσο αντίκτυπο στα χορευτικά γεγονότα πολλών περιοχών, κατά συνέπεια και στο χορό στο γαμήλιο γλέντι των Ρομά της Ηράκλειας. Το στοιχείο αυτό που, επίσης, επηρεάζει θετικά την επιτυχία του γάμου αλλά και των χορευτικών γεγονότων στο σύνολό τους είναι η εντοπιότητα των μουσικών του μαχαλά. Οι μουσικοί προέρχονται από τους κόλπους της κοινότητας και είναι πρόσωπα οικεία που όλοι τους αντιμετωπίζουν με σεβασμό. Αναπτύσσεται ένας μεγαλύτερος βαθμός οικειότητας και αμοιβαιότητας μεταξύ μουσικών και χορευτών που προκύπτει ως παράγωγο της εντοπιότητας. Από τη μια μεριά, για το χορευτή ο μουσικός του είναι «δικό του παιδί» που θα συνδράμει στην

²¹⁷ Ορισμένα παραδείγματα είναι οι τραγουδιστές Τόλιας, Τρομάρας και Γεωργούλης καθώς επίσης και ο βιολιντζής Σάββας.

επιτυχημένη επιτέλεση των χορευτικών πρακτικών. Από την άλλη για το μουσικό ο μαχαλάς είναι ο χώρος όπου αναγνωρίζεται η μουσική του δεξιότητα και η συμβολή του πέρα από φυλετικά ή άλλα στερεότυπα. Η πραγματικότητα αυτή αποτυπώνεται τόσο σε ηθικό όσο και σε υλικό επίπεδο.

*Χρήστος: Σου αρέσει να παίζεις μέσα στο μαχαλά ή έξω;
Χρυσός: Εδώ μ' αρέσει στο μαχαλά το δικό μας γιατί ξέρουν, έχουν αυτιά.
Χρήστος: Τι εννοείς;
Τα Ρομά εδώ στο μαχαλά το νιώθουν ψυχικά το θέμα.
Χρυσός: Ελεύθερα παίζω εδώ. Ότι θα παίξω αμέσως θα το πιάσουνε. Αλλά και γω ξέρω τι θέλουν.
Χρήστος: Στο γάμο στον μαχαλά κάνετε συμφωνία ή ότι πάρετε;
Χρυσός: Ποτέ! Αφού ξέρουμε ότι θα πέσει χαρτούρα. Αυτό το κάνουμε σε κάποια χωριά που δεν δίνουν. Στη αγορά θα κάνουμε συμφωνία ,λεφτά αυτοί δεν δίνουν. Στο μαχαλά είναι τα περισσότερα λεφτά. Ούτε να σε προσβάλουνε, ούτε γύφτο να σε πούνε. Τίποτα. Σε σέβονται αλλά και εμείς την προσέχουμε τη δουλειά.*

9.4 Γαμήλια χορογραφία

Η στέψη πραγματοποιείται το μεσημέρι ή νωρίς το απόγευμα. Στη συνέχεια το ζευγάρι των νεόνυμφων με τους συγγενείς κατευθύνεται για τις καθιερωμένες φωτογραφίες. Στο μεταξύ αρχίζουν και οι προετοιμασίες για την τακτοποίηση της της πλατείας: τοποθέτηση τραπεζιών, φαγητού κλπ. Η τέλεση του γάμου είναι ένα δύσκολο εγχείρημα που κινητοποιεί πολλά μέλη της κοινότητας και επιτυγχάνεται μέσα από την αμοιβαιότητα και την αλληλεγγύη. Με την προετοιμασία και τη διεκπεραίωση του γαμήλιου γλεντιού απασχολούνται χωρίς αμοιβή αρκετά άτομα.

Έχουμε δικά μας άτομα και μας βοηθάνε. Στρώνουν την πλατεία, αφήνουν χώρο για πίστα, σερβίρουνε, κόβουνε

σαλάτες, γενικά ό,τι χρειαστεί. Τις καρέκλες και τα τραπέζια τα νοικιάζουμε πάλι από δικά μας παιδιά, από το μαχαλά. Οι ψησταριές και οι καντίνες πάλι από δικούς μας. Στο δικό μου γάμο θα' ρθεις εσύ, στο δικό σου εγώ. Έτσι πάει(Λατσός).

Το βραδάκι όλα είναι έτοιμα να αρχίσει το γαμήλιο γλέντι που αποτελεί την κορύφωση της τελετουργίας. Οι καλεσμένοι προσέρχονται στα τραπέζια που είναι στρωμένα με πλαστικά τραπεζομάντηλα, ενώ οι μη καλεσμένοι ακροβολίζονται ώστε να έχουν καλή οπτική γωνία προς την πίστα. Υπάρχει περίπτωση να εμφανιστούν και πλανόδιοι μικροπωλητές στην άκρη της πλατείας, οι οποίοι πουλούν παιχνίδια, μαλλί της γριάς και άλλα μικροπροϊόντα. Το φαγητό σερβίρεται σταδιακά και οι μουσικοί αρχίζουν να παίζουν σκοπούς σε ελεύθερο ρυθμό, καθιστικά²¹⁸ και ταξίμια²¹⁹.

Η έναρξη του γαμήλιου γλεντιού σηματοδοτείται από την έλευση των νεονύμφων και των συγγενών τους. Μετά το κόψιμο της τούρτας ανοίγει ο χορός. Πρώτα χορεύει ο κουμπάρος, στη συνέχεια η νύφη και ο γαμπρός και τελευταία οι συγγενείς τους. Κατά τη διάρκεια της τελετουργικής φάσης ο χορός που κυριαρχεί είναι ο συρτός(Λουτζάκη 1983-85). Οι μελωδίες και τα τραγούδια που συνοδεύουν το συρτό είναι πολύ γνωστές, επικράτησαν σε πολλές περιοχές του ελλαδικού χώρου και ταυτίστηκαν με το γαμήλιο γλέντι, π.χ. *ωραία που η νύφη μας*. Πέρα από αυτές τις μελωδίες, ιδιαίτερα αγαπητά είναι τα αργά τραγούδια που αποκαλούνται από τους μουσικούς συρτά του Παγγαίου: *το ανεστάκι*, *Βαριά είναι τα ξένα*, κ.ά. Σε δίσημο ρυθμό²²⁰ και σε πιο γρήγορη ρυθμική αγωγή είναι μελωδίες, όπως π.χ. *τα ευζωνάκια*, αλλά και νησιώτικες μελωδίες(π.χ. *Αρμενάκι*, *ντάρι-ντάρι* κ.ά.).

Η προσοχή όλων είναι στραμμένη προς το χορό των νεονύμφων και των υπολοίπων. Όμως, στον αέρα πλανάται μια αίσθηση αναμονής και

²¹⁸ Οι ζουρνατζήδες αποκαλούν αυτούς τους σκοπούς *οτούρ χαβασί* που σημαίνει στα τούρκικα καθιστικά(οτούρ=κάθομαι).

²¹⁹ Στα τούρκικα ο μουσικός αυτοσχεδιασμός.

²²⁰ Στη ορολογία των μουσικών αυτή η συγκεκριμένη μορφή του δίσημου συρτού ονομάζεται ρούμπα.

ανυπομονησίας. Πραγματικά, μόλις αυτή η τελετουργική φάση ολοκληρωθεί η ατμόσφαιρα αλλάζει και μια ενέργεια απελευθερώνεται και διοχετεύεται στο χορό. Σ' αυτή την κοσμική φάση(Λουτζάκη ό.π.) του γάμου ο πρώτος χορός είναι ,συνήθως, το τσιφτετέλι. Τα τραπέζια αδειάζουν και όλοι χορεύουν τσιφτετέλι σε ομάδες. Η πλατεία αναστατώνεται. Χορός στο κέντρο της αλλά και στις άκρες της. Πρόσωπα χαρούμενα, εκφράσεις ικανοποίησης και προσήλωση στο χορό. Στη συνέχεια της βραδιάς, θα επανέλθουν και πάλι οι κυκλικοί χοροί²²¹, τα *τούρκικα*, τα *βουλγάρικα*, τα *γέρικα*, τα *θρακιώτικα*, τα *ποντιακά*, τα *γκαγκαβούζικα*, τα *νησιώτικα* όπως οι ίδιοι οι Ρομά τους ορίζουν. Άνδρες και γυναίκες όρθιες χορεύουν με τσιγάρα και μπίρες στα χέρια. Μικρά παιδιά λικνίζονται στους ρυθμούς των χορού και της μουσικής. Προπώσεις, χειρονομίες, αστεία, πειράγματα αλλά όχι παρεξηγήσεις.

Μια «άτακτη» χορογραφία εξελίσσεται²²². Οι χορευτές συνεπαίρνονται από τη μουσική ,παραδίνονται σε αυτή²²³ και προσαρμόζονται στο ρυθμό για να τον μετατρέψουν σε χορό. Κανείς δεν ρωτά για το όνομα του χορού. Το σώμα των χορευτών πάλλεται συντονισμένα στο χώρο και στο χρόνο γεγονός που φέρνει κοντά τα άτομα με την ομάδα(Mc Neill 1995).

Επικρατεί μια εικόνα ενορχηστρωμένης, χορογραφικής, και όχι μόνο-,αταξίας όπου οι συμβάσεις απενεργοποιούνται και οι οποίες διακρίσεις αναστέλλονται προσωρινά. Οι χορογραφίες που αναπτύσσονται στο πλαίσιο του γαμήλιου γλεντιού θα μπορούσαν , με

²²¹ Αυτό έρχεται σε αντίθεση με ότι αναφέρει η Λυδάκη(2006,271), « Οι Τσιγγάνοι, παρά το γεγονός ότι έχουν υιοθετήσει πολλά στοιχεία από τις παραδοσιακές κοινωνίες της Ελλάδας, δεν χορεύουν κυκλικούς χορούς και αυτό προξενεί κατ' αρχήν έκπληξη». Το συμπέρασμα αυτό, προφανώς, συνάγεται από το χώρο της έρευνας της συγγραφέως(Αγ. Βαρβάρα και Λιόσια) και δεν έχει καθολική ισχύ. Για τα χορευτικά σχήματα στην Ελλάδα Πβ. Ζωγράφου 2003α , Λουτζάκη 1985, Πραντσιδη 2005.

²²² Η επιτέλεση των γαμήλιων χορογραφιών εκδηλώνεται με εντελώς διαφορετικό τρόπο όταν παίζουν οι ζουρνάδες. Οι οργανοπαίκτες βρίσκονται στο μέσον του κύκλου ή της πλατείας κινούμενοι ελεύθερα κι έχουν άμεση επαφή με τον πρωτοχορευτή και τους υπόλοιπους χορευτές. Η χορογραφία με τα κλαρίνα έχει πιο στατικό χαρακτήρα αφού η θέση της μουσικής κομπανίας είναι δεδομένη και μόνιμη για όλη τη διάρκεια του χορευτικού γεγονότος.

²²³ Πβ. Thomas(2003,182).

γενικούς όρους να χαρακτηριστούν, σαν χορογραφίες ισοτιμίας και ισότητας. Οι έννοιες «ισοτιμία και ισότητα» συνιστούν σημαντική όψη της ζωής των Ρομά, καθώς λειτουργούν ως ένα μέσο συντονισμού και καθιέρωσης των αμοιβαίων σχέσεων μέσα στο μεγαλύτερο σύνολο(Adams 1975,170, Keil & Feld 1994,114). Σε τελική ανάλυση είναι δύο βασικές αναπαραστάσεις μέσω των οποίων συγκροτείται η πολιτισμική ταυτότητα των Ρομά. Στην κυριολεξία εμπεδώνεται μια ατμόσφαιρα που δεν αφορά μόνο τους συμμετέχοντες ,με τον ένα ή το άλλο τρόπο, στο γάμο αλλά το μαχαλά στο σύνολό του. Πολλά απ' τα δομικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά της γαμήλιας ομοιάζουν ή και ταυτίζονται με αυτά του πανηγυριού²²⁴.

*Έτσι είναι ο γάμος στο μαχαλά. Δε ζηλεύμαστε,
είμαστε ενωμένοι. Έτσι είναι το συνήθειο το δικό
μας(Λαδά).*

Το χορευτικό γεγονός του γάμου μεταβαίνει σταδιακά από «την ιεραρχία στην ισότητα»(Turner 1969, Cowan 1998,143) και αποκτά χαρακτηριστικά συνεργασίας και εξισωτισμού, γεγονός που βοηθά στο να μεταβεί η κοινότητα σε κατάσταση παρόμοια μ'αυτή που ο Turner(1974) ονομάζει

²²⁴ Η πανήγυρη της Ηράκλειας αιώνες τώρα πραγματοποιείται πάντα την πρώτη Πέμπτη μετά το Δεκαπενταύγουστο και κλείνει τη Δευτέρα με αγώνες πάλης. Αποτελεί ένα σταθμό για τον κύκλο του χρόνου της μικτής κοινότητας και είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιστορία του Ηρακλειώτικου χώρου. Οι Ρομά πληροφορητές ανέφεραν συχνά ότι παλαιότερα τα γλέντια στη διάρκεια της πανήγυρης συγκροτούσαν ένα πεδίο χορευτικής συνεύρεσης μαχαλά και αγοράς. Τώρα, η πανήγυρη έχει αποκλειστικά ψυχαγωγικό και εμπορικό χαρακτήρα γεγονός που οι Ρομά το αντιλαμβάνονται ως φαινόμενο πολιτισμικής πτώσης. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι στο πλαίσιο της πανήγυρης δεν λαμβάνει χώρα κάποιος πάνδημος κοινοτικός χορός με τη συμμετοχή των επιμέρους εθνοτικών ομάδων ή κάποιων απ' αυτές. Επίσης δεν υπάρχουν άλλα, μικρότερης κλίμακας θρησκευτικά πανηγύρια που να αφορούν σε κάποια ομάδα, στο μαχαλά ή στην αγορά

Τα γλέντια την περίοδο της πανήγυρης ελάμβαναν χώρα στα καφενεία ή στα *σεριά* τα οποία ήταν αυτοσχέδιες κατασκευές από ψάθα. Εκεί έπαιζαν διαφόρων ειδών μουσικά σχήματα ,(ζουρνάδες , κλαρίνα, λαϊκά) και προσκαλούνταν πολλές 'φίρμες' και ντιζές της εποχής. Αρκετές φορές γλεντούσαν και με τα τζουκ-μποξ και πέρα από τα άλλα είδη χορεύανε τα λεγόμενα ευρωπαϊκά Τα χορευτικά γεγονότα στα καφενεία αποτελούσαν υποπλάισια του γενικότερου πλαισίου της πενθήμερης πανήγυρης Η πανήγυρη όπως περιγράφεται από τους πληροφορητές υπήρξε ένα θύλακας, όπου συνυπήρχαν σε ένα δυναμικό πλαίσιο αρκετοί ετερογενείς πόλοι , παλιό/νέο, παραδοσιακό/μοντέρνο, τελετουργία/διασκέδαση ,αστικό/χωριάτικο, , μη εμπορικό/εμπορικό, ελληνικό/ευρωπαϊκό .

communitas. Αυτή η κοινωνική κατάσταση ενισχύεται και από την απουσία διακρίσεων²²⁵ σε δύο βασικούς τομείς της γαμήλιας χορογραφίας:

α. Στον περιορισμένο ρόλο της παραγγελίας ενός τραγουδιού ή ενός χορού. Τα άτομα που νομιμοποιούνται να παραγγείλουν στο γαμήλιο γλέντι είναι οι άμεσα εμπλεκόμενοι με το ζευγάρι(άντρες κυρίως), χωρίς όμως αυτό να είναι απόλυτο. Σε κάθε περίπτωση η παραγγελία δεν συνεπάγεται και μια ατομική ή αποκλειστική επιτέλεση. Όταν ένας παραγγέλνει έχουν το δικαίωμα να χορέψουν. Η πρακτική αυτή αποκτά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά, αφού είναι ένα στοιχείο το οποίο σύμφωνα με τις αντιλήψεις των Ρομά διαφοροποιεί τις δικές τους χορευτικές πρακτικές απ' αυτές των Τσιγγάνων.

Τι είμαστε; Σαν τους Τσιγγάνους ή σαν το Αλλημπέκιοι²²⁶; Παραγγελία, σου λέει. Δεν θα χορέψει άλλος. Τι θα πει παραγγελία; Γιατί; Χαλά το χορό; Α! Στο μαχαλά δεν έχει τέτοια. Μόνος του κανένας. Στο μαχαλά δεν έχει παραγγελία. Ένα θα παραγγείλει αλλά όλοι θα χορέψουμε. Ούτε παραγγελίες ούτε παρεξηγήσεις(Λελέκης).

β. Οι συχνές αλλαγές στο *μπάσι*²²⁷, στη θέση δηλαδή του πρωτοχορευτή, και η απουσία της κατά φύλο ή κατά ηλικία διάκρισης. Ενώ ένας κυκλικός χορός εξελίσσεται μετά από ένα εσωτερικά καθορισμένο, και σχετικά σύντομο, χρονικό διάστημα, ένα άλλο άτομο, άντρας ή γυναίκα, αποσπάται από κάποιο άλλο σημείο του κύκλου και πάει στο *μπάσι*.

²²⁵ Ως ένα βαθμό αυτό ισχύει και για τις κατά φύλο διακρίσεις στα χορευτικά γεγονότα. Συγκεκριμένα, στο παρελθόν οι γυναίκες του μαχαλά είχαν αποκλειστική συμμετοχή σε δύο έθιμα του κύκλου του χρόνου: στις 8 Ιανουαρίου, το μπάνπιντεν(ημέρα της μαμής, (Πβ. Μέγας 1952) και αμέσως μετά την Καθαρά Δευτέρα, το τρούμερο(τριήμερο). Ο χορός των γυναικών αποτελούσε την κορύφωση αυτών των εθίμων. Από τις περιγραφές των πληροφορητών προκύπτει ότι ούτε η επιτέλεση του χορού από τις γυναίκες ούτε οι γενικότεροι κώδικες συμπεριφοράς τους στο δημόσιο χώρο της πλατείας χαρακτηρίζονταν από αυστηρές συμβάσεις και απαγορεύσεις. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι γυναίκες του μαχαλά έπαιζαν μεγάλα ντέφια και συνόδευαν έναν άντρα μουσικό που έπαιζε την τοπική λύρα(την ονομάζανε κεμανέ, κεμανία ή γκούντα(Πβ. Ρόμπου-Λεβίδη 2004 για την περίπτωση του Άγγιστρου Σερρών).Αυτό συνέβαινε στις ονομαστικές εορτές, κατά τις οποίες ομάδες γυναικών περιφέρονταν από σπίτι σε σπίτι χορεύοντας, τραγουδώντας και πίνοντας.

²²⁶ Το Αλλημπέκιοι είναι συνοικία των Σερρών, όπου κατοικούν γύφτοι διαφορετικοί ,απ' ό,τι λένε οι ίδιοι, από της Ηράκλειας. Βλ. Hunt 2002.

²²⁷ Στα τουρκικά σημαίνει κορυφή

Επίσης, ένας μεγαλύτερος άνδρας μπορεί να τοποθετήσει το παιδί του, αγόρι ή κορίτσι, στη θέση του πρωτοχορευτή.

*Χρήστος: Πολύ λίγο δεν μένει στο μπάσι ο μαχαλά;
Παππούς: Εσύ θα χορέψεις θα πας λίγο παρακάτω μετά εγώ πάλι.
Υπάρχει ωράριο στο χορό για να χορέψουν όλοι. Να εγώ χορεύω
στο μπάσι, παίρνω την κυρά τη βάζω μπροστά. Θέλω να βγάλω
το κορίτσι, να το δείξω, το βάζω μπροστά. Δεν υπάρχει πρόβλημα.*

9.5 Γαμήλιο γλέντι και εξωτισμός

Στην πράξη εντοπίζονται ορισμένα, περιορισμένης έκτασης, πεδία επικοινωνίας δια του χορού μεταξύ της αγοράς και του μαχαλά²²⁸. Μια ενδιαφέρουσα αλλά και ατελής μορφή επικοινωνίας που ενεργοποιείται κατά το γαμήλιο γλέντι των Ρομά είναι αυτή η οποία βασίζεται στη μονοδιάστατη σχέση χορευτή/Ρομά και θεατή-παρατηρητή /μπαλαμού.

Οι μπαλαμοί βρίσκονται γύρω και σε μικρή απόσταση από το χώρο του γαμήλιου γλεντιού, στην προκειμένη περίπτωση την πλατεία του μαχαλά. Ο γάμος, η μουσική και ο χορός του συνιστούν αφορμές για την υπέρβαση των ορίων του μαχαλά, γεγονός όχι και τόσο σύνηθες για τους μπαλαμούς. Το κίνητρο της δράσης αυτής εδράζεται στον εξωτισμό, δηλαδή στην αξιωματική εννοιολόγηση του άλλου ως εγγενώς διαφορετικού, στατικού, δίχως ιστορία κ.λ.π. (Herzfeld 1998, xiv).

Να δούμε τα γυφτάκια που χορεύουν. Χορεύουν καλά οι άτιμοι», εμείς δεν χορεύουμε έτσι.

Με τον τρόπο αυτό η χορευτική/πολιτισμική διαφορά μετατρέπεται σε στοιχείο εντυπωσιασμού (Herzfeld 1998, Savigliano 1995)²²⁹.

228 Ένα τέτοιο πεδίο είναι και ο γάμος, στην περίπτωση που κάποιος από την αγορά είναι καλεσμένος ή κουμπάρος σε γάμο του μαχαλά. Τότε, αυτός τίθεται στο κέντρο της προσοχής όχι τόσο λόγω κάποιας χορευτικής δεινότητας, αλλά γιατί η παρουσία του και μόνο τονώνει το κοινωνικό status του νοικοκύρη.

229 Για την «εξωτικοποίηση» των Ρομά, κυρίως στη λογοτεχνία, βλ. Trumbener 1995.

Λαμβάνοντας υπόψη ότι οι άλλοι θεωρούν τους Ρομά σε σχέση με τα έθιμα, τη μουσική και το χορό, περισσότερο «παραδοσιακούς» θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε μια υπόθεση. Ο εξωτισμός, πιθανώς, πηγάζει και από την διαφορετική εννοιολόγηση του όρου «παράδοση». Η ρητορική περί «παράδοσης» ενσωματώνεται στο λόγο και στην πρακτική της αγοράς (Βλάχων, προσφύγων και άλλων) με ένα σαφώς ρομαντικό και στατικό φορτίο. Η χορευτική παράδοση του μαχαλά αποτελεί την αφορμή για την εμφάνιση γηγενούς εξωτισμού. Οι Ρομά δεν έχουν σχέση με την παραπάνω ρητορική, διότι είναι μέσα σ' αυτή και, στο μέτρο που συμμετέχουν σε μια τέτοια συζήτηση, το κάνουν γιατί το επιβάλλει η άλλη ομάδα, των Βλάχων (Νιτσιάκος 2003).²³⁰ Με λίγα λόγια, η παράδοση συγκροτείται και υποστηρίζεται ρητορικά από άτομα ή ομάδες²³¹ που την χρειάζονται για άμεσους ή έμμεσους σκοπούς.

Κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, ο όρος «παράδοση» στο μαχαλά ήταν ανενεργός. Οι λίγοι που χρησιμοποιούσαν τον όρο και μέρος της ρητορικής της ήταν συγκεκριμένοι μουσικοί. Αυτό δεν είναι τυχαίο, αφού οι μουσικοί αυτοί είχαν μακροχρόνια συνεργασία με αστικά χορευτικά συγκροτήματα τόσο στην περιφέρειά τους όσο και στη Αθήνα (π.χ. Δόρα Στράτου και σχετικά πρόσφατα με το Λύκειο των Ελληνίδων). Είχαν έρθει σε επαφή με νεωτερικά φαινόμενα, έγιναν μέρος αυτών και η ρητορική περί παράδοσης τους εξασφάλιζε την επιβίωση τους. Για τους Ρομά η παράδοση βιώνεται και το δίπλο παράδοση/νεωτερισμός δεν προσλαμβάνεται ως διχοτόμηση και δίλημμα. Είναι τόσο παραδοσιακοί όσο και μοντέρνοι ανάλογα με τα πλαίσια αναφοράς και τα ιδιαίτερα συμφέροντά τους στο χώρο και στο χρόνο.

²³⁰ Προεκτείνοντας, θα λέγαμε ότι η μουσική ως επάγγελμα (ή και με άλλα «παραδοσιακά» επαγγέλματα) και τελικά ως αναγκαιότητα αποδομεί μερικώς την «παράδοση» ως έννοια υπερβατική. Πβ. Δέλτσου (2001, 201-208).

²³¹ Πάντως, φαίνεται ότι η γενική ρητορεία για την παράδοση την οποία προωθεί το έθνος-κράτος μέσω των δομών του (πχ η εκπαίδευση) προς τα μέλη του δεν είχε μεγάλη απήχηση στο μαχαλά. Ίσως, γιατί το έθνος-κράτος αντιμετώπισε τον μαχαλά σαν περιθώριο ή γιατί ο μαχαλάς έθεσε τις επιταγές της ρητορείας αυτής στο περιθώριο.

Η μονομερής συζήτηση για την «παράδοση»–τη χορευτική αναγνώριση, τον εξωτισμό και την απόκριση σ' αυτόν- κινητοποιεί το μαχαλά σε μια διαδικασία διαπραγμάτευσης της ταυτότητας έχοντας ως αιχμή το χορό, ο οποίος ως μια αναπαραστατική πρακτική βοηθά να κατανοήσουμε πώς μια ομάδα νοηματοδοτεί, σχηματίζει και διαπραγματεύεται την πολιτισμική του ταυτότητα(Desmond 1997).

Κεφάλαιο 10^ο Οι χορευτικές μορφές στο μαχαλά

10.1 Εισαγωγή

Το χορευτικό φαινόμενο στο μαχαλά- αλλά και γενικότερα στην Ηράκλεια-, σχετίζεται άμεσα με το πολιτισμικό ήθος της κοινότητας και με τις ιστορικές συνθήκες της διαμόρφωσής του. Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο (2003,102): «ο χορός, όπως και κάθε πολιτισμικό φαινόμενο παραπέμπει στην τοπικότητα, σε μια τοπική κλίμακα πολιτισμικής έκφρασης και στην εντοπιότητα, στην αίσθηση δηλαδή και τη συνείδηση μιας ιδιαίτερης καταγωγής και ταυτότητας που αντιστοιχεί σ' έναν τόπο». Ο χορός, λοιπόν, στην ευρύτερη περιοχή φέρει σαφώς τα σημάδια μιας ιδιαίτερης τοπικότητας²³² και τα ιδεολογικά αποτυπώματα της εντοπιότητας, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή μετά την τελική συγκρότηση των εθνικών κρατών στην περιοχή των Βαλκανίων, κατά την οποία η Ηράκλεια από ακμάζουσα πόλη-παζάρι της Οθωμανικής αυτοκρατορίας μετατρέπεται σε παραμεθόριο κωμόπολη τους Ελληνικού κράτους .

Η χορευτική εμπειρία στο μαχαλά διακρίνεται από μεγάλη ρευστότητα, τόσο στο επίπεδο της ονοματοδοσίας του χορού όσο και στη διαδικασία ταξινόμησής του στις τοπικές «ταξινομικές κατηγορίες». Η ντόπια ταξινομική λογική διέπεται από άκρως ελαστικές αρχές. Έτσι, για τους Ρομά οι όροι απεικονίζουν ή/και δηλώνουν στιγμές και λειτουργίες και δεν έχουν παγιωμένο και μόνιμο χαρακτήρα. Έτσι, η χοροί δεν νοούνται σαν μονολιθικές και μόνιμες «ονομασίες», αλλά ως προϊόντα μιας διαρκούς διαπραγμάτευσης και (επανα)καθορισμού της πολιτισμικής ταυτότητας. Οι Ρομά δεν αξιώνουν ούτε την πατρότητα ούτε την αποκλειστικότητα των χορών. Στη δική τους ματιά όλοι οι χοροί είναι

²³² Πβ. Ρόμπου –Λεβίδη (1999) για την περίπτωση του Έβρου.

όλων. Είναι τόσο δικοί τους όσο και των άλλων-Βλάχων²³³ και γενικότερα των μπαλαμών της Ηράκλειας- και δεν τους διακρίνουν σε παραδοσιακούς ή μη παραδοσιακούς. Ο χορός τους είναι πλαισιωμένος, αλληλεπιδρά με τα συμφραζόμενα και η μορφή του εξαρτάται άμεσα απ' αυτά²³⁴.

Είναι φανερό, ότι η εντόπια ρόμικη αντίληψη και λογική απέχει πολύ από την αντίστοιχη των ατόμων, των ομάδων και των φορέων που εμπλέκονται σε ένα πολύπλοκο και ιδιόμορφο δίκτυο πολιτικής οικονομίας του χορού που αναπτύχθηκε σταδιακά μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Το σημαντικό είναι για τους Ρομά ο ίδιος ο χορός, οι πολιτισμικές, κοινωνικές και συμβολικές του διαστάσεις και όχι τόσο η απόλυτη αντιστοιχισή του με κάποιους αυστηρά καθορισμένους όρους. Είναι χαρακτηριστικό, ότι οι περισσότερες γυναίκες-και αρκετοί άντρες- δεν γνωρίζουν τα ονόματα πολλών χορών, χωρίς αυτό να το θεωρούν πρόβλημα.

²³³ Για του χορούς των Βλαχόφωνων στην περιοχή των Σερρών Βλ. Πανοπούλου 2003.Πβ. Καλλίγνωμος 2004.

²³⁴ Είναι χαρακτηριστική η σκηνή που εκτυλίχθηκε σε γλέντι που πραγματοποιήσαμε με τους φοιτητές μου της ειδικότητας ελληνικών χορών του Τ.Ε.Φ.Α.Α. του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας στο πλαίσιο τετραήμερης αποστολής στην Ανατολική Μακεδονία με σκοπό την άσκηση στην επιτόπια έρευνα. Σε μια ταβέρνα στα Χρυσοχώραφα, ένα χωριό πολύ κοντά στην Ηράκλεια προς τη λίμνη Κερκίνη, βρεθήκαμε με χορευτές και μουσικούς από το μαχαλά με σκοπό να φάμε και να χορέψουμε μαζί. Το γλέντι είχε ανάψει όταν οι ζουρνατζήδες άρχισαν να παίζουν σε αργό ρυθμό το χορό *ζαχαρούλα*. Ο χορός σύμφωνα με τη υπερτοπική αντίληψη των χοροδιδασκάλων εντάσσεται στους βλάχικους χορούς και η καταγωγή εντοπίζεται στην περιοχή της Βέροιας. Γενικά όμως, έχει επικρατήσει και χορεύεται από πολλούς βλάχικους χορευτικούς συλλόγους, ανάμεσα σ' αυτούς και στις Σέρρες. Η Κατίνα, μια 60χρονη γυναίκα ζουρνατζή, σηκώθηκε και άρχισε να χορεύει, όχι όμως στα βήματα της *ζαχαρούλας*- όπως τουλάχιστον είναι γνωστά από τους συλλόγους-αλλά, αβίαστα και φυσικά προσάρμοσε τη μουσική στο πιο οικείο και κατάλληλο γι' αυτή μοτίβο. Η Κατίνα χόρευε τη μελωδία της *ζαχαρούλας* πάνω στα βήματα του χορού *Δράμα βασί* όπως τον χορεύουν στο μαχαλά. Ο χορός αυτός στη αντίληψη των χοροδιδασκάλων κατατάσσεται στους ντόπιους του ν. Σερρών και σαφώς όχι στους βλάχικους. Οι φοιτητές που ήταν στον κύκλο μαζί της, αλλά και αυτοί που βιντεοσκοπούσαν και φωτογράφιζαν το γεγονός, γύρισαν αμέσως το βλέμμα τους σε μένα που εκείνη τη στιγμή κρατούσα την Κατίνα. Ήταν ολοφάνερο ότι αυτό που έβλεπαν τους προκαλούσε έκπληξη, απορία και αμηχανία. Αφού σταμάτησε η μουσική με ρώτησαν με αγωνία: «Δάσκαλε τι γίνεται; Η *ζαχαρούλα* δεν ήταν; Το βλάχικο; Υπάρχει κι' άλλη παραλλαγή που μια μοιάζει με το *Δράμα βασί*;» Το μόνο που πρόλαβα να πω στους φοιτητές ήταν: «ότι ήθελε». Η Κατίνα που είχε αντιληφθεί την ένταση που είχε προκληθεί με παρατηρούσε στο στόμα. Λίγα λεπτά αργότερα, με ρώτησε με σαστισμένο ύφος, «Χρήστο, το έκανα λάθος; Είναι άλλο;» «Μια χαρά χόρεψες. Εμείς μαθαίνουμε από σένα. Όλα καλά», της απάντησα. Η Κατίνα επανέρχεται ξανά: «Αυτό έπαιξαν τα νταούλια, αυτό χόρεψα».Πβ.Λουτζάκη 2004.

Χρήστος: Τι γίνεται με τα ονόματα; Δεν ξέρεις τι χορεύεις;

Α! Για τα ονόματα μη με ρωτάς. Εγώ βλέπω και χορεύω. Οι άντρες ξέρουν τα ονόματα. Πολλές φορές ούτε και αυτοί. Αλλά εμείς έχουμε τους μουσικούς, ό,τι παίζουν θα το πιάσουμε. Αν θα δούμε ένα γέρο να χορέψει πιανόμαστε από πίσω. Μια δυο, το πιάνουμε. Είναι η ράτσα τέτοια.... Τα βουλγάρικα τα ξέρουν οι γυναίκες, όλοι τα ξέρουν... Τα γέρικα είναι επί Τουρκίας δεν τα ξέρουμε καλά. Άμα θα τα δούμε όμως θα τα χορέψουμε. Τα ονόματα τα ξέρεις εσύ. Αφού τα χορεύεις. Δεν τα ξέρεις;

Χρήστος: Όχι όλα. Εδώ εσύ κάνεις κουμάντο. Εσύ είσαι δάσκαλος.

Γριβάδης: Δάσκαλος είσαι, έτσι με είπαν οι ζουρνατζήδες, μ' αυτά έχεις να κάνεις. Τα δικά μας τα χορεύουν και τα λύκεια

Χρήστος: Ποια λύκεια; Το σχολείο;

Γριβάδης: Τις Ελληνίδες.

Χρήστος: Περίμενε! Το χορευτικό εννοείς;

Γριβάδης: Ναι. Εκεί παίζουν τα δικά μας τα παιδιά και χορεύουν τα δικά μας, τα ντόπια.

Χρήστος: Ξανά! Πάμε πάλι! Όταν λες λύκειο εννοείς τα χορευτικά;

Γριβάδης: Ναι.

Χρήστος: Και εγώ εκεί είμαι δάσκαλος. Στη Δράμα

Γριβάδης: Τότες, ξέρεις τα ονόματα. Πώς βρέθηκες εκεί; Βλάχος δεν είσαι;

Χρήστος: Δεν είμαι Βλάχος. Από τη Λάρισα είμαι και καταγωγή οι δικοί μου από την Καρδίτσα.

Γριβάδης: Από τη Λάρισα. Ε! Βλάχος είσαι. Μπράβο και πώς τα χορεύεις τα δικά μας;

Χρήστος: Μ' αρέσουν, γι' αυτό. Να, τώρα δεν μπορώ να βγάλω άκρη με τα ονόματα

Γριβάδης: Δεν πειράζει και αν δεν τα ξέρω όλα τα βλέπω και τα χορεύω.

Είναι σίγουρο, ότι η περιγραφή και η ανάλυση των κατηγοριών ταξινόμησης των χορευτικών μορφών του μαχαλά διαμεσολαμβάνονται και επηρεάζονται από τη δικές μου αντιλήψεις και προβολές για τα πράγματα και την προσωπική μου επαγγελματική ταυτότητα ως χοροδιδασκάλου²³⁵, μουσικού και δόκιμου κοινωνικού επιστήμονα. Όπως η

²³⁵ Πβ. Αудиός 2006.

ρόμικη οπτική-για το χορό αλλά και για μένα- ,έτσι και η δική μου είναι υποκειμενική, μερική, «πιθανή αλλά αβέβαιη, μεροληπτική και ιστορικά θεμελιωμένη»(Cowan 1998,34).

10.2 Εντόπιες αντιλήψεις και ταξινομήσεις

Τα *γέρικα* ως τοπική αναλυτική κατηγορία ενσωματώνουν το Οθωμανικό παρελθόν της Ηράκλειας, πριν από τους από βαλκανικούς πολέμους, και λειτουργούν ως οι «παλιοί χοροί». Εναλλακτικά, οι Ρομά τα ονομάζουν και *τούρκικα*. και είναι: *σεργιάνι*²³⁶ *μαγκουστάρ χαβασί*²³⁷, *καράντα βασί*²³⁸, *δράμα βασί*²³⁹, *τεν κουρί*²⁴⁰, *νταουλαρί τσαλάρ*²⁴¹ κά.

²³⁶ Χορός του γάμου τον οποίο συναντάμε και με τις ονομασίες *Γαλάτα* (Φλάμπουρο, Ανθή), *Νιγρίτα βασί* και *Νιγριπινός*. Ως *Σιγανό* και *Σιργιάνι* τα συναντούμε επίσης και στον Σοχό Θεσσαλονίκης. Βλ. Παπακώστας 2000, Hunt 1998β, Cowan 1998.

²³⁷ Παραλλαγή του χορού *Καραντά Βασί* και της *Γκάνιντας*. Στη Ρομανί σημαίνει Τσιγγάνα. (Τενεκεντζής 1973 Παπακώστας ό.π.).

²³⁸ Κινητικά μοιάζει με το χορό *Γκάνιντα*, ο οποίος είναι ευρέως διαδεδομένος στα χωριά του κάμπου της Ηράκλειας και του Σιδηροκάστρου, αλλά έχει διαφορετική ρυθμική αγωγή. Στα μέσα της δεκαετίας του 1990 σε προγράμματα του πολιτιστικού συλλόγου Βαμβακοφύτου αναφέρονταν και με το όνομα *αργή γκάνιντα* (Παπακώστας 2000).

²³⁹ Ονομάζεται επίσης *Δράμασι χαβασί*, *Δράμαλι χαβασί*, *Δράμσκο*, *Δράμα κετσέκ* και *Δράμα Συρτός* (Παπακώστας 2000).

²⁴⁰ Σημαίνει *ψηλό κορίτσι* και είναι χορός ιδιαίτερη δυσκολίας. Ανήκει σε μια «οικογένεια» χορών πολύ αγαπητών στο ν. Σερρών, σε εννεάσημο ρυθμό και αναγνωρίσιμο κινητικό μοτίβο. Η απόδοση του κινητικού μοτίβου διαφέρει από χωριό σε χωριό. Χοροί που ανήκουν στην ίδια οικογένεια είναι επίσης το *Αϊντίν* (Φλάμπουρο, Ανθή), *Αϊντούνα* (Νεοχώρι), *Σελανίκ* (Βέργη, Βαρώσι), *Καμπάνο Δημητρούλα* (Ν. Πετρίτσι), *Τένκουρι* (Κοίμηση, Ηράκλεια) και *Ορμανλί* (Βαμβακόφυτο, Μελενικίτσι) (Παπακώστας 2000, Hunt 1998α).

²⁴¹ Η ονομασία σημαίνει τα νταούλια παίζουν ή τα νταούλια χτυπούν. Υπάρχει μια σύγχυση ανάμεσα στο σκοπό του *Νταουλαρί τσαλάρ* και του *Καραϊσού* (ή *Καραγιουσούφ*). Οι σκοποί μοιάζουν πολύ μεταξύ τους αλλά δεν είναι εντελώς όμοιοι. Ο πρώτος ακολουθεί την μελωδική γραμμή του χορού της *Μαρίας* από την Αλεξάνδρεια (Γιδάς) Ημαθίας, ενώ ο δεύτερος, της *Μάραϊνας* (ή *Μήτραϊνας*) των περιοχών Επισκοπής-Χαρίεσσας Νάουσας και Γουμένισσας Κιλκίς. Τον συναντούμε επίσης με τις ονομασίες *Βουρούν νταουλαρί* ή *Ζωναράδικος* στα χωριά της Νιγρίτας

Από τη σκοπιά της ρυθμικής αγωγής χαρακτηρίζονται ως περισσότερο αργοί από τα «βουλγάρικα», αν και στο σύνολο τους η ρυθμική αγωγή αυξάνεται προοδευτικά.

Στα «βουλγάρικα» εντάσσονται οι χοροί: *λένω μόμε*²⁴², *τσουράπια*²⁴³, *παϊτούσκα*²⁴⁴, *ράντω μίρτσου*²⁴⁵. Σχεδόν στο σύνολό τους οι χοροί αυτοί είναι γνωστοί σε όλη την ελληνική Μακεδονία και σε γειτονικά βαλκανικά κράτη. Ορισμένοι Ρομά πιστεύουν πως αυτοί οι χοροί εμφανίστηκαν κατά τη διάρκεια της βουλγαρικής κατοχής της περιόδου 1940-44 και γι'αυτό το λόγο το ελληνικό κράτος τους απαγόρευσε κατά την περίοδο της δικτατορίας του Μεταξά 1936-40²⁴⁶. Παρότι είναι εξαιρετικά δύσκολο να δώσει κανείς μια πειστική απάντηση, η άποψή μου είναι ότι τα *βουλγάρικα* χορεύονταν και πολύ παλιότερα από τους Σλαβόφωνους του ευρύτερου χώρου της Μακεδονίας και υιοθετήθηκαν και από άλλες εθνικές ομάδες. Όμως δεν είναι καθόλου απίθανο ορισμένα νέα βουλγάρικα τραγούδια και χοροί-με την εθνική έννοια του όρου- εισέρρευσαν την περίοδο της κατοχής.

Ως «ελληνικοί» ορίζονται, χωρίς όμως να ονομάζονται, τα *συρτά*, τα *καλαματιανά* τα οποία διοχετεύθηκαν μέσω της εκπαίδευσης και προβλήθηκαν εντατικά από ραδιόφωνο πάλι την περίοδο της δικτατορίας του Μεταξά. Στην ίδια περίοδο τοποθετείται η εμφάνιση και η διάδοση μέσω της σχολικής εκπαίδευσης του χορού *Μακεδονία ξακουστή*, το οποίο

και *Μανόλης* στα Νταρνακοχώρια. Παίζεται και ως καθιστικό στην αρχή του γλεντιού. Οι ζουρνατζήδες της Ηράκλειας ονομάζουν το *Νταουλαρί τσαλάρ* και το *Μουσταμπέικο* της Νάουσας με τον όρο *Μποέμτσα*. Στα προγράμματα του θεάτρου «Δόρα Στράτου» αναφέρεται ως τα *Νταούλια κρουν*(Παπακώστας 2000, Hunt 1998).

²⁴² Μεταφράζεται από τα ντόπια ως *κόρη Ελένη*.

²⁴³ Μεταφράζεται από τα ντόπια ως *παρδαλά τσουράπια* ή *χρωματιστά τσουράπια*

²⁴⁴ Παίζεται σε διαφορετικές μελωδίες όπως π.χ. την *Αρναούτα*. Έχει επτάσημο ρυθμό σε αντίθεση με την παϊτούσκα της Θράκης(5σημος) και της Δράμας(6σημος).Για το όνομά του έχουν διατυπωθεί αρκετές απόψεις. Ο Πραντισίδης(1987-88, 26) υποστηρίζει ότι το όνομα του χορού *Παϊτούσκα* προέρχεται από την τουρκική λέξη «παϊτάκ» που σημαίνει (ρεβοσκελής) αυτός που δεν περπατά «σωστά», λόγω των κουτσών βημάτων του χορού που προσαρμόζονται στα δυο άνισα μέρη του ρυθμού. Πβ. Ρόμπου 1999.

²⁴⁵ Οι χοροί *λένω μόμε* (*κόρη Ελένη*), *σάρενε τσουράπι*(χρωματιστά τσουράπια) και *ράντου μίρτσου*(γυναικείο όνομα) αντιστοιχούν σε συγκεκριμένες μελωδίες ενώ στον χορό *παϊτούσκα* αντιστοιχούν αρκετές διαφορετικές μελωδίες. Γενικότερα, για τους χορούς της περιοχής βλ.Παπακώστας 2000.

²⁴⁶ Για το χορό εκείνη την περίοδο βλ. Loutzaki 1992, Άντζακα & Λουτζάκη 1999.

ταυτίστηκε με τις εθνικές εορτές. Τα τσάμικα είναι γνωστά αλλά χορεύονται σπάνια και θεωρούν ότι είναι χοροί κτηνοτρόφων, των Σαρακατσάνων και των Γραμμουσιάνων Βλάχων²⁴⁷.

Χρήστος: Οι Βλάχοι χορεύαν τσάμικο; Δεν χορεύαν τσάμικο.

Γερμανός: Εδώ οι δικοί μας, οι εντόπιοι Βλάχοι δεν χορεύανε τσάμικα.

Χρήστος: Οι Σαρακατσαναίοι χορεύανε;

Γερμανός: Σαρακατσαναίοι είχαμε στο Μεγαλοχώρι.

Χρήστος: Και εδώ πέρα δεν είχατε έναν συνοικισμό παλιά;

Γερμανός: Όχι.

Χρήστος: Που είναι οι Τσιγγάνοι; Παραπέρα δεν είχε;

Γερμανός: Α! εδώ Σαρακατσαναίοι. Αυτοί μάλιστα, χόρευαν, αλλά οι περισσότεροι που χορεύανε τα τσάμικα ήτανε τα παλιά τα χρόνια αυτοί οι Σαρακατσαναίοι και εξωτερικοί Βλάχοι, είχανε πρόβατα έξω.

Χρήστος: Τι εννοείς εξωτερικοί Βλάχοι;

Γερμανός: Δεν είχαν χωριό, με τις καλύβες, είχαν καλύβες και έβαζαν τα πρόβατα, δεν είχαν σπίτια και μετά διαμοιραστήκανε σε διάφορα χωριά. Αγριόβλαχοι, έτσι τους λέγαμε. Είχαμε Βλάχους εντόπιοι εμείς.

Χρήστος: Βλάχοι εντόπιοι και Αγριόβλαχοι; Οι Αγριόβλαχοι ποιοι ήτανε;

Γερμανός: Αυτοί που ήταν στις καλύβες. Και οι εντόπιοι Βλάχοι ήταν μέσα στην αγορά. Όπως τώρα οι Σαρακατσαναίοι δεν μπορείς να τους πεις ότι είναι εντόπιοι από δω απ' την Ηράκλεια. Αυτοί ήταν δεν ξέρω από ποιο μέρος και στήσανε εδώ σπίτια, αγοράσανε χωράφια και είχαν τσιφλίκι εδώ. Τσιφλικάδες ήτανε.

Το χορευτικό παζλ συμπληρώνεται με τη χρήση των λεγόμενων ευρωπαϊκών βαλς και ταγκό. Αξίζει να σημειωθεί ότι πολλές φορές αυτά παίζονται με ζουρνάδες και νταούλια. Ευρωπαϊκά χόρευαν στα προεόρτια του γάμου και στα γλέντια στα καφενεία.

²⁴⁷ Τους ονόμαζαν και Αγριόβαλαχους, Υπάρχουν αρκετές αναφορές ότι οι υπόλοιποι Βλάχοι της Ηράκλειας ασκούσαν πιέσεις στους Γραμμουσιάνους να πάψουν να φοράνε τις παραδοσιακές φορεσιές.

Τη Πέμπτη, την Παρασκευή πριν το γάμο θα χόρευαν τι θα χόρευαν, θα έβγαине κανέναν θα ζητούσε ευρωπαϊκά, βάλς, ταγκό, άστα τα μαλάκια σου και τέτοια. Όλα το ίδια και τα ίδια[...]. Στα μαγαζιά στη πανήγυρη βγαίναμε με τις γυναίκες, βάζαμε λεφτά στο τζουμποξ και θα χορεύαμε και αγκαλιαστά(Γριβάδης).

Τα βουλγαρικά είναι χοροί που χορεύουν σχεδόν όλες οι εθνοτικές ομάδες της Ηράκλειας. Τα γέρικα τα οποία ανάγονται σ' ένα μακρινό ιστορικό παρελθόν έχουν αρχίσει να λησμονούνται. Πέρα από τις μεγάλες αυτές κατηγορίες, στο μαχαλά ,αλλά και στην αγορά ,είναι ιδιαίτερα αγαπητοί κάποιοι ποντιακοί²⁴⁸ και θρακιώτικοι χοροί²⁴⁹. Όλη αυτή η πραγματικότητα αποτυπώνεται εύγλωττα στην έκφραση ενός ηλικιωμένου Ρομά πληροφορητή,

Άμα είσαι σκλαβωμένος, ό,τι κυκλοφορεί θα τρέξεις. Ο άνθρωπος αυτό που ζει αυτό κάνει. Αυτό που βλέπεις αυτό χορεύεις

Όμως, η «σκλαβιά»,ίσως πέρα από την κυριολεκτική έννοια, να εμπεριέχει και μια μεταφορική. Να νοείται, δηλαδή, ως συνώνυμη του περιθωρίου. Σαφώς όμως, αναπαριστά το χορό ως μια διαδικασία, η οποία συμβάλλει στην προσαρμογή των Ρομά στα διάφορα ιστορικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα. Οι παραπάνω «ταξινομικές κατηγορίες» επικαλύπτονται και διατέμνονται μεταξύ τους. Είναι δυνατό ένας χορός, ανάλογα με τα συμφραζόμενα, να κατατάσσεται στην μια ή στην άλλη κατηγορία ή και στις δύο.

Τέτοιες περιπτώσεις χορών είναι η *γκάιντα* και το *πρασταϊμνάσκι* (ή *ταυτεριμνάσκι*), που στη Ρομανί σημαίνει τρεχάτος. Η *γκάιντα* είναι ένας χορός που τον εντοπίζουμε σε πολλές παραλλαγές στον ευρύτερο γεωγραφικό χώρο της ελληνικής Μακεδονίας. Χαρακτηριστικό του είναι η προοδευτικά επιταχυνόμενη ρυθμική αγωγή. Ο χορός *ταυτεριμνάσκι* είναι η πιο διαδεδομένη κινητική μορφή, όχι μόνο στο μαχαλά, αλλά στην

²⁴⁸ Κυρίως *κότσαρι ,τικ*, και *βαχλεμόνα*.

²⁴⁹ Την κύρια προτίμηση συγκεντρώνει το *χαζνατάρ χαβασί* και το *γκαγκαούζ χαβασί* και από την απόψη της καταγωγής το αποδίδουν στους Γκαγκαβούζηδες από το κοντινό χωριό Χρυσοχώραφα(Χαζνατάρ είναι η παλαιά του ονομασία).

ευρύτερη περιοχή των Σερρών²⁵⁰. Ως προς την καταγωγή και τη μορφή του εντάσσεται, σύμφωνα πάντα με τη ντόπια λογική, στα γέρικα, ενώ ως προς τη μελωδία και το τραγούδι που τον συνοδεύει μπορεί να χαρακτηριστεί «βουλγάρικο». Στα ντόπια ο ίδιος χορός ονομάζεται *ναστρίτζι* που σημαίνει γλιστράω ή ξύνω τα ψάρια. Και οι δύο ονομασίες λοιπόν, είναι δηλωτικές του τρόπου με τον οποίο χορεύεται ο χορός. Συχνά όμως οι Ρομά εντάσσουν τα «βουλγάρικα» στα «γέρικα», τα οποία ως κατηγορία θεωρείται πιο γενική.

Οι ηλικιωμένοι Ρομά αναφέρονται συχνά, αλλά σπάνια το χορεύουν πια, στο χορό *στρίπσκο*, ο οποίος σημαίνει σέρβικο. Σ' αυτόν εγγράφεται η συλλογική εμπειρία της τρίχρονης απουσίας των Ηρακλειωτών (Ρομά και μπαλαμών) στη Σερβία. Μέσα από την εμπειρική παρατήρηση και από μια στοιχειώδη γνώση των χορών της Βαλκανικής φαίνεται ότι το μοτίβο του χορού ομοιάζει μ' αυτό του σέρβικου κυκλικού χορού *Κολο*, ο οποίος συναντάται με διάφορες μορφές σ' όλη τη Σερβία και ίσως θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε είναι κατά αναλογία ό,τι ο συρτός στην Ελλάδα. Το παράδοξο είναι ότι ο χορός χορεύεται με τη μουσική του κρητικού χορού *πεντοζάλη* «μες στου Μαγιού τις μυρωδιές».²⁵¹

Εξ ορισμού λοιπόν αντιλαμβανόμαστε ότι η αναζήτηση «καθαρών» μορφών χορευτικής πράξης είναι μια ουτοπία, η οποία τελικά καθιστά προβληματική την ανάλυση και την ερμηνεία. Η γνώση και η χρήση του συνόλου των χορευτικών ιδιωμάτων της περιοχής συνιστά πλεονέκτημα για τους Ρομά, των οποίων η χορευτική δεινότητα αναγνωρίζεται από όλους. Έτσι, η αυτονόητη σχέση της εντοπιότητας με το χορευτικό τους

²⁵⁰ Ο χορός αυτός αποτελεί τη βάση ή την κατάληξη πολλών άλλων χορών. Σε αρκετά χωριά χορεύεται με τον ίδιο τρόπο το γρήγορο μέρος της Γκάνιτας. Ιδιαίτερα δύσκολη και συγχρόνως ενδιαφέρουσα είναι η παραλλαγή των Ρομά της Ηράκλειας και του Ποντισμένου. Εκτός από την *Τούρκα νιβέστα* (Τουρκάλα νύφη) ως *Ναστρίτζιν* χορεύονται οι μελωδίες, *Βέργες*, *Καμπέρ Χαβασί*, *Τσάι Μπαλαμίε* (στη Ρομανί – γλώσσα των Ρομά σημαίνει ξένο κορίτσι,) κ.α. Μετά τη βασική μελωδία του οποιουδήποτε τραγουδιού ακολουθεί ως “γύρισμα” το γρήγορο μέρος της *γκάνιτας*» (Παπακώστας 2000).

²⁵¹ Αρκετοί πληροφορητές-κυρίως οι μουσικοί- συνέδεαν το γεγονός αυτό με την εγκατάσταση στην ευρύτερη περιοχή Κρητών οι οποίοι εργάζονταν ως χωροφύλακες ή ως δημόσιοι υπάλληλοι.

πολιτισμό συνοδεύεται από ,ιδιαιτέρως, θετικές συνδηλώσεις, γεγονός που ενισχύει την πολιτισμική τους ταυτότητα²⁵².

Χορός δεν πέφτει κάτω από τους Γύφτους. Όλα τα χορεύουν. Εμείς τα αφήσαμε. Είναι ωραίοι, χαίρεσαι να τους βλέπεις. Και τα μικρά παιδιά χορεύουν. Και τσιφτετέλια και τα παλιά ,τα βαριά χορεύουν. Όλα.

10.3 Το τσιφτετέλι

Το τσιφτετέλι ως χορευτικό είδος θεωρείται ότι ανήκει σε εκείνους τους χορούς, οι οποίοι επικράτησαν να ονομάζονται *ανατολίτικοι*. Χορευτικές μορφές που ,με γενικούς όρους, μοιάζουν με το τσιφτετέλι και εντοπίζονται σε μια τεράστια γεωγραφικά περιοχή που περιλαμβάνει τη Μέση Ανατολή, την Κεντρική Ασία, τη Βόρεια Αφρική και τα Βαλκάνια²⁵³. Ποικίλες είναι και οι ονομασίες που του αποδίδονται, όπως *χορός της κοιλιάς*, *οριεντάλ*, *χορός της Σαλώμης*, *χορός των εφτά πέπλων*, *ρακς σαρκί*, *σιχάτ* κ.ά.(Shay,Sellers-Young 2005).

Από πολύ νωρίς τους χορούς αυτού του είδους τους συνέδεσαν άμεσα με τον πρωτογονισμό ,το μυστικισμό, και τις οργιαστικές τελετουργίες και άσκησαν μεγάλη επιρροή στους Ευρωπαίους

²⁵² Σε μελέτες της κλασσικής τσιγγανολογίας υπερτονίζεται το γεγονός της οικειοποίησης από τους Ρομά πολιτισμικών μορφών της κυρίαρχης ομάδας. Η δράση των Ρομά περιορίζεται στο πλαίσιο της διαδικασίας που ονομάστηκε «τσιγγανοποίηση των δανείων». Σ' αυτό το πλαίσιο η οικειοποίηση προσλαμβάνεται ως μια μονοσήμαντη διαδικασία «από πάνω προς τα κάτω».Πβ. Desmond 1997. Σαφώς και η μεταφορά ρευστών πολιτισμικών μορφών από μία ομάδα σε μία άλλη επιφέρει αλλαγές σε ιδεολογικό και επιτελεστικό επίπεδο. Όμως, η έννοια της οικειοποίησης και του δανείου πρέπει να επαναξιολογηθεί και να ιδωθεί στη βάση μιας διαδικασίας πολιτισμικής αλληλεπίδρασης και παλινδρόμησης. Το εμπειρικό παράδειγμα των Ρομά της Ηράκλειας που προβάλλει έντονα την έννοια της εντοπιότητας μας καλεί να επανεξετάσουμε το θεωρητικό προσανατολισμό των τσιγγανολογικών μελετών. Έτσι, η ερμηνεία των πολιτισμικών μορφών και η σχέση τους με του Ρομά δεν θα περιορίζεται μόνο στο επίπεδο ενός οντολογικού «πολιτισμικού χαμαιλεοντισμού», δηλαδή μιας ανευ όρων οικειοποίησης πολιτισμικών μορφών.

²⁵³ Οι Shay και Sellers-Young(2005,1) αναφέρουν ότι υβριδικές μορφές του χορού δημιουργήθηκαν στις Ηνωμένες Πολιτείες και αποτελούν μέρος ιδιωτικών και δημόσιων παραστάσεων σε χωριά, πόλεις, και προάστια.

διανοούμενους, δημοσιογράφους, περιηγητές²⁵⁴ και καλλιτέχνες. Οι θέσεις αυτές αντανakλούν το εξελικτικό μοντέλο του Sachs(1937), όπως αυτό περιγράφεται στο έργο του World History of Dance. Ειδικότερα στο κεφάλαιο «η εξέλιξη του θεαματικού χορού και των ανατολίτικων πολιτισμών»(ό.π.,218-236) διατυπώνει διάφορες ,εν πολλοίς, ουσιοκρατικές υποθέσεις²⁵⁵, οι οποίες έτυχαν ευρείας αποδοχής και στις οποίες ο πολιτισμός της Ανατολής γίνεται αντιληπτός ως εγγενώς διαφορετικός από τον αντίστοιχο Δυτικό.

Η παραπάνω ιδεολογία και πρακτική υπέστη δριμεία κριτική από τον Edward Said στο κλασικό του έργο «Οριενταλισμός»(1978). Σύμφωνα τον Said²⁵⁶ στη δυτική φαντασία η Ανατολή προβάλλεται σαν ένας τόπος του αισθησιασμού, των σεξουαλικών υποσχέσεων και του αχαλίνωτου πάθους. Μέρος αυτών των αναπαραστάσεων και ,ταυτόχρονα ένας βασικός πυλώνας αναπαραγωγής και προβολής τους ,ήταν και το *τσιφτετέλι*²⁵⁷.

Στην Ελλάδα, ακόμη και σήμερα, οι στερεότυπες και ρομαντικές απόψεις για το *τσιφτετέλι* είναι βαθιά ριζωμένες στη κοινή αντίληψη αλλά και στον επιστημονικό χώρο. Τα κύρια στοιχεία της μυθολογίας του είναι η καταγωγή του, η αισθησιακή επιτέλεσή του και ο «μαγικός» δίαυλος που συνδέει τη χώρα μας με τη λάγνα Ανατολή. Χαρακτηριστικά αυτής της ρομαντικής και εξωτικής τάσης για το *τσιφτετέλι* είναι τα παρακάτω αποσπάσματα:

Έτσι και ο καθηγητής της Τυβίγγης Hans Flash στο άρθρο του «Ο χορός παρά τοις Ελλήσι»(1881) ισχυρίζεται ότι

²⁵⁴ Για τις αναπαραστάσεις του *τσιφτετελιού* σε κείμενα περιηγητών Βλ. Karayanni 2005.

²⁵⁵ Κριτική για το συγκεκριμένο κεφάλαιο άσκησε πολύ πρόσφατα ο Anthony Shay(2005,10). Για μια γενικότερη κριτική θεώρηση του βιβλίου του Sachs Βλ.Youngerman 1974.Πβ. Λουτζάκη 2004.

²⁵⁶ Το έργο του Said άσκησε μεγάλη επιρροή που ασχολήθηκαν με ζητήματα αποικιοκρατίας και τον αντίκτυπό της στις τέχνες. Βλ. για ενδεικτικά, Alloula 1986, Mc Kenzie 1995, Bertnstein & Studlar 1997, Benjamin 2000.

²⁵⁷ Παρόλα αυτά οι επιστημονικές μελέτες για το *τσιφτετέλι* απουσιάζουν δραματικά. Ο Shay(2005) υποστηρίζει ότι ορισμένοι από τους λόγους για τους οποίους το *τσιφτετέλι* δε μελετήθηκε συστηματικά ήταν :η σεξουαλικότητα που εκπέμπει, η σύνδεσή του με το στριπτίζ και το εξωτικό.

αυτόν το χορό, που είναι χορός στροβιλικός κατά τον οποίο κινούνται και στρέφονται κυρίως οι γοφοί, τον παρέλαβαν οι Έλληνες μαζί με το κάθε το κάθε τι ευτελές από τους εμπασείς και φαύλους Ανατολίτες. Επομένως στο πεδίο των δημοτικών χορών ζητάει κανείς μάταια το τσιφτετέλι, εφόσον δεν θεωρείται ελληνικός(στο Buchheld 1996).

Αρχικά πρόκειται για ένα παίξιμο ανατολίτικου τύπου, και κατ' επέκταση έναν τέτοια χορό. Οπωσδήποτε δεν πρόκειται για δημοτικό χορό, εφόσον ήταν εντελώς άγνωστος στα χωριά, ακόμη και στα ελληνικά χωριά της Μικρασίας. Ακόμα και στους Τούρκους είναι άγνωστο το τσιφτετέλι, με αυτή την ονομασία τουλάχιστον. Για το λόγο αυτό δεν περιλαμβάνεται στο πρόγραμμα των χιλιάδων ερασιτεχνικών συγκροτημάτων που παρουσιάζουν ελληνικούς χορούς. Και βέβαια ούτε διδάσκεται στο Θεάτρο Ελληνικών Χορών(εν. σωματείο Δόρα Στράτου), στα ελεύθερα μαθήματα για όποιον θέλει να μάθει δημοτικούς χορούς(Ράφτης 1996).

Δε μελετήθηκε καθόλου το γεγονός, ότι έχει μεγάλη αποδοχή από όλο το φάσμα των ηλικιών και χορεύεται σε πληθώρα χορευτικών γεγονότων. Ακόμη οι μελετητές δεν έλαβαν , σχεδόν καθόλου, υπόψη τη σύγχρονη μόδα εκμάθησης χορών- σε σχολές και συλλόγους- χορών οριεντάλ και η οποία προβάλλεται κατά κόρον από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης μέσα από πληθώρα εκπομπών. Στις ψυχαγωγικές εκπομπές του Σαββατοκύριακου, όπως ,«κοίτα τι έκανες»(Αλφα), «στην υγειά σας»(NET), «το πάρτι της ζωής σου(Άλτερ), συχνότατα οι καλεσμένοι επιδίδονται στο τσιφτετέλι. Το φαινόμενο που χρειάζεται περαιτέρω διερεύνηση είναι ότι στις παραπάνω εκπομπές καλούνται και χορευτικά συγκροτήματα, με μια ημιεπαγγελματική σχέση απ' όσο είμαι σε θέση να γνωρίζω. Στο πλαίσιο αυτών ή παρόμοιων εκπομπών, οι χορευτές και οι χορεύτριες, φορώντας παραδοσιακές φορεσιές των πολιτιστικών συλλόγων ,ανάμεσα σε άλλους χορούς που τους θεωρούν παραδοσιακούς, χορεύουν πολλά τσιφτετέλια με συνοδεία λαϊκής, ελληνικής ποπ ή και παραδοσιακής μουσικής. Τέλος, αυτή την εικόνα πολύ συχνά την συμπληρώνουν επαγγελματίες χορεύτριες ,σπάνια χορευτές, του χορού της κοιλιάς, οι οποίες και το χορεύουν με ειδικές ανατολίτικες ενδυμασίες που αναδεικνύουν το ύφος του χορού. Αξίζει να καταγραφεί ότι αυτό που συμβαίνει σήμερα στη χώρα μας είναι μέρος ενός

ευρύτερου ενδιαφέροντος για τους χορούς της Ανατολής που έχει αναπτυχθεί εδώ και πολλά χρόνια σε μια περιοχή , που εκτείνεται από την Ινδία έως τις Δυτικές Ακτές των Η.Π.Α, Το αποτέλεσμα ήταν η εμφάνιση μιας ιδιάζουσας μορφής χορευτικής αγοράς -μαθήματα, σεμινάρια, βιβλία, βιντεοκασέτες, με άξονα τους συγκεκριμένους χορούς.

Είναι μπροστά μας και δεν το βλέπουμε ή κάνουμε πως δεν το βλέπουμε. Όμως ο κόσμος το χορεύει: οι Καππαδόκες, οι πρόσφυγες , στη Μακεδονία στη Θράκη, στα μπουζούκια, στα κλαμπ, στην τηλεόραση. Παντού. Δεν μπορούμε να το καλουπώσουμε και αυτό μας ενοχλεί. Αυτό που μας απασχολεί είναι οι καθαρότητες. Τ' άλλα τα αφήνουμε εκτός ενώ αυτά είναι εντός και ζωντανά. Αν το καλοσκεφτείς είναι μια ωραία αφορμή για νέες αναζητήσεις στη σκηνική παρουσία. Θα πρέπει να το δοκιμάσουμε. το τσιφτετέλι σε μια παράσταση παραδοσιακών χωρών. Δύσκολο, δεν λέω αλλά εδώ βοηθά η γνώση και η επιστήμη. Όχι αγκυλώσεις και εθνικοπατριωτισμοί αλλά πλαίσιο. Να το παράδειγμα, να το 'ρεπερτόριο'. μπροστά μου. Το τσιφτετέλι του μαχαλά. Τουλάχιστον στα δικά μου μάτια δεν φαντάζει χυδαίο, ειδικά το αργό αλά τούρκα είναι χάρμα. Τσιφτετέλι στον κύκλο. Με τη μουσική πολλοί σίγουρα θα κλωτσήσουν αρμόνια, ντραμς. Δεν ξέρω. Για μένα πάλι, κανένα πρόβλημα. Έτσι μεγάλωσα. Μπύρα σε πλαστικό ποτήρι, σουβλάκια στη λαδόκολα, τσίκνα, σκονισμένα ρούχα, παράξενα ντυσίματα, γκανίκια(στη Ρομανί τα κορίτσια) στο πατάρι, και η φωνή του Κωνσταντίνου από το Ξηρόμερο, «το νούμερο ένα σειρά για χορό». Στην αρχή, τσάμικο καμπίσιο «σου παραγγέλνω μαύρη γης και αραχνιασμένο χώμα», και ύστερα «το τσιφτετέλι του Βασιλόπουλου».Κλαρίνο ο Κώστα-μπάος... (από το ερευνητικό μου ημερολόγιο)».

Σε εντελώς αντίθετη κατεύθυνση κινούνται οι απόψεις των Ρομά της Ηράκλειας, όπου το τσιφτετέλι παρουσιάζει μια αυτονομία ως προς τις άλλες κατηγορίες που περιγράφηκαν παραπάνω. Δεν είναι «γέρικο», ούτε «βουλγάρικο», ούτε «ελληνικό». Δεν εγγράφεται σ' αυτό κάποια πρόσφατη τουλάχιστον ιστορική και εθνοτική καταγωγή. Όμως, το τσιφτετέλι είναι οργανικό μέρος των χορευτικών γεγονότων του μαχαλά.

Ο λόγος των Ρομά για το τσιφτετέλι λειτουργεί αποδομητικά ως προς τα ρομαντικά στερεότυπα που συνοδεύουν το τσιφτετέλι, όπως για παράδειγμα το μύθο καταγωγής και προέλευσης²⁵⁸, των σεξουαλικών του υπονοουμένων και της αποκλειστικότητας των γυναικών. Δεν ανιχνεύεται κανενός είδους ρητορική, η οποία να επιχειρηματολογεί υπέρ μιας ιδιοκτησιακής σχέσης των Ρομά με το τσιφτετέλι, ούτε το αντιλαμβάνονται ως ένα εγγενές χαρακτηριστικό του πολιτισμού τους²⁵⁹. Το τσιφτετέλι για τους Ρομά ανήκει στον τόπο τους, είναι τόσο δικό τους όσο και των άλλων και η επιτέλεσή του δεν επιφέρει κατάσταση «χοροφοβίας»²⁶⁰.

Είναι το φαί μας, το ψωμί μας. Γάμος χωρίς τσιφτετέλι, δε γίνεται. Γυναίκες, άντρες όλοι μαζί χορεύουν, το είχαμε από πάντα. Δεν είναι μόνο δικό μας, και οι Τσιγγάνοι χορεύουν και οι μπαλαμοί χορεύουν. Εμείς αλλιώς το χορεύουμε[...]. Ναι, το σιγανό. Σιγανό, ε να σε πω, το γρήγορο όχι τόσο πολύ. Το σιγανό το τσιφτετέλι το χορεύαμε όχι μόνο εμείς, όλη η Ηράκλεια. Το αλά τούρκα. Πιο σεμνά το χορεύαμε. Εμείς πριν χορεύαμε σιγά,σιγά... Ήταν πολύ διαφορετικός ο χορός. Ο δικός μας ήτανε πιο σεμνός ο χορός, δεν ήταν αυτή την τρέλα που έβαζαν, εδώ έβγαιναν και κιουμπέκια(εν. κοιλιές).[...] Πήγα σε ένα γάμο στις Σέρρες, να έβλεπες πως χορεύανε τα κορίτσια, τέτοιο κούνημα νόμιζες μέσα στο θέατρο βρίσκεσαι. Και την κοιλιά και τις πλάτες και τα χέρια[...]. Κοίταξε, οι μπαλαμοί χορεύουν στον αέρα.. Εμείς το πάμε

²⁵⁸ Ομάδες τις οποίες εντοπίζουμε στην Ελλάδα κάτω από τον όρο «Τσιγγάνοι». Σημαίνοντα ρόλο στην εμπέδωση αντιλήψεων αυτού του είδους έπαιξαν και οι αναπαραστάσεις του τσιφτετελιού στο μπαλέτο και στο μοντέρνο χορό, στην όπερα, στις αισθηματικές νουβέλες, σε τεύχη του National Geographic, και στον κινηματογράφο(Shay και Sellers-Young 2005). Ο «κατώτερος» και δέσμιος των παθών του άλλος, είναι σχεδόν πάντα παρών σ' αυτές τις φαντασιώσεις της Δυτικής σκέψης.

²⁵⁹ Η Λυδάκη (2006) και η Τυροβολά (2001) εκφράζουν την άποψη ότι το τσιφτετέλι προέρχεται ή συνδέεται άμεσα με τους Τσιγγάνους. Η προσέγγιση αυτή είναι απότοκος της γενικότερης οπτικής της τσιγγανολογίας, η οποία αντιλαμβάνεται τους Τσιγγάνους ως μια εθνοτική ομάδα, που παρά τον επιμερισμό της σε μικρότερα σύνολα, βασικά ήταν και παραμένει ενιαία. Κατά την ίδια λογική, το τσιφτετέλι θεωρείται μια παγιωμένη, δεδομένη και ενιαία χορευτική μορφή, η οποία προσλαμβάνεται ως τέτοια απ' όλες τις ετερόκλητες πληθυσμιακές ομάδες, τις οποίες εντοπίζουμε στην Ελλάδα κάτω από τον όρο «Τσιγγάνοι».

²⁶⁰ Τον όρο εισάγει ο Shay(1999β) και αναφέρεται στις περιπτώσεις, όπου οι επιτελέσεις πολιτισμικών προϊόντων επιφέρουν αρνητικές αντιδράσεις, και οι θρησκευτικές και πολιτικές εξουσίες τις θέτουν σε απαγόρευση και προσλαμβάνονται ως ανατρεπτικές δυνάμεις.

*με τον ρυθμό, εκεί που θα πάει ο ρυθμός με το τραγούδι
εκεί θα χορέψουμε. Αυτοί μπορεί να πάνε και στον αέρα.
Αλλά ότι κουνιούνται και κάνουν(Πίτσκο).*

Αντίθετα με την επικρατούσα άποψη, οι Ρομά της Ηράκλειας αντιλαμβάνονται το τσιφτετέλι ως χορό ομαδικό²⁶¹ και όχι ατομικό. Γι' αυτούς το γεγονός ότι δεν υπάρχει λαβή δεν συνιστά ατομικότητα. Η λαβή μεταξύ των χορευτών δεν είναι ορατή, είναι μάλλον συμβολική. Δεν νοείται ότι κάποιος θα χορέψει μόνος του. Το τσιφτετέλι προβάλλει τον εξισωτικό χαρακτήρα της κοινωνίας των Ρομά και αποτελεί την κινητική έκφραση της ισότητας και του πολιτισμικού ήθους της. Στο χορό υπάρχει ελευθερία κινήσεων, αλλά και μια σχέση ευθύνης μεταξύ των χορευτών. Δε χορεύουν τόσο «ο ένας με τον άλλο», αλλά «ο ένας για τον άλλο» (Giurchescu 2000,327). Συχνά το τσιφτετέλι παρουσιάζεται ως «άτακτο» στο χώρο διότι τα μέλη αποσπώνται από την ομάδα και χορεύουν, όχι τόσο ατομικά, όσο «χωριστά αλλά μαζί». Αυτός ο τρόπος επιτέλεσης του χορού ενισχύει την αλληλεγγύη και την ενότητα της ομάδας.

*Κούπα το χορεύουμε το τσιφτετέλι. Όλοι μαζί θα
σηκωθούμε. Θα κάνουμε την παρέα μας. Θα ρίξουμε τα
κιουμπέκια (κοιλίες)... Ύστερα με άλλους θα χορέψουμε.
Αλλά πάντα μαζί. Σ'εμάς δεν έχει παραγγελία όπως στους
Τσιγγάνους. Παραγγελία, σου λέει. Δεν θα χορέψει άλλος.
Τι θα πει παραγγελία; Γιατί; Χαλάν το χορό; Α! Στο μαχαλά
δεν έχει τέτοια. Μόνος του κανένας (Λατσός).*

Ακόμη το τσιφτετέλι παρουσιάζει μια ιδιαιτερότητα που δεν σχετίζεται μόνο με το χορό ως χορευτική πράξη αλλά και με τη χρήση του ως δείκτη πολιτισμικής σύγκλισης ή απόκλισης. Ανάλογα με τις συνθήκες αναπαριστά την ταυτότητα και την ετερότητα. Εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλέγμα πρακτικών που έχουν ως στόχο τη μεταβίβαση του στίγματος, την κατασκευή κατώτερων στρωμάτων στην κοινωνική ιεραρχία, και την αντίσταση στην αυθαίρετη ομογενοποίηση (Γύφτοι / Τσιγγάνοι, όλοι το ίδιο είναι). Εκτός από τις άλλες διαφορές που επικαλούνται οι Ρομά σε σχέση

²⁶¹ Με αυτή την έννοια ο γενικός όρος που χρησιμοποιείται στην αμερικανική, κυρίως, βιβλιογραφία για αυτού του είδους τους χορούς, -ατομικός αυτοσχεδιαστικός χορός(solo improvised dance)- τίθεται εν αμφιβόλω.

με τους Τσιγγάνους, όπως η μη εντοπιότητα, ο νομαδικός βίος, ο τρόπος ζωής, ο χορός και ο πολιτισμός γενικότερα, χρησιμοποιούνται ως πεδία αντιπαράθεσης. Στην ουσία, προσπαθούν να κατασκευάσουν κατώτερα στρώματα στην κοινωνική πυραμίδα. Ο χορός αναπαριστά λοιπόν και την κοινωνική διάκριση μεταξύ των εθνοτικών ομάδων(Desmond 1997).

Άσ' τους αυτούς, ένα τσιφτετέλι χορεύουν και αυτό... Άντε και κανένα καρσιλαμά και συρτό. Γέρικα αυτοί; Μπα! Πού τέτοια! Ούτε ξέρουν από πού κρατάν. Δεν έχουν τίποτα δικό τους. Δεν ξέρουν να χορεύουν (Μάστορας).

10.4 Περί ύφους

Ο Hall αναφέρει ότι: «η έννοια της ταυτότητας δεν προϋπάρχει υπερβαίνοντας το χώρο, το χρόνο, την ιστορία και την κουλτούρα. Αλλά σαν καθετί ιστορικό, υφίσταται ένα διαρκή μετασχηματισμό[...]και θα πρέπει να ιδωθεί ως μια διαλεκτική σχέση μεταξύ δύο αξόνων, αυτού της ομοιότητας και της συνέχειας και αυτού της διαφοράς και της ρήξης» (1990, 225-226). Σύμφωνα μ' αυτήν την εκδοχή, ο χορός, ως πολιτισμική πρακτική, όχι μόνο αναπαριστά, αλλά και συμβάλλει στη διαμόρφωση της ταυτότητας (Κουτσούμπα 1999,207). Ο χορός – όπως και η μουσική – είναι συγχρόνως προϊόν και διαδικασία, που διαμορφώνει ένα χώρο χωρίς όρια. Είναι ένα παιχνίδι χωρίς σύνορα (Frith 1996,125). Θέτει σε δοκιμασία τη διαπερατότητα των συνόρων, τα οποία επανατοποθετούνται διαρκώς σε σχέση με τα διαφορετικά σημεία αναφοράς (Hall 1990 , 227).

Συνεπώς, οι Ρομά της Ηράκλειας δύναται να είναι «όμοιοι» και «διαφορετικοί». Εξαρτάται ποιο είναι το σημείο αναφοράς. Με κριτήριο το χορό, παρουσιάζονται σε γενικές γραμμές «όμοιοι» με τους Μπαλαμούς, αναφορικά με το «τι χορεύουν» και διαφορετικοί στο «πώς το χορεύουν». Η επιτόπια έρευνα προκρίνει μια τέτοια τοποθέτηση, αφού οι Ρομά χειρίζονται και διαχειρίζονται το σύνολο των χορευτικών μορφών που συναντάμε στην περιοχή της Ηράκλειας.

Συχνοί αυτοσχεδιασμοί, ποικίλματα, συγκοπές, αντιχρονισμοί, θα ήταν κάποιοι όροι που θα χρησιμοποιούσαμε για να περιγράψουμε λεκτικά – γνωρίζοντας τους κινδύνους – το ρόμικο τρόπο, το ρόμικο χορευτικό ύφος²⁶². Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι όλοι οι παραπάνω όροι είναι ταυτόχρονα και όροι της μουσικής. Διακινδυνεύοντας να υπεραπλουστεύσουμε τα πράγματα, θα μπορούσαμε σχηματικά να πούμε ότι «χορεύουν όπως παίζουν μουσική». Θα λέγαμε ότι το ύφος των Ρομά στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό στην επικοινωνία και τη συμφωνία μεταξύ χορού και μουσικής. Χαρακτηρίζεται από μια διαρκή απόπειρα κινητικής απεικόνισης του ήχου. Η άποψη αυτή ενδυναμώνεται από τις αιτιάσεις των Ρομά για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τη διαδικασία εκμάθησης του χορού. Και στο σημείο αυτό είναι καθοριστικός ο ρόλος της αποκωδικοποίησης της κίνησης μέσω της μουσικής και της οπτικής επικοινωνίας.

Μια, δύο θα το δω μετά το πιάνω. Ο μαχαλά έτσι το' χει. Δε φεύγει χορός. Θα δω τους άλλους που χορεύουν και μετά μπαίνω. Δεν έχει σου λέω τίποτα[...] Το πόδι. Ένα πόδι πάει ο μαχαλά[...]. Πρέπει τα νταούλια να κοιτάς τότε να ρίξεις το πόδι. Ύστερα δε χάνεις τίποτα, ποντιακό, θρακιώτικο, ό,τι θες.

Με λίγα λόγια, το χορευτικό ύφος του μαχαλά αποκτά νόημα μέσα από την οπτικοποίηση της μουσικής (Kaerpler 1996). Σε μια καθορισμένη μουσική ή χορευτική φράση προσδίδουν τη δική τους ιδιαίτερη φυσιογνωμία. Ουσιαστικά, αυτό το στοιχείο είναι η συνεισφορά των Ρομά, η δική τους πινελιά, στο χορό της περιοχής. Είναι ίσως η σοβαρότερη παράμετρος της χορευτικής τους και κατά συνέπεια της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Η Desmond (1997,31) αναλύει την έννοια του ύφους-σε αναλογία με το πώς ο Bourdieu(1992) μιλά για το «γούστο»-και επισημαίνει ότι το ύφος (στυλ), το χορευτικό εν προκειμένω, το οποίο μαθαίνεται ενεργά ή απορροφάται παθητικά στο σπίτι ή στην κοινότητα, αποτελεί σημαντικό τρόπο διάκρισης μεταξύ κοινωνικών ομάδων. Ας

²⁶² Γενικά για το χορευτικό ύφος Βλ. Loutzaki (υπό έκδοση), Κουτσούμπα 1998-99, Πανοπούλου 2006.

παρακολουθήσουμε, το λόγο ενός ογδοντάχρονου πληροφορητή στην προσπάθεια του να αναπαριστήσει το χορευτικό ύφος για το τσιφτετέλι:

Χρήστος: Ποια είναι η διαφορά στο τσιφτετέλι το δικό σας με αυτό των μπαλαμών;

Παππούς: Αυτοί χορεύουν λίγο πιο ήρεμα. Αυτοί είναι πιο μορφωμένοι, εμείς ήμαστε λίγο αμόρφωτοι. Κάθε πράγμα έχει δουλειά με το μόρφωση. Η κάθε λέξη που θα βγει από τον άνθρωπο, αν δεν είναι μορφωμένος δεν βγαίνει καλά. Λέξη είναι και ο χορός, παντού. [...] Από κει προέρχονται όλα τα πράγματα. Αν δεν ξέρεις, δεν έχεις προφορά καλή, δεν μπορείς να μιλήσεις τίποτα. Να ξέρεις τι θα πεις, δεν θα την πετάξεις κουτουρού.

Χρήστος: Δηλαδή οι μπαλαμοί επειδή είναι πιο μορφωμένοι χορεύουν καλύτερα τσιφτετέλι;

Παππούς: Όχι καλύτερα. Πιο μορφωμένα χόρευαν, πιο συμμαζεμένα. Εμείς την ίδια τρέλα έχουμε όλοι.

Χρήστος: Μερικές φορές εμένα μου φαίνεται ότι εσείς χορεύετε πιο συμμαζεμένα από αυτούς.

Παππούς: Όχι πιο συμμαζεμένα, πιο ευχάριστα. Πιο ενθουσιασμένα, πώς να στο πω! Εμείς είμαστε άνθρωποι που εύκολα ενθουσιαζόμαστε, αυτοί δεν ενθουσιάζονται εύκολα.

Είναι σημαντικό, ότι ο πληροφορητής συγκροτεί την ερμηνεία του με όρους πολιτισμικούς και κοινωνικούς²⁶³. Με τον τρόπο αυτό έχει τη δυνατότητα να μιλήσει για σοβαρά γι' αυτόν ζητήματα και θέτει το χορό στο επίκεντρο μιας συζήτησης με τον «άλλο». Έχοντας ως αφετηρία τη λέξη (το χορό) και την προφορά (ύφος) αναπτύσσει τα δίπολα διάκρισης «μορφωμένος/αμόρφωτος» (χορευτικά), «συμμαζεμένος / ενθουσιασμένος», «αγορά/μαχαλά» και τελικά, «εμείς / άλλοι»²⁶⁴.

²⁶³ Για τη σχέση ύφους και κοινωνικού στάτους Βλ. Keil & Feld 1994.

²⁶⁴ Ενδιαφέρον παρουσιάζουν και οι αναπαραστάσεις των «άλλων» για το Ρόμικο χορευτικό ύφος:

«Βέβαια, πρέπει να τονίσουμε, πως ο Γύφτος χορευτής έχει δικό του τρόπο έκφρασης που μοιάζει με τσιγγάνικο λίκνισμα» (Ασλανίδης 2000). «Παρατηρώντας κανείς τις στάσεις και προδιαθέσεις των, ορισμένα από τα έθιμα και τους χορούς τους που αρέσκονται να χορεύουν - τους τραβούνε πιο πολύ οι χοροί των Αφρικανικών ανθρώπων και απομιμούνται εύκολα τους Ινδιάνους - εύκολα μπορεί κανείς να βγάλει το συμπέρασμα ότι κάποια συγγένεια πρέπει να έχουν μ' αυτούς εκεί κάτω» (Παππάς 1965).

Για ακόμη μια φορά αναδεικνύεται ο ρόλος του χορού ως δομικού υλικού για τη συγκρότηση ενός δια-λόγου με τον άλλο. Απ' αυτόν τον ιδιότυπο διάλογο δεν αποκλείονται τόσο η αναφορά στην ίδια τα χαρακτηριστικά της κίνησης όσο και στο ύφος του χορού. Η ντόπια ερμηνεία αυτών των χαρακτηριστικών προσφέρει γόνιμο έδαφος για την ανάδειξη των πολιτισμικών συγκλίσεων και των αποκλίσεων μεταξύ των εθνοτικών ομάδων. Έτσι, η δομή της κίνησης και το χορευτικό ύφος δεν έχουν ποσοτικό, μονοδιάστατο και τεχνικό χαρακτήρα, αλλά πρόκειται για σαφώς ποιοτικά χαρακτηριστικά. Κατά συνέπεια, η περιγραφή και η μελέτη τους στο πλαίσιο μιας κοινωνίας παρέχουν τη δυνατότητα κατανόησης της διαδικασίας συγκρότησης της πολιτισμικής ταυτότητάς της.

Κεφάλαιο 11°

Χοροτοπία: μια θεωρητική πρόταση

Στο πρώτο μέρος της διατριβής περιγράφηκαν και αναλύθηκαν οι συχνές και σχετικά πρόσφατες αναδιατάξεις του χώρου και η άμεση σχέση τους με τα ιστορικά συμφραζόμενα. Οι αναδιατάξεις αυτές συνοδεύονταν από ταυτόχρονη αναδιάρθρωση του εθνοτικού σκηνικού: μετακινήσεις, εγκαταστάσεις, βίαιες εκτοπίσεις, ξερίζωμα και ρίζωμα ετερόκλητων εθνοτικών ομάδων. Η πολύμορφη και ιδιόζουσα τοπογραφία επηρεάζεται σε μέγιστο βαθμό από τις εντάσεις μεταξύ των εθνών–κρατών της περιοχής αλλά και από τις στρατηγικές που αυτά αναπτύσσουν, ώστε να αμβλυνθούν οι επιπτώσεις της ετερότητας και να παγιωθεί μια ομοιογενής εθνική ταυτότητα.

Στο κεφάλαιο για τους Ρομά μουσικούς αναδείχθηκε, ανάμεσα σε άλλα, και το ζήτημα της αναντιστοιχίας μεταξύ τόπων και μουσικών ιδιωμάτων. Οι Ρομά μουσικοί μέσα από τη διαρκή τους κίνηση και τις πρακτικές που εφαρμόζουν προβάλλουν μια πολυμορφική εικόνα, όπου οι τόποι δεν ταυτίζονται απόλυτα με καθαρά και ανόθευτα μουσικά ιδιώματα. Η ακύρωση της μουσικής γεωγραφίας, ουσιαστικά, υποθάλλει τη μεγάλη αφήγηση του έθνους-κράτους, η οποία θεμελιώνεται πάνω στην ιδέα της ενιαίας εθνικής μουσικής.

Και στην περίπτωση του χορού ως πολιτισμικού φαινομένου επιβεβαιώνεται η μη απόλυτη ταύτιση τόπου και χορού. Τα *γέρικα*, τα *βουλγάρικα*, τα *ελληνικά*, τα *ποντιακά*, τα *γκαγκαβούζικα*, τα *ευρωπαϊκά τοτσιφτετέλι*, ως χορευτικές μορφές στενά συνδεδεμένες με το σύνολο των εθνοτικών ομάδων της Ηράκλειας, αλλά και το ιστορικό πλαίσιο της περιοχής, μας καλούν να αναρωτηθούμε για τη σχέση τους με τον τόπο μέσα στον οποίο πραγματώνονται. Επιπλέον, εντοπίζουμε το πρόβλημα της γενικότερης συνάφειας μεταξύ τοπικής χορευτικής εμπειρίας και

πρακτικής με την αντίστοιχη μη τοπική και υπερτοπική²⁶⁵. Η πολυμορφία και η ποικιλομορφία του εμπειρικού παραδείγματος των Ρομά της Ηράκλειας θέτουν το ζήτημα της σχέσης τόπου και χορού σε νέα βάση.

Το χορευτικό φαινόμενο στους Ρομά αλλά και γενικότερα στην Ηράκλεια χαρακτηρίζεται από μεγάλη ρευστότητα. Τι είναι τελικά αυτό που συνιστά τους τοπικούς ή μη χορούς των Ρομά και της Ηράκλειας; Είναι ελληνικοί ή όχι; Ορισμένοι απ' αυτούς είναι περισσότερο ή λιγότερο τοπικοί ή ελληνικοί;

Χρήστος: Ποια είναι τα ντόπια για σένα;

Βίτσας: Όλα ντόπια είναι. Και οι Βλάχοι τα χορεύουν, οι δικοί μας, και εμείς. Όλοι. Τα γέρικα και τα βουλγάρικα ντόπια είναι. Όχι μόνο η Ηράκλεια αλλά και τα χωριά γύρω τα χόρευαν. Μας άρεζε να τα χορεύουμε όλους του χορούς, τσιφτετέλια, ευρωπαϊκά.

Χρήστος: Δηλαδή, όλα είναι ελληνικά;

Βίτσας: Να σε πω την αλήθεια κανένα δεν είναι ελληνικό. Οι Τούρκοι τα είχαν βουλγάρικα είναι πολλά απ' αυτά που χορεύουν τώρα τα χορευτικά. Το Λένω μόμε, σε βουλγάρικο, το ναστρίντζινι έχει και σε τούρκικο και σε βουλγάρικο. Τα άλλα τα μακεδονικά σλάβικα είναι.

Χρήστος: Ποια είναι τα καθαρά ελληνικά για σένα;

Βίτσας: Τα τσάμικα, τα ηπειρώτικα, αυτά. Τα συρτά και τα νησιώτικα. Εμείς όμως χορεύουμε τα δικά μας. Τα ντόπια.

Τα πορίσματα της εθνογραφικής έρευνας δεν ανταποκρίνονται σε έναν ολοκληρωτικό ισομορφισμό χώρου, τόπου και πολιτισμού (Gupta & Ferguson 1992). Η κοινότητα των Ρομά δεν παρουσιάζεται σαν μια οντότητα στατική έξω και πέρα από τα ιστορικά και πολιτισμικά συμφραζόμενα. Ο χορευτικός της πολιτισμός δεν αποτελεί ένα ξεχωριστό πολιτισμό (Καυταντζόγλου 2001, 41) που συγκροτήθηκε *per se* χωρίς δηλαδή να βρίσκεται σε διάδραση με το ευρύτερο «... διοικητικό, οικονομικό και κοινωνικό περιβάλλον». (Αυδίκος 2002β, 11). Κατ' αυτή την έννοια, ο χορευτικός πολιτισμός ή η χορευτική ταυτότητα των Ρομά της Ηράκλειας θα πρέπει να ερμηνευθεί ως μια έννοια ρευστή και μη υποταγμένη στο τοπικό²⁶⁶ ως προϊόν στρατηγικών επιλογών των

²⁶⁵ Βλ. Ρόμπου-Λεβίδη 1999.

²⁶⁶ Lovell 1998, Gupta & Ferguson 1997.

δρώντων υποκειμένων. Σύμφωνα με τα παραπάνω, το εμπειρικό παράδειγμα αποδομεί τη σχέση τόπου και χορού ως αυστηρά προσδιορισμένη, αυτονόητη και εντέλει φυσική. Ούτως ή άλλως αυτές οι θέσεις έχουν αμφισβητηθεί σφόδρα από την ανθρωπολογία, ειδικά τις τελευταίες δεκαετίες²⁶⁷. Κατ' αυτή τη λογική, η μελέτη του χορού θα πρέπει να στραφεί προς νέα θεωρητικά εργαλεία, τα οποία θα επιτρέπουν και θα διευκολύνουν την ερμηνεία του χορευτικού φαινομένου μέσα από μια δυναμική προοπτική. Ανταποκρινόμενοι στην πρόκληση αυτή προτείνουμε τον νεολογισμό «εθνο-χοροτοπία» ή πιο απλά «χοροτοπία».

Πρόκειται για δυναμικά και πολυμορφικά τοπία τα οποία συγκροτούνται μέσα από μια πολυδιάστατη και συνεχή διαδικασία συναίνεσης, ρήξης χρήσης, οικειοποίησης, απόρριψης, συντήρησης μετασχηματισμού και διαπραγμάτευσης του χορού και του χώρου. Η σχέση μεταξύ εθνοτικής ομάδας, τόπου και χορού «...θεωρείται ιστορικά προσδιορισμένη, πολιτισμικά κατασκευασμένη και συνεπώς ζητούμενο κάθε φορά της εθνογραφικής πρακτικής και όχι δεδομένο»(Νιτσιάκος ό.π.,86).

Ειδικά για τη μελέτη της σχέσης χορευτικού φαινομένου και νεωτερικότητας τα χοροτοπία ακολουθούν τις θεωρητικές αρχές του Appadurai(1991) και του νεολογισμού ethnoscapas(εθνοτοπία) που ο ίδιος εισήγαγε. Τα χοροτοπία αναφέρονται σε χορευτικές ταυτότητες, οι οποίες χαρακτηρίζονται από ρευστότητα και υβριδικότητα που υπερβαίνουν τα όρια των εθνών-κρατών και τέμνουν τα όρια των εθνικών ταυτοτήτων(Νιτσιάκος 2003,97). Οι ταυτότητες αυτές δεν είναι σε καμιά περίπτωση ομοιογενείς, στατικές και ριζωμένες σ' έναν τόπο, όπως τις θέλει η εθνική ιδεολογία(Νιτσιάκος ό.π.).

Έτσι, μέσα από την οπτική των χοροτοπιών δίνεται η δυνατότητα να διερευνηθούν και να περιγραφούν καταστάσεις και φαινόμενα, τα οποία εμπλέκουν το χορό τόσο με την παραδοσιακή όσο και με τη μοντέρνα κατάσταση. Συγκεκριμένα:

²⁶⁷ Βλ. σχετικά Gupta & Ferguson 1997, Olwing & Hastrup 1997, Νιτσιάκος 2003.

1.Λαμβάνεται σοβαρά υπόψη ο ρόλος του έθνους κράτους, ως ιστορικού παραγώγου της νεωτερικότητας(Gellner 1992), η σχέση του με τις τοπικές κοινότητες και οι συνακόλουθες νέες πραγματικότητες που αυτό επιφέρει στη χορευτική ταυτότητά τους. Πολλές φορές, οι τοπικοί χοροί εμφανίζονται ως παραλλαγές των εθνικών και το έθνος-κράτος στο πλαίσιο του πολιτισμικού εθνικισμού(Gross 2000, 129-130) τους οικειοποιείται και, πολλές φορές, καταφεύγει σ' αυτούς σε μια ενδεχόμενη «κρίση νομιμοποίησής» του²⁶⁸.

Μια απ' αυτές τις πραγματικότητες είναι η εμφάνιση και η εξάπλωση των χορευτικών συγκροτημάτων²⁶⁹ ως μια νέα μορφή διαχείρισης παραδοσιακών πολιτισμικών μορφών, όπως ο χορός. Τα χορευτικά συγκροτήματα προσεγγίζουν το χορό ως μια ομοιογενή παραδοσιακή μορφή και τον παρουσιάζουν στο πλαίσιο ενός ομοιογενούς χώρου και χρόνου²⁷⁰. Ο χορός, λοιπόν, στην κοινότητα συνυπάρχει με το χορό στα χορευτικά συγκροτήματα τα οποία αποτελούν ένα «τεχνητό βίοτοπο»(Αυδίκος 2004). Παρά τις εγγενείς διαφορές τους, οι δύο αυτές παραδόσεις δεν κινούνται ανεξάρτητα η μία από την άλλη, αλλά πολύ συχνά συμπλέκονται, διαπλέκονται και τέμνονται μεταξύ τους. Ο χορός της κοινότητας είναι η πρώτη ύλη για τα χορευτικά συγκροτήματα αλλά και η ίδια η κοινότητα σε αρκετές περιπτώσεις υιοθετεί στάσεις και πρακτικές των χορευτικών συγκροτημάτων για την επίτευξη των δικών της σκοπών²⁷¹. Υπ' αυτή την έννοια, θα πρέπει να σταθούμε κριτικά απέναντι στην άποψη του Shay(1999α), ο οποίος μιλά για παράλληλες παραδόσεις.

²⁶⁸ Βλ. Habermas 1975. Επίσης, για την πολιτική χρήση του χορού βλ. ενδεικτικά Manos 2003.

²⁶⁹ Γενικά για τους πολιτιστικούς συλλόγους βλ. Λουτζάκη 1999, Μερακλής 1989, Δήμας 1994, Αυδίκος (1994, 1998, 2004), Νιτσιάκος 1994, Παναγιωτοπούλου και Ζήκος 1994, Ραπορούλιος 1996, Ρούμπης 2003, Κακάμπουρα-Τίλη 2000, Χατζητάκη-Καψωμένου 2003.

²⁷⁰ Προς αυτή την κατεύθυνση κινήθηκαν και τα δύο πρώτα σωματεία που είχαν ως κύρια δράση τους το χορό, το Λύκειο των Ελληνίδων(Αντζακα 2004,) και η «Δόρα Στράτου»(Στράτου 1979). Για μια γενικότερη θεώρηση των «εθνικών» χορευτικών συγκροτημάτων Βλ. Shay 2002. Επίσης Πβ. Karayanni 2004.

²⁷¹ Ενδεικτικό παράδειγμα είναι η ίδρυση χορευτικών ομάδων από ηλικιωμένους χορευτές και χορεύτριες η οποία λαμβάνει χώρα στους κόλπους της κοινότητας. Σε αρκετές περιπτώσεις οι χορευτικές ομάδες συμμετέχουν σε φεστιβάλ ως αντιπροσωπευτικές ενός τοπικού χορευτικού πολιτισμού.

Θα ήταν πιο δόκιμο να μιλάμε για αλληλοεξαρτώμενες και επάλληλες παραδόσεις.

Επιπροσθέτως, η μελέτη του χορού μέσα από τα χοροτοπία επιχειρεί να υπερβεί μια σειρά από διχοτομίες: πρώτη/δεύτερη ύπαρξη²⁷²(Hoerburger 1965, 1968) και ο χορός «όπως ήταν»/ο χορός «όπως είναι»(Main 1995). Το παρελθόν δεν στέκεται αντιστικτικά ως προς το παρόν αλλά σε διαλογική σχέση μαζί του, η οποία και αναδεικνύει τις πολλαπλές υπάρξεις του χορού, καθώς και την πολυσημία του. Έτσι, ο χορός δεν εγκλωβίζεται μόνο στο πριν ή μόνο στο τώρα, αλλά θεωρείται ως μια διαδικασία, ως «ένας ζωντανός οργανισμός που δημιουργείται, αναπτύσσεται, ανθίσταται σε επιρροές, αλλοιώνεται, συνεχίζει να υπάρχει, αντικαθίσταται, πεθαίνει, ξαναζεί, μεταμορφώνεται, συμπληρώνει, υποστηρίζει κτλ.»(Λουτζάκη 1999,216),και λαμβάνεται υπόψη τόσο ο άυλος χαρακτήρας του όσο και ο αισθητός(Bull 1997).

2. Στο πλαίσιο των χοροτοπιών ο παράγοντας κίνηση δεν αγνοείται. Η μελέτη της μορφής και της τεχνικής της κίνησης, της χορογραφικής σύνθεσης, των υφολογικών στοιχείων, των παραλλαγών, της ορολογίας και της χρήσης της κίνησης(Λουτζάκη ό.π.) συνεισφέρει στην πλήρη κατανόηση του φαινομένου. Όμως, ο χορός δεν αντιμετωπίζεται μόνον ως «τελειωμένο προϊόν»(Kaerpler 1991)²⁷³, αλλά και σε σχέση με το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον. Ενδιαφέρει τόσο η ανάλυση του τι κάνει «ο ίδιος ο χορός»(Spencer 1985) όσο και η εξέταση του χορού ως μορφής πολιτισμικής επιτέλεσης(Cowan 1998). Έτσι, η μορφή ,η δομή και το ύφος του χορού δεν ανάγονται σε έννοιες υπερβατικές έξω και πάνω από το ευρύτερο πλαίσιο συγκρότησης και διαμόρφωσής τους.

Το ζητούμενο δεν είναι η αναζήτηση καθαρών και αυθεντικών χορευτικών μορφών-μίας και μόνης «αυθεντικής», και γενικά αποδεκτής εκδοχής και επιτέλεσης-, οι οποίες θα προκύψουν μέσα από πρακτικές

²⁷² Βλ. Nahachewsky 2001.

²⁷³ Η θέση αυτή απηχεί στις εθνοχορολογικές μελέτες ερευνητών που προέρχονται ,κυρίως, από την Ανατολική Ευρώπη. Για μια γενική συζήτηση σχετικά με τα βασικά χαρακτηριστικά της εθνοχορολογικής σχολής Βλ. Lange 1980, Buckland 1999, Thomas 2003.

επιλογής και απόρριψης. Υπό το πρίσμα των χοροτοπίων, ο χορός δεν νοείται ως στατική, στο χώρο και στο χρόνο, πολιτισμική μορφή, αλλά ως μια μορφή που χαρακτηρίζεται από πολλαπλές εκδοχές²⁷⁴, από αυθεντικά μηνύματα(Tomlinson 1998) και από αναρίθμητες χορογραφίες(Derrida & Mc Donald 1995)²⁷⁵.

3.Η μελέτη του χορού μέσα από την οπτική των χοροτοπίων δεν αγνοεί την ύπαρξη νέων πλαισίων χορευτικής δραστηριότητας, τα νέα είδη χορευτικών γεγονότων. Στη διαμόρφωση όλων των παραπάνω συντέινει η εμφάνιση μιας ιδιότυπης μορφής πολιτικής οικονομίας(Marcus & Fisher 1986) και αγοράς του χορού. Για τις ανάγκες αυτής της αγοράς ο χορός αποδεσμεύεται από τον τόπο και την κοινότητα(Παπακώστας 2003), ουδετεροποιείται και αποστειρώνεται και προβάλλεται απλά ως μια παραλλαγή της ομοιογενούς εθνικής παράδοσης. Υποβιβάζεται σε ένα καταναλωτικό προϊόν το οποίο προσφέρεται σε ετερόκλητους πελάτες, σε τόπους και μη τόπους, ως εξωτική εμπειρία.

Αποτελεί ειρωνεία το γεγονός ότι πολλοί από τους χορούς που προβάλλονται ως κατ' εξοχήν εθνικοί προέρχονται από στιγματισμένες ομάδες χαμηλού κοινωνικού status. Τέτοιοι χοροί-εμβλήματα, που προβάλλονται από τα έθνη κράτη ως συνώνυμα της πολιτισμικής τους ταυτότητας, είναι το *χασάπικο* για την Ελλάδα(Torp 1992, Δαμιανάκος 1994), το *τάγκο* για την Αργεντινή(Savigliano 1995), η *ρούμπα* για την Κούβα(Daniel 1995), η *σάμπα* για την Βραζιλία(Browning 1995), το *φλαμέγκο* για την Ισπανία(Παραπανίου 2000) και το *τσιφτετέλι* για τη Μέση Ανατολή(Shay και Sellers-Young 2005).Ορισμένα από τα χαρακτηριστικά της πολιτικής οικονομίας, τα οποία χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης, του χορού είναι:

α. η επί σκηνής παρουσίαση του η και θεατρικοποίηση του στο πλαίσιο τοπικών, εθνικών και διεθνών φεστιβάλ(Buckland 2002 ,Kaerpler 2001).Οι χώροι αυτοί ,στις περισσότερες περιπτώσεις, είναι άχρωμοι,

²⁷⁴ Ο Kiny 1995 μιλά για αυθεντικότητες και όχι για αυθεντικότητα.

²⁷⁵ Η Foster 1996 υποστηρίζει ότι η χορογραφία, πέρα από τον τεχνικό της χαρακτήρα, αναδεικνύεται σε ερμηνευτικό εργαλείο, μέσω του οποίου προσεγγίζουμε ζητήματα ταυτότητας, φύλου, κοινότητας και εθνικισμού.

χωρίς να είναι συνυφασμένοι με την ιστορία και την πολιτισμική ταυτότητα μιας κοινωνικής ομάδας, δηλαδή μη-τόπιοι(Auzé 1995). Έτσι, οι χορευτικές ταυτότητες αποδεσμεύονται από το χώρο και το χρόνο και ανασυγκροτούνται σε περισσότερο αφηρημένες και διάχυτες συνθήκες(Νιτσιάκος 2003,107)²⁷⁶.

β. Η συστηματική και τυποποιημένη διδασκαλία του χορού σε χορευτικά συγκροτήματα, σχολές χορού, σεμινάρια²⁷⁷ ποικίλων μορφών χορού σε όλο τον κόσμο. Επίσης, η διάχυση και η διάδοση πλήθους χορευτικών και μουσικών στυλ μέσω της δισκογραφίας και των ηλεκτρονικών, και όχι μόνο, οπτικοακουστικών μέσων εκμάθησης διδασκαλίας(π.χ. βιβλία, dvd, δικτυακοί τόποι κά). Σύγχρονο φαινόμενο είναι η μετανάστευση και η ,ταυτόχρονη, εμπειρικοποίηση²⁷⁸ ορισμένων χορευτικών μορφών(π.χ.. *χασάπικο, βαλκανικά, λάτιν* κλπ) σε διάφορα μέρη του κόσμου από ετερόκλητες κοινωνικές, εθνοτικές και εθνικές ομάδες. Συγκροτούνται, δηλαδή,χορευτικά ιδιώματα με υπερ-τοπικό,διεθνοτικό και το κυριότερο διεθνικό(transnational) χαρακτήρα. Σ' αυτή την περίπτωση ο χορός συνιστά ένα κοινωνικό πεδίο, όπου δύο ή περισσότερες κοινωνίες έρχονται σε επαφή²⁷⁹ και το οποίο εμπλέκει «...δίκτυα σχέσεων που παρακάμπτουν, αγνοούν ή και υπονομεύουν την ιδεατή λειτουργία των συνόρων»(Νιτσιάκος και Μάντζος 2004).

γ. Προβολή επιλεγμένων ,πάντα με εθνικά κριτήρια, εικόνων του χορευτικού πολιτισμού από τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης. Οι εικόνες αυτές στην πλειοψηφία τους διαποτίζονται από μια ρομαντική αίσθηση νοσταλγίας για ένα εξιδανικευμένο παρελθόν(Copeland 1993).

δ. Η χρήση του χορού ως αγαθού για τουριστική κατανάλωση²⁸⁰ ,είτε ως μάθημα είτε ως θέαμα. Εδώ, ο χορός ,στο πλαίσιο σειράς πρακτικών που

²⁷⁶ Βλ. Παπακώστας (2006) για την περίπτωση της Καλής Βρύσης Δράμας και την παρουσίαση τους εθίμου της «μπαμπούγερα» στην τελετή λήξης των Ολυμπιακών Αγώνων της Αθήνας.

²⁷⁷ Βλ. Λουτζάκη 2004.

²⁷⁸ Ο Peters(1997) όρισε αυτή την κατάσταση ως 'bifocality'.Πβ. Gupta & Ferguson (1997,9).

²⁷⁹ Για το φαινόμενο του διεθνισμού(transnationalism) και τη μετανάστευση βλ. Glick,Basch, & Szanton Blanc 1992.

²⁸⁰ Πβ. Frow 1997.

σχετίζονται με τη ψυχαγωγία και την αναψυχή, διατίθεται ώστε να καλύψει το κενό του ελεύθερου χρόνου των πελατών .

ε. Η ανάδειξη νέων χορευτικών γεγονότων όπου μπορεί ο χορός να είναι αποκομμένος από την τοπικότητα αλλά να αποτελεί τον πυρήνα αυτών των γεγονότων. Τέτοια γεγονότα είναι τα γλέντια και οι συναθροίσεις μεταξύ χορευτών, μελών χορευτικών συγκροτημάτων,²⁸¹ και σχολών χορού, τα *river* και τα κάθε είδους χορευτικά party, οι γιορτές νεολαίας κα. Δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι τα περισσότερα από τα παραπάνω χορευτικά γεγονότα λαμβάνουν χώρα σε τόπους, όπως: ταβέρνες, «ελληνάδικα», κέντρα διασκέδασης, κλαμπ²⁸² κλπ.

Απ' όλα τα παραπάνω συμπεραίνεται ότι θεμελιώδης επιδίωξη των χοροτοπίων είναι η *in vivo* περιγραφή και ερμηνεία του χορευτικού φαινομένου. Ουσιαστικά, πρόκειται για μια απόπειρα χορευτικής τοπογραφίας, η οποία πραγματώνεται μέσα από την ενδοσκόπηση ενός ευρέος φάσματος χορευτικών πρακτικών και συμπεριφορών. Αυτή η θεωρητική κατασκευή δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αγνοήσει το ρόλο των υποκειμένων της έρευνας. Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι παρότι τα χοροτοπία αποτελούν μια προσπάθεια αποδόμησης της σχέσης τόπου και χορού, εντούτοις την ίδια στιγμή, τα υποκείμενα της έρευνας αναδεικνύουν το χώρο ως μια βασικότατη συνιστώσα της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Έτσι, τα δρώντα υποκείμενα δεν τοποθετούνται *de facto* στον αδύνατο πόλο, ανήμπορα να αντιδράσουν και έχοντας ως μοναδική επιλογή την πλήρη υποταγή τους σε κατασκευασμένες πραγματικότητες. Το παράδειγμα των Ρομά της Ηράκλειας, όμως, αποκάλυψε ότι τα δρώντα υποκείμενα έχουν κάποιες δυνατότητες δράσης²⁸³ οι οποίες συγκροτούνται ως «...ένα σύνθετο, αντιφατικό και διαρκώς μεταβαλλόμενο μίγμα αποδοχής, αμφισβήτησης και διαπραγμάτευσης των κατασκευών της κυρίαρχης ομάδας» (Ortner 1995).

²⁸¹ Πβ. Παπακώστας 2003.

²⁸² Βλ. Malbon 1999.

²⁸³ Αρκετοί συγγραφείς θεωρούν ότι έχει υπερεκτιμηθεί ο ρόλος και οι δυνατότητες των δρώντων υποκειμένων. Βλ. Cowan (1998, 20).

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η ουσιοκρατική αντίληψη ότι «ο χορός και η μουσική τρέχουν στο αίμα των Γύφτων», που είναι βαθιά εμπεδωμένη στον λόγο της κυρίαρχης ομάδας. Αυτό που, ίσως, διαφεύγει είναι ότι οι ουσιοκρατικές αντιλήψεις δεν εντοπίζονται μόνο στον ηγεμονικό λόγο αλλά και στον αντίστοιχο των στιγματισμένων κοινωνικών ομάδων. Οι ομάδες αυτές όχι μόνο συντηρούν αυτές τις αντιλήψεις αλλά τις ενισχύουν, μέσα από ένα πλέγμα πρακτικών(π.χ.. ο αυτεξωτισμός), και εντέλει τις ενεργοποιούν όταν και όπου κριθεί σκόπιμο. Η διαδικασία αυτή χαρακτηρίζεται από εναλλασσόμενες δράσεις συναίνεσης και αντίστασης, οι οποίες όμως υποστηρίζουν την ομαλή επιβίωση της ομάδας.

Κεφάλαιο 12^ο Συμπεράσματα

Στόχος αυτής της διατριβής ήταν η μελέτη του χορευτικού φαινομένου στους Ρομά της Ηράκλειας Σερρών και της μουσικής ως μιας εξέχουσας επαγγελματικής τους δραστηριότητας. Οι δύο αυτές πολιτισμικές μορφές δεν εξετάζονται μόνο ως προς τα μορφολογικά τους χαρακτηριστικά αλλά και ως προς τη συμβολή τους στη συγκρότηση της πολιτισμικής ταυτότητας των Ρομά.

Στην Ηράκλεια εντοπίζεται ένα πολυεθνοτικό σκηνικό αφού έχουμε τη συνύπαρξη διάφορων εθνοτικών ομάδων: των Βλάχων, των ντόπιων, των προσφύγων, των Ρομά, των Σαρακατσάνων και τα τελευταία χρόνια των Τσιγγάνων. Έτσι, δικαιολογείται το γεγονός ότι μια βασική έννοια που διατρέχει τη διατριβή είναι η έννοια του τόπου. Η σχέση των εθνοτικών ομάδα μεταξύ τους αλλά και η κοινωνική τους θέση εξαρτώνται και από τη σχέση τους με την εντοπιότητα. Αυτή γίνεται μέρος του πολιτισμικού ήθους της κοινότητας, ενώ, συχνά, δημιουργείται η αίσθηση ότι είναι συνώνυμο του. Ειδικότερα, η ανάδειξη της άρρηκτης σχέσης της εθνοτικής τους ομάδας με την εντοπιότητα έχει ιδιαίτερη σημασία για τους Ρομά και αποτελεί αντικείμενο συνεχούς διαπραγμάτευσης.

Η επιχειρηματολογία των Ρομά θεμελιώνεται πάνω σε ιστορικές βάσεις και, κυρίως, στο γεγονός ότι έχουν, έστω και ελλειπτική, συμμετοχή στο σύνολο των σημαντικών ιστορικών γεγονότων της Ηράκλειας. Ένα ιστορικό γεγονός που δεσπάζει στην τοπική συλλογική μνήμη είναι η καταστροφή της Τζουμαγιάς το 1916, αφού διαιρεί το χρόνο της μικτής κοινότητας στα δύο: στο πριν και στο μετά. Το διάστημα πριν από την καταστροφή χαρακτηρίζεται ως περίοδος ακμής του τόπου σε αντίθεση με την αντίστοιχη μετά την καταστροφή που ορίζεται ως πτώση. Η μετάβαση από την Τζουμαγιά στην Ηράκλεια έχει ως κύρια χαρακτηριστικά τις συχνές αναδιατάξεις του χώρου και την αποτύπωση των εθνοτικών ταυτοτήτων στο χώρο.

Το παράδειγμα της Ηράκλειας έδειξε ότι ο τόπος δεν αποτελεί απλά μια γεωγραφική κατηγορία αλλά μια σημαίνουσα έννοια γύρω από την

οποία συγκροτούνται οι πολιτισμικές ταυτότητες των εθνοτικών ομάδων. Απόδειξη αυτού είναι ότι η διχοτομία «εμείς/άλλοι», «Ρομά/Βλάχοι» αναπαρίσταται χωρικά και παίρνει τη μορφή «μαχαλάς/αγορά».

Για τους Ρομά ο μαχαλάς είναι ο δικός τους διακριτός χώρος εντός του οποίου συγκροτούν την πολιτισμική τους ταυτότητα, ο οποίος αντιπαράθεται στην αγορά. Η αποβολή των Ρομά από το εμπορικό κομμάτι της Ηράκλειας συνέβαλε, σε μεγάλο βαθμό, στην ανάπτυξη ενός λόγου που συμπυκνώνεται στον όρο «αδικία». Επιπλέον, είναι και μια προσπάθεια ερμηνείας του εθνοτικού τους στιγματισμού.

Η μουσική ως επαγγελματική δραστηριότητα των Ρομά προσδίδει στην πολιτισμική τους ταυτότητα θετική προοπτική. Είναι μια ασχολία συνυφασμένη με το πολιτισμικό τους ήθος και έχει κομβικό ρόλο στην επιβίωσή τους. Το επαγγελματικό δίκτυο των Ρομά μουσικών έχει μεγάλο εύρος αλλά δεν έχει το «στατικό» χαρακτήρα της πολιτισμικής περιοχής. Συνεπώς, η μελέτη του μουσικού δικτύου των Ρομά μουσικών συνεισφέρει στην ανάλυση των πρακτικών που αυτοί αναπτύσσουν στο χώρο και στο χρόνο.

Στο πλαίσιο ,και μόνο κατά τη διάρκεια, των τελετουργιών, των χορευτικών και μουσικών γεγονότων που παίζουν, οι Ρομά κατέχουν μια ιδιότυπη και εφήμερη μορφή εξουσίας. Σε κάθε περίπτωση όμως, αυτό που ενδιαφέρει τους άλλους είναι η μουσική τους δεξιότητα και όχι η κατανόηση της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Έτσι, η μουσική, όπως και η εντοπιότητα, αποτελούν θετικές αναπαραστάσεις της ταυτότητας των Ρομά αλλά όχι σε τέτοιο βαθμό που να αναβαθμίσουν την κοινωνική τους θέση.

Βασικό χαρακτηριστικό των Ρομά μουσικών είναι η διαρκής κινητικότητα και η συμμετοχή σε τελεουργίες και γεγονότα που συμβάλλουν στη συμβολική ανασυγκρότηση άλλων κοινοτήτων. Για αυτό το λόγο, θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε τους μουσικούς ως «δια-τοπικούς» ή και «διεθνοτικούς». Μοιραία και τα μουσικά ιδιώματα που οι Ρομά διαχειρίζονται, και συνδιαμορφώνουν, δεν έχουν μόνιμο, παγιωμένο και αυθεντικό χαρακτήρα. Δεν ισχύει, λοιπόν, ένας απόλυτος ισομορφισμός μεταξύ τόπου και μουσικής.

Στο πλαίσιο της διατριβής ο χορός και η μουσική νοούνται ως πολιτισμικές πρακτικές μέσω των οποίων η εθνοτική ομάδα των Ρομά ενσωματώνει τα στοιχεία των σύγχρονών εξελίξεων, ανασυγκροτείται συμβολικά και διαχειρίζεται την πολιτισμική της ταυτότητα. Αυτή η θεωρητική οπτική είναι ένα χρήσιμο εργαλείο που συμβάλλει στην υπέρβαση των περιορισμών που η διχοτομία «δομή/δράση» επιβάλλει.

Ένα πεδίο δράσης των υποκειμένων της έρευνας ,που αναλύεται στη διατριβή, είναι και ο λόγος για το χορό. Οι Ρομά κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας «εκμεταλλεύτηκαν» το χορό και τον χρησιμοποίησαν ως αφετηρία για διάλογο με τους άλλους. Στο επίκεντρο τέθηκε, για ακόμη μια φορά, η αρτιότητα της χορευτικής τους επιτέλεσης ως τεκμήριο της πολιτισμικής τους ανωτερότητας. Απώτερος σκοπός του χορευτικού λόγου των Ρομά είναι η ερμηνεία της μειονεκτικής τους κοινωνικής θέσης, η απόδοση των ευθυνών στους Βλάχους. Με λίγα λόγια επιχειρούν την αναδιάταξη των εθνοτικών σχέσεων και τη συγκρότηση ενός «δικού τους» λόγου ως απάντηση στον κυρίαρχο λόγο της αγοράς.

Από την ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου εθνογραφικού παραδείγματος προκύπτει μια συνάφεια μεταξύ του χορευτικού λόγου και του χορευτικού γεγονότος. Ο χορευτικός λόγος, χωρίς να αποκλείει αναφορές και ερμηνείες της μορφής του χορού, προϋποθέτει μια χωρικά και χρονικά επαφή και αλληλεπίδραση. Ο ρόμικος χορευτικός λόγος αποτελεί μια λεκτική αναπαράσταση των αντιλήψεών τους για το χορό και μια απόπειρα δι-υποκειμενικής ερμηνείας της πραγματικότητας.

Ο γάμος προβάλλεται ως το κεντρικό χορευτικό γεγονός του μαχαλά. Δεν αφορά ,μόνο, το ζευγάρι και το στενό οικογενειακό του περιβάλλον αλλά ,με κάποιο τρόπο, εμπλέκει το μαχαλά στο σύνολό του. Το ενδιαφέρον των Ρομά δεν εστιάζει στην αυστηρή τήρηση του γαμήλιου τυπικού αλλά στη σημασία του γάμου για την τόνωση των κοινοτικών σχέσεων και τη συγκρότηση της πολιτισμικής τους ταυτότητας. Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται και η συζήτηση για την πληρότητα και τη δυναμική που εμφανίζει το γαμήλιο γλέντι στο μαχαλά.

Η δομή του γαμήλιου γλεντιού και της γαμήλιας χορογραφίας επιτρέπει και προάγει την ανάπτυξη σχέσεων ισότητας , αμοιβαιότητας και οικειότητας μεταξύ των μελών της εθνοτικής ομάδας. Το στοιχείο

εγγράφεται στην πολιτισμική τους ταυτότητα και υπερτονίζεται σε κάθε ευκαιρία. Το γεγονός ότι στην πλειονότητα των περιπτώσεων οι μουσικοί του γάμου προέρχονται από τους κόλπους του μαχαλά διευκολύνει και ενισχύει τον κοινοτικό εξισωτισμό.

Ο ρευστός εξάλλου χαρακτήρας του χορευτικού φαινομένου ανιχνεύεται στις στάσεις και τις αντιλήψεις των Ρομά του μαχαλά. Οι χορευτικές μορφές στο μαχαλά δεν έχουν μόνιμο και σταθερό περιεχόμενο, γεγονός που αντικατοπτρίζεται και στο επίπεδο της ονομασίας τους. Οι Ρομά δε διεκδικούν για τον εαυτό τους την πατρότητα των χορευτικών μορφών, ούτε τις ισομορφίζουν απόλυτα με τον τόπο αλλά τις θεωρούν παράγωγα των ιστορικών διεργασιών στην ευρύτερη περιοχή. Αυτό που έχει σημασία είναι ότι ,μέσω της κοινά αποδεκτής χορευτικής τους ικανότητας και του ιδιαίτερου χορευτικού τους ύφους, αναγνωρίζεται η εντοπιότητα.

Εκείνο που αναδεικνύεται από την περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας είναι ότι για τη μελέτη του χορευτικού φαινομένου θα πρέπει να αναπτυχθούν νέα θεωρητικά εργαλεία για την ερμηνεία του. Η διατριβή θέλοντας να συμβάλλει προς αυτή την κατεύθυνση εισάγει τον όρο «χοροτοπία». Μέσα απ'αυτό το πρίσμα επιχειρείται η περιγραφή και η ανάλυση ζητημάτων όπως: η σχέση τόπου και χορού, οι συνέπειες της νεωτερικότητας και η εμφάνιση νέων χορευτικών φαινομένων και γεγονότων. Στη συγκρότηση της θεωρητικής πρότασης ,ειδικά για την ανάλυση της σχέσης του χορευτικού φαινομένου και της νεωτερικότητας συμβάλλει αποφασιστικά η σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία των *ethnoscapes*. Οι θεωρίες αυτές προσφέρουν γόνιμο έδαφος για την ανάδειξη του ρευστού χαρακτήρα των χορευτικών ταυτοτήτων, οι οποίες δεν ταυτίζονται πια με έναν τόπο, καθώς και των συνεπειών της υλικοποίησης του χορού και του μετασχηματισμού του σε καταναλωτικό αγαθό. Τέλος, τα χοροτοπία αποτελούν μια απόπειρα σύζευξης της θεωρίας και της πράξης, αφού αναγνωρίζεται η συνεισφορά και των δύο καθώς δεν αποκλείουν τη διερεύνηση των μορφολογικών χαρακτηριστικών του χορού σε σχέση ,πάντοτε, με τα ιστορικά, πολιτισμικά και κοινωνικά συμφραζόμενα. Μέρος των συμφραζόμενων αυτών είναι και ο εθνογράφος του οποίου η παρουσία στο πεδίο δεν είναι

ουδέτερη αλλά εγγράφεται στη διαδικασία της παραγωγής της εθνογραφίας.

ABSTRACT

The present dissertation aims at studying dancing and music and the relationship between these two forms of culture in the construction of the cultural identity of the Roma in Heracleia of the Prefecture of Serres. Nowadays, Heracleia is a town with 4,000 residents. Its population has a mixed ethnological composition: Vlachs, natives (Greek speakers, and Slavic speakers), refugees, Sarakachans, Roma and Gypsies. In the past Heracleia was known as Tzumaya and was flourishing both financially and culturally thanks to its geographical position in the times of the Ottoman Empire and thanks to its famous bazaar. Thus, for a more complete understanding of the changes and transitions that took place it is significant to embody history as a new fundamental framework of interpretation.

An important research tool for the accentuation of the principal arguments of the dissertation is the space. In this specific experiential paradigm the construction of identities and the distinction between the ethnic groups is also reflected on the organization of space. The neighborhood, the space of the Roma (sedentary gypsies), is juxtaposed to the respective neighborhood of the Vlachs, the market. Thus, the space is not only examined a "geography" but as a historical and dynamic category connected and interacting with culture. The dynamic quality of dancing and music, the ethnic mosaic and the history of Heracleia and the neighboring area as well as the continuous mobility of the Roma musicians invites us to investigate if there is actually a total isomorphism of space and culture.

Music and dancing are not seen as static and fixed cultural phenomena but as historical, dynamic and fluid categories that are the object of negotiation of collective identities and variants. Dancing and music are simultaneously products and processes and do not merely reflect the social structures but are closely related to the cultural identity of a group. For the transgression of the dichotomy structure/action we adopt the theory of practice (Bourdieu 1977). In this way, dancing and music become cultural practices, by which the Roma of Heracleia handle their cultural identity in any historical conditions. Especially in the case of the Roma, this approach is even more helpful, because, as a social group with a low social status, within music and dancing they are given the chance to re-determine their identity in relation to the others. That is to say that by applying various practices of resistance, acquiescence, conflict and acceptance, they attempt to give a positive perspective to their cultural identity. In the framework of this dissertation the dancing phenomenon in the neighbourhood of the Roma and the music, as a prominent form of their professional activity, are examined.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξενόγλωσση

- Abu-Lughod, Lila 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, London: University of California Press
- Abu-Lughod, Lila. 1990. 'The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Beduin Women'. Στο: *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, Ed. P. R. Sanday and R. G. Goodenough. Philadelphia: University of Pennsylvania Press:311-337
- Abu-Lughod, Lila 1991. 'Writing Against Culture'. Στο: Richard G. Fox[επιμ.]. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, αο. 137-162. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press
- Adams, Richard 1975. *Energy and structure: a theory of social power*. Austin: University of Texas press
- Adorno, Theodor W. 1941. 'On Popular Music'. *Studies in Philosophy and Social Science* (9): 17-48
- Agar, Michael H. 1980. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. Orlando, Florida, London: Academic Press.
- Altorki, Soraya & Camillia Fawzi El-Solh 1988. *Arab Women in the Field: Studying your own society*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Alloula, Malek 1986. *Colonial harem*. Minneapolis: University of Minnesota press
- Antzaka, Evangelia 1986. *Das Tanz Repertoire als System. Empirische untersuchungen in Pogoni (Norwestgriecheland)*. Διδακτορική διατριβή. Μόναχο: Ludwig-Maximilians-Universität München
- Appadurai, Arjun 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, Arjun 1988. 'Place and voice in anthropological theory'. *Cultural anthropology* 3(1):16-20
- Appadurai, Arjun 1991. 'Global ethnoscaples: notes and queries for a transnational anthropology'. Στο: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press

- Appadurai, Arjun 1995. 'The production of locality'. Στο: *Counterworks. Managing the diversity of knowledge* [Επιμ. Fardon, R]. London και New York: Routledge
- Avdikos, Evangelos 2000. 'Going to the Field through Local 'Authorities'' Στο: *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality*. Xlth International Oral History Conference (June 15-19). Istanbul, Turkey: Intrenational Oral History Association in Collaboration with the Department of History at Bogazici University:392-395
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Aspraki, Gabriela-Ευαγγελία 1997. *Place and the politics of identity: A study of Karagatsi, Greece*. Διδακτορική διατριβή. Manchester: University of Manchester
- Auzé, Mark 1995. *Non-Places. Indroduction to an anthropology of supermodernity*. London; Verso
- Balamaci, Nicholas, 1995. "The Balkan Vlachs: born to Assimilate?" *Cultural Survival Quarterly* 19(2)summer:50-53
- Barth, Fredric 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown and Co.
- Bateson , Gregory (1936) 1958. *Naven*. Stanford: Stanford university press
- Bateson, Gregory 1972. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine
- Baumann, Gerd 1992. "Rituals implicates 'others': rereading Durkheim in a plural society. Στο: De Coppet [Επιμ. *Understading rituals*. London: Routledge, Association of social anthropologists
- Baumann, M. P. 1976. *Folklor und Folklorismus*. Berlin: VWB- Verlag fur Wissenschaft und Bildung
- Baumann, Max Peter 2000. *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti*. Winterhur: Amadeus Verlag
- Bauman Z. 1999. *Culture as praxis*. London: Sage
- Bender, B. 1993. 'Theorising landscapes, and the prehistoric landscapes of Stonehenge'. *Man* 27: 735-755
- Benjamin, W. 1973. 'The Work of An in the Age of Mechanical Reproduction'. Στο: *Illuminations* (μετ. Suhrkamp Verlag, Frankfurt-am Main 1995). Glasgow: Fontana/Collins.
- Benthall, J., 1975. 'A Prospectus as Published in Studio International July 1927'. Στο: Benthall J. και Polhemus T. [Επιμ.].

- The body as Medium of Expression*. London: Alien Lane
- Berger, P. & Luckmann T., 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Λονδίνο: Pelican
- Bernstein, Mathew & Studlar, Gaylyn[Επιμ.] 1997. *Visions of the East:orientalism in film*. New Jersey:Rutgers university press
- Bertaux, Daniel[Επιμ.] 1981. *Biography and Society. The life history approach in social sciences*. Beverly Hills, Ca: Sage
- Bertrand, Guy & Escudero, Jan-Paul 1994.'Musique gitanes de Perignan'.*Etudes Tsigane* 4(1):44-55
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge
- Birdwhistell R. 1973. *Kinesics in Context: Essays in Body—Notion Communication*. Harmondsworth: Penguin university books
- Blasco, Y Gay 1999. *Gypsies in Madrid. Sex gender and the performance of identity*. Oxford, New York: Berg
- Blau Dick, Keil Charles, Velou-Keil Angeliki & Feld, Steven 2002 *Bright Balkan morning .Romani lives and the power of music in Greek Macedonia*. Middletown, Connecticut : Wesleyan university press
- Block, M., 1939. *Ziegeuner,Ihr leben und Ihre Seele*. Λειψία: Bibliographisches Institut
- Boas Franzisca [Επιμ.] (1944)1972. *Function of Dance in Human Society*. Νέα Υόρκη: Dance Horizons
- Boeschoten, Ricky Van 2000. 'When the difference matters: sociopolitical dimensions of ethnicity in the district of Florina'. Στο: *Macedonia: the politics of identity and difference*. Cowan J[Επιμ.]. London, Sterling, Virginia: Pluto Press
- Borrow, George., 1851. *Lavengro*. London:John Murray
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a theory of practice*, Cambridge: University press
- Bourdieu, Pierre 1992. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, London and New York, Routledge.
- Brandl, Rud 1996. 'The Yiftoi and the music of Greece. Role and function'. *World Music* 38(1): 7-32
- Brown, I., 1928. 'Roma are Doms'. *Journal of Gypsy Lore Society(JGLS)*. VII(3-4):170-177

- Browning, Barbara. 1995. *Samba: Resistance in Motion*. Bloomington: IndianaUniversity Press
- Buckland, Theresa 2002.' Multiple interests and powers: authenticity and competitive folk dance festival'. Στο: *Whose tradition?*[Επιμ. Felfoldi L. και Buckland Th.]. Budapest: European folkore institute:70-78
- Buckland, Theresa [Επιμ.] 1999. *Dance in the Field: Theory, Methods and Issues in Dance Ethnography*. London: Macmillan
- Bull, Cynthia .j.C. 1997 'Sense, Meaning, and Perception in Three Dance Cultures'. Στο: [Επιμ. J.C.Desmond], *Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance*. Durham and London: Duke University Press:269-288
- Campbell, John. 1964. *Honour, Family and Patronage: A study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells. Manuel 1997.*The Power of Identity: Economy, Society and Culture(The information age vol 2)*.Oxford:Blackwell
- Cerulo, Karen 1997.'Identity construction: new issues, new directions'.*Annual review of sociology* (23):385-409
- Chambers, Ian 1985: *Urban Rythms*: Macmillan
- Clebert J1967. *The Gypsies* [Μετ. C.Duff]. Harmondsworth: Penguin
- Clifford, James, and Marcus, George[Επιμ.]. 1986.*Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press
- Clifford, James 1997. *Routes. Travel and translation in the last twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P. 1985.*The symbolic Construction of the Community*. London: Tavistock Publications
- Cohen, Anthony P., 1982. *Belonging: identity and social organization in British rural cultures*. Manchester: Manchester university press
- Cohen, Anthony P.& Strathern Marilyn 1982. 'The village as an idea: constructs of village[-ness in Elmodom, Essex '. Στο: *Belonging: identity and social organization in British rural cultures*. Manchester: Manchester university press:247-277
- Cohen, Anthony P. 1996.'Personal nationalism: a Scottish view of some rites and wrongs'.*American ethnologist* 23(4):802-815
- Comaroff, J., & Comaroff, J.,[Επιμ.] 1993. *Modernity and Its Malcontents*.

Ritual and Power in Postcolonial Africa. Chicago: The University of Chicago Press.

- Copeland, R. 1993. 'Perspectives in reconstruction(keynote panel). Στο: *Dance Reconstucted: modern dance art, past, present, future*. Proceedings of society of dance history scholars sixteenth annual conference. Rutgers university, New Brunswick, Wis. : Society of Dance History Scholars:11-26
- Daniel, Y.P. 1995. 'Changing Values in Cuban Rumba, A Lower Class black Dance Appropriated by the Cuban Revolution'. *Dance Research Journal* 23(2):1-10.
- Danielson, Virginia. "*The Voice of Egypt*": *Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*. Chicago: Chicago university press
- de Certeau, M. 1984. *The Practice Of Everyday life*. Berkeley: University of California Press
- Derrida Jaque & McDonald C.V. 1995.'Choreographies'. Στο: *Bodies of the text:dance as theory ,literature as dance*. [Επιμ.]Goellner και Shea Murphy. New Brunswick, NJ: Rutgers university press
- Desmond Jane 1997. 'Embodying difference: issues in dance and cultural studies'. Στο: *Meaning in motion.New cultural studies of dance* [Επιμ.:J.Desmond]. Durham and London: Duke University Press:29-54
- Donnan, Hastings & Wilson Thomas,[Επιμ.] 1998.*European states and their borderlands: culture of support and subversion in border region*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donnan, Hastings & Wilson Thomas,[Επιμ.] 1999. *Borders:frontiers of identity, Nation and State*. Oxford:Berg.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dubisch, Jill 1993."Foreign chickens' and other outside: gender and community in Greece'. *American ethnologist* 20:272-287
- Dunin, Elsie 1998. *Gypsy st.George day-Coming of summer*. Skopje: Association of admirers of Rom folklore art 'Gypsy Heart'.
- Durkheim, Emile και Marcel Mauss.1972 [1903]. *Primitive Classification*. Chicago: The University of Chicago Press

- Ellen, Roy F. [Επιμ.] 1984. *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. ASA Research Methods in Social Anthropology, 1. London, New York, Tokyo: Academic Press.
- Eriksen, Thomas Hylland .1993. *Ethnicity and nationalism*. London, Chicago, Illinois: Pluto Press
- Evans-Pritchard E.E. 1928 . 'The dance'. *African Studies* (1): 446-462
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press
- Farnell, Brenda 1994. 'Ethno-Graphics and the Moving Body'. *MAN(NS)* 29(4): 929-974
- Feld, Steven 1996. 'Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding Bosavi, Papua New Guinea'. Στο: Feld St. & Basso K.[Επιμ.]. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press:91-136
- Fernandez, James W. 1980. 'Reflections on Looking into Mirrors'. *Semiotica* 30(1-2): 27-39.
- Foster, Susan Leigh [Επιμ.] 1996. *Corporealities: Dancing Knowledge Culture and Power*. London: Routledge
- Foucault, Michael 1980. 'Questions on geography' Στο: *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977 by Michael Foucault*. New York: Pantheon books:63-77
- Foucault, Michael 1984. *The history of sexuality. An introduction*. Harmondsworth: Peregrine books
- Fraysinnet, Corinne 1994. 'Le flamenco de l'experience personnelle et l'experience Culturelle'. *Etudes Tsiganes*4(1):56-62
- Frith, Simon 1996. 'Music and identity'. Στο: *Questions of identity*. Hall St. and Gay P.D.[Επιμ.]. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage: 108-127
- Frow, John 1997. *Time and commodity culture*. Oxford: Clarendon
- Gefou-Madianou, Dimitra 1999. 'Cultural Polyphony and Identity Formation: Negotiating Tradition in Attica'. *American Ethnologist* 26(2): 412-439
- Gell, Alfred 1996. *The Anthropology of Time*. Oxford, Washington DC: Berg
- Geertz, Clifford 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic books.
- Geertz, Clifford. 1996, 'Afterword'. Στο: Feld St. & Basso K.[Επιμ.]. *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press. : 259-262.

- Giurchescu, Anca 2000. "Gypsy dance style as marker of ethnic identity", Στο: *Music, language, and literature of the Roma and Sinti* επιμ: M.P. Baumann . Berlin: VWB
- Glazer, N. & Moynihan, D. [Επιμ.]. 1975. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Massachutes: Harvard University Press.
- Glick Schiller, N., Basch, L. & Szanton Blanc, C., [Επιμ.] (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: Annals of the New York Academy of Sciences
- Gluckman, M. 1968. 'The utility of equilibrium models in the study of social change'. *American Anthropologist* (70):219-237
- Goffman, Erwing 1961. *Encounters. Two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Grau, Andrée 1992. 'John Blacking and the Development of Dance Anthropology in the United Kingdom'. *Dance Research Journal* 25 (2): 21-31.
- Grau, Andrée 2001. 'Ritual Dance and "Modernization": The Tiwi Example'. *Yearbook for traditional music* 33:73-82
- Grellman. G., 1783. *Historischer versuch uber die Zigeuner betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses volkes seit seiner Erscheinung in Europa und dessen Ursprung*. Gottingen
- Gronemeyer, R. & Rakelmann, G., 1988. *Die Zingeneur. Reisende in Europa*. Kolne: Du Mont
- Grossberg, Lawrence 1996. 'Identity and Cultural Studies- Is that all there is?'. Στο: *Questions of Cultural Identity*. Hall St. and Gay P [Επιμ.]. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage: 87-107
- Gupta Akhil & Ferguson J. 1992. 'Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference'. *Cultural Anthropology* 7(1): 7-23.
- Gupta, Akhil & Ferguson, J [Επιμ.] 1997. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press
- Gupta, Dipankar 2000. *Culture, Space and the Nation-State : From Sentiment to Structure*. New Delhi: Sage
- Halbwachs, Maurice. 1950. *La Memoire Collective*. Paris: PUF

- Hall, Stuart & Jefferson T. 1976. *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson
- Hall, Stuart 1990. Cultural identity and diaspora'. Στο: *Identity, community, culture, difference*. Rutherford J[Επιμ.]. London: Lawrence&Wishart
- Hall, Stuart. 1991. 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity'. Στο: *Culture Globalization and the World System*[Επιμ. A King]. London: Macmillan: 19–40
- Habermas, Jurgen 1975. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press
- Handler, Richard. 1986. 'Authenticity'. *Anthropology Today* 2(1), pp. 2-4.
- Harker, David 1985. *Fakesong: the manufacture of British 'folksong', 1700 to the present day*. Milton Keynes: Open university press
- Herzfeld, Michael 1986. "Within and without: the category of 'female' in the ethnography in modern Greece. Στο: *Gender and power in rural Greece*[Επιμ. Jill Dubish]. Princeton: Princeton university press: 215-233
- Herzfeld, Michael 1997. *Cultural intimacy. The social poetics in the nation-state*. New York: Routledge
- Hobsbawm E.J. & Ranger T 1992. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoerburger, Felix 1965. 'Folk dance survey'. *International folk music journal* 17:7-8
- Hoerburger, Felix 1968. "Once again: on the concept of 'folk dance'. *Journal of the international folk music* 20:30-31
- Hunt, Yvonne 1998α. 'One dance, many styles'. Στο: *Dance style, youth identities*. [Επιμ. T. Buckland and G. Gore] Straznice: Institute of folk culture.
- Hunt, Yvonne 1998β[Επιμ.]. *Zourna masters of Flamouro*. Ένθετο στο ομώνυμο cd. Puyallup
- Hunt, Yvonne 1999. 'Yiftos, Tsinganos: A Note on Greek Terminology'. *Journal of the Gypsy Lore Society* 5, Vol. 9(1). 1:71-78
- Hunt, Yvonne 2002. 'The Ababas: A Rom ritual'. Στο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα : Ελληνική Εταιρεία Εθνομολογίας: 251-270
- Jordan, Stephanie 1995. Repertory(λήμμα). Στο: *Dance words*[Preston-Dunlop

V. Επιμ.].Harwood:Academic publishers:57

- Kaeppler, Adrienne 1972.'Methods and theory in analyzing dance structure with an analysis of Tongan dance'. *Ethnomusicology* 16(2):173-217
- Kaeppler, Adrienne 1985.'Structured movement systems in Tonga'. Στο: *Society and the dance*[Επιμ. Spencer P.].Cambridge:Cambridge university press
- Kaeppler, Adrienne 1991. 'American Approaches to the Study of Dance'. *Yearbook for Traditional Music*, 23: 11-22.
- Kaeppler, Adrienne 1996.'The look of music, the sound of dance: music as a visual art'. *Visual anthropology* 8(2-4):133-154
- Kaeppler, Adrienne 2001.'At the pacific festivals of art: revival, inventions and cultural identity'. Στο: *Proceedings of 21th symposium of ICTM study group on ethnochoreology*. Zagreb: Institute for ethnology and folklore research
- Keali'imohomoku, Joann 1970. 'An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance'. *Impulse*1970. San Francisco: Impulse Publications.
- Kealiimohomoku, Joann 1973.'Culture change-function and disfunctional expressions of dance'. Ανακοίνωση στο 9^ο Διεθνές Συνέδριο Ανθρωπολογικών και Εθνολογικών Επιστημών. Chicago
- Karayanni, Stavros 2005. *Dancing Fear and Desire: Race, Sexuality, and Imperial Politics in Middle Eastern Dance*. Waterloo: Wilfrid Laurier university press
- Keil, Charles & Feld, Steven 1994. *Music Grooves*. Chicago και London: Chicago university press
- Kozaitis, Kathryn 1997." 'Strangers among strangers': social organization among the Roma of Athens Greece'. *Urban Anthropology* 26(2):165-199
- Kozaitis, Kathryn 2002.'Embrace of shelter:the cultural hybridism of the Athenian Roma'.Στον τόμο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική εταιρεία εθνολογία:137-168
- Koutsouba, Maria 1997.Plurality in motion: dance and cultural identity on the Greek Ionian island of Lefkada.Διδακτορική διατριβή.London: Goldsmiths college-University of London
- Kristeva, Julia. 1978.'Gesture: practice or communication'. Στο: *Social aspects of the human body*.[Επιμ. Polhemus T].Harmondsworth: Penguin books
- Lemon, A. 2000. *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani*

- Memory from Pushkin to Post-Socialism*. Durham: Duke University Press
- Lange Roderyk 1980. 'The development of anthropological dance research' *Dance Studies*(4): 1-36.
- Leach, Edmund 1976. *Culture and communication*. Cambridge: Cambridge university press
- Leland, C.G., 1882. *The Gypsies*. Boston
- Liegeois, Jean Pierre 1971. *Les Tsigane*. Paris
- Liegeois, Jean Pierre 1986. *Gypsies, an illustrated history*. London: Al Saqi books
- Lovell, N.[Επιμ.] 1998. *Locality and Belonging*. London και New York: Routledge.
- Loutzaki, Irene 1989. *Dance as cultural message. A study of dance style among the Greek refugees from Northern Thrace in Micro Monastiri, Neo Monastiri and Aeginion*. Διδακτορική διατριβή. Μπέλφαστ: The Queen's University of Belfast.
- Loutzaki, Irene 2001. 'Folk dance in political rhythms'. *Yearbook for traditional music* (33):127-138
- Loutzaki, Irene(υπό έκδοση). 'Understanding style in Monastiri dance, Greece. Στον αφιερωματικό τόμο: *Structural analysis*[Επιμ.Καeppler A.]
- Main, Leslie. 1995. 'Preserved and illuminated'. *Dance theater journal* 12(2):14-15
- Malbon, Ben 1999. *Clubbing: dancing, ecstasy, vitality*. London: Routledge
- Malefyt, Timothy D. 1998. "'Inside' and 'outside' Spanish flamenco: gender constructions in Andalusian concepts of flamenco traditions. *Anthropology quarterly* 71(2):63-73
- Manos, Ioannis 2002. *Visualising culture-demonstrating identity*. Διδακτορική διατριβή. Hamburg: Hamburg universität
- Marcus, George & Fischer Michael MJ., 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Margaris, Zoe 2004. *L'immigration Albanaise En Grèce. Danse et identification*. Διδακτορική διατριβή. Paris: Université Paris 8
- McDonald, S.[Επιμ.] 1993. *Inside European Identities*. London: Routledge.

- MacKenzie, John 1995. *Orientalism: history, theory and the arts*. Manchester and New York: Manchester university press
- Mc Neill, William H. 1995. *Keeping together in time : dance and drill in human history*. Cambridge, Mass: Harvard university press
- Mead, Margaret [1928] 1961. *Coming of Age of Samoa*. Αγγλία: Penguin Books.
- Messerschmidt, Donald A., 1981. 'On Anthropology at 'Home''. Στο: Messerschmidt Donald A [Επιμ]. *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Story of One's Own Society*. New York: Cambridge University Press: 1-14.
- Nahachewsky, Andriy 2001. 'Once again: on the concept of 'second existence folk dance''. *Yearbook of traditional music* 33:17-28
- Narayan, Kirin 1993. 'How Native is a 'Native' Anthropologist'. *American Anthropologist* 95(3): 671-686
- Ness, Sally Ann 1992. *Body, movement and culture. Kinesthetic and visual symbolism in a Philippine community*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Novack, Synthia J. 1990. *Sharing the dance: contact improvisation and the American culture*. Wisconsin: Wisconsin university press
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1984. 'Critical Commentary: Native Anthropologists'. *American Ethnologist* 11: 584-586.
- Okely, Judith 1983. *The traveler-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press
- Okely, Judith & Helen Callaway [Επιμ.] 1992. *Anthropology and Auto biography*. London και New York: Routledge
- Olwig, K.F., 1999. 'The Burden of Heritage: Claiming a Place for a West Indian'. *American Ethnologist* 26(2):370-388.
- Olwig, K. & Hastrup, K., [Επιμ.] 1997. *Siting Culture: The Shifting anthropological project*. London: Routledge
- Ortner, Sherry 1984. 'Theory in Anthropology since the sixties'. *Comparative studies in society and history* (26): 126-166
- Ortner, Sherry 1995. 'Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal'. *Comparative Studies in Society and History* 37(1):173-193

- Panopoulos, Panos 1996. 'Revitalizing the past, contextualizing the present: cultural responses to the tradition of improvised singing in Aegean, Greece. *Journal of the Mediterranean studies*(6):227-254
- Panopoulou, Kaliopi 2006. "Those Were the Difficult Years...' Oral accounts of Vlachophones from their captivity in Pozareac Serbia".*Bulletin of the institute of Ethnography LIV*, 25-37. Belgrade
- Papailias, Penelope 2005.*Genres of Recollection: Archival Poetics and Modern Greece..* New York: Palgrave Macmillan
- Papapavlou, Maria 2000.*Der Flamenco als Präsentation von Differenz. Gitanos*
- Peters, John D. 1997. 'Seeind bifocally: media, place, culture'. Στο: *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* [Επιμ. Gupta A. & Ferguson, J]. Durham, London: Duke University Press:75-92
- Pettan, Svanibor 1996. 'Gypsies, Music and Politics in the Balkans: A case study from Kosovo'. *World Music* 38(1): 33-61
- Pred, A. 1990. *Making histories and constructing human geographies. The local transformations of power, practice and consciousness relations*. Boulder, San Francisco and Oxford: Westview press
- Poyetto, Jean-Luc 2003. 'The here and the beyond in the Manush worldview'. Στο: *Ethnic identities* [Επιμ. Salo Sh. και Prona Cs]. Proceedings of the 2002 Annual meeting of the Gypsy Lore Society. Budapest: Consolat
- Radcliffe-Brown, A.D. ([1922] 1964. *The Andaman Islanders*. New York: Rinehart press
- Rasmussen Lierka 1996. 'Orientalism, Rom Gypsy and the culture of intersection'. Στο: *Traditionell music von minderbeiten/Ethnische gruppen. Traditional of music of ethnic group /Minorities* Επιμ.: U.Hemetek&E.lubej. Wien, Koln, Weimar: Bohlan: 247-254
- Rice, Timothy. 1994. *May It Fill you Soul. Experiencing Bulgarian Music*. Chicago: Chicago University Press.
- Ronström, Owe 1989. 'The dance event: a terminological and methodological discussion of the concept. Στο: *Proceedings of the 15th symposium ICTM study group on ethnochoreology*[Επιμ. Torp L.]. Copenhagen: ICTM
- Rougheri, Ch. 1999. 'Aliens of Gypsy descent: Romani images in the Greek Press'. *Roma Rights* 4, pp. 28-34.

- Royce, Anya Royce 1977. *The Anthropology of Dance*, Bloomington: University of Indiana Press
- Sahlins, Marshall 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Swedish Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books
- Sampson, J. 1926. *The dialect of the Gypsies in Wales*. Oxford:Clarendon
- Savigliano, Marta 1995. *Tango and the Political economy of passion*. Boulder: Westview
- Sahlins, Marshall 1985. *Islands of History*. London και New York: Tavistock Publications
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven και London: Yale University Press.
- Schafer, Raymond Murray 1977. *The Tuning of the World*. New York: Knopf,
- Schultz, Emily & Lavenda, Robert 1990. *Cultural anthropology: a perspective of human condition*. New York: West publishing company
- Schwartz, Jonathan 2000. 'Blessing the water the Macedonian way: improvisations of identity in diaspora and in the homeland. Στο: *Macedonia. The politics of identity*[Επιμ. Cowan J.]. London, Sterling, Virginia: Pluto press:104-121
- Seeger, Anthony 1977. *Studies in Musicology, 1935-1975*. Berkeley: University of California Press
- Shay, Anthony 1999α. *Choreophobia: solo improvised dance in the Iranian world*. Costa Mesa, California: Mazda publishers
- Shay, Anthony 1999β. "Parallel traditions: state folk dance ensembles and 'folk' dance in the field". *Dance research journal* 31(1):29-56
- Shay, Anthony 2002. *Choreographing politics: state folk dance ensembles, representation and power*. Middletown: Wesleyan university press
- Shay, Anthony & Sellers-Young, Barbara[Επιμ.] 2005. *Belly dance: orientalism, transnationalism and harem fantasy*. Costa Mesa, California: Mazda publishers
- Siegel, Marcia 1968. *At the Vanishing Point*. New York: Saturday review press

- Silverman, Carol 1996. 'Music and Marginality: Roma (Gypsies) of Bulgaria and Macedonia'. Στο: Slobin M.[Επιμ.] *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*. Durham: Durham University Press:231-253
- Sklar, Diedre 1991. 'On dance ethnography'. *Dance research journal* 23(1): 14-33
- Smart, B.C. & Crofton, H.T., 1875. *The dialect of the English Gypsies*. London: Asher and Co.
- Smith, Anthony 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell
- Smith, Anthony 1987. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell
- Smith, Anthony 1991. *National Identity*. London: Penguin
- Stewart, M. 1997. *The Time of Gypsies*. Oxford: Westview Press
- Stelova, Rosemary 1998. 'Sociocultural and geopolitical tensions expressed through identification with regional Balkan Music and its local variants'. *Music on Show. Folk traditions (25)*. Finland: Tampere university printing service
- Stokes, Martin.[Επιμ.] 1994. *Ethnicity, Identity and Music: The musical construction of place*. Oxford: Berg
- Stoller, Paul 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stone, Ruth 1982. *Let the inside be sweet: the interpretation of music event among the Kpelle of Liberia*. Bloomington: Indiana university press
- Stratton, J. 1983. 'Capitalism and Romantic Ideology in the Record Business'. *Popular Music (3)*:143-156
- Sutherland, Anna 1975. *Gypsies: The Hidden Americans*, New York: Free Press
- Thomas, Helen 2003. *The body, dance and cultural theory*. New York: Palgrave Macmillan
- Theodosiou, Aspasia 2003. *Authentic performances and ambiguous identities: Gypsy musicians on the Greek-Albanian border*. Διδακτορική Διατριβή. Manchester: Department of social anthropology.
- Tilley, C. 1994. *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Oxford and Providence: Berg

- Tomlinson Gary 1998. 'The historian, the performer and the authentic meaning in music. Στο: *Authenticity and early music: a symposium* [Επιμ. Kenyon N.]. Oxford: Oxford university press
- Torp, Lisbet 1989. 'The dance event. A complex cultural phenomenon'. Στο: Torp L. [Επιμ.] Proceedings from the 15th symposium of the ICTM study group on Ethnochoreology. Copenhagen
- Tsing, A. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton: Princeton University Press
- Trumpener Katie 1995. 'The time of the Gypsies: a people 'without history' in the narratives of the west'. Στο: *Identities* [Επιμ.: K.W. Appiah and H.L. Gates]. Chicago: University of Chicago Press
- Tuan, Yi-Fu, 1994. 'Environmental Determinism and the City: A Historical-Cultural Note'. *Ecumene* 1(2): 121 -126
- Turner, Victor 1967. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell university press
- Turner, Victor 1969. *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca: Cornell university press
- Turner, Victor 1974. *Drama, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell university press
- Urry, James 1984. 'A History of Field Methods'. Στο: Ellen Roy F. [Επιμ.] *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. ASA Research Methods in Social Anthropology, 1. London, New York, Tokyo: Academic Press: 35-61
- Van Gennep, Arnold 1965. *The Rites of Passage*. London and Henley: Routledge
- Wade, P. 2000. *Music, Race and Nation. Musica Tropica in Colombia*. Chicago: Chicago University Press
- Wax, Rosalie 1988. *Doing fieldwork: warnings and advice*. Chicago: Chicago university press
- Webb, G. 1975. *Gypsies*. London: Greenwood Press
- Wilk, Richard 1995. 'Learning to be Local in Belize: Global Systems of Common Difference'. Στο: *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local* [Επιμ. Miller, D.]. London: Routledge: 110-133
- Willems, W. 1997. *In search of the true Gypsy: From Enlightenment to final solution*, London: Frank Cass
- Williams, Drid. 1991. *Ten lectures on theories of the dance*. Metuchen, NJ: Scarecrow press

Youngerman, Suzanne 1974. 'Curt Sachs and his Heritage: A Critical Review of *World History of the Dance* with a Survey of Recent Studies that Perpetuate His Ideas'. *CORD News* 6 (July 1974): 6-19

Ελληνόφωνη

Αγγελόπουλος Γιώργος. 1994. 'Ζώντας ανάμεσα: Ταυτότητα και Πολιτικές μιας χωρισμένης κοινότητας'. *Εθνολογία* 2:111-127

Αγγελόπουλος Γιώργος 1997. 'Γαμήλιες ανταλλαγές σε πολιτισμικά μεικτές αγροτικές κοινότητες της Μακεδονίας'. Στο: *Ταυτότητες στη Μακεδονία*. Γούναρης Β., Μιχαηλίδης Ι., Αγγελόπουλος Γ.[Επιμ.]. Αθήνα: Παπαζήσης: 103-121

Αλεξάκης Ελευθέριος 1992. 'Χορός, εθνοτικές ομάδες και συμβολική συγκρότηση'. Στο: Πωγώνι της Ηπείρου. Μελέτη μιας περίπτωσης'. *εθνογραφικά* 8. Ναύπλιο: Πελοποννησιακό λαογραφικό ίδρυμα

Αλεξάκης, Ελευθέριος 2003. 'Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία: Μια επιστημολογική προσέγγιση'. Στο: *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Επιστημονικό Συμπόσιο Σχολής Μωραΐτη(19-21/4/02). Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη:39-63

Αντζακα-Βέη Ευαγγελία και Λουτζάκη Ρένα 1999. Λήμμα: «Ο χορός στην Ελλάδα». *Εκπαιδευτική Εγκυκλοπαίδεια* τ. 28: 327-341 στο *Μουσική . Χορός . Κινηματογράφος . Θέατρο*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών

- Ανωγειανάκης, Φοίβος 1991. *Ελληνικά λαϊκά μουσικά όργανα*. Αθήνα:Μέλισσα
- Ασλανίδης Κώστας 1997. *Ιστορικά διάσπαρτα της Ηράκλειας*. Ηράκλεια Σερρών: Δημοτική βιβλιοθήκη Ηράκλειας
- Attali, Jaque 1991. *Θόρυβοι:δοκίμιο πολιτικής οικονομίας*. Αθήνα:Ράππας
- Αυδίκος, Ευάγγελος 1991. *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*. Πρέβεζα: Δήμος Πρέβεζας 1991
- Αυδίκος, Ευάγγελος 1994. 'Παραδοσιακός χορός και χορευτικοί όμιλοι'. Στο: *Χορός και Κοινωνία*. Νησιάκος Β[Επιμ.]. Κόνιτσα: Πνευματικό κέντρο Δήμου Κόνιτσας: 125-135
- Αυδίκος, Ευάγγελος 1996. 'Η θρησκευτικότητα ως έκφραση κοινωνικής αντιρρόπησης" Στο: *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*. Πρακτικά Α΄ συνεδρίου. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού – Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού: 39-50
- Αυδίκος, Ευάγγελος 1998. *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο. Πολιτισμικές συγκλίσεις και αποκλίσεις σε μια παρέβρια περιοχή*. Αλεξανδρούπολη: Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού
- Αυδίκος, Ευάγγελος 2002α. 'Το κασίκι αν πηδήσει το μαντρί, θα βρεί να φάει πολύ. Ζώντας στην οδό Άβαντος, στο χώρο εκείθεν της γραμμής'. Στο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα : Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας:185-229
- Αυδίκος, Ευάγγελος 2002β. *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη του Έβρου*. Αλεξανδρούπολη: Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού
- Αυδίκος, Ε. & Παπαδάκης, Γ. 2002. *Μουσική και Μουσικοί της Θράκης*. Αθήνα:Υπουργείο Πολιτισμού- Εθνικό Πολιτιστικό Δίκτυο
- Αυδίκος, Ευάγγελος 2004. 'Πανηγύρια και χορευτικοί όμιλοι: βίωση και αναβίωση της παράδοσης'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ., Παπακώστας Χ.[Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας:203-212
- Αυδίκος, Ευάγγελος 2006.' Από την ταυτότητα του χορού στις πολιτισμικές ταυτότητες'. Στο: *Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*. Πρακτικά 30^{ου} Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού. Σέρρες: Δήμος Σερρών και ΤΕΦΑΑ Σερρών:347-362
- Baud-Bovy, Samuel 1984. *Δοκίμιο για το Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*. Ναύπλιο: Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα

- Buchheld, Ulf 1996. 'Περί του τσιφτετελιού προελεύσεως'. *Παράδοση και Τέχνη* 26. Αθήνα: Διεθνής Οργάνωση Λαϊκής Τέχνης
- Βαβρίτσας, Νίκος 2003. *Η σχέση των ρυθμικών και κινητικών στοιχείων των ελληνικών παραδοσιακών χορών και η εφαρμογή στη διδασκαλία τους. Η περίπτωση των χορών στο χωριό Σπήλαιον Γρεβενών*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: ΤΕΦΑΑ
- Βακαλόπουλος, Απόστολος 1988. *Ιστορία της Μακεδονίας 1354-1833*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας
- Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκυ 1997. *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική μνήμη και ιστορία στον Ζιάκα Γρεβενών(1900-1950)*. Αθήνα: Πλέθρον
- Βαν Μπούσχοτεν, Ρίκυ 2001. 'Απαξίωση και αξιοποίηση των προφορικών μαρτυριών'. Στο: *Ιστορία και Λαογραφία*. Πρακτικά συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής: 159-165
- Βαξεβάνογλου Αλίκη 2001. *Έλληνες Τσιγγάνοι, περιθωριακοί και οικογενειάρχες*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Βρύζας, Κώστας 1997. *Παγκόσμια Επικοινωνία, πολιτιστικές και πολιτιστικές ταυτότητες*. Αθήνα: Gutenberg
- Γιαννακόπουλος, Τάκης 1981. *Οι Γύφτοι και το δημοτικό μας τραγούδι*. Αθήνα: Θουκυδίδης
- Γιαννησοπούλου, Μαρία. 1998. 'Η ανθρωπολογική προσέγγιση. Αλμωπία: παρελθόν, παρόν και μέλλον'. Στο: Αι. Μιχαλοπούλου, Π. Τσάρτας, Μ. Γιαννησοπούλου, Π. Καφετζής & Ευ. Μανώλογλου[Επιμ.]. *Μακεδονία και Βαλκάνια, ξενοφοβία και ανάπτυξη*. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών: 330-435
- Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα 1998. 'Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκοι: διλήμματα και αντιπαραθέσεις. Στον τόμο: *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*[Επιμ. Γκέφου-Μαδιανού]. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα: 365-436
- Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα 1999. *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γκότοβος Αθανάσιος 2002. 'Ρόμικη ταυτότητα στην ελληνική κοινωνία: προσδιορισμοί σε σύγκρουση'. Στο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας: 111-135
- Γκουτσίδης, Γιάννης 2004. 'Κοινωνική αλλαγή και παραδοσιακός χορός: το παράδειγμα του Νέου Μοναστηριού'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αудίκος Ε., Λουτζάκη Ρ. & Παπακώστας Χ.[Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας: 139-163

- Γουλιμάρης, Δημήτρης 1998. *Συγκριτική μελέτη της οργανωτικής δομής και λειτουργίας των φορέων παραδοσιακού χορού στην Ελλάδα και στο Βέλγιο*. Διδακτορική διατριβή: Κομοτηνή: ΤΕΦΑΑ
- Γούναρης Βασίλης, Μιχαηλίδης Ιάκωβος, και Αγγελόπουλος Γιώργος [Επιμ.] 1997. *Ταυτότητες στη Μακεδονία*. Αθήνα: Παπαζήσης
- Collard, Anna 1993. 'Διερευνώντας την «κοινωνική μνήμη» στον ελλαδικό χώρο. Στον τόμο: *Ανθρωπολογία και παρελθόν. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια: 357-389
- Cowan, Jane. 1990.. *Η πολιτική του σώματος: Χορός και κοινωνικότητα στη βόρεια Ελλάδα*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Cowan, Jane 1998. 'Ιδιώματα του ανήκειν: πολυγλωσσικές (συν)αρθρώσεις της τοπικής ταυτότητας σε μια κωμόπολη της Μακεδονίας'. Στο: *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*. Γκέφου Μαδιανού Δ. [Επιμ.]. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα: 583-618
- Δαμιανάκος, Στάθης 1976. *Κοινωνιολογία του ρεμπέτικου*. Αθήνα: Ερμείας
- Δαμιανάκος, Στάθης 1985. *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*. Αθήνα: Πλέθρον
- Δέλτσου, Ελευθερία 1995. 'Ο 'Ιστορικός Τόπος' και η σημασία της 'Παράδοσης' για το Έθνος-Κράτος'. *Εθνολογία* 4: 107-126
- Δέλτσου, Ελευθερία 2001. 'Κριτικές προσεγγίσεις της έννοιας της «παράδοσης» και ένα εθνογραφικό παράδειγμα'. Στο: *Λαογραφία και Ιστορία* Χατζητάκη-Καψωμένου Χ. [Επιμ.]. Πρακτικά συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής: 201-208
- Δήμας, Ηλίας 1989. *Ο παραδοσιακός χορός στο Συρράκο. Λαογραφική και Ανθρωπολογική προσέγγιση*. Διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας.
- Δούκα, Στέλλα 1998. *Ο χαρακτήρας του χορού στην κλασική αρχαιότητα*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: ΤΕΦΑΑ
- Δρανδάκης, Λευτέρης 2004. 'Για μια σύγχρονη φολκορική παράσταση'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ. & Παπακώστας Χ. [Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας: 255-280
- Έξαρχος, Γιώργης 1996. *Αυτοί είναι οι Τσιγγάνοι*. Αθήνα: Γαβριηλίδης
- Gellner, Ernst 1992. *Έθνη και εθνικισμός*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια

- Gross, David 2000. *Τα ερείπια του παρελθόντος: παράδοση και κριτική της νεοτερικότητας*. Αθήνα: Πατάκης
- Herzfeld, Michael 1998. *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέπτη*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Ζήκος, Ιωάννης 1991. *Παιδαγωγική σημασία και μορφωτική δύναμη του νεοελληνικού χορού με βάση το χορευτικό φαινόμενο στα χωριά της ορεινής ζώνης Βοίου*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ
- Ζωγράφου, Μάγδα 1989. *Λαογραφική-Ανθρωπολογική προσέγγιση του Σέρα-χορού των Ποντίων*. Διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
- Ζωγράφου, Μάγδα 2003α. *Ο χορός στην ελληνική παράδοση*. Αθήνα: Art work
- Ζωγράφου, Μάγδα 2003β. *Χορευτικά τραγούδια: λεκτικό και μη λεκτικό σε κίνηση*. Στο: *Μελωδία, λόγος, κίνηση*. Πρακτικά 2^{ου} συνεδρίου λαϊκού πολιτισμού. Σέρρες: Δήμος Σερρών και ΤΕΦΑΑ Σερρών: 51-60
- Ζωγράφου, Μάγδα 2006. "Σύγχρονοι προβληματισμοί στην έρευνα του χορού. Ανθρωπολογία του χορού ή και 'εθνο-χορολογία' ". *Εθνολογία* (12): 173-191
- Κάβουρας, Παύλος 1992. 'Ο χορός στην Κάρπαθο: πολιτισμική αλλαγή και πολιτικές αντιπαραθέσεις'. *Εθνογραφικά* (8): 47-70
- Κάβουρας, Παύλος 1993. 'Αυτοσχέδιο διαλογικό τραγούδι και γλεντικός συμβολισμός στη Όλυμπο Καρπάθου'. *Εθνολογία* (2): 155-200
- Κάβουρας, Παύλος 1995. 'Το Αιγαίο ως ενιαία πολιτισμική περιοχή: μια κριτική Ανθρωπολογική προσέγγιση'. Στο: *Άξονες και προυποθέσεις για μια διεπιστημονική έρευνα*. Πρακτικά Β' Συμποσίου για τον πολιτισμό του Αιγαίου στη Σάμο. Αθήνα: Πνευματικό ίδρυμα Σάμου 'Νικόλαος Δημητρίου': 17-36
- Κάβουρας, Παύλος 1996. 'Το Καρπάθικο γλέντι ως τελετουργία και παράσταση: μια κριτική ανθρωπολογική προσέγγιση του συμβολισμού των παραδοσιακών τελεστικών τεχνών'. Στο: *Λαϊκά δρώμενα: παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*. Πρακτικά Α' Συνεδρίου. Αθήνα: Υπουργείο πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού πολιτισμού: 65-81
- Κάβουρας, Παύλος 1997. 'Η έννοια του μουσικού δικτύου: σχέσεις παραγωγής και εξουσίας'. Στο: *Δίκτυα επικοινωνίας και πολιτισμού στο Αιγαίο*. Πρακτικά Γ' Συμποσίου για τον πολιτισμό του Αιγαίου στη Σάμο. Αθήνα: Πνευματικό ίδρυμα Σάμου 'Νικόλαος Δημητρίου': 17-36

- Κάβουρας, Παύλος 1999. 'Η βιογραφία ενός λαϊκού οργανοπαίκτη: εθνογραφική ερμηνεία, επιτόπια έρευνα και μυθοπλασία'. Στο: Μουσικές της Θράκης. Μια διεπιστημονική προσέγγιση. Έβρος. Αθήνα: Σύλλογος «Οι Φίλοι της Μουσικής – Ερευνητικό Πρόγραμμα 'Θράκη'»: 341-450.
- Κακάμπουρα-Τίλη, Ρέα 1998. *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*. Κόνιτσα
- Καλλίγνωμος, Κωνσταντίνος 2003. *Συγγένεια και ταυτότητα σε συνθήκες οικονομικο-κοινωνικού μετασχηματισμού: το παράδειγμα των Βλάχων της Οινούσας Σερρών*. Διδακτορική διατριβή. Μυτιλήνη: Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας/Πανεπιστήμιο Αιγαίου
- Καραθανάση, Ελένη 2000. *Το κατοικείν των Τσιγγάνων. Βιο-χώρος και κοινωνοχώρος των Τσιγγάνων*. Αθήνα: Gutenberg
- Καρακασίδου, Αναστασία 2000. *Μακεδονικές ιστορίες και πάθη, 1870-1990*. Αθήνα: Οδυσσεάς
- Κάρδαρης, Διονύσης 2002. *Ο χορός στη Ζάκυνθο μέσα από την πολιτική και κοινωνική ιστορία*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ/Πανεπιστήμιο Αθηνών
- Καουκούλα, Κική 1990. *Η ιδέα της κηπούπολης στην ελληνική πολεοδομία του μεσοπολέμου*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Τμήμα αρχιτεκτόνων/Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
- Καυταντζόγλου, Ρωξάνη 2001. *Στη σκιά του ιερού βράχου. Τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Κουμαριανού, Μαρία 2000. 'Μνήμη, Λήθη και Ιστορία του χώρου. Η περίπτωση της πόλης της Μυτιλήνης'. Στο: *Η πόλη στους νεότερους χρόνους. Μεσογειακές και Βαλκανικές όψεις 19^{ος} – 20^{ος} αι.* Πρακτικά β' διεθνούς συνεδρίου. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού: 237-249
- Καφεντζογιαννάκη, Δέσποινα 2000. *Η στάση της Τσιγγάνας γυναίκας του Δήμου Ηράκλειας του ν. Σερρών, ηλικίας (από 19 ως 74 ετών) απέναντι στο κοινωνικό σύνολο και στα προβλήματα που αντιμετωπίζει*. Πτυχιακή εργασία. Σέρρες: Τμήμα κοινωνικής εργασίας/ΤΕΙ Σερρών
- Καφταντζής, Γεώργιος 1973. *Η ιστορία της Ηράκλειας νομού Σερρών*. Ηράκλεια Σερρών: Δήμος Ηράκλειας
- Κοππάση-Οικονομέα, Ελισάβετ 2002. 'Καρέκλες Ρομ made ή το νόημα της εργασίας'. Στο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας: 289-305

- Κουτσούμπα, Μαρία 1998-99. 'Η έννοια της ανάλυσης της μορφής του χορού'. *Εθνολογία* (6-7): 273-307
- Κουτσούμπα, Μαρία 2002. 'Χορολογία και εθνοχορολογία/ανθρωπολογία του χορού: για μια αποσαφήνιση των όρων'. *Εθνολογία* (9):191-213
- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη 1978. *Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*. Αθήνα: Εταιρία Νεοελληνικών Σπουδών
- Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη 1983. 'Η Λαϊκή παράδοση: σύμβολο και Πολιτισμός. Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς πραγματικότητα'. Στο: *Ελληνισμός και Ελληνικότητα* [Επιμ. Τσαούση Δ.] Αθήνα: Εστία
- Kuper, Adam 1998. 'Ιθαγενής εθνογραφία, πολιτική ευπρέπεια και το σχέδιο μιας κοσμοπολιτικής ανθρωπολογίας'. Στον τόμο: *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*[Επιμ. Γκέφου-Μαδιανού Δ.]. Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα
- Λαγόπουλος, Α.Φ. & Μπόκλουντ-Λαγοπούλου, Κ. 1987. *Η σύλληψη του περιφερειακού χώρου. Η κοινωνική εικόνα του χώρου στους οικισμούς της βόρειας Ελλάδας*. Τομέας πολεοδομίας και χωροταξίας, Τμήμα Αρχιτεκτόνων. Θεσσαλονίκη: Υπουργείο βιομηχανίας έρευνας και τεχνολογίας
- Λάντζος, Βασίλης 2003. *Η λειτουργικότητα του χορού στον κύκλο του ανασταναρισμού στο Κωστί της επαρχίας Σωζοπόλεως*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ
- Λαφαζάνη, Δώρα 1997. 'Μικτά χωριά του κάτω Στρυμώνα: Εθνότητα, κοινότητα και εντοπιότητα'. *Σύγχρονα θέματα* (63):96-107
- Λιάβας, Λάμπρος 1995. 'Κι ήρθαν οι Γύφτοι οι λαλητάδες'. *Καθημερινή-Επτά Ημέρες*(8-1-95)
- Λιεζουά, Ζαν-Πιερ 1999. *Ρομά, Τσιγγάνοι, ταξιδευτές: οι Τσιγγάνοι της Ευρώπης*. Αθήνα :Καστανιώτης
- Λουτζάκη, Ρένα 1983-85. 'Ο γάμος ως χορευτικό δρώμενο. Η περίπτωση των προσφύγων της Ανατολικής Ρωμυλίας στο Μικρό Μοναστήρι Μακεδονίας. *Εθνογραφικά*(4-5):143-176
- Λουτζάκη, Ρένα 1999. 'Ο σύλλογος ως χώρος χορευτικής δραστηριότητας'. Στο: *Μουσικές της Θράκης. Μια διεπιστημονική προσέγγιση: Έβρος*. Αθήνα: Σύλλογος οι Φίλοι της Μουσικής
- Λουτζάκη, Ρένα 2004α. 'Εισαγωγή'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ. & Παπακώστας Χ.[Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας:13-38

- Λουτζάκη, Ρένα 2004β. 'Επιτελεστικές διαδικασίες και χορευτικές στρατηγικές στη μορφοποίηση της χορευτικής ταυτότητας'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ.& Παπακώστας Χ.[Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας:111-138
- Λουτζάκη, Ρένα 2007. 'Παράδοση και κοινωνία στη δυτική Κρήτη; μουσική επιτέλεση και οργανοπαίκτες'. Στο: Αυδίκος Ε.[Επιμ]. *Κρήτη και λαϊκός πολιτισμός: αντιστάσεις, μεταβολές και συνθέσεις*. Αθήνα:Ταξιδευτής:185-219
- Λυδάκη, Άννα 1997. *Μπαλαμέ και Ρομά. Οι Τσιγγάνοι των άνω Λιοσίων*. Αθήνα: Καστανιώτης
- Λυδάκη, Άννα 1998. *Οι Τσιγγάνοι στη πόλη*. Αθήνα: Καστανιώτης
- Λυκεσάς, Γιώργος 2002. *Η διδασκαλία των Ελληνικών παραδοσιακών χορών στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση με τη μέθοδο της μουσικοκινητικής αγωγής*. Διδακτορική διατριβή.Θεσσαλονίκη:Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο
- Μάνος, Ιωάννης 2004.' Ο χορός ως μέσο για τη συγκρότηση της ταυτότητας στην περιοχή της Φλώρινας'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ., Παπακώστας Χ.[Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας:51-72
- Μαζάουερ, Μαρκ 2002. *Τα Βαλκάνια*. Αθήνα: Πατάκης
- Μαζαράκη, Δέσποινα 1984. *Το λαϊκό κλαρίνο*. Αθήνα
- Μάργαρη, Ζωή 2004. 'Χορός και ταυτότητα: Έλληνες εκτός Ελλάδος'. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ.& Παπακώστας Χ.[Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας:95-110
- Marcus, George 1998. 'Τα μετά της κριτικής της εθνογραφία'. Στο: *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*. Γκέφου- Μαδιανού Δ.[Επιμ.]. Αθήνα:Ελληνικά Γράμματα:67-108
- Ματάλας, Παρασκευάς 2002. *Έθνος και Ορθοδοξία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης
- Μέγας, Γεώργιος 1952.'Έθιμα της ημέρας της μαμμής'. *Επετηρίς Λαογραφικού αρχείου(7)*:3-27
- Μερακλής Μιχάλης 1989. 'Πολιτιστικά' .Στο: *Λαογραφικά Μελετήματα*. Αθήνα: Μπούρας: 89-108
- Μερακλής Μιχάλης 2003.'Συνηγορία της λαογραφίας'. Στο: *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία*.

Επιστημονικό Συμπόσιο Σχολής Μωραΐτη(19-21/4/02). Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη:113-128

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα 1997. 'Εκδοχές της έννοιας του πολιτισμού στην Ανθρωπολογία'. *Σύγχρονα Θέματα* 62: 55-68

Μπαρτ, Ρολάν 1979. *Μυθολογίες-μάθημα*. Αθήνα: Ράππας

Μπενβενίστε, Ρίκα 1994. 'Αφήγηση και Ιστορία: μια Εισαγωγή στη Συζήτηση περί Αφηγηματικότητας στην Ιστορία'. Στο: *Αφηγηματικότητα, ιστορία, και Ανθρωπολογία* [Επιμ. Μπενβενίστε, Ρ. & Παραδέλλης, Θ] Μυτιλήνη, Πανεπιστήμιο Αιγαίου:1-24

Μπενβενίστε, Ρίκα. 1999. 'Ταξιδιωτική αφήγηση, μνήμη και ιστορία: Εβραίοι ταξιδιώτες τον Μεσαίωνα'. Στο: *Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις* [Επιμ. Ρ. Μπενβενίστε - Θ. Παραδέλλης]. Αθήνα: Αλεξάνδρεια:127-50

Νιτσιάκος, Βασίλης 1994. 'Από την κοινωνιοδημογραφική αποσύνθεση στη συμβολική ανασυγκρότηση και τη διαχείριση της κοινωνικής μνήμης'. Στο: *Ορεινές κοινότητες της Βόρειας Πίνδου. Στον απόηχο της Μακράς διάρκειας*. Αθήνα. Πλέθρον: 79-117

Νιτσιάκος, Βασίλης 1997α. 'Γαμήλια τραγούδια της Αετομηλίτσας: εθιμική ένταξη και μουσικολογικός σχολιασμός. Στο βιβλίο του: *Λαογραφικά Ετερόκλητα*. Αθήνα :Οδυσσεάς:143-170

Νιτσιάκος, Βασίλης 1997β. 'Λαογραφία και κοινωνική ανθρωπολογία'. Στο βιβλίο του: *Λαογραφικά Ετερόκλητα*. Αθήνα :Οδυσσεάς:13-23

Νιτσιάκος, Βασίλης 2000. 'Συγγένεια και σχέσεις παραγωγής στα μπουλούκια των μαστόρων της Ηπείρου'. *Εθνολογία* (8):5-13

Νιτσιάκος, Βασίλης 2003. *Χτίζοντας τον χώρο και τον χρόνο* Αθήνα: Οδυσσεάς

Νιτσιάκος, Βασίλης 2004. 'Για τη λαογραφία και την κοινωνική ανθρωπολογία, ξανά'. Στο: *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνική εταιρεία εθνολογίας:263-274

Νιτσιάκος, Βασίλης 2006. 'Η διαχείριση της εθνικής ταυτότητας μέσω της μουσικοχορευτικής παράδοσης. Ένα παράδειγμα από την ελληνική μειονότητα της Αλβανίας'. Στο: *Χορός και πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*. Πρακτικά 3^{ου} Συνεδρίου .Σέρρες: ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος Σερρών:363-372

Νιτσιάκος Βασίλης & Μάντζος Κώστας 2003. 'Μετανάστευση και σύνορα. Η Ήπειρος μετά το 1990. Η περίπτωση της επαρχίας Κόνιτσας. Στο: Αφιέρωμα στην Ήπειρο. *Γεωγραφίες*(5):86-97

Ντούσας, Δημήτρης 1997. *Rom και φυλετικές διακρίσεις. Στην ιστορία, την*

κοινωνία και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αθήνα: Gutenberg

- Παπαγεωργίου, Γεώργιος 1982. *Οι συντεχνίες στα Γιάννινα κατά τον 19^ο και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα*. Διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα
- Παναγιωτοπούλου, Άννα 1991. *Νεοελληνικός χορός. Το χορολογικό φαινόμενο της επαρχίας Δωρίδας. Χορογέννεση και χορογραφία του νεοελληνικού χορού*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ
- Παναγιωτοπούλου Άννα & Ζήκος Γιάννης 1994. "Νεοελληνικός χορός και τοπική αυτοδιοίκηση. Η θέση και η συμβολή του νεοελληνικού χορού στην πολιτισμική ανάπτυξη", Στο: *Πολιτισμός και τοπική Δημοκρατία. Η αφανής πλευρά μιας προφανούς σχέσης*. Αθήνα: Ε.Ε.Τ.Α.Α: 171-180
- Πανόπουλος, Πάνος 2005. *Από τη μουσική στον ήχο. Εθνογραφικές μελέτες των S.Feld, M. Roseman, A. Seeger*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Πανοπούλου, Καλλιόπη 2001. *Η χορευτική ταυτότητα των Βλάχων του Ν. Σερρών. Διάρκεια-τομές*. Διδακτορική διατριβή. Σέρρες: ΤΕΦΑΑ
- Παπαπαύλου, Μαρία & Κοππάση-Οικονομέα, Ελισάβετ 2002. *Τσιγγάνοι και Τσιγγανολογία : Λόγοι περί ετερότητας*. Στο: *Οι Ρομά στην Ελλάδα* Αθήνα: Ελληνική Εθνολογική Εταιρεία: 9-24
- Παπαπαύλου, Μαρία 2004. 'Κουλτούρα, αισθητική και παραστασιακή επιτέλεση της τσιγγάνικης ταυτότητας μέσα από το φλαμένκο της Ανδaluσσίας. Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα*. Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ. & Παπακώστας Χ. [Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας: 39-50
- Παπακώστας, Χρήστος 2000. 'Συμβολή στη μελέτη του μουσικοχορευτικού ρεπερτορίου της Ανατολικής Μακεδονίας'. Στο: *Χορός και Ιστορία* [Επιμ. Αλκης Ράφτη]. Αθήνα: Διεθνής Οργάνωση Λαϊκής Τέχνης: 157-177
- Παπακώστας, Χρήστος 2003. 'Ο χορός από την κοινότητα στη σκηνή: πρακτικές και αντιφάσεις'. Στο: *Μελωδία-Λόγος-Κίνηση*. Πρακτικά 2^{ου} συνεδρίου. Σέρρες: ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος Σερρών: 255-272
- Παπακώστας, Χρήστος 2004. "'Εντό-ποιος'; χορός και ρόμικος χώρος". Στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα* [Επιμ.: Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ. & Παπακώστας Χ.]. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας: 54-67
- Παπακώστας, Χρήστος 2006. 'Τελετουργία και ταυτότητα: η περίπτωση της Καλής Βρύσης Δράμας'. Στο: *Χορός και Πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*. Πρακτικά συνεδρίου. Σέρρες: ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος Σερρών: 239-248

- Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος 1990. 'Δια την σύστασιν και ωφέλειαν της κοινότητας του χωριού. Σχέσεις για σύμβολα της εντοπιότητας σε μία αιγιακή κοινωνία». Στο: Κομνηνού, Μ., Παπαταξιάρχης, Ε. [Επιμ], *Κοινότητα, Κοινωνία και Ιδεολογία*. Αθήνα: Παπαζήσης: 334-356
- Παρασκευάς, Δημήτριος 1995. *Η εκπαιδευτική κατάσταση των Τσιγγάνων στο ν. Σερρών*. Αδημοσίευτη μελέτη. Σέρρες: Δημοτική βιβλιοθήκη
- Πασπάτης, Αλέξανδρος [1862(1995)]. *Μελέτη περί των Ατσιγγάνων και της γλώσσης αυτών*. Αθήνα: Εκάτη
- Πολίτου, Εύα 2000. 'Τσιγγάνικο αρχέτυπο και πραγματικότητα, στο αφιέρωμα: Και αν είμαι Ρομ μη με φοβάσαι'. *Ελευθεροτυπία*, 11/3/2000: 18-19.
- Ρόμπου-Λεβίδη, Μαρίκα 1999. 'Ψηφίδες χορού στον Έβρο. Το παρελθόν, το παρόν, η τοπική πρακτική και η υπερτοπική ιδεολογία'. Στο: *Μουσικές της Θράκης. Μια διεπιστημονική προσέγγιση: Έβρος*. Αθήνα: Σύλλογος Οι Φίλοι της Μουσικής: 157-208
- Ρόμπου-Λεβίδη, Μαρίκα 2004. 'Η μουσική και ο χορός στη ζωή δύο γυναικών από το Αγγιστρο Σερρών'. *Αρχαιολογία και τέχνες (92)*: 47-55
- Ρόμπου-Λεβίδη, Μαρίκα 2006. 'Χορός στους ήχους του ζουρνά στο ορεινό τόξο της ΑΝ. Μακεδονίας. Μια μετεξέλιξη στις τοπικές συλλογικές ταυτότητες που αμβλύνει τις διαφορές και διευρύνει τα φυσικά και συμβολικά όρια εθνοπολιτισμικών ομάδων'. Στο: *Χορός και Πολιτισμικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*. Πρακτικά συνεδρίου. Σέρρες: ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος Σερρών: 373-380
- Ρούμπης, Γιώργος 2003. *Ο χορός στην Πυρσόγιαννη: μουσικές και χορευτικές εμμονές σ'ένα χωριό της Ηπείρου*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ/Πανεπιστήμιο Αθηνών
- Σαχινίδης, Κώστας 1995. *Η κοινωνική λειτουργία του παραδοσιακού χορού στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία: το παράδειγμα του νομού Μαγνησίας*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: Πάντειο πανεπιστήμιο
- Σερμπέζης, Βασίλης 1995. *Συγκριτική μελέτη μεθόδων διδασκαλίας του ελληνικού παραδοσιακού χορού σε παιδιά ηλικίας 9-11 ετών*. Διδακτορική διατριβή. Κομοτηνή: Τεφαι/Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης
- Σκουτέρη-Διδασκάλου, Νόρα 1996. 'Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης'.

Στο: *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*.
Πρακτικά Α΄ συνεδρίου. Αθήνα Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση
Λαϊκού Πολιτισμού:131-152

Πραντσιδης, Γιάννης 1987. Ελληνικοί παραδοσιακοί χοροί. *Εκπαιδευτικές
Σημειώσεις*. Θεσσαλονίκη:ΤΕΦΑΑ

Πραντσιδης, Γιάννης 1995. *Ο παραδοσιακός χορός στις κοινότητες των
ακμπουναριωτών στο Γκενεράλ Ίντζοβο και στο Αιγίνιο
Πιερίας. Συγκριτική λαογραφική προσέγγιση*. Διδακτορική διατριβή.
Αθήνα: Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης/ Πανεπιστήμιο
Αθηνών

Σηφάκης, Γρηγόρης 2003. 'Λαογραφία, ανθρωπολογία και ιστορία. 'Η τα
ετερώνυμα που δεν έλκονται'. Στο: *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία,
Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Επιστημονικό Συμπόσιο
Σχολής Μωραΐτη(19-21/4/02). Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη:13-35

Σκουτέρη-Διδασκάλου, Ελεωνόρα 1998. 'Υπό παρατήρησιν: κείμενα και
υποκείμενα ανθρωπολογικών πρακτικών'. Στο: *Ανθρωπολογική θεωρία
και εθνογραφία*. Γκέφου- Μαδιανού Δ.[Επιμ.]. Αθήνα: Ελληνικά
Γράμματα:153-206

Σπηλιάκος, Σταύρος 1995. *Ο συρτός και ο μπάλος στη Νάξο. Χορολογική
έρευνα*. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα: ΤΕΦΑΑ

Σπυριδάκης, Μάνος 2004. 'Η έννοια του πεδίου στην ανθρωπολογία της πόλης.
Στο: Δερμεντζόπουλος Χ. & Σπυριδάκης, Μ [Επιμ.], *Ανθρωπολογία,
Κουλτούρα και Πολιτική*. , Αθήνα.: Μεταίχμιο:111-128

Στεργιοπούλου, Αριάδνη-Δάφνη 2004. 'Χορός και ταυτοτική διεκδίκηση στη
Γουμένισσα'. *Αρχαιολογία*(62):33-39

Στεργιοπούλου, Αριάδνη-Δάφνη 2006. " 'Οι μουσικοί' της Γουμένισσας,
συνδετικοί κρίκοι με το 'άλλο' ". Στο: *Χορός και Πολιτισμικές ταυτότητες
στα Βαλκάνια*. Πρακτικά συνεδρίου. Σέρρες: ΤΕΦΑΑ Σερρών και Δήμος
Σερρών:203-214

Στράτου, Δόρα 1979. *Ελληνικοί παραδοσιακοί χοροί: ζωντανός
δεσμός με το παρελθόν*. Αθήνα: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών
Βιβλίων

Τερζοπούλου, Μιράντα & Γεωργίου, Γιώργος 1996. *Οι Τσιγγάνοι στην
Ελλάδα. Ιστορία*
Ελλάδα. Ιστορία – Πολιτισμός, Αθήνα: Γενική Γραμματεία Λαϊκής
Επιμόρφωσης

- Τζεμαΐλας, Γεώργιος 1973. 'Συμβολή εις την ιστορία της Ηράκλειας'. *Σερραϊκά Χρονικά τόμος 6*. Αθήνα: Ιστορική και λαογραφική εταιρεία Σερρών-Μελενίκου
- Τυροβολά, Βασιλική 1994. *Ο χορός στα τρία στην Ελλάδα. Δομική-μορφολογική και τυπολογική προσέγγιση της μορφής του*. Διδακτορική διατριβή Αθήνα: Τμήμα μουσικών σπουδών/Πανεπιστήμιο Αθηνών
- Φαλτάιτς, Κωνσταντίνος 1927. Το πρόβλημα του δημοτικού μας τραγουδιού. Ελληνικό ή Γύφτικο. Αθήνα: Γαληνάκης
- Φαλτάιτς, Κωνσταντίνος 1939. *Τσιγγάνοι και Ορφέας*. Αθήνα
- Φιλίππου, Φίλιππος 2002. *Συντελεστές παραστάσεων παραδοσιακού χορού στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα: η περίπτωση του νομού Ημαθίας*. Διδακτορική διατριβή. Κομοτηνή: ΤΕΦΑΑ/Δημοκρίτειο πανεπιστήμιο Θράκης
- Φουκώ, Μισέλ 1987. *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*. Αθήνα: Ύψιλον
- Fraser, Angus 1998. *Οι Τσιγγάνοι*. Αθήνα: Οδυσσέας
- Χατζητάκη-Καψωμένου, Χρυσούλα 2003. 'Οι πολιτιστικοί σύλλογοι και η παράδοση. Το δίλημμα της αυθεντικότητας. Στο: *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία*. Επιστημονικό Συμπόσιο Σχολής Μωραΐτη(19-21/4/02). Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη: 369-382