

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ  
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ- ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ- ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ  
ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ



ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«ΔΙΑΒΑΙΝΟΝΤΑΣ ΤΑ ΟΡΙΑ»

Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΑΛΒΑΝΩΝ ΤΣΙΓΓΑΝΩΝ ΣΤΟ ΑΛΙΒΕΡΙ ΝΕΑΣ  
ΙΩΝΙΑΣ

Εισηγήτρια: Σιώτου Αλεξάνδρα

Επόπτης καθηγητής: Ρίκυ Βαν Μπούσχοτεν

Επικουρος επόπτης καθηγητής: Ελπίδα Ρίκου

ΙΟΥΛΙΟΣ 2003

ΒΟΛΟΣ

---



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ & ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ  
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»**

Αριθ. Εισ.: 858/1

Ημερ. Εισ.: 22-07-2003

Δωρεά:

Ταξιθετικός Κωδικός: ΠΤ – ΙΑΚΑ

2003

ΣΙΩ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ



004000070503

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

I.	Εισαγωγή	2
II.	Ευχαριστίες	3
III.	«Ορίζοντας τα όρια». Μια θεωρητική προσέγγιση του ζητήματος.	4
IV.	Τα «όρια» της ανθρωπολογικής έρευνας.	11
V.	Προφίλ των πληροφορητών.	21
VI.	Το ιστορικό παρελθόν των Αλβανών τσιγγάνων.	24
VII.	Τα όρια ως μέσο διαπραγμάτευσης της ταυτότητας των Αλβανών τσιγγάνων.	
	A. Το κατοικείν των Ελλήνων τσιγγάνων και των Αλβανών τσιγγάνων.	33
	B. Η εργασία ως μέσο διαφοροποίησης.	44
	Γ. Θρησκείες- λατρείες και μαγεία.	57
	Δ. Όταν το σώμα εγγράφει όρια.	70
	E. Οριοθετώντας την συγγένεια- Στρατηγικές επιγαμίας.	84
VIII.	Σχέσεις εξουσίας και διαδικασίες αποστιγματισμού.	96
IX.	«Θέλεις να γίνεις τσιγγάνα;» ή «Τι είναι αυτό που το λένε Ρόμ;»	104
X.	Συμπεράσματα.	112
XI.	Χάρτες και φωτογραφικό υλικό.	117
XII.	Γλωσσάρι.	121
XIII.	Βιβλιογραφία.	122

## Εισαγωγή

«Διαβαίνοντας τα όρια» συναντάει κανείς κόσμους ετερότητας, συνδιαλέγεται μαζί τους και κατά κάποιο τρόπο αποκτά το δικαίωμα να μιλήσει για τα όρια. Διαβαίνοντας κι εγώ τα όρια, που διαχωρίζουν τον κόσμο των Ελλήνων από τον κόσμο των τσιγγάνων, γνώρισα την κοινωνική ομάδα των Αλβανών τσιγγάνων, που με την σειρά τους είχαν καταρρίψει, είχαν υπερπηδήσει όρια, στην προσπάθεια τους να μεταναστεύσουν στον ελλαδικό χώρο και να εγκατασταθούν στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων στο Αλιβέρι. Αυτή η διπλωματική εργασία στην ουσία αποτελεί την αφήγηση της δική τους ιστορία. Μιας ιστορίας περί ορίων.

Καθώς λοιπόν θα ξετυλίγεται αυτή η ιστορία, θα παρακολουθήσουμε τους Αλβανούς τσιγγάνους να υιοθετούν στην καθημερινότητα τους πρακτικές και συμπεριφορές, που έχουν σχέση με την στέγαση, τις εργασιακές επιλογές, την θρησκεία, την ενδυμασία και το σώμα, αλλά και στρατηγικές επιγαμίας, προκειμένου να επαναπροσδιορίσουν την ταυτότητα τους. Στην ουσία επιστρατεύονται όρια, προκειμένου να απαλλάξουν τον εαυτό τους από το διπλό στιγμή της ταυτότητας τους και κυρίως να διαχωρίσουν τον εαυτό τους από τους Έλληνες τσιγγάνους. Εστιάζουμε λοιπόν την προσοχή μας στον τρόπο με τον οποίο οι Αλβανοί τσιγγάνοι διαχειρίζονται την ταυτότητα τους στα πλαίσια της κοινωνικής τους συνάντησης με τους Έλληνες τσιγγάνους, αλλά και με την κυρίαρχη ομάδα των Ελλήνων, δηλαδή των μπαλαμών, διεκδικώντας σε ανάλογες περιστάσεις την κατάλληλη ταυτότητα. Μέσα από αυτήν την διαδικασία αναδύονται σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στις τρεις κοινωνικές ομάδες με σημείο αναφοράς το στίγμα. Ένα στίγμα, που οι ίδιοι οι Αλβανοί τσιγγάνοι προσπαθούν να ξορκίσουν επαναδιαμορφώνοντας την ταυτότητα τους στο νέο κοινωνικό περιβάλλον.

## Ευχαριστίες

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους αυτούς, που ο καθένας με τον δικό του τρόπο, ενέπνευσαν και σχολίασαν τις σκέψεις και τις ιδέες μου, συμβάλλοντας ουσιαστικά στην συγγραφή αυτής της διπλωματικής εργασίας. Ιδιαίτερα όμως θα ήθελα να ευχαριστήσω τις δύο επόπτες καθηγήτριες μου, Ρίκυ Βαν Μπούσχοτεν και Ελπίδα Ρίκου, για την σημαντική υποστήριξη και καθοδήγηση σε όλο το χρονικό διάστημα της ενασχόλησης μου με το συγκεκριμένο θέμα, για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους κατά την διάρκεια της συγγραφής, για την κατανόηση και την υπομονή που έδειξαν και κυρίως γιατί συνέβαλαν ουσιαστικά, ώστε να «γνωρίσω» την επιστήμη της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Επίσης θα ήθελα να απευθύνω ιδιαίτερες ευχαριστίες στην Βασιλιάννα Γεωργακοπούλου, χωρίς την οποία η επιτόπια έρευνα στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων θα ήταν μια ακατόρθωτη υπόθεση για μένα. Την ευχαριστώ λοιπόν για όλες αυτές τις «εκδρομές» που μοιραστήκαμε μαζί και για τις συζητήσεις μας εντός και εκτός συνοικισμού. Το πιο θερμό ευχαριστώ όμως το οφείλω στους Έλληνες και στους Αλβανούς τσιγγάνους, που με φιλοξένησαν στον χώρο τους, μου πρόσφεραν απλόχερα τον χρόνο τους, μου εκμυστηρεύτηκαν τις σκέψεις και τα όνειρά τους. Χωρίς την δικιά τους υποστήριξη και την κατανόηση αυτό το εγχείρημα δεν θα μπορούσε να ολοκληρωθεί.

## «Ορίζοντας τα όρια». Μια θεωρητική προσέγγιση του ζητήματος.

Ο χώρος στον οποίο περιφέρομαι εγγράφει, καταγράφει και περιγράφει με τους πιο δεινούς τρόπους και μορφές μια κοινωνική πραγματικότητα που δεν μπορώ να απαρνηθώ, ούτε να απαλλαχτώ απ' αυτήν. Γκράφιτι στους δρόμους, σήριαλ στην τηλεόραση, διαφημιστικά σποτ, τηλερέαλιτι, όλα μου μεταφέρουν, όλα πρεσβεύουν μια παγκοσμιοποιημένη ιδέα της ετερότητας. Τοίχοι που υψώνονται για να οξύνουν την απόσταση ανάμεσα σε κοινωνικές τάξεις, όπως αυτών των πλούσιων και των φτωχών, τοποθετώντας τους δεύτερους σε ένα «πρωτόγονο» σκηνικό, χρονικοποιώντας έτσι την κοινωνική και χωρική απόσταση, τοίχοι που χαράζονται με μπογιές και αποτυπώνουν τις χρωματικές αντιθέσεις της κοινωνίας με τον πιο εύγλωττο τρόπο, τοίχοι που καταρρίπτονται, καθώς σε διαφημιστικά σποτ πρωτοστατούν ανθρώπινες υπάρξεις από όλες τις μεριές του κόσμου πλασάροντας ένα προϊόν και πολλές φορές και τον ίδιο τον εαυτό τους, ως τον εξωτικό άλλο, που διαβαίνει το κατώφλι του σπιτιού μας. Ακόμα και η τηλεοπτική σειρά, που συντάραξε τόσο το ελληνικό τηλεοπτικό κοινό και προκάλεσε πολλές συζητήσεις, τιτλοφορείται «Η αγάπη ήρθε από μακριά» και ενώ δηλώνει αυτήν την σύγκλιση των αποστάσεων, ταυτόχρονα ο τίτλος αποδίδει την αίσθηση της ετερότητας, του ανοικείου.

Και το ερώτημα τίθεται. Αν όντως είμαστε στην δίνη ενός παγκοσμιοποιημένου καθεστώτος, στο οποίο επικρατεί μια αέναη κίνηση κεφαλαίων, εμπορευμάτων, πολιτισμικών προϊόντων και υποκειμένων ως αντικειμένων και μη, γεγονός που προκαλεί κρίση ανάμεσα στα όρια του τοπικού και του παγκόσμιου, καθώς ο χώρος και ο χρόνος συμπυκνώνονται, πως είναι δυνατόν μέσα σε αυτήν την κοινωνική πραγματικότητα που προωθεί και επιβάλλει η παγκοσμιοποίηση να πρωταγωνιστεί η ετερότητα;

Πώς από την στιγμή που η ευελιξία και η κίνηση αποτελούν χαρακτηριστικά του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης, εντός των κοινωνιών προκαλούν συχνά ακριβώς την αντίθετη κίνηση, δηλαδή περιχαράκωση του εαυτού και αποκλεισμό του «άλλου»; Πώς αυτές οι κοινωνίες εξακολουθούν να συνδιαλέγονται με όρους ετερότητας και να εγκαθιδρύονται χρησιμοποιώντας τέτοια σημεία αναφοράς; Όταν ο πολιτισμός κινείται και οι αποστάσεις εκμηδενίζονται, όταν το «εκεί» και το «εδώ» επαναπροσδιορίζονται μέσα από μια διαδικασία κοινωνικοποίησης του αλλότριου, πως δενβάλλεται η ετερότητα; Πώς μέσα σε αυτήν την σύγχυση των αποστάσεων,

υπό το καθεστώς ενός παγκόσμιου οικονομικού μοντέλου, την κινητικότητα ενός ανθρώπινου δυναμικού, οι άλλοι παραμένουν «άλλοι» και εμείς περισσότερο από κάθε άλλη φορά «εμείς»; Πόσο ευέλικτα αποδεικνύονται λοιπόν τα όρια σε αυτήν την παγκοσμιοποιημένη πραγματικότητα;

Μέσα σε αυτήν την σαρωτική παγκοσμιοποίηση η ετερότητα διογκώνεται και προβάλλεται ως εξωτική και επικίνδυνη. Η ετερότητα κατασκευάζεται και αναπαριστάται ως υπεύθυνη για την δημιουργία αναταραχών και δυσαρμονιών στο κοινωνικό περιβάλλον, ως πηγή προβλημάτων, ως πειρασμός, ως πρόκληση. Παράγει αισθήματα ανασφάλειας, μετουσιώνεται σε μια αόρατη απειλή, σε μια επάρατο νόσο και ως εκ τούτου ενοχοποιείται. Και κατά αυτόν τον τρόπο γίνεται κέντρο αναφοράς, προκειμένου να δομηθεί και να στοιχειοθετηθεί η ταυτότητα και να δρομολογηθούν οι ανάλογες εντάξεις και οι αποκλεισμοί, οι μειονότητες και οι πλειονότητες, οι στρατιές των περιθωριακών και μη, οι έχοντες και οι μη έχοντες ταυτότητα, κι όλα αυτά τα δυαδικά σύνολα, που κάθε άλλο παρά δυαδικά και αντιθετικά είναι.

Ο Bernard Vincent υποστηρίζει, ότι η κοινωνία παράγει τους περιθωριακούς της, κατά κάποιο τρόπο τους εκκρίνει. Όπως και την ετερότητα, προσθέτω εγώ. Στην πραγματικότητα η κοινωνία κατασκευάζει την ετερότητα αναπαράγοντας και συντηρώντας στερεότυπα και μυθοπλασίες για τον «άλλο»(Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.29). Μυθοπλασίες ικανές να αναπαράγουν όρια αμετάκλητα, να προωθήσουν διχοτομήσεις και να μας στερήσουν την δυνατότητα και την επιθυμία να αναγνώσουμε το κοινωνικό πεδίο, να αντιληφθούμε τις κοινωνικές αλλαγές, ή ακόμα και να διαπιστώσουμε τον ρόλο, τον οποίον διαδραματίζουν στο κοινωνικό παιχνίδι. Μυθοπλασίες που κινητοποιούν την ετερότητα, να κατασκευάσει τις δικές της μυθοπλασίες, τα δικά της στερεότυπα για την κοινωνία, σε μια απόπειρα να προασπίσει τον «εαυτό» της, να αμυνθεί. Με αυτόν τον τρόπο επιβεβαιώνεται η ρήση του Bonnie Honnig, ότι η κόλαση είναι η φαντασία των άλλων ανθρώπων(Peters, 1999, σελ.35). Μια φαντασία που συμβάλλει, ώστε να εγκαθιδρυθούν ταυτότητες και ετερότητες, μειονότητες και πλειονότητες, κυριαρχούσες ομάδες και κυριαρχούμενες.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Στην συγκεκριμένη εργασία αποδεχόμαστε και χρησιμοποιούμε τους συγκεκριμένους όρους στο βαθμό που υποδηλώνουν όρια, Ως εκ τούτου αυτή η διχοτομική σχέση θεωρείται μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα, ως μια κοινωνική διάσταση, που θέτει πάντα την μειονότητα, την ετερότητα, την κυριαρχούμενη ομάδα σε μια κατώτερη κοινωνικά, πολιτισμικά θέση έναντι της ταυτότητας, της πλειονότητας, της κυριαρχούμενης ομάδας. Το γεγονός αυτό οδηγεί στην φυσικοποίηση της μειονότητας ως μια κατώτερη κοινωνικά κατηγορία και κυρίως απλουστεύει τις σχέσεις εξουσίας που αναδύονται μέσα από την συνύπαρξη αυτών των κοινωνικών ομάδων.



Έτσι έχουμε μια κοινωνία που παράγει μέσα κατηγοριοποίησης, τα καθιερώνει και δημιουργεί στην βάση των δικών της νόμων και κανόνων το περιθώριο (Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.100-1). Το περιθώριο από την άλλη πλευρά εκτός από το να παράγει τα δικά της στερεότυπα για την ομάδα κυριαρχίας, κατασκευάζει με την σειρά του εντός των δικών του ορίων το δικό του εσωτερικό περιθώριο. Ακόμα και στις πιο περιθωριακές παρουσιάζονται εσωτερικές διαφοροποιήσεις, όπως κοινωνικές διαστρωματώσεις (Τρουμπέτα, 2001, σελ.169).

Μέσα από αυτήν την διαδικασία η κοινωνία και το περιθώριο εγκαθιδρύουν κανονικότητες και αποκλίσεις, φυσιολογικούς και εν δυνάμει στιγματισμένους. Σ' αυτό το σημείο πρέπει να επισημανθεί, ότι ο όρος στίγμα δεν ισοδυναμεί με ένα συγκεκριμένο απαξιωτικό χαρακτηριστικό, αλλά με τις κοινωνικές σχέσεις, που αυτό εγείρει. Ο Goffman στο «Στίγμα» διαπιστώνουμε, ότι δεν επικεντρώνεται στην παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, αλλά στην σημασία που της αποδίδουν τα άτομα κατά την διάρκεια της αλληλεπίδρασης τους, στις συνέπειες που έχει για το υποκείμενο η παραβίαση των κανονιστικών προτύπων, καθώς και στα τεχνάσματα που αυτό υιοθετεί, προκειμένου να συγκαλύψει την απόκλιση του (Goffman, 2001, σελ.12).

Κατά αυτόν τον τρόπο η ετερότητα και η ταυτότητα δεν είναι εκ διαμέτρου αντίθετες έννοιες, ή δεν εντάσσονται στα πλαίσια μιας διαζευκτικής λογικής. Βρίσκονται σε μια διαρκή συνομιλία, επαναπροσδιορίζονται και επανακατασκευάζονται, καθώς έρχονται σε επαφή, σε σύγκρουση, σε επί- κοινωνία μέσα σε χώρους της καθημερινότητας.

Με αυτήν την έννοια οι ομάδες κυριαρχίας και οι κυριαρχούμενοι, οι εντάξεις και οι αποκλεισμοί δεν εμφανίζονται στο κοινωνικό προσκήνιο ως μεμονωμένοι πρωταγωνιστές, ούτε κατασκευάζονται αυθαίρετα και αυτόνομα, αλλά ορίζονται εκ νέου κάτω από τις εκάστοτε ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες, καθώς εκπορεύονται από το πεδίο της κοινωνικής αλληλεπίδρασης.

Στην παγκοσμιοποιημένη εποχή η κοινωνική αλληλεπίδραση των φυσιολογικών και των στιγματισμένων, των γηγενών και των ξένων, είναι ορατή. Δεν γνωρίζω κατά πόσο οι φαντασιακές κοινότητες του Anderson, όπου η πρόσληψη του «άλλου» αλλά και της συνένωσης με τους ομοεθνείς λειτουργούσε σε φαντασιακό επίπεδο (Anderson, 1997, σς.24-8) εξακολουθούν να ισχύουν την στιγμή, που η εικόνα του «άλλου», της ετερότητας, του ξένου έχει γίνει πιο οικεία από ποτέ και που η λειτουργικότητα και η αναγκαιότητα του έθνους -κράτους αμφισβητείται από πολλές πλευρές. Όταν ο εκτοπισμός είναι το σημείο αναφοράς σύμφωνα με τις



επιταγές μιας παγκοσμιοποιημένης οικονομίας και της καθιέρωσης της πολυπολιτισμικότητας, όταν εκδηλώνονται μια σειρά από κινητικότητες ανάμεσα στους πληθυσμούς, νέες διασπορές, εξορίες, μεταναστευτικές κινήσεις, προσφυγικά κινήματα, όπου καθιστούν τον «Άλλο» κυρίαρχο της εκάστοτε τοπικής πραγματικότητας.

Τα όρια, τα σύνορα τότε αποδεικνύονται προσπελάσιμα, καθώς κατά την διάρκεια αυτών των μαζικών κινήσεων, που οι περισσότερες από αυτές καλούνται μεταναστευτικές, όσο προβληματικός κι αν είναι ο όρος, παρατηρούμε ανθρώπους να μετακινούνται, να διαβαίνουν από μια γεωγραφική περιοχή σε μια άλλη διαπραγματεύοντας εκτός από τον τόπο διαμονής τους και την ταυτότητα τους (Brah, σς. 17-9).

Τα όρια ανάμεσα στην ετερότητα και την ταυτότητα θολώνουν, καθώς η αλληλεπίδραση υπό νέες συνθήκες ωθεί στον επαναπροσδιορισμό τους. Η σχέση ανάμεσα στην εαυτό και τον άλλο αποδεικνύεται δυναμική και όχι στατική, βασιζόμενη και εξαρτώμενη από στεγανές κατηγοριοποιήσεις και σταθερές διακρίσεις.

Το ζήτημα της μετανάστευσης αποτελεί το κατάλληλο πεδίο, προκειμένου να μελετηθούν οι οριοθετικές πρακτικές (Πετρονώτη, σς. 11-2). Αν και από την σύγχρονη βιβλιογραφία το θέμα της μετανάστευσης αντιμετωπίζεται κυρίως ως πρόβλημα, είτε με την έννοια των προβλημάτων που προκαλούν οι μετανάστες, είτε αυτών που οι ίδιοι αντιμετωπίζουν, η μετανάστευση πέρα από ένα πρόβλημα όμως, αποτελεί μια ιστορική πραγματικότητα, που εγκαινιάζει νέες κοινωνικές πραγματικότητες, νέες κοινωνικές πρακτικές και συμπεριφορές, καθώς τα κοινωνικά υποκείμενα προσεγγίζουν νέες εδαφικότητες και αλλάζουν στην πορεία. Στην διαδικασία της μεταναστευτικής κίνησης παρατηρούμε τα όρια να παραβιάζονται, να καταρρίπτονται ή να επαναδιαμορφώνονται σύμφωνα με νέες οπτικές και κάτω από τις συνθήκες του που το κοινωνικό υποκείμενο επιχειρεί να τα υπερβεί. Εντούτοις τα όρια δεν καταργούνται, ενυπάρχουν όμως μέσα σε διαδικασίες αναζήτησης μιας νέας ταυτότητας, και δηλώνουν την μετάβαση σε κοινωνικούς χώρους, όπου δεσπάζονται από διαφορετικότητες και ομοιότητες.

Τα όρια είναι κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές. Μόνο η διάβαση τους θεμελιώνει και επιβεβαιώνει την ύπαρξη τους. Άνθρωποι που μεταβαίνουν εδαφικά όρια, που στην ουσία ενσαρκώνουν τον φόβο για τον «Άλλο» και περιχαρικών ένα έθνος, προβαίνουν σε μια είδους παράβαση, αφού διεκδικούν κάτι που δεν τους

ανήκει, νοηματοδοτώντας με την ίδια τους την ενέργεια την έννοια του συνόρου(Biemann, σελ. 133). Επομένως ακόμα και οι εθνικές διακρίσεις υφίστανται χάρη σε αυτήν την παράβαση, δηλαδή στην κοινωνική αλληλεπίδραση(Barth, 1998, σς.9-11). Το ίδιο το εθνικό σύνορο παράγει κοινωνική ζωή, εφόσον εμπεριέχει και προωθεί μια συνεχή και περίπλοκη οργάνωση της συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων.

Αν παραδεχτούμε ότι τα εθνικά σύνορα είναι κοινωνικές κατασκευές, τότε απομακρυνόμαστε πολύ από την αντίληψη ότι το έθνος είναι αυθύπαρκτο και τα μέλη του ανήκουν σε αυτό, γιατί μοιράζονται μια κοινή καταγωγή και ένα κοινό ιστορικό και πολιτισμικό παρελθόν, που δίνει την αίσθηση της συνέχειας. Σε αυτήν την περίπτωση όμως πως δημιουργείται η αίσθηση του ανήκειν, η ομαδοποίηση, και τι όρια δημιουργεί αυτή από μέρους της;

Το θέμα του πολιτισμού επανέρχεται με την έννοια, ότι εάν δεχτούμε ότι μιλώντας για εθνικότητα αναφερόμαστε στην εθνική συνείδηση, τότε ουσιαστικά αναφερόμαστε σε μια συλλογικά αναπαράσταση του εαυτού μας, εστιάζοντας σε διαφοροποιήσεις πολιτισμικά σημασιοδοτημένες(Vermeulen, Govers, 1997, σς. 4-8).

Αυτό όμως ισχύει και για τις μειονότητες και τις πλειονότητες μιας κοινωνίας, για τους αποκλεισμένους και τους ενταγμένους από αυτήν; Σε αυτήν την περίπτωση συνειδητοποιούμε ότι τα φράγματα και τα εμπόδια συνιστούν πολιτικές πράξεις και φανερώνουν σχέσεις εξουσίας. Τα όρια λοιπόν επιστρατεύονται για να θεμελιώσουν σχέσεις εξουσίας, δηλαδή παρούσας και απουσίας.

Το ζητούμενο στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι να διαπιστώσει κανείς, πώς το όριο είναι ικανό να διαχωρίσει τους μεν από τους δε και εκ των πραγμάτων να αποδεχτεί αυτήν την διχοτόμηση, αλλά να αντιληφθεί για ποιο λόγο επιστρατεύεται ένα συγκεκριμένο όριο την εκάστοτε χρονική στιγμή και να ανιχνεύσει πώς αυτό τίθεται στην υπηρεσία της κοινωνικής δομής.

Για μένα τα όρια είναι αυτός ο πλασματικός χώρος, που παίρνει υπόσταση μέσα από την καταπάτηση τους, και στον οποίον δοκιμάζονται οι ισορροπίες και οι ιεραρχίες, στον οποίο διαπραγματεύεται κανείς την ταυτότητα του μέσα από την διαπραγμάτευση των όρων της ένταξης και του αποκλεισμού του, στον οποίον εγγράφεται η κουλτούρα αντίστασης απέναντι σε αυτά που υπαγορεύουν τα όρια, και στον οποίον γίνεται η απόπειρα ανοικοδόμησης του χώρου που θα στεγάσει αυτές τις νέες ταυτότητες, με τις νωτερότητες που υιοθετούν και τα στοιχεία του

«παραδοσιακού» που συντηρούν ή επινοούν εκ νέου και επιστρατεύονται για νέους σκοπούς. Ουσιαστικά μελετάμε το «από που περνάς για να γίνεις τι;»

Το όριο προσεγγίζεται ταυτόχρονα ως κοινωνική σχέση, ως την καθημερινή βιωμένη εμπειρία, αφού επιχειρούμε να αναγνώσουμε, πως οι κοινωνικές πρακτικές κατηγοριοποίησης και αποκλεισμού διαχέονται και εγγράφονται στις καθημερινές άτυπες συνενυρέσεις, στις οποίες τα κοινωνικά υποκείμενα αντιμετωπίζονται ως ενεργοί πρωταγωνιστές των διαδικασιών του κοινωνικού γίνεσθαι, στο οποίο συμμετέχουν διαμορφώνοντας το.

Κι επειδή κάθε όριο ενσωματώνει μια ξεχωριστή αφήγηση, στην προκείμενη εργασία θα αποπειραθούμε να διηγηθούμε την ιστορία των ορίων, έτσι όπως εγγράφεται στην περίπτωση των Αλβανών τσιγγάνων, που διαμένουν στο Αλιβέρι Βόλου, και συγκεκριμένα στον συνοικισμό των Ελλήνων Τσιγγάνων, αφού πρώτα προσπέλασαν τα σύνορα Ελλάδας- Αλβανίας, μέσα από το πρίσμα της προβληματικής που προανέφερα.

Οι ιεραρχίες που αναδύονται στην διαπλοκή αυτών των κοινωνικών σχέσεων, οι πρακτικές που υιοθετούνται από την πλευρά των Αλβανών τσιγγάνων, αλλά και η κουλτούρα αντίστασης που λαμβάνει χώρα δόλια και υποχθόνια, και εν τέλει αυτή η νέα ταυτότητα που γεννιέται από το μπόλιασμα όλων αυτών των στοιχείων, που απορρέουν από τις κοινωνικές σχέσεις και των τριών ομάδων σε αυτόν τον πλασματικό χώρο των ορίων, μας βοηθούν να συλλάβουμε αυτήν την δυναμική σχέση των ορίων και να προσεγγίσουμε το ζητούμενο αυτής της εργασίας.

## Τα «όρια» της ανθρωπολογικής έρευνας»

«Και σε μας θα γινόταν καλά αυτό το “Wall”. Μόνο που σε μας δεν θα ήταν ντουβάρι, θα ήταν οι γραμμές.» Αυτές τις γραμμές του τρένου, που διαχωρίζουν και διακρίνουν τον κόσμο των μπαλαμών από αυτόν των τσιγγάνων και θα μπορούσαν να αποτελούν το φυσικό σκηνικό του τηλεϊαλίτι κατά την γνώμη μιας Ελληνίδας τσιγγάνας, τις πέρασα πολλές φορές αυτά τα τελευταία δύο χρόνια. Σε αυτόν τον χώρο, «κάπου ανάμεσα στα όρια», γνώρισα τους πρωταγωνιστές αυτής της ιστορίας και μαζί τους «γνώρισα» την επιστήμη της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύχθηκαν μεταξύ μας, δηλαδή μεταξύ του ερευνητή και των πληροφορητών, είναι αυτές που μου επέτρεψαν την βαθύτερη διείσδυση στην κοινωνική τους πραγματικότητα και παράλληλα με έφεραν αντιμέτωπη με όλες τις φοβίες, που ενδέχεται να γεννήσει αυτή η πρωτόγνωρη επαφή με το αντικείμενο της επιστήμης. Γι αυτούς τους λόγους άλλωστε η επιτόπια έρευνα αποδείχτηκε μια κοινωνική διαδικασία άκρως γοητευτική. Οι προβληματισμοί, ανθρωπολογικοί και μη, που γεννούνται, οι δυσκολίες που αντιμετωπίζεις, οι κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται, η διαδικασία της συμμετοχικής παρατήρησης, η υπέρβαση και η καταπάτηση ορίων, είναι που καθιστούν την επιτόπια έρευνα προνομιούχο εργαλείο της κοινωνικής ανθρωπολογίας και μια αξέχαστη εμπειρία για τον ερευνητή.

Η δικιά μου επιτόπια έρευνα, που έλαβε χώρα στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων στο Αλιβέρι, ξεκίνησε τον Νοέμβριο του 2001 και ολοκληρώθηκε τον Μάιο του 2003. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει πως σε όλο αυτό το διάστημα επισκεπτόμουν καθημερινά το Αλιβέρι ή είχα καθημερινή επαφή με τους πληροφορητές μου, τους Έλληνες και τους Αλβανούς τσιγγάνους. Ωστόσο οι συνθήκες απαιτούσαν την μακρόχρονη παρουσία μου στο χώρο, κι αυτό γιατί ο συνοικισμός των Ελλήνων τσιγγάνων είναι ένας κλειστός χώρος, στον οποίο εγώ ήμουν η ετερότητα, η «μειονότητα».

Στον συνοικισμό του Αλιβερίου βρέθηκα πρώτη φορά τον Μάιο του 2001, προκειμένου να εξασφαλίσω μια συνέντευξη από έναν Αλβανό μετανάστη. Εκεί για πρώτη φορά μίλησα με τον Βασίλη, που ήταν Αλβανός τσιγγάνος. Η συζήτηση μαζί του διάρκεσε πολύ, αφού το ζήτημα της παρουσίας των Αλβανών τσιγγάνων στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων, αλλά και η διαχείριση των ταυτοτήτων του δημιουργούσε απορίες και ενδιαφέροντες προβληματισμούς, που καλούμαστε να



διαπραγματευτούμε στην παρούσα εργασία. Κατά κάποιο τρόπο ο Αποστόλης αποτέλεσε την αφορμή για να ασχοληθώ με το ζήτημα των ορίων, για να γνωρίσω τους Αλβανούς τσιγγάνους του Αλιβερίου, για να συνάψω σχέσεις μαζί τους, για να διεισδύσω στον κλειστό χώρο του συνοικισμού.

Εκτός των ορίων του συνοικισμού κατάστρωνα μεγαλεπίβουλα σχέδια για τον τρόπο, με τον οποίο θα κέρδιζα την εμπιστοσύνη των πληροφορητών μου και της τσιγγάνικης κοινωνίας, για τον τρόπο με τον οποίο θα προσέγγιζα το θέμα μου και που θα εστίαζα την προσοχή μου. Μέτρα προφύλαξης, τακτικές, στρατηγικές προσέγγισης, προσανατολισμός της έρευνας, σχέδια και αντιπροτάσεις, όλα ανατρέπονται εντός του συνοικισμού και γενικότερα στα πλαίσια μιας επιτόπιας έρευνας. Και ίσως η γοητεία της να έγκειται σε αυτό ακριβώς το στοιχείο της ανατροπής. Το εθνογραφικό πεδίο επιφυλάσσει πολλές εκπλήξεις, πολλές συγκρούσεις, αποδεικνύοντας πως αποτελεί κυρίως ένα κοινωνικό πεδίο.

Έτσι ενώ εξ αρχής το ενδιαφέρον μου επικεντρώθηκε στο ζήτημα της θρησκείας και θέλησα να διερευνήσω, πως μέσω των θρησκευτικών πρακτικών οι Αλβανοί τσιγγάνοι ενσωματώνονται αντίστοιχα στην ελληνική και στην τσιγγάνικη κοινωνία και πως αυτές οι πρακτικές περιπλέκουν την ταυτότητα τους, εν τέλει ασχολήθηκα με το ζήτημα των ορίων. Η αποσιώπηση του ζητήματος της θρησκείας από τους ίδιους τους τσιγγάνους, η περιορισμένη διάρκεια της έρευνας, η αρχική έλλειψη εμπιστοσύνης απέναντι στο πρόσωπό μου, έκαναν αδύνατη την συλλογή πληροφοριών σχετικά με το ζήτημα αυτό και έτσι αναγκάστηκα να προσανατολιστώ σε κάποιον άλλο κεντρικό άξονα..

Όλα μπορεί λοιπόν να ανατραπούν από την ίδια την έρευνα, που ξεκινάει τη στιγμή που ο ανθρωπολόγος βρίσκεται στο πεδίο και από τις πληροφορίες που δύναται να συλλέξει(Γκέφου-Μαδιανού,1999,σ.242). Και αυτό είναι και η γοητεία που χαρακτηρίζει αυτήν την επιστήμη, αυτή η ανατροπή των ίδιων σου των σκέψεων.

Άλλωστε γι αυτόν τον λόγο επιλέγεται ως μεθοδολογία μιας ανθρωπολογικής μελέτης η συμμετοχική παρατήρηση. Γιατί στην ουσία μας εξασφαλίζει μια προσέγγιση, που εν μέρει είναι απαλλαγμένη από αυθαιρεσίες, στο μέτρο του δυνατού φυσικά, μιας και εξακολουθεί να παραμένει αμφίλογο, αν υφίσταται αντικειμενική παρατήρηση και αν ποτέ ο εκάστοτε ερευνητής θα μπορέσει να μείνει ανεπηρέαστος από τις κοινωνικές προσλαμβάνουσες του πολιτισμού του. Κατά τη γνώμη μου όμως αυτή η πρόσκρουση με τις προκαταλήψεις είναι και το ζητούμενο μιας συμμετοχικής παρατήρησης όσον αφορά τον ερευνητή. Γιατί αυτό το

κατονομαζόμενο πολιτισμικό σοκ δημιουργεί στον ερευνητή την ανάγκη να εντείνει την προσοχή του στην κατανόηση των νοημάτων, όπως αυτά αποδίδονται από την σκοπιά των μελών της κοινωνίας που εξετάζει(Γκέφου-Μαδιανού,1999,σ.242). Να εστιάσει ακόμα στην διαντίδραση αυτών των πολιτισμών που έρχονται σε επικοινωνία μέσω αυτής της ιδιόμορφης σχέσης και να ανακαλύψει τις αισθήσεις του από την αρχή και να τις εξοπλίζει , ώστε να κατακτήσει αυτό που για τους Άλλους θεωρείται αυτονόητο(Γκέφου-Μαδιανού,1999,σ.241).

Ως εκ τούτου επέλεξα και εγώ σε αυτήν την πρώτη απόπειρα εθνογραφικής έρευνας αυτήν την μέθοδο, αν και με φόβιζε αυτού του είδους το κοινωνικό παιχνίδι, με βάραινε στην ουσία αυτό το φορτίο της ετερότητας, της δικιάς μου και των υποκειμένων- αντικειμένων μου.

Παρ' όλες τις φοβίες μου και τις ανασφάλειες μου ξεκίνησα ένα μεσημέρι για το Αλιβέρι. Φυσικά όχι μόνη μου αλλά μαζί με μια γυναίκα γνωστή μου, η οποία ήδη απασχολούνταν με τους τσιγγάνους σε ερευνητικό και επαγγελματικό επίπεδο. Γνώριζα, πως η στιγμή αυτή σηματοδοτούσε την αρχή ενός Γολγοθά αναζητήσεων πολύπλευρων και προβληματισμών, και εδραίωνε μια σχέση, που θα μπορούσε να οδηγήσει σε απρόβλεπτες καταστάσεις, από την οποία ούτως ή άλλως δε θα μπορούσε να βγει κανείς αλώβητος.

Από την πρώτη επίσκεψη ένιωσα αυτήν την αίσθηση της ετερότητας με ένα τρόπο αντιφατικό. Ένιωθα μια μάχη να γίνεται εντός μου, μιας και προσπαθούσα να αποβάλω την αίσθηση, που είχα εγώ για την διαφορετικότητα των άλλων, ενώ ταυτόχρονα είχα την συναίσθηση, ότι γι αυτόν ακριβώς τον λόγο βρισκόμουν εκεί και εν πάση περιπτώσει η ετερότητα δεν είναι κατά βάση κάτι το αρνητικό. Από την άλλη πλευρά είχα το συναίσθημα, ότι αποτελούσα εγώ την ετερότητα σε αυτήν την κοινωνική ομάδα, γεγονός που για ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα με έκανε να αισθάνομαι κατά κάποιο τρόπο όχι μόνο άβολα αλλά σχεδόν εξοστρακισμένη, αν και αυτό θα θεωρηθεί υπερβολικό. Η αλήθεια όμως είναι πως για τους παρατηρούμενους μου ήμουν μια ξένη, μια τουρίστρια, μια που τους παρατηρεί , αν και ωστόσο υποβαλλόμεναι και εγώ η ίδια στις δικές τους παρατηρήσεις και επικρίσεις. Πολλές φορές ένιωσα το βλέμμα μου να είναι τόσο πολύ έντονο, που δεν θα μου προκαλούσε έκπληξη να μεταφραζόταν από κάποιους σαν μια απόπειρα ελέγχου της πραγματικότητας τους. Άλλωστε στην ουσία η κατανόηση, η αποκωδικοποίηση μηνυμάτων και νοημάτων με σκοπό να οικειοποιηθώ μιας κατάστασης δίνει την αίσθηση ενός ελέγχου της κοινωνικής πραγματικότητας. Ενώ οι ίδιοι από την άλλη



πλευρά παρατηρούν, προκειμένου να διασφαλίσουν την ισορροπία της κοινωνίας τους και πολλές φορές αντιμετωπίζουν τον ανθρωπολόγο σαν έναν άνθρωπο που εισβάλλει ευθαρσώς ανάμεσά τους αναζητώντας κάτι, που δεν μπορούν να προσδιορίσουν, αλλά τους γεμίζει υποψίες.

Το κλειδί σε όλα αυτά φαντάζομαι, πως είναι αυτό που ονομάζουμε κοινωνικοποίηση. Γεγονός όμως που εγκαινιάζει νέους προβληματισμούς, όπως οι δεσμοί που θα δημιουργηθούν γύρω από ποιους άξονες θα κινηθούν, ποια είναι τα όρια που θέτουμε σε σχέση με αυτούς. Για να διασαφηνίσουμε τα ερωτήματα αυτά, ας αναφερθώ σε στοιχεία και συνθήκες από την έρευνα μου.

Η παρουσία μου στον χώρο του συνοικισμού δεν αποτελούσε ένα συνηθισμένο φαινόμενο ούτε για τους Έλληνες τσιγγάνους, ούτε για τους Αλβανούς τσιγγάνους. Προϋπόθετε την διάβαση των ορίων, που διέκριναν την πόλη των μπαλαμών από τον χώρο των τσιγγάνων, γεγονός που δεν συνέβαινε συχνά από μέρος των μπαλαμών. Τα σύνορα ήταν οι γραμμές του τρένου, και ακόμα κι αν δεν σου ζητούσαν διαβατήρια, όπως ειρωνικά λέει και μια πληροφορήτρια μου, την βίωνες την διάσταση των κόσμων. Ένα βήμα κι είσαι η Αλεξάνδρα, ένα βήμα και είσαι η μπαλαμή. Η γνωριμία με τον χώρο έγινε σταδιακά, με αργούς και διστακτικούς ρυθμούς. Πρώτα έπρεπε να προσεγγίσω τους Έλληνες τσιγγάνους, ώστε να κερδίσω την εύνοια τους, την εμπιστοσύνη τους και να μου συστήσουν τους Αλβανούς τσιγγάνους, αφού ο πρώτος πληροφορητής μου έλειπε σε ταξίδια. Το γεγονός αυτό ήταν μια δυσκολία, που έπρεπε να αντιμετωπίσω επίσης.

Οι Έλληνες τσιγγάνοι ένιωθαν, πως αποκτούσαν με αυτόν τον τρόπο την δικαιοδοσία, και την εξουσία να επιλέξουν ποιους πληροφορητές θα έπρεπε να γνωρίσω. Σύμφωνα με τα δικά τους κριτήρια, που αξιολογούσαν ποιος είναι ο καλός και ποιος δεν είναι, μου σύστησαν την Ντορίνα, που έμενε στο Αλιβέρι μαζί με την οικογένεια της. Ακολούθησα την ίδια τακτική. Αφού γνώρισα πολύ καλά την Ντορίνα και την οικογένεια της, μου σύστησαν και άλλους πληροφορητές, ώστε να φτάσω σήμερα να γνωρίζω σχεδόν όλες τις οικογένειες Αλβανών τσιγγάνων, που μένουν στο Αλιβέρι.

Αν και αυτό συμβαίνει σήμερα, και όπως μου λένε και οι τσιγγάνοι θεωρούν, πως έχω περισσότερους γνωστούς στο Αλιβέρι απ' ότι στην Αθήνα, απ' όπου κατάγομαι, ωστόσο στην αρχή ο έλεγχος ήταν έντονος, οι ερωτήσεις για τους σκοπούς της έρευνας, για την ταυτότητα μου συνεχείς, το ύφος αυστηρό και

καχύποπτο, γεγονός που με επιβεβαίωνε, πως η υπέρβαση των ορίων ήταν μια διαδικασία που στοίχιζε.

Στα πλαίσια λοιπόν της επιτόπιας έρευνας και στα πλαίσια μιας απόπειρας ένταξης η καθηγήτρια μου πρότεινε να υιοθετήσω κατά κάποιο τρόπο τον ενδυματολογικό κώδικα των τσιγγάνων, και για να ακριβολογώ να φοράω μακριά φούστα ως ένδειξη σεβασμού στον πολιτισμό τους. Γεγονός που με έβρισκε αντίθετη, μιας και για μένα δεν σήμαινε απλώς την υιοθέτηση μιας πρακτικής σεβασμού απέναντι στους πληροφορητές μου, αλλά έθιγε και κυριολεκτικά κλόνιζε την θεωρία της ετερότητας.

Από τη στιγμή που απενοχοποιούμε την έννοια της ετερότητας και παύουμε να την ταυτίζουμε με νοήματα, όπως αυτά της κατωτερότητας και της ανωτερότητας, αλλά ακόμα και του εξωτισμού, για ποιο λόγο να μην πρεσβεύουμε την ετερότητά μας σαν δικαίωμα της ύπαρξής μας και οι μεν και οι δε. Γιατί πρέπει να αναγνωρίζουμε, πως η ετερότητα αφορά πάντα δυο κοινωνικές ομάδες. Εκ των πραγμάτων λοιπόν η πρακτική της πολιτισμικής μίμησης εναντιώνεται και ουσιαστικά καταρρίπτει την έννοια της ετερότητας, τουλάχιστον με το νόημα που της αποδίδω εγώ. Γιατί όπως εγώ δεν απαιτώ, ούτε καν επιθυμώ να φορέσουν το χλιδάτο τζιν με την χρυσόσκονη για να με συναντήσουν στο δικό μου κοινωνικό χώρο, κατανοώντας ότι με αυτήν την τακτική κατακρίνω και ταυτόχρονα επεμβαίνω στην διαμόρφωση της ταυτότητά τους, με την ίδια λογική απαιτώ κυρίως από τον εαυτό μου να μην παραποιώ εκούσια την ταυτότητά μου. Ίσως να θεωρηθεί υπερβολικό, αλλά για μένα αποτελεί χλευασμό προς το πρόσωπο των πληροφορητών μου να εμφανιστώ μπροστά τους με φούστα κλαρωτή και να παραστήσω κάτι που δεν είμαι και δεν με εκφράζει για λόγους κοινωνικοποίησης ή έστω ένδειξης σεβασμού. Άλλωστε ποτέ δεν ξέρεις ποίο θα είναι αυτό το στοιχείο που θα σε βαπτίσει συμμετόχο και όχι μόνο παρατηρητή. Φυσικά αυτά είναι τα ρίσκα που αντιμετωπίζει κάποιος πάντα στις διαπροσωπικές του σχέσεις.

Εντούτοις προκύπτει ένα θέμα ορίων σε σχέση με τι μπορούμε να χειριστούμε, προκειμένου να κοινωνικοποιηθούμε και σε τι βαθμό κοινωνικοποιούμαστε. Μια συγγένεια φαντασιακή, δηλαδή μια κουμπαριά, σε αυτή τη χρονική στιγμή θα αποτελούσε διαβατήριο για την πρόσβασή μου στα ενδότερα της κοινότητας, θα αφαιρούσε από πάνω μου το στίγμα της ξένης δικαιολογώντας ταυτόχρονα την ύπαρξη μου ανάμεσά τους. Θα αποτελούσε μια ευκαιρία ένταξης σε ένα διαφορετικό κοινωνικό περιβάλλον. Το θέμα όμως, το ζητούμενο σε αυτήν την

διαδικασία κοινωνικοποίησης είναι να μην παρασυρθεί κανείς και λησμονήσει, ότι στην ουσία δεν πρόκειται για κοινωνικοποίηση, αλλά για επανακοινωνικοποίηση, όπως την ορίζει ο Colajanni. Με την έννοια ότι ο ερευνητής θεωρείται πολιτισμικά ιθαγενής και όχι κοινωνικά, γεγονός που σημαίνει πως δεν θα εγκαταλείψει ποτέ τον ρόλο του ξένου ερευνητή, στοιχείο που καταδηλώνει και την προσωρινότητα της «ιθαγένειας» του (Colajanni, 1993, σ.201). Οπότε δεν δύναται να δημιουργήσει αυταπάτες και προσδοκίες σε μια κοινωνική ομάδα μόνο και μόνο, επειδή αυτό εξυπηρετεί τη βιωσιμότητα του ερευνητή και της έρευνας του στο νέο κοινωνικό πεδίο. Άλλωστε μια τέτοιου είδους πρακτική, όπου ο ερευνητής θα μεταφράζει και θα φιλτράρει τις κινήσεις του μέσα από το πρίσμα της σκοπιμότητας προς χάριν της πλήρους αποκάλυψης, της απογύμνωσης της αλήθειας και των «εγκυρότερων» αποτελεσμάτων της έρευνας, αν μη τι άλλο δεν τιμάει την επιστήμη της ανθρωπολογίας.

Αν και υποστηρίζω ακόμα αυτές τις απόψεις, εν τέλει φόρεσα φούστα για ένα χρονικό διάστημα στον συνοικισμό του Αλιβερίου, και αυτό γιατί δεν θέλησα να δημιουργήσω προβλήματα στις οικογένειες, τις οποίες επισκεπτόμουν σε σχέση με την υπόλοιπη τσιγγάνικη κοινωνία. Ωστόσο μετά από ένα μικρό χρονικό διάστημα και μια αποκαλυπτική συζήτηση με τους Έλληνες τσιγγάνους αποφάσισα να υιοθετήσω ξανά το στυλ της δυτικής μπαλαμής, με το οποίο ούτως ή άλλως με είχαν συνδέσει. Οι Έλληνες τσιγγάνοι μου έδωσαν να καταλάβω, πως ναι μεν θεωρούν ανήθικες τις γυναίκες μπαλαμές, αλλά υπάρχουν και εξαιρέσεις και αυτό δεν συνδέεται άμεσα με το παντελόνι. Εκτός αυτού η φούστα τελικά δεν έχε καμία επιτυχία. Οι Ελληνίδες τσιγγάνες σχολίαζαν με αρνητικό τρόπο το χρώμα της, το στυλ της, το σχέδιο της, ενώ οι Αλβανίδες τσιγγάνες, που υιοθετούν τον ενδυματολογικό κώδικα των μπαλαμών, αναφέρονται σε αυτήν την περίοδο σαν να έχω υποπέσει σε κάποιο αμάρτημα. Η αποδοχή μου λοιπόν δεν εξαρτιόταν από την φούστα, ούτε αποτελούσε έναν κώδικα σεβασμού. Αντίθετα οι τσιγγάνοι με αποδέχτηκαν έτσι όπως ήμουν, με επεξεργάστηκα, σχολίασαν την εμφάνιση μου, με έλεγξαν, με ανέκριναν και τελικά με συνήθισαν να περιφέρομαι στους δρόμους του Αλιβερίου όχι με την ιδιότητα της ξένης ή της μπαλαμής αλλά ως η Αλεξάνδρα.

Στα πλαίσια μιας επιτόπιας έρευνας λοιπόν ο ερευνητής αναλαμβάνει διάφορους ρόλους, ρόλους που συνήθως του αποδίδει η κοινωνία που μελετάει ανάλογα με το πώς προσλαμβάνει τους ξένους, και που διαθέτει από πριν ή δημιουργεί για την περίπτωση. Η υπό μελέτη κοινωνία προσπαθεί από μέρους της να

βρει ένα status για τον ερευνητή προκειμένου να διαχειριστεί αυτήν την νέα παρουσία και να τοποθετηθεί απέναντί της. Ως εκ τούτου η απόδοση ψευδών status είναι αναπόφευκτη ειδικά στην αρχή της έρευνας (Colajanni, 1998, σς.304-306). Στην δική μου περίπτωση μου είχαν αποδώσει τον ρόλο της δασκάλας, ενώ στην άλλη γυναίκα που συνυπήρχε μαζί τους περισσότερο χρονικό διάστημα και που είχε αποκτήσει κάποιο ισχυρότερο δεσμό μαζί τους της απέδιδαν θεραπευτικές ιδιότητες. Αυτή η επιλογή ρόλων προσωπικά δε μου φαίνεται καθόλου τυχαία, δεδομένου ότι είναι ρόλοι που η συγκεκριμένη κοινωνία τους έχει ανάγκη, μιας και αντιμετωπίζουν αρκετά ψυχολογικά προβλήματα, ενώ ταυτόχρονα υπάρχει υψηλό ποσοστό αναλφαβητισμού. Σύμφωνα με αυτές τις ανάγκες και εντός αυτών των συνθηκών λοιπόν προσεγγίζουν «θετικά» τον ξένο, γιατί κατά κάποιο τρόπο προσφέρει τις υπηρεσίες του για το καλό της ομάδας και έτσι εντάσσεται σε αυτήν.

Ενώ ένας άλλος ρόλος που αποδίδει η υπό μελέτη κοινωνία στον «ξένο» της είναι αυτού που προκαλεί το γέλιο, είτε λόγω της αμηχανίας του, είτε λόγω της αδυναμίας του να κατανοήσει βασικά νοήματα για τους ίδιους, είτε για τον τρόπο που εκφέρει λέξεις, είτε για την αλλόκοτη ιδιοτροπία του και την επιμονή του να αποξενώνεται από το περιβάλλον του και να ασχολείται μαζί τους. Το γέλιο στην πραγματικότητα είναι μέρος της διαδικασίας ελέγχου και της δοκιμασίας που τον υποβάλλουν προκειμένου να τον εγκρίνουν και να διαλύσουν τις υποψίες που δημιουργεί η απρόσμενη εμφάνιση του και ένδειξη της προσαρμογής της κοινωνίας στο νέο παρείσακτο. Είναι αυτονόητο πως αυτή η κατάσταση ούτε κολακεύει αλλά ούτε βοηθάει τον ερευνητή να πλησιάσει τους πληροφορητές τους. Φαίνεται όμως πως αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι αυτού του κοινωνικού παιχνιδιού και είναι ένας από τους κανόνες που δεν μπορεί κανείς να αποφύγει. Ο τρόπος που με αποκαλούν «μπαλαμή» οι τσιγγάνοι δεν καταδεικνύει μόνο την απόσταση μεταξύ μας και την αίσθηση της ετερότητας προς μέρος μου αλλά εμπεριέχει ένα τόνο ειρωνείας και υποτίμησης αυτού που πρεσβεύω εγώ. Εμπερικλείει μια δόση γέλιου και μια αίσθηση πως δε σε παίρνουν στα σοβαρά (Colajanni, 1993, σ.307).

Επιπλέον σε μια κλειστή κοινωνία όπως αυτή των τσιγγάνων η ταυτότητα μου και ως προέκταση η πρόσληψη της ταυτότητας μου από τους τσιγγάνους εξαρτάται και καθορίζεται από στοιχεία όπως η οικογενειακή μου κατάσταση, το μέσο μετακίνησης και η οικογένεια με την οποία συνεργάζομαι περισσότερο. Το γεγονός ότι είμαι 23 χρονών και είμαι ανύπαντρητη αγγίζει σχεδόν τα όρια του σκανδάλου, αν και έχουν γνώση των πολιτισμικών κωδικών των Ελλήνων μπαλαμών, γεγονός όμως



που δεν σημαίνει αυτόματα πως τους σέβονται ή τους κατανοούν. Πολλοί μου έλεγαν, πως οι σπουδές μου δεν ήταν κάτι το σημαντικό, ώστε να αποτελέσουν τον λόγο, για τον οποίο δεν παντρεύομαι. Επιπλέον το γεγονός, ότι είμαι φοιτήτρια ωθεί τους τσιγγάνους να μην επιδιώκουν οικονομικές συναλλαγές μαζί μου. Προτιμούν να επιλέξουν κάποια άλλη Ελληνίδα μπαλαμή, προκειμένου να βαφτίσει τα παιδιά τους, που έχει οικονομική ευρωστία. Ενώ το γεγονός ότι κυκλοφορούσα με ποδήλατο, δήλωνε στα πλαίσια του συνοικισμού την ελευθερία των Ελληνίδων γυναικών. Φαντάζομαι και πως η συνεργασία μου με μια συγκεκριμένη οικογένεια Ελλήνων τσιγγάνων και μια οικογένεια Αλβανών τσιγγάνων συνέβαλε στον τρόπο με τον οποίο προσλάμβαναν την ταυτότητα μου. Επιδρούσε δηλαδή και στην εικόνα μου προς τους τσιγγάνους, και επηρέαζε και την έρευνα αφού αυτόματα κληροδοτούσα τις φιλικές αλλά και εχθρικές σχέσεις, τις συμπάθειες και τις εμπάθειες των συγκεκριμένων οικογενειών με την υπόλοιπη κοινωνική ομάδα.

Έτυχε κατά την διάρκεια της έρευνας να εισπράξω εχθρικά συναισθήματα από κάποιους τσιγγάνους, ακριβώς γιατί βρισκόμουν με το λάθος άνθρωπο σε λάθος χώρο. Φυσικά όλο αυτό εντασσόταν σε μια διαδικασία ελέγχου και επιτήρησης, αλλά το γεγονός, ότι την στιγμή που έψαχνα έναν δικό μου πληροφορητή έτυχε να συναντήσω αυτούς τους τσιγγάνους - που μου μιλούσαν στα τσιγγάνικα- μαζί με μια κοπέλα, που είχε μαλώσει στο παρελθόν μαζί τους, ενέτεινε ακόμα περισσότερα τα πνεύματα. Το περιστατικό αυτό με παρακίνησε να μάθω την γλώσσα ρομανί, προκειμένου να μπορέσω να βοηθήσω τον εαυτό μου σε αντίστοιχες περιπτώσεις. Φαντάστηκα επίσης, πως θα ήταν κάτι που οι ίδιοι θα το εκτιμούσαν.

Παραδόξως κι αυτή η προσπάθεια δεν είχε τα επιθυμητά αποτελέσματα. Οι Έλληνες τσιγγάνοι ήταν πιο δεκτικοί και μάλιστα με ενθάρρυναν πως με λίγο ακόμα προσπάθεια θα τα μάθαινα τέλεια. Το πρόβλημα δημιουργήθηκε με τους Αλβανούς τσιγγάνους, όπου μόλις συνειδητοποίησαν, πως ήξερα κάποιες τσιγγάνικες λέξεις, κυριολεκτικά έπεσε «σύρμα». Πανικοβλήθηκαν, σώπασαν να μιλούν και μου έδωσαν την εντύπωση πως πίστευαν, πως ήθελα να τους κατασκοπεύσω. Αυτό ίσως να έχει σχέση με το γεγονός ότι η αλβανική τσιγγάνικη γλώσσα αποτελεί το μόνο διακριτικό της τσιγγάνικης ταυτότητας και συμβολικά αποτελεί ένα στοιχείο κυριαρχίας. Από τότε αποφάσισα να μην ξανακάνω φιγούρα με τα ρομανί, παρά να τα χρησιμοποιήσω μόνο εκεί που έπρεπε. Έτσι κατάφερα να πάρω δυο συνεντεύξεις στην ρομανί, με την βοήθεια όμως και κάποιου τσιγγάνου, αφού εγώ είχα μάθει την ελληνική τσιγγάνικη γλώσσα και όχι την αλβανική τσιγγάνικη γλώσσα.

Υιοθετώντας πρακτικές, όπως ο ενδυματολογικός κώδικας και ο γλωσσικός κώδικας, προκειμένου να γίνω αποδεκτή από την κοινωνία των τσιγγάνων, αναρωτιέμαι, αν θα μπορούσε να παραλληλιστεί η δικιά μου υπέρβαση των ορίων με αυτήν των Αλβανών τσιγγάνων. Το να καταπατάς όρια αποδεικνύεται μια επώδυνη διαδικασία, που σε ωθεί να διαχειριστείς την ταυτότητα σου σε ένα συνεχώς μεταβαλλόμενο χωροχρόνο. Ο χρόνος και ο χώρος αλλάζουν και μαζί τους διαμορφώνονται και μετασχηματίζονται οι κοινωνικές ταυτότητες. Εκτός συνοικισμού είμαι η κυρίαρχη ομάδα, εντός είμαι η μειονότητα. Πριν από δυο χρόνια η δασκάλα, η μπαλαμή, σήμερα η Αλεξάνδρα.

Γι αυτόν τον λόγο ακολούθησα τους πληροφορητές μου πολλές φορές σε αυτήν την εναλλαγή χώρων. Εκτός ορίων βρέθηκα μαζί τους σε καφετέριες, σε δημόσιες υπηρεσίες, στην νομαρχία, προκειμένου να καταθέσουν τα χαρτιά τους για την άδεια εργασίας, σε λαϊκές, στην τέλεση μιας βάφτισης, στον χώρο εργασίας τους. Τους συνόδευσα, όταν αναζητούσαν δουλειά στον χώρο των μπαλαμών, ενώ παρακολούθησα μαθήματα ελληνικών μαζί τους από την Ν.Ε.Λ.Ε..

Οι συνεντεύξεις έγιναν λίγο πριν το τέλος της επιτόπιας έρευνας, τότε που είχαν διευκρινιστεί οι ταυτότητες και των δυο μας. Όταν είχα πάψει να λέω «τι ακριβώς δεν είμαι»(Colajanni, 1993, σς307-9), και οι πληροφορητές μου γνώριζαν την ταυτότητα μου και κατανοούσαν τους ακριβείς λόγους της εμφάνισης μου στον χώρο τους. Σε αυτό το σημείο με βοήθησε αρκετά μια Αλβανίδα τσιγγάνα και μια Ελληνίδα τσιγγάνα, που θεώρησαν χρέος τους να με βοηθήσουν, «ώστε να τελειώσω το σχολείο μου». Ειδικά η Αλβανίδα τσιγγάνα φαινόταν να έχει αναλάβει και να έχει αυτοδιοριστεί ως βοηθός της έρευνας, διόρθωνε τα λόγια μου, έκρινε τη δουλειά μου. Αυτό με βοήθησε πολύ, γιατί σήμαινε πως είχα καταφέρει να επιβάλλω την ταυτότητα μου και να ορίσω τις κοινωνικές μου σχέσεις κάτω από αυτό το πρίσμα. Γι' αυτόν τον λόγο επιδίωξα να μιλάω για βιβλία που είχα διαβάσει και να τους ρωτάω σε σχέση με αυτά την γνώμη τους, χωρίς να θέλω να τους κάνω να νιώσουν πειραματόζωα. Τους τόνιζα, πως εγώ θέλει να ακουστεί η δικιά τους φωνή, όπως την άκουσα εγώ με πολύ σεβασμό.

Ελπίζω να ακουστεί και να μη καλυφθεί κάτω από την δικιά μου φωνή, μιας και εγώ κατέχω την εξουσία της πέννας. Εύχομαι να μπόρεσα να αποτυπώσω την δικιά τους αλήθεια κατά τον μέγιστο βαθμό. Γιατί γνωρίζω πολύ καλά πως πρόκειται καθαρά για σχέσεις εξουσίας, σχέσεις εντέλει εξάρτησης, αφού ο ανθρωπολόγος εξαρτάται από τις πληροφορίες, που θα του προσφέρει η εκάστοτε κοινωνία που



μελετάει, αλλά ταυτόχρονα αυτός καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο θα παρουσιάσει στο κοινό της δικιάς του κοινωνίας το πρόσωπο της κοινωνίας που μελετά. Έτσι ενώ τα μέλη αυτής της κοινωνίας φαίνεται να έχουν την δύναμη, την κυριαρχία έναντι του ανθρωπολόγου και της έρευνας του, εφόσον κατέχουν την γνώση που αυτός θέλει να κατακτήσει, εν τέλει αυτός έχει στα χέρια του την δύναμη να ερμηνεύσει τα περιεχόμενα των λόγων των πληροφοριοδοτών του.

Ενοχλημένη πολλές φορές από την εξουσία της επιστήμης αναρωτήθηκα συχνά όταν βρισκόμουν στο πεδίο της έρευνας ποιος είναι ο λόγος που με ώθησε ως εκεί και αν στ' αλήθεια, όπως αναφέρει ενδεικτικά και ο Ταλάλ Ασάντ άξιζε τον κόπο για την κατάκτηση της γνώσης αυτή η αλλοτρίωση. Εντέλει ποιος μου δίνει αυτό το δικαίωμα να επεμβαίνω στις ζωές των άλλων, να τις ερμηνεύω και να συγχέω τις κοινωνικές τους προσλαμβάνουσες; Ποιος τοποθετεί τον ερευνητή σε αυτήν την θέση ισχύος έναντι του πληροφορητή, ώστε να καθορίζει την δημιουργία και την διάρκεια αυτής της σχέσης; Πολλές φορές ένιωθα πως εισέβαλλα στη ζωή τους αναταράσσοντας τις ισορροπίες τους με μια έπαρση κατακτητή, που καταχράζεται τα πάντα για να αποκτήσει το επιθυμητό κουρσεύοντας τις ζωές τους(Σκουτέρη-Διδασκάλου,1998,σς175-6). Αυτά τα λόγια φυσικά χαρακτηρίζονται ίσως από μια αυστηρότητα σε υπερβολικό βαθμό. Όμως αν και βαρύγδουπα, αποτυπώνουν την κριτική της επιστήμης, τους ανθρωπολογικούς προβληματισμούς που εγείρει η πρακτική της επιτόπιας έρευνας.

Το γεγονός όμως, ότι λίγο πριν το τέλος της επιτόπιας έρευνας τα δεδομένα αντιστράφηκαν, οι προορισμοί άλλαξαν, και οι συναντήσεις γινόντουσαν εκτός συνοικισμού και δεχόμουν πλέον κι εγώ επισκέψεις στο δικό μου σπίτι απάλυνε αυτό το αίσθημα της εξουσίας από πλευράς μου. Ίσως ο χρόνος να αλλάζει τις καταστάσεις, ίσως η επαφή. Μετά λοιπόν από αυτήν την εμπειρία σχεδόν δυο χρόνων, θα συμφωνήσω με τον William Mitchel, που θεωρούσε ότι η επιτόπια έρευνα είναι μια μεταμορφωτική εμπειρία και τα προβλήματα επικοινωνίας είναι δώρα για την ανθρωπολογική έρευνα. Μια έρευνα που δεν περιγράφεται με λόγια, με εικόνες, ούτε μπορεί να εξαντληθεί σε αυτό το κεφάλαιο, και που ίσως δεν εξαντλείται και χρονικά. Άραγε η επιτόπια έρευνα τελείωσε ή μόλις αρχίζει; Όρια... Κάπου εκεί θα συναντηθούμε.

## Προφίλ των πληροφορητών

Σε αυτό το σημείο κρίνεται απαραίτητο να γνωρίσουμε τους πρωταγωνιστές αυτής της ιστορίας, παραθέτοντας βασικές πληροφορίες για την ζωή τους, που θα μας διευκολύνουν στην συνέχεια, ώστε να σχηματίσουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα σχετικά πάντα με την κοινωνική πραγματικότητα που βιώνουν οι Αλβανοί τσιγγάνοι. Στις περισσότερες περιπτώσεις έχουν χρησιμοποιηθεί ψευδώνυμα, ώστε να εξασφαλίσουμε την ανωνυμία των πληροφορητών, εφόσον δεν υπάρχει καμία διάθεση αυτή η έρευνα να τους εκθέσει. Ας γνωρίσουμε λοιπόν τους ανθρώπους αυτούς, στους οποίους αφιερώνεται αυτή η εργασία, αφού αυτοί είναι οι δημιουργοί της.

**Βασίλης**: Ο Βασίλης ήταν ο πρώτος άνθρωπος που γνώρισα στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων. Η γνωριμία μας έγινε πριν δυο χρόνια, προκειμένου να εξασφαλίσω μια συνέντευξη από έναν Αλβανό μετανάστη για τις ανάγκες του μαθήματος «Εφαρμοσμένη προφορική ιστορία». Κάπως έτσι τυχαία έμαθα για την ύπαρξη Αλβανών τσιγγάνων στον ελλαδικό χώρο και συγκεκριμένα σε συνοικισμούς Ελλήνων τσιγγάνων, και αποφάσισα να επικεντρώσω την προσοχή μου σε αυτό το ζήτημα, που αποδείχτηκε ιδιαίτερα γόνιμο.

Ο Βασίλης σήμερα είναι 32 χρονών και έχει σαν έδρα του το Αλιβέρι Νέας Ιωνίας. Κατάγεται από ένα χωριό της νότιας Αλβανίας, που βρίσκεται κοντά στο Φιέρι. Η οικογένεια του είναι πολυμελής. Οι γονείς του στην Αλβανία ασχολούνταν με τις αγροτικές εργασίες, όπως και ο ίδιος, αφού είχε παρακολουθήσει το σχολείο 12 χρόνια. Το 1992 μεταναστεύει στην Ελλάδα μετά την παρότρυνση των συγγενών του. Έρχεται ως παράνομος μετανάστης, περνάει τα σύνορα με τα πόδια και φτάνει εν τέλει στον Βόλο. Από τότε δεν έχει επιστρέψει στην Αλβανία. Στην αρχή εργάζεται εντός του συνοικισμού για τους Έλληνες τσιγγάνους. Κατόπιν εργάζεται ως σερβιτόρος σε ταβέρνα στην Σκιάθο. Στον συνοικισμό γνωρίζει την σύζυγο του, Ελληνίδα τσιγγάνα. Αντιμετωπίζοντας τις αντιρρήσεις της τσιγγάνικης κοινωνίας την κλέβει και μένει για ένα χρονικό διάστημα στην Σκιάθο. Επιστρέφει στον Βόλο μετά από την μεσολάβηση των συγγενών της συζύγου του. Βαφτίζεται χριστιανός και παντρεύονται. Από τότε ασχολείται με το γυρολογικό εμπόριο. Αυτή τη στιγμή έχει δυο παιδιά και έχει ξεκινήσει διαδικασίες πολιτογράφησης στον Βόλο.

**Άσα:** Η Άσα κατάγεται από την Κορυτσά. Η ηλικία της περίπου είναι 30-35 χρονών. Είναι παντρεμένη και έχει έναν γιο. Στην Αλβανία δούλευε σε ένα εργοστάσιο υφαντουργίας, ενώ ο σύζυγός της απασχολούνταν με το εμπόριο. Μετανάστευσε μαζί με την οικογένεια της παράνομα στην Ελλάδα το 1997. Για δυο μήνες έμειναν στον καταυλισμό των τσιγγάνων στην Θεσσαλονίκη. Αποφάσισαν να έρθουν στον Βόλο ,μετά από την παρότρυνση και την διαβεβαίωση μιας Ελληνίδας τσιγγάνας, που γνώριζε την Φάτιμα από την Αλβανία και είχε αναπτύξει φιλικές σχέσεις μαζί της, ότι στον Βόλο θα έβρισκαν δουλειά. Η Φάτιμα σήμερα εργάζεται για τους Έλληνες τσιγγάνους, βοηθώντας τους στο πλύσιμο. Ο σύζυγός της δεν εργάζεται. Όσο για την Αλβανία θα ήθελε να επιστρέψει μετά από λίγα χρόνια.

**Γιώργος:** Ο Γιώργος είναι 16 χρονών και είναι ο γιος της Άσα. Δεν θυμάται πολλές καταστάσεις από την Αλβανία, αφού βρέθηκε στην Ελλάδα στην ηλικία των 10 ετών. Στην Ελλάδα παρακολούθησε το ελληνικό σχολείο και πήρε απολυτήριο δημοτικού. Είναι βαφτισμένος χριστιανός. Σήμερα εργάζεται κυρίως στους Έλληνες τσιγγάνους, προκειμένου να εξασφαλίσει το χαρτζιλίκι του. Σκέφτεται να επιστρέψει στην Αλβανία και να στήσει την δική του επιχείρηση.

**Αντίλο:** Ο Αντίλο είναι 17 χρονών και κατάγεται από ένα χωριό πολύ κοντά στο Φιέρι, το Μπροστάρ. Έχει δυο μικρότερες αδελφές και μετανάστευσε στην Ελλάδα μαζί με την οικογένεια του. Βρίσκονται εγκατεστημένοι στο Αλιβέρι εδώ και έξι μήνες. Στο Αλιβέρι μένει και ο αδελφός του πατέρα του, ο κ. Οδυσσέας. Εργάζεται κι αυτός στους Έλληνες τσιγγάνους.

**Χρήστος:** Ο Χρήστος κατάγεται από την Κορυτσά και είναι περίπου 30 χρονών. Στην Αλβανία ασχολούταν με το γυρολογικό εμπόριο. Είναι παντρεμένος με μια Αλβανίδα τσιγγάνα και έχει δυο παιδιά. Μετανάστευσε στην Ελλάδα παράνομα πριν 6 χρόνια, και μετά από δυο χρόνια τον ακολούθησε και η οικογένεια του. Στην αρχή έμενε και εργαζόταν ως μάστορας στο Αλιβέρι. Τον τελευταίο χρόνο μετακόμισε στην Νέα Ιωνία και πλέον συνεργάζεται με Έλληνες μπαλαμούς κυρίως αναλαμβάνοντας οικοδομικές εργασίες.

**Άννα:** Η Μαρία είναι η σύζυγος του Χρήστου. Κατάγεται από το Φιέρι, αλλά έζησε και στην Κορυτσά μετά από τον γάμο της, όταν ήταν 20 χρονών. Σήμερα είναι 28 χρονών και ζει στην Ελλάδα εδώ και τέσσερα χρόνια με την οικογένεια της. Ζει στην Νέα Ιωνία και δεν εργάζεται. Η ίδια και τα παιδιά της έχουν βαφτιστεί από Έλληνες μπαλαμούς.

**Μόντι**: Ο Μόντι κατάγεται από το Μπίλιστ, που βρίσκεται στα σύνορα με την Ελλάδα. Έχει δυο αδέρφια, από τα οποία ο ένας βρίσκεται σήμερα στην Θεσσαλονίκη. Έχει συμπληρώσει δώδεκα χρόνια φοίτησης στην Αλβανία. Στην Ελλάδα μετανάστευσε πρώτη φορά όταν ήταν 11 ετών, μόλις άνοιξαν τα σύνορα, κρυφά από τους γονείς του, για να ικανοποιήσει την περιέργεια του. Τον έπιασε η ελληνική αστυνομία και τον απέλασε. Σε ηλικία 16 ετών κάνει την δεύτερη απόπειρα, όπου δουλεύει στην Κατερίνη για 6 μήνες. Επιστρέφει στην Αλβανία για να φύγει οριστικά πλέον μετά από μερικούς μήνες και να εγκατασταθεί στον Βόλο μετά από παρότρυνση ενός Αλβανού τσιγγάνου. Σήμερα είναι 25 ετών και μένει στο Αλιβέρι. Εργάζεται σε λαϊκές «ως υπάλληλος» για τους Έλληνες τσιγγάνους. Δεν πουλάει εμπορεύματα, αλλά στήνει τους πάγκους. Επιθυμεί να επιστρέψει στην Αλβανία, αλλά προς το παρόν προσπαθεί να φέρει την οικογένειά του στην Ελλάδα, την γυναίκα του, Αλβανίδα τσιγγάνα, και τα παιδιά του.

**Ντορίνα**: Κατάγεται από το Μπροστάρ κοντά στο Φιέρι. Στην Αλβανία ολοκλήρωσε τις βασικές σπουδές. Παντρεύτηκε στα δεκατέσσερά της χρόνια και μετακόμισε στην Κορυτσά, απ' όπου καταγόταν ο σύζυγος της. Εκεί δουλεύει στα θερμοκήπια. Αποκτάει ένα παιδί και στα 20 της χρόνια χωρίζει και μεταναστεύει στην Ελλάδα το 1998, για να ζήσει μαζί με την οικογένεια της, που είχαν εγκατασταθεί στο Αλιβέρι. Στην Ελλάδα παρακολουθεί μαθήματα ελληνικών και παίρνει το απολυτήριο δημοτικού. Βαπτίζεται η ίδια και το παιδί της χριστιανόι. Εργάζεται ως οικιακή βοηθός σε σπίτια Ελλήνων μπαλαμών ,στην γεωργία, ως υπάλληλος σε καταστήματα. Δεν επιθυμεί ιδιαίτερα να επιστρέψει στην Αλβανία.

**Σάμι**: Ο Σάμι είναι ο αδελφός της Ντορίνας. Μετανάστευσε στην Ελλάδα μαζί με την μητέρα του το 1996 σε ηλικία 13 ετών. Στο Αλιβέρι βρισκόταν ήδη ο πατέρας του. Σήμερα είναι 20 χρονών και εργάζεται μαζί με τον πατέρα του σε οικοδομικές εργασίες. Παντρεύτηκε πρόσφατα μια Αλβανίδα τσιγγάνα και δεν επιθυμεί να επιστρέψει στην Αλβανία. Αντίθετα θα ήθελε να αποκτήσει δικό του σπίτι στα Μελισσιάτικα.

**Ντονέλα**: Η Ντονέλα είναι η σύζυγος του Σάμι. Κατάγεται από το Νταράτσι, μια περιοχή κοντά στο Φιέρι. Όταν ήταν δέκα χρονών μετανάστευσε μαζί με την μητέρα της και την γιαγιά της στην Ελλάδα, και μετά από έξι μήνες ακολούθησαν και τα αδέρφια της με τον πατέρα της. Εγκαταστάθηκαν στην Αθήνα, όπου ζούσαν οι συγγενείς της μητέρας της. Στην Αθήνα άλλαξαν πολλές φορές κατοικία, γιατί τους έδιωχναν οι ιδιοκτήτες των σπιτιών. Για ένα χρονικό διάστημα έμειναν και στον



συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων στην Αγία Βαρβάρα. Σήμερα είναι 16 ετών και είναι βαφτισμένη χριστιανή. Παντρεύτηκε τον Ρόνι μετά από προξενικό, και εγκαταστάθηκε στον Βόλο. Δεν εργάζεται.

**Πέτρος:** Ο κ. Πέτρος είναι ο πατέρας του Σάμι και της Ντορίνας. Γεννήθηκε στα Τίρανα, αλλά έζησε και μεγάλωσε στο Φιέρι. Παρακολούθησε 8 χρόνια στο σχολείο, προκειμένου να αποκτήσει την βασική εκπαίδευση και άλλα τέσσερα χρόνια, προκειμένου να καταρτιστεί ως τεχνίτης. Στην πόλη του στο Φιέρι θεωρούνταν ένας από του καλύτερους μάστορες και εργολάβους. Άλλωστε ακόμα κι όταν μεταναστεύει στην Ελλάδα, έρχεται συστημένος από την Αλβανία και βρίσκει αμέσως εργασία. Ο λόγος που μεταναστεύει είναι, γιατί χάνει όλα τα λεφτά, που είχε καταθέσει στην τράπεζα επί Μπερίσα. Είναι από τους πρώτους που έρχονται στην Ελλάδα, όταν άνοιξαν τα σύνορα, και από τους πρώτους που εγκαταστάθηκαν στο Αλιβέρι. Εργάζεται στην αρχή για τους Έλληνες τσιγγάνους και στην συνέχεια αναλαμβάνει μεγάλες δουλειές στους Έλληνες μπαλαμούς. Σήμερα είναι 50 ετών και σχεδόν όλη του η οικογένεια, παιδιά και συγγενείς βρίσκονται στην Ελλάδα.

**Οδυσσέας:** Ο Οδυσσέας κατάγεται από το Φιέρι. Μετανάστευσε στην Ελλάδα πριν από οχτώ χρόνια και μετά από τέσσερα χρόνια ακολούθησε και η σύζυγος του και το παιδί του. Σήμερα ζουν στο Αλιβέρι. Στην Αλβανία απασχολούταν σε αγροτικές δουλειές, ενώ σήμερα εργάζεται ως οικοδόμος και οπουδήποτε αλλού τον χρειάζονται. Θέλει να βαφτίσει τον γιο του, να τον στείλει σε ελληνικό σχολείο, και να εξασφαλίσει μια επικερδής δουλειά για τον εαυτό του και την γυναίκα του. Στην Ελλάδα βρίσκονται οι συγγενείς της γυναίκας του.

**Χριστίνα:** Η Χριστίνα είναι Ελληνίδα τσιγγάνα, που μένει στο Αλιβέρι. Είναι περίπου 30 ετών, είναι χωρισμένη και έχει ένα παιδί. Έπαψε να απασχολείται με το γυρολογικό εμπόριο και εργάζεται τα τελευταία χρόνια ως υπάλληλος σε ένα γραφείο.

**Αγγελική:** Η Αγγελική είναι 20 ετών και είναι Ελληνίδα τσιγγάνα. Εργάζεται περιστασιακά στις λαϊκές μαζί με την οικογένεια της. Παρακολουθεί μαθήματα ελληνικών στην Ν.Ε.Λ.Ε. . Δεν έχει παντρευτεί ακόμα.

## Το ιστορικό παρελθόν των Αλβανών τσιγγάνων.

Ο πρόεδρος των Ελλήνων τσιγγάνων, όταν του αποκάλυψα το ενδιαφέρον μου για τους Αλβανούς τσιγγάνους που ήταν εγκαταστημένοι στο Αλιβέρι με ρώτησε με μεγάλη περιέργεια για ποιο λόγο δίνεται τόση δημοσιότητα. Δεν είμαι σίγουρη, αν του απάντησα τότε, αλλά τώρα μπορώ να υποστηρίξω, πως δεν πρόκειται για θέμα δημοσιότητας, αλλά μιας απόπειρας να γνωρίσουμε τον «άλλο», όχι τον εξωτικό, απλώς τον διαφορετικό σε μια διαδικασία απομυθοποίησης και απενοχοποίησης του άλλου. Είναι καιρός λοιπόν να γνωρίσουμε ποιοι είναι οι τσιγγάνοι της Αλβανίας.

Οι τσιγγάνοι φαίνεται να εμφανίζονται στον εδαφικό χώρο του σημερινού αλβανικού κράτους πριν εξακόσια χρόνια. Η άφιξη τους συμπίπτει με την υποταγή των Αλβανών στην διοίκηση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, κατά την διάρκεια της οποίας πολλοί Αλβανοί, όπως και Αλβανοί τσιγγάνοι προσηλυτίζονται στο Ισλάμ.(European Roma Rights Center, No Record of the Case-Roma in Albania, 1997, σελ.8). Ο μύθος για την καταγωγή των τσιγγάνων από την Ασία και συγκεκριμένα από τις Ινδίες φαίνεται να αναπαράγεται και στην περίπτωση των τσιγγάνων της Αλβανίας. Ωστόσο υπάρχουν και αντιπροτάσεις σχετικά με το θέμα της καταγωγής, όπως αυτή που υποστηρίζει η Margaret Hasluk, η οποία θεωρεί πως οι τσιγγάνοι προέρχονται από την Ισπανία <sup>1</sup>( [www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.5).

Σύμφωνα με επίσημα στατιστικά δεδομένα που προέρχονται από την τελευταία απογραφή τον Απρίλιο του 1989 1.261 από τους 3.182.417 Αλβανούς μπαλαμούς υπολογίζονται πως είναι οι Ρομά<sup>2</sup> και οι Βλάχοι. Ωστόσο σύμφωνα με άλλες πηγές εκτιμάται, ότι στην Αλβανία ζουν σήμερα 120.000 Ρομά. Ζουν σε διαφορετικές περιοχές του αλβανικού κράτους, ωστόσο φαίνεται ότι μεγάλες κοινότητες συγκεντρώνονται κυρίως στην κεντρική και νότια Αλβανία, και ιδίως στις πόλεις Τίρανα, Φιέρι, Αργυρόκαστρο, Κορυτσά και Μπεράτι(European Roma Rights Center, No Record of the Case-Roma in Albania, 1997, σελ.7-8). Οι Ρομά παρουσιάζονται να κατοικούν στις μεγάλες πόλεις σε ξεχωριστά οικοδομικά

---

<sup>1</sup> Η άποψη αυτή παρουσιάζεται σε ένα άρθρο της εφημερίδας “Journal of the Gypsy Lore Society” το 1938.

<sup>2</sup> Χρησιμοποιούμε σε αυτό το κεφάλαιο τον όρο Ρομά για να αναφερθούμε στους τσιγγάνους. Είναι ο όρος που χρησιμοποιείται στην Αλβανία.



τετράγωνα, στα προάστια της πόλης, ή σε κοντινά χωριά ([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ. 8).

Οι Ρομά υποδιαιρούνται σε τέσσερις φυλές ή φάρες, που είναι τα μετσκάρια (Meckars), τα τσεργκάρια (Cergars), οι καπουτζήδες (Kabuzis) και τα κουρτόφια (Kurtofs). Κάθε μια από αυτές τις φάρες συνδεόταν με μια ξεχωριστή επαγγελματική δραστηριότητα. Έτσι τα μετσκάρια είναι μια εδραία φυλή εδώ και αιώνες που απασχολείται με την γεωργία και την κτηνοτροφία. Οι καπουτζήδες είναι κυρίως μουσικοί και καλλιτέχνες. Τα τσεργκάρια παρουσιάζονται ως ταξιδιώτες και έμποροι, ενώ οι γυναίκες τους ασκούν το επάγγελμα της χειρομαντείας. Τέλος τα κουρτόφια ασχολούνται με μικροεμπόριο και χειροτεχνικές εργασίες ([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ. 7).

Οι περισσότεροι πληροφορητές μου ανήκουν στην φυλή μετσκάρια και ζούσαν κυρίως στην πόλη Φιέρι ή σε χωριά κοντά στο Φιέρι. Οι μεγαλύτεροι σε ηλικία μου αναφέρουν, πως οι γονείς τους όντως απασχολούνταν σε αγροτικές και κτηνοτροφικές εργασίες. Επίσης υπάρχουν και μερικοί πληροφορητές, που ανήκουν στην φυλή τσεργκάρια και στην Αλβανία ασχολούνταν κυρίως με το μικροεμπόριο. Αυτοί κατοικούσαν κυρίως στην Κορυτσά.

Ο Σάμι προσπαθώντας να μου εξηγήσει το τι ίσχυε με τις φυλές στην Αλβανία μου αναφέρει. *«Στην Αλβανία αυτούς που ασχολούνται με εμπόριο και φοράνε βράκες, τους λέμε τσεργκάρια. Αυτοί είναι στο τέλος της πόλης (Φιέρι), εμείς (μετσκάρια) είμαστε στην αρχή. Είναι η πόλη, εμείς είμαστε στην αρχή, αυτοί στο τέλος.... Έχουμε επαφές, ντάξει. Η αδελφή μου έχει παντρευτεί εκεί. Εμείς δίνουμε σε αυτούς, αλλά δεν παίρνουμε από αυτούς. Οι καπουτζήδες είναι πάλι άλλοι. Αυτοί ασχολούνται με το εμπόριο, αλλά δεν φοράνε βράκες. Δεν γινόταν να πάρω εγώ από αυτούς, γιατί τους έχουμε αλλιώς.<sup>3</sup>»* Ενώ ο Βασίλης θα μου πει για τους καπουτζήδες, πως *«είναι αυτοί για τα πανηγύρια»*, προσπαθώντας να διαχωρίσει τον εαυτό του από αυτήν την κατηγορία. Γίνεται αντιληπτό λοιπόν πως υπάρχει μια εσωτερική διαφοροποίηση, πως αναπτύσσεται μια ιεραρχία ανάμεσα στις φάρες των Ρομά στην Αλβανία. Ανάλογα με την φάρα, στην οποία ανήκει ένας Ρομά, αποκτά και το ανάλογο κοινωνικό στάτους, γεγονός που προφανώς εκλείπει την περίοδο της διακυβέρνησης του αλβανικού κράτους από τον Εμβέρ Χότζα (1944-1989).

---

<sup>3</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

Η πολιτική του κομμουνιστικού καθεστώτος του Εμβέρ Χότζα ήταν η ενοποίηση του αλβανικού έθνους μέσω της αποβολής των συγκρουσιακών χαρακτηριστικών( European Roma Rights Center, No Record of the Case, 1997, σελ. 9), ούτως ώστε να αποτραπούν οι ρήξεις και οι αντιμαχίες ανάμεσα σε υποομάδες, όπως οι Τόσκηδες και οι Γκέγκηδες, οι οποίες εκφραζόταν κυρίως με την πρακτική της βεντέτας, αλλά και σε άλλες εθνικές μειονότητες ([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.16). Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να επισημάνουμε, ότι η πολιτική της ομογενοποίησης ήταν ένα κοινό χαρακτηριστικό των κομμουνιστικών καθεστώτων της Ανατολικής Ευρώπης.

Ο Εμβέρ Χότζα διέδιδε, πως δεν υπήρχε διάκριση ενάντια των εθνικών μειονοτήτων, γιατί απολάμβαναν τα ίδια δικαιώματα όπως οι υπόλοιποι Αλβανοί πολίτες . Κι όντως διέδιδε την αλήθεια. Ο Χότζα προκειμένου να ομογενοποιήσει τον πληθυσμό του πρόσφερε τις ίδια προνόμια, τις ίδιες ευκαιρίες και τα ίδια δικαιώματα σε όλους στον εργασιακό χώρο, στην εκπαίδευση, στην στέγαση. Κατά την διάρκεια του κομμουνιστικού καθεστώτος ήταν υποχρεωμένοι να δουλεύουν και οι γυναίκες και οι άνδρες σύμφωνα με την λογική της πλήρους απασχόλησης από το κράτος. Έτσι και οι Ρομά απασχολούνταν ως ανειδίκευτοι εργάτες από το κράτος σε αγροτικές δουλειές, σε δημόσιες υπηρεσίες ή σε κατασκευές(Stewart, 1997, σς.101-2). Δούλευαν ανά βάρδιες «για το κράτος», όπως χαρακτηριστικά λένε, και μετά από αρκετά χρόνια δουλειάς το κράτος τους παραχώρησε το δικαίωμα να αποκτήσουν το δικό τους σπίτι σε μια από τις καινούριες πολυκατοικίες που ανοικοδομούνταν. Οι περισσότεροι πληροφορητές μου αναφέρουν, πως είναι ιδιοκτήτες διαμερισμάτων σε πολυκατοικίες. Επιπλέον ο Εμβέρ Χότζα είχε επιβάλλει την βασική εκπαίδευση διάρκειας οχτώ χρόνων για όλους, Ρομά και μη([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.13). Εκτός ελάχιστων εξαιρέσεων οι πληροφορητές μου έχουν ολοκληρώσει την βασική εκπαίδευση.

Στην προσπάθεια του δε να ομογενοποιήσει τον αλβανικό πληθυσμό κατάργησε όλες τις θρησκευτικές πρακτικές και υπέθαλψε όλες τις δραστηριότητες και πρακτικές, που τονίζουν τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες(European Roma Rights Center, No Record of the Case- Roma in Albania, 1997, σελ. 9). Στην Αλβανία υπήρχαν τρεις μεγάλες θρησκείες, ο ισλαμισμός των Σουνιτών, ο καθολικισμός, ο ορθόδοξος χριστιανισμός. Μια από τις αρχικές επιδιώξεις του Χότζα ήταν ο περιορισμός της επιρροής των θρησκειών αυτών και των θεσμών τους. Έτσι όλοι οι θρησκευτικοί οργανισμοί τέθηκαν υπό τον έλεγχο της κυβέρνησης(Vickers, 1997,

σς.246-7), ενώ το 1967 ακύρωσε όλους τους νόμους που διαπραγματεύονταν τις σχέσεις εξουσίας και κατέστρεψε όλα τα ίχνη των θρησκειών. Πάνω από 2100 εκκλησίες, τεμένη και μοναστήρια καταστράφηκαν ή μετατράπηκαν σε μουσεία και οι κληρικοί φυλακίστηκαν ή εκτελέστηκαν. Υπήρχαν ρητές εντολές, σύμφωνα με τις οποίες όποιος εξασκούσε τα θρησκευτικά του καθήκοντα τιμωρούνταν αυστηρά([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.25). Το 1975 η κυβέρνηση προέβη στην απαγόρευση «ακατάλληλων» ονομάτων. Όσοι κατείχαν θρησκευτικά ονόματα επιβάλλονταν να τα αλλάξουν σε αποδεκτά νέα, προκειμένου να ελαχιστοποιήσουν τις «ξένες επιδράσεις» ([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.13). Μάλιστα η κυβέρνηση εξέδιδε καταλόγους με παγανιστικά, δήθεν ιλλυρικά ονόματα, που θεωρούνταν κατάλληλα για την νέα γενιά των επαναστατών(Vickers, 1997, σελ.271). Ως εκ τούτου άλλαξαν τα ονόματα τους και οι Ρομά.

Προκειμένου να αποφύγει τις ξένες επιδράσεις, ο Χότζα έκλεισε τα σύνορα και δεν επέτρεπε σε κανέναν να ταξιδεύει στο εξωτερικό, ούτε καν στις πρώην κομμουνιστικές χώρες([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.7). Είχε πείσει όλο τον αλβανικό λαό, πως ο κίνδυνος ήταν εξωτερικός και έπρεπε να βρίσκονται σε μια συνεχή επαγρύπνηση. Συγκεκριμένα ο Σάμι λέει: *«Τότε όταν ήταν ο Χότζας δεν μπορούσες να πατούσες τα σύνορα, ούτε καν να μιλήσεις για εξωτερικό. Δηλαδή αυτοί που βγαίνουν στο εξωτερικό, γιατί υπήρχαν πολλοί που βγαίνουν, δηλαδή φορτηγατζήδες, αυτοί που ήταν πολύ σπουδαγμένοι, βγαίνουν και μόλις ερχόταν πάλι στην Αλβανία θα τους σκότωναν, για να μην πει, δηλαδή στην Ελλάδα είναι αυτά, αυτά...Εμείς τι κάνουμε εδώ πέρα; Έβλεπε τι γίνεται έξω. Μόλις ξαναγυρνούσαν, τους σκότωναν. Δεν τους άφηνε αυτούς τους ανθρώπους που ήταν πολύ σπουδαγμένοι και τόσο να ζέρονν.<sup>4</sup>»*

Η απομόνωση του αλβανικού κράτους και έθνους ενδυνάμωνε την πίστη του αλβανικού έθνους στο Χότζα και στα λεγόμενα του, αφού δεν υπήρχε η δυνατότητα σύγκρισης. Ο κ. Πέτρος αναφέρει συγκεκριμένα: *« Τον πιστεύαμε πολύ τον Χότζα! Ξέρεις γιατί; Δεν είδαμε καθόλου έξω. Είδαμε μόνο μέσα στην Αλβανία. Και ήτανε δυνατό πολύ! Κατάλαβες; Δεν είχαμε μυαλό για έξω, να δούμε τι γίνεται εδώ, τι γίνεται*

---

<sup>4</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

από 'κει... Είδαμε μόνο μέσα στην Αλβανία. Ξέραμε, πως όλο η Ευρώπη είναι όπως ήταν εκεί<sup>5</sup>».

Την λογική της απομόνωσης του αλβανικού έθνους εξυπηρετούσε και η ύπαρξη ενός μόνου τηλεοπτικού καναλιού, του κρατικού. Όλα τα μέσα επικοινωνίας και πληροφόρησης υπάγονταν στον έλεγχο του κόμματος(Vickers, 1997, σελ. 276). Συγκεκριμένα οποιοσδήποτε είχε πρόσβαση σε τηλεοπτικά κανάλια και ραδιοφωνικούς σταθμούς, που η εκπομπή τους γινόταν από άλλες χώρες, συλλαμβάνονταν. Συγκεκριμένα ο Βασίλης λέει: « Υπήρχε μόνο ένα κανάλι. Κι αν σε πιάνανε να έβλεπες ιταλικό κανάλι, μπορεί να σε πήγαινε και φυλακή κιόλας.<sup>6</sup>»

Στα πλαίσια λοιπόν αυτής της απόπειρας ομογενοποίησης οι Ρομά απολαμβάνουν τα ίδια προνόμια με τους γκατζέ<sup>7</sup> και υπέμεναν τις ίδιες απαγορεύσεις. Με αυτόν τον τρόπο ο Χότζα επιδιώκει να εξοβελίσει τις πολιτισμικές ταυτότητες από το προσκήνιο και προωθεί ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Οι Ρομά εντάσσονται, αφομοιώνονται<sup>8</sup> στην κοινωνία των γκατζέ, και αν κατά την διάρκεια της επικράτησης του κομμουνιστικού καθεστώτος, έζησαν σε μεγάλη ένδεια, μιας και το κράτος τους κάλυπτε μόνο τις βασικές ανάγκες της σίτισης, ωστόσο η απουσία της κοινωνικής διάκρισης είναι πιο η ευχάριστη ανάμνηση για τους Ρομά από το διάστημα της διακυβέρνησης του Χότζα. Συγκεκριμένα ο Μόντι μου λέει : « Τότε που είχαμε τον πρωθυπουργό δεν μας είχε χωρίσει. Είχε ένα πολύ καλό πράγμα, ένα πολύ καλό χούι, ότι δεν μας είχε χωρίσει. Μας είχε βάλει μέσα σε ανθρώπους λευκούς, όπως είσατε εσείς. Δηλαδή μας είχε μοιράσει μέσα στην πόλη μέσα στο χωριό. Δεν ήμασταν μαζεμένοι όλοι...Δεν είχαμε τότε να μας έχουν πει γύφτους, τσιγγάνους. Δεν υπήρχαν τέτοιες λέξεις. Δεν υπήρχε. Είμαστε όλοι ίδιοι. Το μόνο το καλό.» Και ο Σάμι προσθέτει: « Το καλημέρα ήταν για όλους, τον γνώριζες, δεν τον γνώριζες . είχε αγάπη, δηλαδή. Όλοι ήταν ίδια. Δεν υπήρχε διαφορά.<sup>9</sup>»

Ως εκ τούτου η συνύπαρξη των γκατζέ και των Ρομά δεν προκαλούσε προβλήματα, εφόσον είχαν αποβληθεί τα διακριτικά χαρακτηριστικά, οι πολιτισμικές

<sup>5</sup> Από τη «Συνέντευξη του κ. Πέτρου» στην Α. Σιώτου, 29-4-2003.

<sup>6</sup> Από τη «Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001

<sup>7</sup> Ο αλβανικός όρος γκατζέ αντιστοιχεί στον όρο μπαλαμός που επικρατεί στην Ελλάδα για να δηλώσει τον μη τσιγγάνο.

<sup>8</sup> Αυτό φυσικά δεν σημαίνει, ότι δεν αναπτυσσόταν κάποιου είδους αντίσταση απέναντι σε αυτήν την πολιτική της ομογενοποίησης, ή ότι οι εθνοτικές διαφορές εξαφανίστηκαν εντελώς. Οι Ρομά εξακολουθούσαν να μένουν ανένταχτοι σε πολλά επίπεδα([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.13)

<sup>9</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003



ιδιαιτερότητες και μια διάθεση για εσωτερική διαφοροποίηση και περιθωριοποίηση. Ακόμα και το επίπεδο της φτώχειας, η έλλειψη απαραίτητων αγαθών, η μη ικανοποίηση βασικών αναγκών ήταν κοινή για όλους. Γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε έχουν επιστρατευτεί τα κουπόνια, τα οποία αναλογούσαν σε μια συγκεκριμένη ποσότητα τροφής. Παρ' όλο όμως την οικονομική ένδεια και τις συνθήκες επιβίωσης, στις οποίες ζούσαν, το κομμουνιστικό καθεστώς τους υποσχόταν την «ασφάλεια του αύριο», στην οποία πίστευαν απόλυτα. Ίσως γι' αυτόν τον λόγο η Άννα λέει: «Όταν πέθανε ο Χότζα τότε, θέλαμε να πεθάνουμε κι εμείς. Δεν είχαμε ζωή χωρίς αυτόν.<sup>10</sup>».

Μετά τον θάνατο του Εμβέρ Χότζα και την άνοδο του Ραμίζ Αλία στην εξουσία το πολιτικό σκηνικό στην Αλβανία αρχίζει να αλλάζει. Η οικονομική ανέχεια των Αλβανών, η καταπιεσμένη οργή και η καταπίεση 45 χρόνων τους ωθεί σε μια σειρά διαδηλώσεων και απεργιών την άνοιξη του 1990, γεγονός που αναγκάζει το κράτος να επιταχύνει τον ρυθμό των μεταρρυθμίσεων (Vickers, 1997, σελ.295). Όμως το ρήγμα είχε δημιουργηθεί και η κυβέρνηση ανίκανη να ικανοποιήσει τα αυξημένα λαϊκά αιτήματα, οδήγησε την Αλβανία σε ένα πολιτικό χάος. Μετά την διενέργεια εκλογών, όπου κέρδισε το κόμμα του Ραμίζ Αλία και την πτώση της κυβέρνησης μετά από σχεδόν τρεις μήνες, την εξουσία κατέλαβε το δημοκρατικό κόμμα Αλβανίας, που αντί να θεμελιώσει τις αρχές της δημοκρατίας, οδήγησε την χώρα σε αναρχία. Ληλασίες, αυθαιρεσίες, αύξηση της εγκληματικότητας, διαρπαγές κτημάτων και ιδιοκτησιών συνθέτουν το σκηνικό. (Fuga, 2000, σελ. 49 )

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο οι τσιγγάνοι ήταν οι πρώτοι που βρέθηκαν άνεργοι, ενώ οι γκατζέ υιοθέτησαν μια ρατσιστική συμπεριφορά απέναντί τους. Ο Μόντι μου λέει σχετικά: «Φαίνεται η διαφορά, μεγάλη διαφορά. Γιατί είχε αλλάξει μας κατηγορούνε, μας προσβάλλουνε, και δεν έχουμε αξία στο κράτος πάνω. Κι οτιδήποτε χαρά να γίνει, οτιδήποτε να γίνει και εμείς πηγαίνουμε στην αστυνομία, για να κάνουμε μηνύσεις, να κάνουμε δικαστήρια, μας διώχνουμε. Μας λένε κι άλλη μια λέξη πάνω. Φύγε, ρε γύφτε, τσιγγάνε, οτιδήποτε, γιατί δεν έχουμε αξία.<sup>11</sup>».

Επιπλέον οι Ρομά υφίστανται κοινωνική διάκριση από το κράτος, μέσω διαφορετικών πρακτικών και διαφορετικών κρατικών υπηρεσιών, όπως της αστυνομίας, διοικητικών εξουσιών, του στρατού και του σχολείου ([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σς.15-7).

<sup>10</sup> Από τη «Συνέντευξη της Άννας» στην Α. Σιώτου, 4-5-2003

<sup>11</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003

Ο Σάμι μου αναφέρει, πως ο ίδιος εγκατέλειψε το σχολείο, επειδή τον χτυπούσαν τα άλλα παιδιά, Αλβανοί μπαλαμοί. Μου αναφέρει επίσης πως το διάστημα μετά τον θάνατο του Χότζα, στο σχολείο του παρακολουθούσαν μόνο δυο τσιγγάνοι, ο ίδιος και ένας φίλος του. Οι Ρομά και οι γκατζέ μένουν πλέον σε διαφορετικές περιοχές και η έλλειψη κοινωνικής συναλλαγής μεταξύ τους ωθεί στην κατασκευή στερεότυπων από την πλευρά των Αλβανών γκατζέ. Θεωρούν, πως οι τσιγγάνοι δεν φροντίζουν τον εαυτό τους και πως είναι πολιτισμικά κατώτεροι ([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.19). Η ετερότητα αναδύεται και προβάλλεται με κάθε τρόπο.

Το σκάνδαλο των πυραμίδων, όπου η κυβέρνηση του Σαλί Μπερίσα καταχράστηκε τα λεφτά του απλού κόσμου και η εκτεταμένη πολιτική διαφθορά, οδηγεί τους Αλβανούς γκατζέ και τσιγγάνους σε οριακές καταστάσεις. Ο Βασίλης μου λέει.

*«Δεν υπήρχε ησυχία, δεν μπορούσες να κυκλοφορήσεις άνετα...Είναι σαν ένα πράγμα, που έχεις ένα ζώο κλεισμένο τόσα χρόνια μέσα και μια μέρα το αφήνεις έξω. Είναι σαν αγριεμένος. Θα μου πεις το γιατί; Ο Χότζα μας είχε 45 χρόνια! Δεν ξέραμε τι είναι Ελλάδα και τι είναι αυτό. Τίποτα δεν ξέραμε! Δουλεύαμε σαν ρομπότ στην Αλβανία και τέρμα. Τελείωσε. Εντωμεταξύ που μπήκε αυτός ο Μπερίσα άλλαξε ο κόσμος. Πήγανε και τα σπάσανε όλα. Ό,τι είχε, ό,τι δεν είχε κρατικό, τα σπάσανε. ... Νομίζαμε πως ο Μπερίσας που βγήκε, θα μας κάνει καλύτερα, μας έκανε χειρότερα. Είχανε βάλει όλος ο κόσμος λεφτά, να πουλήσουν τα σπίτια τους, τα αυτά τι είχανε και να τα βάλουνε στην Τράπεζα να πάρουνε τόκο. Μάζεψε ένα καλό ποσό ο Μπερίσα και εξαφανίστηκε και πάλι οι άνθρωποι μείναν φτωχοί και χωρίς σπίτια. Πάλι<sup>12</sup>.»*

Η Ντονέλα αναφέρεται στο γεγονός της εξέγερσης των Αλβανών στην Αυλώνα ως πόλεμος. Οι Αλβανοί παίρνουν στα χέρια τους όπλα κι ένας εμφύλιος πόλεμος εκτυλίσσεται, αφού τα πάθη, και οι βεντέτες αναβιώνουν.

Η λέξη που επαναλαμβάνεται σε όλες τις συνεντεύξεις είναι φόβος. Φόβος για την ζωή. Ανάγκη για ελευθερία. Η Ντονέλα αναφέρει περιστατικά απαγωγών κοριτσιών από την αλβανική μαφία. Η επόμενη λέξη που έρχεται στο στόμα είναι η φυγή.

Και την λύση την δίνουν τα σύνορα που έχουν ανοίξει. Οι Αλβανοί τσιγγάνοι αποφασίζουν να φύγουν, να μεταναστεύσουν σε χώρες με καλύτερες συνθήκες

---

<sup>12</sup> Από τη «Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001



διαβίωσης(European Roma Rights Center, No Record of the Case-Roma in Albania, 1997, σς.73-5). Μια κίνηση επιβίωσης. Η οικονομική κατάσταση στην Αλβανία, οι διαταραγμένες σχέσεις τους με τους γκατζέ, δεν τους αφήνουν περιθώρια για άλλη επιλογή από τον δρόμο της μετανάστευσης στην Ελλάδα ή στην Ιταλία. Κάπως έτσι εμφανίζονται μέσα από αυτές τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες στον χώρο του συνοικισμού των Ελλήνων τσιγγάνων.

## Τα όρια ως μέσο διαπραγμάτευσης των Αλβανών

### τσιγγάνων.

#### **A. Το κατοικείν των Ελλήνων και των Αλβανών τσιγγάνων.**

Υπάρχουν σύγχρονες Σπιναλόγκες; Υπάρχουν όρια; Κάθε φορά που περνούσα τις γραμμές του τρένου, για να εισβάλλω με την σειρά μου στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων είχα αυτή τη σκέψη. Στο πρόσωπο μου η μονόδρομη κίνηση των τσιγγάνων στην κοινωνία των μη τσιγγάνων έχανε την ισχύ της και για λίγο τα πράγματα αντιστρέφονταν. Πολλές φορές αυτό μου έδινε την εντύπωση, ότι κάθε φορά που περνάει κανείς τις γραμμές, καταπατούσε κάποιου είδους «άβατο». Άραγε όντως ισχύει κάποιο είδος άβατο, κι αν ναι, τι είναι αυτό που καθιστά τον χώρο απαγορευμένο, μη προσβάσιμο και για ποιόν; Τι είδους ιερότητα, ή μήπως μιαιρότητα;

Αναζητώντας τα όρια παρατηρώ τον συνοικισμό που εκτείνεται μπροστά μου, τον χώρο. Αναζητώ αυτό που μαρτυρεί ο χώρος για τις κοινωνικές ομάδες που φιλοξενεί, τους Αλβανούς και τους Έλληνες τσιγγάνους. Τον τρόπο με τον οποίο εγγράφεται η ετερότητα στον χώρο, με τον οποίο δηλώνεται η εδαφικότητα<sup>1</sup>. Τον τρόπο με τον οποίο αποτυπώνεται στον χώρο η αλληλόδραση των δυο κοινωνικών ομάδων. Τα κοινωνικά φαινόμενα που εκφράζονται στον χώρο διαμέσου του χώρου. Συνεπώς αντιλαμβάνομαι τον χώρο ως επιφαινόμενο της κοινωνικής ζωής, ως κοινωνική κατασκευή και αναζητώ τα ίχνη, που θα με οδηγήσουν να αναγνώσω το κοινωνικό γίνεσθαι.

#### **ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ ΤΟΥ ΧΩΡΟΥ**

Ο συνοικισμός των τσιγγάνων βρίσκεται στα όρια με την Νέα Ιωνία, ουσιαστικά έξω από το άστυ και εκτείνεται κατά μήκος των σιδηροδρομικών γραμμών προς τη μεριά των Μελισιάτικων<sup>2</sup>. Αυτή η περιοχή ονομάζεται Αλιβέρι. Πριν εγκατασταθούν στον συγκεκριμένο χώρο οι Έλληνες τσιγγάνοι, το Αλιβέρι ήταν

---

<sup>1</sup> «Εδαφικότητα σύμφωνα με την Καραθανάση είναι η κοινωνική στρατηγική, που συνίσταται στον έλεγχο της κοινωνίας δια μέσου του χώρου, ώστε να επιτυγχάνεται η επιβίωση της κοινωνίας δια του κατοικείν, δια του βιο-χώρου και κοινωνιο- χώρου της με την χρήση διάφορων μηχανισμών.» (Καραθανάση, 2000, σελ 51) Η Καραθανάση είναι αρχιτέκτονας και ερευνά κυρίως το κατοικείν των τσιγγάνων σε διάφορους συνοικισμούς τσιγγάνων στην Ελλάδα.

<sup>2</sup> Βλ. χάρτη, σελ.

μια μη αξιοποιημένη περιοχή, όπου κάποιοι Έλληνες μπαλαμοί είχαν αγοράσει κάποια οικόπεδα, κάποιες εδαφικές εκτάσεις, προκειμένου αργότερα να τις ανοικοδομήσουν. Όπως μου ανέφερε μια Ελληνίδα μπαλαμή κάποιοι από αυτούς αναγκάστηκαν να χτίσουν σπίτια και να μείνουν εκεί, προκειμένου να μην καταπατηθούν τα οικόπεδά τους από τους τσιγγάνους. Έτσι κατά μήκος των γραμμών συναντά κανείς μια σειρά από σπίτια μπαλαμών, που η πρόσοψη τους τοποθετείται προς τη μεριά των γραμμών, γεγονός που δηλώνει την σχέση τους προς τους τσιγγάνους. Έτσι χωροτακτικά αποτυπώνεται η διάθεση τους να διαχωρίσουν την θέση τους από τον περιβάλλοντα χώρο, που τσιγγανο-κρατείται, και η απροθυμία τους να συνδιαλεχθούν μαζί τους ή να αναμειχθούν με αυτούς. Φαίνεται ουσιαστικά «σαν να τους γυρνάνε την πλάτη τους», σαν να απαρνιούνται την παρουσία τους στον χώρο.

Από εκεί και πέρα εκτείνεται ο οικισμός των τσιγγάνων χωρίς σαφείς οριοθετήσεις, γεγονός που αποδεικνύει την απουσία πολεοδομικής οργάνωσης. Αυτό ωθεί κάποιον κρίνοντας με τα δεδομένα της μη τσιγγάνικης κοινωνίας να θεωρήσει την χρήση του χώρου από τους τσιγγάνους μια αόριστη έννοια, εφόσον μάλιστα χαρακτηρίζεται από γεωγραφική απροσδιοριστία. Αυτή η αντίληψη όμως οδηγεί σε λάθος συμπεράσματα, μιας και ο χώρος των τσιγγάνων είναι έντονα κοινωνικοποιημένος (Καραθανάση, 2000, σελ.42).

Ωστόσο υπάρχουν φυσικά όρια, όπως η ύπαρξη ενός ρέματος, που διατέμνει τον οικισμό, καθώς και τα τεχνητά όρια, όπως είναι οι γραμμές των τρένων. Και στις δυο περιπτώσεις τα κοινωνικά συμφραζόμενα των ορίων αυτών είναι πολλά και προς εξέταση.

Διάφορες μονοκατοικίες, στις οποίες συνήθως κατοικείται ο ένας όροφος, οικοδομές μισοτελειωμένες, μικρές μονοκατοικίες, σύγχρονα παλάτια με μαρμάρινες σκάλες και σύμβολα εξουσίας, όπως μαρμάρινα λιοντάρια, και πολυάριθμες παράγκες ποικίλων μεγεθών και σχημάτων, κατασκευασμένες από κάθε είδους αναλώσιμα υλικά, λαμαρίνες, χαρτόκουτα και παράθυρα στοιβαγμένα το ένα δίπλα στο άλλο, συνθέτουν το σκηνικό.

Μπαίνοντας κανείς στο Αλιβέρι συναντάει ένα μικρό κατάστημα, που όμως στεγάζει κάθε είδους καταναλωτική επιθυμία και ανάγκη. Στην συνέχεια ένα από τα πιο πλούσια σπίτια του συνοικισμού, με τα σύμβολα εξουσίας, που ο κάτω όροφος χρησιμοποιείται από τον ιδιοκτήτη του σπιτιού, Έλληνα τσιγγάνο, για να αποθηκεύει εμπορεύματα, συνήθως χαλιά, τα οποία εισάγει και πουλάει στους τσιγγάνους, και

λίγο πιο πέρα μια μικρή εκκλησία<sup>3</sup>. Οι παράγκες δεν είναι ορατές σε αυτόν που διαβαίνει τον δρόμο προς το Μελισσιάτικα, οπότε ο κάθε περαστικός έχει μια μερική θέα του συνοικισμού. Στην ουσία βλέπει μια σειρά από σπίτια και μισοτελειωμένες οικοδομές των πιο ευκατάστατων τσιγγάνων. Βλέπει την επιφάνεια, γιατί αν κοιτάξει, θα διακρίνει πως ανάμεσα σε αυτούς τους Έλληνες τσιγγάνους, υπάρχουν και κάποιοι άλλοι, πιο «διαφορετικοί», οι Αλβανοί τσιγγάνοι.

## Ο ΧΩΡΟΣ - ΟΙ ΑΛΒΑΝΟΙ ΤΣΙΓΓΑΝΟΙ- ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ ΤΣΙΓΓΑΝΟΙ

Κατά καιρούς- από το 1991 και έπειτα- στο Αλιβέρι, όπως με πληροφόρησε και ο πρόεδρος των Ελλήνων τσιγγάνων, αλλά και οι πληροφορητές μου, κατέφθαναν πολλοί Αλβανοί τσιγγάνοι, συνήθως άνδρες. Έμεναν για λίγο διάστημα σε μια αυτοσχέδια παράγκα, που εξυπηρετούσε την βασική ανάγκη του ύπνου, και μετά έφευγαν, για να αναζητήσουν κάπου αλλού διαμονή και εργασία. Όσοι Αλβανοί τσιγγάνοι βρίσκονται την χρονική περίοδο της επιτόπιας έρευνας στο Αλιβέρι, μένουν μαζί με τις οικογένειες τους<sup>4</sup>, και από τους πληροφορητές μου μόνο ένας ήταν μεν παντρεμένος, αλλά έμενε μόνος του στο Αλιβέρι. Κι αυτός, σύμφωνα πάντα με τα δικά του λεγόμενα, ήταν ο λόγος, για τον οποίο τον περισσότερο ελεύθερο χρόνο του προτιμούσε να τον περνάει εκτός των ορίων του συνοικισμού, εφόσον δεν μπορούσε να συμβαδίσει ο τρόπος ζωής του με τον οικογενειακό τρόπο ζωής των άλλων. Χαρακτηριστικά μου λέει: *«Δεν θα με πετύχεις ποτέ πάνω. Πάω μόνο για να κοιμηθώ αργά. Εκεί είναι όλοι με τις οικογένειες τους. Τι να κάνεις; Άλλα έχουν να πουν. Εγώ δεν έχω δουλειά μαζί τους. Μόνο πέντε λεπτά κάθομαι μαζί τους και φεύγω. Αυτό.»*

Θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει, πως προκειμένου να εγκατασταθούν οι Αλβανοί τσιγγάνοι στο Αλιβέρι και κυρίως να γίνουν αποδεκτοί από τους Έλληνες τσιγγάνους, θα έπρεπε να είναι οργανωμένοι, ενταγμένοι σε ένα οικογενειακό δίκτυο. Αυτό το επιβεβαιώνει και ο Σάμι: *«Όπως εγώ ερχόμουν, να 'ρχόμουν χωρίς την μάνα μου, τον πατέρα μου να ζήσω εδώ πέρα, να 'ρχόμουν εγώ εδώ μόνος μου μ' ένα φίλο μου, αυτό θα ήταν πάρα πολύ δύσκολο. Ενώ εγώ ήρθα με οικογένεια.<sup>5</sup>»*. Άλλωστε η οικογένεια για τους Έλληνες τσιγγάνους αποτελεί μια διαχρονική αξία γύρω από την

<sup>3</sup> Αυτή η μικρή εκκλησία του Αγίου Μόδιστρου ανεγέρθη με δαπάνη των ανδρών μιας στρατιωτικής μεραρχίας, που στο συγκεκριμένο σημείο σώθηκαν ως εκ θαύματος από την επίθεση του γερμανικού στρατού. Βλ. φωτογραφία σελ. 120.

<sup>4</sup> Συγκεκριμένα κατά την διάρκεια της επιτόπιας έρευνας ήρθα σε επαφή με επτά οικογένειες Αλβανών τσιγγάνων.

<sup>5</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

οποία στηρίζουν όλη τους την ζωή. Ταυτίζεται με την κοινωνικοποίηση τους, με το εργασιακό τους περιβάλλον και με την διατήρηση της ισορροπίας και αναπαραγωγής του κοινωνικού ιστού. Μεμονωμένοι άνδρες, από ένα άγνωστο περιβάλλον, Αλβανοί, αν και τσιγγάνοι, που φέρουν το φορτίο του ονόματος και της καταγωγής τους, προσλαμβάνονται ως μια κοινωνική απειλή, που μπορεί να δημιουργήσει ανισορροπίες και δυσαρμονίες στη δομή της τσιγγάνικης κοινωνίας. Γι' αυτό το λόγο ίσως οι Έλληνες τσιγγάνοι να μου παρουσίασαν ως «κακούς» κάποιους νεαρούς Αλβανούς τσιγγάνους, που έμεναν μόνοι τους, και με συμβούλευσαν να μην κάνω τον κόπο ή ίσως και το λάθος να ψάξω να τους βρω. Αυτοί οι «κακοί» Αλβανοί τσιγγάνοι έμεναν στα όρια του συνοικισμού κατά μήκος του ρέματος, που διατέμνει τον συνοικισμό.

Οι περισσότεροι Αλβανοί τσιγγάνοι κυρίως κατά το πρώτο διάστημα της παραμονής τους στο συνοικισμό διέμεναν σε παράγκες, που είχαν κτίσει οι ίδιοι με πρόχειρα υλικά, ή που τους είχαν παραχωρήσει οι Έλληνες τσιγγάνοι, μιας και οι ίδιοι έλειπαν σε ταξίδι. Οι παράγκες αυτές βρίσκονται κατά κύριο λόγο προς την μεριά του ρέματος, στο τέλος του συνοικισμού, δηλαδή στα όρια. Σε αυτόν τον χώρο επίσης στεγάζονται οι παράγκες των πιο φτωχών Ελλήνων τσιγγάνων. Οι Αλβανοί τσιγγάνοι υποστηρίζουν, πως καταφεύγουν σ' αυτόν το χώρο, μιας και δεν υπάρχει πουθενά ελεύθερος χώρος, προκειμένου να οικοδομήσουν μια παράγκα και να στεγαστούν. Κι όντως ισχύει. Όμως παράλληλα αυτή η χωροτακτική οργάνωση δεν μαρτυρεί μια κοινωνική οργάνωση, δεν επιστά την προσοχή μας σε μια είδους διάκριση, δεν αποτυπώνονται μέσω αυτής οι σχέσεις εξουσίας, που κυριαρχούν στην κοινωνία των τσιγγάνων; Αυτό είναι ιδιαίτερα καταφανές, εάν λάβουμε υπόψη ότι κάποιες οικογένειες Αλβανών τσιγγάνων έχουν στεγαστεί σε σπίτια, που βρίσκονται κατά μήκος του δρόμου προς τα Μελισσιάτικα, και επιπλέον αυτές οι οικογένειες χαίρουν εκτίμησης από τους Έλληνες τσιγγάνους. Θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε, ότι συμπεριλαμβάνονται εντός του χώρου των Ελλήνων τσιγγάνων, γιατί ακριβώς τους αποδέχονται οι Έλληνες τσιγγάνοι;

Από την άλλη θα έπρεπε να τονίσουμε, πως οι ίδιοι οι Αλβανοί τσιγγάνοι επιζητούν και επιδιώκουν να κατοικούν σε σπίτια, τα οποία να μην βρίσκονται στην περιοχή των Ελλήνων τσιγγάνων. Κάποιοι από αυτούς έχουν καταφέρει να απομακρυνθούν από τον συνοικισμό και μένουν στην Νέα Ιωνία, όπως η οικογένεια του κ. Χρήστου. Ο ίδιος κατέφυγε στο Αλιβέρι τον καιρό που βρισκόταν παράνομα στην Ελλάδα. *«Εκεί δεν θα είχα πρόβλημα με την αστυνομία. Τσιγγάνοι αυτοί,*





*τσιγγάνος κι εγώ. Δεν θα με πιάνανε. Τώρα που έχω χαρτιά, νοίκιασα στην Νέα Ιωνία», μου λέει χαρακτηριστικά.*

Το Αλιβέρι για τους Αλβανούς τσιγγάνους φάνταζε σαν καταφύγιο, σαν το κατάλληλο κατάλυμα το διάστημα που περνώντας τα σύνορα Αλβανίας Ελλάδας αντιμετώπιζαν τις επιχειρήσεις «σκούπα» της ελληνικής αστυνομίας και την εχθρική αντιμετώπιση της ελληνικής κοινωνίας. Οι περισσότεροι μου το ομολόγησαν μετά από αρκετό χρονικό διάστημα της γνωριμίας μας. Ήταν ο κατάλληλος χώρος για να μπορέσουν να στεγάσουν το όνειρό τους, να παραμείνουν σε μια χώρα για να εργαστούν, και να καλύψουν την προβληματική τους ταυτότητα, αυτή των Αλβανών. Σε αυτόν τον χώρο τους δινόταν η δυνατότητα να προβάλλουν την ταυτότητα του τσιγγάνου συγκαλύπτοντας παράλληλα την ταυτότητα του παράνομου μετανάστη, που έθετε σε κίνδυνο την διαμονή τους στην Ελλάδα. Το Αλιβέρι ουσιαστικά τους πρόσφερε μια ανωνυμία, μια αορατότητα.

Τα δίκτυα, συγγενικά και κοινωνικά, έπαιζαν πολύ μεγάλο ρόλο σε αυτήν την περίπτωση. Οι περισσότεροι από τους πληροφορητές μου κατάγονται από μια πόλη της Αλβανίας, το Φιέρι και σχεδόν όλοι ανήκουν στην ίδια «φυλή». Πολλοί από αυτούς έμεναν στην ίδια γειτονία στην Αλβανία ή είχαν συγγενικές σχέσεις. Στην πραγματικότητα ο ένας παρότρυνε τον άλλο να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα και να εγκατασταθούν στο Αλιβέρι. Ο Μόντι μου λέει χαρακτηριστικά: *«...Μετά ήρθα στο Αλιβέρι. Ένα φιλαράκι μου με πήγε. Αλβανός τσιγγάνος. Ξέρεις γιατί με πήγε εκεί; Ότι λέει, έχει τσιγγάνους εκεί, μπορείς να κυκλοφορείς άνετα, να μη σε πιάσει η αστυνομία. Γιατί είσαι τσιγγάνος, δε θα σε περάσουν για Αλβανό. Μπορείς να ζήσεις πιο άνετα εκεί.<sup>6</sup>»*

Ο πρώτος που έφτασε εδώ από τους πληροφορητές μου ήταν ο κύριος Πέτρος, ο οποίος θα λέγαμε ήταν ο μαγνήτης των άλλων. Μετά από αρκετά χρόνια ήρθε και η οικογένεια του μαζί. Σήμερα μένει σε ένα σπίτι στο Αλιβέρι, το οποίο νοικιάζει και ο ιδιοκτήτης είναι ένας Έλληνας μπαλαμός. Το σπίτι του βρίσκεται λίγα μέτρα μακριά από μικρή εκκλησία του Αλιβερίου, δίπλα σε ένα σπίτι Αλβανών μπαλαμών και σ' ένα σπίτι Έλληνα μπαλαμού, κατόχου ενός μικρού παντοπωλείου στον συνοικισμό. Προς μεγάλη μου έκπληξη έμαθα κάποια στιγμή, ότι σ' αυτό το σπίτι κατοικούσαν Αλβανοί μπαλαμοί και πριν από αυτούς Ελληνίδες μπαλαμές. Τα σπίτια αφηγούνται με τον δικό τους τρόπο την Ι- ιστορία, γίνονται μάρτυρες και

---

<sup>6</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.

διαπιστωτές μιας εμπειρίας ζωής. Είναι ο χώρος, όπου διαπραγματεύεται η ταυτότητα, χτίζεται και μαρτυριέται.

Γεγονός που δημιουργεί την εύλογη απορία. Ποιο θεωρεί σπίτι του ο μετανάστης; Αυτό που εγκαταλείπει- προσωρινά έστω-, ή αυτό που επιχειρεί να δημιουργήσει υπό νέες συνθήκες; Και οι τσιγγάνοι έχουν σπίτια, από την στιγμή που προσλαμβάνονται από τις ομάδες κυριαρχίας ως νομαδική φυλή, η οποία μεταφέρεται από μέρος σε μέρος χωρίς να έχει ένα κέντρο αναφοράς, ένα σταθερό σημείο-θα μπορούσε να είναι ένα σπίτι- γύρω από το οποίο περιφέρεται; Όμως ούτε στην περίπτωση των Ελλήνων τσιγγάνων, ούτε στους Αλβανούς τσιγγάνους ανταποκρίνεται αυτή η έννοια του νομάδα(Naficy, 1999, σελ.19- 21).Επανερχόμαστε λοιπόν στο θέμα των ορίων, των σημείων, που θεωρούνται ικανά να ορίσουν και να οριοθετήσουν κοινωνικές πραγματικότητες. Σε αυτό το κεφάλαιο όμως θα εστιάσω την προσοχή μου στον τρόπο με τον οποίο ένα αρχιτεκτόνημα μεταφέρει μέσω της υλικότητας του μηνύματα πολιτισμικά, κοινωνικά, και στον τρόπο με τον οποίο συμβάλλει, ώστε να χτιστούν ετερότητες, εαυτοί και άλλοι.

Και πράγματι στο Αλιβέρι ίσως για πρώτη φορά συνειδητοποίησα, ότι τα σπίτια δεν είναι αθώα, ουδέτερα αρχιτεκτονήματα, που απλώς στεγάζουν και προστατεύουν το σώμα μας. Αντίθετα αποτελούν την υλική μεταφορά της κοινωνικής πραγματικότητας. Η χωροτακτική τους τοποθέτηση, η εσωτερική τους διαρρύθμιση, τα αντικείμενα που τα πλαισιώνουν, η επίπλωση καταμαρτυρούν τις οικονομικές και πολιτισμικές διαστάσεις μιας κοινωνικής ομάδας.

Τα σπίτια πολλών Ελλήνων τσιγγάνων μου θύμιζαν ή καλύτερα προσλάμβαναν στα μάτια μου την μορφή του Πανοπτικόν του Φουκώ(Φουκώ, 1976, σς.265-7). Πολλές από τις παράγκες, ή ακόμα και καινούριες μονοκατοικίες ήταν κατασκευασμένες έτσι, ώστε να έχει κανείς οπτική πρόσβαση στο εσωτερικού του σπιτιού. Μια σειρά από παραθυρόφυλλα, συνδεδεμένα μεταξύ τους με κάποιο αυτοσχέδιο τρόπο στις παράγκες, και πιο επαγγελματικό στις μονοκατοικίες, έδινε το δικαίωμα στον οποιοδήποτε εξωτερικό παρατηρητή να έχει θέση εντός της κατοικίας, μιας και μπορούσε να παρακολουθήσει τι λάμβανε χώρα στον εσωτερικό χώρο και ποιοι ήταν οι πρωταγωνιστές. Το εντός και το εκτός σε αυτήν την περίπτωση συγχέονται, περιπλέκονται. Η ιδιωτικότητα όσον αφορά τον χώρο καταρρίπτεται, ή μάλλον δεν υφίσταται. Προφανώς ο ιδιωτικός χώρος δεν αποδεικνύεται αναγκαίος. Τα όρια που διαχωρίζουν το μέσα και το έξω είναι ανύπαρκτα ή έχουν μικρή σημασία. Πρόκειται για έναν κοινωνιο- χώρο, όπου το συλλογικό και το ιδιωτικό δεν

βρίσκουν όρια, όπου υπάρχει οικειοποίηση του χώρου συνολικά, όπου η ιδιωτικότητα και η συλλογικότητα συνταιριάζουν σε μια διαλεκτική σχέση του χώρου (Καραθανάση, 2000, σελ. 43). Η τζαμαρία, που επιτρέπει την οπτική πρόσβαση, στην προκειμένη περίπτωση λειτουργεί όπως και το Πανόπτικον. Τα μάτια ενός εξωτερικού παρατηρητή παρακολουθούν, επιτηρούν, ελέγχουν, και εν τέλει εποπτεύοντας τις κινήσεις εκμαιεύουν μια πειθαρχία των κινήσεων, των σωμάτων, των εκφράσεων, των δραστηριοτήτων. Ουσιαστικά καθυποτάσσουν. Όλα θέτονται σε δημόσια θέα. Το προσκήνιο των καθημερινών πρακτικών είναι ο δημόσιος χώρος, το έξω. Σε μια κοινωνία κλειστή, όπου όλοι γνωρίζονται, όλοι καθίστανται ελεγκτές και κριτές του άλλου, προκειμένου να αποφύγουν κάποιον αόριστο κίνδυνο, κάποιο κοινωνικό παραστράτημα.

Οι περισσότερες καθημερινές ασχολίες τους, οι συνευρέσεις τους, οι γιορτές τους διαδραματίζονται έξω. Εκτός του σπιτιού, στην αυλή τους ή και στην προέκταση της, στον δρόμο. Εκεί μαγειρεύουν, εκεί πλένουν τα πιάτα, εκεί κάνουν την μπουγάδα τους, εκεί συζητάν τις απογευματινές ώρες, εκεί πολλές φορές χαλαρώνουν τα μεσημέρια πλαγιάζοντας σε αυτοσχέδια στρώματα. Ακόμα και σε περιπτώσεις που τα σπίτια τους είναι εξοπλισμένα με πολυτελείς κουζίνες, οι ίδιοι προτιμούν να μαγειρεύουν στην αυλή τους(Καραθανάση, 2000, σς.176-180).

Δεν είναι τυχαίο επίσης, ότι οι γάμοι των Ελλήνων τσιγγάνων<sup>7</sup> λαμβάνουν χώρα έξω, στην ύπαιθρο<sup>8</sup>, ενώ ανήμερα της γαμήλιας τελετής δημιουργείται ένα καλοστημένο σκηνικό σε έναν ανοιχτό χώρο του συνοικισμού, όπου ουσιαστικά εκτυλίσσεται ένα σώου φαντασμαγορικό, καθώς επιδεικνύονται τα προικιά του γαμπρού και της νύφης, δηλαδή εκτός από το νυφικό, τα ρούχα και τα εσώρουχα όλα αυτά τα αντικείμενα, που θεωρούνται απαραίτητα για την δημιουργία του νοικοκυριού τους. Ο δημόσιος χώρος καθίσταται χώρος επίδειξης της δύναμης, του πλούτου, της εξουσίας, της ομορφιάς. Είναι ένας χώρος άσκησης κοινωνικού ελέγχου και ως εκ τούτου αποδοχής και άρνησης του άλλου.

Η Ντορίνα, Αλβανίδα τσιγγάνα, απέφευγε να κάνει τις καθιερωμένες για τις Ελληνίδες τσιγγάνες βόλτες στον συνοικισμό. Μια φορά που έτυχε να βαδίσουμε μαζί εντός του συνοικισμού χρησιμοποίησε κάποιους παράδρομους, δίνοντας μου την

<sup>7</sup> Συνήθως οι γάμοι των Ελλήνων τσιγγάνων τελούνται μαζικά το Πάσχα ή την περίοδο μετά από τον Δεκαπενταύγουστο, οπότε όλοι επιστρέφουν στη έδρα τους μετά από τα ταξίδια, τις γύρες

<sup>8</sup> Αν και σήμερα οι περισσότεροι γάμοι γίνονται σε κέντρα διασκέδασης στα Μελισσιάτικα, μετά από τις συνεχείς παρατηρήσεις της αστυνομίας για διατάραξη κοινής ησυχίας, αφού το γλέντι του γάμου διαρκεί ως τις πρώτες πρωινές ώρες.

εντύπωση πως προσπαθούσε να αποφύγει οποιαδήποτε κοινωνική επαφή μαζί τους. Επιλέγει τα σπίτια, τα οποία θα επισκεφτεί, και συνήθως πηγαίνει είτε σε Αλβανούς τσιγγάνους, είτε στον κουμπάρο της, που είναι Έλληνας τσιγγάνος. Αυτό το εκφράζει σαν παράπονο και η Ελληνίδα τσιγγάνα, που μου σύστησε την Ντορίνα. «*Ποτέ δεν έχει περάσει για καφέ! Να της το πεις!*». Ποιο να είναι άραγε το κριτήριο επιλογής της;

Η Ντορίνα καθώς και άλλοι πληροφορητές πολλές φορές, προκειμένου να μου δώσουν να καταλάβω ακριβώς σε ποιόν χώρο αναφέρονταν, ή που ακριβώς βρίσκονταν τα σπίτια τους<sup>9</sup>, μου έλεγαν «*εκεί, στα τσιγγάνια*». Έχω την αίσθηση, πως αυτή η λέξη εμπερικλείει όλα, όσα δεν ήθελαν να μου πουν άμεσα. Αυτή η φράση εμπερικλείει μια διάκριση, μια διάθεση να ορίσουν και να ξεχωρίσουν την θέση τους από την κοινωνική κατάσταση των Ελλήνων τσιγγάνων. Αποτυπώνει μια ανάγκη διαφοροποίησης. Το ύφος που συνόδευε αυτήν την φράση δήλωνε απαξίωση, υποτίμηση. Ένωθα πως ήταν ένας χώρος που δεν τους άνηκε και τους γεννούσε αισθήματα απέχθειας. Ειδικά στην περίπτωση της Ντορίνας, όπου το σπίτι της ήταν στην αρχή του συνοικισμού, κάθε φορά που χρησιμοποιούσε αυτήν την έκφραση μου δημιουργούσε την εντύπωση, πως το δικό της σπίτι δεν εντασσόταν στον συνοικισμό των τσιγγάνων. Τα «τσιγγάνια» γι' αυτήν ήταν κάπου μακριά, μόλις ένα στενό πιο πέρα, και ωστόσο μακριά. Ένωθα πως θα έπρεπε να διανύσει μίλια, για να μπορέσει να συναντηθεί με αυτά τα «τσιγγάνια» και να βρεθεί στον χώρο τους. Στην πραγματικότητα αυτά ήταν τα δικά της όρια, που κινούνταν στο επίπεδο του φαντασιακού, και δήλωναν τον εκούσιο αποκλεισμό της από έναν χώρο που γι αυτήν ήταν κοινωνικά απαξιωτικός.

Ο δικός της χώρος ταίριαζε, συνέπετε με αυτόν των μπαλαμών, των Ελλήνων, γιατί όχι και των Αλβανών. Τον πρώτο καιρό της γνωριμίας μας η Ντορίνα πάντα με παρέσυρε μαζί της εκτός των ορίων του συνοικισμού. Είτε για να συναντήσουμε κάποιον φίλο της, είτε για να πάμε στο σπίτι που δούλευε, είτε για να πιούμε ένα καφέ σε κάποια καφετέρια της Νέας Ιωνίας. Πολλές φορές έλεγε, πως ήθελε να ξεφύγει από τα «τσιγγάνια». Χαρακτηριστικά έλεγε: «*Αυτοί δεν έχουν τρόπο. Δεν έχουν μάθει να ζουν σαν άνθρωποι. Ζουν έτσι. Κοιμούνται κάτω, δεν έχουν κρεβάτια, δεν έχουν τραπέζια, μιλούν δυνατά. Δεν σκέφτονται τον κόσμο, δεν σέβονται.*». Ίσως θα ήταν χρήσιμο να επισημάνω, πως τα ίδια ακριβώς μου έλεγε και

---

<sup>9</sup> Ακόμα κι αν υπήρχαν οδοί με συγκεκριμένες ονομασίες, ποτέ δεν τις χρησιμοποιούσαν στον λόγο τους, προκειμένου να προσανατολίσουν κάποιον.



η εργοδότη της Ντορίνας για τους Έλληνες τσιγγάνους, μια φορά που είχαμε πάει στο σπίτι της για να αποτελειώσει κάποιες δουλειές.

Μα οι Έλληνες τσιγγάνοι δεν έχουν γειτονιές, ώστε να σκέφτονται τον κόσμο. Η ελληνική κοινωνία τους είχε τοποθετήσει στο περιθώριο, πέρα από τις γραμμές. Ζουν μεταξύ τους και μοιράζονται κοινούς κώδικες επικοινωνίας, κοινές αξίες, τίποτα που να τους προσδίδει έναν χαρακτήρα υποτιμητικό. Ώσπου εμφανίστηκαν οι Αλβανοί τσιγγάνοι. Τσιγγάνοι μεν, αλλά που το παρελθόν τους έχει κληροδοτήσει διαφορετικά μέτρα κρίσης και σύγκρισης των δεδομένων, διαφορετικά κριτήρια για την κανονικότητα.

*«Εμείς ζούμε κανονικά. Σαν κι εσάς.»*, θα μου πει κάποια στιγμή η Ντορίνα. Κανονικά για τους Αλβανούς τσιγγάνους σημαίνει καταρχήν διάκριση του ιδιωτικού και δημόσιου χώρου. Κανένα από τα σπίτια των Αλβανών τσιγγάνων δεν θυμίζει τα σπίτια στυλ Πανοπτικού των Ελλήνων τσιγγάνων. Αντίθετα τα σπίτια και οι παράγκες που στεγάζουν τους Αλβανούς τσιγγάνους είναι ερμητικά κλειστά απέναντι σε κάθε είδους αδιάκριτο μάτι και σε οποιονδήποτε έλεγχο. Δεν γνωρίζω εάν αυτή η ανάγκη προκύπτει και σχετίζεται με το γεγονός της παρανομίας τους και δηλώνει την ανάγκη τους να διαφυλάξουν και να προστατεύσουν τον εαυτό τους ή εάν έχει σχέση με τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσονται εντός του συνοικισμού. Θυμάμαι πάντως πόσο προσεκτικά έκλεινε τις κουρτίνες η Ντορίνα στην μικρή παράγκα, που είχε φτιάξει ο πατέρας της σαν προέκταση του σπιτιού. *«Για να μην μας δουν»*, μου ψιθύριζε, δίνοντας μου την εντύπωση πως ήμασταν υπό συνεχή παρακολούθηση.

Όταν μια μέρα κάναμε βόλτα μαζί με την Ντορίνα, προκειμένου να βρούμε τον κύριο Οδυσσέα, Αλβανό τσιγγάνο, «επισκέφτηκα» κατά κάποιο τρόπο την παράγκα του αδελφού του. Μια απειροελάχιστη παράγκα στο χείλος του ρέματος χωρίς κανένα παράθυρο στην πρόσοψη του και μπόλικά άχρηστα πράγματα στοιβαγμένα απέξω. Αφού η Ντορίνα χτύπησε την πόρτα, άνοιξε. Στοιβαγμένες επίσης τόσες ανθρώπινες υπάρξεις σ' ένα σκοτεινό χώρο, όπου τα μόνα πράγματα που το πλαισίωναν ήταν δύο κρεβάτια και μια σόμπα, ακριβώς στη μέση του δωματίου, σαν εστία. Ούτε λόγος να με προσκαλέσουν εντός.

Παρατήρησα πολλές φορές, πως οι Αλβανοί τσιγγάνοι που είχαν παράγκες, ποτέ δεν θέλησαν να με προσκαλέσουν σε αυτές. Θυμάμαι χαρακτηριστικά τον Βασίλη, όταν τον βρήκα στην παράγκα που έμενε, απολογήθηκε, μιας και δεν μπορούσε να με φιλοξενήσει όπως έπρεπε, ή να μου προσφέρει κάτι, για να με κεράσει, λέγοντας πως δεν ήταν δική του η παράγκα, άνηκε σε κάποιον Έλληνα



τσιγγάνο, που έλειπε. Κατά κάποιο τρόπο με προέτρεπε να φύγω ίσως. Αργότερα έμαθα πως έμενε στο σπίτι της πεθεράς του. Ίσως ένα μέρος της ντροπής να οφειλόταν και σ' αυτό το γεγονός, στην ένδειξη του σώγαμπρου. Αυτό όμως παραμένει μια υπόθεση. Το γεγονός -θεωρείται γεγονός, μιας και απορρέει από τα λεγόμενα των πληροφορητών μου- είναι, ότι η διαμονή τους σε παράγκα είναι κάτι που δεν τους τιμάει, αλλά αντίθετα τους ντροπιάζει. Η έλλειψη χώρου, η έλλειψη απαραίτητων αντικειμένων, που στελεχώνουν κατά κάποιο τρόπο ένα σπιτικό, η απουσία ανέσεων, η ανάγκη να μοιραστούν το φαγητό, τον χώρο, δηλώνουν την οικονομική τους ένδεια, την στέρηση. Ο συνωστισμός είναι ένα χαρακτηριστικό της διαμονής των μεταναστών το πρώτο διάστημα παραμονής τους στην χώρα υποδοχής και προκαλεί δυσάρεστα συναισθήματα(Ψημμένος, 1995, σς.128-130). Ενώ ας μην ξεχνάμε ότι στα άσυλα η απαξιωτική θέση των τροφίμων απορρέει κυρίως από την απουσία προσωπικής κατοχής, την απουσία ιδιωτικής ζωής και χώρου(Goffman, 2001, σελ.24). Όμως στη συγκεκριμένη περίπτωση η έλλειψη χώρου έχει άλλες κοινωνικές συμπαράδηλώσεις. Κατά κάποιο τρόπο το γεγονός ότι διαμένουν σε μια παράγκα, τους φέρνει πιο κοντά στα «τσιγγάνια». Υιοθετούν κατά κάποιο τρόπο τις συνθήκες διαβίωσης των τσιγγάνων, που οι ίδιοι απαξιώνουν. Γιατί αυτοί έχουν μάθει να ζουν κανονικά, «σαν κι εμάς», όπως ενδεικτικά λένε.

Εάν θελήσουμε να αποκωδικοποιήσουμε αυτόν τον όρο, θα συνειδητοποιήσουμε, πως αυτός ο όρος σχετίζεται με την διαχώριση του «πάνω» και του «κάτω». Ο Βασίλης στην ερώτηση μου ποια είναι η χειρότερη εμπειρία, που έχει ζήσει στην Ελλάδα μου είχε αναφέρει σχετικά.

«Το κακό πράγμα που θες, το να' χω κακή εμπειρία, είναι αυτό που κοιμόμαστε έξω. Εγώ ντρέπομαι, ναι.... Στα ταξίδια που πάνε, δεν ξέρω αν έχετε δει, αλλά αράζουν τ' αυτοκίνητα, μένουν κάτω. Για μένα αυτή είναι η κακή εμπειρία, δηλαδή ντρέπομαι, και τώρα αυτά, τώρα που μιλάω, πάμε ταξίδι, ξέρω 'γω, λέω με τη γυναίκα μου το πρόβλημα είναι αυτό. Να μη φανεί στον κόσμο αυτό. Οι άλλοι κοιμούνται άνετα κάτω στο λιμάνι, αράζουν, εγώ ντρέπομαι...Δεν έχω συνηθίσει έτσι, δηλαδή να περάσει ο άλλος και 'γω να κοιμάμαι στο πάτωμα, ή να πάει να παρκάρει τα' αυτοκίνητο του και 'γω να μια δίπλα του να κοιμάμαι...Αυτό είναι....Θα συνηθίσω. Έναν χρόνο, δυο, τρία, που θα πάει...(γέλια)<sup>10</sup>»

---

<sup>10</sup> Από τη «Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001.

Η αλήθεια είναι ότι ο Βασίλης συνήθισε. Όταν τον συνάντησα ένα χρόνο μετά από την πρώτη μας συνάντηση και γνωριμία, ο Βασίλης φαινόταν σαν να είχε αποβάλλει όλους τους πρωταρχικούς φόβους του, και ό,τι απεχθανόταν το είχε κάνει κτήμα του, κομμάτι του εαυτού του.

Το «πάνω» και το «κάτω» έχει ωστόσο σημασία και για τους υπόλοιπους Αλβανούς τσιγγάνους, που δεν επιθυμούν να καλύψουν την διαφορετικότητα. Το να κοιμούνται, το να κείτονται κάτω, στο έδαφος, στο χώμα είναι κάτι που δεν συμβαδίζει με το δικό τους πολιτισμικό περιβάλλον. Είναι μια λειτουργία, ένας χώρος «που δεν ταιριάζει σε άνθρωπο, αλλά σε ζώο». Δηλώνει κατά αυτόν τον τρόπο την έλλειψη πολιτισμικού επιπέδου, την κατωτερότητα, την κοινωνική υποβάθμιση. Άλλωστε το έδαφος, το «κάτω» είναι ταυτόσημο με την «βρωμιά», με κάτι ξένο στο σώμα, που όμως εισχωρεί παντοιοτρόπως, και που έχουν εφευρεθεί χιλιάδες τρόποι για να το απομακρύνουμε, ουσιαστικά το «πάνω», κι όλα όσα μας τοποθετούν πάνω, τις καρέκλες, τα τραπέζια, τα κρεβάτια(Καραθανάση, 2000, σελ.165). Κατά την άποψη των Αλβανών τσιγγάνων με το να απαρνούνται όλα αυτά οι Έλληνες τσιγγάνοι, είναι σαν να επιζητούν το βρώμικο.

Το μέσα και το έξω, το πάνω και το κάτω είναι σαφείς οριοθετήσεις του καθαρού και του βρώμικου, του υγιούς και του μολυσματικού. Με το να επιλέγουν το κάτω οι Έλληνες τσιγγάνοι μετατρέπονται σε φορείς μολυσματικότητας, μιας αόρατης απειλής, που επισέρχεται μέσα σε όλα τα μικρόβια σκόνης που κατακάθονται στο έδαφος. Ενώ οι Αλβανοί τσιγγάνοι επιλέγοντας το πάνω, επιλέγουν ταυτόχρονα για τον εαυτό τους ένα υγιές περιβάλλον διαβίωσης. Το κάτω, δηλαδή το βρώμικο κατατάσσει αυτόματα, θα έλεγε κανείς, σε ένα επίπεδο πολιτισμικά κατώτερο σύμφωνα με τους Αλβανούς τσιγγάνους, ενώ απεναντίας το πάνω είναι ένδειξη πολιτισμού, προσδίδει μια ανωτερότητα, αυτήν της ανθρώπινης πράξης.

Άλλωστε ας μην ξεχνάμε πως η καθαριότητα αναγορεύεται σε ενέχυρο της ηθικότητας και σύμβολο της ελίτ. Το ζητούμενο είναι να αναμορφωθούν τα ήθη των πιο φτωχών, ώστε να εξαλειφθούν οι κίνδυνοι των μiasμάτων. Επομένως κρίνεται απαραίτητο να αποδεχτούν τους κανόνες υγιεινής της πλειονοτικής ομάδας.. Γιατί η καθαριότητα δεν προσφέρει μόνο ανθεκτικότητα, αλλά εξασφαλίζει μια ευταξία. Την ευταξία του κόσμου(Vigarello, 2000, σς.231-234). Ενισχύει τις αρετές καταπολεμώντας την αθλιότητα.

Άλλωστε και η απουσία επίπλων από το σπίτι των Ελλήνων τσιγγάνων θεωρείται κατά κάποιο τρόπο από μέρος των Αλβανών τσιγγάνων όχι μόνο ένδειξη

οικονομικής ένδειας, αλλά κυρίως πολιτισμικής. Τα σπίτια των Ελλήνων τσιγγάνων επί το πλείστον δεν είναι επιπλωμένα, ούτε διακοσμημένα. Ο εσωτερικός τους χώρος θα έλεγε κανείς, ότι είναι λιτός και απέριτος. Χώρος κενός, προσιτός στο «έξω», κατάλληλος για πολυκοσμία. Η εσωτερική του διαρρύθμιση είναι αν όχι απύσαστα, απλή. Αποτελείται από δυο δωμάτια συνήθως. Το ένα εκ των δυο είναι μεγαλύτερο σε διαστάσεις. Εκεί συνήθως είναι η κουζίνα, που ανάλογα την οικονομική ευχέρεια του κατόχου του σπιτιού ποικίλει σε μέγεθος, πολυτέλεια, υλικά κατασκευής. Ο υπόλοιπος χώρος κενός, στρωμένος όλος με χαλιά, που μεταμορφώνει το «κάτω» σε κατάλληλο μέρος για να καθίσεις, ή να κοιμηθείς(Καραθανάση, 2000, σελ.159). Το δεύτερο δωμάτιο συνήθως δεν είναι προσιτό στους ξένους. Αυτό προορίζεται για τον μεγαλύτερο γιο της οικογένειας, που θα μένει μαζί με την γυναίκα του, όταν παντρευτεί.

Οι Αλβανοί τσιγγάνοι σχολιάζουν αρνητικά αυτήν την λιτότητα του χώρου των σπιτιών των Ελλήνων τσιγγάνων. Η Ντορίνα αναφέρει τα εξής: *«Κοίτα, αυτοί δεν είναι, ότι δεν έχουν και δεν μπορούν να ζουν. Δεν ξέρουν! Έχουν και δεν ξέρουν να ζουν. Δεν ξέρουν να κάνουν την ζωή τους. Καταλαβαίνεις τώρα. Δεν ξέρουν. Τώρα είναι κακό ένα σπίτι να έχει έναν καναπέ μέσα ή μια κρεβατοκάμαρα καλή να κοιμάται, να κάνει; Δεν είναι κακό. Αυτοί έχουν και δεν θέλουν μέσα στο σπίτι κρεβάτι και τέτοια. Θέλουν να είναι κάτω, να στρώσουν και να κοιμηθούνε κάτω.<sup>11</sup>»*. Φαίνεται ότι οι Αλβανοί τσιγγάνοι κατέχουν ένα savoir vivre, το οποίο αγνοεί η κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων, και γι αυτό είναι υπόλογοι και κατακριτέοι. Οι ίδιοι υποστηρίζουν, ότι ξέρουν να ζουν σαν άνθρωποι σε αντίθεση με τους Έλληνες τσιγγάνους, κι αυτό τεκμηριώνεται μέσα από τον τρόπο που διαχειρίζονται τον ιδιωτικό τους χώρο, μέσα από τον τρόπο που διακοσμούν το σπίτι τους, το πλαισιώνουν με αντικείμενα αξίας, όχι μόνο αυτά που κρίνονται απαραίτητα και χρηστικά, αλλά και αυτά που προσδίδουν μια αισθητική, ένα στυλ, εν τέλει μια ταυτότητα, αυτήν του εκλεπτυσμένου(Λυδάκη, 1998, σελ.118). Στα σπίτια της Ντορίνας και της Άννας εκτός από τις υλικές εκδοχές του «πάνω»—τραπέζι, καρέκλες, κρεβάτι, πολυθρόνα, είχαν κι άλλα έπιπλα, όπως σκρίνιο, ντουλάπα, αντί του γνωστού «γοίκου»<sup>12</sup>, κομοδίνα, πίνακες ζωγραφικής, κι όλα αυτά τα

<sup>11</sup> Από τη «Συνέντευξη της Ντορίνας» στην Α. Σιώτου, 3-6-2002.

<sup>12</sup> Ο γοίκος αποτελεί βασικό στοιχείο διακόσμησης στις παράγκες των τσιγγάνων. Είναι τα προικιά, τα μαξιλάρια, οι κουβέρτες, τα κιλίμια διπλωμένα με τάξη το ένα πάνω από το άλλο, τα οποία καλύπτονται με ένα κάλυμμα με κάποια παράσταση(Καραθανάση, 2000, σελ.161)

μικροαντικείμενα, που επιστρατεύονται για να διακοσμήσουν και να γεμίσουν τον χώρο. «*Δεύτερο χέρι, αλλά σωστό σπιτικό*», όπως ανέφεραν και οι ίδιες.

Τα έπιπλα συνήθως καταλογίζονται σαν ευγενική προσφορά των εργοδοτριών, Ελληνίδων μπαλαμών. Η φιλανθρωπία των Ελληνίδων μπαλαμών, όπως και η επίπλωση των σπιτιών των Αλβανών τσιγγάνων, κινούνται στον ίδιο άξονα, προσδίδουν και οι δυο κοινωνικό στάτους, ανάλογα του πλαισίου στο οποίο εντάσσονται. Το στάτους που προσδίδεται στους Αλβανούς τσιγγάνους μέσω των αντικειμένων, που πλαισιώνουν τον ιδιωτικό τους χώρο και τον διαμορφώνουν, το αποκτούν σε σχέση και αντιδιαστολή με το πολιτισμικό περιβάλλον των Ελλήνων τσιγγάνων, που αξιολογείται ως κατώτερο, μιας και η απουσία επίπλων στον δικό τους χώρο δηλώνει την έλλειψη καλαισθησίας, μια πολιτισμική παρακμή, αλλά και σε σχέση με τους Έλληνες μπαλαμούς, τους οποίους προσπαθούν κατά κάποιο τρόπο να μιμηθούν, υιοθετώντας τα δικά τους πολιτισμικά κριτήρια, αξίες και μέτρα. Έτσι αποδέχονται τις επιταγές μιας άλλης κοινωνικής ομάδας, προκειμένου να ανυψωθούν στα μάτια των Ελλήνων τσιγγάνων, εν τέλει στα μάτια τους..

Σε αυτό το κεφάλαιο λοιπόν εξετάσαμε το κατοικείν των Αλβανών τσιγγάνων με την έννοια της συμμετοχής σε μια κοινωνία, και διαπιστώσαμε, πως ο χώρος αντανάκλα τις κοινωνικές σχέσεις, την διαδικασία της κοινωνικοποίησης και διαφοροποίησης των Αλβανών τσιγγάνων, και πως οι Αλβανοί τσιγγάνοι διαχειρίζονται τα χωρικά όρια και ποιες πρακτικές υιοθετούν σε σχέση με τον χώρο, ώστε να αποτάξουν το αρνητικό φορτίο των συνδηλωτικών του «τσιγγάνου» και να επαναπροσδιορίσουν την ταυτότητα τους, επεμβαίνοντας και υπερβαίνοντας τους υπάρχοντες κοινωνικούς περιορισμούς.



## *B. Η εργασία ως μέσο διαφοροποίησης.*

Εξαρχής θα πρέπει να διευκρινίσουμε, πως η εργασία στην προκείμενη έρευνα δεν εξετάστηκε ως προς τον εργασιακό χρόνο και τις μορφές της, αλλά κυρίως ως μέσο διαπραγμάτευσης της ετερότητας και της ταυτότητας στα πλαίσια της κοινωνικής αλληλεπίδρασης, ως καθοριστικός παράγοντας της. Ούτε αντιμετωπίσαμε τους μετανάστες ως μια συγκεκριμένη κατηγορία εργατικού δυναμικού στα πλαίσια μιας καπιταλιστικής κοινωνίας, σαν ένα προλεταριάτο (Anthias, 2000, σελ.18). Άντ' αυτού εστίασαμε στις κοινωνικές συμπαραδηλώσεις των εργασιακών επιλογών και στο πως αξιοποιούνται και αξιολογούνται από τρεις κοινωνικές ομάδες, των Ελλήνων τσιγγάνων, των Αλβανών τσιγγάνων και των Ελλήνων μπαλαμών, που συμμετέχουν και συμβιώνουν στον ίδιο περιβάλλοντα χώρο.

Ο συνοικισμός έχει πάντα κίνηση. Φορτηγά με εμπορεύματα κινούνται διαβαίνοντας συνεχώς τα όρια του εντός και του εκτός. Μαζί τους περιφέρονται και οι Έλληνες τσιγγάνοι σε μια προσπάθεια να καταστήσουν τον χώρο της κοινωνίας των μπαλαμών πρόσφορο εργασιακό περιβάλλον για τους ίδιους. Προστρέχουν στις πιο απομακρυσμένες περιοχές της Ελλάδας, στις πιο απόμακρες γειτονιές, προκειμένου να πουλήσουν την οποιαδήποτε λογήςπραμάτεια τους και να προσφέρουν στην υπηρεσία του κοινού. Για τους μπαλαμούς αυτοί είναι οι «γύφτοι». Οι ίδιοι οι τσιγγάνοι επονομάζουν τους εαυτούς τους γυρολόγους (Κοππάση - Οικονομέα, 2002, σελ.293).

Οι Έλληνες τσιγγάνοι ασχολούνται επί το πλείστον με το γυρολογικό εμπόριο<sup>1</sup>. Πραγματεύονται προϊόντα δεύτερης κατηγορίας, δεύτερης διαλογής, μη ποιοτικά, σε λαϊκές ή μη οροθετημένους χώρους μ' ένα αυθαίρετο τρόπο και ανεξέλεγκτο τρόπο, που τους οδηγεί σε έναν αμφίλογο τρόπο ζωής. Όταν επιστρέφουν στον συνοικισμό, αράζουν τα φορτηγά τους στις αυλές τους, υπολογίζουν το μεροκάματο και αρχίζουν την συζήτηση. Δεν τους αρέσει το γυρολογικό εμπόριο. *«Δεν είναι στην φύση τους να περιπλανώνται από μέρος σε μέρος.»* Θα ήθελαν να βρουν κάτι σταθερό, αλλά δυστυχώς τις δουλείες τις παίρνουν οι ξένοι, οι Αλβανοί, οι Ρωσοπόντιοι. Αυτοί, υποστηρίζουν, τους στερούν την

---

<sup>1</sup> Στο παρελθόν οι Έλληνες τσιγγάνοι του Αλιβερίου εξασκούσαν διάφορα επαγγέλματα. Εμπορεύονταν άλογα, ήταν σιδεράδες, έπλεκαν καλάθια και εργάζονταν σε αγροτικές περιοχές. Σήμερα όμως φαίνεται ότι ασχολούνται αποκλειστικά με το γυρολογικό εμπόριο.



δυνατότητα να ασχοληθούν με μια εργασία πιο σταθερή, χωρίς τα οικονομικά ρίσκα και τις γεωγραφικές διαστάσεις της γύρας.

Όμως σύμφωνα με τα λεγόμενα της Χριστίνας, Ελληνίδας τσιγγάνας, αυτό δεν επιβεβαιώνεται. *«Παραδέχομαι τους Αλβανούς, γιατί θα δεχτούν ό,τι δουλεία κι αν είναι. Θα δεις Αλβανούς να χτίζουν σπίτια, να σφουγγαρίζουν, οπουδήποτε...Εμείς εκτός από το εμπόριο δεν ξέρουμε...Να είδες την Ντορίνα, πήγε και δούλεψε να δει μια γιαγιά, μετά πήγε στο μαγαζί. Εμείς θα λέγαμε, να πάμε να δούμε γιαγιά; Όχι μόνο εμείς.<sup>2</sup>»*. Οι Έλληνες τσιγγάνοι δεν θα καταδέχονταν ποτέ, δεν θα επέλεγαν ποτέ, τέτοιου είδους εργασιακές ασχολίες, όπως οι Αλβανοί. Τι τους εμποδίζει όμως; Είναι θέμα υπερηφάνειας, νοοτροπίας, που δημιουργεί μέσα από το χρόνο το γυρολογικό εμπόριο, ή μήπως οι εργασιακοί χώροι στιγματίζονται κοινωνικά από τη στιγμή που απασχολούν μετανάστες αποδίδοντας την απαξιωτική ταυτότητα του ξένου σε οποιονδήποτε άλλο πρόκειται να ενταχθεί σε αυτόν τον εργασιακό χώρο;

Η αλήθεια είναι, ότι αν και οι Έλληνες τσιγγάνοι αναγνωρίζουν την ρευστότητα του δικού τους επαγγέλματος, όσον αφορά και τις οικονομικές απολαβές, αλλά και όσον αφορά και την χωροθετική του οργάνωση, ωστόσο θεωρούν τις εργασιακές δραστηριότητες των Αλβανών, άρα και των Αλβανών τσιγγάνων, περισσότερο απαξιωτικές, γι' αυτό και απορριπτέες.

Σ' αυτήν την περίπτωση οι Έλληνες τσιγγάνοι ενστερνίζονται τον λόγο της κυρίαρχης ομάδας για τους μετανάστες. Εργασίες, που σχετίζονται με το βρώμικο, αν και στην ουσία υπηρετούν και στοχεύουν στο καθαρό, εργασίες που σχετίζονται με την ανοικοδόμηση, με κάθε είδους φορτίο, βάρος, κινούνται στην σφαίρα του κοινωνικά ανεπιθύμητου, του μη αρεστού, εν τέλει της απαξίωσης. Ως εκ τούτου οι άνθρωποι που επιλέγουν τέτοιου είδους εργασίες φέρουν ένα κοινωνικό στίγμα και καταδικάζονται κατά κάποιο τρόπο στο περιθώριο, βιώνοντας ένα είδους κοινωνικού αποκλεισμού. Από ποιόν; Από αυτούς που κατέχουν μια υψηλόβαθμη θέση εργασίας, υψηλότερους μισθούς, ανώτερη παιδεία, στοιχεία που αποπνέουν και προσδίδουν αν όχι εξουσία, τουλάχιστον κύρος. Δηλαδή από την ομάδα κυριαρχίας.

Ωστόσο, όταν οι Έλληνες τσιγγάνοι συγκρίνουν τον εαυτό τους με τους Έλληνες μπαλαμούς στο επίπεδο της εργασιακής απασχόλησης, αντικρούουν τον απαξιωτικό λόγο των Ελλήνων για τους ίδιους, θεωρώντας τον εαυτό τους πιο έξυπνο, μιας και βγάζουν τα ίδια λεφτά με λιγότερο κόπο, σε μικρότερο χρόνο, και

---

<sup>2</sup> Από τη «Συνέντευξη της Χριστίνας» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

παράλληλα χωρίς να υφίστανται την καταπίεση και τον έλεγχο από κάποιο εργοδότη. Σε μια συζήτηση ένας Έλληνας τσιγγάνος συγκρίνει την εργασία μιας Ελληνίδας τσιγγάνας, που εργάζεται σε μια δημόσια υπηρεσία με μια Ελληνίδα τσιγγάνα, που δουλεύει σε μια λαϊκή. Και οι δυο κέρδιζαν 5000 δραχμ., αλλά η μεν πρώτη εργάζεται οχτώ ώρες υπό την επίβλεψη και τις διαταγές εργοδότη, ενώ η δεύτερη γυναίκα κερδίζει τα ίδια χρήματα μέσα σε δυο ώρες έχοντας η ίδια απόλυτο έλεγχο των εργασιακών της επιλογών<sup>3</sup>. Οι Έλληνες τσιγγάνοι εκφράζουν μια αποδοκιμασία για την μισθωτή εργασία (Stewart, 1997, σσ.107-9). Στην πραγματικότητα η μισθωτή εργασία συνοδεύεται από μια ντροπή εξαιτίας των περιορισμών και των απαγορεύσεων που επιβάλλει (Κοππάση –Οικονομέα, 2002, σελ.297). Η εργασία για τους Έλληνες τσιγγάνους δεν είναι προσωποπαγής, δεν δεσμεύεται χρονικά, και δεν είναι μέρος μιας εργασιακής ιεραρχίας (Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.136).

Το ζητούμενο συνεπώς για τους Έλληνες τσιγγάνους είναι η ευκολία, με την οποία κερδίζουν τα χρήματα, χωρίς να υπόκεινται στην εξουσία κανενός. Και με βάση αυτό το στοιχείο διατυπώνουν την αντίρρηση τους σε σχέση με τις εργασιακές επιλογές των Αλβανών τσιγγάνων. Οι Αλβανοί τσιγγάνοι αποδεικνύεται, ότι εύκολα κάνουν το οτιδήποτε, δηλαδή να εργάζονται σε οποιοδήποτε εργασιακό χώρο, χωρίς να φιλτράρουν τις ενέργειές τους, χωρίς να έχουν κριτήρια, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τους τις συνθήκες εργασίας. Αυτό εν μέρει το επιβεβαιώνει και ο Μόντι. *«Έχουμε ένα κακό εμείς οι Αλβανοί. Όταν ήρθαμε στην Ελλάδα, δεν ξέραμε από δουλειά πάνω. Τίποτα δεν ξέραμε. Όταν μας ρωτήσατε εσείς, ξέρετε την δουλειά, ξέραμε, είμαστε μάστοροι (απαντήσαμε), το οποίο δεν ξέραμε τίποτα και μπήκαμε στην δουλειά. Αυτό ήταν σε όλους τους Αλβανούς... Και αεροπλάνο να μας είχες πει, ξέρεις να οδηγάς, ναι, ξέραμε θα λέγαμε!»*<sup>4</sup>

Ας εξετάσουμε όμως σε ποιους εργασιακούς χώρους απασχολούνται οι συγκεκριμένοι Αλβανοί τσιγγάνοι. Καταρχήν οι περισσότεροι άνδρες Αλβανοί τσιγγάνοι παρουσιάζονται το πρώτο διάστημα της διαμονής τους στο Αλιβέρι να εργάζονται εντός του συνοικισμού στην υπηρεσία των Ελλήνων τσιγγάνων. Οι Έλληνες τσιγγάνοι τους αναθέτουν την αποστολή να ανοικοδομήσουν μέσα στον χώρο του συνοικισμού κατοικίες, μικρούς ναούς, καθώς και κάθε είδους άλλα μαστορέματα. Η ανάγκη τους να αποφύγουν την οικονομική ανέχεια, να

<sup>3</sup> Αυτό δεν υφίσταται απόλυτα, με την έννοια ότι η εργασία των γυναικών εντάσσεται στα πλαίσια του οικογενειακού εργασιακού περιβάλλοντος, ως εκ τούτου τίθεται στον έλεγχο της οικογένειας.

<sup>4</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.

απαλλαχτούν από την οικονομική ένδεια, που σημάδεψε το παρελθόν τους και σκιάζει το μέλλον τους, τους οδηγεί να αποδεχτούν χωρίς ιδιαίτερους ενδοιασμούς, ακόμα και χωρίς τα κατάλληλα προσόντα, οποιαδήποτε ευκαιρία για εργασιακή απασχόληση. Άλλωστε αυτό απαιτεί και το μεταφορντικό μοντέλο παραγωγής. Η απαίτηση από τις εθνικές οικονομίες για περαιτέρω ευελιξία στις εργασιακές πρακτικές οδηγούν στην εδραίωση μιας νέας κατηγορίας εργαζομένων ανειδίκευτων, που δεν κατέχουν μια συγκεκριμένη τέχνη ή γνώση, αλλά χαρακτηρίζονται από προσωρινότητα, κινητικότητα και εναλλαγή( Lazaridis- Psimmenos, 2000, σελ.174).

Μου εκμυστηρεύονται ωστόσο, αν και δεν θέλουν να εστιάσουν την προσοχή τους σε αυτό, πως υπήρξαν κάποια προβλήματα στην συνεργασία τους με τους Έλληνες τσιγγάνους, που σχετίζονται με το ζήτημα της αποπληρωμής των υπηρεσιών τους, της εργασίας τους. Πέρα από αυτά τα προβλήματα ο κ. Πέτρος αναφέρει πως κάποια στιγμή αντιμετώπισε νομικά προβλήματα, μιας και ο εργοδότης του δεν είχε άδεια κατοικίας για το σπίτι, που του είχε αναθέσει να χτίσει, με αποτέλεσμα να πληρώσει κι αυτός πρόστιμο.

Οι περισσότεροι άνδρες Αλβανοί τσιγγάνοι εργάζονται πλέον για την κοινωνία των μπαλαμών. Αναλαμβάνουν μεγάλες δουλειές, όπως ο κ. Πέτρος την ανοικοδόμηση δέκα σπιτιών στο Τρίκερι, που επιφέρουν μεγάλες χρηματικές απολαβές. Ο κ. Πέτρος υποστηρίζει πως ήταν ο καλύτερος μάστορας Αλβανίας και ακόμα κι όταν πρωτοήρθε στην Ελλάδα, ήρθε συστημένος σε κάποιον για να δουλέψει. Σήμερα έχει το δικό του επιτελείο, συνεργείο, στο οποίο πρωτοστατεί ο γιος του, Σάμι. Και ο κ. Χρήστος με υπερηφάνεια μου διαφημίζει την δουλειά των 3.000.000 δρχμ που έχει αναλάβει. Τα λεφτά, η δουλειά είναι οι δυο βασικές λέξεις που επαναλαμβάνει συνεχώς στην συνέντευξη του ο κ. Χρήστος. Μόνο αυτά τον ενδιαφέρουν, αυτά νοσηματοδοτούν την καθημερινότητά του. Και δεν είναι τυχαίο. Αυτό που κυρίως ανησυχεί τους Αλβανούς τσιγγάνους, είναι εάν υπάρχουν εργασιακές ευκαιρίες κατά πρώτον, και κατά δεύτερον η προσφορά σταθερότητας, μονιμότητας μέσω της εργασίας. Άλλωστε ας μην ξεχνάμε, ότι σύμφωνα με τα πρόσφατα μεταναστευτικά μέτρα προαπαιτείται η άδεια εργασίας, προκειμένου να εγκριθεί και να χορηγηθεί η άδεια παραμονής. Άρα η εργασία στην ουσία είναι το διαβατήριο τους για ένα καλύτερο μάλλον, πιο ευόιο, και η άμυνα τους απέναντι σε έναν ανεπιθύμητο διωγμό, σε μια βίαια επιστροφή στην χώρα καταγωγής τους.

Οι Αλβανοί τσιγγάνοι λοιπόν προτιμούν να συνεργάζονται με τους μπαλαμούς, μιας κι αυτό διευρύνει τα επαγγελματικά τους δίκτυα και μέσω αυτού

κατοχυρώνονται ως καλοί μάστορες σε μια κατά τ' άλλα εχθρική προς το πρόσωπό τους κοινωνία. Έτσι μπορεί οι Έλληνες τσιγγάνοι να τους βοηθούν στην αρχή της παράνομης διαμονής τους, όμως πλέον σε συνθήκες μονιμότητας οι Έλληνες μπαλαμοί αποδεικνύονται οι πιο κατάλληλοι εργοδότες. Εξάλλου αποδεχόμενοι οι Έλληνες μπαλαμοί την παροχή υπηρεσιών τους κατά κάποιο τρόπο αποδέχονται τους ίδιους, και κατά αυτόν τον τρόπο οι Αλβανοί τσιγγάνοι εδραιώνονται επαγγελματικά, οικονομικά, κοινωνικά στην χώρα υποδοχής(Lazaridis, 2000, σελ.62).

Άνδρες Αλβανοί τσιγγάνοι που εργάζονται αυτήν την στιγμή στα πλαίσια του συννοικισμού είναι είτε μικρότερης ηλικίας, είτε γενικά άνθρωποι που δεν έχουν ακόμα ανοιχτεί στην κοινωνία των Ελλήνων μπαλαμών και δεν έχουν εδραιώσει σχέσεις. Ο Γιώργος και ο Αντίλο κέρδιζαν το μεροκάματό τους βοηθώντας στην εκφόρτωση των εμπορευμάτων από τα φορτηγά των Ελλήνων τσιγγάνων. Ουσιαστικά η εργασία τους είναι συμπληρωματική της εργασίας των Ελλήνων τσιγγάνων, άρα εξαρτώμενη κι από αυτήν. Την ίδια εργασία φαίνεται, ότι κάνει και ο Μόντι, μόνο που ο χώρος διαφέρει. Ο Μόντι εργάζεται κατά κάποιο τρόπο στις λαϊκές, αφού αναλαμβάνει να βοηθήσει τους Έλληνες τσιγγάνους στο στήσιμο του πάγκου και στη μεταφορά, φόρτωση και εκφόρτωση των εμπορευμάτων. Φαίνεται, ότι το επαγγελματικό του δίκτυο περιορίζεται στους Έλληνες τσιγγάνους, αφού δεν κατάφερε να διευρύνει τις επαφές του με τους Έλληνες μπαλαμούς. Δεν είναι ικανοποιημένος μ' αυτήν την εργασία, εφόσον ο μισθός του από αυτήν την εργασία του καλύπτει μόνο τις στοιχειώδεις ανάγκες, και έτσι δεν του δίνεται η δυνατότητα να φέρει και την οικογένεια του στο Αλιβέρι. Στην προκείμενη περίπτωση η εργασία αποδεικνύεται απαραίτητη, προκειμένου να δημιουργήσει το πρόσφορο έδαφος για την επανασύνδεση της οικογένειας.

Όσον αφορά τις γυναίκες Αλβανίδες τσιγγάνες η εργασία εμφανίζεται σαν μια εμφανή ανάγκη. Παρ' όλα αυτά δεν εργάζονται όλες. Ωστόσο δηλώνουν την προθυμία τους. Πολλές φορές στις συναντήσεις μας θα μου ζητήσουν είτε οι ίδιες είτε οι σύζυγοι τους να τους βρω μια δουλειά ή τουλάχιστον να το έχω υπόψη μου. Οι σύζυγοι φαίνεται, ότι τους προωθούν στην εργασία, προκειμένου να μπορέσουν να αποφύγουν τον εφιάλτη της φτώχειας. Έτσι η δουλειά των γυναικών αποδεικνύεται συμπληρωματική στο εισόδημα των ανδρών(Lazaridis, 2000, σελ. 67). Η γυναίκα στις μεταναστευτικές κοινωνίες αντιμετωπίζεται ως αξιόλογο εργατικό δυναμικό, γεγονός όμως που δεν συνεπάγεται, ότι η γυναίκα προσλαμβάνεται και λειτουργεί ως ενεργό υποκείμενο, κι όχι ως παθητικό αντικείμενο. Η δομή της αλβανικής



τσιγγάνικης κοινωνίας εξακολουθεί, ακόμα κι όταν η οικογένεια διαβαίνει τα όρια και αλλάζει περιβάλλοντες χώρους, να είναι πατριαρχική, και στα πλαίσια μιας πατριαρχικής οικογένειας ο άνδρας είναι αυτός που προτείνει, προωθεί, υποκινεί, υπαγορεύει και απαγορεύει.

Η Άσα και ο γιος της είναι τα μοναδικά μέλη της οικογένειας που εργάζονται. Ο πατέρας είναι άρρωστος, άρα σωματικά ανίκανος για εργασία. Οι Έλληνες τσιγγάνοι έχουν αντίθετη άποψη, μιας και οι ίδιοι υποστηρίζουν, πως ο σύζυγος της Άσας είναι αλκοολικός, και προτιμάει να μεθάει παρά να εργάζεται. Η Άσα πρόσφερε τις υπηρεσίες της στους Έλληνες τσιγγάνους, προφανώς στους πιο οικονομικά ευκατάστατους. Όταν την ρωτάω τι δουλειά ακριβώς κάνει, μου απαντάει πως πλένει ρούχα στα «τσιγγάνια». Η άγνοια της γλώσσας των μπαλαμών από μέρους της και της τσιγγάνικης γλώσσας από μέρους μου δυσκολεύει την επικοινωνία κι έτσι δεν μας δίνεται η δυνατότητα να εξαντλήσουμε το ζήτημα «εργασία». Μια Ελληνίδα τσιγγάνα που παρευρίσκεται στην συζήτηση προθυμοποιείται να μου εξηγήσει. «*Η Άσα είναι σαν πλυντήριο*». Την έλλειψη τεχνολογικού εξοπλισμού την καλύπτει λοιπόν η Άσα. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Αυτή η έκφραση αποκρύπτει ή αποκαλύπτει ένα αίσθημα κατωτερότητας απέναντι σε μια γυναίκα μετανάστρια, μα όμως τσιγγάνα.

Αν και οι ίδιες οι Ελληνίδες τσιγγάνες έχουν μια εμμονή με το πλύσιμο των ρούχων, με την καθαριότητα των ρούχων και αυτή η ενασχόληση είναι αναπόσπαστο κομμάτι της καθημερινότητας τους, που προσδίδει στην γυναίκα ένα κύρος, μια κοινωνική αναγνωρισιμότητα της νοικοκυροσύνης τους, στην περίπτωση της Άσας παρατηρούμε ότι αυτό το πλαίσιο διαστρεβλώνεται. Στην περίπτωση της Άσας η ενασχόληση με την καθαριότητα των ρούχων των Ελλήνων τσιγγάνων, που συνδέεται με μια χρηματική απολαβή, θεωρείται απαξιωτική, μιας και δεν της αποδίδει κύρος, αλλά μια μηχανική διάσταση. Είναι το πλυντήριο στην διάθεση και στην υπηρεσία των Ελλήνων τσιγγάνων. Της στερούν την ανθρώπινη διάσταση και την προσλαμβάνουν ως ένα αντικείμενο, η κατοχή του οποίου προσδίδει κύρος στους κατόχους του. Η Άσα είναι μια κοινωνική επένδυση για τους εργοδότες της, όπως αντίστοιχα οι Φιλιππινέζες για την κοινωνία κυριαρχίας (Anthias, 2000, σελ. 31), ή όπως η αρωγή ή αλλιώς η ευγενική χορήγηση για τους Έλληνες μπαλαμούς.

Όμως το κοινωνικό γίνεσθαι δεν είναι μονόδρομος. Ο τρόπος με τον οποίον προσλαμβάνουν οι Έλληνες τους μετανάστες προκαλεί αντιδράσεις, οι οποίες εκφράζονται με διαφορετικούς τρόπους. Στην ουσία ο λόγος της κυρίαρχης ομάδας



δημιουργεί την ανάγκη στους μετανάστες να υιοθετήσουν διάφορες πρακτικές και να αναπτύξουν συμπεριφορές, ώστε να διαχειριστούν το στίγμα τους. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι μια πληροφορήτρια μου, όταν ενδιαφέρθηκε να βρει δουλειά, μου είπε, πως θα ήταν καλύτερο να πει, ότι είναι Βουλγάρα ή Ρουμάνια, παρά Αλβανίδα. Η υιοθέτηση μιας άλλης εθνικής ταυτότητας και η συγκάλυψη της δικής της εθνικής ταυτότητας, που αποτελεί το στίγμα της, παρουσιάζεται ως η λύση στο πρόβλημά της. Επιπλέον αυτό δηλώνει, ότι οι Αλβανοί σε σχέση με τις υπόλοιπες εθνικότητες μεταναστών τοποθετούνται στην κατώτερη κοινωνική βαθμίδα κι αυτό αντανακλάται κυρίως στο ζήτημα της εργασίας. Ο λόγος δηλαδή της κυρίαρχης ομάδας δεν καθορίζει μόνο τις σχέσεις μεταναστών και ιθαγενών, απεναντίας αναπαράγεται μέσα στα πλαίσια των εσωτερικών σχέσεων των μεταναστευτικών εθνικοτήτων(Lazarididis, 2000, σελ.5). Αυτό καταδεικνύει πως οι σχέσεις εξουσίας δεν αναπτύσσονται μόνο ανάμεσα στους άνδρες και στις γυναίκες, ή στους μετανάστες και στους ιθαγενείς, αλλά μεταξύ των γυναικών, και των μεταναστών(Anthias, 2000, σελ. 27). Εν τέλει μεταξύ των μειονοτικών ομάδων, όπως παρατηρούμε στην περίπτωση των Ελλήνων και των Αλβανών τσιγγάνων.

Σχέσεις εξουσίας φανερώνει και το επόμενο περιστατικό, το οποίο όμως επιστά την προσοχή μας στον τρόπο με τον οποίο αντιστρέφονται. Η Ντορίνα ακόμα κι όταν ήταν άνεργη για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα και χρειαζόταν να εργαστεί κάπου, προκειμένου να εξασφαλίσει την πολυπόθητη άδεια εργασίας, απέρριπτε κάθε ενδεχόμενο να εργαστεί στο καφενείο του συνοικισμού, στο οποίο της πρότειναν οι Έλληνες τσιγγάνοι να δουλέψει. Επέμενε πεισματικά να αρνιέται μια τέτοια εργασιακή ευκαιρία. Μου δημιουργείται η αίσθηση, πως η Ντορίνα δεν επιδιώκει να αναπτύξει όχι μόνο εργασιακές, αλλά ούτε και κοινωνικές σχέσεις με τους τσιγγάνους. Το ενδεχόμενο μιας δουλειάς στην υπηρεσία των Ελλήνων τσιγγάνων θα ανατρέψει τις ισορροπίες της. Αυτό το αίσθημα ανωτερότητας που νιώθει συγκρίνοντας τον εαυτό της με τους Έλληνες τσιγγάνους, γρήγορα θα μετατρέψει σε αίσθημα κατωτερότητας, μιας και θα τεθεί στην υπηρεσία τους. Η Ντορίνα φαίνεται να προτιμά την ανεργία, παρά να εργαστεί εντός του συνοικισμού.

Κι εδώ δεν πρόκειται για το θέμα της απαξιοτικής εργασίας. Άλλωστε η Ντορίνα έχει μεγάλη προϋπηρεσία στον τομέα παροχής υπηρεσιών. Πριν τέσσερα χρόνια είχε αναλάβει την φροντίδα μιας ηλικιωμένης κυρίας, Ελληνίδας μπαλαμής, που έμενε στην Νέα Ιωνία. Εργάστηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα εκεί. Ακόμα κι όταν πέθανε η ηλικιωμένη κυρία, εξακολουθούσε να δουλεύει για την κόρη της

απασχολούμενη αυτή τη φορά αποκλειστικά με τις δουλειές του σπιτιού. Κάποια στιγμή, όταν πλέον δεν συνέφερε οικονομικά η Ρουντίνα, της ζήτησαν να φύγει. Η Ντορίνα είχε οικειοποιηθεί πλήρως τον εργασιακό χώρο, δηλαδή το σπίτι της συγκεκριμένης εργοδότης. Οι σχέσεις που είχαν αναπτύξει μεταξύ τους είχαν ξεφύγει από το πλαίσιο το εργασιακό. Πολλές φορές αυτήν την είχε αντικαταστήσει μια σχέση μητέρας – κόρης και πολλές φορές ένιωθα να παρακολουθώ μια Ντορίνα να ελίσσεται και να προσαρμόζεται ανάλογα με τις ανάγκες. Δεν θα ξεχάσω μια συζήτηση, όπου η κυρία Ντίνα κατέκρινε τον τρόπο ζωής των Ελλήνων τσιγγάνων και η Ντορίνα συμφωνούσε απόλυτα μαζί της.

Το πιο σημαντικό στην εργασία δεν ήταν η εργασιακή δραστηριότητα, ούτε ο μισθός της, αλλά το γεγονός ότι της έδινε την ευκαιρία να ξεφύγει από τα όρια του συνοικισμού, να αντισταθεί σε μια ενδεχόμενη αφομοίωση της από τους Έλληνες τσιγγάνους, να εντείνει, να κάνει αισθητό τον τρόπο που διαφέρει από τα «τσιγγάνια», να τονίσει τα σημεία αυτά που την καθιστούν ανώτερη σε σχέση με αυτούς, δηλαδή την συνδιαλλαγή της με τους μπαλαμούς. Από αυτήν την αλληλόδραση αντλεί κύρος, κοινωνικό στάτους απέναντι στους Έλληνες τσιγγάνους.

Έχω την αίσθηση, πως η Ντορίνα προσπαθεί να εγκαθιδρύσει μια ισορροπία ανάμεσα στην σφαίρα του ιδιωτικού και του δημόσιου. Επιθυμεί να κατακτήσει κάποια μορφή ανεξαρτησίας και ελευθερίας μέσα από μια εργασία εκτός των ορίων του συνοικισμού, που όμως εντάσσεται στα οικογενειακό περιβάλλον και γι' αυτό το λόγο της προσδίδει μια υποτελή θέση στην αγορά εργασίας, ενώ παράλληλα η επιλογή της εργασίας της φιλτράρεται και εγκρίνεται ή απορρίπτεται συγχρόνως μέσα από τα κανάλια της δικής της οικογένειας (Lazaridis, 2000, σελ. 58).

Στην Ελλάδα η οικιακή εργασία είναι από τους μεγαλύτερους πρόσφορους χώρους απασχόλησης για τις γυναίκες μετανάστριες. Η αλλαγή των οικογενειακών δομών, η αλλαγή του τρόπου ζωής για τις γυναίκες, η χειραφέτηση τους, (Lazaridis, σελ. 50) καθώς και η απουσία του κράτους πρόνοιας σχετικά με την μέριμνα των ηλικιωμένων ατόμων και των παιδιών καθιστά επιτακτική την ανάγκη για τέτοιου είδους υπηρεσίες και αυξάνει αντίστοιχα την ζήτηση. Αυτό ενισχύει την άποψη ότι η ανέλιξη των ιθαγενών γυναικών οφείλεται και βασίζεται στην «εκμετάλλευση» των γυναικών από φτωχότερες χώρες (Anthias, 2000, σς.26- 7). Έτσι οι γυναίκες μετανάστες δεν προσλαμβάνονται ως ανταγωνιστές στην αγορά εργασίας, μιας και οι Ελληνίδες γυναίκες έχουν εγκαταλείψει αυτόν τον τομέα εργασίας, που αποδίδει κοινωνικό στίγμα. Αυτό αποδεικνύεται και στην έρευνα του Phizacklea την δεκαετία

1980, όπου υποστήριξε ότι στα πλαίσια της εργασιακής διαθεσιμότητας οι μετανάστριες που κατάγονταν από χώρες του τρίτου κόσμου κατείχαν μια υποδιέστρη θέση μέσα στην αγγλική ή γαλλική αγορά εργασίας καθώς επικεντρώνονται στους χειρονακτικούς τομείς της γυναικείας εργασίας(Lazaridis, 2000, σελ.54). Εξάλλου δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως η εργασία της οικιακής βοηθούς συνδέεται άμεσα με το στερεότυπο της υπηρέτριας, που τίθεται στην υπηρεσία και στην υποτέλεια της κυρίας, και που χαρακτηρίζεται από έλλειψη πνευματικού, πολιτισμικού επιπέδου, ηθικότητας και προσωπικότητας, και που ταυτίζεται με το βρώμικο προσφέροντας και αποδίδοντας τον χαρακτηρισμό του καθαρού στην εφιστάμενη της(Anderson Br., 2000, σς.18-9).

Σε αντίθεση με την Ντορίνα, που προσπαθεί να διαφοροποιήσει την κοινωνική της θέση από αυτή των Ελλήνων τσιγγάνων και που αντιστέκεται σε μια ενδεχόμενη ενσωμάτωση της στην κοινωνία του τσιγγάνικου συνοικισμού, υιοθετώντας τις πρακτικές και τις λογικές της, ο Βασίλης καταβάλλει προσπάθειες να ενταχθεί στην κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων. Γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε, αν και στην αρχή της παραμονής του στην Ελλάδα εργάστηκε ως σερβιτόρος σε εστιατόρια και έκανε διάφορες δουλειές, από την στιγμή που παντρεύτηκε μια Ελληνίδα τσιγγάνα ασχολείται αποκλειστικά με το γυρολογικό εμπόριο. Η πραγματικότητα είναι ότι για τον Αποστόλη κρίνεται αναγκαία η ενσωμάτωσή του στην κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων, από τη στιγμή που έχει ήδη υπερβεί το όριο παραβιάζοντας τον κανόνα και κάνοντας ένα γάμο απαγορευμένο με μια Ελληνίδα τσιγγάνα. Από τη στιγμή που καταπατά το όριο συνάπτοντας όχι μόνο κοινωνικές αλλά και συγγενικές σχέσεις με μια Ελληνίδα τσιγγάνα, προκειμένου να τον αποδεχτεί η τσιγγάνικη κοινωνία, πρέπει να συμβιβαστεί και να υιοθετήσει τον τρόπο ζωής, την κουλτούρα των Ελλήνων τσιγγάνων, άρα και την εργασία,, εξαλείφοντας κατά κάποιο τρόπο την δικιά του ταυτότητα. Η Jacqueline Knorr, η οποία μελέτησε τις μυστικές κοινότητες γυναικών στη Sierra Leone παρατήρησε, πως απαραίτητη προϋπόθεση για μια γυναίκα μετανάστρια να αναπτύξει εμπορική δραστηριότητα με τις επαρχιακές πόλεις είναι η μύηση σε μια από τις μυστικές κοινότητες και όχι η εθνική της καταγωγή(Knorr, 2000, σελ.86). Στην περίπτωση του Βασίλη όμως παρατηρούμε ότι η εργασία, το εμπόριο είναι αυτό που θα τον καταστήσει μέλος της κοινωνίας των Ελλήνων τσιγγάνων.

Ο ίδιος θεωρεί το γυρολογικό εμπόριο μια εργασία υποτιμητική, επειδή ακριβώς συνδέεται μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Οι συνεχόμενες περιπλανήσεις,

η κινητικότητα, η απουσία μιας σταθερής κατοικίας, η έλλειψη στέγασης γενικότερα είναι παράγοντες που υποβιβάζουν την ποιότητα ζωής και διαβίωσης. Ο ίδιος ενδεικτικά αναφέρει: *«Για να δουλέψει κανείς σε αυτά, είναι νόμιμη δουλεία, δουλεύεις κάθε μέρα, έχεις το μεροκάματό σου, το παίρνεις, ενώ στη γύρα, σήμερα θα πάρεις, αύριο δε θα πάρεις, αλλά είναι ο τρόπος ζωής που κάνουν οι τσιγγάνοι και πρέπει να συνηθίσω κι εγώ.<sup>5</sup>»*

Ελπίζει κι εύχεται κάποια στιγμή να συνηθίσει, δηλαδή να συμβιβαστεί με τον τρόπο ζωής που συνάγει το γυρολογικό εμπόριο. Επιπλέον το γεγονός ότι δεν παρέχει καμία είδους ασφάλεια, είναι κάτι που ανησυχεί και αποτρέπει τους Αλβανούς τσιγγάνους να ασχοληθούν με αυτό. Το ημερομίσθιο δεν είναι σίγουρο, κι αν συνυπολογίσει κανείς και τα έξοδα, ίσως να είναι απλώς πενιχρό. Επίσης οι νομικές κυρώσεις, τις οποίες υφίσταται κανείς, αν δεν έχει άδεια κυκλοφορίας ή δίπλωμα οδήγησης, αλλά και άδεια μικροπωλητή. Αυτά κοστίζουν και επίσης εμπλέκουν δημόσιες υπηρεσίες, με τις οποίες δεν είναι εξοικειωμένες οι μετανάστες. Άλλωστε αν σκεφτεί κανείς το γεγονός ότι οι περισσότεροι μετανάστες ζουν σ' ένα καθεστώς παρανομίας και αποζητούν μια εργασία, που να τους καλύπτει παρά να τους εκθέτει σε κινδύνους, καθώς κι αν συνυπολογίσει κανείς τον γραφειοκρατικό αγώνα τον οποίον κάνουν προκειμένου να ξεφύγουν από αυτό το καθεστώς παρανομίας, νομίζω είναι εύλογο να αποφύγουν μια τέτοιου είδους εργασιακή απασχόληση, που ενέχει τόσα ρίσκα.

Όμως οι περισσότεροι Αλβανοί τσιγγάνοι δεν επιλέγουν ως εργασιακή τους απασχόληση το γυρολογικό εμπόριο, ακριβώς επειδή συνδέεται με τον τρόπο ζωής του «κάτω». Συνεπώς για τους Αλβανούς τσιγγάνους η γύρα θεωρείται μια απαξιωτική εργασία. Άλλωστε η γύρα αποτελεί συνδηλωτικό της ταυτότητας του τσιγγάνου, την οποία οι ίδιοι προσπαθούν να αποβάλλουν.

Διαπιστώνουμε λοιπόν, ότι οι εργασιακές δραστηριότητες ιεραρχούνται και μέσω αυτής της ιεράρχησης τοποθετούνται ανάλογα τα κοινωνικά υποκείμενα σε κατώτερα και ανώτερα κοινωνικά στρώματα. Όμως ο στιγματισμός, ο αποκλεισμός δεν εγκλωβίζεται σε διπολικά σχήματα, όπως αυτό της ανώτερης και της κατώτερης εργατικής τάξης. Μέσα στα πλαίσια της κατώτερης εργατικής τάξης η διάκριση, ο διαχωρισμός, η εσωτερική διαφοροποίηση, που κινείται στους άξονες κατωτερότητας και ανωτερότητας, είναι υπαρκτή. Ουσιαστικά κάθε εθνοτική ή μειονοτική ομάδα

---

<sup>5</sup> Από τη «Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001.



αποζητά έναν αποδιοπομπαίο τράγο, που θα συγκεντρώσει τις βολές των ίδιων και θα αποδειχτεί το εφελτήριο τους για κοινωνική εξύψωση. Στην συγκεκριμένη περίπτωση αποδεικνύεται πως οι Έλληνες τσιγγάνοι πολλές φορές ενστερνίζονται τον λόγο της κυρίαρχης ομάδας για τους μετανάστες, προκειμένου να προσδιορίσουν τους Αλβανούς τσιγγάνους ορίζοντας ταυτόχρονα τον εαυτό τους. Ενώ οι Αλβανοί τσιγγάνοι αναπτύσσουν κάποιες στρατηγικές, προκειμένου να απαλλαχτούν από το στίγμα τους και να αντιστρέψουν τις ιεραρχίες εντός του συνοικισμού.

Ως εκ τούτου συνειδητοποιούμε πως κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες το άτομο διαπραγματεύεται την οριοθέτηση του σε κοινωνικούς χώρους μέσω των εργασιακών του επιλογών. Το κοινωνικό υποκείμενο καθορίζει την δική του ταυτότητα μέσω της αλληλόδρασης με διαφορετικές κοινωνικές ομάδες αναπαράγοντας λόγους και αντίλογους, προκειμένου να χαράξουν τα όρια του εαυτού και του άλλου.

### *Γ. Θρησκείες- λατρείες και μαγεία.*

Σε αυτό το κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε το θρησκευτικό συναίσθημα των Ελλήνων τσιγγάνων και στην συνέχεια των Αλβανών τσιγγάνων από την οπτική των ορίων. Κατά πόσο δηλαδή η υιοθέτηση και η εμφανής εκδήλωση ενός θρησκευτικού πιστεύω αποτελεί τρόπο ένταξης, κατοχυρώνεται ως μέσο διαφοροποίησης, αλλά εκλαμβάνεται και ως μέσω άμυνας ή και αντίστασης. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να διευκρινίσουμε, πως η περιορισμένη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας και η δυσκολία του θέματος δεν επιτρέπει παρά μόνο κάποιες πρώτες επισημάνσεις και την διατύπωση ερωτημάτων παρά ερμηνευτικών προτάσεων. Στην πραγματικότητα είναι μια πρώτη απόπειρα ανάγνωσης του θρησκευτικού συναίσθηματος των Ελλήνων και των Αλβανών τσιγγάνων.

Από τις πρώτες κιόλας φορές που περιπλανήθηκα με την σειρά μου στον συνοικισμό αυτό που μου προξένησε ιδιαίτερα την προσοχή ήταν τα προσκυνητάρια. Προσκυνητάρια διάσπαρτα στον χώρο του συνοικισμού, άλλα μικρού μεγέθους, φτιαγμένα από λαμαρίνα, κι άλλα σωστές μινιατούρες εκκλησιαστικού ναού κατέχουν μια περίοπτη θέση στο πλαίσιο του συνοικισμού. Συνήθως κοσμούν τις αυλές ή τις εισόδους των σπιτιών των Ελλήνων τσιγγάνων<sup>1</sup>. Στο εσωτερικό τους τοποθετούνται εικόνες αγίων και μερικές φορές ένα καντήλι. Η απορία είναι εύλογη. Τι ρόλο αναλαμβάνουν μέσα στην κοινωνία των τσιγγάνων αυτά τα προσκυνητάρια και τι ακριβώς σηματοδοτούν;

Στην κοινωνία των Ελλήνων μπαλαμών τα προσκυνητάρια επιστρατεύονται ως φύλακες μνήμης. Τα συναντάει κανείς σε επικίνδυνες στροφές δρόμων, στις γνωστές καρμανιόλες, ή γενικότερα κατά μήκος των εθνικών οδών, σε σημεία γενικότερα, όπου οι άνθρωποι έχουν χάσει την ζωή τους με τον πιο παράδοξο και βίαιο τρόπο, σε σταυροδρόμια θανάτου, λες και προσπαθούν να επισημάνουν στους υπόλοιπους συνοδοιπόρους της ζωής τον κίνδυνο, την απειλή, εν τέλει την παρουσία του θανάτου και την απουσία της ζωής. Λες κι επιζητούν ένα βλέμμα από όλους τους περιπλανώμενους ως φόρο τιμής και μια σταυροπροσκύνηση, μια ασυνείδητη προσευχή για την ψυχή που έφυγε συνδέοντας τον θάνατο τον βιολογικό με την κοσμοθεωρία της χριστιανικής θρησκείας.

---

<sup>1</sup> Βλ. φωτογραφία σελ.120.

Στην κοινωνία των τσιγγάνων όμως τα προσκυνητάρια συνδέονται με τον θάνατο; Παρουσιάζονται ως θεματοφύλακες μνήμης της παρουσίας και της απουσίας ή λειτουργούν ως σήματα κι ως εκ τούτου ως σύμβολα της χριστιανικής θρησκείας; Μου δημιουργείται η εντύπωση, πως τα προσκυνητάρια ξεπροβάλλουν στον συννοικισμό των τσιγγάνων, προκειμένου να υπενθυμίσουν και να επιδείξουν στους περαστικούς το θρησκευτικό συναίσθημα, την χριστιανική ευλάβεια ή να ξορκίσουν οποιοδήποτε κακό. Στην ουσία ανασκευάζουν την μνήμη, εφόσον αποκρύπτουν με αυτόν τον τρόπο και διαγράφουν από την μνήμη μια ενδεχόμενη προηγούμενη μουσουλμανική ταυτότητα των τσιγγάνων και επιβάλλουν ένα συγκεκριμένο τρόπο ανάγνωσης της θρησκευτικής τους ταυτότητας. Έτσι τα προσκυνητάρια υπάρχουν για να θυμίζουν στους άλλους μια θρησκευτική ταυτότητα, που θεωρείται αμφισβητήσιμη και αμφιλεγόμενη από την ομάδα κυριαρχίας. Και η οποία στην ουσία θεμελιώνεται και στοιχειοθετείται και αναγνωρίζεται στους Έλληνες τσιγγάνους μέσα από αυτά τα ιδιόμορφα αρχιτεκτονήματα

Θυμάμαι, ότι σε μια συζήτηση που είχα με μια Ελληνίδα τσιγγάνα σχετικά με την θρησκεία, μου είχε εκθέσει το παράπονό τους: *«Γιατί όλοι νομίζουν πως δεν είμαστε χριστιανοί ορθόδοξοι;»*. Η αλήθεια είναι πως δεν μπόρεσα να το εξηγήσω κι εγώ η ίδια. Οι Έλληνες τσιγγάνοι έχουν μια πολύ ιδιότυπη σχέση με την θρησκεία. Είναι διατεθειμένοι και πρόθυμοι να διανύσουν μεγάλες αποστάσεις, προκειμένου να επισκεφθούν κάποιο μοναστήρι και να κάνουν ένα προσκύνημα, όμως την ίδια στιγμή δεν γνωρίζουν το εορτολόγιο της εκκλησίας, τις τελετές της χριστιανοσύνης, τα σημαντικότερα θρησκευτικά γεγονότα. Κάνουν προσκυνητάρια, μα δεν πηγαίνουν τακτικά στην εκκλησία (Λιεζουά, 1999, σελ. 90). Ενώ το τελετουργικό, που επιβάλλει και υιοθετεί η χριστιανική θρησκεία δεν ελκύει την προσοχή τους, μιας και δεν ανταποκρίνεται, δεν σχετίζεται με τον τρόπο που οι ίδιοι αντιλαμβάνονται την θρησκεία (Τρουμπέτα, 2001, σς.189-190).

Η χριστιανική θρησκεία για τους Έλληνες τσιγγάνους δεν ανταποκρίνεται στην πρόσληψη ενός συγκεκριμένου δόγματος, ούτε συνεπάγεται έναν αντίστοιχο τρόπο ζωής, αυτόν του «ενάρετου χριστιανού», έτσι όπως νοηματοδοτείται από την επίσημη εκκλησία. Αντίθετα η σύσφιξη των σχέσεων τους με την εκκλησία και η ανάπτυξη ενός έντονου θρησκευτικού συναισθήματος συνδέεται άμεσα με την διαδικασία αποστιγματισμού τους.

Οι τσιγγάνοι στα πλαίσια της χριστιανικής ιστορίας, έτσι όπως αναπαράγεται από τους μπαλαμούς, αλλά και από τους ίδιους τους τσιγγάνους, ενσαρκώνουν πάντα

τον ρόλο του προδότη, του εχθρού της επίσημης θρησκείας του ελληνικού κράτους, του ανταγωνιστή του ίδιου του Θεανθρώπου, ή τουλάχιστον του άθεου. Ενδεικτικά αναφέρουμε την ιστορία, που σύμφωνα με την χριστιανική παράδοση οι τσιγγάνοι έφτιαξαν τα καρφιά προκειμένου να σταυρώσουν τον Χριστό και γι' αυτό το λόγο τους καταράστηκε να περιπλανιούνται μια ζωή<sup>2</sup>(Lemon, 2000, σελ.189). Διαπιστώνουμε, πως εκτός από το γεγονός, ότι μέσω αυτών των ιστοριών στιγματίζονται οι τσιγγάνοι ως παρεκκλίνοντες από την κυρίαρχη κοινωνία, εφόσον οι ίδιοι συμβάλουν στην απάνθρωπη πράξη της Σταύρωσης του Χριστού καθιστώντας τον εαυτό τους εχθρούς του χριστιανισμού, αυτές οι ιστορίες εμπρικλείουν μια εξήγηση, μια ερμηνεία θεολογικής βάσης για την «μοίρα» των τσιγγάνων, για τον τρόπο ζωής των τσιγγάνων. Αυτή η «μοίρα» λοιπόν των τσιγγάνων είναι απόρροια μιας κατάρας δια στόματος Θεού. Αυτό το σχήμα αποκαλύπτει πολλά και μας βοηθάει να κατανοήσουμε αρκετά για την σχέση μπαλαμών και τσιγγάνων. Οι μπαλαμοί παρουσιάζουν τους Έλληνες τσιγγάνους εχθρούς του χριστιανισμού, ένοχους για την Σταύρωσή του, καταραμένους και γι' αυτό περιπλανώμενους, δηλαδή τσιγγάνους, Άρα ο τρόπος διαβίωσης των τσιγγάνων στα μάτια των Ελλήνων μπαλαμών είναι η τιμωρία των τσιγγάνων, συνεπώς κάτι οδυνηρό, υποτιμητικό, υποβιβαστικό, απαξιωτικό. Το γεγονός ότι είναι θεόσταλη η τιμωρία, είναι ένας παράγοντας, ένα στοιχείο που ωθεί περισσότερο την ελληνική χριστιανική κοινωνία να αποφεύγει την τσιγγάνικη, να αρνείται να συνάπτει σχέσεις μαζί της, εφόσον οι τσιγγάνοι επιφορτίζονται εκ των προτέρων με μια μιαιρότητα. Στην πραγματικότητα συνειδητοποιούμε, πως οι λαϊκές παραδόσεις, που στηρίζονται στην θρησκεία, νομιμοποιούν τον αποκλεισμό.

Όμως και οι ίδιοι οι Έλληνες τσιγγάνοι αναπαράγουν ιστορίες τέτοιου είδους, προκειμένου να εξηγήσουν, να δώσουν μια απάντηση σε ερωτήματα, όπως γιατί δεν έχουν γράμματα ή έχουν δανειστεί συγκεκριμένους αριθμούς από την δικιά μας γλώσσα. Σ' αυτές τις ιστορίες πάντα υπάρχει αναφορά στον Θεό και συνήθως η ευθύνη, είτε για την απώλεια του αλφαβήτου ή για την παρεκκλίνουσα συμπεριφορά τους, γενικότερα βαραίνει κυρίως τους ίδιους, είτε επειδή έδειξαν μια ανταγωνιστική διάθεση απέναντι στον Θεό, οπότε η τιμωρία είναι η πτώση, η κατάπτωση, είτε

---

<sup>2</sup> Ενδεικτικά αναφέρουμε απόσπασμα από τα κάλαντα της Μεγάλης Πέμπτης.

«Χαλκιά, χαλκιά φτιάξε καρφιά, φτιάξε τρία πηρόνια. Κι ο γύφτος, ο παράνομος, βαρεί και φτιάχνει πέντε. Βρε γύφτε, βρε παράνομε, τι τα φτιάξεις τα πέντε; Εγώ που σας τα έφτιαξα, εγώ θα σας διδάξω. Βάλτε τα δυο στα πόδια Του, τα δυο στα χέρια Του, το πέμπτο, το φαρμακερό μήξτο μες την καρδιά Του.»



επειδή δεν έδειξαν καθόλου πειθαρχία και υπακοή στον θεό, οπότε τιμωρήθηκαν με την απουσία του γραπτού λόγου.

Όμως κατά την διάρκεια της εξιστόρησης μου δημιουργήθηκε η εντύπωση, ότι οι ίδιοι εκφράζονταν με υπερηφάνεια για το ανυπότακτό του χαρακτήρα τους, για την έλλειψη πειθαρχίας που χαρακτηρίζει τον τρόπο ζωής τους και που έδειξαν και απέναντι στον Θεό. Αν λάβουμε υπόψη και το γεγονός ότι ο αφηγητής των συγκεκριμένων ιστοριών ήταν άνδρας και μάλιστα ο πρόεδρος των Ελλήνων τσιγγάνων, τότε θα μπορούσαμε ίσως να συμπεράνουμε πως οι συγκεκριμένες ιστορίες ή τουλάχιστον πτυχές αυτών των ιστοριών προβάλλουν μια αντίσταση απέναντι στον λόγο των μπαλαμών και φανερώνουν το ιδιότυπο θρησκευτικό συναίσθημα των Ελλήνων τσιγγάνων.

Από την άλλη πλευρά θα πρέπει να τονίσουμε, πως οι Έλληνες τσιγγάνοι εκτός από αυτές τις ιστορίες που μου διηγήθηκαν, δεν μου ανέφεραν ποτέ κάτι σε σχέση με το ζήτημα της θρησκείας. Αντίθετα το θρησκευτικό στοιχείο κυριαρχεί στον λόγο των γυναικών. Οι Ελληνίδες τσιγγάνες μου περιγράφουν τα ταξίδια τους στα διάφορα μοναστήρια, μου διηγούνται τα θαύματα Αγίων, μου εκμυστηρεύονται την ανάγκη τους να πιστέψουν και στην ουσία αυτές είναι που υιοθετούν τα «θρησκευτικά» επιχειρήματα, που χρησιμοποιούν οι μπαλαμοί, προκειμένου να εξηγήσουν την μειονεκτική τους θέση. Γεγονός που δημιουργεί την εύλογη απορία. Η θρησκεία είναι μια καθαρά γυναικεία υπόθεση στην περίπτωση των τσιγγάνων; Δυστυχώς στην προκείμενη εργασία θα παραμείνει ερώτημα;

Ίσως λοιπόν αυτές τις ιστορίες να προσπαθούν να ξορκίσουν, να διαγράψουν από την μνήμη των ανθρώπων μέσα από την διαδικασία ενδυνάμωσης του θρησκευτικού τους πιστεύω και επίδειξης του με τα προσκυνητάρια, προσπαθώντας στην ουσία να καταπολεμήσουν την φήμη του απόκληρου, που τους έχει προσδώσει η ελληνική κοινωνία.

Τα προσκυνητάρια όμως δεν επιστρατεύονται για να δηλώσουν στους μπαλαμούς την χριστιανική ταυτότητα των τσιγγάνων, μιας κι αυτό θα ήταν ακατόρθωτο, αφού οι Έλληνες μπαλαμοί δεν συνηθίζουν να διαβαίνουν τα όρια του συνοικισμού. Άρα η απορία εξακολουθεί να υφίσταται. Αν ο λόγος που τα προσκυνητάρια δεσπόζουν στον χώρο του συνοικισμού είναι για να δηλώσουν την θρησκευτική ταυτότητα των Ελλήνων τσιγγάνων, τότε σε ποιόν απευθύνονται;

Τους τσιγγάνους πολλοί τους έχουν συνδέσει με το ρητό «Ασήμωσε, να σε πω την μοίρα σου, το ριζικό σου»(Okely, 1996, σς..94-7). Από τον 15<sup>ο</sup> αιώνα οι

τσιγγάνοι παρουσιάζονται να περιπλανούνται στον κόσμο ως προσκυνητές κι ως εν δυνάμει προφήτες, δυο επαγγέλματα πολύ προσοδοφόρα και πλέον αποδεκτά από τις εκάστοτε κοινωνικές ομάδες την εποχή της προκατάληψης (Fonseca, 1996, σελ.14). Αυτή η φήμη, αυτό το ιστορικό παρελθόν τους προσδίδει μια μαγική διάσταση ή τους χρεώνει μια σχέση με την μαγεία. Η μαγεία όμως θεωρείται ένα θέμα ταμπού, κι ως τέτοιο δεν αποτελεί θέμα συζητήσεων στην κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων.

Κάποια φορά πηγαίνοντας στον συνοικισμό συνάντησα μια ομάδα τσιγγάνων που μου πρότειναν να μου πουν την μοίρα μου. Αρνήθηκα κι από τότε δεν τις συνάντησα ξανά, όπως και δεν μου μίλησαν ποτέ για το θέμα της μαγείας. Κι όμως εγώ είχα ακούσει πως κάποιοι άνθρωποι φοβόντουσαν την μαγεία, άρα κατά κάποιο τρόπο παραδέχονταν την ύπαρξή της και την ισχύ της. Συνήθως ήταν άνθρωποι που θεωρούσαν πως στο παρελθόν τους είχαν κάνει μάγια και σε αυτό το γεγονός απέδιδαν σοβαρές ασθένειες, ψυχοσωματικές διαταραχές, συναισθηματικές εκρήξεις, ενώ την σωτηρία από όλα αυτά τα αδιέξοδα την θεωρούσαν και την επονόμαζαν θαύμα. Μετά από μια τέτοια εμπειρία αποστρέφονταν οτιδήποτε μαγικό και κατέφευγαν στον χριστιανισμό με υπερβάλλοντα ζήλο. Υιοθετούν σύμβολα του χριστιανισμού, φορούν σταυρό, μικρές εικόνες, κομποσκοίνια, χτίζουν προσκυνητάρια, για να δίνουν έμφαση στην θρησκευτική τους ταυτότητα, να δηλώσουν την βαθιά τους πίστη και για να προστατεύσουν τον εαυτό τους από οποιονδήποτε θελήσει να τους βλάψει ασκώντας μαγεία πάνω τους.

Οι εικόνες που επιλέγουν να τοποθετήσουν μέσα στα προσκυνητάρια καταδεικνύουν ακριβώς αυτό το γεγονός,. Η εικόνα του Αγίου Κυπριανού, ενός φημισμένου μάγου που ασπάστηκε τον χριστιανισμό και κατόπιν αγιοποιήθηκε, όπως και η εικόνα της Αγίας Ειρήνης της Φαρμακολύτριας, που στην αγιογραφία παριστάνεται να κρατάει την «φαρμακία», όπως ενδεικτικά μου ανέφερε μια Ελληνίδα τσιγγάνα, κατάλληλη για να λύνει μάγια, φανερώνουν μια «μαγική» ερμηνεία της θρησκείας. Άγιοι της χριστιανικής θρησκείας επιστρατεύονται για να καταπολεμήσουν υποχθόνιες δυνάμεις, για να αντιπαλέψουν το κακό, μια αόρατη απειλή, που μπορεί να προσλαμβάνει οποιαδήποτε μορφή.<sup>3</sup>

Θυμάμαι ότι ο αναπτήρας μου, που είχε την μορφή μάγισσας, προκάλεσε πολλές αντιδράσεις και κυρίως από μια γυναίκα που της είχαν κάνει μάγια στο

---

<sup>3</sup> Η Παναγία και οι Άγιοι είναι περισσότερο οικεία πρόσωπα για τους Έλληνες τσιγγάνους. Υπάρχει μια αμεσότητα, που εκφράζει την υποκειμενική διάσταση της θεότητας, της ιερότητας, και φανερώνει μια σχέση ανταλλαγής ανάμεσα στους τσιγγάνους και τους Αγίους (Βλάσης, 1998, σελ.17 ).

παρελθόν, που μου ζήτησε έντρομη να το κρύψω. Όταν της ζήτησα να μου εξηγήσει για ποιο λόγο αντέδρασε έτσι, μου απάντησε πως ήταν μια μάγισσα, ήταν κακιά και έκανε κακό σε μικρά παιδιά αλλά και στα νιόπαντρα ζευγάρια. Για την ίδια ο αναπτήρας δεν ήταν πλέον ένας απλός αναπτήρας με μια εκκεντρική φιγούρα, ήταν κάτι παραπάνω. Μετουσιώθηκε σε ένα σύμβολο μαγείας, στην δύναμη του κακού, που απειλούσε όχι μόνο την δικιά της υπόσταση, αλλά και την υπόσταση της κοινωνικής ομάδας, αφού αυτή η δύναμη φαίνεται να εναντιώνεται κυρίως στα ενεργά, νεαρά μέλη της κοινωνίας, που συμβάλουν στην αναπαραγωγή της και στην θεμελίωσή της, και που κινδυνεύουν να ξεφύγουν από τον έλεγχο της κοινωνικής ομάδας και τους κανόνες που αυτή επιβάλλει. Η ευτυχία ενός νιόπαντρου και νεαρού σε ηλικία ζευγαριού, η ευτυχία που φέρει ένα νεογέννητο παιδί και η ομορφιά της ζωής φαίνεται ότι είναι στο στόχαστρο των ανθρώπων που επιτελούν μάγια. Η οικογενειακή ευτυχία προκαλεί την προσοχή και γεννά αισθήματα ανασφάλειας, ανταγωνισμού, μνησικακίας, που οδηγούν στην πράξη της μαγείας. Παρατηρούμε λοιπόν ότι στο στόχαστρο της μαγείας είναι τα νεαρά μέλη της οικογένειας, μια ομάδα δηλαδή που εν δυνάμει απειλεί τις δομές μιας κοινωνίας σε κρίση (Bringa, 1999, σελ. 181).

Όμως στο στόχαστρο της μαγείας δεν βρίσκεται μόνο η οικογένεια, αλλά κι όλα αυτά τα υλικά αντικείμενα που προσδίδουν στάτους, που δηλώνουν κοινωνική και οικονομική άνοδο και που εκτίθενται στην θέα των άλλων. Δηλαδή στο κακό μάτι<sup>4</sup>. Οι Έλληνες τσιγγάνοι πιστεύουν πολλοί στο μάτι, κι ακόμα κι αν δεν το δηλώνουν, είναι φανερό μέσω των πρακτικών που χρησιμοποιούν, προκειμένου να ξεορκίσουν το κακό, κατονομάζοντας το συγχρόνως. Κόκκινες κορδέλες ή ύφασμα<sup>5</sup> που κρέμονται στα μεγαλεπίβολα σπίτια, αλλά και στα αυτοκίνητα, που μόλις έχουν αγοραστεί, ελκύουν το βλέμμα, αποπροσανατολίζοντας το ταυτόχρονα από αυτό, που μας προκαλεί την προσοχή. Παρατηρούμε λοιπόν ότι η μαγεία ενδυναμώνεται, όταν οι παραδοσιακές δομές μιας κοινωνίας απειλούνται από την κοινωνική άνοδο ορισμένων ομάδων και την αύξηση της ανισότητας.

---

<sup>4</sup> Δεν είμαι σίγουρη, εάν το κακό μάτι θα μπορούσε να θεωρηθεί προέκταση της μαγείας. Όμως δεν είναι τυχαίο ότι η μαγεία βασίζεται στην κακογλωσσία και στην δύναμη του βλέμματος. Άλλωστε και η ευχή του Αγίου Κυπριανού κατά της μαγείας καταμαρτυρεί κάτι τέτοιο λέγοντας: «δεσμεύω και καταργώ πάντα τα πονηρά πνεύματα, τα ακάθαρτα και πάντα πονηρόν οφθαλμόν» (Βεικου, σελ.64)

<sup>5</sup> Συνήθως ήταν τμήματα από το ύφασμα, που χρησιμοποιούσαν για να βάψουν τα αυγά το Πάσχα. Εξ' ου και το κόκκινο χρώμα. Άλλο ένα σύμβολο του χριστιανισμού που επιστρατεύεται για να ξεορκίσει το κακό μάτι.

Ματιάζεται αυτός που παρεκκλίνει, αυτός που διαφοροποιείται, αυτός που φέρει κάποιου είδους στίγμα, και που απειλεί την κοινωνική ισορροπία. Μέσα από την διαδικασία του «ξεματιάσματος» το θύμα καλείται να επανενταχθεί στην κοινωνική ομάδα υιοθετώντας τα κανονιστικά πρότυπα, και να επαναφέρει με αυτόν τον τρόπο την αρμονία και την ισορροπία στην κοινωνία. Δεν ανατρέπεται η τάξη των πραγμάτων, αντίθετα αποκαθίσταται. Όπως παρόμοια έχουμε αποκατάσταση της κοινωνικής πραγματικότητας μέσω του ιερού και συγκεκριμένα μέσω των τελετουργιών, όπως την τελετή της κηδείας. Αλλά και στην περίπτωση του καρναβαλιού έχουμε μια καθορισμένη χρονικά κοινωνική αναρχία, η οποία όμως εξυπηρετεί, προκειμένου να υπάρχει αργότερα μια εξισορρόπηση και μια κοινωνική αρμονία.

Μέσα από αυτήν την πρώτη διαπραγμάτευση των δεδομένων προκύπτουν ενδιαφέροντα ερωτήματα. Στην περίπτωση των τσιγγάνων η μαγεία εμφανίζεται ως αντίλογος στην επίσημη χριστιανική θρησκεία; Αποτελεί ένα συμβολικό ιδίωμα που εκφράζει σχέσεις εξουσίας ή αντιθέτως αυτούς που δεν έχουν δύναμη να εκφραστούν; Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει, πως πρόκειται για μια πρακτική που υιοθετείται, όταν λαμβάνει χώρα ένας κοινωνικός μετασχηματισμός, όταν μια κοινωνία βρίσκεται σε κρίση; Φυσικά προκειμένου να απαντηθούν τα συγκεκριμένα ερωτήματα απαιτείται μεγαλύτερης διάρκειας έρευνα.

Ωστόσο από την συλλογή των συγκεκριμένων δεδομένων συμπεραίνουμε, ότι η θρησκεία και η μαγεία δεν είναι αντιπαλόμενες δυνάμεις, αλλά διαφορετικές εκφάνσεις της ίδιας της πραγματικότητας. Δεν ανήκουν στην σφαίρα του υπερφυσικού, αλλά επιστρατεύονται για να διαπραγματευτούν τα κοινωνικά υποκείμενα με αυτά τα εργαλεία την κοινωνική τους υπόσταση. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές άλλωστε στην περίπτωση των Ερυθραίων, οι οποίοι επιδίδονται σε μάγια, ακριβώς γιατί δεν δικαιούνται κοινωνική ασφάλιση και περίθαλψη (Πετρονάτη, 1998, σς.217-220). Η μαγεία δηλαδή στην προκειμένη περίπτωση προσλαμβάνεται ως μια στρατηγική επιβίωσης. Στην ουσία λοιπόν η θρησκεία και η μαγεία υποδηλώνουν και φανερώνουν κοινωνικές σχέσεις.

Υπό αυτό το πρίσμα πρόκειται να εξετάσουμε το θρησκευτικό συναίσθημα που αναπτύσσουν στα πλαίσια της διαμονής τους εντός αλλά και εκτός των ορίων του συνοικισμού οι Αλβανοί τσιγγάνοι. Οι Αλβανοί τσιγγάνοι ζώντας στο ίδιο περιβάλλον με τους Έλληνες τσιγγάνους υιοθετούν την στάση των Ελλήνων



τσιγγάνων σε σχέση με το ζήτημα της θρησκείας ή αποκτούν μια διαφορετική προσέγγιση, και για ποιο λόγο;

Οι Αλβανοί τσιγγάνοι έχοντας ζήσει υπό ένα καθεστώς αθεϊσμού<sup>6</sup>, που τους κληροδότησε μια άγνοια σχετικά με θρησκευτικά θέματα, έρχονται να ζήσουν στα πλαίσια μιας κοινωνικής ομάδας, που το θρησκευτικό στοιχείο είναι έντονο και έκδηλο, κι όπου τα κοινωνικά υποκείμενα συνδιαλέγονται με όρους ιερότητας και μαγείας. Διαβαίνουν τα όρια του αθεϊσμού, για να προσκρούσουν σε αυτά της επίσημης θρησκείας. Και είναι ενδιαφέρον να δούμε πως διαχειρίζεται κάποιος που δεν γνωρίζει τι σημαίνει το σημείο του σταυρού και τις συμπαραδηλώσεις του, αυτά τα νέα θρησκευτικά δεδομένα, που συναντάει στην χώρα υποδοχής.

Όταν είχα γνωρίσει την Ντορίνα από τις πρώτες ερωτήσεις που της έκανα ήταν, εάν ήταν βαφτισμένη, κι ενώ όλο το προηγούμενο διάστημα ήταν πολύ φιλική μαζί μου, η αντίδραση στην συγκεκριμένη ερώτηση ήταν επιθετική. Ένιωσα σαν να αμυνόταν απέναντι σε κάποιου είδους φριχτή κατηγορία. Κι αφού μου δήλωσε με έντονο ύφος πως ήταν βαφτισμένη, μου έδειξε επιδεικτικά τον σταυρό της. Όταν μετά από πολύ καιρό της πήρα συνέντευξη μου είπε συγκεκριμένα: *«Στην Αλβανία δεν ξέραμε την ιστορία, ποιος ήταν ο Θεός. Δεν είχαμε ονόματα αγίων. Εδώ έμαθα και πιστεύω....Ο σταυρός μου, τον φοράω πάντα. Νιώθω, πως μου δίνει δύναμη.<sup>7</sup>»*. Ο σταυρός που φοράει πάντα πάνω της και που κουβαλάει στο κορμί της μετατρέπεται σε ένα μέσο προστασίας, σε ένα μέσο ενδυνάμωσης. Το ερώτημα είναι απέναντι σε τι; Στις χθόνιες δυνάμεις, στο κακό μάτι, ή σ' έναν ενδεχόμενο αποκλεισμό.

Όταν στις επόμενες συναντήσεις μας έκανα κάποιες αναφορές στην μαγεία, η ίδια μου ζήτησε να μην αναφερθούμε ξανά σε αυτά τα θέματα, μιας και η ίδια δεν γνώριζε τίποτα για την μαγεία και δεν ήθελε να έχει καμία σχέση με αυτήν. Μου είπε πως τα «τσιγγάνια» ασχολούνται με αυτά, υψώνοντας έναν τοίχο ανάμεσα σε αυτούς και την ίδια. Όταν την ρώτησα, πως από την στιγμή που είναι τόσο πιστοί στην θρησκεία ασχολούνται με την μαγεία, η ίδια μου απάντησε, πως και η ίδια δεν μπορεί να το κατανοήσει. Προφανώς τους αρέσει να κάνουν κακό σε άλλους και είχε ακούσει πως πολλοί είχαν πέσει θύματα της μαγείας. Η εξήγηση που δίνει είναι απλοϊκή, καταλυτική όμως, ώστε να δημιουργήσει κατηγοριοποιήσεις, να οδηγήσει

---

<sup>6</sup> Ο Χότζα είχε απαγορεύσει την λειτουργία των χριστιανικών εκκλησιών και των μουσουλμανικών τεμένων αντίστοιχα και απειλούσε με φυλάκιση οποιονδήποτε εξέφραζε θρησκευτικά πιστεύω. Στα σχολεία δεν υπήρχε καμία αναφορά στην θρησκεία και δεν εκδίδονταν θρησκευτικά βιβλία (Vickers, 1997, σς. 146-150).

<sup>7</sup> Από τη «Συνέντευξη της Ντορίνας» στην Α. Σιώτου, 3-6-2002.

σε διαφοροποιήσεις και να επιβάλει ταυτότητες. Οι Έλληνες τσιγγάνοι κατά την γνώμη των Αλβανών τσιγγάνων είναι επιρρεπείς στην μαγεία, είναι γνώστες της μαγικής τέχνης και χρησιμοποιούν την μαγεία, προκειμένου να προκαλέσουν κακό, να βλάψουν, να καταστρέψουν. Ουσιαστικά κατέχουν μια δύναμη επικίνδυνη για τους άλλους, μιας και μπορούν να επηρεάζουν την ζωή, την συμπεριφορά των άλλων προς το χειρότερο. Φοβίζει η εξουσία που αντλούν μέσω αυτής της δύναμης και αποτελεί έναν παράγοντα που ωθεί στην απομάκρυνση των δυο κοινωνικών ομάδων, των Ελλήνων τσιγγάνων και των Αλβανών τσιγγάνων. Δεν μπαίνει στην διαδικασία να διακρίνει τους Έλληνες τσιγγάνους σε αυτούς που πιστεύουν στον χριστιανισμό και σε αυτούς που κάνουν μάγια. Κι όταν την ρωτάω για τον ρόλο που έχουν τα προσκυνητάρια στα πλαίσια του συνοικισμού, μου απαντάει. *«Δεν ξέρω. Μπορεί να τα φτιάχνουν έξω, γιατί μέσα στο σπίτι δεν είσαι καθαρός. Κυκλοφορείς γυμνός, κάνεις... Δεν είσαι πάντα καθαρός, βρε παιδί μου»*<sup>8</sup>.» Φαντάζεται, πως έχει σχέση με το γεγονός, ότι το σπίτι δεν θεωρείται κατάλληλο για την τοποθέτηση ενός εικονοστασίου, μιας και ο ιδιωτικός χώρος συνδέεται με λειτουργίες προσωπικές, με την ιδιωτικότητα του σώματος, με την έννοια του πως διαχειριζόμαστε το σώμα μας όταν είμαστε μόνοι μας, υπονοώντας την σεξουαλική πράξη, την γύμνια, που φαίνεται ότι έχουν σαφείς αναφορές στην ανηθικότητα και στο βρώμικο. Αυτό όμως δεν ισχύει στην περίπτωση του σταυρού της, που είναι κι αυτό σύμβολο θρησκευτικό. Παρατηρούμε λοιπόν πως η Ρουντίνα επεξεργάζεται τα πολιτισμικά στοιχεία των Ελλήνων τσιγγάνων με βάση τα κριτήρια, που της έχει κληροδοτήσει το δικό της πολιτισμικό παρελθόν. Η ύπαρξη ιδιωτικού χώρου ανήκει στις δικές της προσλαμβάνουσες. Αυτό φαίνεται και στην περίπτωση της Άννας, που δεν μπορεί να καταλάβει πως από την στιγμή που υπάρχουν μεγάλες εκκλησίες, αυτοί φτιάχνουν τα προσκυνητάρια.

Η Ντορίνα φαίνεται να έχει την ανάγκη να διαφοροποιήσει τον εαυτό της από τους Έλληνες τσιγγάνους και παραβλέπει το γεγονός ότι οι ίδιοι τοποθετούν προσκυνητάρια στον χώρο τους, επικεντρώνοντας την προσοχή της στο θέμα της μαγείας. Αυτοί ασχολούνται με την μαγεία, αυτή προστατεύεται με τον σταυρό. Δηλαδή τοποθετεί τον εαυτό της στην χριστιανική κοινωνία, στην κοινωνία των μπαλαμών.

---

<sup>8</sup> Από τη «Συνέντευξη της Ντορίνας» στην Α. Σιώτου, 3-6-2002

Η αποδοχή της χριστιανικής θρησκείας φαίνεται κυρίως μέσα από την υιοθέτηση ενός νέου ονόματος. Επανονομάζονται μόλις διαβαίνουν τα όρια της χώρας στην οποία μεταναστεύουν κι έτσι αυθαίρετα αποκτούν μια νέα ταυτότητα προσπαθώντας να αποκρύψουν μια άλλη προβληματική. Είναι μια άμεση αντίδραση απέναντι στην εισβολή τους σε έναν νέο κόσμο, σε μια άλλη χώρα εκ των προτέρων αρνητικά προκατειλημμένη απέναντί τους (Kretsi, 2002, σελ.263). Το καινούριο όνομα το αποκτούν είτε στα σύνορα από τους Έλληνες που έχουν αναλάβει να προωθήσουν τους μετανάστες στα ενδότερα της χώρας, είτε στο εργασιακό περιβάλλον.

Ο κ. Οδυσσέας μου λέει, πως το όνομα του το έδωσαν έτσι βιαστικά μόλις μπήκε στα σύνορα. Του είπαν πως είναι καλό όνομα. Ο κ. Πέτρος και ο κ. Χρήστος απέκτησαν τα νέα τους ονόματα, αφού δούλεψαν για πρώτη φορά στην Ελλάδα. Στον κ. Πέτρο ο εργοδότης του είπε πως από την στιγμή που βρίσκεται στην Ελλάδα θα πρέπει να αποκτήσει ένα ελληνικό όνομα. Θα ήταν καλό για τον ίδιο και πιο εύκολο για τους Έλληνες, με τους οποίους επρόκειτο να συνεργαστεί. Ο κ. Πέτρος μου εκμυστηρεύεται πόσο εντύπωση του έκανε το γεγονός ότι στο πρώτο σπίτι, στο οποίο δούλεψε ως μάστορας υπήρχαν τρία άτομα με το ίδιο όνομα, μιας και πήραν το όνομα του παππού της οικογένειας (Kretsi, 2002, σς..279-280).

Προσθέτει πως στην Αλβανία δίνουν το όνομα του παππού, μόνο όταν αυτός είναι ζωντανός. Σε περίπτωση που έχει πεθάνει, θεωρούν πως δεν υπάρχει κανένας λόγος να αναμειγνύουν τους πεθαμένους με τους ζωντανούς. Μου δίνεται η εντύπωση, πως θεωρούν ότι το όνομα ενός πεθαμένου μεταφέρει την θύμηση του θανάτου κι όχι της ζωής που έχει προηγηθεί και πιθανότατα κουβαλώντας αυτήν την μνήμη σκιάζει την ζωή του ανθρώπου, που υιοθετούσε αυτό το όνομα. Το όνομα με αυτήν την έννοια καλείται να προστατεύσει τον κάτοχό του, να είναι ευοίωνο και να μην συνδέεται με κακές μνήμες, με μηνύματα αρνητικά. Φαίνεται σαν να καθορίζει με την σειρά του και να επηρεάζει ανάλογα την ζωή του κοινωνικού υποκειμένου. Όπως και στην Βοσνία το όνομα υποτίθεται, ότι πρέπει να αντανακλά το σθένος ενός ατόμου, αλλά και να καλύπτει την αδυναμία του, ώστε να το προστατεύει από τα μάγια που συνδέονται με το κακό μάτι. Σε περίπτωση που το όνομα κάνει τρωτό κάποιον σε τέτοιου είδους δυνάμεις επιβάλλεται να αποκτήσει το συγκεκριμένο άτομο ένα νέο όνομα. (Bringa, 1999, σς.182-4) Σύμφωνα με αυτά θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι το ελληνικό όνομα που υιοθετούν είναι ένα όνομα που προστατεύει, που έχει θεραπευτικές ιδιότητες, καθώς είναι ένας τρόπος να επουλώσουν την πληγή, που

δημιουργεί η ταυτότητα του μετανάστη, δηλαδή το μουσουλμανικό όνομα, που τον κάνει τρωτό;

Η Ντορίνα και η οικογένεια της ήταν μουσουλμάνοι στην Αλβανία<sup>9</sup>, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι εξασκούσαν τις θρησκευτικές τους υποχρεώσεις, ή ότι συμμετείχαν σε θρησκευτικές εκδηλώσεις. Όταν ήρθε όμως εδώ βαφτίστηκε χριστιανή μετά από πρόταση της εργοδότριας του πατέρα της. Η εργοδότρια του πατέρα της θεώρησε απαραίτητο πριν από την βάφτιση η Ντορίνα να γνωρίζει την ιστορία του χριστιανισμού, γι' αυτόν τον λόγο και την κράτησε δεκαπέντε μέρες στο σπίτι της. Εκεί την μύησε στον χριστιανισμό. Ουσιαστικά της παρέδωσε σχετικά μαθήματα, όπως γίνεται στα κατηχητικά σχολεία. Το όνομα το επέλεξε βάση του προηγούμενου μουσουλμανικού. Κωνσταντίνα- Ντορίνα, άρα θα την φωνάζουν Ντίνα και κατά αυτόν τον τρόπο θα συνδέονται και τα δυο ονόματα, και οι δυο ταυτότητες. Το ίδιο ισχύει και στις περισσότερες περιπτώσεις των πληροφορητών μου (Kretsi, 2002, σελ.272). Οι επίδοξοι νοοί φροντίζουν να μην υπάρχει πολύ μεγάλη απόσταση από το προηγούμενο όνομα. Στην ουσία προσπαθούν να εξελληνίσουν ένα μουσουλμανικό όνομα. Είναι μια απόπειρα αφομοίωσης από μέρος των Ελλήνων μπαλαμών, μια απόπειρα εξάλειψης της προηγούμενης θρησκευτικής ταυτότητας. Στον ίδιο άξονα κινείται η τέλεση της βάφτισης.

Οι προσπάθειες των Ελλήνων μπαλαμών να εκχριστιανίσουν τους Αλβανούς γίνονται κατανοητές, εάν λάβουμε υπόψη μας πόσο σημαντική είναι η χριστιανική θρησκεία για τους ίδιους κι αν αναλογιστούμε το ιστορικό παρελθόν, όπου ο μουσουλμανισμός και ο χριστιανισμός ήταν αντιπαλόμενες θρησκευτικές δυνάμεις. Αυτό φαίνεται καθαρά στην συμπεριφορά τους απέναντι σε άλλους μετανάστες με διαφορετικό θρήσκευμα, όπως οι Φιλιπινέζοι, που είναι καθολικοί χριστιανοί (Lazaridis, 2000, σελ.55), και στην περίπτωση της μουσουλμανικής κοινότητας στην Κομοτηνή. Η θρησκεία είναι ένας παράγοντας που συνεισφέρει στην κοινωνική κατασκευή των Αλβανών ως επικίνδυνοι «άλλων» (Lazaridis, 2000, σελ.64), εφόσον θεωρείται ότι όντας μουσουλμάνοι θα εισάγουν ξένα πολιτισμικά και ηθικά στοιχεία, που πρόκειται να αλλοιώσουν τα εθνικά, πολιτισμικά και θρησκευτικά χαρακτηριστικά των ιθαγενών. Ενσαρκώνουν μια απειλή για το έθνος

---

<sup>9</sup> Απ' ό,τι κατάλαβα είναι μπεκτασήδες στο θρήσκευμα. Το αντιλήφθηκα, όταν μου είπαν πως γιορτάζουν την γιορτή Εντερλές, στις 6 Μαΐου, όπου κάνουν το κουρμπάνι. Οι ίδιοι μου είπαν πως σφάζουν ένα ζώο σαν τάμα.



και την θρησκεία και οι καλοί χριστιανοί θα αναλάβουν να εξουδετερώσουν τον κίνδυνο.

Ίσως από μέρος των Ελλήνων μπαλαμών να υπάρχουν κι άλλα κίνητρα, όπως το προσωπικό συμφέρον. Έμεινα έκπληκτη, όταν η Άννα μου ανέφερε ότι μια Ελληνίδα μπαλαμή θα της παραχωρούσε το σπίτι της σε περίπτωση, που της επέτρεπε να βαφτίσει, αλλά κυρίως να γράψει τα παιδιά της στο δικό της όνομα. Ουσιαστικά διεκδικούσε τα παιδιά της. Της πρότεινε μια οικονομική ανταλλαγή. Το σπίτι έναντι των παιδιών της. Η Άννα δεν δέχτηκε και τελικά τα παιδιά της τα βάφτισε μια άλλη Ελληνίδα μπαλαμή, από την οποία όμως δεν είναι ικανοποιημένη, αφού δεν την βοηθάει οικονομικά. Άρα η βάφτιση δεν είναι απλά μια θρησκευτική πράξη, αλλά μια οικονομική και κοινωνική πράξη. Είναι η βάση για να εδραιωθούν και να επεκταθούν κοινωνικές, επαγγελματικές και οικονομικές σχέσεις με τους μπαλαμούς, κι αντίστροφα οι μπαλαμοί με τους Αλβανούς.

Φυσικά δεν είναι απαραίτητο να προβεί κανείς στην τελετή της βάφτισης, προκειμένου να γίνει αποδεκτός από την ελληνική κοινωνία. Σε κάποιες περιπτώσεις η υιοθέτηση ενός νέου ονόματος και συγκεκριμένων πρακτικών αρκεί. Ο Μιχάλης μου λέει κατηγορηματικά, πως δεν πρόκειται να αλλάξει θρησκεία. Ήταν και παραμένει να είναι μουσουλμάνος, όπως και οι χριστιανοί παραμένουν χριστιανοί. Όμως αλλάζει το όνομα του, συστήνεται σε μένα σαν Έλληνας μπαλαμός, ενώ αναφέρει πως το διάστημα που εργαζόταν σε ένα ανθοπωλείο, όταν πήγαινε σε εκκλησίες στα πλαίσια της εργασίας του, μιμούταν τον εργοδότη του κι έκανε κι αυτός τον σταυρό του. Υιοθετούσε κι αυτός πρακτικές, προκειμένου να μην στιγματίζεται, να μην προβάλλεται ως ετερότητα. Μπορεί λοιπόν να μην αλλάξει το θρησκευτικό του πιστεύω και να μην επιθυμεί να αφομοιωθεί στην ελληνική κοινωνία, όμως επιζητά να ενταχθεί σε αυτήν ή τουλάχιστον να απαλλαχτεί από το στίγμα του ξένου, του διαφορετικού, υιοθετώντας άλλες πρακτικές, που σχετίζονται άμεσα με το ζήτημα της θρησκείας.

Όπως και ο κ. Χρηστός, αν και μου αναφέρει πως δεν έχει βαφτιστεί, προσπαθεί να δημιουργήσει την εικόνα του καλού χριστιανού, λέγοντας μου ότι όλες τις μέρες της εβδομάδας δουλεύει και την Κυριακή, εφόσον δεν δουλεύει, πάει στην εκκλησία. Η ζωή του δηλαδή στην Ελλάδα κινείται σε δυο άξονες, αυτόν της εργασίας και αυτόν της εκκλησίας, δηλαδή της εντιμότητας και της ηθικότητας.

Οι θρησκευτικές σχέσεις, που αναπτύσσουν, εγκαθιδρύουν και επιβεβαιώνουν την νομιμότητα των μεταναστών. Με την υιοθέτηση της χριστιανικής θρησκείας ή

συμπεριφοράς εξαγνίζονται, ηθικοποιούνται και απαλλάσσονται από τις κατηγορίες του εγκληματία, του επικίνδυνου, του ξένου. Θυμάμαι πόσο είχε τονίσει ο Βασίλης το γεγονός ότι ήταν βαφτισμένος και στεφανωμένος, δηλαδή είχε τελέσει το μυστήριο του γάμου στην εκκλησία. Είχε τελέσει όλες τις θρησκευτικές του υποχρεώσεις και μου έδινε την εντύπωση πως πλέον δεν είχε κάτι μεμπτό.

Φυσικά υπάρχουν και άτομα που εναντιώνονται τελείως σε αυτήν την λογική υιοθέτησης θρησκευτικών πρακτικών. Θυμάμαι όταν γνώρισα τον Μόντι και ζήτησα να μου πει το όνομα του με αφόπλισε λέγοντας : *«Εμένα Μόντι με λέγανε στην Αλβανία, Μόντι με λένε κι εδώ.»* Σε αυτήν την φράση του συνοψίζεται όλο το ζήτημα του ονόματος. Ο Μόντι καταμαρτυρεί, πως όντως η αλλαγή ονόματος είναι μια συνήθης πρακτική για τους Αλβανούς τσιγγάνους και μη, εν τέλει μετανάστες, στην οποία ωθούνται την στιγμή που αλλάζουν, μεταβαίνουν τα όρια, ως εκ τούτου τα κοινωνικά πλαίσια. Όμως ο ίδιος αντιστέκεται. Δεν επιθυμεί να υιοθετήσει μια τέτοια πρακτική, που υποκινεί η λογική της ενσωμάτωσης και η λογική μιας νέας ταυτότητας. Δεν προβαίνει σε πράξεις, που πρόκειται να μεταλλάξουν την ταυτότητα τους ως Αλβανοί τσιγγάνοι.

Ακόμα και στα πλαίσια αυτής της εργασίας δεν θέλει να χρησιμοποιήσω κάποιο άλλο όνομα, ώστε να συγκαλύψω την ταυτότητα του. Ο ίδιος δεν αποδέχεται όρους, για να συνδιαλεχθεί με την κοινωνία κυριαρχίας. Συνδιαλέγεται όπως ο ίδιος αισθάνεται ως ετερότητα. Και στην εργασία μου παρουσιάζεται ως ο Μόντι. Ο Μόντι της Αλβανίας, ο Μόντι μετανάστης, ο Μόντι της επιτόπιας έρευνας κι όχι ως ο Α που έγινε Β και εν τέλει Γ για το καλό της έρευνας. Ακόμα και η αλλαγή του ονόματος στα πλαίσια αυτής της έρευνας αποδεικνύει ότι το όνομα είναι ένα μέσο προάσπισης του εαυτού και η αλλαγή του ονόματος μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες είναι μια διαδικασία αποστιγματισμού.

Ο Μόντι μου λέει πως δεν έχει σημασία εάν λένε τον Θεό Αλλάχ ή Βούδα ή Χριστό, η απάντηση όμως του Αντίλο *«Θέλω να βαφτιστώ, να γίνω μπαλαμό<sup>10</sup>»* και το lapsus του κ. Οδυσσέα, όταν τον ρώτησα που πιστεύει, τα μαρτυρεί όλα: «Πιστεύω στον Χριστιανό».

---

<sup>10</sup> Από τη «Συνέντευξη του Αντίλο» στην Α. Σιώτου, 10-4-2003.

#### Δ. «Όταν το σώμα εγγράφει όρια»

Τα σώματα στον συνοικισμό των τσιγγάνων κινούνται βιαστικά, στέκονται αμήχανα, χαλαρώνουν πρόχειρα, και ερήμην τους αφηγούνται την ιστορία τους, μια ιστορία περί ορίων. Εγγράφουν τις κοινωνικές και πολιτισμικές αξίες και τις ρήξεις με αυτόν τον πολιτισμό, και γίνονται φορείς μιας ταυτότητας. Υπό αυτό το πρίσμα θα προσπαθήσουμε να αναγνώσουμε το σώμα ως κείμενο, ως ένα σύστημα σημείων και να ανακαλύψουμε τις κοινωνικές συμπαραδηλώσεις του στα πλαίσια της τσιγγάνικης κοινωνίας (Goffman, 2001, σελ.29). Κυρίως θα εστιάσουμε την προσοχή μας στα σώματα των γυναικών, των Ελληνίδων και των Αλβανίδων τσιγγάνων, εφόσον αποδεικνύεται μέσα από τα δεδομένα της έρευνας, ότι στα πλαίσια της τσιγγάνικης κοινωνίας δίνεται ιδιαίτερη σημασία στο γυναικείο σώμα και στον τρόπο που κανείς το διαχειρίζεται και το ελέγχει, γεγονός που αντανακλά έμφυλες σχέσεις.

Το σώμα των Ελληνίδων τσιγγάνων κυριαρχεί στον χώρο του συνοικισμού, αλλά ταυτόχρονα καθυποτάσσεται. Είναι παρόν, αλλά ταυτόχρονα απουσιάζει. Έχω δει πολλές γυναίκες να περιφέρονται στον χώρο του συνοικισμού κι εκτός αυτού, αλλά πάντα οργανωμένες σε ομάδες. Ποτέ μεμονωμένα<sup>1</sup>. Κατά κάποιο τρόπο αυτή η ομαδοποίηση των γυναικείων σωμάτων προλαμβάνει τον ενδεχόμενο κίνδυνο, που προκαλεί η μονάδα, η ατομικότητα. Τα σώματα αλληλοκαλύπτονται, χάνονται μέσα στην ομάδα και προστατεύονται από τους κινδύνους, που προκαλεί το ίδιο το σώμα τους, είτε αυτό είναι το βλέμμα των ανδρών, είτε μια προκλητική ή βίαια συμπεριφορά. Καθώς τα σώματα ομαδοποιούνται, ταυτόχρονα οριοθετούνται. Θέτονται κάτω από συγκεκριμένα όρια, αποδέχονται συγκεκριμένους κανόνες, ελέγχονται, πειθαρχούνται, με αποτέλεσμα να «εξαλείφεται» κατά κάποιο τρόπο η ατομική τους, η υποκειμενική τους διάσταση. Κατασκευάζονται κοινωνικά σύμφωνα με τις επιταγές της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας.

Σε μια συζήτηση μας με την Χριστίνα, Ελληνίδα τσιγγάνα, σχετικά με την εργασία της μου ανέφερε πόσο δύσκολο ήταν για αυτήν στην αρχή να φεύγει από τον συνοικισμό μόνη της και να πηγαίνει να δουλέψει σε ένα γραφείο με μπαλαμούς. Οι

---

<sup>1</sup> Η Okely αναφέρει επίσης ότι μεμονωμένες κινήσεις κοριτσιών επιτρεπόταν σπάνια εκτός αλλά και εντός του αγγλικού σχολείου, το οποίο παρακολουθούσε στην δεκαετία του '50. Τα νεαρά κορίτσια έπρεπε να κυκλοφορούν κατά ομάδες, να έχουν μια συγκεκριμένη στάση του σώματος, να μιλούν και να κινούνται συγκεκριμένες ώρες σε αντίθεση με τα αγόρια. Αυτή η επιβολή του τρόπου, με τον οποίον έπρεπε να διαχειριστούν τα σώματα τους οι μαθήτριες στο συγκεκριμένο χώρο, θυμίζει κατά πολύ τον έλεγχο που υφίστανται οι τσιγγάνες αναφορικά με τον σώμα τους εντός του συνοικισμού (Okely, 1996, σς. 140-1).

Έλληνες τσιγγάνοι δεν αποδέχονταν την εργασία της, ακριβώς γιατί διαφοροποιούνταν και παραβίαζε τους κανόνες της κοινωνικής ομάδας, όπως να κυκλοφορεί μόνη της εκτός συνοικισμού, και κατέρριπτε τα όρια. Μου έλεγε, πως στην αρχή ντρεπόταν να κρατήσει τσάντα και την έβαζε μέσα σε μια πλαστική σακούλα για ψώνια. Όταν την ρώτησα, για ποίο λόγο ντρεπόταν να κυκλοφορήσει στον συνοικισμό κρατώντας την τσάντα της, μου ανέφερε τις απαγορεύσεις που υφίστανται οι γυναίκες στα πλαίσια της κοινωνίας των τσιγγάνων. Ουσιαστικά μου αφηγήθηκε μια σειρά από κανόνες, που έπρεπε να τηρούνται και κυρίως αφορούσαν τις γυναίκες.

Πρώτος κανόνας. Δεν έπρεπε οι γυναίκες να φορούν παντελόνι και κυρίως εσώρουχο που εφάπτεται στο σώμα. Αντί αυτού φορούσαν φούστα και βράκα(συστέν στα ρομανί). Η βράκα ήταν μια βερμούδα ουσιαστικά, με συγκεκριμένο σχέδιο, σε κόκκινο χρώμα<sup>2</sup>, που έφτανε ως το γόνατο<sup>3</sup>. Αυτό σύμφωνα με την Χριστίνα αποτελούσε την παράδοση τους, η οποία ακόμα κι αν όλα τα άλλα χαρακτηριστικά στοιχεία ενδέχεται να αλλοιωθούν και να δεχτούν αλλαγές, η παράδοση της βράκας θα διατηρούταν αναλλοίωτη.

Δεύτερος κανόνας. Απαγορεύονταν οι γυναίκες να κόψουν τα μαλλιά τους. Όντως καμιά τσιγγάνα δεν είχε κοντά μαλλιά, δεν είχε ένα ξεχωριστό χτένισμα, ένα διαφορετικό κούρεμα. Όλες είχαν μακριά μαλλιά, κάτω από τον ώμο. Μάλιστα η Ειρήνη που είχε απωθημένο να κόψει τα μαλλιά της, μου λέει πως έφτιαξε ψεύτικες αφέλειες, προκειμένου να δει πως θα ήταν. Ο Stewart αναφέρει πως στην Ουγγαρία οι τσιγγάνες ήταν υποχρεωμένες να φοράνε ένα μαντίλι, προκειμένου να καλύπτουν και να συγκρατούν τα μαλλιά τους. Σε περίπτωση, που νεαρές γυναίκες κυκλοφορούσαν έχοντας τα μαλλιά τους λιτά, χωρίς να φορούν την τσιγγάνικη μαντίλα, θεωρούσαν πως επεδίωκαν να τονίσουν την ομορφιά τους, την σεξουαλικότητα τους, γεγονός που τις καθιστούσε ανήθικες(Stewart, 1997, σς.211-2). Οι Ελληνίδες τσιγγάνες δεν φοράνε συνήθως μαντίλα, παρά μόνο οι ηλικιωμένες. Ωστόσο παρατηρούμε, πως υπάρχει κάποια απαγόρευση σε σχέση με τα μαλλιά.

---

<sup>2</sup> Το κόκκινο χρώμα κυριαρχεί, θα λέγαμε, στην ζωή των τσιγγάνων. Κόκκινες είναι οι βράκες των γυναικών, κόκκινα είναι τα τραπεζομάντιλα, που στολίζουν τα τραπέζια, πάνω στα οποία τοποθετούν τα προικιά της νύφης και του γαμπρού, κόκκινες είναι οι κορδέλες που δένουν στα κάγκελα των νεόκτιστων σπιτιών. Το κόκκινο είναι ένα χρώμα που συνδέεται και συμβολίζει την τύχη, την υγεία, την νεότητα και την δύναμη, και χρησιμοποιείται, προκειμένου να προστατεύσει ή καλύτερα να ξορκίσει το «κακό μάτι»(Stewart, 1997, σελ.275)

<sup>3</sup> Σε αυτό το σημείο ίσως θα έπρεπε να επισημάνουμε πως η βράκα, όπως και η μαντίλα και η μακριά φούστα αποτελούν χαρακτηριστικά στοιχεία του ενδυματολογικού κώδικα των μουσουλμάνων γυναικών(Bringa, 1995, σελ.62).



Τρίτος κανόνας. Απαγορεύεται να φορούν γυαλιά είτε ηλίου, είτε μυωπίας. Η εξήγηση που δίνουν οι τσιγγάνοι και σ' αυτή την περίπτωση, αλλά και στην προηγούμενη, σχετίζεται με τον Θεό. Ο Θεός έστειλε την όραση, ο Θεός θέλησε να την μειώσει ή να την πάρει πίσω. Άρα ο άνθρωπος πρέπει να αποδεχτεί αυτήν την κατάσταση, να υπομένει κι όχι να επέμβει, προκειμένου να αποκαταστήσει την όραση και να επηρεάσει ή να επιχειρήσει να αποτρέψει την μοίρα του, που έχει οριστεί από τον Θεό.

Τέταρτος κανόνας. Απαγορεύεται οι γυναίκες να έχουν τσάντα και να κυκλοφορούν κρατώντας την. Εξήγηση συγκεκριμένη δεν δόθηκε από την πλευρά της Ειρήνης. Απλώς μου ανέφερε πως η τσιγγάνικη στολή έχει μια υποτυπώδη εξωτερική τσέπη, κάτι σαν ένα είδους πουγκί, όπου μπορούν να τοποθετήσουν τα χρήματα, τα κλειδιά, τα χαρτιά τους.

Πέμπτος κανόνας. Απαγορεύεται οι γυναίκες να κάνουν ποδήλατο και να οδηγούν αυτοκίνητο. Στο άκουσμα του τελευταίου κανόνα έπαθα σοκ. Πρώτον, γιατί τυχαία είχα δει πολύ πρόσφατα μια ταινία ιρανικής παραγωγής, που τιτλοφορούταν «Η μέρα που έγινα γυναίκα», και που έδειχνε τις απειλές που δέχονταν μια γυναίκα από τον σύζυγό της, αλλά και από τα αρσενικά μέλη της οικογένειάς της, από τον θρησκευτικό αρχηγό, αλλά και τον αρχηγό της φυλής της, επειδή συμμετείχε σ' έναν αγώνα ποδηλασίας. Οι γυναίκες με το μαύρο τσαντόρ, παγιδευμένες μέσα στις στολές τους, που τις εμπόδιζαν να κινηθούν πιο εύκολα, που όριζαν τις στάσεις τους και επέβαλαν μια πειθαρχία, αγωνίζονταν αναζητώντας μια διέξοδο από την καταπίεση που ένιωθαν, αιχμάλωτες μέσα στο ίδιο τους το σώμα, μέσα στα πλαίσια της οικογένειας, της θρησκείας, της κοινωνικής δομής. Ο αγώνας όμως, η ποδηλασία, ήταν απαγορευμένη απόλαυση και διεκδίκηση για τις ίδιες. Θα μπορούσε κάτι ανάλογο να ισχύει εδώ; Η Χριστίνα πάντως μου διηγείται, πως μια φορά που έλειπαν όλοι από τον συνοικισμό, πήρε η ίδια μαζί με άλλες φίλες της το ποδήλατο του γιου της κι έκαναν βόλτες ελέγχοντας παράλληλα μην τυχόν και κάποιος τους δει και μαρτυρήσει το ανεπίτρεπτο της πράξης τους.

Δεύτερον είναι πολύ ειρωνικό, αν σκεφτεί κανείς, ότι όλο αυτόν τον καιρό χρησιμοποίησα αρκετές φορές το ποδήλατό μου, για να περιδιαβώ στον συνοικισμό θεωρώντας, ότι ήταν ένα μεταφορικό μέσο που δεν απέδιδε σε μένα κανένα ιδιαίτερο στάτους, ούτε οικονομικό, ούτε κοινωνικό. Κι όμως συνήθως η άγνοια των πολιτισμικών αξιών μιας διαφορετικής κοινωνικής ομάδας οδηγεί τον ανθρωπολόγο στις μεγαλύτερες παγίδες και στις πιο απολαυστικές γκάφες(η απόλαυση κρατάει

μόνο τη στιγμή που το συνειδητοποιεί), γεγονός που πιστοποιεί πως ποτέ δεν γνωρίζεις τι θα σε βαφτίσει συμμετοχο στην επιτόπια έρευνα και τι θα σε αποκλείσει από αυτήν την διαδικασία προσέγγισης.

Αυτοί οι πέντε κανόνες, που μου ανέφερε η Χριστίνα, κατασκευάζουν το σώμα. Το κοινωνικό σώμα. Δημιουργούν μια συλλογική αναπαράσταση του σώματος, αποδίδοντας του μια ταυτότητα, την ταυτότητα του τσιγγάνου. Στην ουσία οι πέντε κανόνες, αυτές οι απαγορεύσεις, ωθούν στην ομοιομορφία των σωμάτων, στην εξάλειψη της διαφορετικότητας, της υποκειμενικότητας, μιας ενδεχόμενης αντίστασης. Η ομοιομορφία των σωμάτων, που γίνεται εφικτή μέσα από την υιοθέτηση στολών, ενός κοινού έστω τρόπου ένδυσης, αναπτύσσει την αίσθηση του ανήκειν, την ανάγκη για συλλογική δράση, συμπίεζει την υποκειμενικότητα, οδηγεί στην δημιουργία πειθήνιων σωμάτων και απομακρύνει, αποτρέπει την περίπτωση μιας ενδεχόμενης αντίστασης.

Οι Ελληνίδες τσιγγάνες ντύνονται σχεδόν ομοιόμορφα. Τα φορέματα ποικίλουν σε σχέδια και υφάσματα, αλλά πάντα είναι μακριά σε μήκος, σε μια προσπάθεια να καλύψουν απόλυτα τα πόδια και να μην τονίσουν τις καμπύλες του σώματος. Η βράκα συνεισφέρει σ' αυτόν τον σκοπό. Ένα μακρύ, ως το γόνατο, και φαρδύ εσώρουχο κάτω από το επίσης μακρύ φουστάνι, καλύπτει και ουσιαστικά αποκρύπτει τα επίμαχα σημεία του γυναικείου σώματος, που συνδέονται με την γονιμότητα. Ουσιαστικά αυτός ο τρόπος ένδυσης δεν προκαλεί τα βλέμματα των ανδρών και τις ανάλογες διαθέσεις, αφού δεν τονίζει την γυναικεία σεξουαλικότητα.

Ο τρόπος που καλύπτεται ένα σώμα οδηγεί σ' ένα συγκεκριμένο τρόπο διαχείρισης του σώματος τους. Το σώμα ταυτίζεται με το ρούχο που γίνεται σώμα του σώματος, μέρος της ύπαρξης του ανθρώπου(Λυδάκη, 1998, σελ.143). Οι Ελληνίδες τσιγγάνες ακριβώς για τον λόγο, ότι υφίστανται μια απαγόρευση, αυτή της ένδυσης με παντελόνι, και μια υποχρέωση, αυτή του να φορούν βράκα, νιώθουν ότι το σώμα τους δεσμεύεται, οι κινήσεις τους περιορίζονται, οι δυνατότητες μειώνονται, καθώς οι έννοιες της τιμής και της ντροπής σωματοποιούνται(Stewart, 1997, σελ.211).

Η βράκα σχετίζεται άμεσα με την διαφύλαξη της παρθενιάς. Καλύπτει, αποκρύπτει τα γεννητικά όργανα της γυναίκας προστατεύοντας με αυτόν τον τρόπο την τιμή της. Με το να διατηρείται επ' αόριστον αυτός ο τρόπος ένδυσης, διαφυλάσσεται η κοινωνική τους δομή, που βασίζεται στην οικογένεια, και οι πολιτισμικές αξίες, που την συντηρούν, της τιμής και της ντροπής. Το παντελόνι, σύμφωνα με τους τσιγγάνους είναι πολέμιος αυτών των αξιών. Σε περίπτωση που οι

Ελληνίδες τσιγγάνες υιοθετήσουν ως ενδυματολογικό κώδικα το παντελόνι, θα δημιουργηθούν ρωγμές στην κοινωνική δομή των τσιγγάνων, που θέλει παρθένες γυναίκες 13-15 ετών να παντρεύονται συνήθως με προξενιό και να υπάγονται στην υπηρεσία, ακόμα και στο εργασιακό περιβάλλον του συζύγου<sup>4</sup>, με κίνδυνο να οδηγηθούν στην πλήρη αφομοίωση τους από την κοινωνία των μπαλαμών.

Το παντελόνι δεν θεωρείται μόνο σύμβολο της κοινωνικής ομάδας των μπαλαμών, αλλά αποτελεί συνδηλωτικό του θράσους, της έλλειψης σεμνότητας και ντροπής από μέρους των Ελληνίδων γυναικών. Εξάλλου οι Έλληνες τσιγγάνοι πιστεύουν, ότι οι γυναίκες μπαλαμές επιλέγουν μια ζωή ανηθικότητας και ελευθεριότητας<sup>5</sup>. Θυμάμαι όταν σχολίαζαν τα τηλερέαλι της εποχής, διατύπωναν την άποψη, ότι οι συγκεκριμένες κοπέλες δεν ήταν «καλές» και κατέκριναν ακόμα και τον τρόπο που χόρευαν. Τον θεωρούσαν πολύ προκλητικό, ενώ επισήμαιναν, πως και ο Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος, εξέφραζε την ίδια άποψη. Γενικότερα οι Ελληνίδες μπαλαμές κατηγορούνται και κατακρίνονται με ευκολία, κυρίως λόγω του ενδυματολογικού τους κώδικα. Τα στενά παντελόνια δεν θεωρούνται απλώς προκλητικά, αλλά και ως σύμβολα της ανηθικότητας του ατόμου που τα επιλέγει. Εγγράφουν τις καμπύλες, φέρνουν στο προσκήνιο την γυναικεία σεξουαλικότητα, που κρίνεται επικίνδυνη για την τήρηση της τάξης, τονίζοντας και αποκαλύπτοντας τα γεννητικά όργανα της γυναίκας. Και γι' αυτόν τον λόγο αποκλείονται από τον ενδυματολογικό κώδικα της τσιγγάνας γυναίκας. Η Χριστίνα μου αφηγείται την ιστορία που είχε φορέσει παντελόνι κι ενώ το αποδέχτηκαν οι γονείς της, η υπόλοιπη κοινωνία διατύπωσε τα παράπονα της λέγοντας, πως εξευτέλιζε με αυτήν της την ενέργεια την οικογένεια της κι όλους τους τσιγγάνους. Από τότε η Χριστίνα δεν ξαναφόρεσε παντελόνι, παρά μόνο στα κλεφτά και κρατώντας τσίλιες.

Αν αναλογιστεί κανείς όμως το στερεότυπο της όμορφης, προκλητικής(άρα και σεξουαλικής)γυφτοπούλας, που λικνίζεται, καθώς χορεύει στις μελωδίες ενός γρήγορου ρυθμού σε συνδυασμό με όσα προαναφέρθηκαν, τι θα μπορούσε να υποθέσει; Το τι θεωρούμε ως σεξουαλικότητα, ομορφιά εξαρτάται από τις πολιτισμικές συνθήκες, τις οποίες βιώνουμε και συγκεκριμένα από τα πρότυπα

---

<sup>4</sup> Συνήθως οι νεαρές τσιγγάνες ακολουθούν μετά τον γάμο τους συζύγους τους στις γύρες ή στις λαϊκές.

<sup>5</sup> Ο Stewart αναφέρει, ότι οι Ρομά στην Ουγγαρία πίστευαν, ότι οι γυναίκες γκατζέ δεν είχαν καμία είδους αναστολή, γεγονός που αποτελούσε ένδειξη της αχαλίνωτης σεξουαλικότητάς τους. Διασκέδαζαν σε ντίσκο, επέλεγαν προκλητικά ντυσίματα, και γενικότερα ανέπτυσαν μια τέτοιου είδους συμπεριφορά, προκειμένου να προκαλέσουν την προσοχή των ανδρών(Stewart, 1997, σελ. 212).

ομορφιάς, που μας επιβάλλουν να υιοθετήσουμε. Στην περίπτωση της γυφτοπούλας έχουμε το πρότυπο της εξωτικότητας, όπου κάτι το θαυμάζουμε ακριβώς λόγω της διαφορετικότητας του, που όμως τοποθετείται σε τέτοια απόσταση από εμάς, ώστε θεωρείται προσιτό ή καλύτερα στην σφαίρα της φαντασίας. Αυτό καταλογίζεται ως στερεότυπο και νομιμοποιεί την ετερότητα και τα όρια, που μας χωρίζουν και μας διακρίνουν από αυτήν. Είναι ένα στερεότυπο, κι ως τέτοιο το αποδεχόμαστε και δεν δηλώνουμε καμία προθυμία να το ανατρέψουμε.

Στην κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων το όμορφο σχετίζεται με αυτό που θεωρούν οι ίδιοι ως ετερότητα, δηλαδή τους μπαλαμούς. Το λευκό δέρμα κυρίως είναι αυτό που προκαλεί την προσοχή τους και είναι κριτήριο, για να χαρακτηρίσουν κάποιον όμορφο. Επιπλέον παρατηρώ, ότι υιοθετούν όλα τα προϊόντα κατανάλωσης που σχετίζονται με την ομορφιά και περιποίηση του σώματος. Χέννες, βαφές μαλλιών, κρέμες προσώπου, σώματος, κρέμες για αποτρίχωση, ακόμα και περιποίηση σε ινστιτούτα αισθητικής και αδυνατίσματος επιστρατεύονται προς χάριν της ομορφιάς. Υιοθετούν δηλαδή τις πρακτικές των μπαλαμών, προκειμένου να φροντίσουν τον εαυτό τους και να αναδείξουν την ομορφιά τους, όχι όμως και τις ενδυματολογικές τους προτιμήσεις, που δεν θα τις τιμούσε, απεναντίας θα τις ντρόπιαζε.

Συνειδητοποιούμε λοιπόν, πως οι γυναίκες τσιγγάνες ναι μεν επιτρέπεται να αναδεικνύουν την ομορφιά τους με τα χρυσά κοσμήματα και με το μακιγιάζ, αλλά όχι και την σεξουαλικότητα τους. Ουσιαστικά και οι πέντε κανόνες αποβλέπουν στο να τηρούνται οι γυναίκες και η σεξουαλικότητα τους υπό περιορισμό. Ο έλεγχος είναι συνεχής και η επιτήρηση οδηγεί στην πειθαρχία των σωμάτων. Ακόμα και η στάση του σώματος στον χορό δείχνει έναν έλεγχο των κινήσεων των χεριών και της μέσης, τίποτα το εξεζητημένο, τίποτα το υπερβολικό. Το πρόσωπο, το βλέμμα της γυναίκας τσιγγάνας δεν είναι στραμμένο προς αυτούς που παρατηρούν το σώμα της, αλλά προς τον εαυτό της συνήθως μέσα από έναν καθρέφτη. Έτσι μπορεί να έχει μια γενικότερη εικόνα του σώματος κι έναν έλεγχο των κινήσεων ώστε να αποφευχθεί η πρόκληση. Ο χορός εκτός από μέσο προβολής είναι ένας τρόπος συνδιαλλαγής με τον εαυτό, μια διέξοδος, ένας τρόπος εκτόνωσης, ένας τρόπος εκδήλωσης χαράς και λύπης, ένας τρόπος κοινωνικοποίησης.

Αυτοί οι πέντε κανόνες ορίζουν την θέση της γυναίκας στον συνοικισμό. Υπό του ανδρός, υπό την προστασία του, τον έλεγχο του, την καθοδήγηση του. Της στερούν, της απαγορεύουν να έχει όλα αυτά τα «αξεσουάρ», που δηλώνουν την



ανεξαρτησία της γυναίκας σε επίπεδο οικονομικό, κοινωνικό. Δεν μπορεί να κρατήσει τσάντα, δεν μπορεί να απεξαρτηθεί από το πορτοφόλι, τις αποφάσεις και τις πορείες του άνδρα. Όπως δεν έχει το δικαίωμα να οδηγήει ένα ποδήλατο ή ένα αυτοκίνητο. Η ποδηλασία αποτελεί ένα άθλημα, σηματοδοτεί ένα αγώνα, μια νίκη και μια ήττα, μια ευγενής άμιλλα. Αλλά προϋποθέτει και μια γυναίκα που έχει τον έλεγχο του δικού της σώματος και που το κινεί ελεύθερα χωρίς περιορισμούς ενδυματολογικούς και ηθικούς. Η Okely αναφέρει χαρακτηριστικά πως τα αθλήματα που μπορούσαν να ασκήσουν τα κορίτσια στα πλαίσια της σχολικής τους εκπαίδευσης περιόριζαν τις δεξιότητες του σώματος τους, επέβαλλαν συγκεκριμένες κινήσεις στον χώρο, και δεν απαιτούσαν σωματική δύναμη, ταχύτητα, κινήσεις επίθεσης ή άμυνας(Okely, 1997, σελ.146). Όσον αφορά το αυτοκίνητο, εάν σκεφτεί κανείς πως αποδίδει το κοινωνικό και οικονομικό στάτους στους τσιγγάνους, μιας και αποτελεί το κεφάλαιο επένδυσης για την εργασία τους, γίνεται κατανοητό, γιατί ένα αυτοκίνητο δεν πρέπει να περάσει στα χέρια της γυναίκας. Εξάλλου και το αυτοκίνητο και το ποδήλατο αποτελούν δυο μέσα, που προσφέρουν μια ελευθερία κινήσεων και έναν τρόπο διαφυγής από τον συνοικισμό και τον χώρο κοινωνικού ελέγχου.

Φυσικά όλα αυτά δεν απέχουν πολύ από την κοινωνία των Ελλήνων μπαλαμών. Αν ανατρέξουμε στο παρελθόν, θα διαπιστώσουμε, ότι η παρθενιά ήταν πολιτισμική αξία ιδιαίτερη διαδομένη και εδραιωμένη στην ελληνική κοινωνία για αρκετές δεκαετίες -σχεδόν μέχρι τις αρχές του '70-, όπως και ότι το τιμόνι στα χέρια της γυναίκας ήταν ένα γεγονός, που εκείνη την εποχή φάνταζε ασύλληπτο. Συνειδητοποιούμε λοιπόν, ότι το περιθώριο και η κοινωνία κυριαρχίας κατασκευάζονται κάτω από τις ίδιες ιστορικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες και μοιράζονται κοινά ιδεολογικά, ηθικά, πολιτισμικά στοιχεία, μοτίβα, συμπεριφορές και πρακτικές(Βαξεβάνογλου, 2001, σς.76-82).

Οι Αλβανοί τσιγγάνοι από την άλλη ακριβώς επειδή προέρχονται από ένα άλλο πολιτισμικό περιβάλλον, δεν μπορούν να κατανοήσουν την σχέση που έχουν αναπτύξει με το σώμα τους οι Έλληνες τσιγγάνοι.. Όταν ρώτησα μια Αλβανίδα τσιγγάνα, πως σχολιάζει το γεγονός ότι οι Έλληνες τσιγγάνοι δεν φορούν παντελόνι, γιατί ντρέπονται, μου απάντησε: *«Σοβαρά !!! Τα βυζιά τους είναι όλα έξω...Αυτά τα βγάζουνε, μόνο τα μπούτια τους δεν βγάζουνε! Γι' αυτά δεν ντρέπονται.»*<sup>6</sup>. Το στήθος

---

<sup>6</sup> Από τη «Συνέντευξη της Ντονέλας» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

σύμφωνα με το πολιτισμικό περιβάλλον της Ντονέλας είναι συνδεδεμένο άμεσα με την σεξουαλικότητα, όμως για τις Ελληνίδες τσιγγάνες δεν ισχύει κάτι τέτοιο, γιατί δεν συνδέεται με την γονιμότητα, αλλά με την μητρότητα(Fonseca, 1996, σελ.42). Παρατηρούμε λοιπόν, πως η σεξουαλικότητα, η ομορφιά, το στυλ, είναι στοιχεία που ορίζονται και νοηματοδοτούνται ανάλογα με την πολιτισμική συνάφεια στην οποία ζούμε.

Το γεγονός, ότι οι Ελληνίδες τσιγγάνες φορούν βράκα, οι Αλβανοί τσιγγάνοι το θεωρούν υποτιμητικό, ξεπερασμένο, απολίτιστο. Χαρακτηριστικά ο κ. Οδυσσέας, Αλβανός τσιγγάνος, μου λέει: *«Αυτοί έτσι έχουν συνηθίσει, έτσι το έχουν βρει»*. Αποδέχονται λοιπόν, πως η βράκα ανήκει στην πολιτισμική παράδοση των Ελλήνων τσιγγάνων και το προσλαμβάνουν ως μια ιδιοτροπία, που τους έχει κληροδοτήσει το παρελθόν τους, και που οι ίδιοι δεν μπορούν να κατανοήσουν και ως εκ τούτου δεν μπαίνουν στην διαδικασία να το εξηγήσουν. Αποτελεί στοιχείο του πολιτισμού των Ελλήνων τσιγγάνων, αλλά παράλληλα ένδειξη ενός κατώτερου πολιτισμικού επιπέδου.

Όταν είχα πάει στον συνοικισμό με φούστα, προκειμένου να μην προκαλέσω προβλήματα ανάμεσα στην ευρύτερη κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων και σε αυτούς τους τσιγγάνους που επισκεφτόμουν<sup>7</sup>, η Ντορίνα, Αλβανίδα τσιγγάνα, είχε αντιδράσει πολύ άσχημα. Μου είπε πως αυτά τα φορούν τα «τσιγγάνια» και με ρώτησε αν μ' αρέσει να φοράω φούστες. Οι φούστες για την Ντορίνα φέρουν ένα αρνητικό φορτίο, ακριβώς γιατί συνδέονται με τα «τσιγγάνια», και αποτελούν τμήμα της κουλτούρας τους, μιας υποκουλτούρας σύμφωνα με τους Αλβανούς τσιγγάνους. Για την Ντορίνα όχι μόνο η βράκα, αλλά και η φούστα ανήκει αποκλειστικά στον ενδυματολογικό κώδικα των τσιγγάνων και αποτελεί το σήμα κατατεθέν τους. Η βράκα και οι μακριές φούστες κατοχυρώνονται ως σύμβολα στίγματος, εφόσον μεταδίδουν την κοινωνική πληροφορία στην υπόλοιπη κοινωνία της ταυτότητας του τσιγγάνου(Goffman, 2001, σελ. 113). Κι από αυτό το στίγμα προσπαθεί να απαλλαχτεί η Ντορίνα και φοράει παντελόνια και εσώρουχα αντί της βράκας. Δεν είναι ότι απλώς προτιμάει αυτήν την ενδυμασία, αλλά ουσιαστικά την επιβάλλει στον εαυτό της. Κάποια ανύποπτη στιγμή μου «εξομολογείται», πως μια φορά που φόρεσε φούστα της άρεσε πολύ, γιατί ένιωθε περισσότερο γυναίκα, μιας και η φούστα αναδείκνυε την θηλυκότητά της. Εκφράζεται λες και έχει διαπράξει κάποιου είδους

---

<sup>7</sup> Βλ. σς. 13-15.

αμαρτία με την ενέργεια της αυτή και κρίνεται ένοχη γι' αυτήν την πρωτόγνωρη απόλαυση. Με την ίδια έκπληξη και αποδοκιμασία αντιμετωπίζει και το γεγονός ότι της Ντονέλας, της νύφης της, της αρέσουν οι φούστες και τις προτιμάει από την στιγμή που βρέθηκε στο Αλιβέρι.. Λέγοντας αυτό μου δίνει την εντύπωση, πως η Ντονέλα δεν έχει φορέσει ποτέ στην ζωή της φούστα, παρά μόνο την στιγμή που βρίσκεται στο Αλιβέρι. Φαντάζομαι πως δεν ισχύει αυτό. Εντούτοις αυτό που ισχύει είναι, πως η φούστα έχει διαφορετικές κοινωνικές συμπεραδηλώσεις ανάλογα με το κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο στο οποίο το κοινωνικό υποκείμενο την υιοθετεί ή την απορρίπτει ως τρόπο ένδυσής του.

Η Ντορίνα μου λέει πως και στην Αλβανία μόνο οι τσιγγάνες μεγάλης ηλικίας φορούν βράκα και μακριές φούστες, δίνοντας μου την εντύπωση, πως έχουν ξεχαστεί σε μια άλλη εποχή, σε αυτήν στην οποία ανήκουν. Ίσως γι αυτόν το λόγο ο Αντίλο, Αλβανός τσιγγάνος, μου λέει χαρακτηριστικά για τις Ελληνίδες τσιγγάνες: «*Αυτές ντύνονται με βράκες...Δεν μ' αρέσει. Φαίνονται σαν γριά.*»<sup>8</sup>. Οι νεαρές Αλβανίδες τσιγγάνες αντίθετα ντύνονται σαν τις μπαλαμές<sup>9</sup>. Η Ντονέλα αναφέρει: «*Εμείς φοράμε άλλα ρούχα. Κανονικά. Εμείς φοράμε παντελόνια και τέτοια. Φοράμε και φούστες, στενά να' ναι. Όχι να' ναι φαρδιά και όχι βράκα. Εσώρουχα, τέτοια.*»<sup>10</sup>.

Η Ντορίνα μου λέει, πως ακόμα κι όταν ήταν παντρεμένη, ο σύζυγός της επέτρεπε να φοράει παντελόνια και φούστες κοντές. Ενώ η Ντορίνα αναφέρει το συγκεκριμένο γεγονός για να ενισχύσει την άποψη, ότι το ντύσιμό της δεν διαφέρει σε σχέση με αυτό των Αλβανίδων μπαλαμών, ωστόσο τα λεγόμενα της μαρτυρούν και επιβεβαιώνουν τον έλεγχο, που υφίστανται τα σώματα των γυναικών στα πλαίσια μιας πατριαρχικής οικογένειας, όπως είναι η αλβανική. Σύμφωνα με αυτό συνειδητοποιούμε, ότι το ζητούμενο δεν είναι η συγκεκριμένη ενδυμασία, η φούστα, αλλά η επιβολή, η έγκριση, η απαγόρευση ενός ενδυματολογικού κώδικα, που καθυποτάσσει το σώμα του κοινωνικού υποκειμένου. Στο κοινωνικό πλαίσιο της Αλβανίας δεν έχει ιδιαίτερη σημασία, εάν υιοθετούν τον τρόπο ένδυσης των μπαλαμών, αφού οι γυναίκες δεν έχουν την ελευθερία να διαχειριστούν το σώμα τους, όπως επιθυμούν. Υπόκεινται στην διαδικασία της έγκρισης, άρα του ελέγχου.

---

<sup>8</sup> Από τη «Συνέντευξη του Αντίλο» στην Α. Σιώτου, 10-4-2003.

<sup>9</sup> Ειδικά η φυλή μετσκάρια, στην οποία ανήκουν και η Ντορίνα και η Ντονέλα, είχε εγκαταλείψει τον «παραδοσιακό» τρόπο ένδυσης των τσιγγάνων από την χρονική περίοδο αμέσως μετά από τον Δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο([www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc), 2000, σελ.12)

<sup>10</sup> Από τη «Συνέντευξη της Ντονέλας» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

Διαβαίνοντας όμως τα σύνορα της Ελλάδας, και κατόπιν τα όρια του συνοικισμού, αλλάζοντας κοινωνικό πλαίσιο, προσπαθώντας να αποδεσμευτούν από το παρελθόν, αντιμέτωπες με μια πλειονοτική και μια μειονοτική ομάδα, στα πλαίσια της αλληλόδρασής τους επιλέγουν, διαπραγματεύονται την ταυτότητα και την ετερότητα τους, καθώς διαχειρίζονται το σώμα τους. Η Ντορίνα στο καινούργιο κοινωνικό περιβάλλον, στο Αλιβέρι, στον οποίο βρίσκεται, συμμετέχει και ζει, θέλει να μοιάζει με μπαλαμή και γι' αυτό υιοθετεί τον ενδυματολογικό κώδικα των μπαλαμών σε σχέση με τον αυστηρό και δεσμευτικό των Ελλήνων τσιγγάνων. Με αυτήν της την επιλογή απαλλάσσει τον εαυτό της από το στίγμα των Ελλήνων τσιγγάνων και από το ενδεχόμενο να την ταυτίσουν με τσιγγάνα. Διαφοροποιείται από τους υπόλοιπους Έλληνες τσιγγάνους, γυναίκες και άνδρες, και μέσω του συγκεκριμένου ενδυματολογικού κώδικα επιδεικνύει την διαφορετική της ταυτότητα και παράλληλα την ανωτερότητα της, αφού δείχνει πως δεν δεσμεύεται από κανόνες και παραδόσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο αντιστρέφει τις σχέσεις εξουσίας μέσα στον συνοικισμό. Φορώντας το παντελόني αντλεί μέρος από το κοινωνικό στάτους των μπαλαμών απέναντι στους Έλληνες τσιγγάνους. Ο Μόντι, Αλβανός τσιγγάνος, αναφέρει χαρακτηριστικά: «Είδες τι φοράμε; Παντελόνια, όπως η Ευρώπη να πούμε.»<sup>11</sup>.

Ο τρόπος ένδυσης σύμφωνα με τα δυτικά πρότυπα αποδίδει κοινωνικό στάτους και μια αίσθηση ανωτερότητας ειδικά μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, όπου κάποιοι διατηρούν έναν παραδοσιακό τρόπο ένδυσης. Αυτό το παρατηρούμε και σε ένα χωριό της Βοσνίας, το οποίο μελέτησε η Bringa και αναφέρει, ότι οι καθολικές γυναίκες διαφοροποιούνται από τις μουσουλμάνες, οι οποίες υιοθετούν τον μουσουλμανικό τρόπο ένδυσης. Οι καθολικές γυναίκες υιοθετούν το δυτικό τρόπο ένδυσης, αποβάλουν όλα αυτά τα στοιχεία της εμφάνισης, που θα μπορούσαν να μαρτυρήσουν πως προέρχονται από ένα αγροτικό περιβάλλον και τοποθετούν τον εαυτό τους σε μια ανώτερη βαθμίδα σε σύγκριση με τις «λιγότερο πολιτισμένες» μουσουλμάνες. Με αυτόν τον τρόπο οι καθολικές γυναίκες προσπαθούν να αντιστρέψουν τις σχέσεις εξουσίας, που δημιουργούνταν από την αριθμητική και πολιτισμική υπεροχή των μουσουλμάνων στην περιοχή (Bringa, 1999, σελ. 61-2).

Το ζητούμενο για τις Αλβανίδες τσιγγάνες είναι να δείχνουν σαν μπαλαμές και να καλύπτουν και τις δυο προβληματικές σε σχέση με την πλειονοτική ομάδα

---

<sup>11</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.



ταυτότητες, αυτήν του ξένου, και αυτή του τσιγγάνου. Κάποια στιγμή μάλιστα παίρνει τις διαστάσεις γρίφου. Θυμάμαι όταν γνώρισα την Άννα, φορούσε παντελόνι τζιν, και ήταν η πρώτη φορά που την έβλεπα στον συνοικισμό. Όταν την ρώτησα εάν είναι τσιγγάνα, χαμογέλασε και με ρώτησε εμένα ποια είναι η γνώμη μου επ' αυτού. Τότε επενέβη η Ντορίνα και με ρώτησε εάν μου μοιάζει ότι είναι τσιγγάνα, και μου απάντησε πως ήταν μπαλαμή. Ένωθα πως με μάλωνε, λες και έκανα την μεγαλύτερη γκάφα, λες και την πρόσβαλα, ενώ μετά από λίγο καιρό μου αποκάλυψε πως όντως ήταν Αλβανίδα τσιγγάνα.

Υπάρχει ένα ολόκληρο θέμα λοιπόν για το φαίνεσθαι των τσιγγάνων και των Αλβανών. Η Ντορίνα θεωρεί, ότι μπορεί κάποιος να ξεχωρίσει τους Αλβανούς. Θυμάμαι όταν είχαμε πάει μαζί στην Νομαρχία για να ανανεώσει την άδεια παραμονής, μου έλεγε πως δεν υπάρχει περίπτωση να μην καταλαβαίνω, πως αυτοί που παρευρίσκονται εκεί είναι Αλβανοί. «Φαίνονται, είναι *“una razza, una faccia”*» ήταν το επιχειρήμά της. Ενώ ο κ. Χρήστος, Αλβανός τσιγγάνος, θεωρούσε, ότι οι Ελληνίδες τσιγγάνες φορώντας τις φούστες φαίνεται ότι διαφέρουν από τους υπόλοιπους. Αυτό επιβεβαιώνει μέσα από τα λεγόμενα του και ο Σάμι. «Έχω τύχει να πηγαίνουμε σε μαγαζί και να μη μας προσέχουν. Όταν είμαστε και φαινόμαστε έτσι, πηγαίνουμε, ξέρω 'γω, με κοπέλες, γιατί τα παιδιά είναι άνδρες και δεν καταλαβαίνονται. Ντυνόμαστε, κάνουμε και δεν φαινόμαστε τσιγγάνες και Έλληνες. Αλλά όταν πάω με κοπέλες, ξέρω 'γω, και φαινόμαστε πως είμαστε τσιγγάνοι, δεν μας προσέχουν τόσο πολύ...Ενώ όταν πήγαμε μόνοι μας μετά, με καμπαρτίνες και μας παρακαλούσαν<sup>12</sup>.» Η φούστα παρουσιάζεται λοιπόν ως σύμβολο διαφοροποίησης.<sup>13</sup>

Έτσι η Ντορίνα και η Άννα επιλέγοντας τον ενδυματολογικό κώδικα των μπαλαμών διαφοροποιούν την θέση τους από τους Έλληνες τσιγγάνους, που θεωρούν ότι υστερούν πολιτισμικά, και παράλληλα προσεγγίζουν την κοινωνία των μπαλαμών. «Εμείς είμαστε σαν κι εσάς» μου είχε πει πολλές φορές, ενώ πολλές φορές μου εξιστορούσε περιστατικά, όπου Έλληνες μπαλαμοί την είχαν περάσει για Ελληνίδα, μιας και το ντύσιμό της ήταν νεανικό, μοντέρνο, ακριβό, αλλά και η προφορά της δεν δήλωνε ότι ήταν ξένη.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

<sup>13</sup> Ως σύμβολο ταυτότητας κι ως εκ τούτου διαφοροποίησης των μουσουλμάνων γυναικών από τις καθολικές παρουσιάζεται η βράκα(dimije) στο χωρίο της Βοσνίας, το οποίο μελετάει η Bringa (Bringa, 1999, σς.64-5).

<sup>14</sup> Η Ντορίνα έκανε φιλότιμες προσπάθειες να μάθει την ελληνική γλώσσα και κυρίως να αποβάλει αυτήν την προφορά, που μαρτυρούσε την καταγωγή της.

Υπάρχουν φυσικά και γυναίκες Αλβανίδες τσιγγάνες που υιοθετούν τον ενδυματολογικό κώδικα των Ελλήνων τσιγγάνων, δηλαδή την φούστα και ενίοτε την βράκα. Αυτές οι γυναίκες συνήθως είναι μεγαλύτερης ηλικίας, περιορίζονται στα όρια του συνοικισμού των Ελλήνων τσιγγάνων και δεν έχουν σχεδόν καμία επαφή με την κοινωνία των μπαλαμών. Δεν εργάζονται, ή εργάζονται στα όρια του συνοικισμού. Δεν μιλάνε ελληνικά, παρά μόνο την γλώσσα ρομανί. Αυτό φυσικά δυσκολεύει και την δική μου έρευνα στην προκείμενη περίπτωση. Ωστόσο στην προσπάθειά μας να επικοινωνήσουμε, λέξεις κλειδιά που χρησιμοποιούνται φαίνεται, ότι συνοπτικά δίνουν την απάντηση στο δικό μου γιατί. Η Άσα, μια Αλβανίδα τσιγγάνα 35 χρονών, που δουλεύει στα όρια του συνοικισμού, στην ερώτησή μου γιατί φοράει φούστα, απαντάει μονολεκτικά: «Τα τσιγγάνια». Και η κυρία Φελίς, μητέρα της Ντορίνας, 50 ετών, στην ίδια ερώτηση μου απαντάει, πως είναι μεγαλύτερης ηλικίας και ντρέπεται. Άλλωστε της έκαναν παρατήρηση τα τσιγγάνια. Την ρώτησαν: «Μπαλαμή είσαι και φοράς τέτοια;» από τότε έχει υιοθετήσει τον κώδικα των Ελλήνων τσιγγάνων, στον χώρο των οποίων ζει. Ζήτημα ντροπής, ζήτημα εξάρτησης, όπως και να έχει η υιοθέτηση του ενδυματολογικού κώδικα είναι ένα πρώτο βήμα στην διαδικασία της ενσωμάτωσης τους.. Είναι ένας τρόπος να δείξουν πως σέβονται τον πολιτισμικό κώδικά των Ελλήνων τσιγγάνων, και πως επιθυμούν να συμπεριληφθούν στα πλαίσια της κοινωνίας τους, αποφεύγοντας ταυτόχρονα τις εντάσεις και την δημιουργία προβλημάτων ανάμεσα τους. ενώ η Ντορίνα που λόγω της εργασίας της απουσιάζει το μεγαλύτερο διάστημα από τον συνοικισμό και συνδιαλέγεται περισσότερο με την κοινωνία των μπαλαμών, όπως και η Άννα, που μένει μόνιμα στην Νέα Ιωνία, επιθυμούν να γίνουν μπαλαμές και υιοθετούν την δική τους μόδα.

Έτσι ενώ στο σώμα της Ντορίνας εγγράφεται η προσπάθεια της να διαχειριστεί μια νέα ταυτότητα διαχωρίζοντας και διακρίνοντας τον εαυτό της από το στερεότυπο του μετανάστη, αλλά και από το στερεότυπο του Έλληνα τσιγγάνου, στο σώμα της μητέρας της εγγράφεται η προσπάθεια ενσωμάτωσης της στην κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων. Πάλι τίθεται το θέμα της κοινωνικής ηλικίας και του σώματος. Παρατηρούμε ότι το νέο σώμα σε ένα καινούριο κοινωνικό πλαίσιο αποδεσμεύεται από κανόνες, ενώ το ηλικιωμένο περιχαράκωνεται, πειθαρχείται.

Η Ντορίνα καταρρίπτει τον σημαντικότερο κανόνα που διέπει την κοινωνία των τσιγγάνων και σχετίζεται με τις γυναίκες. Τους γνωρίζει αυτούς τους πέντε κανόνες, αλλά εφόσον δεν τους κατανοεί και δεν ανήκουν στην πολιτισμική της

συνάφεια τους καταπατά. Παραβιάζει τα όρια, προκειμένου να τονίσει την παρουσία των ορίων που την διαφοροποιούν. Φοράει παντελόνι, κάνει βόλτες με το ποδήλατο στον συνοικισμό. Μόνο γυαλιά ηλίου δεν φοράει, γιατί νιώθει άσχημα, μιας και όλοι την κοιτούν περίεργα. Αναρωτιέμαι. Το παντελόνι δεν προκαλεί τόσο όσο τα γυαλιά ηλίου; Ωστόσο ο τρόπος που διαχειρίζεται το σώμα της, οι ενδυματολογικές της προτιμήσεις, όλα εντάσσονται στην διαδικασία αποστιγματισμού της, στα πλαίσια επαναδιαπραγμάτευσης μιας νέας ταυτότητας.

Ακόμα και η εμμονή της με την καθαριότητα, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την –κατά την γνώμη της Ντορίνας– βρωμιά των Ελλήνων τσιγγάνων, εντάσσεται στην προσπάθειά της να απαλλαχτεί από το στίγμα του βρώμικου, που συγκαταλέγεται και στην ταυτότητα του μετανάστη, αλλά και στην ταυτότητα του τσιγγάνου. Πλένεται, πλένει, καθαρίζει, σκουπίζει σχεδόν συνεχώς. Οι έννοιες του καθαρού και του βρώμικου χαρακτηρίζουν την καθημερινότητα της και τον καθημερινό της λόγο. Ενδεικτικά αναφέρω μια περίπτωση, όπου προκειμένου να μου δώσει να καταλάβω πόσο στεναχωρημένη ήταν, μου είπε πως είχε δέκα μέρες να πλυθεί.

Παράλληλα υιοθετεί το στερεότυπο των Ελλήνων μπαλαμών, που θεωρούν πως οι τσιγγάνοι είναι βρώμικοι(Stewart, 1997, σελ.204). Προκειμένου να μου δώσει να καταλάβω πόσο βρώμικοι είναι οι τσιγγάνοι, μου αναφέρει ένα περιστατικό που μια Ελληνίδα τσιγγάνα, που συνάντησε τυχαία στον δρόμο, αποφάσισε έτσι ξαφνικά να πάει μαζί της στο νοσοκομείο, προκειμένου να την εξετάσει ο γιατρός. Μου επισημαίνει, πως ήταν πρόχειρα ντυμένη και βρώμικη, και πως η ίδια ξέρει πως προκειμένου να πάει κάποιος στον γιατρό, πρέπει να έχει κάνει το καλύτερο του μπάνιο. Επομένως κατά την άποψη της Ντορίνας η καθαριότητα είναι ένα χαρακτηριστικό στοιχείο του *savoir vivre*, που αναδεικνύει τον άνθρωπο που έχει παιδεία, αγωγή, πολιτισμικό επίπεδο. Ως εκ τούτου η «βρωμιά» των Ελλήνων τσιγγάνων κατά την γνώμη της Ντορίνας δηλώνει την έλλειψη του πολιτισμικού τους επιπέδου, την κατωτερότητα τους.

Φυσικά εγώ διατηρώ τις αντιρρήσεις μου επ' αυτού. Οι Έλληνες τσιγγάνοι έχουν μια ιδιότυπη σχέση με την καθαριότητα και μια εμμονή με το νερό. Πλένουν συνεχώς τις αυλές τους, τα αυτοκίνητά τους, τα ρούχα τους(Fonseca, 1996, σς.40-7).

Η καθαριότητα του χώρου και των ρούχων έχει πρώτιστη σημασία για τους ίδιους<sup>15</sup>. Άλλωστε δεν είναι τυχαίο, που την παραμονή του γάμου το έθιμο απαιτεί την πλύση όλων των προικιών. Αυτό που καταλογίζεται ως βρωμιά στους τσιγγάνους έχει να κάνει με το «κάτω» και την αταξία στον χώρο. Απλώς το στερεότυπο πάντα ισοπεδώνει και διαστρεβλώνει την πραγματικότητα. Κι αυτό χρησιμοποιούν οι Αλβανοί τσιγγάνοι ως σημείο αναφοράς, παραβλέποντας το γεγονός, ότι η καθαριότητα έχει μια ιδιαίζουσα σημασία για τους Έλληνες τσιγγάνους, προκειμένου να αναδείξουν την διαφορετικότητα τους.

Οι Έλληνες τσιγγάνοι φυσικά αντιλαμβάνονται αυτήν την διαφορετικότητα και θεωρούν, πως οι Αλβανοί τσιγγάνοι είναι φορείς της μοντερνικότητας. Είναι πιο «προχωρημένοι» σε σχέση με αυτούς. Κι αυτό φαίνεται και στον τρόπο που διαχειρίζονται το σώμα τους. Η Αγγελική, Ελληνίδα τσιγγάνα, μου λέει χαρακτηριστικά: *«Οι Αλβανοί τσιγγάνοι είναι πιο προχωρημένοι...Αυτοί φοράνε ό,τι θέλουνε. Μπορεί να φοράνε, μια Αλβανίδα, μίνι. Εγώ και να θέλω να φορέσω μίνι, φοράω κρυφά.»*, και η Χριστίνα προσθέτει: *«Θα κλείσει τα παράθυρα όλα και θα βλέπεται μόνη της.»*<sup>16</sup>.

Όμως θα ήταν λάθος να συμπεράνουμε, πως οι Έλληνες τσιγγάνοι δεν αλλάζουν. Το άλμπουμ με τις φωτογραφίες, που μου δείχνει η Χριστίνα και που καταγράφει την μόδα των τσιγγάνικων στολών, έτσι όπως οι εποχές εναλλάσσονται, καταμαρτυρεί πως το σώμα αλλάζει, αντιστέκεται, υιοθετεί και απαρνιέται πρότυπα, και είναι ανοιχτό σε κοινωνικές, οικονομικές και πολιτισμικές διαδικασίες (Goffman, 2001, σελ.30). Τα φανταχτερά φουστάνια που δεν φοράει πια, φανερώνουν την διάθεση και την απόπειρα αλλαγής της ταυτότητας της. Αυτό επιβεβαιώνουν και οι επόμενες φωτογραφίες, που παρουσιάζουν τις Ελληνίδες τσιγγάνες στο γυμναστήριο να γυμνάζονται, αλλά και να χορεύουν σε γάμους. Ένα πάντρεμα ετερότητας και κανονικότητας, που δηλώνει την επιθυμία για μια οριοθετημένη αλλαγή. Άλλωστε όπως αναφέραμε και στην αρχή το σώμα πάντα εγγράφει ιστορίες περί ορίων.

---

<sup>15</sup> Η εμμονή των τσιγγάνων με την καθαριότητα σχετίζεται με την διάκριση του «εξωτερικού» και «εσωτερικού» σώματος. Η εξωτερική επιφάνεια του σώματος, η επιδερμίδα είναι εκτεθειμένη στα μικρόβια και γενικότερα σε μια ενδεχόμενη πηγή μόλυνσης. Ταυτίζεται με την δημόσια εικόνα του ατόμου και η βασική του λειτουργία είναι να προστατεύει, να καλύπτει το εσωτερικό σώμα, το οποίο πρέπει να διατηρείται αγνό και αμόλυντο. Οτιδήποτε εισέρχεται στο σώμα πρέπει να είναι εξίσου καθαρό, προκειμένου να διατηρηθεί η αγνότητα του εσωτερικού σώματος. Γι αυτόν τον λόγο αναπτύσσονται ιδιαίτερες συνήθειες σε σχέση με το πλύσιμο. Δεν μπορείς να πλένεις τα πιάτα σε μια λεκάνη, που έχει χρησιμοποιηθεί για πλύσιμο ρούχων, ή να σκουπιστούν τα πιάτα με πετσέτα (Okely, 1996, σς. 68-9).

<sup>16</sup> Από τη «Συνέντευξη της Χριστίνας και της Αγγελικής» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.



### *Ε. Οριοθετώντας την συγγένεια- Στρατηγικές επιγαμίας.*

Μέσα από την ανάπτυξη και την διαπραγμάτευση των προηγούμενων κεφαλαίων είναι εμφανής ο ρόλος που διαδραματίζει η οικογένεια στην διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας των τσιγγάνων. Διαπιστώσαμε λοιπόν, πως για τους Έλληνες τσιγγάνους η οικογένεια εκτός από χώρο βιολογικής αλλά και πολιτισμικής αναπαραγωγής, αποτελεί σχεδόν την μοναδική κοινωνική δομή πραγματοποίησης της εργασίας (Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.134). Οι Έλληνες τσιγγάνοι επιλέγουν «να είναι αφεντικά του εαυτού τους». Λέγοντας αυτό ουσιαστικά αναθέτουν στον θεσμό της οικογένειας την εξουσία και την αρμοδιότητα να ορίζει και να ελέγχει τον τρόπο εργασίας, τον εργασιακό χρόνο, το εργατικό δυναμικό. Τα συγγενικά δίκτυα τις περισσότερες φορές ταυτίζονται με τα επαγγελματικά δίκτυα. Όλα τα μέλη της διευρυμένης οικογένειας, παιδιά, γυναίκες, ηλικιωμένα άτομα ξέρουν να εμπορεύονται και αποτελούν το εργατικό δυναμικό για την συγκεκριμένη εργασιακή απασχόληση.<sup>1</sup> Με αυτόν τον τρόπο η οικογένεια μετατρέπεται σε μια οικονομική ομάδα.

Αυτός άλλωστε, όπως διαπιστώσαμε, είναι ο λόγος, που οι Έλληνες τσιγγάνοι δεν επιλέγουν και υποτιμούν τις εργασίες των Αλβανών τσιγγάνων. Επειδή πρόκειται για μισθωτές εργασίες, που υπόκεινται στην επίβλεψη κάποιου ανωτέρου και μάλιστα μπαλαμού, και ως εκ τούτου δεν εντάσσονται στα πλαίσια της οικογένειας.<sup>2</sup>

Επίσης παρατηρήσαμε, πως μέσω του θεσμού της οικογένειας αναπαράγονται πολιτισμικές αξίες, οι οποίες αποδεικνύονται απαραίτητες για την διατήρηση της κοινωνικής δομής των τσιγγάνων. Ενώ διαπιστώσαμε τον ρόλο της οικογένειας στον κοινωνικό έλεγχο και ιδίως στον έλεγχο της σεξουαλικότητας των γυναικών.<sup>3</sup>

Όσον αφορά τους Αλβανούς τσιγγάνους τα συγγενικά δίκτυα κρίνονται απαραίτητα, προκειμένου να μεταναστεύσουν στον ελλαδικό χώρο και να εδραιωθούν στην συγκεκριμένη περιοχή του Αλιβερίου. Αυτό αποδεικνύεται άλλωστε από το γεγονός, ότι στον συννοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων γίνονται δεκτές και εγκαθίστανται κυρίως οικογένειες Αλβανών τσιγγάνων, εφόσον τα μεμονωμένα άτομα προσλαμβάνονται από τους Έλληνες τσιγγάνους ως κοινωνική

---

<sup>1</sup> Παρατηρούμε, ότι κάθε διευρυμένη οικογένεια έχει στην κατοχή της ένα ημιφορτηγό για τις ανάγκες της γύρας.

<sup>2</sup> Για περισσότερα βλ. υποκεφάλαιο Β.

<sup>3</sup> Για περισσότερα βλ. κεφ. Υποκεφάλαιο Δ.

απειλή. Επιπλέον διαπιστώσαμε, πως μέσω της οικογένειας, αλλά και των κοινωνικών δικτύων που αναπτύσσονται ανάμεσα στους Αλβανούς τσιγγάνους το διάστημα της διαμονής τους στο Αλιβέρι αντιμετωπίζονται τα προβλήματα, που προκύπτουν σε καθημερινή βάση και σχετίζονται είτε με την εργασία, είτε γενικότερα με την διαμονή τους στην Ελλάδα.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι η οικογένεια αποτελεί το δομικό στοιχείο της κοινωνίας των Ελλήνων, αλλά και των Αλβανών τσιγγάνων, και ως εκ τούτου καθοριστικό στοιχείο για την κοινωνική δράση των ατόμων στους εκάστοτε κοινωνικούς χώρους<sup>4</sup>. Όμως στο συγκεκριμένο κεφάλαιο αυτό που μας ενδιαφέρει περισσότερο και στο οποίο θα εστιάσουμε την προσοχή μας είναι οι στρατηγικές επιγαμίας, που αναπτύσσονται και ακολουθούνται στα πλαίσια του συννοικισμού των Ελλήνων τσιγγάνων, κι αυτό γιατί είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικές για το θέμα των ορίων. Ποιοι είναι οι κανόνες που επιβάλλονται σε σχέση με την τέλεση ενός γάμου, πως ορίζεται η ενδογαμία στα πλαίσια μιας τσιγγάνικης κοινωνίας, για ποιο λόγο επιστρατεύεται και τι αποκαλύπτει; Όλα αυτά αποτελούν ερωτήματα, τα οποία θα μας απασχολήσουν στην συνέχεια. Αρχικά όμως θα πρέπει να εξετάσουμε τον θεσμό του γάμου στα πλαίσια της κοινωνίας των τσιγγάνων.

Ο γάμος στην τσιγγάνικη κοινωνία κρίνεται ως ένα σημαντικό ζήτημα, ακριβώς επειδή εγκαινιάζει νέες κοινωνικές, επαγγελματικές και οικονομικές σχέσεις και ως εκ τούτου προσλαμβάνεται ως μια κοινωνική επένδυση. Ένας καλός γάμος εξασφαλίζει και αποδίδει κοινωνικό στάτους όχι μόνο στο ζευγάρι αλλά και στις οικογένειες που εμπλέκονται, αφού αποδεικνύεται ότι ο γάμος δεν αποσκοπεί στην ένωση δύο ατόμων, αλλά δυο οικογενειών, δυο σογιών(Λιεζουά, 1999, σελ. 90-1). Γι αυτό εξάλλου η εύρεση ερωτικού συντρόφου με σκοπό την δημιουργία οικογένειας θεωρείται μια αρμοδιότητα, που ανήκει στην δικαιοδοσία των γονιών. Το ζευγάρι- η κοπέλα και το αγόρι- δεν εμπλέκονται σε αυτήν την διαδικασία και στην ουσία δεν τους επιτρέπεται να επιλέξουν τον άνθρωπο, που προορίζεται για σύντροφος της ζωής τους. Οι γονείς είναι αυτοί που αποδεικνύονται αρμόδιοι για να δεχτούν και να απορρίψουν προτάσεις που απευθύνονται στα παιδιά τους, για να προωθήσουν και να απορρίψουν προξενιά και με τετράγωνη λογική να συνάψουν τις πιο προσοδοφόρες

---

<sup>4</sup> Αυτό εκφράζει και ο τίτλος του βιβλίου της Αλίκης Βαξεβάνογλου: «Έλληνες τσιγγάνοι: περιθωριακοί και οικογενειάρχες», όπου υποστηρίζει, ότι οι τσιγγάνικοι πληθυσμοί μπορεί να ασκούν περιθωριακές βιοποριστικές δραστηριότητες με περιθωριακό τρόπο και να μετακινούνται στα όποια διάκενα της επίσημης κοινωνίας, ωστόσο διαφέρουν από τους υπόλοιπους περιθωριακούς πληθυσμούς, ακριβώς γιατί ζουν ενταγμένοι στον θεσμό της οικογένειας( Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.133).

γαμήλιες συμφωνίες, που θα αποφέρουν το μέγιστο κοινωνικό και οικονομικό κέρδος(Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.159-160).

Μέσω ενός γάμου λοιπόν εκτός από το γεγονός, ότι θεμελιώνεται ο θεσμός της οικογένειας, διευρύνονται οι κοινωνικοί δεσμοί, επεκτείνονται τα επαγγελματικά δίκτυα, ανανεώνεται το εργατικό δυναμικό, αναπαράγεται πολιτισμικά η κοινωνική ομάδα των τσιγγάνων. Επιπλέον ο γάμος μετατρέπεται σε έναν συμβολικό χώρο, όπου αναδύονται δυνάμεις εξουσίας, όπου επιδεικνύεται ο πλούτος, η ομορφιά, και όλα αυτά που αποδίδουν στο άτομο κοινωνικό στάτους σύμφωνα με τα κριτήρια της τσιγγάνικης κοινωνίας. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στην έκθεση των προικιών πριν από τον γάμο. Λαμβάνει χώρα σε ανοιχτό χώρο του συνοικισμού και στην ουσία πρόκειται για μια επίδειξη πλούτου και ομορφιάς, συνεπώς δύναμης, μέσα από την παρουσίαση των αντικειμένων που θα πλαισιώνουν το νέο σπιτικό. Εκτός από το νυφικό που κατέχει περίοπτη θέση στον χώρο, τα ρούχα του γαμπρού και της νύφης που απλώνονται σε σχοινιά, στήνονται τραπέζια, στα οποία τοποθετούν ποτήρια, πιάτα, δίσκους, σερβίτσια. Μέσα από την παρουσίαση των αντικειμένων στο χώρο αυτό μπορεί κανείς να διακρίνει και να υπολογίσει αντίστοιχα την οικονομική δύναμη κάθε οικογένειας, αφού διαχωρίζονται τα προικιά της νύφης από τα προικιά του γαμπρού. Πρόκειται λοιπόν για μια διαδικασία που καταξιώνει κοινωνικά το ζευγάρι και τις οικογένειες, που εμπλέκονται, όχι μόνο ανάμεσα στα πλαίσια της κοινωνίας των τσιγγάνων, αλλά ανάμεσα και στις δυο οικογένειες που αποκτούν συγγενικούς δεσμούς μέσα από αυτόν τον γάμο, κι αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι τα προικιά της νύφης μοιράζονται μετά από αυτήν την εκδήλωση στην ευρύτερη οικογένεια του γαμπρού. Κατ' αυτόν τον τρόπο η οικογένεια της νύφης κερδίζει την εύνοια της οικογένειας του γαμπρού και υπογράφεται ένα συμβόλαιο ανάμεσα στα σόγια.

Όσον αφορά την επιλογή ερωτικού συντρόφου παρατηρούμε, ότι στην κοινωνία των Ελλήνων, αλλά και των Αλβανών τσιγγάνων το άτομο, το οποίο προορίζεται να γίνει ο/ η σύζυγος του/ της τσιγγάνου/ -ας επιβάλλεται να προέρχεται από το ίδιο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον. Η δημιουργία οικογένειας εκλαμβάνεται ως ένα ζήτημα καθαρά εσωτερικό της κοινωνικής ομάδας των τσιγγάνων, που θέτει φραγμούς και περιορισμούς. Οποιαδήποτε απόκλιση θεωρείται μη αρεστή και στιγματίζεται. Ένας γάμος εκτός των ορίων της κοινωνίας των τσιγγάνων κρίνεται ανεπιθύμητος, απαγορεύεται, και σε περίπτωση που συμβεί, αντιμετωπίζεται και από την ομάδα κυριαρχίας, αλλά και από την κοινωνία των τσιγγάνων ως σκάνδαλο προκαλώντας ακραίες αντιδράσεις. Στην περίπτωση των

μπαλαμών ένας τέτοιος γάμος δηλώνει την μετάβαση από μια θέση ανωτερότητας σε μια θέση κατώτερότητας και ταυτίζεται με μια διαδικασία υποβιβασμού, εφόσον η κυρίαρχη ομάδα μέσω αυτής της ενέργειας προσεγγίζει την κυριαρχούμενη ομάδα.

Μέσω αυτής της πράξης η ταυτότητα και η ετερότητα συγχέονται, οι αποστάσεις μεταξύ των δυο κοινωνιών μειώνονται επικίνδυνα και οι παραβάτες των ορίων πληρώνουν το τίμημα, καθώς αποκλείονται και από τους δυο κοινωνικούς χώρους.

Από την πλευρά των τσιγγάνων ένας γάμος ενός/ μιας τσιγγάνου /ας με έναν/ μια μπαλαμό /ή θεωρείται απαξιωτικός, καταρχήν γιατί μαρτυρεί την παράβαση των άγραφων νόμων της τσιγγάνικης κοινωνίας, δηλαδή μια έλλειψη πειθαρχίας και σεβασμού απέναντι στον συγκεκριμένο πολιτισμό, και κατά δεύτερον γιατί η συμβίωση ενός τσιγγάνου με έναν μπαλαμό, τον οποίον οι τσιγγάνοι θεωρούν φορέα ανηθικότητας, ενέχει την πιθανότητα μιας ενδεχόμενης αλλαγής, αφομοίωσης του τσιγγάνου από την κυρίαρχη ομάδα.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι ενώ στον τομέα της εργασίας και της πνευματικής συγγένειας οι τσιγγάνοι αναπτύσσουν κοινωνικές σχέσεις με την κοινωνία των μπαλαμών και οι σχέσεις αυτές θεωρούνται επιθυμητές, στον τομέα των γαμήλιων στρατηγικών τα όρια μεταξύ των δυο ομάδων φαίνονται αδιάβλητα. Γι' αυτό και το θέμα του γάμου κυριαρχεί στις καθημερινές τους συζητήσεις.

Πολλές φορές και οι Αλβανοί και οι Έλληνες τσιγγάνοι μου μίλησαν για το θέμα του γάμου, τα όρια που θέτει, και τις συνέπειες της παράβασης τους. Γιατί όσο κι αν ο έλεγχος είναι συνεχής και οι κανόνες αυστηροί, ωστόσο ο κίνδυνος της παράβασης και της παρέκκλισης ήταν υπαρκτός. Θυμάμαι, όταν είχαμε επισκεφτεί το σπίτι της εργοδότης Ντορίνας, σχολίαζαν οι δυο τους τον γάμο που είχαν κάνει μια μπαλαμή και ένας τσιγγάνος. Με έκπληξη είχα ακούσει και την Ντορίνα, αλλά και την μπαλαμή εργοδότη να κατακρίνουν το γεγονός, προσθέτοντας πως ήταν λογικό να μην ταιριάζουν μεταξύ τους. Το ίδιο το γεγονός του γάμου τους, της απόφασής τους να διαβούν τα όρια που τους διαχωρίζουν, τους υποβίβαζε σαν άτομα, σαν μέλη της εκάστοτε κοινωνικής ομάδας. Σύμφωνα με τα λεγόμενα τους η μπαλαμή κατηγορούνταν ως ανώριμη, αφού προέβη σε αυτήν την κίνηση κι έκανε αυτήν την επιλογή. Ενώ ο τσιγγάνος αντιμετώπιζε άλλου είδους προβλήματα, αφού πηγαίνοντας να ζήσει μαζί της στην πόλη απαρνήθηκε τον τρόπο ζωής των τσιγγάνων.

Σε αυτήν την περίπτωση τα όρια, που θεσπίζονται μέσα από κανόνες που διέπουν την κοινωνία των τσιγγάνων, και που προσδιορίζουν με ποιους επιτρέπεται



και με ποιους απαγορεύεται να συνάπτουν συγγενικές σχέσεις, καταρρίπτονται και κλονίζουν τις ισορροπίες των δυο κοινωνιών. Η απαξίωση στην προκείμενη περίπτωση προέρχεται και από τα δυο κοινωνικά περιβάλλοντα, εφόσον ένας γάμος που παρεκκλίνει από τα πρότυπα, που η εκάστοτε κοινωνία θέτει, δεν αποδίδει κύρος, δεν καταξιώνει τους συμμετέχοντες σε αυτό, με αποτέλεσμα να καταδικάζονται κοινωνικά.

Η ενδογαμία όμως ως πρακτική δεν θέτει φραγμούς, μόνο ανάμεσα στην ομάδα κυριαρχίας και στην τσιγγάνικη ομάδα. Θα περίμενε κανείς, πως τσιγγάνοι από διαφορετικές φάρες ή διαφορετική χώρα προέλευσης θα μπορούσαν να δημιουργήσουν συγγενικές σχέσεις μεταξύ τους μέσω της τέλεσης ενός γάμου. Κι όμως αυτό δεν ισχύει. Αυτό φαίνεται καθαρά στην περίπτωση της συμβίωσης των Αλβανών και των Ελλήνων τσιγγάνων. Και από την μεριά των Αλβανών τσιγγάνων, αλλά και από την πλευρά των Ελλήνων τσιγγάνων, ένας γάμος που θα δημιουργούσε συγγενικούς δεσμούς ανάμεσα σε αυτές τις κοινωνικές ομάδες κρίνεται ανεπιθύμητος. Κι αυτό δημιουργεί προβληματισμούς.

Αν θεωρήσουμε πως η ενδογαμία, όπως η παρθενιά, είναι μηχανισμοί της τσιγγάνικης κοινωνίας, που επιστρατεύονται ως προστατευτικό μέσο της κοινωνικής δομής (Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.170), τότε συνειδητοποιούμε, πως οι Έλληνες τσιγγάνοι επιδιώκουν να προασπίσουν τον εαυτό τους όχι μόνο από τους Έλληνες μπαλαμούς, αλλά και από τους Αλβανούς τσιγγάνους. Το ζήτημα είναι για ποιόν λόγο;

Στην περίπτωση των μπαλαμών διαφαίνεται καθαρά η απόπειρα των Ελλήνων τσιγγάνων, θέτοντας φραγμούς και όρια όσον αφορά την επιλογή του συντρόφου, να οριοθετήσουν την συγγένεια στα πλαίσια της τσιγγάνικης κοινωνίας αποφεύγοντας πολιτισμικές προσμίξεις με την κοινωνία κυριαρχίας και αποτρέποντας μια πιθανή αφομοίωσή τους από αυτήν. Αποδεικνύεται πως είναι ένας τρόπος να διαφυλάξουν τον πολιτισμό τους, που επιβάλλει ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής και εργασίας.

Επιπλέον μέσα από την υιοθέτηση αυτού του μηχανισμού επιβεβαιώνουν την διάκριση και την διαφορετικότητα των δύο κόσμων φέρνοντας στην επιφάνεια το στίγμα της ταυτότητας του τσιγγάνου. Χαρακτηριστικά αναφέρει η Χριστίνα και η Αγγελική σε μια συζήτησή μας.

*«Κι εμείς δεν μπορούμε να πάρουμε μπαλαμό. Δυσκολευόμαστε να γνωρίσουμε. Το σκεφτόμαστε... Νομίζουμε δεν μας αγαπάει αληθινά, μας κοροϊδεύει. Απομακρυνόμαστε από τον μπαλαμό, γι' αυτό το λόγο. Επειδή η τσιγγάνα δεν ξέρει*

γράμματα, ο μπαλαμός είναι σπουδαγμένος, έχει δουλειά. Οι τσιγγάνοι συνήθως πάνε, γυρίζουν στα χωριά και δεν ξέρουνε γράμματα. Αλλά άλλο είναι η τσιγγάνα, άλλη ζωή κι άλλο ο μπαλαμός... Νομίζεις αν είσαι κοντά σε αυτόν, πως οι φίλοι του σε κοροϊδεύει, η μάνα του σε κοροϊδεύει, η γειτονιά σε κοροϊδεύει. Λέει δεν αξίζει να πάρει μια από μας, πήρες μια τσιγγάνα, μια αγράμματη, μια έτσι. Νομίζει πως είναι πολύ άσχημη. Και μετά ξέρεις τι θα είναι άσχημο για μας; Δεν θα ήταν τόσο κακό να σε πάρει ένας τσιγγάνος και να σε παρατήρει, παρά να σε πάρει ένας μπαλαμός και μετά πέντε χρόνια, όπως θα έκανε ένας τσιγγάνος, να σε παρατήρει. Κι αυτό θα μας πάρει πάρα πολύ δύσκολα να το δεχτούμε. Δηλαδή κάποιος δεν θα σε βλέπει στα μάτια. Ότι πρόδωσες την φυλή των τσιγγάνων. Εμείς λέμε κάτι: εισί αμαρέ παρέσκει, δηλαδή είμαστε άνθρωποι γεννημένοι από την ίδια κοιλιά. Και να μας κάνουν ένα κακό, το πάθαμε από δικό μας άνθρωπο.<sup>5</sup>»

Διαπιστώνουμε ότι υιοθετώντας την πρακτική της ενδογαμίας δεν προσπαθούν μόνο να διαφυλάξουν και να διατηρήσουν τις πολιτισμικές τους ιδιαιτερότητες, αλλά να προστατεύσουν τον εαυτό τους από τα προσβλητικά σχόλια των μπαλαμών. Από το στίγμα της ταυτότητάς τους, έτσι όπως το διαχειρίζονται οι άλλοι. Αρνούνται να βιώσουν μια σχέση -που θα οδηγήσει στην δημιουργία μιας οικογένειας – που θα φιλτράρεται μέσα από τις έννοιες της κατωτερότητας και της ανωτερότητας. Εν μέρει υιοθετούν τα αρνητικά στερεότυπα των μπαλαμών για τους ίδιους και αισθάνονται μεγαλύτερη «πολιτισμική ασφάλεια» εντός της ομάδας τους. Έτσι η ενδογαμία ουσιαστικά αποτελεί έναν τρόπο, προκειμένου να εξασφαλιστεί η ισορροπία. Η ισορροπία, έτσι όπως θεμελιώνεται μέσα από την σαφή διάκριση και αντιδιαστολή των δύο κόσμων. Κρατούνται οι ισορροπίες στην προκείμενη περίπτωση σημαίνει κρατούνται οι αποστάσεις, η διάσταση ανάμεσα στους «ημέτερους» και στους «άλλους». Η ενδογαμία δηλαδή δεν επιβάλλεται μόνο εκ των έσω, αλλά ανταποκρίνεται και ικανοποιεί τις ανάγκες και τις επιθυμίες της κοινωνίας εκτός των ορίων του συνοικισμού των Ελλήνων τσιγγάνων. Επομένως δεν είναι μόνο θέμα επιλογής και προφύλαξης, αλλά και άμυνας. Ουσιαστικά είναι ένας τρόπος να διαχειρίζονται το στίγμα τους.

Στην περίπτωση όμως των Αλβανών τσιγγάνων τι είναι αυτό που ωθεί τους Έλληνες τσιγγάνους αλλά και τους Αλβανούς τσιγγάνους να θέσουν όρια και να απαγορεύουν έναν γάμο μεταξύ αυτών των δύο ομάδων; Η αλήθεια είναι ότι

---

<sup>5</sup> Από τη «Συνέντευξη της Χριστίνας και της Αγγελικής» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

πρόκειται για δυο κοινωνικές ομάδες με διαφορετικό ιστορικό και πολιτισμικό παρελθόν και ως εκ τούτου με διαφορετικό τρόπο ζωής, κοινωνικής συμπεριφοράς και δράσης. Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς, ότι έχουν κάτι κοινό, την τσιγγάνικη ταυτότητα ή τουλάχιστον την ταυτότητα του μη μπαλαμού, που υποδηλώνει μια αίσθηση του ανήκειν. Όμως κάτι τέτοιο διαψεύδεται μέσα από τους φραγμούς που θέτονται στο επίπεδο της συγγένειας.

Κατά την διάρκεια της επιτόπιας έρευνας αρκετοί πληροφορητές, Αλβανοί τσιγγάνοι, μου εκμυστηρεύτηκαν τον έρωτα τους για μια Ελληνίδα τσιγγάνα ή για έναν μπαλαμό δίνοντας έμφαση στο ανεπίτρεπτο της κατάστασης και στα προβλήματα που θα προκαλούσε και στις δυο οικογένειες η παράβαση αυτή των ορίων. Μου έδιναν την εντύπωση πως κουβαλούσαν ένα φορτίο, αφού διέπρατταν ένα αμάρτημα καταπατώντας τους άγραφους κανόνες της κοινωνίας τους. Έδειχναν ασέβεια και ντρόπιαζαν τους γονείς τους με αυτήν τους την επιλογή ή έστω την επιθυμία, που ούτως ή άλλως δεν έμελλε να εκπληρωθεί. Ήταν μια αδιέξοδη κατάσταση, που τους τοποθετούσε σε μια δεινή κατάσταση, αφού βρίσκονταν σε μια συνεχή διαμάχη με την κοινωνία και αυτά που προστάζει.

Όταν προέκυπτε το ερώτημα από μεριάς μου που αναζητούσε τον λόγο που δεν μπορούσε μια Ελληνίδα τσιγγάνα να παντρευτεί έναν Αλβανό τσιγγάνο, οι απαντήσεις που έπαιρνα από τους Αλβανούς τσιγγάνους στην αρχή δεν ήταν επαρκείς. Εστίαζαν συνήθως την προσοχή τους και τόνιζαν πως δεν έπρεπε ή πως έτσι έπρεπε.

Μόνο όταν συζήτησα με τους Έλληνες τσιγγάνους έλαβα την απάντηση μου σε σχέση με αυτό το ζήτημα. Οι Αλβανοί τσιγγάνοι προσλαμβάνονται περισσότερο ως Αλβανοί μπαλαμοί. Οι Έλληνες τσιγγάνοι φαίνεται να παραμερίζουν ή να αγνοούν την τσιγγάνικη ταυτότητά τους και να εστιάζουν την προσοχή τους στην εθνική τους ταυτότητα, που αποτελεί και το στίγμα τους. Υιοθετούν τον λόγο της κυρίαρχης ομάδας, που παρουσιάζει τους Αλβανούς μετανάστες ως εγκληματίες, κακοποιά στοιχεία εν γένει, κατατρεγμένους της μοίρας και που τους αντιμετωπίζει ως κατώτερα όντα, και τον αναπαράγουν στα πλαίσια της τσιγγάνικης κοινωνίας. Θυμάμαι τον Αλέξανδρο, Έλληνα τσιγγάνο, να μου λέει με έμφαση πως οι Αλβανοί δεν έχουν μπέσα. Αναρωτιέμαι αν ξέρουν πως η λέξη μπέσα είναι αλβανική.

Παρατηρούμε λοιπόν πως απαξιωτικά χαρακτηριστικά αποδίδονται στην συγκεκριμένη εθνικότητα και χρησιμοποιούνται ως σήμα κατατεθέν της και καταλογίζονται ως συνδηλωτικά της. Έτσι οι Έλληνες τσιγγάνοι προβάλλοντας

περισσότερο το στοιχείο της εθνικότητας των Αλβανών τσιγγάνων με όλες τις συμπαραδηλώσεις του δεν διαχωρίζουν απλά την θέση τους από τους Αλβανούς τσιγγάνους, αλλά προβαίνουν σε κάποια είδους εσωτερική ιεράρχηση τοποθετώντας τους εαυτούς τους σε υψηλότερη κοινωνικά θέση σε σχέση με τους Αλβανούς τσιγγάνους. Η Χριστίνα και η Αγγελική θα μου πουν χαρακτηριστικά :

*«Κοίτα τώρα. Ένας μπαλαμός να πάρει μια τσιγγάνα, είναι πολύ άσχημο. Δες δεν είναι για τσιγγάνο. Δηλαδή εξευτελίζεται ο μπαλαμός. Πήρε τσιγγάνα! Εξευτελίζει τον εαυτό του, γιατί είναι αγράμματη. Με τους Αλβανούς εξευτελίζουμε εμάς. Ότι ο Αλβανός είναι κατώτερος. Δηλαδή ότι θα μπορούσε να πάρει Αλβανό, είναι η πιο χειρότερη, το τίποτα, το σκουπίδι. Δεν θα έμπλεκε με έναν Αλβανό.<sup>6</sup>»*

Επομένως οι Έλληνες τσιγγάνοι είναι αυτοί που εκφράζουν τις περισσότερες αντιρρήσεις και που επιστρατεύουν το όριο ανάμεσα στους ίδιους και στους Αλβανούς τσιγγάνους. Δημιουργούν με αυτό τον τρόπο την δικιά τους μειονότητα μέσα στα δικά τους πλαίσια, προκειμένου να ανακτήσουν την κοινωνική τους δύναμη εις βάρος των Αλβανών τσιγγάνων. Στα όρια του συνοικισμού δεν φέρουν οι ίδιοι το στίγμα, αλλά οι Αλβανοί τσιγγάνοι και γι' αυτό το λόγο φροντίζουν να τους αποκλείουν από τα συγγενικά τους δίκτυα.

Ίσως αυτός να είναι ο λόγος που η Αγγελική διατυπώνει την διαφωνία της σε σχέση με το τηλεοπτικό σήριαλ «Η αγάπη ήρθε από μακριά»<sup>7</sup>. Συγκεκριμένα αναφέρει: *«Το βλέπουμε, ναι. Δεν μας αρέσει και...Μας αρέσει πολύ το έργο αυτό, αλλά μερικές φορές λέμε, ότι θα πάρουνε πολύ πάνω τους οι Αλβανοί. Όπως η Ερατώ<sup>8</sup>, που έδειχνε και πήρε πολύ δημοσιότητα. Έτσι πήρανε τώρα και οι Αλβανοί. Και αυτά...<sup>9</sup>»* Η υπόνοια και μόνο ότι ένα τηλεοπτικό σήριαλ θα ανυψώσει την θέση των Αλβανών στο κοινωνικό χώρο, μέσα από την προβολή μιας ερωτικής σχέσης ενός Αλβανού και μιας Ελληνίδας, γνωστοποιώντας παράλληλα την πραγματική τους ταυτότητα και την ζωή τους, γεγονός που μπορεί να προκαλέσει ανατροπή του στερεότυπου, την δυσαρεστεί.

<sup>6</sup> Από τη «Συνέντευξη της Χριστίνας και της Αγγελικής» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

<sup>7</sup> Τηλεοπτική σειρά του Μανούσου Μανουσάκη, που προβλήθηκε από το τηλεοπτικό κανάλι Antenna την περίοδο Οκτώβριος 2002 έως τον Μάιο 2003. Πρόκειται για μια ερωτική ιστορία ανάμεσα σε έναν Αλβανό μετανάστη και μια Ελληνίδα γυναίκα.

<sup>8</sup> Πρωταγωνίστρια της τηλεοπτικής σειράς «Ψίθυροι καρδιάς». Προβλήθηκε στην ελληνική τηλεόραση το 1997 και είχε πολύ μεγάλη θεαματικότητα. Πρόκειται για μια Ελληνίδα τσιγγάνα, που ερωτεύτηκε παράφορα έναν Έλληνα μπαλαμό.

<sup>9</sup> Από τη «Συνέντευξη της Χριστίνας και της Αγγελικής» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.



Όμως και οι Αλβανοί τσιγγάνοι προβάλλουν τα δικά τους επιχειρήματα και τους δικούς τους λόγους, για τους οποίους θα αρνούσαν ένα τέτοιο γάμο, και προς στιγμήν μεταθέτουν το ζήτημα του γάμου από το επίπεδο της επιβολής ερωτικού συντρόφου βάση συγκεκριμένων κανόνων και προδιαγραφών στο επίπεδο της επιλογής, φανερώνοντας την δική τους αντίσταση απέναντι σε ένα τέτοιο γάμο. Στην πραγματικότητα προβάλλουν την εκσυγχρονιστική τους στάση.

Ο κ. Χρήστος θα μου αναφέρει, πως δεν θα παντρευόταν μια Ελληνίδα τσιγγάνα, γιατί αυτές φωνάζουν πολύ. Σε αυτό συμφωνεί και ο Αντίλο, ο οποίος χαρακτηριστικά μου λέει: *«Δεν θέλω Ελληνίδα τσιγγάνα, γιατί βρίζουν πολύ και φωνάζουν πολύ.<sup>10</sup>»*. Ο κ. Χρήστος μου αναφέρει επίσης, πως όταν δούλευε στα τσιγγάνια διαπραγματευόταν κυρίως με τις γυναίκες το ποσό της πληρωμής του και το γεγονός, ότι έκανε παζάρια μαζί τους φαίνεται να είναι κάτι που τον ενοχλεί. Μου δίνει την εντύπωση, πως θεωρεί, πως οι γυναίκες Ελληνίδες τσιγγάνες έχουν περισσότερη ελευθερία- πρωτοβουλία θα έλεγα εγώ- σε σχέση με τις Αλβανίδες τσιγγάνες και αυτό δεν συμβαδίζει με το δικό του πολιτισμικό υπόβαθρο. Αυτό το επιβεβαιώνει και ο Σάμι, ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά: *«Εδώ στους Έλληνες τσιγγάνους κουμάντο κάνει η γυναίκα, αυτή είναι πιο πάνω. Στους Αλβανούς τσιγγάνους κάνουν οι άντρες.<sup>11</sup>»*. Ο Μόντι δε, μου λέει τα εξής. *«Δεν θα είχα αντίρρηση να έπαιρνα μια Ελληνίδα τσιγγάνα, πράγμα, το οποίο τώρα έχω αλλάζει μυαλό. Τώρα δεν μ' αρέσουν οι Ελληνίδες. Ειδικά εδώ πάνω... Δεν φοράνε καλά ρούχα.<sup>12</sup>»*

Αλλά και η Ντορίνα δεν επιθυμεί να εμπλακεί με τα «τσιγγάνια», που αναπτύσσουν μια συμπεριφορά που δεν της αρέσει. *«Κουτσομπολεύουν, βρίζουν, ασχολούνται με το τι κάνει ο ένας και τι λέει ο άλλος.»* Ενώ η Ντονέλα μου αναφέρει για ποιο λόγο δεν θα ήθελαν οι γονείς της να παντρευτεί έναν Έλληνα μπαλαμό ή τσιγγάνο: *«Θα μου έλεγαν, να , δεν ταιριάζεις με Έλληνα...Γιατί είσαι Αλβανίδα. Κάποια μέρα θα μαλώσεις και θα σου πει, να, πήρα Αλβανίδα. Η Αλβανίδα είναι έτσι, έτσι...Έχουμε διαφορά εμείς, οι Έλληνες με τους Αλβανούς. Ούτε Έλληνα τσιγγάνο<sup>13</sup>.»*

Παρατηρούμε πως, με εξαίρεση την Ντονέλα, που φαίνεται να αναπαράγει τον λόγο των Ελλήνων τσιγγάνων και των μπαλαμών, οι υπόλοιποι πληροφορητές

<sup>10</sup> Από τη «Συνέντευξη του Χρήστου» στην Α. Σιώτου, 5-4-2003.

<sup>11</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

<sup>12</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.

<sup>13</sup> Από τη «Συνέντευξη της Ντονέλας» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

μου τονίζουν τις πολιτισμικές τους διαφορές και τις παρουσιάζουν ως πηγή προβλημάτων σε ένα ενδεχόμενο γάμο με μια Ελληνίδα τσιγγάνο ή Έλληνα τσιγγάνο, ως ένα υπαρκτό εμπόδιο, το οποίο δεν μπορούν να παραβλέψουν. Μου δίνεται η εντύπωση πως στήνουν τον δικό τους αντίλογο, τα δικά τους αντεπιχειρήματα, ώστε να αντικρούσουν τον λόγο των Ελλήνων τσιγγάνων, εγκαθιδρύοντας τα δικά τους όρια.

Ωστόσο, όπως προαναφέραμε, όσο κι αν υπάρχουν περιορισμοί και φραγμοί, όσο κι αν ο έλεγχος είναι συνεχής και οι μηχανισμοί που έχουν ενεργοποιηθεί μέρος της πολιτισμικής συνάφειας των Ελλήνων, αλλά και των Αλβανών τσιγγάνων, επινοούνται και επιστρατεύονται εξίσου μηχανισμοί, προκειμένου να καταπατηθούν τα όρια αυτά. Στην περίπτωση του Βασίλη, ενός Αλβανού τσιγγάνου, που αγάπησε την Βαλεντίνα, μια Ελληνίδα τσιγγάνα, οι αντιρρήσεις ήταν έντονες κυρίως ή σχεδόν αποκλειστικά από την πλευρά της οικογένειας της κοπέλας, αλλά και από την υπόλοιπη τσιγγάνικη κοινωνία. Χωρίς να έχουν γνωρίσει προσωπικά τον Βασίλη του καταλόγιζαν τα απαξιωτικά χαρακτηριστικά της εθνικότητάς του. Ήταν ξένος, συγκεκριμένα Αλβανός και ήταν αρκετό, προκειμένου να του αποδοθεί κατηγορητήριο χωρίς κανένα ελαφρυντικό. Έτσι ο Βασίλης αποφάσισε και την «έκλεψε» την Βαλεντίνα. Το κλέψιμο, αν και ανεπίτρεπτη κατάσταση πολλές φορές αποδεικνύεται σωτήρια. Είναι ένας τρόπος αντίστασης του κοινωνικού υποκειμένου απέναντι στα όρια που θέτει η εκάστοτε κοινωνική ομάδα σε σχέση με το γάμο (Βαξεβάνογλου, 2001, σελ. 162-3).

Φυσικά το κλέψιμο, αν και αναγκάζει την κοινωνία να αποδεχτεί μία κατάσταση, που κατακρίνεται και απαγορεύεται, και φανερώνει μια διάθεση διεκδίκησης, ωστόσο σηματοδοτεί μια αλλαγή μέσα σε όρια. Η κοινωνία που προσλαμβάνει το κλέψιμο ως μια παράνομη πράξη, ως μια παρατυπία και ως ένα κοινωνικό παραστράτημα, απαιτεί να επανέλθει η τάξη και η ισορροπία. Έτσι το στοιχείο της παρανομίας, που αποδίδεται στην πράξη του κλεψίματος είναι αυτό που την αποδυναμώνει. Κατά κάποιο τρόπο η αλλαγή και η αντίσταση που λαμβάνει χώρα ελέγχεται και καταστέλλεται.

Έτσι από την στιγμή που ο Βασίλης και η Βαλεντίνα καταπάτησαν τους κανόνες της τσιγγάνικης κοινωνίας και κλεφτήκανε, ο Βασίλης έπρεπε να αποδείξει σε όλους ότι ήταν ένα καλό παιδί, αποβάλλοντας το στίγμα της ταυτότητας του Αλβανού και υιοθετώντας τον τρόπο ζωής των Ελλήνων τσιγγάνων. Υιοθετώντας διαφορετικές πρακτικές, αλλάζει ταυτότητες και ταυτόχρονα στίγματα.

Αποβάλλοντας το στίγμα του Αλβανού, αποδέχεται και υιοθετεί το στίγμα του τσιγγάνου, προκειμένου να γίνει αρεστός στα πλαίσια της τσιγγάνικης κοινωνίας. Αποδεικνύεται λοιπόν πως η αλλαγή είναι ελεγχόμενη και οριοθετημένη. Έτσι αν και ο Βασίλης αντιστέκεται και παραβιάζει τα όρια, εν τέλει εγκλωβίζεται μέσα σε αυτά. Έτσι ο Βασίλης αναγκάζεται να ασχοληθεί με την γύρα, να αγοράσει αυτοκίνητα και να αρχίσει διαδικασίες πολιτογράφησης, προκειμένου να πείσει την οικογένεια της γυναίκας του, πως δεν πρόκειται να επιστρέψει στην Αλβανία. Στην ερώτηση μου αν θα επηρέαζε τις σχέσεις του με τους Έλληνες τσιγγάνους, αν εξακολουθούσε να κάνει μισθωτές εργασίες μου απαντάει: *«Τη σχέση μου με τη γυναίκα μου δεν θα την επηρέαζε, αλλά με τους υπόλοιπους θα λέγανε, ότι να δουλεύει σε ταβέρνες, σε πιάτα, σε αυτά, και ήτανε, ξέρεις το κουτσομπολιό τι γίνεται.<sup>14</sup>»*

Τα όρια που τίθενται σε σχέση με το ζήτημα του γάμου δεν εξαντλούνται μόνο στο επίπεδο της ενδογαμίας. Η παρθενιά, τα προξενιά, το γεγονός ότι προτιμάται τα κορίτσια και τα αγόρια να παντρεύονται σε μικρή ηλικία (Βαξεβάνογλου, 2001, σελ.171), και εν τέλει το γεγονός ότι γυναίκες που έχουν ξαναπαντρευτεί θεωρούνται δεύτερης κατηγορίας και παντρεύονται κάποιον όμοιό τους, θέτουν όρια απαραβίαστα. Όρια που περιορίζουν τις επιλογές, και που κατά κύριο λόγο εκτοπίζουν το συναίσθημα.

Προκειμένου λοιπόν να συμβαδίσουν με την κοινωνία τους, αναγκάζονται να υιοθετήσουν συγκεκριμένες πρακτικές και να υπακούσουν σε κοινωνικές νόρμες, ούτως ώστε να μην διαταράξουν την κοινωνική ισορροπία και αρμονία, προβαίνοντας σε πράξεις ανεπίτρεπτες, όπως είναι ο έρωτας. Έτσι άνδρες και γυναίκες βιώνουν σε δυο ξεχωριστούς κόσμους και δεν τους επιτρέπεται να διαρρήξουν αυτά τα όρια, παρά μόνο όταν παντρευτούν. Διαχωρίζονται οι δραστηριότητες τους στον κοινωνικό χώρο, δεν συνδιαλέγονται, δεν εξοικειώνονται (Λιεζουά, σελ.92). Γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε αναπτύσσεται το αίσθημα της ντροπής ως προς το αντίθετο φύλο.

Κάπως έτσι εμφανίζονται μέσα από το ζήτημα του γάμου και της οικογένειας όρια που εγκαθιδρύουν και ανακατανέμουν εξουσίες, που κατασκευάζουν ετερότητες, που χρησιμοποιούνται για να προσδώσουν κοινωνικό στάτους, που διακρίνουν τους κόσμους των γυναικών και των ανδρών, των Αλβανών και των Ελλήνων τσιγγάνων, των τσιγγάνων και των μπαλαμών. Μερικά όρια μπορούν να τα διαβούν, όπως στην περίπτωση του Βασίλη και της Βαλεντίνας, μερικά μένουν

---

<sup>14</sup> Από τη «Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001.

απροσπέλαστα, και η διάβασή τους απλά μια επιθυμία, όπως η επιθυμία της Ντορίνας να είχε γεννηθεί αγόρι. Ίσως γιατί στα αγόρια, στους άνδρες ο έλεγχος δεν είναι τόσο αυστηρός και η μετάβαση των ορίων πιο ανώδυνη, πιο διαπραγματεύσιμη, πιο εφικτή. Άλλωστε οι περισσότεροι μηχανισμοί που έχουν επιστρατευτεί σχετικά με το ζήτημα του γάμου απευθύνονται κυρίως στις γυναίκες, είτε Αλβανίδες, είτε Ελληνίδες τσιγγάνες. Στην τσιγγάνικη κοινωνία η παρθενιά, η διαχείριση του σώματος και της σεξουαλικότητας είναι ζητήματα που αφορούν κυρίως τις γυναίκες, παρά τους άνδρες στην τσιγγάνικη κοινωνία και υποδηλώνουν την δομή μιας πατριαρχικής κοινωνίας. Σε αυτήν την κοινωνία οι άνδρες φαίνεται να έχουν περισσότερη ελευθερία κινήσεων και επιλογών, αν και οι ίδιοι αναλαμβάνουν τον ρόλο του τιμωρού για τις παραβάσεις των γυναικών και έτσι κατά ένα παράδοξο τρόπο διορίζονται στην θέση του φύλακα των ορίων.

Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που το κεντρικό ζήτημα σε δυο κινηματογραφικές ταινίες που αφορούν την ζωή των τσιγγάνων, «Ο καιρός των τσιγγάνων» και «Άσπρη γάτα, μαύρος γάτος», είναι ο γάμος, παρουσιάζοντας τους φραγμούς και τους περιορισμούς που αυτός θέτει. Γιατί ο γάμος εκτός από βασικός θεσμός της κοινωνίας των τσιγγάνων, αποτελεί τον διαθλαστικό φακό μέσω του οποίου μπορούμε να αναγνώσουμε την κοινωνική πραγματικότητα των τσιγγάνων. Γιατί μέσω του γάμου αντικατοπτρίζονται οι πολιτισμικές αξίες, τα κοινωνικά δίκτυα, δυνάμεις εξουσίας, το κοινωνικό φύλο, οι οικονομικές πρακτικές και οι επαγγελματικές δραστηριότητες. Ενώ στην παρούσα εργασία ο γάμος αναδεικνύεται ως ένα μέσο οχύρωσης της ταυτότητας και της ετερότητας στα πλαίσια της αλληλόδρασης των Ελλήνων και των Αλβανών τσιγγάνων. Ένα πεδίο όπου η έννοια του στίγματος πρωτοστατεί και χρησιμοποιείται και από τις δυο κοινωνικές ομάδες προκειμένου να διακριθεί η μια από την άλλη και να περιχαρακωθούν, σε μια προσπάθεια να ξορκίσουν το ίδιο τους το στίγμα.



## Σχέσεις εξουσίας και διαδικασίες αποστιγματισμού

Λίγο πριν το τέλος της επιτόπιας έρευνας επισκέφτηκα μαζί με την Ντορίνα το σπίτι της Άννας, Αλβανίδας τσιγγάνας, που βρίσκεται στην Νέα Ιωνία, εντός των ορίων του άστεως και εκτός συνοικισμού, προκειμένου να της πάρω συνέντευξη. Λίγο πριν φτάσουμε στην πόρτα του σπιτιού της η Ντορίνα μας ζήτησε, από μένα, την Ντονέλα και την κόρη της, να σταματήσουμε για λίγο και να περιμένουμε. Μου εξήγησε, πως έπρεπε να είμαστε λίγο προσεκτικές στις κινήσεις μας, αφού στην περιοχή αυτή έμεναν Έλληνες τσιγγάνοι και μπορεί να αναγνώριζαν την τσιγγάνικη ταυτότητα της Ντορίνας και της Ντονέλας, γεγονός που θα οδηγούσε τους Έλληνες τσιγγάνους στο συμπέρασμα, πως και η Άννα, που θα δεχόταν αυτές τις επισκέψεις, ήταν και η ίδια τσιγγάνα. Για ποιο λόγο όμως δεν έπρεπε οι Έλληνες τσιγγάνοι να μάθουν την τσιγγάνικη ταυτότητα της Άννας; Την απάντηση θα μου την δώσει αργότερα η ίδια η Άννα στην συνέντευξη που θα μου παραχωρήσει. «*Οι μπαλαμοί δεν νοικιάζουν σε τσιγγάνα.<sup>1</sup>*». Αλλά ούτε και σε Αλβανούς, αφού ο κ. Χρήστος, σύζυγος της Άννας, μου λέει πως κατάφερε και βρήκε το συγκεκριμένο σπίτι στην Νέα Ιωνία μετά την μεσολάβηση μιας Ελληνίδας μπαλαμής.

Η Άννα απέφευγε λοιπόν τις επαφές με τις Ελληνίδες τσιγγάνες ακριβώς γιατί το γεγονός αυτό θα καταμαρτυρούσε την τσιγγάνικη ταυτότητα της στους υπόλοιπους μπαλαμούς Έλληνες που έμεναν στην περιοχή, στην ίδια γειτονιά με αυτήν. Επιλέγει τις κοινωνικές της επαφές, αποκόπτει δεσμούς, απομακρύνει άτομα με μια προβληματική ταυτότητα και αναπτύσσει μια συμπεριφορά Υιοθετώντας συγκεκριμένες πρακτικές, όπως η επιλογή συγκεκριμένου ενδυματολογικού κώδικα, δηλαδή των μπαλαμών γυναικών, η απόρριψη της τσιγγάνικης γλώσσας ως βασική γλώσσα επικοινωνίας προκειμένου να επικαλύψει το στίγμα της. Υπόκειται σε ένα καθεστώς ελέγχου και από τους Έλληνες τσιγγάνους αλλά και από τους Έλληνες μπαλαμούς, γεγονός που την ωθεί σε μια συνεχή επαναδιαπραγμάτευση του στίγματος της, δηλαδή της ταυτότητας της.

Πρόκειται λοιπόν για σχέσεις εξουσίας. Για δυνάμεις που αναδύονται μέσα στην καθημερινότητα, που συγκρούονται και που μέσα από αυτήν την συγκρουσιακή σχέση αντλούν την δύναμή τους. Αυτές οι κοινωνικές δυνάμεις εγκαθιδρύουν όρια, ορίζοντας τις μορφές ένταξης και τις μορφές αποκλεισμού του άλλου από έναν

---

<sup>1</sup> Από την «Συνέντευξη της Άννας» στην Α. Σιώτου, 4-5-2003.

κοινωνικό χώρο, και που η αλληλόδρασή τους ωθεί καθεμία από αυτές ξεχωριστά να κατασκευάσει τις ταυτότητες και τις ετερότητες. Ο συνεχής έλεγχος και η επιτήρηση, η έμπρακτη μορφή της εξουσίας, σωματοποιημένη ή μη, ωθεί τα κοινωνικά υποκείμενα να ενδυθούν άλλα προσώπεια, να επιστρατεύσουν εναλλακτικές ταυτότητες, ανάλογα με τα κοινωνικά περιβάλλοντα στα οποία βρίσκονται, με διαφορετικές σημασιοδοτήσεις κάθε φορά (Goffman, 2001, σελ. 156). Οι σχέσεις εξουσίας δεν αποδεικνύονται στατικές. Αντίθετα είναι δυναμικές και πανταχού παρούσες. Εκδηλώνονται κάθε φορά με διαφορετικούς τρόπους και μορφές και υποδηλώνουν τόσο την ισχύ της μιας κοινωνικής ομάδας, όσο την υποτέλεια της άλλης.

Αναζητώ τα σύμβολα, τα σημεία που υποδηλώνουν ιεράρχηση, που ενσωματώνουν γόητρο, κύρος, στα πλαίσια της αλληλόδρασης ανάμεσα στις τρεις κοινωνικές ομάδες. Το οινόπνευμα στα χέρια της δημοσίου υπαλλήλου<sup>2</sup>, το οποίο έχει αναλάβει τον ρόλο να απολυμάνει το σώμα της και να το προστατεύσει από την μισηρότητα και την μολυσματικότητα του ξένου θα μπορούσε να είναι ένα σύμβολο, που δηλώνει και να επιβεβαιώνει την ιεράρχηση; Το παντελόνι θα μπορούσε να αποτελεί ένα σύμβολο αντίστασης απέναντι στους Έλληνες τσιγγάνους και σε όποια πολιτισμική αξία αυτοί πρεσβεύουν και επιβάλλουν, αλλά ταυτόχρονα και ένα σύμβολο κύρους για τους Αλβανούς τσιγγάνους, μιας και καταπατούν τις απαγορεύσεις της ελληνικής τσιγγάνικης κοινωνίας και απελευθερώνονται από τις δεσμεύσεις χρησιμοποιώντας τον ενδυματολογικό κώδικα των μπαλαμών, τον οποίον κατακρίνουν οι Έλληνες τσιγγάνοι; Το αυστηρό ύφος της Ντορίνας απέναντι σε έναν Έλληνα τσιγγάνο που την χαιρέτησε εντός των ορίων του συνοικισμού και η άμεση φυγή της, η αποστασιοποίηση της αυτή αποτελεί ένδειξη ενός κοινωνικού γόητρου; Το περιστατικό, που εκτυλίχτηκε σε μια καφετέρια στην Νέα Ιωνία, όπου μια Ελληνίδα μπαλαμή επιτέθηκε στην κόρη της Ντορίνας, επειδή χόρευε ένα τσιφτετέλι και κάποιοι νεαροί άνδρες της άνοιξαν προφανώς αστειευόμενοι μια σαμπάνια, δεν καταμαρτυρά σχέσεις εξουσίας, κοινωνικές δυνάμεις που αντιμάχονται, καθιστώντας κάποιους ελεγκτές και κάποιους ελεγχόμενους, κάποιους εξουσιαστές και κάποιους εξουσιαζόμενους, από τους οποίους απαιτούν πειθαρχία και υπακοή;

---

<sup>2</sup> Το περιστατικό εκτυλίχτηκε στην νομαρχία. όταν είχαμε πάει μαζί με την Ρουντίνα, προκειμένου να καταθέσει τα χαρτιά της για την άδεια εργασίας. Η υπάλληλος αποστειρώνει σε τακτά χρονικά διαστήματα τα χέρια της με οινόπνευμα, προκειμένου να πιάσει τα έγγραφα του επόμενου μετανάστη.

Ίσως σε αυτό το σημείο θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι στην παρούσα εργασία δεν μας ενδιαφέρει αν η εξουσία πηγάζει και αν είναι συνώνυμη με την εδαφική κυριαρχία, με την ύπαρξη πλεονάσματος, με την τεχνολογική ανάπτυξη, την άσκηση βίας. Ούτως ή άλλως και όπως αποδεικνύεται από την ανάπτυξη των προηγούμενων κεφαλαίων κάθε μια από τις τρεις κοινωνικές ομάδες αντλεί εξουσία νομιμοποιώντας τους ρόλους της μέσα από διαφορετικές πηγές. Στην πραγματικότητα το ίδιο κοινωνικό αγαθό προσλαμβάνει διαφορετική σημασία και ως εκ τούτου διαφορετική συμβολική λειτουργία για κάθε κοινωνική ομάδα ξεχωριστά, είτε λόγω των διαφορετικών πολιτισμικών αξιών, είτε ακριβώς λόγω των σχέσεων εξουσίας που αναπτύσσονται ανάμεσα τους (Μουχέλη, 1999, σελ. 493). Αν θεωρήσουμε ως κοινωνικό αγαθό την μισθωτή εργασία, τότε συνειδητοποιούμε, ότι όντως αποδίδει κύρος στους Έλληνες μπαλαμούς, αλλά ακριβώς ερχόμενοι σε αντιδιαστολή με το καπιταλιστικό σύστημα, το οποίο υπηρετούν οι μπαλαμοί, οι Έλληνες τσιγγάνοι προσλαμβάνουν την μισθωτή εργασία ως σύμβολο υποδούλωσης, εφόσον επιβάλλει ένα τρόπο ζωής και εργασίας, όπου έχουμε δέσμευση του εργατικού χρόνου, πειθαρχία και μηχανοποίηση του εργατικού δυναμικού, ιεραρχική βάση, άρα υπακοή, που αποκλίνει από αυτόν τον τρόπο ζωής που τους έχει κληροδοτήσει το ιστορικό και πολιτισμικό τους παρελθόν. Ως εκ τούτου η ανάγκη των Αλβανών τσιγγάνων για οποιαδήποτε μισθωτή εργασία και συγκεκριμένα η εργασιακή τους απασχόληση στον τομέα παροχής υπηρεσιών τους υποβιβάζει στα μάτια των Ελλήνων τσιγγάνων. Από την στιγμή δηλαδή που υιοθετούν τον τρόπο εργασίας των μπαλαμών προσεταιρίζοντας κατά κάποιο τρόπο την κουλτούρα τους και απομακρυνόμενοι ταυτόχρονα από την κουλτούρα των Ελλήνων τσιγγάνων, η μισθωτή εργασία δεν καθίσταται μόνο το σύμβολο διάκρισης ανάμεσα στις δυο τσιγγάνικες ομάδες. Αποτελεί ταυτόχρονα σύμβολο κύρους για τους Αλβανούς τσιγγάνους, αφού η μισθωτή εργασία αποδεικνύεται ένας τρόπος να αποβάλουν το στίγμα του τσιγγάνου συνδεδεμένο με την εργασιακή τους δραστηριότητα, την γύρα, και τις άσχημες συνθήκες διαβίωσης που την χαρακτηρίζουν, και ταυτόχρονα σύμβολο υποδούλωσης για τους Έλληνες τσιγγάνους.

Συνειδητοποιούμε επομένως πως το ίδιο κοινωνικό αγαθό αποκτά διαφορετικές συμπεραδηλώσεις, ή μάλλον του αποδίδονται, σε μια προσπάθεια να διαχειριστεί και να επιβάλλει κάθε κοινωνική ομάδα την δικιά της εξουσιαστική δύναμη αντλώντας στην ουσία κύρος, καθώς απαξιώνει την άλλη κοινωνική ομάδα. Μέσα από την διαδικασία αλληλόδρασης των τριών κοινωνικών ομάδων, καθώς

εμπλέκονται στο πεδίο της καθημερινότητας εντός και εκτός των ορίων του συνοικισμού, εγκαθιδρύονται οι σχέσεις εξουσίας έχοντας ως σημείο αναφοράς το στίγμα. Διαπιστώνουμε, πως οι σχέσεις εξουσίας που εγκαθιδρύονται ανάμεσα στις τρεις κοινωνικές ομάδες βασίζονται στην ουσία στο στίγμα που κάθε ομάδα φέρει και στον τρόπο που το διαχειρίζεται. Επομένως η εξουσία δεν πηγάζει μόνο από πηγές πλουτοπαραγωγικές, ούτε ταυτίζεται με μια επίσημα θεσμοθετημένη κρατική εξουσία, αλλά προέρχεται και από την διαχείριση του στίγματος του εαυτού ή του άλλου.

Ο τρόπος που διαχειρίζονται οι Έλληνες μπαλαμοί το στίγμα του τσιγγάνου, αλλά και το στίγμα του μετανάστη, το γεγονός δηλαδή ότι σύμφωνα με τις κανονικότητες που έχουν κατασκευάσει, ορίζοντας ταυτόχρονα την κοινωνική τους πραγματικότητα, οι μετανάστες και οι τσιγγάνοι αποκλίνουν, αποτελεί μια πηγή άντλησης εξουσίας και κυριαρχίας, ή έστω ανωτερότητας έναντι των στιγματισμένων. Το στίγμα των άλλων, που επικυρώνει την απόκλιση τους, συγκροτεί και επιβεβαιώνει την κανονικότητα των μη στιγματισμένων, αποδίδοντας τους κύρος (Goffman, 2001, 209-2150). Στην περίπτωση της αλληλόδρασης των Ελλήνων και των Αλβανών τσιγγάνων λαμβάνει χώρα μια διαρκή επαναδιαπραγμάτευση του στίγματος και της σημασίας τους, προκειμένου να εδραιωθούν εξουσιαστικές δυνάμεις, να αποδοθεί κύρος και να ορισθεί ο εαυτός μέσα από την διαπραγμάτευση του στίγματος του άλλου.

Έτσι μέσα από την διαδικασία της κοινωνικής αλληλόδρασης των τριών κοινωνικών ομάδων, καθώς διαπλέκονται οι σχέσεις εξουσίας και εκδηλώνονται μέσα από την διαχείριση του στίγματος του άλλου και του εαυτού το κοινωνικό υποκείμενο εναλλάσσει ταυτότητες καθώς ελίσσεται σε διαφορετικά κοινωνικά περιβάλλοντα, ανάλογα με τις σημασιοδοτήσεις του στίγματος του στον αντίστοιχο κοινωνικό χώρο. Το στίγμα του τσιγγάνου και το στίγμα του μετανάστη εγείρουν τον κυρίαρχο λόγο, επιβεβαιώνουν τις κανονικότητες, συγκροτούν την ταυτότητα, ωθούν στην παραγωγή και στην αναπαραγωγή των αναπαραστάσεων τους, αποτελούν την βάση για την εγκαθίδρυση των σχέσεων εξουσίας και για την κατασκευή της διαφορετικότητας, την υιοθέτηση εναλλακτικών ταυτοτήτων.

Ο εαυτός στήνεται γύρω από τον άξονα «τι δεν θέλω να είμαι» (Τρουμπέτα, 2001, σελ. 200), κι αυτός ο ετεροπροσδιορισμός μαρτυρά το στίγμα που επιβάλλεται να αποβληθεί. Οι Αλβανοί τσιγγάνοι δεν θέλουν να είναι τσιγγάνοι, όπως αυτή ακριβώς η ταυτότητα προσλαμβάνεται από την κυρίαρχη ομάδα με όλες τις



στερεοτυπικές της εκφάνσεις στα πλαίσια της ελληνικής περιφέρειας. Το να είναι κανείς τσιγγάνος στην Ελλάδα σημαίνει ή απλώς συνεπάγεται να «φαίνεται» τσιγγάνος, να διακρίνεται λόγω της πολιτισμικής του εκκεντρικότητας. Άρα το στίγμα που πρέπει να αποβληθεί είναι εκείνα τα απαξιωτικά χαρακτηριστικά που πλαισιώνουν και συνυποδηλώνουν το φαίνεσθαι των Ελλήνων τσιγγάνων, συνεπώς και το «είναι», όπως η βράκα, το «κάτω» που χαρακτηρίζει το κατοικείν των τσιγγάνων, την συγκεκριμένη εργασιακή δραστηριότητα, την γύρα (Goffman, 2001, σελ.171). Η διαχείριση των συγκεκριμένων απαξιωτικών χαρακτηριστικών εδραιώνουν την διάκριση και την διαφοροποίηση ανάμεσα στις δυο κοινωνικές ομάδες. Η απόρριψη των συγκεκριμένων χαρακτηριστικών συμβάλλει, ώστε να αποδοθεί κύρος στους Αλβανούς τσιγγάνους, αφού δηλώνει ότι «είναι σαν κι εμάς», δηλαδή σαν τους μπαλαμούς. Αντλούν κύρος, καθώς υιοθετούν έναν τρόπο ζωής που προσομοιάζει σε αυτόν των μπαλαμών και απομακρύνονται από αυτόν, που οι ίδιοι επονομάζουν «γύφτικο».

Στην περίπτωση των Ελλήνων τσιγγάνων το στίγμα των Αλβανών τσιγγάνων έγκειται ακριβώς στην εθνική τους ταυτότητα και την προβάλουν ως απαξιωτική. Υιοθετούν τον κυρίαρχο λόγο, αν και μονομερώς, με την έννοια ότι ενώ αντιστέκονται απέναντι σε οτιδήποτε υποστηρίζει την δική τους κατωτερότητα και δυσανασχετούν σχετικά με τον τρόπο που η κυρίαρχη ομάδα διαφοροποιεί τον εαυτό της από τους τσιγγάνους αναπτύσσοντας ρατσιστικές συμπεριφορές, ωστόσο αποδέχονται την κατωτερότητα των Αλβανών μεταναστών, έτσι όπως παρουσιάζεται και αποδίδεται από τους μπαλαμούς. Το στίγμα των Αλβανών τσιγγάνων με όλες τις συμπαραδηλώσεις του είναι που τους καθιστά ετερότητα στην κοινωνία των μπαλαμών και μειονότητα στην κοινωνία των Ελλήνων τσιγγάνων ενδυναμώνοντας παράλληλα το κοινωνικό στάτους των Ελλήνων τσιγγάνων στα πλαίσια του συνοικισμού.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι για τους Αλβανούς τσιγγάνους το κοινωνικό στάτους αντλείται από την αποβολή του στίγματος του τσιγγάνου, ενώ για τους Έλληνες τσιγγάνους από την προβολή του στίγματος του Αλβανού. Όσον αφορά τους Έλληνες μπαλαμούς διαχειρίζονται το στίγμα του τσιγγάνου και του μετανάστη προβάλλοντας τον εαυτό τους ως μη στιγματισμένο και ως εκ τούτου αποκτούν την δικαιοδοσία να ενεργοποιούν μηχανισμούς αποκλεισμού και περιθωριοποίησης, αλλά και να επιβάλλουν τους όρους, σύμφωνα με τους οποίους επιτρέπουν την ένταξη νέων μελών στα πλαίσια της κοινωνίας τους, όπως για παράδειγμα την υιοθέτηση της

θηρσκείας της κυρίαρχης ομάδας. Πρόκειται για την κυριαρχία της κανονικότητας, η οποία υφίσταται και επικυρώνεται μόνο από τις αποκλίσεις, που η ίδια κατασκευάζει.

Φυσικά το κοινωνικό υποκείμενο, όπως αποδεικνύεται από την παρούσα έρευνα, δεν αποδέχεται παθητικά το στίγμα του και δεν αδρανοποιείται. Το γεγονός ότι επιλέγει τον τρόπο με τον οποίο διαχειρίζεται το στίγμα του, είτε αποκρύπτοντας το, αποσιωπώντας το, προβάλλοντας ή υιοθετώντας το στίγμα του άλλου, όπως στην περίπτωση του Βασίλη, που αν και Αλβανός τσιγγάνος υιοθετεί τον τρόπο εργασίας των Ελλήνων τσιγγάνων, την γύρα, προκειμένου να γίνει αποδεκτός από την κοινωνία τους, αποδεικνύει ότι το κοινωνικό υποκείμενο δραστηριοποιείται, αντιστέκεται, επιδρά στο χώρο και επινοεί μηχανισμούς, ακολουθεί επιλεκτικές στρατηγικές, που θα μειώσουν ή θα αυξήσουν τους κοινωνικούς κλυδωνισμούς.

Στα πλαίσια της κοινωνικής συνάντησης το στίγμα που επιστρατεύεται, προκειμένου να ετεροπροσδιοριστούν οι τρεις κοινωνικές ομάδες, κατοχυρώνεται την ίδια στιγμή ως όριο, που καθορίζει ποιος εντάσσεται και ποιος αποκλείεται από τους εκάστοτε κοινωνικούς χώρους. Η βράκα που αποτελεί στίγμα του τσιγγάνου θέτει τα όρια, που διακρίνουν τους μπαλαμούς από τους τσιγγάνους, ενώ η καταπάτηση αυτού του ορίου αποτελεί μια μορφή ένταξης των τσιγγάνων στην κοινωνία των μπαλαμών και μια μορφή αποκλεισμού από την κοινωνία των τσιγγάνων. Παρατηρούμε, πως τα όρια δεν είναι στατικές κατηγορίες, αλλά επιστρατεύονται ανάλογα με την κατάσταση προς όφελος του κοινωνικού υποκειμένου. Επομένως τα όρια επαναδομούνται, επανακατασκευάζονται και επανενομηματοδοτούνται στα πλαίσια της κοινωνικής συνάντησης. Η υπέρβαση των ορίων και ιδίως η καταπάτηση τους ωθεί τα κοινωνικά υποκείμενα να εναλλάσσουν τις ταυτότητες τους, προκειμένου να προστατευτούν από αυτήν την ταυτότητα που θεωρείται ως προβληματική. Αυτή η διαδικασία επανενομηματοδοτεί το όριο.

Το γεγονός ότι και οι Έλληνες και οι Αλβανοί τσιγγάνοι έχουν δυο ονόματα, οι μεν πρώτοι το τσιγγάνικο, όπως οι ίδιοι υποστηρίζουν και το ελληνικό, και οι δε δεύτεροι το αλβανικό και το ελληνικό, το οποίο αποκτούν αφού προελάσουν τα σύνορα, δηλώνει την ανάγκη τους να αποκρύψουν την προβληματική τους ταυτότητα, όταν έρχονται σε επαφή με την ομάδα κυριαρχίας (Goffman, 2001, σελ.170). Το αλβανικό και αντίστοιχα το τσιγγάνικο όνομα προσλαμβάνεται ως στίγμα, που εγκαθιδρύει το όριο ανάμεσα στους μπαλαμούς και στους τσιγγάνους, στους Έλληνες και τους μετανάστες, και που διακρίνει τον εαυτό από τον άλλο. Όμως το όριο δεν αποδεικνύεται απροσπέλαστο. Η μετάβαση του ορίου γίνεται εφικτή με

την υιοθέτηση ενός ονόματος αρεστού, αποδεκτού από την ελληνική κοινωνία, με την επικάλυψη του στίγματος και την χρήση μιας εναλλακτικής ταυτότητας. Εντός της κοινωνίας των μπαλαμών και κατά την διάρκεια της επαφής τους η Ντορίνα είναι η Κωνσταντίνα, η Τουλιτσώ η Αγγελική, δηλαδή η Αλβανίδα που έχει γίνει χριστιανή ορθόδοξη, και η Ελληνίδα υπήκοος. Με αυτόν τον τρόπο διαπραγματεύονται το όριο, που ενεργοποιεί αυθαίρετες ταξινομήσεις και οριοθετεί και διακρίνει τις κοινωνικές ομάδες, καταρρίπτοντας το στην ουσία και εξαλείφοντας το, ακολουθώντας επιλεκτικές στρατηγικές.

Αυτό ισχύει και στην περίπτωση, που το όριο που επιστρατεύεται ανάμεσα στους μπαλαμούς και στους τσιγγάνους σχετίζεται με το ζήτημα της κατανάλωσης, αποδίδοντας στους μεν μπαλαμούς μια κουλτούρα κατανάλωσης και στους δε τσιγγάνους μια κουλτούρα επιβίωσης. Και οι δυο κοινωνικές ομάδες, και οι Αλβανοί και οι Έλληνες τσιγγάνοι, φαίνεται ότι επενδύουν μέσα από καθετί διαφορετικό καταναλώνουν και εξ αυτού αντλούν κοινωνικό γόητρο, ώστε να μπορούν να συγκριθούν ισάξια με την ομάδα κυριαρχίας. Προσπαθώντας να αντικρούσουν το στερεοτικό μη ή χωρίς, με το οποίο οι άλλοι τους προσδιορίζουν- χωρίς οικονομική ευρωστία- αντιστρέφουν το όριο και επιδίδονται σε ένα καταναλωτισμό άσκοπων προϊόντων, προκειμένου να προσδιορίσουν τον εαυτό τους και να ανατρέψουν το στερεότυπο του κατώτερου, που τους έχουν προσδώσει.

Αν και εκφράζουν παράπονα για την οικονομική τους κατάσταση, ωστόσο την ίδια στιγμή διατυπώνουν την άνεση τους να δαπανήσουν χρήματα εκτός από το να καλύψουν τις βασικές τους ανάγκες, να γευτούν τις απολαύσεις της ζωής. Οι Έλληνες τσιγγάνοι νοικιάζουν γήπεδο, προκειμένου να παίζουν ποδόσφαιρο, επανδρώνουν τα σπίτια τους όχι με έπιπλα, αλλά με air-condition και με hi-fi στερεοφωνικά της πιο εξελιγμένης τεχνολογίας, ενώ στο νοικοκυριό καταλαμβάνει ιδιαίτερη θέση μια φραπεδιέρα<sup>3</sup>, προκειμένου να απολαμβάνουν πάντα έναν πετυχημένο καφέ. Επίσης ξοδεύουν αρκετά χρήματα για την ανανέωση της γκαρνταρόμπας τους, για αγορά κοσμημάτων και για την περιποίηση του σώματος. Οι Έλληνες τσιγγάνοι και κυρίως οι Αλβανοί τσιγγάνοι υιοθετούν τα καταναλωτικά πρότυπα της κυρίαρχης ομάδας, αναπτύσσοντας έναν ιδιότυπο καταναλωτισμό. Καταναλώνουν προϊόντα, προκειμένου να κάνουν πιο άνετη την ζωή τους, γεγονός που αποδεικνύει, ότι δεν ζουν σε συνθήκες στέρησης. Εργάζονται τον απαιτούμενο χρόνο, προκειμένου να

---

<sup>3</sup> Μηχάνημα για την προετοιμασία του φραπέ, το οποίο συνήθως ή αποκλειστικά συναντάμε σε καφετέριες.

καλύψουν τις βασικές ανάγκες και επιθυμίες τους και σπαταλούν χωρίς δεύτερη σκέψη γι' αυτές αποδεικνύοντας πως δεν πρόκειται για παρασιτικές κοινωνίες, ούτε κοινωνίες επιβίωσης(Clastres, 1992, σς.199-202). Με αυτές τις πρακτικές καταρρίπτουν το όριο, εξοβελίζοντας το στίγμα τους.

Τροποποιώ το ερώτημα στο πρώτο κεφάλαιο για το αν υπάρχουν σύγχρονες Σπιναλόγκες και σας ρωτάω. Υπάρχουν σύνορα ; Περισσότερα παρά ποτέ. Κάθε άνθρωπος φέρει το δικό του όριο. Σε αυτήν την έρευνα εξετάσαμε τα όρια δεκατεσσάρων ανθρώπων, έτσι όπως διαπλέκουν, τέμνουν και κινητοποιούν την ζωή τους στο συνοικισμό του Αλιβερίου. Είδαμε τα όρια έτσι όπως προβάλλουν στον χώρο, εγγράφονται στο σώμα, όπως αναδύονται στον εργασιακό χώρο, όπως εγείρουν θρησκείες και λατρείες, όπως ακυρώνουν το συναίσθημα και επενεργούν στα πλαίσια της οικογένειας. Διαπιστώσαμε πως πολλές φορές το στίγμα κατοχυρώνεται ως όριο και ο τρόπος με τον οποίο το κοινωνικό υποκείμενο διαχειρίζεται το στίγμα είναι ο τρόπος να υπερπηδήσει το όριο, να το καταρρίψει δίνοντας στον εαυτό του να κατασκευάσει και να υιοθετήσει μια εναλλακτική ταυτότητα. Συνειδητοποιούμε πως εν τέλει ή εξ αρχής πρόκειται για σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στις τρεις κοινωνικές ομάδες και σχετίζονται με την παρουσία του άλλου στον κοινωνικό χώρο. Θέτοντας όρια δημιουργούμε κανονικότητες και αποκλίσεις, μορφές αποκλεισμού και ένταξης, αναπαραστάσεις του εαυτού και του άλλου.

Σχέσεις εξουσίας- όρια – στίγμα εμφανίζονται αλληλένδετα σε αυτήν την έρευνα και αν τις αναζητήσουμε θα τις βρούμε ακόμα και στον τρόπο που στήθηκε αυτή η έρευνα. Αρχικά προσέγγισα τους Έλληνες τσιγγάνους, προκειμένου να κερδίσω την εύνοια τους και την βοήθεια τους, ώστε να με συστήσουν στους Αλβανούς τσιγγάνους και να αποκτήσω σχέσεις μαζί τους(μήπως κι αυτές δεν ήταν εξουσιαστικές;).

Μα πάνω από όλα τα όρια, τις σχέσεις εξουσίας τις συναντάς στο βλέμμα. Στο βλέμμα των μπαλαμών, καθώς παρατηρούν τις τσιγγάνες να περπατούν αμέριμνα στην παραλία του Βόλου, ή όταν συναντιέται μια μπαλαμή με ένα τσιγγάνο σε μια καφετέρια στην Νέα Ιωνία. Αυτό το βλέμμα, που μαρτυρά όχι μόνο περιέργεια, αλλά και έκπληξη, δηλώνει, πως κάπου εδώ έχουν ανατραπεί οι σχέσεις εξουσίας, έχει καταρριφθεί ένα όριο, πως η τάξη του κόσμου κλονίζεται. Δεν γνωρίζω, εάν η ισορροπία ανατρέπεται μετά από μια μικρή ή μεγάλη βόλτα στο Αλιβέρι του Βόλου μαζί με τους Έλληνες και τους Αλβανούς τσιγγάνους, συνειδητοποιώ όμως πως



κάπου ανάμεσα στα όρια κατασκευάζεται, βιώνεται και αναδύεται η κοινωνική πραγματικότητα.

«Θέλεις να γίνεις τσιγγάνα;» ή «Τι είναι αυτό που το λένε Ρόμι;»

Αν και στην αρχή της εργασίας υπάρχει το κεφάλαιο που μας εξηγεί και μας παρουσιάζει ποιοι είναι οι Αλβανοί τσιγγάνοι, στο τέλος της εργασίας αυτής μας προκύπτει το ερώτημα ποιοι είναι οι τσιγγάνοι. Χωρίς να έχουμε καμία διάθεση να εμπλακούμε σε τσιγγανολογίες και σε περιπέτειες περί της καταγωγής, και χωρίς να θελήσουμε να υιοθετήσουμε σαν εννοιολογικό εργαλείο τον διαχωρισμό φύσης/ πολιτισμού, προκειμένου να προσεγγίσουμε τους τσιγγάνους σαν τους εκ φύσεως άγριους, εξωτικούς και χωρίς ίχνος πολιτισμού, προσπαθώντας να απαλλαχτούμε από το φορτίο της μοναξιάς του επιστήμονα ρωτάμε τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα, πως προσλαμβάνει το καθένα την ταυτότητα του και πως την διαχειρίζεται. Πολλές φορές φυσικά το ερώτημα αντιστρέφεται, αλλά και πάλι συμβάλλει στην προσέγγιση του συγκεκριμένου θέματος.

Όταν είχα πρωτογνωρίσει τον Μόντι στο σπίτι της Άσας, μου έκανε μια πολύ ενδιαφέρουσα ερώτηση ή πρόταση. Αφού είχαμε συστηθεί και είχε μάθει την μπαλαμανές ταυτότητα μου και τον σκοπό της παρουσίας μου στον χώρο του συνοικισμού και συγκεκριμένα στο σπίτι της Άσας, ακούγοντας με να ψελλίζω δυο τρεις λέξεις στα ρομανί, με ρώτησε χωρίς ίχνος ειρωνείας, αν θέλω να γίνω τσιγγάνα. Τον ρώτησα, αν μπορώ να γίνω τσιγγάνα, και η απάντηση ήταν καταφατική. Αυτό τι σημαίνει λοιπόν; Ότι η τσιγγάνικη ταυτότητα είναι μια ιδιότητα, που προσλαμβάνει οποιοσδήποτε θέλει, ακόμα κι ένας μπαλαμός; Και τι απαιτεί, τι προϋποθέσεις θέτει η κοινωνία των τσιγγάνων, προκειμένου να αποδώσει σε κάποιον εκτός των ορίων την ταυτότητα του τσιγγάνου; Πρέπει να αποβάλλει κάποια στοιχεία της ταυτότητας του ως μπαλαμός, να υιοθετήσει έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής, έναν ενδυματολογικό κώδικα, ένα γλωσσικό κώδικα, να προβεί σε εκείνες τις ενέργειες και να αναπτύξει μια συμπεριφορά, ώστε να διαλύσει τις υπόνοιες περί της ανηθικότητας του ως μπαλαμού;

Κι εγώ που θεωρούσα, πως υιοθετώντας τον ενδυματολογικό κώδικα των Ελλήνων τσιγγάνων το μόνο που κατάφερα ήταν να επικαλύψω πρόχειρα και

ανεπιτυχώς τον εαυτό μου ως μπαλαμή καμουφλάροντας την ετερότητα μου μέσα στον χώρο, προσποιούμενη κάτι που δεν ήμουν, γεγονός που θεωρούσα πως πρόσβαλε τους ίδιους τους τσιγγάνους, έκανα λάθος; Είχα μια λανθασμένη εκτίμηση των πραγμάτων; Δεν προσποιούμουν στην πραγματικότητα, αλλά απεναντίας αν ήθελα μπορούσα να γίνω τσιγγάνα;

Όμως από την άλλη η Ντορίνα φορούσε παντελόνι και ήταν τσιγγάνα, και από μένα απαιτούσε να φοράω αντίστοιχα τα μπαλαμανές. Το ζήτημα εγείρει προβληματισμούς, πάντα περί των ορίων.

Από την στιγμή που έχουμε αποκλείσει το δίπολο φύση/ πολιτισμός ως εννοιολογικό εργαλείο, ως οπτική, μέσω της οποίας θα αναγνώσουμε και θα ερμηνεύσουμε την τσιγγάνικη ταυτότητα και γενικότερα την κοινωνική δομή των τσιγγάνων, αποφεύγοντας συνεπώς να θεωρήσουμε τις ιδιαιτερότητες και τα χαρακτηριστικά τους ως απόρροια, ως αποτέλεσμα της φύσης, γεγονός που θα τους απέδιδε μια μονοδιάστατη υπόσταση και θα δήλωνε μια παθητική υποδοχή της μοίρας τους, θεωρούμε ότι η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν ανταποκρίνεται σε μια στατική κατηγορία με δεδομένα χαρακτηριστικά, που παραμένουν αναλλοίωτα, αλλά εντάσσεται σε μια διαδικασία μετασχηματισμού. Επαναδομείται, καθώς τα κοινωνικά υποκείμενα βιώνουν, δρουν, κινούνται μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές, οικονομικές και ιστορικές συνθήκες. Το ιστορικό και το κοινωνικό πλαίσιο δίνει την ανάλογη σημασιολογία στην τσιγγάνικη ταυτότητα και της αποδίδει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Το ιστορικό και το κοινωνικό πλαίσιο κατασκευάζει τα όρια και τα περιθώρια και τα νοηματοδοτεί, αναγκάζοντας το κοινωνικό υποκείμενο να επινοήσει και να ακολουθήσει τις δικές του πρακτικές ανάλογα και να ελιχθεί ανάμεσα τους.

Δεν είναι τυχαίο επομένως, που ο Γιώργος, Αλβανός τσιγγάνος, στην ερώτησή μου τι σημαίνει να είναι κανείς τσιγγάνος, μου απάντησε *«Έχεις μια γλώσσα παραπάνω. Δεν αλλάζει κάτι παραπάνω. Δεν ξέρω για τους άλλους.<sup>1</sup>»*, αφού στην Αλβανία υπό το καθεστώς του Χότζα όλοι αντιμετωπιζόνταν ισότιμα και όλοι θεωρούνταν ίσοι μεταξύ τους. Η ετερότητα δεν προβαλλόταν. Ως εκ τούτου η τσιγγάνικη ταυτότητα στην Αλβανία δεν σηματοδοτούσε ένα διαφορετικό τρόπο ζωής, ούτε ένα διαφορετικό ενδυματολογικό κώδικα σε σχέση με τους μπαλαμούς. Κατά κάποιο τρόπο επιβαλλόταν η ομοιομορφία. Οι περισσότεροι τσιγγάνοι δούλευαν στο κράτος, έμεναν σε σπίτια ανάμεσα σε μπαλαμούς, παρακολουθούσαν

---

<sup>1</sup> Από τη «Συνέντευξη του Γιώργου» στην Α. Σιώτου, 10-4-2003.

υποχρεωτικά το σχολείο. Τσιγγάνοι και μπαλαμοί είχαν πρόσβαση στο ίδια κοινωνικά αγαθά, κατείχαν τα ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις, υπέμεναν τις ίδιες απαγορεύσεις . Το μόνο που διέφερε ήταν, ότι οι τσιγγάνοι είχαν μια επιπλέον γλώσσα, τίποτα λιγότερο και τίποτα περισσότερο<sup>2</sup>.

Επομένως κάτω από τις συγκεκριμένες ιστορικές και πολιτικές συνθήκες η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν προσλαμβάνεται ως ένας διαφορετικός τρόπος ζωής σε σχέση με τους μπαλαμούς, αλλά συνοψίζεται στην ύπαρξη μιας διαφορετικής γλώσσας. Ο Μόντι μου λέει σχετικά: *«Τότε που είχαμε τον πρωθυπουργό δεν μας είχε χωρίσει. Είχε ένα πολύ καλό πράγμα, ένα πολύ καλό χούι, ότι δεν μας είχε χωρίσει. Μας είχε βάλει μέσα σε ανθρώπους λευκούς, όπως είσατε εσείς. Δηλαδή μας είχε μοιράσει μέσα στην πόλη, μέσα στο χωριό. Δεν ήμασταν μαζεμένοι όλοι... Δεν είχαμε τότε να μας έχουν πει γύφτους, τσιγγάνους. Δεν υπήρχαν τέτοιες λέξεις. Δεν υπήρχε. Είμαστε .όλοι ίδιοι. Το μόνο το καλό<sup>3</sup>.»*

*«Δεν υπήρχαν τέτοιες λέξεις»*, που να δηλώνουν την διάκριση, που καταμαρτυρούν ένα διαφορετικό τρόπο θέασης της κοινωνικής πραγματικότητας, των κοινωνικών υποκειμένων. Η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν θεωρούνταν στίγμα και δεν καταδικαζόταν ως απόκλιση με την μορφή του αποκλεισμού.

Όταν όμως οι πολιτικές συνθήκες στην Αλβανία άλλαξαν και σημειώθηκε η μετάβαση από το κομμουνιστικό καθεστώς σε μια αναρχία, όπως δηλώνει και ο τίτλος του βιβλίου της Miranda Vickers, οι ετερότητες ήρθαν στο προσκήνιο. Η πολιτική και η κοινωνική ρήξη, ο κοινωνικός μετασχηματισμός νοσηματοδοτούν εξαρχής την τσιγγάνικη ταυτότητα, μετατρέποντας την σε ετερότητα στα πλαίσια της αλβανικής κοινωνίας, θέτοντας όρια και δημιουργώντας περιθώρια. Ο Μόντι μου λέει: *«Φαίνεται η διαφορά, μεγάλη διαφορά. Γιατί είχε αλλάξει μας κατηγορούνε, μας προσβάλλουνε, και δεν έχουμε αξία στο κράτος πάνω. Κι οτιδήποτε χαρά να γίνει, οτιδήποτε να γίνει και εμείς πηγαίνουμε στην αστυνομία, για να κάνουμε μηνύσεις, να κάνουμε δικαστήρια, μας διώχνουμε. Μας λένε κι άλλη μια λέξη πάνω. Φύγε, ρε γύφτε, τσιγγάνε, οτιδήποτε, γιατί δεν έχουμε αξία. Και πιο πολύ απ' αυτό φεύγω από την Αλβανία.<sup>4</sup>»*

Οι λέξεις κάνουν την εμφάνισή τους προσδιορίζοντας ταυτότητες, κατασκευάζοντας το στίγμα, επιβάλλοντας όρια. Η λέξη στιγματίζει την ταυτότητα

<sup>2</sup> Ίσως γι' αυτόν τον λόγο ο Μόντι θεώρησε, πως ήθελα να γίνω τσιγγάνα, αφού μάθαινα την γλώσσα τους.

<sup>3</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.

<sup>4</sup> Από τη «Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.

και η ανάγκη να μην βιώσει τον στιγματισμένο εαυτό τον ωθεί να μεταπηδήσει από την Αλβανία στην Ελλάδα. Ο Μόντι παραδέχεται, πώς «κι εδώ λέγεται αυτή η λέξη, την οποία έχω ακούσει πολλές φορές δεν μπορώ να το πω, αλλά τουλάχιστον ζούμε καλά, άνετα. Δεν σε πειράζει κανείς.<sup>5</sup>» Ο Σάμι μου λέει πως «ο ρατσισμός υπάρχει και στις δυο χώρες, αλλά όχι τόσο υπερβολικός στην Αλβανία, όσο εδώ<sup>6</sup>». Ίσως γι' αυτόν τον λόγο ο Αντίλο στην ερώτηση μου τι σημαίνει να είναι κανείς τσιγγάνος, μου απαντάει. «Δεν μας αγαπάει τόσο ο κόσμος!<sup>7</sup>»

Στην Ελλάδα εκτός από το ρατσισμό που βιώνουν ακριβώς λόγω του διπλού στίγματος, του στίγματος του μετανάστη και του στίγματος του τσιγγάνου, συναντούν ανθρώπους, με τους οποίους – σύμφωνα με τους «τσιγγανολόγους» – ανήκουν στην ίδια φυλή, από τους οποίους όμως ωστόσο διαφοροποιούνται. Οι Έλληνες τσιγγάνοι αποδεικνύεται ότι υιοθετούν ένα διαφορετικό τρόπο ζωής σε σχέση με αυτόν των Αλβανών τσιγγάνων. Διαφορετικές πολιτισμικές αξίες, που διαφαίνονται σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής πραγματικότητας των Ελλήνων τσιγγάνων, στην κατοικία, στην εργασία, στην θρησκεία, στην συγγένεια, καθορίζουν και νοηματοδοτούν την τσιγγάνικη ταυτότητα των Ελλήνων. Το κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο της Ελλάδας κληροδοτούν στους τσιγγάνους τα στοιχεία αυτά που διαμορφώνουν την τσιγγάνικη ταυτότητα ως στίγμα. Άλλωστε ας μην ξεχνάμε πως η ταυτότητα είναι ένα κοινωνικό και πολιτισμικό προϊόν, το οποίο συνεχώς επαναδιαμορφώνεται, μετασχηματίζεται, επαναπροσδιορίζεται.

Οι Αλβανοί τσιγγάνοι προερχόμενοι ακριβώς από ένα διαφορετικό κοινωνικό πλαίσιο, στο οποίο απέκτησαν μια διαφορετική αίσθηση της τσιγγάνικης ταυτότητας, δεν αναγνωρίζουν την τσιγγάνικη ταυτότητα των Ελλήνων τσιγγάνων, αλλά αντίθετα τους αποδίδουν την ταυτότητα του γύφτου. Ο Σάμι επιστρατεύοντας όρια ανάμεσα στους Αλβανούς τσιγγάνους και στους Έλληνες τσιγγάνους μου εξηγεί, ότι ο λόγος που θεωρεί, ότι οι Έλληνες τσιγγάνοι είναι γύφτοι, είναι, γιατί φορούν βράκες και ασχολούνται με την γύρα. Ενώ ο Βασίλης θα μου τονίσει πως, εδώ, στην Ελλάδα, διαφέρει η ταυτότητα του τσιγγάνου, εφόσον συνδέεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Κι επειδή και οι Έλληνες μπαλαμοί και οι Αλβανοί τσιγγάνοι προσλαμβάνουν την ταυτότητα του τσιγγάνου ως στίγμα, οι Αλβανοί τσιγγάνοι όχι μόνο δεν υιοθετούν τον τρόπο ζωής των Ελλήνων τσιγγάνων, αλλά και τους προσάπτουν την

<sup>5</sup> Ο. π.

<sup>6</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

<sup>7</sup> Από τη «Συνέντευξη του Αντίλο» στην Α. Σιώτου, 10-4-2003.



ταυτότητα του γύφτου. Ανακαλύπτουν μια νέα ταυτότητα, μια νέα κατηγορία, προκειμένου να διαφοροποιηθούν εσωτερικά και να μπορέσουν να απαντήσουν και να διευκρινίσουν και στον ίδιο τους τον εαυτό τι πρεσβεύει η τσιγγάνικη ταυτότητα.<sup>8</sup>

Στο νέο κοινωνικό περιβάλλον προτιμούν να προσδιοριστούν ως μετανάστες, παρά ως τσιγγάνοι. Ακόμα και αν ο κ. Χρήστος υποστηρίζει ότι, «*Αλβανός, τσιγγάνος, το ίδιο είναι*<sup>9</sup>», γεγονός που καταδεικνύει την απουσία μιας διαφοροποίησης ανάμεσα στους μπαλαμούς και τους τσιγγάνους στην Αλβανία, απόρροια μιας συγκεκριμένης ιστορικής και πολιτικής περιόδου, ωστόσο στο νέο πολιτισμικό περιβάλλον, όπου υπάρχει σαφής διάκριση ανάμεσα στους Έλληνες μπαλαμούς και στους Έλληνες τσιγγάνους δεν προβάλλει και ουσιαστικά αποκρύπτει την τσιγγάνικη ταυτότητα. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το γεγονός, ότι αφού νομιμοποιείται αποκτώντας την άδεια παραμονής του, και έχοντας βελτιώσει την οικονομική του κατάσταση, μετακομίζει στην Νέα Ιωνία. Μεταπηδά λοιπόν από τον κοινωνικό χώρο των τσιγγάνων στο άστυ, στον χώρο των μπαλαμών, αποβάλλοντας με αυτόν τον τρόπο το στίγμα του τσιγγάνου.

Ο τρόπος που διαχειρίζονται την ταυτότητα τους οι Αλβανοί τσιγγάνοι έχει πολύ ενδιαφέρον. Ο Σάμι, ενώ μου λέει, πως δεν έχει σημασία, αν θα συστηθεί ως Αλβανός ή τσιγγάνος, στην συνέχεια μου διευκρινίζει, πως όταν πηγαίνει στους τσιγγάνους της Αγίας Βαρβάρας στην Αθήνα, δεν αναφέρει ότι είναι Αλβανός και κανείς ωστόσο δεν τον καταλαβαίνει, αφού μιλάει την ελληνική τσιγγάνικη γλώσσα εξίσου καλά όπως την αλβανική τσιγγάνικη. Σε αυτούς απλώς αναφέρει, ότι είναι από τον Βόλο. Στους Έλληνες όμως μπαλαμούς αποκρύπτει την τσιγγάνικη ταυτότητα και συστήνεται ως Αλβανός. Ο Σάμι επίσης θα μου πει, ότι στα πλαίσια του συνοικισμού οι Έλληνες τσιγγάνοι ακριβώς επειδή γνωρίζουν, ότι είναι Αλβανός τσιγγάνος, περιμένουν και απαιτούν μια διαφορετική στάση από τον ίδιο. Συγκεκριμένα αναφέρει: «*Νταξει, λένε είσαι Αλβανός. Να είμαι λίγο κατώτερος, γιατί δεν είμαι συμμορφωμένος, γιατί έχω το όνομα. Όχι εγώ προσωπικά. Το όνομα.*<sup>10</sup>». Η εθνική του ταυτότητα, στην ουσία ο τρόπος με τον οποίο αναπαριστάται, προϊδεάζει

---

<sup>8</sup> Στην Αλβανία υπάρχει η ομάδα των Jenvs που έρχεται σε αντιπαράθεση με τους Ρομά. Οι ίδιοι δεν θεωρούν τους εαυτούς τους τσιγγάνους, ωστόσο για τον οποιοδήποτε Ρομα θεωρείται προσβλητικό να τον αποκαλέσει κανείς με αυτόν τον όρο. Πιθανολογώ πως είναι το αντίστοιχο του γύφτου στην Ελλάδα. Αλλά δεν μπορώ να είμαι σίγουρη, εφόσον δεν υπάρχει η ελληνική μετάφραση του όρου. Ίσως αυτή η αντιπαράθεση λοιπόν, που χρησιμοποιεί ο Σάμι να προέρχεται από το πολιτισμικό του παρελθόν.

<sup>9</sup> Από τη «Συνέντευξη του Χρήστου» στην Α. Σιώτου, 5-4-2003.

<sup>10</sup> Από τη «Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

τους Έλληνες τσιγγάνους να τοποθετήσουν τον Ρόνι σε μια κατώτερη θέση σε σχέση με αυτούς. Όμως ο ίδιος ο Σάμι υιοθετώντας πρακτικές, όπως το καλό, ακριβό ντύσιμο σε εξόδους διασκέδασης με την συντροφιά Ελλήνων τσιγγάνων, η προθυμία του να πληρώσει ένα μεγαλύτερο χρηματικό μερίδιο σε έναν κοινό λογαριασμό σε σχέση με τους υπόλοιπους, καταφέρνει να αποβάλλει το αρνητικό στερεότυπο του Αλβανού και να μεταπείσει τους Έλληνες τσιγγάνους, σύμφωνα με τα λεγόμενα του, όχι μόνο πως δεν είναι κατώτερος σε σχέση με αυτούς, αλλά πως είναι καλύτερος.

Από την άλλη ο Βασίλης στις κοινωνικές συναντήσεις είτε με μπαλαμούς είτε με τσιγγάνους δηλώνει και τις δυο ταυτότητες του. Συγκεκριμένα λέει: *«Τους λέω, για να ξέρουν, δεν θέλω να μάθουν αύριο από άλλους, να του πουν, ξέρεις τι; Ο φίλος σου δεν είναι Έλληνας, είναι Αλβανός τσιγγάνος, και θα του φανεί άσχημο αυτό. Και τους λέω εγώ ο ίδιος, ότι παιδιά, εγώ είμαστε φίλοι, εντάξει, αλλά είμαι τσιγγάνος Αλβανός και τους βλέπω την άλλη μέρα να μη φύγουν κοντά μου, πάλι εκεί που ήμασταν το ίδιο.<sup>11</sup>»*. Και ο Γιώργος θα μου δηλώσει, πως συστήνεται ως Αλβανός τσιγγάνος, αποκαλύπτοντας με αυτόν τον τρόπο την αλήθεια για τον εαυτό του, προσθέτοντας πως δεν αποδέχεται τους άλλους Αλβανούς τσιγγάνους, που εκτός των ορίων του συνοικισμού αποφεύγουν να μιλήσουν την τσιγγάνικη γλώσσα σε μια προσπάθεια να το «παίξουν» Αλβανοί. Το γεγονός, ότι υποστηρίζουν ένθερμα και τις δυο ταυτότητες, απορρέει περισσότερο από την επιθυμία τους να αποκαλύψουν την αλήθεια, να είναι ειλικρινείς με τους ανθρώπους με τους οποίους συναναστρέφονται. Ίσως πρόκειται για μια προσπάθεια να αποτρέψουν το αρνητικό στερεότυπο του Αλβανού μετανάστη και του τσιγγάνου, που τους παρουσιάζει ως ψεύτες, ως εγκληματίες. Προβάλλοντας το διπλό τους στίγμα δεν μπορεί να τους αποδοθεί τίποτα άλλο μεμπτό, κανένα επιπλέον αρνητικό στοιχείο, όπως το ψεύδος. Θεωρούν ότι η απόκρυψη της ταυτότητας τους ως Αλβανοί τσιγγάνοι εκφράζει δειλία και μια διάθεση προσποίησης, υιοθέτησης ενός προσωπείου, μιας άλλης ταυτότητας, που δεν τους εκπροσωπεί. Εντούτοις και οι δυο υιοθετούν ένα καινούριο όνομα, ένα ελληνικό όνομα, προκειμένου να συνδιαλεχθούν στον κοινωνικό χώρο, που δεν αποκαλύπτει την πραγματική τους ταυτότητα, ούτε την αλβανική, ούτε την τσιγγάνικη, και θα λέγαμε, πως αποδυναμώνει, συσκοτίζει την αλήθεια τους.

Ο τόπος που εναλλάσσουν τις ταυτότητες, καθώς αλλάζουν τους κοινωνικούς χώρους, αποβάλλοντας την ταυτότητα του μετανάστη και προβάλλοντας αυτήν του

---

<sup>11</sup> Από τη «Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001.

τσιγγάνου και αντίστροφα, αλλά και ο τρόπος που διαχειρίζονται την τσιγγάνικη ταυτότητα εντός του συνοικισμού, καταδεικνύει πως το κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο, οι ιστορικές περίοδοι, που χαρακτηρίζονται από ρήξεις και κραδασμούς, όπως η περίοδος εισροής μεταναστών στην Ελλάδα, οι συγκρουσιακές σχέσεις, διαμορφώνουν νέες ετερότητες και ωθούν τα κοινωνικά υποκείμενα να διαπραγματευτούν το στίγμα τους.

Αυτό φαίνεται καθαρά και στο Κόσοβο, όπου μια καινούρια κοινωνική ομάδα έκανε την εμφάνιση τους στο προσκήνιο κατά την περίοδο εθνοπολιτικής ρήξης ανάμεσα στους πληθυσμούς της περιοχής της Γιουγκοσλαβίας. Αυτοί ήταν οι Αιγύπτιοι (Egyptians), τσιγγάνοι που έπαψαν να προβάλλουν την τσιγγάνικη ταυτότητα και να αυτοπροσδιορίζονται ως Αλβανοί, εντάσσοντας τον εαυτό τους στους αλβανόφωνους πληθυσμούς και επαναπροσδιόρισαν την ταυτότητα τους βάση μιας φαντασιακής καταγωγής από την Αίγυπτο, διαφοροποιώντας τον εαυτό τους και απομακρύνοντας τον από τους κινδύνους που ενείχε η αλβανική και η σέρβικη ταυτότητα εκείνη την χρονική περίοδο. Η προσφυγή τους σε μια φανταστική χώρα καταγωγής, προκειμένου να προσδιορίσουν τον εαυτό τους, ισοδυναμεί με μια στρατηγική επιβίωσης το συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, όπου η αλβανική ταυτότητα, αλλά και η τσιγγάνικη προσλαμβάνεται ως προβληματική. ( Duijzings, σς. 209-216)

Το κοινωνικό υποκείμενο δεν μένει αμέτοχο στις ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες, αλλά δρα, υιοθετεί πρακτικές και επιλέγει την ταυτότητα ανάλογα με το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο βιώνει. Ως εκ τούτου η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν παρουσιάζεται ως μια στατική κατηγορία με συγκεκριμένα αναλλοίωτα χαρακτηριστικά, αλλά ως ένας τρόπος ζωής, έτσι όπως διαμορφώνεται μέσα από κοινωνικές και πολιτισμικές διαδικασίες και υπό συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες. Η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν προσλαμβάνεται ως μια παγκοσμιοποιημένη έννοια, ως μια στεγανοποιημένη κατηγορία και δεν ανταποκρίνεται σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα παγκόσμιας εμβέλειας. Είναι μια κοινωνική κατασκευή, ένα πολιτισμικό προϊόν, που παράγεται μέσα από κοινωνικές διεργασίες . Κι ως εκ τούτου υπόκειται σε μια συνεχή αλλαγή. Άλλωστε δεν είναι τυχαίο, ότι οι Έλληνες τσιγγάνοι θεωρούν τους Αλβανούς τσιγγάνους πιο προχωρημένους και προβαίνουν και οι ίδιοι σε κάποιες αλλαγές.

Οι Έλληνες τσιγγάνοι αλλάζουν σε συγκεκριμένα όρια, σε μια απόπειρα να συνταιριάξουν την μοντερνικότητα και το παραδοσιακό. Εισάγουν το νεωτερικό,

ώστε να αποδεσμευτούν από τον κοινωνικό έλεγχο της κοινωνίας τους και διατηρούν το παραδοσιακό, προκειμένου να διατηρήσουν την τσιγγάνικη ταυτότητα και να αποτρέψουν το ενδεχόμενο να μεταλλαχτούν σε μπαλαμό.

Παρατηρούμε λοιπόν, πως τα όρια επιστρατεύονται και εγκαθιδρύονται συνεχώς, διακρίνοντας τους μπαλαμούς από τους τσιγγάνους, τις διαφορετικές φάρες μεταξύ τους, τους δερμισήδες<sup>12</sup> από τους Ρομά, τους τσιγγάνους από τους γύφτους, τα μετσκάρια από τα τσεργκάρια, τους Αλβανούς από τους Έλληνες τσιγγάνους, επαναπροσδιορίζοντας και αποδίδοντας διαφορετικό νόημα κάθε φορά στην τσιγγάνικη ταυτότητα.

---

<sup>12</sup> Δερμισήδες ονομάζονται οι τσιγγάνοι, που μένουν στην Νέα Ιωνία και έχουν υιοθετήσει τον τρόπο ζωής των Ελλήνων μπαλαμών.



## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Αυτή η έρευνα, αυτή η εργασία είχε την τιμή να μας συστήσει τους Αλβανούς τσιγγάνους, τσιγγάνους από μια άλλη χώρα, συγκεκριμένα την Αλβανία, που ακολουθούν τον δρόμο της μετανάστευσης προς την Ελλάδα, ξεναγώντας μας συγχρόνως στον κοινωνικό χώρο, όπου εδρεύουν οι Έλληνες τσιγγάνοι στο Βόλο, κι όπου βρίσκουν καταφύγιο οι Αλβανοί τσιγγάνοι, στον συνοικισμό του Αλιβερίου.

Οι Αλβανοί τσιγγάνοι του Αλιβερίου και συγκεκριμένα οι δεκατέσσερις πρωταγωνιστές αυτής της ιστορίας αφηγούνται την ιστορία τους είτε εν συνείδηση τους μπροστά σε ένα κασετοφωνάκι, είτε εν αγνοία τους, καθώς κινούνται στον κοινωνικό χώρο εντός των ορίων του συνοικισμού, δρουν και αντιδρούν, σχολιάζουν, γελούν, καθώς διαπραγματεύονται και κατασκευάζουν την κοινωνική πραγματικότητα, που τους περιβάλλει.

Μέσα από την διαχείριση των δυο προβληματικών τους ταυτοτήτων, αυτή του μετανάστη και την ταυτότητα του τσιγγάνου, που στην πραγματικότητα αποτελεί το διπλό τους στίγμα, καθώς διαβαίνουν τα όρια και εναλλάσσουν τους κοινωνικούς χώρους, αυτόν του συνοικισμού και του άστεως, σε μια απόπειρα να κοινωνικοποιηθούν και στους δύο, υιοθετούν συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές και προσλαμβάνονται ως φορείς εκσυγχρονισμού.

Καταρχήν το ιστορικό και το κοινωνικό τους παρελθόν τους έχει κληροδοτήσει διαφορετικές νοοτροπίες και συμπεριφορές κι ως εκ τούτου μια διαφορετική αίσθηση για την τσιγγάνικη ταυτότητα και την κουλτούρα. Προερχόμενοι από μια χώρα που επικρατούσε ένα κομμουνιστικό καθεστώς κι όπου προωθούνταν μια ισότιμη στάση απέναντι σε όλους, χωρίς σαφείς διακρίσεις και διαχωρισμούς, αφού όλοι υπάγονταν στην εργατική τάξη, είχαν υιοθετήσει έναν τρόπο ζωής, που δεν διέφερε καθόλου από αυτήν των μπαλαμών. Έχοντας την ίδια – περιορισμένη – πρόσβαση στα κοινωνικά και καταναλωτικά αγαθά, τα ίδια δικαιώματα και προνόμια, αλλά και τις ίδιες απαγορεύσεις εξασφαλιζόταν μια ομοιομορφία και αποτρέπονταν οι αποκλίσεις. Αυτό σε πρακτικό επίπεδο σήμαινε, ότι το κράτος εξασφάλιζε και στους Αλβανούς γκατζέ(μη τσιγγάνους) και στους Αλβανούς τσιγγάνους τις ίδιες συνθήκες διαβίωσης και εργασίας, χωρίς να τους παρέχει την δυνατότητα να υιοθετήσουν διακριτικά γνωρίσματα της τσιγγάνικης ταυτότητας. Το κράτος απασχολούσε και τις δυο κοινωνικές ομάδες στους ίδιους

εργασιακούς χώρους, παρείχε την δυνατότητα και στις δυο κοινωνικές ομάδες να αποκτήσουν κατοικία, συγκεκριμένα διαμέρισμα σε πολυκατοικίες, δεν τους διαχώριζε χωροτακτικά, ούτε τους περιθωριοποιούσε συγκεντρώνοντας τους σε συγκεκριμένο χώρο, ενώ η βασική εκπαίδευση ήταν υποχρεωτική και για τις δυο κοινωνικές ομάδες. Συνειδητοποιούμε λοιπόν πως οι συγκεκριμένες συνθήκες διαβίωσης δεν επιτρέπουν την διάκριση ανάμεσα στους Αλβανούς τσιγγάνους και στους Αλβανούς γκατζέ και δεν τους διαφοροποιούν. Κατά την εποχή του καθεστώτος του Χότζα η τσιγγάνικη ταυτότητα δεν προσλαμβάνεται ως στίγμα.

Μεταναστεύοντας λοιπόν στον ελλαδικό χώρο και ιδίως από την στιγμή που εγκαθίστανται στον συνοικισμό των Ελλήνων τσιγγάνων έρχονται αντιμέτωποι με μια διαφορετική νοοτροπία, που πηγάζει από τον τρόπο ζωής των Ελλήνων τσιγγάνων και καταλογίζεται ως η «τσιγγάνικη ταυτότητα». Ο τρόπος που κατοικούν οι Έλληνες τσιγγάνοι, που εργάζονται, που ντύνονται, που εκφράζουν το θρησκευτικό τους συναίσθημα έρχεται σε αντιδιαστολή με τον τρόπο ζωής των Αλβανών τσιγγάνων και με αυτό που θεωρούν οι ίδιοι τσιγγάνικη ταυτότητα.

Στοιχεία, όπως η βράκα, τα μακριά φουστάνια, που αποτελούν τον ενδυματολογικό κώδικα και υποδηλώνουν τις απαγορεύσεις, στις οποίες υποβάλλονται οι γυναίκες στα πλαίσια του κοινωνικού ελέγχου, και την πειθαρχία του σώματος και της σεξουαλικότητας των γυναικών, η ύπαρξη πρόχειρων παραγκών ως χώρος στέγασης, το «κάτω» που χαρακτηρίζει το κατοικείν των Ελλήνων τσιγγάνων, η έλλειψη διάκρισης του ιδιωτικού και του δημόσιου χώρου, η λιτότητα του εσωτερικού χώρου, η απουσία επίπλων, η μονοδιάστατη εργασιακή δραστηριότητα, το γυρολογικό εμπόριο, η περίεργη σύζευξη του θρησκευτικού συναίσθηματος και της μαγείας, ενισχύουν την εντύπωση των Αλβανών τσιγγάνων, πως αποτελούν ενδείξεις της κατωτερότητας των Ελλήνων τσιγγάνων, της έλλειψης πολιτισμού.

Το γεγονός, ότι οι ίδιοι αποφεύγουν να μένουν σε παράγκες κι ακόμα κι όταν μένουν λόγω ανωτέρας βίας δυσανασχετούν και δηλώνουν την επιθυμία τους να κατοικούν σε ένα σπίτι ευρύχωρο, που θα τους προφυλάσσει, αλλά κυρίως θα τους παρέχει όλες τις ανέσεις, ότι τα σπίτια τους είναι πλήρως επιπλωμένα, διακοσμημένα, ότι οι γυναίκες υιοθετούν σαν ενδυματολογικό κώδικα το παντελόνι και όχι τις μακριές φούστες και την βράκα, και ότι επιλέγουν οι ίδιοι τον χώρο, στον οποίο θα εργαστούν, είναι αφενός στοιχεία που διαφοροποιούν τους Αλβανούς τσιγγάνους από

τους Έλληνες τσιγγάνους, και αφετέρου καταδεικνύουν τη πολιτισμική τους ανωτερότητα.

Αυτή πηγάζει από το γεγονός, ότι διαφοροποιώντας τον εαυτό τους από τα «τσιγγάνια», προσομοιάζουν στους Έλληνες μπαλαμούς. Το γεγονός ότι δεν υπάρχει σαφής διάκριση αναφορικά με τον τρόπο ζωής, που υιοθετούν οι Αλβανοί τσιγγάνοι ανάμεσα στους ίδιους και στους Έλληνες μπαλαμούς, πιστοποιεί την διαφορά τους με τους Έλληνες τσιγγάνους και ωθεί τους Έλληνες τσιγγάνους να υποστηρίζουν την άποψη, ότι οι Αλβανοί τσιγγάνοι είναι φορείς εκσυγχρονισμού. Συγκεκριμένα όπως μου αναφέρει μια Ελληνίδα τσιγγάνα αναφορικά με τους Αλβανούς τσιγγάνους, «Είναι πιο προχωρημένοι από μας.».

Αγνοώντας το πολιτισμικό και ιστορικό υπόβαθρο των Αλβανών τσιγγάνων οι Έλληνες τσιγγάνοι θεωρούν ότι οι Αλβανοί τσιγγάνοι διαφοροποιήθηκαν κατά την διάρκεια της ένταξης τους στον συνοικισμό ή γενικότερα της παρουσία τους στον ελλαδικό χώρο, αποβάλλοντας πολλά από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της τσιγγάνικης ταυτότητας και υιοθετώντας το πρότυπο ζωής των Ελλήνων μπαλαμών σε μια απόπειρα αποσιωποποίησης του στίγματός τους. Θεωρούν, ότι έχουν αλλάξει φυσικά μέσα σε κάποια όρια έχοντας όμως αποβάλει βασικές πολιτισμικές ιδιαιτερότητες της τσιγγάνικης ταυτότητας σύμφωνα με τα κριτήρια των Ελλήνων τσιγγάνων, αποδεσμεύοντας τον εαυτό τους από αυστηρούς κανόνες και απαγορεύσεις, συντηρώντας ταυτόχρονα και κάποιες από αυτές, όπως η παρθενιά.

Επειδή ακριβώς τα περισσότερα στοιχεία, στα οποία διαφοροποιούνται οι Αλβανοί τσιγγάνοι από τους Έλληνες τσιγγάνους σχετίζονται με το «φαίνεσθαι» των Ελλήνων τσιγγάνων, όπως το βράκα ή το σπίτι, ίσως να είναι ακόμα εντονότερη η ανάγκη να αποβάλλουν αυτά τα στοιχεία, προκειμένου να αποκρύψουν την ταυτότητα του τσιγγάνου, που προσλαμβάνεται ως στίγμα από την κυρίαρχη ομάδα. Σε αυτήν τους την απόπειρα ίσως η προβολή της υιοθέτησης του τρόπου ζωής των μπαλαμών, που αφενός δηλώνει την απόσταση από τους Έλληνες τσιγγάνους και αφετέρου μαρτυρά μια διαδικασία προσέγγισης της κυρίαρχης ομάδας, διευκολύνει την κοινωνική συναλλαγή με τους Έλληνες μπαλαμούς.

Μέσω της σύγκλισης λοιπόν του τρόπου ζωής των Αλβανών τσιγγάνων και των Ελλήνων μπαλαμών, οι Αλβανοί τσιγγάνοι αντλούν κύρος και αποκτούν κοινωνικό στάτους και εντός αλλά και εκτός των ορίων του συνοικισμού. Εντός των ορίων του συνοικισμού οι Αλβανοί τσιγγάνοι παρουσιάζονται ως φορείς του εκσυγχρονισμού, γεγονός που τους αποδίδει πολιτισμική ανωτερότητα, ενώ εκτός

των ορίων το γεγονός ότι καταφέρνουν να εξαλείψουν την πιθανότητα να τους αποδώσει κάποιος την ταυτότητα του τσιγγάνου, εξασφαλίζει μια καλύτερη αντιμετώπιση από την κυρίαρχη ομάδα.

Αν όμως οι Αλβανοί τσιγγάνοι διαφοροποιούνται στο ζήτημα της εργασίας, της ενδυμασίας, της θρησκείας, της κατοικίας, εγκαθιδρύοντας όρια ανάμεσα σε αυτούς και τους Έλληνες τσιγγάνους, που οδηγούν σε μια ιεράρχηση εντός του συνοικισμού, τι ήταν αυτό που τους ώθησε και τους καθοδήγησε εξ αρχής στον συνοικισμό; Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να τονίσουμε, πως δεν επέλεξαν να εγκατασταθούν στον συνοικισμό λόγω της κοινής αίσθησης του ανήκειν, της συναδέλφωσης, του «τσιγγάνικου αίματος» που τους ενώνει.

Ο λόγος για τον οποίο επέλεξαν τον συνοικισμό του Αλιβερίου, προκειμένου να κατοικήσουν, ήταν γιατί στο Αλιβέρι θα μπορούσαν να προστατευτούν από τους συνεχείς ελέγχους της αστυνομίας για παράνομους μετανάστες, από τις γνωστές επιχειρήσεις «σκούπα». Κατοικώντας στο Αλιβέρι μαζί με τους άλλους τσιγγάνους κάλυπταν ταυτόχρονα την προβληματική τους ταυτότητα, αυτήν του παράνομου μετανάστη, και εξασφάλιζαν την διαμονή τους σε μια χώρα φιλόξενη για τους ίδιους. Το Αλιβέρι ήταν το καταφύγιο τους εκείνη την περίοδο και η τσιγγάνικη ταυτότητα το καμουφλάζ της εθνικής ταυτότητας.

Εξάλλου αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός, ότι μόλις νομιμοποιούνται αποκτώντας την πολυπόθητη άδεια εργασίας, και βελτιώνουν την οικονομική τους κατάσταση, αποφασίζουν να φύγουν από τα όρια του συνοικισμού και να κατοικήσουν εντός των ορίων του άστεως, της έδρας της κυρίαρχης ομάδας. Ο κίνδυνος, που εγείρει η ταυτότητα του παράνομου μετανάστη, έχει ξεπεραστεί. Μένει μόνο ο φόβος μήπως αποκαλυφθεί η τσιγγάνικη ταυτότητα στο νέο κοινωνικό περιβάλλον.

Συγκεντρώνοντας όλες τις ψηφίδες αυτής της έρευνας σχηματίζουμε την εικόνα των Αλβανών τσιγγάνων. Συνειδητοποιώ πως στην ουσία είναι μια μικρογραφία της κοινωνικής πραγματικότητας των Αλβανών τσιγγάνων, αλλά τουλάχιστον είναι μια πρώτη απόπειρα ανάγνωσης και αφήγησης μιας ιστορίας περί ορίων. Το συμπέρασμα; Εν τέλει μόνο παραβαίνοντας κανείς τα όρια, αποκτά το δικαίωμα να μιλήσει για αυτά.





1. Χάρτης του συνοικισμού του Αλιβερίου.





1. Οι γραμμές του τρένου. Τα όρια του συνοικισμού των Ελλήνων τσιγγάνων.



2. Ελληνίδες τσιγγάνες επιστρέφουν με την πραμάτεια τους από τη λαϊκή[χώρος εργασίας].



3. Φορτηγά αράζουν στο συνοικισμό.

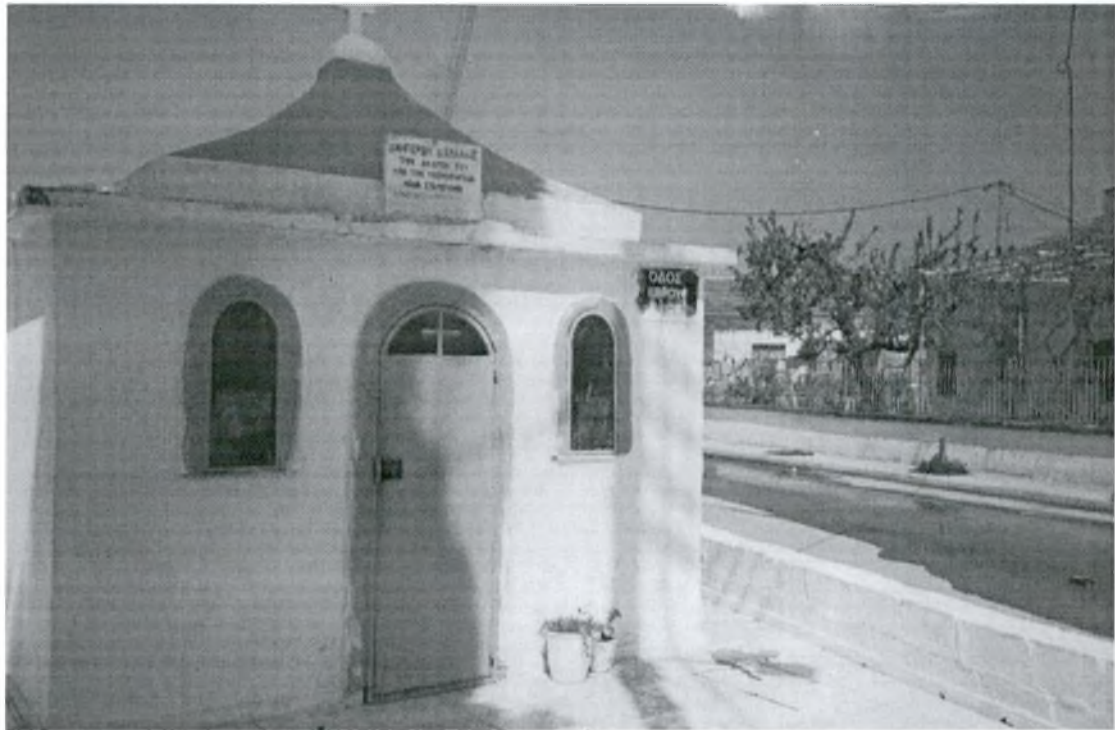


4. Η κόκκινη κορδέλα στα νεόκτιστα σπίτια.





5. Πολυτελές προσκυνητάρι μπροστά από το διώροφο σπίτι ενός Έλληνα τσιγγάνου.



6. Η εκκλησία του Αγ. Μόδιστρου στο συνοικισμό του Αλιβερίου.



## ΓΛΩΣΣΑΡΙ

**Γκατζέ:** Όρος που χρησιμοποιείται στην Αλβανία και υποδηλώνει τους μη τσιγγάνους.

**Γοίκος:** Μια αυτοσχέδια ντουλάπα, που κατέχει περίοπτη θέση στις παράγκες των Ελλήνων τσιγγάνων. Ουσιαστικά πρόκειται για τα προικιά, κουβέρτες, κιλίμια, που διπλώνονται προσεκτικά και τοποθετούνται το ένα πάνω στο άλλο.

**Μετσκάρια:** Πρόκειται για μια από τις τέσσερις φάρες των Αλβανών τσιγγάνων. Τα μετσκάρια είναι εδραία φυλή, η οποία απασχολείται κυρίως σε αγροτικές δουλειές.

**Μπαλαμός:** Όρος που χρησιμοποιείται από τους Έλληνες τσιγγάνους, προκειμένου να αναφερθούν στην κυρίαρχη ομάδα των Ελλήνων.

**Μπαλαμανές:** Επιθετικός προσδιορισμός που χρησιμοποιείται, για να δηλώσει την ελληνική γλώσσα, τον ελληνικό τρόπο ένδυσης.

**Ρομά:** Έτσι κατονομάζονται οι τσιγγάνοι στην Αλβανία.

**Ρομανί:** Η τσιγγάνικη γλώσσα.

**Σοστέν:** Έτσι ονομάζεται στην τσιγγάνικη γλώσσα η βράκα, που φορούν οι Ελληνίδες τσιγγάνες.

**Τσεργκάρια:** Πρόκειται για μια φάρα των Αλβανών τσιγγάνων, τα μέλη της οποίας απασχολούνται κυρίως με το εμπόριο.

## Βιβλιογραφία

Anthias Floya, 2000, “Metaphors of Home: gendering New Migrations to Southern Europe” στο *Gender and Migration in Southern Europe: women in the move*, Berg Pab Ltd

Άντερσον Μπενεντίκτ, 1997, *Φαντασιακές κοινότητες, Στοχασμοί για τις απαρχές και την διάδοση του εθνικισμού*, Αθήνα: Νεφέλη

Anderson Bridget, 2000, *Doing the dirty wok, the global politics of domestic labour*, London: Zed Books

Βαξεβάνογλου Αλίκη, 2001, *Έλληνες τσιγγάνοι, περιθωριακοί και οικογενειάρχες*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Barth Fredrik, 1998, *Ethnik groups and boundaries. The social organization of cultural difference*, Illinois: Waveland

Βείκου Χριστίνα, 1998, *Κακό Μάτι. Η κοινωνική κατασκευή της οπτικής επικοινωνίας*, Αθήνα : Ελληνικά Γράμματα

Biemann Ursulla, “Perfoming the border. On gender, trasnational bodies, and technology”, στο Ursulla Biemann (ed.) , *Been there and back to nowhere. Gender in trasnational spaces*

Βλάσης Βαγγέλης, 1998, *Συγκριτική πραγματεία στο θρησκευτικό αίσθημα των Ελλήνων τσιγγάνων*, Αθήνα (αδημοσίευτο)

Brah Avtar, “Diaspora, border and trasnational identities, στο Ursulla Biemann (ed.), *Been there and back to nowhere. Gender in trasnational spaces*

Bringa Tone, 1999, *Being muslim the Bosnian way, Identity and community in a central Bosnian village*, New Jersey : Princeton University Press

Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα, 1998, *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία: Σύγχρονες Τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

Clastres P. , 1992, *Η κοινωνία ενάντια στο κράτος*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Colajanni Antonino, 1993, «Η επανακοινωνικοποίηση ως διαδικασία προσαρμογής του ερευνητή σε μια διαφορετική κοινωνία» στο *Εθνολογία* 2: 297-316

Duijzings Ger, 1997, “The Making of Egyptians in Kosovo and Macedonia” στο Cora Govers, Hans Vermeullen, *The politics of the ethnic consiousness*, Palgrave Macmillan

European Roma Rights Center, 1997, *No Record of the Case. Roma in Albania*, Budapest

- Fonseca Isabel, 1996, *Bury me standing. The Gypsies and their journey*, London: Vintage
- Φουκώ Μισέλ, 1976, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής*, Αθήνα: Ράππα
- Fuga Artan, 2000, *Identites peripheriques en Albanie. La recomposition du milieu rural et les nouveaux types de rationalite politique*, L' Harmattan
- Goffman Erving, 2001, *Στίγμα. Σημειώσεις για την διαχείριση της φθαρμένης ταυτότητας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Καραθανάση Έφη, 2000, *Το κατοικείν των τσιγγάνων. Ο βιο-χώρος και ο κοινωνιο-χώρος των Τσιγγάνων*, Αθήνα: Gutenberg
- Knorr Jacqueline, 2000, "Female secret societies and their impact on ethnic and trans-ethnic identities among migrant women in Freetown, Sierra Leone" στο Jacqueline Knorr, Barbara Meier(edit.), *Women and Migration. Anthropological perspectives*, Frankfurt/ New York: Campus Verlag St. Martins Press
- Κοπάση- Οικονομέα Ελισάβετ Δ. , 2002, «Καρέκλες Rom Made ή το νόημα της εργασίας» στο *Οι Ρομά στην Ελλάδα*, Αθήνα, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας
- Kretsi Georgia, 2002, "Shkelqen oder Giannis? Namenwechsel und Identitatenstrategien zwishen Heimatkultur und Migration" στο K. Kaser, RPichler, St. Schwandner – Sievers (επιμ.) *Die weite Welt und das Dorf*, Wien: Bohlau
- Lazaridis Gabriella, 2000, "Filipino and Albanian Women Migrant Workers in Greece: Multiple Layers of Opression" στο *Gender and Migration in Southern Europe: women in move*, Berg Pab Ltd.
- Lazaridis Gabriella, Psimmenos Iordanis, 2000, Migrant flows from Albania to Greece: Economical, Social and Spatial Exclusion στο Russel King, Gabriella Lazaridis, Charalambos Tsardanidis (edit.), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, London: Macmillan Ltd
- Lemon Alaina, 2000, *Between two fires, Gypsy performance and romani memory from puskin to postsocialism*, London: Duke University Press
- Liegeois Jean- Pierre, 1999, *Ρομά, τσιγγάνοι, ταξιδευτές: οι τσιγγάνοι της Ευρώπης*, μτφρ. Α. Σιπητάνου, Αθήνα: Καστανιώτης
- Λυδάκη Άννα, 1998, *Οι τσιγγάνοι στην πόλη. Μεγαλώνοντας στην Αγία Βαρβάρα*, Αθήνα: Καστανιώτη
- Μουχέλη Αδαμαντία, 1999, «Τσιγγάνοι και κοινωνικός αποκλεισμός» στο Δ. Καραντίνος – Α. Μαράτου – Αλιμπράντη – Ε. Φρονίμου (επιμ.) *Διαστάσεις του*

κοινωνικού αποκλεισμού στην Ελλάδα. Κύρια θέματα και προσδιορισμός προτεραιοτήτων πολιτικής, τομ. Α, Αθήνα: ΕΚΚΕ

Naficy Hamid, 2000, "Framing exile: from homeland to homepage" στο Hamid Naficy (edit.) *Home, exile, homeland, film media and the politics of space*, London: Routledge

Okely Judith, 1996, *Own or other culture*, London: Routledge

Peters John Durham, 2000, "Exile, nomadism and diaspora: the stakes of mobility in the western canon" στο Hamid Naficy (edit.) *Home, exile, homeland, film media and the politics of space*, London: Routledge

Πετρονώτη Μαρίνα, «Εισαγωγικά. Όρια και περιθώρια, εντάξεις και αποκλεισμοί στο Όρια και περιθώρια : Εντάξεις και αποκλεισμοί».

Πετρονώτη Μαρίνα, 1998, *Το πορτραίτο μιας διαπολιτισμικής σχέσης. Κρυσταλλώσεις, ρήγματα, ανασκευές*, Αθήνα: ΕΚΚΕ

Σκουτέρη-Διδασκάλου Ελεωνόρα, 1998, «Υπό παρατήρησιν:Κείμενα και υποκείμενα ανθρωπολογικών πρακτικών» στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία : Σύγχρονες τάσεις*, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα

Stewart Michael, 1997, *The time of the gypsies*, USA: Westview Press

Τρουμπέτα Σεβαστή, 2001, *Κατασκευάζοντας ταυτότητες για τους μουσουλμάνους της Θράκης. Το παράδειγμα των Πομάκων και των Τσιγγάνων*, Αθήνα: Κριτική

Vermeulen Hans, Cora Govers, 1997, "From political mobilization to the politics of consiousness" στο Hans Vermeulen, Cora Govers (edit.), *The politics of consiousness*, Palgrave Macmillan

Vickers Miranda, 1997, *Οι Αλβανοί*, Αθήνα: Οδυσσέας

Vigarello Georges, 2000, *Το καθαρό και το βρώμικο. Η σωματική υγιεινή από τον Μεσαίωνα ως Σήμερα*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια

Ψημμένος Ιορδάνης, 1995, *Μετανάστευση από τα Βαλκάνια: κοινωνικός αποκλεισμός στην Αθήνα*, Αθήνα: Glory Books/ Παπαζήσης

**Ηλεκτρονικές διευθύνσεις**

[www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc](http://www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-albania-roma.doc)



### Κινηματογραφικές ταινίες

Time of the Gypsies (Yugoslavia) dir. Emil Kusturica, 1989.

Black cat, White Cat, dir. Emil Kusturica, 1998.

Τη μέρα που έγινα γυναίκα, Ιράν, σκην. Μαρζιγέ Μεσκίνι, 2000.

### Συνεντεύξεις

«Συνέντευξη του Βασίλη» στην Α. Σιώτου, 29-5-2001.

«Συνέντευξη της Ντορίνας» στην Α. Σιώτου, 3-6-2002.

«Συνέντευξη του Σάμι» στην Α. Σιώτου, 6-4-2003.

«Συνέντευξη του Μόντι» στην Α. Σιώτου, 7-4-2003.

«Συνέντευξη του Αντίλο» στην Α. Σιώτου, 10-4-2003.

«Συνέντευξη της Ντονέλας» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.

«Συνέντευξη του Χρήστου» στην Α. Σιώτου, 5-4-2003.

«Συνέντευξη του Γιώργου» στην Α. Σιώτου, 10-4-2003.

«Συνέντευξη της Άννας» στην Α. Σιώτου, 4-5-2003.

«Συνέντευξη του Πέτρου» στην Α. Σιώτου, 29-4-2003.

«Συνέντευξη της Άσας» στην Α. Σιώτου, 3-4-2003.

«Συνέντευξη της Χριστίνας και της Αγγελικής» στην Α. Σιώτου, 29-3-2003.